

مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية

بحوث في الأنثروبولوجيا العربية

مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد
رائد الأنثروبولوجيا العربية

تأليف

مجموعة من أساتذة الجامعات

تحرير

ناهد صالح

الطبعة الأولى

٢٠٠٢

مشروع توثيق الإنتاج
العربي في علم الاجتماع

جامعة القاهرة - كلية الآداب
مركز البحوث والدراسات الاجتماعية

بحوث في الأنثروبولوجيا العربية

مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد
رائد الأنثروبولوجيا العربية

تأليف

مجموعة من أساتذة الجامعات

تحرير

ناهد صالح

الطبعة الأولى

٢٠٠٢

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة
١ ش الشهيد عبدالهادى صلاح - الرماحة سابقاً - الجيزة
ت: ٣٣٨٥٣٦٦

مشروع توثيق الإنتاج
العربي في علم الاجتماع

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

بحوث في الأنثروبولوجيا العربية

مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد

أمل محمد محمود
حسن بركات
سناء مبروك
علا مصطفى أنور
فؤاد السعيد
محمد أحمد بيومي
محمد علي الكردي
نجوى الفوال
هناء الجوهري

أحمد عبدالحليم عطية
بهاء درويش
خالد عزب
عزت قرني
علياء شكري
فاروق العادلي
محمد حافظ دياب
ناهد صالح
هدى مجاهد

أحمد زايد
إيمان البسطويسى
حسن حنفي
سنية عبدالوهاب صالح
علي محمد المكاوي
فاروق أحمد مصطفى
محمد الجوهري
محمود عودة
نجوى حسين خليل

تحرير
ناهد صالح

٢٠٠٢

مشروع توثيق الإنتاج
العربي في علم الاجتماع

مركز البحوث والدراسات الاجتماعية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

بحوث في الأنثروبولوجيا العربية

مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد

محمد الجوهري
محمد حافظ دياب
محمد علي الكردي
محمود عودة
ناهد صالح
نجوى الفوال
نجوى حسين خليل
هدى مجاهد
هناء الجوهري

سنية عبدالوهاب صالح
عزت قرني
علا مصطفى أنور
علي محمد المكاوي
علياء شكري
فؤاد السعيد
فاروق أحمد مصطفى
فاروق العادلي
محمد أحمد بيومي

أحمد زايد
أحمد عبدالحميد عطية
أمل محمد محمود
إيمان البسطويسى
بهاء درويش
حسن بركات
حسن حنفي
خالد عزب
سناء مبروك

تحرير
ناهد صالح

٢٠٠٢

المشتركون فى هذا الكتاب

- ١- أ.د. أحمد زايد
أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة
- ٢- د. أحمد عبدالحليم عطية
أستاذ مساعد الفلسفة بآداب القاهرة
- ٣- أمل محمد محمود
ماجستير فى الأنثروبولوجيا
- ٤- د. إيمان البسطويسى
مدرس بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية
- ٥- د. بهاء درويش
كلية الآداب - جامعة المنيا
- ٦- حسن بركات
ماجستير فى علم الاجتماع
- ٧- أ.د. حسن حنفى
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
- ٨- د. خالد عزب
كبير مفتشى الآثار بالمجلس الأعلى
المصرى للآثار
- ٩- سناء مبروك
باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية
والجنائية
- ١٠- أ.د. سنية عبدالوهاب صالح
أستاذ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة
- ١١- أ.د. عزت قرنى
أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس والكويت
- ١٢- أ.د. علا مصطفى أنور
أستاذ بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية
والجنائية
- ١٣- أ.د. على محمد المكاوى
أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة
- ١٤- أ.د. علياء شكرى
أستاذ بكلية البنات - جامعة عين شمس
- ١٥- د. فؤاد السعيد
باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية
والجنائية
- ١٦- أ.د. فاروق أحمد مصطفى
أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية

- ١٧- أ.د. فاروق العادلى
أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة القاهرة
- ١٨- أ.د. محمد أحمد بيومى
أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية
- ١٩- أ.د. محمد الجوهرى
أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة
- ٢٠- أ.د. محمد حافظ دياب
أستاذ بكلية الآداب بينها - جامعة الزقازيق
- ٢١- أ.د. محمد على الكردى
أستاذ الأدب الفرنسى بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية
- ٢٢- أ.د. محمود عودة
أستاذ علم الاجتماع بجامعة عين شمس
- ٢٣- أ.د. ناهد صالح
أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
- ٢٤- أ.د. نجوى الفوال
أستاذ الإعلام السياسى ومدير المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
- ٢٥- أ.د. نجوى حسين خليل
أستاذ الإعلام بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
- ٢٦- أ.د. هدى مجاهد
أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية
- ٢٧- د. هناء الجوهرى
أستاذ مساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

تصدير

الدكتور أحمد أبوزيد ليس أول علماء الأنثروبولوجيا العرب، ولا هو أكثرهم إنتاجاً... وإنما هو - بلا جدال - أعلاهم مقاماً وأقواهم تأثيراً. وفي هذه اللحظة من تاريخ حياتنا الأكاديمية في مصر وسائر بلاد العرب، ربما يكون من المهم الإشارة إلى أن أحمد أبوزيد قد أعطى البحث العلمي - وفي الحقيقة العمل الميداني في الحقل الأنثروبولوجي - الوزن الأول بين اهتماماته، وأنفق عليه من عمره وجهده ما لم ينفقه متخصص آخر في العلم الأنثروبولوجي في وطننا الكبير الممتد من المحيط إلى الخليج. ولا يجوز أن نمل من تكرار هذه الحقيقة ولقت النظر إليها لأن هذا التكريس الكامل للبحث هو الذي جعل أحمد أبوزيد ذلك العملاق العظيم، الذي نشرف بأن نسهم اليوم في تكريمه ورد بعض من صنيعه الجميل للعلم وللناس، وفي مقدمتهم من عملوا معه، وأحبوه، وأخذوا عنه العلم والخلق. والاشتغال بالبحث العلمي هو أساس تكوين العالم، وهو عدة الأستاذ المعلم. فالمعلم صاحب الخبرة البحثية السيئة أو الناقصة، سيكون بالقطع معلماً قاصراً، ومؤلفاً هزياً أو ناقلاً. أما أستاذنا فلم يتوان طوال مراحل حياته العلمية عن ممارسة البحث الميداني، والانغماس - إن بنفسه أو بإشرافه على فرق بحثية - في العمل الميداني، وضرب القدوة والمثل على نحو ما نطالع تفصيلاً في بعض فصول هذا الكتاب.

أما الصفة الرسمية اللصيقة بالأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد فهي صفة الأستاذ المعلم، التي لازمته طوال حياته وستظل تلازمه إلى ما شاء الله. وقد أسهم بنشر نور العلم وتقديم القدوة والمثل في جامعات: مصر، وليبيا، والكويت، وغيرها. والجامعة هي المنبر الذي يمكن الأستاذ الحق من تأسيس مدرسة علمية، وقيادة حركة تغيير لمسار العلم، والإسهام - بصفة عامة - في تغيير وتجديد حركة مجتمعه.

ويلفت نظرنا في رحلة أبوزيد العلمية أنه لم يكن من بين الغالبية التي انحصرت خبراتها وانحس أدائها داخل جامعاتها أو حتى في إطار الأستاذية الجامعية وحدها. كما أنه لم يكن من الأقلية النادرة التي اغتربت - في الداخل أو في الخارج - فعملت في جامعة أجنبية، وانحصرت داخلها كذلك. لقد جمع أحمد أبوزيد بكفاءة نادرة بين الخدمة الوطنية للمؤسسة الأكاديمية العربية، والخبرة الفنية التي حصلها في الجامعة الأمريكية بالقاهرة سنوات طويلة من عمره. وعندما أمسك

ميزان العدل - فى هذه النقطة - فقد ضرب المثل للأستاذ الذى يشع وطنية وتقديساً للواجب، دون أن يحرم نفسه وعلمه وطلابه ثمرات الانفتاح الفكرى، الذى هو فى الحقيقة إحدى ثمار العلم الأنثروبولوجى نفسه.

ويشترك أحمد أبوزيد مع كثيرين من أساتذة العلوم الاجتماعية، فى ميادين علوم الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، والتاريخ... إلخ فى الإسهام بدور بارز على امتداد حياتهم فى ممارسة العمل العلمى داخل مراكز البحوث المتخصصة. يشهد على ذلك أدائه داخل المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (بدءاً من بحث الثأر - وحتى بحث رؤى العالم) على امتداد أربعة عقود. كما يؤكد ذلك دوره النشط فى مركز البحوث الاجتماعية التابع للجامعة الأمريكية بالقاهرة... وغيرها من هيئات البحث العلمى الاجتماعى التى ترد إليها إشارات مفصلة فى سيرته العلمية المنشورة فى الفصل الأول من هذا الكتاب.

ولكن المؤكد أن أحمد أبوزيد يتفوق على سائر أساتذة العلوم الاجتماعية فى اضطلاع به بتأسيس أهم وأكبر المجالات الثقافية رفيعة المستوى، وأوسعها جميعاً انتشاراً على النطاق العربى. لقد كانت "عالم الفكر" إبداعه الأكبر، وهى التى استأثرت بالقسط الأوفى من وقته وجهده، كما أنها هى التى فتحت له، ثم فتحت لنا من خلاله، نافذة عريضة مشرقة على الفكر الإنسانى الرفيع وإبداعاته فى شتى الميادين. وقد استن فى تحريره للمجلة سنة حميدة أن يقيم أساس كل عدد من أعدادها على "ملف" فى موضوع معين، يقدم له بدراسة ضافية، ويستكتب فيه أعلام ذلك التخصص. وفى ثنايا ذلك قدم إلى القارئ العربى المثقف - إلى جانب الرواد والأعلام - عشرات الأقلام النابهة، التى سرعان ما تحول أصحابها إلى نجوم فى سماء الثقافة العربية. وقد نشر المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - فى فترة إدارة ناهد صالح - تلك الدراسات التى صدر بها أغلب الأعداد الخاصة لمجلة عالم الفكر فى مجلدين تناهز صفحاتهما الألف والثلاثمائة صفحة. إنه إسهام قائم برأسه يستحق أن توقف عليه دراسة مستقلة، نرجو أن نسارع بها لتزداد الفائدة من طبعها وتقديمها إلى دوائر أوسع وأوسع من القراء المثقفين.

لاشك أن تأجيل الحديث عن بعض إنجازات أحمد أبوزيد لا يعنى أنها أقل مما تناولناه من إنجازات، ولا هى من الأمور المعتادة والمنتظرة من كل أستاذ جامعى مرموق ومثقف عريق التكوين شامل النظرة. نعم لقد ألف، كما يؤلف أغلب الأساتذة،

وترجم الكتب والمقالات، كما يترجم أكثر من زملائه .. ولكنه مع ذلك لم يؤلف شيئاً مثل سائر المؤلفات، ولم يترجم كسائر الترجمات، وثبت أعماله العلمية يؤكد لنا ذلك بكل جلاء.

هل أقول أن أحمد أبوزيد قد شارك في عضوية عشرات المجالس، واللجان، والهيئات العلمية والبحثية والخدمية والمهنية كما يشارك المئات، وربما آلاف من الأساتذة الجامعيين والخبراء المتخصصين؟ نعم شارك كما شاركوا، ولكن نوعية تلك المشاركة، والإحساس بدوره فيها، وتحديد له لما يؤمن به من مسؤوليات يتعين عليه أدائها في إطار تلك الهيئات... كل ذلك لم يكن فيه مثل سائر الناس. فقد كان يأخذ تلك العضوية مأخذ الجد، كل الجد. وكان يتحمل مسؤولياته داخلها بإخلاص، كل الإخلاص. وهو يفعل ذلك دون صراخ أو ضجيج، ودون مزايده على أحد، أو التماس لمنفعة. ومصدق ذلك أنه عندما عُلت يده عن أداء دوره انسحب منها، وقدم استقالته، في عصر لا يعرف الرجال الذين يستقيلون. ترك بعض اللجان ليوصل ضرب المثل، ورفع الراية، وليثبت لنا - قبل أن يثبت لنفسه - أن قامته المديدة أكبر من كل منصب، وأعلى من كل شيء.

تلك لمحات خاطفة من إنجازات أحمد أبوزيد على مدى ستة عقود أمضاها في خدمة العلم والثقافة، خدمة لوطنه العربي .. ولاشك أن القارئ لهذا السفر الجليل سوف يزداد إطلاعاً على أبعاد ذلك الإسهام، وعلى جوانب السمو في شخصية المهدي إليه هذا العمل. قدمناه ليكون قدوة لنا ولأبنائنا، وضميراً لأمتنا، ونبراساً لخطواتنا، وأملاً في قدرة هذه الأمة العظيمة على إنجاب العظماء. إننا لا نقدم أحمد أبوزيد الفرد - الذي نحبه ونجده على المستوى الشخصي - ولكننا نقدم أبوزيد الرمز والدور والأمل .. بهذه الرؤية نأمل أن نتصفح عيوننا هذا الكتاب.

كان طبيعياً أن يسند المركز تحرير هذا العمل إلى واحدة من تلاميذ أحمد أبوزيد النابهات، والبارزات علماً وخلقاً، هي الأستاذة الدكتورة ناهد صالح، المدير الأسبق للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. فهي زاملته في العمل على مدى العقود الأربعة الأخيرة داخل المركز، وتابعت عمله، ورعت ذلك العمل أقوى رعاية طوال سنوات إدارتها للمركز، وقدمت له وفريقه وكتاباته كل الدعم والمساندة. وقد تفضلت مشكورة بقبول هذه المهمة الشاقة محبة لأستاذها وإيماناً منها بدعم المثل العليا والأخلاقيات التي يجسدها في عمله وحياته. فلها من أسرة المركز كل التقدير

والإجلال والعرفان.

كلمة أخيرة: هذا العمل لم يجر الإعلان عنه، ولا الترويج له، ولا الدعوة من جانب أحد لأى أحد للكتابة فيه .. وكيف كان لنا أن نفعل، والمنشور بين دفتى هذا الكتاب يمثل نصف الأعمال التى وردت إلى المحرر أو إلى المركز، وكان لابد من الاختيار، وتضييق الدائرة ليتسنى ظهور العمل فى شكل كتاب. ولذلك نحن مدينون بالاعتذار مرتين، أو بالاعتذار لفريقين من الناس، أولاً لأولئك الذين يحبون أحمد أبوزيد ويقدرونه ويجلونه، ويحبون الإسهام فى تحيته، ولكنهم لم يعلموا بأمر هذا المشروع أصلاً، فتعذر عليهم الاشتراك. وثانياً يجب الاعتذار لأولئك الذين لم تجد أوراقهم وكلماتهم المحبة الكريمة طريقها إلى صفحات هذا الكتاب. فإننا نسألهم المغفرة والصفح. ولعل مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب جامعة القاهرة، الذى يتبنى نشر سلسلة من الكتب التى تعرف برواد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا^(*)، لعله يتمكن - فى المستقبل القريب - من نشر مجلد ثان عن العالم الفذ أحمد أبوزيد، تتاح الفرصة من خلاله لمشاركة من فاتته المشاركة، ونشر ما لم ينشر من أعمال قدمت فعلاً إلى المحرر.

هذا العمل قام على الحب، ويبذر الثقة فى النفس والأهل، ويزرع الأمل، وينير الطريق. فهو ثمرة بعض المثل العليا والأخلاقيات، وهو محاولة مخلصه للتأكيد عليها والتمكين لها. فإن أصاب نجاحاً فله أجران، وإن أخطأ فله أجر المجتهدين.

(*) صدر عن مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب جامعة القاهرة - ضمن مشروع توثيق الإنتاج العربى فى علم الاجتماع- الأعمال التالية:

- ١- دراسات فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد الخشاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
 - ٢- دراسات مصرية فى علم الاجتماع. مهداة إلى الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى، تقديم أحمد أبوزيد، القاهرة، ٢٠٠٢.
 - ٣- الصحة والبيئة. دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية مهداة إلى الأستاذ الدكتور نبيل صبحى، القاهرة، ٢٠٠١.
 - ٤- بحوث فى الأنثروبولوجيا العربية. مهداة إلى الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد رائد الأنثروبولوجيا العربية، تحرير ناهد صالح، القاهرة، ٢٠٠٢.
- وتحت الطبع الآن - لدى المركز وضمن نفس المشروع - أعمال عن مجموعة أخرى من الرواد، أذكر من بينهم:
- ١- الأستاذ الدكتور مصطفى الخشاب.
 - ٢- الأستاذ الدكتور السيد بدوى.
 - ٣- الأستاذ الدكتور عبدالمنعم شوقى.
- وتعد هذه الإفادة دعوة مفتوحة للكافة ممن يودون المشاركة فى تكريم أولئك الأعلام.

وعلی اللہ قصد السبیل.

محمد الجوهری

القسم الأول

أحمد أبوزيد فى رحلة الحياة

- الفصل الأول: الحياة العلمية والعملية للدكتور أحمد أبوزيد.
- الفصل الثانى: التكوين: البدايات المبكرة. بقلم أحمد أبوزيد.
- الفصل الثالث: الأنثروبولوجيا والفكر والأدب. حوار مع أحمد أبوزيد.
- الفصل الرابع: شجرة العطاء. أصلها ثابت وفرعها فى السماء.
- الفصل الخامس: من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية.
- الفصل السادس: الإسهامات العلمية للدكتور أحمد أبوزيد فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

الفصل الأول الحياة العلمية والعملية للدكتور أحمد أبوزيد

أحمد أبوزيد: الحياة العلمية والعملية

الاسم الثلاثي: أحمد مصطفى أبوزيد

تاريخ الميلاد: ١٩٢١/٥/٣

الوظيفة الحالية: أستاذ الأنثروبولوجيا المتفرغ-كلية الآداب-جامعة الإسكندرية.

الدرجة العلمية: ليسانس الآداب (فلسفة واجتماع) جامعة الإسكندرية ١٩٤٤ .

B. Litt (أنثروبولوجيا) - جامعة أكسفورد ١٩٥٣ .

D. Phil (أنثروبولوجيا) جامعة أكسفورد ١٩٥٦ .

التدرج الوظيفي:

- مدرس ثم أستاذ مساعد ثم أستاذ الأنثروبولوجيا- جامعة الإسكندرية.
- وكيل كلية الآداب للدراسات العليا (جامعة الإسكندرية) ١٩٧٤-١٩٧٦ .
- عميد كلية الآداب (جامعة الإسكندرية) ١٩٧٦-١٩٧٩ .
- أستاذ متفرغ ١٩٨١ .

أعمال ووظائف أخرى:

- مدرس علم الاجتماع- الجامعة الليبية (بنغازي) ١٩٥٨ بالإعارة.
- خبير بمنظمة العمل الدولية- جنيف (١٩٦٠- ١٩٦٣) بالإعارة.
- المشاركة فى إنشاء مجلة (مطالعات فى العلوم الاجتماعية) مع مكتب اليونسكو بالقاهرة ١٩٦٠ .
- أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الكويت (١٩٦٦-١٩٧٠) بالإعارة وقام بإنشاء قسم الاجتماع بها عام ١٩٦٦ .
- أستاذ ورئيس قسم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة (١٩٧٢-١٩٧٤) بالانتداب.
- الإشراف على مجلة تراث الإنسانية- وزارة الثقافة المصرية بالقاهرة (١٩٧٠) حتى إغلاق المجلة مع جميع المجالات التى كانت تصدرها وزارة الثقافة فى ذلك الحين).

- مستشار مجلة عالم الفكر- الكويت (١٩٧٠-١٩٨٦) - وكان قد اشترك منذ البداية فى تأسيس المجلة.
- رائد عام طلاب المدينة الجامعية بجامعة الإسكندرية ثلاثة أعوام فى السبعينيات.
- أستاذ زائر بجامعة اسكس بإنجلترا عام ١٩٦٧ لمدة فصل دراسى.
- أستاذ زائر بجامعة يوتا بأمریکا عام ١٩٧٦ لمدة فصل دراسى.
- بعض المهام الأكاديمية الأخرى:**
- إنشاء قسم الأنثربولوجيا بجامعة الإسكندرية ١٩٧٤ (وهو القسم الوحيد من نوعه فى كل جامعات الشرق الأوسط وقد تخرج منه معظم الذين يتولون تدريس الأنثربولوجيا الآن فى العالم العربى).
- إنشاء مركز خدمة المجتمع بجامعة الإسكندرية وهو أول مركز من نوعه بالجامعات المصرية والعربية.
- إنشاء مركز تعليم اللغة العربية للأجانب بكلية الآداب.
- تمثيل جامعة الإسكندرية فى مجلس اتحاد الجامعات الأفريقية (ثلاث سنوات فى السبعينيات).
- نائب رئيس الشعبة القومية لليونسكو بالقاهرة (كان رئيس الشعبة المرحوم الأستاذ الدكتور إسماعيل غانم حين كان وزيراً للتعليم العالى).
- عقد اتفاقية التعاون الثقافى بين كلية الآداب وجامعة يوتا (مركز دراسات الشرق الأوسط) عام ١٩٧٦، وبمقتضى الاتفاق تم تبادل عدد من الأساتذة فى قسمى الأنثربولوجيا والحضارة بعد إقرار الجامعة لتلك الاتفاقية.
- قام أثناء شغله لمنصب وكيل كلية الآداب للدراسات العليا ومنصب العمادة بالكلية بعقد اتفاقيات ثقافية بين كلية الآداب وعدد من الجامعات الأمريكية لإيفاد الطلاب الأمريكيين المتخصصين فى شئون الشرق الأوسط لتلقى مقررات عن الحضارة المصرية والثقافة الإسلامية وغيرها لمدة فصل دراسى واحد أو سنة كاملة مع أداء الامتحان فى الإسكندرية واستمر العمل بهذه الاتفاقية لعدة سنوات.

- قام بعقد اتفاقيات مع معهد البوليتكنيك لوسط لندن لإيفاد طلاب دارسين لتلقى مقررات عن مصر والثقافة العربية والإسلامية والأدب العربي مع تدريس اللغة العربية لهم واستمر العمل بالاتفاقية عدة سنوات.
- كانت هذه الاتفاقية هي النواة الأولى فى إنشاء مركز تدريس اللغة العربية للأجانب وذلك بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية وهو أول مركز من نوعه بالجامعات المصرية واتخذته الجامعات الأخرى نموذجاً لمراكزها.
- إلقاء المحاضرة التذكارية الأولى من محاضرات كاريراس بجامعة اسكس لعام ١٩٦٧ وكان موضوعها "الثورة الحضرية الجديدة فى العالم العربى". وقد نشرتها دار لونجمانز باللغتين الإنجليزية والعربية. وقد ألقى محاضرة عام ١٩٦٨ المهندس المصرى الأستاذ حسن فتحى وجاء بعده فى الأعوام التالية عدد من المفكرين العرب.
- الإشراف بالتعاون مع مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية على عقد مؤتمر The state of the Social Sciences in the Middle East الذى شارك فيه قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية. وقد عقد المؤتمر بالإسكندرية فى الفترة من ١-١٠ يوليو ١٩٧٤ وشارك فيه علماء متخصصون من كل البلاد العربية، بالإضافة إلى تركيا وإيران.
- المشاركة فى بعثة اليونسكو لارتياح طريق الحرير (الطريق البوذى)-نيبال (سبتمبر ١٩٩٥).
- حضور ما لا يقل عن ثلاثين مؤتمراً دولياً بالخارج كان آخرها فى كوبا عن تنمية مجتمعات العالم الثالث - الثقافة والتنمية-١٩٩٩ ثم ٢٠٠١.
- الندوة الدولية حول "الثقافة والزراعة" للجنة الوطنية المصرية لليونسكو- القاهرة ٢١-٢٤ مايو ١٩٩٥.
- عضوية وفد مصر الرسمى إلى "مؤتمر اليونسكو الحكومى الدولى حول السياسات الثقافية من أجل التنمية"- استوكهولم (٣٠ مارس-٢ أبريل ١٩٩٨).
- ندوة مناقشة تقرير اليونسكو عن الثقافة العالمية ٢٠٠٠ (لاهاى ٣ فبراير ٢٠٠١).

- مؤتمر "استراتيجية الثقافة العربية" اللجنة الوطنية للتربية والعلوم والثقافة- (اليونسكو)-القاهرة ٣١/٣- ٢/٤/٢٠٠١.
- عضوية الهيئات العلمية والجوائز العلمية:**
- مقرر لجنة الدراسات الاجتماعية بالمجلس الأعلى للثقافة.
- عضو المجمع العلمي المصري-تم انتخابه عام ١٩٨٨ (٢٨ مارس).
- زميل بالأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم.
- زميل بالمعهد الملكي للأنثروبولوجيا- بريطانيا.
- عضو المعهد الأفريقي الدولي- بريطانيا.
- حصل على جائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية عام ١٩٩٢ مع وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى.
- حصل على جائزة الدولة التشجيعية للعلوم الاجتماعية كما منح وسام العلوم والفنون (١٩٦٨).
- حصل على جائزة جامعة الإسكندرية للتقدير العلمي عام ١٩٩٠.
- عضو مجلس العلوم الاجتماعية بأكاديمية البحث العلمي حتى ١٩٩٩ حين اعتذر عن عدم الاستمرار في العضوية
- رئيس لجنة التنمية الاجتماعية بأكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا حتى ١٩٩٩ حين اعتذر عن عدم الاستمرار في العضوية.
- عضو مكتب البحوث الاجتماعية والسكان بأكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا حتى عام ١٩٩٩ حين اعتذر عن عدم الاستمرار في العضوية.
- عضو مجلس إدارة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ عام ١٩٨٧ حتى ١٩٩٩.
- عضو في المجلس القومي للخدمات والتنمية (المجالس القومية المتخصصة).

الدراسات والبحوث الميدانية:

- الواحات الخارجة (مصر) ثلاثة عشر شهراً في عامي ١٩٥٤-١٩٥٥.
- جماعات البدو الرحل في الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية- صيف عام ١٩٥٩ بتكليف من مكتب العمل الدولي بجنيف.
- الإشراف على بحث الثأر في إحدى قرى الصعيد (قرية بنى سميع مركز أبوتيج) بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية (عام ١٩٦٠). وقد

- نشر البحث فى كتاب عام ١٩٦٢ .
- دراسة أنثروبولوجية استطلاعية للعلويين فى سوريا بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنايئة (صيف عام ١٩٦٠).
 - القيام بعدد من الدراسات الميدانية فى صحارى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (المغرب-الجزائر-ليبيا-الأردن-العراق-المملكة العربية السعودية-إيران) بتكليف من مكتب العمل الدولى بجنيف عام ١٩٦١ ونشر البحث بالإنجليزية عن طريق الهيئة الدولية ونوقش فى مؤتمر عام ١٩٦٢ .
 - القيام بعدد من الدراسات الميدانية فى عدد من القبائل فى شرق وغرب أفريقيا (يوغندا - تنجانيقا - كينيا ثم نيجيريا وسيراليون) وفى جنوب السودان بتكليف من مكتب العمل الدولى (عام ١٩٦٢) وصدرت النتائج فى عدد من المقالات والدراسات بعضها باللغة العربية (مثلاً فى المجلة الاجتماعية والقومية وفى الأهرام الاقتصادى القديم خلال الستينيات) والبعض باللغة الإنجليزية (مجلة Africa) ومجلة المعهد الملكى للأنثروبولوجيا (J.R.A.I) والبعض بالفرنسية (مجلة L'Homme).
 - بحث "اتجاهات المصريين نحو العمل اليدوى" - وذلك بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة كونراد اديناور، ونشر البحث بالعربية والإنجليزية وأقيمت عليه ندوة علمية بجامعة الإسكندرية.
 - بحث "المناطق المتخلفة بالإسكندرية - منطقة كوم الناصورة" وذلك بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة فورد.
 - بحث "إعادة بناء الإنسان المصرى - الأبعاد الاجتماعية" ضمن مشروع دراسة إعادة بناء الإنسان المصرى الذى قامت به جامعة الإسكندرية (١٩٧٦-١٩٧٨) وقام بتحرير التقرير الثانى الذى نشر متضمناً نتائج الدراسة فى مجال التنشئة الاجتماعية ومقومات الشخصية المصرية ودراسة الصبر كقيمة اجتماعية وثقافية.
 - الإشراف على بحث "التخطيط الإقليمى لمحافظة أسوان" بتكليف من هيئة التخطيط الإقليمى للمحافظة وقد أجرى البحث عام ١٩٧٥ ونشرت نتائجه فى شكل كتاب واشترك فى البحث أساتذة وباحثون من قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية والمعهد القومى للتخطيط فى عهد الأستاذ الدكتور كمال الجنزورى.

- الإشراف على بحث "تنمية الساحل الشمالى الغربى" وذلك بالتعاون بين قسم الأثربولوجيا بجامعة الإسكندرية ومركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية واشترك فى جمع المادة الإثنوجرافية عدد من أعضاء هيئة التدريس والباحثين فى الجامعتين (١٩٦٤-١٩٦٥).
- "بحث المجتمعات الصحراوية فى مصر" بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. وقد صدر حول ذلك البحث اربعة مجلدات بالعربية والإنجليزية تدور كلها حول شمال سيناء.
- بحث عن "الواحات البحرية" بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ولم يسبق دراسة هذه الواحات من قبل باتباع المناهج والأساليب والطرق الأثربولوجية.
- بحث "رؤية المصريين للعالم" وقد شمل عدداً من المجتمعات المحلية فى مناطق مختلفة من مصر وصدر عنه كتابان وعدد من المقالات.

جانب من الإنتاج العلمى:

أ. المؤلفات:

- ١- تايلور، مجموعة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨.
- ٢- الثار، دراسة أنثروبولوجية فى إحدى قرى الصعيد، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.
- ٣- دراسات فى المجتمع الليبى، دار الثقافة الإسكندرية، ١٩٦٣.
- ٤- البناء الاجتماعى مدخل لدراسة المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب: الجزء الأول، المفهومات، أعيدت طباعته تسع مرات. الجزء الثانى، الأنساق، أعيدت طباعته سبع مرات.
- ٥-Nomadism and Sedentarisation, I.L.O., Geneva, (mimeographed), ١٩٦٣.
- ٦- المجتمعات الصحراوية فى مصر، البحث الأول: دراسة إثنوجرافية للنظم والأنساق الاجتماعية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩١.
- ٧- الإنسان والمجتمع والثقافة فى شمال سيناء (إشراف وتقديم)، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩١.
- ٨- المدخل إلى البنائية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٥.

- ٩- دراسات فى الإنسان والمجتمع والثقافة، جزآن فى أكثر من ألف صفحة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، (القاهرة، ١٩٩٥).
- ١٠- الطريق إلى المعرفة، مقالات أنثروبولوجية، كتاب العربى (الكويت، ٢٠٠١).
- ١١- رؤى العالم، تمهيدات نظرية (إشراف)، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (القاهرة، ١٩٩٣).
- ١٢- رؤى العالم، دليل العمل الاجتماعى، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٣.

ب. كتب مترجمة:

- ١- الأنثروبولوجيا الاجتماعية، تأليف أ.أ. إيفانز بريتشارد (ظهرت الطبعة الأولى عام ١٩٥٨ وأعيدت طباعته ثمانى مرات).
- ٢- ما وراء التاريخ، تأليف وليام هاوز، مكتبة نهضة مصر ومؤسسة فرانكلين.
- ٣- الغصن الذهبى، تأليف سير جيمس فريزر (إشراف على الترجمة وترجمة بعض الفصول بالاشتراك مع عدد من الأساتذة، وكتابة المقدمة المطولة والتعليقات الكثيرة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧١.

ج. المقالات:

- ١- أكثر من مائة وخمسين مقالاً ودراسة بالعربية والإنجليزية (مجلة J.R.A.I. Africa)، والفرنسية (مجلة L' Homme) وكذلك كمقالات وفصول فى بعض الكتب فى الخارج. وقد نشرت المقالات العربية فى عدد من المجلات العلمية والثقافية والمتخصصة مثل:
- مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية.
 - المجلة الاجتماعية القومية - القاهرة.
 - المجلة الجنائية القومية - القاهرة.
 - مجلة تراث الإنسانية - القاهرة.
 - مجلة معهد الدراسات العربية العالية - القاهرة ثم بغداد.
 - مجلة المأثورات الشعبية (وزارة الإعلام - الدوحة - قطر).
 - مجلة عالم الفكر.

- ٢- بالإضافة إلى عدد من المقالات عن مشروعات التنمية فى أفريقيا (الأهرام

الاقتصادى) ومجموعة من المقالات الثقافية العامة فى مجالات الهلال والسياسة الدولية وكذلك مجلة العربى ومجلة البحرين الثقافية.

٣- معاجم وبيبلوجرافيا:

أ. بيبليوجرافيا شارحة لبعض الأعمال عن البداوة والتوطين ظهر الجزء الأول منها بعنوان، "Annotated Bibliography: Nomadism and Sedentarization". Vol. I., Egypt and North Africa, Cairo, ١٩٩٥.

ب. معجم الأعلام فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع (تراجم مطولة لحياة وأعمال مائة من علماء الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مع شرح واف لنظرياتهم وتأثيرهم) معد للطبع بتكليف من لجنة الدراسات الاجتماعية بالمجلس الأعلى للثقافة (فى ثلاثة أجزاء).

قائمة بأهم المقالات والأعمال

• المقالات: بعض الدراسات الأنثروبولوجية

- ١- "الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع"، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.
- ٢- "نظام طبقات العمر"، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.
- ٣- "التصنيع والتغير الاجتماعى فى إفريقيا"، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٦٥.
- ٤- "الأنثروبولوجيا والقانون: مقدمة لدراسة القانون الجنائى فى المجتمعات البدائية"، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة.
- ٥- "العقوبة فى المجتمع البدائى"، المجلة الجنائية القومية، نوفمبر ١٩٦٧.
- ٦- التنمية الاقتصادية والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، مثال من السودان: مشروع الأزاندى"، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد الأول.
- ٧- "سير هنرى مين والقانون القديم"، المجلة الجنائية القومية.
- ٨- "لويس مورجان والمجتمع القديم"، مجلة تراث الإنسانية، المجلد التاسع، العدد الأول.
- ٩- "قبايل وهاييل، أوقصة الصراع بين البداوة والحضارة" مجلة معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة.

- ١٠- "المدخل الأنثروبولوجي لدراسة الفولكلور"، مجلة المأثورات الشعبية، العدد الثاني، السنة الأولى ١٩٨٦ صفحات ١٤٦-١٨٣ (الدوحة - قطر).
- ١١- "الذات وماعداها- مدخل لدراسة رؤى العالم"، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد ٢٧، العدد الأول، يناير ١٩٩٠،
- ١٢- "البناء والبنائية: دراسة في المفهومات"، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد ٢٧، العدد ٢، مايو ١٩٩٠.
- ١٣- "الرموز والرمزية: دراسة في المفهومات"، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد ٢٨، العدد ٢، مايو ١٩٩١،
- ١٤- "التفكيك: دراسة في المفهومات"، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٢.
- **مقالات ودراسات نشرت بمجلة عالم الفكر (ونذكر منها):**
- ١- "أزمة العلوم الإنسانية"، المجلد الأول العدد الأول (صفحات ١٩٥-٢٣٠).
- ٢- "نظرة البدائيين إلى الكون"، المجلد الأول، العدد الثالث (صفحات ٤٣-٧٢).
- ٣- "حضارة اللغة"، المجلد الثاني، العدد الأول (صفحات ١١-٣٤).
- ٤- "العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي"، المجلد الثاني، العدد الثاني (صفحات ١٤١-١٦٦).
- ٥- "الظاهرة التكنولوجية"، المجلد الثالث، العدد الثاني (صفحات ١٤٧-١٧٢).
- ٦- "التطور الاجتماعية"، المجلد الثالث، العدد الرابع (صفحات ١٠٥-١٣٠).
- ٧- "الطاقة والحضارة"، المجلد الخامس، العدد الثاني (صفحات ١٤٧-١٧٨).
- ٨- "المرأة والحضارة"، المجلد السابع، العدد الأول (صفحات ١٣-٣٨).
- ٩- "الشيخوخة في عالم متغير"، المجلد السابع، العدد الثالث (صفحات ١٩١-٢١٢).
- ١٠- "أزمة البيئة"، المجلد السابع، العدد الرابع (صفحات ١٣-٣٤).
- ١١- "ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع؟" المجلد الثامن، العدد الثاني (صفحات ٢٢٣-٢٥٤).
- ١٢- "المشكلة السكانية"، المجلد الثامن، العدد الرابع (صفحات ٢١٥-٢٣٦).
- ١٣- "أصوات من الماضي"، المجلد العاشر، العدد الأول (صفحات

- ١٧٥-١٩٨).
 ١٤- "الاستشراق والمستشرقون"، المجلد العاشر، العدد الثاني (صفحات ٢٥٥-٢٧٦).
 ١٥- "الإسلام المناضل"، المجلد الحادي عشر، العدد الأول (صفحات ٢٥٩-٢٨٢).
 ١٦- "النصوص والإشارات"، المجلد الحادي عشر، العدد الثاني (صفحات ٢٣٥-٢٥٤).
 ١٧- "نظرية المهملات والنفايات"، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع (صفحات ٢٨-٩).
 ١٨- "الوسائل والرسائل: مارشال ماكلوهان ووسائل الاتصال"، المجلد الثاني عشر، العدد الأول (صفحات ٢٠١-٢٢٠).
 ١٩- "ماكس فيبر والظاهرة الدينية"، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث (صفحات ٢٨٧-٣١٠).
 ٢٠- فرديناند تونيز، الجماعة المحلية والمجتمع"، المجلد الثاني عشر، العدد الثالث (صفحات ٢٢٩-٢٥٦).
 ٢١- "رسائل أنثروبولوجية"، المجلد الرابع عشر، العدد الرابع (صفحات ٦٠٣-٦٣٠).
 ٢٢- "بنائية الفن"، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني (صفحات ٢٨-٣).
 ٢٣- الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا"، المجلد الخامس عشر، العدد الثالث (صفحات ٢٤-٣).
 ٢٤- "الظاهرة الإبداعية"، المجلد الخامس عشر، العدد الرابع (صفحات ٢٤-٣).
 ٢٥- "الملاحم كتاريخ وثقافة"، المجلد السادس عشر، العدد الأول (صفحات ٣٤-٣).
 ٢٦- "السير والملاحم: فاجنر وداروين"، المجلد السادس عشر، العدد الثاني (صفحات ٢٨-٣).
 ٢٧- "الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي"، المجلد السادس عشر، العدد الثالث (صفحات ٢٨-٣).
 ٢٨- "لعبة اللغة"، المجلد السادس عشر، العدد الرابع (صفحات ٢٨-٣).

- ٢٩- "الواقع والأسطورة فى القص الشعبى"، المجلد السابع عشر، العدد الأول (صفحات ٣-١٨).
- ٣٠- "الهجرة وأسطورة العودة"، المجلد السابع عشر، العدد الثانى (صفحات ٣-٢٢).
- ٣١- "قصة الصحراء"، المجلد السابع عشر، العدد الثالث (صفحات ٣-٢٨).
- ٣٢- "ما قبل المسرح"، المجلد السابع عشر، العدد الرابع (صفحات ٥-٢٢).
- ٣٣- "أفريقيا ومشكلة البحث عن الهوية"، المجلد الثامن عشر، العدد الرابع (صفحات ١٧٣-١٩٦).
- ٣٤- "مفاهيم فلسفية فى الثقافات الأفريقية"، المجلد التاسع عشر، العدد الأول (صفحات ٤٣-٦٢).
- ٣٥- "التنوير فى العالم العربى"، المجلد التاسع والعشرون، العدد الثالث (صفحات ٢٦-٤٧).

التمهيدات للأعداد الخاصة بمجلة عالم الفكر (نذكر منها):

- ١- عصر الأزمات، المجلد الأول، العدد الأول ١٩٧٠ (صفحات ٧-١٢).
- ٢- عالمنا المتغير، المجلد الأول، العدد الثانى ١٩٧٠ (صفحات ٣-١٠).
- ٣- الإنسان والكون، المجلد الأول، العدد الثالث ١٩٧٠ (صفحات ٣-١٨).
- ٤- حقوق الإنسان، المجلد الأول، العدد الرابع ١٩٧١ (صفحات ٣-١٠).
- ٥- الفكر واللغة، المجلد الثانى، العدد الثانى ١٩٧١ (صفحات ٣-١٠).
- ٦- مشكلات الحضارة، المجلد الثانى، العدد الثالث ١٩٧١ (صفحات ٣-١٠).
- ٧- الإنسان والآلة، المجلد الثانى، العدد الرابع ١٩٧٢ (صفحات ٣-٨).
- ٨- التقدم فى العلوم، المجلد الثالث، العدد الثانى ١٩٧٢ (صفحات ٣-١٠).
- ٩- النشوء والارتفاع، المجلد الثالث، العدد الرابع ١٩٧٣ (صفحات ٣-١٢).
- ١٠- عالم الغد، المجلد الرابع، العدد الأول ١٩٧٣ (صفحات ٣-١٠).
- ١١- القانون والمجتمع، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٣ (صفحات ٣-١٢).
- ١٢- الرياضيات لغة العلم، المجلد الرابع، العدد الرابع ١٩٧٤ (صفحات ٣-١٠).
- ١٣- الطاقة والحياة، المجلد الخامس، العدد الثانى ١٩٧٤ (صفحات ٣-١٢).
- ١٤- الإنسان والجريمة، المجلد الخامس، العدد الثالث ١٩٧٤ (صفحات

- ١٢-٣).
- ١٥- المشكلة السكانية، المجلد الخامس، العدد الرابع ١٩٧٥ (صفحات ٣-١٤).
- ١٦- الموسيقى، المجلد السادس، العدد الأول ١٩٧٥ (صفحات ٣-١٤).
- ١٧- فى الفكر الإسلامى، المجلد السادس، العدد الثانى ١٩٧٥ (صفحات ٣-١٤).
- ١٨- الشيخوخة، المجلد السادس، العدد الثالث ١٩٧٥ (صفحات ٣-١٢).
- ١٩- المرأة، المجلد السابع، العدد الأول ١٩٧٦ (صفحات ٣-١٢).
- ٢٠- لغة العلم والحياة، المجلد السابع، العدد الثانى ١٩٧٦ (صفحات ٣-١٢).
- ٢١- الطفولة والمراهقة، المجلد السابع، العدد الثالث ١٩٧٦ (صفحات ٣-١٢).
- ٢٢- الإنسان والبيئة، المجلد السابع، العدد الرابع ١٩٧٧ (صفحات ٣-١٢).
- ٢٣- التراث، المجلد الثامن، العدد الأول ١٩٧٧ (صفحات ٣-١٠).
- ٢٤- أندرية مالرو، المجلد الثامن، العدد الثالث ١٩٧٧ (صفحات ٣-١٠).
- ٢٥- العلوم عند العرب، المجلد التاسع، العدد الأول ١٩٧٨ (صفحات ٣-١٢).
- ٢٦- النقد الأدبى، المجلد التاسع، العدد الثانى ١٩٧٨ (صفحات ٣-١٠).
- ٢٧- العلم والتكنولوجيا، المجلد التاسع، العدد الثالث ١٩٧٨ (صفحات ٣-١٠).
- ٢٨- الاغتراب، المجلد العاشر، العدد الأول ١٩٧٩ (صفحات ٣-١٢).
- ٢٩- التجربة الإسلامية، المجلد العاشر، العدد الثانى ١٩٧٩ (صفحات ٣-١٠).
- ٣٠- الطفولة، المجلد العاشر، العدد الثالث ١٩٧٩ (صفحات ٣-١٢).
- ٣١- المدينة الإسلامية، المجلد الحادى عشر، العدد الأول ١٩٨٠ (صفحات ٣-١٢).
- ٣٢- الاتصال، المجلد الحادى عشر، العدد الثانى ١٩٨٠ (صفحات ٣-١٢).
- ٣٣- الأدب المقارن، المجلد الحادى عشر، العدد الثالث ١٩٨٠ (صفحات ٣-١٠).
- ٣٤- حضارة الأندلس، المجلد الثانى عشر، العدد الأول ١٩٨١ (صفحات ٣-١٠).
- ٣٥- جان بول سارتر، دراسة تمهيدية، المجلد الثانى عشر، العدد الثانى ١٩٨١ (صفحات ٣-٢٠).
- ٣٦- العصور الكلاسيكية، المجلد الثانى عشر، العدد الثالث ١٩٨١ (صفحات ٣-٣).

- ١٢).
٣٧- القرآن والسيرة النبوية، المجلد الثاني عشر، العدد الرابع ١٩٨٢ (صفحات ١٠-٣).
٣٨- دراسات فى الشخصية، المجلد الثالث عشر، العدد الثانى ١٩٨٢ (صفحات ١٢-٣).
٣٩- الفكاهة والضحك، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث ١٩٨٢ (صفحات ١٠-٣).
٤٠- أدب الرحلات، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع ١٩٨٣ (صفحات ١٢-٣).
٤١- الصهيونية كحركة إحيائية، المجلد الرابع عشر، العدد الأول ١٩٨٣ (صفحات ١٢-٣).
٤٢- قراءات جديدة فى كتابات قديمة، المجلد الرابع عشر، العدد الثانى ١٩٨٣ (صفحات ١٢-٣).
٤٣- الإعلام والرأى العام، المجلد الرابع عشر، العدد الرابع ١٩٨٤ (صفحات ٣-١٢).
٤٤- الشعر والدراما، المجلد الخامس عشر، العدد الرابع ١٩٨٤ (صفحات ١٢-٣).
مقالات ثقافية نشرت بمجلة الهلال-القاهرة (نذكر منها):
أولاً: حياة أعلام الفكر
١- زيجموند فرويد اليهودى، أبريل ١٩٨٧ (صفحات ٥٠-٥٥).
٢- مارجريت ميد، نهاية أسطورة، مايو ١٩٨٧ (صفحات ٦٤-٧١).
٣- بنات كارل ماركس، يونيو ١٩٨٧ (صفحات ١٤٤-١٥١).
٤- عندما يعشق الفيلسوف، برتراند رسل، يوليو ١٩٨٧ (صفحات ٦٠-٦٧).
٥- عندما يتخاصم الفلاسفة، سارتر وريمون أرون، اغسطس ١٩٨٧ (صفحات ٤٦-٥٣).
٦- الفتاة والفيلسوف، فريدريش نيتشة، أكتوبر ١٩٨٧ (صفحات ٣٠-٣٧).
٧- كارل بوبر، صبى النجار الذى أصبح فيلسوفاً، نوفمبر ١٩٨٧ (صفحات ٦٨-٧٤).
٨- حتى العلماء يزورون النتائج، سيريل بيرت، ديسمبر ١٩٨٧ (صفحات ١٥٨-).

(١٦٥).

ثانياً: عن الحياة الثقافية في مصر

- ١- مستقبل الثقافة في مصر، فبراير ١٩٨٨ (صفحات ٩-١٤).
- ٢- أسطورة الغزو الثقافي، مارس ١٩٨٨ (صفحات ٥٠-٥٧).
- ٣- موقفنا من التراث، مايو ١٩٨٨ (صفحات ٤٨-٥٤).
- ٤- الاستشراق واستعلاء الغرب، يونيو ١٩٨٨ (صفحات ٣٤-٤١).
- ٥- الإبداع الموسيقى والهوية الثقافية، يوليو ١٩٨٨ (صفحات ٥٦-٦٤).
- ٦- الثقافة السينمائية، سبتمبر ١٩٨٨ (صفحات ١٢٦-١٣٣).
- ٧- مصر والثقافة الأفريقية، فبراير ١٩٨٩ (صفحات ٣٢-٣٩).

ثالثاً: عن الثورة الفرنسية

- ١- "ثورة" الثورة الفرنسية، يونيو ١٩٨٩ (صفحات ٥٨-٦٧).
- ٢- أعداء الثورة الفرنسية، المحافظون البريطانيون بين الثورة والتطور، أغسطس ١٩٨٩ (صفحات ٥٧-٦٣).

رابعاً: مقالات في جريدة الحياة الدولية (نذكر من أحدثها):

- ١- طريق ثالث للعالم الثالث (٢٠٠١/٢/١٩).
- ٢- اليونسكو ومشكلة التنوع الثقافي (٢٠٠١/٣/٢٣).
- ٣- العالم الثالث وأخلاقيات الملكية الفكرية (٢٠٠١/٥/١٧).
- ٤- الشراكة الأورو متوسطية والتراث الثقافي (٢٠٠١/٥/٢٩).
- ٥- طريق الرقيق.. طريق العولمة (٢٠٠١/٨/٤).
- ٦- العولمة والمجتمع المفتوح (٢٠٠١/٨/٢٤).
- ٧- الديمقراطية الليبرالية.. هل هي نهاية التاريخ (٢٠٠١/١٢/٢٥).
- ٨- عنصرية الغرب وأفئعتها الزائفه (٢٠٠٢/١/٢٨).

بعض المقالات باللغة الإنجليزية

- ١- "Age-Set Systems in Tribal Africa", Africa, International African Institute, London
- ٢- "Tribal Populations in the Egyptian Western Desert and in the Syrian Desert", Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria Univ. ١٩٦٣.

- ٣-“A Selected Annotated Bibliography: Nomadism and Sedentarization”, Bulletin of the Higher Institute of Arabic Studies, Cairo.
- ٤-“The Sedentarization of the Nomads in the Western Desert of Egypt”, International Journal of the Social Sciences " UNESCO, Paris, ١٩٥٩.
- ٥-“Migrant Labor and Social Structure in Kharga Oasis” in J.G. Peristiany (ed) Mediterranean Countrymen, Mouton.
- ٦-“Honour and Shame among the Beduins of Egypt”, in Pitt-Rivers (ed), Honour and Shame, Mouton.
- ٧-“the New Urban Revolution in the Arab World, Carreras Arab Lecture, Longmans , London ١٩٦٩.
- ٨- “New Towns and Rural Development in Egypt” , Africa, Journal of the International African Institute, London
- ٩-“The Teaching of Anthropology in the Middle East”, The State of the Social Sciences in the Middle East, AUC, Cairo ١٩٧٤.
- ١٠-“The Concept of Time in Rural Societies”, in Time and Culture, UNESCO, Paris.

الفصل الثانى التكوين البدايات المبكرة(*)

حياة المرء مزيج عجيب ومعقد من الظروف والأوضاع البيئية والاجتماعية والثقافية كما تتحكم فيها الرغبات الخاصة والميول الذاتية ...

مثلما أنها تخضع لتأثير عدد من الأشخاص الذين يتركون بصماتهم الواضحة على سلوكه، وأسلوب تفكيره بل ونظرته العامة إلى الحياة، بحيث يمكن القول إن حياة ذلك الفرد المعين هي خلاصة تفاعل كل هذه العوامل المختلفة التى ترسم له الملامح الرئيسية المميزة لما نسميه الشخصية، وتحدد له بشكل أو بآخر الطريق الذى يسير فيه، بل والروابط الاجتماعية التى يدخل طرفاً فيها والمكانة الاجتماعية التى يحتلها، بل والدور أو الوظيفة التى يؤديها فى المجتمع الذى ينتمى إليه. وقد يكون لهذا الفرد قدر معين من الإرادة التى تتدخل فى تحديد مساراته وعلاقاته واختياراته، ولكن هذه الإرادة ذاتها كثيراً ما تكون محكومة بتلك العوامل المتشابكة المعقدة التى تحيط به والتى انتجته، أو هو على الأقل يأخذها فى اعتباره قبل أن يتخذ قراراته ويخطو أولى خطواته نحو تحقيق هذه القرارات.

وحين يمعن المرء النظر فى شريط حياته وأحداثها لابد من أن تقفز أمام عينيه مجموعة من الأشخاص والمواقف والعلاقات والقيم والتجارب التى شكلت حياته منذ البدايات الأولى، ولا تزال تحكم سلوكه وتصرفاته وتوجه أراءه وتفكيره وتحدد مواقفهم من الناس ومن الحياة بشكل عام. وحين يكون العمر قد امتد بهذا المرء إلى ثلاثة أرباع القرن مثلاً - كما هو الحال بالنسبة لى - فسوف يتراءى له مدى ثراء وغنى وتنوع التجارب التى مر بها على الرغم من كل ما قد يبدو له لأول وهلة من رتابة هذه الحياة، وبطنها وما قد تنيره فى نفسه أحياناً من سأم وضجر وملل. فخلال هذه الحياة الطويلة التى امتدت إلى ثلاثة أرباع القرن أتتحت لى الفرصة لأن أشاهد وأجرب الانتقال من الحى القديم العريق الذى ولدت ونشأت فيه والذى كانت تحكمه منظومة كاملة ومتكاملة من العادات والتقاليد والقيم المتوارثة إلى أحياء أخرى بالمدينة نفسها "الإسكندرية" أكثر حداثة وأبهى منظرأ وأجمل تنسيقاً، ولكن ينقصها الإحساس بالانتماء إلى الجماعة. وشاهدت كيف

(*) كتب هذا الفصل الدكتور أحمد أبوزيد.

تدهورت أحوال ذلك الحى القديم العريق وأمثاله من الأحياء التى كانت تضم عائلات الإسكندرية الكبيرة، وكيف لحقها الإهمال بل والتدمير فى كثير من الأحيان بعد أن هجرها سكانها الأصليون وأصبحت تعرف باسم الأحياء الشعبية كما لو كان محكوماً على كل ما هو (شعبى) بأن يكون مهملأ مهجوراً تسوده الفوضى ويعم فيه الفقر والخراب.

وشاهدت خلال هذه الحياة الطويلة التطورات الهائلة التى طرأت على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى مصر، والصراع السياسى بين الأحزاب المصرية، والصراع بين الوفد والقصر وبين الحركة الوطنية والاستعمار البريطانى، ومظاهرات الطلاب فى الثلاثينات وسقوط الملكية، والحرب الخفية والمعلنة بين رجال الأعمال اليهود والأجانب من ناحية ورجال الأعمال المصريين الذين كانوا يحاولون تثبيت أقدامهم وانتزاع تجارة مصر الداخلية والخارجية على السواء من أيدى هؤلاء الدخلاء، والنزاع الطويل الذى ترتب على ذلك والذى كانت تنظر فيه المحاكم المختلطة. وكانت الإسكندرية بالذات مسرحاً خصباً لهذه الصراعات والنزاعات بحكم موقعها كميناء .. وكان والدى غارقاً إلى أذنيه فى هذا الصراع بحكم اشتغاله بالتجارة الخارجية واستيراد الفحم لتسيير قطارات السكك الحديدية فى مصر، ولذا عرفت منذ صغرى جانباً من القضية المصرية سواء فى بعدها السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى نتيجة الفجوة الهائلة التى كانت تفصل بين مصالح المصريين ومصالح الأجانب فى مجتمع "كوزموبوليتانى" مثل مجتمع الإسكندرية الذى كانت تتعدد فيه الجنسيات والأعراق والأديان والأشكال والألوان واللغات والثقافات.

نظام دقيق

إنما الذى كان يميز رجال الأعمال فى الثلاثينيات والأربعينيات إلى جانب ذلك الصراع والتصدى للأجانب وهو التمسك بنظام دقيق من القيم التى تقوم على التعفف والكبرياء والإباء، وهذا مفهوم يختلف اختلافاً كبيراً عما يتبادر إلى الأذهان الآن حين تسمع كلمة رجال الأعمال وما نقرأه عن تصرفات البعض وارتباط المفهوم لدى الكثير من الناس الآن بالتكالب على جميع المال بكل الوسائل والطرق المشروعة وغير المشروعة دون أن يعنى ذلك بطبيعة الحال عدم وجود هذه القيم النبيلة لدى شريحة كبيرة من رجال الأعمال الحاليين، ولكننى أذكر أن والدى قال لى ذات مرة وهو ينصحنى أن أمد يدي دائماً إلى الآخرين ولكن بشرط

أن يكون كف اليد موجهاً إلى أسفل وقد أطبقت أصابع اليد رمزاً على العطاء. وألا أمدّها أبداً وقد فتحت الكف إلى أعلى، رمزاً على الأخذ والتقبل من الآخرين.

والظاهر أن قيمة العطاء كانت سائدة في مجتمع الإسكندرية الذي كان يسوده التراحم على الرغم من الفوارق الشاسعة بين شرائحه المختلفة، أو ربما بسبب هذه الفوارق الاقتصادية والإحساس العميق بها والرغبة في تخفيف آثارها ما أمكن، ومن هنا كانت الجمعيات الخيرية التي ينشئها بعض الذين وسع الله لهم في الرزق، كما أنشئت مؤسسات الخدمة العامة التي كانت تقوم بأنشطة مختلفة في المجالات التعليمية والصحية. فكانت هناك جمعية العروة الوثقى التي أنشأت عدداً من المدارس بما في ذلك مدرسة "الصنائع" كما كانت تعرف بين الناس، وبذلك كانت مدارسها تقوم بنشر التعليم العام والتدريب المهني وتقبل أعداداً كبيرة من التلاميذ بالمجان. وكان هناك إنشاء مستشفى المواساة، كما كانت هناك مؤسسة (أمين) يحيى باشا الخيرية. ومن الإنصاف أن نذكر أن عدداً من رجال الأعمال الأغنياء الأجانب كان يسهم في إقامة مثل هذه المنشآت وهو فضل ينبغي الاعتراف به، بل إن بعضهم كانوا رواداً في مجال الخدمة الاجتماعية.. ولكن إلى جانب هذه المؤسسات والمنشآت، كان الموسرون يميلون في العادة إلى العطاء في الخفاء أكثر مما يقدمون في العلن، وكان الكثيرون منهم يحرصون على ذلك أشد الحرص كما لو كان الثراء عورة ينبغي سترها، فقد كان ثراؤهم يزينه الحياء والعفة والترفع وهي أمور تختلف تماماً عن ثراء الكثيرين الآن الذي يكشف عن نفسه في كثير من الفجاجة والابتذال والتباهي الذي قد يصل إلى حد الوقاحة.

انعكاس المناخ على تخصصي

ولست أقصد من هذا التعمي بفضائل الماضي أو النعي على الحاضر بقدر ما أهدف إلى تقديم بعض الملامح العامة للبيئة الاجتماعية التي نشأت فيها، وهي بيئة كانت تعرف معنى التماسك والتضامن اللذين يأخذان شكل التكافل الاجتماعي بدلاً من الشعور بالفردية والأنانية والعداء إزاء الآخرين. ويبدو أن هذه النشأة في ذلك المناخ الذي كان يسوده التآزر والتعاون والتراحم كانت توجه حياتي بطريقة لا شعورية انعكست بعد ذلك بسنين طويلة في اختياري التخصص في مجال الأنثروبولوجي التي تهتم بدراسة المجتمعات التقليدية ونظمها الاجتماعية وأنماط السلوك والقيم السائدة فيها. بل وأن يكون منهجي في دراسة هذه المجتمعات هو المنهج البنائي الوظيفي الذي يأخذ الأنساق والنظم الاجتماعية في وحدتها الشاملة

الكلية التي تؤلف البناء الاجتماعى المتماسك والذي يحاول إبراز عوامل التضامن الاجتماعى ومظاهره المختلفة، بينما يعتبر الصراع فى المجتمع حالة طارئة تهدف إلى تحقيق التوازن بين قوى المجتمعات وشرائعها المختلفة.

ولقد كانت العائلة التي ولدت فيها والتي أحمل اسمها تسودها من ناحية الأب القيم والتقاليد والعلاقات والعادات التي تحكم سلوك وحياة المشتغلين بأمر التجارة والمال، ولكن تسودها من ناحية الأم القيم والتقاليد والأعراف التي توجه رجال الدين الذين كانوا يحظون فى تلك الفترة "العشرينيات والثلاثينيات" بمكانة محترمة – إن لم تكن مرموقة – فى المجتمع المصرى بوجه عام. فلقد كان جدى لأمى شيخاً أزهرياً كما كان كذلك بعض آبائه. وكان الشيوخ والمشايخ فى ذلك الحين يتمتعون بثقافة دينية عميقة لم تكن تمنعهم من الإحاطة بجوانب متعددة ومتنوعة من ثقافة العصر من أدب وتاريخ فلسفة واجتماع وأخلاقيات، بل وبمعرفة كثير من تيارات الفكر الغربى التي كانت تجد طريقها بغزارة إلى مصر وإلى الإسكندرية بالذات بحكم موقعها وظروفها الفريدة. وبذلك كان الجو الذى يحيط العائلة مزيجاً من القديم والجديد محاولات الجمع بين الثقافة العربية الإسلامية والأخذ بأساليب الحياة العصرية الغربية، وهو ما كان يتوافق ويتمشى على أية حال مع الوضع العام السائد فى الإسكندرية. بل إن هذه الازدواجية أو الثنائية الثقافية – بالمعنى الواسع للكلمة – وجدت لها امتداداً فى المدرسة مما أدى إلى تعميقها فى وجدانى وساعد على تغذيتها عدد من المدرسين الأفاضل الذين تتلمذت عليهم فى المدرسة الثانوية على وجه الخصوص.

الثانية الثقافية شكلت وجدانى

كانت تلمذتى بمدرسة رأس التين الابتدائية ثم الثانوية وكانت المدرستان يضمهما معا بناء قديم عريق أنشئ فى عهد محمد على إلى جوار قصر رأس التين وهو بناء فخم وواسع وممتد تحول الآن إلى مستشفى عسكرى أعتقد أنه للقوات البحرية، وذلك بعد أن نقلوا المدرسة إلى منطقة أخرى أثناء الحرب العالمية الثانية، ويهمنى هنا الآن المدرسة الثانوية وبعض أساتذتها ليس لأن المدرسة الابتدائية لم تترك أثراً فى نفسى أو لعدم وجود ذكريات جميلة تكشف عن معدن المدرسين فيها وعن نظام التعليم والأساليب التي كانت تتبع فى التدريس فى الثلاثينيات، ولكن لأن بعض الأساتذة فى المدرسة الثانوية (وأنا استخدم كلمتى أستاذ هنا عمداً) كانوا عاملاً مهماً فى تعميق البذور الأولى التي غرست فى نفسى

منذ البداية فى البيت، وأشعر أننى أدين لهم بعميق الفضل فى أكثر من ناحية. فلقد كان فى المدرسة الثانوية مجموعة ممتازة من (المدرسين - المعلمين) الذين كانت تحكمهم مجموعة من القيم المتعلقة بأخلاقيات العمل والوعى بأهمية الرسالة التى يقومون بها، وكانت الميزة الأساسية الأولى التى تميز معلم الثلاثينيات والأربعينيات هى الشعور بالاعتزاز بالمهنة - الرسالة - وهو شعور كانت تعززه وتسانده نظرة المجتمع ذاته إلى العلم بكثير من الإجلال والتعظيم. وليس أدل على ذلك من أن المدرستين الثانويتين الحكوميتين بالإسكندرية فى ذلك الحين كان يدير كلاً منهما (ناظر) يحمل لقب البكوية من الدرجة الثانية بحيث تسبق اسمه عبارة (صاحب العزة) كما كان عدد من الأساتذة قد تلقى تدريباً مكثفاً فى الخارج انعكس بالضرورة على تفكيرهم وسلوكهم وأدائهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض وبالتلاميذ ونظرتهم إلى الرسالة التى يضطلعون بها، وبذلك لم تعرف المدارس حى الدروس الخصوصية التى أصابت مدرسى العهد الحالى بالسعار الذى يقتضى ضرورة العمل على القضاء عليه وإبادته بكل الوسائل مهما بلغت من الشدة والقسوة .. وكان يساند هؤلاء الأساتذة الوطنيين عدد كبير من المدرسين الإنجليز والفرنسيين لتدريس اللغتين الإنجليزية والفرنسية المفروضتين إجبارياً على كل التلاميذ، ولكن الذى أحب التركيز عليه هنا هو أن نظرة المجتمع التى تقوم على الاحترام والإكبار للمعلم ومهنة التعليم كانت تفرض عليه هو نفسه أن يلتزم بمعايير سلوكية تتلاءم مع هذا الإكبار وذلك الاحترام.

الأمر الثانى الذى كان يميز الأستاذ المعلم فى ذلك الحين هو اتساع أفقه وتنوع معارفه وعمق ثقافته، هذا مع رغبة حقيقية فى نشر الثقافة وتشجيع التلاميذ على القراءة والاطلاع والمناقشة. وكانت الأنشطة المعاونة التى تمارس فى المدرسة تساعد على ذلك، وهو ما كان يتمثل فى الجمعيات العلمية والثقافية وفى "حصص" المكتبة حيث كان يمضى التلاميذ - كجزء من المفردات الدراسية - أوقاتاً معلومة فى مكتبة المدرسة للقراءة وأحياناً تلخيص ما يقرأون وعرضه على الأستاذ المسئول، وذلك فضلاً عن القراءات الصيفية التى كانت تحدد لها كتب معينة من أمهات الأعمال الإبداعية الكبرى وتخصص لها جوائز مالية وعينية .. ولعل هذا كله يغرى بعقد المقارنات بين (معلم) المدرسة الثانوية فى الثلاثينيات والأربعينيات وبين ما يقوم به (أستاذ) الجامعة فى التسعينيات وهى مقارنة كفيلة بأن تكشف عن قدر كبير من المفارقة التى تستحق التسجيل بقدر ما تثير الرثاء

والإشفاق على ما وصل إليه الحال.

تشجيع على الكتابة الإبداعية

أذكر من هؤلاء الأساتذة المعلمين فى رأس التين الثانوية اثنين بالذات كان لهما أعمق الأثر فى تكوينى الفكرى وتحديد اتجاهاتى الثقافية التى لا تزال تلازمى حتى الآن.

الأستاذ المعلم الأول كان "مدرساً أول" للغة العربية .. كان اسمه جاد لاشين وكان رجلاً فاضلاً يجمع بين العلم الغزير والخلق القويم والتعامل فى رفق وسماحة إلى جانب عشق اللغة العربية وآدابها والولع بكتب التراث والقدرة على تبسيطها وشرحها وتقريبها إلى الأذهان وتحبيب الطلاب فيها، وانعكس هذا كله بشكل واضح فى إقبال عدد كبير منا نحن طلاب السنة التوجيهية شعبة الآداب بالذات على قراءة، بل والتهام كتب الأدب العربى القديم والحديث على السواء، بل امتد شغف البعض منا إلى كتب التراث خارج نطاق الأدب، وكان الأستاذ يقود خطانا طيلة الوقت فى هذا كله، كما كان يشجعنا على الكتابة الإبداعية بل ويشجع البعض منا من ذوى المواهب الخاصة على قرض الشعر ويقرأ ما نكتب وينتقد ويعلق فى رفق وهوادة ومحبة. وأذكر أنه كان يأخذ طيلة الوقت بيد الأستاذ المرحوم الدكتور يوسف خليف – الذى كان زميلاً لى فى الدراسة الثانوية وإن كان التحق بجامعة القاهرة قسم اللغة العربية والتحققت أنا بجامعة الإسكندرية قسم الفلسفة. وكان يوسف خليف يتشيع فى ذلك الوقت لعلى الجارم، ويفضله على أحمد شوقى، ويتدخل فى نقاش طويل مع الأستاذ حول ذلك، والأستاذ يعارضه ويتعمد أن يثيره لإيقاظ أفكاره واستثارة حاسة النقد فيه. وقد قرأ جاد لاشين معنا كتاب "نقد النثر" لقدامة بن جعفر فى السنة الأخيرة من الدراسة الثانوية وكان كتاباً مقررأ وفيه قدر كبير من الصعوبة ولكن الأستاذ لم يكتف بتذليل تلك الصعوبات ولكنه حبب إلينا الكتاب وأسلوب قدامة بحيث إن بعضنا انتقل منه إلى قراءة كتابه الآخر عن "نقد الشعر". وقد وجدت جهود جاد لاشين صدى قوياً فى نفسى واستجابة سريعة من عقلى وتفكيرى لأنها كانت امتداداً لما كنت قد بدأت فيه فى بيتنا منذ سنوات، فقد قرأت كثيراً من كتب التراث التى كان قد تركها جدى لأمى وإن لم استوعبها تماماً، ولكننى عرفت مما ترك تاريخ ابن خلدون، وتاريخ ابن خلكان، وعرفت كتاب الحيوان للجاحظ والحيوان للدميرى؛ وعرفت "ألف ليلة وليلة" فى طبعة بولاق مثلما عرفت "الأغانى" فى طبعة "ساسى"، وعرفت ديوان عمر بن

أبى ربيعة مثلاً عرفت "الفكاهة والانتناس فى مجون أبى نواس" فقد كان جدى لأمى من رجال الأزهر المستنيرين الذين اتسع أفق ثقافتهم اتساعاً عجبياً شأنه فى ذلك شأن الكثيرين غيره من أبناء جيله، لدرجة أنه لم يكن يجد بأساً فى أن تضم مكتبته الدينية التراثية كتاب "رجوع الشيخ إلى صباه" ويضعه جنباً إلى جنب مع "إحياء علوم الدين" للغزالي. وهذا فى حد ذاته مؤشر له دلالاته على نوع العقلية المتفتحة التى كان يتمتع بها بعض (المشايع) فى ذلك الحين، مثلما يعكس المناخ الثقافى العام السائد فى مصر فى العشرينيات وما بعدها. ولكن ليس ثمة شك فى أن قراءتى لهذه الأعمال كانت قراءة سطحية وغير واعية وينقصها التعمق كما لم تكن تسير حسب منهج واضح محدد إلى أن جاء جاد لاشين فوضع لمسائه الفنية والنقدية والذوقية إلى جانب توجيهاته المنهجية فتفتحت أمامى مغاليق الأعمال التراثية الرائعة وجوانبها العميقة التى لم أكن أدرك أغوارها البعيدة من قبل.

الإحساس بمعنى الوطن من مدرس الفلسفة

الأستاذ المعلم الثانى كان "مدرساً" للفلسفة والمواد المتصلة بها" علم النفس والمنطق والأخلاق والتربية الوطنية" التى كنا ندرسها فى المدرسة الثانوية فى أواسط وأواخر الثلاثينيات.

كان أحمد عبد اللطيف بدر أستاذاً من طراز فريد فى شخصيته الرقيقة المهذبة الوديعه، وفى أناقته الواضحة التى تنم عن ذوق راق رفيع بحيث كان يبيت الجمال فى كل ما يتناولهُ أو يلمسه ابتداءً من ربطة عنقه إلى ألوان ملابسه المتناسقة حتى الخط الذى يكتبه فى دقة ورشاقة على السبورة، وفى كراسات التلاميذ. وقد تولى تدريس التربية الوطنية والأخلاق لتلاميذ السنوات الأولى من المرحلة الثانوية، وهما مادتان كانتا تحتلان موقعاً متميزاً من المقررات التى كان أبناء جيلى يدرسونها فى ذلك الوقت. وقد أفلح تدريسهما على يدى أحمد عبد اللطيف بدر فى صياغة الشعور الوطنى والقومى والاعتزاز بمصريتنا والإحساس بالمجتمع الذى ننسب إليه واحترام تقاليدِهِ الاجتماعية والإحاطة الدقيقة بنظمه السياسية. ومن هنا كان إحساسى وإحساس أبناء جيلى بمعنى الوطن بكل ما تحمله هذه الكلمة من حقوق وواجبات ومسئوليات والتزامات. وساعد على تأجج هذا الشعور أحداث الفترة الزمنية التى كنا نتلقى فيها هذا التعليم وهى فترة الثلاثينيات بكل ما كانت تحمله من إرهابات ضد الاحتلال الإنجليزى لمصر والامتيازات الأجنبية التى كانت تعطى للأجانب حقوقاً ومزايا فى المعاملة كانت تحز فى نفوس المصريين

بشكل عام ونفوس الشباب بوجه أخص وكنت أنا شخصياً قد عرفت وطأة المحاكم المختلطة، التي كانت تقف دائماً في صف وصالح الأجنبي، وذلك من واقع تجربة الوالد في صراعه الطويل مع بعض اليهود ورجال الأعمال من البلجيكين المقيمين بالإسكندرية، وما ترتب على ذلك كله من التفاف المصريين وبخاصة الشباب حول حزب الوفد، الذي كان يتزعم حركة المناداة بضرورة إخراج الإنجليز من مصر وإلغاء الامتيازات الأجنبية والالتجاء من أجل تحقيق هذا الهدف إلى مهاجمة الإنجليز يشتى الوسائل كان أهونها هو الاحتجاج العلني الذي كان يتخذ شكل المظاهرات التي لم تكن سلمية في معظم الأحيان. ولم يكن الخروج في هذه المظاهرات مسألة صادرة عن الحماس الانفعالي استجابة للشعور الوطني الجارف، وإنما كان يستند إلى معرفة دقيقة وعميقة بأوضاع مصر، وهي معرفة كانت مستمدة إلى حد كبير من دروس التربية الوطنية التي كان يتولاها في رأس التين وفي حالتي أحمد عبد اللطيف بدر الذي كان يقدم دروسه بأسلوب غريب كان ينفرد به عن غيره من المدرسين الذين تولوا تدريس هذه المادة في سنوات أخرى، فلم يكن يعمد إلى إثارة المشاعر وتحريك العواطف وإنما كان يقنع بالشرح والتفسير والتحليل الموضوعي بطريقته الهادئة الوداعة التي تخاطب العقل مباشرة وفي سهولة ويسر مع إلقاء كثير من الأضواء على حقيقة الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مصر، ولكن هذا الأسلوب المباشر الصريح البسيط الموضوعي كان يغرس في عقولنا وقلوبنا بذور التمرد من ناحية والإحساس بالاعتزاز بالوطن من ناحية أخرى، وكان يساعد على تعميق هذه المشاعر أناشيد الصباح التي كنا نرددتها بصوت قوى ولكن في غير ضجيج أو تنافر، أو صخب، فلم تكن مكبرات الصوت التي أبتليت بها مصر وبخاصة عن طريق المدارس والمساجد قد عرفت طريقها إلينا وهي التي حولت مصر كلها إلى مجتمع زاعق لا يعرف الهمس... وكنا نردد على الخصوص بكثير من الوجد والاعتزاز ذلك النشيد الذي أهمل لسنوات طويلة حتى انتهت له مصر أخيراً وأصبح يتردد من حين لآخر أن "اسلمى يا مصر إننى الفدا .. ذى يدى إن مدت الدنيا يدا"، كما كنا نتغنى بذلك النشيد الآخر الذي لم نعد نسمعه، أو تعرف عنه الأجيال الحالية شيئاً، والذي كان يقول:

"يا ابن مصر يا عريق النسب .. قد دعا داعى العلا فاستجب .. فاطو فى الجد بساط اللعب .. وانشد العزة فى ظل العلم.. " وهكذا.

تحسر على تلاميذ العصر الحالى

ولكن أحمد عبد اللطيف بدر كان يتولى أيضاً تدريس المواد الفلسفية (الفلسفة والمنطق وعلم النفس) بطريقته ذاتها التى كانت تساعد على فهم الكتب الثلاثة المقررة والتى كتبها نفر من كبار الفلاسفة والمفكرين والأساتذة فى تاريخ العلم والفكر فى مصر والعالم العربى، وهو ما يشير أيضاً إلى مستوى التعليم العام فى تلك الفترة الحافلة من حياة مصر... فقد صدر كتاب الفلسفة عن شيخ أساتذة الفلسفة الدكتور إبراهيم بيومى مدكور والأستاذ يوسف كرم الذى تتلمذت عليه بعد ذلك فى كلية الآداب بالإسكندرية حيث قام بتدريس الفلسفة اليونانية وفلسفة العصور الوسطى، وقام بتأليف كتاب المنطق الدكتور أبو العلا عفيفى أحد أهم الأساتذة الكبار المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية والتصوف ويعتبر أكبر حجة فى محى الدين بن عربى، فى حين تولى تأليف كتاب علم النفس الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الذى ترك وراءه أجيالاً من التلاميذ الذين اصبحوا أساتذة فى الجامعات. وقد قرأنا هذه الكتب جميعاً مع أحمد عبد اللطيف بدر ومعها بعض الكتب الأخرى التى كان يحملها إلينا من مكتبته الخاصة للاستزادة من العلم، وهو أمر تفتقده الجامعات فضلاً عن المدارس الثانوية الآن.

ولقد كانت ثقافة أحمد عبد اللطيف بدر ثقافة غربية إلى حد كبير وهو هنا يمثل المقابل أو النقيض للأستاذ جاد لاشين، وكان غزير الاطلاع، وكان التدريس كثيراً ما يحمله إلى التعرض لموضوعات تخرج عن نطاق الكتاب المقرر وتناول مسائل تتعلق بالسياسة والأدب ومن هنا عرفنا كثيرين من كتاب الغرب وأعمالهم. ولم يكن يبخل هنا أيضاً عن أن يزودنا من حين لآخر ببعض المجلات أو الكتب الإنجليزية ويشجعنا على قراءتها. ويحضرنى هنا مثالان يكشفان عن نوعية هذا الفريق من الأساتذة المثقفين وما يمكن أن يقدموه لتلاميذهم. **المثال الأول** يتعلق بمجلة إنجليزية كانت تصدر كل شهر واسمها True Story وتضم عدداً من القصص الواقعية بعد صياغتها بأسلوب أدبي رشيق وكان يحملها إلينا كل شهر ويدعوننا لقراءتها ثم يناقش أحداث القصص معنا بقصد التعرف على الجوانب الإنسانية التى تكمن وراء تلك الأحداث، وبذلك كانت قراءة هذه القصص ومناقشتها عبارة فى الحقيقة عن دروس فى علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة والسياسية والأدب ولكن بطريقة غير مباشرة، وكان يربط ذلك كله بالمقررات الدراسية. أما **المثال الثانى** فيتعلق بالظروف والأوضاع التى سادت أوروبا والعالم قبل قيام الحرب العالمية الثانية

وتهديد هتلر لدول أوروبا ومحاولة رئيس وزراء بريطانيا في ذلك الحين ترضيته والبحث عن الوسائل التي يمكن أن تجنب العالم ويلات الحرب. وظهرت مجموعات كبيرة من الكتب حول تلك الأوضاع السياسية المتفجرة، وإذا بأحمد عبداللطيف بدر يحمل إلينا ذات يوم كتاباً لطيف الحجم عن المشكلة وكان عنوانه "الابتزاز أو الحرب" أو يقول آخر "البلطجة أو الحرب" لكاتبة فرنسية اسمها الأول جنيفيف ونسيت اسم العائلة ويطلب منا قراءته ودراسته ومناقشته معه في غير أوقات الدرس. وكان ذلك بداية طيبة لنعرف مشكلات العالم في تلك الفترة العصبية من تاريخه. ولكن هذا السلوك من الأستاذ يكشف لنا عن طبيعة النظرة التي كان ينظر بها إلى مهنته وإلى دوره في المجتمع، وهي النظرة والدور اللذان يميزان عصرًا كاملاً من عصور التعليم في مصر نفتقده ونتحسر عليه ونأسى لتلاميذ العصر الحالي الذين يفتقرون إلى هذا النمط من القيم التي كانت تحرك أساتذة ذلك العصر والتي أكسبتهم حب تلاميذهم واحترام المجتمع.

الفصل الثالث الأنثروبولوجيا والفكر والأدب حوار مع أحمد أبوزيد^(*)

فريال غزول: إن حقل الأنثروبولوجيا من الحقول المعرفية الجديدة نسبياً، وخاصة في الثقافة العربية. فهو ليس من الحقول المعرفية الشائعة كالتاريخ والأدب والفلسفة. كيف بدأ اهتمامك بالأنثروبولوجيا؟ وما الذي شدك إليها؟ وكيف كان رد فعل مجابليكم ومعارفك وأساتذتك لخروجك عن المتعارف عليه والدارج في الدراسات الأكاديمية، ولاختيارك حقلاً ناشئاً؟

أحمد أبو زيد: المعرفة بالأنثروبولوجيا كانت إلى حد كبير وليدة المصادفة التي هيأت لها الأوضاع الثقافية العامة التي كانت تسود مصر في الأربعينيات، والتي أتاحت لي ولأفراد جيلي الاطلاع الواسع المتنوع على جوانب مختلفة من الثقافات وليس فقط الثقافة الغربية. كانت مصر والإسكندرية بوجه خاص مركزاً لالتقاء كثير من التيارات الفكرية والأدبية والفنية، وكانت المجالات المصرية الثقافية تنتشر لكبار المفكرين المصريين والعرب الذين كانوا يعرضون أحدث اتجاهات الفكر الغربي ونتاج الفكر الشرقي القديم. ومنذ البداية اهتمت اهتماماً بالغاً بأساطير اليونان وآدابهم وفلسفاتهم مثلما اهتمت بالملاحم الهندية الكبرى (الرميانا والمهابهاراتا) والفكر الفلسفي الشرقي. وكما قرأت عدداً من الكتب التي كانت تصدرها بالفرنسية مجموعة Mana عن الأديان القديمة، قرأت عدداً من مجموعة السلسلة الهامة عن The Sacred Books of the East. ومع أنني كنت أدرس في قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية فقد أعطيت معظم اهتمامي لعلم الاجتماع الذي تسيطر عليه المدرسة الفرنسية - مدرسة دوركايم - وفي أعمال هذه المدرسة عرفت الكثير عرفت عن الفكر البدائي كما ظهر في كتاب **الصور الأولية للحياة الدينية** لإميل دوركايم نفسه، وكتابات ليفي بريل عن العقلية البدائية وغيرها من أعمال أتباع هذه المدرسة الذين كانوا يكتبون في **المجلة السنوية لعلم الاجتماع** L'Année Sociologique ويعرضون في مقالاتهم للثقافة البدائية.

(*) نشر هذا الحوار في مجلة ألف، التي تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد ١٧، ١٩٩٧، ص: ٢١١-٢٤٠.

بالإضافة إلى ذلك كان بعض المقررات، حتى في غير مجال علم الاجتماع، يهيء الفرصة للتوجه نحو الاهتمام بالثقافة (البدائية) والفكر البدائي. ففي مقررات علم النفس مثلا أتيح لنا أن نقرأ كتاب فرويد عن الطوغم والتابو وكتاب جيزا روهايم Geza Roheim عن لغز الإسفنكس The Riddle of the Sphinx؛ ومن الكتاب الأول عرفت أهمية سير جيمس فريزر وكتابه الغصن الذهبي The Golden Bough والتهمة التهاما الموجز الشهير لذلك الكتاب الضخم، وبعد حوالي ثلاثين سنة أتيح لي الإشراف على ترجمة ذلك الموجز الذي ظهر منه بالفعل جزء كبير باللغة العربية. والغريب أنني في مرحلة اليسانس قمت بتكليف من أستاذنا العظيم المرحوم مصطفى زيور أستاذ علم النفس بعرض كتاب مهم عن الجشثالت، وهو كتاب La psychologie de la forme في إحدى حلقات البحث. ويبدو أن الكتاب أثر في تفكيري بشكل عميق ولكن على غير وعي أو إدراك مني، وظهر أثر ذلك فيما بعد حين جاء راد كليف براون إلى مصر وتلمذت على يديه في الماجستير وتقبلت بلا عناء البنائية الوظيفية. وثمة أوجه شبه قوية بينها وبين نظرية الجشثالت.

بالمصادفة البحتة أيضاً وقع في يدي كتابان لمالينوفسكي الذي لم نكن قد سمعنا عنه، وهما كتابا Law and Custom, Sex and Repression in Savage Society ودفعنتي قراءتهما إلى محاولة الاستزادة من معرفة المجتمع البدائي والثقافة البدائية. وقد حدث هذا كله قبل أن يأتي راد كليف براون إلى مصر وتعرف الجامعة الأنثروبولوجيا بشكل رسمي، بحيث إنني كتبت مقالين في مجلة علم النفس التي كان يصدرها مصطفى زيور ويوسف مراد، وكان أحد المقالين بعنوان "التحليل النفسي للعقل البدائي" والثاني عن "التحليل النفسي للأساطير"... كان ذلك عام ١٩٤٦ قبل أن يأتي راد كليف براون للجامعة بأكثر من سنة كاملة. وأعتقد أن اسم مالينوفسكي ومصطلح الأنثروبولوجيا ظهرا لأول مرة بالعربية في هذين المقالين. وقد أكون مخطئاً في هذا الاعتقاد.

وليس من شك في أن الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) عرفت بعض أساتذة الأنثروبولوجيا البريطانيين منذ الثلاثينيات. فقد عمل بها الأستاذ هوكارت Hocart والأستاذ إيفانز بريتشارد E. E. Evans- Pritchard كما عمل فيها بعد أن أصبحت تسمى جامعة فؤاد الأول الأستاذ جون بريستياني J. G. Preistiany.. ولكنهم كانوا يعملون على أنهم أساتذة لعلم الاجتماع.

وحتى حين سجلت أنا نفسي لدرجة الماجستير في جامعة الإسكندرية (فاروق الأول حينذاك) وكان الموضوع عن "الموت والشعائر الجنائزية عند المسلمين في مصر" وكان اعتمادي الأول على أعمال فريزر ومقال شهير لروبير هرتز Robert Hertz في **المجلة السنوية لعلم الاجتماع**، كان التسجيل لنيل درجة الماجستير في الاجتماع، مع أن الدراسة الميدانية كانت تسترشد بدليل العمل الذي وضعه الأستاذ فوكار George Foucart عن إثنولوجيا المجتمعات الأفريقية ونشرته الجمعية الجغرافية السلطانية عام ١٩١٩ باسم *Introductory Questions on African Ethnology* وكان ذلك قبل مجيء رادكليف براون. وكان الموضوع يلقي قبولا من الأساتذة لأن الرسالة والخلفية النظرية والتحليل كانت كلها متأثرة بالمدرسة الدوركايمية ولكن مجرد وصول رادكليف براون وإصراره على الحديث عن الأنثروبولوجيا التي كان يسميها أحيانا علم الاجتماع المقارن، ومحاولة تغيير النظرة إلى دراسة المجتمع وإدخال مناهج وطرق جديدة للبحث الميداني أدى إلى ظهور موجة عداوة ضده وضد العلم الجديد وضد الذين يحاولون الاقتداء بتلك المدرسة الجديدة ونظرياتها ومناهجها التي ظهر أنها تمثل تهديدا للوضع القائم، على الرغم من أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تعتبر امتدادا بشكل من الأشكال لعلم الاجتماع الفرنسي. وازداد الرفض حين انتهت مدة عمل رادكليف براون بالإسكندرية، ولم أجد أنا نفسي مناصاً من أن أسافر إلى أكسفورد قبل مناقشة الرسالة التي كانت قد انتهت وتشكلت لجنة المناقشة بالفعل. ومن الطريف أن أذكر هنا أن الجامعة كانت قد قررت إرسالني إلى جامعة هارفارد للحصول على الدكتوراه في الاجتماع، وأفلح رادكليف براون في إن يحول البعثة إلى جامعة أكسفورد للحصول على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا. وكان هذا سببا آخر لزيادة الشعور بالضغينة، وذلك إذا نحن تجاوزنا عن شخصية رادكليف براون المتعالية المترفعة التي كانت تثير الاستفزاز في أحيان كثيرة.

العودة من أكسفورد إلى جامعة الإسكندرية ١٩٥٦ كانت بداية نشوب الصراع الطويل من أجل إدخال الأنثروبولوجيا كمقرر أو مقررات أساسية في قسم الفلسفة والاجتماع بطريقة رسمية وصریحة. وقد وجدت هذه المحاولات كثيراً من المقاومة الممزوجة بالسخرية والتشكيك في قيمة الأنثروبولوجيا وأهدافها. فالأنثروبولوجيا هي مجرد تخصص يدرس (القرى والديساكر) كما قال أحد أساتذة فلسفة السياسة، وهي تخصص يخدم أهداف الاستعمار كما كان يقول كل أساتذة

الاجتماع الذين كانوا قد تحولوا في تلك الأثناء من المدرسة الفرنسية إلى علم الاجتماع الأمريكي بأساليبه وطرقه في البحث ولا أقول نظرياته. ولكن الأنثروبولوجيا بمجالاتها المختلفة ومناهجها ونظرياتها أفلحت في أن تفرض نفسها بالتدريج وتجذب إليها أعداداً متزايدة من الطلاب وإن كانت معظم المقررات تدرس في البداية تحت مسميات علم الاجتماع وفروعه المختلفة.

وقد حانت الفرصة للاعتراف بها رسمياً في أوائل السبعينيات حين عرض علي أستاذية الاجتماع في الكلية فرفضت إلا أن يتم إنشاء كرسي للأنثروبولوجيا. وتحقق ذلك بعد صراع طويل. ولكن المفارقة التي لاتخلو من قسوة كانت إلغاء نظام كراسي الأستاذية من الجامعات المصرية بعد سنة واحدة من إنشاء الكرسي الوحيد لأستاذية الأنثروبولوجيا في العالم العربي. ولكن المهم في هذا كله كان الاعتراف بمكانة الأنثروبولوجيا في الجامعة كتخصص متميز عن علم الاجتماع. وكانت الخطوة المنطقية التالية هي إنشاء قسم للأنثروبولوجيا مستقل عن قسم الفلسفة والاجتماع. وترتب على هذه المحاولة تقسيم ذلك القسم العتيد إلى أربعة أقسام منفصلة هي أقسام الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا عام ١٩٧٤، دون أن تكون هناك قطيعة تامة وحاسمة. فهناك أسس علمية مشتركة بين هذه الأقسام الأربعة مع احتفاظ كل منها بهويته المتميزة.

سيزا قاسم دراز: من الواضح أنك مهتم بالتداخل بين الفروع المعرفية وأنتك تتابع بعمق الكتابات الأدبية- الإبداعية منها والنقدية- وأنتك ترى ثمة وشائج تربط الكتابة الأنثروبولوجية بالكتابة الأدبية وأن الحدود التي تفصل بينهما متذبذبة، غير أن الفارق المميز بينهما هو البعد التخيلي. فهل تظن أن هذا البعد يتساوى في الرواية الأنثروبولوجية والرواية الأدبية؟ يرجى الاستشهاد بأمثلة للتوضيح.

أحمد أبوزيد: الحدود الفاصلة بين العلوم والدراسات الإنسانية حدود مصطنعة وتعسفية إلى حد كبير. فهناك مناطق ومساحات واسعة مشتركة بينها جميعاً، وهذا يصدق من ناحية على الدراسات الأنثروبولوجية التي تنتمي في بعض أبعادها على الأقل إلى مجال العلم الموضوعي الدقيق، وإلى الأعمال الأدبية الإبداعية من ناحية أخرى التي تعتمد على الإبداع الفردي والخيال وتدخل فيها عناصر كثيرة من الذاتية العاطفية والانفعالية، لانجد لها مثيلاً في الأعمال الأنثروبولوجية التي تخضع لمناهج وقواعد محكمة ودقيقة، بل وصارمة. وتتمثل هذه المنطقة أو

المساحة المشتركة في أن كلا من الدراسة الأنثروبولوجية والإبداع الأدبي، وبخاصة العمل الروائي يهتم بإعادة بناء "العالم الإنساني" الذي يدور حوله كل من هذين النشاطين، على الرغم من اختلافهما في أساليب فهم ذلك العالم وطرائق التعبير عن ذلك الفهم، هذا مع العلم بأن كلا من العمل الأنثروبولوجي والإبداع الروائي يستمد عناصره أو مادته الخام الأساسية من المجتمع ومن الواقع المعيش إلا في أحيان قليلة وفي نوع معين بالذات من الأعمال الروائية. ويبدو هذا واضحاً في الأعمال الأنثروبولوجية الكبرى التي صدرت عن رواد الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، وهو في الوقت ذاته عصر ازدهار الأعمال الروائية الكبرى في بريطانيا... فكتابات عالم مثل سير جيمس فريزر، وبخاصة كتابه الأساس **الغصن الذهبي** The Golden Bough عمل علمي رصين يتبع أساليب ومناهج البحث الأنثروبولوجي السائدة في ذلك الحين، ولكنه كتب في الوقت ذاته بأسلوب أدبي رفيع يضاهي أرقى أساليب التعبير في الأعمال الروائية الكلاسيكية، كما أن الوقائع والأحداث والظواهر الاجتماعية والثقافية والحقائق التاريخية التي يضمها الكتاب صيغت في شكل روائي جذاب وتدور حول مشكلة محورية أشبه شيء بالحبكة في الأعمال الروائية وإن كانت كل العناصر مستمدة من الواقع المحسوس الملموس ولكن بعد أن خضعت لخيال (العالم) الأنثروبولوجي فتولى انتقاء عناصر وأحداث وحقائق حسب خطة أو تصور خاص به دون غيره من الباحثين والعلماء، ثم صاغ ذلك كله في تلك الصياغة التي تجمع بين السرد والوصف والتحليل العلمي والقص أو الحكى الأدبي الروائي، بحيث تمتزج في ذلك العمل الأنثروبولوجي العلمي الضخم موضوعية العالم وذاتية الأديب المبدع. وما يقال عن فريزر يمكن أن يقال عن عدد كبير من علماء الأنثروبولوجيا المرموقين، وربما كان آخرهم عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي المعاصر كلود ليفي شتراوس - Claude Lévi Strauss في كتابه الضخم الرائع أساطوريات Mythologiques بأجزائه الأربعة. والواقع أن هذا الجانب (الذاتي) يظهر حتى في البحوث الأنثروبولوجية الميدانية التي تعتمد أساساً على جمع الحقائق من الواقع المعيش. ويتمثل هذا الجانب الذاتي منذ البداية في اختيار مجتمع الدراسة واختيار المشكلات التي يركز الباحث عليها، واختيار أسلوب ومنهج البحث والتحليل والتفسير وطريقة ترتيب المعلومات وعرضها، وغير ذلك كثير. وإذن فإن ما يقال عن الوضعية والموضوعية في البحث الأنثروبولوجي يجب أن يؤخذ بشيء من الحذر والتحفظ.

والمهم هو أن القصة أو الحكاية يؤلف عنصراً أساسياً في العمل الأنثروبولوجي الأكاديمي والعمل الروائي الإبداعي على السواء. فكل منهما يؤلف في آخر الأمر (قصة) تستمد عناصرها من الواقع، ولكنها ترتب تلك العناصر بطريقتها الخاصة التي تتفق مع أهداف البحث العلمي أو الإبداع الروائي. وفي كل الأحوال فإن العمل الأنثروبولوجي (بما في ذلك البحث الميداني الذي يركز على مجتمع محلي محدد لفترة زمنية محددة) والعمل الروائي الخيالي الذي يستمد شخصه وأحداثه وعناصر خياله من واقع معين ومحدد زمانياً ومكانياً، يتجاوزان في آخر الأمر تلك الحدود كلها، ويحاولان تفسير التجربة الإنسانية، بل وإعادة بناء المجتمع الإنساني، ولكن من زاوية كل منهما الخاصة وفي حدود الخبرة والرؤية الذاتية للأنثروبولوجي (العالم) أو الروائي (الأديب المبدع). وكتابات الأنثروبولوجيين الأوائل بالذات- ويشترك معهم بعض العلماء المعاصرين من أمثال إيفانز بريتشارد في كتابه عن **الشعوذة والعرافون والسحر عند الأزاندي**، وليفي ستروس- كتابات تثير الخيال ونثريه، كما أن الجو العام الذي يسود هذه الكتابات (العلمية الأكاديمية) أقرب إلى **جو ألف ليلة وليلة** وحكاياتها وأحداثها، وإن لم يكن ثمة ما يدعو إلى تخيل الأشخاص والأحداث لأن موضوع الخيال موجود وقائم ومتجسد في الواقع بالفعل. والواقع أن التجربة التي يمر بها الباحث الأنثروبولوجي حين يذهب لأول مرة إلى أحد المجتمعات (البداية) - التي تؤلف المجال التقليدي للبحث الأنثروبولوجي- تجربة فريدة ومثيرة إلى أبعد الحدود. وأنا شخصياً شعرت حين ذهبت في الستينيات ولأول مرة إلى بعض المجتمعات (البداية) في شرق أفريقيا أنني أعيش في مجتمع يكاد يكون من صنع الخيال. والاختلاف- من حيث الدراسة- بين مجتمع الأنثروبولوجيين البدائي ومجتمع **ألف ليلة وليلة** هو اختلاف في الرحلة في المكان أو في الزمان.

بل إن "السجل الإثنوجرافي" الذي يضم أحداث الدراسة الأنثروبولوجية وتفصيلها كثيراً ما يكتب بأسلوب قصصي تفصيلي ويكاد يؤلف رواية خيالية (بالنسبة للقارئ غير المتخصص)، وإن كانت أحداثها متفرقة حسب ما تقضي به المقابلات والموضوعات المثارة، ولكنه قص أو حكي واقعي لمقابلات حدثت بالفعل مع أشخاص حقيقيين. والمثال الطريف والواضح هنا هو كتاب ليفي ستروس *Tristes Tropiques* الذي يمكن، لمن لا يعرف المؤلف ومهنته وتخصصه، أن يأخذه على أنه عمل أدبي فيه كل عناصر الرواية التي لا تخلو من

خيال إبداعي. بل إن بعض الأنثروبولوجيين يصفون خبرات وأراء الآخرين (الإخباريين أو أعضاء مجتمع الدراسة) في أسلوب قصصي أقرب إلى الأعمال الروائية التي يمتزج فيها الخيال بالواقع. ومن أفضل الأمثلة على ذلك كتاب أوسكار لويس Oscar Lewis عن **خمس عائلات** Five Families ففيه نجد أفكار الباحث والمبجوثين مختلطة بعضها ببعض بشكل قد يغري القارئ باتهام الباحث بعدم الموضوعية. وكثير من الدراسات الإثنوجرافية بالذات يمكن قراءتها على أنها شكل من أشكال الرواية الواقعية أو ما يعرف باسم Realist Fiction من حيث أسلوب الكتابة وطريقة العرض أو الحكى والقص.

على الجانب الآخر نجد أن الدراسة الإثنوجرافية- حتى حين تأخذ شكل الحكى أو السرد القصصي- تحرص على (إقناع) القارئ بواقعيتها وأن الأشخاص والأحداث الذين تعرض لهم موجودون وقائمون بالفعل في الحياة اليومية، حتى وإن كانت الأسماء المستخدمة في الدراسة أسماء مستعارة بينما في الكتابات الروائية الإبداعية لا يشترط أن تكون الأحداث قد وقعت بحذافيرها فعلاً لأشخاص الرواية الذين "يمثلون أنماطاً" من الناس دون أن يكون لهؤلاء الأشخاص بالذات وجود فعلي. فالقص في الأعمال الروائية يعطي صورة لما (يمكن) أو (يحتمل) وجوده، وذلك على العكس من الوضع في الأعمال الأنثروبولوجية أو حتى في البحث الإثنوجرافي، من حيث إنه يشترط (ضرورة) الحدوث أو الوقوع والوجود إلا في الحالات الافتراضية التي تهدف إلى تعرف ما يمكن أن يحدث تحت شروط وأوضاع معينة غير قائمة بالفعل. وليس من شك في أن عنصر (الاقتناع) عنصر أساسي ومهم في كل من القص الأنثروبولوجي والروائي؛ ولكن هذا (الاقتناع) ينصب على الحدوث بالفعل في العمل الأنثروبولوجي بينما هو يرتبط باحتمال الحدوث في العمل الروائي. فليس من الضروري أن تكون أحداث العمل الروائي قد وقعت بالفعل حتى في الحالات التي يشير فيها الكاتب الروائي المبدع إلى مكان معين بالذات وزمان محدد معلوم وقعت فيه أحداث الرواية لإضفاء درجة عالية من المصدقية والواقعية على تلك الأحداث. وهو ما ينطبق على ثلاثية نجيب محفوظ مثلاً. والواقع أنه من التعسف الزعم بأن أياً من نوعي القص (الأنثروبولوجي والروائي) يحاكي الواقع تماماً. فليس هناك نص يعطي صورة طبق الأصل للعالم الواقعي إذ تتدخل بعض الجوانب الذاتية في القص الروائي الأدبي، كما أن الوصف الكامل الشامل الجامع أمر عسير تحقيقه في البحث

الأنثروبولوجي لتدخل عنصر الانتقاء الذي يحكمه التصور عن البحث. وبطبيعة الحال فإن الباحث الأنثروبولوجي يبتعد عن السرد القصصي حين يحلل المعلومات الإثنوجرافية لاستخلاص المبادئ العامة التي تحكم العلاقات بين الناس والقيم التي توجه سلوكهم وحين يحاول إعطاء صورة عامة لبناء المجتمع الذي يدرسه أو الثقافة التي تسود ذلك المجتمع. ويظهر هذا واضحاً في أحد الأعمال التي تجمع بين السرد الوصفي القصصي للمعلومات الإثنوجرافية وبين تحليل هذه المعلومات، وأعني بذلك كتاب Carlos Castaneda الذي يعرض في القسم الأول منه لمقابلات مع Don Juan ويسجل نص هذه الأحاديث التي تدور حول ما يسميه تعاليم دون خوان The Teachings of Don Juan بأسلوب قصصي أدبي دفع الكثيرين من انتقاد إلى اتهام كاستانيدا بافتعال هذه المقابلات. بينما خصص القسم الثاني للتحليل البنائي الذي يرتفع عن مستوي المعلومات الإثنوجرافية الخاصة بتعاليم دون خوان نفسه. والشيء نفسه يمكن أن يقال حين نقارن كتاب Robert A. Fernea عن Shaykh and Effendi، وهو دراسة أنثروبولوجية عن أنماط السلطة وتغيراتها في إحدى قبائل جنوب العراق، بكتاب زوجته Elizabeth Warnock Fernea التي صاحبته في بحوثه الميدانية وكتبت كتاباً عن Guests of the Sheikh تعرض فيه خبرتها أثناء إقامتها واتصالاتها بالأهالي وتصف الكتاب بأنه An Ethnography of an Iraqi Village فهو سرد وصفي قصصي لهذه الفترة من حياتها. وقد تكون المعلومات صحيحة وواقعية ولكن يدخل في سردها الجانب الشخصي الذاتي بشكل واضح لا نجد له مثلاً في الدراسة الأنثروبولوجية التي كتبت بأسلوب علمي أكاديمي ويحكمها موقف نظري معين.

والشئ نفسه يصدق على شخصيات العمل الروائي من ناحية وعلى الإخباريين أو أعضاء المجتمع الذين قد يشير إليهم الباحث الإثنوجرافي من الناحية الأخرى. فليس من الضروري أن يكون أشخاص العمل الروائي صورة طبق الأصل من أشخاص معينين بالذات في الحياة الواقعية لأن الكاتب الروائي يتولي بنفسه صياغة وتكوين شخصياته حسب رؤيته الخاصة، وإن كانت عناصر تلك الشخصيات مستمدة من نماذج لها وجود حقيقي في الحياة اليومية. وقد تبلغ بعض هذه الشخصيات درجة عالية من التعقيد. والروائي البريطاني الشهير E. M. Forster يميز في ذلك بين الشخصية المسطحة Flat والشخصية المتكاملة Round. وهذا التمييز ينطبق على (الإخباريين) أيضاً، ولكن حسب بساطة أو تعقد وتعدد

الأدوار التي يقومون بها في الحياة بالفعل؛ أي أنها ليست من ابتكار الباحث العالم أو من تخيلاته.

والمهم في هذا كله هو أن النص في العمل الإثنوجرافي أو الأنثروبولوجي يكون في آخر الأمر هو (صوت) أعضاء المجتمع. ويظهر هذا بشكل أوضح في دراسات "رؤى العالم" حيث يكون العمل الأنثروبولوجي تسجيلاً وانعكاساً لأراء الناس وأفكارهم وتصوراتهم ومعتقداتهم هم أنفسهم عن العالم الذي يعيشون فيه. أما العمل الروائي فإنه في آخر الأمر (صوت) المؤلف نفسه ولكن من خلال شخصيات الرواية وأحداثها.

سيزا قاسم دراز: إن العلاقة بين الثقافات علاقة شائكة وملتبسة ومثيرة في نفس الوقت؛ والاحتكاك بين أبناء الثقافات المختلفة يتم عبر قنوات متعددة منها البحث الأنثروبولوجي. فهل يمكن - في رأيك - أن يقوم الفهم الصحيح لثقافة ما من قبل الغرباء عنها؟

أحمد أبو زيد: من المعروف أن الأنثروبولوجيا ارتبطت منذ نشأتها الأولى في القرن التاسع عشر بدراسة ما كان يعرف باسم المجتمعات والثقافات (البدائية). وقد ظل هذا الفهم قائماً حتى أواسط هذا القرن وحتى بعد أن نالت المستعمرات الأوروبية في أفريقيا استقلالها. فقد دأب الأنثروبولوجيون في أوروبا على دراسة المجتمعات القبلية في القارة الأفريقية أو أستراليا، مثلما دأب الأنثروبولوجيون في أمريكا على دراسة جماعات الهنود الحمر. وحتى بعد أن اتسعت نظرة العلماء المعاصرين إلى مجال تخصصهم ووجهوا اهتمامهم إلى المجتمعات الأكثر تقدماً، فإنهم كانوا يحرصون بقدر الإمكان على دراسة مجتمعات وثقافات أخرى غير تلك التي ينتمون إليها على اعتبار أن الباحث يكون أقدر على الملاحظة وجمع المعلومات الإثنوجرافية من المجتمعات والثقافات الغريبة عليه، بينما قد يفوته رؤية ورصد وتسجيل مثل هذه المعلومات حين يدرس مجتمعه وثقافته هو نفسه لأنه يأخذها على أنها أمور مسلم بها. ولكن هل هذا يعني أن مثل هذا الباحث يكون أقدر على " فهم " الثقافة الغريبة أو الأجنبية من الباحث (الوطني)؟

لاشك أن الاتجاه العام السائد لدي الأنثروبولوجيين نحو دراسة المجتمعات والثقافات (الأخرى) فيه تسليم ضمني بإمكان التوصل إلى فهم عميق - إن لم يكن فهماً صحيحاً وصادقاً - لتلك الثقافات. ويؤكد هذا الاعتقاد بعض الأمور المتعلقة

بالتكوين المهني والعقلي للباحث الأنثروبولوجي، وبالمنهج المتبع في الدراسات والبحوث الأنثروبولوجية، وبالنظرة العامة التي ينظر بها الأنثروبولوجيون إلى الثقافة بوجه عام وإلى الثقافات المختلفة المتنوعة المتباينة. فالبحث الأنثروبولوجي يفترض فيه اتساع الأفق وتنوع المعرفة والإحاطة الشاملة، وإن لم تكن التفصيلية المتخصصة، بكثير من فروع المعرفة التي يستعين بها في تحليله للمعلومات الإثنوجرافية التي يجمعها عن المجتمعات والثقافات التي يدرسها، وهذه كلها تؤلف الخلفية الثقافية التي تساعده على التعمق في الدراسة والفهم لأنماط الحياة والتفكير التي تختلف عما يألّفه في المجتمع والثقافة اللذين ينتمي إليهما. كما أن المنهج الأنثروبولوجي نفسه يقتضي من الباحث أن يمضي فترة طويلة من الزمن في المجتمع الذي يدرسه، والعادة أن هذه الفترة لا تقل عن سنة وكثيراً ما تمتد إلى أطول من ذلك، وهو أثناء ذلك يحرص على معايشة الأهالي وعلى المشاركة الفعلية في كثير من أوجه نشاطهم اليومي وتعرف عاداتهم وأساليب حياتهم والغوص في أفكارهم ومحاولة فهم القيم التي توجه سلوكهم. وقد ينتهي الأمر ببعض الباحثين نتيجة لذلك إلى التوحد تماماً مع أعضاء المجتمع وتقبل وجهات النظر إلى المشكلات التي تحيط بهم، بل والتشيع الكامل لأرائهم وأفكارهم ونظرتهم إلى الحياة، وإن كان هناك كثير من التحفظات على هذا التوحد الذي يزيل المسافة التي ينبغي- في نظر البعض- أن تفصل بين الباحث والمبحوث لتحقيق شرط الموضوعية. ولكن المهم على أية حال هو أن طول الفترة التي يستغرقها البحث الميداني والاتصال المباشر القوي العميق بالأهالي وما ينجم عنه من خلق تلك "العلاقة الحميمة" Rapport بين الباحث ومجتمع البحث تساعد بغير شك على فهم الثقافة بطريقة لا تتيسر، مثلاً، للباحث السوسولوجي الذي يستخدم قوائم الأسئلة والاستمارات المقننة في جمع المعلومات وفي فترة زمنية قصيرة قد لا تتعدى أياماً قليلة معدودة. يضاف إلى ذلك أن الأنثروبولوجيين على العموم يعترفون بمبدأ النسبية الثقافية الذي يعني في أحد أبعاده احترام الثقافات الأخرى وعدم تقويم أي ثقافة أو الحكم عليها في ضوء ثقافة أخرى (أو الأصح في ضوء الثقافة التي ينتمي إليها) ومحاولة فهم تلك الثقافات الأجنبية والغريبة في ذاتها وضمن إطار الظروف والأوضاع العامة التي أفرزتها. ومبدأ احترام الثقافات الأخرى مبدأ أساسي في الأنثروبولوجيا يفرض على الباحث التعمق في دراسة الثقافات التي يتعرض لها وتحليلها إلى عناصرها المكونة وتتبع عمليات التفاعل بين هذه العناصر. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن

الأنثروبولوجيا هي العلم "المثالي" - إن صحّ هذا التعبير- الذي يساعد على فهم الثقافات الأخرى.

وعلى الرغم من تعدد الثقافات وتنوعها واختلافها وتباينها فإنها كلها تشترك في خاصية واحدة مهمة، هي أنها كلها ثقافات (إنسانية). وهذه مسألة انتبه إليها مفكرو عصر التنوير حين تكلموا عن وحدة الطبيعة البشرية. ويبدو أن هذا كان وراء اتجاه الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر على الخصوص، حين كان الرواد الأوائل من أمثال فريزر يأخذون الثقافة الإنسانية في عمومها. وأنا أشير إلى فريزر بالذات لأن كتاباته تعكس هذه النظرة العامة الكلية الشاملة إلى الثقافة بشكل واضح وجلي، وإن لم يكن هو المثال الوحيد، كما أن كتابه عن **الغصن الذهبي** هو أكثر أعمال القرن التاسع عشر شهرة وأعمقها تأثيراً. فقد كان فريزر يبحث عن الجوانب المشتركة وعن أوجه الشبه، ليس بين الظواهر ولكن بين المعاني التي تكمن وراء الظواهر. ونحن نعرف أن **الغصن الذهبي** بأجزائه الثلاثة عشر الضخمة بدأ بأسطورة واحدة، ولكنه بحث عن معنى تلك الأسطورة واعتبرها رمزاً على أوضاع اجتماعية وثقافية معينة. وقد تتبع في مئات الأساطير التي يضمها الكتاب ذلك الرمز والمعنى اللذين ترمز إليهما وبذلك أمكن فهم الأساطير المختلفة المتباينة التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة متباينة. وهذا هو الذي يفعله الباحث الأنثروبولوجي في حقيقة الأمر. وحتى حين يدرس ثقافة فرعية أو محلية فإنه لا يكتفي بدراستها في ذاتها- وإن كان هذا في الواقع هو ما يفعله الكثيرون من المبتدئين أو ممن يغفلون عن الهدف الأخير من الأنثروبولوجيا كعلم. فالثقافات المختلفة هي أساليب متنوعة للنظر إلى، والتعبير عن، أمور وأنماط فكرية متشابهة ومشاركة بين مختلف الشعوب. ومن هنا أيضاً يمكن القول إن الأنثروبولوجيا هي العلم (المثالي) الذي يمكن من خلاله فهم الثقافات الأخرى عن طريق محاولة فهم المعاني الكامنة الخفية التي تتستر وراء التعبيرات الثقافية الخارجية المحسوسة الملموسة، ومن خلال اعتبار الثقافات المختلفة مجرد رموز لأبنية فكرية عميقة تكمن وراء تلك المظاهر الخارجية التي نسميها بالثقافة. بل الأكثر من ذلك، فإنه يمكن القول إن فهم الثقافات الأخرى كثيراً ما يساعدنا على أن نرى ثقافتنا نحن وأن نفهمها فهما أفضل.

وأنا أوافقك على أن وسائل الاتصال والإعلام الحديثة ساعدت وتساعد على التعرف على الثقافات الأخرى. ولكن هناك فرقاً بين (التعرف على) أو (الاطلاع

على) الثقافات الأخرى أو حتى (الأخذ) والاستعارة من هذه الثقافات، وبين (فهم) تلك الثقافات. فالفهم يحتاج إلى الدراسة وإلى الذهاب إلى ما وراء المظاهر وإدراك المعنى العميقة لتلك المظاهر الخارجية. وهذا لن يتيسر إلا من خلال الدراسة العميقة. ومن خلال تلك العلاقة الحميمة Rapport التي أشرت إليها، ومن خلال احترام تلك الثقافات والتعاطف معها، وهي كلها شروط تتوفر في البحث الأنثروبولوجي.

نيكولاس هوبكنز: كانت الأنثروبولوجيا في بداياتها تركز على المجتمعات الصغيرة؛ وكثيراً ما نجد مناهج الأنثروبولوجيا مهيأة ومكيفة لدراسات الجماعات الصغيرة. ولكن تتكاثر الآن الدراسات الأنثروبولوجية التي تعنى بمجتمعات أكبر وأوسع، وأحياناً تعكف بعض هذه الدراسات على مجتمع دولة بأكمله. وأنت من الذين قاموا بهذه النقلة. ماذا يترتب على هذا الانتقال من دراسة الجماعة الصغرى إلى دراسة الجماعة الكبرى بالنسبة للأنثروبولوجيا؟ ما الذي يطرأ على المقاربة الأنثروبولوجية في ظل هذا التوسع؟ هل ترى ضرورة تنحية المناهج القديمة أو تعديلها في هذه الحالة؟ وهل ترى ضرورة تطوير مناهج جديدة لتغطية الاتساع وكيف؟ وما هي الاستبصارات الجديدة التي قدمتها الأنثروبولوجيا في دراسة المجتمع الأوسع؟

أحمد أبو زيد: البحث الأنثروبولوجي الميداني كان دائماً – ولا يزال إلى حد كبير – هو مشروع الرجل الواحد أو الباحث الفرد، بمعنى أن ينفرد باحث واحد بدراسة مجتمع محلي صغير الحجم دراسة مركزة لمدة طويلة من الزمن بقصد الإحاطة الشاملة بكل مظاهر الحياة الاجتماعية على مدار سنة كاملة على الأقل باستخدام الملاحظة بالمشاركة مع المعاشية والاتصال المباشر لخلق العلاقة الحميمة التي ذكرتها من قبل. وهذا يتيح الفرصة للباحث – على الجانب الآخر – أن يحقق نفسه وشخصيته واتجاهه النظري بحيث يمكن القول إن البحث الميداني يساعد الباحث على اكتشاف ذاته والكشف عن تكوين فكره من خلال اختياره للموضوع ولمجتمع البحث وأساليب جمع المعلومات الإثنوجرافية ثم تحليلها في ضوء موقف نظري معين يؤمن به ويسترشد به في بحوثه ودراساته. ولهذه الأسباب درج الباحثون على التركيز على دراسة مجتمعات محلية صغيرة كما قلنا، ومنعزلة في معظم الأحيان عن العالم الخارجي بحيث ينطبق عليها المصطلح السائد في البحوث الأنثروبولوجية وهو Social Isolate. وهذه العزلة تؤدي إلى تمايز المجتمعات

(القبلية البدائية) بعضها عن بعض. ونظرا لهذه العزلة لم يكن ثمة مناص من التركيز على ذلك المجتمع المحلي بحيث لا يكاد الباحث ينظر إلى ما وراء حدوده المكانية، ولا ما وراء الحدود الزمانية التي يستغرقها البحث لأن هذه المجتمعات (البدائية) ليس لها تاريخ مدون أو معلوم بشكل يقيني، كما أن خضوعها - في بداية الأمر على الأقل - للحكم الاستعماري الأوروبي لم يكن يترك للباحث مجالاً للنظر إلى مستقبل تلك المجتمعات إلا في أضيق الحدود، إن كان يأخذ هذه المسألة في اعتباره على الإطلاق.

ولكن اتساع اهتمامات علماء الأنثروبولوجيا وبخاصة منذ منتصف هذا القرن بحيث امتدت هذه الاهتمامات إلى المجتمعات التقليدية ذات الحضارة القديمة والتاريخ الطويل في الصين والهند ومصر على سبيل المثال، وكذلك إلى المجتمعات الأكثر تقدماً في أوروبا ذاتها كما الشأن في الدراسات عن ثقافات البحر المتوسط وبعض دول شمال القارة استلزم إدخال بعض التغييرات في الأساليب والمناهج، ولكنها كلها تغييرات غير جوهرية؛ وهذه نقطة مهمة للغاية، بحيث إن الدراسات الأنثروبولوجية لهذه المجتمعات والثقافات لا تزال تحتفظ بالخصائص الجوهرية التي تميز الأنثروبولوجيا عن علم الاجتماع مثلاً. فالأنثروبولوجيون الذين درسوا المجتمعات والتنظيمات التي تنتمي إلى حضارات أكثر تقدماً، كانوا ولا يزالون إلى حد كبير (يعزلون) منها جماعات محلية متميزة ويعكفون على دراستها بنفس الطريقة، أي أن التقليد الأنثروبولوجي الذي يقضي بدراسة مجتمع (متكامل) ومتميز وفي عزلة - ولو نسبية - عما حوله ظل قائماً إلا بقدر ما يكفي لفهم البناء الاجتماعي من الداخل ومكونات ذلك البناء والعلاقة المتبادلة بين هذه المكونات. وهذا بالطبع يختلف عن دراسة المجتمعات (الوطنية) أو مجتمع / الدولة أو المجتمعات التي تُولف نمطاً متميزاً مثل المجتمعات الصحراوية؛ فكلها تطلبت التعديلات، وهو الأمر الذي اتبعته أنا نفسي في بعض البحوث الميدانية التي أجريتها - ولا أزال أشرف على بعضها - في مصر. ولكن الأداة الرئيسية في جمع المعلومات كانت طيلة الوقت هي الملاحظة بالمشاركة والمعايشة والتواصل الدائم القوي مع الإقامة الطويلة.

وربما كان أهم التعديلات هو الخروج على مبدأ "مشروع الرجل الواحد". فمن الصعب إن لم يكن من المستحيل دراسة قطاع كبير ومترامي الأطراف مثل المجتمعات الصحراوية في مصر، أو حتى جنوب سيناء ككل، من خلال باحث

واحد مهما طالمت مدة إقامته. ولذا كان من الضروري الاعتماد على فريق البحث لدراسة النظم والأنساق الاجتماعية في مثل هذه المناطق الواسعة التي تضم مئات الآلاف من الأشخاص الذين ينتمون إلى جماعات عرقية وقبلية مختلفة، على اعتبار أن هذه المجتمعات مجتمعات شديدة التعقيد، على الرغم مما يبدو من بساطتها الظاهرية.

وتعدّ المجتمع الوطني الكبير يفرض اختيار مجتمعات محلية تمثل النماذج أو الأنماط الاجتماعية الرئيسية في المجتمع وتركيز البحث المتعمق فيها، بحيث تتولى كل مجموعة من فريق البحث دراسة أحد هذه المجتمعات المحلية/ النماذج ضمن خطة واحدة متكاملة تطبق على كل هذه "المجتمعات/ النماذج". والنماذج الرئيسية في مصر هي: النموذج الصحراوي والريفي والحضري والصناعي أو شبه الصناعي والمجتمعات البيئية التي تجمع بين خصائص نموذجين أو أكثر. والواقع أن اتباع هذا الأسلوب في البحث يرجع إلى تاريخ قديم نسبياً، فقد لجأت إليه لأول مرة أثناء الدراسة الميدانية في الصحراء الغربية عام ١٩٦٥/ ١٩٦٦ وكانت بتكليف من مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ثم لجأت إليه في المشروع الضخم لدراسة المجتمعات الصحراوية في مصر والذي أشرف عليه بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ عام ١٩٨٧، وكذلك في المشروع البحثي الضخم هو الآخر عن "رؤى العالم في مصر" الذي كلفني به أيضاً المركز القومي عام ١٩٨٩ والذي قطعنا فيه شوطاً كبيراً. وتعدد الباحثين الميدانيين لا يؤدي إلى خلل في الدراسة الأنثروبولوجية لأنهم يقومون بجمع المعلومات من خلال دليل عمل محدد يقوم بإعداده المشرف على البحث حسب تصور ذهني معين يتم في إطاره، أيضاً، تحليل المعلومات الإثنوجرافية بمعرفة المشرف نفسه. فالمشرف على البحث (وهو يقابل هنا الباحث الفرد في دراسة المجتمعات المحلية الصغيرة) هو الذي يضع التصور العام للبحث ويتولى إعداد دليل العمل الميداني وتحديد الإطار النظري ورسم خطة البحث، وكذلك تحديد أسلوب العمل وجمع البيانات إلى جانب تدريب الباحثين قبل إرسالهم لمجتمعات الدراسة ومتابعة أعمالهم بطريقة منهجية منتظمة وتحليل المادة ثم كتابة الدراسة ذاتها. والاستعانة بدليل العمل يختلف اختلافاً كبيراً عن استخدام صحيفة الاستبيان العادية المستخدمة في البحوث السوسولوجية، لأن دليل العمل الذي يضم النقاط الرئيسية التي ينبغي تغطيتها يتيح للباحثين الفرصة لإبراز قدراتهم على

البحث الميداني وإجراء المقابلات والحوار مع (الإخباريين)، كما يسمح لهم بهامش عريض من الحرية في تناول تلك الموضوعات التي يضمها دليل العمل، بغير ترتيب مسبق وجامد.

يضاف إلى ذلك صعوبة أو استحالة عزل المجتمع الكبير عن العالم الخارجي على ما يحدث في البحوث الأنثروبولوجية التقليدية في المجتمعات البدائية. فالمجتمعات الصحراوية مثلاً - فضلاً عن المجتمع المصري ككل أو أي مجتمع/ دولة آخر - لم تكن أبداً منعزلة عن المحيط الجغرافي الواسع الذي يحيط بها، كما أنها كانت دائماً - وشأنها في ذلك شأن المجتمعات الكبيرة المعقدة - عرضة للتأثر بالتغيرات والاتجاهات الحضارية والثقافية الوافدة من خارج. ومثل هذه العلاقات التي تتعدى الحدود الجغرافية يجب أن تؤخذ دائماً في الاعتبار، وبذلك فإن "البعد المكاني" للمجتمع الكبير يتعدى الحدود الجغرافية ويصبح نوعاً من البعد "المكاني/ الاجتماعي/ الثقافي".

وما يقال عن البعد المكاني يصدق على "البعد الزمني" الذي يتعدى حدود الفترة الزمنية التي تستغرقها الدراسة الميدانية، على ما يحدث في دراسة المجتمعات البدائية. فالمجتمع الكبير، كما هو الحال في المجتمع الصحراوي في مصر، أو مجتمع/ الدولة أو مجتمع/ الأمة كما هو شأن المجتمع المصري ككل، له عمق تاريخي لا يمكن تجاهله. فالمجتمع المصري بوجه عام، وكذلك كل قطاعاته، مجتمع قديم له حضارة قديمة يمكن أن نردها إلى أصول فرعونية وقبطية وعربية إسلامية، ولا تزال كل قطاعات هذا المجتمع تحتفظ بالكثير من ذلك التراث الثقافي التقليدي العميق إلى جانب معرفتنا بالتاريخ الرسمي المدون أو المسجل، ولذا لا بد من أن يؤخذ هذا التاريخ في الاعتبار، ليس لأهميته في حد ذاته، فهذا أدخل في اهتمام المؤرخين، ولكن لتعرف الدور الذي لعبه هذا التاريخ في تشكيل الأوضاع الاجتماعية الراهنة.

والشيء نفسه يصدق على الأدبيات المتاحة عن المجتمع وعن الأهالي سواء أكانت بيانات رسمية أو كتابات تاريخية أو وثائق تتعلق بمجالات الحياة الأخرى على اختلافها، لأن هذه الكتابات تلقي مزيداً من الضوء على واقع المجتمع والثقافة كما تساعد على إثارة تساؤلات عديدة وجديدة.

والمهم في هذا كله هو أنه بينما يتمسك الباحث الأنثروبولوجي في دراسته للمجتمعات الكبيرة والحديثة والمعقدة بالأساليب البحثية التقليدية أو المألوفة، فإنه لا

يدرس ذلك المجتمع في عزلة عن العالم الخارجي وعن أبعاده التاريخية والجغرافية التي تتعدي حدود الزمان الراهن والمكان الفيزيقي المحدد. فهو هنا يدرس مجتمعاً مفتوحاً بكل ما يقتضيه ذلك المفهوم من الاستعانة بمناهج وأساليب وطرق للبحث تكون مكملة للأداة التقليدية الرئيسية: الملاحظة بالمشاركة، إلى الحد الذي قد تفرض عليه مقتضيات البحث الاستعانة بقوائم أسئلة قصيرة ومحددة لجمع بعض المعلومات الرقمية، ولكن ذلك يحدث في العادة في مرحلة متأخرة من الدراسة الميدانية ومن أجل تعزيز التحليل الكيفي فحسب. وإن كان الملاحظ أن بعض الأنثروبولوجيين يعتمدون الآن بدرجة أكبر على هذه الأساليب، ويملاؤن كتاباتهم بالأرقام والجداول والرسومات البيانية وما إليها لإخفاء عجزهم عن التحليل الكيفي العميق للمادة الإثنوجرافية.

نيكولاس هوبكنز: لقد قمت بدراسات عليا في جامعة أكسفورد عندما كانت الأنثروبولوجيا تتمحور حول أفريقيا بشكل أساسي. وبعد ذلك قمت برحلات ودراسات في غرب أفريقيا وشرقها جنوبي الصحراء الأفريقية الكبرى. كيف ترى دلالة دراسة أفريقيا التي تمتد جنوب الصحراء بالنسبة لمصر؟

أحمد أبوزيد: دراساتي الميدانية في أفريقيا جنوبي الصحراء كانت محدودة بالضرورة. صحيح أنني قمت ببعض البحوث في غرب وشرق السودان وفي الجنوب وبخاصة بين الأزاندي، وكذلك بين بعض القبائل في نيجيريا وسيراليون في غرب أفريقيا، وبعض القبائل في يوغندا وكينيا وفيما كان يعرف باسم تنجانيقا في شرق القارة، ولكن هذه الدراسات لا يمكن اعتبارها بحوثاً أنثروبولوجية ميدانية بالمعنى وبالتحديدات والشروط التي ذكرتها منذ قليل، لأن إقامتي بين أي جماعة قبلية لم تكن تتعدى أسابيع قليلة، كما أن الدراسات كان لها أهداف محددة هي تعرف إمكانات التنمية في تلك المناطق ودراسة مشروعات التنمية التي تم تنفيذها بالفعل مع تقويمها. ومع ذلك فإن دراسة هذا الموضوع المحدد التي أجريت بتكليف من مكتب العمل الدولي في أوائل الستينيات، كانت تتطلب الإحاطة ولو بشكل سريع بالنظم والأنساق الاجتماعية وبكثير من ملامح الثقافة في تلك المجتمعات ولدى القبائل التي اتصلت بها، نظراً للعلاقة القوية بين هذه النظم ومشروعات التنمية وتأثر تلك المشروعات بأنماط السلوك والقيم السائدة هناك ثم تأثيرها هي ذاتها في الحياة الاجتماعية. ولم تكن هذه البحوث الميدانية هي بداية اهتمامي بالمجتمعات الأفريقية جنوبي الصحراء. فقد سبق لي أن تناولت في إحدى الرسالتين

اللتين تقدمت بهما لجامعة أكسفورد موضوع "نظام طبقات العمر Age-Set Systems لدى الشعوب النيلية- الحامية في شرق أفريقيا ولدى البربر في شمال القارة. ولكن هذه البحوث الميدانية فتحت أمامي آفاقاً واسعة من المعرفة، فقد وضعتني من الناحية العلمية وجها لوجه أمام بعض القبائل الذين كتبت عنهم تلك الرسالة بالاعتماد على المراجع والكتابات المتاحة لي في ذلك الحين وعرفت الكثير مما لم تتعرض له هذه الكتابات؛ كما أنها أثارت لدي الرغبة القوية الملحة لمواصلة الاهتمام بتلك المنطقة الشاسعة والهامة في أفريقيا والتي لها اتصال وثيق بمصر سواء في الماضي أو الحاضر. وقد عبر هذا الاهتمام عن نفسه ليس فقط في الكتابات العديدة التي تناولت فيها بعض جوانب الحياة والثقافة في المجتمعات الأفريقية، في تلك المنطقة ولكن أيضاً في اهتمام قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية بتدريس عدد من المقررات عن المجتمعات والثقافات الأفريقية منذ إنشاء ذلك القسم منذ أكثر من عشرين عاماً.

لقد حملتني هذه الرحلات إلى منابع نهر النيل وروافده الكبرى وأدركت على الطبيعة أيضاً دور ذلك النهر في الاتصال والتواصل الثقافي بين مصر وبقية دول حوض النيل، كما أدركت مدى قوة وفاعلية الجهود المصرية في تطويع النهر وتطبيعه والتحكم فيه من خلال المشروعات التي أسهم فيها الري المصري، وهي جهود تحتاج لمن يدرسها دراسة متعمقة والتعريف بها، كما أنني لمست عن قرب الإمكانيات الهائلة المتاحة لتنمية وتطوير تلك المجتمعات بقبائلها البدائية التي كانت- وأعتقد أنها لا تزال إلى حد كبير- تعيش في الغابات في الوقت الذي تنفذ فيه مشروعات لتوليد الكهرباء وإدارة المصانع وتحويل بعض القرى الصغيرة إلى مراكز صناعية هامة كما هو الحال في قرية/ مدينة جنجا، أو كما هو الشأن بالنسبة لمنطقة الأزاندى التي قطعت فيها مساحات كبيرة من الغابات وتحولت إلى أرض زراعية لزراعة القطن وقصب السكر، وإقامة صناعات الغزل والنسيج وعصر زيت بذرة القطن وصناعة الصابون وصناعة السكر وتصدير ذلك تحت سيطرة الإدارة الأوروبية إلى الخارج دون أن يعود على الأهالي أى عائد مادي أو اجتماعي ملموس، باستثناء المشكلات التي نجمت عن هجرة الأيدي العاملة إلى مراكز التصنيع، وتصنع الحياة العائلية وظهور جرائم من نوع جديد، وهي كلها أمور لا أعتقد أن لها مكاناً هنا في هذا الحديث. ولكن هنا تحضرني بعض العبارات التي قرأتها منذ سنوات، وهي لأستاذ علم السياسة على المزروعى Ali

Mazrui الذي ينتمي بأصوله إلى كينيا، حيث يقول في كتابه الأفريقيون The Africans وهو يشير إلى النيل كأداة وعامل اتصال وتواصل ما معناه أن نهر النيل لا يبدأ في مصر ولكنه ينتهي فيها، فهو ينبع في الأصل من يوغندا وإثيوبيا وأنه إذا كان بدون مصر لم تكن لتقوم أي حضارة كبرى في شمال القارة الأفريقية فإنه بدون النيل لما وجدت مصر ذاتها، وعلى ذلك فإنه يمكن القول إن الأهرام وجدت- بمعنى من المعاني- حول بحيرة تانا في إثيوبيا وعند مخرج جنا من بحيرة فيكتوريا في يوغندا. فأفريقيا جنوبي الصحراء هي التي هيأت لقيام ذلك الإنجاز الحضاري الهائل في الشمال الأفريقي.

ولكن على الجانب الآخر، كانت مصر هي طريق الحضارات والأديان الكبرى من الشمال إلى أفريقيا جنوبي الصحراء. وقد وجد التراكم الثقافي في مصر طريقه إلى أفريقيا جنوبي الصحراء حيث لا يزال يتمثل في بعض النظم الاجتماعية التي سجل عدد من الأنثروبولوجيين بعض مظاهرها. وعالم الأنثروبولوجيا البريطاني الذي دخل إلى الأنثروبولوجيا من دراسة الطب وعلم التشريح (إليوت سميث Elliot Smith) في نظريته الشهيرة عن انتشار الثقافة The Diffusion of Culture يحاول رسم خطوط هجرة التأثيرات الثقافية من مصر إلى أنحاء العالم الأخرى ومنها أفريقيا. وعلى الرغم من المآخذ التي تؤخذ على هذه النظرية التي لا تستند إلى وقائع يقينية في كثير من تفاصيلها إلا أن لها معناها فيما يتصل بالعلاقات بين مصر وأفريقيا. ويقال إن هناك في مدينة الأقصر مسجداً أقيم فوق كنيسة قديمة وقد أقيمت هي ذاتها فوق معبد مصري قديم مدفون. وهذه "الجيولوجيا الثقافية"- إن صح هنا التعبير- نجد لها ترجمة في الحياة الواقعية في أفريقيا. فنظام الملك المقدس عند قدماء المصريين يجد له تعبيراً في نظام "الرتث Reth" عند الشيلوك كما بين إيفانز برينشارد في محاضرة تذكارية شهيرة لتمجيد ذكرى فريزر. وحين جاء الإسلام إلى مصر وأصبح هو الدين المسيطر أو الأساسي تابع مسيرته إلى الجنوب وتحول شمال السودان إلى الإسلام، كما أخذ ينتشر في جنوب السودان منذ استقلال الدولة ويجذب إليه أعداداً من سكان الجنوب الذين كانوا قد تحولوا من الوثنية إلى المسيحية بتأثير الإرساليات التبشيرية. وعند الأزاندي لم يكن غريباً أن أجد في العائلة الواحدة أن الأجيال الثلاثة تتبع على التوالي الوثنية والمسيحية والإسلام ويعيشون معاً تحت سقف واحد. والصراع العلني أو الخفي بين المسيحية والإسلام قائم ويستحق الدراسة على أيدي

الأنثروبولوجيين الأفارقة والمصريين. وليس من شك في أن هجرة أعداد كبيرة من الأقباط المصريين إلى السودان في فترة معينة من تاريخ مصر وتاريخ العلاقات بين مصر والسودان واستيطان هؤلاء الأقباط هناك واندماجهم في المجتمع السوداني هو أمر خليق بالدراسة لمعرفة التأثيرات المتبادلة بين الأهالي وهؤلاء المهاجرين أو الوافدين، والدور الذي يلعبه الأقباط في الحياة الاجتماعية- بالمعنى الواسع للكلمة في السودان. ولكن يقابل ذلك الدور الذي يلعبه رجال الدين الإسلامي، والأزهر بوجه عام، في المجتمعات الأفريقية التي بها سكان مسلمون، خاصة وأن الأزهر يحتل مكانة رفيعة عند هؤلاء المسلمين باعتباره أكبر منارة للإسلام في العالم، وهل يا ترى يتعدى دور المبعوثين من رجال الأزهر إلى أفريقيا المجال الديني إلى المجالات الأخرى التي تساعد على التقارب الاجتماعي والثقافي؟ وأنا أقصر كلامي هنا على المجالين الاجتماعي والثقافي بحكم تخصصي، وإن كان مثل هذا التقارب الذي يقوم على الفهم المتبادل يمكن أن تكون له آثار سياسية واقتصادية بعيدة.

وثمة بعض المنظمات أو المؤسسات الهامة التي تحتاج إلى دراسة تقييمية لمعرفة مدى نجاحها في تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لمنظمة الوحدة الأفريقية أو اتحاد الجامعات الأفريقية الذي مثلت جامعة الإسكندرية في بعض اجتماعاته لبعض الوقت والذي لا يبدو أن له أثراً فعالاً، على الأقل بالقدر الذي كان ينبغي الوصول إليه في مجالات تبادل الأساتذة والطلاب، والأهم من ذلك وضع سياسة قابلة للتنفيذ لتحقيق الفهم المتبادل القائم على الدراسات والبحوث الميدانية التي تشارك في إجرائها مجموعات بحثية مشتركة. وصحيح أننا مثلاً نستقبل في قسم الأنثروبولوجيا بعض الطلاب القلائل من جنوب السودان ولكن هذه سياسة غير مستمرة أو متصلة. قد يمكن لمعهد الدراسات الأفريقية التابع لجامعة القاهرة أن يقوم بدور في ذلك وإن كانت توجد دائماً مشكلة تمويل مثل هذه البحوث وبخاصة إذا اتبعت فيها أساليب ومناهج البحث الأنثروبولوجي التي تستغرق فترات طويلة من الزمن.

عبد الحميد حواس: تتشكل الأنثروبولوجيا في الأذهان باعتبارها التخصص الذي تفرع عن علم الاجتماع وواكب المد الاستعماري واعتمد على ملاحظات الرحالة والتجار والمبشرين. والمفترض أن الأنثروبولوجيا تجاوزت مشكلات هذه النشأة لتصبح علماً للإنسان بالمعنى الواسع والدقيق. بوصفك مواطناً عربياً من مصر

وبوصفك أفريقيا من العالم الثالث، كيف ترى مسيرتك في هذا التحول وإسهامك في رؤية متحررة لهذا العلم؟

أحمد أبوزيد: استقادة الحكومات الاستعمارية من الأنثروبولوجيا لا تعنى بالضرورة أن الأنثروبولوجيا قامت في الأصل لخدمة الاستعمار. والأمر هنا يشبه المقولة الأخرى من أن الاستشراق أيضا علم استعماري نشأ لتمكين الدول الاستعمارية من فهم وحكم الدول الشرقية الخاضعة لتلك القوى الاستعمارية. وهذا لا يمنع بالطبع من الاعتراف والتسليم بأن وجود الاستعمار في المجتمعات القبلية (البدائية) كان أحد العوامل التي أسهمت في إثارة الاهتمام بهذه المجتمعات وتشجيع دراستها، ومن أن تفيد القوى الاستعمارية من هذه الدراسات في حكم المستعمرات في أفريقيا وغيرها. بل إن هذه الحكومات ذهبت في ذلك إلى حد تعيين "أنثروبولوجيين" رسميين لدراسة المشكلات التي تهم تلك الحكومات وتساعد على التمكين من الحكم وإدارة المستعمرات. وقد عمل عدد من كبار الأنثروبولوجيين البريطانيين كأنتروبولوجيين حكوميين للإدارة البريطانية في السودان أيام ما يسمى بالحكم الثنائي للسودان، ومن هؤلاء العلماء الكبار سليجمان وإيفانز بريتشارد ونادل وجودفري لينهارات. بل إن عدداً كبيراً من رجال الإدارة البريطانيين (مثلاً) في المستعمرات كانوا يتلقون دراسات خاصة في الأنثروبولوجيا كل عام في جامعتي أكسفورد وكيمبردج. والأكثر من ذلك أن بعض رجال الدين المسيحي الذين كانوا يعدون أنفسهم للالتحاق بالإرساليات التبشيرية في أفريقيا كانوا يحصلون قبل ذهابهم على بعض الدرجات العلمية العليا في الأنثروبولوجيا حتى يستطيعوا فهم (العقلية) والقيم البدائية ويسترشدوا بتلك المعرفة في تحديد أسلوب التعامل مع هؤلاء (البدائيين) ومن ثم تحويلهم إلى المسيحية. بل إن بعض علماء الأنثروبولوجيا كانوا يعملون، وبخاصة في وقت الأزمات السياسية وفي وقت الحرب، في أجهزة المخابرات في حكوماتهم. وثمة قول شائع من أن الأنثروبولوجيين هم أصلح الناس للاشتغال بالجاسوسية وذلك بحكم تدريبهم على الاختلاط بالأهالي وإقامة العلاقات الحميمة وجمع المعلومات الدقيقة والتفصيلية... هذه كلها أمور معروفة، ولكنني لا أرى فيها ما يسيء إلى الأنثروبولوجيا كعلم أو تخصص أكاديمي إلا بقدر ما يسيء إلقاء القبلة الذرية على هيروشيما مثلاً إلى علم الفيزياء النووية. فالأنثروبولوجيا من حيث هي علم وتخصص أكاديمي لها هدف معين ومحدد، وهو رصد ومعرفة ودراسة النظم الاجتماعية والأنماط الثقافية

في مختلف أشكال المجتمعات الإنسانية، وذلك بقصد فهم طبيعة الإنسان في ذاته. أما مجالات الإفادة العلمية من هذا العلم فإنها مسألة تأتي في مرحلة تالية ولا تنعكس على ماهية العلم ذاته كعلم.

ومع ذلك فقد اختلفت الأوضاع اختلافاً جوهرياً وبخاصة منذ الستينيات بعد أن نالت معظم المستعمرات - في أفريقيا مثلاً - استقلالها، والأهم من ذلك بعد ظهور أنثروبولوجيين ووطنيين أو محليين ينتمون إلى تلك المجتمعات ذاتها، التي كان العلماء الغربيون ينفردون بدراستها. فقد بدأ هؤلاء الأنثروبولوجيون يدرسون مجتمعاتهم وثقافتهم من زاوية مختلفة وبمنظرة جديدة ويهتمون بموضوعات لم يكن العلماء الغربيون يأخذونها في اعتبارهم، أو على الأقل لا يعطونها الأولوية في اهتماماتهم. وهي موضوعات تتصل ليس برصد الحاضر ولكن بتقويمه في ضوء المؤثرات الخارجية السياسية والاقتصادية والثقافية ووطأة الحضارة الغربية وأهداف القوى الاستعمارية، مع الأخذ في الاعتبار أيضاً التراث الثقافي الوطني الطويل، حتى وإن كان مجرد تراث شفاهي غير مكتوب، والحركات الإحيائية التي تهدف إلى إحياء ذلك التراث والاعتزاز به وإيقاظ روح الانتماء إليه، والاهتمام بالمشكلات الأساسية والعاجلة التي يعاني منها المجتمع وأساليب التغلب عليها مع النظرة إلى مستقبل المجتمع وبالتالي إمكانات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والبشرية. والروح التي تغلب على هذه الاتجاهات هي روح الفهم والتعاطف مع المجتمع والثقافة اللذين ينتمي إليهما الباحث مع عدم التنكر للموضوعية في البحث والالتزام بالأساليب والمنهج الأنثروبولوجيا المقررة والمستقرة، ولكن مع الخروج من الحيز الضيق زمانياً ومكانياً الذي وضع فيه العلماء الغربيون أنفسهم حين قصروا على دراسة مجتمعات صغيرة محددة مكانياً وفي فترة زمنية محددة أيضاً هي المدة التي يمضيها الباحث في مجتمع الدراسة. وبدلاً من ذلك فإن أنظار الباحثين الوطنيين تمتد في المكان إلى خارج الحدود الجغرافية للجماعات المحلية إلى المجتمع الوطني أو حتى المجتمع القومي الكبير وما وراءه كما تمتد في الزمان إلى خارج فترة الدراسة الميدانية الفعلية بحيث تأخذ التاريخ الماضي، كما تأخذ إمكانات المستقبل في الاعتبار. ولذا فإنه يمكن القول إن نظرة الأنثروبولوجيين الوطنيين نظرة أكثر ديناميكية من نظرة أغلب الأنثروبولوجيين الغربيين، التي كان يغلب عليها الطابع الاستقراري أو الاستاتيكي.

وهذا هو الاتجاه الغالب على الأنثروبولوجيا الآن في مصر، لو أخذنا مصر

كمثال. ففي بحث رؤى العالم كانت خطة البحث من الشمول بحيث تغطي موضوعات مثل النظرة إلى الذات والنظرة إلى الطبيعة أو الكون الفيزيقي والنظرة إلى المكان والنظرة إلى الزمان والنظرة إلى العرب والعالم العربي، والنظرة إلى الغرب، وإلى الدين وعالم الغيبيات، وتقويم السياسة الثقافية، والنظرة إلى الإبداع الفكري والأدبي والفني، ثم رصد العلاقات بين الإنسان والمجتمع في مصر ونظرة المصريين إلى أنفسهم وهل يعتبرون أنفسهم (مصريين) أم عرباً أم مسلمين... إلى غير ذلك من الأبعاد الاجتماعية والثقافية، بهدف تحديد مقومات الإنسان المصري وخصائص المجتمع المصري من واقع نظرة وأفكار وآراء وأحكام الناس أنفسهم لتحديد مقومات الوحدة الوطنية في آخر الأمر. ومثل هذه الموضوعات التي تتطلب التعمق في الدراسة والفهم مع (التعاطف) تحتاج إلى جهود الباحثين الوطنيين الذين ينتمون إلى المجتمع والثقافة موضوع الدراسة. وهذا مثال واحد ولكنني أعتقد أنه يكفي لتوضيح ما أريد أن أقول.

ولكن هذا لا يعني أن كل هذه الاتجاهات التي تحررت إلى حد كبير من القيود التقليدية قد أفلحت، حتى الآن على الأقل، في ظهور مدراس أنثروبولوجية مستقلة ومتميزة كل التمايز عن المدارس الغربية. فلا يزال الأنثروبولوجيون في العالم الثالث على العموم يتبعون بدرجات متفاوتة من الارتباط أو (التبعية) لمدراس واتجاهات الأنثروبولوجيا في الغرب، نتيجة للتأثير المكثف الطويل الذي خضعوا له بحكم التعليم، وليس في هذا أبداً ما يضير أو ما يعيب مادام هؤلاء الأنثروبولوجيون يحاولون الإضافة والإسهام في التراث الأنثروبولوجي من واقع تاريخهم وتراثهم وتجاربهم الخاصة.

عبد الحميد حواس: تم تكوينك كباحث في سياق الأنثروبولوجيا البريطانية حيث درست مع المفكر إيفانز برينشارد الذي عمل أستاذاً في جامعة الإسكندرية. وقد كتب إيفانز برينشارد عن الأزاندي والنوير والسنوسية، وعمل في قطرين أفريقيين عربيين: ليبيا والسودان. كيف ترى أثر هذا التكوين العلمي على منهجك؟ وهل حاولت صياغة منهج يخرج على عالم إيفانز برينشارد؟ أمكن أن نرجع تأخر ك النسي في تقديم البنيوية إلى سطوة المنهج الوظيفي ومفاهيمه في مرحلة تكوينك؟ هل ترى إمكانية وملامح مدرسة عربية متميزة في الدراسات الأنثروبولوجية؟

أحمد أبو زيد: أود أن أوضح منذ البداية بعض الحقائق العامة المتعلقة بتكويني

العلمي وإعدادي المهني أيضاً.

الأمر الأول هو أنني إذا كنت قد تأخرت نسبياً في تقديم البنيوية- كما تقول- فإن ذلك لا يعني أبداً أنني عرفت البنيوية- أو البنائية كما أحب تسميتها- في مرحلة متأخرة. صحيح أنني درست في أكسفورد وخضعت لتأثير المدرسة البريطانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية وتأثير إيفانز برينشارد بالذات وتأثرت بتحليله للنظم السياسية والقرابية عند النوير في تحليلي للنظم والأنساق الاجتماعية في الواحات الخارجية- وهو موضوع رسالتي للدكتوراه- ولكنني كنت على معرفة وثيقة خلال ذلك. فقد درست كتاب ليفي شتراوس عن **الأبنية الأولية للقرابة** بمجرد ظهوره بالفرنسية وكنت حينئذ طالبا بأكسفورد. ثم تابعت قراءتي لأعمال ليفي شتراوس وبخاصة بعد أن جاء إلى أكسفورد أثناء وجودي هناك وقدم حلقة بحث (سمينار) شرح فيه منهجه البنائي في تحليل الأساطير وأشار بالذات إلى أسطورة أوديبوس. وقد لصق ذلك بذهني طيلة هذه السنين حتى قدمتها أخيراً في كتابي **المدخل إلى البنائية**. وقد قمت بتدريس البنائية في بعض السنوات بعد إنشاء قسم الأنثروبولوجيا، كما أسندت إلى إحدى تلميذاتي بالدراسات العليا (وهي تشغل الآن وظيفة مدرس بالقسم) دراسة "نظرية ليفي شتراوس في القرابة" لتكون موضوع رسالتها للماجستير. كذلك قمت منذ السبعينيات بكتابة سلسلة من الدراسات في مجلة **عالم الفكر** وسلسلة من المقالات القصيرة في مجلة **العربي** للتعريف بمفكري البنائية. فالاهتمام إذن قديم.

الأمر الثاني هو أنه على الرغم من تأثري الذي لا شك فيه بالبنائية الوظيفية في المدرسة البريطانية وبايفانز برينشارد بوجه خاص واتباعي منهجه في تحليل الأنساق والنظم الاجتماعية والبناء الاجتماعي، فإن دراستي لهذا الموضوع في الخارج كانت في ضوء نظرية فرديناند تونيبس Ferdinand Tonnies عن "الجماعات المحلية والمجتمع Gemeinschaft and Gesellschaft. بل إنني أنا الذي قدمت تونيبس إلى معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي كنت أدرس فيه، وذلك من خلال حلقة بحث قدمتها ضمن سلسلة من الاجتماعات حول "النظريات الاجتماعية الكبرى"، وقد قرأت الكتاب في ترجمته الفرنسية في مصر قبل أن أذهب إلى بريطانيا بسنوات وتأثرت بنظريته ولا أزال أعتمد عليها إلى حد كبير، في تحليلي للتغير الاجتماعي. وكان استخدام هذه النظرية في التحليل يعتبر خروجاً على موقف الأستاذ ولكنني لم أجد سوى القبول والتشجيع.

الأمر الثالث هو أنني لا أرى أي تعارض في الانتقال من البنائية الوظيفية إلى البنيوية أو البنائية الفرنسية لدي ليفي شتروس، بل إن هذا أمر طبيعي يتعلق بالتطور الفكري للباحث الأنثروبولوجي نفسه (أو لبعض الباحثين على الأقل) وبموضوع الدراسة ذاته. فلقد تأثرت في المحل الأول بالفكر السوسولوجي الفرنسي ثم بالفكر الأنثروبولوجي البريطاني، وأستطيع أن أقول إن تأثري بهما كان ولا يزال على نفس المستوى، ولذا فالجمع بينهما أمر طبيعي في حالتي. وأنا أعتقد كما يعتقد الكثيرون غيري، أن ليفي شتروس في دراسته للأساطير هو امتداد لسير جيمس فريزر، بينما على الجانب الآخر فإن رادكليف براون هو امتداد بشكل من الأشكال لإميل دوركايم، كما أن التبادل الفكري كان قائماً وفعالاً بين مالمينوفسكي ومارسيل موس. ومن هنا فليس ثمة غرابة في أن يظهر تأثير المدرسة البريطانية عن البناء والوظيفة في دراستي للأنساق والنظم الاجتماعية للمجتمعات الصحراوية التي ظهر منها الكتاب الأول عن شمال سيناء، بينما يظهر تأثير البنائية الفرنسية في دراستي الحالية عن رؤى العالم. فأنا أعتقد - وقد يكون ذلك محل نقاش - أن البنائية الوظيفية أكثر ملاءمة لتحليل النظم الاجتماعية، بينما البنائية الفرنسية أو بنائية ليفي شتروس أقرب في طبيعتها ونظرتها ومنهجها التحليلي إلى دراسة الأنماط الثقافية التي تحتاج إلى قدرة أعلى على التجريد. وعلى العموم فإن البنائية تتطلب درجة أكبر من النضوج الفكري واتساع الأفق والاهتمام بموضوعات تتجاوز الأنساق والنظم والعلاقات الاجتماعية كما تتطلب النظرة الفلسفية الأكثر شمولاً وتجريداً.

وقد يمثل هذا كله (انحرافاً) عن - ولكن ليس (خروجاً) - على تعاليم الأستاذ ومنهجه. ويرجع هذا الانحراف إلى حد كبير إلى اختلاف التجربة الميدانية. فالمجتمع العربي الإسلامي الذي أعيش فيه وأقوم فيه ببحوثي الميدانية يختلف بتاريخه الطويل وتراثه الثقافي العميق وتنوع ثقافات الفرعية وتعدد الأصول العرقية لأي شعب من شعوبه واتصالاته وانفتاحه على العالم الخارجي عن مجتمع النوير أو الشيلوك أو الأزاندي أو غير ذلك من المجتمعات الأفريقية القبلية المنعزلة ذات التاريخ الضحل والعلاقات المحدودة التي درسها إيفانز بريتشارد، كما أن اهتمامات إيفانز بريتشارد كانت دائماً موجهة نحو رصد وتحليل الواقع المحسوس الملموس الذي عايشه، ولذا جاءت دراساته استاتيكية كما هو شأن الدراسات الوظيفية بوجه عام، على الرغم من أنه جاء إلى الأنثروبولوجيا من

التخصص في التاريخ قبل أن يخضع لتأثير مالمينوفسكي. وحتى حين درس السنوسية في برقة كان هناك فصل تام وقاطع بين عرضه لتاريخ الدعوة ودراسته للبناء القبلي وبناء الزوايا السنوسية. وكانت تجربتي بين القبائل الأفريقية تدور حول دراسة هذه القبائل والجماعات القبلية في حالة (التغير) التي تخضع لها نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية ونتيجة لاستقلالها عن القوى الاستعمارية وما ترتب على ذلك من إعادتها النظر في شئونها السياسية والاقتصادية، أي أن دراستي لهذه الجماعات القبلية كانت من منظور التغير، وفي الأبعاد "الديناميكية" للتنظيمات الاجتماعية الجديدة. وحتى حين ذهبت لدراسة الأزاندي، كان اهتمامي موجهاً بالضرورة، وبحكم الأوضاع السائدة هناك في ذلك الحين بالتغيرات السريعة التي تحدث في المجتمع بعد استقلال السودان، بينما كانت دراسته هو الرائدة تدور حول الشعوذة والعرافة والسحر، وكانت بالضرورة أيضاً دراسة استناتيكية. وكما ذكرت فإنني كنت أدرس هذا كله في ضوء نظرية تونيبس بعد تطويعها بما يتلاءم مع المجتمع المصري من ناحية، والمجتمعات العربية والإسلامية (إيران) التي قمت فيها ببعض الدراسات الميدانية من الناحية الأخرى.

ولكن هل يعني مثل هذا (الانحراف) بداية ظهور أو إمكانية قيام مدرسة عربية متميزة في الأنثروبولوجيا كما تقول في سؤالك؟ إن قيام مدرسة لا يتم بقرار فردي أو جماعي، وإنما يتم نتيجة تراكم خبرات ميدانية ودراسات نظرية نقدية على فترة طويلة من الزمن. وأعتقد أن هناك إمكانية لقيام مثل هذه المدرسة على أيدي الأجيال الشابة التي نؤهلها الآن للعمل في المجال الأنثروبولوجي، سواء في البحث الميداني أو في النظرية الأنثروبولوجية. فهذه الأجيال تتعرض الآن في إعدادها لمدراس الفكر الأنثروبولوجي والسوسيولوجي المختلفة والمتنوعة بدرجة أكبر مما تعرض له معظم المشتغلين الآن بالأنثروبولوجيا الذين تكاد خبرتهم تنحصر في مدرسة واحدة لا يكادون يخرجون عنها. ثم إن هناك الآن التوجيه السليم نحو دراسة التراث العربي الإسلامي المتمثل في الكتابات الاجتماعية والفلسفية المتنوعة، والإفادة منها في تحليل المعلومات الإثنوجرافية التي يتم جمعها من الدراسات الميدانية، في الوقت الذي يكاد معظم المشتغلين الآن بالأنثروبولوجيا يحصرون أنفسهم في ابن خلدون. فمثل هذا التنوع بالإضافة إلى إثارة تساؤلات جديدة ودراسة موضوعات جديدة أيضاً غير تلك التي حبست الأنثروبولوجيا الغربية نفسها فيها هو الكفيل بظهور مدرسة عربية متميزة في الدراسات

الأنثروبولوجية.

عبد الحميد حواس: لب المكتسب من الدرس الأنثروبولوجي، وخاصة في إطار الرؤية الوظيفية، هو نسبية التراكيب والبنى الاجتماعية والثقافية، وتساند الأنساق الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية وغير ذلك من أنساق. ألا ترى أن هذه النسبية وهذا التوازن يؤديان إلى تثبيت التركيب الاجتماعي لا خلخلته؟ وأن هذا ينطوي على قيم محافظة أكثر منها راديكالية؟ ألا ترى في هذا خطراً يجعل من البحث الميداني أداة تثبيت تخدم القائم، إن لم يكن الرجعي، عوضاً عن أن تكون أداة تخدم الصيرورة والتحول؟

أحمد أبو زيد: لاشك في أن المدخل البنائي الوظيفي كما يطبق في البحوث الأنثروبولوجية، وبخاصة تلك التي تجري في المجتمعات (البدائية)، يخدم الوضع القائم ويعبر عنه ويرصده بدقة وإن كنت لا أذهب إلى حد القول إن تلك البحوث تؤدي بالضرورة إلى تثبيت ذلك الوضع (الرجعي) حسب التعبير الوارد في السؤال. ويجب ألا ننسى هنا ما سبق أن ذكرناه من أن نشأة الأنثروبولوجيا كانت في دراسة مجتمعات (بدائية) منعزلة وليس لها تاريخ معروف كما أنها بطيئة التغير بحيث لا تسمح الفترة الزمنية المحددة للدراسة برصد التغيرات. ومع ذلك فإن ثمة بعض الصدق فيما ورد في السؤال، ولكي نفهم ذلك لابد من الرجوع إلى تاريخ علم الاجتماع الأوروبي، وبخاصة الفرنسي، الذي له تأثيرات قوية في التوجهات السائدة في الأنثروبولوجيا وتعرف الظروف العامة التي لا بدت ظهور النظريات والمدارس المختلفة، والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ساعدت على قيام مذاهب، بل وأيديولوجيات معينة تكمن وراء تلك المدارس؛ أي أن نظريات علم الاجتماع، وبالتالي الأنثروبولوجيا، لها أبعاد أيديولوجية لا يمكن إغفالها أو إنكارها، دون أن يعني ذلك في الوقت ذاته إنكار أن خبرة الباحث وتجربته الميدانية في مجال الدراسات الأنثروبولوجية لهما أثر كبير في تحديد موقفه وتكوين آرائه وانتهاجه نهجاً معيناً في الدراسة والتحليل، وهو ما سبق أيضاً الإشارة إليه حين تعرضنا للكلام عن الخبرة الميدانية في المجتمع البدائي المنعزل والمجتمع التقليدي الأكثر تقدماً واتصلاً بالعالم الخارجي والذي يتمتع بتاريخ وتراث عميقين.

ونحن نعرف أن علم الاجتماع نشأ نتيجة للأزمات الاجتماعية التي تعرض

لها المجتمع التقليدي في أوروبا في القرن التاسع عشر، وأن الأزمات دفعت المفكرين إلى البحث في أسس المجتمع الإنساني والقواعد والمبادئ التي يقوم عليها. وقد أدى هذا البحث إلى ظهور أيديولوجيات متعارضة تأثر بها العلماء الرواد في علم الاجتماع، وذلك على الرغم من كل ما يقال عن موضوعية البحث الاجتماعي. بل أننا نستطيع أن نرد أسباب هذه الأزمات الاجتماعية والفكرية إلى فلاسفة عصر التنوير الذين مهدت أفكارهم الناقدة لقيام حركات التحرر الفكري والاجتماعي والسياسي في القرن التاسع عشر، وتأثير هذه الأفكار في العلوم الإنسانية من ناحية وقيام تيارات فكرية معارضة ومناوئة لتلك الأفكار التحررية من ناحية الأخرى على ما يظهر في المدرسة الفرنسية بوجه خاص، وإن لم يسلم من اتخاذ هذا الموقف المعارض بعض علماء الاجتماع الألمان والبريطانيين والإيطاليين. فبينما كان مفكرو عصر التنوير يرون ضرورة تغيير النظم السياسية والدينية والاجتماعية والأخلاقية التي لا تتفق مع أحكام العقل وتتعارض بالتالي مع طبيعة الإنسان وتقف عقبة في سبيل تقدمه وارتقائه واستبدال نظم وأوضاع جديدة بتلك النظم التي تبدو للعقل غير منطقية، وقف عدد آخر من العلماء وبخاصة في فرنسا موقف المعارضة أو حتى الرفض القاطع من كل ما تمثله فلسفة التنوير وما تمخضت عنه من نتائج تمثلت في ظهور عدد من الأيديولوجيات الجديدة كالليبرالية والاشتراكية التي تؤمن بوجود علاقة قوية بين العقل والحرية، والماركسية التي كانت تنادي بضرورة توعية الطبقات العاملة بمكانتها في المجتمع وإثارة الوعي أو الشعور الطبقي الرشيد لديها. فالاتجاهات المعارضة لفلسفة التنوير ورسالتها كانت ترى على العكس من ذلك أن رسالة الفكر الأساسية هي محاولة استرداد أو استرجاع الأوضاع القديمة، و(ترميم) البناء الاجتماعي الذي تصدع بفعل تلك الدعوات المتحررة التي تشجع على قيام النزعات الفردية التي تؤدي- في نظرهم- في آخر الأمر إلى إشاعة القلق والاعتراب عن المجتمع وهدم الروابط والعلاقات الاجتماعية المتوارثة. وأصحاب هذه الاتجاهات المعارضة لفلسفة التنوير وما ترتب عليها من أيديولوجيات يمثلون الفريق (المحافظ) في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وهم ينظرون إلى المجتمع على أنه يؤلف وحدة عضوية وأنه ليس مجرد تجمع للأفراد الذين يمكنهم حين يريدون خلق نظام جديد حسب تصورات أو خطط يعكفون على رسمها... ويقول آخر، فإن هؤلاء العلماء المحافظين يرون أن النظم الاجتماعية لا يمكن أن تقوم بالمجهود الفردي لأنها تنشأ خلال الزمن وعبر التاريخ الطويل، وأن المجتمع يعتبر على هذا الأساس أهم من

الفرد الذي لا يمكن أن يكون له كيان بدون مجتمع. وقد وجدت آراء هؤلاء المفكرين المحافظين طريقها إلى أوجست كونت والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع وإلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية التي تمثل المدخل البنائي الوظيفي (المحافظ) أصدق تمثيل.

وعلى ذلك فإنه يمكن القول- على الأقل ضمن حدود معينة- إن موقف علم الاجتماع الفرنسي والأنثروبولوجيا البريطانية التي تتبع المدخل البنائي الوظيفي إنما ظهر كرد فعل لآراء فلاسفة التنوير وما أدت إليه هذه الآراء من حركات التحرر الفكري والسياسي والاقتصادي، بل إنه يمكن حتى القول إن هذا الموقف كان- إلى حد ما أيضا- نوعا من رد الفعل للماركسية بالذات. وهناك عبارة مشهورة تتردد بهذه المناسبة وهي أن كبار علماء الاجتماع مثل دروكايم وماكس فيبر وباريتو كانوا يكتبون وأمامهم شبخ كارل ماركس، يعنى أن أفكارهم هي نوع من المناظرة مع كارل ماركس، أو مع شبخه على الأصح. والواقع أن هذا يمكن أن يصدق على أوجست كونت نفسه. فعلى الرغم من أنه كان يميز بين الاستاتيكا الاجتماعية والديناميكا الاجتماعية، فإنه كان يرى أن الاستاتيكا تمثل المجتمع في حالته الطبيعية والمثالية معا وأن الشكل الطبيعي للمجتمع هو الشكل الاستقرارى، وأنه إذا كان المجتمع يتغير فإن الهدف النهائي من ذلك التغيير هو تحقيق ذلك الاستقرار الذي لا يمكن الوصول إليه عن طريق الصراع بين الطبقات، لأن الصراع حالة غير طبيعية وأنه لا بد من القضاء عليه لصالح المجتمع، وذلك عن طريق توفير الخير والرخاء لكل الطبقات.

وهذا يكفي. فلقد سبق أن كتبت كثيرا في هذا الموضوع منذ أكثر من ربع قرن، كما كتب فيه الكثيرون في الخارج. ولكن ما أريد أن أقوله هنا أن وراء النظريات المختلفة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا توجد أيديولوجيات توجه هذه النظريات. وفي ضوء الإيديولوجيا التي تؤثر في المدخل البنائي الوظيفي في الأنثروبولوجيا تعتبر فكرة التوازن الاجتماعي هي أساس قيام المجتمع الإنساني، وأنه بدون تحقيق هذا التوازن يستحيل استمرار المجتمع في الوجود. أي أن المسألة ليست مسألة تعمد العمل على تثبيت الأوضاع القائمة في المجتمع، أو حتى إنكار الصراع أو احتمال التغيير والتغيير، وإنما المسألة تتعلق باستمرار المجتمع في الوجود، وأن هذا الاستمرار لا يمكن أن يتحقق باستمرار الصراع دون أن يبلغ هذا الصراع منتهاه وهو التوازن بين قوي المجتمع، حتى وإن تولد عن هذه الحالة من

التوازن صراع من نوع جديد ينتهي بدوره إلى توازن وهكذا.

فاهتمام المدخل البنائي الوظيفي في الأنثروبولوجيا ناجم إذن عن هذا الموقف الأيديولوجي بقدر ما هو ناجم عن نفس التجربة الميدانية في المجتمع البدائي الذي يبدو (ساكنا)، ولكن وراء هذا السكون يوجد صراع وبخاصة على المستوى السياسي الذي يتمثل في الإغارات المتبادلة، وعداوات الدم، وهي أمور عالجه إيفانز بريتشارد باقتدار في كتابه **عن النوير** The Nuer .

كما أنني عالجت هذه المسألة أيضا في دراستي الميدانية عن الثأر في إحدى قري الصعيد، وذلك حين تكلمت عما أسميته في ذلك الحين باسم "منطق الثأر"، والصراع في ذلك المجتمع ليس بين الطبقات بل بين العائلات المتنافسة على المكانة السياسية والاقتصادية، وكيف أن ذلك الصراع الذي يؤدي إلى القتل يترتب عليه اختلال التوازن بين العائلات ودخول المجتمع المحلي كله في دوامة من الصراع والنزاع تنتهي تلقائيا بمجرد تعادل القتلى بين الأطراف المتنازعة، ليس من حيث العدد بل أيضا من حيث المكانة الاجتماعية والجهود المبذولة لتغيير هذه الأوضاع عن طريق تغيير نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية ككل.

بل إننا يمكننا أن نرد هذا المدخل البنائي الوظيفي واهتمامه بالبعد الاستقراري في المجتمع إلى أن هذا المدخل والمدرسة الوظيفية البريطانية بشكل عام (مع استثناءات قليلة) تعتبران الأنثروبولوجيا علماً Science ولا تدخل في مجال الإنسانيات Humanities، وأنها تطبق قواعد ومناهج العلم بكل دقائقها. والتاريخ لا يلعب دوراً في العلوم الطبيعية. وبصرف النظر عن دعاوي (الرجعية) أو (الاتجاهات المحافظة) أو (النزعات التقدمية) أو (الراديكالية) أو (الاتجاهات النقدية)، فإن الأمر يتعلق إلى حد كبير بنوع وطبيعة المجتمع والمشكلات التي يراد دراستها، وهل الباحث يدرس المجتمع باعتباره بناءً Structure أو على أنه عملية Process.

وليس هناك ما يمنع الباحث الأنثروبولوجي البنائي الوظيفي من أن يجمع بين دراسة المجتمع كبناءً وعملية في نفس الوقت. وقد سبق أن ذكرت دراسة إيفانز بريتشارد للسوسية في برقة، إذ كان لزاماً عليه أن يعرض للتاريخ الليبي واحتلال إيطاليا لذلك المجتمع وظهور حركات المقاومة والدور الذي قام به السوسية في ذلك وظهور الزوايا السوسية كأحد مظاهر المقاومة وتماسك الشعب الليبي، وهو

في هذا كله يأخذ في الاعتبار العوامل الجغرافية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية ويبين ما بينها من تفاعل وتساند (وظيفي) قبل أن يدرس (بناء) الطريقة الصوفية ذاتها دراسة وظيفية (استاتيكية). بل إنني أنا نفسي حين ذهبت إلى الأزاندي في الستينيات فرضت عليّ الأوضاع السائدة في ذلك المجتمع (البدائي) أن آخذ البعد التاريخي- على ضحوته النسبية- في الاعتبار. فالدراسة التي لم تستغرق سوى أسابيع قليلة كانت موجهة نحو تفويم مشروع بدأته إدارة الحكم الثنائي في العشرينيات وكان لابد لدراسة المشروع وفهم أبعاده من أن أدرس الأوضاع التي كانت سائدة في السودان الجنوبي في تلك الفترة بل وما قلبها، والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل والنوايا الاستعمارية التي كانت تختفي وراء المشروع، وعملية التخطيط والتنفيذ والتغيرات التي طرأت على المجتمع، نتيجة تنفيذ المشروع، على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ وذلك كله على الرغم من كل ما يقال من أن الدراسات الأنثروبولوجية الوظيفية وبخاصة في المجتمع (البدائي) هي بالضرورة دراسات استاتيكية تهدف إلى تثبيت الأوضاع القائمة.

فلاستاتيكية والديناميكية في البحوث الأنثروبولوجية الوظيفية أمران نسبيان يتوقف تطبيقهما معاً، أو تطبيق إحدهما دون الأخرى، على نوع المجتمع أو الجماعة أو النسق أو النظام موضوع الدراسة وعلى النقطة المحورية التي تدور حولها الدراسة والأهداف التي تهدف إليها.

دونالد كول وثريا التركي: لقد قمت ببحوث ميدانية في مجال الأنثروبولوجيا قبل أكثر من ثلاثين عاماً في المنطقة الساحلية من الشمال الغربي لمصر التي تشكل جزءاً من الصحراء الغربية. وقد وثقت وحللت في عملي تحول مرسى مطروح إلى مدينة عصرية، كما ركزت على تسكين البدو الرحل، وإدخال "برنامج الغذاء العالمي" لعنصر المعونة في الغذاء والعلف، وإنشاء الدولة لجمعيات تعاونية محلية بين البدو. وقد رصدت حينذاك مشاكل متعددة، منها فشل المسؤولين في شرح أهداف الحركة التعاونية شرحاً وافياً للبدو (مما جعل بعضهم يظن أن "التعاونية" تعني "المعونة")، وفشل برامج التنمية في إشراك الشباب المثقف من البدو في صنع القرار في المنطقة. كيف تقيم التحولات التي تمت في الساحل الغربي منذ ١٩٨٥ مقارنة بالتحولات التي قامت بالستينيات؟

أحمد أبوزيد: موقف الدولة في مصر من الجماعات البدوية في الصحاري المصرية لم يكن في معظم الأحيان موقفاً متعاطفاً مع متطلباتهم واحتياجاتهم؛ بل إنه كثيراً ما كان يقوم على عدم الفهم أو حتى عدم الرغبة في الفهم، ولذا فإن الدولة أهملت الصحاري وسكانها خلال فترات طويلة من الزمن، وأخضعتهم للإدارة العسكرية لدرجة أن الناس في تلك الصحاري كانوا يفرقون بينهم وبين (المصريين)، أي سكان الوادي، كما أن دخول (المصريين) إلى المناطق الصحراوية كان يتطلب، حتى وقت قريب جداً ضرورة الحصول على (تصريح) رسمي بذلك من الأجهزة المشرفة على المناطق الحدودية. وأنا نفسي أضطرت لاستخراج ذلك التصريح من مصلحة الحدود في الخمسينيات حين أردت دراسة الواحات الخارجة لرسالتي للدكتوراه. وعلى الرغم من أنه كان هناك دائماً نوع من الإدراك والوعي بأن الصحراء بوجه عام ستكون هي المتنافس الوحيد للزيادة السكانية الرهيبة التي تهدد الحياة السليمة في مصر، فإن هذه الصحاري لم تلق إلا أخيراً جداً ما تحتاج إليه من عناية ومن مشروعات التنمية. بل إن مشروعات التنمية ذاتها كانت ترمي في المحل الأول إلى القضاء على البداوة كأسلوب للحياة، باعتبار البداوة رمزاً للتخلف، كما أن البدو يمثلون تهديداً للحياة الآمنة في مصر كلها لاشتغالهم بالتهريب بأنواعه وبالتجسس في بعض الأحيان، فضلاً عن أنهم لا يدينون بالولاء - حسب بعض التصورات - للوطن والقانون. وكان التصور الغالب على المشروعات القليلة التي نفذت في الماضي هو ضرورة (تحويل) البدو من حياة الرعي والانتقال والترحال إلى الزراعة المستقرة التي تتيح التحكم في حياتهم، كما تهيء الفرصة لتقديم بعض الخدمات الاجتماعية والتعليمية والصحية لهم.

كان هذا هو التصور وراء مشروع الغذاء العالمي الذي تشير إليه في سؤالكم. فالمشروع يقوم في أساسه على توفير الغذاء للبدو وتقديم الأعلاف اللازمة لقطعانهم من الأغنام بحيث لا يحتاجون الانتقال في الصحراء من مكان لآخر بحثاً عن العشب وأن ذلك سوف يؤدي إلى استقرارهم في مواطنهم القبلية على طول الساحل الشمالي للصحراء الغربية والتحول تدريجياً إلى امتحان الزراعة المستقرة، وأن ذلك الاستقرار سوف يتيح الفرصة لتقديم الخدمات الضرورية لهم بحيث تكون المحصلة في آخر الأمر ظهور مجتمعات زراعية مستقرة تهتم بتربية الحيوان وممارسة بعض الصناعات الحرفية الصغيرة، وبحيث تكون هذه المجتمعات في آخر الأمر خاضعة لسلطة الحكومة والقانون، ويمكن

بالتدرج إدماجها في مجتمع الوطن. ولكن المشروع أخفق في تبين الفلسفة والأهداف التي تكمن وراءه للأهالي أنفسهم، كما فشل في اتخاذ أي خطوات إيجابية أخرى غير مجرد توزيع الأعلاف والمواد الغذائية الأساسية دون أن يقوم الأهالي أنفسهم بأي مجهود إيجابي في أي مجال للارتقاء بأحوالهم المعيشية، وإنما على العكس من ذلك ركنوا إلى الاعتماد على هذه (المعونة) التي كفتهم شر العمل الشاق في معظم الأحيان بحيث أصبحت هذه (المعونة) جزءاً أساسياً من الدخل المضمون. ولم يفلح المشروع في تحقيق التغيرات الجذرية التي كان يهدف إليها بالنسبة لأسلوب الحياة التقليدي.

هذه النتيجة نفسها انتهت إليها محاولات إنشاء التعاونيات في بعض مناطق الساحل الشمالي وبخاصة في منطقة مطروح في الستينيات. فقد كان الهدف الأساسي من إدخال الحركة التعاونية هو تشجيع الأهالي على تنسيق جهودهم لإدارة الأراضي الزراعية بطريقة أفضل وتسويق المحاصيل والتعاون في تنفيذ بعض المشروعات الصغيرة بالجهود الذاتية مثل حفر الآبار أو تطبيق أساليب الزراعة الحديثة بالنسبة لبعض الزراعات، وتوفير احتياجات الزراعة المختلفة بالإضافة إلى توفير السلع الغذائية الأساسية بأسعار تعاونية لأعضاء الجمعية. ولكن هذه الأهداف أو (الوظائف) الظاهرة الواضحة كانت تخفي وراءها أهدافاً مستترة ونهائية، وهي كسر الحواجز الاجتماعية والسياسية والنفسية التي تقوم بين أعضاء الجماعات القبلية المختلفة، وبالتالي التقليل من حدة الشعور بالانتماء القبلي على حساب الانتماء إلى المجتمع ككل، وذلك على افتراض أن الجمعية التعاونية سوف تضم أعضاء من قبائل مختلفة بحيث تقوم بينهم مصالح اقتصادية تتغلب بمرور الزمن على الانتماءات القبلية. ولكن الذي حدث في الواقع هو أن الجماعات القبلية المختلفة أنشأت جمعيات تعاونية خاصة بها لا تضم سوى أعضاء ينتمون إلى نفس القبيلة وبذلك انتفى الغرض الأساسي من إدخال التعاونيات إلى المجتمع البدوي. بل إن الجمعيات التي أنشئت على أساس قبلي كرسست من قوة التنظيم القبلي وفاعليته، كما أنها زادت من سلطة وسطوة الشيوخ القبليين الذين أصبحوا يؤلفون في الأغلب غالبية أعضاء مجلس الإدارة واحتكروا لأنفسهم معظم المكاسب والمزايا التي توفرها الحركة التعاونية لأعضائها. والخطأ الأساسي هنا أيضاً هو أن فلسفة الحركة التعاونية وأهدافها لم تشرح الشرح الكافي للأهالي، أو أن الأهالي وبخاصة الشيوخ والقادة القبليين لم يؤمنوا بهذه الأهداف وبتلك الفلسفة، وإن كان من

الإنصاف أن نعتزف بأنه ظهر بعد ذلك بعض الأفراد المتعلمين الذين يدركون المعنى والأهداف والفوائد الاجتماعية التي تتضمنها الحركة التعاونية، ويعملون على تحقيقها إزاء مقاومة أصحاب المصالح الشخصية.

والذي أريد أن أخلص إليه من هذا كله هو أن كل هذه المشروعات لم تحقق الهدف النهائي منها وهو تغيير نمط الحياة البدوية التقليدية وإدماج المجتمع البدوي في المجتمع الوطني أو مجتمع الوطن، وإزالة الفجوة الاجتماعية الواسعة بين (البدو) و(المصريين) من سكان الوادي، وإن كانت كلمة (المصريين) أكثر استخداماً الآن بين سكان سيناء وكادت تختفي من الاستخدام في الصحراء الغربية.

والوضع في الصحراء الغربية والساحل الشمالي بالذات يختلف الآن عما كان عليه في الستينيات وإن لم تكن النتائج كلها في صالح السكان الأصليين من الجماعات البدوية. فالهجمة (التعميرية) على الساحل الشمالي والتي تتخذ شكل القرى السياحية أو الإسكانية التي لا يقطنها لفترات قصيرة من السنة سوى شرائح معينة من سكان المدن الكبرى، والمشروعات التي تنفذها الدولة الآن وخلال العقد الأخير بوجه خاص، وكذلك المشروعات التي تدخل ضمن الخطة الخمسية الحالية بدأت تلعب دورها في تغيير الملامح الفيزيائية والاقتصادية والسكانية للمنطقة ككل، وذلك نظراً لضخامة هذه المشروعات التي تتراوح بين استصلاح مساحات كبيرة من الأراضي تختلف الهيئات الرسمية ذاتها في تقديرها ولكنها لن تقل عن مائتي ألف فدان خلال الخطة الخمسية المقبلة، وبطبيعة الحال سوف يستفيد من هذه الأراضي أشخاص أو جماعات أو مؤسسات وافدة من خارج المنطقة، كذلك تتضمن هذه الخطة الخمسية إنشاء محطة لتحلية المياه وشق الطرق الدولية لربط المنطقة بليبيا وشمال أفريقيا، وإنشاء خط للسكك الحديدية ومد شبكات ضخمة للكهرباء إلى جانب المشروعات السياحية الكبرى التي تهدف إلى تحويل منطقة الساحل الشمالي إلى منطقة سياحية بها عدد من القرى و(مارينات) اليخوت، وذلك فضلاً عن شق الطرق الطولية من الشمال إلى جنوب مصر بحيث ترتبط منطقة الساحل الشمالي بالوحدات ومحافظات الجيزة، والفيوم بل وأيضاً ربط السلوم بوادي حلفا. وهذه كلها مشروعات تساعد في الوقت الحالي، كما سوف تؤدي في المستقبل إلى مزيد من كسر العزلة الاجتماعية التي كانت تعيش فيها الصحراء الغربية حتى ما بعد الخمسينيات.

وواضح أن هذا التخطيط الشامل- على الرغم من أهميته التي لا تتكرر- لا يأخذ في الاعتبار الجماعات البدوية ذاتها. بل إن هذه الجماعات لن تشغل في هذه المشروعات سوى جانب هامشي إلى حد كبير مثل القيام بأعمال الخدمات في المشروعات السياحية، وإن كان انتشار التعليم سوف يساعد على تكوين (كوادر) تشغل الوظائف الحكومية وبعض الوظائف الأخرى في تلك المشروعات. وقد بدأت بوادر هذا التغيير تظهر بالفعل. ولكن الجماعات البدوية التي تعيش الآن على الرعي سوف تتراجع مناطق تحركاتها إلى الجنوب بعيدا عن الساحل الشمالي الذي كانت تقوم فيه زراعة بعض الأشجار (التين مثلا) مع زراعة الشعير على المطر. وسوف يؤدي ازدياد انتشار العمران وانتقال الأعداد المتزايدة من الأيدي العاملة ومن السكان من المناطق الحضرية والريفية إلى الساحل الشمالي للسكنى والعمل إلى حدوث تغييرات هائلة في الثقافة البدوية التقليدية، بل وإلى اختفاء بعض هذه المظاهر والملاح الثقافية، إن لم يكن القضاء تماما على أسلوب الحياة التقليدية. وهذا أمر خليق باهتمام الأنثروبولوجيين على أساس أن لكل ثقافة وحتى الثقافات الفرعية، الحق في الاحتفاظ بكيانها داخل إطار الثقافة الوطنية أو القومية، كما أنه خليق بأن يدفع الأنثروبولوجيين أيضاً إلى المسارعة إلى تسجيل ملامح وعناصر هذه الثقافة قبل تغييرها أو اندثارها.

نيكولاس هوبكنز: كثيراً ما يجري الحديث في الأوساط الثقافية عن نمو الفردية في مصر في الجيل الراهن. انطلاقاً من دراساتك عن رؤى العالم والقيم، ما رأيك في صحة ما يقال؟ وما هي المؤشرات لذلك؟ وما تعليله في نظرك؟

أحمد أبوزيد: أنت تعرف أن المجتمع المصري بكل أنماطه المجتمعية الصحراوية والريفية والحضرية مجتمع تقليدي يحتفظ إلى حد كبير من ملامح ومقومات مجتمعات ما قبل الصناعة التي تتميز بقوة التماسك الاجتماعي القائم على فاعلية الروابط القرابية وعلاقات الجوار وعمق القيم الدينية، وكلها تدعو إلى التعاون والتراحم والتكافل وتغليب صالح الجماعة- أيا كانت هذه الجماعة- على المصالح الفردية والشخصية وبالتالي إلى نكران الذات ونبذ الأنانية. ولا يزال الكثيرون من الناس حين يتكلمون عن أنفسهم كأفراد يشفعون ذلك بقولهم (أعوذ بالله من كلمة "أنا")، وهي عبارة ترددت مئات المرات أثناء مقابلاتنا العديدة مع أعضاء المجتمعات المحلية التي أجريت فيها بحث "رؤى العالم"، وهو في أساسه بحث يقوم على تعرف أفكار وآراء أفراد معينين ينتمون إلى مختلف الشرائح الاجتماعية

حول أنفسهم والمجتمع الذي يعيشون فيه بكل نظمه وأنساقه الاجتماعية والثقافية، وكذلك نظرتهم إلى الآخرين سواء من أعضاء نفس المجتمع أو المجتمعات الأخرى، وتصوراتهم عن الكون ككل بما في ذلك العالم الآخر على ما ذكرت من قبل. وبطبيعة الحال كان جزء كبير من البحث يدور حول مقومات الإنسان المصري من وجهة نظر الناس أنفسهم، ويدخل في ذلك المقومات السلوكية والأخلاقية والقيم التي تحكم هذا السلوك والتي تميز الإنسان المصري عن غيره وبخاصة من شعوب المنطقة، وذلك بقصد تحديد "الخصوصية" المصرية وأهم سماتها وأبعادها، وحكم الناس أنفسهم على هذه السمات والأبعاد وتقويمهم لها في ضوء نسق القيم الدينية والاجتماعية الراسخة. فالبحت في أساسه نوع من التعمق أو (الغوص) والتفتيش في أغوار العقل المصري للكشف عن المبادئ الكامنة وراء مظاهر السلوك والعلاقات والنظم السائدة في المجتمع المصري.

في مثل هذه الأبحاث يصعب الوصول إلى أحكام مطلقة بتحديد خصائص وسمات تصدق على كل أفراد المجتمع وإنما تحمل الإجابات عدداً كبيراً من المقومات والصفات المتضاربة والمتناقضة، ولكنها تلخص في مجموعها العناصر الأساسية التي تدخل في تكوين الشخصية المصرية بوجه عام مع اختلاف في درجة شيوع هذه العناصر وانتشارها. وقد تكون صفة الصبر أو التدين أو التسامح من الصفات التي يرى الكثيرون أنها صفات أساسية وعامة، ولكن إلى جانبها ظهرت "الفردية" بشكل واضح، وإن كان التعبير عنها اتخذ أشكالاً مختلفة مثل اللامبالاة أو الأنانية، أو حب النفس أو عدم تحمل المسؤولية أو الانسلاخ من المجتمع. ورغم ما بين هذه المصطلحات من فوارق إلا أنها تصب كلها في آخر الأمر في وعاء "الفردية". ورغم تردد هذه الألفاظ مئات المرات أثناء المقابلات الخاصة بالموضوع، فإن الاتجاه العام الذي كان يسود الحديث حولها كان هو الشكوى من ازدياد هذا الاتجاه لدي معظم الناس، واستنكاره واعتباره في الوقت نفسه اتجاهًا طارئاً على المجتمع، أفرزته بعض العوامل والظروف الجديدة أو المستجدة نتيجة لافتتاح المجتمع المصري في العقدين الأخيرين على الخصوص على نظم اجتماعية واقتصادية وسياسية، أفلحت في تغيير كثير من الأوضاع التقليدية والقيم المتوارثة، بل والعلاقات بين الناس حتى داخل العائلة.

المسئولية المباشرة عن ازدياد الاتجاه نحو الفردية في السلوك والتصرفات وأسلوب الحياة تقع على العائلة التي أهملت تنشئة أولادها على معنى وأهمية

الشعور بالانتماء للمجتمع وتربيتهم على مبادئ الدين بكل ما يحمله من قيم اجتماعية، وعدم تعويدهم على تحمل المسؤولية إزاء العائلة وجماعة الأصدقاء وزملاء العمل وأبناء الوطن ككل حسب قدرات كل منهم. ولكن العائلة نفسها ضحية للأوضاع الاقتصادية القاسية وتطلعات الأبوين نحو مستوى معيشي ومادي أفضل وانصرافهما بالتالي إلى العمل طيلة الوقت- وذلك إذا أغفلنا العمل خارج مصر- لجمع مزيد من المال وترك الأولاد بالتالي بدون رعاية، بحيث أصبح كل منهم يتصرف كما يحلو له كفرد لا يحكم سلوكه نسق واضح ومتماسك من القيم الدينية أو الاجتماعية. وربما كانت مسؤولية المرأة/ الأم في ذلك تفوق مسؤولية الرجل/ الأب. فخروج المرأة المتزوجة ذات الأولاد للعمل، سواء في الوطن أو في إحدى الدول العربية معناه في آخر الأمر عدم شعور الأولاد بالانتماء إلى الجماعة العائلية أو أي جماعة أخرى تفرض عليه التصرف بطريقة معينة تضمن مصالحها إلى جانب مصالحه الفردية الشخصية. وثمة شعور متزايد- على الأقل في حدود البحث الذي أجري عن رؤى العالم- ضد خروج المرأة/ الأم للعمل، في مختلف الشرائح الاجتماعية التي خضعت للدراسة. ويذكر لي أحد كبار الأساتذة في إحدى الجامعات أن أحد وزراء الخارجية في أمريكا كانت رسالته للدكتوراه عن التنظيم السياسي والتماسك الاجتماعي في العالم الإسلامي، فانتهى إلى أن تفكك المجتمع الإسلامي لن يتم إلا بخروج المرأة المسلمة للعمل الذي يلتهم كل وقتها، لأن المرأة المسلمة غير العاملة ترضع أولادها منذ الولادة مبادئ الإسلام التي تدعو إلى التماسك والتعاون ونبذ النزعات الفردية.

ولكن إذا كانت الأوضاع الاقتصادية الصعبة هي التي تدفع الأبوين إلى الانهماك في العمل بل والسفر إلى الخارج لتحسين أوضاعهم المادية بكل ما يترتب على ذلك من آثار سيئه على الأولاد، فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن سوء الأحوال الاقتصادية، أو أن الفقر في ذاته، سبب من أسباب نمو الفردية في مصر، إذ الرأي الأغلب هو العكس تماما، لأن الفقراء أشد تماسكاً وتعاوناً وإحساساً بالجماعة التي ينتمون إليها. فالفقير أشد إحساساً بالفقير من إحساس الأغنياء بعضهم ببعض. والطفل في البيئات الفقيرة يتولى تربيته ليس أبواه وحدهما وإنما يشارك في العناية به كل أفراد العائلة والجيران والأصدقاء، فهو ابن (المجتمع)، ولذا ينشأ وينمو ومعه ينمو الشعور والإحساس بالجماعة. ولكن التطلعات المادية هي التي تؤدي إلى الانسلاخ الشخصي عن الجماعة والتنكر لها والبحث عن مصالحه الخاصة

التي قد تتعارض مع القيم التي نشأ عليها.

النظام السياسي ذاته ونظام الحكم وشكل الحكومة في مصر والشعاعات المرفوعة التي تتناقض مع الواقع، والقصاص الكثيرة التي تتردد بين الناس عن فساد رموز السلطة وسقوطهم بالتالي في أعين الناس، وارتباط أسماء الكثيرين من المسؤولين سواء من رجال الحكم أو أعضاء المجالس النيابية أو رجال المال والأعمال بقضايا الرشوة والتهريب والمخدرات واستغلال النفوذ لتحقيق مكاسب شخصية أو التستر على انحرافات بعض ذوي النفوذ، وارتباط أسماء بعض رجال الدين بشركات توظيف الأموال، وعجز القانون عن الإمساك ببعض كبار (المنحرفين)، والنتائج العكسية التي نجمت عن تطبيق النظام الاشتراكي الذي جعل الناس يتوقعون الأخذ دون العطاء، وكذلك النتائج العكسية التي نجمت عن تطبيق النظام الرأسمالي الذي فتح جميع الأبواب على مصاريحها أمام فئات المستغلين والمتسلفين وأمام المحسوبية والتكالب على تكوين الثروات بطرق مشروعة في بعض الأحيان وغير مشروعة في معظم الأحيان... كل ذلك كان من شأنه إضعاف الثقة في قيم المجتمع بل وفي المجتمع ككل من حيث هو مجتمع له نظمه ومثله العليا. وقد تكون هذه القصص التي يرددها الناس بعيدة عن الحقيقة والواقع، ولكن المهم هو أن الناس يؤمنون بصدقها وصحتها، وأنها تؤلف بالتالي جزءاً من نظرتهم إلى المجتمع وإلى الآخرين وتوجه بالتالي سلوكهم الذي يضمن لهم أيضاً تحقيق مطالبهم الفردية والشخصية.

ومع ذلك، فالرأي السائد- كما يستشف من المعلومات التي أمكن الحصول عليها من بحث رؤى العالم الذي تشير إليه في سؤالك- هو أن هذه النزعات والتوجهات الفردية هي مجرد مظاهر خارجية تخفي القيم الاجتماعية والدينية الأصيلة التي تدعو إلى التماسك والتعاون والالتزام الجماعي، وهو ما ينعكس في النقد الذاتي والشكوى العامة من تفشي الفردية وعدم الرضا عن ذلك. وثمة نوع من الاعتراف شبه الجماعي بأن هذه النزعة الفردية مناقضة لطبيعة المصريين الذين يميلون في الأحوال العادية إلى التضامن والتجمع وبخاصة في وقت الأزمات. وإذا كان هناك من يقول "يارب نفسي" وهو قمة التعبير عن الفردية، فإن هناك من يقول "الله في عون العبد، مادام العبد في عون أخيه". و"أحب لأخيك ما تحبه لنفسك".

عبد الحميد حواس: هناك جانب "إبداعي" في عملك يعايش الفن والحياة، فمثلاً دراستك عن أسطورة إيزيس وأوزيريس الفرعونية وربطك لها بالصراع بين الزراعة والبدواة، أو الريف والصحراء، كانت ترهص بالثنائية - التي تنبأها ليفي شتروس - قبل شيوع البنيوية. لكن يبدو أن هذا الجانب من عملك لم ينتقل إلى مدرستك، فتلاميذك انصرفوا إلى الأنثروبولوجيا "الحرفية" لا "الإبداعية" إن صح التعبير. هل يرجع هذا إلى تبني الأنثروبولوجيا كمهنة لا كهاجس؟ هل هو نتيجة التخصص الدقيق وبيروقراطية المؤسسة الأكاديمية؟ أم هو مسألة أجيال ورؤى؟

أحمد أبو زيد: قبل أن أتكلم عما تسميه (مدرستي) في الأنثروبولوجيا وانصراف "تلاميذي" من أعضاء هذه (المدرسة) إلى الأنثروبولوجيا "الحرفية" لا "الإبداعية" أود أن أوضح بعض الأمور المتعلقة بالشطر الأول من السؤال، وبخاصة فيما يتصل بالثنائية التي ظهرت في بعض كتاباتي المبكرة قبل أن أعرف عن قرب أعمال ليفي شتروس الفذة. فقد ظهر هذا الاتجاه- دون أن يأخذ بالطبع شكل نظرية متكاملة- في رسالتي للماجستير التي أشرت إليها والتي تدور حول الموت والشعائر الجنائزية عند المسلمين في مصر. ففي تحليل المادة الإثنوجرافية فرضت فكرة الثنائية نفسها فرضاً على ذلك التحليل، أي أنني لم أكتشف تلك الفكرة أو ذلك المفهوم كأداة للتحليل والفهم. صحيح أنني كنت قد قرأت مقال روبير هرتز عن "اليد اليمني واليد اليسرى" في أحد أعداد **المجلة السنوية لعلم الاجتماع**، وهو مقال كان له صدى عميق عند ظهوره وإن لم تتم ترجمته إلى الإنجليزية إلا بعد سنوات طويلة من نشره، ولكن التأثير الأول الذي أوحى إلى بفكرة الثنائية، أو الإرهاصات حولها جاء من التراث الإسلامي نفسه. ففي أي دراسة عن الموت لا بد من أن يفرض التقابل بين عالم الغيب وعالم الشهادة نفسه على الباحث بقوة. ثم هناك التصور القرآني البليغ عن يوتى كتابه بيمينه ومن يوتى كتابه بشماله؛ ثم هناك أيضاً ذلك التقابل بين بعض أسماء الله الحسنى: الظاهر والباطن، الأول والآخر، المحيي والمميت وغيرها. بل إن أسطورة أوزيريس ذاتها- ولها علاقة قوية بدراسة موقف المصريين عموماً من الموت- يظهر فيها ذلك التقابل الثنائي بين أوزيريس وست وبين اليابس والماء وغيرها. وبالطبع فإن اسم ليفي شتروس لم يكن معروفاً في ذلك الحين، فقد بدأ اسمه يلعب بعد عام ١٩٤٩ حين نشر كتابه عن الأبنية الأولية للقرابة وهو موضوع رسالته للدكتوراه، وقد سافرت أنا نفسي

إلى بريطانيا عام ١٩٥٠ وعرفت الكتاب وعرفت النظرية التي تركت أثراً عميقاً في تفكيري منذ ذلك الحين حتى وإن لم أكتب عنها بالتفصيل إلا في مرحلة تالية على ما ذكرت؛ ثم اعتمدت عليها اعتماداً مباشراً في دراستي لرؤى العالم في مصر، حيث يظهر ذلك التقابل الثنائي بشكل جلي في أكثر من مجال: نظرة الإنسان المصري إلى ذاته وإلى جسمه، ونظرته إلى الطبيعة وإلى المجتمع وإلى الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولكن هذه أمور لا محل للحديث عنها بالتفصيل.

وليس من شك في أن المناخ الثقافي العام الذي كان يسود مصر وما كان يروج به من حركات فكرية واتجاهات أدبية وفنية ساعد كله على أن أرتاد- وشأنني في ذلك شأن كل أبناء جيلي- كثيراً من مجالات الثقافة المتنوعة. ولكن الأوضاع التي كانت تسود الجامعة في ذلك الحين أسهمت هي أيضاً إسهاماً كبيراً في تعدد مجالات اهتمامي. فمع أنني أدرس بقسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية فإنني أشعر الآن أنني كنت في واقع الأمر أحضر محاضرات الأدب الإنجليزي والأدب الفرنسي بنفس القدر الذي حضرت به محاضرات الفلسفة وفروعها، وهو الأمر الذي لا يتيسر لطلاب الجامعة الآن نظراً للتغيرات التي طرأت على فلسفة التعليم الجامعي وأهدافه بعد الثورة وبخاصة في السنوات الأخيرة. وقد كان بعض أساتذة الأدب الفرنسي بالذات يفتحون بيوتهم أمام مجموعة من الطلاب- كنت واحداً منهم- للقاءات أسبوعية تناقش فيها مشكلات الفكر المعاصر واتجاهات الأدب وتعرض فيها صور لبعض اللوحات الفنية من مختلف المدارس بالإضافة إلى الاستماع إلى الموسيقى الكلاسيكية مع شروح وافية، ولذا كان اهتمامي موزعاً طيلة الوقت بين قراءتي المتعمقة في ميدان التخصص الذي حددته منذ البداية بعلم الاجتماع، وبين القراءة والاطلاع على نتاج الإبداع الأدبي والفني المتنوع، وقد شغل أدب المسرح بالذات جانباً كبيراً من وقتي وجهدي. فالجو العام السائد في مصر حتى الخمسينيات وكذلك في الجامعة مسئول إلى حد كبير عن صياغة فكر الجيل الذي أنتمي إليه، وهو جيل يجمع- بالنسبة لمن شغل بعد ذلك وظائف التدريس بالجامعة- بين التعمق في التخصص والتنوع في الثقافة، وهذه أمور لم تعد ميسورة مع الأسف للأجيال التالية ومنهم الأنثروبولوجيون.

الأوضاع في الجامعة لم تعد تسمح بتكوين أعضاء هيئة تدريس على نفس النمط القديم. فالأعداد الكبيرة جداً من الطلاب الذين يتم توزيعهم على الكليات

والأقسام حسب مجموع درجاتهم وليس حسب ميولهم الحقيقية، وازدياد أعباء التدريس والمشاركة في أعمال الامتحانات الملقاة على عاتق الأساتذة، وسياسة تعيين أوائل الخريجين معيدين بالأمر- بالجامعة بصرف النظر عن مدى صلاحيتهم لمتابعة الدراسة والبحث ومتابعة التطورات الجديدة في مجال التخصص؛ وعدم إجادة هؤلاء الخريجين لأي لغة أجنبية بالقدر الذي يكفي للاطلاع والفهم، وعدم توفر المراجع والدوريات الحديثة ثم اتباع سياسة الكتاب المقرر الذي يكتفي الطلاب به في العادة دون أي محاولة للخروج من نطاقه الضيق إلى آفاق المراجع الأخرى المتنوعة الرحبة، كل هذا أدى إلى تدهور المستوى العلمي من ناحية، وانصراف الأساتذة إلى التدريس و (تأليف) الكتب المقررة التي لا ترتفع في الأغلب الأعم عن مستوى المذكرات السريعة الضحلة، وتخرج تماما عن مجال البحوث الأكاديمية العميقة الرصينة. ويزيد الأمر سوءاً التكالب المريع على التدريس في أكبر عدد من الكليات والجامعات الأخرى كوسيلة لزيادة الدخل وتوزيع الكتب/ المذكرات. وكل هذا يلتهم معظم الوقت ولا يكاد يترك فرصة معقولة لمتابعة الاتجاهات والآراء الجديدة في ميدان التخصص، وبالتالي لا يترك أي مجال للاطلاع على جوانب الثقافة المتنوعة إلا في أضيق الحدود وفي حالات استثنائية بحت. وهذا يصدق على المشتغلين بالأنثروبولوجيا مثلما يصدق على غيرهم. وهذا لا يمنع من وجود حالات استثنائية كثيرة ولكنني أتكلم هنا عن الوضع القائم بصفة عامة، وإلى هذا الحد أوافقك على تغلب (الحرفية) على (الإبداعية) لدى الغالبية العظمى من المشتغلين بالأنثروبولوجيا.

حين كنا- أعني أبناء جيلي- ندرس بقسم الفلسفة كان أساتذتنا يفرضون علينا قراءة المصادر الأساسية الكبرى في كل الفروع التي ندرسها. وهكذا قرأت في علم الاجتماع، على سبيل المثال، كتاب دوركايم عن "تقسيم العمل الاجتماعي" وكتابه عن "الصور الأولية للحياة الدينية" وقدمتُ لهما عرضاً بتكليف من أساتذتنا المرحوم عبد العزيز عزت، أحد رواد علم الاجتماع في مصر وإن لم يعد أبناء الأجيال التالية يسمعون عنه. وقد أصبح هذا الأسلوب جزءاً من ممارستنا الأكاديمية حتى الآن. فالرجوع إلى المصادر الأساسية، وليس الاكتفاء بالمراجع الثانوية هو الأصل، وهو ما لا يفعله الغالبية العظمى من الأنثروبولوجيين الآن. بل إن بعض الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين يسخرون علنا من تلك (الكلاسيكيات) الكبرى مع أنها مصدر للإلهام وفتح أبواب جديدة للتفكير والتأمل وإثارة الخيال

الإبداعي وارتياح مجالات جديدة ومتنوعة للبحث الأصيل الذي يعلو بصاحبه عن مستوى (الحرفية) التي تصبغ معظم الأعمال التي يفرزها الأنثروبولوجيون الآن.

وتظهر هذه الحرفية بشكل واضح في الدراسات التي قد تصدر على أوقات متباعدة من معظم الأنثروبولوجيين، وهي تصدر في الأغلب لتكون هي المدخل للترقية. فمعظم هذه (الدراسات) عبارة عن وصف إثنوجرافي سردي يخلو من التحليل الأنثروبولوجي في ضوء نظرية أنثربولوجية أو سوسيولوجية، وهي بوجه عام لا تكشف عن معرفة بالنظرية الأنثروبولوجية المعاصرة ولا عن التيارات الفكرية أو الاتجاهات الفلسفية التي تتضمنها هذه النظريات. وهذا يمثل في رأيي وضعاً خطيراً للغاية ويكشف عن الأزمة التي تمر بها الأنثروبولوجيا التي تتحول الآن إلى نوع من التقارير الإثنوجرافية الوصفية.

ولست أريد من هذا أن أقل من شأن الجهود التي يقوم بها الرعيل الأول بالذات من (تلاميذي) في إرساء قواعد الأنثروبولوجيا. ولكن ما أصاب الحياة الثقافية في مصر بوجه عام من تدهور وانعزال مصر نسبياً عن العالم الخارجي في كثير من مجالات الثقافة الرفيعة ثم النظرة (النفعية) إلى التعليم الجامعي وإعداد أستاذ الجامعة والفصل الحاد الذي لا مبرر له بين التخصص الدقيق والثقافة العريضة كلها عوامل أدت إلى تراجع (الإبداعية) وسيطرة (الحرفية) إلى حد كبير. ويكفي لكي أبين خطورة الموقف أن أشير إلى ما كان يحدث في الماضي بالنسبة لطالب البعثات الخارجية الذي سوف يشغل وظيفة بالجامعة بما هو قائم الآن. وأذكر أننا أيام التلمذة بجامعة الإسكندرية ذكر لنا أستاذنا المرحوم الدكتور محمد مندور (وكنتم أحضر محاضراته في الأدب بقسم اللغة العربية) أن طه حسين حين أرسله هو وزملاءه في بعثة إلى فرنسا قال لهم "اذهبوا وتثقفوا" ولم يقل لهم اذهبوا وأحضروا شهادة الدكتوراه. كما لم يحدد لهم موعداً معيناً للانتهاء من طلب العلم. وقد مكث بعضهم عشر سنوات نهلوا أثناءها من مختلف ينابيع الثقافة وحصلوا على شهادات في كثير من الفروع التي تتصل بمجال تخصصهم الدقيق. وحين ذهبت أنا نفسي إلى أكسفورد مكثت هناك ست سنوات كاملة حتى أتمكن من الإلمام بما يحدث في مجال الأنثروبولوجيا بمختلف اتجاهاتها، وبخاصة النظريات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية التي يمكن الاستعانة بها في الدراسة والتحليل، وذلك على الرغم من أن الاتجاه الذي كانت أكسفورد تتمسك به كان هو الاتجاه البنائي الوظيفي؛ وذلك بالطبع إلى جانب الثقافة العامة المتنوعة العميقة

التي كانت متاحة لي ولكل من يرغب في التعرف على الاتجاهات الفكرية والأدبية والفنية السائدة هناك، أما الآن فإن المتبع هو إرسال طالب البعثة للخارج لمدة سنة أو حتى شهور قليلة (لجمع المادة) ثم العودة إلى مصر لكتابة الرسالة ونيل الدرجة العلمية. والمأساة الحقيقية هنا هي أن مثل هؤلاء الطلاب/ الأساتذة يعتقدون أنهم وصلوا إلى أعلى مستويات العلم والثقافة على السواء.

الفصل الرابع شجرة العطاء: أصلها ثابت وفرعها في السماء(*)

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

عرفته منذ أكثر من ثلاثين عاماً . . . رجل مبادئ وأخلاق، عالم وطني مخلص، يحب بلده ومرتببط بأرضه كشجرة ثابتة في الأرض تنمو وتترعرع، تبني أجيالاً ولا تهزها الرياح والأعاصير.

وقد اعتمدت في هذه الورقة على ثلاث مقابلات أجريتها عام ١٩٧٤ مع عالم الأنثروبولوجيا الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد كجزء من بحثي لنيل درجة الماجستير عن هجرة العلماء المصريين إلى خارج الوطن. وقد أعرب من خلالها عن آرائه في غاية الصراحة وتحدث بتلقائية وانطلاق مبدية سعادته بإجراء هذا البحث لأهميته الفائقة للوطن. ومن هذه المقابلات الثلاث توطدت العلاقة بيننا وتحولت من مجرد معرفة إلى صداقة وطيدة.

وكانت آراؤه آراء قيمة نابعة من كونه أول عالم أنثروبولوجيا قمت باستجلاء آرائه في هذا البحث. وقد أوضح أنه مصري، مسلم، محافظ، يحترم تقاليد حضارته ويجب أن يحافظ عليها. وهو أب لأربعة أبناء ولدين وبنيتين تلقوا تعليمهم في المدارس والجامعات المصرية بالرغم من قدرته المالية التي كانت تتيح لهم الالتحاق بالمدارس الأجنبية. فهو يؤمن بأن أولاده يجب أن يختلطوا بعامة الشعب حتى يتعرفوا على ثقافة الوطن الحقيقية ليشعروا أنهم جزء منها وأنهم لا ينفصلون عن مجتمعهم.

ومن المعروف عن الدكتور أبو زيد أنه متعدد السفرات لحضور المؤتمرات أو للعمل وقد ازدادت خبرته بكثرة السفر والاتصال بالعالم الخارجي. ففي عام ١٩٧٤ كان قد أمضى حوالي ١٥ سنة من حياته خارج مصر، حصل على درجة الدكتوراه من إنجلترا حيث قضى ست سنوات وأمضى ٨ أشهر بفرنسا. وبعد قضاء ثلاث سنوات في مصر قضى سنة في ليبيا لإجراء بحث ميداني ثم ثلاث

(*) كتبت هذا الفصل الدكتور سنية عبدالوهاب صالح، أستاذ علم الاجتماع المشارك، بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

سنوات في جنيف للعمل مع الأمم المتحدة ثم عاد ثانية لمصر للعمل كأستاذ بجامعة الإسكندرية. وبعد ثلاث سنوات سافر إلى الكويت وأنشأ قسم الأنثروبولوجيا بكلية الآداب جامعة الكويت ومكث هناك أربع سنوات حتى تم تخريج الدفعة الأولى ثم عاد إلى وطنه.

وردا على استفساري حينذاك عن سفرياته المتعددة وقضاء وقت طويل بالخارج علي الرغم من أنه أستاذ بجامعة حكومية، أجاب أنه من حق أي أستاذ أن يقضي عشر سنوات في الخارج خلال مدة عمله بعد حصوله علي الدكتوراه. وقال: "لقد واجهت صعوبات للعمل في الخارج ولكنني تغلبت عليها". فمعظم الأساتذة يفضلون العمل بالبلاد العربية للعائد المادي. وأبدى انتقاده للذين يهاجرون بلا عودة قائلاً بأنهم لم يبذلوا محاولات جدية لفهم تصرفات المصريين. ومن أقواله: "إن المسألة مسألة صراع. إنهم يعودون من الخارج بأفكار معينة وشعور غير واقعي من التناول جعلهم ينسون الواقع المصري. بالطبع لقد عانيت أنا أيضا من هذا الإحباط في بعض الأحيان ولذلك أحببت السفر إلي الخارج كل فترة، ولكن بقيت إقامتي الدائمة بمصر.

