

مجلة كلية العلوم الاجتماعية

مجلة محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية
(جامعة وهران 2 محمد بن أحمد)

العدد 04 سنة 2016

ISSN: 2333-654

ISSN :2333-654
EDITIONS
DAR ELQODS EL ARABI
84 cooperative elhidaya Belgaid – ORAN
Tel: 0556230762-0792339956 FAX: 041503206
ص.ب 627 البريد المركزي 31000 وهران
quds_arabi@hotmail.fr
حقوق الطبع محفوظة



مدير المجلة

مزيان محمد

رئيس التحرير

نور الدين داودي

طاقم التحرير

زمورزين الدين راج سبع محمد بوشيبة

حسين فسيان محمد مكي

دليلة شارب نادية يوب مليكة محرزى

اللجنة العلمية

أ. د. جيل فيريول جامعة فرانش كوتى فرنسا

أ. د. علي قواوسي جامعة باتنة 2

أ. د. حسين لعبد اللاوي جامعة الجزائر 2

أ. د. محمد صايب موزات مركز البحث في الاقتصاد التطبيقي للتنمية

أ. د. محمد بشير جامعة تلمسان

أ. د. أحمد وصال جامعة مرمره تركيا

أ. د. محمد بدروني جامعة البليدة 2

أ. د. جويدة عميرة جامعة الجزائر 2

- أ. د. محمد مجاود جامعة بلعباس 2
- أ. د. علي حمزة شريف جامعة تلمسان
- أ. د. حلومة شريف جامعة وهران 2
- أ. د. محمد صالح جامعة وهران 2
- أ. د. ميزان بن شرقي جامعة وهران 2
- أ. د. محمد قويدري جامعة وهران 2
- أ. د. الحبيب تيلوين جامعة وهران 2
- أ. د. بن عمر سواريت جامعة وهران 2
- د. فاطمة الزهراء سبع جامعة وهران 2
- د. عبد المجيد بكري جامعة سعيدة
- د. فتحي عبد الرحمن محمد عبد الرحمن الضبع جامعة سوهاج مصر
- د. فوزي بن دريدي جامعة سوق أهراس
- د. ياسين محجر جامعة ورقلة
- د. يمينة خلادي جامعة ورقلة
- د. سميرة ميسون جامعة ورقلة
- د. فوزية محمدي جامعة ورقلة
- د. محمد بوفاتح جامعة الأغواط

شروط النشر

تعلم كلية العلوم الاجتماعية، لجامعة وهران 2، عن إعادة بعث مجلة الكلية المسماة مجلة لعلوم الاجتماعية باللغات الثلاث التالية: العربية، الإنجليزية و الفرنسية. وعليه نطلب من السادة الأساتذة والباحثين إرسال مقالاتهم لهيئة التحرير على العنوان التالي:

كلية العلوم الاجتماعية جامعة وهران 2

أو على العنوان الإلكتروني التالي: r.sciencesociales.oran2@gmail.com

على أن تراعي في المقال الشروط التالية:

- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لمجلة أخرى للنشر (تعاهد ممضى من قبل المعنى).

- كل المقالات تخضع للتحكيم.

- بالنسبة للغة العربية يكون الخط ب Traditional Arabic في متن المقال بحجم 16 بفارق خطوط 5،1، أما الخط في اللغات الأجنبية الأخرى فيكون ب Times News بحجم 12 بفارق خطوط 5،1

- المصادر والمراجع تكون بالطريقة الأنجلو سكسونية APA

- بالنسبة للإحالة في المتن، الفقرة، (اسم شهرة المؤلف، الحرف الثاني من الاسم، السنة، الصفحة)

- بالنسبة لقائمة المراجع:

- الكتاب: المؤلف، (السنة)، "عنوان الكتاب". المدينة، دار النشر.

- المجلة: المؤلف، (السنة)، "عنوان المقال"، عنوان المجلة، الرقم، الشهر، السنة.

- فصل من كتاب جماعي: المؤلف، (السنة)، "عنوان الفصل"، ضمن (عنوان الكتاب)، منسق الكتاب، الطبعة، المدينة، دار النشر، ص ص.

- الأطروحات: المؤلف، (السنة)، عنوان الأطروحة، أطروحة دكتوراه تخصص.....، الجامعة، البلد.

- تضبط قائمة المراجع في آخر المقال.

5- يرفق المقال أو الدراسة بملخص باللغة الانجليزية في عشرة أسطر(150 كلمة على الأكثر) مع عشر كلمات مفتاحية (5 على الأكثر) على أن يعبر عن محتوى المقال المقدم للنشر.

6- كل مقال غير قابل للنشر لن يعاد لصاحبه و اللجنة العلمية تعلمه بنتائج تقييمه العلمي وفق التحكيم.

7- يقدم صاحب المقال عنوانا لضمان مراسلته من قبل هيئة تحرير المجلة.

8- يرسل لصاحب المقال المنشور نسخة من المجلة وثلاث نسخ من المقال.

الفهرس

- 09..... كلمة العدد.....
- فضاء المدينة والمواطنة
- 11..... أ.د حجيج الجنيد جامعة وهران 2.....
- السيوسولوجيا والمجتمع الجزائري: بين الكونية والخصوصية (قراءة في كتاب جمال غريد) الدخول في علم الاجتماع، حدود الكونية الأوربية، ونتائجها الملموسة في عالم اليوم.
- 23..... د. مصطفى مرضي وهران 2.....
- دور الإرشاد النفسي في ظل تحولات المجتمعات العربية الإسلامية
- 43..... أ.د منصور عبد الحق جامعة وهران 2.....
- تعنيف وإيذاء الأطفال دراسة في تحليل الاتجاهات والاستراتيجيات
- 64..... أ. برادعية صليحة جامعة الجزائر 2.....
- العقل المؤنث في تاريخ الفلسفة قراءة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية
- 75..... د. مونس بخضرة جامعة تلمسان.....
- الجمال والفن من منظور ابن رشد
- 102..... أ. حشلافي أمحمد جامعة بشار.....

كلمة العدد

جاء هذا العدد ثمرة لجهود لجنة التحرير التي رفعت على عاتقها مسؤولية إعادة بعث مجلة العلوم الاجتماعية لكلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران 2 محمد بن أحمد من جديد، وذلك يعتبر تحدياً في ذاته، ليضاف هذا الصرح إلى قائمة المجلات الوطنية والدولية التي تهتم بالجانب البحثي الخاص بالمجتمع كحقل معارف متعدد المنابع من فلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم التربية وعلم السكان.

ظهر العدد الحالي بعد "حمل عسير" و"مخاض طويل" ولكنه في الأخير "مولود جميل"، حيث كان كل أملنا ألا يبقى هذا الجهد طريح الفراش، بل أن يكلل برفع مجلتنا من مستواها المتواضع الحالي إلى مصاف المجلات الدولية المحكمة.

لا يفوتني في هذه الكلمة أن أتقدم إلى كل من ساهم من قريب أو من بعيد في إثراء هذا العدد، والشكر موصول إلى كل الباحثين الذين وثقوا بمجلتنا، وبعثوا لنا بمساهماتهم، كما نشكر أعضاء اللجنة العلمية وطاقم التحرير، والزملاء الذين لهم خبرة في مجلات علمية أخرى، ولم ييخلو علينا بأي شيء من شأنه الوصول بالمجلة إلى بر الأمان، دون نسيان كل الخبراء الذين أعطونا من وقتهم دون أي مقابل لأجل تحكيم المقالات.

رئيس لجنة التحرير / أ.د. نور الدين داودي

فضاء المدينة والمواطنة

أ.د. حجاج الجنيد جامعة وهران 2

تمهيد*

قبل كل شيء اسمحوا لي أن أضم إلى دعوات من سبقتي من الزملاء، الأستاذ الفاضل الدكتور بن مزيان بن شرقي رئيس المجلس العلمي، دعائي الخالص بالرحمة والمغفرة على روح زميلنا الأستاذ جمال غريد الذي ترك غيابه المباغت عن الساحة الجامعية، وخصوصا المجال السوسولوجي، فراغا علميا وتربويا كبيرا لا تقدر على ملئه الأيام. واسمحوا لي بعد ذلك أن أتوجه من هذا المقام، بالتحية العطرة التي ملؤها الاعتزاز والتقدير، إليكم جميعا أساتذة وطلبة، وأن أخص بالشكر والامتنان الزملاء الذين شرفوني بتولي إلقاء هذا الدرس الافتتاحي للسنة الجامعية الجديدة 2013/2014، وعلى رأسهم السيد عميد كلية العلوم الاجتماعية، راجيا من الله أن أكون عند حسن ظنهم، وأن يحقق هذا الدرس الغاية التي يتوقعها منه الجميع.

أما درسنا هذا، فإنه يتناول موضوع "فضاء المدينة والمواطنة" الذي يتمحور حول فكرة أن المدينة فضاء لبعده جديد للمواطنة الاجتماعية التي تجد تعبيرها على المستوى المحلي وفي الأحياء الحضرية .

إن الحديث الذي يجري اليوم عن المواطنة الاجتماعية غالبا ما يتمحور حول النقاط التالية:

- الأشكال التشاركية عن قرب Proximité

- الديمقراطية Démocratie

- الاستشارية العمومية Consultation

- الوساطة الاجتماعية Médiation

- المشاركة الجموعية Participation

*-Abstract

Citizenship is related to the nation, the attachment to a country and the affection of the individual to a unique society. An exhaustive social, political and cultural link assemble him with others. Thus, the citizenship has some rights and duties to be fundamentally based on: the value of equity, freedom, participatory, and the social responsibility. The concept of citizenship has a multiple of dimensions that be harmonized and coordinated in a complete harmonize. It is obvious that globalization as a new way of life represents another cause to the appearance of a new aspect of urban citizenship that means moving into a new environment in order to obtain new values and behaviors that lead to the idea of living together in harmony of freedom and the respect of other people. Citizenship is a home and a basis of social cohesion. Urban citizenship, Social link, Live together

الكلمات المفتاحية: المواطنة الحضرية - الرابطة الاجتماعية - العيش معاً

الحكم الراشد الحضري Gouvernance urbaine

إلا أننا من خلال هذه المداخلة لا نريد التوسع في مسألة المواطنة، بل نكتفي بتقديم بعض الملامح التي أوجزناها في التقاط التالية:

1. فكرة المواطنة

2. تعريف المواطنة

3. المجتمع الجزائري ورهان المواطنة

4. المواطنة الحضري

1- فكرة المواطنة

حينما نبحث في الأصول النظرية لمجموعة المفاهيم المصاحبة لفظ المواطنة وظهور مفهوم المواطن، فإننا نجد منذ الوهلة الأولى، في "لسان العرب" لابن منظور، أن كلمة وطن تعني المنزل الذي نقيم فيه، فوطن الرجل في المكان أو وطن به، تعني أقام به. أما في النص القرآني فلا نعث على لفظ وطن، بل على ما يقابله، وهو لفظ بلد، إلا في موضع واحد حيث استعمل القرآن لفظة مواطن، الذي هو جمع موطن، المصدر المهي للفعل وطن: "لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثيركم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين" (التوبة، الآية: 25). فالمواطن هنا هي الأوطان أو البلدان التي وقعت فيها الغزوات. ولا يوجد ذكر للفظه وطن بأي صيغة كانت في باقي نصوص القرآن².

وهكذا فإننا نجد أنفسنا، إذن، في الحقل الدلالي للغة العربية بعيدين كل البعد عن حمولة المفهوم كما هي في اللغتين الفرنسية والانجليزية.

إن كلمة مواطن citoyen مشتقة من كلمة cité التي تقابلها في الأصل اللاتيني كلمة civitas، وهي ترادف تقريباً كلمة polis أي المدينة، التي لا تعني تجمعا للسكان، بقدر ما تدل على وحدة اجتماعية - سياسية مستقلة. وهذا المعنى فإن كلمة citoyen لا تعني فقط ساكن المدينة، بل إن لها حمولة دلالية أوسع من ذلك³.

ففي روما، كما في أثينا، لم يكن السكان كلهم يحملون صفة الرجل المدني أي المواطن، فهذا الأخير هو فقط من توفرت فيه الشروط الضرورية للمشاركة في تدبير الشؤون العامة داخل المدينة.

¹ - لسان العرب لابن منظور الجزء الثالث عشر، دار صدر، بيروت

² - الزحيلي وهبة، "مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي"، مجلة التسامح، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 15، 2006.

يوسف سيد محمود عمر، المواطنة من منظور إسلامي، القاهرة: دار المعارف، 2009.

³ - Voir à ce sujet LEPORS A, La citoyenneté, Paris, Puf, Collection Que sais-je ? N° 665, 2002.
SCHNAPPER D – BACHELIE C, Qu'est-ce que la citoyenneté ? Paris, Folio actuel, inédit.

وفي اللغة الفرنسية نلاحظ تعارض لفظ الرجل المدني مع لفظ الرعية. فالأول يشارك، بشكل أو بآخر، في صياغة القانون وبناء المؤسسات، بينما الثاني (الرعية) لا يحق له المشاركة في ذلك، ويكتفي فقط بالخضوع للقوانين والانصياع لها.

هذه المقاربة الأخيرة هي ما تقف عليه في معظم الدراسات الفلسفية والسياسية في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19.

وعلى هذا النحو تظهر لنا القراءات الفلسفية أن مفهوم الرجل المدني لصيق بمفهومين أساسيين هما الدولة والحرية.

2/ تعريف المواطنة

المواطنة نسبة إلى الوطن، وهو "مولد الإنسان والبلد الذي هو فيه، ويتسع معنى المواطنة ليشمل التعلق بالبلد والالتقاء إلى تراثه التاريخي والحضاري ولغته وعاداته".

المواطنة هي "سلوك أي تربية وآداب وأخلاق وتكوين وذوق حضاري وتراث مرتبط بقيم وثوابت المجتمع وفلسفته في الحياة. فالمواطنة بهذا المعنى تتضمن التزامات أخلاقية واجتماعية تجاه المجتمع والأمة".

والمواطنة مفهوم مركب ومتعدد الأوجه والملاحح هي "حالة الالتقاء إلى مجتمع واحد يضمه بشكل عام رابط اجتماعي وسياسي وثقافي موحد في دولة معينة".¹ فضلا عن ذلك المواطنة هي وسيلة التحسيس بالعيش في المجتمع ووسيلة للاندماج الاجتماعي والاقتصادي.

وتبعاً لنظرية "العقد الاجتماعي" لجان جاك روسو J.J Rousseau فإن للمواطن حقوقاً إنسانية يجب أن يتمتع بها، وفي نفس الوقت عليه مجموعة من المسؤوليات الاجتماعية التي يجب أن يؤديها. مستندا إلى مضمون الحماية من أجهزة الدولة ومن القانون. فهو ليس بحاجة إلى الانضواء في بني قبلية أو عشائرية للاحتواء الذاتي والحفاظ على أمنه الشخصي بل من خلال القضاء والقانون.

فالحقوق والواجبات هي أداة لبناء مواطن قادر على العيش مع غيره في كنف السلام والتسامح على أساس المساواة وتكافؤ الفرص والعدل.

وترتبط بالمواطنة سلسلة من الحقوق والواجبات تقوم على أربع قيم أساسية :

1- قيمة المساواة: التي تتجسد في العديد من الحقوق مثل حق التعليم والعدل والجنسية والمعاملة المتساوية أمام القانون والقضاء وحق الحماية والتعويض.

¹ - هناك عدة تعارف وردت في الكتب بالعربية أنظر:

- عبد الله اسماعيل صبري، وليم سليمان قلادة، ومحمد سليم العوا، "المواطنة"، مكتبة النسر للطباعة، 1998.

- عبيد منى مكرم، المواطنة، القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، 2006.

2- قيمة الحرية: مثل حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية التنقل داخل الوطن، حرية التأييد أو الاحتجاج على قضية أو موقف أو سياسة ما، حتى لو كان ذلك مضادا للحكومة، وحرية التعبير الاجتماعي والسياسي.

3- قيمة المشاركة: الفعلية في الشأن العام مثل تنظيم حملات الضغط السلمي على الحكومة أو بعض المسؤولين، التصويت، التأسيس والانضمام إلى الأحزاب أو الجمعيات.

4- المسؤولية الاجتماعية: التي تتضمن العديد من الواجبات مثل واجب دفع الضرائب وتأدية الخدمة العسكرية للوطن، واحترام القانون، واحترام حرية وخصوصية الآخرين.

وفضلاً عن ذلك، فإن لمفهوم المواطنة أبعاداً متعددة تتكامل وترابط في تناسق تام¹:

- بعد قانوني: يتطلب تنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين استناداً إلى عقد اجتماعي يوازن بين مصالح الفرد والمجتمع. وضمان الأمن الجماعي والتعايش السلمي.

- بعد اقتصادي اجتماعي: يستهدف إشباع الحاجيات المادية الأساسية للأفراد، حفاظاً على كرامتهم وإنسانيتهم .

- بعد ثقافي حضاري: يقوم على أساس احترام خصوصية الهوية الثقافية والحضارية، ورفض محاولة التهميش ولتتميط.

كما يمكن تحديد أهم تجليات المواطنة فيما يلي:

1- الانتماء: شعور الإنسان بالانتماء إلى مجموعة بشرية في وطن ما على اختلافه وتنوعه العرقي والديني والمذهبي.

2- الحقوق: يتمتع بحقوق المواطنة الخاصة والعامّة كالحق في الأمن والسلامة والسكن والصحة والتعليم والعمل وحرية التعبير واللجوء إلى القضاء.

3- الواجبات: كاحترام النظام العام، اطاع القوانين والحفاظ على الممتلكات العمومية ودفع الضرائب للدولة والدفاع عن الوطن والمساهمة في بنائه وازدهاره ورفقه.

4- المشاركة في الفضاء العام: المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، كالمشاركة في الانتخابات والترشيح والترشح والمشاركة في مجالات الحياة المختلفة.

¹ - درويش محمد أحمد، العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، القاهرة: عالم الكتب، 2009.

وينبثق عن مصطلح المواطنة مصطلح "المواطن الفعال" *le citoyen actif* ، وهو الإنسان الذي يقوم بالمشاركة الكاملة في رفع وتحسين مستوى مجتمعه الحضاري، عن طريق العمل الرسمي الذي يمارسه أو العمل التطوعي الذي ينخرط فيه.

كما أن المواطنة مصدر للرابطة الاجتماعية، وهو ما نجده في تعريف ¹D.Schnapper لها ، معتبرة إياها الأصل الذي تنبثق عنه العقود والتضامات وأنواع التكافلات الاجتماعية *La citoyenneté est la source du lien social.*

كما نلاحظ أن هناك تضخماً لفظياً للمواطنة، وهي ظاهرة حديثة نسبياً، وسوف نحاول تحديد فكرة هذا التضخم باختصار.

إن العديد من الخطابات المختلفة في الحقول السياسية والفلسفية والأخلاقية والحقوقية والإعلامية تستخدم كلمة المواطنة دون أن تتفق كلها على معنى واحد لها، ونجد ذلك حتى في إطار حقل معرفي تخصصي واحد، ولهذا يتوجب علينا أن نتمسك بإطار مرجعي واحد.

يبدو أن كلمة "المواطنة" ينتهي بمفهومها الأمر اليوم إلى الانطباق على كل ما يعتبره المرء خيراً أو صلاحاً أو استقامة أو رشداً في النظام السياسي أو الاجتماعي بالمعنى الأوسع لهذه المصطلحات. وهو ما يجعلنا نشعر بضرورة الرجوع إلى مفهوم "المواطنة السياسية".

كما أننا شهدنا ظهور عبارات مثل "المواطنة الحضرية"، و"المواطنة الاجتماعية" وأيضاً "المواطنة الإدارية ومحلية". ومن الواضح إن الانترنت لا تغفل هي الأخرى من ذلك: "المواطنة في شبكة الانترنت" يمكن تشبيهها اليوم بـ "المواطنة في العالم".

وهكذا فإن كلمة "مواطن" لا تأخذ شكل صفة فحسب: فالمواطنة نفسها سرعان ما نجدها هي الأخرى مقترنة بصفة أو بتكلمة ما. ومن المؤكد أن الكلمة تكتسب عندئذ قدراً من الدقة، وهذا حسب المفكر والباحث E Picard إن عبارات "المواطنة الاجتماعية" و"المواطنة الإدارية"... إنما تعبر عن تطلعات عميقة إلى ما يمثل أو ما يجب أن يمثل مواطنة حقيقية، وإمكانية العمل على تطوير الواقع الذي تحيل عليه ².

وبشكل أعمق، يبدو أن "فكرة المواطنة تمثل اليوم المثل الأعلى لعلاقة الإنسان بالعالم السياسي عموماً".

فلا يمكن تعريف المواطنة تعريفاً عاماً ومجرداً وفضفاضاً، أي تعريفاً غير متجسد، فيكون منفصلاً عن السياق الثقافي الذي ينبغي عليه الاندراج فيه. لذلك لا بد لأجل تعريفها من الرجوع إلى الثقافة النوعية الخاصة التي تتشكل ضمنها الفكرة على المستوى الحقوقي والسياسي.

¹- SCHNAPPER D, Qu'est-ce que la citoyenneté ? Paris, Gallimard, 2000.

²- E Picard فكرة المواطنة، ترجمة بشير السباعي، ما المجتمع؟ الجزء الثالث، جامعة كل المعارف. إشراف ايف ميشو، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص1051.

المواطنة في أصلها هي مفهوم قانوني/سياسي، تطور وفق الحقب التاريخية التي عاشتها الإنسانية والتحويلات العميقة التي صاحبها، الأمر الذي أدى إلى توسيع مضمون المواطنة من حيث المفهوم والممارسة وبالتالي استلزم الأمر تقديم تعارف تنسم بالشمولية والدقة.

3/ المجتمع الجزائري ورهان المواطنة

"إن المواطنة في الفكر الغربي لا تعني ذلك التصور التقليدي الذي يقف عند حدود التجنس أي الالتئام القانوني والسياسي لبلد ما، بل إنها تعني في ذاتها الهوية الكلية والشمولية للمجتمع¹ الذي تنضوي تحت لوائه الهوية السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

على هذا الأساس نجد عند بعض المفكرين المسلمين هذا التصور الشمولي للمواطنة، حيث يتأهى مفهوم الأمة مع مفهوم المواطنة التي تفرض على أفراد المجتمع واجبات مقابل تمتعهم بالحقوق.

من هنا نستنتج أن مفهوم المواطنة يتجاوز التصور التقليدي السياسي والقانوني ليأخذ بعدا ثقافيا وحضاريا أكثر سعة وأكثر عمقا².

إن للدولة دورا أساسيا ومسؤولية كبرى في تفعيل وتشغيل آلية المواطنة كاستراتيجية ثقافية وحضارية وشمولية، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الدولة الجزائرية قامت بهذا الدور منذ الاستقلال؟

لقد هيمنت الدولة الجزائرية، منذ الاستقلال حتى التسعينيات، بشكل كبير على المجتمع من خلال عرقلتها للسير العادي لوظائف ومؤسسات المجتمع المدني، وركزت كل السلطات في يدها ومارست احتكارها التقليدي في كل المجالات وعلى جميع المستويات.

فبدلا من بناء مجتمع من المواطنين الواعين بحقوقهم وواجباتهم وتشديد هيئات منتخبة تحتكم إلى سلطان القانون، شجعت الولاءات القرابية والزبونية والتأويلات الدينية وكانت المواطنة بالنسبة لها هي: العلم الوطني، النشيد الوطني، الهوية القانونية وكل مستلزماتها من الوثائق الرسمية والولاء السياسي.

ولقد بينت التجربة التاريخية للعقود الماضية في مجال تحديث الدولة والمجتمع في الجزائر أن الدولة قد أخفقت من خلال توجهاتها وسياساتها وبرامجها في تحقيق مواطنة الفرد على المستوى القانوني والسياسي. فالفرد في المجتمع الجزائري ما زال يتأرجح بين قيم وسلوكات المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث، تتنازعه ميولات فردانية وميولات جماعية وما يترتب عن ذلك من توترات ذهنية ووجدانية وسلوكية، باحثاً عن ملاذ آمن في القيم الدينية والاجتماعية.

¹ - عبد الجبار شكري، الأسرة المغاربية بين إشكالية الهوية وإشكالية المواطنة. الأسرة والمواطنة. تنسيق خديجة أمّتي: منشورات شمل، سلسلة ندوات ومناظرات رقم I مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2002 ص 38.

² - بولس عاصي، وآخرون، المواطنة والدولة: مقاربات واتجاهات، بيروت: منتدى الفكر اللبناني، 2010.

فهشاشة الخطاب السياسي العربي عامة وعدم بحثه عن تأصيل مفاهيمه الخاصة، جعله يشكل منظومة سياسية غريبة في مرجعيتها الثقافية والفكرية عن المجتمع، جاعلاً إيها عنواناً وشعاراً للتغني بها في المناسبات. وفي هذا الصدد يمكن تسجيل بعض الملاحظات التي نلخصها في النقاط التالية:

- غياب مفهوم حقيقي للمواطن والمجتمع المدني داخل المنظومة السياسية .
- عدم جواز الحديث عن مفاهيم: الديمقراطية، الحرية، المساواة في غياب تفعيل دور المواطن ومؤسسات مجتمعه المدني.
- عدم تمثل الحدأة السياسية ما لم تتم عبر تشكيل مجتمعا المدني وتطويره.
- دعوة إلى إرساء تربية تقوم على غرس قيم المواطنة أو ما يصطلح عليه بالتربية المدنية، لان هذا العمل أساسي لخلق فضاء مدني تشع فيه فلسفة المشاركة والمساهمة في بناء مجتمع سياسي حديثي.

4/ المواطنة الحضرية

لقد ظهرت عبارة " المواطنة الحضرية " في أواخر القرن العشرين. وهناك عدة عوامل لعبت دورا كبيرا في تطورها وشيوعها وانتشارها.

والعامل الحاسم في ذلك هو انجاز وإتمام سيرورة التحضر التي عاشتها الدول المتقدمة الغربية، والسعي على نشرها وتعميمها في بقية أرجاء العالم.

ولا شك، من جهة أخرى، أن العولمة globalisation تشكل دافعا وحافزا آخر لبروز المواطنة الحضرية، وهذا بالنظر إلى أن المدينة أصبحت مكان تلاقي وتقارب وتدقق الحيرات، الأشخاص والثقافات، حتى أنها أصبحت مركز تعدد وتنوع واختلاف ثقافي للعالم.

إن ترقية promotion هذه العبارة تظهر بصفتها عودة للمواطنة إلى أصلها أي في معناها المعبر عنه بلفظ "الحاضرة" la cité التي كانت تشكل مهداً للحضارة اليونانية polis، حيث أن إطارها وفضاءها الجوهري يمثله الارتباط الوثيق بين المواطنة والمدينة.

ومع ذلك فإن تحديد كلمة المواطنة بقي مشروطا بمفهومي الأمة Nation والدولة Etat اللتان هما المنبع الذي تصدر عنه كل الحقوق.

وفي الجانب الحقوقي، فإننا أصبحنا منذ زمن قريب ننادي بعبارة " حق المدينة أو الحق في المدينة " le droit à la ville، لإثارة قضية التهميش، والاعتراب، والتباين الحضري، والبطالة، والعزلة .

ومن خلال الأهمية التي تكتسبها هذه المشاكل والمسائل من الممكن أن نتساءل حول معرفة ما إذا لم تكن المدينة تشكل بعدا جديدا للمواطنة، و بعبارة أخرى، ما إذا لم تكن تشكل وجها بارزا وجديدا لها

figure émergente ?

السؤال المطروح هنا هو كيف يمكن لهذا التعبير أن يتوافق فعلا مع هذا التعريف الجديد acception للمواطنة؟ للإجابة على هذا التساؤل يمكن الإشارة إلى نص معروف ومشهور Thomas Marschall عالم الاجتماع البريطاني الذي قدم لنا تعريفاً للمواطنة الاجتماعية مبينا إضافتها إلى التعارف الأخرى المرتبطة بالمواطنة المدنية والمواطنة السياسية¹.

يُميز مارشال بين أنواع ثلاثة من المواطنة

المواطنة المدنية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، والتي تعطي للمواطن الحق في الحرية الفردية والحق في العدالة (الحق في الملكية - في التبادل).

- المواطنة السياسية التي ظهرت وبرزت في القرن التاسع عشر، والتي تضمن الحق في الانتخاب والمشاركة السياسية

المواطنة الاجتماعية التي تطورت في القرن العشرين، والتي تعبر عن فكرة مستوى معيشي مضمون وضمان اجتماعي:

C'est une citoyenneté pleine et entière. C'est une conception évolutionniste en Grande Bretagne et en Amérique

في هذه المرحلة ظهر بيان "الحقوق الاجتماعية" التي أقرتها الأمم المتحدة سنة 1948 en dignité et Les hommes sont égaux en droits: "كل شخص يمكنه إشباع حاجياته من حيث الغذاء، السكن التعليم، الصحة، العمل..."

أصبحت هناك قيم ومفاهيم وعان جديدة تستند إلى منطق المواطنة، وعدم التمييز والمساواة في كل التعاملات المجتمعية في نفس الدولة أو على الصعيد العالمي، فهناك حقوق للبشر أينما تواجدوا تنظمها تلك المواثيق وتستند إلى التعامل بالتساوي مع أبناء البشر بغض النظر عن العرق أو اللغة أو الجنس أو الأصل الاجتماعي.

و هذه المواطنة الاجتماعية ما هي إلا إتمام وإكمال لهذه السيرة الطويلة وللمتكاملة النمو للمواطنة كما تصورها T. Marshall .

وابتداء من منتصف القرن العشرين هل من الممكن تصور تطور آخر يبين إضافة فصل جديد لهذه السيرة المعروفة للمواطنة؟

هل يمكن في هذا السياق استكمال compléter مفهوم المواطنة بتعبير إضافي ألا وهو المواطنة الحضرية؟

لقد كان البعد الجديد الحضري في الواقع دائما مطروحا منذ الاهتمام الأول بالمواطنة، لأن إطارها كان دائما وحصريا هو المجال الحضري.

¹ -MARSCHALL T, Conférence: « Citoyenneté et classes sociales », Oxford, 1949.

كما تقدم، فإن المواطنة المدنية ظهرت في المدن التجارية، التي احتضنت المحاكم لمعالجة وحل النزاعات المطروحة من قبل التجار، كما أن المواطنة السياسية كانت استجابة لمطالب الشعوب في البلدان المتحضرة، على اختلاف مكاناتهم؛ أغنياء، أثرياء وفقراء وتباين السلطة والسيادة تجاه توجيه الحكم. أما المواطنة الاجتماعية فإنه تستجيب للمشاكل المتراكمة في المدن جراء التركز الكبير للسكان الفقراء وذوي الاحتياجات، بحثاً عن مخرج حيوي لكسب القوت اليومي.

ولاشك أن الصراعات والنزاعات وموجات الشغب *émeutes*، والاضطرابات هي من واقع المدينة . وجدير بالذكر أن موجات الشغب هذه كانت تتميز بها، في أواخر القرن العشرين، الوحدات الحضرية وبالخصوص الكبرى منها، التي أصبحت من السمات البارزة للمدينة والإثنيات المختلفة¹ .

لقد أصبحت المدينة مركزاً للتمييز والتفرقة وحتى التمييز العنصري، وهذا ليس جديداً في الحقيقة، غير أن علاقاتنا ونظرتنا *rapport* لما هو حضري ومدني تغيرت وتبدلت.

فابتداء من أواخر القرن العشرين، أصبحنا نشير إلى المدينة بأسلوب مغاير ومدان *c'est la ville dénoncée* ومتهمة لواقع حضري مشين ومسيء لما تنطوي عليه المدينة من الاستلاب والاعتراق والتمييز والتهميش. لقد أصبحت المدينة مدرسة للجريمة وسلعة وبضاعة كغيرها.

وأصبحت المسألة الاجتماعية في الوسط الحضري تعبر عما يسمى بـ *urbaphobie* بمعنى رهاب المدينة .

أي فقدان وضياح الروابط الاجتماعية الحميمة والألفة والتعايش السلمي الهادئ، وتفشي الشغب، وظاهرة الأمان والتشرد.

وحسب *J. Donzelot* في دراسته *Vers un citoyeneté urbaine*² فإن علاقتنا بالمدينة والحضر تغيرت جذرياً خلال أواخر القرن العشرين.

إذا كانت تعتبر المدينة في صورة متشائمة وتعبّر عن التشاؤم بالنسبة للمجتمع لكونها مسؤولة عن ضعف الروابط الاجتماعية، عن موجات الشغب مكان مضر بالصحة، الانحلال الخلقي... فإن اليوم تعتبر وتظهر المدينة كضحية وليست كطرف مذنب متسبب في توالد المشاكل المختلفة التي تواجهها وتعيشها.

على العموم تبرز فكرة مؤداها ضرورة مساندة المدينة لتكوين وصنع المجتمع، وكبينة لاكتساب قيم وسلوك جديد للعيش والتعايش معاً في كنف الحرية واحترام الآخر.

¹-Cf VIEILLARD – BARON H, Le ghetto, un lieu impropre et banal, In les Annales de la recherche urbaine N° 49, Paris, 1990.

² -DONZELOT J, Vers une citoyeneté urbaine, Paris, Editions Rue de l'ULM, 2009.

وهذا يسمح الانتقال في فترة زمنية من وسط وبيئة Urbaphobie خوف المدينة إلى Urbaphilie محبة المدينة.

ودائماً حسب Donzelot تتميز المواطنة الحضرية بإقرار وبعتراف الحق في المدينة الذي يشمل " الحق في السكن، في حياة الاجتماعية، في الحي والفرص المختلفة التي توفرها". وهذا المفهوم يضم المساواة في الفرص.

والمواطنة الحضرية تظهر بمشاركة المواطنة في تحضير وإعداد السياسات العمومية على المستوى المحلي، وهنا بتحقيق تغيير هام ومهم.

ويظهر جلياً اليوم أنه من المستحيل وضع مشاريع كبرى حضرية بدون إشراك المواطنين في اتخاذ القرارات¹.

La concertation publique étant le facteur qui permet son acception sociale.

ولهذا المواطنة لا تقتصر على ساكن المدينة فحسب بل تشمل أيضاً العامل داخل المدينة والمستخدمون والمتنفعون usagers بمرافق المدينة.

إذن المواطنة تغير الاهتمام بالشأن العمومي la chose publique بما يبسر على الجماعة المدنية " العيش معا" vivre ensemble وبقبول مبادئ التعايش الجماعي في نطاق فضاء المدينة².

فالمواطن هو الذي يصر على احترام الآخرين، والاحترام يتجاوز مجرد كونه قيمة أخلاقية ليغدو علاقة مدنية تتركز على قبول الاختلاف وعلى الوعي بجملة من المسؤوليات المدنية، ذلك أن المواطنة، كما تعرفها Schnapper، هي " أصل الترابط الاجتماعي "

المواطنة المنظور إليها على أساس من التواصل communication الذي يعرفه Cooley بكونه " الآلية التي بها تنشأ العلاقات الإنسانية وتتم³ ".

أصبح المجتمع المدني اليوم، مجتمع المنظمات، فهي وحدات اجتماعية أنشئت لضمان تحقيق أهداف مخصوصة: المؤسسات التربوية، المنظمات المهنية، الأحزاب السياسية... الخ

وطالما أن المدينة هي مجال تواجد هذه المنظمات الاجتماعية، فإن مهمتها تكمن في تأطير المواطنين وتهذيب سلوكياتهم والرفع من درجة الوعي بالمواطنة بينهم¹.

¹ -Pour le cas de l'Algérie voir HADJIDJ D, Pour l'émergence de la culture citoyenne en milieu urbain en Algérie, In Sedjari A (S/d) Performance urbaine et droit à la ville, Paris, l'Harmattan, 2010.

² - Pour plus de détails voir BLANC M, Concertation, sociologie urbaine, citoyenneté, In les Annales de la recherche urbaine N° 38, Paris, 1988.

³ -COOLEY CH H, Human nature and social order, N York, Charles Scribner's. Sons, 1902, Ed révisée en 1922.

وفي هذا السياق المواطنة هي "بناء اجتماعي لا مجرد جوهر أو صفة" تعني كيفية تعلم "العيش معا" براعاة جملة من القيم المدنية بما تعنيه من الانخياز إلى :

1. ما هو "عمومي مقابل الخاص".

2. ما هو "مشارك في مقابل الفردي".

3. والى "الأخر مقابل الأنا".

4. ما هو "واجب إلى جانب الحق".

الإصلاحات في مجال التربية، السارية المفعول حاليا في معظم دول العالم، أعادت تحديد مهام المؤسسات التربوية، التي سوف تعمل على تكوين وتشكيل المواطنة.

هذا التوجه التربوي الجديد يتضمن إقامة مجتمع يسوده خصوصا مبدأ التعاون، التشاور والتضامن، هنا تصبح مهمة المدرسين وتكوينهم نوعا ما معقدة.

إلى جانب إيصال المعارف العملية، وتكوين الفكر العلمي النقدي وتطوير الكفاءات...هنا مهمة المدرس تعمل كذلك على تفعيل توصيل القيم وتهيئة الشباب إلى تعددية الخيارات، بمعنى تربية المواطن في ظل مؤسساتنا التعليمية، التي يجب أن تحافظ على صورة المهنية ومكانة المدرس في مجتمعنا.

مجتمع الذي يحرص على محافظة أخلاقية المهنة التي تتركز على قيم جوهرية أخرى نذكر الأهم منها:

- احترام الآخر والتسامح.

- الانفتاح على الآخر وعدم التعالي عليه

- المعاملة بالمثل، المبادلة *reciprocité*.

- الحوار والتشاور.

- والتخلي عن الرغبة في المهينة.

إذا أصبحت المواطنة التزام مدني فلا معنى لهذه القيمة إن "لم يكن الآخر حاضرا لدى الأنا حضورا كثيفا" في تفكيره وفي اهتماماته وفيما ينتظره أو يتوقعه.

¹ -Cf FERREOL G (S/d), Rapport à autrui et citoyenneté, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Septentrion, 1998.

**- المراجع

- ابن منظور، لسان العرب الجزء الثالث عشر، دار صدر، بيروت.
- بيكار اتيان، فكرة المواطنة، ترجمة بشير السباعي، ما المجتمع؟ الجزء الثالث، جامعة كل المعارف. إشراف ايف ميشو، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2012.
- درويش محمد أحمد، العولمة والمواطنة والائتاء الوطني، القاهرة: عالم الكتب، 2009.
- الزحيلي وهبة، "مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي"، مجلة التسامح، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 15، 2006.
- عبد الله اسماعيل صبري، وليم سليمان قلادة، ومحمد سليم العوا، "المواطنة"، مكتبة النسر للطباعة، 1998.
- عبيد منى مكرم، المواطنة، القاهرة: المركز البولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، 2006.
- يوسف سيد محمود عمر، المواطنة من منظور إسلامي، القاهرة: دار المعارف، 2009.
- BLANC M, Concertation, sociologie urbaine, citoyenneté, In les Annales de la recherche urbaine N° 38, Paris, 1988.
- COOLEY CH H, Human nature and social order, N York, Charles Scribner's. e en 1922. Sons, 1902, Ed revis
- DONZELOT J, Vers une citoyenneté urbaine, Paris, Editions Rue de l'ULM, 2009.
- FERREOL G (S/d), Rapport à autrui et citoyenneté, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Septentrion, 1998.
- HADJIDJ D, Pour l'émergence de la culture citoyenne en milieu urbain en Algérie, In Sedjari A (S/d) Performance urbaine et droit à la ville, Paris, l'Harmattan, 2010
- LEPORS A, La citoyenneté, Paris, Puf, Collection Que sais-je ? N° 665, 2002.
- MARSCHALL T, Conférence: « Citoyenneté et classes sociales », Oxford, 1949.
- SCHNAPPER D – BACHELIE C, Qu'est-ce que la citoyenneté ? Paris, Folio actuel, inédit.
- SCHNAPPER D, Qu'est-ce que la citoyenneté ? Paris, Gallimard, 2000.
- VIEILLARD – BARON H, Le ghetto, un lieu impropre et banal, In les Annales de la recherche urbaine N° 49, Paris, 1990.

السيوسولوجيا والمجتمع الجزائري: بين الكونية¹ والخصوصية
قراءة في كتاب جمال غريد "الدخول في علم الاجتماع، حدود الكونية الأوربية، وتناجها الملموسة
في عالم اليوم"².

مصطفى مرضي*

مقدمة:

تقترح هذه الورقة تقديم عرض مختصر لكتاب جمال غريد الصادر مؤخراً سنة 2013 حول الممارسات السوسولوجية وأدبياتها في ظل إشكالية الكونية والخصوصية، حيث يقدم في هذا العمل ما يشبه تأملاته النظرية والنقدية لتجاربه الخاصة في البحث السوسولوجي ولتجاربه غيره من الباحثين في مصر والجزائر وفي العالم الثالث مستعرضاً تاريخها، ومحلاً محطاتها الكبرى، منتقداً مطابقتها، مع ذكر أهم أعلامها ومؤلفاتهم³. وهكذا نجد الكاتب مدلاً على قدر كبير من الإلمام والإحاطة بمختلف التراث السوسولوجي الغربي إشكاليته النظرية وسياقاته التاريخية والاجتماعية والسياسية، في صيرورة تاريخية تراكمية متصلة الحلقات لا انقطاع بين حقبة، ومعرفاً برموزها وأقطابها في الغرب، مسجلاً عملية نقل المعرفة وتداولها وأدواتها المفاهيمية. كما يحلل إخفاقات التجارب السوسولوجية في المجتمعات

¹ - لقد ترددنا في ترجمة مصطلح universel ما بين العالمية والكونية، وقد شجعنا كتاب يحمل عنوان من الكونية إلى الخصوصية ترجمة د. إياس حسن، دار الفرق للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، دمشق، 2008، (la culture de l'universel au particulier)

² - Djamel Guerid, L'entrée en sociologie. *Les limites de l'universel européen. Implications concrètes dans le monde d'aujourd'hui*. Ed. Publisud, Paris, 2013 (239 pages)

*باحث مشارك في مركز الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (CRASC) وهران.

* - ABSTRACT

This paper intends to expose a short presentation of Djamel Guerid's book published in 2013, discussing the sociological practices and their literatures in the problematic of the universal and the specific. This is because he reveals in his work what bears a resemblance to his theoretical anticipations, and his private experiences in sociological studies and experiences of other researchers in Egypt, Algeria and third world countries. He historically divulges and analyses its great stages, and criticises its awfulness with the identification of famous scientists and their works.

In this paper, we emphasise on two chapters of the book, in the first chapter, Guerid's exposes some of his sociological research experiences in Algeria, evaluating that on the universal and the specific problematic. Equally, we have to highlight in a special way on the seventh chapter where he exposes the three weak experiences as he describes it, as an entering to the sociological sphere from universal and local issues and development in Egypt and Algeria. He displays its main periods, and he analyses the sociological patrimony and its functionality by approaching a number of debated themes taking in consideration some historical periods with a critical point of view based on the concept of the universal and the specific. At the end, we present some results that the book outcomes with a critical synthesis discerned with some concluded observations on this interesting scientific effort.

³ - وفي هذا السياق نجد جمال غريد منتبهاً للنقاشات والإشكاليات الدائرة حول علم الاجتماع الغربي، ملخصاً إياها في ثلاث تساؤلات: تساؤلات تدور حول تعريفه الذي لم يزل إجماع علماء الاجتماع في الغرب، ثم تساؤلات حول علة وجوده في المجتمع الغربي نفسه، هل لأنه مريض، أو فاقد للقيم وغير ذلك، وأخيراً تساؤلات تدور حول ميلاد علم الاجتماع وأعلامه. أنظر:

Djamel Guerid, l'entrée en sociologie, op.cit.p. 148 et suivantes.

غير الأوربية، وخصوصاً العربية والمحلية، طارحاً تساؤلاته ومقدماته تحليلاته حول محدودية علم الاجتماع كما هو ممارس من قبل المفكرين الغربيين في فهم بنية وديناميكية المجتمع الجزائري بأبعاده المختلفة.

وسنركز في هذه الورقة على فصلين من هذا الكتاب: الفصل الأول، حيث يعرض فيه جمال غريد بعض تجاربه البحثية السوسولوجية، مقدِّماً إيها على ضوء إشكالية الكونية والخصوصية، كما سنركز بصورة خاصة على الفصل السابع والأخير حيث يستعرض فيه التجارب الثلاثة التعمية كما يصفها للدخول إلى إقليم السوسولوجيا من أبواب الكونية والخصوصية والتنمية في كل من مصر والجزائر، مستعرضاً محطاتها الرئيسية، ومحللاً التراث السوسولوجي وتوظيفاته في مقارنة عدد من المسائل التي كانت مطروحة في فترات تاريخية محددة، بنظرة نقدية على ضوء مفهوم الكونية والخصوصية، وأخيراً سنعرض لبعض النتائج التي خرج بها الكاتب من حصيلته النقدية مصحوبة ببعض الملاحظات الشخصية حول هذا العمل العلمي.

بداية لماذا اختيار هذا الكتاب؟

- لأنه أولاً يندرج تماماً ضمن إشكالية اليومين الدراسيين الهادفة إلى تقديم إسهامات علم الاجتماع بجميع فروعه وتخصصاته في معرفة وفهم بنية المجتمع الجزائري وتحولاته انطلاقاً من التراث السوسولوجي المتراكم في أدبيات علماء الاجتماع الأوربيين القدماء منهم والمعاصرين، على ضوء رؤية وتحليل ونقد الأستاذ غريد جمال.