"المزروعون في مصر من أمثالي لا يمكنهم الهجرة الدائمة... فهم مزروعون في الأرض كالشجرة. لقد عشت في صراعات أوقات كثيرة بين اختيار الهجرة أو البقاء، وتشاورت مع زوجتي في الأمر لوزن الأمور لأن اتخاذ قرار الهجرة أمر خطير... ففي سني هذا (٥٤ عاماً حينذاك) من الصعوبة الشديدة التخلي عن العادات والقيم الشرقية لأن الثقافة جزء من الإنسان، فهي التي تشكل طريقة تفكيرنا وحياتنا فإذا تخلينا عن هذه القيم والعادات، فإن ذلك يعني أننا نلغي وجودنا كبشر. وأعتقد أن كل من يهاجر يعاني من هذه المشاعر وهي السبب الأساسي في الشعور بالمعاناة وعدم الإحساس بالسعادة". وقال:

"الذين فضلوا أمريكا للهجرة إليها، جاء اختيارهم لأن المجتمع الأمريكي مجتمع أجنبي وبالتالي فالجميع يفقون علي قدم المساواة. الناس في أمريكا ليس لديهم ارتباط قوي بالأرض، ولذلك فإن أغلب الشباب اليوم يفضل الهجرة إلى كندا وليس إلى أمريكا بعد أن عايشوا الحياة الاقتصادية والاجتماعية هناك. لقد فقدت أمريكا الكثير من رونقها ولو كانت أحوال أوروبا الاقتصادية أفضل مما هي عليه الآن لفضل الشباب الهجرة إلى هناك. أولاً لقبها من مصر وثانياً لأنه لا توجد فروق كبيرة بين الحال هنا وهناك.

وأنا شخصياً عندما طرح موضوع تشجيع المهاجرين في الخارج إلى العودة، كنت أركز على تشجيع المهاجرين إلى أوروبا وليس إلى أمريكا للعودة حيث أن التأقلم مع الحياة في مصر لهؤلاء كان أفضل".
وأضاف:

"الأخلاقيات والقيم في الغرب لا غبار عليها طالما نظر إليها بالمفهوم الغربي. فالمصريون ليسوا شعباً انفرادياً وهم يحافظون علي التقاليد، ولهذا لا يشعر المهاجرون بالسعادة لافتقادهم الروابط الأسرية الوثيقة والمناخ الاجتماعي ويتبنوا مدي ما يتمتع به المصريون من إنسانية حقيقية."
وقد أشار الدكتور أبو زيد إلي:

"إن المصري غالباً لا يفكر في مستقبل أبنائه عند اتخاذ قرار الهجرة. وتبدأ المشاكل في الظهور فقط بعد إقامته لمدة طويلة في المهجر خاصة إذا كان الأبناء من البنات وهذا يشكل لهم رعب حقيقي. أما بالنسبة للذكور فإن الأب يحزن عندما يشعر أن ابنه أصبح بدون وطن أم.

من منطلق تجربتي الشخصية فإن أغلب المهاجرين قد اتخذوا هذا القرار لغيباب تقدير الدولة أو اعترافها بجهودهم وإنجازاتهم، ولشعورهم بالعقبات التي تتولد من غيرة البعض لمن أتاح الحظ لهم فرصة الحصول علي درجاتهم من الخارج. إن قلة الفرص المتاحة لعمل الأبحاث ومحاولة إثبات الذات تدفعهم إلى الهجرة. إن ضعف المرتبات في رأيي ليس هو السبب الرئيسي بل أن فرص العمل بالخارج هي التي تجذب العلماء للهجرة. فقد شغلت أكثر من منصب ولكني كنت دائماً أشعر بالحنين إلى مصر. شعرت أنه يمكنني أن أقوم بعمل داخل مصر وأن أنال ما استحققه من تكريم. عندما كنت في الكويت لإنشاء أول جامعة هناك، كان راتبي ... ديناراً شهرياً وبعد ٤ سنوات طلب مني البقاء والإقامة هناك إلى الأبد، ولكني اخترت العودة إلى مصر، فقد أنشأت القسم وحضرت تخريج أول دفعة منه. ومازال لي صلات بالكويت حيث أقوم بتحرير مجلة "عالم الفكر". كما أنني أعتقد أنه مهم جداً للباحثين والعلماء الذين يشغلون وظائف دائمة في مصر أن يسافروا إلى الخارج لمدة عامين أو ثلاثة كل فترة ثم يعودوا بعد ذلك."
واسترسل في سرد تجربته الشخصية وطموحاته بالخارج كطالب ثم في مصر كأستاذ.

"كأي شاب يسافر إلى الخارج (عام ١٩٥٠) كان لي طموحات شخصية لي ولبلدي التي كنت فخوراً بها دائماً. كان أملنا كلنا أن نعود بأفكار جديدة لمصر،

وخصوصاً أننا كنا نأمل أن يأتي تغيير علي مصر ، وان يكون هذا التغيير شاملاً. جاء التغيير بينما كنا ما نزال بالخارج (ثورة يوليو، ١٩٥٢)، وقد أعطانا هذا دافعاً جديداً للعودة والخدمة في جامعاتنا لصالح شعبنا فبالإضافة إلى الارتباط العاطفي بمصر والشعور بالواجب نحوها ونحو شعبها وكان هناك حنين شديد للأسرة. كنت أرى أنني قادر علي عمل الكثير في مجال تخصصي إذا أتحت لي الوسائل المناسبة. آمنت دائماً أن علي الذين تعلموا بالخارج مسؤولية مساعدة الآخرين، وتعليمهم، وإعطائهم خبرات وجودهم بالخارج، ليس في مجال التعليم فقط ولكن في مجال التنشئة الاجتماعية.

إن العلم المتخصص موجود بالكتب ولكن الأهم هو التطبيق الصحيح لهذا العلم. وكيفية نقله للطلبة. إن الدرجة العلمية التي حصلنا عليها من إنجلترا هي أفضل ما استقدت به من هذا البلد. فقد تعلمت كيف أحترم نفسي والآخرين، وكيف اهتم بعلمي، وكيف أوسع من اهتماماتي لتشمل جوانب متعددة من الحياة. أكثر ما يلفت النظر في الخارج هو الإحساس العام بالمسؤولية من الجميع والدقة والتنظيم للعمل والحياة فهم يفهمون أخلاقيات العمل ويعملون بها، يتعاملون باحترام متبادل، كما يحترمون خصوصية الآخرين.

عندما عدت من إنجلترا عام ١٩٥٦ بعد قضاء ٦ سنوات هناك، حاولت إدخال علم الإنسان إلى جامعة الإسكندرية طبقاً للنظام البريطاني ولكني سرعان ما اكتشفت أن هذه الطريقة لا تناسب الحياة المصرية، وذلك أساساً لأن علماء علم الإنسان في إنجلترا يتبعون النظام النظري ولكن دراسة علم الإنسان التي تناسب مصر هي علم الإنسان التطبيقي. يري الناس من جيلنا أن العلم يجب أن يخدم المجتمع. العلم للعلم هو رفاهية لا تقدر عليها ولهذا السبب بدأنا في دراسة مشكلات المجتمع العربي.

لقد عانى جيلنا كثيراً لرغبتنا في إدخال أفكار جديدة وإعادة توجيه العلوم الاجتماعية في مصر. وكما هو الحال دائماً، فقد واجهتنا مقاومة من الجيل القديم الذين لم يعجبهم التغيير ومع ذلك لم يفكر أحد منا في الهجرة. وكحل بديل، قد فكرنا في عمل مساومة وهي أن نخدم في جامعاتنا ونسافر إلى الخارج لبعض الوقت، وسافر الجميع علي اتفاق أن نعود بعد بضع سنوات، ولكن العراقيل الكبيرة التي وضعت في طريقهم أما عن طريق الجامعة، أو وزارة التعليم العالي، جعلت بعضهم يقرر البقاء هناك للأبد.

ومنذ عام ١٩٥٦ كانت حياتي موزعة بين التدريس في جامعة الإسكندرية

والسفر إلى الخارج للتدريس وعمل الأبحاث، ومع ذلك لم يخطر في بالي في أي وقت البقاء في الخارج للابد - بالرغم من العروض العديدة المغربية التي عرضت علي. فعندما يصاب المرء بالألم من جامعتة، يمكنه السفر إلى الخارج والتعرف علي أفكار جديدة فتتجدد الآمال والطموحات ويعتبر هذا تجديداً أو كسراً لروتين الحياة اليومي. عرض علي العديد من المناصب الثابتة منذ ١٩٥٦ في جامعة مانشستر وجامعة الكويت والأمم المتحدة في جنيف. ولكنني رفضتها جميعاً ولست نادماً علي ذلك، حرصاً مني علي استقرار حياة أبنائي الدراسية والاجتماعية. إنني اعتقد أن الهجرة خطوة تنم عن الأناية فإن من يتخذ هذا القرار يكون غالباً بسبب ما يواجهه من مصاعب في حياته في مصر. فإن القرار بالهجرة في حالة المتزوج من أجنبية يكون هو الغالب لعدم شعوره بالانتماء للمجتمع، لأن المرأة عامل أساسي من عوامل استقرار الأسرة. إنني في بعض الأحيان أتخيل لو أن زوجتي ليست مصرية، ترى هل كنت اتخذت قرار الهجرة؟ إن زوجتي كانت دائماً عاملاً هاماً جداً في بقائي في مصر خصوصاً عندما كان يفيض بي الكيل وعندما كنت أسأل نفسي عن سبب بقائي هنا؟ إن قرار البقاء في مصر يعتمد علي مدي ارتباط الفرد بالوطن. ويعتمد علي نظرة الشخص لدوره في المجتمع وهل هي قاصرة علي عمله أو أنه بإمكانه القيام بدور أوسع وأهم في الحياة المصرية بوجه عام. لسوء الحظ، فإني أعتقد أن المثقفين المصريين إما سلبيين أو ليس لهم دور فعال في الحياة الثقافية، والسياسية والاقتصادية لبلدهم. بالقطع يمكنهم لعب دور أكثر فاعلية إذا نجحوا في الاهتمام بهذه الأمور والنزول من برجهم العاجي إلى الحياة الحقيقية بين الناس عند ذلك فقط لن يشعروا بغربتهم عن بلادهم.

لقد عمد هؤلاء العلماء إلى تطبيق بعض النظريات الغربية التي تعلموها في الخارج علي مجتمعهم بدلاً من استنباط نظريات جديدة نابعة من دراسة المجتمع نفسه. المهاجرون من علماء الاجتماع والعلوم الإنسانية تركوا البلد لأنهم فشلوا فشلاً ذريعاً في التوافق مع المجتمع. لقد رغبوا في فرض قيم معينة بصرف النظر عن ملاءمة هذه القيم للمجتمع والأفكار للحياة التقليدية الواقعية أم لا.

إن هؤلاء الذين درسوا وعاشوا في الخارج هم أفضل الناس الذين يمكنهم تغيير أوضاع الوطن وتنمية المجتمع فقط بعد دراسة ومعايشة مشكلاته. إنهم لم يحاولوا معاشتها. وعند عودتهم إلى مصر توقعوا أن يعاملهم الناس بطريقة مختلفة، لقد أرادوا رؤية مصر صورة طبق الأصل من أمريكا. ولأنهم لم يجدوا نفس مستوى المعيشة التي تعودوا عليها هناك تركوا البلد وهاجروا إلى حيث

توجد التسهيلات. لذلك فإنني أعتبر الذين هاجروا أنانيين. لقد أرادوا أن يجدوا كل شيء جاهزاً لاستقبالهم عند عودتهم إلى مصر. بعد حرب ١٩٧٣، وصلتني رسائل من كثيرين من الأساتذة المهاجرين يسألونني إذا كان بإمكانهم العودة والعمل في مصر أم لا. إنهم أرادوا العودة عندما بدأ الوطن في الازدهار. ولكن إذا هرب الناس جميعاً في أوقات الأزمات، كيف إذاً يمكنهم قطف ثمار الانتصار؟ نحن لا نحتاجهم الآن بالدرجة التي احتجناهم فيها بعد ١٩٦٧. لذلك فقد احترمت الذين بقوا وساهموا في بناء وطنهم أكثر من هؤلاء."

ثم استطرده الأستاذ الدكتور أبو زيد في الحديث عن حبه لمهنته فقال:
من وجهة نظري "فإن التدريس يعتبر أفضل المهن وهو مجال مجز فيما يتعلق بالرضاء النفسي الذي ينجم عن مساعدة هذه الأعداد الكبيرة من الطلبة في الجامعات الحكومية عند شعور الأستاذ برغبتهم في التعلم وجهادهم للنجاح وبذلهم هذا الجهد الكبير للحصول عليه. من المهم جداً أن يشعر المرء بالرضا والتقدير والامتنان والحب من الطلبة نحوه. أما بالنسبة للأبحاث فإنني لم أشعر قط بالإحباط حتى مع وجود بعض العقبات البيروقراطية أو الإدارية التي كانت تؤخر الموافقات اللازمة لإجراء هذه البحوث ونشرها."

علي الرغم من مرور ما يقرب من ثلاثين عاماً علي إجراء هذا الحديث مع عالم الأنثروبولوجيا الجليل الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد، فإنني أشعر بمصداقية كل كلمة جاءت علي لسانه وبتفانيه الشديد لإنجاح كل ما آمن به للارتقاء بعمله كأستاذ وباحث ومرب فاضل للأجيال.

كما يسعدني ويزيدني فخراً أن أستاذي الجليل مازال في قمة عطائه وسعيه المستمر للتطوير. فهو ينتمي إلى قلة العلماء المفكرين بعمق الذين كانوا وما زالوا يجاهدون في سبيل التنمية والتقدم. له مني ومنا جميعاً كل حب واحترام وتقدير.

الفصل الخامس من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية تحية وتقدير للدكتور/ أحمد أبوزيد^(*)

قلما تجتمع فى شخص واحد عدة صفات متجانسة تصب كلها فى تأسيس الأنثروبولوجيا الاجتماعية كما اجتمعت فى المحققى به. إذ يجمع اثنتا عشرة خصلة تجعله يجمع صفات الحواريين الإثنى عشر حول السيد المسيح فى رؤية أنثروبولوجية وتصور شعبى للمركز والمحيط، الحاوي والنظارة، الساحر والمشاهدين، قائد الأوركسترا والعازفين، فهو بارز بين بارزين مبرزين وعالم بين علماء، ولكن مع الصدارة والريادة.

وهو عالم الاتصال واللغة والحضارة القادر على الجمع بين عديد من العلوم الإنسانية وإيصال نتائجها إلى الرأي العام. فاللغة وسيلة إيصال مثل وسائل الاتصال الحديثة. وهو القادر على بث المعلومات ونشرها من جيل إلى جيل، ومن الخاصة إلى العامة، ومن الجامعة إلى مراكز الأبحاث، ومن البحث إلى مركز اتخاذ القرار، يجمع بين المفكرين والعلماء ولا يفرق. العلم هو الهدف وليس الأيديولوجيا والعلم الاجتماعى هو الأساس الذي تركز عليه المواطنة ويقوم عليه الوطن^(١).

ويقوم هذا التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية على نظرة تطويرية للحياة وللمجتمع ضد الثبات الاجتماعى كما هو الحال عند أوجست كونت ودراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء كما هو الحال عند دوركايم^(٢)، كل شيء يتطور، الحياة والإنسان والكون والعلم والثقافة والحضارة لها أيضاً عصورها القديمة والوسطى والحديثة، يحلل قضايا المجتمع وأزمة البيئة والمهملات والنفايات والمشكلة السكانية وعصر الأزمات وفي نفس الوقت يدرس رؤى العالم والتصورات الفلسفية للمصريين والمفاهيم الفلسفية فى الثقافة الأفريقية، والاعتراب^(٣). ومن ثم فهو اجتماعي الفلاسفة وفيلسوف الاجتماعيين. لم يقع فى الوضعية الاجتماعية الأثيرة فى مصر منذ نشأة الجامعات المصرية. ولم يقع أيضاً فى النظرات المثالية للفلاسفة فى المجتمع والحضارة والتاريخ. حاول أن يشق

(*) كتب هذا الفصل الدكتور حسن حنفى، أستاذ الفلسفة، بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

طريقاً ثالثاً بين المدرستين المتصارعتين.

١- هو الأستاذ الجامعي، مؤسس الأنثروبولوجيا المعاصرة في مصر والعالم العربي ورئيس أول قسم للأنثروبولوجيا فيها عام ١٩٧٤، ورائد الجيل الحالي من الأنثروبولوجيين المعاصرين. وما أصعب مهمة الرواد. يصنعون الأسس، ويخططون للمستقبل، ويعطون القدوة. ولا يكاد أحد يذكر هذا الفرع من العلوم الاجتماعية في مصر وخارج مصر إلا ويذكر اسم الرائد الأول وجامعة الإسكندرية التي تفردت بهذا الفرع في قسم مستقل. فتح نافذة لمصر على العالم كما فعل الحكماء الأوائل، وأصبح جسراً بين ثقافتين. العلم الوافد والمادة الموروثة، المنهج من الآخر والموضوع من الأنا.

ولما كانت الجامعة من الأستاذ والطالب والمكتبة فقد كان رائداً عاماً لطلاب المدينة الجامعية بجامعة الإسكندرية عدة سنوات في السبعينيات التي تبدأ باعتصام ميدان التحرير قبل أكتوبر ١٩٧٣، وهي فترة المظاهرات الطلابية المناداة بسنة الحسم، ثم أثناء انقلاب الثورة المصرية على نفسها ومن داخلها حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسها. فالأستاذ مثل كبار الأساتذة حياتهم طلابهم مثل ماركوز ورسل في حوار للأجيال العلم ضد الاتجاه الواحد من الأستاذ إلى الطالب وليس العلم ذو الاتجاهين، من الأستاذ إلى الطالب ومن الطالب إلى الأستاذ في تجربة مشتركة للعلم والوطن في لحظة زمنية من التاريخ في العصر الحاضر. واستطاع الأستاذ الانتقال من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية وأنثروبولوجيا القيم. فدرس اتجاهات المصريين نحو العمل اليدوي وتحليل المخزون الثقافي الذي وراء الإقلال من شأنه لصالح العمل العقلي. فالقيم النظرية في تراثنا الفلسفي القديم أعلى من القيم العلمية ومن يعمل بعقله أفضل ممن يعمل بيديه كذلك كان الحكماء أفضل البشر والعمال والفلاحون والصيادون أدناهم^(٤). وأشرف على بحث إعادة بناء الإنسان المصري- الأبعاد الاجتماعية كيفية التنشئة الاجتماعية ومقومات الشخصية المصرية مع دراسة خاصة للعمل كقيمة اجتماعية وثقافية^(٥). وأشرف على بحث رؤى المصريين للعالم الذي بدأ عام ١٩٨٧ كجزء من بحث السياسة الثقافية في مصر كجزء من مشروع أعم عن تقييم السياسات الاجتماعية في مصر اعتماداً على البحوث الميدانية على المجتمعات الحضرية والحضرية الريفية ومجتمعات الصعيد، والمجتمع الصحراوي^(٦). وقام بعدة دراسات نظرية وميدانية مثل الثأر^(٧). ومن البحوث الميدانية تبرز أهمية تنمية

الصحراء، حلاً للمشكلة السكانية في مصر، وضرورة إخراج المصريين من الوادي الضيق القديم الذي لا تزيد مساحته عن ٦% من مساحة مصر. ويكتب قصة الصحراء كدراما إنسانية في كيفية تعامل الإنسان مع الطبيعة وليس فقط تعامل الطبيعة مع نفسها^(٨). ويكون ذلك بداية تطوير الواحات حلقة الوصل بين الوادي والصحراء لإنشاء خريطة عمرانية جديدة لمصر، أفقية وليست رأسية، عرضية وليست طولية كما عبرت عن ذلك ورقة أكتوبر ١٩٧٤. وقد أثرت على تنمية الساحل الشمالي الغربي الذي أصبح الآن الامتداد الطبيعي لمصر من ناحية الغرب بقراه السياحية ومدنه الجديدة حتى السلوم وارتباطاً بالمجتمعات السكانية عبر الساحل الشمالي حتى المغرب العربي^(٩). ويشرف حالياً على مشروع بحث المجتمعات الصحراوية في مصر بداية بشمال سيناء التي كانت دائماً المدخل الشرقي لمصر كما نبه علماء الجغرافيا السياسية، وتستمر الدراسة على جنوب سيناء ثم البحر الأحمر والصحراء الشرقية ثم الصحراء الغربية والواحات^(١٠). وكما درس البدو درس الحضرة والقرى والمدن من حيث السكان والعادات والتقاليد طبقاً لمعايير الأنثروبولوجيا الثقافية مثل الثأر في قرى الصعيد، دراسة المناطق المتخلفة بالإسكندرية^(١١)، وأشرف على بحث التخطيط الإقليمي لمحافظة أسوان^(١٢).

٢- وهو الأستاذ العميد لآداب الإسكندرية في السبعينيات^(١٣) في أخطر مرحلة في تاريخ مصر عندما بدأت الثورة المصرية في ١٩٥٢ تتقلب على نفسها ومن داخلها وانعكاس ذلك على الجامعة في منتصف السبعينيات. فقد كانت جامعة الإسكندرية أول من أيد الثورة في يوليو ١٩٥٢ وأول من اعترض على انقلابها على نفسها بعد الانتفاضة الشعبية في يناير ١٩٧٧ وزيارة القدس في نوفمبر من نفس العام ومعاهدة كامب ديفيد في ١٩٧٨ حتى اتفاقيات السلام في ١٩٧٩ حتى اغتيال رئيس الجمهورية الثانية في أكتوبر ١٩٨١. وكانت الضغوط على الجامعة لتصفية نوادي الفكر الناصري، وتخليص اتحاد الطلاب من الاتحاد الاشتراكي ومنظمة الشباب واستبعاد الأساتذة التقدميين الاشتراكيين من النشاط العلمي والثقافي داخل الجامعة. ويرفض العميد كل الضغوط من الحزب الحاكم وأجهزة الأمن من أجل استبعاد بعض الأساتذة المنتدبين من القاهرة للتدريس بآداب الإسكندرية. فالجامعات لها استقلالها العلمي ولا يجوز للدولة أو أجهزة الأمن التدخل في شئونها الأكاديمية، بل ويرد عليها بأنه أدري بمصلحة الطلاب

والجامعة.

ومن ثم تعود ذكرى طه حسين وأحمد لطفى السيد من جديد. فالعميد أستاذ جامعي حر يدافع عن استقلال الجامعة وحريتها الفكرية أعطى العمادة أكثر مما أخذ منها. كان يشغل المنصب ليس فقط بقامته الفارحة بل يملؤء باستقلال العمادة واعتبار العميد ممثلاً للكلية طلاباً وأساتذة عند الجامعة وليس ممثلاً للجامعة عند الكلية طلاباً وأساتذة.

٣- وهو المخطط لمراكز الأبحاث كوحدات مستقلة داخل الجامعة مثل محاولات تأسيس مركز الدراسات الأمريكية في السبعينيات في جامعة الإسكندرية بعد أن ظهرت أمريكا وكأنها الممسك بمفاتيح الحرب والسلام في المنطقة العربية. وتأسست المكتبة، فللعلم أولاً مصادره وتراكمه التاريخي في وعي الباحثين ومازال الأمر متعثراً حتى الآن. فكل مركز بحث هو جزء من المؤسسات العلمية المصرية ولا شأن بالبلدان موضوع الدراسة أمريكا أو فرنسا أو إنجلترا أو روسيا. وكل دولة تود أن يكون لها يد تسيير شئون المركز الجديد علنا أم سرا مباشرة أو بطريق غير مباشر. والاستقلال العلمي للجامعات يحرص على أن تخضع مراكز الأبحاث فيه إلى الإشراف الكلي لها. فهي مراكز لخدمة الوطن وليست مراكز دعابة لثقافات الدول الأجنبية وسياساتها.

وقد كان أول مدير لمركز الخدمة الاجتماعية وخدمة المجتمع بجامعة الإسكندرية بعد أن شارك في إنشائه. ويبدو أن المياه في الثغر تخرج الجامعة من نطاق البحث النظرى إلى الممارسة العملية حيث فضاء المكان أكثر رحابة واتساعاً من فضاء القاهرة. فارتباط جامعة الإسكندرية بالثغر أكثر من ارتباط جامعة القاهرة بالعاصمة. في الثغر الحضور البارز فيه للجامعة. وفي العاصمة الحضور البارز فيها للدولة وأجهزة الأمن.

٤- وهو الباحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية والمشرف على أحد مشاريعه الكبرى "رؤى العالم عند المصريين" التى تحدد معاييرهم في السلوك. وكذلك مشروع بحث المجتمعات الصحراوية في مصر^(١٤). وهناك إضافة إلى البحوث النظرية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية عديد من البحوث الميدانية التى عليها يقوم التحليل النظري جمعاً بين الكم والكيف، التقرير والوصف التفسير والفهم وتغير الظواهر الواقع والماهية، والأنثروبولوجيا ليست فقط أنثروبولوجيا

اجتماعية أو ثقافية بل هي أيضا حضارية وتاريخية من أجل بلورة الوعي التاريخي وأحكام الرؤية الحضارية. فالحضارة كما هو الحال عند ابن خلدون هي التحول من البداوة. ويظهر الوعي التاريخي في السير والملاحم باعتبارها تاريخاً وثقافة، وهي أنثروبولوجيا التاريخ أي فهم تاريخ الإنسان ليس كما يدرسه علماء الآثار تاريخ ميثاً، بل التاريخ الحي الماضي الحاضر وأصوات الماضي مازال صداها في وجدان المعاصرين^(١٥).

والأنثروبولوجيا أولاً وقبل كل شيء هي دراسة الإنسان طبقاً للمعنى الاشتقاقي للفظ، إعمارها، وعلاقته بالكون والآلة والجريمة والحقوق والبيئة، بل دراسة الشخصية، والمرأة الإنسان الفرد، والإنسان الجماعة مثل السكان، والإنسان الحضارة أو التاريخ في الثقافة^(١٦).

٥- وهو رئيس لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة فهو فيلسوف الأنثروبولوجيين، وأنثروبولوجي الفلاسفة كما كان اجتماعي الأنثروبولوجيين، وأنثروبولوجي الاجتماعيين. فالعلم واحد، منهجاً وموضوعاً فقد تخرج من قسم الفلسفة والاجتماع عندما كان قسماً واحداً ومازال يحمل وحدة العلمين بعيداً عن تجريد الفلاسفة ووضعية الاجتماعيين. وقبل انفصال الفلسفة والاجتماع في لجنتين مستقلتين كان قد عزم الأمر على عقد ندوة عن مدرسة فرانكفورت التي يتجلى فيها اللقاء بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

كان قادراً بعقله الموضوعي وهدوئه وتواضعه، واتزان رؤيته ضبط انفعالات المفكرين وأهواء الفلاسفة، وما أكثرها. لذلك كتب معظمهم مقالات ورسائل في الانفعالات. العقل أمره سهل، أما الانفعال فهو العقبة أمام العقل. أن يعمل الاجتماعيون في فريق أسهل مما يعمل الفلاسفة بالرغم من المجتمع الذي يوحد الاجتماعيين، والحكمة التي توحد الفلاسفة. طبيعة البحوث الاجتماعية العمل الجماعي، في حين أن الفلسفة بحث فردي، لذلك قلت الذات عند الاجتماعيين وتضخمت عند الفلاسفة. وأشرف بالتعاون مع مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية على عقد مؤتمر الحالة الراهنة للعلوم الاجتماعية في الشرق الأوسط وشارك فيه قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومركز البحوث الأمريكية بالجامعة الأمريكية عام ١٩٧٤ وبالأشتراك مع ممثلين من الأقطار العربية وتركيا وإيران. وكانت أبحاثه الجماعية نموذجاً لبحث الفريق الذي يضم عدة أجيال.

وهو في نفس الوقت عضو بالمجمع العلمي المصري انتخب منذ ١٩٨٨، وعضو بمجلس العلوم الاجتماعية بأكاديمية البحث العلمي، وعضو بمجلس إدارة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ ١٩٨٧، وعضو في المجلس القومي للخدمات والتنمية والمجالس القومية المتخصصة، وعمل اللجان والإشراف على الأبحاث الجماعية موهبة لا يقدر عليها إلا العلماء المتواضعون. وفي كلتا الحالتين، الاجتماع والفلسفة الهدف واحد وهو العلم وتأسيس المجتمع العلمي. الفلسفة للذهن، والاجتماع للمؤسسات العلمية، والعلم هو تطبيقاته في التقنية. ولا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ولا فرق بين لغة العلم ولغة الحياة. والعلم ليس ظاهرة غريبة يحتكرها الغرب. وهو ظاهرة في كل الحضارات الصينية والهندية والبابلية ومصر القديمة. وقد ساهم العرب في تطور العلوم وكما يبدو في معاهد تاريخ العلم العربي أو تاريخ العلم بوجه عام^(١٧).

٦- وهو المترجم الرصين عرفت مصر بفضلها "الغصن الذهبي" لفريرز الكتاب العمدة في الأنثروبولوجيا الثقافية عام ١٩٧١، و"الأنثروبولوجيا الاجتماعية" لإيفانز برتشارد عام ١٩٥٨، "وما وراء التاريخ" لوليام هاولز^(١٨).

وواضح من الاختيار الرغبة في التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية مع رصيد من التاريخ وتحليل الوعي التاريخي كما هو الحال عند دلتاي وكلها نصوص تكوينية تأسيسية للعلوم الاجتماعية. تغرز في النفس وتنفرد منها النصوص الشارحة ثم النصوص الإبداعية الخالصة.

ولم يتم الاكتفاء بالترجمة بل العرض والتأليف في أهم النظريات الاجتماعية وعلماء الاجتماع مثل تايلور وعديد من المقالات للتعريف بأعلام الاجتماع والأنثروبولوجيا وذلك في مجلتي "عالم الفكر" بالكويت، ومجلة "الهلال" بالقاهرة، فالعرض خطوة تالية على الترجمة وسابقة على التأليف الإبداعي^(١٩).

٧- وهو المثقف والمفكر صاحب المواقف والشهادات على أحوال الوطن في رئاسته تحرير عالم الفكر بالكويت ١٩٧٠-١٩٨٦، وربما أطول رئيس تحرير لمجلة عرفه العالم العربي يجمع بين العلم والثقافة "وتراث الإنسانية" في مصر ١٩٧٠-١٩٧٧ حتى إغلاق جميع مجلات وزارة الثقافة بعد اتفاقية يناير ١٩٧٧ مثل "الفكر المعاصر"، "الكاتب"، "المجلة" التي كانت منارة الستينيات بالإضافة إلى الطليعة. فالفكر ليس فقط عمل الباحثين والنخب الثقافية والعلمية، ولكنه أيضاً

رسالة وقضية وبلورة لوعي الجمهور العريض. وفي نفس الوقت هو فكر بعيد عن الأقوال الخطابية والجدلية ويقوم على البرهان حتى يتأسس الوعي الثقافي العام على أسس علمية ويمحى الفرق بين العلماء والخطباء، بين المفكرين والوعاظ. لذلك كان المقال هو الشكل الغالب على أعماله. فالمقالات مدفع سريع الطلقات من أجل التغيير الاجتماعي في حين أن الأعمال التكوينية الكبرى بولدوزرات تجرف ما أمامها من مخلفات وتهدم ما يصادفها من عقبات.

ويستعمل الأنثروبولوجيا لتوضيح الأخطاء الشائعة في المفاهيم السائدة مثل أن الصهيونية حركة إحيائية أو إصلاحية أسوة بحركات الإصلاح الحديثة، ويبين أنها حركة عنصرية توسعية تستعمل الدين أداة للسيطرة. ويبحث مثل طه حسين عن مستقبل الثقافة^(٢٠) في مصر، ويحلل أسطورة الغزو الثقافي لمزيد من التفاعل بين الثقافات. فالثقافة بطبيعتها حركة تنويرية في المجتمع ضد الأخطار الشائعة والأحكام المسبقة التي تمنع من الرؤية الصائبة والسلوك السليم.

وإذا كان جيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين هو جيل الثورة وإذا كانت أهم ثورة حديثة في الغرب هي الثورة الفرنسية التي أثارت خيال الفلاسفة والشعراء والأدباء والفنانين فقد كتب المثقف الوطني أيضا ثورة الثورة الفرنسية ونقد أعداء الثورة الفرنسية من المحافظين البريطانيين^(٢١). فغاية الثقافة في النهاية توير المجتمع وتغيير نظم الحكم بحيث تكون مواكبة لتطور المجتمع وحاجاته المتجددة.

٨- وهو المثقف الوطني التقدمي الملتزم، صاحب المواقف الوطنية التي تتجاوز الأيديولوجيات السياسية والفرق الحزبية. ولد بعد ثورة ١٩١٩ بعامين^(٢٢) وتخرج عام ١٩٤٤ والحرب العالمية الثانية توشك على الانتهاء. وحصل على الماجستير عام ١٩٥٣ بعد ثورة يوليو بعام من أكسفورد، وعلى الدكتوراه منها أيضا عام التأميم ١٩٥٦ فحياته مرتبطة بتاريخ الحركة الوطنية في مصر لذلك كانت الأنثروبولوجيا لديه من العلوم الاجتماعية الوطنية.

وهو المثقف العربي الذي امتدت أعماله واتسع نشاطه إلى أرجاء الوطن العربي منذ تأسيس مجلة "عالم الفكر" بالكويت ورئاسة تحريرها منذ وفاة عبد الناصر في ١٩٧٠ وأثناء تحول مصر من القومية إلى القطرية بعد حرب ١٩٧٣ حتى نهاية الجمهورية الثانية، وأول خمس سنوات من الجمهورية الثالثة. ونشر

عدة بحوث له في المجالات العربية مثل مجلة معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، وبغداد، ومجلة المآثورات الشعبية، الدوحة، قطر، وكان مدرساً لعلم الاجتماع بالجامعة الليبية بينغازى منذ ١٩٥٨ وأستاذاً للأنثروبولوجيا بجامعة الكويت ١٩٦٦ - ١٩٧٠ ونشر دراسات عن المجتمع الليبي^(٢٣). وله عديد من المقالات حول أفريقيا^(٢٤). كما هو الحال في الدوائر الثلاث لتحرك مصر منذ فلسفة الثورة الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية، فقد تم التحول من الدائرة العربية إلى الدائرة الأفريقية، يتمثل جامعة الإسكندرية في مجلس اتحاد الجامعات الأفريقية بعضاً من الوقت. وكما انتقل من المستوى القطري إلى المستوى العربى إلى المستوى الأفريقي انتقل أيضاً إلى المستوى الدولي.

وقد تم تخصيص جانب من البحوث الميدانية للوطن العربى وأفريقيا إما بحوث مستقلة مثل الدراسة الأنثروبولوجية الاستطلاعية للعلوم في سوريا، أو مقارنة مثل المقارنة بين جماعات البدو الرحل وشبه الرحل في الصحراء الغربية بمصر والصحراء السورية. كما قام بعديد من الدراسات الميدانية في صحاري الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، المغرب وليبيا والأردن والعراق والمملكة العربية السعودية وإيران^(٢٥). كما قام بعديد من الدراسات الميدانية في عدد من قبائل شرق أفريقيا وغربها (أوغندا، تنجانيقا، كينيا، نيجيريا، سيراليون وفي جنوب السودان)^(٢٦).

وله عشرات البحوث والمقالات باللغة الإنجليزية ألقاها في المؤتمرات والمجلات العلمية الدولية حول أنساق الأعمار في أفريقيا وسكان القبائل في صحراء مصر الغربية، وهجرة العمالة في الواحات الخارجة، والشرف والثار عند بدو مصر، ودراسات عديدة عن البدو والحضر ومن ثم أصبح ذا ثقافة موسوعية وأبدى اهتماماً خاصاً بكتابة معاجم الأعلام في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مع شرح نظرياتهم وتأثيرهم.

٩- وهو صاحب مدرسة البنيوية الوظيفية، يجمع بين البنية والوظيفة بين الثبات والحركة، بين الوصف الكيفي والتحليل الكمي، بين العقل والمجتمع أسوة بمدرسة فرانكفورت. والوظيفية بديل عن الماركسية، أقرب إلى الوضعية الاجتماعية التي تحرسها البنيوية. ومن ثم أمكن الجمع بين فيبر وأوجست كومت. أحياناً يتغلب الوصف الكيفي، والتحليل البنيوي، وأحياناً يتغلب التحليل الكمي في

الدراسات الميدانية حول الشعوب البدائية. وفي ذلك ألف كتابه العمدة البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع في جزئين، الأول عن المفهومات، والثاني عن الأنساق^(٢٧). ولم تخل مقالاته العديدة من عرض نظري لقضية المنهج في الأنثروبولوجيا. فالأنثروبولوجيا نفسها منهج لدراسة المجتمع والفولكلور. بل هي شكل أدبي مثل أدب الرحلات^(٢٨)، كما تشمل تطبيق الأنثروبولوجيا في باقي العلوم الإنسانية مثل القانون^(٢٩). ومع ذلك هناك إحساس بأزمة العلوم الإنسانية ومن ضمنها الأنثروبولوجيا، أزمة المنهج، وأزمة الأيديولوجيا^(٣٠).

١٠- وهو الإنسان الاجتماعي الصديق الوفي، طويل القامة رفيع الهامة، المشارك في المنتديات العامة في رفقة الأصدقاء، في يوم معلوم من الأسبوع. حلو الحديث، سريع النكتة، واضح الرؤية^(٣١). ويجعله ذلك الشباب الدائم والصبي العاقل لا يترك ندوة أو مؤتمراً إلا وظهر فيه متحدثاً أو سامعاً، معقّباً ومناقشاً فهو حاضر علمياً وثقافياً، علامة من العلامات الثقافية في مصر والوطن العربي. الابتسامة لا تفارق الوجه، والتحية تسرع على اللسان. وهو الأديب الناقد الفنان المبدع الذي جعل الأدب جزءاً من الأنثروبولوجيا في أنثروبولوجيا النقد الأدبي الواقع والأسطورة في القص الشعبي، الهجرة وأسطورة العودة، ما قبل المسرح والموسيقى والإبداع الموسيقى، والهوية الثقافية والشعر والدراما والثقافة، السينما والأدب المقارن، وأدب الرحلات، والفكاهة والضحك في النكات الشعبية^(٣٢). وهو الإنسان الذي يهتم بترائه وفكره وثقافته الموروثة خاصة وأن شبيهة الأنثروبولوجيا أنها تحول كل شيء إلى فولكلور وممارسات اجتماعية، وتضحى بما ينبغي أن يكون، العقيدة والشريعة لصالح ما هو كائن، السحر والخرافة والشعوذة والأولياء والقديسين والمعجزات والإلهامات، إذ يمكن دراسة الفكر الإسلامي والتراث أنثروبولوجياً. ويمكن وصفه كتجربة تاريخية، وأثره على العمران، يدافع عن التراث ضمن رؤى المستشرقين ومناهجهم كما فعل ابن خلدون والحضارة والتاريخ بل والأصول نفسها مثل القرآن والسيرة. وتتناول الأنثروبولوجيا قضايا علم الاجتماع الديني ولا هوت التحرير. بل إنه يستعمل مصطلحات الصوفية مثل "الإشارات" في عناوين بعض مقالاته^(٣٣).

١١- وقد حصل على جائزة الدولة التشجيعية للعلوم الاجتماعية ثم جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية فمن يحمل هموم الفكر الوطني يكرمه الوطن المهموم الذي لا يزال يقدر العلم والعلماء. وهو في غمرة الأحزان ليس له أعداء أو

خصوم وليس له شلة يصل من خلالها. ومع ذلك أنته الجوائز طوعاً.

وقد نال وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى فلم تكرمه فقط المؤسسات العلمية بل أيضاً المؤسسات الرئاسية بعد أن أصبح العالم جزءاً من تاريخ الوطن. واعتراف الوطن بعلمائه وتكريمه يجعلهم راضين مستبشرين غير حانقين ولا غاضبين. ولا يحتاج إلى الهجرة خارج الأوطان والهجرة مؤقتة وليست دائمة لنبت زرع في مكان آخر وكل بلاد العرب أوطان، وقد كانت الهجرة من مكة إلى المدينة مؤقتة قبل فتح مكة والعودة إليها.

وإن من شيم الكبار قبول النقد والتطوير وأبلغ آيات التكريم هو الاعتراف بالفضل وإكماله حتى ينشأ التراكم المعرفي الضروري لتطوير المجتمعات ونهضة الأمم.

١٢- ولما كان يهوذا من ضمن الحواريين الإثنى عشر، فربما الإكثار من دراسة البدائيين يقوى الإحساس بالتمايز الحضاري بين الدارس والمدروس. فالغرب هو الدارس، والشعوب البدائية خاصة الأفريقية هي المدروس، علاقة الذات بالموضوع الرائي بالمرئي، الأعلى بالأدنى، السيد بالعبد^(٣٤). فمتى تنقلب الآية وتتحول الأنثروبولوجيا من علم دراسة الإنسان "البدائي" إلى علم دراسة الإنسان "المتحضر" الذي يدرسه البدائي متبادلاً لأدوار الذات والموضوع. فذات اليوم، الباحث الغربي، يصبح موضوع الغد، وموضوع اليوم، الإنسان البدائي يصبح ذات الغد. وهو ما يحاوله علم الاستغراب الذي يجعل الدارس مدرساً والمدروس دراساً^(٣٥).

وأحياناً يخلو العرض من الموقف مثل بحث "رؤى العالم"، تمهيدات نظرية، وهو عرض لنظريات دلنای وردفيلد، وقد يكون عرضه الجديد في حد ذاته إثارة للأذهان. وهو موقف غير مباشر. فلا يعني الموقف بالضرورة النقد. وكثير من المقالات تبدأ بالأدبيات الغربية عرضاً وتطويراً الاعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على الإبداع، البداية بالأخر ثم تقوم الأنا بإعادة البناء^(٣٦).

ويبدو أن الاختيار المنهجي كان هو الاختيار البنيوي، عرضاً وتأليفاً وممارسة وتطبيقاً ربما لأنه أكثر تنظيراً وربما كرد فعل على الدراسات الاجتماعية التي تتعاطف مع الماركسية منهجاً وموضوعاً. فالبنيوية عند فيبر كانت رد فعل على الماركسية، وقد قام جيل آخر من البنيويين يأخذون موقفاً من البنيوية

نقداً لها من الداخل أو من الخارج^(٣٧). وبدلاً من أن يشق طريقاً ثالثاً بين الوظيفية والبنوية، بين الوضعية والوظيفية اقترب بين البنوية أكثر وجاورها مع الوظيفية بدلاً من وحدة عضوية بين المدرستين، وانتهى يهوذا بفعل الزمن شأنهاً نفسه، وانتصر الحواريون مبشرين برسالة المسيح عبر الزمن.

المراجع والهوامش

- (١) لذلك اهتم بموضوع اللغة والاتصال في عديد من المقالات مثل: لعبة اللغة، عالم الفكر ج١٦، ع٤. الفكر واللغة ج٢، ع٢، ١٩٧١. الإعلام والرأي العام ج١٤، ع٤، ١٩٨٤. الاتصال ج١١، ع٢، ١٩٨٠.
- (٢) التطورية الاجتماعية، عالم الفكر ج٣، ع٤، ١٩٧٢. النشوء والارتقاء ج٣، ع٤. عالم الغد ج٤، ع١، ١٩٧٣. عالمنا المنفرد، ج٢، ١٩٧٠، العصور الكلاسيكية ج١٢، ع٣، ١٩٨١. قراءات جديدة في كتابات قديمة ج١٤، ع٢، ١٩٨٣.
- (٣) أزمة البيئة، عالم الفكر ج٧، ع٤ نظرية المهملات والنفايات ج١١، ع٢ المشكلة السكانية، ج٨، ع٤، ج٥، ع٤، ١٩٧٥ عصر الأزمات، ج١، ع٢. مفاهيم فلسفية في الثقافة الأفريقية ج١٩، ع١٤ الاقتراب ج١٠، ع١، ١٩٧٩.
- (٤) بحث أجرى بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة كونراد أدناور، ونشر بالعربية والإنجليزية بعد عقد ندوة لمناقشة نتائجه.
- (٥) وذلك ضمن مشروع دراسة بنفس العنوان قامت به جامعة الإسكندرية ١٩٧٦-١٩٧٨.
- (٦) وذلك بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالاشتراك مع عديد الباحثين بالمركز وجامعات الإسكندرية وطنطا والمنصورة وتطبيقه على حي الجمالية والحسين وطنطا وقرية نواج والمطرية والمنزلة، على مدى سبع سنوات .
- (٧) الثأر، دراسة أنثروبولوجية في إحدى قرى الصعيد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.
- (٨) من البحوث الميدانية:
الوحدات الخارجية (مصر) ثلاثة عشر شهراً ١٩٥٤-١٩٥٥.
جماعات البدو الرحل وشبه الرحل في الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية صيف عام ١٩٥٩.
بتكليف من مكتب العمل بمنطقة العمل الدولية بجنيف قصة الصحراء، عالم الفكر ج٣، ع٣.
- (٩) وتم ذلك بالتعاون بين قسم الأنثروبولوجيا جامعة الإسكندرية ومركز البحوث الاجتماعية الأمريكية وجمع المادة الإثنوجرافية عدد من أعضاء هيئة التدريس والباحثين بالجامعة.
- (١٠) ذلك بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية انتهى القسم الأول من شمال سيناء ١٩٨٧-١٩٨٨ ونوقشت النتائج في العريش ١٩٩٠-١٩٩١ بعد إقامة عشرات الباحثين في سيناء، ويستمر البحث على مدى سبع سنوات أخرى ضمن بحث الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٩١.
- (١١) الثأر في قرى الصعيد (قرية بني سميع أبوتيج) بتكلفة من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٦٠ ونشر عام ١٩٦٢، وقد تم بحث المناطق المتخلفة بالإسكندرية (منطقة كوم الناصورة) بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة فورد.
- (١٢) وذلك بتكليف من هيئة التخطيط الإقليمي للمحافظة عام ١٩٧٥ بالاشتراك مع أساتذة وباحثين من قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية والمعهد القومي للتخطيط.

- (١٣) كان وكيلا لكلية الآداب جامعة الإسكندرية في ١٩٧٢-١٩٧٦، ثم عميداً لها ١٩٧٦-١٩٧٧.
- (١٤) الذات وما عداها، مدخل لدراسة رؤى العالم، المجلة الاجتماعية القومية ج٢٧، ع١ يناير ١٩٩٠. رؤى العالم في المجتمع المصري المعاصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، رؤى العالم تمهيدات نظرية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٣.
- (١٥) قابيل وهابيل أو قصة الصراع بين البداوة والحضارة، مجلة معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة. حضارة اللغة، عالم الفكر ج٢، ع١٦ الطاقة والحضارة ج٥، ع٢ المرأة والحضارة ج٧، ع٣ الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا ج٥، ع٤. مشكلات الحضارة ج٢، ع٣. أصوات من الماضي ج٧، ع١. الملاحم كتاريخ وثقافة، ج١٦، ع١. السير والملاحم فاجنر وداروين ج٦، ع١٤.
- (١٦) الشيخوخة ج٦، ع٣، الطفولة والمراهقة ج٧، ع٣. الطفولة ج١٠، ع٣. الإنسان والبيئة ج٧، ع٤. نظام طبقات العمر، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. الشيخوخة في عالم متغير، عالم الفكر ج٧، ع٣. الإنسان والكون ج٧، ع٤. حقوق الإنسان ج١، ع٤. الإنسان والآلة ج٢، ع٤. الإنسان والجريمة ج٥، ع٣. المرأة ج٧، ع١٤، ١٩٧٦، دراسات في الشخصية ج١٣، ع٢٤، ١٩٨٢.
- (١٧) الظاهرة التكنولوجية عالم الفكر ج٣، ع٢. التقدم في العلوم. عالم الفكر ج٣، ع٢، ١٩٧٢. الرياضيات لغة العلم ج٤، ع٤، ١٩٧٤. لغة العلم والحياة ج٧، ع٣. العلوم عند العرب ج٩، ع١٤، ١٩٧٨. العلم والتكنولوجيا ج٩، ع٢، ١٩٧٨.
- (١٨) طبع كتاب الأنثروبولوجيا الاجتماعية ثمان مرات ونشرت ما وراء التاريخ، مكتبة نهضة مصر ومؤسسة فرنكلين وأشرف على ترجمة "العصن الذهب" وترجمة بعض الفصول مع المقدمة والتعليقات، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧١.
- (١٩) وذلك مثل "تايلور" في سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨. سير هنري مين والقانون القديم، المجلة الجنائية القومية، لويس مورجان والمجتمع القديم، تراث الإنسانية ج٩، العدد الأول. الوسائل والرسائل مارشال ماكولهان ووسائل الاتصال ج١٢، ع١٤. ماكس فيبر والظاهرة الدينية ج١٢، ع٣. فردينان تونيز: الجماعة المحلية والمجتمع ج١، ع٢، ج٣ اندريه مالرو ج١، ع٨، ١٩٧٢، ١. جان بول سارتر، دراسة تمهيدية ج١٢، ع٢، ١٩٨٠، وبمجلة الهلال: زيمجوند فرويد اليهودي أبريل ١٩٨٧. مارجريت ميد، نهاية أسطورة، مايو ١٩٨٧. بنات كارل ماركس، يونيو ١٩٨٧. عندما يعشق الفيلسوف، برتراند رمل، يوليو ١٩٨٧. الفتاة والفيلسوف فريدريش نتشه، أكتوبر ١٩٨٧. حتى العلماء يزورون النتاج، سيريل بيرت، ديسمبر ١٩٨٧.
- (٢٠) الصهيونية كحركة إحيائية، عالم الفكر ج١٤، ع١٤، ١٩٨٣. مستقبل الثقافة في مصر، الهلال، فبراير ١٩٨٨. أسطورة الغزو الثقافي، مارس ١٩٨٨.
- (٢١) ثورة الثورة الفرنسية، الهلال "يونيو ١٩٨٩. أعداء الثورة الفرنسية، المحافظون البريطانيون الثورة والتطور، أغسطس ١٩٨٩.
- (٢٢) وقد خرج من الإطار القطري والعربي والأفريقي إلى المستوى الدولي خبيراً بمنظمة العمل الدولية بجينيف ١٩٦٠-١٩٦٣، وأستاذ ورئيساً لقسم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية ١٩٧٢-١٩٧٤ انتداباً ودون أن يترك مكانه في جامعة الإسكندرية، وأستاذ بجامعة إسكس ١٩٦٧ ثم يوتا ١٩٧٦ لمدة شهر. وعقد اتفاقية التعاون بين كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتا عام ١٩٧٦ لتبادل الأستاذة والطلاب لقسمي الأنثروبولوجيا والحضارة، كما قام بعقد عدة اتفاقيات ثقافية أخرى بين كلية الآداب وعدد من الجامعات الأمريكية لإيفاد الطلاب الأمريكيين الذين يدرسون الشرق الأوسط لاستيفاء

معلومات عن الحضارة المصرية القديمة والثقافة الإسلامية لمدة فصل أو فصلين وأداء الامتحان بجامعة الإسكندرية. كما قام بعقد اتفاقيات مع معهد البوليتكنيك في وسط لندن لنفس الغاية بالإضافة إلى تدريس اللغة العربية. وقد دفع ذلك إلى إنشاء مركز لتدريس اللغة العربية للأجانب بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية. وألقى المحاضرة السنوية من محاضرات كاربراس بجامعة إسكس عام ١٩٦٧ بعنوان "الثورة الحضارية في العالم العربي" عربيا بين ثقافتين، وجسراً للربط بين الشعوب والحضارات. ونظراً لحضوره الدولي منذ كان رئيس الشعبة القومية لليونسكو بالقاهرة. وهو زميل بالمعهد الملكي للأنثروبولوجيا، وعضو بالمعهد الأفريقي الدولي ببريطانيا.

- (٢٣) دراسات في المجتمع الليبي، دار الثقافة، الإسكندرية، ١٩٦٣.
- (٢٤) مثل: التصنيع والتغير الاجتماعي في أفريقيا، جامعة الإسكندرية ١٩٦٩، التنمية الاجتماعية والتغير الاجتماعي في أفريقيا، مثال من السودان، مشروع الأزاندي، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد الأول. أفريقيا ومشكلة البحث عن هوية، عالم الفكر ج١، ٤٤. مصر والثقافة الأفريقية، الهلال، فبراير ١٩٨١.
- (٢٥) دراسة أنثروبولوجية استطلاعية للعلويين في سوريا من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، صيف، ١٩٦٠. جماعات البدو الرحل وشبه الرحل في الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية صيف ١٩٥٩ بتكليف من مكتب العمل الدولي بجينيف.
- (٢٦) وتم ذلك أيضاً بتكليف من مكتب العمل الدولي عام ١٩٦٢، وصدرت النتائج في عديد من المقالات بالعربية والإنجليزية في المجلة الاجتماعية الغربية والأهرام الاقتصادي في الستينيات.
- (٢٧) البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب. وقد أعيد طباعة الجزء الأول تسع مرات والثاني سبع مرات بالإضافة إلى عدة مقالات مثل، البناء والبنائية، دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية ج٢٧، ٢٤ مايو ١٩٩٠. الرمز والرمزية، دراسة في المفهومات ج٢٨، ٢٤ مايو ١٩٩١، التفكير دراسة في المفهومات ج٢٩، ١٩٩٢. المدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٩٥. بنائية الفن، عالم الفكر ج١٥٨، ٢٤. الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي ج١٦، ٢٤.
- (٢٨) الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية المدخل الأنثروبولوجي لدراسة الفولكلور، مجلة المأثورات الشعبية، العدد الثاني، السنة الأولى، قطر، ١٩٨٦. رسائل أنثروبولوجية المجلد ١٤، العدد الثاني.
- (٢٩) الأنثروبولوجيا والقانون، مقدمة لدراسة القانون الجنائي في المجتمعات البدائية، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة. القانون والمجتمع، عالم الفكر، العدد ٣، ١٩٧٣.
- (٣٠) أزمة العلوم الإنسانية، عالم الفكر ج١٥، ١٤. العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي ج٢، ٢٤. ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع ج٨، ٢٤.
- (٣١) ومن أشهر اللقاءات لقاء أتينيوس بالإسكندرية الأسبوعي مع د. عبد اللطيف خليف.
- (٣٢) الظاهرة الإبداعية، عالم الفكر ج١٥، ٤٤. الواقع والأسطورة في القص الشعبي ج١٧، ١٤. الهجرة وأسطورة العودة ج٣، ٢٤. وأقبل المسرح ج١٧، ٤٤. الموسيقى ج٦، ١٤. النقد الأدبي ج٩، ٢٤، ١٩٧٨، الأدب المقارن ج١١، ١٤، ١٩٨١. أدب الرحلات ج١٣، ٤٤، ١٩٨٣. الشعر والدراما ج١٥، ٤٤، ١٩٨٤. الإبداع الموسيقي والهوية الثقافية الهلال يوليو ١٩٨٨ - الثقافة السينمائية. سبتمبر ١٩٨٨.
- (٣٣) الاستشراق والمستشرقون، عالم الفكر ج١٠، ٢٤. الإسلام المناضل ج١١، ٢٤. النصوص والإشارات ج١١، ٢٤ في الفكر الإسلامي، ج٦، ١٩٧٥، ٣. التراث ج٨، ١٤، ١٩٧٧. التجربة الإسلامية ج١٠، ٢٤، ١٩٧٩. المدينة الإسلامية، ج١١، ١٤، ١٩٨٥. حضارة الأندلس ج١٢، ١٤، ١٩٨١. القرآن والسيرة النبوية، ج١٢، ٤٤، ١٩٨٢. الاستشراق واستعلاء الغرب، الهلال، يونيو ١٩٨٨. موقفنا من التراث، الهلال، مايو ١٩٨٨.

- (٣٤) العقوبة في المجتمع البدائي، المجلة الجنائية القومية، نوفمبر ١٩٦٧. نظرة البدائيين إلى الكون، ج ١، العدد الثالث.
- (٣٥) وكان قد أشرف على ندوة مناقشة كتاب علم الاستغراب بالمجلس الأعلى للثقافة أثناء رئاسته للجنة العلوم الاجتماعية.
- (٣٦) مثال الرياضيات لغة العلم تبدأ بأوجست كونت، "قصة الصحراء" تبدأ بتيودور مونو، والظاهرة الإبداعية" تبدأ بتعليق آرثر كوسلر، حتى القرآن والسنة النبوية، تبدأ بالكاتب الروائي نبيون، والصهيونية هل هي حركة إحيائية تبدأ بالمؤرخ اليهودي سيمون دوبوف.
- (٣٧) وقد وضع هذا في النقاش الذي دار بين د. جابر عصفور ممثل البنيوية في يوم ما ود. عبد العزيز حمودة حول الحداثة وما بعد الحداثة.

الفصل السادس الإسهامات العلمية للدكتور أحمد أبوزيد فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية(*)

لا يملك الباحث العلمى الذى يؤرخ لتاريخ البحث العلمى الاجتماعى فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، منذ نشأته وطوال مسيرته التى أوشكت أن تكمل الخمسة عقود، سوى أن يربط بين فترات الازدهار العلمى به، والمشاركة الفعالة والفاعلة لنخبة من علماء العلوم الاجتماعية فى نشاطه العلمى بعامته، وفى ممارسة البحث العلمى الاجتماعى بخاصة، ويأتى على رأس هذه النخبة الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد.

جاءت بداية الإسهامات العلمية للدكتور أحمد أبوزيد بالمركز، مواكبة لنشأة المركز ولبداية نشاطه العلمى، فى أوائل النصف الثانى من خمسينيات القرن العشرين (١٩٥٥) وكان المركز يعرف آنذاك باسم المعهد القومى للبحوث الجنائية). كانت هذه الفترة المبكرة من حياة المركز من أهم فترات حياته، إذ أرسيت فيها قواعد المنهج العلمى والقيم العلمية الحاكمة للبحث العلمى الاجتماعى فى مصر، وصيغت أخلاقيات ممارسته، وحددت سلوكيات التعامل والعمل فى الفريق البحثى.

وقد جسدت مشاركة الدكتور أحمد أبوزيد هذه القواعد والقيم، وبلورت سلوكياته تلك الأخلاقيات، ورسمت ممارسته للبحث العلمى صورة حية لأسس وسلوكيات التعامل التى يقوم عليها عمل الفريق.

وقدم الدكتور أحمد أبوزيد، من خلال مشاركته فى كافة مناحى العمل العلمى بالمركز، لجيل الباحثين التى بدأت مسيرتهم العلمية ببداية نشأة المركز، نموذجاً حياً لما ينبغى أن يكون عليه سلوك الباحث العلمى كباحث وكإنسان فى نفس الوقت، وكيفية تحقيق التوازن بين هذين البعدين، بحيث لا يفقد الباحث إنسانيته لحساب موضوعيته، ولا يفقد موضوعيته لحساب إنسانيته أو ذاتيته.

(*) كتبت هذا الفصل الدكتوراه ناهد صالح، أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

كانت بداية معرفتنا، نحن الجيل الأول من الباحثين بالمركز، بالدكتور أحمد أبوزيد من خلال محاضراته لنا في علم الأنثروبولوجيا، وقد نجح تماماً في أن يجذب اهتمامنا جميعاً - مع تعدد تخصصاتنا بين العلوم الاجتماعية بتنوعاتها، والعلوم الطبيعية وفي مقدمتها علوم البيولوجى والكيمياء - إلى الطريقة الأنثروبولوجية في البحث الاجتماعى، وإلى القواعد العلمية والأخلاقية فى ممارسة البحث الأنثروبولوجي، محلّقاً بنا إلى مجتمع التروبرياند مع كتابات مالفينوسكى، ومصاحباً لنا إلى جزر الأندمان مع دراسات رادكليف براون، متنقلاً بنا بين قبائل الأزاندى والنوير مع بحوث إيفانز برينشارد، مؤكداً لنا فى جولاته التقاليد العلمية للبحث الأنثروبولوجي، التى أرساها هؤلاء الأوانل، والتى لا يزال يتمسك بها الباحثون الأنثروبولوجيون.

كانت هذه المحاضرات وما أثارته من استفسارات ونقاش، بداية شيقة فتحت أمامنا مجالاً من أهم مجالات البحث الاجتماعى كان مجهولاً تماماً بالنسبة للعديد منا، وهو مجال البحث الأنثروبولوجي، كما كانت خطوة أولى نحو تعريفنا بالطريقة الأنثروبولوجية، والقواعد الحاكمة لاستخدام هذه الطريقة.

تلقينا هذه المحاضرات فى أواخر عام ١٩٥٧، وما أن جاء عام ١٩٥٨ حتى بدأ الدكتور أحمد أبوزيد أول بحث أنثروبولوجي أجراه المركز، وهو بحث الثأر الذى هدف إلى دراسة ظاهرة القتل بدافع الثأر، وكان هذا البحث هو البداية الأولى لتكوين مدرسة أنثروبولوجية بالمركز، كان من أهم أعضائها صفية قاسم (ليسانس حقوق) وسامى عبد المحسن (ليسانس اجتماع) اللذان عملاً تحت إشراف الدكتور أحمد أبوزيد فى بحث الثأر، والذى كان له الفضل فى اهتمامهما بالتخصص فى الأنثروبولوجيا، وأصبحا فيما بعد من أساتذة الأنثروبولوجيا فى الجامعات الأمريكية والكندية.

وتأتى أهمية بحث الثأر الذى قام به الدكتور أحمد أبوزيد ليس فقط من أنه يتناول ظاهرة كانت تمثل آنذاك مشكلة من أهم مشكلات المجتمع المصرى، أو فى أنه قدم نموذجاً لكيفية دراسة الظواهر الاجتماعية والنظم الاجتماعية انطلاقاً من النظرية البنائية الوظيفية، ولكن تأتى أهمية هذا البحث وقيمه أولاً وقبل كل شئ من أنه أول بحث فى مصر استخدم المنهج الأنثروبولوجي، ونشر باللغة العربية. ولا يزال رغم مضى أربعة عقود على نشره، يمثل نموذجاً رائداً للبحوث

الأنثروبولوجية التي تتناول مشكلاتنا الاجتماعية بالبحث المتعمق وبالتحليل الدقيق انطلاقاً من تصور نظري واستناداً إلى نظرية علمية. ولا يزال رغم تعدد البحوث، أحد المعالم البارزة في تاريخ البحث الاجتماعي بمصر بعامة، والبحث الأنثروبولوجي بها بخاصة، وأحد الأعمال العلمية التي يفخر بإنجازها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، والتي يتخذها مؤشراً، بل ودليلاً، على المستوى العلمي الرفيع الذي حققه المركز في السنوات الأولى من نشأته.

ومع تحول المعهد القومي للبحوث الجنائية إلى المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في عام ١٩٥٩، وفي أعقاب الوحدة مع سوريا، قام الدكتور أحمد أبوزيد ببحثه الثاني للمركز، حيث أجرى في عام ١٩٦٠ بحثاً أنثروبولوجياً عن العلويين بسوريا.

وإذا كانت ظروف إعاره الدكتور أحمد أبوزيد إلى الخارج (منظمة العمل الدولية بجنيف، وجامعة الكويت،..)، أو مسؤولياته الإدارية، فضلاً عن مسؤولياته العلمية بالداخل (رئاسة قسم علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجي بالجامعة الأمريكية وعمادة كلية الآداب جامعة الإسكندرية..)، قد حالت دون استفادة المركز من خبراته البحثية لفترة زمنية طويلة، فإنها لم تحل بينه وبين تزويد الدوريتين اللتين يصدرهما المركز بمقالاته ودراساته القيمة، ولم تحل بينه وبين تقديم مساعداته العلمية للعديد من الباحثين بالمركز.

تمثل الفترة التي تمتد من النصف الثاني من الثمانينيات وحتى بدايات النصف الثاني من التسعينيات (١٩٨٥-١٩٩٦)، أهم مرحلة شهد فيها المركز عطاء سخياً وإنتاجاً وإبداعاً متميزاً للدكتور أحمد أبوزيد، وكان له دور إيجابي بارز ومميز في تحقيق طفرة علمية التي شهدها المركز إبان تلك الفترة من تاريخه، وفي سيادة المناخ العلمي الدافع للعمل الجاد، وفي الحرص على التمسك بقيم العلم وأخلاقيات البحث العلمي.

إبان تلك الفترة قدم الدكتور أحمد أبوزيد بسلوكه الرفيع، وبعطائه العلمي، نموذجاً حياً، ومثلاً يحتذى به، وتجسيداً واقعياً لصورة العالم الذي يجمع بين غزارة العلم، وموسوعية المعرفة، وعمق الثقافة، وتعدد الخبرة، وإنسانية الرؤية، وقبل كل ذلك نموذجاً للعالم الذي يجمع معاً بين تواضع العلماء وشموخهم.

طوال تلك الفترة من تاريخ المركز، لم يبخل الدكتور أحمد أبوزيد بوقته، أو

بجهده، أو يعلمه على المركز، أو على باحثيه وأعضاء هيئة البحوث به، ويشهد على ذلك كم الأعمال العلمية التي أنجزها للمركز إبان تلك الفترة، والتي فاقت بكثير ما أنتجه أى أستاذ متفرغ تماماً للعمل بالمركز فى نفس الفترة، فضلاً عن مستواها العلمى الرفيع، ونجاحه فى تكوين مدرسة أنثروبولوجية بالمركز تضم جيلاً من الباحثين المدربين تدريباً رفيعاً على أساليب البحث الأنثروبولوجي.

امتد النشاط العلمى للدكتور أحمد أبوزيد ليعطى مجالات عدة من الأنشطة العلمية للمركز، كانت له فيها جميعها بصماته الواضحة وإضافاته البارزة، وإسهاماته المتميزة، سواء بالنسبة للبحوث التي أجراها، والتي امتدت لتشمل صحراء مصر وريفها وحضرها، أو بالنسبة لمقالاته العلمية القيمة فى المجلة الاجتماعية القومية والتي استلزمت أن تخصص لها أبواباً ثابتة، أو بالنسبة لدراساته النظرية الرائدة التي خص بها المركز لنشرها، أو بالنسبة للمؤتمرات العلمية التي تولى مسئوليتها تماماً، والتي حرص فيها على تحقيق التفاعل بين الخبرات البحثية والتنفيذية، وغير ذلك من أوجه النشاط العلمى.

ولعل فى استعراضنا لعدد من أهم الأعمال العلمية التي أسهم بها الدكتور أحمد أبوزيد فى النشاط العلمى للمركز، خير دليل على الدور الحقيقى الذى قام به فى الارتقاء بمستوى العمل العلمى للمركز إبان تلك الفترة من تاريخ المركز.

أولاً: الإسهامات العلمية فى مجال البحوث العلمية.

كان الطبيعى أن تكون المشروعات البحثية التي دعى المركز الدكتور أحمد أبوزيد إلى تولى مسئولية الإشراف عليها، تناسب مكانته العلمية الرفيعة، وخبرته البحثية العميقة من جهة، وأن تحقق الخطط الطموحة التي وضعها المركز آنذاك للسياسات العلمية لبحوثه من جهة أخرى.

ومن هنا كان أول مشروع بحثى عهد المركز به للدكتور أحمد أبوزيد للإشراف عليه هو برنامج بحوث المجتمعات الصحراوية فى مصر، وهو برنامج طموح، خطط له ليعطى كافة المجتمعات الصحراوية بمصر.

قدم الدكتور أحمد أبوزيد خطة هذا المشروع فى منتصف عام ١٩٧٨، وقد بدأ فى نفس العام، المرحلة الأولى منه بدراسة شمال سيناء. وفى عام ١٩٩٢ بدأ المرحلة الثانية التي خصصت لدراسة جنوب سيناء، ثم انتقل إلى المرحلة الثالثة التي بدأها

بدراسة الواحات البحرية.

وقد اتخذ هذا المشروع الطريقة الأنثروبولوجية منهجاً له، واسترشد فريق العمل في جمع المادة الإثنوجرافية بدليل العمل الميداني في المجتمعات الصحراوية الذي أعده الدكتور أحمد أبوزيد، واستلزم جمع هذه المادة إقامة الباحثين - وقد بلغ عددهم ٢٣ باحثاً في بحث شمال سيناء - في مجتمع الدراسة ما يزيد عن العام. كان الدكتور أحمد أبوزيد يقيم معهم في مجتمعات البحث في فترات متعددة، مقدماً بذلك نموذجاً للأستاذ المشرف الذي يعي تماماً مسؤوليته كمشرف، ودوره كأستاذ يدرك أهمية القدوة في تدريب الباحثين وتعلمهم وعملهم.

وربما لا نكون مغالين إذا ذكرنا أنه لم يحدث أن قام بحث أنثروبولوجي عن المجتمعات الصحراوية، سواء في مصر أو على مستوى العالم، بجمع هذا الكم الهائل من البيانات الإثنوجرافية، أو غطى هذه الجوانب الاجتماعية المتعددة والمتنوعة لهذه المجتمعات. والذي يكشف عن غزارتها ما نشر منها في تقرير البحث الأول الذي تناول شمال سيناء، والخطة التي تتضمن إعداد تقرير آخر يتناول الجانب الثقافي لهذا المجتمع، يتضمن دراسة وتحليل الأفعال والأنماط الثقافية السائدة فيه، وتفسير التعبيرات الثقافية التي تتمثل في سلوك أعضائه وفي عاداتهم وتقاليدهم، وتأويل القيم التي توجه ذلك السلوك، والكشف عن المبادئ والأسس العقلية وأسس التفكير التي تكمن وراء تلك الأفعال وتوجهها بل وتحكم فيها، فضلاً عن رأى الأهالي ونظرتهم لحياتهم ومشكلات مجتمعهم.

هذه المادة الإثنوجرافية التي تم جمعها في هذا المشروع، هي خير شاهد وأصدق دليل على النظرة الشمولية والتكاملية لعالم أنثروبولوجي، تأتي دراسة المجتمعات الصحراوية وجماعات البدو في مقدمة اهتماماته البحثية.

فضلاً عن ذلك فإن للدكتور أحمد أبوزيد تاريخ عريق وطويل في الاهتمام بالمجتمعات الصحراوية وجماعات البدو. فقد جاءت بداية اهتمام أحمد أبوزيد بالمجتمعات الصحراوية وجماعات البدو قبل منتصف الخمسينيات بدراسته الميدانية للواحات الخارجية في عام ١٩٥٤، ثم دراسته عن جماعات البدو الرحل وشبه الرحل في صحراء مصر الغربية والصحراء السورية، والتي أجراها بتكليف من مكتب العمل الدولي بجنيف في عام ١٩٥٩، ثم أعقبها بالعديد من الدراسات الميدانية أيضاً في صحارى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، في المغرب والجزائر

وليبيا والأردن والعراق والمملكة العربية السعودية وإيران والتي أجراها مع بداية الستينيات، بتكليف من مكتب العمل الدولي بجنيف.

من أهم منشورات برنامج بحوث المجتمعات الصحراوية فى مصر، المنشورات الآتية:

-المجتمعات الصحراوية فى مصر، دليل العمل الميدانى، وهو أول دليل يوضع للعمل الميدانى فى المجتمعات الصحراوية ويتسم بالشمول والعمق معاً، وقد نشر هذا الدليل عام ١٩٩٠، وقد قام بإعداده الدكتور أحمد أبوزيد.

-الكتاب الثانى الذى قام بكتابته الدكتور أحمد أبوزيد هو كتاب "المجتمعات الصحراوية فى مصر، البحث الأول: "شمال سيناء، دراسة إثنوجرافية للنظم والأنساق الاجتماعية"، هو أول تقرير بحثى صدر عن مشروع بحوث المجتمعات الصحراوية بمصر، نشر عام ١٩٩١.

يقع هذا التقرير فى ٥٢٧ صفحة، ويشتمل على ثمانية فصول عدا المقدمة والخاتمة. تعالج هذه الفصول موضوعات؛ الإنسان والبيئة، أنماط الحياة الاقتصادية، بناء العائلة وأنساق القرابة، الحكم المحلى والتنظيم السياسى التقليدى، القانون والنظام، والشعائر ونسق المعرفة، والتخطيط وتنمية المجتمع. وقد جاء الفصل الأول من هذا التقرير، الذى اتخذ عنواناً له شمال سيناء؛ المشكلة والمنهج، ليقدم إضافة منهجية رائدة فى دراسة المجتمعات الصحراوية، بينما جاءت الخاتمة لتنبه إلى أهمية الموقف النظرى الذى يتبناه الباحث، ورفض الاكتفاء بالمستوى الوصفى للبحث.

-اهتم الدكتور أحمد أبوزيد بجانب إعداد تقارير البحث الخاصة بالمجتمعات الصحراوية بوضع الببليوجرافيات، فقام بإعداد ببليوجرافيا شارحة لبعض الأعمال عن البداوة والتوطن، نشر المجلد الأول منه، والذى خصصه لمصر وشمال أفريقيا، عام ١٩٩٦، ويحتوى هذا المجلد على مئة عمل علمى، وهو منشور بالإنجليزية (٩٧ صفحة).

-المجتمعات الصحراوية وتحديات المستقبل، هذا المجلد الذى يقع فى ٣٢٢ صفحة، يضم أعمال مؤتمر أعده وأشرف عليه الدكتور أحمد أبوزيد، عقد هذا المؤتمر فى الفترة من ٢٩-٣٠ مارس عام ١٩٨٩.

-الإنسان والمجتمع والثقافة فى شمال سيناء، ويضم هذا المجلد الضخم أعمال المؤتمر المنعقد فى العريش الفترة من ١٣-١٦ أكتوبر ١٩٩٠، والذى أشرف على إعداده الدكتور أحمد أبوزيد، وقدم فيه عدداً من الأوراق العلمية، وتبلغ عدد صفحات هذا المجلد ٥٨٥ صفحة.

المشروع البحثى الثانى الذى أشرف عليه الدكتور أحمد أبوزيد، فى تلك الفترة من حياة المركز، هو مشروع بحث رؤى العالم، وهو أحد المشروعات البحثية التى يضمها بحث السياسات الثقافية المنبثق عن برنامج بحوث تقويم السياسات الاجتماعية.

ويمثل بحث رؤى العالم بحق، نوعاً من البحوث التى تختلف فى منهجيتها عن البحوث الأنثروبولوجية المألوفة، حيث يرتفع عن الواقع المعاش إلى مستوى الفهم، بمعنى البحث عن أنماط الفكر والمبادئ العقلية المجردة التى تكمن وراء تلك الوقائع والحقائق المشخصة الملموسة. فضلاً عن ذلك فدراسة رؤى العالم من أصعب الدراسات فى الأنثروبولوجيا لأنها تحتاج إلى إعداد خاص، وتستخدم مناهج وأساليب وطرقاً وأدوات بحثية خاصة، تتلائم وطبيعة الموضوع، كما تستعين فى تحليل المادة الإثنوجرافية بنظريات معينة وترتاد مجالات قلماً تتطرق إليها البحوث الإثنوجرافية المألوفة، وهذا ما أكده الدكتور أحمد أبوزيد فى كتاباته.

ورغم جدة وصعوبة موضوع البحث، فقد وضع الدكتور أحمد أبوزيد خطة بحثية متميزة لدراسته، وقام بتدريب فريق من الباحثين على الأساليب والطرق والأدوات اللازمة لجمع مادته، واضعاً لهم دليلاً للعمل الميدانى شاملاً لكافة الموضوعات والعناصر والبنود التى عليهم جمع المادة الإثنوجرافية الخاصة بها. وقد قام فريق البحث، بإشراف الدكتور أحمد أبوزيد وبمشاركته، بجمع مادة إثنوجرافية غزيرة وقيمة من عدة مجتمعات محلية اتخذت كنماذج للأنماط الاجتماعية الكبرى فى مصر، وهى المجتمع الحضرى، والمجتمع الريفى الحضرى والمجتمع الريفى، والمجتمع الصحراوى، فضلاً عن مجتمع الصيد، غطت هذه المادة القيمة كافة الموضوعات التى حددها دليل العمل الميدانى.

وقد صدر عن هذا المشروع مجلدان؛ مجلد يتناول بعض الدراسات النظرية فى موضوع رؤى العالم، ومجلد دليل العمل الميدانى.

فى بداية العمل فى مشروع بحث رؤى العالم، حرص الدكتور أحمد أبوزيد

على دراسة نظرية فى الموضوع، شاركه فى إعدادها بعض أعضاء فريق البحث، وقد صدرت هذه الدراسة فى مجلد، ونظراً لأهمية الموضوع وجدته، خصص لنشرها أحد أعداد المجلة الاجتماعية القومية، وتعد الدراسة التى أعدها الدكتور أحمد أبوزيد عن "الذات وما عداها: مدخل لدراسة رؤى العالم" التى تضمنها هذا المجلد من أهم ما كتب فى هذا الموضوع.

والمجلد الثانى الذى تم نشره فى إطار هذا المشروع هو دليل العمل الميدانى لبحث رؤى العالم، ويقع هذا الدليل فى ١١٤ صفحة، وهو يعكس أهمية وضخامة هذا المشروع البحثى الذى يمثل بحق نقلة علمية فى مجال البحوث الأنثروبولوجية ونقطة كيفية فى مجال البحوث العلمية التى يجريها المركز، ويكفى استعراضنا للموضوعات التى يغطيها دليل العمل الميدانى لتتضح لنا هذه الحقيقة، وليتبين لنا قيمة الثروة المعرفية والعلمية التى سيحققها نشر التقارير التى يتناول كل منها أحد هذه الموضوعات.

من أهم الموضوعات التى شملها دليل العمل الميدانى لبحث رؤى العالم:

-النظرة إلى الذات: التكوين الطبيعى للشخص، والمكونات الاجتماعية للشخص، والنظرة إلى الحياة الشخصية، وتقييم الذات.

-النظرة إلى الطبيعة: صورة الكون، أصل الكون، موقع الإنسان من الكون، الحياة النباتية، الحياة الحيوانية، صورة العالم الآخر، عالم الغيبيات.

-النظرة إلى المكان: المكان الفيزيقي، المكان الاجتماعى، المكان الميتافيزيقي، مصر والعالم.

-النظرة إلى الزمان: مفهوم الزمان (الزمان الواقعى)، توزيع الوقت، الزمان الماضى (التاريخ).

-النظرة إلى الدين: الدين كعقيدة وكأسلوب للحياة، دور رجال الدين فى المجتمع، الدور الرقابى لرجال الدين وللمؤسسات الدينية، الدعوة للدين والحركات الدينية، الإسلام والغرب.

-النظرة إلى العرب والعالم العربى: مفهوم العروبة والعالم العربى، مصر والقومية العربية، مصر والعالم العربى، النظرة إلى العرب، نظرة العرب إلى مصر والمصريين.

-النظرة إلى الغرب: مفهوم الغرب، علاقة مصر بالغرب، نظرة الغرب إلى مصر والمصريين، نظرة الإنسان المصرى إلى الغرب، طبيعة موقف الإنسان المصرى من الغرب والإنسان الغربى.

-عالم الغيبيات: عالم الغيب والشهادة، صورة الجن والشياطين، الشيطان فى التراث الشعبى، السحر والشعوذة، الأحلام والرؤى، التفاؤل والتشاؤم، مفهوم البركة، الحلال والحرام.

-السياسة الثقافية: الدولة والسياسة الثقافية، الثقافة وأجهزة الأعلام.

-النظرة إلى الإبداع: الإبداع الفنى، دور الفن فى المجتمع.

-الإنسان والمجتمع فى مصر: الإنسان المصرى، المجتمع المصرى، المجتمع والدولة، الحقوق والواجبات والخدمات.

ويحتوى المجلد الخاص بدليل العمل الميدانى لبحث رؤى العالم بجانب الموضوعات والبنود التى اندرجت تحت كل موضوع من الموضوعات التى ذكرناها، على عدد من العناصر التى يكشف الاطلاع عليها عن الرؤية الشاملة والعميقة والمتكاملة، وعن تناغم النظرة الفلسفية مع الخبرة البحثية العلمية، وعن القدرة على تحقيق التوازن بين الجزئيات والكليات، وعن الاهتمام بعالم الحياة الواقعية والواقع المعاش، وبالعالم المثالى أو العالم المتصور فى نفس الوقت، وعن الإدراك الواعى بأهمية التعرف على النظرة المستقبلية باعتبار المستقبل امتداداً للماضى والحاضر.

كل هذه الأبعاد وغيرها، والتي يكشف عنها الاطلاع على دليل العمل الميدانى ما كان يمكن أن يحيط بها سوى عالم فى مكانة وخبرة وثقافة وعلم الدكتور أحمد أبوزيد، ساعدت دراساته الفلسفية، واهتماماته الثقافية، وقراءته الأدبية، وتخصسه وبحوثه فى الأنثروبولوجيا، على أن يقدم هذا التصور لبحث رؤى العالم، وأن ينجح فى جمع مادته الإثنوجرافية من أنماط اجتماعية متنوعة.

ثانياً: الإسهامات العلمية فى مجال المؤتمرات العلمية.

لم يقف اهتمام الدكتور أحمد أبوزيد بالمجتمعات الصحراوية عند حد إجراء بحوث أنثروبولوجية، غطت شمال سيناء وجنوبها وامتدت إلى الواحات البحرية، وإنما امتد أيضاً ليشمل التخطيط للمؤتمرات العلمية التى تتخذ من المجتمعات

الصحراوية موضوعاً لها، والإعداد والإشراف على هذه المؤتمرات، فضلاً عن تقديم أوراق علمية فيها.

ويبين اطلاعنا على تقارير هذه المؤتمرات كيف وظف الدكتور أحمد أبوزيد اتساع معرفته بهذه المجتمعات، واستفاد من عمق خبراته البحثية بها في نجاح هذه المؤتمرات، وتميزها عن غيرها من العديد من المؤتمرات.

ففى عام ١٩٨٩ أعد الدكتور أحمد أبوزيد لعقد مؤتمر "المجتمعات الصحراوية وتحديات المستقبل"، وأشرف على كافة مراحل تنفيذه، وقد عقد هذا المؤتمر فى يومى ٢٩ و ٣٠ من شهر مارس عام ١٩٨٩، أى قبل مضى عامين على بدء إشرافه على برنامج بحوث المجتمعات الصحراوية فى مصر، وإذا كانت السبع عشرة دراسة التى تم عرضها ومناقشتها فى هذا المؤتمر، تعكس فى حد ذاتها القيمة العلمية لهذا المؤتمر فى إحاطتها بالعديد من جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمعات الصحراوية، فإن الورقة الاقترانية للدكتور أحمد أبوزيد بعنوان "مشكلة الأولويات فى دراسة المجتمعات الصحراوية" جاءت لتعبر عن خبرة ورؤية الباحث المتخصص والمتعمق فى دراسة المجتمعات الصحراوية، والواعى فى ذات الوقت بأهمية تنمية هذه المجتمعات، والمدرک تماماً للتحديات التى يمكن أن تواجهها فى المستقبل.

وما أن جاء عام ١٩٩٠، أى بعد مضى عامين فقط على عقد المؤتمر السابق، حتى بدأ الدكتور أحمد أبوزيد، وقد انتهى من إنجاز بحث شمال سيناء، فى الإعداد لعقد مؤتمر "الإنسان والمجتمع والثقافة فى شمال سيناء" وقد اختار لعقد مدينة العريش، وكان بهذا أول مؤتمر يعقده المركز فى قلب المنطقة التى أجرى فيها البحث الميدانى، وكان هذا الاختيار عاملاً فعالاً فى نجاح هذا المؤتمر وفى تميزه عن العديد من المؤتمرات التى عقدها ويعقدها المركز، وكان حرص الدكتور أحمد أبوزيد على مشاركة الجهاز التنفيذى فى سيناء فى هذا المؤتمر، بتقديم بعض الأوراق التى تعبر عن وجهة النظر الرسمية فى الموضوعات التى قدم فيها الباحثون أوراقاً علمية، عاملاً آخر مساعداً على تميز هذا المؤتمر بتحقيق التفاعل بين الخبرة العلمية والرؤية التنفيذية، والتى زاد من فاعليتها مشاركة بعض أهالى شمال سيناء أنفسهم، ممن لهم خبرة ودراية ومعرفة بالموضوعات المطروحة.

وقد قدم الدكتور أحمد أبوزيد فى هذا المؤتمر، أبعاداً جديدة لدور المشرف

على البحث العلمى، عندما يعرض البحث ونتائجه فى مؤتمر علمى، فبجانب مسئوليته عن التخطيط للمؤتمر، والمراجعة العلمية لكافة الأوراق التى تتناول البحث، فضلاً عن تحكيم أوراق المؤتمر، حرص الدكتور أحمد أبوزيد على أن يقدم فى بداية الجلسة الأولى عرضاً عاماً ووافياً عن مشروع دراسة المجتمعات الصحراوية وعن بحث شمال سيناء، كما حرص فى بداية كل جلسة من الجلسات، على أن يبدأها بتقديمه ورقة علمية عن الموضوع الذى خصصت له الجلسة، وبفضل هذا التخطيط والتنفيذ العلمى، نجح الدكتور أحمد أبوزيد فى أن يحيط جميع أعضاء المؤتمر، على اختلاف تخصصاتهم، ومستوياتهم العلمية، بل والتعليمية، بكافة أبعاد القضايا المطروحة، وقبل كل ذلك تحقيق التفاعل بين رؤى ثلاث: رؤية الباحث المبنية على الحقيقة العلمية، ورؤية السياسى والتنفيذى المبنية على الخبرة العملية، ورؤية الأهالى المبنية على الخبرة الحياتية وعلى الواقع المعاش.

ولا نكون مغالين إذا قلنا أن هذا المؤتمر بموقع انعقاده، وبتخطيطه، وبتنفيذه وبمضمون ما قدم فيه من أوراق، وما دار فيه من مناقشات، وما تحقق فيه من تفاعل، سيظل نموذجاً لما ينبغى أن تكون عليه المؤتمرات العلمية التى يعقدها المركز لعرض ومناقشة بحوثه ونتائجها، شريطة أن تأتى بحوثه على نفس المستوى الرفيع الذى اتسم به بحث شمال سيناء.

ولم تقتصر الإسهامات العلمية للدكتور أحمد أبوزيد على المؤتمرات التى يتولى مسئوليتها تماماً، ولكن امتدت لتشمل المؤتمرات الأخرى التى ينظمها المركز، وفى آخر مؤتمر علمى عقده المركز فى تلك الفترة، وهو مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى الذى عقد فى الفترة من ١٦-١٨ أكتوبر ١٩٩٥، تعددت صور إسهاماته العلمية فى هذا المؤتمر، من إعطاء المشورة الصادقة والقيمة منذ التخطيط للمؤتمر، والمشاركة فى تحكيم أوراقه، وفى مراجعة ترجمة الموائيق الأخلاقية وهى واحدة من أهم المنشورات القيمة لأعمال المؤتمر، وتقديم ورقة علمية متميزة بعنوان "حقوق الباحث لدى الغير فى البحوث الأنثروبولوجية الميدانية"، ورئاسته لإحدى جلسات المؤتمر، فضلاً عن إثراء مناقشات المؤتمر بمدخلاته الذكية وبتعقيباته الثرية.

ثالثاً: الإسهامات العلمية فى المجلة الاجتماعية القومية.

حظيت المجلة الاجتماعية القومية، التى يصدرها المركز القومى للبحوث

الاجتماعية والجنائية بالعديد من المقالات العلمية المتميزة للدكتور أحمد أبو زيد، التي ساهمت بشكل إيجابي في الارتقاء والارتقاء بالمستوى العلمي للمجلة إلى مصاف المجالات العلمية المتخصصة في العلوم الاجتماعية التي تصدر عن أعرق المؤسسات أو الهيئات العلمية في الدول المتقدمة، وقد امتدت الإسهامات العلمية للدكتور أحمد أبو زيد إلى تطوير المجلة الاجتماعية وتحديث أبوابها؛ فكانت استجابته بتخصيص عدد من أعدادها لتتناول موضوع رؤى العالم، بداية الاهتمام بتخصيص بعض أعداد من المجلة الاجتماعية لنشر دراسات نظرية للبحوث التي يجريها المركز، بحيث يخصص العدد كله للمادة النظرية لأحد هذه البحوث، وبفضل اهتمامه وتعمقه في دراسة وتحليل مفهومات العلوم الاجتماعية، دعمت مقالاته القيمة الباب الذي أفردته المجلة لمفهومات العلوم الاجتماعية، ونتيجة لوعيه وحسه العلمي بأهمية دراسة علماء العلوم الاجتماعية وتحليل أعمالهم العلمية، أو على الأقل تعريف القارئ المتخصص في العلوم الاجتماعية بأهم إسهاماتهم العلمية ودورهم في تاريخ العلم الاجتماعي، أفردت المجلة الاجتماعية باباً من أبوابها بعنوان "من علماء العلوم الاجتماعية" للتعريف بهؤلاء العلماء، قام الدكتور أحمد أبو زيد بكتابة كافة المقالات التي نشرت في هذا الباب. وحرصاً من المجلة على الحفاظ على مستواها العلمي كان للدكتور أحمد أبو زيد في مقدمة الأساتذة الذين تلجأ إليهم هيئة تحريرها لتحكيم ما ينشر بها من مقالات أو دراسات، وكم من مقالات ساعد الدكتور أحمد أبو زيد، بعبء الأستاذ وبعلمه مقدمها في إعادة كتابتها، وكم من المراجع العلمية قدمها لهم لمعاونتهم، وكم من وقت أمضاه معهم لمساعدتهم.

لا يسع القارئ الذي يتصفح أعداد المجلة الاجتماعية، وبالتحديد من يناير ١٩٩٠ إلى يناير ١٩٩٧، سوى أن يلمس غزارة الإسهام العلمي للدكتور أحمد أبو زيد بما نشره من العديد من المقالات والدراسات، ولا يسع المتخصص الذي يطلع على هذه المقالات وتلك الدراسات، إلا أن يرى نموذجاً حياً لما ينبغي أن تكون عليه كتابات "الأستاذ"، بدءاً من اختيار الموضوع، مروراً بالإحاطة بأحدث الكتابات التي تناولته دون إغفال لجذوره التاريخية، والتناول العلمي المتعمق في معالجته، والرؤية النقدية في تناوله، انتهاءً بالتحليل العلمي، الذي يضيف إلى الموضوع ويثريه، فضلاً عن كم المراجع القيمة التي تكشف عن سعة الاطلاع والتعقبات التي تزخر بها هوامش المقال. كل هذا بأسلوب واضح شيق، وبلغه

علمية سلسلة ورصينة. وهي جميعها من السمات التي تتسم بها كافة كتابات الدكتور أحمد أبوزيد.

ولعل الإشارة إلى بعض المقالات والدراسات التي نشرها الدكتور أحمد أبوزيد في المجلة الاجتماعية إبان تلك الفترة، يعطى مؤشراً لجانب من إسهاماته القيمة في هذا المجال.

في إطار اهتمام الدكتور أحمد أبوزيد العلمى والبحثى بموضوع رؤى العالم وإدراكه لحدائثة وأهمية الموضوع، أشرف على إعداد عدد خاص من المجلة الاجتماعية، أفرده لتوضيح مفهوم رؤى العالم، مع تناول بعض الجوانب والمجالات التي تتناولها عادة دراسات رؤى العالم. وبجانب مقدمة هذا العدد التي كتبها الدكتور أحمد أبوزيد، كتب مقالاً قيماً بعنوان "الذات وما عداها مدخل لدراسة رؤى العالم" وقد نشر هذا العدد في يناير ١٩٩٠.

وفي إطار اهتمام الدكتور أحمد أبوزيد بمفاهيم العلوم الاجتماعية، قدم العديد من المقالات التي تتناول بعضاً من أهم مفاهيم العلوم الاجتماعية، من هذه المقالات: البناء والبنائية: دراسة في المفاهيم، الرمز والرمزية: دراسة في المفاهيم، التفكيك: دراسة في المفاهيم، الأصول اللغوية للبنائية دراسة في المفاهيم، ما بعد البنائية: دراسة في المفاهيم.

وفي مجال اهتمام الدكتور أحمد أبوزيد، بعلماء العلوم الاجتماعية، نشر عدة مقالات قيمة في المجلة الاجتماعية القومية عن كل من: راد كليف براون، إيفانز بريتشارد، ماير فورتنس، مارسيل موس، فرديناند تونيبس، جيورج زيمل، أدولف باستيان، إرفنج جوفمان، فيلريدو باريتو، وروث بنديكت.

لا شك أن كل من يطلع على هذا الإنتاج الغزير للدكتور أحمد أبوزيد، الذي خص به المجلة الاجتماعية القومية، وكل من يعرف المستوى العلمى الرفيع لكتابته، سيدرك تماماً الدور الإيجابي الذي قام به الدكتور أحمد أبوزيد، إبان تلك الفترة من تاريخ المركز، في الارتقاء بالمجلة الاجتماعية لتصل إلى مصاف نظيراتها في الدول المتقدمة.

رابعاً: الإسهامات العلمية في مجال المؤلفات النظرية.

في إطار اهتمام المركز إبان تلك المرحلة من تاريخه بإعداد دراسات نظرية

قائمة بذاتها، أى غير منبثقة عن بحوثه الميدانية أو فى إطارها، قدم الدكتور أحمد أبوزيد للمركز دراسة نظرية قيمة، بعنوان "المدخل إلى البنائية"، قام المركز بنشرها عام ١٩٩٥ فى كتاب يقع فى ٣٤٩ صفحة، ويكفى الاطلاع على عناوين الفصول السبعة للدراسة ليتضح لنا أهمية هذا المؤلف، فقد خصص الفصل الأول من هذا الكتاب لمعالجة موضوع عصر البنائية؛ بينما كان عنوان الفصل الثانى هو البناء والبنائية، وتناول الفصل الثالث موضوع الأصول اللغوية للبنائية، وفى الفصل الرابع تناول المؤلف موضوع البنائية والفكر الرمزي، وخصص الفصل الخامس لموضوع البنائية وعلم العلامات، كما خصص الفصل السادس لموضوع البنائية وأنساق الفكر، فى حين خصص الفصل السابع والأخير لموضوع البنائية والتفكيك. وهذا المؤلف الذى يحيط بجوانب البنائية كحركة فكرية وكمذهب فلسفى والذى يركز على تناولها كمنهج للبحث يمكن الاسترشاد به فى كافة فروع المعرفة وبأوضح ما يكون فى مجال الأنثروبولوجيا على وجه التحديد، وفى مجال النقد الأدبى، وتاريخ الفكر والنظم الاجتماعية، يقدم خلاصة فكر أحد علماء البنائية الذى استطاع من خلاله أن يقدم برؤية نقدية تحليلية متعمقة، آراء العلماء والمفكرين الذين ارتبطت البنائية بأسمائهم، أو الذين أخذوا بها، أو طورها، مقدماً إجابة دقيقة ومسببة عن ماهية البنائية، موضحاً المنهج البنائى فى البحث والدراسة والتحليل والفهم مبرراً لأهم خصائصه ومقوماته...، ولا يترك أحمد أبوزيد القارئ، بعد هذا المؤلف القيم إلا على وعد منه فى خاتمته بمؤلف آخر عن "ما بعد البنائية"، ونحن نعلم جميعاً أن أحمد أبوزيد يفتى دائماً بما يعد به.

أما العمل النظرى الآخر للدكتور أحمد أبوزيد والذى قام المركز بنشره، فهو كتاب بعنوان "دراسات فى الإنسان والمجتمع والثقافة"، ويقع هذا الكتاب فى جزئين: الجزء الأول عنوانه "مقدمات نظرية: الإنسان والكون"، والجزء الثانى بعنوان "الفرد والمجتمع: الإنسان والثقافة"، والجزءان يقعان فى ١٢٢١ صفحة، وقد قام المركز بنشر هذا العمل العلمى الضخم فى عام ١٩٩٦، وذلك فى إطار مشروع المركز بإعادة نشر الدراسات النظرية ذات المستوى العلمى الرفيع، والذى لم تكن فى الأصل جزءاً من الخطة العلمية للمركز - وكانت غالبية المقالات التى ضمها هذا الكتاب قد سبق نشرها فى مجلة عالم الفكر - وقد اشتمل هذا العمل العلمى الضخم على أربعة أقسام؛ القسم الأول بعنوان مقدمات نظرية ويشتمل على تسعة فصول، والقسم الثانى يضم ثمانية فصول تدرج تحت عنوان

الإنسان والكون، والقسم الرابع عنوانه الفرد والمجتمع ويشمل عشرة فصول، أما القسم الرابع والأخير فقد اتخذ الإنسان والثقافة عنواناً له، وتمت معالجة هذا الموضوع في أحد عشر فصلاً، هذا العمل العلمي الضخم يضم ثمانية وثلاثين مقالاً علمياً في موضوعات متنوعة، تعكس بشكل صريح المعرفة الموسوعية للدكتور أحمد أبوزيد من جهة، والقدرة العلمية على التعمق في بحث ومعالجة موضوعات تتخطى مجال الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية إلى مجالات تشاركها فيها الفلسفة والعلوم الإنسانية من جهة أخرى.

إذا كنا اقتصرنا في عرضنا للإسهامات العلمية للدكتور أحمد أبوزيد التي قدمها للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، على الأعمال العلمية المنشورة، وهي في حد ذاتها تكشف فضلاً عن المستوى المتميز والرفيع لهذه الأعمال وغزارة الإنتاج العلمي، عن تنوع وتعدد الأعمال والإسهامات العلمية التي قدمها أحمد أبوزيد للمركز، فإن هناك الكثير مما قدمه أحمد أبوزيد عدا الأعمال العلمية المنشورة، سواء للمركز أو لإدارته، أو للمشتغلين بالبحث العلمي به بكافة مستوياتهم الوظيفية، مما لا نملك سوى الإشارة إليه.

فعلى مستوى المركز، هو أول أستاذ يخصص قيمة الجائزة التقديرية التي كان للمركز شرف ترشيحه لها، لينشأ بالمركز جائزة لتشجيع البحث الأنثروبولوجي، وعلى مستوى إدارة المركز، ومن خلال عضويته لمجلس إدارته، قدم أحمد أبوزيد رؤيته العلمية وخبرته الإدارية ومشاركته الإيجابية، التي عززت سياسات تطوير المركز، إبان تلك المرحلة الهامة من تاريخه، أضافت إليها الكثير. كما لم يبخل أبداً على إدارة المركز بخبرته وبعلمه وبمشورته الصادقة، التي كان لها الكثير من الفضل في الارتقاء بالأنشطة والأعمال العلمية للمركز. ومن خلال عضويته للجنة العلمية الدائمة منذ إنشائها، شارك مشاركة إيجابية في إرساء الأسس والمبادئ التي تلتزم بها اللجنة في عملها، وقدم نموذجاً للأستاذ الذي يعي تماماً أن انهيار المؤسسة العلمية، يبدأ بانهيار المستوى العلمي لأعضائها الذي يبدأ بدوره من تسلل المحاباة والمجاملة والتساهل في تقييم الأعمال العلمية. وقد دعم المناخ العلمي السائد آنذاك، سواء في المركز بعامته أو في اللجنة العلمية الدائمة بخاصة، هذا النموذج الذي يمثله بحق الدكتور أحمد أبوزيد.

وعلى مستوى الباحثين، أعضاء هيئة البحوث بالمركز، قدم الدكتور أحمد

أبوزيد بعلمه وبسلوكه وبعطائه وبقيمه وبأخلاقياته وبمواقفه، المثل الأعلى للأستاذ الجامعي، وللباحث العلمي، والعالم المثقف الإنسان.

وإذا كنا في هذه الورقة قد حاولنا أن نرصد بإيجاز الدور الحيوي الذي قام به الدكتور أحمد أبوزيد، في فترات هامة من تاريخ المركز، من خلال أعماله العلمية، التي امتدت لتشمل كافة الأنشطة العلمية للمركز، ومن خلال تكوينه لمدرسة أنثروبولوجية به، وقبل كل ذلك من خلال سلوكياته وقيمه وأخلاقياته، فإننا نأمل في المزيد من عطائه في ظل مناخ علمي صحي يتيح له المزيد من العطاء.

وفيما يلي قائمة بأهم الأعمال العلمية التي قدمها أحمد أبوزيد للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية:

أهم البحوث والدراسات:

-الثأر: دراسة أنثروبولوجية بإحدى قرى الصعيد، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٤ (١١١ ص).

-العلويين في سوريا: دراسة أنثروبولوجية استطلاعية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٠ (غير منشور).

-المجتمعات الصحراوية في مصر، البحث الأول: شمال سيناء، دراسة إثنوجرافية للنظم والأنساق الاجتماعية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩١ (٥٢٧ ص).

-المجتمعات الصحراوية في مصر: دليل العمل الميداني، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٠، (١٠٩ ص).

-رؤى العالم، تمهيدات نظرية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٣، (١٨١ ص).

-الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء: أعمال المؤتمر المنعقد في العريش الفترة من ١٣-١٦ أكتوبر ١٩٩٠، ١٩٩١ (٥٨٥ ص).

-المجتمعات الصحراوية وتحديات المستقبل، أعمال المؤتمر المنعقد في الفترة من ٢٩-٣٠ مارس ١٩٨٩، الطبعة الثانية ١٩٩٦ (٣٢٢ ص).

-المدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥

(٣٤٩ص).

-دراسات فى الإنسان والمجتمع والثقافة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٦ (١٢٢١ ص). (جزءان).

-Nomadism and Sedentarization: A Selected Annotated Bibliography and Abstracts, Volume One, Egypt and North Africa, Cairo: The National Center For Social and Criminological Research, (١٩٩٩ p).

أهم المقالات العلمية المنشورة فى المجلة الجنائية القومية، والمجلة الاجتماعية القومية:

-نظرية هنرى مين فى تطور القانون، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٧٦ (٣-٢٦).

-العقوبة فى القانون البدائى: مثال من أفريقيا، المجلة الجنائية القومية، المجلد العاشر، العدد الثالث، نوفمبر، ١٩٦٧، (٤٠٩-٤٤٠).

-الأنثروبولوجيا والقانون: مقدمة لدراسة القانون الجنائى فى المجتمعات البدائية، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثانى، العدد الأول، يناير ١٩٦٥، (٣٩-٦٦).

-التنمية الاقتصادية والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، مثال من السودان: مشروع الأزاندى، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الأول، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٦٤، (٤٥-٧٦).

-الذات وما عداها: مدخل لدراسة رؤى العالم، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السابع والعشرون، العدد الاول، يناير ١٩٩٠، (٥٥-٩٩).

-البناء والبنائية: دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السابع والعشرون، العدد الثانى، مايو ١٩٩٠، (٩٧-١٣١).

-الرمز والرمزية: دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثانى، مايو ١٩٩١، (١٤١-١٨٥).

-التفكيك: دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩١، (٨٩-١٢٥).

- الأصول اللغوية للبنائية: دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد التاسع والعشرون، العدد الثانى، مايو ١٩٩٢، (٨٣-١٢٥).
- البنائية والفكر الرمزي: التصنيف - الطوطمية - الأساطير، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثلاثون، العدد الأول، يناير ١٩٩٣ (٦٣-٨٨).
- راد كليف براون - إيفانز بريتشارد، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثلاثون، العددان الثانى والثالث، سبتمبر، ١٩٩٣ (١٦٥ - ١٩٢).
- فورتس، ماير- موس، مارسل، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الحادى والثلاثون، العدد الأول، يناير ١٩٩٤ (١٤٩ - ١٦٣).
- تونيس، فرديناند- زيمل، جيورج، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الحادى والثلاثون، العدد الثانى، ١٩٩٤ (١٥٣ - ١٨٤).
- باستيان، أولف-جوفمان، إرفنج، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الحادى والثلاثون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٤ (١٦٩ - ١٨٣).
- باريتو، فيلفريدو، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثانى والثلاثون، العدد الثالث سبتمبر ١٩٩٥ (١٥٧ - ١٧١).
- ما بعد البنائية: دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والثلاثون، العدد الأول والثانى، يناير/مايو ١٩٩٦ (١٢٩-١٦١).
- بواس، فرانز - بارسونز، تالكوت، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والثلاثون، العددان الأول والثانى، يناير/مايو ١٩٩٦ (٢٠١-٢٣٢).
- بنديكت، روث - الياده، ميرسيا، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الرابع والثلاثون، العدد الأول، يناير ١٩٩٧ (٧٥-١١٠).

أهم الأوراق العلمية التى قدمها فى المؤتمرات التى عقدها المركز:

- مشكلة الأولويات فى دراسة المجتمعات الصحراوية، فى أحمد أبوزيد، مؤتمر المجتمعات الصحراوية وتحديات المستقبل: ٢٩-٣٠ مارس ١٩٨٩، القاهرة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ (٢٠-١).
- إطار عام لمشروع دراسة المجتمعات الصحراوية فى مصر، فى أحمد أبوزيد

- وتغريد شرارة، مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، ١٣-١٦ أكتوبر ١٩٩٠، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، (٤٢-٢٧).
- شمال سيناء الخلفية الإيكولوجية، مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، (٦٦-٥١).
- أنماط الحياة الاقتصادية في شمال سيناء، مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، (١٠٣-١٢٤).
- الحكم المحلى والنظام السياسى التقليدى فى شمال سيناء، مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، (١٩٤-١٧٩).
- العائلة ونسق القرابة في شمال سيناء، مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، (٢٥٢-٢٣٩).
- التخطيط والتنمية في شمال سيناء، مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (٣١٦-٣٠١).
- حقوق الباحث إزاء الغير في البحوث الأنثروبولوجية الميدانية، فى ناهد صالح، محرر مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى، ١٦ - ١٨ أكتوبر ١٩٩٥، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥، المجلد الثانى، (٤٠٠-٣٧١).

القسم الثانى

جوانب منهجية من إسهامه العلمى

- الفصل السابع: نماذج من الإبداع العلمى للدكتور أحمد أبوزيد.
- الفصل الثامن: فن الإصغاء للبشر. تأملات فى منهج أحمد أبوزيد.
- الفصل التاسع: تجربة منهجية من الواقع الميدانى.
- الفصل العاشر: العالم الأنثروبولوجى وقضية أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى.
- الفصل الحادى عشر: إطلالة على دور الدكتور أحمد أبوزيد فى مجلة عالم الفكر.

الفصل السابع نماذج من الإبداع العلمي للأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد^(*)

عرفته أستاذاً فاضلاً يتسم بالعلم الغزير والخلق القويم والتواضع العلمي، وعرفته أيضاً الإنسان والصديق والزميل في رحلة طويلة امتدت منذ عام ١٩٥٧ وحتى الآن. وقد تنوعت المجالات والمواقف التي صاحبت هذه الرحلة الممتدة عبر السنوات الثلاث والأربعون ما بين طالبة علم تلقت على يديه بعض علوم ومقررات معهد العلوم الاجتماعية بجامعة الإسكندرية حيث حصلت على دبلوم المعهد المعادل لدرجة الماجستير في العلوم الاجتماعية، وتعلمت على يديه مرة أخرى في البرنامج التدريبي للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية الذي خصصه المركز في بداية إنشائه للباحثين المساعدين الجدد بالمركز.

وعلى مدى السنوات التي قاربت على النصف قرن، تنوعت الخبرات العلمية المكتسبة منه بفضل رؤيته العميقة وثرائه العلمي وموسوعيته المعرفية، سواء كطالبة علم وكباحثة علمية، ثم كزميلة في مجال البحث العلمي الاجتماعي.

وفي سطور قليلة متواضعة سنحاول من خلالها التأكيد على بعض جوانب الإبداع التي ميزت الأعمال العلمية والبحوث والدراسات الأنثروبولوجية والتي وضعتها على خريطة الإبداع العلمي في مجال الأنثروبولوجيا.

فقد استطاع وبقدرة فائقة على التمييز، الربط بين الأنثروبولوجيا كمجال للدراسات والبحوث العلمية وبين غيرها من مجالات المعرفة المتنوعة، بل إن بداية اختياره لهذا الحقل الجديد نسبياً من حقول المعرفة ألا وهو مجال الأنثروبولوجيا كان في ذلك الوقت خروجاً على المتعارف عليه والدارج في الدراسات الأكاديمية. ولكن رؤيته الاستشرافيه وإصراره على ارتياد الجديد والتصدي له وتطويره كان دافعاً قوياً لنضاله من أجل إدخال علم الأنثروبولوجيا كمقرر دراسي أساسي في قسم الفلسفة والاجتماع، إلى أن تم الاعتراف به رسمياً في أوائل السبعينيات كتخصص متميز عن علم الاجتماع وأنشئ قسم مستقل

(*) كتبت هذا الفصل الدكتور هدى مجاهد، أستاذ علم الاجتماع بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

للأنثروبولوجيا عام ١٩٧٤.

وقد تجلت إبداعاته العلمية في مجال استخدامه للمنهج الأنثروبولوجي في معظم دراساته وبحوثه، بداية من عام ١٩٦٥-١٩٦٦ عند دراسته للصحراء الغربية، وحتى استخدامه له في مشروع المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عند دراسته للمجتمعات الصحراوية في شمال سيناء، وكذلك في مشروع البحث المهم الذي أجراه عن رؤى العالم في عام ١٩٨٩.

فإذا كانت قواعد المنهج في الدراسات الأنثروبولوجية التقليدية تتطلب اختياراً معيناً للمجتمعات المدروسة من حيث صغر الحجم والتجانس والانعزال، حتى يتمكن الباحث الفرد من الاندماج في المجتمع المدروس والمشاركة بالمعيشة والملاحظة من خلال الإقامة المستمرة لمدة لا تقل عن العام الواحد ليتمكن من تحليل المعلومات الإثنوجرافية. نجد أنه بقدراته ورؤيته قد حقق نقلة هامة في مجال الأنثروبولوجيا حيث اتجه إلى دراسة مجتمعات أكبر وأوسع وأكثر تعقيداً. فرغم أن علماء الأنثروبولوجيا قد اتسعت اهتماماتهم منذ منتصف القرن الماضي إلى دراسة المجتمعات التقليدية ذات الحضارات القديمة والمجتمعات الأكثر تقدماً في أوروبا وغيرها، وما استلزم ذلك من إدخال بعض التغيرات في الأساليب والمناهج مع الاحتفاظ بالخصائص الجوهرية المميزة للأنثروبولوجيا من حيث الاهتمام بدراسة مجتمعات صغيرة محلية ومنعزلة نسبياً، نجد أن الإبداع الذي ميز دراساته وبحوثه - مع عدم إغفال الاهتمامات التي اتسمت بها الأنثروبولوجيا في منتصف القرن الماضي - أنها أجريت على مجتمعات وطنية وعلى مستوى الدولة، مثل بحوثه في المجتمعات الصحراوية. فقد أضاف من التعديلات الجوهرية التي طوعت المنهج الأنثروبولوجي كي يكون قادراً وملائماً لدراسة مجتمعات ذات حضارة وتاريخ مكتوب يمكن اقتفاؤه وتتبعه من خلال الوثائق التاريخية. وقد أتاح ذلك الفرصة أمامه إلى اتساع نظرتة لتمتد إلى خارج الحدود الجغرافية للمجتمعات المحلية إلى المجتمع الوطني ككل، وبالتالي انطبقت على الدراسات النظرة الدينامية التي تأخذ بالبعد الزماني والمكاني والتي تختلف عن نظرة الأنثروبولوجيين الغربيين التي يغلب عليها الطابع الاستقراري والاستاتيكي، وقد تم هذا التعديل الجوهرى مع عدم الإخلال بالقاعدة الأنثروبولوجية المعتمدة في المقام الأول على التواجد والمعيشة والمشاركة في أوجه النشاط المختلفة في المجتمع المدروس.

وإذا كانت البحوث الأنثروبولوجية تعرف عادة باستنادها إلى مبدأ هام يقوم على "مشروع الرجل الواحد" هذا المبدأ لازم الدراسات والبحوث الأنثروبولوجية التقليدية. ولكننا نجده خرج على هذا المبدأ حيث اعتمد على فريق عمل من الباحثين العلميين الذين تم تدريبهم تدريباً مكثفاً عند دراسته للمشروع القومي العظيم للمجتمعات الصحراوية في مصر: شمال وجنوب سيناء والواحات البحرية وقد تمثل الاعتماد على فريق البحث لدراسة النظم والأنساق الاجتماعية، مع اختيار مجتمعات محلية تمثل نماذج وأنماط اجتماعية رئيسية في المجتمع، وتمت دراسة النماذج المجتمعية المختارة على يد فرق البحث المدربة في إطار خطة واحدة متكاملة طبقت على كل النماذج الرئيسية.

هذا فضلاً عن إدخال تعديلات أساسية في الأداة الرئيسية لجمع المعلومات، فقد أبداع فكرة إعداد دليل العمل الميداني بعد تحديد الإطار النظري ورسم خطة البحث وأسلوب العمل إلى جانب تدريب الباحثين، مع الاعتماد طيلة الوقت على الملاحظة بالمشاركة والمعاشنة والتواصل الدائم والإقامة المستمرة لفريق البحث في المجتمعات المدروسة. وإذا كان الإبداع قد صاحبه في الخطوات والإجراءات المنهجية التي روعيت عند اختيار المجتمعات والنماذج والأنماط الاجتماعية، أو عند الاعتماد على فرق العمل البحثية، وأيضاً عند إعداد دليل جمع البيانات والمعلومات، فإنه تجلى وبصورة تدعو إلى الإجلال والتقدير في تنوع إبداعه المنهجي عند تحليله للأنساق والنظم الاجتماعية لمجتمع شمال سيناء، فقد اعتمد في تحليله على البنائية الوظيفية للمدرسة البريطانية، بينما تبنى البنائية الفرنسية أو بنائية ليفي شتروس عند دراسته لرؤى العالم باعتبارها تتناسب أكثر مع دراسته الأنماط الثقافية التي تحتاج إلى قدرة أعلى على التجريد.

وإزاء هذا التنوع والإبداع نجد أنفسنا أمام أستاذ استطاع بقدراته الإبداعية ومهاراته البحثية الأنثروبولوجية الحفاظ على القاعدة الأنثروبولوجية التي تستند على فكر وتصور ذهني معين يحدده المشرف على البحث، وتمثل في ذات الوقت (دراساته وبحوثه) نوعاً من الخروج عن المألوف في الدراسات الأنثروبولوجية التقليدية. وقد تنوعت دراسته وبحوثه في مجتمعات متعددة: أفريقية وعربية إسلامية. مما يبشر بإمكانية قيام مدرسة عربية متميزة في الأنثروبولوجيا وضع بذورها في إعداد وتدريب أجيال شابة في مجال البحث الأنثروبولوجي.

ونظراً لكثرة أعماله العلمية وتنوعها، فإننا سنكتفى بعرض نماذج مختارة من أعماله البحثية في محاولة لإلقاء الضوء على إبداعاته المتميزة.

النموذج الأول يتعلق بالمشروع القومي الضخم الذى أشرف عليه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية لدراسة المجتمعات الصحراوية فى مصر، والذى صدر منه الجزء الأول الخاص بشمال سيناء. وقد تميز هذا المشروع البحثى عن غيره من غالبية البحوث الصحراوية التى أجريت فى مصر، حيث أن البحوث التى أجريت اقتصرت على مناطق محدودة، أو كانت تدور حول نظم معينة بالذات، حيث كان الباحث يقطع من الصحراء موقعاً جغرافياً محدداً أو جماعة قبلية معينة، ويعكف على دراستها دراسة مركزة متعمقة، ولكن بمعزل عن المجتمع المصرى الصحراوى الذى تنتمى إليه هذه الجماعة القبلية المحلية، فضلا عن المجتمع المصرى ككل والأوضاع السائدة فيه.

وقد ظهر إبداعه فى هذه الدراسة بوضوح حيث تحرر من التقيد بحرفية المنهج الأنثروبولوجى التقليدى الذى كان يحتم الاكتفاء بدراسة مجتمعات محلية صغيرة أو جماعات قبلية محدودة العدد فقد أعطى اهتماماً أكبر لدراسة الجماعات القبلية فى إطار الثقافة العامة الشاملة، مع الإشارة قدر المستطاع إلى النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة فى المجتمع المصرى ككل من منطلق الحرص على تبيين العلاقات المتبادلة بين هذه الوحدات الصغيرة والوحدات الاجتماعية الأكبر حجماً والأكثر تعقيداً.

وقد أرسى بهذه الدراسة الجادة قواعد أنثروبولوجيا المجتمعات الصحراوية على أسس صلبة من العمل الميدانى المتعمق من مجموعة من الإجراءات المنهجية تضمنت:

- ١- تحديد الأطر الرئيسية للأنساق والنظم الأساسية التى تؤلف البناء الاجتماعى لمجتمع شمال سيناء.
- ٢- اختيار أنماط اجتماعية للدراسة المتعمقة فى ضوء محددات تعكس طبيعة ونوعيه واختلاف المجتمع فى أنماط الحياة.
- ٣- اختيار المنهج وأساليب البحث الأنثروبولوجى والاعتماد على المدخل البنائى - الوظيفى.

٤- الاعتماد على فريق من الباحثين (٣ باحثاً) بدلاً من الباحث الواحد، يعملون كوحدة متكاملة لجمع المادة العلمية، مع تقسيم عمل داخلي يعطى للباحث إمكانية تحقيق الذات مع عدم الخروج على الإطار المحدد في التخطيط الأساسي للمشروع.

٥- الاعتماد على دليل عمل ميداني يعكس رؤيته وفلسفته وإطاره الفكري، كمرشد للباحثين في جمع البيانات.

٦- تدريب الباحثين على القيام بنوعين من الدراسة الميدانية في وقت واحد دراسة رأسية متعمقة لمجتمع محلي متجانس، ودراسة أفقية شمولية للمجتمع الكبير الذي تنتمي إليه الوحدة المحلية أو المجتمع المحلي مع عدم إغفال النسق الثقافي العام في شمال سيناء.

وقد حققت دراسة مجتمع شمال سيناء أهدافاً علمية كشفت عن طبيعة المجتمع وبنائه الاجتماعي من ناحية، وأهداف علمية تطبيقية ألقت الضوء على مشروعات التنمية الاجتماعية في محافظة شمال سيناء. وقد انعكس ذلك وتبلور في أعمال المؤتمر الذي عقد في العريش في أكتوبر ١٩٩٠ عن الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء. وكان الهدف الأساسي من عقد المؤتمر إرساء قواعد الربط والتعاون بين هيئة البحث العلمية الأكاديمية والأجهزة الرسمية للتغلب على الفجوة بين الأكاديميين والتنفيذيين وتحقيق الاستفادة من نتائج البحث العلمي.

وحرص على تصدير كل محور من المحاور الستة الرئيسية في المؤتمر بورقة محورية أساسية كانت بمثابة الإطار الذي تدور في فلكه الأوراق المقدمة من الأكاديميين والتنفيذيين.

وهذا العمل العلمي الذي أنجز تعلم في مدرسته جيل من شباب الباحثين مارسوا البحث العلمي الاجتماعي الأنثروبولوجي عملياً على أسس من العلم وأخلاقيات البحث العلمي.

ويتمثل النموذج الثاني من إبداعاته البحثية في مشروع دراسته رؤى العالم، وقد تم إجراؤه في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناحية في إطار بحث شامل عن تقييم السياسة الثقافية في مصر. ولا يخفى علينا أن مفهوم رؤى العالم من المفاهيم التي شاع استخدامها في البحوث والدراسات الأنثروبولوجية الثقافية

فى أمريكا فى الخمسينيات، ثم انحسر المفهوم واستخداماته فى الستينيات والسبعينيات ثم عاد إلى الظهور على يد علماء شباب فى أمريكا وبريطانيا.

وقد صاحب هذا المفهوم كثير من الجدل العلمى والإشكاليات المنهجية، خاصة عند تحليل المادة الإثنوجرافية وتفسيرها، ذلك لأن المفهوم يتفق مع مفهوم البناء الاجتماعى والوظيفة الاجتماعية فى النظرة الكلية الشاملة للأشياء والأفكار، ويختلف فى المدخل وأساليب التحليل والتفسير. ولذلك نجد أن معظم دراسات رؤى العالم تنتمى إلى العلم الإنسانى أو الدراسات الإنسانية وليس إلى مجال العلم الطبيعى سواء فى النظرية أو المنهج أو أسلوب التفسير والتحليل، كما أنها لا تهدف إلى التعميمات. وبذلك نجد أن المفهوم يتعارض مع إمكانية تطبيق مناهج العلم التطبيقى الذى لا يصلح للظواهر والأحداث والأفكار الإنسانية.

وفى ضوء هذا الوضع انطلقت معظم الدراسات الأنثروبولوجية التى تمت حول مفهوم رؤى العالم كمفهوم أنثروبولوجى معتمدة على مناهج البحث الأنثروبولوجية وأساليبه التقليدية التى تتطلب إقامة طويلة واتصال وثيق وحميم من ناحية، ولكن الأهم من ذلك أن وحدة الدراسة هى الشخص Self، وبالتالي كانت الدراسات عادة تكفى بدراسة شخص واحد دراسة متعمقة فى حالة المجتمعات الصغيرة المنعزلة والمتجانسة بقصد الوصول فى آخر الأمر إلى أنماط التفكير والقيم السائدة بين الناس فى ذلك الوقت.

وقد تجلّى إبداعه المنهجى عندما تصدى لدراسة هذا الموضوع فى المجتمع المصرى الذى تتعدد فيه الثقافات وتتعدّد وفقاً لأنماط الحياة المختلفة والمتباينة، مما يستحيل معه الاعتماد على دراسة "شخص واحد" واتخاذ رؤيته للعالم كروية معبرة عن رؤى العالم فى المجتمع المصرى. وقد استطاع تحديد معايير موضوعية لاختيار عدد كبير نسبياً من الأشخاص للتعرف على أنماط التفكير السائدة لدى الإنسان المصرى، وقد تم الاختيار بعد تحديد أنماط المجتمعات المحلية فى المجتمع المصرى كالنمط الحضرى والنمط الريفى والنمط الصحراوى إلى جانب الأنماط الأخرى التى تجمع بين ملامح هذه الأنماط الكبيرة.

وقد اهتم فى دراسته لهذا الموضوع بجوانبه المتعددة التى لم تقتصر على رصد لصورة المجتمع الواقعية وإنما تتجاوزها إلى الصورة المستقبلية المرغوب فى تحقيقها واعتمد على دليل للعمل الميدانى وضعه لدراسة رؤى العالم فى مصر،

ويكون مرشداً أساسياً فى جمع البيانات والمعلومات على يد فريق الباحثين المدربين واستخدام الدليل يساعد الباحث فى فهم الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجى الواسع، وبالمعنى الرسمى أو النخبوى، ومن وجهة نظر الناس أنفسهم الذين أجريت عليهم الدراسة المتعمقة التى اهتمت بإبراز المعنى أكثر من اهتمامها برصد ووصف الواقع المحسوس الملموس أو المشاهد العيانية.

وبذلك قد حقق إمكانية استخدام المفهوم على المجتمعات الحضرية والريفية من خلال إبداعه المنهجى وتطويره للاستخدامات التقليدية التى ارتبطت بالدراسات السابقة.

أما النموذج الثالث لإبداعاته فيتجسد فى مجموعة المقالات الرائدة التى قدم بها لمجلة عالم الفكر، فقد أعد المقدمات النظرية لأعداد المجلة على مدى سبعة عشر عاماً متواصلة عندما شغل منصب مستشار تحرير المجلة.

وقد انطلقت مقالاته النظرية التى حلقت فى مجال موضوعات معرفية متباينة، من هذا الموقف النظرى المنهجى الذى يميز الأنثروبولوجيا البنائية الوظيفية. كما أثبت أن التغيير الذى طرأ على الأنثروبولوجيا إنما طرأ على مجالات البحث وليس على المناهج والأساليب، ودلل بذلك على أن الأنثروبولوجيا ليست مجرد علم من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية، وإنما الأنثروبولوجيا منهج أو موقف نظرى وعملى يمكن اتباعه وتطبيقه على مختلف مجالات الفكر والنشاط الإنسانى وأنها ليست مجال بحث ضيق محدود.

وقد ارتفع فى دراساته وكتاباته على مستوى السرد الوصفى البحث للوقائع والأحداث والعادات، وقدم دراسات متكاملة فى ضوء توجه نظرى ومنهجى أكسب دراساته المعنى الاجتماعى نظراً لإخضاع المعلومات لنوع من الاختيار الملائم للتوجه النظرى الذى انطلق منه.

وقد اتسم بقدرة عالية على التعمق فى الموضوعات المدروسة لما له من باع طويل فى المعرفة بالنظريات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية وانعكاس ذلك بوضوح على اتساع دائرة العلاقات والتشابكات التى يدرسها، وكان لذلك كله فضل فى الإفادة منها والارتفاع بمستوى التحليل وبالتالى مستوى التجديد.

وقدم الدليل والبرهان العلمى والعملى على أن الأنثروبولوجيا تصلح لدراسة مختلف جوانب النشاط الإنسانى فى المجتمع من خلال إخراج الكتاب القيم الذى

صدر فى جزئين وضم مجموعة من مقالاته الإبداعية لمجلة عالم الفكر، جاب خلالها عالم المعرفة والفكر وفقا لمنظومة فكرية منطلقة من رؤية نظرية ومنهجية متكاملة.

هذه السطور القليلة لا تعبر عن الروائع والإبداعات فى مجال الدراسات والبحوث التى قدمها الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد فى مسيرته العلمية الثرية المتواصلة وإنما هى فقط نموذج من هذه الإبداعات.

الفصل الثامن فن الإصغاء للبشر: تأملات في منهج أحمد أبو زيد^(*)

منذ عام ١٩٨٩ أتيحت لي فرصة الاقتراب من الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد والاحتكاك به في واحد من أكثر بحوثه الميدانية أهمية وشغفاً وهو بحث "رؤى العالم". فقد شاعت الظروف أن أعاصر عملية صناعة هذا البحث وتطوره منذ ميلاده كفكرة وحتى الانتهاء من أعماله الميدانية، وأن أشارك في كافة مستويات المركزية والفرعية، بداية من اللجنة العليا المحركة لمشروع بحوث السياسات العامة بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (وهي اللجنة التي اختارت البدء بمشروع بحوث السياسة الثقافية، وكان بحث "رؤى العالم" هو أحدها^(١))، وانتهاء بالمشاركة في الدراسة الميدانية ضمن أحد فرق الميدانية الثلاث^(٢)، وهو الفريق الذي أقام بصفة دائمة لأكثر من عام - على عادة الأنثروبولوجيين في منزل ريفي بقرية تسمى "نواج" على بعد ثمانية كيلو مترات من مدينة طنطا، حيث درس الفريق هذه القرية إضافة إلى أحد الأحياء الشعبية وهو حي "ستوتة" بمدينة طنطا.

وبين المستوى المركزي حيث الجدل النظرى والتخطيط للبحث إلى المستوى الفرعى حيث المعاشية اليومية للناس ومعاينة رؤاهم على الطبيعة، أتيح لي رصد العديد من الملاحظات المنهجية والنظرية والفلسفية لدى الأستاذ الكبير.

حكمة الناس

انطلق أبو زيد من مفهوم انتقائي "الرؤية العالم" باعتبارها تمثل كل الأفكار والتصورات التي تقوم على أساس الافتراضات التي يسلم بها أعضاء مجتمع من المجتمعات عن طبيعة العالم وأسس وجوده وموقف الإنسان من ذلك العالم وذلك لوجود، ليس من وجهة نظر الباحث ولكن حسب تصورات أعضاء المجتمع أنفسهم^(٣). لذلك كانت توجيهات الأستاذ للباحثين الميدانيين واضحة صارمة فيما يتعلق بأهمية تسجيل نص كلام المبحوثين ونقل طريقتهم في التعبير عن رؤاهم

(*) كتب هذا الفصل فؤاد السعيد، الباحث بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

للعالم بحذافيرها، وعدم السماح لذواتهم - أى الباحثين- بالتدخل فى تغيير- تشويه - ما ينطق به المبحوثون بلغتهم العامية، بل السوقية فى بعض الأحيان. ولذا كانت التقارير الميدانية تتخذ شكل كراسات مطولة تحتوى على نصوص أحاديث المبحوثين مباشرة، أو تفريغ لأشرطة التسجيل (الكاسيت) التى كانوا يسمحون لنا باستخدامها بعد فترة من الثقة وتوطيد العلاقة الإنسانية، بل إن الحياض إزاء المادة كان يصل إلى منع التدخل حتى فى طريقة عرض المادة أو ترتيبها أو تنظيمها.

وتفسير ذلك أن الأستاذ لا يميل إلى الأسلوب الشائع فى الدراسات الاجتماعية الميدانية، والذى تتدخل فيه ذاتية الباحث وخلفيته النظرية والمنهجية والميدانية لابتداع طريقة فى عرض المادة تبرز الإطار النظرى والتفسيري الذى يميل إليه. وهى طريقة تقوم على افتراض مؤداه أن الباحث قادر على استيعاب الإطار الأساسى لعناصر الظاهرة- وليس محتواها التفصيلى بالطبع - وذلك بحكم خلفيته النظرية وخبرته الميدانية السابقة على إجراء البحث، وهو الافتراض الذى تتم ترجمته إجرائياً بوضع خطة البحث ومفاهيمه الإجرائية الأساسية، وينتهى عادة بوضع استبيان Questionnaire مكون من عدد محدود من الأسئلة مهما كان كبيراً. وهى عادة أسئلة مغلقة يجيب عليها المبحوث بنعم أو بلا. المهم فى الأمر أن الباحث يفترض أن هذه الأسئلة وحدها - دونما حاجة إلى إضافة تذكر من المبحوثين - تغطى وتشمل كافة جوانب الظاهرة حصراً.

فى المقابل - وعلى عادة الأنثروبولوجيين وإن كان بشكل أكثر وضوحاً - ينطلق أحمد أبو زيد من موقف مختلف يمكن وصفه "بالتواضع الناضج" إزاء المبحوثين ورؤاهم الثرية والمتنوعة التى تتجاوز بالضرورة معرفة الباحث، مهما بلغ عمق خلفيته النظرية واتساع تجاربه الميدانية "فالذات أو الشخص(المبحوث) - وليس الباحث ... هو الذى ينظر إلى العالم من حوله"^(٤). ويتعين على الباحث أن يمسك تصوراتهِ ويكبح أفكاره"^(٥). وألا يتدخل فى ترتيب رؤية المبحوث أو تنظيمها أو تأويلها بشكل متعسف ضمن قوالبه النظرية أو الفلسفية المسبقة.

وإذا كان منهج الباحث فى مثل هذا النوع من الدراسات فى التراث الغربى الحديث يقوم على مبدأ "المعرفة من الداخل" الذى يؤكد على ضرورة "التغلغل فى أدمغة وأذهان الشعوب الأخرى"^(٦)، فإن أبو زيد ينقل ذات المعنى إلى الباحث الوطنى الذى يفترض الكثيرون أنه ملم بالعناصر الأساسية لرؤية العالم لدى شعبه.

وتفسير ذلك أن أبو زيد يعتقد بتعدد رؤى العالم - فى تفاصيلها - لدى الشعب الواحد بفئاته ومناطقه الجغرافية المختلفة، بل وبين أفراده أيضاً، وبالتالي فعلى الباحث أن ينصت جيداً لحكمة الناس ورؤاهم، ولا يبادر بافتراض معرفته بعناصرها الأساسية.

ولهذا الموقف دلالة منهجية وثقافية هامة، فالمبحوث هنا أى الناس العاديين تعود إليهم مكانتهم باعتبارهم حملة تراث الأمة وحكمتها، وباعتبارهم مبدعين مشاركين فى إعادة إنتاج رؤى العالم الفردية ضمن الجماعة التى ينتمون إليها، والجماعية ضمن الكل الثقافى لأمتهم. فالمبحوث هنا يسبق الباحث أى أن الثقافة الشعبية التلقائية الثرية- وإن كانت أقل من حيث التنظيم العلمى - تسبق المعرفة العلمية المنظمة - ولكن المحدودة - لدى العلماء والمبجوثين.

ويترتب على ذلك تغير فى مفهوم دور الباحث، فليس دوره أن يسارع بتأطير كلام المبحوثين وحبسه فى قالب نظرى بعينه أو تنميطة ضمن نمط عام مجرد اطلع عليه فى هذا المرجع أو ذاك، بل إن مهارة الباحث الميدانى تتمثل فى بعض الصفات التى يأتى على رأسها شغف المعرفة والرغبة العارمة فى الاستماع. فالمبحوث - الذى يحتل مقعد الحكيم فى هذه الجلسات الحوارية الحميمة - لن يبوح بمكنون رؤيته إلا إذا لمس الصدق فى مشاركة الباحث له رغبته فى امتلاك رؤية منظمة للعالم - أيا كان نظامها، عقلائياً أو غير ذلك - وهنا تتحول العلاقة من علاقة عمل جافة إلى علاقة إنسانية حقيقية (كانت بعض الجلسات الحوارية تمتد حتى الصباح).

ومن هذه المهارات أيضاً قدرة الباحث على شحن المبحوث ليصل به إلى حالة من الحماس الوجدانى والتحقق الذاتى تجعله فى أفضل حالات التعبير عن رؤيته الكلية للعالم. فالباحث هنا يكون كمن دفع القطار على القضبان دون أن يدرى إلى أين سيصل.

أما أهم هذه المهارات فتتمثل فى اتساع الأفق المعرفى لدى الباحث بحيث يكون قادراً على تفهم منظور رؤية المبحوث، مهما بدا جديداً أو غريباً أو غير مألوف، وقدرته على تلافى قطع اندفاعه واسترساله، وإتاحة الفرصة له لتحديد ما هو مركزى وما هو هامشى فى رؤيته الخاصة، حتى ولو خالف التراث النظرى المعروف.

إضافة إلى ذكائه في مساعدة المبحوث/ الحكيم في فهم نفسه أكثر واستكمال رؤيته التي يفترض أنها كلية لا جزئية، وذلك من خلال طرح التساؤلات الصحيحة في التوقيت المناسب، ففي بعض الأحيان فإن قدرة المبحوث على التعبير عن مكنون رؤيته لا يسعفه بالدرجة الكافية.

وفي هذا السياق يمكن تفسير الملاحظة الخاصة بتأخر ظهور الصياغة النهائية لدليل العمل الميداني^(٧)، الذي يتضمن قوائم الأسئلة التي ستوجه إلى المبحوثين في هذا البحث. فالدليل صدرت له عدة صياغات متتالية نتيجة للإضافات المستمرة لعناصره من قبل الأستاذ ومن قبل الباحثين، ليس فقط نتيجة للقراءات النظرية حول الموضوع، ولكن أيضاً نتيجة لردود الأفعال التي ظهرت خلال اللقاءات الميدانية المبكرة مع المبحوثين والتي كانت تثبت دائماً تباين رؤى المبحوثين وثنائها وسبقها دائماً لقدرة الباحثين على حصر الحاضر (جزء كبير منها يتعلق بأمور متخيلة) حتى ولو كان واضع الدليل هو عالم من وزن الدكتور أحمد أبو زيد، وحتى لو اتسع الدليل ليصبح أكبر دليل للعمل الميداني في البحوث الاجتماعية المصرية والعربية - في موضوعه - إذ وصل ١١٤ صفحة من القطع المتوسط. كانت هذه هي قناعة أبو زيد لدرجة أن تعليماته للباحثين الميدانيين كانت حاسمة بعدم التقيد الحرفي بالعناصر الواردة في الدليل أو ترتيبها أثناء الحوار الحى مع المبحوث، فهذا الحوار ينبغي أن يتجاوز الدليل - على اتساعه وشموله - سواء في العناصر أو في طريقة ترتيبها وتنظيمها المعرفي.

الإحجام عن التأويل

والحق أن هذه النزعة تبدو متفردة على الساحة البحثية والفكرية العربية. فقد دأب المختصون في الفلسفة والمشتغلين بأمور الفكر والثقافة والأدب بوجه عام على اتباع تقليد يعطى للكاتب - أياً كان المجال - الحق في التعبير عن ذاته الفكرية ونزعاته الفلسفية عند تناوله لأي موضوع أو ظاهرة، وذلك من خلال ما هو معروف بالحق في التفسير والتأويل. فالمفكر/ الباحث ليس أقل شأناً من الفيلسوف الذي يتناوله، فما بالناس بالبسطاء ورؤاهم للعالم التي عادة ما تفتقر للعلمية والعقلانية. وحتى الباحث الاجتماعي، فإنه يخضع الظاهرة للرصد الموضوعي تمهيداً لإعمال فكرة فيها بهدف تفسيرها وفقاً لإطار نظري معين يتبناه.

والسؤال هو: هل تعبر طريقة أبو زيد في الممارسة البحثية عن مجرد الرغبة

فى تفادى تشويه الباحث للرؤى الكلية كما يراها المبحوث نفسه، أم أن الأمر يتجاوز ذلك إلى موقف فلسفى كامن فيما يخص مسألة التفسير النظرى والتأويل الفلسفى وعلاقة الباحث بالظواهر الثقافية على وجه العموم، أى علاقة الباحث بالمبحوث أو المبحوثين؟

يرتبط بالإجابة على هذا التساؤل عدد من الملاحظات الملفتة للنظر فى مسار بحث "رؤى العالم". فقد لوحظ مثلاً - وبعد فترة قصيرة من بداية التفكير فى البحث - تحول أبوزيد عن استخدام مصطلح "رؤية العالم" (بصيغة المفرد) إلى "رؤى العالم" (بصيغة الجمع). وتفسير ذلك أن القطاع الأكبر من الأنثروبولوجيين والفلة من الفلاسفة الذين اهتموا بهذا الموضوع اعتادوا - لفترة من الزمن - على استخدام المصطلح بصيغة المفرد، اعتقاداً منهم بأن العناصر الأساسية المكونة لأية رؤية - أياً كان المحتوى الثقافى لها - هى ذات العناصر. ولكن يبدو أن أبو زيد - وبعد فترة قصيرة من التأمل النظرى ومخابرة الميدان - قد تيقن من أن الرؤى تتعدد وتتباين فى ثراء مدهش، سواء فى طبيعة العناصر المكونة لها، أو طريقة تنظيمها وتحديد المركزى والهامشى فيها. وبالتالي فمن الأهمية بمكان التركيز على قراءة الرؤية لدى كل جماعة بل لدى كل فرد. ومن هنا كان تحوله إلى تفضيل استخدام صيغة الجمع للتعبير عن هذا التعدد الثرى لرؤى العالم التى يبتدعها البشر كجماعات وأفراد. وربما يواكب هذا التحول - مع اختلاف السياق - وما نلحظه من نزعة عالمية فى العقود التعددية والخصوصية - لا الواحدية والعالمية- فى المجال الثقافى. فعلى مستوى الحوار الفلسفى يلاحظ التحول مثلاً من مصطلح "فلسفة الحضارة" إلى "فلسفة الحضارات".

كما تحولت اليونسكو من استخدام مصطلح "الثقافة" (العالمية) إلى مصطلح "الثقافات المحلية"، وكذلك تحولت أدبيات التنمية من مصطلح "الحدائثة" La Moderinte إلى مصطلح "الحدائثات" Les Modernités. وربما يعكس هذا التحول الإدراك المتزايد لثراء وتباين وتعدد الظواهر الثقافية بما فيها ظاهرة رؤى العالم.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بإدراك أبو زيد لشمولية مفهوم "رؤى العالم". فالمحاولات المتتالية من قبل الأنثروبولوجيين لحصر عناصرها كانت دائماً ما يعاد النظر فيها فى أعقاب الدراسات الميدانية لرؤى الشعوب والجماعات المختلفة، وفى

النهاية لم يجد بدا من الإقرار بلا نهائية العناصر المكونة لتلك الرؤى، ولذلك تجده قد عدل في دراسته النظرية الأساسية حول الموضوع عن استخدام مصطلح "رؤى العالم" أيضا في مرحلة ثانية، إلى تعبير آخر أكثر قدرة على التعبير عن هذا الطابع الشمولى واللانهاى وهو تعبير "الذات وما عداها". فالرؤى الكلية للعالم تشمل صورة الذات إضافة إلى "كل ما عداها"، أو بتعبير أدق فإنها تشمل "كل" ما هو موجود أو متخيل من عناصر من منظور الذات. وهذه العناصر هى من الشمول "اللانهاى" بحيث تتضمن كل ما حصرته الدراسات الأنثروبولوجية والتأملات الفلسفية من عناصر وما لم تحصره، وسواء خطرت على بال الباحث أو لم تخطر فالرؤى الكلية لدى البشر دائما ما تفاجئ الباحث بعناصر جديدة وبشكل لانهاى.

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بطبيعة جلسات التدريب النظرى والإجرائى التى كان يعقدها أبوزيد معنا. فهذه الجلسات بدت وكأنها دون هدف إجرائى محدد - كما هو معتاد فى البحوث الاجتماعية-بل كانت أشبه بجلسات وحوار بين الأستاذ والباحثين حول هذا المفهوم الكلى المتسع واللانهاى المسمى "رؤى العالم"، إذ أن كافة العناصر التى قد تخطر على ذهن الباحث يمكن أن تدخل فيه.

من ناحية أخرى لوحظ أن البحث قد خالف العرف الشائع فى البحوث الاجتماعية فيما يخص الإطار النظرى للدراسة الميدانية فعادة ما يبدأ البحث بمقدمة نظرية قصيرة ومركزة حول أبرز النظريات المفسرة للظاهرة محل الدراسة، إضافة إلى استعراض لأهم الدراسات الميدانية المشابهة، ثم ينتهى باقتراح إطار نظرى وخطة عمل ميدانية مفصلة.

أما فى هذا البحث فإن الأمر لم يسر على ذات المنوال، بل بدأ بوضع كتاب كامل^(٨) تضمن مسحا لأهم النظريات والدراسات الميدانية حول موضوع رؤى العالم. وربما يرجع ذلك إلى جدة الموضوع، وعدم وجود بحوث عربية ميدانية، وعدم طرح الموضوع على المستوى النظرى والفلسفى بشكل كاف فى الفضاء الثقافى المصرى والعربى من قبل.

والملاحظة ذات الدلالة هنا هى أن هذه الدراسة المسحية كانت عبارة عن عرض محايد - وإن كان رفيع المستوى أكاديميا - إذ خلا من أى تقييم للنظريات أو نقدها، وبالتالي لم تنته الدراسة النظرية - على عكس العرف - بأى قرار محدد فيما

يتعلق بالإطار النظري أو التفسيري الذي سيتبناه البحث، سواء بتفضيل واحدة من النظريات المعروفة أو اقتراح إطار تفسيري يقوم على دمج أجزاء من نظريات سابقة، أو نقدها جميعاً وابتكار إطار تفسيري بديل بناء على موقف فلسفي بعينه أو انطلاقا من اعتقاد بخصوصية تميز الظاهرة في المجتمع المصري. فما هو تفسير هذه الحالة التي يمكن وصفها بحالة "تعليق الأحكام"، ورفض تبني أى إطار نظري قبل الدراسة الميدانية؟ على الرغم من أن أبو زيد هو أقرب علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع قريباً من عالم الفكر الفلسفي، إلا أن موقفه واضح إزاء المفاهيم الفلسفية ذات الطابع الإيحائي الفوضوي الذي قد يصل أحياناً إلى حد الإبهام. وفي المقابل فإنه عادة ما يثمن ويقدر سمتى الوضوح والسلاسة، وأن يكون للفكرة دلالة عيانية ملموسة واضحة في الواقع وفي الذهن أيضاً.

ويتضح هذا التوجه في تعامله مع الأفكار الفلسفية لدلتاي حول موضوع رؤى العالم، إذ بدلاً من التعامل معها مباشرة وتقديم قراءة جديدة تضاف للقراءات العديدة لفكره - على عادة أهل الفلسفة - فإنه يغادره ويغادر بنصوصه المعقدة التي يتفق دارسو الفلسفة والأنثروبولوجيا على غموضها واحتمالها للتأويلات العديدة ... يغادر كل ذلك إلى شراح دلتاي من أمثال هودجز Hodges وماكريل Makkreel. وغيرهما ممن كتبوا عنه - بوضوح - أو من تأثر به من الأنثروبولوجيين، سواء اعترفوا بهذا التأثير أو أنكروه، من أمثال بواس أومالينوفسكى، أو بندكت، أو ردفيلد.... وغيرهم، سواء في دراساتهم الميدانية أو كتاباتهم النظرية، فدائماً ما يعتبر أبو زيد الوضوح والمردود العيني للفكرة في الواقع بمثابة الشرط التفضيلي لباحث على آخر عنده، وعادة ما نصادف أمثال هذه العبارة في كتاباته: وليس من شك في أن... كان أكثر وضوحاً وسلاسة في عرض أفكاره..."^(٩).

وعلى الرغم من إشارة أبو زيد إلى التصورات المختلفة حول الأنماط العامة التي يمكن تصنيف رؤى العالم وفقاً لها سواء كان ذلك عند فلاسفة من أمثال دلتاي أو لدى الأنثروبولوجيين من أمثال روث بندكت التي أكدت على "ضرورة دراسة الثقافة من حيث هي أنماط وصيغ"^(١٠)، إلا أن الدراسة النظرية التي وصفها أبو زيد لم تنته إلى تبني تنميط معين لرؤى العالم يتم اتباعه في البحث كما أنه لم يتخذ من مثل هذا التنميط أساساً لتصنيف وترتيب عناصر دليل العمل الميداني، بل إن الباحثين الميدانيين لم يتم تدريبهم نظرياً وميدانياً على مهارة تصنيف المبحوث ورؤيته ضمن نمط معين، وبالتالي تركيز الحوار من أجل استيفاء العناصر

الخاصة بهذا النمط من الرؤى أو ذلك، رغم أن ذلك كان أمراً متاحاً. ولكن الأرجح أن أبوزيد حرص مرة أخرى على تفادي حجر الباحثين الميدانيين على ما يمكن أن تظهره رؤى العالم فى المجتمع المصرى من خصوصية - أو خصوصيات - تعبر عن تفرد يمثل إضافة للدراسات الميدانية التى سبق إجراؤها فى مناطق أخرى من العالم.

ولكن ثمة ملاحظة متعلقة بطبيعة التدريب والتكوين للباحثين الشبان وانتقال الخبرة بين أجيال الباحثين فى ظل مثل هذه الطريقة فى العمل والتى تعنى عملياً قصر العملية الإبداعية الخاصة بصياغة التقارير النهائية للبحوث على المشرف على البحث - أياً كانت الحدود التى يضعها المشرف لنفسه - وفق موقفه النظرى والفلسفى والمنهجى. أما الباحث الميدانى الشاب فهو معرض لفقدان موهبة التحليل وإيجاد العلاقات بين الجزئيات وصياغة التفسيرات والتأويلات للظاهرة، فى ظل كبت هذه المهارة لشهور وربما لسنوات من التسجيل المحايد لأقوال المبحوثين. صحيح أن مهارة الباحث فى تحديد تحيزاته المعرفية فى مرحلة جمع المعلومات هى مهارة أساسية للباحث، ولكن بشرط ألا يحرم لسنوات من ممارسة المهارات الإبداعية التى ينبغى أن تنطلق فى المرحلة التالية الخاصة بصياغة التقارير النهائية للبحوث.

ومن ناحية أخرى، فإنه على الرغم من مشاركة المشرف و الباحث والمشرفين على الفرق الميدانية بوضع التقارير النهائية للبحوث، إلا أن هذه المشاركة تكون محدودة فى بعض الأحيان - على خلاف الحال فى بحث "رؤى العالم" - وهنا فإن هؤلاء لا يتعاملون مع البشر ورؤاهم بشكل حى نتيجة المعاشية المباشرة، بل من خلال وسيط هو "التقارير الميدانية" الوصفية، وبالتالي يقومون بتصنيف المادة المتوفرة لديهم وكتابة تقارير عن ظواهر لم يعاينوها مباشرة - على خلاف التقاليد المتعارف عليها فى البحث الأنثروبولوجى.

وعلى كل حال فإن من شأن هذه الطريقة التى تحاول التزام الحياد إزاء المبحوثين ورؤاهم أن تثير قضية الموضوعية والتحيز فى البحوث الاجتماعية والدراسات الإنسانية بوجه عام، فهل حقيقة يستطيع الباحث الميدانى أن يكون محايداً معرفياً تماماً إزاء المبحوث. إن تحيزاته المعرفية لا بد وأن تكون حاضرة، على الأقل فى الأسئلة التى يختار أن يبدأ من خلالها مناقشة المبحوث والحوار

معها، وهى نقطة ذات أهمية كبيرة فى تحديد مسار المقابلة فيما بعد كما قد يبدو التميز فى الطريقة التى يلقى بها سؤاله، بل إن الأمر يتعلق بتصورات المبحوث عن الباحث أو مجموعة الباحثين الذين هبطوا فجأة على حيهام أو قرينهم الأمانة. كيف يكون رد الفعل إزاء هؤلاء الغرباء الذين هم غالباً من أحد أجهزة الدولة، وهل حقيقة أنهم باحثين هدفهم المعرفة الأكاديمية فقط أم غير ذلك، ما الموضوع الحقيقى الذى يبحثون عنه. وحتى بعد مرحلة من الزمن وبعد تعيين الأهالى من عدم وجود أهداف تستدعى القلق من هؤلاء "الباحثين"، فإن المبحوثين عادة ما يحرصون على أن يبدووا فى الصورة التى يرغبها الباحثون، أو ادعاء أنهم يجسدون ما يرغب الباحثون فى الاستماع إليه، وأنهم - هم وليس غيرهم من أهالى القرية أو الحى - وفراصة الباحثين فى هذا الشأن ومباراة التذاكى فيما بينهم وبين المبحوثين هى علاقة معقدة تستدعى دراسة خاصة بها. وما يهمنا فى سياق البحث الراهن أن الحياد الكامل إزاء المبحوثين والتوصل إلى حقيقتهم - كما هى فى الواقع - هى أمر تكتنفه صعوبات معقدة للغاية .. وتسرى مثل هذه الملاحظات وأكثر منها فيما يتعلق بوضع التقارير النهائية لمثل هذه البحوث، فكل باحث أو مجموعة من الباحثين يعملون وفق نموذج معرفى توجيهم Paradigm يشكل مسلماتهم وبديهياتهم وافتراضاتهم المعرفية الأساسية وطريقتهم الخاصة فى ممارسة البحث فى مجالهم - وهذه تفرض نفسها على الباحثين - حتى دون أن يدروا ذلك، وفق ما أكدته نظريات توماس كون T.Kuhn فى عمله المنهجى البارز "بنية الثورة العلمية"^(١).

المنهج: الإحاطة بالظاهرة

يبدو أن البحث الاجتماعى الذى يقنع بالرصد المنظم للملامح الخارجية للظاهرة لا يحقق الإشباع المعرفى للعلماء من أمثال أحمد أبوزيد فهو يتجاوز - فى هذه المرحلة المتأخرة من تطوره الفكرى - البيانات الإثنوجرافية التى تصف البشر وعلاقاتهم ومؤسساتهم والنظم البنيوية التى تحكم سلوكهم، إذ يجذبه شغف لا يرتوى أبداً لكشف سر رؤى البشر للعالم فى تفردتها وخصوصيتها وراثتها تنوعها وتجدها الإبداعى الخلاق. ولكن يبدو أن أحمد أبوزيد يخرج من أسر الرصد الإثنوجرافى المحايد إلى شكل من أشكال الرصد هو الرصد لكلام الناس وما ينطقون به وهو محايد أيضاً، بمعنى أن دور الباحث فيه يقف عند حدود الرصد دون التفسير النظرى أو التأويل الفلسفى، ويفسر ذلك حالة الملل التى أصابت

بعض الباحثين الميدانيين ممن كانت لديهم بعض النزعات الفكرية والنظرية التي تميل إلى تفسير وتتميط ما يسمعونه من الناس. إن أبو زيد ينتصر هنا للمبجوثين أى البشر فى ثرائهم الثقافى ليس فقط فى مواجهة ادعاء الباحث الاجتماعى القدرة على حصر هذا الثراء والتنوع الخلاق فى قالب نظرى قادر على تفسيره، بل وأيضاً فى مواجهة ادعاء فيلسوف مثل دلتاى (وغيره) القدرة على حصر هذا الثراء أيضاً فى أنماط عامة بعينها لرؤى العالم. ويبدو أن المهمة الأساسية - فى عرف أبو زيد - ليست هى الإسراع بالتفسير والتأويل الذى عادة ما يعبر عن المنظور المتحيز معرفياً لدى الباحث نفسه - وليس المبحوثين - ولكن هذه المهمة تنصب على الإحاطة الشاملة بالظاهرة فى كافة أبعادها، وبالقدر الذى يكفى لأن يقوم الباحث باستنطاقها لتعبر عن ذاتها بذاتها عن طريقه. وتعتبر هذه النزعة عن ذاتها لدى أبو زيد ليس فقط فى بحوثه الميدانية، أو دراساته النظرية، ولكن أيضاً عند تناوله لأى مسألة ثقافية سواء كانت قضية ظاهرة أو ترجمة لباحث أو مفكر. فهو عادة ما يترك الموضوع يتحدث عن نفسه، فالمفكر أو الباحث الذى يتناوله يعبر عن نفسه من خلال كلامه هو، ودون افتئات على النص أو تجاوز غير مشروع له. وإذا كان يتناول ظاهرة فإن وقائعها هى التى تتحدث عنه، وإن كانت قضية فكرية فإن أبو زيد يترك أصحاب الرأى والرأى الآخر يعبر كل منهما عن نفسه. المهم أن أبو زيد يحرص دائماً على أن يستبعد ذاته كباحث أو كمفكر، فلا يسارع بإبداء رأيه فى الموضوع أو يقطع برأى ضد آخر.... المهم أن يكون - ككاتب - قادراً على تفهم وجهات النظر من داخلها، وأن يعرضها بأمانة ونصوح ربما بشكل أوضح مما يستطيع أصحابها. ولسان حاله يقول: ماذا يمكن للرأى الشخصى لباحث أو مفكر فرد أن يضيف إلى القضية ووجهات النظر المتناقضة المطروحة إزاءها، وإن المهمة الأكبر التى يضطلع بها هى حصر كافة وجهات النظر حول الموضوع من داخلها، مما يتيح للجميع فرصة ذهبية لتطوير الفهم المتبادل والحوار على أرضية أكثر تقدماً ونضجاً بعد أن فهم كل منهم وجهة نظر الآخر فهما صحيحاً - وسواء اتفق أو اختلف معها - فالخلاف مع الفهم أرقى من الخلاف الناتج عن الجهل المتبادل. كما أن هذا الوضع يفتح الطريق أمام تفاعل وجهات النظر، إذ أن كلا منها تنفتح على جوانب قد تراها معقولة لدى أصحاب الوجهة الأخرى. فالدكتور أبو زيد لا يدخل الحوار حول قضية كأحد الأطراف المتحاوره، كقصاص فوق الأطراف جميعاً.

ولكن الملاحظة الأكثر خطورة هنا هي أن أبوزيد لا يتبع هذه الطريقة لفوائدها العملية في إثراء الحوار الثقافي فقط، بل لمبدأ فلسفي أظنه يعتنقه، وهو أن الحقيقة المطلقة غير موجودة في الواقع، وأن الآراء ووجهات النظر نسبية، فكل رأى صحيح بالنسبة لصاحبه وفق منظوره الخاص. وليس ذلك فقط، بل إن من حقه أن يكتسب شرعيته في الوجود في الفضاء الثقافي العام بصفته يملك جزءاً من الحقيقة متساوياً في ذلك مع أصحاب وجهات النظر الأخرى.

والحق أن هذا المنهج المبتكر والمتفرد الذي يتضمن مبادئ الإنصات للمبوهين والتخلي عن الغرور الأجوف للباحث والتعالى الزائف للمعرفة العلمية المنظمة إزاء الثقافة الشعبية الحاملة لتراث الأمم، والإحجام عن التأويل المتعجل للظواهر الخاصة بثقافة البشر، واحترام خصوصيتها ووجهات نظرها، أو على الأقل تفهمها من داخلها وفي سياقها، والحرص على الإحاطة الشاملة بجوانب الظاهرة دون الاكتفاء بجانب وحيد منها، والانطلاق منه مباشرة إلى التفسير والتأويل، وأخيراً الإيمان بنسبة الحقيقة وتعدد المنظورات إليها وأهمية التفهم المتبادل لأصحاب وجهات النظر الأخرى إزاء القضايا الثقافية الكبرى ... كل هذه المبادئ هي عناصر لطريقة الأستاذ المتفردة التي شكلت واحداً من أهم النماذج الثقافية - وليس الأكاديمية فقط - على المستوى العربي، وهو تفرد يليق بمثقف كبير، كان مبدؤه طوال حياته العلمية هو التواضع أمام ثراء حكمة البشر.

الهوامش

١-تضمن المشروع البحوث الفرعية التالية:

- * المناخ الثقافي. * تخصيص الوقت.
- * رؤى العالم. * المؤشرات الثقافية لنوعية الحياة.
- * الاحتياجات والمطالب الثقافية.

٢- درست الفرق الميدانية الثلاث المناطق التالية:

- * حى الجمالية (مدينة القاهرة). * المطرية (محافظة الدقهلية).
- * حى ستوته بمدينة طنطا وقرية نواج (محافظة الغربية).

٣- أحمد أبوزيد، الذات وما عداها: مدخل لدراسة رؤى العالم، فى: أحمد أبوزيد (وأخرون)، رؤى العالم: تمهيدات نظرية، (برنامج بحوث تقويم السياسات الاجتماعية)، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة،

١٩٩٣، ص٥٠.

٤- أحمد أبوزيد، المرجع السابق، ص٧٣.

٥- R.Redfield; The Little Community: View Points For The Study Of A human Whole, Chicago U.p. ١٩٩٥, P.٨٨.

٦- Marvin Harris; The Rise Of Anthropological Theory, Crawell, N.Y. ١٩٧١ (٤Th Edition).

(نقلًا عن: أحمد أبوزيد، الذات وما عداها...، مرجع سبق ذكره).

٧- أحمد أبوزيد، رؤى العالم: دليل العمل الميداني، (برنامج بحوث تقويم السياسات الاجتماعية)، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، ١٩٩٣.

٨- المرجع المقصود هو: أحمد أبوزيد (وآخرون)، رؤى العالم: تمهيدات نظرية، (برنامج بحوث تقويم السياسات الاجتماعية)، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٣. وتضمن الكتاب الدراسات التالية:

- تصور "رؤية العالم" فى الدراسات الأنثروبولوجية - السيد حافظ الأسود.

- الذات وما عداها: مدخل لدراسة رؤى العالم - أحمد أبوزيد.

- رؤى العالم فى الأعمال الأدبية: دراسة لمنهج لوسيان جولدمان - علا مصطفى.

- كتاب "رؤى العالم" (تأليف ميكائيل كيرنى، عرض وتحليل: محمد أحمد غنيم).

٩- أحمد أبوزيد، الذات وما عداها...، مرجع سبق ذكره ص٦٧.

١٠- أحمد أبوزيد، المرجع السابق، ص٦٨.

١١- توماس كون، بنية الثورات العلمية، (ترجمة شوقى جلال)، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٦٨، المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢.

الفصل التاسع تجربة منهجية من الواقع الميدانى (*)

تقديم

يعتمد البحث الأنثروبولوجى على طرق بحث وأساليب وأدوات تخضع لكثير من الاعتبارات المتعلقة بطبيعة مجتمع الدراسة ذاته، ونوع الموضوعات والمشكلات التى يراد دراستها، والهدف من الدراسة. فقد تفرض على الباحث الأنثروبولوجى بعض المسئوليات والالتزامات التى لا توفرها بالضرورة مناهج البحث الأخرى، لاعتماده فى المحل الأول على الإقامة الطويلة فى الميدان وأسلوب الملاحظة بأنواعها. ولذا تقع على عاتق الباحث مجموعة مسئوليات والتزامات بدءاً من العلاقات مع المبحوثين ثم المسئولية تجاه الجمهور العام يليها المسئولية تجاه مجال التخصص.

ويعرض هذا المقال لمجموعة أخلاقيات وقواعد منهجية من خلال الممارسة الفعلية للبحث الأنثروبولوجى فى المجتمع البدوى من خلال العمل فى بحث المجتمعات الصحراوية (شمال سيناء - جنوب سيناء - الواحات البحرية) التابع للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية لمدة عشر سنوات متواصلة ١٩٨٧-١٩٩٦ تحت إشراف الدكتور أحمد أبوزيد. وبعض هذه القواعد والمسئوليات يحمل فى طياته قيماً علمية وأساساً منهجية ترسخ فى ذهن الباحث القارئ لعرضها فى صورة مواقف حية، اكتسبها فريق بحث المجتمعات الصحراوية، والذي كان يضم حوالى ٢٣ باحثاً وباحثة لفترات طويلة فى الميدان. وسوف نرصد بعض هذه المواقف التى ينم كل منها عن قيمة أخلاقية ومنهجية لن ننسى على مر التاريخ، وفقاً للمحاور التالية:

أولاً: فريق البحث وروح الأسرة الأنثروبولوجية

من أهم المبادئ المنهجية لفريق البحث هو العمل كفريق واحد فى أسرة واحدة تسودها روح التعاون والمحبة والأمانة. وتتمثل أولى درجات التعاون فى الاجتماع اليومى لمناقشة ما توصل إليه كل عضو من الفريق، وكذا العقبات التى صادفته والصعوبات التى اعترضت طريق جمع المادة، وإيجاد الوسائل التى تمكن كل

(*) كتبت هذا الفصل أمل محمد محمود، الباحثة بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

عضو من التغلب على هذه العقبات وتلك الصعوبات. كما تتمثل في إتاحة فرصة لجمع أكبر قدر من المعلومات. فمن شأن هذا اللقاء أن يزيد من أفق الموضوعات التي يجمع الباحث معلومات عنها، وخاصة حين يعتمد في بحثه على دليل العمل، وكذا على أسلوب المقابلات المفتوحة.

أما درجات التعاون الأعلى فتتمثل في سعى أعضاء الفريق لتوطيد علاقة زملائهم بالمجتمع، فلا يعمل كل باحث بمفرده. وكان ذلك هو السبب وراء حرص فريق البحث في الأسابيع الأولى على تكثيف أفراد كجماعة، وليس كأفراد متفرقين في كثير من المواقع والمناطق والمصالح والمواقف، بل وحتى عند السير في الشوارع، وارتياح المحلات والأماكن العامة. فعن هذا الطريق يشعر المجتمع بوجودهم، ويعتاد على ذلك الوجود ويتقبله ويدرك معناه، ويتصرف بالتالي نحو الباحثين بتلقائية طبيعية.

كما يتمثل التعاون بين فريق البحث في تقديم الخبرات، وتصحيح الأخطاء، ومحاولة تلافى الوقوع فيها مرة أخرى بالإرشاد والتوجيه متمثلاً في قراءة المادة الميدانية يومياً لجميع الباحثين، ومحاولة تصحيحها، والتعليق عليها في صورة ملاحظات مكتوبة، وتوحيد بعض الموضوعات التي تحتاج للتعلم والتفسير. فكان الباحث يتقرب هذه الملاحظات من المشرف لمعرفة "مدى إجادته في عرض المادة التي جمعها ومدى تفصيله في البعض الآخر".

ويدفعه ذلك إلى أن يبذل قصارى جهده في محاولة التسجيل اليومي للمادة الميدانية حتى الساعات الأولى من صباح اليوم التالي، يميز فيها الباحث بين المادة الإثنوجرافية التي تم الوصول إليها من ناحية، وبين ملاحظات الباحث اليومية حول موضوع البحث من ناحية أخرى والتعليق على بعض المواقف حتى ينفصل التحليل العلمي عن المادة الخام ووجهة نظر الباحث الشخصية. فقد كانت الأمانة من أهم مبادئ تسجيل المادة، وتسجيل بيانات الإخباري كاملة، وتسجيل الزمان والمكان الذي تمت فيه المقابلة. وفي ذلك يتم العناية بشكل خاص بالأيام غير العادية (أو المناسبات) التي يشهدها المجتمع مثل: الأفراح، المآتم، الختان، السبوع، الأعياد وشم النسيم، الظواهر غير الطبيعية مثل السيول... إلخ. وتسجيل وتصوير جميع الاحتفالات الخاصة بهذه المناسبات، ومشاركة أفراد المجتمع هذه المناسبات كمدخل إيجابي للتعرف على سلوكيات الأفراد في المواقف الاجتماعية المختلفة

بدون التقيد بقييد المقابلة وإجراء حوار بين الباحث والمبحوث. فالتلقائية هنا تعطى المصادقية وتمكن الوصول إلى خبايا المجتمع من خلال الممارسة الفعلية لمختلف المناشط الاجتماعية.

ثانياً: الالتزام بالصراحة والوضوح

كانت من أهم القيم التي يلتزم بها الفريق تجاه المجتمع المدروس الالتزام بالصراحة الكاملة في التعريف بماهية البحث وأهدافه والجهة الممولة، ومبررات الاهتمام بمنطقة البحث بالذات. وكان يتم الاتفاق بين الباحثين والمشرف على البحث على وضع تلك الحقائق في صياغة شبه موحدة، لكي لا يكون هناك تناقض، ولكي لا تدفع الباحث رغبته في جعل الناس أكثر تعاوناً إلى إضافة متغيرات أخرى إلى تلك الصياغة قد تجانب الحقيقة. كذلك كان التنبيه المهم والأساسي "لا وعود براءة ولا تعهدات بحل مشكلات أو تنفيذ مشروعات"، أو أى شيء يخرج عن نطاق قدرة وسلطة الباحث. وهذا التنبيه يهدف إلى الإبقاء على صورة الباحث طيبة بعد رحيله وتركه لمجتمع الدراسة. وهو كذلك جانب مهم من جوانب مسئولية الباحث نحو من سيأتى بعده من باحثين.

وليس أدل على ذلك من نزول فريق بحث آخر بعد فريق بحث المجتمعات الصحراوية بحوالى خمس سنوات، تابع أيضاً للمركز القومى للبحوث الاجتماعية. وكان مدخلهم الرئيسى للمجتمع هو سيرة البحث الأول بإشراف الدكتور أحمد أبو زيد. فكانت الركيزة الأساسية للفريق الآخر ما تركه من علاقات وطيدة وحميمة مع أفراد المجتمع. وما زالت توجد حتى الآن، وبعد مرور خمسة عشر عاماً علاقات اتصال بين أعضاء الفريق ومجتمع الدراسة، مما شجع بعض الباحثين على استكمال رسالتى الماجستير والدكتوراه فى نفس مجتمع البحث بموافقة المشرف على البحث. وبين ذلك كله على نجاح الفريق فى توثيق العلاقة الحميمة بين الباحث والأهالى حتى يطمئنوا إليه ويتحدثوا فى صراحة ووضوح عن أمورهم الخاصة بغير حرج من الجانبين.

ثالثاً: احترام الثقافة المدروسة

أول حق للمجتمع المدروس على الباحث هو توجيه سلوك الباحث نفسه بما يتفق مع عادات وتقاليد ذلك المجتمع وقيمه، حتى لا يقع فى المحذور نتيجة عدم المعرفة. فطبيعة المجتمع السيناوى تمنع دخول الباحث الرجل إلى البيوت وتخلق

صعوبة اتصال الباحث الرجل بالنساء. واحتراماً لهذه العادات كانت الباحثات من الإناث تساعد على التغلب على هذه الصعوبة وخاصة في الفترات الأولى من البحث. كذلك اقتضى العرف البدوي التزام فريق البحث أنماط سلوك تتفق وعادات المجتمع منها: الجلوس على الأرض مع المبحوثين أثناء المقابلات، وفي المجالس العرفية للرجال: وارتداء الملابس الواسعة من قبل الباحثات حتى لا تلفت الأنظار إليهن، والأكل مع البدو بنفس الطريقة التي يتبعونها (الأكل باليد) وعدم استخدام أدوات الطعام (كالملاعق مثلاً) وعدم استغراب بعض المصطلحات البدوية التي تبدو حرجة بالنسبة للباحث، وكذلك عدم النفور من بعض السلوكيات مثل تدخين النساء، وانخفاض مستوى نظافة الأطفال لقلة المياه، بالإضافة إلى احترام المواعيد بين الباحث والمبحوث. وقد تعرض بعض الباحثين للوم و... واستبعاد البعض الآخر من قبل المشرف على البحث حفاظاً على سير العمل على الوجه الأكمل لعدم التأقلم مع هذه الثقافة البدوية والسخرية منها. ذلك أن مبادئ البحث الأنثروبولوجي تستوجب احترام أعضاء المجتمع كآدميين، واحترام قدراتهم ومهاراتهم في ضوء ثقافتهم الخاصة.

رابعاً: المحافظة على الكيان والاستقلال الفكري

هناك قوى وضغوط متعددة ومتعارضة تواجه الباحث الأنثروبولوجي ولكنه يستطيع أن يحافظ على كيانه واستقلاله الفكري، بحيث يكون له هو وحده حق اتخاذ القرارات في كل ما يتعلق بإجراءات البحث والنشر، أخذاً في الاعتبار - في الوقت ذاته - الظروف التي أجري فيها البحث والهدف النهائي منه، والمحافظة على حقوق الآخرين في الشعور بالأمن والاطمئنان فيما يتعلق بالمعلومات التي حصل عليها. وأدلل على ذلك بعرض موقفين مر بهما فريق البحث يوضحان مدى تمسك الباحث بكيانه واستقلاله الفكري وعدم ضعفه أمام الضغوط الخارجية وسواء من قبل بعض الجماعات المحلية، أو من قبل بعض الجهات المسؤولة.

فقد نشر في أحد تقارير البحث الخاص بالمجتمعات الصحراوية "محافظة شمال سيناء" انتساب إحدى القبائل البدوية "للعبيد" في عرض الأصول العرقية للقبائل. وثارَت هذه القبيلة وحددت مجلساً عرفياً لفريق البحث لمناقشة هذه القضية ومعرفة أي القبائل هي المقصودة بذلك، ومحاولة الضغط على فريق البحث لتغيير هذه المعلومة حول نسب و تاريخ تلك القبيلة.

ولكن المشرف على البحث صمم بإصرار على عدم التحريف فى تاريخ القبائل كما ورد فى بعض الكتب التاريخية، ومن خلال المادة الميدانية التى تم الحصول عليها من قبل الأهالى، ولكنه وعد أفراد القبيلة بتوضيح ما يقصده من المعنى وارتباطه باللون الأسود وليس بالأصل العرقى. ولم يغير شيئاً فى التقرير النهائى للبحث. ولم يفصح لهم عن اسم القبيلة التى ذكرت ذلك. فرفضه الإلقاء بأى معلومات أو أخبار ذات طابع حساس من جماعة لأخرى حتى لا يؤدى للوقعة بين القبائل يبين أن ضميره الداخلى النابع من ضميره العلمى والأخلاقى هو المتحكم الأول والأخير فى نشر المعلومات، وغير ذلك يعنى التقصير فى إبراز الصورة الحقيقية الكاملة للمجتمع المدروس.

فحقوق الباحث نحو نفسه، وبالتالي نحو تخصصه، حقوق مشروطة بشروط صالح المجتمع موضوع الدراسة. وليس أدل على ذلك من طلب إحدى الجهات الأمنية المسئولة أسماء بعض الأفراد والجماعات التى تقوم بنشاط غير مشروع (كالتهرب - زراعة المخدرات). ولكنه لم يفصح بهذه المعلومات نظراً للحفاظ على خصوصية المعلومات التى توفرت عن أفراد المجتمع والتى جاءت ثمرة الإقامة الطويلة والعلاقات الحميمة مع أفراد ذلك المجتمع. فالحفاظ على خصوصيات أعضاء المجتمع واحد من أهم المبادئ الأخلاقية فى البحث الأنثروبولوجى، والذى هوجم فى بداية ظهوره واتهم بأنه "العلم الاستعمارى". وهذه كلها مبادئ توضح الأهمية العلمية لهذا العلم وبعده كل البعد عن التجسس لصالح الغير.

ومع أن الموقفين السابقين مختلفان، لكنهما يعكسان مبادئ علمية ومنهجية بحثية، الأول يرتبط بتاريخ مجتمع لا يجوز إخفاؤه والتغيير فيه، والثانى يرتبط بخصوصيات أعضاء المجتمع التى لا يجوز إفشاؤها إذا كانت تضر بهم. لأن المبدأ الأساسى هو تمسك الباحث - إذا كان مقتنعاً بوجهة نظره وسلامة موقفه وصحة المعلومات التى توصل إليها - بعرض المعلومات التى حصل عليها وبالطريقة التى يراها ولكن بشرط إلا يخرج على التزامه إزاء المبحوثين فيما يتعلق بالسرية وعدم إفشاء ما ائتمنوه عليه كمعلومات خاصة وليس للنشر، وألا ينصاع الباحث للشكاوى أو أن يراجع عمله لإزالة أسباب الشكوى، لأنه مهما حاول الإصلاح والتعديل فلن يخلو الأمر من ظهور مجالات جديدة للشكوى. وقد تكون هناك أجزاء يمكن تعديل أسلوب التعبير عنها بما لا يؤدى إلى تغيير جوهرى

فى التقرير وأهداف البحث.

خامساً: الصبر على مشاق العمل الميدانى

يتطلب العمل الميدانى جهداً إضافياً لأدائه ومواجهة صعوباته، حتى يتمكن الفريق من أداء مهمته على الوجه الأكمل. من ذلك صعوبات خاصة بالإقامة، والإعاشة، والمواصلات، وظروف الباحثين الخاصة، وصعوبات متعلقة بطبيعة المجتمع نفسه وهذه جميعاً يمكن التغلب عليها بالعزيمة والإصرار.

فبث روح العزيمة وحب الوصول للحقيقة من قبل الدكتور أحمد أبوزيد كمشرف على البحث جعل الفريق يتحمل الإقامة فى أحد التجمعات البدوية بشمال سيناء فى "مسكن بدوى" تأتى إليه المياه أسبوعياً عن طريق تنكات المياه لتخزينها فى خزان يستخدمها فريق البحث بحرص شديد كما يفعل البدوى، وتتوفر الكهرباء لساعات محدودة من اليوم مما جعل الباحثين يستخدمون الكشاف الكهربائى لتسجيل المادة الميدانية كتابة فى الليل وسط البرودة الشديدة. فكان من أهم العوامل التى ساعدت فريق البحث على تحمل هذه الصعوبات والمشاق هو وجود الدكتور أحمد أبو زيد وسط فريق البحث يحفزهم ويشجعهم على أداء العمل بنجاح.

وإذا كانت الإقامة والإعاشة لها خطورتها فيما يتعلق باستمرار العمل ونجاح الفريق فى تحقيق أهدافه، فإن تسهيلات المواصلات لها دور أساسى فى نجاح العمل أيضاً. وبالرغم من تطوير وسائل النقل والمواصلات وشق طرق جديدة فى المناطق الصحراوية، إلا أن طبيعة البدوى وعزوفه عن حياة المدنية وسكن الخيام وبيوت الشعر وسط الوديان البعيدة كان يضطر الباحثين إلى الانتقال يومياً على أقدامهم لمسافة عدة كيلو مترات تحت ظروف مناخية قاسية، أو استخدام نوع معين من السيارات (الجيب) للوصول للاماكن البعيدة مما كان يتطلب تجمع فريق البحث فى سيارة واحدة بصحبة الأستاذ المشرف إلى أن يبلغ تلك التجمعات البدوية، فى رحلة تمتد لساعات طويلة وسط المدقات والرمال الزاحفة ومخاطرها للوصول لواقع الحياة الاجتماعية وأنماطها المختلفة، مما غرس قيماً علمية ترتبط بحب المغامرة والإقبال على ارتياد الصعوبات فى سبيل إنجاز العمل على الوجه الأكمل.

أما الصعوبات الخاصة بالمجتمع نفسه فتتمثل فى قسوة الظروف البيئية فى المناطق الصحراوية، وتتمثل فى أبسط مظاهرها - فى الاختلافات السريعة والمتطرفة فى درجات الحرارة والتى تصل أحياناً فى بعض المناطق إلى التجمد

"مثل سانت كاترين في فصل الشتاء". أو على العكس من ذلك في مدينة شرم الشيخ صيفاً، بالإضافة إلى هبوب الرياح الشديدة المحملة بالرمال والتي تقطع الطريق أحياناً ولا تسمح بمرور السيارات، وعدم استقرار حالة المطر وسقوطه فجأة في شكل سيول جارفة تقتلع كل ما تصادفه من خيام وسدود وزرع وحيوان... إلخ. وتزداد تلك الصعوبات بالنسبة للانتقال لزيارة الجماعات البدوية التي تسكن وسط الوديان البعيدة وبجوار الجبال الشاهقة. وقد ذلل من تلك الصعوبات رحلات الدكتور أحمد أبوزيد التي كان يسبق فيها الفريق إلى موقع العمل، ثم ما يبته فيهم من روح العطاء وقبول المشقة.

وهناك أيضاً الصعوبات الخاصة بالباحثين أنفسهم خاصة ما يتعلق بإقامة الباحثات في الميدان بعيداً عن أسرهن، ولا سيما أن الإقامة الميدانية دائمة ومستمرة فترات طويلة، فكان الدكتور أبو زيد يقوم بدور الأب لأعضاء فريق البحث وأسرهم من حيث إجراء الاتصالات التليفونية وطمأنة الأهل ووجوده هو نفسه وسط فريق البحث، بالإضافة لمراعاة الظروف الصحية الخاصة بالباحثات (كالحمل وغيره) إذا كان يتم توزيع هؤلاء الباحثات على تجمعات سكنية تتوفر فيها الإمكانيات اللازمة لحدوث أي طوارئ صحية حتى يؤمن لهن حياة صحية مستقرة.

سادساً: مواجهة غير مسبوقة

بعد الانتهاء من الدراسة الميدانية لمحافظة شمال سيناء تم عرض نتائج البحث وما توصل إليه الفريق من حقائق قبل أن يصدر تقرير البحث في صورته النهائية، عن طريق عقد مؤتمر علمي في مدينة العريش عاصمة المحافظة وفيه عرضت بعض الأوراق العلمية التي تناولت بعض النظم والأبعاد الاجتماعية والاقتصادية في شمال سيناء بهدف مناقشتها مع أبناء المحافظة والتنفيذيين القائمين بالعمل لتبادل الخبرات وإلقاء أضواء على بعض المفاهيم والتفسيرات والوصول إلى الفلسفة الحقيقية وراء بعض النظم والسلوكيات في هذا المجتمع المتميز، بما يتيح الاستفادة من الدراسة (شمال سيناء) في تنمية الإيجابيات المصاحبة ومحاولة تعميمها وإيجاد وسائل للتغلب على سلبياتها إن وجدت. وحرص الدكتور أحمد أبوزيد على أن يسهم في إعداد أوراق المؤتمر الباحثون الذين قاموا بالدراسة الميدانية فعلاً، لتشجيعهم على الكتابة وكذلك بسبب درايتهم الميدانية بالمجتمع،

بالإضافة لمجموعة من العاملين بديوان المحافظة تم اختيارهم لهذا الغرض من قبل الإدارة التي يعملون فيها بحيث يقدموا عدداً من التقارير التي تعبر عن وجهة النظر الرسمية في الموضوعات المطروحة للمناقشة في المؤتمر. هذا فضلاً عن مشاركة عدد من الأهالي أنفسهم ممن لهم خبرة ودراية بهذه الموضوعات، وذلك حتى يضمن فحص ومناقشة الموضوعات من مختلف جوانبها ومن مختلف وجهات النظر المتاحة.

فكان هذا المؤتمر بمثابة إرساء قواعد منهجية جديدة وملتزمة للتعاون الذي ينبغي أن يقوم بين هيئات البحث العلمي الأكاديمي وبين الأجهزة الرسمية التنفيذية وإزالة الفجوة – التي تقوم في معظم الأحيان بين الأكاديميين والتنفيذيين، وذلك عن طريق تبادل الخبرات ووجهات النظر المختلفة للموضوع الواحد أو المشكلة الواحدة، على أمل أن يؤدي ذلك إلى استفادة هذه الأجهزة التنفيذية بقدر الإمكان من نتائج البحث العلمي الموضوعي المتعمق. وقد تمت الاستفادة بالفعل من نتائج البحث في وضع خطة التنمية لمنطقة سيناء، كما أفاد بذلك بعض المسؤولين التنفيذيين في وسائل الإعلام وفي جلسات مجلس الشعب، باعتبار تقرير البحث أساساً ووسيلة من وسائل التنمية في مجتمع الدراسة.

فكانت البداية الأولى التي شجعت التنفيذيين على الاعتماد على نتائج البحوث الأنثروبولوجية. وهذا ما فعله المسؤولون عند وضع خطة لتنمية الواحات البحرية، إذ حرصوا على أن يعتمدوا على نفس فريق البحث لإجراء دراسة أنثروبولوجية للمنطقة لوضع قواعد وأسس للتنمية البشرية في الواحات البحرية. وهكذا يتضح أن التجربة الميدانية خلال العمل مع الدكتور أحمد أبو زيد قد عملت على تنمية أخلاقيات جديدة للبحث الأنثروبولوجي لدى أعضاء فريق العمل، بحيث تحفزهم إلى السعي نحو الحقيقة العلمية مهما كانت السبل إليها شاقة ومرهقة. ولعل الاتجاه المنهجي في البحوث الاجتماعية في الفترة المقبلة – يحبذ أسلوب الاستعانة بصيغة فريق البحث الأنثروبولوجي المتعمق على النحو الذي اتبعته التجربة الميدانية لفريق بحث المجتمعات الصحراوية وهو ما حدث أيضاً – كما عرضت الدكتورة علياء شكرى – في بحثها المتميز عن المرأة في الريف والحضر.

ومن هنا يصبح إعداد أكبر عدد من الباحثين الأنثروبولوجيين الميدانيين

المدرّبين كفاءة تحت إشراف جيد مطلباً علمياً وعملياً مهماً.

بعض المراجع التي تم الاعتماد عليها

- ١- أحمد أبوزيد، المجتمعات الصحراوية في مصر، "البحث الأول" شمال سيناء، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩١
- ٢- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مؤتمر أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي، الجزء الثاني، المركز، القاهرة، ١٩٩٥
- ٣- أحمد أبوزيد (مشرفاً)، الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، أعمال المؤتمر المنعقد في العريش، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩١
- ٤- علياء شكرى وآخرون - المرأة في الريف والحضر، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب السبعون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، طبعت متعددة (الطبعة الأولى ١٩٨٧).

الفصل العاشر العالم الأنثروبولوجى وقضية أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى^(*)

تمهيد

إن كتابة مقال علمى عن رائد فى مجال علمه مثل الدكتور أحمد أبوزيد يتطلب المزيد من التعمق بالحصول على أكبر قدر ممكن من البيانات والأوراق العلمية والثقافية التى تسمح لمن يقترب من الكتابة عن أعماله أو سيرته العلمية بالتمييز بين السمات المتفردة المميزة له، وبين السمات المشتركة بينه وبين زملائه وتلاميذه فى المجال العلمى نفسه.

كما يتطلب الأمر الدراسة المتعمقة لوضعه العلمى والبحثى الراهن، وتاريخه فى مجال التدريس والبحث العلمى وتحرير الكتابات الثقافية فى المجالات العلمية والثقافية المتعددة (مثل: "المجلة الاجتماعية القومية" التى تصدر عن المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناائية، ومجلة "عالم الفكر" الكويتية، ومجلة "تراث الإنسانية" التى كانت تصدر فى مصر عن وزارة الثقافة).

إن عالماً مثل الدكتور أحمد أبو زيد لا بد أن تكون الكتابة عنه أو عن جانب من جوانب اهتماماته العلمية، عملاً من الأعمال المثمرة لما يتوافر بها من تنوع علمى فى ميدان البحث الاجتماعى بعامة، والأنثروبولوجى بخاصة.

فقد يهتم البعض ممن يكتبون عنه باستعراض مراحل التطور العلمى الذى انتقل به الأستاذ من باحث إلى رائد من رواد علم الأنثروبولوجيا، أو قد يهتم البعض الآخر بالكتابة عن تأثير ثقافته المتخصصة على شخصيته العلمية وتوجهاته الأكاديمية. فهو من البارزين فى ميدان علم الاجتماع والأنثروبولوجيا أى علم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعى وثقافى وفيزيقي فى الوقت نفسه.

وهو يميز فى كتاباته بين الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وعلم الاجتماع، على أساس أن الخلاف التقليدى بينهما يتمثل فى كثير من المشكلات النظرية والمنهجية،

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة نجوى حسين خليل أستاذ الإعلام والرأى العام بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناائية.

وقد أشار في كتاباته إلى أن هذا الخلاف فيه إثراء لكل التخصصين في آخر الأمر^(١).

الاقتراب من قضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي:

إن متابعتنا لكتابات أعمال رائد الأنثروبولوجيا في مصر والعالم العربي، كشفت لنا عن خبرات متعددة بالغة القيمة، فهي تعد بحق مصدراً ثرياً للباحثين في العلوم الاجتماعية يتعلمون منه أصول البحث العلمي وأخلاقياته. وقد جاء اختيارنا لأخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي موضوعاً لهذه الورقة لسببين:

السبب الأول: أن الدكتور أحمد أبو زيد هو في ذاته، وفي سلوكياته، وفي ممارساته البحثية والعلمية تجسيد لكافة القيم والمبادئ الأخلاقية التي تنص المواثيق الأخلاقية على ضرورة تمسك الباحث بها.

والسبب الثاني: أن اهتمام الدكتور أحمد أبو زيد بقضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي جاء مستنداً إلى إحاطته النظرية العلمية ورؤيته المتخصصة لأبعاد هذه القضية منذ البدايات الأولى لطحها، وإلى خبراته البحثية والميدانية الممتدة والمتعمقة لمجتمعات وثقافات متنوعة، وما أثارته من مواقف وقضايا أخلاقية، بحيث عكست رؤيته وتوصياته في معالجة قضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي عمقاً تنظيرياً وخبرة ميدانية ثرية، اتضحت تماماً في إسهاماته في مؤتمر أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي الذي عقده المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في عام ١٩٩٥^(٢).

وقد شارك الدكتور أحمد أبو زيد بعدة أعمال علمية في هذا المؤتمر تضافرت جميعها لتعكس رؤيته وموقفه من قضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي:

أولها: ورقة علمية، عنوانها "حقوق الباحث إزاء الغير في البحوث الأنثروبولوجية الميدانية".

ثانيها: ترجمة بيان عن الأخلاقيات. مبادئ المسؤولية المهنية، الصادر عن الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية.

ثالثها: مراجعة ترجمة عن مبادئ المسؤولية المهنية للرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية.

رابعها: إثراء الأفكار النقاشية التي احتدمت خلال المؤتمر، وطرح توصيات بشأن قضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي.

تصوره لحقوق الباحث إزاء الغير فى البحوث الأنتروبولوجية الميدانية^(٤):

تناول عالم الأنتروبولوجيا - موضوع ورقنتنا - قضية مهمة من قضايا أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي. ألا وهى حقوق الباحث إزاء الغير فى البحوث الأنتروبولوجية الميدانية.

وقد غلب تخصصه البحثى الدقيق على رؤيته المتخصصة، وتعمق فى الخبرة الميدانية الفعلية، وقام بالتوصيف الدقيق للميدان. فقد بلور قضية المشكلات التى يصادفها الباحث، والاحتمالات غير المتوقعة التى تبدو أثناء جمع المادة البحثية وتحليلها. مشيراً إلى أنه "قد تبين أن المادة التى يجمعها ليس لها صلة بالفرض الذى يريد اختباره، كما أن بعض المعلومات التى يعثر عليها على غير توقع منه قد توحى إليه بأفكار جديدة. وبصرف النظر عن مدى العناية التى يبذلها الباحث فى البداية، فإن البحث يتم تشكيله أثناء القيام به، بحيث أن الدراسة النهائية تكون حصيلة مئات من القرارات الصغيرة والكبيرة التى يتخذها الباحث أثناء إجراء البحث، وهى قرارات لا تجد فى المراجع المعترف بها شيئاً عن العمليات والأساليب التى تساعد على اتخاذها".

وأكد أحمد أبوزيد أن "من هذه المشكلات التى قلما تعرض لها كتب ومراجع خاصة بالمناهج - إن كانت تعرض لها على الإطلاق رغم أهميتها - هى المشكلات المتعلقة بأخلاقيات البحث الاجتماعي". وأشار إلى أن "بعض كتب الأنتروبولوجيا، وبخاصة الدراسات التى تعتمد على بحوث ميدانية تتعرض بشكل أو بآخر، وبطريقة ضمنية فى الأغلب لهذه الأخلاقيات أو بعضها، وذلك فى معرض حديث الباحث الميدانى عن خبرته الشخصية أثناء إجراء البحث، خاصة وأن الغالبية العظمى من هذه البحوث تجرى فى مجتمعات غريبة أو فى غير المجتمع وفى غير الثقافة اللذين ينتمى إليهما الباحث، بحيث يواجه الأنتروبولوجى منذ البداية بمواقف جديدة تقتضى منه الالتزام بقواعد معينة تساعده ليس فقط على إتمام البحث، ولكن أيضاً على استمرار العلاقات بين الباحث ومجتمع الدراسة، وذلك على اعتبار أن البحث الأنتروبولوجى يعتمد فى المحل الأول على الإقامة والمعاشة والمشاركة فى الحياة لفترات طويلة قد تمتد إلى أكثر من سنة، وأن أحد

المبادئ الأساسية التي يحرص عليها الباحث الأنثروبولوجي هو توطيد العلاقات الحميمة والثقة المتبادلة بينه وبين أعضاء المجتمع واحترام ثقافتهم الخاصة".

وسلط الضوء على المشكلات الأخلاقية للبحث العلمي الاجتماعي، وبخاصة الأنثروبولوجي، حيث عالج الحرية الأكاديمية وحقوق الباحث والمؤلف بطريقة متخصصة من وجهة نظر علم الأنثروبولوجيا. فقام بتحديد هذه الحقوق بالنسبة لاتخاذ القرارات المتعلقة بإجراءات البحث الأنثروبولوجي الميداني، ودراسة أى موضوع له أهمية فى المجتمع. بالإضافة إلى توجيه سلوكه بما يتفق مع تقاليد المجتمع وقيمه. كما أكد على الحق فى الاحتفاظ بخصوصية الحياة الشخصية، والحق فى إبداء رأيه وتحليل الظواهر والوقائع من وجهة نظره الخاصة.

أثار أيضاً قضية الالتزام العلمى الأكاديمى فى البحوث الأنثروبولوجية، وصعوبة تحقيق توازن بينها وبين الإبداع. وأن الباحث يكون تحت الالتزام الأخلاقى بعدم الإفصاح عن جانب من المعلومات التى طلب المبحوث الاحتفاظ بسريتها.

وأنه فى بعض الأحيان يوجد تعارض بين وجهة نظر الباحث وبين الحكومة الممولة للبحث. مؤكداً أن الباحث عليه أن يبدي رأيه حتى ولو لم يكن مقبولاً. فقد ذكر "إن الهيئة المشرفة على البحث أو الممولة قد تعترض على نشر معلومات معينة، ترى من وجهة نظرها - التى قد تختلف عن وجهة نظر الباحث - أنها معلومات غير مهمة أو لا تتصل بالموضوع، كما تتصوره أصلاً، أو تسمى إلى المجتمع موضوع الدراسة، أو تتعارض مع بعض القيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع الوطنى، حتى وإن كان المجتمع موضوع الدراسة يعترف بها ويقرها"، ... "أو قد يؤدى إلى تأليب القوى الاجتماعية والسياسية على هذه الهيئة التى أشرفت على البحث وقامت بتمويله، ثم أخيراً وليس آخراً مطالب الباحث الشخصية الذى يعتز بتخصصه وتقديره الخاص للجهد الذى بذله فى جمع المعلومات التى يعتقد أنها أساسية، بل وحيوية لفهم موضوع الدراسة". "وأياً ما يكون الأمر، فمن حق الباحث إذا كان مقتنعاً بوجهة نظره وسلامة موقفه وصحة المعلومات التى توصل إليها، أن يتمسك بعرض المعلومات التى حصل عليها وبالطريقة التى يراها، ولكن بشرط ألا يخرج على التزامه إزاء المبحوثين فيما يتعلق بالسرية وعدم إفشاء ما ائتمنوه عليه كمعلومات خاصة وليست للنشر. بل إن من حقه أن

يطالب الجهة الراعية أو الممولة أن تسانده فيما يذهب إليه مادام لا يتعارض مع المعايير الأكاديمية الخالصة، حتى وإن اختلفت وجهة نظرها مع نظرة الباحث الذى يعتبر هو المسئول الأول عن النتائج التى وصل إليها".

وفى الوقت الذى أكد فيه العالم الأنثروبولوجى على الحرية الأكاديمية وحقوق الباحث المشار إليها، فقد أفاد بقوله "نحن نتكلم هنا عما ينبغى أن يكون، مادامت المشكلة الأخلاقية تدور فى المحل الأول عما ينبغى أن يكون وليس عما هو قائم بالفعل".

وطرح تساؤلاً مهماً: إزاء مَنْ يكون الباحث مسئولاً حين يقوم بالدراسة الميدانية الأنثروبولوجية التى تعتمد فى المحل الأول على الملاحظة. وأجاب بأن "أولى هذه المسئوليات يجب أن تكون نحو مجتمع الدراسة، وذلك إذا نحن سلمنا بأن الأولوية المطلقة يجب أن تكون مسئولية الباحث نحو نفسه ونحو ضميره العلمى".

هناك جانب آخر أكد عليه الدكتور أحمد أبو زيد، هو المتعلق بالمنهج. فقد أكد على "ضرورة إتاحة قدر من المرونة للأنثروبولوجى فى ممارسة عمله واختيار المنهج وأسلوب البحث الكفيلين بتحقيق أهدافه، بل والمزاوجة بين أكثر من منهج وأكثر من أسلوب إن اقتضى الأمر ذلك. وهذه مسألة معروفة ومقررة كوسيلة للتغلب على القصور فى أى استراتيجية ميدانية منفردة". كما أشار إلى أنه "إذا كان الأسلوب الغالب فى البحوث الأنثروبولوجية - مثلاً - هو اختيار عينة من المبحوثين بطريقة عشوائية - والبعض يعتبرون ذلك هو الإجراء المثالى - فإن البحث الأنثروبولوجى قلما يأخذ ذلك المبدأ فى الاعتبار، ويعتبر الاختيار المتعمد - أو على الأصح الانتقاء - هو الأسلوب الأمثل حيث يتطلب الأمر شروطاً معينة فى المبحوثين الرئيسيين - أو الإخباريين الذين يقيم معهم علاقات وثيقة - ويعتبرون هم المصدر الأساسى للمعلومات دون أن يمنعه ذلك بطبيعة الحال من الاتصال بأكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع موضوع الدراسة، وجمع أكبر قدر ممكن منهم حول أكبر قدر ممكن من التساؤلات التى يشتمل عليها دليل العمل الميدانى".

وتشير ورقة العالم الأنثروبولوجى كثيراً من التساؤلات التى يواجهها الباحث والتى تضمنتها بشكل أو بآخر المواثيق الأخلاقية عن البحوث الأنثروبولوجية الصادرة عن "الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية" فى أعوام ١٩٦٧، ١٩٧١، ثم

عدلت عام ١٩٩٠. وكذلك المواثيق الصادرة عن رابطة الأنثروبولوجيا التطبيقية.

ولم يفته أن يطرح رؤيته النقدية، بقوله "إن هذه المواثيق والمبادئ التي تتكلم بالتفصيل عن مسؤوليات الباحث تجاه الآخرين لا تكاد تتعرض لمواقف والتزامات الأطراف الأخرى إزاء الباحث، أو تحدد بشكل واضح مسؤولية تلك الأطراف نحوه. فالالتزامات والواجبات والمسؤوليات، وبالتالي الحقوق - على الطرف الآخر - أمور مشتركة ومتبادلة مادامنا نعتبر البحث الأنثروبولوجي مشروعاً تعاونياً، ولذا فالذي تفتقر إليه هذه المواثيق والمبادئ التي تصدر عن هذه الهيئات العلمية، والذي يجب أن يؤخذ في الاعتبار، هو تحديد حقوق الباحث إزاء تلك الأطراف المختلفة في مقابل المسؤوليات التي تلقى عليها تلك المواثيق".

وأوضح أن الذي يساعد الباحث الأنثروبولوجي هو إدراكه للسياق الاجتماعي العام، وأخذة إياه في الاعتبار طيلة الوقت أثناء جمعه للمعلومات الإثنوجرافية الجزئية والتفصيلية. بالإضافة إلى ضرورة احترامه لثقافة وقيم المجتمع محل الدراسة، وإقامة علاقات طيبة مع أعضاء هذا المجتمع.

كما حرص على طرح صورة لتوصيات متكاملة ينبغي وضعها في الحسبان لمواجهة سلبيات الواقع الفعلي وتجاوزات الممارسات البحثية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. أبرزها توصية مهمة بحق الباحث - إذا كان مقتنعاً بوجهة نظره وسلامة موقفه وصحة المعلومات التي توصل إليها - أن يتمسك بعرض المعلومات التي حصل عليها وبالطريقة المنهجية المناسبة، على ألا يخرج التزامه إزاء المبحوث فيما يتعلق بالسرية كمعلومات خاصة ليست للنشر. بالإضافة إلى ضرورة صياغة قواعد ومبادئ تنظم مسألة الالتزام والاعتراف بجهود الآخرين، وإتاحة هامش الحرية للباحثين المساعدين وحق النشر بالنسبة لكل منهم على حدة. كما أن الباحث الأنثروبولوجي عليه "أن يعمل على ترتيب المعلومات الإثنوجرافية (الخام) بحيث يتعرف العلاقات الخفية أو المستترة التي قد توجد أو يمكن أن تقوم بينها دون أن تكون واضحة أمام الإخباريين". وأن "إبراز هذه العلاقات ومناقشتها مع أعضاء المجتمع قد يسهم في توجيه أنظارهم إلى أمور لم يكونوا يرونها أو يدركونها في حياتهم اليومية. وهذا واضح بوجه خاص في بحوث رؤى العالم أكثر مما هو واضح في البحوث التقليدية التي تقنع بدراسة النظم والأنساق والأبنية الاجتماعية، دون التغلغل إلى أنساق التفكير الكامنة وراءها.

من ثم، نخلص إلى تصور أحمد أبوزيد للحرية الأكاديمية وحقوق الباحث الأنثروبولوجي إزاء الغير في البحوث الميدانية. وبلورته للمسئولية الأخلاقية والاجتماعية للبحث الأنثروبولوجي من حيث ضرورة توافر الكفاءة العلمية والمرونة والدقة والأمانة، وضرورة وضع ضوابط ومبادئ وقواعد في مجال البحث العلمى الأنثروبولوجي والإبداعى لضبط الأمور التى تفتقر إليها الموائيق الأخلاقية الدولية، والخاصة بتحديد حقوق الباحث إزاء الأطراف الأخرى فى مقابل المسئوليات الملقاة عليه.

إسهامه وجهده فى مجال ترجمة مبادئ المسئولية المهنية:

تقديرأ من عالم الأنثروبولوجيا لأهمية ترجمة الموائيق الأخلاقية التى تنظم العمل البحثى للأنثروبولوجيين، وترجمة لاهتمامه الفعلى بقضية الأخلاقيات، وسعيأ لتوعية الأنثروبولوجيين بقواعد الموائيق الدولية، بادر الدكتور أحمد أبوزيد بترجمة "بيان عن الأخلاقيات: مبادئ المسئولية المهنية" الذى صدر عن الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية، وأقره مجلس الرابطة فى مايو ١٩٧١، وتم تنقيحه فى أكتوبر عام ١٩٩٠. وشارك فى مراجعة ترجمة أخرى عن مبادئ المسئولية المهنية للرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية الذى أقره مجلس الرابطة فى مايو ١٩٧١.

وجاء هذا التقدير ضمن اهتمام المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بتنظيم مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى فى أكتوبر ١٩٩٥، وإصدار عدد من المجلدات فى إطار موضوع المؤتمر. ومنها مجلد "موائيق أخلاقية للعلوم الاجتماعية. علم الاجتماع - الأنثروبولوجيا - علم النفس - علم السياسة - الرأى العام". وهو المجلد الذى احتوى إسهام الدكتور أحمد أبوزيد.

ورد فى البيان ملحوظة بكونه "إعلان بالمسئوليات العامة بالنسبة لكل الأنثروبولوجيين، ولكن لكل وحدة من وحدات الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية أن تضع لها بياناً للأخلاقيات أكثر تفصيلاً بما يتلاءم مع المسئوليات المهنية الخاصة بها مع الالتزام فى كل الحالات بالمبادئ المنصوص عليها" فى هذا البيان.

وفى سياق التمهيد للبيان جاء "إن علاقات الأنثروبولوجيين بمجال تخصصهم وبالأفراد والجماعات الذين يجرون بحوثهم الميدانية بينهم أو الذين يقدمون لهم بعض الخدمات، وكذلك علاقاتهم بالهيئات التى تستخدمهم وبالحكومات المضيفة

علاقات متنوعة ومعقدة وحساسة وأحياناً يكون من الصعب التوافق معها" ... "وأن من أولى وأهم المسؤوليات التي تقع على عاتق الأنثروبولوجيين توقع قيام مثل هذه الصعوبات مع ضرورة العمل على حلها بطرق وأساليب تتلاءم مع المبادئ المنصوص عليها" فى البيان. وفى حالة استحالة الوصول إلى مثل هذه الحلول تعين على الأنثروبولوجيين عدم القيام بالعمل أو الاستمرار فيه.

ومن ضمن المبادئ التي وردت فى البيان، وقام بترجمتها أحمد أبوزيد هو ضرورة احترام حقوق ومصالح جميع الذين يتأثرون بنتائج عملهم وأن يعملوا على حماية هذه الحقوق والمصالح والارتقاء بها. ونبه كذلك بأن المبادئ العامة والإرشادات التالية ضرورية وأساسية بالنسبة للممارسة الأنثروبولوجية بطريقة أخلاقية. وقد وردت هذه الإرشادات فى متن مسؤوليات ملقاة على الأنثروبولوجي، وهى:

١- المسؤولية تجاه الجماعات التي يدرس الأنثروبولوجيون حياتهم وثقافتهم، وتتضمن ينبغي على الأنثروبولوجي أن يحافظ عليها، مثل مكانة ومراعاة خصوصية الأشخاص الذين يعمل معهم ويجرى بحوثه بينهم أو الذين يمارس بينهم أية أنشطة مهنية أخرى، وذلك بعدم الإفصاح عن شخصياتهم أو الإعلان عنها صراحة، وعدم الكشف عن ذاتية الجماعات أو الأشخاص الذين يرغبون فى المحافظة على سريتهم، ويكشف عن أهداف كل أنشطته المهنية بوضوح إلى الأشخاص الذين يعمل بينهم، وعدم استغلال الأفراد والجماعات لتحقيق مكاسب شخصية، وتقدير النتائج الإيجابية والسلبية للأنشطة والمطبوعات المترتبة عليها، والحفاظ على ذاتيته المهنية وهويته، والإفصاح صراحة عن المدى الذى يمكن للقيم الشخصية والثقافية للباحث أن تؤثر فى أنشطته المهنية، والاعتراف بالتأثيرات التي قد يفرضا أصحاب المشروع والذين يتولون رعايته والحكومات المضيفة وكذلك عملية النشر، وأن يتعامل بتجرد ونزاهة.

٢- المسؤولية إزاء الجمهور "العام"، وتحتوى على مسؤولية التزام الأنثروبولوجي بالصدق تجاه الجماهير التي تقرأ أو تسمع أو تشاهد منتجات عمله. بحيث يكون مسئولاً عن الحقائق والوقائع المتضمنة فى المعلومات المنشورة. والإفصاح علناً وبصراحة عن المشكلات التي لدى الأنثروبولوجي خبرة مهنية عنها، والإفصاح بوضوح عن القواعد التي تركز عليها مواقفه، وإدراك حدود

خبرته الأنثروبولوجية والكشف عنها بوضوح.

٣- المسؤولية تجاه مجال التخصص، وتتضمن مسؤولية الأنثروبولوجيين عن حسن سمعة فرع تخصصهم والمشتغلين فيه، من حيث الأمانة والثقة والبحث المفتوح وعدم التحيز والاهتمام بمصلحة وبخصوصية كل الأطراف المعنية، والاعتراف الكامل بفضل كل زملائه الآخرين الذين أسهموا في عمله.

٤- المسؤولية تجاه الطلاب المتدربين، وذلك بالتمسك بروح النزاهة والإنصاف وعدم الاستغلال في تعامله مع المتدربين والطلاب، وأن يحسن أساليبه التعليمية، وأن ينبه تلاميذه إلى المشكلات الأخلاقية التي يتضمنها العمل الأنثروبولوجي.

٥- المسؤولية تجاه أصحاب المشروعات والعملاء والهيئات المشرفة على البحوث، ذلك بأن يكون أميناً فيما يتعلق بمواهبه وقدراته وأهدافه.

٦- المسؤوليات إزاء الحكومات، بأن يكون أميناً وصادقاً في علاقته بحكومته والحكومة المضيفة، وأن لا يكون مطالباً بالتنازل عن - أو المساومة على - مسؤولياته وأخلاقياته الأنثروبولوجية كشرط للسماح له بممارسة مهنته.

وورد في خاتمة ترجمة البيان أن النشاط الأنثروبولوجي يتطلب مسؤوليات أخلاقية وعلمية. وأن البيان قد تم وضعه من أجل الارتقاء بالنقاش والبحث ولتوفير خطوط إرشادية عامة لاتخاذ القرارات المسؤولة أخلاقياً. وأنه يحق للزملاء الأنثروبولوجيين التساؤل عن مدى سلامة الأفعال في حالة إذا تخلى أحدهم عن التزاماته المهنية، وأن يتخذ ضده الإجراءات التي تتيحها عضوية الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية^(٥).

بالإضافة إلى ترجمة مبادئ المسؤولية المهنية الذي أسهم به أحمد أبوزيد - وأشرنا إلى بعضه في هذه الورقة - فإنه قد قام بمراجعة ترجمة أخرى لمبادئ المسؤولية المهنية للرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية^(٦)، التي أقرها مجلس الرابطة في مايو ١٩٧١.

وعلى أساس إدراك الرابطة للارتباطات المعقدة التي تربط الأنثروبولوجيين بعلاقة شخصية حميمة، سواء مع الأشخاص، أو جماعات المصالح، أو المواقف التي يدرسونها، أو بزملائهم وتلاميذهم، أو بالهيئات أو الأشخاص الذين يرون

عملهم، أو بالموضوعات التي يدرسونها ومجال تخصصهم العلمي، أو بحكومات بلادهم والبلاد المضيفة، فقد استوعبت الرابطة احتمالية قيام مشكلات وصعوبات، وسوء فهم وصراع. من ثم فقد حددت عدداً من المسؤوليات التي تقع على عاتق الأنثروبولوجيين: أبرز هذه المسؤوليات تحاشي الإضرار بالجماعات التي يدرسونها، وبالمحيط العلمي الذي ينتسبون إليه، وإلا كان من الأفضل الكف من الاستمرار في إجراء البحث. هذا بالإضافة، إلى مبادئ أساسية فيما يتعلق بممارسة الأنثروبولوجي لمهنته ممارسة أخلاقية ومسئولة. منها، مسؤولية علاقة الباحث مع المبحوثين، حيث يجب على الأنثروبولوجي أن يحرص على حماية مصالحهم الفيزيائية والاجتماعية والنفسية، واحترام مكانتهم ومراعاة خصوصيتهم. بالإضافة إلى المسؤولية تجاه الجمهور "العام"، حيث يدين لهم الأنثروبولوجي بالالتزام بالصدق وقول الحقيقة في نشر نتائج بحثه والتعبير عن آرائه، والالتزام بالأمانة العلمية والنزاهة، والابتعاد عن تزيف النتائج أو تحريفها. والمسؤولية تجاه مجال التخصص، حيث يكون الأنثروبولوجي مسئولاً عن حسن سمعة فرع تخصصه والمشتغلين فيه، فلا يضطلع بأى بحث سرى أو أى بحث لا يتاح استخلاص نتائجه بحرية أو نشر التقرير عنه على الجمهور العام. وأيضاً، المسؤولية تجاه الطلاب، فيجب على الأنثروبولوجي أن يكون صادقاً ومنصفاً وأميناً، وألا يستغل تلاميذه، وأن يلتزم بالعمل لما فيه مصلحتهم وتقدمهم الأكاديمي. وكذلك، المسؤولية تجاه الجهات المشرفة على البحوث، فإنه يجب أن يكون أميناً فيما يتعلق بمواهبه وقدراته وأهدافه. ويجب عليه أن يكون حريصاً بشكل خاص على ألا يرتبط بوعود أو يوحى بأنه يقبل أية شروط تتعارض مع أخلاقياته المهنية.

وهذا يتطلب منه أن يطلب من الهيئة الراعية الكشف الكامل عن مصادر التمويل والأشخاص المشاركين وأهداف المؤسسة والمشروع البحثي والتصرف في نتائج البحث.

وأخيراً، المسؤولية نحو حكومة الأنثروبولوجي والحكومة المضيفة، بأن يكون أميناً وصادقاً في علاقته بهما، ويجب أن يطلب تأكيدات على ألا يكون مطالباً بالتنازل عن أو المساومة على مسؤولياته وأخلاقياته المهنية كشرط للسماح له بإجراء البحث.

مداخلته وفاعليته في مناقشة أبعاد قضية أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي:

لم ينحصر اهتمام أحمد أبوزيد بقضية أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى فى كتابة ورقة علمية فى مؤتمر المركز، أو بترجمة ومراجعة ترجمة أخرى عن الموثيق الأخلاقية، ولكنه أثرى الجلسات والمناقشات بأفكاره المتخصصة التى تعكس خبرة واسعة فى الميدان، ومعرفة متعمقة بالموضوع.

فقد حرص أحمد أبوزيد على توصيف قضية أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى بعامة، والأنثروبولوجى بخاصة، وبلورة توصيات مهمة فى هذا الشأن. فأوضح بكلماته تجربته الميدانية فى المجتمعات الصحراوية، وفى دراسة مشكلة النأر فى مصر، ومشكلة العلويين فى سوريا. وعمله مع هيئات كثيرة، مصرية وأجنبية - فقد عمل مع الجامعة الأمريكية، ومؤسسة كونراد - مؤكداً أنه قام بنفسه بوضع خطة البحث، وجمع المعلومات مع فريق من الباحثين الذين دربهم بنفسه أيضاً، وكتب التقرير النهائى، ومنع المادة الإثنوجرافية من أن تحصل عليها مؤسسة فورد، وكذا مؤسسة كونراد.

من واقع هذه الخبرة المتخصصة، بين ما يلى: أولاً: أن المسئولية أولاً وأخيراً هى مسئولية الباحث وليست مسئولية الهيئة الممولة. وأن المهم هو موقف الباحث الأنثروبولوجى وليس مصادر التمويل الأجنبى للبحث العلمى.

ثانياً: أشار إلى أن المشكلة تكمن فى كيفية تكوين الباحث الأنثروبولوجى الذى يحكم ضميره فى البحوث، سواء كانت بحوثاً مع هيئات وطنية، أو أجنبية.

ثالثاً: أكد على أهمية الدعوة إلى التعرف على الموثيق الأخلاقية التى صدرت منذ الستينيات، وتم تعديلها فى السبعينيات ثم فى التسعينيات، والدعوة إلى قراءة الكتب الكلاسيكية المتخصصة فى قواعد المنهج فى علم الاجتماع (مثل: كتاب إميل دوركايم الصادر فى أواخر القرن الماضى، وكتاب مالينوفسكى الصادر عام ١٩٢٧، وبخاصة مقدمته، وهى أمثلة لكتابات تعرضت لمضمون ما تحتويه الموثيق الأخلاقية الدولية). وأوصى فى هذا الإطار بصياغة القواعد الأخلاقية التى تعد نوعاً من الإرشادات والموثيق التى تتلاءم مع مجتمعنا، والتى تتفق مع مسئوليتنا، ومع الظروف التى نعيشها.

رابعاً: رفض نبرة التشاؤم التى سادت كثيراً من الأوراق التى قيلت حول وضع البحث العلمى ومستقبله. وجاء رفضه مصحوباً بتفاؤله نحو وضع البحث الاجتماعى ومستقبله، وذلك بناء على عمله فى حقل البحوث الأنثروبولوجية لأكثر

من خمسين عاماً، وعلاقته بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنايية. حيث تبين له أن عدد الأنثروبولوجيين الشبان من المركز والجامعة قد ازداد، وهم يتسمون بأنهم شباب جاد ومؤمن بأهمية البحث العلمي الاجتماعي في حالة تواجد القيادة والريادة والرغبة الجادة الأكيدة في البحوث الأنثروبولوجية والبحوث الاجتماعية عموماً.

خامساً: أن معظم الكتابات التي تدور حول مناهج البحث في الأنثروبولوجيا تتجاهل تماماً وجود الموثيق الأنثروبولوجية مع أنها منشورة في الدوريات المتخصصة والمجلات مثل مجلة *American Anthropologist*.

سادساً: غياب مسئولية الباحث عن نفسه في الموثيق التي صدرت عن الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية، وإغفالها لتناول حقوق الباحث الأنثروبولوجي، أي شعور الباحث بالمسئولية إزاء نفسه، كباحث وكعالم وكمختصص. وهي مسئولية تمتد إلى إعداداته العلمية منذ البداية، وإلى تمسكه بالقواعد المنهجية وبالتدريب الذي يتلقاه، وينقله بدوره إلى تلاميذه. مؤكداً أن الباحث الذي يخفق في الحصول على معلومات من المجتمع موضوع الدراسة، فإن ذلك يرجع إلى نقص في إعداداته هو إلى حد كبير، فالباحث المتمكن يستطيع أن يذلل العقبات.

سابعاً: بلور توصيات ضرورية ينبغي مراعاتها في البحث الأنثروبولوجي في الميدان: منها، أن يمضي الباحث سنة كاملة على الأقل في المجتمع البحثي لخلق العلاقة التعاونية الحميمة بين الباحث والأفراد في مجتمع المبحوثين وللتغلغل في المجتمع والتعرف عليه. وأن ينزل فريق البحث كاملاً مرة واحدة في البداية، ويتحرك ككتلة واحدة حتى يثير انتباه المجتمع. فإن تقبل المجتمع للباحثين معناه تقبله لإجراء البحث، وبخاصة أن فريق البحث يفسر للمجتمع الأهداف التي يقصدها من وراء البحث. وأن يتم الحصول على الموافقة الصريحة والمتضمنة في الإجراءات عند ممارسة البحث، والتأكد من صحة المعلومات ودقتها وألا تضلل الباحث. وأن يحاول تفسير عدم صحة المعلومات في حالة تواجدتها تفسيراً اجتماعياً وفي ضوء الوعي بالبناء الاجتماعي والثقافي السائد في مجتمع الدراسة. فالمطلوب من الباحث أن يكون أميناً مع المجتمع الذي يدرسه، وأن يكون أميناً مع نفسه أولاً. وجاء هنا قوله "أول وأوقع عناصر هذه الأمانة مع الذات هو التمسك بموقفنا مادام ذلك الموقف يقوم على أساس الدقة والموضوعية في إجراء

البحث ومعالجة الموضوعات". و"أن الباحث هو المسئول الأول عن إجراء البحث، ويجب أن يتمسك باحترامه لنفسه، واحترامه لتخصصه، وضرورة تعبيره عن رأيه، حتى لو تعارض ذلك مع المجتمع الذى يعيش فيه".

وأخيراً، حرص أحمد أبوزيد على تمييز تخصصه العلمى بقوله "إن البحث الأنثروبولوجى أكثر ديناميكية وحرية من البحث السوسولوجى، لعدم تقيده باستمارة. واعتماده على دليل للعمل يحتوى على عدد من الموضوعات المفتوحة للمزيد من البنود التى يمكن إضافتها عند جمع المعلومات فى الميدان". ويضيف "ويتميز أيضاً بهامش من الحرية للباحثين الذين يشاركون فى العمل الجماعى. أى أن كل باحث له الحق - على الرغم من الاسترشاد بمبادئ معينة ومعلومات وبنود معينة - أن يدرس هذه البنود من زاويته الخاصة، وأن يثير مسائل جديدة، بحيث يمكن إضافتها بعد مناقشتها مع الباحثين الآخرين فى فريق العمل. وأن هذه الديناميكية والحرية للباحث حتى فى حدود فريق العمل، يمكن أن تميز البحث الأنثروبولوجى عن غيره من البحوث".

من ثم، فإن محاولة الرصد المنظم والإحاطة بخبرات وكتابات أحمد أبوزيد فى قضية هامة تشغل الساحة العلمية فى مصر منذ الثمانينيات حتى الوقت الراهن، سواء فى مراكز البحوث أو فى الجامعات، وهى قضية أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى، تعد أمراً من الأمور الأساسية عند الاقتراب من الكتابة عنه أو حول الأمور والقضايا التى تشغله وتهمه وتميزه سواء فى المجال العلمى أو فى المجال الفكرى العام.

المراجع

- ١- أحمد أبوزيد وآخرون، فى: محمود أبوزيد، إعداد وتقديم، علم الاجتماع والاجتماعيون. تجارب وخبرات، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ نشر، ص ص ٢١-٣٦.
- ٢- ناهد صالح وآخرون (تحرير)، الندوة التحضيرية لمؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى، ٤-٦ يونية القاهرة، ١٩٨٥، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٤
- ٣- ناهد صالح وآخرون، مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى، ١٦-١٨ أكتوبر ١٩٩٥، القاهرة، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥
- ٤- أحمد أبوزيد، حقوق الباحث إزاء الغير فى البحوث الأنثروبولوجية الميدانية، فى: ناهد صالح وآخرون

- (تحرير)، المرجع السابق، ص ٣٧١-٤٠٠.
- وانظر: نجوى خليل، رؤية نخبة أكاديمية لقضايا أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى. تحليل كیفى، فى: ناهد صالح وآخرون، المرجع السابق نفسه، ص ٦٧٧،-٧٠٠.
- ٥- أحمد أبوزيد، بيان عن الأخلاقيات: مبادئ المسؤولية المهنية. الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية، ترجمة، فى: ناهد صالح وآخرون (ترجمة)، موائيق أخلاقية للعلوم الاجتماعية (علم الاجتماع - الأنثروبولوجيا - علم النفس - علم السياسة - الرأى العام)، مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى، سابق ذكره، ص ١-١٣ و ص ١٥-٢٢.
- ٦- هبة جمال. ترجمة، أحمد أبوزيد. مراجعة، مبادئ المسؤولية المهنية. الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية، فى: ناهد صالح وآخرون (ترجمة)، المرجع السابق نفسه، ص ١٥-٢٢.

الفصل الحادى عشر إطلاله على دور الدكتور أحمد أبوزيد فى مجلة عالم الفكر (*)

جاءت مجلة عالم الفكر لتسد ثغرة فى المجالات ذات المستوى الرفيع فى الوطن العربى، والتي تكاد أن تكون نادرة الوجود، وتعود هذه الندرة لكلفتها ولأن جمهورها عادة من صفوة المجتمع الثقافى. فإذا تجولنا بين هذه المجالات فى الوطن العربى لوجدنا المورد العراقية وهى مجلة رفيعة المستوى، ولكن اهتمامها الأول انصب على التراث خاصة المخطوط منه، والاجتهاد اللبانية وهى تركز على قضايا الإسلام والفكر والمعرفة، ومجلة الدارة السعودية، وهى تعنى بالتاريخ والجغرافية والحضارة الإسلامية وشبه الجزيرة العربية.

ووسط هذا تقف مجلة عالم الفكر متفردة لموسوعيتها، وهى موسوعية أرادها الدكتور أحمد أبوزيد أول مستشارى المجلة ومؤسسيها. لقد عبر عن هذه الرؤية الموسوعية فى قلقه كمتقف وعالم ذى باع طويل فى تقديمه لأحد أعداد المجلة، وهو العدد الذى تخصص فى آفاق المعرفة، بقوله عن واحدة من أبرز مشكلات المعرفة فى عصرنا "إن أبرز مشكلة تواجه المتقف المتخصص فى الوقت الحالى عزلته عن مجالات المعرفة المتنوعة المتباينة، نتيجة لما يتطلبه التخصص الدقيق من الانحصار فى دائرة ضيقة لا يخرج منها، وذلك محاولة التعرف على بعض الأساليب والوسائل التى يمكن عن طريقها كسر هذه الحلقة التى تحيط بالمتقف المتخصص وتخطى كل الحواجز التى تقف دونه وآفاق المعرفة المختلفة"^(١). جاء هذا فى معرض كلام أحمد أبوزيد عن الموسوعات ودورها فى كسر حاجز المعرفة فى عالمنا المعاصر. فهل أراد الدكتور أبوزيد فى مجلة عالم الفكر أن يكسر هذا الحاجز. من الواضح للعيان أنه أراد ذلك، وإلا لم هذا القلق الذى انتابه حتى بعد ١٣ عاماً من صدور عالم الفكر.

إن القراءة المتأنيئة لموضوعات المجلة من العام ١٩٧٠ إلى العام ١٩٨٦ وهى سنوات عمل دكتور أبوزيد بها، توضح أنه أراد أن ينتقل بالمتقف العربى

(*) كتب هذا الفصل الدكتور خالد عزب كبير مفتشى الآثار بالمجلس الأعلى المصرى للآثار، محرر التراث بصحيفة الحياة اللندنية.

إلى دائرة المعرفة الرحبة التي لا حدود لها ولا نهاية.

وأثارت الظاهرة الإبداعية الدكتور أبو زيد، ولا شك أنه أتاح كمستشار تحرير للمجلة الفرصة للعديد من الأقلام الواعدة لكي تعبر عن ما لديها، فى مجالات قل أو ندر الاهتمام بها، فتراه يهتم بالإبداع ويخصص له عدداً من أعداد المجلة. بل ويناقش اختلاف العلماء فى فهم المقصود بالإبداع وعدم اتفاقهم على تعريف واضح ومحدد. ويرى أن هذا الاختلاف مرده تعقد الظاهرة الإبداعية. ونبه إلى ضرورة الفصل بين الإبداع والقدرات التى يتسم بها الفرد المبدع فيجب التمييز بين الإبداع والذكاء على اعتبار أنه ليس ثمة بالضرورة علاقة تطابق بين الاثنين، وأكد على أنه من الخطأ أن نقصر وجود الإبداع والظاهرة الإبداعية على المجتمعات ذات الحضارات الراقية أو على المجتمعات الصناعية، دون غيرها من المجتمعات، والثقافات. ففى رأيه أن الإبداع ظاهرة عامة يمكن أن نجدها فى كل المجتمعات الإنسانية وفى مختلف مراحل التطور الاجتماعى والثقافى^(٢).

إننا نقرأ فى كل ما سبق تحليلاً للظاهرة، ولكنه يوجه رسالة فى ختام هذا التحليل تنطوى على رؤيته لانحسار الإبداع فى الوطن العربى، فتراه يقول "ليس من شك فى أن الإبداع يحتاج إلى الشعور والإحساس بالحرية والانطلاق وعدم الكبت أو الرضوخ لأى نوع من القهر، بما فى ذلك القهر السياسى الذى يقضى فى كثير من الأحيان على الحرية الإبداعية وإلى اختفاء وانزواء كل الحركات الإبداعية الخلاقة. وقد يختلف المفكرون حول مدى إمكان فرض الضوابط الاجتماعية على الإبداع الفنى والفكرى ومدى الحرية والانطلاق التى يمكن إتاحتها أو إباحتها للشخص المبدع، ولكن الذى لا شك فيه هو أن أى محاولة لوضع تصور معين بالذات تخضع له كل العمليات الإبداعية، و محاولة فرض قيود على النشاط الإبداعى وتقنينه وتوجيهه من قبل السلطات، وإلزام المبدعين باتباعها والتمسك بها وعدم الخروج عنها، لن يكون فى صالح الإبداع والخلق والابتكار".

دأب أحمد أبو زيد على إثارة قضايا فى تمهيده لعالم الفكر بعمق شديد، وإحساس بأهميتها، وبطرحه ما هو غائب عن أذهان المتخصصين. وفى بعض الأحيان للتنبيه بما هو جديد فى علوم تخصص هو فيها، مثل ما طرحه من نقاش حول الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا، وذلك فى عدد خصص للحديث عن كتابات فى الحضارة، رأى الدكتور أحمد أبو زيد - من خلال حوار

أداره فى تمهيده بين الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا - أن الدراسات الأركيولوجية تتطور الآن بسرعة كى تتلاءم وتتقابل مع النظريات والمناهج المتغيرة. كما أن المادة العلمية التى يتم جمعها أثناء عمليات الحفر والتنقيب يتم تصنيفها وفق تصور فى ذهن الأركيولوجى. وفى ضوء ذلك يذهب بعض علماء الأركيولوجيا إلى اعتبار السجل الأركيولوجى مجرد حصيلة للسلوك البشرى. على الرغم من أنهم كثيراً ما يجدون صعوبة فى رد كل التغيرات التى تظهر فى ذلك السجل إلى التغيرات الفعلية فى الثقافة نتيجة لتدخل شعوب جديدة أو أفكار جديدة فى مواقع الحفر والتنقيب أو المواقع الأثرية. وينتهى الدكتور أبو زيد إلى أن الأركيولوجيا الجديدة ليست مجرد استخدام الكمبيوتر أو الالتجاء إلى التحليلات الكيماية أو إلى علم الوراثة النباتية أو غير ذلك، على الرغم من أهمية هذه الوسائل فى إضفاء درجة أعلى من الصدق واليقين، وإنما هى قبل كل شىء محاولة لتطبيق المناهج والأسس العلمية المستخدمة فى العلوم الطبيعية، سواء فى إثارة التساؤلات أو فى إيجاد حلول وأجوبة لهذه التساؤلات، وأن كثيراً من تلك التساؤلات والإجابة عنها تجد لها أصولاً فى البحوث الأنثروبولوجية والنظريات التى توجه هذه البحوث. وفى هذا بالذات تكمن قوة كل من علم الآثار وعلم الإنسان فى محاولتهما فهم وتحليل الحضارة^(٣). هذا الطرح من قبل الدكتور أبو زيد كان فى عام ١٩٨٤، وبالرغم من ذلك فإن قليلين هم الذين تنبهوا إليه وعملوا على الجمع بين معطيات علم الآثار وعلم الإنسان.

إننا فى كل تمهيد لمجلة عالم الفكر سنكتشف محاور العدد من خلال هذا التمهيد، وبذلك تلقى شخصية مستشار التحرير بظلالها على العدد. ونرى هذا فى اختياره للرمز والأسطورة ليكونا محور أهم أعداد المجلة وأكثرها جاذبية من الناحيتين الفكرية والمنهجية. بل نرى أبو زيد المفكر حين يصل فى تمهيده لهذا العدد إلى أن الأسطورة حالة ذهنية أو عقلية مكملة للفكر العلمى من حيث أنها تنبع من الرغبة فى الإيمان الذى يساعد الإنسان على مواجهة الأزمات الكبرى التى يتعرض لها الجنس البشرى كله مثل الموت. وصحيح أن التقدم العلمى يؤدى إلى تراجع التفكير بكل أشكاله وصوره بما فى ذلك تكوين الأساطير. ولكن الأسطورة تظل مع ذلك عاملاً مؤثراً فى الحياة المتحضرة الحديثة، بل وتؤلف جزءاً من العقيدة الدينية (الشعبية) كما هو الحال بالنسبة للقصاص حول الأولياء والقديسين فى معظم المجتمعات المعاصرة. وفى هذه الحالة تكون وظيفتها تقوية وتبرير

المعتقدات والممارسات الثقافية ذات الطابع الديني بالمعنى الواسع لهذه الكلمة أكثر مما هي تفسير وشرح للطبيعة وظواهرها^(٤).

وإذا كانت الأسطورة محوراً لعدد من الأعداد فإن الملاحم جاءت لتكون محوراً لعدد آخر، وبالرغم من وعد قدمه الدكتور أبوزيد أن يخصص عدداً للملاحم العربية حيث لم يتناولها هذا العدد. ونراه هنا يميز العمل الملحمي عن غيره، وهذا التمييز كنا في حاجة خاصة إليه لكونه يفصل في نقاشات حادة حول طبيعة العمل الملحمي وماهيته. وهو يرى أن العمل الملحمي يتميز بما يلي:

١- التنوع الهائل والتشعب في الموضوعات التي تعرض لها، بحيث نجد الأحداث والوقائع الحقيقية جنباً إلى جنب مع الأسطورة والحكاية الخرافية والقصص والروايات المتعلقة بأعمال البطولة والتي لا تخلو من المبالغة والتهويل. وذلك فضلاً عن بعض القصص ذات الطابع الديني، مع الإشارة إلى بعض العادات والتقاليد بل بعض الآراء والخطرات الفلسفية والأخلاقية وغير ذلك كثير. ولكن هذا لا يعنى أن الملحمة التي تعرض كل هذه الأمور تنقصها وحدة الموضوع أو تفتقر إلى نقطة محورية تدور حولها كل الأحداث. ففي كل ملحمة من الملاحم الكبرى حدث ملحمي رئيسي بسيط يمكن تلخيصه في عبارة، ولكن الشاعر ينطلق إلى مجالات أخرى واسعة ومتنوعة مما يضيف على ذلك الحدث كثيراً من الغنى والثراء والعمق.

٢- الخاصة الثانية التي تميز الملاحم والأعمال الملحمية الكبرى هي المزج بين القوى البشرية والقوى الإعجازية أو الفائقة للطبيعة.

٣- بعض الكتاب يصفون الملاحم بأنها نوع من الشعر اللاشخصي أو أنه شعر غير ذاتي، وذلك على الرغم من أن الملاحم عمل إبداعي وأن الذاتية أو الشخصية عنصر مميز لكل الأعمال الإبداعية، سواء أكان ذلك في مجال الأدب أم الفن أم الفكر. فالشاعر الملحمي في العصور الكلاسيكية في أوروبا لم يكن يستطيع أن يبدأ ملحمة بالكلام عن نفسه أو حياته.

٤- وعلى الرغم من أن أحداث الملحمة هي أحداث عيانية مفردة، وأن أبطالها أشخاص قد يكون لهم وجود فعلى في الحياة، فإن الملحمة تتجاوز ذلك الواقع الشخصي العياني المحدود وتسمو عليه وتعبر في مجموعها عن أحاسيس وآراء ونظرات أكثر تجريداً وشمولاً من تلك المواقف المحدودة، كما أنها تعكس بعض

القيم والمبادئ والمثل العليا التي ترتفع عن الحياة اليومية المألوفة والتي تصدق على الإنسان ككل بعيداً عن قيود الزمان والمكان. وهذا هو ما يعطى الملحمة طابع الروعة والعظمة والجلال^(٥).

وفى عدد الملاحم والسير الشعبية تبرز السيرة الهلالية كمجال خصب للدراسات. ونرى الدكتور أبوزيد يدير نقاشاً فى التمهيد حول الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى^(٦).

ونرى الدكتور أحمد أبوزيد فى عدد قراءات جديدة فى كتابات قديمة يطرح قضية جدالية أرهقت المثقفين العرب، وهى قضية أهمية التراث بالنسبة لحياتنا الثقافية والدور الذى يمكن أن يؤديه فى حركة الفكر، إن كان له فيها دور على الإطلاق. وقد أثيرت حول هذه القضية تساؤلات عديدة تتناول ماهية التراث وجدوى الاشتغال أو الانشغال به. وهنا يستغرب الدكتور أبوزيد من أن التراث الثقافى لم يؤلف فى الحضارة الغربية مشكلة عويصة تستنزف قوى المثقفين هناك، وترهق عقولهم وتدفعهم إلى ذلك الانقسام الخطير حول أهمية وجدوى الاهتمام به، مثلما حدث فى العالم العربى منذ أواخر القرن الماضى وحتى الآن. فعلى الرغم من كل ما أحرزه الغرب من تقدم فى العلم والتكنولوجيا، ومختلف مظاهر الحياة، وأوجه النشاط العقلى والفكرى فإنه لم يتشكك قط فى أهمية التراث أو على الأقل لم يعتبر ذلك مشكلة عويصة تستحق الوقوف أمامها طويلاً. بل على العكس من ذلك، كان دائماً يعتبر الاهتمام بالدراسات التراثية مسألة مسلماً بها، وليس علامة على التخلف أو عاملاً من عوامله، وأنه ليس ثمة تناقض على الإطلاق بين ذلك التراث سواء أكان هو التراث اليونانى الرومانى، أو تراث العصور الوسطى، وحتى عصر النهضة، وبين ما أحرزته حضارتهم وحققته من تقدم. فثمة إذن نوع من الاتصال والاستمرار ابتداء من الثقافة الهلينية حتى الحضارة العلمية المعاصرة.

كل هذا دفعه إلى أن يتبنى فلسفة جديدة وراء عدد قراءات جديدة فى كتابات قديمة. تقوم هذه الفلسفة على قيام الباحثين بمحاولات رائدة فى مجال إعادة النظر فى بعض الكتابات التراثية، وقراءة هذه الأعمال قراءة جديدة لا تقتنع بالتلخيص، وإنما ترمى فى المحل الأول إلى تقديم هذه الأعمال فى ضوء العصر الذى نعيش فيه، مع الاهتمام بوجه خاص بالنواحي المنهجية، وبإمكانية الاستعانة بها للوصول إلى نظرة متكاملة إلى مناهج البحث فى الأعمال التراثية، والمبادئ العقلية التي

كانت تحكم هذه الأعمال، ومدى إمكان الاستعانة بهذا المنهج والمبادئ فى إقامة فكر عربى جديد، يسترشد بجهود المفكرين السابقين مثلما يسترشد بالفكر الغربى المعاصر^(٧).

وهكذا حمل هذا العدد رؤى عدد من الباحثين فى إطار محاولة لوضع التراث موضع الاستفادة منه منهجياً وفكرياً. فأعيدت قراءة أعمال المقرئى وابن خلدون والرازى، وياقوت الحموى فى إطاره. بل وتطرق إلى الفيزياء والحيل أى علم الميكانيكا عند العرب. فهل استفدنا فعلاً من طرح الدكتور أبوزيد فى مجلة عالم الفكر؟ الواقع العربى يقول لم نستفد، بل ما زال الجدل مستمراً.

ولم تغب التجربة الإسلامية عن فعاليات عالم الفكر، فنراها تثار فى عدد خاص ونرى الدكتور أبوزيد وهو يتحدث عن الإسلام يعتبر الإسلام ظاهرة حضارية فريدة. كان على الإسلام نتيجة لذلك - فى رأيه - أن يصطدم بحضارات وثقافات وديانات أخرى، اتصل بها أثناء انتشاره. وقد اكتسب خلال ذلك كثيراً من العناصر الحضارية والثقافية التى تمثلها وأصبحت جزءاً من تراثه الخاص، كما أنه أثر بغير شك فى تلك الحضارات والثقافات تأثيراً قوياً وعميقاً وجذرياً، وأفلح فى أن يصبغها بصبغة متميزة. وكانت محصلة ذلك هو قيام حضارة إسلامية ذات طابع خاص ومقومات معينة تعلق على الاختلافات المحلية الجزئية التى يتميز بها كل مجتمع من المجتمعات التى انضوت تحت لوائه.

ولم تكن الجدية المطلقة هى أبرز ما تميزت به عالم الفكر فى ظل الدكتور أحمد أبوزيد، ولكن أيضاً تناولت موضوعات تحمل فى عنوانها طابع الطرافة، ولكنها فى مضمونها تحمل عمقاً فكرياً وفلسفياً. فالفكاهة والضحك كان عنواناً لأحد أعداد المجلة. وأضفى الدكتور أبوزيد فلسفة خاصة على العدد فى تمهيده له، ونراه يؤصل حب المصريين للضحك والفكاهة حين يذكر "أن المصريين القدماء كانوا يعتقدون أن العالم خلق من الضحك. فحين أراد الإله الأكبر أن يخلق العالم أطلق ضحكة قوية فكانت أرجاء العالم السبعة. ثم أطلق ضحكة أخرى فكان النور. وأطلق ضحكة ثالثة فكان الماء. وهكذا حتى تم خلق الروح من الضحكة السابعة، من أجل ذلك كان الضحك عنصراً أساسياً فى الحياة، وصفة هامة من صفات البشر، وعاملاً قوياً فى الربط بين الناس. ومن أجل ذلك كانت روح الفكاهة إحدى خصائص الشخصية المصرية^(٨).

إن العدد يبدو لأول وهلة ذا موضوع طريف، ولكنه يحمل رؤية مستشار التحرير للفكاهة والضحك لدى القوميات المختلفة كتعبير عن مشكلاتها وآلامها وفلسفتها للحياة. استدعى أبو زيد من خلال كتاب العدد الفكاهة في الأدب العباسي، والشعر الشعبي الساخر، ومفاهيم الفكاهة الفرنسية. ولا نستطيع أن نغادر هذا العدد دون أن نطلع على دراسة له عن ماكس فيبر والظاهرة الدينية. وفيه يطرح نقاشاً حول رؤية فيبر للعلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية، وفيبر أحد علماء الاجتماع الذين أثروا في علم الأنثروبولوجيا في مرحلة لاحقة ومن هنا جاء اهتمام دكتور أبو زيد به.

الحواشي والمراجع

- (١) تمهيد العدد الأول من المجلد الثالث عشر من مجلة عالم الفكر، يونيو ١٩٨٢، ص ٩.
- (٢) انظر تمهيد عدد الظاهرة الإبداعية من ص ٣: ص ٢٤.
- (٣) تمهيد عدد كتابات في الحضارة، الصادر في ديسمبر ١٩٨٤، المجلد الخامس عشر، ص ٢١ - ٢٢.
- (٤) تمهيد عدد الرمز والأسطورة، ديسمبر ١٩٨٥، ص ٢٢.
- (٥) تمهيد عدد الملاحم، يونيو ١٩٨٥، ص ٦ - ١٠.
- (٦) تمهيد عدد الملاحم والسير الشعبية، يونيو ١٩٨٦ م.
- (٧) عدد قراءات جديدة في كتابات قديمة، المجلد ١٤، العدد ٢، سبتمبر ١٩٨٣ م.
- (٨) تمهيد عدد الفكاهة والضحك، المجلد ١٣، العدد ٣، ديسمبر ١٩٨٢، ص ٣.

القسم الثالث

جوانب نظرية وموضوعية من إسهامه

- الفصل الثانى عشر: أحمد أبوزيد والفكر الأنثروبولوجى الفرنسى.
- الفصل الثالث عشر: أحمد أبوزيد والأنثروبولوجيا الدينية.
- الفصل الرابع عشر: مشروع دراسة "رؤى العالم فى مصر".
- الفصل الخامس عشر: الحقوق الشرعية للمرأة البدوية فى جنوب سيناء.
- الفصل السادس عشر: التراث الثقافى ودور المرأة البدوية فى مجال الحرف التقليدية.
- الفصل السابع عشر: الواحات البحرية. التاريخ والسكان والثقافة.
- الفصل الثامن عشر: المردود الفلسفى لتحليلات أبى زيد الأنثروبولوجية.
- الفصل التاسع عشر: أحمد أبوزيد والفكر الفلسفى المعاصر.

الفصل الثاني عشر أحمد أبوزيد والفكر الأنثروبولوجي الفرنسي^(*)

ليس من شك في أن السمة العامة التي تتسم بها أعمال رائد الأنثروبولوجيا الكبير في مصر ومنظرها الأول، الدكتور أحمد أبو زيد، هي هذه النزعة الموسوعية التي تعطيك انطباعاً قوياً بأنك أمام مفكر بعيد الغور ومتعدد الاهتمامات إلى درجة تذكر بكبار المفكرين الغربيين الذين يضمنون إلى جانب تخصصهم الدقيق رؤية شمولية لا تترك مجالاً من مجالات الفكر الانساني إلا وتناولته وعالجته. وليس معنى ذلك غياب الرؤية الخاصة عند أحمد أبو زيد، وإنما تشكيل هذه الرؤية ودعمها عن طريق التقاط جميع العناصر الثقافية والاجتماعية والحضارية التي تتضافر في بناء ما يمكن تسميته، في إثر "مارسيل موس" بالظاهرة الاجتماعية الكلية. على هذا النحو، لا يترك الدكتور أحمد أبو زيد مجالاً سواء كان أدبياً أم لغوياً أم اقتصادياً، أم ثقافياً بمعناه الأنثروبولوجي الواسع والمركب إلا وطرقه، ليس من منظور التجميع التلقائي ولكن من منظور البناء والتركيب.

لا جرم، من ثم، أن يعنى أحمد أبو زيد عناية خاصة، منذ إعداد له لدرجة الدكتوراه بجامعة أكسفورد، بالنظريات الأنثروبولوجية الفرنسية المعاصرة وعلى رأسها، من غير شك، بنيوية "كلود ليفي ستروس". ويرجع اهتمام مفكرنا بالبنيوية، كما يقول، إلى فترة الخمسينيات وحينما كان دارساً للأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد، وحينما أتيح له الاطلاع على كتاب "ليفى - ستروس" عن "الأبنية الأولية للقرابة" (١٩٤٩)، والاستماع إلى عرض الكاتب نفسه، في إحدى زيارته لجامعة أكسفورد، لتصوره عن مفهوم "التقابل الثنائي"، وهو الأمر الذي دفع باحثاً كبير إلى توسيع دائرة اهتمامه إلى مجالات النقد الأدبي المتأثر بعلم العلامات أو السميولوجيا (بارت) والفلسفة المتأثرة بالتحليل البنيوي (فوكو - ألتوسير) وأخيراً وليس آخراً إلى مجال التحليل النفسى البنائي الذي ذاع فيه اسم "جاك لاكان"؛ هذا بالإضافة إلى رجوعه إلى المصادر اللغوية للنظرية عند مؤسسها الشهير العالم اللغوى السويسرى "فردينان دى سوسير"^(١).

(*) كتب هذا الفصل الأستاذ الدكتور محمد على الكردى، أستاذ الأدب الفرنسى بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

ولقد كان اهتمام الدكتور أحمد أبو زيد بالجذور اللغوية لظاهرة البنيوية قوياً إلى درجة أنه كرس بحثاً خاصاً لما أسماه بالأصول اللغوية للبنائية^(٢)، بحثاً يجمع بين خصوصية التحليل وشمولية العرض والرؤية أبرز فيه ليس فحسب أهم اكتشافات "سوسير" الخاصة بمفاهيم "اللغة" و"الكلام" و"التزامنية" و"التعاقبية" والفرق بين هذه الثنائيات، وإنما كذلك الأصول الفينومينولوجية عند رواد حلقة براج (١٩٢٦-١٩٣٦)، كما بلورها كل من "ياكسون" و"ترويتسكوى"، وما آلت إليه من تفرعات وتطبيقات فى دراسات "ليفى-ستراوس" عن القرابة والأساطير، وفى دراسات "رولان بارت" السميولوجية عن "نسق الموضة" وفى كثير من التحليلات التى تقترب أحياناً من روح البنيوية والتى تنتهى أحياناً أخرى بمخالفتها ومناقضتها، كما هو الأمر عند "فوكو" و"دريدا".

ولا يغيب على مفكرنا، وهو الباحث الاجتماعى المتمرس، أن يرد ظاهرة البنيوية وما توليه من دور متعاضد لآليات الكتابة والمشكلات اللغوية البحتة إلى الظروف الاجتماعية والثقافية التى أدت إلى انبثاقها وتألفها فى فرنسا إثر الحرب العالمية الثانية. ويشير هنا أحمد أبو زيد إلى فقدان الدولة الفرنسية لريادتها الفكرية ذات الطابع الإنسانوى، التى كانت تتمتع بها قبل الحرب، وإلى أفول التيارات الوجودية والفينومينولوجية والماركسية التقليدية فى فترة الخمسينيات أمام التقدم التكنولوجى من جهة وأمام ما يلزمه من تصاعد للعلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة أخرى. ومن ثم نفهم أفول الأفكار والقيم الإنسانية التى نادى بها معظم هذه المذاهب مثل الحرية الفردية والاختيار الإرادى والرؤية التاريخية والمركزية الشعورية أو الشخصية أمام صعود مفاهيم البنية والنسق وحتميات النظم الاجتماعية والفكرية التى تجعل من الفرد نتاجاً أكبر منه فاعلاً للنسق القبلية التى تحكمه وتحكم أداؤه وفكره وشعوره.

ولقد كان من الضرورى تحديداً للمفاهيم وتجنباً للخلط بينها وتفادياً للتعميم السريع الذى نعانى منه فى كثير من الكتابات العربية المعاصرة، أن يقوم مفكرنا الكبير بضرب من التفرقة الدقيقة بين مفهوم البنائية الاجتماعية فى الفكر الأنثروبولوجى الإنجليزى وبين مفهوم البنيوية الفرنسية، كما أسسها ليفى - ستروس فى مجال الأنثروبولوجيا. على هذا النحو لاحظ الدكتور أحمد أبو زيد أن لفكرة البنية والبناء أصولاً قديمة وإرهاصات أولية ولكنها تختلف اختلافاً كبيراً

عما آلت إليه، عبر مفهوم "النسق" و"تزامنيته" عند "سوسير" فى الفكر البنيوى الفرنسى خاصة عند دعائه الحقيقيين الذين لم يتنكروا له فيما بعد وهم ليفى - ستروس ودوميزيل ولاكان والتوسير.

وأهم ملامح البنائية الاجتماعية البريطانية، التى أسسها "راد كليف براون" المتأثر بكتابات "هربرت سبنسر"، تتركز من غير شك فى تصور المجتمع البشرى على شاكلة "بناء عضوى وظيفى" بالدرجة الأولى، وهو الأمر الذى يربط ربطاً مباشراً بين النسق الاجتماعى وبين النظم الحيوية التى تقوم على تكاتف وظائف الأعضاء فى مواجهة ضرورات الحياة. ومن الواضح أن هذا التصور يخطئ، كما تبين ليفى - ستروس، بين شبكة العلاقات الاجتماعية المباشرة وبين البناء الاجتماعى الصورى الذى حاول بعض تلاميذ "براون" صياغته بآخره لتجنب الاتهام بالخلط بين الملاحظة المباشرة والإمبريقية وبين النظرية العلمية التى تفترض بناء المفاهيم وصياغة القواعد والقوانين التفسيرية العامة. من ثم يتضح لنا أن فكرة البنيوية لا يمكن أن تقوم من غير تصور "نموذج" عام يتيح لنا إدراك "القوانين الكلية العامة" التى تنظم العقل البشرى، هذه القوانين التى يرد لها "ليفى - ستروس" إلى تركيبية نفسية - فيزيائية واحدة، والتى يراها تعمل بطريقة لا واعية من خلال الأنساق والأشكال الثقافية البشرية على اختلاف زمانها ومكانها، وهو ما يفسر لنا اعتماد المفكر الفرنسى على نماذج تصورية مستمدة من الجيولوجيا والتحليل النفسى والفونولوجيا، وذلك بقدر ما ترد هذه العلوم ظواهرها البارزة للعيان إلى تركيبات ووظائف خفية أو كامنة: التركيبية الزمنية التى تحكم العصور الجيولوجية وتفسر تناقضات الطبقات الأرضية الظاهرة، وتركيبية اللاشعور التى يتصورها لاكان فى صورة شفرة عليه فكها وتأويلها، ونظام علاقات التمايز الذى يحكم، بطريقة لا واعية، عالم الفونيمات فى كل لغة^(٣).

ويلقى الدكتور أحمد أبو زيد الضوء على أكثر الجوانب صعوبة وتعقيداً فى بنيوية ليفى - ستروس، وهى الخاصة بالأنساق الرمزية التى يكشف المفكر الفرنسى عملها فى إطار النظم الطوطمية والأساطير. من ثم، نفهم أن "ستروس" يعتبر هذه الأخيرة نوعاً من الشفرة التى تقود، بعد التوصل إلى فكها، إلى إدراك وظائف العقل البشرى فى تنظيم محيطه أو مجاله الطبيعى. ولكى ندرك ما يعنيه "ستروس" بالنظم الرمزية، التى يرد إليها عدداً كبيراً من الأساطير الهندو - أمريكية البادية التمايز والاختلاف يجب أن نفهم أنه لا يعتبر الشعوب البدائية

شعوباً متخلفة أو عاجزة عن التفكير المنطقي؛ فهي، في نظره، قادرة على التفكير المنطقي المنظم ولكن على مستوى المحسوس، وليس على مستوى التفكير الوضعي الذي توصلت إليه العقلية الغربية في بنائها للمفاهيم المنظمة للعالم الخارجي، أي أننا لسنا أمام مستويين مختلفين من التفكير: مستوى بدائي ومستوى متقدم، وإنما أمام أسلوبين مختلفين (أسلوب وحشي أو خام كما يترجمه أحمد أبو زيد، وأسلوب مروض تختص به الحضارة الغربية) من عمل العقل البشري تجاه متطلبات الطبيعة ومحفزاتها. على هذا النحو، يتميز الفكر الطموطي والأسطوري بأنه نوع من التصنيف المغاير للتصنيف العلمي الوضعي نظراً لاختلاف وظائف التصنيف في كل من البيئتين أو الثقافتين.

ويظهر هذا الاختلاف في تفسير الأسطورة، فالعلماء السابقون على "ليفى - ستروس" يرون في الأسطورة ربما بتأثير من وضع الأساطير الأوروبية القديمة، نوعاً من تفسير الظواهر الطبيعية، بينما يثبت "ليفى - ستروس" أن الفكر الأسطوري الهندو - أمريكي يتخذ من الظواهر الطبيعية وسيلة أو لغة لإضفاء الطابع المنطقي على الأشياء وعلاقتها بالإنسان والكائنات المتخلفة؛ وذلك وفقاً لإجرائيات لا تقل تعقيداً عن إجرائيات الفكر العلمي الغربى ولكنها تختلف عنها بقدر اختلاف وظائف الأشياء والكائنات في كل مجتمع. ولعل أبرز هذه الإجرائيات مبادئ التقابل والتماثل والتوحد التي تلعب دوراً كبيراً في الأسطورة وفنون السحر.

وتبرز بنبوية "ليفى - ستروس" في رفضه للتفسير التاريخي أو التطوري لظاهرة الطوطمية الذي يعدها مرحلة أولية من مراحل نشأة الديانات، إذ أنه لا يرى فيها إلا ضرباً من النظم التصنيفية العامة التي لا تفهم حق فهمها بإضفاء التفسيرات الخارجية عليها، كالادعاء بأنها نوع من التفكير البدائي أو الوهم أو الخرافة، وإنما بتحليل عناصرها وإعادة ترتيبها، عن طريق سمات التمايز والاختلاف، في صورة لغة رمزية تشير إلى علاقات القرابة الملزمة وقواعد التحريم والعلاقات بين الوجود الجماعى أو الثقافى للفئات وبين الوجود الطبيعى للأصناف والأحاد من النباتات والحيوانات. ومن ثم تصبح الطوطمية دليلاً - كما يقول الدكتور أحمد أبو زيد - على قدرة العقل البشري على تنظيم الطبيعة وتمثلاته لها، وليس مظهراً من مظاهر عجزه عن الفهم السليم والموضوعى للعالم الخارجى^(٤).

ولم يكتف مفكرنا الكبير بمتابعة وتحليل آليات المنهج البنيوي في كتابات "ليفى ستروس" التي تنتمي إلى صميم تخصصه وهو الأنثروبولوجيا، بل أثر في شغفه العظيم بالعلم والمعرفة تتبع تطبيق هذا المنهج تحت مسمياته المتنوعة، على شاكلة علم العلاقات (السميولوجيا) في مجال النقد الأدبي والثقافى عند واحد من أهم وأعظم النقاد الجدد، بل وربما مؤسس النقد الجديد فى فرنسا وهو "رولان بارت" (١٩١٥-١٩٨٠). ولعل أهم ما يميز هذا الناقد الفذ، وربما يفسر لنا هذا اهتمام الدكتور أحمد أبو زيد به؛ هو حرصه على تطبيق السميولوجيا والتحليل البنيوي للعلامات، ليس فحسب فى مجال النصوص الأدبية وإنما فى مجالات متعددة من مظاهر الحياة الحديثة مثل "نظام الموضة" و"عالم الأساطير" اليومية. ولعل هذه الدراسة الأخيرة عن "الأساطير" أقرب - لما اتسم به "بارت" من مواقف ثورية - إلى تحليل الوظيفة الأيديولوجية للرموز والعلامات، سواء أكانت صوراً أو عبارات، فى إنتاجها وترويجها لكثير من الأكلشيهات والأفكار الجاهزة التى ترددها الشعوب وتعيش عليها بطريقة شبه آلية. ويعتمد "بارت" فى دراساته السميولوجية على النموذج اللغوى، كما وضع أسسه "سوسير" على الرغم من أن هذا الأخير كان يرى أن علم العلامات أعم وأشمل من علم اللغويات، وذلك بقدر ما يشمل العلامات اللغوية وكل ضروب الإشارات القابلة للقيام بدور الدوال المنتجة للمعانى والدلالات السياقية.

ويشك أحمد أبو زيد فى إخلاص "بارت" للبنيوية، فهو - كما يقول - كان كثير التنقل بين المواقف المختلفة، وذلك صحيح إلى حد بعيد، لأن "بارت" كان ناقداً ذواقة ومفتوحاً على جميع إسهامات عصره سواء فى الفن والتصوير أو فى الأدب والفلسفة أو فى دراسة حضارات الشعوب، ولعل خير دليل على انفتاحه اهتمامه غير العادى بالثقافة اليابانية والحياة المغربية. ولربما كان "بارت" أقرب إلى البنيوية فى تحليله للقص والنصوص بعامة وذلك بقدر ما كان ينبذ مناهج التفسير الوضعية والتاريخية السائدة فى الجامعات الفرنسية والتي كان يمثلها خير تمثيل "ريمون بيكار" الذى هاجم "بارت" هجوماً شرساً فى كتابه المتهافت "نقد جديد أم نصب جديد".

وأبرز المفكر المصرى إسهامات "بارت" فى تأكيده على دور القارئ فى عملية تلقى النص الأدبى وتذوقه عبر مفهوم "لذة النص" وفى تأكيده على ضرورة التركيز على تحليل النص نفسه واستخلاص عمليات الكتابة التى تحكمه،

وليس على حياة الكاتب، وهو الموقف الذى صكه "بارت" بقوة فى العبارة المشهورة عن "موت المؤلف". ولا يكتفى أحمد أبوزيد باستعراض الأفكار العامة والإنجازات التى حققها "بارت" فى مختلف مجالات الثقافة. وإنما يقوم بتحليل تفاصيلها وإبراز الفوارق الدقيقة مثل اهتمامه، مثلاً، بتحديد الوظائف المختلفة المنوطة باللغة والأسلوب، اللذين يعدهما "بارت" ضرباً من "القوة العمياء" وذلك بقدر ما تشكل اللغة ظاهرة اجتماعية قبلية ومفروضة على الأشخاص وبقدر ما يعبر الأسلوب- وهو الإنسان كما يقول "بيفون" عن الدفعات الفردية والمزاجية الخاصة، بينما تشكل الكتابة، وهنا يبدو تأثير "بارت" بالماركسية واضحاً، نوعاً من التضامن التاريخى أو الطبقي.

إن اهتمام "بارت" بالأدب، كما هو واضح، ليس اهتمام الناقد المنكب على مجرد تحليل الأعمال الأدبية واستخراج معانيها الكامنة أو جوانبها الجمالية، وإنما اهتمامه يدخل، كما رأى أحمد أبو زيد بحق، فى إطار "شفرات الثقافة" والنظم الرمزية التى يعمل الأدب فى إطارها، أسوة بمختلف منتجات الثقافة الخاضعة لنظام العلامات، فى إنتاج دلالات تتحول إلى دوال قابلة دوماً للتفسير والتأويل وفقاً للظروف الاجتماعية والتاريخية المحددة أو الموجهة لعمليات الكتابة، المنوط بعلم الأدب كشفها وتصنيفها^(٥).

وفى محاولاته الدائبة بحثاً عن المؤثرات البنيوية فى مختلف أنواع الأنشطة الثقافية والإبداعية يركز الدكتور أحمد أبو زيد الأضواء على العلاقة الإشكالية التى تربط "ميشيل فوكو" بالبنيوية، وهو يصل إلى الكثير من النتائج التى توصلنا إليها نحن أيضاً فى دراستنا المطولة عن هذا المفكر^(١)، وهى تتلخص فى أن "فوكو" يقترب تارة من البنيوية، كما اعترف بذلك صراحة فى كتابه عن "نشأة الطب العيادي" (١٩٦٣)، وتارة أخرى ينبذها ويحاول تجاوزها. ولقد حاول "فوكو" فعلاً فى كتابه التنظيري "أركيولوجيا الخطاب" (١٩٦٩) أن يميز بين مفهومه الخاص للخطاب كحقل لتناثر المنطوقات التى تلتقى وتفترق وفقاً لتكوينات خطابية تحكمها شروط تاريخية قبلية، وبين المفهوم البنيوي للخطاب الذى تحكمه قواعد صورية عامة غير خاضعة لحركة التاريخ. كما أن فوكو بعد ترويجه طويلاً لفكرة انغلاق الممارسات الخطابية على نفسها واستقلاليتها الذاتية بعيداً عن كل المؤثرات الخارجية سياسية كانت أم اقتصادية، على الطريقة الماركسية، عاد ليربط بينها، بدءاً من كتابه "المراقبة والعقاب- نشأة السجن" (١٩٧٥)، وبين علاقات القوة،

وهو ما يؤكد تحوله إلى مفاهيم نيتشوية بحتة، الأمر الذى أكدته فى استخدامه، فى إثر فيلسوف إرادة القوة الألماني، لمنهج الجينولوجيا، وذلك بعد العديد من الدراسات التى نشرها والتى كانت تشير فى عناوينها الفرعية، وبطريقة ملحوظة، إلى الاتجاه الأركيولوجى.

ويبرز الدكتور أحمد أبو زيد الأسس المنهجية التى يستند إليها "فوكو" ليس فحسب فى دراسته للتكوينات المعرفية التى يحقب على أساسها هذا المفكر تاريخ المعرفة من منطلق "القطعية" وليس التواصل، وإنما أيضاً فى تعقبه لموضوعات وممارسات غير تقليدية تبعده كثيراً عن القضايا العامة والمعروفة التى كانت تعالجها الفلسفة من قبل فى تقسيماتها المألوفة عن الميتافيزيقا والأنطولوجيا والأخلاق ونظريات المعرفة، فهو يدرس ظاهرة الجنون والعقاب والعلاقة بين الجنس والسلطة والحقيقة، وهو ما يؤكد نزوعه بآخره إلى المنهج الجينولوجى فى بحثه عن الخفيات التاريخية والثقافية التى تكشف عن أصل ومصدر كثير من المفاهيم والأفكار والتصورات الجاهزة والمسلم بها.

ويطرح الدكتور أحمد أبو زيد سؤالاً وجيهاً حول علاقة فوكو بالبحث التاريخى، خاصة بعد أن قدمت مدرسة الحوليات الفرنسية منذ تأسيسها على أيدى "لوسيان فيفر" و "مارك بلوك" عام ١٩٢٩ دراسات رائدة فى مجال تاريخ الفكر والسكان والاقتصاد والصحة والمدن والمجتمع. فهل هو مؤرخ حقيقى؟ والإجابة طبعاً بالنفى بالنسبة للغالبية العظمى من المؤرخين، إلا بالنسبة لبعض المؤرخين الثوريين مثل "بول فين" الذى يرى فيما كتبه "فوكو" ثورة حقيقية فى المنهج التاريخى. ذلك أن "فوكو"، كما أدرك ذلك بحق مفكرنا الكبير، لا يتصور التاريخ على أنه سلسلة من الحلقات التى تقود حتماً من الماضى إلى الحاضر، وإنما التاريخ الذى يعنى به هو تاريخ الأحداث التى تشكل "انقطاعات" حاسمة فى السلسلة الخطية المزعومة له، والتى لا وجود لها إلا فى مخيلة صانعيها من المؤرخين الوضعيين والخاضعين للسلطة. والتاريخ الذى يحلم به فوكو ويصنعه هو، فى الأغلب، مجموعة من النماذج الافتراضية التى يبنها انطلاقاً من تصورات تم تنفيذها بالفعل أو لم تر النور مثل نموذج "البانوبتكون" الذى تخيله "بنتام" للسجن وغيره من مشاريع الإصلاحيين ("تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى") ومثل تحويله لطقس الاعتراف ("تاريخ الجنس") إلى تقنية لإنتاج معرفة متزايدة ومتنامية بالدفعات الجنسية وخفايا النفس البشرية، وهى المعرفة

التي ستقدم، في نظر فوكو، للتحليل النفسي فيما بعد "أرشيفاً" أو مخزوناً من الخبرات التي ستساعده كثيراً في تحديد هوية أو حقيقة النفس البشرية في تراوحها من جهة بين دفعات الليبدو العمياء وبين التحريم ومبادئ الإلزام الخلقى من جهة أخرى. ومن ثم، فالتاريخ لا يعنى "فوكو" في ذاته لأنه لا وجود له في ذاته طالما هو لا يوجد، كما يذهب نيتشة، إلا عبر تفسيراتنا له، وإذا كانت له ثمة جدوى، فهي- كما يقول الدكتور أحمد أبو زيد- مساعدتنا للوصول إلى فهم أدق وأعمق للحاضر.

وبصدد "الانقطاعات" التي أشرنا إليها، يعود مفكرنا لتوضيحها في إطار ما أسماه "فوكو" بـ "التكوينات المعرفية" (episteme)، وهي التكوينات التي شكلت القواعد التاريخية القبلية لإنتاج مختلف المعارف التي وصلت إلينا مصنفة أو مدرجة في ما تواضع العلماء الغربيون على تسميته بالعلوم الإنسانية أو الاجتماعية. ويعتقد "فوكو" بوجود ثلاثة انقطاعات معرفية هامة وحاسمة في تاريخ الفكر الغربي، وهي أولاً مبدأ "التشابه" أو التوافق الذي شاع في عصر النهضة، والذي يلعب مع قطب "التنافر" الذي يقابله الدور الرئيسي في تصنيف العلوم الوضعية والسحرية، وذلك بحيث يشكلان معاً معادلة عامة تحكم ليس فحسب النظم المعرفية وإنما أيضاً القوانين التي تربط، في متصل واحد، بين الكون الصغير (الإنسان) وبين الكون الكبير، وثانياً مبدأ "التماثل" و "الاختلاف" الذي يشكل، بواسطة عمليات معقدة من التجريد، المقولة التصنيفية العامة لمختلف فروع المعرفة البشرية في العصر الكلاسيكي، وأخيراً مبدأ التطور أو "التاريخية" الذي ينبثق وينتشر خلال القرن التاسع عشر، عصر ظهور علوم التطور والتاريخ.

ويلفت نظرنا الباحث المصري الجليل إلى أن مفهوم التاريخ على هذا النحو لا يقوم على تتبع تسلسل الأفكار أو المذاهب بطريقة أفقية بحثة أسوة بما نراه في كتابات المؤرخين، وإنما يقوم على دراسات رأسية تتمركز حول وحدات أساسية قوامها **الخطاب المعرفي** الذي يحدده فوكو بعيداً عن نوايا الباحثين وأغراضهم المعلنة، وذلك بقدر ما يرده إلى قواعد غير ظاهرة تشكل مستواه "الحفري" (الأركيولوجي)، وبقدر ما يرده أخيراً إلى "إرادة معرفية" لا تنتسب إلى عوامل شخصية أو ذاتية وإنما إلى إستراتيجيات ومراكز قوة ضاغطة لا يشكل الأفراد فيها إلا وظائف تعمل في إطار أنساق وأنظمة كلية وشاملة تماماً على شاكلة الوظائف النحوية التي تحدد لها قواعد اللغة الخاصة بها دورها وحدودها. وهذا هو

ما استطاع أن يقدمه لنا الدكتور أحمد أبو زيد ببراعة واقتدر في تناوله للدراسات المختلفة التي ألفها "فوكو" عن الطب والجنون والسجن والجنس والسلطة^(٧).

ولاشك أن الاختلاف الجوهرى بين البنيوية، كما رسم لنا حدودها "ليفى-ستروس" وبين ما آلت إليه فى "أركيولوجيا" فوكو، هو أن الأولى تسعى إلى صياغة قوانين صورية عامة تحكم بنية العقل البشرى، بينما تسعى الأخيرة إلى إبراز القواعد والصياغات المحدودة التي أنتجت ضروباً من الأنظمة والأنساق الفكرية المتحققة تاريخياً. بمعنى آخر، بينما تسعى الأولى إلى الشمولية والتعميم تميل الأخرى إلى التفرد والتخصيص والتحديد، ومن ثم اهتمام البنيوية بالكليات المتوازية وانصراف الأركيولوجيا إلى التمايز والاختلاف.

على هذا النحو، نفهم لماذا يعنى أحمد أبو زيد، فى آخر دراساته المتميزة عن البنيوية، بتحليل عناصر الاختلاف والتفكيك التي عملت من جهة على الإفلات من هيمنة الأنساق الشمولية، ومن جهة أخرى على تقجير جوانب التناقض والتعارض الكامنة فى طيات الفكر الغربى. من ثم، نراه يبرز لنا أهمية فلسفة التفكيك فى تقويض عمليات التمركز حول "اللوجوس" الغربى انطلاقاً من بعض أفكار "هيدجر" و "نيتشة" و "ماركس" وهو ما ينتهى ليس فحسب بتقويض أسس الميتافيزيقا الغربية، وإنما كذلك اللغة الحاملة لها. لا غرو، إذن، أن يبدأ تفكيك "جاك دريدا" للميتافيزيقا بنقض أسس اللغة نفسها، كما حددها "سوسير"، وذلك بقدر ما أرجع هذا الأخير نسق اللغة إلى ثنائية الدال والمدلول، وبقدر ما أعطى الأولوية، فى إطار التراث الميتافيزيقى الغربى، للصوت على الكتابة، الأمر الذى يحدد وظيفة هذه الأخيرة فى مجرد عملية انتساخ الأصوات وما تنقله من مدلولات وتصورات سابقة عليها.

ويتابع أحمد أبو زيد تفسيرات عبارة "التفكيك" عند بعض النقاد أو الكتاب الإنجليز مثل "جوناثان كلر" و "كريستوفر نورس"، وهو ما يخلق جواً من الحيرة والشك حول مفهوم العبارة بحيث تصبح التفكيكية تارة مجرد أداة للمعارضة ورفض لكل ما هو مستتب، وتارة أخرى مجرد موقف فلسفى سلبي أو مجرد استراتيجية عقلية تهدف إلى قلب "النظام التصاعدي" الذى رسخته فى قلب اللغة الفلسفية عادات وآليات التفكير المثالى، وهو الأمر الذى يتيح لفيلسوف التفكيك تقويض عدد غفير من الكتابات الفلسفية (أفلاطون- هيجل- هوسرل- هيدجر) والنفسية (فرويد) واللغوية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية الرائدة (كلود

ليفى- ستروس ومارسيل موس).

وللتدليل على خطورة عملية "القلب" الذى يمارسه "دريدا" على كل ضروب الثنائيات الهييراركية، التى يقوم فيها الحد الأول بدور القطب الإيجابى والثانى بدور القطب السالب، كما رأينا فى ثنائية الصوت/ الكتابة حيث تلعب الأخيرة دور التابع بالرغم من كونها شرطاً لإظهار الصوت يسوق لنا أحمد أبو زيد عدة أمثلة مأخوذة من الفلسفة، حيث تلعب العلية دوراً أساسياً فى تحديد المعلول، ومن التحليل النفسى حيث تلعب ثنائية السوى/ الأسوى الدور نفسه. وهى أمثلة يقوم "دريدا" بقلبها بحيث يصبح "المعلول" هو الدليل الحاسم على "علته" المفترضة ومجرد حادث تال لما سبقه من غير أى ارتباط منطقى، تماماً كما كان "هيوم" يستبدل بعلاقة العلية علاقة التجاور (concomitance) بهدف التشكيك فى أسس النظام المنطقى، وبحيث يصبح السوى بالنسبة لغير السوى، فى التحليل النفسى، مجرد علاقة اتفاقية بحتة تحدها الأعراف الاجتماعية من غير أن يكون لها مضمون فعلى فى عالم الواقع، هذا بالإضافة إلى عديد من التقابلات التى يفككها "دريدا" مثل ثنائية الأصل والصورة والمعنى والعلامة اللغوية والقانون والفوضى والماهية والوجود والهبة والقرض وغير ذلك^(٨).

على هذا النحو تبدو التفكيكية وكأنها عملية تفويض لدعائم البنيوية، تماماً كما كانت هذه الأخيرة تفويضاً لأسس الوجودية وما تقوم عليه من معطيات أساسية كمركزية الشعور والحرية والمشروع التاريخى. من ثم، إذا كان "بارت" و"لاكان" و"التوسير" قد استطاعوا، باسم البنيوية، أن يزعموا المنهج الفينومينولوجى الذى قامت عليه الوجودية، وذلك بالتركيز على أهمية الكتابة ومادية النص المولدة للمعانى والدلالات مقابل قصدية الكاتب ومشروعه الإرادى، وعلى وظيفة اللاشعور المبنى فى صورة لغة رمزية مقابل دور الوعى فى بناء التصورات والإدراكات، وعلى أولوية النسق الاقتصادى الرأسمالى وتناقضاته الهيكلية مقابل الوعى الثورى وحركة الصراع الطبقي، فإن التفكيكية تشكك فى كل مكتسبات البنيوية وتردها، فى النهاية، إلى نوع من الخطاب الشمولى الذى يقوم على افتراضات ومسلمات ضمنية يناط بالباحث التفكيكى فك ارتباطها وإعادة تفسيرها عن طريق تعليق معانيها المباشرة وقلب الثنائيات الهييراركية وتعطيل التناظرات والتقابلات الحاملة لها، والفاعلة بقوة النسق الكلى السابق عليها بالضرورة^(٩).

من الواضح أننا بعد هذا التطواف الشامل، الذى قدمه لنا الباحث الفذ والمبدع

الدكتور أحمد أبوزيد، حول البنيوية وحول ما آلت إليه فى تيارات واتجاهات "ما بعد البنيوية"، نقف أمام دراسة تحليلية بالغة العمق للفكر الفرنسى المعاصر، وأمام عقلية موسوعية من الطراز الأول. ذلك أن الدكتور أحمد أبوزيد ليس فحسب مجرد عالم متخصص فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية، وإنما هو، بالإضافة إلى ذلك، بل فى المقام الأول، مفكر كبير له إسهاماته النظرية فى كل مجالات المعرفة المعاصرة، كما له رؤيته الخاصة التى تقوم، كما سبق القول، على الشمولية والتخصيص، وذلك بقدر ما هو ينظر إلى الظاهرة الاجتماعية أو الثقافية على أنها ظاهرة كلية، ظاهرة يحسن تحديد عناصرها ومكوناتها بوضعها تحت مجهر التحليل، ولكنها لا تفهم حق فهمها إلا بعد وضعها فى سياقها العام وفى علاقاتها الكلية مع مختلف ما يحيط بها من ظواهر نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية.

هوامش البحث

- (١) أحمد أبوزيد: المدخل إلى البنائية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩٥، التصدير وص ص ٢-٣.
- (٢) المرجع نفسه، ص ص ٦٧-١١٨.
- (٣) المرجع نفسه، ص ص ٣٤-٦٠.
- (٤) المرجع نفسه، ص ص ١٢١-١٤٠.
- (٥) المرجع نفسه، ص ص-٢١٦.
- (٦) دكتور محمد على الكردى: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٢.
- (٧) أحمد أبوزيد، المرجع نفسه، ص ص ٢٣٦-٢٧٩.
- (٨) محمد على الكردى، "جاك دريدا وفلسفة التفكيك"، مجلة إبداع، فبراير - مارس ٢٠٠٠.
- (٩) أحمد أبوزيد، المرجع نفسه، ص ص ٢٨٥-٢٣٢.

الفصل الثالث عشر أحمد أبوزيد والأنثروبولوجيا الدينية(*)

يعد الدين من أهم الأنساق الاجتماعية فلا يوجد مجتمع من المجتمعات - سواء المجتمعات البسيطة أو المعقدة - لا يؤثر فيه الدين ونظمه الاجتماعية بطريقة أو أخرى. وهذا يؤكد السلوك الإنساني على تنوعه أو كذا التفاعل الاجتماعي، وتكيف الإنسان مع بيئته ومع أعضاء جماعته أو مجتمعه، وفقاً لمجموعة المعايير والقيم المستمدة في كثير من الأحيان من الدين السائد في المجتمع سواء أكان ديناً رسمياً أم ديناً شعبياً.

والدين كنظام اجتماعي كبير يقوم على علاقة الإنسان بالكائن أو الكائنات أو القوى فوق الطبيعية أو إله أو آلهة يؤمن بها، ويعبدها عن طريق وسطاء يعتقد أنهم يمثلونه أو يمثلونهم. ويتميز الدين بنسق سلوكي وقانوني أخلاقي. كما أن العلاقة بين العابد والمعبود تأخذ شكل نسق اجتماعي مقرر ونمط ثابت لأن المجتمع يرى أن دينه هو الدين القويم والسلوك الأمثل. وأهم سمات الدين: الإيمان، اتخاذ مواقف عاطفية حيال المعبود، وسلوك أسلوب محدد في التقرب له، وإقامة احتفالات وطقوس. والدين يوجد في كل حضارة رغم اختلافه من حضارة إلى أخرى - عقيدة وتطبيقاً - لأنه يعين الذين يعتنقونه على تفسير الأحداث المعقدة والغامضة التي يواجهونها، ويحقق تماسكاً اجتماعياً قوياً بينهم ويمكن أن يميزوا بين الصحيح والخطأ من وجهة نظرهم في أعمالهم. ويأخذ الدين في الشعوب البدائية أشكالاً مختلفة، فهناك تعدد الآلهة، وعبادة الأسلاف، وعبادة الطوطم وغيرها من العبادات^(١).

ومن دراستنا للنظم الدينية في المجتمعات الإنسانية المختلفة يمكن أن نستخلص بعض القضايا الهامة وهي:-

١- أن الديانات المختلفة تتوقف على علاقة الإنسان بالآلهة وبالعالم غير المرئي (الأرواح مثلاً).

(*) كتب هذا الفصل الدكتور فاروق أحمد مصطفى أستاذ الأنثروبولوجيا، بكلية الآداب، بجامعة الإسكندرية.

٢- أن الديانات تنمى دائماً نسقاً من الحكايات لهذا العالم غير المرئى، ولا بد من وجود الشعائر والطقوس التى تمارس من أجل تحقيق الجوانب الروحية.

٣- أن لكل الديانات معابد ومؤسسات خاصة تقام فيها هذه الشعائر بمعرفة رجال الدين المتخصصين فى هذه الديانات.

٤- أن كل الديانات تضع وصفاً لحياة ما بعد الموت (الجنة والنار) والثواب والعقاب... إلخ.

٥- أن كل ديانة تتمتع بمجموعة من الأتباع الذين يؤمنون بمعتقداتها ويؤدون ويمارسون الشعائر الخاصة بهذه الديانة^(٢).

يمكن أن نميز بين ثلاثة اتجاهات عامة فى دراسة الدين. وتتأثر هذه الاتجاهات بعاملين لا يمكن إنكارهما:

العامل الأول: وهو الخلفية الشخصية والإعداد العلمى للدارس والباحث.

العامل الثانى: هو ميادين الاهتمام لدى هذا المتخصص. وكلاهما له تأثيره فى تحديد الاتجاهات، لأن الدين يرسم دائماً فى الذهن مجموعة من التصورات تختلف بالنسبة للأشخاص حتى أن وصف الدين نفسه كمفهوم لا نجد اتفاقاً عليه بين جميع الأفراد. وذلك يرجع إلى تنوع خبراتهم الشخصية.

والاتجاهات الثلاثة فى دراسة الدين هى:

الاتجاه الأول: اتجاه متشيع للدين نفسه، يرى أصحابه أن معتقداتهم الدينية وسلوكهم تمثل الدين نفسه وليس هناك مجالاً لمعتقدات وسلوك الآخرين الدينية. وهذه نظرة ضيقة لا تؤدى إلى فهم الخبرة الدينية الكلية لكل النوع الإنسانى رغم ما تنتجه من رضاء نفسى وسيكولوجى لهؤلاء المعتقدين أو المتشيعين لدين معين.

الاتجاه الثانى: اتجاه ينبذ ويرفض المعتقدات الدينية ويقلل من تأثيرها وأهميتها على السلوك الإنسانى. ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن الدين ضرب من التأمل الفلسفى، وهم لا يكثرثون بحقيقة الدين وتأثير المعتقدات الدينية فى الوجود الإنسانى.

الاتجاه الثالث: هو اتجاه الدارسين؛ أى اتجاه المحايدين. ويتناول أصحاب هذا الاتجاه دراسة الدين والمعتقدات والممارسات، دون إنكار أو تأييد، إنما يهتمون

بالبحث والكشف عن الحقيقة مع استخدامهم الأساليب والوسائل العلمية فى تحليل الخبرة الدينية باعتبارها خبرة إنسانية. وقد يختلف هؤلاء الدارسون حسب ميادين تخصصهم، فنجد على سبيل المثال لا الحصر أن المتخصص فى التاريخ منهم يهتم بتطور وتغير المعتقدات والممارسات الدينية فى الفترات والحقب التاريخية المختلفة. بينما يتعامل المتخصص فى علم النفس مع الدين على أساس تأثيره فى الأفراد وفى عمليات التعلم وإشباعه للحاجات السيكولوجية النفسية الأساسية وأثر التجربة الدينية فى مجال الشعور واللاشعور للأفراد. أما المتخصص فى علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا فإنه يتعامل مع الدين من خلال مجموعة الاتجاهات العلمية التى تعتمد على المادة الإثنوجرافية التى يجمعها عن الدين والنظر إليه كنسق اجتماعى أو نظام اجتماعى كبير له أنماط من التنظيمات الدينية المختلفة وأن هناك تكاملاً بين الاعتقاد والسلوك الاجتماعى وفقاً لكل الثقافى الذى يعيشه المجتمع.

وقد يهتم الأنثروبولوجى بالإضافة للموضوعات الخاصة التى يدرسها السوسيوولوجى بالاتجاه المقارن لكل السلوك الدينى، وفحصه فى كل المجتمعات فى محاولة للكشف عن أوجه التشابه أو التباين والاختلاف، وفى محاولة للوصول إلى التعميمات. والنتيجة فى النهاية هى معالجة مقارنه للسلوك الإنسانى ومحاولة صادقة للتحليل^(٣).

والأنثروبولوجيا الدينية هى أحد فروع الأنثروبولوجيا العامة، مثل الأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية، والأنثروبولوجيا البيولوجية، والأنثروبولوجيا اللغوية، والأنثروبولوجيا الاقتصادية والأنثروبولوجيا التطبيقية وغيرها. وتدرس الأنثروبولوجيا الدينية الأنساق الدينية فى المجتمعات الإنسانية المختلفة، وتحاول عقد المقارنة مع هذه الأنساق فى المجتمعات الإنسانية بعضها البعض والاهتمام بالجماعات الدينية التى تعتنق ديناً معيناً. كما تهتم بدراسة البناء الهيكلى (الهيراركى) لطبقة رجال الدين فى المجتمعات الحديثة، فضلاً عن أنها تهتم بدراسة السحرة وصانعى المطر والقيادات الدينية التى تتمتع بمكانة معينة فى المجتمع.

ومن الموضوعات التى تهتم بها الأنثروبولوجيا الدينية:

التعريفات المختلفة للدين ومفاهيمه وخصائصه ووظائفه والحاجة إليه،

والنظريات التي تتناول نشأة الدين، والأساليب والمناهج التي تستخدم عند دراسة الدين. وتوضيح العلاقة بين الدين والسحر. كما أنها تدرس الجماعات الدينية، والحركات الدينية، والأولياء والقديسين والأشخاص الكارزميين في المجتمع لما يتمتعون به من قدرات خارقة قد تكون متوارثة ويلعب الدين فيها دوراً هاماً.

ظهرت فروع الأنثروبولوجيا المختلفة ومنها الأنثروبولوجيا الدينية كفرع مستقلة ومتخصصة. وواكبت ظهور قسم الأنثروبولوجيا وإنشائه في كلية الآداب جامعة الإسكندرية عام ١٩٧٤/١٩٧٥، كقسم علمي مستقل عن أقسام الكلية الفلسفية والاجتماعية والنفسية على يد الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد ونتيجة لتوجيهاته المستمرة لتلاميذه حتى لا يكونوا امتداداً له في تخصص الأنثروبولوجيا الاجتماعية وإنما في تناولهم بالدراسة والتخصص المجالات الأنثروبولوجية والبياديين المختلفة لها. ولا أنسى حديثه، "لا أريدكم أن تتخصصوا كلكم في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وإنما لابد أن تتخصصوا في جميع أفرع الأنثروبولوجيا التي تنتشر في جامعات العالم".

ظهرت الجذور الأولى للأنثروبولوجيا الدينية على يد أحمد أبو زيد في كتابه الضخم القيم البناء الاجتماعي. مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الثاني الأنساق، والذي صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٧ ونشرته دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. ويتناول الفصل الحادي عشر منه: أنساق الضبط الاجتماعي: الدين والسحر. وبدأ بالإشارة إلى العلماء الأنثروبولوجيين الذين اهتموا بالدراسات الدينية، ونشير إلى بعضهم مثل بول رادين Paul Radin في كتابه عن الدين البدائي Primitive Religion. وكما أوضح أحمد أبو زيد أن هدف هذا الكتاب أن يكون بمثابة احتجاج على الطريقة التي كان معظم علماء الأنثروبولوجيا يعالجون بها الدين والمعتقدات في المجتمعات "البدائية"، خاصة وأن بعض العلماء كانوا متأثرين بأراء المبشرين ورجال الإدارة الذين عملوا بين تلك الشعوب وكونوا لأنفسهم نظريات بعيدة كل البعد عن حقيقة تلك الأديان. وقد حدد رادين في هذا الصدد ثلاثة أوجه مختلفة لتلك الأديان البدائية، وهي طبيعة التجربة الدينية ذاتها، درجة تأثير الأفراد أنفسهم، وأخيراً الدور الذي تلعبه القوى والعوامل الاجتماعية والاقتصادية ومدى تأثيرها في التعبيرات الأساسية التي ينعكس فيها الدين البدائي. صحيح أن بعض العلماء كانوا قد اهتموا بدراسة التجربة الدينية. ولكن العلاقة بين القوى الاجتماعية والاقتصادية والسلوك الديني لم تجد من يهتم بها بنفس الطريقة.

وإن كان مالفينوفسكى فى كتابه المشهور (أرجونوت المحيط الهادى الغربى) Argonauts of Western Pacific قد تعرض بشكل سريع لهذه العلاقة فى دراسته لنظام الكولا، وكان معظم اهتمامه موجها للشعائر السحرية على الخصوص^(٤).

وقد أشار أحمد أبوزيد إلى أن ريموند فيرث الذى جمع بين التخصص فى الأنثروبولوجيا وفى الاقتصاد وضع حداً فاصلاً بين الدين والحياة الاقتصادية كما لو كانت لا توجد أية صلة بين الاثنين، مع أن الواقع يدل على عكس ذلك^(٥).

وبدأ العلماء الأنثروبولوجيون يهتمون منذ ظهور كتاب رادين بالتعرف على دور العوامل الاقتصادية فى السلوك الدينى عند الشعوب البسيطة، بل والاهتمام أيضاً بعلاقة الدين بالنظم الاجتماعية وبالذات القوى الذى يلعبه فى مجال الضبط الاجتماعى، أى الوظيفة السياسية للدين كما يوضحه أحمد أبوزيد^(٦). وقد ساعدت الدراسات العقلية فى توضيح أهمية الدين والسحر على السواء فى إقرار وتحقيق النظام فى المجتمع. ويميل علماء الأنثروبولوجيا المحدثون إلى اعتبار الدين والسحر جزءاً مما يسمونه بالنسق الأيديولوجى، والمقصود به نسق المعتقدات التى تفسر طبيعة علاقة الإنسان بالكون والممارسات والشعائر المتصلة بهذه المعتقدات فى نسق الأيديولوجيا الذى يعد نوعاً من الاستجابة للحاجة التى يشعر بها الناس جميعاً لتحديد معنى وجودهم فى الحياة. ومن هنا كانت الأنساق الأيديولوجية تحاول البحث عن تفسير لأصل الإنسان داخل الكون، وتقريب الحاضر إلى الأفهام، ويرسم صورة للمستقبل. ويعتبر الدين بالذات أهم مكونات النسق الأيديولوجى، ثم يأتى السحر بعد ذلك حيث يلعب دوراً هاماً فى الحياة "البداية" والتقليدية^(٧). وقد أوضح صعوبة التمييز بين الدين والسحر واختلاف العلماء فى مجموعة الشعائر والعقائد التى تؤلف الدين أو السحر، وقد يلجأون إلى تعريف أحدهما بمقابلته بالآخر خصوصاً عند الحديث عن المجتمعات البدائية.

وقد ميز فريزر الدين عن السحر فى أن الدين يشترط الاعتقاد فى الكائنات الروحية أو الآلهة، بينما يتألف السحر من الأعمال والممارسات والشعائر التى تتصل بالكائنات الأخرى. أما دوركايم فيرى أن الطقوس والشعائر الدينية هى تلك التى تتعلق بالأشياء المقدسة بشرط الممارسة الجماعية، بعكس السحر حيث الممارسات الفردية. ويعطى أحمد أبو زيد الأمثلة على التضارب فى التعريفات.

المثال الأول هو الشعائر الخاصة بتقديم الأضحيات والقرابين للأسلاف.

فيتفق فريزر ودوركايم على اعتبارها جزءاً من النظام الدينى ويختلفان فى الأسباب. فريزر يعدها جزءاً من الدين لارتباطها بأرواح الأسلاف بينما دوريكم يعتبرها عملاً دينياً لأنها عمل مقدس ولأن القرابين تقدم باسم المجتمع كله.

والمثال الثانى هو الاجتماعات الدورية التى تقيمها العشائر الطوطمية، وبخاصة فى أستراليا، تمارس فيها بعض الطقوس لإرضاء الطوطم والتقرب منه ثم ذبحه وأكله لاكتساب صفاته وخصائصه. مثل هذه الممارسات يعتبرها فريزر ممارسات دينية لأنها تتعلق بالكائنات الروحية. وهى طقوس سحرية بينما دوركايم يعتبرها كلها ممارسات دينية، لأنها تتعلق بالكائنات المقدسة التى تتجسد فى الطوطم.

أما المثال الثالث: فهو وسائل التطبيب والعلاج التى يمارسها الطبيب الساحر، أو المطيب، فى معظم المجتمعات البدائية. فيتفق كل من فريزر ودوركايم على أنها نوع من السحر.

ويوضح أحمد أبو زيد أهم الاتجاهات السائدة فى دراسة الدين والسحر مثل الاتجاه التطورى الذى سيطر على الدراسات الأنثروبولوجية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث كان الرحالة والمبشرون والعلماء الأوائل يفترضون أن الرجل البدائى لا يعرف الدين الذى يرتبط فى نظرهم بالأشكال الأكثر تقدماً من الحضارات، وأن تايلور Tylor نفسه على الرغم من عدم إنكاره وجود الدين فى الأشكال البدائية للحياة الاجتماعية، كان يرى أن فكرة الله لم تظهر إلا فى مرحلة متأخرة من تاريخ الإنسانية بعد تطور طويل فى التفكير الحيوى الذى يرى الحياة والروح منتشرين بشكل أو آخر فى كل الكائنات والموجودات.

وقد رأى عدد كبير من العلماء الأوائل أن السحر ظهر قبل ظهور الدين وأن معظم الممارسات والطقوس عند البدائيين التى تتصل بعالم الغيبىات وبالكائنات الإعجازية أو الفائقة للطبيعة هى ممارسات وطقوس سحرية، مادام الرجل البدائى لا توجد عنده فكرة واضحة عن "الله"^(٨).

وقد ظهرت تفسيرات وتأويلات أخرى لظهور الدين تأثرت واستعانت بنتائج علم النفس وصياغة هذه التفسيرات والتأويلات فى قالب سيكولوجى مثل الاستبطان، والعواطف والانفعالات والوجدانات والخوف وغيرها. وقد أشار

مالينوفسكى إلى أن الدين ينشأ فى أوقات الأزمات التى تمتاز بشدة الانفعالات وغزارتها، كما هو الحال مثلاً وقت الموت. فالدين فى رأينا وسيلة أو متنفس يلجأ إليه الإنسان ليخرجه من الأزمات حين تفشل كل الطرق العلمية الأخرى^(٩).

ويرى أحمد أبوزيد أن الممارسات الدينية والسحرية ظواهر اجتماعية، ومن ثم لا يمكن تفسيرها فى نطاق علم النفس الفردى وحده، وكما أن المجتمع شىء أكبر من مجرد تجمع عدد من الأفراد الذين يعيشون معاً، كذلك الدين والسحر يجب دراستهما على أنهما شىء أكثر من مجرد مظهر لسيكولوجيا الفرد. ويظهر هذا على الخصوص فى الدين باعتباره شيئاً مفروضاً على الأفراد من الخارج، أى من المجتمع الذى يعيشون فيه والذى يقبلون عقائده وممارساته الدينية بغير مناقشة. ومن ثم فإن البحث فى النظام الدينى يجعلنا نهتم بدراسة العلاقات القائمة بين النظام الدينى الموجود فى مجتمع من المجتمعات وبقية النظم والأنساق الاجتماعية، وكذلك نسق القيم السائد فى المجتمع نفسه. ومن الضرورى أن نأخذ فى الاعتبار وجهة نظر الناس أنفسهم عن الشعائر التى يمارسونها ومعناها الاجتماعى وألا نكتفى بتقديم تفسيراتنا عن تلك الشعائر، مثلما كان يفعل علماء القرن التاسع عشر^(١٠).

ويضرب أحمد أبوزيد المثال على ذلك من صنع المطر rain making، والشعائر المرتبطة به. فقد تكون شعائر دينية أو سحرية وهذا يتوقف على وجهة نظر الأهالى أنفسهم. فالباحث الذى ينتمى إلى مجتمع إسلامى وإلى ثقافة إسلامية ينظر إليه على أنه استسقاء، وأنه من ثم جزء من النسق الدينى. بينما يعتبره الباحث الأوروبى نوعاً من السحر عندما يدرس مجتمعات أفريقيا، ويرى أن الطقوس هى نوع من المحاكاة لسقوط المطر الطبيعى، حيث يجتمع الناس ويسكبون قدراً من الماء فى غربال فينزل على شكل مطر، ثم يسرعون إلى بيوتهم للاحتماء من ذلك المطر.

وضع أحمد أبوزيد أسساً للتمييز بين ما هو دين أو سحر. وفيما يلى ملخصاً لهذه الأسس:

(١) أن السحر له القدرة على إجبار عالم ما فوق الطبيعة أو عالم الغيبيات على تحقيق مطالبه، ولا تخفق الممارسات السحرية فى تحقيق التأثير المرجو إلا نتيجة ارتكاب أحد الأخطاء أثناء ممارسة كل الطقوس، أو نتيجة لتدخل سحر آخر

مضاد يكون أقوى مفعولاً. ولا يحقق الدين النتائج المطلوبة إلا بالتضرع والابتهال والسؤال.

(٢) أن الطقوس والممارسات السحرية لا يمكن القيام بها على مستوى الجماعة كما هو الحال في الشعائر الدينية بل إن هذه الممارسات المنتسبة للسحر تمارس في الخفاء.

(٣) يعتمد السحر على عبارات وتعاويذ وصيغ لا تكون مفهومة حتى للأشخاص الذين يستخدمونها، ولكن الدين يستخدم اللغة العادية السائدة في المجتمع.

(٤) السحرة جماعة منعزلة عن رجال الدين. وتختلف نظرة المجتمع إليهم إذ يعتبرهم أقل مكانة وأدنى في المرتبة، حتى وإن كان سحرهم يسخر من أجل صالح الجماعة كلها. يضاف إلى ذلك أن رجل الدين يحتاج في العادة لفترة طويلة من الإعداد الرسمي قبل أن يباشر وظيفته في المجتمع، وهي وظيفة يعترف بها المجتمع ويقرها، وذلك بعكس الحال بالنسبة للسحر - أو على الأقل بعض أنواعه - وخاصة السحر الأسود أو السحر الضار^(١١).

ويربط أحمد أبوزيد بين فكرة الضبط الاجتماعي التي تتضمن القسر والقهر مادياً أو معنوياً وبين الدين بتعاليمه وأوامره ونواهيه. ويعتبره من أقوى عوامل تحقيق التوافق في السلوك الاجتماعي، وأن فكرة العقاب والعذاب تؤلف ركناً هاماً في الدين من ناحية، والخوف من استخدام السحر في إلحاق الأذى والضرر بالشخص الذي يخرج عن القواعد العامة للسلوك التي تلعب دوراً هاماً في تحقيق التوافق وبالتالي إقرار النظام في المجتمع. ومع أن النسق الشعائري الذي يضم الممارسات الدينية والسحرية أقل وضوحاً في مجال الضبط الاجتماعي من تأثير النسق السياسي الذي يستند إلى أجهزة وهيئات متخصصة، فالواقع أنه يعد مكملاً له ومتكاملاً معه، بل يؤدي نفس الوظيفة في الحالات التي يخفق فيها النسق السياسي بأجهزته الرسمية وغير الرسمية في إقرار النظام. إلا أن المجتمع كثيراً ما يلجأ إلى القسم "وحلف اليمين" كوسيلة لإثبات صحة أو بطلان الاتهام، ومن ثم فإن المجتمع يستعين بوسائل غيبية أو إعجازية، وذلك عندما تخفق الوسائل العلمية. ويدل ذلك على أن القوى الغيبية تتدخل في الحياة القانونية ذاتها وليس فقط كمصدر للقواعد والقوانين والتشريعات بل أيضاً كأداة للحكم والتنفيذ حين تخفق

الوسائل العادية الملموسة في العثور على الشواهد والأدلة القاطعة^(١٢).

ويميز أحمد أبو زيد بين أنواع الجزاءات المادية المتمثلة في المحاكم والمجالس العرفية أو مجالس الشيوخ وكبار السن أو البدنات والوحدات القرابية التي ينتمى إليها الجاني نفسه وبين الجزاءات الغيبية أو الفائقة للطبيعة. وهي تتمثل في العقوبات التي تنزلها القوى الروحية بالجاني وتتراوح هذه العقوبات بين المرض، وفرض بعض القيود العنيفة القاسية عليه بحيث لا تزال هذه القيود إلا بعد تطهيره عن طريق ممارسة بعض الشعائر التطهيرية، كما يحدث في حالات الأورداليا Ordeal أو "الامتحان الإلهي" أو "الاختبار الغيبي" وهي تشتمل على بعض عناصر الإيلام والإيذاء للشخص المذنب. وكما في حالات "البشعة" التي مازالت تمارسها جماعات البدو في الصحراء الشرقية أو في صحراء سيناء وكذلك "لقمة الزقوم" التي تصنع من لباب الخبز وتقرأ عليها تعاويذ معينة وتعطى للمتهمين فتقف في حلقوم المذنب وتكشفه^(١٣).

ويستخدم المجتمع لإقرار النظام عناصر وأساليب تحقق الضبط الاجتماعي، فيوقع العقوبة على الجاني ويردع بقية أفراد المجتمع، وبذلك يتحقق التواءم مع الأنماط السلوكية والخلقية المقررة، كما يحدث في المجتمعات البدائية والمجتمعات الأفريقية عندما يقتل الجاني أحد أقاربه أو يزني بالمحارم، فيعتبر "تابو" مدنساً. وهذا التابو يمكن أن ينتقل إلى الأشخاص الآخرين عن طريق للمس، ومن ثم يتم عزل الشخص التابو عزلة تامة عن بقية أعضاء المجتمع. وهذه العزلة تعد من أشد وأقسى العقوبات التي يمكن أن تفرض على المذنب.

ومما لا شك فيه أن التجاء المجتمع إلى بعض العناصر والأساليب الغيبية في محاولة إقرار النظام وتحقيق التواءم، وبالتالي تحقيق الضبط الاجتماعي إنما يرجع إلى الفكرة السائدة في كثير من المجتمعات التقليدية عن أن الخروج على القيم والأنماط السلوكية والخلقية السائدة في المجتمع، وبخاصة عن طريق ارتكاب الجرائم لا يعتبر مجرد فعل ضار يلحق ببعض الأفراد أو حتى بالمجتمع كله وإنما هو إثم، أو ذنب ارتكبه ذلك الشخص بالنسبة للمقومات الخاصة بالمجتمع على العموم^(١٤).

ويشير أحمد أبو زيد إلى القوى الروحية التي يتمتع بها الملك عند الزولو أو المكانة الدينية التي يحتلها "الرئيس ذو جلد الفهد" عند النوير. وهذا يدل على

وجود أشخاص يتمتعون بالقوى الروحية أو المكانة الدينية عند الشعوب فالنظام الملكي في كثير من المجتمعات يعتمد على مبدئين متكاملين هما: تمرکز السلطة السياسية في عشيرة أو بدنة معينة تؤلف العائلة المالكة، ووجود علاقة واضحة بين "الملك" أو "السلطان" أو الرئيس وبين الكائنات الروحية، مما يضيف عليه كثيراً من المهابة التي تساعد على تصريف أمور "المملكة" أو "السلطة"، وإخضاع أفراد المجتمع لسلطته. وكثيراً ما ترجع هذه السلطة الروحية إلى اعتقاد الناس في أن الرئيس هو سليل الآلهة، وفيه تتجسد كل سعادة أفراد المجتمع وآمالهم. وفي كثير من الأحوال تعتمد السلطة الزمنية للحاكم على بعض العناصر الروحية القوية التي تركز في شخص أو جماعة. وتعمل السلطات معاً في تناسق تام، وإلا تعرض كيان المجتمع كله للخطر.

ومن أمثله الوظائف التي يمارسها الرئيس "ذو جلد الفهد" في المجتمعات القبلية والقروية عند النوير نجدها أيضاً في "نظام المراضى" في الصحراء الغربية في مصر الذين ينتمون إلى القبائل التي تنتمي إلى قبائل المرابطين الذين يتمتعون بقدر كبير من المكانة الدينية، على اعتبار أن أولاد على يحتكرون لأنفسهم السلطة السياسية. وقد اشتهر المرابطون بالتقوى والورع والبركة والدعوة المستجابة، وقد أظهر بعضهم الكرامات في أثناء حياته وأصبح ولياً من الأولياء بعد مماته. ولذا فإن الناس يلجأون إليهم للتدخل في منازعتهم رغم عدم تمتعهم بسلطة سياسية^(٥). ففي العادة أنهم يضعون آراءهم في شكل نصائح وتوجيهات تلقى القبول من الناس. وإن كانت هناك حالات كثيرة يرفض فيها المتنازعون الأخذ بوجهة نظرهم، لكن المهم هو أن المرابطين يلعبون دوراً مهماً في الحياة السياسية وفي الضبط الاجتماعي من خلال وظيفتهم الدينية، أو بفضل هذه الوظيفة الدينية. إلا أن الدور الواضح في ذلك هو دور الأولياء الموتى فهؤلاء يؤثرون في الواقع تأثيراً هائلاً في أحوال المجتمع وسلوك الأفراد وتصرفاتهم، إما عن طريق الالتزام الخاص بالأفراد لأنماط وقواعد السلوك المقرر اجتماعياً ابتغاء مرضاة هؤلاء الأولياء، وإما تجنباً لأذاهم، وبخاصة إذا استعداهم شخص آخر عليهم. وربما كان تأثير الأولياء في الضبط الاجتماعي يتم بطريقة مباشرة أو حتى بطريقة سلبية في معظم الأحوال، عن طريق حماية الأشخاص الذين يرتبطون بهم ويطلبون حمايتهم ويعتبرون أنفسهم (محسوبين) على هؤلاء الأولياء. أي أن دورهم الرئيسي في المحافظة على النظام يتم عن طريق منع الأذى قبل أن يقع

وبالتالى القضاء على احتمال وقوع الصدام ونشوب العداوات فى المجتمع المحلى. ولكن ذلك لا يمنع من أنهم يتخذون إجراءات إيجابية ضد المعتدين إذا وقع الأذى بالفعل، فإذا فشل الولى فى حماية "محسوبه" من السرقة مثلاً، فإنه لن يفشل فى إلحاق الأذى والضرر وإنزال العقوبة المادية بالسارق عن طريق تسليط الأمراض والأوبئة عليه^(١).

وقد أشار أحمد أبوزيد بأن السحر يسهم فى إقرار النظام وأن أنواعه؛ السحر الأبيض، والسحر الأسود، والسحر الإنتاجى، والسحر الوقائى، والسحر العقابى الذى لا يقتصر دوره فى الانتقام أو الاقتصاص من المعتدى، وإنما يلعب هذا النوع من السحر دوراً ربما يكون أكثر أهمية من القصاص أو الانتقام، وإن يكن دوراً غير مباشر أو دوراً سلبياً، وذلك عن طريق شعور الناس بالخوف من تعرضهم لهذا النوع من السحر إن هم أساءوا التصرف، فكان السحر العقابى رغم اسمه وخاصيته الإيجابية الواضحة يعتبر فى المحل الأول من أهم القيود التى يفرضها الإنسان على سلوكه ومعاملاته مع الناس، وبذلك يعتبر عاملاً مهماً من عوامل تحقيق التواءم مع الأنماط السلوكية والخلقية ونسق القيم السائد فى المجتمع^(١٧).

* * *

لم يكن الهدف من هذا المقال هو التعرض لكل ما كتبه أحمد أبوزيد عن الدين أو عن الأنثروبولوجيا الدينية، لأن ما كتبه يفوق كثيراً ما أشرنا إليه فى هذا المقال الذى اقتصر على عرض بعض الأفكار الدينية التى أوردها فى كتابه القيم عن البناء الاجتماعى. مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الثانى وعنوانه الأنساق. فقلما خلت بحوثه ومقالاته من توضيح أثر النسق الدينى فى الأنساق والنظم الاجتماعية كلها، بل وأثر ذلك فى البناء الاجتماعى للجماعات والمجتمعات المحلية الإنسانية كلها. فقد تناولت دراسته للدكتوراه كثيراً من الأمور التى تتعلق بالأنثروبولوجيا الدينية، كما أن كتابه عن تايلور، ودراساته الكثيرة عن القبائل البدوية وشبه البدوية، وكتاباته المتميزة فى مجلة عالم الفكر كلها تشير إلى أهمية الأنثروبولوجيا الدينية، ودور الدين فى المحافظة على تماسك البناء الاجتماعى^(١٨).

الهوامش والمراجع

(*) كان لى حظ أن أتتلمذ على يد الأستاذ والعالم الجليل أستاذى الدكتور أحمد أبوزيد فى مراحل الليسانس والماجستير والدكتوراه. وقد سألتنى أثناء السنة التمهيديّة للماجستير فى أى موضوع ترغب أن تعد رسالة الماجستير، فذكرت النسق الدينى وأهميته بالنسبة للجماعات والمجتمعات الإنسانيّة. وإذا بالأستاذ يفتح مكتبته الخاصّة ليمدنى بسيل من المعرفة من خلال أحدث المراجع والإصدارات العلميّة. وكان لسيادته معى لقاءات دورية أسبوعيّة. وقد أشار علىّ بعد السنة التمهيديّة للماجستير أنه يمكن لى أن أتخصّص فى فرع الأنثروبولوجيا الدينيّة. وكان ذلك خلال نهاية العقد السادس وبداية العقد السابع من القرن العشرين.

- (١) شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ١٩٨١، ص ٨١٥، ص ٨١٦.
- (٢) فاروق أحمد مصطفى، الدراسات الاجتماعيّة للدين: وجهة نظر نقدية، مؤتمر الوضع الحالى لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا فى مصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.
- (٣) فاروق أحمد مصطفى (تقديم ومراجعة) كتاب علم الاجتماع وأنثروبولوجيا الدين، إعداد أليس اسكندر بشاى، مركز الدلتا للطباعة، ٢٠٠٠.

٤- Radin P., Primitive Religion: Its Nature and orgin List printing ١٩٣٧:
Constable London ١٩٥٧

Lowie, R.H., Primitive Religion, Laudou ١٩٣٦

انظر أيضاً:

٥- Firth, R., Primitive Economics of the New Zealand Maori, London, ١٩٢٩.

(٦) أحمد أبوزيد، البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الثانى الأنساق، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ٥٢٩.

(٧) أحمد أبوزيد، المرجع السابق، ص ٥٣١.

(٨) أحمد أبوزيد، المرجع السابق، ص ٥٣٣.

(٩) راجع فى ذلك كتابنا عن البناء الاجتماعي للطرق الصوفية فى مصر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠.

(١٠) أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٥٣٥.

(١١) أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٥٣٧.

- (١٢) أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٥٣٩.
- (١٣) أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٥٤٠.
- (١٤) أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٥٤٥.
- (١٥) راجع فاروق أحمد مصطفى، الموالد: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٨١.
- (١٦) أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٥٥٦.
- (١٧) أحمد أبو زيد، المرجع السابق، ص ٥٦١.
- (١٨) انظر أحمد أبو زيد: دراسات فى الإنسان والمجتمع والثقافة.
- الجزء الأول: ماكس فيبر والظاهرة الدينية، الإنسان والكون، نظرة البدائية إلى الكون. الجزء الثانى: الهجرة وأسطورة العودة، السير والملاحم، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعى، الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى.

الفصل الرابع عشر مشروع دراسة "رؤى العالم فى مصر" (*)

كثيراً ما يتصدى أستاذنا الكبير العالم الجليل أحمد أبوزيد لقضايا شائكة، تعد جديدة على الساحة المصرية والعربية، إلا أنها غالباً ما تكون لصيقة الصلة بالهوية والخصوصية الثقافية للمصريين. ونقدم كمثال على هذا التوجه اهتمامه ببحوث ودراسات عن رؤى العالم لدى المصريين. فمما لا شك فيه أن هموم الإنسان المصرى تشغل تفكير أستاذنا، وتحتاج هذه الهموم كى تنكشف وتوضح معالمها، معرفة وفهم نسق الأفكار والمعتقدات التى تقف وراءها وتحركها والتى اصطلح على تسميتها "برؤية العالم".

وقد انبثق عن هذا الاهتمام مشروع طموح حمل عنوان "رؤى العالم فى مصر" أو "رؤى المصريين للعالم". وقد بزغ فى إطار مشروع قومى ضخم أشمل حول: "تقويم السياسة الثقافية" تبناه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. وذلك على اعتبار أن فهم السياسة الثقافية يساعد على إبراز بعض الأبعاد الأساسية للإنسان والمجتمع، وأن أى محاولة جادة لإعادة تشكيل – أو إعادة بناء الإنسان المصرى – حسب التعبير الشائع الآن – يتطلب فهم مكونات وعناصر ومقومات ذلك "البناء" نفسه فهماً واعياً وعميقاً، مع الاهتمام بوجه خاص بالمكونات والعناصر والمقومات الثقافية التى تلازم الإنسان منذ مولده وخلال كل مراحل حياته، والتى تتدخل بطريقة فعالة فى صياغة شخصيته الاجتماعية وفكره وقيمه ونظرته إلى الحياة وموقفه من العالم واتجاهاته نحو الآخرين، سواء أكان هؤلاء الآخرون هم أفراد المجتمع المحلى الذى يعيشون فيه وينتمون إليه أو الذين ينتمون إلى مجتمعات أخرى مختلفة. وكذلك موقفه من الثقافات الأخرى سواء أكانت ثقافات معاصرة ولكنها توجد فى مجتمعات أخرى غريبة، أم كانت ثقافات قديمة قامت فى عصور سابقة ومراحل تاريخية مختلفة فى المجتمع المصرى نفسه، ولكنها لا تزال تؤلف جزءاً من التراث الثقافى لهذا المجتمع⁽¹⁾.

وإن لم يتسن لهذا المشروع أن يكتمل إلا أنه وضع لبنات صلبة تصلح كأساس

(*) كتبت هذا الفصل الدكتوراة علا مصطفى أنور، أستاذ الفلسفة بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية.

متين يمكن البناء فوقه في المستقبل. وقد تمثل الإنجاز في مادة منشورة تتكون من كتابين ومقال^(٢)، ومئات من الصفحات غير المنشورة، تحمل رؤى العديد من الشخصيات ذات التوجهات المختلفة في عدة محافظات مصرية، تم جمعها من الميدان، وتعد مادة خام، نأمل أن يستطيع عالمنا الجليل والفريق الذي عمل معه^(٣)، القيام بتحليلها وتفسيرها لكي تظهر إلى النور مستقبلاً.

وقد تضمنت المادة المنشورة الإطار النظري والإطار المنهجي، ودراسة تطبيقية لأحد المحاور. فأما الإطار النظري فقد ضم أربع دراسات هامة تحمل العناوين التالية.

- "تصور "رؤية العالم" في الدراسات الأنثروبولوجية".
- "الذات وما عداها" مدخل لدراسة رؤى العالم".
- رؤى العالم في الأعمال الأدبية. دراسة لمنهج لوسيان جولدمان.
- رؤى العالم تأليف ميكائيل كيرنى.

وضم الإطار المنهجي دليلاً مفصلاً للعمل الميداني، تضمن المحاور التالية: معلومات أولية عن الشخص، النظرة إلى الذات، النظرة إلى الطبيعة، النظرة إلى المكان، النظرة إلى الزمان، النظرة إلى الدين، النظرة إلى العرب والعالم العربي، النظرة إلى الغرب، عالم الغيبيات، السياسة الثقافية، النظرة إلى الإبداع، الإنسان والمجتمع في مصر.

ويعد المقال الذي يحمل عنوان "رؤى العالم: النظرة إلى الزمان" أحد ثمار العمل في المشروع. وقد تسنى، من خلال دراسة تطبيقية لأحد المحاور التي تضمنها دليل العمل الميداني، تقديم رؤى للعالم، تنتظم في سياق المجتمع المصري، وفي إطار التوجه الإنساني العالمي.

وقد أراد أحمد أبو زيد الدخول إلى الموضوع من منطلق نظري يتبناه ويطبقه في كتاباته وعمله، ألا وهو الاتجاه البنائي الوظيفي، ويقر هو نفسه بذلك حين يقول "إننا نهدف إلى تقديم تصور متكامل بقدر الإمكان لطبيعة "رؤية العالم" من زاوية معينة بالذات، بحيث يمكن اعتبار ذلك التصور مدخلاً لدراسة رؤية - أو رؤى - العالم في الثقافة المصرية، أي أن هذا التصور سوف يعبر بالضرورة ومنذ البداية عن موقف محدد يلتزم به الكاتب الحالي في دراسته للموضوع من منطلق نظري

معين"، كما يقول: "الذى يهتم على أية حال هو أننا سوف نكتفى بعرض نماذج معينة من النظريات والمعالجات والدراسات التى تخدم الهدف الرئيسى من هذه الدراسة وتساعد على تحديد موقف ووجهة نظر الكاتب الأنثروبولوجى البنائى الوظيفى الذى يعطى فى بحوثه أولوية خاصة لدراسة البناء الاجتماعى"^(٤).

إلا أن عالمنا الجليل لم يستطع المضى فى هذا إلى النهاية، إذ يقول مستدرکاً "إذا كان المدخل الوظيفى يهتم بدراسة العلاقات والنظم والأنساق الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى، فإن "رؤية العالم" – من حيث هى مدخل ونظرية ومنهج ومادة إثنوجرافية – تؤلف نسق الفكر أو نسق المعتقدات أو حتى نسق الرموز التى تكمن وراء هذه العلاقات والنظم والأنساق وتساعد على قيامها"^(٥).

ومن الواضح أن الموضوع طرح نفسه بالضرورة، مما حدا بالباحث إلى توسيع مدخله، واستيعاب ما تفرضه طبيعة هذه الدراسة بين اتجاهات أخرى. فيقول الباحث نفسه فى موضوع آخر "إن مفهوم "رؤى العالم" يساعد على الغوص إلى أعماق وأغوار لم تفلح المفهومات التقليدية مثل مفهوم البناء الاجتماعى والوظيفة الاجتماعية إلى الوصول إليها"^(٦).

لقد جاءت بداية الدراسة والطرح فى الواقع من المفهوم Weltanschauung (رؤية العالم)، الذى كان للمفكر والفيلسوف الألمانى فيلهلم دلتاى Wilhelm Dilthey الريادة فى طرحه. لقد اتجه دلتاى، الذى حملت فلسفته إرهابات الاتجاه الفنومينولوجى، إلى التمييز بين العلوم الإنسانية، أو علوم الروح كما أسماها، كمجموعة تختلف عن العلوم الطبيعية. فالعلم الطبيعى يدرس ظواهر الأشياء، ويفسرها عن طريق ربط الأحداث الملاحظة ببعضها البعض حسب بعض القوانين، دون الكشف عن الطبيعة الداخلية لتلك الظواهر أو الأحداث، بينما العلوم الإنسانية تذهب لما وراء الأفعال الملاحظة إلى ما هو داخلى. ولما كان البشر هم موضوع العلم الإنسانى، فإنه يمكن تطبيق مفهوم رؤية العالم عليهم.

ومفهوم "رؤية العالم" أو "النظرة إلى العالم" عند دلتاى مفهوم مركب يضم العقائد والأحكام المختلفة المتعلقة بالمشكلات أو التساؤلات النهائية Ultimate questions التى تتصل بالإنسان ومصيره وموقفه من الحياة. وتتجدد هذه المشكلات والتساؤلات عن طريق البناء النفسى والاتجاهات الأساسية للفرد، كما يتدخل فى تحديدها أيضاً التفكير المنطقى الذى يبدأ من بعض الافتراضات

والمسلمات التي يعتقد الفرد في صحتها وصدقها. وقد ذهب دلتاي إلى أن رؤية العالم تقوم وتنشأ من الحاجة إلى الأنساق، والرغبة في العثور على معنى للوجود^(٧).

ومنهج دلتاي هو الفهم الذاتي verstehen، وهو أول من طرحه بطريقة واعية وفي سياق اجتماعي لم يكن قد اتضح تماماً بعد. ومهمة الفهم الذاتي هي التوصل إلى معرفة الفرد في تعقده وبساطته خلال تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية المتداخلة^(٨).

وقد اتسع المدخل النظري لمشروع دراسة رؤى العالم كي يدخل اتجاهات أخرى موجودة على الساحة، وكان لها اهتماماتها بنفس الموضوع، مثل عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي مايكل كيرني Michael Kearney، الذي تبنى المادية التاريخية، والفيلسوف الفرنسي لوسيان جولد مان Lucien Goldmann الذي تبنى المادية الجدلية^(٩).

ويرى جولدمان أن الأدب والفلسفة، كل في مجاله يعبران عن رؤية للعالم، وهذه الرؤى هي وقائع اجتماعية وليست فردية. فرؤية العالم ليست سوى وجهة نظر موحدة ومتناسكة إزاء الواقع بأكمله، وذلك بخلاف أفكار فرد واحد، التي نادراً ما تكون متناسكة أو موحدة، بغض النظر عن استثناءات قليلة. فالأفكار والمشاعر الفردية قد تقترب، تحت عديد من الضغوط والمؤثرات إلى درجة من درجات التماسك، ولكنها نادراً ما تبلغها. رؤية العالم إذن هي نسق من الفكر يفرض نفسه، في ظل ظروف معينة، على جماعات من البشر، يعيشون في ظل نفس الظروف الاقتصادية والاجتماعية، أي في طبقات اجتماعية معينة. ويجسد بعض الأفراد الرؤية بالكامل، إلا أن كل واحد منهم يفعل ذلك بما يكفي كي يشكلوا في مجموعهم مجتمعا من المشاعر والأفكار والأفعال، تجمع هؤلاء الأفراد بالذات وتضعهم في مواجهة طبقات اجتماعية أخرى^(١٠).

لقد اهتم جولدمان بالأعمال الأدبية واعتبر "رؤية العالم" أداة تصورية للعمل، وهي ضرورية لفهم التعبيرات المباشرة لفكر الأفراد، وتتضمن أهميتها وواقعيتها، حتى المستوى الإمبريقي، بمجرد أن نتجاوز فكر أو إنتاج كاتب واحد. وأي تعبير أدبي أو فني كبير هو تعبير عن رؤية إلى العالم، وهذه الرؤية للعالم هي أحد مظاهر وعي الجماعة، الذي يبلغ أقصى وضوحه التصوري أو المدرك في وعي

المفكر أو الأديب. ويقوم هؤلاء الأفراد، وبدورهم، بالتعبير عنه في أعمال يدرسها المؤرخ، مستعينا بأداة تصورية، هي أيضاً رؤية العالم كما تنطبق على النص. وكأداة تصورية تسمح رؤية العالم باستخلاص العنصر الأساسى فى الأعمال التى يتم دراستها، بالإضافة إلى دلالة العناصر الجزئية فى الإنتاج بأكمله^(١١).

وقد أراد كيرنى التأكيد على الجانب المادى فى تشكيل رؤى العالم، وذلك بإعطائه الأولوية والأسبقية على الفكر. وطبقاً لهذه النظرية المادية تتشكل الأفكار عن طريق الإدراك الحسى، وهى مجرد انعكاسات للعالم الخارجى. وتعتمد الأفكار ورؤى العالم على المادة، لأنه لا توجد أفكار و تصورات بدون وجود أساس مادى، بينما توجد المادة بالفعل فى غياب أو عدم وجود الأفكار^(١٢).

لقد جذب المفهوم اهتمام علماء اجتماعيين من مختلف الاتجاهات مثل فيبر Max Weber، ودوركايم Emile Durkheim، وغيرهم. إلا أن الفضل يرجع إلى الأنثروبولوجيين فى استخدامه فى دراساتهم الميدانية، وهذا ما جعل "رؤية العالم" مرتبطة بهم بشكل وثيق. ونذكر منهم روث بندكت Ruth Benedict، وروبرت ردفيلد Robert Redfield، وسول تاكس Sol Tax، وكليفورد جيرتز Clifford Geertz، وبولدينج Kemmeth Boulding، وجونز W. T. Jones، ورايبارورت R.A. Rappaport، وبارنز R. H. Barnes، وكيرنان Kiernan وغيرهم.

ويرجع الفضل لعالم الأنثروبولوجيا المعروف ردفيلد فى بلورة مفهوم "رؤية العالم" وتحديد معناه وخصائصه. وهو يعرف رؤى العالم على أنها تصورات عما يجب أن يكون وعما هو كائن، وأنها تتضمن الطرق أو الأساليب التى من خلالها تتحد أو تتفرق الخبرات وأنماط التفكير، وأنها أيضاً الجانب المعرفى والوجدانى لتلك الأشياء الموجودة فى العالم. فرؤى العالم تتضمن أنماط التفكير والاتجاهات السائدة نحو الحياة. وقد وضع ردفيلد الإطار النظرى لمكونات رؤى العالم وتشمل : الذات، وغير الذات (الآخرين، والطبيعة، والله) والمكان، والزمان^(١٣).

لقد ناقشت التمهيدات النظرية العديد والعديد من الاتجاهات وتم تحليلها وإبراز أوجه القوة والضعف فيها. وعند الطرح الأخير للمشروع اتسع صدر العالم والمفكر والباحث كى يستوعب الخارج والداخل، البناء والأفكار، العلاقات والقيم والمعايير، وغيرها من الموضوعات التى تتكامل كى تشكل رؤية الشخص إلى ذاته وما عداها.

قتبلور المشروع على أساس أن تتضمن دراسات رؤى العالم الآتى:

أ- أنماط التفكير والقواعد والمبادئ الذهنية التى يصدر عنها (الشخص) فى نظرتة الثقافية والتى تكمن وراء الثقافة وتعطيها معناها.

ب- الاهتمام بالمبادئ المجردة التى تحكم السلوك وأنساق القيم التى توجه الشخص فى علاقاته واختياراته.

ج- نظرة (الشخص) إلى ذاته Self وإلى الناس أو الآخرين وتقويمه لهم ولتصرفاتهم وأفكارهم وقيمهم الشخصية ومثلهم العليا بل وأيضا تقويمه لعلاقته بهم، وكذلك نظرتة إلى البيئة الطبيعية أو الفيزيائية وإلى عالم المرئيات وعالم اللامرئيات وفهمه لمكوناتها وميكانيزماتها، ومدى اتفاق ذلك الفهم الخاص مع حقائق العلم وعلاقة هذا كله بالواقع الثقافى والاجتماعى فى المجتمع نفسه.

د- الطريقة التى تبدو بها الأشياء والعلاقات والتصرفات فى نظر الشخص والحكم عليها، أى الاهتمام بالجوانب المعيارية والتقويمية، وذلك على اعتبار أن (رؤية العالم) هى الأسلوب الفكرى المميز الذى ينظر به (شخص) ما أو (شعب) ما إلى الكون، ويرى به هذا الكون.

هـ- الاهتمام بالبعدين الزمانى والمكانى أو مفهوما الزمان والمكان لدى (الشخص) أو (الأشخاص) موضوع الدراسة لما لذلك من علاقة واضحة بالبعد التاريخى وباحتكاك الثقافات وتأثير ذلك على حياة المجتمع وقيمه.

و- النظرة المستقبلية لدى الشخص على اعتبار أن المستقبل هو امتداد للماضى والحاضر أى أنه (واقع) لم يتحقق بعد بالفعل، كذلك باعتبار رؤية العالم ذات طبيعة معيارية وتقويمية.

كما جاء دليل العمل الميدانى متسقاً مع هذا الطرح الموسع للمشروع، وملبياً لمطلب الشمولية والكلية التى تحتاجها دراسات رؤى العالم. وهذا ما حدا بالدكتور أحمد أبوزيد إلى الاهتمام ببعض الجوانب^(١٥) التى طرحت فى دليل العمل الميدانى كالتالى:

أ- الجذور التاريخية للثقافة المصرية وللمجتمع المصرى، بما فى ذلك الأصول الفرعونية والقبطية والإسلامية العربية، ومدى الوعى بها وإدراك عمقها وتأثيرها فى الحياة العامة وتقويم الناس لها، والموقف من التغيرات والتحويلات التى تطرأ

عليها.

ب- النظرة إلى الثقافات الأخرى التي تتصل بالثقافة المصرية وإدراك أهميتها أو خطورتها بالنسبة للثقافة المصرية وللقيم الثقافية السائدة في المجتمع.

ج- النظرة إلى الهيئات والأجهزة الرسمية ودورها في رسم السياسة الثقافية وسيطرتها على الأنشطة الثقافية المختلفة وما ينبغي في نظر الأشخاص المبحوثين أن يكون عليه هذا الدور.

د- تقويم الواقع الثقافي ومدى قدرته على إشباع احتياجات ومتطلبات وتطلعات أعضاء المجتمع.

والحق يقال أن دليل العمل الميداني الذي تم تصميمه من أجل دراسة "رؤى العالم في مصر" قادر بالفعل على كشف الثقافة التي يحيا من خلالها الناس أنفسهم، وعلى جعلهم يفصحون عن المعنى الذي يحملونه إزاء أنفسهم وكافة ما يحيط بهم .. وهذه شهادة باحثة، قامت بالفعل، وفي إطار البحث، بالاستعانة بهذا الدليل لدراسة رؤى العالم لدى عدة شخصيات في القاهرة. وجاء مقال: "رؤى العالم النظرة إلى الزمان" كي يثبت شمولية هذا الدليل، عند التصدي لدراسة أي محور من المحاور المطروحة.

وإننا في النهاية، نقول مع أستاذنا^(٦)، أن مثل هذه الدراسات تهدف إلى توسيع معرفتنا وفهمنا لمختلف جوانب الحياة، وليس محاولة العثور على مبررات لتأكيد أو نيل دعاوى فلسفية أو سياسية أو أيديولوجية معينة ومسبقة. ومن هنا كانت النقطة المحورية التي تكمن وراء البحث في رؤية العالم تتمثل في العلاقة بين الواقع الموضوعي للشخص وبين تصوره أو نظرتة الذاتية الخاصة لهذا الوضع أو الواقع، أي محاولة الكشف عن العلاقة بين الموضوعي والذاتي. وهذا موضوع يتصل اتصالاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين البناء الاجتماعي والمعنى الاجتماعي.

وإننا الآن، وفي ظل العولمة، وفي مواجهة سوء فهم الآخرين للثقافة الإسلامية والعربية، نحتاج بشدة لمثل هذه الدراسات الهامة. ولعل ما تم إنجازه في هذا الاتجاه أن يكون هادياً ومرشداً للباحثين الآخرين.

المراجع والهوامش

- ١- أبوزيد (أحمد)، والأسود (السيد)، ومصطفى (علا)، وغنيم (محمد)، رؤى العالم، تمهيدات نظرية، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٣، مقدمة ص أ - ب.
(سبق نشر هذه الدراسات فى عدد خاص بعنوان "رؤى العالم" من المجلة الاجتماعية القومية، مج ٢، ع ١، يناير ١٩٩٠).
- ٢- المرجع السابق، وأيضاً: أبوزيد، أحمد، رؤى العالم، دليل العمل الميدانى، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٣، وأيضاً: مصطفى، علا، رؤى العالم، النظرة إلى الزمان، المجلة الاجتماعية القومية، مج ٣٩، ع ١، يناير ١٩٩٢، ص ص ٢٩-٦١.
- ٣- ضم فريق البحث الميدانى السادة: د. السيد الأسود، د. علا مصطفى، د. محمد غنيم، د. إيمان البسطويسى، سناء مبروك، أمل محمود، محمد السلكاوى، على مطراس، رجاء محمود، سماح لطفى، يسرى عبد الباسط، أشرف كامل، حنان عليوه، سها عبد الرحمن، السيد عبد السميع.
- ٤- أبوزيد، أحمد، "الذات وما عداها": مدخل لدراسة رؤى العالم، فى: أبوزيد وآخرين، رؤى العالم، تمهيدات نظرية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٩-٩٣، ص ٥٣.
- ٥- المرجع السابق، ص ٥٤.
- ٦- أبوزيد، أحمد، رؤى العالم، دليل العمل الميدانى، مرجع سبق ذكره، ص ١.
- ٧- أبوزيد، أحمد، "الذات وما عداها"، مدخل لدراسة رؤى العالم، فى رؤى العالم، تمهيدات نظرية، مرجع سابق ذكره، ص ٦٠-٦١.
- ٨- مصطفى، علا، التفسير فى العلوم الاجتماعية، دراسة فى فلسفة العلم، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٢١٢.
- ٩- انظر: أبوزيد وآخرين، رؤى العالم، تمهيدات نظرية، مرجع سبق ذكره.
- ١٠- Goldmann, Lucien, Dialectical Materia Lion and Literary Listry, New Left Review, No ٩٢ Yuly- August ١٩٧٥, p ٣٩-٥١.
- ١١- مصطفى، علا، رؤى العالم فى الأعمال الأدبية، دراسة لمنهج لوسيان جولدمان، فى: أبوزيد وآخرين، رؤى العالم، تمهيدات نظرية، مرجع سبق ذكره ص ص ٩٥-١٣٧، ص ١٠٧.
- ١٢- Kearney, Michael, World View, Novato California, Chandler Sharp Publishers,

١٩٨٤, P. ١٤.

١٣- Redfield, Robert, The Primitive World & its Transformations, New York, Cornell Univ. Press, p ٨٤- II

سيد الأسود، تصور "رؤية العالم" في الدراسات الأنثروبولوجية ص ص ١-٤٧، في: أبوزيد وآخرين، رؤى العالم، تمهيدات نظرية، مرجع سبق ذكره، ص ٨.

١٤- أبوزيد، أحمد، "الذات وما عداها" مدخل لدراسة رؤى العالم، في رؤى العالم، تمهيدات نظرية، مرجع سبق ذكره، ص ٨٧-٨٨.

١٥- أبوزيد، أحمد، رؤى العالم، دليل العمل الميداني، مرجع سبق ذكره، ص ١٠.

١٦- أبوزيد، أحمد، "الذات وما عداها"، مدخل لدراسة رؤى العالم، في: رؤى العالم، تمهيدات نظرية، مرجع سبق ذكره، ص ٨٨.

الفصل الخامس عشر الحقوق الشرعية للمرأة البدوية في جنوب سيناء^(*)

مقدمة

تتناول هذه الورقة موضوع الحقوق الشرعية للمرأة البدوية في المجتمعات الصحراوية، خاصة فيما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث كمظهر من مظاهر احترام المرأة وتقديرها وتأكيداً لمكانتها الاجتماعية. ويتم عرض وتحليل هذا الموضوع في ضوء الدراسات الميدانية لمنطقة جنوب سيناء منذ عام ١٩٧٩ إلى يومنا هذا والتي شملت القبائل السبع المكونة لمنطقة جنوب سيناء: المزينة، الترايين، العليقات، القرارشة، الصوالحة، ولاد سعيد، والجبالية.

محور الدراسة

- تأثر التقييم الغربي لمكانة المرأة البدوية بالإطار الظاهري لممارسة المرأة لحقوقها الشرعية.
 - المعايير التي في ضوئها يتم تحديد تمتع المرأة البدوية بحقوقها الشرعية من عدمة فيما يتعلق ببعض الموضوعات الأساسية مثل الزواج والطلاق والميراث.
- المحور الأول: تأثر التقييم الغربي لمكانة المرأة البدوية بالإطار الظاهري لممارسات المرأة لحقوقها الشرعية.**

وضعت الدراسات الأنثروبولوجية الغربية في تحليلها وتقييمها لمكانة المرأة البدوية في المجتمعات الصحراوية في الشرق الأوسط عدة محاور رئيسية من أهمها:

-وضع المرأة البدوية في كل من المجالين العام والخاص بافتراض أن هناك فصلاً تاماً بين كل من المجالين.

-الحقوق الشرعية للمرأة البدوية كما تمارس ومدى مطابقتها للتعاليم الإسلامية باعتبار أن المجتمعات الصحراوية في الشرق الأوسط تقع في نطاق العالم

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة إيمان البسطويسى، مدرس الأنثروبولوجيا بمعهد الدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة.

الإسلامى.

-اعتبار أن الحقوق الشرعية ليست حقوقاً فردية بقدر ما هى انعكاس للظروف والأوضاع الاجتماعية والثقافية المتعلقة بمكانة المرأة.

وتضمنت الدراسات الأنثروبولوجية والإثنوجرافية كما لا يستهان به من المعلومات الوفيرة عن العادات والتقاليد والأعراف المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث ومدى مطابقتها للتعاليم الإسلامية، متجاهلين أو غير متفهمين لتلك الخاصية الثقافية التى تميز كل مجتمع عن الآخر حتى وإن كان يقع فى نطاق العالم الإسلامى. وكانت خلاصة هذه الدراسات ونتائجها أن وضعت تصوراً سلبى لدور المرأة وتدنى مكانتها، فما هى إلا عضواً ثانوياً فى المجتمع ووسيلة يحقق بها الرجال العاصبون أهدافاً اقتصادية واجتماعية وسياسية خاصة. كما وضحت هذه الدراسات التناقض الكبير بين الحقوق الشرعية للمرأة البدوية والتعاليم الإسلامية مما يؤكد على تدنى مكانة المرأة البدوية فى هذه المجتمعات. وقد كان هناك عدة عوامل مختلفة مؤثرة وراء هذا التصور الغربى للمرأة البدوية، من أهمها:

١- أن قلة الدراسات الإثنوجرافية والأنثروبولوجية عن المرأة فى المجتمعات الصحراوية فى الشرق الأوسط، إنما تراكب المناخ الثقافى السائد الذى يقلل من شأن المرأة كعنصر فى المجتمع، والنظر إليها كعضو ثانوى، وليس عضواً مؤثراً فى مجتمعها.

٢- إن عدم الاهتمام بدراسة المرأة البدوية فى المجتمعات الصحراوية بوجه خاص هو فى الحقيقة امتداد لعدم اهتمام الأنثروبولوجيين بدراسة المرأة فى المجتمعات الرعوية فى الشرق الأوسط بوجه عام، وذلك فى ضوء الإطار التصورى لقيمة كل من الذكورة والأنوثة فى مجتمعات الشرق الأوسط، ومن ثم إبراز أدوار ومكانة الرجل، ورصد إنجازاته السياسية والاقتصادية، كان هو الهدف والمحور لمعظم هذه الدراسات التى أجريت على القبائل الرعوية فى الشرق الأوسط، فتضاءلت إلى جانبه فكرة عن أهمية أدوار المرأة وتأثيرها على البناء الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للمجتمع.

٣- إن معظم الدراسات الأنثروبولوجية التى أجريت فى المجتمعات القبلية الرعوية فى الشرق الأوسط قد قام بها باحثون رجال، ولم تكن الأهداف الرئيسية لدراساتهم تدور حول المرأة مما يعكس الرأى القائل بأن جنس الباحث واهتماماته

قد يؤثر في تحديد نوعية الموضوعات التي يختار دراستها، ولذلك فإن عدم اهتمام الباحثين الرجال بالمرأة قد يكون له جانبه الطبيعي المنطقي.

ويرى جريجورى J. Gregoray "أن الباحث الأنثروبولوجي يستطيع أن يجمع مادة علمية عن المرأة عن طريق الملاحظة Observation فقط، خاصة فيما يتعلق بالنشاط الروتيني للمرأة مثل كيفية تأدية الأعمال المنزلية، والمهارة في التطريز، وسلوك المرأة أثناء البيع والشراء في السوق... الخ"^(١). وإن كانت درجة الاقتراب من المرأة تختلف من مجتمع إلى آخر في ضوء ثقافة هذا المجتمع. أما عن جمع المادة العلمية فيما يتعلق "باهتمامات المرأة وأفكارها والأمور المتعلقة بالحمل والولادة ورعاية الأطفال، أو علاقتها بزوجها، ورأيها في عالم الرجال، فهو من الأمور الصعبة التي تواجه الباحث الأنثروبولوجي. أما فيما يتعلق بوظائف جسم المرأة أو المشكلات الصحية التي تنتج عن وجود خلل في الجسم لوظائفه، فيرى جريجورى أنه من المستحيل على الباحث الأنثروبولوجي أن يجمع مادة علمية حول هذه الموضوعات"^(٢).

٤- كما أن جنس الباحث الأنثروبولوجي قد يؤثر في اختياره للموضوعات التي يقوم بدراستها، بالإضافة إلى تقيده باستخدام منهج دون الآخر، فإن الخلفية الثقافية للباحث تؤثر أيضاً على جمع المادة وتحليلها، فترى نلسون Nelson، أن المادة العلمية التي تجمع هي في الحقيقة "نتائج تفاعل الباحث الإثنوجرافي مع الموقف Interactive situation الذي هو أحد أطرافه... فما هي المعايير التي تنتقى في ضوءها تلك المعلومات التي تسجل لنا الصورة الحقيقية لهذا المجتمع"^(٣). ويصدق هذا الرأي على الباحثين الغربيين الذين درسوا المجتمعات القبلية الرعوية والمجتمعات الصحراوية، وقاموا بتقويم أدوار ومكانة كل من الرجل والمرأة في ضوء المعايير الثقافية الغربية التي ينتمون إليها.

٥- إن المجتمعات الصحراوية في الشرق الأوسط تقع في نطاق العالم العربي الإسلامي، مما يعطيها الخاصية الثقافية التي تميزها عن بقية المجتمعات القبلية الرعوية خارج هذا النطاق، مما قد يتطلب من الباحثين - خاصة إذا كانوا من الغربيين - الإلمام بالمبادئ الأساسية للإسلام، وقدر مطلوب من معرفة اللغة العربية. أما فيما عدا ذلك، فقد يصعب على مثل هؤلاء الباحثين أن يتفهموا السمات الثقافية المميزة لهذه المجتمعات تفهماً واعياً وعميقاً.

٦- وقد كان لثقافة المجتمعات الصحراوية أثرها في عدم إستطاعة الباحثين الرجال الاقتراب من المرأة البدوية أثناء العمل الميداني، ومن ثم فإن معظم المعلومات التي تم ذكرها في الكتابات الإثنوجرافية عن المرأة البدوية قد تم جمعها من الإخباريين الرجال، فهم المصدر الوحيد المتاح لجمع هذه المعلومات، ومعظمهم لا يعلم الكثير عن المرأة، بل إنهم "عادة ما يخلطون من ذكر ما يتعلق بالنساء، وبعضهم يرفض نهائياً مناقشة أية أمور خاصة بالمرأة ويعتبرون ذلك عيباً"^(٤).

٧- قلة الباحثات الأنثروبولوجيات اللاتي اهتمن بالمجتمعات الصحراوية، مما قد يرجع إلى تميز هذه المجتمعات بطبيعة جغرافية خاصة، تجعل من العمل الميداني أمراً ليس بالهين.

ساعدت العوامل السابقة مجتمعة على إضفاء الكثير من الصفات السلبية على المرأة البدوية، فهي إنسانة سلبية مسلوقة الإرادة لا تملك من أمرها شيئاً، مكبلة بالتزامات وواجبات لا يقابلها أية مطالب أو حقوق. وكان لتعرض البحث الأنثروبولوجي بوجه عام لبعض المتغيرات والتطورات مما دفع في أن تنحو الدراسات المتعلقة بالمرأة منحى جديداً من حيث المنهج والمفاهيم والموضوعات. وساعد هذا على وضع المرأة البدوية على الخريطة البحثية عند دراسة المجتمعات الصحراوية، وذلك على المستويين الأكاديمي والقومي. ومن أهم هذه المتغيرات:

١- الاهتمام بدراسة المرأة البدوية في ضوء الاتجاه الذي ساد العالم في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد ظهور الحركة النسائية ويهدف إلى دراسة المرأة في الثقافات المختلفة، لتحديد مكانتها الفعلية من واقع هذه الثقافات.

٢- إقبال الباحثة الأنثروبولوجية الغربية على دراسة المرأة في المجتمعات القبلية والرعية للوقوف على حقيقة ومصداقية تلك الاستنتاجات التي جاء بها الباحثون الأنثروبولوجيون، ومدى مطابقتها لواقع المرأة في هذه المجتمعات. وكانت وسائل الباحثة الغربية لتحقيق هذا الهدف هي:

أ- القيام بالدراسات الميدانية في المجتمعات الصحراوية.

ب- إعادة تفسير وتحليل المادة العلمية التي جاءت في كتابات هؤلاء الباحثين.

ج- دراسة التراث العربي والإسلامي لاستخلاص صورة المرأة في الفكر العربي

والإسلامى.

ومن هؤلاء الباحثات على سبيل المثال وليس الحصر، نلسون Nelson، ليواندو هانددت G. Lewando - Hundt، ليشتنشتاتن Lichtenstadten ، كاتاكورا Katakura.

٣- إقبال الباحثة الأنثروبولوجية المصرية والعربية على خوض مجال دراسة المجتمعات الصحراوية بوجه عام، والاهتمام بالمرأة البدوية بوجه خاص، بهدف تقديم الرسائل والأبحاث العلمية والأكاديمية. ونذكر منهن على سبيل المثال لا الحصر، صفية محسن، عليّة حسين، فتحية إبراهيم، ليلي أبولغد، إلهام عفيفي.

٤- ظهور دراسات أنثروبولوجية وإثنوجرافية عن المجتمعات الصحراوية فى الشرق الأوسط، قام بها باحثون من الرجال استطاعوا أن يصلوا إلى درجة كبيرة من الفهم والإدراك الواعى لطبيعة هذه المجتمعات. وقد تحقق لهم ذلك لسببين:

أ-إنتماء بعضهم إلى مجتمعات الشرق الأوسط، والمجتمع العربى الإسلامى مثل: أبوزيد، نبيل صبحى، ماركس E. Marx، رضا فضل، طلال أسد، الأسود.

ب-أما بالنسبة للباحثين الذين لا ينتمون إلى مجتمعات الشرق الأوسط، فقد كانوا على دراية واسعة بالثقافة العربية والإسلامية مثل بيترس E. Peters، بارث F. Barth، كول D. Cole، وقد سبقتهم فى ذلك كينيت A. Kennett.

٥- ازدياد اهتمام الأنثروبولوجيين بدراسة المجتمعات الصحراوية جاء نتيجة "لازدياد الإدراك بالأخطاء التى تهدد بزوال واندثار البداوة كأسلوب للحياة فى مجتمعات الشرق الأوسط والعالم العربى بوجه خاص"، كما يشير إلى ذلك أحمد أبوزيد^(٥).

٦- احتكاك المجتمعات الصحراوية بالثقافات المختلفة نتيجة للتقدم العلمى وسهولة الانتقال والاتصال والانفتاح على العالم، قد ترك بصماته على ثقافة هذه المجتمعات ونسقها القيمى، والمرأة كحامية وحاملة للتراث فى حاجة إلى عديد من الدراسات التى توضح حجم ومظاهر وأبعاد التغيرات التى طرأت على المرأة فى هذه المجتمعات نتيجة اطلاعها على الثقافات، وسلبيات وإيجابيات هذا التغير، فالمجتمعات الصحراوية أولاً وأخيراً جزء من المجتمع الأم.

٧- أخذت البحوث الأنثروبولوجية تتحرر من بعض قيود المنهج الأنثروبولوجي التقليدي الذي يرى أن "البحث الأنثروبولوجي هو بحث الرجل الواحد أو الباحث الفرد^(٦) الذي يجب عليه أن يمضي في مجتمع الدراسة سنة كاملة على الأقل، فظهرت البحوث الأنثروبولوجية التي تعتمد فريق من الباحثين الذين قد يمضون نصف المدة التقليدية في مجتمع الدراسة على أن يتبع ذلك عدة زيارات ميدانية لاستكمال بعض النقاط المطلوبة^(*).

وفي الحقيقة أن العمل كفريق للبحوث الأنثروبولوجية في المجتمعات الصحراوية قد هيا الفرصة لانضمام باحثات أنثروبولوجيات تطلعن دائماً للعمل في البحوث الصحراوية ولم يستطعن هذا بمفردهن^(**)، وفي هذا تحقيق لمطلبين، أولهما ازدياد وجود الباحثة المرأة في الدراسات الخاصة بالمجتمعات الصحراوية، وثانيها ثراء المادة العلمية التي يتم جمعها عن المرأة البدوية.

٨- لجأت بعض البحوث الأنثروبولوجية - كما يقول أحمد أبو زيد - إلى "الخروج عن التقليد الأنثروبولوجي الذي درج على التركيز على مجتمع محلي صغير الحجم وقليل السكان ومنعزل انعزالاً يكاد يكون تاماً، كما هو الحال عند دراسة المجتمعات البدائية التي قام بدراستها الأنثروبولوجيون الأوائل، كان من الصعب تحقيق هذا عند دراسة أية جماعة بدوية في مصر أو في العالم العربي، فكثيراً ما تدعو الظاهرة الواحدة إلى تتبعها في أكثر من مكان، فيكون تجاوز الحدود الجغرافية لمجتمع الدراسة أمراً ضرورياً وحيوياً^(٧).

ظهور بعض التطورات في مجال الأنثروبولوجيا ذاتها وبخاصة في السبعينيات، "وهي تطورات تستوجب دراسة موضوعات معينة بالذات واتباع مناهج وأساليب جديدة في جمع المعلومات الإثنوجرافية وتفسيرها، وتعتمد على دراسة الأفراد Individuals، أو الأشخاص Persons على الأصح أكثر مما تركز على دراسة المجتمع المحلي Community، بمعنى أن "الشخص أصبح هو وحدة البحث وإن كان ذلك يتم ضمن السياق الاجتماعي العام^(٨). ومن ثم فإن تواجد

(*) يعتبر بحث المجتمعات الصحراوية الذي يقوم به المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بإشراف الدكتور أحمد أبو زيد مثلاً على هذا النوع من البحوث الأنثروبولوجية.
(**) بدأ البحث بمنطقة سيناء سنة ١٩٨٧ وكان فريق البحث يتكون من ثلاثة وعشرين باحثاً، منهم إثنتا عشرة باحثة، كانت مقدمة هذه الدراسة من بينهم.

الباحثات الأنثروبولوجيات فى هذه المجتمعات واتباعهن الأساليب والمناهج الجديدة فى ضوء تلك المفاهيم التى تمدنا بها "أنثروبولوجيا المرأة" سوف يبرز الكثير من جوانب شخصية المرأة البدوية: نظرتها إلى نفسها وإلى ما حولها من أفراد وأشياء، ورؤيتها للعالم الذى تعيش فيه Her World View، ما لها من آمال وطموحات وأهداف تسعى إلى تحقيقها، وعلاقتها بالرجل وتقييمها لهذه العلاقة. وهى العلاقة التى "لا تستطيع إلا المرأة الباحثة أن تصل إلى أغوارها"، كما تؤكد ثريا التركى خاصة فى المجتمعات العربية^(١).

المحور الثانى: المعايير التى فى ضوئها يتم تحديد تمتع المرأة البدوية بحقوقها الشرعية من عدمة فيما يتعلق ببعض الموضوعات الأساسية مثل الزواج والطلاق والميراث.

يؤكد هذا المحور على ضرورة تحديد المعايير التى يتم فى ضوئها دراسة مدى تمتع المرأة البدوية بحقوقها الشرعية من عدمه. ومن واقع الدراسات الميدانية للمجتمعات البدوية فى جنوب سيناء يمكن التأكيد على بعض هذه المعايير، مثل:

- ١- مساحة الحرية التى يكفلها المجتمع للمرأة والتى تستطيع فى ضوئها ممارسة حقها فى الاختيار.
- ٢- وجود قنوات شرعية يعترف بها المجتمع وتستطيع المرأة من خلالها فرض وتأكيد هذا الاختيار.
- ٣- المكانة الفعلية وليس الظاهرية التى تتمتع بها المرأة البدوية طوال دورة حياتها مؤثر هام يدل على اعتراف المجتمع بالحقوق الشرعية للمرأة.
- ٤- تقويم الحقوق الشرعية للمرأة البدوية فى إطار ومضمون الثقافة الصحراوية.

وسوف يتم تناول الموضوعات الخاصة بالزواج والطلاق والميراث فى جنوب سيناء بالعرض والتحليل فى ضوء هذه المعايير لمعرفة:

- واقع المرأة البدوية فى هذه المنطقة فيما يتعلق بحقوقها الشرعية.
- مدى تطابق التصور الغربى مع الواقع الفعلى.

- للثقافة الصحراوية خصوصيتها فى تحديد الشرعية لأعضائها وأساليب التمتع بها بما يحفظ لها تماسكها واستمراريتها.

أولاً: الزواج

إن تناول نظام الزواج فى المجتمعات الصحراوية ومنها جنوب سيناء كوسيلة لقيام الخلية الأولى الاجتماعية-الاقتصادية-السياسية للمجتمع، وهى الأسرة، يجب أن يضاف إليه بعض الأبعاد التى توضح الجوانب والدوافع الفردية والشخصية لهذا الزواج، وذلك للوصول إلى مزيد من المعرفة العميقة لطبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة فى المجتمعات الصحراوية. فإذا كان نظام الزواج نظاماً اجتماعياً، إلا أن اختيار الشريك حق فردى وشخصى، حتى وإن تم هذا الاختيار وفقاً لمعايير معينة سبق وأن حددها المجتمع. ويحرص المجتمع فى ذلك على حماية حق الفرد فى الاختيار، من ناحية، والمحافظة على البناء الاجتماعى، من ناحية أخرى.

حق الفتاة فى اختيار الشريك

قد ينكر المجتمع ما منحه من حقوق لأفراده فى وجود أى غريب عن المجتمع، فتقول الباحثة الأنثروبولوجية كاتاكورا (Katakura) إن الأهالى فى قرية وادى فاطمة قد أنكروا المقابلات التى تتم بين الشباب بين الجنسين قبل الزواج. وأكدوا لها أن الزواج لا يتم إلا عن طريق الأهل، وأن الزوجين لا يرى كل منهما الآخر إلا يوم الزفاف، وعندما عايشت الباحثة هذا المجتمع تأكد لها عكس ما جاء على لسان الأهالى^(١٠). وقد توصلت إلهام عفيفى لهذه النتيجة عند دراستها للعواطف وأساليب التعبير عنها فى مجالات المجتمعات الرعوية فى شمال سيناء فتقول أن "الفكرة الظاهرة ليست دائماً هى الصادقة، إنما التغلغل فى أعماق المجتمع يكشف بوضوح عن الحقيقة"^(١١).

فأين؟ وكيف؟ تستطيع الفتاة البدوية أن تختار الشريك فى مجتمع يفصل بين الجنسين عند إدراكهما لسن البلوغ، وربما قبل ذلك، بكل ما تحمله هذه الفترة من ازدهار وتفتح للعواطف وانجذاب كل جنس للآخر؟ ترى إلهام عفيفى فى دراستها "أن العواطف الإنسانية موجودة فى كل زمان ومكان، ولكن هذا المجتمع الذى يبدو خالياً من أساليب التعبير عن العواطف لديه أساليبه الخاصة به، والتى تحافظ على تماسكه"^(١٢). وتستدل الدراسة التى أجرتها إلهام عفيفى، بنجمة إدريس فى دراستها

للغزل الجاهلى فتقول: "إن التاريخ يحمل لنا العديد من قصص الحب فى الجزيرة العربية، فهناك قيس وليلى، عنتر وعبله وغيرهم، ودائماً ما كانت الصحراء ملهمة للشعراء للكتابة عن قصص الحب التى تحمل أجمل المشاعر وأطيبها"^(١٣).

وبالنسبة للشباب فإن أماكن الرعى تعتبر من أنسب وأفضل أماكن اللقاء. وقد يكون اللقاء تحديداً لمعرفة سابقة فى الطفولة أو فرصة لتعارف جديد. والتعارف الذى يتم بين الشباب من الجنسين فى أماكن الرعى هو فى الحقيقة عملية "جس نبض" لإقامة علاقات زواج. فالفتاة إذا ما قبلت الهدية الرمزية التى يعطيها لها الشاب دل ذلك على موافقتها عليه كزوج إذا تقدم إلى أهلها. أما إذا رفضت الهدية فمعنى هذا أنها ترفض الشاب كزوج للمستقبل، ولذلك فإن عملية التعارف لا تأخذ وقتاً طويلاً. فالهدف منها هو معرفة درجة قبول كل من الطرفين للآخر، فإذا ما تأكد الشاب من موافقة الفتاة ذهب إلى واحدة من نساء الأسرة المقربات والتى تكون على صلة وثيقة بأسرة العروس وعرض عليها الموضوع، أو قد يخبر أمه أولاً، فتقوم الأم بعرض الموضوع على هذه الصديقة أو القريبة لتقوم بعملية "جس النبض" مرة أخرى ولكن فى محيط أهل العروس. فتتكم بطريقة غير مباشرة عن مزايا الشاب وإمكانياته وأخلاقه... إلخ، فإذا وجدت قبولاً من الأم رجعت إلى الشاب بأخبار هذه الزيارة. فيقوم الشاب بإرسال هدية إلى الأم مع الصديقة فى الزيارة التالية، فإذا ما قبلتها الأم كان هذا دليلاً على موافقتها على هذا الشاب زوجاً لابنتها. ونود الإشارة هنا إلى أن قبول الأم الهدية التى بعث بها الشاب يتم بعد مشاورة بين الأب والأم وتبادل الرأى، مع ميل الأب إلى مجاراة زوجته لإيمانه بأن "الأم سر بنتها" كما يقول أحد الأهالى. فإذا وجد الأب أن زوجته تزكى هذا الشاب فهم من ذلك أن الابنة موافقة. فإذا كانت الابنة والأم موافقتان فليس هناك ما يدعو للاعتراض.

وتقدم الشاب لأسرة الفتاة عن طريق أحد الصديقات لا يتم إلا فى حالة عدم انتماء الأسرتين لدائرة قرابية واحدة، ما عدا ذلك فإن أم الشاب تستطيع أن تذهب مباشرة إلى أم الفتاة، وتخبرها برغبة ابنها فى الزواج من ابنتها وذلك دون اللجوء إلى صديقة أو قريبة مشتركة.

محددات المجتمع للشريك المثالى

إذا كان اختيار الشريك هو حق شرعى للفتاة إلا أن اختيارها يتم فى ضوء

تلك المحددات التي سبق وأن وضعها المجتمع والتي نشأت الفتاة في ظلها. فمن هو الشريك المثالي للفتاة البدوية؟

- أن يكون من أقارب الدرجة الأولى سواء من أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية، أو المتقاطعة.

- أن يقيم بعد الزواج في نفس منطقة أهل الفتاة، وأن يحقق لها معيشة مستقلة.

- أن تكون أم الزوج امرأة طيبة لا تشتهر بين النساء بسلطة اللسان أو إثارة المتاعب.

- أن يكون أميناً على ممتلكاتها.

- أن يكون مؤدباً وكريماً معها ومع أهلها وأن يحسن معاملتها ولا يمنعها عن أهلها.

- أن يكون قادراً على الكسب.

إذا كانت هذه هي الشروط التي يجب توافرها في الشريك المثالي، فمن هي الشريكة المناسبة للرجل البدوي؟

- أن تكون من أقارب الدرجة الأولى.

- أن تكون أمها امرأة "فهمانة" ولا تثير المتاعب.

- أن تكون الفتاة عاقلة، مؤدبة مع زوجها وعائلته.

- أن تكون بصحة جيدة ولا تعاني من أى مرض عضال حتى تستطيع القيام بواجباتها الزوجية والمنزلية ورعاية أولادها. فالصحة الجيدة في المجتمع البدوي في جنوب سيناء تأتي قبل "الملاحة" أى الجمال، بل إن الجمال هو التمتع بالصحة الجيدة.

- أن تكون راعية أغنام جيدة لتكون قدوة لبناتها، كما أن الراعية الجيدة تتمتع بالصبر والمثابرة والمرونة، مما يساعدها على إجادة القيام بالشئون المنزلية ونجاح حياتها الزوجية.

- أن تكون "حرة" أى عزيزة النفس، ذات كرامة بما يحقق لها النجاح في الزواج.

ويتضح من مجمل المحددات وقائمة الشروط التي وضعها المجتمع للاختيار الأمثل للشريك أنها تؤكد على المساواة في تحمل مسؤولية الاختيار وعبء إقامة

حياة زوجية ناجحة وتوثيق العلاقات الاجتماعية والقرابية الجديدة الناجمة عنها. كما أنها تؤكد على بعض القيم والخصال التي يجب توافرها في كل من الشريكين والتي تعكس نظرة المجتمع للمرأة واحترامه وتقديره وثقته في اختيارها لشريك حياتها، مما يتعارض مع الصورة السلبية التي رسمت لها وتدنى مكانتها وتبعيتها العمياء لرجال الأسرة.

ثانياً: الطلاق

كما أعطى المجتمع المرأة الحق في اختيار الزوج، فإنه أعطاها أيضاً الحق في الاختيار بين استمرار الحياة الزوجية، أو إنهائها لأي سبب تراه، وترجع المرأة إلى أهلها، فيتم الطلاق. ويقول مصطفى الفوال في دراسته للبداءة العربية: "إن المرأة في العراق إذا لم ترق لها عشرته (الزوج) بعد الزواج، فإن لها أن تهجره إلى أهلها ويتولوا هم في هذه الحالة إجباره على الطلاق"^(١٤). وتؤكد الباحثة الأنثروبولوجية الألمانية راينتجنز (Reintjens) من خلال دراستها للمكانة الاجتماعية للمرأة البدوية في مجتمعات شمال شبه الجزيرة العربية، حق المرأة في طلب الطلاق، وذلك باللجوء إلى الأهل، الذين عليهم أن يحققوا لها رغبتها"^(١٥).

أما إذا اعترض الأهل ورفضوا، لجأت المرأة إلى استخدام حقها الذي كفلة المجتمع وهو "الشرد" أو "حذف النفس" الذي هو أيضاً وسيلة من وسائل التعبير عن الرفض والاعتراض، فتقول صافية محسن في دراستها للحقوق الشرعية للمرأة البدوية في قبائل أولاد علي بالصحراء الغربية في مصر "أن ترتيبات الزواج تتم بين نساء عائلتي الفتاة والشاب، فإذا تمت الموافقة لا تستطيع الفتاة أن تعترض... ولكنها تستطيع أن تتخذ القرار في إنهاء العلاقة الزوجية وذلك عن طريق استخدام حقها في "حذف نفسها"، أي أن تلجأ إلى رجل يكن له المجتمع كل تقدير واحترام، فيصبح هذا الرجل ملزماً أمامها وأمام المجتمع بأن يحقق لها طلبها ورغبتها في الطلاق، ويتم له ذلك"^(١٦).

ورغبة المرأة في إنهاء العلاقة الزوجية بطلب الطلاق لا يقلل من شأنها على الإطلاق، وإنما هو من الحقوق التي شرعها لها المجتمع. ومن ثم لا ينظر للمرأة البدوية المطلقة كما ينظر إليها في مجتمعات الريف والحضر. وتؤكد كاتاكورا هذا المعنى فتقول: "إن البدو ينظرون إلى الطلاق على أنه مجرد إنهاء لعقد الزواج وليس عيباً أو عاراً. بل أن نسبة ٤٨% من حالات الطلاق في مجتمع الدراسة،

تمت بناء على طلب النساء" (١٧).

إذا كان الاتفاق على الزواج قد تم بناء على موافقة الزوجين، فإن الطلاق أيضاً يجب أن يتم بموافقة الطرفين. وتتوقف الإجراءات التي تتم في مثل هذا الموقف على مدى مسئولية الطرف الذى رغب فى الطلاق. فإذا كانت الزوجة ترغب فى الطلاق لدوام إخلال الزوج بواجباته نحوها حتى أصبحت تكرهه، كان عليه أن يخرج من المنزل ويتنازل لها عن كل ما اشتراه لها من أثاث وملابس وأدوات مطبخ، ويخرج إلى بيت أهله، كما أن عليه أن يقوم بإعاشتها تسعون يوماً، كمؤخر للصداق، كما أن عليه أن يكسوها لمدة سنة.

أما إذا كانت الزوجة هى الملوّمة، وطلب الزوج الطلاق لإخلال الزوجة بواجباتها، فإن على أبيها أن يرد له المهر ومصاريف الذهب، الذى دفعه، وعلى الزوجة أن تترك كل ما اشتراه الزوج لها ورائها "تخرج بالهدمة اللى عليها" أى تخرج من منزل الزوجية بالثوب الذى ترتديه ولكنها تأخذ معها أغنامها وحليها. فهى قد انتقلت بهما إلى منزل الزوجية، فهى ممتلكاتها الخاصة. وقد ترغب الزوجة فى الطلاق ولا يوافق زوجها أو أبوها على ذلك، ففى هذه الحالة تستخدم الزوجة حقها فى تحقيق رغبتها فى الانفصال، بالوسيلة التى شرعها لها المجتمع وهى "الشرد" فى الجبال، فيذهب إليها عمها أو أخوها لإقناعها بالعدول، فلا ترجع إلا بعد أن يستجيبوا لطلبها فى الطلاق. أو تذهب إلى أحد الرجال الموثوق بهم وتظل عنده حتى ينجح فى طلاقها من زوج لا تحبه.

وقد تحرص الزوجة الراغبة فى الطلاق على عدم الإضرار بأبيها فى هذه المشكلة حيث إن عليه أن يرد المهر إلى الزوج، فتعمل تفكيرها ودهاءها على أن تدفع الزوج إلى طلب الطلاق دون أن تخل بواجباتها فتحصل على الطلاق دون أن تكبد أباهم أية مصروفات. والمجتمع يتقبل طلاق المرأة البديوية دون أى تحفظات فسرعان ما تتزوج للمرة الثانية، بل إن الزوج الثانى قد يقوم بدفع مهر أكبر من الزوج الأول، نكابة فى الزوج الأول، "خاصة إذا ما كانت جميلة وغنية"، أو تكون الزوجة قد طلبت الطلاق من أجل الاقتران بهذا الرجل. فإذا علم الرجل بهذا كان على الزوج الثانى أن يرد المهر الذى دفعه الزوج الأول، وأن يرد له مصروفات الذهب، وقد يشترك معه الأب فى ذلك.

والأسباب التى تؤدى إلى طلب الزوج أو الزوجة الطلاق متعددة وإن كان

السببان الرئيسيان يتعلقان بعدم الإنجاب، أو سوء معاملة الطرف الآخر. فبالنسبة للزوج نجد أنه قد لا يلجأ إلى طلاق الزوجة في حالة عدم إنجابها، إذا كانت تتمتع بشخصية مرحة أو طابع مريح، لأنه يستطيع أن يتزوج بأخرى بعد أن يعطى للزوجة الأولى "رضاوتها". وقد قام أحد الأهالي بطلاق زوجته بعد زواج دام أكثر من اثنتي عشر عاماً، أنجبا خلالها خمس بنات وابتناً واحداً، لا لشيء إلا لأنه لا يتحمل طبعها السيئ وإهمالها لثئون منزلها، فقام بطلاقها، ودفع لها مؤخر الصداق، وترك لها المنزل لتقيم فيه هي وأولادها. ثم تزوج بعد فترة بزوجة أخرى هادئة الطبع، وقد مضى على زواجه منها عشر سنوات تميزت بحسن المعاملة والعشرة الطيبة، بل إن ابنه الصغير فضل الحياة مع أبيه على الحياة مع أمه - بالرغم من أنها لم تنزج إلى الآن - وذلك لسوء طبعها.

كما قام آخر بطلاق زوجته بعد أن أنجبت خلال ثماني سنوات ثلاثة من الذكور، ماتوا بعد ولادتهم مباشرة، وقام بتطليقها لأنه كما يقول، تشاءم منها. وهو الآن متزوج من أرملة، ولديه ولد وبنات، كما تزوجت الأولى مرة أخرى ولديها بنتان على قيد الحياة.

أما الثالث فقد مرضت زوجته وهو يحبها لأنها كما يقول " أم أولادى، وعشرتها كويسة" فلم يسألها الطلاق، وإنما طلب منها أن توافق على زواجه مرة ثالثة فوافقت وأخذت "رضاوة"، وهى لا تزال إلى الآن زوجة له ولكن فى معيشة مستقلة، ويحضر إليها الزوج باستمرار، كما أنه يقوم بعلاجها، بل أن الزوجة الأولى وافقت أن تزوج الابنة الكبرى إلى أختى أم الزوجة الثانية.

ومن ثم نرى أن المجتمع قد أعطى المرأة البدوية الحق فى طلب الطلاق. كما أعد لها الوسيلة التى تستطيع أن تحصل بها على الطلاق، إذا ما لاقت معارضة من أولى الأمر، وهى وسيلة "الشرد". فالمجتمع يضمن لأعضائه ممارسة حقهم فى الاختيار، فالبدو فى جنوب سينا يؤمنون بأنه يجب على طرفى العلاقة الزوجية أن يكونا "مرتاحين فى عيشتهم" كما يقول الأهالي؛ فلا معنى من استمرار علاقة زوجية تجلب التعاسة على الزوج أو الزوجة وكما كان للمرأة حق اختيار شريك حياتها، فإن لها الحق أيضاً فى إنهاء هذه العلاقة، مما يعكس نظرة المجتمع للمرأة البدوية كزوجة من حيث أنها شخص ناضج يملك القدرة على الاختيار ويتحمل مسئولية هذا الاختيار.

الشرد وسيلة المرأة فى فرض اختيارها وتأكيدة:

وكما حدد المجتمع للفتاة الإطار الذى تستطيع من خلاله اختيار زوج المستقبل، فإنه تكفل بحماية هذا الاختيار، فتستطيع الفتاة أن تفرض اختيارها على الأهل حتى فى حالة اعتراضهم وعدم موافقة الفتاة على رأيهم بترك هذا الاختيار، وذلك من خلال الفتاة الشرعية التى حددها لها المجتمع لفرض هذا الاختيار وهى "الشرد". وهى وسيلة عملية وعلمية تعبر بها الفتاة عن تمسكها باختيارها ورفضها لاختيار الأهل، ويقول عالم الأنثروبولوجيا أحمد أبوزيد فى دراسته لمجتمعات شمال سيناء عن وسيلة الشرذ: "أنها تتخذ شكل النظام الاجتماعى ولها قوة وفاعلية النظام الاجتماعى، وإن كانت الفتاة لا تلجأ لذلك إلا مضطرة وهى وسيلة للتعبير ليس فقط عن الرأى، إنما أيضاً عن الحرية الشخصية للمرأة فى المجتمع الأبوى العاصب"^(١٨). ويذكر فى دراسته ثلاثة أشكال من أشكال الشرذ:

الشكل الأول: وهو شرذ الفتاة مع الشباب الذى ترغب فى الزواج منه، وترفضه عائلتها بعد أن يتقدم بطلب الزواج منها.

الشكل الثانى: تكون فيه الفتاة رافضة للزواج من الرجل الذى يوافق عليه الأب والأسرة.

الشكل الثالث: وهو شرذ المرأة المتزوجة والتى قد يكون لها أولاد من الزواج، ولكنها تكره عشرة زواجها ولا يساعدها أهلها على الطلاق^(١٩).

وفى ضوء ما سبق نجد أن المرأة تلجأ أول ما تلجأ إلى أهلها ليحققوا لها رغبتها فى الطلاق. فإذا اعترض الأهل ورفضوا، لجأت المرأة إلى استخدام حقها الذى كفله لها المجتمع وهو "الشرذ" أو "حذف النفس" الذى هو أيضاً وسيلة من وسائل التعبير عن الرفض والاعتراض. تقول صفية محسن فى دراستها للحقوق الشرعية للمرأة البدوية فى قبائل أولاد على بالصحراء الغربية فى مصر "أن ترتيبات الزواج تتم بين نساء عائلتى الفتاة والشاب، فإذا تمت الموافقة لا تستطيع الفتاة أن تعترض... ولكنها تستطيع أن تتخذ القرار فى إنهاء العلاقة الزوجية وذلك عن طريق استخدام حقها فى "حذف نفسها" أى أن تلجأ إلى رجل يكن له المجتمع كل تقدير واحترام، فيصبح هذا الرجل ملزماً أمامها وأمام المجتمع بأن يحقق لها طلبها ورغبتها فى الطلاق، ويتم له ذلك"^(٢٠).

ورغبة المرأة فى إنهاء العلاقة الزوجية بطلب الطلاق لا يقلل من شأنها على الإطلاق، وإنما هو من الحقوق التى شرعها لها المجتمع. ومن ثم لا ينظر للمرأة البدوية المطلقة كما ينظر إليها فى مجتمعات الريف والحضر. وتؤكد كاتاكورا هذا المعنى فتقول "إن البدو ينظرون إلى الطلاق على اعتبار أنه مجرد إنهاء لعقد الزواج وليس عيباً أو عاراً، بل أن نسبة ٤٨% من حالات الطلاق فى مجتمع الدراسة، تمت بناء على طلب النساء^(٢١).

ثالثاً: الميراث

أجمعت الدراسات الإثنوجرافية والأنثروبولوجية المهتمة بالمجتمعات الصحراوية فى الشرق الأوسط والعالم العربى على حرمان المرأة البدوية من الميراث، وخاصة فيما يتعلق بالأرض، مما يعتبر اختراقاً واضحاً لتشريع الوراثة فى الإسلام الذى ينص على أن تراث الابنة نصف ما يرث الابن. وفى الحقيقة أن مبدأ عدم توريث الأنثى المنتشر فى المجتمعات الصحراوية يحتاج إلى كثير من الدراسات المتعمقة التى توضح وتفسر لنا حقيقة هذه الظاهرة، ليس من منطلق مطابقتها أو عدم مطابقتها للشريعة الإسلامية فقط، وإنما من منطلق أهمية العلاقات القرابية والعصبية من ناحية، وأهمية العلاقات السياسية القبلية من ناحية أخرى، وهى العلاقات التى يقوم عليها النظام القبلى ككل. مع الأخذ فى الاعتبار أن ثقافة هذه المجتمعات أعطت للمرأة مكانة متميزة، قد لا تتاح لإمرأة أخرى فى مجتمعات مختلفة. فعلى أى أساس نصدر أحكامنا بأن هذا المجتمع لا يعدل فى تقسيم الميراث بين الأبناء والبنات؟

ومن خلال معالجة موضوع الميراث فى المجتمعات الصحراوية، خاصة فيما يتعلق بميراث المرأة، يتضح لنا أن هذه المجتمعات تفرق بين نوعين من الممتلكات: المنقولة والثابتة، "فالممتلكات المنقولة إذا كانت - كما يقول أحمد أبوزيد - سواء ممتلكات عينية مثل قطعان الماشية، أو ممتلكات نقدية، أو ممتلكات خاصة مثل الذهب، والملابس... فليس ثم ما يمنع من أن يؤول إلى الابنة نصيبها الشرعى منها^(٢٢). أما عن الممتلكات الثابتة والأرض بوجه خاص، فإنها تعتبر ملكاً للجماعة القرابية العاصبة ككل، كما أنها على الرغم من توزيعها على الأفراد الذكور العاصبين، إلا أنها تظل محتفظة بطابعها الجماعى، أى أنها قد تكون من حيث الاستخدام الفعلى الواقعى فى الحياة اليومية فى أيدي أفراد معينين مما يوحى

بحق الملكية الفردية، ولكن وراء ذلك حق الملكية الجماعية^(٢٣).

وبمعنى آخر نقول أن الممتلكات فى المجتمعات الصحراوية نوعان، ممتلكات فردية وهى ما تستطيع الابنة بوصفها عضواً فى الأسرة أن تترث نصيبها فيها. أما الممتلكات الجماعية فهى لا تشكل ملكية خاصة للأسرة وإنما هى ملك للجماعة القروية أو القبلية، ومن ثم لا تستطيع الابنة أن تترث منها شيئاً، وإن كان يتم تعويض الابنة فى هذه الحالة تعويضاً يتناسب مع قيمة حقها فى الأرض.

فالمجتمع فى هذه الحالة يعترف بحقها فى الأرض ولكنة يمنحها هذا الحق بشكل يحافظ على تماسك الجماعات القروية من ناحية وتماسك الجماعات القبلية من ناحية أخرى، وهو ما يقوم عليه البناء القبلى فى المجتمعات الصحراوية. أما اتباع الأسلوب التقليدى المتعارف عليه فى الدول الإسلامية، والتى تقضى بتقسيم الأرض بحيث تأخذ الابنة نصف ما يأخذه الابن فهو لا يتناسب مع واقع المجتمعات الصحراوية، ويؤدى إلى تفنيت ملكية القبيلة، وربما يتغير هذا الواقع، ومن ثم يختلف أسلوب توزيع الأرض كميراث بين الأبناء.

فما هو موقف المرأة من الأسلوب الذى تحصل به على نصيبها من الأرض؟ إن تفسير قبول المرأة لهذا الأسلوب من منطلق الرضوخ والضغط تفسير يجانبه الصواب، لأن الأسباب التى تؤدى بالمرأة إلى قبول هذا الأسلوب فى الحصول على حقها فى الأرض يجب أن يكون محل اهتمام الأنثروبولوجيين، وموضوعاً لدراسات جديدة تؤدى إلى مزيد من الإدراك لواقع هذه المجتمعات، وربما تكون بعض هذه الأسباب فى قبول المرأة:

١- حرص المرأة على استمرار روابط الأخوة والمحبة بينها وبين أخوتها الذكور.

٢- اعتماد المرأة على إخوتها الذكور فى حالة وفاة الأب فى فرض اختياراتها فيما يتعلق بالزواج والطلاق، ولذلك فليس من صالحها أن تخسر تأييدهم لها، بل "إنها قد تقف ضد أولادها - كما جاء فى دراسة الدكتور أحمد أبوزيد - حين يحاولون المطالبة بحق أمهم فى التركة من أخوالهم^(٢٤).

٣- اختلاف نظرة الزوج وعائلته للزوجة التى ينفذ أهلها من حولها لسبب أو لآخر.

٤- المرأة نتاج ثقافتها، وإنتماؤها لقبيلتها إنتماء قوى، ولذلك لا ترضى بتفتيت ملكية القبيلة.

أما بالنسبة لميراث المرأة فى القطيع فهو يتم أيضاً بأسلوب يتناسب مع الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الصحراوية، فهو يأخذ شكل الإرث المتقدم سواء بالنسبة للإبنة أو الابن. فالإبنة تأخذ عند زوجها جزءاً من حقها فى هذا القطيع على أنه أجرها نظير قيامها برعى القطيع قبل زواجها. ولكن من الممكن اعتباره إرثاً مقدماً يتناسب أسلوب تقديمه مع الظروف الاقتصادية لهذا المجتمع. وهكذا فإن الإبنة لا تأخذ القطيع مرة واحدة، وإنما على فترات، حتى لا يؤدي هذا إلى تخلخل وانهيار اقتصاد الأسرة، وقد تأخذه أيضاً على شكل هدية من أمها عند ميلاد أطفالها. أما الابن فيأخذ نصيبه من القطيع على هيئة ذبائح يوم زفافه، أو كما يقول رضا فضل "كارث مقدم عند زواجه ويدفع على هيئة مهر"^(٢٥). فإذا كان القطيع يخضع لملكية الأسرة، ويعتبر أحد ممتلكاتها المتنقلة، فإنه بذلك يكون ميراثاً بين الأبناء. ويتم ذلك بأسلوب اقتصادى محكم يتناسب مع أهمية القطيع بالنسبة للبناء الاقتصادي للأسرة باعتباره جزءاً هاماً من رأس مال هذه الأسرة.

ومن ثم نرى أن توزيع الميراث فى المجتمعات الصحراوية لا يحرم المرأة من نصيبها، وإنما الأسلوب الذى يتم به توزيع الميراث على الأبناء يتم بشكل خاص يتناسب مع طبيعة هذه المجتمعات. وهو من الموضوعات التى تحتاج فى تحليلها ومعالجتها إلى مفاهيم وتصورات جديدة من باحثين مجتهدين، وذلك للحصول على الصورة الحقيقية التى يتم بها توزيع الميراث بين الأبناء فى ضوء ما يحققه المجتمع من عدل بين أفراده. وقد أثار نور فرحات عدة نقاط غاية فى الأهمية، عند دراسته لمفهوم القانون فى المجتمعات القبلية، فهو يرى أن الأنثروبولوجيين قد "أفرطوا فى عملية الوصف الإمبريقي لفض المنازعات، فلم يحددوا لنا الحدود للنظام القانونى القبلى، أو يعملون على تحليل مضمونه، هل هو مجموعة من الأوامر الصادرة من سلطة السيادة فى المجتمع؟... أم هو مجموعة من المعايير العامة غير المحددة بدقة والتى تحدد مفهوم الجماعة عن الحق والعدل وعن الباطل والظلم؟ ويتساءل نور فرحات عما إذا كان هناك ذلك الحد الفاصل بين مجالات الضبط الاجتماعى مثل مجالات القانون (بمعناه الفقهي) والدين والأخلاق والمجاملات، أم أن الحدود مختلطة فى هذا الشأن؟"^(٢٦).

ميراث الأرملة: لا تترث الأرملة في قبيلة الجبالية بجنوب سيناء بستان الأجداد من عائلة الزوج، فهي أرض مملوكة ملكية جماعية، أما المحصول فتأخذ حصة زوجها من الثمار إذا كان لها أولاد. أما إذا كانت بلا أولاد فيقل نصيبها من حصة الثمار من "بستان الأجداد" أهل الزوج. أما إذا كان البستان الذى تركه الزوج، قد قام بإنشائه هو والزوجة، أى بستان حديث، فيعتبر ملكيته، ملكية فردية، ومن ثم تترث الزوجة نصيبها من ميراث الزوج أرضاً وثماراً. وتظل الأرملة تشرف على إدارة البستان ما دامت قادرة على ذلك، حتى فى وجود أولادها، كما تقوم بتوزيع المحصول على الأبناء الذكور والإناث المتزوجين. ولا يستطيع أى من الأبناء بيع البستان إلا بعد موافقة الأم.

الخلاصة

يتضح من عرض الموضوعات المرتبطة بالحقوق الشرعية للمرأة البدوية فى جنوب سيناء مثل الزواج والطلاق والميراث ما يلى:

- أن سوء فهم وقصور التصور الغربى لمكانة المرأة البدوية قد نتج عن عدم تفهمهم لثقافة المجتمعات الصحراوية فيما يتعلق بأطر ومضامين وأساليب تمتع المرأة بحقوقها الشرعية فيها.

- ضرورة تحديد المعايير التى فى ضوئها يتم تقويم حصول المرأة على حقوقها الشرعية وممارستها لها. وقد اتضح مما سبق أن معيارى "الاختيار" و "أساليب" تأكيد هذا الاختيار يساعدان على التوصل إلى حقيقة تمتع المرأة بحقوقها الشرعية.

- أن المحددات التى يتم فى ضوئها عملية الاختيار تكفل للمرأة البدوية الحرية الشخصية وتحفظ لها كرامتها مما يعكس نظرة المجتمع إلى المرأة وعلو مكانتها.

المراجع والهوامش

- ١ - Gregoray, J., The Myth of the Male Ethnographer and the Woman`s World, American Anthropologist, V. ٨٦, June ١٩٨٤, p. ٣١٩.
- ٢ - Gregoray. Op. Cit., p. ٣١٩.
- ٣ - Nelson, C., Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern Wold, American Ethnologist, ١٩٧٤, p. ٥٦٠.

- ٤- نبيل صبحي، المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي: دراسة نظرية وميدانية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٤، ص ١٢٩
- ٥- أبوزيد، المجتمعات الصحراوية في مصر، البحث الأول، شمال سيناء، إثنوجرافية للنظم الأنساق الاجتماعية، القاهرة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩١
- ٦- أبوزيد، مرجع سابق، ص ٢٤
- ٧- أبوزيد، مرجع سابق، ص ١٩ - ٢٤
- ٨- أبوزيد، مرجع سابق، ص ٨
- ٩- Al Torki, S., Family organization and Women`s Power in Saudi Arabian Society, J. of Anthropological Researches V.٣٣, ١٩٧٧, p. ٢٧٧.
- ١٠- Katakura, Op. Cit. P. ٨٢.
- ١١- إلهام عفيفي، التعبير عن العواطف وأثره في التماسك الاجتماعي، دراسة في مجتمع شمال سيناء. أعمال مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٥٤
- ١٢- المرجع السابق، ص ٢٥٤
- ١٣- المرجع السابق، ص ٢٥٤
- ١٤- صلاح الفوال، البداوة العربية والتنمية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧، ص ١٧١
- ١٥- Reintjens,H., Die Soziale Stellung Den Nordarabischen Beduinen Unter Besonderer Berucksichtigung Ihrer Ehe, Bonner Orientalische Studien, Bonn. ١٩٧٥, p. ٨٦.
- ١٦- Mohsen, S., Legal Status of Women Among The Awlad Ali, Anthropological Quareterly, V.٤٠, No. ٣, ١٩٦٧, p. ١٣٨.
- ١٧- Katakura Op. Cit., p. ٩٤.
- ١٨- أحمد أبوزيد، "أنساق العائلة والقرابة" أعمال مؤتمر الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، القاهرة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩١، ص ٢٤٥
- ١٩- أحمد أبوزيد، مرجع سابق، ص ٢٢٤-٢٢٦
- ٢٠- Mohsen, S. "Legal Status of Women Among the Awlad Ali", Anthropological Quarterly, Vol ٤٠, No. ٣, ١٩٦٧. P. ١٣٨.
- ٢١- Katakura, Op. Cit., p. ٩٤.
- ٢٢- أحمد أبوزيد، المجتمعات الصحراوية في مصر، مرجع سابق، ص ٢٥٣
- ٢٣- أحمد أبوزيد، المرجع السابق، ص ٢٥٤

- ٢٤- أحمد أبوزيد، المرجع السابق، ص٢٥٢.
- وانظر: إيمان البسطويسى، المرأة فى المجتمعات الصحراوية، دراسة المرأة فى قبيلة الجبالية بجنوب سيناء، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة ١٩٩٥.
- ٢٥- رضا فضل، "الوضع الاجتماعى والسياسى للمرأة عند البدو الرعاة (بوير أحمد) فى جنوب غرب إيران"، مجلة دراسات الخليج العربية، العدد ١٤، ١٩٧٨، ص١١٣.
- ٢٦- نور فرحات، "مفهوم متميز للقانون فى المجتمعات القبلية"، المؤتمر الدولى الرابع عشر للإحصاء، المجلد الخامس، جامعة عين شمس، ١٩٨٩، ص٨٦.

الفصل السادس عشر التراث الثقافى ودور المرأة البدوية فى مجال الحرف التقليدية(*)

تحظى دراسة المجتمعات الصحراوية والجماعات البدوية باهتمام بالغ من قبل المهتمين، وذلك على المستوى الأكاديمى البحت أو على المستوى التطبيقى والبحوث الميدانية، حيث تتناول تلك البحوث العديد من الجوانب الاجتماعية والثقافية بل والتاريخية والاقتصادية من حياة الجماعات البدوية. ولعل هذا الاهتمام مرجعه أن لتلك الجماعات البدوية ذات الثقافة الخاصة دور كبير فى عملية تكوين التراث العربى بصفة عامة.

وشبه جزيرة سيناء تمتلك من المميزات والثروات الطبيعية و البشرية ما يجعلها تحتل موقعاً استراتيجياً هاماً وتجذب العديد من الباحثين والمهتمين بدراسة المجتمعات الصحراوية والمجتمعات ذات التميز الثقافى للاهتمام بها والغوص فى أغوارها.

وعندما نتحدث عن شبه جزيرة سيناء وغيرها من الصحراوات المصرية منها على سبيل المثال الواحات البحرية وغيرها من المجتمعات سواء كانت فى صحراء مصر أو ريفها ومدنها نتذكر بكل الوفاء والتقدير صاحب الفضل الأكبر فى اهتمام العديد من الباحثين بهذا الفرع من فروع الأنثروبولوجيا - الذى يمكن أن نسميه أنثروبولوجيا الصحراء - وارتباطه بالعالم الجليل أحمد أبوزيد. فقد علمنا حب الصحراء وفن العمل الميدانى، ومنه تعلمنا أخلاقيات التعامل مع الذات ومع الآخر، وإليه يرجع كل الفضل فى خروج العديد من البحوث والرسائل العلمية منذ أن حظينا جميعاً شرف التعلم على يديه.

وإن كانت البحوث الأنثروبولوجية تتناول العديد من الموضوعات والظواهر الاجتماعية ودراستها فى إطار الأنساق المكونة للبناء الاجتماعى والعمل على

(*) كتبت هذا الفصل سناء مبروك الباحثة بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. وقد اعتمدت على المادة الإثنوجرافية التى جمعتها خلال عملها فى بحث المجتمعات الصحراوية بإشراف أ.د. أحمد أبوزيد ومن خبرتها الميدانية خلال إعدادها لرسالة الماجستير الخاصة بها عن مجتمع شمال سيناء.

وصف تلك الظواهر، إلا أن ذلك يتم مع الحرص على عدم الاكتفاء بعملية الملاحظة والوصف، بل الوصول إلى تحليل تلك الظواهر داخل الإطار الثقافي وفي إطار النظم المكونة للبناء الاجتماعي.

ونظراً لتعدد البحوث والدراسات والموضوعات التي أجراها أو قام بالإشراف عليها الدكتور أحمد أبوزيد، فقد وجهت الباحثة اهتمامها لتناول أحد الموضوعات التي تناولها البحث الخاص بمنطقة شمال سيناء، ولكن بصياغة مختلفة لموضوع التراث الثقافي التقليدي المادي وغير المادي للمجتمع البدوي. وهو من الموضوعات الشاملة للعديد من القضايا ويتفرع منه العديد من الموضوعات إلا أن هذه الورقة ستتناول جانباً من تلك الجوانب وهو التراث الثقافي ودور المرأة البدوية.

لاشك أن التميز الثقافي لشمال سيناء قد أضفى عليها أسلوباً ونمطاً معيشياً للحياة البدوية حرص عليها أبناء ذلك المجتمع على الرغم من عوامل التطور والتغير لنظام الحياة. فشمال سيناء ما تزال تملك الكثير من التراث الثقافي الذي يجب التنقيب عنه وحفظه من عوامل الاندثار لتظل الهوية الثقافية لهذه المنطقة ومثيلاتها من المناطق الصحراوية قائمة وراسخة.

وللتعرف على شبه جزيرة سيناء يجب إعطاء الخلفية الإيكولوجية عن طبيعة هذا المجتمع وأن نلفت النظر إلى أن شبه جزيرة سيناء تنقسم إدارياً إلى شمال سيناء، وسط سيناء، جنوب سيناء. ونظراً لطبيعة البحث الأنثروبولوجي فإنه لا يلتفت كثيراً إلى هذه التقسيمات التي قد تعوق سهولة انطلاق العملية البحثية وتحقيق هدف الدراسة، خاصة وأن التقسيم الإداري لشبه جزيرة سيناء لا يتماشى مع التقسيم الثقافي لها، هذا إلى جانب عملية الامتداد القبلي والامتداد المكاني. لذلك ومن خلال البحث الهام والرائد في مجال البحوث العلمية الذي خطط له وأشرف عليه أحمد أبوزيد، فقد حرص فريق العمل على توجيهات رئيس العمل بعدم التقيد برقعة جغرافية وتعميم نتائجها الثقافي على المجتمع كله.

إيكولوجية المنطقة

تقع شبه جزيرة سيناء بين خليجي العقبة والسويس، وسيناء في شكلها العام عبارة عن مثلث مقلوب قاعدته تمتد شمالاً على ساحل البحر المتوسط بطول ١٣٠ ميلاً - وطول ضلعه الممتد على خليج السويس ١٥٠ ميلاً - وضلعه الثالث يمتد

على خليج العقبة. تبدأ تضاريس شبه جزيرة سيناء بالمنطقة الشمالية التي تمتد من شرق الإسماعيلية جنوباً إلى رفح شمالاً بمحاذاة البحر المتوسط وتضم بحيرتى البردويل والزرانيق - ثم المنطقة الوسطى وهى منطقة يغلب عليها التصحر. وتتميز مرتفعات شمال سيناء الرسوبية وبها عدد من الجبال منها: جبل الراحة - خشم الطرف - الحمراء - الصفراء - الحلال - عريف الناقة - المغارة - يلق - الإمبيريقية - ريسان عنيز. إلى جانب عدد من الأودية منها: - وادى العريش - البربرى - القديرات - الهايشة - الرهبة.

تجمعات شمال سيناء:

تنقسم محافظة شمال سيناء إلى ستة مراكز رئيسية هى:-

- الشيخ زويد وتضم عدداً من التجمعات السكانية هى: أبو طويلة - الجواره - قبر عمير - الشلاق - الخروبة - المصيده- الجميى - كرم القواديس - الطهير - التومة - القرية.
- رفح وتضم: الماسورة - المطلة - تل إحمير - البرث - جوزة أبو رعد - نجع شبانه - أبو شنار - صنع المنيعى - الجهومات.
- العريش وتضم: أبو حقل - الزرانيق - المساعد - جراه - القطاميه - الريسه - صنع الغزلان.
- الحسنه وتضم: الجفافة - المغارة - الصحبة - القسيمة - أبو عجيلة - سد الروافع - المتمنى - أم قطف - المقضية.
- نخل وتضم: التمد - الكونتلا - بئر جريد - رأس النقب - المالحة.
- بئر العبد وتضم: مصفق - مزار - الخربة - سلمانة - نجيلة - رايق قاطية - أبو حمراء - رمانه - بالوظه - مزيج - الضبعة - أم رجام - النجاح - أكتوبر.

قبائل شمال سيناء

يقطن شمال سيناء تسع عشرة قبيلة موزعة على مناطق محافظة شمال سيناء. وقد يمتد العديد منها إلى وسط سيناء، وهذا ما أطلقنا عليه من قبل الامتداد المكانى للقبيلة وكيف أن عدم التقيد بالمنطقة الجغرافية لا تعوق أهداف وحرية العمل الميدانى. أما تلك القبائل فهى: الريشات - الرميلات - السواركة - الأخريسة -

البياضة -الملاعبة الدواغرة - العفائلة - السماعنة - العيايدة - المساعيد -الترابين-
التياها - الإحيوات - الحويطات - العليقات - الحماضه - بلى- العزازمة.

نعود مرة أخرى للهدف الرئيسى من هذه الورقة وهو "التراث الثقافى التقليدى" وكيفية الحفاظ عليه نظراً لأهمية التراث البدوى فى علمية تشكيل ثقافة المجتمعات البدوية من خلال ترجمة وتطبيق مهارات الثقافة المادية التقليدية والثقافية غير المادية وعملها على تشكيل نمط الحياة البدوية. وتنطوى الثقافة التقليدية على العديد من الموضوعات التى يصلح كل منها موضوعاً قائماً بذاته، ويمكن تقسيم عناصر التراث الثقافى البدوى إلى الموضوعات التالية:

-التراث الثقافى الشفاهى: القصص والأساطير والسير والأمثال والأشعار البدوية والأغانى.

-التراث الثقافى التقليدى المتمثل فى الحرف والصناعات التقليدية. وهو موضوع متشعب يشمل على العديد من الحرف البدوية التى تترجم بوضوح عملية التكيف مع البيئة الصحراوية والحفاظ على الثقافة البدوية. ومن تلك الحرف ما تتميز المرأة البدوية بالقيام بها. ويمكن القول أن المرأة البدوية تقوم بجميع مراحل صناعة الحرف اليدوية والتى منها الثوب البدوى- المجوهرات والعملات والأحجار من بحث عنها ومعرفة أسمائها ووظائفها وأماكن وضعها وأسباب الاختيار إلى جانب أعمال الخرز والتطريز - أعمال الغزل والصوف والنسيج - صنع أدوات الزينة - الأدوات الفخارية - الأوانى المنزلية -أدوات الخبز - الطهى - بيوت الشعر للمعيشة - عمل بيوت الأغنام والحيوانات - صناعة الصبغة الخاصة بالصوف - جمع وتركيب الأعشاب الطبية. وغيرها من المهارات والحرف البدوية التى تحتاج إلى أكثر من مقال، لذلك فإبراز دور المرأة البدوية ومهاراتها هو نوع من الحق يجب الاعتراف به وإبراز احتفاظها بثقافتها البدوية، والتى يترجم ذلك "الثوب البدوى".

ولقد وقع الاختيار على الثوب البدوى ليكون موضوع هذا المقال لما له من العديد من الوظائف التى يقوم بها، من بينها الدور الجمالى وإبراز جمال وحرفية وموهبة المرأة البدوية فى تكوين هذا التشكيل الجمالى والإبداع الفنى البدوى الذى يجب الاهتمام به وتدريب العديد من البدويات حتى لا يندثر هذا الرمز لثقافة المجتمعات البدوية. هذا إلى جانب إبراز الدور الخيالى الخصب فى قيام المرأة

بتشكيل الرسومات والحكايات التي تترجمها هذه الأشكال على ثوبها لتحكى من خلالها ثقافة مجتمعها البدوى الراسخ فى قلب الصحراء محتفظاً بأصوله رغم عوامل التغير.

الثوب البدوى - الدور والأهمية

للجماعات القبلية - التي تعيش فى المجتمع الصحراوى ويغلب عليها طابع البداوة كأسلوب للحياة - تراث ثقافى وتاريخ شفاهى متوارث يرسم ملامح كل قبيلة ويترجم ملامح ثقافتها سواء المادية أو غير المادية. والثوب البدوى ليس رداء ترتديه المرأة البدوية فى شمال سيناء لستر عورتها فحسب، بل له العديد من الوظائف والأدوار. فذلك الإبداع التقليدى يرسم مدى المهارة المتوارثة ويحدد الملامح والهوية الخاصة بكل قبيلة إلى جانب ترجمة الواقع الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لتلك المجتمعات. بل ويلعب دوراً هاماً فى عملية الضبط الاجتماعى الذى يفرض أحكامه القانون العرفى، وهو المبدأ القانونى الذى يحكم المجتمع الصحراوى.

فعندما ترتدى المرأة البدوية الثوب البدوى يمكن لمن ينظر إليها التعرف على الوضع الاجتماعى لها، وذلك من خلال مجموعة من العلامات التى تميز الثوب البدوى. ويمكن من خلال رؤية الثوب معرفة المناسبة التى من أجلها ترتدى المرأة البدوية هذا الثوب دون سواه. ومن خلال الثوب البدوى يمكن معرفة اسم القبيلة التى تنتمى إليها تلك المرأة، ذلك أن لكل قبيلة ما يميزها فى شكل وألوان وعلامات ورسومات الثوب. من الأدوار التى يؤديها هذا التراث الحرفى التقليدى إمكانيته التعرف على الوضع الاقتصادى للمرأة وبالتالي للأسرة التى تنتمى إليها. وذلك من خلال قيمة الثوب المادية وما به من إمكانيات وإضافات.

ولكن كيف يلعب الثوب البدوى كل هذه الأدوار، وكيف نلمس نحن الغرباء عن المجتمع هذه الفروق؟ للإجابة على هذا التساؤل يمكن تصنيف وتحليل قطع ومكملات ثوب المرأة البدوية. ولنبدأ بالمرأة المتزوجة - فهى ترتدى فوق ثوبها حزام الوسط أزرق اللون وعلى الوجه البرقع. أما الفتاة فهى ترتدى حزام الوسط ذى اللون البنفسجى الفاتح ولا ترتدى الفتاة برقعاً للوجه ونجد هذا التمييز واضحاً فى كل قبائل شمال سيناء.

بالنسبة لغطاء الرأس فالفتاة ترتدى هذا الغطاء ويطلق عليه "الجنعة" وهو

ملىء بالغرز والتطريز اليدوى عكس المرأة المتزوجة التى يكون غطاء رأسها قليل التطريز. ترتدى الفتاة أيضا تحت الجنبه قطعة قماش صغيرة أقرب فى شكلها إلى القبعة ويطلق عليها "الصمادة" وهى أكثر انتشاراً بين قبائل منطقة بئر العبد مثل الدواغرة - الاخارسة - البياضة. وقد تزين الفتاة تلك الصمادة ببضع نقوش أو قروش صغيرة وتضع أصداف البحر عليها كذلك.

أما عن المكانة الاقتصادية من حيث ارتفاعها أو انخفاضها، فالثوب البدوى الذى تكثر به الوحدات التطريزية وهى ما يطلق عليها "العروج" باللهجة البدوية - لدرجة يصعب معها رؤية القماش الأسود للثوب - فإنه يعد دليلاً على ارتفاع مستوى المرأة الاقتصادى، وذلك نظراً للتكلفة الباهظة التى يتطلبها عمل الثوب. كذلك برقع الوجه فعندما يزين بالعملات الذهبية فهو دلالة على غنى الأسرة البدوية.

أما عن أهمية الثوب فى كونه أحد محددات الانتماء القبلى فلكل قبيلة سماتها الخاصة التى تحرص المرأة البدوية على إظهارها فى ثوبها للتفاخر بانتمائها لقبيلتها. فعملية التفاخر بحرفية ثوب نساء القبيلة ومدى درجة إتقان العمل به وارتفاع تكلفته هو فى حقيقة الأمر دليل على شدة الانتماء القبلى واعتزاز المرأة البدوية بانتمائها لقبيلتها.

ولإعطاء تصور عام للقارئ عن تلك الفروق والتميزات بين قبائل شمال سيناء نجد أن قبيلة مثل السواركة تشتهر نساؤها بالميل إلى اللون النبىتى والذى يطلق عليه باللهجة البدوية "الأدهم". وأما قبيلة مثل البياضية فإنها تشتهر بكثرة استخدام الألوان الزاهية المتنوعة والرسومات المائلة نحو الطبيعة فى أشغالها اليدوية. أما قبيلة مثل الدواغرة فهى تميل إلى استخدام حبات الترتير لتزيين الثوب وكذلك استخدام الشراشيب لتزيين غطاء الرأس.

فإذا انتقلنا إلى دور الثوب البدوى فى الحفاظ على عملية الضبط الاجتماعى فإننا نجد أن المجتمع شمال سيناء تحكمه عدد من العادات والتقاليد والأعراف البدوية التى تفرض على أعضاء المجتمع الحذر فى التعامل خاصة مع المرأة البدوية فهى، أى المرأة تعد من "التابو" داخل المجتمع ويجازى من يقترب منها سواء كانت فتاة أم امرأة متزوجة. ولتوضيح تلك الصورة نقول:-

أن المرأة البدوية عندما تخرج للصحراء فى رعيها للغنم وتسير لمسافات

بعيدة عن قبيلتها فهي ترتدى ثوبها المتسم باللون الأسود وتعدد الأشكال والرسومات به، فيراها الناظر عن بعد ويعلم أن هناك امرأة يجب عدم الاقتراب منها حتى لا يتعرض لجزاءات يفرضها القانون العرفي. وليس القانون العرفي فقط القائم بدور الضبط الاجتماعي داخل المجتمع الصحراوي، بل إن المرأة البدوية ذاتها تقوم بدور فعال لتجنب حدوث ما يسبب بعض المخاطر التي تتعرض لها، وذلك عن طريق حرصها على صنع ثوبها طويلاً بحيث يمحو آثار أقدامها على الرمال عند سيرها حتى لا يتتبعها أحد، فهي بذلك تعي مكانتها وتعمل على الحفاظ عليها من خلال تقنية ما ترتديه.

ولكن كيف يمكننا أن نتصور المجتمع البدوي بتلك الإمكانيات القليلة وما تملكه المرأة البدوية من مهارة حرفية ذات مستوى عال في إخراج هذا التاريخ الذي يترجمه ويرويهِ كل جزء في ثوبها البدوي. تجيب النساء البدويات بأن الحرص منذ الصغر على تلقين الفتاة الصغيرة حب وأهمية هذه القطعة - وهو الثوب - والاهتمام بها الذي قد يصل لحد التقديس مما يخلق في الفتيات الصغيرات روح الانتماء حيث يحكى الثوب تاريخ ومراحل الحياة البدوية. فهناك أنواع من التطريز قد تحكى قصة القبيلة منذ مجيئها وإقامتها في هذا المكان، أو قصة يتداولها الأبناء داخل القبيلة وتترجمه الأشكال الصغيرة. وتفخر البدوية كل الفخر بهذا العمل إلى جانب نقل البيئة المحيطة والاعتزاز بها.

وللثوب البدوي عدة مراحل يتم إعداده من خلالها حتى يصل في النهاية لأن يصبح ملائماً للمناسبة التي من أجلها صنع. وعليه يمكن تقسم هذا العمل إلى الآتي:

المراحل العملية لعمل الثوب البدوي:

مر الثوب البدوي منذ نشأته مع المجتمع الصحراوي ومن خلال توارثه عبر الأجيال بمراحل أساسية وخطوات تحفظها المرأة البدوية جيداً. فالمختصون في هذا المجال يصعب عليهم أن يقوموا بتحديد العمر الزمني لقطعة ثوب قديمة وإعطائها مرحلة سنية معينة فهذا عمل شاق، ولكن يمكن من خلال بعض العلامات تحديد إن كان هذا الثوب البدوي أصلياً أم لا. ذلك أن قطعة الثوب القديمة ترمز إلى قدم القبيلة ومهارة الفن اليدوي وجودة الأشكال وتأصيلها للقبيلة وليس مجرد عمل منقول. فمن المعروف أن الحكم على قيمة الثوب البدوي، يأتي من خلال قدمه واحتفاظه بالقيمة الفنية والجمالية والتي من المؤسف أنها بدأت في

الاندثار ما لم تسارع الهيئات القومية المتخصصة فى الاهتمام بهذا التراث البدوى وحفظه.

المرحلة الأولى:

يعرفها أعضاء المجتمع البدوى أنها تعتمد على شغل الوحدات التطريزية مباشرة على قماش الثوب الخام بدون الاستعانة بتحديد أماكن الغرز أو طباعتها أو نقلها بمساعدة ما، وتعرف هذه المرحلة باللهجة البدوية بعملية "التبيت أو البت". وتتميز الوحدات التطريزية بضيق المسافات وكثافة الغرز. فلا يكاد يرى القماش الأسود من كثافة وكثرة الغرز. وفى هذه المرحلة القديمة استخدمت المرأة البدوية نوعين من الخيط فى عملية التطريز، الخيط الحريري الرفيع اللامع وكان يأتى من فلسطين ويطلق عليه باللهجة المحلية "الجز". النوع الثانى من الخيوط تقوم المرأة بإخراجه من القماش ذاته فتخرج عدد أربع فتلات، وهى عملية تحتاج مهارة خاصة وتتميز بالصعوبة ويطلق عليها باللهجة البدوية "طبه الجنزير".

المرحلة الثانية

وهى مرحلة استخدام "الماركة" وهى عبارة عن قطعة قماش لها فتحات طويلة وعريضة تسترشد بها المرأة البدوية فى تحديد الرسومات وعمل الأشكال. ومن الملاحظ أن تلك المرحلة قد بدأ فيها التدهور وعدم الإتقان فى عمل الوحدات التطريزية فى الثوب البدوى حيث اتسعت الغرز واعتمد العمل على السرعة. وليس هذا تعميماً على الحرفية فى عمل الثوب فمازالت هناك الأغلبية من الأسر البدوية تحرص على الحفاظ على الارتقاء فى عمل الثوب البدوى.

نماذج استخدام الثوب البدوى:

ثوب العروس: يحتل هذا الثوب المرتبة الأولى بين الأثواب البدوية فهو ثوب الزفاف، تدع فيه الفتاة منذ صغرها لكى ترتديه فى زفافها، يغلب اللون الأحمر على هذا الثوب وتكثر به الأشكال والغرز. وهو من أعلى الأثواب البدوية فقد تصل تكلفة الثوب ما بين ٢٠٠٠: ٣٠٠٠ جنيه. ويطلق عليه باللهجة البدوية "ثوب وجافى" بسبب كثرة وثقل الغرز فتجعل الثوب يقف وهو تشبيه رمزى دلالة على فخامة هذا الثوب. وعندما ترتدى المرأة المتزوجة هذا الثوب يطلق عليه "ثوب

الخروج". ذلك أنهما ترتديه لحضور زفاف أو ليلة العيد فهو ثوب البهجة والأفراح. وتتعلم الفتاة منذ سن ست سنوات كيفية تطريز وعمل الثوب البدوي، فهي تحرص على أن يكون ثوب زفافها من صنع يديها، وتحرص البدوية الآن على بث وخلق هذا الشعور لدى الطفلة. وعادة ما تأخذ الفتاة أثناء رعيها للأغنام الثوب لتشغله في الخلاء. وقد يشاركها بعض الفتيات من القبيلة في صنعه. وغالباً ما تنشد الفتاة بعض الأبيات التي تتغزل بها في ثوبها وتشيد به فمثلاً تقول البدوية في ثوبها.

يا مطرزه الثوب	ثوبين
يا جايه حرير	المدينة
يا عاملة على جبة	الثوب
جمل سنجج وراكب	هجينه

* * *

يارب جوينى	على رفى الثوب
وألبيه وأكون	به فرحانه

* * *

يوم الهنا يالله	أسعده من يوم
على اليوم من زمان	بدوره على هاليوم
خفى جدمكم وتعالى	يا بيضه يا أشجرانيه
أبوجيين جمر (قمر)	عشرين
تخشى المدن على	ضيه

ثوب البيت: وهو النموذج الثاني من الأثواب البدوية تشترك المرأة والفتاة في ارتدائه، وذلك عند القيام بالمهام المنزلية مثل الطهي أو الخبيز أو الخروج لرعى الأغنام. ويتميز هذا الثوب بقلّة التطريز والوحدات والرسومات. واللون الغالب فيه هو الأزرق، وذلك حتى يتحمل مشاق الأعمال داخل أو خارج المنزل.

ثوب الوفاة: ترتديه المرأة البدوية في حالة وفاة زوجها أو أحد أقاربها. ويتميز

باللون الأخضر والأزرق ويطلق عليه باللهجة البدوية "ثوب الحاده". أى التى تقضى أيام الحداد على زوجها.

ثوب المطلقة: مماثل لثوب الوفاة ولكن عندما ترتديه المرأة وليس عندها حالة وفاة تعرف فى الحال أنها امرأة مطلقة وهو إعلان عن حالة المرأة ووضعها الاجتماعى بطريقة غير صريحة.

ثوب العجائز: ترتديه المرأة كبيرة السن ويغلب عليه اللون الأزرق.

ثوب الردان: من الأثواب البدوية القديمة وهو ثوب جميل الشكل له تصميم خاص. فالردان يعنى الكم الواسع ذو الطرف المدبب وكثرة التطريز بألوان عديدة. ولهذا الثوب وظائف أخرى ولا يقتصر على الشكل الجمالى فتستخدمه المرأة فى معاقبة طفلها بضربه بطرف الكم عندما يخطئ فهو أداة عقاب، تستخدمه أيضاً عند خبز العيش الرملى المدفون بضرب العيش بطرف الكم لفصل حبات الرمل عنه وتنظيفه، وهناك استخدام آخر فعندما تحمل المرأة أغراض كثيرة ومعها طفلها فهو يمسك فى طرف الكم. وعند حضور المرأة البدوية لمناسبة ما يكون فى هذه المناسبة عملية ذبح للغنم أو غيرها ويعطى القائمون على الذبح الحاضرين نصيبهم من اللحم، فإن البدوية تربط ما تحمله لأولادها من لحم فى هذا الكم متعدد الوظائف. ومن أكثر القبائل استخداماً لهذا الثوب قبيلة الترابيين والدواغرة والسواركة. وتطلق عليه قبيلة الريشات ثوب "الساكا".

خطوات عمل الثوب:

للمرأة البدوية خطوات منظمة عند حياكة الثوب وإخراجه فى هذا الشكل الجميل. فيتم أولاً تحضير القماش الأسود ويعرف "بالستان"، ثم تبدأ المرأة بتطبيق القماش إلى قطعتين. وهى لا تستعين بأى وسائل لأخذ المقاسات فهى تعتمد فقط على بصيرتها ومهارتها.

ثم تقوم بقص الجزء الأمامى والخلفى، ثم قص الجوانب التى تأخذ شكل مثلث لإعطاء ذيل الثوب الاتساع اللازم حتى لا يعوق حركتها عند السير، ثم تقوم بعمل فتحة الصدر، التى تكون مربعة الشكل. ثم الأكمام وهى أنواع، منها الكم الطويل الضيق ويطلق عليه بدوياً "قم الجربه"، وثلاث الكم ذو الفتحة الصغير.

وهناك غرز ثابتة يتفق على تسميتها وعملها عند جميع القبائل وهى.

- غرز صغيرة يثبت بها فتحة وأطرف الكم تسمى "التروعه".
- غرز صغيرة يثبت بها ذيل الثوب تسمى "الكفايف".

الألوان ومسمياتها: يتميز الثوب البدوى فى شمال سيناء بالألوان الزاهية ويرجع ذلك لطبيعة المنطقة، فهى تضم المناطق الساحلية والزراعية والرعية إلى جانب القرب المكانى من الحدود المصرية والفلسطينية حيث يتم الاحتكاك الثقافى، ونقل العديد من الصور التى تستغلها المرأة البدوية وتضعها فى ثوبها كنوع من التغيير. ومن أكثر الألوان استخداماً فى عمل الثوب: الأحمر – النيبى – الأزرق – اللبى – البنفسجى – البمبى – البرتقالى – الأخضر. ولكن اللهجة البدوية مصطلحات أخرى تطلق على الألوان منها على سبيل المثال: اللون البنفسجى يطلق عليه العنابى، واللون البرتقالى يطلق عليه الأصفر، واللون الأحمر يطلق عليه البلى، واللون الأخضر يطلق عليه عين البسه أى عين القطة، أما اللون النيبى يطلق عليه الأدهم، واللون الأزرق يطلق عليه الأشهب، اللون الغامق يطلق عليه الكامد، واللون اللبى يطلق عليه الرصاصى، اللون البمبى يطلق عليه السفجورى، واللون الأحمر يطلق عليه أيضاً المسكى. وهذا التميز فى اللغة البدوية هو دليل على احتفاظ المجتمع البدوى بثروة لغوية عظيمة يجب الحفاظ عليها.

نماذج من الوحدات التطريزية:

سبق أن ذكرنا أن الثوب البدوى ملئ بالغرز والأشكال ومجموعة الغرز المتجاورة تعطى فى النهاية شكلاً متناسقاً يطلق عليه باللهجة البدوية "العروج" أو العروق، وتبلغ مساحة الوحدة التطريزية من ٣: ٤ سم. وتستوحى المرأة هذه الأشكال من الطبيعة المحيطة بها ومن خيالها الذى كونته وشكلته طبيعة الصحراء الساحرة. ومن هذه الأشكال التطريزية سوف نورد أسماء الوحدة التطريزية كما تطلق عليها البدويات عند وصفهن للثوب.

ويجب التنويه إلى أن لكل قبيلة بعض الوحدات التطريزية التى تشتهر بها، وأن هناك بعض القبائل التى ينقل بعض الوحدات التطريزية ويدمجها مع أشكال الوحدات التى تشتهر بها القبيلة. وإن كان البدو وبصفة خاصة النساء يحرصن على إبراز أعمالهن من داخل مجتمعهم القبلى لإبراز الحرفية والإبداع اللاتى يتميزن به.

ومن تلك الوحدات التطريزية والتي يطلق عليها "العروج" ما يلي: عرج الزبادى - الفانوس - النخل - الطاووس - السد العالى - القلائد - عرج البرقوق - الخوخ - القروش - الطياره - الثعبان - الساعات - عرج زهرية الورد - الشتلات - السرو - طريق سيناء - الصلبان - الورل - عرج الفراشات - الديوك - العرائس - أثر القط(*) .

مكملات (إكسسوارات) الثوب: للثوب بعض المكملات الأساسية والتي لا يصلح ارتداء الثوب بدونها وهي تتوقف أيضا على الوضع الاقتصادي للمرأة البدوية وإن كانت بعض المكملات تعمل على التفرقة بين المرأة المتزوجة و"الفتاة". ولتوضيح ذلك سوف نلقى الضوء على تلك المكملات وهي:

- غطاء الرس "الجنعة - الصمادة".

- حزام الوسط "القديم - الحالى".

- برقع الوجه.

- المجوهرات - الذهب - الفضة.

- الأحجار والعملات القديمة - أصداف البحر.

أولاً: غطاء الرأس: فى شمال سيناء ينتشر غطاء الرأس للبدويات. وهو عبارة عن قماش أسود من القطن الخفيف، ترتديه المرأة لكى تغطي شعرها وتستر عورة الرأس، يصل طول غطاء الرأس حتى الظهر ويطلق عليه باللهجة البدوية الجنعة - الشاشة"

يوجد بعض التطريز فى منتصف غطاء الرأس وتسمى "الخوالة"، وتحرص نساء بعض القبائل مثل قبيلة الدواغرة على تزيين غطاء الرأس بوضع الشرانيب فى نهاية غطاء الرأس، وهناك أشكال من التطريز تأخذ شكل الصليب ويطلق عليها باللهجة البدوية "جنعة جيشان"

ولتمييز المرأة المتزوجة عن الفتاة فيما يتعلق بغطاء الرأس، نجد أن الفتاة ترتدى أسفل الجنعة قطعة قماش تشبه القبعة وتسمى "الصمادة". وهناك صمادة للأطفال وذلك لحمايتهم من أشعة الشمس.

(*) السرو هو نوع من الشجر فى صحراء سيناء - الورل هو نوع من الحيوانات الصحراوية.

حزام الوسط: فى شمال سيناء يوجد نوعان من حزام الوسط – الحزام القديم وهو من صوف الأغنام يجدل ويبرم ويزين بصدف البحر. ويتميز أنه عريض ويوجد فى جوانبه شراشيب من الوبر تسمى "المريره". ولهذا الجزء وظيفة هامة فهو لتغطية الجزء الحساس من جسم المرأة وأيضا ترتديه لسترها عند حدوث الدورة الشهرية.

الحزام الحالى وهو من القماش القطن أو الصوف الخفيف يلف على الوسط وترتديه المرأة أزرق اللون وترتديه الفتاة (فوشيا) اللون – البنفسج الفاتح، وللحزام وظائف منها: إعطاء الشكل الجمالى للثوب البدوى، هو حزام صحى حيث يعمل على شد ظهر المرأة وتقويته، خاصة عند قيامها بالأعمال الشاقة مثل التحطيب – وهى عملية قطع الأعشاب – وتضع فيه المرأة حاجياتها، فهى تستخدمه بديلاً عن الجيوب حيث تضع فيه النقود، الكبريت، السجائر.

ومن العيب أن ترتدى المرأة البدوية ثوبها بدون حزام، فهذا فعل سيئ فى حق أولادها ويصل الأمر أن يعاير به ابنها بمناداته "ابن المرفله".

برقع الوجه: يعد برقع الوجه من أجمل قطع مكملات الثوب ويقتصر ارتداء البرقع على المرأة المتزوجة فقط والمرأة العجوز، حيث لا يسمح للفتاة غير المتزوجة بارتدائه. والبرقع هو القطعة الوحيدة من أجزاء الثوب ومكملات الثوب البدوى الذى يترجم الوضع الاقتصادى للمرأة بما يزين به من عملات ذهبية وقطع نقود تعود إلى العصور القديمة. ويختلف البرقع من قبيلة لأخرى. وعن مكملات أو مكونات البرقع الأساسية فهى: يتكون البرقع من قطعة قماش خفيف يصل طوله حتى يغطى الفم ويملاً القماش بعرز طويلة بخيط بلون مغاير لقماش البرقع، يوجد أعلى قماش البرقع جزء يربط بقطعة من الصوف تربط على الجبهة تسمى أيضا الجبهة ويطلق على قماش البرقع لفظ "شرايه".

وتسمى العرز الطويلة "السنينه" وعندما يزين البرقع بالذهب يطلق عليه "سرس" و"مشخص". وهى أشكال من الذهب الخالص ويجوار الأذن يزين البرقع ببعض السلاسل المدلى منها قطع معدنية تسمى "المعارى" و"الطاطوح". والعملات التى توضع على البرقع تقسم إلى "الجروش – الثمنه". ويطلق على الجزء السفلى من البرقع لفظ "الشكاك" وعند الأنف توجد "الخنجيره". وهى قطعة معدنية لتثبيت البرقع.

سوف تكتفى الباحثة بهذا الجزء من مكملات الثوب نظراً لاحتياج بقية المكملات للسرد التفصيلي وأسماء واستخدامات العملات والأحجار حيث يدخل في هذا الجزء أساليب العلاج من خلال الطب البدوي للعديد من الأمراض، وكذلك بعض الوصفات البدوية الخاصة بالحيوان والنبات وجميعها تلعب الأحجار دوراً هاماً فيه.

ولعل دور المرأة البدوية في مجتمع شمال سيناء لا يقتصر كما أوضحنا في الصفحات السابقة، على مهاراتها في إبداع وصنع الثوب البدوي، بل تتعدد مهاراتها في العديد من المجالات. ومن يحاول التعمق في تكوين شخصية المرأة البدوية وفي محاولة بسيطة لتحليلها يجد أن المرأة البدوية في سيناء قوية اقتصادياً وصاحبة مكانة اجتماعية عالية ولها من الآراء والمقترحات ما جعلها المحرك الأول داخل الأسرة البدوية. فهي الكائن الذي تعتمد عليه الأسرة في تنظيم حياتها داخل وخارج المنزل والمحيط العائلي من حيث كونها القائم على عمليات الشراء والبيع وإنتاج مشغولات يدوية تقوم بتسويقها سواء في الأسواق أو بالبيع الداخلي بداخل المنزل. وعندما تعتمد الأسرة على الفتاة البدوية منذ صغرها للخروج لرعى الغنم فهذا ليس استغلال لطفولتها وتحملها أعباء شديدة، ولكنه نوع من التدريب على الاعتماد على الذات لمواجهة الآخر وسط البيئة الصحراوية وبداية لبناء شخصيتها.

حاولت الباحثة بهذا الجهد المتواضع أن تلقى الضوء على جزئية صغيرة ضمن مجهودات عظيمة قاد مسيرتها الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد عند قيادته لفريق العمل في سيناء شمالاً وجنوباً. ولعل أهمية البحوث والدراسات الأنثروبولوجية تكمن في كونها دراسات ميدانية تركز بصفة رئيسية على المعيشة الكاملة للمجتمعات مجال الاهتمام والدراسة. ولكن كيف السبيل لنجاح فريق العمل الذي يزيد عن الثلاثين باحثاً وباحثة لكل منهم تكوين خاص في التوجه بهذا التنظيم الهارموني في مجتمع يعد من المجتمعات ذات البيئة القاسية، سوى بوجود هذا القائد صاحب الكاريزما الذي خلق بداخل كل منا باحثاً يحترم عمله وذاته ويحترم المجتمع الذي يدرسه، فلقد شرفت الأنثروبولوجيا حقاً بالعالم الدكتور أحمد أبو زيد.

بعض المفردات اللغوية التي جاءت بالمقال

الشرابه: نوع القماش الذي يصنع منه برقع الوجه.