- ولأنه ثانياً التعريف بالجهود العلمية لأحد أبرز أساتذة علماء الاجتماع في مؤسستنا جامعة وهران، المنتمي إلى جيل السبعينيات التي عرفت فيها الجامعة الجزائرية وخصوصاً جامعة وهران نشاطاً علمياً وحركة فكرية وسياسية انخرطت في مشاريع التنمية الوطنية ضمن ما كان يعرف في حقبة السبعينيات بـ"مهام البناء الوطني" عن طريق المساندة النقدية للمشاريع الوطنية التي كانت ترمي إلى الخروج من التخلف بجميع أشكاله والدخول في عصر الحداثة على المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

- وثالثاً رد الاعتبار لأعماله العلمية الهادفة إلى سبر أغوار جوانب من المجتمع الجزائري على ضوء المقاربة النظرية والمنهجية السوسولوجية في موضوعات متعددة: الجامعة وإنتاجها، العامل الصناعي، التحديث، المدينة، المجتمع، وغيرها من الموضوعات التي تم جمعها في كتابه "الاستثناء الجزائري" الصادر في سنة 2007.

- ورابعاً نود من خلال هذه الورقة تعريف الأجيال الحالية من الطلبة والأساتذة بواحد من أعماله التي جسدت فيها خلاصة تجاربه العلمية ومستويات معارفه وحدودها كما يبين هو ذلك بنفسه من

¹- Djamel Guerid, *l'exception algérienne. La société face à l'épreuve de la modernisation*. Publisud. 2007.

خلال هذا الكتاب، الذي يظهر فيه الكاتب مصغيا لنبضات المجتمع وحركياته وظواهره، محاولا القيام بمهنته السوسيولوجية المتمثلة في الملاحظة الدائمة للحياة اليومية، ساعياً لفهمها ومحلاً إياها بغية اقتسام تأملاته مع نظرائه في التظاهرات العلمية التي كانت مناسبة للتعريف بها ونشرها، وبتعبير مكثف وموجز لقد ساهم في إنتاج مزدوج: المعرفة السوسيولوجية للمجتمع الجزائري، وإنتاج العنصر البشري الذي يتولى هو بدوره إنتاج المعرفة وتوسيعها خدمة للمجتمع وتقدمه.

ما هي ومبررات هذا الكتاب وما هي إشكاليته؟

يتساءل جمال غريد، بداية في هذا الكتاب، حول شروط إمكانية ومشروعية التحليل السوسيولوجي في المجتمعات غير الأوروبية، مقدماً لذلك أربع أسباب في شكل معانيات يعرضها في النقاط التالية:

1- السبب الأول هو ملاحظته للممارسات السوسيولوجية التي جرت في بلدان الجنوب التي يعترف الجميع بأنها دراسات لم تكن مقنعة وموقفة في طرحها وتفسيرها وفي علميتها.

2- والسبب الثاني يتعلق بتجاربه الشخصية في البحوث السوسيولوجية التي قام بها جمال غريد نفسه مجسدة، في كتابه الموسوم: الاستثناء الجزائري الصادر سنة 2007، الذي أظهر الصعوبة الكبرى في مقارنة الميدان الجزائري في تعدده وتنوعه باستعانة بالمفاهيم السوسيولوجية المعتادة أو الشائعة.

3- أما السبب الثالث فيتعلق بموقف المفكرين الغربيين الذي يعتبرون أن العلم، مثله مثل الظواهر الأخرى، هو من نتاج العبقورية الأوروبية وحدها.

4- والسبب الرابع والأخير أن هذه المسألة جزء من المسألة التي أرقت عقول المتقنين العرب بمختلف اتجاهاتهم منذ بداية النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وهي مسألة العلاقة بالكونية والتي أصبحنا نعرف الآن ومنذ كتابات والرستين Wallerstein أنها لم تكن إلا الكونية الأوروبية¹.

إن المؤلف، وهو يطرح هذه المبررات في الخوض في مشروع علم الاجتماع في دراسة المجتمعات العربية بصورة عامة والمجتمع الجزائري بصورة خاصة، إنما ينطلق من مسلمة مفادها أن علم الاجتماع، كما هو مدرس في الجامعات الجزائرية، منتوج أوروبي لا يصلح إلا لدراسة المجتمعات الغربية الرأسالية ولا يمكنه بالتالي أن يدرس المجتمعات العربية. وهنا وجب التساؤل: هل السبب يعود إلى طبيعة موضوع البحث (هنا المجتمع الجزائري) (سبب موضوعي) أم إلى الذات الباحثة (سبب ذاتي) أم إلى علم الاجتماع نفسه من حيث نظرياته ومفاهيمه ومناهجه التي تعتبر نتاج تأملات علماء الاجتماع الغربي لمجتمعاتهم وبيئتهم، ولا يمكن تصديره كسلعة، قابلة الاستهلاك كما هي إلى المجتمعات غير الأوروبية، ويحتاج الأمر، والحالة هذه، إلى سلوك أحد الطريقتين: تبيئة المفاهيم والنظريات مع الواقع الاجتماعي بكل خصوصياته وسياقاته التاريخية والاجتماعية، كما يقول محمد عابد الجابري، أو الجري

¹ - Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Op.cit. p. 17

على منوال ما يجري في العالم الغربي، أي إتباع نظرياتهم ومفاهيمهم لدراسة تحولات مجتمعاتنا المحلية. كل هذا نجد له عناصر إجابته في ثنايا هذا الكتاب. وهنا نُطرح، بصورة فلسفية نظرية، إشكالية العمومية والخصوصية، ما هو محلي وما هو عالمي، ما هو مختلف وما هو مشترك.

لعل أفضل ما نستعين به في تعريف كتاب غريد جبال الأخير الذي نحن بصدد عرض بعض ما ورد فيه هو تعريف صاحبه في مقدمة كتابه، حيث يقول: "يعتبر هذا الكتاب، الموسوم "الدخول في السوسيولوجيا" توأماً للكتاب الذي سبقه والمنشور في نهاية سنة 2007 تحت عنوان "الاستثناء الجزائري. التحديث تحت محك المجتمع" وقد أسند لهذا الكتاب هدفاً مزدوجاً:

- الأول يتمثل في اقتراح معرفة للمجتمع الجزائري منظوراً إليه كنتاج تاريخي

- والهدف الثاني هو اقتراح شبكة تحليل لمقاربة هذا المجتمع في شموليته ومكوناته¹.

هذا عن هدف الكتاب الأول، فما هو هدف الكتاب الثاني والأخير؟ نجد الجواب عن السؤال معروضاً في الصفحة الموالية، حيث يقول:

"إن التأمّلات الواردة في هذا الكتاب تدور حول إشكالية (في النص مشاكل) الدخول في الإقليم السوسيولوجي، مركزة على الأسئلة التالية:

1. لماذا كان ضرورياً، في بلادنا، إعادة التفكير في علم الاجتماع (أو السوسيولوجيا)، هذا العلم الأوروبي؟

2. لماذا كان لزاماً علينا البدء بإعادة قراءة نقدية لسوسيولوجيات أمس واليوم؟

3. لماذا كان الأمر ضرورياً ولا محيد عنه الشروع في فحص نقدي لمختلف المحاولات التي جرت عندنا للدخول في علم الاجتماع².

أولاً - الدخول في إقليم علم الاجتماع الأوربي: شروطه ودلالاته

إن علم الاجتماع في أوروبا والغرب، حسب رؤيته، يوجد في بيئته وفي بيئته، مثله في ذلك مثل السمكة في البحر، والأوروبيون والغربيون من حقهم أن يطرحوا علاقتهم به، فعلم الاجتماع من ممتلكاتهم، وهذا بخلاف أبناء المجتمعات غير الأوربية، وجبوا عليهم، لكي يدخلوا إلى "إقليم، محروس"، أن يطلوا ترخيصاً للدخول إليه (كالفيزا مثلاً)، مثلهم مثل أي شخص يود الدخول إلى بلد أجنبي. ويتضمن الترخيص بالدخول مراعاة بعض القواعد المكتوبة وغير المكتوبة. فالدخول إلى منزل بيت الآخر يقتضي من صاحبه طرق الباب، وانتظار الإذن بالدخول، وعندما تتم الموافقة، وجب على الداخل إلى البيت الامتنثال إلى قواعد وعادات أهل البيت، فلا يعقل أن يسلك الضيف سلوكاً غير ما هو منتظر

¹ - Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Ibid., p. 12.

² -Ibid. p. 13

منه، وإلا عرّض نفسه إلى عقوبة، مثل منع دخوله مرة ثانية¹. وعلى ضوء هذا المنوال التشبيهي يقدم غريد جمال تصوره لمفهوم الدخول، ممثلاً في المنظمة العالمية للتجارة (OMC) وغيرها من الهيئات التي تستلزم قبول بكافة الشروط التي تضبط مهام وأهداف هذه المؤسسة¹. فإذا تبيننا مفهومًا ما مثل الديمقراطية أو الجمهورية وجب، عند تجسيدها ميدانياً، الالتزام بقواعدها ومراعاة مبادئها، وإلا رفض الاعتراف بهذه التسميات. ولذلك نجد الغربيين عند تحليلهم لتجارب تطبيق هذه المفاهيم الخارجة عن قواعدهم المضبوطة يسمونها لا بمصطلحاتها كما هي مجسدة في بلدانهم ومجتمعاتهم بل يعطونها صفة تليق بما هي عليه في واقع مجتمعات غيرهم. وهكذا نجد مفهوم الجمهورية ينعت في الدول غير الأوربية بـ "جمهورية الموز"، "الجمهورية الملكية" التي صارت عند بعض الكتاب العرب "الجمهورية"، ومفهوم الديمقراطية "الديمقراطية" كما هي في لغتهم² «*démocrature*»، وحتى بعض المثقفين العرب، مثل فيصل القاسم، ينعته بـ "الديموقراطية"!

لقد خاضت الجزائر في التسعينيات تجربة الدخول في الأقاليم التي ابتكرتها العقيدة الغربية، ممثلة في التجربة الصناعية، وأن هذه التجربة تفرض علينا التفكير الجدي حتى نتمكن من التفاوض بصورة أفضل للدخول فيها مستقبلاً. وقد جرت هذه التجربة الصناعية في الجزائر باستلهام النماذج الصناعية السابقة مثل التجربة الصناعية الانجليزية وامتداداتها السوفيتية، مستفيدة من وسائل هامة مثل موارد مالية متوفرة نسبياً، وسلم اجتماعي، واستقرار سياسي، وإرادة حقيقية للنخب، وإجماع استراتيجي ومحيط دولي مشجع، وحتى اللجوء للاستعانة بالغربيين لمساعدة الجزائر على إعداد إستراتيجيتها ومرافقتها في تنفيذها، وهي وسائل اعتبرت كفيلاً بنجاح هذا الدخول في نادي الدول الصناعية المتقدمة، ومع ذلك، يلاحظ جمال غريد، فلم تنجح الجزائر في مشروعها هذا، ودليله على ذلك "أن الجزائر التي كان اقتصادها تابعاً بنسبة 70% للمحروقات قبل التجربة الصناعية سنة 1970، أصبح بعد مرور أربعة عقود من الزمن (2011) تابعاً بنسبة 98%³

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقد أعادت الجزائر الكرة مرة ثانية في بداية التسعينيات من القرن الماضي، بطرق باب "المدينة الديمقراطية"، الاختراع الأوروبي بامتياز، ولم يكن النجاح هذه المرة، حليف الجزائر: فقد تم الانتقال من نظام الحزب الواحد المهيمن على الحياة السياسية، إلى حزب واحد في شكل جبهة متعددة الأحزاب (التحالف الرئاسي)، وينطبق الأمر نفسه في مجال تأسيس الجامعات الذي كان نسخة من نموذج بولون (الإيطالية) الذي يندرج ضمن استمرارية تاريخية في المشروع الأوربي الكبير لإضفاء الطابع العقلاني على الاقتصاد⁴.

وانطلاقاً من هذه المعايير يرى جمال غريد أن النخبة الحاكمة ومفكروها كانوا يؤمنون بوجود نموذج واحد ووحيد هو النموذج الأوربي في البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، طبقاً

¹ - Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Ibid., p. 21.

² - Ibid. p. 23

³ - Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Ibid. p. 22

⁴ - Ibid. p. 22

للمنموذج النظري ولرستين I.Wallerstein، وهو نموذج عالمي وكوني صالح لكل المجتمعات، بغض النظر عن خصوصياتها المحلية وبإمكان هذا النموذج انتهاج نمط تنمية يتيح للبلدان المنتبئة له الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، وحضارة تقليدية إلى حضارة حديثة. ويمكن هذا النموذج، في حالة تطبيقه وهو مستورد، من حرق المراحل وصولاً إلى غاية بناء اقتصاد عصري ومجتمع حديث ومتجانس حيث تنتصر فيه قيم العقلانية والفعالية والتقدم¹.

إن الدخول في علم الاجتماع بات أكثر صعوبة في وقت أصبح الاتجاه الحالي في البلدان الغربية ينحو منحنى عدم التفكير² impensé في علم الاجتماع، بينما نحن نريد إعادة التفكير فيه، وفي وقت أصبح هناك غموض كبير بسبب تعدد السوسيولوجيات، حيث نجد لكل عالم سوسيولوجيته. إن مسألة تعدد الاتجاهات والمدارس وتنوعها في علم الاجتماع تعتبر، في نظر جمال غريد، مسألة ثانوية مقارنة بوجود وهم مهيمن الذي يذهب إلى الاعتقاد بوجود علم اجتماع واحد ووحيد. فالمشكلة أصبحت محيرة: لا ندري أي (وجهة ندخل) ندخل لأننا نجد أنفسنا إما أمام فراغ بصيغة بورديو متحدثاً عن الشباب "فليس علم الاجتماع إلا كلمة" كما يؤكد ذلك "بول فيين" (Veyne Paul) أو أمام "امتلاء زائد"، لذلك وجب في المقام الأول، كما يقول جمال، توضيح الأمور قبل أي محاولة للدخول³.

ثانياً- تقييم التجربة الخاصة على ضوء الكونية ومطالبها⁴.

- إن مشروع إعادة التفكير في الممارسات السوسيولوجية في علاقتها بدراسة المجتمع وفهمه على حقيقته تنطلق، في مبرراتها، حسب المؤلف في كتابه هذا، من شعوره بعدم الرضى العميق والدائم عن ممارساته السوسيولوجية التي اتخذ منها موضوعاً لتأملاته النقدية للمفاهيم والنظريات السوسيولوجية الغربية، التي لم يؤد توظيفها إلى مقارنة علمية مقنعة لواقع المجتمع الجزائري. وهو أمر يعترف به هو ذاته، حينما وجد نفسه، وهو يمارس بجهوده السوسيولوجية، أمام اختيار صعب: إما إدخال الواقع الاجتماعي الذي تمت ملاحظته في المقولات المفهومية الموجودة والجهاز للاستعمال، أو التساؤل، انطلاقاً من هذا الواقع الاجتماعي، حول هذه المقولات المستعملة⁵.

لقد لاحظ، بحكم تجربته في البحث، أن بعض المفاهيم تلعب دور العائق الاستيمولوجي، فهي بدل من أن تساعد على توضيح الأمور تعمل على تعميها. يتعلق الأمر إذن، بالمفاهيم والنظريات، أي بالسهم والقوس حسب الاستعارة الصينية، أي الجهاز التصوري والنظري. ومن أمثلة هذه المفاهيم، الذي وجد الباحث صعوبة في توظيفها في البيئة الاجتماعية بمكوناتها المتعددة والمتنوعة: مفاهيم التحديث والحداثة، الديمقراطية، التنمية، الدين، المدينة، البروليتاريا، المؤسسة والمدرسة.

¹ - Ibid. p. 29.

² -Wallerstein. I., 1995, *Impenser la science sociale*. Paris, PUF, cité par D. Guerid. P. 23

³ - Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Ibid. p. 24.

⁴ Universalisme et ses bévues-ترجمة لتعبير

⁵ Idem. p. 26.

وتكمن هذه الصعوبة في اختلاف السياق الاجتماعي والتاريخي الذي وُظفت فيها هذه المفاهيم؛ ويقدم المؤلف، في هذا المقام، جملة من الأمثلة ك مفهوم ما يمكن ترجمته على وجه التقريب بـ "التريف الحضري" أي « rurbanisation » أو الفوضى الحضرية. ففي البلدان الرأسمالية الكلاسيكية، من الممكن الحديث عن الفوضى الحضرية في علاقتها بالمنطق السائد للنظام الرأسمالي الكلاسيكي، ولكن في بلداننا، أين هو النظام وأين هي الفوضى؟ إن الواقع الموجود فعلاً في مدننا يجعل الباحث حائراً في تسميتها بالمدن على الصورة النموذجية الموجودة في بلدانها الأصلية في أوروبا، ولذلك نجد متفقين وباحثين يأبون تسميتها مدن، بل يذهبون إلى حد إنكار وجودها أصلاً بوصفها "لا مدن" ¹ non « ville ».

وهناك مثال آخر يتعلق هذه المرة بالظاهرة الدينية، وبتعبير أدق بالممارسات الدينية في المؤسسات، سواء كانت اقتصادية، أو غيرها. لقد وقع جبال غريد، مثله مثل غيره من الجيل الذي عاصره، كما يعترف هو نفسه بذلك، بارتكاب نوع من "الغلطات أو الزلات" بالمعنى الألتوسيري للكلمة، كما يصف ذلك. ذلك أنه قام بالعديد من الأبحاث الميدانية في عالم الشغل على وجه التحديد ولم "ير" الظاهرة الدينية في ممارسات العمال للشعائر الإسلامية في المؤسسات التي يشتغلون فيها، حيث كان يرى بأم عينيه أن العمال يبسطون "الكارتون" (الورق المقوى) بجانب الآلة لتأدية الصلاة في وقتها، كما لاحظ الممارسات الدينية لدى عمال الحديد والصلب الذين كانوا يشتغلون في ظروف قاسية حيث كان فيها المعدن يذوب تحت درجة حرارة عالية جداً، ويقومون مع ذلك بالصوم، على الرغم من أن الفتوى الشرعية الصادرة من كبار الفقهاء في الداخل والخارج تجيز لهم الإفطار، كما لاحظ العمال يطالبون بفترة استراحة للتأدية الصلاة في وقتها جماعياً. كما لاحظ أيضاً في بحوثه حول المؤسسة الصناعية، باعتبارها هيئة لإعادة التنشئة الاجتماعية للعمال بمفهوم resocialisation كيف أن العمال، بدل أن يخضعوا لصرامة التنظيم العقلاني للعمل وثقافته، يفرضون على المؤسسة وإطاراتها المسيرة المشبعة بالثقافة الحدائية، احترام هويتهم الدينية وضرورة تهيئة الأجواء لممارستها داخل المصنع، وطلب تسهيلات مالية لأداء مناسك الحج والعمرة والأعياد الدينية خصوصاً عيد الأضحى، وعلى ضرورة أخذ بعين الاعتبار مقتضيات الأعراف الاجتماعية، العائلية والقبلية مثل مناسبات الزواج، والوفاء،

¹ - Djamel Guerid. Idem. p. 27.

² - ونجد ذلك في دراسة له حول عملية التصنيع في الجزائر وأثرها في عملية إعادة التنشئة الاجتماعية وتشكيل ذهنيات العمال المنخرطين في المؤسسات الصناعية في علاقتها بالثقافة الاجتماعية والدينية التي كان يحملها العمال. فقد كان المشروع الاجتماعي يهدف إلى تحويل العمال ومن خلالهم المجتمع من مجتمع تقليدي، غير عقلاني، ومتخلف وريفي إلى مجتمع حديث، عقلاني وحضري يتوافق مع الحضارة الصناعية ومقتضياتها. غير أن نتائج العملية، كما هي محللة في الواقع، كانت عكس ما كان منظرها منها. فقد جرى تكيف ما اكتسبوه في المصنع من ثقافة، ممثلة في اللغة، وعلاقتهم بالزمن والمكان وفقاً لتنشئتهم الثقافية التقليدية في جانبها الديني والاجتماعي (العرف والعادات والقيم المرتبطة بالعالم الريفي والزراعي).

لمزيد من الإطلاع أنظر كتابه :

Djamel Eddine Guerid. *Algérie: L'une et l'autre société*. Edition Crasc. Oran, Mars 1995(32 pages). p. 13.

والترخيص لحضور الاحتفالات القبلية الكبرى المتعلقة بالأولياء الصالحين وما يصاحبها من زردة ووعادات وغيرها .

كما سجل الباحث غريد جمال من خلال دراساته لمركب الحديد والصلب في الحجار أن العمال يتجمعون حسب موطنهم الأصلي، حيث لاحظ في غرداية جنوباً أن التمييز بين الذهب الإباضي والسني كان حاسماً، وفي الغزوات وتلاغ غرباً كان التمييز قائماً بين ما هو محلي وما هو أجنبي، أما في مركب النسيج في سبدو غرباً فقد كان الالتئام القبلي فيها حاسماً، ولم تتمكن التنشئة الاجتماعية الصناعية من إضعافه، بل على العكس من ذلك، اكتسب في فضاء المنشأة الصناعية قوة معتبرة إلى درجة أنه شكل أساساً للتقسيم بين العمال والإطارات، وعاملاً في تكوين الخلية النقابية التي أصبحت بفعل ذلك مسخرة كأداة لتحقيق مصالح الجماعة الأكثر قوة والأكثر تحالفاً .

فالباحث حينما كان يلاحظ كل ذلك كان أسير إشكاليته النظرية وجمهازا المفاهيمي الساعية إلى دراسة الطبقة العاملة البروليتارية في عملية الإنتاج والبحث عن مظاهر الصراع الطبقي في هذه المؤسسة طبقاً لنموذجها في المجتمعات الغربية الرأسمالية. وكان يعتبر ما كان يراه في سلوكيات العاملين كظهور من مظاهر الوعي الزائف، أو الوعي الشقي، أفيون الشعوب... وفاته أن المكونات الثقافية وخصوصاً الدينية منها تشكل عنصراً مهميناً في هوية العمال ومحدداً لرؤيتهم للعالم وعاملاً موجهاً في اختياراتهم وسلوكياتهم .³

ويعترف المؤلف في سياق تجربته في البحث السوسيولوجي حول المؤسسة الجزائرية الصناعية المعروضة في كتابه "الاستثناء الجزائري"⁴، بوقوعه تحت تأثير الرؤية الكونية التي تقوم على مسلمة وجود قوانين عامة تخضع لها جميع المجتمعات الإنسانية، بغض النظر عن تاريخها وخصوصيتها الاجتماعية والثقافية. ومن تجليات تأثير هذه الرؤية لدى الكاتب هو اعتبار العامل الصناعي الأوربي الوجه الطاعني والمهمين في حقبة الثورة الصناعية الأولى، وكان من نتائج هيمنة صورة العامل هذه أن تم تداولها وتطبيقها في حقل الدراسات المحلية، مانعة كل جهد للبحث الذي لا يندرج ضمن هذه الرؤية والإشكالية. إن الهيمنة التي كانت تمارسها هذه الصورة للعامل الصناعي الأوربي والإجماع الذي كان يحيط بها جعل جمال غريد يتخذ حيالها موقفاً متحفظاً وناقداً للتصورات التي كانت تحملها. ومن هنا جاءت نتائج البحوث الميدانية السوسيولوجية لجمال غريد باكتشاف ملامح العامل الصناعي الجزائري في مفهوم "العامل الشائع" والطالب الشائع" في دراساته في تميزه عن العامل الكلاسيكي. علماً أن

¹- Djamel Eddine Guerid. Algérie: *L'une et l'autre société*. Ibid. pp. 13-14.

²- Djamel Eddine Guerid. Algérie: *L'une et l'autre société*. Ibidem. p. 15.

³- Idem. p. 27.

⁴- Djamel Guerid, *l'exception algérienne. La société face à l'épreuve de la modernisation*. Publisud. 2007

⁵- وهي الملامح التي كشفها عنها البحث الميداني السوسيولوجي لجمال غريد حيث يقول "يتميز العامل الشائع عن العامل الكلاسيكي بفتوته، وأصله الريفي وحتى القروي، بمنظومة ثقافية التي يهيكلها الدين الإسلامي (...). ويلعب الدين هنا دوراً مركزياً في تشكيل رؤية العامل الشائع لمواقفه وتمثلاته وممارساته في الحياة الاجتماعية"، مع أن بيار بورديو، كان قد اكتشف سنة 1963، ذلك في كتابه

العالمية، أو الكونية في العلوم الاجتماعية حسب ولتراسين تقوم على "افتراض بوجود قوانين كونية، عامة قابلة للتطبيق على جميع المجتمعات الإنسانية"¹.

ثالثاً- تقييم تحليلي للتجارب البحثية الفاشلة بين الكونية والخصوصية والتنمية

يقدم جمال غريد بداية من الفصل السابع ما يمكن ترجمته بـ"التجارب الثلاثة التعيسة للدخول في السوسيولوجيا"، متسائلاً هل كانت التحولات العميقة التي شهدتها بعض بلدان العالم الثالث السائرة في الطريق النمو موضوعاً لإنتاج خطاب جديد، أم اكتفت في هذه البلدان (...) بإعادة إنتاج ما أنتجه الآخرون في بلدان أخرى²؟

وجواباً عن هذا السؤال يؤكد في مجال البحث السوسيولوجي، بوجود ثلاث محاولات في العالم العربي ومنها الجزائر للدخول، المحاولة الأولى والأكثر أهمية والأكثر ممارسة تتمثل في تبني الرؤية الكونية في الممارسة السوسيولوجية التي تأخذ في اعتبارها حركة التاريخ وفي مقدمتها الصيرورة الحتمية للعلمة والغربة، أي الدخول في علم الاجتماع كما هو سائد في واقع الأمر من دون سؤال أو نقاش، لأنه لا نملك ما نسأله عنه، ولأنه لا يمكننا أن نبقى على هامش التاريخ ويجب علينا إتباع البلدان المتقدمة التي تشكل، في نظر ماركس، النموذج الذي يجب السير على منواله. والدخول الثاني يتطلع إلى تبني سوسيولوجيا خاصة ومخصصة بالمجتمعات العربية، وهنا لا حاجة لنا، كما يقول هذا الاتجاه، باستيراد بضاعة من الخارج لأننا نتوفر على بضاعتنا التي لا تقل أهمية عن بضاعة الخارج، ممثلة في تراث ابن خلدون، أليس هو الذي ابتكر علم الاجتماع؟

وأخير هناك محاولة إيجاد طريق ثالث ممثلاً في علم الاجتماع التنمية. علماً أن علم الاجتماع قد نشأ في الغرب ووجد صعوبة في استيعاب حقائق الواقع غير الأوروبي.

1- الدخول عبر الكونية الأوروبية

يميز إمانويل والرستين في معرض كتابه³ الأخير بين نوعين من الكونية: الكونية الأوروبية والكونية العالمية أي بين Universalisme européen et universalisme universel موضحاً أن ما يسمى بالكونية، خطأً، إن هو إلا نظرة مبررة للسيطرة التي كان يمارسها الغرب أو العالم الأوروبي، منذ أربعة أو خمسة قرون على العالم الثالث. فهذا النوع من الكونية يعبر عن رؤية للعالم وللمصالح الخاصة، ولهذا السبب يصفها بـ"الكونية الأوروبية، يدعو بدلها إلى كونية عالمية.

سوسيولوجيا الجزائر. ويضيف في موضع آخر "إن ظهور العامل الشائع واقع يكذب التصور الجاهز لحاملي المشروع الصناعي". وهو المشروع الذي كان ينظر للمجتمع كمادة يجب تشكيلها أو كمقاومة يجب لجمها. أنظر في هذا السياق:

Djamel Eddine Guerid, Algérie: L'une et l'autre société. Edition Crasc. Oran Mars, 1995. p. 14

¹ -Wallerstein.I., «Le développement du concept de développement», in Sociologie et société, vol. XIX, no 2, 1982, cité par D. Guerid, l'entrée en sociologie, op.cit. p. 11.

² -Djamel Guerid, L'entrée en sociologie. Ibid. p. 193.

³ - I. Wallerstein, L'universalisme européen. Paris, 2008, Demopolis. cité par D. Guerid, l'entrée en sociologie, op.cit. p. 194.

والترجمة العملية لمفهوم الكونية في واقع الخطاب والممارسة تتمثل في استيراد عدد من المفاهيم بصورة غير نقدية من العبقرية الغربية مثل مفاهيم التصنيع، المؤسسة، الديمقراطية، الاشتراكية، والتي لم تنفض إلى نتائج شبيهة كما هي مطبقة في مجتمعاتهم الأصلية، ولذلك لم يكن استثمار وتوظيف هذه المفاهيم موفقاً. ذلك، أن هذه المفاهيم، كما يفسر جمال غريد،¹ هي عناصر لمنظومة فكرية لا تقبل أن ينفصل عنصر من عناصرها عن المجموع الذي يهيكلها، لأن في اجتماعها ضمن هذه المنظومة يمكن معناها. ولا يوجد في مثل هذه الحالة إلا حل واحد للنجاح: القبول بالكل، الثقافة الكامل، ويترب عن هذا المسلك الانسلاخ الثقافي، أي التخلي عن المعالم الثقافية الخاصة وتبني، بصورة واعية، وطوعية معالم ثقافية أخرى، وهو طريق الغربية (من الغرب) التي تدعو إليها نخب الجنوب نفسها التي هي في واقع الأمر جزء من الحدادة الغربية. غير أن السؤال الذي وجب طرحه هنا، يقول غريد، هو: لماذا يتخلى الإنسان عن ثقافته ويذوب في ثقافة الآخر، لأنها أكثر تطوراً وتقدماً؟ لأنها توفر حياة أفضل؟ ولماذا في هذه الحالة لا نعمل من أجل تطوير ثقافتنا ومجتمعنا ولغتنا على غرار ما قامت به بعض المجتمعات مثل الصين وإسرائيل؟² إن مشروع التخلي عن عناصر المنظومة الثقافية للمجتمع الجزائري لصالح منظومة ثقافية وفكرية مغايرة لها لا يحمل معه فرص وشروط النجاح بسبب جوهرية أن الأغلبية الاجتماعية والثقافية في المجتمع الجزائري لا تقبله وتجهز صراحة برفضه.³ والنتيجة المترتبة على ذلك هي فشل مشروع الثقافة الذي دُشن في الفترة الاستعمارية، وحاولت النخب المحلية مواصلته بعد الاستقلال، مما جعل النخب التي كانت تحمل هذا المشروع تحس بنوع من الحرج وعدم الارتياح مع خصوصية المجتمع العميق، الأمر الذي أدى بها، في نلبية المطاف، إلى الهجرة باتجاه الخارج، وتحديدًا إلى المجتمعات الغربية حيث تشعر بانسجامها مع بيئتها الاجتماعية والثقافية والسياسية والعلمية، لأنها هنا تجد المقولات والنظريات السوسولوجية في بيئتها الأصلية التي شهدت ميلادها عند مفكرها الغربيين، وحيث يكون فليلفكر السوسولوجي معبراً عن الواقع الاجتماعي ومنسجماً معه.

وفي معرض تقييمه للتجربتين المصرية والجزائرية في الدخول إلى السوسولوجيا كممارسة علمية لإنتاج المعارف السوسولوجية في بلدهما لا يرى فيها جمال وجوداً للمنجزات البارزة في إنتاج المعارف العملية حول الوقائع الخاصة بهذين البلدين السائرين في طريق النمو. وقبل أن يعرض الكاتب تجربة هذين البلدين في مجال الممارسة السوسولوجية في كتابه هذا، كان قد عرضها في مداخلة له في الملتقى الوطني حول "علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر"⁴.

¹- Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Ibid. p. 195.

²- Djamel Guerid, Idem. p. 195.

³- Idem. p. 196.

⁴- مداخلة جمال غريد "الزرع الإشكالي للسوسولوجيا في العالم العربي: حالتنا مصر والجزائر" (ص 67-76) ألقى في الملتقى الوطني حول "علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر: أية علاقات" أيام 4، 5، و6 ماي 2002، والمنشورة في كتاب بعنوان "علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، من تنسيق وتقديم عبد القادر لفتح، دار القصب للناشر، الجزائر، 2004.

أ- التجربة المصرية: يلاحظ جمال غريد في سياق تقييمه للتجربة دخول إلى السوسولوجيا في مصر أن السوسولوجيا دخلت بصورة مبكرة إلى هذا البلد، أي في سنة 1913 حيث ناقش في هذه الفترة منصور فهيم أطروحته لنيل أول دكتوراه في علم الاجتماع تحت إشراف دوركايم ليفي بول Durkheim Levy-Bruhl حول وضعية المرأة في الإسلام، ثم تبعه سنة 1918 طه حسين على يد دوركايم نفسه حول الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون ثم تبعه آخرون لا يتسع المقام لذكرهم في هذه الورقة. ما يسجله الباحث غريد في هذا المقام أن اكتساب المعرفة السوسولوجية للجامعيين المصريين كانت بفعل الاتصال المباشر مع أبرز رموز السوسولوجيا في الجامعة الفرنسية. فقد أعدوا وناقشوا أطروحاتهم في الدكتوراه على يد الدوركايمين، وقاموا بعد ذلك بترجمة بعض المؤلفات في علم الاجتماع، مثل "قواعد علم الاجتماع لدوركايم" على يد قاسم محمود سنة 1950. ويرى روسيون من جهته أن سبب التأثير بأفكار دوركايم يعود لكون هذا الأخير كان يركز على ضرورة التماسك الاجتماعي الذي تعتبر شرطاً ضرورياً لاستمرار المجتمع عبر مراحل التاريخ بصورة مستدامة¹. وعلى الرغم من هيمنة الفكر السوسولوجي الدوركايمي على النخبة الجامعية في مصر، فإن ذلك لم يؤد إلى القيام بحوث سوسولوجية ميدانية تكشف عن بنية المجتمع وديناميكيته والعوامل الأساسية في تحولاته. فقد تركزت البحوث لا على التحقيقات الميدانية ولكن على الأدبيات النظرية لعلم الاجتماع الغربي: تراثه وتاريخه، ومدارسه وأعلامه. لقد أحصى آلان روسيون خلال أربعة عقود أي في الفترة الواقعة ما بين 1940-1980 وجود 900 من الرسائل الجامعية ما بين مذكرات، وأطروحات تمت مناقشتها في الجامعات المصرية والأجنبية في تلك الفترة، وقد لاحظ على هذه الأطروحات غلبة التوجهات الإيديولوجية والنظرية. وقد تركز الثلثان من هذه الأعمال على تعريف وشرح مصطلح من المصطلحات السوسولوجية، أو التعريف بمدرسة من مدارس علم الاجتماع. وحتى البحوث الميدانية، على قلتها، تحولت إلى مناقشات نظرية، لم يكن فيها الميدان مقدماً إلا كشاهد عليها².

ب- التجربة الجزائرية: أما الدخول في الكونية الأوروبية في الجزائر فقد جرى على يد النخبة التي تكونت في المدرسة الكولونالية والجامعة الوطنية خلال العقد الأولين من الاستقلال. وقد استندت هذه النخب في مقارباتها النظرية والعملية على المنظور الماركسي الألتوسيري. لم يكن مركز اهتمامها، في بداية الأمر، هضبةً على علم الاجتماع، بل كان منحصراً في العلاقة بين العلم والأيديولوجيا كما يلاحظ غريد. وضمن هذا الاتجاه نظمت في سنوات الستينيات في الجزائر العاصمة (1965) وباريس ندوات تناولت بالدراسة والتحليل قراءة كتاب رأس المال لكارل ماركس، موضحة الفروق بين العلم والأيديولوجيا باعتبارها عنصرين متناقضين. فإذا كانت وظيفة العلم هي الكشف عن حقائق الواقع، فإن الإيديولوجيا تقوم على طمس الواقع وتعميته، وتدخل في نطاق التضليل الذي

¹ - Alain Roussillon., « Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Egypte ». in *Annales*, no 6, novembre-décembre 1999. Cité par D. Guerid, P. 197.

² لمزيد من التفصيل أنظر:

Alain Roussillon (S.D), *Sociologie égyptienne, arabe, et islamique. L'approfondissement du paradigme réformiste*. CNRS-EESS, p. 8, cité par D. Guerid, p. 198.

تستفيد منها الأقلية الحاكمة في سعيا لإدامة سيطرتها السياسية وهيمتها الأيديولوجية على بقية الطبقت الاجتماعية الأكثر عدداً والأشد فقراً. أما المرحلة الثانية فقد كان الاهتمام يدور فيها حول إشكالية المرور من الاشتغال على المفاهيم توضيحاً وتدقيقاً إلى الاشتغال على المفاهيم المراد توظيفها في البحوث الميدانية، أي الانتقال من الإيستيمولوجيا إلى السوسولوجيا وهذا للقيام، حسب الصيغة المكرسة، بالتحليل الملموس للوضع الملموس، وقد شهدت هذه الفترة انتشاراً واسعاً للأطروحات المستلهمة من أفكار لويس ألتوسير وبيار بورديو التي اعتبرت لدى معظم البارسين، أفكار متكاملة¹. غير أن الصعوبة الكبرى تكمن في الطابع الإجرائي لبعض المفاهيم الأساسية للمادية التاريخية ممثلة في نواتها المركزية نمط الإنتاج. وهي صعوبة مرتبطة بتطبيق هذا المفهوم، الذي كان نتاجاً لبيئة تاريخية واجتماعية وفكرية غربية، على واقع التشكيلة الاجتماعية الجزائرية، وجرت عملية استبداله، حتى يتوافق مع الخصائص المحلية، بمفهوم آخر ممتثلاً في مفهوم "نظام الإنتاج" système de production جرى تطبيقه في منطقة وادي ربيع (جنوب شرق البلاد) من قبل فريق من الباحثين المنتسبين إلى نيابة مديرية التنمية الريفية وقد أصبح هذا المفهوم مهيماً، ولا مناص منه في البحوث المتعلقة بالعالم الريفي، كما نجد هذا المفهوم موظفاً في معظم الدراسات التي قامت بها كل من "الجمعية الجزائرية للدراسات والاقتصادية والاجتماعية الديموغرافية ومركز البحث في الاقتصاد التطبيقي"². يلاحظ غريد في معرض تقييمه لهذه التجربة في توظيف مفهوم نظام الإنتاج أن الانتقال من الإيستيمولوجيا (الاشتغال على المفاهيم) إلى السوسولوجيا (التحليل الملموس للوضع الملموس) لم يكن شيئاً آخر إلا خدعة، أو حيلة من الفكر النظري الذي عمل على إخضاع الواقع إلى المفهوم، وبيان أن هذا الأخير، يبقى صحيحاً حتى لو تغير الواقع.

2- الدخول عن طريق الخصوصية

يعبر هذا الموقف عن رفضه الكامل لعلم الاجتماع الغربي ويدعو مقابل ذلك إلى تأسيس علم جديد للمجتمع انطلاقاً من التراث الثقافي العربي الإسلامي. ويتبوأ ابن خلدون، في هذا السياق، مكانة مركزية، باعتباره أول من أدرك ضرورة تأسيس علم جديد لدراسة ظواهر المجتمعات العربية وتحولاتها، دراسة علمية والتي لم تكن في عصره موجودة. فقد قام باكتشاف علم جديد مستقل بذاته موضوعه دراسة العمران البشري والاجتماع الإنساني. وقد شكل فكر ابن خلدون في مقدمته الشهيرة مادة لعدد ضخم من البحوث والدراسات التي عقدت لأجلها الكثير من الندوات والملتقيات وألفت حولها عديد الكتب والمجلدات وأخذ من مباحثها فضلاً من الأطروحات في الجامعات العربية ومنها الجزائر

¹ -Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Ibid. p. 199.

² -L' AARDES, CREA وهما هيئتان تعرفان اختصاراً بـ

أنظر في هذا الصدد كتاب كلودين شولي:

Claudine Chaulet, *les systèmes de production*, in *Production et producteurs agricoles*, Recherche collective, sous la direction de C. Chaulet, Alger, CREA, 1980. cité par D. Guerid, *l'entrée en sociologie*. Op.cit. p. 200.

³ -Djamel Guerid, *L'entrée en sociologie*. Ibid. p. 2000-2001

مثل الأطروحتين البارزتين في الجزائر لكل من عبد الله شريط "الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، وعبد المجيد مزيان" النظريات الاقتصادية عند خلدون" وغيرها من المؤلفات والمقالات التي لا يمكن حصرها في هذه الورقة، ثم توالى الكتابات والدراسات ولازالت إلى اليوم، وإن بعدد أقل من السابق. غير أن العودة إلى ابن خلدون من قبل الباحثين والمفكرين العرب لم تفض إلى توظيف مفاهيمه في واقع مجتمعاتهم لإنتاج معرفة سوسيولوجية تبين طبيعتها والقوانين المتحركة فيها وعلى الأقل المنطق الاجتماعي الذي تخضع له ديناميكيتها وآليات تحولاتها. ولا يجد جمال غريد من خلاصة أفضل لتقييم توظيف الفكر الخلدوني في الدراسات الاجتماعية في العالم العربي ومنها الجزائر إلا تبني خلاصة عبد القادر جفلول¹ الذي يقول فيها "أن قراءة ابن خلدون تراوحت بين القراءة الاحتفالية والقراءة المقارنة حيث نجد فيها غياب مقاربة حقائق للمجتمعات العربية المعاصرة على ضوء المفاهيم الخلدونية". وقد سجل جمال غريد في هذا الصدد خلاصته بالقول أن ابن خلدون لم يجد في العالم العربي الامتداد العلمي الذي يليق بمستواه العلمي والمعرفي الذي كان ربما كفيلاً بإنتاج معرفة علمية حول المجتمعات العربية كما فعل هو حول مجتمعه في عصره. لم يرق الباحثون العرب إلا بتريديد، بصور وطرق مختلفة ما كان يقوله، مسخرين إياه كأداة لتحقيق أغراض أيديولوجية وسياسية.² لقد تبين، في نهاية المطاف أن العلاقة بين خلدون في العالم العربي هي علاقة بالغرب عبر ابن خلدون، وهي في ذات الوقت اعتراف ضمني، على نحو مفارق، أن هذا الغرب يبقى وحده هو المرجعية الوحيدة.³

3- الدخول عن طريق سوسيولوجيا التنمية

ولما آل الدخول إلى السوسيولوجيا عبر الكونية وعبر الخصوصية إلى طريق مسدود، باعتبار أن نتائج تطبيقاته على محك الواقع الاجتماعي العربي والجزائري لم تكن مثمرة وموقفة، اتجه التفكير إلى البحث عن طريق ثالث وسط ممثلاً في محاولة الدخول عن طريق التنمية، أي ابتداء سوسيولوجيا التنمية، التي تعتبر في نظر بعض الغربيين الأكثر ملاءمة لاستيعاب خصوصية بلدان العالم الثالث ومنها الجزائر. غير أن سوسيولوجيا التنمية، كما يلاحظ ذلك جمال غريد، تطرح من المشاكل أكثر ما تقدم من حلول.⁴

تتموضع سوسيولوجيا التنمية بصورة خاصة والعلوم الاجتماعية بصفة عامة ضمن التصنيف النظري لأنماط الكبرى للمجتمعات الموجودة فعلاً في بنية هرمية، حيث نجد في أعلى السلم الهرمي المجتمعات الحديثة التي تدرسها السوسيولوجيا، وفي أسفله توجد المجتمعات المساءة بدائية التي تشكل ميدان الاثروبولوجيا التي تختص بدراستها، وبين الإثنين، نجد المجتمعات السائرة في طريق النمو التي تعتبر ميدان سوسيولوجيا التنمية. ونجد في هذا المقام تصورين لمفهوم التنمية: تصور ليبرالي، وتصور تقديمي.

¹ - أنظر في هذا الصدد:

Adbelkader Djaghoul, « Trois études sur Ibn Khaldoun », Cahiers du C.D.S.H., no 1. 1980. cité par D. G. p.207.

² - Djamel Guerid, L'entrée en sociologie. Ibid. p. 207.

³ - Djamel Guerid. Idem. p. 207.

⁴ - Idem. p. 208.

يقوم الاتجاه الليبرالي للتنمية على نظرية التحديث الذي يتصورها كحركة واسعة للتخلف حيث تجري في كنفها عملية نقل شاملة للتكنولوجيا وللأنساق التنظيمية والقيم والمعايير من بلدان المركز المتطور باتجاه بلدان الطرف المتخلف. ويقوم هذا التصور ذو النزعة المركزية الغربية على مسلمة تفوق النموذج الغربي وطابعه الكوني العام، أي قابليته للتطبيق على كل المجتمعات دون استثناء. غير أن هذه النظرة تصطدم برفض مزدوج: رفض للهيمنة الغربية التي تختص لنفسها صفة الحضارة ورفض للهيمنة الفكرية. أما الاتجاه التقدمي، فإنه يقوم على مقارنة التخلف كنتاج للهيمنة الرأسمالية على الصعيد العالمي ويقدم نفسه كمساهمة في الجهد الرامي إلى تحرير المجتمعات الواقعة تحت السيطرة الرأسمالية العالمية، وهذا عن طريق كشف آليات واستراتيجيات السيطرة السياسية والاستغلال الاقتصادي والتضليل الإيديولوجي.

وتبدو سوسيولوجيا التنمية كخطاب وممارسة باتجاه الدول السائرة في طريق النمو. لقد سجلت سوسيولوجيا التنمية حضورها في نهاية الحرب العالمية الثانية وخصوصاً في فترة الخمسينيات أولاً في أمريكا اللاتينية ثم في أفريقيا متزامنة مع بروز دول العالم الثالث ككتلة واقعة بين القطبين المتصارعين، وقد عرف العالم الثالث أثناءها قمة حركته في سنوات الستينيات والسبعينيات مع نجاحات حركة التحرر الوطنية وانطلاق المشاريع الطموحة للتنمية في بعض بلدان العالم الثالث. بعد مرور أربعة عقود من الزمن من الخطابات والممارسات أصبح من الممكن تقديم حصيلة معاينة تظهر فشل التنمية. ويربط جمال غريد هذا الفشل بانحسار الحركات الثورية، وانهيار بلدان الشرق وفشل تجارب التنمية التي شرع فيها في ظل أجواء الفرخ خلال سنوات البذخ¹.