السنينه: نوع من الغرز الطولية يزين بها القماش الخاص بالبرقع.
السرس: قطعة ذهب طولية يزين بها البرقع أسفل العين وعلى الأنف.
المشخص: قطعة ذهب لتزيين البرقع.
المعارى: عملات وقطع معدنية قديمة توضع بجوار بعضها البعض.
الطاطوح: كذلك لتزيين البرقع وتوضح عند الأذن.
الخنجيره: قطعة معدنية عند الأنف لتثبيت البرقع.
الجنعة: غطاء للرأس وهي قطعة قماش من القطن الخفيف.
الشاشة: غطاء للرأس.
الصماده: تشبه القبعة ترتديها الفتاة أسفل غطاء الرأس.
المريره: شرابيب من الصوف توضع فى جوانب الحزام القديم.
المرفلة: المرأة التى ترتدى الثوب البدوى بدون حزام الوسط.
التبيت: عملية شغل الغرز على القماش بدون علامات توضيحية.
الجز: نوع من الخيط الحريري رفيع الفتلة.
طبه الجنزير: نوع الخيط الذى يستخرج من القماش نفسه.
العروج: وحدة التطريز وشكل الغرزة النهائى.
الترويمه: غرز صغيرة لتثبيت نهاية كم الثوب.
الكفايف: غرز صغيرة لتثبيت نهاية ذيل الثوب.
الحادة: المرأة التى لديها حالة وفاة.
السرو: نوع من الشجر موطنه شمال سيناء.
الورل: نوع من الحيوانات الصحراوية.
سنجنج: الجمل الصغير.
الأشهب: اللون الأزرق.

الأدهم: اللون النبتي.
المسكى: اللون الأحمر.

الفصل السابع عشر الواحات البحرية التاريخية والسكان والثقافة(*)

تقديم

للعالم الجليل اليد الطولى فى مجال الأنثروبولوجيا ، فهو بحق من الرواد الأوائل لهذا العلم فى العالم العربى. وقد أرسى جذوره فى جامعة الإسكندرية. ومن بين اهتمامات أستاذنا أحمد أبوزيد التركيز على دراسة المجتمعات الصحراوية فى مصر، والتي كانت - إلى حد ما - معزولة عن المجتمع الكبير. وربما ترجع هذه العزلة إلى الظروف الجغرافية أو السياسية وصعوبة الانتقال من وإلى هذه المجتمعات، مما أدى إلى إهمالها من قبل المسؤولين. وقد ترتب على هذه العزلة النسبية وجود فجوة واضحة بين هذه المجتمعات والمجتمع الأم- مصر - لمسناها عند دراستنا لبعض هذه المجتمعات عن قرب وأثناء الإقامة والمعاشة مع أبناء هذه المجتمعات، ولكن أحمد أبو زيد يملك نظرة أنثروبولوجية مستقبلية. فهو يرى أنه من الضرورى الاهتمام بدراسة هذه المجتمعات لوضعها على الخريطة التنموية لمصر حيث حباها الله بمقومات الحياة الخصبة والمتجددة، وما بها من آثار وتعددين وسياحة متنوعة بالإضافة إلى الأراضى المنزرعة - وكل ذلك يساهم فى الدخل القومى فعلى سبيل المثال:

ظلت الواحات البحرية فى طى النسيان حتى بداية السبعينيات عندما تم استخراج خام الحديد من المناجم، ومن هنا كانت بداية عهد جديد لهذه الواحة. فقد عرفت النور من خلال شبكة الكهرباء التى امتدت من السد العالى حتى هذه الواحة لتعم قرى وعزب الواحات البحرية كلها. هذا فضلاً عن إنشاء الطرق المرصوفة من مدينة ٦ أكتوبر حتى الوادى الجديد وما يترتب على هذا الطريق الرئيسى من إنشاء شبكة طرق داخلية لتربط بين قرى الواحات البحرية وبعضها. وهكذا كان منجم الحديد بالبحرية سبباً فى إيجاد شبكة الكهرباء والطرق. وما ترتب على وجودهما من تنمية لهذه الواحة وظهور ملامح التغيير عليها من خلال الاحتكاك الثقافى بالآخرين. وبذلك زالت العزلة الجغرافية والاجتماعية بين الواحة والمجتمع الأم، مما شجع البعض من أبناء الوادى على الهجرة إليها والعمل بها إما فى مجال الزراعة أو التعدين أو

(*) كتب هذا الفصل حسن بركات، ماجستير فى علم الاجتماع.

السياحة... إلخ. كذلك تم تشجيع المستثمرين على إنشاء القرى السياحية بها، فأصبحت الواحة جاذبة للسكان وليست طارده لهم.

وقد انعكس اهتمام العالم وحبه للصحراء على الكثير من تلاميذه ومريديه. فقد كان حبي للصحراء دافعاً قوياً لى أجرى دراستى للماجستير داخل مستعمرة المناجم بالواحات البحرية وأن تكون أيضاً دراستى للدكتوراه بهذا المجتمع. وهنا يرجع الفضل كل الفضل إلى من جعلنى أحب دراسة الصحراء رغم ما بها من متاعب وصعوبات، إلى العالم الدكتور أحمد أبو زيد.

وسأعرض فى هذه الورقة لجزء صغير عن تاريخ هذه الواحة وسكانها من واقع رسالتى للماجستير.

الواحات البحرية

"التاريخ والسكان والثقافة" (*)

إن الواحات المصرية ليست حديثه العهد، ولكنها قديمة قدم الزمان. كلمة "واحات" كانت تطلق على مجموع الواحات السبع التى عرفها قدماء المصريين فى زمانهم. وكلمة "واحة" كانت للتدليل فقط على منخفض بذاته "كالواحة الكبرى" مثلاً. أى "الواحات الخارجة" الآن أو غيرها من مختلف الواحات الأخرى، وذلك مما يدل على أن كل منخفض من منخفضان الواحات كان وحده واحدة متصلة الرقعة الزراعية ولكن الواحة الواحدة أصبحت واحات.

ولقد عرف قدماء المصريين الواحة باسم "أوتو Otou" أى مكان التخنيط، كما عرفت باسم "ويت Wait" أى "المومياء"، وكلا الاسمين متصل المعنى مع الآخر. ثم عرفت فى اللغة القطبية باسم "واهى Wahy" ومعناها العامرة أو المعمورة. وهذه التسمية تدل على ما كانت عليه الواحات فى ذلك العهد من ازدهار وعمران إذ معناها "البقعة الخضراء وسط موات الصحراء"، وهذا هو التعريف الجغرافى للواحة.

أما الواحات البحرية فقد عرفت فى عهد الفراعنة "بواحة الشمال" و"واحات أمنحتب البحرية" و"واحات هايبو"، كما عرفت فى العصر الرومانى "بالواحة

(*) لمزيد من التفاصيل انظر:

حسن بركات، الآثار الاجتماعية للتنمية الاقتصادية والبشرية، دراسة ميدانية لمستعمرة المناجم بالواحات البحرية، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية آداب بنها، قسم الاجتماع، ١٩٩٨.

الصغرى". أما العرب فقد عددوا أسماءها فدعوها بالواحة الوسطى، و"الواحة الشمالية"، و"واح الخاص"، و"واح الأولى". وأخيراً عرفها على باشا مبارك "بالواحات البحرية"، أو الواحات الصغيرة^(١). فهي مثل كل الواحات الأخرى كان لها أسماء عديدة على مر القرون، وبها مواقع قديمة لها أهميتها الأثرية. ولسوء الحظ فإن الآثار المتبقية أنتجت معلومات قليلة. والدراسة الوحيدة الشاملة لآثار الواحات البحرية هي ما قام بها عالم الآثار المصري أحمد فخرى.

ويرجع الأصل في العمران البشرى في مصر في صحاريها. وذلك قبل ظهور نهر النيل حيث كانت مروجاً خضراء ومناخها غير المناخ الحالى، فكانت يصيبها قدر كبير من الأمطار تخترق عدداً من الوديان تظهر بشكل جلى في صحارى مصر، وبعد تغير المناخ التدريجى، وبعد أن اتخذ نهر النيل مساره الحالى، أصبحت صحارى مصر مركزاً لطرد السكان إلى وادى نهر النيل ودلتاه، وإن ظلت الصحارى أيضاً مركزاً من مراكز الإنتاج الاقتصادى.

وبالنسبة للواحات البحرية عثر بها على أكثر من "٩٩" موقعاً أثرياً ترجع لأصول فرعونية ورومانية وإغريقية وقبطية، وما يمكن أن نخرج به من خلال الآثار السابقة أن الواحات البحرية كانت مركزاً عمرانياً عامراً بالسكان. فقد قدر عدد سكانها فى العصر الرومانى بحوالى "ألف نسمة"، وكانت تساهم مع الواحات الأخرى فى مد الإمبراطورية الرومانية بالقمح. فقد كانت "سلة الغلال للدولة الرومانية". وهناك من الشواهد الكثيرة التى تدعم هذه الآراء من خلال الشواهد الأثرية والتاريخية وما نقل عن التراث القديم. ولقد تعرض سكان الواحات البحرية للتناقص عدة مرات خلال النصف الأول من القرن العشرين لأسباب ترجع إلى هجرة البعض بسبب الأحوال الاجتماعية والاقتصادية، وغور بعض الآبار، وانهيار الرقعة الزراعية، الحملة السنوسية على واحات مصر فى الفترة من ١٩١٢-١٩١٦، وانتشار الأمراض المعدية.

إلا أن الواحات البحرية بدأت تستعيد دورها التاريخى تنموياً منذ بداية الستينيات. ويمكن القول أن عقدى الستينيات والسبعينات تساوت فيهما عوامل الطرد والجذب. ومع بداية الثمانينيات تغلبت فيها عوامل الجذب على عوامل الطرد حيث تضاعف عدد سكانها أربع مرات مقارنة مع بداية القرن العشرين، وحتى تعداد ١٩٨٦. حيث بلغ عدد سكانها ١٩٩٤١ نسمة، وعام ١٩٩٤ حوالى أكثر من ٢٥ ألف نسمة، ويبلغ

الآن حوالى ٣٠ ألف نسمة أو أكثر من ذلك بقليل^(٢).

وللواحات البحرية تاريخ غير متصل الحلقات إذ يتكون من إرشادات فى فترات متباعدة تحفظه بعض بقايا الآثار الفرعونية والرومانية والقبطية المتناثرة فى أرض وديانها هنا وهناك من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، مما يدل دلالة قاطعة على أن صلتها بوادى النيل لم تنقطع بل كانت صلة عادية بحثة، وأن تبعيتها للبلاد لم تكن متعلقة بظروف معينة أو فى فترات بعينها كالواحات الأخرى، بل كانت بحكم موقعها الجغرافى وقربها من وادى النيل تكون جزءاً من طبيعة أرض مصر يرثها من يرث العرش^(٣).

فقد مرت الواحات البحرية بالعديد من التغيرات فى تبعيتها الإدارية. فقد كانت تابعة للمنيا حتى عام ١٨٩٤، حتى أن وصف البحرية يرجع إلى أنها تقع بحرى البهنسا وهى مسمى المنيا القديم. ثم انتقلت بعد ذلك التبعية إلى الفيوم من عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩١٧م، عندما أنشئت أول مديرية للصحراء الغربية والساحل الشمالى. وفى نفس العام أصبحت التبعية الإدارية للواحات البحرية لمديرية الصحراء الغربية. وظلت حتى عام ١٩٦١م حتى تغير المسمى لمديرية الصحراء الغربية إلى محافظة مطروح، وكانت الواحات البحرية مثل باقى الواحات الأربع الأخرى مناطق تتبع سلاح حرس الحدود المصرى، ولا يمكن الدخول إليها إلا بتصريح من سلاح الحدود، وكذلك السفر منها. وفى عام ١٩٧٠ تم ضم الواحات البحرية إلى محافظة الجيزة بناء على تقرير من قسم الجغرافيا - جامعة القاهرة أثناء رحلة القسم العلمية إلى هناك^(٤).

وكلنا يعلم أن تاريخنا السكانى طويل ومعقد بالطبع يقع فى مراحل وفترات عديدة من تزايد أو تناقص، تؤلف كل منها وحدة مورفولوجية زمنية خاصة يمكن أن نسميها بالفترة السكانية، بينما يؤلف مجموعها علماً يمكن أن نسميه علم التاريخ السكانى. لدينا كثير من التقديرات الاجتهادية والتخمينية عن سكان مصر فى فترات عديدة من التاريخ منذ بدأت فيها الثورة الديموجرافية التى قد تكون الأولى فى العالم. ولكننا من الناحية الأخرى لا نملك أية حقائق علمية أو أرقاماً يقينية^(٥).

والجذور الاجتماعية لأبناء الواحات البحرية ترجع إلى عدة أصول، منها ما هو رومانى، والغالب يرجع إلى جذور عربية سواء من شبه الجزيرة العربية أو من الصحراء الكبرى العربية. كما أن هناك صلات بين سكان الواحات البحرية وبعض الواحات المصرية الأخرى، وعلى الأخص الداخلة، وأخرى فى ليبيا والجزائر

والمغرب.

إلا أن بداية الجذور الاجتماعية غير معروفة ولم نستطع الحصول على مصدر يؤكدها ويوثقها من خلال الأنساب الحالية. كذلك ترجع بعض الأسر إلى جذور صعيدية وبخاصة محافظة المنيا، وهي في نفس الوقت ذات جذور عربية قبل وصولها للمنيا، والسبب في ذلك تبعية الواحات البحرية للمنيا إدارياً في ذلك الوقت.

ولكن يجدر بالذكر أن سكان الواحات البحرية مستقرون منذ قديم الأزل ولم يعرفوا حياة البداوة والترحال على مدى عصور التاريخ، وذلك لارتباطهم بالاستقرار حول منابع المياه المتمثلة في العيون والآبار التي كانت تعتبر بمثابة محطات على طرق القوافل الواصلة بين أرجاء الصحارى العربية سواء في آسيا أو أفريقيا. وذلك على عكس البدو في الساحل الشمالى الممتد من غرب الإسكندرية وحتى السلوم، والذين اعتمدوا على حياة البداوة وعدم الاستقرار، وذلك للظروف الجغرافية التي تنمط حياة كل من البداوة والاستقرار. إلا أن الوضع في النمط الثانى تغير، ولم تعد البداوة هي السمة السائدة في الساحل الشمالى، مثلما كانت في الفترة السابقة حتى منتصف السبعينيات. وعليه فإن الجذور الاجتماعية لسكان الواحات البحرية لا تتفق مع الجذور التاريخية لسكان الساحل الشمالى وأن الأصل الرومانى موجود في الواحات البحرية متمثلاً في بعض العائلات في الباويطى والزبو وأن قرية القصر هي أقدم في الوجود في الواحات البحرية، وإن كان لا يستتبع ذلك بالضرورة أن جذور سكان القصر أقدم. بالإضافة إلى أن هناك بعض الهجرات العربية من شبه الجزيرة والصحراء الكبرى إلى مصر قصد عدد منها الواحات أو فروع لعائلات أكبر في وادى النيل^(*).

وعموماً فإن الأصول العرقية لأبناء الواحات البحرية ليست معروفة بالقطع لدى الأغلبية من السكان، بل ومن الصعب أيضاً تتبع أشجار النسب إلا لأجيال محدودة. غير أنها تجمع خليطاً من مجموعات سكانية وافدة من محافظات وادى النيل وخاصة المنيا والفيوم وبنى سويف والمنوفية. وهذا هو الوضع الحالى للواحات البحرية. رغم أنها تعرضت لموجات من التبادل السكانى بعضها جاء من الغرب في صورة غزوات من ليبيا أو بعض القبائل البدوية"، مثلما حدث عام ١٩١٦، أو جاء من الشرق من وادى النيل ذاته حيث تنسب "الباويطى"^(*) إلى الشيخ/ أحمدين يحيى الباويطى تلميذ

(*) الباويطى: هي عاصمة الواحات البحرية وتتمركز فيها المصالح الحكومية والخدمات وبها

الإمام الشافعى الذى أقام بئر المياه فيها. كما كان التعليم أحد أسباب النزوح من الواحة بجانب عدم قدرة الموارد على استيعاب السكان. وقد تركز النازحون فى منطقة "بركة الفيل" بالقاهرة.

أما الوفود حديثاً فيتمثل فى قدوم حوالى ٦٤٤ فرداً للعمل بمناطق الاستصلاح فى الواحات، وبالتحديد معظمهم من الفيوم، بجانب العاملين بالخدمات المختلفة فى الباويطى، وعمال مناجم الحديد، وعددهم حوالى (٣٠١٢) نسمة فى عام ١٩٩٤. وفى ضوء الأرقام المتاحة بلغ عدد سكان الواحات فى عام ١٩٩٤ "٢٤٤١٧" نسمة. غير أن واقع الحال يؤكد. أن عدد المقيمين فى هذا الوقت كان يفوق الثلاثين ألف نسخة. وذلك من خلال العمالة الوافدة على هذه الواحة سواء للعمل فى الأراضى المستصلحة أو العمل فى مجال السياحة والحرف اليدوية، مثل ورش النجارة أو الحدادة أو السمكرة الخاصة بالسيارات... إلخ.

وسوف يوضح الجدول التالى تزايد أعداد السكان بالواحة خلال الأعوام التالية "١٩٨٦-١٩٩٤-٢٠٠١"، وذلك طبقاً للإحصاءات الرسمية بمركز معلومات محافظة الجيزة.

جدول يوضح
عدد سكان الواحات البحرية خلال الأعوام "١٩٨٦-١٩٩٤-٢٠٠١"

٢٠٠١	١٩٩٤	١٩٨٦	البيان
٧٧٤٩	٧٠٦١	٥٧٨٥	الباويطى
٣٥٥٧	٢٦٠٠	٢١٤٢	الزبو
٧٢٩٠	٥١٤٠	٤٢١٨	القصر
٢٩٥٢	٣٠١٢	٢٤٧٢	المناجم
٨١٦٤	٦٥٩٣	٥٤١٠	منديشة
٢٩٧١٢	٢٤٤١٧	٢٠٠٢٧	الجملة

المصدر: محافظة الجيزة - مركز المعلومات، دليل بيانات الواحات البحرية.

وتعد الواحات البحرية من أكبر توابع محافظة الجيزة حالياً، وهى تبعد عنها بمسافة تزيد عن ٣٥٠ كم، حيث أن حدودها الجغرافية تبدأ من مدينة السادس من أكتوبر حتى الفرازة. وتضم هذه الواحة العديد من الأنماط البشرية المختلفة باختلاف

مجلس المدينة.

طبيعة النشاط الاقتصادي وهي:-

١-مجتمع الزراعة التقليدية: يضم العديد من القرى مثل "الباويطى - القصر - منديشة - الحارة - العجوز - القبالة - الحيز - الزبو".

٢-مجتمع التعمير: وهي التجمعات السكانية التي تكونت من خلال الأراضي المستصلحة من قبل جهاز التعمير. وهذه التجمعات تسمى "القصعات" وتأخذ أرقاماً متسلسلة من (١-٥). ومعظم هذه التجمعات - إن لم يكن جميعها - وافدة من "الفيوم - المنوفية - الشرقية". وعملت هذه التجمعات الوافدة على إدخال بعض الزراعات الجديدة غير المألوفة بالنسبة لأبناء الواحة مثل الخضراوات بأنواعها

٣-مجتمع التعدين (مستعمرة المناجم). تجمع المناجم خليطاً متبايناً من السكان، ومعظمهم من أبناء وادى النيل بالمقارنة بأبناء الواحات الأصليين. ويرجع السبب في ذلك كما ذكره مدير عام المناجم إلى أن العمالة الوافدة كلها جاءت من مناجم أسوان. أى بعد أن تم استخراج خام الحديد من الواحات البحرية وتبين أنه أفضل في الجودة وأقل في التكاليف من حديد أسوان. فتم غلق منجم حديد أسوان، وانتقلت العمالة إلى مناجم البحرية. وطبقاً لإحصاء ١٩٩٧/١٩٩٨ كان عدد العاملين بالمناجم (٧٨٩) منهم حوالي (٣٢٠) من أبناء الواحات البحرية. ويعيش هؤلاء العمال جميعاً مع أسرهم في مدينة سكنية يسمونها (مستعمرة المناجم). يبلغ تعداد هذه المدينة حوالي (٣٧٠٠) نسمة تقريباً. يعيش أبناء الواحة جنباً إلى جنب مع أبناء الوافدين داخل هذه المستعمرة، وتبعد هذه المستعمرة عن الباويطى حوالي ٥٠ كم، هذا بالإضافة إلى العمالة المؤقتة من أبناء الواحة. وترتبط المناجم بالواحات البحرية ارتباطاً قوياً ولم تنفصل عنها وإن كان لها ظروف معيشية وقوانين خاصة بها تحكمها. إلا أنها تمثل التجمع الثالث للواحات البحرية. والذي أدى بدوره إلى إتاحة فرصة التفاعل بين الثقافتين (الوافدة والأصلية) نتيجة العمل في المناجم والجوار داخل المدينة السكنية.

وقد أسهم ذلك في إحداث عملية التغيير الاجتماعي، واختراق حاجز العادات والتقاليد والقيم الخاصة بمجتمع الواحات البحرية، والتي كانت تميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى. ونذكر من ملامح ذلك التراث التقليدي في عجالة ودون التفاصيل من الواقع الميدانى على سبيل المثال:-

-في حالة ختان الأولاد: بعد (إتمام عملية الختان والظهور) إذا كان الطفل المختتن ذكراً، كان يقدم له هدية من الأجداد. فإذا كان الجد قادراً كانت هديته لحفيده عبارة عن

تتأزل بعقد ملكية نخلة أو اثنتين تكريماً للطفل المختن، على أن تكون هذه النخلة المتأزل عنها للطفل من خيار النخل ومن أجداد الأنواع. ويتم تحديد ووصف النخلة ومكانها وموقعها فى العقد، وتنقل ملكيتها إلى الطفل ملكية دائمة لا تزول. ويجوز توريث النخلة للورثة من بعده، ويحدد بالعقد ملكية النخلة بالأرض التى تحتها، أو أنها "راية" أى بدون ملكية للأرض. وعند هلاك النخلة تزول ملكيتها فى هذه الحالة.

أما إذا كانت المختنتة طفلة "أنثى" فإنه - فى حالة الأجداد القادرين - تكون هديتها من الأبقار أو الماعز أو الذهب، أى حسب الظروف الاقتصادية والاجتماعية الجد. وهنا يتضح لنا مدى نظرة المجتمع إلى النوع "ذكر- أنثى"، حيث أن النخلة هى أعلى شئ فى حياتهم، وبالتالي فإن الذكر يحظى بالمكانة العالية عند الأهل بالمقارنة بالأنثى كما كان فى الزمن الماضى.

-وأثناء الزواج: إذا كانت العروس بكرأ فإنها ترقص أمام الحاضرين فى الفرح على الطبل والأرغول والتصفيق. وعلى وجهها حجاب (غطاء). وكان الفرح يستمر سبعة أيام بليليتها بالطبل وغناء النساء. وبعد إتمام عملية الزواج كان من المستحيل أن يتكلم الزوج مع زوجته أمام والده، وإذا رزقه الله بمولود لا يستطيع أن يحمله أمام والده، أو أثناء وجود أى تجمع عائلى.

-أما فى المناسبات الدينية: كعيد الفطر وعيد الأضحى كان يخرج الناس ذكوراً وإناثاً إلى المقابر لزيارة الموتى. ويخرج الأولاد والبنات إلى الخلاء المجاور للمقابر ومعهم الحلوى والمسكرات. وتضع البنات هذه الأشياء فى وعاء مصنوع من حوض النخيل يطلقون عليه "ملقم". أما الأولاد الذكور فيضعون هذه الحلوى فى منديل كبير يسمونه "محرمة" - بفتح الميم وسكون الحاء - ويكون الأولاد الذكور فى ناحية والبنات فى ناحية أخرى وكل شاب له خطيبة وسط البنات الموجودات يذهب إليها ويهديها المحرمة - المنديل - بما فيها ويعود إلى مكانه مع الأولاد الذكور.

-أما فى شهر رمضان: فيخرج البنات والأولاد الصغار خارج البيوت وقت الإفطار (المغرب) ومعهم أوعية ملأنة بالأطعمة التى تكون مجهزة للأهل لوقت الإفطار. ويتجمع الأولاد فى الخلاء ويضعون هذه الأطعمة بجوار قبة يكونوا قد بنوها من الطين، ويسمونها "الشيخ"، ويرمزون لشهر رمضان بهذه القبة ويغنون ويهللون ويمشون فى الدروب تاركين أصغرهم بجوار هذه القبة - الشيخ - لحراسة الأطعمة الخاصة بهم. ويطلقون على هذه العملية "الضهور". ويقول البعض منهم للآخر تعالى

"نضهر" – بتشديد الضاد والهاء – وهذه العملية الواضح منها أن الأهل ييعدون أولادهم الصغار وقت الإفطار عن البيوت حتى لا يزامونهم أثناء تناول طعام الإفطار. وهذه العادة لم تنقرض بشكل نهائى، ولكنها مازالت موجودة فى بعض العزب التابعة للواحة.

-أما عن المثل الشعبي: فالواحة كباقي المجتمعات الصحراوية يلعب فيها المثل الشعبى والسير الشعبية والأساطير دوراً هاماً فى حياتهم، وذلك لقتل الملل فى الليل الطويل. وهذه الأمثال والسير الشعبية هى محصلة خبرة وتجارب الأجيال القديمة للأجيال الجديدة. وهنا سوف توضح بعض الأمثال التى تعتبر بمثابة الحكم المستخلصة، وإلى أى حد يرتبط أبناء المجتمع بالزراعة. ونذكر منها الأمثال المرتبطة بالشهور القبطية على سبيل المثال.

١-شهر طوبة. "عدت طوبة ما بلت لى عرجوبة"، وعرقوبة هى مفصل القدم. ويضرب هذا المثل عن النساء كبار السن حيث أن شدة البرودة فى هذا الشهر تجعل السيدة منهن لا تقدر على الاستحمام أو حتى غسل قدمها. وترد عليها طوبة وتقول للسيدة العجوز: "نستلف لك عشرة من أمشير يخلى لحمك على الجريد نثير". أى شرائح، ويقصد بهذا المثل توضيح شدة الهواء البارد فى شهر أمشير.

٢-شهر أمشير. "أمشير أبو الزعابير الكثير" والزعابير هى الرياح الشديدة الباردة وأحياناً يقولون: "ما برد إلا بريح وما دفا إلا بالشماريخ"، - والشماريخ هى طلع النخل الناشف، أى سباط البلح بعد نزع الثمار منه وتكون ناره شديدة جداً وحامية أكثر من غيرها من الأشجار، لأن السباط يكون به قمع البلح وبه مادة سكرية تعطى مرارة أكثر من غيرها من أنواع الخشب أو الحطب. (وهذا التفسير من الواقع الميدانى).

٣-برمهات: وهو شهر الربيع، ويقول المثل "جه برمهات روح الغيط وهات"، أى شهر برمهات تكون الأرض قد أثمرت وبها "القول – البسلة – المشمش -... إلخ"، أى أن الأرض تكون فى ثوبها الأخضر المثمر، ومن يذهب إلى الغيط يرجع ومعه أى ثمار من الزرع لبيته.

٤-برموده: "جا برمودة دج الزرع بعموده"، ودج تعنى "دق" والعمود هو النبوت أو العصا الغليظة، وهو موسم حصاد الزرع ودقها بالعصى لاستخلاص الحبوب منها.

٥-بشنس: "جا بشنس يكنس الغيط كنس.. وهو يعنى أن الغيط يصبح خال من

الزرع، لأنه فصل بين الزرع الشتوى وإعداد الأرض وتجهيزها لزرع الصيف.

٦- **بؤنه:** "بؤنه تشهد على العايب" وهو الشهر الذى يظهر الفقير أو يكشفه أمام غيره حيث أن الأرض تكون خالية من الزرع ولا يوجد أى محصول فيها. والإنسان الذى ليس عنده مخزون فى بيته ينكشف سره "فقره".

٧- **أبيب:** "أبيب يخلى العنب ويطيب". وهو الشهر الذى ينضج فيه العنب.

٨- **مسرى:** "مسرى فيها العرج يسرى"، والعرج تعنى "العرق". وفى هذا الشهر يكون الجو معتدلاً وجذور النباتات والأشجار تضرب فى الأرض وتنمو بسرعة لأن الجو مناسب. وأحياناً يقولون: "بين مسرى وأبيب ما يخلى من الرطيب"، أى هى فترة نضج البلح الرطيب، لأنه أول نوع من أنواع البلح ينضج بسرعة.

٩- **توت:** "اللى يربى فيه كتكوت يموت" حيث ينتشر فيه مرض "الجديرى" أى الجدى وهو مرض جلدى يصيب الدواجن الصغيرة فى رأسها وأرجلها.

١٠- **بابه:** "خش يا بابه واقفل البوابة"، لأن بابه هى فترة ما بين الصيف والشتاء، أى نهاية زرع الصيف وبداية الزرع الشتوى. وأحياناً يقولون: "زرع بابه يغلب الطير النهابة" وهو يعنى أنه أفضل توقيت للزرع الشتوى ولأن الزرع ينضج قبل أن تهاجمه الطيور فى بداية النضج.

١١- **هاتور:** "إن فاتك زرع هاتور إستنى لما السنه تدور" أى أن الزرع لا يصح زراعته بعد شهر هاتور. وأحياناً يقولون "فى شهر هاتور إزرع ولا تشور". وهذا يعنى ضرورة الزراعة فى شهر هاتور لأنه أفضل وقت للزراعة.

١٢- **كيهك:** "كيهك برد فوج وبرد تحت" وهذا يعنى أنه فى شهر كيهك يكون الجو بارداً، وكذا الأرض شديدة البرودة.

ومن هنا نرى إلى حد ارتبط المثل الشعبى بحياة أهل الواحة، وكذلك مدى ارتباطه بالمواسم الزراعية، وتحديد الأوقات التى تصح فيها الزراعة. وهناك العديد من الأمثال المتعلقة بالزراعات مثل البلح وغيره، أو أمثال متنوعة لواقع المجتمع وظروفه. ولكننى حاولت إيضاح نموذج واحد فقط خاص بالشهور القبطية على سبيل المثال.

عادات الطعام. تختلف نوعية الطعام وكميته من مجتمع لآخر نظراً لاختلاف البيئة

الطبيعية والجغرافية والظروف الاقتصادية والاجتماعية "السائدة فى كل مجتمع. ومجتمع الواحات البحرية له ما يميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى. فقد كان نظام الأكل قديماً عبارة عن سبع وجبات فى اليوم، يضاف إليها واحدة أخرى فى شهر رمضان، وهى السحور فتصبح ثمانية وجبات وهى: "الطمون - الفطور - الضحا - الغذاء - التعميره - العشاء - العقوم - السحور فى شهر رمضان". وسوف نقوم بإلقاء الضوء على هذه الوجبات ونوعيتها من خلال أقوال أحد الإخباريين.

١-الطمون. وهو يعنى الاطمئنان للمعدة أو التصبيرة. ويتم تناول هذه التصبيرة بعد أن يصلى الناس الفجر وقبل خروجهم للعمل فى الحطايا - المزارع- حيث يتعين أن يأكلوا شيئاً خفيفاً وهو عبارة عن "عيش شمسى وشاى". والعيش الشمسى يشبه البقسماط. وهذه الوجبة الخفيفة تساعد الإنسان على أداء عمله فى الزراعة.

٢-الفطور. وموعد تناوله بعد طلوع الشمس عند عودة الفرد من الحقل، أى حوالى الساعة الثامنة صباحاً. وهو عبارة عن "لبن - بلح عجوه - عيش شمس" ولازم نشرب الشاى الثقيل ونرجع تانى الغيط ونشتغل لغاية قرب الظهر، ولو كان فيه واحد موظف حكومى يروح مكان عمله بعد الفطور".

٣-الضحا. كان موعد وجبه الضحا قبل صلاة الظهر، أى حوالى الساعة الحادية عشرة وهو عبارة عن "عيش - كشك - لبن"، وهذا بالنسبة للواحة كان "سبر" والسبر معناها السلو أو "العادة" المتبعة قديماً. وكان بعض الناس يضحون "بالبغلية"، وهى عبارة عن (عدس وأرز وسمن)، مثل أكله الكشرى. وكان البعض يضحى بالمجطعة "المقطعة"، وهى تشبه الرقاق أو المشلنت ويضعونها فى الشمس حتى تجف جيداً "تنشف". وبعد ذلك يقطعوها فى اللبن الطازج الحليب. أو يكون الضحا "بالعصيدة" وهى عبارة عن "دقيق وميه" يضعوه على النار حتى يتماسك ويستوى ثم يضعوه فى الأطباق ويضعون عليه الحليب وعسل البلح (اللابجى) أو العسل الأسود. وهى من الأكلات التى يكثر تناولها فى فصل الشتاء. أو يأكلون "البريمة" وهى عبارة عن كرات صغيرة من العجين وتشبه الكسكسى. وبعد أن تستوى على النار يضعون عليها التقلية (بصل وزيت) أو "بصل وسمن".

٤-الغذاء. وموعده بعد الصلاة بحوالى ساعتين، وهو عبارة عن "عيش فصوص إضافة إلى اللبن أو جبنه أو طبيخ".

٥-التعصيره. موعدها بعد صلاة العصر، وقبل صلاة المغرب، وهى: عيش - لبن

حامض - بلح".

٦-العشاء. بعد صلاة العشاء ويتكون من: "لحم - أرز - خضار - عيش - زيتون - سلاطة خضراء". وتختلف مكونات العشاء حسب الظروف الاقتصادية للفرد. وليس من الضروري أن يتم تناول اللحم يومياً، ولكن من الممكن أن يحدث ذلك مرتين في الأسبوع، "وحسب حالة الواحد"، إذا كان ميسور الحال أو غير ذلك.

٧-العتوم. "يكون في الشتاء لأن الليل طويل وفيه الناس سهرانه في البيوت ويكون الأكل خفيف عبارة عن "عيش - سودانى - شاي - عجوة أو بلح ناشف".

٨-السحور. في شهر رمضان بعد منتصف الليل تقريباً، ويكون مثل العشاء إن أمكن وتبعاً لحالة الأسرة إذا كانت غنية أو فقيرة. ومن الأكلات المنتشرة نجد "الأرز السكوتى - أى بدون لحم - الأرز الأبيض بدون تقلية - البصارة بالفول والعدس أو الفول والملوخية". وقد مر العيش بمراحل عدة منها "العيش الشمسى - عيش الظل - المررح - البتاو وحالياً عيش الطابونه".

الخاتمة

لقد عاشت الواحات البحرية زمناً طويلاً في طى النسيان، إلى أن تم اكتشاف خام الحديد بها، الأمر الذى ترتب عليه إنشاء شبكة الطرق المرصوفة واجتياز حاجز الزمن بالمواصلات البرية واختلاط أبناء الواحة بباقي أنحاء وادى النيل، وكذا شبكة الكهرباء التى شملت الواحة كلها والتى أدت إلى وجود الأجهزة الكهربائية داخل المنازل. هذا فضلاً عن العمالة الوافدة التى تعمل جنباً إلى جنب مع أبناء الواحة، والإقبال على التعليم والعمل الحكومى والتجارة ... إلخ خارج حدود الواحة.

كل هذا ساعد على الاحتكاك بثقافات أخرى نتيجة الاندماج والتفاعل بينهم وبين أبناء الواحات البحرية، مما كان له الأثر الفعال فى تغيير بعض العادات المتوارثة لديهم عبر الزمان عن الأسلاف. فعلى سبيل المثال: ظهرت أنماط جديدة من الأطعمة كالمعلبات والاحتفاظ ببواقي الطعام لتناولها فى اليوم التالى "الأكل البايث". كما أدى خروج البعض للعمل بالمصالح الحكومية إلى هجر نظام الوجبات المتبع، واستبدال السبع وجبات بثلاثة مثل الحال فى باقى المجتمع المصرى تقريباً.

وقد ترتب على سهولة الانتقال والحركة من وإلى الواحة ظهور الملابس المستوردة، وتخلّى بعض أبناء المجتمع عن الزى التقليدى لهم. وخاصة بين فئات

الشباب. كما ظهرت أنماط جديدة من المسكن الحديث، لوحظ التخلي عن بعض العادات السالفة والخاصة بالطقوس المصاحبة للزواج أو للوفاة ... إلخ. وهنا يمكن القول أن شبكة الطرق المرصوفة أدت إلى تخفيف حدة العزلة الجغرافية مما ترتب عليه تقريب المسافة الاجتماعية بين ثقافة هذا المجتمع الخاصة وبين ثقافة المجتمع الكبير، بفضل إتاحة فرصة التفاعل بين الثقافتين "الواقدة وأبناء المجتمع الأصلي". وقد أدى هذا التفاعل إلى إحداث عملية التغيير الاجتماعى واختراق حاجز العادات والتقاليد الخاصة بمجتمع الواحات البحرية.

المراجع

- ١- عبد اللطيف واكد وحسن مرعى، واحات مصر، جزر الرحمة وجنات الصحراء، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٧،
- ٢- أحمد أبو زيد، تقرير مبدئى عن إمكانيات التنمية الاجتماعية والبشرية فى الواحات البحرية، الفترة من ١٦/٤/١٩٩٤ - ٢٠/٤/١٩٩٤، محافظة الجيزة، لجنة التنمية البشرية (شارك الباحث فى جمع المادة الميدانية وكتابة التقرير).
- ٣- عبد اللطيف واكد وحسن مرعى، مرجع سابق.
- ٤- أحمد أبو زيد، مرجع سابق.
- ٥- جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، عالم الكتب، مطابع الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٤،
- ٦- أحمد أبو زيد، مرجع سابق.

الفصل الثامن عشر المردود الفلسفى لتحليلات أبى زيد الأنثروبولوجية(*)

ترى ما الذى يمكن لمتخصص فى الفلسفة أن يكتبه عن عالم أنثروبولوجي؟ ولكن ما أن أمعنت النظر فى بعض المقالات والدراسات التى كتبها أستاذنا الجليل حتى نبهتني إلى أن العلاقة بين الفلسفة والأنثروبولوجيا أكثر من مجرد أن الأنثروبولوجيا كغيرها من العلوم الإنسانية قد خرجت من رحم الفلسفة أم العلوم، وإن كنت أيضا أخرج من وسم الفلسفة بأنها علم، ولكن هذا حديث آخر. ما نبهتني إليه بعض الموضوعات التى اهتم بها أبوزيد أن بعضها موضوعات تهتم بها الفلسفة أيضا، وإذا قال البعض أن طريقة التناول ومجالى البحث مختلفان، نقول أن الأصح هو القول أن مجالى البحث مكملان إلى بعضهما إلى الحد الذى يمكن معه القول أن للتحليلات الأنثروبولوجية مردودات فلسفية، وهو ما سأحاول أن أبينه هنا عن طريق تناولى لموضوعات ثلاثة تحدث فيها أبوزيد وعالجها، وسأبين كيف أن للتحليلات الأنثروبولوجية التى انتهى إليها أبوزيد مردودات فلسفية.

١- اللغة

حين يتناول أبوزيد "اللغة"^(١) فلا شك أنه يتناولها كظاهرة اجتماعية مثلها فى ذلك مثل الدين والأسرة. يطرح أبوزيد التساؤلات التى تهتم باحث الأنثروبولوجيا على النحو التالى:

- ١- هل الحياة الاجتماعية فى قيامها فى حاجة إلى اللغة؟
- ٢- ما دور اللغة فى السلوك الاجتماعى؟
- ٣- ما هو أصل اللغة؟
- ٤- ما العلاقة بين اللغة والثقافة؟
- ٥- ما العلاقة بين اللغة والفكر؟

(*) كتب هذا الفصل الدكتور بهاء درويش- كلية الآداب، جامعة المنيا.

يرى أبوزيد في معرض الإجابة على السؤالين الأول والثاني أنه "إذا كان الشك ينتاب بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا حول وجود بعض الظواهر الاجتماعية كالدين أو الأسرة عند الشعوب البدائية البسيطة، فليس هناك دليل واحد على وجود جماعة إنسانية واحدة- مهما بلغت من التأخر- لا تعرف اللغة في صورتها الكلامية على الأقل. فأكثر الشعوب تأخراً أو تخلفاً يستخدمون في حديثهم لغة على درجة من الرمزية لا تقل بأى حال عن رمزية اللغة التي يستخدمها الرجل الفرنسي المتقف"^(٢)، "فلولا اللغة لما كانت هناك أى وسيلة منظمة للاتصال والتفاهم ونقل الأفكار، وكذلك سوف يختفى من المجتمع كل عمل تعاوني مهما كان بسيطاً.. والأهم من ذلك أن المجتمع بغير لغة لن تكون لديه وسيلة لضمان استمرار السلوك الاجتماعي"^(٣).

اللغة إذًا - عند أبي زيد - ضرورة لقيام السلوك الاجتماعي ولقيام حياة اجتماعية متماسكة "ليس ذلك فقط"، بل ويصل أبوزيد مع علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى حد التمييز بين الإنسان وسائر الكائنات باللغة، فلولا اللغة لما قامت حضارة إنسانية، والحضارة الإنسانية وتاريخ الإنسانية يدينان بتراكمهما عبر الزمن للغة. ولولا اللغة لما استطاع الإنسان التعلم سوى بالمحاولة والخطأ، إذ لن تكون هناك استفادة بتجارب السابقين والتي كانت ستضيع سدى، ولولا اللغة لعجز الإنسان حتى عن التفكير. اللغة-إذا- خاصية جوهرية للإنسان. نتيجة حتمت على علماء الأنثروبولوجيا أن يتساءلوا: هل هذا يعنى أن اللغة كانت دائماً إحدى الخصائص الأساسية المميزة للإنسان منذ أقدم مراحل التطور وأنها كانت موجودة عند الأدميات المبكرة.

بعد عرض مسهب لمختلف الآراء والنظريات حول أصول اللغة، يخلص أبوزيد إلى أن "الرأى السائد عند الغالبية العظمى من الكتاب وبخاصة علماء الأنثروبولوجيا أن اللغة قديمة قدم الإنسان وأنها ظهرت بظهوره"^(٤). وهى النتيجة التى يوافق عليها أبوزيد نفسه وذلك ضد النظرية التطورية التى رأت أن المجتمع الإنسانى مر بمرحلة لم يعرف فيها اللغة، إذ يرى أبوزيد أنه لا وجود لما يسند زعمهم هذا.

والأنثروبولوجى حين يهتم بتاريخ اللغة أو أصلها، فإنه لا يعنيه أصلها فى حد ذاته إلا بقدر ما يبرهن ذلك بالنسبة له ارتباط اللغة بالإنسان دون غيره من الكائنات

العضوية الحية من حيث أن الإنسان هو بان الحضارة التي لولا اللغة لما نشأت.

فحين يتعرض أبوزيد للعلاقة بين اللغة والحضارة الإنسانية -أو الثقافة- كما يفضل الأنثروبولوجيون تسميتها- وهي على ما يبدو تسمية أبي زيد المفضلة - فإنه يؤكد مرة أخرى على خاصية الاستمرار والقدرة على الانتقال من جيل لآخر التي تشكل الخاصية الجوهرية للثقافة والتي يجملها في لفظ "التراكم"، حيث هي الخاصية التي تجعل هناك فارقاً أساسياً بين الحضارة الإنسانية ومختلف أنواع النشاط الموجودة عند الجماعات الحيوانية الأخرى. أداة هذا التراكم- كما يلاحظ أبوزيد- تكمن في اللغة والتي كان افتقارها لدى الحيوانات والقرود العليا هو ما يمنع هذه الكائنات من مواصلة تجاربها وخبراتها^(٥).

ويلاحظ أبوزيد أن علماء الأنثروبولوجيا في دراستهم للعلاقة بين اللغة والثقافة قد اهتموا ببحث العلاقة بين مفردات اللغة ومحتوى الثقافة، بمعنى بيان كيف تعكس المفردات إلى حد بعيد اهتمامات المجتمع، ويضرب على ذلك الأمثلة. فالشعوب التي تعيش على الجمع والقنص مثلاً لديها قوائم تفصيلية بأسماء الحيوانات والنباتات، بينما الجماعات التي تهتم بالقرابة كالأستراليين الأصليين عندهم كثير من مصطلحات القرابة التي تعكس في مجموعها العلاقات القرابية المتشابكة. وينقل أبوزيد عن "هامر بورجشتال Hammer Purgstall" قوله أن هناك حوالي من خمسة إلى ستة آلاف اسم لوصف الإبل عند العرب^(٦). يخلص أبوزيد من هذا إلى أن دراسة العلاقة بين اللغة والمحتوى الثقافي لا تعنى شيئاً أكثر من أن اللغة لها أساس ثقافي أو حضاري وأنه لن يمكن بالتالي تحديد مفردات اللغة تحديداً دقيقاً إلا بمعرفة بقية مظاهر الثقافة^(٧). لا يعنى هذا عند أبي زيد سوى أن مدلولات ألفاظ اللغة الواحدة تختلف باختلاف الثقافة. من هنا تصدق ملاحظة العالم فورف - والتي يذكرها أبوزيد وهي أن الشعوب التي تتحدث لغات مختلفة تعيش في عوالم من الواقع مختلفة"، ليس فقط فيما يتعلق بمدركاتهم الحسية، بل إنه لدى الناس في مختلف الثقافات تصورات مختلفة حتى فيما يتعلق بالمقولات الأساسية مثل مقولة الزمان والمكان^(٨).

تفقد العلاقة بين اللغة والثقافة - وفقاً لأبي زيد - بالضرورة إلى بحث موضوع العلاقة بين اللغة والفكر، وهي النقطة الأخيرة التي يعرضها في مقاله عن حضارة اللغة. يلاحظ أبوزيد أنه عندما تتم في الدراسات الأنثروبولوجية ترجمة معتقدات

الشعوب غير المتعلمة أو البدائية إلى إحدى اللغات الحديثة وبخاصة اللغات الأوروبية، فإن هذه المعتقدات تظهر في صورة فجوة وغير معقولة وخالية تماماً من المعنى بل ومتناقضة مع بعضها البعض في كثير من الأحيان، مما نتج عنه رفض القول أنه من الضروري للتعبير اللفظي أن يتفق مع قواعد المنطق حتى يكون له معنى، وأنه ليس من السهل نقل الفكر من لغة لأخرى نظراً لارتباط الكلمة الواحدة بالفكرة المعبرة عنها بالظروف الاجتماعية والثقافية بل وبظرة الشخص في الثقافة المعينة إلى العالم ككل، وتبعاً لذلك يصبح من الصعب العثور على مرادف حقيقي للكلمة في لغة أخرى مختلفة تنتمي إلى ثقافة مختلفة، بل وذهب البعض -ويعتبرهم أبوزيد من الغلاة- إلى استحالة الترجمة من لغة لأخرى بل ومن جملة لأخرى داخل اللغة الواحدة^(٩).

هذه هي الحدود التي يهتم بها علم الاجتماع والأنثروبولوجيا باللغة كما عرضها أبوزيد. فإذا ما انتقلنا إلى اهتمام الفلسفة باللغة سيظهر تأثير النتائج الأنثروبولوجية في الأفكار الفلسفية حول اللغة مما يخول لنا القول أن للتحليلات الأنثروبولوجية مردودات فلسفية.

تهتم الفلسفة باللغة. ويأتي هذا الاهتمام تحت مبحث أساسي داخل ميدان الفلسفة يعرف بفلسفة اللغة. درج فلاسفة اللغة على التمييز بين ميادين ثلاثة رئيسية في دراستهم للغة، وهي علم التراكيب الذي يهتم بمعالجة بنية اللغة من حيث هي كذلك، أي بدراسة اللغة من حيث التراكيب. بينما يهتم علم المعاني بالبحث في المعنى- معنى المفردات أو الجمل المكونة للغة. أما أفعال الكلام فتختص بدراسة ما نفعله باللغة، فنحن لا نتحدث فقط ولكننا في حديثنا نعد ونقسم ونسامح ونعتذر ونسب ونهين بعضنا. أضف إلى ذلك أننا لا نفهم بعضنا البعض فقط عن طريق الكلام أو الألفاظ كما تم نطقنا، فالألفاظ تنطوي على أكثر مما يعينية ظاهراً. أفعال الكلام تتمثل في دراسة هذه الموضوعات^(١٠).

يمكن القول أن علم المعنى أو تقديم نظرية في المعنى يشغل اهتمام القدر الأكبر من فلاسفة اللغة المعاصرين ولم يعد هناك سوى القليل من الفلاسفة ممن يهتمون بدراسة اللغة دراسة تركيبية، وهي الدراسة التي أصبحت الآن تشغل الشاغل لعلماء اللغة Linguists دون الفلاسفة الذين أصبح معظمهم يهتمون اهتماماً رئيسياً بعلم المعنى.

فى إطار محاولات الفلاسفة تقديم نظريات للمعنى ثار التساؤل حول ما إذا كان معنى الكلمة أو الجملة يختلف من لغة لأخرى ومن ثم يصعب بل ويستحيل الترجمة من لغة لأخرى من حيث أن المعنى قاصر على السياق الذى تظهر فيه الكلمة أو العبارة، أم أن معانى الألفاظ أو العبارات واحدة بصرف النظر عن اللغة التى تتم بها صياغة هذه المفردات أو تلك العبارات ومن ثم يصبح المعنى محمولا للقضايا التى تعبر عنه. يكاد يميل معظم الفلاسفة المعاصرين إلى الفريق الأول، فوجد الفيلسوف والمنطقى الأمريكى ويلارد كواين (١٩٠٨-) ينادى بما أسماه النسبية الأنطولوجية التى تختلف وفقا لها المعانى من نسق تصورى لنسق تصورى آخر. ثم فيلسوف العلم المعاصر توماس كون (١٩٢٢-) الذى قال بالنماذج الإرشادية Paradigms ثم ميشيل فوكوه (١٩٢٦-) الذى قال بالنظم المعرفية episteme. وبغض النظر عن الاختلافات القائمة بينهم، فهم جميعا يتفقون فى القول بنسبية اللغة وفى رفض ما يسمى المعنى الواحد الذى لا يختلف من نسق تصورى أو نموذج إرشادى أو نظام معرفى لآخر، وكنتيجة لذلك انتهوا إلى استحالة الترجمة من لغة لأخرى.

يرى كاتب هذه السطور أن تأثير الأبحاث الأنثروبولوجية واضح - على الأقل فيما يتعلق بكواين. ذلك أنه إذا كانت الأبحاث الأنثروبولوجية - كما عرضنا- قد انتهت إلى أنه عندما تتم ترجمة معتقدات الشعوب البدائية إلى اللغات الحديثة، فإنها تظهر غير معقولة وخالية من المعنى تماما، بل ومتناقضة مع بعضها البعض فى كثير من الأحيان، فإن كواين ينطلق من هذه النتيجة ليقول لنا أن ذلك يبدو كذلك لأننا ننظر إليها انطلاقاً من معاييرنا نحن للمعقولة، ونحدد معانيها انطلاقاً من معانيها. لا يمكننا - وفقاً لكواين - تحديد معتقدات ومن ثم معانى عبارات الشعوب البدائية- وجميعها تكون لدى كواين شبكة واحدة- سوى بالملاحظة. فهى وحدها ما تؤدى إلى التحديد الدقيق للمعنى.

لنفترض - كما يقول كواين فى كتابه "الكلمة والموضوعات"- أننا أمام إحدى اللغات البدائية، وهذه اللغة مجهولة لنا تماماً، وسمعنا أحد مواطنى هذه القبيلة البدائية يقول "جافاجاي" "Gavagai" أثناء مرور أرنب أمامه. إذا تكرر من هذا الشخص هذا النطق أثناء مرور أرنب يعدو، استنتجنا أن "جافاجاي" تعنى "أرنباً". للتأكد من ترجمتنا نضع هذا الشخص فى مواقف اختبار نمرر فى بعضها فقط أرنباً، ونسأله فى كل مرة "جافاجاي"؟ إذا هز رأسه بالإيجاب فى كل مرة يمر فيها

أرنب، وهز رأسه بالنفى فى المرات التى لا يمر فيها الأرنب، استنتجنا أن ترجمتنا أقرب ما تكون إلى الصدق (ذلك أننا مازلنا لا يمكن أن نتحقق على وجه اليقين من صدق الترجمة، إذ يمكن أن تكون ترجمة لعبارات أخرى مثل "رأيت مثله بالأمس" أو "مخلوق جميل"). هذا الموقف المثير الذى حدد معنى "جافاجاي" لم يحدد معناها تماماً ولكن فقط "معناها المثير Stimulus meaning" أى المعنى المرتبط بالموقف، ذلك لأن الملاحظة لا تحدد وحدها معنى أى جملة، ولكن معانى الجمل تتحدد- بالإضافة إلى الملاحظة- بعلاقتها مع الجمل الأخرى المشتركة معها فى لغة واحدة. بالإضافة إلى جمل الملاحظة يمكن أيضاً تحديد معنى الثوابت المنطقية بنفس الطريقة السلوكية- أى تحديد معناها المثير- نحن نعرف- مثلاً أن ثابت الوصل يصدق متى صدق طرفاه، عندئذ يمكننا- وفقاً لكواين- أن نعرف أن كلمة "بليب blip" فى اللغة البدائية تعنى ثابت الوصل "و" متى وافق متحدث هذه اللغة على ترجمة الجملة "ه" وعلى ترجمة الجملة "ى" ثم هز رأسه موافقاً على ترجمتنا للجملة "ه بليب ى".

يرى كواين أن الدليل السلوكى هو كل ما فى أيدينا لتحديد المعنى ولما كانت اللغة لا تحتوى فقط "جمل ملاحظة" و"ثوابت منطقية"، بل أن حتى جمل الملاحظة تتكون من حدود لغوية نعرف أنها تدخل فى تراكيب جمل أخرى، ولم يكن بإمكان الدليل السلوكى تحديد معنى عبارات اللغة الأخرى خلاف عبارات الملاحظة والثوابت المنطقية، ولم يكن بإمكانه تحديد معنى المفردات التى تتكون منها عبارات الملاحظة، وكان معنى عبارات الملاحظة والثوابت المنطقية يتحدد ليس فقط بالخبرة ولكن أيضاً بعلاقتها بغيرها من الجمل التى لا يمكن للخبرة - مصدرنا الوحيد - أن تحدد لنا معناها. انتهى كواين إلى أنه لا وجود لما يسمى "معنى" الجملة، لاستحالة تحديد ذلك وأن المعنى سيظل دائماً معنى غير محدد⁽¹¹⁾. ومن هنا انتهى إلى ارتباط معانى اللغة بالسياق الذى خرجت منه ومن ثم إلى استحالة الترجمة من لغة لأخرى. هذا مثال واحد يبين بجلاء مدى الارتباط بين النتائج الأنتروبولوجية ونظرية فلسفية معاصرة اهتمت كلاهما باللغة.

٢- الظاهرة التكنولوجية:

لا يكاد يختلف اثنان على أن عصرنا قد شهد تقدماً تكنولوجياً هائلاً غير مسبق. هذا التقدم التكنولوجى الهائل- وإن كان نتاج العلم- فلقد أضحى له بدوره

تأثيره على العلوم- الطبيعية منها والإنسانية- وإن كنا سنقصر حديثنا على تأثيرها على الأنثروبولوجيا والفلسفة.

أن يهتم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بالظاهرة التكنولوجية- كما يسميها أبوزيد- فهذا أمر واضح ذلك أننا إذا أخذنا التكنولوجيا بمعنى كل ما صنعت يد الإنسان عبر التاريخ لتسهيل الحياة وتخفيف أعباء العمل عن الإنسان والاستعانة بها في صنع عالم جديد يختلف عن العالم الطبيعي في كثير من الوجوه، فإنه يمكن القول أنها تكنولوجيا وجدت منذ وجد الإنسان وأن تغير الأبنية والقيم المجتمعية والعادات والمعايير من مرحلة زمانية لأخرى ومن مكان لآخر يرجع في قدر كبير منه إلى اختلاف التكنولوجيا الموجودة، إلى الدرجة التي يمكن معها القول أن وصف المجتمع بأنه مجتمع بدائي أو حديث أو متطور يكون بالرجوع إلى مستوى التكنولوجيا التي يمارسها أو يطبقها المجتمع. إلا أن أبازيد حين يتناول الظاهرة التكنولوجية بالبحث، فإنه ينيه إلى أن التكنولوجيا في المجتمع الحديث قد أصبحت نظاماً يختلف عن التكنولوجيات القديمة فيما يمكن أن نلخصه من عرض أبي زيد على النحو التالي:

١- التكنولوجيا القديمة تكنولوجيا محلية: يرجع ذلك إلى قوة تماسك الجماعات المحلية وتضامنها وانغلاقها ضد الآخرين وفي وجه الأعراب، ثم ضعف وسائل الاتصال والتبادل مما أثر في ببطء انتشار الابتكارات التكنولوجية. ولما كانت التكنولوجيا عنصراً من عناصر الثقافة الذاتية، كان لكل ثقافة مقوماتها وخصائصها وكان إخفاق التكنولوجيا السابقة في أن تعم العالم أجمع أو حتى تنتشر في عدد من المجتمعات المتفرقة، وظلت التكنولوجيات القديمة تحمل طابع الثقافات المحلية الخاصة^(١٢).

٢- لم يكن هناك في الماضي تطور تكنولوجي بالمعنى الدقيق للكلمة: ذلك أنه على الرغم من ظهور بعض الاختراعات من حين لآخر، كان كل اختراع منها قائماً بذاته ومنفصلاً عن غيره من الاختراعات التي سبقته أو جاءت بعده، أو بمعنى آخر لم يكن أي اختراع من تلك الاختراعات يمثل حلقة في سلسلة واحدة متصلة، لذا كان هناك شيء من عدم الاتصال في التقدم التكنولوجي مع بعض الاستثناءات^(١٣).

٣- لم يكن يراعى في صنع الآلات والأدوات في الثقافات المختلفة اعتبارات

الاستعمال والمنفعة والفائدة فحسب، وإنما كانت هناك اعتبارات متنوعة تتعلق بمسائل الإبداع الفني. وهى أمور لم تعد تحظى بنفس الدرجة من الاهتمام التى كانت تلقاها فى التكنولوجيا القديمة^(١٤).

٤- التكنولوجيا الحديثة أصبحت تتدخل فى كل شئ وتتغلغل بغير حدود فى كل ميادين الحياة فى المجتمعات الغربية الحديثة وامتدادها شمل كل مظاهر النشاط البشرى، ومنجزاتها أصبحت أكثر دقة وكفاءة، تشمل العالم كله، وانتشارها أصبح من السرعة بحيث يدهش ليس الإنسان العادى فقط بل والتكنولوجيين أيضاً^(١٥).

٥- لم يعد الفرد فى المجتمعات الغربية الحديثة يستمد كيانه أو مركزه من انتمائه إلى أى جماعة، وإنما من جهوده الخاصة. للتكنولوجيا دور هام فى ذلك بلا شك من حيث أنها تولف نظاماً أو نسقاً اجتماعياً يحتل فيه كل فرد مركزاً معيناً. الفرد الآن أصبح يتصور نفسه كائناً مستقلاً عن غيره من أفراد المجتمع ويشعر بنفسه منفصلاً عن العالم الذى يعيش فيه وزاد الإحساس بعدم الانتماء إلى ذلك المجتمع. وأصبح مفهوم (المجتمع الحر) يرتبط بشعور الأفراد ليس بحريتهم الاجتماعية فقط بل وبترحررهم الأخلاقى والثورة على قيود التقاليد القديمة وسيطرة الجماعات الأولية^(١٦).

٦- نمو المدن الكبير بسرعة فائقة أدى إلى تدمير العلاقات القديمة القائمة على أساس الجوار وتشويه خصائصها. كما أن اتساع نطاق السوق وتعقد العمليات التجارية حرم البائع والمشتري من العلاقة الشخصية أو الصفة الفردية التى كانت تصبغ علاقاتهم.

٧- قلت الثورة التكنولوجية من أهمية الإنسان عن طريق نقل مهاراته وقوته وتفكيره إلى الآلة وهى ما يبدو أنها مرحلة جديدة يدخلها الإنسان فى عملية اتخاذ القرارات^(١٧). لا يعنى هذا كله- وفقاً لأبى زيد- سوى أن التكنولوجيا الحديثة قد أصبحت نظاماً من النظم الاجتماعية كالقانون أو الدين. وبالتالي قد أصبحت جزءاً من البناء الاجتماعى والثقافى للمجتمع الغربى الحديث، ومن ثم فإننا حين ندرس تأثيرها على المجتمع فإننا لا نعنى بها الآلات والأدوات التى نستخدمها فى حياتنا اليومية أو الصناعة الحديثة، ولكن ندرسها ونحلل مكوناتها وأثارها- من حيث هى نظام اجتماعى-فى بقية النظم الاجتماعية^(١٨).

وفى تحديد أبى زيد لما يعنيه بأنها قد أصبحت نظاماً فإنه يقول أن المقصود

"بالنظام" أسلوب السلوك الذى يسود بين أكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع وينتقل من جيل لآخر ويقبله المجتمع كوسيلة لحل جانب معين من المشكلات التى يواجهها، كما أنه يعتبر فى الوقت ذاته الأداة التى تستطيع بواسطتها شبكة العلاقات الاجتماعية أن تحافظ على وجودها واستمرارها^(١٩).

لقد أصبحت التكنولوجيا إذاً فى المجتمع الحديث - عند أبى زيد - موضوعاً فى ذاته مستقلاً وحقيقة لها كيانها المستقل المتميز من حيث أنها قد أصبحت- لأول مرة فى تاريخ الجنس البشرى- نظاماً له كيانه ومقوماته وخصائصه^(٢٠). فالأنثروبولوجيا التى يتناولها بالدراسة يتناولها بهذا المعنى.

ويرى أبوزيد أنه لما كانت التكنولوجيا قد أصبحت نظاماً اجتماعياً من أنظمة المجتمع ولم تعد مجرد وسيلة لتحقيق رفاهية الإنسان، فإن التقدم التكنولوجى قد أضحى هدفاً فى ذاته وليس مجرد وسيلة أو أداة لخدمة مظاهر الحياة، بمعنى أنه لو تخيلنا أن الإنسان قد وصل إلى أقصى حالات الرفاهية، فإن البحث فى المجال التكنولوجى لن يتوقف^(٢١). أضف إلى ذلك أن أحد الجوانب الهامة فى التكنولوجيا الحديثة هو تطبيق المبادئ العقلانية فى التحكم والتوجيه، سواء أكان ذلك هو التحكم فى المادة أو حتى التحكم فى الكائنات الإنسانية ذاتها^(٢٢). هنا نلاحظ أن التحليل الأنثروبولوجى الذى انتهى إلى هذه النتيجة أى الذى انتهى إلى أن تطبيق المبادئ العقلانية يشكل أحد الجوانب الهامة فى التكنولوجيا الحديثة كان له مردوده الفيلسفى وهو ما سنحاول بيانه فى النقاط التالية:

١- ساد الاقتناع بين فلاسفة القرن العشرين أن الفلسفة لا يجب أن تكون عملية بناء أو تشييد أنساق فلسفية متكاملة. لم يعد لدينا فيلسوف كأرسطو أو هيجل يلزم نفسه بتقديم نسق متكامل يبدأ بمبادئ أولى يراها الفيلسوف واضحة بذاتها يفترضها افتراضاً ليصل منها بطريق الاستنباط والتفكير المجرد إلى صورة للعالم أو للكون.

٢- بتأثير المبادئ العقلانية فى التفكير، لم تعد الفلسفة عملية بناء لأنساق متكاملة تعالج مشكلات الوجود والمعرفة والقيم لأنه لم يعد ينظر إليها كمبحث معرفى مستقل ذى منهج مستقل ينافس العلوم الطبيعية فى تقديم معرفة مختلفة عن الكون وتقرير مختلف للهئية التى عليها الوجود.

٣- أدت سيادة روح التفكير العلمى إلى التقليل- إلى أقصى درجة- من

الاعتقاد الفلسفى فى وجود كيانات فوق طبيعة أو جواهر روحية أو عقلية. تكاد تجمع فلسفة القرن العشرين على إنكار وجود جواهر غير مادية. المذهب السلوكى الذى لا يرى للنفس أو للعقل من معنى سوى أنها مجموعة من السلوك الظاهرى والتغيرات الفسيولوجية التى تحدث داخل جسم الإنسان، وعلم السيبرنطيقا الذى يحاول رد الكيمياء إلى الفيزياء ثم الأحياء إلى الكيمياء ويكون بذلك قد فسر الوظائف الحيوية لدى الإنسان تفسيراً مادياً، ثم الجهود الأخيرة لتفسير الوعى تفسيراً فيزيقياً، تقف جميعها أمثلة على سيادة روح التفكير العلمى العقلى التى سادت نتيجة للتقدم العلمى والتكنولوجى الذى شهده العصر الحديث وهو التقدم غير المسبوق والذى يبرز دعوة أبى زيد باختلاف الثورة التكنولوجية الحديثة عن التكنولوجيا القديمة^(٢٣).

٣- وضعية الفكر الاجتماعى

لأبى زيد بحث تحت عنوان "العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجى" يخصصه لمحاولة تنفيذ دعوة وضعية الفكر الاجتماعى. يلخص أبوزيد رأيه فى مستهل البحث فىقول "من الأخطاء التى يقع فيها المشتغلون عندنا بالعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية خاصة أنهم يتجاهلون فى دراستهم للنظريات والمدارس المختلفة الظروف العامة التى لا بدت ظهور تلك النظريات وقيام تلك المدارس، ويسقطون من اعتبارهم الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى كانت تسود وقتئذٍ والتى يحتمل أن يكون لها أثر كبير فى حياة أصحاب تلك النظريات أنفسهم وفى تشكيل أفكارهم^(٢٤)."

هنا نقول أنه يبدو أن ما يجعل للتحليلات الأنثروبولوجية مردودات فلسفية- وهو ما حاولنا بيانه- أن مصدر كل من الفكر الاجتماعى والفلسفى واحد، أو أن العوامل المؤثرة أو المشكلة لكل من المفكرين واحدة، بمعنى أن الفكر الفلسفى لا يقل عن الفكر الاجتماعى تأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة لأصحاب النظرية الفلسفية، بالإضافة إلى الآراء والكتابات المعاصرة لصاحب الفكر والتى سيكون لها تأثير بصورة أو بأخرى. وهو ما سنحاول بيانه الآن.

فيما يتعلق بالفكر الاجتماعى، يضرب لنا أبوزيد العديد من الأمثلة لكثير من المفكرين الاجتماعيين لبيان كيف كانت نظرياتهم وآراؤهم وليدة الظروف

والأوضاع التي عاشوها، نختار منها اثنين هما أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع وتلميذه إميل دوركايم.

لقد حاول أوجست كونت- كما يوضح أبوزيد- أن يجعل من علم الاجتماع علماً طبيعياً بدليل أنه أسماه في بداية الأمر باسم "الفيزياء الاجتماعية" لإظهاره بمظهر العلم الطبيعي ومحاولة إخضاعه لمناهج البحث المتبعة في تلك العلوم. ولكن الحقيقة- كما يرى أبوزيد- أن الاتجاه الوضعي لدى أوجست كونت كانت له جذور أخرى تتمثل في موقفة العدائي من الأيديولوجيات الثلاثة الرئيسية السائدة في عصره وهي الليبرالية والشيوعية والاشتراكية. فلقد وقف ضد الليبرالية رغم أن مظاهرها الاقتصادية كانت تنادى بضرورة رفع القيود والحواجز المفروضة على الحياة الاقتصادية لإتاحة الفرصة لظهور الحوافز الفردية التي تساعد الفرد على النجاح، أما الشيوعية فكان يعتبرها أيديولوجية لا أخلاقية، بينما رفض الاشتراكية لوقوفها موقف العداء من المجتمع البورجوازي وتحاول تغييره عن طريق الثورة وليس عن طريق التوعية أو التغيير التدريجي. فالحالة الطبيعية التي يجب أن تتوفر في المجتمع والتي تضمن استمرار وجوده هي "حالة التوازن" الذي يقوم على التنظيم الاجتماعي ولا يتحقق إلا في ظل المجتمع الصناعي^(٢٥).

يشير أبوزيد إلى أن اهتمام أوجست كونت بالتوازن أو التماسك الاجتماعي مرده القرن التاسع عشر الذي عاش فيه أوجست كونت والذي كان تصادم وتلاطم المصالح الاقتصادية، وما أدى إليه من تفكك للمجتمع القائم واضطراب للحياة الاجتماعية أهم ما يميزه. هذا الاضطراب والتفكك هو ما جعل أوجست كونت يبحث عن العامل الأساسي الذي يقوم عليه التماسك الاجتماعي في مثل هذا المجتمع المتضارب، فوجده فيما أسماه "المبدأ العام للأخلاق" ويعنى بها الأخلاق الأساسية التي يتوارثها الإنسان منذ القدم، فهي ما من شأنه تجنيب المجتمع الإنساني من الانقلاب بعضه على بعض وتدمير بعضه لبعض^(٢٦).

إلى ذلك يضيف أبوزيد تأثير- المفكر الاجتماعي- سان سيمون. فلقد تأثر كونت بالنزعة المحافظة التي اتخذها سان سيمون في كتاباته المتأخرة. فلقد عاصر سان سيمون الثورة الفرنسية وتأثر بها وبتعاليمها، لذا فإن كتاباته الاجتماعية الأولى تعكس مبادئ تلك الثورة، ولكن الشرور والآثام التي نجمت عن تلك الثورة، وما صاحبها من تطرف أدى إلى ظهور حركات رجعية أو محافظة كرد فعل لذلك

التطرف. تأثرت كتابات سان سيمون المتأخرة بهذه الحركة المحافظة- والتي تأثر بها- ليس كونت فقط- ولكن سائر الاتجاه الوضعى فى علم الاجتماع، الذى وإن كان ظاهرياً ينادى باتباع الطريق العلمى والابتعاد عن تأثير الأيديولوجية المختلفة، فإن الكثيرين- كما يقول أبوزيد- يرون فيه فى الحقيقة تعبيراً عن النظرية المحافظة التقليدية أو الرجعية المعادية للتنوير ومتخفياً وراء دعوى الوضعية الموضوعية^(٢٧).

فاذا ما انتقلنا إلى دوركايم، فإن أبازيد يشير إلى تأثيره بأستاذه، فلقد سلم مثل أستاذه بمبدأ التوازن فى المجتمع، وبأن المجتمع لا يمكن أن يقوم أو يستمر فى الوجود بغير توازن القوى، وأن الصراع ليس سوى حالة طارئة بل ومرضية لا تلبث أن تزول ليسترد المجتمع توازنه^(٢٨). لا يقتصر التأثير الفكرى الذى تعرض له دوركايم على تأثير أستاذه فحسب، ولكن يضيف أبوزيد إلى ذلك تأثير الأوضاع الاجتماعية والسياسية، فىرى أن ما جعل دوركايم يهتم بموضوع التماسك الاجتماعى هو خوفه من الصراعات الاجتماعية والسياسية التى كانت سائدة فى عصره وهو الموضوع الذى عالجه فى كتابه عن "تقسيم العمل الاجتماعى" الذى ظهر عام ١٨٨٣.

يرصد أبوزيد تضارباً فى موقف دوركايم من ظاهرة تقسيم العمل يرجعه إلى التأثيرات الفكرية التى تعرض لها دوركايم، فلقد كان هدف دوركايم إقامة دراسة المجتمع الإنسانى على أسس علمية محايدة وعلى مناهج علمية كتلك التى تقوم عليها العلوم الطبيعية. ويرى أبوزيد أنه نجح فى ذلك إلى حد بعيد. يرى أبوزيد أن فلسفة التنوير وما أدت إليه من ظهور النزعة الوضعية فى علم الاجتماع وما تدعو إليه من ضرورة إخضاع الظواهر الطبيعية والإنسانية لمعايير العقل والعلم هى التيار الذى مارس تأثيره على دوركايم^(٢٩).

ولكن- من ناحية أخرى نلاحظ- كما يقول أبوزيد- أن كتابات دوركايم كانت تكشف عن بعض التصورات والأفكار المتأثرة بالكتابات الفلسفية المحافظة التى جاءت بعد ذلك ووقفت موقف العداء من فلسفة التنوير. يرى أبوزيد أن التيار الفكرى المحافظ الذى يرجع إلى عصور أقدم من ذلك ثم عاد إلى الظهور فى بداية القرن التاسع عشر كرد فعل للتنوير والثورة الفرنسية هو ما تأثر به دوركايم، بل ويرى أن بين هاتين النزعتين معا تتوزع كل آراء دوركايم وكتابات وأفكاره^(٣٠).

فإذا ما انتقلنا للفكر الفلسفي فلن نجد هو الآخر سوى نتاج للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية وللحياة الفكرية المحيطة به والتي أنتجته. فإذا كنا اصطلحنا على اعتبار الفكر اليوناني أول مراحل الفكر الفلسفي، فإن أجواء الحرية السياسية التي كانت تعيشها المدن اليونانية هي ما سمحت لفلاسفتها بالتفكير والتأمل بحثاً عن الحقيقية ودون حاجة إلى التخفي وراء الأساطير، من هنا ظهرت الفلسفة في ملطية أكثر مدن العالم الإغريقي القديم تقدماً متجاوزة مرحلة الأساطير والخرافة. ولم تكن نسبية- بل قل استحالة- المعرفة التي نادى بها السوفسطائيون سوى نتيجة حتمية لهزيمة أثينا أمام إسبرطة، بينما لم يكن تكريس سقراط جل فلسفته لمحاولة إثبات الحقائق اليقينية وتعليمها للناس سوى رد فعل ضروري لما هدمه السوفسطائيون حتى وإن دفع حياته ثمناً لذلك. ولم يكن الجدل الصاعد والهابط وتأمل الحقيقة في عالم المعقولات سوى شكل من أشكال الهروب إلى عالم أبدى حيث لا أمل في هذا العالم المحسوس الملى بالشرور. نتيجة لذلك كان من الطبيعي أن يخلص إليه كل من أفلاطون الذي رأى أسناده ينتهي أمامه ضحية للديمقراطية، وأفلوطين الذي عاش فترة من أسوأ فترات الإمبراطورية الرومانية حيث التدهور والاضمحلال الفكري والعسكري والاقتصادي^(٣١). أما تأثير الكنيسة والديانة الإسلامية في تشكيل فلسفة العصور الوسطى فأوضح من الخوض فيها أو التدليل عليه.

فإذا ما وصلنا إلى العصر الحديث ألفينا رينيه ديكارت أبا الفلسفة الحديثة خير معبر عن سمات عصره، إذ حدثت في القرن التاسع عشر اكتشافات علمية حديثة على يد جاليليو ونيوتن أدت إلى نظرة علمية جديدة، "تخلصت معها المادة من آثار النزعة الحيوية القديمة وبطل النظر إلى المادة على أنها منطوية على حياة، كما كان يعتقد القدماء، وأصبحت المادة تدرك على أساس التفسير الهندسي لا تتحكم في حركتها إلا قوانين الميكانيكا الآلية ومن ثم سادت النزعة الآلية. بتفرقة ديكارت الحاسمة بين المادة من جهة والنفس من جهة أخرى، حيث المادة ممتدة وتتحرك حركة آلية، وحيث النفس جوهر مفكر حتى جاءت فلسفته معبرة بوجهة خاص عن هذه السمات^(٣٢). ويتأثر توماس هوبز بالمنهج العلمي فلا يرى الحقيقة كامنة سوى في المادة. وكل شئ يمكن تفسيره لأنه ناتج عن حركة الأجسام المادية^(٣٣). ويرى جون لوك أن الحقيقة النهائية لم يصل إليها البشر سواء في العلم أو السياسة أو الحياة الإنسانية، ذلك لأن الحقيقة ليست أكثر من احتمال يمكن أن يتغير^(٣٤). وفلسفة

هيجل التي قبلت منطق التناقض بانتقالها من الفكرة إلى نقيضها نشأت ذاتها في ظل ظروف ممتلئة بالتناقضات^(٣٥). وهكذا يمكن أن نسير مع تاريخ الفلسفة فلا نكاد نجد فيلسوفاً لم يتأثر فكره بالأوضاع التاريخية الزمانية التي عاشها. فهذه جميعاً قصد بها مجرد أمثلة- لكيف يكون الفكر بصفة عامة- اجتماعياً كان أو فلسفياً- "محصلة للظروف والأوضاع التي ينشأ فيها"^(٣٦).

وأخيراً، فإذا كان الفكر الاجتماعي والفلسفي يتشكلان معاً بنفس المؤثرات- أى الأوضاع التي ينشأ فيها الفكر- (وهو ما حاولنا في الفقرة الثالثة)، كان من الطبيعي أن يهتما بنفس الموضوعات والقضايا- وإن اختلفت زاوية تناول واختلف منهج البحث في كل منهما بعد انفصال الأنثروبولوجيا وتحولها إلى علم- وأن ينتج عن هذا الاهتمام المشترك أن تتشابك النتائج على النحو الذي حاولنا بيانه في الفقرتين الأولى والثانية مما يجعل المعرفة الإنسانية بأسرها- على حد قول الفيلسوف الأمريكي المعاصر كواين- شبكة واحدة تتأثر في مجموعها بتأثر أو بتغير أى جزء منها.

المراجع

(١) نعتمد في عرض معالجة أبوزيد لموضوعات اللغة فقط على دراسة "حضارة اللغة" المنشورة بمجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الأول ١٩٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٨) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٩) المرجع السابق، ص ٣١.

(١٠) Martinich , A.P. "The Philosophy of Language" Oxford University Press, ١٩٩٦, ٣rd edition, p. ٤.

(١١) Quine, W. "Word and Object" , The Massachusetts Institute of Technology, ١٩٦٠. Pp.٣٦-٧٤.

(١٢) أحمد أبوزيد "الظاهرة التكنولوجية" عالم الفكر. المجلد الثالث، العدد الثاني، ١٩٧٢، ص ١٥٨-١٥٩.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٦١.

(١٦) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(١٨) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢١) المرجع السابق، ١٥٤.

(٢٢) Darwish Bahaa in "Quo vadis. Philosophie? Antworten der philosophen .Dokumentation einer Weltumfrage. Internationale Zeitschrift fur philosophie. ١٩٩٩p.٧٧.

(٢٣) أحمد أبوزيد "العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي "عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثاني، ١٩٧١، ص ١٤١، ولقد تناول أبوزيد هذا الموضوع مرة أخرى أثناء حديثه عن عالم الاجتماع الألماني تونيز Tonnies. راجع في ذلك: أحمد أبوزيد "فرديناند تونيز "عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثاني، ١٩٨١.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٣٠) Russell Bertrand "History of Western Philosophy" George Allen & Unwin LTD ٨th ed. ١٩٧٥.p.٢٨٩.

(٣١) أميرة حلمي مطر "الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس" دار غريب. الطبعة السادسة ١٩٩٩، ص ٧٧

(٣٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٣٤) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣٥) أحمد أبوزيد "فرديناند تونيز " ص ٢٥٣.

الفصل التاسع عشر أحمد أبوزيد والفكر الفلسفى المعاصر(*)

تمهيد

اجتاز أحمد أبوزيد عتبات الفلسفة ودخل فضاءاتها الرحبة ليس فقط من مدخل التخصص الأكاديمى حيث كانت دراسته الأولى فى قسم الفلسفة - وهذا هو الأهم - بل انطلاقاً من نظرتة الكونية الشاملة ورؤيته الكلية للعالم. واتضح هذا فى كتاباته التى تعبر عن معرفة دقيقة واطلاع عميق بتياراتها المختلفة ومذاهبها المتعددة وأعلامها الأحياء من الفلاسفة المعاصرين، خاصة فى تيارها السائد اليوم تحت عنوان البنائية وما بعد البنائية. حيث كرس جهوده المتنوعة سواء فى الندوات والمحاضرات أو الكتب والمجلات؛ الفكرية العامة والدوريات المتخصصة، وذلك لتقديم صورة منهجية دقيقة عن أعلامها وتوجهاتهم المختلفة التى تصب فى هذا التيار العام أو تتسم بميزات خاصة داخله.

ونسعى فى هذه الدراسة إلى تناول إسهام أحمد أبوزيد فى مجال الفكر الفلسفى المعاصر. مما يجعلنا نناقش ليس فقط جهوده فى هذا المجال بل أيضاً علاقتها بمجال تخصصه العلمى الدقيق وهو الأنثروبولوجيا. وهل الأنثروبولوجيا بديلاً للفلسفة أو - وهذا هو البديل الثانى - هل تؤدى إلى الفلسفة؛ بمعنى تقديم رؤية فلسفية كونية عامة. هذا هو الشكل الأساسى الذى نطرحه فى هذه الدراسة التى تتكون من تمهيد وقسمين، الأول عن الرؤية النظرية الشاملة عند أبى زيد، والثانى عن إسهامه فى مجال الفكر الفلسفى المعاصر. وللإجابة عن سؤال العلاقة بين الأنثروبولوجيا والفلسفة عند عميد الأنثروبولوجيين العرب.

ولد أبوزيد فى الثالث من مايو ١٩٢١ فى أعقاب ثورة مصر الكبرى ١٩١٩ فهو من جيل العشرينيات مع كل من محمود أمين العالم ويحيى هويدى ومصطفى صفوان وغيرهم. والحقيقة أن جهوده وجهود مصطفى صفوان فى مجال الفلسفة تمثل إسهاماً لا يقل عن إسهام أساتذة الفلسفة الخالص من العرب المعاصرين. وأبو زيد درس الفلسفة بجامعة الإسكندرية وحصل على الليسانس فى الفلسفة والاجتماع

(*) كتب هذا الفصل الدكتور أحمد عبدالحليم عطية، أستاذ الفلسفة المساعد، بكلية الآداب جامعة القاهرة.

١٩٤٤، وأشرف على مجلتيين من أهم المجالات العربية في هذا المجال "تراث الإنسانية" بالقاهرة و"عالم الفكر" بالكويت، وعمل مقررًا للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة، وأشرف على بحث مهم في هذا المجال هو: "رؤى العالم عند المصريين".

قدم أحمد أبوزيد العديد من الدراسات والافتتاحيات في مجلة عالم الفكر تبين الاتجاه الفلسفي بالمعنى الواسع لديه منها: أزمة العلوم الإنسانية، نظرة البدائيين إلى الكون، حضارة اللغة، العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي، ماكس فيبر والظاهرة الدينية، مفاهيم فلسفية في الثقافة الأفريقية، وبعض التمهيدات للأعداد الخاصة مثل: الإنسان والكون، الإنسان والآلة، النشوء والارتقاء، في الفكر الإسلامي، التراث، العلوم عند العرب، الاغتراب، جان بول سارتر. هذا إذا أضفنا إليه ما كتبه في مجلة الهلال القاهرة عن: فرويد وبنات كارل ماركس، ورسل "عندما يعشق الفيلسوف"، وسارتر وريمون أرون "عندما يتخاصم الفلاسفة"، ونييتشه، وكارل بوبر يتضح لنا الاهتمام الكبير الذي أولاه للكتابة عن الفلاسفة والفلسفة، والذي يظهر بصورة جلية فيما قدمه في مجلة العربي عن: ليفي سترأوس، وجاك لاكان وميشيل فوكو ومرسيا الياد والتوسير وبول ريكور وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتارد وكولنجوود والتي جمعت في كتاب الطريق إلى المعرفة. هذا العمل مع كتابه المدخل إلى البنائية يمثلان نافذة هامة قدم من خلالها أحمد أبوزيد أهم الوجوه المعاصرة في الفلسفة للمنقف والقارئ العربي والتي من خلالها نعرض له ليس فقط باعتباره أنثروبولوجيا ذا صلة بالفلسفة، بل فيلسوفاً انطلق من الأنثروبولوجيا إلى أفق الفكر الفلسفي المعاصر.

أولاً: الرؤية النظرية الشاملة

يرى أبوزيد في دراسة بعنوان "الإنسان وليد الصدفة" - هي أقرب إلى السيرة الذاتية، أو لعلها مقدمة لذلك - أن المصادفة تخلق أوضاعاً معينة لم تكن في حسيان المرء، الذي يفعل بها إن إيجاباً أو سلباً، وأن هذا الانفعال يؤثر في سلوكه ويدفعه إلى اتخاذ قرارات تحدد مسار حياته والدور الذي يتعين عليه القيام به في المجتمع والمكانة التي يشغلها مثلما تحدد له علاقاته بالآخرين" (ص ١٨١). وبناء على تقسيم (تميز) الفيلسوف الاجتماعي الألماني فرديناند توينيس بين الإرادة المنفعلة أو الطبيعية العضوية، والإرادة الفاعلة العقلانية التي تسبق القيام بأى عمل

وتساعد على إنجازهِ يؤكد أبو زيد على أن التفكير من أجل تحقيق هدف معين هو العنصر الغالب في الإرادة العقلانية الواعية.

ويعطينا أبو زيد تفاصيل هامة تساعدنا في بيان رؤيته الفلسفية يقول " ... فالإرادة الفاعلة هي التي حببت إلى الانتماء إلى قسم الفلسفة، والمصادفة هي التي جعلت أستاذاً كبيراً هو مصطفى زيور يعهد إلى القيام بتلخيص وعرض كتاب عن سيكولوجية الصيغة (الجشالت) ويستهويني الكتاب ويشدني إليه ويؤثر تأثيراً كبيراً ومباشراً في توجيهي العلمي فيما بعد وإن كان خارج مجال علم النفس " (ص ١٨٥). وكان لكتاب سير جيمس فريزر "الغصن الذهبي" - الذي ترجمه فيما بعد - وكتاب مالمينوفكسي "الجنس والكبت والمجتمع المتوحش" الفضل في الشغف فيما بعد بالأنثروبولوجيا إلى أن جاء تأثير راد كليف براون ليوجهه لدراسة الأنثروبولوجيا بدلاً من الاجتماع. كل هذا كون عناصر رؤية أبو زيد الثقافية وهي التي حددت توجهاته اللاحقة.

فالنظرة الكلية الشاملة للثقافة التي تغلغت في عقله والتي توحى بوحدة المعرفة وتكاملها وقراءاته هي المسؤولة عن اقتناعه بمنهج البنائية الوظيفية. يقول: "ولا يزال اقتناعي بهذه المدرسة التي تنظر إلى الأشياء في كليتها وعمومها وتكاملها وتماسكها، ويستوى في ذلك نظرتها إلى الإنسان الفرد أو إلى المجتمع أو إلى العالم بأسره، وتحاول البحث والكشف عن عناصر التكامل والتكافل والتضامن في الحياة. هذا بالإضافة إلى قيامه أثناء عمله في مكتب العمل الدولي بدراسات ميدانية موسعة بين الجماعات البدوية في صحارى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا كانت الركيزة الأساسية التي كونت إيمانه بوحدة الجنس البشرى واعتقاده أن الاختلافات في اللغة والعرق والدين لا يلغى ذلك الأساس المشترك.

وقد ساعد إعجابه الشديد بالثقافة الغربية ورسالتها التنويرية على تعميق تقديره لأبعاد الفكر الغربى المتنوع سواء في سنوات دراسته في أكسفورد أو بعد عودته إلى مصر والعالم العربى. ويمكن القول أنه خلال هذه الحياة الطويلة والعطاء الممتد والجهود المتعددة كان الإنسان - الفرد والفكرة والمفهوم - يمثل بؤرة اهتمامه. كما يشير هو إلى ذلك (ص ١٩٣). ويمكن القول أن النظر في الثقافات والمجتمعات على أنها تؤلف وحدات متكاملة تندمج فيها النظم الاجتماعية بالمعتقدات الدينية والأفكار الغيبية والإبداعات الفنية والأدبية كان له أثر في

تمسكه بالمدخل البنائى والمنهج البنائى الوظيفى فى دراسة الإنسان والثقافة والمجتمع.

إن التأكيد الذى يشير إليه أبو زيد على اهتمامه بالإنسان الفرد، الفكرة والمفهوم بالإضافة إلى التقدير الشديد لأبعاد الفكر الغربى المتنوع، والمعرفة الكلية الشاملة التى اكتسبها من دراسته لنظرية الجشالت هى عناصر أساسية فى الرؤية الفلسفية، وهى ليست قاصرة على الأنثروبولوجيا بالمعنى الدقيق بل سمات للفلسفة مما يجعلنا نفترض - فى هذه المرحلة الأولى من بحثنا - أن أبازيد يعطى للأنثروبولوجيا البنائية نفس الخصائص التى يسم بها الفلاسفة الفلسفة. وكأن الأنثروبولوجيا عنده هى الفلسفة، أو بمعنى أدق النافذة التى طل منها على الفلسفة. ويمكن اختبار هذا الفرض بتقديم قراءة لأعمال الأنثروبولوجى العربى توضح إسهامه الفلسفى.

ثانياً: البنائية والفلسفة

انطلق أبوزيد من مفهوم البناء الاجتماعى فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية إلى البنائية الفرنسية خاصة لدى ستراوس الذى درس عمله "الأبنية الأولية للقرابة" واستمع إليه فى أكسفورد خاصة فى تحليله للأساطير اعتماداً على تصور لمفهوم التقابل الثنائى، ومنه زاد الاهتمام بالبنويين الفرنسيين فى مجالات النقد الأدبى والفلسفة والتاريخ وعلم النفس التحليلى. يتضح هذا فى كتابه "المدخل إلى البنائية"، وفيه يعرض للجوانب المنهجية لأربعة مفكرين وهم كلود ليفى ستراوس، ورولان بارت، وميشيل فوكو، وجاك دريدا.

صحيح ومن الطبيعى أن يؤكد أبو زيد على الجوانب الاجتماعية للبنائية "فقد استطاعوا أن يقدموا - سواء ككل أو كلا منهم على حدة - نوعاً من الإطار المنسق للتحليل الاجتماعى" (المدخل: ص ١٦). لكنه يتناول فى أكثر من دراسة جهود فلاسفة البنائية فى مجالات علمية متعددة ومنها الفلسفة: "فقد طبقها ليفى ستروس فى دراسة المجتمعات البدائية فى الماضى والحاضر ... وطبقها جاك لاكان فى التحليل النفسى وربطها به، واستخدمها رولان بارت وهو ناقد ماركسى فى ميدان السيمولوجيا، واستخدامها جاك دريدا وميشيل فوكو فى مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق (الموضع السابق). وهو يربط ظهورها بالأوضاع التى سادت فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية والتى كانت تتميز بالشك والارتياب والشعور بالضيق بعد

انحسار الوجودية وظهور زيف الماركسية أو عجزها عن معالجة الأوضاع القائمة. ويذكر دائماً نشأتها بانحسار الوجودية، ويبين أن هناك بعض جوانب الاختلاف بين الفيلسوفين، إلا أنه يستدرك - استدراكاً له دلالة - حين يقول ذلك فيما لو قبلنا وجهة النظر التي تزعم أن البنائية فلسفة أو مذهب فلسفي (المدخل ص ١٥). وهذا الاستدراك يؤكد حرصه على تأكيد مدخله الأنثروبولوجي للبنائية مثلما فعل صلاح فضل حين تناول "البنائية في النقد الأدبي" وذكراً إبراهيم حين تناولها فلسفياً في كتابه "مشكلة البنية". ومع هذا يظهر لنا عرض جهود الفلاسفة في إثراء البنائية ويذكر لنا في حواشي كتابه إشارات إلى كتب ومقالات له حول الفلسفة مثل: مقاله عن سارتر العدد الثاني مج ١٢ عالم الفكر، والتوسير: مأساة فيلسوف ع ٢٧٨٤ العربي، وجاك دريدا: فيلسوف فرنسا المشاغب ع ٢٩١٤ العربي، وفوكو: أو الحرية الفردية والقهر الاجتماعي ع ٢٨٦٤ العربي، وجاك لاكان والعودة إلى فرويد العربي ع ٢٨٨٤، وغيرها.

وهو يتناول في هذا العمل بدايات نشأة البنائية في الفصل الأول "عصر البنائية: البداية" ثم البناء والبنائية، وهو تطوير لمقال صدر في المجلة الاجتماعية القومية المجلد ٢٧ مايو ١٩٩٠ دراسة للمفاهيم. وهو يوضح المفاهيم الملتبسة في البنائية من جهة والخصائص المميزة لكل من البنائية البريطانية والبنائية الفرنسية من جهة ثانية. ويتوقف عند مظهرين للاختلاف بينهما وهما تنكر البنائية للإمبريقية وإعطاء الأنثروبولوجيين البريطانيين أولوية مطلقة للبحوث العقلية وتنوع مجالات الفكر البنائي وتباينه في فرنسا واقتصره إلى حد كبير على المجال الأنثروبولوجي في بريطانيا. وما يهمننا هو تأكيده على الاختلاف بين البنائيين الفرنسيين وتنوع اهتماماتهم. فقد عمل كل من هؤلاء المفكرين البنائيين الكبار كل جهده لتطوير فكره البنائي في مجال تخصصه. لذا نجده مع حرصه الشديد على تناول بنائية ليفي شتراوس عميد البنائيين في فرنسا بل وفي العالم يعود للأصول اللغوية للبنائية عند دي سوسير في الفصل الثالث من كتابه. والأهم أنه بعد عرضه لجهود رولان بارت في الفصل الخامس يتوقف - هذا ما يهمننا التأكيد عليه - عند كل من ميشيل فوكو في الفصل السادس البنائية وأنساق الفكر، وجاك دريدا الفصل السابع البنائية والتفكيك.

لنتوقف عند ما كتبه عن كل منهما وعن غيرهما من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين لنكشف ليس فقط عن متابعته للبنائية في مجالاتها المتعددة بل أيضاً،

وهذا ما يهمننا فى المقام الأول، عن معرفته الدقيقة بتفضيلات فلسفة هؤلاء واستيعابه لتحويلاتهم الفكرية وإسهامه فى بيان موقعهم فى الفكر الإنسانى وعلاقتهم بالبنائية، مما يوضح دوره فى الإسهام الفلسفى العربى المعاصر عبر تقديمه وتحليل مجهود هؤلاء فى إطار رؤيته النظرية الشاملة. ونبدأ بموقفه من ميشيل فوكو الذى خصص له أكثر من دراسة بالإضافة للفصل الذى عقده حول فلسفته فى "المدخل إلى البنائية". هى: "ميشيل فوكو: فلسفة القوة والقهر الاجتماعى" و"اعترافات بيير ريفير".

١- يعرض أبوزيد للاهتمام الكبير الذى تلقاه كتابات فوكو حتى بعد وفاته. ويستشهد بالكثير من الدراسات حوله مثل ما كتبه كل من: أنتونى ستور، وليو برزانى، وبيتر جاي، وكليفورد جيرتز، وهایدن هوايت واوتو فريديش وإبان هاكنج والآن شريدان الذى تبنى رأيه فى قوله الذى يستشهد به فى ختام دراسته "أن من الصعب العثور على مفكر له من التأثير على الربع الأخير من هذا القرن مثل ما كان لنيثشه على الربع الأول منه، ولكن إنجازات فوكو حتى الآن تؤهله أكثر من غيره من المفكرين لشغل هذه المكانة" (الطريق: ص ٩٨).

ويحلل فلسفة فوكو بدقة متناهية فيما كتبه عن "اعترافات بيير ريفير" حيث يعرض لقضية أو جريمة هذا الفرنسى التى حدثت فى يونيو ١٨٣٥ وكشف عنها النقاب وعن وثائقها فوكو عام ١٩٧٣ حيث نشر اعترافاته فى صورتها الأصلية. ويوضح أبوزيد أن فوكو فى عمله هذا يؤكد أنه لا يؤمن بجدوى أى مقال Discours خارج النص ذاته لفهم المشكلة، ويرى أن التأويلات تؤدى فى آخر الأمر إلى التبسيط والاختزال وليس إلى الفهم (الطريق ص ١٣). ويفيض فى بيان تحليلات فوكو لنص اعترافات ريفير لبيان الأسس التى يستخدمها الفيلسوف الفرنسى فى عمله.

يشير أبوزيد فيما كتبه عن البنائية وأنساق الفكرية إلى جهود فوكو موضعاً صعوبة كتاباته واستخدامه لمصطلحات جديدة غامضة تتوه معها المعانى ويصعب الفهم والترجمة. كما يؤكد على مواقفه النظرية والسياسية، فقد شغل بقضية "حياد الحقيقة العلمية"، ودعوته إلى إعادة النظر فى المفهومات التى تدور حول السياسة والسلطة مثل العلاقة بين القوة والقهر الأيديولوجى، ومساندته للحركات الاجتماعية والسياسية مثل ثورة الطلاب فى باريس ١٩٦٨، ودفاعه عن قضية

المرأة. وهى أمور معقدة تحتاج إلى العودة إلى كل ما يتعلق بفوكو ومكانته فى الفكر السياسى بعمامة وعلاقته بالبنائية على وجه الخصوص.

يدرك أبو زيد تميز فوكو واختلاف كتاباته عن أعمال البنائين الفرنسيين، ويشير أكثر من مرة إلى تنصل فوكو نفسه من الانتماء للبنائية ويؤكد أن تطوراته الأخيرة تباعد بينه وبينها. ويستخدم تحليل المضمون ليكشف عن وجود عدد من المصطلحات تتكرر بكثرة فى كتابات فوكو لا نجدها عند المفكرين البنائين الفرنسيين (المدخل ص ٢٣٥). ويتناول أهم ملامح منهجه كما يتمثل فى بعض أعماله الرئيسية لمعرفة مدى ارتباط ذلك بالمنهج البنائى كما ينعكس فى أعمال ستروس، وبيان الاتفاق بينهما من شأنه فهم عصر البنائية ككل. ويوضح من التمييز بين البنائية الذرية (التحليلية) أو البنائية الكلية أن فوكو يبتعد بمنهجه الأركيولوجى عن الأولى، وأن ثمة تشابهاً كبيراً بينه وبين الثانية. ويتتبع كتاباته موضحاً أن فوكو لم يكن بنائياً فى رأى البعض - ولا حتى ما بعد بنائى - حيث يتراجع فى كتابه أركيولوجيا المعرفة عن دعاواه بأن الخطاب نسق محكم يخضع لقواعد دقيقة وأنه يشبه من هذه الناحية النسق الذى تتحدث عنه البنائية. وبدأ ينظر إليه على أنه نسق مستقل ومتمايز ولا يشير إلا لنفسه. ثم ما لبث أن نبذ فكرة البنائية كمشروع نظرى. مؤكداً أن فوكو اتبع الأسلوب البنائى فى أعماله المبكرة حتى كتاب "أركيولوجيا المعرفة" ١٩٦٩.

فى نظر أبى زيد تمثل كتابات فوكو فلسفة محددة المعلم تصدر عن مبادئ فكرية عامة تكاد كلها تدور حول نقطة مركزية هى مشكلة القوة (=السلطة). فقد قرر فوكو منذ بداية حياته العملية أن لا سبيل إلى قيام فلسفة مناسبة لأوضاع العالم الحديث إلا عن طريق تطبيق "أدوات الفلسفة" على مجالات معينة بالذات من النشاط الإنسانى (ص ٢٣٩).

يرى المفكر العربى أن "تاريخ أنساق الفكر" اسم الكرسي الذى شغله فوكو يصلح أن يكون مدخلاً لدراسة أعماله ومفتاحاً لفهم موقفه وآرائه. فالموضوعات التى يتناولها أقرب إلى تلك التى تهتم بها المدرسة التاريخية الحديثة. وإن كانت هذه الموضوعات تثير فيه الدهشة فهى تخرج على كل المعايير المتبعة فى كتابة التاريخ التقليدى. يبدو أن فوكو يتنكر للتاريخ التقليدى الذى يقوم على تتبع الأحداث فى فترة زمنية محددة وينظر إليه نظرة أوسع وأشمل تقوم على إعادة ترتيب

أحداث الماضي ترتيباً جديداً حسب تصور عقلى مسبق مع الاهتمام بالبحث عن الدوافع الخفية التى تكمن وراء الأحداث. فليس المهم فى التاريخ هو ما حدث بالفعل، وإنما المهم هو تلك الأسباب والدوافع الثقافية والسيكولوجية التى أدت إلى قيام هذه الأحداث (ص ٢٤٥).

وليس التاريخ بهذا المعنى مجرد شكل من أشكال "المعرفة"، إنما هو أيضاً، وفى الوقت ذاته أحد أشكال القوة. فهو أداة للتحكم والضبط، ووسيلة لصياغة الماضي فى شكل "معرفة تاريخية". ويشير أبو زيد إلى اختلاف نظرة فوكو للتاريخ عن نظرة المؤرخين التقليديين الذين يرون فى التاريخ اتصالاً حيث ينظر إلى الانقطاعات الحادة التى تفصل المراحل التاريخية، بحيث يمثل كل انقطاع منها قيام عصر جديد. ويشير إلى مصطلحات فوكو ومعناها مثل: "ابستيمية" (ص ٢٤٨) و"خطاب" وهو نسق إمكان الوصول إلى المعرفة، وهى تجمع تحتها كل أشكال الحياة الثقافية وقطاعاتها (ص ٢٥٢). ويرى أن الفيلسوف الفرنسى قد لجأ إلى مفهوم "الخطاب" لكى يخرج من نطاق البنائية كما يفهمها ستروس. والخطاب هو موضوع العلم وليس الإنسان وهو ما عبر عنه فى "الكلمات والأشياء" وهو ما يرتبط بالجينالوجيا التى تدلنا على تكوين أنواع المعرفة والخطاب والموضوعات المختلفة دون الاضطرار للإشارة إلى الذات أو الشخص الذى يكون متجاوزاً لمجال الأحداث خلال التاريخ. ويؤكد أبو زيد على اهتمام فوكو بعلاقات القوة أكثر من اهتمامه بعلاقات المعنى (ص ٢٥٦). فما يلاحظ فى الخطاب هو الصراع بين الجماعات التى تدعى لنفسها حق الخطاب وتلك التى كانت محرومة من ممارسة ذلك الحق، أى التى تحرم من حق خطابها هى ذاتها.

إن كل أعمال فوكو تفهم على ضوء هذين المبدأين: النظرة إلى التاريخ باعتباره سلسلة من الانقطاعات. وأن الخطاب هو فى نهاية الأمر تعبير عن الرغبة فى القوة (السلطة) وأن المعرفة قوة على هذا الأساس. ويتضح هذا فى خطاب الجنون كما يظهر فى كتاب "تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى" ١٩٦٣. وكذلك فيما يتعلق بالحياة الجنسية التى لا تمثل فقط عند فوكو حقيقة بيولوجية، وإنما إحدى اختراعات المعرفة وإحدى ثمار ونتائج القوة (ص ٢٦٩)، ودراسته حول الجنس توضح العلاقة والتفاعل بين القوة والمعرفة. ويتابع تحليل أعمال فوكو من هذه النقطة المحورية.

٢- ويولى أبوزيد نفس القدر من الاهتمام إلى جاك دريدا الذى خصص دراسة له بالمجلة القومية هي نفس الفصل الذى عنوانه البنائية والتفكيك وكتب عنه ثانية تحت عنوان جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب. وهو يأتى بعد ستروس وفوكو من حيث درجة الاهتمام الذى يرجع إلى كونه الوحيد من بين المفكرين البنائيين الذى تعرض بالنقد والتحليل - وأحياناً التخريج - لكتابات زملائه. فهو يمثل بذلك اتجاهاً جديداً ومهماً داخل المدرسة البنائية وأصبح يطلق اسم "ما بعد البنائية" كما أصبح هو نفسه يمثل الولد الشقى فى الفكر الفرنسى المعاصر.

ويتابع أبوزيد عمل دريدا واهتمامه بهوسرل والفينومينولوجيا ويحلل أعماله المختلفة بدءاً من ترجمته لكتاب أصل الهندسة؛ كتابه "الكلام والظاهرة" الذى يعد دراسة نقدية لنظرية هوسرل عن العلامات. ثم كتاب "الكتابة والاختلاف" و"الجراماتولوجيا" الذى يعد أشهر كتبه على الإطلاق الذى يعارض فيه النظرة السائدة عن علاقة الكلام بالكتابة. ويشير إلى ما يميز دريدا فى تعامله مع النصوص أو استراتيجية التفكيك التى ترى أن المهم فى النص هو العلاقة بين الكلمة أو الدال، والمفهوم أو الفكرة المتعلقة بهذه الكلمة. ويرى أبوزيد أن استراتيجية التفكيك التى يتبعها تجعل هذه التفسيرات والتحليلات تبدو أقرب إلى المغامرات الذهنية لأنها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتأويل (الطريق ص ١٣٨). وليوضح طريقة دريدا فى تفكيك النصوص أو استراتيجيته للكشف عما بها من مفارقات يعطى مثلاً لذلك بكتاب "رنة حزن" حيث يحلل فى نصف الصفحة الأيسر نصوص هيجل عن العائلة ومقارنتها فى نصفها الأيمن بنصوص جان جينيه مبدلاً بعض كلمات النصين ليصل إلى معان جديدة من كلمات عادية واضحة.

إن قراءة دريدا فى نصوص الآخرين وتركيبات نصوصه تصدر عن موقف نقدى للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفى الغربى؛ الذى يطلق عليه ميتافيزيقا الحضور التى تدور حول مبادئ عامة ومفاهيم وتصورات تفيد هذا الحضور مثل الماهية والوجود والجوهر والهوية والذات، ليكشف عن طريق التفكيك المفارقات التى تتمثل فى حضور وعدم حضور الشيء أو التنوع والاختلاف.

وفى الفصل الذى خصصه للحديث عن "البنائية والتفكيك" يشير إلى جهود ما بعد البنائية وما يميزها عن البنائية سواء فيما يتعلق بمناهج البحث أو مجالات

الاهتمام أو أسس التفسير، موضحاً اختلاف مفكرى ما بعد البنائية عن بعضهم البعض رغم اشتراكهم فى رفض فكرة البناء وأسلوب التفكير المناوئ للمنهج العلمى وفكرة الموضوعية وأعطائهم بعض الاهتمام لدراسة مشكلات السياسة والتاريخ والاهتمام بالنقد الأدبى. ويتوقف عند جاك دريدا مشيراً إلى الصعوبة والتعقيد والغموض الذى يميز كتاباته كما يتضح فى مفهوم التفكير. ولكى يوضح هذه الصعوبة يشير إلى مثال هو مفهوم العلية كما تظهر فى كتاب نيتشه عن إرادة القوة (ص ٢٩٢-٢٩٣) الذى يوضح أسلوب دريدا فى معالجته لمفهوم التفكير وقراءة النص قراءة تفكيكية تكشف عما فيه من تناقض ومفارقة.

يعرض أبو زيد فى الفقرة الثانية من الفصل السابع لكتابات فرويد وتفكيك دريدا لها حول المرأة لينتهى إلى قلب ما قصد إليه فرويد حين جعل منها كائناً أدنى من الرجل. ليؤكد أن نظريات دريدا عن الكتابة واللغة كانت تهدف إلى تحطيم وهدم الأفكار السائدة وزعزعة الثقة فى البنائية التى تقوم على دعوى وجود أبنية عامة كلية فى كل الثقافات، وأن مفتاح فهم هذه الأبنية هو اللغة (المدخل ص ٣٠٦). إن ما بعد دريدا كان يرى أن تفكيك أى نص يبين لنا أنه مؤلف من نصوص أخرى عديدة ومختلفة، وأن التفكير على هذا الأساس هو نوع من "ممارسة القراءة التى تهدف إلى إثبات وجود علاقة بين ما يخضع لسيطرته وما لا يستطيع التحكم فيه من أنماط اللغة التى يستخدمها. ويوضح أبو زيد سمات وخصائص دريدا بإبراز نقاط الاختلاف بينه وبين دي سوسير أو بين البنائية وما بعد البنائية، مثل: نظرة دريدا إلى العلاقة بين الكلام والكتابة المتأثرة بنظرته إلى الثقافة الغربية. ويعطى مثلاً لذلك بالاختلاف بين كلمة Difference (الاختلاف) و Differance (التأجيل أو الإرجاء) ليس فقط فى طريقة الكتابة أو حتى فى المدلول، لكنه اختلاف أقام عليه دريدا نظرية متكاملة فى الدلالة لها صلة وثيقة بالتفكيك.

ويحدد أهم معالم التفكير فى عدد من النقاط التى تلخص فكر دريدا وهى:

-لا يعتبر دريدا التفكير أساساً لمنهج تأويلى أو لتخصص جديد، وإنما هو شكل من أشكال ممارسة القراءة المتعمقة التى تهدف إلى الكشف عما يوجد فى النص من علاقات لم يدركها المؤلف نفسه، بكل ما يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات.

-يرتبط اهتمام دريدا بتعدد المعانى بموقفه من مشكلة تمركز الفكر الغربى حول العقل وموقفه من ميتافيزيقا الحضور التى أدت إلى قيام كثير من المفارقات التى تتحدى أنساق وتماسك هذه الميتافيزيقا.

-تحرص كتابات دريدا على الكشف عما فى تلك النصوص التى تقوم بتفكيكها من مفارقات وتناقضات تختفى وراء المعانى المحددة الواضحة التى تعرضها هذه النصوص.

-الذاتية والنسبية واللاعقلانية والتناقض والمبالغة فى إبراز دور اللغة بحيث تظهر كما لو كانت تتحكم فى الإنسان وتجعله مجرد وظيفة لغوية وأنه يعيش داخل (مناهة) ليس لها مخرج ويدور فى دائرة ليس لها مركز.

-ترتبط فكرة نقض المركز بعبارة دريدا الشهيرة التى سبقت الإشارة إليها من أنه لا يوجد شئ خارج النص، والتى تعنى عدم وجود نقطة أو أصل أو غاية أو نهاية خارج الخطاب يمكن منه إقامة ووضع حدود ميتافيزيقية لدور الدال اللغوى.

إن كتابات دريدا فيما يرى تستمد بعض قوتها وفعاليتها من قدرته على تطويع المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكنه توليد أو استخراج معنيين متقابلين من النص الواحد. وعن طريق ذلك يمكن الحصول على معان جديدة تتجاوز حدود السياق الأسمى. (ص ٣٢٣).

٣-والاهتمام الذى نجده فى كتابات أبو زيد الفكرية لكل من ميشيل فوكو وجاك دريدا يقل حين يتحدث عن جاك لا كان الذى خصص دراسة واحدة ١٩٨٢، أعيد نشرها فى كتابه الطريق إلى المعرفة. ويبين أهمية اللغة فى كتاباته وصعوبة مصطلحاته واهتمامه بصياغة المشكلات النفسية فى صيغ رياضية. ويشير للانتقادات المختلفة التى وجهت إليه، فأعماله لا تؤلف وحدة متماسكة كما أنها لا تقوم على مصطلحات دقيقة ومحددة مما يسبب كثيراً من الحيرة والاضطراب لدى القارئ، وكثيراً ما يعاب عليه قصر المدة التى يقضيها مع مرضاه.

ونجد نفس الدرجة من الاهتمام يوليها لتناول فكر لويس التوسير فى دراسته "مأساة الفيلسوف الذى خنق زوجته". وكانت مهمة التوسير التى أخذها على عاتقه هى تنقية الفكر الماركسى من كل التحريفات التى لحقت به. وكانت وسيلته إلى ذلك إعادة "قراءة الكتابات الماركسية الكبرى وتفسيرها وتحليلها على المستويين

الفلسفى واللغوى، ونتج عن ذلك كتاباه: "من أجل ماركس" ١٩٦٥ و"قراءة كتاب رأس المال" ١٩٦٨ حيث ذاع اسم التوسير نتيجة هذين الكتابين (الطريق ص ١٢٣). ويتساءل أبوزيد إلى أى حد كان التوسير بنائياً رغم ماركسيته أو مع ماركسيته؟ إن عدداً كبيراً من الكتاب يعتبرونه بنائياً فى المقام الأول على الرغم من أنه هو نفسه يرفض هذا الوصف وينكره.

كما يكتب عن بول ريكور ومن القراءة والهرمنيوطيقا التى ترتبط بالفكر الألمانى، موضعاً تأثر ريكور بالوجودية والفينومينولوجيا والبنائية وإن كان أكثر ارتباطاً بالتأويلية أو الهرمنيوطيقاً. ويتوقف عند مشكلة الإرادة التى تمثل موضوعاً محورياً وكان نتيجة ذلك كتابه "فلسفة الإرادة" فى ١٩٥٠: الإرادى واللاإرادى، و"الإنسان المعرض للخطأ" و"رمزية الشر" ثم "التفسير: دراسة عن فرويد". ويوضح أبو زيد من خلال تحليله لكتابات ريكور أنه ظل طيلة الوقت وفى كل كتاباته يهتم اهتماماً خاصاً بالنواحي الأخلاقية والسياسية للوجود الإنسانى، وبعض المشكلات الأساسية المتعلقة بهذا الوجود مثل مشكلة العدالة.

وتناول جهود جان فرانسوا ليوتارد وما بعد الحداثة فى دراسة حديثة صدرت فى أوائل ٢٠٠١. ورغم عدم الاتفاق على تعريف واحد لما بعد الحداثة يرى أبوزيد أنها حركة فكرية تقوم على نقد، بل ورفض الأسس التى تركز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التى تقوم عليها هذه الحضارة أو على الأقل ترى أن الزمن قد تجاوزها، هى حركة فى رأى روادها أعلى من الرأسمالية الطابع المميز لتلك الحضارة. وهى تبدأ من التشكك أو عدم الوثوق فى كثير من الأسس والمبادئ العامة الشاملة التى سادت فى عصر التنوير ووجهت الفكر الحديث. وكتابات ليوتار أفضل ما يكشف لنا عن كل هذه الخصائص. ويعرض لنا أعمال المفكر الما بعد حدائى منذ كتابه الفينومينولوجيا ١٩٥٤ والاقتصاد الشهبانى، والوضع ما بعد الحدائى، وشرح ما بعد الحداثة. ويرى أبو زيد أنه ليس من السهل فهم كتابات ليوتارد كما أنه ليس من السهل قبول بعض أفكاره، ومع هذا يؤكد على أفكاره فى الدعوة إلى الاختلاف وإلى التعدد فى كل المجالات النظرية ومحاربتة النظريات والمناهج العامة الكلية أو الشمولية، والتغاير بين أنواع الخطاب المختلفة. إن ما بعد الحداثة تؤلف من الناحية المعرفية الخطوة الأخيرة فى الحرب ضد الشمولية والكلية التى كانت تسيطر على الفكر الغربى الحديث.

ويقف أبو زيد أمام جوانب مجهولة من الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ليس معتاداً أن يتناولها باحثو الفلسفة. فهو يخصص دراسة عن الفيلسوف الإنجليزي كولنجوود "فيلسوف أهمله الفلاسفة" الذي تحالفت ضده ظروفه وشخصيته ومزاجه واتجاهاته الفلسفية ورؤيته للعالم وللحياة، وعداؤه زملاءه من الفلاسفة، الذي انتبعت إلى فلسفته - أخيراً بعض الهيئات في أمريكا وصدرت عنه بعض الكتب والدراسات. صحيح أن تأثيره في الفلسفة الأكاديمية ضئيل إلا أن تأثيره في غيرهم خاصة علماء التاريخ. لقد حمل لواء الفلسفة النسقية في الوقت الذي زاد الاهتمام فيه بالفلسفة التحليلية. ويتوقف أبو زيد أمام كتاب كولنجوود الأساس "خريطة المعرفة" الذي هو مشروع عن فلسفة الثقافة، وفيه يؤكد وحدة العقل التي تدور حول خمس صور من التجربة وهي: الفن والدين والعلم والتاريخ والفلسفة. وكانت أعمال كولنجوود تدور حول الصور الخمس للتجربة الإنسانية وتبعده عن الفلاسفة البريطانيين المعاصرين له. ومع هذا تبقى محاولته لدمج الفلسفة والتاريخ التي تعد أهم إسهاماته كما تتضح في كتابه "فكرة التاريخ" الذي ترجم إلى العربية وبه عرف الفيلسوف وتجددت المعرفة به بفضل أبي زيد.

وكتب في هذا الإطار عن الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون، الذي قدم عنه أكثر من دراسة، الأولى في مجلة العربي بعنوان: المتفرد الملتزم يناير ١٩٨٤، والثانية: عندما يتخاصم الفلاسفة، الهلال أغسطس ١٩٨٧. وهو كما كتب أبو زيد باحث مدقق عن حقيقة الروابط الإنسانية، وجوهر العلاقات السياسية والاجتماعية وطبيعة الصلة بين النظرية والفعل. كان شديد التمسك بالقيم الأكاديمية الصارمة سواء في أسلوب البحث والدراسة أو في سلوكه العام، أو في أحكامه وتقويمه لغيره من المثقفين والمفكرين والفلاسفة. استطاع أن يحافظ على نظريته المحايدة الموضوعية وسط سيادة الأيديولوجيا الماركسية.

فإذا تركنا فلاسفة الوجودية زامل وسارتر واتجهنا نحو الفكر الألماني الذي اختلف عنه، حيث اهتم فيلسوف الوجودية الفرنسية بأعمال هوسرل وهيدجر بينما اهتم آرون بالعلوم الاجتماعية وفلسفة التاريخ، خاصة لدى دلتاي وريكتر وزمل وماكس فيبر حيث كانت رسالته للدكتوراه التي تمكن فيها عن طريق التحليل التفصيلي الشامل للوضع التاريخي للإنسان

القسم الرابع من الأفق الأنثروبولوجى الواسع

- الفصل العشرون: الاتجاهات النظرية الحديثة فى دراسة الثقافة.
- الفصل الحادى والعشرون : الاستمرارية والتغير فى العلاقات الثقافية بين العرب وأفريقيا.
- الفصل الثانى والعشرون: الفيلم الإثنوجرافى. رؤية نقدية.
- الفصل الثالث والعشرون: التدين الشعبى. الذاكرة والمُعاش.
- الفصل الرابع والعشرون: حماية التراث الشعبى. دور مستقبلى لعلم الفولكلور.
- الفصل الخامس والعشرون: المجتمع القروى. دراسة فى فكر ردفيلد من خلال منظور أنثروبولوجى مقارن.

الفصل العشرون

الاتجاهات النظرية الحديثة فى دراسة الثقافة(*)

تعددت الاتجاهات الحديثة فى علم الأنثروبولوجيا، فى دراسة الثقافة، على مدى الربع الأخير من القرن العشرين. وبعض هذه الاتجاهات يعد تطويراً لرؤى سابقة كالاتجاه البيولوجي الاجتماعي، الذى يعد امتداداً للاتجاه التطوري الذى ساد القرن التاسع عشر. واتجاه ما بعد الحداثة فى الأنثروبولوجيا، يرجع فى أساسه إلى العشرينيات، حيث بدأ الاهتمام بالهرمنيوطيقا أو التأويل والتفسير، والأسلوب الاعترافى. وإذا كان الهدف الرئيسى لعلم الأنثروبولوجيا هو دراسة السمات المختلفة للثقافات المتنوعة، والآراء الشائعة فى بيئة كل ثقافة، والرموز والفلسفات ونظم المعنى^(١) فإن تحقيق هذا الهدف يودى إلى تنوع فى الاتجاهات النظرية، وتباين فى الرؤى واختلاف فى التفسير.

إن مظاهر الثقافة تتنوع وتختلف من مكان لآخر، ولكن ليس هناك شخص أكثر ثقافة - بالمعنى الأنثروبولوجي - من أى شخص آخر. وتسعى الأنثروبولوجيا إلى وصف وتفسير سلوك الناس فى داخل سياق اجتماعى. ونظراً لأن علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، هم أنفسهم نتاج للثقافات التى تربوا فيها، فإنهم يقدرون على التنظير للثقافة فى ضوء الروابط التى تربط بينها وبينهم^(٢). ومع ذلك، فإنهم يسعون إلى مواجهة المشكلة، من خلال دراسة السلوك البشرى كله، فى كل العصور والأماكن، كما أنهم لا يقصرون أنفسهم على دراسة المجتمعات الغربية الحديثة فقط. وعلى هذا فقد أكدوا على أن الفهم الكامل للسلوك البشرى - لكل البشر - فى الماضى والحاضر، يستلزم دراسة جميع الثقافات، وبالتالي فقد تنوعت الاتجاهات النظرية فى دراسة هذه الثقافات، نذكرها ونعرضها فيما يلى:

(١) الاتجاهات النقدية ودراسة الثقافة.

(٢) مدرسة فرانكفورت وصناعة الثقافة.

(*) كتب هذا الفصل الأستاذ الدكتور على محمد المكاوى، أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

(٣) الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبية.

(٤) النبوية (الأدبية واللغوية).

(٥) الاتجاه النسوي والثقافة.

(٦) ما بعد الحداثة ودراسة الثقافة.

١ - الاتجاهات النقدية ودراسة الثقافة:

لعب الاستعمار بالمفهوم القديم دوراً مهماً فى تطوير الدراسات الأنثروبولوجية وازدهارها، خاصة تلك التى أجريت على العالم الثالث، منذ أوائل القرن، وحتى قبيل الحرب العالمية الثانية. ولكن التناقص بين الأنثروبولوجيا والاستعمار - الذى حدث فى فترة لاحقة - كان من المقدمات التى أسهمت بشكل واضح فى ظهور الفكر النقدى فى الأنثروبولوجيا^(٣). والملاحظ أن البدايات النقدية لم تظهر فى الأنثروبولوجيا الكلاسيكية فى أوروبا، وإنما ظهرت فى الأمريكتين، وكانت فكرة النسبية الثقافية عند هيرسكوفيتس بمثابة نقد للحتمية الأنثروبولوجية البريطانية، بما اكتسبته من ملامح نقدية أهمها^(٤):

أ- رفض فكرة تدنى الشعوب غير الغربية.

ب- التركيز على التنوع الثقافى.

ج- إبراز الذاتية بدلاً من الإمبريقية المبسطة.

د- البعد الإنسانى فى ممارسة العمل الأنثروبولوجي.

وقد ساهمت مع هذه الملامح النقدية، مجموعة من العوامل الأخرى فى بلورة النظرية النقدية، ومنها الفجوة بين النظرية، ودوافع المجتمعات النامية فى العالم الثالث، وأزمة الثقة الناجمة عن تعاون بعض الأنثروبولوجيين مع الحكومات الاستعمارية، تحت ما يسمى بالأنثروبولوجيا التطبيقية^(٥)، وظهرت آراء تركز على الجانب السياسى، وأخرى تركز على الجانب الأخلاقى، من خلال الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا التطبيقية التى أعلنت فى عام ١٩٧٣ "وثيقة أو بيان الأخلاقيات"^(٦).

وفى ضوء هذه الحركة النقدية، ملامحها فى الأنثروبولوجيا، تأسس فرع جديد يسمى بالأنثروبولوجيا النقدية، وهو فرع مختلط من المعرفة، يجمع فيه

الدارسون بين توجهات نظرية مختلفة، ويركزون على التحليلات الخاصة بنمط حياة شعب معين، وتأثيرات النشاط السياسي-الاقتصادي للدولة القومية، "وأنساق الضبط" الأخرى عليه. إنه فرع ينهل من الماركسية والنقد الأدبي وفلسفة ما بعد البنيوية، وأنثروبولوجيا ما بعد البنيوية. ومن ملامح الأنثروبولوجيا النقدية ما يلي^(٧):

أ- الدراسة الإثنوجرافية الخاصة بشعب معين عبر فترة زمنية معينة، أو التحليل والمتابعة المستمرة لتأثيرات الدولة القومية أو النظام العالمي، على شعب معين، أو الدراية بالإثنوجرافيا العالمية.

ب- مقارنة التعميمات الإثنوجرافية باستمرار، ببيانات إثنوجرافية حديثة. والرغبة في خوض معارك أدبية وسياسية مختلفة دفاعاً عن شعوب معينة تناضل من أجل الاستقلال، أو من أجل تحقيق ظروف أكثر إشباعاً من النواحي الإيكولوجية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو الاجتماعية، أو الثقافية.

ج- تسعى الأنثروبولوجيا النقدية لإلقاء الضوء على أوجه الكمال الداخلي للنسق الثقافي-البناء- دون افتراض التجانس، أو الوظيفية، أو الحفاظ على الماضي، أو كونه نتيجة للهامشية، أو أنه صنعية نسق مسيطر. وهي ترفض استخدام مصطلحات تنطوي على دلالة عنصرية، أو تعصب لنوع، أو الإيحاء بمكانة متدنية.

د- توجيه الاهتمامات نحو الداخل، أي نحو موضوعات علمية، ولها اهتمامات خارجية موجهة نحو أمور تشغل الإنسانية، وتقبل التنوع الثقافي والعرقى والفردى، بوصفه عنصراً أساسياً في الطبيعة الإنسانية.

هـ- تذهب الأنثروبولوجيا النقدية إلى أن التحولات الثقافية يمكن أن تحدث على أي مستوى، لأي نسق، في أي وقت. وأن توضح عناصر التغيير، وعناصر الاستمرار، تمثل نقطة خلافية. وعلى هذا فقد ازدهرت في أمريكا اللاتينية ولم تجد لها مكاناً في الولايات المتحدة.

وبالإضافة إلى الأنثروبولوجيا النقدية، ظهرت النظرية النقدية Critical Theory، التي ترجع بداياتها إلى العشرينيات، حيث انكبت مجموعة من الشباب الألماني المثقفين الواعين، على فحص ودراسة أسس النظرية الماركسية. وعلى

مدار الزمن، حاول هؤلاء الباحثون إحداث نوع من التقارب أو التوحيد بين الماركسية والتحليل النفسي^(٨). وقد عُرفت هذه المجموعة بمدرسة فرانكفورت، حيث أسسوا معهداً للعلوم البينية للبحث الاجتماعي Interdisciplinary Institute For Social Research كرسوه لفحص المجتمع البرجوازي فحاصاً راديكالياً، من خلال كل من الفلسفة، والبحث الإمبريقي. وكان من أهم إسهامات الجيل الأول في هذه المدرسة، تحليل أزمة الثقافة الحديثة. ولذلك فقد حكموا على المشروع التنويري الأكبر آنذاك بالفشل: إذ أن محاولة التحكم في الحياة الاجتماعية والسيطرة عليها من خلال التدريب العقلي والعلمي، لم يسفر إلا عن التلاعب (مثل التaylorية Taylorism في الصناعة)، والتقليد في الثقافة. وقد تأثر هؤلاء تأثراً كبيراً من جراء تعاضم الفاشية في أوروبا. ونظراً لأوضاعهم السياسية الراديكالية وانتماء معظمهم إلى الديانة اليهودية، فإنهم كانوا يخضعون لتهديد النازية، ولذلك فقد انتقل المعهد من فرانكفورت إلى مدينة نيويورك من عام ١٩٣٦ إلى عام ١٩٤٩. أما محاوراتهم النقدية للثقافة الجماهيرية فقد وحدت بين تحليل البدايات الواعية وغير الواعية للثقافة الجماهيرية للفاشية بالاستناد إلى التحليل النفسي^(٩).

والجدير بالذكر أن النظرية النقدية، قد ارتبطت اليوم ارتباطاً كبيراً بالفلسوف الألماني هابرماس وقد تطورت النظرية في الثلاثينيات والأربعينيات، بفضل عدد من الدارسين الذين استقوا بعض عناصرها من كل من النظرية الماركسية، والنظرية الفرويدية. ومن أعلام هذه النظرية أدورنو (١٩٠٣-١٩٧٠)، وهوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣)، وماركوز (١٨٩٨-١٩٧٨)، وإيريك فروم.

وهناك قدر كبير من تنوع وجهات النظر داخل النظرية النقدية. إلا أنه يمكن إيجاز ملامحها العامة، من خلال تأكيدها على آراء ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) في شبابه، إبان تأثره بهيجل، وبأولوية تفسير الوعي^(١٠). وتتميز النظرية النقدية بمعارضتها لكل من الفلسفات الوضعية في العلم والمجتمع من ناحية، وللحتمية الاقتصادية في الماركسية من ناحية أخرى. ولقد طور أصحابها أدوات تحليل الوعي الزائف، والاعتراب، والأيديولوجيا مؤكدين أهمية تفسير البناءات الفوقية لفهم المجتمع. وهم- من هذه الناحية- يفتقون على طرفي نقيض للمادية الفجة أو الحتمية الاقتصادية. كما عارضوا من ناحية

أخرى، النموذج المثالي الوضعي للعلم الاجتماعي المتحرر من القيمة، ورأوا أن وظيفة العلوم الاجتماعية هي الاضطلاع بمهمة التحليل النقدي الملتزم للمجتمع وللايديولوجيا. ومع ذلك فقد تنكروا لفكرة "الفن للفن"، لأنها لا تراعى الأهمية السياسية للفن^(١١). وفي الوقت الذي تطلعون فيه إلى الميول والأهداف الاجتماعية العامة التي تعكسها أشكال خاصة من الفن، فإنهم لم يقوموا بتحليل تاريخي، قد يساعد على ربط مثل تلك الميول والأهداف، وجماعات اجتماعية خاصة.

٢ - مدرسة فرانكفورت وصناعة الثقافة

قد يتساءل المهتمون بالتحليل العقلاني للثقافة بحق، حول مدى علاقة ذلك بمدرسة فرانكفورت. إذ من المؤكد أن زمانها قد ولى، ومع ذلك فلا يزال لدى هذه المدرسة، ما تسهم به في هذه القضية. إن الإصرار على منظورها، يعنى أن نظل نتبنى مدخلاً نظرياً يتصف بضيق الأفق، والارتداد إلى الماضي. إلا أن منظورات الأعمال النقدية المبكرة حول الثقافة الشعبية، تستخدم في الغالب كتابات تيودور أدورنو الذي يعدّ عالماً بارزاً ترتبط باسمه النظريات التي طورتها المدرسة، وهي مثال ريادي لما قدمته. وهذه الوقفة لا بد منها، عندما ندرك، إلى أي حدّ اهتمت مدرسة فرانكفورت بنظرية الثقافة الجماهيرية^(١٢).

إن المناظرة بين مدرسة فرانكفورت، وتراثها النظري اللاحق، الذي انتقل من البنيوية والسيميولوجيا أو علم العلامات مروراً بماركسية ألتوسير وجرامشي، صعوداً إلى الاتجاه النسوي feminism وما بعد الحداثة، كل ذلك يؤكد على الأهمية المستمرة لأفكار هذه المدرسة. وباختصار نقول إنه من الصعب أن نفهم تحليل الثقافة الشعبية، دون الرجوع إلى أعمال مدرسة فرانكفورت.

أ - بدايات مدرسة فرانكفورت:

اضطرت ظروف الحرب العالمية - كما أشرنا - أعضاء المدرسة إلى الهجرة إلى أمريكا، ولكنهم عادوا إلى ألمانيا ١٩٤٩. واستقر بعض الأعضاء في أمريكا بعد الحرب، وأعادوا إعلان المنظورات السياسية والنظرية

للمدرسة، متجهين نحو نقد الليبرالية، والعلم الاجتماعى الإمبريقي. وعلى عكس ذلك، مد ماركوز - بصفة خاصة- تحليل المدرسة للمجتمع الحديث، إلى النظام الرأسمالى الأمريكى فيما بعد الحرب^(١٣). وفى ظل نظام الفاشية لألمانيا النازية، والاحتكار الأمريكى، شكلت الرأسمالية الاستهلاكية ملامح محورية حددت السياق الذى بزغت فيه وتطورت تحليلات مدرسة فرانكفورت للثقافة الشعبية، ووسائل الاتصال الجماهيرى، وقد شخص كرايب Craib هذا التأثير بقوله: إن إمكانية التغيير الاجتماعى الراديكالى قد تأرجحت ما بين وسيلتين تستخدمان النبوت وهما المعسكرات المركزة، والتلفزيون بالنسبة للجماهير.

ب- نظرية تقديس السلع Commodity Fetishism.

كتب أدورنو فى إحدى المرات يقول: "إن سر النجاح الحقيقى.. هو انعكاس مجرد ، لما يدفعه الإنسان فى السوق ثمناً للمُنتج. فالمستهلك - فى واقع الأمر- يبجل النقود التي دفعها بنفسه ثمناً لتذكرة حفلة موسيقية"^(١٤). ولعل هذا المعنى يكشف ويلخص تأثيرات نظرية ماركس حول "تقديس السلع" على فهم أدورنو للثقافة الشعبية الحديثة. فقد كانت مناقشات كارل ماركس لتقديس السلع، أساساً لنظرية أدورنو ومدرسة فرانكفورت حول كيفية قيام الأشكال الثقافية- مثل الموسيقى الشعبية- بوظيفة تأمين السيادة الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية المستمرة للرأسمالية. ولعل الفكرة الملهمه التى طرحها أدورنو بأن المال- سعر السلع أو البضائع، بما فيها تذكرة حفل موسيقى- يحدد ويسود العلاقات الاجتماعية فى المجتمعات الرأسمالية، كانت هذه الفكرة مستوحاة من مقولة شهيرة لكارل ماركس حول أصول ظاهرة تقديس السلع.

والواقع أن تقديس السلع عند ماركس، يمثل نزعة نحو إنكار أو إخفاء الطبيعة الاجتماعية لعملية الإنتاج السلعى فى اقتصاد السوق. وهكذا تظهر كل سلعة على أنها لها قيمة تبادلية كامنة فيها تختفى وراءها الحقيقة الخاصة بأن العمل الإنسانى هو الذى يخلق هذه القيمة. وطبقاً لما يراه أدورنو "إن هذا هو السر الحقيقى للنجاح"، فإن القيمة التبادلية، تمارس قوتها، بطريقة خاصة فى عالم السلع الثقافية. وفى هذا الصدد ميّز ماركس بين القيمة التبادلية، والقيمة الاستعمالية لدورة السلع فى المجتمعات الرأسمالية. فالقيمة التبادلية تشير إلى النقود التى تتطلبها السلعة فى السوق، أى السعر الذى يمكن أن تُباع به أو

تُشترى. بينما تشير القيمة الاستعمالية إلى منفعة السلعة لدى المستهلك، مثل قيمتها العلمية، أو فائدتها كسلعة^(١٥). وقد طبق أدورنو تحليل ماركس لتقديس السلع، والتبادل، على مجال البضائع أو السلع الثقافية، ومنها المثال الذى ساقه حول سوق الموسيقى، وبالتالي فهو يوسع مفهوم " تقديس الموسيقى musical fetishism".

جـ- صناعة الثقافة

ظهر المفهوم لأول مرة فى عام ١٩٧٥ حيث دعا إليه أدورنو وأودعه كل أفكاره، وميز فى ثنايا ذلك فكرة صناعة الثقافة عن الثقافة الجماهيرية، التى تفترض أن الجماهير تتحمل بعض المسئولية عن الثقافة التى يستهلكونها، وهذا يتحدد من خلال تفضيلات الجماهير بأنفسهم. وقد ذهب أدورنو إلى أكثر مما ذهب إليه منظرو الثقافة الجماهيرية، حيث اعتبر هذه الثقافة شيئاً فرض على الجماهير فرضاً، مما هياهم للترحيب بها، دون أن يدركوا أنها مفروضة عليهم قسراً.

ولعل النظر إلى كتاب أدورنو وهوركهايمر الذى يحمل عنوان "جدل التنوير"، يحدد أدورنو ما الذى يعنيه بمفهوم صناعة الثقافة فيما يلى^(١٦): "فى كل مجالات الثقافة، توجد منتجات تُصنع لتستهلكها الجماهير، وهى ما تحدد إلى حد كبير طبيعة ذلك الاستهلاك. والمعروف أن تلك المنتجات تخضع فى تصنيعها - بدرجة أو بأخرى - لخطة معينة. فالفروق الفردية تتشابه فى بنيتها، أو على الأقل يناسب كل منها الآخر، بحكم أنهم يخضعون لنظام، فلا تحدث فيه فجوة. وقد صار ذلك ميسوراً فى الوقت الحاضر، نظراً لتوافر القدرات والمهارات الفنية المعاصرة، بنفس قدر توافر التركيز الإدارى والاقتصادى. وهكذا تتكامل صناعة الثقافة فى اهتماماتها مع مستهلكيها. وهنا عند حدوث الأذى أو الضرر لكليهما (النظام أو النسق، والمستهلكون)، فإن صناعة الثقافة تفرض عليها مجالات النشاط الفنى الراقى أو الهابط، المنفصل عن الحاضر بآلاف السنين. وهنا تتحطم جدية الفن الراقى، فى التفكير والتأمل لكفاءته، فى حين يهلك الفن الهابط أو يموت، مع القيود التى تفرضها المدينة على المقاومة المتمردة الكامنة فى داخلها، طالما أن الضبط الاجتماعى لم يكن أبداً كلياً. وهكذا، فعلى الرغم من أن صناعة الثقافة تتحرز، بشكل لا يمكن إنكاره، على

الحالة الواعية واللاوعية لملايين البشر نحو ما يوجههم، فإن الجماهير ليست أساسية بالنسبة لها، ولكنهم يشغلون وضعاً ثانوياً، بالتالي فهم موضوع للحساب العددي، وجزء إضافي في الآلية. والعميل أو المستهلك ليس ملكاً، ما تدعو صناعة الثقافة إلى الاعتقاد فيه، وليس هو فاعلها، ولكنه موضوعها".

إن السلع التي تنتجها صناعة الثقافة، تحكمها الحاجة إلى إدراك قيمتها في السوق. إذ أن حافز الربح، هو الذي يحدد طبيعة الأشكال الثقافية. فالإنتاج الثقافي من الناحية الصناعية هو عملية تقنين، حيث تكتسب المنتجات بمقتضاها الشكل العام الغالب على كل السلع، مثل "الغربي الذي يألفه كل شخص يذهب إلى السينما". ولكنها أيضاً تمنح الإحساس بالفردية، بمعنى أن كل منتج (أو سلعة)، يؤثر على المظهر الخارجي للفرد. بالتالي فإن عزو الفردية إلى كل منتج، ومن ثم إلى كل مستهلك، يؤدي إلى إخفاء أو حجب التقنين، والتعامل مع الوعي الذي تمارسه صناعة الثقافة^(١٧).

٣- الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبية Mass Culture and Popular Culture

إن المغزى الاجتماعي للثقافة الشعبية في العصر الحديث، يمكن تتبعه على خريطة ما يسمى الآن بفكرة الثقافة الجماهيرية. فالملاحظ أنه مع ظهور وسائل الاتصال الجماهيرية، وتزايد النزعة التجارية في التعامل مع الثقافة ووقت الفراغ، برزت هذه القضايا والاهتمامات والمناظرات، التي لا تزال ساخنة حتى اليوم. وتدلنا المصادر المتاحة على أن فكرة الثقافة الجماهيرية- التي تتوافر عنها الشواهد الحية خلال العشرينيات والثلاثينيات- يمكن اعتبارها كأحد المصادر التاريخية للموضوعات الأساسية والرؤى النظرية، حول الثقافة الشعبية.

وليس معنى ذلك أن المناظرة الحالية حول الثقافة الجماهيرية تمثل شيئاً جديداً كلية. فقد تتبع لوفنتال Lowenthal بدايات الأطروحات الرئيسية حولها بدءاً من كتابات باسكال Pascal ومونتاني Montaigne في القرنين السادس عشر والسابع عشر وربط بين ظهور كتاباتهما وبين ظهور اقتصاد السوق^(١٨). وطرح آخرون فكرة وجود الثقافة الجماهيرية بيننا دائماً، وهم يشيرون بذلك إلى "الخبز والسيرك bread and circuses" وهما وظيفة الثقافة الشعبية في

الإمبراطورية الرومانية. والأكثر إقناعاً، أن بيرك Burke يرى أن الفكرة الحديثة للثقافة الشعبية ترتبط بصور البراعم النابتة للوعي القومي في أواخر القرن الثامن عشر، واستقرت المحاولة عند المثقفين والمفكرين والشعراء - على سبيل المثال - ليصيغوا ويشكلوا الثقافة الشعبية كثقافة قومية. ولعل التمييز بين الثقافة الشعبية والثقافة الراقية، أو الثقافة المكتسبة بالتعليم، كان موجوداً في هذه الفترة في ثنايا كتابات الشاعر الألماني هيردر.

أ- الموضوعات الأساسية في نظرية الثقافة الشعبية:

إن نمو فكرة الثقافة الشعبية يرتبط بالخلاف حول المعنى والتفسير، اللذين جذبا الاهتمام في المناظرات التي دارت حول الثقافة الجماهيرية. والملاحظ أن هناك ثلاثة موضوعات أساسية، أو أطروحات، تشغل موقعاً مركزياً في نظريات الثقافة الشعبية في القرن العشرين. يتعلق الموضوع الأول بمن يحدد الثقافة الشعبية؟ ومن أين تأتي هذه الثقافة؟ وهل هي تنبثق عن الناس أنفسهم كتعبير حر ومستقل بعيد عن اهتماماتهم ومصالحهم وأنماط خبراتهم وتجاربهم، أم أنها تفرض عليهم من أعلى حيث يفرضها أصحاب القوة كنمط من أنماط الضبط الاجتماعي؟ وهل تنبع من أسفل؟ أم تصدر من أعلى؟ أم أنها مسألة تفاعل بين الإثنين؟

ويتعلق الموضوع الثاني بتأثير النزعة التجارية والتصنيع على الثقافة الشعبية. هل ظهور الثقافة في شكل سلع يعنى أن معايير المنفعة والتسويق لها الأولوية على معايير الجودة، والصناعة والتكامل والتحدى العقلي. وهل اتساع السوق العالمي بشكل متزايد، للثقافة الشعبية، يؤكد على أنها في الحقيقة شعبية، لأنها تصنع سلعاً متاحة يطلبها الناس بالفعل؟ ومن يكسب الجولة حينما تُصنع الثقافة الشعبية في المصانع الحديثة، وتباع طبقاً لمعايير التسويق والربحية: التجارة أم الجودة؟

أما الموضوع الثالث: فهو يرتبط بالدور الأيديولوجي للثقافة الشعبية. إذ هل هذه الثقافة تلقن الناس، لتجعلهم يتقبلون الأفكار والقيم التي يفرضها عليهم أصحاب القوة، ويمارسها عليهم ذوو الأوضاع المتميزة، بل يدفعونهم للتمسك بها؟ أم هي تدور حول التمرد والثورة على النظام الاجتماعي السائد؟ وهل هي تعبر بشكل ما - غير قابل للإدراك - عن مقاومة لمن يحوزون القوة، وتخريب

ل طرق التفكير والعمل السائد؟

والجدير بالذكر أن الثقافة صارت عرضة لإعادة إنتاجها أساساً، نظراً للتطور الفنى للإنتاج الصناعى الذى أحدثت مشكلات بالغة فى الأفكار التقليدية حول دور الثقافة والفن فى المجتمع^(١٩). وبطبيعة الحال، لم تكن المنتجات الثقافية- كالأفلام مثلاً- تنتج بكميات كبيرة كالسيارات، خاصة وأن نسخ عدة نسخ من فيلم واحد، يحتاج إلى صناعة لكى تصل إلى جماهير المشاهدين، غير أن استخدام تقنيات الإنتاج الضخم فى صناعة الأفلام، والمنتجات المحددة بوضوح، وتقسيم العمل التخصصى، والضوابط المالية الصارمة... إلخ، والمشروعات الضخمة التى تقدمها دور السينما، كل ذلك يعنى إمكانية النظر إليها كأى منتج تجارى آخر^(٢٠). وهذا يعنى أن المنتجات الثقافية، لا يمكن أن تكون فناً، لأنها لم تعد تملك عبير الأعمال الفنية الصادقة والأصيلة، كما أنه لا يمكن اعتبارها ثقافة شعبية، لأنها لم تنبع من الشعب، وهكذا فهى لا تعكس، أو لا تشبع خبراتهم واهتماماتهم.

وبصرف النظر عن الصحافة الشعبية، والسينما والراديو، سادت المناقشات حول أيها أسبق فى الظهور كوسيلة اتصال جماهيرى حديثة، وكطراز منشئ archetype^(٢١). وبينما ساد الخوف من انتشار النزعة التجارية للثقافات، سادت الاهتمامات- بنفس القدر- بالإمكانيات المحتملة مستقبلاً، حول البرامج السياسية وبالتحديد وليس إجمالاً الفاشية fascist، من أجل الدعاية الجماهيرية. إن وسائل الاتصال الجماهيرية تقوم بنقل الأيديولوجيا وزرعها من خلال الإذاعة والأفلام، وهى ما يمكن السيطرة عليه مركزياً وتصل إلى أعداد كبيرة، لغياب المؤسسات السياسية المناهضة فى المجتمعات الشمولية، وهو ما يزيد كفاءة المعادلة:

وسائل الاتصال الجماهيرى = دعاية جماهيرية = قمع جماهيرى

ب- نظرية المجتمع الجماهيرى Mass Society:

توجد مجموعة من النقاط الرئيسية تتضمنها نظرية المجتمع الجماهيرى، توضح علاقتها وصلتها بالمناظرات التى تدور حول طبيعة الثقافة الشعبية كثقافة جماهيرية. إن المبدأ الأساسى للنظرية يشير إلى العواقب الوخيمة التى تترتب على التصنيع والتحضر. أما التحولات الراديكالية المرتبطة بارتفاع

معدلات أنماط الميكنة في الإنتاج الصناعي، ونمو الكثافة السكانية في المدن، نتيجة اتجاه الناس للعمل والعيش فيها، كل ذلك أدى إلى زعزعة وتخريب البناءات الاجتماعية والقيمية السابقة، نظراً لمعيشة المهاجرين والمقيمين معاً^(٢٢). وتحدد أهم ملامح المجتمع الجماهيري حسب النظرية فيما يلي:

- ١- اندثار العمل الزراعي المرتبط بالأرض الزراعية.
- ٢- تدمير التلاحم الوثيق لمجتمع القرية المحلي.
- ٣- انحسار دور الدين في حياة المجتمع.
- ٤- سيادة الاتجاه العلماني في المجتمعات التي تشهد نمواً في المعرفة العلمية.
- ٥- انتشار الميكنة والمال والإحساس بالاغتراب أثناء العمل بالمصنع.
- ٦- تأسيس أنماط من المعيشة في المدن مع حشود غير معروفين، وبالتالي انتشار الأنوميا Anomie (تضارب المعايير).
- ٧- غياب التكامل الأخلاقي نسبياً.
- ٨- إن بعض هذه الملامح تلازم نظرية المجتمع الجماهيري من خلال عمليات التحضر والتصنيع، وهي ما يكمن خلف ظهور مجتمع جماهيري، وثقافة جماهيرية.

والمواقع أن التعريف الدقيق لما يعنيه مفهوم المجتمع الجماهيري، يستلزم الرجوع إلى منطوق النظرية. تقول النظرية إن التصنيع والتحضر، ساعداً على خلق ما يسمى بالذرية atomisation. وبالتالي فإن معنى ذلك أن المجتمع الجماهيري يتكون من الناس الذين يمكن فقط أن يرتبط كل منهم بالآخر مثل الذرات في المركب الكيميائي أو الفيزيائي. إذن فالمجتمع الجماهيري يتكون من أشخاص أو ناس ذريين، بمعنى أنهم أناس يفتقدون لأي معنى، أو لأية علاقات مع بعضهم البعض بصورة وثيقة ومتماسكة أخلاقياً. هؤلاء الناس لا يمكن اعتبارهم منعزلين ببساطة أو منعزلين كلية، كالذرات المنعزلة، ولكن الروابط بينهم يمكن القول بأنها تعاقدية تماماً، ومتباعدة، ومشتتة، أكثر منها اجتماعية وثيقة الصلة، ومتكاملة بأعلى مستويات التكامل. فالفرد في المجتمع

الجماهيري، متروك لنفسه ولرغبته الشخصية إلى أقصى حدود، وبالتالي تتناقص المجتمعات المحلية أو المؤسسات التي يشعر فيها ويستمد من خلالها هويته، وقيمته التي يعيش بها، ومن ثم تتضاءل لديه فكرة التقدير الأخلاقي لطرق العيش. ومرد ذلك كله إلى أن المجتمع الجماهيري، لا يستطيع أن يوفر الحلول الفعالة والكافية لمثل هذه المشكلات، بحكم طبيعة العمليات التي تعمل في داخله.

وقد ترتب على الطابع الدّري، انحسار ملحوظ للمنظمات الاجتماعية الوسيطة، التي انكشفت بفعل التصنيع والتحضر. وهذه المنظمات، مثل القرية والأسرة والكنيسة، توفر للإنسان المنتمى إليها الإحساس بالهوية النفسية، والمسلك الاجتماعي، واليقين الأخلاقي. وعلى النقيض من ذلك، تأتي النظائر الحديثة مثل المدينة والعلم، لتعمل بطريقة مختلفة تماماً، حيث لا يتوفر الإحساس بالهوية، ولا تحدد ملامح السلوك ولا توضح الطراز الأخلاقي. وطبقاً للنظرية، فإن الناس في المجتمع الجماهيري يتفردون كالذرات من كتلتا الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية^(٢٣)، ولا يقتصر الأمر فقط على أن الاتصالات بين الناس تنصف بالطابع الرسمي الخالص، والشكل التعاقدى، ولكنه يتعداه إلى أنهم يفقدون أى إحساس عميق بالتكامل الأخلاقي، خاصة وأن النظام الأخلاقي ينحسر وينهار فى المجتمع الجماهيري.

والقضية الأساسية هي أنه إذا لم يكن هناك إطار عمل لنظام أخلاقي على وشك الظهور، وإذا لم يكن لدى الناس إحساس آمن بالقيم الأخلاقية، عندئذ سيظهر نظام زائف وغير مؤثر، وبالتالي سيتحول الناس نحو موظفى القضاء، والأخلاقيات الزائفة. ولكن هذا التحول سوف يزيد الأزمة الأخلاقية فى المجتمع الجماهيري تعقيداً، بدلاً من أن يحلها. والأخطر من ذلك أن الثقافة الجماهيرية سوف تلعب دوراً رئيسياً فى هذه الحالة، بمعنى أنها تُعد إحدى المصادر الغالبة لأخلاقيات نظام الوكالة (الموظف القضائي)، والأخلاقيات الهشة. وبدون منظمات وسيطة مناسبة، يصبح الأفراد نهياً للأجهزة الإدارية، ومطمعاً لاستغلال المؤسسات المركزية مثل وسائل الاتصال الجماهيرية، والثقافة الشعبية.

(٤)البنوية Structuralism:

حركة فكرية بدأت فى ميدان اللغويات، وتضم مجالات علمية متباينة كالأنثروبولوجيا، والفلسفة، والنقد الأدبى. وفى هذا الصدد ترى البنيوية أن اللغة حقيقة اجتماعية، ونتيجة للاتصال الاجتماعى، ووظيفتها الأساسية هى تصريح شئون المجتمع. وقد أسس هذه المدرسة ستيرتيفانت Sturtevant الأمريكى، واللغوى الإنجليزى جاردرنر Gardiner، والأنثروبولوجى مالىنوفسكى^(٢٤). ويؤكد مالىنوفسكى على أن اللغة وسيلة للتعاون والترابط الاجتماعى، وأداة سحرية تحفظ للمجتمع كيانه ونظامه، وتنمو فى أحضانه. وإن كان هناك من العلماء من يعتبرها مجرد نسق واحد من أنساق العلامات signs العديدة المتعارف عليها، التى تضم نسق الصور، ونسق الحركات والإيماءات، ونسق الأصوات الموسيقية^(٢٥). وقد اهتم البنيويون بهذه الأمور فأدخلوها ضمن ما يعرف باسم علم العلامات أو السيميولوجيا Semiology.

أ- البدايات:

فتحت المدرسة البنيوية الفرنسية باب الاهتمام باللغة واللغويات من جديد، حين اعتبرت دراسة اللغة مدخلاً أساسياً للنظريات الأنثروبولوجية والأدبية والفلسفية. فلقد أتاحت اللغويات (وخاصة لغويات العالم السويسرى فردينان دوسوسير F. Desaussure) للبنيوية أن تبرر كمنهج يمكن استخدامه وتطبيقه فى العلوم الإنسانية. إذ أخذ كل المفكرين البنيويين بالتفرقة الشهيرة التى أقامها دوسوسير بين اللغة من حيث هى نسق، وبين المظاهر التى تتخذها فى الحياة اليومية فى شكل حديث أو كتابة. والغرض من التمييز هو الفصل بين النسق الذى يكمن وراء الفعل اللغوى، وبين الفعل ذاته. فاللغة أو اللسان تمثل إذن ما هو جوهرى وأساسى، بينما يمثل الكلام ما هو كمالى وعرضى^(٢٦).

وفى المدرسة البنائية الأنثروبولوجية التى يقودها ليفى شتراوس اعتبر النموذج اللغوى أساساً لفهم الثقافة الإنسانية والعقل الإنسانى. ويرى ليفى شتراوس أن الثقافة يتعين أن نفهمها كظاهرة سطحية تكشف لنا عن الاتجاه الإنسانى العام نحو تنظيم وتصنيف الظواهر والخبرات المكتسبة. وعلى حين تتباين الظواهر السطحية، فإن المبادئ التنظيمية الأساسية هى نفسها لا تتغير^(٢٧).

وقد انتقل ليفى شتراوس من تحليل أنساق القرابة والزواج فى مؤلفاته

المبكرة، إلى التركيز على تحليل الأسطورة، والرمزية باعتبارهما من المجالات التي يمكن أن ندرس فيها بسهولة النشاط الحر للعقل الإنساني، واحتل مبدأ التعارض الثنائي مكانة مهمة في الأنثروبولوجيا البنيوية، كتلك التي احتلتها في اللغويات البنيوية^(٢٨). فهناك أولاً الثنائية التقليدية التي لازمت الفلسفة الغربية والمدارس النقدية، منذ منتصف القرن السابع عشر حتى اليوم. وهي ثنائية الخارج والداخل في مقاربة النص الأدبي من منظور بنيوي. فالبنيوية الماركسية تحاول تحقيق حل وسط، تستطيع البنية اللغوية للنص الأدبي على أساسه أن تكون مستقلة (الداخل) من ناحية، وأن تؤكد علاقتها بالبنى والنظم الأخرى كالنظام الاقتصادي والنظام الطبقي والواقع الثقافي العام (الخارج) من ناحية أخرى. أما البنيوية الأدبية- في مفهومها العام- فهي ترفض ذلك الربط بين النظام اللغوي الداخلي للنص، وأية نظم أخرى خارجية^(٢٩).

والثنائية الأخرى نشأت فلسفية، واستمرت فلسفية الطابع حتى اليوم، وهي ثنائية الموضوع والذات. وهي ثنائية تحدد ردود الفعل التي أثارها البنيوية في الأمزجة المختلفة. ولعل تأمل أبرز الإسهامات المبكرة في التمهيد للبنيوية عند ريتشاردز Ritchards، يوضح ريادته في إثارة فكرة الأضداد أو الدوافع المتعارضة، وربطه للقيمة بقدرة وحدة التخيل على تحقيق توازن بين الأضداد، أو توافق بين الدوافع المتعارضة. ويهتم البنيويون بالتعارضات binary oppositions مثل ساخن/ بارد، مطبوخ/ نئى، مضئ/ مظلم، والتي لا تتم دلالة واحدة منها دون حضور الأخرى، لا بهدف فرض توازن أو توافق عليها، بل لإبقائها قائمة كمصدر للدلالة^(٣٠).

وتأتى دراسة كلود ليفي- شتراوس عن الأنثروبولوجيا البنيوية عام ١٩٥٨ مصدراً آخر لبدايات البنيوية. وإذا كانت دراسات سوسير اللغوية وجماليات الشكلية ظلت حبيسة النموذج اللغوي الذي يبحث في بنى وأنساق اللغة، فإن دراسة ليفي- شتراوس، أحدثت النقلة الحقيقية للنموذج اللغوي، إلى أنساق أخرى غير اللغة، ومنها الدراسة الأنثروبولوجية للأدب كالأسطورة والرمزية.

ب- البنيوية والثقافة والأسطورة:

انتظر نقاد الأدب نقل منهج البنيوية اللغوية إلى محيطات أو أنساق أخرى غير اللغة، وعلى هذا فحينما قدم ليفي- شتراوس دراسته، التقطها النقد الأدبي

ليقدم مشروعاً بنويوا متكاملًا، وعلى الرغم من ظهور دراسة فلاديمير بروب Vladimir Propp المبكرة عن القصص الشعبية والروايات الخيالية الروسية، قبل دراسة شتراوس بثلاثة عقود، إلا أنها لم تحقق نفس النجاح والدوى، نظراً لتأخر ترجمات المفكرين الروس إلى اللغات الأوروبية. ثم تجيء دراسة بروب الثانية عن مورفولوجيا القصة الشعبية morphology of folktale (١٩٢٨)، لتساوى في أهميتها- إن لم تزد- دراسة شتراوس.

لقد تعرضت آراء سوسير للنقد، وخاصة مع ظهور الدراسة الاجتماعية للغة. فالتعريف الذى وضعه للكلام Parole، لاقى الاعتراض لعدد من الأسباب، منها أن التحدث والكتابة هما بالأحرى حقائق اجتماعية، أكثر من كونهما ظواهر فردية. واللغة Language هى الشئ الوحيد الذى ينشره أو يكشف عنه الكلام، وأن الطبيعة الاجتماعية للتحدث والكتابة تجعلهما عرضة للتغير والتحول على عكس اللغة^(٣١).

إن أبرز إنجازات سوسير- والتي تحتل مركز الثقل فى كتابه: محاضرات فى اللغويات العامة - هى نظرية النسق اللغوى الذى يحكم الاستخدام الفردى للغة. هذا بالإضافة إلى تطوير فهم العلامة اللغوية بشقيها، الدال والمدلول. أما النسق فهو مجموعة القوانين والقواعد العامة التى تحكم الإنتاج الفردى للنوع، وتمكنه من الدلالة. ولما كان النسق تشترك فى إنتاجه الظروف والقوى الاجتماعية والثقافية من ناحية، والإنتاج الفردى للنوع من ناحية أخرى، وهو إنتاج لا يفصل هو الآخر عن الظروف الاجتماعية والثقافية السائدة، فإن النسق ليس نظاماً ثابتاً وجامداً. إنه ذاتى التنظيم من جهة، ومتغير يتكيف مع الظروف الجديدة من جهة ثانية^(٣٢). أى أنه فى الوقت الذى يحتفظ فيه ببنية المنتظمة، يغير ملامحه عن طريق التكيف المستمر مع المستجدات الاجتماعية والثقافية.

تتعامل البنيوية الأدبية مع الأسطورة myth كنسق يتكون من وحدات صغيرة من ناحية، وينتمى إلى نسق أكبر، ونظام عام من ناحية أخرى. كذلك فالمنهج البنيوى يسهل تطبيقه على فنون الأدب السردى مثل الرواية والمسرحية إلى جانب الأسطورة، حيث يمكن تقسيم السياق السردى إلى عناصر- لا تتوافر للشعر- مثل تتابع الأحداث، والحبكة، والشخصيات. وكلها تيسر تحديد الواحدات الصغرى، ثم النسق الفردى الذى يحكمها، والانتقال بعد

ذلك إلى النسق الأعم الذى يحكم طبيعة النوع.

إن نظرة البنيوية إلى الأسطورة تؤكد عالميتها، مثلها فى ذلك مثل القصة الشعبية. ولذلك يقول شتراوس إن الأسطورة أسطورة بالنسبة لأى قارئ فى مكان من العالم، إن مادتها لا تكمن فى أسلوبها، أو موسيقاها الأصلية، أو قواعد النظم، بل فى القصة التى تقصها. وفى تحليله فى الأنثروبولوجيا البنيوية للأسطورة، يؤكد شتراوس على أنها موجودة بين شعبى الإيراكوا (Iraquois) والهنود الألجونكين (Algonquin) بأمريكا الشمالية، الذين يحملون شياً قريباً من أسطورة أوديب^(٣٣).

إن القصة تدور حول الزنا بالمحارم بين الأخ والأخت، أكثر منها الأم والابن، والقاتل، على الرغم من أن ابن الأب لم يتعمد قتله، إلا أن القصة تحمل معنى أخلاقياً، وهو محاولة منع وقوع الزنا بالمحارم بشكل لا يمكن تجنبه. وبالنظر إلى عناصر الأسطورتين (أسطورة أوديب، ومسرحية أوديب ملكا)، يوجه شتراوس عدة أسئلة منها: هل هذه حادثة بسيطة، أن الأساليب المختلفة تفسرها هنا وهناك، وأن نفس الموتيفات توجد معاً بشكل تعسفى؟ أو أنه توجد أسباب أكثر عمقا لهذا التناظر؟ وهل يعقد هذه المقارنة، ألم نضع أصبعنا على قسم من أقسام الكل ذى المعنى؟

ويجيب شتراوس على السؤال الأخير بالإيجاب. ومع ذلك، فيجب عليه اختبار نظريته، خاصة وأن الأسطورة المحلية لدى هنود أمريكا الشمالية، تفتقر إلى الأحاجى أو الفوازير فى أسطورة أوديب. وإذا كانت هذه الأساطير انقسامات فإن صور الإعلان الثقافى عنها، وعن الكل ذى المعنى، يُعد بناءً منطقيًا سببياً وأساسياً، حينئذ يجب أن يكون هذا العنصر هنا أيضاً، حتى وإن كان قد تحول.

لقد أشار شتراوس إلى اكتشافاته، مؤكداً على الأحاجى (puzzles) والألغاز (riddles)، مثل تلك التى تتعلق بحدث أبى الهول (Sphinx episode) فى أسطورة أوديب، غائبة كلية بين هنود أمريكا الشمالية. وبالتالي فإذا كان لهذا العنصر أن يوجد، فيجب التأكد مرة أخرى على أنه أزال الستار عن أحد أقسام الكل ذى المعنى، إذ قد لا يكون الأمر إذن وليد الصدفة، وإنما يعد دليلاً على الضرورة^(٣٤).

إن تعامل أنصار البنيوية الأدبية مع الأسطورة، ومنهم شتراوس، يتضمن تقسيمها إلى أصغر مكوناتها الأدبية وهي ما أسموه المايتيمات mythemes، على غرار تعامل البنيويين اللغويين، الذين يقسمون النص اللغوي إلى أصغر مكوناته البنائية وهي الفونيمات phonemes والمورفيمات morphemes. وبالتالي، فهم يختزلون القصة الأسطورية التي وحدات علاقية relational units أقل العناصر إثارة للجدل في هذه العملية. والمرحلة التالية وهي مرحلة الترتيب، وهي لب العملية كاملة. ومن وجهة نظر شتراوس، فإن الأسطورة نوع من الرسالة المشفرة، ترسلها الثقافة الكلية إلى الأفراد الأعضاء. ومادامت ثقافة ما، قد بقيت متجانسة، فسوف تستمر أسطورة ما، تتمتع بالصلاحية، وسوف تكون الصيغ المختلفة لها مجرد جوانب لنفس الرسالة. وبالتالي يمكن فك الشفرة، وفهم الرسالة، إذا رتبنا الوحدات الصغرى mythemes بالطريقة الصحيحة، وهي ليست بنفس الترتيب الذي وصلنا به.

ج- رولان بارت R. Barthes وعلم العلامات والثقافة الشعبية:

يرجع الفضل في ذبوع صيت الدراسة السيميولوجية (علم العلامات) للثقافة الشعبية، وأهمية تلك الدراسة إلى كتابات عالم السيميولوجيا والنقد الأدبي، الفرنسي رولان بارت (١٩١٥ - ١٩٨٠)، وبصفة خاصة كتابه عن علوم الأساطير الذي صدر في عام ١٩٥٧.

والواقع أن الحديث عن اللغة- في البنيوية- يعنى الحديث عن العلامة، لذلك الكائن المزدوج الذى يحمل وجه منه لفظة "دال" signifier، والوجه الآخر لفظة مدلول signified. وما توصله هو الدلالة singificance، وعملية التوصيل ذاتها من طرف إلى طرف آخر هي التدليل signification. قد توجد العلامة في شكل وحدة لغوية مفردة هي الكلمة، وقد توجد داخل نسق كلى مصغر هو الجملة، وقد توجد على شكل نص أو نسق أكبر يُنظم عدداً من الوحدات الصغرى داخل عدد من الأنساق الصغرى وهو النص text أو العمل work. ولكن العلامة قد تكون في أشكال غير اللغة، مثل الصوت الموسيقى، أو اللحن الكامل الذى يعادل النص اللغوي، واللون أو مجموعة ألوان في شكل لوحة، وقد تكون أية وحدة أخرى تستخدم لتوصيل دلالة^(٣٥).

لقد قدم رولان بارت السيميولوجيا، وهي الفكرة الوحيدة التي لا تعتمد على

وجود بناء شامل تستند إليه أنساق العلامات. وفي ضوء ذلك، يصبح من الميسور تحليل التغيير الاجتماعي. وعلى هذا فإن العلامات، والشفرات التي تشير إليها، يمكن النظر إليها باعتبارها علامات وشفرات خاصة ثقافياً وتاريخياً. ومع ذلك، فهي لا تُصَرُّ على اعتبارها هي التي تجعل المعنى ممكناً، وهكذا تسمح لبنى الإنسان أن يفسروا العالم المحيط بهم، ويجعلوه قابلاً للفهم^(٣٦).

وتؤكد السيميولوجيا على أن الواقع المادى لا يمكن أن نأخذه كمسلمة لا نقاش فيها، يفرض معانيه على البشر. إذ أن هذا الواقع يخضع دائماً للتشكيل، ويضفى على الفهم الإنسانى الوضوح من خلال الأنساق الخاصة للمعنى من الناحية الثقافية. والمعنى دائماً ليس بريئاً أو طاهراً، ولكنه ينطوى على بعض الأغراض أو الاهتمامات الخاصة، والتي تكشف عنها السيميولوجيا. إن المعنى يتشكل بعيداً عن التغييرات التاريخية لأنساق الشفرات codes والتقاليد، والعلامات. إذن فالسيميولوجيا تركز على إنتاج المعنى، فيما يسميه بارت "عملية التدليل". خاصة وأن الثقافة لا يمكن النظر إليها باعتبارها شاملة، ولا يمكن أيضاً رؤيتها بمعزل عن الظروف الاجتماعية التي تحيط بها^(٣٧). إنها بالأحرى، تحاول أن تقدم نفسها بهذه الطريقة عندما تتحدد واقعياً وتاريخياً واجتماعياً. وبالتالي فإن وظيفة الأسطورة- كما كتب بارت فى كتابه علوم الأساطير- هي "تحويل التاريخ إلى طبيعة".

د- إسهامات البنيوية فى دراسة الثقافة:

أحرزت البنيوية تقدماً كبيراً بعد ليفى- شتراوس، باهتمامها بالأبعاد اللغوية للثقافة الإنسانية، واستخدام اللغة فى تحليل بنائها. وعلى هذا ظهرت نظرية السياق context، كما ظهر المدخل السياقى contextual approach أو المدخل الإجرائى operational approach على يد فيرث الذى أكد على الوظيفة الاجتماعية للغة^(٣٨). ومعنى الكلمة عنده هو "استعمالها فى اللغة"، أو "الطريقة التي تستعمل بها"، أو "الدور الذى تؤديه". وبهذا يؤكد فيرث على أن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تنسيق الوحدة اللغوية، أى وضعها فى سياقات مختلفة، وبالتالي فالمعنى يتعدد بتعدد السياقات التي يقع فيها.

وقد اقترح أصحاب نظرية السياق، تقسيماً رباعياً له، يشتمل على

السياقات الأربعة التالية^(٣٩):

١- السياق اللغوى Linguistic Context

٢- السياق العاطفى Emotional Context

٣- السياق الموقفى Situational Context

٤- السياق الثقافى Cultural Context

وهناك وجهة نظر أخرى تقسم السياق إلى نوعين هما السياق اللغوى والسياق الاجتماعى. يشتمل السياق اللغوى على كل العلاقات، وكل ما يربط بين كلمتين أو أكثر فى سياق لغوى. بينما يشير السياق الاجتماعى إلى كل ما يتعلق بالموقف من التنغيم فى النطق، والزمان، والمكان، ومكانة المتحدث، ومكانة المخاطب، والعلاقة بينهما، وطبيعة الموضوع، وما يحيط بالموقف من عناصر مادية وأخرى معرفية.

هـ- نقد البنيوية:

إن قيمة اللغة الأدبية تعتمد على التخلص من الشفافية واكتساب القدرة على عمليات إحاء مستمرة بدلالات جديدة، إلا أن الانفصام الكامل بين طرفى الدلالة فى العصر الحديث يفتح الباب أمام لا نهائية المعنى، أو اللامعنى. وبالتالي فإن عجز التحليل البنيوى عن تحقيق المعنى، يعد أحد مظاهر انتقاد البنيوية.

ومن ناحية أخرى، فإن البنيوية، فى تركيزها على تحديد العناصر والوحدات الصغرى المكونة للنص، يقوم بعملية اختزال مخلة له، وبرغم كل هذا، فإن تحقيق المعنى لا يتم أو يتحقق. فتطبيق النموذج اللغوى على النص الأدبى لا يحقق المعنى، وربما يخلق نصاً جديداً يعجز القارئ العادى عن التعامل معه^(٤٠). كذلك فإن افتراض البنيوية أن النص مغلق ونهائى، يمثل خطراً واضحاً، إذ كيف نحلل نصاً فردياً فى ضوء نسق غير مكتمل؟ ويفترض التحليل البنيوى أيضاً اكتمال النص ونهائيته، وحيث أن المؤلف.. فى المنظور البنيوى- قد مات، وأنه لا مكان فى النص لقصدية مؤلف لا وجود له، وأن النص مغلق ذاتى الدلالة، فإن وظيفة البنيوية هى إنطاق النص، حتى وإن كان ذلك يعنى إنطاقه بأشياء ليست موجودة فيه.

ولعل عدم صلاحية المشروع البنيوي للتطبيق على كل الأنواع الأدبية، يمثل أبرز أوجه القصور فيه. فعند الانتقال من نسق اللغة إلى نسق الأدب أو إلى نسق غير لغوي، كان النسق الجديد عند بروب هو القصة الشعبية، وعند شتراوس هو الأسطورة، وهما نسقان ولسان بين اللغة والأدب. وبعد ذلك انتقل النموذج اللغوي إلى الرواية كما فعل بارت، إلا أنه فشل فى تحقيق الدلالة، علاوة على أنه كان أقرب فى تطبيقه إلى الشكل السردى.

أضف إلى ذلك أن شتراوس لم يميز بشكل جوهري بين أنساق السلوك (النظم الاجتماعية والطقوس)، والأنساق الفكرية (الأسطورة، والرمزية). وفقاً لتلك النظرية، يمكن أن يقوم كل نسق بالتعليق على تعارضات النسق الآخر، أو حل التعارضات الكامنة فيه. ولعل هذه الآراء تنطوى على قدر من التناقض. فهو يؤكد فى بعض الأحيان إيمانه بالفكرة الماركسية بأولوية البناءات التحتية، ولكنه مع ذلك يحتفظ بحقه فى توجيه اهتمامه إلى تحليل نشأة البناءات الفوقية وتحولها^(٤١). ومن جانب آخر، لم نشهد تطبيقاً عاماً للبنيوية فى ميادين أنثروبولوجية أخرى- غير القرابة والزواج، وتحليل الأسطورة والرمزية- مثل الأنثروبولوجيا السياسية أو الاقتصادية. وفى النهاية تحتاج البنيوية إلى تعديل طبيعتها الاستاتيكية واللاتاريخية فى جوهرها، وتعديل مفهوم البناء أيضاً بحيث يأخذ فى اعتباره الدور الإيجابى للفرد فى إيجاد الأنساق الثقافية الاجتماعية، وكذلك الطبيعة التاريخية والدينامية لهذه الأنساق.

(٥) الاتجاه النسوى Feminism والثقافة:

إن تزايد الاهتمام بما تحتويه التصورات الثقافية الشعبية عن المرأة فى الدراسات الثقافية، وعلم اجتماع الثقافة، يعد جزءاً من عملية الإحياء العام للاتجاه النسوى، والنظرية النسوية. والاتجاه النسوى هو نشاط عقلانى، واستراتيجية سياسية، لهما تاريخ طويل. إذ ترجع بداياته إلى أواخر الخمسينيات، وحتى الوقت الحاضر، مع ظهور الحركات النسائية وما حوته من تحليل ونقد لكيفية تعامل الثقافة الشعبية ووسائل الاتصال الجماهيرى مع المرأة، والتصورات غير الواضحة، وغير العادلة، والاستغلالية فى التعامل معها، فى داخل سياق أكثر تعبيراً عن النظم والقهر حول النوع gender كإطار للعمل.

والمواقع أن هناك ثلاثة أنماط هامة للاتجاه النسوى وهى^(٤٢):

١- الاتجاه النسوى الليبرالى liberal feminism الذى ينتقد عدم المساواة بين الرجل والمرأة، وسوء توظيف المرأة، وسوء التصورات السائدة عنها فى الإعلام والثقافة الشعبية. ويقدم هذا الاتجاه حلولا علاجية منها إتاحة فرص المساواة، والتشريع لعلاج هذا الموقف بقوانين جديدة.

٢- الاتجاه النسوى الراديكالى radical feminism الذى يرى أن مصالح الرجال والنساء- كنوعين مختلفى القدرات والاستعدادات والميول- تستلزم نظام الأبوية patriarchy أو الضبط، وسيطرة الرجل على المرأة باعتبار أنها الشكل التاريخى الجوهرى للتقسيم الاجتماعى والاضطهاد، ويدعو هذا الاتجاه إلى الفصل (النساء عن الرجال) كاستراتيجية نسائية للحل.

٣- الاتجاه النسوى الاشتراكى socialist feminism الذى يقبل تأكيد الأبوية، ولكنه يحاول أن يدمجها فى تحليل الرأسمالية. ويطرح فكرة التحول الجذرى الراديكالى فى العلاقات بين النوعين، كجزء يتكامل مع المجتمع الاشتراكى.

غير أن دراسات الثقافة الشعبية حديثا، تدلنا على أن هذه الفروق قد تلاشت الآن، خاصة إذا ابتعدنا عن الاتجاه النسوى الراديكالى. ويبدو أن الاتجاه النسوى فى هذه الأيام يسعى لصياغة وجهة نظر أكثر تحررا، تجمع بين بناءات قوة النوع، التى تدل على أن عدم المساواة بين الجنسين هو ظواهر مركبة اجتماعياً وثقافياً، وبين محاولة تطوير تحليل نسوى يتضمن كلا من المفهوم الأقل رفضاً لجمهور النساء فى الثقافة الشعبية، ودمجه مع إطار عمل نظرى يمزج معاً الطبقة، والسلالة، والعرقية ethnicity وسائر التقسيمات الاجتماعية الهامة الأخرى فى نسيج واحد.

أ-النقد النسوى:

إن معظم الأعمال التى تناولت المرأة والثقافة الشعبية، قد انصبت على ما أسمته توشمان Tuchman "الإبادة الرمزية annihilation". وفى هذا إشارة إلى الطريقة التى تجاهلت بها وسائل الإعلام، والأعمال الفكرية، المرأة واهتماماتها. فالمرأة إما أنها غائبة أو ممثلة (ويجب هنا أن نتذكر أن اهتمام الثقافة الشعبية بالمرأة، يُكرس غالباً كلية للتصورات السائدة عنها، وكيف تنظر المرأة نفسها إلى هذه التصورات)، وذلك فى ضوء الأنماط الجامدة المستندة إلى

الجاذبية الجنسية، والقيام بالأعمال المنزلية. وباختصار فإن وسائل الإعلام قد أبادت المرأة رمزياً، من خلال النظر إليها كغائبة، أو تعرضت للإعدام، أو التافهة trivialization.

إن الصور الثقافية التي رسمتها وسائل الإعلام للمرأة، تبدو كما لو كانت تدعم استمرار تقسيم العمل على أساس النوع، والمفاهيم الأرتوذكسية عن الذكورة والأنوثة. وتسعى وسائل الإعلام لتحقيق الإبادة الرمزية للمرأة- من خلال الصورة التي رسمتها- للتأكيد على أن أدوار الزوجة والأم وربة البيت... إلخ هي قدر ومصير المرأة في المجتمع الأبوي^(٤٣). فالمرأة قد نشأت اجتماعياً وثقافياً على التصورات الثقافية، التي تجعلها تبدو كتقدم طبيعي لها.

لقد أوضحت دراسات تحليل المضمون الكمية، أن المرأة نادراً ما تشغل مساحة في وسائل الاتصال الجماهيري، وإذا حدث ذلك، فهي لا تعدو أن تكون زوجة أو أمّاً أو ابنة أو عشيقة، أو تكون عاملة في إحدى المهن التقليدية كسكرتيرة، أو ممرضة، أو موظفة استقبال، أو أن تكون متاعاً جنسياً. والأكثر من ذلك- حسبما يلخص فان زونين Van Zooene، أنهن عادة صغيرات، وجماليات، ولكنهن غير متعلمات. وقد دل البحث التجريبي في تراث علم النفس المعرفي، على تدعيم الافتراض بأن الإعلام يمارس دوره كأجهزة تنشئة اجتماعية- فيسهم مع الأسرة- في تعليم الأطفال الأدوار الجنسية، ويحدد سلوكهم الجنسي. ومن المعروف أن وسائل الاتصال الجماهيري تخلد الأنماط الجامدة حول الدور الجنسي، لأنها تعكس القيم الاجتماعية السائدة، ولأن منتجي الإعلام من الرجال، هم أيضاً متأثرون بهذه الأنماط الجامدة^(٤٤).

عرض النقد النسوي قضايا أخرى غير "الإبادة الرمزية"، التي أوضحتها توشمان. فقد ربطت بين هذه القضية، وبين الفرض الإنعكاسي الذي يذهب إلى أن وسائل الاتصال الجماهيري تعكس القيم الاجتماعية في المجتمع. وهذا لا يعني المجتمع كما هو، ولكنه تمثيل رمزي بمعنى كيف يجب أن يرى نفسه. وتدلل توشمان على ذلك بأن تجاهل وتغييب العمليات التي تؤدي إلى الإبادة الرمزية، ساعد على تجهيل وضع المرأة في المجتمع الأمريكي في وسائل الإعلام مثلاً. فعلى الرغم من أن النساء يمثلن ٥١% من عدد السكان، ويشغلن ما يزيد على ٤٠% من قوة العمل، فإن قليلات هن اللاتي شغلن مساحة صغيرة

فى وسائل الإعلام، وتعرضت الباقيات للتجهيل، وتعاملن كأطفال صغار يحتجن دائماً للرعاية والاحتماء بالبيت.

ب- تحليل الاتجاه النسوى للثقافة الشعبية:

لعل الفارق بين نقد الاتجاه النسوى والتحليل النسوى للثقافة الشعبية، توضحه لنا مودلسكى T. Modleski فى دراستها عن العلاقة بين النوع gender والثقافة الجماهيرية. وهى دراسة راديكالية، خاصة أنها ذهبت إلى أبعد من القول بأن المرأة قد أبيدت عن طريق الثقافة الشعبية، وأن كل الدراسات الثقافية هى صدى لتلك الثقافة الشعبية. لقد أكدت مودلسكى على أن النوع له دلالة أساسية فى دراسة الثقافة الشعبية وهذا قد يبدو لنا متقطعا نسبيا، ولكن مودلسكى تطرح لنا من المقولات ما نعتقده حول الثقافة الشعبية والثقافة الجماهيرية.

إن ما طرحته مودلسكى حول النوع، قد لاقى الاهتمام والتقدير فيما سبق، ولكنه يتعارض الآن مع وجهة النظر التى ترى أن النوع هو بعد إضافى واحد، أو هو مظهر واحد لا بد من مراعاته لكى تكتمل صورة الثقافة الشعبية، أو هو وضع واحد بين عديد من الأوضاع، نقطة واحدة معاكسة للثقافة الجماهيرية التى لم تؤخذ فى الاعتبار فيما مضى. إن مودلسكى تؤكد على أن طرق تفكيرنا وإحساسنا بالثقافة الجماهيرية، ترتبط بشكل أساسى بأفكارنا عن الأنوثة، وهذا ما يحتاج إلى نقد من الاتجاه النسوى، حتى يصبح واضحا على كل مستوى للمناظرة.

وقد قدمت دوجلاس Douglas وأخريات، بعض المناقشات التى تناولت أفكار مودلسكى، وأوضحت الاستعدادات التاريخية لتلك الانتقادات العديدة، التى تصر على أن تصبح الأنوثة والاستهلاك والقراءة معا فى كفة واحدة، وأن تكون الذكورة والإنتاج والكتابة فى الكفة الأخرى^(٤٥). وفى نفس الوقت انتقدت مودلسكى هذا التمييز، وقامت بتصنيف تلك الصفات المتضادة التى تجعل الفن فى قمة مزايا الذكورة، على حساب الأنوثة والثقافة الجماهيرية كما يلى:

الثقافة العليا (الفن)	الثقافة الجماهيرية (الثقافة الشعبية)
الذكورة	الأنوثة
الإنتاج	الاستهلاك
العمل	ال فراغ
العقلانية	العاطفة

النشاط الكتابة	الكمون القراءة
-------------------	-------------------

ج- النظرية النسوية، والأبوية، والتحليل النفسى:

إن قدرة وسائل الاتصال الجماهيرى على رسم صورة واضحة للمرأة، ومعيشتها داخل مجتمعات أبوية رأسمالية، يعد وجهة نظر نسوية ليبرالية، وبالتالي يمكن التحقق منها وفحصها بطريقة تحليل المضمون. فهذه الطريقة، يمكن توضيح التصورات السائدة عن المرأة. وإذا أخذنا الإعلانات مثلاً على ذلك، لوجدنا أن الشكل الذى ظهرت به المرأة، بعيد كل البعد عن طريقة حياتنا الواقعية، بل أحياناً يطلق فى دنيا الخيال. ولعل الاتجاه النسوى فقط هو الذى يستطيع أن يصدر حكماً موضوعياً حول الصورة التى تظهرها وسائل الاتصال الجماهيرى.

ومن خلال هذه الدراسات، اتضح أن طريقة التعبير عن المرأة من خلال وسائل الاتصال الجماهيرى، إما أن تكون حقيقية، أو غير حقيقية، ولا وسط بينهما. وهناك بعض أوجه الخلاف الواضحة. فبعض هذه الطرق ترى أن لوسائل الإعلام، القدرة على التعبير عن المرأة تعبيراً حقيقياً، على حين ترى أخرى أن هذه الوسائل هى التى ترسم وتحدد حقيقة المرأة. فالسيميولوجيا (علم العلامات) لا تنكر وجود الحقيقة، لكنها لا تهتم بمدى معرفتنا لحقيقة الشيء، وخاصة إذا كان مستمداً من عناصر ثقافتنا^(٤٦).

إن أنصار الاتجاه النسوى الذين يتبنون هذه الاستراتيجيات النظرية، لا يسلمون بالحقيقة بدون مراجعة وتدقيق. وبالتالي فكل حقيقة تخضع لقواعد منهجية تساعد على فهمها وتحليلها باستخدام التحليل البنىوى، أو منهج التحليل النفسى، أو الماركسية، ومن جهات نظر متعددة مثل الأبوية. وقد أمدتنا هذه التصورات الثقافية عن "المرأة المتحررة" فى الإعلانات والمسلسلات البوليسية، وأوضحت البعد الثقافى لهذا التصور. ومن ذلك ما لخصته لنا "بايهر" Baehr حول هذه النقاط، ومناداتها بتبنى نظريات أخرى بديلة. تقول "بايهر": إن البطلة حينما تظهر على الشاشة، فإنها دائماً تكون تابعة للبطل. ولا يقتصر ذلك على وسيلة واحدة من وسائل الاتصال الجماهيرى، وإنما يشمل كل الوسائل، مما يجعلنا نتساءل عن دور وسائل الإعلام فى توضيح المفاهيم،

وإعادة تصحيحها، وطريقة تعبيرها عن مبدأ المساواة ومختلف القضايا التي أثارها أنصاره.

(٦) اتجاه ما بعد الحداثة Postmodernism ودراسة الثقافة:

هناك تحليلات جزئية للثقافة الشعبية المعاصرة، كما أن هناك بعض الادعاءات الإمبيريقية لما بعد الحداثة. والسبب وراء ذلك هو نظرية التحديث، ومبادئها النظرية والفلسفية لما بعد البنيوية، والتطورات الحديثة، وكلها لم تُدرس بصورة عقلانية وتستوعب مثل باقي النظريات الأخرى. وعلى هذا نقول إن ما صدر، وما قيل عن "ما بعد الحداثة" يُعد من قبيل الإشارة كظاهرة تاريخية أو إمبيريقية.

أ- البدايات: من الواضح أن مصطلح " ما بعد الحداثة" قد جذب المزيد من الاهتمام في السنوات الأخيرة، ويمكن تأكيد ذلك من خلال استعراض عناوين الكتب التي تدور حول المصطلح، بشكل مباشر أو غير مباشر. فالكتب في الفهرس المطبوع توضح أنه لا يوجد كتاب يحمل عنوان ما بعد الحداثة في الفترة ما بين ١٩٧٨-١٩٨١. ولكن ١٤ كتاباً نُشرت في عام ١٩٨٨، و٢٢ في عام ١٩٨٩، و٢٩ في عام ١٩٩٠، وإجمالى ما ظهر من الكتب ما بين عامى ١٩٨٧-١٩٩١ هو ٢٤١ كتاباً متخصصاً. وتوجد صحيفتان متخصصتان في العلوم الاجتماعية والثقافية، تدور حول النظرية، والثقافة والمجتمع، علاوة على شاشة العرض screen التي خصصت موضوعات ومجالات خاصة لاصطلاح "ما بعد الحداثة" في بريطانيا، واهتمام البرامج الفنية بموضوعات محددة مثل الهندسة المعمارية^(٤٧).

ب- معنى ما بعد الحداثة: استخدم المصطلح في سياقات مختلفة في العمارة والتصوير والفن والسياسة والفلسفة وهكذا^(٤٨). ويطلق المصطلح لوصف ظهور النظام الاجتماعى الذى تبرز فيه أهمية وقوة وسائل الاتصال الجماهيرى، والثقافة الشعبية، حيث يتحلمان ويشكلان كل الأشكال الأخرى للعلاقات الاجتماعية.

الفكرة هى أن علامات signs الثقافة الشعبية، وصور وسائل الإعلام، تسيطر بصورة متزايدة على إحساسنا بالواقع، وعلى الطريقة التى ندرك بها أنفسنا والعالم المحيط بنا. إنها تحاول أن تتوافق مع المجتمع، وتفهم المجتمع

المشبع بوسائل الإعلام. وعلى هذا فإن التعريف يشير إلى كسر حاجز التمييز بين الثقافة والمجتمع، **كنقطة أولى**.

والنقطة الثانية هي ضرورة التأكيد على الأسلوب style عند أعباء المعيشة، حيث أن عالم اليوم أصبحت فيه السطحية والأسلوب، شيئاً حيوياً، مما استدعى وجود نوع من أيديولوجيا المصمم "designer ideology"، أو كما وصفها هارفي Harvey بقوله: الصورة أهم من المضمون. ومعنى ذلك أننا نستهلك الصور والعلامات من أجلها ذاتها وليس من أجل منفعتها لنا، أو قيمتها العميقة التي ترمز إليها. وهذا شيء ثابت في الثقافة الشعبية، حيث تسيطر الصورة على المضمون، والشكل على المعنى، والنتيجة هي أن كل معايير النوعية أو الجودة مثل: حق الصنعة، التكامل، والجدية، والأصالة، والواقعية، والعمق العقلاني، والمضمون الجيد، كل ذلك لم يعد محل اهتمام الآن. ناهيك عن دور الصور المرئية بالكمبيوتر، وما تتيحه للناس من معاشة أنواع عديدة من الواقع، مما قد يحل في المستقبل محل الأساسيات في الحياة اليومية^(٤٩).

والنقطة الثالثة هي كسر حاجز التمييز بين الفن والثقافة الشعبية، وبالتالي فلو صحت النقطتان السابقتان، فإن أي شيء- في ثقافة ما بعد الحداثة- يمكن أن يتحول إلى نكته، لو أن إشارات الثقافة الشعبية، والصور الإعلامية تغلب على تعريفنا. لم يعد هناك وجود لمبدأ أو أساس متفق عليه، يمكن أن يخدم في التمييز بين الفن والثقافة الشعبية. أضف إلى هذا أن المخاوف النقدية ترى أن الثقافة الشعبية سوف تقلب النظام تدريجياً ضد الثقافة العليا أو الراقية. والاختلاف الوحيد هو أن هذه التحليلات النقدية كانت متشائمة، على حين كان بعض منظري ما بعد الحداثة متفائلين. ولعل المثال الجيد الذي تسعى إليه نظرية ما بعد الحداثة، هو ما أمدنا به أندى وار هول Andy Warhol صاحب الصور المتعددة المطبوعة ليوناردو دافنشي، الموناليزا، وفن موسيقى البوب. كان وار هول شهيراً بطباعة الأيقونات الثقافية الشعبية الشهيرة مثل مارلين مونرو، والفيس برسلي. ومعنى ذلك أن الفن أصبح بصورة متزايدة مكملاً للجانب الاقتصادي، لأنه يشجع الناس على الاستهلاك، عبر الدور الذي يلعبه الفن في الإعلان. وبما أنها أصبحت سلعة تجارية، والثقافة الشعبية ترفض جماليات الفن، لذلك فإن كسر حاجز التمييز بين الفن والثقافة الشعبية، أصبح شيئاً عاماً.

ج- الثقافة الشعبية المعاصرة وما بعد الحداثة: هناك أمثلة عديدة من الثقافة الشعبية، نحاول أن نرى مدى تأثيرها بما بعد الحداثة، وبالتالي نتعرف على العلاقة بينهما. والأمثلة التي سنشير إليها تدور حول الهندسة المعمارية، والسينما، والتلفزيون، والإعلان والموسيقى^(٥٠).

الهندسة المعمارية: ظهر مصطلح "الحداثة"، "وما بعد الحداثة" على أيدي مجموعة من المهندسين منذ عام ١٩٢٠ لاتباع الجديد فى العمارة- رداً على الاتهامات الراديكالية للعمارة- وفقاً للعقلانية والعلمية وتوظيف المكان والارتفاعات والكفاية والانسائية، والزجاج والبناء الأسمنتي القوي... إلخ. لقد سعت العمارة الحديثة إلى الشهرة واكتساب الثقة، وتأسيس ديناميكية الصناعات الحديثة على أسس العقل والعلم والبناء الفنى والتقنى فى الفراغات. وهنا ظهرت الألوان الباهرة والتصميم المبدع، والطابع التاريخي... إلخ. ويتضح أن ما بعد الحداثة فى العمارة يرفض ما وراء القص metanarrative. بالتالى فإن هندسة العمارة الحديثة تأخذ إجراءاتها وفقاً للهدف من بناء المبنى، وتمزج الأساليب الكلاسيكية- الرومانية أو اليونانية- مع الأيقونات الثقافية الشعبية أو العلامات. كما تمزج بين التعريفات الثقافية ورقي الأداء. ولذلك كانت مدينة لاس فيجاس بالولايات المتحدة نموذجاً لروح الهندسة المعمارية الحديثة.

السينما: إن أطروحات أنصار ما بعد الحداثة تتعلق هنا بالأفلام المرئية، التى ننظر فيها إلى علامات ما بعد الحداثة، التى تؤكد على الأسلوب، والمشاهد، والمؤثرات الخاصة، والصورة. وكل ذلك وفقاً لمعيار المضمون، والشخصية، والمعيشة، والرواية، والتعليق الاجتماعى. وهناك نقاط أساسية، ومصادر مرجعية تعتمد عليها السينما ومنها أفلام الكارتون، التى تعد نماذج مبكرة للثقافة الشعبية، وأفلام الخيال العلمى. لقد تجاهلت السينما الحديثة متطلبات الرواية للواقعية الكلاسيكية.

التلفزيون: يعد التلفزيون وسيطاً لما بعد الحداثة فى حد ذاته. إذ أنه يعج بالبرامج والصور المتتابعة والأعمال والمعلومات التى تنساب ليلاً ونهاراً. وهناك برامج متلاحقة تستخدم تقنيات الصور المجمعمة، والمظاهر السطحية، وبرامج أخرى غير بناءة، ويمكن استخدامها فى تقييم ظهور ما بعد الحداثة، حيث تعتمد على الأسلوب، والمظهر، وتسعى لتحقيق الشهرة، واستخدام

الحرفية والمهارة فى توظيف الحركة والكاميرا والألوان. وبالتالي فالتليفزيون يحافظ على الاختراعات التى تحمل مغامرات السينما، وأساليبها كالموضة والأناقة.

الإعلان: هذا مثال مستمد من إعلانات التليفزيون، وهو يجسد ظهور اصطلاح ما بعد الحداثة فى الثقافة الشعبية المعاصرة. والفكرة هنا هى أن الإعلان يستخدم ليعلمنا عن قيمة السلعة وفائدة المنتج، فيتحدثون قليلاً عن المنتج بشكل مباشر، ويهتمون أكثر بتغليف الإعلان ذاته بغلاف التقاليد كالتلميحات وإيحاءات وإشارات الثقافة الشعبية لتوضيح النموذج الإعلاني. إنه إذن يتعلق ببيع الأشياء للناس، ولكنه يفترض أن هذه الخصائص تميز عناصر التحديث، ويمكن وجودها فى الإعلان التليفزيوني^(٥١). لقد أثر التحديث على الناس فيما يبدو خلال جهود الإعلان بما فيها الصورة والمؤثرات الخداعية والتنافس، والنظرة الأنيقة، والاقتباس الذكى من الثقافة الشعبية^(٥٢).

د- السمات النظرية لاتجاه ما بعد الحداثة: إن فهم سمات ما بعد الحداثة، يستدعى التعريف بالظروف والأحوال التاريخية والاجتماعية التى مهدت السبيل أمام ظهور المصطلح، وفيما يلى عرض سريع لتلك السمات:

● **الطابع الاستهلاكي والتشبع الإعلامي:** حيث ترتبط ما بعد الحداثة ببعض الأفكار القديمة حول مجال الاستهلاك وتأثيراته، والتشبع الإعلامي كجوانب مركزية فى التطورات الحديثة فى المجتمعات الصناعية الرأسمالية^(٥٣). والتدليل على ذلك مستمد من القرن العشرين، حيث كانت الحاجات الغالبة على المجتمعات الرأسمالية هى ترسيخ ظروف الإنتاج، كالألات والمصانع الحديثة، وتصنيع السلع، والصناعات الثقيلة كالحديد والصلب، ومصادر الطاقة، والإسراع بتشبيد عناصر البنية التحتية للاقتصاد الرأسمالى كالطرق والسكك الحديدية، ووسائل الاتصال والمواصلات، والتعليم، ودولة الرفاهية على الإجمال. ولكن تبخرت هذه الأحوال، وخضعت قوة العمل لأخلاقيات العمل، وهو النظام المطلوب للعمل الصناعى. وكل ذلك يعنى التضحية بالاستهلاك من أجل حاجات الإنتاج^(٥٤).

غير أن النسق الوظيفى للإنتاج الرأسمالى، قد غدى الحاجة إلى الاستهلاك ودعمها، وبالتالي احتاج الناس إلى اكتساب أخلاقيات الفراغ والرفاهية،

والاستهلاك، إلى جانب أخلاقيات العمل. وهكذا يتضح لنا بجلاء أن الاستهلاك هو التطور الوحيد فقط في تاريخ النظام الرأسمالي، أو أن مشكلات الإنتاج الرأسمالي قد حُلّت بالضرورة. وفي مجتمع رأسمالي متقدم مثل بريطانيا، صارت حاجة الناس إلى الاستهلاك استراتيجية أهم من حاجتهم إلى أن ينتجوا. زاد الاستهلاك وزادت وكالات الإعلان والتسويق والتصميم والعلاقات العامة، مما يشجع على مزيد من الاستهلاك، وبالتالي ظهور مصطلح ما بعد الحداثة وثقافة ما بعد الحداثة، التي تتسم بالاستهلاك والاعتقاد بأن المتعة هي أهم شيء في الحياة.

● **تآكل الهوية الشخصية والجمعية:** دارت مناظرات عديدة حول ما بعد الحداثة، والهوية، كشفت النقاب عن أسباب كانت كامنة وراء ظهور المصطلح. لقد حدثت عملية انحسار، ولكنها كانت لمجموعة من الهويات المتماسكة، المحدودة والمعتمدة على غيرها، والتي بدأت في الانقسام إلى سلسلة من الهويات المتنوعة وغير المستقرة. إن التآكل الذي يطرأ على الهويات الجمعية، أدى إلى تزايد الانقسامية في الهويات الشخصية. فالاختفاء التدريجي للأطر المرجعية القيمة التقليدية السامية، في ضوء ما يسعى به الناس لتعريف أنفسهم ومكانهم في المجتمع، جعلهم يشعرون بالأمان النسبي، وبالثقة في هويتهم الشخصية والجمعية. ولعل هذه المصادر التقليدية للهوية – كالطبقة الاجتماعية، والأسرة الممتدة والأسرة النووية، والمجتمعات المحلية الصغيرة، والجيرة والدين، والاتحادات التجارية، والأمة الدولة – في طريقها للانحسار نتيجة للاتجاهات السائدة في الرأسمالية الحديثة مثل معدل التغيير الاجتماعي واسع المدى وبمعدلات عالية.

أضف إلى ذلك أن "العولمة الاقتصادية" – وهي الميل إلى الاستثمار، والإنتاج، والتسويق، والتوزيع، على أسس دولية وعلى حساب الدولة الأمة، أو المجتمع المحلي الصغير – تعد كلها سبباً للتآكل التدريجي للمصادر التقليدية للهوية. إن عمليات التحول الاقتصادي تضيّع أهمية الصناعات المحلية والقومية، وبالتالي تضيّع معها الهويات العائلية والاجتماعية والمهنية، وهي ما يمكن أن تندعم في يوم من الأيام^(٥٥).

هـ- **مستقبل ما بعد الحداثة:** وضح لنا أن هناك طرقاً مختلفة لإثراء

الرؤى أو النظريات السوسولوجية، وفهمنا للثقافة. ومع ذلك فأى تحليل سوسولوجى خالص للثقافة، لا يصبح تحليلاً كاملاً جامعاً مانعاً، إذ فهم الثقافة هو فى الأساس مهمة العلوم البيئية ورسالتها، وهكذا فإن الاهتمام المعاصر بالثقافة، قد أتاح الفرص أمام العلوم الإنسانية لتقترب وتتوثق علاقاتها بالعلوم الاجتماعية، كما أن تلك العلوم الاجتماعية ذاتها صارت توثق علاقاتها ببعضها البعض. أما فى هذه العلوم الأخرى فى الوقت الحاضر، فقد صارت الثقافة مركز اهتمام العديد من النظريات الاجتماعية التى تدور حول التحليل البنائى الاجتماعى والسياسى والاقتصادى، والتنظيمات، وقضايا التضامن الاجتماعى، والفعل الاجتماعى والحركات الاجتماعية.

إن الالتزام بالبحث فى فحص الثقافة بين العلوم الإنسانية والبحوث السوسولوجية وحتى الثقافة الدارجة Popular (الشعبية) فى علاقتها بالمجتمع- التزم يمتد بجذوره فيما ظهر من "دراسات ثقافية" علاوة على الجهود العلمية البيئية فى تجاوز الحدود والفواصل بين العلوم الأكاديمية، كانت الثقافة فيها بمثابة الجسر الموصل أو حلقة الاتصال. إن وحدة الدراسات الثقافية، كمدخل منهجى يمكن التعرف على بداياتها وتتبع آثارها من خلال أعمال الباحثين الاجتماعيين بجامعة برمنجهام فى بريطانيا (مركز الدراسات الثقافية المعاصرة ١٩٨٠، جونسون ١٩٨٦ - ١٩٨٧). ومع ذلك، فهناك تجاهل لما أحرزته الدراسات الثقافية من تطور، وخاصة منذ الستينيات. فمعظم القوة الدافعة قد نبعث من العلوم الإنسانية، ومع ذلك فإن مصادر الثراء العلمى فى الإنسانيات ترجع أصولها إلى الفلسفة الاجتماعية، واللغويات، والتاريخ، والأنثروبولوجيا البنائية، والتفاعلية الرمزية، والفينومينولوجيا الاجتماعية، والإثنوميثودولوجى. وهكذا أزاحت "الدراسات الثقافية"، العلوم التقليدية للبحث الاجتماعى، وحلت محلها. إلا أنها فعلت ذلك تأثراً بهذه العلوم التقليدية واستعارةً منها فى نفس الوقت.

ولعل أحد الاهتمامات الرئيسية، التى تنشغل بها دراسة الثقافة، يعتمد على تناول "الصياغة النصية، أو طريقة التعبير النصية" من خلال اكتشاف الطرق التى ينعكس فيها العالم الاجتماعى على النص، وتصنيفها إلى مقولات أو فئات، وبيان كيف تصطبغ بالمعنى. إن النصوص ترتبط بمواد مطبوعة ومحددة، ويوجد الآن فى "المخطوطات الثقافية" التى يتعامل الناس بمقتضاها فى العالم

الاجتماعى. وحتى الحيز الاجتماعى والمنطقة الحضرية، والضاحية، والطريق السريع ومنتزه المشاة، والمنطقة الزراعية- كلها مفاهيم يمكن اعتبارها نصوصاً. ولكى نطبق ذلك، فلا بد أن ندرك أولاً أن الناس يوجهون أفعالهم على أساس "العلامات" التى نراها كمفاهيم وأنماط واضحة فى هذه العوالم^(٥٦). ولكن كيف نقرأ هذه النصوص وهل تحتفظ بمعان ثابتة؟ فهذه قضايا إدراك واستقبال النص. إن بعض المنظرين يأخذون مدخل ما بعد البنائية، وينظرون للنصوص والرموز باعتبارها تنظم عوالم الفاعلين، فى حين يطرح منظرون آخرون أفكاراً ترى أن الأوضاع التفسيرية أو التأويلية تكشف عن كيفية صنع المعانى وكيف يضيف الناس المعانى على النصوص والرموز المحيطة بهم فى ضوء علاقتهم بها.

المراجع

(١)Marvin Harris, Cultural Anthropology, New York, Harper and Row, ١٩٨٣, p. ٣٢٦

(٢) William A. Haviland, Cultural Anthropology, (٩, th ed.) New York, Harcourt Brace College Publishers, ١٩٩٨, PP. ١٠-١١.

(٣) شارلوت سيمور- سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، إشراف محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩١ ص ١٠.

(٤) المرجع السابق ص ١١- ١٢.

(٥) Trevor W.C Purcell, Applied Anthropology: Ethnoscience, Human Organization, Vol. ٥٧ Issue ٣, Sep. ١٩٩٨, PP. ٢٥٨-٢٦٣.

وراجع كذلك حول نفس الموضوع:

- John W. Bennet, Applied Anthropology, Current Anthropology, Vol. ٣٧, Feb. ١٩٩٦, PP. ٢٣- ٣١.

- Roger Keesing, Cultural Anthropology: A contemporary Perspective, (٢nd ed.) new York, ١٩٨١, P. ٤٨٤.

(٦) حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، العدد ٩٨، الكويت، فبراير ١٩٨٦، ص ٩-١١.

(٧) شارلوت سيمور- سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، مرجع سبق ذكره ص ٩-١١.

(٨) John Hall and Mary Culture: Sociological Perspectives, New Jersey Prentic Hall,- P.٩٣.

وانظر أيضا:

- Dominic Strinati, an Introduction to Theories of Popular Culture,. London, Routledge, ١٩٩٥, PP. ٥٣- ٥٥.

(٩) John Hall and Mary Neitz, Op. Cit.,

(١٠) شارلوت سيمور، سيق ذكره، ص٧٠٧.

(١١) John Hall and mary Neitz, Op. Cit., P. ٩٤

(١٢) Dominic Strinati, Op. Cit., P. ٥٢.

(١٣) Ibid. p.٥٤.

(١٤) T. Adorno, The culture industry, London, Routledge and Kegan Paul, ١٩٩١, p. ٣٤.

(١٥) Dominic Striuari, Op. Cit., P. ٥٧.

(١٦) Adorno, Op. Cit., P. ٨٥.

(١٧) Ibid, P.٨٧.

وانظر أيضاً:

John Hall and Mary Neitz,: Op. Cit., PP. ١٦٣-١٦٤.

(١٨) Dominic Strinati, Op. Cit., P. ٢.

(١٩) John Hall and Mary Neitz,

(٢٠) Dominic Strinati, Op. Cit., P.٤.

(٢١) الطرُزُ المنشئة هي صورة تشكل محتوى اللاوعي الجمعي في رأى عالم النفس "يونج"، واستخدم المصطلح أيضاً في دراسة الفن والرمزية. وإن كان ذلك إلى حدٍ ما بصورة أكثر عمومية ليعنى الصور الرمزية ذات الأساس المشترك. أما في مجال الأنثروبولوجيا البنيوية، فقد تعرضت فكرة الطرُز المنشئة، أو المتضامن المشتركة، في العقل الباطن إلى الرفض، لصالح فكرة الأشكال الرمزية المشتركة، أو الأنماط التي تضي نظاماً على تنوع المضامين المتاحة. راجع موسوعة علم الإنسان مرجع سابق، ص٤٨٨-٤٨٩.

(٢٢) Dominic, Strinati, Op .Cit., PP. ٥,٦.

(٢٣) Ibid., P.٧.

(٢٤) على المكاوي، البيئة القطرية وعادات التسمية، الدوحة، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، ١٩٩٩، ص١٢٠.

(٢٥) أحمد أبو زيد، لعبة اللغة، عالم الفكر، المجلد١٦، العدد الرابع، يناير- مارس ١٩٨٦، الكويت، ص٤.

- (٢٦) المرجع السابق، ص٧.
- (٢٧) شارلوت سيمور – سميث، مرجع سبق ذكره، ص٢٠٦.
- (٢٨) المرجع السابق، ص٢٠٧. وانظر أيضا: Marvin Harris, OP. Cit., p. ٣٢٣.
- (٢٩) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، العدد ٢٣٢ من سلسلة عالم المعرفة، الكويت المجلس الوطني للثقافة، أبريل ١٩٩٨، ص١٧٨.
- (٣٠) عبد العزيز حمودة، المرجع السابق، ص١٩٧-١٩٨.
- (٣١) Dominic Strinati, Op. Cit., pp. ٩٤-٩٥.
- (٣٢) عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص٢٢٣.
- (٣٣) انظر: Ibid., p. ٩٩.
- (٣٤) انظر: Ibid., P. ١٠٠.
- (٣٥) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص٢٦٤-٢٦٥.
- (٣٦) Dominic Strinati, op.cit., p. ١٠٩.
- (٣٧) Ibid., p. ١١٠.
- (٣٨) على المكاوي، البيئة القطرية وعادات التسمية، مرجع سابق، ص١٢١.
- (٣٩) المرجع السابق، ص١٢٢.
- (٤٠) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، مرجع سابق، ص٢٨٣.
- (٤١) شارلوت سيمور، مرجع سابق، ص٢٠٧.
- (٤٢) Dominic Strinati, Op. Cit., p. ١٧٨.
- (٤٣) Ibid., p. ١٨٠.
- (٤٤) Van Zoonen, Feminist perspectives on the media, in: Curran and M. G Gurevitch (eds.), Mass Media and Society, London, Edward Arnold, ١٩٩١, pp. ٣٥-٣٦.)

- (٤٥) انظر:
- Dominic Strinati Op. Cit., p. ١٩١.
- (٤٦) Ibid., PP. ١٩٦-١٩٧.
- (٤٧) Ibid. P. ٢٢٢.
- (٤٨) John Hall and Mary Neitz, op. Cit., P. ٢٤٣.
- (٤٩) Domonic Strinati, OP. Cit., P. ٢٢٦.
- (٥٠) Ibid., PP. ٢٢٨-٢٣٠.
- (٥١) Ibid., P. ٢٣٢.
- (٥٢) Walter Armbrust, Mass culture and modernism in Egypt Cambridge, Cambridge Univ. Press, ١٩٩٦, PP. ٣-٤.
- (٥٣) رايمود ويليامز، طرائق الحدائث ضد المتوائمين الجدد، ترجمة فاروق عبد القادر، العدد ٢٤٦ من سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت، يونيه ١٩٩٩، ص ٥٩-٦٠.
- (٥٤) Dominic Strinati, Op. Cit., P. ٢٣٥.
- (٥٥) Ibid., P. ٢٣٨.
- (٥٦) John Hall & Mery Neitz, Op.Cit., PP. ٢٤١-٢٤٢.

الفصل الحادى والعشرون الاستمرارية والتغير فى العلاقات الثقافية بين العرب وأفريقيا^(*)

يشير تراث الكتابات التى تناولت تحليل العلاقات العربية الأفريقية إلى تركيز الاهتمام حول هذه العلاقات فى أطرها السياسية والاقتصادية، والقليل من هذه التحليلات هو الذى تناول العلاقات الثقافية العربية الأفريقية من منظور معاصر. إذ تتركز معظم الكتابات والدراسات - فى هذا الإطار - حول الأبعاد التاريخية للثقافة العربية فى أفريقيا، منذ دخول الإسلام إلى القارة، أو فى المراحل السابقة على ذلك، بهدف تأصيل هذه العلاقات وبيان الارتباط الجذرى بين طرفيها.

وفى واقع الأمر، فإن تراث كتابات وتحليلات العلاقات العربية الأفريقية يعكس - إلى حد كبير - واقع ومسارات تلك العلاقات فى الفترة ذاتها، والتى اتخذت أهدافاً ودوافع اقتصادية وسياسية فى المحل الأول، بينما شكلت الأبعاد الثقافية جزئية ضئيلة فى محاولات التقارب العربى الأفريقى المعاصرة. وقد تركت هذه الحقيقة ظلالها على تلك المحاولات، حيث افتقرت إلى الجذور الثابتة التى تمنحها الاستمرارية، وبعدت عن التأثير والتعامل مع جوهر العلاقات وهو الإنسان بقيمة وفكره ومن ثم اختياراته وقراراته.

وتهدف هذه الورقة إلى تقديم رؤية نقدية للعلاقات الثقافية العربية الأفريقية، محاولة تحديد ملامحها تاريخياً، ثم تحليل واقعها المعاصر، بهدف النظر إلى تلك العلاقات نظرة مستقبلية.

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة نجوى أمين الفوال، أستاذة الإعلام السياسى ومدير المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، جمهورية مصر العربية.
قدمت هذه الورقة فى ندوة الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للتعاون العربى الأفريقى - كيب تاون ١٢-٢٤ مارس ١٩٩٩ (ورقة غير منشورة)

أولاً: الجذور التاريخية للعلاقات الثقافية بين العرب والأفارقة

يختلف الكتاب والدارسون للعلاقات بين الثقافة العربية والثقافات الأفريقية في تحديد نقطة بدء التواصل بين هذه الثقافات، فالبعض يتناول هذه العلاقة في إطار مرحلة انتشار الإسلام في مشرق القارة الأفريقية ومغربها، باعتبار أن هذا الانتشار قد حمل في طياته عناصر الثقافة العربية التي تزاوجت مع الثقافات الأفريقية، والبعض الآخر يدرس هذه العلاقات في إطار أوسع وأعمق تاريخياً، إذ يرجعون هذه العلاقات إلى أصولها الأولى، في فجر التاريخ ومرحلة ما قبل الإسلام.

وفي الواقع، فإن النظرة إلى العلاقات الثقافية العربية الأفريقية من خلال هذا المنظور الضارب في أعماق التاريخ، يعطى لها معان وأبعاداً أوسع وأرحب من مجرد كونها علاقات دينية، أو علاقات بين شعوب ترتبط فيما بينها برباط الإسلام – على الرغم من كون الدين الإسلامى أحد الركائز الجوهرية التي تركز عليها الثقافة العربية، وأحد المحاور الرئيسية التي تدور حولها العلاقات بينها وبين الثقافات الأفريقية. وكذلك فإن امتداد تلك العلاقات منذ مرحلة بدء ظهور الحضارات في العالم يؤكد حتمية الارتباط الحضارى بين العرب والأفارقة، ويبرز الارتباط كعلاقة عضوية طبيعية، كما يبين أن توجه كل من المنطقتين إلى الأخرى تفرضه ظروف التلاحم الحضارى بينهما على مر العصور، الأمر الذى يدعم الاعتقاد بحتمية امتداد هذا التلاحم إلى أزمان طويلة مستقبلاً.

تزرخ أدبيات العلاقات الثقافية بين العرب وأفريقيا بالعديد من الدراسات الجادة التي وضعتها في إطارها التاريخي، منذ بدء ظهور الحضارات الإنسانية في المنطقة، وحتى مرحلة التكالب الاستعماري على القارة، وما أدت إليه من اغتراب وتشويه للحركات الثقافية في المنطقتين. وليس هنا مجال تكرار ما ورد في هذه الدراسات من حقائق تاريخية، ولكن يمكننا استخلاص المؤشرات التالية منها:-

(١) تمتد العلاقات الثقافية بين الجنوب العربى والشرق الأفريقى إلى أكثر من ثلاثين قرناً مضت، حيث تدل النقوش الأثرية في المنطقتين على وجود علاقة ثقافية بينهما منذ القرن الثامن قبل الميلاد. كذلك تستمد ثقافة الشرق الأفريقى الكثير من مظاهرها من ثقافة الجنوب العربى، التي تعرف بالثقافة القحطانية والتي

وجدت في مرحلة ما قبل الإسلام. ولكن نتيجة التغييرات الجذرية التي تحققت في الجنوب العربي بفضل الإسلام وانتشار الثقافة العربية الجديدة- ثقافة الشمال العدنانية – فإن الصلات القديمة قد نسيت، وبمضى الزمن اعتقد العرب والأفارقة أن ثقافة الشرق الأفريقي ثقافة أفريقية خالصة، ليس لها صلة بالثقافة العربية. ومع ذلك فإن الدلائل كثيرة على هذا الاتصال الثقافي، حيث يقرر اللغويون أن اللغة الأمهرية الحالية هي اللغة الحميرية القديمة، ويقص القرآن قصة أصحاب الأخدود، مما يدل على قيام علاقات دينية بين المنطقتين في مرحلة ما بعد الميلاد وقبل ظهور الإسلام^(١).

(٢) تشير الوثائق والآثار المصرية القديمة إلى امتداد علاقة مصر بشرق القارة وربما بجنوبها منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام، حيث يوجد تشابه بين تقاليد القبائل التي تعيش على النيل حتى هضبة البحيرات (الشيلوك والدنكا) وتقاليد الحكم عند المصريين القدماء، كما تتعدد الصور الثقافية المتشابهة مع الثقافة المصرية القديمة في أكثر من مكان في القارة^(٢).

كذلك فقد عبرت حضارات الشرق الأوسط القديمة الطرف الشمالي الشرقي للقارة الأفريقية، فهناك قبائل في غرب أفريقيا لها أصول آشورية وبابلية، وكون الفينيقيون المستعمرات التجارية في شمال أفريقيا مثل قرطاج، وامتد اتصالهم إلى ما وراء جبل طارق^(٣).

(٣) ساهمت هذه الإرهاصات من الاتصال الثقافي والحضاري منذ فجر التاريخ في سهولة وسرعة انتشار الإسلام – بما حمله من ثقافة عربية بمعناها المعاصر – في القارة الأفريقية. وكان الإنسان العربي الفاتح الذي استقر في الشرق والشمال الأفريقي هو الأداة في نقل تلك الثقافة التي أحدثت تغييرات جذرية في الثقافات الأفريقية، فطورت من الأساليب التي تمارس بها الحياة، وبخاصة في الزراعة والتجارة وبناء المساكن. وكما انتشر الإسلام عن طريق الغزوات، ساهمت قوافل التجارة إلى الغرب الأفريقي في نشر الرسالة والثقافة العربية أيضاً. فقد كانت المسالك التجارية بحق طريقاً للمعرفة والتبادل الثقافي بين الحضارات العربية والأفريقية، حيث حمل التجار العرب معهم مفاهيم للسلطة والقضاء والدين وميزات العمرانية. فصارت عواصم تجارة القوافل عبر الصحراء مراكز للثقافة الإسلامية ونوافذ أفريقيا على العالم المتوسطي^(٤).

كذلك ارتبطت الثغور الإسلامية في شرق القارة ومغربها بإسهامها في إنشاء الجامعات والمعاهد العربية الإسلامية، فأقامت علاقات قوية مع مراكز تعليم العربية في القيروان والأزهر والحرمين الشريفين، وتبادلت معهم البعثات المنتظمة. ومن خلال هذه العلاقة أدى المثقفون الأفارقة دوراً تاريخياً أصيلاً في نشر الفكر الإسلامى واللغة والثقافة العربية، ما زالت آثاره باقية فى آلاف المخطوطات^(٥).

(٤) ولم تكن العلاقات الثقافية العربية الأفريقية علاقة ذات اتجاه واحد، بقدر ما كانت علاقة تبادلية، فقد سارت هذه العلاقات فى مسارات عكسية أيضاً من الجنوب إلى الشمال، ومن الغرب إلى الشرق فى إطار حركة اتصال الأفارقة بالأزهر والقيروان وفى الحج إلى الأراضى المقدسة، الأمر الذى أسهم فى تذوق العرب للثقافات الأفريقية، وأكسب الثقافة العربية بعض الملامح الأفريقية^(٦).

فعلى الرغم من عدم التوازن فى عملية الاختراق الحضارى والثقافى بين العرب والأفارقة، إلا أن ذلك لا يدعو إلى القول بفشل الأفارقة فى ممارسة اختراق عكسى فى الحضارة العربية. فالشعوب التى اعتنقت الإسلام، أخذت منه نظاماً كاملاً فى الحياة، وأسهمت فى الحضارة الإسلامية استيعاباً وإبداعاً، كما شاركت فى وضع التاريخ السياسى الإسلامى مشاركة فعالة، فلقد نشأت فى القرن السادس عشر حركة فكرية ناضجة فى غرب أفريقيا اختلطت بالثقافة الإسلامية العربية، وكونت المدرسة الأفريقية، التى برز فيها المؤرخون وكتاب التراجم، والمؤلفون فى علوم التفسير واللغة، والأدباء والشعراء الذين أعطوا الحركة الفكرية دماً جديداً، وأثروا فى الثقافة الإسلامية العربية بما أنتجوه من مؤلفات متميزة^(٧).

(٥) منذ أواخر القرن التاسع عشرة فرض الاستعمار الأوروبى على الشعوب الأفريقية - والعربية إلى حد ما - نوعاً من الاغتراب الثقافى، فصلها عن جذورها، وشوه هويتها، وربطها بالثقافة الغربية لضمان استمرار الوجود الغربى بصفة دائمة. والمجال لا يتسع لتعدد وسائل الاستعمار فى ذلك، ولكن تكفى الإشارة إلى سيطرته على المؤسسات التعليمية والثقافية لتخريج أجيال من القيادات ترتبط بالحضارة الأوروبية، إلى جانب إعادة كتابة اللغات الأفريقية بالحروف اللاتينية بعد أن كانت مكتوبة بالحرف العربى، وتعميق الخلافات الثقافية بتقسيم أفريقيا إلى عربية وزنجية، أو بيضاء وسوداء، أو ناطقة بالفرنسية. وأخرى ناطقة

بالإنجليزية، وفي هذا المجال كان الاستعمار الفرنسي أنشط بمؤسساته الثقافية والفكرية، في إطار سياسته في استيعاب المستعمرات في فرنسا الأم^(٨).

ولذلك نرى النزعات الثقافية المتمثلة في حركة "النيجرتييد" أو "الزنوجة" تخرج من المستعمرات الفرنسية، كما خرجت أيضا الدعوة إلى جامعة دول أفريقيا السوداء والتي نادى بها الرئيس السابق موبوتو.

على الرغم من عمق الفجوة التي أقامها الاستعمار بين الثقافات الأفريقية وأصولها الممتزجة بالثقافة العربية، إلا أنه ظلت هناك بعض الحركات الإصلاحية التي أصرت على مقاومة الاستعمار، فأنشأت المدارس الإسلامية جنباً إلى جنب مع المدارس التبشيرية، بالإضافة إلى استمرار حركة البعثات من أفريقيا إلى الجامعات والمعاهد الإسلامية. وفي الغرب الأفريقي، قاومت المراكز الحضارية الإسلامية الاستعمار الأوروبى أكثر من الشرق الأفريقي، إذا استمر انتشار الإسلام في الغرب بالرغم من الجهود الهائلة التي بذلتها البعثات التبشيرية المسيحية، وبالرغم مما حملته الحضارة من إبهار تكنولوجى^(٩).

ثانياً: العلاقات الثقافية بين العرب وأفريقيا: تجربة التحرر.

لا يمكن لأى باحث يتناول العلاقات العربية الأفريقية فى النصف الثانى من القرن العشرين أن يتجاهل الدور الرائد لمصر فى القارة فى الفترة من ١٩٥٢ حتى بداية السبعينيات. ففى هذه الفترة حملت مصر لواء نقل العلاقات العربية الأفريقية إلى مرحلة جديدة جوهرها فكرة التحرر والوحدة بين شعوب العالم الثالث من أجل التنمية ومواجهة الاستعمار بكافة صورته وألوانه. وبذلك عملت مصر على وصل ما انقطع من صلات أصلية بعد مرحلة الاحتواء الحضارى الاستعمارى التي استمرت ما يزيد على قرن من الزمان.

وفى إطار يقظة الانتماء الأفريقي لمصر وإعادة توثيق الروابط العربية الأفريقية، برزت العلاقات الثقافية كأحد المحاور الهامة التي حاولت مصر أن تنسج عليها علاقاتها مع القارة.

وقبل الحديث عن المجالات التي انتظمت عليها تلك العلاقات، يمكن الإشارة بإيجاز إلى تأثير التجربة المصرية على "الثقافة السياسية" للقارة الأفريقية. فقد طرحت مصر بثورتها عام ١٩٥٢، نموذجاً جديداً للتحرر فى أفريقيا، وهو نموذج

الكفاح المسلح كبديل لطريق التطور الدستوري الذي أدى إلى استقلال الهند من قبل، والذي تأثرت به الحركة الوطنية فى أفريقيا. وقد دعمت تجربة تأميم قناة السويس وحرب ١٩٥٦ ملامح هذا النموذج للتحرر، الأمر الذى نتج عنه محاولة الحركات التحريرية الأفريقية اقتفاء خطى التجربة المصرية فى التخلص من الاستعمار^(١). كذلك طرح أقطاب حركة عدم الانحياز نموذجاً آخر اتبعته العديد من الدول الأفريقية فى الابتعاد عن مخاطر الحرب الباردة بين القوتين الأعظم. ومن ناحية أخرى صدرت مصر للدول الأفريقية نظامها فى الحكم: النظام الرئاسى وحكم الحزب الواحد الجماهيرى - بغض النظر عن مدى نجاح ذلك النظام فى التجربة الأفريقية. ومجمل القول أن رياح التغيير كانت تهب فى هذه الفترة على القارة من بابها الشمالى الشرقى، فى معظم الأحيان.

وقد كان جوهر التوجه المصرى نحو القارة الأفريقية - فى تلك الفترة - سياسياً فى المحل الأول، لأسباب ناتجة عن اعتبارات أيديولوجية تتمثل فى تبنى النظام المصرى لمفهوم وحدة حركات التحرر فى العالم الثالث، إلى جانب اعتبارات المصلحة القومية العربية والمصرية، التى رأت فى الدول الأفريقية السند والحليف فى معركتها ضد العنصرية والاستعمار، كما رأت فى تحرر تلك الدول تأمينا للتجربة المصرية.

من هنا كان تركيز مصر فى هذه الفترة على العلاقات الثقافية كأحد الوسائل لتحقيق أهدافها السياسية فى القارة. ويقول آخر فإن العلاقات الثقافية بالأفارقة كانت فى خدمة العلاقات السياسية وتابعا لها مما أدى إلى خضوع الاتصال الثقافى لعوامل التوافق أو العداء السياسى بين النظام المصرى والأنظمة الأفريقية، وتأثره فى حركته وفاعليته بهذه العوامل، الأمر الذى لم يكن فى صالح ترسيخ الصلات بالحركة الثقافية الأفريقية فى كل الأحوال.

وقد أخذت العلاقات الثقافية المصرية الأفريقية فى تلك الفترة المسارات

الآتية:

(١) الإذاعات الأفريقية الموجهة من القاهرة: وقد بدأتها مصر عام ١٩٥٤ بالإذاعة باللغة السواحلية الموجهة إلى شرق أفريقيا، ثم تتابعت الإذاعات بلغات الهوسا واليوروبا إلى غرب أفريقيا، والصومالية والتجربينية إلى شرق أفريقيا، والزولو إلى جنوب القارة، إلى جانب اللغات المستخدمة رسمياً فى مناطق أفريقيا

وهي الإنجليزية والفرنسية والبرتغالية والأسبانية والعربية. وقد ارتبطت نشأة هذه الإذاعات بتأييد حركة التحرير والثورات الأفريقية، وفي حالات معينة كانت تخصص الإذاعة الموجهة أو جزء منها لتذيع باسم حركة أو تنظيم مثلما حدث أثناء ثورة الكونغو، وبعد إعلان استقلال روديسيا من جانب النظام العنصرى، وكذلك بالنسبة لموزمبيق^(١١).

ولقد استحوذت البرامج السياسية والإعلامية على نسبة مرتفعة من مواد البرامج الموجهة منذ الخمسينيات وحتى أواخر الستينيات، وقد كان لهذه البرامج ردود فعل إيجابية عديدة وأشاد بها الزعماء الأفارقة بينما هاجمتها الدول الاستعمارية. كذلك قامت الإذاعات الموجهة بالتعريف بالحضارة العربية، وخدمت أهدافاً قومية عربية مثل شرح وجهات النظر العربية المتعاطفة مع القضايا الأفريقية، وكشف أبعاد الخطر الإسرائيلي في أفريقيا^(١٢).

(٢) فتحت مصر أبوابها لتعليم الطلاب الوافدين من القارة الأفريقية بتقديم المنح الدراسية لهم في كافة التخصصات وتوسعت في هذه المنح، فلم تقتصر على الدول الإسلامية أو طلاب الأزهر الشريف، بل أنها قدمت هذه المنح إلى الأطفال الأفارقة لاستكمال تعليمهم الثانوى فى المدارس المصرية. كما خصصت بعض تلك المنح للثوار الأفارقة من الكمرون وكينيا وجنوب أفريقيا وغيرها، كذلك أنشئ معهد الدراسات الأفريقية فى سبتمبر ١٩٥٥ بديلاً عن معهد الدراسات السودانية بهدف تخريج المتخصصين الأكاديميين فى الشؤون الأفريقية^(١٣).

(٣) تطوير الأزهر الشريف وتوسيع مجالات الدراسة فيه لتشتمل على بعض الكليات العملية والتخصصات العلمانية، بهدف اجتذاب الأفارقة المسلمين للدراسة فيه، وخلق نخبة متعلمة مسلمة ترتبط بمصر وبالعالم العربى ارتباطاً عضوياً. كذلك أقامت مصر فى تلك الفترة العديد من المساجد فى أفريقيا إلى جانب المراكز الإسلامية التى تجمع المسجد مع المدرسة وتقدم العلاج المجانى. كما قام الأزهر بالمساهمة فى فتح كلية إسلامية فى مقديشو وأخرى فى شمال الصومال^(١٤).

(٤) إنشاء الرابطة الأفريقية فى القاهرة فى أواخر ١٩٥٥ كهيئة لها نشاط سياسى وثقافى تهدف إلى تقديم التسهيلات لمكاتب حركات التحرر الأفريقية فى القاهرة، وإقامة تجمع ثورى أفريقى تتبادل هذه الحركات من خلاله المعلومات والخبرة. كذلك كان من أهدافها نشر الوعى الأفريقى بين المصريين وخلق المجال

المناسب لتعارف المثقفين المصريين والأفارقة من أعضاء المكاتب السياسية، ومن الشباب الأفريقي الذى يدرس فى مصر^(١٥).

وإلى جانب ما سبق فقد قامت الحكومة المصرية بعقد العديد من الاتفاقات الثقافية الثنائية بينها وبين كثير من الدول الأفريقية التى تهدف إلى تشجيع إقامة الصلات بين المؤسسات الثقافية والأدبية وتبادل الخبراء والمعلومات والاعتراف بالشهادات العلمية المتعادلة فى كل من مصر ودول أفريقيا إلى جانب تقديم المنح وتشجيع الزيارات بين رجال العلم والثقافة والفن^(١٦).

وفى الواقع فإن الجهد الذى بذلته مصر فى قيادة التوجه العربى نحو القارة الأفريقية، وفى استعادة الصلات الثقافية معها كان يواجه بصعوبات ومقاومة صلبة، نتيجة للجهود الاستعمارية التى أقامت حائطاً من الخوف والكرهية فى نفوس الكثير من الأفارقة تجاه العالم العربى. فقد برر الغرب وجوده الاستعمارى فى شرق أفريقيا وجنوبها تحت ستار الدفاع عن الأفارقة ضد الغزو الدينى الإسلامى وضد تجار الرقيق القادمين من شبه الجزيرة العربية. وقد زكت البعثات التبشيرية من هذه الاتجاهات فيما أقامته من مدارس^(١٧). فعلى سبيل المثال توجد فى جامعة مكيريى بأوغندا لوحة فى مكان بارز تمثل الإرساليات التبشيرية الأوروبية وقد جاءت لتخلص الأفارقة من الأغلال التى قيدهم بها العرب - تجار الرقيق - كما توجد لوحة مماثلة فى أحد متاحف زامبيا^(١٨). لذلك فإنه فى بداية الخمسينيات كانت اتجاهات بعض الأفارقة نحو العالم العربى تتسم إما بعدم الاكتراث، أو بالعدوانية والكرهية تجاه كل ما هو عربى. وكثيراً ما كان الاستعمار يفسر الجهود المصرية فى أفريقيا على أنها محاولات لاستعادة الإمبراطورية المصرية فى القارة^(١٩). الأمر الذى يفسر جزئياً قيام بعض التكتلات السياسية فى بداية الستينيات بين عدد من الدول الأفريقية.

وبرغم احتلال أفريقيا لمكانة بارزة فى الفكر السياسى المصرى على المستوى الرسمى، إلا أن رجوع الصدى لسياسة مصر الأفريقية على المستوى الشعبى لم يعكس الهوية الأفريقية لدى المثقفين والأدباء والمفكرين المصريين بنفس القدر. وفى الوقت الذى كانت تقبض فيه الشخصية العربية على الفكر والوجدان المصرى، جاء الإنتاج الفنى والفكرى والأدبى دون الواقع الأفريقى لمصر^(٢٠). وربما كان ذلك بسبب اغتراب المثقف المصرى نفسه وعزلته عن

الواقع الأفريقي، أو ربما بسبب حداثة الانتماء الأفريقي لمصر في تلك الفترة.

وإذا كنا أفضنا في تناول التجربة المصرية الرائدة في إحياء المشاعر والجهود العربية للوحدة مع أفريقيا، فإن ذلك لا يقلل من شأن بعض التجارب التحررية العربية الأخرى، مثل تجربة ثورة الجزائر التي صدرت الثورة إلى العديد من المستعمرات الفرنسية الأفريقية، التي كانت تعاني من الاستعمار الثقافي بهدف مسخ حضارتها وتزييف هويتها الأفريقية الأصلية. وقد فتحت الجزائر أبواب جامعاتها للطلبة الأفارقة، فضلاً عن جهودها في عقد الاتفاقات الثنائية وتنظيم المهرجانات الثقافية مع الدول الأفريقية^(٢١). كذلك فإن الإذاعة السعودية وضعت ضمن برامجها برنامج اللغة السواحلية منذ ١٩٦٣ بهدف تبصرة الحجاج بأمور دينهم وبآداب الحج، وتحقيق التضامن الإسلامي بين الشعوب المسلمة في جميع أرجاء العالم^(٢٢).

وتجدر الإشارة إلى أن العلاقات العربية الأفريقية بصفة عامة والثقافية بصفة خاصة في فترة الخمسينيات والستينيات – قد انتظمت في مجملها على مستوى العلاقات الثنائية، وأنه في هذا الإطار كانت العلاقات تقوم بين "منطقة الترابط الجغرافي" – أي الدول العربية الأفريقية – وبين بقية دول القارة، وأن مصر قد لعبت بشكل أساسي – ثم منطقة الترابط الجغرافي المستقلة – دوراً ريادياً في توجيه اهتمامات الجامعة العربية نحو الاهتمام بالقضايا والشئون الأفريقية، ويستنتى من ذلك اتجاه أجهزة التعاون الثقافي التابعة للجامعة العربية إلى النشاط في الميدان الأفريقي، وبتوسيع نظام المنح الدراسية لطلاب أفريقيا في الجامعات العربية بهدف التصدي للاستعمار الثقافي في القارة، وكذلك تركيز الجامعة في فترة الستينيات على تنسيق العمل الإعلامي ودعم المكاتب الإعلامية للجامعة في الدول الأفريقية^(٢٤).

وهناك ملاحظة عامة على العلاقات الثقافية العربية الأفريقية في تلك الفترة، تتلخص في أن هذه العلاقات كانت تسير – في أغلب الأحيان – في اتجاه واحد، من العرب إلى الأفارقة. ويمكن رؤية هذه الظاهرة كنتيجة لتبلور الفكر القومي العربي، بدرجة أكبر من الفكرة القومية الأفريقية، ونتيجة أيضاً لعمق تأثير حالة الاغتراب الثقافي التي فرضها الاستعمار على الحركات الفكرية الأفريقية، الأمر الذي أدى إلى اتجاه الفكر الأفريقي إلى الفكر الغربي حتى في مرحلة ما بعد

الاستقلال كمصدر أساسى للمعرفة وللثقافة العالمية، فى حين احتفظ الفكر العربى بالركائز الأساسية التى صانت له هويته إلى حد كبير، ومن ثم كان توجهه نحو العالم الثالث وراء صياغة الفكر المشترك والفهم المشترك، فى إطار من إحساس العرب بالمسئولية تجاه إعادة إحياء مظاهر الثقافة العربية فى أفريقيا. وإن كان هذا الوضع قد أدى - كما سبقت الإشارة إلى - اختراق من جانب واحد، من العرب إلى الأفارقة، وغياب الوجه الأفريقى للإنتاج الفكرى والثقافى العربى.

ومن ناحية أخرى وكنتيجة لارتباط العلاقات الثقافية العربية الأفريقية بالدور المصرى كمحرك أساسى لها فى تلك الفترة، فإن الهزيمة العسكرية التى لحقت بمصر فى ١٩٦٧، أدت إلى تحجيم الدور المصرى النشط فى القارة وتقليص المساعدات للدول الأفريقية فى المجال الثقافى، وأدى هذا بدوره إلى ارتخاء فى العلاقات العربية الأفريقية ككل، وبالتالي فى هذا المجال، لعدة سنوات.

ولكن على الرغم من ذلك، فإنه نتيجة لحرب ١٩٦٧ وسفور الوجه العدوانى لإسرائيل نحو إحدى الدول الأفريقية، حدث تحول نوعى فى التفاعل العربى الأفريقى، إذ تحولت الدول الأفريقية - فى أغلبها - من مرحلة اللامبالاة بالقضايا العربية وخاصة قضية فلسطين، إلى مرحلة ممارسة نوع من التأثير الدولى لصالح العرب، والتحول نحو قطع العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل^(٢٥). وقد هيا هذا المناخ السياسى الفرصة الملائمة لانتقال العلاقات العربية الأفريقية الثنائية بين الدول إلى مرحلة التعاون العربى الأفريقى على المستوى الجماعى.

ثالثاً: تجربة التعاون الجماعى العربى الأفريقى

تتميز الفترة التالية لحرب أكتوبر ١٩٧٣، بوجود نوع من التوجه الأفريقى نحو العالم العربى، ورغبة دول القارة فى تدعيم علاقاتها مع الدول العربية. فقد شهد عقد السبعينيات تحولاً واضحاً فى مسار حركة العلاقات العربية الأفريقية التى أصبحت حركة ذات اتجاهين بعد أن سارت فى اتجاه واحد منذ الاستقلال. وقد كان لهذا التوجه الأفريقى نحو العرب عدة مؤشرات منها قطع الدول الأفريقية لعلاقاتها الدبلوماسية مع إسرائيل تبعاً قبيل حرب أكتوبر وأثناءها، وإعلان منظمة الوحدة الأفريقية أن قضية فلسطين قضية أفريقية إلى جانب تشكيل لجنة من سبعة أعضاء من المنظمة للاتصال بالجامعة العربية - فى نوفمبر ١٩٧٣ - واشترك هذه اللجنة فى مؤتمر القمة العربى المنعقد بالجزائر، والذى تم فيه وضع الأسس

العامّة للتعاون العربي الأفريقي بشكل عام.

وقد وصلت الرغبة في إنماء العلاقات العربية الأفريقية إلى ذروتها في مؤتمر القمة الأول في القاهرة في مارس ١٩٧٧، والذي جسّد رغبة تلك الدول في بناء نموذج جديد في العلاقات الدولية بين نظامين إقليميين في شتى المجالات تهدف من وجوده إلى تحقيق التنمية لشعوبها، وتخليصها من إفسار العلاقات غير المتوازنة بين الشمال والجنوب. وقد نتج عن المؤتمر مجموعة من برامج التعاون بين النظامين في المجالات السياسية والاقتصادية والمالية، إلى جانب البرامج التربوية والثقافية والفنية والإعلامية.

وقد برز في هذه الفترة إدراك الدول العربية والأفريقية لأهمية التعاون في المجال الثقافي والتربوي، سواء على المستوى الثنائي أو المستوى الجماعي. فعلى **المستوى الثنائي** يمكن رصد أكثر من ستين اتفاقية تعاون ثقافي وفني بين عدد من الدول العربية والأفريقية أبرمت خلال عقد السبعينيات.

أما بخصوص **العمل الجماعي**، فإنه تبرز هنا مجهودات المستوى الشعبي غير الرسمي، وكذلك الجهود المبذولة من جانب المؤسسات العلمية الرسمية، بجانب المحاولات في إطار مؤسسات وهيكل التعاون العربي الأفريقي.

فعلى المستوى غير الرسمي أو مستوى الحركة الثقافية العربية الأفريقية كانت هناك محاولات للاتصال تمت من خلال مشروعات ثقافية مثل "الموسوعة الأفريقية" التي تم إنجاز جزء منها مؤخراً ومشروع كتابة التاريخ الأفريقي، إلى جانب عقد بعض المنتديات والملتقيات الثقافية العربية^(٢٧). نذكر منها على سبيل المثال اللقاءات التي نظمتها الجمعية الأفريقية ومعهد البحوث العربية ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية - جريدة الأهرام - حول العلوم السياسية الأفريقية والعلاقات الثقافية العربية الأفريقية في مايو ١٩٧٨، و"المنتدى الثقافي العربي الأفريقي" في مدينة أصيلة بالمغرب عام ١٩٨٠، وندوة العلاقات العربية الأفريقية التي نظمها مركز البحوث السياسية بجامعة القاهرة ١٩٩٢، والتي تهدف جميعها إلى تنظيم الاتصال بين المثقفين والكتاب والفنانين الأفارقة والعرب.

كذلك تنبغى الإشارة إلى قيام عدة مؤسسات وهيئات ثقافية في تحقيق قدر من تنظيم العلاقات وترسيخها ولو بشكل أولي، ومنها اتحاد الجامعات الأفريقية الذي يضم جامعات الشمال الأفريقي العربية. بالإضافة إلى قيام جمعيات وروابط

المعلمين وأساتذة التاريخ والدراسات الأفريقية والعلوم السياسية، والصحفيين، بدور آخر فى تأكيد علاقة المثقفين العرب والأفريقيين بشكل منظم إلى حد ما، ثم هناك الندوات واللقاءات الفكرية التى عقدت حول "حركة التعاون العربى الأفريقى" التى قدم من خلالها المثقفون العرب والأفارقة تحليلاً لهم لصناع القرار. وقد كان لكل هذه الجهود تأثيرها وضغوطها المعنوية على بعض هياكل التعاون العربى الأفريقى التى وضعت الثقافة كأحد مجالات هذا العمل التعاونى^(٢٨).

وينقلنا هذا إلى المستوى الثانى من مستويات العمل الجماعى فى المجال الثقافى، وهو المستوى الرسمى فتأكيداً من مؤتمر القمة العربى الأفريقى الأول على الرغبة فى تحقيق تفاهم أفضل بين الشعوب والدول الأفريقية والعربية تكونت فى أعقاب هذا المؤتمر مجموعة العمل للتعاون فى المجالات الاجتماعية والثقافية والتربوية والإعلامية. وقد اجتمعت هذه المجموعة فى القاهرة فى مايو ١٩٧٨ وأصدرت عدة توصيات طموحة توصى بتبادل الخبرات ومعادلة الشهادات الجامعية، وإنشاء جامعة أفريقية عربية ومراكز للبحوث لإجراء الدراسات العلمية، وتشجيع حركة التأليف والترجمة والنشر وتيسير حركة تبادل المطبوعات، ووضع برامج لدراسة اللغات الأفريقية الرئيسية بما فيها العربية فى المراحل الدراسية المناسبة، إلى جانب تنظيم اللقاءات والاجتماعات المشتركة الفنية والأدبية والرياضية^(٢٩).

وقد اضطلع صندوق المعونة الفنية بمهمة تمويل أنشطة التعاون الثقافى، كما تولت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - كأحد أجهزة الجامعة العربية - متابعة العمل بالتوصيات السابقة، وقامت بتنسيق عملها مع اللجنة الدائمة للتعاون العربى الأفريقى. فمن ناحية تقوم المنظمة بفهرسة وجمع المخطوطات العربية الأفريقية، إلى جانب إعدادها مشروع المنح الدراسية ليقدم لاتحاد الجامعات الأفريقية والذى يهدف إلى إعداد هيئات تدريس تلك الجامعات فى الجامعات العربية فى مختلف التخصصات. ويضاف إلى ما سبق جهود المنظمة فى إنشاء المراكز الثقافية التى تتخذ فى الوقت نفسه أداة النشر للغة العربية^(٣٠).

ولعل من أبرز إنجازات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالتعاون مع الإدارة الثقافية بمنظمة الوحدة الأفريقية، مشروع إنشاء معهد ثقافى - عربى أفريقى يرفعى مختلف أنشطة البحث والتبادل الثقافى. وقد وافقت اللجنة الوزارية

الدائمة للتعاون العربى الأفريقى فى مارس ١٩٨٣ على اتفاقية إنشاء المعهد بحيث يتم الاتفاق على مقره وجميع الموارد التأسيسية له. وهذا المعهد يكاد يكون المؤسسة المركزية للعلاقات الثقافية المنظمة، حيث تنص اتفاقية على شمول أنشطة البحث والدراسة، والعناية بالتراث والمخطوطات، وبالتبادل الثقافى بين الجامعات والهيئات الثقافية، وإقامة المهرجانات وأعمال التدريب، وإعداد الكوادر فى التربية والمجالات الثقافية المختلفة^(٣١).

وبالرغم من هذه الآمال والخطط الطموحة فى المجال الثقافى للعلاقات العربية الأفريقية، فإنها لا تزال حتى الآن مجرد خطط على ورق، وأما الجهود التى بذلت فى المجال الثقافى فقد كانت جهوداً هامشية، قاصرة عن تحقيق التواصل الثقافى بين العرب والأفريقيين كركيزة أساسية من ركائز التعاون فيما بينهم. كما أن الدرب لا يزال طويلاً من أجل خلق الفهم العربى الأفريقى المشترك للواقع المعاصر وهو الهدف الأسمى من ذلك التعاون.

رابعاً: أزمة التعاون الجماعى بين العرب وأفريقيا

بعد حوالى العام من انعقاد مؤتمر القاهرة (مارس ١٩٧٧)، أصيبت تجربة التعاون الجماعى بين العرب والأفارقة بحالة من الجمود والشلل الذى أصاب الأجهزة والآليات التى تمخض عنها المؤتمر. وكانت بداية هذه الأزمة بسبب الخلافات بين الجانبين العربى والأفريقى حول تجميد عضوية مصر فى اللجنة الدائمة (لجنة ال ٢٤) بعد عقدها اتفاقية كامب ديفيد وطردها من جامعة الدول العربية. الأمر الذى أدى إلى تجميد نشاط اللجنة لعدة سنوات، وبالتالى توقفت كافة فعاليات التعاون الجماعى وعلى الرغم من انعقاد اللجنة بعد ذلك عدداً من المرات كان آخرها عام ١٩٨٩ بالكويت، إلا أنها لم تتمخض عن جهد حقيقى مثمر فى مجال التعاون الجماعى كما تصوره مؤتمر القاهرة. ثم تجمد نشاط هذه اللجنة مرة أخرى منذ الغزو العراقى للكويت.

ومن ثم وصلت تجربة التعاون العربى الأفريقى إلى أزمة حقيقية جوهرها الانفصال بين الغايات والمبادئ المعلنة فى وثائق مؤتمر القاهرة، وبين نتائج عمل وممارسات التنظيمات وهياكل العمل التى لم ترتفع إلى مستوى الآمال التى احتوتها هذه الوثائق. وعلى الرغم من أن الواجهة المعلنة رسمياً ما زالت التعاون الجماعى، فإن الواقع هو شبكة من العلاقات الاعتيادية المألوفة والسارية بين دول

العالم الثالث^(٣٢). وهو ما دعا أحد الباحثين إلى اعتبار أن الأطراف المعنية قد أهدرت فرصة تاريخية للتعاون المشترك، وبدلاً من ذلك فإنها انزلت إلى مأزق تاريخي^(٣٣).

ويمكن إجمال العوامل التي أدت في تفاعلها بتجربة التعاون العربي الأفريقي إلى الجمود وتقهقرت بها على أجندة العمل الجماعي لكل من المنطقتين في الأسباب والمظاهر التالية:-

١- إذا كانت العلاقات العربية الأفريقية قد اتخذت خلال مرحلة التحرر الوطني من مواجهة الاستعمار والاستعمار الجديد عقيدة تحكم حركة هذه العلاقات وتنظم عملها، فإن هذه العلاقات في تجربة التعاون الجماعي افتقرت إلى "أيدولوجية" ما، أو مجموعة من القيم التي ينطلق منها العمل الجماعي، والتي تحدد له أولوياته والأطر التي تستلزم بها مؤسساته أثناء العمل الفعلي. وهذا ما يتناوله عدد من الباحثين تحت عنوان "غياب التصور الاستراتيجي" للتعاون العربي الأفريقي^(٣٤).

ويرى البعض أن تجربة التعاون الجماعي نفسها كانت نتاجاً للعمل المكثف أثناء مرحلة التحرر الوطني السابقة عليها، والذي كان هدفه بناء جبهة واحدة ضد القوى الإمبريالية والصهيونية العالمية. ومن ثم، فقد هيأت الأسباب السياسية وراء تجربة التعاون العربي الأفريقي، وكان التضامن السياسي هو الذي أرسى أسس العلاقات الاقتصادية في السبعينيات^(٣٥).

ولكن المسرح السياسي الإقليمي والعالمي نفسه كان قد تغير بعد انتهاء عصر التجارب التحررية وانقضاء فترة الكفاح ضد الإمبريالية. وفرضت المعضلة الاقتصادية نفسها على الأنظمة الحاكمة في أفريقيا نتيجة تراكم مشكلات التخلف والتبعية. ولذلك كان من الطبيعي أن يحتل المجال الاقتصادي بؤرة الاهتمام الأفريقي عند التوجه نحو العرب. أما على مستوى النظام العربي، فقد شهد عقد السبعينيات تحولاً في موازين القوى داخله بصعود نجم الدول المنتجة للبترول التي أصبحت بحكم إمكانياتها المادية ذات تأثير وكلمة مسموعة على المستوى الإقليمي. وقد دفعت هذه الدول بالتفاعل العربي الأفريقي إلى المجال الذي تملك ناصيته وهو مجال المساعدات المالية والاقتصادية. إلا أن الاتجاه الأخطر هو أن هذه الدول قد دفعت التعاون العربي الأفريقي من المستوى القومي العربي إلى المستوى الثنائي-

وقد تبلور هذا الاتجاه منذ قمة القاهرة. ومن ثم، فقد تم تفريغ تجربة التعاون العربي الأفريقي من محتواها كمنوذج للتفاعل بين نظامين إقليميين من دول الجنوب، في مواجهة العلاقات غير العادلة مع الشمال. وغاب الهدف الاستراتيجي الذي دفع عجلة هذا التعاون في بداية السبعينيات.

٢- ونظراً لطغيان الجانب المالي والاقتصادي على باقي مجالات التعاون العربي الأفريقي، فقد كان من المنطقي أن تنزوى الثقافة إلى هامش هذا التفاعل. فقد أهملت الدول البترولية العربية استثمار مواردها في مجال الفكر والثقافة. وعانت الهيئات الثقافية من الفشل في إقناع المؤسسات المالية العربية بتخصيص موازنة كافية لها وتمويل مشروعاتها^(٣٦). ولذلك فإن مشروعاً مثل مشروع المعهد الثقافي العربي الأفريقي الذي يعتبر المؤسسة الأم في مجال التعاون الثقافي لا يزال مجرد حبر على ورق. وضاعت بذلك فرصة أكيدة من أجل بناء الإنسان العربي والأفريقي المؤمن بحتمية وضرورة التفاعل بين هذين النظامين الإقليميين. وبقول آخر، فإن غياب التنسيق والتعاون الجماعي على المستوى الثقافي قد أهدر فرصة استثمار معطيات التاريخ الطويل من التواصل الثقافي والحضاري بين المنطقتين. كما أضاع الرصيد الذي تم تكوينه أثناء عملية التحرر الوطني من حيث توافر العقيدة الراسخة في حتمية استكمال مسيرة التعاون والتواصل ضماناً للبقاء كقوى مؤثرة عالمياً.

٣- ومن ناحية أخرى فإن ممارسات الجانب العربي على المستوى الاقتصادي قد تركت أثراً سلبية على المستوى الثقافي. فالطريقة التي صرفت بها الأموال العربية الكثيرة أثارت الشكوك الأفريقية حول الهدف من ورائها. فبعض هذه الأموال ذهبت إلى الحكام الأفارقة بهدف تدعيم نفوذهم الداخلي، والآخر تم استثماره من خلال الشركات الأجنبية ويندرج في منطوق الدول الرأسمالية في تعاملها مع العالم الثالث^(٣٧). وقد استفادت إسرائيل من هذه الممارسات بالترويج بأن المساعدات العربية لا تؤسس علاقات عميقة، كما أن التخلي عنها ممكن دون أضرار بليغة. والدليل على ذلك هو إعادة زائير لعلاقاتها الدبلوماسية مع إسرائيل وإقامتها لسفارتها في القدس في مايو ١٩٨٢، بعد أن حصل نظام موبوتو على أكبر نصيب مادي من المساعدات العربية (حوالي ٤٤٠ مليون دولار)^(٣٨). ومن ناحية أخرى استغل الغرب اتجاه بعض الدول العربية وبعض صناديق التنمية العربية إلى تمييز بعض جوانب التعامل مع الدول الأفريقية الإسلامية، وذلك من

أجل تغذية مخاوف القيادات الأفريقية المسيحية، مما دفع الدوائر الاستعمارية إلى المقارنة بين الحوار العربي الأفريقي ذى الطابع الإسلامى، والحوار الأوروبى الأفريقي ذى الطابع المسيحى^(٣٩). كذلك سعى الغرب - باستخدامه لاحتكاراته الإعلامية ومؤسساته الأكاديمية - إلى ترويج أن ثراء العرب من وراء البترول كان على حساب الدول الأفريقية "حيث ضرب سلاح البترول العربى الاقتصاد الأفريقي بشدة، ومع ذلك رفض العرب بيع البترول للدول الأفريقية بأسعار مختلفة". ويسعى بذلك إلى نشر صورة سلبية جديدة للعرب تحل محل صورة تاجر الرقيق التى بدأت تختفى عن العقل الأفريقي^(٤٠). ومن المؤكد أنه لولا الممارسات الاقتصادية العربية السلبية فى أفريقيا، لما أمكن للغرب أو الصهيونية أن ترسخ هذه المعتقدات فى نفوس الأفارقة، تلك المعتقدات التى تعرقل بالضرورة أى عمل عربى على المستوى الثقافى مع دول القارة.

كذلك فإن إهمال تنمية التفاعل الثقافى بين العرب والأفارقة كمدخل لتجربة التعاون، قد ترك المجال فسيحاً أمام القوى المضادة لتلك التجربة، وصارت محاولات التعاون الاقتصادى واستخدام المعونات المالية من أجل الوصول إلى التقارب بين النظامين، محاولات بلا جذور يسهل صدعها أو اجتثاثها.

٤ - تناقص مصداقية الأنظمة العربية بين الدول الأفريقية بعد حالة التشتت التى عمت النظام العربى بعد كامب ديفيد، وتراخى وعجز الدول العربية عن التصدى للغزو الإسرائيلى للبنان، ثم عجزها عن احتواء آثار أزمة حرب الخليج. ومن جهة أخرى، فقد أدت محاولات العرب لنقل خلافاتهم الداخلية إلى الساحة الأفريقية - مثل الخلاف حول كامب ديفيد ومشكلة الصحراء - إلى عجز منظمة الوحدة الأفريقية عن عقد مؤتمر قمتها عدة مرات^(٤١). ومن هنا أصبحت صورة العرب لدى الأفارقة فى الثمانينيات هى صورة مجتمع تأكله الخلافات الداخلية، ويرغب فى تصدير عجزه إلى المجتمع الأفريقي.

ولقد تأكدت هذه الصورة بعد أزمة حرب الخليج الثانية فى بداية التسعينيات. فقد شكلت حرب الخليج منعطفاً تاريخياً حاداً فى مسيرة الأمة العربية شعبياً ودولاً، بعد أن وجهت ضربة قاصمة لعقيدة النظام العربى التى كانت تشد أزره وتنسج روابط صحيحة مع غيره من النظم الإقليمية والقارية التى تربطه معها وحدة المصلحة ووحدة الأمن. كما وجهت حرب الخليج ضربة قاصمة لموارد

وإمكانات النظام العربى من محصلة التدمير فى الكويت والعراق، إلى تمويل نفقات الحرب والتحرير^(٤٢). وبذلك فقد تعمقت حالة التفسخ والتشردم العربية، وانتفى بذلك "النظام الإقليمى العربى" الذى اعتمدت عليه تجربة التعاون العربى الإقليمى كركن أساسى فيها، يمثل أليتها المحركة وقوتها الدافعة.

٥- وعلى الجانب الأفريقى لم تكن الأوضاع فى القارة خلال العشرين عاماً التالية لقمة القاهرة بأحسن حالاً. فقد حصدت غالبية الدول الأفريقية نتاج تفاعل سلبيات الحقبة الاستعمارية مع ممارسات النظم الوطنية المختلفة - مدنية أو عسكرية - التى ورثت السلطة، ومع افتقار هذه الدول إلى الأسس المشتركة "لبناء الأمة" داخل حدودها، بالإضافة إلى عجز أنظمتها الحاكمة عن قيادة عملية التنمية بأبعادها السياسية والاقتصادية، فإن الصراع الداخلى الذى أفرزته قد نحا فى أغلب الأحوال منحى قبلياً، مفجراً العديد من الحروب الأهلية فى مناطق متفرقة من القارة، وصل بعضها فى تفاقمه إلى حد إشعال حروب إقليمية تصارعت فيها أكثر من دولة. ودخلت القارة الأفريقية فى دائرة مفرغة من الصراعات واستنزاف الموارد، واستدعاء أشكال مختلفة من التدخل الأجنبى، والمزيد من التبعية للغرب. وبناء على ذلك الوضع المتردى فى القارة، أضحي من الصعب تصور قيام أية محاولة لمد الجسور مع أى نظام إقليمى آخر، طالما أن النظام الإقليمى الأفريقى نفسه قد أصبح مستباحاً ومتاكلاً من الداخل.

٦- أما على الصعيد العالمى، فلقد تمت تجربة التعاون الجماعى العربى الأفريقى فى مناخ دولى تسيطر عليه ظروف الحرب الباردة بين الشرق والغرب. وهذه الظروف ذاتها هى التى أعطت لهذا التعاون شرعيته وحقه فى الوجود رغبة فى التخلص من التبعية لأى من المعسكرين، وإرساء قواعد نظام إقليمى مستقل يتسلح بالاعتماد على الذات. ولكن هذه الظروف الدولية ما لبثت أن تغيرت بانتهاء عصر الحرب الباردة، والسقوط التاريخى للاتحاد السوفيتى. وتدرجياً تجلت ملامح نظام عالمى جديد أحادى القطب تسيطر على قراراته وأفعاله الولايات المتحدة الأمريكية، ويقوم على أسس ومبادئ حماية الإنسان والتعددية السياسية، والخصخصة الاقتصادية وحرية التجارة العالمية. وقد كان لهذه التحولات العالمية أثارها البالغة الخطورة على كل من المنطقتين العربية والأفريقية.

وخلاصة القول أن الظرف التاريخى الذى دفع بعجلة التعاون العربى

الأفريقي في منتصف السبعينيات قد انتهت معطياته، وحدثت تحولات جذرية على المستوى العالمي والإقليمي باعدت بين الجانبين، وقللت من فرصة العمل الجماعي بينهما. وبعض هذه التحولات كانت نتاجاً لممارسات كل من الجانبين أثناء تجربة التعاون الجماعي، وبعضها الآخر فرضته عليها ظروف المناخ السياسي العالمي السائد. ولكن المهم أنه من الناحية الفعلية فإن تجربة التعاون الجماعي العربي الأفريقي قد انتهت بلا عائد يذكر. وإن كانت قد خلفت وراءها ميراثاً من السلبيات استفادت منه القوى المعادية للتقارب العربي الأفريقي في توسيع شقة الخلافات بينهما. وفي الوقت الذي أخفقت فيه تجربة التعاون الجماعي تعرضت الدول العربية والأفريقية لعملية منظمة من الاختراق الثقافي، تمثل المرحلة الثانية من محاولات الغزو الثقافي بعد انتهاء مرحلة البعثات التبشيرية والاستعمار التقليدي. وقد تمثل هذا الاختراق في محاولة إبهار الشعوب العربية والأفريقية بالنموذج الحضاري الغربي - وعلى الأخص الأمريكي. ويعتمد هذا الاختراق على وسائل الاتصال الجماهيري التي تسيطر على عملية الإنتاج فيها الدول الغربية ذات التقدم التكنولوجي الهائل. فعن طريق سيطرة هذه الدول على وكالات الأنباء الغربية يتم تصدير وجهات النظر الغربية وتقييمها للأحداث العالمية، الأمر الذي يؤثر على اتجاهات النخبة المثقفة داخل دول العالم الثالث تجاه الأحداث التي تجرى داخل أي منها، مما يؤثر في النهاية على عملية صناعة القرار داخلها. وإلى جانب ذلك فإن امتلاك الدول الغربية لمفاتيح الثورة التكنولوجية في مجال الإنتاج الإعلامي من مسلسلات وأفلام أدى إلى انفراد هذه الدول بعملية تصدير هذه المنتجات الإعلامية التي تحمل في طياتها صورة براقة للحياة الغربية تؤثر على جمهور المتلقين. ويضاف إلى ما سبق الآثار الناجمة عن استخدام التقنية المتقدمة في مجال البث الفضائي الذي فتح الباب على مصراعيه أمام تدفق الإنتاج الثقافي والإعلامي لمن يمتلك ناصية هذه التقنية في عصر السماوات المفتوحة، حيث لا رقابة ولا حدود تعوق هذا التدفق، بعد أن تناقصت وانكمشت قدرة الدول على التحكم فيما يبث داخل حدودها عبر أطباق استقبال البث الفضائي وعبر شبكة "الإنترنت". وأمام ضعف الإمكانيات التكنولوجية للإنتاج الإعلامي في أغلب دول المنطقتين العربية والأفريقية، وعدم قدرتها على منافسة الشبكات الإعلامية الغربية، فإن المجال قد أصبح متاحاً أكثر من ذي قبل للتأثير بعيد المدى على ذاتيتها الثقافية. وفي غياب إمكانيات التعاون العربي الأفريقي على المستوى الثقافي وتجميد برامج الإنتاج الثقافي المشترك الذي كان منوطاً به دعم الثقافات المحلية وحفظ الهوية والطابع

القومي، فقد تعمقت عملية الاغتراب الثقافي لشعوب المنطقتين بصورة أكثر من ذي قبل.

الخلاصة

تنطلق العلاقات العربية الأفريقية من عدد من الحقائق الراسخة التي تؤكد أولاً أزلية هذه العلاقات و عمقها التاريخي منذ بدء الحضارات في العالم، كما تؤكد ثانياً حتمية استمرار هذه العلاقة بحكم منطق المصلحة المشتركة ووحدة الهدف والمصير.

ولكن إذا كان التواصل التاريخي - على عمقه - بين العرب وأفريقيا قد اعتمد بصفة أساسية على الاتصال الثقافي بين شعوب المنطقتين، وتأثيراً وتأثراً بدرجات متفاوتة، فإن التاريخ الحديث للمنطقتين قد شهد تراجعاً في الاعتماد على البعد الثقافي كمحور أساسي للعلاقات العربية الأفريقية. فتارة كان التواصل الثقافي أحد أدوات العمل السياسي وفي خدمة أغراضه المتغيرة (تجربة التحرر)، وتارة أخرى فإن هذا البعد تراجع أمام لغة المال والمصلحة الاقتصادية (تجربة التعاون الجماعي). وهو الأمر الذي جعل الجهد المبذول خلال ما يقرب من نصف قرن نبثاً بلا جذور، ومن ثم نباتاً بلا نماء.

ولم يكن تراجع موقع البعد الثقافي على أجندة العلاقات العربية الأفريقية ضاراً بهذه العلاقات فحسب، بل إن الأخطر من ذلك هو تأثير هذا التراجع على الواقع المعاصر لكل من المنطقتين. فالتحليل الموضوعي للأزمات العربية والأفريقية الراهنة لا بد وأن يدرج ضمن أسبابها الآثار التي نجمت عن ترك المجال خالياً أمام عمليات التغريب الثقافي المستتر حالياً تحت تيارات العولمة الكاسحة، ومن ثم تدعيم الهيمنة السياسية الغربية على مقدرات شعوب المنطقتين.

وقد لا يكون من قبيل التشاؤم التصريح بأن المستقبل المنظور لا يبشر بوجود أية رغبة لدى أي من الطرفين في إعادة محاولة التعاون الجماعي، رغم التصريحات التي تصدر من المنظمين الإقليميين بين الحين والآخر، وتنبئ حالة "النظام العربي" عن حاجته إلى رأب الصدع الداخلي أولاً، في الوقت الذي يشير فيه الواقع الأفريقي إلى الاعتماد على التجمعات الإقليمية الفرعية (مثل تجمع الايكواس، والكوميسا، وسادك، والإيجاد) مع ما يهددها هي الأخرى من تصدعات نتيجة تفاقم الحروب والصراعات الإقليمية. ورغم دخول بعض دول الشمال

الأفريقي العربية في هذه التجمعات الإقليمية إلا أن المنطق السائد فيها هو منطق المصلحة والمنفعة الاقتصادية ودعم التبادل التجاري، إذ لم تعد تعبر عن تيار سياسى واضح المعالم، كما أنها لم تدرج البعد الثقافى كأحد المحددات الرئيسية لهذه التجمعات.

الوضع الراهن إذا للعلاقات الثقافية بين العرب وأفريقيا يشير إلى اعتمادها على العلاقات ذات الطابع الثنائى، التى يعتمد بعضها على دعم الروابط الدينية بين المنطقتين، فى حين يسير الآخر على المنهج التقليدى لتلك العلاقات مثل دعم تعليم اللغة العربية، أو المساعدات الفنية والإمداد بالخبرات والتكنولوجيا. وكلا التوجهين قاصر عن مد جسور الفهم المشترك أو التلاحم الثقافى الحقيقى بين المنطقتين. فلا يزال كل طرف يستمد معلوماته ورؤاه عن الآخر من خلال الكتابات والدراسات الغربية. كما يفتقر المجال الثقافى للاحتكاك المباشر بين مثقفى المنطقتين من أدباء ومفكرين وباحثين.

المراجع

- ١- محمد أحمد خلف الله: "الجذور التاريخية للعلاقات الثقافية بين العرب وأفريقيا" فى: "دراسات فى العلاقات بين الثقافة العربية والثقافات الأفريقية". القاهرة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٩. ص ص ٤١-٤٧،
- ٢- عبد الغنى سعودى: "الاتصالات العربية الأفريقية فى العصور القديمة" فى: "العلاقات العربية الأفريقية معهد البحوث والدراسات العربية - القاهرة ١٩٧٨، ص ص ٤-٧. انظر أيضا: عصام محسن الجبورى "العلاقات العربية الأفريقية ١٩٦١-١٩٧٧". بغداد، دار الرشيد للنشر، ص ص ٤٤-٤٥،
- ٣- سعودى: المرجع السابق ص ٨. أيضا : عصام الجبورى: المرجع السابق: ص ص ٤٦-٤٧،
- ٤- خلف الله - مرجع سابق، ص ص ٤٤-٤٥ - أنظر أيضا: خليفة الشاطر: "الروابط الثقافية بين الوطن العربى وشعوب القارة الأفريقية"، فى "دراسات فى العلاقة بين الثقافة العربية .." مرجع سابق، ص ٦٣،
- ٥- طه حسن النور: "العلاقات الثقافية بين العرب والأفارقة". مجلة شئون عربية، العدد (١٢)، تونس جامعة الدول العربية، فبراير ١٩٨٢، ص ١٥٠،
- ٦- المرجع السابق: ص ١٥١. كذلك: عبد الغنى سعودى: مرجع سابق، ص ص ٢١-٢٢،
- ٧- لمزيد من التفاصيل حول معالم هذه الحركة الفكرية الأفريقية المرتبطة والمؤثرة فى الثقافة العربية الإسلامية أنظر: محمد العزبى: "بداية الحكم المغربى فى السودان الغربى" - بغداد، دار الرشيد للنشر - ١٩٨٢، ص ص ٥٠٩-٥٦٣،

- ٨- محبى الدين صابر: "العلاقات الثقافية بين العرب وأفريقيا" فى: "العرب وأفريقيا بحوث ومناقشات الندوة التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية" بيروت ١٩٨٤. ص ص ٤٩٩-٥٠٠.
- ٩- طه النور: مرجع سابق. ص ١٥٣. انظر أيضاً:
- Mazrui Ali: "Africa's International Relations: The Diplomacy Of Dependency & Change". London, Heinemann, ١٩٧٧, p. ١٣٠.
- ١٠- محمد فائق: "عبد الناصر والثورة الأفريقية". دار المستقبل، العربى، القاهرة، ١٩٨٢،
- ١١- المرجع السابق، ص ص ٣٦-٣٧،
- ١٢- أحمد يوسف القرعى: "حيز الاهتمام العربى السياسى الفعلى بأفريقيا" فى: "العرب وأفريقيا" مرجع سابق، ص ص ٣٠٦-٣٠٧.
- ١٣- عصام الجبورى: مرجع سابق، ٤١٢. انظر أيضاً:
- Mazrui, op. Cit., P. ١٣٥.
- ١٤- محمد فائق: مرجع سابق: ص ص ٨٠-٨١، انظر أيضاً: عصام الجبورى: المرجع السابق، ص ٤١١،
- ١٥- محمد فائق: المرجع السابق، ص ص ٤٥-٤٦،
- ١٦- أحمد يوسف القرعى: مرجع سابق، ص ٣٠٠. انظر أيضاً:
- Akinsanya, A, "The Afro Arab Alliance: Dreams Or Realty" in African Affairs, October ١٩٧٦. p. ٥١٣.
- ١٧- Kakole, Omari, "The Arabs & Black Africa: An African Perspective" A dissertation Submitted in Partial Fulfillment For Requirements Of An M.A. Degree For Government Dept., Manchester University, U.K., November ١٩٧٩, p.٧.
- ١٨- محمد فائق: مرجع سابق، ص ١٨٤،
- ١٩- Mazrui, Op. Cit., p. ١٣٤. Also, Akinsanya, Op. Cit., p. ٥١٥.
- ٢٠- محمد فائق: مرجع سابق، ص ١٨٨،
- ٢١- محمد المبللى: مناقشة لورقة مجدى حماد حول "العلاقات العربية الأفريقية فى المنظور الغربى والسوفيتى" فى: "العرب وأفريقيا"، مرجع سابق، ص ص ١٢٨-١٣٠. أيضاً: عصام الجبورى: مرجع سابق، ص ٤٥١،
- ٢٢- أحمد يوسف القرعى: مرجع سابق، ص ٣٠٨،
- ٢٣- نصيف حتى: "العرب والأفارقة فى عالم متغير". "العرب وأفريقيا". مرجع سابق، ص ص ٧١٣-٧١٤.
- ٢٤- "دراسات فى العلاقات بين الثقافة العربية والثقافات الأفريقية". مرجع سابق، ص ٨،
- ٢٥- نصيف حتى: مرجع سابق، ص ٧١٥،
- ٢٦- حلمى شعراوى: "العرب والأفريقيون وجهاً لوجه". القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٤، ص ١٤٩،
- ٢٧- حلمى شعراوى: "تعقيب على ورقة محبى الدين صابر: "العلاقات الثقافية بين أفريقيا والعرب". فى: "العرب

- وأفريقيا"، مرجع سابق، ص ٥٠٧،
- ٢٨- المرجع السابق.
- ٢٩- وزارة الخارجية المصرية: "التعاون الأفريقي العربي (١٩٧٧-١٩٧٨). "القااهرة ١٩٧٨، ص ص ١١٥-، ١١٦،
- ٣٠- "دراسات فى العلاقات بين الثقافة العربية ..."، مرجع سابق، ص ص ١٠-١١، انظر أيضاً: محيى الدين صابر: العلاقات الثقافية ... "مرجع سابق، ص ص ٥٠١،-٥٠٢
- ٣١- حلمى شعراوى: تعقيب على ورقة محيى الدين صابر: مرجع سابق، ص ص ٥٠٧،-٥٠٨،
- ٣٢- عبد الملك عودة: "التعاون العربى الأفريقى: الواقع والمستقبل. تونس، مجلة شئون عربية، العدد ٣٨، يونيو ١٩٨٤، ص ص ٢٥-، ٣٣
- ٣٣- عبد الملك عودة: "التعاون العربى الأفريقى فى العشرين عاماً الماضية: من الفرصة التاريخية إلى المأزق التاريخى"، فى ندوة العلاقات العربية الأفريقية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٧-٤٧. القاهرة.
- ٣٤- عبد الملك عودة: "التعاون العربى الأفريقى: الواقع والمستقبل". مرجع سابق، ص ٣٧. أيضاً مجدى حماد: حرب الخليج وتأثيرها على التعاون العربى الأفريقى: قراءة أولية فى ندوة العلاقات العربية (١٩٩٤)، مرجع سابق ص ٧٥.
- ٣٥- عطا الحسن البطحاني: "الأبعاد السياسية للتعاون الاقتصادى بين الدول العربية والأفريقية: رأس المال العربى فى غرب أفريقيا". فى: المرجع السابق، ص ص ٣٣٣،-٣٣٤
- ٣٦- على أبو سن: "العرب وتحديات الحوار مع أفريقيا". القاهرة سلسلة مطبوعات مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (٢٩)، الأهرام، أكتوبر ١٩٨٧. ص ص ٥٢٤،-٥٢٥
- ٣٧- عبد الملك عودة: "التعاون العربى الأفريقى: الواقع والمستقبل"، مرجع سابق ص ٢٥،
- ٣٨- حلمى شعراوى: "السياسة الإسرائيلية فى أفريقيا" فى: "العرب وأفريقيا"، مرجع سابق، ص ٣٥٦. أيضاً مجدى حماد: مرجع سابق، ص ص ٧٦،-٨٠
- ٣٩- مجدى حماد: "العلاقات العربية الأفريقية فى المنظور الغربى والسوفيائى" فى: "العرب وأفريقيا"، مرجع سابق، ص ٢٠٧،
- ٤٠- انظر كمثال للدراسات الأكاديمية والعلمية التى تغذى صورة العرب السلبية فى تعاملهم مع الأفارقة: Wai Dunstan, "African Arab Relations: Interdependence or Mismatched Optimism," in: The Journal Of Modern African Studies, Vol.٢١. No. ٢, June ١٩٨٣, p. ١٨٧-٢١٣. Also, Kakole, Op. Cit., pp. ٨-٩.
- ٤١- سعد الدين إبراهيم: "تعقيب على ورقة د. نصيف حتى"، فى: "العرب وأفريقيا". مرجع سابق، ص ٧٣٧،
- ٤٢- مجدى حماد: "حرب الخليج ..."، مرجع سابق، ص ٨٣.

الفصل الثانى والعشرون الفيلم الإثنوجرافى رؤية نقدية(*)

مقدمة

يمر علم الأنثروبولوجيا اليوم بمرحلة نقدية تقوم على مراجعة تراث العلم من المفاهيم والنظريات والمناهج وأدوات البحث. وبدأ علم الأنثروبولوجيا يراجع مواقفه من نظرة الدول الاستعمارية واستخدامها للبحث الأنثروبولوجى من ناحية، ومن مناهجه ونظريته فى دراسة مجتمعات الدول النامية من ناحية أخرى. وفى تطور مشابه، ولكن فى مجال مختلف بعض الشيء، بدأت الكتب الأنثروبولوجية تدريجياً تفسح صفحاتها للصور. كما أصبح الفيلم الإثنوجرافى طريقة رئيسية من طرق التعبير، ووجد فيه بعض الأنثروبولوجيين أداة جديدة لعرض نتائج بحوثهم الميدانية.

ويمكن القول بأن التصوير السينمائى الإثنوجرافى قد اكتشف فى نفس الوقت الذى اكتشفت فيه السينما العادية. ولكى ندرك هذا المعنى علينا أن نراجع الأفلام السينمائية القديمة التى تصور لنا المستعمرين فى تلك السنوات البعيدة، وهم يرتدون الملابس البيضاء، والقبعات العالية، ومحمولين على المحفات العالية.

ثم أخذ الفيلم الإثنوجرافى فى التعرض لبعض المحن بسبب طبيعته الخاصة (كأداة للتوثيق - وللتأثير القوى) حيث تحول على يد بعض المخرجين إلى أداة جديدة للدعاية (البروباجندا) السياسية. فلم تعد هذه الأفلام تقدم شيئاً مفيداً، إذ يقال أن السينما قد تحولت إلى أداة لدعم ومساندة الأيديولوجيات من خلال بعض الصور المملة والخطب الطويلة.

ولكن عبر الزمان الطويل حدثت تغيرات مهمة، وتغيرت الموضوعات أيضاً، كما تغيرت الأيديولوجيات والحضارات. وأفسحت مكانها لبعض الأصداء الجديدة. وعلى خلاف هذه النوعية من الأفلام الدعائية ستظل الوثائق السينمائية بمثابة خدمة مفيدة للمؤرخين.

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة علياء شكرى، أستاذ علم الاجتماع بكلية البنات، جامعة عين شمس.

ومع وعى التام بتلك المشكلات والأخطار، فإننى أتفق مع أولئك الأنثروبولوجيين الذين يؤمنون بضرورة الإسراع بإنشاء أرشيفات ضخمة للأفلام الإثنوجرافية التسجيلية، ولتقديم مراكز للاستشارات السينمائية لدعم التقاهم المتبادل والاعتراف المتبادل بين المجتمعات الإنسانية. ويحدونا الأمل أن يؤدي ذلك إلى وقف اتجاه المجتمعات الغربية نحو الاستعمار الثقافى والدينى والاقتصادى. وأن يؤدي ذلك أيضاً إلى دعم مواطن القوة وعناصر الثراء فى كل ثقافة ولدى كل جماعة إنسانية. ونعتقد أن تحقيق ذلك من شأنه أن يؤدي فى النهاية إلى التقليل تدريجياً من كل صور التعصب التى تعزل الجماعات البشرية وتفصلها عن بعضها البعض.

وسوف نحاول فى الصفحات القليلة التالية أن نلقى بعض الضوء على العلاقة بين الفيلم الإثنوجرافى والأنثروبولوجيا الأكاديمية، وعلى أهمية توفير ودعم الإطار المؤسسى لهذا النوع من السينما. أما الفقرة ثالثاً فسوف تركز على تحليل بعض الإشكاليات والتحديات التى تواجه الفيلم الإثنوجرافى وإمكانيات التصدى لها أو التخفيف منها أو حتى التغلب عليها.

أولاً: الفيلم الإثنوجرافى والأنثروبولوجيا الأكاديمية:

ومع ذلك نعلم أن الفيلم الإثنوجرافى يثير – من وجهة النظر الأنثروبولوجية الأكاديمية – عديداً من التحفظات، التى يبلغ بعضها أحياناً حد المشكلات. وتدور إحدى بؤر هذا الجدل حول هوية الباحث الأنثروبولوجى وحقيقة المنهج الأنثروبولوجى الحق. فمهما برع المتخصص الأنثروبولوجى فى استخدام مسجل الصوت والكاميرا (لإنتاج فيلم إثنوجرافى)، إلا أنه سوف تظل أدواته الرئيسية هى الكراسة التى يسجل فيها ملاحظاته فى الميدان عبر الأداة المنهجية الشهيرة المعروفة باسم: "الملاحظة بالمشاركة".

وتتمثل وجهة نظر المدافعين عن السينما الإثنوجرافية فى أنه بقدر صعوبة استخدام الدراسة المتعمقة "لحالات" محدودة فى بلوغ أحكام عامة، بواسطة الكلمات وحدها، فإن فن صناعة السينما أو الفيديو أكثر صعوبة، وأشد حاجة إلى الإبداع والفهم والخيال. ولكن هل يوجد فن أكثر صعوبة من فن الكتابة الأنثروبولوجية الحقة؟ إن ترتيب ما نرغب البوح به وإخفاء ما لا نستطيع ذكره، إنما يمثل لب موضوع فن المونتاج، كما يشبه أيضاً ترتيب الفقرات والفصول

والبحث فى عملية التدليل والإثبات المنطقى. كل ذلك يشبه أيضا عملية الإخراج السينمائى، شأنه فى ذلك شأن اختيار الكلمات، واختيار النظام الذى سنقول به الأشياء، ونقل الإحساس دون الكلمات، ودون التعبير عما لا يمكن قوله وما لا يمكن التعبير عنه والمفهوم ضمناً دون البوح به.

ومن المشكلات المحورية لهذا النوع من العمل الفنى العلمى أن عملية المونتاج قد تعنى تزييفاً للحقيقة. ولكن أصحاب هذا التخصص يردون : إذا كان المونتاج يمثل بالضرورة وفى كل الأحوال تزييفاً للحقيقة، فأين هى حقيقة الفيلم الإثنوجرافى؟

يرد على ذلك جون روش فى دراسته المنشورة فى كتاب السينما الإثنوجرافية الذى ترجم حديثاً (وصدر بهذا العنوان عن الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢) ص ٦٩ - ٨٦ بأنه بخلاف بعض الجزئيات التى تتعلق بالحدث فى مدة وجوده وتعيد تشكيل جانب من الحقيقة، فإن الجزء الباقى كله ينطوى ضمناً على عمليات القطع (الديكوياج) والمونتاج، ولكن بنفس الرغبة المؤكدة فى قول الحقيقة. ولكن هل هى الحقيقة التى تراها عين الكاميرا .. إنها بالفعل حقيقة موضوعية لأنها تصف لحظة معايشة عاشها بعض الناس فعلاً. ولكن أليست هى الحقيقة من وجهة نظر ماسك الكاميرا؟ إن الصورة تعبر عن الآخرين: عمّن قام بالتقاطها وكذلك عن الفكرة السائدة عند الناس، فى العصر الذى أخذت فيه الصورة. فهى تعبر عن وجودهم فى العالم وعن علاقاتهم بالآخرين.

إن السينمائى، سواء كان أنثروبولوجياً أو لم يكن، إنما يصور مشاهد ملموسة وواقعية ومواقف يعيشها أشخاص. وذلك للتعبير عن نظم المجتمع ككل وعن وظيفته. ويتطلب ذلك فى كل الأحوال تحويل تلك المشاهد والمواقف إلى سيناريو. فلا يمكن تصوير نظرية أو شئ مجرد. إنما يتعين الخروج من النظرية ومن التصورات المسبقة، والدخول فى : المعاش، والملموس، والحقى. وبمجرد قبول هذا التعبير الأساسى والضرورى يمكن أن يتحقق الفيلم الإثنوجرافى الناجح الذى يعتمد على المونتاج وعلى البناء الدرامى لخلق حالة التشويق. فبدون هذا التشويق لن تكون هناك رغبة فى المعرفة أو فى العلم، أو حتى فى تعاطف الإنسان مع الإنسان. ومع ذلك كله يجب الأخذ بنصيحة ليفى شتراوس التى يقول فيها: يجب أن نترك أنفسنا للمكان وللظروف، ولكل ما هو موجود. وهى نصيحة يجب أن

يلتزم بها كل أنثروبولوجى وينفذها بكل سرور، سواء كان يدون مادته عن طريق القلم أو باستخدام الكاميرا.

ثانياً: أهمية الإطار المؤسسى:

لا يمكن أن يحقق الفيلم الإثنوجرافى وجوداً حقيقياً (ولا نقول نهضة حقيقية) فى غياب الإطار المؤسسى لعمليات إنتاجه واستهلاكه (أى التوزيع).

ويدلنا استعراض المادة الثرية -التي تقدمها التجارب العديدة والغنية للسينما الإثنوجرافية فى العالم- كيف تأسست هيئات ومؤسسات وجمعيات علمية ووحدات متخصصة داخل متاحف أو أقسام أكاديمية للاهتمام بإنتاج الأفلام الأنثروبولوجية. وليست بى حاجة إلى الخوض هنا فيما واجهته بعض تلك الهيئات من تحديات وصعاب، وما عوق بعضها من مشكلات، فذلك كله مبسوط على نحو ممتاز فى ثنايا فصول كتاب السينما الإثنوجرافية الذى سلفت الإشارة إليه. ولكنى أؤكد أنه لا يمكن أن تقوم للفيلم الإثنوجرافى قائمة بدون إطار مؤسسى.

والإطار المؤسسى هو الذى يهئ المعدات اللازمة للتدريب، وينتقى العناصر البشرية الراجعة فى هذا الطريق، وهو الذى يضع الخطط لتمويل وإدارة عمليات الإنتاج، ثم برامج النشر (التوزيع) سواء للجمهور المتخصص: داخل الأقسام الجامعية المتخصصة، والمتاحف المهمة بهذا اللون العلمى، أو للجمهور العام: سواء فى عروض خاصة، أو فى عروض عامة عبر شبكات التليفزيون.

إن لدى مصر تراث عظيم من الأفلام التسجيلية، وهى وإن كانت لا تطابق حرفياً ما يقصده هذا الكتاب بالفيلم الإثنوجرافى، إلا أن فن الفيلم التسجيلى يمكن أن يكون فى مصر هو الأب الشرعى للفيلم الإثنوجرافى بمفهومه العصرى. إذ أن المتأمل للزدهار المتنامى للوسائل السمعية والبصرية يلمس أن للمؤسسات دور كبير فى التعريف بهذا التخصص، وتوفير سبل الحياة والتطور أمامه، خاصة فى شتى بلاد العالم التى سبقتنا على طريق التقدم العلمى والتقنى. وهذا أمر طبيعى لأن إنتاج أعمال راقية باستخدام هذه الوسائل - كالأفلام الإثنوجرافية - يتطلب ميزانيات كبيرة وجهوداً مضنية، وقاعدة عريضة من الكوادر الفنية المتخصصة، وأخيراً - وليس آخراً - أقساماً جامعية فى تخصص الأنثروبولوجيا، باعتبار أنها هى التى ستغذى الجانب الفنى التخصصى، ولا نقول بالضرورة العلمى، اللازم لإنتاج مثل هذه الأفلام. ويزيد الأمر صعوبة أن نشير إلى أن هذا النشاط الإنتاجى والتوزيعى -

الباهظ التكاليف - إنما هو من صميم الخدمات التعليمية (من ناحية) أو الخدمات الثقافية (من ناحية أخرى) التي تتسم في الأساس بأنها لا تهدف إلى الربح.

ولا يقتصر الأمر على إنشاء وحدات لإنتاج، وحفظ، وتوزيع الأفلام الإثنوجرافية، ولكن مع تطور هذا التخصص يمكن أن ترسخ قيمته وتدعم مكانته بين التخصصات، إلى الحد الذي أصبحنا نجد كثيراً من الجامعات (مثل جامعة جنوب كاليفورنيا في الولايات المتحدة) تمنح درجة الماجستير في الأنثروبولوجيا المرئية. وهذا التأسيس الأكاديمي كفيل بأن يضمن لأى تخصص عمراً متصلاً، وإمكانيات لا حدود لها للتطور والنمو، وقاعدة صلبة للحوار والتعاون مع التخصصات الأخرى.

وعدا الوحدات المتخصصة للإنتاج، والأقسام العلمية للبحث والتدريب، لعبت المتاحف المتخصصة دوراً بارزاً في بعض المجتمعات المتقدمة في تطوير الفيلم الإثنوجرافي، وتقديمه إلى جمهور عريض من الجمهور المهتم وغير المتخصص، وبذلك تسهم في تعريف حلقات أوسع وأوسع، وتعمل على رفع مستوى تذوق هذه النوعية من الأفلام. ومن أشهر تلك التجارب وحدة الفيلم الإثنوجرافي التي أنشأها الفنان والباحث الأشهر جون روش في متحف الإنسان بباريس. وتسمح هذه الوحدة لرواد المتحف بالاطلاع على مآلديها من أفلام (تدعمها وتزيد إليها باستمرار)، كما تنظم عروضاً أسبوعية لعرض بعض منها بانتظام. وفوق هذا كله تنظم تلك الوحدة الأنشطة مهرجاناً سنوياً لهذا النوع من الأفلام يسمى: حصاد الفيلم الإثنوجرافي.

وطبيعى بعد أن تتوفر مثل هذه الأطر المؤسسية المستقرة أن تنبثق دوريات متخصصة للعناية بشئون هذا الفن العلمى الجديد، أو تُخصص له أبواب ثابتة في كبرى الدوريات العلمية المستقرة والعريقة، سواء كانت دوريات أنثروبولوجية أو دوريات سينمائية. ومثل هذا المنبر هو الأداة الحقة للنقد والتقويم وتصحيح المسار، ومنح شهادات الجدارة لمن يستحق، وتوسيع قاعدة المهتمين... إلخ.

وإلى جانب كل ذلك توجد عناصر مؤسسية لاغنى عنها لكى يستطيع أى تخصص أو اتجاه أن يوفر لنفسه أسباب الحياة، وللمشتغلين به أداة للتواصل والحماية، وأغنى الجمعيات العلمية المتخصصة. وتدلنا تجربة الجمعية الفرنسية

للأنثروبولوجيا المرئية، التي تأسست عام ١٩٨٨، على أن مثل هذا الكيان يمكن أن يصلح أداة تنظيمية شديدة الفاعلية في خدمة التخصص. فقد جعلت من أولى أهدافها إقامة مكتبة سينمائية للأفلام الإثنوجرافية. ومثل هذه المكتبات تخدم الفيلم بطرق شتى: فهي تحفظ نسخة أو نسخاً أصلية، ونسخاً للاطلاع، وتنظم حلقات أو أوقاتاً للمشاهدة، وتقوم بإعارة الأفلام للأقسام الجامعية، والمدارس، والمتاحف، وشتى المؤسسات لخدمة كافة الأغراض، التي تعمل جميعها في نهاية الأمر على تحقيق الرواج والازدهار للفيلم الإثنوجرافي.

ومن معالم الاهتمام البارز بهذا الميدان على صعيد المشتغلين بعلم الاجتماع، أن تقدمت كاتبة هذه السطور ببحث عن الأنثروبولوجيا البصرية لمؤتمر: "الأدوار المستقبلية لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا في مصر" الذي عقد في مايو ١٩٩٨. ورغم ما لاقاه موضوع الأنثروبولوجيا البصرية (أو المرئية) من استحسان وترحيب وتأكيد لأهميته من جانب جمهرة المتخصصين، إلا أنه أثار أيضاً نقاشاً واسعاً وجدلاً نشيطاً تصدى لما يثيره هذا الميدان الجديد من إشكاليات وما يطرحه على البحث الأنثروبولوجي والكتابة الأنثروبولوجية من تحديات. وكان من أصداء تلك المناقشة إثارة ترحيبي وحماسي الشديدين للإسهام في ترجمة كتاب "السينما الإثنوجرافية. سينما الغد" الذي صدر منذ أيام عن الهيئة العامة للكتاب. وفي اعتقادي أن هذا العمل العلمي الرصين، الذي شارك في تحريره السينمائيون جنباً إلى جنب مع الأنثروبولوجيين، قد اجتهد في تقديم إجابات على معظم التساؤلات - ولا أقول الاعتراضات أو التحفظات- التي أثيرت حول مفهوم الأنثروبولوجيا المرئية ودورها وإمكانياتها العلمية والفنية.

ولعل بلورة بعض هذه الإشكاليات والتحديات، وخلق تعريف كاف بها بين دوائر المتخصصين، وتأسيس اتفاق حول أساليب التعامل معها، وتكييفها مع ظروف الواقع الأنثروبولوجي والسينمائي (التسجيلي خاصة) في مصر ... كل ذلك كفيل في تصوري بدعم هذا التخصص الناشئ في مجتمعنا المصري. وعلينا أن نبذل قصارى الجهد في تطويره ودفعه إلى الأمام، والإفادة منه بالشكل الملائم في تعليم تخصصات الدراسة الأنثروبولوجية، ومعرفة المجتمعات والثقافات الأخرى معرفة قريبة وعميقة، وكذلك تقديم حياتنا وثقافتنا للآخرين، بأيدينا وبرؤيتنا وليس بيد حاقد أو جاهل من مندوبي بعض وكالات الأنباء المغرضة أو الشبكات التلفزيونية الساعية إلى التشهير (نتذكر قضية ختان البنات، ودور شبكة CNN).

وسأطرح فيما يلي جانباً من الإشكاليات والتحديات المرتبطة بالفيلم الأنثروبولوجي.

ثالثاً: إشكاليات وتحديات:

١ - هل الأنثروبولوجيا البصرية ميدان بحثي جديد؟

الأنثروبولوجيا البصرية أو (المرئية) ميدان حديث نسبياً من ميادين التخصص الأنثروبولوجي. وموضوعها واسع ومتنوع كل السعة، حتى وإن عبرنا عنه تعبيراً قصيراً، وقلنا إنها تتناول بالدراسة الأبعاد البصرية للسلوك الإنساني، كما تتولى تطوير الوسائل البصرية التي تزداد - كل يوم - دقة وتعقيداً، وذلك بهدف توظيفها في البحث الأنثروبولوجي، وفي تعليم الأنثروبولوجيا للطلاب، وكذلك استخدام منتجات الأنثروبولوجيا البصرية - من صور وأفلام وغيرها - في التبادل الثقافي.

لهذه الاعتبارات جميعاً استطاعت بحوث الأنثروبولوجيا البصرية أن تبلغ مستوى ناضجاً من النمو والاستقلال داخل ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. واتخذ هذا النضج بعض الرموز ذات الدلالة مثل تخصيص قسم خاص بها في إطار الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية، وظهور مجلات علمية متخصصة في الأنثروبولوجيا البصرية فقط، وأصبحت تعقد لها مؤتمرات خاصة بها، وفي مواعيد منتظمة، كما تزايدت أعداد الطلاب الذين يتخصصون في دراستها وفي إجراء بحوثهم عنها.

لكن المشكلة أن الأنثروبولوجيا البصرية تعاني، مثلها مثل سائر فروع الأنثروبولوجيا الأخرى، من ظاهرة يمكن أن تكون ميزة لأي علم آخر، وأعني بها اتساع ميدانها، وكثرة الموضوعات التي أنيطت بها اليوم، والسعي الدائب نحو الاهتمام بكل ما يدخل في نطاق اهتمامها.

ويكفي أن نذكر هنا أن الأنثروبولوجيا البصرية أصبحت تربط عدة ميادين ببعضها البعض مثل أنثروبولوجيا الفن، واستخدام التصوير الفوتوغرافي، والفيلم الإثنوجرافي (التسجيلي) في الأنثروبولوجيا، وكذلك ميدان أنثروبولوجيا الفراغ، أي دراسة الاستخدام الثقافي الاجتماعي للفراغ، ودراسة الإدراك البصري والرمزية البصرية من منظور مقارن.

وهذه المزوجة بين التخصصات تحقق الكثير من الفوائد، كما تثير العديد من المشكلات العلمية وأخطار تفكك التخصص وفقدانه للوحدة والتماسك. وتلك معادلة لا بد من مواجهتها والإسهام في حلها، وذلك من خلال تقدم العمل في الأنثروبولوجيا البصرية وتراكم الخبرات المتحققة من ورائها. وتلك في رأينا وسائل علاج أزمة الهوية التي تواجهها أحياناً الأنثروبولوجيا البصرية: هل هي فن أم علم، أنثروبولوجيا أم تصوير، جمال أم تفاصيل، باحث أم فنان... إلخ.

وميزة هذا الفرع من الأنثروبولوجيا أنه يتولى عرض المعلومات الأنثروبولوجية واستهلاكها، كما يتولى إنتاجها. فهو إذن يمتلك بؤرة مزدوجة، أو ثنائية في محور ارتكازها، فالأنثروبولوجيا البصرية تهتم باستخدام المادة البصرية في البحث الميداني (انظر نموذجاً متميزاً في مقالات هوكنجز Hockings، ١٩٧٥). وتهتم أيضاً بدراسة الأنساق البصرية والثقافة البصرية (انظر نموذجاً لذلك دراسات تايلور، ١٩٩٤). ويعنى ذلك أنها تهتم بالعملية الأنثروبولوجية في مجموعها بدءاً من تسجيل المادة والبيانات الميدانية، ثم تحليلها، وأخيراً نشر وتعميم نتائج تلك البحوث.

ويذهب كل من بانكس Banks ومورفي Morphy في كتابهما عن الأنثروبولوجيا البصرية (مطبعة جامعة يل، ١٩٩٧) إلى أن الأنثروبولوجيا نفسها هي عملية تصوير، تقوم بعملية الترجمة الثقافية وعرضها سينمائياً. إذ تصور ثقافة معينة أو قطاعاً معيناً من المجتمع لجمهور أنثروبولوجي، يضم هو نفسه أفراداً ذوي خلفيات ثقافية مختلفة، أو ينطلقون في حياتهم من أسس ومبادئ ورؤى مختلفة. من هنا فإن فهم طبيعة عملية التصوير الثقافي المقارن (أو عبر الثقافات) يمثل عنصراً متكاملًا كل التكامل مع الأهداف العامة للعلم الأنثروبولوجي.

من هنا بدأ الأنثروبولوجيون مؤخراً فقط في تمحيص المفاهيم البصرية والتصور البصري بكل دقة سواء داخل الثقافات التي يقومون بدراستها، أو على مستوى نقد وتدقيق أدوات البحث. من هذا قيام بعض العلماء بفحص استخدام الصور الفوتوغرافية والفيلم الإثنوجرافي كأدوات بحثية من ناحية، وكأدوات تعليمية من ناحية أخرى. واتجه مزيد من الاهتمام إلى اختبار ما إذا كانت تلك الوسائل تنقل رسائل ضمنية بشأن الموضوع الذي تصوره. كما تساءل العلماء عما إذا كنا - دون أن نعي - ومن خلال فرض أسلوبنا في الترتيب البصري والتتابعي نعمل في

النهاية على تشويه مفاهيم الثقافة التي نحاول أن نقدمها للآخرين. ومن التطورات المهمة فى هذا الصدد - ورغبة فى تجنب تلك العيوب- تدريب الإخباريين على استخدام معدات التصوير السينمائي والفوتوغرافى لإتاحة الفرصة لهم للتعبير من خلال هذه الوسائل عن تصورهم لترتيب واقعهم الخاص، وهو ما تجلى فى وسائل العرض البصرى للمادة الأنثروبولوجية.

إذ يدلنا التراث الأنثروبولوجى أن الدراسات الميدانية المبكرة قد اعتمدت على الأساليب المتاحة وقتها للإيضاح البصرى الذى يقرب الصورة ويثرى الوصف ويساعد على مزيد من الفهم. ومن أبرز تلك الأساليب رسم الاسكتشات باليد، ثم بعد ذلك الصور الفوتوغرافية. ونذكر فى هذا الصدد الرسومات التى قدمها علماء الحملة الفرنسية فى موسوعة وصف مصر، والصور الفوتوغرافية والرسومات التى قدمها وليام لين فى كتابه الأشهر، وكذلك أعلام آخرون مثل بلاكمان، والألماني هانز فينكلر، وغيرهم.

وبرز استخدام تلك الأساليب فى العرض والتصوير بشكل خاص فى مجالات الأنثروبولوجيا الفيزيائية (التي استعانت كذلك ومنذ البداية بالعديد من الأدوات والقياسات الأنثروبومترية للتدليل على الشواهد الميدانية بشكل دقيق وملمس). كما برز فى مجال الثقافة المادية كالبيوت، والمباني عموماً، وقطع الأثاث، وقطع الزى، ومكملات الزى وأدوات الزينة، والحرف والصناعات التقليدية... إلخ.

وقد عرفنا استخدام تلك الصور والرسومات فى الكتب والموسوعات، كما عرفناها فى المتاحف أيضاً. ولم يكن يباريها فى الوضوح والإفادة سوى النماذج الأصلية أو المصنوعة (أى المقلدة) للعناصر الثقافية.

٢- إشكالية الوصف "المحايد"

منذ اللحظة الأولى للتصوير، يتم العمل فى الفيلم انطلاقاً من تصور محدد للواقع تحديداً دقيقاً. ولا يستطيع المخرج أن يمنع نفسه من أن يكون لنفسه فكرة مسبقة عن موضوعه. وعندما لا يعرف تمام المعرفة ما الذى سيصوره، ولا كيف يتم التصوير، فإن الوصف لن يكون جيداً. وذلك لأن الصور فى هذه الحالة تفتقد القدرة على التعبير الواضح. والسبب أن الكاميرا - البريئة (بكل معانى الكلمة) - لا تصور وحدها صوراً جيدة معبرة. إنما الواقف خلفها هو الذى يستنتقها للتعبير.

لذلك نبدأ بإشكالية الوصف. ففي نظر البعض أن الفيلم الإثنوجرافى يتميز - على عكس الأنواع السينمائية الأخرى - بالملاحظة المحايدة الخالية من كل معادلة شخصية، أو انحيازات مبدئية من أى نوع. ومن هذه الزاوية، فإن الوسائل السمعية والبصرية لا تستخدم إلا لعرض الأفكار المعطاة أو الموجودة فعلاً، وتكوين أدوات أساسية تستخدم بعد ذلك فى الاستدلال أو تشييد الرؤى والأطروحات النظرية، وبلورة الفروض البحثية... إلخ. وهى بذلك تتعدى الهدف الوصفى الذى يعنى تكديس الوثائق السمعية والبصرية الخاصة بوقائع تبدو متعلقة بحالات خاصة متفرقة.

هنا تطرح نفسها إشكالية ذات طبيعة أنثروبولوجية صرفة فى حقيقتها، تتعلق بعمليات التحليل والتفسير، ودور كل منها وحدوده، ومدى اندماج عمليات التحليل والتفسير أو انفصالها عن الوصف الذى تم تسجيله وتثبيته على شريط الفيلم.

ففى الفيلم الإثنوجرافى تبرز أمامنا ازدواجية الواقع المعاش وصورة الواقع المسجلة على الفيلم، والصورة ليست فى الحقيقة سوى اختيار - أى رؤية معينة - لذلك الواقع الحى الخصب الفائق التعقيد. من هنا فإننا ما أن يطرح فى عالم الفيلم الإثنوجرافى مسألة "الواقع الاجتماعى" حتى نجد أنفسنا نتجاوز ما يسمى: الوصف "الخالص"، لندخل فى مجال الأنثروبولوجيا التى هى تصور مصنوع - بمعنى ما - أو تصور "انتقائى" لهذا الواقع، أو قل هو "إعادة تصوير" له. ذلك أن الفيلم الأنثروبولوجى الجيد يقترح لنا رؤية معينة، ويقدم نفسه كشيء يمكننا أن نتعمق التفكير فيه، ونذهب فى تأويله مذاهب شتى. فهو بهذا الفهم ليس مجرد بديل ينم عن حقيقة نحيت عذريتها جانباً.

وحتى لو افترضنا جدلاً أن رؤية الفيلم تماثل نوعاً من الإدراك المباشر، فإنه يلزم أولاً وقبل كل شئ إنتاج الفيلم نفسه. ويعنى ذلك اتخاذ قرارات بين مجموعة من الخيارات المطروحة أمام فريق العمل. وأخيراً فإن هذا التراكم "السلبى" للمعلومات - الوثائق (أو المعلومات الوثيقة) سواء بهدف الحفظ أو حتى بهدف التأمل النظرى لا يحدد وحده أى إشكالية ولا ينشط التفكير النظرى إلا بصورة افتراضية. (ومن الشائع اليوم القول بأن من ملامح الزمن المعاصر أننا أصبحنا نتحدث عن بنوك الصور أكثر مما نتحدث عن السينماتيك - أو مكتبات

الأفلام).

٣- إشكالية الوصف بدون نظرية:

فى رأى أن استخدام كلمة إثنولوجيا للإشارة إلى جمع المعلومات من الميدان (أى من مكانها الطبيعي)، انطلاقاً من أن هناك عملاً وصفيًا خالصاً مهمته فى نهاية الأمر أن يغذى التفكير النظرى فيما بعد؛ هذا التصور ينطوى فى الحقيقة على قدر ليس يسيراً من الخداع أو قصور الفهم. فالمؤكد أنه لا يمكن أن يوجد وصف بدون اختيار. وهذا الاختيار إنما يتحدد فى ضوء النظرية التى يتبناها صانع الفيلم. وهذا المبدأ أشد ما يكون أهمية وخطورة فى عالم السينما الإثنوجرافية، حيث يسهم الواقع فى تكوين المعطيات المتحصلة.

فالأنثروبولوجى الذى ينتج الوسائل السمعية والبصرية لا يمكنه أن يدعى أنه يكتفى بتخزين "مادة خام" وفقاً للفهم الآلى للملاحظة. كما يجب أن ندرك - فى نفس الوقت - أنه من المستحيل إعادة تكوين وقائع إمبريقية غير قابلة للنقاش عن طريق التسجيل. ذلك أنها لى تصبح صوراً يتعين أولاً أن يتم إدراكها، والتعامل معها، وتشكيلها، وتعريف الناس بها. ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق استخدام إحدى النظريات، وتبنيها كإطار للعمل، حتى ولو كان ذلك دون وعى أو دون قصد من جانب صانع الفيلم.

٤- أفلام الأنثروبولوجيين وتواضع المستوى الفنى

تدلنا المتابعة الدقيقة للنشاط التعليمى والبحثى فى أغلب أقسام الأنثروبولوجيا ومعاهدها فى جامعات العالم الكبرى أنه قد طرأ نمو مذهل على استخدام الوسائل السمعية والبصرية من كل نوع، وعلى كل مستوى. بدءاً من شرائط التسجيل "الكاسيت"، مروراً بالفيديو، ووصولاً إلى الشريط السينمائى، وانتهاء باستخدام الوسائط المتعددة. ولكن الملاحظة التى رصدها أكثر من متابع هى تواضع المستوى الفنى للغالبية العظمى من الأفلام التى أخرجها الأنثروبولوجيون، وأقصد بهم دارسو الأنثروبولوجيا أو الباحثين فيها الذين يستخدمون الكاميرات بأنفسهم. فالأنثروبولوجى هنا يمارس الأدوار الرئيسية فى صناعة الفيلم، بدءاً من التأليف، مروراً بكتابة السيناريو، ثم التصوير، والإخراج... إلخ.

ولعل ما يفسر انخفاض مستوى الجودة أن تلك الأفلام قد نفذت في ظروف صعبة، وبمعرفة "سينمائيين" قاموا بتعليم أنفسهم صناعة السينما. فهم قد لا يستخدمون المعدة الفنية (من جهاز صوت أو كاميرا...) إلا مرة واحدة في السنة أو نحو ذلك. لذلك تجدهم لا يستطيعون السيطرة على ما يستخدمون من معدات، ولا امتلاك الحد الأدنى من الشروط والمتطلبات الفنية الضرورية. وفي مقدمة تلك الشروط والمتطلبات: مستوى معقول من التدريب والمران الشخصي، وعنصر الوقت - أو الخبرة الزمنية، وتوفير المعدات المناسبة، والموارد المالية الكافية. فبدون الحد الأدنى من تلك المتطلبات لن يمكن إنتاج فيلم جدير بأن يسمى فيلماً.

ولذا نجد تصوير المشاهد مفتقراً إلى التوفيق، مليئاً بأخطاء الضبط، والكادرات سيئة، أو غير ثابتة، لا تقدم تصميماً حقيقياً للمشاهد السينمائية المعبرة ولا تنوعاً يسمح بمونتاج متماسك. ومع أن المادة الخام متوافرة، إلا أنها تتكرر وتعانى من الثغرات بسبب عدم احترام قواعد الاستمرارية السردية. ويبدو تسجيل الصوت في أغلب الأحيان سيئاً غاية السوء نتيجة لنوعية الميكروفونات الرديئة، وآلات تسجيل الصوت، والجهل بالعلاقة الصحيحة بين الصوت والصورة.

ونلاحظ أخيراً أن ثقل أسلوب التعليق واستخدام مصطلحات خاصة، والنطق غير السليم والتعالى على الموضوع ... كل ذلك يدمر أى تأثير للعمل، بل يقضى بالفعل على دوره فى التعليم والتوثيق. أما بالنسبة للمضمون الخاص بالتعليق فنجد - على العموم - يتسم بدرجة عالية من الكثافة وتبنى رسالة ذات طبيعة موسوعية. ونادراً ما نلمس أى حرص على طرح التساؤلات، رغم كون تلك الجوانب تقع فى مكانة القلب من المشروع الأنثروبولوجى.

لا جدال أن هذه الملاحظات - وغيرها مما سجله نقاد أفلام الأنثروبولوجيين - قد تبدو بالغة القسوة، ولكنه من الواجب على أية حال إبرازها ولفت النظر إليها وأخذها فى الاعتبار. فمن شأن ذلك أن يمهد لتحقيق النجاح وإحراز التقدم فى مجال لا يسمح - فى جميع الأحوال - ببلوغ النجاح إلا بصعوبة. وبرغم كل شئ، فإن هذا الموقف العام غير المرضى لا يمنع من الاعتراف - سواء من ناحية الأنثروبولوجيين أو المتخصصين فى الفيلم الوثائقي - بوجود أعمال رائعة بحق والاتفاق على أن هناك عدداً من الأفلام ذات القيمة الرفيعة علمياً وفنياً.

٥- هل يفضل صناع الفيلم الأنثروبولوجى التحيز للماضى وللغرائب؟

هذه نقطة تمثل حساسية خاصة لأبناء المجتمعات المتخلفة (أو النامية) التي يمتلئ سطح المجتمع فيها بكثير من البثور والتقيحات التي تحرص أشد الحرص على سترها عن عيون الغرباء. وفي مثل هذه المجتمعات أيضا كثير من المواقع التي مازالت تعيش عصورا انقضى أجلها منذ قرون، ولنفكر مثلا في واحات نائية، أو مناطق أحراش منعزلة، أو مجتمعات فوق قمم جبال وعرة.. فى مثل هذه المواقع يعيش بشر لا يعرف مواطنوهم عنهم الكثير، وأحيانا لا يعرفون عنهم شيئا. ويسئهم أشد الإساءة أن تسعى كاميرات الغرباء إلى زيارتهم، وتسجيل حياتهم، وعرضها على الناس.. ليس أى ناس، وإنما ناس الخارج، ناس الدول المتقدمة!

وعلى الجانب الأنثروبولوجي - خاصة العالم القادم من مجتمع متقدم إلى مجتمع نام - تكون كاميرات هؤلاء الناس مفتونة أحيانا باقتناص اللحظات الفريدة، أو غير المألوفة، والغريبة، والتركيز على أصحابها، ورصد خصوصية تلك المواقف من الناحية الإنسانية. وهذا ما نبه إليه أصحاب كتاب السينما الإثنوجرافية، وحذروا صناع الفيلم الأنثروبولوجي من التماذى فيه. فكثير منهم تشده أنماط الحياة فى الجزر المنعزلة، أو الصحراوات الموحشة، أو المنحدرات الصخرية الشديدة الوعورة، باختصار فى الجيوب المنسية من العالم الواسع.

والمؤكد أن الأنثروبولوجي عندما يفعل ذلك، لا يفعله للتأمر على ذلك المجتمع، أو فضحه والتشهير به، وإنما لأنه تستحوذ عليه - بادئ ذى بدء - فكرة أن موضوعات بحثه - فى مثل هذه المجتمعات - هى فى طريقها إلى الزوال. وهو بتسجيلها والحفاظ عليها يساهم فى صون شئ من التراث الثقافى الإنسانى المهدد.

ومازلنا حتى اليوم، رغم أننا لم نعد نميل إلى تصوير الثقافات باعتبارها "موضوعات فانية"، مازلنا نشعر بأن هناك خسارة لن تعوض، ومازالت هذه الفكرة مسيطرة على المشتغلين بهذا العلم. وهذا هو السبب فى أن كثيرا من الأفلام الإثنوجرافية لا تخرج عن هذا الإطار. ويكفى أن نراجع قائمة بأسماء بعض تلك الأفلام لتتأكد لنا هذه الحقيقة بشكل ساطع. (راجع كتاب السينما الإثنوجرافية .. خاصة ص ص ١٦٠ وما بعدها). ولعل ملاحظة واحدة تغنى عن قول الكثير فى هذا الصدد: يكفى أن نعرف أن أشهر وأضخم سلسلة للأفلام الإثنوجرافية فى العالم (التي تحظى بالعرض فى عدد كبير من محطات التلفزيون الكبرى)، والتي شارك فى صنعها أنثروبولوجيون متخصصون كان اسمها: "عالم فى طريق

الزوال " Disappearing World .

خاتمة : بعض ملامح تجربة مصرية

يجدر بي في النهاية أن أشير إلى بعض التجارب المصرية التي شاركت فيها كاتبة هذه السطور. فقد عاشت وشاركت تجربة طويلة، بعضها مفيد، في استخدام الفيلم الإثنوجرافي والوسائل المتعددة في جمع التراث الشعبي وتدريبه في كلية البنات بجامعة عين شمس، وفي المعهد العالي للفنون الشعبية، عندما تشرفت بعمادته من عام ١٩٨٨ حتى عام ١٩٩٧.

وقد بدأت علاقتي بالفيلم الإثنوجرافي أثناء فترة بعثتي لدراسة الفولكلور بجامعة بون بألمانيا الغربية (١٩٦٢ - ١٩٦٨). فمنذ ذلك التاريخ المبكر كانت معظم أقسام الفولكلور والأنثروبولوجيا هناك تضم آنذاك من بين أقسامها قسماً متميزاً للتصوير التسجيلي (الفوتوغرافي والسينمائي)، بما يلزمه من معامل، وأساتذة متخصصين متفرغين لذلك العمل.

ولذلك حرصت منذ عودتي إلى جامعتي على إنشاء معمل مستقل تابع لقسم الاجتماع بكلية البنات. أمكن بعد فترة أن تخصص له ميزانية مستقلة، وأجهزة، وباحثون متفرغون... إلخ.

وبما أننا جزء من كيان جامعي (سواء في عين شمس أو أكاديمية الفنون) كان لا بد أن يترجم هذا الاتجاه إلى نصوص لائحية تجد صداها في المواد التي تدرس، وفي التخصصات الرئيسية أو الفرعية (حيث ينفرد قسم الاجتماع بكلية بنات عين شمس اليوم بوجود شعبة للفولكلور والأنثروبولوجيا به).

وبمقتضى هذا التعديل أصبحت المواد التقنية جزءاً أساسياً من المقررات الدراسية، وتحولت "الصور" من مجرد إضافة تكميلية للرسائل والبحوث، إلى فكر، ومنهج، ورؤية لها أصولها وقواعدها. ولا بد أن أسجل في هذا المقام كل الشكر والتحية والعرفان للفنان الأستاذ هاشم النحاس الذي كان له دور في ترشيد هذه المسيرة العلمية وإثرائها بخبرته وآرائه.

أما التتويج الحق للاهتمام الأكاديمي فيتجلى في تسجيل الرسائل العلمية للماجستير والدكتوراه في ذلك الميدان الجديد. فصاحب الرسالة هو ركن ركين - بذاته - وأداة للعمل على دفع هذا التخصص إلى مزيد من التقدم. ولذلك يؤشر

تسجيل رسائل علمية فى موضوع معين إلى رسوخ هذا الموضوع وثباته فى الأرض العلمية الخصبة.

وأمكن منذ أوائل الثمانينيات تسجيل عدد من الرسائل العلمية فى ميدان الوسائط المتعددة، ومع أن الوقت لم يكن قد نضج إلى المدى الذى ننشده فى مجال هذا البحث العلمى الوليد، إلا أنه جرى العمل بهمة من أجل استكمال المعدات الفنية، والمراجع المناسبة، والعناصر البشرية المؤهلة لهذه المرحلة الريادية التى تتطلب سمات المثابرة والتحدى.

وبفضل نظام الإشراف المشترك أمكن تسجيل رسالة دكتوراه للدارس مصطفى جاد فى المعهد العالى للفنون الشعبية تحت إشراف كاتبة هذه السطور والأستاذ جون بابتيست مارتان بجامعة ليون والأستاذ الدكتور فتحى صالح أستاذ الحاسبات بجامعة القاهرة، والذى كان طوال فترة وجود الدارس بالخارج سفيراً لمصر لدى اليونسكو بباريس. فاستطاع أن يسهم بفاعلية فى توجيه مسيرة البحث. وفيها تحقق للباحث تدريب فى جامعة بواتييه فى إطار معهد متخصص فى دراسة الوسائط السمعية والبصرية، وفى متحف الإنسان بباريس. وفى عام ١٩٩٩ أجازت الرسالة ونوقشت فى المعهد العالى للفنون الشعبية بأكاديمية الفنون. وأصبح صاحبها عضواً بهيئة التدريس بذات المعهد^(*).

وخلال التسعينيات اكتملت مقومات معمل الوسائط المتعددة بكلية البنات، مما أتاح الفرصة لتسجيل رسائل جديدة، أوشك أصحابها على الانتهاء منها بالفعل، وأصبحت جاهزة لمناقشتها وإجازتها^(**).

وإلى جانب ما أتاحه تطوير لائحة قسم الاجتماع بكلية البنات من تخصيص شعبة للأنثروبولوجيا والفولكلور، وإفساح المجال للمواد السمعية والبصرية، كان إنشاء شعبة للإعلام بالقسم عاملاً مهماً فى تأسيس استديو ووضع متطلبات تشغيله على ميزانية الكلية، وتوفير الكوادر البشرية المؤهلة لأداء رسالة الفيلم

(*) مصطفى شعبان جاد، أرشفة المادة الفولكلورية باستخدام الحاسب الآلى. دراسة تطبيقية على بعض العناصر الشعبية بواحة سيوه، أجازت فى ١٩٩٩/١٢/٢٠.

(**) محمد السعيد أبو المعاطي، توظيف الكمبيوتر متعدد الوسائط لحفظ وعرض بعض العناصر الثقافية المادية. دراسة ميدانية فى إحدى قرى محافظة الدقهلية (تسجيل يناير ١٩٩٧) وكذلك: عنان محمد محمد محمود، ملامح التغير فى الحرف والصناعات التقليدية بمنطقة خان الخليلى بالقاهرة. محاولة منهجية فى طرق حفظ وعرض المادة الميدانية (تسجيل أبريل ١٩٩٧).

الإثنوجرافى. كل ذلك يفتح أمامنا طاقة للأمل وبصيصا من النور أننا نسير على الطريق الصحيح، وأنه سوف يأتى اليوم الذى يستكمل فيه هذا التخصص الجديد مقومات وجوده وتطوره.

بعض المراجع المختارة

- ١- جان بول كولين وكاترين دو كلييل، السينما الإثنوجرافية. سينما الغد، ترجمة غراء مهنا، مراجعة وتقديم وتعليق علياء شكرى، سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢
- ٢- Leroi- Gourhan A., "Cinema et Sciences humaines: Le Film ethnographique existé - t-il", Revue de geographie humaine et d'ethnologie, ٣, ١٩٨٤.
- ٣- Banks, M, "Talking, heads and moving pictures: David Byrne's "True Stories" and the anthropology of film", in: Visual Anthropology, ٣ (١), ١٩٩٠, PP. ١-٩.
- ٤- Singer, A., Disappearing World: Television and anthropology, London, Boxtree, ١٩٨٨.
- ٥- وانظر واحدة من أهم دوريات الفيلم الإثنوجرافى على المستوى العالمى
Newsletter of the Society for Visual Anthropology. University of Southern California.
University Park. Los Angeles, CA. USA.

الفصل الثالث والعشرون التدين الشعبي الذاكرة والمعاش^(*)

قال الشيخ عبد ربّه التائه:

لقد فتح باب النهاية عندما قال: "أفلا تعقلون"
نجيب محفوظ (أصداء السيرة الذاتية)

حضور المعتقدات الشعبية فى الدين، وتداخلها معه، هو ما يعين إطار التدين الشعبي ومادته. ذلك أن هذه المعتقدات فى تمثلها لحدود ما فوق الطبيعي، ولكن على جانب ما هو مقدس، تقترب من تكوين ديني اعتقادي، كنظام لصيق بالدين Parareligion، عبّر عنه الباحث المغربي الفرنسي الأصل بول باسكون P. Bascon، فى حديثه عن المعتقدات بالمغرب مذكراً أنه: "برغم أن الدين الإسلامي المنزّل هو المحك الأخير لكل معتقد ابتداعي فى الظاهر، أو لكل تجديد عصري، وهو تفسيره وإطاره، فإنه من الضروري ألا نغفل الخلفية الأكثر إظلاماً وغموضاً وإغازاً، التى تتعايش مع القرآن والعلم الحديث فى الذهنية الشعبية"⁽¹⁾.

وربما لهذا، يجوز النظر إلى الخوض فى موضوع التدين الشعبي كمغامرة غير مأمونة العواقب، بسبب من انفتاحه على مساحات ومناطق دفينّة، تتخطى فى كثير من الأحيان قواعد التحريم وحدود الأعراف، وتتأبى على الاستقصاء الظاهري أو الرصد الموصوف، ويشيع التهوين من شأنها، باعتبارها تراكمًا يتعلق بإقامة الجامد والمتخلف والبالى ومعاداة الشريعة.

وهذا الموقف من التدين الشعبي يتخذ أحد سبيلين: التجاوز من قبل الحدائين، والتحريم عند رجال الدين. فلدى قطاعات واسعة من المثقفين العرب، يتم وصمه بالمحدودية والتخلف. باعتباره: "أيديولوجيا غيبية متكاملة، تضبط

(*) كتب هذا الفصل الدكتور محمد حافظ دياب، أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية الآداب، جامعة الزقازيق، فرع بنها.

أوتار السلوك الفردي والاجتماعي للأمة ضبطاً محكماً بعيداً عن روح العلم"، بما يتصل إلى حد الحكم بأن هدف الحياة ووسيلتها في المجتمع يضحيان منتميين إلى عصر السحر والأسطورة، انطلاقاً من "هذه الأيديولوجية الغيبية القابضة على زمام الأمور في المجتمع"^(٢).

ويرتبط التحريم تاريخياً برجال الدين الرسمي، وهو ما نجده لدى القديس توما الأكويني St. Th. Aquinas، الذي يقرر أنه خرافات أو مسوخ أو تجاوزات، تنشأ على تخوم الديانة المسيحية، وبخاصة بين الطبقات الدنيا، مما يشير إليه أصل كلمة superstition المشتقة من الكلمة اللاتينية superstate، وتعني الخطر أو المأزق الخفي الذي لا يمكن تداركه، والكامن خارج العقيدة الصحيحة^(٣).

وفى الثقافة الإسلامية، يشار إلى أن الفقيه المتشدد أحمد بن حنبل هجر الحارث بن أسد المحاسبي رغم زهده وورعه، بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، وقال يدينه، "أست تحكى بدعتهم أولاً ثم تردّ عليهم؟ أأست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في الشبهة، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث والفتنة؟"^(٤). والأمر هنا لم يقتصر على ابن حنبل، بل أن: "مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والأئمة المتقدمة، صنفوا كتب المحاسبي في الخطرات والوساوس"^(٥). وذهب مالك إلى أنه لا يجوز شهادة أصحابها، على حين عدّها النووي بدعة يجوز هجران أصحابها^(٦). والبدعة هنا بمثابة المستحدث المستكر في الدين، وهو ما يترجم بهذا المعنى في الإنجليزية إلى Hersey أو Heterodoxy أى الخروج عن الدين^(٧). وعابنها الغزالي باعتبارها "تشويشات"، والقلقشندى "كأوابد" رأها: "أمور بعضها يجرى مجرى الديانات، وبعضها يجرى مجرى الاصطلاحات والعادات، وبعضها يجرى مجرى الخرافات"^(٨). أما ابن خلدون، فرأها: "ما هي إلا مغالط يجعلونها كالمصائد لأهل العقول المستضعفة.. وقد ولع بها الخواص وأذاعوها بين الملوك والسوقة"^(٩)، "والتطلع إلى هذا طبيعة للبشر. مجبولون عليها، لما تنطوي عليه من كفریات وشرك"^(١٠).

ولعل هذا الموقف يبلغ ذروته، فيما يقرره سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، المفتى السابق للملكة العربية السعودية، ويرى أن: "هذه الخرافات بمثابة مشاركة أو خضوع، عفوي أو مبييت، للمخطط العالمي الذي يهدف إلى إحياء البدع.. مع ما فى هذا الإحياء من تنكب عن الشريعة.. ومن ثم حرب ضد الدين الإسلامي

وكتابه" (١١).

وفى المجلد، يراوح الموقف من التدين الشعبي بين تسميات "البدع"، و"سقط العامة"، و"أباطيل العوام وأوهامهم" و"إسفاف الدهماء"، و"الحشوات الضلالية"، باعتبارها لا تتفق وتعاليم الدين الرسمي، الذي شرع ما يكفل حياة الناس، بما يشى أن الخروج على هذه التعاليم بمثابة المستحدث المستكر فى الدين (١٢).

• سؤال الهوية:

ورغم ورود تعبير الدين الشعبي La religion populaire لدى اللغوي الفرنسي جان ديكور دومانش J. Decourdemanche عام ١٩٠٩، كعنوان لكتاب له حول ممارسات التدين الشعبي لدى الأتراك (١٣)، فالسائد أن التباين قائم لم يزل فيما يتصل بتسميته.

فهو فى المعجم الإنجليزي يتراوح بين folk religion ، و popular religion ، و domestic religion ، و volks religion ، و personal religion ، إضافة إلى the traditional religious beliefs لدى أوبيتز E. Opitz (١٤).

المفهوم الأوليان، مضافاً إليهما traditional religion ، يعاينها كليفور جيرتز C. Geertz باعتبارها أساليب كلاسيكية للتدين، تكون ما يسمى بالدين التقليدي (١٥). أما domestic religion ، فقد وجدت زمن الحضارتين الإغريقية والرومانية، حيث لم يكن فى استطاع أى إله أن يكون معبوداً لغير أسرة واحدة، فكانت الديانة منزلية محضة (١٦)، على حين استخدم عالم الاجتماع الدينى الألماني جوستاف منشنج G. Mensching تعبير Volks religion بمعنى الدين الخاص بشعب واحد، مقابل الدين العالمى universal religion المفتوح لكل الناس (١٧).

ويفرق الفيلسوف الأمريكى وليام جيمس W. James بين الدين النظامى institutional الحامل لأفعال طقوسية، مقابل الدين الشخصى personal الذى تصدر عنه أفعال شخصية (١٨).

ولدينا، فقلة من الباحثين العرب استخدموا تعبير "الدين الشعبى"، من مثل سيد عويس الذى عاينه خلال دراسته لظاهرة الازدواج فى التراث الدينى المصرى، ففرق بين الدين الرسمي المتعارف عليه فى النصوص الدينية المؤسسة،

وتفسيراتها لدى رجال الدين المعتمدين من قبل المؤسسة الرسمية، وبين الدين الشعبي الذي يمارس من قبل القاعدة العريضة^(١٩)، وشاركه في ذلك الباحث التونسي عز الدين عناية^(٢٠)، والمصريان رفعت سلام^(٢١)، ومحمد بيومي^(٢٢).

وخارج هذا التعبير، تكثر التسميات حوله ما بين "الخطاب الديني الشعبي" مقابل "الخطاب الديني النصي" لدى عصام فوزي^(٢٣)، و"الإسلام الدوغمائي" لدى محمد أركون^(٢٤)، و"الثقافة الشعبية في مجال الدين" لدى نصر أبوزيد^(٢٥)، و"الموقف الديني الشعبي" أو "الفهم الشعبي للدين" لدى صلاح الراوي^(٢٦)، و"المفهوم الشعبي للدين" لدى صادق سعد^(٢٧)، و"الدين الشعبوي" أو "الفهم الشعبوي للمعتقدات الدينية" لدى على فهمي^(٢٨).

أما الباحث الفلسطيني عزمي بشارة، فأطلق عليه "التدين الشعبي"، في معرض حديثه عن أنماط اجتماعية ثلاثة لقبول معتقدات الدين كإطار مرجعي ينظم معرفة الكائن وسلوكه: نمط التدين الرسمي أو المؤسسة الدينية religious establishment، ونمط التدين الشعبي، ونمط التدين السياسي.

ويميز الباحث هذه الأنماط عن الأصولية Fundamentalism، وهو مصطلح يراه لا يشير إلى نمط تدين اجتماعي بعينه، ولا يحدد ظواهر اجتماعية، وإنما يشير إلى شكل من أشكال الوعي القائم على التمسك بحرفيه النصوص أو العودة إلى الأسس Fundamentals، في محاولة منه لتنقية الدين المجرد من الشوائب التي علقت به تاريخياً، بما يجعله يتحول إلى نمط تدين غير نقي، عندما يتفاعل مع أحد الأنماط الاجتماعية القائمة (المؤسسي، الشعبي، والسياسي)، وتتحول حرفية النص إلى مجرد أيديولوجيا، أو حجة سجالية في مقاومة الخصوم^(٢٩).

ولكن، ما الذي يعنيه مفهوم "التدين الشعبي"؟ وما الذي يميزه عن "الدين الرسمي" و "التدين السياسي"؟

إن التعرف على سماته الناظمة ينطلق من تنامي ظواهر التدين الرسمي، كنتاج لعملية التحديث، وهو كأي لاهوت Theology، يعبر عن الحاجة إلى الوساطة بين الله والدولة، بعد أن توقفت عن اشتقاق شرعيتها من الله مباشرة. ولأنه نتاج عملية التحديث، ولكونه تيريري بطبيعته الوظيفية، فإن استراتيجيته المألوفة تجاه توجهات الدولة، هي استراتيجيات دفاعية، حاضرة للتكيف مع ازدواجية عالم الحداثة، لأنها نتاج هذه الازدواجية، بما يشي بتبلور ظواهر هذا

التدين الرسمي مع تحدد الدولة وتقنين اللغة وترسيم المؤسسة الدينية التي تعيد إنتاج الفقهاء والعلماء وبناء أيديولوجيا السلطة، وامتلاك هذا التدين، على المستويين النصي والمؤسسي، لمنظومة مقننة من مبادئ ثابتة ذات مكانة قديسية، قائمة على اعتماد النص المؤسس مع اختلاف تأويله وتوظيفه، ومرتكزة على اختزالية أخلاقية moral reductionism وتعارضات مزدوجة binary opposition بين المقدس والمدنس، وميل إلى نوع من الحجج القائمة على ما يمكن اعتباره نظاماً للأخلاق المتكاملة، والمطلقة، وإن جاز القول بعدم ضرورة أن يكشف التدين الرسمي دائماً عن هذه السمات.

أما التدين السياسي، فهو ردة الفعل على عملية التحديث، وجزء أساس من هذه العملية في الوقت ذاته. وقد كانت استراتيجيته الأساسية إصلاح الدين، لكي يصبح أكثر تلاؤماً مع متطلبات الحداثة، والمشارك بينه وبين نمط الوعي الأصولي في بدايات ظهوره، هو الرغبة في تنقية الدين من الشوائب الخرافية والأسطورية التي علفت به، مع فارق أن العودة إلى الأصول في هذه المرحلة المبكرة، تتم من أجل إيجاد أساس متين لعملية الإصلاح، بما يعني أن التدين السياسي في مرحله الأولى بروتستانتية بطبيعته، لكنه سرعان ما ينتقل من إصلاح الدين والدولة، بموجب تحديات الحداثة، إلى إصلاح الدولة، لكي تتلاءم مع متطلبات الدين المؤدلج. هنا يصبح التدين السياسي أصولياً ولا إصلاحياً، ويتحول بذلك، أيضاً، إلى حزب سياسي وسلطوي authoritative التوجه، لأنه يحول الدين إلى أيديولوجيا سياسية^(٣٠). مقابل التدين السياسي، تبدو سمات التدين الشعبي متشظية ومتسعة ومرنة وغير مقننة وغير خاضعة لنواميس وأقانيم محددة، كجهد من قبل جماعته الشعبية لزيادة إمكانيات حريتها وإشباعها، يقوم على إعادة بناء توليدي generative reconstruction بين الديني والاعتقادي والبراجماتي، في حركة دائبة من التأخذ والاستيعاب المتبادل فيما بينها. وعلى ما يذهب أنطونيو جرامشي A..Gramsci، ورد ذكر الدين الشعبي لأول مرة، حين تردد في أدبيات الكنيسة الرومانية حديث حول دينين: "دين للمتقنين، وآخر للأرواح البسيطة، تصدت هذه الكنيسة لمنع تشكلهما"^(٣١).

والأعمال التي قصدت الممايزة بين التدين الرسمي والتدين الشعبي عديدة ومتباينة، وقد تعسر أية محاولة للتعرف عليها واستيعابها، وإن جاز استخلاص محكات أربعة أساسية تقف خلف هذا التمييز، وتحدد علاقات التشابه أو

الاختلاف، والتكامل أو التناقض بينهما.

أولها يتصل بمحتوى الخطاب الديني، وهو ما نجده لدى جون جوليك J.Gulick، وعبد الحميد الزين، وعصام فوزي: فجوليك يمايز بينهما، انطلاقاً من تركيز التدين الرسمي على المقدس، باعتباره جوهر التجربة الدينية، في حين يخلط التدين الشعبي بين المقدس والديني، على قاعدة التداخل بين النص والمعتقدات والواقع^(٣٢). أما الزين، فيميز خطاب التدين الرسمي بتعدد الفرق والعقائد، مقابل تداخل التدين الشعبي مع السحري والغرائبي، مما حدا به إلى التفريق بين اللاهوت الصوري الذي يرتبط بعلم الكلام المعياري، واللاهوت الشعبي الذي يتصل بالتقاليد^(٣٣).

ويمايز عصام فوزي بينهما، عبر مستويات أربعة من المرجعية والذات المنتجة وإعادة الإنتاج والانفتاح: فالدين لا يحضر في الخطاب الشعبي محاطاً بطقوس البداية المقررة، بل ينزلق إلى داخله دون أن يثير الانتباه، ومن ثم يتحاشى أن يصنف كخطاب ديني ملتزم أو مارق. والخطاب الشعبي يأتي حول الدين بغير ذكر المؤلف، مما يصعب من مهمة محاكمته. وهو يتحاشى مبدأ التعليق أي إعادة إنتاج النص المؤسس، حين يرفض أن يتضمن بأي صورة من الصور الخطاب الديني النصي، وإذا ما استحضره فعلى شكل يفقده قوته وسلطته المرجعية، ويجرده من قدسيته. مثال ذلك ورود الآيات القرآنية في أغنيات المديح على شاكلة الأغاني العاطفية. وأخيراً ففي مقابل الخطاب الديني النصي، الحامل لخريطة الواجب والممنوع والممكن. يبدو الخطاب الشعبي حول الدين على استعداد دائم لاختراق قائمة الممنوعات. بالنظر إلى انفتاح الذهنية الشعبية على شروط وجودها الاجتماعي الخاصة، التي لا تستجيب بالكامل للقائمة الإلزامية المفروضة، وإلى تيسير لا نظامية الخطاب الشعبي لتلك المراوغة، حيث يمكن التغلب من هذه القائمة^(٣٤).

وثاني هذه المحكات يتصل بعلاقة التدين الشعبي بالجماعة الاجتماعية، وهو ما نعاينه لدى الغزالي، وفلاندرز بيتري F. Petrie، واريك وولف E Wolf، وجيلفورد جيرتز G. Geertz، وديل ايكلمان D. Eickelman، وروجيه باستيد R. Bastide، وأبركرومبي Abercrombie، وأحمد أمين، وحسن حنفي، ومحمد بيومي: فالغزالي يفرّق بين دين الخاصة من النخبة الموهوبة في تعمقها للمعرفة

الدينية، ودين العامة من البسطاء الذين لا يرون من الدين إلا وجهه الخارجي فقط^(٣٥). وفي صدد حديثه عن ديانة المصريين القدامى، يشير بيتري إلى الدين الشعبي domestic الذي يستخدم في حياة الأسرة، ويعنى به الديانة الأوزيرية Osirian القائمة على أسطورة أوزيريس، مقابل الدين الرسمي official الخاضع للكهنة والدولة^(٣٦).

ويميز وولف بين دين النخبة وتدين الفلاحين عبر مستويات ثلاثة: فبينما يركز تدين الفلاحين على الفرد، ومروره خلال سلسلة من أحداث دورة الحياة مثل الولادة والبلوغ والزواج والموت، فإن تفسيرات تدين النخبة لهذه الأحداث تستقر في مصطلحات مجردة، باعتبارها محطات على طريق المسار الإنساني بين الحياة والموت. وإذا كان تدين الفلاحين ينشغل بدوره في إعادة تجديد الاحتياجات المعيشية ضد الهجمات العشوائية لقوى الطبيعة والتاريخ، فإن تفسير تدين النخبة يقوم على تحديد مسألتي الحياة والموت. وفي حين يتوجب على تدين الفلاحين مواجهة الفوضى والمعاناة السائدة بين أفراد معينين، ينتمون إلى جماعة اجتماعية ملموسة "على الأرض"، فإن تفسير تدين النخبة يقرأ تلك الأحداث المؤسفة باعتبارها من وحي الشيطان^(٣٧). ويخلص وولف إلى تحديد السمة الأساسية لتدين الفلاحين، على أن له طابعاً جامداً وفعالاً ومعنوياً، لكنه ليس تساؤلياً، حيث يرى أن جماعة الفلاحين لا تقوم غالباً بالتجديد الديني، في حين يستجيب تدين النخبة لمتطلبات التجديد^(٣٨).

أما جيرتز، فيرى أن هناك أكثر من نمط اجتماعي للتدين في الإسلام، كل واحد منه يعكس خصوصية رمزية ثقافية وتجربة مقتنيها التاريخية. وفي حديثه عن الإسلام في المغرب، يرهن التدين الرسمي بمجتمع المخزن الذي تسيطر عليه الدولة، ويتميز بأنه مجتمع تراتبي طبقي، يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص، على حين يتواجد التدين الشعبي بمجتمع السّبية الذي تسيطر عليه القبائل، ويتميز بأنه مجتمع لا طبقي تحكمه الأعراف، ويكون الخطاب الديني فيه للولى الذي يتميز بالكرامات والخوارق^(٣٩).

واتساقاً مع أستاذه جيرتز، يقر ايكلمان بوجود نمطين للتدين في الإسلام: نمط رسمي يرتبط بالجماعة السياسية، وآخر شعبي يتصل بالجماعة الشعبية^(٤٠).

ويضع الإثنولوجي الفرنسي باستيد خطأً فاصلاً بين ما أطلق عليه

"الكاثوليكية المحلية" التي تعتنقها الجماعة الشعبية في البرازيل، وبين "الكاثوليكية الرسمية" التي تميل للطابع الروماني والعالمي، وتعتنقها الجماعة الدينية، ويمثلها "الجزويت" أو "وزراء الطقوس المقدسة". فقد لاحظ باستيد أن وحدة الدين الظاهرة ينضوي تحتها شكل من الثنائية، يكون ذا طبيعة تكميلية أو متصارعة، حيث أية ديانة منظمة يتبدى لها شكل رسمي وآخر شعبي. فالديانة الرسمية يتم تناقلها بواسطة أشخاص يعينون خصيصاً ليمثلوها ويفسروها بين مجموعة المؤمنين بها. أما الديانة الشعبية، كما تمارسها الجماعة الشعبية، فإنها لا تتصل إلا في القليل بمؤسسة الديانة الرسمية، لما يسودها من معتقدات ذات طبيعة أميل إلى السحر والخرافة، بأكثر منها للدين الملتزم. وهذه القسمة لديه، تقوم على أساس التكوين الاقتصادي الاجتماعي السائد. فهناك قساوسة الأبرشية الذين يحكمهم ملاك الأرض الموسرون، والجماعات الدينية الذين لا يخضعون لحكم هؤلاء الملاك. ومع مجيء التصنيع في البرازيل، تدفق المهاجرون إلى المدن، مما أكسب الكاثوليكية الرسمية دوراً أكبر، في حين تقهقرت الكاثوليكية المحلية إلى المناطق الأكثر بعداً وفقراً، لتنتشر بين الفئات الدنيا غير المتعلمة في المجتمع الحضري والريف^(٤١).

ولدى أبركرومبي، فإن الفئات الشعبية نادراً ما تبنّت في أوروبا الأيديولوجيا الدينية السائدة لدى الجماعات الحاكمة المنتسبة إلى نفس الدين، حتى في أشد ظروف هيمنة المؤسسة الدينية في العصر الوسيط^(٤٢). وفي التاريخ الإسلامي، لعب تصور النخبة والجمهور، أو الخاصة والعامة، دوراً بارزاً في تفسيره، وهو ما نجده لدى أحمد أمين، في سياق حديثه عن ملاحقة الفلاسفة والعلماء في الأندلس، حيث: "الجمهور لم يكن يحب الفلسفة والفلاسفة.. ممن كان يضبطهم عقلمهم بأكثر مما يضبطهم الدين. لذا عمد الحكام، ولم يكونوا يرغبون في التسبب بإزالة الضرر بالفلاسفة، إلى ملاحقتهم سعياً في مرضاة الجمهور، وهو ما حدث لابن رشد ومروان بن زُهرّ وابن باجة وابن الخطيب"^(٤٣).

وهكذا، فإن الموضوعية المتداعية، القائلة بالدين الجيد والناس الأغبياء الذين يشوّهونه، قد لاقت صداها عند أحمد أمين، حين يعتبر التعصب الديني والمحدودية الذهنية وضيق العقل كصفات لازمة للجماهير الشعبية، على حين يعتبر الموقف العقلاني من الدين والصبر في الإيمان من صفات الخاصة المفكرة، وإن ذكر أن انعدام هذه الصفات، في الحالة الأخيرة، يمكن رده إلى سير هذا المفكر

أو ذلك في ركاب الجماهير، توخياً للحصول على تأييدها^(٤٤).

أما حسن حنفي، فيمايز بين تراث السلطة وتراث المعارضة^(٤٥)، على حين يؤكد محمد بيومي على مصداقية محك الجماعة الاجتماعية في التمييز بين الدين الرسمي والدين الشعبي، حيث: "ظهر من دراسات كثيرة أن ما يعتقده الكثير من عامة الشعب، يختلف إلى حد كبير عما تتمسك به الهيئات الدينية"^(٤٦).

وتمثل الطبقة ثالث المحكات للتمييز بين الدين الرسمي والدين الشعبي، مما نجده لدى جون ويلسون J. Wilson، وارينست جيلنر E. Gellner، والباحث الجزائري على الكنز: ففي دراسته لقيم الحياة في مصر القديمة، يفرق ويلسون بين دين الفقراء religion of the poor، وتتصل به قيم السلبية والسكينة والخضوع والتواضع والصبر، ودين الأغنياء، ويرتبط بالسلوك القويم وقواعد التهذيب^(٤٧).

ويسير على ذات التوجه الأنثروبولوجي البريطاني جيلنر، المعروف بدراساته لقبائل البربر في جبال الأطلس بالمغرب. إذ يرى الدين الرسمي كدين بورجوازي حضري، يقوم على قواعد وأفكار تنظيمية عميقة، وتدبته أبعد ما يكون عن المظاهر الاحتفالية، فيما يفضل أتباعه من رجال الدين، المتعة العقلية في التقوى، وهو أكثر تجانسا مع تطلعه ورسالته التجارية.. أما الآخر الشعبي، فهو دين الفقراء: "ممن هم بدون جذور وغير مستقرين ومغتربون، وحيث ما يحتاجونه من الدين هو الاندماج والتماثل أو الهروب، وذوقهم يميل إلى النشوة والإثارة، ومن ثم فإن انخراطهم في الدين بالنسبة لهم، بمثابة محاولة لنسيان الواقع الاجتماعي المرير"^(٤٨).

وفى إطار منظوره الذي يعالج جدلية العلاقة بين القرابة والسياسة والمعتقدات والإيكولوجيا بين بربر جبال الأطلس، يفرق جيلنر بين ممثلي كلا الطبقتين، حيث: "اعتاد الفقهاء ومعهم العامة، على إدراج كل من المتصوفة الحقيقيين وصلحاء القبائل في صنف واحد، فيما تشير المصطلحات المستخدمة إلى هذا التعميم، الذي قد نلمس فيه نوعا من الخلط. والواقع أنه ليس من تجانس بين هذين الصنفين، بما قد يسمح بدمجها معا، سواء على مستوى المدلول الاجتماعي أو من زاوية الفينومينولوجيا الدينية. وبصفة عامة، يمكن القول أن تصوف الحواضر يشكل بديلا لإسلام الفقهاء، الذي يتصف بالتشدد والجمود، فيما تصوف البوادي يقوم مقامه. ففي الحالة الأولى، يتم البحث عند المتصوفة عما لا يوجد لدى

الفقهاء من إشباع روعي كامل. وفي الحالة الثانية، يتم اتباع الصلحاء، اعتباراً من أن التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق"^(٤٩).

كذلك يفرّق على الكنز بين الإسلام الشعبي والإسلام الأرثوذكسي، انطلاقاً من امتلاك الإسلام الشعبي لخصائص توفيقية ووظائف استرضائية، وضعف علاقته بالتأويل النصي المكتوب، وتفتحه الأوفى بمقتضى تكيفه مع الحياة العملية، بما يجعله الأقرب إلى الطبقات الشعبية. أما الإسلام الأرثوذكسي، أو إسلام رجال الدين، فيتميز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة الوسطى، ويختلف عن الأول لكونه أكثر ارتباطاً بالممارسة المعرفية للنصوص المقدسة، بل يحاول أن يصبح مؤسسة^(٥٠).

ويبدو المحك الرابع والأخير للتمييز بين التدين الرسمي والتدين الشعبي في الاستعمال، وهو ما يقاربه وليم جيمس، وفوستيل دو كولانج F.de Coulanges، ولويس شنيدر L.Schneider وسانفورد دورنبش S.Dornbusch: فلدى وليام جيمس، يتم التفريق بين الدين النظامي والدين الشخصي. الأول يشمل أشكال العبادة والتضحية واللاهوت والطقوس والنظام الكهنوتي، وتعبيره: "الدين بهذا المعنى فن خارجي، هو فن اكتساب حظوة الآلهة. أما الدين الشخصي فعكس ذلك، يتمثل في النزعات الداخلية في الفرد نفسه. وعلى الرغم من أن حظوة الرب هنا، سواء كسبها المرء أم فقدها، هي بمثابة سمة رئيسية. وبالرغم من أن اللاهوت يلعب دوراً حيوياً في الدين الشخصي، فإن الأفعال التي تصدر عن ذلك الدين الشخصي أفعال شخصية لا طقوسية. الفرد هنا يؤدي الأعمال الدينية منفرداً، ويهبط التنظيم الكهنوتي بأسراره المقدسة وسدنته إلي المرتبة الثانية. فالعلاقة هنا تصل قلباً بقلب دون واسطة، علاقة بين روح وروح، بين الإنسان وخالقه"^(٥١).

وفي معرض حديث دو كولانج عن الدين في المدينة الرومانية "روما" على عهد الجمهورية وعهد الملوك، يورد أنه كان للكهنوت - ممثلاً في البطارقة - الحق وحدهم في تلاوة الأدعية، ولمس الأشياء المقدسة، بمقتضى تشبيهم بالدفاع عن صفة الكهنوتية والحق في عبادة المعبود كمسألة وراثية. لكن ثورة "السوقة" ومشاركتهم في الحكم، حدت بهم إلى عدم الاقتصار على المناداة بالمساواة المدنية أو المساواة السياسية، بل وأيضاً المساواة الكهنوتية، بما أدى إلى حذف مسألة التوريث، بحيث أضحي لكل فرد الحق في تلاوة الأدعية، وتقديم القرابين،

والمشاركة في احتفالات عبادة المدينة، والوصول إلى منصب الحبر^(٥٢). ويورد محمد بيومي نتائج دراسة قام بها شنيدر ودور نبش، وصدرت في كتاب لهما عن الدين الشعبي عام ١٩٥٨، حيث وجد الباحثان أن محتوى هذا الدين الشعبي يعطى انتباهاً ضئيلاً للمبادئ اللاهوتية أو لصدق وكذب الاعتقادات الدينية الخاصة. فالدين هنا ينظر إلى الإله على أنه إله الخير، وليس بالإله الذي يجازى الإنسان على أفعاله، بما يعنى أنه الدين الذي يعطى العلاج لكل مشاكل وقلق وتفاؤل الطبقة الوسطى. وقد تحول التأكيد الديني من الاعتقاد وليس الصدق true إلى النفع useful^(٥٣).

على أية حال، فالنقد الذي قد يوجّه إلى كافة هذه المعالجات الثنائية التي مايزت بين التدين الرسمي والتدين الشعبي، ينصب على تعامله مع الظاهرة الدينية من منظور خطي، وعلى اختزاله تعددية جماعتها إلى فئتين أو طبقتين، لكل منهما خطابه واستعماله الخاص. ويبدو اقتراب هذه المعالجات واضحا من التقسيم الذي صاغه روبرت ردفيلد R. Redfield بين ما أطلق عليه التراث الصغير Little tradition المميز لعامة الشعب، والتراث الكبير great tradition الذي يقتصر على الجماعة المثقفة^(٥٤). وذلك أنه علينا ألا نغفل تعدد وتوالد الشكلين الرسمي والشعبي الدينين، أن على مستوى الخطاب أو الجماعة أو الطبقة أو الممارسة، وهو ما عناه جرامشي حين أشار إلى وجود تمايزات داخل الدين الواحد: "فكل دين، حتى الكاثوليكية، هو في الحقيقة عديد من الأديان المتميزة وغالبا المتناقضة، فهناك كاثوليكية للفلاحين، وأخرى للبورجوازية الصغيرة، وعمال المدن، والنساء، والمثقفين"^(٥٥).

• بنية التدين الشعبي:

والتعرف على بنية التدين الشعبي ليس أمراً يسيراً، بالنظر إلى حضوره وانسياقه الممتد عبر مسيرة جماعته، بما يجعله ملازماً لهذه المسيرة في مختلف هنيئات تطورها. والسائد أن باحثيه قد شغلوا أنفسهم في التعرف على البعض من أنساقه الاعتقادية، بأكثر مما عنوا بمحاولات فهم مرجعياته وجماعته ورأسماله الرمزي، تلك التي تشكل بنية الشّمالة، بما يجيز تفصيل الحديث حولها:

أولاً: المنظومة المرجعية:

ويواجهنا هنا سؤال: ما هي المصادر التي عملت على بلورة التدين الشعبي؟

ذلك أنه في إهاب هذا التدين، تتساكن مرجعيات عديدة تحتوى أركيولوجيا من ميراث اعتقادي عتيق، ومتضمنات نصّية للديانات الرسمية، وسياق تاريخي لحركة جماعته الشعبية، لتنتج مع تفاعلها مركباً دينياً جديداً، يتصل بكل رافد منها وينفصل عنه في آن معاً، بالنظر إلى ما يطرأ على هذه الروافد من عمليات تعديل وتحوير وتكييف ومواءمة، كى تؤسس تعايشها داخل الذهنية الشعبية. "ويلعب العمق التاريخي الفاعل اجتماعياً للمعتقد أو الدين، دوراً كبيراً فى تحديد وضعيته بالنسبة إلى هذا المركب الدينى الجديد، كما تلعب طبيعة المعتقد أو الدين السائد دوراً مكملًا"^(٥٦).

الأمر إذن يتعلق بأركيولوجيا للتدين الشعبى، وجبت مقاربتها وعرضها:

١ - الميراث الاعتقادي:

وتم اعتباران هنا فى صدد الحديث عن هذا الميراث، يبدو ضروريا عدم إغفالهما: أولهما، عدم الاقتصار فى هذه الحال على مجرد "القبض" على ملاسبات المبدأ الأصلي للديانات، وإسقاط تداعيات تعسفية عليها، قصد التهوين من شأن معتقدات علقت بها، كما فعل البعض من الأنثروبولوجيين.

وقد خطأ ايفانز بريتشارد Evans- Pritchard هذا التوجه، حين ذكر أنه: "علينا أن ننتبه إلى الغرض الذى كان يرمى إليه عدد كبير من هؤلاء العلماء، إذا شئنا أن نتوخى فهم نظرياتهم. فقد كانوا يفتشون فى الديانات البدائية عن سلاح يتيح لهم، كما اعتقدوا، توجيه ضربة مميتة للمسيحية. وقد وجدوا فى هذه الديانات ضالتهم المنشودة. فإذا كان بوسع المرء أن يفسر الديانة البدائية ويقومها، بأن يبين ما فيها من حماقات وسخف، وأن يبرهن على أنها لم تكن سوى سراب يستمد وجوده من توثب العاطفة، أو من الوظيفة المجتمعية التي يقوم بها، فإن ذلك سينجم عنه، وبنفس الطريقة، إمكان نزع الاعتبار عن الديانات الكبرى ثم إلغائها. ولم يكن هذا القصد خافياً، فى بعض الحالات، بل نجده واضحاً لدى فريزر وكنج وكلود وغيرهم"^(٥٧).

أما الاعتبار الثانى، فيقوم على رفض النظر إلى التقاليد والممارسات المتصلة بالدين على أنها بقايا من ديانة بدائية بشكل مباشر، دون وعى بالمولد القابع وراءها. فالعلاقة بين الدين والميراث الاعتقادي السابق عليه تقوم على روابط معقدة، لا يعبر عنها بصورة ملائمة لا بتشبيه القطيعة ولا بتشبيه التكرار.

ذلك أن هذه الروابط تتشكل حول وعى بأن ثمة مجال لإعادة بناء أو تحويل هذا الميراث في الدين الجديد.

مثال ذلك ما ذهب إليه جَبّور عبد النور، حين بدا له الميراث الاعتقادي للعبادة الوثنية الصابئية متجزراً لدى إخوان الصفا. "فهم ينصحون الإخوان، وإن كان مؤسسو الجمعية لا يفعلون، بمراعاة العبادة الشرعية، والتقيد بها وأداء فروضها، ومعرفة تحليلها وتحريمها، لكتم أمرها عن العامة. غير أنهم يوصون أتباعهم أيضاً بالقيام بالشعائر الوثنية التي تنبئ طقوسها بجلاء في عبادة الصابئية، لا اعتقادهم أنهم أحق الناس بالعبادة الفلسفية والقيام بها، والأخذ بها، والتجديد لما دثر منها"^(٥٨).

ذلك أنهم يتخذون إلى جانب الأعياد الإسلامية العادية التي يشاركون فيها العامة ظاهراً، أعياداً جديدة توافق ما ورد في المعتقدات السابقة. فلهم في كل شهر من شهور السنة اليونانية أياماً ثلاثة في أوله ووسطه وآخره، يدعون فيها بالدعاء الأفلاطوني، والتوسل الإدريسى والمناجاة الأرسطية. ولا يزال المصليّ فيهم كذلك هذه الأيام، حتى يشفق الفجر، فيتوضأ ويتطهر. وإذا أقبل النهار، ذبح بيده من محلل الحيوان"^(٥٩).

وعلى ما يذكر أحمد أمين: "لقد أرادوا أن يلقوا مذهبهم من كل المذاهب، إسلامية كانت أم نصرانية، أو وثنية. ولذلك كان من أنبيائهم نوح وإبراهيم، وسقراط وأفلاطون، وزرادشت وعيسى، ومحمد وعلى"^(٦٠).

وتورد أعمال عديدة أمثلة لهذا الميراث الاعتقادي: منها ما قدمه اللغوي الفرنسي كليمان هويار C.Huart عن التقاليد اليهودية والمسيحية لدى مسلمي اليمن عام ١٩٠٤، واللغوي الإنجليزي فيلوت D.Philott عام ١٩٠٦ عن تأثير السحر الفارسي لدى المسلمين العرب، والمؤرخ الفرنسي بول مارتى P.Marty عن التمايم الإسلامية في السنغال عام ١٩١٤، واللغوي السويدي نيبيرج H.Nyberg عن تأثير المانوية في الإسلام عام ١٩٢٩، واللغوي الأمريكي فرانز روزنتال F.Rosenthal عن أثر الصوفية في اليهودية العربية عام ١٩٤٠، واللغوي الإيطالي مارتينو مورنيو M.Moreno عن تأثير التصوف الهندي في التصوف الإسلامي عام ١٩٤٦، واللغوي الأمريكي ولفسون H.Wolfson عن تأثير عقيدة التثليث في الإسلام عام ١٩٤٩، واللغوي الإيطالي ميكلانجو جويدي M.Guidi عن

تأثير المانوية في الإسلام عام ١٩٥٢، واللغوي الهولندي فنسك A. Wensinck
عن الأثر اليهودي في الشعائر الإسلامية عام ١٩٥٤، والأثري الفرنسي شاسينا E.
Chassinat عن المخطوطات السحرية القبطية عام ١٩٥٥، وعالم الديانات
البلجيكي أرمان أبيل A.. Abel عن أثر الأسطورة البوذية في الأسطورة الإسلامية
عام ١٩٧١.

ومن الدراسات الحديثة التي قاربت هذا الميراث وتداخله مع الإسلام،
دراسة السوسيوولوجي التونسي خليل الزميتي لبعض من الممارسات الشامانية على
امتداد المناطق المغاربية^(٦١)، ودراسة الأنثروبولوجي الروسي فلاديمير باسيلوف
V. Basilov عن الشامانية الإسلامية السائدة بين شعوب وسط آسيا التي تتحدث
الإيرانية والتركية، حيث يذكر أن دخولها في الإسلام لم يمنعها من الحفاظ على
عناصر معينة في الشامانية، تلائم فكر وممارسات هذه الشعوب المسلمة، وتحدث
عن شكلين منها: التركي الرعوي، والطاجيكي الزراعي^(٦٢).

كذلك عاين ألكسندر فودور A. Fodor رئيس قسم اللغة العربية بجامعة
إيتفوس لوران E. Lorand ببودابست، وجود تشابه بين الوصفات التي تحتوى على
خصائص طاسة التنجيم الموجودة في كتب السحر اليونانية والرومانية وكتب
مصر الإسلامية^(٦٣). وتحدث الفولكلوري المجري لازلو كاكوسى L. Ka`kosal
عن رواسب دينية فرعونية، ملتحمة مع المعتقد الديني الراهن في مصر^(٦٤).

ولعل الأنثروبولوجي البريطاني جيمس فريزر J. Frazer كان أكثر
اهتماما من غيره بدراسة هذا الميراث الاعتقادي، بمنظور تطوري ارتقائي، حين
وضع يده على طقوس وعادات قديمة، كانت مألوفة لدى الإغريق والعبرانيين
والبابليين والمصريين القدامى، رآها ترد في ثنايا العهد القديم. وقد استطاع فريزر
من خلال قراءة متفحصه للتوراة، أن يحصى ما فيها من تقاليد وعادات وتصورات
بدائية، فيقوم بتحليلها وفحصها واستيضاح كنهها، عن طريق استخدامه المنهج
الأنثروبولوجي المقارن، وهو ما يتضح في قوله: "لقد حاولت أن أسير على هدى
الدراسات الفولكلورية، متعقبا بعض معتقدات الاسرائيليين القدامى وأنماط سلوكهم
الفكرية والعملية في المراحل الأكثر قدما وفجاجة، تلك التي تشبه ما نجده لدى
القبائل البدائية التي تعيش حتى اليوم من معتقدات وعادات. وإذا كنت قد حققت أى
قدر من النجاح في هذه المحاولة، فإنه سيكون من الممكن النظر إلى تاريخ بنى

إسرائيل في ضوء أكثر صدقا وإن يكن أقل رومانسية، بوصفهم شعبا لا يميزه الوحي الإلهي عن غيره من الشعوب الأخرى ذلك التمييز العجيب، بل شعبا تطور كبقية الشعوب من مرحلة بدائية يسودها الجهل والهمجية، وذلك عن طريق عملية انتخاب طبيعي بطنى" (٦٥).

والأمر في المجلد يتعلق بأفكار في الديانات البدائية، كان يظن أن الديانات الإبراهيمية تنفرد بها، كأسطورة الفداء vicarious sacrifice، وفكرة التكفير، وفكرة البعث، مما ورد في أعمال فريزر وإدوارد تايلور E. Taylor، التي نبهت إلى تشابه "مرعب" بين أقدس أشكال العبادات الإبراهيمية وبين وساوس الشعوب البدائية.

ولدى الجماعة الشعبية في مصر، فإن هذا الميراث الاعتقادى لم يكف عن التعايش في نطاق حياتها اليومية، بل لبد في بنية قيمها الدينية التي جاءت مع المسيحية والإسلام، وبقي محافظا على بعض تواجده، إما كعناصر مستترة لا واعية، أو كتيارات تتنازع البقاء مع المعقول الدينى العيانى، "وكان أن قنع الحكام بهذه التوليفة، وأذعن الفقهاء، ورضيت الرعية، ونالت العامة، أو ظننت، أنها نالت نعيم الدنيا وأجر الآخرة" (٦٦).

وتكشف العديد من الممارسات الدينية لدينا، عن تلبسها لميراث منحدر من اعتقادات سابقة: فاحتفالات عاشوراء تتسرب عبرها العديد من مظاهر الديانات القديمة (٦٧)، والحفلات المصاحبة للموالد تسكنها بعض من دلالات الحفلات القديمة التي كانت تهتم بالفحش المقدس (٦٨). كما تجد ظاهرة إرسال الشكاوى والتظلمات لضريح الإمام الشافعى، والمنتشرة راهنا، أصولها لدى المصريين القدامى ممن استقر في معتقدهم بأن للموتى نفوذا كبيرا من التأثير على مصائر الأحياء، حيث الصلة قائمة بين الإمام الشافعى كقاض يرأس "المحكمة الباطنية" وبين الإله أوزيريس كقاض لمحكمة "الإله الأعظم في مدينة الأموات" التي كان يرأسها (٦٩).

كذلك فإن شعيرة الغطاس Immersion التي تمارس على الأطفال، متأتية من الطقوس اللووية البونية والرومانية (٧٠). ويذكر سليم حسن أنه من غريب العادات المتأصلة في مصر هي زيارة الميت والترحم عليه، "ولم أعرف لهذه العادة أصلا، حتى عثرت عليها مصادفة في الكتابات المصرية القديمة. ذلك أن إيزيس كانت تزور قبر أخيها وزوجها أوزيريس في جزيرة (بجا) قرب أسوان

للترحم عليه، فكانت تصب الماء على قبره، وتجلس تحت ظل الشجرة التي تمثل الإله نفسه" (٧١).

كذلك يسترعى الانتباه استمرار الصنمية Fetishism في حياتنا المعاصرة، رغم انفصالها التاريخي عن المرحلة التي ظهرت فيها، والحرب الشعواء التي شنتها المسيحية والإسلام بالذات عليها. فتقديس مزارات الأولياء، هو في جوهره اعتقاد بالصنمية، وممارسة لها، ولكنه اعتقاد وممارسة يأخذان شكلاً مسيحياً أو إسلامياً، يكمن في مسيحية أو إسلامية القديس أو الولي صاحب المزار. وخلف هذا الاعتقاد، يقبع الإيمان بالقوى الخارقة لصاحب المزار، وقدرته الكلية (٧٢). ولعل الصنمية تبلغ ذروتها في تدافع الجماعة الشعبية على لمس آثار قدم النبي في قبة الصخرة المتواجدة بمدينة القدس، وداخل المسجد الأحمدي بمدينة طنطا، والتي يمكن إرجاعها إلى عبادة "انطباع قدم آدم"، الذي كان شائعاً في أرجاء الجزيرة العربية.

٢- المتضمنات النصية:

وبجانب الميراث الاعتقادي، تتبدى متضمنات نصية، تكمن في استيعاب كافة الديانات الإبراهيمية لبعض من صيغ الاعتقادات القديمة.

ففي التوراة، نجد إضفاء لتقديس وأئسنة بعض الأشجار، حين تحدثنا أنه: "مرة ذهبت الأشجار لتمسح عليها ملكاً، فقالت للزيتونة املكي علينا، فقالت لها الزيتوننة أترك دهني الذي به يكرّمون بي الله والناس وأذهب لكى أملك على الأشجار. ثم قالت الأشجار للتينة تعالي أنت واملكى علينا، فقالت لها التينة أترك حلاوتى وثمرى الطيب وأذهب لكى أملك على الأشجار. فقالت الأشجار للكرمة تعالي أنت واملكى علينا، فقالت لها الكرمة أترك مسطارى الذى يفرّح الله والناس وأذهب لكى أملك على الأشجار. ثم قالت جميع الأشجار للعوسج تعال أنت واملك علينا، فقال العوسج للأشجار إن كنتم بالحق تمسحوننى عليكم ملكا فتعالوا واصمتوا تحت ظلى، وإلا فتخرج نار من العوسج وتأكل أرز لبنان" (٧٣). ويلاحظ كذلك استيعاب الإسلام لبعض من صيغ هذه الاعتقادات، حيث حمل معه تقنين وأسلمة تقاليد وشعائر قديمة، وبالذات ما يتصل بالأرواح، وتقسيمها طبقاً للقرآن الكريم إلى مسلمة وكافرة. صحيح أن الإسلام قد شبّه هذه الاعتقادات من حيث المبدأ بالسحر والشعوذة، لهذا أدانها، لكن تسليمه بتدخلها في حياة الناس، فتح الباب أمام

دخولها في الذهنية الشعبية.

ولعل ما يثير الانتباه في هذا الصدد، ورود أحاديث نبوية، موضوعة في الغالب، تنص على وجوب الالتزام بتفاصيل دقيقة من سلوك المسلم، بناء على تأثير الشياطين أو الملائكة أو الجن، وتسفر في معالجة تفصيلية لهذه الأحاديث، عن شبكة من الأوامر والنواهي الناجمة عن تأثير الجن في ضبط هذا السلوك: فعلى المسلم ألا يستنجى بعظم أو روثه لأنهما طعام الجن. إذ يروى البخارى عن أبى هريرة أنه استنهم من النبي عن سبب استبعاد العظم والروثة، فقال: "هما من طعام الجن"^(٧٤). وعلى المسلم أيضا ألا يستقبل القبلة لغائط أو لبول، نظرا "لحرمة القبلة"^(٧٥)، ولا يبول في مكان استحمامه، لأن ذلك "يورث الجنون"، ولا يأكل ولا يشرب بشماله "لأن الشيطان يأكل بها"، وإذا لم يذكر اسم الله على الطعام "فإن الشيطان يأكل معه ويفسد عليه طعامه". وإذا سقطت من يده لقمة، عليه "أن يأخذها وأن يميظ ما كان بها من أذى ويأكلها ولا يدعها للشيطان". وعليه ألا يشرب من ثلثة الإناء لأنها "كفل الشيطان"، وألا يطأ امرأته في أول الشهر ولا في آخره ولا في منتصفه، لأن الشيطان يشاركه عندئذ في وطئها "فبينى معه بها ويشاركه في ولده منها"، ولا يغشى امرأته إذا احتلم قبل أن يغتسل، لأنه إن لم يفعل "خرج الولد مجنونا"^(٧٦).

وإذا تشاءب المسلم، فعليه "أن يمسك على فمه، لأن الشيطان يدخل فيه". وليس له أن يتغوط في مكان مكشوف "لأن الشيطان يلعب بمقاعد ابن آدم". فإذا كان في الصلاة، فعليه أن ينتبه، لأن الشيطان قد "ينفخ في دبره حتى يخيل إليه أنه قد خرجت منه ريح" أو "يفتح مقعدته فيخيل إليه أنه أحدث ولم يحدث". وإذا سمع ديكاً يصيح، عليه أن "يسأل الله من فضله"، لأن الديك "رأى ملاكاً". أما إذا سمع حماراً ينهق، فعليه أن يذكر اسم الله، لأن "على ظهر كل بعير شيطان". فإذا سافر في عمل أو تجارة، ليس له أن يسافر وحده، لأن "الراكب شيطان، والراكبان شيطانان"، فلا يتكون الركب إلا من ثلاثة فأكثر. ولهذا "لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما"^(٧٧). وإذا دخل بيته "وتراءى له سوادان" في زاوية البيت، عليه أن يضربه قبل أن يتكلم "فإنه شيطان". فإذا حلت العتمة عند العشاء، عليه أن "يكف صبيته"، أى يمنعهم من الخروج في ذلك الوقت "لأن للجن انتشارا وخطفة، وللشياطين في ذلك الوقت إيذاء لكثرتهم". فإذا ذهب ساعة من العشاء، لا بأس أن يخلى صبيته، "وأغلق بابك واذكر اسم الله، وأطفئ مصباحك واذكر اسم

الله، وأوك سقائك واذكر اسم الله، وحمراً اناك واذكر اسم الله، فإن الشيطان عندئذ لا يفتح غلقاً، ولا يحلّ دكاء، ولا يكشف آنية"^(٧٨).

وأخرج البخارى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد، يضرب على كل عقدة عليك ليل طويل فارقد، فإن استيقظ فذكر الله انحلت عقدة، فإن توضأ انحلت عقدة، فإن صلى انحلت عقدة، فأصبح نشيطاً طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان"^(٧٩).

٣- المسار التاريخي:

ودراسة مرجعيات التدين الشعبى تظل منقوصة، ما لم تتم مقارنة السياق التاريخي لحركة جماعته، ما دام هذا السياق يعكس تفسيرات وتصورات متعددة لتعاليم الدين، على ما يذكر ميخائيل جيلسينان M. Gilsean^(٨٠). ذلك أن التوقف عند تحديد المرجعية التي استقى منها التدين الشعبى أصوله وأفكاره واعتقاداته، فى مجرد الميراث الاعتقادى أو المتضمنات النصّية، يشى بنظرة أحادية تحصر هذا التدين فى مجال الدين، بما يعنى إغفال واقع الظروف التاريخية التي كابدها، بأحداثها وعلاقاتها وقواها الاجتماعية. من هنا فإن سياق تاريخية هذه المرجعيات يظل الإطار الذى يعينها، ويفتح الطريق أمام استيضاحها، وإن وجب الإقرار بأن تحولات هذا السياق، مهما بلغت شدتها، لا يلغى البنى التراثية المرجعية بمجرد وقوعها. فهذه البنى تمتلك من مقومات الاستمرار ما يجعلها تتخطى حدود مرحلتها المنقضية، ولكنه التخطى الذى لا يتحقق إلا من خلال التفاعل مع الأوضاع الجديدة بأشكال متفاوتة^(٨١).

ولدى الجماعة الشعبية المسلمة، يمكن لهذا السياق التاريخي أن يضع اليد على آليات نشوء تدينها الشعبى، حيث سرعة الفتوحات الإسلامية واتساعها، قد أدخل إلى "دار الإسلام" شعوباً مختلفة الثقافات والديانات واللغات والأصول الإثنية، مما زاد من فرص الخلط والتشويش، وجاءت عوامل الانحلال والهزائم المتتالية على مجتمعات هذه الدار، لترسخ هذا الخلط^(٨٢).

والأمر هنا يتعلق باختلاف ومبالغة الفرق الإسلامية فى تفاصيل أمور العبادات، وتضييقها دائرة البحث فى العقيدة، مما دفع ممثلى الجماعة الشعبية إلى صوغ خطاب حولها، يقف على حدود الملة، ويضيف إليها من معتقدات هذه

الجماعة وخبراتها ومواريتها أعرافها، احتجاجا، ربما، على تعقد الرسمى واختلافاته، صاحبه عملية تكون حقل منافس، متحرر من معيارية التدين الرسمى، ومن الخضوع لسيطرة تملّيتها مستلزمات المؤسسة الدينية.

ولقد يكفى للدلالة على مبالغة الفرق الإسلامية فى أمور العبادات، ما روى عن مجاهد والحكم وحماد أن من قصّ أظفاره وأحد شاربيه، انتقص وضوءه وطهارته، أو ما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص قوله أن من بال ثم مسح مسحة أو مسحتين فلا يبالي منه بعد ذلك، وزاد فقال ولو سأل على ساقيه، أو ما أورده داود بن على حين أجاز طهارة كل بول وروث ورجع سائر الحيوان سوى ابن آدم، والجمع بين الأختين بملك اليمين والوطء لهما. ومن عجائبه أنه قال إذا بال الإنسان فى الماء لم يتوضأ منه، ولو كان كالبحر فى كثرته، وله أن يشرب منه ويظهر ثيابه النجسة^(٨٣).

أما تضيق دائرة البحث فى العقيدة لما تثيره من شبهات، فموجود بالأوضح لدى الغزالي، خاصة حين أورده عنوانا لإحدى كتبه (إلجام العوام عن علم الكلام)، مذكراً أن: "البحث فى الأسرار الإلهية يجب كف الناس عن البحث عنها، وردّهم إلى ما نطق به الشرع. فى ذلك مقنع للموقف. فكم من شخص خاض فى العلوم، واستضرّ بها. ولو لم يخض فيها لكان حاله أحسن فى الدين ممّا صار إليه. ولا ينكر كون العلم ضارا لبعض الناس كما يضرّ لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبي الرضيع"^(٨٤).

ولعل هذا التضيق كان وراء سلوك فصيل من المتصوفة لطريق أخرى فى البحث، تختلف عن طريق العقل لدى الفلاسفة والمشرعين، هى طريق الذوق التى تستند إلى ملكة القلب أو السرّ، وتعتمد معراجا روحيا يقوم على تطهير النفس وتركيتها وتصفيتها بالمجاهدة والرياضة الروحية. وهى بهذا تختلف عن تلك المعرفة العقلية، التى تقدم معقولات وأساليب جامدة، ينظر إليها هذا الفصيل على أنها حجب كثيفة قبالة الحقيقة.

على أن السياق التاريخى لا يتوقف مردوده عند حدّ مقارنة آليات نشوء التدين الشعبى، بل يمتد ليشمل كذلك استيضاح تطوره. مثال ذلك أنه، وعلى طول التاريخ المصرى، مثل التدين الشعبى فى بعض من توجهاته، أحد المركبات الحيوية لجماعته، حين امتزج بالدوافع الاقتصادية والسياسية المناهضة ضد التنظيم

الفظ للدولة التسلطية، والمنظومات السياسية للثكنات أو الطبقات المستغلة، والمقاومة للسيطرة الأجنبية. وراهنا، يبدو الانطوء على هويته الدينية الاعتقادية هي ملاذ جماعته، ساعدت عليه الشروط الأقل مواءمة للتقدم التقنى، وصدمة الهيمنة الاستعمارية والهزات السياسية والحروب والابتزاز، وتشظى جدل التقليد والتحديث المعاق، بما يحمله من تناقضات سيطرة الثقافة الإعلامية، وثقافة التغريب الرث، والثقافات المضادة للدولة التسلطية كما فى الحركات الدينية الاحتجاجية، فى ظل عولمة طاغية، تبتغى السيطرة على مقدرات الشعوب فى عملية استلاب قسرى، يضعف من هويتها، ناهينا عن أن أغلب فئات جماعته الشعبية قد اخترقتها الأسئلة المتناقضة، وهمشتها التبدلات الاقتصادية والاجتماعية، وكلها اعتبارات تضيف طاقات متجددة لتدين اعتقادى شعبى، يقف على ضفاف الملة، فى متتالية تبدأ بالله، مرورا برسوله، فالأولياء والقوى فوق الطبيعية، دون أن يؤدى بها ذلك إلى التحجر فى مؤسسات شكلية.

ويبدو ضروريا هنا التشديد على أن تأثيرات الرأسمال الرمزي المرتبط بهذا التدين الشعبى، لا تكمن تاريخيا فى فعالية الأدائية وحسب، وإنما كذلك فى وظائفه الكامنة (تحقيق التوازن المستعاد فى الجماعة، اكتشاف معنى ما للعالم الرمزي، تأكيد الهوية، القدرة على التلاؤم مع متغيرات العصر، القابلية لجدل الانغلاق والانفتاح والمقاومة والاستيعاب، إعادة تضامن الجماعة، تشكيل مقولات شمولية لتجربة أعضائها، وتوارث شحنة اعتقادية عبر اللاوعى الجمعى تقيها من الضربات النافذة الآتية من المستغل والطاغية والأجنبي (٠٠٠)، بما يعنى ضرورة الابتعاد عن دراستها تبعا لتقاليد "دراسة الجدوى الفولكلورية".

ثانياً: الجماعة الشعبية:

وإحدى المحددات المهمة لبنية التدين الشعبى تتعلق بحملته، تلك الجماعة التى تلعب دورا أساسيا فى إعادة انتاجه والحفاظ عليه، برغم أن فئات وشرائح من البورجوازية العليا ومن الطبقة العمالية، وخاصة الصناعية الحديثة، وكذلك مجموعات من المهمشين، تخرج عن دائرة هذه الجماعة، وتدخل بدرجات مختلفة فى أنماط من العلمانية.

وهذه الجماعة الشعبية تعيش فى ظل أنساق معتقدية متعددة، تتراوح ما بين مجموعة متنافرة من الممارسات الطقوسية السابقة على التوحيد، وديانات سماوية،

يضاف إليها تعامل ما مع العلم الحديث. والتناقض البيّن لهذه المجموعات العرفانية gnosiques، لا يطرح أية مشاكل على حاملها من أعضاء الجماعة الشعبية، ما دام يلحمها مفتاح الدين، باعتباره مبدأ كل "لوغوس" ومنتهاه.

يمكن على أية حال مقارنة أنماط متعددة من تنظيمها (قديسون، أولياء، جمعيات دينية، جماعات صوفية، تجمعات محلية ٠٠٠). ومع ذلك ورغم، يشار إلى جماعات ثلاث رئيسية تنضوى فيها:

١- الجماعة الصوفية:

والمعنى هنا هو جماعة التصوف الاجتماعي، تلك التي تتميز عن جماعة التصوف المعرفي (الفلسفي) ومعلمهم الأكبر ابن عربي، وجماعة التصوف الاهتيامي (الحب الإلهي) ورمزهم الأجل ابن الفارض ورابعة العدوية، وإن اتفقوا من حيث الغاية.

بدأت جماعة التصوف الاجتماعي، وهي الأوسع والأعمق تأثيراً، من إبراهيم بن أدهم منتصف القرن الهجري الثاني، وتطورت عبر الحلاج والبسطامي والكرخي إلى الجبلي الأكبر في القرن السادس الهجري. وتحدد مبادئها في مناوأة السلطات الثلاث: سلطة الدولة، وسلطة التدين الرسمي، وسلطة المال. وتتعكس في ممارساتها وأفكارها شروط المشاعية الآسيوية، مستوعاة في مذاق باطنى رمزى ينتق ضد التدين الرسمي فى اتحاده مع الدولة والأغنياء.

وفى مغرب القرن التاسع عشر، كان التمايز جلياً بين ممثلى التدين الرسمى من العلماء وممثلى التدين الشعبى من المتصوفة، وهو ما عاينه محمد فلاح العلوى: فالعلماء أو العالمون بأحكام الله، وهم الحملة الأساسيون للفكر الدينى، حيث كان لفظ عالم يطلق على المتجرّ فى العلوم الدينية فقط، وإذا ما درس علوماً أخرى فهي محمودة إذا كانت تساعد على فهم الدين، وإلا فإنها تدخل فى باب الصناعات لا العلوم، لأنها ترتبط بالدنيا أكثر من تواصلها مع الآخرة. وهذه الثقافة الفقهية لها ما يبررها لدى العلماء، لأنها تساعدهم على تولى المناصب الدينية من قضاء وفتوى وتعليم، مما لا مطمح فيه لغيرهم. كما تظهر هذه الثقافة كذلك فى حركة التأليف، التى تمثلت بالخصوص فى تدوين الشروح والحواش والمختصرات لكتب فقهية فى الغالب، اقتصر مادتها فى النقل عن السابقين واختصار مؤلفاتهم، لتيسير حفظها فى ميدان التعليم أو الرجوع إليها عند

الفتوى^(٨٥).

وإلى جانب العلماء، كان هناك المتصوفة، ممن احتوتهم الطرق الصوفية العديدة المنتشرة وقتذاك، حيث كان لكل منها ما يميزها عن الأخرى، مما أدى إلى كثرة الجدل حول علم الباطن الذي يمثله التصوف وعلم الظاهر الذي يعبر عنه الفقه.

ويلاحظ العلوى أن العلاقة بين الفريقين، العلماء والمتصوفة، لم تصل إلى حدّ القطيعة، بل كانت متبادلة، فيما ثقافة العلماء لم تخُل من تأثير التصوف والطرقية، "فمن لم يكن منهم طريقيا محضاً، كان متأثراً بالفكر الصوفى الذى يرى أن العارفين بالله أفضل من العاملين بأحكام الله"^(٨٦).

وفى مصر، لم تتبلور الملامح التنظيمية للجماعة الصوفية إلا منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر، برغم ظهور طرقها الأقدم. فقد كان لضعف المؤسسات التقليدية فى القرن الثامن عشر (طوائف الحرفيين، الجماعات الإثنية، التجار، المقاتلون من المماليك)، بسبب من التحولات الاجتماعية، وحاجة أثرياء الحضرة إلى الشرعية، أثره فى صحوة الطرق الصوفية، التى تكونت من نخبة من المماليك وأثرياء التجار والعلماء وبعض رجال الإدارة العثمانية، تحت قيادة شيخ الطريقة، وبرزت منها طريقتان لعبتا دوراً أساسياً فى الصحوة الثقافية، هما الطريقة "الخلوتية البكرية" والطريقة "الساداتية الوفائية". أما الطرق الصوفية الشعبية، فكان دور الشيخ فيها أكثر أهمية، كما كانت تعزى إليه فى أحيان قوى خارقة^(٨٧).

ويمكن أن نلاحظ شعوراً معادياً من الطبقة الوسطى نحو هذه الصوفية الشعبية، عبّر عنه عبد الرحمن الجبرتي فى كتاباته، حين هاجمهم وأطلق عليهم "الأشاور" نسبة إلى الرايات أو الإشارات التى يحملونها فى مواكبهم، كما أطلق عليهم "الرعاغ" و"أرباب الحرف المرذولة"^(٨٨). وربما لهذا، حاول الوالى محمد على السيطرة عليهم، من خلال تخصيص وظيفة "شيخ مشايخ الطرق الصوفية". وإن استمروا بعدها يحظون بدرجة من الاستقلال والتوسع.

ويذكر جليبير دولانو G.Delanoue أنه لا جدوى من التساؤل عما إذا كانت الصوفية فى مصر مطابقة للإسلام التقليدي أم لم تكن مطابقة له فى القرن التاسع عشر. فالإسلام فى ذلك الوقت، على المستويين الرسمي والشعبي، كان مشبعاً

بالصوفية، لأن الانتماء إلي طرقها فرض نفسه على الجميع، العلماء منهم والمؤمنين البسطاء، باعتباره الطريق الأمتل لروحانية الحياة الورعة^(٨٩).

وتشير التقديرات شبه الرسمية إلى أن عدد الطرق الصوفية في مصر بلغ (٢٩) طريقة عام ١٩١٠، زاد إلى (٦٧) طريقة عام ١٩٧٨^(٩٠)، ليصل الآن إلى أكثر من (١٢٠) طريقة، منها (٧٣) طريقة مسجلة رسمياً منذ عام ١٩٩٠، أهمها: الأحمدية، والبرهانية، والرفاعية، والقادرية. ويبلغ عدد الأعضاء المنتمين لهذه الطرق قرابة ستة ملايين بداية الثمانينات، معظمهم من الأميين والفلاحين والحرفين^(٩١)، بخلاف أعضاء جدد محتملين دوماً، حيث مازالت تجتذب كثيرين ممن لا تستطيع تيارات الإسلام السياسي والتنظيمات السياسية الحديثة جذبهم، إضافة إلى ذلك حوالي (٢٨٥٠) مولداً يحضره أكثر من نصف السكان، يمثلون ما يطلق عليه "دولة الدراويش"^(٩٢)، بما يشي أن هذه الجماعة تمثل، لم تزل، قوة ورع شعبية، واستقلالية لا تقبل الاحتواء، رغم محاولات مناهضتها.

البعض من هذه الطرق، مثل الأحمدية والبرهانية، ريفي المنشأ، وتوجد جذوره في الدلتا، وأخرى وفدت وتمصرت مثل التجانية المنتشرة في الحضر والمدن الكبرى، وثالثة مثل القادرية تتواجد في مناطق السواحل وأكثر أعضائها من الصيادين، على حين اجتذبت الطريقة البيومية، التي أسسها علي البيومي في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، عناصر من الطبقة الدنيا تضم قطاع الطرق والسقائين، فيما الطريقة الشاذلية تلبى احتياجات الطبقة العاملة^(٩٣).

وبالنسبة للممارسات، فمن هذه الطرق، مثل الطريقة البرهانية، من غير من شريعة الله، ورفع تكاليف الصلاة عن شيوخها وأقطابها^(٩٤). ومنها من رفع مكانة العارفين إلي مراتب الألوهية، ووضع مقام الولاية في مستوى يفوق ربما مقام النبوة. وكان هناك من متصوفة القرن الثامن الهجري من ادعى النبوة مثل وضاح الخياط^(٩٥). ومن نادى إبان القرن الثامن عشر بإلغاء الملكية، اعتماداً على أن الله وحده هو مالك الدنيا والآخرة، كما قالوا بالعفو عن السارق واستنكار القصاص من الجناة، وهو ما رآه توفيق الطويل خروجاً على الدين^(٩٦). وهناك من الطرق، مثل الدمرداشية والغنيمية والإدرسية، من أزر الإدارة الاستعمارية البريطانية، وأخرى مثل الشاذلية من وقف ضدها، ومن أزر الشعوذة وأخرى هاجمتها.

وتتبدى أنشطة هذه الطرق الرئيسية فى إحياء حلقات الذكر الأسبوعية، والمجالس فى المساجد والزوايا التابعة، وزيارة مقامات ومقابر الأولياء، والاشتراك فى موالدهم. ويمثل التشفع بالأولياء من آل البيت ومؤسسى الطرق، محورا رئيسيا فى ثقافتها. وتدخل الكرامات فى المفهوم الواسع عن قوة الأولياء الروحانية التى ينقلونها لمريديهم، وهذه القوة الروحانية تسمى "البركة".

ويذكر إدوارد لين E. Lane ممارسات شاذة للبعض من هذه الطرق فى مدينة القاهرة خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر، منها قيام أعضاء من "أولاد علوان"، وهى فرقة من الرفاعية، بإدخال المسامير الحديدية الكبيرة فى عيونهم وأجسادهم دون أن يصابوا بأذى، كما كانوا يكسرون أكوام الحجارة على صدورهم، ويأكلون الزجاج وجمرات الفحم، ويحملون كتلا محروقة تحت الأبط بأداء دينى كى لا تؤذيهم. واشتهر أعضاء الطريقة السعدية بتعاملهم مع الثعابين والعقارب السامة والتهامها، كما كان شيوخها يدوسون مريديهم وهم على صهوة جيادهم. ويعرف هذا الاستعراض "بالدوسة". وكان بعضهم يكسب عيشه من استخدام السحر فى استخراج الثعابين من المنازل، على حين كان البعض من الأعضاء الشباب لطريقة "أولاد آل نوح" يقومون بحركات استعراضية بالسيف والسنج والسياط^(٩٧).

وغالباً ما تلجأ الجماعات الصوفية فى علاقاتها إلى الاعتماد على شبكات القرابة والجيرة والمهنة، كسبيل مفتوحة أيضاً لحماية أعضائها، فى ظل غياب أو ضعف أشكال أخرى بديلة (أحزاب، نقابات، اتحادات...) ^(٩٨). وتتوزع درجات الأعضاء فيها ما بين القطب، وجعل له الشاذلية خمس عشرة أمانة إلهية، ثم أرباب الأحوال، والكمل، والعارفين، وأصحاب الحضرة، وأصحاب الوقت، وأصحاب النوبة، فالحملة^(٩٩).

ويُعزى قصور الممارسات السياسية لهذه الجماعات، إلى الانتقاص من شروط الفعل السياسى الشعبى العفوى، والاستعاضة عنه بفعل تلقينى فوقى، وتوزع وظائفها الاجتماعية بين الدولة والمنظمات غير الحكومية وأنشطة الصفوة الدينية، إضافة إلى غياب مشاركتها فى الأنشطة الاقتصادية والثقافية^(١٠٠).

وتعد مصر البلد العربى الوحيد الذى توجد به فرق صوفية لها أساس شرعى دقيق، حيث تقوم الدولة بتقنين تنظيماتها (المشيخة العامة للطرق الصوفية،

والمجلس الأعلى للطرق الصوفية)، والتي تقوم بدورها بتعيين المشايخ والوكلاء والنواب والخلفاء والنقباء، مع مبادرات مستمرة لمراقبتها، عن طريق إقرار القوانين الصابطة لتأسيسها وأنشطتها، أو التدخل في تعيين قادتها (نقيب الأشراف، شيخ مشايخ الطرق الصوفية، ومشايخ الطرق ووكلائها).

وفى المجلد، تقوم العلاقة بين الدولة المصرية والجماعات الصوفية، على ما يسميه رونالد روبرتسون R. Robertson "الإكساب المتبادل للشرعية"، باعتباره: "شكل من إكساب الشرعية يختلف عن المفاهيم الغربية لتلك العلمية التي تعتمد هناك على التصديق الرأسي، بواسطة تأييد النظام لتلك الرؤية الخارجية الصادرة من قبل السكان المرتبطين بها، فيما الإكساب المتبادل يقوم على الإكساب الأفقى للشرعية من مظهر اجتماعي لآخر"^(١٠١).

٢- الجماعة الاعتقادية:

وبجانِب الجماعة الصوفية، وقريباً منها، هناك الجماعة الاعتقادية، من التي تعيد إنتاج العديد من المعتقدات، حين شخّصت الطلبة والمعزّم والضمّار والحوّاش من ذوى القدرة السحرية، وتعاطت الزار والشبشبة وتحضير الأرواح والتعازيم والتعاويذ وقياس الأثر وفتح الكتاب وضرب الرمل ووشوشة الودع وقراءة الفنجان والمندل والحجاب والحرز والتحويلة واليازجة^(١٠٢)، وألقت بهمومها على أضرحة القديسين والأولياء ومساكن الأقطاب، وأنابتها فى الشفاعة لها، وصوّرت الملائكة والقرين والأسياذ والعمار والجان والعفاريات، وفصّلت حالاتها وأماراتها، وأسكنتها منازل ومقامات، وراضت ما يدفع أذاها ويجلب خيرها، وتحدثت عن هواجس الأجداد والأرواح التي تسكن أجساد بعض من أعضائها وتسيطر عليها، فيما اصطلحت عليه هذه الجماعة بالجدبة أو اللطشة أو اللمس أو المسّ، وعن بقرة دمنهور التي نضحت مؤخراً بحليب صوفى، تكررّاً للقصة التي روى المقريزى فى خطه أنها حدثت فى شهر رمضان من عام ٨٢٣ هجرية، حول لحم الجمل المضيىء.

ذلك أنه إذا نجمت المصيبة لدى هذه الجماعة عن ممارسات طائشة، أو عن أخطاء فى التقدير وطرق غير ملائمة، جرى إحياء بأنها لم تنتج عن الصدفة، بل عن فعل القوى الخفية، التي ينبغى التوسل إليها بطرق تحمل نفس الطابع^(١٠٣).

وتنتأى صعوبة رصد هذه الجماعة، بسبب من ضمن أعضائها عن البوح

بمخزونهم الاعتقادي، بما يجعلها أقرب إلى الجماعة الداخلية ingroup ذات الانطواء الذاتي. ومن ثم ليس من اليسير معرفة كل أحوالها، تلك التي يعتبرها أعضاؤها من قبيل السرّ والخفاء، إضافة إلى أن هذه الجماعة تفترض بجانب أعضائها الفعليين، وجود أعضاء آخرين محتملين، يقتربون من سابقهم في مشاركتهم لتمثلات ومشاعر، ويشاطروهم معايير سلوك لم يتخذه بعد.

وتتكون بنية الجماعة الاعتقادية في العادة من: ممارسين محترفين وغير محترفين، يلعبون الدور الأساسي في إعادة إنتاج والحفاظ على الممارسات الاعتقادية واستمرارها، ومساعدين يتحلّقون حول الممارسين ويتوسطون بينهم وبين عملائهم، وأتباع هم مجموعة من المنتفعين تمتلك ميزات الترويج لكرامات الممارسين وإشاعة أخبارهم عبر الأسواق والتجمعات، ومعتقدين هم الجمهور المستقبل للممارسات الاعتقادية، ممن يلجأون إليها، لا بقصد حل مشاكلهم فحسب، بل أيضا لإثراء وجودهم بنكهة رمزية على ما يذكر أندريه لوبريتون A. Le Breton^(١٠٤).

وتم منظومة من القيم تتبدى لآبدة لدى أعضاء هذه الجماعة، وتشيع بينهم، وتتحكم في سلوكهم، وإن تشكلت في صور ذهنية غير محددة، وبدرجات معهم غير متساوية. يقف على رأس هذه القيم، الاعتقاد في وجود عالمين: عالم أصغر microcosm هو عالم الإنسان والجماعات البشرية، وآخر أكبر macrocosm هو عالم الكائنات الخفية، وهي قوى مرئية، ولكنها كليّة الحضور، وأكثر تأثيراً من القوى الطبيعية في إحداث مصلحة أو شقاء الأفراد في العالم الأصغر. والوسيط بين هذين العالمين هم الممارسون، الذين يسهلون العبور بينهما، عن طريق استخدام الحمايل السحرية.

ويتوازي مع هذه القيمة، الإيمان بتوهج الدلالات فوق الطبيعة التي تمتلكها هذه الكائنات، وإحلالها محل الفعل الاجتماعي في إيجاد الحلول لكافة المشاكل التي يعاني منها المعتقدون، وتقديس كل ما هو موضوع أهمية في معتقداتهم، سواء أكانت موضوعات رمزية أو أشياء أو غيرها، باعتبارها محمّلة بقوى مختلفة ومتفاوتة الفعالية.

وقد أظهر دولبيتر A.Delestre أن عالم المعتقدين يربط بالأهمية المنوطة بالدين، حيث كلما أولوا اهتماماً أكبر به، زاد إيمانهم بالمعتقدات، وخلص إلى أن

هذه المعتقدات مرتبطة بالإحساس الدينى، حيث كليهما (الدين والمعتقدات) يتبديان لديهم في الإيمان بفكرة السببية الغامضة، وفي الأهمية المنوطة بالعلاقات^(١٠٥).

٣ - الجماعة الجماهيرية:

ويمكن معاينة هذه الجماعة في حال توافر ظروف بعينها، يقف على رأسها أزمة انتقال في تطور التكوين الاقتصادي الاجتماعي، وظهور ممثل معبر عن آمال الجماعة، وتحلل المؤسسات الاجتماعية التقليدية، وارتباط أعضاء الجماعة بعلاقات عشائرية وعصبية بالمعنى التقليدي. وتتخذ هذه الجماعة إما شكل جماعة مهدوية أو شعبية، تصل المجال التولوجي بحقل النضال الاجتماعي، الذي يستهدف ضبط اعتبارية وعشوائية الحكم. تقوم الجماعة المهدوية على الاعتقاد في قوة المهدي الخارقة، الذي يتقدم كمخلص، ورفض أو مقاومة النظام القائم. ومن أمثلتها في مصر: دولة الفاطميين، والحركات ذات التكوين الفلاحي والقيادة البدوية، التي انفجرت كثورات مسلمة أيام الحملة الفرنسية ومحمد علي والخديوي إسماعيل^(١٠٦). ومنها في المغرب حركة حاميم، التي قادها صالح بن طريف البرغواطي في منطقة غمارة لدى البربر مطلع القرن الرابع الهجري. إذ مع غياب سلطة المخزن المركزية، وتواجد كيانات سياسية متنافرة، وتقاسم النفوذ بين بنى أمية بالأندلس والخلافة الفاطمية في مراكش، وتزايد الكوارث والحروب، وسيادة البدع، وعزلة المنطقة، ابتدع حاميم "قرآنا" باللهجة البربرية^(١٠٧). ويصف ابن خلدون أتباع هذه الحركة بأنهم كانوا: "عريقين في الجاهلية، بل الجهالة والبعد عن الشرائع بالبداءة والانتباز عن مواطن الخير"^(١٠٨).

ويعتبر المؤرخون مثل هذه الحركات مروفاً وخروجاً على الملة، بما حدا بهم أن يصبوا جام غضبهم على أصحابها، وألا يوردوا أخبارها سوى بحيطه وتكتم كبيرين، ومن ثم لم يخصصوا لها سوى فقرات هزيلة، لا تتناسب مع الدور الذي لعبته في خارطة الذهنية الشعبية.

أما الجماعة الشعبية، فتتسم بالاعتزاز بالماضي التراثي، وبأن التغيير سيأتي عن طريق المستبد العادل، وبإيمان شبه ديني بفضائل الرجل البسيط، الذي لم يلوثة الحضرة بإغراءاته وبقاداته الفاسدين، وبعدم ثقة في السلطات القائمة، واحتقار السياسيين والمسئولين، وبإيلاء أهمية بارزة للجمهرة^(١٠٩). ومن أمثلة هذه الجماعة، ما سجله الرحالة الفرنسي سونيني C. Sonnini عن اضطرابات قام بها

فلاحو الصعيد ضد سلطة المماليك في ثمانينات القرن التاسع عشر^(١١٠)، وما ذكره الجبرتي عن "هبة" القليوبية عام ١٨٠٧ ميلادية^(١١١).

ثالثاً: الرأسمال الرمزي:

وبجانب مرجعيات التدين الشعبي وجماعته، يشكل الرأسمال الرمزي أحد مكونات بنيته. فعبير امتداد تاريخها، عرفت الجماعة الشعبية في مصر، على اختلاف طبقاتها وفئاتها وبيئاتها ومراحلها التاريخية، منظومة متنوعة الأصول ما بين الديني والاعتقادي والبراجماتي من المعتقدات والمعارف الشعبية، جسدتها عادات وتقاليد، وعبرت عنها آداب وفنون ولغة بعينها، سرت في حياة هذه الجماعة اليومية، ومثلت مستودعا لمشاعرها وإدراكاتها واحتياجاتها.

تلك تنويعات تمثل فيضاً غنياً من الرموز والقيم والعلاقات، تنطوي على التوافق والتناقض، وتعيد إنتاج حضورها في حياة جماعتها، وتمثل أجوبة لأسئلتها أمام الوجود والطبيعة والتاريخ. وهي بهذه الكيفية، لا تعد وحدة مغلقة على ذاتها، بله تسوية غير متجانسة من شبكة تعارضات وتداخلات مركبة، تضفر خيوطها المتقاطعة وحدة هذه التعارضات، والفعاليات المتبادلة فيما بينها، بالنظر إلى تجادل قوى جماعتها من طبقات وفئات ذات مصالح متناقضة، ومن مؤثرات خارجية وراقات ثقافية متتابعة، وما تخضبت عنه هذه المكونات الشمالية من مركب تراثي، حكمه السياق التاريخي المشترك لهذه القوى، وأقام حضوره عبر الأجيال، باعتبارات تفصله مع تشوفاتها الدينية، وتمثله لرهانات صراعاها الاجتماعي^(١١٢).

على أن صعوبات بعينها تواجه من يتصدى لتصنيف المادة الفولكلورية المتصلة بالتدين الشعبي، منها تأبى وتعسف أية محاولة لتصنيف هذه المادة بحكم تداخلها مع مكونات التراث الشعبي في المجمال، ناهينا عن صمت أدلة الفولكلور المعتمدة غالباً عن ذكر كافة تفاصيلها، وهو ما يبدو واضحاً على سبيل المثال في (دليل الفولكلور الإيرلندي) المشهور، حيث أحل تعبير "التراث الديني الشعبي" محله، واقتصر في ذكر مواده على ما يتصل بالله والملائكة والمعتقدات الخاصة بالعهد القديم، والتقاليد والأحداث المرتبطة بالمسيح والعذراء والقديسين^(١١٣).

يضاف إلى هاتين الصعوبتين، ورود هذه المادة متضمنة في مصادر عادة^(١١٤). ومع ذلك ورغم، فثمة إمكانية لتقديم محاولة في تصنيفها كالتالي:

(١) المعتقدات والمعارف:

ويذكر محمد الجوهري أنه: كان من الشائع أن يطلق على هذه المعتقدات في الماضي اسماً ينطوي على حكم قيمي واضح، إذ كانت تسمى خرافات أو خزعات. ومن الواضح أن هذه التسمية كانت صادرة من رجال الدين الرسمي، لأن المعتقدات التي تدور حول هذه الموضوعات الغيبية، ولا تتفق وتعاليم الدين الرسمي، لا تستحق من وجهة نظر أصحاب هذا الدين اسم معتقدات^(١١٥).

ولعل ما يعقد الإمام بالمعتقدات والمعارف المتصلة بالتدين الشعبي، أن محاولة صوغ رؤية تركيبية تستوعب شمولها، ليست شأنًا يسيرًا. ولا يبدو، رغم ما تمثله من إغراء نظري، أن الخوض فيها قد استقر على حصيلة ناجزة، وإن جاز الحديث عن مكونات لها كالتالي:

- الاعتقاد في الكائنات العلوية والسفلية، مثل الجن والعفاريت والمردة والهواتف والملائكة وأرواح الموتى وأرواح الأشياء.
- الاعتقاد في الأمكنة والجهات، مثل أضرحة الأولياء والتوائم، وآبار المياه والخرابات، وكذلك نواح معينة^(١١٦).
- والاعتقاد في استقراء الغيب، كالكشف عن المستقبل، والإيمان بالسحر والتعزيم، والاعتقاد في الأولياء، والإيمان بالهبات وما يدخل في باب القرايين.
- طقوس الطهارة والنجاسة، وخاصة أثناء الوضوء والصلاة، والمعمودية، والغطاس، والختان، والتغوط والتبول، وفترة الحيض، والجماع، والإحرام، وتدبير الموتى^(١١٧).
- طقوس الفأل والتطير، وتشمل الاعتقاد في أشياء وأفعال تجلب الحظ وأخرى مكروهة، والتوقى مما يجلب الشر أو النحس، واللعن باستعداد القوى غير المنظورة، والتبرك لجلب الخير، والعين والأيام والأعداد^(١١٨).
- الاعتقاد في الأحلام، وهو أمر يمس التدين الشعبي، بمقتضى الاهتمام بتفسيرها في نصوص مقدسة، من مثل التوراة والتلمود، حيث التحذير بأن اللحم غير المفسر كالرسالة غير المفضوضة.

(٢) العادات والتقاليد:

ويمكن إجمال العادات والتقاليد المرتبطة بالتدين الشعبي فيما يلي:

● عادات دورة الحياة، وبخاصة ما يتصل بالمتضمنات الدينية لمناسبات الميلاد والتسمية والسبوع والختان والزواج والوضع والمرض والوفاة.

عادات الحياة اليومية، مثل عادات المأكل والمشرب، واللائق وغير اللائق من الملابس، والعلاقات الاجتماعية، والموقف من الغريب والخارج على العرف المألوف، وفض المنازعات.

ويشار هنا أن كتب الفقه تتناول كثيراً من جوانب الحياة اليومية لأعضاء الجماعة الشعبية المسلمة، بما فيها أنماط السلوك، والأطعمة، والأشربة وآدابها، والنذور، وآداب الزيارة، والاستنجاد بالقبور، والعشق والعشاق، وتدبير الحبالى، وتربية الأطفال، والنظافة، والأضاحى، والتقاليد المشروعة وغير المشروعة، والحلال والحرام، والأوامر والنواهي، والمواظب والآداب وغيرها، من التي ينبغي أن يتحلى بها هؤلاء الأعضاء فى حياتهم اليومية، وتحدد علاقاتهم بالآخرين^(١١٩).

● المواسم والأعياد الدينية، مثل النوروز، وعيدى البشارة والشعانيين، وخميس العهد، وسبت النور، ورأس السنة الهجرية، وأوائل الشهور العربية، وشهرى رجب وشعبان، ورمضان، وعاشوراء، ومولد النبى، وموالد القديسين والأولياء، والعديد، والحج.

ولهذه الأعياد الدينية تاريخ عتيق، منذ تعددت لدى المصريين القدامى، ما بين العيد الكبير للإله "مين"، وعيد آلام أوزيريس، وعيد زيارة آمون لمعبد الأقصر، وكان يطلق عليه اسم عيد "أبت العظيم"^(١٢٠). وتعددت كذلك أيام بطون قبيلة بكر فى العصر الجاهلى. منها: يوم الوقيط، ويوم ثيتل، ويوم جدود، ويوم ذى طلوح، ويوم الأياد، ويوم القبيط، ويوم قشاوة^(١٢١).

كذلك فإن بعض العادات والتقاليد المرتبطة بالأعياد والحفلات، والتي لا تزال قائمة فى مجتمعنا حتى اليوم، إنما ترجع جذورها إلى أيام الفاطميين. ويورد القلقشندي أعياداً شهدتها القاهرة فى تلك الأيام، منها ما اتخذ صفة قومية مثل عيد جبر الخليج، أى وفاء النيل، وعيد النوروز وهو عيد الربيع، فضلاً عن خميس العهد وهو أحد الأعياد المسيحية، ويأتى قبل الفصح بثلاثة أيام، واحتفل به الفاطميون مشاركة للنصارى فى أعيادهم^(١٢٢).

ويوعز سعيد عاشور سبب ذلك، إلى قيام الدولة الفاطمية على أساس الدعوة لمبدأ جديد ومذهب جديد، في أرض لا تدين بهذا المبدأ ولا تأخذ بذلك المذهب، وأنه كان لابد لنشر تعاليم المذهب الفاطمي الشيعي من دعاية واسعة تنفذ إلى القلوب، عن طريق إقامة الأعياد والمواكب، بإحياء ما هو عام بالنسبة للمسلمين جميعاً، مثل عيد أول العام الهجري وعيد مولد النبي، ومنها ما أدخلوه مثل مولد علي بن أبي طالب ومولدى الحسن والحسين، وكذلك الاحتفال بليالى الوقود الأربع، وهو أول رجب ونصفه وأول شعبان ونصفه، فضلاً عن الاحتفال بعيد الغدير، وهو المكان الذى يقول الشيعة أن النبي ولى علياً عهده فيه، وجعله منه بمنزلة هرون من موسى، أما يوم عاشوراء، وهو عاشور المحرم، فقد احتفل به الفاطميون احتفالاً كبيراً تعطل فيه الأسواق، ويخرج أهل القاهرة إلى الطرقات ليكون وينوحون حزناً على الحسين الذى استشهد فى ذلك اليوم، وكان يمدّ فيه سباط أطلق عليه سباط الحزن، لا يقدم فيه إلا خبز الشعير والعدس والمملحات والجبن ونحوها^(١٢٣).

(٣) الآداب:

وتشمل تنويكات متعددة من الأجناس التعبيرية، منها:

- سير القديسين، وهو ما نستبينه منذ العصور الوسطى الأوروبية، بمثل ما يورد المؤرخ "السوفيتى" آرون جورفيتش A. Gurvitch، حين ذكر أنه: "فى العصر الوسيط، كانت سير القديسين هى الجنس الأدبى الأكثر شيوعاً والأعمق شعبية"^(١٢٤).
- المغازى، وتمثلها مجموعة الوقائع والأوامر والرسائل المتصلة بالغزوات والفتوح والسرايا فى عهد الرسول^(١٢٥).
- السيرة النبوية، بمثل ما قدمه حولها ابن اسحق، وابن هشام، والزهرى، والزرقانى وغيرهم^(١٢٦).
- المدائح النبوية، كما أوردها البوصيرى، والصرصرى، وعبد الرحيم البرعى.
- الإنشاد الدينى، وتأتى منظوماته الشعرية وصيغته الأدبية فى إطار الموضوعات الدينية، مثل المدائح النبوية والابتهالات والتسابيح والتهليل والتكبير والصيغ المتعددة لقصة المولد النبوى^(١٢٧).

● الإسرائيليات، وتعنى ما تركه التراث العبرانى من تأثير ميدان تفسير النص الإسلامى المؤسس، وهو ما يتضح لدى كعب الأحبار ووهب بن منبه، من قصص حاضرة فى كثير من كتب التفسير القرآنى والقصص النبوى^(١٢٨).

ويلاحظ أن هذا الموضوع قد استأثر باهتمام ملحوظ من قبل العديد من المستشرقين، مما نجده لدى اللغوى الهولندى فان فلوتن G. Van Vloten فى عمله عن الأمويين والإسرائيليات عام ١٩٠٢، وزميله فنسك A. Wensinck فى دراسته حول الإسرائيليات فى الإسلام عام ١٩١٣، وحول الأثر اليهودى فى الشعائر الإسلامية عام ١٩٥٤. وعمل الفولكلورى الألمانى هانز فنكلر H. Winkler عن الإسرائيليات فى الإسلام عام ١٩٢٩، واللغوى الألمانى جوايتين S. Goitein عن الإسرائيليات واليمنيات عام ١٩٥٥، واللغوى الأمريكى تشارلز توراي Ch. Torrey حول الإسرائيليات فى الإسلام عام ١٩٣٣، وعالم الديانات الأمريكى فنكل J. Finkel عن الإسرائيليات فى القرآن عام ١٩٣٢.

● الأغانى الدينية، وتشمل الأغانى فى الصوفية، وأغانى الحجيج، والمدائح الدينية حول آل البيت والأولياء^(١٢٩).

● قصص الأنبياء، وقدمها الكسائى، والثعلبى النيسابورى، والبيهقى، والأصفهانى، وابن كثير، من التى أعادت الجماعة الشعبية إنتاجها، ووردت مجهولة المؤلف.

● حكايات الصالحين، ووردت فى أدبيات التصوف شعراً وقصصاً يفيض بالمعجزات والكرامات والخوارق^(١٣٠).

● النداءات، وتستخدم للدعاء والاستغاثة والاستجارة، ومثالها الأثير نداءات زوّار السيدة زينب لها بعبارات: "أم هاشم"، "الست"، "عالية المقام"، "طب العيّن"، "أم المساكين"، "أم الأيتام"، "أم العواجز"، "أم مصر"، "صاحبة الشورى"، "محكمة المظالم"، "ندهة المُنْضام"، "صاحبة الندهة"، "ست النساء والرجال"، "صاحبة الذهب السايح"، "أم الرضا"، "رئيسة الديوان"^(١٣١).

وكان محمد أبو الأنوار السادات، مؤسس الطريقة الوفاية فى مصر إبان القرن الثامن عشر، يشار إليه باعتباره: "صاحب الزمن"، "العروة الوثقى"، "الإمام المرتضى"، "إمام المؤمنين"، "الإمام المصطفى"، "الحقيقة المحمدية"،

"السراج المنير"، وصيّ الله"، "المهدى المنتظر"، و"الحارس الأمين لسرّ رسول الله" (١٣٢).

أما الإمام الشافعي، فهو: "صاحب المقام الرفيع"، "صاحب الموكب العظيم"، "صاحب السيادة والفضيلة المحترم"، "صاحب المجد والشرف"، "السيد"، "تاج الرأس"، "المولى"، "الإمام الأعظم"، "البطل الشهير"، "السيد الذي تقبل يده"، "السيد الذي يتمتع ببركاته"، "قاضي الشريعة"، "العارف الذي لا يعرف"، "الحق"، "الوكيل المتصرف"، "السيد الملاذ"، و"السيد الشيخ" (١٣٣).

• روايات الاضطبار، وظهرت مع اشتداد ضراوة المسيحيين الأول، وبخاصة في عهد دقلديانوس وقيصره جاليريوس عام ٢٨٤ ميلادية، فيما سمي بعهد الاضطهاد الأعظم، أو عصر الشهداء، كمجموعة قصص كثيرة حول شهداء المسيحية، ازداد الخيال في كل مرة تروى فيها، بما حدا بانتشار ما أطلق عليه روايات الاضطبار على العذاب الذي تحمله (١٣٤).

• العديد، وورد في العهد القديم، ومن أوضح نماذجه مرثيان: الأولى يرثى فيها الملك شاول ابنه يوناتان (صموئيل الثاني ١: ١-٢٧)، والثاني يرثى فيها داود ابنه أبشالوم (صموئيل الثاني ١: ١-٢٩). وقد ارتبط العديد بعادة تجريح الجسد وحلق جزء من الشعر علامة على الحزن، وهو عادة كانت مألوفة عند بني إسرائيل والفلسطينيين والمؤابيين فالنبي أرميا يقول: "أتى الصلح على غزّة. أهلك أشقلون (عسقلان) مع بقية وطائهم. حتى متى تخمشين نفسك" (أرميا ٤٧: ٥).

وانتشرت هذه العادة عند عرب الجاهلية، فيما كانت النسوة يمزقن الجزء العلوى من ثيابهن، ويخمشن وجوههن وصدورهن بأظافرهن، ويقصصن شعرهن. وعندما توفى خالد بن الوليد، لم تكن هناك سيدة من بني المغيرة قبيلته، إلا وقصّت شعرها ووضعته عند قبره (١٣٥).

• آداب النكاح، حيث اختلاف الآراء بين الفقهاء والعلماء في تفاصيل المسألة الجنسية، ودفع ممثلى الجماعة الشعبية إلى صوغ خطاب حولها، يقف على حدود الملة، ويضيف إليها من معتقداته وخبراته ومواريث أعرافه. من هذه الكتابات (نزهة الأبواب) للتيفاشى، و(تحفة العروس) للتجانى، و(الروض العاطر) للنفرأوى، و(رجوع الشيخ إلى صباه) لمحمد بن سليمان. وفى هذه الأعمال، تتأسس متضمنات دينية عبر تفاصيلها، بغية شرعتها، فى إطار محاولتها تكريس

علاقة جنسية، قوامها الشرع الشريف، وغايتها جلب المنافع ودرء المفساد، بما حدا بهذا الخطاب أن يحتمى ويتحصن بمجال كون رمزى متعال ومقدس، فيمتاح من القرآن والسنة بطريقة أسلوبية بعينها، تنكئ على الاستهلال بالبسملة والحمدلة والإقرار بالشهادتين، وتتخلله عبارات الأدعية، واستلهاهم البركة، والعياذ بالله، والتوسل برسوله، والاستغفار من الأضاليل^(١٣٦).

(٤) الفنون والثقافة المادية:

وتحتوى مجالات الغناء والموسيقى والحركة والتشكيل والعمارة، بيانها كالتالى:

● التغنى بالقرآن، واشترط ابن الجوزى تغليب التحزين لا التلحين أثناء تلاوته^(١٣٧)، وأضاف آخرون فقه القارئ لمواقف القرآن، وتغليب نشاطه القلبى، ومسايرة صوته للمعانى القرآنية^(١٣٨).

● الموسيقى المصاحبة للمدائح والأغاني، وتمثل حصيلة تراث الجماعة الشعبية من الألحان والأدوات والآلات، التى ارتبطت بالأداء الشفاهى لهذه المدائح والأغاني، من قبل المداحين والمنشدين، بجانب ألحان الكنائس التى تصاحب تراتيلها.

● التمثيلية الطقوسية، ومورست فى قلب الكنيسة باللغة اللاتينية خلال القرنين التاسع والعاشر الميلادى، على شكل استطراد حوارى Le trope أدخل على القداس، بما فيه من حركة وإيماء تقربه من الأفهام، وتجعله أكثر تأثيراً. بعدها، بدأ دخول اللغات القومية على هذه التمثيلية خلال القرن الحادى عشر، ثم تنامت إلى ما يسمى "الدراما نصف الطقوسية" Le drame semi-Liturgrique، لتنفصل بعدها نهائياً عن القداس الدينى، ويخرج المسرح من أيدي الكنسيين^(١٣٩).

● الصور والمنحوتات، وأشهرها صور القديسين، والصليب والأيقونات، وفانوس رمضان، وعروسة المولد، والرسوم الجدارية، وكف الحسين، وخاتم سليمان، وقمم سليمان، وصورة العشاء الأخير، وصورة البراق، ومنحوتة ندب المسيح.

● الزخارف الخطية، مثل التى تستخدم فى الوشم، والتصليب، والتشليخ، والتشريط، على ما ورد لدى وينفريد بلاكمان W.Blackman^(١٤٠)، وعبد الكبير

الخطيبى^(١٤١)، ويوسف فضل^(١٤٢)، وصفوت كمال^(١٤٣).

وبجانب هذه المجالات، تتواجد أخرى لدى جماعات التدين الشعبى، من مثل الرقص المرتبط بالمعتقدات فى مناسبات الذكر والزار والحضرة والمواكب الصوفية، وفنون العمارة وبخاصة ما يتصل بالحرم القدسى والحرم المكى وضرائح آل البيت والأولياء، والأزياء، والحروفية.

(٥) اللغة المتعالية:

وتتصل بمنظومة مفاهيم ومقولات ذات قوة تأثير اعتقادي، بما يعنى قيامها بدور المعبرة والحارسة لما يختزنه التدين الشعبى من حمولات دينية واعتقادية وبرجماتية، والمستجيبة لمقتضياته ومتغيراته، وذلك على عكس لغة التدين الرسمى المجردة، التى تجعل تأويل النص مقصوراً على الصفة، وإن وجدت هذه اللغة المجردة لدى جماعة التصوف المعرفى^(١٤٤).

ويلاحظ أن النظرة إلى لغة التدين الشعبى تتوزع ما بين عدم الاعتراف بها، باعتبارها "شفرة المتسولين" code de mediants كما يطلق عليه أغابيف A. Agapeyf، أو تمجيدها "كلغة إيمانية" Langue de croyance على ما يذكر دوبيفر E. Dobehofer^(١٤٥). وتشتمل مكونات هذه اللغة على تنوعات متعددة، تفصيلها كالتالى:

● اللغة السحرية، وتحور اللغة الأورفية التى تفترض إمكانية توقيع السحر على كيان موجود بالفعل عن طريق المادة الصوتية، ولغة الطلاسم المبنية على استجلاب الطاقة وإضافة القوة بواسطة العلامات اللغوية، ولغة الأمر وتعنى باستدعاء أو بصرف الكائن فوق الطبيعى، واللغة التعزيمية، أو "الخنقاطريات الكبرى" بتعبير الساحر المصرى المعاصر محمود نصار^(١٤٦)، والتى تمزج الصيغ الدينية بالحواشى الباطنية والأرقام، كما يبدو فى المكونات التدينية لحمايل سحرية عديدة، كالحجاب والتحويلة والحرز والتعوذة والوقف^(١٤٧).

● أسماء الله الحسنى واستخداماتها السحرية، حيث منذ منع الكتاب المقدس استخدام اسم الله بالباطل، نشأت تقاليد سحرية وصوفية كاملة تتعلق بهذا الموضوع. وبينما لم تفسر قداسة اسم الله بالتفصيل إلا نادراً فى المصادر اليهودية القديمة، فإن مصادر العصور الوسطى توسعت فى محاولات مختلفة لتفسير السمة

الخاصة بالحروف التي تتكون منها الأسماء الإلهية، وتضمن بعض هذه التفسيرات جوانب سحرية^(١٤٨).

ويورد معظم حسين أن عرب الجاهلية كانوا، خلال حجهم للكعبة، يعترفون بإله أسمى من آلهتهم وأصنامهم التي تخضع له. فهو رب الأرض والسماء، الخالق مجرى الماء، ومن أسمائه التي أطلقوها عليه: الرحمن، الديان، المعبود، المستجيب، الحميد، الصمد، القهار، الكريم، الماجد، الظافر، الغافر، والهادى، وهي أسماء موجودة في القرآن والحديث^(١٤٩).

• الأسماء المقدسة، وتسعى إلى إعطاء فعالية حضور على مستوى العالم وملاً أحداثه، اعتباراً من أن النطق باسم هو استحضار لروح مسماه^(١٥٠).

ويقلل ابن تيمية من أهمية هذه الأسماء، حين ذكر في أحد فتاويه: "وأما الأسماء الدائرة على لسان كثير من النساء والعامّة، مثل الغوث الذى بمكة، والأوتاد الأربعة، والأقطاب السبعة، والأبدال الأربعة، والنجباء الثلاثمائة، فهى ليست موجودة فى كتاب الله، ولا هى مأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم، لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل، إلا لفظ الأبدال فقد روى فيهم حديث شامى منقطع الإسناد عن على كرم الله وجهه مرفاعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم، أنه قال: أن فيهم (يعنى أهل الشام) الأبدال، أربعين رجلاً، كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلاً"^(١٥١).