وبعد هذا الاستعراض التاريخي التي برزت فيها سوسيولوجيا التنمية يقدم جمال غريد تقييمه لها في عنوان فرعي "حصيلة في مجملها سلبية"، ومدعماً رأيه بسلسلة من الاستشهادات منتقاة من تقييم علماء الاجتماع الغربيين من أمثال آلان توران الذي يرى أن علم الاجتماع التنمية عبارة عن "خطابات فضفاضة ومتكررة ولم تؤد إلى بناء نظرية حول التنمية"²، وريمون بودون الذي يراها "فائدة للمصادقية"³ وغيرهم. فليست سوسيولوجيا التنمية هي السوسيولوجيا الريفية ولا السوسيولوجيا الصناعية ولا سوسيولوجيا التربية لكنها كل هذا وأكثر من هذا. يتميز عن العلوم الأخرى بكونها لا تملك حقلاً عاماً للتطبيق.

¹ - Idem. p.210.

² - Alain Touraine, « Qu'est-ce que le développement », *L'Année sociologique*, 1992, p. 63, cité par D. Guerid, p. 211.

³ - أنظر على وجه الخصوص:

- R. Boudon, « Grandeur et décadence de sciences du développement: une étude de la sociologie de la connaissance ». *L'Année sociologique*. 1992. p. 253.

- J. Lombard, « Une sociologie à la recherche de son identité: Esquisse d'un bilan ». *L'Année sociologique*. 1992. p. 87. cité par D. Guerid.

لقد وقع التباس بين السوسولوجيا والتنمية. وفي هذا السياق يرى أندري غيشاوة¹ أن علماء اجتماع التنمية اشتغلوا من أجل التنمية أكثر مما اشتغلوا من أجل علم الاجتماع¹. غير هذا الحكم وجب تدقيقه، ولا يجب أن يُقبل به في صورته المطلقة، ذلك أن علماء اجتماع التنمية في العالم الثالث قدموا مساهمات لا يُستهان بها من أجل كشف طبيعة العلاقات الدولية في المجال الاقتصادي والسياسي القائمة على الهيمنة والاستغلال والتبادل غير المتكافئ على غرار إسهامات سمير أمين، وإمانويل، وغاندر فرانك، وكريستيان بالوا وغيرهم كما يوضح ذلك جمال غريد².

أما في الجزائر فقد عرفت سوسولوجيا التنمية لحظات مجدها في سنوات السبعينيات مع انطلاق مخططات التنمية الوطنية، حيث كانت كلمة التنمية هي الكلمة الرئيسة، التي لم تكن في حقيقة أمرها إلا معادلاً لمعنى مصطلح التقدم. فالتنمية لم تكن مسألة اقتصادية محضة، بل عملية ثقافت، أي عملية الانتقال من عصر تاريخي إلى عصر آخر، من حضارة لأخرى³، حيث شكلت فيها الثورة الصناعية في أوروبا النموذج المرجعي الضمني للتنمية في الجزائر⁴. وقد لاحظ جمال غريد التوظيف السياسي لسوسولوجيا التنمية في فترة السبعينيات. في هذا السياق انقسم المشتغلون في حقل سوسولوجيا التنمية إلى تيارين تباركان يرى أن إستراتيجية التنمية التي أشرفت عليها الدولة هي مرحلة لا محيد عنها للسير في اتجاه تحقيق الاشتراكية، ولذلك تم تجنيد القوى الحية في البلاد لتحقيق ما كان يعرف آنذاك بـ"مهام البناء الوطني" ومساندة السلطة مساندة نقدية. وهناك تيار ثان كان يرى في هذه السياسة شكلاً خاصاً من تنمية رأسمالية حيث تعتبر فيها الإجراءات المتعلقة بالتصنيع والإصلاح الزراعي وتعميم التعليم من المهام التاريخية لكل برجوازية⁵.

وفي بداية التسعينيات أدرك المختصون في "علوم التنمية" أن اختصاصهم آيل إلى الزوال، وقد عبروا عن هذا الوعي في سنة 1993 في كتاب جماعي بعنوان "حصيلة المعارف حول التنمية"، حيث أبرز

¹ - André Guichaoua, « Crises et stratégies disciplinaires des sciences sociales du développement ». L'Année sociologique. 1992, pp. 123-124.

² - أنظر في هذا الصدد مساهمات:

- S. Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale, critique de la théorie du sous-développement*, Paris, Anthropos, 1971 et *le Développement inégal, Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, éd. de Minuit, 1973.

- A. Emmanuel, *L'échange inégal*, Paris, François Maspero. Tomes I et II, 1972.

- C. Palloix, *L'internationalisation du capital*, Paris, François Maspero, 1975.

- Gunder-Frank F., *Le développement de sous-développement en Amérique latine*, Paris, François Maspero, 1968, etc..

³ - ونجد نفس التصور لعملية التصنيع في مشروع التنمية باعتبارها عملية "عملية ثقافت"، أي كزرع حضارة صناعية جديدة، تحل المؤسسة فيها المكانة المركزية لأنها ستكون القاعدة المادية للمجتمع الجديد وللإنسان الجديد. أنظر في هذا المقام الكتاب الجماعي تحت إشراف جمال غريد، ثقافة المؤسسات، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية (CRASC)، وهران 1997، (130 صفحة) يحتوي على 12 مقالاً باللغتين العربية والفرنسية، ص ص 117-118.

⁴ - Djamel Guerid. Idem. p. 217.

⁵ - Djamel Guerid. Idem. p. 214.

ماكسيم هوبرت Maxime Haubert¹ أن البحوث المتعلقة بسوسيولوجيا التنمية تتميز بشدة التنوع والتعدد إلى حد تشظي وتشتت موضوعاتها وإشكالياتها ومناهجها².

على سبيل الخلاصة:

ويخلص جمال غريد تقيمه لهذه التجارب بموضوعة أشكال الدخول إلى السوسيولوجيا كما مر معنا، ضمن سياقها التاريخي. فقد تزامنت هذه الأشكال، كما يلاحظ، مع حركات الاستقلال السياسي ولسترجاع الثروات الوطنية المادية منها والرمزية والجهود التي بذلت لبناء مجتمع حديث. غير أن الأشكال الثلاثة للدخول إلى السوسيولوجيا، تعترف صراحة أو ضمناً بتفوق النموذج الغربي في التنمية وطابعه المرجعي.

فقد تبين أن الدخول إلى السوسيولوجيا عبر أشكالها الثلاث، الكونية، المحلية والتنمية كانت نتائجها قاصرة وغير مرضية. ذلك أن النزعة الكونية في علم الاجتماع كان هاجسها مركزاً على تفضيل المفاهيم على حقائق الواقع الاجتماعي، عن طريق تكييف الواقع مع المفاهيم والنظرية، تكييفاً قسرياً. أما الدخول عن طريق الخصوصية، فلم يكن له من هاجس ألا التركيز على الخصائص الثقافية للدفاع عنها لا لدراستها، في حين انتهت سوسيولوجيا التنمية بنتيجة عجزها المزدوج: عجز في تحقيق التنمية وعجز في المساهمة في تطوير السوسيولوجيا³.

ويقدم جمال غريد مقارنة لتفسير هذا العجز المسجل لدى هذه المقاربات في كونها كانت تعمل على تجنب البحث في المجتمع من داخله وفهم آليات تحولاته وتطوره. ما هي العوامل التي أدت إلى تجنب المجتمع من قبل المشتغلين في علم الاجتماع التي تكمن علة وجودهم أصلاً في تقديم معرفة علمية حوله؟ وحول هذه المفارقة يقترح جمال غريد مقارنة تفسيرية لها يجملها في ثلاث عوامل: طبيعة السلطة السياسية، والأصل الاجتماعي والثقافي للباحثين، ونظرية المعرفة المهيمنة التي تفضل المقاربة السوسيولوجية الكلية على حساب المقاربة السوسيولوجية الجزئية القائمة على البحوث الميدانية الدقيقة والعميقة³.

1- لقد كُتبت علاقة السلطة السياسية بعلم الاجتماع قائمة دوماً على التحفظ والريبة. فقد كانت ترى في الممارسة السوسيولوجية تطاولاً على صلاحياتها، ذلك أن موضوع رجل العلم الاجتماعي وموضوع رجل السياسة موضوع مشترك ممتثل في المجتمع، ولكل منها هدف مغاير للآخر: فهدف رجل السياسة هو إنتاج الوعي الزائف كشرط لإدامة هيمنته، بينما وظيفة عالم الاجتماع هو إنتاج المعرفة العلمية ونشرها في المجتمع. وهذا ما يفسر كون أن أغلب كتابات علماء الاجتماع في العالم العربي كانت منحصرة

¹- Maxime Haubert, « Sociologie du développement: quelle sociologie et quel développement », in Choquet C., Dollfus O., Le Roy E., et Vernieres M. (sous la dir.), 1993, *Etat des savoirs sur le développement*, Paris, Karthala, P. 177, cité par Djamel Guerid, l'entrée en sociologie, op.cit. p. 218.

²- Djamel Guerid, Idem, p. 221.

³- Djamel Guerid, Idem, p. 219.

في تعليم علم الاجتماع في الجامعات، مركزين على أعلام علم الاجتماع الغربي، ونظرياتهم ومناهجهم، كما يفسر أيضاً تلك الحرية المسموح بها في التحليل النقدية وحتى "الثورية" للمجتمعات الأخرى. هذا ينطبق على المجتمعات العربية غير الديمقراطية، أما في المجتمعات العربية الأقل اتصافاً بالقمع، أي الأنظمة المسماة "التقدمية" كما حدث في فترة الستينيات والسبعينات في الجزائر، فإن الممارسات السوسيولوجية كانت في خدمة المشروع السياسي الراي إلى بناء مجتمع، واقتصاد حديثين. غير أن استقلالية الممارسة العلمية تبدأ من استقلالية رجل العلم عن رجل السياسة، في أن يكون حراً في اختيار موضوعه ومجاله بحثه.

2- كما يعود تجنب الخوض في المجتمع كموضوع بحث علمي إلى الأصل الاجتماعي والثقافي لمعظم المشتغلين بعلم الاجتماع. ويتجلى ذلك في موقف هؤلاء في تحفظهم، بل في تأقنهم من النزول إلى الميدان والدخول في علاقة مباشرة مع الفئات الشعبية التي هي موضوع بحثهم، ذلك أن علماء الاجتماع كان جلهم لا يقبل فكرة التنقل إلى الميدان حيث تعيش الفئات الاجتماعية الشعبية وما يتطلب ذلك من قضاء وقت طويل للإصغاء إليها وتحليل خطاباتهما التي يمكن أن تحمل جزءاً من الحقيقة حول الحياة الاجتماعية وخصوصاً ممارساتهم الاجتماعية.

3- وفي المقام الثالث يعود تجنب دراسة المجتمع إلى ذلك التعارض القديم بين المعرفة واللامعرفة وامتداداته المختلفة، هناك طرف يتكلم، وطرف آخر يسمع، واحد يأمر والآخر ينفذ، كما نجد تعارضاً من المنظور الابستمولوجي القائم على مسلمة أن المعارف هي نتاج حصري لمتقنين محترفين تم نقلها إلى الطبقات الاجتماعية المستضعفة. وفي كل الحالات يرفض الباحث، وهو على هذه الصورة، ما يعتقد أنه أمر لا يحتمل، المساس بصلاحياته في احتكار إنتاج للمعارف حول المجتمع.

وفي نهاية المطاف، يرى جمال غريد، أننا أمام "سوسيولوجيات" بدون مجتمع في وقت بات فيه هذا الأخير فقيراً في تحليلاته وتفسيراته. "فإذا كان ريمون آرون يقول سنة 1930 أن أشد ما يحتاج إليه علم الاجتماع الفرنسي هو علماء الاجتماع، فإن أشد ما يحتاج إليه علماء الاجتماع العرب، هو علم الاجتماع نفسه".³

وفي ختام جولته حول استعراض تراث علم الاجتماع الغربي وتحليله وتقييم محاولات دخوله في العالم العربي بصفة عامة والجزائر على وجه خاص، يصل غريد جمال إلى القول "أن السوسيولوجيا، كما قلنا، هي علم المجتمع الغربي، أي المجتمعات الصناعية، والرأسمالية والبرجوازية، الليبرالية والديمقراطية، ولا تفهم إلا في علاقتها به. ولا توجد أية خاصية من الخاصيات المذكورة في بلداننا. غير أن ذلك لا يعني القيام ببناء علم اجتماع خاص لمجتمعاتنا. فمثل هذه المحاولات قد جربت وباءت بالفشل". كما لا يجب الذهاب إلى معاداة النزعة الغربية التي لا يمكن ألا أن تكون تعبيراً عن حسرة وفشل. يجب على

¹ - Idem., p. 220.

² - Djamel Guerid. Idem. p. 221.

³ - Idem, p. 222.

العكس من ذلك، الانضمام إلى العديد من المفكرين الغربيين (...) الذين يعملون جاهدين على تغيير العالم الذي حاولت أقلية من الغربيين بناءه، على مقاسها، لصالحها. فنحن نشترك مع الكثير من الغربيين الذين انتقدوا مفهوم الكونية الأوروبية التي تسببت في الكثير من الأضرار، وكانت وراء كل تبريرات السيطرة الغربية، ويدعون كبدل لها إلى كونية جديدة: كونية شاملة Universalisme universel حسب تعبير والرستان Wallerstein أو كونية قائمة على تعدد المراكز وعابرة للثقافات حسب مفهوم أناماريا ريفيرا¹، ذلك أن المشكلة التي تطرح اليوم هي مشكلة وجهة وصوالية ومصداقية هذه السوسيولوجيا في مقارنة المجتمعات غير الأوروبية، بسبب قيامها على النظرة الكونية الشاملة، والتي لم تكن ألا كونية أوروبية. فالمفارقة التي تسكن هذه السوسيولوجيا المنطلقة من تلك النظرة تكمن، حسب بوزينو،² في البحث ضمن المجتمعات الخاصة عن حقيقة عامة، والبحث في التعددية عن الهوية، والبحث في الغربية عن التشابه. فهو لا يقبل بمعرفة سوسيولوجية تحاول، انطلاقاً من مجتمعات خاصة، تقديم نظرية اجتماعية ذات مصداقية عامة، تدعي الكونية والعمومية³. فالمهمة الملحة تكمن في تجاوز هذه النظرة الكونية وهذا بإعادة تقييم نقدي للتراث السوسيولوجي في علاقته بالمجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية من أجل التوصل إلى إعادة تأسيس علم اجتماع بإمكانه تحليل وفهم تغيرات كل المجتمعات، بناء على قواعد ومبادئ يمكن أن تشكل قواسم مشتركة لنظرية شاملة تأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل مجتمع التاريخية والاجتماعية والثقافية، وهذا في نطاق التعاون بين علماء الجنوب وعلماء الشمال، دون إقصاء أو تهميش. وهذا ما أشار إليه ولرستان الذي يرى "أننا نعيش جميعاً، سواء كنا ليراليين أو ماركسيين، أو ناساً يعيشون في المركز أو الطرف، برجوازيين أو بروتلاريين، سوداً أو بيض، بنظارات عملاقة التي صنعتها فلسفة الأنوار عقب الثورة الثقافية العالمية التي اصططغت بفلسفتها والتي كانت منطلق النظرة إلى بقية العالم. لم تعد هذه النظرات التي طالما هيمنت على العالم ماضياً يتمتع بقوتها حاضراً. فلم تعد "إلا زوج من النظرات مثل النظرات الأخرى"، وأصبحت المهمة، إذن، عاجلة للشروع في تفكير جماعي لصناعة نموذج بديل يعوضها، يقوم على نمط أنثروبولوجي حول الغربية وعلى العمل الدؤوب للقيام ببحوث ميدانية³ حول ما آلت إليه مجتمعاتنا الحقيقية مقارنة بمجتمعات الآخرين وانطلاقاً من مجموع التجارب البحثية التي تجرى على مجتمعات مختلفة يمكن الطريق إلى إعادة تأسيس سوسيولوجيا حقيقية كونية وعامة⁴.

¹ - Annamaria Rivera, *Les dérives de l'universalisme. Ethnocentrisme et islamophobie en France et en Italie*, Paris, La Découverte, 2010.

² - Busino G., *Critique du savoir sociologique*, 1993, Paris, PUF, p. 40. cité par D. Guerid., p. 224.

³ - وضمن هذا السياق يقول "لا مناص لنا- والحالة هذه- من مواصلة الجهد لإنجاز دراسات جزئية كثيرة تكون بمثابة التراكم البدائي للمعارف والمعلومات. فهذا التراكم هو الشرط الذي لا بد منه لتأسيس نوع سوسيولوجي يكون في الوقت ذاته في صميم العلم ومن صميم المجتمع". أنظر مقاله: "الزرع الإشكالي للسوسيولوجيا في العالم العربي: حالتنا مصر والجزائر. مرجع سابق، ص 80.

⁴ - D. Guerid, *l'entrée en sociologie...* Op.cit. p. 234.

ملاحظات ختامية

لاحظنا ونحن ننتقل بين فصول هذا الكتاب، وجود الكثير من الفقرات المتكررة، وإن كانت في صيغ وتعبير مختلفة، غير أن فكرتها واحدة. علماً أن أجزاء كثيرة من هذا الكتاب إن هو إلا استعادة ما كتبه جمال غريد في فترات مختلفة في مختلف المناسبات العلمية، في موضوعات تتعلق، كما مر معنا، بالمؤسسة وثقافتها، وبالنساء العاملات، والجامعة ومعارفها، والعمال، ومجتمع المعرفة وغيرها من الموضوعات التي تعود حقبة السبعينات، والثمانينات، انتهاء بالتسعينات من القرن الماضي.

إن هذا الكتاب، لم يكن صاحبه الوقت، أو الحاجة، إلى تثبيت المراجع التي اعتمد عليها في مؤلفه هذا في آخر الكتاب كما جرت عليها التقليد الأكاديمي.

أن محتوى الكتاب، بدا، مفارقاً لزمن نشره، فهو يتناول موضوعات السبعينات والثمانينات، ويستعيد أجواءها ونقاشاتها ومناقشاتها الفكرية وذكرتي، وأنا طالب جامعي في السبعينات من القرن الماضي، كيف كنا نخوض مع الخائضين في مسائل تتعلق بمفاهيم المادية التاريخية والتشكيلات الاجتماعية والصراع الطبقي وفائض القيمة، والبناء الفوقي والبناء التحتي وغيرها من المفاهيم التي تعود إلى الأدبيات الماركسية، إلى جانب أدبيات أخرى، وكذا تلك المناقشات المتعلقة بسوسيولوجيا التنمية التي تخرّج تحت عنوانها جيل من الطلبة الذي أصبحوا أساتذة يدرسون، بدورهم علم الاجتماع التنموية لطلابهم، قبل أن تنطفئ جذوة الحماس فيهم في القرن الواحد والعشرين في أيامنا هذه.

كما نسجل في ثنايا هذا الكتاب سلسلة من الأحكام حول حصيلة البحث السوسيولوجي في الجزائر والعالم العربي ممثلة في مصر وحدها تحديداً التي وصفت في مجملها بالسلبية، ولم نجد لهذا الأحكام سنداً مادياً يدعمها ولا شواهد من البحوث السوسيولوجية، سواء تلك التي أجريت في الجزائر أو في العالم العربي ما يؤيدها، فهي أحكام كانت تفتقد للدراسات الميدانية للبحوث السوسيولوجية المنجزة، لتقييم مقارباتها النظرية ومسالكها المنهجية وعدتها المفهومية.

وأخيراً نقول أن هذا الكتاب يشكل واحداً من عصارة فكر الأستاذ المرحوم جمال غريد الذي عرف كيف يجد ذلك الخيط الرابط بين موضوعات مختلفة، ويهيكلها في كل منسجم، ويتمكن في الأخير من نشرها في دور نشر أجنبية لتمكين الأساتذة والباحثين والطلبة من الإطلاع عليها والاستفادة من محتوياتها، التي تعبر عن حقبة تاريخية محددة، بما لها وما عليها. نتمنى، أن تتاح لنا فرصة نقل عمله هذا إلى قراء العربية في الجزائر والعالم العربي، وهذا في إطار التعريف بعلماء الجزائر في مجال البحث السوسيولوجي ضمن مشروع الترجمة والمصطلحية التابع للمركز الوطني للأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية بوههران.

مراجع البحث

أ- باللغة العربية

- غريد، جمال، تحت عنوان "الزرع الإشكالي للسوسيولوجيا في العالم العربي: حالنا مصر والجزائر" (ص ص 67-76) ألفت في الملتقى الوطني حول "علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر: أية علاقات" أيام 4، 5، و6 ماي 2002، والمنشورة في كتاب بعنوان "علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، من تنسيق وتقديم عبد القادر لقعج، الجزائر: دار القصة للنشر، 2004.
- غريد جمال، 1997، ثقافة المؤسسات، وهران، المركز الوطني في الاثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (CRASC)، (130 صفحة) يحتوي على 12 مقالا باللغتين العربية والفرنسية، ص ص 117-118.
- الثقافة من الكونية إلى الخصوصية، 2008، ترجمة د. إياس حسن، دمشق، دار الفرقد للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى.

ب- باللغة الفرنسية

- Guerid (D), 2013, L'entrée en sociologie. Les limites de l'universel européen. Implications concrètes dans le monde d'aujourd'hui. Paris, Ed. Publisud, (239 pages)
- Guerid (D), 1995, Algérie: L'une et l'autre société. Oran, Edition Crasc., Mars (32 pages).
- Guerid (D), 2007, l'exception algérienne. La société face à l'épreuve de la modernisation. Paris, Publisud.
- Roussillon.(A) « Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Egypte ». Annales, no 6, novembre-décembre 1999

ملاحق

مؤلفات جمال غريد المتوفرة في مكتبة مركز البحث في الاثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC

- Guerid (D), 2012, Savoir et société, Alger. Centre de recherche en économie appliquée, (223 pages).
- Guerid (D), 2007, L'exception algérienne. La société face à l'épreuve de la modernisation. Alger. Ed. Casbah, (334 page)
- Guerid (D), 2013, L'entrée en sociologie. Les limites de l'universel européen. Implications concrètes dans le monde d'aujourd'hui. Paris. Ed. Publisud, (239 pages).
- Guerid (D), 1998. L'université et ses publications. Oran. (Document crasc), (30 pages).
- Guerid (D) 1998. L'université aujourd'hui, Oran. Crasc, (180 pages).
- Guerid (D). 1996. L'université et ses productions. PNR, Oran. Crasc.
- Guerid (D). 1997. Culture d'entreprise. Oran. Document Crasc, (26 pages).
- Guerid (D). 1996. Médecine et sociologie, Oran. Document Crasc. (28 pages).
- Guerid (D). Algérie: l'une et l'autre société. Oran. Document CRASC. (s.d)
- Guerid (D). 1990. Femmes en usines. Oran Document 15, URASC, (75 pages).

دور الإرشاد النفسي في ظل تحولات المجتمعات العربية الإسلامية

أ.د منصور عبد الحق
جامعة وهران 2

ملخص*:

يتدخل الإرشاد النفسي في الظروف الطبيعية لتنشيط استثمار الطاقة البشرية بعد استنارتها وتوجيهها، حيث يمثل وسيلة مثلى في التعرف بخصائص الأفراد ورسم ملامح الإطار الأنسب والأفضل للاستفادة من مؤهلاتهم في متابعتهم في مواقعهم المختلفة وتقويم أداءهم وتوجيه جهودهم ومعالجة مشاكلهم وتطوير كفاءتهم وقدراتهم بما يضمن استمرارهم في تقديم المساهمة والعطاء. فعن طريق الإرشاد النفسي يتحقق استيعاب العنصر البشري مع ضمان اندماجه الإيجابي في الحياة الاجتماعية، كما يساهم بصورة مباشرة في تطوير المجتمع نحو الأحسن.

* -Psychological counseling - as an efficient means to define human characteristics and to tell about the appropriate way of taking advantage of their qualifications- may help in following the individuals in their various roles and in evaluating their performance and directing their efforts so that they would be able to develop their competences and abilities. This will naturally facilitate their social integration and help them make their appropriate contribution in the development of their society.

In the light of the great transformations Arab and Islamic societies have been facing during the last twenty years and all the effects it has particularly in enhancing psychological and social instability caused by factors like sudden changes and emergence of challenges and new problems, urgent making use of psychological counseling has become more than necessary to help face the new conditions created by these transformations namely:

- 1 - Anxiety generated by attempts to adapt to new developments and emergencies that do not seem to have an end .
- 2 - Fear of the future, especially with relation to the professional career in a time where it has become so difficult to predict professional milestones map even within the near future .
- 3 - Turbulence generated by the swing of individuals and groups between loyalty to the historical identity which has been representing their deep affiliation and a source of pride , and loyalty to the globalization which does not recognize the limits of privacy and which is now exercising direct influence on important educational institutions such as school and family , affecting deeply the social relationships and thus generating an atmosphere of tension and disagreement and conflict as a direct result of roles overlapping and variation in values and standards .
- 4 - Moral deviation , corruption , drug addiction and illegal immigration among the many attitudinal and behavioral manifestations within these vulnerable and unhealthy societies where individuals have simply been unable to find their way to stability .

In this article an attempt to discuss the importance and type of intervention counselor should have so that he may contribute in protecting individuals from making unrealistic decisions or entering into dangerous adventures with all its negative impacts on their live and that of other people , and in helping them build more positive and constructive attitudes and engage in adaptive choices, ensuring their psychological stability and the secured social harmony .

الكلمات المفتاحية: الإرشاد، الاستقرار النفسي، القلق، الخوف، التحول، المستقبل، الهوية

لكن في ظل التحولات الكبيرة التي تعرفها المجتمعات العربية الإسلامية نتيجة تحولات أوسع يعرفها المجتمع الدولي، يُسخر الإرشاد النفسي كذلك لامتناع الآثار التي تعزز مظاهر عدم الاستقرار النفسي والاجتماعي لدى الأفراد والجماعات والذي تتسبب فيه عوامل مثل التغير المفاجئ وظهور تحديات ومشاكل جديدة وكثير من مظاهر التحول الأخرى. ومن الأحوال التي أفرزتها تحولات المجتمع:

1- القلق الذي تولده محاولات التكيف مع المستجدات والطوارئ التي لا تعرف توقفاً.

2- الخوف من المستقبل خاصة في الناحية الوظيفية المهنية حيث أصبح من الصعب التكهن بمعالم الخريطة المهنية حتى بالنسبة للغد القريب.

3- الاضطراب الذي يولده تأرجح الأفراد والجماعات بين الولاء للهوية التاريخية التي ظلت تمثل عنوان انتماءهم ومصدر اعتزازهم، والولاء لعولمة جارفة لا تعترف بمحدود الخاص والتي باتت تمارس التأثير المباشر على المؤسسات التربوية الأساسية مثل المدرسة والأسرة مما انعكس سلباً على العلاقات الاجتماعية التي أصبحت تتفاعل في مناخ التوتر والخلاف والصراع نتيجة تداخل الأدوار وتباين في القيم والمعايير وتضارب في الرؤى ووجهات النظر وتباين في الأهداف والمقاصد .

4- مظاهر سلوكية وموقفية غير صحية تزيد المجتمع ضعفاً وتبعية مثل الانحراف الأخلاقي والإدمان على المخدرات والهجرة السرية والتي يخضع فيها الأفراد بصفة خاصة لتأثير العولمة الإعلامية بوسائنها السمعية البصرية الضخمة والمتطورة .

نحاول في هذه المقالة تسليط الضوء على أهمية ونوع تدخل المرشد النفسي في هذه الجبهات وترتيب الأولويات التي ينبغي أن تخضع لها ممارسته الإرشادية بهدف تحصين أفراد المجتمع وضمان استقرارهم وتحقيق من وراءهم استقرار مجتمعاتهم.

مقدمة

تعرف المجتمعات الحالية تحولات واسعة وتطورات سريعة كثيراً ما تأتي مفاجئة وتختلف آثارها سلبية تؤثر سلباً على استقرار النفوس وتهز كيان الجماعات وتعزز لدى شرائح كثيرة من أفراد المجتمع حالات من العجز عن التحقق بالتكيف والتفاعل الإيجابي مع المستجدات وتولد عندهم قلقاً وخوفاً كما تحدث شروخاً بالغة في العلاقات التواصلية التي كانت العادات والتقاليد والأعراف توفر لها المناخ الصحي للفتح والانتعاش فضلاً عن التصدعات التي عرفتها بعض الأسس والهياكل التي بُني عليها المجتمع التاريخي أصلاً والاضطراب الذي مس في العمق هوية الأفراد والجماعات حتى دخلوا حالة الاغتراب أحياناً في عقر دارهم .

إن تحول المجتمعات الصغيرة والفقيرة كان نتيجة مباشرة للتحول الشامل الذي عرفته المجتمعات الكبيرة والقوية بحكم التبعية التي تربط الضعيف بالقوي. ولا يستثنى من ذلك العالم العربي والإسلامي الذي استوعبته التحولات العولمية هو بدوره والتي نجمت عنها اختلالات على أكثر من صعيد أثرت على حياة أفرادها العامة والخاصة كما ظهرت بسببها مشاكل جديدة وتحديات ذات طبيعة خاصة بات من

الضروري الانشغال بها وامتصاص آثارها ببلورة استراتيجيات مناسبة لمواجهةها ومن أبرزها تحريك آلة الإرشاد والتي تحتاج بدورها لتطوير ومراجعة برامجها وأهدافها وتكييف وسائلها وطرقها وأدواتها حتى تتمكن من مواكبة تطور المجتمع المستهلك لخدماتها. وحتى يحقق الفعل الإرشادي المردود الأكبر الذي يساهم في صياغة واقع جديد وفي إحداث التغيير المنشود ينبغي أن تندرج برامجه ضمن أولويات وتنطلق من حاجات الأفراد والجماعات الملحة بالتركيز أساسا على أصول المعاناة ومصادرها الرئيسية قبل الاهتمام بما يتفرع طبيعيا عنها.

I- الإرشاد وظاهرة القلق

من الأحوال التي أفرزها تحوّل المجتمع السريع ظاهرة القلق التي يقف وراءها خاصة شعور الفرد بأن التكيف مع المستجد والطارئ فعل مستمر لا يعرف توقفا. فالوضع الذي تجاوب معه بالأمس وكلامه سلسلة من التنازلات والتخلي عن عادات وأحيانا عن المبادئ والقناعات سرعان ما يختفي تماما ليعقبه وضع آخر يستدعي هو الآخر تكييفا. وهكذا لا يستطيع الفرد أن يبني استراتيجياته الذاتية انطلاقا من الواقع الملموس نظرا لأن هذا الأخير في تحوّل دائم، ونتيجة لذلك يدخل الفرد في حالة تقرب لما سيكون عليه غده دون أن يتمكن من بلورة برنامجه العملي الذي يشق به طريقه نحو أهداف واضحة وغايات محددة.

أ- بعض مخلفات عملية التحول

إن سرعة التطور وشمولية بعض آثارها نجم عنها

1- صعوبة المواكبة، ولد هذا التخلف عن الركب لدى الفرد حالة من الإحباط والحسرة.

2- دخول الفرد في صراع بين ما ألفه من مواقف ومظاهر سلوكية أو ما استوعبه من عادات وتقاليد أو ما بلوره من رؤى وقناعات كانت إلى وقت قريب ترسم له معالم هوية يعتز بها وبين ما تدفع إليه التحولات التي تحصل حاليا. وما يزيد الفرد قلقا أن التغيير حدث فعلا وأن الحال لم تعد كما كانت عليه، فيشعر إزاءه بالإهانة حين يرى نفسه يخضع للواقع ويتنازل مرغما عن مبدأ أو قيمة دون أن يقتنع بذلك.

3- سرعة التغير الحاصل لم تمنح للفرد وقتا كافيا لاكتساب المهارات اللازمة للتجاوب بصورة فعالة مع المستجدات. كما أن نسبة كبيرة من الأفراد غالبا ما يقاومون التغيير في البداية ويقفون من التحولات التي تحصل طبيعيا في المجتمعات - موقف الرفض، فيؤخرون عملية الاستعداد للتعامل مع الواقع الجديد حتى يحاصرهم هذا الأخير بمخائقه، فيظهر عجزهم الصارخ الذي تنشأ عنه حالة من الارتباك حيث يفقدون ثقتهم بالنفس وتوازنهم الشخصي، فتغزوهم بذلك موجة من الخوف والقلق على مصير يبدو في ظاهر اللحظة مجهولا .

من ناحية أخرى فإن استيعاب العالم العربي الإسلامي من قبل العولمة الجارفة التي بدأت تلونه ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، كانت له آثار على الفرد والجماعة من أبرزها :

1- شعور الفرد بالاعتزاز داخل مجتمعه الأصلي. حيث أن مظاهر كثيرة كانت تميز المجتمع اختفت في مقابل ظهور أخرى لا تكون دائما امتدادا طبيعيا لما كان موجودا بل في كثير من الأحيان ترسم اتجاهها متناقضا مع صور تاريخه وماضيه الذي يفتخر بانتمائه إليه وبولائه لمن بنوه من الأجداد والأسلاف.

2- توسع مجال التنافس مع زيادة في حدته حيث أصبح الفرد مطالبا بالتجاوب مع معايير أعلى من تلك التي كان يتعامل بها في إطاره الاجتماعي المحلي. وضع يفرض مزيدا من الضغوط ويولد مزيدا من التوتر والقلق، يدفع ذلك كله إلى انسحاب البعض من الحياة الاجتماعية. واختيار الاعتزال بدلا من مواجهة التحديات القائمة لا يحرر صاحبه من التوتر والقلق بل ويتسبب في ظهور مخاوف أخرى وهو اجس خاصة نتيجة العجز الاقتصادي الذي يترتب طبيعيا عن هذا الانسحاب .

3- ضعف العلاقات الشخصية بين الناس وطغيان العلاقات المصلحية الفاقدة للطابع الإنساني (الشمراني، 2010) حيث يعيش الإنسان عزلة وسط أفراد المجتمع الذين تربطهم به علاقة لا روح فيها .

ب - دور الإرشاد في مواجهة القلق

إن دور الإرشاد حيال هذه الأحوال يتمثل أساسا في

1- تعزيز الثقة بالنفس عند الأفراد وذلك من خلال الاستثمار في الرصيد الكامن من الطاقة لديهم الذي يمكنهم بكل سهولة من مواجهة التحديات والتجاوب بكل فاعلية مع متطلبات الحياة، وأن يقللهم إلى مستوى من الأداء الجيد الذي يقنعهم بقدرتهم على تجاوز الحواجز والعقبات. مثل هذه الآثار الطبية من شأنها أن تنعشهم داخليا وترفع من معنوياتهم كما أنها تجعلهم يتربصون مثلها في التجارب اللاحقة التي من المتوقع ألا تشكل هاجسا ذلك أن النجاح يولد النجاح.

2- حياتهم من الركون إلى الاختيارات اليائسة التي يمثل الاستسلام فيها إحدى الوسائل الكفيلة في نظرهم بإبعاد عنهم موجة القلق وتحريرهم من التوتر والاضطراب، ودفعهم نحو سلوك طريق معالجة حقائق الواقع والتعامل معها بإيجابية حتى ولو كلفهم ذلك الدخول في تربية وبرامج تكوينية من أجل اكتساب بعض المهارات أو تنمية بعض القدرات أو تطوير بعض الكفاءات يستطيعون توظيفها في شق طريقهم والتكيف مع أوضاعهم الراهنة .

3- استمرار الفرد في بذل الجهد وفي تقديم المحاولة هي القناعة التي لا ينبغي أن تهتز أو تضعف حتى ولو سبق أن ضيع فرصا أو فاتته أخرى أو حتى لو تأخر عن الركب. ذلك أن اللحاق بهذا الأخير ليس بالضرورة معيارا مميذا إذا كان الفرد في أعماقه يشعر بنض الحياة وبالرغبة في العيش الكريم وعدم الاستسلام والرضوخ للظروف الضاغطة. فالهوية المعنوية بين مجتمعاتنا العربية والإسلامية والمجتمعات المصنعة تبدأ في التقلص بمجرد انبعاث مثل هكذا استعداد، ومن المتوقع أن تبدأ الهوية المادية التي نشأت بسببها تبعية مهيمنة في التقلص بدورها. ولذلك يصبح دور المرشد مهما حيث يندرج همده، بالتنسيق مع جهود مكملة أخرى، في إطار تطويع المنعطف الخطير الذي تمر به الأمة وتوجيه الوجهة

المصرية التي أقل ما هو منتظر منها أن تبعث الأمل في نفوس الأفراد والجماعات. ولا بد أن نلاحظ هنا بأن المهمة ليست سهلة لأن المطلوب منه، في هذا الوقت الذي فرضت الصورة القائمة نفسها على الجميع، أن يقنع هؤلاء، بعد أن يقتنع هو، بأن مستقبلا زاهرا يملكون كل إمكانيات بنائه في وقت قياسي إذا هم أخذوا بالمبادرة ولم يياسوا. فالحاجة ماسة إلى مساعدتهم على صياغة مفهوم ذات إيجابي يمكنهم من مقاومة موجات اليأس والقلق والخوف. إنهم بمحافظتهم على توازنهم النفسي يستطيعون التخطيط لمستقبلهم وتحديد بكل واقعية وموضوعية الأولويات على المستويين الفردي والجماعي، وإن الآثار التي تخلفها جهودهم على أرض الواقع كفيلا وحدها بأن تعزز عندهم الرغبة في المواصلة وبأن تحقيق ما يصبون إليه لم يعد مطلبا خياليا كما كانوا يتصورونه في البداية. إن أهمية المرشد في هذه اللحظات الحرجة تتمثل خاصة في مساعدتهم على الدخول في الانطلاقة التي تكسر حواجز الترقب السلبي وعدم تركهم فريسة للقنوط والإحباط. فإذا كانت انطلاقتهم صحيحة وسخرها لها كل ما يملكون من قدرات فقد دخلوا في برنامج تغيير ما بأنفسهم وبالتالي تجاوزوا مع سنة من سنن الله في خلقه " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ". (سورة الرعد، آية 11)

4- إن الحياة من حولنا هي دائماً التغير والتحول حتى ولو كنا لا نشعر بذلك وهي وسيلتها في تجديد طاقتها. ومن الصعب بناء استقرارها على ثبات ما فيها.. فاستمرارها يستند إلى قوة مكوناتها، وهذه الأخيرة تخضع لمسار نمائي ينتهي بضعفها وتلاشيها فتتخلفها مكونات جديدة بحوية أكبر. هكذا ينبغي أن نتعامل مع المألوفات وبأنها ليست دائماً فلا نربط مصيرنا بوجودها فإذا فقدناها ضاع منا الطريق. بل ينبغي أن نعتبرها وسيلة يمكن تسخيرها لتحقيق أهداف مرحلية فإذا فقدت دورها في الحياة لا يمكن أن نعطل حياتنا بسببها. هذا هو المنطق الذي يجب أن يوجه العملية الإرشادية. وما يقال عن الأشياء المادية ينسحب كذلك على العادات والتقاليد والأعراف التي صنعها الإنسان. فإذا تغيرت البيئة الحاضنة لها يكون في الدعوة للإبقاء عليها تكلف لا مبرر له ويصبح التكيف مع البديل القائم هو الوسيلة الأنجع والحل الأسير، وثن كل محاولة لإخضاع المجتمع المتحول لتلك التقاليد العتيقة باهظ للغاية ولا يُطاق فضلا عن الفشل المحتوم الذي ستنتهي إليه. الحديث هنا لا يشمل المعتقدات الدينية والمبادئ وحتى الأعراف التي تحوّلت بحكم طبيعتها والتصاقها بمصالح الأفراد والجماعات إلى مصدر من مصادر التشريع في المجتمع، ذلك أن هذه العناصر في مجموعها تشكل عنوان المجتمع وترسم معالم شخصية أفراد المنتسبين إليه وتحدد هويتهم الثابتة التي يرغبون أن يسجلوا بها حضورا مشرفا بين المجتمعات. وإن محاولة تركها أو التخلي عنها يعني بالضرورة الدخول في صراع مع الذات العميقة ومع ماضي الأفراد الحاضر ومع حاضرهم الماضي. فإذا كان المرشد النفسي يسعى جاهدا لمساعدة الأفراد على تحقيق التناغم مع ثقافتهم ومكونات هويتهم الثابتة وتسجيل الاستمرار والبقاء، فإنه في الوقت نفسه يحتاج كذلك أن ينجي عند هؤلاء الأفراد الرغبة في الدخول في الحياة الجديدة وعدم الوقوف في وجه تياراتها وأن يأخذوا بكل الأسباب التي تسهل مشاركتهم وتقديم مساهمتهم وبطبيعة الحال أن يتخلوا عن كل ما يمكن أن يثقل كاهلهم حتى ولو كان ذلك له في سابق أيامهم قيمة أو حققوا به فوائد .

5- إن السرعة التي تسير بها الأحداث بالضرورة تتناسب مع قدرة الذين يصنعون تغيير المجتمعات ولا تسير بوتيرة مجتمعاتنا ولذلك من المتوقع أن توجد فجوة أو تأخر خاصة بسبب غياب بعض المهارات الضرورية في المواجهة، وهو وضع يتسبب في بعض الاضطراب ويولد قلقا وأحيانا إحراجا كبيرا لدى الأفراد خاصة من فئة الشباب الذين يشعرون بعدم القيمة خاصة عندما ينظرون إلى واقع أمثالهم في مجتمعات أخرى. إنه رد فعل طبيعي بل هي استجابة صحية ناضجة تؤشر على وجود في عمق شخصية العربي والمسلم الاستعداد لتحقيق الذات والرغبة في تغيير الواقع وهو ما يمكن أن يبني عليه الأخصائي النفسي مشروعه الإرشادي، بالتركيز على ضرورة عدم تأخير المبادرة أكثر مما حصل والاستفادة من تجارب الآخرين لاختصار مدة الانجاز وأن التعلم لا يستغني عنه أحد حتى ولو كلفنا أن نتعلم فيه على أطراف تربطنا بهم مصالح مشتركة فقط وربما تطلب منا مجهودا إضافية وثمنا فوق قدرتنا. ولكن ما أثبتته التجارب أن الزيادة في التأهيل تؤدي إلى تحسن في سرعة السير وفي نوعية الأداء وهذا بدون شك سيرفع المساهمة إلى مستوى التحديات مرورا بمواجهة التطور العلمي. من ناحية أخرى فإن عوامل مثل إتقان العمل والاقتصاد في الجهد والتخطيط المحكم والتطوير للكفاءات ستعمل على تسريع وتيرة تحقيق الأهداف زيادة على عامل التجربة الذي سيدخل بصورة أكبر في تطوير المبادرات والاستراتيجيات الذي من شأنه أن ينقل المجتمع من خلال قدرات أفرادها إلى وضع آخر أفضل من الوضع الذي انطلقوا منه. والملاحظ أن الفرد حين يتابع إنجازا على الأرض ويرى ثمرة ما بذل من جهد يطمئن وحجم ما تحقق على يديه فإن خوفه يتبدد وقلقه يزول.

6- إن مقاومة الجديد من المواقف والممارسات تميل إليه النفوس عادة لما تتوقعه من إرباك وتشويش يترتب عن قبوله وإدماجه في التصور الأصيل والقناعة. لكن الخطأ الذي يتكرر دائما أنها في الغالب تضطر لاحقا إلى قبول التعامل معه لأنه فرض نفسه وأصبح جزءا من الواقع، ونكون بذلك قد بددنا جهدا معتبرا واجهنا به ما سوف يدخل في المستقبل القريب ضمن مكونات الواقع الذي لا يمكن تجاوزه. وهنا أيضا يستطيع المرشد أن يتدخل لتوجيه الأفراد على حسن التعامل مع المستجدات وإرشادهم إلى اعتماد الطرق والأساليب الصحيحة في استيعابها، وعدم الوقوف من كل جديد موقف الرفض والمقاومة لأن ذلك سيدخل الأفراد ومن ورائهم المجتمع في دوامة التأخر والتخلف الذي سيؤدي إلى التقهقر والتردي والانكماش بآثار وخيمة على أكثر من صعيد. ليس معنى ذلك أن قبول كل جديد هي الأصل أو القاعدة ولكن التوصية في هذا المستوى أن لا نرفض اليوم أمرا سنقبله غدا. ومع ذلك لا بد من توضيح أن الوافد الجديد إذا كان يتعارض صراحة مع إحدى مكونات الشخصية في أبعادها الجسمية أو النفسية أو الاجتماعية أو الروحية فإن محاولة إدماجه تعني تحقيق استقرار على أساس تسيير تناقضات وهو ما سيتولد عنه صراع وتنشأ عنه توترات يصعب على الفرد في ظلها التصرف بصورة طبيعية وفعالة كما أن أداءه لدوره من الموقع الذي يحتله سيخضع لضغوط إضافية تحول دون وصوله إلى مستواه الأقصى الذي يملك مؤهلاته. إن التحدي الذي يواجه المرشد في مثل هذه الظروف يقتل خاصة في مدى نضج الاختيار الذي يميل إليه الفرد وكم سيساهم في

تعزير توازن شخصيته وتسهيل اندماجه الاجتماعي من أجل المشاركة في تطوير مجتمعه والارتقاء به إلى مصاف الدول ذات الحضور القوي.

خلاصة القول إن ظاهرة القلق التي يعرفها الأفراد بسبب تحولات المجتمعات العربية الإسلامية السريعة هي طبيعية، ذلك أن هؤلاء وجدوا أنفسهم إزاءها عاجزين عن المواكبة وغير مؤهلين لاحتلال مواقع محترمة ضمن ما أفرزته من برامج اجتماعية واقتصادية جديدة، فضلا عن أنها تتحداهم في بعض ما اعتادوه وألفوه وأنها أحيانا تضعهم في مواجهة قيمهم وتقاليدهم ومعتقداتهم. ولا شك أن الوصفة الإرشادية التي تستثمر في تعزيز ثقة الفرد بالنفس وفي ترسيخ الإيمان بها وبقدراتها وفي توجيهه إلى حسن استغلال رصيده من الطاقة والاستعداد وإلى تطوير بعض الكفاءات واكتساب بعض المهارات في ظل قناعة راسخة بمصادقية اتباعه إلى مجتمعه والاعتزاز بخدمته من شأنها أن تحول القلق المثبط والمعرقل إلى قلق يحرك عزيمة الفرد ويدفعه إلى الإبداع، خاصة وأن القلق حيانا لا يمكن تجنبه (Selye, 1974 p. 36) وفي عز المنافسات التي لا تخلو منها حياة الناس قد يصبح مفيدا. (teluq.uqam.ca/siteweb/sante/det ضرورة توافر حد أدنى من القلق لدى الفرد المبدع. هذه الدرجة من القلق تكون بمثابة القوة الدافعة له ويكون ثمن التخلص منها تقديم المساهمة التي تشارك في صياغة واقع جديد. (Kashdan , Weeks & Savostyanova, 2011; Kashdan & Collins, 2010; Buxton, 1981 ; Greenwood , 1984)

وإذا تمكن الفرد من إدراك واستيعاب هذه العلاقة فإنه سوف يسعى لتحويل العولمة بكل ما توفره من آليات وتتيحه من فرص إلى منبر لتأكيد ذاته وتسجيل حضور مجتمعه. (منصوري، 2004)

II- الإرشاد وظاهرة الخوف من المستقبل

إن الإنسانية تعيش في مرحلة يصعب فيها التنبؤ بالمستقبل رغم التطور التكنولوجي الهائل الذي اعتقد الجميع في وقت من الأوقات أنه سيمكّننا من الإجابة على كل سؤال ومن مجابهة كل معضلة أو إشكال ورغم تراكم الخبرة الناضجة التي استطاع الإنسان أن يرفع بها تحديات ويواجه بها مآسي وكوارث، إلا أننا اليوم أمام ما سيأتي به الغد وجلون وخائفون خاصة في ظل التقلبات التي تعرفها تقريبا كل مجالات الحياة وما أحدثته تشويش وعدم الاستقرار على أكثر من صعيد .

أ- مجالات يغزوها الخوف

انتعشت ظاهرة الخوف في بعض المساحات من حياة الأفراد والجماعات لأهميتها، ومن الانشغالات التي تحولت إلى هاجس مؤرق :

1- ضمان الوظيفية ومنصب العمل كمصدر من مصدر التموين. فقد صار التكهن بمعالم الخريطة المهنية حتى بالنسبة للغد القريب أمرا متعذرا، حيث أصبح الذي يحصل على عقد عمل لمدة ستة أشهر في بعض الدول المتقدمة هو الفائز المحظوظ. كما أن الذي يزاول عملا يتقاضى عليه أجرا لا يعيش بدوره استقرارا، فهو محدد كذلك بأن يُستغنى عن خدمته ومنصب عمله أو أن يصبح فاقدا لمؤهل أداء

دوره بسبب تطور في الوسائل الذي لم تصاحبه مواكبة من قبله أو لأن المؤسسة التي تستخدمه بها عجز اضطرها إلى تقليص عدد عمالها كبديل لعدم الدخول في الإفلاس ... الخ. وبات معروفاً أن البقاء في عمل واحد أو وظيفة واحدة حتى سن التقاعد هو لدى شرائح كثيرة من المجتمعات الغربية من المستحيلات. علماً بأن الحركة الاقتصادية في غالبية دول العالم العربي والإسلامي تتأثر حالياً بالحركة الاقتصادية في الدول الرائدة وكل التقلبات والأزمات التي تعرفها هذه الأخيرة تؤثر فيها بدورها، ولعل حركة الهجرة من الجنوب إلى الشمال هي أصدق مؤشر على وجود هذا الخوف في أوساط الناس رغم الفرص الضئيلة التي تقدمها مثل هذه المغامرة .

2- كيفية تأهيل الفرد ولأي متطلبات الحياة الاجتماعية نُعدّه هو سؤال يصعب في هذا العالم السريع التحول تقديم إجابة حاسمة له. نشأ عن هذه الضبابية حول ما يمكن أن تؤول إليه أحوال المجتمعات خوف من المفاجأة المحبطة والخيبة للآمال والتي يشعر الفرد بعدها أنه بذل جهداً أو أنفق مالا أو وقتاً بدون فائدة. فالمتابع لدراسته خائف من أن المسار الذي يسلكه قد لا يؤدي إلى أية نتيجة، والمتحقق ببرنامج تكوين مهني يخاف أن ينتهي به المطاف إلى عالم البطالة بسبب تغير الخريطة المهنية والمستثمر في التجارة يخاف من الكساد الذي يمكن أن يلحق بتجارته في ظل تنافس شرس مع قوى اقتصادية عملاقة ...

3- في ظل الأزمة الأخلاقية العميقة التي تعرفها المجتمعات العربية والإسلامية والتي اختفت بسببها كثير من مظاهر التواصل والتضامن والتعاون بين الأفراد الذين فقدوا الثقة في بعضهم وطغت على علاقاتهم الظنون والشكوك، وبالموازاة مع تبعيتها الاقتصادية للدول الغربية وضعفها الملحوظ في تسيير شؤون الحياة العامة وعجز أنظمتها عن بسط هيبتها وفرض سيطرة القانون على الجميع، يطغى شعور الخوف من الآخر والاحتياط منه والتردد من الدخول في العلاقة المفتوحة معه، ويصاحب هذا الخوف توقع بحصول خديعة وغش واحتيال أو ممارسة بطش واعتداء و ظلم أو تعرّض لإهانة وسب وشتم ... الخ. وما يزيد الخوف حدة أن " الآخر " مصدر الخوف لا يتجسد في شخص بعينه وبأوصاف محددة تسمح بتحديدته وتمييزه بل يمكن أن يكون أي شخص .. والأحداث التي تحصل يوميا مع مختلف شرائح المجتمع تزيد شعور الخوف تأكيدا.

4- مما يُلاحظ كذلك أن التباعد الحاصل بين أفراد الأسرة الواحدة وبين الأقارب والأرحام والأصحاب والجيران نتيجة دخول واسع للوسائل التكنولوجية في حياة الأفراد من مختلف المستويات والطبقات وبسبب طبيعتها وما تسمح به فقد ساهمت في تعزيز لدى كل فرد الرغبة في الخلوة بنفسه وبعلاقته التفاعلية مع تلك الأدوات والوسائل (التلفزيون، الحاسوب، الأنترنت...). فما مصير الأسرة والنادي والجمعية... التي لا يكون لها وجود إلا من خلال مشاركة الأفراد ومساهماتهم، وما مصير الأعراف والتقاليد التي كان يجتمع لها الناس يتبادلون فيها المشاعر والأفكار ؟ فهل نحن مقبلون على مرحلة تنقلص فيها العلاقات الإنسانية الاجتماعية ؟ كل ذلك قد ينشأ عنه خوف من احتمال تصدع الهياكل الاجتماعية وزوالها ليصبح العنصر البشري وحيدا يطوف حول نفسه في علاقة مع

الأشياء والأدوات، علاقة لا روح فيها ولا حياة، يُجرم فيها من إشباع حاجته الفطرية إلى الانتماء وإلى التقدير، (Maslow, 1968; Maslow, 1970) خاصة في ظل الهوة بين أفراد المجتمع التي تتعمق كل يوم أكثر وتتوسع مما ينبئ بمزيد من القطيعة بينهم.

5- من الأحوال التي أفرزتها تحولات المجتمع هاجس المرض الذي أصبح يلاحق الناس .. فتلوت البيئة المتزايد وانتشار عدد من الأمراض المعدية أو سهولة انتقالها بين بني البشر في ظل إعلام مُرعب في تصويره لسرعة حركة الأوبئة والأمراض، غامض ومتناقض في عروضه للأسباب أو العوامل المساعدة على ذلك، مُسَخَّر - في كثير من الأحيان - من قبل مؤسسات اقتصادية خفية (توجيه الرأي العام العالمي للإقبال بنسب هائلة على شراء أدوية أو طلب لقاحات)، أدى ذلك كله إلى انتعاش الخوف من الإصابة بالمرض من مصادر لا حصر لها (الماء، الهواء، اللحوم، الخضار والفواكه، الاحتكاك بالبشر، الاقتراب من الحيوان، السفر إلى مدن أو بلدان، حقن الجسم، تناول دواء...)، مما دفع البعض إلى ترك أماكن أو رفض زيارات وتخلي عن مألوفات وعادات أو ترك أنواع من الأطعمة، أو عدم استعمال وسائل النقل العمومية، بل إن بعضهم يرفض الذهاب إلى الطبيب لأنه يخشى أن يؤكد هذا الأخير وجود المرض ويفضل أن يعيش باحتمال حصول المرض بدلا من تأكيد حصوله. إنه بالفعل هاجس يكاد يشل حركة الإنسان ويدفعه إلى حياة الانطواء والعزلة التي ربما يلتمس منها الأمان والاطمئنان .

6- من بين ما بات يميز الحياة في العديد من المجتمعات العربية والإسلامية حالة عدم الأمن. وهو مظهر تشترك فيه معظم الدول المعاصرة بتفاوت في الدرجات. ذلك أن المواطن، مع انتشار الجريمة وتزايد عدد حوادث العدوان والنهب والسرقة خاصة في المدن الكبرى، بدأ يفقد طمأنينته وشعوره بالأمن مما اضطره إلى محاصرة آماله وتحديد سقف طموحه ومراجعة كثير من مشاريعه. ونظرا لانعكاسات هذه الحالة الأمنية على حياة الأفراد العامة والخاصة فإن عددا متزايدا من العائلات أصبحت تتردد في إرسال أطفالها إلى المدرسة ورغم أنه اختيار يهدد مستقبلهم، ولكنه اختيار المكرهين، فالآباء والأمهات يخافون أن تسرقهم العصابات التي تتاجر فيهم. كما أن بعض المواطنين لنفس السبب ترك عمله أو رحل عن مدينته أو هاجر خارج بلده. فالخوف من المستقبل هنا يبرره عدم الاستعداد لدخوله وغياب مشروع تعميره نتيجة الانطواء على الذات كاختيار مسلكي فرضته الظروف والملابسات، ليصبح احتمال توقع الأسوأ واردا، والنظر إلى المستقبل بكل توجس .

ب- كيف تتدخل العملية الإرشادية للحد من هذا الخوف الذي عطل حياة الفرد والجماعة ؟

ب- أهداف العملية الإرشادية في الظروف التي تفزوها موجات الخوف :

1- فيما يتعلق بالخوف من فقدان منصب العمل والدخول في حالة عدم الاستقرار خاصة على مستوى الحياة الأسرية، ينتظر من المرشد النفسي أن يوجه هممه الإرشادي في اتجاه التأكيد على ضرورة التسلح لهذه الحياة والاستعداد لمواجهة ما تعرضه من مستجدات وحتى مفاجآت، وعدم الركون إلى حالة الخوف التي تعطل حياة الفرد وتجمد مشاريعه باعتبار ذلك الوسيلة المناسبة الوحيدة وليس لها

بدليل سوى الاستسلام الذي ينشأ عنه مزيد من الضعف ويتأكد به العجز. فالواقع صنعه البشر وبإمكانهم أن يصنعوا واقعا أفضل منه وسنة الله في ذلك أن الواقع لا يتغير تلقائيا وإنما كنتيجة لجهد يُبذل. فدور المرشد حماية الفرد من الانزلاق إلى مستنقع اليأس بإقناعه أن مصيره لا يزال تحت سيطرته وبأنه يملك من الإمكانيات ما يسمح له بتوجيه حياته الوجهة التي يريدتها بشرط أن يقدم الجهد المطلوب ولأنه يتورط في الانتظار السلي. ويتنسق المرشد معه بعض المواقف العملية المناسبة ومناقشة بعض البدائل يستطيع أن ينقله إلى تلك القناة التي تعزز عنده الرغبة في تجديد المحاولة لتجاوز أي وضع مرتقب مهما كانت طبيعته. وإذا كان طبيعيا الاهتمام بما يُخشى حدوثه تفاديا لآثار المفاجأة، فلا ينبغي أن يتحول مع ذلك إلى هاجس يسد الطريق في وجه مواصلة الحياة. ولا بأس للمرشد الواقعي أن يتعرض مع الفرد لأسوء الاحتمالات وعلى رأسها فقدان منصب العمل - علما بأن عدد الذين يفقدون وظائفهم في تزايد - وأن يتحاور معه حول فرص الحياة التي لا تنتهي، بل وأن يفصله عن عمل كان يؤديه بالنسبة لما يأتي بعده قد يعني تحريره من سجن العيش الضيق ونقله إلى عالم التألق وتحقيق الذات .

2- من الاحتياطات التي أصبحت تفرض نفسها على الأفراد في المرحلة الراهنة اعتماد التكوين المتعدد الأوجه تجاوبا مع ظاهرة تقلب سوق العمل بحيث يكون في مقدورهم أداء أكثر من وظيفة وإتقان أكثر من مجال. ومن السياسات التي تنتهجها كثير من الدول التي تعرف معدلات مرتفعة للبطالة رهن المساعدات المقدمة للعاطلين عن العمل (مبالغ مالية مخصصة للبطال المنتظم) بالدخول في برامج تكوينية تكسيهم مهارات جديدة تمكنهم من ولوج سوق العمل بأسلحة إضافية. ويستطيع المرشد أن يخصص بعض وقته لمناقشة مع الأسر ومع الأفراد الفوائد التي يمكن أن تعود عليهم من اعتماد التكوين المتواصل كوسيلة للتكيف مع الواقع المتجدد بكل صوره وتحدياته، كذلك الانفتاح في الظروف العادية على أكثر من ميدان والتعرف على أكثر من مجال وتعميق الخبرة وتوسيعها باستمرار إلى حدود الممكن حتى لا تقهرنا وتستعبدنا ظروف الحياة.

3- إن بناء المجتمع الإسلامي المتناسك يمثل الضمانة لبعث الأمان والاطمئنان في نفوس الأفراد. ولعل وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الرائع للمجتمع المسلم " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى " (رواه البخاري ومسلم) يعكس حقيقة هذه العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع. فهذه المساحة لا بد أن تلامسها العملية الإرشادية بغرض تعزيز لدى الفرد الشعور بالانتماء إلى الجماعة والإحساس بالقرب من الآخرين، قرب من المتوقع أن يحرره من مظاهر الوحشة والاعترا ب التي يولدها الحفاء في العلاقات الإنسانية وأن يحرره من كثير من المخاوف والهواجس التي أنتجتها الظروف المشحونة بالريب والشك .

إن حرص المرشد النفسي على توثيق صلة الفرد بالمجتمع ومساعدته على شق طريق الاندماج الإيجابي في الحياة الاجتماعية مبني على قناعة بأن هذا الفرد يحمي استقراره النفسي ويرعى توازن شخصيته

بالمشاركة الفعلية في أنشطة المجتمع وفي تحمل جانب من مسؤولية تطويره والارتقاء به إلى مصاف المجتمعات القوية. وفي ظل هذا الانخراط الهادف سوف يحس بأنه موجود وأن له دورا يؤديه يقوي عنده النظرة الايجابية إلى الذات وإلى الحياة، ويشغله عن التفكير في الانطواء على الذات أو في الابتعاد عن الجماعة. (Berger,1952 ; Durm & Glaze,2001a ;Jucha ,Rendecka &)
(Zuraw,1979 ;Hurley,1993; Itatsu,1995 ;MacInnes , 2006)

وبذلك يقطع الطريق على المخاوف والهواجس التي " تنقض " عليه عندما يعتزل الناس ويدخل في حلقة الحوار الذاتي المغلقة التي لا نهاية لها (الحوار الذاتي السلبي). ومن الثمرات المرتقبة لمثل هذا الجهد الإرشادي أن يصبح " الآخر " مطلوباً ومقصوداً ومرغوباً فيه حيث تتبدد كل الشكوك التي كانت ملتصقة به ، وتزول كل الحواجز النفسية التي كانت تقف في وجه الانفتاح عليه والتعامل معه. هذا " الآخر " أصبح يتسع لأفراد المجتمع ويكاد لا يستثنى أحداً ابتداءً من أعضاء أسرته وأقربائه الذين تربطه بهم علاقات متميزة ، وجيرانه الملتصقين به مروراً بالعناصر البشرية التي يحتك بها في المؤسسة التربوية أو الإنتاجية أو الخدماتية، إلى عامة الناس الذين يجدهم في طريقه، وحاله تشبه إلى حد ما حال التاجر الذي يدرك أن تجارته لا مستقبل لها بدون ترسيخ علاقة مطلقة ومحركة من كل القيود والشروط مع الزبون كل زبون .

4- أما الخوف من المرض الذي نعص حياة كثير من الأفراد فإن دور الإرشاد فيه أن :

- ينشط لدى الفرد الخائف الاستعداد للأخذ بكل أسباب الوقاية من الأمراض النفسية والجسمية في يوميات حياته فتنشأ لديه عادات صحية مناسبة لا يعود بعدها للخوف من الإصابة بالمرض أي مبرر .

- توعيته بأن الإصابة بالمرض لا بد من توفر أسبابها الحقيقية، والمخولون بتوضيحها والتعريف بها هم أهل الاختصاص فلا ينبغي أن تتجاوزهم. ولا بأس أن يتعود الفرد أن يعرض نفسه بصورة دورية على هؤلاء ليقطع الشك باليقين حول صحته وينظم متابعة هذه الأخيرة ومراقبتها انطلاقاً من توجيهاتهم وعلى أساس ما ينصحون به.

يتعلم خارج هذا الإطار أن يعيش بصورة طبيعية وأن لا يفترض حصول المرض أو احتمال حصوله ويبنى مصيره عليه ويكتفي بالتعامل بإيجابية مع المعطيات الصحية المؤسسة. فالتكلف في إدخال عناصر من صنع خياله يريح أنها تهدد صحته - سواء تحت تأثير إعلامي أو نتيجة أي تقدير ذاتي غير مؤسس - هو سلوك الطريق الذي يدفع بصاحبه إلى تأكيد واقعية المحتمل البعيد وتهميش وإبعاد الحاصل المرجح. وأهمية العملية الإرشادية أن تسهل مراجعة الموقف وإعادة التوازن في التقدير وما يتبعه من إستراتيجية مناسبة تردّ الاعتبار لقدرة الفرد على التحكم في مصيره وأن لا شيء يستطيع أن يشوش عليه استقراره إذا حافظ على وعيه وظل يحتكم إلى المنطق والعقل. فالخالق جل وعلا خلق هذه الأجسام في أحسن تقويم وزودها سبحانه بقدره ذاتية على حماية نفسها ولو ترك الأمر

للإنسان وحده أن يعرَى جسمه لعجز عن القيام بذلك. ثم أن في يقين المسلم الصادق أن الأمر لله من قبل ومن بعد يوجهه إلى الأخذ بأسباب الوقاية كلها أو بأسباب العلاج في حالة الإصابة بأي مرض، أو التعايش مع المرض المزمن وتقبل ما يترتب عنه (McCracken, 1998; McCracken., & Eccleston , 2004). ثم بعد ذلك يترك أمره لله ولا يسأله لهواجسه ومخاوفه. فهو حين يتوكل على الله، على حد تعبير الشيخ محمد الغزالي، " يستريح إلى ما يتمخض عنه المستقبل من نتائج بعد ما بذل حمده فيها وكل إليه من عمل وإعداد واحتياط. " (الغزالي، 1986، ص.75)

5- الأمن المفقود في العالم العربي يمثل ناحية أخرى ينتج عنها خوف المواطن خاصة في ظل نشوب صراعات داخلية في عدد من بلدانه، والتي لها انعكاسات مباشرة وغير مباشرة على حياة الناس في باقي بلدانه. وفي مثل هذه الظروف يزداد الخوف نتيجة اليأس الذي يصيب الأفراد جراء ما يحصل على أرض الواقع وبسبب انتشار لهيب الفتنة والزيادة في حدتها. إنهم يشعرون بالتهديد وبتناهم الخوف من حصول المكروه الذي حصل لغيرهم أو أسوأ منه يمكن أن يحصل معهم. ومثل هذا المناخ لا يبعث على الارتياح ومن المتوقع أن يحاصر طموح الناس ويحد من سقف آمالهم ولا يشجعهم على تطوير حياتهم ومواصلة تقديم مساهماتهم، بل قد يقطع الطريق حتى على حلمهم بمستقبل أفضل. ومن الصور التي تؤكد على ذلك إقبال عدد متزايد من الشباب على الهجرة وترك بلدانهم الأصلية في ظروف صعبة للغاية، وهو تعبير قوي عن فقدان الأمل في مسقط الرأس واستعداد لقبول أوضاع مزرية وظروف الوحشة والذل والمهانة كتمن لإيقاد النفس. إنها الصورة التي يجب أن يرسمها المرشد عن واقع الأفراد والرسالة التي يجب أن يستوعبها ويؤسس عليها قواعد تدخله، وأن يدرك خطورة هذا النزيف وأنه إذا استمر لن يزيد بلدان العالم العربي والإسلامي إلا سوء وترديا.

و ينبغي للمرشد النفسي أن يسخر الأبعاد العقائدية التي تمثل ركبا ركينا في بناء شخصية الفرد والتي كثيرا ما تم تهميشها وعدم الاستعانة بها في التخفيف من معاناة الناس واضطراباتهم. فاستحضار عظمة الخالق في المشهد الإرشادي ينشر طمأنينة وسكينة وأمنا والقرآن صريح في ذلك حيث نقرأ فيه " ألا بذكر الله تطمئن القلوب " (سورة الرعد، الآية 28)، كما أنه يفتح أبواب الأمل ويمتص موجات اليأس ويساعد الأفراد على الدخول في انطلاقة جديدة بأفكار ورؤى وقناعات جديدة. وإذا كان المرشد لا يملك أن يثني الناس عن فعل ما يرغبون فيه على اعتبار أن ذلك لا يدخل ضمن مهامه، كما أنه لا يستطيع أن يفرض عليهم ما يراه صالحا لهم نظرا لما قد يترتب عن ذلك من ردة فعل تنعكس سلبا على مكاسب العملية الإرشادية، فإنه مع ذلك مطالب بتنوير الطريق أمامهم وتعريفهم بإيجابيات وسلبيات اختياراتهم. ومن العناصر التي يمكنه أن يتوقف عندها:

- عدم وجود بقعة في العالم المعاصر تنعم بالاستقرار التام والأمن المطلق حتى ولو تباينت مظاهر عدم الاستقرار واختلفت صور فقدان الأمن. بل إن الدول الأكثر تقدما والأكثر تطورا التي يحلم الشباب بالالتحاق بها هي المناطق التي تسجل أكبر معدلات الجريمة وأكبر معدلات البطالة وتحتضن

أكبر عدد مراكز الأمراض العقلية، كما يعدّ فيها الفقراء والمرحومون بالملايين، فضلا عن تفشي الرذائل وانتعاش فيها كل ما ألفت به الحضارة الإسلامية في قمامتها من خمر وزنى وربما وقمار.

- الفرص المتاحة في العالم العربي والإسلامي كثيرة وتحتاج فقط أن يسלט عليه الضوء. ويكفي أن يلاحظ شبابنا الذين يرغبون في ترك بلدانهم إقبال شركات العالم نحوها أملا في تحقيق الانتعاش الذي يحميها من الإفلاس الاقتصادي الذي كان وشيكا.

- إن ما يكلفه التعاون من أجل استرجاع الأمن والاستقرار في البلد ونشر الطمأنينة في ربوعه أقل بكثير مما يترتب عن الدخول في مثل هذه المغامرات غير محسوبة العواقب، كما أن الانسحاب من تحمل المسؤولية هو منطلق الضعفاء، فلا يعقل أن يترك الأب أسرته وأطفاله لينجو هو بنفسه. إنه مصير مشترك يتعاون فيه الجميع من أجل فائدة الجميع، ولن تتحقق ذات الفرد خارج هذا الإطار إلا مشوهة فاقدة لتوازنها.

من ناحية أخرى يستطيع المرشد أن يوجه النقاش وجهة أخرى يكون التركيز فيها على تطوير كفاءة الأفراد وتنمية قدراتهم واكتساب مزيد من المهارات ذلك من خلال طرح إمكانية الدخول في برامج إعدادية تكوينية قصيرة ومتوسطة المدى كوسيلة عملية تساعد البعض على إيجاد بدائل أخرى قد تدفعهم إلى مراجعة مواقفهم خاصة بعد امتلاك وسائل التكيف مع مستجدات الوضع الاقتصادي والأمني.

وما يمكن استخلاصه حول عنصر الخوف الذي يطارد بعض الأفراد وينتزع الاستقرار من حياتهم فإنه من الضروري أن يظل هؤلاء متحكمين في أوضاعهم وألا يستسلموا لهواجسهم ومخاوفهم التي يغذيها الخيال، وأن مواجهة التحديات والأخطار والصعوبات الحقيقة التي تعكر صفو العيش أحيانا هو الاختيار الواقعي الذي يعمل المرشد النفسي على تنظيم تدخلاته من أجل تعزيزه بعد سعي منه لتنمية لدى من يتعامل معه الثقة بالنفس وقوة تماسك الشخصية ومقاومة كل تهديد مادي أو معنوي، والاستعداد للتكيف مع كل مستجد مهما كانت طبيعته ومهما ترتب عنه من نتائج إيجابية وسلبية حتى ولو تطلب ذلك العمل على اكتساب مهارات أو تطوير قدرات .

III- الإرشاد واستقرار الهوية

الاضطراب الذي يولده تأرجح الأفراد والجماعات بين الولاء للهوية التاريخية التي ظلت تمثل عنوان انتماءهم ومصدر اعتزازهم، والولاء لعولمة جارفة لا تعترف بحدود الخاص والتي باتت تمارس التأثير المباشر على المؤسسات التربوية الأساسية مثل المدرسة والأسرة مما انعكس سلبا على العلاقات الاجتماعية التي أصبحت تتفاعل في مناخ التوتر والخلاف والصراع نتيجة تداخل الأدوار وتباين في القيم والمعايير وتضارب في الرؤى ووجهات النظر وتباعد في الأهداف والمقاصد.

هذا التفاعل الاجتماعي السريع الذي تتعاكس في ظله الاتجاهات يكاد يتحرك فيه الجميع بدون عنوان وبدون هوية وحتى بدون أهداف واضحة ترتبط بالوجود وبفلسفة الحياة وبالامتداد التاريخي وبالانتماء،

خاصة في البلدان المتطورة التي أصبحت حياة الأفراد فيها مقننة إلى درجة يسهل معها التنبؤ بالفعل ورد الفعل في ظل حتمية سلوكية لا تترك مجالاً كبيراً للاختيارات الحرة حتى ولو أن شعار الديمقراطية يرفرف في أجواءها. علماً بأن البناء على الخصوصيات أحياناً يهدد مصير هذه المجتمعات من الأساس بسبب تعدد الأعراق والمعتقدات واللغات والتقاليد والأعراف التي يفترض أن تتعايش في البيئة الواحدة، وبالتالي يصبح الحل العملي لهذه المعضلة اضواءً الجميع تحت مظلة المواطنة الشاملة، (Mansouri, 2013) وعدم الالتفات بعيداً وعمق إلى الالتفات التاريخية الأخرى عرقية كانت أو دينية... حتى يتحقق الاجتماع ويُتجنب الاختلاف أو التباعد بين المواطنين. (Jones & Derman-Sparks 1992) وهكذا يكون ثمن انخراط الفرد في الحياة الاجتماعية التخلي عن بعض ما يميزه عن الآخرين والتنازل عن عناصر ربما بارزة في الهوية الأصلية والذي قد تكون له انعكاسات سلبية قوية على الفرد من حيث تناغمه مع ذاته وقدرته على التكيف وتحقيق الاستقرار في حياته، مما استدعى تدخل العملية الإرشادية. (Merrill-Washington, 2007)

لعل الصورة في العالم العربي والإسلامي تختلف نوعاً ما، ذلك أن الصفات المميزة للأفراد والمجماعات لها جذور تمتد في تاريخهم وهي بنفس القوة التي كانت عليه من حيث التأثير إلى درجة أن التاريخ المعاصر شهد تقسيمات جغرافية منشأها تباين في التقاليد والمعتقدات مع عدم القدرة على التعايش مثل ما حصل في الهند حيث تم تقسيمها إلى باكستان مسلمة وهند براهمانية هندوسية، والانقسام الذي عرفته يوغسلافيا في تسعينيات القرن الماضي ومن نتائجه ظهور البوسنة والهرسك، كرواتيا، وصربيا كبلدان مستقلة...

هذا التشبث القوي بالتقاليد والأعراف والمعتقدات يصعب معه مطالبة الأفراد بالنوبان في كيان آخر ينتزع منهم هذه الصفات أو يدعوهم إلى تهميشها.. وقد اجتهدت دولة في قوة فرنسا التاريخية من أجل دفع الجزائريين إلى التخلي عن دينهم ولغتهم حتى تتمكن بعد ذلك من تغيير معطيات الواقع الثقافي لأكثر من مائة وثلاثين سنة ولكنها فشلت، وبقي الشعب الجزائري - كما وصفه رائد الإصلاح بالجزائر عبد الحميد بن باديس - " ... مسلم وإلى العروبة ينتسب " (جزء من قصيدة قالها رداً على ادعاء فرنسا أن الجزائر فرنسية).

أ- مظاهر الصراع مع الذات

إن التحولات التي يعرفها العالم العربي والإسلامي لا شك أنها أثرت على الشخصية العربية والمسلمة بحيث وضعت العنصر البشري في حيرة من أمره وأمام اختيارات صعبة يوشك أن يفقد في ظلها معنى الوجود المتميز الذي طالما ربط مصيره به. ويمكن إجمال صورة التحدي الذي يواجهه في:

1- البقاء على ولاء لمعتقداته والاعتزاز بآرائه إلى حضارته بكل مكوناتها والعمل على استمرار نهج أسلافه في الوقت الذي تعرف فيه كل البلاد العربية والإسلامية تقريباً أزماً خالقة وتعيش في ضعف وتخلف وفي تبعية لغيرها.

2- السير في اتجاه يستعرض معاني إنسانية حضارية براقية مغرية تعتمدها دول عرفت تطورات مذهلة في جميع ميادين الحياة ومناحيها وحققت في كثير من المجالات اكتفاء ذاتيا بما وقر لمواطنيها العيش الكريم فضلا عن حضورها القوي في صناعة الواقع الإقليمي والدولي .

و لا شك أن الموقف صعب، والاختيار أيا كان فهو توافقي في طبيعته ولذلك ستنشأ عنه ضغوط ومعاناة بحيث لا ينعم الفرد فيه بالاستقرار الكامل والسعادة المنشودة حتى ولو أشبع بواسطته بعض الحاجات وحقق بعض الأهداف، بل قد يفقد بسببه توازنه النفسي وثقته بقدرته فتضطرب خطواته وتتعثر مسيرته. ولا نستبعد أن يقف هذا الصراع مع الذات أو الانقسام النفسي خلف كثير من الممارسات غير الصحية التي يتعاطاها اليوم شباب العالم العربي والإسلامي الذي وجد نفسه متأرجحا بين الاحتكام إلى العقل والاستجابة لنداء الفطرة السليمة أو الانخراط التلقائي في الحركة الدعوية للحياة الاجتماعية كواقع قائم بغض النظر عن القيم التي تخضع لها أو المبادئ التي تتبناها أو طبيعة الوسائل التي تشجع على اعتمادها أو حتى نوع الأهداف التي تسعى لتحقيقها.

ب- أهمية العملية الإرشادية

في مثل هذا المنعطف التاريخي الذي يواجهه الشباب في المجتمعات العربية والإسلامية تبرز أهمية تدخل المرشد النفسي خاصة في مساعدة الأفراد على اعتماد الاختيارات الناضجة التي تمكنهم من شق الطريق نحو ما يصبون إليه ويحقق لهم الرضا والسعادة، ومن أولويات الفعل الإرشادي :

1- مساعدة الأفراد على استرجاع الثقة بأنفسهم وترسيخ الإيمان بإمكاناتهم التي تتجاوز السقف الذي حدده لها، وهذا لا شك يجعلهم يغيرون من نظرتهم إلى أنفسهم، وإذا نجح الأخصائي النفسي أو المرشد في تحريرهم من الشعور بالدونية ومن اليأس الذي غمر نفوسهم وكبل حياتهم وحاصر طموحاتهم وآفاق مستقبلهم ومن السلبية التي جلبت لهم الذل والهوان والفقر والعوز والضعف، يكون بذلك قد وضع الأساس الذي يقوم عليه بناء مشروع الأمل، المشروع الذي يواجه كل التحديات ويجتاز كل العقبات، والذي تشق به البلاد العربية والإسلامية الطريق نحو اتجاه تسجيل الحضور المشرف بين أقباء العالم تشارك معهم في صناعة قرارات العنصر البشري المصيرية. بعبارة أخرى محورية الإنسان في مشاريع الحياة وفي إحداث أي تغيير تقتضي الاهتمام به أولا قبل الذهاب بعيدا في خطط التنمية الأخرى.

2- توعية الأفراد بأن المخرج الوحيد الذي نحفظ به توازننا ونسترجع به ما فقدناه من تأثير ونفوذ هو مواكبة التطورات والانخراط الفعلي في العولمة بهويتنا وبشخصيتنا المتميزة التي نستعرض بها مشروعنا الاجتماعي البديل الذي ما زلنا نعتقد أن البشرية تستطيع من جديد أن تنعم به وتتخلص بواسطته من العديد من أزماتها. وينبغي أن ندخل عالم المنافسة من بابه الواسع وفي جميع مجالات الحياة تنافس الشرفاء، ولا نتحرج من التقرب منهم والأخذ عنهم والاستفادة من تجاربهم علما بأنهم لن يمنحوك شيئا بدون مقابل وأنهم في كل الأحوال يفضلونك تابعا لهم على أن تصبح ندا لهم . وإن محاولة الاندماج بدون عنوان وبدون هوية لن يمنحك شيئا في النهاية ومكاسبك في الحقيقة يستفيد منها غيرك أكثر

وفائدتك منها محدودة لأن تراكمها لا يجد وعاء يستقر فيه ولا شعارا يرفرف فوقه وسط الرايات والشعارات. ومن غير المستبعد أن تتبعثر جهود أمثالك ولا تتركز في غياب إطار يجمعها وأهداف وغايات تتجه نحو تحقيقها.

3- إن المظهر البراق الذي تستعرضه حياة الشعوب الغربية يخفي كثيرا من الحقائق الأخرى التي ترسم مشهدا آخر أكثر مأساوية وأن الإنسان في هذه المناطق من العالم ليس أفضل حالا من أخيه الإنسان في باقي مناطق العالم. بل إن مظاهر الاضطراب وشقاوة الحياة وضنك العيش في هذه المجتمعات تكون أحيانا أبرز وأوضح، وإحصائيات عدد المنتحرين وعدد الذين يحاولون الانتحار في هذه الدول أكبر دليل على ذلك. فبلد كاليابان الذي يعد من أكبر الدول الثمانية في العالم يصنف كذلك من بين الدول التي لها أعلى معدل في الانتحار

(Strom, 1999; Lewis , 2008; suicide in Japan cite_note-NYT-1/ cite_note-Times-2 / cite_note-CNN-3)

ومن العوامل التي اقترنت بهذه الظاهرة الأزمة الاقتصادية والاضطراب النفسي والاكئاب والضغط الاجتماعي (suicide in Japan, ref.JEN_6-3). ودائما في اليابان يتصدر الانتحار الأسباب التي تموت بها الفئات العمرية بين 20 و44 سنة (suicide in Japan, ref.jiji_5-3).

هذه الظاهرة تعرف انتشارا مشابها في الولايات المتحدة الأمريكية (suicide in The United States, cite_note-1/2/3) وكندا (Ladouceur, 2011)؛ و Statistics Canada ; (2010). وفي معظم الدول الأوروبية (list ofOCDE_Countries_by_suicide_rate).

من ناحية أخرى البطالة هي بدورها عنصر مؤرق في الدول المتطورة على اعتبار أن تقليص الدخل الفردي والعائلي يؤثر بصورة مباشرة على نوعية حياة الإنسان ويضطرب بسببها نظام إشباع حاجاته، وبما أن هذه الدول القوية هي التي تجر عربة العولمة وهي التي تقر مصير باقي دول العالم، فهي التي تكوني أكثر بمخلفاتها على مستوى توفير مناصب العمل لمواطنيها (Krugman, sans date)، ذلك أن المستثمرين يفضلون أحيانا توظيف أمواهم في مناطق أخرى من العالم لأسباب عديدة من أهمها العمالة غير المكلفة. وقد يحتاج الفرد الراغب في الانتقال إلى هذه البلدان إلى تقديم توضيحات ربما أكثر بكثير مما كان يحتاج أن يقدمه في بلده الأصلي فقط من أجل حياة يستطيع أن يشبع فيها بعض الحاجات .

بإمكان المرشد النفسي أن يوجه اهتمام الأفراد إلى هذه النواحي التي غالبا ما يقفزون عليها عند اتخاذهم لبعض قراراتهم وقد يساهم التوقف عندها في إحداث صحوة ضمير أو إيقاف همة أو تهيئة أرضية جديدة لمراجعة القراءة أو إعادة التقويم وبلورة تصور جديد أو فناعة جديدة. وفي كل الأحوال يسعى المرشد أن يفي عندهم الاعتزاز بالذات وبالهوية بحيث إذا ما اختاروا الهجرة إلى مناطق أخرى من العالم يحرصون في انخراطهم في الحياة الاجتماعية على البقاء المتميز.

IV- الإرشاد النفسي والآفات الاجتماعية

اقترن انتشار الآفات الاجتماعية في المجتمعات العربية الإسلامية بتزايد نفوذ الحركات السياسية والاقتصادية والاجتماعية العملاقة والعايرة للقرارات بحيث أن المؤسسات التقليدية التي ظلت تلعب الدور الحاسم في تربية أفراد المجتمع ورعاية استقرارهم السلوكي والأخلاقي من أسرة ومدرسة ودور عبادة وغيرها باتت أمام التأثير القوي لواجهات العولمة عاجزة عن المتابعة وتغطية حاجات هؤلاء .

أ- بعض آثار التحول عن أخلاق المجتمع

مع وجود مظاهر إيجابية عديدة لهذا التحول فإن الآثار السلبية طافية على سطح واقع الأفراد والمجتمعات الممتثلة خاصة في المظاهر السلوكية والموقفية غير الصحية مثل الانحراف الأخلاقي الذي تحركت في ظله المتاجرة بالأعراض عبر البلدان والأقاليم، ومثل الإدمان على المخدرات الذي انتشر في أوساط الشباب بحيث أتاح إمكانية تحقيق ثروة ضخمة يتم تبييضها واستغلالها لتعزيز النفوذ الموازي والتدخل في توجيه المجتمعات والتحكم في مصير شعوبها، وكذلك الحال بالنسبة للهجرة السرية وتنظيم استغلال العمالة سرياً. ولا شك أن فساد أخلاق المجتمع هو مظهر ضعف يمكن بسهولة أن يتحول على المدى المتوسط إلى وسيلة قوية لتعزيز تفهقره. وصدق أحمد شوقي حين قال:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم " إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق ". (حديث رواه البخاري) إن المجتمع الذي تسوده الأخلاق الفاضلة ويتعاون فيه الأفراد على نشرها والتعامل بها هو مجتمع قوي ومجتمع مستقر يستطيع أن يحقق أمنه ورفاهيته كما يستطيع أن يتطور نحو الأفضل. أما المجتمع الذي تغيب من حياة أفرادها القيم الراقية والأخلاق الفاضلة والمعاني الإنسانية فإنه يكون مهدداً بالانهيار داخلياً وفرسية سهلة بالنسبة للطامعين .

ب- عناصر تركيز الجهد الإرشادي

أمام ما يعرفه العالم العربي الإسلامي من تفشي للزبيلة وانتشار الإدمان والتعاطي الواسع للرشوة (صلاح الدين فهمي، 1412 هـ) والمحسوبة والمتاجرة في الأعراض والمخدرات ومختلف أنواع التهريب وغسل الأموال (MENAFATF، 2011) ومظاهر كثيرة أخرى تجد لها مصادر ترويج ودعم داخليا وخارجيا بالطرق المباشرة وغير المباشرة وبتسخير وسائل إعلامية ذات تأثير كبير على النفوس القوية المتزنة فضلا عن تأثيرها على النفوس الضعيفة التابعة، فإن الاستثمار في العملية الإرشادية يصبح خياراً استراتيجياً في حماية المجتمع والمحافظة على استقراره وتماسكه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ومن العناصر التي ينبغي أن يشملها اهتمام المرشد النفسي :

1- التوعية في اتجاه تحقيق الرعاية الصحية والوقاية من الأمراض والاضطرابات النفسية وقد يساعد الأخصائي النفسي في القيام بهذه المهمة بصورة أفضل الاستناد إلى معطيات الخبراء وأهل

الاختصاص وتنبيه من يتعامل معهم بالأخطار المحدقة بهم إذا لم يغيروا مسار حياتهم (الحفار، 1993، كفاي، 1993، سوييف، 1996، arbooks.tk) كل ذلك حتى يسهل عليهم إدراك أهمية الإجراءات الوقائية.

2- قراءة واقعية للأسباب التي تدفع أفراد المجتمع خاصة الشباب إلى الانحراف وتجاوز الأعراف والخروج عن القانون، ومحاولة معرفة الطريقة التي تتأثر بها الشخصية الإنسانية حتى تنزلق إلى مستنقع الرذيلة والسلوك غير الاجتماعي. مثل هذه الإحاطة تسمح للمرشد النفسي أن يعين عناصر تدخله على أساس الحاجات الملحة التي يجب أن تتكفل بها العملية الإرشادية (الجبالي، 2005).

3- بلورة برامج تربوية ترفيية بالتوافق مع المعنيين كبديل يخرج هؤلاء من عالم الانحراف ويدخلهم في سياق اجتماعي جديد يكتشفون فيه مواهبهم ويشبعون فيه بعض حاجاتهم، وينخرطون في الحياة الاجتماعية مشاركين ومساهمين في ظل حياة شريفة وكرامة. وكثير هي الدراسات التي جاءت نتائجها تؤكد على أهمية الترفيه والترويح في حياة الإنسان والآثار الطيبة التي تخلفها خاصة في تخفيف الضغوط وتهذيب الانفعالات وفي شحن الفراغ الذي كثيرا ما يحدث في وجوده الانحراف. (نظمي عودة، pdfactory.com، - مارديني، 1999، السدحان، 1994، السيد، 1993، الحمامي، 1988، شيد، 1998)

4- تنويرهم بكل ما من شأنه أن يحميهم من الاستغلال وتعريفهم بالوسائل التي تلجأ إليها بعض الهيئات المشبوهة والمنظمات لخداعهم واستغلالهم والطريقة الواعية في التعامل معها .

5- ضرورة معالجة الصعوبات التي تواجههم ومساعدتهم على حل المشاكل التي تعترضهم وتحريرهم من الأفكار السلبية (Eisen-Kearney, 1995, p.145، حنا، 1999، أحمد البهي، 1993) والهدامة التي تدفع بعضهم أحيانا في أوقات الحرج الشديد والأزمة الحادة إلى اتخاذ قرارات مرتجلة والقيام باختيارات غير واقعية ترسم بداية غير صحيحة، علما بأن البدائل غير الاجتماعية وغير التوافقية متوفرة في كل لحظة وفي ثوب له سحره، وهي تنتظر بالخصوص الفاشلين أو المتشائمين الذين ضاقت بهم الأرض أو أولئك الذين ضلوا الطريق وتقطعت بهم السبل... الذين لديهم القابلية للانسحاق وراءها .

6- حرص المرشد على أن تظل معنويات من تتعامل معهم مرتفعة وثقتهم بأنفسهم كبيرة حتى يتمكنوا من الثبات على مبادئهم والمضي في طريق الفضيلة وتحقيق النجاح وتذوق طعمه وعدم الانزلاق إلى عالم الشهوات والمتع الظرفية التي ينتهي تعاطيها المسعور إلى الطريق المسدود.

الخاتمة

إن التحولات الواسعة والسريعة التي عرفتها المجتمعات العربية والإسلامية زعزعت كثيرا من التوازنات ومظاهر الاستقرار التي كانت تنعم بها ونجم عنها على مستوى الأفراد والجماعات هلع وخوف وانتعش في أحضانها قلق و تردد تطور أحيانا إلى مظاهر مرضية حادة وعنيفة، ولعل من أشدها أثرا

الشعور بالاعتزاز داخل مجتمع الأجداد والأسلاف والخوف من المستقبل. وبما أن الوقوف في وجه حركة التحول الجارفة يشبه الانتحار أصبح أمام هذه المجتمعات خيار واقعي واحد ووحيد هو مسابقتها مع المحافظة على التمايز ضمانا للبقاء والاستمرار. ولتمكين الدخول الفاعل ضمن أنشطة العولمة الذي يضمن للأمة موقعا مؤثرا وحضورا مشرفا ينبغي رفع على المستويين الفردي والجماعي كل التحديات التي تواجهها.