وفى مصر، كان تلقين الأسماء يمثل أحد مراحل إعداد الصوفى قبل الأوراد والأذكار، وهى أسماء تتراوح بين القطب، الغوث، الأوتاد، البدلاء، النقباء، النجباء، والإمامين، ممن يشكلون "الدولة الباطنية"^(١٥٢).

ويذكر أحمد أمين أن القول بالقطب، يعد من أهم تعاليم الصوفية، والتي كان لها أثر فى تاريخ المسلمين. وينقل عن ابن الفارض قولهم: "أن القطب هو أكمل إنسان ممكن فى مقام الفردية، أو هو الواحد الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان. عليه تدور أحوال الخلق، وهو يسرى فى الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد، ويفيض بروح الحياة على الكون الأعلى والأسفل: فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها، المكلف بحفظها ورعايتها. وأنه ليظل كذلك طول حياته حتى يقبضه الله، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه فى المرتبة وهم الأوتاد، الذين كانوا من قبل أبدالاً ويبلغ عددهم الأربعين. ويسمى القطب

غوثنًا باعتبار التجاء الملهوف إليه. وقد يطلق القطب على قطب الأقطاب، وهو سابق في وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب، وعلى وجود كل ما في عالم الغيب والشهادة، وهو بهذا المعنى لم يتلق القطبية عن قطب آخر سبقه من قبل، واستخلفه من بعد، فصار قطبا بعد أن كان وتدا، ولكنه واحد منذ القدم، لم يتقدم عليه قطب آخر، ولم يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذى لا يدل إلا على حقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية^(١٥٣).

أما النقباء، فيورد ابن عربى: "أنهم اثنا عشر نقيباً فى كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الإثنى عشر. كل نقيب عالم بخاصية كل برج، وبما أودع الله تعالى فى مقامه من الأسرار والتأثيرات.. واعلم أن الله تعالى قد جعل بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها، ومعرفة مكرها وخداعها، وإبليس مكشوف عندهم، يعرفون منه ما لا يعرف عن نفسه، وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم وطأة شخص فى الأرض، علم أنها وطأة سعيد أو شقى مثل العلماء بالآثار والقيافة"^(١٥٤).

● الكنيّة، ويورد المؤرخ الأمريكى المعاصر بيتر جران P. Gran أن حفلة "التكنية" كانت تعد أحد الطقوس الأساسية لدى الطرق الصوفية فى مصر، يمنح أعضاؤها خلالها أسماء تشريفية فالشيخ أحمد أبو النصر شيخ الطريقة الوفاية يكتب "أبو الإقبال"، وولده عبد الخالق "أبو الفتوحات"، والشيخ محمد الصبانى "أبو العرفان"^(١٥٥). وفى هذا الصدد، إذا كان الاسم يعد تكريساً لميلاد الشيخ الاجتماعى، يدخل من خلاله إلى عضوية الوحدة القرابية التى ينتمى إليها، فإن الكنية تقوم كدال على مركزه فى طريقته الصوفية.

● الحروف، وحملها المتصوفة قيمة باطنية ومدلولاً قدسياً، بتفريقهم بين الحروف النورانية والظلماتية، كما يبدو فى أعمال على بن الحرالى، وأبى عبد الله الجزولى، وسهل التسترى، وابن مسرة، والنفرى، والقاشانى، والحلاج، وابن عربى^(١٥٦).

● الأعداد، وتحظى بأهمية ملحوظة فى كافة ممارسات التدين الشعبى، وبخاصة ما يتصل بأرقام الواحد والأربعة والسبعة والثمانية، وإن زادت أهمية العدد الأربعيني عليها، وهو ما يتبدى فى تعميم الكنيسة القطبية المصرية للذكور فى عمر الأربعين يوماً، وأربعين الميت، وأربعين يوماً صيام الفصح، وأربعين النفساء

بعد الولادة، والأربعين رجلاً صالحاً على مئة إبراهيم، ونضج العمر في الأربعين، وتيه النبي موسى وقومه في الصحراء أربعين سنة، وخلوة الأربعين يوماً لدى الشاذلية، كما أن الاكتمال العرفاني في مذهب الدروز لا يستقيم قبل سن النضج الأربعين^(١٥٧).

ولهذا فإن الكتاب المقدس قد أكثر من استعمال هذا العدد، وهو ما يبدو في حديثه عن قصة الطوفان، وقصة خروج اليهود من مصر، وحكام بنى إسرائيل في العهد القديم، إضافة إلى حديث العهد الجديد عن تجربة الشيطان ليسوع المسيح، وتوارده في بعض من الأحاديث النبوية^(١٥٨). وفي المجمل، تعد هذه المكونات بمثابة لغة جمعية Sociolecte اعتقادية، صاغتها الجماعة الشعبية عبر الزمن بطريقة حاذقة، لتؤدي مدلولات تتخطى من حيث الكم والشفافية والقيمة كل ما يمكن تصوره. وبفضل وعي متقد لدى هذه الجماعة، يتسع الإدراك لمدلولاتها على كيفية أكثر حدة ونباهة، كسند لدعم الاعتقاد، وتجلّ لوجود تعمل على الإشارة إلى تمثيله. وحتى عندما تلوح عدم دقتها الظاهرة، فهي ميزة لها، لما توحى به في هذه الحال من حمولة باطنية مضمرة أو موارد.

ومن هنا، فإن هذه اللغة، التي لا غنى عنها في المعرفة المتصلة بالتدين الشعبي، ترتقى إلى مقام "الغنوص" أي العرفان، أو وسيط القوى فوق الطبيعية، لاسيما على قدر احتفاظها ببعض حمولاتها الأصلية، ومحاولة رد ايتمولوجياها إلى وظيفة "الكلام الحقيقي"، والكشف عن قيمتها الأولى التي طمسها الاستعمال اليومي المبتذل.

ذلك أن قدرة هذه اللغة تكمن في استمدادها لسلطتها من قيمتها المتعالية، وأقصى ما تفعله ملفوظاتها أن تمثل هذه القوى وتبرزها وترمز إليها، بما يعنى أنها لا تقول مجهولها عبر دالاتها الصوفية أو الخطية فحسب، بل عبر حقلها الدلالي، بما يمثله من فعالية لا تقوم وفقا لقوانين العالم المادى، بل طبقا "لقوانين" خاصة، تنطوى على علاقة متجادلة مع العوالم الدينية والاعتقادية واليومية، بما يقتضى مقاربتها عبر مستوياتها التداولية.

● المساهمات البحثية:

ورغم ما لقيه رأسمال التدين الشعبي الرمزي من اهتمام ملحوظ بين دارسى التراث "الشرقى" من الغربيين^(١٥٩)، فقد ظلت طبيعة ودور وتاريخ هذا التدين لدينا

موضع سوء فهم، مما أدى إلى حرمانها من اهتمام جدير بها، يزيد من صعوبة تعدد توجهات مقاربتة: فالمستعرب "السوفيتي" يفجيني بلياييف Y. Belyaev، والذي يقف على رأس دارسى الإسلام الشعبى، وبخاصة أثناء القرون الوسطى، يرتئى تحليل جوانبه من منظور ماركسى، مستعيناً فى ذلك بالكشف عن المصالح المادية المستترة وراء هذا التدين، وقواه الاجتماعية، وهو ما حدا به إلى نقد أعمال المستشرقين الغربيين، والكشف عما رآه يعتورها من نواقص^(١٦٠).

أما المستشرق الفرنسى مكسيم رودنسون M. Rodinson، فيذكر بضرورة إدماج دراسة التدين الشعبى، وبالذات ما يتصل بجذوره فى المراحل العتيقة، تلك التى تحتقرها المعرفة الكلاسيكية، فى إطار التاريخ الحداثى للعقليات والعادات، مع تجاوز تجميع معطياته وتحليلها عبر الأفكار اللاواعية^(١٦١).

وفى محاولة لردم تعدد هذه التوجهات، يقترح الباحث الجزائرى محمد أركون صوغ إسلاميات تطبيقية Islamologie Appliquee، تستهدف دراسة تعابيره الشفاهية، ومعايشه غير المكتوب، والكتابات غير النموذجية المتعلقة به، وأنظمتها الدلالية غير اللغوية من ميثولوجيات وشعائر وموسيقى وعمارة وبنى اجتماعية، وذلك فى مقابل الإسلاميات الكلاسيكية Classiques، التى تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء^(١٦٢).

ومع ذلك ورغم، فالسائد أن التدين الشعبى لم ينل بعد حظّه من الدراسة التى تقوم على استيضاح مصادره وفعالياته ودوره فى صوغ الراهن، والتعرف على أبعاده الرمزية والتاريخية، وعلاقاته بالوجود الاجتماعى، ربما بسبب من اكتناز حمولته، وانفتاحه على تصورات متقدمة، مضافاً إليها تفسيرات متباينة، بما يستدعى حاجة الباحث فيه إلى مؤلفة معرفية، تجمع بين علوم الفولكلور والديانات والأنثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ واللغة، وأن يظل سعيه مشدوداً إلى حركة لولبية، هى حركة الذهاب والإياب بين المضمّر والظاهر فيه^(١٦٣).

عموماً، يشهد تراث البحث فى التدين الشعبى اتجاهات ثلاثة، نفصل الحديث عنها كالتالى:

(١) الاتجاه الإثنوجرافى:

ويبتغى وصف وتحليل وتوثيق مفردات المادة الفولكلورية للتدين الشعبي، بمثل ما نجده لدينا عند سيد عويس عام ١٩٦٥ حول ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الأمام الشافعي^(١٦٤)، ومحمد الجوهري عن استخدام أسماء الله الحسنى فى السحر عام ١٩٦٨^(١٦٥)، وعلياء شكرى نفس العام عن عادات الموت فى مصر^(١٦٦)، وفاطمة المصرى عن الزار عام ١٩٧٥^(١٦٧)، وفاروق مصطفى عن الموالد عام ١٩٨٠^(١٦٨)، إضافة إلى دراسات السيد الأسود، وعلى فهمى، وصالح الراوى، وعبد الباسط عبد المعطى.

وهذه الجهود البحثية توزعت فى المجلد بين الملاحظة الانطباعية العجلى والنظر التحليلى المستقصى، ولكنها اقتصرت، تكاد، على رصد مفردات رأسمال التدين الشعبى الرمزي، دون اعتبار يذكر لأساسها الاجتماعى التاريخى، ومرجعيتها الاعتقادية، بما يوحى بتحفظها إزاء مقاربتة.

(٢) الاتجاه الوظيفى:

وهو اتجاه تواتر الحديث عن التدين الشعبى من خلاله، لدى مؤرخى الحوليات المصرية فى العصور الوسطى، وكتب الرحالة، ويقوم على الاستخدام النفعى لمفرداته، بتحويلها من "موضوع تراثى" "Objet traditional" إلى "موضوع استعمالى" "Objet used"، محقق لمصلحة أو منفعة آنية.

وتمثل هذا الاتجاه فى تفسيرات وشروح مدونة، صادرة عن ألسن مثقفة ثقافة تقليدية، لا تعكس فكر التدين الشعبى إلا بصورة منحرفة، ومنحازة لتيارات اجتماعية أرفع شأنًا من الطبقات الكادحة، وهو ما يتضح فى أعمال الشيخ أحمد صادومة السمنودى، ومحمود نصار، وعبد الفتاح الطوخى، والسيد الحسينى وغيرهم.

وتدور مدونات هذه الأعمال حول السحر والطلسمات والكهانة والعرافة والعلاج الروحانى وأهل الأثر وأصحاب القرانات والتنجيم والنانجات والطوالع. ويذكر الفخر الرازى أن السنة قد اعترفوا بالكثير من هذه التفسيرات، باعتبارها: "حقاً ولها حقيقة.. وأنها من جملة السيمياء، وهى حيل اصطناعية، يتم التوصل إليها بالاكتساب، غير أنها لدقتها لا يتوصل إليها إلا آحاد الناس.. وأنها من الأسباب التى توجد الأشياء عندها لا بها، فتؤثر فى القلوب كالحب والبغض، وإفاء الخير والشر، وفى الأبدان بالألم والسقم"^(١٦٩).

(٣) الاتجاه الاستشراقي:

ورغم عديد الأعمال لدى أصحاب هذا الاتجاه من المستشرقين والمستعربين الغربيين، فالملاحظ تبعثرها بين حقول معرفية مختلفة، وتوزعها بين المخطوطات والمدونات، وتناهبها من قبل مؤسسات عديدة^(١٧٠)، ناهينا عن تركيزها الغالب في دراساتها حول التدين الشعبي ما بين المغرب ومصر^(١٧١)، وتأثر كتابها بالدراسات المقدمة عن الديانات البدائية، واعتمادهم المقاربة الأنثروبولوجية التي تقوم على استخدام المدخل الوظيفي، ومن ثم نظروا إلى التدين الشعبي كجزء من نسق اجتماعي مركب، يتميز بالتفاعل المتبادل بين أجزائه، ويتغى استمرار التوازن في المجتمع.

ويورد محمد بيومي صعوبات ومخاطر تحويل التحليل الوظيفي من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات الحديثة، والراجعة إلى الانفصال الحاد بين النظم الاجتماعية في الحياة المعاصرة، وإلى الاختلاف حول تعريف الدين، وإلى ضرورة التمييز بين وظائفه الكامنة والظاهرة والوظائف السلبية^(١٧٢).

يضاف إلى ذلك، أن العدة الأساس لدارسي التدين الشعبي من الأجيال الأولى للمستشرقين، تحتوي على دراسة اللغات الشرقية، وخصوصا العربية. وهذه العدة تتحول مكرراً إلى قراءة النصوص وترجمتها، ومن ثم تحقيقها والتعليق عليها وتفسيرها، بواسطة استخدام الهوامش والتعليقات بطريقة فائضة، بما يوحى بعدم استطاعة قراءة النص دون هذا السند، وبما يجرده من موقفه الوجودي، ليحيله إلى نوع من النص الاحتمالي، الذي لا يتحول إلى نص كامل، إلا عندما تحيطه التضمينات والتعليقات والتفسيرات، ناهينا عن الستار الفيلولوجي الذي أسبغته هذه الأجيال على النصوص التي تناولتها، مثل عقبة إضافية أمام أنواع التحليل الأخرى الذي يساعد على كشف مضامينه المعرفية، ناقضا ما يسميه بول ريكير P. Ricoeur باستقلال النص^(١٧٣).

أيّا تكن المآخذ على الأعمال التي قدمتها الأجيال الأولى من المستشرقين والمستعربين حول التدين الشعبي، فإن هذه الأعمال ما تزال العمدة في مجال قراءته، وبخاصة في العصر الوسيط، وأول تأمل تحليلي استند للمصادر بشكل مباشر.

وحديثاً، ترحز المكتبة الأوروبية بأعمال عديدة حول التدين الشعبي في

مصر، لعل من أهمها ما قدمه الفولكلوريان الألمانيان رودلف كريس R.Kriss وهوبرت كريس H. Kriss عن الأولياء عام ١٩٦٠^(١٧٤)، وقبلها جوزيف ماكفرسون J. Mc Pherson عن الموالد عام ١٩٤١^(١٧٥)، إضافة إلى أعمال جيلسينان M..Gilsenan عام ١٩٧٣^(١٧٦). والباحث الإسرائيلي ميخائيل ونتر M..Winter عام ١٩٨٢^(١٧٧). والبولندي كاكوس عام ١٩٩٤^(١٧٨).

وفى صدد نقد هذه الأعمال، تورد علياء شكرى ملاحظات حول تعجل أصحابها وتسرعهم، واقتصارها تكاد على دراسة الأولياء، والمشاهير منهم تحديداً، والتعميمات غير المؤسسة فى نتائج بحوثهم، وعدم إلمامهم بلغة مجتمع الدراسة العربية^(١٧٩)، يضاف إليها تركيزهم على التماثلات فى تكوين المفردات الفولكلورية للتدين الشعبى، بما قد يصم مسالكها بالجمود، بمثل ما نجد فى أعمال وولف^(١٨٠)، وتوجههم الغالب بالسير تجاه البدايات التأسيسية وإسقاط تداعياتها على مراحل لاحقة، كما توضحه دراسة كاكوس^(١٨١)، أو الاهتمام الفارط بالغريب والشاذ لدى فودور^(١٨٢)، بما قد يصم البعض منها بالاختزالية والأحادية والتصورات الانطباعية، وإن عدت برغم ذلك، إطاراً مرجعياً لكافة من فكروا "بالشرق" أو كتبوا عنه. ها نحن نزاوّل التحديق فى مكونات التدين الشعبى الشمّالة، وفى مقدرته الإجابة على كافة أنواع الشجن، و"مشروعيته" من الكلام الكتابى الإلهى إلى إليازرجة، وذاك مسار تتم استعادته باستمرار، حيث فترات البلة و عقود الصخب موائمة لإعادة بناء نسق يهدده دوماً قصوره الحرارى الداخلى. إنه تدين الجماعة الشعبىة حين يمارس صبوتته برغم أى شىء.

الإحالات

(١) Bascon, P.: "Mythes et Croyances au Maroc" in (Notes Lexicologiques sur les mythes et les croyances), Klincksieck, Paris, ١٩٨١, p.٣٦٤.

(٢) غالى شكرى: التراث والثورة (الطبعة الثانية)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٧-٤٩.

(٣) Ruffat, A.: La Superstition à travers Les `ages, Payot, Paris ١٩٧٧, PP. ٢٨-٢٩.

(٤) ملا على قارىء الحنفى: شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة، مطبعة البابلى الطبى، مصر، بدون تاريخ، ص ٥.

(٥) الإمام أبو الفرج ابن الجوزى: تلبيس إبليس، دار الفكر، القاهرة، ١٣٦٨ هجرية، ص ١٦٧.

(٦) صحيح مسلم بشرح النووى (الجزء الثالث)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٠٦.

(٧) Roget, s Thesaurus of English words and phrases, Penguin Books, London, ١٩٨١, p ١٦٧.

(٨) أبو العباس القلقشندى: صبح الأعشى فى صناعة الإنشار (الجزء الأول)، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر،

القاهرة، ١٩٦٤، ص٣٩٨،

(٩) مقدمة ابن خلدون (الجزء الأول) ص ٥٤٠.

(١٠) المصدر نفسه (الجزء الثاني)، ص ٩٢٩.

(١١) سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز: إقامة البراهين على حكم من استغاثت بغير الله أو صدق الكهنة والعرفان، منشورات الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤٠٤ هجرية، ص ١١-١٢.

(١٢) حول مواقف اللاهوت الرسمي الإسلامي من التدين الشعبي، يراجع: نور الدين طوالبى: الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعية، بيروت- الجزائر، ١٩٨٨، ص ١٤٥-١٤٧.

(١٣) Netton, J. R.: A popular dictionary of Islam, N.Y., ١٩٩٧, p. ١٢٢.

(١٤) Opitz, E.A.: Religion and Capitalism- Allies not enemies, Arlington House, New Rochelle-New York, ١٩٧٠, p. ١٩٩.

(١٥) كليفورد غيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة- التطور الدينى فى المغرب واندونيسيا، ترجمة أبو بكر باقادر، دار المنتخب العربى، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٧-٣٩.

(١٦) فوستيل دى كولانج: المدينة العتيقة- دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومى، مراجعة عبد الحميد الدواخلى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٤٠-٤٧.

(١٧) جوستاف مثننج: "علم الاجتماع الدينى"، ترجمة محمد الجوهري، فى (ميادين علم الاجتماع)، محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علم الاجتماع المعاصر (الكتاب الأولى)، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٣٩١.

(١٨) James, W.: The Varieties of religious experience- A study in human nature, Longmans Green and Co., ١٩٩١, p. ١١.

(١٩) سيد عويس: الازدواجية فى التراث الدينى المصرى- دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية، دار الموقف العربى، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٨.

(٢٠) عز الدين عناية: "فاعلية بنى المقدس فى المغرب العربى"، مجلة (دراسات عربية)، سبتمبر- أكتوبر ١٩٩٨، دار الطلعية، بيروت، ص ٦٠.

(٢١) رفعت سلام: بحثاً عن التراث العربى- نظرة نقدية منهجية، دار الفارابى، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٠.

(٢٢) محمد أحمد بيومى: علم الاجتماع الدينى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨١، ص ٢٨٧.

(٢٣) عصام فوزى: "البيات الهيمنة والمقاومة فى الخطاب الشعبى" فى (غرامشى وقضايا المجتمع المدنى)، مركز البحوث العربية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٤٨-٢٥٤.

(٢٤) محمد أركون: قضايا فى نقد العقل الدينى- كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطلعية، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٨.

- (٢٥) نصر حامد أبو زيد: "الثقافة بين التجانس والتهجين"، مجلة (سطور)، أغسطس ١٩٩٨، القاهرة، ص ٣٣.
- (٢٦) صلاح الراوى: "الموقف الدينى الشعبى- عمق الوظيفة ومرونة الأداء"، مجلة (سطور)، أغسطس ١٩٩٨، القاهرة، ص ٣٤.
- (٢٧) أحمد صادق سعد: دراسات فى الثقافة العضوية، دار الفارابى، بيروت، ١٩٩٨، ص ص ١٣٠ - ١٣٢.
- (٢٨) على فهمى: "الناس والآخر- العوالم الخفية فى مصر المحروسة- دراسة فى سوسولوجيا الذهنية الخرافية"، من أعمال ندوة (صورة الآخر)، الحمامات، تونس، ١٩٩٤، ص ٢.
- (٢٩) عزمى بشارة: "التحول الديمقراطى- التدين الشعبى- نمط التدين الجماهيرى"، من أعمال ندوة (الدين والديموقراطية)، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، يناير ٢٠٠١، ص ص ٣-٤.
- (٣٠) عزمى بشارة، المرجع السابق، ص ٥.
- (٣١) Gramsci, A.: Selections From prison notebooks, Edited and Translated by Q. Hoare and G. Smith, Lawrence and Wishart, London, ١٩٧٨, p. ٣٢٨.
- (٣٢) Gulick, J.: The Middle East- An Anthropological Perspective, Goodyear Publishing, California, ١٩٧٦, pp. ١٥١-١٥٢.
- (٣٣) El- Zein, Abdul Hamid: "Beyond Ideology and Theology- The search for the Anthropology of Islam", in (Annual Review of Anthropology), N. ٦, ١٩٧٧, p. ٢٣٣.
- (٣٤) عصام فوزى، مرجع سابق، ص ٢٥٤.
- (٣٥) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين (الجزء الثانى عشر)، كتاب الشعب، دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢١٦.
- (٣٦) Ruffat, A., Op. Cit., p. ٦١.
- (٣٧) Wolf, E.: Peasants, Prentice Hall Inc., New Jersey, ١٩٦٥, p. ١٠٠.
- (٣٨) Ibid., p. ١٠١.
- (٣٩) كليفورد غيرتز، مرجع سابق، ص ٤٢.
- (٤٠) Eickelman, D.: The Middle East- An Anthropological Approach, Prentice Hall Inc. New Jersey, ١٩٨١, p. ٧٩.
- (٤١) Bastide, R.: Anthropologie Appliquée, Payot, Paris, ١٩٧١, pp. ٨٣-٩١.
- (٤٢) Ruffat, A., Op. Cit., p. ٨٨.
- (٤٣) أحمد أمين: ظهر الاسلام (الجزء الثالث)، الطبعة السادسة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٩.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.
- (٤٥) حسن حنفى: "تراث السلطة وتراث المعارضة"، مجلة (القاهرة)، العدد ١٦٤، يولية ١٩٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص ١٠ - ١٥.

- (٤٦) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ٢٨٧.
- (٤٧) Wilson, J.: "Egypt- The value of life" in (The inteuctual adventure of Ancient Man), H. and H.A. (eds.), Frankfort, ١٩٦٧. P. ١١٢.
- (٤٨) Gellner, E.: Muslim Society, Cambridge university press, Cam bridge, ١٩٨١, p. ٨٤.
- (٤٩) Ibid., p
- (٥٠) على الكنز: "الإسلام والهوية" فى (حول الأزيمة- خمس دراسات حول الجزائر والعالم العربى)، دار بوشان للنشر، الجزائر، ١٩٩٠، ص ٦٢.
- (٥١) James, W., Op. Cit., p. ١٢.
- (٥٢) فوستيل دى كولانج، مصدر سابق، ص ص ٤١٤-٤١٦.
- (٥٣) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ٢٨٨.
- (٥٤) Redfield, R.: The primitive world and its transformation, Cornell university press, New York Ithaca, ١٩٦٨. Pp. ٨٤- ١١٠.
- (٥٥) Gramsci, A., Op. Cit., p. ٢٤٠.
- (٥٦) رفعت سلام، مرجع سابق، ص ٢٠٩.
- (٥٧) إ. ايفنز- برتشارد: الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين فى نظريات الأناسيين، ترجمة حسن قبيسى، دار الطلعية، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٦٨.
- (٥٨) جبور عبد النور: إخوان الصفاء سلسلة (توزيع الفكر العربى)، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٤، ص ص ٣٢، ٣٣.
- (٥٩) الرسائل (الجزء الرابع)، ص ٣٠٣.
- (٦٠) أحمد أمين: ظهر الإسلام (الجزء الثانى)، الطبقة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٥٥.
- (٦١) Zomiti, kh. Sociologie de la folie- Introduction au Shamenisme Maghrebien- Sidi Hammadi Soltan El Junne, Universit'e de Tunis, Centre d'`etudes et de recherches `economiques et soiales, Tunis, ١٩٨٢.
- ومصطلح "الشامانية" Chaminiisme مشتق من أحد اللهجات الروسية التى تتكلم بها شعوب سيبيريا وشمال شرقى آسيا وبخاصة قبائل التنجوس Tangus. واستخدام فى القرن السابع عشر للتعبير عن الديانة الطورانية التى تعتقد بوجود كهنة أو قديسين، فمن أتوا القدرة على تسخير الأرواح واستخدامها كوسيط لتحقيق بعض الأهداف أو الغايات الفردية أو الاجتماعية. واتسع استخدامه راهنا فى الدراسات الإثنولوجية، وأضحى يمتلك دلالات اصطلاحية تدور فى مجالات التنجيم والرويا الغيبية والتطير وطرده الأرواح الشريرة والعلاج وانزال المطر، إلى مثل تلك من الممارسات التى ينظر إليها على أنها ذات طبيعة سحرية، وهو ما حدا بميرسيا الياد أن ينظر إلى هذا المصطلح باعتباره خبرة دينية فى طورها الفجّ. أما الشامان الذى يتولى هذه الممارسة، فوجد لدى الإسكيمو وقبائل

سبيرييا وهنود أمريكا الشمالية، لمعالجة المرض وكشف المخبوء والسيطرة على الأحداث، أى بمعنى نمط عملي من السحرة، ممن يعتبرون أنفسهم حملة رسالة مكلفين بها، وصادرة عن عناصر البيئة المحيطة، كالنجوم والغمام والبرق. وهو يعتمد فى العادة على روح يحميه، تكون بينهما علاقة خاصة، ولا بد أن يكون خبيراً بإحداث حالة الجذبة، والسيطرة الكاملة على مرضاه وهم فى غيبوبة، وعلى صفته الفائقة للطبيعة، كعدم التأثر بالنار، ثم السرّ والرهبنة الذين يحوظان العلاج، واستخدام الصيغ الاعتقادية الخاصة أو العبارات السريّة. وهو فى منطقة سبيرييا بمثابة القس والحكيم والطبيب والمعلم والحارس لتراث الأجداد وصانع المعجزات والولى، مستعينا بقدرته على التحكم فى القوى الخارقة، وجامعا بين فنون الغناء والموسيقى والقص والشعر.

وبعد أن كان المصطلح قاصراً على من يمتلك تلك القدرات بين شعوب شمال آسيا، أضحي يطلق الآن على كل من يقوم بتلك الوظائف بين الجماعات "البدائية" بعامّة. إنه، وتعبير الياذ: "أستاذ فنون النشوة، أو الوجد المهجور"،

يراجع: Eliade, M.: Le Chaminisme, Payot, Paris, ١٩٦٨.

(٦٢) فلاديمير باسيلوف: "الشامانية الإسلامية بين شعوب وسط آسيا"، مجلة (ديوجين)، مركز مطبوعات اليونيسكو، العدد (١٥٨)، القاهرة، ص ص٧-٢٥.

(٦٣) Fodor, A.: "Arabic bowl divination and the gree magical papyri" in (the Arabist), E. Lurand university, Budapest, ١٩٩٤, pp. ٧٣- ١٠١.

(٦٤) K'akosy, L.: "Survivals of the ancient religion in Egypt" in (The Arabist), pp. ٦٥- ٧١.

(٦٥) جيمس فريزر: الفولكلور فى العهد القديم (الجزء الأول)، ترجمة نبيلة إبراهيم، مراجعة حسن ظاها،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٦١.

(٦٦) حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك فى القرن العشرين، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ١٩٩٣، ص٤٧.

(٦٧) Douthe, E.: Magie et religion dans L` Afrique du Nord, Maisonneuve, Paris, ١٩٨٤, pp. ١٥- ١٦.

(٦٨) Decrot, F. et M. Fanter: L` Afrique du Nord dans L`antiquit`e et Civilization, Payot, Paris, ١٩٨١, P. ٢٤٧.

(٦٩) سيد عويس: الابداع الثقافى على الطريقة المصرية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ١٩٨١، ص٢١

(٧٠) Cooley, J. K.: Boal, Christ and Mohammed- Religion and Revolution in North Africa, John Murray- Albemarle, London, ١٩٦٧. P. ٢٧.

(٧١) سليم حسن: "الحياة الدينية وأثرها على المجتمع- الديانة المصرية وأصولها" فى (تاريخ الحضارة المصرية- العصر الفرعونى)، المجلد الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٥٩.

(٧٢) الصنمية Fetichism مصطلح مشتق من اللفظة البرتغالية Fetitico أطلقها البرتغاليون الذين غزو عزب أفريقيا، لتعنى تعويذة أو تميمة، أو أى ما كانت تقدسه شعوب هذه المنطقة، حيث يسود الاعتقاد بأن لبعض الأشياء

المادية الصغيرة قوى سحرية خارقة للعادة. وهي تختلف عن عبادة الأصنام، من حيث أن الأخيرة تقوم على اتخاذ صنم كوسيلة للتقرب إلى المعبود، على حين أن الصنمية تقوم على عبادة الأشياء المادية ذاتها. فالصنم ليس معبودا، إنما هو صورة ترمز إليه.

وخارج صيغتها الدينية، عنت أيضا عبادة المجتمع، وهو مصطلح وضعه أوجست كونت A. Comte للتعبير عن ميل المجتمع وروابطه. وتحدثت ماركس K. Marx عن صنمية السلع، وعنى بها اضمحاء صفات خفية على السلع التي ينتجها العامل، ليست منها في حقيقة الأمر، ثم يقع الناس تحت سيطرتها.

(٧٣) العهد القديم، سفر القضاة، الإصحاح التاسع، مطبعة عنتر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣٦٥-٣٦٦.

(٧٤) صحيح البخارى (الجزء الخامس)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٥٨، ص ٥٨.

(٧٥) صحيح مسلم بشرح النووى، مصدر سابق، ص ١٥٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٧٧) صحيح البخارى، مصدر سابق، ص ٥٩.

(٧٨) صحيح مسلم بشرح النووى، مصدر سابق، ص ٦٥٤.

(٧٩) السيد محمد حقى النازلى: كتاب خزينة الأسرار فى الأحاديث الواردة عن سيد الأبرار، المطبعة والمكتبة السعيدية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٤.

(٨٠) Gilseman, M.: Recognizing Islam, Groom Helm, London, ١٩٨٣, p. ٢٦.

(٨١) رفعت سلام، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

(٨٢) على فهمى، مرجع سابق، ص ٦.

(٨٣) محمد بن سعيد الأزدى القلهانى: الكشف والبيان، حققه وقدم له محمد بن عبد الجليل، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، تونس، ١٩٨٤، ص ١٩٢.

(٨٤) أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٨٥) محمد فلاح العلوى: "ملاحظات حول منهج التفكير لدى علماء المغرب فى القرن التاسع عشر" فى (الثقافة والتحويلات الاجتماعية)، تحرير عبد الجليل حليم وآخرين، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٩٠، ص ٣٣.

(٨٦) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٨٧) بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية- مصر (١٧٦٠-١٨٤٠)، ترجمة محروس سليمان، مراجعة رؤوف عباس، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٨٠-٨١.

(٨٨) عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، لجنة البيان العربى، ١٩٦٧، ص ١٢٨.

(٨٩) بيجران لويزار: "الصوفية المصرية المعاصرة"، مجلة (مصر والعالم العربى)، العدد الثانى، يونيو ١٩٩٤، مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDEJ)، القاهرة، ص ١٢٨.

(٩٠) سيد عويس، الإبداع الثقافى على الطريقة المصرية، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٩١) (التصوف الإسلامى) مجلة المشيخة العامة للطرق الصوفية، رقم (٣٤)، يناير ١٩٨٢، ص ٩.

(٩٢) محمد فهمى عبد اللطيف: السيد البدوى ودولة الدراويش فى مصر، المركز العربى للصحافة، القاهرة،

١٩٧٩.

- (٩٣) بييرجان لويزار، مرجع سابق، ص ص ١٤٠-١٤٢.
- (٩٤) سيد عويس، الإبداع الثقافي، مرجع سابق، ص ص ١٠٦، ١٠٧.
- (٩٥) أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، سلسلة (تاريخ المصريين)، رقم (١٨٦)، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١٩١-١٩٥.
- (٩٦) توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٩٣.
- (٩٧) إدوارد وليم لين: عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين ١٨٣٣-١٨٣٥)، ترجمة سهير دسّوم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٤٨.
- (٩٨) Zobaida, S.: Sociological theory and the study of the Middle East societies, Routledge and Kegan Paul, London, ١٩٩٦. P. ٦٨.

- (٩٩) أحمد صبحي منصور، مرجع سابق، ص ص ٣١٦-٣٣٠.
- (١٠٠) محمود عبد الرشيد عبد الموجود: التنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة المنيا، كلية الآداب، ١٩٨٩.
- (١٠١) رونالدرو برتسون: العولمة- النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة نورا أمين وأحمد محمود، تقديم ومراجعة محمد حافظ دياب، سلسلة (المشروع القومي للترجمة)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٧٢.
- (١٠٢) يلاحظ تزايد عدد محضري الأرواح وقارئى المندل والمشتغلين بالطب الرومانى فى مصر راهنا. وليس أدل على ذلك من ترويج حزب الأحرار لافتتاح عيادة للسحر والعلاج الرومانى والمس الشيطانى، بحى الإبراهيمية بمدينة الإسكندرية، أطلق عليها (مركز علاج السحر والمس الشيطانى بالقرآن الكريم)، لعلاج حالات الفشل المتكرر فى الخطبة والزواج، والصداع، القلق، والاكتئاب.
- (١٠٣) يراجع: محمود نصار: كتاب جوهر الكشوف فى سرّ الحروف (الجزء الثانى)، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣.

(١٠٤) Le Breton, A.: Anthropologie du corps et Modernite, PUF, Paris, ١٩٩٠, pp. ٨١-٨٢.

(١٠٥) Delester, A.: Cl`ement xv- Pr`etre Lorrrian et Pope `a Cl`einery, Presses universitaires de Nancy, Ealition Serpenoise, Nancy, ١٩٨٥, p. ١٢٢.

(١٠٦) لمزيد من التفصيل، يراجع:

- أحمد صادق سعد: "فى الحركات المهدية المصرية الأخيرة" فى (المجلة الاجتماعية القومية)، مايو ١٩٨٨، منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ص ص ٥٩-٨٥.
- (١٠٧) إبراهيم القادري بوتشيش: "حركة المتنبئين والسحرة فى الغرب الإسلامى- إعادة تقويم لحركة حاميم خلال القرن الرابع الهجرى"، مجلة (الحداثة)، العددان (٢١-٢٢)، شتاء ١٩٩٧، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص ص ١٣٦-١٥٠.

- (١٠٨) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص ١٧٨.
- (١٠٩) فلاديمير جيور جينيك خوروس: الشعبية- ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ترجمة زويا جريديني، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦، ص ١١.
- (١١٠) Sonnini, C.: Travelig in Upper and Lower Egypt, Helen Rivlin, London, ١٩٧٢, pp. ١٧٣-١٧٥.
- (١١١) عبد الرحمن الجبرتي، مصدر سابق، ص ٦٣-٦٥.
- (١١٢) محمد حافظ دياب: "التراث الشعبي وسؤال الحاضر" من أعمال ندوة (المأثور الشعبي في الوطن العربي- قضايا وتحديات)، مركز البحوث العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، يوليو ١٩٩٨، ص ٤.
- (١١٣) Suillebham, H. and H. Jenkin: A Hand book of Irish Folklore, ٥ th ed., London, ١٩٩٣, pp. ١٨٩-١٩٧.
- (١١٤) من هذه المصادر، ما يشير إليه الباحث الإسرائيلي مخيائيل ونتر، وأهمها: أعمال عبد الوهاب الشعراني، ايفيليا شلبي، الجبرتي، ادوارد لين، على مبارك، زويمر، وبلاكمان. يراجع:
- Winter, M.: "Popular Religion in Egypt since the Mamluks" in (The Arabist), Op. Cit., pp. ١٠٤-١١٧.
- (١١٥) محمد الجوهري: الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية- الجزء الثاني من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ٤٩-٥٠.
- (١١٦) لعبت الجهة اليمنى دوراً ملحوظاً في جذور الثقافة الشعبية العربية، لما أوجدته من احتفالات ورموز مرتبطة باليد أو القدم اليمنى. ولعل مكانة هذه الجهة، تشير لثقافة مرتكزة على اللين والحب والتقارب بين الناس، أو بينهم وبين الطبيعة. لمزيد من التفصيل، يراجع: على زيعور: اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١، ص ٦٨-٦٩.
- (١١٧) لمزيد من التفصيل حول طقوس الطهارة والنجاسة، يراجع: أحمد بيضون: كلمن- من مفردات اللغة إلى مركبات الثقافة دار الجديد، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٣٠-٢٥٣.
- (١١٨) مثال ذلك ما ورد في صحيح مسلم لنص الحديث الشريف: "العين حق، ولو كان شيء سابق القدر، سبقته العين". يراجع: صحيح مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، ص ١٧١.
- (١١٩) أشار ابن النديم إلى مجموعة كبرى من الكتب الفقهية التي تناولت هذه العادات. يراجع: ابن النديم: الفهرست، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٤٨ هجرية، ص ٢٠٩-٢٢١.
- (١٢٠) سليم حسن، مصدر سابق، ص ٢٥٨.
- (١٢١) محمد أحمد جاد المولى: أيام العرب في الجاهلية، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٧٠ وما بعدها.
- (١٢٢) أبو العباس الفلقشندي، المصدر السابق (الجزء الثاني)، ص ٤١٧.
- (١٢٣) سعيد عبد الفتاح عاشور: "صور من مجتمع القاهرة في العصور الوسطى"، في (المجلة التاريخية المصرية)، المجلد الثامن عشر، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٦٣-١٦٤.

(١٢٤) Gourevitch, A. J. Les Catégories de la culture médiévale, Traduit par N. Godneff et H. Coirtin, Gallimard, Paris, ١٩٨٣, p ٨.

(١٢٥) يمكن مراجعة تصنيف مالك بن أنس للمغازي- انظر:
ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير (الجزء الخامس)، دراسة وتحقيق زياد محمد منصور، سلسلة (إحياء التراث الإسلامي)، الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة، ١٩٨٣، ص ١٦١.
(١٢٦) لمزيد من التفصيل حول إعادة إنتاج السيرة الشعبية، يراجع: محمد حافظ دياب: "الدين والمغامرة الإبداعية- السيرة النبوية نموذجاً" في (الدين في المجتمع العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٢١-١٦١.
(١٢٧) محمد عمران: "الإنشاد الديني الشعبي- المقومات الفنية والثقافية" في (دراسات في علم الفولكلور)، محمد الجوهري وآخرون، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ١٩٩٨، ص ٢٦٥-٢٨٨.
(١٢٨) يورد محمد رجب النجار أن التراثيين العرب من علماء التفسير لم يجدوا غضاضة في تضمين هذه الإسرائيليات شروحمهم، وذلك أنهم لم يستطيعوا التخلص من تأثيرها القصصي العجائبي الخارق، والتي كانت تشبع نهم الخاصة والعامّة إلى معرفة المزيد من تاريخ الأنبياء وقصص الأمم البائدة وأساطير الأولين. يراجع:
محمد رجب النجار: "مصادر الموروث الشعبي في التراث العربي" من أعمال المهرجان الوطني الثالث للتراث والثقافة بالملكة العربية السعودية، الجنادرية، مارس ١٩٨٧، ص ١٤.
(١٢٩) تشيع الأغاني الدينية في الإسلام، منذ أغنية (طلع البدر) الذائعة، التي تغنت بها نساء المدينة على أنغام الدفوف في استقبال النبي عند الهجرة، وكذلك أغنية العمل التي ترنم بها النبي والمسلمون عند حفر الخندق أثناء غزوة الأحزاب، ومطلعها:

والله لولا الله ما اهتدينا
ولا تصدقنا ولا صلينا...

وهي لا تزال حية حتى اليوم
(١٣٠) لعل من أحدث ما أخرجته المطابع حكايات الصالحين، حكاية سيدة مصرية مسيحية ومعجزاتها بعد وفاتها.
يراجع:
الراهب القس بطرس الأنبا بولا: الغصن المثمر- سيرة عطرة ونهاية مجيدة إنسانة بارّة رحلت عنا العام الماضي، دار الصفا للطباعة، القاهرة، ١٩٩٧.
(١٣١) لمزيد من التفصيل، يراجع:
نادية محمد أبو زهرة: "تصوّر الحب والنور عند زوار السيدة زينب بالقاهرة"، مجلة (ألف)، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ص ١٢٤-١٢٥.
(١٣٢) محمد سيد كيلاني: الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، دار القومية العربية للطباعة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٥٨.
(١٣٣) سيد عويس، الإبداع الثقافي، مرجع سابق، ص ٤١-٤٣.

- (١٣٤) رأفت عبد الحميد: ملامح الشخصية المصرية فى العصر المسيحى، كتاب روز اليوسف، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ص ١٥٩ - ١٦١.
- (١٣٥) جيمس فريزر، مصدر سابق (الجزء الثانى)، ص ١٧٦-١٧٨.
- (١٣٦) محمد حافظ دياب: "آباء الخطأ الرومانى- الشيخ النفزاوى نموذجاً"، مجلة (أدب ونقد)، العدد (١٩٧)، يناير ٢٠٠٢، القاهرة، ص ١٨.
- (١٣٧) أبو الفرج ابن الجوزى: كتاب القصاص والمذكرين، تحقيق مارلين سوارتر، دار الشرق، بيروت، ١٩٧١، ص ١٣٧.
- (١٣٨) لييب السعيد: التغنى بالقرآن- بحث فقهي تاريخى، سلسلة (المكتبة الثقافية)، العدد (٢٥١)، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٩٠.
- (١٣٩) عبد الرحمن صدقى: المسرح فى العصور الوسطى- الدينى والهزلى، الهيئة العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٨-٥٥.
- (١٤٠) تورد بلاكمان أن معظم الأقباط فى صعيد مصر يحملون وشم الصليب على بطن الرسغ، اعتقاداً منهم بأن الأحباش سيغزون مصر ويقتلون كل الأقباط مع المسلمين، إذا لم يظهروا لهم تلك العلامة. يراجع: وينفريد بلاكمان: الناس فى صعيد مصر- العادات والتقاليد، ترجمة أحمد محمود، عيسى للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٤.
- (١٤١) يذكر عبد الكبير الخطيبى أن عادة وشم الصليب تعرف عند المسلمين فى جنوب مدينة وهران بالجزائر. يراجع:
- عبد الكبير الخطيبى: الاسم العربى الجريح، ترجمة محمد بنيس، دار العودة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦٤.
- (١٤٢) يوسف فضل حسن: الشلوخ- أصلها ووظيفتها فى السودان وادى النيل الأوسط، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ١٩٧٦.
- (١٤٣) يتحدث صفوت كمال عن التشريط لدى جماعة الفادوجا فى النوبة حتى وقت قريب. يراجع: صفوت كمال: "أفراح النوبة"، مجلة (الفنون الشعبية)، العدد الأول، يناير ١٩٦٥، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ص ١٢٢.
- (١٤٤) محمد حافظ دياب: سيد قطب- الخطاب والأيدولوجيا (الطبعة الثالثة)، دار موفيم صاد الجزائر، ١٩٩٢، ص ٥٣.
- (١٤٥) Mathis, P.: Le Corps et L'Écrit, Edition d, Aubier et Montaigne, Paris, ١٩٨١, p. ٢٦.
- (١٤٦) محمود نصار: التحف الجوهريّة فى العلوم الروحانية (الجزء الثالث)، مكتبة الجمهورية بشارع الصناديق، القاهرة، دون تـ تاريخ، ص ٦.
- (١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣-٣٥.
- (١٤٨) جوشوم شوليم: "اسم الله"، مجلة (ديوجين)، العدد (٨٠)، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، ١٩٧٢، ص

(١٤٩) Allard, M.: Quelques Aspects de L'Anthropologie Coranique, Actes, Bruxelles, ١٩٧٠, p. ٢٧.

(١٥٠) لمزيد من التفصيل حول الأسماء المقدسة، يراجع:

كلود ليفي سترأوس: الفكر التري، نقله إلى العربية وقدم له وعلق عليه نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤، ص ص ٢٢٩-٢٥٨.

(١٥١) تقى الدين أحمد بن تيمية: منهاج السنة، البابى الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤٧.

(١٥٢) يشمل النظام الهرمي للصوفية الإسلامية درجات، يعبر عنها بأسماء تبدأ بالمريدين، فالأخير وعددهم ثلاثمائة، ثم الأبدال وعددهم أربعين، ثم الأبرار وعددهم سبعة، ثم الأوتاد وهم أربعة يطوفون العالم بحملته كل ليلة، ثم النقباء وهم ثلاثة، ثم القطب أو الغوث وهو قمة الهرم. يراجع:

إبراهيم بدران وسلوى الخماش: دراسات في العقليّة العربيّة- الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٤، ص ١١٣.

(١٥٣) أحمد أمين، مصدر سابق، ص ص ١٦٩-١٧٠.

(١٥٤) ابن عربي: الفتوحات الملكية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٠١.

(١٥٥) بيتر جران، مرجع سابق، ص ٨٣.

(١٥٦) رغم اتفاق المتصوفة على أهمية الحروف ونسبيتها، فإنهم يختلفون في توظيفها: إذ يرى المجريطى والبونى أن لها خواصا سحرية، يؤدي كشفها إلى استجلاء جملة من الحقائق، كالأمر المستقبليّة أو حلّ المشاكل المستعصية، فيما التستري ينظر إليها، كوسيلة لنيل قوة خارقة أو مزولة أنشطة سحرية أو ابتغاء غرض دنيوي، بل يعتبر ذلك انحرفا لا يصح لمن يشأ سلوك الطريق. يراجع محمد بن عبد الله بن مسرة: رسالة خواص الحروف وحقائقتها وأصولها تحقيق محمد كمال جعفر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ٣٢.

(١٥٧) لمزيد من التفصيل حول أهمية عدد الأربعيني، يمكن مراجعة:

غازي أبو شقرا: أربعون الحياة والموت والأسطورة، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٢.

(١٥٨) يتوارد عدد الأربعين في بعض من الأحاديث النبوية، منها ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق: "أن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح"، وعن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا إلا شفّعهم الله فيه"، وعن عبد الله بن عمرو بن العاصي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أربعون خصلة أعلاماً منيحة العنزة، ما من عامل يعمل بخصلة منها رجاء ثوابها وتصديق مواعدها إلا أدخله الله تعالى بها الجنة". وعن أبي رافع أسلم مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من غسل فكتّم عليه، غفر الله له أربعين مرّة". وعن أبي الجهم عبد الله بن حارث بن العمّة الأنصاري رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو يعلم المارّ بين يدي المصلّى ماذا عليه، لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يمرّ بين يديه". وعن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ليأتين على الناس

زمان يطوف الرجل فيه بالصدقة من الذهب فلا يجد أحداً يأخذها منه، ويرى الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة يلدن به من قلة الرجال وكثرة النساء". وعن أبي هريرة رضى الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بين النفختين أربعون، قالوا: يا أبا هريرة أربعون يوماً؟ قال أبيت. قالوا أربعون سنة؟ قال أبيت. قالوا أربعون شهراً؟ قال أبيت. ويبلى كل شيء من الإنسان إلا عجب ذنبيه، فيه يركب الخلق، ثم ينزل الله من السماء ماء فينبتون كما ينبت البقل". وعن عبد الله بن عمرو بن العاصي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يخرج الدجال في أمتي فيمكت أربعين، لا أدري أربعين يوماً أو أربعين شهراً أو أربعين عاماً، ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من أخلص العبادة لله أربعين يوماً فتح الله قلبه، وشرح صدره، وأطلق لسانه بالحكمة ولو كان أعجمياً غلفاً".

يراجع: الإمام المحدث الحافظ محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين، غنى بمقابلة أصوله والتعليق عليه رضوان محمد رضوان، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ، ص ص ١٨٥-١٨٦، ١٩٩، ٣٦٤-٣٦٥، ٦١٤، ٦٣٦، ٦٤٢، ٦٤٥.

(١٥٩) تراوداً مع تشارلز جلوك Ch. Glock، يشير محمد بيومي إلى أن معظم الدراسات عن الدين لا تخبرنا كثيراً عنه بالنسبة للرجل العادي، ولهذا اهتمت معظم الدراسات الحديثة في الأديان بمحتوى الاعتقاد الديني الشعبي، طالما أنهم يعلمون عنه القليل. يراجع: محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ٢٨٧.

(١٦٠) د.غ. لاندان: "ى. أ. بلبايف مستعرباً إسلامياً ومؤرخاً للشرق" في (الإسلام في تاريخ شعوب الشرق)، ترجمة محمد هلال وعلى مهدي، أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي، معهد الاستشراق، موسكو، ١٩٨٦، ص ص ١٢٩-١٤٤.

(١٦١) مكسيم روندسون: جاذبية الإسلام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣١.

(١٦٢) محمد أركون: "حول الأنثروبولوجيا الدينية- نحو إسلاميات تطبيقية"، ترجمة هاشم صالح، مجلة (الفكر العربي المعاصر)، العدد (٦-٧)، تشرين أول- تشرين ثان ١٩٨٠، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ص ٢٧-٣٥.

(١٦٣) يشار هنا إلى عملين قدمتهما المكتبة المصرية، وتضمنا التفاته إلى الدين الشعبي. يراجع: - روجية باستيد: مبادئ علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥١، ص ص-١٥١.

- أحمد الخشاب: الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٣، ص ص ١٨١-٢٣٨.

(١٦٤) سيد عويس: من ملامح المجتمع المصري المعاصر- ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٥.

(١٦٥) طبعت الأطروحة التي درست هذا الموضوع في كتاب بالألمانية عام ١٩٦٨، ولم تترجم إلى العربية. وقد نشر ملخص واف لها في علباء شكرى، التراث الشعبي المصري.. انظر الإحالة التالية.

(١٦٦) علباء شكرى: التراث الشعبي المصري فى المكتبة الأوروبية، دار الجيل للطباعة، القاهرة، ١٩٧٩، ص ص ٣٢٩-٣٩٠.

(١٦٧) فاطمة المصرى: الزار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.

(١٦٨) فاروق أحمد مصطفى: الموالد- دراسة للعادة والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٠.

(١٦٩) فخر الدين محمد بن عمر الرازي: محصل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٦١.

(١٧٠) تتوزع مخطوطات التدين الشعبي في الإسلام، بين دور الكتب في جامعة توبنجن بألمانيا، والمكتبة الأهلية بباريس، ودار الكتب المصرية، ومجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد، ومكتبة المتحف البريطاني بلندن، وخزانة الدولة ببرلين، والمكتبة الظاهرية بدمشق، والمعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت، ومكتبة أحمد تيمور بالقاهرة، ومكتبة مجمع لينشيه بروما، ومكتبة السلطان أحمد الثالث بسراي طوب قاي، ومكتبة كوبرولي باستانبول، ومعهد الآداب الشرقية ببيروت، ومكتبة الشرق الأوسط بجامعة يوتا في الولايات المتحدة ومكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ومكتبة بيل بالولايات المتحدة.

(١٧١) يذكر بول باسكون أن هناك ما يقارب خمسين مؤلفاً رصيناً حول قضايا الدين الشعبي في المغرب من طرف أجانب، أهمها ما قدمه ادوارد وسترمارك E. Westermarck حول البقايا الوثنية في الحضارة المحمدية عام ١٩٣٥، وادموند دوثيه حول السحر والدين في شمال أفريقيا عام ١٩٠٩، واميل ديرمنجن E. Dremenghen حول عبادة الأولياء في الإسلام المغربي عام ١٩٤٥، ودراسة جوتنر Geuthner للفولكلور المغربي عام ١٩٢٦. يراجع:

Bascon, P., Op., pp. ٣٧١- ٣٧٨.

(١٧٢) محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ٢٢٢- ٢٢٤.

(١٧٣) Ricour, P., Hermetis and the human sciences, Cambridge univershty press Cambridge, ١٩٨١. P. ٢١.

(١٧٤) علياء شكرى، مرجع سابق، ص ٢٢٩- ٢٧١.

(١٧٥) Mc Pherson, J. W.: The Moulids of Egypt, Cairo,

(١٧٦) Gilsenan, M.: Saint and Sufis in modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion, Clarendon Press, Oxford, ١٩٧٣.

(١٧٧) Winter, M.: Society and Religion in early Ottoman Egypt- Studies in the writings of Abd Al- Wahh`ab Al- She rani, New Brunswick, New Jersey, ١٩٩٢.

(١٧٨) Kakosy, L., Op. Cit.

(١٧٩) علياء شكرى، مرجع سابق، ص ٢٥١- ٢٦٠.

(١٨٠) Wolf, E., Op. Cit.

(١٨١) Kakosy, L., Op. Cit.

(١٨٢) Fodor, A., Op. Cit.

الفصل الرابع والعشرون حماية التراث الشعبي دور مستقبلي لعلم الفولكلور^(*)

١ - الخلفية العامة للحماية: تغير التراث الشعبي:

لو ألقينا نظرة عامة على حصيلتنا اليوم من عناصر التراث الشعبي الأصيلة، لتبيننا أن الكثير منها يحتضر فعلاً أو في سبيله إلى الاحتضار في المستقبل القريب. فالمساكن في الريف وفي المدن على السواء لم تعد في الغالب الأعم من الحالات تبنى وفقاً للأسلوب والنظام التقليدي المتوارث. وحتى لو حافظ أحدهم على النظام القديم للمسكن الريفي، فإنه يعطى نفسه حرية التغيير تبعاً لهواه أو وفقاً لما تمليه عليه ضرورة ملحة. قد يقول البعض إن هناك مناطق ريفية لازال نظام البيت الريفي القديم سائداً فيها، ولكن الحكم العام، سواء عندنا في العالم العربي أو خارج العالم العربي: أن هذا الأسلوب وهذا النظام في سبيلهما إلى التقهقر. فلن يستطيعا الصمود طويلاً أمام زحف التصنيع وزحف التحضر. وقد جعلت الكثافة المتزايدة للمدن والوحدات العمرانية عموماً، من التخطيط ضرورة حيوية لا غناء عنها. ونفس الكلام يمكن أن يقال، ولكن بدرجة مخففة، عن الزى الشعبي. أما اللهجات المحلية فقد بدأت هي الأخرى تتعرض لضربات عنيفة تهدد كيانها.

ومن أبرز مصادر توجيه هذه الضربات: لغة الصحافة، والإذاعة المسموعة والمرئية، وما إليها من وسائل الاتصال الجماهيري. هذا بالإضافة إلى أنواع المؤسسات التربوية والاجتماعية الحديثة التي من شأنها أن تجمع أبناء مناطق مختلفة - وبالتالي أصحاب لهجات مختلفة - في مكان واحد، يكون عاملاً على صهر وتلقيح هذه اللهجات ببعضها البعض، على نحو يؤثر على معالم كل منها على حدة تأثيراً لا ينكر. ومن أخطر هذه المؤسسات وأبعدها تأثيراً، المدارس ومعاهد التعليم على اختلافها، ومعسكرات الجيش، خاصة حيث جرى العمل بنظام التجنيد الإجباري. كذلك المعتقدات والخرافات الشعبية سائرة هي الأخرى إلى التقهقر، ولم تعد بصورتها التقليدية النقية إلا في القليل من المناطق، أما في سائر

(*) كتب هذا الفصل الدكتور محمد الجوهري، أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

أنحاء البلاد وقطاعات المجتمع فتمتزج بها أو تحل محلها بشكل تدريجي المعتقدات والأفكار وكذلك الخرافات الحديثة.

والملاحظ على كل الأمثلة التي ضربناها أنه لم يكن هناك عامل قهر خارجي يدعو الناس إلى الحفاظ على القديم. فظروف العصر هي عامل التأثير الأبقى والأدوم، وهي قادرة على فرض نفسها في النهاية، وإن اختلفت سرعة هذا التأثير واختلفت كذلك قوته من مكان إلى آخر ومن عصر إلى عصر ومن فئة اجتماعية إلى فئة أخرى، ولا حاجة بنا إلى استعراض جميع ميادين التراث الشعبية للتدليل على هذه الحقيقة، وحسبنا الاكتفاء بتقرير هذا المبدأ العام.

على أن هذا القديم لا يذهب هكذا أدراج الرياح ببساطة، ولا يختفى كلياً دون أن تبقى له أية مخلفات أو رتوش في الصورة العامة. ولدينا مثل واضح على ذلك من دنيا العادات والتقاليد والأعراف الشعبية. فقد بدأت هذه العادات والأعراف التقليدية تفقد هي الأخرى سطوتها القديمة خاصة منذ أخذ القانون الوضعي يحل تدريجياً محل القانون الشعبي التقليدي (العرفي)، ومن ثم يسلبه سطوته المتوارثة، وهي السطوة التي كانت السند الأساسي لكل عادة ولكل تقليد شعبي. وكلما امتد تأثير القانون الوضعي واتسعت دائرة نفوذه، كلما تقلصت دائرة نفوذ العادات والأعراف الشعبية. ولم يعد بوسع هذه العادات والأعراف أن توقع العقاب بالمخالف، كما كان يفعل القانون التقليدي، وأقصى ما أصبحت تفعله هو أن تثير نفور المجتمع واستهجانته للمخالف. وفقدت العادة بذلك كثيراً من المراسيم والتفاصيل المصاحبة لها. حقيقة أن الفرد لا يخرج هكذا صراحة وكلية من العادة والعرف، فالإلزام الاجتماعي مازال قائماً، ولكن من المألوف أن نجده يتحرر من بعض عناصرها ويتخفف من بعض قيودها. وهكذا بقيت لدينا بعض العادات القديمة المرتبطة بإحياء مواسم السنة، والأحداث الكبرى في حياة الفرد والأسرة وهكذا.

أما دنيا العمل التقليدي فقد فقدت كل عاداتها وتقاليد المتوارثة أو كادت تحت سطوة التنظيم الصناعي الحديث والأوضاع الاقتصادية المرتبطة بهذا النظام الجديد. غير أن نفس ظروف هذا المصنع الحديث قد شجعت على وجود عادات جديدة واتخاذها هي الأخرى شكلاً محدداً وثابتاً إلى حد ما (أى تقليدياً أو جمعياً على نحو ما). ولو أننا يجب أن نلاحظ أن الكثير من هذه العادات الجديدة له أساس

فى التنظيم الرسمى الجدىء؁ ولىس نموأ تلقائياً كاملاً.

فاذا افترضنا أن التاريخ الشعبى كان قد عمل فى مرحلة سابقة على تنمية كل هذه الأنواع إنماءً كاملاً بحيث أخضع لها كل مجالات الحياة - المادية والروحية على السواء - فإننا يمكن أن نتبين بوضوح قلة العناصر المتبقية من هذا التراث القديم العريض. إذ استبدل الكثير منه عن طريق النظم الثقافية (الرسمية) الحديثة: كالقانون؁ والمدرسة؁ ولوائح العمل... إلخ. فالمدرسة تضطلع الآن بتربية الجيل الجدىء؁ بحيث لم يعد التراث الشعبى المتوارث يلعب إلا دوراً ثانوياً فقط فى هذه العملية. كذلك أخذت ثقافة الفئات الاجتماعية العليا تغرق كل العناصر التقليدية فى الترفيه والتسلية. وأخذت المؤسسات الجديدة تحل محل الصور التنظيمية التقليدية... وهكذا.

على أننا يجب أن نؤكد مجدداً على أن هذه الصورة العامة تختلف من منطقة إلى أخرى؁ ومن طبقة إلى أخرى. ولكن لا جدال - برغم تباين السرعة والدرجات - فى أن التراث الشعبى فى طريقه إلى التقهقر. ومن ثم يجعل هذا الوضع من الاهتمام بوجود وطبيعة التراث الشعبى فى مجتمعنا الحديث اهتماماً جوهرياً وملحاً؁ خاصة وأن الأشكال؁ والمضامين؁ والقيم المتوارثة آخذة فى التوارى باستمرار. كما أن هذه الأوضاع تجعل من قضية الحماية؁ أو صون هذا التراث مطلباً عالمياً تجمع عليه كل الشعوب؁ كما تهتم به كل الدول والمؤسسات (*).

* * *

٢- قبل الحماية: ماذا نحمل؟

إن الحديث عن صون التراث أو حماية عناصره؁ يمكن أن يدخل فى روع البعض أن هناك تراثاً واحداً لا يتغير؁ وأن هذا التراث هو الذى يتعين صون عناصره. وقد يذهب هذا الفريق لمزيد من التوضيح إلى القول بأن المقصود هو التراث الأصيل أو العريق أو الأصيل authentic. والحقيقة - كما أشرنا فى المقدمة - أن عناصر التراث لا تثبت على حال واحد؁ كما أن جوانب الاجتماع الإنسانى

(*) انظر مزيداً من التفاصيل حول قضية تغير التراث الشعبى فى محمد الجوهرى؁ علم الفولكلور؁ المجلد الأول: الأسس النظرية والمنهجية؁ الطبعة العاشرة؁ دار المعرفة الجامعية؁ الإسكندرية؁ ١٩٩٥؁ ص ٥٣٤ وما بعدها. وانظر أيضاً محمد الجوهرى وحسن حنفى؁ محرران؁ التراث الشعبى فى عالم متغير؁ الكتاب الثانى من تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى؁ مركز البحوث والدراسات الاجتماعية؁ كلية الآداب؁ جامعة القاهرة؁ القاهرة؁ ٢٠٠٢.

تخضع فى المقام الأول لقانون التغير. فكما أنك لا تستطيع أن تنزل إلى نفس النهر مرتين، كذلك أنت لن تستطيع أن تجد عنصراً شعبياً واحداً ثابتاً على امتداد العصور.

فهل المقصود أن أصون شكلاً معيناً، ومن الذى يحدد الشكل الجدير بالصون.. هل هو الأقدم، أم هو الأكثر شيوعاً، أو ربما كان الأكثر اتفاقاً مع نسق القيم وأحكام الدين وابتعاداً عن "العيب".. هل هو تراث فئة معينة: الفلاحين مثلاً فى مصر، أو أبناء البادية فى غيرها، أو عمال الصناعة اليدوية فى مجتمع أوروبى؟ إن شيئاً من هذا كله لم يبق على حاله؟ بل لا يصح أن يبقى على حاله، بالنسبة لتطور المجتمع المصرى، أو السعودى، أو الإنجليزى.

إنه يتعين علينا أن نقيم توازناً دقيقاً وأميناً بين "أصالة" العنصر التراثى وحركته عبر الزمن، ونموه أو أفوله، وقدرته الدائمة على الحياة التى يمكن أن تعدل فى كل يوم من شكله ومن مضمونه ومن وظيفته، كما تعدل من دائرة انتشاره ومن قيمته... إلخ.

ومع ذلك يتعين أن ننتبه إلى أن عمليات التسجيل والتصنيف والحفظ... إلخ تنصرف إلى كل العناصر الحية، على تنوعها، كما تمتد إلى العناصر الأثرية التى لم تعد جارية فى الاستعمال المعاصر، ولكن هناك شواهد وآثار تدل عليها. من تلك الشواهد أقوال الإخباريين، أو العناصر المادية لدى بعض الأسر (خاصة الريفية أو البدوية)، أو المخطوطات، أو الشواهد المتحفية... إلخ. فتلك الفئة الأثرية من التراث هى جزء من تاريخ هذا المجتمع وثقافته، وبديهي أنها تمثل مكوناً رئيسياً لتراث هذا المجتمع الذى نصون فولكلوره. ولذلك يجب أن نتفق على أن جهود الصون والحماية سوف تشمل - أيضاً - كل ما يقع تحت أيدينا من آثار لتراث شعب يعود لمراحل تاريخية مضت وانقضت.

٣- مشكلة الصون عند اختفاء العنصر التراثى التقليدى:

يفهم من عملية الحماية صون العناصر الحية الماثلة التى يجرى عليها التداول، وتجدد كل صباح فى ممارسات الملايين أو الآلاف من الناس. ولكن ماذا أصون إذا كان العنصر الشعبى التقليدى قد اختفى تماماً، أو واجه مصيراً شبيهاً

بالاختفاء الكامل؟ سوف يبادر البعض إلى القول: لا نفعل شيئاً، فلا مشكلة. لقد مات بعض التراث ولا حيلة أمام قضاء الله. ولكن هذا القول مردود لأن تلك العناصر التى انقطعت بشكلها التقليدى، قد انبعثت بشكل جديد، قد يكون قريب الصلة بالعنصر التقليدى، وقد يكون بعيد الصلة، ولكن المهم أنه ليس هو. وأنه إما قد خرج من يد الصانع الشعبى التقليدى إلى آلة الصناعة الحديثة، ومن الحرفية إلى التكنولوجيا، ومن الفردية أو المحلية إلى الإنتاج الكبير أو الجماهيرية.. وهكذا. إنه لم يمت كوظيفة، ولكن ماتت فيه التقليدية والشعبية، و"الأصالة" إن شئت.

والأمثلة على مثل هذه العناصر لا تقع تحت حصر. وهى ليست وفقاً على زماننا، ولكنها سنة كل عصر، وإن تعددت وازدادت كثافة بفعل سرعة إيقاع التغيير فى عصرنا الحاضر. هناك ملايين البيوت فى شتى أنحاء مصر التى اختفت منها أدوات تسوية الخبز التقليدية، كالفرن ومكوناته والأدوات المصاحبة لعملية التسوية. ولكن أولئك الملايين مازالوا يأكلون الخبز، ولكنه يسوى الآن فى أماكن أخرى وبطرق أخرى.

وهناك الملايين من المصريين الذين اختفت من حياتهم اليومية بعض قطع الزى ومكملاته الخارجية والداخلية، لعل أشهرها وأوضحها فى التغيير الملابس الداخلية التقليدية، وكذلك بعض القطع الخارجية المهمة ومكملاتها، خاصة القطع ذات الدلالة على المكانة، أو على النوع، أو الانتماء القبلى أو العائلى أو الإقليمى... إلخ. المهم أن أولئك الملايين مازالوا يرتدون أزياء بمكملاتها، ولكنها قد اتخذت مسميات أخرى، وأصبحت تنتج بطرق تصنيع أخرى، وربما أصبحت تنتج صناعياً بنظام الإنتاج الكبير. والأهم أن بعضها قد تم إنتاجه بذوق وتصميم وخامات من خارج الوطن. كذلك اختفت - بقوة القانون - الأسماء المزدوجة للشخص الواحد (مثل: محمد عبدالله، أو عدلى عبداللطيف، أو أحمد علاء الدين.. إلخ) وأصبح لكل مواطن اسم شخصى واحد.

هناك قائمة لا تنتهى من الظواهر التى اختفت تماماً، أو جددت بأشكال ومضامين مغايرة، ولن يستطيع أحد أن يحصرها. ولكن التساؤل فى ظل تلك الخلفية العامة: هل إذا وجدت فرناً تقليدياً لتسوية الخبز فى إحدى قرى سوهاج، أو فى أحد بيوت مدينة المنيا (فى قلب الحضر)، من الطبيعى أن أقوم بتسجيله تسجيلاً عملياً دقيقاً. وقد يمكننى اقتناؤه فى متحف مفتوح أو فى متحف عادى،

ولكن السؤال هنا: هل يعد هذا الفرن قرينة على فرن القلوبية أو البحيرة، وهل فرن البادية المستخدم في واحة قارة أم الصغير^(*) قرينة على الفرن عند بدو سيناء^(**). يبدو أننا يجب أن نتواضع في طموحاتنا العلمية من وراء عملية الحماية أو الصون. وربما يتعين أن نحدد لها في كل مجتمع مفاهيم معينة، ووظائف خاصة بتلك الثقافة تراعى حركة التاريخ، وحقائق الجغرافيا وإيقاع التغيير الاجتماعي.

* * *

٤ - عند الحماية: ماذا أفعل بالعناصر المستحدثة؟

عندما يتصدى دارس الفولكلور المعاصر لجمع عناصر التراث الشعبي جمعاً علمياً منظماً في أحد المجتمعات التقليدية في الوطن العربي، ولناخذ مصر على سبيل المثال، سوف يجد أن غذاء المصري المعاصر (في المدينة مثلاً) يضم طائفة من الأصناف ذات المسميات، وربما ذات المواصفات التقليدية، ولكنها مصنعة تجارياً وبكم كبير، على يد متخصصين في مصانع، وليس في بيوت الناس أو في محلات الحرفيين. سوف يجد "الفطير المشلتت"، ووجد "أم علي" على قائمة الطعام في أفخر الفنادق، ومسحوق "الطعمية" (أو الفلافل) الجاهزة. كما سيجد بعض قطع الأثاث الشعبي مصنعة تجارياً متخذة مظهراً شعبياً (مثل كرسي الجلوس الخشبي ذي المقعد المصنوع من السعف المضفر - كرسي المقهى

(*) أقرب واحة إليها هي واحة سيوه، التي تبعد عنها مسيرة يوم. وقد درسها دراسة شاملة أ.د. نبيل صبحي حنا - الأستاذ بقسم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة القاهرة - في رسالته لنيل درجة الماجستير.

(**) هذا ليس فرضاً خيالياً أو تخميناً منا لما يمكن أن يحدث، لأن هذا الأسلوب هو ما حدث فعلاً من جانب علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا رواد النزعة التطورية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث كانوا يتخذون من صور وأشكال متباعدة في خلفيتها التراثية وفي أماكن تواجدها وفي دلالاتها، يتخذون منها شواهد لتشييد نظرية عامة في تطور الزواج - مثلاً - تجمع كل تلك النماذج في سلسلة تطورية واحدة من تأليف هذا المفكر. ومن المهم الانتباه إلى أن النزعة التطورية لم تمت كلية، بالرغم من أن الاتجاه التاريخي في العلوم الاجتماعية قد اتخذ منحى جديداً منضبطاً. ولكن حدوث مثل هذه المخططات النظرية الجامعة موجود ويمكن أن يستمر موجوداً في حقل علم الفولكلور لأسباب عديدة ليس هنا مجال تفصيلها. انظر مؤلفنا علم الفولكلور، مرجع سابق، خاصة حديثنا عن المنهج التاريخي، الفصل العاشر، صفحة ٣٦١ وما بعدها. وانظر أيضاً، بوتومور، تمهيد في علم الاجتماع، ترجمة كاتب هذه السطور وزملاؤه، طباعت متعددة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، فقد صور تطور النزعة التطورية ودخولها إلى الانضباط في حقل العلوم الاجتماعية تصويراً فذاً. وانظر أخيراً، ايكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهري وزميله، دار المعارف.

التقليدى) وبعض قطع الحلى ومكملات الزى وأدوات الزينة التقليدية شكلاً والصناعية إنتاجاً وتسويقاً... إلخ.

لعل أهم ما يتصل بتلك العناصر المستحدثة أنها لم تعد ترتبط بمكان وبالتالي لا ترتبط بجماعة اجتماعية ثقافية معينة. ومهم أيضاً أن نلاحظ ما طرأ على مكانتها من تبدل وتحول. فالفطير لم يعد هو الفطير. إنه أقرب إلى الديكور، أو إلى التعلق الرومانسى بالماضى، أو التفكه، ولكن المهم أنه فقد مكانته التقليدية كقطعاً للمناسبات السعيدة ومناسبات التباهى. إن هناك صنفاً آخر كالطعمية، أكسبته عملية الإنتاج الصناعى (والتسويق التجارى) الواسع مكانة أكبر بكثير من مكانته السابقة، ودخل إلى حياة الناس، وعرفته كل الشرائح الاجتماعية، وفى كل الأصقاع... ولكن معلومات أفراد الشعب - الذين يأكلونها - عن مكوناتها، وطريقة "دقها"، وتسويتها... إلخ أصبحت لا تزيد عن معلوماتهم عن شرائح الهامبورجر.

وأقصد من ذلك القول أن الاستحداث والتجديد فى عنصر شعبى لم يسر دائماً فى خط واحد، ولم يتخذ دائماً اتجاهاً واحداً. لقد همش بعض تلك العناصر الشعبية، ومكن لبعضها الآخر، وغير الخريطة الطبقيّة(الاجتماعية) لانتشار بعضها، كما غير خريطة انتشارها عبر المكان (جغرافياً)... إلخ.

إن الحماية فى مثل هذا الموقف تطرح من التساؤلات أكثر مما تقدم من إجابات، ولكنها تثير قضايا علمية مهمة جدية بالبحث والدرس والتأمل.

ولكن ربما كان يتعين فى هذا السياق بالذات ونحن نتحدث عن تراث الشعوب العربية والأفريقية أن نذكر أن عملية التحديث التى تدخل على عناصر التراث غالباً ما تنطوى على تبنى مؤثرات وافدة من ثقافات أجنبية، بعضها استعماري، وكثير منها إمبريالي، وربما كلها غربية. وهنا يتعين أن نلتزم حذراً مزدوجاً. الأول حذر من هذا التسريب لعناصر أجنبية إلى تراث محلى تقليدى. والحذر الثانى أن يودى حذرنا الأول إلى رفض الاتصال الثقافى، وتجريم التفاعل بين الثقافات، والانغلاق على الذات الثقافية، أى الجمود أو نحوه. وهذه كارثة بكل المقاييس. وتلك كما قلت من أهم القضايا التى شغلت، وما زالت تشغل، علماء الفولكلور فى كل مكان، ولكنها ذات أهمية خاصة فى بلاد تابعة، كانت مستعمرة، أو تتهددها اليوم قوى الهيمنة الثقافية.

تلك عينة من المشكلات العملية التى تثيرها عمليات صون الفولكلور على

أساس علمي رصين، كذلك الجهد الذي أدى إلى وضع الاتفاقية الدولية التي نعرض لها فيما بعد.

وليس بمقدور فرد واحد أن يرد عليها على عجل، بل لابد بعد أن تقطع الدول العربية شوطاً في إعداد البنية العلمية الأساسية لعمليات الجمع والحماية أن يلتقى المختصون فيها في إطار ورشة عمل - ذات طابع فني تطبيقي - لتناقش عشرات من مثل هذه المشكلات، ويجتهد العلماء في العثور على حلول للكثير منها. وسيكون المعين الأساسي لهم في هذا الجهد الاطلاع على تجارب الجمع والتسجيل والتصنيف والحفظ... إلخ في الدول إلى سبقتنا في مضمار الدراسة العلمية للتراث الشعبي، وتقدم العمل في هذه المجالات في كل وطن عربي.

* * *

٥ - الاتفاقية الدولية لصون الفولكلور: مدخل:

في الدورة الرابعة والعشرين للمؤتمر العام لليونسكو التي عقدت في شتاء عام ١٩٨٧ اعتمدت توصية موجهة إلى الدول الأعضاء بشأن صون الفولكلور.

وبناء على طلب المدير العام لليونسكو عقد اجتماع للجنة خاصة تألفت من فنيين وقانونيين عينتهم الدول الأعضاء لوضع المشروع النهائي. وقد عقدت تلك اللجنة اجتماعاتها في مقر اليونسكو بباريس في الفترة من ٢٤/٢٨ أبريل ١٩٨٩. واعتمدت النص الذي عرض على المؤتمر العام الخامس والعشرين في شهر نوفمبر ١٩٨٩، والذي ننشره بنصه في الملحق الأول لهذا المقال.

وسوف أقدم فيما يلي ملخصاً موجزاً لبنود الاتفاقية المذكورة، لا يغنى القارئ الكريم عن الرجوع للنص الكامل في الملحق. ثم أشير في عجالة عقب كل فقرة إلى أهم المناقشات والاعتبارات التي أثيرت تعليقاً على النص. وسوف يتبين القارئ أن بعض هذه الملاحظات التي أبديت قد قبلت وتم تبنيها في النص، وبعضها قد التفت عنه المجتمعون. ولكنه يمثل في جانب منه نظرة علمية يمكن أن تهتم بعض المتخصصين بدرجة أكبر. وهي قبل هذا وبعد هذا تعطينا صورة جلية للفكر الذي صدرت عنه هذه الاتفاقية الدولية لصون الفولكلور.

وقد سجل مشروع التوصية في ديباجته أهمية الفولكلور وضرورة صونه وحمايته. فقرر أن الفولكلور يشكل جزءاً من التراث العالمي للبشرية، وأنه وسيلة

قوية للتقارب بين مختلف الشعوب والفئات الاجتماعية ولتأكيد ذاتيتها الثقافية. وأبرز النص أهمية الفولكلور الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية ودوره فى تاريخ كل شعب، والمكانة التى يحتلها فى الثقافة المعاصرة. وطبيعته الخاصة باعتباره جزءاً لا يتجزأ من التراث الثقافى ومن الثقافة الحية.

وأشارت الديباجة إلى الطابع الهش للغاية الذى يتسم به الفولكلور فى أشكاله التقليدية، ولاسيما فى جوانبه المتعلقة بالتراث الشعبى الشفاهى، وأيضاً بمخاطر تعرض هذه الجوانب للاندثار. ومن هنا أكد النص على ضرورة اعتراف جميع بلاد العالم بدور الفولكلور وأبرز المخاطر التى تتهدده من طرف عوامل متعددة. وطالبت الاتفاقية الحكومات بأن تضطلع بدور حاسم فيما يتعلق بصون الفولكلور، وناشدتها أن تبادر إلى العمل لتحقيق هذه الغاية بأسرع ما يمكن.

وقد تبنت الاتفاقية تعريفاً للفولكلور يقول: "الفولكلور أو الثقافة التقليدية والشعبية هو جملة أعمال إبداع نابغة من مجتمع ثقافى وقائمة على التقاليد، تعبر عنه جماعة أو أفراد معترف بأنهم يصورون تطلعات المجتمع وذلك بوصفه تعبيراً عن الذاتية الثقافية والاجتماعية لذلك المجتمع. وتتناقل معاييره وقيمه شفاهياً أو عن طريق المحاكاة أو بغير ذلك من الطرق. وتضم أشكاله فيما تضم: اللغة، والأدب، والموسيقى، والرقص، والألعاب، والأساطير، والطقوس، والعادات، والحرف، والعمارة، وغير ذلك من الفنون". (صفحة ٢ من الاتفاقية)*.

وقد علق وفد الهند على هذه النقطة بان عملية تقديم تعريف جامع مانع فى عبارات موجزة تثبت دائماً أنها عملية صعبة، واتضح أن أى تعريف لا يمكن أن يكون كاملاً أبداً. ولكنه أكد على أن تعريف التراث الشعبى ينبغى أن يستند إلى نهجين أحدهما أنثروبولوجى، والآخر سوسيوولوجى. وأعلن فضلاً عن ذلك عدم اعتراضه على عناصر التراث أو أشكال الفولكلور التى ورد ذكرها فى المقطع الأخير من التعريف المذكور أعلاه.

أما وفد ألمانيا فقد لاحظ أن هذا التعريف يتسم بالغموض والنزوع إلى الماضى. ولاحظ أن الاتفاق على تعريف موحد هو أمر صعب المنال لتعدد المنطلقات والتوجهات. أما فيما يتعلق بما ورد فى الديباجة من مخاطر اندثار

(* انظر تعريفاً مفصلاً للتراث الشعبى، موضوع الدراسة فى علم الفولكلور فى كتابنا، علم الفولكلور، مرجع سابق، المجلد الأول، الفصل الثالث.

الفولكلور فقد رأى "أن السؤال الجدير بالطرح هو ما إذا كان الفولكلور فى حاجة إلى "حماية" تبعد عنه شبح الأندثار وتؤكد "أصالته". فالبحوث الإثنوجرافية تعترف عموماً بحيوية الفولكلور. وهذا يعنى أيضاً شدة تنوعه وقابليته للتغيير والحاجة إلى التغيير. ومع ذلك، فمن الضرورى القيام بما يكفل حماية الفولكلور فى حدود ما يقصد به عموماً من عبارة: الثقافة التقليدية الشعبية. (انظر ملحق ٢، صفحة ٧)*.

* * *

٦- مهمة تحضيرية: تحديد الفولكلور فى كل مجتمع:

تدعو الاتفاقية إلى صون الفولكلور باعتباره شكلاً للتعبير الثقافى من قبل الجماعة ومن أجل الجماعة (العائلية أو المهنية أو الوطنية أو الإقليمية أو الدينية أو الإثنية - السلالية) الذى يعبر عن ذاتيتها. ولهذه الغاية ينبغى للدول الأعضاء أن تشجع البحوث الملائمة على المستوى الوطنى والإقليمى والدولى بهدف:

أ- إجراء حصر على المستوى الوطنى للمؤسسات التى تهتم بالفولكلور بغية إدراجها فى سجلات إقليمية وعالمية للمؤسسات المعنية بالفولكلور.

ب- إنشاء نظم للتحديد والتسجيل (الجمع والفهرسة والتدوين) أو تطوير النظم القائمة عن طريق إصدار أدلة، وأدلة للجمع^(**)، وفهارس نموذجية... إلخ. وذلك

(*) الإشارة هنا وفيما يلى من إحالات إلى ملاحق الاتفاقية.

(**) قام كاتب هذه السطور بالاشتراك مع زملاء له بإعداد مشروع دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى. وقد انطلق هذا الدليل من الحوار مع الأدلة العالمية البارزة والأكثر شهرة فى العالم، كما تحاور مع أبرز التصنيفات المعتمدة عالمياً لتصنيف الفولكلور، وتبنى الدليل تصنيفاً شاملاً للتراث الشعبى المصرى. وقد دلت تجربة إصدار مجلدات الدليل على سلامة الإطار العام لأقسام الدليل، ولخطة تقسيم موضوعات التراث، كما دلت الخطة السابقة على مرونتها وقابليتها للتعديل والحذف والإضافة مع تقدم العمل فى وضع أسئلة الدليل، ومع اضطراد العمل فى تطبيقه فى جمع عناصر التراث الشعبى المصرى والعربى من الميدان. وقد صدرت من الدليل الأجزاء التالية:

- ١- الجزء الأول: الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، إشراف محمد الجوهري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.
- ٢- الجزء الثانى: الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، مجلد رقم (٢) نفس المشرف، ونفس الناشر.
- ٣- الجزء الثالث: الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية (دورة الحياة)، تأليف محمد الجوهري وعلياء شكرى وعبد الحميد حواس، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢.
- ٤- الجزء الرابع: عادات الطعام وآداب المائدة، تأليف علياء شكرى، دار المعرفة الجامعية،

نظراً للحاجة إلى التنسيق بين نظم التصنيف التي تستخدمها المؤسسات المختلفة.

ج- تنشيط عملية إعداد نظام موحد لتصنيف الفولكلور:

- من خلال إعداد مخطط عام لتصنيف الفولكلور بهدف تقديم التوجيه على المستوى العالمى.
- ومن خلال إعداد سجل تفصيلى للفولكلور.
- ومن خلال إعداد نظم إقليمية لتصنيف الفولكلور، ولاسيما عن طريق مشروعات رائدة ميدانية.

* * *

٧- البنية العلمية الأساسية من أجل حفظ الفولكلور:

دعت الاتفاقية إلى ضرورة إنشاء مراكز المحفوظات، وتقديم الخدمات العلمية، وأقسام للتراث الشعبى بالمتاحف القائمة بكل دولة، أو متاحف فولكلورية متخصصة، وتوحيد وتقنين أساليب الجمع والحفظ ووسيلتها الأساسية أدلة الجمع الميدانى التى تتبنى نظاماً موحداً يلتزم به كافة الجامعين، والقائمين على الفهرسة والتصنيف، والباحثين. وقد عرفت أغلب دول العالم التى سبقتنا فى دراسة الفولكلور أنواعاً مختلفة من الأدلة، كما عرفت قلة من الدول العربية. وقد سبقت الإشارة إلى صدور ٦ مجلدات منه فى مصر.

كما دعت الاتفاقية فى هذا الجزء إلى تنظيم برامج لتدريب العاملين فى جمع عناصر التراث الشعبى وأمناء دور المحفوظات (الأرشيف) والتوثيق وغيرهم من الأخصائيين فى حفظ الفولكلور.

ومن الطبيعى أن يثير حديث البنية العلمية الأساسية عديداً من المشكلات والمخاوف، ويستدعى أيضاً الكثير من المحاذير والاحتياطات الضرورية. وعلى رأس تلك المشكلات يأتى التساؤل التالى: هل يأتى الدارسون قبل حملة التراث؟

١٩٩٢

٥- الجزء الخامس: الدراسة العلمية للثقافة المادية الريفية، تأليف رجب عفيفى ومحمد

الجوهري، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢.

٦- الجزء السادس: الدراسة العلمية للموسيقى الشعبية، تأليف محمد عمران، دار المعرفة

الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧.

وتلك قضية قد لا يراها البعض جديرة بأى حديث، ليس لتفاهتها أو لخطئها، ولكن لأنها يمكن أن تحسم سريعاً بالبداية وحسن التقدير. فنحن ندرس التراث، وحملة التراث هم سادتنا وهم أيضاً أحبأونا، ونحن نعمل لديهم، وليسوا هم الذين يعملون لدينا!!.

ولكن القضية ليست للأسف بهذه البساطة، فالقارئ المتدبر لنص الاتفاقية سوف يدرك بوضوح أن هذا النص يهتم بالباحثين والدارسين والمفهرسين... إلخ أكثر من الاهتمام بحملة التراث من المؤيدين - المبدعين أو الممارسين. وقد أثار وفد ألمانيا، بلد علم الفولكلور، هذا الموضوع محذراً وموضحاً: "إن النص يؤكد أكثر مما ينبغي على وظيفة الإشراف وتحسين مستوى الباحثين والمحفوظات ووسائل الإعلام. بينما يجب أن يركز بدرجة أكبر على الأشخاص الذين يقومون فعلاً بإنتاج الفولكلور. إذ ينبغي معاونتهم على مساعدة أنفسهم وألا يغمطهم الباحثون والمتخصصون فى الفولكلور وغيرهم قدرهم والنظر إليهم على أنهم مجرد كم إحصائي" (ملحق ٢، صفحة ٤).

إن هذا الكلام لم ينطلق من فراغ، فالباحثون ودارسو الفولكلور هم الذين ينتقون، وهم الذين يسجلون، وهم الذين يصنفون، وهم الذين يرون ذلك العنصر "جديراً" بالحفظ، فيخلعون صفة "الشعبية" و"الأصالة" على عنصر، ويحجبونها عن عنصر آخر. فنحن معلقون فى هذه الحالة بمدى فهم هذا الباحث، وأمانته العلمية، ثم ميوله ونزعاته. وإذا كان البعض يرى تلك المخاطر قليلة أو منعدمة فى حالة الباحث العلمى "الأمين"، فإنها ولاشك ماثلة بشكل جلى فى حالة النشر، أو قرار العرض فى المتحف، أو إعادة الإنتاج... إلخ.

من هنا ذهب وفد ألمانيا إلى "أن الاقتراح (يقصد النص المقترح للوثيقة) بصورته الراهنة يثير الشكوك حول هذه السياسة التقليدية. وينبغى تفادى فرض أى بنية أخرى على حساب الثقافة الشعبية الحية فى أى ظرف من الظروف. كما ينبغى استبعاد استراتيجيات التوحيد الشامل على الوجه المذكور فى القسم (باء)، وعلى نحو جزئى فى القسم (زاي)، والأخذ بدلاً من ذلك بتدابير كتلك الواردة فى القسم (جيم). (ملحق ٢، صفحة ٤).

وحلاً لهذه المعضلة ذهب الوفد الألمانى إلى أهمية تشجيع إجراء البحوث والدراسات بواسطة أفراد من المنطقة ذاتها، أو من نفس الجماعة التى نحن بصدد

تسجيل وحفظ تراثها. ولا صلة لذلك بطبيعة الحال بالإخلال بالحقوق القانونية للملكية الفردية - حق المؤلف، التي يحرص الجميع على احترامها، وتلزمهم التشريعات الدولية والمحلية إلزاماً صارماً بمراعاتها.

فطالب الوفد الألماني "بتقديم المساندة والدعم القوي لمشروعات البحوث (البحوث التاريخية مثلاً) التي تضعها أو تتولى تنفيذها الجماعات نفسها" (التي يجرى تسجيل تراثها) (المرجع السابق، ص ص ٤-٥).

وهنا آثار ممثل الاتحاد الدولي لجمعيات المؤلفين والملحنين أن الجماعة التي تعبر عن الفولكلور قد لا تكون هي دائماً نفس الجماعة التي أبدعته، وأعرب عن رغبته في أن تؤخذ هذه الحالة في الحسبان. (المرجع السابق، صفحة ٦).

ورغبة من لجنة الخبراء، وحرصاً من الجميع، على وضع ضوابط على هذه الجزئية، تضمن عدم تدخل الجامعين بالانتقاء أو التشويه، ذهب الوفد الألماني إلى اقتراح تسليم الجماعة أو أهل المنطقة التي جمع منها التراث نسخة مما جمع للاطلاع عليه وحفظه (وبالطبع مراقبة مدى صدقه). فاقترح الوفد: "... وينبغي في جميع الأحوال إعطاء نسخة من نتائج البحوث والأفلام والتسجيلات الصوتية والصور الفوتوغرافية مباشرة إلى الجماعة التي أجريت تلك البحوث بشأنها، وذلك باللغة الوطنية إن أمكن أو - إذا اختلفت لغة الجماعة المعنية عن اللسان الوطني - (إن أمكن) أيضاً بلغة الجماعة ذاتها. وينبغي تأمين إنشاء محفوظات ومتاحف ومؤسسات ثقافية لا مركزية تملكها الجماعات. وينبغي بصفة خاصة دعم البحوث التي تستهدف تعزيز الذاتية الخاصة للجماعات". (المرجع السابق، صفحة ١٠). وقد أيد وفد بنجلاديش روح هذه الفكرة عندما طلب: "اتخاذ الترتيبات اللازمة لتوفير نسخ من المحفوظات ونسخ معدة لأغراض الاستعمال من جميع المواد الفولكلورية المجمعة في المنطقة المعنية لكي تستعملها المؤسسات الإقليمية" (المرجع السابق، نفس الصفحة).

وإزاء ضخامة المهام التي تتطلبها عمليات الحماية من دراسات وبحوث ومؤسسات تتكفل بالجمع والتسجيل والفهرسة والحفظ... إلخ. فقد عبرت كثير من الدول الأفريقية الحاضرة عن نقص الإمكانيات اللازمة لتوفير ذلك، وعن العجز في إعداد المتخصصين في علم الفولكلور اللازمين لأداء هذه الأعمال جميعاً، وطالبت بناء على ذلك بدعم دولي كبير في هذا السبيل، وتبادل للخبرات مع دول

العالم التي سبقت في هذا المجال.

ولعل المستوى المتقدم الذي بلغته الدراسات الفولكلورية في مصر، وتوفر مؤسسات البحث والتدريس منذ أمد بعيد^(*)، فضلاً عن الكوادر البشرية المؤهلة، والصندوق المصري للتنمية الأفريقية، كل ذلك يمكن أن يمهد الطريق لمصر لكي تقدم لشقيقاتها الأفريقيات العون الفني والدعم العلمي اللازم للبدء في مهمة صون التراث الشعبي فيها من غوائل الزمن وفعل التغيير وأثار العولمة.

* * *

٨- دعم الفولكلور: عن طريق تدريسه ودراسته والانتفاع به:

انتقلت الاتفاقية في الفقرة (دال) إلى لفت الانتباه إلى برنامج متكامل يمكن أن يعد الدعامة الأساسية لصون التراث بالمعنى الحق للكلمة. فهذا الدعم لجهود الصون يتأتى أولاً عن طريق إدخال دراسة الفولكلور في مناهج التعليم النظامي وغير النظامي، وأن يجرى تدريسه في إطار ينمى لدى المتلقى احترام هذا التراث، كما يطلعه ليس على التراث القروي فحسب، وإنما يطلعه أيضاً على عناصر التراث المتولدة في البيئة الحضرية. فيتكون لديه إيمان علمي بالتنوع الثقافي على مستوى وطنه وعلى مستوى العالم.

ويستتبع ذلك ضمان انتفاع كل جماعة من الجماعات الثقافية بفولكلورها، وإتاحة الفرصة لها للاضطلاع بمسئوليات معينة في الجمع والتسجيل والحفظ... إلخ، وتنسيق تلك الجهود المحلية والإقليمية عن طريق إنشاء مجلس وطني للفولكلور، ودعم البحوث الفولكلورية العلمية بكافة السبل عن طريق "توفير مساندة معنوية واقتصادية للأفراد والمؤسسات التي تدرس المواد الفولكلورية، أو تعرف بها أو تعنى بشئونها أو تحوزها".

وقد أيد وفد الهند جميع التدابير الموصى باتخاذها لصون الفولكلور والواردة تحت هذه الفقرة (دال)، ولكنه نبه إلى أن "من طبيعة الثقافة الصناعية ووسائل الإعلام الجماهيرى الملازمة لهما تدمير هذا الفولكلور. ونظراً لذلك فقد رأى وفد الهند أن ثمة حاجة إلى إضافة عبارة أخرى بشأن الثقافة الصناعية تتضمن حثها على ألا تكتفى بوصف التدابير اللازمة لصون الفولكلور بل أن تمتنع عن إتيان أى

(*) انظر مزيداً من التفاصيل عن حركة الفولكلور المصري عند: محمد الجوهري، علم الفولكلور، مرجع سابق، الفصل الرابع، ص ص ١٣٥-٢٠٨.

فعل يفضى إلى تدميره، وذلك من أجل القضاء على جميع أسباب هذا التدمير".
(انظر ملحق رقم ٢، صفحة ١١).

* * *

٩ - نشر الفولكلور:

أكدت الاتفاقية أن نشر عناصر التراث الشعبي على نطاق واسع يعد من الأمور الجوهرية، لأن مثل هذا النشر سيكون أداة رئيسية لتوعية السكان بأهمية الفولكلور كعنصر من عناصر الذاتية الثقافية وللمساعدة على تنمية الوعي بقيمة الفولكلور وضرورة صونه.

ومن أنشطة النشر والتعريف التي أشارت إليها التوصية تنظيم أنشطة فولكلورية على الأصعدة الوطنية والإقليمية والدولية: كالأعياد، والمهرجانات، والأفلام، والمعارض، والحلقات الدراسية، والندوات، وورش العمل، والدورات التدريبية، والمؤتمرات، ونشر الدراسات... إلخ.

وأشارت أيضاً إلى أهمية توفير تغطية أكبر لعناصر التراث الشعبي في مؤسسات الاتصال الجماهيري، والمهم أنها اقترحت إنشاء وظائف لأخصائيي الفولكلور في تلك المؤسسات وإنشاء أقسام للفولكلور في إطار هذه الهيئات. بل ذهبت الاتفاقية إلى اقتراح تشجيع المؤسسات المحلية بأنواعها على إنشاء وظائف لأخصائيي فولكلور متفرغين... وغير ذلك من إجراءات تشجيع أفلام تسجيلية فولكلورية للأغراض التربوية، والعناية بالإعلام عن مصادر توفر المادة الفولكلورية.

وفي رأينا أن أهم ما تحويه هذه الفقرة: "تشجيع الأوساط العلمية الدولية على اعتماد قواعد سلوك أخلاقي ملائمة لتناول الثقافات التقليدية واحترامها"^(*).

* * *

١٠ - خطر مائل: الحماية (بالنشر) قد تؤدي إلى التجميد:

(*) انظر دراسة علياء شكرى المعنونة: "أخلاقيات البحث العلمى فى مجال التراث الشعبى: قضية وطنية"، بحث مقدم إلى مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى، الذى نظمه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنايية فى أكتوبر ١٩٩٥.

وقد أثارت قضية نشر الفولكلور والتوسع فى أقسامه بمؤسسات الاتصال الجماهيرى كثيراً من الجدل بين الخبراء المجتمعين. حقيقة أن كافة العلماء المجتمعين يتفقون على أن صون الفولكلور لن يتحقق إلا عن طريق جمعه، وحفظه، وتسجيله، ثم تصنيفه وفهرسته، ونشره وإتاحته للباحثين وللجماهير على السواء. وحقيقة أيضاً أن الآراء التقت على أن الحماية تنصرف إلى عناصر التراث الحى أساساً. ولكننا نرى هنا خطراً ماثلاً: هناك عشرات أو مئات وربما آلاف الروايات لسيرة شعبية معينة، فلو أننا سجلنا بعضها، فلن نستطيع أن نسجلها جميعاً. ولو أننا نشرنا رواية واحدة أو روايتين، فإننا نكون قد اختزلنا آلاف الروايات إلى رواية واحدة، ولنفكر فى حكايات الأطفال والبيت التى جمعها الأخوان جريم فى ألمانيا، وأصبحت جزءاً من مكتبة كل بيت وحكاياتها من تراث كل طفل ألمانى (وربما أطفال آخرين خارج ألمانيا. ولكن هذه قصة أخرى). ولنفكر فى بلادنا فى طبقات حكايات ألف ليلة وليلة، وفى سيرة عنتره، أو السيرة الهلالية، أو غيرها من السير.

حقيقة أن الطباعة تجمد رواية بعينها، ولكنها لا تمنعها من التداول على السنة الرواة، ولا تحجر على إبداعاتهم الفردية. ولكن إذا اقترن هذا التجميد بالطباعة باختفاء الراوى، وحلول الراديو أو الفيلم مكانه، فإننا نكون قد بدأنا نسير فى طريق تراث جديد، فيه شئ من القديم، ولكنه فردى الإنتاج والصياغة، جماهيرى الانتشار، مركزى التوجيه عرضة لكل استغلال أيديولوجى، كما هو عرضة لكل إسفاف أو استخفاف. ولنتذكر أدهم الشرقاوى مقاوم الاستعمار، وغريم حسن فى حب نعيمة الذى صورناه أقرب إلى الانحراف، بل أدخل إلى الإجرام، منه مجرد غريم فى حب فتاة. ولا أشير إلى أمثلة أخرى نعرفها جميعاً وأكثر من أن تقع تحت حصر.

إننا ندرك تمام الإدراك أننا لسنا أوصياء على التراث، ولكننا لا يصح أن نتركه يندثر، ولا صلة لنا إذا سجلناه ونشرناه فتجمد. ولسنا نستطيع أن نحجر على إبداع الفنانين، خاصة وأن وسائل الاتصال الجماهيرى الحديثة تفتح فماً لا يمتلى يطلب ملايين الأعمال الفنية من دراما، وغناء، وقص، وتشكيل... إلخ، وليست عناصر الفن الشعبى مستثناة منها. ولكن هذه الاعتبارات التى نناقشها ونلفت النظر إليها هنا سوف تكون ذات فائدة مؤكدة لمن يتصدى للدراسة العلمية لعناصر التراث الشعبى.. كما أنها تطرح إجابات جديدة حول قضايا قديمة، أهمها: مفهوم

الشعبية. فإننا لو تبيننا تعريفاً دقيقاً محدوداً للشعبية، فقد نصطدم بأنه لا ينطبق على الغالبية العظمى من التراث الحى. لذلك ننبه إلى أهمية أن نتدبر، ونلتزم الحذر عند استخدام المفاهيم والمقولات العلمية التقليدية، فكل عصر جديد يستلزم أدوات علمية جديدة. وتلك دعوة إلى المراجعة والتأمل المنهجى الواعى.

لقد أثار كل من الهند وبنما هذه القضية أثناء مداوالات لجنة الخبراء الحكوميين الخاصة التى أشرنا إليها. فأعرب وفد الهند عن موافقته المبدئية على النص المقترح للاتفاقية، ولكنه رأى "ضرورة النظر فى صون الفولكلور انطلاقاً من منظور تطورى. وينبغى... ألا تؤدى الحماية إلى تجميد مفهوم الفولكلور فى إطار تعريف عفا عليه الزمن ينبثق من الأفكار التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر، وإلى حصره فى إطار مصطلحات متعارضة مثل حضرى/ ريفى، وشفهى/ مدون، ومتقف/ أمى. وإنما يجب على العكس أن يتيح صون الفولكلور لمختلف الجماعات الثقافية أن تتطور، ويجب الاعتراف بدوره الفعال فى بناء صرح المستقبل" (ملحق ٢، صفحة ٣-٤). وأيد وفد بنما تحفظات الوفد الهندى وتلك المتعلقة بالتعريف المقترح للفولكلور، وتساءل "إلى أى مدى يمكن حماية الفولكلور إذا ما راعينا ما ينطوى عليه من جوانب دينامية وتطورية" (المرجع السابق، صفحة ٤).

* * *

١١ - من الذى يراقب عدم التشويه عند النشر؟

أثار هذا الموضوع جدلاً واسعاً بين الخبراء، حيث كانت مقدمة الفقرة تنص على ضرورة أن يتلافى النشر كل تشويه مخل ضماناً لسلامة عناصر التراث. وقد أشار وفد ألمانيا إلى أنه "من الصعب تعيين الجهة المخولة بتحديد ما يمكن اعتباره تبسيطاً مخللاً أو تشويهاً، كما أنه يمكن فى هذا السياق اعتبار العروض الموسيقية التى تقدم أمام السائحين، رغم منطقيتها، نوعاً من التبسيط المخل" (ملحق ٢، صفحة ١٣).

ورأى وفد السويد وكوستاريكا أيضاً أنهما يعتبران أن استخدام تعبير "التبسيط المخل" غير ملائم، إذ أن التبسيط لا يشكل فى حد ذاته، حسب رأيهما تشويهاً أو تحريفاً. ومن ثم طلب هذان الوفدان حذف هذه العبارة أو على الأقل تعديل صياغة هذه الفقرة كى يتاح اتخاذ التدابير اللازمة لإعلام الجمهور بأن الفولكلور استخدم

لهذا الغرض. وأيد وفدا الأرجنتين والمكسيك الاقتراح المتعلق بحذف عبارة "التبسيط المخل". وقد انتهى المجتمعون إلى حذف عبارة التبسيط المخل، والإبقاء على النص بصورته الراهنة، الواردة في الملحق الأول.

* * *

١٢ - النشر الواسع قد يروج لتراث جماعة أو منطقة معينة على حساب أخرى:

إن فرصة النشر لن تتاح بنفس القدر لتراث كل المناطق وكل الجماعات الثقافية. فالجماعات تتفاوت ثراء وإغراء وطرافة (!!) في تراثها. ولذلك من الطبيعي أن تجتذب مؤسسات النشر أنواعاً معينة دون سواها، لاعتبارات تقدرها هي، لا محل لمناقشتها هنا. ولكن ما يهمننا مناقشته أن هذه العناصر الفولكلورية التي ينفخ فيها بوق الإعلام سوف تنتشر على نطاق واسع، وتحظى بكثافة عرض (مشاهدة أو استماعاً أو قراءة)، ولأن مثل هذه الوسائل الاتصالية الجماهيرية وطنية وليست محلية، فطبيعي أن تتمكن من أن تفسح لنفسها مكاناً في الاستعمال أو التدفق اليومي لدى فئات أعرض من حجم الجماعة التي أنتجتها. وبديهي أن تراث هؤلاء الناس (المتلقين) سوف يتأثر مع الزمن، وقد يضعف، وقد يندثر أمام هذا التراث الوافد الجديد.

وقد علمتنا دراسات علم الفولكلور أن الأسرة النووية في عالم اليوم أصبحت موصلاً ضعيفاً لتراث المجتمع، وأن الجزء الأكبر من عناصر التراث الشعبي التي يتعلمها الجيل الجديد يتلقاها في العادة خارج هذه الأسرة الصغيرة، ويجدها بوفرة في وسائل الاتصال الجماهيري من كتاب وفيلم وبرنامج مسموع أو مرئي... إلخ. ولن يستطيع أحد أن يقف أمام حركة تغير المجتمع، كما أشرنا مراراً، ولكننا نستطيع عندما ننشر تراثاً أو نعمه من خلال آلة الاتصال الجماهيري أن نراعي شيئاً من العدل، لا ينتصر لمنطقة ولا لجماعة على حساب الباقيين.

* * *

١٣ - حماية حقوق الملكية الفكرية لمبدعي التراث:

أكدت الاتفاقية في الفقرة (واو) أن "الفولكلور يستحق، باعتباره من مظاهر الإبداع الفكري فردياً أو جماعياً، أن يُشمل بحماية مستوحاة من الحماية الممنوحة

لنتائج الفكر. وقد تبين أن توفير مثل هذه الحماية لل فولكلور أمر لا بد منه كوسيلة لتطوير هذا التراث واستمراره ونشره على نطاق أوسع، سواء في داخل البلد أو في الخارج، دون المساس بالمصالح المشروعة المعنية".

والى جانب حقوق الملكية الفكرية فى مراكز التوثيق والمحفوظات المخصصة لل فولكلور، نبهت الاتفاقية إلى ضرورة حماية مبلغ المعلومات (الإخبارى) بوصفه ناقلاً للتراث، وحماية جامعى المعلومات (بضمان حفظ المواد المجموعة فى الأرشيف فى حالة جيدة وبطريقة منهجية)، وحماية التراث المجموع من إساءة استخدامه قصداً أو عن غير قصد، وإقرار حق مسئول الأرشيف الفولكلورى بمسئولية الإشراف على استخدام المواد الشعبية المجموعة.

وكانت اليونسكو، قبل العمل فى هذه الاتفاقية، قد قامت بإجراء عدد من الدراسات بالاشتراك مع المنظمة العالمية للملكية الفكرية عن الجوانب المتصلة بالملكية الفكرية فى صون أشكال التعبير الفولكلورى. ولهذا الغرض "اجتمع فى عام ١٩٨٠ فريق عمل مكلف بدراسة مشروع أحكام نموذجية للاستعانة بها فى التشريعات الوطنية وكذلك تدابير دولية لحماية مصنقات الفولكلور. وكان هذا الفريق مؤلفاً من ١٦ خبيراً من بلدان مختلفة... وقد رأى فريق العمل ما يأتى:

- ١- أن من المستحسن توفير حماية قانونية ملائمة لل فولكلور.
- ٢- يمكن تشجيع هذه الحماية القانونية على الصعيد الوطنى بوضع أحكام تشريعية نموذجية فى هذا الصدد.
- ٣- يجب أن تمهد الأحكام النموذجية للتشريعات الوطنية السبيل لحماية إبداعات الفولكلور على الصعيد دون الإقليمى، والإقليمى، والدولى". (ملحق ٢، صفحتى ١٥-١٦).

ثم اجتمعت لجنة خبراء حكوميين فى جنيف فى يوليو ١٩٨٢ واعتمدت بصورة نهائية "الأحكام النموذجية للتشريعات الوطنية المتعلقة بحماية أشكال التعبير الفولكلورى من استغلالها غير المشروع وغير ذلك من الأعمال الضارة". وبحثت أربع لجان خبراء إقليمية بدورها طرق تطبيق هذه الأحكام النموذجية على المستوى الإقليمى.

أما فيما يتعلق بحماية أشكال التعبير الفولكلورى على المستوى الدولى عن

طريق الملكية، اجتمع فريق خبراء فى باريس عام ١٩٨٤. وقد بينت مناقشات لجنة صياغة اتفاقية صون الفولكلور: "أن جميع المشتركين يدركون ضرورة تأمين حماية دولية لأشكال التعبير الفولكلورى خاصة إزاء التطور المتسارع وغير المحكوم لاستغلالها عن طريق الوسائل التكنولوجية الحديثة خارج البلدان أو الجماعات التى تنبثق منها. وقد أبلغت نتائج هذه الأعمال إلى الهيئات الرئاسية لليونسكو والوايبو التى قررت معاودة دراسة هذه المسألة بعد اعتماد الاتفاقية.. حتى يمكن أن تأخذ من هذا النص العناصر اللازمة لإعداد اتفاقية دولية عن حماية أشكال التعبير الفولكلورى عن طريق الملكية الفكرية، ولاسيما فيما يتعلق بتعريف الفولكلور واستخدامه" (ملحق ٢، صفحة ١٦).

وهكذا نقودنا تلك النقطة إلى الفقرة التالية من مقالنا.

* * *

١٤ - التعاون الدولى فى ميدان صون الفولكلور:

اهتمت الاتفاقية بتشجيع وتنمية التعاون الدولى فى هذا الميدان الثقافى الحيوى، فأشارت إلى ضرورة تبادل المعلومات على اختلاف أنواعها وكذلك المطبوعات العلمية والفنية. ودعت إلى تشجيع التعاون الدولى فى تدريب الأخصائيين، وتقديم منح لسفرهم إلى حيث تزداد قدراتهم العلمية والفنية وتبادل المعدات اللازمة لعمليات جمع التراث الشعبى وتصنيفه وحفظه وعرضه... إلخ. وطالبت الاتفاقية فى هذا الصدد أيضاً باضطلاع الدول بمشروعات ثنائية أو متعددة الأطراف فى مجال التوثيق عن الفولكلور المعاصر. ونبهت كذلك إلى أهمية تنظيم لقاءات وورش عمل وحلقات بحث بين المتخصصين بشأن موضوعات محددة، أشارت إلى أمثلة منها ميدان تصنيف وفهرسة البيانات وأشكال التعبير الشعبى، وحول الوسائل والتقنيات الحديثة فى مجال البحث.

وقد اقترح وفد جمهورية أوكرانيا إنشاء مركز دولى دائم لتنسيق الجهود فى ميدان الفولكلور وتعميم تنظيم مهرجانات دولية للفولكلور وذلك فى إطار التعاون الدولى فى هذا المجال. ومن الملاحظات الطريفة والمهمة التى أبدت حول قضية التعاون الدولى اقترح وفد روسيا البيضاء "إعداد فهرس دولية تشتمل على قوائم بجميع الممتلكات الثقافية ذات المضمون الفولكلورى، وكذلك نشر مختارات من الفولكلور". (ملحق ٢، صفحة ١٨).

وقد طلب وفد كندا إضافة فقرة (د) جديدة "تتعلق بحق الدول الأعضاء التي احتضنت بحثاً فولكلورياً في الحصول على نسخة من نتائج هذه الأعمال، ففي ذلك ما يتيح للبلدان التي لا تمتلك إمكانيات إجراء هذه البحوث أن تنتفع بنتائجها. وعند تقديم هذا الاقتراح أشار الوفد إلى ما هو قائم بالفعل في مجال التراث غير المادى، وفقاً لما اقترح من قبل في التوصية الخاصة برد الممتلكات الثقافية إلى بلادها الأصلية". (ملحق ٢، صفحة ١٨).

ومن هذا المنطلق ذاته وبناء على اقتراح من وفد بنما أيدته وفود المكسيك وكوستاريكا والبرتغال وكولومبيا وألمانيا، وانضم إليهم فيما بعد وفدا الأرجنتين وفنزويلا، فقد طلبت إضافة فقرة (د) جديدة إلى هذا القسم تنص على:

"إتاحة نسخ من الوثائق وأشرطة الفيديو والأفلام والمواد الأخرى للأمم و/ أو المناطق المعنية مباشرة بأمثال عمليات البحث هذه، وذلك وفقاً لقواعد التبادل الدولي وبدافع من الاعتبارات الأخلاقية". (نفس المرجع والصفحة).

وقد أعرب وفد فرنسا عن موافقته على فكرة هذه الفقرة الجديدة، وإن كان قد أبدى بعض التحفظات بسبب الآثار المالية لهذا الالتزام. وأوضح أنه وإن كان يوافق على ما تنطوى عليه هذه الاقتراحات من اعتبارات تتعلق بقواعد المهنة وأخلاقياتها، إلا أنه أعرب عن قلقه إزاء ما قد تسفر عنه من قيود. وبعد مداوالات طويلة حول تكلفة هذا التعديل رأى الاقتصار على الصيغة التي وردت للفقرة (د) بحصول الدولة التي احتضنت البحوث في الحصول من الدولة المعنية على نسخ من كل الوثائق والتسجيلات... والمواد الأخرى.

* * *

١٥ - حماية تراث الشعوب الأخرى، خاصة تراث الأراضي المحتلة:

وقد تضمنت الاتفاقية هذا الموضوع في فقرتين فرعيتين (هـ) و (و) من الفقرة (زاي) الخاصة بالتعاون الدولي. وتطالب الفقرة الفرعية (هـ) الدول جميعاً "بالامتناع عن الأعمال التي من شأنها الإضرار بالمواد الفولكلورية أو تقلل من قيمتها أو تعوق نشرها والاستفادة منها، سواء وجدت هذه المواد على أراضيها أو أراضي دول أخرى".

أما الفقرة الفرعية (و) من الفقرة (زاي) فتختص بصون التراث الشعبي من

أخطار الحروب والنزاعات المسلحة والأخطار الطبيعية وغير ذلك، فنصت على: "اتخاذ التدابير اللازمة لصون الفولكلور من كافة المخاطر البشرية والطبيعية التي تهدده، بما في ذلك المخاطر التي تحيق به من جراء النزاعات المسلحة أو احتلال الأراضي أو أية اضطرابات عامة أخرى.

وعند الإقرار النهائي لهذا النص ذكر وفد مصر بأن هذه الفقرة الفرعية أخذت جزئياً باقتراح التعديل الذي قدمته مصر. وأصر على موقفه فيما يتعلق بإضافة عبارة: "ولاسيما في الأراضي التي تكون تحت الاحتلال". وقد أيد وفد سوريا موقف وفد مصر، كما أيد مراقب فلسطين "مذكراً في هذا الصدد بضرورة ذكر الأراضي العربية المحتلة صراحة، ذلك أن ما جرى في هذه البقعة من العالم لا يخص سكان هذه الأراضي وحدهم، بل يخص البشرية جمعاء". (ملحق ٢، صفحة ٢٢).

وأبدى وفد كندا تحفظه على طلبات الدول الثلاث، فاقترح وفد اليونان، كحل وسط، أن يذكر في التقرير اتفاق اللجنة في مجموعها على التفسير الواجب إعطاؤه لمضمون الفقرة الفرعية (هـ) ومؤداه أن هذا النص يشمل أيضاً حالات الأراضي التي تحتل انتهاكاً للقانون الدولي.

وعلى أثر المناقشة وبعد إجراء تصويت لاستقصاء الرأي، قررت اللجنة أن تدرج في التقرير نص الفقرة ٤ من اقتراح التعديل رقم (١) المقدم من الجمهورية العربية السورية. وهذا النص هو كالتالي:

"إضافة فقرة جديدة تتعلق بصون وحماية التراث الفولكلوري في مرتفعات الجولان العربية السورية التي تحتلها إسرائيل، والأراضي العربية المحتلة الأخرى وتقضى باتخاذ توصية من المؤتمر العام توجب على سلطات الاحتلال عدم المساس أو التعدى على التراث الفولكلوري في الأراضي المحتلة احتلالاً غير مشروع ومنعها من تشويه وطمس وإلغاء التراث الفولكلوري في محاولة للقضاء على الذاتية الثقافية والتراث الفولكلوري للسكان في جميع الأراضي العربية المحتلة. وبذل الجهود الدولية لصون وحماية التراث الفولكلوري فيها، والتصدي بحزم للغزو الثقافي العنصري الاستيطاني الصهيوني الذي يحول دون تفتح الشخصية الإنسانية فيها". (ملحق ٢، صفحة ٢٣).

* * *

الملحق الأول توصية موجهة إلى الدول الأعضاء بشأن صون الفولكلور

إن المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة المنعقد في باريس من أكتوبر/ تشرين الأول إلى نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٩ بمناسبة دورته الخامسة والعشرين.

إذ يرى أن الفولكلور يشكل جزءاً من التراث العالمي للبشرية وأنه وسيلة قوية للتقارب بين مختلف الشعوب والفئات الاجتماعية ولتأكيد ذاتيتها الثقافية.

ويلاحظ أهميته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ودوره في تاريخ كل شعب والمكانة التي يحتلها في الثقافة المعاصرة.

إذ يؤكد على الطبيعة الخاصة للفولكلور وعلى أهميته باعتباره جزءاً لا يتجزأ من التراث الثقافي والثقافة الحية.

ويقر بالطابع الهش للغاية الذي يتسم به الفولكلور في أشكاله التقليدية، ولاسيما في جوانبه المتعلقة بالتراث الشفهي وأيضاً بمخاطر تعرض هذه الجوانب للاندثار.

ويؤكد على ضرورة الاعتراف في جميع البلدان بدور الفولكلور، كما يؤكد على الخطر الذي يهدده من طرف عوامل متعددة.

ويرى أن على الحكومات أن تضطلع بدور حاسم فيما يتعلق بصون الفولكلور وأن تبادر إلى العمل لتحقيق هذه الغاية بأسرع ما يمكن.

وإذ قرر في دورته الرابعة والعشرين أن تكون مسألة صون الفولكلور موضع توصية موجهة إلى الدول الأعضاء وفقاً للفقرة ٤ من المادة الرابعة من الميثاق التأسيسي.

يعتمد التوصية الحالية بتاريخ ١٩٨٩.

ويوصى المؤتمر العام الدول الأعضاء بتطبيق الأحكام التالية الخاصة بحماية الفولكلور وذلك بأن يتخذ التدابير الضرورية، تشريعية كانت أو غير تشريعية،

طبقاً للممارسات الدستورية لكل واحدة منها، لتنفيذ المبادئ والتدابير المقررة فى هذه التوصية فى أراضيها.

ويوصى المؤتمر العام الدول الأعضاء باطلاع السلطات والمرافق والهيئات المعنية بمشكلات حماية الفولكلور وعلى هذه التوصية وكذلك مختلف المنظمات والمؤسسة المعنية بالفولكلور وبتشجيع اتصالاتها بالمنظمات الدولية المناسبة العاملة فى مجال حماية الفولكلور.

ويوصى المؤتمر العام بأن تقدم الدول الأعضاء فى المواعيد وبالطرق التى يحددها تقارير إلى المنظمة عن التدابير التى تتخذها لتنفيذ هذه التوصية.

أ- تعريف الفولكلور:

يمكن تعريف الفولكلور لأغراض التوصية الحالية على النحو التالى:

"الفولكلور أو الثقافة التقليدية والشعبية هو جملة أعمال إبداع نابغة من مجتمع ثقافى وقائمة على التقاليد تعبر عنه جماعة أو أفراد معترف بأنهم يصورون تطلعات المجتمع وذلك بوصفه تعبيراً عن الذاتية الثقافية والاجتماعية لذلك المجتمع، وتتناقل معايير وقيمه شفهيًا أو عن طريق المحاكاة أو بغير ذلك من الطرق، وتضم أشكاله، فيما تضم، اللغة والأدب والموسيقى والرقص والألعاب والأساطير والطقوس والعادات والحرف والعمارة وغير ذلك من الفنون".

ب- تحديد الفولكلور:

ينبغى صون الفولكلور باعتباره شكلاً للتعبير الثقافى، من قبل الجماعة ومن أجل الجماعة (العائلية أو المهنية أو الوطنية أو الإقليمية أو الدينية أو الإثنية) الذى يعبر عن ذاتيتها. ولهذه الغاية، ينبغى للدول الأعضاء أن تشجع البحوث الملائمة على المستوى الوطنى والإقليمى والدولى بهدف:

أ- إجراء حصر على المستوى الوطنى للمؤسسات التى تهتم بالفولكلور بغية إدراجها فى سجلات إقليمية وعالمية للمؤسسات المعنية بالفولكلور.

ب- إنشاء نظم للتحديد والتسجيل (الجمع والفهرسة والتدوين) أو تطوير النظم القائمة عن طريق إصدار أدلة، وأدلة للجمع، وفهارس نموذجية... إلخ، وذلك نظراً للحاجة إلى التنسيق بين نظم التصنيف التى تستخدمها المؤسسات المختلفة.

ج- تنشيط عملية إعداد نظام موحد لتصنيف الفولكلور (١) من خلال إعداد مخطط عام لتصنيف الفولكلور بهدف تقديم التوجيه على المستوى العالمى (٢) ومن خلال إعداد سجل تفصيلى للفولكلور، (٣) ومن خلال إعداد نظم إقليمية لتصنيف الفولكلور، ولاسيما عن طريق مشروعات رائدة ميدانية.

ج- حفظ الفولكلور:

يتعلق الحفظ بالوثائق المتصلة بالتقاليد الفولكلورية، ويهدف فى حالة عدم استخدام هذه التقاليد، أو تطويرها إلى تمكين الباحثين وحملة التراث من الحصول على بيانات تمكنهم من فهم عملية تغيير التقاليد، ولئن كان الفولكلور الحى، بحكم طابعه المتطور، لا يخضع دائماً لحماية مباشرة فإن الفولكلور الثابت ينبغي أن يكون موضوع حماية فعالة. ولهذا الغرض ينبغي للدول الأعضاء:

أ- إنشاء مراكز وطنية للمحفوظات حيث تختزن بصورة سليمة المواد الفولكلورية التى تم جمعها وأن تتاح للاستخدام.

ب- إنشاء مركز وطنى مركزى للمحفوظات لأغراض تقديم الخدمات (الفهرسة المركزية، نشر المعلومات عن المواد الفولكلورية ومعايير العمل الفولكلورى، بما فى ذلك الجانب المتعلق بالصون).

ج- إنشاء متاحف أو أقسام للفولكلور فى المتاحف القائمة يمكن أن تعرض فيها الثقافة التقليدية والشعبية.

د- إيلاء أهمية خاصة لأشكال عرض الثقافات التقليدية والشعبية التى تبرز قيمة الشواهد المحلية الحية أو القديمة على هذه الثقافات (المواقع أو أساليب العيش أو المعارف المادية أو غير المادية).

هـ- توحيد أساليب الجمع والحفظ.

و- تدريب العاملين فى جمع المواد وأمناء دور المحفوظات والتوثيق وغيرهم من الأخصائيين فى حفظ الفولكلور، فى مجالات الصون المادى والعمل التحليلى.

ز- توفير الوسائل اللازمة لإعداد نسخ المحفوظات ولأغراض العمل من جميع المواد الفولكلورية، ولإعداد نسخ المؤسسات الإقليمية من المواد التى يتم جمعها فى منطقتها لى تضمن بهذه الطريقة للجماعات الثقافية المعنية الحصول

على المواد التي تم جمعها.

د- صون الفولكلور:

يتعلق الصون بحماية التقاليد الفولكلورية وحملتها من حيث أن لكل شعب الحق في ثقافته الخاصة وأن إيمانه بتلك الثقافة غالباً ما يضمحل بتأثير ثقافة صناعية تنشرها وسائل الإعلام الجماهيرى، فمن الواجب حينئذ اتخاذ تدابير تضمن للتقاليد الفولكلورية مكانتها وتدعمها اقتصادياً سواء داخل المجتمعات التي تنتجها أو خارجها .. ولهذا الغرض ينبغي للدول الأعضاء:

أ- استحداث وإدخال دراسة الفولكلور بشكل ملائم مع التأكيد بصفة خاصة على احترام الفولكلور بأوسع معنى للكلمة فى مناهج التعليم النظامى وغير النظامى، على ألا تؤخذ فقط فى الاعتبار ثقافات القرية أو غيرها من ثقافات الريف وإنما أيضاً الثقافات التي تتولد فى الأوساط الحضرية على أيدي مجموعات اجتماعية وفئات مهنية ومؤسسات شتى... إلخ، والتي تعزز بذلك فهماً أفضل للتنوع الثقافى ولمختلف وجهات النظر العالمية، ولاسيما الثقافات التي لا تشكل جزءاً من الثقافة المهيمنة.

ب- ضمان حق مختلف الجماعات الثقافية فى الانتفاع بفولكلورها الخاص بها، عن طريق مساندة عملها فى مجالات التوثيق وحفظ الوثائق والبحوث وغيرها، وكذلك فى مجال ممارسة تقاليدها.

ج- إنشاء مجلس وطنى للفولكلور أو هيئة تنسيق مماثلة تضم ممثلين عن مختلف الفئات المعنية، ذلك على أساس جامع بين التخصصات.

د- توفير مساندة معنوية واقتصادية للأفراد والمؤسسات التي تدرس المواد الفولكلورية، أو تعرف بها أو تعنى بشئونها أو تحوزها.

هـ- تعزيز البحوث العلمية المتعلقة بحماية الفولكلور.

هـ- نشر الفولكلور:

ينبغي توعية السكان بأهمية الفولكلور باعتباره عنصراً من عناصر الذاتية الثقافية وللمساعدة على استحداث الوعى بقيمة الفولكلور وضرورة صونه. ويعد نشر العناصر المكونة لهذا التراث الثقافى على نطاق واسع من الأمور الجوهرية.

ولكن، من المهم عند الاضطلاع بهذه المهمة، تلافى كل تشويه ضمانةً لسلامة التقاليد المتوارثة. ولتحقيق نشر منصف ينبغى على الدول الأعضاء:

أ- تشجيع تنظيم أنشطة فولكلورية على الصعيد الوطنى والإقليمى والدولى كالأعياد والمهرجانات والأفلام والمعارض وحلقات التدارس والندوات وحلقات العمل والدورات التدريبية والمؤتمرات وغيرها، ودعم توزيع ونشر المواد والدراسات والنتائج الأخرى المتعلقة بها.

ب- تشجيع توفير تغطية أكبر للمواد الفولكلورية فى الصحف والمطبوعات وهيئات التلفزيون والإذاعة ووسائل الإعلام الرئيسية على الصعيدين الوطنى والإقليمى وذلك، مثلاً، عن طريق تقديم منح خاصة وإنشاء وظائف لأخصائى الفولكلور فى هذه الهيئات، وضمان حفظ ونشر مواد الفولكلور المجمعّة بواسطة وسائل الإعلام الجماهيرى، على نحو سليم، وإنشاء أقسام للفولكلور فى إطار هذه الهيئات.

ج- تشجيع المناطق والبلديات والرابطات وغيرها من الأطراف العاملة فى مجال الفولكلور على إنشاء وظائف لأخصائى فولكلور متفرغين، بهدف إحداث وتنسيق أنشطة الفولكلور فى المنطقة.

د- دعم الوحدات القائمة لإنتاج المواد التربوية (وعلى سبيل المثال إنشاء وحدات جديدة لإنتاج أفلام فيديو على أساس أحدث المواد التى تم جمعها من الموقع ذاته) وتشجيع استخدام هذه المواد فى المدارس ومتاحف الفولكلور والمهرجانات والمعارض الفولكلورية على الصعيدين الوطنى والدولى.

هـ- ضمان توافر المعلومات الملائمة عن الفولكلور عن طريق مراكز التوثيق والمكتبات والمتاحف ودور المحفوظات ومن خلال النشرات والدوريات المتخصصة فى الفولكلور.

و- تيسير اللقاءات والمبادلات بين الأشخاص والجماعات والمؤسسات المعنية بالفولكلور على الصعيدين الوطنى والدولى، مع مراعاة الاتفاقات الثقافية الثنائية.

ز- تشجيع الأوساط العلمية الدولية على اعتماد قواعد سلوك أخلاقى ملائمة لتناول الثقافات التقليدية واحترامها.

و- استخدام الفولكلور:

يستحق الفولكلور، باعتباره من مظاهر الإبداع الفكري فردياً أو جماعياً، أن يُشمل بحماية مستوحاة من الحماية الممنوحة لنتائج الفكر. وقد تبين أن توفير مثل هذه الحماية للفولكلور أمر لا بد منه كوسيلة لتطوير هذا التراث واستمراره ونشره على نطاق أوسع، سواء في داخل البلد أو في الخارج، دون المساس بالمصالح المشروعة المعنية.

ويوجد بالإضافة إلى جوانب "الملكية الفكرية" لحماية أشكال التعبير الفولكلوري عدة أنواع من الحقوق تشملها الحماية فعلاً وينبغي الاستمرار في حمايتها في المستقبل أيضاً في مراكز التوثيق والمحفوظات المخصصة للفولكلور. ولهذه الغاية ينبغي للدول الأعضاء:

أ- فيما يتعلق بجوانب "الملكية الفكرية":

توجيه اهتمام السلطات المختصة إلى أهمية العمل الذي تضطلع به اليونسكو والمنظمة العالمية للملكية الفكرية (الوايو) فيما يخص الملكية الفكرية مع إدراك أن هذا العمل لا يتعلق إلا بجانب واحد من جوانب حماية الفولكلور وأن ثمة حاجة ماسة للعمل في مجموعة من المجالات من أجل حماية الفولكلور.

ب- فيما يتعلق بالحقوق الأخرى المتعلقة بهذا الموضوع:

١- حماية مبلغ المعلومات بوصفه ناقلاً للتراث، (حماية الحياة الخاصة وحماية الأسرار).

٢- حماية جامع المعلومات بضمان حفظ المواد المجمعّة في المحفوظات في حالة جيدة وبطريقة منهجية.

٣- اعتماد التدابير اللازمة لحماية المواد المجمعّة من إساءة استخدامها قصداً أو عن غير قصد.

٤- الإقرار لمرافق المحفوظات بمسؤولية الإشراف على استخدام المواد المجمعّة.

ز- التعاون الدولي:

نظراً لضرورة تكثيف التعاون والمبادلات الثقافية وخاصة عن طريق الاستخدام المشترك للموارد البشرية والمالية لتنفيذ برامج لتنمية الفولكلور تستهدف تنشيطه، وعن طريق البحوث التي يضطلع بها أخصائيو من رعايا دولة عضو

فى دولة عضو أخرى، ینبغى للدول الأعضاء:

أ- التعاون مع الجمعيات والمؤسسات والمنظمات الدولية والإقليمية المعنية بالفولكلور.

ب- التعاون فى مجال معرفة الفولكلور ونشره وحمايته ولاسيما بالطرق الآتية:

- ١- تبادل المعلومات على اختلاف أنواعها والمطبوعات العلمية والتقنية.
- ٢- تدريب الأخصائيين وتقديم منح السفر وإيفاد العلميين والتقنيين وتبادل المعدات.
- ٣- النهوض بمشروعات ثنائية أو متعددة الأطراف فى مجال التوثيق عن الفولكلور المعاصر.
- ٤- تنظيم لقاءات بين الأخصائيين ودورات دراسية وفرق عمل بشأن موضوعات محددة وخصوصاً فى مجال تصنيف وفهرسة البيانات وأشكال التعبير الفولكلورية كما هو الشأن فيما يخص الوسائل والتقنيات الحديثة فى مجال البحث.

ج- التعاون الوثيق فيما بينها لى تكفل لمختلف المنتفعين بحقوق المؤلف على المستوى الدولى (المجتمع المحلى أو الأشخاص الطبيعيين أو المعنويين) التمتع بالحقوق المالية والمعنوية والحقوق المسماة "بالحقوق المجاورة" المترتبة على البحث عن الفولكلور أو إبداعه أو تلحينه أو أدائه أو تسجيله أو نشره.

د- الضمان للدول الأعضاء التى احتضنت البحوث الحق فى الحصول من الدولة المعنية على نسخ من كل الوثائق والتسجيلات وأشرطة الفيديو والأفلام والمواد الأخرى.

هـ- أن تمتنع عن الأعمال التى من شأنها الإضرار بالمواد الفولكلورية أو تقلل من قيمتها أو تعوق نشرها والاستفادة منها، سواء وجدت هذه المواد على أراضيها أو أراضى دول أخرى.

و- اتخاذ التدابير اللازمة لصون الفولكلور من كافة المخاطر البشرية والطبيعية التى تتهدده، بما فى ذلك المخاطر التى تحيق به من جراء النزاعات

المسلحة أو احتلال الأراضى أو أية اضطرابات عامة أخرى.

الملحق الثاني

تقرير عن الدراسة الأولية بشأن مدى ملائمة تنظيم
حماية الثقافة التقليدية والشعبية على الصعيد الدولي عن طريق وثيقة
تقنية جديدة الذي أقره المجلس التنفيذي لليونسكو في دورته الحادية
والستين بعد المائة بتاريخ ٢٤/٥/٢٠٠١

أولاً: المقدمة

١- اعتمد المؤتمر العام في دورته الثلاثين القرار ٢٥ باء - ٢ (أ) (٣). الذي دعا فيه المدير العام إلى "إجراء دراسة أولية عن مدى ملائمة تنظيم حماية الثقافة التقليدية والشعبية على الصعيد الدولي عن طريق وثيقة تقنية جديدة".

٢- وتطبيقاً للقرار المذكور، يقدم المدير العام هذه الوثيقة التي لا تطمح إلى عرض تحليل كامل لكل المشكلات المطروحة. ولكنها تأخذ في الاعتبار بوجه خاص الدراسات الثلاث (العلمية والقانونية والتاريخية) بشأن إعداد وتطبيق التوصية بشأن صون الفولكلور لعام ١٩٨٩، ونتائج الندوات الإقليمية الثمان التي عُقدت بين ١٩٩٥ و ١٩٩٩ بشأن تطبيقها، واستنتاجات المؤتمر الدولي بعنوان "التقييم الشامل لتوصية ١٩٨٩ بشأن صون الفولكلور: التمكين على الصعيد المحلي والتعاون الدولي" الذي اشتركت في تنظيمه اليونسكو ومؤسسة "سميثسونيان" وعُقد في واشنطن من ٢٧ إلى ٣٠ يونيو/حزيران ١٩٩٩. وتعتمد هذه الوثيقة من جهة أخرى، على دراسة بعنوان "دراسة أولية بشأن مدى ملائمة إعداد وثيقة معيارية جديدة لصون التراث الثقافي غير المادي (الثقافة التقليدية والفولكلور)" أعدتها السيدة جانيت بليك الزميلة الشرفية الباحثة بجامعة غلاسغو. وتوجد نسخ من هذه الدراسة لدى الأمانة. وقد بُحثت هذه الدراسة أثناء اجتماع دولي للخبراء بعنوان "التراث الثقافي غير المادي - تعريفات عملية" نظمتها اليونسكو في الفترة من ١٤ إلى ١٧ مارس/آذار ٢٠٠١ في تورينو (إيطاليا)، وترد نتائجه في الملحق الثالث.

ثانياً: أنشطة اليونسكو السابقة في مجال التراث الثقافي غير المادي

٣- بدأ العمل التقني لليونسكو بشأن التراث الثقافي غير المادي عام ١٩٧٣ عندما اقترحت حكومة بوليفيا إضافة بروتوكول إلى الاتفاقية المالية لحقوق المؤلف بهدف حماية الفولكلور. وأثناء اجتماع نظم عام ١٩٧٦، بمساعدة من اليونسكو والويبو، اعتمدت لجنة من الخبراء الحكوميين "قانون تونس النموذجي" الذي يشير إلى حماية الفولكلور. فأصدرت اليونسكو بالاشتراك مع المنظمة الدولية للملكية الفكرية (الويبو) أحكاماً نموذجية للقوانين الوطنية بشأن حماية أشكال التعبير الفولكلوري من الاستغلال غير المشروع أو غير ذلك من الأعمال الضارة، عام ١٩٨٢. وبناء على ذلك النص، أعدت المنظمتان في عام ١٩٨٤ مشروع معاهدة (غير أنها لم تدخل حيز النفاذ).

٤- تُركت المهمة العامة لحماية الفولكلور لليونسكو، الأمر الذي أدى في عام ١٩٨٩ إلى صدور التوصية بشأن حماية الثقافة التقليدية والفولكلور، التي أرست سابقة ذات أهمية بالنسبة للاعتراف بانتماء "الثقافة التقليدية والفولكلور" إلى التراث، وحفزت التعاون الدولي، وأتاحت النظر في التدابير الواجب اتخاذها لتحديد هذا التراث وحفظه ونشره وحمايته (والمنشور نصها في الملحق الأول). غير أن عمليات التقييم التي أجريت في الندوات الإقليمية، والتي بلغت ذروتها في مؤتمر واشنطن الدولي الذي عُقد في يونيو/حزيران ١٩٩٩^(١)، استنتجت أن عدة جوانب تحتاج إلى المعالجة في إطار وثيقة جديدة أو منقحة، ولا سيما المسائل المتعلقة بالمصطلحات، وسعة نطاق الموضوع، ونوعية التعريف المستخدم. وشدد المؤتمر على ضرورة التركيز على حملة الثقافة التقليدية لا على الباحثين في هذا الميدان، وعلى ضرورة توخي الشمولية بحيث لا يُكتفى بالمنتجات الفنية وحدها من حكايات وأغنيات وما إلى ذلك، بل توجيه الاهتمام أيضاً إلى المعارف والقيم التي تفرز تلك المنتجات، وإلى العمليات الإبداعية التي تخرجها إلى الوجود، وإلى أنماط التفاعل التي تكفل للمنتجات القبول الملائم والاعتراف والتقدير.

٥- اشتركت اليونسكو والويبو في تنظيم منتدى عالمي عن حماية الفولكلور في فوكيت (تايلاند) في أبريل/نيسان ١٩٩٧. وتطبيقاً لخطة العمل التي اعتمدها هذا المنتدى، نظمت اليونسكو ندوة عن حماية المعارف التقليدية وأشكال التعبير عن الثقافات التقليدية والشعبية المحلية في جزر المحيط الهادئ عقدت في نوميا

(١) انظر الفقرة ٢ أعلاه.

(كاليدونيا الجديدة) في فبراير/شباط ١٩٩٩. ونتيجة لمنندى فوكيت العالمى، نظمت أربع مشاورات إقليمية أخرى بالتعاون مع الوايو.

٦- وبعد نهاية الحرب الباردة، وعلى الأخص فى عصر العولمة، عبّرت الدول الأعضاء من خلال المؤتمر العام والمجلس التنفيذى، عن اهتمام متزايد بالتراث الثقافى غير المادى كمصدر للذاتية الثقافية والإبداع والتنوع. وتم إبراز أهمية التراث الثقافى غير المادى باستحداث برنامجين: نظام "الكنوز البشرية الحية" (١٩٩٣) و"إعلان روائع التراث الشفهى وغير المادى للإنسانية" (١٩٩٧). ووردت المجموعة الأولى من الترشيحات الخاصة بعناصر التراث لإعلانها "روائع التراث الشفهى وغير المادى للإنسانية" بنهاية عام ٢٠٠٠ وهى تعطى إشارة مفيدة عن نوعية التراث غير المادى الذى تود مختلف الدول الأعضاء صونه.

٧- واضطلع بأنشطة أخرى لصون وتعزيز التراث الثقافى غير المادى للترويج لتوصية عام ١٩٨٩ ومن بينها ما يلى: تنظيم دورات تدريبية؛ والمساعدة على إعداد قوائم حصر؛ ووضع خطط لصون وإحياء ونشر التراث غير المادى للأقليات والجماعات الأصلية، وتنظيم عدد من المهرجانات للثقافات التقليدية؛ وتنظيم مؤتمر دولى حكومى للسياسات اللغوية فى أفريقيا (١٩٩٧)؛ وإنشاء شبكة لمحفوظات الفولكلور، وإصدار الأقراص المدمجة فى إطار "مجموعة اليونسكو للموسيقى فى العالم"، و"دليل جمع التراث الموسيقى"، و"أطلس لغات العالم المهددة بالاندثار"، و"الدليل المنهجى لحماية الثقافة التقليدية والفولكلور من الاستغلال التجارى العشوائى"، و"الأخلاقيات والثقافة التقليدية".

ثالثاً: أنشطة المنظمات الدولية الحكومية

٨- شرعت وكالات متخصصة أخرى من منظومة الأمم المتحدة فى العمل بشأن بعض جوانب التراث الثقافى غير المادى، لمحاولة التصدى لبعض القضايا التى أثارها المعنيون بصون هذا التراث. غير أنها لا تستخدم كلها نفس الاصطلاحات على الرغم من أن عملها كثيراً ما يغطى نفس المجالات.

٩- فخلال عامى ١٩٩٨ و١٩٩٩، نظمت الوايو تسع بعثات لتقصى الحقائق من أجل التمكن، قدر الإمكان، من تحديد الاحتياجات والتطلعات الخاصة بالملكية الفكرية لدى حملة المعرفة التقليدية. وأثناء الجمعية العامة للوايو فى عام ٢٠٠٠،

أنشئت "اللجنة الدولية الحكومية المعنية بالملكية الفكرية والموارد الوراثية والمعرفة التقليدية والفولكلور".

١٠- وفي مجال المعرفة التقليدية، نشطت منظمة الصحة العالمية (الهو) في تنظيم وتسجيل الجوانب الخاصة بالملكية الفكرية من المعرفة التقليدية الخاصة بالطب والنباتات. كما أن منظمة الأغذية والزراعة (الفاو) اهتمت بحقوق الفلاحين ومربي الماشية وكثير منهم من السكان الأصليين المزارعين. ويعكف برنامج الأمم المتحدة للبيئة حالياً على دراسة صون المعرفة التقليدية، مع التركيز بوجه خاص على المعارف المحلية في سياق حماية البيئة الطبيعية والموارد المعيشية والتنوع البيولوجي، وعلى صون اللغات المهددة بالاندثار. وعقد مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية (أونكتاد) مؤخراً اجتماعاً للخبراء عن "النظم والتجارب الوطنية لصون المعرفة التقليدية، التجديدات والممارسات" أكتوبر/تشرين الأول - نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٠) بغية تحديد موضوعات من شأنها أن تعود بالنفع على البلدان النامية، ودراسة سبل حماية المعرفة التقليدية والتجديدات والممارسات.

١١- وأشار أيضاً إلى المعرفة التقليدية في العديد من النصوص خاصة فيما يتعلق بالمسائل المتصلة بالتراث المحلي الأصلي. واعتمدت منظمة العمل الدولية اتفاقية بشأن الشعوب الأصلية والقبلية في البلدان المستقلة (١٩٨٩). كما أن اتفاقية الأمم المتحدة بشأن التنوع البيولوجي لعام ١٩٩٢، تطالب كل بلد طرف في الاتفاقية "بالقيام، رهناً بتشريعاته الوطنية، باحترام المعارف والابتكارات وممارسات المجتمعات الأصلية والمحلية التي تجسد أساليب الحياة التقليدية ذات الصلة بصيانة التنوع البيولوجي واستخداماته على نحو قابل للاستمرار، والحفاظ عليها وصونها" (المادة ٨(د)). وأنشأت أمانة الاتفاقية، بمساعدة من الويبو، فريق عمل معنى بتطبيق المادة ٨ (د) والأحكام المتصلة بها، بغية مساعدة الأطراف في الاتفاقية على وضع التشريع اللازم لتطبيق هذه الأحكام وتحديد المفاهيم الأساسية التي تتضمنها تلك المادة والأحكام المتصلة بها والتي تعترف بحقوق المجتمعات الأصلية والمحلية فيما يخص معارفها التقليدية وتنص على صون هذه الحقوق. وأعد المجلس الاقتصادي والاجتماعي نصين مهمين بالنسبة للتراث الأصلي غير المادي وهما: مشروع إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية، ومشروع المبادئ التوجيهية لحماية تراث الشعوب الأصلية (لم يعتمد النصان بعد

من قبل الدول الأعضاء).

رابعاً: الإطار القانوني القائم

١٢- فيما يتعلق بالنظام القائم لحقوق الملكية الفكرية، فإن الاتفاقية العالمية لحقوق المؤلف (١٩٥٢) واتفاقية برن لحماية الأعمال الأدبية والفنية (١٩٧١) توفران معايير دولية لتنسيق قوانين الدول الأطراف في مجال حقوق المؤلف، ويمكنهما تأمين الحماية القانونية لعدة أشكال من التعبير الفني مثل الموسيقى والرقص والرسم والنحت. وتضع اتفاقية روما الخاصة بحماية فناني الأداء ومنتجى التسجيلات الصوتية وهيئات الإذاعة (١٩٦١) حداً أدنى من المعايير لحماية فناني الأداء ومنتجى التسجيلات الصوتية. ثم إن الإلزام الذى فرضه "الاتفاق الخاص بجوانب حقوق الملكية الفكرية المتصلة بالتجارة" (تريبس TRIPS) لعام ١٩٩٤، سلط ضغوطاً على البلدان لى تقبل بهذه الاتفاقيات إن كانت رغبة فى عضوية منظمة التجارة العالمية. فضلاً عن ذلك، وفى مجال الملكية الصناعية، يوجد عدد من النصوص الأخرى التى يمكن أن يشار إليها^(١).

١٣- غير أن الاجتماعات التى عُقدت مؤخراً (المنتدى العالمى لحماية الفولكلور الذى نظمته اليونسكو والويبو فى فوكيت، تايلاند، فى ١٩٩٧، وتبعته أربعة اجتماعات إقليمية فى ١٩٩٩) خلصت إلى أن الملكية الفكرية لا تؤمن الحماية الملائمة لأشكال التعبير الفولكلورى، وأن هناك ضرورة لوضع نظام متميز خاص بهذا الهدف.

١٤- وبالفعل، برهن نظام حماية حقوق الملكية الفكرية على أنه جدّ محدود. ذلك أن حقوق المؤلف، والحقوق المجاورة، وحق الملكية الصناعية (البراءات والعلامات والرسوم والنماذج والتسميات الأصلية والمنافسة غير النزيهة وحماية الدراية وأسرار الصناعة... إلخ) اتضح أنها غير صالحة لتأمين حماية ملائمة وفعالة للتراث الثقافى غير المادى.

١٥- ففىما يتعلق بنظام حقوق المؤلف والحقوق المجاورة، فإن غايته تختلف عن الغاية المنشودة من وضع قوانين تخص نظام حماية حقوق الملكية الفكرية. وقد

(١) اتفاقية باريس لحماية الملكية الصناعية (١٨٨٣)، اتفاقية مدريد بشأن التسجيل الدولى للعلامات التجارية (١٨٩١)، اتفاقية لاهى بشأن الإيداع الدولى للتصميمات الصناعية (١٩٢٥)، اتفاق لشبونة لحماية التسميات الأصلية وتسجيلها دولياً (١٩٥٨).

تبين فى النهاية أنه غير كاف ولا يُنظر منه أن يؤمن الحماية اللازمة للتراث الثقافى غير المادى بسبب عدم توافقه مع بعض المعايير والمقتضيات (المتعلقة خاصة بأصالة العمل، وكيفية الإنجاز الفنى للعمل وتثبيتته، والتعرف على مؤلف، ومدة الحماية... إلخ).

١٦- وفيما يخص حق الملكية الصناعية، فإن تقنية البراءة التى تقوم بوجه خاص على الاختراع الجديد، وتحديد مدة الحماية، وإفشاء الاختراع، لا يمكن أن تؤمن حماية فعّالة للتراث الثقافى غير المادى. وكذلك الأمر بالنسبة للتشريع الخاص بالرسوم والنماذج الذى لا تتلاءم مواصفاته المتعلقة بالأصالة والتجديد ومدة الحماية مع طبيعة التراث الثقافى غير المادى. كما أن الحماية بواسطة حق العلامات المسجلة هى بدورها غير مرضية، وسبب ذلك بوجه خاص أن العلامات فى حد ذاتها تتسم بالطابع التجارى. والتسمية الأصلية غايتها حماية المستهلك. والمنافسة غير النزيهة نظام مرّن جداً تترتب عليه المقاضاة للحصول على تعويضات وفوائد مقابل الضرر المتسبب، ولكنه نظام ينطوى على ثغرات. وبالتالي، فإن هذه النظم القانونية لا يمكن اللجوء إليها إلا فى حالات نادرة من أجل تغطية جزئية فقط لحماية أشكال التعبير عن التراث غير المادى.

١٧- ويمكن أن يشار أيضاً إلى عدد كبير من الوثائق المعتمدة فى مجال حماية التراث الثقافى. وهى بصورة رئيسية الاتفاقيات بشأن حماية التراث العالمى الثقافى والطبيعى (١٩٧٢)؛ وبشأن التدابير الواجب اتخاذها لحظر ومنع استيراد وتصدير ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة (١٩٧٠)؛ وبشأن حماية الممتلكات الثقافية فى حالة قيام نزاع مسلح (١٩٥٤)؛ وبشأن الممتلكات الثقافية المسروقة أو المصدرة بطرق غير مشروعة (UNIDROIT) (١٩٩٥)؛ والتوصية بشأن التدابير الواجب اتخاذها لحظر ومنع تصدير واستيراد ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة (١٩٦٤). غير أن هذه الوثائق، لكونها تعنى على الأخص بالتراث الثقافى المادى، ولا تتضمن من جهة أخرى إشارة صريحة إلى التراث الثقافى غير المادى، لا يمكن أن توفر إطار حماية مرضياً، وذلك أيضاً بسبب طبيعة التراث الثقافى غير المادى فى حد ذاتها.

١٨- وأخيراً، فإن توصية عام ١٩٨٩ بشأن صون الفولكلور، وهى فى الوقت الراهن الوثيقة القانونية الدولية الوحيدة التى تخص التراث الثقافى غير المادى

(الملحق الأول)، لم تسترغ انتباه الدول الأعضاء بالقدر الكافى، لأن الوثيقة من حيث طبيعتها لا تتضمن أية إزامات للدول الأعضاء.

١٩- وعلى الصعيد الوطنى، توجد لدى بعض الدول الأعضاء تشريعات تخص حماية التراث الثقافى غير المادى، وتتعلق خاصة بالنهوض بالصناعات الحرفية وتعليمها، وجمع المعلومات، بينما تشمل قوانين حقوق المؤلف فى بعض الدول الأعضاء الأخرى هذا التراث بصورة مباشرة أو غير مباشرة. غير أن السوابق القانونية جدّ ضئيلة بحيث لا يتسنى معها معالجة الحماية المتكاملة التى يتطلبها التراث الثقافى غير المادى.

خامساً: إعداد وثيقة تقنينية دولية جديدة

ألف - الأهداف والمبادئ الأساسية لوثيقة جديدة

٢٠- إن وجود وثيقة جديدة يمكن أن يساعد اليونسكو فى الاضطلاع بإحدى مهامها الرامية إلى رفع مستوى الوعى بأهمية صون التراث الثقافى غير المادى وتعبئة تضامن الأسرة الدولية وتشجيع الدول الأعضاء على اتخاذ التدابير اللازمة لصون هذا التراث، على منوال اتفاقية التراث العالمى لعام ١٩٧٢ التى كللت بالنجاح. وينبغى للوثيقة الجديدة أن تشجع أفضل الممارسات لصون التراث الثقافى غير المادى التى استتبطنها أو يتبعها أعضاء المجتمع، والتى أثبتت قدرتها على بلوغ الأهداف المنشودة، والتى تُعد مثلاً تقندى به المجتمعات المحلية داخل البلد أو فى البلدان الأخرى، وتوفر للنساء فرص المشاركة على أفضل نحو ممكن، وتعزز الاستدامة الاجتماعية والإيكولوجية للجماعة أو المنطقة.

٢١- وينتظر من الوثيقة الجديدة أن تكون فعّالة فى التصدى للآثار السلبية للعولمة التى تهدد بقاء الكثير من التراث الثقافى غير المادى، ولا سيما تراث الشعوب الأصلية والأقليات. فهذا التراث يساعد على تأكيد الذاتية الثقافية، ويذكرى الملكة الإبداعية، ويعزز التنوع فى العالم بأسره. ويتعين أن تأخذ الوثيقة فى الاعتبار الاستخدام الأفضل للجوانب الإيجابية من العولمة من خلال التطبيق البناء لتكنولوجيا المعلومات والاتصال فى أنشطة الصون والترويج.

٢٢- وينبغى أن تعتمد هذه الوثيقة التقنينية على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان (الأمم المتحدة، ١٩٤٨)، وأن يكون قوامها الإنصاف والاستدامة واحترام

كل الثقافات التي تُكن دورها الاحترام للثقافات الأخرى.

٢٣- وينبغي بالضرورة للوثيقة الجديدة أن تستهدف في المقام الأول المبدعين والجماعات الحافظة للتراث، ثم العلماء والباحثين والعاملين الثقافيين؛ وأن تكفل احترام كرامة وحقوق المبدعين وحفظ التراث الثقافي غير المادى، وتأمين استمرار تمتعهم الكامل بحرية الإبداع والتعبير عن ثقافتهم ونقلها إلى الغير. ومن الأهمية بمكان أن يتم إعداد الوثيقة التقنية الجديدة بمشاركة تامة من جميع الأطراف المعنية، ولا سيما على مستوى القاعدة (المشتغلين بالثقافة، والجماعات الحافظة للتراث، والمجتمعات المحلية، وذلك على الصعيد الوطنى والإقليمى والدولى)، وأن تتخذ تدابير جديدة لضمان رفاهيتهم الاجتماعية والاقتصادية.

٢٤- وبوجه أدق، فإن الأهداف الرئيسية التي يجدر النظر في تحديدها لمثل هذه الوثيقة الدولية هي التالية:

(أ) صون الإبداعات البشرية التي قد تختفى إلى الأبد؛

(ب) ضمان الاعتراف العالمى؛

(ج) تعزيز الذاتية؛

(د) التمكين من قيام تعاون اجتماعى داخل الجماعات وفيما بينها؛

(هـ) تأمين الاستمرارية التاريخية؛

(و) تعزيز التنوع المبدع للبشرية؛

(ز) تعزيز التمتع الفعلى بهذا الإبداع.

ويمكن أن تتمثل المبادئ الأساسية لمثل هذه الوثيقة فى الآتى:

(أ) أن يعتمد صون التراث الثقافى غير المادى بصورة أساسية على الإبداع والممارسة من جانب أعضاء المجتمعات المحلية التى تنتج هذا التراث وترعاه؛

(ب) إن الوسيلة الوحيدة لإنقاذ التراث الثقافى غير المادى من الضياع هي ضمان استمرارية أغراضه والظروف المؤاتية والمهارات اللازمة لابتكاره وأدائه ونقله؛

(ج) إن أى وثيقة تعنى بالتراث الثقافى غير المادى ينبغي أن تيسر وتشجع

وتحمى حق المجتمعات المحلية وقدرتها على مواصلة أداء تراثها الثقافى غير المادى من خلال تطوير نهوجها الخاصة لإدارته وإدامته؛

(د) إن التناظر الثقافى والتناور الثقافى، يعززان نمو الإبداع بصفة عامة، شريطة تأمين الاعتراف المتبادل والمبادلات المتكافئة.

باء - تعريف التراث الثقافى غير المادى وتحديد المجالات التى يشملها

٢٥- كانت صياغة هذا التعريف موضع مناقشة مكثفة ومستفيضة طيلة الأعوام الستة عشر التى استغرقها إعداد توصية اليونسكو لعام ١٩٨٩. ويسود الشعور الآن لدى بعض المجتمعات المحلية بأن مصطلح "الفولكلور" مصطلح ذو مغزى سلبى كما اتضح ذلك فى مؤتمر واشنطن فى ١٩٩٩. فضلاً عن أن التعريف الوارد فى توصية عام ١٩٨٩ ينطبق بصفة رئيسية على المنتجات النهائية وليس على عمليات الإنتاج بأكملها. وبالتالي فإن التعريف بحاجة إلى تنقيح وفقاً لما اقترح فى مؤتمر واشنطن لعام ١٩٩٩.

٢٦- إن عبارة "التراث الثقافى غير المادى"، التى سوف يُنظر فيها ويمكن اعتمادها فى وثيقة تقنية جديدة، يمكن تعريفها، وفقاً لما اقترحه اجتماع الخبراء الدولى المنعقد فى تورينو، على أنها "العمليات التى اكتسبتها الشعوب والمعارف والمهارات والقدرات الإبداعية التى ورثتها وتطورها، والمنتجات التى تبتدعها، والموارد والبيئات وغير ذلك من أبعاد الإطار الاجتماعى والطبيعى اللازمة لضمان بقائها؛ وهذه العمليات تولد لدى المجتمعات المحلية الحياة الحسنة بالاستمرارية وبالتواصل مع الأجيال السابقة، وتتسم بأهمية حاسمة بالنسبة للذاتية الثقافية وكذلك بالنسبة لصون التنوع الثقافى والإبداع البشرى".

٢٧- أما المجالات التى يشملها التراث الثقافى غير المادى فيمكن أن تشمل ما يلى: التراث الثقافى الشفهى؛ واللغات؛ وفنون الأداء والأحداث الاحتفالية؛ والطقوس والممارسات الاجتماعية؛ وعلوم الكون ونظم المعرفة؛ والمعتقدات والممارسات إزاء الطبيعة. وينبغى أن يكلف فريق خبراء، أثناء عملية إعداد نص الوثيقة التقنية، بمهمة تحديد العناصر الداخلة فى مجالات التراث الثقافى غير المادى والتى ينبغى أن تغطيها هذه الوثيقة.

سادساً: الخلاصة

٢٨- طبقاً لما أوصت به الدراسة التي طلبت الأمانة إجرائها وأوصى به أيضاً الخبراء الذين اجتمعوا في تورينو، فإن المدير العام يرى أن أفضل طريقة للعمل على حماية التراث الثقافي غير المادي هي الاستمرار في أنشطة الصون والترويج التي تضطلع بها المنظمة وأن يقترن ذلك بإعداد وثيقة تقنية جديدة. وبناء على الملاحظات السابقة، قد يرغب المجلس التنفيذي في اعتماد القرار التالي:

إن المجلس التنفيذي،

- ١- **إذ يضع في اعتباره القرار ٣٠م/٢٥ باء - ٢ (أ)(٣) الذي اعتمده المؤتمر العام في دورته الثلاثين؛**
- ٢- **وقد نظر في الدراسة الأولية عن مدى ملاءمة تنظيم حماية الثقافة التقليدية والشعبية على الصعيد الدولي، عن طريق وثيقة تقنية جديدة (الوثيقة ١٦١م ت/١٥)؛**
- ٣- **يقرر إدراج بحث هذه المسألة في جدول أعمال الدورة الحادية والثلاثين للمؤتمر العام تحت بند عنوانه: "تنظيم حماية التراث الثقافي غير المادي على الصعيد الدولي عن طريق وثيقة تقنية جديدة"؛**
- ٤- **ويدعو المدير العام إلى أن يعرض على المؤتمر العام الدراسة الأولية المذكورة مشفوعة بملاحظات المجلس التنفيذي عليها؛**
- ٥- **ويوصي المؤتمر العام باعتماد قرار يؤيد مواصلة الأنشطة الرامية إلى النهوض بتنظيم حماية التراث الثقافي غير المادي على الصعيد الدولي عن طريق وثيقة تقنية جديدة(*) .**

(*) وقد اعتمد المؤتمر العام لليونسكو هذا القرار في دورته الحادية والثلاثين، التي عُقدت في باريس في الثامن والعشرين من أغسطس عام ٢٠٠١.

الملحق الثالث

خطة العمل لصون التراث الثقافي غير المادى كما اعتمدها الخبراء
الدوليون بمناسبة اجتماع المائدة المستديرة الدولية تحت عنوان
"التراث الثقافي غير المادى - تعريفات عملية"
الذى نظّمته اليونسكو فى بيمونت، إيطاليا
من ١٤ إلى ١٧ مارس/آذار ٢٠٠١

نحن المشتركين فى اجتماع المائدة المستديرة الدولية بعنوان "التراث
الثقافى غير المادى - تعريفات عملية"،

١- إذ نأخذ فى الاعتبار القرار ٢٥ باء - ٢ (أ)(٣) الذى اعتمده المؤتمر العام
لليونسكو فى دورته الثلاثين (نوفمبر/تشرين الثانى ١٩٩٩) الذى يأذن فيه للمدير
العام بـ "... إجراء دراسة أولية عن مدى ملاءمة تنظيم حماية الثقافة التقليدية
والشعبية على الصعيد الدولى عن طريق وثيقة تقنية جديدة"؛

٢- وقد درسنا مضمون الدراسة الأولية بشأن مدى ملاءمة إعداد وثيقة تقنية
عن حماية التراث الثقافى غير المادى وأعرّبنا عن آرائنا المؤيدة له؛

٣- وإذ نقرّ بفعالية اتفاقية التراث العالمى لعام ١٩٧٢ فى تعزيز الوعى
بأهمية حماية التراث الثقافى والطبيعى، وكذلك فى حث الدول الأعضاء على اتخاذ
التدابير اللازمة لصون معالمها الأثرية ومواقعها الطبيعية؛

٤- ونذكر تأثير العولمة على التراث الثقافى غير المادى، مع الوعى بوجه
خاص بضرورة التصدى للظواهر التى تهدد تنوع التراث الثقافى غير المادى
للشعوب إلى جانب الاستفادة الكاملة من التكنولوجيا المتصلة به؛

٥- ونضع فى الحسبان أن كثيراً من أشكال التراث الثقافى غير المادى مهدّد
بالاندثار، أساساً لأن رفاهية مبدعى هذا التراث فى خطر من جرّاء تيارات
اقتصادية وسياسية واجتماعية سلبية مثل التهميش الاجتماعى - الاقتصادى،
وطغيان صناعة الترفيه العالمية، والتعصب الدينى، والحروب الإثنية؛

٦- ونلاحظ الزخم الحقيقى الذى نتج عن عملية تقييم تطبيق التوصية بشأن
صون الفولكلور لعام ١٩٨٩، وعلى الأخص مؤتمر "التقييم الشامل لتوصية

١٩٨٩ بشأن صون الفولكلور: التمكين على الصعيد المحلى والتعاون الدولى"
الذى عُقد فى واشنطن فى عام ١٩٩٩؛

٧- **ونضع فى الاعتبار** أن مؤتمر واشنطن سابق الذكر، شدّد على أن مصطلح "الفولكلور" لم يعد مناسباً، وأكد على "أهمية تعريفه كما يرد فى التوصية بشأن حماية الفولكلور لعام ١٩٨٩"، وأوصى بإجراء دراسة لإيجاد مصطلحات أكثر ملاءمة [...]؛

٨- **ونقرّ** بضرورة تنقيح توصية عام ١٩٨٩ لمراعاة مصلحة المبدعين والجمهور والمنظمات غير الحكومية ومختلف الأطراف الفاعلة من القطاع الخاص؛

٩- **ونؤكد** على أن تعريف "الفولكلور" أو "الثقافة التقليدية والشعبية" كما يرد فى توصية عام ١٩٨٩ بحاجة إلى التعديل ليصبح أكثر اتساعاً فلا يشمل المنتجات الفنية وحدها مثل الروايات والأغاني وما إلى ذلك، بل أيضاً المعارف والقيم التى تمكن من إنتاجها، والعمليات الإبداعية التى تُخرج هذه المنتجات إلى الوجود، وأوجه التفاعل التى تؤدى إلى تقبل هذه المنتجات وتقديرها؛

١٠- **ونلاحظ** أن الممارسين على مستوى القاعدة والمبدعين ومجتمعاتهم المحلية يسهرون على داوم هذا التراث وإنمائه، وأنه ينبغى بالتالى الاعتراف بهم كأطراف رئيسية فى صياغة السياسات الثقافية؛

١١- **ونحيط علماً** بالأنشطة المتعددة التى اضطلعت بها اليونسكو لرفع مستوى الوعي لدى الدول الأعضاء بالأهمية والضرورة الملحة لصون التراث الثقافى غير المادى، وعلى سبيل المثال من خلال نظام "الكنوز البشرية الحية" والبرنامج المعنون "إعلان روائع التراث الشفهى وغير المادى للبشرية"؛

١٢- **ونأخذ فى الحسبان** الاستنتاجات التالية لاجتماع المائدة المستديرة:

(أ) أن الجهود المبذولة على الصعيد الدولى لحماية التراث الثقافى غير المادى يجب أن تتأسس على حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً وعلى الإنصاف والاستدامة وعلى احترام كل الثقافات التى تكنّ بدورها الاحترام للثقافات الأخرى؛

(ب) أن يعتمد صون التراث الثقافى غير المادى بصورة أساسية على الإبداع والممارسة من جانب أعضاء المجتمعات المحلية التى تنتج هذا التراث وترعاه؛

(ج) أن أى وثيقة تعنى بالتراث الثقافى غير المادى ينبغى أن تيسر وتشجع وتحمى حق المجتمعات الدولية وقدرتها على مواصلة أداء تراثها الثقافى غير المادى من خلال تطوير نهجها الخاصة لإدارته وإدامته؛

(د) أن التشاطر الثقافى والتحاور الثقافى، يعززان نمو الإبداع بصفة عامة، شريطة تأمين الاعتراف المتبادل والمبادلات المتكافئة؛

(هـ) أن الوسيلة الوحيدة لإنقاذ التراث الثقافى غير المادى من الضياع هى ضمان استمرارية أغراضه وظروفه المؤاتية والمهارات اللازمة لابتكاره وأدائه ونقله.

نوصى اليونسكو بما يلى:

١- إجراء مفاوضات مبكرة من أجل اعتماد وثيقة تقنينية دولية للحماية القانونية للتراث الثقافى غير المادى، ولتسهيل مهمة اليونسكو فى المجالات المحددة فى رسالتها؛

٢- الاستمرار بنشاط فى عملية التنظيم الجارية لحماية التراث الثقافى غير المادى بواسطة وثيقة تقنينية جديدة؛

٣- ضمان أن الوثيقة القانونية الجديدة تستهدف فى المقام الأول المبدعين والجماعات الحافظة للتراث، بالإضافة إلى العلماء والباحثين والعاملين الثقافيين، وأن تكفل احترام كرامة وحقوق المبدعين وحفظ التراث الثقافى غير المادى، ثم اتخاذ إجراءات جديدة لتأمين رفاهيتهم الاجتماعية الاقتصادية؛

٤- ضمان أن تتم عملية إعداد الوثيقة التقنينية الجديدة بمشاركة تامة من جميع الأطراف المعنية، لا سيما على مستوى القاعدة، أى المشتغلين بالثقافة والجماعات الحافظة للتراث والمجتمعات المحلية، وذلك على الصعيد الوطنى والإقليمى والدولى؛

٥- تحديد أهداف الوثيقة القانونية الدولية على النحو التالى: (١) صون الإبداعات البشرية التى قد تختفى إلى الأبد؛ (٢) ضمان الاعتراف العالمى، (٣) تعزيز الذاتية؛ (٤) التمكين من قيام تعاون اجتماعى داخل الجماعات وفيما بينها؛ (٥) تأمين الاستمرارية التاريخية؛ (٦) تعزيز التنوع المبدع للبشرية؛ (٧) تعزيز التمتع الفعلى بهذا الإبداع؛

٦- استخدام المصطلحات والتعريف العلمى على نحو ما اقترحه اجتماع المائدة المستديرة الدولية، كقاعدة لعملية دراسة مدى ملاءمة تنظيم حماية التراث الثقافى غير المادى؛

٧- تعريف عبارة التراث الثقافى غير المادى (العبارة التى اعتمدت) على أنها "العمليات التى اكتسبتها الشعوب، والمعارف والمهارات والقدرات الإبداعية التى ورثتها وتطورها، والمنتجات التى تبتدعها، والموارد والبيئات وغير ذلك من أبعاد الإطار الاجتماعى والطبيعى اللازمة لضمان بقائها؛ وهذه العمليات تولد لدى المجتمعات المحلية الحية الحس بالاستمرارية وبالتواصل مع الأجيال السابقة، وتتسم بأهمية حاسمة بالنسبة للذاتية الثقافية وكذلك بالنسبة لصون التنوع الثقافى والإبداع البشرى"؛

٨- تكليف فريق خبراء ببحث المجالات المقترح أن تشملها هذه الوثيقة، فى مرحلة صياغتها، ويتولى الفريق تحديد العناصر فى مجالات مثل: التراث الثقافى الشفهى؛ واللغات؛ وفنون الأداء والأحداث الاحتفالية؛ والطقوس والممارسات الاجتماعية؛ وعلوم الكون ونظم المعرفة؛ والمعتقدات والممارسات إزاء الطبيعة؛

٩- تنظيم اجتماعات دولية أخرى للخبراء، تضم المبدعين والممارسين وكذلك الأخصائيين الذين يدعمون هذه الأنشطة، لبحث موضوعات محددة أثناء عملية إعداد الوثيقة التقنية الجديدة؛

١٠- التعاون مع المنظمات الدولية الحكومية الأخرى المعنية فى إعداد الأدوات القانونية الملائمة لحماية الحقوق الفكرية، وإيجاد الوسائل اللازمة لتعزيز دوام التراث الثقافى غير المادى بفضل ممارسته المستمرة وملكة الإبداع؛

١١- ضمان عدم استخدام حماية التراث الثقافى غير المادى لأغراض ترسيخ التعصب الدينى والعرقى والإثنى، أو تقوية أية معتقدات تنادى بالتفرد الثقافى ويمكن أن تؤدى إلى الاستهانة بتراث الثقافات الأخرى أو إهداره؛

١٢- إعطاء الأهمية لصون التراث الثقافى غير المادى للشعوب الأصلية، مع توخى منظور شمولى يضمن حماية أسلوب معيشتهم بالطريقة التى يقررونها بأنفسهم، وعلى نحو ما تنص عليه بوجه خاص المادة ٨ (د) من اتفاقية الأمم المتحدة بشأن التنوع البيولوجى؛

١٣- ضمان أن حماية التراث الثقافى غير المادى إنما يقودها مبدعو هذا

التراث وممارسوه بحيث يتسنى لهم أن يستمروا فى التمتع الكامل بحرية الإبداع والتعبير ونقل ثقافتهم إلى الآخرين؛

١٤- تشجيع ونشر وترويج أفضل الممارسات فى مجال حماية التراث الثقافى غير المادى (١) ابتكرها أو شارك فيها أعضاء المجتمع المحلى؛ (٢) وتبين من خلال الإنجازات العملية أنها ممارسات ناجحة؛ (٣) وتعد قدوة للمجتمعات المحلية الأخرى داخل البلد أو فى بلدان أخرى من العالم؛ (٤) وتشارك فيها النساء بأقصى ما لديهن من طاقة؛ (٥) وتدعم الاستدامة الاجتماعية والإيكولوجية للجماعة المعنية والمنطقة؛

١٥- /ستيفاء العناصر الفكرية والعملية المقترحة فى توصية عام ١٩٨٩، ومواصلة تعزيز برنامج "إعلان روائع التراث الشفهى وغير المادى للإنسانية" ونظام "الكنوز البشرية الحية"؛

١٦- مساعدة الدول الأعضاء على اعتماد إجراءات إدارية وقانونية لحماية تراثها الثقافى غير المادى،

١٧- تشجيع إنشاء مركز لتبادل المعلومات بواسطة نظام دولى قوامه الجامعات والأطراف المعنية، لتوفير المعلومات بشأن مختلف أساليب تحديد عناصر التراث الثقافى غير المادى وحمايته وإنعاشه ونقله إلى الغير.

الفصل الخامس والعشرون المجتمع القروي دراسة في فكر ردفليد من خلال منظور أنثروبولوجي ثقافي (*)

مقدمة

هذا البحث الموجز هو تحية لقمة شامخة من قممنا الجامعية في ميدان الأنثروبولوجيا، هو الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد، الذي تعدت شهرته مصر إلى أرجاء الوطن العربي، بل تبوأ أيضاً مكانة عالمية مرموقة نتيجة لأعماله واحتكاكه العلمي المتواصل بعدد كبير من العلماء في أنحاء متفرعة في هذا العالم الفسيح من خلال المؤتمرات العديدة التي شارك فيها بشكل إيجابي ومُشرف حتى نهاية العام الماضي ٢٠٠١ ميلادية. وهو كالعلة النادرة الثمينة يزداد نشاطاً وتألقاً وتوهجاً بمرور السنين.

تحية حارة نقدمها من خلال بحثنا المتواضع تقديراً لمكانته السامقة والفذة في تخصصه الذي أبدع فيه ورعاه، على مدى نصف قرن من الزمان متمنين له الصحة والسعادة، فقد قدم تراثاً محترماً في مجال تخصصه سواء على مستوى التنظير الأكاديمي أو على مستوى الدراسات العقلية الجادة^(١) استفادت منها أجيال من الباحثين والدارسين وحملة الماجستير والدكتوراه، وأيضاً تلاميذه في مرحلة الليسانس على مدى سنوات طويلة مضت، وستظل نبراساً وعلامة واضحة لسنوات طويلة قادمة بإذن الله.

دراسة المجتمع القروي كملح أساسي للدراسات الأنثروبولوجية:

تعد دراسة المجتمع القروي من الملامح الأساسية للدراسات الأنثروبولوجية في القرن العشرين. وتمثل شريحة البيئات الريفية بالنسبة للجماعات المتقدمة، القطاع المتخلف نسبياً عن بقية القطاعات الحضرية. وقد ساهمت الدراسات الأنثروبولوجية في دراسة الجماعات الريفية في محاولة لتطبيق مناهج التنمية

(*) كتب هذا الفصل الدكتور فاروق محمد العادلي أستاذ الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

الاجتماعية والاقتصادية على أسس عملية موضوعية، وخلصت هذه الدراسات إلى قواعد أساسية يلتزمها العاملون في ميدان التنمية حتى غدت ركناً جوهرياً من أركان البحث العلمى الأنثروبولوجى، بل أصبح من الممكن أن تصاغ نتائج الدراسات الميدانية فى الإطار العام للنظريات الأنثروبولوجية البنائية والوظيفية.

ويمكن ردّ هذا الاتجاه إلى الفلسفة الاجتماعية التى تحاول أن تتخذ من النظرة العلمية الخالصة أداة لتحريك الواقع الاجتماعى وإعادة بنائه بما يلائم هدف التطور حتى يصبح شعار العلم للمجتمع فلسفة عملية. ولم يضع دوركيم هذا الشعار فى حيز التنفيذ الفعلى كما فعل رادكليف براون زعيم المدرسة الوظيفية فى إنجلترا.

ولقد كانت إشارات الأنثروبولوجيين فى كتاباتهم عن المجتمعات القروية تركز أساساً على مظاهر الحياة القروية فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر. إلا أن الاتجاه المعاصر قد أدار وجهه صوب المجتمع القروى خاصة بالنسبة للمجتمعات المتقدمة التى لا تعرف للبداءة مظهراً بينها، والتى أخذت تحاول تقريب القرية من المدينة.

ردفيلد ودراسة المجتمع القروى:

ويعتبر روبرت ردفيلد^(٢) Robert Redfield أحد الرواد البارزين فى مجال دراسة المجتمع القروى بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين. ولقد كانت دراساته التى قام بها ذات أهمية كبيرة لأنها كشفت الستار عن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية فى المجتمعات القروية النامية التى واجهت مشكلات عديدة تحت تأثير الحضارة الحديثة واضمحلال نفوذ الدين والقيم الاجتماعية التقليدية. فقد كانت المجتمعات التقليدية التى سبقت ظهور الثورة الصناعية فى أوروبا تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم فى جوانب نشاطها وتدير علاقاتها، فكانت الأسرة والدين والقرية ثلوثاً ينظم سلوك الأفراد ويقوم عليها الضبط الاجتماعى ويرسم هدف المجتمع ووسيلته إلى ذلك الهدف. وكانت النظم الاقتصادية التى تقوم خارج المنزل أو القرية قليلة وغير متطورة، ولم تكن هناك ضرورات حيوية لمثل ذلك النوع من الاقتصاد الذى يقوم على التخصص وتنوع الحاجات والمطالب. ولم يكن أثر الحكومة المركزية على حياة المواطنين اليومية كبيراً فى نطاق الحقوق والواجبات المتبادلة. وكان هذا إلى حد كبير هو حال المجتمعات التى ظلت بعيدة عن نمط الحضارة الصناعية وهى المجتمعات المهيأة للنمو، فاهتز كيان المجتمع القروى

الذى لم يعد الآن ذا دور إيجابى فى النظام الاقتصادى، وسلبته المدينة كل مصادر قوته التاريخية، وكذلك قل أثر الدين على النظام الاجتماعى وارتد دوره الثقافى والاجتماعى إلى الوراء، وورثت المؤسسات المدنية والتشريعات الوضعية أهم مقومات وجوده الاجتماعى فى المجتمعات الحديثة. وهذا لا يعنى أن الدور الروحى للدين لم يعد قائماً، ولكن يعنى أن التخصص وتقسيم العمل الذى تقوم عليه الحياة المدنية المعاصرة قد تسلل إلى بعض المناطق الرئيسية التى كان يعمل فيها النشاط الدينى.

وترجع أهمية ردفيلد الكبرى بالنسبة للأنثروبولوجيا الأمريكية فى أنه طبق المنهج الأنثروبولوجى- الذى كان مقصوراً فى البداية على دراسة ما يعرف باسم الثقافات البدائية أو المجتمعات البدائية (وبصفة خاصة دراسة القبائل) فى دراسة المجتمعات المحلية فى داخل الثقافات الراقية، أو ما أطلق عليه مفهوم "المجتمع الشعبى" Folk Society. وقد طبق ردفيلد هذه النظرة الجديدة فى دراسة بعض المجتمعات المحلية فى أمريكا الوسطى- لا سيما فى كتابه "تبوزتلان، قرية مكسيكية". ثم لخصها فى أحدث مؤلفاته "المجتمع القروى وثقافته". وتعد دراسة المجتمع القروى- فى الواقع- من الملامح الأساسية للدراسات الأنثروبولوجية فى القرن العشرين. وكان ردفيلد رائداً بارزاً فى هذا المجال.

وقد خلاص ردفيلد من دراسته على المجتمعات القروية فى أمريكا الوسطى إلى فكرة "النموذج" التى يمكن أن نفسر بها عملية التطور الحضارى، وتعرف هذه النظرية باسم "الاستمرار من البدائى للمدينة" Folk Urban Continuum وتصور تلك النظرية نموذجاً للحياة البدائية البسيطة التى نجد لها أساساً فى القبائل والقرى المتغيرة، واتخذت النظرية من ذلك النموذج البدائى نقطة ابتداء لعملية تطور الحضارات والمجتمعات الإنسانية. وتصور النظرية كذلك وجود خط يمثل مراحل التطور يبدأ عند نموذج المجتمع البدائى الذى أطلق عليه ردفيلد اسم المجتمع الشعبى^(٤). وتشمل المساحة بين نقطتى البدء والانهاء (التصنيفان الاستقطابيان اللذان وضعهما ردفيلد) مراحل تطويرية متعددة تمثل مجتمعات أخرى. وقد حدد ردفيلد مميزات وخصائص هذا المجتمع البسيط فى أنه مجتمع صغير منعزل وأمى متجانس يتميز بإحساس قوى بالتضامن الجماعى. أضف إلى هذا مميزات اقتصادية هامة تتلخص فى بساطة التكنولوجيا، والنشاط الإنتاجى المشترك، والاستقلال الاقتصادى وعدم التخصص أو تقسيم العمل نتيجة للتخلف

التكنولوجى. أما عن خصائص السلوك الاجتماعى فى هذا المجتمع فهو سلوك منمط يتميز بأنه تقليدى وتلقائى وشخصى لا يحتمل النقد. ومن أهم خصائص هذا المجتمع أيضاً أنه مجتمع عائلى حيث يحدد النسق القرابى معظم أنماط ومظاهر السلوك الاجتماعى للفرد والجماعة على السواء. كما تتميز أحكام أفراد هذا المجتمع بأنها شخصية ذاتية وعاطفية لا منطقية. ويلاحظ أن هذا المجتمع تكثر فيه أيضاً المسائل الخاصة بالسحر والشعوذة بين أفرادهم لإيمانهم بالقوى الخارقة للطبيعة.

أما المجتمع الحضرى (وهو النموذج المثالى الثانى عند ردفيلد الذى يمثل المفهوم الاستقطابى المقابل لمفهوم المجتمع الشعبى) فيتميز بخصائص مناقضة لخصائص المجتمع الشعبى منها كبر الحجم والتعدد والتباين وتقسيم العمل وارتفاع المستوى التكنولوجى، واختلاف سلوك أفرادهم وعدم التجانس والتفكك وسيادة القانون وتقدم العلوم وسيادة الروح الفردية والاتجاه الدنيوى المادى Secularisation⁽⁶⁾. أما عن خط التطور الذى يربط بين النموذجين فقد أطلق عليه ردفيلد اصطلاح استمرار Continuum.

ونستطيع أن ندرك الآن أن ردفيلد يعد المجتمع القروى شكلاً من أشكال المجتمع الشعبى وهو رأى - فيما يرى إريكسون - يمكن الأخذ به من وجهة النظر التصنيفية المنطقية، أما من الوجهة التاريخية فهذه الثنائية غير ملائمة. ويجب أن يكون المقابل الحقيقى للمجتمع الحضرى هو المجتمع القروى. ويرى البرت اسكيروود Eskerod أن هناك اليوم مجتمعات محلية ريفية عديدة، ولا يمكن إدخالها فى فئة المجتمعات الحضرية طبعاً.

ونود أن ننبه الأذهان إلى مفهوم (المجتمع الشعبى) كما وضعه ردفيلد وهو عبارة عن تشييد أو بناء نظرى عقلى، أى نموذج مثالى تصورى لا يوجد فى الواقع، وهو يقارب مفهوم المجتمع البدائى أو المتخلف. وبالتالي يمكن أن يدخل فى نطاقه كل من المجتمع البدائى والمجتمع القروى، طالما أن خصائص هذا المجتمع التى ذكرها ردفيلد تنطبق معظمها أو كلها على المجتمع الحقيقى الذى نود دراسته سواء أكان مجتمعاً بدائياً أو قروياً. وبالنسبة للمقياس الذى وضعه ردفيلد فإنه يمكن استخدامه لتحديد موضع المجتمع الذى نرغب فى دراسته، عن طريق مقارنة خصائص مجتمع ما بالمجتمعين النموذجين. وقد يوضع المجتمع الذى ندرسه

بالقرب من نموذج المجتمع الشعبي إذا كانت خصائصه تشبه هذا النموذج، أو يوضع بالقرب من نموذج المجتمع الحضري إذا كانت خصائصه تشبه خصائص نموذج المجتمع الحضري.

وفى ضوء الخصائص التي ذكرها ردفيلد لنموذج المجتمع البدائي أو الشعبي، نستخلص حقيقة أساسية وهي أن الفلاح بالنسبة لردفيلد هو عبارة عن مركز حضارى وليس مركزاً مهنيًا، كما ذهب إلى ذلك عالم الاجتماع جوليان ستيوارد Julian Steward. ويعنى هذا أن الفلاح هو حامل للثقافة القروية. وليس مجرد شخص يمتن الزراعة فالزراعة ليست فقط مهنة وإنما هي كل ثقافى متكامل.

ولقد انتهى ردفيلد من دراساته الميدانية على المجتمعات القروية إلى حقيقة أساسية مؤداها أن البناء الاجتماعى هو المحور الأساسى لاختيار كل مظاهر حياة المجتمع المحلى^(٧). ولذلك فإن كثيراً من المظاهر الاقتصادية والممارسات السحرية والدينية هي تعبيرات عن البناء الاجتماعى. بل إن جزءاً هاماً من الاتجاه السلوكى الأخلاقى يحكمه مفهوم الصواب المرتبط أساساً بالمطالب والالتزامات الاجتماعية نحو الأقارب وغيرهم من الناس والمرتبط كذلك بفكرة الأدوار الاجتماعية التي تصنع البناء الاجتماعى ذاته.

ويستخدم مفهوم البناء الاجتماعى - كغيره من المفاهيم السوسولوجية والأنثروبولوجية - ليشير إلى معان عدة، وإن كانت هناك عناصر أساسية يجمع عليها الأنثروبولوجيون والسوسولوجيون لاسيما هؤلاء الذين لهم اهتمامات بالدراسات الحقلية فى المجتمعات الصغيرة التي يمكن فيها تحديد عناصر ومظاهر البناء الاجتماعى وخصائصه فى سهولة ويسر. وعلى أية حال، فمن المهم الوقوف فى دراسة البناء الاجتماعى على الشبكة الكلية للعلاقات الاجتماعية. وهذا هو التعريف الذى وضعه رادكليف براون للبناء الاجتماعى. وهذا يثبت أن الوقوف على طبيعة ومشخصات شبكة العلاقات والروابط الاجتماعية وما يستتبع ذلك بالطبع من دراسة النظم الاجتماعية القائمة بصفتها انعكاساً للبناء الاجتماعى ودرجة تأثيرها به. تكون صلب الاهتمام الدراسى فى ميدان البناء الاجتماعى.

وبعد ردفيلد - الذى يعد رائداً بلا منازع فى ميدان دراسة المجتمع القروى - قام عدد كبير من الأنثروبولوجيين بدراسات متعددة على مجتمعات قروية فى أنحاء متفرقة من العالم. ونذكر من بين هذه الدراسات أريك وولف Eric Wolf عن

أنماط الفلاحين فى أمريكا اللاتينية، ودراسة مارتن لانج Martin Lang عن القرية الصينية، ودراسة ادريان ماير عن الفلاحين فى الباسفيك، وارسبرج عن الفلاح الأيرلندى، وكانسيان عن فلاح جنوب إيطاليا، وسميث عن المجتمع الريفى فى اليابان، ولويس عن قرية تبوزتلان فى المكسيك... إلخ. وهكذا أضحت الاهتمام بدراسة المجتمع القروى يشكل أحد تيارات البحث الرئيسية المعاصرة للأنثروبولوجيا فى القرن العشرين.

ونتجته الآن صوب عدد من الحقائق والقضايا الأساسية التى أثارها ردفيلد فى كتابه الأخير. فقد ناقش موضوع علم الأنثروبولوجيا، وعرض فى هذا الصدد لآراء عدد كبير من الأنثروبولوجيين الكلاسيكيين والمعاصرين. وهو يذهب إلى القول بأن علم الأنثروبولوجيا قد ركز على دراسة الجماعة البدائية كمجتمع مغلق وككل متكامل. وبعبارة أخرى دراسة المجتمع البدائى على أنه "ثقافة" مما يمكن معه رؤيته على أنه مجموعة من العادات والأنظمة داخل إطار فريد من الحياة. وهكذا أصبح الأنثروبولوجى - على حد تعبير كروبر Kroeber - "يتصور عالم المقارنات التى يجريها باعتباره مؤلفاً من ثقافات أو مجتمعات أو أنساق اجتماعية، كل منها يمكن تصوره كشئ متميز عن كل ما عداه" وهذه الحقبة التى يشير إليها كروبر يمكن الاستدلال عليها من الحقل الميدانى لدراسات الأنثروبولوجيين الاجتماعيين، فقد ذهب كل منهم إلى مكان ناء وعاش فى مجتمع صغير مغلق، وعاد ليُدون تقريره عن ثقافة معينة ككل متكامل يمكن أن تفسر على أنه نسق مكون من أجزاء مترابطة وظيفياً.

وقد كان العلامة هادون أول من طبق منهج الدراسة العقلية بدقة وبصورة موضوعية، وذلك عندما رأس بعثة جامعة كمبردج المؤلفة من بعض العلماء لدراسة منطقة مضائق توريس Torres Straits وهى عبارة عن مجموعة من الجزر الواقعة فى المحيط الهادى شمال شرق استراليا، واستغرقت تلك الدراسة عامين من ١٨٩٨ إلى ١٩٠٠. ويعتبر إيفانز بريشارد Evans Prichard تلك الرحلة نقطة تحول فى تاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية، إذ ترتب عليها نتيجتان هامتان:

الأولى: النظر إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية كعلم يحتاج إلى التخصص والتفرغ الكاملين.

الثانية: اعتبار الدراسة الحقلية عنصراً جوهرياً ليس فقط في تمرين الطلاب لهذا العلم، وإنما في تكوين العلم ذاته، بمعنى أن المنهج الرئيسى لهذا العلم أصبح الدراسة الحقلية أو الميدانية.

كما قام رادكليف بروان بدراسة حقلية لسكان جزر الأندمان، وهى مجموعة جزر فى خليج البنجال (جنوب بورما) تتبع الهند، واستغرقت تلك الدراسة عامين من ١٩٠٦ إلى ١٩٠٨ ويعتبر إيفانز بريتشارد هذه الدراسة أول محاولة يقوم بها أحد الأنثروبولوجيين الاجتماعيين لفحص النظريات الاجتماعية بالرجوع إلى مجتمع بدائى معين ولوصف الحياة الاجتماعية فى ذلك المجتمع بطريقة تبرز بوضوح النواحي التى تتفق مع تلك النظريات. وتفق أهمية هذه الدراسة ما قامت به بعثة "هادون" فى مضائق توريس التى اهتمت بالجوانب النفسية أكثر من اهتمامها بالجوانب الاجتماعية^(٨).

وقد وصل تعميق وتركيز الدراسة الحقلية إلى القمة على يد العلامة مالىنوفسكى، الذى انفق فى دراسته لسكان جزر التروبريانند بمنطقة ميلانيزيا مدة أربع سنوات من عام ١٩١٤ - ١٩١٨، وهى أطول مدة لبحث ميدانى. وكان مالىنوفسكى أول أنثروبولوجى يستخدم لغة الأهالى أنفسهم فى جمع المعلومات بدلاً من الاعتماد الكلى على الإخبارى، كذلك فإن مالىنوفسكى أول أنثروبولوجى عاش مع الأهالى متبعاً فى ذلك عاداتهم وتقاليدهم طوال مدة الدراسة. وبفضل تلك الظروف استطاع أن يتغلغل فى الحياة الاجتماعية عند سكان جزر التروبريانند وأن يحللها ويفهمها فهماً عميقاً، وبالتالي تمكن من تأليف عدد كبير من الكتب تدور حول الحياة الاجتماعية لسكان تلك الجزر.

ويذكر ردفيلد أنه نتيجة لتركيز الأنثروبولوجى دراسته على مجتمعات بدائية صغيرة ومنعزلة، فإنه قد استطاع أن يحقق الأهداف الثلاثة الآتية:

- ١- أن يطور مناهجه وأن يتصور مجموعة هائلة من المقارنات.
 - ٢- الإحاطة بمعرفة متكاملة لعدد كبير من العلوم الاجتماعية التى تدرس: الاقتصاد، الدين، الحياة العائلية، ونظم الحكم.
 - ٣- تقديم كل شىء عن طريقة الحياة نتيجة لصغر وتماسك المجتمع البدائى.
- ويزداد الموقف اتضحاً الآن إذا ما ناقشنا مجال بحث هذا العلم، وهل يشمل

المجتمع البدائي وحده أم كافة المجتمعات الإنسانية. فقد تردد علماء الأنثروبولوجيا قليلاً قبل إعادة تعريف علمهم بأنه دراسة كل الشعوب في كل أنواع المواقف الاجتماعية والثقافية. فمثلاً أكد رادكليف بروان عام ١٩٢٣ القيد الخاص بأن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس الشعوب غير المتحضرة فحسب، ولو أنه غير رأيه فيما بعد عام ١٩٤٤. وقد شايح كل من ايفانز بريتشارد ولويد وورنر Loyd Warner وغيرهم من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين فكرة أن الأنثروبولوجيا تدرس كل المجتمعات البشرية بلا استثناء رغم أن تركيزها الأساسي ينصب أساساً على المجتمعات البدائية.

وإلى عهد قريب كانت المجتمعات القروية من الموضوعات التي تهتم بها علوم أخرى غير الأنثروبولوجيا. ولكن منذ سنوات قليلة ترجع إلى عام ١٩٢٩ ابتداءً الأنثروبولوجيون في دراسة المجتمع القروي باعتباره يمثل نوعاً من المجتمعات التي تأتي في منتصف الطريق بين مجتمع القبيلة ومجتمع المدينة الحديثة. وقد قام عدد كبير من العلماء بدراسات ميدانية في أمريكا اللاتينية عن أنواع الثقافات والطبقات القروية التي تنفرع من هذه الثقافات أو المجتمعات المحلية الصغيرة. وهذا ما يظهر واضحاً في دراسات كل من أريك وولف وتشارلز واجلي Charles Wagley ومارفن هاريس كما أن هناك دراسات أخرى عديدة للمجتمعات المحلية الصغيرة (المجتمعات القروية) لعلماء أنثروبولوجيين في أنحاء متفرقة من العالم في أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط وأوروبا والصين والهند سبقت الإشارة إليها آنفاً. وفي كل هذه الدراسات يرى المرء - بتعبير ردفيلد - "مجتمعات صغيرة وليس مجتمعا كاملاً في حد ذاته" بل مجتمعاً تربط بينه وبين الشعوب القبلية البدائية من ناحية وبين البلاد والمدن من ناحية أخرى علاقة جوار وعلاقة صعود ونزول".

وفي مقال شهير له بمجلة علم الاجتماع الأمريكي يناقش ردفيلد هل مجتمع الفلاحين مجتمع شعبي فعلاً؟ وهو يذهب إلى القول بأنه يمثل مركزاً وسطاً وعلى حد قوله: "هناك كثير من القرى أو المدن الصغيرة التي ربما لها من نواحي التشابه مع المجتمع الشعبي بقدر ما لها من نواحي التشابه مع الحياة الحضرية". وقد نمى ردفيلد هذا الخط الفكري في كتابه (المجتمع القروي وثقافته) حيث أورد جميع السمات الأساسية للفلاحين، والتي تربطهم أساساً بالمجتمع الشعبي.

ويجب الإشارة هنا إلى الصعوبة التي تواجه تحديد وتعيين الوحدة الاجتماعية المدروسة. فمن الضروري قبل أن يقتصر الأنثروبولوجي دراسته على قرية واحدة (مثلاً) أن يتأكد من طبيعة العلاقات التي تربطها بالقرى الأخرى المجاورة لها، والتي قد تؤثر في تشكيل بنائها ونسقتها الاجتماعي. وينبه كثير من علماء الأنثروبولوجيا وبخاصة الذين تخصصوا في دراسة القرية، إلى أن الباحث الأنثروبولوجي حين يدرس القرية يجب أن يأخذ في اعتباره الحقيقة التي مؤداها: أن ثقافة هذه القرية هي ثقافة جزئية، وقد كان كروبر من أوائل الأنثروبولوجيين الذين أدركوا هذه الحقيقة، ومن أدق من أعطوا تعريفاً محدداً للفلاحين خلال ذكره لخصائص الحياة القروية التي تتلخص في أنهم يعتمدون في معيشتهم على فلاحه الأرض. وأنهم لا يعيشون منعزلين تماماً كما هو الحال في التنظيمات العشائرية والقبلية، إذ أنهم مرتبطون إلى حد ما بأسواق المدن، ولكن ينقصهم الاستقلال السياسي والاكتفاء الذاتي الذي تتمتع به هذه العشائر والقبائل. ولعل أهم هذه الخصائص التي تميز أهل القرى هو ارتباطهم الشديد بالأرض واحتفاظهم بفولكلور مميز خاص. وهذه الخصائص التي ذكرها كروبر قد ساعدت على إيضاح أن المجتمعات المحلية القروية تتكون من مجتمعات جزئية ذات ثقافات جزئية بمعنى أنها تفتقر إلى التكامل الاجتماعي والاكتفاء الذاتي إذا سلخناها من المجتمع الكبير التي هي جزء لا يتجزأ منه.

وهذا هو نفس ما يعنيه فوستر Foster بقوله: أن مجتمع القرية هو شبه مجتمع، أي أنه جزء من وحدة اجتماعية أكبر - تكون الأمة عادة - ذات بناء منظم رأسياً وأفقياً. ويميز هذا المجتمع القروي أو الشعبي أسلوب مشترك في الحياة هو أسلوب الثقافة الشعبية، وهي ثقافة جزئية. والثقافة الشعبية عبارة عن ثقافة تابعة أو شبه ثقافة، ومعنى هذا أن القرية تنتمي أساساً إلى ثقافة أكبر وأشمل هي ثقافة المجتمع الكبير. ولا شك أن إغفال العلاقة بين الثقافتين قد يؤدي إلى تشويه نتائج الدراسة، أو إلى عدم فهم الوظائف الحقيقية للنظم المختلفة، التي قد تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبناء الاجتماعي الأشمل. وهذه الحقيقة قد أكدتها دراسات أنثروبولوجية معاصرة عديدة، وفي مقدمتها بالطبع الدراسات التي قام بها ردفيلد.

وفي ضوء الدراسات التي قام بها ردفيلد والخصائص التي ذكرها لنموذج المجتمع الشعبي ينتهي إلى أن الفلاح هو عبارة عن مركز ثقافي كما سبقت الإشارة إلى ذلك. كما ينتهي بعد مناقشات متعددة إلى القول بأن الفلاح هو ذلك الرجل الذي

يسيطر بطريقة فعالة على قطعة من الأرض الزراعية يرتبط بها منذ وقت طويل بروابط العاطفة والتقاليد. ويكونان هو والأرض جزءاً من شيء واحد ومجموعة واحدة من العلاقات الراسخة منذ وقت طويل.

والنقطة الجديرة بالذكر أن ردفيلد يؤكد على طبيعة ما يجرى من علاقات بين المجتمع الصغير أو القروي والمجتمعات المحيطة به، لأن الأنثروبولوجيين الذين درسوا المجتمعات البدائية- كما لاحظ كروبر- قد تعودوا على دراسة هذه المجتمعات ككليات عضوية متكاملة في حد ذاتها، ولكنهم الآن يدرسون المجتمعات المحلية كأجزاء من مجتمعات أكبر. وعليه فإنهم يدرسون المجتمع القروي كمجتمع نصفى، وبتعبير ردفيلد لا يستطيع الأنثروبولوجي أن يوجه اهتمامه إلى القرية فقط أو إلى المجتمعات الريفية المتفرقة في المزارع المجاورة، إذ يجد أمامه قرية ترتبط بأخرى أو مزرعة تبعد عنها أو مدينة بالريف في نسيج من العلاقات الاجتماعية. ومن الواضح أن ما يربط بين الأفراد في شبكة العلاقات هو مسألة تشابه أو اختلاف على جانب كبير من الأهمية.

ويضرب ردفيلد مثلاً حياً من الهند يوضح أهمية ضرورة الاهتمام بدراسة شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع القروي سواء على مدى القرية أو خارجها فيقول: تتكون العناصر الأساسية لشبكات العلاقات على مدى البلد في الهند من الروابط الطائفية والعائلية التي تستمر لأجيال طويلة. وترتبط هذه العلاقات بين مجموعة من القرى وأخرى، أو بين العائلات في قرية مع العائلات التي تشبهها في الثقافة والوضع الاجتماعي في قرية أخرى كما لو كان البناء الاجتماعي للمجتمع البدائي المغلق قد تمزق وتفرقت أجزاؤه في مساحة شاسعة. وهكذا يعتبر ريف الهند مجتمعاً قلياً أو بدائياً أعيد تنظيمه كي يتلاءم مع حضارة معينة.

كذلك ركز ردفيلد على أهمية دراسة العلاقات الاجتماعية التي تربط الفلاحين بالسادة في القرية مثل العمدة والطبيب والمدرس أى الطبقة المتعلمة أو الصفوة في القرية التي يدرك الفلاحون أنهم أفضل وأرقى منهم. ويقول ساندر Sander في هذا الصدد: وتتمتع طبقة المتعلمين بأهمية أكبر مما تدل عليه مهامهم وواجبهم في القرية أنهم يمثلون الدولة والكنيسة القومية ونظام المدرسة في الدولة، وتستند مكاناتهم الاجتماعية العالية- بطبيعة الحال- على أساس أنهم من المتعلمين، وكذلك على نفوذ الذي يتمتعون به كممثلين لأنظمة السلطة في الدولة.

ويركز ردفيلد أيضاً على دراسة القرية كثقافة مركبة، لأنها تتزود بروافد فكرية متعددة عن طريق اتصالها بالإنتاج العلمى والفكرى للطبقات الاجتماعية الأخرى ومراكز الفكر فى المدينة. وهذا عكس ثقافة الشعب البدائى الذى يعتبر نظاماً مستقلاً يتمتع باكتفاء ذاتى. ويلاحظ أن ردفيلد يستخدم مفهوم المجتمع القروى ليحل محل مفهوم المجتمع الشعبى- كما يستخدمه جورج فوستر فهما فى نظره مفهومان متماثلان^(٩).

ونتيجة لاختلاف ثقافة القرية المركبة عن ثقافة القبيلة أو المجتمع البدائى، فإن ردفيلد يطلق على تلك الثقافة القروية المركبة اصطلاح "حضارة" Civilization. وفى هذا الصدد يقدم لنا مفهوم التراث الكبير والتراث الصغير، وكذلك عبارتى ثقافة الخاصة أو الثقافة المتدرجة، وثقافة العامة Lay Culture. واختيار ردفيلد مصطلحى التراث الكبير والتراث الصغير من بين عديد من المصطلحات والتعبيرات الأخرى التى تشمل: (الثقافات الشعبية Folk Culture والثقافات الكلاسيكية Classic Culture)،(التقاليد الشعبية وتقاليد المتعلمين Learned Traditions).

وبالنسبة للتراث الكبير فيستخدمه ردفيلد ليشير إلى تراث المدارس والمعابد فى القرية. ومن ثم يعتبر المثقفين: الفلاسفة وعلماء الدين ورجال الأدب، وهو تراث يتم تكوينه بوعى ويتداول من جيل إلى جيل. أما التراث الصغير فيوجد فى أغلب أمره على أنه شىء عادى لا يخضع لكثير من التدقيق أو التهذيب أو الإصلاح الواعى. ومع ذلك، فهناك تداخل كبير بين هذين التراثين، بيد أنه يمكن التمييز بين هذين النوعين من التراث فى القبائل والجماعات المنعزلة. أما فى الجماعات غير المنعزلة عن ركب الحضارة فيزدوج مضمون المعرفة. فهناك مضمون بالنسبة للرجل العادى، ومضمون آخر بالنسبة لأفراد ثقافة التدرج. ويطبق ردفيلد بمهارة هذين المفهومين بالنسبة لثقافة القرية التى تتصف بالتركيب والتعقيد. ومن ثم وجب على الأنثروبولوجى أن يقوم بتحليل العلاقات الاجتماعية والثقافية لمجتمع القرية المحلى الصغير فى ضوء إطار أشمل، أى فى نطاق علاقته بالدولة والحضارة ككل.

ويحدثنا ردفيلد- فى نهاية المطاف- عن نظرة الفلاح إلى الحياة الطيبة وهو يرى أن علم الأنثروبولوجيا قد ركز فى أوائل القرن العشرين على الاختلافات بين

الشعوب أكثر من تركيزه على أوجه الشبه بينها. كما يرى أن هناك انطباعاً عاماً مؤداه أن الفلاحين متشابهين. وهذه الحقيقة هي ما يؤكد أيضاً أوسكار هاندلين Oscar Handlin على اعتبار أن الفلاح في أنحاء الأرض يمثل طريقة في الحياة قديمة قدم الحضارة نفسها. وهناك مثلاً ملامح أساسية يشترك فيها الفلاحون في كل مكان، فهم مثلاً يتشابهون في اعتبار الأسرة كجماعة اجتماعية، والارتباط الروحي بالأرض، والتركيز على أهمية الإنجاب.

وهذه الملامح الأساسية المشتركة تدل على أنهم نوع واحد من البشر لدرجة أن أطلق عليهم الكاتب الفرنسي رينية بوراك Porak "سلالة ذات صفات نفسية وجسدية عامة".

ولعل هذا ما دعا ردفيلد إلى اختيار عبارة "الحياة الطيبة" للدلالة على ذلك النمط المتكامل من المواقف والاتجاهات السائدة لاسيما عندما تمثل الاتجاه القيمي لحياة الفلاحين في بقاع عديدة من الأرض تبعد عن بعضها البعض في الزمان والمكان. ويحدثنا ردفيلد عن الاتجاهات والقيم القروية في شيء من التفصيل والإمتاع فيذكر أن للفلاحين شيء يمكن أن نسميه نظرة ورأياً في الحياة الطيبة، وبعبارة رجال الأنثروبولوجيا الاتجاه القيمي أو المزاج العام للشعب ويطلق جورج فريدمان Friedman على هذه الاتجاهات القيمية عبارة "طريقة النظر إلى الحياة".

والواقع أن مبحثنا كالقيم أو المزاج العام لشعب من الشعوب قد أصبح موضع اهتمام عدد كبير من علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين. وقد قام عدد منهم بدراسة القيم الأساسية التي تتميز بها المجتمعات البدائية المغلقة والمجتمعات القروية. وقد أثار مفهوم "القيمة" بعض الجدل بين هؤلاء العلماء، ومن أكثر تعاريف هذا المفهوم نظامية تعريف كلايد كلاكهون. وهذا هو تعريفه بعد تعديله على يد ردفيلد: "أن القيمة تصور معين- واضح أو ضمنى خاص بفرد أو جماعة- للشئ المرغوب، يؤثر عملية الاختيار من الأساليب والوسائل والأهداف المتاحة. ويرى دافيد بيدنى Bidney أن مجموعة القيم لشعب ما من الشعوب تمثل في حقيقة الأمر "بؤرة التكامل بالنسبة لأي ثقافة معينة".

ويرى ردفيلد أن ظروف الحياة القروية ذاتها تؤدي إلى وجود عامل التشابه في نظرة هؤلاء الفلاحين إلى الحياة، ذلك التشابه الذي كان إحدى نتائج التوسع في

موضوع علم الأنثروبولوجيا الذي لم يعد يقتصر على دراسة المجتمع البدائي وحده الذي ظل أمداً طويلاً كوحدة مثالية للبحث الأنثروبولوجي.

ويعد ردفيلد أوجه التشابه بين الفلاحين وتلك الأوجه التي تؤدي بهم إلى نظرة متماثلة أو واحدة- إلى حد كبير- في طريقة الحياة. ويشير في مناقشته لآراء عدد كبير من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع. ويمكن تلخيص أهم الآراء التي انتهى إليها ردفيلد في مناقشته لأوجه التشابه والاختلاف في نظرة الفلاحين إلى طريقة الحياة في السطور التالية:

ينظر الفلاحون إلى الأرض نظرة تبجيل واضحة. ويعتقدون أن العمل الزراعي هو أسمى الأعمال على عكس العمل بالتجارة. ويتصف العمل الزراعي بصفة التقديس. فالزراعة شيء عملي تسوده مشاعر دينية. وبعبارة أخرى هناك إحساس قوى بالارتباط بالطبيعة وبتبجيلها. ويعبر ستورت Sturt عن هذا الارتباط بأنه "إحساس خافت بشيء مبدع" في الأرض وفي النشاط الزراعي. ويؤدي ردفيلد هذه الحقيقة بانطباع عملي خرج به من دراسته لإحدى قرى مايا فقد "استمر بعض الرجال يمارسون الزراعة رغم أنها لم تكن مجزية من الناحية الاقتصادية، لا اعتقادهم بأن زراعة حقل من الذرة يعتبر شيئاً ضرورياً للمشاركة في الحياة الدينية والأخلاقية لذلك المجتمع". ويؤيد ذلك من كارولين ساندرس Sanders ودونالد بتكين Pitkin. كما يركز الفلاحون على عنصر الكد والاجتهاد بغرض الإنتاج كإحدى الفضائل الأولية.

بيد أنه توجد شواهد أخرى مضادة تدل على أنه لا يمكن تعميم هذه الحقيقة تماماً. فهناك من الفلاحين من لا يعتبر العمل على الأرض فضيلة من الفضائل الأساسية، بل يقوم الفلاح بالزراعة في أسي وحزن شديد. وعلى حد تعبير أحد المؤلفين الفرنسيين الذي ينقل عنه بيت ريفرز Pitt Rivers هذه العبارة (II ne sent pas celle – celle passe le prolongue). وهذه العبارة تعني أن الفلاح "يعمل لنفسه وليس لصالح الأرض، ولا يشعر بأن الأرض امتداداً لنفسه". ويرى بيت ريفرز أن هذا القول ينطبق على الفلاح السوري وكذلك على الفلاح في جنوب إيطاليا.

وأياً كانت درجة صحة التفسيرين التاريخي والاقتصادي- البيئي لموقف الفلاحين من الأرض والعمل، فإنه مما لا شك فيه أن كثيراً من الفلاحين يشتركون

فى مجموعة من المواقف والقيم التى بينها كثير من أوجه الشبه، وما يخلق الاختلاف بينهم فى تماثل النظرة إلى طريقة الحياة يكون راجعاً إلى شىء معين فى التاريخ القديم لهؤلاء الفلاحين أو نتيجة لبعض الأحداث القريبة مثل زيادة مفاجئة فى عبء الفقر أو ظهور أى فرصة للهروب منه^(١٠).

ومن الصفات الأخرى المشتركة التى تعزى للفلاحين صفات الرزانة والمزاج المعتدل واحتقار التعبير عن العواطف علانية والمشاعر الرقيقة، على عكس سلوك المحاربين القدماء (مثلاً) الذين ظهروا فى الإلياذة أو فى عصر القراصنة، كما وجد ردفيلد أن الزواج يعد جزءاً من العمل والتقوى فى الحياة. أما عن مكانة التجربة الجنسية فى إطار القيم القروية، فليس هناك محل للتظاهر بالمغامرات الجنسية أو التفاخر بها فى الحياة القروية حتى يرتبط العمل والشعور الفعلى بروح من التحفظ والتأدب وكبح العواطف.

ومرة أخرى يتحدى العلماء هذه التعميمات على إطلاقها كما فعلوا بالنسبة لشعور التجبيل نحو الأرض والكد فى العمل الزراعى باعتباره فضيلة من الفضائل. ويستشهد ردفيلد فى هذا الصدد بالأستاذ تنتورى Tentori والسيناتورى نيتى Nitti عن الاختلافات التى توجد بين الشعوب القروية بالنسبة لمسائل العنف والدفاع عن الشرف والتركيز على المغامرة الجنسية. وعلى أية حال فإن هذه الاختلافات لم تتضح تماماً حتى الآن. وقد تتفق بعض هذه الاختلافات مع الظروف العامة للحياة القروية. وقد يكون هذا الاختلاف ناشئاً من رسوخ بعض العادات والطباع فى مجتمع قروى معين، بينما لا تزال مثل هذه العادات والطباع فى طريقها إلى النمو فى مجتمع قروى آخر. وقد يكون هذا الاختلاف أيضاً راجعاً إلى أن الفلاحين فى بعض أجزاء من العالم قد تأثروا بالسيادة أو النخبة (الصفوة) الذين يعيشون معهم، وبذلك نمت إليهم بعض الآراء والقيم التى استمدوها منهم.

ولذلك يختلف وضع القروى عن وضع البدائى، لأن القروى يعرف أناساً أكثر تحضراً منه ويعتمد عليهم. وتتسم حياة القروى- الفكرية والأخلاقية- بعدم الاكتفاء الذاتى، أى باعتماده على أفراد آخرين خارج قرينته فى مساعدته على استرداد حقوقه وفى تلقينه تعليمات الكتاب المقدس. ومن هنا فإن رجل المدينة أو السادة يكونون جانباً من جوانب الحياة الأخلاقية عن طريق الانعكاس وإعطاء الأمثلة والنماذج التى يقدمها هؤلاء الأشخاص الخارجيين سواء كان القروى يسعى

إلى تقليد هذا النموذج أو تجنبه أو سواءً أدرك وجوه الشبه والخلاف بين ذلك النموذج وبين مثله هو.

ويسعى الفلاحون في الوقت الحاضر إلى أن يصبحوا شيئاً مختلفاً، وتجذبهم المدينة للعمل الصناعي، كما تتكوّن وتنمو كثير من التطلعات بين الفلاحين. وبذلك يتحولون إلى أنواع أخرى من الأفراد مثل العمال الصناعيين أو الطبقات الاجتماعية الحضرية. ولذلك يجب على عالم الأنثروبولوجيا الريفية في هذا الصدد أن يقوم بدراسة عدد آخر من التغيرات المعقدة مثل العلاقات الداخلية بين المزاج العام للسادة والمزاج العام للقرويين واعتماد كل منهم على الآخر، والعلاقات بين تراث المدينة الواسع الانتشار والتراث المحلى للقريّة. وتأثير التغيرات التي تطرأ على ملكية الأرض في العلاقات والاتجاهات العائلية.

ومع كل هذا لا يوجد ما يمنع- في رأى ردفيلد- من التفكير في نمط بشرى ثابت يمكن التعرف عليه من دراستنا للفلاحين- أى الاحتفاظ بالتكامل الطبيعي للحياة القروية في محاولة فهم الحقيقة^(١).

وقد انتهى علماء الأنثروبولوجيا من خلال ملاحظاتهم وبحوثهم الإمبريقية في كثير المجتمعات المحلية القروية إلى أن الفلاحين - أينما كانوا - لهم سمات معينة تجعلهم أعضاء في ثقافة الفلاحة التي تتجاوز الحدود الوطنية لتلك المجتمعات. ومن العناصر الرئيسية لهذه الثقافة يمكن أن نذكر منها الشك المتبادل في العلاقات الشخصية، وتصوّر الخير المحدود The image of Limited Good والاعتماد على السلطة الحكومية وكرهيتها، والعائلية Familism ونقص الميل إلى التجديد Lack of innovativeness والقدرية Fatalism والنظرة المحدودة إلى العالم... إلخ.

المراجع والهوامش

(١) أحمد أبوزيد: مقدمة الكتاب التذكري: دراسات مصرية في علم الاجتماع، وهي دراسات مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور حسن الساعاتي، تأليف مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بالجامعات المصرية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢ ميلادية.

(٢) الأستاذ روبرت ردفيلد Professor Robert Redfield علم بارز من أعلام الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية. والكتاب الذي اعتمدنا عليه أساساً في نقل فكرة ردفيلد عن ثقافة المجتمع القروي كان بعنوان Peasant Society and Culture والذي قمنا بترجمته إلى اللغة العربية تحت عنوان "المجتمع القروي وثقافته"

هو آخر كتبه التي صدرت له عام ١٩٥٦. وينحو ردفيلد في معالجته لهذا الكتاب منحى أنثروبولوجيا من خلال نظرة شاملة ومتكاملة للثقافة. وهذه المعالجة الأنثروبولوجية العميقة المتحصصة تتفق مع مكانته بين علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين.

(٣) ولد ردفيلد في شيكاغو عام ١٨٩٧ لأبوين دانمركيين. وقد درس وعاش وتوفى في شيكاغو. وتقلد ردفيلد عديداً من المناصب الهامة سواءً في الجامعة أو خارج الجامعة، خاصةً في هيئات ومراكز البحوث العاملة في ميدان الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية.

وللوقوف على تفصيلات عن حياة ردفيلد انظر- أحمد أبو زيد، مجلة مطالعات في العلوم الاجتماعية، صيف ١٩٦٠. وكذلك محمد الجوهرى وحسن الشامى، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، الطبعة الثانية، ترجم عن الإنجليزية لمؤلف ايكه هولتكرانس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣.

وانظر كذلك، محمد الجوهرى وآخرون: موسوعة علم الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨، ص٣٨٧، حيث أشار إلى قيام الكاتب بترجمة كتاب المجتمع القروى وثقافته، طبعة ١٩٨٩، الصادرة عن دار الكتاب الجامعى بالقاهرة. هذا مع العلم أن الكتاب تم طبعة مرتين الأولى عام ١٩٧٣، والثانية عام ١٩٧٦، وصدرت الطبعتان عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. انظر- فاروق العادلى: المجتمع القروى وثقافته، مترجم عن الإنجليزية لمؤلفه روبرت ردفيلد، القاهرة، دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٩. وللوقوف على الاتجاهات المعاصرة فى الأنثروبولوجيا ومنها دراسة المجتمعات القروية- انظر فاروق العادلى، الاتجاهات المعاصرة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، بحث تحليلى ونقدى، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، العدد الثانى، القاهرة، مايو ١٩٧٣.

ويجب التنويه بأن الآراء والأفكار التي عرضها ردفيلد فى كتابه المجتمع القروى وثقافته راعينا فى عرضها ترتيب فصول الكتاب، الذى يحتوى على أربعة فصول عقد عن الأنثروبولوجيا والمجتمع البدائى، والثانى كان بعنوان المجتمعات القروية: مجتمعات نصفية، أما الفصل الثالث فيحمل عنوان التنظيم الاجتماعى للتراث، وأخيراً يعالج الفصل الرابع نظرة الفلاح إلى الحياة الطيبة. راجع الترجمة العربية لكتاب ردفيلد.

(٤) الواقع أن مفهوم ردفيلد عن المجتمع الشعبى يقترب اقتراباً وثيقاً من مفهوم المجتمع المحلى Gemeinschaft عند عالم الاجتماع الألماني Toennies ومفهوم الحشد Horde عند دوريكيم، فكلاهما قائم على التضامن الآلى.

انظر: Robert Redfield, The Folk Culture of Yucatan, Chicago, University of

Chicago Press, ١٩٤١, P.٣٦٤ ff.

(٥) انظر: Julian Steward, The Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution, Urbana, University of Illinois, Press, ١٩٥٥.

(٦) انظر: Robert Redfield, The Little Community, Chicago, University of Chicago Press

(٧) أحمد أبوزيد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مترجم عن الإنجليزية لمؤلفه ايفانز بريتشارد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠.

(٨) طبقاً لمفهوم ردفيلد، فإن جميع المجتمعات البشرية على حد سواء تمتلك ثقافات سواء أكانت هذه الثقافات متقدمة أم متأخرة. وقد استعمل تايلور Tylor في كتابه الثقافة البدائية عام ١٩٧١ وكذلك كروبر Kroeber كلمتي حضارة وثقافة كمفهومين مترادفين "يشيران دائماً إلى درجات مختلفة من الشيء نفسه". ويرى شبنجلر Spengler وتوينبي Toynbee أن الحضارة هي المرحلة الأخير الحتمية لتطور الثقافة. وعلى هذا يمكن القول بأن مفهوم الحضارة يوازي مفهوم "الثقافة الراقية" فالخلاف إذن بين الثقافة والحضارة هو خلاف في الدرجة "الحضارة تتضمن درجة أعلى من التطور والتفوق". وليس خلافاً في النوع. انظر محمد الجوهري وحسن الشامي، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور السابق الإشارة إليه ص ١٤٣ إلى ١٥٣، ص ١٧٨ إلى ١٨٤.

(٩) تعد الهجرة للمدينة مخرجاً Outlet متاحاً لسكان القرى والقبائل للخروج والهرب من دائرة الفقر التي تحيط بهم نتيجة لعملهم على رقعة محدودة من الأرض الزراعية. وتؤكد الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة التي أجريت على أفريقيا تلك الحقيقة، بتأكيداتها على العلاقة بين معدلات الهجرة والعامل الاقتصادي. والقريبة على هذا النحو تمثل عاملاً من عوامل الطرد السكاني للقادرين على الهجرة، بينما تمثل عاملاً من عوامل الجذب السكاني بما فيها من فرص مهنية متعددة ومتاحة. وقد أجرى عدد كبير من الأنثروبولوجيين دراسات قيمة على ظاهرة الهجرة ميرزين بصفة خاصة أثر الهجرة على أنماط المهاجرين السلوكية وقيمهم الاجتماعية.

انظر: فاروق العادلي، الاتجاهات المعاصرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، السابق الإشارة إليه.

(١٠) حول المجتمعات القروية وثقافتها المتخصصة والطرق والأساليب المنهجية للتعامل مع ثقافتها راجع:

- Eric Wolf: Peasant Wags of The Twentieth Century, N.Y., Harper and Row, ١٩٦٩.
- Thomas Williams, Field Methods in The Study of Culture, N.Y., Holt -Rinehart of Winston, ١٩٩٧.
- A.L. Epstein (ed.), The Craft of Social Arthropology, London, Tavistock, ١٩٨٧.
- George M. Foster, Peasant Society and The Image of Limited Good, American Arthropologist, ٦٧: ٢٩٣- ٣١٥.

القسم الخامس من آفاق الفلسفة وعلم الاجتماع

- الفصل السادس والعشرون: الوضع الإنساني. مقدمات من منظور الفلسفة المصرية.
- الفصل السابع والعشرون: إشكاليات تأسيس المجتمع المدني وخصوصية الحداثة.
- الفصل الثامن والعشرون: سبل المعيشة المستدامة. نحو مدخل كلي للتخفيف من حدة الفقر.
- الفصل التاسع والعشرون: القيم والضوابط الاجتماعية.
- الفصل الثلاثون: بعض ملامح التحولات الاجتماعية فى العقدين الأخيرين.

الفصل السادس والعشرون الوضع الإنساني مقدمات من منظور الفلسفة المصرية(*)

هل كانت أحوال الإنسان الذى عاش قبلنا بخمسة آلاف عام، أو بعشرين ألفاً أو بألف تماثل أحوال الإنسان اليوم؟ ولا نقصد بذلك توفر الأدوات المساعدة. أم لا، ولا نوع الملابس وشكل المسكن وأصناف الطعام، ولا تفاصيل محتويات الفكر والعقائد، بل نقصد الموقف الجوهرى الذى يكون فيه بإزاء ذاته والعالم والآخرين على الخصوص. هذا الموقف الجوهرى، الذى ينعكس فى الوعى الإنسانى مشاعر واتجاهات وأفكاراً واعتقادات، هو الذى يسمى اصطلاحاً: الوضع الإنسانى.

ويمكن لنا أن نعرّف "الوضع الإنسانى" بأنه هيئة الخبرة الإنسانية على نحو كلى، من حيث كون الإنسان قادراً وفاعلاً من جانب، وموضوعاً للآخرين ومنفعلاً بأحداث العالم وخاضعاً لقوانين الحياة من جانب آخر، وقد نعرفه بطريقة ثانية فنقول: الوضع الإنسانى هو خلاصة تفاعل الكائن البشرى مع ما يحيط به ومآل أنشطته ومغزى ما يتعرض له وما يحاوله، وقد نقول أيضاً بإيجاز: هو جوهر الوجود الإنسانى ومغزاه ومآله. ونعود إلى السؤال الذى قدمنا به لتعيد صياغته: هل الوضع الإنسانى واحد، منذ أن استوى الإنسان إنساناً، سواء أكان ذلك منذ خمسين ألف سنة أو خمسة وثلاثين ألف، أو نحو عشرة آلاف أو خمسة آلاف على الأفضل، وفيما يسمى بعصر ظهور التاريخ؟ وتشير كل الشواهد إلى أن الإجابة ينبغي أن تكون بالإيجاب. نعم، الإنسان، قدرات وظروفاً، واحد، فالوضع الإنسانى العام، إذن، واحد، والمرجح أن يظل كذلك مهما تغيرت مكونات البيئة التى يعيش فيها الإنسان، وذلك من حيث ما يضيفه من منشآت وتغييرات، لأنه طالما بقى التكوين الحيوى للإنسان على ما هو عليه، فسوف تستمر نفس الظروف العامة التى توجه النشاط الإنسانى، وسوف تكون له نفس المظاهر والسمات هذه المظاهر والسمات العامة التى نقول أنها "الوضع الإنسانى"، ما هى؟.

ينبغى أن نبدأ من البداية، وهو ذلك التكوين الحيوى الذى للإنسان، ونجد فيه على الأخص – لأن موضوعنا هنا ليس وصف عناصر ذلك التكوين – ما يمكن أن

(*) كتب هذا الفصل الدكتور عزت قرنى، أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس والكويت.

نسميه بضرورات النمو الإنساني، أو قوانينه لمن شاء استخدام تعبير "القانون" هذا على نحو واسع. ولعل أعم قانون أو ضرورة يخضع لها الإنسان، وتشكل الوضع الإنساني على نحو لا يتغير، هو أن سير الحياة لا يتراجع إلى الخلف، فما أن يتكون الجنين حتى ينطلق في مسيرة تتجه دوماً إلى الأمام ونحو المستقبل، ولا يمكن التراجع إلى الخلف ولا حتى التوقف، ولو لبرهة سريعة، عن النمو. ومن يقول النمو يقول التغير، وهكذا فإن الوضع الإنساني يقضى بأن الإنسان في تغير مستمر لا يتوقف ولا ينقطع. كيف لا، وخلايا الجسم الإنساني الحي تخضع في كل لحظاتها لنشاط مستمر من هذه العملية الحيوية الجوهرية التي تسمى في علم "وظائف الأعضاء" بالأبيض، والتي يقصد بها تلك العمليات الكيميائية التي تحدث داخل سائر خلايا الجسم والتي هي، تتابعياً، عمليات هدم ثم عمليات بناء، فيكون القانون العام لنشاط خلايا الجسم هو قانون التغير من هدم إلى بناء إلى هدم وبناء من جديد ودائماً؟

ومن جهة أخرى، فإذا كان "النمو" يعني التقدم نحو النضج، فإنه يعني أيضاً، بنفس القدر من القوة، الإسراع نحو الذبول والتحلل. هكذا إذن الوضع الإنساني: هدم وبناء ونضوج وذبول، وكل ذلك في نفس الوقت وبنفس القوة. ويترجم هذا كله، على نحو جديد بقانون المنحنى الحيوي: فكل شيء حي يبدأ صغيراً جداً ثم ينمو ليصل إلى أقصى قوته، ثم يستمر في النمو لكي تصل تلك القوة إلى أدنى درجاتها حتى تنطفئ تماماً. إن نفس القانون يصعد عالياً بالكائن الإنساني ثم يهبط به سافلاً.

وفي مقابل النمو الحيوي والعضوي، يظهر النمو الذهني، من حيث المشاعر الوجدانية والأفكار والمشئبات والغايات، فلكل فترة عمرية سمات مشتركة، من حيث هي مجموعة، وتتغير تلك السمات مع الانتقال من مرحلة عمرية إلى أخرى. ومن المتفق عليه تقسيم تلك المراحل إلى أربع: التكون والنضج والشيخوخة والهرم، ويمكن وضع تقسيمات فرعية في داخل كل مرحلة. وهنا ندرك سمة جديدة للوضع الإنساني: فكل من كان في مرحلة عمرية متأخرة لا بد أن يكون قد مر على المراحل السابقة عليها، فلا يمكن، من جهة، البدء مباشرة من مرحلة النضج مثلاً، كما لا يمكن، من الجهة الأخرى، القفز من مرحلة التكوين (الطفولة والصبا والمراهقة) إلى مرحلة الهرم مباشرة (اللهم إلا بتدخل استثنائي ولأسباب داخلية في الجسم أو عارضة عليه). وربما يؤدي هذا إلى إدراكنا لأحد المصادر الخفية

لشعور التلقائي بالتشابه والمساواة الأساسية بين أى فرد وفرد. ذلك أننا جميعاً نمر على نفس المراحل العمرية، فضلاً عن أن لنا أجهزة وأعضاء متشابهة جوهرياً.

قانون النمو هذا، وما يستتبعه من نتائج عظيمة الآثار على الوضع الإنسانى، يحكم حياة الفرد وحياة الكيانات الجمعية الناتجة عن تفاعلات البشر، مثل التنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فكلها ينشأ وينضج ويشيخ ويهرم ويفنى لكى يصبح أثراً بعد عين. ولكن أهم نماذج تلك الكيانات الجمعية التى ينطبق عليها قانون النمو وتوابعه هى ظاهرة "الثقافة" (أو الحضارة). ونقصد بالثقافة ذلك التكوين الاجتماعى لجماعة أو أمة ما، والذى هو نظام متنسق مرن من التصورات والقواعد والمعايير التى توجه السلوك والنشاط فى داخل المجتمع. إن الوضع الإنسانى يقضى أيضاً بأن كل الثقافات تنشأ وتنضج حتى تموت فأين هى حضارة سومر؟ وأين هى حضارة مصر القديمة التى عاشت بأطول كثيراً مما عاشت معاصرتها سومر، ولكنها شاخت هى الأخرى وانطفأت شمعتها؟ وأين حضارة روما التى أعلنت، فى جيروتها، عن البحر المتوسط كله، إنه "بحرها"؟ إن كل إنسان يتبع خط المنحنى الحيوى، وكذلك كل نتاج إنسانى، ومنه الثقافة والحضارة. ولا يغير من هذا الوضع شيئاً الشعور الذاتى للثقافة أو الحضارة أنها لن تموت. فكذلك كل الأفراد، ولكن ضرورات الوضع الإنسانى لها حكم آخر. وفيما بين الفرد والحضارة فإن نفس القانون ينطبق على ازدهار الدول والمجتمعات الجزئية فى داخل نفس الحضارة. وإذا أردنا أن نأخذ مثال الحضارة الغربية: فأين سيطرة المدن الإيطالية على التجارة فى خلال عصر النهضة وما قبله؟ وأين قوة أسبانيا والبرتغال وهولندا التى كانت قوى استعمارية عاتية فى القرن السادس عشر وما بعده، وأين الآن قوة فرنسا وبريطانيا؟ والذى لا يدركه الكثيرون أن الحضارة الغربية قد دخلت بالفعل إلى مرحلة الشيخوخة منذ حوالى مائة عام، وهى تحت الخطى نحو الهرم والتحلل حتى الفناء، وهو المصير المحتوم لكل ثقافة ولكل ما هو إنسانى.

ونعود أدراجنا بعض الشيء: فقد قلنا إن النمو يعنى الوصول إلى غايته المحتومة، والتى هى التحلل والفناء، ولكننا قلنا أيضاً إنه يعنى التقدم والنضوج، ومن يشاء فينظر إلى الكأس فارغاً، ومن شاء فليُنظر إليه ممتلئاً. وربما شاء قائل أن يقول: إن الوضع الإنسانى، الذى ينتظم من حول دقات القلب المتتابعة، يميل إلى أن يوجه الوعى القدرى نحو الاهتمام باللحظة الراهنة، حتى يجعل من الحياة

في كل لحظة مظهراً للحياة الخالدة، وهكذا فإن ما فات قد فات، وليأت ما يأت، وليس لنا إلا حاضرننا المطلق. إن معنى هذا الموقف هو أن لكل مرحلة عمرية، ولكل موقف نعيش فيه، مزاياه ومتعته، وما ينبغي هو أن نغمس في كل حال بكل ما فينا، وكان الحاضر أصبح هو الخلود.

وبالرغم من أهمية قانون النمو وما يستتبعه في تحديد طبيعة "الوضع الإنساني"، إلا أنه ربما لم يكن الأكثر أهمية في ذلك "الوضع" من حيث الشعور الإنساني المباشر، فهناك غيره أمور قد تحتل ظاهر مسرح الوعي والمقدمة فيه. ويمكن أن تجتمع كثير من هذه الأمور تحت لواء عال، هو لواء التآرجح بين ثنائيات لا نستطيع الفكك لا من طرفيها معاً ولا من أى منهما بمفرده. ولعل أهم هذه الثنائيات، لأن أثرها ينفذ عبر حياتنا كلها من ألفها إلى يائها، هو ثنائية الذكر والأنثى، فأنت إما هذا وإما ذلك، ولكنك لا يمكنك أن تكون هذا وذاك معاً، وما أن تكون ذكراً أو أنثى حتى يتحدد جانب ليس بقليل الشأن والتأثير من جوانب "وضعك الإنساني"، وستظل طوال حياتك محدداً ومشروطاً جسمياً وذهنياً بكونك أنثى أو ذكراً، ثم يتحدد قسم آخر، ليس بقليل الأهمية هو الآخر، من ذلك "الوضع" بعلاقتك الاجتماعية نتيجة لكونك هذا أو ذلك من هذين الطرفين، الذي قد يريد البعض أن يرى فيهما ضدين، ويرى البعض الآخر فيهما التكامل اللازم لظهور النشء الإنساني المتجدد. ونرى نحن أن مغزى هذه الثنائية أن الوضع الإنساني الحق هو وضع الأنوثة والذكورة معاً، بينما لا يستطيع كل منا إلا أن يكون إما هذا أو تلك فقط. وهكذا يتسم الوضع الإنساني بالانشقاق من جهة وبالسعى نحو التكامل من جهة أخرى.

وإذا انتقلنا إلى مستوى أعم وأكثر تجريداً، وجدنا الوضع الإنساني يتأرجح بين طرفي ثنائية الكمون والظهور، التي هي مظهر - هي نفسها - لثنائية أعم هي ثنائية الإمكان والتحقق: فكل شيء ممكن أمام طلاب المرحلة الثانوية في النظام التعليمي، ولكن أنى لكل منهم أن تكون له السيطرة التامة على ما سوف يتحقق في نهايتها؟ إن المسافة واحدة والأطراف متعددة ونحن لا نتحكم، في العد والواقع، إلا على أطراف قليلة من عناصر الموقف، والباقي يقع خارج نطاق السيطرة. إن الأم تريد لابنتها كل خير، تريد لها أن تصبح "أميرة"، هذا ممكن، ولكن سماء الإمكان مليئة بالآلاف الطيور، أما ما سوف نصطاده منها بالفعل فهو طائر واحد في كل مرة، ولا ندري تماماً ما هو. وفيما يخص وجه الكمون والظهور، فإنه يخترق كل

حياتنا هو الآخر، حيث أننا نضع بذوراً لأشياء كثيرة، ويبقى أن نساعدنا على الظهور، وقد تقوم في الواقع بما يعوقها، وقد يتدخل آخرون لوضع القيود عليها. إن الصبي يتحسس كل يوم، وعدة مرات، فيما بين أنفه وفمه ليرى مقدار بزوغ شاربته، وإن الفتاة لتتحرق إلى رؤية يوم زواجها، وقد تمر شهور أو سنين ما بين حالتى الكمون والظهور، وقد نتمنى عند الظهور لو كنا بقينا على حالة الكمون.

ويبدو لنا أن ظاهرة الأيض، أو الهدم والبناء المستمرين في خلايا الجسم، تظهر على أشكال عديدة في الخبرة الإنسانية، بحيث يمكن أن تقول إن الجذب والطرده، والدخول والخروج، يشكلون إطارين عامين جداً لنشاط الجسم والذهن والعلاقات الاجتماعية والتفاعلات مع العواطف والأفكار وما أسمعته من أبناء وما أرد به عليها... إلى غير ذلك. وإذا أمسكنا بخيط النشاط الاجتماعي، وجدنا أن كل حياتنا تتوزع ما بين ساعات العمل، أو "الشغل" بالمعنى الاصطلاحي، وهو العمل المرتب الذي نكسب به عيشنا، وساعات الفراغ. ويعانى الوضع الإنسانى من حالة عدم التوازن بين هذين الطرفين فلا من يعمل طوال وقته براض تماماً (إلا في حالة الفنانين وكبار المفكرين وأصحاب الدعوات وأشباههم)، ولا من هو في فراغ تام براض عن عدم شغله. ويتصل بثنائية الشغل والفراغ ثنائية الجد والهزل، أو قل على الأصوب الجد واللعب، ونحن بحاجة إلى هذا وذاك معاً، كل في وقته، وبحسب المقام. ولكن الفنانين وحدهم، هؤلاء السعداء، هم الذين يلعبون وهم يجدون، والذين هم جادون بينما يلعبون.

وهل من حاجة إلى الإشارة إلى الصحة والمرض، وإلى النجاح والفشل، وهما ثنائيتان تقابلان تماماً ثنائية البناء والهدم، حيث المرض والفشل هدم، والصحة والنجاح بناء، وإن كل طرف من هذه الأطراف الستة لمن نصيب كل منا، حيناً بعد حين، هكذا يكون "الوضع الإنسانى" وحينما نعانى من المرض، وحين يصيبنا الفشل، نشعر بالضعف وبقلة الحيلة، ونذكر أن قد "خلق الإنسان ضعيفاً"، وهكذا يكون أيضاً "الوضع الإنسانى".

وأخيراً، فإن هناك ثنائية يتحرك بين بؤرتيها كل من الوعى والسلوك الإنسانيين، ألا وهى ثنائية الحرية والقيود ونقصد بالقيود، فى هذا المقام، كل ما يحد من الإمكان المتاح أمام النشاط الإنسانى، سواء كان ضرورة القانون الطبيعى أو إلزام القانون الوضعى أو واجب القاعدة الأخلاقية أو معارضة الآخرين أو

فوات الوقت أو ضعف الجسم أو عدم توافر عناصر عمل ما، إلى غير ذلك من أشكال القيود. والحرية هي بنت الإمكان، وتأتي القيود لكي تهدم جوانب من ذلك الإمكان، بعض جوانب. ونلاحظ، على العموم، أن حرية الذهن أعظم كثيراً من حرية الجسم، كما أن إمكانات الجماعة، وبالتالي حريتها، أكثر اتساعاً من إمكانات الفرد. ولو نظرنا إلى منحى العمر الإنساني، لوجدنا أن سن التكوين أقل في إمكاناته من سن النضج، وهو الذى تبلغ فيه الإمكانات أقصى درجات اتساعها، لتعود وتتقلص تدريجياً مع الشيخوخة والهرم. ولكن التجربة الإنسانية علمت الإنسان ألا يقف مكتوف اليدين أمام القيود، وأمام الفشل من قبلها، فعرف الوضع الإنسانى عدداً من الوسائل والأساليب من أجل التغلب عليهما، ومن أهمها التكرار وإعادة المحاولة، والحل بالإبدال، أى وضع بديل جديد بدل بديل فشل أو قامت ضده قيود، وتغيير مسار النشاط بالكلية. فمن لم يفلح فى صعود الجبل ليصل إلى جهته الأخرى، فليقم بدورة من حوله.

إن مغزى هذا هو أن الوضع الإنسانى، رغم حكم الضرورة الذى يخضع له فى كثير من جوانبه، قد توفرت له "نوافذ جانبية" و"مسارب تحتيه" و"أبواب خلفية" يستطيع معها المرء التوصل إلى بعض أهدافه إن لم يكن إلى كلها. إن المرونة هي هدية الذهن البشرى إلى البشر، وهي التى تأتي بنفحات من الهواء المنعش ورذاذ الماء الملطف عند الحاجة إليهما. إن من أعظم مزايا الكائن الإنسانى أنه مدرك ومتحرك معاً، وذلك إلى درجة عالية نسبياً، فهو يتحرك وهو يدرك، ويدرك بينما هو يتحرك، فتنتفتح أمامه آفاق تتكاثر عدداً فى إدراك كل موقف، وبما يفوق قدرة أى كائن حيوانى آخر. وإن من خوالج الفكر الحركات، ولا حل لمشكل، ولا تفوق على قيد، بغير حركة ما.

إن ما فعلته الصفحات القليلة السابقة، ما هو إلا إشارة إلى بعض من أبرز الثنائيات التى تعج بها حياتنا وخبرتنا، وهى قد تعد بالعشرات من حيث ما هو أساسى منها. وربما يكون علينا تفصيل القول فى هذا الجانب من الوضع الإنسانى فى مكان آخر، ولكن علينا أن نثبت هنا، على الأقل، محاولة ابتدائية لتصنيف الثنائيات فى الخبرة البشرية. فهناك أولاً الثنائيات الوجودية، أى التى تتصل بموجودات يقف الواحد منهما بإزاء الآخر، وأبرزها ثنائية الذكر والأنثى فى عالم الحيوانات الفقرية، وكانت ثنائية الأرض والسماء من أهم الثنائيات فى فكر العالم القديم بحضاراته المختلفة، وهناك ثنائية النهار والليل إذا شئت أن تجعل منهما

حالتين لوجود الأرض، ونعتقد أن هذه الثنائية ساهمت أعظم مساهمة فى تشكيل فكر الإنسان القديم وشعوره، وعلى نحو قد لا يسهل علينا تصوره فى هذا العصر الذى أصبحت فيه الإضاءة الصناعية فى كل وقت مختلفة وميسورة. وقد يرى البعض فى ثنائية الإنسان والحيوان (وقد تقابلها ثنائية الملاك والشيطان عند بعض الأذهان) ثنائية ممكنة وذات أهمية، وإن لم تكن مطلقة (لأن هناك الجماد إذا أريد تكوين صورة كاملة عما قد يكون الوجود عند هذا البعض أو ذاك)، كما تحفل الحضارات القديمة بثنائيات ثقافية مؤثرة، حيث تستطيع الحضارة المصرية مثلاً أن تقول إن المصريين وحدهم هم "الناس"، أى البشر أى الإنسان على الكمال، ويقوم فى مقابلهم كل الآخرين، وعلى نفس المنحنى اعتبر أرسطو أن اليونانى وحده هو الحر، وفى مقابله كل الشعوب الأخرى التى هى عنده عبيد.

وهناك ثنائيات العمليات، وأبرزها لنا شعورياً الشهيق والزفير، ومن أهمها حيويًا عمليات الهدم والبناء فى الخلايا، وهناك منها عموماً الحركة والسكون، ومن ثنائيات العمليات الجزئية الصعود والهبوط وكثير غيرها مما شابه. وهناك ثنائيات الحالات، ومنها الشبع والجوع، والصحة والمرض، والتألم والارتياح، وما شابه ذلك. وهناك ثنائيات من حيث الأحكام، كالخير والشر، والصواب والخطأ، وثنائيات من حيث العلاقات كاليمين واليسار، والأب والابن، وغيرها. وهناك ثنائيات من حيث نتائج العمليات، كثنائية النية والمطهو.

ومن معايير التصنيف العامة معيار الثنائيات الأصلية وتلك المضافة، وفيه تدخل كثير من الثنائيات التى تنضوى تحت تصنيف مختلف أو آخر، وكذلك معيار الثنائيات المتكاملة، كالذكر والأنثى، وتلك المتناقضة كالحياة والموت ويدرك كل واحد من خبرته أنه ليس من السهل ولا من السليم أحياناً تقسيم عناصر كل المواقف إلى ثنائيات، فهناك منها ما لا يكون إلا بالثلاثيات، كالأسرة التى تتطلب الأب والأم والمولود، وبعض الميادين يسود فيه التعدد لا محالة. ومن نافلة القول أنك تستطيع العثور على ثنائيات جزئية هناك وهناك، فإذا نظرت إلى الجسم البشرى مثلاً وجدت ثنائية فصى الدماغ، والعينين والأذنين واليدين والساقين والقدمين وما إلى ذلك. ومن حيث الميادين، فإنك ستجد فى ميدان المعرفة ثنائية العارف والمعروف، و الذات والموضوع، والعلم والجهل، والانتباه وعدم الانتباه، وفى ميدان الصناعة ستجد ثنائية المادة والعمل، هذا إن لم ير البعض أن هذه الثنائيات لا تستغرق كل ما فى ميدان الصنع أو ميدان المعرفة، ففى المعرفة هناك

العارف والمعروف وبينهما عمليات وتتبعها نتائج، وفي ميدان الصنع تكون هناك المواد والأدوات والعمل. والحق أن التفكير بالثنائيات كثيراً ما يكون بهدف التيسير الذهني وليس بهدف استغراق التعداد، تماماً كما أن أطراف الثنائيات لا تعنى دائماً النفي المتبادل فيما بينهما، حيث أشرنا منذ قليل إلى ثنائيات متكاملة وأخرى متناقضة، وهذه الأخيرة هي المتناقضية فيما بينها حقاً. وحتى في حالة تلك الثنائيات المتناقضة، فإنها لا تعنى أن الفرد الإنساني لا يمكن أن يكون إلا على هذه الهيئة المعينة ودائماً، فهناك تناقض بين الفردي والجمعي، ولكن الفرد يستطيع أن يكون جزءاً من جماعة حيناً وذا حياة خاصة حميمة حيناً آخر، وكذلك الحال مع الخاص والعام والداخلي والخارجي والأعلى والأدنى، إلى حد الانتباه الشديد إلى الذات حيناً والاستغراق في الانتباه إلى كائنات أخرى أحياناً مختلفة.

وننتبه من خلال ما تقدم إلى أن التعدد هو القانون الذي يسود الخبرة الإنسانية وليس الواحديّة ولا الثنائية، رغم مركزية الدور الذي يقوم به التفكير بالثنائيات. فالمنقابات متعددة، ومنها نماذج الإنسان والحيوان والملاك، والأشياء والأفكار والمشاعر والمشئيات والأفعال، والمرء والآخر والمجتمع والعالم والمطلق، إلى غير ذلك. من جهة أخرى، فإن خبرتنا تمتلئ بمواقف التوترات، ومثالها توتر الجوع والعطش، وكل التوترات تكون متعددة العناصر لا ثنائيتها، وهي تتطور عبر فترة زمنية متعددة العناصر وعبر مراحل من الشعور والأفعال حتى نصل إلى خفض التوتر أو حل المشكلة. صحيح أنه يبدو لنا أننا نتبادل التغيير والاستقرار، والحركة والسكون، والتعب والراحة، ولكن الواقع أن بين هذه الحدود تقوم مراحل انتقالية متعددة تجعل من خبرة ذلك خبرة تعددية لا ثنائية. وسواء كنا مع الثنائيات أو المتعددات، فإن الطبيعي في هيئة خبرتنا هو عملية الجيئة والذهاب، وما بين الداخلي والخارجي ثم العودة إلى الذات للخروج منها مجدداً، وما بين المتعين والمجرد للعودة إلى المتعين من جديد، وهكذا في معظم أركان الخبرة الإنسانية إن هناك أموراً تبدو لنا دائمة وثابتة، بينما نشعر أحياناً أن لا شيء يدوم.

لقد نظرنا في الصفحات السابقة إلى الوضع الإنساني من حيث عدد من الثنائيات البارزة التي يتراوح فيما بين طرفيها جريان الشعور والسلوك الإنسانيين. وننظر الآن إلى الوضع الإنساني من منظور الزمان، وهو منظور ذو أهمية كبيرة في تحديد مضمون الشعور ومأل النشاطات الإنسانية. ومن الظاهر أن

الزمن يقوم على الحركة والتغير، ويتصل اتصالاً وثيقاً بإطار قانون النمو، فلا نمو إلا في زمن، كما أن قيام الزمن يؤدي إلى التغير والنمو، ويسمح فوق كل ذلك بالحركة والنشاط والفعل والأمل والتخطيط للمستقبل، كما أنه هو الذي يقوم من وراء النشوء والفناء على السواء. ومن الظاهر أيضاً أن الإنسان كائن زمني في جوهره الأساسي، وهو لا يستطيع الخروج على الزمن، ولا العيش خارج الزمن. ولا شيء يتم في العالم الإنساني إلا في الزمن وبمساعدة الزمن، وكل ما هو ضد الزمن، أو يفتقر إلى مرور الوقت الكافي، لا ينجح وقد لا تقوم له قائمة من الأصل.

وإذا ما نحن ضمنا فكرة "النظام" إلى فكرتي الحركة والتغير، ظهرت أمامنا مجموعة من الظواهر الإنسانية المهمة التي توضع تحت لواء "الدورات والإيقاعات". فكما أن للأرض حركة حول نفسها وحول الشمس، وكما أن القمر يكون بديراً كل شهر، وكما أن جسم الإنسان يعرف دورات الأيض والدم والحيض وتجدد الجلد وغير ذلك مما يعرفه الاختصاصيون، ويعرف أيضاً إيقاعات ضربات القلب والتنفس شهيقاً وزفيراً وغير ذلك، فإن الوجود الإنساني كله، على مستوى الفرد ومستوى الجماعات على السواء، يعرف كثيراً من الظواهر المتصلة بالدورات والإيقاعات، بحيث نستطيع أن نقول إن إطار الدورات والإيقاعات هو من الأطر الأساسية التي تحكم "الوضع الإنساني". وألا يكفي أن تشير، وعلى سبيل المثال الأظهر، إلى اليقظة والنوم، والتعب والراحة، والجوع والشبع، إن هناك مداً وجزراً دائمين في الحياة الإنسانية، ولكن على نظام وترتيب على الأغلب. وإن في هذا لمنفذاً للأمل، في رأينا، ودعوة إلى الجهاد، وتأكيداً، من جديد، لمظهر المرونة وطلب الحركة لتحقيق الغايات ونيل الرغبات.

ونتيجة للزمن، يظهر التاريخ، للفرد وللجماعة وللنشاط على السواء، وبهذا يصبح التاريخ علامة أخرى أساسية من علامات "الوضع الإنساني"، فليس من إنسان إلا وله تاريخ، ومن لا يعي تاريخه يصعب أن يقبل إنساناً (وعادة ما يكون مكانه في مستشفى للمرضى). ولكن التاريخ ليس هو الماضي وحسب، ومن حسن الحظ أن الزمن ينتج الماضي كما يضعنا أمام إمكان المستقبل في نفس الوقت، فتنتفتح أمام الوضع الإنساني فرحة الأمل من جديد، ونعود لنتشوف آفاق الإمكان المنعشة، لأن التاريخ والماضي يجثم فوق أنفاسنا ولا نستطيع منه فكاكاً. إن الزمن يأتي بالقيود والضيق، ولكنه يسمح أيضاً بالحرية والفرج.

وإذا كانت إمكانيات الذهن الإنساني تسمح للوضع الإنساني بأن يندفع نحو الأمل والتحرر، إلا أنها، هي نفسها، قد تؤدي بالإنسان إلى التقيد بالأوهام. ولكن الواقع أننا نحتاج معاً إلى العادة والتكرار من جهة، وإلى الطفرة والتجديد من جهة أخرى، كل في مكانه وبحسب المقام والوقت.

إن خلاصة الخلاصة في "الوضع الإنساني" العام المشترك بين كافة البشر، ومنذ استواء الظاهرة الإنسانية على ما نعرفها عليه، هي أنه يجمع الضعف والقوة معاً، والمحاولة المجاهدة والانتصار حيناً والفشل واليأس المغلولة أحياناً، وعلو المهمة مع ضيق ذات اليد، والتجبر والغرور مع تبعثر الجهود والنهية إلى التراب، وحب الحياة حباً جمّاً إلى جوار حتمية نهاية كل نشاط.

الفصل السابع والعشرون إشكاليات تأسيس المجتمع المدني وخصوصية الحداثة العربية(*)

مقدمة: المشكلة

السؤال المحوري الذى نتجه إلى الإجابة عليه فى هذه الورقة هو كيف يتشكل المجتمع المدنى فى ظروف حداثة من نوع خاص؟ إن طرح السؤال على هذا النحو يتأسس على فرضيتين: الأولى: أن مفهوم المجتمع المدنى هو مفهوم ارتبط بنمو الحداثة فى المجتمع الغربى الذى مر بظروف تحول طويلة بدءاً من تفكيك سلطة الكنيسة، وتبلور الدولة الوطنية، واستقلال الروابط المدنية فى إطار الدولة الوطنية، واستقلال الجماعات السياسية والجماعات الاجتماعية على نحو يكشف عن قدر من التوازن بين سلطة الدولة من ناحية وتأثير الروابط الاجتماعية والجماعات الاجتماعية من ناحية أخرى (يلاحظ أن لا سلطة سياسية لهذه الروابط والجماعات وأن موقعها يرتبط على نحو أكثر بالدعم والتأثير الاجتماعى والسياسى)، ونمو القيم العقلانية وشيوع روح الفردية وتحلل الروابط الحرفية القديمة وظهور بناء مهنى وبيروقراطى على درجة من التخصص والإنجاز والعمومية. أما الفرضية الثانية فإنها تدور حول نمط الحداثة الشائع من مجتمعاتنا (أذكر بدءاً بأننى لا أميل إلى تأريخ الحداثة بالفكر الحديث بقدر ما أحاول التركيز على مفهوم أنطولوجى للحداثة بمعنى حداثة الوجود الاجتماعى والأبنية الاجتماعية) حيث نفترض أن نمط الحداثة الشائع فى المجتمعات غير الغربية على العموم. وفى مجتمعاتنا العربية على وجه الخصوص، له طابع خاص ويتحدد هذا الطابع فى ضوء القنوات والآليات التى نقلت بها الحداثة من ناحية، وأساليب استقبالها فى الثقافة التقليدية من ناحية أخرى.

وتفترض هذه الورقة بناءً على ذلك أن المجتمع المدنى – فكراً وممارسة – قد جاء ضمن الصيغ الحداثيه الوافدة من الغرب؛ كما تفترض أن الطريقة التى تشكل بها المجتمع المدنى قد جعلته يتشكل على نحو خاص.

(*) كتب هذا الفصل الدكتور أحمد زايد، أستاذ علم الاجتماع، بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

ويترتب على ذلك أن تتحدد علاقة المجتمع المدني بالدولة وبالقوى الاجتماعية على نحو خاص أيضاً . وتتجه هذه الورقة في ضوء ذلك إلى الإجابة عن عدد من التساؤلات المرتبطة بإشكاليات تأسيس المجتمع المدني في هذا " الطرف الحدائى الخاص " : هل يستطيع " الاجتماعى " أن يحقق استقلالاً حقيقياً عن " السياسى " ؟ وما هى المشكلات التى تكتنف استقلاله ؟ وهل يمكن أن تكتشف مستويات الاستقلال " الاجتماعى " أو تؤشر لاندماجه كلية فى النظام السياسى ؟ وما هو الدور المنوط بمؤسسات المجتمع المدني فى التضبيب الذاتى للحياة الاجتماعية من ناحية أو فى إضفاء شرعية على النظام السياسى من ناحية ثانية ؟ وما هى الفئات الاجتماعية الأكثر فاعلية فى حركة المجتمع المدني ؟.

وللإجابة عن هذه التساؤلات سنحاول أن نقارب - أولاً - مشكلة تعريف المجتمع المدني فى ضوء خصوصية التطور الاجتماعى ؛ ثم نتعرف - ثانياً - على الصور المختلفة ، أو المستويات المختلفة من التنظيم الاجتماعى المدني بدءاً من الصور التقليدية وحتى الصور الحديثة ومنتقل بعد ذلك - ثالثاً - إلى تطوير عدد من الفروض حول علاقة التنظيمات المدنية بالدولة وحول علاقتها بالطبقات ودورها فى عملية التحول الديموقراطى .

أولاً: إشكالية التعريف

لا يجمع المفكرون العرب على تعريف محدد لمفهوم المجتمع المدني ، فمنهم من يوسع من مفهوم المجتمع المدني ليشمل كل صور المؤسسات التى تحتل " مركزاً وسيطاً بين العائلة باعتبارها الوحدة الأساسية التى ينهض عليها البنيان الاجتماعى والنظام القيمى فى المجتمع من ناحية ، والدولة ومؤسساتها وأجهزتها ذات الصبغة الرسمية من ناحية أخرى"^(١) . ومنهم من يضيق المفهوم بحيث يشير إلى التنظيمات الحديثة غير الحكومية التى " تنشأ لخدمة المصالح أو المبادئ المشتركة لأعضائها"^(٢) . ولا يقتصر الخلاف على التعريفات التى تراوح هذين القطبين ، بل يظهر خلاف حاد حول نمط العلاقات التى تندعم من خلال المجتمع المدني ومؤسساته ، وهو خلاف يعكس مواقف أيديولوجية مختلفة ، فهناك من يربط بين نشوء المجتمع المدني وبين الديموقراطية والحرية بحيث يصبح المجتمع المدني مرادفاً لمجتمع المؤسسات^(٣) أو مرادفاً لفضاء من الحرية والمبادرات الطوعية والاختيارية التى يقوم بها الأفراد والجماعات فى مقابل سلطة الدولة أو

السلطة العسكرية^(٤). وهناك من يؤكد على آلية معارضة الدولة وكبح سلطة تدخلها في شؤون الأفراد والجماعات ، فالمجتمع المدني "لا يتميز عن الدولة فحسب، بل يواجهها ويواجهها ويعارضها، وقد تصل معارضته إلى حد التناقض التناحري في ظروف معينة وفي حالات محدودة"^(٥). وقد يتطرف البعض إلى درجة إنكار أى شكل من أشكال العلاقات المدنية في ضوء النشأة القهرية للدولة القطرية التي " لم تهبئ التربة الملائمة لنمو المجتمع المدني ... ولم تؤسس دولة ملتزمة بمجتمعها"^(٦).

ويعكس هذا الخلاف في الرأي حول تعريف المجتمع المدني وطبيعة العلاقات التي تتشكل من خلاله ، يعكس فهماً مختلفاً لما يستقبله المفكرون العرب من نظريات غربية . فالذين يوسعون من مفهوم المجتمع المدني ويربطونه بدولة المؤسسات يتأثرون بالتعريفات القديمة للمجتمع المدني ذات الطابع الفلسفي خاصة تلك التي ظهرت في كتابات جون لوك وروسو والتي رادفت بشكل واضح بين المجتمع المدني وتأسيس الدولة ، فقد فهمت كتابات هؤلاء الفلاسفة المجتمع المدني على أنه المجتمع السياسي الذي يحقق نظاماً اجتماعياً يستطيع المواطنون في إطاره أن ينظموا علاقاتهم وأن يحلوا خلافاتهم وفقاً لنظم قانونية متفق عليها ، ونمط من الحكم المدني ومشاركة من المواطنين في الحياة العامة^(٧). فالمدينة هنا تشير إلى جماع العلاقات المتأسسة في إطار الحرية والقانون ، والتي تشكل نمطاً مثالياً للمدينة بمعناها الأوروبي ، وهي تختلف عن العلاقات اللامدنية (غير الحضارية) التي اعتقد الفلاسفة الغربيون أنها تنتشر في المجتمعات غير الغربية والتي تجسدت بشكل واضح في كتابات هيجل (حول المجتمعات الشرقية) .

أما الموقف المقابل والذي يضيق من مفهوم المجتمع المدني ويفهمه على أنه يتشكل من جماع العلاقات الطوعية التي تحقق استقلالاً عن الدولة ، فإنه يتأثر بالتطورات الحديثة التي ظهرت في الفكر الغربي حول المجتمع المدني خاصة بعد أحداث عام ١٩٨٩ (سقوط الاتحاد السوفيتي وحائط برلين وتحول النظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية) والتي لعبت فيها المنظمات المستقلة عن الدولة أو المناوئة لها دوراً كبيراً . لقد سعى أنصار المجتمع المدني في هذه الظروف من التحول إلى خلق مجتمع بديل للدولة ، مجتمع مواز يوجد لفترة من الوقت جنباً إلى جنب دولة ضعيفة لا تحقق درجة عالية من الشرعية^(٨) .

ويبدو أن البدء من أى من هذين المنطلقين وإهمال المنطلق الآخر هو الذى يسبب الخلط والتضارب فى مفهوم المجتمع المدنى ، وهو خلط نابع فى الأساس من القراءة الانتقائية للتراث الغربى . فالمجتمع الحديث (سواء اكتمل المدنية أم كان منقوص المدنية) لا يمكن أن يقوم بغير دولة . ولا بد أن يعرف شكلاً معيناً من الأسس فى العلاقات السياسية والاجتماعية ، كما أن المؤسسات الطوعية (الروابط المهنية والنقابات والجمعيات وكافة صور التجمع الإنسانى ذات الهدف) لا تظهر إلا فى كنف الدولة وتحت لوائها . فالدولة هى التى تكسبه الشرعية فى الأصل، حتى وإن انقلب نشاطها ضد الدولة (كما حدث فى نقابة تضامن فى بولندا) . وفى ضوء ذلك فلا يمكن لتعريف المجتمع المدنى أن يستقيم إلا إذا فهم على أنه جماع العلاقات التى تقوم على الاختيار والحرية والطوعية ، والتى تنظم داخل نظام للدولة الحديثة التى تمنح هذه العلاقات شرعيتها ، وهذا النمط من العلاقات لا يحقق استقلالاً مطلقاً عن الدولة . فاستقلالها عن الدولة يظل استقلالاً نسبياً ، يتوازى فى نفس الوقت مع استقلالها عن الأفراد المؤسسين لها. فالغاية النهائية لمثل هذه العلاقات أن تحقق توازناً بين الحرية الفردية وحق الدولة فى استخدامها للقسر . والأصل فى تكوين المجتمع المدنى هو أن يشكل فضاء خاصاً يمنح الرجال والنساء القدرة على النشاط الطوعى والعمل الحر ، فى إطار الصالح العام. ولذلك فإذا كان المجتمع المدنى يشكل الجماعات الوسيطة بين الدولة والأفراد ، فإنه يشكل من ناحية أخرى وساطة بين الدولة والقطاع الخاص أو السوق . وهو وإن أخذ من القطاع الخاص بعض صفاته – الحرية والانطلاق – إلا أنه يحقق استقلالاً عن قوى السوق ، بل يكون أحد وظائفه هو ضبط ومراقبة هذه القوى لكى لا تطغى على الدولة من ناحية أو على حرية الأفراد من ناحية أخرى . وبذلك فإن المجتمع المدنى يشكل هو فى النهاية ميداناً لممارسة الحرية والمواطنة من أجل تحقيق الصالح العام ، سواء بالمراقبة والضبط (لسلوك الدولة والسوق) أو بتحسين ظروف فئات اجتماعية بعينها .

وعلى أية حال فإن مثل هذا التعريف يظل تعريفاً معيارياً إذا ما نظرنا فى "حالة مجتمعاتنا العربية" أما السؤال الهام الذى يجب أن نتجه إلى الإجابة عنه هو : أين توجد هذه العلاقات فى مجتمعاتنا العربية ؟ لا يمكن قبول الرأى الذى يذهب إلى أن هذا النمط من العلاقات المدنية لم توجد قط بسبب الظرف الخاص لهيمنة الدولة ومركزيتها وتسلطها . وبنفس القدر لا يمكن قبول الرأى الذى يقارن معيارياً

– بين حالة الوطن العربى ، وحالة المجتمعات الغربية بحيث تبدو المجتمعات العربية وكأنها تعيش مرحلة سابقة من تاريخ المجتمع الغربى ، أو كأن تطورها لا بد وأن يسير بالضرورة وفقاً لنفس المسار الذى سارت فيه الحداثة الغربية . وإن هذه الأراء تؤدى فى الغالب إما إلى تحليلات معيارية يكون المجتمع الغربى فيها هو النموذج المثالى ، وإما إلى مقابلات ثنائية بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى ، أو المجتمع المدنى والمجتمع التقليدى .

وربما يكون من الأفضل لتجاوز هذا الموقف أن نعمل على بحث الموضوع من زاوية أنطولوجية وجودية ، أى نكشف عن طبيعة المجتمع المدنى القائم فى مجتمعاتنا العربية فى ضوء ظرفها الحداثى الخاص . فالمجتمع المدنى يتشكل هنا على نحو يختلف عن الظروف التى تشكل بها المجتمع المدنى فى مجتمعات أوروبا . فربما نكتشف أن المجتمع المدنى هنا ليس كله فضاءً للحرية، بقدر ما هو فضاء لإعادة إنتاج صور للمكانة والنفوذ ، وربما نكتشف أيضاً أن المجتمع المدنى ليس وسيلة لتحقيق الاستقلال عن الدولة وخطابها بقدر ما هو وسيلة للدخول إلى دوائر الدولة . وربما نكتشف أن هناك مجتمعاً مدنياً تقليدياً أكثر كفاءة من المجتمع المدنى الحديث . وربما نكتشف أمراً غير هذا كله. المهم أن يكون اقتربنا من المجتمع هو اقتراب من أنفسنا ومن مجتمعنا.

ثانياً : الظرف الخاص لتشكل المجتمع المدنى

الظاهرة الحداثية ظاهرة عالمية، فقد تخطت الحداثة بأفكارها الفلسفية والسياسية وبأشكالها الاجتماعية حدود الزمان والمكان، ولم تعد تراوح مكانها التى ظهرت وتطورت فيه، ونعنى المجتمع الغربى فى أوروبا وأمريكا. هذه حقيقة يؤكدها منظرو الحداثة المعاصرة^(١) ولا يمكن لنا إنكارها على أية حال. بل نؤكد على أن عولمة المشروع الحداثى صاحبتة منذ البداية وتجسدت بصور وأشكال عدة، بدءاً من الاستعمار السياسى والعسكرى السافر وانتهاءً بدمج كل النظم الاقتصادية والاجتماعية والتقليدية من شبكة من العلاقات التجارية والاقتصادية مصدرها مركز العالم الرأسمالى ، ومروراً بالسيطرة على أجنده تشكيل الدول الوطنية فى كثير من بلدان العالم غير الغربى. كما نؤكد أيضاً على أن مشروع الحداثة قد خلق صيغاً تتشابه على المستوى الكونى فيما يتصل بالأسواق والاقتصاد واستخدام التكنولوجيا والسياحة والسفر ووسائل الاتصال، وتداول الأفكار

والأيديولوجيات .

ومع ذلك فإننا نميل إلى افتراض أن الصيغ الحداثية التي تخلقت على أطراف مشروع الحداثة الغربى تختلف اختلافاً كبيراً عن نظيرتها فى المجتمعات الأخرى. فإذا كانت الصيغ الحديثة قد ظهرت عبر تاريخ طويل فى المجتمعات الغربية ، فإنها قد انتشرت فى المجتمعات غير الغربية واستقبلت كل ثقافة هذه الصيغ على نحو معين ؛ كما خضعت عملية الاستقبال لانتقائية من جانب الدول والحكومات والنخب السياسية ذات الأهواء المختلفة ؛ وكثيراً ما كانت تفرض هذه الصيغ فرضاً عبر نمط من التحديث العسكرى . وعندما دخلت الصيغ الحداثية فإنها لم تمح الصيغ التقليدية كما حدث فى الغرب ، بل ظلت هذه الصيغ تتعايش وتحول نفسها من الداخل تارة ، وتحول صيغ الحداثة تارة أخرى . وكانت النتيجة حداثة من نوع خاص ، ثقافة ثالثة لا هى تقليدية كلية ولا هى حديثة كلية ، وإنما هى خليط هجين من أساليب السلوك والأفكار والقيم والممارسات الحداثية والعادات التى تشكل نمطا من الحداثة الطرفية أو الحداثة البرانية .

وكانت الأفكار المتصلة بالمجتمع المدنى أحد هذه الصيغ الحداثية الوافدة . وكان مفكرو النهضة طريقاً لنقل هذه الأفكار ، فقد أشار مفكرو النهضة إلى مفهومات الحرية والمدنية، وربطوا بين نمو الحياة المدنية وضرورة القضاء على الاستبداد بشتى صنوفه . ولكن المجتمع نفسه لم يسر على غرار ما صبا إليه هؤلاء المفكرون الحداثيون . فلم تنم فى المجتمع حركة شاملة أو " عملية كلية " لها طابع العمومية بحيث تحوله تحولاً كلياً . وعندما بدأ المجتمع يشهد نمو المؤسسات المدنية الحديثة ، فإن هذه المؤسسات لم تحل كلية محل الصور القديمة (التقليدية) على غرار ما حدث فى أوروبا . بل ظلت الصور القديمة من التضامن مستمرة ؛ بل إن بعضها اتخذت لنفسها أشكالاً وصوراً حداثية . وعندما تأسست الأشكال الحداثية الخاصة (كالجمعيات الأهلية والأحزاب مثلاً) فإنها تأسست بطريقة انتقائية من ناحية ، وبأساليب أقرب إلى الأساليب التقليدية من ناحية ثانية ، أو بأسلوب التوجيه السياسى من قبل الدولة من ناحية ثالثة. وبهذه الطريقة تشكل المجتمع المدنى من خليط من العلاقات التضامنية التى يختلط فيها القديم بالجديد ، والتى تتشكل علاقتها بالتقاليد من ناحية ، وبالنظم السياسية الحديثة من ناحية أخرى على نحو خاص .

وقد يكون مفيداً عند هذه النقطة أن نستعرض صور العلاقات المدنية القائمة في مجتمعاتنا العربية والطريقة التي تعمل بها هذه العلاقات . وسوف نكتشف أن هذه العلاقات المدنية أوسع وأعمق من مجرد العلاقات المؤسسة في شكل جمعيات طوعية أو منظمات أهلية . فتلك الأخيرة قد تأسست على نمط مستقر من علاقات التضامن ، وصور التدخل ، وأنماط التضبيب الذاتي التي تحقق للجماعة استمراريتها وتماسكها ، بل أن علاقات التضامن المدنية التقليدية قد استمرت أكثر تأثيراً وفاعلية في ضوء الظروف الخاصة للحدثة .

ونضع فيما يلي الصور المختلفة للعلاقات المدنية على متصل يبدأ بأكثرها تقليدية وينتهي بأكثرها حداثة ، ونكتفى هنا بوصف هذه العلاقات على المستوى الإمبريقي البحت على أن يخصص القسم الأخير من المقال لتطويع فروض حولها .

فعند مستوى الحياة اليومية للأفراد نجد أنماطاً من العلاقات التضامنية التي تتسم بالتدفق والسيولة ، ولا تخضع لأي درجة من التنظيم الرسمي ، وإنما تتأسس على أحكام العادة والتقليد وتتشكل هذه العلاقات في صور من التبادل المادي والثقافي والاجتماعي ؛ فالأفراد ينخرطون في علاقات للجيرة كما ينخرطون في علاقات قرابية . ولا تقتصر علاقاتهم داخل نطاق الجيرة أو الرابطة القرابية على مجرد الحفاظ على صور التبادل المادي والثقافي كتبادل الزيارات والهدايا والطعام والأشكال المختلفة للمساعدة ، وإنما تعزز هذه العلاقات أنماطاً جنينية للتنظيم المدني تأخذ أشكالاً عدة :

الإحساس المشترك بالجيرة أو بالجماعة القرابية والعمل على تدعيمها بالممارسات السلوكية المختلفة خاصة الممارسات التي تدل على اللحمة القرابية أو لحمة الجيرة كالاتتماع في مجلس كبير العائلة أسبوعياً أو يومياً ، وتنظيم المسابقات بين الأحياء في المدن أو بين القرى ؛ وتخصيص مكان عام لمناسبات الأفراح والأتراح .

التنظيمات التقليدية لحل النزاعات بين الجماعات القرابية أو داخل القرى أو الأحياء في المدن . وهذه تنظيمات تنشأ بشكل عفوي ، للمحافظة على التوازن والاستمرار داخل الجماعة وردع الجماعات والأفراد التي تنتهك نظم التبادل في الجماعة أو رموزها أو حدود الجماعات الفرعية داخلها أو الحقوق الفردية . ورغم

أن التدخل يتم على نحو فردي من خلال الأفراد ذوى النفوذ فى الجماعات ، إلا أن صور التدخل قد تأسست عبر الزمن فى علاقات وأصبحت أساليب حل النزاع أقرب إلى التنظيم المؤسسي الذى له قواعده ومعاييره . ولقد أكدت البحوث التى أجريت على المجالس العرفية فى القرى المصرية كيف أن هذه المجالس تخضع لتنظيمات صارمة ، كما أوضحت مدى الإلزام فى تنفيذ أحكامها ، ومدى القوة التى تمارسها هذه المجالس فى عملية التضييق الذاتى للحياة الاجتماعية على نحو يحقق استقلالاً نسبياً عن الدولة .

صور التنظيم الاقتصادى فى عملية التكيف مع ظروف الحياة الصعبة . وتتشكل هذه الصور فى عمليات تعاون وتبادل اقتصادى تأخذ شكلاً ثابتاً عبر الزمن . من ذلك مثلاً الصور المختلفة لتبادل العمل سواء العمل المنزلى أو العمل فى الحقل ؛ والمشاركة على الزراعة أو الماشية فى الريف ؛ وأشكال التعاون فى جمعيات اقتصادية عن طريق جمع قيمة محددة من النقود من عدد محدد من الأفراد بحيث يحصل كل منهم على مجموع القيمة فى شهر من الشهور ، وهذه صور من التعاون الاقتصادى المنتشرة فى الحضر وأخيراً فى الريف وبين موظفى الحكومة على وجه خاص .

حقيقة أن هذه الصور من التبادل الاقتصادى هي صور تقليدية، وقبل الرأسمالية. ولكنها ما تزال قائمة فى كنف المجتمع الحديث، وفى كنف النظام الرأسمالى. والأهم من ذلك أنها تخضع لضوابط وقواعد ثابتة، ويلتزم الأفراد بها التزاماً يصل إلى حد الإلزام القانونى(كما فى حالة فض النزاعات). فضلاً عن ذلك فإن هذا النمط من العلاقات أصبح أشبه بالعلاقات المؤسسية ذات الطابع الثابت الذى لا يؤدي التغيير إلى حذفها أو تجاوزها ، بل إلى دمجها بشكل واضح فى النظم الحديثة (قد يقام مجلس لحل النزاع فى جمعيه أهلية مشهورة أو فى قسم الشرطة أو فى مجلس المدينة وقد يؤسس مجموعة من المواطنين جمعية لجمع النقود لمساعدة بعضهم البعض) . وفى ضوء هذه الحقائق فإننا نميل إلى اعتبار هذه الصور من التنظيم الاجتماعى صوراً جنينية (إن لم تكن ناضجة) للتنظيم المدنى.

وعند المستوى الثانى نصادف صوراً أخرى من التنظيم الذى يبدو مدنياً حديثاً فى شكله ولكنه مدنى تقليدى خالص فى مضمونه . ونقصد هنا التجمعات المدنية

التي تتأسس على أساس قبلى أو إقليمى . وتظهر هذه التجمعات عندما يؤسس أبناء قرية معينة أو أبناء قبيلة معينة أو أبناء إقليم معين فى تجمع مدنى لتحقيق مصالح خاصة بأبناء القرية أو القبيلة أو الإقليم . وغالباً ما تظهر هذه التجمعات مع أبناء القرى والقبائل والأقاليم الذين يعيشون فى المدن الكبيرة (القاهرة أو الإسكندرية مثلاً) وينص اسم الجمعية صراحة على هذا الانتماء الإقليمى . والقليل من هذه الجمعيات هو الذى يشهر فى ضوء قانون الجمعيات، ولكن الكثير منها يعمل بحكم العادة والتقليد . وغالباً ما تتلحق هذه الجمعية حول رجل له نفوذ أو صاحب وجاهه اجتماعية (كاحتلال منصب رفيع) ويتأسس التعاون داخل هذا النمط من التنظيم المدنى على تقديم المساعدات فى حالات المرض والوفاة والزواج ؛ كما يفيد هذا التعاون فى استبقاء نوع من التضامن داخل الوحدة القرابية أو داخل القرية ؛ هذا فضلاً عن إعادة إنتاج مواقع المكانة الاجتماعية أو تأسيس قواعد جديدة لها . ومن الظواهر المستحدثة فى هذا النمط من التنظيم الاجتماعى أن تحاول العائلات التى لها فروع منتشرة فى أنحاء الجمهورية تجميع هذه الفروع عبر اجتماعات دورية وخلق قنوات للاتصال بينها ، وحتى وإن كانت القرابة مجرد تشابه فى أسماء الأجداد . المهم أن تتأكد لدى هؤلاء الأفراد لحمة النسب . وتعكس هذه الظاهرة مدى المد التقليدى الذى يصاحب التوسع فى صور الحدثة البرانية.

وتأتى بعد ذلك صور التجمع المدنى التى تتبلور حول حاجات دينية وعقدية، من ذلك التجمعات الأهلية التى تستهدف تنظيم رحلات حج وعمرة أو التى ترعى وتكفل الأطفال الأيتام أو التى ترعى دفن الفقراء (يستثنى من ذلك الجمعيات ذات التوحد الدينى التى ترتبط بتنظيمات حزبية أو حركات أيديولوجية كجمعيات الشبان المسلمين وجمعيات التنظيمات الكنسية) . ورغم أن هذه المنظمات تأخذ شكلاً حديثاً ، إلا أن المفهومات التى تحركها والأهداف التى ترمى إليها نابعة من ثقافة المجتمع الأصلية ، ولذلك فإن مثل هذه المنظمات تعد امتداداً طبيعياً للمجتمع التقليدى ، كما أنها تعيد إنتاج الكثير من العلاقات السائدة داخل المجتمع التقليدى ، خاصة علاقات النفوذ ، ومواقع المكانة والهيبة الاجتماعية .

إذا ارتفعنا قليلاً عبر سلم المنظومة المدنية فإننا نجد هذا العدد الكبير من الجمعيات الأهلية التى تدخل تحت بند التنمية الاجتماعية والرعاية الاجتماعية؛ ولقد ظهر هذا النمط من التنظيم المدنى مصاحباً لنشأة وزارة الشؤون الاجتماعية من عشرينيات هذا القرن ، ثم تكاثر فى الستينيات بتشجيع صريح من الدولة ، التى

لعبت مفهوم التنمية دوراً محورياً من خطابها السياسي . ولقد تكاثرت هذا النوع من النشاط المدني إلى درجة كبيرة . وكان السبب الرئيسي في ذلك هو الحث من جانب الإدارات المحلية على إنشاء هذه الجمعيات فلم تكن هذه الجمعيات ناشئة عن حركة مدنية قادمة من أسفل مثل الأنماط السابقة ، ولكنها أشبه بالحركة المدنية الموجهة من أعلى ؛ أو المرتبطة بعمليات تعبئة سياسية وأيديولوجية . ويتوقع في هذه الحالة أن يكون هذا النمط من التنظيم المدني مقيداً بقيود بيروقراطية ، كما يتوقع أيضاً أن يتحول الأداء داخله إلى أداء أقرب إلى الأداء الحكومي منه إلى الأداء المدني . وتلك نقطة سوف نفصل الحديث فيها في القسم الأخير من هذه الورقة .

وإذا كان النمط السابق من التنظيم المدني ينتشر في القرى والأحياء الحضرية ، خاصة الأحياء الشعبية ؛ فإن النمط الخامس هو نمط أكثر حضرية ، وأكثر التصاقاً بالشرائح العليا من الطبقة الوسطى خاصة أصحاب المهن الحرة ورجال الأعمال والعلماء والمتقنين الذين يحاولون أن يطوروا أساليب للعمل المدني تختلف عن النقابات والأحزاب ، فيشرون في تأسيس جمعيات تختلف أهدافها باختلاف الجماعة . من ذلك الجمعيات التي ترعى مصالح شرائح مهنية معينة كالأطباء ، وأساتذة الجامعات ، أو خريجي كلية معينة أو التي تهتم بقضايا خاصة بالمرأة أو البيئة أو التي لها أهداف ثقافية أو عملية أو تعليمية أو التي لها أغراض سياسية معينة كجمعيات حقوق الإنسان . والملاحظ على هذا النمط من التنظيم المدني أنه نمط غير متجانس ، يخضع في نشأته لأهداف متضاربة ومصالح متشعبة . فهذه جماعة صغيرة من الأفراد تريد أن تستثمر وقت فراغها وتقدم خدمة لعدد من الناس ذوي الاهتمام مثل جماعات المحافظة على جمال الطبيعة ، أو الجماعات العلمية والثقافية أو الجماعات التي ترعى فئات مرضية معينة كمرضي الكلي أو مرضي السكر أو الدرن . وهذا رجل أحيل إلى التقاعد أو حقق قدراً من الاستقرار في حياته ويريد أن يلتف حوله مجموعة من الرجال والنساء فيسعى إلى تأسيس جمعية تدعو إلى الأصالة أو الشفافية . وهذه جماعة أو فرد يعيش قريباً من دوائر الأجندة السياسية فيدرك أهمية موضوعات معينة في هذه الأجندة كموضوع البيئة فيسرع إلى تأليف جماعة لحماية البيئة . وهذا رجل فرغت السياسة منه ولكنه لم يفرغ منها فيسعى إلى مغازلة الشارع السياسي بتأسيس جمعية أهلية ثقافية أو غير ثقافية . وهذا رجل تغريه النقود التي تدفعها جماعات وحكومات من مركز النظام الرأسمالي العالمي لتحقيق أهداف سياسية واقتصادية من دول الأطراف فيسعى إلى

تأسيس جمعية أو مركز لحقوق الإنسان أو لدراسات حقوق الإنسان. وهكذا تتعدد الأهواء والمشارب والغايات، ويظهر التنظيم المدني عند هذا المستوى غير قادر فقط إلا على تجميع مصالح جماعات صغيرة قد لا يتعدى عدد بعضها أصابع اليد الواحدة .

وتأتى الأحزاب والنقابات المهنية على قمة هذه الأركيولوجيا المدنية . ويفترض فى هذه التجمعات أنها تجمع مصالح أعضائها، والعمل على توصيل هذه المصالح إلى دائرة الأجندة السياسية ومن ثم إلى دائرة صناعة القرار. ولذلك فإن هذا النمط الآخر من التنظيمات المدنية هو الأقرب إلى عالم السياسة، وهو ينظم فى الغالب على مستوى قومي . ومن ثم فهو أبعد عن عالم الحياة اليومية للأفراد ، وعن النوازع الإقليمية أو هكذا يفترض فيه . وتتجمع النقابات المهنية فى الغالب حول مصالح مهنية تتعلق بممارسة المهنة أو مصالح اقتصادية واجتماعية ونفسية تتعلق بالجماعة المهنية نفسها. ولذلك فإن التنظيمات النقابية لا تكفى بالدفاع السياسي عن المصالح المهنية ، ولكنها تعمل على تحسن نوعية حياة أفرادها بإنشاء صناديق خاصة للزمالة ، أو إنشاء وحدات سكنية أو مصايف ، أو تسهيل الحصول على السلع المعمرة وغير ذلك من الخدمات . ولا تتساوى التنظيمات المهنية فيما يتاح لها من موارد ، وبالتالي لا تتساوى فى قوتها السياسية . فالتجمعات التي تقيمها الجماعات الاستراتيجية التي دخلت إلى نطاق النفوذ السياسي والاجتماعي فى فترة تاريخية أسبق تكون أقوى نفوذا وأكثر خدمة لأعضائها من تلك التي دخلت متأخرة. فى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم عظم الخدمات التي تقدم لأعضاء نوادي الضباط فى مقابل تلك التي يحصل عليها نوادي أعضاء هيئة التدريس فى الجامعات مثلاً، كما تختلف فاعلية الأداء النقابي وتأثيره باختلاف التأثير الشخصي لقيادات النقابة ودرجة اندماجها فى السلطة . فى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم لماذا يتعاطم النضال السياسي داخل نقابة المحامين ويخبو أو يكاد يندم داخل نقابة العمال ؛ ولماذا يقتصر العمل النقابي داخل نقابات بعينها على مجرد تقديم الخدمات لأعضائها ؛ ولماذا يتزايد الصراع داخل النقابة بين " زمر " و " شلل " يتزعم كل منها أحد قيادات النقابة .

وإذا كانت النقابات التي تعمل على مستوى قومي أقل صلة بالحياة اليومية، فإن الأحزاب تتفوق فى هذا الجانب ، فهى غالباً ما تنشأ بشكل فوقى وتعكس اهتمامات سياسية وأيديولوجية لأعضاء النخبة السياسية الحاكمة أو لرجال ونساء

لهم أيديولوجيات خاصة ، أو لهم اهتمام سياسي أو حتى الرغبة فى شغل أوقات فراغهم .

وثمة ملاحظتان ترتبطان بنشأة الأحزاب : الأولى تتعلق بالطريقة التي تتشكل بها الأحزاب حيث طرحنا فى دراسة سابقة ^(١٠) فرضية مؤداها أن الأحزاب - سواء كانت داخل نطاق السياسة الشرعية للدولة أو خارجها - تتشكل بطريقة أقرب إلى تشكل الطرق الصوفية حيث تلتف جماعة من الناس حول رجل واحد يظل هو رمز الحزب وضمن تماسكه ، كما أن الولاء داخل الحزب يتم بطريقة أقرب إلى نظام البيعة الذى عرف فى الدول الإسلامية المتعاقبة ؛ الأمر الذى يدل على أن الأحزاب كواجهة للثقافة السياسية الحديثة تعيد إنتاج الصور التقليدية للممارسة السياسية والتنظيم السياسى (الصوفى) ، وبالتالي فإنها تبدو كنمط خاص من التنظيم السياسى الذى ينتشر فى نمط خاص من الحداثة . أما الملاحظة الثانية ، فإنها تتعلق بالتعدد الحزبي ، فمن الواضح أن عدد الأحزاب السياسية القائم بالفعل كبير نسبياً ، هذا فضلاً عن الأحزاب الكثيرة التي لم توافق لها لجنة الأحزاب حتى الآن . وفى ذلك مؤشر واضح على ما نؤكد من أن الأحزاب ليست هنا مؤسسات لتجميع مصالح كتل سكانية أو فئات اجتماعية بعينها ، ولكنها مؤسسات لبلورة مصالح النخبة السياسية . فلو كانت هذه الأحزاب ناشئة من عند القاعدة وتعكس محاولة حقيقية لتجميع مصالح فئات كبيرة من الناس ، لتناقص عددها كثيراً ، فضلاً عن ذلك فإن كثرة المنابر الحزبية تعكس بوضوح مشكلة فى نظام " الاتفاق " العام حيث تتسع شقة الخلاف بين الجماعات الاستراتيجية ، وداخل هذه الجماعات فلا تستطيع أن تصل إلى حدود دنيا من الاتفاق .

وبعد استعراضنا لهذه الصور المختلفة لتشكل الحياة المدنية ، نتجه إلى الأسئلة الأهم : هل تشكل هذه المستويات حياة مدنية ؟ وهل تتساوى جميعاً فى درجة فاعليتها ؟ وما هي المشكلات التي تحد من هذه الفاعلية ؟ وما درجة استقلال هذه الصور عن الدولة ؟ وما دور الفئات الاجتماعية المختلفة فى الحياة المدنية ؟

إن الإجابة على الأسئلة هي التي تمكنا من أن نكتشف الإشكاليات التي تكتنف تشكيل المجتمع المدنى فى ظل الظرف الحداثى الخاص . هذا ما سوف ننظر فيه فيما يلى .

ثالثاً: إشكاليات تأسيس المجتمع المدنى

نحتاج الآن إلى أن نتأمل مستويات تشكل المجتمع المدني التي عرضت فيما سبق وأن نطور بشأنها بعض الأفكار الأولية أو الفروض التي تجيب إجابة أولية على التساؤلات الأساسية في هذه الورقة

١- إذا ما اتجهنا أولاً إلى البحث فيما إذا كانت هذه الصور تشكل مجتمعاً مدنياً بالفعل ، فإننا نستبعد للوهلة الأولى إمكانية التناظر بين هذه المستويات من الحياة المدنية وبين نظيرتها في مركز الحداثة الكوني . وإنما هنا بصدد خليط من العلاقات المدنية القديمة والعلاقات المدنية الجديدة ، وأن تلك الأخيرة تسير جنباً إلى جنب مع المؤسسات الحديثة وأساليب السلوك الحديثة لم تلغ العلاقات التقليدية ولم تمحوها محوً كما حدث في المركز العالمية للحداثة. لقد ظلت العلاقات التقليدية هنا تعمل على نحو مستقل تارة ، ويعاد تشكيلها داخل التنظيمات الحديثة تارة أخرى . فالمجتمع المدني مثله مثل المجتمع الذي أفرزه خليط من ممارسات سلوكية هجينه لا يستطيع المرء أن يحدد أين ينتهي التقليدي فيها وأين يبدأ الحديث .إننا يمكن أن نعرف بسهولة أين يبدأ التقليدي ، ولكننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين أين ينتهي .

٢- ويفترض في الممارسات الحديثة أن تكون أكثر كفاءة من الأساليب التقليدية في تحقيق أهدافها ولكن الواقع يكشف عن عكس ذلك . فالأساليب التقليدية ما تزال تلعب دوراً فعالاً في خلق تضبيب ذاتي للحياة الاجتماعية . فإذا قارنا بين أداء جمعية أهلية للتنمية الاجتماعية في الريف مثلاً وبين أداء جماعات حل النزاعات أو حتى الجمعيات الأهلية المؤسسة على أسس تقليدية مثل جمعيات كفالة اليتيم أو جمعيات تحفيظ القرآن الكريم ، لوجدنا أن الأداء في حالة الجمعيات الأهلية ذات الميل التقليدي وكذلك في التجمعات الأهلية التلقائية كجماعات حل النزاعات هو أداء متميز بكل المقاييس ؛ وبينما تكون هذه التجمعات التقليدية أقرب إلى الناس وأبعد عن المصلحة (إلا فيما ندر) فإن الجمعيات الأهلية للتنمية الاجتماعية أو الرعاية الاجتماعية تكون مقيدة بالروتين الحكومي ، وتسيطر عليها جماعات من الموظفين الذين يديرونها كما يديرون مؤسسة حكومية . صحيح أن هناك استثناءات لذلك في بعض القرى ، ولكن الاتجاه العام في هذا النوع من الجمعيات (والتي تشكل الجانب الأعظم من التنظيمات المدنية) ، يغلب عليه الطابع الحكومي في الأداء خاصة في القرى. إن ما يهمننا تأكيده هنا هو ارتفاع كفاءة الأنماط المدنية التقليدية في مقابل الأنماط المدنية الحديثة .

٣- وينقلنا ذلك مباشرة إلى قضية العلاقة بالدولة أو استقلال "الاجتماعى" عن "السياسى" فى هذه الصور من التنظيمات المدنية. ثمة تأكيد أساسى هنا وهو أن أكثر الصور استقلالاً هي تلك التي ترتبط بالحياة اليومية للأفراد، فالعلاقة الأساسية بالسياسة هنا تقل إلى حدها الأدنى، وتتمثل فى الحصول على موافقة الحكومة على النشاط والخضوع للتفتيش الدوري من قبل الوزارة المسؤولة ووضع حساب الجمعية فى أحد البنوك. هذا إذا اتخذ العمل الأهلى التقليدي شكلاً رسمياً، أما الصور التقليدية التي لا تأخذ شكلاً رسمياً فإنها تستقل استقلالاً كلياً عن السياسة، وتخضع فى سلوكها لحكم العادة والتقليد والعرف أكثر من خضوعها لسلطة القانون.

وإذا ما تدرجنا بعد ذلك فى سلم التنظيمات المدنية فإننا نجد أن هذا النمط التقليدى من الاستقلال عن السياسة غير قائم فى أية صورة نقية. فالتنظيمات التي تدخل تحت شعار التنمية الاجتماعية والرعاية الاجتماعية تكاد تكون مستكينة تماماً تحت سيطرة الموظفين والروتين الحكومى خاصة فى الريف.

وثمة أمثلة استثنائية من ذلك فى بعض القرى وفى بعض الأحياء الحضرية، حيث تنشط الجمعية الأهلية فى مشروعات خدمية فى الأساس مثل فتح فصول تقوية لطلاب المدارس أو فتح عيادات طبية رخيصة الثمن أو عمل وحدات لغسيل الكلى أو الأشعة، وقد تصل فى الحالات المتطرفة إلى فتح صالة تمارين رياضية ونادى صحى، وقد تصل فى حالات أخرى إلى إنشاء مشروعات إنتاجية (كمزارع الدواجن أو المناحل) وذلك لرفع إيرادات الجمعية. إن هذا النوع من النشاط الأهلى يحقق بالفعل درجة من الاستقلالية ويخرج من دائرة الروتين الحكومى. ولكن يلاحظ (من خلال دراسة حالة لجمعية أهلية نشيطة فى إحدى القرى وأخرى فى أحد الأحياء الشعبية بمدينة الإسكندرية) أن هذا النجاح وهذا الاستقلال يرتبط بوجود رجل ذي همة ونشاط ولديه استعداد للعمل الأهلى، وأن قوة الدفع غير ممأسسة إلى درجة أنها قد تختفي باختفاء الرجل النشط. ولوحظ من ناحية ثانية أن الدولة - ممثلة فى الإدارة المحلية والمجالس المحلية - تستقطب هؤلاء وتعمل جاهدة على ضمهم إلى عضوية الحزب أو عضوية المجالس المحلية المنتخبة؛ الأمر الذي قد يدفع العمل المدنى وقد يعيقه فى نفس الوقت. وفى الحالتين فإن تقارباً يحدث بين التنظيم الأهلى، وبين مؤسسات الدولة (وهو تقارب لا ننظر إليه بالضرورة على أنه سلبي)، وتأكيد وجوده هنا يرمى إلى كشف الطابع الخاص

لتشكل المجتمع المدني فى المجتمعات التى تقع على أطراف مشروع الحداثة العالمى، ويزداد هذا التقارب بين " السياسى " و " الاجتماعى " كلما صعدا على سلم المنظومة المدنية. ويأخذ هذا التقارب صوراً عديدة منها على سبيل المثال : الجمع بين عضوية مجالس إدارة الجمعيات الأهلية أو النوادي الرياضية وعضوية الأحزاب السياسية ، أو شغل وظيفة هامة ، أو عضوية المجالس النيابية . ومنها أيضاً اتخاذ العمل المدنى وسيلة للصعود السياسى ، أو الواجهة السياسية أو تحقيق نفوذ فى دائرة خاصة (إقليم معين أو جماعة مهنية معينة) . هذا فى حالة التوافق بين مصالح التجمعات المدنية ومصالح الدولة . يكاد المجتمع المدنى هنا أن يكون لصيقاً بالمجتمع السياسى ، ويكاد المجتمع السياسى أن يحول المجتمع المدنى إلى أداة لتحقيق أغراضه ، ويكاد المجتمع السياسى أن يدجن المجتمع المدنى بحيث يظل ساكناً فى حدود معينة .

أما إذا تضاربت هذه المصالح فإننا لا نجد تياراً واحداً أو حركة اجتماعية منظمة ، بقدر ما نجد صراعاً نخبويماً يظهر بين جماعات فى الحركة المدنية والسلطة ، كما تختلف أهداف هذا الصراع وطرائقه باختلاف الموقف ، ونستطيع هنا أن نرصد ثلاثة صور لهذا الصراع .

الصراع المتولد من عمل منظمات حقوق الإنسان ، وهو صراع تتدخل فيه عوامل خارجية نابعة من المنظمات الدولية الممولة لهذه الحركة المدنية الجديدة؛ ويصل إلى أكبر مدى له عندما تحول هذه المنظمات قضية محلية إلى دوائر دولية (كما حدث فى موضوع ختان الإناث - أو الفتنة الطائفية) .

الصراع المتولد من النقابات النشطة ، خاصة نقابة المحامين ونقابة الصحفيين . ويختلف هذا الصراع عن سابقه فى أنه ليس صراعاً بين حفنة من المثقفين والدولة ولكنه صراع اجتماعى سياسى . فهذه النقابات تمثل قوة اجتماعية ناضجة داخل الطبقة الوسطى ، ويعكس صراعها مع الدولة تناقضات هذه الطبقة . فالملاحظ فى حالة الصراع ظهور انقسام داخلى فى النقابة بين جماعة مناوئة للحكومة وأخرى تظاهر الحكومة ، الأمر الذى يؤدى فى الكثير من الأحيان إلى تسهيل إجهاض الصراع وعدم وصوله الى نتيجة حاسمة . ويدخل هذا الصراع فى بعض الأحيان فى حلقة مفرغة ، وفى شكليات قانونية تكشف فى النهاية عن عجز النقابة عن إحداث تجميع حقيقي لمصالح أعضائها .

الصراع المتولد عن عمل أحزاب المعارضة . وغالبا ما يكون هذا الصراع فكرياً وأيديولوجياً. حقيقة أن الأيديولوجيا كامنة في كل أشكال الصراع، ولكن الأيديولوجيا هنا تظهر صريحة جلية ، ولذلك فإن الصراع يأخذ شكل السجال الفكري والمثال على هذا النمط من الصراع ، الصراع الذي فجره حزب العمل والذي عرف بأزمة " الوليمة " والذي انتهى بإيقاف نشاط الحزب وصحيفته .

وهكذا فإن العمل المدني عند مستوياته العليا يكشف عن مظاهر تعاون تارة، واستقطاب تارة أخرى ، وصراع تارة ثالثة. وفي كل الأحوال فإن الممارسات المدنية تعكس بوضوح تناقضات الممارسات السياسية داخل الطبقة الوسطى التي تعيش في هذه الآونة أشد أزمة لها .

٤- وينقلنا ذلك إلى مناقشة علاقة تشكل المجتمع بتشكيل البناء الطبقي . فمن الواضح أن تنظيمات المجتمع المدني هي في معظمها تنظيمات للطبقة الوسطى ، وأن تنظيمات الطبقة العاملة (نقابات العمال) هي تنظيمات يسيطر عليها قادة من العمال دخلوا بالفعل في دائرة الطبقة الوسطى كما أن تنظيمات رجال الأعمال هي تنظيمات لأفراد في قمة الطبقة الوسطى (هذا اذا تحفظنا على إمكانية وجود طبقة برجوازية رأسمالية بالمعنى الذي وجد في الغرب) .

ولكن لا يبدو الأمر على هذه الدرجة من التبسيط . فمع بزوغ تنظيمات المجتمع المدني الحديثة في مطلع هذا القرن كانت الطبقة البرجوازية مالكة الأرض والثروة هي التي تقود هذه الحركة بروح إصلاحية وإحسانية ؛ ولذلك فقد كانت جل التنظيمات المدنية يهدف إلى تحقيق أهداف علاجية أو تعليمية، هذا إذا استثنينا الأحزاب السياسية التي بدأت تتشكل أيضا مع مطلع القرن من خلال جماعات صغيرة من الأفراد من داخل نفس الطبقة . ولم يكتمل جهود هذه الطبقة عندما توقف نشاطها على أثر قوانين الإصلاح الزراعي في الستينيات . وانتقلت التنظيمات المدنية من قبضة برجوازية زائلة إلى الطبقة الوسطى التي كان عودها قد اشتد منذ منتصف القرن . وكان جل التنظيمات المدنية التي تبنتها هذه الطبقة يرتبط بتوجهات حكومية ، ولذلك انتشرت الجمعيات التي عرفت باسم جمعيات التنمية الاجتماعية والتي عرفت باسم جمعيات الرعاية الاجتماعية؛ والتي ظلت أسيرة العمل الحكومي.

كانت أغلب الأحزاب تلتف حول جماعة تنتمي إلى الطبقة الوسطى ، باستثناء

حزب الوفد الذي احتفظ برمز من الطبقة القديمة . ومع النمو المتزايد لأعداد المنتسبين إلى الطبقة الوسطى بدأت تتعدد الاهتمامات . وتشعبت بناءً عليه الاهتمامات المدنية ، تأثراً بسياسات الحكومة تارة ، وبالموضات الفكرية تارة أخرى ، وبالمنظمات العالمية تارة ثالثة .

ومع التحول الاجتماعي الذي طرأ على المجتمع على أثر تحلل النظام الاشتراكي وتفكيك سلطة الدولة ، بدأت الشريحة المتميزة من الطبقة الوسطى فى بلورة اهتمامات مدنية من خلال جمعيات رجال الأعمال ، أو الجمعيات التي تعكس اهتمامات خاصة مثل جمعية النداء الجديد . وما تزال هذه التنظيمات هي تنظيمات للطبقة الوسطى أيضا ، أو للشريحة المتميزة منها . مثلها فى ذلك مثل تنظيمات العمال التي تسيطر عليها فئات صاعدة من الطبقة العاملة إلى كنف الطبقة الوسطى من خلال العمل النقابى .

يعنى ذلك أن الطبقة الوسطى هي التي تسيطر على المجتمع المدنى ، ومن ثم فإن تناقض تنظيمات المجتمع المدنى فى مساراتها وأساليبها يمكن أن تفسر فى ضوء تناقضات هذه الطبقة وطموحاتها السياسية والفكرية . كما أن عدم فاعلية هذه التنظيمات يمكن أن يفسر من خلال عدم فاعلية الطبقة الوسطى وعدم قدرتها على بلورة سياسة وطنية مستقلة عن طموحاتها السياسية وتطلعاتها الاقتصادية .

٥- وإذا تعمقنا فى البناء التنظيمي لتنظيمات المجتمع المدنى لاكتشفنا خصائص هامة منها تركيز السلطة الذي يبدو من خلال التفاف التنظيم حول رجل واحد؛ وسيطرة العلاقات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية القادمة من المجتمع التقليدى بحيث تبدو بعض التنظيمات المدنية حديثة من الخارج تقليدية فى مضمون علاقاتها وممارساتها، وأنها أولاً وقبل كل شئ تنظيمات فوقية لا تعكس موقفاً جماهيرياً بقدر ما تعكس إرادة حفنة قليلة من البشر؛ هذا إذا تركنا جانباً علاقات الشللية وعلاقات الصراع بين التنظيمات المدنية المختلفة.

إن الحركة المدنية لا تعبر عن حركة جماهيرية صاعدة بقدر ما تعبر عن إرادة الدولة أو إرادة عدد قليل من الأفراد . وإذا كان ثمة شئ يصعد من أسفل فإنها الممارسات التقليدية الأكثر انتشاراً فى صدر المجتمع المدنى التقليدى. فعمليات التحديث المادى الهابطة من أعلى والقادمة من مركز العالم الرأسمالى ، يقابلها عمليات مستمرة من " قلدنه " Traditionalization للعلاقات والممارسات

الاجتماعية ؛ بحيث يأتي اليوم الذي تصبح فيه صوت "الماضى" أعلى من صوت الحداثة فى هذه الحالة تصبح الحياة المدنية فضاءً فارغاً أمام زحف "التقليدي". وفى ضوء ما ذكرناه عن كفاءة التنظيمات المدنية التقليدية ، فمن المتوقع أن تصبح التنظيمات المؤسسة على موقف أصولى أكثر قدرة على الانتشار والفاعلية . ومن المتوقع أن تشكل هذه التنظيمات " هيمنة " مضادة ، لا عن طريق المواجهة المباشرة مع " السياسي " ولكن عن طريق الانتشار البطيء عبر المؤسسات المدنية .

٦- وأخيراً فان فاعلية المجتمع المدني هي جزء من فاعلية النظام السياسى. فالدولة هي - فى البداية والنهاية - راعية المجتمع المدني وهى الإطار القانوني الذي يعمل فى كنفه . فالنظام السياسى الفعال - أي القادر على الاستخدام الأمثل للموارد لتلبية حاجات الناس والقادر على إتاحة أكبر درجة من المشاركة السياسية والقادر على دمج معظم سكانه فى إطار منظومته السياسية - هذا النظام هو القادر على خلق صور مدنية فعالة؛ ولذلك فإن الخبرة التاريخية تؤشر على أن المجتمع المدني يزدهر إذا ما أتاح النظام السياسى قدراً من الحرية والمشاركة والعكس صحيح .

وفى ضوء ذلك فإن درس إشكاليات تأسيس المجتمع المدني فى مجتمعاتنا العربية لا يجب أن يتم بمعزل عن تحليل دور النظام السياسى فى إعاقة أو تسهيل الحياة المدنية. ودور المجتمع المدني فى خلق أطر لشرعية الدولة.

خاتمة

حاولنا فيما سبق طرح بعض الأفكار الأولية حول تأسيس المجتمع المدني فى ظرف الحداثة الخاص فى المجتمعات العربية بالتركيز على المجتمع المصري .

ونخلص من ذلك إلى بعض النقاط ذات الدلالة فى تأسيس المجتمع المدني:

إن المجتمع المدني لم ينشأ هنا نتيجة طبيعية لنمو الفردية وتحلل الروابط التقليدية كما حدث فى الغرب ، ولكنه نشأ نتيجة لتقليد الغرب إما من قبل الأفراد عبر مبادرات فردية أو من قبل الدولة ؛ أو حتى عبر منظمات فوق وطنية لها مصالح خاصة داخل البلد .

لم تختلف صور التجمعات المدنية التقليدية على أثر الحداثة ولكنها ظلت قوية

، والأكثر من هذا أن تأثيرها على شكل الممارسة السياسية والمدنية داخل التنظيمات الحديثة ما يزال قوياً.

إن المجتمع المدني لا يشكل بالضرورة فضاء للحرية ، ولكنه قد يشكل - تحت تأثير عدم الاستقلال عن الدولة - منبراً لإضفاء الشرعية على الحكم ، ولإعادة إنتاج الممارسات الحكومية والخطاب السياسي الحكومي أو لإعادة إنتاج النفوذ السياسي والاجتماعي والشخصي .

ولا يشكل التنظيم المدني من الداخل فضاء للحرية ، بل يلتف حول شخص واحد ، ويظهر فيه تركيز السلطة لا يمنح لأعضائه حرية كاملة للتعبير عن آرائهم.

ويظل المجتمع المدني التقليدي أكثر كفاءة في أداء دوره ، وأكثر استقلالاً عن النظام السياسي ، وأكثر قدرة على اختراق التنظيمات الحديثة .

يمكن الحديث في الظرف الحدائى العربى عن " فراغ مدنى " يتنازع عليه أطراف مختلفة ، وإذا ظلت الحياة المدنية على ما فيها من جمود فإن الجماعات الأقرب إلى الحياة التقليدية للناس سوف تنجح في ملء هذا الفراغ .

المراجع

- ١- محمود عبد الفضيل ، " ملاحظات أولية حول بنية وأزمة المجتمع المدني فى الوطن العربى " ، من خلال ، أحمد شكري الصبيحى ، مستقبل المجتمع المدني فى الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٠ ص ٢٩ .
- ٢- سعد الدين إبراهيم ، " تأملات فى مسألة الأقليات " ، من خلال المرجع السابق نفس الصفحة .
- ٣- محمد عابد الجابرى ، " إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني فى الوطن العربى " ، المستقبل العربى ، العدد ١٦٧ ، يناير ١٩٩٣ ، ص (٥ - ٨) .
- ٤- سعد الدين إبراهيم ، جريدة الحياة ، عدد ٣١ مارس ، ٢٣ أبريل ٢٠٠٠ .
- ٥- انظر بعض الآراء فى أحمد الصبيحى ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .
- ٦- على أواميل ، " حول أسباب العنف السياسى " ، فى أسامة الغزالي حرب (محرر)، العنف والسياسة فى الوطن العربى ، منتدى الفكر العربى ، عمان ١٩٨٧ ، ص ١٨ .
- ٧- انظر حول هذا المفهوم للمجتمع المدني :

K. Kumar, Civil society: An Inquiry of the usefulness of a Historical Term, British Journal of Sociology, vol. ٤٤. No. ٣. P. ٣٣٧.

Ferguson, An Essay of on the History of civil society (New Brunswick: transaction,

١٩٩١) p.

W. Roepke, (New York, Transaction, ١٩٩٦)

٨- انظر :

K. Kumar, op. cit., p. ٣٨٦

٩- انظر على سبيل المثال:

Giddens, The consequences of modernity (Stanford Uni . press, ١٩٩٠)

١٠- انظر :

Ahmed A.Zayed, "Traditional Culture and forms of politics in Egypt", Egyptian Yearbook of sociology, vol. ٤. ١٩٨٥.

الفصل الثامن والعشرون سبل المعيشة المستدامة نحو مدخل كلى للتخفيف من حدة الفقر^(*)

مقدمة عامة

الفقر ظاهرة اجتماعية متعددة الجوانب، فليس الفقر نقصاً فى الدخل فحسب أو حتى ندرة فى فرص العمل، ولكنه أيضاً تهمة لطبقة من المجتمع وحرمان للفقراء من المشاركة فى صنع القرار وإبعادهم من الوصول للخدمات الاجتماعية.

وفى ضوء ذلك تتشابك قضايا كثيرة معاصرة تتعلق كلها بعملية التنمية والأوضاع المختلفة لها، وخاصة قضايا الإصلاح الاقتصادى وأسلوب الحكم والمحددات والممارسات السياسية، لأنها تؤدى فى النهاية إما لمزيد من الفقر للفقراء أو إلى مزيد من التنمية والرخاء.

ولذلك فإن تناول قضية الفقر والتصدى له كمشكلة اجتماعية يحتاج لرؤية واسعة مصحوبة بعمل دؤوب فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية فى آن واحد.

وقد تنوعت مداخل السياسات العامة التى تهدف إلى التخفيف من حدة الفقر. فهناك مدخل الحاجات الأساسية فى مقابل مدخل تنمية الأصول. ويشكل توفير الحاجات الأساسية للفقراء فى البلدان النامية تحدياً كبيراً وخاصة فى البلاد التى لا يزال الجوع ووفاة الرضع ظواهر منتشرة بها بسبب قلة الموارد وسوء التغذية وضعف الرعاية الصحية. بينما يساعد مدخل تنمية الأصول الإنتاجية أو الأصول المجتمعية الموجودة فى المجتمعات المحلية على تأهيل الفقراء كقوة بشرية منتجة وبالتالي تمكينهم من دخول سوق العمل.

ويستحسن الجمع بين هذين المدخلين لتحقيق الاستثمار فى رأس المال البشرى من ناحية وتعزيز الأصول المجتمعية التى يمتلكها الفقراء من ناحية أخرى.

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة هناء محمد الجوهري، أستاذ علم الاجتماع المساعد، بكلية الآداب، جامعة القاهرة.

وسوف تركز الورقة تحديداً على مدخل سبل المعيشة المستدامة Sustainable Livelihoods Approach باعتباره مدخلاً للتنمية الأصول التي يمتلكها الفقراء فى المجتمع المحلى الذى يعيشون فيه، بحيث يمكنهم ذلك من تأمين سبل معيشتهم بشكل مستدام من أجل التخفيف من حدة فقرهم.

والهدف من هذه الورقة استعراض المدخل بعين تحليلية من أجل تطويره والاستفادة منه فى التخفيف من حدة الفقر الحضرى فى المجتمع المصرى.

وتنقسم الورقة بخلاف المقدمة والمناقشة الختامية إلى أربعة أقسام رئيسية، حيث ينصب القسم الأول من الورقة على الإطار النظرى لمدخل سبل المعيشة المستدامة من حيث تطوره وتعريفه وتحوله من السياق الريفى إلى السياق الحضرى. أما القسم الثانى، فهو يركز على عرض أهم عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة باعتبارها الإطار التطبيقى لهذا المدخل فى محاولة التخفيف من حدة الفقر فى المجتمعات المحلية.

أما الإطار المنهجى لمدخل سبل المعيشة المستدامة فيتم عرضه فى القسم الثالث من الورقة. ويتناول القسم الرابع تطبيقات هذا المدخل فى المجتمع المصرى. أما المناقشة الختامية فتتناول بعض مواطن القوة والضعف التى ينطوى عليها هذا المدخل من خلال رؤية تحليلية نقدية.

١- مدخل سبل المعيشة المستدامة: نحو مدخل كلى للتخفيف من حدة الفقر:

١-١: تطور المدخل

كان مدخل سبل المعيشة المستدامة محور المناقشات فى اللجنة الدولية للبيئة والتنمية عام ١٩٨٧، وبعد ذلك فى المؤتمرات الدولية للأمم المتحدة التى عقدت خلال التسعينيات. ثم أصبح هذا المدخل أحد المهام الخمس الرئيسية التى يقوم بها برنامج الأمم المتحدة فى المناطق الريفية ببعض الدول النامية^(١).

وخلال عامى ١٩٩٤ و١٩٩٥ قام المعهد الدولى للتنمية المستدامة بتمويل سلسلة من البحوث الاستطلاعية فى خمس دول أفريقية هى بوركينا فاسو وأثيوبيا وكينيا وجنوب أفريقيا وزيمبابوى. وقد أشارت نتائج هذه البحوث إلى إمكانية تطبيق مدخل سبل المعيشة المستدامة فى سياقات أخرى غير السياق الريفى.

وفى بداية عام ١٩٩٧ بدأ برنامج الإدارة الحضرية بالقاهرة UMP وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي بنيويورك فى مناقشة فكرة تطبيق هذا المدخل فى السياق الحضرى المصرى. وبالفعل حضر فريق عمل من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بنيويورك إلى القاهرة لاختبار عناصر هذا المدخل فى ثلاث مناطق حضرية بالقاهرة. وقد كشفت الدراسات والمناقشات أثناء الزيارة، أن السياق الحضرى المصرى يمثل إطاراً مثيراً لتطبيق هذا المدخل كأول تجربة حضرية فى العالم^(٢). وقد تم اختيار مصر لعدة اعتبارات، منها:

- ارتفاع معدلات التحضر.

- تنوع الأنماط الحضرية.

- انتشار الفقر الحضرى.

- نجاح تجارب البرامج السابقة للتخفيف من حدة الفقر التى اعتمدت بشكل أساسى على المشاركة الشعبية والمحلية- Community Based Poverty Alleviation Programs. ويقوم هذا المدخل على اكتشاف الترابط بين التنمية المستدامة والتخفيف من حدة الفقر وتدبير السياسات من أجل صياغة استراتيجيات تساعد على تمكين الفقراء^(٣).

والفكرة الأساسية من تطوير مدخل سبل المعيشة المستدامة أنه يقوم على جهود الأفراد فى حل مشكلاتهم، إما من أجل تأمين سبل معيشتهم أو حتى من أجل تخفيف المعوقات التى تحول دون ذلك. وفى ضوء ذلك، فإن هذا المدخل هو مدخل تنموى محوره الأفراد فى المجتمع المحلى People- Centered Approach لأنه يساعد الفقراء على مساعدة أنفسهم وتحسين أوضاعهم بأنفسهم^(٤).

٢-١: تعريف مدخل سبل المعيشة المستدامة

والمقصود بسبل المعيشة هو وسائل كسب العيش أو مصادر الرزق التى تهدف إلى إشباع الحاجات الفردية والمجتمعية. أما المستدامة فيقصد بها إشباع الحاجات الحاضرة دون التأثير على قدرة الأجيال القادمة فى إشباع حاجاتها. ومعنى ذلك ضرورة حفظ التوازن بين الأداء الاقتصادى وسلامة البيئة وتحقيق رفاه الإنسان بشكل عادل. ويتطلب تحقيق التقدم الاجتماعى والاقتصادى وضع سياسات تمكن الأجيال القادمة من الحصول على نفس الثروة والأصول التى

حصلت عليها الأجيال الحاضرة على الأقل^(٥).

وفي ضوء ذلك فإن سبل المعيشة المستدامة تتضمن قدرات الأفراد على خلق وضمان مصادر رزقهم وتحسين ظروفهم المعيشية بالنسبة للأجيال الحاضرة والقادمة على حد سواء. وتشمل القدرات مقدرة الأفراد على التعايش مع الضغوط والصدمات، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو ثقافية أو بيئية مثل ندرة الموارد الطبيعية أو انخفاض الدخل. وتتوقف هذه القدرات على الاختيارات المتاحة والتي يمكن الحصول عليها سواء كانت إيكولوجية أو اجتماعية ثقافية أو اقتصادية أو سياسية. كما تتوقف أيضاً على توفر العدالة وملكية الموارد والمشاركة في صنع القرارات. وهو ما سوف يتضح من خلال هذه الورقة.

٣-١: تحول المدخل من السياق الريفي إلى السياق الحضري

بدأ استخدام مدخل سبل المعيشة المستدامة أساساً كمدخل للتخفيف من حدة الفقر الريفي^(٦). كما لم يسبق تطبيق هذا المدخل في السياق الحضري من قبل، وتعتبر تجربة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في مصر هي أول تجربة لتطبيق هذا المدخل في السياق الحضري كما سبقت الإشارة. والواقع أن تطبيق هذا المدخل في السياق الحضري ليس بالأمر اليسير، فهناك العديد من التحديات التي تواجه التطبيق العملي لهذا المفهوم. ومن هذه التحديات على سبيل المثال:

١- لعل أول هذه التحديات هي فهم خصوصية المناطق الحضرية، حيث أن الحل الذي يصلح لمنطقة بعينها قد لا يلائم منطقة مجاورة للأولى^(٧).

٢- ومما لا شك فيه أن المشكلات في الحضر أكثر تعقيداً منها في الريف بسبب التباينات الريفية- الحضرية في نمط الحياة والعادات وإيقاع التغير، وكذلك كل المتفاوتات المرتبطة بتأثير الاستقطاب في المناطق الحضرية^(٨).

٣- ويضاف إلى ذلك اختلاف جوهرى، وهو أن فقر الدخل وفقر القدرة لا يرتبطان بالضرورة في الحضر المصرى، بينما يتزامن عادة في الريف المصرى^(٩). وقد أدى هذا الوضع من وجهة نظرى إلى زيادة صعوبة تحليل الفقر الحضري، وبالتالي زيادة تعقيد إمكانية التطبيق العلمى لمدخل سبل المعيشة المستدامة.

٤- تشابك وتعقد العلاقات الحضرية وكذلك تداخل المكونات والعمليات البيئية

والفيزيائية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وبالتالي فإن الشمولية والتكامل مطلب ضروري لمواجهة مشكلة الفقر فى السياق الحضري. ولعل أفضل مثال على ذلك قضية تلوث الهواء فى الحضر، والتي تؤثر بشكل مباشر على حياة الإنسان وبشكل غير مباشر على الاقتصاد الحضري بسبب انخفاض الإنتاجية الناتج عن إعتلال صحة الإنسان^(١٠).

٥- هذا إضافة إلى عدم تجانس المجتمعات الحضرية بسبب اختلاف المصالح الناتج عن تعدد القيم واختلاف إدراكها من سياق لآخر. وهو الأمر الذى يصبح مصدراً للصراع بين الأفراد، خاصة فيما يتصل بتوزيع الموارد والفرص. فعادة ما تظهر الصراعات عندما تختلف مصالح الأفراد تبعاً لاختلاف قيمهم. وبالتالي فإن التحدى الأساسى يكمن فى هذه الحالة فى إيجاد مدخل تكاملى يستوعب هذه الصراعات ويحتويها^(١١).

خلاصة القول، أن تطبيق مفهوم سبل المعيشة فى السياق الحضري يحتاج إلى مدخل شمولى بارع يستطيع أن يستوعب كل هذه الصراعات. كما يتطلب أيضاً ضرورة المواءمة بين أى عملية وبين تأمين فرص كسب الرزق للأفراد فى المجتمع المحلى.

٢- عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة:

يشتمل مدخل سبل المعيشة المستدامة على خمسة عناصر هى الأصول، وآليات التكيف والتعايش، والسياسات وترتيبات الحكم، والتكنولوجيا، وسياسات الاستثمار ودور التمويلات الصغيرة. وسوف يتضح من خلال استعراض هذه العناصر مدى تشابكها وتعقدها، بحيث يمكن القول أنها غير قابلة إلا للفصل التعسفى بهدف التحليل.

٢-١: الأصول

من شأن الأصول التى يحصل عليها الأفراد فى مجتمع محلى ما أن تقلل من ضعفهم وتقوى من مرونتهم إزاء الفقر. وكلما زادت هذه الأصول، كلما قل مقدار الضعف وزادت القدرة على مواجهة الفقر وعلى مقاومته والإفلات منه. أما إذا تآكلت هذه الأصول، زاد الضعف وعدم الأمان. ولذا ينبغى أن يشكل تكوين الأصول لدى الأفراد وتمكينهم من مكافحة الفقر، الحجر الأساسى فى القضاء

الفقر^(١٢).

وتشير الأصول عادة من الناحية الاقتصادية إلى رأس المال سواء المادى أو المالى، والذى يمكن للأفراد أن يحصلوا منه على دخل مستمر فى المستقبل. أما الأصول التى تستخدم لمكافحة الفقر فتشمل نطاقاً أوسع من الموارد الملموسة وغير الملموسة^(١٣)، والتى يمكن تصنيفها بوجه عام إلى أصول بشرية واجتماعية وطبيعية أو فيزيقية ومادية أو هيكلية، وهو تصنيف يختلف بعض الشيء عن تصنيف تقرير التنمية البشرية فى العالم الذى يصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائى UNDP^(١٤).

الأصول البشرية:

وهى تتضمن المعرفة والخبرة التقليدية التى تساعد الأفراد على كسب عيشهم فى محيط المجتمع المحلى الذى يعيشون فيه. كما تتضمن أيضاً المهارات الحرفية واليدوية التى تمكن الأفراد من القيام بأنشطة اقتصادية تدر لهم دخلاً، والتى يدخل ضمنها الطاقات الإبداعية التى يوظفها الأفراد لخلق فرص جديدة لكسب العيش. كما تشتمل على آليات التكيف والتعايش التى توفر للأفراد الحد الأدنى من التضامن والتكافل الاجتماعى من أجل البقاء.

الأصول الاجتماعية:

وهى تشمل مجموعة متداخلة من العوامل مثل سياسات الحكم Governance، والتى تؤثر على سبل معيشة الفقراء فى كثير من الأحوال. وكذلك آليات صنع القرار، والتى قد تسمح للفقراء بالمشاركة أو تمنعهم من المشاركة فى صنع القرارات الخاصة بحياتهم وخاصة سبل معيشتهم. كما تتضمن مؤسسات المجتمع المحلى التى قد تساعد الفقراء فى كثير من المجالات. ومن أهم الأصول الاجتماعية أيضاً الأنماط الثقافية والقيم السائدة والتى تؤثر وتتأثر بشكل مباشرة بظروف معيشة الفقراء، ويدخل ضمنها كذلك عمليات المشاركة التى يكون الفقراء طرفاً فعالاً فيها.

الأصول الطبيعية أو الفيزيكية:

وهى تشمل الأرض والتربة والمياه والهواء وكذلك المراعى إن وجدت.

الأصول المادية أو الهيكلية:

وهى عادة ترتبط برأس المال الذى يصنعه الإنسان فى المكان مثل المباني والطرق والميكنة وكذلك المحاصيل الزراعية والماشية إن وجدت.

٢-٢: آليات التكيف والتعايش

برغم ازدياد الفقر فى شتى أنحاء العالم، فإن عدداً كبيراً من الفقراء قد نجح فى التكيف والتعايش مع هذه الظروف المعيشية من أجل البقاء. حيث يستند هذا التكيف والتعايش على المعرفة والخبرة التقليدية لهؤلاء الفقراء، والتي تساعد على استمرار سبل معيشتهم وبالتالي استمرار بقائهم^(١٥).

آليات التكيف:

وهى طرق مواجهة الفقراء للمشكلات طويلة المدى أو المزمنة التى يعانون منها مثل:

- التكيف مع حالة الفقر، وهو ما يعنى التكيف مع انخفاض الدخل بصرف النظر عن طبيعة العمل أو نمط الاستهلاك أو غيرها من الظروف. ومثال ذلك تعدد الأنشطة الاقتصادية بالنسبة للفرد الواحد داخل الأسرة، أو تعدد مصادر الدخل داخل الأسرة المعيشية الواحدة، أو القيام بعمل جمعية أو طلب قرض أو مساعدة من بعض الجهات أو الأفراد المقترين.

- التكيف مع ظروف العمل وسبل المعيشة، وهو أمر يتعلق بالصعوبات والمشكلات المرتبطة بالقطاع غير الرسمى الذى يعمل فى نطاقه أغلب فقراء الحضر فى مصر.

- التكيف مع مشكلات الظروف البيئية والفيزيقية، والمقصود به تعاون الفقراء بالجهود الذاتية لحل بعض مشكلات البنية الأساسية والمرافق العامة والخدمات الاجتماعية من أجل تحسينها.

آليات التعايش:

وهى طرق مواجهة الفقراء للأزمات المفاجئة أو الطارئة التى يتعرضون لها مثل:

- التعايش مع الأزمات الشخصية، كفقد سبل المعيشة أو العمل بسبب المرض

أو الإصابة أو الموت.

- التعايش مع الأزمات العامة أو الخارجية، والمقصود بها مواجهة كافة المشكلات الناتجة عن القيود القانونية والتشريعية مثل قوانين الترخيصات. وتمثل هذه الأزمات ضغطاً على سكان الحي، حيث يعانون منها في حياتهم اليومية في مجالات متنوعة. ومن أبرز هذه القيود عقود تملك الأراضي وترخيصات المنشآت الاقتصادية وترخيصات المباني والبلدية.

- التعايش مع الكوارث الطبيعية مثل الزلزال أو سقوط وتفتت بعض صخور جبل المقطم.

٢-٣: السياسات وترتيبات الحكم Policies and Governance Arrangements

والمقصود بها تأثير السياسات الاقتصادية الماكرو وترتيبات الحكم على مصالح السكان وعلى أنشطتهم الاقتصادية بالمجتمع المحلى.

- تأثير السياسات الاقتصادية الماكرو:

وينصب التركيز فى هذا المجال على سياسات التكيف الهيكلى وتأثيرها المحتمل على العمالة والفقير. ورغم أن الدراسات الاقتصادية لم تتمكن بعد من تحديد تأثير هذه السياسات على العمالة والفقير، إلا أنه من الممكن الكشف عن بعض الإرهاصات فى هذا المجال. وإن كانت بعض الدراسات تشير إلى الأثر الانكماشى المحتمل للتكيف الهيكلى، فإنه يتوقع أن يعجز قطاعى الزراعة والقطاع العام فيما بعد عن استيعاب العمالة. ومن ناحية أخرى فإنه يحتمل أن تزدهر ثلاثة قطاعات اقتصادية لتصبح عماد النمو الاقتصادى، وهى قطاع الأنشطة الصناعية والقطاع غير المنظم وقطاع الإسكان^(١٦). وارتباطاً بتواجد الفقراء فى القطاع الاقتصادى غير المنظم، يمكن التنبؤ ببعض الآثار التى يمكن أن تنتج وتؤثر على عمالة الفقراء وعلى سوق العمل بتطبيق سياسات التكيف الهيكلى. ومن أهم هذه الآثار المحتملة من وجهة نظرى:

- فقد بعض الأدوار الإنتاجية للأسر، وخاصة فى حالة استخدام القوى المنافسة فى السوق تكنولوجيات إنتاجية أكثر تقدماً، مما قد يؤثر على إنتاج سلع منافسة أكثر جودة وأقل سعراً.

- التعرض لمنافسة أكبر فى سوق الإنتاج من حيث الجودة والسعر بسبب خضوع عمليات الإنتاج والتسويق لآليات السوق المفتوح وبالتالي أيضا آليات العرض والطلب .

- فقد بعض مصادر النقد أو قيم التبادل بسبب زيادة المنافسة فى السوق.

وتهدد هذه الآثار المحتملة وغيرها الصناعات الصغيرة والحرف اليدوية والفنية التى يقوم بها الفقراء لكسب العيش، وخاصة تلك الأنشطة التى تستخدم التكنولوجيات البسيطة أو اليدوية.

ترتيبات الحكم:

وهى من أكثر الموضوعات التى تسبب إشكالا للفقراء فى المجتمعات المحلية، لأنها ترتبط بمصالحهم المباشرة وتهدد تواجدهم الفيزيقي فى المكان. ومن أهم هذه الترتيبات على سبيل المثال: قرارات تطوير المناطق العشوائية، وخطط نقل الأسواق من الأحياء إلى مناطق أبعد، وقانون البيئة رقم ٤ لسنة ١٩٩٤، وكذلك قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤. ومن أهم الجهات المحلية التى يؤثر أداؤها على استقرار حياة الفقراء هى رئاسة الحى باعتبارها الجهة التنفيذية لخطط الإدارة المحلية ومحافظة القاهرة بالحى، وكذلك المجلس الشعبى المحلى باعتباره الهيئة الممثلة الرسمية المنتخبة لأهل الحى لدى الحكومة^(١٧).

٢-٤: التكنولوجيا

إن التكنولوجيا ليست الوسيلة الوحيدة لتحسين الإنتاجية وخلق فرص جديدة بالنسبة لأنشطة الفقراء الاقتصادية فى المجتمع المحلى. فهناك وسائل أخرى قد تساعد على ذلك مثل توفير فرص التدريب والتمويل والتسويق والعمل. ويرتبط ذلك بطبيعة أنماط الأنشطة غير المنظمة التى تمارس بالمجتمع المحلى، والتى لا تعتمد على التكنولوجيا الحديثة مثلما تعتمد على المهارات الحرفية والفنية واليدوية والتكنولوجيا البسيطة أو اليدوية. ومن أهم الوسائل بخلاف التكنولوجيا إتاحة فرص التدريب والتأهيل وتسهيل منح القروض الصغيرة وتحسين فرص التسويق وتوفير المنشآت لممارسة الأنشطة الاقتصادية لما لها من دور فى تنمية وتدعيم سبل المعيشة المستدامة.

٢-٥: سياسات الاستثمار ودور التمويلات الصغيرة

تدخل التمويلات الصغيرة بمختلف أشكالها فى نطاق الوسائل التى تساعد على تحسين الإنتاجية وخلق فرص جديدة، وخاصة بالنسبة لهؤلاء الذين يعتمدون على الإمكانيات البسيطة والمحدودة فى عمل مشروع صغير لكسب عيشهم منه. ويوجد بالفعل أشكال متنوعة من التمويلات الصغيرة التى تمنح لأصحاب المشروعات الصغيرة. وبخلاف الطريقة غير الرسمية للقروض التى تعتمد على فكرة الجمعيات النقدية أو الاقتراض من الأهل والأقارب، كوسيلة لتمويل المشروعات الصغيرة، توجد بعض الطرق الرسمية الأخرى، مثل:

- قروض الجمعيات الأهلية، والتى تمنحها للأهالى لمساعدتهم فى عمل مشروع صغير يكسبون عيشهم منه.

- قروض البنوك، والتى يقوم الأهالى بالحصول عليها بضمان العقار الذى يملكونه لعمل مشروع صغير. ويلجأ بعض الأفراد الذين لا يملكون عقاراً كضمان للحصول على القرض باسم أحد أقاربهم ممن يملكون عقاراً. ومن أكثر البنوك التى يتعامل معها الأفراد فى هذا المجال البنك الوطنى للتنمية وبنك ناصر الاجتماعى.

- قروض الصندوق الاجتماعى، والتى تمنحها للأفراد وصغار الخريجين لتمويل بعض المشروعات، وتتنوع هذه المشروعات ما بين المشروعات التجارية أو الصناعية أو الحرفية الصغيرة^(١٨).

٣- الإجراءات المنهجية لمدخل سبل المعيشة المستدامة:

مثلما تحولت التنمية إلى تنمية بالمشاركة، تحول أيضاً البحث فى مجال التنمية إلى بحث بالمشاركة، وهو ما يعنى دخول المجتمعات المحلية فى حوار السياسة الاجتماعية من أجل التعبير عن احتياجاتهم وترتيب أولويات هذه الاحتياجات من وجهة نظرهم، وكذلك مدى استعدادهم للمشاركة سواء بالجهد أو الوقت أو المال. وقد صار الاعتقاد اليوم أن مشاركة الناس فى التنمية هى التى تعطى المعنى لأى جهد تنموى، لأن التنمية لا تتعلق فقط برفع مستويات المعيشة ولكنها تتعلق أيضاً بدمج الفئات المهمشة والمستضعفة داخل النسيج الاجتماعى.

ويتطلب التخطيط للتنمية وجود معلومات. وتحدد الطريقة التى يتم بها تجميع هذه المعلومات واستخدامها مدى إمكانية مشاركة الناس فى الأحداث التى تؤثر فى حياتهم وكذلك طبيعة هذه المشاركة.

ويعتمد مدخل سبل المعيشة المستدامة على طرق البحث السريع بالمشاركة
Participatory Rapid Appraisal، وهو مدخل للبحث يقوم فى نظرى على تطوير
المناهج الأثنروبولوجية من أجل التعرف السريع على المجتمع المحلى وتحليل
الفرص المتاحة أمام المجتمع لمواجهة المشكلات، وكذلك تحديد المعوقات القائمة
أو المحتملة. ويساعد هذا المدخل المنهجى على تقدير الاحتياجات أو تحديد
المشروعات وترتيبها حسب الأولوية.

٣-١: البحث السريع بالمشاركة

ويقوم مدخل البحث السريع بالمشاركة على احترام كافة الفئات فى المجتمع
وضرورة تبادل المعرفة بين جميع الأطراف. كما ترتقى هذه المداخل فوق مستوى
الفصل التقليدى بين الجهل والمعرفة من أجل تسهيل التفاهم والتواصل فى إدارة
العملية التنموية.

وبذلك فإن هذا المدخل يعزز ملكية المجتمع المحلى للمعلومات ويؤكد على
حقه فى تقرير كيفية استخدامها. وهو يقوم فى نفس الوقت بإعادة المبادرة التنموية
إلى الأفراد. وهنا يصبح من غير المعقول أو المقبول أن يبقى حق اتخاذ القرارات
التي تحكم العملية التنموية حكراً على المخططين والمتخصصين فقط، بل يجب أن
يصبح كل أفراد المجتمع المحلى فى قلب العملية التنموية مما يقودهم نحو قدر أكبر
من الاعتماد على الذات وتصميم أقوى على الدفاع عما يخصهم^(١٩).

٣-٢: أدوات مدخل البحث السريع بالمشاركة

يستخدم هذا المدخل العديد من الأنشطة والأساليب والأدوات التي يمكن لأفراد
المجتمع المحلى الاستفادة منها دونما تعقيدات أو معوقات، مما يمكنهم من التعبير
عن أفكارهم وإدراك قيمة معرفتهم المحلية والمعلومات المتوفرة لديهم كمجتمع.
وهكذا تتمكن المجتمعات المحلية من تعبئة المعلومات الموجودة لديها للاستفادة
منها بما يعود عليهم بالنتائج الإيجابية^(٢٠).

- القوائم:

يستخدم هذا المنهج القوائم بدلاً من استمارات الاستبيان، حتى يمكن تقديم
معلومات واقعية لا يمكن الحصول عليها من خلال استمارات الاستبيان. وتتضمن
هذه القوائم عادة بعض المعلومات الخاصة بالمجتمع المحلى، سواء تلك التي يقوم

الباحث بجمعها بنفسه أو تلك التي يمكنه الحصول عليها من التقارير والسجلات والإحصاءات الرسمية.

- المقابلات شبه المنظمة:

وتتم هذه المقابلات عادة مع الإخباريين سواء من القيادات الشعبية أو الأشخاص ذوى المكانة الخاصة أو القائمين بالعمل الاجتماعى أو الأهلى بالمجتمع المحلى، كما تتم أيضا مع ممثلى أى فئة من الفئات بالمجتمع المحلى مثل أصحاب المتاجر الصغيرة أو الباعة الجائلين أو غيرهم، بحيث يمكنهم التعبير بحرية أكبر عن آرائهم واختيار ما يرونه ملائما من المواضيع المختلفة للتركيز عليه.

- المناقشات الجماعية المركزة:

وهى طريقة تمكن الباحثين من جمع المعلومات من الناس بشكل مباشر وبسيط وصادق. حيث يتم فى هذه المناقشات فتح الموضوعات المختلفة وتبادل الآراء حولها من منظور الناس بشكل طبيعى.

- رسم الخرائط:

ويمكن أن يتم رسم الخرائط فى بداية البحث أو أثناءه. وعادة ما تغطى هذه الخرائط البيانات الاجتماعية والبيئية والاقتصادية.

- الملاحظة:

ويمكن استخدام الملاحظة بأنواعها، سواء المباشرة البسيطة منها أو المقننة أو بالمشاركة.

ومن مزايا مدخل البحث السريع بالمشاركة أنه يسهل إيجاد عملية ذات اتجاهين للاتصال بين الباحثين من خارج المجتمع المحلى وبين الأفراد المجتمع الذين يعيشون فيه وذلك على النحو التالى:

- تقييم الاحتياجات وتحديد الأولويات من منظور محلى.
- توفير حلقة التقاء بين الباحثين وبين أفراد المجتمع المحلى للمشاركة والتعلم من بعضهم البعض.
- التجريب المستمر مع مجموعة متاحة وغير محددة من أدوات ومناهج البحث.

- الكشف عن آراء الأفراد بالمجتمع المحلى وبلورة رؤيتهم لشئون حياتهم بشكل مفيد.

- التعمق فى بعض القضايا التى تشكل محور اهتمام الأفراد فى المجتمع المحلى بشكل نافع لهم.

وبرغم فائدة مدخل البحث السريع بالمشاركة فى فهم المجتمع المحلى بشكل متعمق، فإن هناك بعض أوجه القصور التى يعانى منها هذا المدخل، منها على سبيل المثال ما يلى:

- عدم تقديم بيانات قابلة للتحليل الإحصائى أو المقارنات بين المجتمعات المحلية المختلفة.

- عدم إمكانية اختبار فرضيات محددة سابقاً.

- عدم إمكانية المقارنة الأنية لنفس المجتمع المحلى لإجراء أى دراسة

قبلية بعدية بهدف المقارنة.

- عدم إمكانية حساب المتوسطات أو المعدلات لعدم وجود بيانات كمية.

- عدم إمكانية إجراء دراسة مسحية سواء شاملة أو بالعينة، وبالتالى عدم

إمكانية التوسع فى النطاق الجغرافى للبحث^(٢١).

٣-٣: خطوات البحث السريع بالمشاركة

ومن شأن مدخل البحث السريع بالمشاركة أن يتضمن خمس خطوات عند

الاستعانة به كمنهج، ويمكن عرض هذه الخطوات على النحو التالى:

١- تحديد المخاطر والأصول والإمكانات والمعرفة الموجودة والمتاحة

بالمجتمع المحلى بالمشاركة، ويمكن تحديدها عادة من خلال آليات التكيف والتعايش التى يلجأ إليها الرجال والنساء على حد سواء.

٢- تحليل السياسات الماكرو والميكرو والقطاعية، وكذلك تحليل ترتيبات

الحكم والتى قد تصطدم فى كثيرة من الأحوال أو تتعارض مع سبل معيشة الأفراد فى المجتمع المحلى.

٣- تحديد إسهامات العلم الحديث والتكنولوجيا التى تضيف إلى المعرفة

الشعبية من أجل تطوير سبل المعيشة المستدامة.

٤- الكشف عن آليات الاستثمار الاجتماعى والاقتصادى مثل نظم القروض

الصغيرة أو الإنفاق على الصحة والتعليم باعتبارها عوامل تساعد أو تعوق سبل

المعيشة المستدامة القائمة في المجتمع المحلي.

٥- التأكد من أن الخطوات الأربعة السابقة تتم بشكل تكاملي وتفاعلي^(٢٢).

٤- تطبيقات مدخل سبل المعيشة المستدامة في المجتمع المصري: ملاحظات حول اختبار المدخل في الحضر المصري الفقير:

لقد تبني برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في ثلاث دول نامية تطبيق مدخل سبل المعيشة المستدامة في بعض المناطق الريفية بهدف التخفيف من حدة الفقر فيها. وهذه الدول هي مالاوي وسوازيلاند واليمن. وقد حققت هذه التجارب نجاحاً ملحوظاً في هذا الشأن. ويجري الإعداد حالياً لتطبيق هذا المدخل في السياق الحضري المصري بهدف التخفيف من حدة الفقر الحضري.

وقد بدأت مرحلة الإعداد باختبار عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة في ثلاثة أحياء حضرية فقيرة بمدينة القاهرة بهدف التركيز على أوجه التشابه والاختلاف في سبل المعيشة المستدامة في مجتمعات الدراسة. وكذلك استخلاص الدروس المستفادة من هذه الدراسات عند محاولة الأخذ بهذا المدخل في السياق الحضري بشكل عام وفي مدينة القاهرة بشكل خاص.

وقد أجريت الدراسات في منطقة حكر السكاكيني ومنطقة العسال وعزبة جرجس وحى منشأة ناصر. وتقع منطقة حكر السكاكيني في حى الشرايبية بوسط مدينة القاهرة ويحدها من الشمال ترعة الجلاد ومن الغرب شارع الإمام حسين. وتبلغ مساحة المنطقة حوالي ٧,٥ فداناً، ويقدر إجمالي السكان بنحو ١٢ ألف نسمة^(٢٣).

أما منطقة العسال وعزبة جرجس فهي تقع في شياخة العطار بحى شبرا بوسط مدينة القاهرة، ويحدها من الشمال شارع أحمد بدوى ومن الجنوب شارع العطار ومن الغرب مساكن أحمد حلمي. وتبلغ مساحة المنطقة حوالي ١٦٠ ألف متراً مربعاً، ويقدر إجمالي عدد السكان بنحو ٣٠ ألف و ٢٩٠ نسمة^(٢٤).

كذلك يقع حى منشأة ناصر بوسط مدينة القاهرة ويحده من الشمال الجزء الجبلى من حى مدينة نصر الواقع على الأوتوستراد ومن الجنوب حى الخليفة وجبل المقطم كما يحده من الغرب حى الوايلي ومدينة البحوث، ويفصل بينهما شارع صلاح سالم، ويحده من الشرق حدوده مع امتداد حى الخليفة ومدينة نصر.

وتبلغ إجمالي مساحة الحي حوالى ٨ كيلو متراً مربعاً، ويقدر إجمالي عدد السكان بنحو ١٦٩ ألف و ٩٩ نسمة^(٢٥).

وقد تم استبعاد منطقتى الزبالين والسلطان وبرقوق وقايتباى والمجاورين من الدراسة، باعتبارها مناطق تقتصر على أنشطة اقتصادية خاصة هي؛ جمع القمامة وتربية الخنازير فى الزبالين، وأعمال الدفن فى بقية المناطق. وقد استخدمت الدراسات الإطار التحليلى والمنهجى لمدخل سبل المعيشة المستدامة بهدف الاختبار والتجريب. وفيما يلى أهم الملاحظات والاستنتاجات التى أظهرتها هذه الدراسات عند اختبار عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة فى الحضر المصرى الفقير.

أوضحت دراسات الحالة التى حاولت اختبار المدخل فى ثلاثة أحياء فقيرة فى مدينة القاهرة مجموعة من الملاحظات بالعناصر التى يعتمد عليها مفهوم ومنهج سبل المعيشة المستدامة من ناحية، ومدى توفر هذه العناصر فى واقع الحضر المصرى الفقير من ناحية ثانية، ومدى إمكانية تطبيق هذا المدخل فى المستقبل فى الحضر المصرى الفقير من ناحية ثالثة. وسوف أعرض ملاحظاتي على النحو التالى:-

٤-١: عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة نظرياً:

- وجود قدرات ومهارات بدنية وعقلية قابلة للتنمية لدى أعضاء المجتمع المحلى.
- وجود أصول مجتمعية تحقق الحد الأدنى من المنفعة الجمعية لأفراد المجتمع المحلى.
- وجود حد أدنى لمتطلبات تمكين المجتمع المحلى من خلال كافة مؤسسات المجتمع المدنى.
- وجود حد أدنى لمتطلبات العمل الجماعى وإشراك كل الفئات الضعيفة فى المجتمع المحلى كأصحاب مصلحة وأصحاب دور اجتماعى فعال بدلاً من انتظار الحلول الجاهزة.
- قيام السلطات المحلية على كل المستويات بالدور الإيجابى الذى يحقق المصلحة العامة لأفراد المجتمع المحلى.
- تقديم المعونة الفنية التى توجه العمل التنموى وتمكن الفئات الضعيفة من

الاعتماد على أنفسها.

٤-٢: ما مدى توفر عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة فى مجتمعات الدراسة:

٤-٢-١: القدرات والمهارات البدنية والعقلية

توجد قدرات ومهارات حرفية وفنية ويديوية متنوعة من حيث طبيعتها ومن حيث كثافتها فى مجتمعات الدراسة. ويزداد تنوع وكثافة هذه المهارات والقدرة فى حى منشأة ناصر، ويلبها فى ذلك منطقة العسال وعزبة جرجس ثم أخيراً حكر السكاكىنى. ويمكن بشكل عام القول بأنها قدرات ومهارات "مهذرة" لأنه لم يتم استغلالها وتوظيفها بالقدر الذى يحقق المصلحة الجمعية المتبادلة بين أصحاب هذه القدرات والمهارات وبين المصلحة العامة للمجتمع الأكبر.

ومن أكثر القطاعات التى يجب الاهتمام بها فى هذا السياق هى:

- كافة أنماط الحرف الفنية واليدوية فى العسال وعزبة جرجس ومنشأة

ناصر.

- العرجية فى منطقة العسال وعزبة جرجس.

- الباعة الحائلون فى منطقة العسال وعزبة جرجس ومنشأة ناصر.

- المشتغلون بالتجارة الصغيرة وخاصة الذين يرتبط عملهم بالأسواق

المفتوحة .

- المشتغلون بأعمال المعمار وخاصة فى حكر السكاكىنى.

- القائمون بالأعمال والأشغال اليدوية داخل المنازل، وخاصة النساء والفتيات

فى جميع مناطق الدراسة.

٤-٢-٢: الأصول المجتمعية

أظهرت دراسات الحالة أن هناك بعض الأصول المجتمعية التى تساهم تنميتها فى

تحقيق منفعة جمعية مستدامة، وهناك أصول أخرى - رغم أهميتها - فإنها لا

تحقق مصالح جمعية مشتركة ولا تؤدى حتى إلى سبل معيشة مستدامة لأفراد

المجتمع المحلى مثل الموقع الجغرافى والقرب من محطة السكة الحديد والطريق

الدائرى أو وجود خزان مياه بالمنطقة.

الأسواق التجارية:

تعد الأسواق التجارية فى جميع مجتمعات الدراسة المجال الرئيسى للقيام

بالأنشطة التجارية المتنوعة، كما تعد أيضاً المصدر الأساسى للحصول على بعض السلع وخاصة السلع الغذائية. ولكنها تعد فى نفس الوقت من أكبر مصادر تلويث البيئة الفيزيائية والإضرار بالصحة العامة للأفراد. ولذلك فإن تنظيم العمل فى هذه الأسواق وتحسين الظروف الفيزيائية (بمعنى المكان) وتطوير طرق عرض وبيع السلع، سوف يسهم بالضرورة فى تحقيق مصلحة مشتركة لفئة التجار وللمستهلكين من أعضاء المجتمع المحلى. ويجب أيضاً مراعاة أن تطوير هذه الأسواق وتنظيم العمل بها يستدعى بالضرورة نقلها إلى أماكن بعيدة عن بؤرة المنطقة.

الثروة البشرية:

يمكن تعبئة الثروة البشرية من سكان هذه المجتمعات وتصديرها إلى سوق العمل المصرى كعمالة رخيصة، وخاصة فى مجال الحرف الفنية واليدوية التى تستخدم التكنولوجيا البسيطة أو اليدوية، أو التى تعتمد على المهارات اليدوية والقدرات العقلية. ولكن هذا الأمر يستدعى تنمية مهارات هذه الفئات من خلال استثمارها بالتعليم والتدريب حتى تواجه منافسة السوق المفتوح، وحتى يزداد عليها الطلب.

الثروة الأثرية:

توجد بمنشأة ناصر بعض المزارات الأثرية والمساجد والكنائس الشهيرة. ويمكن الاستفادة من هذا الأصل المجتمعى فى خلق منطقة سياحية تجذب إليها السياحة الداخلية والخارجية وتخلق فى نفس الوقت فرصا للعمل بهذا المجال لأهل المنطقة.

٤-٢-٣ تمكين المجتمع المحلى:

يعتبر حكر السكاكينى أبرز مثال يعبر عن إمكانية تمكين المجتمع المحلى وخلق شراكة حقيقية بين جميع الأطراف. وقد تم ذلك من خلال جمعية أهلية هى الهيئة الإنجيلية، التى تقوم إضافة إلى دورها فى تمكين المجتمع المحلى، بدور همزة الوصل بين الأطراف المختلفة لتحقيق المصلحة الجماعية.

أما منطقة العسال وعزبة جرجس، فلا تزال بحاجة إلى تدخل مؤسسات المجتمع المدنى حتى يتم تمكين المجتمع المحلى بشكل يمكنه من الاعتماد على نفسه. ويتم حالياً التعبير عن مصالح المجتمع المحلى من خلال الجهود الأهلية

والذاتية للقيادات الشعبية والسياسية بالمنطقة.

وفي منشأة ناصر، يختلف الوضع عن هذا إلى حد ما. ويرجع ذلك إلى اتساع مساحة الحى وتنوع المشكلات التى يعانى منها الأفراد. وبالتالي فإن المجهود الأهلى يقتصر على المنطقة التى توجد بها المؤسسة التى تقدم الخدمة. ومن اللافت للنظر أيضاً أن هناك بعض المناطق التى تتميز عن غيرها كثيراً نظراً لوجود مؤسسة نشيطة بها.

٤-٢-٤ العمل الجماعى:

ارتباطاً بالفقرة السابقة يعتبر حكر السكاكينى أفضل الأمثلة التى تعكس قدرة المجتمع المحلى على تنظيم نفسه للقيام بالعمل الجماعى، ويرجع ذلك لوجود الهيئة الإنجيلية التى قامت بذلك الدور بنجاح.

أما فى منطقة العسال وعزبة جرجس، فرغم عدم وجود جمعية أهلية قوية تنظم أفراد المجتمع المحلى، فقد ساعد تجانس المجتمع على إمكانية العمل الجماعى من خلال القيادات الشعبية والسياسية بالمنطقة.

وفيما يخص منشأة ناصر، فإن اتساع مساحة الحى وعدم تجانس سكان الحى بشكل صارخ، قد جعل العمل الجماعى أمراً عسيراً فى أغلب الأحوال رغم وجود حوالى ٣٠ جمعية أهلية بالحى.

٥-٢-٤ السلطة المحلية:

توجد فجوة كبيرة بين تحقيق مصالح ومتطلبات الأهالى وبين ترتيبات وقرارات الحكم المحلى فى مناطق الدراسة، ومع ذلك فقد أمكن تخفيف هذه الفجوة فى حكر السكاكينى بمساعدة الهيئة الإنجيلية التى تقوم بدور همزة الوصل بين الأهالى وبين السلطات المحلية.

أما فى العسال وعزبة جرجس، فإن القيادات الشعبية والسياسية بالمنطقة هى التى تقوم بهذا الدور التوفيقى.

وعلى خلاف ذلك، أظهرت دراسة حالة حى منشأة ناصر أن الأهالى يقومون فى أغلب الأحوال بالدفاع عن مصالحهم العامة من خلال بعض التصرفات والمواقف الجمعية بمساعدة بسيطة من القيادات الشعبية بالمنطقة.

٦-٢-٤ تقديم المعونة الفنية:

لا بد أن تتضافر كل الجهود فى المجتمع من أجل تقديم المعونة الفنية لتحديد الاحتياجات المجتمعية وترتيب أولوياتها واختيار أنسب الحلول، بحيث يتمكن المجتمع المحلى من تنظيم ومساعدة نفسه لتحقيق الاستدامة.

٣-٤: إمكانية الأخذ بمدخل سبل العيشة المستدامة فى الحضر الفقير:

أظهر التحليل السابق أن بعض عناصر مدخل سبل العيشة المستدامة يتوفر بالفعل فى مجتمعات الدارسة، بما يشير إلى إمكانية الأخذ بهذا المدخل فى الحضر المصرى الفقير بشكل عام. ومع ذلك، فإن منظورات هذا المدخل تختلف من مجتمع لآخر من مجتمعات الدارسة، طبقاً لمدى توفر عناصر هذا المدخل فى كل مجتمع، وكذلك مدى إمكانية -أو بمعنى أصح مدى جدوى - تنمية هذه العناصر بالشكل الذى يحقق فى النهاية مفهوم وهدف " سبل المعيشة المستدامة ".

حكر السكاكينى: برغم توافر أغلب عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة فى منطقة حكر السكاكينى، إلا أن القدرات والمهارات التى يمكن تنميتها تعتبر بسيطة جداً. فهى تقتصر على طائفة العاملين بالمعمار وفئة ضئيلة من الحرفيين سواء فى الورش أو داخل المنزل، وحتى تجار السوق فإن أغلبهم من خارج الحى.

منطقة العسال وعزبة جرجس: تتوفر أغلب عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة بهذه المنطقة. إلا أن هناك أولوية لبعض هذه العناصر عند محاولة الأخذ بهذا المدخل.

أولاً: تنمية القدرات والمهارات البدنية والعقلية لأفراد المجتمع مع ضرورة توجيه الاهتمام إلى فئة " العربجية".

ثانياً: تنمية الأصول المجتمعية التى تحقق حداً أدنى من المنفعة العامة ومنها تنظيم العمل بالسوق التجارى، وكذلك تدريب الثروة البشرية الموجودة لتأهيلها لدخول سوق العمل.

ثالثاً: يحتاج هذا المجتمع المحلى إلى إيجاد قنوات لتمكين أفراد من خلال

الروابط والجمعيات والمنظمات التى تعبر عن مصالحه.

حى منشأة ناصر: تتوفر بعض عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة بحى منشأة ناصر، ومع ذلك يجب مراعاة اختلاف طبيعة هذه العناصر فى المناطق الأخرى للدارسة.

أولاً: تنمية القدرات والمهارات البدنية والعقلية لأفراد المجتمع مع مراعاة أهمية ذلك وجدواه فى ضوء انتشار وكثافة وتنوع هذه القدرات والمهارات.

ثانياً: تنمية الأصول المجتمعية المتاحة بالمجتمع المحلى مثل السوق التجارى

واستثمار الثروة البشرية وخلق منطقة أثرية سياحية.
ثالثاً: محاولة إيجاد آليات أكثر فعالية تؤدي إلى تمكين المجتمع المحلى وتنظيم العمل الجماعى.

وهنا يجب مراعاة صعوبة تحقيق ذلك فى ضوء عدم تجانس البناء الاجتماعى والاقتصادى لهذا المجتمع المحلى. ولعل من المفيد فى هذه الحالة تقسيم المجتمع المحلى إلى قطاعات طبقاً لمحكات محددة، بحيث يمكن التركيز على أحد هذه القطاعات أو بعضها عند محاولة الأخذ بمدخل سبل المعيشة المستدامة.

٤-٤: تطبيقات أخرى لمدخل سبل المعيشة المستدامة فى المجتمع المصرى

أثمرت ورشة العمل، التى عرضت فيها نتائج الدراسات التى حاولت اختبار وتجريب عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة، عن قيام بعض الجهات والهيئات بالتعبير عن استعدادها لتطبيق مدخل سبل المعيشة المستدامة فى مشاريعها القائمة بالفعل، وذلك على النحو التالى:

٤-٤-١: الصندوق الاجتماعى للتنمية:

أشار الصندوق الاجتماعى للتنمية خلال ورشة العمل إلى استعداده كهيئة تنموية لتمويل مشروع يتم تنفيذه فى منطقة حضرية فقيرة بمصر، وكذلك تقديم المساعدة فى إعداد خطة المشروع. كما أبدى الصندوق استعداده لتطبيق مدخل سبل المعيشة المستدامة ضمن مشروعاته للاستفادة من هذا المدخل فى مساعدة الشباب لخلق فرص عمل مستدامة. وجرى الآن الإعداد لورشة عمل تدريبية للعاملين بالصندوق من أجل تدريبهم على كيفية تطبيق المدخل فى المشروعات الصندوق.

٤-٤-٢: المنظمات غير الحكومية: بادرت ثلاث منظمات غير حكومية هى

معهد الشؤون الثقافية Institute of Cultural Affairs ICA ومؤسسة الشرق الأدنى Association of Upper Egypt وجمعية الصعيد Near East Foundation NEF بالتعبير عن رغبتها فى تبني هذا المدخل وتطبيقه ضمن مشروعاتها. وقد تم اختيار خمس مناطق لتطبيق المدخل بها وهى أبو قرقاص بالمنيا، والدرب الأحمر بالقاهرة، والجنايبى بطنطا، والحليبة بنى سويف، وسيوة بمرسى مطروح. وجرى

حاليا الإعداد لذلك.

٣-٤-٤: الهيئة العامة للتخطيط العمرانى: التزمت الهيئة العامة للتخطيط العمرانى بدمج مدخل سبل المعيشة المستدامة ضمن عملية التخطيط. وقد عقدت بهذا الشأن عدة ورش عمل للتضير للتنفيذ الفعلى، كما توجه ورشة عمل تدريبية للعاملين بالهيئة، من أجل توعيتهم بالمدخل وتدريبهم على تطبيقه ضمن مشروعات الهيئة.

٤-٤-٤: برنامج الأمم المتحدة الإنمائى: التزم برنامج الأمم المتحدة الإنمائى بدمج سبل المعيشة المستدامة ضمن المشروعات التابعة للبرامج. وقد تم اختيار مشروعين أحدهما فى الإسماعيلية والآخر فى الأقصر. كما التزم برنامج الأمم المتحدة الإنمائى بمتابعة الموضوع وتقديم أى مساعدة فنية أو مادية فى هذا المجال.

٥-٤-٤: تقرير التنمية البشرية فى مصر: معهد التخطيط القومى: أعلن معهد التخطيط القومى أنه سوف يتم تخصيص فصل من فصول تقرير التنمية البشرية فى مصر الذى يصدره المعهد، حول موضوع سبل المعيشة المستدامة. وسوف يكون ذلك فى التقرير الخاص بعام ١٩٩٩ وجرى الآن مناقشة فكرة تخصيص عدد كامل لطرح وتحليل مدخل سبل المعيشة المستدامة فى المستقبل القريب.

٦-٤-٤: وزارة الشؤون الاجتماعية: لا تزال المفاوضات تجرى مع وزارة الشؤون الاجتماعية لدمج مدخل سبل المعيشة المستدامة ضمن برامجها ومشروعاتها من أجل التخفيف من حدة الفقر ومساعدة الفقراء على تأمين سبل معيشتهم.

٧-٤-٤: تكوين لجنة تسيير: تم بالفعل تكوين لجنة تسيير تختص بمتابعة تطور الموقف مع الهيئات والجهات السابق ذكرها. بحيث تتولى هذه اللجنة متابعة إجراء الدارسات اللازمة واتخاذ الإجراءات المطلوبة، والتى من شأنها ضمان تطبيق مدخل سبل المعيشة المستدامة ضمن المشروعات السابق ذكرها على أساس سليم. وتضم هذه اللجنة كافة الجهات والهيئات المهمة والمتصلة بمدخل سبل المعيشة المستدامة والعاملة فى مجال التنمية المستدامة.

٨-٤-٤: إعداد دليل لمدخل سبل المعيشة المستدامة: تم إعداد دليل لمدخل

سبل المعيشة المستدامة للاستعانة به عند تطبيق المدخل فى المشرعات التنموية. ويتناول الدليل الخطوات التى من الواجب اتباعها لدمج المدخل فى المشرعات، بداية من دراسة المجتمع المحلى بهدف تحليل المخاطر والأصول والإمكانات والمعرفة الموجودة والمتاحة بالمجتمع وتحليل آليات التكيف والتعايش والسياسات الاقتصادية وترتيبات الحكم، وكذلك رصد التكنولوجيا المستخدمة ونظم الاستثمار والتمويلات الصغيرة، وانتهاء بخطوات التطبيق ضمن المشروعات^(٢٦).

٥ - المناقشات الختامية:

٥-١ أهمية تطبيق مدخل سبل المعيشة المستدامة فى الحضر المصرى الفقير:

إذا كانت بداية تطبيق هذا المدخل قد تمت فى الريف، فإن اختياره فى الحضر له أهمية كبرى أرجعها للأسباب التالية:

- ارتفاع نسب الفقراء فى الحضر عن الريف.
- اختلاف البناء المهنى وكذلك أنماط النشاط الاقتصادى ما بين الحضر والريف، وبالتالي تختلف طبيعة المشكلات وطبيعة المداخل الملائمة لها.
- ارتفاع نسبة المشتغلين بأعمال القطاع غير المنظم والأعمال الهامشية فى الحضر عن الريف.
- اختلاف طبيعة الحضر عن طبيعة الريف من حيث الأصول المتاحة فيه وإمكانيات تنميتها.
- اختلاف طبيعة التجانس الاجتماعى وبالتالي آليات التكيف والتعايش والتكافل بين فقراء الحضر وفقراء الريف.
- اختلاف طبيعة نشاط وفاعلية مؤسسات المجتمع المدنى فى الحضر عنه فى الريف.
- اشتراك المرأة بكثافة أعلى وطبيعة مختلفة فى سوق العمل فى الحضر عنها فى الريف.
- تعقد المشكلات الحضرية وتشابكها عن الوضع فى الريف.
- توجيه نسبة أكبر من برامج التنمية إلى الريف عن الحضر.
- أهمية الأخذ بمفهوم الاستدامة حتى يستطيع أعضاء المجتمع المحلى مساعدة أنفسهم على المدى الطويل بدلاً من الاعتماد الكامل على المشروعات والتمويلات

التي تمنح لهم.

٥-٢ تحديات تطبيق مدخل سبل المعيشة فى الحضر المصرى الفقير:

إذا كان اختبار المدخل يهدف فى النهاية إلى محاولة اقتراجه من أجل محاولة تطبيقه على الحضر فى المستقبل، فإن هناك مجموعة من التحديات التى يجب أن أؤكد عليها، على النحو التالى:

-لم يسبق من قبل تطبيق مدخل سبل المعيشة المستدامة فى الحضر الفقير.

-لابد أن تتوفر القدرات والمهارات والأصول التى تساهم تنميتها فى تحقيق سبل معيشة مستدامة لأهل الحضر الفقراء.

-لابد من تمكين المجتمع المحلى ودعم العمل الجماعى والأخذ بمبدأ الشراكة لإنجاح أى عمل تنموى. ويتم ذلك خلال تفعيل أداء وكفاءة مؤسسات المجتمع بمختلف أنواعها.

-لابد من تفعيل الدور الإيجابى للسلطات المحلية على كافة المستويات لضمان تحقيق مصالح الأهالى لدى الحكومة.

-ضمان الحد الأدنى من التجانس الاجتماعى حتى يمكن الاعتماد على مدخل جماعى يحقق الحد الأدنى من المنفعة الجمعية.

-التحول إلى اللامركزية والأخذ بممارسات المشاركة الفعالة حتى تتسق القرارات والسياسات مع المتطلبات الحقيقية للأهالى.

ومن الملاحظ أن بعض هذه التحديات ينطوى على مشكلات تقنية خاصة بالمفاهيم والمناهج التى يعتمد عليها مدخل سبل المعيشة المستدامة، وبعضها الآخر ينطوى على مشكلات ثقافية وسياسية خاصة بالبناء الاجتماعى للمجتمعات الحضرية فى الدول النامية بشكل عام وفى مصر بشكل خاص.

وقد واجهت محاولة اختبار مدخل سبل المعيشة فى الحضر المصرى الفقير بالفعل هذه التحديات كما سبقت الإشارة.

٥-٣ ما الجديد إذن فى مدخل سبل المعيشة المستدامة؟

والجديد فى هذا المدخل أنه يعتمد على مبدأ المشاركة وتنمية المجتمع المحلى

والإدارة التعاونية وإدارة المورد الطبيعية للمجتمع المحلى من أجل تقديم إطار بديل يتجاوز أوجه القصور والمداخل التقليدية للتنمية، والتي تتجاهل بالأساس حقيقة حياة الفقراء وتعتمد فى أغلبها على تحكم مجموعة واحدة فى مصير هؤلاء الأفراد. وبالتالي فإن مشاركة الفقراء فى تحديد احتياجاتهم وترتيب أولوياتهم سوف تغير من مسار بعض السياسات الاجتماعية التى صيغت فى غياب مشاركتهم.

ومن أجل مساعدة الفقراء لمساعدة أنفسهم لابد أن تكون البداية من خلال مواطن قوة الأفراد فى المجتمع المحلى بما تتضمنه من الأصول الجمعية والمعرفة الشعبية، بدلاً من البدء من مواطن ضعفهم وحاجاتهم. يضاف إلى ذلك ضرورة التنسيق بين تدابير السياسات ونظم التكنولوجيا والاستثمار من أجل دعم سبل معيشة الفقراء^(٢٧).

ولعل أهم ما يميز هذا المدخل أنه مفهوم كلى على خلاف المدخل التنموية الجزئية أو القطاعية الأخرى. وذلك لأنه يتضمن إيجاد التوازن بين كل الإيجابيات والسلبيات الاجتماعية والاقتصادية والبيئية سواء على المدى القريب أو البعيد، وكذلك التوازن بين المصالح العامة لمجموعة من السكان وبين المصالح الخاصة لكل فرد من الأفراد^(٢٨).

ويكمن التحدى الأساسى هنا فى صعوبة تحديد أوجه الترابط والتبادل بين مختلف مكونات هذا المفهوم. والأبعد من ذلك أن المفهوم يتضمن مجموعة واسعة من القيم التى تعزز العلاقات المفيدة فيما بين الناس وفيما بينهم وبين بيئتهم. كما تشجع هذه القيم أيضاً على مشاركة الأفراد فى صنع القرار والاعتماد على الذات كأحد أهداف التنمية. والمقصود بالاعتماد على الذات فى هذا السياق، هو تطوير قدرات المجتمعات المحلية حتى تتمكن من الاستجابة للمشكلات والضغط المحلية^(٢٩).

وبشكل مختصر يمكن القول:

أن مفهوم سبل المعيشة المستدامة يرتبط بتمكين الفقراء، لأنه يتصل بدعم قدرات الأفراد والمجتمعات المحلية للتعايش والتكيف مع ظروفهم المعيشية. وكذلك رفع الوعى الاجتماعى والمشاركة الاجتماعية والاقتصادية واستخدام الموارد المحلية لإحداث التطوير وتحديد الذات. وبقول آخر، هو مدخل لتقوية قدرات الفقراء لتحسين نوعية حياتهم.

٥-٤ رؤية نقدية لمدخل سبل المعيشة المستدامة:

تنطبق على مدخل سبل المعيشة المستدامة مجموعة الانتقادات التي توجه عادة لأي مدخل تكاملي كلي. وذلك لما تحويه هذه المداخل من تشابك وتفاعل بين مجموعة العوامل والعناصر المتداخلة. فقد تبين مما سبق أن مدخل سبل المعيشة المستدامة هو مدخل تكاملي كلي لأنه يحاول إيجاد التوازن بين العدالة الاجتماعية وحماية البيئة والأداء الاقتصادي. ولذلك فهو مدخل كلي يجمع العديد من العوامل التي تؤثر بالإيجاب أو السلب على سبل معيشة الناس في مجتمع محلي معين. وفي ضوء ذلك فهناك مجموعة من الانتقادات يمكن عرضها على النحو التالي:

١- لم يلتفت الباحثون والمتخصصون بشكل واضح إلى الكشف عن مجموعة هذه العوامل ومدى تفاعلها. يضاف إلى ذلك أهمية الحلول الوسط أو التحايلات التي يقوم بها الأفراد لتأمين سبل معيشتهم، ومدى تأثير ذلك على الأوضاع الاجتماعية والبيئة والاقتصادية. فقد بدأ هذا المدخل بنظرة كلية دون تحليل جزئيات هذا الكل بشكل مباشر، رغم أهمية ذلك.

٢- هناك بعض المجموعات من الأفراد في المجتمع المحلي التي تقوم بالتحايل على القوانين أو القواعد العامة أو تتنافس فيما بينها لتعظيم نصيبها من بعض الموارد العامة المتاحة في المجتمع المحلي. ومثال ذلك وضع اليد على الأراضي بهدف بناء المساكن أو اغتصاب مكان (بمعنى أرض) في سوق المنطقة أو في أي سوق خارج المنطقة بدون الحصول على الترخيص لذلك. وبالتالي فإن الجماعات المشتركة في نشاط معين توفق آليات التكيف والتعايش الخاصة بها مع بعضها البعض من أجل "الاحتيايل" على العيش. وقد تتضمن هذه الآليات أحياناً التعدي على الموارد البيئية.

وفي هذه الحالة كيف يمكننا كباحثين أن نفرق بين آليات التكيف التي تساعد المستضعفين من أجل تأمين سبل معيشتهم وبين تلك التي - إضافة إلى تحقيق ذلك - تؤدي إلى التعدي على البيئة.

٣- تثير آليات التكيف باعتبارها مدخلاً لوضع سياسات سبل المعيشة موضوعاً آخر، وهو ضرورة أن نسأل أنفسنا كباحثين عما إذا كانت هذه الآليات حالة حقيقية تتصل بالأفراد، أم الحالتين معاً، أفراد معينون في ظروف معينة يقومون بآليات تكيف معينة؟ فإذا كانت هذه الآليات هي المدخل لصياغة سياسات

تساعد هؤلاء الناس فى تأمين سبل معيشتهم، فإنه لا بد من إيجاد مدخل تنموى كلى قائم على مشاركة هؤلاء الأفراد. ولكن سيظل السؤال يطرح نفسه، وهو إذا كانت هذه المجموعات من الأفراد ستظل تتكيف بنفس الدينامية إذا ما أتيحت لها فرص أكبر لذلك؟ أم لا.. وهو سؤال تظل الإجابة عليه غير واضحة بعد^(٣٠).

٥-٥ بداية طريق سبل المعيشة المستدامة

فى ضوء تشابك المتغيرات والعناصر الخاصة بطبيعة مدخل سبل المعيشة المستدامة من ناحية، وطبيعة المجتمعات الحضرية الفقيرة من ناحية أخرى، يمكن القول أن بداية طريق سبل المعيشة المستدامة لا بد أن تكون تنمية القدرات والمهارات البدنية والعقلية. ولكن هناك حقيقة واقعية، وهى أن تنمية هذه القدرات والمهارات سوف تتشابك، بل وتستند على بقية عناصر مدخل سبل المعيشة المستدامة. ومع ذلك تظل هناك أولوية نسبية لهذا العنصر أكثر من غيره. وهناك مجموعة من الأبعاد التى يجب التركيز عليها بشكل خاص عند صياغة وتنفيذ السياسات العامة للدولة فيما يرتبط بمسألة التخفيف من حدة الفقر، وذلك على النحو التالى:

الأول: التأكيد على وسائل الإنتاج التى يمتلكها الفقراء وأهمها العمالة، بالإضافة لقضايا الملكية والتمويل. ولا بد من الاهتمام بخلق وتنمية فرص العمل المنتج بما يتناسب مع قدرات الفقراء. وهذا هو دور المؤسسات المجتمعية كلها من أجل توفير البنية الأساسية والتكنولوجيا الملائمة حتى يمكن استيعاب هؤلاء الفقراء فى سوق العمل.

الثانى: توفير الخدمات الأساسية مثل الصحة والتغذية والتعليم.. وغيرها لتحسين مستوى حياة الفقراء، وخاصة فى المناطق الحضرية الفقيرة التى تعاني من نقص هذه الخدمات.

الثالث: الاهتمام بالدعم وتقديم وسائل الضمان الاجتماعى من خلال سياسات كفاء تضمن عدم تسرب الموارد لغير مستحقيها من ناحية ثانية.

الرابع: ربط سياسات التنمية بصورة عامة بالأبعاد الاجتماعية، حتى يمكن تخفيف الآثار السلبية للسياسات التنموية على الفقراء خصوصاً، ومثال على ذلك سياسة التكيف الهيكلى.

الخامس: ربط القرار السياسى بالتحليل الاقتصادى والاجتماعى من أجل تفضيل الاختيارات السياسية التى تراعى حماية مصالح الفقراء. وهو الأمر الذى يتطلب قاعدة عريضة من البيانات والمعلومات لتحديد الصورة الواقعية بشكل حقيقى.

السادس: التعاون بين جميع الشركاء Partners فى المجتمع فى تحمل المسؤولية والدور الاجتماعى فى التخفيف من حدة الفقر مثل الحكومة بكافة أجهزتها ومؤسسات المجتمع المدنى بكافة أنواعها والهيئات الدولية والقطاع الخاص.

المراجع والهوامش

- ١- EQI, The Sustainable Livelihoods Approach in Egypt, Opportunities and Challenges in an Urban Context, Workshop and Launching Session Report, Cairo, Egypt, ٢٤- ٢٦May, ١٩٩٨,P.1.
- ٢-Ibid, P.٢
- ٣-Zaki Khoury, The Sustainable Livelihoods Approach, An Introduction, in EQI Op. Cit., p.١.
- ٤-Ibid, P.٢
- ٥-Titi V. and Naresh Singh, Adaptive Strategies for Poor in Arid and Semi-Arid Lands ,in Search of Sustainable Livelihoods, IISD Working Paper, Winnipeg, IISD, ١٩٩٤.
- ٦-Dunmo . J., Sustainable Rural Livelihoods, A Case Study of CUSO in Thailand, CCIC Workshop on Sustainable Livelihoods, Ottawa, ١٩٩٥.
- ٧- Hanaa El Gohary , Sustainable Livelihoods in Urban Egypt, Case Study Synthesis, in EQI, Op. Cit.
- ٨-Zaki Khoury, ١٩٩٨, Op. Cit, P.٤
- ٩- Institute of National Planning, Egypt Human Development Report ١٩٩٦, P.٤٩.
- ١٠- Zaki Khoury, Sustainable Urban Development, From Theory to Practice, ACSP, ٩٧, Fort Lauderdale, Nov. ٦-٩, ١٩٩٧.

- ١١- Zaki Khoury, ١٩٩٨, Op. Cit., P.٥.
- ١٢- United Nations Development Programme, Human Development Report ١٩٩٧, New York, ١٩٩٧, P.٦٢.
- ١٣- Ibid, P.٦٣.
- ١٤- لقد اعتمدت في تحليل الأصول على الهيكل الذي صاغه ناريش سينج في:
-Naresh Singh and Keith Rennie, Participatory Research for Sustainable Livelihoods, A Guidebook for Field Projects, IISD, Canada, ١٩٩٦.
بالإضافة إلى الخبرة الميدانية الشخصية للباحثة في هذا المجال.
- ١٥- Zaki Khoury, Op. Cit., P.1
- ١٦- Heba Handoussa, Crisis and Challenge, Prospects for the ١٩٩٠s in Heba Handoussa and Gillian Pottr, Employment and Structural Adjustment, Egypt in the ١٩٩٠s, The American University in Cairo Press, Cairo ١٩٩١, PP ٣-٢٤, P.١٥.
- ١٧- لمزيد من التفاصيل، انظر:
- Hanaa El Gohary, Sustainable Livelihoods in Manshiat Naser, A Case Study, in EQI, Op. Cit.
- ١٨- لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق.
- ١٩- NEF, Participatory Rapid Appraisal, NEF Experience and Applications, NEF, Cairo, P.٢.
- ٢٠- Ibid, P.٢.
- ٢١- لمزيد من التفاصيل مدخل البحث السريع بالمشاركة أنظر:
- Theis and Grady, Participatory Rapid Appraisal for Community Development, IRED, ١٩٩١.
- Robert Chamber, Rural Developemnt, Putting the Last First, MED II, ١٩٨٧.
- ٢٢- Naresh Singh, The Sustainable Livelihoods Approach, A Concept Paper, Paper presented in the Workshop on Sustainable Livelihoods Indicators, UNDP, New York, August ٢١, ١٩٩٧, P. ١-٢.
- ٢٣- لمزيد من التفاصيل حول الدراسة، انظر:
- Amani Kandil, Sustainable Livelihoods in Hikr El Sakakini, A case study, in EQI, Op. Cit.
- ٢٤- لمزيد من التفاصيل حول الدراسة، انظر:
- Rashad Abdel Latif, Sustainable Livelihoods Approach in El Assal and Ezbet Guirguis

, in EQI, Op. Cit.

٢٥- لمزيد من التفاصيل حول الدراسة، انظر:

- Hanaa El Gohary, ١٩٩٨ A. Op. Cit.

٢٦- لقد اعتمدت بشكل أساسي في هذا الجزء على المصادر التالية:

- EQI, ١٩٩٨, Op. Cit., PP.٢

-Nelima Okhoya , et. Al., Sustainable Livelihoods Approach in Egypt, Opportunities and Challenges in an Urban Context, Back to Office Report , UNDP, New York , ١٩٩٨, PP٣.

-Approach in Low- Income communities in Egypt, Social Fund for Development, Cairo, ١٩٩٩, P. ١-٢.

بالإضافة إلى مشاركة الباحثة في بعض هذه الواقع.

٢٧- Zaki Khoury, ١٩٩٨, Op. Cit., P.1

٢٨- تم الاعتماد بشكل أساسي في عرض هذا الجزء على المرجع التالي:

-Titi v. and Naresh Singh, ١٩٩٤, Op. Cit.

٢٩- انظر المرجع السابق.

٣٠- لقد اعتمدت بشكل أساسي في عرض هذا الجزء على المرجع التالي:

- ParakhHoon, Sustainable Livelihoods, Concepts, Principles and Approaches to Indicator Development, a Paper presented in the Workshop on Sustainable Livelihoods Indicators, Op. Cit.

الفصل التاسع والعشرون القيم والضوابط الاجتماعية^(*)

مقدمة

إن التحولات والتجديدات التي حدثت في المجتمع المصرى واقتُرحت نظماً وقيماً ونظرة جديدة للحياة، قد عاشت دون تفاعل مع ما يقابلها في المجتمع التقليدي، الأمر الذي خلق تناقضات ومشاكل أسهمت في بلبلة الرؤية الصحيحة وزيادة معدل التخلف. زد على ذلك أن الفجوة التي بدأت تتسع بين الحاضر والماضى، والتي أدت إلى ارتفاع الصلة بينهما، كان لها أثر بالغ في تفكك الشخصية المصرية ووقفت ظهور الشخصية القومية المعاصرة. ولاشك أن التغيير في بناء المجتمع الاقتصادى والثقافى والاجتماعى قد أدى إلى تصلب المؤثرات القيمية، الأمر الذى أدى إلى تناقض القيم وتضارب موجهاً السلوك.

ولهذا ليس غريباً أن يهتم قسم الاجتماع - بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية بتشخيص أزمة الإنسان المصرى، والتي انعكست كل آثارها على ثقافته وقيمه ومعاييره. ومن هنا برز الاهتمام بقضية إعادة بناء الإنسان المصرى من أجل تعزيز قيمه وتوجيهها نحو الإسهام فى قهر تخلفه وانغلاقه لتحقيق أماله. ولاشك أن دراسة إعادة بناء الإنسان المصرى هى دراسة لمصر تاريخاً وحاضراً ومستقبلاً. ولقد حدد قسم الاجتماع أهداف هذه الدراسة على النحو التالى:

- ١- التعرف على السمات الأساسية للشخصية المصرية.
- ٢- تحديد المعوقات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعقائدية التى حالت دون تحديث الإنسان المصرى.
- ٣- تقدير الظروف الموضوعية التى تساعد على الحفاظ على القيم الأصيلة فى الشخصية المصرية، مع مصادرة السلبيات، وزرع السمات الجديدة التى تتناسب مع أهداف المجتمع المتجددة.
- ٤- استخلاص مجموعة متكاملة من النتائج التى قد تعين على رسم سياسة شاملة متعددة الجوانب لإعادة بناء الإنسان المصرى.

(*) كتب هذا الفصل الدكتور محمد أحمد بيومى، أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

قسمت الدراسة السوسولوجية لبحث إعادة بناء الإنسان المصرى إلى قطاعات متخصصة شملت فريقاً لبحث التنظيمات الرسمية وغير الرسمية، وفريقاً لبحث القيم والضوابط الاجتماعية، وفريقاً لبحث التنمية الاجتماعية والتحديث، وفريقاً لبحث الوعى السياسى والقومى، وفريقاً لبحث أدوات الاتصال الجماهيرى. وقد حاولت هذه الدراسة معايشة الانطباعات التى تعكس الاتجاهات اللازمة لتشخيص حقيقة المعوقات ونوعية الإيجابيات الكامنة فى الثقافة، والقيم، والضوابط الاجتماعية. وهدفنا من كل هذا هو استخلاص النتائج التى تساعد صانعى القرار لوضع الإنسان المصرى فى مكانه المناسب لمواجهة متطلبات العصر. وتجدر الإشارة إلى أن ما توصلنا إليه فى هذه الدراسة: يمثل حصيلة الانطباعات المستمدة من دليل المقابلة، إلا أن طبيعة الموضوع تقتضى إجراء مزيد من الدراسات المستقبلية حول تحليل مختلف عناصر التراث سواء ما هو متاح منها فى الكتب الأدبية، أو التاريخية، أو الوثائق، أو وسائل الإعلام. وإبراز القيم الأصيلة التى تحدد هوية المجتمع المصرى فضلاً عن أنساق الاعتقاد والعادات والتقاليد.

١ - مشكلة البحث والقضايا والتساؤلات المطروحة

فى نطاق التخطيط العام للدراسة السوسولوجية لبحث إعادة بناء الإنسان المصرى بجامعة الإسكندرية تقرر القيام بإجراء دراسات استطلاعية فى مختلف المحافظات تمهيداً لوضع التقارير التى تهدف إلى التعرف على الاتجاهات المختلفة للقضايا المطروحة، والخاصة بإيجابيات وسلبيات الإنسان المصرى.

ولاشك أن القيم السائدة والضوابط المشكلة لقنوات السلوك تعكس طابع الثقافة المصرية وتعبر عما فيها من تراث خالد، فى الوقت الذى تكشف فيه عن التناقضات ومظاهر الخلل التى أثرت على ظهور السلبيات وتراكمها فى شخصية الإنسان المصرى. لهذا يهدف البحث إلى دراسة الثقافة الكلية التى تميز المجتمع المصرى، ونسق القيم الذى ينطوى على القيم المركزية التى تحدد الهوية المصرية، فضلاً عن أنساق الاعتقاد والتقاليد التى تتميز بالأصالة والاستمرارية. كذلك سوف يحاول هذا البحث التعرف على مشكلة الضوابط من خلال تحليل دور القانون والعرف كضمانات لحرية الفرد وحماية لأمن المجتمع.

ولعل نقطة الانطلاق الأساسية لهذا البحث، هى النظر إلى القيم والضوابط باعتبارها أنساقاً مستقلة وتابعة حسب الظروف من موقعها فى التأثير والتأثير فى

الاقتصاد والسياسة والتعليم والرأى العام بهدف التوصل إلى حقيقة التفاعل بين الثقافة ككل، وبين الفرد الذى يعكس معالم الشخصية القومية. وسيحاول هذا البحث الاستطلاعى استقصاء النمو الثقافى والتغيرات القيمية فى مجتمع البحث. وسوف يركز على الاهتمام بالقضايا والتساؤلات الآتية:

أ- الأبعاد الثقافية:

- ١- الملامح الأساسية التى تميز الثقافة المصرية ومصادرنا الأساسية.
- ٢- الظروف الاجتماعية والتاريخية التى غيرت فى الثقافة المصرية وأدت إلى ظهور الثقافات الفرعية.
- ٣- التحولات والتغيرات السريعة التى حدثت ولا تزال تحدث فى المجتمع وما ترتب على ذلك من تناقضات فى الثقافة المصرية والتى انعكست بدورها على شخصية الإنسان المصرى.
- ٤- مدى اتساع الفجوة بين ما هو "تقليدى" وبين ما هو "حديث" فى الثقافة المصرية، وانعكاس ذلك فى عدم تماسك وحدة الشخصية المصرية وتفككها.
- ٥- انفتاح الثقافة المصرية على التجارب العالمية - سواء عن طريق الاستعمار أو عن طريق الاتصالات الثقافية - وما أدى إليه من وجود نماذج متباينة من الشخصية المصرية. وكيف أثرت هذه النماذج المستعارة فى تأخر تبلور - أو غياب - نمط واحد يميز الثقافة المصرية والشخصية المصرية.
- ٦- الفترات التاريخية للثقافة المصرية التى أبرزت نظرة معينة للحياة وعاش الإنسان المصرى فيها دون تفاعل مع ثقافته، الأمر الذى أدى إلى تخلفه من ناحية وعدم المشاركة الثقافية من ناحية أخرى.

ب- الأبعاد القيمية:

- ١- القيم المركزية التى تحدد الهوية المصرية، والعوامل التى أدت إلى استمرارية هذه القيم الأصلية.
- ٢- مصادر هذه القيم المركزية، وهل وجودها راجع إلى ارتباطها بظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية، أم أنها نبعت من داخل الثقافة المشكلة للهوية المصرية؟
- ٣- التغيرات التى طرأت على النسق القيمي فى المجتمع المصرى وما ترتب على ذلك من تناقض بين قيم الأجيال وعدم تكامل الشخصية المصرية.

٤- ما هي المعوقات التاريخية والاجتماعية والسياسية التي حالت دون تطوير القيم الإيجابية بالنسبة للثقافة المصرية لخلق الإنسان المصرى وانطلاقه لتحقيق أهدافه وطموحه.

٥- القيم "المزيفة" التي فرضتها مراكز قوى معينة فى فترات زمنية، أو التي استعيرت من مجموعات مختلفة ثقافياً وعقائدياً عن المجتمع المصرى.

٦- دور الدين كنسق اعتقادى يساعد على الدافعية والإنجاز من ناحية، وعلى استقرار وتكامل الإنسان المصرى من ناحية أخرى.

٧- العوامل التي تساعد على ظهور التفكير الغيبي والمعتقدات الخرافية من ناحية، والأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية لذلك من ناحية أخرى.

٨- دور الحركات الدينية فى تحرير الإنسان من سلبياته ومدى تحقيق هذه الحركات لأهداف المجتمع ومتطلباته الحقيقية وتحديثه.

٩- العادات والتقاليد التي تميز الشخصية المصرية ودورها كموجهات أو كمعوقات للفعل الاجتماعى.

ج- الضوابط الاجتماعية:

١- هل القوانين المصرية وضعت للتغيير أم للدفاع عن مصالح طبقية معينة؟

٢- ما هي القوانين المتصلة بالسلوك ومدى ما تقدمه كعوامل مساعدة لإعادة بناء الإنسان وتغيير القيم التقليدية؟

٣- ارتباط الضوابط الاجتماعية بالبناء الثقافى والقومى والاجتماعى والسياسى، وأثر ذلك فى تكامل الشخصية المصرية.

٤- ضمانات الحرية للفرد وارتباط ذلك بالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

٥- العوامل التي تتحول فيها الضوابط والضمانات إلى أدوات قمع للفرد وحماية للسلطة.

د- أهداف محددة:

وأخيراً يمكن تلخيص أهداف هذه الدراسة على النحو التالى:

١- الكشف عن الاتجاهات الثقافية والقيمية للمجتمع من خلال تنوع المستويات الاجتماعية والاقتصادية.

٢- خصائص الشخصية القومية المصرية وعناصرها ومقوماتها.

- ٣- نموذج الشخصية المصرية (النموذج "التقليدى"، والنموذج "التقدمى" أو "العصرى").
- ٤- الجوانب الإيجابية والسلبية فى الشخصية المصرية، والأسباب التى أدت بالإنسان المصرى والمجتمع المصرى إلى الوضع الراهن.
- ٥- وسائل التغلب على نواحى النقص ومعالجة الجوانب السلبية، وكيفية تحرر الإنسان المصرى منها.

٢- التصميم المنهجى للدراسة

وقع اختيار فريق بحث "الثقافة والقيم والضوابط الاجتماعية" على محافظة المنيا لإجراء هذه الدراسة الاستطلاعية فى الفترة من ١٩٧٩/٣/٢٧ إلى ١٩٧٩/٤/٢. ولقد كان اختيار محافظة المنيا لتطبيق استمارة البحث متمشياً مع أهداف البحث الأساسية والخاصة بأن يمثل مجتمع البحث المجتمع المصرى ككل. ويرجع اختيارنا لمحافظة المنيا لتحقيقها للأهداف التالية:

- أ- أن محافظة المنيا تجمع بين الحياة الريفية والحياة الحضرية بصورهما المختلفة، وهذا أمر مطلوب لمعرفة الاتجاهات المختلفة حسب ظروف الحياة.
- ب- تمثل محافظة المنيا مجتمع الوجه القبلى خير تمثيل من حيث خصائصه وقيمه المسيطرة. ولاشك أن الوقوف عليها يمثل أهمية قصوى، خاصة وأن صعيد مصر يمثل نسبة عالية من المجتمع المصرى.
- ج- الموقع الجغرافى لمحافظة المنيا بين شمال مصر وجنوبها جعلها أنسب المجتمعات لإجراء الدراسة.
- د- يبلغ تعداد سكان مجتمع المنيا ١,٧٠٥,٦٠٢ نسمة (حسب تعداد ١٩٧٥) عدد الذكور منهم ٨٥٨,١٥٦ نسمة، وعدد الإناث ٨٤٧,٤٤٦ نسمة. أما سكان الريف فيبلغ عددهم ١,٣٦٦,٦٠٤ نسمة، بينما عدد سكان الحضر ٣٣٨,٩٩٨ نسمة. ولعل هذه النسبة تتمشى إلى حد كبير مع النسب العامة للريف والحضر فى المجتمع المصرى.

ولقد اعتمدت هذه الدراسة على نموذج البحث الاستطلاعى، حيث كانت تستهدف استطلاع ومعرفة رأى المبحوثين فى الموضوعات والقضايا التى تتضمنها الدراسة. ولقد اتبعت الدراسة "المنهج الوصفى" فى تشخيص الوضع الراهن للقيم والثقافة وضوابط السلوك فى مجتمع يمثل إلى حد كبير خصائص

المجتمع المصرى. واستخدمت طريقتنا المسح بالعينة ودراسة الحالة فى مجتمع البحث. صمم لهذا الغرض دليل للمقابلة اشتمل على ثلاثة أقسام رئيسية هى: الثقافة والقيم والضوابط الاجتماعية، واحتوى كل قسم منها على عدد من الموضوعات التى تكشف عن أثر هذه المتغيرات الكبرى فى تشكيل شخصية الإنسان المصرى ومعرفة المعوقات والإيجابيات من أجل إعادة بنائه. ولما كانت دراستنا دراسة استطلاعية فإننا قصدنا أن تكون أسئلة دليل المقابلة من النوع "المفتوح" حيث يترك للمبحوث حرية التحدث والتعبير عن مواقفه وآرائه واتجاهاته بحرية تامة، وذلك حتى نصل إلى تحقيق أهداف البحث الأساسية.

قام بتطبيق دليل المقابلة باحثون مدربون على ذلك، وكان الباحث يقوم بمقابلة المبحوث سواء فى بيته أو فى محل عمله، حيث افترض أن أغلبية المبحوثين من الأميين، ويتطلب ذلك أن يملأ الباحث الدليل بنفسه. ولقد تم تفريغ الإجابات واعتمدنا على التحليل الكيفى فى استخراج نتائج الدراسة.

أجريت العديد من الاتصالات قبل بداية البحث للحصول على تصريحات الإذن ببداية البحث. كما تمت عمليات إعداد مجتمع البحث قبل النزول، وذلك بالاستعانة بالقيادات الرسمية والشعبية فى كل من المدينة والقرى التى أجرى فيها البحث.

وروعى فى تحديد عينة الدراسة أن تكون ممثلة لمجتمع البحث. وبلغ عدد الحالات التى درست ١٥٠ حالة، منها ٥٠ حالة فى الريف (قرية جريس^(*) وقرية كوم اللوفى)، ١٠٠ حالة فى مدينة المنيا. وروعى فى اختيار العينة المتغيرات الآتية: النوع - السن - الدين - التعليم - المهنة. ويوضح الجدول الآتى مفردات العينة.

(*) روعى فى اختيار قرية جريس أن تكون متميزة بوجود بعض الخدمات مثل: وحدة مجمعة، وحدة صحية، ودار حضانة، جمعية زراعية، مدرسة ابتدائية، مكتب تلغراف. وبريد، وحدة بيطرية، نقطة شرطة، كهرباء، مياه نقية. أما قرية كوم اللوفى فكانت غير متمتعة بأى خدمات إلا بوجود مدرسة ابتدائية وثلاثة مساجد وكنيسة.

جدول يبين توزيع عينة الدراسة

المجموع	التعليم				المهنة									الديانة		النوع		فئة السن	محل الإقامة					
	عالي	متوسط	ملم بالقراءة والكتابة	أمية	بالمعاش	رية بيت	طالب	عسكري	مهني	حرفي	تاجر	عامل	موظف	فلاح	مسيحي	مسلم	أنتي			تكر				
٤ ١١ ٥	١	٢	٠	٢						٢	١	١	٢	٤	٥	٢	٤	٣	٧	٤	٤	أقل من ٢٥ سنة من ٢٥ إلى ٥٥ أكثر من ٥٥ سنة	قرية جريس	
٨ ١٤ ٨	٢	٢	١	٤		٢	٢	١	١		٢		٢	٤	٢	٨	٤	٣	١	٤	٢	٥	أقل من ٢٥ سنة من ٢٥ إلى ٥٥ أكثر من ٥٥ سنة	قرية كوم اللوحي
٢٦ ٥٩ ١٥	١	١	٢	١		٢	٩	٤	١	١	٤	١	٢		٥	٢١	٤	٢	٢	١	٢	٤	أقل من ٢٥ سنة من ٢٥ إلى ٥٥ أكثر من ٥٥ سنة	مدينة المنيا
	٢	١	٥	٢	٣	١	٢	٣	١	١	٣	٥	٧	٠	١٠	٤	٢	٤	١	٢	٤	٧		
١٥٠	٤	٤	٣١	٢	٤	٦	١	٩	٦	٨	١٨	١	٤	٢	٣	١٢٠	٣	١	٤	٤	٣	٥		

٣- نتائج الدراسة الاستطلاعية أولاً: الثقافة

لاشك أن الثقافة بشقيها (المادى واللامادى) تؤثر فى الإنسان وتوجه سلوكه وتكون شخصيته. ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض للموجهات الثقافية التى تحدد الشخصية المصرية، حتى نستطيع فهم هذه الشخصية ونقف على إيجابياتها وسلبياتها. وبذلك يمكن أن ندعم تلك الإيجابيات ونؤكد لها ونفهم أسباب السلبيات ونحاول تلافئها.

ولما كان التعليم من القيم الثقافية التى يحرص المجتمع على تعميمها، ولما كانت العلاقة بين التعليم والتنمية علاقة وثيقة ومتبادلة التأثير والتأثر. لذلك كله آثرنا أن نبدأ فى تناولنا للثقافة فى مجتمع المنيا بالتركيز على أهمية التعليم ونظرة المجتمع إليه، ومدى وعى الناس بدوره فى تنمية المجتمع. كما سنعرض بعد ذلك لأدوات الثقافة، ومدى وعى الناس بها وبأهميتها، ودرجة إقبالهم على استخدامها.

(١) التعليم:

أ- دور المؤسسات التعليمية فى المجتمع:

اتضح من خلال إجابات أفراد عينة البحث أن التعليم يشكل أهمية كبرى فى حياتهم. ويجمع المبحوثون بكل فئاتهم على أن للتعليم دور هام فى تشكيل شخصية الإنسان، ويضفى عليه الهوية والمكانة المرموقة. والمدرسة فى نظرهم مؤسسة اجتماعية تعليمية لها دور خطير فى تشكيل شخصية الإنسان وتنشئته التنشئة السليمة القائمة على فهم ما يجرى حوله من أمور، وأن يكون له رأى فى ذلك، هذا الرأى يساهم به فى تطوير مجتمعه وتغييره إلى الأحسن.

ولعل إجابات المبحوثين ذوى التعليم العالى تدل على فهم أكبر لدور المدرسة، فهم لا يقصرون دور المدرسة على التعليم فحسب، بل يمتد لديهم إلى أدوار أخرى من الممكن أن تسهم بها المدرسة مثل الأنشطة المختلفة. وهى الأنشطة التى تجلى موهبة التلميذ وتشغل فراغه فيما هو مفيد ومجد، ولذلك ينادون بتدعيم المدارس بالإمكانيات التى تستطيع بها أن يقود بدورها التربوى والتعليمى كما ينبغى. كما يرون أن المدرسة من المؤسسات الاجتماعية المهمة، التى يمكن أن يتلقى التلميذ فيها الاتجاهات والسلوكيات الإيجابية، وأن تبعده عن السلبيات. وإذا لاحظنا

إجابات الإناث فى هذا الصدد نجد أنها لا تخرج عن التنويه بأهمية التعليم، لا لشيء إلا لمجرد معرفة القراءة والكتابة، وأن دور المدرسة مقتصر على هذا فقط.

وإذا تطرقنا إلى " الأمية" باعتبارها مشكلة عامة فى المجتمع المصرى وجدنا أن غالبية المبحوثين يرون أن التخلف الذى نعانى منه سببه الأول هو الأمية، وأن التقدم وتنمية المجتمع لن يأتى إلا بمحو هذه الأمية، أو الإقلال منها بقدر المستطاع. ولذلك يرون ضرورة أن تكثف الدولة من جهودها، وأن تستخدم كل وسيلة ممكنة للقضاء على الأمية. ويكون ذلك عن طريق المدارس ووسائل الاتصال المختلفة، وأن يشجع الأفراد بحوافز مادية وأدبية للانضمام إلى هذه الفصول. كما يقترحون أن ينزل المثقفون إلى القرية، وأن يستخدموا دور العبادة فى جذب الناس والتدريس لهم فيها.

ولعله من الملاحظ أن الفئات المختلفة لعينة البحث أقرت خطورة مشكلة الأمية وضرورة القضاء عليها، واعتبروها جميعاً عائقاً كبيراً أمام التنمية. إلا أن الملاحظ أن المتعلمين منهم (متوسطاً وعالياً) كانت آراؤهم تميل إلى البحث عن وسيلة الإصلاح والحلول المنطقية للمشكلة. ولكن الأمر الذى شعر به الباحثون أن المتعلمين فى القرية أو المدينة - على السواء - لم يبدوا تجاوباً كبيراً للإسهام فى محو أمية الأميين من أهل بلدهم. وربما يرجع ذلك إلى أنه ليس هناك عائد مادية من هذا الإسهام. وهذا أمر يمكن علاجه برصد ميزانية ومكافأة مادية لمن يقوم بمحو أمية عدد من الأفراد. وبذلك يمكن دفع المشكلة فى طريق الحل.

أما عن مساندة التعليم لظروف المجتمع، فوجد أن نسبة كبيرة من المبحوثين (وخاصة ذوى التعليم العالى والمتوسط) يرون أن التعليم لا يتناسب واحتياجات المجتمع الفعلية. وهذا واضح من النقص الذى يعانى منه المجتمع من الخريجين الحرفيين والفنيين. وتجمع الآراء على ضرورة الاهتمام بالتعليم الفنى باعتباره وسيلة هامة للتنمية والنهوض بالمجتمع. كما يرى المبحوثون ضرورة ربط التعليم بالبيئة. فإذا كانت المدرسة فى مجتمع زراعى يضاف إلى المقررات العامة مقررات زراعية، وإذا كانت فى مجتمع صناعى تضاف مقررات صناعية. وبذلك يرتبط التعليم بالبيئة ويتحقق التكامل المنشود. وبالنسبة لمناهج التربية القومية يرون ضرورة تدعيمها وجعلها مادة رسوب ونجاح وأن يعدل منهجها بما يتلاءم والظروف الجديدة التى يمر بها المجتمع حتى يجد الطالب فيها إجابة عما يدور من

حوله.

أما عن التعليم الجامعي فهناك شبه اتفاق بين المبحوثين على أن الناس يقبلون على التعليم الجامعي من أجل تأمين مستقبل أفضل لأبنائهم. كما أنهم يرون أن مستوى التعليم في الجامعات المصرية مرتفع وتتوفر فيه التخصصات المطلوبة لتنمية المجتمع اجتماعياً واقتصادياً وإن كانوا يرون أن أعداد خريجي الكليات النظرية بوجه خاص (كالحقوق والآداب) أكثر من احتياجات المجتمع الفعلية، في حين يوجد نقص في تخصصات عملية عديدة.

وبالنسبة لدور خريجي الجامعات في خدمة وتنمية مجتمعهم نجد أن إجابات المبحوثين تراجعت بين التأكيد على إيجابية هذا الدور والإشارة إلى سلبيته. وهناك اتفاق شبه عام إلى أن خريج الجامعة يعتبر قدوة حسنة للشباب من أفراد المجتمع، أما الدور الإيجابي فالإجابة متأرجحة بين من يقول إن لهم دوراً هاماً في خدمة وتنمية مجتمعهم، دون تحديد أدق لهذا الدور لتلك الخدمة. وبين قولهم أن دورهم سلبي وهم لا يخدمون مجتمعهم، بل يصل الحال ببعض المبحوثين (وخاصة الأميين والإناث منهم) إلى القول بأنهم عالة على المجتمع ولا يخدمونه على الإطلاق.

والملاحظ بوجه عام حول الإجابات السابقة أن الإناث والأميين كانت إجاباتهم قليلة ومقتصرة فقط على كلمات مثل (زين، وكويس) دون ذكر سبب لذلك، في حين أن المتعلمين تعليماً عالياً أو متوسطاً كانت إجاباتهم أكثر نضجاً ووضوحاً.

ب- التعليم والتنمية:

هناك - كما قلنا سلفاً - ارتباط قوى وتفاعل بين التعليم والتنمية وهذا ما أكده المبحوثون بشكل عام. صحيح أن البعض منهم ركز على العمل واعتبروه الركيزة الأولى للتنمية، إلا أنهم اعتبروا العمل القائم على التعليم مسألة تدعم العمل وتجعله أكثر تحقيقاً للهدف منه وهو التنمية.

ولو تفحصنا إجابات المبحوثين نجد أن غالبيتهم رأى أننا إذا كنا نريد تنمية سليمة لبلدنا فيجب الاهتمام بالتعليم الفني وتدعيمه، لأن الذي يبني الدول "ليس أصحاب الشهادات العليا بل هم أصحاب الشهادات المتوسطة". ومن هنا يرون ضرورة الاهتمام بهم ووضعهم في مكانهم اللائق. فالفنيون يجب أن يرتفع أجرهم

وأن يوضعوا فى درجات وظيفية مرتبطة بكفاءتهم فى العمل، وأن نتاح لكل منهم فرصته فى أن يبدع ويبتكر، لكى توظف طاقاتهم الشابة أحسن توظيف. وهم يرون هجرة الشباب المصرى إلى الخارج ترجع فى المحل الأول إلى قلة الدخول، مما يضطر الشاب إلى الهجرة للخارج لتأمين مستقبله وحتى "يكون لنفسه بيتاً ليتزوج". إلا أن الملمين والأميين من الريفيين أرجعوا سبب هجرة الفنيين وأصحاب الكفاءات إلى أن هناك زيادة ملحوظة عن الحاجة فى عدد الحرفيين، الأمر الذى يدفع هذه الأعداد الزائدة إلى الهجرة. كما يؤكدون أن تنمية الدولة فى يد رئيسها، ويستشهدون على ذلك بدوره فى بناء المجتمعات الجديدة. وهكذا نرى أن نظرة الأميين هنا تتسم بالسطحية إلى حد كبير، ولا تتم عن فهم لمجريات الأحداث. ويصدق نفس الشىء تقريباً على إجابات الإناث سواء فى المدن أم فى الريف.

ج- مشاكل التعليم:

تختلف مشاكل التعليم من مجتمع لآخر، الأمر الذى أوجب علينا أن نعرف أهم مشاكل التعليم التى يعانى منها مجتمع المنيا. ولعل ذلك يلقى لنا الضوء على مشاكل التعليم فى الوجه القبلى، وكذلك فى مصر كلها عامة.

حدد المبحوثون مشاكل التعليم فى:

- ١- نقص المدرسين.
- ٢- انخفاض أجور المدرسين.
- ٣- ضعف الإمكانيات الموجودة فى المدرسة وتخلفها.
- ٤- قلة عدد المدارس ، وبُعدها عن القرى.
- ٥- زيادة عدد التلاميذ عن الطاقة الاستيعابية للمدرسة والفصل.
- ٦- عدم قيام المدرسة بدورها، وعدم متابعة الدولة لذلك.
- ٧- انتشار الدروس الخصوصية.
- ٨- أن المناهج لا تساير ظروف المجتمع ومشاكله، بل هى تقليدية لا تساعد التلميذ على الابتكار والاستيعاب بسلاسة.

ومن الملاحظ أن هذه المشاكل التى عرضها الناس معتمدة بعضها على بعض، فالزيادة فى انتشار الدروس الخصوصية يمكن إرجاعه إلى نقص المدرسين وقلة أجرهم وزيادة عدد التلاميذ وغير ذلك. وعندما سئل المبحوثون عن الحل الأمثل لهذه المشاكل التى عرضوها، وجدناهم ينادون بضرورة رفع أجر المدرس،

لأن ذلك يجعله يقوم بدوره كما ينبغي، مما قد يؤدي إلى تراجع الدروس الخصوصية. كما يطالبون بزيادة عدد المدرسين، وبناء مدارس جديدة في كل قرية ومدينة، وأن تتطور المناهج حتى تتماشى مع العصر ومع ظروف المجتمع. وأن تدعم المدارس بالإمكانات المادية والمعملية والمكتبية وغيرها التي تساعد التلاميذ على تحصيل أفضل.

كما يطالبون بضرورة وجود رقابة فعالة على المدارس - خاصة في الريف - وعلى المدرسين، حتى يقوموا بدورهم كما ينبغي. ووجد أن طائفة المتعلمين من المبحوثين يحذون الرجوع إلى نظام اليوم الكامل في المدرسة وترك نظام الفترتين المعمول به، لأن ذلك يحقق ارتباطاً أكبر بين التلميذ ومدرسه وراحة للمدرس، ويوفر وقتاً أطول للدراسة والتحصيل.

(٢) الثقافة: أجهزتها وأدواتها:

كان لزاماً علينا ونحن بصدد التعرض لموضوع الثقافة أن نعرف دور أدوات الثقافة في تشكيل شخصية الإنسان المصري، ومدى تأثيرها في تنمية ثقافته وتغيير قيمه وتعديل اتجاهاته، وفيما يلي نعرض لكل أداة من تلك الأدوات:

أ- قصور الثقافة والمكتبات العامة:

عملت الدولة بعد ثورة يوليو ومع التطبيق الاشتراكي على نشر دور للثقافة في عواصم المحافظات وفي المدن الكبيرة. وكان لهذه الدور دور هام في تثقيف الإنسان المصري وإطلاعه على ألوان جديدة من الثقافة. وتوفير الكتب الثقافية والعلمية له، وغير ذلك من الأنشطة. ومن هنا كان لا بد من معرفة مدى نجاح دور الثقافة والمكتبات العامة في محافظة المنيا، وما هي معوقات ومشاكلها.

والملاحظ أن الأهالي - سواء في الريف أو الحضر - يرون أن لدور الثقافة والمكتبات العامة أثر كبير في تشكيل شخصية الإنسان الفكرية والعلمية والثقافية. إلا أن درجة هذا التأثير تخضع لمدى قيام هذه الدور بواجبها. ويكاد يكون هناك شبه اتفاق على أن الإمكانيات المالية الموجودة لدور الثقافة والمكتبات ضعيفة جداً. فهذه الدور غير موجودة في القرى بالمرّة، وإن وجدت في المدينة فهي محدودة الأنشطة. ويرى المبحوثون أن المترددين على هذه الدور هم من الطلبة وقليل من الأهالي، مما يدل على أن هذه الدور قد فشلت في جذب الأهالي

إليها. أما عن تعارض أنشطة هذه الدور مع العادات والتقاليد السائدة، فنجد أن الأهالي لا يعارضونها ويعتبرونها لا تنتهك تلك التقاليد. والملاحظ أن الإناث كان لهن دور في الإجابة على هذا السؤال (خاصة المتعلمات منهن)، كذلك المتعلمين الذكور، أما الأميين فكانت إجاباتهم سطحية ولا تنم عن معرفة.

أما عن أهم مشاكل هذه الدور فهو قلة الإمكانيات وضعف الميزانية، الأمر الذى يظهر فى ضعف الأنشطة التى تقوم بها - أو الكتب التى تحويها المكتبات. ونستطيع القول أن دور الثقافة والمكتبات تحتاج لاهتمام كبير حتى تقوم بدورها كما ينبغي.

ب- وسائل الإعلام:

لوسائل الإعلام دور هام فى تشكيل شخصية الإنسان وتوجيه سلوكه، وذلك نظراً لسهولة استعمالها وانتشارها الكبير. ومن هنا كان لابد من معرفة درجة إسهام هذه الوسائل فى تشكيل شخصية الإنسان المصرى وثقافته واتجاهاته.

١- الراديو والتلفزيون:

يرى المبحوثون أن دورها خطير فى تشكيل الإنسان وسلوكه، سواء كان هذا السلوك سلبياً أم إيجابياً. وأن هذه الوسائل تبث القيم والاتجاهات الجديدة عن طريق الأفلام والتمثيلات وغير ذلك من البرامج. غير أنهم يرون أن هناك الكثير من هذه الاتجاهات لا تتناسب مع قيم المجتمع المصرى، وأنهم يرفضونها، مثال ذلك الاختلاط غير المشروط والتحرر الزائد للمرأة والمشاهد المخلة بالأداب والتقاليد. وهم يرون ضرورة أن يراعى التلفزيون قيم المجتمع الحسنة ويتمسك بها، وأن يعمل على توعية الناس بالبعد عن العادات السيئة كالتأثر وما شابه ذلك.

والغريب حقاً أن الإناث فى مجتمع المنيا يرون أن التلفزيون خصوصاً لا يعطى صورة مشرفة للبنات المصرية، الأمر الذى يجعلها تنادى بضرورة الالتزام بعادات المجتمع وتقاليد. كذلك ترى أن تصوير الرجل على أنه ينتهك الحرمات دائماً (كشرب الخمر - والجرى وراء النساء) أمر غير موجود فى مجتمعنا، الأمر الذى يجب تداركه والابتعاد عنه.

وإذا كان المبحوثون يرون أن الإعلام يقوم بدوره فى المجال السياسى والقومى بصورة طيبة، إلا أن الإناث يرون أن الإعلام لا يقدم المادة السياسية

بصورة سلسلة تتناسب والمستوى الفكرى للمرأة المصرية أو للأميين، بل هى تناسب فقط من هم على وعى سياسى وثقافى. لذلك ينادين بضرورة أن تتغير البرامج السياسية والثقافية حتى يمكن أن يفهمها جميع المستويات المختلفة للشعب المصرى.

يمكن أن نلخص ما سبق فى النقاط التالية:

- ١- أن للإعلام دور خطير فى تشكيل شخصية الإنسان المصرى وتوجيه سلوكه.
- ٢- ضرورة أن تتناسب المادة الإعلامية مع القيم والتقاليد والدين فى المجتمع المصرى.
- ٣- ضرورة أن تقدم البرامج السياسة والثقافية بصورة تكون مفهومة بجمع طبقات المجتمع المصرى.

٢- الصحافة:

على الرغم من الأهمية الكبرى للصحافة فى المجتمع، إلا أنها فى المجتمع المصرى تحتل مرتبة لاحقة للراديو والتلفزيون. وهذا راجع إلى انتشار الأمية فى مصر. وعندما عرضنا مسألة الصحافة على المبحوثين وجدنا أن الغالبية العظمى منهم لا تثق تمام الثقة فى هذه الصحافة ويعتبرونها موجهة من السلطات وخادمة لها. فهى (على حد تعبيرهم) تهلل لكل قرار يتخذه القادة دون أن تناقش إذا كان هذا القرار فيه صالح الشعب أم لا.

ويرون أن الصحافة على الرغم من أن الدولة كفلت لها حريتها، إلا أنها لم تستخدم هذه الحرية حتى الآن، بدليل أن أى رأى معارض يظهر يقابل دائماً بالاستهجان. كما أنها لا تُظهر المشاكل التى يعانى منها المواطنون بشكل واضح. وإن كانوا يرون أن هناك علاقات توضح أن الصحافة بدأت فى ممارسة دورها، خاصة مع ظهور صحف المعارضة.

ويرون أن اهتمام الصحافة منصب أساساً على الناحية السياسية فقط، وأن الجوانب الاجتماعية لا تحظى بنفس الاهتمام، وهذا فى رأيهم خطأ. والملاحظ أن الإناث والأميين من المبحوثين لم يكن لهم إسهام واضح فى الإجابة على هذا المتغير.

ج- السينما والمسرح:

عندما عرضت على المبحوثين قضية السينما والمسرح وجدنا غالبيتهم يرون أن للسينما والمسرح دور كبير فى الترفيه عن الإنسان. أما عن رسالة السينما والمسرح الثقافية ودورها فى تشكيل الشخصية الإنسانية فهم يرون أن ذلك محدود للغاية. ويرى المبحوثون أنه من الضروري أن تتفق موضوعات السينما والمسرح مع القيم والدين والتقاليد المصرية. فالابتدال والإثارة والبعد عن الواقع وإظهار المرأة والرجل المصرى والأسرة المصرية بصورة غير واقعية أمر مرفوض. ويجب الابتعاد عن الكلام الخارج فى المسرحيات خصوصاً. كما أن الأفلام والمسرحيات التى تعالج موضوعات اجتماعية تجد قبولاً كبيراً منهم، خاصة إذا كانت تنقل الصورة بشكل واقعى. والملاحظ من الإجابات أن الإناث أكثر المبحوثين الذين يرون أن السينما والمسرح غير ملائمة للتقاليد والقيم، وأنها غير واقعية بالمرّة.

أما عن أهم مشاكل السينما والمسرح فتركزت فى قلة الموضوعات الجديدة. وهم يرون أن ذلك يدفع الناس إلى الإقبال على الأفلام الأجنبية، حيث الموضوع الجيد والعرض الجيد. كذلك يرون أن من أهم مشاكل السينما عدم وجود دور للعرض فى القرية المصرية. وهم يطالبون ببناء دار للعرض فى كل قرية.

د- الأدب:

حول انطباع المبحوثين عند التطرق لموضوع الأدب وأثره فى تشكيل شخصية الإنسان المصرى، نجد أن الريفيين والأميين والإناث غير المتعلمات لا يعرفون شيئاً على الإطلاق اسمه الأدب، وذلك لعدم قدرتهم على الاطلاع والقراءة. أما المتعلمون من المبحوثين فينظرون إلى الأدب على أنه صورة لحضارة الأمة، ولذلك يزدهر الأدب عندما تكون الأمة متطورة. وليس معنى ذلك أن الأدب فى الظروف الراهنة لا يقدم لنا خدمة، ولكنهم يرون أن هذه الخدمة ضئيلة، وهى متمثلة فى غرس قيم جديدة سياسية واقتصادية ودينية وفكرية. ويرون أن الأدب يمكن أن يقدم للناس قيماً جديدة ويستطيع أن يتقبلها الناس بسهولة طالما أنها لا تتعارض وتقاليدهم. لذلك يرون أن قليلاً من الكتب المعروضة الآن هى التى يمكن أن نقول إنها تمس واقعنا المصرى وتحاول تغييره.

أما عن المعوقات التى تقف حائلاً دون تطور الأدب وازدهاره فتلخصها

الإجابات فى "الكبت الفكرى". ويرون أنه طالما كانت هناك رقابة على الكتاب ومنعهم من إبداء أفكارهم وآرائهم بصراحة وحرية، فإن ذلك يكون معوقاً أمام ازدهار الأدب وتطوره وإسهامه فى تشكيل شخصية المواطن وغرس قيم جديدة.

هـ- الفولكلور والفنون الشعبية:

الفولكلور والفنون الشعبية يعتبرها المواطنون وسيلة ترفيهية عظيمة الفائدة. فالمتقون يرون أن الفولكلور يعتبر وسيلة هامة لنقل الأفكار والعادات والتقاليد بين المجتمعات بل والأجيال كذلك. فنحن نعرف عادات وتقاليد المجتمعات البعيدة عنا عن طريق هذه الفنون الشعبية. ولذلك يرون أن الفنون الشعبية المصرية لها دور فى تقديم صورة عن مجتمعاتنا ومشاكلها وظروفها. مثال ذلك أن فرقة الفنون الشعبية لكل محافظة تقدم صوراً لعادات وتقاليد وقيم هذه المحافظة. وعلى مستوى المجتمع المصرى تقدم الفنون الشعبية صورة طيبة عن المجتمع المصرى وعاداته وتقاليد، خاصة الأصالة المصرية والتسامح والتواكل والصبر. ولعل الملاحم الشعبية كأيوب المصرى وعوف الأصيل خير مثال على ذلك. ومع أن الفنون الشعبية تصور المجتمع المصرى كثيراً، إلا أن هناك بعض الصور الفنية التى لا تتناسب وثقافتنا وقيمنا، خاصة فيما يتعلق بإظهار مفاتن الجسد وغير ذلك.

ومعوقات الفنون الشعبية تتمثل فى نظرهم فى ضعف الإمكانيات، لأن تقديم مثل هذه الفنون يحتاج إلى إمكانيات وميزانيات كبيرة. كذلك نجد أن دور العرض قليلة وغير مناسبة. وأخيراً لا تصل هذه العروض إلى القرية المصرية، ولذلك يطالبون بعرض هذه الفنون فى القرى، حتى ولو فى المدارس.

و- الوعى بالأحداث التاريخية:

للأحداث التاريخية دورها فى تشكيل شخصية الإنسان المصرى، فالإنسان المصرى مرت عليه أحداث تاريخية تأثر خلالها بثقافات عديدة كالفرعونية والرومانية والإسلامية والمسيحية والتركية والفرنسية والإنجليزية وغيرها. ولاشك أن كل هذه الثقافات تركت بعض الرواسب فى الشخصية المصرية.

وعند السؤال عن مدى تأثير هذه الأحداث على الشخصية المصرية أشاروا إلى الاستغلال الذى تعرض له المواطن المصرى بعد أن اتصلت به هذه الثقافات،

ودور تلك الدول فى نشر التخلف والخراب والدمار والنظرة التواكلية واللامبالاة وغيرها من القيم السلبية. ويرون أنه ليس معنى ذلك أن كل آثار الاتصال بتلك الثقافات كانت كلها سلبية فقط، فهناك إيجابيات أيضاً، ولكنها قليلة إلى حد كبير.

أما عن ثورة يوليو فجميع الباحثين يعتبرونها نقلة هامة من التخلف والضياع وعدم الإحساس بالذات والكرامة إلى الإحساس بالكرامة والعمل على تقدم المجتمع. فالثورة أيقظت لدى المواطن حبه لبلده واعتزازه بذاته، والشعور بالمساواة مع الطبقات الأخرى التى كانت أسياده فى يوم ما. كما يرون أنه مع التطبيق الاشتراكي تأكدت هذه المعانى. ومن أهم إيجابيات الثورة كذلك التقدم الذى تحقق فى مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية وغيرها. أما عن أهم سلبيات ثورة يوليو فهى على حد تعبيرهم البعد عن الديمقراطية، وهو الأمر الذى أدى إلى نكسة يونيو. كذلك وجود مراكز القوى وانشغال القادة والمسؤولين بالتهب والسرقه. وأخيراً تحفز الدول الاستعمارية لإسقاط نظام الحكم عندنا.