و من أولويات الانطلاقة الواعدة انتعاش الأمل في نفوس أفراد المجتمع واستعادة الثقة بالنفس والتحقق بالوعي والفهم لصيرورة الواقع وهي المساحة التي ينتظر من المرشدين النفسيين أن يؤدوا فيها دورا رائدا يركون به عجلة المستقبل في اتجاه تعزيز الهوية الذاتية واستعادة مكانتها وهبتها .

قائمة المراجع

أ- المصادر

1- القرآن الكريم

2- الحديث النبوي الشريف

ب - المراجع باللغة العربية

1 - الجبالي، حمزة ، (2005). جرائم الأطفال والمراهقين: أسبابها، دوافعها وعلاجها. دار صفاء، عمان، الأردن، ط 1.

6- الشمrani، ريسة حوفان (2010). الاغتراب وعلاقته بدرجة نضج الأنا وفق نظرية أريكسون وسمات الشخصية السوية والعصابية من وجهة نظر أريك فروم لدى عينة من العاملات، إشراف الدكتور حسين عبد الفتاح الغامدي ، بحث مقدم للحصول على درجة ماجستير في علم النفس، جامعة أم القرى، كلية التربية بمكة المكرمة، قسم علم النفس، تخصص: الإرشاد النفسي.

7- الغزالي، محمد (1986) جدد حياتك، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الثالثة، ص.75

8- بن باديس، عبد الحميد: جزء من مطلع قصيدة اشتهر بها قالها ردا على ادعاء فرنسا أن الجزائر فرنسية :

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب

أو رام إدماجا له رام المحال من الطلب

9- حنا، مريم إبراهيم حنا، (1999). العلاقة بين استخدام الاتجاه المعرفي في خدمة الفرد وتنمية الوعي بمشكلات الانحراف الاجتماعي لدى الاحداث المعرضين للانحراف، القاهرة: بحث منشور بالمؤتمر الثاني عشر، كلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان.

10- درويش، كمال، الحمامي، محمد (1988): الترويج الرياضي في المجتمعات المعاصرة. مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة .

11- سويف، مصطفى، (1996). المخدرات والمجتمع.. نظرة تكاملية، سلسلة عالم المعرفة، يناير/ كانون الثاني ص ١٧-١٨ .

- 12- شيد، شيد، هارون (1998): قضايا اللهو والترفيه بين الحاجة النفسية والضوابط الشرعية. دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض
- 13- فهمي، صلاح الدين، (1412هـ). الفساد الإداري كمعوق لعمليات التنمية الاجتماعية والاقتصادية، المركز العربي للدراسات الامنية والتدريب، الرياض.
- 14- كفاي، علاء الدين، (1993). مشكلة تعاطي المخدرات بين الشباب، التقرير السيكولوجي، جامعة قطر
- 15- مارديني، وليد (1999). اتجاهات طلبة جامعة اليرموك - الأردن نحو الأنشطة الترويحية وأوقات الفراغ. مجلة جامعة دمشق، المجلد الخامس (15)، العدد الأول، ص ص ٢٥٤ - ٢٢٩.
- 16 - مجموعة العمل المالي لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا MENAFATF، (2011). الاتجار غير المشروع بالمخدرات والمؤثرات العقلية وغسل الأموال، المنامة - مملكة البحرين .
- 17- منصورى، عبد الحق (2004). العولمة منبر الهوية .، بحوث المؤتمر العلمي السادس لكلية الشريعة " الهوية الإسلامية في عالم متغير "، جامعة جرش الأهلية، 2004، ص ص. 527-541
- 18- نظمي عودة أبو مصطفى ومحمود خليل أبو دف. اتجاهات الطالب الجامعي نحو الترويج، كلية العلوم النوعية - جامعة الأقصى بغزة الجامعة الإسلامية بغزة، version www.pdfactory.com

المراجع باللغة الأجنبية

- 1- Berger , E.M.(1952). The relation between expressed acceptance of self and expressed acceptance of others. Journal of abnormal Psychology , 47,778-782
- 2- Buxton,L. (1981) , Do You Panic about Mathematics ? , Heinemann Educational Books, London..
- 3 - Durm, M. W., & Glaze, P. E. (2001a). Relation of self-acceptance and acceptance of others. Psychological Reports, 88(2), 410
- 4- Eisen-Kearney ,(1995). Practitioner's Guide to treating fear and anxiety in children and adolescents cognitive behavioral approach. Jason aronson, Inc. New Jersey, P. 145
- 5-Greenwood , J.(1984 Greenwood1984) ,"My Anxieties about Math Anxiety ", Mathematics Teacher, 77, 662- 663
- 6- Hurley, J. R. (1993). Accepting self, accepting others, and rating peers generously.Psychological Reports, 73(3, Pt. 1), 768-770.
- 7- Itatsu, H. (1995). The relationship of self-acceptance to life attitude and hopelessness. Japanese Journal of Counseling Science, 28(1), 37-46.
- 8 - Jones. E ; & Derman-Sparks .L. (1992) .Meeting the challenge of diversity, Young children 47.2: 12-18.
- 9- Jucha, Z., Rendecka, A., & Zuraw, J. (1979). Self-acceptance and its relation to acceptance of others. Psychologia Wychowawcza, 22(1), 14-38
- 10- Kashdan, T. B., & Collins, R. L. (2010). Social anxiety and the experience of positive emotions and anger in everyday life: An ecological momentary assessment approach. Anxiety, Stress, & Coping, 23, 259–272, doi:10.1080/1061580080264 1950

- 11- Kashdan, T. B., Weeks, J. W., & Savostyanova, A. A. (2011). Whether, how, and when social anxiety shapes positive experiences and events: A self-regulatory framework and treatment implications. *Clinical Psychology Review*, 31, 786–799, doi: 10.1016/j.cpr.2011.03.012.
- 12- Krugman , Paul. (مدون تاريخ) La Mondialisation n'est pas coupable , La Découverte / Poche, Essais, p. 48
- 13- Ladouceur, R (2011). Suicide among men. *Canadian Family Physician* 57 (2): 148.
- 14- MacInnes, D. L. (2006). Self-esteem and self-acceptance: An examination into their relationship and their effect on psychological health. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 13(5), 483-489
- 15- McCracken, L. M., Vowles, K. E., & Eccleston, C. (2004). Acceptance of chronic pain: Component analysis and a revised assessment method. *Pain*, 107(1-2), 159-166
- 16- McCracken, L. M. (1998). Learning to live with pain: Acceptance of pain predicts adjustment in persons with chronic pain. *Pain*, 74(1), 21-27.
- 17- Mansouri , A (2013). Global citizenship in a multicultural environment, Conference “ Citizenship in the 21st century ”, Held in Athenes 7,8,9 November 2013.
- 18- Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: Van Nostrand.
- 19- Maslow , A.H. (1970). *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row , re.ed.,
- 20- Merrill-Washington, Victoria. 2007, *Counselors' Role in a Changing, Diverse Society*. University of Phoenix ,.
- 21- Statistics Canada, (2010). *Suicides and rate of suicide according to sex and age*, Ottawa, ON: Statistics Canada;
<http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l01/cst01/hlth66a-eng.htm>. (Accessed 2011 Jan 13).
- 22- Selye, H. (1974). *Stress sans détresse* , Montréal, La Presse, 1974, p. 36
- Sites Internet مواقع أنترنت
- http://www.teluq.uqam.ca/siteweb/sante/det_fiche1.php
 - http://en.wikipedia.org/wiki/suicide_in_Japan #cite_note-NYT-1/
#cite_note-Times-2 / #cite_note-CNN-3
 - http://en.wikipedia.org/wiki/suicide_in_Japan #cite_ref.JEN_6-3
 - http://en.wikipedia.org/wiki/suicide_in_Japan #cite_ref.jiji_5-3
 - http://en.wikipedia.org/wiki/suicide_in_The_United_States #cite_note-1/2/3
 - Statistics Canada; 2010. <http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l01/cst01/hlth66a-eng.htm>. (Accessed 2011 Jan 13).
 - StatisticsCanada;2010. <http://www.statcan.gc.ca/pub/84-215-x/2010001/hlfs-eng.htm> (Accessed 2011 Jan 14).
 - http://en.wikipedia.org/wiki/list_ofOCDE_Countries_by_suicide_rate # cite_note -1
 - <http://arbooks.tk>
 - www.pdfactory.com

تعنيف وإيذاء الأطفال دراسة في تحليل الاتجاهات والاستراتيجيات

أ. برادعية صليحة* جامعة الجزائر 2

مقدمة**:

أصبح العنف الموجه ضد الأطفال من أبرز المشكلات في وقتنا الحاضر والتي لا يخلو منها أي مجتمع من المجتمعات، فالיום بات يتعرض الأطفال لشتى أنواع الإساءة والعنف سواء كان في البيت في المدارس والمؤسسات العامة والملاجئ وغيرها من نزل الرعاية المقهمة كما أن العنف قد يمارس ضد الأطفال في الشوارع... الخ.

ويؤدي العنف ضد الأطفال إلى تداعيات خطيرة بالنسبة لتنمية الأطفال نفسيا وصحيا، فقد يؤدي في أسوأ الحالات إلى الوفاة أو الإصابة بعاهات دائمة، كما أنه يؤثر على قدرتهم في النمو والتعلم، وقد يؤدي ببعضهم إلى الهروب من البيت، مما يعرضهم إلى مزيد من المخاطر.

كما أن العنف يدمر الثقة بالنفس لدى الأطفال ويجد من قدرتهم على أن يصبحوا آباء جيدين في المستقبل ويواجه الأطفال الذين يتعرضون للعنف خطراً كبيراً من التعرض للاكتئاب والانتحار في وقت لاحق من الحياة.

هذا وقد أصبحت ظاهرة العنف ضد الأطفال في عصرنا تحظى باهتمام المجتمع الدولي ومنظمات المجتمع المدني المعنية بحقوق الإنسان، حيث نصت اتفاقية حقوق الطفل، التي صادقت عليها كل دول العالم، على إلزام الحكومات بحماية الأطفال من كل أشكال العنف المادي والمعنوي، كما تحمي الاتفاقية من كافة أشكال التمييز ومن الحرمان من الحرية ومن الاشتراك في الحروب ومن التعذيب والمعاملة التعسفية والعقوبة القاسية ومن عقوبة الإعدام والسجن مدى الحياة ومن كافة أشكال العنف والإهمال... الخ. إلا أننا نلاحظ أنه إلى حد اليوم ملايين من الأطفال ما زالوا يعانون من العنف والإيذاء عبر العالم.

* طالبة دكتوراه بقسم علم الاجتماع والديمقراطية جامعة الجزائر 2.
** الملخص باللغة الانجليزية:

Nowadays the phenomenon of violence against has become of interest to the international community and civil society organizations concerned with human rights. The Convention on the Rights of the Child ratified by every country in the world, compel governments to protect children from all forms of physical and psychological violence. The Agreement also protects them from all forms of discrimination and deprivation of liberty and participation in wars and torture and arbitrary treatment and cruel punishment and death penalty and life imprisonment, and all forms of violence and neglect ... etc. However, we notice that to some extent today millions of children continue to suffer from violence and abuse across the world.

That's what made us care about them in this paper so this paper aims to shed light on the forms of violence against children, as well as identify the various locations of violence against children.

أولا - تحديد بعض المفاهيم والمصطلحات:

(1) العنف :

العنف هو مجموعة من السلوكيات تهدف إلى إلحاق الأذى بالنفس أو بالآخر، ويأتي بشكلين إما مادي مثل: "الضرب، التشاجر، أو التدمير أو إتلاف الأشياء". أو عنف رمزي مثل: "التهديد، الفتنة، الغمز، الشتم" وهو في الأخير يؤدي إلى إلحاق الأذى بالطرف الذي وقع عليه.

وهو ممارسة القوة والإكراه ضد الغير عن قصد وغالبا تؤدي هذه الممارسة إلى التدمير وإلحاق الأذى والضرر المادي وغير المادي بالنفس أو الغير(1)

وتشير الموسوعة العلمية أن مفهوم العنف يعني كل فعل يمارس من طرف جماعة أو فرد ضد أفراد آخرين عن طريق التعنيف قولاً أو فعلاً وهو فعل عنيف يجسد القوة المادية أو المعنوية. والتي يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- العنف يخلق قساوة كبيرة وهي في غالب الأحيان ضارة ومهلكة.

- هو صفة لشعور رهيب نحو شيء كالكره الرهيب.

- صفة لشخص له استعداد تام لاستعمال القوة ويتصف بالعدوانية.

- صفة اللاتسامح وعدوانية كبرى.

- صفة المبالغة في استعمال القوة الجسدية.

- صفة التعامل بالعنف كالإرغام والقهر عن طريق القوة.

(2) تعريف الطفل:

حسباً وارد في المادة ١ من اتفاقية حقوق الطفل عرف الطفل كما يلي: "كل إنسان لم يتجاوز سن الثامنة عشرة، ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه" (2)

ووفقاً لما جاء بهذه الاتفاقية فإن المقصود بالطفل هو "كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشر أي ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المطبق عليه" حيث راعت الاتفاقية الفروق بين بلد وآخر في ما يعنيه القانون بسن الرشد الذي قد يكون سن السادسة عشر أو السابعة عشر أو الثامنة عشر.

كما نجد أيضاً عهد حقوق الطفل في الإسلام والذي أقره مؤتمر القمة الإسلامي السابع سنة 1994 قد عرف الطفل بأنه "كل إنسان لم يبلغ سن الرشد وفقاً للقانون المطبق عليه". وفي كل الأحوال فإن مرحلة الطفولة تقع في تلك المساحة العمرية التي تبدأ من لحظة الولادة وحتى سن بلوغ الرشد وفقاً للقوانين المحلية الخاصة بكل بلد.

3 مفهوم العنف ضد الأطفال

حسب المادة ١٩ من اتفاقية حقوق الطفل هو "كافة أشكال العنف أو الضرر أو الإساءة البدنية أو العقلية والإهمال أو المعاملة المنطوية على إهمال أو إساءة المعاملة أو الاستغلال بما في ذلك الإساءة الجنسية"⁽³⁾

وطبقاً لتعريف الأمم المتحدة فإن العنف ضد الطفل هو أي فعل أو تهديد بفعل يؤدي إلى إحداث أذى جسدي أو نفسي أو جنسي أو يجد من حرية الطفل بسبب كونه طفلاً تحت الوصاية (الولدان أو أحدهما أو الوصي) أو الدفع به إلى أي من الصور المختلفة للاستغلال.

وتعريف منظمة الصحة العالمية على أنه "كل أشكال سوء المعاملة الجسدية أو العاطفية والاعتداء الجنسي والإهمال بما في ذلك إهمال العلاج، أو الإغراءات والتي تؤدي إلى ضرر حقيقي أو كامن لصحة الطفل وبقائه وتطوره أو كرامته في سياق علاقة المسؤولية والثقة أو السلطة".

وهذا ما ورد في التقرير العالمي عن العنف والصحة لسنة ٢٠٠٢ على أن العنف ضد الطفل هو "الاستخدام المتعمد للقوة أو الطاقة البدنية، المهددة أو الفعلية، ضد أي طفل من قبل أي فرد أو جماعة تؤدي ضرر فعلي أو محتمل لصحة الطفل أو بقاؤه على قيد الحياة أو نموه أو كرامته"⁽⁴⁾

ومن هنا يمكن القول أن العنف ضد الأطفال هو كل تصرف يؤدي إلى إلحاق الأذى بالطفل وقد يكون الأذى جسدياً أو نفسياً، ويمارس ضد الطفل سواء في الأسرة أو المدرسة أو المؤسسات العامة بالمجتمع، مما يكون له أثر سلبي على قدراته وكذا عدم تفاعله الإيجابي مع المجتمع، وعدم قدرته على تكوين اتجاهات سوية نحو ذاته بحيث يكون متقبلاً لنفسه، مما يشعره بعدم الرضا والإشباع من الحياة الأسرية والدراسية والعلاقات الاجتماعية.

ثانياً- العنف ضد الأطفال عبر المواثيق الدولية:

بدأ الاهتمام بالطفل في مطلع العشرينات من القرن الماضي بظهور قوانين لحماية الطفل حيث صدر أول إعلان لحقوق الطفل في العام 1923 وتبلور عنه إعلان جنيف لحقوق الطفل في العام 1924 ثم اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في نوفمبر 1959 إعلاناً عالمياً لحقوق الطفل وتلى ذلك الإعلان الخاص بحماية النساء والأطفال في حالات الطوارئ والنزاعات المسلحة سنة 1978 وبعدها بسنة ثم الاعلان على ان عام 1979 سنة دولية للطفل .

ثم تم ابرام الاتفاقية الخاصة بالأوجه المدنية لخطف الأطفال على المستوى الدولي سنة 1980⁽⁵⁾ .

وفي عام 1989 صدرت اتفاقية حقوق الطفل وهي من أكثر الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان شمولاً وتطوراً، ولقد وردت فيها بعض المواد التي تركز مباشرة على موضوع حماية الطفل من العنف وتعتبر هذه المواد ملزمة للدول المصادقة على الاتفاقية ومن بين هذه المواد ما يلي:

المادة 16:

- 1- لا يجوز أن يجرى أي تعرض تعسفي أو غير قانوني للطفل في حياته الخاصة أو أسرته أو منزله أو مراسلاته، ولا أي مساس غير قانوني بشرفه أو سمعته.
- 2- للطفل حق في أن يحميه القانون من مثل هذا التعرض أو المساس.⁽⁶⁾

المادة 19:

- 1- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير التشريعية والإدارية والاجتماعية والتعليمية الملائمة لحماية الطفل من كافة أشكال العنف أو الضرر أو الإساءة البدنية أو العقلية والإهمال أو المعاملة المنطوية على إهمال، وإساءة المعاملة أو الاستغلال بما ذلك الإساءة الجنسية، وهو في رعاية الوالد (الوالدين) أو الوصي القانوني (الأوصياء القانونيين) عليه، أو أي شخص يتعهد برعاية الطفل.
- 2- ينبغي أن تشمل هذه التدابير الوقائية حسب الاقتضاء، إجراءات فعالة لوضع برامج اجتماعية لتوفير الدعم اللازم للطفل ولأولئك الذين يتعهدون برعايتهم وكذلك للأشكال الأخرى من الوقاية، ولتحديد حالات إساءة معاملة الطفل والإبلاغ عنها والإحالة بشأنها والتحقيق فيها ومعالجتها ومتابعتها وكذلك لتدخل القضاء حسب الاقتضاء⁽⁷⁾

هذا ولقد نصت الاتفاقية على الالتزام القانوني والأدبي والأخلاقي للدول الأطراف لتنفيذ كافة بنودها، وعلى الدول وضع آليات المراقبة السلمية لضمان حماية الأطفال من شتى أصناف العنف الذي قد يتعرضون له، كما أعطت الاتفاقية كافة مؤسسات منظمة الأمم المتحدة الحق بمراقبة تنفيذ بنود الاتفاقية، وتم ربط بعض المساعدات الدولية التي تقدم للدول بمدى التزامها بنود الاتفاقية.

ولقد أعطت الاتفاقية الحق للدول بأن يكون لها قوانينها الخاصة على أن تتلاقى مع روح الاتفاقية الدولية وأن لا تتعارض مع بنودها الرئيسية، كما أعطت الدول الحق في التحفظ على البنود غير المتلائمة مع الثقافة أو الديانة أو غيرها في تلك الدول، كما نصت الاتفاقية على أن تقدم الدول تقارير متابعة كل خمس سنوات يتم إعدادها من مصدرين (الأول مصدر حكومي والثاني أهلي منظمات غير حكومية) حول ما تم إنجازه وتحقيقه في توفير الحماية ومجال حقوق الأطفال.

و في عالمنا العربي عهد حقوق الطفل العربي في الإسلام المتضمن في إعلان حقوق الطفل ورعايته في الإسلام الذي أقره مؤتمر القمة الإسلامي السابع عام 1994. والتصديق عليه من جميع الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، انطلاقاً من الجهود الإسلامية المعنية بقضايا الطفولة والتي ساهمت في بلورة اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989.

ثالثاً - الأماكن التي يحدث فيها العنف ضد الأطفال:

1) في المنزل والأسرة:

حسب ما جاء في مقدمة اتفاقية حقوق الطفل إلى أن الأسرة تشكل البيئة الطبيعية لنمو ورفاه جميع أفرادها خاصة الأطفال منهم مما يعتبر اعترافاً بأن الأسر تملك القدر الأكبر من إمكانية توفير الحماية للأطفال، والوفاء بمتطلبات سلامتهم الجسدية والعاطفية.

ومع هذا فلقد تم في العقود الأخيرة التسليم بانتشار ممارسة العنف ضد الأطفال بشقيه المادي والرمزي، علاوة على الإهمال المتعمد بواسطة الوالدين وأفراد الأسرة الأقربين الآخرين .

وتبين نتائج الدراسات التي أجريت أنه يختلف مرتكبو هذا العنف باختلاف المرحلة العمرية لطفل، ووفقاً لدرجة نضجه، وهؤلاء المرتكبون للعنف ضد الأطفال في المنزل هم: الوالدين، وأزواج الوالدين، والوالدين بالتبني، والأخوة والأخوات، وأفراد الأسرة، والقائمين بالرعاية.

إن معظم حالات العنف الذي يمارس ضد الأطفال في الأسرة غير مميتة، ولا تسبب إعاقات جسدية دائمة أو خطيرة. إلا أن بعض أشكال العنف الذي يمارس في الأسرة ضد الأطفال ذوي الأعمار الصغيرة جداً، تؤدي إلى حدوث أضرار دائمة، أو حتى تفضي إلى الموت، بالرغم من أن هدف مرتكبيها قد لا يكون هو تسبب هذا النوع من الضرر. وتشير أبحاث أجريت في بلدان مختلفة إلى أن "ظاهرة الرضيع الخضوض" إساءة. فمعاملة الأطفال عن طريق الخضض ترتبط في حالات عديدة بحدوث إصابات في الرأس وإلحاق ضرر جسيم بدماغ الطفل بأدي في غالب الأحيان إلى شلله.

وينتشر العقاب الشديد داخل الأسرة في كل من البلدان الصناعية والنامية معاً. وكثيراً ما يكون العنف الجسدي مصحوباً بعنف نفسي. فالإهانات والسب والعزل والصد والتهديد وعدم الاكتراث العاطفي والتحقير، كلها من أشكال العنف الذي قد يؤثر بشكل حاسم على نمو الطفل النفسي ورفاهه وبخاصة حينما تأتي من شخصية جديرة بالاحترام كأحد الوالدين.⁽⁸⁾

كما يساهم الإهمال، بما في ذلك عدم استيفاء احتياجات الأطفال المادية والعاطفية وحمايتهم من الخطر وتوفير الخدمات الطبية وغير الطبية لهم عند الحاجة، في حدوث وفيات وأمراض الأطفال الصغار. وتزيد الإعاقة أيضاً من مخاطر التعرض للإهمال فقد ينبذ في كثير من الأحيان الأطفال المعاقون.

ويتزايد الاعتراف بحدوث العنف الجنسي في المنزل. إذ دل استعراض عام لدراسات أجريت في ٢١ بلداً معظمها بلدان متقدمة النمو على أن أشخاصاً تراوحت نسبهم بين 7-٣٠% وسط النساء و٣-٢٩% وسط الرجال أبلغوا عن وقوعهم ضحية للاعتداء الجنسي أثناء مرحلة طفولتهم، وتوصلت غالبية الدراسات إلى أن البنات تساء معاملتهن بمعدلات تتراوح بين ١,٥-٣ مرات قدر معدلات الذكور. وتقع معظم حوادث الاعتداء داخل إطار الأسرة. وبالمثل، دلت دراسة شملت بلدان متعددة أجزائه منظمة الصحة العالمية، من ضمنها بلدان متقدمة النمو وأخرى نامية، على أن نسبة تتراوح بين 1-٢١% من النساء أبلغت عن تعرضهن للاعتداء الجنسي قبل سن الخامسة عشرة، بواسطة ذكور من أفراد الأسرة، عدا الأب أو زوج الأم في معظم الحالات.

وقد يؤدي عدم وجود حد أدنى مثبت قانونيا لسن الزواج وممارسة الجنس بالتراضي في بعض البلدان إلى تعرض الأطفال للعنف على يد شريك الحياة، إذ يقدر أن ٨٢ مليون بنت يتزوجن قبل بلوغ الثامنة عشرة. ويتم زواج عدد كبير منهن في أعمار تقل عن ذلك كثيرا، وبصورة قسرية في أحيان كثيرة، ليواجهن الكثير من مخاطر العنف بما في ذلك ممارسة الجنس قسريا.

وتتفاوت نسب تضرر الأطفال من الممارسات التقليدية الضارة كختان الإناث، التي تفرض عليهن في سن مبكر، و الذي يمارس بصورة متزايدة حسب منظمة الصحة العالمية في أفريقيا وفي بعض أجزاء آسيا وداخل التجمعات المحلية للمهاجرين في أوروبا وأستراليا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية.

وتشمل الممارسات التقليدية الضارة الأخرى التي تؤثر على الأطفال، الربط بالقيود وإحداث ندوب على الجلد والحرق بالنار والوشم، وممارسة طقوس عنيفة عند الانتقال من مرحلة الطفولة، والتسمين، والزواج القسري، وما يسمى بجرائم الشرف، والعنف المتصل بالمهور، وطرد الأرواح الشريرة أو الشعوذة. (9)

يقدر عدد الأطفال الذين تعرضون للعنف الأسري، سنويا على نطاق العالم، بما يتراوح بين ١٣٣ مليون طفل و٢٧٥ مليون طفلة، وهو ما يحدث عادة أثناء المشاجرات بين الوالدين أو بين الأم وشريك حياتها.

ولقد دلت دراسات من جنوب أفريقيا والفلبين وكولومبيا ومصر والمكسيك على وجود علاقة وثيقة بين العنف ضد المرأة والعنف ضد الطفل. وخلصت دراسة من الهند إلى أن العنف الأسري في المنزل يضاعف مخاطر تعرض الأطفال للعنف.

ويعد العنف الأسري مشكلة صحية متعددة الوجوه، وذات عواقب متنوعة آنية ومستقبلية على الفرد والمجتمع، أخطر هذه العواقب انتقال العنف الأسري بين الأجيال فيصبح المعتدف مُعتدف، بالإضافة للعواقب الصحية والنفسية والاجتماعية، والاقتصادية التي تلحق بالطفل المعتدف والأسرة والمجتمع (10)

2- العنف في المدارس والأوساط التعليمية:

يتعرض أطفال كثيرون إلى العنف في الأوساط التعليمية وقد يتعلمون منها العنف. ويشمل العنف الذي يمارسه المعلمون، وغيرهم من موظفي المدارس الآخرين، العقاب البدني، وأشكال أخرى من العقوبة النفسية القاسية والمهينة، وكذا العنف الجنسي والمستند إلى نوع الجنس، وعنف الأقران. ويعتبر العقاب البدني، كالضرب بالسياط أو العصي، ممارسة متبعة في المدارس في عدد كبير من البلدان.

لهذا جاءت المبادرة العالمية لإلغاء جميع أشكال العقاب البدني الذي يمارس ضد الأطفال، وأصبح حوالي ١٠٢ بلدا يحظر هذا نوع من العقاب البدني في المدارس.

ويحدث العنف في المدارس أيضا في صورة مشاجرات في الملاعب أو عنف الأقران. وكثيرا ما يرتبط عنف الأقران بممارسة التمييز ضد الطلاب الذين يأتون من أسر فقيرة أو مجموعات عرقية والأقليات، أو ضد الطلاب الذي يتسمون بصفات شخصية معينة كالمظهر أو الإعاقة الجسدية أو العقلية. ويكون معظم عنف الأقران شفويا، لكن تقع حوادث عنف جسدي أيضا.

كما يحدث العنف المرتبط بنوع الجنس أيضا في الأوساط التعليمية. ويكون موجها في معظمه ضد البنات، بواسطة الذكور من المعلمين وزملاء الدراسة. ويزداد أيضا العنف الموجه ضد ذوي الميول الجنسية المثلية من الجنسين، وضد الأشخاص ذوي الميول الجنسية المزدوجة والذين يغيرون جنسهم من الشباب، في دول ومناطق كثيرة.

وتبين النتائج الأولية للدراسة الاستقصائية العالمية للحالة الصحية في المدارس، التي أجريت على طلبة من سن ١٣ سنة، مستويات عالية من العنف البدني في إطار العلاقات القائمة منذ وقت طويل. ويسأل الطلبة عما إذا كانوا تعرضوا للضرب أو الإهانة أو الأذى عمدا من صديق أو صديقة خلال الشهر الاثني عشر السابقة، أجاب ١٥% من البنات و ٢٩% من الصبية في الأردن بـ "نعم"، مثلما فعل ٩% من البنات و ١٦% من الصبية في ناميبيا، و ٦% من البنات و ٨% من الصبية في سوازيلند و ١٨% من البنات و ٢٣% من الصبية في زامبيا.

3- العنف في أنظمة الرعاية والأنظمة القضائية:

يقضي الملايين من الأطفال وبخاصة الذكور، فترات طويلة من حياتهم تحت رقابة أو إشراف السلطات المعنية بالرعاية أو الأجهزة القضائية، وفي مؤسسات رعاية الأيتام ودور الأطفال ودور الرعاية، وفي معتقلات الشرطة والسجون ومرافق حبس الأحداث والمدارس الإصلاحية ويتعرض هؤلاء الأطفال لمخاطر العنف على يد الموظفين وشاغلي الوظائف الرسمية المسؤولين عن رفاههم وما يزيد الطين بلة هو أنه لا يوجد ما يحظر العقاب البدني بصورة صريحة في هذه المؤسسات في غالبية البلدان.

ويشمل العنف الذي يمارسه موظفو المؤسسات المذكورة، في تأديب الأطفال، الضرب بالأيدي والعصي والخراطيم، وضرب رؤوس الأطفال بالحيطان، وتقييد حركتهم بوضعهم داخل جوارات من القماش، وربطهم إلى قطع الأثاث، وحبسهم في غرف شديدة البرودة لعدة أيام... الخ

وقد يتعرض الأطفال المعاقون في مؤسسات الرعاية للعنف بدعوى العلاج. ففي بعض الحالات، يتعرض أطفال لا تتجاوز أعمارهم ٩ سنوات للعلاج بالصدمات الكهربائية بدون استخدام العقاقير المرخية للعضلات أو التخدير. وقد تستخدم الصدمات الكهربائية كعلاج تنفيري بغرض السيطرة على سلوك الأطفال. وقد تستخدم العقاقير للسيطرة على سلوك الأطفال وجعلهم أكثر امتثالا، مما يجعلهم أقل قدرة على الدفاع عن أنفسهم ضد العنف.

ويكون الأطفال في مرافق الرعاية عرضة للعنف على يد الأطفال الآخرين، وبخاصة حينما تكون الظروف والرعاية التي يوفرها الموظفون سيئة، وحينما لا يتم الفصل بين الأطفال الأكبر سنا وأكثر عدوانية وبين

من هم أصغر سنا وأكثر قابلية للتأثر. وقد يجيز الموظفون أو يشجعوا إساءة معاملة الأقران وسط الأطفال في بعض الأحيان (11).

ولا تزال بعض البلدان تطبق عقوبة الإعدام على الجرائم التي يرتكبها أشخاص دون سن الثامنة عشرة، بالرغم من حظر تطبيقها بواسطة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية واتفاقية حقوق الطفل. ويجيز ٣١ بلدا في الوقت الحالي استخدام العقاب البدني لمعاقبة الأطفال على الجرائم، وقد يشمل هذا العقاب في بعض البلدان الضرب بالخيزرانة، والضرب بالعصا على القدمين، والرمم أو بتر الأعضاء.

وبالرغم من الالتزام الوارد في المادة ٣٧ من اتفاقية حقوق الطفل والقاضي بكفالة أن يستخدم حبس الأطفال فقط كتدبير يتم اللجوء إليه كحل أخير ولأقصر فترة زمنية، إلا أنه قدر عدد الأطفال الذين جردوا من حريتهم في عام ١٩٩٩ مليون طفل، اثر ارتكاب جرائم صغيرة أو جنح، أو كانوا مخالفين للقانون للمرة الأولى. وجرى حبس الكثيرين منهم بسبب التسكع والتشرد وانعدام المأوى. وفي بعض البلدان لم يكن معظم الأطفال الموجودين في الحبس في هذه السنة قد أدينوا بجرائم، بل كانوا في انتظار المحاكمة (12).

وكثيرا ما يتعرض الأطفال في الحبس للعنف على يد الموظفين، بما في ذلك العنف المستخدم كوسيلة للسيطرة أو كعقاب على مخالفات بسيطة في أحيان كثيرة. وفي ٧٧ بلدا على الأقل يعتبر العقاب البدني وغيره من أشكال العقاب العنيف الأخرى أشياء مقبولة كتدبير قانوني تأديبي في المؤسسات العقابية. فالأطفال قد يتعرضون للضرب بالأيدي أو العصي، أو لإجبارهم على البقاء في أوضاع مؤلمة، أو تعرضهم للمعاملة المهينة، كأن يجردوا من ملابسهم ويضربوا بالخيزرانة أمام المحوسين الآخرين. وتكون البنات في مرافق الحبس عرضة للاعتداء الجسدي أو الجنسي حينما يكون المشرفون عليهم موظفون ذكور.

3- العنف في أماكن العمل:

هناك بيانات قليلة عن العنف ضد الأطفال العاملين، وخاصة من يعملون في القطاع غير الرسمي فالمعايير الدولية، ومع هذا ففي جميع المناطق يؤثر العنف الجسدي والجنسي والنفسي على ملايين الأطفال الذين يعملون بشكل قانوني أو غير قانوني. وقد يستخدم لإجبار الأطفال على العمل أو لمعاقبتهم أو السيطرة عليهم في مكان العمل.

وتشير البيانات عن أعمال العنف ضد الأطفال في أماكن العمل وهي تمارس في معظم الحالات من جانب أرباب العمل، رغم أنه قد يكون من بين مرتكبيها أيضا عمال آخرون وعملاء.

ويتمثل العنف في أماكن العمل في سوء المعاملة مثل العقاب البدني والإذلال والتحرش الجنسي، ويشكل استغلال الأطفال دون ١٨ سنة في البغاء وفي المواد الإباحية وما شابهه.

وتشير التقديرات إلى أن مليون طفل يدخلون هذا القطاع كل عام وكثير منهم أجبروا واختطفوا وبيعوا واستدرجوا في هذه الأنشطة، أو هم ضحايا الاتجار.

4) العنف في المجتمع

يشكل المجتمع مصدر حماية للأطفال وتضامن معهم، ولكن يمكن أيضا أن يكون مكانا للعنف، بما فيه عنف الأقران، والعنف المرتبط بالمسدسات والأسلحة الأخرى، وعنف العصابات، والعنف البدني والجنسي والاختطاف والاتجار. وقد يرتبط العنف أيضا بوسائل الإعلام وتكنولوجيا المعلومات والاتصال الجديدة والأطفال الأكبر سنا هم الأكثر تعرضا للعنف في المجتمع، والبنات أكثر عرضة للعنف الجنسي .

قد تكون الرحلة إلى المدرسة ومنها إلى البيت أول تعرض لمخاطر المجتمع. وهناك آخرون يتعرضون للعنف بينما يقومون بمهام للمترل، مثل جلب الماء أو الوقود أو الطعام أو العلف للحيوانات.

وتوضح البيانات المتوافرة أن معدلات القتل بين الأولاد بين سن ١٥ - ١٧ سنة، في معظم أنحاء العالم، تبلغ على الأقل ثلاثة أمثال نظير ما بين الأولاد من ١٠ - ١٤ سنة. وهذه الزيادة المفاجئة في العنف بين الأطفال، الذين تزيد أعمارهم على ١٥ سنة. تحدث حتى في مناطق تشهد عموما معدلات قتل منخفضة.

ويميل العنف البدني بين الأقران إلى أن يكون أكثر شيوعا في المناطق الحضرية التي تتميز بنقص العمالة والتعليم والمرافق الاجتماعية وانخفاض مستويات الإسكان، حيث يعبر الشباب والسكان الذين يتزايدون بسرعة عن الإحباط والسخط والتوتر المكبوت بالقتال والسلوك غير الاجتماعي. ويتضمن الكثير من العنف نزاعات شخصية بين الأصدقاء والمعارف، ويرتبط ارتباطا شديدا بالمخدرات والخمور.

وحيثما تكون المسدسات والأسلحة الأخرى متاحة، غالبا ما يؤدي القتال إلى إصابات خطيرة ووفيات. وتشير الاختلافات بين الجنسين في معدلات القتل في مرحلة المراهقة إلى أن التربية الاجتماعية للذكور ومعايير الذكورة تسهم في العنف. وتبلغ المعدلات بين الصبية في البرازيل أربعة إلى ٦ أمثالها بين الفتيات.

وتظهر دراسات العنف البدني غير القاتل أن هناك، مقابل كل شاب يقتل نحو ٢٠ - ٤٠ ضحية لعنف الشباب غير القاتل يحتاجون إلى علاج بالمستشفيات. وكما هو الحال فيما يتعلق بالقتل، تزيد معدلات الإيذاء الناجم عن العنف غير القاتل بين الذكور عما هي بين الإناث.

ويعاني الأطفال اللاجئون والمشردون من العنف بدرجة كبيرة. فالحديث في شؤون اللاجئين في أفريقيا يشير إلى انعدام الأمان في الأماكن العامة على أنه مصدر للعنف الجنسي والعنف القائم على الجنس الذي يمارس معظمه ضد البنات فالكثير من المخيمات تفتقر إلى أبنية آمنة وإنفاذ منتظم للقانون وملاذ للناجين من الهجمات، ووسائل للإبلاغ ولجبر الأضرار. وفي حالات التمييز بالإكراه، يمكن أن تتعرض النساء

والبنات، بصفة خاصة، لمشاكل حماية تتعلق بجنسهن وبالقضايا الجنسانية، بما في ذلك وضعهن الثقافي والاقتصادي الاجتماعي، ومركزهن القانوني (13) .

ويشكل الاتجار بالبشر، بمن فيهم الأطفال، داخل البلدان وعبر الحدود الدولية، شاغلا دوليا رئيسيا. وهذه ظاهرة معقدة تنجم عن تفاعل الفقر والهجرة للعمل والصراع أو الاضطراب السياسي المفضي إلى التشريد . ويمكن أن ينطوي الاتجار على أشكال متعددة من العنف: الاختطاف أو الخداع من جانب المشتغلين بتجنيد الأطفال في تعاملهم معهم أو مع آباءهم أو القائمين برعايتهم، والعنف الجنسي الذي يؤثر على ضحايا الاتجار أثناء نقلهم إلى جهة المقصد، واحتجازهم كأسرى، المقترون في كثير من الأحيان، بالعنف بينما ينتظرون فرصة العمل. ويجري الاتجار بمعظم الضحايا في أوضاع من العنف: البغاء، والتزويج بالإكراه والعمل في الخدمة بالمنزل أو في الزراعة في ظروف من الاستعباد والعبودية أو عمالة أسر الدين.

وأحيانا تصور وسائل الإعلام العنف، بما في ذلك العنف ضد الأطفال، كأمر عادي أو متجده، في الوسائط المطبوعة أو البصرية بما فيها التلفزيون والأفلام وألعاب الفيديو كذلك حفزت الإنترنت إنتاج واستخدام مواد تصور العنف الجنسي ضد الأطفال. إذ تستخدم الشبكة للإغواء المباشر أو لتبئنة الأطفال اكتساب ثقتهم لاجتذاب إلى أوضاع قد يصيبهم فيها أذى كما يتعرض الأطفال لرؤية مواد عنيفة أو إباحية وللتحرش ترهيبهم، بما في ذلك إجبارهم على يد الكبار أو الأطفال الآخرين .

وتشير دراسات استقصائية في كندا والمملكة المتحدة إلى أن أعدادا كبيرة من أطفال المدارس يتحرشون أو يجبرون أو يؤذون عن طريق البريد الإلكتروني أو التليفون الجوال، أو يتعرضون لأناس ينشرون عنهم معلومات مضللة على الشبكة، فمراقبة وصول الأطفال إلى الإنترنت واستخدامهم لها أصعب من مراقبة استخدامهم للمادة المطبوعة أو التلفزيون أو الأفلام.

الخلاصة

إن توفير الحماية للأطفال من أشكال العنف المختلفة الموجه ضدهم في أي مجتمع من المجتمعات يتطلب تضافر كافة الجهود الحكومية والجمعية، لإيقاف هذه الظاهرة الخطيرة وإيجاد حلول لها .

وفي ضوء ما تم استعراضه في هذه الدراسة فإن تطبيق إستراتيجية محكمة في كافة الدول الغنية منها أو الفقيرة لمواجهة العنف الممارس ضد الأطفال يتطلب:

1- رفع الوعي بحقوق الطفل وحشد الرأي العام لوقف العنف ضد الأطفال وضرورة مشاركة الأطفال وتمكينهم من سبل المشاركة وتطوير آليات الاستجابة لآرائهم واحتياجاتهم.

2- تنمية القدرات البشرية والمؤسسية ودعم الخدمات العلاجية والتأهيلية والوقائية المقدمة للأطفال المعرضين للخطر وضحايا العنف والاستغلال بكافة أشكاله، وذلك من خلال تبادل الموارد والخبرات بين الجمعيات وبعضها البعض.

- 3- بناء قاعدة معلوماتية دقيقة وموثقة عن حالات الاعتداء والإهمال والعنف ضد الأطفال بشتى الوسائل، للاستفادة منها في إعداد البحوث والدراسات بغية إيجاد السبل العلمية والعملية للحد من ظاهرة العنف ضد الأطفال .
- 4- التركيز على الإرشاد الأسري والتمييز للأسر بين أساليب التربية وما يشمل إساءة معاملة للطفل.
- 5- معالجة الحالات النفسية داخل الأسرة كالأضطرابات النفسية وحالات العنف - إن وجدت - والتعديلات المتبادلة بين الأزواج ... الخ، لأنها من أسباب سوء معاملة الطفل.

قائمة المراجع:

- (1) عودة بلال احمد: التربية الجنسية للأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة، الطبعة الأولى، دار المسيرة، عمان، 2009، ص68.
- (2) اليونيسف. اتفاقية حقوق الطفل، النص الكامل، اليونيسف، جنيف، دون ذكر السنة، ص12.
- (3) نفس المرجع، ص20.
- (4) الجمعية العامة للأمم المتحدة. تعزيز حقوق الأطفال وحمايتهم، البند ٦٢ من جدول الأعمال المؤقت، الدورة الحادية والستون، نيويورك، 2006، ص6.
- (5) غسان خليل. حقوق الطفل - التطور التاريخي منذ بداية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص ص 20-55.
- (6) اليونيسف. المرجع السابق، ص18.
- (7) نفس المرجع، ص20.
- (8) الجمعية العامة للأمم المتحدة. المرجع السابق، ص14.
- (9) نفس المرجع، ص ص 15-16.
- (10) ذياب البداينة ومنال الشقور: العلاقة بين الخصائص الشخصية والأسرية وأشكال العنف الأسري لدى طلاب الجامعة أثناء طفولتهم. المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، ص 45
- (11) الجمعية العامة للأمم المتحدة. المرجع السابق، ص18.
- (12) نفس المرجع. ص 19.
- (13) نفس المرجع، ص23.

العقل المؤنث في تاريخ الفلسفة قراءة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية

د. مونس بخضرة / جامعة تلمسان

مقدمة*

تتناول هذه الدراسة موضعا في غاية الأهمية يخص موضوع المرأة وقضاياها المتنوعة في الفلسفة، بما أنه يعدّ أكثر المواضيع الاجتماعية والفكرية التي شغلت بال المفكرين والمتقنين على مرّ العصور، وأخذ حيزا كبيرا من مساحات التعبير عنها في الفن والمسرح والأدب والفلسفة والتاريخ. ويعود سبب ذلك في نظرنا إلى أن المرأة هي الوعاء الذي ينشأ فيه المجتمع ويتطور، وكلما كان هذا الوعاء قويا ومحاطا بالعناية، إلا وكان مجتمعا منسجما ومتناسكا، ينحو نحو أهدافه الاجتماعية التي تجعل منه يستقر نحو الأفق، ويتعبّر آخر هو أن المرأة هي أكبر مساهم في تشكيل الشخصية بأدوارها في الأمومة والتربية. وهذا يجعل منها القاعدة التي تنبئ عليها الإنسانية بقيمتها وأخلاقياتها وسننها.

تحت ضغط كل هذه المزايا الكونية التي تتوفر عليها المرأة ككينونة متفردة، أخذنا أحد كبار الفكر الفلسفي في العالم العربي أكثر اشتغالا على هذه الكينونة كمودج، بما يمتاز به من فكر وتأملات تبصيرية متميزة، موظفا كل أدواته المعرفية والمنهجية وما احتواه تاريخ الفلسفة الطويل من نظريات ومذاهب فلسفية متباينة لفهم المرأة، ألا وهو الفيلسوف المصري المعاصر "إمام عبد الفتاح إمام Imam Abdel-Fattah Imam". ليس فقط كونها بشرا، وإنما أيضا بما أنها ظاهرة أنطولوجية معقدة، يستحل التعامل معها دون فهم وتشرح عميق.

المرأة في فلسفة "إمام عبد الفتاح إمام" هي في حد ذاتها نص فلسفي منفتح على القراءة والتأويل، بما أنها تحمل خصوصيات وعلامات تشجع على ملاحظتها والتعمّن فيها، فهي تملك قدرة تعدد المعاني التي

*-Abstract: Feminine mind in the history of philosophy.

This study addressed the woman philosopher from the standpoint of the Egyptian philosopher Imam Abdel Fattah Imam, whose wife is itself a philosophical text is open to reading and interpretation, as they carry the ins and signs are encouraged to observe and think about them, they have the ability multiplicity of meanings that are competing in the remaining events. But the phenomenon is not like the other phenomena of nature. As far as they are posted healthy, charm and beauty, morals, and violence; it is a complex phenomenon of the highlights of many other monuments phenomena guided feminine spirit, by appealing to the minds of men, it is a phenomenon that comes from diversity and its secrets, grew up in a dispute with the minds of men that seeks to reveal these secrets Herein lies the confusion

Imam Abdel Fattah addressed the subject of the philosopher in the book more than women, especially since it followed in the long history of philosophy, making offers a historical overview of the evolution and philosophical concerns of women, a philosophy that made us call this study the female because in the history of philosophy.

كلمات مفتاحية: العقل المؤنث، المرأة والفلسفة، الأنوثة، المثلية الجنسية، كينونة المرأة، التفكير في مقابل الذكر، المرأة والعاطفة، التربية، المرأة والطبيعة.

بها تجاري بقية الظواهر. وليست ظاهرة كباقي ظواهر الطبيعة. بقدر ما هي ظاهرة عاقلة، لها سحرها وجمالها وطبيعتها وعنفها. فهي ظاهرة مركبة من أبرز معالم الظواهر الأخرى العديدة، يرشدها عقل أنوثي، بها تستهوي العقل الذكوري، فهي ظاهرة نشأت من التنوع وأسراره، ونشأت في جدل مع العقل الذكوري الذي يسعى لكشف هذه الأسرار، وهنا يكمل الإشكال !

المراة موضوع مستشكل، وهذا الذي جعلها حاضرة في تاريخ الفلسفة، وإن جاز لنا القول، إن المراة هي الفلسفة عينها. إذن فليس تاريخ الفلسفة إلا تاريخ للمراة، ومن هذه المقاربات الفهمية، نجد أن صعوبة تعريف الفلسفة هي نفسها صعوبة تعريف المراة وفهمها، فكلاهما متقلبتا، مراوغتان. كثيرا ما تدفعان العقل الذكوري في لحظة من لحظات يأسه، الابتعاد عنهما، ونسيانها للأبد، إلا أنه لا يستطيع، فيهم بالعودة إليهما.

اشتغال المفكر "إمام عبد الفتاح إمام" على سؤال المراة، هو اشتغال اجتماعي حدائي بامتياز، يسترعي الاهتمام والتفكير. ولعل إدراك إمام عبد الفتاح إمام لأهميتها في صناعة الحضارة المتطلعة، وأمام التراجع الحضاري الكبير الذي يعيشه عالمنا العربي على جميع المستويات، رأى أن سرّ حدثتنا العربية الممكنة، يكمن في إعادة بناء تصورات صحيحة وحقيقية لنصف المجتمع الأساسي الذي هو المراة. وبما أن المراة بصفة عامة والعربية منها على وجه الخصوص، ظلت تعيش التشوهات الثقافية والاجتماعية بأسباب شتى أهمها دينية وعرفية وتاريخية، فضّل معالجة هذا القسم من المجتمع لإعادة إحيائه من جديد أحياء تنويريا، ومن هذه الزاوية اعتبرنا فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية فلسفة حدثية تنويرية.

أما مكن جدة حدثته الفلسفية، فتعود إلى فتحه لملف شائك، يتقاطع مع الكثير من الأحكام الفقهية والاجتماعية والعرفية والتاريخية التي خصت المراة، وبالتالي تناوله لهذا الملف هو محاولة منه لإعادة بناء تاريخ جديدة للمراة، تاريخ يتطابق مع مسلمات العقل المنفتح والمتحرر من ترسبات التاريخ المثقل بالأخطاء، خاصة عندما نجده يشدد على تطبيق الفكرة الهيجلية الخالدة التي ترى أن الفكر يبني الواقع ويرمه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تعود إلى مناقشته لأستلة المراة التاريخية، وهي أستلة مزمنة، تعاقب على حللتها كثير من الفلاسفة على غرار ما فعل إمام عبد الفتاح إمام، الذي جعلته يعود ليحفر جينولوجيا في أصل المراة، لعله يعرف حقيقة جيناتها الفكرية والسلوكية، وعندما عدنا معه في مرافقته لها، تبين لنا أن المنجزات البشرية الكبرى، كانت منجزات مشتركة بين الرجل والمراة، كيف لا، والوجود كله قائم على الذكورة والأنوثة؟ !

أمام قوة المفكر إمام عبد الفتاح إمام التحليلية، تساءلنا عن مصدرها، وعن السبب الذي جعله يهتم بهذا المواضيع في الثقافة العربية المعاصرة.

1) قول في كينونة المرأة

يقول الله سبحانه وتعالى ﴿وَإِنَّا بَشَرٌ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَى ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٍ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (النحل: 58-59)

فيها هو "يايرس" يجر عند قدميه قائلاً: لابنتي الصغيرة على آخر سمة لبتك تأتي لتضع يدك عليها لتشفى وأمسك يسوع بيد الصبية وقال لها: هليثا قومي لي يا صبية أو لك قومي فقامت الصبية ومشيت { (مرقس الإصحاح الخامس: 22-33).

في كوميديا "مجلس النساء" لأرستوفان "Aristophane" التي مثلت عام (392 ق م) تقول "براكساجورا Braxajura" في حوارها مع جاراتها: نعم! (...أرى أنك قد قمتن بما ينبغي...فمعكن أردية أزواجكن وعصيم وأحذيتهم (...)

الجاراة: وعقولهم!

براكساجورا: لا (...لسنا في حاجة إلى عقولهم! (...تكفينا أحذيتهم وعصيمهم (...)

براكساجورا: تلتفت إلى الجميع: أصغين إلي أيتم النساء (...)

إن غايتنا التي من أجلها نجتمع منذ زمن، وهدفنا الذي نرمي إليه منذ أمد، وحلمنا الذي نسعى لتحقيقه، ونرجو أن يتحقق اليوم- هو كما تعلمن: أن نتسلم نحن في أيدينا شؤون الدولة، فالدولة- كما تعرفن- تسير الآن كأنها سفينة ضالة في بحار عميقة القاع، وهي عاطلة من المجاذيف والشرع (...)

الجاراة: نعم! (...لو تسلمنا هذه السفينة لغزلنا لها في الحال بمغازلنا ألف شرع! (...)

براكساجورا: تلتفت إليها منتهرة: ألن تكفي عن ذكر الغزل والمغزل؟! (...)

امرأة: كلامك جميل يا براكساجورا! (...لكن نستطيع - نحن النساء- أن نحكم الدولة؟! (...كيف نجرؤ بقلوبنا الضعيفة على مخاطبة الشعب؟! (...)

براكساجورا: من قال أن قلوبنا ضعيفة؟! (...ينبغي أن تقوم في شجاعة بهذا العمل العظيم! (...فإن لم نسارع نحن إلى إنقاذ الدولة، فلن ينجبها أحد من الهلاك! (...تقف موقف الخطابة وتقول:

أوجه توسلاتي إلى الآلهة، وأسألها أن توفقنا إلى إصلاح الأمر. إنه ليدي قلمي أن أرى الفساد قد دب في جسم الدولة كما يدب الموت البطيء، وأن أردى الدولة قد ألفت بشغونها في أيدي رؤساء، لا يعنهم من أمر الدولة غير أنفسهم ومن يحيط بهم من الأخطاء (...كلهم يرى الدولة دائرة ضيقة هم مركزها، ومحيطها الأنصار والأصدقاء. أما ما خرج عن هذا المحيط فإن أبصارهم لا تستطيع أن تمتد إليه! (...)

لم يأت بعد رجل استطاع أن ينظر إلى البعيد قبل القريب، ولم يظهر رجل جعل الدولة كلها دائرة واحدة، مركزها النفع العام، وأخرج نفسه منها ليسهر عليها من عل، كأنه إله! (...)

إن كلما عقدنا الأمل على رجل، وحسبناه المصلح المنشود خاب الظن، وطفأ على لجج السخط العام حكمه العفن، كما تطفو الجيف، وانتشرت في الجو رائحة الفساد المعهود. إنها لحال كادت تدعو إلى اليأس المميت، لو لم أجد لكم أيها الناس دواء له فعل السحر! (...)

الجارّة: يا له من خطيب قادر! (...)⁽¹⁾

انطلاقاً من هذه الخطابات الثلاثة، المتباينة المنزلة، الموحدة في الموضوع. الخطاب الربّاني الذي مثلته الآية القرآنية، والخطاب الرسولي الذي مثلته حادثة اشفاء "يسوع" Jesús للصبيّة المريضة، والخطاب البشري الذي احتوته وقائع كوميديا برلمان النساء "لأرستوفان"، نستخلص مدى عمق الموضوع الذي حملته هذه الخطابات، وأهميته الحضارية والاجتماعية والتاريخية، ألا وهو موضوع المرأة، ودورها الفاعل في استمرارية النوع البشري وترصيع تاريخه بلحظات فريدة، يستحيل حدوثها من دون حضور المرأة، ولعل تأكيد الخطابات الثلاثة على طبيعة المرأة، ككائن له خصائص جوهرية يتفرد بها عن كائنات أخرى، لأمر يضعنا أمام مسؤولياتنا التاريخية نحن الذكور، لما تعرضت له من تشوّهات ثقافية حادة في حقها، ولمعاناة قاسية تحوّلت مع مرور الزمن إلى قسم لا يمكن أن تعيش من دونها.

أمام قوة المفكر إمام عبد الفتاح إمام التحليلية، تساءلنا عن مصدرها، وعن السبب الذي جعله يهتم بهكذا مواضيع في الثقافة العربية المعاصرة. دون بذل جهدا في التفكير والبحث، وجدناها تعود إلى تكوينه الهيجلي وتأثير فلسفته عليه بقوة، خاصة وأنه استغرق حياته الثقافية كلها في فهم الفلسفة الهيجلية، فأبدع فيها وأدخلها إلى العالم العربي، وسارت الهيجلية بفضلها تنطق بلسان عربي، مؤلفاً ومحاضراً فيها، وترجم كل أعمال هيجل العديدة من لغتها الأصلية (اللغة الألمانية) إلى اللغة العربية. ولم يتوقف عند هذا الحد فحسب، وإنما تتبع تطورها بعد رحيل صاحبها وتأثيرها في الفلسفة المعاصرة، حتى أصبحت فلسفته ذات طابع كوني، بها صار إمام عبد الفتاح إمام أحد معالم الهيجلية المعاصرة.

والفلسفة الهيجلية بأفكارها الشاملة تحيلك إلى عدة أسئلة، منها المتعلقة بالوجود، والحياة والفن والدين وغيرها، بما فيها سؤال الأنوثة العامة Question générale de la féminité، أي أنطولوجية الأنوثة féminité ontologique وحتى الأنوثة العاقلة féminité rationnelle التي هي إحدى أنواعها، خاصة ما تناوله في قسم "المنطق الكبير" الذي فصل فيه طبيعة الوجود والموجودات.

تعد بصيات "إمام عبد الفتاح إمام" في الفلسفة عموماً، والهيجلية منها على الخصوص، بارزة للعيان، وذات تأثير هائل على الباحثين العرب في مجال الفلسفة، إلا أن بحوثه الفلسفية في إشكالية المرأة، فهي بحق تشكل علامة فارقة في مجال البحث الفلسفي العربي، حيث أنه خصّص لها مساحات واسعة من الكتابة والبحث فيها، وما زادها أهمية وقيمة، هو تسليطه للروح الهيجلية في حرث موضوع المرأة، وهي روح دياكتيكية شاملة، لا تهمل التطورات التاريخية منها، وتقبلت ظاهرة المرأة التاريخية بين الظهور والاختفاء، أي بين المكتسبات الإيجابية والانكسارات السلبية، فكلاهما لها دورا في

¹ - توفيق الحكيم، براكسا أو مشكلة الحكم، مكتبة الآداب، ط2 1960 مصر، ص15، 16، 17.

بناء المعرفة وفق "هيجل"، التي تعد إحدى استراتيجياته الشاملة في معرفة الشيء وبنائه، وهي نفسها التي اعتمدها فيلسوفنا في مقارباته لسؤال المرأة، وعليه نجد يلامس حقيقة المرأة وأحوالها في تدرجها التاريخي برؤية فلسفية تطويرية، من خلال التنقيب عنها في الخطابات الأسطورية القديمة والدينية، وفي الثقافة الإغريقية عبر مدارسها الكبرى ومواقف فلاسفتها منها، ثم وضعية المرأة في الحقبة المسيحية وفلاسفتها وفي الفلسفة الحديثة وتجاربها المريرة وأخيرا في الفلسفة المعاصرة. فالرجل يكاد أن يكتب لنا قصة المرأة على شاكله قصة الحضارة L'histoire des civilisations ل- "دويل ديورانت Will Durant"، في سلسلته الطويلة والشهيرة التي سمها: سلسلة الفيلسوف والمرأة.

ونحن كقراء، وحتى نتكّن من قراءة فلسفته حول المرأة، وجدنا أنفسنا من الضرورة أن ننعطف معه عبر سلسلته لإعادة تقديم مآثره الفلسفية حول إشكالية المرأة.

2) المرأة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام: مقارنة حديثة

مشروع "إمام عبد الفتاح إمام"، هو دعوة لنبد الفكرة الساذجة والتي تصلبت في تاريخها والتي تقول: أن عقل المرأة أقل من عقل الرجل شأنا وقدرة، أو أن تفكيرها يغلب عليه العاطفة والانفعال، وأن أحكامها يسيطر عليها الاندفاع والتهور، وتنقصها الرؤية والتدبر، فلا الدين يقول شيئا من ذلك، ولا العلم يعترف به، ولا التاريخ يشهد بصحة شيء منه، وليس إلا هو قول تقليدي رجعي بعيد كل البعد عن الحدائث المرجوة وآفاقها وعن المعقولية الرشيدة.

والأمر الذي أثار اهتمام الفيلسوف "إمام عبد الفتاح إمام" حول هذه المقولة الساذجة، هو عندما صدرت عن فلاسفة كبار على غرار المعلم الأول "أرسطو Aristotle"، ثم شاعت بعده في العالمين العربي والغربي معا، نظرا لمدى تأثير "أرسطو" عليها على حد سواء، وأصبحت كما يقول فيلسوفنا، هي الهادي والمرشد عن المرأة بصفة عامة، كما أصبحت المرأة في الخيال العام كائن ناقص، لا دور لها في الوجود سوى الإنجاب وتربية الأولاد، وأخطر ما في نظرية أرسطو هذه كما يرى "إمام عبد الفتاح إمام"، هو أنه يذهب إلى أن الطبيعة التي لا تفعل شيئا باطلا، هي التي جعلت المرأة على هذا القدر من الدونية، وليس للعادات والتقاليد أو أفعال المجتمع يدخل في تحديد هذه الدونية، والعجيب أن مجتمعاتنا العربية تلتقت هذه النظرية بغبطة- كحاجة في نفسها- وراح يضفي عليها شيئا من القداسة⁽¹⁾.

وحتى يحظم "إمام عبد الفتاح إمام" صنم هذه النظرية، يحاول أن يفتش عن طريق شواهد التاريخ، أن هناك امرأة واحدة تفلسفت أو برهنت على رجاحة العقل وصواب الفكر عندها، فيقول: فإننا نهدم بذلك آلاف الأمثلة الإيجابية التي يقول بها أصحاب الفكرة الأرسطية المتخلفة التي تغض العين حتى لا ترى نماذج مضيئة لنساء راجحات العقل، صائبات التفكير، سديدات الرأي على نحو ما. فقد جرت العادة التي أصبحت أقرب إلى البداهة الواضحة بذاتها أن تقول: إن تاريخ الفلسفة، لاسمها الفلسفات القديمة، هو تاريخ الفلاسفة من الرجال، وبالتالي ليس من المؤلفون أن يكون هناك نساء فلاسفة،

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، نساء الفلاسفة، مكتبة مدبولي 1996 القاهرة مصر العربية ص17.

حيث أن بدايات الفلسفة الأولى المسجلة في بلاد اليونان في القرن السادس قبل الميلاد في منطقة أيونيا Ionia "، أنتجها قلة من الرجال هم ثلاثة: "طاليس (Thales) (585 ق م)" و"أنكسمندر Onksmender (565 ق م)" و"أنكسمنس Onaksmons (546 ق م)" أعضاء المدرسة الأيونية. إذ هم طبيعويون، ثم توالى موكب الفلاسفة من الرجال: "هيراقليطس Herakulait" و"فيثاغورس Pythagore" و"بارمنيدس Parménide" و"زينون xénon" و"أناكساغوراس Onxagoras" و"ديمقريطس Damgaritts"، إلى أن نصل إلى العصر الذهبي للفلسفة اليونانية في عصر "سقراط Socrate" و"أفلاطون Platon" و"أرسطو". ثم يسير الركب حتى نصل إلى الحركة التوفيقية في القرن الثالث المسيحي حسب اللوحة الفلسفية التي رسمها "إمام عبد الفتاح إمام".

ولو أننا استعرضنا تاريخ الفلسفة الغربية حسب ما يرويه المؤرخون من أمثال "فيندلنت Vindbannt"، و"كونوفيشير Kounovichir" و"كوبلتون Koppelton" و"اميل برييه Emile Brier"، بل حتى المؤرخون الفلاسفة الكبار على غرار "هيجل Hegel" و"برتراند راسل Bertrand Russell"، لوجدنا أنه استعراض لأفكار الرجال الفلاسفة ومذاهبهم، فإننا لا نجد عندهم إشارة إلى نساء فلاسفة باستثناء فيلسوفة واحدة تنسب إلى الأفلاطونية المحدثة، يذكرونها في مجالة وهي "هيباشيا Hepashia"، فيلسوفة (سكندرية) (philosophe d'Alexandrie¹).

وهنا يتساءل "إمام عبد الفتاح إمام"، عدم ذكرهم لفيلسوفات طوال تاريخ الفلسفة، الذي يفسره بسبب اعتقادهم أن المرأة رقيقة العواطف وانفعالية، وليس لديها القدرة على التفكير المجرد، وأن الفلسفة في حد ذاتها عقلا، والنساء ناقصات في قدراتهن العقلية، فهن لا يبلغن من الذكاء والعبقرية مبلغ الرجل كما قال "أرسطو"، وأعجب العجائب أن تجد في بلادنا يقول "إمام عبد الفتاح"، ما يردد هذه الأفكار المغلوطة والمتخلفة والآراء الخاطئة إلى الإسلام العظيم.

والواقع أن الحملة التي تشنّ ضد عقل المرأة، والزعم بعدم قدرتها على التفلسف، والقول بأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلاسفة الذكور، هي تتغافل الدور البارز الذي تلعبه الظروف الاجتماعية والدينية، ناهيك عن استعباد الرجل للمرأة وسيطرته عليها لزمان طويل، فتاريخ المرأة هو تاريخ عبودية، وما ترتب عن ذلك كله من عدم إتاحة الفرصة للنساء أن يتعلمن وإظهار قدراتهن الفعلية.

وهناك تغافل لدور البيئة في كبح قدراتهن، و"إمام عبد الفتاح" يقارن هذه الحملة المضلة في حق المرأة بالحملة التي يمارسها الغرب في حق الشرق ومردوده الفلسفي والعلمي.

إن القول بأن عقل المرأة أقل في كفاءته من عقل الرجل، وأن الأثني ليس لديها القدرة على التفلسف، يشطر العقل البشري إلى شطرين، وهو قول ظاهر البطلان، وهو يشبه القضية التي كثيرا ما أثارها المستشرقون حول إمكانية العقل العربي وقدرته على التفلسف، وإنكارهم أن هناك فلاسفة مسلمين. "فالكندي Kindi" و"الفارابي Al-Farabi" و"ابن سينا Ibn Sina" و"ابن رشد Ibn Rushd"،

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، نساء الفلاسفة، مصدر سابق، ص 16.

ليسوا سوى نسخ باهتة من "أفلاطون" و"أرسطو" وليس لديهم القدرة على الخلق والإبداع، ومن ثم ليست لديهم فلسفة خاصة بهم، وهنا يستند "إمام عبد الفتاح" بالعقاد Akkad الذي فند أباطيلهم حينما قال: (من ضروب التجني التي لا تحمد من العلماء أن يقال أن العقل العربي لن يستطيع التفلسف بحال من الأحوال)⁽¹⁾.

وهنا يتوصل "إمام عبد الفتاح إمام" إلى نتيجة مفادها، أن البيئة التي عاشت فيها المرأة طوال التاريخ، وما يشكلها من عوامل وظروف اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية، هي التي منعت المرأة من التفلسف وليس بسبب نقص عقلها أو خلل ذاتي. والظروف التي مرت بها المرأة، هي التي مكنت الرجل من استعبادها ووضعها في زاوية منعزلة من الدار يطلق عليها لفظ الحريم. وعندما خضع الرجال لطغاة التاريخ، حرموا عليه التفلسف على نحو ما فعل الإمبراطور الروماني (نيرون Nero) وغيره، سلوك ساهم في اختفاء الفلسفة، ومعنى هذا، أن الرجل لو كان في وضع المرأة ومّر بهذه الظروف نفسها لعجز عن التفلسف والإبداع.

والواقع كما يرى "إمام عبد الفتاح إمام"، أنه رغم خضوع النساء الطويل لسيطرة الرجال واستبعادهن من الحياة الثقافية العامة، وإتاحة الفرصة على أي نحو للتثقف والتفلسف، فإننا نستطيع أن نجد هنا وهناك نساء لامعات، لهن دور في البحث عن الحكمة منذ فجر الفلسفة. صحيح أنه دور صغير وبسيط لكنه يثبط علة أي حال قدرتهن على القيام بدور أكبر إذا ما أتاحت الفرصة وتغيرت البيئة المناوئة، التي تعمل على كبت قدرتهن وتمنعها من الظهور، وكما أننا نجد أنه كان هناك كتب لفلاسفة ذكور، لكنها فقدت ولم يبق منها سوى فقرات، فسوف نجد ذلك بالضبط مع النساء الفلاسفة، فلم يبق لنا مثلا من كتابات "إزارار Isarar" سوى شذرات قليلة عن كتابها (عن الطبيعة البشرية La nature humaine). وكما أن تاريخ الفلسفة الغربية يبدأ من اليونان في القرن السادس ق م بالمدرسة الأيونية، فكذلك يبدأ تاريخ النساء الفلاسفة في القرن نفسه، بالمدرسة الفيثاغورية école pythagoricienne.

لقد حظيت المرأة الفيثاغورية بفرض هامة مكنتها من القراءة والكتابة، وقبل كل شيء من التفكير والمناقشة وإعمال العقل، ووقفت على قدم مساواة مع رجل، وكان الاعتقاد السائد عند الجماعة الفيثاغورية، أنه على الرغم من أن طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل، فإنها لا تقل عنه أبدا من حيث القدرة ولا من حيث القيمة، ومن هنا، فقد كانت النساء الفيثاغوريات مثقفات لهن اهتمامات فكرية وأدبية بارزة ومتنوعة، وقد عشن إبان تأسيس المدرسة الفيثاغورية الأولى وكانت (ثيانو Thiano) زوجة "فيثاغورس" أشهرهن جميعا، وقد قامت مع بناتها الثلاث: "أريجنوت Erajnoc" و"ميا Mia" و"دامو Damo" برئاسة المدرسة الفيثاغورية وإدارتها بعد وفاة مؤسسها "فيثاغورس".

1- نقلا عن إمام الفتاح إمام، نساء فلاسفة، مصدر نفسه ص 20.

ولم تكن الفيثاغوريات في المدرسة الأولى هن النساء الفلاسفة الوحيديات في العالم القديم، بل هناك كثرة كثيرة، وقد قام "جيل ميناج Gelminaj (1612-1692)" وهو محامي مثقف وباحث في علوم اللغة والكلاسيكيات في القرن السابع عشر، بدراسة النساء الفلاسفة في العالم القديم، وذهب إلى أنه كشف منهن خمسة وستون امرأة فيلسوفة. وقد سجل هذا الاكتشاف في كتاب بعنوان (تاريخ النساء الفلاسفة Histoire des femmes philosophes) ونشره عام 1690، وهو كتاب بالغ الأهمية، فقد شكّل إسهاما مبكرا في جانب مهم من تاريخ الفلسفة، ومن التاريخ العقلي للمرأة بصفة عامة. ولقد أصبح نقطة انطلاق في بحوثه جديدة في هذا الموضوع⁽¹⁾.

وكما يذكر "ديوجين اللايرسي Daugiyn Allaersi"، أن أول امرأة في مضار الفلسفة كانت (كليوبولينا Cleopolina حوالي 600 ق م) التي يرجح أنها أم "ثاليس Thales"، والذي وصفها بأنها أحكم امرأة رفقة "هيبو Hippo" ابنة "خيرون الحكيم" و"لاميرو Amero" الملقبة بفيلسوفة "ردوس"، ونجد أيضا الفيلسوفة التي خصص لها "أفلاطون" محاوراة كاملة وهي "أسبازيا Spazia" معلمة البيان، واعترف لها "سقراط" على أنها واضعة الخطاب الجنائزي (ليركليز). ونجد أيضا "ديوتيا Diotima" معلمة "سقراط" ونظريتها عن الحب وخلود النفس، على نحو ما عرفها "أفلاطون" في محاوراة المأدبة، كما نجد أيضا "جوليا دوتة Julia Domina" أو "جوليا" الفيلسوفة Julia philosophe، والفيلسوفة "ماكينا" القديسة الزاهدة، والفيلسوفة المصرية التي ضاع صيتها في العالم القديم (هيباشيا فيلسوفة الإسكندرية)، وأيضا "سوزان ستينج Susan Stabenj (1885-1943)" الفيلسوفة وعالمة المنطق الإنجليزية، و"سوزان لانجر Susan Langer (1895-1985)" فيلسوفة الجمال الأمريكية، و"سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (1908-1986)" الفيلسوفة الوجودية الفرنسية التي كتبت (الجنس الآخر) وعن الأخلاق وعن الشيخوخة، ومن الألمان نجد الفيلسوفة "حنا أردنت Hanna Erdnt (1906-1975)" التي هربت من الزنزارة إلى الولايات المتحدة، وأصبحت منظرية سياسية، فقد كتبت أصول الحكم الشمولي وعن الثورة وعن العنف والحرية وحياة العقل، كل هذا يسرده "إمام عبد الفتاح إمام" حتى يكشف عن يقظة المرأة الفلسفية⁽²⁾.

(3) العقل الأثوي في الخطاب الأسطوري

تناول الفيلسوف "إمام عبد الفتاح إمام" العقل المؤنث وأدواره في الوجود، في الكثير من الخطابات الأسطورية القديمة الموزعة في نصوصه الفلسفية التي اشتغلت على المرأة، بهدف تعرية التشوهات التي تشكلت في حق المرأة داخل هذه الخطابات، والتي اعتبرها أنها هي أولى الحروقات الزائفة التي تكونت في موضوع المرأة. وهذه الطريقة البحثية، هي طريقة معاصرة ناجحة، تمكننا من الإحاطة الشاملة

¹ - المصدر نفسه ص 27

² - المصدر نفسه ص 31.

بالموضوع حتى في أبعاده الأسطورية وما هو مغمّس، من أجل الكشف على العلاقات المتناقضة التي ربطت من جهة المرأة بالرجل ومن جهة أخرى المرأة بالعالم.

فمثلا نجد أن الأسطورة الهندية القديمة تروي قصة خلق الرجل والمرأة، فنقول أن (تواشترى Twastrae) الإله المبدع خلق الكائنات جميعا، بعد أن خلق الرجل وأراد أن يخلق المرأة، اكتشف أن مواد الخلق قد نفذت كلها، ولم يبق لديه من المواد الصلبة شيء يخلق منه المرأة. وإزاء هذه المشكلة، راح يصوغ المرأة من فئات وقصاصات يجمعها من هنا وهناك، فأخذ من القمر استدارته، ومن الشمس إشراقها ومن السحب دموعها، ومن الأزهار شذاهها، ومن الورود ألوانها ومن الأعصان تمايلها، ومن النسيم رفته، ومن النبات رجفته، ومن النار حرارتها ومن الحمام هديله، ومن الكلب وفائه ومن الكروان صوته، ومن العسل حلاوته ومن الحنظل مرارته، ومزج من هذه العناصر كلها فكانت منها المرأة، فوهبها للرجل الذي أقبل عليها وأخذ بيدها وسار بها إلى جنته⁽¹⁾.

لكن لم يمض على وجودها معه سوى شهر واحد، حتى أسرع الرجل إلى الإله المبدع وهو يجز المرأة من يدها بعنف وهو يقول: يا إلهي، هذه المخلوقة التي وهبتها لي، قد حولت حياتي إلى جحيم لا يطاق، فانقلب النعيم الذي كنت فيه إلى شقاء، فهي ثرثارة لا يكمل لسانها عن الكلام ولا يمل، وهي تطالبني بأن أرهاها رعاية مستمرة، وإذا رجعت من صيدي مرهقا وتمت أيقظتني لكي أسليها مدعية أنها مؤرقة، فإذا خاصمتي النوم وأرقت نامت، لهذا كله فقد جئت لأردّها إليك، لأنني لا أطيق العيش معها.

فقال الإله: ها تيتها، وانصرف.

ولم يمض على ذلك سوى شهر واحد حتى عاد الرجل ليقول: يا إلهي، لقد رددت هذه المخلوقة التي وهبتها لي، فأنا أشعر منذ ذلك الحين بالوحدة، بل أنني أحس بالوحشة لا تطاق، ولم أكن أشعر بها من قبل كما أن حياتي أصبحت فراغا، لقد افتقدت حديثها الممتع، ودعايتها المرححة، وعبثها المسلي، فهلا أرجعتها لي مرة أخرى، فأنعم الإله النظر فيه ثم قال: أجل، خذها، فهي لك.

وبعد أيام قليلة عاد الرجل ليقول: يا إلهي إني في حيرة، إنها سرّ مغلق لا يمكن كشفه، لغز محير، لم أستطيع فهمه، إني لا أستطيع العيش معها، لكنني لا أستطيع العيش بدونها، وتستمر الأسطورة لتكرر الشيء نفسه مع المرأة التي جاءت بدورها تشكوا من الرجل: يا إلهي، إن هذا المخلوق الذي وهبته لي، قد ضقت ذرعا من أنانيته وقسوته وغروره، إنه لم يحسن عشقي إلا يوما واحدا، ثم بعد ذلك كان يغضب إذا دنوت منه ولا يصغي إليّ إذا حادثته، وإذا أشرت إليه برأي سفهه، وإذا فعلت فعلا قبحه، وإذا هفوت هفوة أقام الدنيا وأقعدها، اللهم اجعل بيني وبينه سدا، فيبتسم الإله وبشير بيده، فإذا الجنة التي كان يسكنها جنتان، بينها سد عال، لا تستطيع المرأة بأن ترى رجلها، لكنها سرعان ما تعود بعد أيام قليلة للإله وهي تبكي: لقد اكتشفت يا إلهي في الأيام القليلة الماضية، أنني لا

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مكتبة مدبولي، 1996 مصر ص 693.

أستطيع أن أعيش من دونه، لقد ظللت طوال هذه المدة تائمة أترقب، إذا تحرك غصن ذعرت، وإذا عوى ذئب نهضت والرعدة في مفاصلي وأغلقت الباب وبقيت ركن الحجرة أرتجف، ولقد كنت من قبل أجوب الغابة أجمع الثمار غير هيابة، وأنا أعلم أنه ورأيي يجميني، كنت إذا دعوته هرع إلي، وإذا استصرخته سارع لنجدتي، لا، لا، إني لا أقوى على فراقه، إنه جاري وحصني وأماني ومعقلي وملاذي، فأعادها الإله له وهو يقول: اذهبي إليه، هو لباس لك وأنت لباس له، وكل منكما يسعد صاحبه ويشقيه ويشكوا منه، وهو راغب فيه، كل منكما مرآة يرى فيها الآخر حسناته وسيئاته ومحاسنه وعيوبه¹.

وإذا كانت هذه هي الصورة العامة عن المرأة وعلاقتها بالرجل في الأسطورة الهندية، فما هي حقيقتها في الأسطورة الإغريقية يا ترى، سواء تلك التي سردها "هوميروس" Homer أو "هيزيود" Heyzeod ؟

الحق أن الأساطير الإغريقية صورت وضع المرأة في الساء كما هو الحال على الأرض، ألم تكن تعبيراً أميناً عن أحلام البشر؟ فقد كانت الأسرة الإلهية في جبال "أولمب" montanes Oimb تتألف من "زيوس Zeus" وإخوانه وأبنائه الستة. ثم ابن (هيرابولس Heral) وحدها المسمى "هيفاستوس" Hivastos، الإله الأعرج الذي ولد قبل اكتماله، وهو إله الحدادة والبراكين، والطريف أن "زيوس" باعتباره كبير هذه العائلة كان يستأثر بكل امتيازات الرجل اليوناني وحقوقه. فقد تزوج من "هيرا" وتمت مراسم هذا الزواج على الأرض المقدسة، ثم أصبحت "هيرا" ربة الزواج التي تساعد غيرها من النساء على الزواج، وتقف بجوارهن أثناء الحمل والولادة. لكنها كانت هي نفسها تعاني كأبي زوجة يونانية من متاعب لا حصر لها مع "زيوس" - كبير الآلهة ورب الأسرة - فهو رغم مكانته لم يكن زوجاً مخلصاً. فكان يخون زوجته ويتحابل بشتى الطرق للاتصال بغيرها من النساء، سواء كن إلهات أو بشراً، ومن ثم فقد أضاعت "هيرا" معظم وقتها في تعقبه للكشف عن خياناته والإيقاع به والانتقام من عشيقاته، لكنه كان يضاعف من صعوبة مهمتها قدرة "زيوس" الإلهية على التخفي، وتقمص أشكال متنوعة أدمية أحياناً وحيوانية أحياناً أخرى، مما جعل من العسير اكتشاف أعماله وفضح أساليبه.

هنا نلاحظ أنها لم تحاول خيانتها قط، فهي بوصفها زوجة مخلصه، وبما أنها ربة الزواج فلا يجوز لها أن تدنس فراش الزوجية محملاً فعل زوجها، وهذا هو المثل الأعلى للزوجة اليونانية، ولهذا نراها تصبح غاضبة في اجتماع الآلهة الخالدين كأبي زوجة مخلصه أرهقتها خيانة زوجها فتقول: أنصتوا إلي أيها الآلهة، وانظروا كيف يجلب لي "زيوس" العار والمهانة، وهو أول من يفعل ذلك الفعل المشين بعد أن صرت له زوجة.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 695.

أيها الوحش المخادع، كيف استأثرت أن تلد أثينا؟ أو لم يكن في وسعي أن أنجب لك طفلا، أو لست زوجتك؟ إني سأعمل من الآن على أن أنجب ابنا سوف يكون درة بين الآلهة، وسأفعل ذلك دون أدنس فراشك أو فراشي، ولن أتصل بك بعد اليوم لكني سوف أهرجك⁽¹⁾.

وتروي الميثولوجيا اليونانية أيضا، أن "زيوس" هو الذي أدخل الجنسية المثلية إلى بلاد اليونان، فقد كانت ابنته "هيبه" الجميلة ربة الصبا والشباب، تحمل لديه ساقيه وحاملة لكؤوسه، فلما تزوجها "هرقل" اضطر زيوس إلى البحث عن تدعيم آخر، فأتخذ صورة نسر وطاف يخلق في ملكه الواسع حتى رأى الراعي الجميل (جانميد Ganymede) ابن "ملك طروادة Trojan" نائما فوق ربوة، وكان الجمال يشع من وجهه، فأيقظه وطار به إلى أولمب، واتخذة نديما وخليلا وأعطى لأبيه في مقابل ذلك مجموعة من الجياد. وباختصار كان "لزيوس" عدة عشيقات فيما يشبه (الحریم) إلى جانب زوجته الشرعية، لكنه كان رجلا خائنا لعهود الزواج ميثوسا من إصلاحه، ولم يكن أمام زوجته إلا الاستسلام، وهذا ما كان يحدث على الأرض، فقد كان الإغريق من الشعوب التي تمارس الزواج الواحدي، أي تؤمن بزوجه شرعية واحدة، لكنهم كانوا يمارسون لا شرعية الجنسية.

وما كان يصدق على "زيوس" أكبر آلهة، ينطبق على بقية الآلهة الخالدين، فقد كان "بوزيدون Poseidon" إله البحر كأخيه "زيوس" مزوجا وله عدة عشيقات، فقد تزوج كثيرا من عرائس البحر وحواريات الينابيع وأنجب منهن كثيرا من الأبناء قاموا بأدوار هامة في الأساطير، كما كان ابنه (تريتون Triton) جامع الشهوة مغتصبا للنساء⁽²⁾.

يستنتج الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام أن المرأة في الميثولوجيا كانت ضعيفة ومغلوبة عن أمرها، ليست لها حقوق واضحة حتى وإن كانت من الآلهة، وهن ثلاث آلهات: "أثينا Athènes" و"هستيا Hestia" و"أرتميس Artemis"، وهن عذارى رفضن الزواج من جميع الخطباء، فأصبحت الأولى راعية للحرف والصناعات المنزلية، والثانية هي ربة الموقد، أما "أرتميس"، فهي ربة الحيوانات الصغيرة التي تحمي الصغار من كل نوع، ولهذا لقبت (بالربة الأم). أما "أفروديت Aphrodite" اللعوبة، التي كانت ربة الجنس والبغاء، وعلى أثرها كانت مدينة "أثينا" تعترف بهذه الربة عمليا، فأصبح البغاء شيء رسمي معترف به من قبل الدولة، وتقوم بفرض الضريبة على البغايا، وهن في الأغلب من الأجنيبات اللاتي يمارسن هذه المهنة كمصدر للرزق، بها أصبح العهر في المدن اليونانية محنة مزدهرة ومنتشرة على نطاق واسع.

4) العقل المؤنث في الثقافة اليونانية في العصر الكلاسيكي

وبعدما استخرج "إمام عبد الفتاح إمام" المتون المختلفة لصورة المرأة في الخطابات الميثولوجية القديمة، انتقل إلى العصر الكلاسيكي اليوناني، الذي يعدّ العصر الذهبي الذي ازدهرت فيه المدن اليونانية

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي 1996 القاهرة، ص 24.

² - المصدر نفسه ص 28.

وعلى الخصوص أثينا وإسبرطة، الذي يبدأ من القرن السابع (ق م) إلى غاية نهاية القرن الرابع (ق م)، وحال المرأة اليونانية فيه لم يتغير كثيرا عن قدمته لنا الأساطير القديمة من صور، برغم ازدهار ثقافته. فقد ظلت الوظيفة الأساسية للمرأة الحرة إدارة المنزل وتربية الأطفال، ويعني بالمرأة الحرة المواطنة الأثينية الأصلية، ذلك لأننا نجد في أثينا في ذلك العصر صنفين من النساء إلى جانب الجوّاري: صنف ماكث في البيوت، يرعى شؤون المنزل، وهي امرأة كانت تحظى بشيء من الشرف، التي كانت تلقب بالمرأة الحرة. أما الفئة الثانية، فهي فئة النساء الأجنبية، وهؤلاء لا قيود عليهن، ففي استطاعتهن الخروج في أي وقت وعمل يروونه مناسباً.

المرأة الأجنبية لم تكن لها حقوق مثل المرأة الحرة الأصلية، ولا امتيازات لها في أية مدينة يونانية، وليست جديرة بحماية المدينة، ولا تشرع لصالحها أية قوانين، وإنما عليها أن تهتم بمصالحها بطريقتها الخاصة، وأن تجد رجلاً حراً، يقوم لها بأعمال رسمية وكانت الدولة تحرص في مسألة النساء الأجنبية هذه لا يدنس المدينة ويدنس طهارة دم المواطن الحر، حتى لا يرث الحقوق والامتيازات والممتلكات إلا من هو أثيني.

وعليه شرعت القوانين التي تمنع أي مواطن من الزواج من امرأة أجنبية أو العكس ولو حدثت فهي جريمة شنيعة يعاقب عليها القانون، ولا يمكن أن تعيش النساء الأجنبية في عذرية تامة. فالعقل الإغريقي نفسه يأبى ذلك، وهكذا شكلت النساء الأجنبية طبقة جديدة لمتعة الرجل الأثيني، فقد وجد فيها ما كان ينقصه في المنزل وهي طبقة تبدأ من الفانيات إلى سيدات الصالونات، وعليه انتقى الرجال من النساء الأجنبية خليلات ورفيقات وصديقات مثقفات (فهنّ الطبقة الوحيدة المثقفة ولها محارة عقلية، يدرسن الفنون، ويعرفن الأفكار الفلسفية وتباراتها الجديدة، ولهنّ اهتمامات متنوعة بالسياسية، والنساء المثقفات على هذا النحو لا بد أن يكن موضع تقدير، وفي هذا المقام يروي سقراط أن واحدة منهم هي "ديوتيميا Diotima" علمته فن الحب، وهي امرأة من "مانتينيا" Mantinaa. وليست هي المرأة الوحيدة التي يحدثنا عنها "سقراط"، ولعلّ التوقف قليلاً عند هذا النوع من العلاقات، يكشف لنا جانباً متوار من آراء فلاسفة العصر في المرأة. "سقراط" الذي كان يجب زوجته في المنزل ويحتقر عقلها وتفكيرها، يسعى للقاء النساء المثقفات وتوجيههنّ الوجهية لتكوين علاقات متينة مع الرجال⁽¹⁾.

ولتدليل الأفكار استشهد "إمام عبد الفتاح إمام" برواية "زينوفون" Xénophon : أنه عندما سمع "سقراط" عن امرأة جميلة في المدينة تستقبل الأصدقاء، وأن جمال هذه المرأة يفوق الوصف حتى أن المصورين يذهبون لرسمها، قال لرفقائه، ينبغي علينا أن نذهب لرؤيتها، إذ لا يمكن أن نفهمها جيداً بمجرد الاستماع لما يرويه الآخرون، وذهب إلى منزل "تيودوتا"، فرآها وهي ترسم وجهها، وأعجب بجمالها الفتان. سألتها "سقراط"، من أين لك المال الذي تنفقين؟ أليس لديك ممتلكات منزل يدرّ عليك دخل، أو عبيد يمارسون الحرف اليدوية، فأجابت بأن دخلها من أصدقاء كرماء، عاد "سقراط"

¹ - المصدر نفسه ص 39.

ليسألها عن وسائلها في جذب هؤلاء الأصدقاء وينصحها بنسج شبك أشبه بخيوط العنكبوت لصيد الرجال، اصطياد الرجال فن ينبغي أن تتعلميه، ألا ترين عدد الفنون التي يستخدمها الصيادون لاقتناص الأرانب البرية، وهي حيوانات ضئيلة القيمة، فلما كانت الأرانب تنغذى ليلاً، فإنهم يجلبون الكلاب لاصطيادها ليلاً، ولما كانت تختفي نهاراً فإنهم يستخدمون نوعاً آخر من الكلاب، يعتمد على حاسة الشم نهاراً، ولما كانت سريعة فإنهم يستخدمون كلاباً في غاية السرعة، فضلاً على أنهم يضعون في طريق الأرانب شبكاً لإيقاع بها، ويستطرد "سقراط" قائلاً: بدلاً من كلاب، يمكنك اختيار شخص يستطيع تعقب الأغنياء من محبي الجمال ثم يسوقهم إلى شبكك.

ثم يصف لها أنواع الشباك، من استخدام العقل إلى الحديث المعسول إلى التعاطف ورقة القلب، ونظرات العيون، ويجدها من أن تقدم نفسها للأصدقاء وهم في حالة شبع، وإنما عليها الانتظار حتى يشعروا بالرغبة إليها إلى آخر تلك النصائح الفعالة⁽¹⁾.

ومن هذا الوقائع يخلص "إمام عبد الفتاح إمام" ملاحظتين وهما:

الملاحظة الأولى: أن المجتمع الأثيني كان مجتمعاً أبوياً. الرجل هو السيد والمالك لجميع الحقوق المدنية والسياسية. فهو المالك للأرض والعقارات. ومن ثم المالك للأسرة بما في ذلك الأبناء والزوجة. فمن حقه أن يرفض أي طفل من ذريته عند ولادته، وهو الذي سنّ التشريعات ما يراه مناسباً لدعم هذه الحقوق حتى ولو كان التشريع غريباً، كالفانون الذي يبيح الإجماع إذا ما أراد الأب ذلك، أما إذا فعلت المرأة ذلك دون رغبة الأب، فتتعرض لعقوبة قاسية.

الملاحظة الثانية: إن المسألة مرتبطة بالملكية مادية أو معنوية والميراث، وهذه الملكية التي يريد الأب أن يرثها أبناء من صلبه، هي التي جعلته ينظر إلى المرأة نفسها على أنها جزء من ممتلكاته، وسوف نجد هذا التعبير نفسه عند "أفلاطون"، عندما يتحدث عن نظرية امتلاك النساء، أو حيازة امرأة خاصة يكون من واجبها إنجاب أطفال من صلب رجل يطمئن إلى نقل ممتلكاته إليهم. أما المرأة الأجنبية فهي عشيقه، مهمتها إمتاع الرجل وتسليته، دون أن يكون لها الحق في إنجاب الأطفال حتى لا تفسد المجتمع بدماء غريبة.