وبالنسبة للعلاقات الدولية ومدى استفادة مصر منها، أجاب المواطنون أن لهذا الاتصال بعض الإيجابيات وبعض السلبيات أيضاً. من هذه الإيجابيات أن مثل هذا الاتصال يؤدى إلى دعم التقدم العلمى والفكرى. وأنه بدون هذا الاتصال لن نستطيع معرفة ما وصل إليه العلم من جديد. أما عن السلبيات فيأتى على رأسها - فى رأيهم - النقل بدون وعى، حيث أن هناك بعض الأفكار والآراء التى تتعارض مع قيمنا وظروفنا. ومن هنا يرون ضرورة تمحيص هذه الأفكار واختيار ما يناسب ظروفنا وقيمنا - لأن ذلك يحفظنا من الوقوع فى الازدواجية الشخصية، ويمنع ظهور فجوة بين الجوانب المادية واللامادية. والملاحظ بوجه عام أن الإناث والريفيين كانت إجاباتهم سطحية حول هذا المتغير.

ز- دور الجمعيات الثقافية والاجتماعية والرياضية:

يتفق الباحثون على أهمية تلك الجمعيات فى تشكيل شخصية الإنسان المصرى وتنشئته اجتماعياً وثقافياً وأخلاقياً ورياضياً بطريقة سليمة. ويرون أنها فضلاً عن أنشطتها المختلفة، فإن بعضها يقدم برامج لخدمة البيئة كتوعية الناس بالنظافة العامة، أو المساعدة فى خدمة المحافظة فى مجال من المجالات. غير أنهم يرون أن دور هذه الجمعيات يكاد يكون مقتصرأ على الجانب الرياضى فحسب، وأن الجوانب الثقافية والاجتماعية غائبة. وهم يرون أن هذه الجمعيات تمتص طاقة

الشباب خاصة فى ممارسة رياضة ما وبالتالى يشغل الصبى فراغه فى شئ مفيد. ويرون أن ممارسة الرياضة تكسب الفرد روحاً رياضية وحباً للتعاون والجماعية والمشاركة. وتمول هذه الأندية من الحكومة ومن اشتراكات الأهالى، ولكنهم يطالبون بضرورة الاهتمام بها وتدعيمها. أما عن الريف فيعانى عدم وجود هذه الأندية والجمعيات، ويطالبون الحكومة بأن تساعدهم فى إنشائها. وتتحصر معوقات هذه الجمعيات فى عدم توفر الإمكانيات المادية اللازمة لها، وتقاعس الإدارة ومجلسها عن القيام بواجباتهم كما يجب. ويطالبون بإنشاء أندية خاصة بالأطفال، وقصر الموجودة على الكبار، لأن اختلاط الصبية بالفئات العمرية الأكبر فيه خطورة على الأطفال.

ثانياً: القيم

١- الدين:

أ- دور الدين فى المجتمع:

يتفق جميع المبحوثين باختلاف أعمارهم وأنواعهم على أهمية الدين فى تدعيم القيم الإيجابية لدى المواطنين، والبعد عن العادات السلبية. فالدين فى نظرهم يدعو إلى الأمانة والصدق والعمل وحب الناس والمساواة وغير ذلك، وينهى عن الفواحش والمنكرات والاعتداء والكذب والتواكل والإيمان بالحظ وغيرها. ويرون أن دور العبادة لها دور خطير فى توعية الأهالى وحثهم على الخير وتعريفهم بأصول دينهم وأوامره ونواهيه. ويرون أن دور العبادة لا يقتصر دورها على الصلاة فقط ولكنه يمتد إلى أداء أدوار أخرى لم تكن موجودة من قبل، ولكنها أصبحت موجودة الآن فى كثير من المساجد منها:

١- دور تعليمي: تنظم بعض المساجد فصولاً لمحو الأمية ولتقوية التلاميذ فى المراحل الدراسية المختلفة. ويقوم بذلك أشخاص متطوعون.

٢- دور طبي: تنشئ بعض دور العبادة مراكز لعلاج غير القادرين. إلا أن هذا الدور يقابل بكثير من الصعوبات، خاصة فى الريف، الأمر الذى قد يجعله يكاد يكون منعدماً هناك.

٣- دور اجتماعي: فهى تقوم بدور هام فى حث الناس على التأخى وحب بعضهم بعضاً، ومساعدة المحتاج منهم، والبعد عن الفرقة والتقاتل، وغير ذلك من

السلوكيات المذمومة.

٤- دور الاحتفال بالمناسبات الدينية: تقوم كثير من دور العبادة بالاحتفال بالمناسبات الدينية الكبيرة، حيث توضح فيها أهمية المناسبة، وضرورة الاحتفال بها، والفوائد التمسك بها... إلخ وهى أمور مهمة بالنسبة لتنشئة الشباب والأطفال على وجه الخصوص.

ب- التربية الدينية للأطفال والشباب:

أجمع المبحوثون على أهمية التربية الدينية للأطفال الشباب باعتبار أن الدين هو الحصن الواقى للشباب من الوقوع فى الأخطاء. ويعتبرون المنزل هو الأساس فى تعليم الدين، حيث يلقت الابن فيه التعاليم الدينية الأولية، ويجد فيه القوة، خاصة عندما يكون ولى أمره متديناً. يأتى بعد ذلك دور المدرسة الذى يروونه مهماً أيضاً، ففيها يلقت الطفل التعاليم الدينية. ويفضلون أن يكون المدرس من المتدينين حتى يجد فيه التلميذ القدوة. ويرون أن يكون بكل مدرسة دار للعبادة، وأن تكون مادة التربية الدينية إجبارية حتى يكون الاهتمام بها كبيراً.

أما عن الجامعة فتختلف إجابات المبحوثين، بين من يرى ضرورة أن يكون للجامعة إسهام فى التربية الدينية، وبين من لا يرون ضرورة لذلك. وكانت الفئة الأولى هى الأكبر عدداً. بل وصل الأمر بالبعض إلى المناداة بضرورة أن يسبق السنة الأولى سنة تمهيدية يدرس فيها علوم كأصول الدين والفقه والحديث وغير ذلك من علوم الدين، كذلك هناك من يرى أن للجامعة دور دينى، يتضح فى وجود الجماعات الإسلامية بها. ويرون أن هذه الجماعات يمكن أن يكون دورها الدينى أكبر لو بعدت عن "التعصب"

وأضاف البعض أن مهمة الإذاعة والتلفزيون ووسائل الإعلام الأخرى أساسية. ويجب أن تؤديها فى مجال التوعية والإرشاد الدينى بسبب ضخامة واتساع الجمهور المستمع والمشاهد. ويرون أن "تُعجن" البرامج والتمثيلات والأفلام بالأفكار الدينية، وأن يكون سلوك كبار رجال الدولة قائماً على التعاليم الدينية حتى يكونوا قدوة للشباب والأطفال.

أما عن دور رجال الدين فى التربية القومية والتربية الدينية فيرى الأهالى أن دورهم هام وكبير خاصة إذا كان رجل الدين هذا مثقفاً وعلى علم ودراية بالدين وتعاليمه، وخاصة إذا ابتعد عن التعصب الأعمى. وهم يرون أن رجل الدين له

دور خطير فى بناء الشخصية الإنسانية السليمة، لأن أغلب الناس تتبع تعاليمه دون مناقشة. ومن هنا يرى المبحوثون أنه من الممكن أن تستغل مكانة رجال الدين فى مجتمعنا فى حث الناس على اتباع السلوك الصحى السليم، والتعريف بالسلوك العلمى حتى تقل الأمية فى البلد ويصبح من الممكن مواجهة المشاكل المستعصية التى يعانى منها المجتمع.

والملاحظ على إجابات المبحوثين فيما سبق ما يلى:

- ١- أن الأميين فى المدن والريف تكلموا عن أهمية الدين دون الدخول فى تفاصيل عن كيف أو لماذا.
- ٢- أن المتعلمين كانوا أقرب إلى الدخول فى تبرير آرائهم، وأنهم هم الذين تكلموا عن دور الجامعة فى التربية الدينية، ونادوا بضرورة إسهام التلفزيون والإذاعة فى التوعية الدينية.
- ٣- أتضح بشكل عام أن المبحوثين يهتمون بالتربية الدينية ويرون أنها ضرورية لتشكيل شخصية الشاب والطفل.

جـ أهداف الجماعات الدينية:

يرى المبحوثون أن الجماعات الدينية التى ظهرت فى مجتمعنا المصرى لم تأت من فراغ، ولكن ثمرة ظروف تاريخية ومجتمعية وثقافية، ويعتبرونها امتداداً لجماعة "الإخوان المسلمين". ويرى غالبية المبحوثين أن أهداف الجماعات الإسلامية تنحصر فى الآتى:

- ١- **أهداف دينية:** حيث تقوم هذه الجماعات بنشر الدين بين أفرادها وبين باقى أفراد المجتمع.
- ٢- **أهداف اقتصادية:** حيث تقوم هذه الجماعات بإنشاء وإدارة بعض المشروعات الاقتصادية التى تخدم أهدافها وتطلعاتها.
- ٣- **أهداف اجتماعية:** حيث تهتم هذه الجماعات بتدعيم روابط التعاون بين أفراد المجتمع وتساعد المحتاج منهم، لها دور فى محاولة تنقية المجتمع من الرواسب الدخيلة على الدين.
- ٤- **أهداف سياسية:** إذ تهتم هذه الجماعات بربط الدين بالسياسية، وإن كان ذلك يحدث بشىء من التطرف.

٥- أهداف ثقافية: فمن اهتمام هذه الجماعات بدعم الثقافة الدينية والعلمية بين أفرادها. ولعل إسهامها في طبع بعض الكتب والمذكرات مثال على ذلك كما أن بعضها يعمل على مساعدة التلاميذ على استذكار في المساجد.

غير أن المبحوثين يرون أن هذه الأهداف العظيمة دائما ما يقلل من قيمتها التعصب الأعمى والتطرف. لذلك ينادون بضرورة العقل وعدم إثارة الفتنة في المجتمع، خاصة وأن مجتمعنا المصرى يبغض الفتنة الطائفية. ويرجع المبحوثون (ومنهم الإناث) أسباب انتشار هذه الجماعات رغم أخطائها إلى:

١- عدم وجود رجال دين على مستوى عصرى، يستطيعون المناقشة والوصول بالمنطق إلى التفسير السليم للدين.

٢- غياب المادة الدينية فى وسائل الإعلام، الأمر الذى يروج معه أى تفسير خاطئ للدين حيث أن الشباب بالذات ليس لديهم خلفية يستطيعون بها مقاومة هذه الأخطاء الدينية.

لذلك يوصى الأهالى بضرورة قيام وسائل الإعلام بدورها، وأن يقوم الأزهر بدور أكثر نشاطا فى تخريج رجال دين على مستوى عال. ويدعون إلى مناقشة الشباب فى أفكارهم بالعقل والمنطق حتى يقتنعوا.

د- رجال الدين وأثرهم فى الشخصية المصرية:

يرى المبحوثون أن لرجال الدين أثر كبير فى تشكيل شخصية الإنسان وتوجيهه إلى الإيجابيات وإبعاده عن السلبيات. لذلك أكد أفراد العينة على أهمية أن يكون رجل الدين قدوة حسنة، لأن الشباب والأطفال والناس عامة يحبون أن يروا قدوة صالحة يقتدون بها. لذلك يطالبون بأن يكون رجل الدين مثقفا ومتعلما وعلى بصيرة وخبرة فى حل مشاكل الناس وتوضيحها لهم وإقناعهم بالعقل.

ويرى المبحوثون أنه من الممكن استغلال دور رجال الدين فى حل الكثير من المشكلات المجتمعية الملحة كمشكلة النظافة والمحافظة على المرافق العامة، وحثهم على حل الكثير من المشكلات المعيشية- خاصة الاقتصادية- بالجهود الذاتية. ومن أهم المعوقات التى تحول- فى رأى العينة- دون قيام رجال الدين بدورهم فى خلق الشخصية المصرية السليمة ما يلى.

- ١- أن غالبية رجال الدين فى حاجة إلى رفع مستواهم الصحى والثقافى والدينى، كما أن هناك نقصا شديدا فى أعدادهم يجب أن يسد.
- ٢- ضرورة الاهتمام بدور العبادة وتوفير المزيد منها، حيث هناك نقص فيها.
- ٣- زيادة عدد الكتب الدينية والثقافية بأسعار فى متناول غالبية الناس.
- ٤- ضرورة تخصيص مكافآت شهرية لرجال الدين النشطين خاصة إذا قاموا بخدمات للمجتمع.

٢- العادات والتقاليد:

يتأثر الإنسان بعادات وتقاليد المجتمع الذى يعيش فيه. فتشكل هذه التقاليد سلوكه وتفكيره وتوجهه إلى ما تعارف عليه المجتمع وما اعتاده. والعادات والتقاليد يتوارثها الإنسان من آباءه وأجداده، تتعرض خلال الأجيال لبعض التغيرات، وإن كانت طفيفة. وللتعرف على دور العادات والتقاليد فى تشكيل الإنسان المصرى، احتوى دليلنا بعض الأفكار حول هذا الموضوع- ونوجز تعليقات الناس حولها فى السطور التالية:

- ١- أجمع المبحوثون على أهمية العادات والتقاليد فى توجيه سلوكنا وتشكيل شخصيتنا.
- ٢- انقسم المبحوثون إلى مجموعتين: الأولى تشكل حوالى ٧٠% من المبحوثين وتضم غالبية الأميين والإناث والريفيين وبعض المتعلمين وترى: أن العادات والتقاليد لا تشجع على تنمية الروح التحررية، إنما تؤكد على الروح التقليدية المتوارثة جيلاً بعد جيل. وهذا واضح فى تمسك الأهالى بقيمهم وعاداتهم القديمة ولا يحبون تغييرها. أما المجموعة الثانية فتضم باقى المتعلمين وبعض الإناث المتعلمات وترى أنه من الضرورى التحرر من العادات والتقاليد إذا كانت حائلاً دون تنمية المجتمع، خاصة وأن العصر الحديث يتطلب تغييراً كبيراً فى عاداتنا وتقاليدنا. ويرون أن تغيير هذه العادات والتقاليد يقع على عاتق المدرسة والجامعة وأجهزة الإعلام ووسائلها.
- ٣- رأى كثير من المبحوثين أن صراع الأجيال يرجع أساساً إلى محاولة الجيل الجديد الانسلاخ من العادات والتقاليد السائدة فى المجتمع.

٤- يرى غالبية الباحثين أن عاداتنا وتقاليدينا ليست سيئة، وأن فيها الكثير الحسن، من الأولى أن تغير السيئ وتؤكد الحسن فقط.

ويتجلى اختلاف قيم الأجيال عندما قارن أفراد العينة بين جيل ما قبل ثورة يوليو وجيل ثورة يوليو وجيل ثورة التصحيح. وتدل إجاباتهم أن:

أ- جيل ما قبل ثورة يوليو: يرون أن القيم التي كانت سائدة في ذلك الوقت كانت لا تشجع على التغير أو التنمية، ولكنها تدعو إلى الخضوع والتواكل والإيمان بالغيبيات ورفض التجديد والعلم والقيم التطبيقية. وهم يرجعون أسباب ظهور تلك القيم إلى المناخ السياسى والاجتماعى الذى كانت مصر تعيش فيه آنذاك، حيث وجود المستعمر والملك وكبت الحريات وسيطرة الطبقة العليا على أفراد الشعب.

ب- جيل ثورة يوليو: يرون أن الكثير من القيم تغيرت مع ثورة يوليو، حيث ظهرت قيم تشجع على العمل والبناء والمساواة وعدم الخضوع لأحد وتحبذ التعليم. وإن كانوا يرون أنه مع مرور الوقت كانت للثورة بعض العيوب التى تجلت فى ظهور قيم الخوف من السلطة السياسية والاتكال على الحكام فى التغيير دون أن يكون التغيير من الناس أنفسهم.

ج- جيل ثورة التصحيح: بعد ظهور ثورة التصحيح والقضاء على سلبيات ثورة يوليو ظهرت تبعاً لذلك قيم جديدة تدعو إلى الحرية الفردية وعدم الخوف والأمان والسلام وحب العائلة والأسرة والإصلاح وبناء الوطن والاعتماد على النفس.

ويرى الباحثون أن تغير هذه القيم والعادات راجع إلى الجو السائد الذى كان يعيشه أفراد المجتمع، كما يرجع إلى نوع الحكام وأرائهم ودعواهم. كذلك يرى كثير من الباحثين أنه كان للمعسكر الشرقى أثر كبير فى الكثير من أفكارنا وقيمتنا خاصة فى فترة جيل ثورة يوليو. وأنا تأثرنا بالمعسكر الغربى مع ثورة التصحيح واتجاه مصر إلى الغرب والولايات المتحدة. وإن كان هناك من يرى أن رجوعنا إلى العائلة المصرية وإلى قيم الريف جعل قيمنا تستمد من ذاتنا نحن، وليست مستوردة (وإن كان هذا رأى أعرب عنه اثنان فقط).

٣- القيم والطابع القومى للثقافة:

ترتبط هذه النقطة ارتباطاً كبيراً بالنقطة السابقة، حيث لوحظ بعض أوجه

الشبه بين إجابات المبحوثين في كلا النقطتين، نعرض لها بشيء من الإيجاز:

١- يرى المبحوثون أن للعامل التاريخي دور في تغيير قيم المجتمع، وأن القيم المصرية بالذات من الصعب أن تؤثر فيها قيم أخرى. فنحن رغم تعرضنا لهجوم واحتلال من الأتراك أو المماليك أو الفرنسيين أو الإنجليز، لم نتأثر كثيرا بقيمهم، بل نحن الذين كنا نؤثر فيهم في أغلب الأحوال.

٢- يمارس الحكام تأثيرا كبيرا في إحداث التغييرات في قيم الناس وعاداتهم. يبدو ذلك- كما ظهر سلفا- من تغير قيمنا بعد ثورة يوليو وبعد ثورة التصحيح. فالحاكم قدوة وتعاليمه يتبعها الشعب دون مناقشة.

٣- أما المعوقات التي كانت تحول دون تطوير القيم الإيجابية للثقافة المصرية فيرون أن بعض هذه المعوقات سياسية والآخر تاريخي والآخر اجتماعي. فمن الناحية السياسية كان لتعاقب جيوش المستعمرين على أرض مصر دور في استاتيكية القيم المصرية وعدم اتجاهها إلى الإيجابية. كذلك يرون أن تزوير الانتخابات وفرض الآراء والقوانين جعلت العزوف واللامبالاة من صفات الإنسان المصري. ويرون أنه من الممكن تلافى ذلك بإشاعة الحريات والصدق.

أما عن الناحية التاريخية فيرى المبحوثون أنه لم يحدث أن كان الإنسان المصري غير متطور رافضا للتجديد، بل بالعكس يرون أن قوى خارجية هي التي كانت تحول دون التطوير. ويرون أن عصر محمد على خير شاهد على أن المصري يريد الإيجابيات من السلوك والقيم، إلا أن محمد على والاستعمار حالاً دون إتمام ذلك.

ومن الناحية الاجتماعية يرون أن انخفاض مستوى المعيشة هو السبب الأساسي في عدم تطوير الإنسان المصري لقيمه، لأن اهتمامه اليومي انصب على مواجهة همومه اليومية في الحصول على غذائه. كما أن الظروف التاريخية طبعت الإنسان المصري بطابع الرضا بما هو قائم. ويرون أن ذلك من الممكن أن يتغير مع الوقت ومع الكف عن كبت حرياته.

ومن الملاحظ أن الإجابة على هذا المتغير جاءت من المتعلمين من الذكور والإناث. أما باقي المبحوثين سواء كانوا غالبية الإناث أو الأميين أو الريفيين، لم يجيبوا، بل كان مجرد عرض الموضوع عليهم يقابل بعدم الفهم أو الإدراك.

٤- التفكير الغيبى:

التفكير الغيبى هو أن يرى الإنسان فى قوى أخرى أنها المسيطرة على أفكاره وحياته، لذلك نجد الناس تؤمن بالسحر والشعوذة والجان وقراءة الكف وبالحظ وغير ذلك من الخرافات. وأرجع المواطنون وجود هذا التفكير فى مجتمعنا المصرى إلى ثلاثة أسباب:

- أسباب اجتماعية: فالعادات والتقاليد البالية هى التى ترجع الكثير من مظاهر وأحداث حياتنا إلى قوى غيبية ليس لها وجود واقعى، وكذلك التفسير الخاطئ للدين والجهل والمرض وعدم الوعى.
- أسباب اقتصادية: أدى الفقر- الذى عانى منه المصرى حقبا ليست بقصيرة من التاريخ- إلى عدم استطاعة ذلك الإنسان الاستعانة بالأطباء فى علاجه أو بالتعليم ليخرج من الجهل وغير ذلك، الأمر الذى جعله يستعين بالدجالين فى علاجه... إلخ.
- أسباب سياسية: فقد كان للاستعمار دور كبير فى إشاعة الجهل والخزعات والخرافات حتى يتمكن من السيطرة على الناس وعلى أقدارهم.

غير أن الغالبية العظمى من المبحوثين يرون أن هذا التفكير أخذ فى الانحسار خاصة مع إمداد القرى بالكهرباء والمياه النقية، وزيادة الوعى الصحى والثقافى، وقيام أجهزة الإعلام بدور كبير فى تنمية هذا الوعى. كما كان للتعليم فضل كبير فى انحسار هذا التفكير، وكذلك قيام رجال الدين بدور مؤثر فى الدعوة لترك الخرافات والاعتقاد فى قوى الجان والعمالقة وما شابهها.

ولعل من الملاحظ أن المبحوثين الكبار فى السن- سواء من الرجال أو الإناث وخاصة الأميين منهم- هم أكثر فئات البحث إيمانا بهذه الغيبيات. ويقل ذلك عند الشباب، وخاصة المتعلمين منهم، الأمر الذى يشجع الأمل فى اختفاء هذا التفكير مع مرور الوقت، خاصة إذا ما استمرت حملات التوعية والقضاء على الأمية.

ويرى المبحوثون أن مصدر هذه الخرافات يرجع إلى المجتمع ذاته الذى يشيع بين أفراد هذا التفكير وينشئ الجيل الجديد على تقديس هذه التعاليم. ويعتقدون أن الأساطير الشعبية والقصص التى تقص على الأطفال لها دور كبير فى انتشار هذا التفكير. فأبطال هذه الأقاصيص دائماً ما يكونون شخصيات خرافية مثل (الغول والسحر وغيرها)، ويعتبرون قصص ألف ليلة وليلة من الأمثلة الدالة

على ذلك. كما أن بعض المبحوثين (وخاصة الإناث منهم) يرون أن التفسير الخاطئ للدين كان سبباً مهماً من أسباب انتشار هذا التفكير الخرافى. ومع النهضة الدينية الحالية والتفسير العلمى والموضوعى للدين. وقيام رجال الدين بدورهم، كل هذا ساعد على الإقلال من حدة تلك المشكلة. وعن المعوقات التى تحول دون التغلب على التفكير الخرافى المسيطر على الإنسان المصرى، أشار أغلب المبحوثين إلى بعض منها:

• **معوقات مادية:** فهم يرون أنه طالما كان هناك فقر فسوف يستمر اتجاه الإنسان المصرى إلى هذه الخرافات باعتبار أنه لا يستطيع أن يحل مشاكله بطريقة موضوعية سليمة، الأمر الذى يجعله يذهب إلى الدجالين والسحرة لمساعدته.

• **معوقات فكرية:** فانتشار الجهل وعدم الوعى بالدين والتفكير السليم سبب هام وخطير يعوق انحسار هذا النوع من التفكير. يتضح ذلك عندما نقارن تفكير الأُمى بتفكير المتعلم.

• **معوقات نفسية:** فهناك إيمان متعمق فى النفس المصرية بأن هناك أرواح لها قدسيتها ولها قوتها وهيبتها وتأثيرها على أقداره ومقدراته، الأمر يجعله يقدها فى أعماقه ويخافها ويعمل لها حساباً.

ومن الوسائل التى نستطيع بها القضاء على مثل هذا التفكير ذكر أفراد العينة:

- ١- نشر التعليم والقضاء على الأمية.
- ٢- النهوض بالإنسان المصرى وحل مشاكله الاقتصادية.
- ٣- نشر الوعى الصحى والثقافى بين الأفراد عن طريق أجهزة الاتصال والإعلام.
- ٤- بناء المستشفيات والوحدات الصحية خاصة فى الريف.
- ٥- مد القرى والمراكز بالكهرباء اللازمة وبالمياه النقية
- ٦- قيام رجال الدين بدورهم وإسهامهم فى توعية الأهالى.
- ٧- أن يعمل رجال الأمن على كسب ثقة الشعب.
- ٨- محاربة الدجالين والسحرة.

٥- ارتباط القيم بالمتغيرات القديمة والحديثة:

يرى المبحوثون أن القيم المصرية (وخاصة فى الريف) تمجد الأوضاع

والعلاقات القديمة وتحفظ بها ولا تحبذ التغيير فيها. ومن هنا ينشأ ما يسمى بالصراع بين الجيلين القديم والجديد. فالقديم متمسك بالتقاليد، والجديد يريد التغيير. ولكن الأمر ليس بهذا السوء، وذلك بسبب تمسك الإنسان المصرى بأسرته واحترامه لجيل الكبار، وإن كان لا يرضى عن بعض تصرفاتهم أو لا يتقبلها. ولكن هل تقف القيم موقف العداء إزاء كل جديد؟ ذهبت بعض الإجابات إلى أنه طالما ليس هناك تعارض بين هذا الجديد وتلك القيم القديمة فإن الناس تتقبلها وترحب بها. أما إذا كان ثمة تعارضا فإن الناس تقاومه (ويضربون مثلا على ذلك سفور المرأة الزائد عن الحد). إن الصراع بين الجيلين صراع بين فكرين، فكر تقليدى محافظ وفكر راديكالى يريد التغيير، الأمر الذى يتطلب ضرورة التقريب بين وجهتى النظر حتى يحتفظ المجتمع باستقراره واتزانة.

ويرى المبحوثون أنه لمواجهة هذه المشكلة أو عبور هذه الفجوة ينبغى:

- توعية الآباء وجعلهم أكثر تقبلاً للجديد.
- التأكيد على احترام الكبار والتمسك الأسرى.
- اهتمام وسائل الإعلام بمحاولة تقريب كل جديد للناس وتقديمه لهم.
- نشر التعليم والوعى.
- ضرورة ألا يتنافى الجديد مع قيم المجتمع وتقاليده، بقدر الإمكان- حتى لا يصبح هذا الجديد عبئاً.

والملاحظ أن رفض الجديد لا ينصب على الماديات (كالاختراعات الجديدة وما شابهها) ولكن رفض الجديد يتركز فى العناصر اللامادية (المعنويات) كالأفكار والاتجاهات والقيم المستوردة والتي قد تتعارض مع قيمنا وأفكارنا ومعتقداتنا.

ثالثاً: الضوابط الاجتماعية

إذا نظرنا إلى إجابات المبحوثين حول الضوابط الاجتماعية نجد أن هناك شبه اجماع على أن مصدرى الضوابط الرئيسيين هما: الدين والدولة. يأتى بعد ذلك المجتمع والأسرة والعادات والتقاليد. ويرجع ذلك إلى أن الدين وأحكامه أمر متغلغل فى نفوس المصريين، وأن الدولة التى فى يدها السلطة تقابل قوانينها باحترام من جانب المصرى دائماً. كما يرى أهل الريف خاصة أن للعادات والتقاليد أهميتها كمصدر من مصادر الضبط الاجتماعى.

١ - ارتباط الضبط الاجتماعي بالمكافأة والعقاب:

يرى الغالبية أن الضبط يرتبط بالمكافآت، فأسلوب الثواب والعقاب من الأساليب التي تساعد على تدعيم الجوانب الإيجابية وترك الجوانب السلبية. غير أن هناك من يرى أن هذا الرأي فيه الكثير من عدم الدقة لأن هناك أناساً يفعلون الخطأ بالرغم من علمهم به ويصرون على ذلك. وهم يرجعون ذلك إلى التنشئة الاجتماعية لذلك نفر من الناس. ويربط الريفيون الضبط الاجتماعي بالضمير الإنساني. ويرون أن الضمير هو خير وسيلة لعدم وقوع الإنسان في الخطأ، خاصة إذا كان هذا الضمير "صاحي" على حد تعبيرهم. أما عن ارتباط الضبط الاجتماعي بالعقاب فنرى أن هناك اتفاقاً على أهمية ذلك حيث أن الإنسان لا يخطئ طالما أن خطأه سيوقعه في سلسلة من العقوبات أبسطها عدم رضا الناس عنه، وأجلها السجن والإعدام. ويربط الناس بين آرائهم هذه وبين الأمثال الشعبية التي يتداولونها مثل (إحنا شعب نخاف ما نختشيش، الناس تأكل بعضها لو ما كنتش توريهم قوتك، الضعيف الناس تأكله، اكسر للبت ضلع يطلع لها اتنين). بل إن الغالبية ترى أن الضبط الاجتماعي مرتبط بالعقاب أكثر من ارتباطه بالمكافأة. ويرجعون سبب هذا إلى أن الإنسان المصري ينشأ على الخوف من العقاب أكثر من كون البعد عن الانحراف سمة وطبعاً فيه.

٢ - أنواع الضوابط الاجتماعية:

يمثل القانون أهم أنواع الضبط في المدينة، في حين أن أهم هذه الأنواع في القرية هو الدين والعادات والتقاليد. وهذا راجع إلى طبيعة الحياة الاجتماعية المختلفة بين الريف والمدينة. فالإنسان في المدينة تأخذ علاقاته مع الآخرين شكل العلاقات الرسمية إلى حد كبير، بينما في القرية تأخذ الشكل الغير الرسمي القائم على العلاقات الشخصية.

أ - القانون:

هناك شبه إجماع على أن القانون يدعم الحرية ويدعو لها ويساعد على إقرار الضبط، خاصة إذا كانت هناك حرية في ممارسة القانون. وعلى الرغم من أن العادات والتقاليد هي وسيلة الضبط في القرية، إلا أن القانون له أهميته الخاصة عند القرويين، فهو عندهم أمر هام وضروري. ويرون أن ثورة يوليو أكدت على أهميته، وأن ثورة التصحيح اهتمت بسيادة القانون. ويرى الغالبية أن القانون

يتمشى مع ظروف المجتمع، فتعقد وتشابك الحياة سواء فى المدينة أو فى الريف جعل العرف والتقاليد غير مجدية كوسيلة لضبط سلوك الناس، فأصبح القانون لازماً.

وإذا ما نظرنا إلى إجابات المبحوثين نرى أنها تختلف فى نظرتها إلى قوانين يوليو الاشتراكية. فالمستفيدون من هذه القوانين يرون أنها حققت للمجتمع المساواة والعدل وأزالت الفوارق بين الطبقات وضمنت للفقراء حياء وكرامة. أما الذين أضيروا منها فيرون العكس تماماً. ومن هنا نرى أن القوانين دائماً ما تقابل بمن يؤيدها ومن يعارضها، فإذا كانت الغالبية تؤيدها فهي خير.

وبالنسبة لنشأة القوانين المصرية نجد أن القلة المتعلمة ترى أن للاستعمار دور كبير فى إدخال القانون الوضعى إلى بلادنا وخاصة الفرنسيين (حملة نابليون)، فى حين لم يجب القرويون والإناث والأميين على ذلك. وعن المعوقات التى تحول دون قيام القانون بدوره فى خدمة المجتمع أجمل المبحوثون العوامل الآتية:

- وجود المحسوبيات وتفضيل أهل ذوى السلطة على الشعب.
- الروتين الحكومى والتعقيد البيروقراطى.
- عدم الالتزام بسيادة القانون.
- التحايل على القانون لتحقيق بعض المصالح الشخصية.
- عيوب فى التشريع: حيث أن هناك قوانين لم تراعى الظروف الخاصة بالمجتمع المصرى أو عاداته أو تقاليده، وأن هذه القوانين أضرت المجتمع أكثر مما أصلحته. لذلك يرون ضرورة إعادة النظر فيها حتى تتمشى مع واقعنا وظروفنا.

ب- العرف والتقاليد:

يرى المبحوثون أن العرف قديماً كان عاملاً مهماً وضرورياً لممارسة الضبط الاجتماعى فى المجتمع، وأن هذا التأثير ضعف كثيراً الآن وخاصة فى المدينة. فالقرية مازال يمارس فيها العرف فى أحوال كثيرة. ويرجع المبحوثون ذلك إلى أن الحياة الحاضرة قللت من أهمية العرف، وأهم مظهر لذلك أن المجالس العرفية تكاد لا توجد (إلا فى بعض القرى والمجتمعات النائية). فالقرية التى طبق فيها البحث (كوم اللوفى) تعتمد على المجالس العرفية بدلاً من القانون. وأرجع

المبحوثون ذلك إلى شدة تخلفها. ولكن بعض المبحوثين (خاصة المتعلمين) يرون أن العرف لا يمكن أن يخلوا منه مجتمعنا لأنه متأصل فينا. صحيح أن دوره الآن ضعف إلا أنه لم يندثر. ومما يعوق ممارسة العرف والتقاليد للضبط الاجتماعي تعقد المجتمع وتشابكه وانتشار التعليم والاتصال الدائم بين القرى والمدن، وانتشار الحياة الحضرية وقيمها.

٣- الضبط الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية:

يرى غالبية المبحوثون أن الضبط الاجتماعي يعتبر بالغ الأهمية في معالجة قصور التنشئة الاجتماعية السليمة، خاصة داخل الأسرة، حيث أن التنشئة تربي الفرد على الامتثال والطاعة. يؤيد ذلك المثل الشعبي القائل (اللى ما يربهوش أهله تربيه الأيام والليالي)، حيث يكون للضبط عن طريق الاحتكاك بالناس وبالأجهزة الرسمية دور في تنشئة الفرد على الامتثال للمعايير والإذعان لها.

وتركز التنشئة في المدينة على الناحية المادية أكثر من الناحية النفسية والاجتماعية، وذلك بسبب التطلعات الخاصة بالحياة الحضرية الحديثة، وسيطرة الماديات على المعنويات. ونجد عكس ذلك في القرية المصرية، حيث التأكيد على أهمية العوامل الاجتماعية والنفسية المتمثلة في القدوة الحسنة في الأسرة والقرية.

أما عن المؤسسات التي تقوم بدور هام في عملية التنشئة الاجتماعية ففي مقدمتها الأسرة باعتبارها المسؤولة الأولى عن تنشئة الفرد، وبلى ذلك المدرسة، ثم الأندية. أما المدرسة فتزيد دورها أهمية وخطورة، ففيها يتلقى الفرد الكثير من العلم والثقافة والتربية وشكل علاقاته مع الآخرين. كما أن الأندية تربي في الفرد الروح الطيبة والتعاون الصادق والبعد عن الحقد والصراع والتنافس غير الرياضى.

وعن المعوقات التي تحول دون قيام التنشئة الاجتماعية بدورها في عملية الضبط الاجتماعي يأتي ذكر التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها المجتمع، وخروج المرأة للعمل، والاعتماد على الغير في تربية الأبناء. كل ذلك قلل من الوظيفة الأساسية للأسرة والخاصة بتربية وتنشئة الأبناء. الأمر الذي يعتبره المبحوثون أهم عائق أمام التنشئة السليمة. كما ذكر أن أجهزة الإعلام وما يعرض فيها من بعض الأفلام والتمثيلات التي تصور الانحراف والإجرام وفقدان

المعايير تسهم بدور فى التنشئة غير السليمة. كما أن عدم الاهتمام بالدين ودوره فى توجيه سلوك الإنسان نحو الوجة الإيجابية يساعد على ذلك أيضا.

٤ - الضبط الاجتماعى والحرية الفردية:

أجمع المبحوثون سواء فى القرية أو المدينة على أهمية الضبط الاجتماعى لتحقيق الحرية الفردية والدفاع عنها. ويدل هذا على أن الضبط يساعد على تهيئة الجو النفسى المناسب للعمل والتفكير. والضوابط عادة ما يستجاب لها لأنها نابعة من المجتمع ولأنها تحقق الأمن والأمان والسكينة لكل أفراد ذلك المجتمع. ويرجع اقتناع الفرد المصرى بأهمية الضبط وتأكيدده على الحرية الفردية إلى الظروف والضغوط التى مر بها فى تاريخه الطويل والتى كان يعانى منها أشد المعاناة.

ويرى معظم المبحوثين أن هناك ضرورة فى أن يخضع البناء الاقتصادى للمجتمع للضبط، لأن ذلك يساعد على اطمئنان الفرد على طعامه وشرابه ومسكنه وماله، وبالتالي يزيد عطاؤه دون خوف أو قلق. وترى الغالبية أن السلطة الحاكمة لا تستغل الضبط الاجتماعى لتحقيق مصالحها (وإن كانت هناك بعض الانحرافات). وإذا نظرنا إلى العلاقة بين الضبط الاجتماعى والسلوك المنحرف نجد أن المبحوثين يرون أن الشعب المصرى وما لاقاه فى تاريخه جعله يدرك أن نموه وتقدمه وتطلعه إلى التقدم مرتبط بمنع الانحراف، الأمر الذى يتجلى فى امتثال الشعب للضبط واحترامه له. فالضبط يحقق تماسك المجتمع وتقدمه وازدهاره.

٥ - الضبط الاجتماعى والبناء الثقافى:

يساعد الضبط الاجتماعى على نمو اتجاهات فكرية تساعد على الخلق والابتكار، حيث أن غياب النزاع أو المشكلات يؤدى إلى تهيئة الجو النفسى المناسب للعمل والبناء. يؤكد المبحوثون أن الضوابط عادة ما تنبع من البناء القيمى والثقافى للمجتمع. وهذا هو أساس المجتمع الإسلامى، حيث أن العادات والتقاليد والدين والعرف تسهم بدور مهم فى تشكيل هذا الضبط. يرى المبحوثون أن الإنسان المصرى يستجيب للضوابط بسبب أسلوب التنشئة الاجتماعية الذى اعتاده، بالإضافة إلى الظروف التاريخية التى مر بها الإنسان المصرى.

٦ - إيجابيات الضوابط الاجتماعية وسلبياتها:

هناك شبه إجماع بين المبحوثين على أن الضوابط الاجتماعية ليست كلها سلبية بل إن إيجابياتها تطغى عليها. وإن كان البعض يرى أن أهم هذه السلبيات هو أن هناك قدر من التعارض بين بعض القوانين والشريعة الإسلامية. أما عن أهم إيجابيات الضوابط الاجتماعية فهي:

- تنظم العمل وتقاوم الانحراف.
- تحدد واجبات وحقوق كل فرد مما يعمل على خفض الصراع والحد.
- اتباع أفراد المجتمع لقواعد السلوك يهيئ الفرصة للفرد لأن يبتكر ويبدع، لأنه يكون بمنأى عن القلق والخوف.
- يساعد الضبط على المحافظة على نظام المجتمع واستقراره وأمنه.

أما محاولات الإنسان المصرى مقاومة السلبيات الخاصة بالضوابط فنجدها قليلة لأن الإنسان المصرى ما زالت فيه روح السلبية واللامبالاة إزاء المقاومة والثورة على الانحراف. وإن كان هناك اتجاه يدعو لضرورة العمل على مقاومة هذه السلبية، خاصة بعد الاستقرار الذى ينعم به المجتمع فى الوقت الراهن.

خاتمة

يمثل هذا التقرير حصيلة المؤشرات والانطباعات التى خرج بها فريق البحث فى محافظة المنيا، ولقد حاولنا فيه التعرف المباشر والمتعمق على شخصية الإنسان المصرى من خلال الأطر الثقافية والقيمية والضوابط التى تحكمت ومازالت حتى الآن تمارس نوعاً من التوجيهات الملزمة. ومنه يتجلى لنا أن فى قيم الإنسان المصرى وتراثه ما يجعله قادراً على الانطلاق والخلق والابتكار. كما أن هناك العديد من القيم التى تعشاها السلبية، فأعجزت المصرى عن اللحاق بمتطلبات العصر. ونحن هنا لا ندعى أننا التزمنا رؤية شمولية لكل الأبعاد التاريخية والقيمية والخصائص المتميزة التى يتمتع بها الإنسان المصرى، والجذور العميقة التى تربط قيمه بجوهر حضارته، ولكننا حاولنا أن نكشف عن إيجابيات وسلبيات النسق الثقافى والقيمى الموجه للإنسان المصرى. وإذا كان من غير الممكن أن تقدم هذه الدراسة نتائج كاملة، إلا أنه من الممكن أن تشير إلى بعض الانطباعات العامة على النحو التالى:

١- تبين أن هناك فجوة قيمية بين ما هو تقليدى وما هو حديث فى الثقافة المصرية، الأمر الذى يؤدى باستمرار إلى ازدواجية فى الشخصية ويفسح المجال

- أمام تفككها.
- ٢- تبين أن هناك عدم وضوح للرؤيا المستقبلية المستندة إلى إمكانيات العلم في إحراز التقدم على المستوى العام.
- ٣- تبين أن الإنسان المصرى لا يزال يتمسك بهويته الحضارية ويستطيع أن يميز بين القيم الأصيلة والقيم المزيفة.
- ٤- لازالت هناك مؤشرات عن الدور الذى يلعبه التفكير الغيبي والمعتقدات الخرافية، وهذا راجع إلى انتشار الأمية وعدم فاعلية وسائل الاتصال الجماهيرى.
- ٥- تبين أن الضوابط الاجتماعية لم تعد تمارس تأثيرها على اتجاهات السلوك، فى الوقت الذى تسمح فيه بعض أدوات الضبط القانونى بنوع من الانضباط أحيانا أو التسبب أحيانا أخرى.
- ٦- تبين أن العقيدة الدينية لا تزال تشكل أساسا من مقومات الثقافة الفردية، إلا أنها محاطة بالغموض وانخفاض مستوى الوعى العام.

المراجع

أ- المراجع العربية:

- ١- أحمد الخشاب، الضبط والتنظيم الاجتماعى، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٩.
- ٢- أحمد رشدى صالح، الأدب الشعبى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥.
- ٣- فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، القاهرة دار الكتاب العربى، ١٩٦٦.
- ٤- على عبد الواحد وافي، غرائب النظم والتقاليد والعادات، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ، (فى جزئين).
- ٥- عماد الدين إسماعيل وآخرون، قيمنا الاجتماعية وأثرها فى تكوين الشخصية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
- ٦- محمد عاطف غيث، القرية المتغيرة، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٢.
- ٧- نجيب اسكندر إبراهيم ورشدى فام، التفكير الخرافى: بحث تجريبي، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٢.

ب- المراجع الأجنبية:

- ١- Ammar. H. Growing up in an Egyptian Village, Silwa, Province of Aswan. Longman, Routledge & Kegan Paul, ١٩٥٤.
- ٢- Brameld, I., The Remaking of culture, New York, Harper, ١٩٥٩.
- ٣- Gillin & C., Cullural Sociology, New York: Macmluan, ١٩٥٤.
- ٤- Hall, E. W., What Is Value? New York, Humanitres Pren. ١٩٥٢.
- ٥- Kluckhohn, & N., Persmality in Nature Society and Culture.

London: Jonalthan Cape, 1903.

٦- La Piere, R, A Theory of Social control New York: Mac Graw Hill, 1904.

٧- Mering O. A Grammar J. Human Values Piltsburg: unu. Jpittsburg Press, 1961.

٨- Parsm, I, Personality and Social System. New York, Free Press 1972.

٩- Wallace, W. Culture and Personality, New York Free Press. 1967.

الفصل الثالثون بعض ملامح التحولات الاجتماعية فى العقدين الأخيرين^(*)

تمهيد

تهدف هذه الورقة- بصورة عامة- إلى طرح رؤية للتحولات الاجتماعية التى جرت فى المجتمع المصرى فى عقدى الثمانينيات والتسعينيات، وما تثيره من قضايا وموضوعات ومشكلات جديرة بالبحث.

وجدير بالذكر أن معالجتنا للتحولات الاجتماعية، فى هذه الورقة، تنطلق من رؤية شاملة لتلك التحولات، نفهمها بوصفها عملية اجتماعية تنطوى على أبعاد ومحاور اقتصادية، واجتماعية (بالمعنى المحدود) وسياسية، وثقافية. ولا شك أن ترتيب هذه المحاور والأبعاد، يستند إلى رؤية فكرية ونظرية للأهمية المتفاوتة للأصعدة والمستويات التى ينتظم وفقاً لها المجتمع بصفة عامة، والمجتمع المصرى بصفة خاصة. ورغم إدراكنا، للطابع التفاعلى الجدلى بين ما هو اقتصادى وما هو اجتماعى وسياسى وثقافى، فإن التمييز هنا يجرى لاعتبارات منهجية أساساً لا تنفى شمولية الرؤية وجدليتها. وعلى أية حال هذه الورقة لا تعنى بتحليل التحولات الاجتماعية فى حد ذاتها، بقدر ما تسعى إلى محاولة رصد المحاور البحثية التى أفرزتها. وانطلاقاً من هذا التصور يمكننا أن نحدد أربعة محاور رئيسية للتحولات الاجتماعية، المحور الاقتصادى، والمحور الاجتماعى، والمحور السياسى، والمحور الثقافى والفكرى.

أولاً: المحور الاقتصادى

إذا كان عقد السبعينيات، هو الذى شهد بداية الانفتاح الاقتصادى، وإرهاصات التحول - وفقاً لاختيارات وقرارات سياسية من ناحية، وضغوط اقتصادية من ناحية أخرى- من اقتصاد مركزى إلى اقتصاد مفتوح لآليات السوق، فإن الثمانينيات والتسعينيات، تشهد محاولات تنظيم هذا التحول، وتطوير الإطار

(*) كتب هذا الفصل الدكتور محمود عودة، أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب، ونائب رئيس جامعة عين شمس.

المؤسسى له من خلال ما عرف بسياسات إعادة الهيكلة، والتكيف مع قوى السوق الفاعلة، ومن ثم تعميق التحرك نحو اقتصاد يلعب فيه القطاع الخاص دوراً أساسياً، ويتراجع القطاع العام وينحسر، وتتعاظم آليات السوق من خلال وسائل اقتصادية (سياسة الخصخصة) وقانونية وتشريعية، فضلاً عن الاختيارات السياسية.

ولا تنسحب توجهات الخصخصة على القطاعات الاقتصادية والإنتاجية فقط، وإنما تمتد لتشمل قطاع الخدمات أيضاً، التعليم والصحة، وبعض قطاعات النقل والاتصالات وغير ذلك. ويصب ذلك كله فى اندماج حثيث مع النظام الاقتصادى العالمى بمؤسساته المالية الدولية، وشركاته العابرة للقارات، ونظمه المسيطرة فى مجال المبادلات التجارية وتقسيم العمل الدولى، وما يخلقه ذلك كله ويثيره من ضغوط اقتصادية تتصل بالأسعار والتضخم ومعدلاتهما، وسياسات التشغيل وقضايا العمالة والبطالة، وخريطة توزيع الدخل القومى وتناقضاتها، وخريطة توزيع الثروة الوطنية، مما سوف ينعكس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على الصعيد الاجتماعى والسياسى والثقافى.

وليس ثمة شك فى أن التحول الذى جرى ويجرى فى السياسة الاقتصادية، ومن ثم على الصعيد الاقتصادى إنما ينطلق من أهداف معلنة لعل أبرزها التسارع فى معدلات النمو الاقتصادى، ومن ثم التنمية الاجتماعية الشاملة، من خلال إتاحة الفرصة أمام تعددية النشاط الاقتصادى، وتشجيع الاستثمارات الخاصة، وجذب رأس المال العربى والأجنبى للإسهام فى عملية التنمية. وعلى الرغم من أن النوايا الطيبة كانت قائمة وما تزال وراء هذه السياسة، إلا أن واقع الحال قد يخذل بعض هذه النوايا من جوانب معينة منها.

ولابد من الإشارة- فى هذا الصدد- إلى أن تحولاً جذرياً يطرأ على الصعيد الاقتصادى، وبالصورة التى تشهدها، ينتج آثاراً يراها البعض إيجابية وطيبة، ويراهها البعض الأخر سلبية ومدمرة، ذلك لأن مثل هذا التحول، مهما كانت أهدافه ومراميه، فإنه فى الوقت الذى قد يخدم فيه مصالح البعض، يضر بمصالح البعض الأخر، وأعنى بعض الفئات والشرائح والطبقات الاجتماعية، ومن ثم فإن الحكم على التحول الاقتصادى مرهون بالمصالح الاقتصادية والاجتماعية التى يعبر عنها. ورغم ذلك فإن المعيار الموضوعى الذى ينبغى أن نحتكم إليه، يظل مرتبطاً بما إذا كان هذا النمو، يخدم مصالح القلة المحدودة المتميزة، أم الأغلبية الساحقة

من أفراد المجتمع وفئاته وشرائحه وطبقاته، وما إذا كان يؤدي إلى نمو قدرة المجتمع على إشباع حاجات أفراده الأساسية، أم إلى زيادة الاعتماد على غيره في مواجهة هذه الاحتياجات وإشباعها. ويمكن الكشف عن ذلك إلى حد ما من خلال بعض المؤشرات والمعطيات الإحصائية، وبخاصة ما يتصل بالتطورات التي طرأت على خريطة توزيع الدخل القومي، وعوائد النمو الاقتصادي بصورة عامة.

وإذا كانت سياسات الخصخصة، وإعادة الهيكلة والتكيف مع المتغيرات الاقتصادية الجديدة، عالميا ومحليا، تمثل توجها عاما وملحا بارزا من ملامح التحولات الاقتصادية، فإنه ثمة ملامح أخرى تبرز أيضا على صعيد تلك التحولات لعل من أهمها تسارع معدلات انعكاس، "العولمة الاقتصادية" أو الصعيد الاقتصادي للعولمة، وبخاصة فيما يتصل بنمط التصنيع، أو أنماط الاستهلاك، وتأثير قوى العولمة وميكانزمتها (بما في ذلك السياسات الاقتصادية) على قطاع الاقتصاد الزراعي والإنتاج الزراعي (تغيرات التركيب المحصولي، وتحرير الإنتاج الزراعي من خلال اختزال دور الدولة، وتحرير العلاقات الزراعية، وتكلفة الإنتاج الزراعي وأسعاره، مما أضحي يمثل مشكلة حقيقية للقطاعات الواسعة من المنتجين الزراعيين). ومن أبرز المؤشرات على ذلك الركود الملحوظ في سوق الأرض الزراعية بيعا وشراء وتأجيرا، وتزايد مديونيات المزارعين بصورة ملموسة، والانخفاض الملموس في أسعار الحاصلات الزراعية على ضوء غياب سياسة تصديرية فعالة، وضعف القدرة على المنافسة في السوق العالمية.

ويمكننا أن نشير أيضا إلى عناية الدولة بما يسمى بالمشروعات الكبرى، جنوب الوادي، وشرق العوينات، وخليج السويس، وشرق بور سعيد وغيرها، وهي في معظمها مشروعات تستند تكثيف لرأس المال واستراتيجية بعيدة المدى للاستثمار، والنمو الصناعي والاقتصادي المتسارع للمدن الجديدة، وبخاصة السادس من أكتوبر والعاشر من رمضان وبرج العرب الجديدة وغيرها.

وليس ثمة شك في أن ذلك كله يوحى بتحول اقتصادي هام ولموس، ينعكس في جوانبه الإيجابية في ارتفاع ملحوظ في مستوى المعيشة، ومعدلات الاستهلاك واستقرار ملحوظ في معدلات التضخم، وفي الاحتياطي المركزي للنقد الأجنبي، وتحسن ملحوظ في البنية الأساسية كالطرق والكباري، ووسائل الانتقال والاتصال وتطور في أساليب الإنتاج وأدواته بصور عامة يستفيد من المنجزات العالمية

للتطور التكنولوجى. فضلاً عن الزيادة الملحوظة فى متوسط الدخل، إذا قورنت بعقود سابقة.

لقد سعينا إلى رصد ملامح عامة وسريعة للتحويلات التى جرت على الصعيد الاقتصادى، ومن الطبيعى أن مثل هذا الرصد السريع لا يمكن أن يقدم صورة متكاملة عما جرى ويجرى، لكن هدفنا الأساسى يظل على ما يمكن أن تثيره هذه التحويلات من قضايا ومشكلات جديرة بالبحث والدراسة على الصعيد الاقتصادى يمكننا أن نشير إلى بعضها على النحو التالى:-

١- تأثير الخصخصة على إنتاجية العمل وبخاصة فى المؤسسات الاقتصادية التى كانت تخضع لملكية القطاع العام.

٢- تأثير الخصخصة على نمط التصنيع بصفة خاصة وأنماط الإنتاج بصفة عامة، فى عناصرها المختلفة مثل قضايا تكثيف رأس المال وسياسة العمالة والتشغيل، والبطالة، ومستوى التطور فى الفنون الإنتاجية (التكنولوجيا).

٣- قضية توزيع الدخل القومى، والتطورات التى طرأت عليها، وأبعادها الاجتماعية والسياسية والثقافية.

٤- أساليب الإنتاج التقليدية وموقفها على ضوء تسارع العولمة الاقتصادية، وإطلاق العنان لقوى السوق.

٥- الآليات الاقتصادية التى تتبناها الفئات الاجتماعية المختلفة للتكيف مع القوى الاقتصادية الجديدة، وطبيعة إستراتيجيات البقاء لدى الفئات الفقيرة الهامشية.

٦- أساليب تكيف الفلاحين والمنتجين الزراعيين بصفة خاصة، على الصعيد الاقتصادى مع التطورات التى طرأت وتطراً على قطاع الاقتصاد الزراعى وطرق دفاعهم عن أنماطهم فى الإنتاج والمعيشة.

٧- على ضوء الدور التاريخى الذى لعبته الدولة فى مصر فى الحياة الاقتصادية، وهو دور استمر عبر التاريخ فى مضمونه بغض النظر عن الأشكال والتنظيمات التى اتخذها فى الحقب التاريخية المختلفة، يمكن أن تثار تساؤلات هامة فى هذا الصدد، حول قدرة الدولة بأجهزتها البيروقراطية الراسخة على التكيف مع المتغيرات الاقتصادية الجديدة، عالمياً ومحلياً، ومدى استعدادها للتخلى عن بعض وظائفها الاقتصادية الراسخة، وهل ثمة أشكال تناقضيه ما تزال قائمة

في وظائف الدولة في مصر حتى الآن؟ تاريخها وأجهزتها التي تشدها إلى التمسك بالسيطرة الاقتصادية من ناحية، ودورها الراهن في تمهيد الطريق أمام التحولات الرأسمالية من ناحية أخرى؟ وهل يمكن لهذه التناقضات في وظائف الدولة أن تفسر الكثير من العقبات التي تعترض سياسات الاستثمار والتصدير وغيرها، أو أن تفسر بعض أشكال الفساد على الصعيد الاقتصادي، أو التناقضات القانونية والتشريعية التي تلعب عليها الأجهزة البيروقراطية؟

٨- التحولات الاقتصادية، وأنماط الإدارة والبيروقراطية في مؤسسات الإنتاج والخدمات.

٩- هل يمكن الحديث عن نمط اقتصادي رأسمالي أصبح مسيطراً في مصر بصورة ملموسة، وكيف نختبر ذلك؟ وهل نجح في القضاء على الأنماط الإنتاجية السابقة عليه، أم أنه مازال يوظفها ويستخدمها لتحقيق مصالحه، وبخاصة من أجل إنتاج قوى العمل الرخيصة التي تسعى إليها الاستثمارات الرأسمالية العالمية، وما دور أساليب الإنتاج الطبيعية والمعيشية واستراتيجيات البقاء في القطاعات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، وأساليبها الخاصة في المقاومة أو التكيف، أو الاستمرار، وما طبيعة دورها الخاص في اختزال أشكال التوتر والصراع الاجتماعي؟

١٠- ما طبيعة التكوين الراهن لقوة العمل، على ضوء التحولات الاقتصادية، وأساليب تأهيلها وتنشئتها، واتجاهات حركتها (أنماط الهجرة الداخلية والخارجية) وما طبيعة الخصائص الاجتماعية والتعليمية التي تتطلبها التحولات الاقتصادية، وأساليب مواجهة مثل المتطلبات، ومن ثم قدرة قوة العمل المصرية على المنافسة داخليا وخارجيا في المعايير الجديدة لسوق العمل، ومدى كفاءة مؤسسات التعليم والتدريب في الوفاء بتلك المعايير.

ثانياً: المحور الاجتماعي

تكاد التيارات الفكرية المتعددة تجمع على دور التحولات الاقتصادية في حقبة ما وفي مجتمع ما، في تنشيط وتوليد مجموعة كبيرة من التحولات على الأصعدة الأخرى، اجتماعية وسياسية وثقافية، وذلك لاعتبارات تتعلق بأهمية الحياة الاقتصادية بالمعنى الواسع، إنتاجاً وتوزيعاً وتداولاً، ودورها المحوري في تشكيل وتحديد بنية المجتمع والسياسة والثقافة، ومن ثم نمطاً معيناً من التحول الاقتصادي،

سوف ينعكس بالضرورة على نماذج التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية. وانطلاقاً من هذا التصور، فقد شهد المجتمع المصري، وبخاصة على صعيد البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، مجموعة من التحولات يمكن الإشارة إلى بعضها على النحو التالي:-

١- ارتباط الليبرالية الاقتصادية ارتباطاً وثيقاً بحركة قوة العمل المتمثلة من ناحية في الهجرة الخارجية والداخلية، ومن ناحية أخرى تحول شرائح من قوة العمل، من الارتباط بالعمل الحكومي، أو العمل في القطاع العام، إلى سوق العمل الحرة المتنامية دور القطاع الخاص، والاستثمارات الخاصة، فضلاً عن التخصص والتكيف الهيكلي. وعلى الرغم من أن تعديلات جذرية لم تطرأ على قوانين العمل، فإن ثمة شروطاً واقعية جديدة تفرضها التطورات الاقتصادية والاجتماعية.

لقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة حركة واسعة لقوة العمل، وبصفة خاصة الهجرة الواسعة إلى الدول النفطية إبان ثورة أسعار النفط، التي واكبت على الصعيد السياسي القومي حرب أكتوبر المجيدة، وبدايات الانفتاح الاقتصادي، وبدايات الانفتاح الاقتصادي على الصعيد الوطني. وليس ثمة شك في أن هذه الهجرة النفطية الواسعة التي شملت كافة شرائح قوة العمل المصرية ريفية وحضرية، قد دعمت التحولات الاقتصادية الليبرالية في مصر من ناحية، وأثارت تحولات اجتماعية ملموسة في مختلف قطاعات المجتمع المصري من ناحية ثانية، وانعكست على الصعيد الثقافي من ناحية ثالثة.

فمن الناحية الأولى تصبح هذه الهجرة مصدراً هاماً من مصادر الدخل القومي بالعملة الأجنبية، ومن ثم مصدراً من مصادر دعم التحولات الليبرالية فيما يتصل بالسياسات الاستيرادية، وتوسيع السوق الاستهلاكية، فضلاً عن القطاع الاستثماري. ومن الناحية الثانية، تمكن الهجرة من دخول فئات واسعة إلى عالم الاستهلاك وقيمه وثقافته، ومن تحسين نوعية الحياة، ورفع مستوى المعيشة. ولعل من أبرز ملامح ذلك، ما شهده الريف المصري من نمو عمراني - وإن كان عشوائياً - إلا أن البيت الفلاحي القديم المبنى بالطوب اللبن يكاد يكون قد اختفى تحت وطأة زحف أعمدة الأسمنت. ويرتبط بذلك ما شهدته الأرض الزراعية من هدر واسع النطاق إما بالتبوير والبناء، أو بإهدار التربة في صناعة أقمته الطوب. ولم تكن عوائد

الهجرة مصدراً للنمو العشوائى الريفى فقط، بل تكاد تلعب الدور ذاته فى النمو العشوائى الحضرى.

ونشهد أخيراً انحساراً وتراجعاً لهذه الظاهرة (**الهجرة إلى النفط**) لأسباب لا محل لتفصيلها هنا، وقد يصل هذا التراجع إلى توليد حركة مضادة هى الهجرة العائدة التى تزايد معدلها، وبخاصة عقب حرب الخليج الثانية، وتدهور أسعار النفط، واستكمال أو تباطؤ السياسات التنموية فى الدول المستقبلية لقوة العمل. وسوف ينعكس ذلك على معدلات البطالة، وفرص العمل، كما سوف ينعكس على صور من التوتر الاجتماعى، والمشكلات الاجتماعية المتصلة بهما (**العنف والتطرف والإدمان، والأنماط الإجرامية غير المألوفة**).

ويواكب هذا الانحسار، ما تفرزه سياسة تحرير الحياة الاقتصادية، والخصخصة من خضوع فرص العمل للاعتبارات الاقتصادية، أو اعتبارات قوى السوق وحدها، وتراجع الاعتبار السياسى الذى كان متمثلاً فى التزام الدولة بتعيين الخريجين على سبيل المثال.

٢- وإذا أضفنا إلى ذلك أن نمط التنمية الاقتصادية والتحولات الاقتصادية الجارية، وارتباطها الوثيق بعولمة الاقتصاد، تفرض شروطاً جديدة لقوة العمل، لا تتصل فقط بالضغط من أجل التغييرات القانونية، بل تتصل بمتطلبات جديدة فى قوة العمل اللازمة لهذا النمط من التنمية، تتمثل فى ضرورة توافر مهارات تكنولوجية ولغوية، ومن ثم تأهيل جديد لقوة العمل، وما تزال مؤسسات التعليم الوطنية على مختلف مستوياتها عاجزه - فى ظل ظروفها الحالية - عن الوفاء بها. وقد أدى ذلك إلى خلق معايير جديدة للتفضيل فى سوق العمل، تفضيل خريجى مدارس اللغات، والجامعة الأمريكية، غير ذلك، مما دفع - مثلاً - الجامعات الوطنية التقليدية إلى التوسع فى شعب اللغات الأجنبية، دون استعداد فى كثير من الأحيان، حتى تصبح قادرة على المنافسة. وفى هذا الصدد يمكن أن تثار تساؤلات هامة حول تعددية نظم التعليم (**الأزهرى، والوطنى التقليدى، والأجنبى والخاص وبخاصة على المستوى الجامعى والعالى**) وتأثيرها على النسيج الاجتماعى، وبخاصة ما يتعلق بالتجانس الاجتماعى، وعدم تكافؤ المنافسة فى سوق العمل، وعدم التكافؤ فى الفرص والأجور بين خريجى الأنماط المختلفة من التعليم، وما إذا كانت مؤسسات التعليم الوطنى المجانية سوف تتحول إلى مؤسسات لتعليم الفقراء بإمكانيات فقيرة، دون أن تضمن

لهم فرصاً جديدة للمنافسة فى سوق العمل.

ليس ثمة شك فى أن قضية ارتباط السياسة التعليمية بالسياسة الاقتصادية، والتشغيل والبطالة هى فى تصورى القضية الأكثر إلحاحاً، والأجدر بالدراسة والتحليل، لما يمكن أن يترتب عليها من آثار تتعلق بالسلام الاجتماعى بصورة عامة.

٣- وتعد التحولات التى طرأت على البنية الاجتماعية والطبقية، من بين الملامح البارزة للتحولات الاجتماعية التى جرت فى العقدين الأخيرين. وبغض النظر عن الخلافات النظرية والمنهجية والأيدولوجية، فثمة حقيقة لا يمكن إنكارها، وهى أن كافة المجتمعات المعاصرة تشهد تمايزاً فى فرص الحياة، أو تمايزاً طبقياً بالمعنى الفضايف لمفهوم الطبقة، أى بوصفها مجموعة من الناس تتشابه فى الفرص المتاحة أمامها، مادية، كالملكية والدخل، أو معنوية، كالقوة والنفوذ والهيبة والاحترام والتعليم والثقافة والقيم وأسلوب الحياة.

وليس ثمة شك فى أن التحليل الطبقي فى مصر والعالم الثالث بصفة عامة يتسم بدرجة بالغة من التعقيد والتنوع واللاتجانس البنائى، بفعل التطور الاجتماعى المشوه فى عصور الاستعمار وما بعد الاستعمار، والعلاقات الدولية الراهنة، ويتمثل ذلك فى جانب منه فى تشابك الأصول الاجتماعية للطبقات المختلفة وتداخلها، وعدم وضوح الانتماء الطبقي لجانب كبير من السكان، مما يجعل من الصعوبة بمكان رسم خريطة طبقية محددة المعالم، من ناحية، والتتبع الدقيق للتحولات التى جرت على هذه الخريطة من ناحية أخرى. ورغم ذلك فإنه يمكن ببساطة شديدة التمييز بين الأغنياء والفقراء، نتيجة لتزايد الهوة بين الفقر والغنى.

ومن الملاحظ، أن ثمة اتجاهات عامة يمكن الإشارة إليها ونحن بصدد الحديث عن التحولات الطبقيّة، منها مثلاً تزايد الهوة بين الفقر والغنى مما يعكس الفروق المتنامية فى توزيع الدخل القومى، تلك الفروق التى تمكننا كمحللين من أن ندرس أوضاع الطبقات والشرائح العليا من ناحية والدنيا من ناحية أخرى، ورسم خريطة بالشرائح والفئات المكونة لها. دراسة التحولات الطبقيّة وآثارها الاجتماعية والثقافية والسياسية، تظل إذن واحدة من القضايا الجديرة بالبحث والعناية والاهتمام.

ومن الملامح البارزة أيضاً للتحولات الطبقيّة، ما جرى ويجرى للطبقة الوسطى من تراجع حثيث وانحسار ملموس، وما تشهده من مشكلات ومؤثرات، وذلك بعد عصرها الذهبى منذ أواسط السبعينيات والانفتاح الاقتصادى. يتسم

وضع الطبقة الوسطى بدرجة عالية من التميع وعدم الوضوح، إذ يشير مفهوم الطبقة الوسطى إلى قطاع يضم فئات وشرائح متنوعة فى أصولها الاجتماعية، وراكدة وغير محددة المعالم، وذلك بحكم عوامل تاريخية من ناحية وبحكم موقعها فى وسط السلم الاجتماعى بين الأدنى والأعلى، وهو موقع يتسم غالباً بالميوعة وعدم الاستقرار والتجديد. كما أنها تضم فئات متنوعة فى ارتباطاتها الاقتصادية وانتماءاتها الاجتماعية، وأصولها التاريخية، ومتوسطى الفلاحين، والحرفيين من أصحاب الورش، ومتوسطى التجار، والجانب الأعظم من موظفى الدولة، مدنيين وعسكريين، (باستثناء الصفوة البيروقراطية والسياسية والعسكرية صاحبة النفوذ الأعظم) وأصحاب المهن الفنية الوسطى والعليا، والمتقنين وغيره. هذا التنوع فى تكوين الطبقة الوسطى المصرية لا يطبعها بعدم التجانس فقط، وإنما يرتب تباينات داخلية من حيث المستوى الاقتصادى والاجتماعى والثقافى، ودرجات الهيئة والمكانة الاجتماعية والاحترام، ومن ثم يرتب تباينات واختلافات فى الخصائص والأبعاد الاجتماعية والسيكولوجية والثقافية. وعلى ضوء ذلك فإن التميز السوسولوجى الكلاسيكى للطبقة الوسطى إلى ثلاثة مستويات داخلية، وسطى عليا، وسطى وسطى، ووسطى دنيا، يعد تمييزاً ملائماً تماماً فى تحليل التطورات التى جرت وتجرى للطبقة الوسطى المصرية، وخصائصها الاجتماعية والنفسية والثقافية.

ربما كان القاسم المشترك بين تلك الشرائح الثلاث، هى القلق كخاصية اجتماعية سيكولوجية، لكن هذا القلق يتخذ معان مختلفة لدى كل شريحة، فهو بالنسبة للشريحة العليا، قلق من أجل المزيد من الصعود الاجتماعى والاقتصادى والسياسى. ويكتسب البعد السياسى هنا أهمية خاصة، إذ من الطبيعى بالنسبة لهذه الشريحة – وبعد أن أمنت لدرجة عالية – موقفها الاقتصادى – أن تتطلع إلى نفوذ على الصعيد السياسى أو البيروقراطى، سواء على المستوى المحلى أو القومى (التطلع إلى التمثيل الشعبى فى المجالس المختلفة، والصراع من أجل المناصب، والمشاركة السياسية والاجتماعية النشطة وفقاً لقواعد اللعبة). وربما ترتب على هذه التطلعات، ظواهر نجدها لصيقة لهذه الشريحة، كالتفاهات الاجتماعى والسياسى، والتقرب والتودد إلى ذوى السلطان، والاستماتة من أجل إرضائهم، وميوعة المبادئ والمرونة الواضحة. إن قلق الصعود والنفوذ السياسى يجعل هذه الشريحة مستودعا للرجال الملائمين للتصعيد. أما القلق الذى يعترى الشريحة الدنيا من هذه الطبقة

فينطوى على الخوف من عبور الخط الوهمى إلى الفقر، وإلى قاع السلم الاجتماعى، ذلك لأن الفروق بين هذه الشريحة وبين الطبقة الدنيا طفيفة، وقابلة للتأثر السريع بالمفاجآت السياسية والاقتصادية.

إن إلغاء الدعم أو تخفيضه، أو التراجع عن مجانية التعليم أو العلاج المجانى، أو تدهور الخدمات بصورة عامة، أو تغيير قانون الإسكان لصالح الملاك، كل هذا وغيره، من شأنه أن يؤدي إلى هبوط قطاعات واسعة من هذه الشريحة إلى الطبقة الدنيا. يرتبط هذا القلق إذن بالوضع الطبقي ذاته، وبالخوف من السقوط فى هوة الفقر.

وإذا كانت الشريحة العليا بقلقها التطلع، هى جيش الاحتياط للصفوة والطبقة العليا بما تبديه من ولاء ومسايرة وامتثال، فإن الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى بقلقها على وضعها الطبقي الراهن، وهلعها من الهبوط إلى قاع السلم الاجتماعى، هى الوسط الملائم لتفريخ العديد من المشكلات الاجتماعية والسيكولوجية من ناحية، وأشكال التطرف السياسى بصفة عامة والدينى بصفة خاصة من ناحية أخرى. وثمة مؤشرات على عظم حجم هذه الشريحة فى مقارنتها بالشريحتين العليا والوسطى، مما يجعل لتوتراتها ومشكلاتها أبعاداً اجتماعية وسياسية أوسع نطاقاً بالنسبة للمجتمع المصرى ككل.

أما قلق الشريحة الوسطى فهو قلق على المستقبل، والمستقبل البعيد غالباً، أعنى مستقبل الأبناء وتأمينه، بما يحفظ المستوى الاجتماعى الذى عايشوه ودرجوا عليه، وغالباً يتخذ ذلك التأمين شكل مدخرات عائلية محدودة، أو ملكيات محدودة أيضاً، لكن هذه الشريحة تكتشف، أنها فى - سياق التحولات الاجتماعية الكبرى - ليست بعيدة تماماً عن المخاطر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فالارتفاع المستمر فى الأسعار، وتدهور الخدمات المدعومة، أو المجانية، أو انحسار الفرص المتاحة أمامها من خلال عملية التحول الرأسمالى، وربما فقدان جانب كبير من مدخراتها فى شركات توظيف الأموال، والتآكل بفعل قوى التضخم، والحديث عن تعديل قوانين إيجارات الأماكن (إذ إن هذه الشريحة مستأجرة غالباً للمنازل)، كل ذلك وغيره يشكل تهديدات جديدة لوضعها الذى كانت تظنه مستقراً، ويزيد من مخاوفها على المستقبل القريب والبعيد، بل وضعها الراهن أيضاً. وتظهر إلى حيز الوجود تناقضات جديدة فى أوضاع هذه الشريحة، نتيجة لتناقض قدرتها على المنافسة فى

السوق وفى الفرص وفى أسلوب الحياة، ومنها التناقض بين الوضع الاقتصادى والمكانة الاجتماعية والهيبة والاحترام، انظر القاضى أو المدرس الجامعى الذى لا يملك سيارة، أو لا يقيم فى مسكن ملائم، وكيف يرى نفسه، وكيف يراه الآخرون بل كيف ينظر إليه طلابه أو المتقاضون أمامه ممن هيأت لهم التحولات الاقتصادية والاجتماعية وضعا اقتصاديا أفضل بكثير؟ التناقضات على صعيد القيم الاجتماعية بين التمسك بقيم "الستر" و"الشرف" و"العمل" وقيم "الشطارة" و"الفهولة" و"وتفتيح المخ" وغيرها من القيم التى نبرهن على جدواها فى سياقات معينة.

وليس من شك فى أن مثل تلك التناقضات وغيرها من شأنها أن تولد أشكالاً مختلفة من الصراعات والتمزقات على الصعيد السيكولوجى، مما ينعكس على المجتمع بصورة عامة نظراً للأهمية النسبية لهذه الشريحة التى تضم قطاعاً واسعاً من موظفى الدولة والمهنيين والمتقنين والمدرسين والأساتذة والأطباء وغيرهم. وطالما أن مشكلات هذه الشريحة وقلقها ومخاوفها ترتبط مباشرة بالعمل والأداء والإنجاز، فإنها تهدد العديد من المؤسسات الاجتماعية الهامة فى مجالى الإنتاج والخدمات (المؤسسات الخدمية والتعليمية والصحية والقانونية والأمنية والإدارية وغيرها)، ومن ثم يمكن أن يودى ذلك كله إلى نتائج فى اتجاهات مختلفة، فى اتجاه الفساد والانحراف والتفاسد أو عدم الكفاءة، أو فى اتجاه المعارضة السياسية والتمرد والانفجار أو كليهما تحت شروط مختلفة.

٤- شهد العقدان الأخيران عناية خاصة ببعض الفئات الاجتماعية، وبخاصة المرأة والطفل، وقد أثمرت هذه العناية تطورات ملحوظة فى أوضاع هاتين الفئتين على مختلف الأصعدة الصحية والاجتماعية والثقافية والتأهيلية وغيرها ولعل أبرز ما شهدته العقدان، التعديلات التى طرأت على قانون الأحوال الشخصية وتأسيس المجلس القومى للمرأة برئاسة السيدة حرم رئيس الجمهورية من ناحية، وإصدار القانون الموحد للطفولة من ناحية أخرى.

وقد أدى دعم القمة السياسية لحقوق المرأة والطفل إلى تطور بالغ الأهمية فى وضع المرأة والأمومة والطفولة فى العقدين الأخيرين، لكن ثمة قضايا لا تزال جديرة بالبحث من أجل المزيد من التطور والحقوق لهاتين الفئتين، وتحسين أوضاعهما الاجتماعية بصورة عامة، منها مثلاً فيما يتصل بوضع المرأة

ومشكلاتها:

أ- تقييم الوضع الراهن للمشاركة الاجتماعية للمرأة المصرية، من واقع الدراسات والتحليلات والمعطيات الاجتماعية والتشريعات والقوانين وغير ذلك.

ب- الكشف عن أبرز المعوقات التى ما تزال فاعلة ومحددة للمشاركة الاجتماعية النسائية فى الحياة الاقتصادية والتعليمية والسياسية وغيرها، سواء كانت معوقات بنائية أو ثقافية أو سيكولوجية.

ج- العناية بمشكلات القطاعات الأوسع من النساء، العاملات والفلاحات والهامشيات وفقيرات الريف والحضر، ودراسة احتياجاتهن وتطلعاتهن وذلك تجاوزاً للرؤية التى قد تكون منحازة لنساء الشرائح الوسطى والعليا.

د- كيف يمكن تطوير سياسات وتوجهات تستجيب لحالة التنوع فى الأوضاع والظروف التى تعيشها المرأة المصرية، فى كافة الشرائح والطبقات الاجتماعية، وربما خارج الطبقات والشرائح، كما تستجيب للمشكلات والأولويات؟.

هـ- كيف يمكن الملاءمة بين دور الهيئات المهنية والعلمية والمنظمات غير الحكومية من ناحية، ودور الدولة من ناحية أخرى؟.

و- إلى أى مدى تؤثر التحولات الاقتصادية، وتعاضم دور القطاع الخاص على مشاركة المرأة فى قوة العمل، على ضوء ما لوحظ من تفضيل القطاع الخاص لعمل الذكور، وتمييزه بين الذكور والإناث فى شروط العمل وظروفه؟.

وفيما يتصل بالطفولة يمكننا أن نثير القضايا التالية:

١- هل يمكن عزل الواقع الاجتماعى للأطفال، ومن ثم مشكلاتهم، عن السياق الاجتماعى والاقتصادى العام؟

٢- هل يمكن تصور وجود سياسة اجتماعية للطفولة دون دور أساسى للدولة فى مجال السياسة الاجتماعية بصورة عامة، فى مواجهة مشكلات معقدة تتصل غالباً بمعايير إشباع الاحتياجات الأساسية للناس بمن فيهم الأطفال؟

٣- كيف يمكن رسم سياسة تتجاوز الرؤى الطبقيّة والاجتماعية المتحيزة للطفولة، بحيث تستجيب لتنوع الظروف الاجتماعية التى يعيشها الطفل المصرى فى كافة الشرائح والطبقات، بمن فيهم الأطفال الهامشيين وأطفال الشوارع

والأطفال العاملين والأحداث والمنحرفين، والمحرومين من الطفولة بصورة عامة، وتستجيب فى الوقت ذاته لأولويات المشاكل، ومن ثم أولويات الجهود التى ينبغى أن تبذل.

ثالثاً: المحور السياسى

ينطوى هذا المحور فى تصورى على بعدين هامين من أبعاد التحولات الجارية على الصعيد السياسى، البعد الأول يتمثل فى دور الدولة وعلاقتها بالمجتمع، أما البعد الثانى فيتمثل فى التحول الديمقراطى والمشاركة السياسية، وذلك فى ارتباطهما بالتحولات الاقتصادية الداخلية من ناحية، والعولمة بأصعدها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى.

ثمة دعاوى يتردد صداها فى مرحلة الإصلاح الاقتصادى وإعادة الهيكلة، والتكيف مع التطورات العالمية والمحلية الراهنة نحو اعتماد السوق بوصفها الأساس الحاكم للتحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، دعاوى تروج لأفول دور الدولة التاريخى فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، بما فى ذلك دورها الرمزي بوصفها تجسيدا للسياسة الوطنية، وتروج لهذه الدعاوى جهات متعددة من بينها المؤسسات المالية الدولية، بوصفاتها المعهودة والمعروفة للإصلاح الاقتصادى، والقوى الرأسمالية الصاعدة، ودعاة العولمة السياسية ومؤسساتها. وقد حسم الرئيس مبارك فى خطابه السابق على الاستفتاء هذه الدعاوى. فقد انطوى هذا الخطاب السياسى المختلف على قضيتين أساسيتين تمثلان فلسفة متكاملة لدور الدولة فى التنمية فى سياق التحول الرأسمالى. تتمثل القضية الأولى فى طرحه لضرورة عقد اجتماعى جديد يحدد المسئوليات والحقوق والواجبات المتبادلة بين المواطنين المنتمين إلى كافة القوى الاجتماعية وبين الدولة. أما القضية الثانية فتتمثل فيما أشار إليه من أن " شرعية الدولة تتحدد بقدرتها على إشباع ومواجهة الاحتياجات الأساسية للمواطنين". هذه الشرعية الاجتماعية هى الشرعية الأولى بالرعاية من أى شرعية أخرى قانونية أو دستورية، مع أهميتها البالغة فى مجتمع ما زالت جماهيره الواسعة تتطلع إلى الكفاية والعدالة فى إشباع حاجاتها الأساسية.

لقد أصبحت السياسة الاجتماعية من أبرز الوظائف المستجدة للدولة على الصعيد العالمى، وبغض النظر عن المرحلة المعينة من التطور الاجتماعى

والاقتصادي، وطالما أن العالم يشهد صيرورة حيثية نحو نظام عالمي يتمحور حول قوى السوق، وما يؤدي إليه ذلك من توترات ومشكلات وتباينات، تتعاضم في الدول الأقل تطورا على هذا الطريق نتيجة لضغوط داخلية وخارجية، فإن دور الدولة في مجال السياسة الاجتماعية في مصر سوف تتعاضم أهميته وضرورته الاجتماعية والسياسية لتجاوز الآثار الجانبية للتحوّل الرأسمالي.

وليس ثمة شك في أن القيادة السياسية تعي تماماً هذا الدور وتؤكد في خطابها عن البعد الاجتماعي للإصلاح الاقتصادي، وفي هذا الصدد يمكن إثارة بعض القضايا على النحو التالي:

١- كيف تؤكد الدولة في مصر ذاتها بوصفها مستقلة استقلالاً ذاتياً عن المصالح الطبقية المسيطرة، وكيف تؤكد وتحافظ على دورها التاريخي، بوصفها حكما بين الطبقات، ومشرفاً على صيانة عقد اجتماعي يحدد الحقوق والواجبات، ليس فقط لأطراف العملية الاقتصادية الإنتاجية، بل لكافة الفئات والشرائح والطبقات الاجتماعية.

٢- ما طبيعة الآليات السياسية وغير السياسية (القانونية والتشريعية والاقتصادية) التي يمكن أن تعظم من قدرة الدولة على أداء وظائفها بكفاءة في مجال السياسة الاجتماعية والرعاية الاجتماعية، ومن ثم التوازن الاجتماعي والسلام الاجتماعي.

٣- كيف توجه الدولة ووظائف الاقتصاد القومي- سياسيا- لخدمة الحاجات الأساسية للجماهير العريضة، كالإسكان والغذاء والتعليم والصحة والخدمات الاجتماعية المختلفة، كبديل عن الهدر في الاستهلاك الترفي والمظهري، في سياق التحوّل الرأسمالي، والعولمة؟

وفيما يتصل بالبعد الثاني المتعلق بالتحوّل الديمقراطي والمشاركة السياسية، فليس ثمة شك في أن خطوات قد أنجزت على الطريق، تمثل أبرزها في تعددية حزبية وإن كانت لا تزال محدودة الفاعلية، وهامش ملحوظ من حرية الصحافة القومية والحزبية، ونمو ملحوظ في المشاركة الانتخابية، وبخاصة على مستوى النقابات والمجالس المحلية، ومجلس الشعب والشورى، وتطور متعاضم في مؤسسات المجتمع المدني، والجمعيات والمنظمات غير الحكومية، لكن ثمة قضايا لا تزال جديرة بالاهتمام يمكننا أن نضع بعضها على النحو التالي:

١- ما طبيعة المعوقات التي تقف دون تعميق المشاركة السياسية والتعبير السياسى والممارسة السياسية لدى الفئات الاجتماعية المختلفة؟

٢- ما طبيعة المشكلات التي تقف دون ترسيخ وتعميق قيم الديمقراطية والحوار على مختلف الأصعدة، وفي مختلف المؤسسات الاجتماعية والسياسية بما يمكن المجتمع ككل من الاستمرار فى سياسة المكاشفة والشفافية ومحاربة الفساد فى كل صورته ومعاقله؟

رابعاً: المحور الثقافى والقيمي

لقد ألفت التحولات الاقتصادية والاجتماعية عالمياً ومحلياً بظلالها على الصعيد الثقافى والفكرى، ويمكننا أن نبرز أهم ملامح التحولات التي طرأت على الصعيد الثقافى، وما تثيره من قضايا جديرة بالاهتمام على النحو التالى:

١- الآثار الناجمة عن اقتصاد السوق، وتعاضم الاستهلاك، ونمو القيم والتطلعات الاستهلاكية فضلاً عن قيم الفردية، والمصلحة، والكسب السريع، وصعود القيم الاقتصادية بصفة عامة على حساب القيم الاجتماعية والأخلاقية.

٢- ثورة المعلومات والاتصالات، وما أفرزته وطرحت من أساليب جديدة للحياة، وما فتحته من أبواب أمام انتشار الثقافة الغربية والأجنبية وسيطرتها.

٣- العولمة الاقتصادية والثقافية وآثارها وبخاصة فى مجال الازدواجية الثقافية، وتكريس أشكال جديدة من الانقسام الاجتماعى والثقافى.

٤- اللاتجانس القيمي، واهتزاز الأنساق التقليدية المستقرة للقيم والمعايير والأخلاقيات بصفة عامة.

٥- ردود الفعل الشعبية فى مواجهة الثقافات أو العناصر الثقافية الوافدة. وأشكالها.

٦- قضايا الهوية الثقافية، والمخاطر التي تهدد الثقافة الوطنية، وكيف يمكن مواجهتها.

٧- أشكال التكيف مع المتغيرات الثقافية، والتفاعل معها لدى الفئات الاجتماعية المختلفة.

وليس ثمة شك فى أن تلك القضايا، بما تنسم به من أبعاد اقتصادية واجتماعية

وسياسية تثير إشكاليات جديرة بالبحث والاهتمام، وبصفة خاصة فيما يتصل بعلاقتها بالنهوض الاقتصادى والاجتماعى إيجابيا وسلبيا.

خاتمة

لقد سعينا فى هذه الدراسة، إلى طرح بعض ملامح التحولات الاجتماعية فى العقدين الأخيرين فى محاولة لإبراز بعض القضايا والإشكاليات الجديرة بالبحث والعناية العلمية. ورغم التمييز المنهجى بين محاور أربعة لتلك التحولات، فقد أوضح تحليل هذه المحاور، التفاعل والترابط الجدلى بينها جميعا إذ يصعب أن نلاحظ فى الواقع الحى انفصالا وانعزالا بين ما هو اقتصادى، وما هو اجتماعى، وما هو سياسى، وما هو ثقافى. وليس ثمة شك فى أن القضايا والإشكاليات المطروحة تتطلب فى دراستها وفهمها وتحليلها رؤية شمولية تضع هذه المحاور جميعاً فى اعتبارها.

القسم السادس
كتابات بقلم أحمد أبوزيد

- الفصل الحادى والثلاثون:** الثقافة الشعبية بين التعددية اللغوية والتنوع الثقافى.
- الفصل الثانى والثلاثون:** الثقافة بين القراءة والدراسة.
- الفصل الثالث والثلاثون:** الإنسان وليد المصادفة.

الفصل الحادى والثلاثون الثقافة الشعبية بين التعددية اللغوية والتنوع الثقافى (*)

فى اجتماع "المائدة المستديرة عن الملكية الفكرية العالمية" الذى عقد فى جنيف يومى ٢٣ و ٢٤ يونيو ١٩٩٨ كان الموضوع الرئيسى هو "مشكلات اللغات الأصلية والمعرفة والملكية الفكرية". وقد حرصت المناقشات والقرارات والتوصيات التى تمخض عنها الاجتماع على تأكيد أن الملكية الفكرية للتراث الشفاهى - وهو أحد أهم عناصر الثقافة الشعبية فى مختلف المجتمعات وبخاصة المجتمعات التقليدية - ملكية جماعية بصرف النظر عن حجم الجماعة التى ينتسب إليها ذلك التراث، وسواء أكانت هى جماعة عائلية أم قبلية أم حتى جماعة مهنية أو غير ذلك من الجماعات التى لديها تراث شعبى متوارث له أصوله وقيمه وطوقسه، وذلك على اعتبار أن ذلك التراث - وبخاصة الجزء الشفاهى منه - ليس له مبدع ومؤلف فرد معروف بالذات ولذا يعتبر (ملكاً) لكل الجماعة التى ظهر فيها فى الأصل والتى عملت على حفظه وعلى انتقاله من جيل لآخر من ناحية وأسهمت بطريق مباشر أو غير مباشر من الناحية الأخرى فى نشره وإذاعته والتعريف به خارج حدودها المكانية المحدودة. ونظراً لقدم العهد بذلك التراث واستحالة الاستدلال على (صاحب) له وانتشاره على نطاق واسع يتعدى حدود الجماعة أو المجتمع الذى ارتبط به فى الأصل فقد يكون من الأقرب إلى الصواب اعتبار تلك الجماعة أو ذلك المجتمع مجرد (حارس) لذلك التراث وليس (مالكا) بالمعنى الدقيق الحرفى لكلمة (ملك) أو (ملكية) التى تمنع الآخرين من حق الاستخدام أو التصرف أو الاستفادة منه - مع الاعتراف طيلة الوقت بفضل تلك الجماعة أو المجتمع فى إبداع ذلك القدر المعين المحدد من التراث أو الثقافة الشعبية. وهو اعتراف أدبى أو معنوى لا يعود بأى عائد مادى حتى وإن استخدم ذلك التراث كمصدر إلهام لإنتاج إبداع فنى أو فكرى أو أدبى جديد يستمد عناصره الأساسية من الصورة الأصلية - إن كانت هناك صورة أصلية معترف بها. فهناك إذن حق انتفاع شائع، والملكية الفكرية ملكية أدبية فحسب تتمثل فى اعتراز الجماعة أو المجتمع بارتباط ذلك

(*) كتب هذا الفصل الدكتور أحمد أبوزيد، أستاذ الأنثروبولوجيا، بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

التراث بها وبتاريخها الثقافى. وفى ذلك الحق المشاع تتمثل قدرة التراث الشعبى على البقاء والاستمرار والصمود أمام تقلبات الأوضاع وتباين الظروف التى يتم فيها تقديمه وعرضه والاعتراف والتمسك به والمحافظة عليه والعمل على تطويره وتطويره بما يتفق مع مستجدات ومتطلبات الأزمنة المختلفة التى عاصرها أو عاصرتة.

والمثال الذى يحضرنى هنا لتوضيح ما أقول هو سيرة سيف بن ذى يزن. فهذه السيرة الشعبية نبعت فى الأصل من المجتمع المصرى فى العصر المملوكى ولكنها تعتبر الآن (ملكية) مشاعة إلى حد كبير فى العالم العربى ككل ولا يترتب على روايتها أو حتى طباعتها وإخراجها بمختلف الصور والأشكال أية حقوق مادية لمصر لأنها أصبحت جزءاً من الثقافة الشعبية العربية بوجه عام. وقد لعب عامل الزمن إلى جانب تعدد الشخصيات وتنوعها وتباينها وانتماؤها إلى غير المجتمع المصرى، أو حتى غير المجتمعات العربية ككل، وكذلك وقوع أحداثها الهامة خارج الحدود الجغرافية للمجتمع المصرى علاوة على الإضافات والتحويلات والتعديلات الكثيرة التى أضيفت إلى الصيغة الأصلية دوراً هاماً فى اختفاء حقوق الملكية الفكرية من الناحية المادية. ولكن رغم كل هذه التعديلات ظلت الملامح المصرية لذلك العمل التراثى محتفظة بكيانها مما يعنى أن تلك التغييرات هى مجرد تنويعات على نص أساسى له ملامحه ومقوماته الأساسية ولا يزال يحتفظ بمغزاه الأسمى وإن كان يخضع للعديد من التفسيرات والتأويلات والقراءات المختلفة التى يمكن استخلاصها منه فى ضوء المتغيرات التى تطرأ على العالم العربى ككل وعلى كل مجتمع من المجتمعات العربية كوحدة متميزة داخل الكل العربى المتكامل. وهذا يعنى فى الوقت ذاته إمكان زوال أو اختفاء الحواجز المكانية والجغرافية والفوارق العرقية والدينية بحيث لا تعوق انتشار ذلك التراث الشفاهى - أو أى عنصر آخر من عناصر الثقافة الشعبية اللامادية - بفضل الاتصال القائم بين الجماعات والشعوب العربية التى تنتمى إلى دائرة ثقافية واحدة تسود فيها لغة تلك الثقافة التى تشارك فيها كل تلك الجماعات والشعوب وإن كان هناك اختلافات واضحة فى اللهجات من ناحية، كما أن هناك لغات أخرى فرعية غير عربية من الناحية الأخرى لها هى أيضاً ثقافات الفرعية التى لا يمكن إغفالها أو التهوين من أهميتها ومن الدور الذى تلعبه فى إثراء الثقافة الشعبية القومية ذاتها. وواضح من هذا أن الثقافة الشعبية، التى نجتزئ منها هنا التراث الشعبى

الشفاهي، لها قدرة فائقة على التغير والتحول في التفاصيل دون الملامح والمقومات الأساسية من أجل التكيف مع الأوضاع والظروف المتغيرة التي تحيط بالمجتمع. وهذا يطبع الثقافة الشعبية بطابع ديناميكي واضح يساعدها على البقاء والاستمرار بل والانتشار خارج الحدود الجغرافية المحلية إلى الجماعات والمجتمعات الأخرى التي تنتمي إلى نفس الدائرة أو المنطقة الثقافية، وهي في حالتنا الراهنة الدائرة الثقافية التي تتألف من الوطن العربي بشعوبه ومجتمعاته التي تتفق جميعاً فيما يمكن تسميته بالعموميات الثقافية، وإن كانت تختلف إحداها عن الأخرى في بعض التفاصيل الخاصة التي تؤلف ما يعرف باسم "الخصوصيات الثقافية" التي تتمثل في العناصر والوحدات الثقافية المتغيرة بتغير الزمان والمكان دون أن يؤثر ذلك على الملامح الأساسية الجوهرية التي تؤلف جوهر الثقافة الشعبية في عمومها بل وجوهر أي إبداع ثقافي شعبي على حدة. فقد تتغير أثناء الرواية أحداث إحدى الملاحم عن طريق تعديل ترتيب هذه الأحداث أو إغفال بعضها أو إضافة البعض الآخر ولكن تبقى الخطوط العريضة والأفكار الرئيسية بل والمغزى النهائي للملحمة ثابتة وراسخة.

وهذا كله يفرض علينا أن نتناول الموضوع من ثلاث زوايا هي: دينامية الثقافة الشعبية وبخاصة التراث الشعبي الشفاهي؛ وعمليات التعبير والتوصيل عن طريق السرد والقص أو الحكى؛ ثم وظيفة هذين العاملين في تحقيق التنوع الثقافي وإثراء الثقافة العربية بشكل عام.

(١)

تتمثل دينامية الثقافة الشعبية العربية في ثلاثة أبعاد متداخلة ومتكاملة تحدد في الوقت ذاته الخصائص والمقومات الأساسية المميزة لهذه الثقافة. وهذه الأبعاد الثلاثة هي: أ- قدرة الثقافة الشعبية على تجاوز حدود الزمان والمكان، ب- اتساع مساحة حرية الإبداع في تناول هذه الثقافة وعرضها أو الاستشهاد بها في الحياة اليومية، ج- تعدد مجالات التفسير والتأويل مما يلقي عليها كثيراً من الأضواء ويكشف عن الجوانب التي قد تخفى على المرء في الأحوال العادية.

أ- وربما كان البعد التاريخي هو أوضح الخصائص المميزة لمفهوم الثقافة الشعبية Folk Culture كمقولة متميزة عن الثقافة الشائعة أو ثقافة العامة Popular Culture، والثقافة الجماهيرية Mass Culture اللتين ترتبطان بالحاضر والواقع

المعيش أكثر من ارتباطهما بالماضى، وذلك فضلاً عن إمكان تحديد المبدعين فى مجالتهما مع الاحتفاظ بحقوق الملكية الفكرية لهؤلاء المبدعين بما فى ذلك الحقوق المادية التى لا تتوفر بالنسبة للثقافة الشعبية. فالأحداث التى تشير إليها الثقافة الشعبية - سواء أكانت أحداثاً حقيقية أم متخيلة - أحداث لها أصول تاريخية حتى وإن داخلها شىء من الخيال. ويظهر ذلك بوضوح فى الملاحم والسير الشعبية التى تحكى أحداث الماضى الواقعى والمتخيل، كما أن الأمثال الشعبية التى يستشهد بها الكثيرون فى المواقف الحياتية اليومية كانت قد صدرت أصلاً فى مواقف ومناسبات انقضت ثم نسيت تماماً، بينما بقيت الأقوال والأحكام متداولة بين الناس على مر العصور، مما يدل على اتساع مغزاها وإمكان الرجوع إليها للتعبير عن واقع الحال حيثما وأينما وكلما اقتضت الظروف ذلك، وبصرف النظر عن اختلافات الزمان والمكان. وثمة تشابه كبير بين الأمثال الشعبية فى مختلف مجتمعات العالم العربى لدرجة قد تصل إلى حد التطابق أو مع اختلافات طفيفة فى بعض الألفاظ. وقد يكفى أن نشير هنا - ودون الدخول فى التفاصيل - إلى كتاب محمد قنديل البقلى عن "وحدة الأمثال العامية فى البلاد العربية" (القاهرة ١٩٦٨) وإلى التشابه الواضح فى اللفظ والمعنى فى مجموعات الأمثال العربية التى تتضمنها أعمال مثل كتاب زاهى ناضر عن "أمثالنا العامية: مدخل إلى دراسة الذهنية الشعبية" (بيروت ١٩٩٦) وكتاب روكسى بن زائد العزىزى "معلمة التراث الأردنى" (عمان ١٩٨١) وكتاب أحمد البشر الرومى وصفوت كمال عن "الأمثال الكويتية المقارنة" (الكويت ١٩٧٨) وكتاب إبراهيم شعلان "الشعب المصرى فى أمثاله العامية" (القاهرة ١٩٧٢) وغيرها كثير حتى نتبين وحدة الفكر العربى كما يعكسها أحد عناصر الثقافة الشعبية العربية، كما أن ذلك يبين كيف أن هذه الثقافة الشعبية تربط الماضى بالحاضر بل وتحمل فى طياتها بذور المستقبل بما تشتمل عليه من قيم ومثل عليا وأهداف صريحة أو مستترة ولكنها كلها توجه السلوك الإنسانى فى المجتمع، وبما تتضمنه من أفكار وآراء ومعان تدعو إلى التفكير فى الذات وفى الآخرين مما قد يودى بأعضاء المجتمع إلى أن يروا فى تلك الثقافة الشعبية صورة لهم ولأوضاعهم وعلاقاتهم ومشاكلهم، أو على الأصح قد يسقطون على أحداثها وأفكارها واقعهم وأحوالهم الراهنة رغم المسافة الزمنية الطويلة التى تفصل بين هذا الواقع الراهن والواقع التاريخى الذى شهد نشأة هذه الثقافة. (انظر David Carr, Time Narrative and History, Indiana U.P. Bloomington ١٩٨٦, p. ٥٤ sqq.)

ب- والقص الشفاهى فى الثقافة الشعبية كفيل بأن يبعث الحياة فى تلك الأحداث ما دام لا يوجد نص مطبوع يلتزم به الرواة والقصاصون والحكاهون جميعا مما يحرمهم من حرية التصرف الذى قد يصل إلى مرتبة الإبداع الخلاق. وكما يقول والتر أونج فى كتابه "الشفاهية والكتابية" (ترجمة حسن البنا عز الدين - العدد ١٨٢ من عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت ١٩٩٤) إن الكتابة تحبس الكلام "حبساً مؤبداً فى حقل مرئى" (صفحة ٦١) وتحد من الدينامية وحرية الحركة ومن القدرة على التعبير التلقائى الذى هو أحد خصائص الثقافة الشعبية. وكما يقول ديفيد كار فى كتابه الذى سبقته الإشارة إليه إن العلاقة بين التجربة الواقعية أو الأحداث الواقعية الفعلية وبين البناء القصصى الشفاهى يتطلب ليس فقط توفر تصور زمنى للأحداث بل وأيضا وجود شخص أو أشخاص يتولون عملية القص أو الحكى على جمهور المستمعين (David Carr, P. ٥٤). وعدم وجود نص ثابت يتيح الفرصة للراوى - فى حالة الملاحم والسير الشعبية والقصص الخرافية وما إليها، لأن يقدم للسامعين القدر من الحكمة القصصية الذى يراه مناسباً للموقف، ويساعده على ذلك معرفته بالقصة أو العمل الشفاهى فى الوقت الذى يجهل فيه السامعون التفاصيل، كما أن هذه المعرفة تفسح أمامه الطريق لإدخال التعديلات والتحويلات التى يراها ملائمة والتى تلبى حاجة المستمعين ومطالبهم الخاصة وتتناسب مع أهوائهم وميولهم ورغباتهم. ويعتبر هذا التدخل من جانبه نوعاً من الإبداع الفردى، وهو إبداع (مؤقت) على أية حال ويرتبط بذلك الشخص المعين بالذات وفى ذلك الموقف المعين بالذات أيضاً، ولما يتم انتقاله إلى شخص آخر أو يتكرر بحذافيره فى موقف آخر وبين جماعة أخرى. فالراوى أو القاص أو المتكلم (فى حالة الاستشهاد بالأمثال العامية) يملك سلطة التصرف القائمة على المعرفة التى ينفرد بها دون السامعين أو الجمهور، أى أنه يسيطر بذلك ليس على (العمل الشفاهى) فقط بل على الأشخاص الآخرين وعلى مسرح العملية كلها. وقد يصل به الأمر إلى تغيير سير الأحداث ذاتها وإلى أن يخلق أحداثاً لم تقع أصلاً أو أن يضيف على الشخصيات (فى الملاحم والسير الشعبية) صفات وملكات فريدة من نوعها بل وقدرات إعجازية تفوق قدرات البشر كما هو الشأن بالنسبة للقوى الفيزيقية التى يتمتع بها (فى الملحمة) أبوزيد الهلالي الذى يقول فيه محمد رجب النجار: "لا غرو أن تحفل الملحمة الهلالية بالقوى الخارقة أو الغيبية (غير المنظورة)، وأن يقف... الخضر عليه السلام إلى جانب أبى زيد... ومن ثم نلتقى بالخضر بعد ذلك مراراً لإنقاذ أبى زيد وخلصه من القتل

إما بنفسه مباشرة... وإما بواسطة أحد أتباعه... ومن النيران ويكون تحدياً رهيباً إلا أن البطل ينجح في اجتيازه إذا ما تلا اسم الله الأعظم وعندئذ تتحول النار برداً وسلاماً وكأنها روضة من رياض الجنة" (كتاب أبوزيد الهلالي: الرمز والقضية - دار القبس - الكويت ١٩٧٩، صفحات ٩٤-٩٥) ثم يقول عنه أيضاً أنه كان يتسم "بقوة جسدية غير عادية تؤهله للبطولة المادية، فكان الأمير أبوزيد من الجبابرة المعدودين في الحرب والقتال والطعن والنزال، وكان جهورى الصوت، وصيحته مثل صوت الرعد القاصف، وأن صرخته في الميدان تهد الجبال الرواسي وتزلزل جيش الأعداء، كما أن قوته الجسدية الهائلة كانت تتيح له أحياناً "مواجهة كتيبة أو قبيلة أو جيش قوامه عشرة آلاف فارس بمفرده أو في نفر قليل من أبطاله المخلصين" (صفحتا ٩٠ ثم ٩٨) وهكذا. وقد تكون هذه القدرة المتخيلة مجرد تعبير عن آمال المجتمع نفسه وليس فقط مجرد إبداع من خيال الراوي وانعكاس لنظرتة الخاصة وتفسيره للأمور. (انظر في ذلك ما يذكره عبدالرحمن أيوب عن صورة أبي زيد الهلالي أيضاً والجازية ودياب في بعض المجتمعات العربية وبالذات في تونس وليبيا والأردن من واقع قراءته للملحمة ومن دراساته الميدانية وذلك في مقاله عن "الأداب الشعبية والتحويلات التاريخية والاجتماعية - مثال: سيرة بنى هلال" - مجلة عالم الفكر - المجلد السابع عشر - العدد الأول - صفحات ١٩-٤٦).

وواضح من ذلك أن (العمل) الواحد من الذخيرة الهائلة التي تؤلف الثقافة الشعبية الشفاهية يمكن أن يتخذ صوراً أو أشكالاً عديدة وتظهر فيه عناصر مخالفة لكل ما عرف من قبل مما يعنى في آخر الأمر أن تصبح كل رواية جديدة للعمل الواحد إضافة فريدة مع عدم الإخلال بالإطار العام، وهذه الإضافات فيها إثراء للثقافة الشعبية من ناحية كما أنها تكشف عن خاصية هامة من خصائص الثقافة الشعبية الشفاهية وهي أنها تنمو وتزدهر وتتعدد (صورها) من خلال التواصل بين الراوي أو المتكلم وبين السامعين، وهي مسألة سوف نعود إليها فيما بعد.

ج- وقد تعرضت بعض نظريات الفكر الحديثة والمعاصرة بالتحليل والتفسير للثقافة الشعبية ومقارنتها بالثقافة الجماهيرية التي تحملها وسائل الإعلام والاتصال. ومن الطبيعي أن تنتظر هذه النظريات إلى الثقافة الشعبية من منطلق الأيديولوجيات التي تؤمن بها. فمدارس النزعة النسوية (الفيمينزم) مثلاً تذهب إلى أن الثقافة الشعبية لون من التعبير عن الأيديولوجيات الأبوية أو الذكورية وهو أمر

واضح فى تعظيم شأن الرجل وإبراز بطولته فى الملاحم والسير الشعبية مع تراجع دور المرأة فى الأغلب، كما أن الأمثال العامية تستخدم فى الأغلب ضمير المذكر ونادراً ما تستخدم ضمير المؤنث إلا فى الحالات السلبية. والمدرسة البنائية الفرنسية ترى أن الثقافة الشعبية كما تتمثل فى الأساطير بوجه خاص تعبر عن الأبنية الذهنية والاجتماعية العامة السائدة فى العالم وهو ما يظهر بشكل جلى فى كتاب كلود ليفى ستروس "أسطوريات Mythologiques" بمجلداته الأربعة الضخمة وهكذا. وليس ثمة على أية حال ما يدعو إلى الدخول فى تفاصيل هذه النظريات، ولكن المهم هنا هو أن نتذكر أن فكرة (الشعبية) هنا تشير إلى رؤية الشعب، وليس رؤية الصفاة من المثقفين أو رؤية أصحاب القرار الذين فى يدهم السلطة حتى ولو كان تحديد نوع الثقافة بأنها (شعبية) هو من عمل (الأخرين) الذين يعتبرونها أدنى مكانة من ثقافة النخبة أو الصفاة (Dominic Strinati, Popular Culture, Routledge ١٩٩٥, p.٣).

وتخضع مفردات الثقافة الشعبية العربية لكثير من القراءات والتفسيرات التى تعتمد فى معظم الأحيان على المعرفة بالتاريخ الحقيقى أو الواقعى للأحداث التى تسجلها هذه المفردات أو الأعمال. واختلاف التفسيرات وتعدد مؤشرات على مدى ثراء الثقافة الشعبية. ويكفى أن نشير هنا إلى القراءات العديدة التى خضعت لها سيرة سيف بن ذى يزن التى أشرنا إليها من قبل. فقد ذهبت هذه القراءات إلى أن السيرة ترمز إلى الصراع بين العرب الساميين والأفارقة الأحباش السود (شوقى عبد الحكيم) أو اعتبارها عملاً من أعمال التنبؤ والبشرى بقرب ظهور الإسلام وعرض المسألة السامية الحامية (فؤاد حسنين) أو الصراع بين الدين والسحر (محمد رجب النجار) أو عرض لبعض المشكلات السياسية فى الوطن العربى أو حتى رمز للكشف عن تصور الشعب للوجود الكلى ببعديه المرئى واللامرئى ولذا يدخل فيها بعض العناصر الأسطورية (نبيلة إبراهيم)؛ أو أنها تعبير عن العلاقة المتأزمة فى ذلك الزمن بين مصر والحبشة حول مياه النيل حيث كان الأحباش يهددون بتحويل مجرى النيل (خطرى عرابى) وهكذا. وما يصدق على هذه السيرة يصدق على غيرها كما قد يصدق على ما ترمز إليه الأمثال العربية. (خطرى عرابى، البنية الأسطورية فى سيرة سيف بن ذى يزن - دار نوار - القاهرة ١٩٩٦ - صفحتا ١٠-١١). وهذا كله يدل على مدى ما تحمله الثقافة الشعبية الشفاهية من دلالات عميقة يمكن أن نجد أمثلة واضحة لها فى تفسيرات عبد الرحمن أيوب

وأحمد مرسى وعبد الحميد يونس وعبد اللطيف البرغوثى وغيرهم لنماذج مختلفة من الثقافة العربية الشعبية الشفاهية مما يخرج عن نطاق هذه الورقة.

وعلى الرغم من أن هذه السيرة إبداع مصرى فى فترة زمنية معينة بالذات فإن لها أبعاداً عربية وإسلامية وأفريقية، إذ تجرى معظم أحداثها فى غير مصر وتضم شخوصاً من غير المصريين وفى فترة قديمة ترجع إلى ما قبل الإسلام وبالضرورة قبل أن يدخل الإسلام مصر. ومع ذلك فإنها ترمز إلى أمور تهم مصر من ناحية العرب والمسلمين من ناحية أخرى وتتعلق بالروابط بين مصر والعرب والإسلام، كما أنها ترمز إلى هزيمة الأحباش الذين هددوا الكعبة والذين أذلوا العرب فى فترة من الفترات قبل الإسلام مثلما كانوا يهددون فى تاريخ لاحق بتحويل مياه النيل. بل إن السيرة ترمز إلى الضيق مما ارتكبه الصليبيون وربما الضيق من حكم المماليك وهكذا. فالسيرة ترمز إذن إلى كثير من الوقائع كما أنها كانت وسيلة لإسقاط المشاعر والأحاسيس والأفكار المكبوتة والتنفيس بالتالى عما يشعر به (الشعب) من ضيق وإحباط واعتزاز بالعروبة والإسلام (عرابى صفحة ١٥)، وهو ما يشير فى آخر الأمر إلى قوة الانتماء إلى العالم العربى كوحدة ثقافية أو منطقة ثقافية Kulturkreise متماسكة، حسب التعبير الأنثروبولوجى. وهذه هى النقطة التى نريد إبرازها هنا بوضوح والتى تعكسها الثقافة الشعبية الشفاهية بقوة واقتدار.

(٢)

لا يتوقف ما يسميه بول ريكير Paul Ricoeur "نشاط الحكى" أو النشاط القصصى" عند حد السرد البسيط الذى يقوم على تكويم الأحداث بعضها فوق بعض، وإنما هو يرمى فى آخر الأمر إلى تكوين "وحدات كلية ذات معنى" (Hermeneutics and Human Sciences, C.U.P. ١٩٨١, p. ٢٧٥). وعملية تكوين هذه الوحدات فيها جانب إبداعى تتدخل فى تحديده عوامل ذاتية (قدرة الراوى أو المتكلم على فهم الموضوع واستيعابه منذ البداية، وقدرته على التوصيل) وجانب آخر موضوعى يتعلق بالطرف المتلقى ونوعيته واستعداده ذهنى والظروف المحيطة بعملية السرد التى هى فى آخر الأمر عملية تواصل بين طرفين لنقل رسالة معينة يتضمنها العمل الثقافى الشعبى الشفاهى. فثمة إذن عوامل متجددة

تتدخل طيلة الوقت في عملية السرد - بالمعنى السابق ذكره - وتؤدي إلى التنوع وبالتالي إلى إثراء الأعمال الثقافية التي تتناولها عملية السرد ومن ثم إثراء الثقافة الشعبية ككل وإدخال عنصر التغيير والتعديل والتنوع مع الاحتفاظ بالإطار العام للعمل موضوع السرد. وتتناول هذه التغييرات بعض الجوانب المميزة للعمل الثقافي الشفاهي مثل ترتيب الأحداث أو حتى إضافة أحداث جديدة على ما ذكرنا بل ولغة الخطاب ذاتها حسب مقتضى الحال (نوع الجمهور والبيئة الفيزيقية التي تعيش فيها والبناء الاجتماعي للجماعة المحلية التي ينتمي إليها ذلك الجمهور) مع الالتجاء أحياناً إلى عرض صور خيالية جديدة من وحي المجتمع المحلي لإثارة مزيد من الاهتمام وإشباع رغبة حب الاستطلاع الذي يلعب دوراً هاماً في انتشار الثقافة الشعبية والتجديد فيها. ويظهر هذا واضحاً في رغبة سكان المناطق الحضرية الهامشية (في القاهرة مثلاً) الاستزادة من عرض صور الحياة البدوية بما في ذلك لهجة الحديث المتداولة وحكايات البدو وأمثالهم الشعبية الخاصة وهو ما يساعد في آخر الأمر على التقارب الفكري ولو في نطاق محدود. وهذا هو الدور الأساسي الذي يقوم به الحكى أو القص والسرد في نشر الثقافة الشعبية خارج حدود أى مجتمع محلي ذي طبيعة خاصة إلى غيره من المجتمعات المختلفة. ومن هذه الناحية، وفي هذه الحدود يمكن القول إن تناول وعرض الثقافة الشعبية الشفاهية والتعريف بها والعمل على نشرها أمور تساعد على تقوية الشعور بالانتماء والتماسك الاجتماعي ليس فقط بالنسبة للمجتمع الذي أبدعها ولكن أيضاً في المنطقة الثقافية التي تنتشر فيها هذه الثقافة من خلال الاتصال المباشر والتجاوب بين أطراف عملية التواصل. وفي هذا النطاق تقوم الثقافة الشعبية بدور تعليمي أو حتى تثقيفي بالمعنى الواسع للكلمة. وهذه مسألة يجب أن تؤخذ في الاعتبار في وضع أية سياسة ثقافية تهدف إلى الحفاظ على التراث الشعبي وتوطيد العلاقات بين المجتمعات العربية.

يساعد على ذلك أن الأحداث الماضية التي تشتمل عليها بعض إبداعات الثقافة الشعبية مثل الملاحم والحكايات الشعبية تبدو من خلال عملية السرد والقص كما لو كانت أحداثها حية معاصرة وقائمة الآن بالفعل وتمثل مشاكل حيوية بالنسبة للحاضر، أى أن الأعمال التراثية التي ارتبطت أساساً بالماضى لها بعد زمني معاصر ولها دلالة معينة بالنسبة للمجتمعات التي يتم السرد فيها في الوقت الراهن. إلا أن هذه المحلية - إن صح التعبير - لا تنتقص من ذلك العمل التراثي أبعاده

الإنسانية التي تتجاوز - فى رمزيها - كل الحدود والقيود المكانية والزمانية والعرقية. إذ مهما تكن من (محلّية) العمل التراثى فإن له دلالات إنسانية عامة وكلية هي التي تساعد على انتشاره خارج حدود تلك المساحة المحلية المحدودة. ويظهر هذا بشكل جلى فى الأمثال والأساطير التي تتضمن معان رمزية عامة. ووجود هذه المعانى المستنرة أو الكامنة يتيح للجماعات المختلفة تفسير هذه الأمثال والأساطير والحكايات الشعبية وغيرها من إبداعات الثقافة الشعبية فى ضوء تجربتها الحياتية الخاصة ونظرتها إلى ذاتها وإلى الآخرين وتطلعاتها المستقبلية. Margaret Beissinger (ed), *Epic Traditions in the Contemporary Worlds: The Poetics Of Community*, Cal. U. Press, Berkely ١٩٩٩, p. ١١٠.

والمهم هنا هو أن الثقافة الشعبية الشفاهية تنتشر من مجتمع لآخر داخل الدائرة الثقافية العربية من خلال الحكى أو القص والسرد وما يرتبط به من تواصل مباشر وتجاوب بين الأطراف المشاركة فى هذه العملية. وانتشار الثقافة الشعبية لا يعنى فقط انتشار المعرفة بأحداث العمل الثقافى الشفاهى إنما يصاحبه انتشار المعرفة بالعادات والتقاليد والقيم والسلوكيات المرتبطة بتلك الأحداث، بل ومعرفة اللهجات المختلفة التي يتم عن طريقها سرد هذه الأحداث والصور الذهنية التي يتم التعبير عنها فى ألفاظ وكلمات ومصطلحات تنتمى إلى تلك اللهجات، مما يساعد على خلق مزيد من التقارب الناشئ عن اتساع مجال المعرفة وتنوعها وفهم وتقدير واحترام أنماط التفكير السائدة فى المجتمعات الوطنية والجماعات المحلية الأخرى داخل هذه الدائرة الثقافية العربية المتميزة. (Sean Gurd; "Epic Traditions"; *Literary Research*, Spring- Spring Summer ٢٠٠٠, pp. ٣٦-٧)

يساعد الثقافة الشعبية على توصيل رسالتها وأداء وظيفتها أن الأسلوب الشفاهى الذى هو سمة أساسية لهذه الثقافة (القولية) أقدر على توصيل المعانى بطريقة تلقائية مباشرة وسريعة من الكتابة خاصة، وأن المشافهة هناك تستعين فى الوقت ذاته ببعض أدوات التوصيل الكلامية وغير الكلامية التي تسهم فى تعميق الأثر، مثل الحركات الجسمية المصاحبة للإنشاد أو الرواية وتنغيم الصوت وتنويع طرق النطق بالكلمات والضغط على بعض الألفاظ أو الحروف أثناء النطق لتوكيد معان معينة يصعب توصيلها بالقوة المطلوبة عن طريق النص المكتوب والمطبوع

(المحايد). وكل هذه الطرق والوسائل المساعدة تعطى للكلام الشفاهى أبعاداً وأعمقاً لها وزنها وأهميتها فى إبراز المعانى المستترة فى العمل الثقافى الشفاهى كما تساعد على تحقيق التواصل والتجاوب القائمين على الفهم وحسن الإدراك والتقدير والإعجاب حتى وإن لم يتعقل الطرف المتلقى (المستمعون أو الجمهور) كل أبعاد الكلام مثلما يتعقله فى القراءة حيث يكون لديه متسع من الوقت. إلا أن هذا التجاوب التلقائى الناشئ عن الانفعال أثناء الأداء والممارسة هو الذى يخلق العلاقة الحميمة القوية والمتجددة بين أعضاء المجتمع والثقافة الشعبية بألوانها المختلفة ويساعد أيضاً على تقبل التنوعات المختلفة ومفردات الثقافة الشعبية الوافدة من خارج المجتمع المحلى أو التى تصاغ فى لهجات مختلفة تضاف إلى اللهجة السائدة فى ذلك المجتمع أو على الأقل لا تتنافر معها مما يسهم بشكل أو بآخر فى إيجاد قدر ولو بسيط من التنوع الثقافى. وقد يكون هذا واضحاً بجلاء فى انتشار النكات والنوادر والفوازير بلهجاتها المختلفة خارج نطاق المجتمع المحلى أو الوطنى الذى نشأت فيه فى الأصل بكل ما يترتب على ذلك من تداخل الثقافات الشعبية الفرعية التى تؤلف كلها فى نهاية الأمر الثقافة الشعبية العربية على المستوى القومى مع احتفاظ كل ثقافة من هذه الثقافات الفرعية بخصائصها الذاتية.

وعلى أية حال فهناك تشابه كبير فى كثير من مفردات ومجالات الثقافة الشعبية الشفاهية فى مختلف الأقطار العربية كما هو الشأن بالنسبة للأمثال بوجه خاص وإن كانت تروى بلهجات وأحياناً بألفاظ مختلفة ولكنها تعبر عن نفس الآراء والأفكار والقيم والمبادئ مما يدل دلالة واضحة على الوحدة الفكرية فى العالم العربى رغم التنوع. ولكن الملاحظ - وبقدر ما نعلم على الأقل - أن جانباً كبيراً من التراث الشفاهى العربى لم يتم تسجيله بنفس الألفاظ واللهجات التى تتم روايته بها فى مختلف البلاد العربية حتى يمكن المقارنة. فمن المهم المحافظة على هذه الأعمال الثقافية الشعبية فى ألفاظها وكلماتها وتعبيراتها الدارجة الشائعة بين الناس وليس بعد صياغتها فى لغة عربية فصحة من شأنها أن تقضى على ثروة لغوية هائلة، وذلك رغم كل ما يقال عن أن التعدد فى اللهجات يقف حائلاً دون تحقيق الوحدة بين مجتمعات وشعوب العالم العربى. فالأمر على العكس من ذلك، بمعنى أن المحافظة على الثقافة الشعبية ونشرها فى لهجاتها المختلفة من شأنه إثراء اللغة المنطوقة فى كل مجتمع على حدة وفى العالم العربى ككل، كما يؤدى إلى تنوع المفاهيم والتصورات الذهنية وتعميق القدرات الإبداعية. فلكل لهجة دارجة

مفاهيمها الخاصة، وتبادل هذه المفاهيم يؤدي إلى التقارب بين أصحابها. ويذهب عبد اللطيف البرغوثي في مقاله عن "الفولكلور والتراث" (مجلة عالم الفكر، المجلد السابع عشر - العدد الأول ١٩٨٦) إلى أن اللغة هي قوام الفنون القولية ويمكن التمييز في هذا الصدد بين اللغة العربية الفصحى وهي ليست لغة المشافهة بين الناس؛ أو اللغة العربية المتوسطة بين الفصحى والعامية واللغة العامية الدارجة التي تستعمل في الحياة اليومية. وهاتان (اللغتان) أو المستويان من اللغة العربية الأم هما "الوعاءان اللذان يحويان الفنون القولية" في العالم العربي. واللغة العربية المتوسطة بين الفصحى والعامية - حسب تعبيره - استخدمت في الأشعار الملحونة والأزجال والموالد والقصص الدينية والملاحم والسير الشعبية. وقد كانت الشعوب العربية وما زالت تستمتع لها وتطرب لسماعها" بينما تعتبر اللغة العامية "الوعاء الأكبر الذي يحوى الآداب الشعبية أى الفنون القولية للشعوب العربية، ويقع ضمنه الشعر الشعبي والأغاني الشعبية... والحكايات والأساطير والأمثال والأقوال والنكت والطرائف وكل أشكال القول الأخرى" وهذه الأشكال لم يدون منها إلا القليل وظل معظمه شفويًا "تداوله الناس في بيئاتهم الشعبية وما زالوا يتداولونه... ويتوارثونه جيلاً بعد جيل". وقد ظل "حيًا وحيويًا على الرغم من تقلبات الأحوال والعصور. ذلك لأن دورانه على الألسن والشفاه هو بمثابة دوران الدم في عروق الكائن الحي، ولذلك فإنه يرفض أن يجمد بحكم أنه يتغير ويتنوع ويتطور باستمرار، لأنه تشكله ذاكرات الناس في مواقف معينة وفقاً لمواهبهم المبدعة وتلبية لاحتياجاتهم الفورية" (صفحتا ٩٦، ٩٧).

(٣)

تقتضى المحافظة على مفردات الثقافة الشعبية الشفاهية المحافظة على اللغة أو على الأصح اللهجات التي صيغت فيها هذه المفردات والعناصر من ملاحم وسير شعبية وحكايات وأساطير وما إليها، لأن هذه اللهجات بألفاظها وتعبيراتها تكشف عن أعماق تلك الثقافة. وقد ذكرنا أن انتشار هذه المفردات بلهجاتها الخاصة يؤدي إلى مزيد من تماسك المجتمع وتضامنه وإبراز الوحدة العضوية المتكاملة للمجتمع القومي ككل. والواقع أن المحافظة على اللهجات المختلفة وتراثها مسألة أقرتها بشكل واضح وصريح الموائيق الدولية. فالاتفاقية رقم ١٦٤ لمكتب العمل

الدولى الخاصة بالجماعات الأصلية، وكذلك مسودة إعلان هيئة الأمم عن حقوق الشعوب الأصلية تؤكدان أن لغات هذه الشعوب تؤلف جزءاً من تراثها الثقافى الذى يجب المحافظة عليه وحمايته والعمل على تنميته وتطويره: أى أنه لا بد من المحافظة على هذه اللغات واللهجات المتفرعة عنها وتنميتها وتطويرها بل والعمل على نشرها، وأن لهذه الجماعات والشعوب الحق فى استخدام لغاتها الفرعية الخاصة فى التعليم. وكانت اليونسكو قد سبقت غيرها من الهيئات الدولية فى هذا المجال ونادت منذ عام ١٩٨١ بضرورة الحفاظ على تلك اللغات الوطنية الفرعية باعتبار اللغة عنصراً أساسياً فى الهوية الاجتماعية للجماعة. وقد ازداد الاهتمام بهذا الموضوع فى التسعينيات من القرن العشرين ووصل الأمر إلى حد اعتبار العلاقة العضوية بين اللغة والأرض هى أساس تلك الهوية الاجتماعية والسياسية. ومؤتمر اليونسكو عن (قوة الثقافة) الذى عقد فى استوكهولم عام ١٩٩٨ والوثيقة التى وضعتها اللجنة العالمية للثقافة والتنمية تحت رئاسة خافيير بيريز ديكويار وظهرت تحت عنوان Our Creative Diversity وترجمت إلى العربية تحت عنوان "التنوع البشرى الخلاق - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة" تتصان على أن الحقوق الثقافية حقوق جماعية وأنها تتضمن حق أى جماعة فى أن تنهج أسلوب الحياة الذى يلائمها بما فى ذلك حقها فى تنمية إبداعها الثقافى. ومثل هذه المواثيق لها أهمية خاصة فى زمن تتعرض فيه لعمليات الهيمنة الثقافية بعض اللغات واللهجات مما قد يؤدى إلى اندثارها تماماً، وإن كان هذا لا يصدق على اللغة العربية رغم ما قد تتعرض له من إهمال بعض اللهجات أو حتى بعض اللغات الفرعية فى العالم العربى نتيجة للاتجاه نحو التكامل الثقافى الذى يحمل فى طياته مخاطر الدعوة إلى إهمال هذه اللهجات واللغات بدلا من العمل على تطويرها واستيعابها والإفادة منها فى إثراء الثقافة العربية القومية. (Luiso Maff; Indigenous Languages and Knowledge and Intellectual Property, Roundtable, W.I.P.O.Geneve ٢٣-٤ July ١٩٩٨).

والواقع أن مشكلة العلاقة بين الثقافة الشعبية وتعدد اللهجات (إذا أخذنا بالمعايير التى حددها عبد اللطيف البرغوثى وأشرنا إليها فى هذه الورقة) تتجاوز فى العالم العربى اختلاف اللهجات بين المجتمعات العربية بعضها وبعض من ناحية، واختلاف اللهجات فى المجتمع الواحد تبعاً لمنط الحياة وأسلوب المعيشة

والتفرقة بين لهجات الأقاليم فى الدولة الواحدة أو بين سكان الحضر وسكان الريف وسكان الصحارى. فكل هذه اللهجات فى آخر الأمر تفرعات وتحويرات من اللغة العربية الأم. إنما المشكلة الأخرى التى قد يعتبرها البعض مشكلة جانبية وإن كانت تستحق فى الواقع أن تلقى مزيداً من العناية والاهتمام هى وجود (لغات) أخرى غير عربية داخل الوطن الواحد، وهى (لغات) لها ثقافتها الشعبية الشفاهية التى تكاد تنحصر فى المتكلمين بتلك اللغات وحدهم مع إهمال بقية المجتمع لشأن هذه الثقافة مع أن الاهتمام بها ودراستها وتطويرها وتنميتها والتعريف بها ونقلها إلى اللغة العربية (العامية) قد تثرى الثقافة الشعبية ليس فقط فى المجتمع الذى يضم الجماعات الناطقة بتلك اللغات بل أيضاً المجتمع العربى القومى والثقافة الشعبية القومية.

وتؤلف هذه الجماعات الناطقة بغير اللغة العربية أو التى لديها لغاتها وثقافتها الخاصة بها وإن كانت تتخذ اللغة العربية لغة أساسية لها وتؤلف هى ذاتها جزءاً جوهرياً فى نسيج المجتمع الوطنى - كما هو الحال بالنسبة للنوبيين فى مصر - وحدات متميزة لغوياً وأحياناً عرقياً عن بقية السكان. وقد تتخذ شكل الأقليات العرقية كما هو شأن التركمان فى سوريا. فعلى الرغم من كل ما يقال عن تجانس الشعوب ووحدة الثقافة السائدة فى مجتمعات العالم العربى وارتكازها على أسس راسخة من اللغة والدين والتراث والتوجه العام والنظرة إلى العالم فضلاً عن المصالح السياسية والاقتصادية المشتركة، فإن هذا التجانس ينطوى على قدر من التنوع بل التعدد والاختلاف والتباين فى المكونات العرقية واللغوية بحيث توصف هذه (المكونات) أحياناً بالأقليات الثقافية، رغم كل ما قد يوجه من انتقادات وتحفظات ضد كلمة (أقليات) هنا. وقد وصل هذا التباين حداً دفع أستاذاً مثل كون Coon إلى أن يقول فى كتابه الشهير "القافلة" الذى نقل إلى العربية منذ سنوات طويلة إن العالم العربى يشبه "رقعة من الفسيفساء" المؤلفة من أجزاء مختلفة فى الشكل والحجم واللون وإن كانت تعطى فى الوقت ذاته لوحة تبدو متكاملة ومتجانسة، ولكل جزء من هذه الأجزاء ثقافته (الشعبية) الخاصة به. وهى الثقافة التى ينبغى أن نعطيها الاهتمام الذى تستحقه بعد طول إهمال متعمد أو غير متعمد، خاصة وأن إعلان نيومكسيكو لعام ١٩٨٢ نادى بضرورة احترام ثقافة هذه (الأقليات) اللغوية والعرقية والدينية وينص فى أول بند من بنوده بعنوان "الذاتية الثقافية" (الفقرة ج) على ما يلى:

"تشكل التعددية جوهر الذاتية الثقافية حيثما تتعايش تراثات مختلفة. وهذا كله يستلزم سياسة ثقافية تكفل حماية ذاتية كل شعب وتراثه الثقافي وتشجيعهما وإثرائهما، والنظر إلى الأقليات الثقافية بعين الاحترام الكامل المطلق والتقدير الرفيع، إذ أن إهمال ثقافة أى مجموعة أو تدميرها ينطوى على خسارة وإفقار للبشرية جمعاء".

وفى ضوء هذه المبادئ يجب أن ننظر إلى الثقافة الشعبية الشفاهية لدى الجماعات المتميزة فى العالم العربى والتي تؤلف جزءاً من البناء الاجتماعى والثقافى العام كما أن ثقافتها الشعبية تؤلف عنصراً هاماً بل وأساسياً فى الثقافة الشعبية العامة أو الكلية للشعوب العربية، رغم أن هذه الثقافات الشعبية الفرعية تتخذ لغات غير عربية وسيلة أداة للتعبير عن نفسها.

وعلى الرغم من أن مصر - على سبيل المثال - تتميز بتجانس سكانها أو على الأصح توفر درجة عالية من هذا التجانس بحيث نجد عالماً يهودياً مثل جابرييل باير Gabriel Baer يقول أن بناءها الاجتماعى السكانى بناء بسيط للغاية لا يضم سوى الأقباط، فإن مصر تعرف وجود النوبيين الذين لهم لغتهم الخاصة وكذلك ثقافتهم الشعبية الخاصة بهم والتي لم يتم استكشافها بالقدر الكافى والتعريف بها ومحاولة إيجاد علاقة عضوية بينها وبين الثقافة الشعبية العربية السائدة فى بقية أنحاء مصر والتي تعبر عن ذاتيتها باللهاجة المصرية. وهذا يصدق ولكن إلى حد أقل على الثقافة الشعبية لدى بدو الصحارى المصرية، وبخاصة بدو سيناء الناطقين بالعربية على أى حال ولكن لهم لهجتهم ومفرداتها المتميزة. فى الوقت نفسه نجد فى العراق - مثلاً أيضاً - بعض (الأقليات) العرقية واللغوية مثل التركمان والأكراد الذين لهم ثقافتهم الشعبية الخاصة وإن كان هناك نسبة معينة من الأكراد المستعربين إلا أن اللغة الكردية تستخدم فى المناطق الشمالية (حيث يؤلف الأكراد أغلبية واضحة) فى الإدارة المحلية وأحياناً فى المحاكم وفى المدارس الابتدائية. وقد بلغ من اعتزاز أكراد العراق بهويتهم المتميزة إلى المطالبة بنوع من الحكم الذاتى فى المناطق التى يتمتعون فيها بالأغلبية السكانية ودخلوا فى صراع مرير وطويل مع الحكومة المركزية فى بغداد. ولكن المثال الصارخ هنا لوجود أقلية عرقية ولغوية كبيرة ومؤثرة تضاهى من بعض الوجوه الأكراد فى العراق هم البربر فى شمال أفريقيا ودول المغرب العربى حيث يتم التمييز بين العرب والبربر الذين يؤلفون السكان الأصليين ويعتزون بتاريخهم وثقافتهم الأمازيغية ويتمسكون

بتقاليدهم مع الشعور بقوة الانتماء إلى (الفكرة البربرية) أو الأمازيغية التي تقوم إلى حد كبير على التمسك الشديد باللغة البربرية، وهي لغة حامية ليس لها أبجدية أو ألفبائية خاصة بها (بقدر ما نعلم) وإن كانت اللغة ذاتها يتم كتابتها باستخدام حروف اللغات الأخرى. وغياب هذا العنصر المهم أدى إلى ظهور عدد من (اللغات) الأمازيغية الدارجة التي تحتوى على كثير من عناصر الثقافة الشعبية الشفاهية التي يجدر الاهتمام بها والتقريب بين مضامينها ومشتملات الثقافة الشعبية العربية على أوسع نطاق ممكن، وذلك علاوة على اللهجات العديدة الموجودة في منطقة القبائل وجبال الأوراس في الجزائر وتحتاج ثقافتها الشعبية إلى الدراسة والتطوير والتعريف بها ونشر ما بها من إبداع أدبي وفنى وفكرى في بقية أنحاء العالم العربي.

وترجع أهمية اللغة في هذا المجال ليس فقط إلى أنها أداة التعبير عن الثقافة الشعبية الخاصة بهذه الجماعة بل وأيضا إلى أنها أداة التواصل والتبادل الثقافى والفكرى والاجتماعى وبخاصة في مجتمعات يغلب عليها الشفاهية الثقافية. وقد عمل الأكراد منذ الحرب العالمية الأولى على تطوير اللهجات الكردية العراقية وبخاصة اللهجة الشائعة في منطقة السليمانية بحيث أصبحت أداة وسيلة فعالة في التعبير، ومعرفة ثقافتهم الشعبية ونشرها ودمج أفكارها الرئيسية في الثقافة الشعبية العراقية قد تكون له أثار إيجابية في القضاء على النزعات الانفصالية واستيعاب الأكراد في مجتمع متنوع الثقافات وتماسك في وقت واحد. وهذا يجعلنا نفهم أبعاد السياسة الفرنسية مثلاً في المغرب والجزائر في عهد الاستعمار إزاء فرض القيود على تعليم اللغة العربية واعتبارها لغة أجنبية ثانوية في الوقت الذي كانوا يشجعون على تطوير اللغة الأمازيغية البربرية. فاللغة مظهر هام لوجود رابطة ذهنية ووجدانية بين الناطقين بها، أى أنها عامل وحدة وتوحيد على المستوى الفكرى والاجتماعى حتى وإن لم تؤد إلى الوحدة السياسية.

* * *

والمبدأ الأساسى الذى يجب أن تنطلق منه الثقافة الشعبية العربية فى تعاملها مع الثقافات الشعبية لهذه الجماعات هو احترام هذه الثقافات التى تعبر عن أنماط فكرية خاصة وعدم الوقوف منها موقف العداء. بل ربما كان الأصوب والأسلم والأجدى العمل على تقوية وتنمية الجوانب الإيجابية فى تلك الثقافات والإفادة منها فى تنمية الثقافة الشعبية للمجتمع العربى القومى ككل مع توجيه هذه الثقافات

الفرعية بحيث تصب في آخر الأمر في تلك الثقافة القومية الشاملة.... بل إنه قد يمكن تدريس بعض هذه اللغات وآدابها وثقافتها الشعبية الشفاهية باللغات المستخدمة في تلك الثقافات كلغات ثانوية اختيارية في بعض أقسام اللغات في الجامعات العربية لغير أبناء هذه الجماعات أو (الأقليات). ولكن الأهم من هذا كله هو محاولة فهم أساليب الحياة وطرائق التفكير وأنماط القيم التي تتحكم في السلوك وتوجيهه وتجد لها تعبيراً صادقاً في الثقافات الشعبية الفرعية، وأن ننقل بذلك تلك الثقافات إلى ثقافة المجتمع العربي القومي مثلما نحاول نقل لغة وأفكار وثقافة وقيم هذا المجتمع القومي إلى تلك الجماعات العرقية أو اللغوية وبذلك يمكن كسر القيود والحوجز التي تحصر تلك الثقافات الشعبية الفرعية في حدود الجماعات التي أنتجتها وأفرزتها، وبذلك وحده يمكن إضافة هذه الأعمال الثقافية الفرعية إلى الثروة الثقافية المتنوعة التي تعطي العالم العربي خصوصيته الثقافية المميزة والتي تقوم على أساس التنوع داخل الوحدة. ولم يعد ذلك بالأمر الصعب الآن بعد أن تقدمت وتعددت وتنوعت أساليب الاتصال والتواصل والإعلام التي يمكن تسخيرها للتعريف بهذه الحصيصة الثقافية الهائلة المجهولة (أنظر في ذلك مقالنا عن: "ثقافة الأقليات في المنطقة العربية" - في كتاب مستقبل المنطقة العربية في ضوء المتغيرات الإقليمية والدولية - الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة ١٩٩٣).

* * *

يقول الشاعر الصقلي إجتازيو بوتينا في قصيدته "لغة وحوار" والتي نشرت ترجمتها في كتاب التنوع البشري الخلاق (صفحة ٢٠٠):

ضع شعبا في السلاسل

جردهم من ملابسهم

سد أفواههم/ لكنهم ما زالوا أحراراً

خذ منهم أعمالهم / وجوازات سفرهم

والموائد التي يأكلون عليها

والأسرة التي ينامون عليها

ولكنهم ما زالوا أغنياء

إن الشعب/ يفتقر ويستبعد
عندما يسلب اللسان الذي تركه الأجداد
ويضيع إنن للأبد

* * *

الفصل الثانى والثلاثون الثقافة بين القراءة والدراسة الدرس الأول(*)

فى أواخر الأربعينيات جاء إلى مصر رادكليف براون وعمل أستاذاً بجامعة الإسكندرية وأنشأ فيها معهد العلوم الاجتماعية.

كان رادكليف براون أستاذاً للأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد وكان أثناء حياته يعتبر عميداً للأنثروبولوجيين البريطانيين. وكان مجيئه إلى مصر نقطة تحول فى مسار العلوم الاجتماعية حيث عرفت جامعاتنا لأول مرة الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) ك تخصص مستقل له مجالاته ومناهجه ونظرياته. وأفلحت الأنثروبولوجيا فى أن تفرض نفسها فرضاً فى وجه المقاومة العنيفة التى كان يبديها علماء الاجتماع. والآن بعد أربعين سنة تقريباً وبعد أن أصبح لها قسم مستقل وقائم بذاته بجامعة الإسكندرية، وبعد أن عرفت الأنثروبولوجيا طريقها إلى بقية الجامعات المصرية والجامعات العربية، أخذ الكثيرون ممن لم يتخصصوا فيها أصلاً يتمسحون بها ولا يمنعونهم حياءً أو قيم من أن يتولوا تدريسها فى جامعاتنا وأن "يؤلفوا" فيها دون أن يكونوا من الأنثروبولوجيا فى شئ.

كانت الجامعات المصرية فى ذلك الحين تعنى عناية فائقة بالمحافظة على مستوى التعليم فيها وتحرص على الاتصال بالعالم الخارجى وإرسال البعثات إلى أكبر الجامعات فى الخارج وأعرقها ودعوة كبار الأساتذة الأجانب فى مختلف التخصصات وفروع المعرفة للتدريس بها وإلقاء محاضراتهم بالإنجليزية والفرنسية إلى جانب ما يقوم به الأساتذة والعلماء المصريون أنفسهم من تدريس ومحاضرة بلغة عربية سليمة وراقية.. ولم تكن هناك مذكرات تكتب خصيصاً للطلاب، لأنه لم يكن من شأن الأستاذ أن يكتب مذكرات وملخصات سهلة وميسورة لى يحشو بها الطلاب أدمغتهم ثم يفرغونها بعد ذلك فى كراسات الامتحان وينسون بذلك ما قدم لهم من معلومات سريعة وضحلة، لا تملأ سوى صفحات قليلة وضعت بين دفتى كتاب.. وكانت مجالس الأقسام والكليات

(*) كتب هذا الفصل الدكتور أحمد أبوزيد، أستاذ الأنثروبولوجيا، بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

والجامعات تهتم بشئون وهموم أعلى وأسمى وأكرم من الانشغال بمسألة الكتب المقررة وأحجامها وأسعارها وما يجب أن يمتحن الطلاب فيه من هذه الكتب المقررة، ولم يكن الطلاب أنفسهم يتجاسرون على رفع أصواتهم بالشكوى من عدم القدرة على تتبع الدروس والمحاضرات بلغات غير اللغة العربية أو من عدم توفر المذكرات والكتب المقررة، فقد كانوا يدركون أنهم طلاب علم وأن عليهم أن "يطلبوا" العلم بالفعل بكل ما يتطلبه طلب العلم من بذل الجهد وتحمل المشاق فى التحصيل والفهم والاستيعاب وأن ثمة مراجع ومصادر لا بد من الرجوع إليها والاستعانة بها وقراءتها ودراستها حتى تصبح المادة العلمية التى يحصلون عليها بهذه الطريقة جزءاً من تكوينهم العقلى.

ولقد تتلمذت على رادكليف براون وقمت بإعداد رسالتى للماجستير تحت إشرافه. كانت الرسالة عن "الموت والشعائر الجنائزية عند المسلمين فى مصر"، وذهبت للقائه فى مسكنه الذى يطل على البحر، واستمع إلىّ وأنا أعرض عليه تصورى للفكرة والموضوع والمنهج. ثم سألتنى إذا ما كنت أعرف الفرنسية، فلما أجبته بالإيجاب أشار إلى مقال حول الموضوع فى أحد أعداد المجلة السنوية لعلم الاجتماع L'Annee Sociologique وهى المجلة التى كان قد أسسها عالم الاجتماع الفرنسى الشهير إميل دوركايم فى أواخر القرن الماضى والتى لعبت دوراً هاماً فى نشر تعاليم المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع بحيث أصبحت تلك المدرسة وعلماؤها واتباعها يعرفون باسم المجلة ذاتها. وقال لى رادكليف براون: "أذهب إذن وادرس ذلك المقال". ولما كنت قد اطلعت على المقال من قبل واستعنت به فى الإعداد لموضوع الرسالة قلت له فى شئ من الزهو: "لقد قرأت المقال بالفعل" ونظر إلىّ الأستاذ ثم قال فى حزم وصرامة لا يخلوان مع ذلك من رقة وحنو: "لقد قلت لك "ادرس" المقال ولم أقل "اقرأ" المقال.. وانصرفت وقد فقدت توازنى تماماً.. وكان ذلك هو الدرس الأول الذى ظل يلازمنى طيلة السنوات الأربعين الماضية.

ولم تكن المسألة مسألة استبدال كلمة بأخرى.. فالكلمة علامة.. والعلامة دال، ولكل دال مدلول معين، وأنه لا بد من مراعاة الدقة فى اختيار الألفاظ تبعاً لمدلولاتها.. فالقراءة أنواع وأشكال ومستويات.. فقد تقرأ للتسلية وتمضية وقت الفراغ أو تقرأ للمتعة الحسية أو الذهنية، ولكننا قد نقرأ للفهم والتأمل فى طبائع الأشياء كما هو الحال حين "نقرأ" الطبيعة ونتأمل أسرار الكون والقانون الأبدى

الذى يحكم عناصره ومكوناته.. أما "الدراسة" فإنها تقتضى دائماً بالضرورة تسخير القوى الذهنية للتحصيل والاستيعاب. وبذل كل الجهد للتعلم والغوص وراء ظواهر الأشياء وجمع المعلومات الدقيقة الصحيحة فى صبر وثابرة وأناة بحيث تصبح هذه المعارف جزءاً من التكوين العقلى للشخص، وأحد مقومات فكره وشخصيته. ومهمة الباحث الأكاديمى هى فى المحل الأول للدراسة الجادة العميقة والصارمة التى لا تقنع بالقراءة السريعة الخاطفة حتى الكتابات التى يطلق عليها أحياناً اسم الكتابات الخفيفة. فالقراءة بالنسبة له هى دراسة تستهدف الكشف عن الأفكار الراقية العميقة التى قد تختفى وراء أشد الكتابات سطحية وضحولة كما يقول الفيلسوف الاجتماعى هربرت سبنسر، والقراءة بهذا المعنى تصبح قراءة واعية تقوم على الاختيار والانتقاء دون أن تخضع فى الوقت ذاته لكثير من القيود الشديدة الصارمة، ولكنها تسمح للمرء بأن يرتاد مختلف مجالات المعرفة وينتقى منها حسب معايير دقيقة ويخضع ما يختاره للدراسة العميقة ويتتبع الموضوع الواحد فى كل أبعاده المختلفة بحيث تمتزج هذه المعارف المتنوعة بعضها ببعض وتؤلف وحدة متكاملة تكون هى أساس ثقافته الشخصية.

وتتأثر هذه الاختيارات والانتقائات بغير شك بالمزاج الشخصى والميول الخاصة والمقدسات والإمكانات الذاتية وبالبيئة العامة التى يتحرك فيها الشخص وبكثير من المؤثرات الخارجية وبمجال تخصصه وغير ذلك من العوامل والمؤثرات، ولكن المهم هو أن يعرف الشخص ماذا يختار وكيف يختار وماذا يفعل بما يختار لإثراء تجربته الذهنية الخاصة وتوسيع مجالات ثقافته وتنويعها دون أن تفقد خاصة الوحدة والتكامل والعمق.

وأرجو أن يُسمح لى بالرجوع إلى تجربتى الخاصة المستمرة من مجال تخصصى لتوضيح ما أريد أن أقول... وهى تجربة تأثرت بغير شك بذلك الدرس الأول الذى تلقينته من الأستاذ فى أول اجتماع لى به والإنسان هو دائماً سجين تجربته إلى حد كبير كما أن ثقافته الشخصية هى فى آخر الأمر حصيلة خبرته الخاصة فى الحياة.

كان تخصصى الدقيق ولا يزال هو الأنثروبولوجيا الاجتماعية التى وضع الأنثروبولوجيون البريطانيون أسسها ومناهجها وقاموا بأهم البحوث الميدانية والدراسات النظرية فيها ولا تزال ترتبط بهم وبتلاميذهم فى كل أنحاء العالم.

فالمدرسة البريطانية تتبع فى دراستها المدخل البنائى الوظيفى الذى ينظر إلى الإنسان ككل من حيث هو كائن عضوى حى "أنثروبولوجيا فيزيقية" يعيش فى مجتمع له نظمه وأنساقه الاجتماعية الخاصة "أنثروبولوجيا اجتماعية"، كما أن له تاريخه وثقافته التى تتمثل فى الإبداع الأدبى والفنى والفكرى الذى يميزه عن غيره من المجتمعات "أنثروبولوجيا ثقافية". وقبل أن يتخصص الباحث فى أى فرع من هذه الفروع الثلاثة الكبرى التى تنقسم إليها الأنثروبولوجيا "علم الإنسان أو دراسة الإنسان"، فلا بد له من أن يحيط بها. كلها إحاطة لا تخلو من تعمق. كما أن دراسة ظاهرة اجتماعية أو أى نظام أو نسق اجتماعى "وهو المجال الذى تركز عليه الأنثروبولوجيا الاجتماعية" تتطلب بمقتضى المدخل البنائى الوظيفى دراسته فى كل أبعاده، إذ مهما يبلغ النظام أو حتى الظاهرة من بساطة فإن لها أبعادها وجوانبها السياسية والاقتصادية والقانونية والدينية فضلاً عن الأبعاد الجغرافية والتاريخية وما إليها ... وكل هذه الأبعاد تحتاج إلى فهم وتحليل وتفسير. ولن يتيسر ذلك إلا إذا درس الباحث دراسة واعية ومتعمقة أهم الكتابات والنظريات فى التخصصات المختلفة التى سوف تساعد على إلقاء بعض الأضواء على النظام أو الظاهرة موضوع الدراسة. ومن هنا يجد الباحث نفسه وجها لوجه أمام "ضرورة الاختيار" – رغم ما قد يبدو من تناقض بين هاتين الكلمتين – من بين الكتابات والنظريات العديدة فى فروع السياسة والاقتصاد والقانون والأديان والكتابات التاريخية والجغرافية بل والأدبية والفنية ما يساعده على الفهم والتحليل. وهذا الاختيار الواعى والقراءة المتعمقة فى مختلف فروع المعرفة تتجاوز بغير شك المجال الوظيفى أو النفعى البحت الذى يقتصر على الإفادة منها فى البحث العلمى الدقيق وتؤلف جانباً هاماً من التكوين الفكرى والعقلى والوجدانى أى أنها تؤلف جزءاً أساسياً من ثقافة الشخص الذاتية.

الدارونية والأعمال الأدبية

بل أن هذا نفسه ما حدث بالنسبة لفروع الأنثروبولوجيا الأخرى التى تخرج عن مجال التخصص الدقيق فالأنثروبولوجيا الفيزيقية هى أبعد الفروع الأساسية – أو الفرعية – عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية ولها مجالها الخاص المتميز الذى يدور حول العلاقة بين الإنسان من حيث هو كائن عضوى حى ببقية الكائنات العضوية الحية. وما يتصل بذلك من نظريات عن التطور وتفرعات الأدميات والفرديات والسلاسل البشرية والخصائص التشريحية للإنسان والحيوانات

وبالذات القردة العليا، وغير ذلك من موضوعات أقرب إلى العلوم الطبيعية منها إلى الدراسات الإنسانية والاجتماعية ونقطة الانطلاق في ذلك هي دائما نظرية داروين عن التطور. ولكن فهم هذه النظرية فهماً صحيحاً ودقيقاً خليق بأن يدفع المرء إلى دراسة الظروف والأوضاع العامة التي كانت تسود أوروبا في القرن التاسع عشر والتي وجهت داروين بغير شك بطريق مباشر أو غير مباشر إلى وضع نظريته عن أصل الأنواع، كما وجهت غيره من الباحثين والمفكرين في مختلف فروع المعرفة إلى انتهاج المنهج التطوري في دراساتهم المختلفة التي كانت تهتم بالبحث عن أصل اللغة أو أصل الدين أو أصل الحضارة أو أصل القانون والأخلاق وتطورها بل وانتقال ما يعرف باسم "الحبكة" الدارونية إلى الأعمال الروائية في القرن التاسع عشر مثل أعمال الروائية البريطانية الشهيرة جورج إليوت التي لا يعرفها الكثيرون في مصر والعالم العربي. وما يثيره ذلك من رغبة في قراءة هذه الأعمال تلك القراءة المتأنية المتعمقة التي هي أقرب إلى الدراسة منها إلى قراءة المتعة الحسية والفنية والجمالية وما يستتبع ذلك من اهتمام بدراسة بعض الكتابات الأخرى التي ظهرت عن جورج إليوت وأعمالها ورسائلها وحياتها الموزعة بين زوجها وصديقتها، على أساس أن كل هذه الكتابات تكشف عن عمق العلاقة بين العلم والأدب. وهي النظرة ذاتها التي يمكن أن ننظر بها إلى حياة داروين نفسه وعلاقاته الخاصة الحميمة ومذكراته ومراسلاته التي تكشف عن بعض جوانب الضعف الإنساني منه والتي ظهرت في طبعة جديدة وكاملة منذ خمس سنوات فحسب. فمثل هذه القراءات الواسعة المتعمقة هي التي ترتفع بنظرية داروين من مستوى الاستعمال الوظيفي المنفعي البحث إلى مستوى الثقافة الراقية التي تقوم على الدراسة والفهم والاستيعاب والتمثيل والتي تزول فيها الحواجز بين العلوم الطبيعية والدراسات الإنسانية وتكشف عن التكامل بين ما يسميه C.P. Snow بالثقافتين.

● التكوينان الفكري والثقافي

كان الفكر السوسولوجي السائد في الأوساط الجامعية في مصر في أواخر الأربعينيات والخمسينيات هو فكر المدرسة الفرنسية وكانت المجلة السنوية لعلم الاجتماع التي أسسها دوركايم هي الأداة الرئيسية لنشر أعمال علماء هذه المدرسة

على ما ذكرنا .. ولكن أهمية هذه المجلة كانت تقوم ليس حول الدراسات العميقة الأصلية التي كان ينشرها هؤلاء الأساتذة العلماء والتي لم تكن تزيد في معظم الأحيان عن مقالين أو ثلاثة، بقدر ما كانت ترجع إلى باب عرض الكتب الذي كان يشغل القسم الأكبر من المجلة على أي حال. وكان يعرض بالدراسة والتحليل أو التلخيص الوافي الدقيق لعدد كبير جداً من الكتب والبحوث التي صدرت خلال العام باللغات الأوروبية المختلفة، والتي تتناول كل فروع علم الاجتماع من اقتصادية وسياسية وقرابية ولغوية وجمالية ودينية إلى جانب النظريات الاجتماعية وتيارات الفكر السائدة في العالم، وكان يتولى تحليل هذه الأعمال وعرضها كبار الأساتذة في فرنسا وخارج فرنسا مما كان يتيح لقارئ المجلة فرصة متابعة ما يجرى في مجال العلوم الاجتماعية من إسهامات وإضافات جديدة.

وكانت المدرسة الفرنسية تعتبر السوسيولوجيا "علماً" بالمعنى الدقيق للكلمة وتنادى بضرورة تطبيق المنهج العلمي في مجال البحوث السوسيولوجية. وفي كتابه الشهير "قواعد المنهج في علم الاجتماع" - الذي نقله إلى العربية الأستاذ المرحوم محمود قاسم العميد الأسبق لكلية دار العلوم وراجع الترجمة الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوي أستاذ علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية - وضع دوركائم قاعدته المنهجية الأولى التي تنص على أنه: "يجب أن ننظر إلى الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء"، أي أنه يجب أن ننظر إلى الظواهر الاجتماعية بنفس النظرة التي ننظر إلى الأشياء المادية المحسوسة أو المشخصة العيانية التي هي موضوع العلم الطبيعي، وأن نستخدم في دراسة تلك الظواهر مناهج العلوم الطبيعية. ولكن هذا الاتجاه كان يقابله آخر معارض تمثل بوجه خاص في ظهور كتاب لعالم فرنسي هو جول مونرو وكان يحمل عنواناً طريفاً هو "الظواهر الاجتماعية ليست أشياء" وفيها يتبع الكاتب المنهج الفونولوجي لدراسة السلوك الاجتماعي بحيث يغوص الباحث أو الدارس إلى ما وراء المظاهر الخارجية الملموسة، وكان لا يبد للباحث الجاد من أن يدرس الاتجاهين معاً وأن يتعرف الأصول الفلسفية لكل منهما بصرف النظر عن المدخل الذي يتبعه في بحثه الخاصة. وكانت هذه الدراسات المتعمقة تدخل في آخر الأمر في التكوينين الفكري والثقافي للباحث في العلوم أو الدراسات الاجتماعية ويتجاوز مجال التخصص الضيق الدقيق وإن لم يتعارض معه. وقد ظلت مشكلة العلاقة بين مناهج العلوم الطبيعية والدراسات الإنسانية تشغل بال الباحثين في العلوم الاجتماعية لسنوات

طويلة ولا تزال تعتبر حتى الآن من أهم القضايا التي تستنفذ كثيراً من الوقت والجهد.

رياح التغيير

وفى أوائل الخمسينيات أرسل الأستاذ تلميذه إلى أكسفورد بعد أن تبين له أنه استوعب الدرس الأول. ومع أن أكسفورد كانت فى ذلك الحين قلعة الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى بريطانيا والعالم أجمع وكان أساتذة المادة وطلابها يتبعون بدقة والتزام شديدين مبادئ وقواعد المدخل البنائى الوظيفى، فإن بعض رياح التغيير والتجديد كانت تهب عليها من القارة الأوروبية وبوجه خاص من ألمانيا، وكان الاهتمام بكتابات المفكرين الاجتماعيين الألمان يتزايد باستمرار، وكان فى مقدمة هؤلاء المفكرين العالم الاجتماعى الفيلسوف المؤرخ فيلهلم ديلتاى **Wilhelm Dilthey**. وفى عام ١٩٥٣ أصدر الاستاذ هونجز كتاباً عن "فلسفة فيلهلم ديلتاى" أثار اهتمام المنشغلين بالعلوم الاجتماعية بوجه عام وكان قد صدر له قبل ذلك، وفى ١٩٤٤، كتاب آخر عن هذا الفيلسوف الاجتماعى الألمانى نفسه كان بمثابة مقدمة لأعماله وتفكيره. ولم يكن ديلتاى من المفكرين الكتاب الذين يسهل "قراءة" أعمالهم نظراً لتشعب الموضوعات التى تتناولها وصعوبة أسلوبه حتى فى الترجمة الإنجليزية. إنه كان ينظر إلى العالم نظرة شاملة كلية انعكست فى القضايا التى كان يثيرها فى كتاباته.

وكان ديلتاى يميز بين نوعين من المعرفة أو من "العلم" بالمعنى الواسع للكلمة وهما العلم بالمعنى الدقيق الذى يبحث عن القوانين، والعلم الذى يهتم بما هو فردى ويتبع منهجاً وصفيّاً بحثاً ويقوم فى أساسه على "الفهم". فالعلم الطبيعى يدرس ظواهر الأشياء دون أن يهتم بدخلها لأنه ليس للأشياء الطبيعىة داخل أو باطن، وذلك بعكس الإنسان الذى هو موضوع العلم الإنسانى .. ومن هنا كان ديلتاى يرى أن العلم الطبيعى لا يفعل شيئاً سوى أنه يشرح الظواهر والأحداث عن طريق ربطها بغيرها من الظواهر التى تتلاءم مع القوانين العامة التى لا تكشف شيئاً عن الطبيعىة الداخلية لتلك الأشياء أو الظواهر والأحداث التى تدرسها، بينما تتطلب دراسة الإنسان الغوص تحت الأفعال الظاهرية التى تخضع للملاحظة، وذلك بقصد تعرف العناصر الداخلية .. ففهم أمثال الإنسان تتطلب معرفة أفكاره ومشاعره ووجداناته ورغباته وميوله وأحكامه التقويمية والأغراض التى توجهه

وتعلی علیه تلك الأفعال. ولن يتيسر للباحث الوصول إلى هذا الفهم إذا هو اكتفى بملاحظة أى حادث مفرد أو وصف أى فعل فردى، وإنما يتيسر له ذلك إذا هو درس ذلك الحادث ضمن السياق العام الشامل. وديلتای له عبارة مأثورة تكشف عن اتساع النظرة وشمولها إذا يقول: "ليس هناك تاريخ قومى وإنما هناك تاريخ أوروبى، وليس هناك تاريخ أوروبى وإنما هناك تاريخ للعالم كله". ومعرفة ذلك التاريخ تتطلب دراسة عدد من العلوم المختلفة التى تتراوح من علم النفس إلى التاريخ إلى الإثنوجرافيا إلى الفقه إلى النظرية السياسية إلى النقد الأوروبى وغيرها. فهنا فقط نسقط الحواجز المفتعلة التى تؤدى إلى التخصص الضيق – دون أن تتعارض مع ذلك مع قيام التخصصات المختلفة ذاتها ولكنها تؤدى إلى ظهور ذلك التكوين الفكرى الشامل الذى نسميه الثقافة والتى تحتاج إلى قرارات واعية ودراسة تفصيلية حتى تصبح جزءاً من كيان الشخص ذاته.

ولم تكن أعمال ديلتای نقلت كلها إلى الإنجليزية أو الفرنسية فى ذلك الحين، ولذا فقد انقضت سنوات طويلة قبل أن تتاح قراءة بعضها فى هاتين اللغتين، ولكن الاهتمام بهذه النظرة الشاملة إلى المعرفة الإنسانية ومحاولة تخطى الحواجز كانت تظهر لدى عدد من المفكرين الفلاسفة المعاصرين الذين أثاروا بكتاباتهم اهتمام الكثيرين من الدارسين الجادين المؤمنين بوحدة المعرفة وبضرورة الجمع بين "الثقافتين" فى تكوينهم الفكرى .. وأحد هؤلاء المفكرين الفلاسفة كان هو الفيلسوف البريطانى روبرت جورج كولنجوود الذى لم يلق ما يستحقه من اهتمام وعناية أثناء حياته وإن كان بدأ الإقبال على أعماله يزداد فى السنوات الأخيرة بحيث أصبحت أفكاره وأراؤه ونظراته الشاملة المتكاملة إلى المعرفة تؤلف أساساً ثقافياً صلباً لدى الكثيرين فى الخارج، وثمة ما يدل على أن هذه الأفكار بدأت طريقها فى دأب واطراد إلى عدد من المثقفين فى مصر وإن كانت بعض أعماله الرئيسية نقلت بالفعل إلى اللغة العربية منذ سنين مثل كتابه "فكرة التاريخ"

وعلى الرغم من أن كولنجوود أمضى حياته فى أكسفورد منذ كان طالباً حتى مات عام ١٩٤٣ وهو أستاذ للميتافيزيقا هناك فإن علاقاته السيئة بزملائه وسخريته اللاذعة من أعمالهم واهتماماتهم وقفت حجر عثرة دون انتشار أفكاره على الأقل بين الفلاسفة ودارسى الفلسفة وإن وجدت اهتماماً لدى بعض المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من ذوى النظرة العامة الشاملة .. فلقد كان كولنجوود يرى أن كل تاريخ هو فى آخر الأمر تاريخ للفكر وأنه لن يصبح معروفاً إلا من استثارة ذهن

المؤرخ الذى عنى بدراسة ذلك التاريخ، وقد كان الموضوع الذى شغل ذهن كولنجوود طيلة حياته هو البحث فى العلاقات - وفى أوجه الشبه أو الاختلاف بين الفن والدين، والعلم والتاريخ والفلسفة التى كان يعتبرها أحياناً أسلوباً وطريقة للحياة، وأحياناً أخرى أنواعاً أو نماذج من التجربة، وأحياناً ثلاثة ألواناً وحالات من المعرفة، وكان يجاهد فى كل كتاباته لوضع "دستور" لمملكة المعرفة .. يصلح أساساً للتمييز بين التاريخ والعلم على ما فعل ديلتاي، وكذلك التمييز بين الفلسفة والدين وتوضيح ما بينهما من علاقات رغم كل الاختلافات التى تقوم بينهما وعبر عن ذلك فى كتاب له يحمل عنواناً له مغزاه وهو "خريطة المعرفة" حيث يعالج فيه عدداً من المشكلات فى وقت واحد وكلها مشكلات تنجم عن التفكير والتأمل فى كل مجال التجربة الواسع العريض المتنوع. ودراسة تلك الأعمال التى تركها كولنجوود وقراءتها قراءة واعية متعمقة تقوم على التركيز الشديد والعمل ذهنى الشاق تكشف عن طبيعة الثقافة الجادة العميقة العريضة وتفتح مجالات ثقافية واسعة أمام الفكر والوجدان.

تنوع الثقافة

بيد أن المفكر العالم الذى أفلح أكثر من غيره فى الكشف عن اتساع آفاق الثقافة وتنوعها وتكاملها وفتح أبواب هذه الثقافة العريضة على مصاريعها على الأقل أمام المشتغلين بالأنثروبولوجيا وخرج بهم من نطاق التخصص الدقيق الضيق إلى مجالات الحضارات الإنسانية المختلفة فى مختلف عهودها وصورها كان هو عالم الأنثروبولوجيا البريطانى الكبير سير جيمس فريزر الذى يعرفه العالم العربى بكتابه الشهير "الغصن الذهبى" وأن كان له كتب ومقالات ودراسات أخرى عديدة ومتنوعة فعلاً عناوينها أربعين صفحة كاملة، وكثير من تلك الكتب يقع فى عدة مجلدات، وكتابه الغصن الذهبى نفسه يقع فى اثنتى عشر مجلداً .. ويدور هذا الكتاب الضخم حول أسطورة واحدة قديمة عن كاهن إحدى الإلهات الذى يتعين عليه لكى يصل إلى ذلك المنصب السامى أن يقتل الكاهن المقدس الذى يحتل ذلك المنصب بالفعل ويستولى منه عنوة على السلطة بنوعيتها .. السلطة الزمنية والسلطة الدينية. ومن هذه البداية البسيطة يتتبع فريزر الأسطورة فى كل أشكالها وصورها فى مختلف العصور والثقافات القديمة والبدائية مع تحليلها تحليلاً دقيقاً وتفصيلاً بحيث يحيط بكثير من جوانب الحضارات الإنسانية بمختلف نظمها الاجتماعية والقانونية والدينية والأخلاقية مما يحمل القارئ الدارس الجاد إلى

الرجوع ليس فقط إلى أعمال فريزر الأخرى بل وأيضاً إلى أعمال وكتابات أخرى كثيرة فى الأنثروبولوجيا والآداب الكلاسيكية وتاريخ الأديان وتطور الفكر الإنسانى وتاريخ الحضارات وتاريخ القانون واللغة وغيرها مما يكشف فى آخر الأمر عن وحدة المعرفة الإنسانية وتكامل الثقافات بل ووحدة الإنسانية ككل. وهو المبدأ الذى يميز الفكر الأوروبى فى عصر التنوير.

وكتابات سير جيمس فريزر تعكس تجربته هو نفسه وثقافته العريضة الواسعة العميقة المتنوعة وتكشف عن شمول نظريته إلى العالم وإلى الكون وإلى الإنسان والمجتمع والحضارة الإنسانية. فقد تأثر بعلماء ومفكرين أفاضل من أمثال جورج جيلبرت رامساي أستاذ الآداب الكلاسيكية فى جامعة جلاسجو والذى غرس فيه حب الآداب الكلاسيكية القديمة، وجون فايتش أستاذ المنطق والميتافيزيقا وتعلم منه كيف يعرض أفكاره فى تسلسل ووضوح مهما بلغت تلك الأفكار من تشعب وتعقد، كما تأثر بالأستاذ اللورد كلفن عالم الفيزياء التى كانت تعرف نظريته باسم الفلسفة الطبيعية وعرف منه أن ثمة نظاماً عقلياً دقيقاً بحكم الطبيعة ويسيطر على أحداثها وأن الكون يخضع لمجموعة من القوانين الثابتة التى يمكن التعبير عنها فى صيغ ومعادلات رياضية دقيقة ومضبوطة.

ونتيجة لكل هذه التأثيرات وأمثالها امتزج فى ذهنه الفيزياء والبيولوجيا بالأدب بالفلسفة بالمنطق باللغات القديمة ودفعه ذلك كله إلى محاولات تعرف طبيعة النفس البشرية، والتغلغل إلى أعماقها للكشف عن مكنون أسرارها وكانت وسيلته إلى ذلك دراسة ثقافات الشعوب من خلال الأساطير والآداب الشعبية والمعتقدات. وهو يظهر بوضوح فى أعماله الموسوعية وبخاصة فى كتابه "العصن الذهبى". والقراءة الواعية لهذه الكتب تحمل القارئ الدارس الجاد إلى ارتياد بعض هذه المجالات حتى يمكن فهم أعمالها واستيعابها بحيث تصبح جزءاً من ثقافته الشخصية. وثمة كتابات وأعمال كثيرة تمهد الطريق وتهيئ الدارس للغوص فى أعمال فريزر مثل كتاب بلفنش عن عصر الخرافات الذى يعرض فيه بأسلوب أدبى راق طائفة من الأساطير اليونانية الرومانية التى أوحى لكثير من الشعراء بموضوعات قصائدهم مع ذكر نماذج مختارة من هذه القصائد التى تعتبر قمة الشعر الإنجليزى فى مختلف العصور، أو كتابات وأعمال الأستاذ جلبرت مرى أحد كبار أساتذة الكلاسيكات وبخاصة كتاباته عن الدين ومراحل عند اليونان وكتاباته عن الملاحم وخصائص الشعر الملحمى، وكلها أعمال تحتاج إلى الصبر والمثابرة فى دراستها وفهمها والانفعال بها وتمثلها.

وربما كان أهم ما يميز الإنسان عن سائر الكائنات والمخلوقات هو البحث عن معنى الأشياء وإثارة التساؤلات ومحاولة الوصول إلى إجابات لهذه التساؤلات، كما أنه هو الكائن الوحيد الذى استطاع أن ينتج ما نسميه بالثقافة بكل مظاهرها ومكوناتها العادية وغير العادية وأن يدرك أثناء ذلك مدى اتساع وتنوع مجالات المعرفة وأن إمكانات البحث فيها لا تكاد تتوقف أو تنتهى عند حد وأن العقل الإنسانى لا يتوقف أبداً عن ملاحقة ومتابعة تلك المجالات المتشعبة المتشابكة بكل ما تتطلبه تلك الملاحقة والمتابعة من جهد ووقت وصبر ومثابرة. وطريق الثقافة طويل تكتنفه المتاعب والصعوبات، وإن كان كثير من هذه الصعوبات هي من خلق الإنسان نفسه لأنه هو الذى كثيراً ما يفرض على نفسه القيود والحدود التى تمنعه من الانطلاق فى شتى المجالات والانحصار فى حدود تخصصه الدقيق مما قد يؤدى به إلى العزلة عن التيارات الفكرية والاتجاهات الأدبية والفنية المختلفة. وإلى العجز عن الإحاطة الشاملة بأى مشكلة من المشكلات التى تعرض له.

ولقد شغلت مشكلة العلاقة بين مختلف العلوم والدراسات كثيراً من العلماء الذين حاولوا تجاوز الصراع التقليدى بين العلم والإنسانيات والعمل على التقريب بين "الثقافتين" وبالتالي إخراج أصحاب التخصصات المختلفة من القوالب الجامدة التى فرضوها على أنفسهم.. وهذا يصدق على مصر والعالم العربى مثلما يصدق على بقية أنحاء العالم.. وربما كانت كلمة "ثقافة" تصدق على الإنسانيات وعلى العلوم الاجتماعية أكثر مما تصدق على العلوم الطبيعية - على الأقل فى نظر الكثيرين ممن يشتغلون بتصنيف العلوم والمعارف - وأن التخصص فى فرع من فروع الإنسانيات كثيراً ما يحتاج إلى معرفة واسعة ببقية الفروع بل وإلى اطلاع واسع على منجزات بعض العلوم الطبيعية كما رأينا من الأمثلة السابقة، ولكن ليس ثمة ما يمنع إطلاقاً من تخطى الحواجز التى تفصل بين تلك التخصصات الدقيقة المختلفة والعمل على إزالتها أو التقليل من ارتفاعها وسمكها وإقامة قنوات الاتصال بين مختلف فروع المعرفة دون أن يتعارض ذلك مع التخصص الذى هو بلا جدال سمة العصر.

والوسيلة الوحيدة لذلك هي القراءة المتعمقة المتأنية الواعية التى قد تنطلق أساساً من مجال التخصص الدقيق ولكنها تحاول ارتياد آفاق المعرفة المختلفة التى تتصل بذلك التخصص اتصالاً مباشراً أو غير مباشر لكى تتعرف على الطرق والأساليب والمناهج التى يطبقها أصحاب التخصصات الأخرى فى تفكيرهم ودراساتهم والوصول إلى أحكامهم والمنطق الذى يعتمدون عليه فى تبرير تلك

الأحكام. فالمهم هو فهم العمليات الذهنية التي يعتمد عليها أصحاب التخصصات المختلفة حتى يمكن إقامة جسور قوية ومتينة بينهما. وصحيح أن ذلك لن يتيسر إلا من خلال التربية الطويلة التي تبدأ منذ الطفولة، ولكن القراءة الواعية أو الدراسة المتأنية المتنوعة التي تستمر طيلة الحياة هي التي تساعد المرء في النهاية على الاستيعاب وعلى تمثيل المعلومات والمعارف بحيث لا تكون مجرد نوع من "حشو الدماغ" بمعلومات كثيرة متنوعة ومتناثرة ولا معنى لها، بل تتحول إلى ثقافة متكاملة تساعد الإنسان على أن يتخذ موقفاً معيناً من الحياة. ومن العالم الذي يعيش فيه وتدفعه دائماً في الوقت ذاته إلى ارتياد آفاق ومجالات جديدة من المعرفة.

الفصل الثالث والثلاثون الإنسان وليد المصادفة(*)

كنت دائماً أعتقد أن المصادفة تلعب دوراً أساسياً في حياة الإنسان.. ربما أكبر بكثير مما يظن لأول وهلة، وأن العلامات والمراحل المميزة والفارقة في حياة المرء تجيء وتحدث في كثير من الأحيان عن طريق المصادفة البحتة، وأن دور المرء يقتصر على أسلوبه في الاستفادة من الفرصة التي تتيحها المصادفة أو إغفالها وتركها تمر دون أن يشعر بها.

ولست أعنى بذلك أن موقف الإنسان من الحياة وأحداثها موقف سلبي أو أنه ليست له إرادة في صوغ حياته الخاصة وتشكيل شخصيته ورسم مستقبله، ولكن كل ما أعنيه هو أن المصادفة تخلق أوضاعاً معينة لم تكن في حساب المرء الذي ينفعل بها إن إيجاباً أو سلباً، وأن هذا الانفعال يؤثر في سلوكه ويدفعه إلى اتخاذ قرارات تحدد مسار حياته والدور الذي يتعين عليه القيام به في المجتمع والمكانة التي يشغلها مثلما تحدد له علاقاته بالآخرين. والأمر هنا أشبه بالفرقة التي يقيمها الفيلسوف الاجتماعي الألماني فرديناند تونيبس بين الإرادة المنفعلة أو الطبيعة العضوية التي هي وحدة الحياة- حسب تعبيره- والإرادة الفاعلة العقلانية الرشيدة التي تسبق القيام بأي عمل إرادي وتساعد على تحقيقه وإنجازه. فالإرادة الطبيعية إرادة فطرية أصيلة وتلقائية وتخضع للظروف والملابسات والمصادفات وتعتبر بذلك عن الحياة بكل جوانبها من عظمة أو هوان، بينما الإرادة الفاعلة تقوم على وزن الأمور بدقة وعلى الاختيار والانتقاء.

فهي أذن محصلة التفكير ونتاجه وثمرته. ومع ذلك فهناك علاقة وثيقة بين نوعي الإرادة من حيث أن عمليات الفكر تعتمد إلى حد كبير على الميول والملكات والقدرات الطبيعية وعلى الاتجاهات الذهنية للفرد. ولكن المهم هو أن التفكير من أجل تحقيق هدف معين هو العنصر الغالب في الإرادة العقلانية الواعية المدركة التي تنظر إلى الأمور نظرة مستقبلية وليس نظرة أنية تلقائية أو "عضوية". فهي التي تساعد على اتخاذ القرار حين تتيح المصادفات البحتة الفرصة غير المحسوبة

(*) بقلم الأستاذ الدكتور أحمد أبوزيد، نشرت في مجلة العربي- العدد ٤٨٩ - أغسطس ١٩٩٩.

من قبل. وعلى ذلك فإنه على الرغم من كل إيماني بالدور الذي تلعبه المصادفات في حياة الإنسان والذي لعبته في حياتي أنا بالذات، فإن موقفي من الحياة لم يكن في أي وقت من الأوقات موقفاً سلبياً أو موقف المتفرج أو المستسلم للأمور، وإنما كان موقفاً يقوم على تقييم الأوضاع التي أتت بها المصادفات التي لم يكن لي يد فيها ولكنني استجبت لها بحكم "الإدارة المنفعلة" التي لم تخذلني قط، ولذا فإنني لا أذكر أنني شعرت أبداً بالندم على قرار اتخذته وكان له تأثير بالغ في حياتي وحياة الآخرين.

المصادفة البحتة هي التي جعلتني منذ البداية آتي إلى هذه الحياة نتيجة التقاء عنصرين أب ينتمي إلى عائلة من رجال المال والأعمال تتصف حياتهم بالجد والمثابرة ووضوح الهدف والنظرة العملية التي تقوم على الحسابات الدقيقة وتأخذ في الاعتبار أمور المستقبل وتقدير العواقب، بينما تحمل تلك البويضة جينات أم تنتمي إلى عائلة يسيطر على حياة أعضائها جو التدين والميل إلى الأدب والشعر وتذوق الفن وبخاصة الموسيقى. وبذلك تسرب إلى تكوين شخصيتي ودون أي تدخل أو رغبة مني هذان الاتجاهان المتناقضان! الإقبال الشديد على العمل في مثابرة وعناد تصل بنا أحياناً إلى حد الإرهاق، والميل الشديد إلى الركون إلى الاسترخاء للاستمتاع بالجمال في الفن وبخاصة الموسيقى التي ربما كانت هي الشيء الوحيد الذي يمكنه أن ينتشلني من عبودية العمل ليلقي بي في عالم الخيال الواسع المترامي الذي لا تحده حدود.. وبين هذين القطبين المتباعدين المتعارضين تتوزع حياتي وأيامي ومعظم الليالي بالذات بحيث لا أكاد أخرج من أحدهما إلا لكي أدخل إلى الآخر وبحيث يستغرقني كل من العاملين الواحد تلو الآخر دون أن أجد بينهما أي تناقض أو تضارب.

كذلك كانت المصادفة هي التي أتت بي إلى هذا العالم في أوائل العشرينيات، وأن أولاد وأعيش في الإسكندرية دون غيرها من مدن مصر وقراها، على الرغم من أن الأب تجري في عروقه دماء مغربية وصعيدية بينما انحدرت الأم من عائلة ذات أصول تركية استوطنت منذ أجيال طويلة الصعيد والشرقية، ولم يكن لي أنا أي دخل في اختيار المكان أو الزمان الذي ولدت ونشأت وعشت حياتي فيه، فيما عدا فترات الدراسة أو العمل في الخارج. وكانت الإسكندرية مدينة "كوزموبوليتانية" بكل معاني الكلمة حيث كانت تجتمع فيها ثقافات الشرق والغرب

وتنفتح على الفكر الغربي بكل اتجاهاته وتياراته ومذاهبه ومدارسه المختلفة دون أن تنتكر لأصولها الهلينية والقبطية والعربية الإسلامية، ولذا لم يكن غريباً أن أجد في مكتبة جدي لأمي- الذي كان من رجال الدين- ذخيرة كبيرة من الكتب التي تجمع بين الفقه والشريعة والكتاب المقدس وكتب الأدب والتاريخ وشعر الغزل الرقيق لعمر بن أبي ربيعة، الأدب المكشوف لأبي نواس، علاوة على الكثير من المترجمات إلى العربية وعدد كبير من الأسطوانات الموسيقية والغنائية بما فيها بعض الموسيقى الكلاسيكية وبخاصة العزف على البيانو، وهو أمر قد يبدو غريباً للكثيرين. وكانت الإرادة المنفعلة - إذا نحن استخدمنا مصطلحات تونيبس الذي أثرت كتاباته في تكويني الفكري تأثيراً عميقاً - هي التي تدفعني إلى الإغراق والاستغراق في فترات مختلفة من حياتي المبكرة في تلك الأعمال المتنوعة التي تسرب تأثيرها بغير شك إلى عقلي ووجداني وفتحت عيني على آفاق واسعة من الثقافات العريضة العميقة المتنوعة التي تؤلف في آخر الأمر وحدة متكاملة رغم ما فيها من تنوع واختلاف وتباين، وقادت خطواتي إلى الطريق الذي سرت، ومازلت سائراً فيه.

وإذا كانت الإرادة الفاعلة هي التي أقنعتني بالالتحاق بكلية الآداب رغم معارضة الفريق "العلمي" من أعضاء العائلة لهذا الاختيار، كما أنها هي التي حبتني إلى الانتماء إلى قسم الفلسفة الذي يجمع في ذلك الحين (الأربعينيات) بين مجموعة ممتازة من كبار أساتذة الفلسفة بفروعها المختلفة وأساتذة علم الاجتماع وعلم النفس، وهي التخصصات الرئيسية الثلاثة التي كانت تدرس في ذلك القسم على قدم المساواة وبالدرجة نفسها من العناية والاهتمام، فإن المصادفة البحتة هي التي جعلت أستاذاً كبيراً من علماء النفس وهو المرحوم مصطفى زيور يعهد إليّ القيام بتلخيص وعرض كتاب من الفرنسية عن "سيكولوجيا الصيغة" حول نظرية الجشالت. ويستهويني الكتاب بطرافة موضوعية وبشدني إليه حتى بعد تخرجي في الجامعة ويؤثر تأثيراً كبيراً ومباشراً في توجيهي العلمي فيما بعد وإن كان خارج مجال علم النفس. وفي الوقت نفسه تقريبا وقعت بطريق المصادفة أيضاً في إحدى المكتبات على النسخة المختصرة من كتاب سير جيمس فريزر عن "الغصن الذهبي" وعلى كتاب مالينوفسكي- أحد أقطاب الأنثروبولوجيا الذي لم يكن معروفاً في مصر- عن "الجنس والكتب في المجتمع الموحش" ويجتذبني الكتابان مثلما

اجتذبني "سيكولوجيا الصيغة". وكان هناك خيط واحد رفيع ولكنه متين يصل بين هذه الكتب الثلاثة ويربط بينها برباط وثيق، وإن لم أتبين ذلك إلا بعدها بسنوات. ولكن كان لهذه الكتب الثلاثة على أي حال الفضل الأول في أن أشغف بما عرفت فيما بعد أنه الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان. فقد كنت أميل إلى هذه الكتب وأمثالها بقوة الإرادة المنفعلة التي تخاطب الميول والوجدانيات الطبيعية، ولم يظهر دور الإرادة الفاعلة إلا بعد أن جاء راد كليف براون عميد الأنثروبولوجيين البريطانيين إلى مصر في أواخر الأربعينيات، وتصادف أن أكون أنا تلميذه الوحيد في الماجستير. وأدرك الرجل من قراءتي وميولي واتجاهاتي أنني أقرب في تفكيري إلى الدراسات الأنثروبولوجية وموضوعاتها ومناهجها، فإذا به يرسلني إلى أكسفورد لكي أتخصص في الأنثروبولوجيا بعد أن كان مقرراً لي أن أذهب إلى هارفارد للتخصص في علم الاجتماع.

اختياري السير في تيار المدرسة الوظيفة كان إرادياً وبعد تفكير طويل ومقارنة بين مختلف مدارس علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والنظريات العديدة التي يشغل بها العلماء أذهانهم ويملأون بها كتاباتهم والتي كانت تدرس في أكسفورد ويترك للطلبة حق الاختيار بينها والاسترشاد بها في كتابة رسائلهم. وقد تكون النظرة الكلية الشاملة للثقافة التي تغلغت إلي عقلي على غير وعي مني منذ بدأت أطلع في مكتبة جدي المتنوعة التي توحى بوحدة المعرفة وتكاملها، وقد تكون دراستي لسيكولوجيا الصيغة وإعجابي وانفعالي بنظرية الجشتالت، وقد تكون قراءاتي المتعددة والمتأنية لكتاب الغصن الذهبي في طبعته المختصرة ثم بعد ذلك في طبعته الكاملة التي تشغل ثلاثة عشر مجلداً والتي يحيط فيها فريزر بجانب كبير جداً من أساطير وآداب وثقافات العالم في تألف وأحكام بالإضافة إلى أعمال مالفينوسكي وتونيبس المترجمة إلى الفرنسية مسؤولة كلها عن اقتناعي بمنهج البنائية الوظيفية التي كانت على أي حال هي الطابع الغالب على تفكير كثير من أساتذة الأنثروبولوجيا الذين درست على أيديهم في أكسفورد إلى جانب شيخهم الكبير راد كليف براون. وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهت إلى هذه المدرسة، وبعض الانتقادات صحيح وسليم- وعلى الرغم من ظهور تعديلات بل وتحويرات عديدة لها، فمازلت أتمسك بصيغتها الأولى الأساسية، ليس عن جمود ولا عن عدم دراية بما فيها من ثغرات أو جهل بالتعديلات التي أدخلت عليها،

ولكن لأنها المدرسة التي تنظر إلى الأشياء في كليتها وعمومها وتكاملها وتماسكها، ويستوي في ذلك نظرتها إلى الإنسان الفرد أو إلى المجتمع أو إلى العالم بأسره، وتحاول البحث والكشف عن عناصر التكامل والتكافل والتضامن في الحياة، وترى أن التوازن هو الغاية الأخيرة من كل أنواع النشاط الاجتماعي والعلاقات الإنسانية وأنه هو الهدف الأسمى الذي يعجز الإنسان عن تحقيقه. فالإنسان يرفض الهيمنة بمختلف أشكالها ويقاومها لإثبات ذاته ولذا فإن كل ما ينشأ من صراع بين البشر وبين الطبقات أو بين الدول إنما يهدف في آخر الأمر إلى تحقيق التوازن، وهذه مبادئ طبقتها في كل دراساتي الميدانية بل وفي نظرتي الخاصة إلى الأمور الحياتية المختلفة وفي علاقاتي مع الآخرين. بل أنني التزمت بها في بحث قديم عن الثأر في إحدى مناطق الصعيد وذهبت فيه إلى أن الثأر ليس مجرد فعل بسيط يهدف إلى الانتقام لمقتل أحد أفراد الجماعة، وإنما هو (نظام اجتماعي) يهدف في آخر الأمر إلى إعادة التوازن الذي كان قائماً بين الجماعتين (المعتدية والمعتدى عليها) قبل وقوع حادث القتل الذي أصاب ذلك التوازن بالخلل نتيجة فقدان أحد أفراد الجماعة المجني عليها. وأن الوسيلة الوحيدة المقبولة لإعادة التوازن هو إنقاص الجماعة المعتدية بنفس القدر الذي نقصت به الجماعة الأخرى، وأن مبدأ العين بالعين والسن بالسن والأنف بالأنف والأذن بالأذن الذي ورد ذكره في القرآن الكريم هو قانون للتوازن الاجتماعي.

المصادفة وحدها أيضاً هي التي جمعت ذات مساء في أواخر عام ١٩٥٨ على عشاء رسمي في لندن بين المرحوم الدكتور عباس عمار، أحد عظماء مصر وأحد كبار علماء الجغرافيا، وإيفانز بريتشارد أحد أساطير الأنثروبولوجيا في بريطانيا والعالم. وكان عباس عمار يشغل حينذاك منصب نائب مدير مكتب العمل الدولي في جنيف وذلك بعد أن اختلف وهو وزير للشؤون الاجتماعية مع جمال عبد الناصر وترك مصر بأسرها إلى مجال العمل الدولي، بينما كان إيفانز بريتشارد أستاذاً للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد حيث تتلمذت عليه لست سنوات في الخمسينيات. ويجري الحديث بين الرجلين، ويرد ذكر اسمي علي لسان إيفانز بريتشارد. ولست أدري ماذا قال عني، ولكن عباس عمار الذي لم أكن أعرفه إلا بالاسم ولم يكن هو يعرف عني بطبيعة الحال أسند إليّ القيام بدراسة ميدانية بين البدو في مصر وفي سوريا أيام الوحدة بين القطرين، ثم عرض عليّ بعد ذلك في

أوائل الستينيات، العمل في قسم أنشئ حديثاً بمكتب العمل الدولي يختص بشئون المجتمعات الوطنية في العالم الثالث. وكان من الطبيعي أن انبهر بالعرض خاصة أنني كنت مدرساً في أول السلم الأكاديمي، ولذا قبلت العرض بقوة الإرادة المنفعلة التي هي "مبدأ وحدة الحياة" والتي توجد "كامنة وراء كل نشاط بشري" كما يقول تونيبس، وأن أعمل في المنظمة الدولية لعدة سنوات معاراً من جامعة الإسكندرية، أتيج لي أثناءها القيام بدراسات ميدانية موسعة ومكثفة بين الجماعات البدوية في كل صحاري الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وكذلك بين قبائل جنوب السودان وشرق أفريقيا وغربها، كان لها ولا يزال تأثير بالغ في تكويني الأكاديمي والتعرف على كثير من الثقافات الأفريقية التي تتفاوت في مظاهرها ونظمها وسلوكيات الأهالي فيها ولكنها تشترك جميعاً في نفس المبادئ الذهنية والقيم الأخلاقية على الرغم من التباين في التعبير عن هذه المبادئ والقيم. وكانت هذه التجارب الميدانية هي الركيزة الأساسية التي يقوم عليها إيماني العميق بوحدة الجنس البشري في كل زمان ومكان، وأن الاختلافات في اللغة أو العرق أو الدين لا تلغي ذلك الأساس المشترك، وأن ثمة مساحات هائلة لإمكان التفاهم والتقارب بين الشعوب، وأن معرفة تلك الثقافات المختلفة ودراستها تؤدي بالضرورة إلى احترامها واحترام أصحابها والكشف عن تلك المبادئ المشتركة، وإدراك أن الصراع بين المجتمعات الإنسانية يقوم في جزء كبير منه على عدم المعرفة وعدم الفهم اللذين يؤديان إلى الشك والتوتر والعداء. وقد تبدو هذه أموراً بديهية ومسلماً بها، ولكن الإدراك العميق لهذه الأمور القائم على التجربة المباشرة يبرر هذه البديهيات والمسلمات في كل أبعادها وأعماقها ويحولها إلى حقائق تكاد تكون محسوسة وملموسة.

وقد تعززت هذه الأفكار بعد ذلك بسنوات طويلة نتيجة لدراسات ميدانية أخرى قد تكون أقصر وأقل كثافة وتعمقاً ولكنها لا تقل في مغزاها الأخير عن الدراسات الأولى، وذلك حين أتيج لي القيام بهذه البحوث في بعض مجتمعات الشرق الأقصى حين شاركت في إحدى بعثات اليونسكو لإعادة اكتشاف طرق الحرير، طرق التلاقي الثقافي، وبالذات الطريق البوذي الذي فتح أمامي المجال لأن أو أصل ما كان انقطع من اهتمامي المبكر بدراسة ثقافات وديانات الشرق القديم.

ولكن حين جاء الوقت الذي كان يتعين عليّ أن اختار بين الاستمرار في

العمل الدولي أو العودة إلى الجامعة قضت الإرادة الفاعلة العاقلة الرشيدة بضرورة العودة إلى الحياة الأكاديمية. والظاهر أنني خُلقت لكي أكون مدرسا ومعلما، وهذا هو الذي يدفعني إلى طلب العلم والاستزادة منه طيلة الوقت وعلى طول العمر. فلن يستطيع أن يتولى التعليم من لا يبدأ بتعليم نفسه. ولم أندم قط على اختياري العودة إلى الجامعة على الرغم من كل ما طرأ على الجامعات في مصر من تغيرات سلبية في المعايير والقيم والسلوكيات والمستوى. كذلك كانت الإرادة الفاعلة وراء استمراره في الاهتمام الفائق بأفريقيا وثقافتها ونظمها الاجتماعية وعلاقتها بمصر والعرب والإسلام وأن يتجه معظم اهتمامي إلى معرفة العقل الأفريقي وإنجازاته في الأدب والفن والفلسفة، وكذلك معرفة الهوية الأفريقية ومقوماتها الأساسية، وإن كنت لم أغفل الاهتمام بالتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهي الأمور التي تستهوي الكثيرين على أي حال. وبالمثل كانت الإرادة الفاعلة ولا تزال تدفعني إلى مواصلة الاهتمام والانشغال بمشكلات البدو الرحل وحياتهم ونظمهم وتقاليدهم وقوانينهم العرفية التي تعكس نمطا من القيم السامية الرفيعة التي لا تهتم الحضارة الحديثة بإبرازها أو الاعتراف بها. وقد تكون ظروف الحياة ومتاعب الانتقال والسفر قد باعدت بيني وبين القيام بدراسات ميدانية جديدة في أفريقيا لمتابعة التغيرات عن قرب وبطريق مباشر، ولكنها لم تقلح حتى الآن في المباحة بيني وبين الصحاري المصرية التي أعثر فيها على هدوء نفسي وصفاء ذهني بفضل ذلك الخلاء الفسيح المترامي الذي يدعو إلى الاستغراق في التفكير والتأمل الطويل العميق البعيد عن متاعب الحياة اليومية وأدائها ويرتفع بالروح إلى طبقات عالية جداً من السمو والراحة والاستكانة والهدوء. وليس غريباً أن تكون الأديان الكبرى نشأت في مناطق الخلاء الواسع إلى ما لا يدركه البصر والذي لا يملؤه سوى قوة الخالق وعظمة قدرته.

ولقد جمعتني المصادفة ذات مساء في أواخر عام ١٩٦٨ أثناء عملي بجامعة الكويت الناشئة بالمرحوم أحمد مشاري العدوانى على عشاء في منزل الأساتذة المصريين، وكان العدوانى يشغل في ذلك الحين منصب الوكيل المساعد لوزارة الإعلام التي كان يتولاها الشيخ الجليل جابر العلي. وبشكل ما وجدتني أدخل في حديث طويل مفتوح مع العدوانى وفي ألفة غريبة وحميمة كما لو كان يعرف أحدنا الآخر منذ سنين. ويتطرق الحديث الثنائي بيننا بعيداً عن الآخرين إلى أوضاع

الثقافة وأوجاع المثقفين في العالم العربي. ولست أذكر الآن من مئاً نحن الاثنين ذكر أن الأمر يحتاج إلى صدور مجلة ثقافية رفيعة المستوى تقدم خلاصة الفكر العالمي وإنجازاته الثقافية والعملية والفنية وتهتم في الوقت ذاته بالتراث العربي الإسلامي وتقديمه في ثوب جديد وقراءة واعية حديثة تساعد على وصل الحاضر بالماضي وتعرف القارئ العربي بتاريخه الثقافي العريق ومنجزاته الفذة التي تكاد تكون مجهولة إلا للمتخصصين.

وقد انفعت انفعالاً شديداً للفكرة التي سيطرت على تفكيري لعدة أيام وحلق الخيال في أجواء عالية حول ما يمكن أن تكون عليه مثل هذه المجلة والدور الذي يمكن أن تلعبه في تحديث الفكر العربي بوجه عام، إلى أن التقينا مرة أخرى ولكن على موعد لنتحدث جدياً في الموضوع الذي كرسنا له بعد ذلك جانباً كبيراً من الجهد والوقت والتفكير حتى خرجت "عالم الفكر" إلى الوجود، وتحقق بذلك عام ١٩٧٠ ما كان يبدو مجرد حلم جميل عام ١٩٦٨، وذلك نتيجة الالتجاء إلى الإرادة العقلانية الرشيدة الحازمة التي تستطيع التخطيط والتنفيذ. وقد التزمت المجلة منذ صدورها بالسياسة الثقافية التي حددناها لها والتي ترضي الضمير الخلقى وتخضع لأحكام ومقاييس العقل وإرشاداته.. ومن تألف إحساس وأوامر الضمير الذي هو أداة الإرادة المنفصلة وأحكام ومنطق العقل الذي هو أداة الإرادة الفاعلة. استمرت المجلة في العمل على تحقيق الآمال العريضة التي تهفو إلى اللحاق بثقافات الغرب المتغيرة المتنوعة وإحياء الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي والثقافة العربية التي كانت تبدو في كثير من الأحيان راكدة ساكنة لا تكاد تتحرك.

وإن كان هذا الركود والسكون الظاهر يخفيان تحتها براكين من الرغبات المتأججة المكبوتة التي تحاول التنفيس عما تحمله من مشروعات وآمال، والانطلاق لتغيير الأوضاع القائمة وكسر ما بها من جمود.

ولقد كنت دائماً شديد الإعجاب بالثقافة الغربية وبرسالتها التنويرية، وذلك منذ أيام النشأة المبكرة في الإسكندرية التي شاهدت كبار رجال الفكر والأدب الأوروبيين وبخاصة من الفرنسيين الذي كانوا يقدون إليها للمحاضرة في المركز الثقافي الفرنسي أو "البيت الفرنسي" كما كان يدعى حينذاك، كما كانت تستقبل فرق الموسيقى والباليه والأوبرا التي كانت تأتي تباعاً إلى مصر لتقديم عروضها وحفلاتها الرائعة الباهرة في القاهرة والإسكندرية.

وقد عاش في المدينة في تلك الفترة عدد من رجال الفن والرسامين الإيطاليين بالذات الذين أسهموا في تكوين مدرسة من المصريين البارعين في فن الرسم والتصوير والذين أفلح بعضهم في أن ينقش اسمه في السجل الفني لمصر. وكانت مكاتب الإسكندرية تعرض أحدث ما تخرجه المطابع في الخارج من كتب ومجلات بكل اللغات، وذلك إلى جانب المؤلفات والمجلات الثقافية المصرية والعربية التي كانت تشهد فترة ازدهار رائعة في الثلاثينيات والأربعينيات. وقد ساعد على تعميق تقديري وإدراكي لأبعاد الفكر الغربي المتنوع الراقي سنوات الدراسة الطويلة في أكسفورد التي تمثل مركزاً إعلامياً وأكاديمياً وثقافياً رفيع المستوى إلى أبعد الحدود، ثم سنوات العمل في منظمة العمل الدولية بجينيف التي تزخر حياتها بمختلف التيارات السياسية والحركات الاجتماعية وتشهد كثيراً من المؤتمرات الدولية التي تتعرض لمشكلات العمل والفقر والمرض والتخلف مما أتاح لي الفرصة للتعرف على أشكال عديدة من معاناة البشر في مختلف بقاع العالم إلى جانب ما كنت قد لمستته بنفسه من بؤس وشقاء سواء في صحاري الشرق الأوسط أو في غابات وأحراش أفريقيا دون أن يمنعي ذلك الشعور من تقدير ثقافتها والانفعال بكثير من جوانبها الإبداعية التلقائية. ولم تنقطع صلاتي بالفكر الغربي بعد أن عدت إلى مصر وإلى الوطن العربي فقد كنت ومازلت كثير التردد على أوروبا وإلى حد أقل على أمريكا التي لم أعجب بها كثيراً على أية حال. ولكن هذا الإعجاب الشديد بثقافات الغرب لم يكن يعني الانصراف عن الاهتمام بالثقافة العربية الإسلامية المتأصلة في عقلي ووجداني بحكم النشأة الأولى أيضاً وبفضل المناخ الثقافي العام الذي كان يحمل لواءه عدد من كبار المفكرين والأدباء والشعراء العرب الذين كانوا يتخذون من مصر ومجالاتها منبرا لنشر جانب كبير من إبداعهم الفكري والأدبي والفني، ولم تكن الإسكندرية بعيدة عما كان ينطلق في أجواء القاهرة من إنجاز وإبداع.

إنما الذي كان يؤرقني دائماً هو نسيان الثقافات الأفريقية وعدم الاهتمام بها في مصر بالقدر الذي ينبغي خاصة أن هذه الثقافات تزخر بكثير جداً من روائع الإبداع في الأدب والفن والفلسفة، وهو إبداع يصدر عن روح معذبة غير مستقرة ولكنها متحفزة ومتوثبة وتحاول أن تفهم الحاضر وتستوحي إلهامها من تراث الماضي بكل ما فيه من سحر وأساطير وغيبات وقيم وتقاليده.

وكان يؤرقني دائما أيضا إغفال بل وإهمال ثقافات الشرق الأقصى القديم والحديث على السواء وهي ثقافات شديدة الغنى والثراء بأديانها وفلسفاتها وأخلاقياتها وآدابها وكتاباتها التي نقل معظمها إلى اللغات الأوروبية دون أن تحظى العربية منها بالكثير. وكنت قد قرأت منذ سني الدراسة الجامعية بعض كتب الفيدا مترجمة إلى الإنجليزية. كما قرأت أجزاء مطولة جداً من ملحمتي الهند الشهيرتين: الرامايانا والمهابهاراتا، وسيطرت على مشاعري أحداث الرامايانا بالذات لما تحمله شخصياتها من قيم أخلاقية سامية تتمثل في الالتزام بالواجب وإدراك المسؤولية وإطاعة التعاليم والصبر على المتاعب ثم إخلاص المرأة الهندية للزوج. ولا تزال أحداث الملحمة تمثل حتى الآن سنويا في بعض المدن الهندية حتى ترسخ في الإنسان الهندي المعاصر تلك القيم والتعاليم والتقاليد السامية. ولم تكن قراءتي للرامايانا التي مازلت أغرم بها غراماً شديداً مجرد قراءة للمتعة الذهنية والروحية الخالصة، وإنما هي أيضاً قراءة الباحث الأنثروبولوجي الذي يهتم بالدراسة والفهم وعقد المقارنات، ولذا كنت أرى فيها دائما صورة أخرى من أسطورة أوزيريس وإيزيس بل ومن قصة أيوب وناعسة. فالرجل في الأعمال الثلاثة يخضع لكثير من العذاب والألم ويتحمل ذلك في كثير من الصبر والاستسلام والخضوع لحكم الأقدار، وذلك على العكس من المرأة التي تتحمل هي أيضا نصيبها من العناء ولكن بغير استسلام وفي كثير من التحدي ومحاولة التغلب على الشدائد لإنقاذ الزوج وتخليصه من العذاب. ومازلت أرى الأنثى هي التي تحمل عبء الحياة وتضحي براحتها في سبيل الزوج والولد وللمحافظة على الأسرة وعلى المجتمع بل وعلى الكون بأسره. ولا تزال هذه المشابهاة في الأعمال الكبرى تسترعي انتباهي وتستحوذ على فكري وتترسب في أعماق ضميري وأجد فيها ثروة هائلة تكشف عن عمق الطبيعة الإنسانية وما فيها من نبيل وسمو ورفعة.

خلال هذه الحياة التي طالت واستطالت حتى بلغت ثلاثة أرباع القرن والتي كانت مليئة بالأحداث والرحلات والعلاقات والاتصال بالمجتمعات البدوية في الصحاري والجماعات القبلية في أفريقيا والثقافات التقليدية العريقة في الشرق الأقصى والدول الصناعية في أوروبا وأمريكا كان الإنسان- الفرد والفكرة والمفهوم- يحتل بؤرة اهتمامي، وهو ما يتفق تماما مع فرع المعرفة الذي قررت بإرادتي الفاعلة أن أتخصص فيه، وهو الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان، فالإنسان

الخلاق هو مبدع الثقافة وحاملها عن طريق الدراسة المتأنية المتعمقة التي تبغي الفهم القائم على التعاطف والاحترام.

ولقد علمتني الأنثروبولوجيا ودراستي للإنسان في تلك المجتمعات والثقافات المتباينة والتي عرفتني من خلال البحث الميداني، أو عرفت عنها من خلال القراءة، أن التجربة الحسية وحدها لا تفيد ولا تكفي لفهم "الإنسان" في كل أبعاده إن لم يكن وراء هذا التجربة عقل يفكر وينظم ويحلل ويفسر، وإن لم يعزز ذلك كله ضمير وجداني يتذوق ويحكم بتلقائية عفوية بسيطة وبعيدة عن التعقيد. وأعتقد أنني كنت مهياً لذلك منذ البداية دون أن أدري وذلك بحكم نشأتي الأولى المبكرة في بيت تتحكم فيه قوى العقل العملي الحازمة الصارمة وقوى الضمير الديني والحس الفني والجمالي، وقد أفادني ذلك كله فيما بعد في النظر إلى الثقافات والمجتمعات على أنها تؤلف وحدات متكاملة تندمج فيها النظم الاجتماعية بالمعتقدات الدينية والأفكار الغيبية والإبداعات الفنية والأدبية والفكرية التي يصعب الفصل بينها وتحتاج لفهمها إلى تآزر وتعاون العقل والضمير والذوق. وكان لذلك أثره بغير شك في تمسكي واستمساكي القوي بالمدخل والمنهج البنائي الوظيفي في دراسة الإنسان والثقافة والمجتمع، ولكن الأهم من ذلك هو العلاقة الحميمة القوية التي تقوم على الفهم والتعاطف والتقدير للثقافات الإنسانية المختلفة باعتبار كل منها يمثل جانباً واحداً بسيطاً ولكنه مهم من الطبيعة البشرية الشديدة العمق والتعقيد والتي لن يمكن التغلغل إلى أغوارها البعيدة الإحساس بالحب للإنسان في ذاته وللإنسانية في مجموعها. ولعل أكثر ما يحتاج إليه العالم الآن هو المحبة الخالصة الخلاقة التي تقوم على التفاهم والتي تستطيع أن تمتد بحيث تشمل وتضم إليها كل فئات البشر. فالمحبة تولد المحبة والاحترام يقابل بالاحترام بينما الشك والريبة يولدان الخوف والتوتر والكرهية التي ليس لها قرار. ولقد كانت الأنثروبولوجيا والآداب، وبخاصة الآداب الكلاسيكية التي مازلت مغرماً بها لعمقها وإنسانيتها، هما وسيلتي لفهم الإنسان وحب الإنسانية واحترام ثقافتها بكل قوتها وضعفها.

وإذا كانت المصادفات قد لعبت دوراً أساسياً في حياتي والتدخل في رسم الطريق الذي سرت فيه فإن العمل الجاد القائم على إرضاء الضمير وتحكم العقل كان يساعد على تحويل هذه المصادفات بما تحمل من آمال وتطلعات إلى بناء صلب وراسخ ومتماسك أرجو أن يكون فيه بعض النفع للآخرين.

إصدارات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كلية الآداب - جامعة القاهرة

- ١- البليوجرافيا الشارحة للترجمات العربية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.
- ٢- الملخصات السوسولوجية العربية: ١١ مجلداً، من الأول وحتى السابع، إشراف أحمد زايد، ١٩٩٧.
- ٣- المجلدات من الثامن وحتى الحادى عشر، إشراف محمد الجوهري فى عامى ١٩٩٩-٢٠٠٠.
- ٤- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلور: قائمة ببليوجرافية، إعداد محمد الجوهري وآخرون، ٢٠٠٠.
- ٥- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الأول)، إشراف محمد الجوهري، ٢٠٠٠.
- ٦- الفولكلور العربى: بحوث ودراسات (المجلد الثانى)، تحرير محمد الجوهري، وإبراهيم عبد الحافظ، ومصطفى جاد، ٢٠٠١.
- ٧- استخدام الحاسب الآلى فى مجال العلوم الاجتماعية (استخدام برنامج SPSS من خلال Windows)، عبدالحميد عبداللطيف، ٢٠٠٠.
- ٨- البناء السياسى فى إحدى قرى الصعيد، محمود جاد ، ٢٠٠٠.
- ٩- آثار القبلية على المزاج الغنائى والموسيقى لأهل الصعيد، تأليف محمود جاد، ٢٠٠١.
- ١٠- العنف فى الأسرة، تأديب مشروع أم انتهاك محذور، تأليف عدلى السمري، ٢٠٠١.
- ١١- ملامح التغير فى القصص الشعبى الغنائى ، تأليف إبراهيم عبد الحافظ، ٢٠٠١.

١٢- الصحة والبيئة: دراسات اجتماعية وأنتروبولوجية مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور نبيل صبحى، تأليف مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بالجامعات المصرية، ٢٠٠١ (ضمن مشروع توثيق الإنتاج العربى فى علم الاجتماع).

١٣- الإنتاج الفكرى العربى فى علم الاجتماع : قائمة ببليوجرافية مشروحة (١٩٢٤-١٩٩٥)/ إشراف أحمد زايد ، ومحمد الجوهري ، ٢٠٠١، (وهى طبعة منقحة ومزيدة من المجلدات السبعة الأولى من الملخصات السوسولوجية العربية التى سبق أن أصدرها المركز ونفذت) .

١٤- الشباب ومستقبل مصر : الندوة السنوية السابعة لقسم الاجتماع ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ٢٩-٣٠ أبريل ٢٠٠٠/ تحرير محمود الكردى، ٢٠٠١

١٥- المجتمع الاستهلاكى ومستقبل التنمية فى مصر : الندوة السنوية الثامنة لقسم الاجتماع، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ٢٢-٢٣ إبريل ٢٠٠١/ تحرير أحمد مجدى حجازى ، ٢٠٠١ .

١٦- الإدراك البيئى عند الطفل: دراسة مقارنة بين الريف والحضر، تأليف أحمد مصطفى العتيق، ٢٠٠١،

١٧- دراسات مصرية فى علم الاجتماع: مهداة إلى روح الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى، ٢٠٠٢ (ضمن مشروع توثيق الإنتاج العربى فى علم الاجتماع).

١٨- الجماعات الهامشية: دراسة أنتروبولوجية لجماعات المتسولين بمدينة القاهرة، تأليف ابتسام علام ، تقديم: فاروق العادلى ، ٢٠٠٢ .

١٩- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الأول: الإطار النظرى وقرارات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢،

٢٠- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، الكتاب الثانى: التراث فى عالم

- متغير: قراءات تأسيسية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢،
- ٢١- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثالث: مقترحات ومحاولات بحثية، تأليف مجموعة من أساتذة الجامعات، ٢٠٠٢،
- ٢٢- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الرابع: عمال مصر بين ثقافة التصنيع والثقافة التقليدية: دراسة ميدانية بمجمع الألومنيوم، تأليف محمود عبدالرشيد بدران، أحمد محمد السيد عسكر، ٢٠٠٢،
- ٢٣- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الخامس: التيار الإسلامي بين التأييد والمعارضة: قراءة في الصحافة المصرية، تأليف على ليلية، ٢٠٠٢،
- ٢٤- تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب السادس: تأثير أنماط العمران على تشكيل بعض عناصر الثقافة الشعبية: دراسة ميدانية لسياقات اجتماعية متباينة بمصر، إشراف وتحرير محمود الكردي، ٢٠٠٢.