(5) أفلاطون والمرأة

تناول "أفلاطون" إشكالية المرأة في أكثر من محاوره، وخصوصاً في محاوره الجمهورية والقوانين والمأدبة. يقول "أفلاطون" في الجمهورية: (سنكون على حق لو جنبنا عطاء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء، حتى يثبت أولئك الذين نربهم من أجل حراسة الدولة وعلى احتقار مثل هذا الضعف والخور، هم رجال لن ندعهم يحاكون امرأة شابة كانت أو مسنة، تعنف زوجها أو تتناول على

1- المصدر نفسه ص40

الآلهة غررا بنفسها أو تندب حظها العائر، أو تستسلم للعويل والنحيب، ولا جدال أننا لن ندعهم يحاكونها وهي مريضة أو هي تحب أو تلد طفلاً⁽¹⁾.

قد تبدو هذه النصوص التي يفتح بها أفلاطون تربية الحراس غريبة بعض الشيء، فهو قبل أن يعرض برنامج التربية يبيننا إلى ضرورة استبعاد العنصر النسائي، فنحن يقول "أفلاطون" نريد رجالا قبل كل شيء، ومن ثم لا نقبل من يحاكي النساء، حتى يكون حارسا مثاليا للمدينة الفاضلة.

وهنا يرى "إمام عبد الفتاح إمام" أن "أفلاطون" وهو يضع المقدمات العامة لنظامه في التربية، يحذّرنا من أن نترك الحراس يتشبهون بالنساء أو بأسلوب أنتوي، وهو أسلوب كان ينفر منه جدا، لكنه يقول أيضا (كذلك ينبغي ألا يحاكو العبيد ذكورا أو إناثا في أحوال عبوديتهم). ونستطيع أن نستنتج أن "أفلاطون" يصنف النساء دائما في أحاديته مع العبيد والأطفال والأشرار والمخبولين من الرجال.

لا يتحدث "أفلاطون" عن المرأة كأثى بأي قدر من التعاطف. وفي الكتاب الخامس من الجمهورية، يناقش موضوع شيوعية النساء، وهو في هذا الموضوع يطرح فكرة المساواة بين الجنسين، فيتصور أن الرجال بمثابة كلاب الحراسة ترعى القطيع، والنساء مثل إناث كلاب الحراسة، عليها أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، ومعنى ذلك أن على الجنسين أن يقوموا معا بالحراسة.

الحراس هم الجهاز المحرك للدولة ذاتها، فهم الذين يدافعون عنها ويدبرون شؤونها، فأولئك الذين يحكمون ويمسكون بزمام السلطة وقت السلم، هم أنفسهم الذين يدافعون عن الدولة وقت الحرب، ومن وهنا شغل "أفلاطون" نفسه باختيار هذه الطبيعة وتعليمها، وهذا الاختيار الدقيق يجعلنا نغفل أمر التفرقة بين الجنسين فيما يقول "الكسندر كورييه"، رغم أن المرأة بصفة عامة أضعف من الرجل.

نخلص من هذا الطرح إلى أن "أفلاطون" في محاوره الجمهورية لم يكن داعيا إلى تحرير المرأة أو إلى مساواتها بالرجل، فهو يعبر بالعكس، عن احتقاره للمرأة، ويحذّرنا من أن نجعل الشباب يقلدونها. ولا بد أيضا أن نلاحظ أيضا أن كراهية "أفلاطون" للمرأة قد عبر عنها بإسهاب في محاوره الجمهورية، فهو لا يتحدث عنها فيها إلا بشيء من الاحتقار ويضعها ضمن ممتلكات الرجل، ولا يريد أن تكون العلاقة بينها مبنية على المشاعر والحب والصدقة، بل أرادها علاقة لا شخصية بما أنها كائن محانة في نظره. وفي هذا النقطة بالضبط يبرر "إمام عبد الفتاح" سبب عدم زواج أفلاطون في حياته⁽²⁾.

وإذا كان "أفلاطون" قد بدأ بتحذير الشباب من محاكاة النساء في كتاب الثالث من الجمهورية، فقد انتهى في الكتاب الثامن إلى التعرض إلى الربط بين المرأة وانحطاط الحكم، فهو يطرح هذا السؤال كيف تتشكل صورة الشباب الطموح في نظام الحكومة التيموقراطية؟

1- نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مصدر سابق، ص 63.

2- محمد عثمان الخشت وغيضان السيد علي والأخرون، يحي هويدي فيلسوفا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة 2012، القاهرة، ص 291.

أما في محاوره "القوانين"، فإننا نجد فيها يتحدث عن نظام الأسرة والملكية والزواج التقليدي، وتظهر فيها من جديد وظيفة المرأة الطبيعية، كما يظهر فيها سلطان الرجل في الأسرة البطريركية. إذا تظهر مرة أخرى حضور الآلهة في قوانين "أفلاطون" المتعلقة بالزواج، ورغم خيانة "زيوس" في الميثولوجيا الإغريقية. إلا أن "أفلاطون" ينظر إليها من الناحية العليا المقدسة للزواج، وهكذا نجد بقايا الميثولوجيا في محاوره "القوانين" الأفلاطونية على نحو ما كانت شائعة في العادات والتقاليد والتراث اليوناني عموماً لاسيما في "أثينا" و"سبرطة Sparta". وعلى أساسها راح "أفلاطون" يفرض غرامات على كل من يرفض الزواج. وفي هذا الشأن يقول بعبارة مماثلة في "المأدبة" (الزواج هو الطريق الذي يمارس فيه الجنس البشري الخلود، فلا بد للرجل أن يؤكد الطبيعة الخالدة، بأن يترك أطفالاً وأحفاداً ليخدموا الإله من بعده)⁽¹⁾. فضلاً عن ذلك، فإن الأسرة هي مصدر العادات الموروثة من الأسلاف والقوانين غير المكتوبة. ويحدد "أفلاطون" سن الزواج بالنسبة للفتى والفتاة، بنفس التفاوت الذي كان قائماً عند اليونان، فالشاب حدد سن زواجه بين الثلاثين والخامسة والثلاثين عاماً، أما الفتاة فقد حدد سن زواجها بين ستة عشر وعشرين سنة، فإذا رفض الفتى الزواج وتجاوز هذا السن يعاقب بغرامة معينة.

أما الفتاة، ففي جميع الأحوال لا بد لها أن تتزوج ولا يحق لها أن ترفض، فليس لها في الأغلب مشورة في ذلك، فبالزواج يتحقق الخلود في نظر "أفلاطون".

يعتبر "أفلاطون" أن الدولة هي مَحْوَلَة على اختيار مجموعة من النساء العجائز، للإشراف على الزواج، وعلى هذه المجموعة أن تجتمع يومياً في معبد آلهة أثينا للتباحث في أمور الزواج، وتقديم تقرير مفصل عن الأشخاص المؤهلين للزواج من الجنسين، وأيضاً تنفيذ وصايا الزواج وإتمام مراسيمه، ورعاية فترة الحمل والإنجاب، ومدة الإشراف على الزوجين حددها قانون أثينا بعشر سنوات لا أكثر، عندما يكون الزواج مثمراً، ولكن إذا استغرقت هذه المدة من دون إنجاب، فينصحه بضرورة الطلاق وهذا لمصلحتها معاً، وهذا دليل على رقابة الدولة المستمرة لفترة الزواج والإشراف عليه.

أما ما يتعلق بالميراث، فلم يكن للمرأة الحق فيه، والابنة لا ترث والدها، وإنما يرثه فقط ابنه، وكان الأب يختار أحد أبنائه الذكور لذلك إن كانوا كثيرين، تقول "مونيك بيتر Monique Peter" (هناك حالة خاصة في القانون اليوناني، هي حالة اليتيمة التي لا شقيق لها يرث والدها، فلما كانت هي شخصياً أن ترث، فقد كانت تجد نفسها مضطرة للزواج من أحد أقربائها لأبيها كي يبقى الوارث داخل الأسرة، فإن كان هذا القريب متزوجاً حق له أن يطلق زوجته، بشرط أن يؤمن لها زوجها آخر، وتتابع قائلة إذن أن نقدر إلى أي حد كانت المرأة تعتبر شيئاً أو وسيلة)⁽²⁾.

هذا الوضع المزري للمرأة في القانون اليوناني حافظ عليه "أفلاطون" دون تغييره في محاوراته التي تناول فيه قضية المرأة.

¹ - نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مصدر سابق، ص 87.

² - المصدر نفسه، ص 101.

6) المرأة والجنسية المثلية Les femmes et l'homosexualité

يتناول الفيلسوف "إمام عبد الفتاح إمام" إشكالية المثلية الجنسية في المجتمع اليوناني عامة وفي فلسفة "أفلاطون" على وجه التحديد، التي من خلالها تمكن من إظهار موقع المرأة الحقيقي من الدائرة الجنسية في الحياة اليونانية.

إذ كانت حياة المرأة في المجتمع الأثيني حياة سرية خاصة، تبقى طبي الكتمان، بحيث يحبس اسم السيدة المصون في البيت كما يقول "ثيوكديدز" Theokdedz. أما الرجل فمن العار أن يبقى في المنزل، إن عليه أن يقضي حياته خارجه كما يقول "زينوفون Xenophon"، وفي الأسواق والحياة العامة والسياسة والندوات، وفي هذا الخروج لا يصاحبه فيه إلا أشباهه من الرجال الذي تربطه بهم رابط الصداقة والمحبة، وهو رابط كثيرا ما يتحول إلى علاقة جنسية. وهكذا كان الارتباط وثيقا في المجتمع الأثيني بين الجنسية المثلية، وعزلة المرأة في منزلها لإنجاب النسل لا غير، فقد كانت الجنسية المثلية شائعة في اليونان، حيث كان أكبر من ينافس النساء هم الغلمان، وكانت العاهرات ينددن بما في عشق الذكور من فساد كبير.

إذ أن تجار "أثينا" كانوا يستوردون الغلمان الحسان لبيعهم في أسواق "أثينا"، وكان هؤلاء يستخدمهم لأول الأمر لقضاء شهواتهم الجنسية، ثم يستخدمهم فيما بعد كعبيد. ولم يكن في "أثينا" من يعتقد أن ثمة عيبا في أن يثير الشبان شهوة رجال المدينة ويشبعوا هذه الشهوة، ولم تكن تلك الممارسات أيضا شاذة مقتصرة على "أثينا" فحسب، وإنما امتدت إلى جميع المدن اليونانية، فقد كانت منتشرة في "أسبرطة"، وفي محافل الموائد التي نبذها "أفلاطون" فيما بعد. أما "أرسطو" فقد برر انتشار هذه الظاهرة في "كريت Crète" تبريرا عجيبا حينما قال: (أن المشرع الكريتي فصل بين الرجال والنساء حتى يقلل من نسبة المواليد، كذلك أباح لنفس السبب العلاقات الجنسية بين الذكور⁽¹⁾)، وهكذا يعلل "أرسطو" انتشار ظاهرة الشذوذ الجنسي Le phénomène de l'homosexualité بالخوف من ازدحام البلاد بالسكان. أما "أفلاطون"، فقد هاجم الجنسية المثلية واحتقرها، وحط من شأنها، بل وحرّمها في محاوره "القوانين".

لكن الغريب حقا، أنه لم يدين الجنسية المثلية بما هي كذلك، ففي محاوره "خرميدس Kharmides"، نجد فيها "سقراط" وقد عاد من الحرب، يسأل أصدقاءه عن الشباب، ومن منهم صار أكثرهم جمالا من غيره، فيقال له إنه الشاب (خرميدس)، ومع أن "سقراط" كما يقول عن نفسه كان يؤمن بجمال الشباب جميعا، فالغالبية العظمى من الشباب، فإنه ينهر عندما يرى "خرميدس" ويقول: أشهد أنني أخذت بجمال هذا الفتى ولقوامه، كما افتنّ به جميع الرفاق.

ويروي "أفلاطون"، أن الشاب دخل القاعة وخلفه فريق من العشاق، ويسأل "شيفرون" Chevron "سقراط" عن رأيه في جمال وجهه: ما رأيك يا "سقراط" في وجه هذا الشاب؟ ليس

¹ - المصدر نفسه ص102.

رائعاً؟، ويجب "سقراط": أكثر من رائع!. فيقول "شيفرون": لكنك سوف تقول إن وجهه لا شيء إذا ما رأيت جسده عارياً، فهو كامل الأوصاف من كل وجه، ووافق الجميع على ذلك⁽¹⁾.

وفي محاوره "ليسس"، نجد "هيو تاليس Hautalas" يدعو "سقراط" لزيارة حلبة للمصارعة حيث الأصدقاء هناك، وعندها يسأله "سقراط" عن يفضل من هؤلاء الأصدقاء، يحمر وجهه وتزداد نبضات قلبه، فيستنتج "سقراط" بحكمته أن الشاب يجب قائلًا: لست في حاجة إلى أن تقول لي أنك في حالة حب، فاعترافك سيجئ متأخراً. إذ من الواضح أنك لست في حالة حب فحسب، بل غارق في الحب حتى الأذنين، إنه على الرغم من أنني لا خبرة لي في مسائل أخرى، فقد وهبني الآلهة تلك القدرة التي تمكنني من أن أكتشف من هو في الحال المحب، فيحمر وجه الشاب ويتورد أكثر فأكثر، وعندما يعرف "سقراط" أن محبوبه يسعى للبحث عن ذلك، وعليه يهنئه "هياتليس Habathlees" على ذوقه الرفيع، ثم يسأله عما إذا كان يعرف ما الذي ينبغي على المحبوب أن يقوله في مثل هذه الحالات، ويعطيه خلاصة تجاربه، وهي كلها دروس يقدمها "سقراط" تثبت انتشار الجنسية المثلية في "أثينا".

غير أن "أفلاطون"، فقد عدل رأيه تدريجياً عندما تقدمت به السن، فدعا إلى الحد من هذا الانحراف في محاوره الجمهورية، وتبنى قاعدة وهي: على المحب أن يقبل محبوبه ويقرب منه ويلمسه وكأنه ولده مستهدفاً غرضاً شريفاً منه.

وفي محاوره القوانين، يشن "أفلاطون" حملة عنيفة على الجنسية المثلية ويصفها بأنها (الحب غير الطبيعي)، ونتيجته خطيرة على الفرد والمدينة، ويجب وضع قوانين صارمة تحاربه.

7) أرسطو والمرأة

ينطلق "إمام عبد الفتاح إمام" في قراءته لمواقف "أرسطو" للمرأة من فلسفته بصفة عامة، على أن آرائه الفلسفية حول المرأة هي تابعة لنسقه الفلسفي، من خلال إسقاط مقولاته الفلسفية على المرأة كظاهرة من ظواهر الطبيعة، وهنا يؤكد "إمام عبد الفتاح"، أن "أرسطو" استفاد من نظريته المعرفية في فهم طبيعة المرأة. فهو منذ البداية يسعى إلى الوصول إلى معرفة فلسفية عن المرأة، ويعرف حقيقة وضعها الاجتماعي، وكيف طَبَّقَ نظرياته على تحليل الأسرة، وبما أن "أرسطو" يفسر الوجود تفسيراً تراتيبياً، الأدنى يخدم الأعلى، فكان من المعقول أن تخدم المرأة الرجل. فالرجل هو الأعلى والمرأة هي الأدنى، ثم كيف أصبحت المرأة هي الهوى والرجل هو الصورة، وعلى هذا النحو تتعدد وظيفة المرأة، وباختصار نرى كيف نقل "أرسطو" ميثافيزيقاه وطبقها على عالم المرأة كموضوع فلسفي فريد من نوعه.

¹- المصدر نفسه ص108.

وهكذا يعلن "أرسطو" منذ البداية أن هناك تراتبية اجتماعية وسياسية داخل المجتمع اليوناني نفسه، فقد أقامت الطبيعة تعارضا في كل مكان بين الأعلى والأدنى، بين النفس والبدن، بين العقل والشهوة، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى.

وحيثما وجد هذا الاختلاف بين موجودين، فإن ذلك يكون لمصلحتها معا، أن يحكم أحدهما ويطيع الآخر. وتتجه الطبيعة إلى إقامة مثل هذه التفرقة بين البشر فتجعل أحدهما أقوى وأقدر على العمل، والآخر إصلاح الحياة السياسية، ومن هنا كان بعض الناس بالطبيعة أحرارا وبعضهم عبيد⁽¹⁾.

وهذا ما يذكره "فرنسيس بيكون Francis Bacon" عن "أرسطو"، من أنه كان ينقل فكره المنطقي والميتافيزيقي إلى الطبيعة. ولعل أوضح ميدان تظهر فيه هذه الفكرة في قراءته لنظرية المرأة، هو ميدان البيولوجيا، فهو يبحث عن الصورة والهيولى، ولما كانت الصورة أرقى فلا بد أن تكون هي الرجل، بما يترتب على ذلك من تداعيات تظهر الرجل أرحم عقلا من المرأة.

كانت البيولوجيا المرجع العلمي الذي اعتمده "أرسطو" في بحوثه الاجتماعية، فقد كان يعتقد أنها تدرس موضوعات ثلاثة رئيسية هي:

1- مشكلة الإنجاب والتوالد

2- مشكلة الإحساس

3- مشكلة الحركة⁽²⁾.

أما الإنجاب من والد واحد، فقد كان "أرسطو" يعتقد أنه يتم في مملكة النبات، وفي بعض الحيوانات التي تشبه النبات في سكونها وعدم حركتها. والواقع أن نظرية الثالثة هي التي سيطرت على اهتمامه، وهي في الوقت ذاته النظرية التي تهم موضوع المرأة، وذلك لأنه ناقش فيها بعض المشكلات الهامة ذات صلة بالمرأة.

لقد اهتم "أرسطو" كثيرا بمسألة الإنجاب، ورأى أنها من عمل الطبيعة، أكثر من غيرها بالنسبة للكائنات الحية الناضجة أو مكتملة النمو، وهي وظيفة الطبيعة التي تظهر في هذه الكائنات، لأنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق الخلود. غير أنه الذكر هو وحده في الواقع الذي يحقق الخلود، لأنه هو الذي يزود الجنين بالروح، وهنا تكمن أهمية الأثى في الإنجاب. فإذا أردنا أن نفهم وظيفة المرأة كما عرضها "أرسطو" في كتاب السياسة فهما جيدا، كان علينا أن نعود إلى ما كتبه في البيولوجيا.

قدم "أرسطو" في مقالته (توالد الحيوان) تعريفا للذكر والأنثى على النحو التالي: يختلف الذكر في تعريفه عن الأثى بما له من ملكات خاصة، فنحن نعني بالذكر ذلك الذي ينسل من الآخر، ونعني بالأثى تلك

¹- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مبدولي، القاهرة، 1996، ص31.

²- المصدر نفسه، ص47.

التي تنسل من داخل ذاتها، بحيث يخرج النسل من باطنها، وهو النسل الذي كان موجودا في التناسل من قبل⁽¹⁾.

ومثل هذا التعريف، لا يشير إلى جوانب خاصة بالتشريح فحسب، وإنما يشير كذلك إلى مراتب ودرجات في الوجود. فهناك قدرات خاصة موجودة عند الذكر لكنها غير موجودة عند الأنثى، ولهذا فسوف يكون لكل منها دور خاص في عملية الإنجاب، ووظيفة تختلف عن الآخر، ومن هنا سيكون الذكر باستمرار وبطرق شتى أرفع قيمة وأعلى مقاما من الأنثى.

فلننظر في مساهمة كل منها في الإنجاب على أن يكون في ذهننا باستمرار المفاتيح الأساسية عند "أرسطو"، التي تشكل الأساس الميتافيزيقي للنظرية، كما تشكل الأساس في بناء الكون بأسره، ومن ذلك مثلا فكرة المراتب، كذلك الفكرة التي تقول أن كل شيء في هذه الحياة يتألف من هيولى وصورة، ولأن الصورة هي: الروح أعلى وأهم من الهيولى التي هي المادة. فهذه الأفكار كلها أساسية في البيولوجيا الأرسطية. يقول "أرسطو": في جميع الحيوانات القادرة على الحركة، ينفصل الذكر عن الأنثى، ليصبح أحد هذه الحيوانات، ذكر والآخر أنثى، على الرغم من أنها متحدان في النوع، مثلما تقول إن الرجل والمرأة موجودان بشريان. والفرس والمهرة كلاهما خيل. وأما في حالة النبات، فتندمج هاتان القوتان معا بحيث لا ينفصل الذكر عن الأنثى، ولذا فهما ينسلان من ذوات نفسها ولا ينتجان حيوانات منوية بل بذورا.

من هذا التحليل، تظهر تطبيقات "أرسطو" الميتافيزيقي على دراسة الكائنات. فإذا كانت هناك تراتبية في الكون وفي السياسة، أيضا هي موجودة في البيولوجيا، التي تظهر التراتبية التصاعديّة في عالم الحياة، إذ تسير الطبيعة متدرجة من الأشياء الحامدة إلى الكائنات الحية أو الحياة الحيوانية، بتلك الطريقة التي تجعل من المستحيل وضع خط فاصل بينها.

إذن، الذكر هو الذي يهب الصورة أو الروح، لدماء الطمث التي هي أشبه بالمادة الميتة، ومن هنا، كان الذكر هو الذي يقوم بوظيفة العلة الفاعلة في حين أن الأنثى لا تقدم سوى الهيولى. فدماء الطمث في الأنثى تقابل الحيوانات المنوية في الذكر، أي الدم الفانض الذي عجزت الأنثى، نظرا لدونية الحرارة الحية عندها، أن ينطبع عليه السائل المنوي. ولما كان هذا السائل هو الصورة، فإنه يقوم بوظيفة العلة الغائية أو الصورة في النسل، في حين تكون دماء الطمث هي العلة المادية، إن عنصر الذكر يعمل في عنصر الأنثى بهذا النمط. ولهذا نجده يقول: أن المساهمة التي تقدمها الأنثى في عملية التوالد هي المادة المستخدمة في هذه العملية، وهي إنما توجد في سائل الطمث.

8) العقل المؤنث في الفلسفة المسيحية

بعد تحليل "إمام عبد الفتاح إمام" لصورة المرأة في الثقافة اليونانية وفي متونها الفلسفية المختلفة، ينتقل إلى تناولها في الثقافة المسيحية في العصور الوسطى وفلاسفتها، وعلى الرغم من الأفكار الإنسانية

¹- نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، المصدر نفسه ص49.

والمواقف الجديدة التي جاء بها السيد "المسيح" بالنسبة للمرأة، ومنها مثلاً: أنه لم ينظر إليها على أنها (جسد) وعلى أن صورتها عورة، كما أنه لم يرفض الاختلاط بين الجنسين، وعالج المرأة كما عالج الرجل سواء بسواء. فقد توارت كلها ليحل محلها التراث (اليهودي-الروماني) الذي كان قائماً في ذلك العصر. والذي كان يمثل الأرض التي عملت عليها المسيحية عندما ظهرت. ومن المعروف أن التراث الروماني، كان امتداداً طبيعياً للتراث اليوناني بما يحمله للمرأة من كراهية ونظرة دونية، فضلاً عن أن التراث اليهودي كان يبنى النظرة نفسها مع أحقاد دينية عليها، محاولاً أن يجعلها (الهيبة أو مقدسة) حتى استسلمت لها المرأة اليهودية في نهاية المطاف.

وهكذا تتبين الخلفية التي عملت عليها المسيحية منذ ظهورها في هذا العالم، لم تختلف قط عن التراث القديم، وهو تراث كان يدعم فيه سلطة الرجل على المرأة ومنفعته في مجتمع أبوي (ذكوري) يعتمد إلى السيطرة على المرأة، باعتبارها في رتبة أدنى. أما إذا كانت زوجة، فقد أراد لها أن تتباعد عن كل إثارة، حتى يضمن سلالة من الأبناء من صلبه النقي، ليس فيها دماء غريبة، حتى ترث ما يملك⁽¹⁾.

لقد كانت نظرة اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين، مثلها مثل نظرة رجال الدين، تتركز على معيار الجنس. فالمرأة في مخيالهم، لا تؤتمن ولا إنسانية، ولكنها مجرد وعاء للتناسل كما يقول "القديس أوغسطين Saint-Augustin".

وإذا كانت كراهية الجسد مع "أفلاطون" محصورة ضمن نطاق فلسفي، فقد أصبحت دينية صرفة مع فلاسفة المسيحية، كما لو كان الجسد شيئاً منفصلاً عن الإنسان وهو موضوع فصلت فيه الفلسفة الوجودية المعاصرة. والأمر الثاني، هو الماضي الملوث بالكثير من الأفعال الخلة بحجرة المرأة من قبل الفلاسفة في شباههم على غرار ما فعل "القديس أوغسطين" في سن مراهقته، ثم عادوا في شيخوختهم إلى الندم والتوبة، على نحو ما حدث للفيلسوف اللاهوتي الفرنسي "بطرس أبيلارد" Pierre Abélard (1142-1079) الذي كان أعظم أستاذ للاهوت في عصره.

لقد ورثت المسيحية عن اليهودية نظرتها إلى الأثني وما فيها من استخفاف بعقلها ولعواطفها، واحتقار لجسدها الذي اعتبرته مصدراً للفساد وأصل الشر في الكون، وبداية انحراف السلوك الإنساني منذ بداية الخلق، ثم أضافت إليها من عناصر الفكرين، الإغريقي والروماني.

ولعل القصة التي روتها التوراة عن أصل المرأة أكثر شيوعاً في الثقافة المسيحية، فالإصحاح الثاني من سفر التكوين، يروي أن الإنسان خلق من تراب الأرض { وَجَبَلَ الرَّبُّ الإلهَ آدَمَ تَرَاباً مِنَ الأَرْضِ وَتَنَحَّ فِي ائْتِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ فَصَارَ آدَمُ نَسَمًا حَيَاةً } (تكوين 2: 7)، لكن آدم كان وحيداً لا أنيس ولا جليس له { قَالَ الرب الإله: ليس جيداً أن يكون آدم وحده، فأصنع له معيناً نظيره } (التكوين: 18)، فأوقع الرب الإله على آدم سباتاً فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها لحماً، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة واحضرها إلى آدم. { فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من

1- إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 1996، ص 07.

لحجي. هذه تدعي امرأة لأنها من امرء أخذت. لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بأمراته ويكونان جسداً واحداً (تكوين 2: 23-24).

وعندما سأل آدم عن اسمها قال: حواء، ولماذا سميتها حواء؟، قال: (لأنها خلقت من شيء حي، وتسقم قصة التوراة، فتجعل المرأة سبباً لما يعانيه الرجل من شرور وآثام، فهي التي استمعت إلى غواية الشيطان في الجنة، وعصت أمر الله، الذي حرم عليها الأكل من شجرة المعرفة (فأرت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمارها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل) (الإصحاح الثالث: 6ع).

وهكذا أدخلت المرأة بحماقتها جميع الشرور والمعاصي، وتسببت في طرد الإنسان من جنة عدن، التي كان يعيش فيها ويأكل من ثمارها بلا جهد ولا تعب. والحق أن حماقة المرأة التي كانت سبباً في إدخال الشرور والآلام إلى حياة الإنسان، ترومها الكثير من القصص القديمة بصور متنوعة⁽¹⁾.

والحق أن موقف السيد "المسيح" من المرأة كان أنضح كثيراً من موقف أتباعه من الحوارين والرسول. بل من موقف الكنائس المسيحية كلها ولقرون طويلة.

ففي عصر "المسيح"، تطالعتنا الأناجيل بمجموعة كبيرة من المواقف الجديدة التي لا يشعر القارئ فيها بأية دونية للمرأة. فهناك شخصيات كثيرة رئيسية تعامل معها السيد المسيح وامتدحها، وكشف عن مواقف إنسانية جديدة، فقد كان يعالج الرجال والنساء معا دون تفرقة، ومن المواقف الإنسانية الجديدة التي خالف بها "المسيح" التراث الثقافي الموروث في عصره، هي أنه يعالج المرأة التي ظلت تنزف إثني عشر سنة، وكانت في نظر اليهود نجسة لا يجوز أن يلمسها أحداً تماماً كالمرأة الحائض. لكن "المسيح" لم يمانع أن تأتي إليه وتسير من ورائه وتمس ثوبه، فلوقت قصير جف ينبوع دمها، وهو أيضاً لا يفرق بين المرأة اليهودية والسامرية، بل إنه يتخطى الشواهد المحرمات التقليدية المتوارثة عن الآباء، عندما مكث طويلاً إلى جانب السامرية.

ورغم ما قام به السيد "المسيح" لصالح المرأة، إلا أن الإيديولوجية المسيحية التي سادت بعده، لم تقدر بتحرير المرأة، ولم تعمل على إضفافها أو إنقاذها من الوضع المتردي التي كانت تتخبط فيه، ولم تحاول قط أن ترفع عنها العبودية التي فرضها الرجل عليها، ولم تستطيع المرأة أن تساهم في إدارة شؤون العبادة إلا بصفة ثانوية.

وقد أكد القديس "بولس Saint-Paul" هذا الخضوع الذي استمده من التراث اليهودي من ناحية، ومن ناحية التراث اليوناني والروماني، أكثر من ما استمده من تعاليم السيد "المسيح" وأفكاره ومواقفه وأقواله، ثم سار اللاهوتيين وأباء الكنيسة على نفس الدرب السائد، وراحوا يلتمسون أسانيد من العهد القديم تارة ومن مذاهب فلاسفة اليونان تارة أخرى.

1- إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 696.

وهكذا كانت العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية أقوى من الأفكار الجديدة، وهي كلها عادات وتقاليد تترد في نهاية تحليلها إلى موقف الرجل من الملكية الخاصة⁽¹⁾.

ملكية يحرص الأب على أن يرثها أبنائه من صلبه، ثم جاء الفيلسوف المسيحي ليقن هذا الوضع المتدني للمرأة أو يضفي عليه مسحة دينية، والذي فعله القديس "بولس" عندما قال: (أيها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب)، سوى أنه عمد الوضع الاجتماعي المتردي للنساء في مجتمعه وجعله فريضة يأمر بها الدين.

(9) العقل المؤنث في العصر الحديث

وبعد تعقّق الفيلسوف "إمام عبد الفتاح إمام" في تحليل وضعيّة المرأة في الثقافة الدينية المسيحية الوسيطة، وترصد مواقف رجال الدين والكنائس وفلاسفة العصر من المرأة ككائن وكفاعل اجتماعي، التي كانت في مجملها سلبية تفرّج من وجودها الطبيعي، وبالتالي، مرحلة كانت فيها متدنية اجتماعيا إلى أبعد الحدود، وهذا ما تناوله بالضبط فيلسوفنا في كتابه المتخصّص حول هذا الموضوع الذي هو بعنوان (الفيلسوف المسيحي والمرأة) الذي بدأه من السيد "المسيح" إلى غاية انبعث عصر النهضة مروراً بالقديس "كلمنت Clement 150-223" و"القديس أوغسطين Saint-Augustin" و"أنسلم Anselm" و"توما الإكويني Thomas d'Aquin"، ينتقل إلى دراسة إشكالية المرأة في الفلسفة الحديثة والمعاصر.

أ- هيجل وعودة أنتيخونا Hegel et le retour de Antijona : تناول "الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام" مسألة المرأة عند "هيجل" وهو المتخصص فيه من دون منازع في الفكر العربي والإسلامي. وفي هذا الصدد يشير إلى أن "هيجل" عالج موضوع المرأة من زاوية ديالكتيكية صرفة، فهناك ثلاثة نساء كان لهن حضوراً في حياة "هيجل".

المرأة الأولى: وهي شقيقته تدعى "كريستينا Christina" التي كانت تصغره بثلاثة أعوام ولدت عام 1773 وبقيت بدون زواج، وظلّت تعمل مربية أطفال حتى مرضت عصبياً ثم انتحرت غرقاً بعد وفاة أخيها بأشهر قليلة وعلى وجه التحديد في 2 فبراير 1832.

ومن الواضح أن "هيجل" كانت تربطه بأخته رابطاً روحياً وثيقاً، تكشف عنه غيرة الأخت في زوجة "هيجل"، ويكشف عنها انهيارها عندما سمعت بزواجه، ثم شكوتها المستمرة من زوجة أخيها، لكن الأهم من ذلك نظرة الفيلسوف نفسه إلى هذا الرابط الروحي التي عبّر عنه بحسه الفلسفي عندما تفلسف حول علاقة الأخ بالأخت في "فلسفة الحق"، على أنها علاقة من أسمي العلاقات في العائلة، والمثل الحي هو "أنتيخونا" بطلّة رواية "سوفكليس Sophocle" الشهيرة⁽²⁾.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مصدر سابق، ص 170

² - أنتيخونا ابنة الملك أوديب، رمز الوفاء الأسري والأخلاق في معارضة قوانين المدينة السياسية، عندما حرم خالها الملك كريبون دفن شقيقها الذي كان يقاتل مع الأعداء، وأمر أن تترك جثته باعتباره

يرى "هيجل" أن الأخ والأخت، وإن كان يجري في عروقها دم واحد، فإن كل واحد منها يمثل بالنسبة للآخر فردية حرة، وتجمع بينها ماهية أخلاقية هي بمثابة علاقة متبادلة بين وعي ذاتي حر ووعي ذاتي آخر، ولما كانت علاقة الأخ بالأخت علاقة روحية لا حسية، أو هي علاقة إنسانية رفيعة ينتفي معها كل الطباع الشهوانية، فليس من الغريب أن تكون هذه العلاقة هي قمة العلاقات العائلية وبالخصوص أنها بعيدة كل البعد عن الطابع الحيواني أو الطبيعي، وهذا هو السبب فيما يقول "هيجل" من أن موت الأخ يمثل بالنسبة إلى أخته خسارة فادحة لا يمكن أن تعوضه، وهذا ما عبرت عنه "أنتيخونا" بقولها (إذا مات الزوج فإن رجلا آخر سيحل محله، وإذا مات الابن فإن رجلا آخر يستطيع أن يعطيني ابنا ثانيا، لكني لم أعد أستطيع الآن أن أمل في مولد أح جديد)⁽¹⁾.

ومن هنا كانت "أنتيخونا" تشعر أن واجبها نحو أخيها هو واجب أسمى، لا يمكن أن يعده أي واجب آخر، وهذا هو السبب في أن "أنتيخونا" كانت باستمرار تجسد أمام "هيجل" شقيقته "كريستيانا".

أما المرأة الثانية: فهي التي أنجب منها ولده غير شرعي، التي كانت تحمل نفس اسم شقيقته "كريستيانا Christiana"، والتي كانت تربطه بها علاقة جنسية غير شرعية، تعرّف إليها في مدينة (Aina) واسمها الكامل "كريستيانا شارلوت يوحنا فينشر Christaana Charlotte John Fincher"، حيث كانت في الثانية والعشرين من عمرها عندما التقى بها لأول مرة في عام 1806، وهي تصغره بثماني سنوات، وكانت زوجة مهجورة عملت عند "هيجل" مشرفة على منزله، وفي يوم 5 فبراير 1807 وضعت غلاما هو "لودفيج Ludwig"، الابن غير شرعي له، والذي ظل مصدر متاعب حمة "لهيجل" إلى أن ضمه إلى أسرته.

وفي مدينة "نورمبرج Nuremberg" تعرّف على المرأة الثالثة في حياته وهي: "ماريا فونت وتشر Maria von mention". فتاة من أعرق أسر هذه المدينة، ويقال أنها كانت فاتنة الجمال، وبعد أن كان يشعر بالمرارة في نهاية عام 1810، وبعد تعرّفه عليها شعر بسعادة لا توصف، حتى أنه نظم قصيدة غرامية في حقها، بعث بها إليها بتاريخ 13 أبريل 1811. وبعدها بأيام كتب إلى صديقه "نيتامر Nitamr" يقول له فيها: تعرّف على فتاة بالغة اللطف والطيبة، اسمها "ماريا فونت وتشر"، أرجو أن يكون الأمر سرا، والسبب في أن والد الفتاة كان عضوا في مجلس شيوخ المدينة، واشترط حتى يعقد الزواج أن يكون الزوج صاحب وظيفة سامية هذا من حمة، ومن حمة أخرى وبما أن "هيجل" موظف في الدولة يجب أن يحصل على موافقة الملك بالزواج مباشرة.

يعتبر "هيجل" ظاهرة الزواج، على أنها جوهر أخلاقي يربط فردين برباط لا ينفصم، لا يخلو من عنصر تمثله النزوة الطارئة، وهذا ما حدث معه، إذ يتدخل عنصر النزوة والهوى في صورة

خائنا في العراء للسباع والطيور الجارحة، لكنها قامت بدفن الجثة، كانت مثلا للإعلاء من شأن الواجب الأخلاقي، ولعلاقة الأخت بشقيقها، وبهذه الصفة يذكرها هيجل في معظم كتبه ولاسيما فينومينولوجيا الروح.

¹- إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص714.

"كريستيانا" عشيقته وهما في الحفل، لتدخل خادمته وهي تحمل ابنه غير شرعي "لودفيج" وهي تصرخ وبأكية، عارضة على المدعويين حالتها المزرية مع "هيجل"، وحينها كتب لها "هيجل" كتابا بخط يده، يتعهد لها فيها بالزواج، وتنتهي المساة بوعد "هيجل" بالنفقة على ابنه، ويرسله إلى شقيقة أحد أصدقائه، وهي السيدة "صوفي بون Sophie Bonn" وهي أرملة فقدت زوجها عام 1803، وانتقلت إلى "بيننا" عام 1807 لتشرّف على دار الأطفال. وعندما انتقل "هيجل" ليشغل كرسي الفلسفة في "هايدلوج"، يكتب إلى "فورمان" شقيق السيدة "صوفي" في يوم 28 أغسطس 1816 يقول: لقد قررنا أنا وزوجتي أن ينضم إلينا "لودفيج" ليعيش معنا من اليوم فصاعدا. وفي الربيع من العام نفسه يلتحق "لودفيج" بالأسرة، التي أصبحت تتألف من: "لودفيج" و"كارل" و"إيمانويل"، ثم وقعت له مشاكل مع زوجة أبيه وأخويه، ورغم أن "لودفيج" كان يتوق لدراسة الطب، إلا أن "هيجل" كان يسر بشدة غير مفهومة على أن يكون تاجرا، فيبعث به إلى تاجر في "شتوتغارت" ليعلمه الأعمال التجارية، وعندما رفض "لودفيج" هذا العرض، توقف "هيجل" على مساعدته المالية، مما جعله يقول في حق أبيه: لن أسميه أبي بعد ذلك، وعليه التحق بالخدمة العسكرية حيث هناك توفي في يوم 28 أوت 1831، وقبل موته كتب إلى أخته قائلاً أن والده لم يكلف خاطره عناء توديعه قبل أن يذهب إلى الخدمة العسكرية، وهو يسأل عن أخبار أمه العزيزة، والظروف التي أحاطت بها قبل وفاتها وعلاقتها "بهيجل"⁽¹⁾.

وأخيرا، فإن "هيجل" يلخص رأيه في المرأة في هذه العبارة: لا بد أن تلاحظ بصدد العلاقات الجنسية إلى أن الفتاة عندما تسلم حمها للرجل تفقد شرفها، أما بالنسبة للرجل فإن الأمر مختلف، ذلك لأن له مجالا للنشاط الأخلاقي في خارج الأسرة. فالفتاة مخصصة من حيث ماهيتها لرابط الزواج، ولهذا الهدف وحده، ومن هنا فالمطلوب منها أن يتخذ حمها كل الزواج، وأن تبلغ اللحظات المختلفة في الحب، علاقتها العقلية الحقيقية بعضها مع بعض.

ويقول أيضا: الفرق بين الرجال والنساء، هو كالفرق بين الحيوانات والنباتات. فالرجال يناظرون الحيوانات، والنساء النباتات، لأن تطورهن أكثر هدوءا، والمبدأ الذي يحكمه هو الوحدة الغامضة إلى حد ما للشعور أو الوعي، وعندما تتولى النساء زمام الحكم تصبح الدولة في الحال في خطر، لأن النساء لا ينظمن سلوكهن وفق لمتطلبات كلية، بل بواسطة الميول والآراء التعسفية⁽²⁾.

ب- نيتشه والمرأة: يقول "نيتشه" > أذهب أنت إلى المرأة؟. إذن لا تنسى سوطك⁽³⁾، ويقول: > كل ما في المرأة لغز، وليس لهذا اللغز سوى مفتاح واحد هو الحمل<. ويقول أيضا <روح المرأة سطحية، فهي صفحة ماء متواجرة تداعبها الرياح، وليس الرجل بالنسبة للمرأة إلا وسيلة، أما غايتها فهي الطفل<.

¹- المصدر نفسه، ص 715.

²- المصدر نفسه، ص 716.

³- المصدر نفسه، ص 705.

ويمكن القول أن هذه الآراء تلخص موقف "نيتشه Nietzsche (1844-1900)" من المرأة، فعلاقة "نيتشه" من المرأة كانت محدودة ومتوترة، فهو يقول: من الغريب أن ينطق "زارا" بالحق عن النساء وهو لا يعرفهن إلا قليلا، أو إذا ما بدأنا من البداية لوجدنا "فريتس" - اسم الدلع "لفردريش" الطفل - يعيش في بيئة نسائية خالصة بعد وفاة أبيه وهو في الخامسة من عمره، وكانت هذه البيئة تتألف من خمس نساء هن: أمه، وأخته، وجدته لأمه وعماتها العانستان، ولهذا قيل عنه أن نشأته كانت في وسط ناعم ورخوة، وطفولته حاملة.

ربما كان هذا هو السبب في عشقه للقوة فيما بعد، وظلّ يتغنى بها، إذ وصف (إرادة القوة) بأنها سرّ الوجود، في مقابل كرهه للمسيحية لما فيها من تعاليم الرحمة والشفقة، واعتبرها تناقضا وتمويها وعبودية. ومن هنا قيل بحق (لقد كان "نيتشه" روح فتاة ترتدي درع جندي مقاتل)، فهذه الروح الحاملة كانت تدعو إلى فقه القوة.

فمن المعروف أنه منذ شبابه كانت علاقته متوترة مع الديانة المسيحية، فكان يقول لأصدقائه >الواقع أن المسيحية في حقيقتها تتعلق بالتعاليم الأساسية للمسيح، ولا يمكن التعبير عنها إلا بوصفها حقائق أساسية للقلب البشري> حتى بلغ سن العشرين، عاد من الجامعة وعرفت شقيقته "إليزابيث Elizabeth" أنه ليس على ما يرام، فسألته فرد عليها أنه سيتوقف عن دراسة اللاهوت.

كان هذا القرار بمثابة أول صدام مع نساء أسرته، وهكذا استمر الشقاق بين الفيلسوف وبين الضعف كما تمثله المرأة والدين معا في نظره، حتى أنه كتب خطابا إلى شقيقته إثر مرض ألم به عام 1879، وكان يشعر أنه مشرف على الهلاك >أعديني إذا مت ألا يقف على جثاتي سوى الأصدقاء، وألا يدخل الفضوليون من الناس عليه، وأن لا تدع قسيسا ينطق بالأباطيل والأكاذيب على قبري، في الوقت لا أستطيع فيه الدفاع عن نفسي، أريد أن أهبط إلى قبري وثنيا شريفا⁽¹⁾.

مشكلة المرأة عند نيتشه، هو أنه أحبها وتعلق بها أكثر من اللزوم، ومن ثم كرهها واحتقرها أكثر مما يجب، ظنا منه أن هذا الارتباط العميق هو ضرب من العبودية، تأباه روحه الحرة، وهو تعميم باللغة المسيحية لتجارب الفشل التي مر بها. تجربتان فاشلتان مرّ بها نيتشه، التجربة الأولى مع "لوسا لومي Lusa Lomé" والثانية مع "كوزومي Koizumi".

أما الأولى، فهي على درجة عالية من الذكاء والحيوية طموحة في العشرين من عمرها، ابنة جنرال روسي، كانت تدرس في جامعة "زيورخ" Universität de Zurich، وقد انجذب إليها عدد من العظماء، منهم الشاعر الألماني "رايلكة Rilke 1870-1926" كما كانت صديقة حميمة "لفرويد Freud (1856-1939)"، فقد اعتبرها نيتشه فتاة ممتازة صاحبة مواهب، وقد أحبها كامرأة متميزة >هي أذكى نساء الأرض جميعا، نظراتها ثاقبة كالنسر< على حد تعبيره، وبعد ثلاثة أشهر تقدّم إليها نيتشه لخطبتها،

1- نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص 707.

وهي تقول أن طلبه هذا كان مغلفا بالألفة والكبرياء، فهو كان يقول لها >إنتي حتى أحميك من القيل والقال، إنتي مضطر لأن أتقدم إليك أطلب يدك< فهو يعبر لها عن حبه وعن عزته في الوقت نفسه. وبهذا السلوك يروي "إمام عبد الفتاح إمام"، أن "نيتشه" دخل في نزاع مع نساء أسرته خاصة أمه، التي عارضت فكرة زواجه بها شقيقته أيضا، فقد كتبت شقيقته تقول >إن أُمي المسكينة تعتقد أنه لم يعد أمام "فريتس" سوى ثلاثة احتمالات كلها سيئة. إما أن يتزوج "سالومي"، أو يقتل نفسه أو يصاب بالجنون.<.

ويزداد مَزَّق نفسية "نيتشه" بسبب المرأة وتكتمل تعاسته عندما ترفض "سالومي" نفسها الزواج به، ثم ترحل مع صديقه "بول ري" ليتزوجها بعد ذلك، على إثرها تفجرت طاقات الكراهية للنساء في نفسيته، فقد كتب لأحد أصدقائه قائلا >أنا لا أحب أُمي، كما أنه أصبح من المؤلم لي أن أسمع صوت شقيقتي، إنتي أشعر بالغيثان عندما أكون معها.<.

أما التجربة الثانية، فقد كانت مع "كوزيما فاجنر Cosima Wagner" زوجة الموسيقار "ريتشارد فاجنر Richard Wagner" الذي أعجب به نيتشه إعجابا شديدا من فترة من الفترات، ثم انقلب إلى عداة مقية، وربما كانت "كوزيما" سبب من الأسباب، كانت امرأة ناضجة وذكية واسعة الإطلاع، تكبره بست سنوات، أعجب بها نيتشه إعجابا صامتا، وأحبها بعمق، ولكنه لم يستطع البوح لها بحبه لها، فظل يكتمه حتى دخل مرحلة الجنون، واتضح أن حبه لكوزيما لعب دورا مهما في حياته الفلسفية، وليس مستبعدا أن كراهيته "لفاجنر" بسبب حبه لزوجته.

إن كراهية نيتشه الشديدة للنساء ترجع إلى حبه الشديد لها الذي دوما ينتهي بالفشل الذريع، حب لا يتحقق، فانقلب إلى ضده وأصبح يفضل العزلة ويغوص في أعماق ذاته.

وبهذا التحليل، يمكن أن نقول أن الفيلسوف "إمام عبد الفتاح إمام" قد وضع يده المصحوبة بالتأمل والتعقل على تجارب مختلفة، تعكس علاقة الرجل بالمرأة في تاريخها، بين الإيجاب والسلب، وهي كلها محاولات فلسفية جادة تحاول أن تقدم لنا المشهد الحقيقي لتطور المرأة بجملة خصائصها وسلوكياتها، محاولات جديدة بالتأمل فيها والتدبر في مساراتها التي كلها هي ذاتها فلسفة، وعليه يمكننا أن نعتبر إمام عبد الفتاح إمام فيلسوف المرأة بدون منازع.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

- الإنجيل

أ- المصادر

1- إمام عبد الفتاح إمام، نساء الفلاسفة، مكتبة مدبولي 1996 القاهرة مصر العربية.

2- إمام عبد الفتاح إمام، أفكار ومواقف، مكتبة مدبولي، 1996.

3- إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي 1996 القاهرة.

4- إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة.

5- إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1 1996.

ب) المراجع

1- توفيق الحكيم، براكسا أو مشكلة الحكم، مكتبة الآداب، ط 2 1960 مصر.

2- محمد عثمان الخشت وغيضان السيد علي والآخرون، يحي هويدي فيلسوفا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة 2012، القاهرة.

الجمال والفن من منظور ابن رشد

أ. حشلافي أحمد/ جامعة بشار

مقدمة*

لاشك أن للعرب نظرة خاصة في موضوع الجمال ومن المعلوم أن هذه النظرة لم تتوفر في غيرهم حيث عرفوا الجمال وخاضوا فيه مذاهب شتى معتبرين الجمال على أنه فرع من فروع العقيدة الإسلامية رابطين إياه بالقيم الأفلاطونية والأرسطية والتي اعتبرت معيارا مهما في الجمال اعتمد عليه الكثير من الفلاسفة المسلمون إذ استلهموا جل آرائهم الفلسفية منها والتي جاءت في أكثر الحالات توفيقية مع الشريعة الإسلامية باستثناء بعض التعديلات والتي أردفوها في تلك التلاخيص والشروحات حيث عرف الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد نظرتهم المشابهة إلى حد مع آراء أفلاطون وأرسطو في الكثير من المجالات المعرفية، حتى لقب ابن رشد بالفيلسوف الشارح الذي برز كمتفوق في هذا الميدان وقدم مجهودات شتى أثناء شرحه لفلسفة أفلاطون وأرسطو وزيد هنا الحديث عن مفهوم الجمال والفن عند ابن رشد وإنما لمسألة معقدة ومتشعبة المشارب ومتعدد المناحي فكل موقف من مواقفه يسيل الكثير من الخبر ولسنا ندري على وجه التحديد موقفه الجمالي والفني إذ من العسير جدا أن نبين موقفه من الجمال والفن فالحديث عن موقفه الاستطقي تحوم به بعض الإنزلاقات على رأسها الموقف الذي تبناه اتجاه آلية الخلق الجمالي والفني فما قدمه في الموسيقى والشعر والمحكاة والتصوير لا يمكن الولوج إلى معرفته إلا إذا رجعنا إلى مواقفه الفلسفية خاصة تلك التي كتبها في مشروعه السياسي عن المدينة الفاضلة على أن فيلسوف قرطبة لم يترك لنا نسق جمالي يساعد على فهم رأيه في علم الجمال وعلاقته بالفن رغم أن مكانته في تاريخ الفلسفة والعلوم بشكل عام وفي الفلسفة الإسلامية بشكل خاص لها وزنها كما أن البحث في إنتاجه على ما يبدو مازال في بدايته فعلاوة على حرق جل مؤلفاته العلمية والفلسفية فإن النزر القليل من رسائله التي أحتفظ بها لم تحظ بما تستحقه من الدراسة والتحليل فلم يكن نصيب فيلسوف قرطبة من البحث أبدا ولا سيما نظرتة الجمالية والفنية مثل نصيب فلاسفة مسلمين آخرين ومهما يكن من شيء فإنه من المؤكد قد طرح وجهة نظر في

* - English abstract: BEAUTY AND ART FROM IBN RUSHD'S POINT OF VIEW

The least we can say about Ibn Rushd's attitude towards beauty and art, is that he built it on Islamic principles as guidelines with a revised version of Plato's and Aristotle's ideas. To all this background, he added his own experience and what ancient and contemporary Muslim scholars succeeded to achieve. Ibn Rushd was not a mere translator of Greek books, but a peerless philosopher who gave an understanding of beauty and its relation with art through a rational method based on an ethical analysis. He addressed divine and artistic beauties, musicology, figurative imitation and poetry in the light that these have to serve moral excellence and ethical education. The effort was put on the combination of harmony, coherence and perfection knowing that these elements are major sources of beauty and art.

الجمال والفن ذلك انه كغيره من الفلاسفة قد تعامل مع الجمال والفن دراسة وبحثا وتنقيبا وتحليلا وتأثر في مذهبه العقلي "بأراء أرسطو في العقل وإنه لما أخذ يشرح ما كتبه أرسطو في العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو المتلقي بدأ بالرد على آراء الشراح السابقين وفندها وقرر أنه استخرج رأي أرسطو على حقيقته دونهم وان الشراح لم يدركوه ولم يبلغوا شاءه" (طوقان، ق، 2002، 187) وبناء على هذا يمكن أن نعثر على ما يساعد في فهم آرائه في الجمال والفن والتي بثها في ثانيا مؤلفاته العديدة ولا ازعم بهذا البحث أنني استنفذت كل آرائه إذ لا يخفى أن موضوعا كهذا يحتاج إلى دراسة مستفيضة على الاستقلال ولسنا نروم في هذه الدراسة تبريرا وتأكيد نظرية لابن رشد حول الجمال بل حسبنا أن نوضح على قدر استطاعتنا طريقة فهمه لطبيعة الجمال والفن ومن أجل ذلك فإننا سنبحث عن طبيعة الفكر الفلسفي الجمالي عند ابن رشد لعلنا ندرك التقارب الحاصل بينه وبين فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام وسأركز على مواطن التشابه أكثر من نقاط الاختلاف لأنني أعتقد أن هذا سيسهل علي التعرف على مواقفه من الجمال التي تأثرت بشكل كبير بالشرعية الإسلامية وبطبيعة الحياة الاجتماعية الثقافية للعرب والفكر اليوناني خاصة فلسفة أفلاطون أرسطو دون أن يتجاهل آراء الفلاسفة المسلمون.

والإشكال الذي أريد إثارته في هذه الدراسة طرحته على النحو التالي:

ما موقف ابن رشد من الجمال ومن الفن ؟ ومن أين استلهم هذه المواقف ؟ هل كان مقلا لأفلاطون أم لأرسطو أمانه استند إلى آراء الفلاسفة المسلمون ؟ أم افرد بنظرة خاصة لم تتوفر عند سابقيه ؟

الجمال عند ابن رشد:

بهذا السؤال رحنا نطلق في لبحث وأقلب صفحات الكتب المهمة بالموضوع أو تلك التي لها علاقة به فأتضح لي أن ابن رشد أعار اهتماما للشق الجمالي في فلسفته فكانت له نظرة مميزة في الجمال والفن رغم أن بعض خصومه اتهموه بالتقصير في هذا الميدان بل الأكثر من ذلك اعتبره البعض "مجرد مترجم لأعمال أرسطو وذهب البعض إلى اعتبار التلاخيص التي قدمها الفارابي وابن سينا وابن رشد على كتاب الشعر لأرسطو لا تنطوي على نظريات أصلية ولا يوجد فيها سوى نظرية أرسطو بشكل مشوه لأنها لم تفهم حتى جيدا" (أبو ملحم، ع، 1990، 6). ونحن نرد ونقول إن هذا الرأي ليس سوى تهمة ملفقة فيها من اللغو والتجني الشيء الكثير فلو سلمنا بأن ابن رشد كأحد الملخصين أو أنه مجرد شارح لكتاب الشعر لأرسطو فإن مهمة الشراح هي توضيح ما غمض من المعاني والأفكار إما إضافة أو نقدا أو حذفًا ليكشف عما هو حقيقة وما هو وهم وخطأ وإذا جزمنا جدلا إن ابن رشد كان مقصرا في مفهوم الجمال أليس الاطلاع على آراء الفكر اليوناني والانتلاق من الفكر الإسلامي كاف في بلورة موقف جمالي؟ ألم يكن كتاب الشعر لأرسطو "سند في لفت نظر الفلاسفة المسلمين إلى وجود العلاقة بين الشعر والفنون الأخرى إذا اعتبرت فكرة المحاكاة نقطة الانطلاق الثابت في كل الفنون"

(نوفل، ن، 20) فمن الصعب " التميز بين ماهو مجرد شرح لأرسطو وبين مما يعتقده ابن رشد رأيا خاصا به خاصة في شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وتلك هي حال الشارح والمؤرخ يتوارى دائما خلف ما يشرح أو يعرض من نصوص وأراء " (بدوي ب، 121) وأيا ما كان الأمر فإن المعروف عن ابن رشد قد اتبع "منهج تحليلي في تفسير ظاهرة الجمال مرجعا إياه إلى الطبيعة التي خلقها الله تعالى حيث ربط الجميل بمفهومي الترتيب والنظام وهي مفاهيم ذات مبادئ منطقية." (أبو شيخه، ي، عدلي، ع، 2009، 65) كما تكلم عن دور الجمال والفن في التربية معتبرا أن الجميل هو المتع المفيد الذي ينتج الخير كما أن الحقيقة التي يجب أن تعرف هي أن مفهوم الجمال كما طرحه ابن رشد يظهر في كتابيه " شرح كتاب النفس وتفسير ما بعد الطبيعة رغم أن موقفه هذا لا يشكل نظرة أصلية في الجمال إلا أنه يعرض فيها موقفه من الجمال والفن " (أبو ديسة، ف، خلود، ب، الصادي، م، 2010، 84) لقد إعتبر ابن رشد أن "أمر الحسن مختلف باختلاف أصناف الإنسان فحسب الغلبان وحالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم هيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال ولذلك كان الناس يرون فبهم كان محميا نحو الخمس المزاولات انه جميل لأنه محميا بها نحو الخفة والغلبة وأما البطش فانه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيرا من الناس وتجاوزهم في الطول والعمق وتكون مع ضخامته حركته غير متكلفة لجودة هذه الفضيلة " (العقاد، ع، 90، 91) فالجمال عنده لا يقتصر على الموجودات الحسية والمادية بل يتمثل في الشعور بالجمال الذي يتجلى في قيم مطلقة عليا هي الحق والخير والجمال " (رواية، ع، 1997، 25) فروع الجمال عند ابن رشد تكمل في "أنه نابع من كل شيء فهو يتصف بالكلية التي تنطلق من الكمال الملائم النابع من كمال الصفات والتناسب والتناسق في أجزاء الشيء وعناصره" (جلال، خ 2012/03/17) وعلى هذا الأساس فإن الجمال عند ابن رشد قيمة من القيم المطلقة العليا التي يسعى الإنسان إليها لأنها تتسم بالروعة لما تحققت من لذة واللذة التي يقصدها ابن رشد هي اللذة العقلية التي تكلم عنها أفلاطون " (بدوي، ع، 1984، 188). إن هذا الموقف يكشف لنا التأثير البالغ بأفلاطون الذي تطرق إلى القيم الإنسانية العليا وبين أنها تنحصر في الحق والخير والجمال إلا أن فيلسوف قرطبة يعدل ويكمل رأي أفلاطون فيقول: " ونحن هنا نضيف إلى ما ذكره أفلاطون ونشير إلى ما هو قائم بيننا فنقول بالاعتماد على ما تم شرحه ومن طريق العلوم النظرية أن ربط أفلاطون بين الخير والجمال على أساس النظام والتناسب والانسجام هي الأسباب الأولى لجمال الأشياء وفي نفس الوقت هي مبحث الخير في الأفعال الخيرة " (هويسان، د، 1959، 18) على أنه لا ينبغي أن يفوتنا التنبيه على شيء هام وهو أن ابن رشد هنا قد تأثر بأفلاطون فأفلاطون اعترف بأن "النظام والانسجام هي الأسباب الأولى لجمال الأشياء." (الصباغ، ر، 70) كما انه لا يتعد عن فيثاغورس فلا يوجد فرق على مستوى هذا المجال بينه وبين فيثاغورس لأن جمال الوجود عند فيثاغورس يكمن في النسب والعلاقات الرياضية كما يكمن جمال الكون في الانسجام الدقيق بين حركة الكواكب " (قدوري ب، 87) حيث أن مفهوم التماسك والانتظام عند ابن رشد يقابله الانسجام الدقيق عند فيثاغورس " (قدوري ب، 2013، 89) كما يبدو أيضا من جهة أخرى أن ابن رشد لا يتعد موقفه من الجمال عن نظرة أفلاطون الأخلاقية

للجمال الذي اعتبر أن الجمال هو الصلاح والفضيلة" (روز، غ، 1993، 30) فإن ابن رشد يقر صراحة أن الجميل هو من يختار من أجل نفسه وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة انه خير وإذا كان الجميل هو هذا فيبين أن الفضيلة جميلة لا محالة لأنها خير وهي ممدوحة. " (ابن رشد، 1959، 72) ويمكننا أن نبين ذلك من خلال إلقاء نظرة تحليلية سريعة لتلك الأراء التي ذكرها عن المدينة الفاضلة حيث إعترف بأن رغبة الإنسان في المنفعة هي مصدر الارتياح الجمالي إلا أن ابن رشد يعتبر الجمال " ليس مقصودا لذاته على الإطلاق وإنما المقصود هو الكمال الأخلاقي الذي لا يتحقق إلا بالتربية والإرشاد للفضيلة والخير" (الرضي، إ، 2007، 30) وهذه النظرة لا يبتعد فيها عن أفلاطون أما فيما يخص تأثر ابن رشد بأرسطو فيظهر في أن مفهوم الجميل عند ابن رشد "لا يتضابق ولا يتوحد مع قيمة الكمال الفائق وإنما يتفق مع مفهومي الترتيب والنظام الموضوعي والقابلين للملاحظة ومثل هذه النوعية من المفاهيم إنما تحدد طريقة للتفكير الجمالي تدعمها المبادئ المنطقية والمتعلقة بالسببية ونهاية القوانين الطبيعية" (أبو ديسة، ف، خلود، ب، محمد، ع، 2010، 85) وفي هذا إعلان واضح بمدى تأثر ابن رشد بأرسطو كما سيتبين فأول شيء أحب أن أسارع إليه لأقول أن الجمال عند ابن رشد يرتبط بالمعايير المنطقية كالانسجام والانتظام وهي إشارة واضحة إلى اتفاق التفكير الجمالي مع موضوعه وإشارة أيضا إلى تأثره بالمعلم الأول وإعلان أيضا في "كون ابن رشد يعتمد على أرسطو باعتباره الفيلسوف الحقيقي الذي يجب الاعتماد على آرائه دون غيره...وهو أيضا في مجمله دفاع عنه بإزاء من شوهوا آراؤه أو تأولوها أو فسروها وأضافوا إليها بحسب أهوائهم" (ملكوي، ف، عزمي، ط، 1999، 144) وهذه النظرة التي يقر بها ابن رشد من زاوية أخرى هي أيضا قريبة جدا إلى رأي أرسطو القائل "أن الموضوع الجمالي سواء كان كائنا حيا أو أي شيء آخر مكون من أجزاء لكي يكون جميلا يجب أن ينطوي بالضرورة على نظام لأجزائه بل ويجب أن يكون له مقدار معين لأن الجمال يعتمد على المقدار والنظام وهكذا فإن الحيوان ضئيل الحجم لا يكون جميلا لأن رؤيتنا له تكون غامضة ومبهمة" (الصباغ، ر، 126) ومع هذا لا أكون مبالغا إذا قلت أن ابن رشد يتفق مع أرسطو في مزج المنفعة بالجمال وبالفضيلة فلقد ثبت أن ابن رشد اتخذ من القصدية أساسا للحكم على الجميل، قائلا: "أن الحكم على المنجز الفني يقترن بقدره فهم غاية المنجز والحكمة المراد منها مما يدعو إلي نية التلقي وتأييد الفروق الفردية في تفهم المنجز" (ابن رشد، أ، 1987، 57) ووضح من هذا الرأي أن الجمال عند ابن رشد له غاية هي نفسها التي يقر بها أرسطو الذي يؤكد على "أن رغبة الإنسان في المنفعة هي مصدر الرضا الجمالي" (الصباغ، ر، 113) إن النفعية عند ابن رشد وأرسطو معيار مهم له أثر كبير في الحكم الجمالي رغم أن قول ابن رشد بالمنفعة يمكن أن نرده إلى "الاتجاه المادي الذي سلكه وأثر كثيرا في تحديد البنية الجمالية لديه" (إياد، م، 2010، 123) لهذا فإننا من الصعب أن نؤكد مطلقا بمن تأثر ومن يتبنى هل يوفق بين آرائه وآراء أفلاطون أم أرسطو أم يجمع بين آرائها؟ إلا أن هذا لا يمنعنا من القول أن ابن رشد يجاري أرسطو أكثر من أفلاطون أما فيما يخص تأثره بالفلاسفة المسلمين فإذ كان الفراي يقول: "أن كل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له فإذا كان جميع كبرالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما

حضر. " (كليب، س، 1997، 82) وإذا كان ابن سينا يقول هو الآخر "كل جمال ملائم وخير مدرك محبوب ومعشوق." (خلف، ب، 2007، 76) وإذا كان الغزالي يقول "إن كل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك وما في إدراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك" (إسماعيل، ع، 1992، 125) فالجميل ليس لذاته فقط وإنما هو جميل بما يحدثه من اثر " (أبو ريان، م، 1994، 26) وهذا كله لا يعني أبداً أن ابن رشد ما هو إلا تابع أو مقتفٍ لأثر الفارابي وابن سينا والغزالي بل واقع الأمر أن ابن رشد يتشابه موقفه هنا من الجمال مع هؤلاء في بعض الجوانب غير أنه يضيف على آرائه طابعا عقليا نقديا فليس بخفي أن ابن رشد امتاز بالنقد... فنقد ابن سينا وهاجمه ورد على الفارابي والغزالي وكان شديدا في نقده القاسي للهجة " (طوقان، ق، 187) فلم يكن مقلدا لغيره بل كان مستقلا " يعرض الحجج والبراهين والأدلة ويناقشها ويناقش الأقوال المختلفة ويرجح ما يقتنع به منها بل وقد لا يأخذ بأي منها ومن أمثلة هذا عندما يناقش مسألة الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة وأهل السنة قال ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة " (ملكاوي، ف، عزمي، ط، 1999، 106) وآيا كان أصل هذه النظرة فإن ابن رشد ينفرد بموقفه ليعبر عن ما يراه انسب كما يتفق ابن رشد مع الفارابي في الغاية من الجمال إذ يقول الفارابي " إن الصانع صنفان صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع " (الشيباني، ع، 1990، 86) كما يتفق معه في جعل الكمال الأخلاقي جوهر للقيمة الجمالية لأن الجميل حسب الفارابي "شأنه شأن باقي القيم الروحية العليا مثل الحق والخير والجمال" (حلمي، م، 30) كما يمكن أن نعثر على تقارب بين ابن رشد وبين الغزالي فإذا كان الغزالي يرى أن العالم على نظام وترتيب يترتب بعض على بعض وهذا ما نعلمه ضرورة ولا ينكر " (ملكاوي، ف، عزمي، ط، 1999، 151) فابن رشد هنا لا يبتعد كثيرا عن موقف الغزالي فيقول: "إذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على إنها صدعت عن علم وحكمة فالانسجام والتناسق الكوني دليل على روعة الكون وروعة خالقه وجمال صنعه ويتابع ابن رشد كلامه " وأما نحن فنقول انه واجب أن يكون هنا ترتيب ونظام ولا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم " (ملكاوي، ف، عزمي، ط، 1999، 148) فالنظر بالفلسفة عند ابن رشد في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع يعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها... فكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم. " (بدوي، ع، 122، 123) وحسبنا هنا أن نستحضر أن ابن رشد كان مدمنا على كتب الغزالي وكان الغزالي مدمنا للنظر والتنقيب في مقاصد الشريعة " (بدوي، ع، 45) وكل ذلك يعني أن ابن رشد يقر بأن " معرفة الله سبحانه وتعالى في صورتها الاتم تستلزم البحث في الكون ومجوداته لمعرفة حقيقتها وهو أمر يستغرق عمر الفرد وعمر الإنسانية جمعاء " (ملكاوي، ف، عزمي، ط، 1999، 192) فلا بد أن نبين أن الغزالي يقر هو الآخر " أن المعقولات تولد لذة في العقل وأن هذه اللذة مردها إلى جمال المعقول " (أبو ريان، م، 1994، 26) إن هذه القضية تجتذب من الناحية الفلسفية أمرا مما أشار إليه ابن رشد وهو أن جمال الموجودات يوحى بمن هو صاحب الجمال المطلق

المنظم بقدرته للكون حيث تكلم ابن رشد أيضا عن الجمال الإلهي المطلق وكان من الداعين إلى تنزيه الله لان تنزيه الله من كل تركيب ونقص وجسائية أمر واجب عقلا يقر به ابن رشد " (ملكوي، ف عزمي، ط، 1999، 245) والجمال الذي كان يقصده ابن رشد هو الجمال الإلهي الذي اعتبره فوق كل جمال انه الجمال المطلق المنزه عن كل تشبيه المجرد من كل صفة واعتمد هنا ابن رشد على أفلاطون الذي يرى "أن الجمال الإلهي لا مثيل له محيلا الجمال إلى البهاء والحق والخير" (نايف، ب، 1980، 1981، 11) أما فيما يخص تأثير ابن رشد بأرسطو على مستوى هذا الصعيد فنكاد نجزم على أن ما يجمع "بينها أكثر بكثير مما يفرقها فكل منها معجب بالفلسفة ويبدو أن ابن رشد متأثر بأرسطو تأثيرا كبيرا" (العراقي، م، 1978، 109) أما لو رجعنا إلى تأثير ابن رشد بالفلاسفة المسلمين فيما يخص الجمال الإلهي فنجده ينقد القول بالفيض أو الصدور نقدا عنيفا مبتعدا تماما عن مواقف كل من الفارابي ابن سينا " (العراقي، م، 1978، 110) التي تأثرت بمدرسة الإسكندرية" (العراقي، م، 1978، 109) فأغلب الظن عندنا هو في هذا تلميذ مخلص لأستاذه أرسطو " (بدوي، ع، 143) باعتبار انه لا يؤيد من يقول عن الواحد لا يصدر إلا الواحد فهذا المبدأ السنوي والافلوطيني قد تحطاه ابن رشد واستغنى عنه " (كوربان، ه، 1998، 364) فالله عند ابن رشد من المستحيل أن تدركه الإبصار ودليله في ذلك أن "الشرع قد صرح بنفي المائثة بين الخالق والمخلوق" (العراقي، م، 1984، 127)

الجمال الفني عند ابن رشد: وهنا يركز ابن رشد على الجانب النفعي كما يبدو انه لا يبتعد عن أرسطو أكثر من ابتعاده ه عن افلاطون ونظرته إلى غاية الفن وكل هذا يعني أن ابن رشد وأرسطو يعتبران الفن الجميل هو الفن النافع حيث قال أرسطو في هذا الشأن أننا لا يقصد النافع والضروري إلا من أجل الجميل" (عبد المعطي، م، 2003، 53). كما أننا لو عدنا لرأي أفلاطون في غاية الفن فإنه يقر ضمنا بالرضي الجمالي فهو يلج بضرورة "جعل الفن يحقق الشعور بالرضا ليس للجميع ولكن للناس الفضلاء الذين تحصلوا على قدر عال من التهذيب والتربية" (جلال، خ، 2012/03/17) فإن ابن رشد شأنه شأن أرسطو الذي لا يهمل الغرض النفعي المتوخى في العمل الفني إذ يقول "أن غاية الجمال ترتبط بأفعال الإنسان وانفعالاته لأنه من يقوم بسلوكه ويدفعه إلى امتثال الفضيلة والابتعاد عن الرذيلة" (الحوالدة، م، الترتوري، م، 2006، 106)

الموسيقى: اهتم ابن رشد بالموسيقى وعلاقتها بالجمال فالجمال عنده مطلوب في التربية الجمالية لناشئة المدن عن طريق الفنون فبعد تحليله لموقف أفلاطون وأرسطو نجد أن ابن رشد لا يبتعد كثيرا عنها حيث انتبه ابن رشد إلى الدور الذي يمكن أن تؤديه الموسيقى والرياضة في التربية إذ يقول: "أما الرياضة فهي اكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم وأما الموسيقى فإنها هي لتهديب النفس وتمكينها من إكتساب الفضيلة الخلقية ولا شك في ذلك أن هذه النظرة التي يتبناها ابن رشد هي لا تبتعد عن نظرة أفلاطون " الذي عرف التربية بأنها إعطاء الجسم كل جمال وكمال يمكن إن التحليل الجمالي للتربية عند ابن رشد انتهى به إلى تبني موقف أفلاطون الذي اعتبر "أن الجمال هو الصلاح والفضيلة" (روز، غ، 1993، 30) فابن رشد يساير أفلاطون في القول أن "الرياضة والموسيقى لاغني لأحدهما عن الآخر فإن اقتصر التلميذ على ممارسة الرياضة البدنية فقط بدون الموسيقى يصبح فضا

غليظ القلب يشبه الحيوان وإن غابت التربية البدنية فإن الموسيقى بمفردها تؤدي إلى ضعف الإنسان وميله إلى الميوعة والتراخي" (قنديل، ز، 2001، 155) إلا أنه يضيف لموقف أفلاطون فكرة لم ينتبه إليها وهي أن التعليم بالموسيقى هو في الغالب سابق بالزمان لأن القابلية على الفهم تسبق القابلية على تمرين الجسم ولأن صناعة الموسيقى وكما تم شرحها لا توجد إلا في خدمة صناعة الشعر والتعبير عن قصده" (ابن رشد، أ، 82) ويقول أيضا ويجب على معلم الموسيقى أن يعلمهم طريقة العزف واثرتعلمهم عليه أن يعلمهم مختارات من الشعر الغنائي ممن لم يكن يسمح لهم بتعلمه على يد معلم العزف" (قنديل، ز، 2001، 127) كما يجد من درس شيئا من فلسفة ابن رشد انه "لم يخالف أفلاطون في دور الموسيقى وتأثيرها في النفس ودورها في التربية كونها تجعل النفس طرية هشة وأقصى درجة من النعومة وخاصة إذا استعمل المرء الأنغام الرقيقة الناعمة الشجية." (ابن رشد، أ، 93) بل خالفه ضمنا في مجال التعليم ذلك أن أفلاطون يلح على ضرورة البدء بتعليم علم التعاليم أي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى أما ابن رشد يرى أن الأنسب في التعليم هو البدء بالمنطق لأنه العلم الذي يعصم العقل من الخطأ" (ابن رشد، أ، 60) أما فيما يرتبط بموقف أرسطو حول دور الموسيقى وعلاقتها بالجمال فإن رشد يتبنى موقف أرسطو القائل "أن تعلم الطفل الموسيقى في بداية حياته يحدث إعتدالا في شخصيته ويعمل على تهذيب سلوكه... وإن دراسة الموسيقى لا ترفه الحس فقط لدى التلاميذ ولكنها تشغل أوقات فراغهم أيضا فهي شيء مفيد وتكمل الإفادة عند تعلم القراءة والكتابة مع الموسيقى" (قنديل، ز، 2001، 127) ومن المؤكد انه يخضع الموسيقى لصالح التربية الأخلاقية ويربط بين التربية الجمالية والأخلاقية حيث يقول: "أن هذه التربية للطفل يمكن أن تتم في إطار التعليم المعروف بفن الترتيم وهو فن الغناء المصحوب بأنغام القيثارة وبحركاته البالية المتوافقة وبالألعاب الرياضية التي هي التربية العامة للجسم" (الصباغ، ر، 94) ويدهي جدا أن هذا الموقف الفلسفي من الموسيقى والرياضة يلتقي فيه ابن رشد مع أرسطو وأفلاطون حول نظرتهم لأهمية الفنون في التربية والإرشاد إلى الفضيلة" (الرضي، إ، 2007، 30) كما يتفق ابن رشد مع الفارابي والغزالي فالفارابي يعتبر الموسيقى أداة تهذيب للنفس حسب المنحى الأفلاطوني الذي يصف الموسيقى وعلاقتها بالنفس البشرية أنها مركوزة فيها من أول تكوينها" (الفراي، أ، 05) أيضا يجاري ابن رشد الفارابي الذي قال: "إن هدف التربية اكتساب الفضيلة وتهذيب الخلق" (إياد، م، 2010، 43) وأيد أيضا موقف الغزالي القائل: "أن في أعماق النفس الإنسانية شوقا نحو شيء عظيم مجهول والموسيقى هي التي تحرك هذا الشوق وتوجهه" (الغزالي، أ، 1982، 244)

الشعر: لم يغفل فيلسوف قرطبة في الإشارة إلى دور الشعر وعلاقته بالجمال حيث ربط ابن رشد بين وظيفة الجمال التعليمية والوظيفة الأخلاقية كما أضاف إلى الشعر "معيار الصدق والمتعة والفائدة والجمال والخير وهي نفسها نظرة أفلاطون وأرسطو الذي ركز على الفائدة العملية أي المتعة الحاصلة بسبب المعرفة والمهارة المتوخاة من العملية الإبداعية لتحقيق متطلبات جمالية" (خرتش، ف، 2007، 160) وأكبر الظن عندنا هو أن ابن رشد كان في موقفه الجمالي المرتبط بالفن يساير أفلاطون وأرسطو ويتفق معها في الوظيفة التي تحققها الفنون خاصة في وظيفة الشعر الاجتماعية

والتربوية. (الفت، ك، 2007، 129)" لأن الهدف المقصود من الفن هو التربية التي وضعها ابن رشد هو الآخر كهدف مقصود لتكوين الرجل الكامل من جميع نواحيه عقلية كانت أم جسمية أو دينية أو خلقية أو جمالية" (مقداد، ب، 1985، 11) ولهذا فلذة الشعر عند ابن رشد تكمن في فائدته في التعلم" (أرنست، ر، 1957، 91) وغرس الفضائل في نفوس أهل المدينة من ناحية وتأديبهم من ناحية أخرى" (أرنست، ر، 1957، 134) حيث لفت انتباهه ما يجره الشعر من ضرر في تربية الناشئين" (ابن رشد، أ، 1998، 106) فالألحان التي تعبر عن الخوف والحزن فيما يقول ابن رشد "إنها غير ملائمة لتعليم الحراس ... ومن الملائم لهم تأليف الألحان على نوعين الأول في المعركة والثاني يحرك النفس التي يرغب أفلاطون في تلقيها بيسر وهدوء وسكينة" (ابن رشد، أ، 93) لقد استقرأ ابن رشد أثر الشعر وضرره حيث يقول: "و لتعلم أن في شعر العرب قصائد مليئة بمثل هذه الشرور ويقصد الخطابات الوهمية ولهذا فإن الضرر الأكيد أن هي لقتن للصبيان منذ صغرهم" (ابن رشد، أ، 89) المهم في الأمر عند ابن رشد جعل الفن "وسيلة إصلاح وتهذيب لأن العلوم تغرس في نفوس أهل المدينة عن طريق الأقاويل الخطابية والشعرية في حين أن الطريقة التي يتعلم بها الخواص العلوم النظرية هي الطرق الحقيقية ويعلل ذلك أن أفلاطون استخدم الطرق الخطابية والشعرية في تدريس الحكمة للجمهور" (الفت، ك، 2007، 135) يقول ابن رشد أيضاً "أن الفضائل تحصل بطريقتين في نفوس المدنيين إحداها الأقاويل الخطابية والشعرية والأخرى كالإكرام" (الفت، ك، 2007، 138) إن هذه النظرة إلى الشعر تعكس على مستوى آخر نظرة أرسطو حيث حاول ابن رشد ضمن مذهبه نقل مذهب أرسطو إلى العربية مع بعض الشروح والتعليق إسقاط قواعد أرسطو على الشعر العربي" (ملكوي، ف، عزمي، ط، 1999، 332) إلا أن ابن رشد يضيف على موقفه من الشعر صبغة فلسفية تنظره للشعر فتتبعنا لمفهوم المحاكاة عند ابن رشد يكشف لنا هذا الموقف انه يرفض المحاكاة الكاذبة التي تخالف الواقع والمنطق واشترط في صدق المحاكاة أن تكون الأشياء المحاكاة أمور جديدة لا أمور لها أسماء مخترعة، لأن المحاكاة ليست مهمتها تصوير الناس كأشخاص عاديين محسوسين بل تصوير عاداتهم وأفعالهم" (الحوالدة، م، الترتوري، م، 2006، 106) فإذا كان أرسطو قد ربط الفن بعالم واحد هو العالم المحسوس معتبراً أن الشاعر ما دام محاكياً فعلياً أن يتخذ طريقاً من طرق ثلاث " أن يُمثل الأشياء كما كانت في الواقع، أو كما تبدو عليه، أو كما يجب أن تكون " (غنيبي، ه، 1973، 58) فإن ابن رشد يساير أرسطو فهو يرى أن الإنسان يلتذ بالتشبيه للأشياء التي قد أحسها وبالمحاكاة لها" (الفت، ك، 2007، 130) إلا إن ابن رشد لا يشترط في المحاكاة أن تكون مطابقة للواقع مطابقة تامة بل نجده يترك مساحة واسعة للتصوير ليتحرك فيها" (جلال خالد، 2012/03/17) وهنا يبرز لنا مدى تأثره بأرسطو الذي أثبت أن الإنسان من الممكن أن يوجد الجمال ويضيفه على الأعمال الفنية وذلك لأن الفن ليس تعبيراً عن الجمال والمثالية ولكنه تعبير جميل عن شيء حتى وإن لم يتسم هذا الشيء بالجمال" (الرافعي، أ، 2002، 384) فالفنان الصانع برأي أرسطو لا ينقل عن الطبيعة نقلاً حرفياً وإنما يسترشد بالمثل المعقول" (حلمي، أ، 1998، 93)

وأن لا يصور ما وقع بل ما تجور وقوعه فابن رشد لا يبتعد كثيرا عن هذه النظرة الأرسطية حيث يؤكد على "أن المحاكاة في الشعر ينبغي أن تكون في الأمور الموجودة والممكنة" (ألفت، ك، 2007، 91) لقد انتبه أرسطو لأمر مهم عندما قال: "فهدف الشعر هنا هو تصوير الشيء المحتمل حدوثه أو الشيء الذي كان يجب أن يحدث وليس تصوير الشيء كما حدث" (أبو ديسة، ف، الصادي، ع، خلود، ب، 2010، 35) أي ما تجوز وقوعه وليس ما وقع فعلا، موضوع الشعر وسائر الفنون عند أرسطو "هو إنتاج بهجة وممتعة خالصة ورفيعة" (الصباغ، ر، 127) فإن نظرة أرسطو في هذا الموضوع لم يبتعد عنها ابن رشد، لقد اعترف أرسطو أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر بدون صور وأن أعظم شيء هو أن نملك زمام المجاز "الصورة الفنية، اتحاد الكتاب العرب 1999، 08) وإن الأهم من "هذا كله البراعة في المجازات لأنها ليست مما نتلقاه عن الغير بل هي أية المواهب الطبيعية لأن الإجابة في المجازات معناها الإجابة في إدراك الأشياء" (أرسطو، ط، 1973، 64) فذلك يجب أن تكون "سيد الاستعارات فالاستعارة علامة العبقرية إنها لا يمكن أن تعلم إنها لا تمتح الآخرين" (مصلح، ك، 118، 1967) ومن هنا جعل المحاكاة تحقق بعد جاليا ذلك أن المتعة الجمالية حسب رأيه هي من طبيعة المحاكاة إلا أنه ألح على أن تسخر لخدمة الفضيلة" (الحوالدة، م، الترتوري، م، 2006، 106)

خاتمة

إن فلسفة الجمال وعلاقتها بالفن عند ابن رشد انسجمت مع مذهبه الفلسفي ورؤيته للموقع الاجتماعي والأخلاقي الذي عاش فيه كما أنها اتفقت في مجالات مع أفلاطون ومع أرسطو في مجالات أخرى دون أن تبتعد عن الفارابي وابن سينا وحتى الغزالي يلتقي ابن رشد وأفلاطون وأرسطو في أهمية الفنون في التربية والإرشاد للفضيلة والخير ابن رشد يناصر نظرة أفلاطون التي تدعو إلى إخضاع الفن للأخلاق وخدمة المجتمع" (الأهواني، أ، 51) وهذه النظرة يتفق فيها جميع الفلاسفة المسلمون بما فيهم الصوفيون والاختلاف يمكن حصره في تفسير طبيعة اللذة إن التصور الجمالي الأفلاطوني والأرسطي قد تغلغل في الطابع الفلسفي لابن رشد ويبدو واضحا في تلاخيص ابن رشد إلا أنه لا ينبغي أن يفهم هذا بمعزل عن الشريعة الإسلامية لقد أضفى ابن رشد على نظرتة في الجمال والفن صبغة عربية إسلامية ذات معيار عقلي اتخذ منه هاديا ومرشدا له إن لم نقل أنه تأثر بالمعتزلة لأننا نجد تلاقيا بين بعض أفكاره وبين آراء المعتزلة أفكار الفارابي وابن سينا والغزالي وقد اتضح لنا التلاقي بينه وبين نماذج في هذا المجال إن مفهوم الجمال عند ابن رشد في الغالب كان ينصب على التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية مركزا بالشرح والتعليق المتعمق أكثر ممن سبقوه في ذلك والواجب العلمي يقتضي علينا حقا أن نظهر فضله ونعيد طرح سؤال الجمالي وفق نظرتة وأن نكشف للملأ النواحي العلمية الصحيحة التي خاضها ابن رشد في فلسفته حتى يعرف الغرب ويعترف بمجدهاته لهذا أصبح اليوم ضروريا إعادة طرح إشكالية الجمال كما تصورها ابن رشد على بساط البحث قصد فهمها وتصويبها للرفع من مستوى القيم الإنسانية الخالدة ويبدو لي أن البحث عن نظرية جالية عربية

إسلامية خالصة عند ابن رشد لم تكن واردة لكنه كان قريباً إليها ورب إشارة أبلغ من عبارة بتعبير ابن جني" (الحافظ، م، 53)

المصادر والمراجع:

- ابن رشد، 1987، تلخيص كتاب الشعر، تشارلس ثيروت وأحمد عبد الحميد هويدي، القاهرة، الهيئة العامة المعربة للكتاب، دط .
- ابن رشد، 1998، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية أحمد شعلان سلسلة التراث الفلسفي العربي، بيروت لبنان، إعداد مركز الوحدة، ط1.
- ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية العبيدي مجيد وفاطمة الذهبي، صدرت بمناسبة الذكرى المتوية لوفاة فيلسوف قرطبة، دار الطليعة، بيروت، د ط .
- ابن رشد، 1959، تلخيص الخطابة، الكويت، وكالة المطبوعات، دار العلم، بيروت.
- أرنست رينان، 1957، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة، طبع بدار إحياء الكتب العربية عيسى ألباوي الحلبي وشركاه.
- أرسطو طالس، 1973، في الشعر، بيروت، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، دط .
- أبو نصر الفرائي، دط، الموسيقى الكبير، القاهرة، غطاس عبد المالك خشبة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ت .
- أبو حامد الغزالي، 1982، إحياء علوم الدين ج2، بيروت، دار المعرفة، دط،
- عمارة محمد، دس، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ط2، دت.
- ملكاوي فتحي حسن، عزمي طه السيد، 1999، العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد سلسلة حركات الإصلاح والتغيير، 6، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1
- العراقي محمد عاطف، 1978، ثورة العقل في الفلسفة العربية سلسلة العقل والتجديد الكتاب الثالث، القاهرة، دار المعارف ط4
- العراقي محمد عاطف، 1984، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، سلسلة العقل والتجديد الكتاب السادس، القاهرة، دار المعارف ط2 .
- الخوالدة محمد عبد الله والترتوري محمد عوض، 2006، التربية الجمالية علم نفس الجمال الأردن، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1..
- الفت كمال الروبي، 2007، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، المترجم رمسيس يونان، بيروت، الناشر دار السوبر للطباعة والنشر والتوزيع، دط.
- كليب سعد الدين، 1997، البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، دمشق، وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية دط..
- إسمايل عز الدين، 1992، الأسس الجمالية في النقد العربي، القاهرة، دار الفكر العربي، دط ،
- الرضي إصاف، 2007، علم الجمال بين الفلسفة والإبداع، الأردن، عمان، دار الفكر ناشرون وموزعون، ط2.
- أبو ديسة فداء حسين وخلود بدر غيث ومحمد علي الصادي، 2010، فلسفة الجمال عبر العصور، الأردن، عمان، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ط1..
- حلوقان قدرى حافظ، 2002، مقام العقل عند العرب، بيروت، دار القدس للطباعة والنشر، دط.
- أبو شيخة ياسين، عدلي عبد الهادي، 2009، دراسات في علم الجمال، الأردن، عمان، مكتبة المجمع العربي للنشر والتوزيع، ط1..
- أبو ريان محمد علي، 1994، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط10.
- الصباغ رمضان، دس، جماليات الفن الإطار الأخلاقي والاجتماعي، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دط، ت.

- بدوي عبد الرحمان، د س، موسوعة الحضارة العربية، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية المؤسسة العربية للدراسات بيروت د، ط، ت.
- بدوي عبد الرحمان، 1984، موسوعة الفلسفة، ج 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط 1 .
- عبد المعطي محمد، 2003، رواية عبد المنعم، الحسن الجمالي وتاريخ التدقيق الفني عبر العصور الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع دط .،
- خرنث فيصل، 2007، نظرية الشعر في النقد الأوربي القديم المركز الثقافي، دمشق، دط.
- حلمي مطر أميرة، 1998، فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1
- كروبان هنزي بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى، 1998، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد 1198 ترجمة مروة وحسن قبسي، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، ط 2.
- الحسيني نبيل قدورى حسن، 2013، الجمال في عاشوراء العراق كربلاء، إصدار وحدة الدراسات التخصصية الإمام الحسن العتبة الحسينية المقدسة ط 2
- توفل نبيل رشاد، د س، العلاقات التصويرية بين الشعر العربي والفن الإسلامي، الإسكندرية، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، دط ت .
- العقاد عباس محمود نوايع الفكر العربي ابن رشد، القاهرة، دار المعارف ط 6 دت
- غنيمي هلال محمد، 1973، النقد الأدبي الحديث، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، دط .
- عبد المعطي محمد، رواية عبد المنعم، 2003، الحسن الجمالي وتاريخ التدقيق الفني عبر العصور الإسكندرية دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع دط،
- خلف بشير، 2007، الجمال فينل ومن حولنا، الجزائر القبة، دار الريحانة، دط،
- الحافظ منير، د س، المعيار الجمالي في الفن اللامعقول، دمشق، دار الفرقد، للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 دت .
- الأهواني أحمد فؤاد، د س، أفلاطون نوايع الفكر الغربي، القاهرة دار المعارف ط 4.
- مقداد بالجن، 1985، فلسفة الحياة الروحية، القاهرة دار الشروق، ط 1.
- نايف بلوز، 1980، 1981 علم الجمال، دمشق، المطبعة التعاونية، د ط
- إياد محمد الصقر، 2010، معنى الفن، الأردن عمان، دارا لمأمون للنشر والتوزيع، ط 1.
- مصلح كمال، 1967، الكامل في النقد الأدبي، بيروت، المكتبة الحديثة، د ط.
- الجبوري محمود شكري، 1986، الألوان وتأثيرها في النفس وعلاقتها بالفن، بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ط 1.
- روز غريب، 1993، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، بيروت، دار الفكر، دط.
- قنديل زايد مصطفى، 2001، التعبير عن التعلم في الفن اليوناني والروماني، أطروحة دكتوراة أدب، تخصص آثار، جامعة طنطا كلية الآداب قسم الآثار، إشراف عزت زكي حامد فادوس ومحمود حسن صقر .،
- أصغار محمد عوض الله الرافي، 2002، أطروحة دكتوراه في التربية الفنية، تخصص أصول التربية الفنية، إشراف محمد نبيل الحسيني / عبد الغاني النيوي الشال، نوقشت إبريل وطبعت على نفقة الجامعة، مكتبة الإسكندرية.
- موقع الكتروني، الفن من منظور بعض الفلاسفة العرب جلال خالد 2012/03/17
- الصورة الفنية في شعر الطائيين بين الانفعال والحس، 1999، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب.