93-94

شؤون اجتماعية

السنة 24، العدد 94-93، ربيع-صيف 2007

موضوعات باللغة العربية

حسن سلامة وخليل درويش | الجامعة الأردنية
الوطن العربي بين التجانس والتباين

صالح عبد العظيم | جامعة الإمارات
التأثيرات الاجتماعية للقنوات الفضائية

فهد الناصر ومها غنام | جامعة الكويت
تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي

محمود الذوادي | جامعة تونس
في مشروعية تأهل علم الاجتماع العربي للتأصيل الفكري الذاتي

موضوعات باللغة الإنجليزية

آمبر الحق | جامعة الإمارات
الشباب الإماراتي الصاعد في مواجهة تحديات المحافظة على الهوية الثقافية في القرن الحادي والعشرين

آدريان غالي ونوار جولي | جامعة ميلبورن والجامعة الأمريكية في الشارقة
الحداثة والتقليد في مؤلفات محمد المر القصص القصيرة

هادي غومي | جامعة جوتيبورج، السويد
الموسيقى والرقص في التصوف عند الفرس

تصدر عن جمعية الاجتماعيين والجامعة الأمريكية في الشارقة
مجلة فصلية علمية محكمة تعنى بالعلوم الانسانية والاجتماعية
جمعية الاجتماعيين، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 3745، هاتف: 9716-5567227+، فاكس: 9716-5567227+
E-mail: social@emirates.net.ae | www.sociological-uae.org.ae
ISSN 1025-059X

جمعية الاجتماعيين

منبر اجتماعي ثقافي وطني، جمعية ذات نفع عام اشهرت بالقرار الوزاري رقم ٢/٧٦ لسنة ١٩٨١ وبدأت نشاطها في ١٩/١١/١٩٨١ وتهدف إلى:

- رعاية مصالح العاملين في الميدان الاجتماعي.
- العمل على رفع المستوى المهني للعاملين في المجال الاجتماعي بشتى الوسائل والأساليب والعمل على تطوير المهن الاجتماعية لخدمة الأهداف الاجتماعية للمجتمع.
- نشر التوعية والثقافة الاجتماعية بين جميع فئات المجتمع بشتى الوسائل المتاحة بغرض تحقيق أفضل قدر من التماسك والاستقرار والتكامل الاجتماعي بالتعاون مع الهيئات الرسمية والتطوعية الأخرى.
- العناية بإجراء البحوث والدراسات بهدف تحديد حجم المشكلات والظواهر الاجتماعية التي قد تعوق سبل التطور الاجتماعي لمجتمعانا وتبني السياسات التي تعنى في التغلب عليها واقتراح الوسائل والحلول المناسبة لها.
- الإسهام في تقديم وجوه الرعاية الاجتماعية للأفراد والجماعات الذين لا تسمح لهم ظروفهم بالاستفادة الكاملة من الخدمات الحكومية أو الذين يحتاجون إلى رعاية أعلى مستوى أو أكثر تخصصاً كالمعاقين والمسنين والأحداث والأيتام ومجهولي الأبوين.
- تقديم الخدمات المالية والاجتماعية والثقافية للأعضاء.
- تبادل المعلومات والخبرات المهنية مع الجمعيات المتشابهة الدولية والعربية والجمعيات المختصة في المجالات الاجتماعية بشتى الوسائل والسبل ومنها إقامة المؤتمرات المحلية وحضور المؤتمرات العربية والدولية وإصدار الكتب والمجلات وغير ذلك بإقامة الندوات والحلقات الدراسية.

الجامعة الأمريكية بالشارقة

الجامعة الأميركية في الشارقة هي مؤسسة غير ربحية ومستقلة للتعليم العالي المختلط تطبق نموذج التعليم الأميركي، أنشأها عام ١٩٩٧ صاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي، عضو المجلس الأعلى حاكم الشارقة، وهو رئيسها الأعلى، ويقع مقرها في إمارة الشارقة بدولة الإمارات العربية المتحدة. وهي مرخصة من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات العربية المتحدة. كما ترتبط باتفاقية توأمة مع الجامعة الأميركية في واشنطن. ويتم التدريس والمخاطبة فيها باللغة الإنجليزية. وتقدم البرامج الأكاديمية المساوية في المحتوى والمستوى لمثيلاتها من البرامج التي تقدمها مؤسسات التعليم العالي الرائدة في الولايات المتحدة. وهي الجامعة الرائدة والأولى من نوعها في الخليج.

شـؤون اجتمـاعيـة

تصدر عن جمعية الإجتماعيين والجامعة الأمريكية في الشارقة
مجلة فصلية علمية محكمة تعني بالعلوم الانسانية والاجتماعية

رئيس التحرير
د. محمد عبد الله المطوع

نائب رئيس التحرير
د. ندى مرتضى صبّاح

مدير التحرير
د. فاطمة الصايغ

سكرتير التحرير
طه حسين حسن
أماندا هينز

الهيئة الاستشارية

د. أحمد الخطابي	جامعة الشارقة
د. حصة لوتاه	جامعة الإمارات
د. روبرت كوك	الجامعة الأمريكية في الشارقة
د. سليمان موسى الجاسم	جامعة زايد
د. عبدالرزاق المضرب	جامعة الإمارات
أ. د. عمرو عبدالحميد	المستشار الخاص لصاحب السمو حاكم الشارقة لشؤون التعليم العالي
أ. د. محسن الموسوي	الجامعة الأمريكية في الشارقة
أ. د. يوسف محمود	جامعة عجمان

هيئة التحرير التنفيذية

د. أحمد بن دانية	جامعة عجمان
د. أحمد العموش	جامعة الشارقة
د. بسام أبوالفول	الجامعة الأمريكية في الشارقة
أ. حسين سعيد الشيخ	جمعية الاجتماعيين الشارقة
د. عتيق جكة	جامعة الإمارات
د. نصر عارف	جامعة زايد

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن رأي الكاتب
ترتيب الأسماء و البحوث في المجلة أبجدياً

قواعد النشر في المجلة

بحوث و دراسات

1. تنشر المجلة البحوث والدراسات ذات الصلة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والتي تهدف إلى إضافة ما هو جديد في هذه المجالات وتخدم مجتمع الإمارات بخاصة والمجتمع العربي بعامة.
2. يكون البحث المقدم للنشر في حدود 30 صفحة مطبوعة من الحجم العادي (13000) كلمة بما في ذلك الحواشي اللازمة وقائمة المراجع والمصادر.
3. يعد البحث قابلاً للنشر إذا توافرت فيه النقاط الآتية:
   أ) اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع.
   ب) ألا يكون قد سبق نشره أو قدم للنشر في مجلة أخرى.
   جـ) يكتب الباحث إسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة ويرفق نسخة عن سيرته العلمية إذا كان يتعامل مع المجلة للمرة الأولى ويذكر ما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر لكنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر.
   د) يوضح الباحث إن كان بحثه ملكاً لجهة بحثية معينة وفي هذه الحالة فإنه لا بد من الحصول على موافقة تلك الجهة.
   هـ) يرفق بالبحث ملخص في حدود (150) كلمة باللغة الأنجليزية أو العربية يتضمن مهمة البحث ونتائجه.
4. يبلغ الباحث باستلام البحث خلال أسبوعين من تاريخ الاستلام على أن يبلغ بقرار صلاحية البحث للنشر أو عدمه خلال مدة أقصاها ثلاثة اشهر.
5. يراعى في أولوية النشر ما يلي:
   أ) تاريخ استلام البحث وأسبقية البحوث للنشر إن كان طلب إجراء تعديلات عليها.
   ب) تنوع الأبحاث والباحثين لتحقيق التوازن بحيث تنشر المجلة لأكبر عدد من الكتاب ومن أكبر عدد ممكن من الأقطار في العدد الواحد وبأوسع مدى من التنوع.
   جـ) المواضيع المختصة بدولة الإمارات العربية المتحدة وذلك لما تعنيه المكتبة العربية من نقص واضح فيها.
6. أ) البحث المنشور في المجلة يصبح ملكاً لها ويؤول إليها حق نشره.
   ب) يحق للباحث إعادة نشر بحثه في كتاب وفي هذه الحالة لا بد أن يشير إلى المصدر الأصلي للنشر.

عروض الكتب

تنشر المجلة عروض الكتب التي لا يتجاوز تاريخ إصداراها ثلاثة أعوام بحيث لا يزيد حجم العرض عن عشر صفحات وأن يتناول إيجابيات وسلبيات الكتاب ويستهل العرض بالمعلومات الآتية:

(أ) الاسم الكامل للمؤلف. (ب) العنوان الكامل للكاتب. (جـ) مكان النشر

(د) الاسم الكامل للناشر. (هـ) تاريخ النشر (و) عدد الصفحات

(ز) تكتب المعلومات السابقة بلغة الكتاب إذا كان محرراً بلغة أجنبية. (ح) أسم وعنوان عارض الكتاب.

الآراء والأفكار

تنشر المجلة آراء وأفكار حرة تعالج قضايا مهمة ومعاصرة تهم المجتمع والفكر الإنساني والاجتماعي على ألا يزيد عدد الصفحات عن 10 صفحات.

ملخصات الرسائل العلمية

تنشر المجلة ملخصات رسائل جامعية تمت مناقشتها وأجازتها في ميادين العلوم الإنسانية.

تقارير و ندوات و مؤتمرات

تنشر المجلة تقارير المؤتمرات والندوات على ألا يتجاوز حجم التقرير 10 صفحات.

ترسل البحوث و الدراسات بعنوان رئيس تحرير مجلة شؤون اجتماعية
جمعية الاجتماعيين ـ دولة الامارات العربية المتحدة ـ الشارقة ـ ص. ب: 3745

الاشتراكات السنوية

للأفراد

الامارات	40 درهماً
الوطن العربي	15 دولاراً
البلاد الاخرى	20 دولاراً

للمؤسسات

الإمارات	100 درهم
البلاد الأخرى	40 دولاراً

الأسعار

الإمارات	10 درهم
البحرين	دينار واحد
الكويت	دينار واحد
قطر	10 ريال
السعودية	10 ريال
عمان	ريال واحد
اليمن	100ريال
مصر	4 جنيه
لبنان	2000 ليرة
سورية	25 ليرة
السودان	100 جنيه
ليبيا	600 درهم
الجزائر	10 دينار
تونس	دينار واحد
المغرب	7 درهم
الأردن	دينار واحد
العراق	1000 دينار

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير
جمعية الاجتماعيين. الإمارات العربية المتحدة، الشارقة
ص . ب: 3745، هاتف: 06-5567722 ، فاكس: 06-5567227
E-mail: social@emirates.net.ae | www.sociological-uae.org.ae

شؤون اجتماعية

مجلة فصلية علمية محكمة تعنى بالعلوم الانسانية و الاجتماعية
تصدر عن جمعية الاجتماعيين والجامعة الأمريكية في الشارقة.

العدد 93-94، ربيع وصيف2007م، السنة 24

الافتتاحية 6

بحوث ودراسات

1 - الوطن العربي بين التجانس والتباين: دراسة تحليلية لبعض المؤثرات الجغرافية والاجتماعية 9
أ.د. حسن رمضان سلامة - أ.د. خليل نمر درويش

2- التأثيرات الاجتماعية للقنوات الفضائية: دراسة على عينة من طلبة جامعة الإمارات 37
د. صالح سليمان عبدالعظيم

3- تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي: منظور سوسيولوجي 87
د. فهد عبدالرحمن الناصر - د. مها ناجي غنام

4- في مشروعية تأهل علم الاجتماع العربي للتأصيل الفكري الذاتي 127
أ.د. محمود الذوادي

آراء وأفكار

االتحليل الجيلي ودراسة قضايا الشباب 167
أحمد تهامي عبدالحي

التراث العلمي العربي:«رؤية نقدية» 189
أ.د. بركات محمد مراد

الوعي المغيب أو من التداعي الحر إلى امتيال الصوديوم 205
د. شوقي يوسف بهنام

عروض الكتب

بقوة الاتحاد: صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان: القائد والدولة 211
بالتعاون مع مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

إمكانات التكامل النقدي بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية 219
تأليف: هيل جميل عجمي - مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية
الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام: 231
تأليف: عمرو جمال الدين ثابت - مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

تقارير وندوات ومؤتمرات

الدورة السادسة للجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (الاسكوا) 237
عمان 5-7 آذار/مارس 2007
إعداد: طه حسين حسن

ملخصات الرسائل العلمية

التحليل السوسيولوجي للخطاب الديني اليومي عند بعض الشرائح الاجتماعية 245
في الريف والحضر
إعداد: د. شريف محمد عوض

موضوعات باللغة الانجليزية

الشباب الإماراتي الصاعد في مواجهة تحديات المحافظة على الهوية الثقافية 13
آمبر الحق
الحداثة والتقليد في مؤلفات محمد المر القصص القصيرة 33
آدريان غالي وتور جولي
الموسيقى والرقص في التصوف عند الفرس 65
هادي غومي

ملخصات البحوث المنشورة بالعربية 89

الافتتاحية

تحتل الدراسات الميدانية لا سيما تلك التي تتناول مجتمع الإمارات ومجتمعات دول الخليج العربية حيزاً مهماً من اهتمامات مجلة شؤون اجتماعية، لما لتلك الدراسات من دور في التعريف بواقع هذه المجتمعات وبناها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وقد ضم هذا العدد بين دفتيه دراستين عن هذا المجتمع الأولى بعنوان «التأثيرات الاجتماعية للقنوات الفضائية: دراسة على عينة من طلبة جامعة الإمارات العربية المتحدة» للدكتور صالح سليمان عبد العظيم الذي أشار من البداية فيها أن الحضارة المعاصرة هي حضارة الصورة المرئية بامتياز، وليست حضارة الكلمة المكتوبة التي ألفناها وتعودنا عليها لمدد طويلة، وتعتبر القنوات الفضائية من الأدوات المهمة التي تؤدي دوراً في هذا المجال، لاسيما بعد انتشارها الواسع حيث باتت في متناول جميع أفراد المجتمع ومن جميع الأعمار والفئات الاجتماعية، متجاوزة بذلك الحدود الجغرافية الوطنية. وأشكال الرقابة التقليدية التي مارستها الحكومات الوطنية في معظم دول العالم الثالث سابقاً، وقد هدف الباحث من دراسته إلى معرفة التأثيرات المختلفة المرتبطة بمشاهدة القنوات الفضائية على طلبة جامعة الإمارات حيث اشتملت العينة على (165) طالباً وطالبة من معظم التخصصات العلمية في الجامعة.

وقد توصل الباحث إلى أن العولمة الإعلامية الممثلة في القنوات الفضائية تعبر في التحليل الأخير عن مصالح قوى اقتصادية عالمية، وهي ليست مشروعات ثقافية بالأساس (وإن كانت الثقافة إحدى حوانبها) بقدر ما هي تعبير عن تكتلات اقتصادية عالمية لها مشروعاتها الرأسمالية التي تهدف إلى تسليع كل شيء بما في ذلك الثقافة والفنون والآداب.

مما يستدعي أن تستعيد الدول العربية أدوارها الإعلامية التي تمنحها قدرة التأثير الإعلامي وتشكيل وعي المواطن بأكثر مما تقوم به القنوات الخاصة التي لا تهدف في النهاية سوى إلى تعظيم أرباحها بغض النظر عن النتائج السلبية لما تقوم به ولما تعرضه.

أما الدراسة الثانية: فهي عن «تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي: منظور سوسيولوجي»

للدكتور فهد عبد الرحمن الناصر. والدكتورة مها ناجي غنام وقد اهتمت الدراسة بالتعرف على اتجاهات المواطنين الكويتيين نحو مسألة تعدد الزوجات بما في ذلك ما ينطوي عليه التعدد من مزايا وسلبيات، وقد كشفت الدراسة أن هنالك اتجاهاً تغلب عليه صفة السلبية تجاه مسألة تعدد الزوجات، ولكنه ليس مسألة مرفوضة تماماً. حيث تختلف النظرة إليه حسب متغير الجنس ومتغير التعليم.

وقد ظهرت المرأة أكثر رفضاً لتعدد الزوجات لأنها الجانب الأكثر تضرراً جراء اقتران الزوج بأخرى، كما أظهرت الدراسة أيضاً أن الأقل تعليماً هم الذين عبروا عن اتجاه أكثر رفضاً لمسألة تعدد الزوجات وذلك مقارنة بالأفراد الأعلى تعليماً!!.

الدراسة الثالثة في المجلة بعنوان «الوطن العربي بين التجانس والتباين: دراسة تحليلية لبعض المؤشرات الجغرافية والاجتماعية» للدكتور حسن رمضان سلامة، والدكتور خليل نمر درويش، والدراسة غنية بالإحصاءات والبيانات عن الوطن العربي من حيث المساحة والمياه التي تعتبر بحق عصب العصر، حيث تعاني أكثر الدول العربية من شح الموارد المائية، وفي كمية الأمطار، حيث تشكل المناطق التي تقل أمطارها عن 100 ملم 74٪ من مساحة الوطن العربي!!.

ويتوسع الباحثان في تناول الأوضاع السكانية والاقتصادية والتعليمية والثقافية لهذا الوطن للوصول إلى إجابة عن السؤال: فيما إذا كان الوطن العربي يشكل وحدة إقليمية متجانسة في تكوناتها الطبيعية والبشرية والثقافية. أم أن هناك من التباينات التي تعترض تلك الوحدة ما يكفي لعدم قيامها؟.

وتأخذ الدراسة الرابعة والأخيرة في العدد بعداً مهماً لأنها تتناول «مشروعية تأهل علم الاجتماعي العربي للتأصيل الفكري الذاتي» للدكتور محمود الذوادي. وتهدف الدراسة كما جاء في المقدمة إلى إبراز إمكانية مشروعية تأصيل علم الاجتماع العربي في مرجعيته الفكرية الإسلامية العربية، ومدى تأهل هذا الفكر لإقامة أرضية نظرية صالحة لتأسيس علم اجتماع عربي ذي صدقية، ويرى الباحث أن للفكر السوسيولوجي العربي الحق في إرساء نفسه على رؤية معرفية مستقاة من الثقافة الإسلامية العربية، ويستعرض الباحث نظريات علم الاجتماع لكل من: دور كايم، وكارل ماركس، وماكس فيبر، محللا أوجه

التباين والتعارض بينهم، لينتقل إلى المقومات التي يمكن من خلالها أن يبنى علم الاجتماع العربي، وهي مقومات ثقافية ورحية واجتماعية لها من التميز ما يكفي لبناء هذا العلم العربي.

وفي باب وآراء وأفكار نطالع في العدد مقالة بعنوان «التحليل الجيلي وقضايا الشباب» لأحمد تهامي عبد الحي. و«التراث العلمي العربي: رؤية نقدية» للدكتور بركات محمد مراد. والمقالة الثالثة والأخيرة وعنوانها «الوعي المغيب أو من التداعي الحر إلى امتيال الصوديوم» للدكتور شوقي يوسف بهنام.

وبالاشتراك مع مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية تتضمن المجلة عروض ثلاثة كتب حديثة من إصدار المركز تتناول موضوعات ذات علاقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ودول مجلس التعاون لدول الخليج العربية.

بحوث ودراسات

الوطن العربي بين التجانس والتباين
دراسة تحليلية لبعض المؤشرات الجغرافية والاجتماعية

أ. د. حسن رمضان سلامة *
أ. د. خليل نمر درويش *

مقدمة:

يعتبر مصطلح الوطن العربي من المفاهيم العامة ويشير إلى تلك الأراضي المحددة فلكياً وجغرافياً وتسكنها شعوب عربية ذات هوية قومية تتمثل قواسمها المشتركة بالدين واللغة والتاريخ والثقافة، في حين يسود تداول هذا المصطلح في الدول العربية نفسها - جنباً إلى جنب لمصطلحات أخرى - مثل البلاد العربية - الأقطار العربية والعالم العربي - شمال أفريقيا - جنوب غرب آسيا، فقد ضم الوطن العربي إلى أطر إقليمية أخرى، مثل الشرق الأدنى والشرق الأوسط.

لا شك أن لتعبير «الوطن» وقعاً عاطفياً ووجدانياً يتضمن الارتباط المعنوي ببقعة من الأرض ينشأ عن وجود انتماء مستمر للمجموعات السكانية يبدأ مع الولادة أو البقاء في المكان نفسه لفترة زمنية طويلة نسبياً، ينمو خلالها تعايش مميز بين الطرفين (المكان والسكان) يصقلهم بصفات معينة تشتمل الانتماءات الروحية والمادية، تميزهم في مجموعهم عن غيرهم من سكان آخرين يرتبطون بمناطق أخرى وقد تختلف وتتعدد أسس انتماءات هذه الشعوب، كأن يكون الدين أو المعتقدات الروحية أو القيم الاجتماعية أو المصالح السياسية أو الاقتصادية عامل وحدة

* كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - عمان - الأردن.

مواطنة بينهم، كما يتضح ذلك عند مقارنة المجتمعات الغربية (لوكمسبورغ والولايات المتحدة الأمريكية، مثلاً) بالمجتمعات الشرقية كالهند والصين.

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز القواسم العظمى المشتركة بين مجتمعات الوطن العربي التي توضح مدى التجانس والتباين الجغرافي والاجتماعي فيما بينها من جهة، وبينها وبين الشعوب الأخرى من جهة أخرى، مجيبة عن تساؤلات تتعلق باعتبار الدول العربية وطناً عربياً أو إقليماً جغرافياً عربياً مميزاً عن غيره من الأقاليم الأخرى، أو أن تجزئته السياسية أدت إلى تباين عناصر المكان الحالية واتجاهاتها المستقبلية. ولتحقيق ذلك تم تحليل خصائص الامتداد المساحي والتوزع السكاني، وأهم المؤشرات الاقتصادية والديموغرافية والاجتماعية لدول الوطن العربي فرادى ومجتمعه وفيما يميزها عن الدول الأخرى.

1- الأرض العربية:

أ - التباين المساحي: يحتل الوطن العربي مساحة تبلغ (5,379,612) ميل مربع يقع 36,5٪ منها في قارة آسيا، والباقي في أفريقيا، وبمقارنة هذه المساحة مع مساحات أخرى، يلاحظ أنها تشكل 10,38٪ من مجموع مساحة العالم، و69,86٪ من مساحة أمريكا الشمالية، 60,60٪ من مساحة أوروبا، 45,9٪ من مساحة أفريقيا، و43,86٪ من مساحة آسيا. وعلى مستوى الدول، تمثل مساحة الوطن العربي 0,81 من مساحة روسيا، و1,44 ضعف مساحة الولايات المتحدة الأمريكية، و1,45 ضعف مساحة الصين، و25,26 ضعف مساحة فرنسا، و56,89 ضعف مساحة المملكة المتحدة.

تتوزع الأرض العربية بين 22 دولة عربية تتباين في مساحاتها بدرجة عالية، كما تتباين في ترتيبها المساحي بالنسبة لبعضها البعض وبالنسبة لباقي دول العالم، وتعتبر السودان أكبر الدول العربية مساحة، ويأتي ترتيبها تاسع أكبر دولة في العالم، في حين تشكل البحرين الأصغر مساحة، وترتيبها عربياً 22، وعالمياً 152، كذلك فإن أكبر أربع دول عربية (السودان والجزائر والمملكة العربية السعودية وليبيا) تمتلك 63٪ من مساحة الوطن العربي، في حين تحتل باقي الدول العربية (18 دولة) 37٪ من مجمل المساحة فقط، وتقابل

ذلك وجود أربع دول هي الأصغر مساحة (البحرين جزر القمر، لبنان، وقطر) ولا تشكل إلا 0.17٪ من مساحة الوطن العربي.

وعند مقارنة الجوار المساحي للدول العربية يلاحظ ما يلي:

- تتميز معظم الدول العربية الأفريقية بكبر مساحاتها وذلك بعكس الدول العربية الآسيوية التي يمتاز معظمها بصغر المساحة.
- معظم الدول العربية الأفريقية المتجاورة متقاربة في مساحاتها حيث تتجاور الدول كبيرة المساحة ولا يستثنى من ذلك سوى جيبوتي بالنسبة لموريتانيا وتونس بالنسبة لدول شمال أفريقيا.
- تتجمع الدول العربية الآسيوية المطلة على الخليج العربي الأصغر مساحة (البحرين، قطر، الكويت) ويجاورها دول شاسعة المساحة (الإمارات العربية المتحدة، والعراق، والمملكة العربية السعودية)، مما يعني عدم توازن مساحي بين هذه الدول. إذ تعادل مساحة المملكة العربية السعودية 3254.3 ضعف مساحة البحرين و192,3 ضعف مساحة قطر و123,4 ضعف مساحة الكويت، في حين تشكل مساحة العراق 643,3 ضعف مساحة البحرين، و30,02 ضعف مساحة قطر، و24,4 ضعف مساحة الكويت، في حين تشكل 19,76٪ فقط من مساحة المملكة العربية السعودية، وتشكل الأخيرة لوحدها 1,36 ضعف مجموع مساحة باقي الدول العربية الآسيوية وعددها (11) دولة عربية.

ب - البيئة الطبيعية:

تسود الأرض العربية ظروف طبيعية متشابهة إلى حد كبير، وينطبق ذلك بشكل خاص على المناخ والغطاء النباتي والموارد المائية والتربة والطبغرافيا، ويتربط ذلك بموقع الوطن العربي بالنسبة لمدار السرطان الذي يسوده نطاق الضغط الجوي المرتفع ويمتد على طوله إقليم المناخ الجاف الحار، ويخترق مدار السرطان جميع أنحاء الأرض العربية من الشرق إلى الغرب، ولا تنأى عن ظروف الجفاف إلا الأجزاء التي ابتعدت عن مدار السرطان شمالاً أو جنوباً، كما هي الحال بالنسبة لشمال سوريا والعراق وجنوب السودان، أو ارتفعت

في منسوبها عن مستوى سطح البحر كجبال أطلس المغربية وجبال الأحجار ولبنان والأردن واليمن، ويذكر في هذا المجال أن 74٪ من مساحة الوطن العربي تقل أمطارها عن 100 ملم/ السنة، أو أن 84٪ من مساحته تقل أمطارها عن 250 ملم/ السنة، في حين تشكل المساحة التي تزيد أمطارها عن 600 ملم/ السنة 7٪ من المجموع الكلي للمساحة، والتي تزيد عن 400 ملم/ السنة 11٪ من إجمالي المساحة العربية فقط. كذلك، تتفاوت هذه النسب بين الدول العربية منفردة. إذ تصل نسبة الأراضي التي تقل أمطارها عن 250 ملم/ السنة إلى 100٪ في كل من الكويت وقطر ودولة الإمارات العربية المتحدة، في حين تصل نسبة مساحة لبنان التي تزيد أمطارها عن 600 ملم/ السنة إلى 88٪ من مساحتها الكلية، وتعتبر السودان الأول بين الدول العربية في كمية الهطول السنوي (1094,3 مليار متر مكعب)، تليها اليمن (870,16 مليار متر مكعب)، فالجزائر والسعودية والصومال وسوريا والعراق حيث تبلغ الكميات على التوالي 192مليار متر مكعب، 126 مليار متر مكعب، 190 مليار متر مكعب، 52,7 مليار متر مكعب، 99,8مليار متر مكعب، وبمجموع عربي إجمالي يبلغ 2213 مليار متر مكعب (الجدي: 1994؛ الأنصاري: 1996).

أما التربة فتعكس في أنواعها وخصائصها فعل الجفاف السائدة في الوطن العربي، على الرغم من انتشار ثمانية أنواع ترب رئيسية، فإن الترب الصحراوية تغطي معظم مساحة الوطن العربي وتعتبر قاسم مشترك أعظم بين الدول العربية، في حين تنتشر الأنواع الأخرى في مناطق محدودة أو محلية (مثل تربة التشيرنوزم وتربة اللاتيرايت وتربة القوز الرملية) في السودان، والترب الفيضية في الأودية النهرية في مصر والعراق، وتعتبر التربة الصحراوية قليلة الإنتاجية الحيوية (والزراعية) لعدم اكتمال تمنطقها Zonation وفقرها بالمادة العضوية، وتعرضها لمشاكل التملح والانجراف التي تتفاقم أيضاً بسبب سوء استعمالات الأرض. ففي العراق وعلى سبيل المثال، يعاني نصف مساحة الأراضي الزراعية من خطر التملح، في حين يلقي نهرا دجلة والفرات نحو 35 مليون طن من الرواسب في شط العرب يتم جرفها من المنحدرات الجبلية في شمال وشرق العراق (صالح: 1989).

ولا يختلف الحال بالنسبة للنبات الطبيعي السائد في أنحاء الوطن العربي عن التربة في تمثيل ظروف الجفاف. في حين تغطي الحشائش معظم أرجائه، يقتصر انتشار الغابات إما

في جنوب السودان (الغابات المدارية أو شبه الاستوائية) أو المرتفعات الجبلية (اليمن، العراق، سوريا ولبنان والأردن) ضمن مساحات محدودة (4٪ من مساحة العراق، 3,6٪ من مساحة سوريا ولبنان والأردن، 12٪ من مساحة السودان). على الرغم من ضآلة مساحاتها، فإن الغابات تعرضت للاجتثاث والإزالة المستمرة والرعي الجائر مما حول معظمها إلى أراض جرداء. ولا شك أن فقر الوطن العربي في نباتاته الطبيعية ينعكس سلباً على إمكانات الرعي والثروة الحيوانية ومصادر الأخشاب (عباس وآخرون: 1989).

وفيما يتعلق بالموارد المائية، فإنها تعكس أيضاً شحة الأمطار الهاطلة وارتفاع معدلات التبخر، وكذلك محدودية المخزون من المياه الجوفية. ولا تشكل المصادر المائية العربية سوى أقل من واحد بالمائة من المصادر المائية العالمية الأخرى، وتعتبر الأمطار (على قلتها تفاوت كمياتها بين الدول العربية) المصدر الرئيسي للموارد المائية الجوفية والسطحية. ويبلغ الجريان المائي السطحي العربي حوالي 103,5 مليار متر مكعب أي ما يعادل 4,6٪ من مجموع كمية الهطول العربي، وتغذي حوالي 50 نهراً دائم الجريان تنقل نحو 390 مليار متر مكعب من الماء (تساهم في تغذيتها المياه الجوفية إضافة إلى التساقط بمختلف أشكاله) ومن أهم هذه الأنهار نهر مليان، في تونس (50 مليون متر مكعب) ونهر مجرده ونهر سبو (1,2 مليار متر مكعب) نهر أم الربيع (1,300 مليار متر مكعب)، ونهر الشليف ونهر السنغال في موريتانيا، ومع ذلك فإن الوطن العربي يفتقر بشكل عام إلى مصادر وشبكات مائية دائمة الجريان باستثناء أنهار دجلة (49,48 مليار متر مكعب) والفرات (29 مليار متر مكعب)، والنيل (84 مليار متر مكعب)، التي تقع منابعها خارج حدود الوطن العربي. وتستغل 14 دولة عربية ما يعادل 140,008 مليون متر مكعب من المياه السطحية، في حين يبلغ استغلال المياه الجوفية في 19 دولة عربية نحو 20,274 مليون متر مكعب، ويشكل ذلك 11٪ من مجموع المياه المستغلة في الوطن العربي، مع وجود تفاوت حاد في كمية المياه المستغلة في كل دولة.

كميات المياه السطحية والجوفية المستغلة في الدول العربية (مليار متر مكعب)

	أكثر الدول استغلالاً	أقل الدول استغلالاً	دول غير مستغلة
- المياه السطحية	مصر 55,500	ليبيا 0,087	جيبوتي - عمان
	العراق 42,350	السعودية 0,450	قطر- الكويت
	السودان 18,710	الأردن 0,451	البحرين - قطر
- المياه الجوفية	ليبيا 1,975	قطر 0,090	الصومال
	الجزائر 2,900	السودان 0,150	جيبوتي
	المغرب 2,500	موريتانيا 0,100	
	السعودية 3,000		

(الأنصاري 1996)

أما الموارد المائية المتوفرة عن تحلية مياه البحر فينحصر إنتاجها واستغلالها في الدول العربية المطلة على الخليج العربي إضافة لليمن. وتعتبر البحرين أعلى دولة منتجة لمياه التحلية (1,605مليار متر مكعب)، تليها السعودية (0,903 مليار متر مكعب)، فالكويت (0,404 مليار متر مكعب)، فالإمارات العربية المتحدة (0,276 مليار متر مكعب)، وقطر (0,090 مليار متر مكعب)، وعمان (0,015 مليار متر مكعب).

أما جيومورفولوجيا، فعلى الرغم من اتساع رقعة الوطن العربي، يبقى التنوع في أشكال سطح الأرض محدودا، ويتراوح ما بين الهضاب والجبال والسهول الساحلية والداخلية، غير أن الهضاب تحتل المساحة العظمى من الوطن العربي في جناحيه الآسيوي والأفريقي. وتمتد هذه الهضاب بأسطحها المستوية بارتفاعات تتراوح ما بين 500 - 1500متر فوق مستوى سطح البحر، دون أن تعترضها أية عوائق تضاريسية باستثناء التجمعات الرملية الهائلة (العروق والكثبان الرملية). كما تنتشر فيها بعض المنخفضات الصحراوية المغلقة على شكل واحات معزولة. وباستثناء وادي النيل ودجلة والفرات وبعض الأودية الصحراوية، فإن الأرض العربية تفتقر إلى الأودية النهرية. أما الجبال والمرتفعات فينحصر انتشار معظمها في المناطق الساحلية وتمتد في الغالب مع اتجاه السواحل وتختلف هذه الجبال في مناسيبها واتجاهاتها وامتدادها، ففي حين تمتد في شمال أفريقيا باتجاه

عام غربي - شرقي، فإنها تمتد في غربي آسيا باتجاه شمالي - جنوبي. كما يوجد البعض الآخر على شكل كتل جبلية منعزلة قائمة فوق أسطح الهضاب الصحراوية، وعلى الرغم من ارتباط معظم أمطار الوطن العربي بالتوزع الفصلي والجغرافي للضغوط الجوية المنخفضة والمرتفعة، فإن هذه الجبال أدت إلى وجود تباين مكاني حاد في كمية الأمطار، بل ساهمت على انتشار ظروف الجفاف في شمال أفريقيا والجزيرة العربية❖.

من ناحية أخرى، وفرت الأنشطة الساحلية وممرات الأودية النهرية نقاط اتصال بشري بين أجزاء الوطن العربي مما ساعد على التركز السكاني فيها، وذلك على عكس الطبغرافيا الصحراوية التي عزلت وباعدت بين التجمعات السكانية عربياً وغير عربي.

2 - السكان العرب:

يبلغ مجموع سكان الوطن العربي في منتصف عام 2003 (308,2) مليون نسمة أو ما يعادل 4,88٪ من مجموع سكان العالم. ويعيش 64.96٪ منهم في الدول العربية الأفريقية و35,04٪ في الجناح الآسيوي، كما يقطن 23,39٪ منهم في دولة واحدة فقط هي (مصر)، في حين يعيش 7,30٪ فقط في (11) دولة عربية يقل عدد سكان كل منها عن خمسة ملايين نسمة. وحسب ترتيب الدول العربية وفقاً لمجاميع سكانها، فإن أكثر الدول العربية سكاناً هي مصر (مرتبة 1) ثم السودان (مرتبة 2) فالجزائر (مرتبة 3)،في حين تعتبر قطر (مرتبة 21)، وجزر القمر (20)، وجيبوتي (19) الأصغر مساحة، وعند مقارنة مساحات الدول العربية بسكانها يلاحظ ما يلي:

1 - بعض الدول تمتاز بصغر مساحاتها وقلة عدد سكانها في آن واحد، وتشمل البحرين، الكويت، قطر، وجزر القمر ولبنان.

2 - بعض الدول تمتاز باتساع رقعتها المساحية وكذلك كبر حجم سكانها ويشمل ذلك، السودان، والجزائر والسعودية.

3 - تمتاز دول أخرى بعدم وجود تناسب ما بين مساحاتها ومجموع سكانها ويشمل ذلك:

أ - دول كبيرة المساحة محدودة السكان وتتضمن ليبيا، موريتانيا.

ب - دول صغيرة المساحة كثيرة السكان، وتشمل لبنان، الأردن، والعراق.

4 - الجوار السكاني: عند مقارنة تباين حجم السكان بين الدول العربية المتجاورة يلاحظ أيضاً ما يلي:

أ - يتجاور عدد من الدول العربية المحدودة في عدد سكانها، ويشمل ذلك معظم دول الخليج العربي (الكويت، قطر، البحرين).

ب - يتجاور عدد من الدول العربية كثيرة السكان مع دول محدودة السكان ويشمل ذلك المملكة العربية السعودية (تجاورها مع دول الخليج العربي) ومصر (مع ليبيا) والعراق (والكويت) والصومال (وجيبوتي) والجزائر (وليبيا) وسوريا (ولبنان والأردن).

جـ - تتجاور بعض الدول العربية كثيرة السكان، مثل السعودية (والعراق) والجزائر (والمغرب).

د - تحتل مصر المرتبة الأولى في مجموع سكانها ويبلغ حجم سكانها بالنسبة لسكان الدول العربية المجاورة (13) ضعف سكان ليبيا و(1,8) ضعف سكان السودان.

3 - الخصائص العربية الديموغرافية:

يمكن إبراز درجة التشابه والاختلاف بين المجتمعات العربية من خلال مقارنة الخصائص الديموغرافية التالية:

أ- تركيب السكان حسب العمر:

تتميز المجتمعات العربية بارتفاع نسبة الأطفال والشباب وانخفاض نسبة كبار السن مع وجود تفاوت نسبة محدود بينها. ففي حين يبلغ معدل نسبة السكان الذين تقل أعمارهم عن 15 سنة في الوطن العربي 37,40٪، ونسبة الذين تزيد أعمارهم عن 65 سنة 3,5٪، نلاحظ أن النسبة الأولى تتراوح ما بين 26٪ في كل من الإمارات العربية والكويت، و48٪ في اليمن، في حين تتراوح النسبة الثانية ما بين 1٪ في قطر، و7٪ في لبنان، ويمكن أن يكون لعامل الهجرة الوافدة دور بارز في تباين هذه النسب في دول الخليج العربي النفطية حيث يؤثر حجم العمالة الوافدة على كلتا النسبتين، وبخاصة كبار السن. أما لبنان وتونس،

فتعكس نسبتاهما هجرة الشباب إلى الخارج وعودة كبار السن إليهما، إضافة إلى تطبيق معايير الرعاية الصحية عليهم وانخفاض معدلات الإنجاب فيهما. وبالمقابل تعتبر اليمن والعراق والسودان والصومال وجزر القمر الأعلى في فئة الأطفال (أكثر من 45 بالألف) لما تتمتع به من ارتفاع في معدل الزيادة الطبيعية.

وبمقارنة الدول العربية بغيرها من الدول، يلاحظ أن نسبة شريحة الأطفال (دون 15سنة) تزيد عن متوسط العالم (30٪)، وقارة أوروبا (17٪)، أوقيانوسيا (25٪)، وأمريكا الجنوبية (35٪)، وأمريكا الشمالية (21٪)، في حين تقل عن القارة الأفريقية (42٪). أما بالنسبة لفئات كبار السن (+65 سنة) فهي أقل من متوسط العالم (7٪) وكذلك أقل أيضا من آسيا (6٪)، وأوروبا (4٪)، وأوقيانوسيا (10٪)، ولكنها أعلى من أفريقيا. غير أن الدول العربية، بالمقارنة مع دول الجوار تحتفظ عموماً بنسب أعلى لشريحة الأطفال وأقل في شريحة كبار السن (تركيا وإيران 30٪، 33٪ و5٪، 5٪ لفئات الأطفال وكبار السن على التوالي).

ب- الزيادة الطبيعية:

ترتبط الزيادة الطبيعية عموماً بوجود تفاوت في معدلات الولادة والوفاة. وحيث إن الوفيات أكثر خضوعاً للرعاية الصحية العامة، فقد شهدت معدلاتها تراجعاً ملحوظاً بالنسبة للدول العربية وذلك على العكس من الولادات التي لا زالت تعكس المعايير الاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية إلى حد كبير. ويلاحظ عند مقارنة هذه المعدلات في الدول العربية ما يلي:

1- يبلغ معدل المواليد لجميع الدول العربية (30,31 بالألف)، ومعدل الوفيات (7,54 بالألف)، في حين يبلغ معدل زيادتها الطبيعية (2,25٪)، وهي بذلك تزيد عن متوسط العالم في كل من معدل المواليد (22 بالألف) والوفيات (9 بالألف) والزيادة الطبيعية (1,3٪)، كما يتفوق الوطن العربي على كل من قارة أوروبا وآسيا وأمريكا الشمالية والجنوبية في معدل المواليد (10، 20، 14، 22 بالألف على التوالي)، في حين يقل عن هذه القارات في معدل الوفيات باستثناء أمريكا

الشمالية (12، 7، 8، 6 بالألف على التوالي). وتبدو أفريقيا أكثر القارات في كلا المعدلين (14,38 بالألف على التوالي). وبالنسبة للزيادة الطبيعية، يبقى الوطن العربي متفوقاً على هذه القارات باستثناء أمريكا الشمالية أيضاً (0,2، 1,3، 2,4، 0,5، 1,5 لكل من أوروبا وآسيا وأفريقيا وأمريكا الشمالية والجنوبية، على التوالي).

2 - يوجد تفاوت واضح بين الدول العربية بالنسبة لمعدلات الولادة والوفاة والزيادة الطبيعية على حد سواء. إذ تتراوح معدلات الولادة ما بين (48 بالألف) في الصومال و(16 بالألف) في دولة الإمارات. وتحتفظ هاتان الدولتان أيضاً بأعلى وأخفض معدلات الوفاة (19 بالألف و2 بالألف، على التوالي)، في حين تحتفظ جزر القمر بأعلى نسبة للزيادة الطبيعية (3.5 بالمائة) وتونس بأقل النسب (1,1٪). ويمكن تقسيم الدول العربية حسب هذه المعدلات إلى المجموعات التالية:

أ - دول تحتفظ بمعدلات ولادة ووفيات وزيادة طبيعية مرتفعة ويشمل ذلك دول الصومال، وجزر القمر، وموريتانيا، واليمن، والسودان.

ب - دول تحتفظ بمعدلات ولادة مرتفعة ومعدلات وفيات منخفضة وتحتفظ بزيادة طبيعية عالية، ويشمل ذلك: فلسطين، وعُمان، والسعودية، وسوريا، والعراق، وليبيا، والأردن.

جـ - دول تحتفظ بمعدلات ولادة مرتفعة ومعدلات وفاة منخفضة ولكنها تحتفظ بزيادة طبيعية منخفضة ويشمل ذلك: قطر، ولبنان، والكويت، والبحرين، والجزائر، والمغرب.

ويعود هذا التباين إلى تقدم الخدمات الصحية التي عملت على ارتفاع معدلات المواليد وانخفاض معدلات الوفيات، إضافة إلى تباين الأوضاع الاجتماعية بين هذه الدول، وبخاصة ما يتعلق بنظرة المجتمع إلى المواليد، وتعتبر المجتمعات الزراعية والريفية، كاليمن وجيبوتي والصومال وموريتانيا والسودان أكثر المجتمعات العربية إنجاباً، في حين تعتبر المجتمعات الحضرية كتونس ومعظم دول الخليج (الكويت، والإمارات العربية المتحدة، وقطر، والبحرين) الأقل إنجاباً. وقد يعود تراجع معدل الولادات في دول الخليج إلى تركيب السكان

حسب العمر والنوع الذي يتأثر بنوعية هجرة العمالة الوافدة إليها ومعظمها من الشباب غير المتزوجين أو غير المصحوبين بزوجاتهم ،وأزواجهين للإناث.

أما الانخفاض في معدل الوفيات، فيميز معظم الدول العربية، ويعكس ذلك تقدم المستوى الصحي فيها، ولا يخرج عن هذا الإطار سوى الصومال وجيبوتي وموريتانيا وجزر القمر التي تتراجع فيها مستويات الخدمات الصحية أو الإنتاج الغذائي لأسباب طبيعية (كالقحط أو الجفاف)، أو بشرية (القلاقل والاضطرابات).

من ناحية أخرى، يعتبر معدل وفيات الرضع Infant Mortality Rate أكثر تمييزاً بين المجتمعات المختلفة، ومن بينها المجتمعات العربية لارتباطه بالمعطيات الاجتماعية والثقافية والصحية الوطنية وبخاصة الأسرية منها، ويبلغ الوسط الحسابي للدول العربية لهذا المعدل (47,45٪) (أي أكثر من ستة أضعاف معدل الوفيات العام)، كما يتراوح ما بين (8 بالألف) لكل من البحرين والإمارات العربية و(126 بالألف) للصومال. ويزيد هذا المعدل عن مائة بالألف في كل من الصومال وجيبوتي وموريتانيا والعراق، في حين يقل عن (50 بالألف) في كل من تونس والمغرب ومصر وسوريا وقطر وعمان ولبنان والكويت والأردن والبحرين، ولا شك أن ارتفاعه في الحالة الأولى يرتبط بتراجع الأوضاع الصحية والأمومة التي تحيط بالأطفال عند ولادتهم، في حين يعود انخفاضه في الحالة الثانية، إما لانخفاض معدلات المواليد العامة أصلاً بسبب تركيب السكان حسب العمر والنوع الذي يتعرض للاضطراب بسبب طبيعة الهجرة الوافدة، كما هي الحال في دول الخليج العربي، أو بسبب تقدم الخدمات الصحية ورعاية الأمومة في الدول الأخرى. وللمقارنة، فإن هذه المعدلات تتراوح على مستوى العالم ما بين (2,5 بالألف) في سنغافورة، و(201 بالألف) في موزمبيق، وبمتوسط عالمي يبلغ (55 بالألف).

كذلك فإن بعض الدول العربية تتميز بانخفاض معدلات الزيادة الطبيعية بسبب اندماج العمالة الوافدة غير الأسرية في مجتمعاتها، كما هو الحال في معظم دول الخليج (الكويت، قطر، الإمارات العربية) أو بسبب تناقص كل من معدل المواليد والوفيات بسبب ارتفاع نسبة التحضر أو تراجع المعايير الاجتماعية الخاصة بالإنجاب (تونس، المغرب، والجزائر، ولبنان).

جـ- التوزع السكاني:

يرتبط التوزع السكاني لأي إقليم بعوامل طبيعة وبشرية متعددة ومتباينة من دولة إلى أخرى فقد يكون المناخ أو التضاريس أو الموارد المائية أو خصوبة التربة أو الموقع بالنسبة للبحار والسواحل أو نقاط العبور والمواصلات أو عامل الحماية الاستراتيجية أو الأسباب الإدارية أو توفر الخدمات وفرص العمل ضمن هذه العوامل، وبالنسبة للوطن العربي، يبرز المناخ والموارد المائية وعوامل الجذب الاقتصادي والإداري في تباين توزعة السكان، ففي حين تبلغ الكثافة السكانية للوطن العربي (29-57) نسمة/ الميل المربع (العالم 111)، آسيا (دون الصين) (312)، وأوروبا (82)، وأفريقيا (74)، وأمريكا الجنوبية (49)، وأمريكا الشمالية (4)، وأوقيانوسيا (10) فإن الوسط الحسابي لمجموع الكثافات السكانية للدول العربية يساوي 55,45 نسمة/ الميل المربع، مما يعكس تبايناً حاداً في التوزع السكاني على مستوى هذه الدول، ففي حين تبلغ هذه الكثافة حدها الأقصى في البحرين (2545 نسمة/ الميل المربع) فإنها تتدنى إلى (7) نسمة/ الميل المربع في موريتانيا، أو (8) نسمة/ الميل المربع في ليبيا، ويعود هذا التباين في التوزع السكاني بين الدول العربية تحديداً إلى العوامل التالية:

1- اتساع رقعة الأراضي الصحراوية في الوطن العربي وما ينتج عن ذلك من تباعد وانخفاض في الموارد الطبيعية والاقتصادية، وتقف الصحراء غالباً حاجزاً بين المعمور منها أو التجمعات السكانية.

2 - يتباين دور الحاجز الصحراوي في توزع السكان في عدد من الدول العربية وفقاً للحالات التالية:

- وجود النفط، كما هو الوضع في دول الخليج العربي.
- وجود مصادر مائية سطحية أو جوفية، كما هي الحال في مصر (وادي نهر النيل، والواحات الصحراوية).
- صغر مساحة بعض الدول بالنسبة لمجموع سكانها كما هي الحال في البحرين والكويت وقطر. ويعكس ذلك التجزئة المساحية السياسية للوطن العربي. كما ينطبق ذلك على فلسطين (الضفة الغربية) وقطاع غزة بسبب حصر السكان في مساحة محددة (1504 نسمة / كلم2).

- كذلك، يضعف دور الصحراء كعامل طرد سكاني في الوطن العربي في حالة وجود أراض متضرسه يعمل ارتفاع منسوبها عن مستوى سطح البحر على خروجها من نطاق إقليم المناخ الجاف أو شبه الجاف، كما هي الحال في جبال الأحجار والتبستي وسط الصحراء الكبرى وكذلك جبال المغرب (أطلس) والجبل الأخضر في ليبيا، وجبل الشيخ في سوريا، والمرتفعات الجبلية في الأردن، وجبال عمان واليمن.

3 - كذلك فإن التركز الحضري للسكان وبخاصة في العواصم والمراكز الإدارية يساهم في تباين التوزع السكاني على نطاق الوطن العربي بعامة وكل دولة عربية منفردة بخاصة. ويبلغ معدل نسبة سكان المدن في الوطن العربي (63,4٪)، مع وجود تباين واضح في هذه النسبة بين الدول العربية حيث تبلغ النسبة (100٪) في دولة الكويت وتزيد عن (80٪) في كل من البحرين ولبنان وقطر والسعودية وليبيا وجيبوتي، في حين تتدنى إلى (26٪) في اليمن، و(28٪) في الصومال، و(29٪) في جزر القمر، ويعكس تدني هذه النسب الارتباط بالريف والاهتمام بالنشاط الزراعي، في حين يعكس ارتفاعها دور المدن الرئيسية بما فيها العواصم، وبخاصة في الدول النفطية أو التي تسودها ظروف الجفاف في جذب سكان الريف وتجمعهم في المناطق الحضرية.

تؤدي العواصم العربية دوراً مهماً في ارتفاع نسبة التحضر وتوزع السكان العرب إذ يبلغ سكان هذه العواصم لوحدها (41,174,846) نسمة(*) أو ما يعادل (14,5٪) من مجموع السكان العرب وتعتبر مدينة القاهرة أكبر العواصم العربية سكاناً (17,6٪) من مجموع سكان العواصم العربية أو (2,5٪) من مجموع السكان العرب مجتمعين، يليها في ذلك بغداد (13,1٪) من مجموع سكان العواصم العربية أو (1,9٪) من مجموع العرب، وتشكل عواصم كل من مصر والعراق والسعودية والسودان (53.8٪) من مجموع سكان العواصم العربية أو (7,8٪) من مجموع سكان العرب. أما باقي نسبة التحضر العربي (وتساوي 55,24٪) فإنها تتوزع على المدن العربية الأخرى في الدول العربية فرادى ومجتمعه، وبصورة شديدة التفاوت وذلك حسب عدد المدن أو تصنيف التجمعات السكانية وفقاً لأحجامها ووظائفها الإدارية.

(*) باستثناء عاصمة جزر القمر والسلطة الوطنية الفلسطينية.

د - الناتج المحلي الإجمالي ونصيب الفرد منه:

يبلغ الناتج الوطني العربي الإجمالي (1,279,384) مليون$ (حسب تعادل القوة الشرائية لعام 2003)(*) وهي بذلك تعادل نحو (8/1) الناتج الوطني للولايات المتحدة الأمريكية و9/1 الناتج الوطني للصين، و(4/1) الناتج الوطني لليابان كما تعادل إلى حد ما الناتج الوطني لكل من المملكة المتحدة وفرنسا.

أما متوسط نصيب الفرد السنوي من الناتج المحلي الإجمالي للوطن العربي فقد بلغ ($2127.99) (حسب تعادل القوة الشرائية لعام 2002) مع وجود تباين واضح بين الدول العربية فرادى (تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2004)(**). ويحدد حجم سكان كل دولة عربية ومجموع ناتجها المحلي الإجمالي متوسط الدخل الفردي فيها. ويمكن تصنيف متوسط الدخل الفردي من الناتج المحلي الإجمالي للدول العربية الى أربع مجموعات، وهي:

أ - دول ذات دخل فردي متدنٍ يقل فيها متوسط الدخل الفردي السنوي عن ($2,000)، وتشمل: اليمن ($0,870)، وجزر القمر ($1,690)، والسودان ($1,820)، وجيبوتي ($1,990).

ب - دول ذات دخل فردي معتدل، يتراوح فيها متوسط الدخل الفردي السنوي ما بين ($2,000 - $4,000)، وتشمل: موريتانيا ($2,220)، وسوريا ($3,620)، والمغرب ($3,810)، ومصر ($3,810).

جـ - دول ذات دخل فردي مرتفع، يتراوح فيها متوسط الدخل الفردي السنوي ما بين ($4,000 - $10,000)، وتشمل: الأردن ($4,220)، ولبنان ($4,360)، والجزائر ($5,760)، وتونس ($6,760)، وليبيا ($7570).

د - دول ذات دخل فردي مرتفع جدا، يزيد فيها متوسط الدخل الفردي السنوي عن $10,000، وتشمل كلا من: المملكة العربية السعودية ($12,650)، وسلطنة عمان ($13,340)، والكويت ($16,240)، والبحرين ($17,170)، وقطر ($19,844)، والإمارات العربية المتحدة ($22420).

(*) استبعد من ذلك الدول التي لم تتوفر للباحثين بيانات عن ناتجها الوطني الإجمالي وتشمل: العراق وليبيا وفلسطين والصومال.

(**) يستثنى من ذلك الدول العربية التي لم تتوفر عنها هذه البيانات لدى الباحثين وهي: الصومال والعراق والاراضي الفلسطينية

بعبارة أخرى، يمكن القول عند مقارنة متوسط الدخل الفردي بين الدول العربية إن متوسط دخل المواطن في بعض دول الخليج يعادل (8,2) ضعف دخل المواطن العربي بعامة، أو (25,7) ضعف متوسط دخل المواطن اليمني، ويعادل نحو مجموع متوسط الدخول الفردية في تسع دول عربية مجتمعه (هي السودان وموريتانيا وجيبوتي وتونس والمغرب ومصر واليمن والصومال وجزر القمر والذي يبلغ ($22,420). غير أن هذا التمايز في متوسط الدخل الفردي يتغير عند الأخذ بعين الاعتبار الناتج المحلي الإجمالي للدول العربية بشكل فردي حيث يتضح أن حجم السكان في معظم هذه الدول يقلل من متوسط الدخل الفردي بحيث تبدو هذه الدول غنية بناتجها المحلي الإجمالي رغم فقرها بدخلها الفردي. ويمكن توضيح ذلك عند مقارنة الناتج المحلي الإجمالي والدخل الفردي بين كل من قطر والبحرين والكويت من جهة واليمن والمغرب والسودان ومصر والسعودية من جهة أخرى.

الدولة	نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي(بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية لعام 2000	مجموع الناتج المحلي الاجمالي لعام 2000 (بليون دولار امريكي حسب تعادل القوة الشرائية)
قطـر	19844	19,4
البحرين	17170	12
الكويت	16240	37,8
اليمن	870	16,2
المغرب	3810	112,9
السودان	1820	59,5
مصر	3810	252,6
السعودية	12650	276,9

(تقرير التنمية الانسانية العربية للعام 2004)

في حين بلغ متوسط نصيب الفرد الإماراتي من الناتج المحلي ضعف نظيره العربي، أو ما يعادل مجموع الدخول الفردية من هذا الناتج في تسع دول عربية، كما سبق ذكره، فإن مجموع الناتج المحلي الاجمالي لمصر فقط يزيد عن مجموعه في تسع دول عربية مجتمعة

هي : الأردن والبحرين والكويت واليمن وعمان وقطر وموريتانيا وجيبوتي وجزر القمر. كما أن ناتجها المحلي الإجمالي يزيد عن مجموع هذا الناتج لدول الخليج العربي النفطية مجتمعة باستثناء المملكة العربية السعودية التي تأتي في المرتبة الأولى في حجم الناتج المحلي الإجمالي بين الدول العربية، في حين تأتي مصر في المرتبة الثانية. فالناتج المحلي الإجمالي لمصر يبلغ نحو (21) ضعف مثيله في البحرين، و(13) ضعفه في قطر، و(6,6) ضعفه في الكويت.

ومن هنا يمكن التأكيد على أن كبر حجم السكان يؤدي إلى تآكل وتفتت الناتج الوطني وإلى تدني الدخل الفردي وانتشار المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المرتبة عن ذلك، والعكس صحيح أيضاً. وبذلك يمكن القول عند مقارنة الناتج المحلي الإجمالي للدول العربية بمتوسط نصيب الفرد العربي من هذا الناتج بوجود ثلاث مجموعات من الدول العربية والسكان العرب:

- دول مرتفعة الناتج المحلي الإجمالي ومنخفضة في نصيب الفرد منه كمصر.
- دول منخفضة الناتج المحلي الإجمالي ومتدنية في نصيب الفرد من هذا الناتج، كاليمن والصومال والأردن وجزر القمر وسوريا وموريتانيا .
- دول منخفضة في الناتج المحلي الإجمالي ومرتفعة في نصيب الفرد منه كالبحرين.

ومن حيث الجوار الجغرافي للدخول العربية الفردية يلاحظ تجمع دول الخليج العربي كأعلى الدخول الفردية، في حين تتناقص هذه الدخول بالاتجاه جنوباً نحو اليمن أو غرباً باتجاه الأردن وسوريا وشمال أفريقيا، مما يؤثر في اتجاه حركة العمال العربية شرقاً وشمالاً باتجاه دول الخليج العربي (سعد الدين: 1982). بعبارة أخرى يمكن القول بوجود جوار جغرافي بين السكان العرب الأعلى دخلاً، يقابله جوار جغرافي آخر بين السكان العرب الأقل دخلاً، وإن التدرج الجغرافي بين مستويات الدخول العربية كبير بل هو حاد جداً.

ويعتبر الناتج المحلي الإجمالي الوطني ومتوسط نصيب الفرد العربي من هذا الناتج مؤشراً لتباين المستويات المعيشية والخدمات التي توفرها قطاعات الدولة المختلفة لمواطنيها كما يؤدي إلى تباعد المعايير الاجتماعية والثقافية بين المجتمعات العربية ويمكن تأكيد هذا التفاوت من خلال تتبع انتشار مشكلة الفقر وأوضاع خدمات التعليم والصحة والسكن فيما بينها:

أ- مشكلة الفقر:

يضاف إلى التفاوت في معدل الدخل الفردي والناتج الوطني الإجمالي، تفاوت آخر في تباين الدخول الفردية في الدول العربية فرادى مما يؤدي إلى ظهور بعض المشكلات الاجتماعية كالفقر والبطالة وتباين المستويات المعيشية، وتشير البيانات المتوفرة عن بعض الدول العربية(*) أن أفقر (10٪) من السكان يستحوذون على نسب تتراوح بين (2,6٪) (المغرب)، و(4,4٪) مصر من مجموع الدخل أو الاستهلاك في الدولة، في حين يتمتع أغنى (10٪) من السكان بما يتراوح ما بين (25٪) مصر، و(30,9٪) المغرب من هذا المجموع، ويمكن تصنيف الدول العربية التي تتوافر عنها بيانات عن توزع الدخول الفردية لعام 1998 إلى أربع مجموعات هي:

1 - دول يزيد فيها معامل الفقر Human Poverty Index(**) عن 30٪ من السكان وتشمل: موريتانيا واليمن والمغرب والسودان والعراق ومصر والصومال.

2 - دول يتراوح فيها معامل الفقر ما بين 20- 30٪ من السكان وتشمل: عمان وتونس والجزائر.

3 - دول يتراوح فيها معامل الفقر ما بين (10- 19٪) من مجموع السكان وتشمل: ليبيا والإمارات العربية والسعودية ولبنان وسوريا.

4 - الدول التي يقل فيها معامل الفقر عن (10٪) من السكان وتشمل: البحرين والأردن والكويت .(UNFPA: 1999)

كما تشير تقديرات البنك الدولي وتقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004 إلى ارتفاع نسبة الذين لا يزيد دخلهم اليومي عن دولارين للفرد الواحد (وهو الدخل المعتمد لدى البنك الدولي لتحديد حد الفقر) بحيث تصل إلى (43,9٪) من الفقراء في مصر و(45,2٪) في اليمن و(1,63٪) في موريتانيا، في حين تنخفض هذه النسب إلى (6,6٪) في تونس و(7,4٪) في الاردن.

ب - التعليم:

قطعت جميع الدول العربية شوطاً كبيراً في الحد من الأمية حيث انخفضت نسبتها من

(*) هذه الدول هي: الأردن، والجزائر ومصر والمغرب واليمن.

(**) معامل الفقر البشري Human Poverty Index (HPI) تقيس الحرمان من حيث ثلاثة أبعاد رئيسة للحياة هي: توفر الحياة الصحية (التي تحدد طول العمر) والمعرفة والمستوى المعيشي المناسب.

(60٪) عام 1980، إلى (38٪) عام 2001، ويتوقع أن تنتهي مشكلة الأمية العربية عام 2025 ويعكس ذلك تزايد الاهتمام في الإنفاق على التعليم وتزايد نسبة الطلبة في المدارس والعاملين في قطاع التعليم، إذ تتجاوز نسبة الإنفاق على التعليم (15٪) من نسبة الإنفاق الحكومي في سبع دول عربية (الإمارات العربية، عمان، قطر، لبنان، ليبيا، المغرب، واليمن) في حين تتراوح ما بين (10-15٪) في الدول الأخرى (الأردن، البحرين، تونس، جيبوتي، السودان، سوريا، العراق، فلسطين، الكويت، مصر، موريتانيا)، ويعود هذا التفاوت في الإنفاق التعليمي الحكومي لتباين الإمكانات المالية لهذه الدول، وكذلك إلى تباين نسب الأمية بين شعوبها، إذ تحتل لبنان أعلى نسبة في معرفة القراءة والكتابة بين البالغين لعام 1993 (91,7٪)، في حين تشكل عمان النسبة الأقل (35٪)، وتحتل الأردن المرتبة الثانية بعد لبنان في نسبة معرفة القراءة والكتابة بين البالغين (84,8٪) ويليها تباعاً البحرين (84,1٪) فالكويت (77.4٪) وليبيا (72,7٪) وتقل هذه النسبة عن 50٪ في كل من عُمان واليمن والمغرب (41,7٪)، ومصر (49,8٪)، والسودان (43,8٪) (باقر، 1997).

كذلك، تختلف المجتمعات العربية في نسب القيد الإجمالية في مراحل التعليم المختلفة وبخاصة المرحلة الابتدائية الإلزامية وقد بلغ متوسط نسب القيد في مراحل التعليم المختلفة في الدول العربية (63,13٪)(*) وتحتل ليبيا المرتبة الأولى في هذه النسب (88٪) وتليها البحرين (84.3)، فالإمارات العربية (81,3)، ويعتبر السودانيون الأقل التحاقاً في مراحل التعليم المختلفة (31,2٪)، يلي ذلك المغاربة (44,3٪)، فاليمينيون (44.5٪).

ويرتبط هذا التفاوت باختلاف نسب الإنفاق على التعليم من الناتج المحلي الإجمالي للدول العربية، مع الأخذ بعين الاعتبار حدة الاختلاف في حجم هذا الناتج المحلي الإجمالي للدول العربية أو الدول الأخرى، ففي حين أنفقت الأردن (7,9٪) من ناتجها المحلي الإجمالي على التعليم (خلال الفترة 1995-1997) أو ما يعادل (639,1) مليون $. فإن السعودية تنفق (7,5٪) من ناتجها المحلي الإجمالي والذي يساوي (12.99بليون$)، في حين أنفقت اليمن (7٪) من الناتج الوطني الإجمالي الذي يساوي (595 مليون$) فقط، (في حين تنفق إسرائيل (7,6٪) من الناتج الوطني أو ما يساوي (8,36 بليون$)، والولايات

(*) حسب الوسط الحسابي للدول العربية التالية: الجزائر، مصر، العراق، الكويت، لبنان، ليبيا، المغرب، عمان، السودان، سوريا، تونس، الإمارات العربية، واليمن.

المتحدة الأمريكية تنفق (5,4٪) من الناتج المحلي الإجمالي أو ما يساوي (531,21 بليون$). ولا شك أن مقدار الإنفاق على التعليم يخضع لعدد السكان في سن التعليم جنباً إلى جنب مع وفرة الموارد المالية والكفاءات العلمية المناسبة (بشور: 1982).

جـ- الخدمات الصحية:

ينعكس مستوى الخدمات الصحية المتوفرة للشعوب العربية في تباين معدلات الوفاة العامة ووفيات الرضع، أو وفيات الأطفال دون سن الخامسة وعدد الأطباء فيها، وقد تم التأكيد سابقاً على تباين معدلات الوفاة المختلفة بين المجتمعات العربية حيث تراوحت ما بين 119 بالألف لوفيات الرضع و112 بالألف للوفيات دون سن الخامسة في اليمن، و18 بالألف و20 بالألف لهذين المعدلين على التوالي في كل من البحرين والإمارات العربية المتحدة. أما معدل عدد الأطباء المتوفر لكل مائة ألف من السكان خلال الفترة (1999-2003) فيتراوح ما بين (7) في جزر القمر، و(14) في موريتانيا، و(16) في السودان، و(274) في لبنان، و(220) في قطر، و(218) في مصر. وباستثناء ليبيا (120)، فإن عدد الأطباء في دول المغرب العربي منخفض نسبياً (تونس 70، الجزائر 85، مراكش49). وقد يعود ذلك إلى هجرة الأطباء إلى الخارج وبخاصة إلى فرنسا والدول الأوروبية الأخرى. أما انخفاضه في الدول الأخرى (اليمن وجيبوتي وموريتانيا والسودان وجزر القمر) فيعود إلى تدني الموارد المالية أو عدم كفاية الإمكانات الطبية الملائمة، وذلك على العكس من الدول الأخرى التي يتراوح فيها العدد ما بين 100 - 189، والتي تتميز إما بقلة عدد سكانها أو توفر الإمكانات الطبية المناسبة كالإمارات العربية (177)، والكويت (160)، والسعودية (153)، والأردن (205)، وسوريا (142)، وعمان (137). (UNDP, Human Development Report, 2002) وتتضح هذه المفارقات العربية في عدد الأطباء إذا علمنا أن الرقم في النرويج يصل إلى (413) وفي إسرائيل (385) وفي الولايات المتحدة الأمريكية (279) طبياً لكل مائة ألف شخص من السكان.

د - المقتنيات الثقافية:

يرتبط مع تفاوت الدخول بين الدول العربية تباين تابع في نوعية وعدد المقتنيات

الثقافية التي تحولت من تقنيات كمالية إلى ضرورية وتصب في الإضافات الثقافية للمجتمعات العربية، ومن أمثلة ذلك أعداد خطوط الهاتف وأجهزة التلفزيون والمذياع المتوفرة لكل ألف من السكان العرب، وكذلك نسبة السكان العرب الذين يحصلون على خدمة الكهرباء، ففي حين تنخفض أعداد خطوط الهاتف لكل ألف من السكان إلى ما بين 0,2 في السودان، و(1,1) في اليمن، (1,9) في المغرب كحدود دنيا، فإن حدودها القصوى ترتفع إلى (29,5) في الإمارات العربية المتحدة، و(21,9) في السعودية، و(19,4) في البحرين، و(16,1) في لبنان، أما بالنسبة لعدد أجهزة التلفزيون المتوفرة كل ألف من السكان العرب، فإنه يبلغ في حدوده الدنيا (28) في اليمن، (61) في سوريا و(82) في الأردن، في حين يصل في حدوده العليا إلى (730) في عمان، (452) في السعودية، (416) في البحرين، و(324) في ليبيا، ويعتبر المذياع أكثر انتشاراً بين السكان العرب من أجهزة التلفزيون لرخصها وسهولة تنقلها، وتصبح بالتالي، وسيلة اتصال رئيسة في الدول العربية، ولا يقل نصيب الألف نسمة من أجهزة المذياع عن (200) سوى في اليمن (28)، في حين يصل في لبنان إلى 835، وفي عمان 637، وفي البحرين 538، وفيما يتعلق بنسبة السكان العرب الذين يحصلون على خدمة الكهرباء فإنها عموماً مرتفعة وباستثناء السودان (19٪)، وليبيا (51٪)، وتونس (54٪) فإن هذه النسبة تزيد في معظم الدول العربية الأخرى عن (70٪)(*) ويعود ذلك بشكل رئيسي إلى ارتفاع نسبة سكان الحضر في الدول العربية وشمول كثير من المناطق الريفية بخدمات الكهرباء.

هـ - المؤشرات الاجتماعية العربية:

تلتقي المجتمعات العربية في معظم مزاياها الاجتماعية والتقليدية أو الموروثة من عادات وتقاليد لارتباط هذه المزايا بالدين أو التاريخ المشترك. فالإسلام هو الدين السائد في الوطن العربي، وأن اختلفت مذاهبه المتبعة في أرجائه المختلفة. كما أن طول التاريخ المشترك وبخاصة فترة الحكم الإسلامي والدولة العثمانية مكنت من الروابط المشتركة بين الشعوب العربية. غير أن الاحتكاك بالثقافات الغربية المفروضة أثناء الاحتلال الأوروبي الذي شمل جميع أنحاء الوطن العربي، إضافة إلى تقدم وسائل الاتصال الثقافي العالمي والسعي وراء العولمة الحديثة، أضاف إلى المجتمعات العربية كثيراً من المعايير

(*) شملت هذه المقارنة الدول المذكورة في الهامش الأخير.

والقيم الاجتماعية الطارئة والتي في كثير من الأحيان لا تلتقي مع تراثها الديني والاجتماعي ومن أمثلة ذلك ما يلي:

- مفهوم الأسرة الإسلامية العربية:

تعتبر الأسرة النواة الاجتماعية والاقتصادية في الوطن العربي، وتعكس الأسرة رابطة الدم التي تجمع بين أفرادها، وقد يتفاوت حجم الأسرة في البادية والريف والمدينة، ولكنها تبقى مؤسسة اجتماعية تربوية ينتمي الأفراد إلى رئيسها (رب الأسرة، أو شيخ القبيلة أو العشيرة) وتسعى الأسرة العربية عموماً إلى ترسيخ وتوريث القيم والعادات والتقاليد ومن أمثلة ذلك:

- مفهوم الشرف والصدق والثأر.
- احترام كبار السن وكل ما هو قديم.
- الفصل بين المرأة والرجل.
- الالتزام بالزي الوطني.
- احترام صلة القرابة والتعامل مع تبعاتها.
- الزواج من الأقارب وقبول مبدأ تعدد الزوجات.
- نقل المهن عبر الأجيال.

ومع ذلك، فقد أضافت الشعوب العربية لنفسها صبغات اجتماعية مميزة ولكنها لا تتعارض مع الإطار الاجتماعي العربي العام، ومن ذلك ما يتعلق بالزي الوطني والطعام والشراب وبعض العادات المتبعة في المناسبات العامة، كالزواج والأعياد غير أن الإضافات والمعايير الاجتماعية الأخرى التي طرأت على المجتمعات العربية عن طريق الاحتلال الغربي، والذي استمر قسّراً لفترة زمنية طويلة نسبياً، أخذت تنافس كثيراً من دعائم المجتمعات العربية وبخاصة بين فئة الشباب، كل حسب الهوية الاجتماعية للدول المستعمرة (فرنسا، بريطانيا، ألمانيا، إيطاليا) أو مؤخراً طوعاً عن طريق الانفتاح الثقافي والاتصالي أو العولمة. ومن آثار ذلك تغيير أو تراجع كثير من تلك القيم والعادات نفسها أو طرق التعامل معها، مثل مكانة وطبيعة الأسرة في المجتمع، الفصل بين الذكر والأنثى، الزي، الطعام، مكانة كبار السن الخ.

و - المؤشرات الثقافية:

يعتبر الدين واللغة والاثنية والتاريخ والمصالح المشتركة أهم دعائم الغطاء الثقافي في الوطن العربي.

- اللغة: تعتبر اللغة العربية اللغة الرسمية في جميع الدول العربية ويتكلم بها جميع سكانها باستثناء بعض الجيوب اللغوية التي ترتبط بأصول قومية غير عربية، كما هي الحال في جنوب السودان أو في المغرب العربي أو العراق وحيثما تجمعت بعض الأقليات الوطنية المهاجرة ويتمسك العرب بلغتهم لكونها لغة القرآن الكريم ولغة التراث والأدب العربي - الإسلامي ولا شك أن هذا التجانس اللغوي ساهم في تمكين أواصر التشابه والتفاهم الثقافي بين المجتمعات العربية. ولا يشذُ عن ذلك سوى تعدد اللهجات المتداولة بين هذه المجتمعات التي تحولت أحياناً إلى (لغات) عامية محلية كاللهجات المغاربية، السودانية، والعراقية، والسورية، غير أن ذلك لم يشكل أية حواجز ثقافية بين المجتمعات العربية لاعتمادها اللغة العربية الفصحى أداة التفاهم الرئيسة فيما بينها، كما أن هذه اللهجات أو اللغات العامية الوطنية لم تنفك نهائياً عن اللغة العربية الفصحى، بل يمكن التعامل معها وفهمها بأي احتكاك لغوي محدود، ولعل انتشار أجهزة الاتصال الحديثة (أجهزة الراديو، والفضائيات وأعمال السينما والمسرح تساهم في سماع وفهم هذه اللهجات في مختلف أرجاء الوطن العربي).
- الدين: يعتبر الإسلام الدين الرئيسي الذي تتبعه الغالبية العظمى من السكان العرب كما تنتشر المسيحية بنسب متفاوتة جنباً إلى جنب الإسلام في جميع الدول العربية كلبنان ومصر وسوريا والأردن. أما اليهودية فيقتصر انتشارها في أعداد محدودة تنتشر في بعض الدول العربية، كالمغرب العربي وسوريا والعراق. ويجمع اتباع الديانات السماوية الثلاث عوامل مشتركة تتمثل بالانتماء الوطني العربي بعناصره المتعددة من لغة عربية وتاريخ ومصالح وهموم مشتركة. وبسبب سعة الانتشار، فقد صاغ الإسلام معالم اللاندسكيب الثقافي العربي. وبذلك فإنه يوحد بدرجة كبيرة بين الممارسات الثقافية العربية، بما في ذلك المعايير الاجتماعية التي تحدد آفاق

التعامل الفردي والأسري والاجتماعي ومستلزمات ومواعيد العبادة (الصلاة وصوم رمضان والحج إلى مكة المكرمة)، وكذلك عوامل الزيادة الطبيعية للسكان، مثل المواقف من تحديد أو تنظيم النسل، يضاف إلى ذلك، فقد وضع الإسلام بعض الشروط الخاصة بالطعام أو الشراب (منع تناول لحم الخنزير ولحم الميتة أو اللحوم غير الحلال، وشرب الخمر)، وكذلك اللباس (الخاص بالمرأة والرجل). كما صاغ الإسلام كثيراً من المسلكيات والعلاقات الاجتماعية بين المسلمين مما أدى إلى صقل المجتمعات العربية بشخصية ثقافية متجانسة إلى حد كبير، ولا يقلل تعدد وتنوع المذاهب الدينية الإسلامية وتنوعها من انسجام هذه اللحمة الثقافية إلا من خلال بعض الممارسات أو المواقف الوطنية أو المحدودة.

ولا يختلف الوضع بالنسبة للمسيحيين العرب الذي يشاركون إخوانهم المسلمين مختلف المسلكيات الثقافية العربية، مع احتفاظهم بحقهم بالممارسات المسيحية الخاصة بهم (كالأعياد والطقوس الدينية وبعض أنواع الطعام والشراب).

- الاثنية : Ethnicity يشير مصطلح الاثنية إلى أصول شعب أو شعوب معينة تشترك في خصائص مميزة عامة مرتبطة بأرثهم وميراثهم وقد تشترك الجماعة الاثنية ببعض المعطيات الثقافية في اللغة والدين والعادات والتقاليد .(Fuchs: 1978) ويعتبر العرب أمة من الساميين الذين نشأوا في شبه الجزيرة العربية واندفعوا في فترات متتابعة من التاريخ إلى مناطق مجاورة مختلفة: العراق، بلاد الشام، وشمال أفريقيا (الآشوريون، الكنعانيون، الآراميون) وقد استقرت الجماعات السامية المهاجرة في مواطنها الجديدة وأسست لنفسها ممالك مختلفة، كالأراميين والنبطيين والغساسنة (داود:1991). كما أضافت هذه الجماعات العربية السامية إلى وحدة الأصل الانتماء الديني الإسلامي الذي أضاف إلى أرثهم الثقافي وعلاقاتهم الاجتماعية ولحمتهم الوطنية، وعلى الرغم من هذا الانتماء السامي السائد في الوطن العربي، فإنه توجد في الوقت نفسه، أقليات أو جماعات عرقية غير سامية هاجرت واستقرت في بعض أجزاء الوطن العربي في أوقات مختلفة. ومن أمثلة ذلك هجرة بعض الجماعات الهندية والأوروبية في القرن الخامس عشر ق.م

من جنوب أوروبا وعبر آسيا الصغرى إلى الجزيرة العربية وشمال سوريا، وهجرة الميديين Medes القديمة في الألف الأولى ق.م، من وسط آسيا إلى أرض الجزيرة شمال العراق، وينتمي إليهم أكراد العراق وإيران وتركيا، وقد مهدت الحروب التي شنت على أجزاء من البلاد العربية لانتشار كثير من الأقليات أو العروق أو الوطنيات غير العربية مثلما حدث في القرن السابع الميلادي والعاشر الميلادي وانتهى بإقامة الدولة السلجوقية في آسيا الصغرى وشمال العراق وشمال سوريا وغزو المغول للدولة العباسية في القرن الثالث عشر. أما في شمال أفريقيا، فقد تميز السكان الأصليون بأصولهم الحامية الأفريقية حتى انتشار الإسلام في القرن السابع الميلادي وتعربوا بعد اندماجهم بالقبائل العربية التي دخلت شمال أفريقيا على عدة دفعات، مثل هجرة بني هلال في أوائل القرن العاشر الميلادي وهجرة جهينة في القرن الثاني عشر الميلادي، وعلى الرغم من الاندماج الثقافي (الديني واللغوي) في المجتمعات الإسلامية العربية، فقد استمر التداول باللغة البربرية (التي يتحدث بها حالياً نحو 60٪ من سكان المغرب، و29٪ من سكان الجزائر، و10٪ من التونسيين)، وبصورة عامة تصبح الانتماءات الدينية الإسلامية واللغوية العربية والتاريخ والمصالح المشتركة صورة اللاندسكيب العربي الثقافي مما يقلل من شأن أية اختلافات ثقافية محدودة أو محلية.

نتائج الدراسة:

تتبعت هذه الدراسة أوجه التجانس والتباين في أجزاء الوطن العربي، وحاولت أن تجيب عن أسئلة يطرحها كثير من الدارسين، ومن ذلك: هل يشكل الوطن العربي وحدة إقليمية متجانسة في مكوناتها الطبيعية والبشرية والثقافية، وأن التجزئة السياسية ما هي إلا حدث طارئ رسمت حدودها وعمقت معالمها لسبب أو لآخر؟ وهل توجد قواسم مشتركة عظمى بين البيئات العربية المختلفة الطبيعية والبشرية؟ أم العكس هو الصحيح بمعنى أن الوطن العربي يتكون من بيئات طبيعية وبشرية محلية متباينة تفصل فيما بينها الحدود السياسية القائمة بين الدول العربية؟ وإن مثل هذه التساؤلات تقع ضمن اهتمام المنهج الإقليمي في

الجغرافيا والذي يهدف إلى تمييز سطح الأرض إلى أقاليم محددة بناءً على أسس مختلفة.

لقد ذهب عدد من الباحثين إلى الاعتقاد بأن التشابه هو أساس الإقليمية، بمعنى أن الإقليم الواحد يفترض أن يتشابه في مختلف أسس تمييزه سواءً طبيعية (كالمناخ والتضاريس والنبات الطبيعي) أو بشرية (كالاقتصاد واللغات وللأديان) ولما كان من الصعب إيجاد بقعة أرضية واحدة في العالم ينطبق عليها هذا الشرط بتفصيلاته، أدرك هؤلاء أن تميز الأقاليم بعدم التشابه والاختلاف وليس بالتجانس، وذهبوا إلى الاعتقاد بأن التشابه الإقليمي يكمن في تباين خصائص أجزاء المكان لا في تشابهها.

ومن هذا المنطلق خلصت الدراسة إلى قواسم مشتركة عظمى تخص البيئة الطبيعية والبشرية والثقافية للوطن العربي، ومرد ذلك الموقع الفلكي المداري الذي صاغ معظم معطيات البيئة الطبيعية للوطن العربي من مناخ ونبات طبيعي وموارد مائية وترب وتضاريس. وقد نتج عن ذلك استجابات بشرية - ثقافية - اجتماعية - اقتصادية مميزة (كانتشار ظاهرة البداوة في المساحات الصحراوية الشاسعة، والتخلخل السكاني الذي فرضه التباعد المكاني بين المعمور والمستغل من الأراضي العربية، وتركز النشاط الزراعي حيثما توفرت الموارد المائية والتربة الخصبة المحدودة الانتشار أصلاً). ولم يشذ عن ذلك سوى ما برز من سطح الأرض أو ارتفعت مناسيبه، كالمناطق الجبلية في ليبيا أو اليمن وعمان، أو ما امتد إلى خارج إطار الموقع الفلكي إلى خارج العروض المدارية الجافة صوب مناطق أكثر رطوبة، بالاتجاه شمالاً أو جنوباً، كما هي الحال بالنسبة لشمال سوريا والعراق أو جنوب السودان.

لقد جاء الإسلام وانتشر في الوطن العربي ابتداءً من القرن السابع الميلادي، بعد مضي تاريخ طويل وحافل من استعمالات الأرض العربية ليضيف إلى عناصر التشابه البيئي بعداً ثقافياً يجمع بين سكان الوطن العربي ديناً ولغةً وممارسات ومسلكيات يومية تجاه بعضهم من ناحية، وتجاه الأرض التي يعيشون عليها من جهة أخرى، ومع ذلك لا يمكن تجاهل التباينات التي فرضتها البيئات العربية الوطنية والأعراف والتقاليد الموروثة، والتي في مجموعها لا تتعارض مع القواسم المشتركة العظمة بين سكان الوطن العربي، وبذلك فإن

هذه الدراسة تخلص إلى اعتبار الوطن العربي وحدة إقليمية طبيعية - بشرية - ثقافية متميزة عن الأقاليم الأخرى وأن التجزئة السياسية لا تتناقض أو تقلل من هذا التميز الإقليمي.

المراجع:

- أ. بدران، وآخرون (1989): قضايا التنمية في الوطن العربي، دار الفكر، عمان.
- إبراهيم سعد الدين، (1980): «السكان والتحضر في المغرب»، بحوث القاهرة في العلوم الاجتماعية، عدد 5, أيار.
- إبراهيم سعد الدين، (1982): النظام الاجتماعي العربي الجديد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- إحسان عباس، وآخرون (1989): المجتمع العربي، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العين، أبو ظبي.
- أحمد داود، (1991): العرب والساميون والعبرانيون وبنو إسرائيل واليهود، دمشق، مكتبة الصفدي.
- أ. ف سعيد، قماش (2000): جغرافية الوطن العربي، منشورات جامعة دمشق، دمشق.
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الإقتصادي والإجتماعي، برنامج الخليج العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة الإغاثية (2004): تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، المكتب الإقليمي للدول العربية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، عمان.
- ج. ع. خوري، الدروب (1990): الموارد المائية في الوطن العربي، أكاد، دمشق.
- ح . ع صالح، (2002): التوجيه الجغرافي للتنمية الوطنية والإقليمية، دار وائل للنشر، عمان.
- ح.ع صالح، (2002): الموارد وتنميتها: أسس وتطبيقات على الوطن العربي، عمان.
- حليم بركات، (2003): المجتمع العربي في القرن العشرين، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بحث في تغير الأحوال والعلاقات.
- زهير حطب (1980): تطوير بنى الأسرة العربية، ط2, بيروت، معهد الإنماء العربي.
- سناء الخولي، (1988): الزواج والأسرة في عالم متغير، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- صلاح الدين الشامي، ف.م الصقار (1970): جغرافية الوطن العربي الكبير، منشأة المعارف، الإسكندرية.

- صندوق الأمم المتحدة للسكان (UNFPA) (1999): 6 بلايين: حالة سكان العالم (1999)، شركة برونرا فيكس، نيويورك.
- ع. بليغ، (1999): الأرض والماء والتنمية في الوطن العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- ع. ج الجدي، (1994): مصادر المياه العربية، مجلة الوطن العربي، الكويت، 20 فبراير.
- عبد الرحمن الصابوني، (1983): نظام الأسرة وحل مشكلاتها في ضوء الإسلام، ط9، القاهرة، مكتبة وهبة.
- ف. أبو عيانه، (1985): المدن الكبرى المهيمنة في الوطن العربي، في كتاب الأسكوا، السكان والتنمية في الشرق الأوسط، بغداد.
- م. خ الزوكة، (1991): جغرافية الوطن العربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- م. ص. عبد الحكيم، وآخرون (1971): الوطن العربي: أرض - سكان - موارده، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
- مجموعة باحثين (2002): الفقر والغنى في الوطن العربي، بيت الحكمة، بغداد.
- محمد حسين باقر، (1997): قياس التنمية البشرية مع إشارة خاصة إلى الدول العربية، اللجنة الاقتصادية الاجتماعية لغربي آسيا، الأمم المتحدة، نيويورك.
- محمود عبد الفضيل، (1988): التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- منير بشور، (1982): اتجاهات التربية العربية على ضوء تقرير «استراتيجية تطوير التربية العربية»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- ن. الأنصاري، (1996): استراتيجية الموارد المائية في الوطن العربي، الندوة، مجلد ب، عدد 13، تموز.

المراجع الأجنبية:

Fuchs -Heinritz, W., et al. 1978. Lexikon zur soziologie. 2. aufl. Opladen.

Keegan, W.J. 2002. Global Marketing Management. 7th. ed. New Jersey: Prentice Hall.

Population Reference Bureau. 1997, 2000, 2003. World Population Sheet. New York.

Sweet, L.E, ed. 1970. Peoples and Cultures of the Middle East. vol. 2. Garden City, NY: The Natural History Press.

UNDP. 2002. Human Development Report 2002. New York: Oxford University Press.


الجامعة الأميركية في الشارقة
نظام تعليم أميركي متطور عبر ٢٣ برنامجاً دراسياً في أربع كليات
- الآداب والعلوم
- العمارة والتصميم
- الإدارة والأعمال
- الهندسة
معتمدة من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات
ص.ب: ٢٦٦٦٦، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة - هاتف: ٥٠٥٥٠٠٠/٥٠٥٥٠٠٢ - ٦-٩٧١ فاكس: ٥٥٨٥٠١٨- ٦-٩٧١
e-mail: admission@aus.ac.ae - website:www.aus.ac.ae

التأثيرات الاجتماعية للقنوات الفضائية: دراسة على عينة من طلبة جامعة الإمارات العربية المتحدة

د. صالح سليمان عبدالعظيم *

أولاً: حول اشكالية الدراسة وأهميتها

على الرغم من الصعوبات المختلفة المقترنة بأية محاولة لتعريف العولمة، فإن المرء لا يمكنه تجاهل الجوانب العديدة المرتبطة بها، وبشكلٍ خاص جانبها الاقتصادي (سكلير 1999:143؛ ديكن 1998: 3؛ المديني 2003: الفصل الأول؛ كوك 1994: 265؛ دايكن 1998 : xiv؛ عبد اللطيف 1998-1999). فمما لا شك فيه، أن الجانب الاقتصادي والعناصر المختلفة المرتبطة به، مثل عولمة الإنتاج والاستهلاك، والانتشار الواسع المدى لتكنولوجيا الاتصال والمعلومات، كلها تؤكد المدى المتسارع لهيمنة الدور الاقتصادي للعولمة والتأثيرات المختلفة المرتبطة به.

وضمن هذا الإطار الاقتصادي الواسع والشامل، تتناول الدراسة الراهنة القنوات الفضائية وتأثيراتها على عالمنا العربي بشكلٍ عام، وعلى دولة الإمارات العربية المتحدة بشكلٍ أكثر تخصيصاً. ورغم أن القنوات الفضائية تنتمي بالأساس إلى حقل الثقافة، بشقيها المعرفي والأيديولوجي، بما يتميز به من خصوصية تفارق بينه وبين الحقلين الاقتصادي والسياسي[1]، فإن الدراسة الراهنة تضع في اعتبارها العمليات المتواصلة والدؤوبة من أجل تسليع الثقافة، ونزع الجانب المعنوي والفكري الذي

* قسم الاجتماع - جامعة الإمارات العربية المتحدة

يميزها عن غيرها من أشكال السلع المادية الأخرى. فعمليات الاستهلاك الواسعة المدى، ليس فقط في الدول الغنية، بل أيضاً في الدول الفقيرة، قد هيمنت أيضاً على حقل الثقافة والمنتجات المرتبطة به. ولعل ذلك هو مايفرض على الباحثين، على الأقل بالنظر للمنتجات الثقافية المعاصرة، أن يضعوا نُصب أعينهم الطابع الاقتصادي والسياسي الذي يُصبغ المنتجات الثقافية المعاصرة؛ فالثقافة المعاصرة لا يمكن فصلها عن عالم الأعمال، حيث إن الثقافة وما يرتبط بها من خدمات من أكبر الصناعات العالمية الآن، فعلى سبيل المثال، يبلغ حجم الصادرات الأمريكية من صناعة برامج السينما والتليفزيون ما يعادل ضعف الناتج من صناعة الطائرات بالدولار.(see, The Information Revolution 1998: 19 -20)

لقد انتشرت القنوات الفضائية بشكلٍ كبير، في كل مكان في العالم، بما في ذلك عالمنا العربي، الذي انتشرت فيه هذه القنوات منذ ما يزيد على عقد من الزمان، ومازالت في ازدياد متواتر ومستمر[2]. وفي هذا السياق، فإن أحد تجليات عولمة اقتصاد السوق المعاصرة تتمثل في العولمة الإعلامية، والتي من أبرز أشكالها القنوات الفضائية. فالحضارة المعاصرة هي حضارة الصورة المرئية بامتياز، وليست حضارة الكلمة المكتوبة التي ألفناها وتعودنا عليها لمدد طويلة. وفي سياق هذه الهجمة العالمية للقنوات الفضائية، يجد المواطن نفسه أمام عالم جديد يتفتت، بديلاً عن توحده السابق مع القنوات المحلية/الوطنية، والتي دأبت الدول من خلالها على دمج مواطنيها في إطار ما ترتأيه، مما ساعد على فرض هيمنتها وسلطاتها (انظر بومن 2000 : 151 ؛ وانظر أيضاً حجازي 1998 : 21-76؛ أبوالعينين 2003: 72-73)[3].

إن الدراسة الراهنة تؤكد منذ البداية على أن عولمة الإعلام أو عولمة الرسالة والأنشطة الإعلامية هي جزءٌ لا يتجزأ من سياق أكبر يرتبط بعولمة الأنشطة الاقتصادية، أو عولمة اقتصاد السوق. كما أن تأثير عولمة الرسالة والأنشطة الإعلامية يتفاوت من مكان لآخر، ومن منطقة لأخرى حسب الدرجة من التقدم التي وصلت إليها هذه المنطقة من العالم، وحسب درجة ارتباطها بقواعد اقتصاد السوق العالمي. ويمكن القول إن المحاولات الراهنة للعولمة الثقافية، وبشكلٍ خاص الأنشطة الإعلامية المختلفة، ومنها القنوات الفضائية والإنترنت هي امتداد لعولمة القرن التاسع عشر التي بدأت من خلال الأدوار المهمة التي

لعبتها الصحافة العالمية في ذلك الوقت، مثل صحافة القوى الاستعمارية المهيمنة الإنجليزية والفرنسية (انظر أبو العينين 2003: 32-35؛ مهنا 2002: 18-21).

ولقد شهدت المنطقة العربية تنامياً مطرداً في ظهور القنوات الفضائية منذ إطلاق أول قناة عربية عام 1991 وحتى الآن. ولقد كانت لهذه القنوات تأثيرات مختلفة سلبية وإيجابية جعلت الكثيرين يتخوفون من التأثيرات المحتملة لهذه القنوات، وخصوصا على الأجيال القادمة، التي أصبحت هذه القنوات جزءاً لا يتجزأ من ممارساتهم الحياتية اليومية، مثلما كانت الحال مع الكتاب بالنظر للأجيال السابقة. وأكثر ما يتخوف منه البعض هنا هو تأثير هذه القنوات بما تحمله من برامج غربية بالأساس على بنية القيم والهوية في المجتمعات العربية. فمما لا شك فيه أن البرامج المعروضة عبر هذه القنوات والتي يأتي الجزء الأكبر منها من المنتجات الغربية بعامة، والأمريكية بخاصة، يحمل معه التوجهات والقيم الغربية التي تكون في معظمها مخالفة للتوجهات القيمية العربية. ولعل ذلك هو ما جعلنا من خلال الدراسة الحالية نتطلع إلى استجلاء معالم خريطة التأثيرات المختلفة الخاصة بهذه القنوات الفضائية العربية، وبشكل خاص على أكثر المستخدمين لها وهم الأجيال الجديدة ممثلين في هذه الدراسة في طلبة جامعة الإمارات العربية المتحدة. وعلى الرغم من قلة الدراسات التي أُجريت حول القنوات الفضائية بشكلٍ عام، والعربية منها بشكلٍ خاص، فإن التوجه العام يؤكد على التأثيرات السلبية المصاحبة لهذا الوسيط الإعلامي الجديد، وهو ما تحاول الدراسة الراهنة التثبت من مدى صحته آخذين في الاعتبار أن كل وسيط إعلامي له جوانبه السلبية وجوانبه الإيجابية.

ثانياً: مفاهيم الدراسة

تُعتبر العولمة الإعلامية المعاصرة إحدى التجليات المرتبطة بالعولمة بشكلٍ عام، وبالعولمة الثقافية بشكلٍ خاص. ويفصل البعض بين عولمة الرسالة الإعلامية، وعولمة النشاط الإعلامي، حيث يرون أن مايحدث في الواقع المعاصر هو عولمة للرسالة الإعلامية وليس عولمة للنشاط الإعلامي؛ فالنشاط الإعلامي مازال في يد القوى القادرة على البث، حيث تتفاوت هذه المسألة بين الدول الغنية والدول الفقيرة. وتتمثل عولمة الرسالة الإعلامية في قدرة الدول الغنية على بث إرسالها والتحكم في القنوات الفضائية عبر المنتج الإعلامي

والفني الذي يتم انتاجه وتوزيعه في كل مكان في العالم (انظر أبوالعينين 2003: 12-14). ولذلك فإن الحديث عن العولمة الإعلامية يحيل مباشرةً إلى مركزية المعلومات التي تتحكم فيها الدول القوية والمهيمنة على حساب الدول الفقيرة، وما ينتج عن ذلك من تأثيرات سلبية (الزعبي 2002؛ المديني 2003).

بالإضافة إلى ذلك، فإنه من غير الممكن تناول العولمة الإعلامية بمعزل عن التأثير التكنولوجي الخاص بتعظيم العولمة الإعلامية وتوسيع دائرة تأثيرها. فاستخدام الإنترنت والقنوات الفضائية يعتمد بشكلٍ كبير على تكنولوجيا الاتصالات الحديثة؛ لذلك فإنه من الأهمية بمكان وضع البعد التكنولوجي في الاعتبار عند دراسة العولمة الإعلامية الحديثة. ورغم ذلك، فإن وضع التكنولوجيا في الاعتبار لا يجب أن يجعلها تستأثر بالأهمية المطلقة في دراسة العولمة الإعلامية كما يدعي البعض. فأبو العينين، على سبيل المثال، يركز على دور التكنولوجيا في عولمة النشاط الإعلامي بشكل يجعل من العامل التكنولوجي العامل الرئيسي والمتحكم في انتشار وهيمنة عولمة الرسالة الإعلامية، حيث يمنح هذا العامل حيزاً يفوق في أهميته التأثيرات السياسية والثقافية، لذلك فإنه يؤكد على أهمية التكنولوجيا في العالم العربي، وبشكلٍ خاص في مجال النشاط الإعلامي (أبوالعينين 2003؛ وانظر أيضا حجازي 1998: 28-29 ؛ التوم وآدم 1999: 27-49).

ويمكن أن تُعرّف العولمة الإعلامية بوصفها أحد ميكانيزمات العولمة، حيث تهدف إلى بث رسائل إعلامية ذات مظاهر مختلفة ومتفاوتة من أجل تدعيم القوى الكونية المهيمنة، عبر الرسائل الإعلامية الغربية بشكلٍ عام، والأمريكية منها بشكلٍ خاص. فالعولمة الإعلامية عبر الإنتاج الإعلامي المتنوع، في جميع أشكاله الترفيهية، والإخبارية، والثقافية، والاستهلاكية... إلخ تمثل أحد أهم أسلحة القوى الكونية المعاصرة في بسط نفوذها ومده إلى جميع أرجاء المعمورة.(4)

وتُعتبر القنوات الفضائية من الأدوات الهامة التي تؤدي دوراً مؤثراً في تدعيم العولمة الإعلامية، والتي يمكن تعريفها على أنها تلك القنوات التي تعتمد على البث التليفزيوني الفضائي المباشر من خلال الأقمار الصناعية. وهي قد تكون قنوات خاصة، أو حكومية، وقد تبُث إرسالها من داخل العالم العربي، أو من خارجه، وبشكلٍ خاص من أوروبا، كما

أنها قد تكون قنوات عامة، أو تشتمل على قنوات متخصصة. وهي تهدف إلى بث برامج ترفيهية، وإخبارية، واجتماعية، وفنية، كما تعتمد أيضاً على البث الإعلاني بشكلٍ كبير في العدد الغالب منها. وأخيراً، فإن الكثير منها يُبث باللغة العربية، في حين بعضها الآخر يعتمد بجانب العربية، على اللغات الأجنبية الأخرى مثل الإنجليزية والفرنسية. وتعرِّف الهاشمي المقصود بالبث المباشر على أنه الإستلام المباشر من القمر الصناعي إلى جهاز الإستقبال في المنزل، أو عبر الكابل المرتبط بمحطة استقبال وتوزيع ترددات القمر، أما ميكانيكية البث المباشر فتعتمد على قيام محطة ببث برنامج أو مادة تحجز لها وقت على قمر صناعي تتعامل معه بحيث يقوم القمر ببث المادة في نفس وقت بثها- إلى الدول المستقبلة (الهاشمي 2001: 65)[5].

ثالثاً: الإطار النظري للدراسة

في دراسته «أصنام النظرية وأطياف الحرية»، يرفض على حرب النقد الحاد الذي وجهه بورديو لأجهزة الإعلام بشكلٍ عام، وللتليفزيون بشكلٍ خاص، حيث يري في ذلك تعارضاً مع إمكانية فهم الواقع الحاضر وآلياته المختلفة. بالإضافة إلى ذلك، فإن حرب يرفض أيضاً، هؤلاء، ومنهم بورديو بالطبع، الذين يهاجمون العولمة، ويري أنه من الضروري أن نتعامل معها بوصفها فعلاً موجوداً، وحاضراً معيشاً. ويستشهد حرب في ذلك بما فعله ماركس حينما رحب بالرأسمالية بوصفها المرحلة اللازمة لتطوير الاشتراكية، وعلى حد قوله، فلكي تكون اشتراكياً، لابد أن تكون رأسمالياً (انظر حرب 2001: 15-67).

وتنطلق الدراسة الراهنة من هذه الخلفية التي ترى بواقعية ووجود العولمة بشكلٍ عام، والعولمة الإعلامية بشكلٍ خاص. فالعولمة واقعٌ يلازمنا، أو بشكلٍ أكثر تحديداً يقتحمنا ويغزونا بأشكالٍ وتنويعات مختلفة. فالقنوات الفضائية، وهي موضوع الدراسة الراهنة، تتجاوز الحدود الجغرافية الوطنية، وتعبُر أشكال الرقابة التقليدية التي مارستها الحكومات الوطنية في معظم دول العالم الثالث. من هنا فإن الدراسة الراهنة تتعامل مع العولمة كواقع فرضته القوى العالمية والمهيمنة، من الضروري أن نتعامل معه ليس من موقع الضعف وندب الحظوظ، ولكن من موقع الندية من أجل تعظيم المكاسب وتحجيم الخسائر. وفي ضوء هذه الخلفية التي تقبل بالعولمة بوصفها أمراً واقعياً متنفذاً ومهيمناً،

فإن الدراسة الراهنة تحاول أن تجمع بين توجهين نظريين، قد يبدوان لأول وهلة متعارضين، لكنهما في حقيقة الأمر متكاملان ومترابطان؛ وأعني بهما مدخل الاقتصاد السياسي Political Economy Approach، ومدخل النموذج الثقافي العالمي.Global Culture Model

يركز المدخل الأول على الجانب الاقتصادي في فهم العولمة، ولذلك فإننا لكي نرصد ونحلل العولمة، وفقاً لهذا المدخل، يجب أن ننظر إليها بوصفها نتاجاً لهيمنة القوى الرأسمالية العالمية، ليس فقط على المستويين الاقتصادي والسياسي، ولكن أيضاً على المستوى الثقافي. وفي هذا السياق، تبدو الممارسة الإعلامية لهذه القوي الرأسمالية كأداة لتعظيم واستمرار هيمنتها وسيطرتها على المقاليد العالمية (أبوالعينين 2003؛ جلبن 2001). فالعولمة وتكنولوجيا الإعلام والاتصال لا يكرسان، في نهاية المطاف، إلا الفكر الواحد والمعرفة الواحدة والثقافة الواحدة، ولا تهتم بالهويات الثقافية والقيم الرمزية التي تنتجها الثقافات الأخرى... إلا بالقدر الذي يخدم منطق الثقافة المهيمنة (اليحياوي 2002: 175).

وفي إطار هذه الهيمنة يمكننا أن نرصد مركزية التكنولوجيا، كعامل فعال في تدعيم الاقتصاد السياسي للعولمة الإعلامية. وتظهر أهمية التكنولوجيا ودورها المهم بالنظر للعولمة الإعلامية إذا ما علمنا أن «نسبة صادرات الدول المتقدمة إلى دول العالم الثالث في ميدان معدات وتجهيزات الاتصال تصل إلى حوالى (92,9 بالمائة) للصحافة، (91,5 بالمائة) لأجهزة التلفزة، (94,7) بالمائة لأجهزة المذياع، (98 بالمائة) لأجهزة التسجيل، (98,3 بالمائة) لأدوات التصوير السينمائي، فيما تحتكر الدول المتقدمة احتكاراً شبه كامل ميدان تصوير الأجهزة الكهربائية» (اليحياوي 2002: 56-57)[6].

الشيء اللافت للنظر هنا، أنه في حين تقوم النخب العالمية في المراكز المهيمنة، أو إذا استخدمنا مفهوم وليامز (2001) Williams الطبقة الرأسمالية المتعددة الجنسية Transnational Capital Clas، في ضوء هيمنتها الاقتصادية وقرارتها السياسية، بتحديد طبيعة الرسالة الإعلامية العالمية والمضامين الخاصة بها، فإن الجماهير العريضة سواء في المراكز المهيمنة أو في الأطراف الخاضعة تجد نفسها بعيدة كل البعد عن تشكيل هذه الرسائل والمضامين الإعلامية المرتبطة بها. لا تستطيع الطبقة الرأسمالية العالمية أن

تفرض هيمنتها الإعلامية بمعزل عما تقوم به النخب المحلية من فرضٍ لأساليب إعلامية معينة دون غيرها، تتوافق غالباً مع ما تمليه مصالح الرأسمالية العالمية المهيمنة، ومع ما يمليه منطق الربح والخسارة.

يقول أحمد بهجت رئيس مجموعة بهجت ودريم في مقابلة معه على قناة المحور يوم 2004/2/15، إن الهدف الرئيسي الذي أدي به لتأسيس قناتي دريم واحد، ودريم إثنين، يتمثل، بشكلٍ رئيس، في العمل على تخفيض المصروفات الإعلانية لشركاته الأخرى. ولذلك فقد تم إنشاء هاتين القناتين بالأساس للإعلان عن منتجات شركاته الأخرى، الأمر الذي تحقق من وجهة نظره إلى حد كبير. بالإضافة إلى ذلك، يؤكد بهجت أنه لم يبغ أي صدام مع الدولة، التي يري أنه وشركاته، قد خرجا من رحم سلطتها وتدعيمها لهم، على حد تعبيره. ربما يبين حديث بهجت، ما قصدناه من صعوبة الفصل بين الاقتصادي والسياسي بالنظر لمسألة العولمة الإعلامية بشكلٍ عام، والقنوات الفضائية بشكلٍ خاص. «فالعولمة وتكنولوجيا الإعلام والاتصال، وإن خدمتا المعرفة (توفير بنوك معطيات وقواعد بيانات وتقارير ومحاضرات ودراسات لكل المرتبطين بالشبكات)، فإنها توظف الفضاء المعرفي العالمي (الثقافة أساساً) كوسيلة لا كهدف، وسيلة للوصول إلى الأسواق وتكريس منطق الربحية الرأسمالية. ولذلك، فهي تتبنى قلباً وقالباً سياسة اللاتقنين deregulation وتحرير التبادل والخصخصة» (اليحياوي 2002: 175).

أما المدخل الثاني والخاص بالنموذج الثقافي العالمي، فهو يمنح الثقافة أولوية على غيرها من العوامل السياسية والاقتصادية بالنظر لتفسير ظاهرة العولمة. فالعولمة تسعي إلى فرض نموذج ثقافي وحيد يشمل جميع أرجاء المعمورة، وينشر التجانس بين البشر بغض النظر عن الاختلافات الفردية، والعرقية، والوطنية، والدينية، والثقافية (روبرتسون 1992؛ ووترز 1995). والعولمة، وبشكلٍ خاص الإعلامية منها، تسعى عبر أنشطتها الكونية، إلى خلق نمط كوني واحد يقتدي به الجميع في سلوكياتهم وقيمهم ومحدداتهم المجتمعية. فالهدف الذي ترمي إليه الأنشطة الإعلامية الكونية في النهاية يتمثل في وضع البشر في كل مكان ضمن إطار واحد ومحدد يشملهم جميعاً؛ فعملية التأطير Framing هذه تتم من خلال التأكيد على الدور الذي تؤديه الأيديولوجيات المهيمنة في فرض توجهاتها ومضامينها

الإعلامية. وكما أكد فوكو Foucault على أنه في حين كان يتم فرض النظام سابقاً من خلال استخدام القوة الفيزيقية، فإنه يتم فرضه اليوم من خلال ما أصبح يُعرف باسم الضبط الثقافي Cultural Control، أو من خلال الضبط والسيطرة على الشعور العام Common Sense؛ فالمستضعفون Dominated يتم تشجيعهم على رؤية العالم من خلال وُجهة نظر المتسيدين Powerful (فوكو 1979, 1980؛ وهارنجتون 1998). ويرى حجازي أن ثقافة العولمة، وبشكلٍ خاص ما يرتبط بها من ثقافة الصورة وتكنولوجيا المعلومات الراهنة «بما تتمتع به من قدرات تكنولوجية خارقة ومتعاظمة في سرعة تطورها مرشحة أن تهيمن كلياً على «صناعة الموافقة» للكبار، وبالتالى التنميط الكوني للأجيال الطالعة» (حجازي 1998 : 24). ويعني حجازي بصناعة الموافقة التفكير بطريقة المحتكرين لهذه الصناعة وإطاعة أوامرهم من خلال ما يتم بثه عبر القنوات الفضائية.

ويؤكد هذا المدخل على أن العولمة الثقافية تسعى من خلال هيمنتها الكونية إلى كنس الثقافات المحلية، أو على أقل تقدير، دمجها في إطار توجهات السوق الرأسمالية العالمية. فمن خلال الإمكانيات التي تتمتع بها المؤسسات والهيئات الإعلامية الدولية، فإنها تتمكن من أن تخترق جميع أرجاء المعمورة، مُوصلة رسائلها الإعلامية إلى أبعد المناطق عُزلةً. وخطورة هذه الهيمنة الإعلامية المعاصرة، أنها تمثل، في حد ذاتها، هجوماً بلا استئذان؛ حيث تخترق الحدود الجغرافية، سواء بدعوة أو بغير دعوة، سواء اتفقت في مضامينها مع الثقافات والأطر المجتمعية المحلية، أو تعارضت. إن خطورة خضوع المزيد والمزيد من الأنشطة الإعلامية لقبضة الشركات المتعددة الجنسية تتمثل في القضاء على التنوع الثقافي الذي عرفته المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، والسقوط المدوي في حبائل التوجه الواحدي الجانب الخاص بتوجهات هذه الشركات، والذي لا يهتم بشيء قدر اهتمامه بالعائدات التي سوف يجنيها (انظر ابوالعينين 2003؛ وانظر أيضاً اليحياوي 2002).

يكمل كلا المدخلين بعضهما بعضاً في الكشف عن الجوانب المختلفة المرتبطة بالعولمة الإعلامية وتفسيرها. فمدخل الاقتصاد السياسي، وإن كان يضع في المركز من تحليلاته الأبعاد الاقتصادية والسياسية، فإنه لا يمنح الأهمية نفسها للعوامل الثقافية. وهذا هو ما

يجعل من مدخل النموذج الثقافي العالمي مُكملاً للنقص الثقافي في مدخل الاقتصاد السياسي.

رابعاً: أهداف الدراسة وتساؤلاتها:

تهدف الدراسة الراهنة إلى معرفة التأثيرات المختلفة المرتبطة بمشاهدة القنوات الفضائية على المشاهد العربي، وذلك من خلال التطبيق الميداني على عينة من طلبة جامعة الإمارات. ويرتبط بهذا الهدف مجموعة من التساؤلات الفرعية يمكن أن نحددها فيما يلي:

- ما هي دوافع تركيب الأطباق اللاقطة والاعتماد على القنوات الفضائية؟
- هل يفضل المشاهد القنوات الفضائية العربية أم الأجنبية أم كليهما؟ وما هي أسباب ذلك التفضيل؟
- ما هي نوعية البرامج المفضلة لدى المشاهد؟
- هل ترتبط مشاهدة القنوات الفضائية بتشجيع النزعة الاستهلاكية لدى المشاهد؟- ما هي التأثيرات الإيجابية والسلبية المصاحبة لمشاهدة القنوات الفضائية؟

خامساً: منهجية الدراسة

اعتمدت الدراسة على عينة عشوائية اشتملت على (165) طالب وطالبة من جامعة الإمارات من معظم التخصصات العلمية في الجامعة. ولقد اشتملت العينة على (61) طالباً بنسبة (37٪) من إجمالي العينة، و(104) طالبة بنسبة (63٪) من إجمالي العينة. ولقد تم اختيار الطلاب والطالبات ممن يدرسون مادة «مجتمع الإمارات» وهي مادة إجبارية لابد وأن يدرسها جميع طلاب الجامعة من جميع التخصصات. ولعل هذا هو ما يمنح العينة شموليتها للكليات المختلفة من جانب، وشموليتها لجميع التخصصات العلمية الموجودة في الجامعة من جانب آخر. حيث تم اختيار شعبتين للطالبات، مقابل شعبة واحدة للطلاب، وهذا الاختيار المتعمد يعكس، إلى حد ما، التفاوت بين نسبة الطالبات مقارنةً بنسبة الطلاب في الجامعة. فوفقاً لبيانات الكتاب الإحصائي السنوي الصادر عن جامعة الإمارات للعام 2003- 2004، فقد بلغ عدد الطالبات المسجلات (12,480) طالبة، في حين

بلغ عدد الطلاب المسجلين (3779) طالب. وعلى الرغم من عشوائية اختيار العينة، فإنه يمكن القول إنها عينة مقصودة، روعي فيها بالأساس أن يكون الطالب أو الطالبة إماراتي الجنسية، كما روعي فيها أيضاً أن تكون جميع مفرداتها ممن تستخدم قنوات البث الفضائية، أو بمعنى آخر تكون ممن تمتلك طبقاً لاقطاً أيا كان نوعه.

ويمكن القول إن الدراسة قد اعتمدت الأسلوب الاستطلاعي الوصفي للتوصل إلى معرفة التأثيرات المختلفة التي نتجت عن مشاهدة القنوات الفضائية في العالم العربي، حيث ساعد هذا الأسلوب على وصف وتشخيص القنوات الفضائية في العالم العربي، وحجم انتشارها في العقد الأخير، بالإضافة إلى رصد وتحديد نوعية التأثيرات الناجمة عن مشاهدة القنوات الفضائية، سواء السلبية منها أم الإيجابية. ولن تقف الدراسة فقط عند المستوى الوصفي، بل إنها اعتماداً على التحليل الإحصائي الكمي لعينة الدراسة، سوف تعتمد التحليل الكيفي لجملة هذه النتائج والبيانات الإحصائية.

وبشكلٍ عام، فإن الدراسة الراهنة قد اعتمدت على استمارة الاستبيان كأداة رئيسة لجمع البيانات، حيث اشتملت هذه الاستمارة، بالإضافة إلى البيانات الأساسية، على واحد وأربعين سؤالاً. وتنقسم الاستمارة إلى عددٍ من المحاور المختلفة المتعلقة بوضعية مشاهدة القنوات الفضائية من جانب طلاب وطالبات جامعة الإمارات مثل، البيانات الأساسية، والبيانات الخاصة بنوع وزمان وظروف تركيب الأطباق اللاقطة، وطبيعة المشاهدة، والموقف من القنوات الفضائية وبرامجها المعروضة، والعلاقة بين القنوات الفضائية والنزعة الاستهلاكية، وأخيراً التأثيرات المصاحبة للقنوات الفضائية. ولقد تم عرض هذه الإستمارة على عدد من المحكمين، كما تم تطبيق عشر استمارات تجريبية على عينة عشوائية من الطلاب والطالبات. وفي ضوء ملاحظات المحكمين، وما أضافته العينة التجريبية من تطوير، تم إجراء بعض التعديلات على بنية الاستمارة، كما تمت إعادة صياغة وترتيب بعض الأسئلة. ولقد تمت إجراءات تطبيق هذه الاستمارات في شهر مارس 2004، على ثلاث شعب من مادة «مجتمع الإمارات»، إثنتان منهما للطالبات، والثالثة للطلاب.

سادساً: نتائج الدراسة الميدانية

سوف نناقش فيما يلي نتائج الدراسة الميدانية، وذلك في ضوء، أقسام استمارة الاستبيان. وهذا يعني أننا سوف نناقش أولاً خصائص العينة، وثانياً مناقشة النتائج الخاصة بنوع وزمان وظروف تركيب الأطباق اللاقطة، وثالثاً مناقشة البيانات المرتبطة بطبيعة وكيفية المشاهدة، ورابعاً مناقشة البيانات المتعلقة بالموقف من القنوات الفضائية وبرامجها المختلفة، وخامساً مناقشة البيانات الخاصة بالموقف من القنوات الفضائية، وأخيراً مناقشة التأثيرات الناجمة عن مشاهدة القنوات الفضائية سواء بالسلب أو بالإيجاب.

1- خصائص العينة:

سوف نناقش فيما يلي البيانات الأساسية المرتبطة بعينة الدراسة من حيث العمر، ومكان الميلاد ومحل الإقامة، وطبيعة الدراسة، والحالة الاجتماعية، والدخل. ومما لاشك فيه أن الوقوف على السمات المختلفة المرتبطة بعينة الدراسة، سوف تساعد على فهم الاتجاهات المختلفة للطلاب، ومعرفة الفروق والاختلافات فيما بينهم، وفقا لطبيعة نوعهم، والانتماءات الاجتماعية الخاصة بهم.

- **العمر:** يقع معظم أفراد العينة في الفئة العمرية من 20- 25 سنة، بنسبة 63 ٪ من إجمالي العينة. تلى ذلك الفئة العمرية من 15 - إلى أقل من 20 سنة، بنسبة 35,2٪ من إجمالي العينة. وأخيراً جاءت الفئة العمرية الثالثة والأخيرة والتي تقع بين 26- 30 سنة، بنسبة 1,8٪ من إجمالي العينة. ولعل هذا التوزيع يتفق مع أن معظم الطلبة يلتحقون بالجامعة وهم على مشارف العشرينيات من عمرهم، كما أن أغلبهم يُنهي دراسته وهو على أبواب العام الخامس والعشرين.

- **مكان الميلاد:** جاءت مدينة العين، والتي تتبع إدارياً إمارة ابوظبي، في المرتبة الأولي من حيث مكان ميلاد الطلبة بما نسبتة 4, 36 ٪ من إجمالي العينة. أما إمارة أبو ظبي فقد جاءت نسبتها 12,1٪. وهذا يعني أن إجمالي من وُلدوا في إمارة ابوظبي، إذا ما أضفنا إليها مدينة العين التابعة لها إداريا، قد بلغ 5, 48 ٪. تلي ذلك إمارات

الفجيرة، ورأس الخيمة، والشارقة، ودبي، وعجمان، بنسبة 16,4٪، 15,2٪، 11,5٪، 3,6٪، 0,6٪ على التوالي. بالإضافة إلى ذلك، هناك عدد من الطلاب والطالبات ممن وُلدوا خارج دولة الإمارات بنسبة 4,2٪.

- **محل الإقامة الحالي:** لم تختلف التوزيعات الخاصة بمحل الإقامة عن تلك المرتبطة بمكان الميلاد. فقد جاءت مدينة العين في المرتبة الأولى من حيث محل الإقامة، بنسبة 40,6٪ من إجمالي العينة. أما إمارة أبو ظبي فقد جاءت نسبتها 11,5٪. وهذا يعني أن إجمالي المقيمين في إمارة ابوظبي، إذا ما أضفنا إليها مدينة العين، قد بلغ 52,1٪. تلى ذلك إمارات الفجيرة، ورأس الخيمة، والشارقة، ودبي، وعجمان، بنسبة 18,2٪، 16,4٪، 7,3٪، 1,8٪، 1,2٪ على التوالي.

بالإضافة إلى ذلك، هناك عدد من الطلبة ممن يقيمون خارج دولة الإمارات بنسبة 2,4٪، وحالة واحدة غير مبينة بنسبة 0,6٪. ويمكن تفسير ارتفاع نسبة الطلبة المقيمين في مدينة العين، في ضوء احتضان هذه المدينة لجامعة الإمارات العربية المتحدة. ولذلك فإن القرب الجغرافي يشجع الطلبة على مواصلة التعليم من جانب، كما يشجع الآباء على قبول تعليم أولادهم بشكلٍ عام، والإناث منهن بشكلٍ خاص، آخذين في الاعتبار أن الجامعة توفر وسائل الانتقال من الجامعة وإليها، بشكلٍ يومي للمقيمين والمقيمات في مدينة العين، وبشكلٍ أسبوعي للمقيمين والمقيمات في الإمارات الأخرى. وباستثناء إمارة أبوظبي، فإن النسب السابقة لا تعبر بشكلٍ متوازن عن عدد السكان في كل إمارة. فوفقاً لتقديرات الإدارة المركزية للإحصاء، التابعة لوزارة التخطيط في الإمارات، بلغ إجمالي سكان إمارة ابوظبي حوالى 1,362,000 نسمة، وإمارة دبي 1,029,000 نسمة، وإمارة الشارقة 562,000 نسمة، وعجمان 196,000 نسمة، ورأس الخيمة 181,000 نسمة، وأخيراً الفجيرة 106,000 نسمة (مجتمع الإمارات 2004: 240).

وإذا كانت هذه النسب لا تتفق وعدد سكان كل إمارة على حدة، فإنها تتفق مع إجمالي توزيع طلاب الجامعة حسب محل الإقامة. فوفقا لإحصاءات الكتاب السنوي الجامعي الخاص بجامعة الإمارات العربية المتحدة للعام الدراسي

2004-2003 (غير منشورة)، بلغ إجمالي عدد طلاب وطالبات الجامعة ممن يقيمون في إمارة أبو ظبي 8848 طالب وطالبة، منهم 5981 طالب وطالبة يقيمون في مدينة العين.. كما بلغ عدد الطلاب والطالبات الذين يقيمون في إمارات رأس الخيمة، والفجيرة، والشارقة، ودبي، وعجمان، 2523، 2054، 1658، 564، و391 طالب وطالبة على التوالي.

- **توزيع العينة وفقاً للكلية:** جاء توزيع العينة حسب الكلية متماثلاً إلى حدٍ كبير مع التوزيع الحقيقي للطلبة على مستوى كليات جامعة الإمارات. فقد جاءت كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في المركز الأول بنسبة 58,2٪، تلتها في الترتيب كليتا التربية والإدارة بنسبة 12,1٪ لكل منهما، ثم كليات الشريعة والقانون، والعلوم، والهندسة، وتقنية المعلومات، ونظم الأغذية بنسبة: 6,1٪، 4,8٪، 4,2٪، 1,8٪، 0,6٪ على التوالي. وتتوافق هذه النسب مع إجمالي عدد الطلاب والطالبات المسجلين للعام الدراسي 2004-2003، والتي بلغت 5432 طالب وطالبة في كلية العلوم الإنسانية، و3015 طالب وطالبة في كلية التربية، و2488 طالب وطالبة في كلية الإدارة، و2149 طالب وطالبة في كلية العلوم، و1862 طالب وطالبة في كلية الشريعة والقانون، و1769 طالب وطالبة في كلية الهندسة، و713 طالب وطالبة في كلية تقنية المعلومات، وأخيراً 230 طالب وطالبة في كلية نظم الأغذية.

- **توزيع العينة وفقاً للحالة الاجتماعية:** كشفت استجابات الطلبة عن ارتفاع كبير في نسبة من لم يتزوجوا سواء بين الطلاب أم بين الطالبات، حيث وصلت النسبة بين الطلاب إلى 82,0٪، وبين الطالبات إلى 82,7٪، بإجمالي 82,4٪ بين أفراد العينة الكلية. ويمكن القول في ضوء النتائج الخاصة بالحالة العمرية إن معظم غير المتزوجين ينتمون للشريحة العمرية من 20-25 سنة، حيث يرتبط ذلك بارتفاع المستوى التعليمي في دولة الإمارات، وأثر ذلك على تأخر سن الزواج من ناحية، كما يرتبط بارتفاع نسبة العنوسة في دولة الإمارات من ناحية أخرى.

- **إجمالي الدخل الشهري للأسرة:** جاءت فئة الدخل من (5000 إلى أقل من 10000 درهم) في المرتبة الأولى بالنسبة لإجمالي الدخل الشهري للأسرة، بما نسبته 38,8٪ من إجمالي العينة، تلي ذلك فئة الدخل من (10000- 15000 درهم)، بنسبة 32,7٪. وهذا يعني أن الأسر ذات الدخل الشهري من (5000 - 15000 درهم) قد بلغت ما نسبته 71,5٪ من إجمالي العينة. في مقابل ذلك، نجد أن فئة الدخل من (15001- 20000 درهم) قد جاءت في المرتبة الثالثة بنسبة 11,5٪ من إجمالي العينة. تلى ذلك كل من الفئتين أكثر من عشرين ألف درهم، وأقل من 5000 درهم، بنسبة 8,5٪، و7,3٪ على التوالي. ويكشف توزيع العينة حسب الدخل الشهري عن تمتع نسبة كبيرة من أفراد العينة بمستوى دخل مرتفع، وذلك لما توفره الثروات النفطية من تدفقات مالية تساعد على رفع متوسط الدخل الفردي لمعظم الشرائح والفئات الاجتماعية.

2- نوع الأطباق اللاقطة ووقت وظروف تركيبها:

- **نوع الطبق:** من بين الثلاثة أنواع من الأطباق المستخدمة في عالمنا العربي بشكلٍ عام، وفي دولة الإمارات بشكلٍ خاص، جاء استخدام العرب سات في المرتبة الأولى من جملة استجابات المبحوثين بنسبة 48,9٪، تلي ذلك استخدام النيل سات بنسبة 42,6٪، وأخيراً جاء استخدام الأوروبي في المركز الأخير بنسبة 8,5٪. وربما يرجع انتشار استخدام العرب سات من بين أنواع الأطباق اللاقطة إلى أنه الأقدم من بين الأطباق اللاقطة، مما يعطيه مساحة زمنية أوسع من التعامل معه والاستخدام مقارنةً بغيره من الأطباق الأخرى؛ حيث تم اطلاق القمر العربي الأول (عرب سات1) من قاعدة «غويانا» الفرنسية يوم الثامن من فبراير عام 1985. وعلى الرغم من حداثة القمر الصناعي المصري (نيل سات)، والذي بدأ خدماته الفعلية منذ يونيو 1998 باستخدام القمر الصناعي الأول (نيل سات 101)، ثم باستخدام القمر الصناعي الثاني (نيل سات 102) في سبتمبر 2000, فإنه قد حاز على نسبة مستخدمين عالية، وإن كانت تقل نسبياً عن القمر الصناعي العربي (عرب سات).

أخيراً فإن القمر الأوروبي، الذي أُسس عام 1988، ومركزه المملكة المتحدة، قد حاز على النسبة الأقل من المستخدمين، وربما يعود ذلك، للاختلافات اللغوية، وعدم ملائمة الكثير من مواده المعروضة للثقافات والتقاليد العربية.

بالإضافة إلى ذلك، كشفت النتائج عن وجود استخدام لأكثر من طبق بين أفراد العينة. فنسبة من يمتلكون طبقاً واحداً كانت 40,0٪، في مقابل 47,9٪ لمن يمتلكون طبقين، وأخيراً 12,1٪ لمن يمتلكون ثلاثة أطباق. وفي هذا السياق، وتمشياً مع ارتفاع نسبة من يملكون العرب سات والنيل سات، جاءت نسبة من يمتلكون الطبقين، العرب سات والنيل سات، أكبر بكثير ممن يمتلكون العرب سات والأوروبي، والنيل سات والأوروبي، حيث جاءت النسب 59,4٪، 12,1٪، 12,7٪ على التوالي من إجمالي العينة.

- **تفضيل الطبق:** لم تُبد نسبة كبيرة من العينة تفضيلاً لطبق بعينه على حساب طبق آخر؛ حيث جاءت النسبة 63٪ من إجمالي استجابات العينة. في مقابل ذلك، جاءت نسبة من يفضلون طبقاً بعينه على حساب آخر 35,8٪ من إجمالي العينة. ولعل ذلك يعود إلى حداثة التعامل مع القنوات الفضائية في العالم العربي بعامة، وفي مجتمع الإمارات على وجه الخصوص، كما قد يعود من جانب آخر إلى أن المشاهد العربي قد واجه حالة التعددية الواسعة المدى للقنوات الفضائية العربية، بعد أن كان محصوراً ومقيداً بقيود ومحددات القنوات المحلية/الوطنية، وهو أعزل وغير مسلح بقدرات نقدية جديدة وملائمة لحالة التعددية هذه. ولذلك يبدو التعامل مع القنوات الفضائية العربية من قبل المشاهد العربي، حتى الآن، ضرباً من أشكال الاستهلاك الذي تُمليه عليه التحولات الاقتصادية من جانب، ومعروضات السوق من جانب آخر. وفي هذا السياق يمكن القول، إن المشاهد العربي قد انتقل من إطار الدولة الإعلامي بمحدداته المفروضة والمحددة سلفاً، إلى إطار التعددية الفضائية بأطرها المائعة، كما سوف نوضح لاحقاً، بدون أن يكون جاهزاً ومُعداً لمثل هذه الأطر، مما أكسبه ميوعة وضبابية في تحديد آرائه نحو نوعية الأطباق وممارسات القنوات الفضائية وبرامجها. ولعل ذلك هو ما يسهل من هيمنة الإعلام العالمي من

خلال القنوات الفضائية في ظل وجود مُشاهد غير مُعد ومؤهل للتعامل مع مثل هذا الزخم الإعلامي الضخم. إضافةً إلى ذلك، جاء ترتيب الأطباق المفضلة مشابهاً إلى حدٍ ما لنوعية الأطباق المستخدمة. فقد أكد 16,4٪، ممن عبروا عن تفضيلهم لطبق معين، على تفضيلهم للنيل سات، تلي ذلك العرب سات بنسبة 12,1، ثم الأوروبي بنسبة 1,2٪، كما اختار بعضهم قناة الأوربت بنسبة 1,8٪.

- **عام تركيب الطبق اللاقط:** كما سبق وأن ذكرنا، فإن معظم (إن لم يكن كل) القنوات الفضائية العربية تتسم بالحداثة النسبية، حيث تجاوز عمر بعضها عقد من الزمان، في حين لم يتجاوز بعضها الآخر أصابع اليد الواحدة من السنوات. فأولى المحطات العربية، وأوسعها انتشاراً في عالمنا العربي، وهي محطة الـ(MBC)، قد ظهرت إلى الوجود في سبتمبر عام 1991، تلى ذلك محطة الـ(ART)) في عام 1992. وبعد ذلك، ظهر كثير من المحطات الفضائية العربية سواء أكانت خاصة أو تتبع الدول والحكومات العربية. وتبين النتائج أن الأعوام الأولى لنشأة بعض القنوات الفضائية، لم تشهد إقبالاً جماهيرياً كبيراً من حيث استخدام الأطباق اللاقطة. فمن عام 1993 وحتى عام 1996 بلغ إجمالي استخدام الأطباق اللاقطة 24,3٪ من إجمالي العينة، في حين قفز الرقم إلى 60,6٪ من إجمالي العينة منذ عام 1997 وحتى عام 2000، ثم انخفضت النسبة انخفاضاً حاداً حتى عام 2004، حيث وصلت إلى ما نسبته 13,3٪ من إجمالي العينة. و تتفق هذه النسب مع السلوك العادي للاستهلاك، حيث يرتبط بدايةً بالمحدودية، واقتصاره على عدد قليل من المستهلكين، ثم لا يلبث أن تتسع دائرته في ضوء انخفاض أسعار المنتج، وشيوعه، حتى يعود في النهاية إلى الاستهلاك المحدود مرةً أخرى.

- **أسباب تركيب الطبق اللاقط:** كشفت استجابات المبحوثين، أن أحد أهم أسباب اللجوء للقنوات الفضائية هو قلة عدد القنوات المحلية/الوطنية، حيث جاءت النسبة 30,6٪ من جملة استجاباتهم. يرتبط بذلك أيضاً، ضعف البرامج المقدمة من قبل القنوات المحلية، حيث جاءت النسبة 18,2٪ من إجمالي الاستجابات. وهذا يعني أن

ما نسبته 48,8٪ من إجمالي الاستجابات قد أرجع أسباب تركيب الطبق اللاقط إلى قلة عدد القنوات المحلية من جانب، وإلى ضعف برامجها من جانب آخر. بالإضافة إلى ذلك، وارتباطاً بما سبق، أرجع بعضهم الآخر أسباب تركيب الطبق اللاقط إلى الرغبة في الحصول على المعرفة الموضوعية بنسبة 22,3٪، والانفتاح على القنوات الفضائية المختلفة بنسبة 20,3٪. وأخيراً، جاء المتغيران تقليد الأخرين، والمظهر الاجتماعي في المركزين الأخيرين بما نسبته 6,2٪، و 2,4٪ على التوالي.

- **صاحب فكرة تركيب الطبق اللاقط:** كشفت استجابات المبحوثين عن عدم انفراد فردٍ معين من أفراد الأسرة بقرار تركيب الطبق اللاقط. فقد كشفت الاستجابات أن معظم أفراد الأسرة يؤدون دوراً كبيراً في قرار التركيب بنسبة 35,4٪ من إجمالي الاستجابات. تلي ذلك كل أفراد الأسرة بنسبة 18,2٪، وهذا يعني أن الأسرة تحتل دوراً مركزياً في قرار تركيب الطبق اللاقط بما نسبته 53,6٪ من إجمالي الاستجابات. بالإضافة إلى ذلك، جاءت المتغيرات، الأخ الأكبر، الوالد، الوالدة، الأخت الكبرى في المراكز التالية بنسبة، 18,8٪، 13,0٪، 7,8٪، 4,2٪ على التوالي. كما جاء اختيار أحد الأقارب، والجيران في المركزين الأخيرين بما نسبته 2,1٪، و0,5٪ على التوالي.

3- طبيعة المشاهدة وكيفيتها:

- **كيفية المشاهدة:** أصبحت مشاهدة القنوات الفضائية مسألة تفرض نفسها بشكلٍ شبه يومي على المشاهد العربي. فكما اعتاد هذا المشاهد أن يرتبط بالقنوات المحلية/الوطنية في فترات سابقة، أصبح الآن يرتبط مع الوافد الجديد من القنوات الفضائية. ولقد كشفت النتائج عن أن ما نسبته 27,3٪ من إجمالي العينة تشاهد القنوات الفضائية بشكلٍ يومي. وهي نسبة كبيرة بالنظر لحداثة القنوات الفضائية في عالمنا العربي، وبالنظر إلى تعاظم الاستجابتين الأخريتين الخاصتين بالمشاهدة

بشكلٍ متقطع، وحسب الظروف، حيث جاءت نسبتاهما 27,6٪، 27,3٪ على التوالي. وبتطبيق اختبار كاي2 عند مستوى دلالة أقل من 0,05، لوحظ وجود علاقة بين الجنس والحالة الاجتماعية من ناحية وكيفية مشاهدة القنوات الفضائية من ناحية أخرى. ويعني ذلك أن هناك إقبالاً كبيرا على مشاهدة القنوات الفضائية، وإن كان الإقبال أكثر من جانب الطالبات. ويفسر ذلك كون الطالبات يمكثن أكثر أوقاتهن داخل المنزل، لذلك فهن أكثر ارتباطا بمشاهدة القنوات الفضائية المختلفة، في ظل عادات وتقاليد اجتماعية تقيد من من ممارسة الفتاة لأنشطة خارج المنزل. كما أن نسبة كبيرة من طلبة الجامعة من الذكور يرتبطون بوظائف حكومية، تقتطع جزءا كبيرا من يومهم. كما أن الطلبة، سواء المتزوجون أو غير المتزوجين يقبلون على مشاهدة القنوات الفضائية، وإن كنا نعتقد بإقبال غير المتزوجين بنسبة تفوق المتزوجين على مشاهدة القنوات الفضائية، بسبب من قلة أعبائهم العائلية مقارنة بالمتزوجين.

- **أوقات المشاهدة:** بسبب ظروف العمل خارج المنزل، أو الدراسة، جاءت مشاهدة القنوات الفضائية في المساء بنسبة 24,2٪، تليها فترة ما بعد الظهر بنسبة 9,7٪، ثم المشاهدة المتأخرة ليلاً بنسبة 7,3٪، وأخيراً المشاهدة الصباحية بنسبة 0,6٪. وهذه النسب تتوافق إلى حدٍ كبير مع طبيعة عينة الدراسة الراهنة من حيث اشتمالها على مجموعة من الطلبة، الذين يرتبطون بمواعيد دراسية محددة، تشغل على الأقل النصف الأول من يومهم. لكن اللافت للنظر في استجابات العينة بخصوص أوقات المشاهدة، هو أن ما نسبته 55,8٪ من إجمالي العينة قد أصبحوا مرتبطين بمشاهدة القنوات الفضائية في أوقات فراغهم بغض النظر عن الوقت. وهذا يبين الحيز الكبير الذي أصبحت تمثله القنوات الفضائية في العالم العربي رغم حداثة نشأتها. وإذا كان المشاهد العربي قد ارتبط منذ الستينيات بالقنوات المحلية/الوطنية، والتي مثلت له سابقاً الإطار الذي يستقي منه معلوماته، ويمارس من خلاله بعض جوانب أوقاته الترفيهية، فإن القنوات الفضائية قد أوجدت أطراً جديدة ارتبط بها المشاهد

العربي، ربما بديلاً عن الأطر المحلية التقليدية السابقة أو بموازاتها. كما أنه، ووفقاً للنسب السابقة، فإنه يمكننا أن نتنبأ بالقدرات الواسعة التي سوف تشتمل عليها القنوات الفضائية مستقبلاً، بما يتيح لها امكانيات أوسع من الهيمنة، وفرض أطرها وتوجهاتها على المشاهد العربي.

- **متوسط عدد ساعات المشاهدة في اليوم الواحد:** بشكلٍ عام، يمكن القول إن متوسط عدد ساعات مشاهدة القنوات الفضائية مازالت في طور التوازن، مابين محدودية ساعات المشاهدة والإفراط فيها. حيث بينت استجابات المبحوثين أن أعلى نسبة بين أفراد العينة جاءت لمن يشاهدون القنوات الفضائية ما بين 2-3 ساعات، حيث بلغت 28,5٪، يلي ذلك من يشاهدون القنوات الفضائية لمدة 1-2 ساعة، حيث بلغت 26,1٪. وهذا يعني أن نسبة من يشاهدون القنوات الفضائية لمدة تتراوح ما بين 1-3 ساعات قد بلغت 54,6٪. في مقابل هذه النسب، تطالعنا نسب المشاهدة لساعات أطول، حيث جاءت نسبة من يشاهدون القنوات الفضائية للمدد 3-4 ساعات، 4-5 ساعات، وأخيراً 5 ساعات فأكثر، 12,7٪، 11,5٪، 12,1٪ على التوالي. وهذا يعني أن إجمالي نسبة من يشاهدون القنوات الفضائية لمدة ثلاث ساعات فأكثر قد بلغت 36,3٪، وهي نسبة غير قليلة في ضوء المدة الزمنية المحدودة لعمر القنوات الفضائية. ولعل هذا يكشف عن الدور الاحتمالى الكبير الذي يمكن أن تؤديه القنوات الفضائية في عالمنا العربي مستقبلاً، من خلال تزايد ارتباط المشاهد ببرامج هذه القنوات لمدد أطول.

ويتوافق ذلك، جزئياً، مع نتائج الباحث أمين سعيد عبد الغني في دراسته التي حصل بها على درجة الدكتوراة من جامعة المنصورة، وإن كانت نتائجه تبين ارتباطاً أكبر بعدد ساعات المشاهدة، حيث يبين «أن مشاهدة القنوات الفضائية أصبحت تشغل حيزاً كبيراً في حياة الجمهور العربي حيث يشاهدها 69٪ منهم لمدة أربع ساعات يومياً، كما يشاهدها 31٪ لمدة ثلاث ساعات يوميا، و34,5 ٪ لمدة ساعتين، و15٪ لمدة ساعة واحدة يوميا» (صادق: Online). وعلى الرغم من عدم معرفتنا

بعينة الباحث أوطبيعتها، فإن النسب التي توصل إليها تؤكد توقعاتنا حول الارتباط المتزايد من قبل المشاهد العربي بالقنوات الفضائية، واعتمادها إطاراً له ولتوجهاته المختلفة. فمع اعتماد المشاهد العربي المتزايد على هذه القنوات، وفي ظل طبيعة المادة الترفيهية بالأساس التي تقدمها معظم هذه القنوات، والعقلية الربحية المهيمنة على القائمين على هذه القنوات، فسوف يتم تأطير هذا المشاهد في إطارٍ من الإشباعات الوجدانية، الترفيهية بالأساس، في الوقت الذي يتم فيه عزله عن الإمكانيات المعرفية الحقيقية التي تزيد من قدراته المعرفية والنقدية، والتي تجعله مسلحاً بفهم حقيقي لما يجري حوله، بما يساعده في النهاية على التمييز بين الغث والسمين، سواء على المستويات المحلية، أم على المستويات الكونية. وبتطبيق اختبار كاي2 عند مستوى دلالة أقل من 0,05، لوحظ وجود علاقة بين الجنس ومتوسط عدد ساعات المشاهدة في اليوم الواحد، ويتفق ذلك مع ماجاء في كيفية المشاهدة. وإن كان قد لوحظ أن نسب المشاهدة الأكبر بين الذكور تتركز في ساعات المشاهدة من 1-2 ومن 2-3 حيث بلغت 42,6٪ و36,1٪ مقارنة بنسب الإناث التي بلغت 16,3٪ و24,0٪ على التوالي؛ في حين تركزت نسب الإناث في ساعات المشاهدة 3-4 و4-5 و5 فأكثر، حيث بلغت النسب 18,3٪ و 15,4٪ و 16,3٪ مقارنة بنسب الذكور التي بلغت 3,3٪ و4,9٪ و4,9٪ على التوالي. ويمكن تفسير ذلك، بانشغال الذكور إما بأعمالهم أو بأنشطة أخرى خارج المنزل مقارنة بوضعية الإناث اللاتي يمكثن أكثر أوقاتهن داخل منازلهن.

- **طبيعة وأجواء المشاهدة:** في الثقافة العربية، تمثل التجمعات العائلية طقساً مهماً، سواء بالنسبة للزيارات مابين العائلية، أو داخل الأسرة الواحدة. فالتجمع حول مائدة الطعام، وفي المناسبات، وفي المجاملات الاجتماعية المختلفة، يمثل قاسماً مشتركاً بين مختلف الثقافات العربية. وبظهور التليفزيون، أصبحت جماعية المشاهدة التليفزيونية تمثل أحد أبرز الطقوس الاجتماعية في الثقافة العربية المعاصرة؛ حيث يجتمع الناس حول التليفزيون، أو جهاز الفيديو لمشاهدة مسلسلٍ أو فيلم، أو برنامج ما، أو حتى لمتابعة ما يحدث في العالم من أحداث وأخبار. ولذلك

يمكن القول إن مشاهدة القنوات الفضائية لم تؤثر على عادات اللقاءات والتجمعات العربية، بل يمكن القول، بأنها قد أعادت صياغة هذه اللقاءات والتجمعات، بشكلٍ أصبح فيه جهاز التليفزيون هو الجامع الحقيقي لأفراد الأسرة، بغض النظر عن تقييمنا لطبيعة هذا التجمع. لكن، ومع التحولات الاقتصادية والاجتماعية في عالمنا العربي، ومنذ الطفرة البترولية، وما ارتبط بها من تحولات في بنية القيم التي تشكل العلاقات الاجتماعية سواء في مستواها العائلي المحدود، أو في مستواها القومي الواسع، ومع ظهور الأجيال الجديدة التي خرجت من رحم هذه التحولات التي كانت في غير صالح العالم العربي، تشكلت رؤى جديدة دعمتها أطر الفردية والتوجهات الليبرالية، وبشكلٍ خاص في مستوياتها الاقتصادية.

فقد أكد ما نسبتة 8,5٪ من إجمالي أفراد العينة على مشاهدتهم للقنوات الفضائية بشكلٍ فردي، في مقابل 33,3٪ قد أكدوا على المشاهدة بشكلٍ جمعي، أي مع باقي أفراد الأسرة. ويزول الإحساس بالفارق بين النسبتين في ضوء الفئة الثالثة التي أكدت على الجمع في مشاهدتها للقنوات الفضائية بين الشكل الفردي، وبين المشاهدة مع باقي أفراد الأسرة، والتي وصلت إلى ما نسبته 57,0٪. وإذا ما وضعنا في أذهاننا، أن معظم المادة المقدمة من قبل القنوات الفضائية في العالم العربي، هي، وبشكلٍ خاص، موجهة للشريحة العمرية الشابة، لتبين لنا أن التوجهات الفردية، إضافة إلى التوجهات العمرية، سوف تؤدي إلى إضعاف التوجهات الجمعية، وبشكلٍ خاص في قالبها الأسري، والتي مثلت سمةً تاريخية من سمات البنيات العربية حتى عهدٍ قريب. وإذا كانت استجابات العينة الراهنة تشي بمثل هذه التوجهات، والقنوات الفضائية مازالت في بداياتها، فلنا أن نتوقع حجم التوجهات الفردية التي سوف ترتبط بمشاهدتها إذا ما استقرت أسسها، وحفرت توجهاتها في عقول المشاهدين العرب.

- **قرار مشاهدة قنوات بعينها، وأسباب ذلك:** أكد ما نسبته 71,5٪ من إجمالي استجابات أفراد العينة على وجود من يفرض ويحدد مشاهدة قنوات بعينها دون

أخرى، أو بمعنى آخر يقوم بدور الرقيب الذي يحدد صلاحيات ما يمكن مشاهدته من عدمه. وهي نسبة كبيرة، تبين الدور الذي مايزال يلعبه أفراد الأسرة بالأساس في مسائل التنشئة الاجتماعية. وفي ضوء هذه النسبة الكبيرة، أكدت استجابات المبحوثين على أن الوالد يأتي في المرتبة الأولي من حيث تحديد مشاهدة قنوات بعينها دون أخرى بما نسبته 24,5٪. ثم جاءت الوالدة، والأخ الأكبر، والأخت الكبرى في المراتب التالية بنسب 23,0٪، 20,8٪، 9,3٪، على التوالي.

بالإضافة إلى الاختيارات السابقة، فإن نسبة كبيرة من استجابات المبحوثين قد أشارت إلى أن من يقوم بتحديد قرار المشاهدة هو الشخص الكبير الموجود أثناء فعل المشاهدة بغض النظر عن نوعيته؛ حيث جاءت النسبة بما يعادل 22,4٪ من إجمالي استجابات أفراد العينة.

وحسب استجابات أفراد العينة فإن أحد أهم الأسباب وراء مشاهدة قنوات بعينها دون غيرها، تمثل في عدم ملاءمة بعض القنوات للعادات والتقاليد العربية والإسلامية، حيث جاءت بنسبة 46,3٪. تلي ذلك عدم ملاءمة بعض القنوات للأطفال، والتأثير السلبي لمشاهدة هذه القنوات على التحصيل الدراسي للطلاب، وأخيراً إهدار هذه القنوات للوقت، بالنسب 23,1٪، 19,7٪، و10,8٪ على التوالي. والشيء اللافت للنظر هنا، أنه على رغم اتساع حيز مشاهدة القنوات الفضائية، فإن هناك قطاعاً كبيراً من المشاهدين على دراية ببعض مخاطر مشاهدة هذه القنوات، وبشكلٍ خاص في جانبها الأخلاقي.«فالبرامج والأفكار والأساليب الجديدة التي تقدمها المحطات التليفزيونية الفضائية تُحدث عدم تآلف أو تنافر حتمي مع الثقافات التقليدية السائدة، كما تُحدث قدراً كبيراً من الألم أو التمزق وعدم اليقين عند عدد كبير من الأفراد»(البكري 1999: 247).

4- الموقف من القنوات الفضائية وبرامجها المعروضة:

- **أسباب تفضيل القنوات الفضائية:** يمثل الجانب الترفيهي الدافع المهم والرئيسي من مشاهدة القنوات الفضائية. فقد جاءت مشاهدة الأفلام والمسلسلات العربية

والأجنبية في الترتيب الأول بما نسبته 19,7٪، يلي ذلك مشاهدة البرامج الترفيهية بنسبة 14,7٪. وإذا ما أضفنا سماع ومشاهدة الأغاني والتي بلغت 10,5٪ من إجمالي الاستجابات، ومشاهدة البرامج الرياضية، والتي حازت على 9,2٪، إلى النسبتين السابقتين، لاتضح لنا أن جملة الاستجابات المرتبطة بالمشاهدات الترفيهية للقنوات الفضائية قد بلغت 54,1٪. بالإضافة إلى ذلك، حازت المتغيرات الخاصة بمتابعة الأخبار والبرامج السياسية، ومتابعة البرامج الدينية، والبحث عن البرامج الثقافية، على النسب 13,1٪، 12,6٪، و10,7٪ على التوالي. ويمكن تفسير التوزيعات السابقة في ضوء عدم اختلاف أطر العرض الخاصة بالقنوات الفضائية، إلى حدٍ ما، عما كانت عليه الحال في ظل هيمنة وتسيُّد القنوات المحلية/الوطنية. فعلى رغم تغير الشكل الإخراجي الخاص بالقنوات الفضائية، فإن معظمها مازال يركز، كما سوف يتضح فيما بعد، على الجوانب الترفيهية مثل المسلسلات والأفلام وبرامج المنوعات أكثر من أي جوانب أخرى. وكما اعتادت القنوات المحلية في السابق اعطاء حيز ليس بالقليل للأخبار السياسية، وللجوانب الدينية، فإن القنوات الفضائية المعاصرة قد منحت أيضاً هذين الجانبين حيزاً كبيراً من جملة مادتها الإعلامية. ولذلك، فليس غريباً أن تأتي نسبتهما 13,1 ٪، 12,6٪ من جملة الاستجابات على التوالي.

وبتطبيق اختبار كاي2 عند مستوى دلالة أقل من 0,05، لوحظ وجود علاقة بين الحالة الاجتماعية وسماع ومشاهدة الأغاني. ويعني ذلك أن سماع ومشاهدة الأغاني يرتبط بالكثير من الأفراد بغض النظر عن طبيعة الحالة الاجتماعية الخاصة بهم. وإن كنا نعتقد أن غير المتزوجين والمتزوجات أكثر ميلاً لسماع ومشاهدة الأغاني من المتزوجين والمتزوجات. ويرجع ذلك إلى قلة الأعباء العائلية من ناحية، وبسبب كونهم قد يمرون بتجارب ما قبل الزواج العاطفية. كما لوحظ وجود علاقة بين الجنس والدخل من جانب ومشاهدة البرامج الرياضية من جانب آخر، وإن كانت نسبة المشاهدة أكبر بين الذكور. ويتفق ذلك مع كون أكثر مشاهدي البرامج الرياضية من الذكور مقارنة بالإناث، ومع كون معظم القنوات الرياضية

تتطلب اشتراكا ماديا معينا، مما يستدعي أن يكون دخل الفرد مرتفعا مما يؤهله للاشتراك في هذه القنوات الرياضية.

- **أفضلية مشاهدة القنوات العربية والأجنبية:** مازالت نسبة كبيرة من المشاهدين يفضلون مشاهدة القنوات العربية، حيث وصلت النسبة إلى 33,1٪، مقارنةً بما عليه الحال بالنسبة للقنوات الأجنبية، التي وصلت نسبة مشاهدتها إلى 3,6٪. وحينما ارتبط التساؤل بمشاهدة كليهما جاءت الاستجابة مرتفعة بما نسبته 64,2٪. ويرجع ارتفاع نسبة مشاهدة القنوات العربية، نظراً لما تقدمه من برامج ومسلسلات وأفلام باللغة العربية، والتشابه النسبي بين ماتقدمه من مادة إعلامية وما تقدمه القنوات المحلية/الوطنية. لكن الشيء اللافت للنظر هنا، هو أن المشاهدة التي تجمع ما بين القنوات العربية، والقنوات الأجنبية جاءت مرتفعة، بشكلٍ كبير، بما يثير المخاوف مستقبلاً من تحول قطاع كبير من المشاهدين نحو القنوات الأجنبية، وما تمليه أطرها وتوجهاتها الغربية، بشكلٍ عام، في غير صالح المواطن العربي وخدمة مصالحه.

- **أسباب تفضيل القنوات العربية:** كما أوضحت سابقاً، يؤدي ارتباط القنوات الفضائية العربية بالإطار الثقافي والإعلامي الذي تعود عليه المشاهدون خلال مرحلة هيمنة القنوات المحلية/الوطنية دوراً كبيراً في تفضيل القنوات الفضائية العربية على حساب القنوات الأجنبية. فكون هذه القنوات باللغة العربية، بالإضافة إلى طبيعة موادها المقدمة باللغة نفسها، والتي تتناسب مع امكانيات وقدرات قطاع كبير من المشاهدين، وأخيراً كونها، بشكلٍ أو بآخر، تتوافق مع طبيعة البنيات القيمية للمجتمعات العربية، يجعلها تحوز قدراً كبيراً من المشاهدة مقارنةً مع الوضع بالنسبة للقنوات الأجنبية.

جاءت أعلى الاستجابات الخاصة بأسباب تفضيل القنوات الفضائية العربية بسبب ارتباطها بالقيم والثقافة العربية والإسلامية، بنسبة 8, 23٪ من إجمالي

استجابات المبحوثين. وجاءت في المراتب التالية كونها تعرض الكثير من الأفلام والمسلسلات العربية المرغوب مشاهدتها، ولأنها باللغة العربية، ثم لأنها تجعلنا نعرف الأخبار المحلية والعربية، وأخيراً لأننا تعودنا عليها، حيث جاءت النسب 22,3٪، 20,0٪، 18,3٪، و 15,6٪ على التوالي. إن الخطورة الكامنة هنا، رغم هذه النتائج التي ما زالت تؤكد على تفضيل القنوات الفضائية العربية، تكمن في أن الكثير من هذه القنوات تمرر الكثير والكثير من المواد اليومية، التي تحمل اللغة العربية كحامل أيديولوجي ظاهر، بدون أن تنطوي لا في الشكل، ولا في المضمون، على علاقة حقيقية بالبنيات الاجتماعية العربية. ويمكن أن نضرب هنا بعض الأمثلة، مثل أغاني الفيديو كليب، والبرامج الترفيهية المنقولة بشكلٍ كامل عن برامج غربية لا تمت بصلة للمشاهد العربي. ولعل ما حدث بخصوص برنامج الـBig Brother الرئيس[7]، وما أثاره من مظاهرات في مملكة البحرين، لهو خير شاهد على طبيعة بعض المواد التي تقدمها هذه القنوات الفضائية، في قالب لا يحمل من عروبته سوى اللغة.

- **أسباب تفضيل القنوات الأجنبية:** جاءت مشاهدة الأفلام والمسلسلات الأجنبية على قائمة استجابات المبحوثين الخاصة بأسباب تفضيلهم للقنوات الأجنبية بنسبة 42,7٪ من إجمالي الاستجابات. بالإضافة إلى ذلك، جاءت رغبة المشاهدين في متابعة ما يحدث في العالم الغربي في المرتبة الثانية بنسبة 23,9٪. كما بينت بعض الاستجابات كون هذه القنوات الفضائية أكثر إبهاراً من القنوات الفضائية العربية بما نسبته 14,7٪. وأخيراً، جاءت رغبة المشاهدين في متابعة الأخبار والبرامج السياسية، وإقرارهم بكون هذه القنوات أكثر مصداقية وموضوعية من القنوات الفضائية العربية في المركزين الأخيرين بما نسبته 9,6٪، و9,1٪ على التوالي.

- **القنوات العربية المفضلة:** أظهرت استجابات المبحوثين أن قناة الـ MBC (مركز تليفزيون الشرق الأوسط) قد جاءت في المرتبة الأولى من جملة مشاهدات المبحوثين بما نسبته 14,8٪ من إجمالي الاستجابات. ويتفق ذلك مع كونها أقدم القنوات

الفضائية العربية، ومع قدراتها التنويعية التي تلبي رغبات المشاهد العربي، وبشكلٍ رئيسي في جانبها الترفيهي. ومن اللازم في هذا السياق، الإشارة إلى أن هذا المركز عبارة عن شركة خاصة تبث برامجها من لندن، حيث تعود ملكيتها لممولين سعوديين هما محمد إبراهيم والشيخ وليد إبراهيم ويبلغ رأسمالها (300) مليون دولار، وميزانيتها السنوية (60) مليون دولار (انظر البكري 1999: 109). ويطور المركز برامجه بالتعاون مع الهيئة الأمريكية للمعدات، حيث اشتمل على الكثير من القنوات الخاصة بالأفلام، والمنوعات، والأطفال، والبرامج السياسية والرياضية، كما يشتمل على عدد من القنوات الخاصة باشتراك خاص من خلال اتفاقية مع شركة جيرالد الأمريكية التي تمتلك أوسع شبكة للكابلات المشفرة في العالم (انظر البكري 1999: 113)[8].

جاءت في المرتبة الثانية، قناة الجزيرة الفضائية، والتي على رغم حداثتها النسبية، ظهرت إلى الوجود في الأول من نوفمبر عام 1996، فإنها قد حازت على ما نسبته 9,8٪ من إجمالي الاستجابات. وربما يعود ذلك، إلى الشكل الإعلامي الجديد، وجرأة الموضوعات الإخبارية التي بدأتها هذه القناة، والتي أثارت حولها الكثير من المعارك والتوجهات، وبشكلٍ خاص من جانب معظم الحكومات العربية. ومن اللافت للنظر هنا التفاوت الكبير بين نسبة الذكور الذين يشاهدون ويتابعون قناة الجزيرة مقارنة بالإناث، حيث بلغت نسبة كل منهما 21,7٪ و 4,5٪ على التوالي. وفي هذا السياق الإخباري، حازت قناة العربية، وهي قناة إخبارية، على ما نسبته 5,7٪ من جملة الاستجابات. جاءت في المرتبة الثالثة القناة الفضائية اللبنانية LBC، بما نسبته 7,9٪، وهي قناة ترفيهية بالأساس، تعتمد على الإخراج المبهر، الذي يلبي، في الغالب الأعم، التوجهات الشبابية الجديدة. وفي إطار الشكل الترفيهي، حازت قناة روتانا، وهي قناة غنائية، تعرض الأغاني العربية الحديثة الشبابية، وبشكلٍ خاص الفيديو كليب، على ما نسبته 4, 5٪ من جملة الاستجابات.

وعلى الرغم من انتشار وتنوع القنوات الفضائية، فإن المشاهد العربي مازال يبحث، بشكلٍ كبير، عن قنواته الفضائية الوطنية، أو القنوات الأقرب له في السياق

الثقافي والاجتماعي. حيث يُلاحظ أن عدداً كبيراً من الاستجابات قد اختارت القنوات الفضائية الخليجية بشكلٍ عام، والإماراتية بشكلٍ خاص. فعلى المستوى الخليجي، اختار المبحوثون القنوات الفضائية التابعة لكل من الكويت، البحرين، قطر، والسعودية، بنسبة 6,0٪، 2,1٪، 0,9٪، 0,7٪ على التوالي.

في حين جاءت القنوات الفضائية التابعة لدولة الإمارات على النحو التالى الإمارات، أبوظبى، دبى، الشارقة، دبى الرياضية، أبوظبى الرياضية، بنسبة 6,9٪، 6,4٪، 4,3٪، 3,6٪، 1,2٪، 0,9٪ على التوالي. وهذا يعني أن إجمالي اختيار القنوات التي تتبع دولة الإمارات من قبل المبحوثين قد بلغ 23,3٪، وهي نسبة كبيرة تؤكد على أن المشاهد، رغم التنوع الكبير في القنوات الفضائية في عالمنا العربي، مازال مُوجهاً نحو قنواته الفضائية الوطنية (حول القنوات الفضائية الإماراتية، انظر البكري 1999: 125-130). ولعل ذلك، يتفق مع ما جاء في دراسة خضور حول مشاهدة البث الفضائي المباشر في سوريا، والتي حازت فيها مشاهدة القناة الفضائية السورية على المرتبة الأولى من بين جملة الاستجابات (خضور 1999: 189-190). بالإضافة إلى ذلك، لم تغب القنوات الدينية والثقافية عن استجابات المبحوثين، حيث حصلت قناة المجد على ما جملته 4,5٪ من استجابات المبحوثين، كما حصلت قناة إقرأ على ما نسبته 4,3٪.

اللافت للنظر هنا أن قناة الأطفال سبيس تون، والتي تعرض أفلام الكارتون وغيرها من برامج الأطفال قد حازت على 5,5% من استجابات المبحوثين، حيث جاءت استجابات الطالبات هي الأعلى من جملة الاستجابات بالنظر لمشاهدة هذه القناة، حيث جاءت في المرتبة الثالثة، بعد قناتي الـ MBC، والـ LBC، بما نسبته 7,6٪ من جملة الاستجابات الخاصة بالطالبات. وإذا كانت الطالبات قد جاءت نسبة اختياراتهن مرتفعة بالنظر لبرامج الكارتون وقنوات الأطفال، فإن الطلاب قد جاءت نسبة اختياراتهم مرتفعة بالنظر للقنوات الإخبارية من جانب، والقنوات الرياضية من جانب آخر. ففي مجال مشاهدة القنوات الإخبارية ذات الطابع السياسي، جاءت جملة استجاباتهم بما نسبته 34,1٪ من جملة استجابات الطلاب،

حيث جاءت مشاهدتهم لقناة الجزيرة في المرتبة الأولى بين الاستجابات بنسبة 21,7٪ من جملة استجاباتهم، تلي ذلك قناة العربية بما نسبته 4, 12٪. بالإضافة إلى ذلك، جاءت مشاهدة القنوات الرياضية بإجمالي 7,8٪ من جملة الاستجابات. مقارنةً بذلك، جاءت أعلى الاستجابات للطالبات مختصة بالقنوات الترفيهية، حيث جاءت قناة الـ MBC في المرتبة الأولى بما نسبته 16,6٪ من جملة استجابات الطالبات. تلي ذلك قناتا LBC، وسبيس تون، بنسبة 9,7٪، 6,7٪ من إجمالي استجابات الطالبات.

- **القنوات الأجنبية المفضلة:** باستثناء اختيار قناتي CNN ، وBBC الإخباريتين، جاءت نسبة اختيارهما 17,1٪، و6,2٪ على التوالي، فإن معظم القنوات الفضائية الأجنبية التي تم اختيارها كانت قنوات للترفيه وعرض الأفلام الأجنبية بالأساس. فقد جاءت قناة MBC2 التي اعتبرها الطلبة قناة أجنبية، وهي قناة خاصة بالأفلام، في المرتبة الأولى، بما نسبته 51,3٪. وقد حصلت القنوات الأخرى، وهي ميوزيك بلاس، فوكس، مودي ..2. إلخ على نسب تراوحت ما بين 0,8٪ و 5,4٪. ويلاحظ هنا غلبة الطابع الترفيهي البحت على هذه القنوات المختارة. كما يلاحظ أيضاً، ونتيجة للشكل والمضمون الغربيين لبعض القنوات العربية، أن كثيراً من المبحوثين قد أشاروا إليها بوصفها قنوات أجنبية، مثل قناة MBC2 السالفة الذكر، وقناتي أوربيت والشوتايم. ويعني ذلك، أنه سواء بالنسبة للقنوات الفضائية العربية، أم القنوات الفضائية الأجنبية فإن المشاهد العربي مُحاصرٌ بالبرامج الترفيهية الخفيفة. والمشكلة الرئيسية التي تواجه القنوات الفضائية العربية هنا هي مشكلة الإنتاج، حيث تحتاج هذه القنوات إلى 438 ألف ساعة إنتاج سنويا، لا ينتج منها سوى 30٪ فقط (صادق 2001: Online). ولذلك تلجأ هذه القنوات إلى سد هذا الفراغ الإنتاجي ببعض من البرامج الأجنبية، حيث تتشابه القنوات في النهاية، وتمحي خصوصية القنوات الفضائية العربية، لتتشابه تماماً مع القنوات الفضائية الأجنبية، ويتوه المشاهد بينهما، فلا يعرف أيهما عربي، وأيهما أجنبي. وهنا يكمن

دهاء وخبث القنوات الفضائية، والدعاوى الكونية والمحلية المرتبطان بهما. فمن جانب تدعي العولمة الكونية حرية تبادل المعلومات، وانتقالها من مكان لآخر بدون أي سلطات رقابية على عقول المستخدمين، ومن جانب آخر، تفرض هذه العولمة، مستعينة في ذلك بكل الأدوات الإعلامية، والتي من بينها القنوات الفضائية، إطاراً حاكماً واستبدادياً على عقول المستخدمين لمفردات هذه العولمة، وذلك من خلال فرض خطاب واحد مُشبع ومُحمل بمفردات غربية بالأساس لا تمت لثقافات الشعوب الأخرى بشيء، رغم ادعاءاتها الكاذبة والمتواصلة بعمومية وانسانية هذا الخطاب.

- **البرامج المفضل مشاهدتها على القنوات الفضائية العربية:** جاءت المواد الترفيهية الخاصة بالقنوات الفضائية العربية في المرتبة الأولي بنسبة إجمالية قدرها 46,1٪، حيث جاءت مشاهدة المسلسلات والأفلام بما نسبته 16,8٪، ثم البرامج الترفيهية، والفيديو كليب، وأخيراً الأغاني، بنسبة 12,7٪، 9,6٪، و7,0٪ على التوالي. بالإضافة إلى ذلك، وكما أوضحنا سابقاً، جاءت البرامج الدينية في المركز الثاني بعد المسلسلات والأفلام بنسبة 12,9٪، تلي ذلك الأخبار والبرامج السياسية، والبرامج الثقافية والتعليمية، والبرامج الرياضية، وبرامج المرأة، بنسبة 10,2٪، 9,1٪، 8,5٪، 8,3٪ على التوالي. ولعل ذلك يتوافق مع نتائج دراسة خضور التي طبقها على عينة من ملاك الأطباق اللاقطة في مدينة دمشق بسوريا، من حيث أفضلية البرامج الترفيهية على ما عداها من البرامج الأخرى، حيث جاءت الدراما التليفزيونية (المسلسلات والأفلام والتمثيليات) في المرتبة الأولى بما نسبته 2, 37٪ من إجمالي استجابات المشاهدين. كما تُظهر دراسة خضور أنه في حين لم تستأثر البرامج الثقافية والدينية والعلمية والاقتصادية سوى 18,0٪ من جملة استجابات المشاهدين، حازت مواد الترفيه عموماً (المسلسلات، والأفلام، والأغاني، والمنوعات الرياضية) على ما قيمته 61,3٪ من إجمالي استجابات المشاهدين (انظر خضور 1999: 190). كما تتفق هذه النتائج مع ما توصل إليه الباحث أمين سعيد عبدالغني، حيث كشف عن أن هذه القنوات الفضائية تهتم بالتركيز على وظيفة الترفيه على

حساب وظيفة نقل الواقع وفهمه وتحليله ونقده، فالبرامج الفنية تمثل نسبة 60٪ من ساعات البث، في حين أن برامج اللغة الواقعية 25٪، والتقارير الاخبارية تمثل 5٪ من ساعات بث القنوات العربية (صادق 2001: Online؛ وانظر أيضاً أبو العينين: 80؛ البكري 1999: 34). وبتطبيق اختبار كاي2 عند مستوى دلالة أقل من 0,05، لوحظ وجود علاقة بين الحالة الاجتماعية وتفضيل سماع ومشاهدة الأغاني، كما لوحظ أيضاً وجود علاقة بين كل من الجنس والدخل والحالة الاجتماعية وبين تفضيل مشاهدة الفيديو كليب، وهو الأمر الذي يكشف عن مدى الإقبال الواسع المدى على مشاهدة هذا النوع الجديد من الأغاني. وبتطبيق كاي2 لوحظ أيضاً وجود علاقة بين الجنس والدخل من ناحية، وتفضيل البرامج الرياضية من ناحية أخرى، ويتأتى ذلك كما أوضحنا سابقاً من ميل الذكور للاشتراك في القنوات الرياضية المختلفة مقارنة بالإناث الذين يفضلون البرامج الأخرى. إضافة إلى ذلك، هناك علاقة واضحة بين الجنس وتفضيل برامج المرأة، وهو يتضح من الإقبال الكبير من جانب الطالبات على مشاهدة هذه البرامج مقارنة بالذكور.

- **البرامج المفضل مشاهدتها على القنوات الفضائية الأجنبية:** باستثناء البرامج الدينية، التي لم تكن ضمن الأسباب الداعية لتفضيل القنوات الأجنبية، جاءت استجابات المبحوثين مشابهة، إلى حدٍ كبير، لأسباب تفضيل القنوات الفضائية العربية. فقد حازت المسلسلات والأفلام، والبرامج الترفيهية، والأغاني، والفيديو كليب، على النسب 29,2٪، 13,3٪، 6,2٪، 6,2٪ على التوالي، بما يشكل 54,9٪ من جملة استجابات المبحوثين. تلي ذلك البرامج الثقافية والتعليمية، والبرامج الرياضية، والأخبار والبرامج السياسية، وبرامج المرأة، بنسبة 11,2٪، 10,9٪، 8,0٪، و7,4٪ على التوالي. ومن هنا وبتطبيق اختبار كاي2 لوحظ وجود علاقة بين الجنس، وكل من تفضيل البرامج الرياضية وبرامج المرأة، وهى نفس العلاقات التي توصلنا إليها عند الحديث عن تفضيل القنوات الفضائية العربية.

5- الموقف من القنوات الفضائية :

- **أبرز أدوار القنوات الفضائية :** على الرغم من هيمنة الجانب الترفيهي على القنوات الفضائية، العربية منها والأجنبية، سواء من خلال المادة المعروضة، أو من خلال إقبال المشاهدين عليها، فقد جاءت استجاباتهم لأهم الأدوار التي يمكن أن تقوم بها القنوات الفضائية متعددة ومتنوعة. جاء الدور الإخباري للقنوات الفضائية، والمعرفة بالعالم الخارجي، على القدر نفسه من الأهمية بالنسبة للمبحوثين، بنسبة 12,3٪ لكلٍ منهما. تلى ذلك، من وجهة نظر المبحوثين، نشر العادات والأفكار الغربية، بنسبة 11,7٪، وهي نسبة كبيرة إذا ما قورنت بشكلٍ خاص بالأدوار الخاصة بالتربية الدينية، والحفاظ على عادات وتقاليد وتراث المجتمع، واللذين جاءا بنسبة 7,2٪، و4,5٪ على التوالي. إضافةً إلى ذلك، حاز الدور الترفيهي على نسبة 11,5٪ من إجمالي الاستجابات، وهي نسبة ضئيلة، إذا ما قورنت باستجابات المبحوثين حول طبيعة البرامج التي يشاهدونها على القنوات الفضائية.

وربما نجم ذلك، عن كون هذا السؤال، يقيس اتجاهات ومواقف المبحوثين، أكثر مما يقيس ممارساتهم ومشاهداتهم الفعلية. وربما يكشف ذلك عن حجم الهوة التي تفصل بين اتجاهات المشاهدين وقناعاتهم من ناحية، والمفروض عليهم مشاهدته والتعامل معه من ناحية أخرى. كما أن جملة هذه الاستجابات تتعارض مع المقولة الشائعة الخاصة «بأن الجمهور عايز كده»، فالاستجابات تتعارض مع هذه المقولة المغرضة؛ حيث تبين أن الجمهور هو في النهاية صنيعة ما عودناه على مشاهدته. فالمشاهدة ذاتها، عملية ذات نفس طويل، تحتاج إلى خبراء صناعتهم الإعلام، وأيديولوجيتهم التنوير والمعرفة، وليس إلى مقاولين، ومرتزقة أرباح.

وبتطبيق اختبار كاي2 لوحظ وجود علاقة بين الجنس ووظيفة الإعلام والتعليم الخاصة بالقنوات الفضائية، وهو ما يؤكد على أن كلا الجنسين، على الرغم من إقبالهما على الجوانب الترفيهية التي تقدمها القنوات الفضائية، إلا أنهما يؤكدان على أهمية الدور الإعلامي والتعليمي للقنوات الفضائية. وفي السياق نفسه، لوحظ

وجود علاقة أيضا بين الجنس والدخل والحالة الاجتماعية من ناحية، والتأكيد على أهمية وظيفة القنوات الفضائية الخاصة بالحفاظ على عادات وتقاليد وتراث المجتمع من ناحية أخرى. وأخيراً، بين تطبيق اختبار كاي2 بوجود علاقة بين الجنس والتأكيد على وظيفة الإلمام بالشؤون السياسية المحلية والعربية والعالمية، وهو ما يعكس إحساس الطلبة بأهمية دور القنوات الفضائية بالتنوير الخاص بالشؤون السياسية العربية والعالمية.

- **الاعتماد على القنوات الفضائية:** جاء التساؤل الخاص بمدى الاعتماد على القنوات الفضائية بالنظر للحصول على المعلومات، مبيناً أن ما نسبته 80,0٪ من جملة الاستجابات لا يعتمد على القنوات الفضائية كمصدر للمعلومات. ويعني ذلك، أن هذه القنوات ما زال يُنظر إليها بوصفها مصدراً للترفيه أكثر من أي شيء آخر، كما أنه قد يعني من جانب ثانٍ رفضاً ضمنياً من جانب أفراد العينة بأن تكون القنوات الفضائية، على الأقل المصدر الوحيد للمعلومات، وربما يتلاقي ذلك مع الاتجاه شبه الثابت من قبل أفراد العينة بالتخوف الأخلاقي من هذه القنوات الفضائية نحو مجتمعاتنا وبنياتنا الاجتماعية، كما أنه قد يعني من جانب ثالث وجود مصادر أخرى يثق بها المشاهد أكثر من تلك المرتبطة بالقنوات الفضائية. وبالنظر إلى نسبة العشرين في المائة التي أجابت بالإيجاب حول اعتمادها على القنوات الفضائية كمصدر للمعلومات، جاءت أسباب ذلك راجعة إلى أنها تنقل الأحداث بشكلٍ سريع، ولأنها متاحة بشكلٍ بالغ السهولة، ولأنها متعددة، ولأنها يمكن مشاهدتها أثناء القيام بأعمال أخرى، وأخيراً لأنها أكثر موضوعية، بالنسب 31,4 ٪، 23,3٪، 23,3٪، 12,8، 9,3٪ على التوالي.

أما بالنسبة لمن جاءت استجاباتهم لا تعتمد على القنوات الفضائية للحصول على المعلومات، فقد جاءت الصحف والمجلات في المرتبة الأولى كأحد مصادر الحصول على المعلومات بنسبة 33,6٪، وهذا يدل على أن المصادر التقليدية ما زالت تحوز على قدر كبير من الأهمية لدى أفراد العينة. يأتي في المرتبة الثانية الإنترنت، بنسبة

22,4٪ وهي نسبة كبيرة، آخذين في الاعتبار أنها إحدى وسائل الاتصال الحديثة في المجتمعات العربية بعامة، ومجتمع الإمارات بخاصة. وفي المرتبة الثالثة جاءت الكتب كمصدر للمعلومات بنسبة كبيرة، على الرغم من تدهور عادة القراءة في ثقافاتنا العربية المعاصرة، وإن كنا لانستطيع أن نحدد ما هي طبيعة وموضوعات هذه الكتب، حيث جاءت نسبتها 21,3٪ من إجمالي الاستجابات. وأخيراً جاءت القنوات المحلية والإذاعة في المركزين الأخيرين بنسبة 11,5٪، 11,2٪ على التوالي.

- **أفضلية مشاهدة القنوات الفضائية:** على الرغم من أن نسبة من اختاروا الكتب والصحف والمجلات كمصدر للمعلومات كانت كبيرة نسبياً، في ضوء تدهور عادة القراءة في مجتمعاتنا العربية، فإن المفاضلة بين مشاهدة القنوات الفضائية من جانب، وقراءة الكتب والصحف والمجلات من جانب آخر، قد جاءت لصالح الأولى على حساب الثانية بنسبة 24,8٪ إلى 7,9٪. وتبدو الاستجابات في غير صالح قراءة الكتب والصحف والمجلات في ضوء كبر نسبة من جمعوا بين مشاهدة القنوات الفضائية وقراءة الكتب والصحف والمجلات، حيث جاءت النسبة 67,3٪. فربما يُعنى الطلبة بالقراءة، ما يختص بالكتب الدراسية المقررة، كما قد يعني أيضاً الكتب الخفيفة التي لا تقدم معلومات ذات شأن. يُضاف إلى ذلك، أن عدداً كبيراً من المجلات المقروءة تختص بأخبار الفنانين والفنانات والجوانب الترفيهية أكثر من تقديم معرفة حقيقية تُصقل الجوانب المعرفية، وتعمق الإلمام بما حولنا. لذلك، فإنه في رأيي، أن الاستجابات التي جمعت بين مشاهدة القنوات الفضائية والقراءة هي في صالح المشاهدة على حساب القراءة، لكنها تعكس، في الوقت نفسه، أنه ما زال هناك نوع ما من التقدير الضمني من جانب المشاهد العربي لفعل القراءة وإحساس ما بأهميته.

وبالنسبة لمن فضلوا مشاهدة القنوات الفضائية، جاءت الإثارة والإمتاع المرتبطان بفعل المشاهدة في المرتبة الأولى من الاستجابات بنسبة 26,0٪، وجاء المتغير المتمثل في الإطلاع على الثقافات الأخرى في المرتبة الثانية بنسبة 15,8٪،

وكون القنوات الفضائية تمدنا بجميع أنواع المعلومات بنسبة 15,1٪. وجاءت بعد ذلك المتغيرات، المشاهدة لا تحتاج إلى جهد مثل القراءة، وكون القنوات الفضائية تتيح لنا حرية الاختيار فيما بينها، مع إمكانية مشاهدتها بشكلٍ جمعي في المراكز التالية بنسبة 15,0٪، 14,3٪، 12,2٪ على التوالي.

وبتطبيق اختباركاي2 لوحظ وجود علاقة بين الجنس وبين القول بأن المشاهدة لا تحتاج إلى جهد مثل القراءة، حيث يكشف ذلك عن أن الطلبة بشكلٍ عام يستمتعون بالمشاهدة أكثر من الجهد المبذول التي تحتاجه القراءة. كما وجدت علاقة بين الحالة الاجتماعية وبين القول بأن القنوات الفضائية تمدنا بجميع المعلومات.

وبالنسبة لهؤلاء الذين فضلوا قراءة الكتب والصحف والمجلات على مشاهدة القنوات الفضائية، فإن أكثر من نصف استجاباتهم قد أكد على أن القراءة تتيح لهم انتقاء ما يريدون حسب توجهاتهم الفكرية، حيث جاءت نسبتهم 57,0٪. إضافةً إلى ذلك، جاءت نسبة من رأوا أن القراءة أكثر فائدة ما يعادل 33,5٪ من إجمالي الاستجابات. وأخيراً جاء تعارض مشاهدة القنوات الفضائية مع القيم الدينية الإسلامية، وكونها مضيعة للوقت في المركزين الأخيرين بما نسبته 5,6٪، 3,9٪.

- **الاختيارات التي توفرها القنوات الفضائية:** حول الإمكانيات التي توفرها مشاهدة القنوات الفضائية من حيث التنوع والاختيار، أكد ما نسبته 83,6٪ من جملة الاستجابات الخاصة بالعينة موافقتهم على أن القنوات الفضائية توفر إمكانيات أوسع للاختيار، مقابل ما نسبته 16,4٪ من الذين أجابوا بالرفض. وبالنسبة لهؤلاء الذين جاءت إجاباتهم بالإيجاب، فقد أكد ما نسبته 33,7٪ على أن القنوات الفضائية تتسم بالكثرة والتنوع، كما أكد ما نسبته 24,0٪ على أن البرامج المقدمة من خلال هذه القنوات الفضائية تتسم بالكثرة والتنوع أيضاً. بالإضافة إلى ذلك، أكد ما نسبته 25,8٪ على اشتمال هذه القنوات على كلٍ من القنوات العربية والأجنبية، كما أكد ما نسبته 16,5٪ على أن هذه القنوات تتسم أيضاً بتعدد اللغات. وبالنسبة لمن رأوا أن هذه القنوات لا توفر إمكانيات أوسع للاختيار، فقد أكدوا على

التشابه الكبير بين برامج هذه القنوات بنسبة 39,2٪، وعلى عدم ملاءمة معظم برامج هذه القنوات لعاداتنا وتقاليدنا بنسبة 37,3٪، وأخيراً على سطحية البرامج التي تبثها هذه القنوات بنسبة 23,5٪.

- **مدى الرضا عما يقدم في القنوات الفضائية:** بشكلٍ إجمالي، جاءت استجابات أفراد العينة متساوية، إلى حدٍ ما، بين الرضا وعدم الرضا عما تقدمه هذه القنوات. فقد أكد ما نسبته 52,2٪ من أفراد العينة على أن بعض ما تقدمه هذه القنوات مُرضٍ، كما أكد ما نسبته 42,2٪ من أفراد العينة على أن بعض ما تقدمه هذه القنوات غير مُرضٍ. من ناحيةٍ أخرى جاء المتغيران كل ما يقدم مُرضٍ، وكل ما يُقدم غير مُرضٍ متقاربان أيضاً بنسبة 1,2٪، و 1,8٪ على التوالي .

6 - القنوات الفضائية والنزعة الاستهلاكية:

- **مدى تشجيع القنوات الفضائية للنزعة الاستهلاكية للمشاهدين:** أكد ما يقارب من نسبة الثلثين من أفراد العينة 66,7٪، على أن مشاهدة القنوات الفضائية تشجع النزعة الاستهلاكية لدى المشاهدين. في مقابل ذلك، رأي الثلث الآخر من أفراد العينة 33,3٪، أن مشاهدة هذه القنوات لا تشجع النزعة الاستهلاكية لدى المشاهدين. ويرى اليحياوي أن الانفجار الحادث في أعداد القنوات الفضائية في كل ركن من أركان المعمورة، بما فيه عالمنا العربي، لا يهدف، كما يدعي البعض، إلى خلق علاقات كونية، بقدر ما يهدف إلى الترويج لنمط الاستهلاك الغربي بالأساس (اليحياوي 52:2002). وتقوم القنوات الفضائية من خلال إعلاناتها المستمرة، والمتواصلة، بخلق نمط اجتماعي يثبت في عقل المشاهد، ويقوم باحتذائه، ومن بين أبرز أشكال هذه الأنماط الاجتماعية، النمط الاستهلاكي. وإذا ما علمنا، على سبيل المثال، أن إحدي القنوات التي تحظي بنسبة مشاهدة هي الأعلى بين القنوات الفضائية العربية، وهي قناة الـ MBC، تشغل البرامج الإعلانية تسع دقائق في كل ساعة من إرسالها، لتبين لنا حجم الضغط المتواصل على عقلية المشاهد العربي، بما

يقوده في النهاية خاضعاً ومستسلماً لسلوك استهلاكي لا ينتهي، ولا تُعرف حدوده (البكري 1999: 113؛ والهاشمي 2001: 31-32).

وبتطبيق اختبار كاي2 لوحظ وجود علاقة بين تشجيع القنوات الفضائية للنزعة الاستهلاكية بين المشاهدين والحالة الاجتماعية للطلبة. وتبين هذه العلاقة أن الجميع بغض النظر عن حالتهم الاجتماعية، سواء أكانوا متزوجين أو غير متزوجين يأكدون على الدور الذي تقوم به القنوات الفضائية في تشجيع المشاهدين على الاستهلاك، وذلك من خلال الإعلانات المستمرة التي تبثها بشكلٍ مستمر ودائم.

- **أسباب تشجيع القنوات الفضائية للنزعة الاستهلاكية للمشاهدين:** جاء الإعلان المكثف عن التنزيلات ومهرجانات التسوق، بالإضافة إلى الإعلان المستمر والمتواصل عن السلع، في المرتبتين الأولى والثانية بنسبة 26,2 ٪، و24,9٪ على التوالي، بما مجموعه 51,1٪ من إجمالي الاستجابات. جاءت بعد ذلك المتغيرات ربط الإعلان بالشخصيات المحببة لدى المشاهدين مثل الممثلين والممثلات، والإبهار المرتبط بالإعلان عن السلع، وتصوير النزعة الاستهلاكية بوصفها مرتبطة بالتطور والتقدم، وأخيراً تكريس النزعة الاستهلاكية لدى المشاهدين، بنسبة 15,9٪، 14,2٪، 12,9٪، 9,8٪ على التوالي.

- **التأثيرات الناجمة عن مشاهدة القنوات الفضائية بخصوص الاستهلاك:** وفقا لاستجابات الطلبة، جاء التعرف على الموضات الحديثة في المرتبة الأولى بما نسبته 20,7٪. يلي ذلك الإلمام بمواعيد التنزيلات والمهرجانات التسويقية، والمعرفة بماركات السلع، بما نسبته 17,7٪، 17,0٪ على التوالي. بالإضافة إلى ذلك، جاءت المتغيرات المعرفة بأماكن التسوق، وزيادة النزعة الاستهلاكية، والتعرف على أنواع جديدة من الوجبات، بالإضافة إلى التعرف على أنواع الوجبات الجاهزة والسريعة، في المراتب التالية بنسبة 14,4٪، 11,9٪، 7,3٪، 6,7٪ على التوالي.

وبتطبيق اختبار كاي2 لوحظ وجود علاقة بين الجنس والتعرف على ماركات السلع، فالقنوات الفضائية تؤثر على جميع المشاهدين سواء أكانوا ذكورا أم إناثا،

طلابا أم طالبات. وعلى الرغم من وجود هذه العلاقة التي أثبتها اختبار كاي2، فإن التعرف على ماركات السلع من خلال القنوات الفضائية قد حاز على نسبة أكبر بين الطالبات وصلت إلى 18,7٪ من إجمالي الاستجابات مقارنة بما نسبته 13,4٪ بين الذكور. كما وُجدت أيضا علاقة بين الدخل وبين التعرف على الموضات الحديثة، وأيضاً جاءت النسبة كبيرة لصالح الطالبات، حيث وصلت إلى 23,2٪ مقارنة بالطلاب حيث بلغت النسبة 15,9٪ من جملة الاستجابات.

- **المشاهدة واستهلاك سلع معينة :** جاء تأثير المشاهدة على استهلاك العطور الأعلى بين جملة استجابات العينة بما نسبته 18,1٪، وتلي ذلك استهلاك الهواتف المحمولة (الموبيلات) بما نسبته 15,3٪. ويتفق ذلك مع طبيعة الاستهلاك في المجتمع الإماراتي، حيث يهتم المواطنون بالعطور واستخدام الهواتف المحمولة بشكلٍ كبير. جاء استهلاك الملابس، والسيارات، والأحذية، والأجهزة الكهربائية، والأثاث المنزلي، والكومبيوتر، وأخيراً الحلي والمشغولات الذهبية، بنسبة 14,2٪، 13,9٪، 9,6٪، 8,5٪، 8,2٪، 7,1٪، وأخيراً 5,0٪.

7- التأثيرات المصاحبة للقنوات الفضائية :

- **مشاهدة القنوات الفضائية انفتاح حضاري أم غزو ثقافي:** أكدت نسبة كبيرة من إجمالي العينة على أن البث التليفزيوني المباشر يمثل غزواً ثقافياً بنسبة 38,2٪، وهي نسبة كبيرة إذا ما قورنت بمن أكدوا على أن هذا البث يمثل انفتاحاً حضارياً، حيث جاءت النسبة بما يعادل 9,7٪. وتتعارض هذه النسب مع نتائج دراسة خضور، من حيث إن ما نسبته 50,3٪ من أفراد عينتة قد أكدت على أن البث الفضائي المباشر يمثل انفتاحاً حضارياً وثقافياً وإعلامياً مفيداً سواء بالنسبة للفرد أم للمجتمع. في مقابل ذلك، أكد ما نسبته 19,3٪ من أفراد العينة أن هذا البث عبارة عن غزو حضاري وثقافي وإعلامي مفسد ومضر فكرياً واجتماعياً وأخلاقيا

(خضور1999:196). وربما يأتي هذا التعارض من أن خضور قد أجرى دراسته في وقتٍ مبكر نسبياً، عام 1999، حيث لم تتضح بعد الآثار المختلفة المرتبطة بالقنوات الفضائية، وتأثيراتها المجتمعية. كما أننا لابد وأن نضع في أذهاننا، الأوضاع البالغة السوء والتدهور المصاحبة لأوضاع العالم العربي في العام 2004، عام إجراء الدراسة الراهنة، مقارنةً بما كانت عليه الحال، على رغم سوئه، عام 1999، وانعكاس ذلك على توجهات المشاهد العربي نحو المادة التي تطالعه بها القنوات الفضائية. وعلى الرغم من التفاوت الكبير بين نسبة من أكدوا على الغزو الثقافي، ونسبة من أكدوا على الانفتاح الحضاري في الدراسة الراهنة، إلا أن الأمر يستدعي الحيطة إذا ما علمنا أن ما نسبته 50,9٪ من إجمالي العينة قد أكد على أن البث التليفزيوني المباشر يجمع ما بين الغزو الثقافي والانفتاح الحضاري، حيث تشكل هذه النسبة الكبيرة، والتي تجاوزت النصف، كتلة كبيرة من إجمالي العينة، تشاهد ولا تكون رأياً، أو هي الكتلة التي يمكن أن توصف بكونها كتلة المشاهدة بالسلب. وفي ضوء الهجمة الضخمة التي تمارسها القنوات الفضائية على عقلية المشاهد العربي، فإنه يمكن القول إن معظم أفراد هذه الكتلة السلبية سوف يتجهون مستقبلاً نحو التأكيد على جانب الانفتاح الحضاري للبث التليفزيوني المباشر، فالتعود شبه اليومي على مشاهدة برامج الفضائيات سوف يخلق حالة من التوحد مع هذه البرامج، مما يدعم من قبولها، وترسيخ أهدافها في المنطقة العربية.

والغريب في الأمر، أن هذا التوحد يتم في ظل تصاعد المد الديني من جانب، وزيادة الخطاب الأخلاقي من جانب آخر. ولعل ذلك، هو ما يؤكده مصطفي حجازي في دراسته الرائعة «حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية» والتي تنبني على فرضية مهمة مفادها أن «كلاً من ثقافة الصورة التي تشكل أداة اقتصاد السوق، وثقافة الأصولية المضادة لها، والتي تغذي مشهد الصراعات العنيفة، تشتركان في حصار الإنسان ومصيره. وأنهما، على تناقضهما الأساسي، تتلاقيان في كثير من التوجهات والممارسات، بشكل يهدد التوازن الوجودي بين مختلف أبعاد الكيان الإنساني. وهو ما يؤدي إلى استلاب الإنسان وحرمانه

فرص إغناء حياته من خلال تنوع الرؤي وتفاعلها، وتعدد المقاربات في التعامل مع قضاياه وتكاملها» (حجازي 1999: 146).

- **أسباب كون مشاهدة القنوات الفضائية تمثل انفتاحاً حضارياً:** كشفت استجابات الطلبة عن أن الإلمام بالثقافات الأخرى الغربية والأجنبية جاءت على قائمة استجابات أفراد العينة بما نسبته 31,1٪. يلي ذلك متغير المتابعة اليومية للأحداث السياسية حول العالم بما نسبته 29,0٪. وهذا يعني أن ما إجماله 60,1٪ من استجابات العينة، تمثل في الرغبة في الانفتاح على أطرٍ إعلامية أخرى، تتيح الانفتاح على الثقافات الأخرى، والتطلع نحو فهمٍ مغاير للأحداث السياسية المختلفة بعيداً عن أطر البث المحلي. جاءت المتغيرات تعميق مدارك المشاهدين وتوجهاتهم الفكرية، وتشجيع الاهتمام بالمرأة، وتعميق المشاركة الديموقراطية في المراكز التالية بما نسبته 15,8٪، 15,0٪، 9,1٪ على التوالي.

- **أسباب كون مشاهدة القنوات الفضائية تُمثل غزواً ثقافياً:** جاء تنافي الكثير من البرامج التي تقدمها هذه القنوات مع العادات والتقاليد العربية والإسلامية في المرتبة الأولى بما نسبته 27,1٪ من إجمالي استجابات العينة. يلي ذلك التأكيد على الدور الكبير الذي تؤديه مشاهدة هذه القنوات في إعادة صياغة العقل العربي في ضوء الأفكار الغربية والأمريكية بما نسبته 5, 20٪. وغير بعيد عن ذلك، اختيار المبحوثين لمتغير تكريس تبعية العقل العربي للآخر الغربي بنسبة 18,6٪. وهذا يعني أن ما إجماله 66,2٪ من جملة استجابات العينة قد عبر عن مدى ما يمكن أن تؤديه مشاهدة هذه القنوات، بشكلٍ مباشر، نحو تهديد البنيات الأخلاقية، والدينية، والعقلية، والتوجهات الاستقلالية. جاءت المتغيرات الخاصة بتركيز هذه القنوات على الأفلام والمسلسلات الأجنبية، وعدم تركيزها على المشكلات العربية، وتجزئتها المشاهد العربي بين اللهجات والأفكار المختلفة بما نسبته 19,0٪، 14,3٪، 14,1٪ على التوالي.

- **الآثار السلبية الناجمة عن مشاهدة القنوات الفضائية :** جاءت الاستجابات الخاصة بالآثار السلبية الناجمة عن مشاهدة القنوات الفضائية، متشابهة مع الاستجابات المرتبطة بكون مشاهدة القنوات الفضائية تمثل غزواً ثقافياً، على الأقل في الجانب الخاص بالتأثيرات الأخلاقية. وفي ضوء ذلك، جاء المتغيران إبراز المرأة بشكلٍ يتنافى مع عاداتنا وقيمنا العربية، وهدر الأخلاق والعادات والتقاليد في المرتبتين الأوليين بما نسبته 18,0٪، 17,9٪ على التوالي. وربما تتناسب هذه النسب مع الصورة المقدمة للمرأة في معظم القنوات الفضائية حيث التركيز على الجسد ومفاتنه بشكلٍ كبير، سواء من خلال صُور المذيعات، أم من خلال مأساة الفيديو كليب، والتي يُعرض من خلالها شكلاً جديداً من أشكال الدعارة المقنعة، تحت ادعاءات وشعارات الأغنية الشبابية الحديثة.(9)

يلي ذلك متغير اكتساب الأطفال لقيم العنف بما نسبته 16,3٪ من إجمالي الاستجابات. ثم جاءت في المراكز التالية المتغيرات فقدان الذات والهوية، سيادة القبول بالنماذج التي تعرضها القنوات الفضائية، تدعيم العادات الاستهلاكية، الانكفاء على الذات وسيادة العزلة والتبلد والجمود، وأخيرا ضعف الفكر النقدي بما نسبته: 9,0٪، 8,6٪، 7,4٪، 7,1٪، 5,3٪ على التوالي.

سابعا : الإستنتاجات

يمكن القول في ضوء ماسبق، إن العولمة الإعلامية تعبر، في التحليل الأخير، عن مصالح قوى اقتصادية عالمية؛ فالقنوات الفضائية، وهي إحدى تجليات هذه العولمة، ليست مشروعات ثقافية بالأساس، وإن كانت الثقافة إحدى جوانبها، بقدر ما تعبر عن مصالح تكتلات اقتصادية عالمية لها مشروعاتها الرأسمالية التي تهدف إلى تسليع كل شيء، بما في ذلك الثقافة والفنون والآداب. ولعل ما بيناه حول حقيقة ملاك بعض القنوات الفضائية في عالمنا العربي، يكشف عن عمق الجانب الاقتصادي وراء إنشاء هذه القنوات. ولذلك فإن وضع هذه القنوات في إطارها الاقتصادي يساعد، إلى حدٍ بعيد على تحليل وفهم بنية هذه القنوات. ولا تنفصل توجهات العولمة الإعلامية عن مصالح بعض الفئات المحلية الواقعة في

فلك المصالح العالمية، والتي ترتبط مصالحها بسيادة نموذج إعلامي محدد، بما يساعد على توحيد المشاهدين، وتأطيرهم، مما يسهل في النهاية قيادهم سواء على المستوى الاقتصادي أم السياسي.

ويمكن القول، في ضوء نتائج الدراسة، بأن هناك إقبالاً متزايداً من الأجيال الجديدة على مشاهدة القنوات الفضائية. وهو الأمر الذي يؤكد على التعاظم المنتظر للتأثيرات التي يمكن أن تمارسها هذه القنوات الفضائية في القريب العاجل، والدور الذي سوف تؤديه في تشكيل هذه الأجيال، وتحديد توجهاتها. لقد كشفت الدراسة الراهنة، عن إقبال كبير من جانب عينة البحث على مشاهدة القنوات الفضائية، العربية منها أو الأجنبية. ولا تكمن المشكلة هنا في التوجه نحو مشاهدة هذه القنوات، بقدر ما تكمن في طبيعة المادة المقدمة من قبل هذه القنوات، والتي أضحت من جانب آخر المادة التي يبحث عنها المشاهد. فالمواد الترفيهية مثلت النسبة الأكبر التي يشاهدها المشاهدون، مثل الأفلام والمسلسلات والأغاني، بالإضافة إلى برامج المنوعات الخفيفة. وخطورة هذه البرامج التي يعتادها المشاهدون أنها تأتي مُحملة بمضامين لا تتناسب مع طبيعة البنيات العربية، بقدر ما تتناسب مع طبيعة وتوجهات القائمين على هذه القنوات. كما أن معظم هذه البرامج موجه بالأساس نحو الشريحة العمرية الشابة من المجتمعات العربية، مما يعني ضمناً أن المعروض من هذه القنوات يهدف بالأساس إلى خلق خطاب مقبول بين شباب الحاضر، بغية التحكم في زمام المستقبل.

وعلى رغم نسب الاستجابات الكبيرة التي تؤكد على مشاهدة هذه القنوات من قبل أفراد العينة، فإن الهاجس الأخلاقي عبر عن نفسه من خلال تعاظم الاستجابات التي أكدت على تعارض هذه القنوات مع الأخلاقيات والعادات الإسلامية. ويمكن القول هنا، إن هذا الرفض قد جاء من منظور ديني أخلاقي بحت، بدون أن يعكس، من وجهة نظرنا، فهماً حقيقياً لأبعاد ومخاطر القنوات الفضائية.

ولقد جاءت قلة القنوات المحلية، وضعف البرامج المقدمة من خلالها، على قائمة الأسباب التي دفعت بالمشاهد العربي نحو متابعة القنوات الفضائية العربية. فمن الحصار السياسي والأيديولوجي الذي مارسته القنوات المحلية/الوطنية على المشاهد لفترات

امتدت إلى ما يناهز العقود الثلاثة، إلى حصار الترفيه والتسفيه العقلي الذي تمارسه القنوات الفضائية العربية المعاصرة، وجد المشاهد العربي نفسه مدفوعاً إلى خطاب أخلاقي ديني قد ينقذه من براثن السياسة، وجنوح الترفيه. ولعل ذلك يتضح من خلال التعارض الواضح بين تأكيد أفراد العينة على مشاهدة القنوات الفضائية من ناحية، وبين توجهاتهم التي تطرح تخوفاً شديداً من تأثيراتها الدينية والأخلاقية من ناحية أخرى. ويمكن القول، بأنه كلما زادت المشاهدة، كلما زادت حدة استدعاء الخطاب الديني والأخلاقي؛ والمسألة هنا لا ترتبط بالدين والأخلاقيات في حد ذاتها، بقدر ماترتبط بالتشبث بميكانيزم دفاعي يضمن قدراً ما من الاتساق النفسي الاجتماعي.

ولقد كشفت الدراسة عن التفضيل الكبير لمشاهدة القنوات الفضائية العربية على حساب الأجنبية منها، وربما يرجع ذلك، لطبيعة لغتها المفهومة من جانب جمهور المشاهدين، ولارتباطها النسبي بالعادات والتقاليد العربية. وعلى رغم ذلك، فإن الملاحظ أن الكثير من هذه القنوات الفضائية العربية تقترب، بشكلٍ كبير، سواء على مستوي الشكل، أم على مستوي المضمون، من القنوات الفضائية الأجنبية، الأمر الذي أدى بكثير من أفراد العينة إلى ذكر بعض القنوات الفضائية العربية على أنها قنوات أجنبية. ولعل ذلك ينبيء بتحول الكثير والكثير من جمهور المشاهدين نحو القنوات الفضائية الأجنبية، وبتحول المزيد والمزيد من القنوات الفضائية العربية، سواء على مستوى الشكل أم المضمون نحو تقليد القنوات الفضائية الأجنبية.

وعلى الرغم من ارتباط نسبة لا بأس بها من المشاهدين بالبرامج السياسية والدينية والثقافية، فإن الدراسة الراهنة قد بينت أن الارتباط بالبرامج الترفيهية قد جاء على قائمة أولويات المشاهد العربي. ولعل ما يكشف عن خطورة هذا التوجه، أن عينة الدراسة الراهنة هي من طلاب الجامعة، المفترض فيهم القدرات الفكرية الأعلى، مقارنةً بغيرهم من الشرائح الاجتماعية الأقل تعليماً وتثقيفاً. ولنا هنا أن نتصور ما هي الحال بين الفئات والشرائح الاجتماعية الأخرى. وترتبط البرامج الترفيهية بسيادة نماذج عامة، تُلقي بشباكها على الفئات العمرية الأصغر سناً، حيث تنتشر الموسيقي الغربية، وأغاني الفيديو كليب الفاضحة، تحت دعاوى الفن الحديث وصرعات الموضات

العالمية. وفي كل ذلك، تتشح هذه الدعوات بمسوح تلاشي الحواجز وانفتاح الحدود وانتقال الأفكار وتلاقحها.

مما لا شك فيه أن ساعات الإعلان الطويلة، التي تُبث من خلال القنوات الفضائية تؤثر على عادات المشاهد وسلوكياته الاستهلاكية. وفي ظل التحولات الاقتصادية التي تمر بها المجتمعات العربية بشكلٍ كبير منذ ما يربو على العقدين، مثل الخصخصة والتكيف الهيكلي، فإنه يتم تدعيم ومباركة هذه النزعات الاستهلاكية، حيث لا تنفصل ممارسات السياسات الاقتصادية عن مثيلتها الإعلامية. وخطورة هذه السياسات الإعلانية أنها تحيل المشاهد إلى متلقٍ لما يُطرح عليه من سلع، فإن استطاع الاستهلاك، كان بها، وإن لم يستطع، فإما الإحباط والتوتر، وإما المزيد والمزيد من الارتماء في أحضان مشاهدة هذه الإعلانات ونماذج الفاتنات العاريات اللاتي أصبحن جزءاً من الإعلان عن أية سلعة على شاشات القنوات الفضائية.

ويمكن القول في النهاية، على الرغم من الصورة المحبطة لعمل القنوات الفضائية، وتأكيد معظم أفراد العينة على جوانبها السلبية، الأخلاقية بالأساس، المضادة لتطور المشاهد وتعميق قدراته النقدية، القول بأنه أمام القنوات الفضائية، العربية منها بالأساس، مساحة كبيرة من العمل الإعلامي الجاد، الذي يضع الإعلام في ذهنه كرسالة وأداة للتغير، وليس كما قال أحمد بهجت، مجرد أداة للترويج عن سلعةٍ ما. ففي ظل، مشروع الإصلاح الشرق أوسطي الجديد، وفي ظل التداعيات المتلاحقة التي تواجه عالمنا العربي، ينبغي أن تغير الكثير من القنوات الفضائية العربية سياساتها المغتربة عن واقعنا المعاصر، بحيث تصبح تعبيراً عن طموحات المشاهدين، وليس مجرد بوق لسياسات الممولين ومصالحهم الضيقة.

ثامناً: التوصيات

1 - ضرورة أن تهتم القنوات الفضائية برسالتها الإعلامية، وأن تضع في اعتبارها أهمية ما تقوم به من حيث تأثيره على الأجيال القادمة، وأن تتوخى في البرامج التي تعرضها مدى مناسبتها للبيئة والثقافة العربيتين.

2 - يجب أن تستعيد الدول العربية بعامة أدوارها الإعلامية التي تمنحها قدرة التأثير

الإعلامي وتشكيل وعي المواطنين بأكثر مما تقوم به معظم القنوات الخاصة التي لا تهدف في النهاية سوى إلى تعظيم أرباحها بغض النظر عن النتائج السلبية لما تقوم به ولما تعرضه.

3 - من الأهمية بمكان أن تبدأ القنوات الفضائية الخاصة منها والحكومية بانتاج مواد إعلامية تتناسب وطبيعة البنيات العربية، وفي هذا الإطار يجب على الحكومات العربية تمويل القنوات الخاصة والرسمية بقدر ما تستطيع من أجل انتاج هذه البرامج الجادة وتدعيم تواجدها.

4 - يجب أن تتدخل الأسرة، بشكلٍ عقلاني ورشيد، في تحديد طبيعة المواد المختلفة التي يمكن لأبنائها أن يشاهدونها على القنوات الفضائية المختلفة.

5 - تشجيع الأجيال الجديدة، وبشكلٍ خاص الإناث، على ممارسة أنشطة أخرى، رياضية وثقافية وترفيهية، بما يساعدهم على عدم التعرض لفترات طويلة لتأثيرات القنوات الفضائية وبرامجها الضارة في الكثير من الأحيان.

6 - العمل على إنشاء مجالس قومية متخصصة مهمتها وضع ضوابط أخلاقية ترتبط بعمل هذه القنوات الفضائية بما يؤدي إلى تحسين مستواها ورفع كفائتها.

7 - ضرورة التعامل بشكلٍ نقدي مع ما تقدمه القنوات الفضائية الأجنبية من برامج، بما يسمح بعرض البرامج الإيجابية منها، والتخلي عن كل ما هو سلبي.

الهوامش:

1- يميز المديني بين ثلاثة أشكال من أشكال العولمة، «العولمة الاقتصادية الناجمة عن الثورات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية، وعن الاستثمارات في الخارج، وعن عمل الشركات متعددة الجنسية...، وتأتي لاحقا العولمة الثقافية، الناتجة من الثورة التكنولوجية ومن العولمة الاقتصادية، اللتين تسهلان تدفق المنتجات الثقافية...، وأخيراً العولمة السياسية، ثمرة العولمتين السابقتين» (المديني 2003: الفصل الأول). وبخلاف التسلسل الذي يحدده المديني لأشكال العولمة، فنحن نري أن العولمة الثقافية هي ثمرة كلٍ من العولمة الاقتصادية والسياسية، وليس كما يرى المديني بأن العولمة السياسية هي ثمرة كلٍ من العولمة الاقتصادية والثقافية. فالواقع العالمي المعاصر يبين على نحو واضح أن القرارات الاقتصادية والسياسية تأتي دائما في طليعة القرارات التي تتخذها الدول المهيمنة، وبشكلٍ خاص الولايات المتحدة الأمريكية، ومن خلال هذه القرارات تتشكل وتُنتج الملامح الثقافية التي تخدم وتحافظ وتضمن استمرارية هذه القرارات الاقتصادية والسياسية؛

فالتأثيرات الثقافية، على رغم أنها لاحقة على التأثيرات الاقتصادية والسياسية، إلا أنها تستمر لفترات أطول، كما أنها تسهل من عمل هذه القرارات الاقتصادية والسياسية.

2 - تلفت دراسة أمين سعيد عبد الغني «النظر إلى أن ظاهرة القنوات الفضائية العالمية تمر بمرحلة البداية حيث نشهد كل يوم ولادة قنوات فضائية جديدة، وقد بلغ عدد القنوات الفضائية 535 قناة تليفزيونية فضائية تمتلك أوروبا منها 262 قناة بنسبة 50٪ تقريبا، تليها آسيا وتملك 115 قناة بنسبة 22٪، ثم أمريكا الشمالية وتمتلك 89 قناة بنسبة 17.5٪، ثم الدول العربية 8٪، وتمتلك دول أمريكا الجنوبية 5٪، واستراليا قناة واحدة. وتبلغ القنوات المفتوحة 282 قناة بنسبة 54٪، أما القنوات المشفرة 243 قناة بنسبة 41٪ من قنوات العالم» (صادق 2001: Online). ولقد صاحب نمو القنوات الفضائية في العالم العربي، نمو فلكي في ملكية أجهزة التليفزيون، «فقد حقق نمو ملكية أجهزة التليفزيون في منطقة الشرق الأوسط 43,2٪ خلال عقد الثمانينيات، وفي التسعينيات وصل معدل النمو في هذا العقد إلى 35٪ مقارنة بالمعدل العالمي لنمو ملكية أجهزة التليفزيون وهو 48,4٪ خلال الثمانينيات و31,7٪ خلال التسعينيات... مع ملاحظة الفروق الكبيرة في معدلات ملكية أجهزة التليفزيون بين الدول العربية. فهي تتراوح بين جهاز لكل إثنين من السكان في البحرين وجهاز لكل 117 شخصاً في السودان» (أبو العينين 2003: 71). وحول النشأة التاريخية للتليفزيون في الوطن العربي (أنظر مهنا 2002: 314-321).

3 - يري بومن أن الدمج الذي كانت تقوم به الدول من خلال آلياتها الأيديولوجية يمثل «تمريناً على نزع الثقة من المصادر الجماعية المنافسة للسلطة الاجتماعية وتجريدها من قوتها. وكان يهدف إلى إضعاف قبضة مثل هذه الفئات المنافسة على أفرادها، أي أنه كان يهدف إلى إقصاء مثل هذه الفئات باعتبارها قوي منافسة فعالة» (بومن 2000 :152).

4 - حول هيمنة الدول الصناعية الكبرى والشركات المتعددة الجنسية على البنى التحتية لوسائل الإعلام والاتصال من جانب، وعلى مضامين العملية الإعلامية والاتصالية من جانب آخر، أنظراليحياوي 2002: 56-57.

5 - حول لمحة تاريخية عن تطور البث الفضائي الدولي عبر الأقمار الصناعية، أنظر (الهاشمي 2001: 66-67)، وحول تكنولوجيا البث التليفزيوني المباشر المرتبط بإطلاق الأقمار الصناعية منذ الخمسينيات وحتى الآن، أنظر (البكري 1999: 19-47)؛ حيث يتناول البكري في دراسته ثلاثاً من أبرز المحطات التليفزيونية الدولية، وهي سي إن إن (CNN)، وبي بي سي (BBC) البريطانية، ويورونيوز (EuroNew). كما يمكن الرجوع أيضاً لدراسة المصمودي 1997 عن «العرب في المجتمع الإعلامي» حيث يهتم بالجوانب التكنيكية الخاصة بالإعلام الحديث، وما تُعورف عليه بالطرق السريعة، حيث يتناول الأدوات والوسائل الإعلامية الحديثة، كما يتناول أيضاً آفاق المستقبل والمتطلبات الحديثة المرتبطة بهذه التطورات الإعلامية، سواء في العالم الغربي أو في العالم العربي.

6 - في إطار تدخل التكتلات الصناعية الكبرى إلى مجال الإعلام وثقافة الصورة وفرض سيطرتها عليها، ينبغي أن نذكرأن هذه التكتلات «قد اشترت القنوات التليفزيونية الرئيسية: وستنجهاوس اشترت CBS، جنرال الـيـكتريك اشترت NBC، والت ديـــزني اشترت ABC؛ حيث أصبح التليفزيون الأمريكي سوقاً تجارية مربحة تتحكم فيه هذه التكتلات، وبالطبع فقد حددت السياسة الإعلامية خدمة لمصالحها، وهو ما أدى إلى تقييد التعددية الثقافية واختزالها في عملية تنميط أحادي الاتجاه هو ثقافة السلعة والاستهلاك» (حجازي 1998: 35).

7 - البرنامج عبارة عن 12 متسابقاً من الجنسين، يعيشون في قسمين منفصلين في منزل كبير، لكنهم يمارسون حياتهم معاً طوال اليوم، حيث يصوت المشاهدون على من يخرج من المنزل تباعاً. وقد انطلق هذا البرنامج عام 1999 في هولندا ثم بُث في بريطانيا والولايات المتحدة خصوصا. ولقد تم تصوير البرنامج في جزيرة «أمواج» في مملكة البحرين، من خلال محطة «نليفزيون الشرق الأوسط» MBC، والتي أعلنت إيقافه تحت ضغط المسيرات الاحتجاجية التي قام بها التيار الإسلامي بالأساس في مملكة البحرين، حيث رفع المتظاهرون لافتات كُتب عليها «لا لبرنامج الإثم الأكبر»، و«أوقفوا برنامج الرئيس»، و«لا للرذيلة».

8 - تشير الهاشمي إلى أن «القنوات التليفزيونية الفضائية الهادفة إلى الربح، تعتمد على التمويل الذاتي في تشغيلها وإنتاج برامجها، فضلاً عن رسوم التشفير وحصيلة الإعلانات، وهذا ما يثير القلق لدى الكثيرين، فالطابع التجاري لهذه الخدمات يجعلها تتجه في الدرجة الأولي إلى الترفيه السهل دون الالتفات إلى القيم الفنية أو الأخلاقية أو الاجتماعية التي يتضمنها، يُضاف إلى ذلك الخطورة التي تمثلها الإعلانات نفسها والتي تكون عن سلع أو خدمات غير مناسبة لقيم المجتمع المتلقي لهذه الخدمات التليفزيونية، او غير موجودة أصلاً، فتخلق نوعاً من التخلخل القيمي والشعور بالإحباط» (الهاشمي 2001: 81).

9 - يشير مطر إلى الوصف الذي أطلقه مدير إحدى المحطات التلفزيونية الخليجية على القنوات الفضائية العربية عندما قال في مقابلة مع محطة NBN اللبنانية إن القنوات الفضائية العربية هي «كباريهات» وليست محطات تلفزيونية. ففيما كانت الأفلام السينمائية والمسلسلات في الماضي هي التي تضع نماذج جاهزة لتحتذي بها الفتيات والنساء في مجتمعاتنا العربية، أصبحت مقدمات البرامج والمذيعات هن اللاتي يخلقن هذا النموذج اليوم (مطر:2001).

المراجع:

- إبراهيم غرايبة، 2003 . الفضائيات العربية.. الواجب والممكن.
(Online):http://www.aljazeera.net/cases_analysis/2003/8/8-24-1.htm
- أديب خضور، 1999(ط1). بحوث إعلامية ميدانية. سلسلة المكتبة الإعلامية: سوريا.
- الإدارة المركزية للإحصاء. ب. ت. تقديرات غير منشورة. وزارة التخطيط. دولة الإمارات العربية المتحدة.

- القنوات الفضائية العربية. (Online): http://www.sitearabia.net/arabtv.htm
- أنتوني جيدنز. 2000. عالم منفلت: كيف تعيد العولمة صياغة حياتنا. ترجمة محمد محيي الدين. ميريت للنشر والمعلومات: القاهرة.
- أنتوني سميث، 2000. نحو ثقافة عالمية؟ ص ص 163-183. في فيذرستون، مايك. محرر. ثقافة العولمة، القومية والعولمة والحداثة. ت. عبد الوهاب علوب. المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة.
- إنشراح الشال، 1993. قنوات للتليفزيون فضائية في عالم ثالث. دار الفكر العربي: القاهرة.
- إياد شاكر البكري، 1999. عام 2000 حرب المحطات الفضائية. دار الشروق: عمان.
- بيتر ورسلي، 2002. نماذج النسق العالمي الحديث. ص ص 85- 98, في مايك فيذرستون. محرر. ثقافة العولمة، القومية والعولمة والحداثة. ت. عبد الوهاب علوب. المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة.
- توفيق المديني، 2003 . التوتاليتارية الليبرالية الجديدة والحرب على الإرهاب. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق: سوريا.
(Online): http://www.awu-dam.org/book/03/study03/321-t-m/ind-book03-sd001.htm
- حسن السوداني، 2002. الفضائية الإسلامية، الطوفان الإعلامي يفرضها..ما السبيل إلى إقامة فضائية إسلامية؟! مجلة النبأ. العدد 66.
(Online): http://www.annabaa.org/nba66/fthaeaa.htm
- حسن حنفي، 1998-1999 (شتاء). الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية الإشكال النظري. مجلة الفكر السياسي. العدد السابع عشر. إتحاد الكتاب العرب. دمشق: سوريا.
(Online): http://www.awu-dam.org/politic/05-04/fkr4-5-016.htm
- حسن حنفي؛ صادق جلال العظم، 1999 . ماالعولمة. دار الفكر المعاصر: بيروت، ودار الفكر: سورية.
- حمدي حسن أبوالعينين، 2003. عولمة الأنشطة الإعلامية، قضايا وآراء. حولية الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية 24، الرسالة 205، الكويت.
- خولة مطر،2001. المذيعات العربيات.... صورة جديدة للمرأة أم أداة لتسويق المحطات الفضائية؟. (Online): http://www.ayamm.org/arabic/Marsad/A01.htm
-روبير شارفان، 1998-1999 (شتاء). العولمة: البعد القانوني والسياسي . ت. قاسم المقداد. مجلة الفكر السياسي. العدد السابع عشر. إتحاد الكتاب العرب. دمشق: سوريا.
(Online): http://www.awu-dam.org/politic/05-04/fkr4-5-015.htm
- زيجمونت بومن، 2000 الحداثة والتناقض. ص ص 139-162، في مايك فيذرستون. محرر. ثقافة العولمة، القومية والعولمة والحداثة. ت. عبد الوهاب علوب. المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة.
- عبد الكريم الحاج، الفضائيات العربية بين المهنية والوازع القومي.
(Online): http://www.alshaab.com/GIF/20-09-2002/a%20%2043.htm

- عبد الله عثمان التوم؛ عبد الرؤوف محمد آدم، 1999. العولمة، دراسة تحليلية نقدية. دار الوراق: لندن.
- عصام نور،2002. العولمة وأثرها في المجتمع الإسلامي. مؤسسة شباب الجامعة: الإسكندرية.
- علي حرب، 2001. أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي). المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، المغرب.
- علي عقلة عرسان، 1998-1999 (شتاء). العولمة والثقافة. مجلة الفكر السياسي. العدد الرابع والخامس. إتحاد الكتاب العرب. دمشق: سوريا.
(Online): http://www.awu-dam.org/politic/05-04/fkr4-5-014.htm
- كمال عبد اللطيف، 1998-1999(شتاء). أسئلة العولمة ملاحظات حول تشكل مفهوم العولمة في الكتابات العربية. مجلة الفكر السياسي. العدد السابع عشر. إتحاد الكتاب العرب. دمشق: سوريا.
(Online):http://www.awu-dam.org/politic/05-04/fkr4-5-018.htm
- مؤيد عبد الجبار الحديثي. 200. العولمة الإعلامية والأمن القومي. الأهلية للنشر والتوزيع، عمان.
- مايك فيذرستون، محرر. 2000. ثقافة العولمة، القومية والعولمة والحداثة. ت. عبد الوهاب علوب. المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة.
----------. 1991. الثقافة الاستهلاكية والاتجاهات الحديثة. ت. محمد عبد الله المطوع. دار الفارابي: بيروت.
- مجتمع الإمارات. 2004. جامعة الإمارات العربية المتحدة. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- مجد هاشم الهاشمي، 2001. الإعلام الدولي والصحافة عبر الأقمار الصناعية. دار المناهج للنشر والتوزيع: عمان.
- محمد الجوهري حمد الجوهري. 2002. العولمة والثقافة الإسلامية. دار الأمين للنشر والتوزيع: القاهرة.
- محمد راتب الحلاق، 1998-1999 (شتاء). العولمة....وسؤال الهوية. مجلة الفكر السياسي. العدد السابع عشر. إتحاد الكتاب العرب. دمشق: سوريا.
(Online): http://www.awu-dam.org/politic/05-04/fkr4-5-024.htm
- محمد صادق، 2001 . دراسة تدين أداء القضائيات العربية ثقافياً.
http://www.mafhoum.com/press/58C31.htm
- محمد عبده، 1998- 1999 (شتاء). آثار العولمة على الهوية الثقافية. ترجمة نبيل أبو صعب. مجلة الفكر السياسي. العدد السابع عشر. إتحاد الكتاب العرب. دمشق: سوريا.
Online): http://www.awu-dam.org/politic/05-04/fkr4-5-023.htm
- محمد نصرمهنا، 2002. في النظرية العامة للمعرفة الإعلامية للفضائيات العربية والعولمة الإعلامية والمعلوماتية. المكتبة الجامعية: القاهرة.

- مصطفى المصمودي، 1997. العرب في المجتمع الإعلامي. البيان، مركز المعلومات للدراسات والبحوث: دبي.
- مصطفى حجازي، 1998. حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- موسى الزعبي، 2002 (شتاء). الوجه الجديد للعالم. مجلة الفكر السياسي. إتحاد الكتاب العرب. دمشق: سوريا.
(Online) : http://www.awu-dam.org/politic/17/fkr17-005.htm
- ناهد طلاس العجة، 1999. العولمة، محاولة في فهمها وتجسيدها. ترجمة هشام حداد. دار طلاس: دمشق.
- يحيى اليحياوي. 2002. في العولمة والتكنولوجيا والثقافة، مدخل إلى تكنولوجيا المعرفة. دار الطليعة: بيروت.

Dicken, Peter. 1998. Global Shift: Transforming the World Economy. 3rd ed. New York: Guilford.

Dizard, Wilson P. 1997. Meganet: How the Global Communications Network Will Connect Everyone on Earth. Boulder, CO: Westview Press.

Emirates Center for Strategic Studies and Research. 1998. The Information Revolution and the Arab World: Its Impact on State and Society. Abu Dhabi, UAE: Emirates Center for Strategic Studies and Research.

Foucault, M. 1979. Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77. New York: Pantheon.

Foucault, M. 1980. Discipline and Punish. London: Penguin.

Gilpin, Robert. 2001. Global Political Economy, Understanding the International Economic Order. Princeton University Press.

Harrington, John. 1998. ìThe Media, Framing, and the Internet: Dominant Ideologies Persist. Available at www.sspp.net.

Ideology and Hegemony. 2003. Available at http://home.earthlink.net/~jenniferterry/courses/WS50cmaterial/lecture3ppt.html.

Koc, Mustafa. 1994. ìGlobalization as a Discourse. In From Columbus to Conagra: The Globalization of Agriculture and Food, ed. Alessandsro Bonanno et al, 265-280. Lawrence: University Press of Kansas.

McChesney, Robert. 1997. ìThe Global Media Giants: The Nine Firms that

Dominate the World. Available at www.fair.org/extra/9711/gmg.html.

Merrill, John C.1991. Global Journalism, Survey of International Communication. 2nd ed. New York & London: Longman.

Ogan, Christine. 1991. ìMiddle East and North Africa. In Merrill, 129-153.

Robertson, Robert. 1992. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage.

Sklair, Leslie. 1999. ìCompeting Conception of Globalization. Journal of World-Systems Research 5(2):143-162. Available at http://csf.colorado.edu/jwsr.

-------.1991. The Sociology of the Global System. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Thurow. Lester. 1998. ìThe Information-Communications Revolution and the Global Economy. In Emirates Center for Strategic Studies and Research, 11-35.

Waters, Malcolm. 1995. Globalization. London: Routledge.

William, Robinson I., 2001. ìThe Debate on Globalization, the Transnational Capital Class, and the Rise of a Transnational State. Paper delivered at the American Sociological Association meeting, Los Angeles, August 18-21.

William, Robinson I., and Jerry Harris. 2000. ìTowards Global Ruling Class. Journal of Science and Technology 64 (1): 11-45. Available at www.geocities.com/trewin.geo/transnational.html.

تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي : منظور سوسيولوجي

د. فهد عبد الرحمن الناصر *
د. مها ناجي غنام **

مقدمة :

عندما يفرض التغير الاجتماعي والاقتصادي نفسه على المجتمع الإنساني، فإن كثيراً من الأنظمة الاجتماعية تصبح عرضة للتغير، ويعتريها ما طرأ على النظام الأم (المجتمع) من تغيرات، وفي ظل التغيرات العالمية ذات الطابع المعولم، تتعرض الأسرة، شأنها شأن باقي أنظمة المجتمع، للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الفاعلة والمؤثرة في البناء الاجتماعي للمجتمع بما يحتويه من نظم وقيم واتجاهات وأفكار. من أمثلة هذا التغير الذي تتعرض له الأسرة: الشكل، والحجم، والقيم، والمشكلات، وشبكة العلاقات الأسرية بشكل عام والزواجية بشكل خاص، وغير ذلك من التغيرات التي تنعكس على الأسرة كنظام اجتماعي. وبناء على ذلك، فإن بعض الأشكال الزواجية ليست خارجة عن قاعدة التغير،كما أنها آخذة بالاستمرار في النظام الأسري حتى وإن كانت تواجه بنوع من عدم القبول الاجتماعي من بعض الشرائح في المجتمع. ولعل في مقدمة هذه الأشكال أو الأنماط الزواجية، نظام تعدد الزوجات Polygyny الذي تختلف بشأنه الاتجاهات والآراء. وعلى اختلاف المجتمعات

* كلية العلوم الاجتماعية- جامعة الكويت
** كلية التربية الإسلامية - جامعة الكويت

الإنسانية في ثقافاتها - بما يحمله مفهوم الثقافة من أديان ومعتقدات وقيم واتجاهات وغيرها - فإن معظم هذه المجتمعات قد عرف نظام تعدد الزوجات، وهو ما أثبته العالم «ميردوك» في أطلسه الإثنوجرافي الشهير؛ حيث وجد أن ما يقارب 85٪ من مجموع عينته العالمية (1157 مجتمعاً إنسانيا) قد مارس نظام تعدد الزوجات، ولذلك اعتبر تعدد الزوجات أكثر أشكال الزواج انتشاراً بعد الزواج الأحادي. (Lee, 1987) أما «بوتومور» فقد خلص إلى أن المجتمع قد يسمح بممارسة نظام تعدد الزوجات، لكن الزواج الأحادي يظل هو النمط الشائع، بحيث يقتصر التعدد على الذكور الأغنياء أو الأقوياء (بوتومور، 1978م).

ولا تشذ المجتمعات العربية والإسلامية عن هذا التوجه، فبحكم موروثها الثقافي، عرفت نظام تعدد الزوجات في الأسرة، إلا أنها تعاملت معه بحذر وتقنين في بعض الحالات كالعراق وسوريا، وبحزم وتقييد كما هي الحال في تركيا وتونس وإندونيسيا، وفي هذه الأخيرة أثيرت مناقشات متعددة تطالب بإلغاء قرار الحكومة الذي ينص على عدم السماح لموظفي الحكومة بالزواج من زوجة ثانية إلا بموافقة الزوجة الأولى، وقد أيد هذه الفكرة بعض أساتذة علم الاجتماع، ووصفوا القرار بأنه أدى إلى انتشار الخيانة الزوجية بين أفراد الشعب مؤكدين ضرورة إلغائه. وأخيراً هناك بعض المجتمعات العربية التي تشجع التعدد وتدعو إليه، كما هي الحال في السودان، أما في المجتمعات العربية الخليجية، فتترك الحرية للمواطنين في استخدام هذا الحق بحسب الشريعة الإسلامية، وتشير بعض المصادر إلى أن ظاهرة تعدد الزوجات في هذه المجتمعات تبلغ نحو 8٪ (الشربيني، 2002م) ويراوح الاتجاه نحو نظام تعدد الزوجات في المجتمعات العربية بين التسامح والقبول الكامل إلى الرفض والمنع التام، مروراً بالقبول الجزئي والتشجيع والترحيب، وذلك بموجب القانون،لكن هناك وصمةً ما ارتبطت بالزواج المتعدد، ونظرةً عامة اجتماعية لا ترحب بتعدد الزوجات وتنظر لمن يفعل ذلك على أنه قام بعمل غير مقبول.

وكثيراً ما تطرح مسألة تعدد الزوجات نفسها على ساحة الاهتمام البحثي في المجتمع العربي الخليجي، خاصة عندما يكون التعدد مرتبطاً بالزواج من جنسيات أجنبية؛ ففي

المجتمع السعودي - مثلاً - أجريت دراسة عن الحالة الاجتماعية للسعوديين المتزوجين بآسيويات، حيث أشارت إلى ارتفاع نسبة زواج السعوديين (المتزوجين) من الجنسيتين الإندونيسية والهندية، فقد بلغت النسبة 41٪ للمتزوجين، مقابل 2.5٪ للعزاب، 9.7٪ للمطلقين، 7.2 ٪ للأرامل (العنقري،2002م).

وفي الكويت توجد معطيات إحصائية ذات دلالة اجتماعية لمسألة تعدد الزوجات؛ فقد تضاعفت نسبة النساء العازبات Single women من 16٪ إلى 31٪ خلال الفترة من 1965م حتى 2000م) (Shah , 2004)، وهذا التضاعف قد يدعم الاتجاه نحو تعدد الزوجات أو يخلق البيئة الاجتماعية المناسبة له، وتفيد الدراسة نفسها بأن نسبة 5٪ من الزوجات الكويتيات أفدن بأن أزواجهن متزوجون بأكثر من واحدة. وبحسب إحصائية عن وزارة العدل (2002م)، كانت هناك 1269حالة زواج بأكثر من زوجة من إجمالي 11899 حالة زواج للمواطنين الكويتيين في عام 2001م، وخلال الشهور الأربعة الأولى من عام 2002م، سجلت 380 حالة زواج كان الزوج فيها بعصمته أكثر من زوجة، من أصل 3689 حالة زواج، وهذه نسبة ليست بالقليلة على أية حال. وعلى الرغم من أن الزواج الأحادي هو الغالب، فإن نسبة الزواج الأحادي مؤشر دال على وجود التعدد بين المواطنين (عامة الشعب) وليس بين الطبقة العليا أو التجار الأثرياء فقط. كما تشير إحصاءات وزارة العدل (2003م) إلى أن إجمالي عدد عقود الزواج الكويتية التي تم توثيقها خلال عام 2002م بلغ 9481 عقدا، منها 879 عقداً - أي ما يعادل 9.3٪ - كان في عصمة الزوج أكثر من زوجة. أما في عام 2003م، فإن هذه النسبة بلغت 8.4٪؛ إذ إن عدد الأزواج الذين كان في عصمتهم أكثر من زوجة هو 585، وذلك من إجمالي عقود الزواج التي تم توثيقها والبالغة 6984. إن تعدد الزوجات قد تمتد آثاره السلبية إلى بنية المجتمع الكويتي عندما يكون سبباً (غير مباشر) لمشكلات اجتماعية وديموغرافية أخرى، كما هي الحال في ظاهرة الزواج من أجنبيات؛ إذ يقبل بعض المواطنين الرجال على الزواج الثاني أو الثالث أو الرابع من جنسيات أخرى عربية أو أجنبية وبخاصة الآسيوية، وهو ما قد يترتب عليه تداعيات ومشكلات اجتماعية ثقافية متنوعة.

ويواجه نظام تعدد الزوجات في المجتمعات العربية اتجاهات اجتماعية تتباين بين

المعارضة والتأييد، وتستند هذه الاتجاهات إلى مسوغات التعدد وأسبابه، في حين ترتكز الاتجاهات المؤيدة للتعدد على مزاياه الاجتماعية من جوانب متعددة، فإن الاتجاهات المعارضة ترتكز على الأخطاء الشائعة في تطبيقه والآثار السلبية والأضرار التي يخلفها على ضحاياه، وهم في الغالب من النساء والأطفال، وقد ينتج عن تعدد الزوجات بعض المشكلات الاجتماعية التي تصيب البناء الأسري، كأن يكون سبباً لطلاق الزوجة الأولى وشقائها وحرمان أبنائها من حياة أسرية طبيعية، كما أن التعدد قد يكون سبباً مباشراً للعنف الأسري نتيجة المشكلات المستمرة بسبب وجود زوجة ثانية، وهناك من يعتبر تعدد الزوجات مشكلة في كثير من المجتمعات المسلمة؛ إذ إنه يعكس الصراع القائم بين التمسك بالشرع والتقاليد من جهة، والتغيير الاجتماعي من جهة ثانية (الشطي، 1998م). وفي المقابل، فإن تعدد الزوجات يطرح أحياناً حلاً لبعض المشكلات التي تهدد الأسرة والمجتمع، ومن أهم هذه المشكلات: زيادة عدد الإناث على الذكور، العلاقات المحرمة خارج إطار الزواج، ظاهرة الزواج العرفي، مشكلة العنوسة، الطلاق، الترمل، عدم الإنجاب، وعدم وجود بديل للأب لرعاية أبناء المطلقات والأرامل.

مشكلة الدراسة الحالية ودلالتها:

على الرغم من حيوية مسألة تعدد الزوجات واحتمال استمرارها قضية خلافية، فإن الدراسات الاجتماعية لم تتناول الاتجاه حول هذه المسألة، ومن هنا فإن الدراسة الحالية تتناول هذه المسألة من خلال محاولة الإجابة عن تساؤل أساسي: ما هو اتجاهات المواطنين الكويتيين نحو مسألة تعدد الزوجات؟ ومن هذا التساؤل تنبثق التساؤلات الفرعية الآتية:

- ما موقع مزايا تعدد الزوجات على القبول والرفض؟
- ما موقع مساويء تعدد الزوجات على القبول والرفض؟
- ما طبيعة الاتجاه نحو تعدد الزوجات؟
- ما شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات؟
- إلى أي حد يتأثر الاتجاه نحو تعدد الزوجات بمتغيرات الجنس والسن والتعليم والدخل والحالة الاجتماعية ومحل الإقامة؟

من الواضح أن مشكلة البحث موضوعها الاتجاه نحو تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي، ومن المعروف أن مفهوم الاتجاه (Attitude) له تعريفات متعددة، وذلك بحسب مجالات القياس (Lana,2002) حيث يعرفه البعض بأنه حالة استعداد عقلي عصبي تنظم عن طريق الخبرة وتؤثر تأثيراً موجهاً أو ديناميكياً على استجابات الفرد نحو الموضوعات أو المواقف المرتبطة بها. في حين يعرفه البعض الآخر بأنه درجة العاطفة الإيجابية أو السلبية المرتبطة بموضوع معين قد يكون رمزاً أو شعاراً أو شخصاً أو موقفاً أو فكرة يمكن أن يختلف الناس في عاطفتهم نحوها إيجاباً أو سلباً (الديب، 1993م)، وهذا التعريف الأخير هو المستخدم في الدراسة الحالية بشأن موضوع تعدد الزوجات.

وتعتبر هذه الدراسة ذات أهمية سواء للدراسات الاجتماعية أم للواقع الكويتي؛ فمن جهة أولى يعتبر تعدد الزوجات ظاهرة اجتماعية لها صفة الاستمرارية على الرغم مما يعتريها من بعض التغيير بسبب الظروف المجتمعية المتغيرة، ومن جهة ثانية، فإن تعدد الزوجات مسألة تتعلق بأهم وحدات المجتمع ونظمه، فالأسرة هي أساس تكوين المجتمع، وأي خلل يصيبها، تنعكس آثاره على المجتمع بأكمله. ومن الملاحظات الواقعية في المجتمع الكويتي، أن التعدد ينتج عنه خلافات أسرية ليس بين الزوج وزوجاته فقط، أو بين الزوجات أنفسهن، بل تمتد إلى الأبناء (الأخوة غير الأشقاء)، وقد تتسع دائرة النزاع لتشمل كلاً من أسر الزوج وزوجاته.

أما الاعتبار الثالث في أهمية الدراسة الحالية فهو ندرة الدراسات الاجتماعية المحلية (الكويتية) حول تعدد الزوجات، بمعنى غياب الدليل العلمي عن الاتجاه نحوه ودرجة القبول الاجتماعي له في الوقت الراهن، والآثار الاجتماعية المترتبة عليه والفئات المتضررة منه، وانعكاس ذلك على البناء الأسري، واستشراف مستقبل الظاهرة. من هذا المنظور، فإن الدراسة الحالية تشكل منطلقات لدراسات أخرى مستقبلية حول الظاهرة، بهدف استكمال حلقات البحث العلمي حول قضية ذات أهمية للأسرة والمجتمع.

البناء النظري والدراسات السابقة :

يعتبر موضوع تعدد الزوجات من الموضوعات الأساسية لعلم الاجتماع العائلي، وبحسب

قاموس علم الاجتماع فإن تعدد الزوجات هو زواج الرجل بأكثر من امرأة في وقت واحد، وهو نظام معروف وواسع الانتشار، وفي بعض الأحيان قد يكون النساء أخوات ولذلك يُعرف باسم البوليجينية الأختية sororal polygyny، وفي الدوائر الأنثروبولوجية البريطانية تعتبر البوليجينية شكلاً من أشكال الزواج التعددي البوليجامي (غيث،1979م).

أما معجم علم الاجتماع فيعرف تعدد الزوجات بأنه نظام يباح بمقتضاه للرجل أن يكون في عصمته زوجتان أو أكثر في آن واحد، وأن التعدد قد وجد منذ أقدم العصور وما زال موجوداً في كثير من المجتمعات في الوقت الحاضر (الفار،1978م). وفي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، نجد تعريف تعدد الزوجات بأنه أحد أشكال الزواج، يتزوج بمقتضاه الرجل من زوجتين أو أكثر معترفاً بهن في وقت واحد، وقد يتزوج الرجل من عدة شقيقات أو يتزوج من شقيقة زوجته إذا أصبحت أرملة (بدوي،1977م). وهناك من يميز بين شكلين من تعدد الزوجات، الأول: المتزامن؛ أي الاقتران بأكثر من زوجة في وقت واحد، والثاني: هو المتتابع؛ أي أن يلجأ الرجل إلى الاقتران بزوجة أخرى بعد انتهاء علاقته الزوجية بزوجته السابقة سواء بسبب وفاتها أو طلاقها منه(شكري، 1981م).

ومن المنظور السوسيولوجي، فإن نظام تعدد الزوجات هو امتداد طبيعي للتنظيم العائلي في المجتمع القبلي العشائري الذي يسيطر عليه شكل العائلة البطريركية أو النظام الأبوي ذو السلطة المطلقة. (Mitchell,1979) والميزة الرئيسية التي تتميز بها هذه العائلة، ليست تعدد الزوجات فقط، وإنما أيضاً تنظيم عدد معين من الأشخاص في عائلة تخضع للسلطة الأبوية ممثلة في رئيس العائلة، حيث يعيش هذا الرئيس في ظل تعدد الزوجات والعبيد والإماء، ويعتبر هذا الشكل من العائلة امتيازاً للأغنياء والأعيان القادرين على شراء عدد من الزوجات والإماء، كما يعتبر عند الشعوب الشرقية درجة انتقالية من العائلة التي انبثقت من الزواج الجماعي وقامت على الحق الأمي، إلى العائلة الفردية في العالم المعاصر، وقد سمي هذا الشكل من قبل علماء الاجتماع بالزواج الثنائي؛ لأن علاقات الزواج لا تكون وثيقة كما هي في حالة الزواج الأحادي (الرحبي،2001م)

وتختلف المجتمعات التي تبيح تعدد الزوجات من حيث أنماط التعدد ومكانة الزوجات (الشريكات في الزوج الواحد) وأسباب التعدد؛ فهناك مجتمعات يكون فيها التعدد

مقصوراً على طبقة الأمراء والنبلاء،وهناك مجتمعات أخرى تبيح تعدد الزوجات لجميع الطبقات مع اختلاف في العدد الذي تحصل عليه كل طبقة؛ فالملك في مجتمع الباجندا بأوغندا لديه المئات من الزوجات، وزعماء القبائل كذلك، فكل زعيم لديه عشر زوجات أو أكثر. أما عامة الشعب فعليهم العمل بجد حتى يتمكن الفرد منهم من الحصول على زوجتين أو أكثر، وبالنسبة للفقراء، فغالباً ما تكون لديهم زوجة واحدة فقط (الفار،1978م). وهناك من يعتقد بأن تعدد الزوجات في الوقت الحاضر محدود جدا، ويكاد ينحصر في شيوخ القبائل وملاك الأراضي والفلاحين الذين يحتاجون إلى أيد عاملة، وكذلك الذين لم يرزقوا أولاداً من الزوجة الأولى(بركات،1996م).

كذلك تختلف المجتمعات التي يسود فيها نظام التعدد من حيث تحديد مركز الزوجات القانوني وأهمية كل منهن في الأسرة، فبعض المجتمعات تعاملهن جميعاً على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، وبعضهم الآخر يفرق بينهن فيجعل من إحداهن زوجة أصيلة ينتسب إليها جميع أولاد الزوج منها ومن ضرائرها في حين يجعل الزوجات الأخريات في الدرجة الثانية، وغالباً ما تكون الزوجة الأولى هي الزوجة الأصيلة، ويطلق عليها في بعض المجتمعات السيدة العظيمة، ولا ينطبق هذا الوضع، بالنسبة لمكانة الزوجات، على مجتمعاتنا العربية ولاسيما الخليجية منها، بل على العكس من ذلك، قد تكون المكانة العليا من نصيب الزوجة الجديدة التي عادة ما تستأثر بمحبة الزوج وعنايته، الأمر الذي تؤكده كثير من قضايا وشكاوى الزوجات (الزوجة الأولى) وشكاواهم في وسائل الإعلام والمحاكم.

وتدل الدراسات الحقلية على انتشار التعدد في كثير من المجتمعات البدائية والقروية والحضرية، منها على سبيل المثال: جزيرة تيكوبيا وجزر التروبرياند والكبسيجيس في كينيا، والباجندا في أوغندا، والأزاندي في السودان، وعند الهندوس والمسلمين في منطقة شاميربت بالهند، ولعل العينة الأثنوجرافية العالمية لميردوك (1157 مجتمعاً)، دليل واضح وقوي على انتشار هذا النظام الزواجي بين غالبية المجتمعات الإنسانية (نحو 85٪ منها) باستثناء المجتمعات الصناعية الحديثة. ومن الضروري الإشارة إلى ارتباط هذا النظام، أو هذا الشكل المعروف من الزواج، بثقافات المجتمعات التي وجد فيها، وكذلك،ومن دون

شك، ارتباطه بالظروف والعوامل الاجتماعية التي ساعدت وشجعت على ممارسته (الساعاتي، 1981م، ص55).

وفي تفسير تعدد الزوجات بوصفه ظاهرة اجتماعية، لابد من أخذ الثقافة Culture بعين الاعتبار؛ إذ إن دراسة الظاهرة الاجتماعية تتطلب معرفة السبب الذي أدى إلى الوظيفة التي تقوم بها الظاهرة في إطار الثقافة، وهذا ما أكده دوركايم ثم من بعده مالينوفسكي؛ فمظاهر الثقافة (ومنها الظواهر الاجتماعية) لا يمكن دراستها بمعزل عن الغايات التي تسعى لتحقيقها، كما أن أي محاولة لفهم الدور الإنساني للمؤسسة العائلية، يجب أن يأخذ بعين الاعتبار الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها العائلة لخدمة النظام الاجتماعي على صعيد تنظيم الحياة الخاصة بين الرجل والمرأة، ورفد المجتمع بالأفراد المنتجين. في ضوء هذه الرؤى لعلماء الاجتماع والأنثربولوجيا، يمكن رصد أهم العوامل المجتمعية التي تفسر ظاهرة تعدد الزوجات في كثيرمن المجتمعات، وهناك ثلاثة تفسيرات علمية لهذه الظاهرة (Barber,2002 and Meloy,2002) (Anderson, 2000)، وهي تدور حول العوامل الجنسية، والاقتصادية، والديموغرافية. فالتفسيرات الجنسية Sexual Explanations تفترض أن الدوافع الجنسية عند الرجال أقوى من النساء، ومن ثم فإن الرجل يحتاج إلى أكثر من امرأة، ولهذا فإن الرجال يميلون إلى تعدد الزوجات (Reiss etal,1980)، ويدعم هذا التفسير - من الناحية الإحصائية فقط - التوزيع التكراري للمجتمعات التي تمارس تعدد الزوجات والبالغة 75٪ من العينة الإثنوجرافية العالمية لميردوك (الساعاتي، 1981م، ص 56) إلا أن هذا التفسير تعتريه بعض نقاط الضعف الواضح، فليس هناك دليل علمي يقطع بأن الدوافع الجنسية عند الرجال أقوى من النساء، كما أن الرجل عندما يتزوج أكثر من زوجة، قد لا يكون ذلك بسبب قوة الدافع الجنسي، إضافة إلى أن النساء في بعض المجتمعات هن اللاتي يؤيدن تعدد الزوجات ويقبلن عليه طواعية. وإذا سلمنا بأن الدافع الجنسي هو السبب في تعدد الزوجات، فمعنى ذلك أن الشباب أو الرجال الأصغر سناً هم الذين يقبلون على الزواج بأكثر من زوجة، إذ إنهم الأكثر قوة (جنسياً)، لكن الواقع أثبت أن كثيراً من الأزواج كبار السن هم الذين يميلون إلى الزواج مرة ثانية وليس الأزواج صغار السن، وبحسب دراسة

أوكايجبو، فإن 78٪ من الأزواج متعددي الزوجات في ريف نيجيريا كانوا فوق سن الخمسين (Lee,1987) وهناك خطأ يرتبط بمنطق الطرح الذي يقدمه التفسير الجنسي للتعدد؛ إذ أن كثيراً من المجتمعات تسمح للرجال بالحصول على الجنس من دون زواج، ومن ثم فإنهم ليسوا مجبرين على الارتباط رسمياً بزوجة أخرى من أجل هذا الدافع، وعلى ذلك، فإن تفسير تعدد الزوجات في ضوء الدافع الجنسي أمر يجانبه الصواب بالنسبة لكثير من الثقافات الغربية. ومن جانب آخر، إذا كان تعدد الزوجات - كما يذهب أنصار التفسير الجنسي - هو ميل فطري لدى الذكور، فما سبب عدم التعدد لدى كثيرين منهم؟ لاشك أن ذلك يتطلب البحث عن العوامل الأخرى المؤدية أو المشجعة لتعدد الزوجات أو المشجعة عليه، والتي يمكن في ضوئها فهم إقبال بعض الرجال على التعدد، وعدم إقبال بعضهم الآخر.

أما التفسيرات السكانية والبيئة: Ecological and Demographic Explanations، فهي تهتم بالبحث عن العوامل البيئية والظروف السكانية المتعلقة بالجنس أو بالفروق بين نسبة الجنسين في المجتمع. فقد أظهرت بعض الدراسات أن تعدد الزوجات هو استجابة ثقافية (لتابو Tabo) يحرم الاتصال الجنسي بين الزوجين بعد الولادة ولمدة طويلة، ففي كثير من المجتمعات تخضع النساء لعقوبات تمنع الاتصال الجنسي لفترات تراوح بين أسابيع وعدة سنوات بعد ولادة الطفل (Ware,1987)، وتؤيد ذلك البيانات التي توصل إليها العالم ميردوك في أطلسه الإثنوجرافي، حيث تظهر ارتباطا دالاً بين إباحة تعدد الزوجات ثقافيا، وبين طول فترة حظر الاتصال الجنسي وتحريمه بين الزوجين بعد الولادة، أما بالنسبة للفروق بين نسبة الجنسين، فهناك دراسة أجريت على عينة تتكون من 21 مجتمعا، منها ثمانية مجتمعات تمارس تعدد الزوجات، وقد أظهرت نتائج الدراسة انخفاض نسبة الذكور عن الإناث في المجتمعات التي تمارس التعدد مقارنة بالمجتمعات التي لا تمارس التعدد (Spreitzer, & Riley, 1974)، غير أن هذا التفسير يمكن الرد عليه بأنه من النادر وجود مؤشرات إحصائية تقطع بتفوق عدد الإناث على الذكور بما يسوغ زواج الرجل بأكثر من زوجة لسد خلل قائم في النسبة بين الجنسين في المجتمع، بل إنه من المعروف أن عدد الذكور والإناث متواز على مستوى البشرية وفي كل العصور ما عدا بعض الحالات الاستثنائية النادرة (شكري، 1981م)، الأمر الذي يمكن معه القول: إن تعدد الزوجات يمكن أن يتسبب في إحداث خلل في التركيبة الجنسية للمجتمع.

أخيراً، فإن التفسيرات الاقتصادية Economic Explanations حظيت بأهمية ملحوظة، إذ إنه من المعروف أن تعدد الزوجات تعتبره بعض المجتمعات دليلاً على تمتع الرجل بمكانة اجتماعية عالية، على الرغم من الجدل حول المدى الذي يكون فيه التعدد مفيداً في الإنتاج والثروة والمكانة الاقتصادية، وهناك علاقة موجبة بين مساهمة النساء في المعيشة وتكرار حدوث تعدد الزوجات؛ بمعنى أنه كلما زادت ضرورة عمل المرأة في الإنتاج، زاد احتمال ممارسة التعدد (Wyatt,1989)، وقد تأيدت هذه النتيجة من واقع بحوث تناولت الأدوار الاقتصادية للمرأة في إفريقيا حيث تتراكم العوائد الاقتصادية الكبيرة لدى العائلات متعددة الزوجات في المجتمعات الزراعية الإفريقية وبينها، كما تبين أن هناك ارتباطاً موجباً بين تعدد الزوجات ومساهمة النساء في نفقات المعيشة في المجتمعات الزراعية والرعوية فقط (شكري،1981م). وهنا تجدر الإشارة إلى أن هناك تناقضات عديدة داخل وبين المجتمعات الأفريقية (Roth&Kurup,1990) على سبيل المثال، فإن دور النساء في النشاطات الزراعية يتزايد بشدة في مجتمعات شرق إفريقيا، ولكن تعدد الزوجات أكثر تكراراً في مجتمعات غرب إفريقيا، وتوجد أعلى نسبة تعدد الزوجات في غانا حيث تعمل النساء بشكل قليل نسبيا، ويستنتج من ذلك أن تعدد الزوجات لا يمكن تفسيره بتنوع الأدوار الاقتصادية للنساء، بل يمكن أن يكون السبب هو الجنس والتناسل أكثر من الاقتصاد والإنتاج.(goody,1997).

هذا، وقدم لنا مالينوفسكي في كتابه «أبطال المحيط الهادي الغربي» تحليلاً أنثروبولوجياً للنظام الاقتصادي للأسر الأمومية، فقد اتضح له في دراسته لجماعات التروبرياند الإفريقية، أن ثمة تداخلاً بين النظام الاقتصادي ونظام القرابة في تلك الجماعات من واقع حياتهم الاجتماعية، وهذا النظام الاجتماعي يسمح للزعماء الزواج بالنساء اللاتي لهن إخوة أغنياء ليكون لهم عدد من الأصهار الأثرياء، وحيث إن النظام الأمومي عندهم يضع واجبات على الأخ نحو أخته، فإن الزعيم يجد نفسه غارقاً في الثروة التي تقدم لزوجاته من إخوتهن (أركاني، 2002م). وفي تركيا يوجد مثال يوضح أهمية العامل الاقتصادي في تفسير ظاهرة تعدد الزوجات؛ فالفلاح التركي في الأناضول يتحايل على القانون حتى يستطيع أن يجمع بين أكثر من زوجة، وذلك بأن يطلق زوجته التي في

عصمته قبل أن يتزوج من أخرى، ولكنه لا ينفصل عنها وإنما يحتفظ بها في بيته هي وأولادها؛ وذلك لاعتبارات اقتصادية بحتة،كزيادة الأيدي العاملة الزراعية (شكري، 1981م).

وإذا كانت هذه تفسيرات نظرية لتعدد الزوجات، فإنه من واقع دراسات ميدانية (الساعاتي،1981م) أمكن حصر أسباب البوليجينية في مجموعة من العوامل أهمها: زيادة عدد الإناث على عدد الذكور، رغبة بعض الرجال في الزواج من امرأة جميلة صغيرة بعد أن تكون الزوجة الأولى قد تقدمت في السن، الرغبة في الذرية إذا كانت الزوجة الأولى عاقرا،الرغبة في إنجاب الذكور إذا كانت الزوجة الأولى تنجب الإناث فقط، مرض الزوجة الأولى لمدة طويلة أو إصابتها بمرض لا يرجى شفاؤه، المباهاة بكثرة عدد الزوجات كعلامة امتياز بالنسبة للأغنياء، كما هي الحال بين بعض القبائل الإفريقية، إعلاء شأن الرجل وإبراز أهميته وذيوع شهرته، بالإضافة إلى القوة والمكانة التي تضفيها عليه كثرة عدد أولاده، وهذا يُعد سبباً قوياً من أسباب البوليجينية في بعض المجتمعات، كمجتمع الكونغو على سبيل المثال.

وقد يكون تعدد الزوجات في بعض القبائل بالنسبة للرجل مصدراً للراحة وجلب المال، كما في قبائل الزولو في شرقي وسط إفريقيا (Mulder, 1992) كما قد تقسو الحياة في بعض المجتمعات على أفرادها من الرجال، كما هي الحال بالنسبة للصيادين في القطب الشمالي، فتؤدي إلى تناقص عدد البالغين من الذكور عند الإسكيمو، فلا يصبح هناك مفر من البوليجينية. وفي بعض المجتمعات يكون اتصال الرجل بزوجته في أثناء الحمل أمراً ممنوعـاً أو غير صحي، كما توجب على الرجل الامتناع عن زوجته طوال فترة إرضاعها لطفلها حتى الفطام، وهذه الفترة قد تطول إلى ثلاث سنوات أو أربع وأحياناً إلى ست في بعض المجتمعات، فتحدو بالرجل إلى البوليجينية (الساعاتي، 1981).

ويمكن إضافة عامل آخر مهم، ألا وهو الوفرة المادية بوصفها إحدى العوامل المساعدة والمشجعة على تعدد الزوجات في المجتمعات العربية الخليجية حالياً، فغالباً لا يقبل على التعدد إلا القادرون على تحمل تكاليف الحياة الزوجية وأعبائها لأكثر من بيت وزوجة، أو أن يلجأ من يفكر في الزواج بأخرى، إلى المرأة المقتدرة مادياً حتى تساهم في نفقات بيتها

أو تتحمله كلية. وهناك مثل خليجي معروف يعبر عن علاقة التعدد بالوفرة المادية، يقول المثل «من كثر ماله ما كفته أم عياله»، بمعنى أن زيادة دخل الرجل تؤدي إلى اقترانه بزوجة ثانية، ويؤكد ذلك ارتفاع حالات التعدد قديماً بين أسر الأغنياء. وتجدر الإشارة إلى أن جميع العوامل والأسباب التي سبق ذكرها، والتي توصلت إليها الدراسات المتوافرة حول موضوع تعد الزوجات، تنصب كلها في دائرة الرجل ومن أجله، بمعنى أنها تسلط الأضواء على أسباب التعدد كما يراها الرجل من منظور مصلحته الخاصة من حيث الامتيازات التي تعود عليه من وراء هذا الشكل من أشكال الزواج، دون طرح وجهة النظر الأخرى المتعلقة بالطرف الثاني في العلاقة الزوجية (المرأة)، ودون ذكر للامتيازات التي يمكن أن تعود عليها من تطبيق هذا النظام. وربما كان ذلك مؤشراً على أهمية التعدد وفائدته بالنسبة للرجل فقط دون المرأة مقابل عدم وجود فوائد ملموسة يمكن أن تحصل عليها المرأة من نظام التعدد. لكن من منظور شرعي، قد يعتبر تعدد الزوجات من مصلحة المرأة أيضاً عندما تتسع الدائرة لتشمل نساء المجتمع ممن لا تجد منهن المأوى أو المعيل. هنا يكون التعدد مفيداً للمرأة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل الرجل الذي يفكر بالزواج مرة ثانية أو ثالثة، يبحث عن المرأة التي لا عائل لها أو مأوى؟ وهل كل رجل يلجأ إلى التعدد في الزوجات يكون هدفه حل مشكلة اجتماعية أو أن هدفه حل مشكلاته الشخصية وتحقيق رغباته الذاتية؟! هذا ما سكتت عنه وجهات النظر المؤيدة لنظام تعدد الزوجات، وإن كانت بعض الدراسات الاجتماعية، قد أثارت تساؤلات مشابهة عند استعراض مسوغات التعدد التي ساقتها معظم الدراسات، منها إذا ما كان يحق للمرأة تعدد الأزواج حين تنشأ ضرورات اجتماعية وشخصية من جانب المرأة، كأن يكون الزوج مصاباً بمرض مزمن ومنفر أو أن يكون عقيماً والزوجة تحب الذرية (بركات،1996). وهناك من يرى وجود الأدلة على أن نظام تعدد الزوجات في طريقه إلى الاختفاء كلية، والقاعدة العامة أن يحدث هذا الاختفاء بشكل تلقائي كرد فعل لبعض التغيرات الاجتماعية في مجالات الحياة الأخرى، فتغير أسلوب الحياة الاقتصادية، كالبعد عن الزراعة التقليدية، وانتشار التعليم، وتغير وضع المرأة، إضافة إلى الأعباء الباهظة التي يلقيها الزواج على «العريس» كالمهر والهدايا والعثور على المسكن المناسب...، كل هذه الظروف والمتغيرات تؤدي بشكل تلقائي

إلى العزوف عن الجمع بين أكثر من زوجة في وقت واحد (شكري، 1981م). ومع التأكيد على أهمية العامل المادي، فإنه في بعض الحالات لا يكون عقبة في طريق الأزواج الراغبين في التعدد؛ إذ تسهم الزوجة الثانية أو الثالثة أو الرابعة في تحمل أعباء المعيشة، خاصة من خلال أشكال الزواج الجديدة التي ظهرت في بعض المجتمعات الخليجية والعربية، منها على سبيل المثال زواج المسيار، وفيه لا يكون على الزوج أية التزامات مالية نحو الزوجة، من سكن ونفقة وخلافه.

وعلى مستوى المجتمع الكويتي تندر الدراسات السوسيولوجية التي تطرح تعدد الزوجات من منظور اجتماعي يبحث في العوامل الاجتماعية المهيئة له، والمشكلات التي تنجم عنه، أو تقيس اتجاهات الناس نحو هذه الظاهرة من حيث القبول أو الرفض مع رصد المتغيرات المؤثرة في هذه الاتجاهات. في الوقت نفسه تندر الإحصاءات الرسمية الموثق فيها حجم الظاهرة واتجاهها وخصائص المتزوجين (الرجال والنساء). لكن هناك بعض الدراسات العربية القديمة التي قدمت إحصائية عن حجم الظاهرة في بعض المجتمعات العربية، فقد قدم الأخرس (1976م) نتائج بعض البحوث عن الزواج في سوريا، موضحا أن 5٪ من المتزوجين تزوجوا أكثر من زوجة واحدة، وأن هذه الظاهرة أكثر انتشاراً في الريف منها في المدينة، في حين تشير بيانات أخرى إلى أن نسبة 2٪ فقط من المتزوجين في دمشق كانوا يجمعون بين أكثر من زوجة واحدة. وفي منطقة أهوار العراق كشفت دراسة أنثروبولوجية عن أن 28٪ من المتزوجين لديهم أكثر من زوجة، مقابل 72٪ لديهم زوجة واحدة وذلك من بين مائة وعشرين عائلة شملتها الدراسة (سليم 1970م). وفي دراسة سوسيولوجية عن قرية كفر ماء في شمال الأردن، تبين أن نسبة المتزوجين بأكثر من زوجة واحدة في عام 1960م بلغت 10٪ (Antoun, 1968)، وأوضحت دراسة عن قرية أرطاس في فلسطين أن 11٪ من المتزوجين، تزوجوا من أكثر من امرأة وذلك خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، وأن هذه النسبة قد تدنت في القرية نفسها إلى 8.7٪ سنة 1967م. (Prothro & Diab,1974)

وفي السعودية أوضحت نتائج دراسة ميدانية استطلاعية (باقادر والغامدي، 1994م) حول ظاهرة تعدد الزوجات في مدينة جدة السعودية على عينة مكونة من (139 مفردة)

من الرجال فقط، أن 67٪ من العينة كانوا من مستوى تعليمي منخفض لا يتجاوز المرحلة المتوسطة، و15٪ منهم من الجامعيين، وأن 88٪ منهم من ذوي الدخل المحدود وتجاوزوا الثلاثين من العمر، وأن 74٪ من أصول بدوية أو ريفية، مقابل 26٪ من الحضر / مواليد المدن. أما دوافع العينة للتعدد أو الأسباب التي جعلتهم يتزوجون بأكثر من زوجة، فقد بينت النتائج أن 7٪ فقط كانت لديهم أسباب مُلحة للتعدد (لم يرزقوا بأطفال من زوجاتهم)، كما أفاد 55٪ من أفراد العينة أنهم لا يكترثون لرد فعل الزوجة الأولى، واعتبر 41٪ منهم أمر الزواج الثاني خاصاً بهم وأنه واسع الانتشار بين جماعتهم، كما أجريت دراسة اجتماعية عن ظاهرة تعدد الزوجات، نشرتها مجلة «المجلة» السعودية، وقد قامت الباحثة بعمل مسح لعينة عشوائية من النساء السعوديات (هن زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة) تراوح أعمارهن بين 25-40 عاما، موظفات وربات بيوت، وتراوح المستوى التعليمي لهن بين متوسط وثانوي وجامعي، وقد تناولت أسئلة الاستبانة أربعة محاور هي: النظرة للتعدد بعد خوض التجربة، وأسباب قبولهن التعدد، وسلبيات التعدد، وأسباب إقبال الزوج على التعدد من وجهة نظرهن. وقد تبين من الدراسة أن رأي النساء في التعدد كان مؤيداً، كما أن الغالبية العظمى من المفحوصات أفادت بأن قرار الاقتران برجل متزوج كان قراراً صائبا، وقد أجمعت العينة على عدة أسباب جعلتهن يقررن الزواج من رجل متزوج، وهي: كبر السن وتناقص فرص الزواج، الفشل في زواج سابق، تمتع الزوج بمواصفات معينة (المال، النضج، إرغام الأهل، وقسوة الظروف الاجتماعية). وبحسب آراء العينة، فإن سلبيات التعدد تتمثل في: مشكلات أسرية (عدم استقرار الأطفال، توتر الزوجين)، عدم التزام الرجل العدل بين الزوجات، معاناة الزوجة الثانية نفسياً ومادياً. وترى الزوجات أن أهم أسباب إقبال الزوج على التعدد هي الرغبة في التغيير، المتعة، البحث عن المرأة الغنية. وعند إجراء الدراسة نفسها على عينة من الرجال السعوديين المتزوجين بأكثر من زوجة لتعرف نظرتهم للتعدد وأسبابه من وجهة نظرهم، تبين أن هؤلاء الأزواج يرون في الزواج الثاني مزايا أهمها: الاستقرار والراحة، تحصين الرجل من الحرام، التغيير والمتعة، اهتمام كل زوجة بالاستحواذ على قلب الزوج، تأديب الزوجة المتسلطة. وبحسب آراء هؤلاء الأزواج، فإن أهم أسباب زواجهم بزوجة ثانية، تتمثل في فارق السن الكبير بين الزوج

وزوجته الأولى، انشغال الزوجة بالعمل عن الزوج والأطفال، استقلال الزوجة عن الزوج مادياً وإشعاره بالاستغناء عنه، عدم الارتياح والقبول للزوجة الأولى، وجود صفات غير مرغوبة في الزوجة الأولى (تسلطها، غرورها، مشاغبتها، عدم اهتمامها بالنظافة). كما أفاد الأزواج بأن تعدد الزوجات له سلبياته، ومن أهم هذه السلبيات: المصادمات مع الزوجة الأولى، توتر العلاقة مع الأبناء، عدم التركيز في كثير من الأمور الأسرية، ازدياد العبء المادي، زيادة المسؤوليات والالتزامات الأسرية المختلفة.

أما عن الدراسات الغربية حول ظاهرة تعدد الزوجات، فهناك الكثير منها وبخاصة الدراسات الديموغرافية، ومن الصعب الإحاطة بها جميعاً لكثرتها وتنوع موضوعاتها، ولذلك سوف نختار نماذج من تلك الدراسات. ففي إحدى الدراسات (Whiting, 1993) تم تقصي الفروق بين الزواج الأحادي والزواج التعددي من حيث جنس الأبناء (ذكور، إناث) في كل نمط. أجريت الدراسة على عينة كبيرة (ن = 882) خلال الفترة من 1966م حتى 1973م في كينيا. وقد اختيرت العينة من مجموعات متمايزة من حيث العرق واللغة والثقافة، تبين من الدراسة أن الزوجات في حالات التعدد ينجبن إناثاً أكثر مقارنة بالزوجات في حالات الزواج الأحادي. لكن هذه النتيجة لم ترض بعض الباحثين الاجتماعيين (Mulder , 1994)، فكتب أحدهم تعليقاً علمياً خلاصته أنه توصل إلى نتائج مناقضة تماماً من واقع دراسة أجريت على المجتمعات نفسها، وأن المقارنة الصحيحة بين الزواج المتعدد والزواج الأحادي من حيث إنجاب الذكور أو الإناث، يجب أن تتم بين مجتمعات ومجتمعات أخرى (وليس بين جماعات داخل المجتمع الواحد).

أما دراسة هامز (Hames , 1996)، فقد بحثت التكلفة والمنفعة الاقتصادية للزواج الأحادي والزواج التعددي للنساء في مجتمعات اليانومانو Yanomano، وهي مجتمعات من الهنود الحمر في فنزويلا. أجريت الدراسة على النساء في أربع مناطق مختلفة وركزت على العوامل الاقتصادية المحتملة في التمييز بين الزواج الأحادي والزواج التعددي؛ من حيث حجم المنزل، ساعات عمل الزوجين، وفرة الطعام. كشفت الدراسة عن أن حجم المنزل وساعات عمل الزوجين ليست عوامل مميزة لأي نمط زواجي، وأن وفرة الطعام هي العامل الوحيد الذي يميز بين الزواج الأحادي والزواج التعددي، بمعنى أن الزوجات في

حالات التعدد يمتلكن مصادر أوفر للغذاء مقارنة بالزوجات في حالات الزواج الأحادي. كما تفيد نتائج الدراسة بأنه في حالات تعدد الزوجات تزداد فرص حصولهن على مزايا غذائية أوفر بسبب ثراء الأزواج. وهناك دراسة مهمة تناولت الخصائص الاقتصادية الاجتماعية للنساء في حالات تعدد الزوجات (Klomegah,1997) أجريت الدراسة في غانا على عينة من النساء قوامها 1793 زوجة، وتفيد نتائج الدراسة أن هناك ارتباطاً عكسياً بين التعليم والتعدد، بمعنى أنه كلما ازداد المستوى التعليمي للمرأة ينخفض تعدد الزوجات، وأن الزوجات الحاصلات على تعليم أعلى يرتفع بينهن الزواج الأحادي (Monogamy) كما يزداد تعدد الزوجات بين النساء الريفيات مقارنة بالنساء الحضريات. وتبين من الدراسة أن الدين (Religion) ذو علاقة قوية بنمط الزواج (أحادي، تعددي)؛ إذ إن النساء المسيحيات الأرثوذكس يرفضن الزواج التعددي، في حين أن النساء المسلمات وذوات الديانات الوثنية الأخرى هن أكثر قبولاً بالزواج التعددي. وفي تنزانيا أجريت دراسة متعمقة على 190 من الأمهات، وشملت أيضاً الدراسة 253 من الأطفال، (Sellen,1999.) كان الهدف من الدراسة تعرف على تأثير تعدد الزوجات في رفاهية الأمهات والأطفال. وتخلص الدراسة إلى أن تعدد الزوجات ليس في مصلحة الأمهات وأطفالهن من الناحية الصحية، حيث تبين وجود علاقة بين التعدد من جهة ونمو الأطفال وإرهاق الأمهات من جهة ثانية؛ بمعنى أن تعدد الزوجات يقترن ببطء نمو الأطفال ويزيد من إرهاق الأمهات. وترى الدراسة أنه على الرغم من أن نمو الأطفال ينحو إلى البطء في حالات الزواج التعددي، فإن ذلك يتأثر بالحالة الصحية للأم، ولا يتأثر بحجم الثروة التي تمتلكها الأسرة بما يعنيه ذلك من انعكاسات محتملة على نوعية الحياة. وتقترح الدراسة ضرورة تقصي تأثير جميع أنماط الزواج على صحة الأمهات والأطفال مع المقارنة بين هذه الأنماط في ثقافات مختلفة.

وفي دراسة أجريت على 108 مجتمعات من مختلف دول العالم، تبين أن تعدد الزوجات يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض المتغيرات الاقتصادية الاجتماعية؛ حيث يزداد تعدد الزوجات في المجتمعات التي تشكل الزراعة المصدر الرئيسي للاقتصاد، ويكون للمرأة دور أساسي في الإنتاج الزراعي، كما توصلت الدراسة إلى مجموعة من العوامل ذات العلاقة الوثيقة

بدور المرأة في الاقتصاد الزراعي، وتتمثل هذه العوامل في: غلبة الثقافة الذكورية، اختلاط الأدوار وعدم تحديدها، ممارسة العمل للحصول على الطعام الكافي، ارتفاع القيمة الاجتماعية لعمل المرأة بحسب رؤية الزوج، ضعف استقلالية المرأة واعتمادها على دعم الرجل في تحقيق مركز اجتماعي أعلى. (Barry & Yoder, 2002).

وهناك دراسات تثبت العلاقة بين التعدد ووضع الزواج من حيث النجاح والفشل، وعلى الرغم من أن أكثر المعتقدات شيوعاً هو أن تعدد الزوجات قد يكون سبباً في فشل الزواج، فإن الحقيقة يمكن أن تكون غير ذلك؛ ففي نيجيريا مثلاً، تبين أن الزواج يكون مستقراً إذا كان الزوج مقترناً بزوجتين، أما إذا اقترن الزوج بثلاث زوجات أو أكثر، فإن الزواج يمر بصعوبات شديدة ويصبح عرضة للانهيار (Gage-Branon, 1992) وفي بعض المجتمعات تبين أن تعدد الزوجات يؤثر في العلاقات الأسرية وفي الأدوار داخل الأسرة، كما يؤثر في الاتجاهات الزواجية بشأن الإنجاب وتنظيم الأسرة؛ ففي المجتمعات التي يزداد فيها التعدد يصبح دور المرأة سهل التغير، وتزداد مظاهر عدم المساواة في تلك المجتمعات وذلك مقارنة بالمناطق التي يقل فيها تعدد الزوجات (Agadjanian & Ezeh,2000)، وعلى الرغم من تناقض نتائج الدراسات بشأن العلاقة بين تعدد الزوجات ومعدل وفيات الأطفال، فإن إحدى الدراسات الحديثة (Amey, 2002) تشير إلى أن التعدد يرتبط بزيادة معدلات وفيات الأطفال في كثير من المجتمعات، وإن كانت الدراسة ترى أن هذه الزيادة لا ترجع إلى التعدد بحد ذاته بل إلى ظروف أخرى غير مواتية، مثل: سوء التغذية وتدني الرعاية الصحية والاجتماعية، هذه الظروف تكون أكثر تفاقماً في حالات التعدد الزواجي خصوصاً في المجتمعات الفقيرة، ومعها تزداد معدلات وفيات الأطفال. وقد يرجع ذلك إلى أن تلك الظروف تجعل العناية بالأطفال أكثر صعوبة. وبحسب دراسة يانكا ولو (Yanca & Low, 2004) فإن تعدد الزوجات يرتبط عكسياً بالقوة الاقتصادية والسياسية للمرأة في المجتمع، فكلما ازدادت قوة المرأة اقتصادياً وسياسياً انخفض تعدد الزوجات، والعكس صحيح. وإذا كان هذا هو الاتجاه العام، فإنه في بعض المجتمعات تكون المرأة ذات قوة اقتصادية وسياسية في ظل تعدد الزوجات، وذلك إذا كانت قريبة من الأهل ولها أخوات يقترن بالزوج نفسه. ومن الخطأ الاعتقاد أن المرأة تعارض تعدد الزوجات

دائما، ففي بعض مجتمعات جوهانسبرج وبريتوريا (جنوب إفريقيا) تختار النساء هذا التعدد حتى وإن كان الأهل يضغطون عليها برفضه. هذه الفكرة جعلت بعض الباحثين المرموقين مثل أندرسون (Anderson,2000) ينتقدون التفسير الغربي لتعدد الزوجات، هذا التفسير الذي يركز كثيراً على الاعتبارات الاقتصادية دون بحث الظروف الاجتماعية والثقافية.

وفي دراسة حديثة (Al-Krenawi&Lev-wiesel,2002) تم الربط بين إساءة معاملة الزوجة وتعدد الزوجات، حيث وجدت مؤشرات ومستويات إساءة معاملة الزوجة ترتفع في الأسر التي تتعدد فيها الزوجات، وتنخفض في الأسر أحادية الزواج، وتشير الدراسة إلى وجود فروق في التحصيل الدراسي بين أبناء الأسر الأحادية و الأسرة متعددة الزوجات؛ حيث وجد أن الأطفال من الأسر الأحادية لديهم مستويات إنجاز تعلم أعلى من الأسر متعددة الزوجات. وفي دراسة عن المجتمع النيجيري، تبين وجود علاقة ارتباط بين الطلاق والتعدد؛ إذ تميل معدلات الطلاق إلى الارتفاع في الزواج التعددي وتنخفض في الزواج الأحادي، وكلما زاد عدد الزوجات، ارتفعت احتمالات معدلات الطلاق. (Brandon,1992-Gage).

وفي دراسة أخرى (Al-Krenawi& Lightman,2000) تبين أن أطفال الأسرة الأحادية يتكيفون مع المدرسة بصورة أفضل من أطفال الأسر متعددة الزوجات، وأن متوسط معدلات الصراع كانت أعلى في الأسر متعددة الزوجات عنها في الأسر أحادية الزوجة، وأن مستوى تعليم الآباء يرتبط مع حجم الأسرة من جهة عدد الأبناء وعدد الزوجات. أما فيما يتعلق بالمتغيرات الاجتماعية لممارسة التعدد، فقد أوضحت إحدى الدراسات التي أجريت على المجتمع التركي أن معظم الرجال الذين يمارسون التعدد، يتزوجون بزوجات لم يسبق لهن الزواج، وليس كما هو شائع ومعروف بأن التعدد يساعد على زواج الأرامل والمطلقات، كما أن عدداً كبيراً من الزوجات اللاتي قبلن التعدد هن من مناطق أقل تحضرا، وتفيد الدراسة أيضاً أن الرجال المتدينين والرجال الذين يتقلدون مناصب عليا يميلون أكثر من غيرهم نحو ممارسة تعدد الزوجات.. (Behar,1987)

بالإضافة إلى ذلك هناك بعض الدراسات التي تناولت الظاهرة في ارتباطها بقضايا

اجتماعية وسكانية ذات أهمية واضحة. من تلك القضايا - على سبيل المثال - معدلات الخصوبة والتناسل (Sekatawa,1982;Ahmed,1986) Sichona,1993 كما توصلت بعض الدراسات الغربية إلى أن التعدد له علاقة كبيرة بالإنتاج ولاسيما في المجتمع الزراعي الريفي. (Aguiar,1993) وفي الأدبيات الغربية هناك إشارات متفرقة إلى فوائد تعدد الزوجات بالنسبة للمرأة، ومن هذه الفوائد أن نظام التعدد يعطي المرأة حرية ذاتية أكبر في الاعتماد على نفسها، وحرية في الحركة (Mulder,1989) ، وأكدت دراسات أخرى أن النظام الأبوي الذي ينتشر في تعدد الزوجات قد يسقط نتيجة لتحالفات الزوجات والنساء بشكل عام، ويظهر النظام الأسري الجديد الذي تسيطر فيه النساء. (Mulder,1990)

منهجية الدراسة الحالية وإجراءاتها:

إن التساؤلات التي تمثل مشكلة هذا البحث تفصح عن أنه يهدف إلى قياس اتجاهات عينة من المواطنين الكويتيين نحو مسألة تعدد الزوجات، ومن ثم تحديد موقع تلك المسألة على متصل القبول - الرفض الاجتماعي، وما يتعلق بذلك من متغيرات مؤثرة. وفي سبيل الإجابة من تساؤلات البحث بما يتفق مع أهدافه، ارتكزت الدراسة على منهجية وإجراءات نوضحها في هذه الجزئية وذلك من حيث العينة، أداة الدراسة، جمع البيانات والمعالجة الإحصائية وتنظيم النتائج:

(أ) عينة الدراسة:

كان من المخطط له أن تجري هذه الدراسة على عينة عشوائية قوامها (300) مفردة من المواطنين الكويتيين من الجنسين ذوي الأعمار 18 سنة فأكثر على أن يكون اختيارهم من جميع محافظات دولة الكويت (بواقع 50 مفردة من كل محافظة)، لكن عند التنفيذ، وبالتحديد في مرحلة جمع البيانات، تبين أن تلك العملية من الصعوبة بمكان، فمن جهة أولى كانت نسبة الاستجابات منخفضة للغاية ومن جهة ثانية لم يستوف بعض المفحوصين البيانات كاملة، بالإضافة إلى ذلك، فإن بعض المفحوصين أبدى استعداده للمشاركة في

الدراسة لكنه تراجع فيما بعد لأسباب خاصة به. وبسبب هذه الصعوبات اقتصرت الدراسة على عينة قوامها 200 مفردة، وقد تم سحب هذه العينة من مختلف محافظات دولة الكويت وذلك بالاستناد إلى بيانات هيئة المعلومات المدنية، والجدول الآتي يبين خصائص عينة الدراسة من حيث الجنس والسن والتعليم والدخل والحالة الاجتماعية ومحافظة الإقامة:

جـــدول (1)

خصائص عينة الدراسة

المتغيرات		ك	٪
الجنس	ذكور	84	42
	إنـاث	116	58
السن	30 سنة فأقل	104	52
	أكثر من 30 سنة	96	48
التعليم	أقل من الجامعي	79	39,5
	جامعي فأعلى	121	60,5
الدخل	700 دينار فأقل	109	54,5
	أكثر من 700 دينار	91	45,5
الحالة الاجتماعية	متزوج	126	63
	أعزب	63	31,5
	أخرى	11	5,5

المحافظـة	العدد	النسبة
العاصمة	61	30,5
حـــولي	46	23
الفروانية	41	20,5
مبارك الكبير	22	11
الأحمدي	16	8
الجهراء	14	7
العينـــة	200	100

فمن حيث الجنس تتوزع العينة بين الذكور بنسبة (42٪) والإناث بنسبة (58٪)، وتتقارب العينة إلى حد كبير من حيث السن، وقد كان متوسط أعمار العينة (31.68) سنة بانحراف معياري مقداره (9.87). على أية حال، فإن الجدول يوضح أن 52٪ من العينة يبلغون من العمر 30 عاماً فأقل، في حين أن 48٪ من العينة تزيد أعمارهم على 30 عاما، أما من حيث التعليم فإن نحو 60٪ من العينة من ذوي التعليم الجامعي، ويرجع ذلك إلى كثرة الموظفين في العينة، وهم غالباً يحملون مؤهلات جامعية، كما أن ما يقارب من ثلثي العينة من المتزوجين، وهناك 31.5٪ من العينة من فئة الأعزب، أما فئة (أخرى) ضمن متغير الحالة الاجتماعية فيقصد بها الأرامل والمطلقون، أخيرا، ومن حيث محافظة الإقامة، فإن 53.5٪ من العينة يعيشون في محافظتي العاصمة وحولي، أما النسبة الباقية وقدرها 46.5٪ فهم من أهالي محافظات الفروانية ومبارك الكبير والأحمدي والجهراء.

(ب) أداة الدراسة :

اعتمدت الدراسة على مقياس الاتجاه نحو تعدد الزوجات، وهو مقياس أعدّ خصيصا (Specially designed scale)، وينقسم هذا المقياس إلى أربعة أقسام رئيسية، القسم الأول يتضمن التعليمات المتعلقة باستيفاء بيانات المقياس أما القسم الثاني فيتعلق بالبيانات الشخصية، وهي: الجنس، والسن، والتعليم، والدخل، والحالة الاجتماعية، ومحافظة الإقامة. ويتمثل القسم الثالث من المقياس في البنود التي تقيس الاتجاه نحو تعدد الزوجات ويتضمن هذا القسم مقياسين فرعيين:

المقياس الفرعي الأول هو مزايا تعدد الزوجات، ويتمثل في (10 بنود)، هي:

- توسيع الروابط الاجتماعية بين العائلات.
- حماية النفس من الفتنة.
- حماية الأرامل.
- تعدد الزوجات ضرورة بسبب كثرة السفر والترحال.
- تقوية مكانة العائلة من الناحية الاقتصادية.
- زيادة أعداد المسلمين.

- تعدد الزواج من جنسية أخرى أو دين آخر واجب إسلامي.
- حماية العلاقات بين الأزواج والزوجات من الفتور.
- حماية الزوجات المطلقات.
- جعل الزوجة أكثر التزاماً وطاعة للزوج.

أما المقياس الفرعي الثاني فهو مساويء تعدد الزوجات، ويتمثل في (10 بنود)، هي:

- ازدياد الطلاق في المجتمع.
- انتقاص دور الأب ومكانته في حياة الأبناء.
- كثرة الصراع بين أولاد الزوجات.
- نقص الرعاية الأبوية للأبناء.
- نشأة تجمعات غير منسجم بعضها مع بعض في الأسرة.
- مضاعفة الأعباء على الآباء في الإنفاق والتربية.
- مضاعفة الأعباء على الأمهات في التربية.
- تعدد الزوجات لا يتفق مع طبيعة العصر الحالي.
- الإيذاء النفسي للمرأة وانتهاك حقوقها.
- الانتقاص من القيمة الإنسانية والاجتماعية للمرأة.

أي أن هناك عشرين بنداً تقيس الاتجاه نحو تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي، ومن الواضح أن هذه البنود تتفق مع ثقافة المجتمع الكويتي بوصفه مجتمعاً عربياً إسلاميا، وهذا التوجه شائع في تصميم مقاييس الاتجاهات عموما؛ إذ إن الموضوعات التي تقيسها هذه المقاييس (محتوى الاتجاه) يتعين أن تتفق مع الثقافة Culture، وذلك لضمان الدقة في البيانات المستمدة من تلك المقاييس. (Coleman,2005) أما الاستجابة على البنود السابقة فإنها تتمثل في: أتفق، يصعب التحديد، لا أتفق، وهذه الاستجابات تأخذ أرقاماً متدرجة هي على الترتيب: (2-1- صفر) وذلك فيما يخص البنود التي تقيس مزايا تعدد الزوجات، في حين تأخذ أرقاماً متدرجة عكسياً فيما يخص البنود التي تقيس مساويء تعدد الزوجات (صفر - 1 -2)، علماً بأنه تمت إعادة التكويد لهذه الاستجابات عقب إدخال البيانات؛ وذلك لضمان الدقة، بحيث أصبحت الدرجة الكلية للمقياس تراوح

ما بين (صفر - 40) درجة، وتدل الدرجة المرتفعة على تأييد تعدد الزوجات والعكس صحيح. وقد خضع المقياس لإجراءات الصدق والثبات Validity and Reliability، وذلك بعرضه على خمسة من المحكمين ذوي الاختصاص في علم النفس وفي علم الاجتماع، كما قام الباحث بمراجعة بنود المقياس والتأكد من أن كل بند يختص بجانب وثيق الصلة بالبعد الذي يقيسه، وأجريت التعديلات التي تضمن توافر صدق المقياس بحيث يقيس المطلوب قياسه (اتجاهات المواطنين الكويتيين نحو مسألة تعدد الزوجات). من جهة أخرى تم التأكد من صدق المقياس وثباته إمبريقيا، فطبق على عينة قوامها 40 مفردة، وحسب الارتباط بين القيمة الكمية للاستجابة على كل بند بالقيمة الكمية للاستجابات على مجمل البعد الذي ينتمي إليه البند، وكذلك بالقيمة الكمية للاستجابات على مجمل المقياس، وتبين أن معاملات الارتباط تراوح بين 0.343 إلى 0.723 علماً بأن هذه القيم ذات دلالة إحصائية ($P > 0.05$)، كما حسب الثبات باستخدام معادلة ألفا - كرونباخ، وقد تبين أن قيم هذا المعامل لبنود القياس تراوح بين (0.787) إلى (0.820). أما على مستوى مجمل المقياس،فإن معامل إلفا يبلغ (0.802)، وهذه المعطيات الكمية تؤكد كفاءة المقياس من منظور الثبات والصدق، ومن ثم الثقة في البيانات المستمدة منه.

(جـ) جمع البيانات والمعالجة الإحصائية :

تم جمع البيانات من خلال المقابلة المباشرة مع المفحوصين وتطبيق المقياس عليهم، سواء في بيوتهم، أم في أماكن عامة أخرى بحسب ظروفهم، وقد قام بجمع البيانات مجموعة من الباحثين المؤهلين الذين دربوا على كيفية تطبيق المقياس وضوابط العينة المختارة، والتأكد من استيفاء البيانات المطلوبة. من جهة أخرى تم إدخال البيانات ومعالجتها بالحاسوب باستخدام برنامج الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS، وقد عولجت تلك البيانات وفق خطة إحصائية تتفق وهدف البحث، واستخرجت المعاملات الإحصائية التالية:

- تكرارات ونسب الاستجابات التي توضح مزايا ومساوي تعدد الزوجات.
- المتوسط والانحراف المعياري للقيمة الكمية التي تعكس شدة الاتجاه نحو مسألة تعدد الزوجات.

- التباين والالتواء بما يوضح طبيعة الاتجاه نحو مسألة تعدد الزوجات.
- اختبار T-Test، وتحليل التباين أحادي الاتجاه One way ANOVA؛ وذلك للمقارنة بين مجموعات العينة فيما يتعلق بشدة الاتجاه نحو مسألة تعدد الزوجات ومعرفة معنوية الفروق بين مجموعات العينة في هذا الخصوص.
- استخدام نموذج الانحدار الخطي العام؛ وذلك لتحليل التباين ثنائي الاتجاه Bilateral ANOVA بين متغير الجنس وكل من متغير السن، التعليم، الدخل، الحالة الاجتماعية، محافظة الإقامة؛ وذلك لمعرفة أثر هذا التفاعل في القيمة التي تعكس الاتجاه نحو مسألة تعدد الزوجات.

بموجب ذلك تم التوصل إلى المعطيات الإحصائية التي تجيب عن تساؤلات الدراسة، وذلك على النحو الموضح في الجزئية الآتية:

نتائج الدراسة:

فيما يلي عرض للنتائج التي توصلت إليها الدراسة بشأن الاتجاه نحو تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي، وتتضمن النتائج: مزايا تعدد الزوجات، مساوىء تعدد الزوجات، طبيعة الاتجاه نحو تعدد الزوجات، شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات. وفي عرض النتائج يؤخذ بعين الاعتبار أثر خصائص المفحوصين في الاتجاه نحو تعدد الزوجات، سواء من حيث شدة هذا الاتجاه أو من حيث طبيعته، وتشمل هذه الخصائص: الجنس، السن، التعليم، الدخل، الحالة الاجتماعية، محافظة الإقامة.

(أ) مزايا تعدد الزوجات:

لقد سبقت الإشارة إلى أنه بحسب الثقافة العربية الإسلامية هناك مزايا لتعدد الزوجات، مثل توسيع الروابط بين العائلات، حماية النفس من الفتنة، تقوية مكانة العائلة من الناحية الاقتصادية، وكذلك حماية الأرامل والمطلقات، بالإضافة إلى بعض المسوغات الدينية التي ترى أن في تعدد الزوجات زيادة في أعداد المسلمين وأن الزواج من امرأة من جنسية أخرى أو دين آخر هو واجب ديني. إن التساؤل الجوهري الذي تطرحه الدراسة هو

إلى أي حد تلقى هذه المسوغات تأييداً أو معارضة من المفحوصين؟ الجدول الآتي يجيب عن هذا التساؤل من خلال توزيع المفحوصين بحسب استجاباتهم على البنود التي تقيس مزايا تعدد الزوجات:

جـــدول (2)

مزايا تعدد الزوجات حسب مدركات العينة

مزايـــا التعـــدد	الاتجـــاه		
	مؤيد	محايد	معارض
توسيع الروابط الاجتماعية بين العائلات	46	35	119
حماية النفس من الفتنة	67	43	90
حماية الأرامل	90	58	52
تعدد الزوجات ضرورة بسبب كثرة السفر والترحال	31	39	130
تقوية مكانة العائلة من الناحية الاقتصادية	13	33	154
زيادة أعداد المسلمين	103	42	55
تعدد الزواج من جنسية أخرى أو دين آخر واجب إسلامي	8	43	149
حماية العلاقات بين الأزواج والزوجات من الفتور	30	53	117
حماية الزوجات المطلقات	91	50	59
تعدد الزوجات يجعل الزوجة أكثر التزاماً وطاعة للزوج	46	48	106
مجموع التكرارات	525	444	1031
متوسط التكرارات	53	44	103

على مستوى مجمل البنود المبينة في الجدول نتبين أن غالبية المفحوصين (51.5٪) ترفض البنود القائلة بمزايا تعدد الزوجات، وهذه النسبة تعادل 103 مفحوصين، في مقابل ذلك فإن هناك ما يزيد قليلاً على ربع العينة 26.5٪ تؤيد مزايا تعدد الزوجات، أما النسبة الباقية وقدرها 22٪، فإنها لم تحدد اتجاهاً معيناً - بالقبول أو الرفض- بشأن تعدد الزوجات. ومن الملاحظ في الجدول أن ذوي الاتجاه المؤيد لتعدد الزوجات تراوحت نسبتهم ما بين 4٪ إلى 51.5٪، وهذه النسبة الأخيرة تعادل 103 مفحوصين وهم يرون أن تعدد الزوجات يفيد في ازدياد أعداد المسلمين (ومن ثم فهو مصدر قوة للإسلام والمسلمين)، كما أن 45.5٪ من المفحوصين يرون أن من مزايا تعدد الزوجات حماية المطلقات، أما أقل

نسبة من تأييد مزايا تعدد الزوجات فهي تلك التي تتعلق بمقولة أن تعدد الزواج من امرأة أجنبية أو تنتمي إلى دين آخر هو واجب ديني؛ إذ إنه لا يتفق مع هذه المقولة سوى ثمانية مفحوصين فقط (4٪)،في حين يرفض هذه المقولة 75٪ تقريباً - والواقع أنه في حدود علمنا - ليس هناك في الدين ما يأمر المسلم بالزواج من امرأة أجنبية أو امرأة من دين آخر لمجرد أن ذلك واجب ديني، قد يكون ذلك في حالات معينة ولظروف معينة، أي أن تعدد الزوجات هنا يكون مقيداً بتلك الظروف، أما خارج إطار هذه الظروف فهو ليس فرضاً ولا واجبا. ويلاحظ من الجدول أن العبارة القائلة بأن تعدد الزوجات يفيد في تقوية المكانة الاقتصادية للأسرة، قد جاءت في الترتيب الأول من حيث نسبة الرافضين لها (77٪)، يليها عبارة إن تعدد الزوجات من امرأة تحمل جنسية أخرى أو تنتمي إلى دين آخر هو واجب ديني، حيث يرفض تلك المقولة 75٪ تقريباً من العينة، كما يكشف الجدول عن ارتفاع نسبة المؤيدين لتعدد الزوجات من منظور كونه حماية للأرامل والمطلقات لتصل هذه النسبة (45٪) من مجموع أفراد العينة.

(ب) مساويء تعدد الزوجات:

من منظور علم الاجتماع، فإن تعدد الزوجات قد يكون له مساويء في حالات معينة، وكما سبقت الإشارة، فإن أهم هذه المساويء تتمثل في ازدياد معدل الطلاق، كثرة الصراع ووجود تجمعات غير منسجمة في الأسرة، وجود أعباء مضاعفة على الأمهات والآباء، هذا بالإضافة إلى أن هناك اتجاهاً يرى أن تعدد الزوجات لا يتفق مع طبيعة العصر الحالي، وأن فيه انتهاكاً لحقوق المرأة وانتقاصاً لمكانتها. الدراسة الحالية استهدفت معرفة اتجاه المفحوصين نحو مساويء تعدد الزوجات وخلصت إلى النتيجة المجملة في الجدول رقم (3):

يكشف الجدول عن أن أكثرية المفحوصين تؤكد مساويء الزوجات، فعلى مستوى هذه المساويء مجتمعة يلاحظ أن متوسط التكرارات هو 123 تكرارا، وهذا يعني أن هناك 62٪ تقريباً من المفحوصين يتفقون على تلك المساويء ويقرون بوجودها، أما متوسط تكرارات الاستجابات المعبرة عن عدم الاتفاق مع مساويء تعدد الزوجات فإنه يبلغ 43 تكرارا، وهذا يعني أن نحو 21.5٪ من المفحوصين لا يتفقون مع مساويء تعدد الزوجات؛ أي أنهم يرون هذه المساويء غير صحيحة، ومن ثم فهم يتبنون اتجاهاً مؤيداً لتعدد الزوجات. وعلى

مستوى البنود الموضحة في الجدول أيضاً فإن متوسط تكرارات الاستجابات التي عكست اتجاهاً محايداً تبلغ 34 تكرارا، أي ما يعادل 17٪، وهؤلاء ليس لديهم اتجاه محدد بشأن مساويء تعدد الزوجات. يكشف الجدول أيضاً عن أن نسبة المتفقين مع مساويء تعدد الزوجات تراوح بين 48.5٪ إلى 80٪، ويأتي في مقدمة تلك المساويء وجود أعباء مضاعفة على الآباء والأمهات وكثرة الصراع بين أولاد الزوجات، أما أقل المساويء التي يعارضها المفحوصون فهي أن تعدد الزوجات ينتقص من القيمة الإنسانية والاجتماعية للمرأة، وعلى الرغم من ذلك فإن 48.5٪ من العينة تتفق مع هذه المقولة.

جـــدول (3)

مساوئ تعدد الزوجات حسب مدركات المفحوصين

مساوئ التعـــدد	الاتجـــاه		
	مؤيد	محايد	معارض
ازدياد الطلاق في المجتمع	113	51	36
انتقاص دور الأب ومكانته في حياة الأبناء	111	40	49
كثرة الصراع بين أولاد الزوجات	136	31	33
نقص الرعاية الأبوية للأبناء	144	26	30
نشأة تجمعات غير منسجمة مع بعضها في الأسرة	112	52	36
مضاعفة الأعباء على الآباء في الإنفاق والتربية	160	25	15
مضاعفة الأعباء على الأمهات في التربية	124	28	48
تعدد الزوجات لا يتفق مع طبيعة العصر الحالي	123	30	47
الإيذاء النفسي للمرأة وانتهاك حقوقها	111	29	60
الانتقاص من القيمة الإنسانية والاجتماعية للمرأة	97	32	71
مجموع التكرارات	1231	344	425
متوسط التكرارات	123	34	43

(جـ) طبيعة الاتجاه نحو تعدد الزوجات:

يقصد بطبيعة الاتجاه نحو تعدد الزوجات إذا ما كان هذا الاتجاه موجباً (مؤيداً)، أو سالباً (رافضاً) وكذلك التباين في القيمة المعبرة عن هذا الاتجاه. ولتحقيق ذلك تضمنت المعالجة الإحصائية للبيانات تعرف على قيمة التباين، وقيمة الالتواء وطبيعته للقيمة

الكمية التي تعكس استجابات المفحوصين على مقياس الاتجاه نحو تعدد الزوجات، وقد خلصت الدراسة إلى النتيجة التي يجملها الجدول الآتي:

جـــدول (4)

طبيعة الاتجاه نحو تعدد الزوجات

المتغيرات		ن	متوسط قيمة الاتجاه	التباين	الالتواء
الجنس	ذكور	84	17,2	17,20	0,753-
	إنـاث	116	10,7	53,50	1,200-
السن	30 سنة فأقل	104	13,8	75,04	0,443
	أكثر من 30 سنة	96	13,1	71,50	0,067-
التعليم	أقل من الجامعي	79	11,1	54,60	0,573-
	جامعي فأعلى	121	15,0	79,50	0,507-
الدخل	700 دينار فأقل	109	13,6	65,50	0,127-
	أكثر من 700 دينار	91	13,5	83,00	0,453-
الحالة الاجتماعية	متزوج	126	13,3	71,70	0,437-
	أعزب	63	14,0	76,20	0,213-
	أخرى	11	12,8	83,60	1,700-
المحافظة	العاصمة	61	13,1	81,00	0,060
	حـــولي	46	13,4	60,50	0,320-
	الفروانية	41	13,3	86,10	0,320-
	مبارك الكبير	22	15,2	49,10	0,581
	الأحمدي	16	12,8	45,40	0,800-
	الجهراء	14	13,8	132,70	1,500-
	العينـــة	200	13,4	73,10	0,296-

إن أهم ما يكشف عنه هذا الجدول هو وجود التواء سالب بشأن القيمة المعبرة عن الاتجاه نحو تعدد الزوجات، وهذا يعني أن هذا الاتجاه تغلب عليه صفة الرفض، سواء على مستوى العينة كلها أو على مستوى مجموعات العينة أياً كان المتغير أساس التصنيف، كما يكشف الجدول عن ضعف القيمة الكمية المعبرة عن شدة الاتجاه، على سبيل المثال فإن متوسط الاتجاه نحو تعدد الزوجات يبلغ 13.4 على مستوى العينة كلها؛ أي ما يعادل 33.5٪

من القيمة الكلية الموجبة للمقياس نحو تعدد الزوجات، ويبدو انخفاض تلك القيمة واضحاً لدى مجموعات العينة، فحسب استجابات الإناث لا يتعدى هذا المتوسط 10.7 درجة، وعلى مستوى الذكور فإن قيمة هذا المتوسط تبلغ 17.2 درجة، وعلى مستوى مجموعات العينة منفردة فإن قيم متوسط الاتجاه نحو تعدد الزوجات تراوح بين 10.7 إلى 17.2. كما يكشف الجدول عن ارتفاع التباين داخل مجموعات العينة من حيث شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات فعلى مستوى العينة كلها تبلغ قيمة هذا التباين 73.1، الأمر الذي يكشف عن عدم تجانس اتجاهات المجتمع؛ بمعنى وجود فروق فردية في الرأي بشأن هذه المسألة.

(د) شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات:

تقاس شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات بالقيمة الكمية التي تعكس استجابات المفحوصين على الأداة التي تقيس هذا الاتجاه، وكما سبقت الإشارة، فإن متوسط شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات على مستوى العينة كلها هو 13.4، أي ما يعادل 33.5٪ من مجمل القيمة الكلية للمقياس في الاتجاه الموجب، كما تبين وجود فروق بين مجموعات العينة في هذا الشأن، وذلك في حدود ما يوضحه الجدول رقم (5):

الذي يتضح منه أن هناك فروقاً جوهرية بين مجموعات العينة من حيث شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات، وذلك بحسب متغيرين فقط هما متغير الجنس ومتغير التعليم ($P > 0.05$)، ففي حين يبلغ متوسط درجة الذكور 17.2 فإن متوسط درجة الإناث يبلغ 10.74؛ أي أنه على الرغم من انخفاض تأييد تعدد الزوجات، فإن الذكور أكثر تأييداً مقارنة بالإناث، أما بحسب متغير التعليم فإن الجدول يوضح أن متوسط درجة المفحوصين الأعلى تعليماً يبلغ 15 درجة، في حين يبلغ متوسط درجة المفحوصين الأقل تعليماً 11.1 درجة، ومرة أخرى فإن ذلك يعني انخفاض الاتجاه الذي يحبذ تعدد الزوجات، وإن كان هذا الاتجاه أكثر وضوحاً لدى المفحوصين الأعلى تعليما. هذا، ولا توجد فروق جوهرية بين مجموعات العينة من حيث شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات وذلك بحسب متغيرات السن والدخل والحالة الاجتماعية ومحافظة الإقامة ($P > 0.05$).

جـــدول (5)
معنوية الفروق بين مجموعات العينة
من الاتجاه نحو تعدد الزوجات

المتغيرات		ن	المتوسط	الانحراف المعياري	مؤشرات إحصائية
الجنس	ذكور	84	17,20	8,8	T.=5,6**
	إنـاث	116	10,74	7,3	
السن	30 سنة فأقل	104	13,75	8,7	T.=0,53
	أكثر من 30 سنة	96	13,10	8,5	
التعليم	أقل من الجامعي	79	11,10	7,4	T.=3,3**
	جامعي فأعلى	121	15,00	9,0	
الدخل	700 دينار فأقل	109	13,40	8,1	T.=0,15
	أكثر من 700 دينار	91	13,50	9,1	
الحالة الاجتماعية	متزوج	126	13,30	8,4	T.=0,124
	أعزب	63	13,86	8,5	
	أخرى	11	12,60	9,1	
المحافظة	العاصمة	61	13,10	9,0	F.=0,22
	حـــولي	46	13,40	7,8	
	الفروانية	41	13,30	9,3	
	مبارك الكبير	22	15,20	7,0	
	الأحمدي	16	12,80	6,3	
	الجهراء	14	13,70	11,53,8,	
	العينـــة	200	13,40	5	

ولما كانت الفروق بين الجنسين تبدو واضحة (جوهرية) من المنظور الإحصائي، فإن ذلك قد حدا بالدراسة إلى معرفة إذا ما كانت تلك الفروق تتأثر بمتغيرات أخرى تتفاعل مع متغير الجنس، ولحسم هذه المسألة استخدم تحليل التباين ثنائي الاتجاه، وجاءت النتيجة على النحو الذي يوضحه الجدول رقم (6):

جـــدول (6)

أثر التفاعل بين متغير الجنس ومتغيرات الدراسة في شدة الاتجاه نحو تعدد الزوجات

مصادر التباين	درجة الحرية	مجموع المربعات	متوسط المربعات	قيمة (F)
الجنس × السن	1	0,6	0,6	0,009
الجنس × التعليم	1	53,1	53,1	0,9
الجنس × الدخل	1	4,1	4,1	0,8
الجنس × الحالة الاجتماعية	1	1,9	1,9	0,03
الجنس × محافظة الإقامة	5	382	76,4	1,1
الخطـأ	188	12080	64,3	-
المجمـــوع	200	50670	-	-

وخلاصة الجدول رقم (6) هي عدم دلالة التفاعل بين الجنس وأي من متغيرات الدراسة من حيث التأثير في الاتجاه نحـو تعـدد الزوجات؛ إذ إن جميـع قيـم معامل F تخرج عن نطاق الدلالة الإحصائية ($P > 0.05$)، وهذا يعني أن الذكور أكثر تأييداً لتعدد الزوجات، وذلك مقارنة بالإناث، وبمعنى أكثر تحديدا، فإن الفروق بين الجنسين في الاتجاه نحو تعدد الزوجات هي فروق قائمة وموجودة، ولا تتوقف على خصائص الجنسين من حيث بقية المتغيرات، وقد تأكدت تلك النتيجة من خلال رصد متوسط شدة الاتجاه نحو تعـــدد الزوجات بحسب الجنس (ذكور/ إناث) مع جميع متغيرات الدراسة (السن، التعليم، الدخل، الحالة الاجتماعية، محافظة الإقامة) والجدول رقم (7) يوضح ذلك:

فباستثناء متغير التعليم (الذي – كما سبقت الإشارة – قد أحدث فروقاً جوهرية بين مجموعات العينة)، فإن الجدول يكشف عن تقارب شديد بين متوسطات درجات المفحوصين الذكور أياً كان المتغير أساس التصنيف، على سبيل المثال فإن متوسط درجة الذكور ذوي الثلاثين سنة فأقل هو 18 درجة، في حين كان متوسط درجة الذكور الأكبر سناً 16.5 درجة. أما بحسب متغير الدخل، فإن الذكور الأقل دخلاً يكادون يتساوون مع الذكور الأعلى دخلاً في الاتجاه نحو تعدد الزوجات. المنطق نفسه بالنسبة لمجموعة الإناث أياً كان المتغير أساس التصنيف، فهناك تقارب واضح بين الإناث الأكبر سناً والإناث الأصغر سنا،

وكذلك بين الإناث الأعلى دخلاً والإناث الأقل دخلا.....الخ. لكن الفروق بين الذكور والإناث تبدو واضحة في مختلف مجموعات العينة، الأمر الذي يؤكد النتيجة السابقة القائلة: إن الفروق بين الجنسين فيما يتعلق بالاتجاه نحو تعدد الزوجات هي فروق جوهرية.

جـــدول (7)

متوسط الاتجاه نحو تعدد الزوجات لدى مجموعات العينة حسب متغير الجنس وبقية المتغيرات

مجموعات عينة الدراسة		الجنـــس			
		ذكـــور		إنـــاث	
		م	ع	م	ع
السن	30 سنة فأقل	18	9,2	11,3	7,4
	أكثر من 30 سنة	16,5	8,5	10,0	7,2
التعليم	أقل من الجامعي	14	8,3	9,0	6,0
	جامعي فأعلى	19,2	8,5	12,0	8,0
الدخل	700 دينار فأقل	17,4	8,4	11,2	7,1
	أكثر من 700 دينار	17	9,2	10,1	7,1
الحالة الاجتماعية	متزوج	18,1	10,3	11,1	6,2
	أعزب	16,8	8,1	10,2	7,6
	أخرى	-	-	12,8	9,1
المحافظة	العاصمة	15,3	9,5	11,3	8,2
	حـــولي	16,6	8,5	11,1	6,5
	الفروانية	20,6	8,0	10,6	8,3
	مبارك الكبير	18,1	6,4	10,1	5,1
	الأحمدي	16,5	8,2	11,5	6,1
	الجهراء	18,6	11,7	5,0	3,4
	العينـــة	17,2	8,76	10,7	7,3

خلاصة النتائج ومناقشتها :

كشفت هذه الدراسة عن أن هناك اتجاهاً تغلب عليه صفة السلبية تجاه مسألة تعدد الزوجات، وهذا يعني أن تعدد الزوجات ليس مسألة مرفوضة تماماً ولا مقبولة تماما، وإنما يعني أن الرفض هو الغالب، وعلى سبيل المثال فإن نحو 60٪ من العينة يرفضون مقولة أن تعدد الزوجات يفيد في توسيع الروابط بين العائلات، لكن هناك 23٪ يتفقون مع هذه المقولة، أما النسبة الباقية (17٪) فلم تحدد اتجاها معيناً سواء بالقبول أو بالرفض، إن ذلك - مع اختلاف النسب بطبيعة الحال - ينطبق على جميع البنود التي تقيس اتجاه المفحوصين نحو تعدد الزوجات، وقد انعكس ذلك على مجمل هذا الاتجاه، سواء على مستوى العينة كلها أو على مستوى المجموعات الفرعية للعينة بحسب متغيرات الجنس، السن، التعليم، الدخل، الحالة الاجتماعية، محافظة الإقامة. وبحسب متغير الجنس ومتغير التعليم فإن هناك فروقاً معنوية بين مجموعات العينة من حيث شدة الاتجاه، فعلى الرغم من أن تعدد الزوجات يغلب عليه صفة الرفض بحسب آراء الجنسين، فإن الإناث أشد رفضاً للتعدد مقارنة بالذكور. المنطق نفسه فيما يخص مجموعتي العينة بحسب متغير التعليم، إذ إن الأقل تعليماً هم الأشد رفضاً للتعدد. ومن واقع بحث التفاعل بين متغير الجنس وباقي المتغيرات تبين عدم وجود دلالة إحصائية لهذا التفاعل، وهذا يعني أن الفروق بين الجنسين في هذا المضمار لا تتأثر تأثراً جوهرياً بخصائص المفحوصين من حيث: السن، أو التعليم، أو الدخل، أو الحالة الاجتماعية، أو محافظة الإقامة. إن وجود اتجاه تغلب عليه صفة الرفض بشأن تعدد الزوجات يمكن النظر إليه من زاويتين؛ الزاوية الأولى هي أن هناك من يؤيد التعدد لكن هناك أكثر منهم ممن يرفضون التعدد. إن تأييد التعدد يفسر في ضوء ثقافة المجتمع الكويتي بوصفه مجتمعاً مسلما، كما أن رفض التعدد يفسر أيضاً في ضوء الأفكار والتوجهات الفكرية القائمة في المجتمع التي ترى أن التعدد وإن كان مباحاً إسلامياً يساء استخدامه ومن ثم يجب رفضه، فالإسلام لم يبتدع تعدد الزوجات ولم يوجبه ولم يستحسنه، ولكنه أباحه في حالات يشترط فيها العدل والكفاية. إن النص على إباحة تعدد الزوجات لا يعني أن هذا التعدد واجب على الرجل أو مستحسن منه وإنما النص لاحتمال ضرورته في حالات معينة، وهناك فعلاً ظروف معينة يكون فيها تعدد

الزوجات أفضل الحلول، كما أن الفقه الإسلامي توجد فيه سبل تتمكن المرأة بواسطتها أن تمنع الرجل من الزواج بأخرى (تفاحة، 1996م). إن إباحة الشريعة الإسلامية لتعدد الزوجات - ونظراً لأن ثقافة المجتمع الكويتي ترتكز على الدين الإسلامي باعتباره مجتمعاً مسلماً - هي العوامل الأساسية التي تفسر وجود اتجاه يتضمن تأييداً لتعدد الزوجات. من جهة أخرى، فإن التكتلات السياسية العلمانية لها وزنها في المجتمع الكويتي، وهي توجهات لها برامجها التي ترتكز على الفلسفة الليبرالية، وترى أن تعدد الزوجات فيه إجحاف بحقوق المرأة، كما أنه انتهاك لحقوق الإنسان، بجانب اعتبارات إنسانية وأخلاقية خلاصتها أنه من المعيب أن يتزوج الرجل على امرأته بعد أن أفنت حياتها معه، ولا يذكر هؤلاء شيئاً عن حالات الضرورة القصوى التي يكون فيها اقتران الزوج بأخرى حلاً ضروريا. كما أن هناك نظرة اجتماعية تستنكر وترفض اقتران الزوج بأكثر من امرأة، وينحون باللائمة على أي زوج يخالف ذلك، ويقدمون من الأدلة والبراهين التي تثبت المساويء والآثار السلبية التي تترتب على تعدد الزوجات. في ضوء ذلك تكمن الأسباب الحقيقية لوجود اتجاه تغلب عليه صفة الرفض بشأن مسألة تعدد الزوجات في المجتمع الكويتي. أما بخصوص أن المرأة هي الأكثر تعبيراً عن الاتجاه الرافض لتعدد الزوجات، فإنه من المعروف أن النظام الأسري وما يتضمنه من نسيج العلاقات الأسرية الخاصة، قد تعرض لكثير من المشكلات والصراعات الداخلية بين أفراده، وبخاصة بين الزوجين اللذين يدخلان في نمط من العلاقات الحميمية التي لا تحتمل وجود شريك آخر يشارك أحد الزوجين في علاقته مع الآخر، وربما كانت هذه الخصوصية والحميمية في العلاقة الزوجية هي أحد الدوافع النفسية والمسوغات الاجتماعية لعدم تقبل المرأة، بشكل عام، لظاهرة تعدد الزوجات، وهو ما أطلق عليه «راندل كولنز»: الملكية الجنسية الخاصة، إذ ربط بين العلاقة الزواجية (بما فيها الحب) وبين الملكية الخاصة/الجنسية، (كولينز، 1992م). وعلى الرغم من استناد الرجل إلى المسوغ الشرعي (إباحة التعدد)،فإن البون شاسع بين المثال الثقافي (ما يبيحه الدين الإسلامي)، والواقع الثقافي (ما يطبقه الأزواج في الواقع) (شكري،1981م) وبوجه عام، فإن المرأة هي عادة الجانب الأكثر تضرراً من جراء اقتران الزوج بأخرى، أو هكذا تعتقد الغالبية العظمى من الزوجات، وقد يرجع ذلك

إلى ما ينتاب الزوجة من مشاعر سلبية، مثل الرفض والشعور بالدونية وانعدام القوة Powerlessness وغير ذلك من المشاعر التي تقلل من القيمة الاجتماعية للذات. على الجانب الآخر (الزوج) نجد النقيض تماما، فالزوج الذي يقترن بأخرى قد يرى في ذلك رمزاً للقوة والشخصية الاجتماعية التي ترتكز على قوة مادية تمكن من تحقيق الكفاءة والعدل بين الزوجات. بقي أن نشير إلى ما توصلت إليه الدراسة الحالية بخصوص أن الأقل تعليماً هم الذين عبروا عن اتجاه أشد رفضاً لمسألة تعدد الزوجات وذلك مقارنة بالمفحوصين الأعلى تعليما، وقد يرجع ذلك إلى وجود عوامل أخرى تتدخل في هذا الاتجاه غير عامل التعليم، كالقدرات المادية والظروف الاجتماعية، والمعرفة بحقيقة التعدد من منظور الإسلام، فالتعليم ليس العامل الحاسم في الموضوع، وهذه الفكرة في حاجة إلى مزيد من البحث والدراسة؛ إذ من المتوقع أن الاتجاه نحو تعدد الزوجات يزداد رفضاً مع ارتفاع التعليم، فما العوامل الأخرى التي تنسف هذا التوقع؟ أخيراً فإن ثقافة المجتمع الكويتي، بوصفه مجتمعاً عربياً مسلما، وكذلك الظروف الاجتماعية والاقتصادية والتغيرات التي مر بها، ووجود عشرات الجنسيات الأجنبية، يمكن أن تحدو بالبعض إلى إساءة استخدام حق تعدد الزوجات، ويستندون في ذلك إلى حجج لها ما يدعمها من الثقافة الإسلامية، وهنا تظهر الحاجة ماسة إلى التعاون بين علماء الاجتماع و علماء الدين لنشر الوعي الإسلامي الصحيح بمسألة تعدد الزوجات.

المصادر والمراجع:

(أ) مصادر ومراجع عربية:

- أحمد زكي بدوي، (1977) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. القاهرة. مكتبة لبنان .
- أحمد زكي تفاحة،1996 - المرأة والإسلام - القاهرة - دار الكتاب المصري.
- أميرة عبد العزيز الديب،(1993) حرب الخليج وأثرها على بعض الجوانب النفسية والاجتماعية للطلبة الكويتيين. بحوث المؤتمر الدولي الأول. الكويت. الديوان الأميري. مكتب الإنماء الاجتماعي. إبريل 1993.
- توم بوتومور، (1978) تمهيد في علم الاجتماع. القاهرة. دار المعارف.ط 3. ص217
- حليم بركات، (1996) المجتمع العربي المعاصر. بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.

- سامية الساعاتي، (1981) الاختيار للزواج والتغير الاجتماعي. القاهرة. دار النهضة العربية. ص55-57
- عدنان الشطي، (1998) الزواج والعائلة، التحليل النفسي والاجتماعي للعلاقات الأسرية.
- علياء شكري، (1981) الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة . القاهرة. دار المعارف، ص154-156
- علي محمود إسلام الفار، (1978) معجم علم الاجتماع. القاهرة. دار المعارف 1978. ص370-373.
- محمد عاطف غيث، (1979) قاموس علم الاجتماع. القاهرة.الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- محمد صفوح الأخرس، (1976) تركيب العائلة العربية ووظائفها: دراسة ميدانية لواقع العائلة في سوريا، دمشق، وزارة الإعلام والإرشاد القومي.
- ميّة الرحبي، (2001) العنف ضد المرأة في المجتمعات العربية تاريخا ومعاصرة، محاضرة ألقيت في منتدى المرأة الثقافي. دمشق، أكتوبر 2001
- المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة، مركز الأخبار (أمان) 2002/10/27
- وزارة العدل (2002) إحصائية بعقود الزواج للعام 2001. دولة الكويت. وزارة العدل.
- وزارة العدل (2003) إحصائية بعقود الزواج للعام 2002. دولة الكويت. وزارة العدل.

(ب) مصادر ومراجع أجنبية :

Agadjanian, Victor, and Alex Chika Ezeh. 2000. ìPolygyny, Gender Relations and Reproduction in Ghana.î Journal of Comparative Family Studies 31(4): 427-441.

Aguiar, Gilberto F. Souza. 1993. Sociocultural Factors and the Genetic Diversification of Amazonian Indians: A Brief Overview.î Social Biology 40(1-2):38-47.

Ahmed, J.1986. Polygyny and Fertility Differentials among the Yoruba of Western Nigeria.î Journal of Biosocial Science 18(1):63-73.

Al-Krenawi, Alean, and Ernie S. Lightman. 2000. Learning Achievement, Social Adjustment, and Family Conflict among Bedouin-Arab Children from Polygamous and Monogamous Families.î Journal of Social Psychology 140(3):345-355.

------ and Rachel Lev-Wiesel. 2002. Wife Abuse among Polygamous and

Monogamous Bedouin-Arab Families.î Journal of Divorce & Remarriage 36(3-4):151-165.

Amey, Foster K. 2002. Polygyny and Child Survival in West Africa.î Social Biology 49(1-2):74-89.

Anderson, Connie M. 2000. The Persistence of Polygyny as an Adaptive Response to Poverty and Oppression in Apartheid South Africa.î Cross-Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science 34(2):99-112.

Antoun, Richard T. 1968. On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions.î American Anthropologist 70(4):671-697.

-------. 1972. Arab Village: A Social Structure Study of a TransJordanian Peasant Community. Bloomington: Indiana University Press.

Barber, Nigel. 2002. Parental Investment, Human Capital, and Cross-National Differences in Wealth.î Cross-Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science 36(4):338-361.

Barry, Herbert III, and Brian L. Yoder. 2002. Multiple Predictors of Contribution by Women to Agriculture.î Cross-Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science 36(3):286-297.

Behar, Cem. 1991. Polygyny in Istanbul: 1885-1926.î Middle Eastern Studies (July):447-486.

Borgenoff, Mulder. 1989. Mental Status and Reproductive Performance in Jipsigis Women: Re-evaluating Polygyny-Fertility Hypothesis.î Population Studies 43:285-304.

Chatila, Khalid. 1934. Le marriage chez les musulmans en syrie. Paris: Librairie orientaliste. Cited in Prothre and Kiab, Changing Family Patterns in the Arab East.

Collins, Randall. 1992. Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious Sociology. 2nd ed. Oxford University Press.

Ekechi, Fleix. 1976. African Polygamy and Western Christian Ethnocentrism.î Sociometry 25(November):62-241.

Gage-Brandon, Anastasia J. 1992. The Polygyny-Divorce Relationship: A Case Study of Nigeria.î Journal of Marriage & The Family 54(2):285-292.

Goody, Esther. 1997. Why Must Might Be Right? Observations on Sexual Herrschaft.î In Mind, Culture, and Activity: Seminal Papers from the Laboratory of Comparative Human Cognition, ed. Michael Cole and Yrj? Engestr?m, 432-72. New York: Cambridge University Press.

Goody, Jack. 1973. Polygyny, Economy, and the Role of Women.î In The Character of Kinship, ed. Jack Goody, 90-175. London: Cambridge University Press.

------. 1976. Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain. London: Cambridge University Press.

Hames, Raymond. 1996. Costs and Benefits of Monogamy and Polygyny for Yanomam? Women.î Ethology & Sociobiology 17(3):181-99.

Heat, H. Dwight. 1958. Sexual Division of Labor and Cross-Cultural Research.î Social Forces 37(October): 77-79.

Klomegah, Roger. 1997. Socio-economic Characteristics of Ghanaian Women in Polygynous Marriages.î Journal of Comparative Family Studies 28(1):73-88.

Lana, Robert E. 2002. Attitude.î Journal of Mind & Behavior 23(1-2): 119-44 Special issue: Choice and Chance in the Formation of Society: Behavior and Cognition in Social Theory.î

Lee, Gary. 1987. Family Structure and Interaction: A Comparative Analysis. Philadelphia, PA: Lippincott.

Meloy, J. Reid. 2002. The ëPolymorphously Perverseí Psychopath: Understanding a Strong Empirical Relationship.î Bulletin of the Menninger Clinic 66(3):273-289.

Mitchell, G. Duncan. 1979. A New Dictionary of Sociology. London: Routledge & Kegan Paul.

Mulder, Monique B. 1989. Early Maturing Kipsigis Women Have Higher Reproductive Success than Late Maturing Women and Cost More to Marry.î Behavioral Ecology & Sociobiology 24(3):145-153.

--------.1990. Kipsigis Womenís Preferences for Wealthy Men: Evidence for Female Choice in Mammals?îtBehavioral Ecology & Sociobiology 27(4):

255-264.

-------. 1992. Womenís Strategies in Polygynous Marriage: Kipsigis, Datoga, and other East African Cases.î Human Nature 3(1):45-70.

-------. 1994. On Polygyny and Sex Ratio at Birth: An Evaluation of Whitingís Study.î Current Anthropology 35(5):625-627.

Osmand, Marie. 1969. Toward Monogamy: A Cross-Cultural Study of Correlates of The Type of Marriage.î Social Forces 44(September):8-16.

Pebly, Anne, and Mbugna Wariara. 1989. Polygyny and Fertility in Sub-Saharan Africa.î In Reproduction and Social Organization in Sub-Saharan Africa, ed. R.J. Lesthaeghe, 338-364. Berkeley and Los Angles: University of California Press.

Prothro, Edwin T. and Lutfy N. Diab. 1974. Changing Family Patterns in the Arab East. Beirut: American University of Beirut.

Reiss, Ira L., Ronald E. Anderson, and G.C. Sponaugle. 1980. A Multivariate Model of the Determinants of Extramarital Sexual Permissiveness.î Journal of Marriage & The Family 42(2):395-411.

Roth, Eric A., and K. Balan Kurup. 1990. Polygyny as Social and Biological Differentiation among Toposa Agro-Pastoralists of Southern Sudan.î Social Indicators Research 22(4):385-398.

Sekatawa, Emmanuel K. 1982. Compensating Mechanisms in the Nuptiality-Fertility Relationship: Evidence from Tanzania, 1973.î Dissertation Abstracts International 42(11-A): 4941.

Sellen, Daniel W. 1999. Polygyny and Child Growth in a Traditional Pastoral Society.î Human Nature 10(4):329-371.

Shah, Nasra M. 2004. Womenís Socioeconomic Characteristics and Marital Patterns in a Rapidly Developing Muslim Society, Kuwait.î Journal of Comparative Family Studies 35(2): 163-183. Special issue: Turbulent Times and Family Life in the Contemporary Middle East.î

Sichona, Francis J. 1993. The Polygyny-Fertility Hypothesis Revisited: The Situation in Ghana.î Journal of Biosocial Science 25(4):473-482.

Spreitzer, Elmer, and Lawrence E. Riley. 1974. Factors Associated with

Singlehood.î Journal of Marriage & The Family 36(3):533-542.

Ukaegbu, Alfred. 1977. Fertility of Women in Polygynous Unions in Rural Eastern Nigeria.î Journal of Marriage & The Family 39(May):397-404.

Ware, Eugenia S. 1987. The Mother-Adult Daughter Attachment Relationship: Its Effect on thc Daughterís Adjustment to First Pregnancy. Dissertation Abstracts International 48(4-B):1165.

Whiting, John W. 1993. The Effect of Polygyny on Sex Ratio at Birth.î American Anthropologist 95(2):435-442.

Wyatt, Gary. 1989. Mormon Polygyny in the Nineteenth Century: A Theoretical Analysis. Journal of Comparative Family Studies 20(1):13-20.

Yanca, Catherine, and Bobbi S. Low. 2004. Female Allies and Female Power: A Cross-Cultural Analysis.î Evolution & Human Behavior 25(1): 9-23.

بحوث ودراسات

في مشروعية تأهل علم الاجتماع العربي للتأصيل الفكري ا لذا تي

أ. د. محمود الذوادي *

مقدمة:

يهدف هذا البحث في المقام الأول إلى إبراز إمكانية مشروعية تأصيل علم الاجتماع العربي في مرجعيته الفكرية الإسلامية العربية. فيتمثل التركيز هنا على مدى تأهل الفكر الإسلامي العربي لإقامة أرضية نظرية صالحة لتأسيس علم اجتماع عربي ذي صدقية. فمنظور الفكر الإسلامي العربي يدعو بقوة، مثلا، إلى ضرورة توحيد إيبيستمولوجيا كل العلوم والمعارف البشرية. وهذا ماينادي بها عالم الاجتماع الشهير إيما نويل والرستاين Immanuel Walerstein وعدد متزايد من العلماء والمفكرين الغربيين اليوم.

كما نعتقد أن التحليل المنهجي لظاهرة / مفهوم الثقافة Culture يجد سندا إيبستيمولجيا ونظريا كبيرا في الرؤية الإسلامية العربية لهذه الأخيرة، ومن ثم يساهم هذا التحليل بطرح جديد في الفكر والمنهج لدراسة المنظومة الثقافية أو مانسميه نحن بالرموز الثقافية. ويأتي هذا الطرح الجديد للرموز الثقافية في زمن يحتل فيه الاهتمام بدراسة الثقافة المكانة الريادية عند علماء الاجتماع وغيرهم في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

* قسم علم الاجتماع - جامعة تونس - تونس.

فتأكيدنا هنا وفي كتاباتنا الأخرى على اتصاف منظومة الرموز الثقافية بما نسميه المعالم المتعالية / الميتافيزيقية قادنا إلى اكتشافات جديدة حول الثقافة وتأثيرها على سلوكات الأفراد وحركة المجتمعات البشرية، كما سنشرح ذلك في متن نص هذه المقا لة بالأمثلة والتحليل الوافي الذي يعطي مشروعية أصيلة لقدرة فكر علم الاجتماع العربي على التأصيل انطلاقاً من معطيات ومقومات ذاتية صرفة.

وقبل طرحنا التفصيلي لمسألة تجذير عملية تأصيل علم الاجتماع العربي على المستوى الفكري، ينبغي التوقف والإشارة إلى بعض الندوات والكتابات التي عالجت وضع علم الاجتماع العربي في الوطن العربي الكبير.

فبالنسبة لانعقاد الندوات بهذا الشأن، يجدر ذكر ندوتين رئيسيتين ركزتا محوريهما على علم الاجتماع العربي نفسه:

1 - نحو علم اجتماع عربي / أ بو ظبى -2- 28 ابريل 1983.

2 - نحو علم اجتماع عربي / تونس- يناير 1985

وبالرجوع إلى مجلتي المستقبل العربي والعلوم الاجتماعية (الكويت) نجد عدة دراسات نشرت فيهما حول علم الاجتماع العربي. فعالم الاجتماع الجزائري الأستاذ علي الكنز يطرح المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي. (الكنز: 1986). أما عالم الاجتماع العراقي الأستاذ معن خليل عمر فيكتب عن واقع طموح فكر الاجتماع العربي (عمر: 1986) ويحلل ويتأمل عالم الاجتماع المصري الأستاذ عبدالبا سط عبدالمعطي في علم الاجتماع العربي فيكتب دراسة بعنوان: استشراف مستقبل علم الاجتماع العربي بين التمرد والالتزام (عبدالمعطي: 1985). وينظر عالم الاجتماع مصطفى ناجي إلى علم الاجتماع العربي في مقا ربة بين المحلية والعالمية (ناجي: 1987).

يعطي عالم الاجتماع أحمد إبراهيم خضر هذا العنوان للفصل الثاني من كتابه (خضر: 1993) «اعترافات علماء الاجتماع في بلادنا» حيث يترك الكلمة إلى عدد من علماء الاجتماع العرب أمثال: عزت حجازي، وسالم ساري، وغالي شكري، وحيدر إبراهيم، وفوزي العربي، وعبدالوهاب بوحديبة. يستنتج صاحب الكتاب مما كتبه هؤلاء وغيرهم من علماء الاجتماع العرب «بأنهم يعترفون بتبعية علم الاجتماع في جامعاتنا للفكر

الغربي والماركسي وبأن رجاله أكثر تشددا في تبعيتمم لهذا الفكر من أصحابه أنفسهم... ليس عندهم وضوح في الرؤية ولا في البحث المنهجي، يحتقرون تراث أمتهم وينظرون إلى عاداتها وتقاليدها على أنها جامدة» (خضر: 1993: 40).

ليست هناك مبالغة في تلك الاستنتاجات. إذ تتبنى الأغلبية الساحقة من علماء علم الاجتماع العرب الفكر السوسيولوجي الغربي في الفكر النظري وفي المناهج الميدانية. ومن ثم يصعب الحديث عن محاولات جادة لتأصيل علم الاجتماع العربي في الثقافة الإسلامية العربية، الثقافة المرجعية لأغلبية سكان الوطن العربي (جريدة الحياة: 1999)، (141-138) :World Social Science Report 1999.

لقد دفعنا غياب تيار التأصيل لعلم الاجتماع العربي بين الاجتماعيين العرب، من جهة، والأزمة الفكرية والابيستيمولجية عند كثير من علماء الاجتماع الغربيين اليوم، من جهة ثانية، إلى التأمل في أمر إمكا نية تأصيل علم الاجتماع العربي فكريا وتجسيد ذلك في نص مكتوب. وهذا ما نطمح في القيام به في هذا البحث.

أولا: مشروعية توطين علم الاجتماع العربي:

نعني بعبارة «توطين علم الاجتماعي العربي» إمكانية تأسيس فكر سوسيولوجي منبثق، من ناحية، من واقع المجتمعات العربية ومن الرؤية المعرفية (الإيبستيمولوجيا) للثقافة الإسلامية العربية[1]، من ناحية أخرى. أي أن تكون فرضيات ومناهج ونظريات هذا الفكر السوسيولوجي العربي حصيلة لتعامل عالم الاجتماع العربي مع معطيات النسيج المجتمعي والحياة الاجتماعية في مجتمعات الوطن العربي ومرآة عاكسة في الوقت نفسه لصلب الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية. وفي واقع الأمر ليست هناك حاجة للدفاع عن إمكانية تحقيق مشروع توطين علم الاجتماع العربي. فالمجتمعات العربية، كبقية المجتمعات البشرية، حبلى بالمعطيات والظواهر الاجتماعية التي تنتظر اهتمام الباحث الاجتماعي وعالم الاجتماع للغوص في دراستها وتحليلها لتأسيس فكر سوسيولوجي عربي يتصف بالروح العلمية والموضوعية والمصداقية المعرفية. وبعبارة أخرى، إن مادة البحث السوسيولوجي متوفرة بغزارة في المجتمعات العربية من الخليج إلى المحيط. ويمكن القول بأنّ المجتمعات العربية تشكو من تخلف كبير في الدراسات السوسيولوجية خاصة حول

العديد من الملامح والقضايا والظواهر الاجتماعية التي تتواجد بها والتي يتأهل للغوص في بعضها وتحليلها عالم الاجتماع العربي أكثر من غيره.

إنّ ابن خلدون العالم العربي المسلم مثال متميز على مقدرة الباحث العربي على دراسة المجتمعات العربية الإسلامية باستقلالية منهجية وفكرية استقاها إيبستيمولوجيا وميدانيا من محيطه العربي الإسلامي بحيث مكنته من فهم هذه المجتمعات فهما جديدا والوصول إلى إنشاء رؤى ومفاهيم ونظريات مبتكرة حول هذه المجتمعات أهلته فعلا يومئذ لتأسيس علم جديد، هو علم العمران البشري ليس في المنطقة العربية فحسب، بل في العالم بأسره. إن ابتكار صاحب المقدمة لعلم جديد انطلاقا من معطيات المجتمعات العربية الإسلامية التي عايشها أو عرف عنها واعتمادا على فكره المشبع بالرؤية المعرفية الإسلامية دليل قوي، من جهة، على واقعية الدعوة إلى توطين علم الاجتماع العربي اليوم في المحيط العربي الإسلامي وعلى مشروعية رفض علماء الاجتماع العرب اليوم للتبعية العمياء للكثير من الرؤى المعرفية، والنظريات والمفاهيم للفكر السوسيولوجي الغربي المعاصر في تحليل المجتمعات العربية الإسلامية، من جهة ثانية. (وا في، بد ون تا ريخ).

نهدف في هذه الدراسة إلى طرح فكرة توطين الأسس المعرفية للفكر السوسيولوجي العربي. فالعلوم، مهما كانت طبيعتها، تستند جميعا على أرضية إيبستيمولوجية، أي على رؤية معرفية للكون وللظواهر التي تنكبّ على فهمها ودراستها (Berthelot, 2001).

ونحن نرى أن للفكر السوسيولوجي العربي الحق في إرساء نفسه على رؤية معرفية مستقاة من الثقافة الرئيسية لمجتمعات الوطن العربي، وهي بلا شك الثقافة الإسلامية العربية. ومن ثمّ فتوطين أسس علم الاجتماع العربي إيبستيمولوجيا يعني تجذيره في الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية بالنسبة للظواهر التي يهتم بدراستها في المجتمعات العربية. ومما لا ريب فيه أنّ في ذلك جانبا تأصيليا مهما للمعرفة السوسيولوجية بالوطن العربي لا يقل أهمية عن عروبة وإسلامية القضايا والظواهر التي ينبغي أن تكون لها الأولوية في دراسات علماء الاجتماع العرب. فبالجمع بين الرؤية الايبستيمولوجية الإسلامية العربية والمواضع المدروسة من تربة المجتمعات العربية الإسلامية تتحسن كثيرا استقلالية علم الاجتماع العربي على المستوى الفكري. وهذا أمر جدّ مهم بالنسبة لكسب

رهان مصداقية بناء صروح العلوم والمعارف البشرية. وممّا يزيد في قوة مناداتنا بتوطين علم الاجتماع العربي في صلب الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية هو أن علم الاجتماع الغربي، المهيمن بإيبستيمولوجياته ونظرياته ومناهجه على بقية أنواع علم الاجتماع في القارات الخمس بما فيها علم الاجتماع العربي، يطرح قضية إسبستيمولوجيا الفكر السوسيولوجي الغربي كأحد العوامل الرئيسية المتسببة في الأزمة المتواصلة التي يعيشها علم الاجتماع الغربي [2] (Wallerstein, 1999).

ثانيا: حاجة علم الاجتماع إلى إيبستيمولوجيا جديدة:

ففي خطابه أمام علماء الاجتماع من القارات الخمس في المؤتمر الرابع عشر للجمعية العالمية لعلم الاجتماع المنعقد في مدينة منتريال بكندا في صيف عام 1998 تحدث رئيس هذه الجمعية إيمانوال والرستاين Immanuel Wallerstein عن عدّة تحديات تواجه علم الاجتماع في القرن الحادي والعشرين. فيرى أن توحيد الرؤية المعرفية (الايبستيمولوجيا)، لما يسمى بالثقافتين: The Two Cultures ثقافة العلوم الصحيحة وثقافة العلوم الاجتماعية والانسانية، هو مطلب ملح وذو مشروعية كبيرة مع مطلع هذا القرن. «لقد تعودنا (نحن علماء الاجتماع) على الاعتقاد في رؤية نيوتن الميكانكية للأشياء كنموذج ايبستيمولوجي ينبغي علينا تقليده. ولكن علينا أن ندرك الآن أن رؤية نيوتن المعرفية هذه تواجه تحدياً كبيراً داخل ميدان العلوم الصحيحة نفسها التي انبثقت منها تلك الرؤية المعرفية. ويتمثل ما هو أهم من ذلك في أن الصياغة الجديدة لرؤية نيوتن تقلب تماما العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الصحيحة يرى عالم الفيزياء الشهير إليا بريجوجين Ilya Prigogine أن معظم أنساق الطبيعة Nature Systems تحتوي على عمليات Processes حتمية وأخرى احتمالية. ويضيف هذا العالم: نستطيع الآن أن نقلب منظور نيوتن فنقول بأنه يمكن فهم ابتكار وإبداع الإنسان على أنه تضخيم لقوانين الطبيعة الموجودة فعلا في علمي الفيزياء والكمياء فبريجوجين قد وحّد العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية بحيث أصبح من الممكن النظر إلى الأنشطة المادية للطبيعة كعمليات ابتكار وإبداع ومن ثمّ فهو يدعو إلى تبني ما يسميه بالواقعية realism بدل العودة إلى منطق

الحتمية الضيقة. وتتمثل هذه الواقعية، في نظر ماكس فيبر، في النظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها حصيلة لعوامل متعددة»..(Wallerstein , 1999)

ثالثا: مساءلة سوسيولوجيا الروّاد الغربيين المؤسسين:

تعرض والرستاين في خطابه أمام هذا الجمع الغفير من علماء الاجتماع من القارات الخمس إلى ما سماه بثقافة علم الاجتماع The Culture of Sociology حيث ركّز على تراث الفكر السوسيولوجي الغربي المؤسس لعلم الاجتماع في الشرق والغرب اليوم. فاختار ثلاثة مفكرين روّاد في علم الاجتماع يعتبرون المؤسسين للفكر السوسيولوجي الغربي الكلاسيكي، ومن ثمّ واضعي المعالم الرئيسية لما أطلق عليه والرستاين ثقافة علم الاجتماع. فإميل دوركايم، وكارل ماركس، وماكس فيبر، هؤلاء في نظر والرستاين، الروّاد الثلاثة الذين يمثل فكرهم ومؤلفاتهم المرجع الأول لثقافة علم الاجتماع المعاصر. ويتجلى ذلك في مساهمة كل منهم بطريقته الخاصة في إرساء ملاحظات سوسيولوجية حول الواقع الاجتماعي. يرى والرستاين أنه يمكن تلخيص الفكر السوسيولوجي لكل منهم في ملاحظة رئيسية حول المجتمع ومكوناته:

1 – يقول دوركايم: «إن لوجود المجموعات البشرية في المجتمع بنى منطقية تفسر ذلك الوجود». (Wallerstein, 1999: 6)

2 – أما سوسيولوجيا ماركس فهي تتلخص في الملاحظة التالية: «تحتوي كل المجموعات البشرية على مجموعات صغيرة فرعية غير متساوية في ما بينها بالمجتمع، ومن ثمّ فهي متصارعة مع بعضها البعض»(Wallerstein, 1999: 7).

3 – تشير مقولة سوسيولوجيا فيبر إلى هذه الملاحظة الرئيسية حول ركائز السلطة في المجتمع: «عندما تنجح المجموعات/الدول في احتواء الصراعات، فإن ذلك يعود إلى حدّ كبير إلى أن المجموعات الفرعية ذات المواقع الاجتماعية السفلى تعطي الشرعية لسلطة المجموعة الحاكمة، الأمر الذي يسمح لها بالبقاء والتمتع بالنفع الطويل المدى» (Wallerstein, 1999: 8).

يناقش والرستاين أمام علماء الاجتماع صلب هذه الملاحظات الثلاث لإلقاء الضوء في عجالة على روّاد الفكر السوسيولوجي الكلاسيكي الغربي. فيبدي الكثير من التحفظات

والانتقادات لمؤسسي هذا الفكر السوسيولوجي. فيقول: «حاولت أن أبيّن الطريقة التي تفرعت منها مقولات المفكرين المؤسسين الثلاثة: دوركايم وماركس وفيبر، وأدعى أنه بسبب ذلك نردد بشيء من القدسية أن هؤلاء المفكرين الثلاثة يمثلون علم الاجتماع الكلاسيكي.Classical Sociology أكرر مرّة أخرى بأن هذه المجموعة من الملاحظات السوسيولوجية ليست بالشاملة، وهي بالتأكيد ليست بالكافية في تصورها للواقع الاجتماعي. فهي تمثل نقطة بداية استوعبها معظمنا ونستعملها عموما كمسلمات غير قابلة للمساءلة والنقاش. وهذا ما سميته بثقافة علم الاجتماع. وهذا في نظري هو جوهر تراث فكرنا السوسيولوجي. وأكرر من جديد، انه تراث حديث التكوين، وإذا كان قويّا فهو أيضا هش»(Wallerstein, 1999: 9-8).

إن الإشارات الصريحة السابقة لأحد أكبر المفكرين الاجتماعيين الغربيين في الوقت الراهن تؤكد بأن علم الاجتماع الغربي المعاصر ليس بخير لا على المستوى الإيبستيمولوجي ولا على مستوى فكر الروّاد الأوائل الذي يستند عليه بقوة علم الاجتماع الغربي اليوم. ومن ثمّ قاد والرستاين حركة التصحيح والتجديد على ذينك المستويين. فأشرف على ندوة شارك فيها عشرة علماء بارزين من العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية وانتهت بإصدار تقرير عن وضع هذه العلوم وإمكانية التوحيد بينها على المستوى الإيبستيمولوجي على الخصوص .(Wallerstein, 1996) أما على مستوى تجديد فكر العلوم الاجتماعية بالنسبة للقرن الحادي والعشرين فقد نشر والرستاين كتابه «نهاية العالم كما نعرفه»، والمشار إليه سابقا (Wallerstein,1999)، والذي يدعو فيه بإلحاح، من جهة، الباحثين والمفكرين الاجتماعيين إلى إنهاء حالة الجفاء بين الثقافتين: أي تبني إيبستيمولوجيا توحّد بين العلوم جميعا. ومن جهة ثانية، يناشدهم بأن لا يبقوا سجناء الفكر السوسيولوجي الكلاسيكي لكي لا يعجزوا على تغيير خريطة مشروعهم الفكري، وذلك حتى يتأهل هذا الأخير بحق للتعامل بكفاءة وحيوية مع متطلبات ومعطيات عصر القرن الحادي والعشرين.

رابعا: الدعوة إلى تأصيل إيبستيمولوجيا الفكر السوسيولوجي العربي:

يتضح من الملخص الشديد الايجاز حول أزمة علم الاجتماع الغربي والعلوم الاجتماعية

بصفة عامة أن هناك حاجة ماسة لكي لا يقف علماء الاجتماع العرب اليوم كالمتفرجين على ذلك المشهد للفكر السوسيولوجي الغربي دون أن يستفيدوا من عبر ذلك فيصلحوا الشأن السوسيولوجي في المجتمعات العربية والإسلامية في المقام الأول كما فعل ابن خلدون منذ قرون في مقدمته الشهيرة. ونريد أن نركز في هذا الجزء من البحث على مدى مشروعية تأصيل مسار علم الاجتماع العربي المعاصر على المستوى الايبستيمولوجي لهذا الفكر الاجتماعي. أي ربط هذا الأخير بالأصول الايبستيمولوجية للثقافة الإسلامية العربية، وذلك لسببين رئيسيين:

1- إنّ دعوة والرستاين لعلماء الاجتماع في مؤتمرهم العالمي في مدينة منتريال في صيف 1998 تؤكد بوضوح مدى أهمية التوحيد الايبستيمولجي لكل العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية كشرط أساسي لإرساء معرفة علمية ذات مصداقية. وجاء الإلحاح على وحدة الايبستيمولوجيا لأن علماء العلوم الطبيعية والرياضيات اكتشفوا في دراساتهم في الفترة الأخيرة أن الكثير من الظواهر التي يدرسها علم الفيزياء، مثلا، لا تتبع قوانين الحتمية المتشددة التي تتصف بها ميكانيكيا نيوتن. يطلق على هذه الدراسات اسم الدراسات المعقدة Complexity Studies التي قادها عالم الكمياء بريجوجين Prigogine الحاصل على جائزة نوبل بسبب بحثه في يسمّى بالبنيات المشتتة. dissipalive structure أيّ تلك البنيات التي ليس لها تأثير يتمتع بقوة الحتمية الكاملة كما هو الأمر في فيزياء نيوتن الميكانيكية. يتمنى بريجوجين أن يتخلى علم الفيزياء عن منطق الحتمية في دراساته. إذ يوجد في معظم الانساق Systems في عالم الطبيعية نوعان من العمليات:

1 - عمليات حتمية: processe . 2- عمليات احتمالية.

يرى والرستاين أن ذكر هذه الاكتشافات في صلب العلوم الطبيعية ذو أهمية بالنسبة لعلماء الاجتماع في الشرق والغرب:

(أ) إن علم الميكانيكيا لنيوتن يمثل النموذج الايبستيمولوجي الذي كان ينبغي على علماء الاجتماع الاقتداء به.

(ب) إن الاكتشافات الجديدة في نواميس ظواهر عالم الطبيعة نفسه تقلب العلاقة

بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. فحسب بريجوجين «يمكن لنا فهم ظاهرتي الإبداع والابتكار عند الإنسان على أنهما تضخيم لقوانين الطبيعة الموجودة فعلا في علمي الفيزياء والكيمياء» (Wallerstein, 1996: 237) وفي ذلك إشارة واضحة بالطبع لمشروعية التوحيد الإيبستيمولوجي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية.

إن تزايد المناداة في الغرب المتقدم بوحدة العلوم وأرضيتها الإيبستيمولوجية التوحيدية يجد ترحيبا كبيرا في الثقافة الإسلامية العربية، ثقافة الأغلبية الساحقة لسكان الوطن العربي من الخليج إلى المحيط. ومن ثمّ فمشروعية توطين علم الاجتماع العربي في تربة هذه الثقافة تستمد قوتها من ركيزتين يصعب القدح في مشروعيتهما. فممّا لاشك فيه أن الثقافة الإسلامية العربية سبّاقة على المستويين الفكري والتطبيقي إلى تبني الرؤية الإيبستيمولوجية التوحيدية للمعارف والعلوم.

1 - فالقرآن، كتاب الثقافة الإسلامية العربية الأوّل، تنادي آياته المتعددة بوحدانية الخالق ومن ثمّ بوحدة ظواهر الكون على الرغم من تنوعها «وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ» (سورة الأ نبيا ء: 30) وفي ذلك أبلغ تعبير على أن مبدأ الإيبستيمولوجيا الموحّدة في العلوم والمعارف البشرية هو من المسلمات الأولى للرؤية القرآنية. فترابط عناصر الكون الحيّة والجامدة ووحدتها أمر تركز عليه وتردده آيات القرآن في السّور الطويلة والسّور القصيرة على حدّ سواء. ومن منظور الإيبستيمولوجيا القرآنية، تأتي قوة ذلك الترابط والوحدة بين كل ما يوجد في الكون من أن خالق كل ذلك هو إله واحد لا شريك له. «قل هو الله أحد»، و«قل لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا» (سورة الأ نبيا ء: 22)

2 - وممّا لاريب فيه أن دعوة والرستاين لعلماء الاجتماع وازدياد دعوات أخرى من طرف كثير من العلماء في الغرب إلى توحيد إيبستيمولوجيا علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية والانسانية (Wilson ,1999) ينبغي أن تلقى ترحيبا أكبر واستعدادا أقوى لتبنيها عند علماء الاجتماع العرب وبقية علماء التخصصات الأخرى في الوطن العربي الذي تهيمن فيه الثقافة الإسلامية العربية التي أن تنادي بصوت

عال بوحدة إيبستيمولوجيا العلوم والمعارف جميعا. إذ العودة إلى تلك الإيبستيمولوجيا بالنسبة لمنظور الثقافة الإسلامية العربية هي عودة إلى الأصل. وكما يقول المثل العربي: «الرجوع للأصل فضيلة».

إن والرستاين وزملاءه المتحمسين لفكرة توحيد ابستيمولوجيا ما أطلق عليه «بالثقافتين» على وعي بالعراقيل الكبيرة التي تقف أمام انجاز مشروع توحيد إيبستيمولوجيا «الثقافتين» من جديد. فمن ناحية، قامت المؤسسات الأكاديمة في الغرب منذ أكثر من قرن ونصف بأرساء بنى التخصصات التي أحدثت قطيعة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. ومن ناحية ثانية، فقد أدت تلك البنى الأكاديمية إلى خلق عقلية عدم تواصل وجفاء وقطيعة بين الباحثين والعلماء المنتسبين إلى إحدى «الثقافتين» (Wallerstein, 1996 , Bonnell ,1999 ,Long ,1993) ومن ثمّ فتحقيق التصالح والتقارب بين الفريقيين ليس بالأمر الهيّن حتى وإن تضافرت على ذلك عوامل إيجابية عديدة. فخلق ذهنية جديدة تؤمن بمبدأ توحيد إيبستيمولوجيا «الثقافتين» وإرساء بنى أكاديمية جديدة تسمح بتعاون وتواصل مستمرين بين علوم «الثقافتين» لا يمكن الحلم بتحقيق ذلك بين عشية وضحاها حتى وإن حسنت النوايا وتوفرت الإمكانيات المادية والاجتماعية.

إن الوضع البنيوي للمؤسسات الجامعية في الوطن العربي لا يختلف كثيرا عما هو عليه الأمر في المؤسسات الجامعية الغربية. أي أن جامعاتنا في الوطن العربي تتكون من كليات العلوم وكليات العلوم الاجتماعية والإنسانية. وتوجد داخل الكليات نفسها تخصصات متعددة في أقسام مختلفة يندر التواصل بينها كما هو الشأن، مثلا، بين علم الاجتماع وعلم النفس، أو علم البيولوجيا وعلم الانثروبولوجيا. أي أن نمط تواصل الأساتذة والباحثين (كأفراد) في تلك التخصصات، من جهة، وتواصل أقسام التخصصات (كبنيات جامعية) يشبهان، من جهة أخرى، الوضع في كثير من الجامعات الغربية بل هو ربما أكثر سوءا.

وعلى الرغم من ذلك، فإن قناعة الثقافة الإسلامية العربية بمدى أهمية توحيد إيبستيمولوجيا علوم «الثقافتين» تجعل معظم العلماء والباحثين في المجتمعات العربية الإسلامية أكثر استعدادا نفسيا للترحيب بالرؤية المعرفية الجديدة في الغرب والمنادى بها

أكثر فأكثر من طرف عدد متزايد من العلماء والمفكرين والباحثين البارزين في جامعات المجتمعات الغربية المتقدمة. فيصبح للعالم / للباحث / للمفكر ذي الثقافة الإسلامية / العربية في الوطن العربي دافعان يحثانه على التحمس لفكرة توحيد إيبستيمولوجيا «الثقافتين». فمن ناحية، تدعوه الرؤية الإسلامية العربية بقوة إلى أن أصل الأشياء (جامدها وحيها) واحد. وأن مسألة خلق الجفاء والقطيعة بين علوم «الثقافتين» هي ظاهرة غربية حديثة لها ظروفها وملابساتها التاريخية والاجتماعية الخاصة بها. ومن ناحية أخرى، فتزايد الدعوة إلى وحدة العلوم وإيبستيمولوجيتها بين شخصيات فكرية وعلمية رائدة في الغرب وأثر ذلك على إرساء فهم أفضل وتفسير أحسن للظواهر المدروسة في دنيا العلوم جميعا لا يمكن إلاّ أن يعزز قناعة أهل الفكر والعلم في المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية العربية بمشروعية الحاجة الملحّة لتجاوز الأطر الفكرية paradigms التي أدّت إلى حالة الجفوة بين علوم «الثقافتين» وإبدال ذلك بالاطر الفكرية الجديدة الداعية اليوم إلى وحدة العلوم والتي نادت بها الثقافة الإسلامية العربية منذ فجر الإسلام.

إن دعوة والرستاين وعدد متزايد من الباحثين والعلماء في الغرب اليوم إلى توحيد العلوم جميعا إيبستيمولوجيا تتفق تماما مع الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية. إذ إنه يمكن اعتبار وحدة العلوم والمعارف كمسلّمة من مسلمات رؤية هذه الثقافة التي تنادي إيبستيمولوجيتها بصوت عال بوحدة وترابط ظواهر الكون على الرغم من تنوعها، لأن خالقها هو الله الواحد الأحد. ومن ثمّ فالتأكيد على وحدة العلوم والمعارف هو معلم أصيل وثابت في صلب الثقافة الإسلامية العربية. ومن ثمّ فهذا المعلم الأصيل لا تسمح له رؤيته المعرفية بإفراز ظاهرة «الثقافتين» التي تعرفها المعارف والعلوم الغربية المعاصرة والحديثة والتي يحاول اليوم عدد متزايد من أصحاب الفكر والعلم في الغرب أن يضعوا حدّا أو يقلّلوا -على الأقل- من حال الجفاء والقطيعة بين ثقافتي العلوم الصحيحة والعلوم الاجتماعية والإنسانية في المجتمعات الغربية المتقدّمة.

خامسا: مكانة الثقافة في الفكر السوسيولوجي للروّاد الثلاثة:

وفي رأينا، لا تقتصر الأزمة الإيبستيمولوجية لعلم الاجتماع الغربي على غياب إيبستيمولوجيا واحدة للعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية وإنما تتعدى أعراض

الأزمة ذلك لتشمل الرؤية المعرفية (الإيبستيمولوجيا) نفسها التي يتعامل بها علماء الاجتماع الغربيون مع الظواهر التي يدرسونها. فدراستهم، مثلا، لمفهوم ظاهرة الثقافة Culture يفصح عن معالم رؤيتهم المعرفية لها. ولعل أشهر تعريف للثقافة في العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة هو تعريف عالم الانثروبولجيا إدوار تيلور B. Tylor Edward الذي صاغه في نهاية القرن التاسع عشر (1871). يعرف تيلور الثقافة «بأنها ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والتقاليد وأية مهارات وعادات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع» (Encyclopedia of Sociology, 1974/69:). فالروّاد الثلاثة لما سماه ولرستاين بالتراث السوسيولوجي الغربي الكلاسيكي تحدثوا عن الثقافة وقاموا بتحليل تجلياتها المختلفة وفقا لإيبستيمولوجيا كل منهم لطبيعة الثقافة. فهي بالنسبة للمنظور الدوركايمي عبارة عن واقع اجتماعي social un fait قادر على التأثير على الفرد والجماعات عبر الضغوط الاجتماعية الخارجية. ثمّ يضيف دوركايم بأن أول وأهم قاعدة يجب على عالم الاجتماع ان يتبناها هي أن يعتبر كلّ واقع اجتماعي كمجرد شيء لا غير.) (Durkheim, 1981: 15)، فيتجلى من هذا التصور للثقافة كواقع اجتماعي بأن علماء الاجتماع لا ينبغي عليهم أن يبحثوا في طبيعة المعالم الداخلية / الخفية للثقافة هذا الكل المعقد كما قال تيلور. وفي هذا الموقف الدوركايمي إشارة واضحة إلى مدى تأثر دوركايم بالرؤية الوضعية Positivism المهيمنة في العلوم الطبيعية. ومن ثمّ يفهم موقف دوركايم في اعتباره للواقع الاجتماعي سواء كان ثقافة أم غيرها، وكأنه شيء جامد لا حياة ولا حركة في داخله. وبالتالي لا خصائص خفية متميّزة للعناصر الثقافية التي تنفر إيبستيمولوجيا المنظور الوضعي من الاهتمام بها ومن ثمّ دراستها وفهم انعكاساتها على سلوك الفرد وحركية المجتمع. إن امتعاض الوضعية من القرب وفحص كل ما هو خفي ومستتر من المؤثرات على السلوك الفردي والجماعي يفسر تهميش / إنكار دوركايم لدور العوامل النفسية في تفسير السلوك البشري. فتشيئه للواقع الاجتماعي، مهما كانت طبيعته، جعله غير قادر على النظر إلى الثقافة ككل معقد يتمتع، من جهة، بسمات خارجية موضوعية وأخرى داخلية خفية لا يعترف بها الوضعيون، من جهة ثانية.

أما الفكر الماركسي فلا ينتظر منه إيبستيمولوجيا أن يولي اهتماما جديرا بالذكر للثقافة كمؤثمر رئيسي في سلوكات الأفراد وحركة المجتمعات. فهذا الفكر يعطي الأولوية والصدارة إلى العوامل الاقتصادية كمؤثرات حاسمة في ظهور وتوجيه السلوكات الفردية والجماعية.

فإذا كان المنظور الماركسي يهمّش في الأصل دور العوامل الثقافية الموضوعية في دنيا الفاعلين الاجتماعيين ومجتمعاتهم فإنه ليس من الغرابة أن يصمت صمتا يكاد يكون كاملا عن الجوانب غير الموضوعية التي تتصف بها العناصر الثقافية. فنحن نعرف مدى عداء الفكر الماركسي لما يسميه بالبنية الفوقية Superstructure (الثقافة) في المجتمع (Boudon et al,1982 322-334) أي أن هذا العداء عام للثقافة يشمل معالمها الواضحة والمستترة على حدّ سواء. ومن ثمّ فالمنظور الماركسي يختلف ويتشابه في الوقت نفسه مع نظيره الدوركامي بالنسبة لدراسة الثقافة. فمن ناحية، يعطى دوركايم أهمية كبرى في دراسة المجتمعات للمعالم الموضوعية للثقافة (أي الثقافة كشيء) في حين يقلل ماركس كثيرا من تلك الأهمية ولا يتحفظ عن إعلانه العداء على البنية الثقافية كمعرقل التحولات المجتمعات. ومن ناحية أخرى، يتساوى الرجلان في كونهما لم يكترثا بسبر الجوانب غير الموضوعية (الخفية) للثقافة، هذا الكل المعقد.

يرى كثير من المحلّلين للفكر السوسيولوجي الكلاسيكي الغربي بأنّ بعض جوانب فكر ماكس فيبر يمكن أن ينظر إليها على أنها ردّة فعل على الفكر الماركسي تجعل سوسيولوجيا فيبر تتخذ اتجاها معاكسا لنظيرتها عند ماركس. وكما هو معروف، فالماركسية تركز على دراسة العوامل الاقتصادية بصفتها العوامل المؤثرة والحاسمة في حركة المجتمع وأفراده. وفي المقابل يتبنى فيبر موقفا ذا اتجاه معاكس يؤدي به إلى إبراز ثقل دور العوامل الثقافية في التحولات الكبرى التي تشهدها المجتمعات البشرية. فكتابه: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (فيبر، بد ون تا ريخ). هو أهم كتبه الذي أعطاه الشهرة الواسعة في الفكر السوسيولوجي المعاصر. فمقولة الكتاب الرئيسية تتمثل في أنّ القيم الدينية البروتستانتية (والدين عنصر من الثقافة عند تيلور) هي العامل الحاسم الذي أدّى إلى ظهور الرأسمالية المعاصرة كظاهرة اقتصادية في المجتمعات الغربية المتقدمة. وهو منظور

يعارض بالتأكيد تفسير النظرية الماركسية للرأسمالية. فالأول يعطي الصدارة إلى أهمية الجوانب الثقافية في تغيير المجتمعات في حين تأخذ العوامل الاقتصادية الأولوية في المنظور الماركسي لتفسير التغيير في المجتمعات ونتيجة لذلك أصبح الفكر السوسيولوجي الفيبري يعرف بعلم الاجتماع الفهمي Verstehen Sociologie، أي ذلك الفكر السوسيولوجي الذي تتجاوز رؤيته المنظور الماركسي الاقتصادي المادي في تفسيرها للرأسمالية وغيرها من الظواهر الاجتماعية. فعلم الاجتماع الفهمي هو محاولة لفهم خبايا العوامل الثقافية ومدى تأثيرها في خلق الدوافع والحوافز عند أفراد المجتمع الذي تتأثر حتما مسيرته بها.

ومن ثمّ ففيبر يأتي في المرتبة الأولى قبل دوركايم وماركس من حيث الاهتمام بالكشف عن طبيعة الجوانب الداخلية لمكونات الثقافة وكيفية ومدى تأثيرها على سلوكات الأفراد وحركية المجتمعات البشرية. أي أنه أكثر الروّاد الثلاثة تحررا من المادية والوضعية الضيقتين لفهم وتفسير سلوك الأفراد والظواهر الاجتماعية وحركية المجتمعات البشرية. وهو بهذا الاعتبار أكثر قربا من زميليه من أنسنة الفكر السوسيولوجي الحديث. وعلى الرغم مما للفكر السوسيولوجي الفيبري من دور في تحسيس علماء الاجتماع إلى دراسة وفهم طبيعة التأثيرات الخفية للعوامل الثقافية على سلوكات الأفراد وحركية المجتمعات، فإن علم الاجتماع الغربي المعاصر بقي متأثرا أكثر بالتراث السوسيولوجي الكلاسيكي لكل من دوركايم وماركس بالنسبة للاهتمام بدراسة الثقافة. أي أن المنظور الدوركايمي الوضعي ونظيره الماركسي المادي كانا عقبة رئيسية أمام قرب علم الاجتماع من فهم طبيعة وعمق الجوانب الخفية لمكونات الثقافة كمعلم بشري معقد. إذ لا تسمح إبيستيمولجيا الوضعية والماركسية بالاهتمام بالوجه الآخر للعناصر الثقافية. أي تلك الجوانب التي لا تعترف بوجودها وبالتالي وبتأثيراتها على السلوك البشري كلّ من الوضعية والماركسية.

وأمام هذا الصمت الطويل لعلم الاجتماع المعاصر عن الوجه الآخر للعوامل الثقافية نقدم في الصفحات القادمة حصيلة جهودنا البحثية المتواضعة في استكشاف بعض معالم الوجه الآخر للثقافة، هذا الكل المعقد. وسوف يتجلى أنّ مثل هذه الاستكشافات يمكن لها أن تساعد على كسب رهان مصداقية معرفية أكبر حول كل ما له علاقة بالشأن الثقافي من

سلوك فردي وجماعي وبناء نظري سوسيولوجي حول الثقافة. فمن ناحية، لقد أعاننا على التقدم في مشروعنا الفكري حول الثقافة الملاحظة والتحليل لما نسميه بالجوانب المتعالية transcendental (الميتافيزيقية) للثقافة ككل معقد[3] ومن ناحية أخرى، فقد وجدنا في إيبستيمولوجيا الثقافة الإسلامية العربية حول الثقافة سندا كبيرا لملاحظاتنا وتحاليلنا في هذا الميدان، الأمر الذي يجعلنا نشعر أنّه يثري على الخصوص آفاق التنظير في علم الاجتماع الثقافي.

وبعبارة أخرى فنحن نطرح مفهوم الثقافة للتحليل والتشريح برؤية معرفية/ إيبستيملوجيا مختلفة عما نجده في أدبيات العلوم الاجتماعية المعا صرة. وهكذا يتضح أن مقولة هذه الدراسة تدعو بصوت عال إلى اصلاح شأن الإيبستيمولوجيا في العلوم الاجتماعية على مستويين:

1 - توحيد إيبستيمولوجيا كل العلوم كما ينادي بذلك ولرستاين والرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية، كما رأينا.

2 - لدراسة الثقافة ينبغي تبني إيبستيمولوجيا جديدة متأثرة بالمنظور المعرفي للثقافة الإسلامية العربية، كما سوف يتجلى ذلك بعد قليل.

سادساً: تعريف الثقافة في العلوم الاجتماعية

تعددت تعاريف علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع لمفهوم الثقافة. إذ يذكر أن عددها لايقل عن 164 تعريفا (Journet, 2002: 1)، ويشير ذلك إلى أمرين على الأقل:

1 - إما أن الثقافة ذات طبيعة يصعب تعريفها بمقاييس العلوم الاجتماعية الوضعية على الخصوص.

2 - وإما لأن الثقافة ظاهرة معقدة في حد ذاتها.

نقتصر هنا على ذكر ثلاثة تعاريف من علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع. فأشهر تعريف لمفهوم الثقافة أتى به عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوار تيلور Edward B.Tylor في نهاية القرن التاسع عشر. فقد جاء في كتابه الثقافة البدائية 1871 Primitive Culture تعريف للثقافة / الحضارة يعتبر التعريف المرجع للعلوم الاجتماعية المعاصرة. فالثقافة

عند تيلورهي «ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والتقاليد وأي قدرات وعادات أخرى يتعلمها الإنسان كعضو في المجتمع» (Encyclopedia of Sociology,1974:69).

أما عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي لسلي وايت Leslie White فإنه يربط مفهوم الثقافة عند الإنسان بقدرة هذا الأخير على إعطاء معان للأشياء. ويسمى ذلك بالقدرة الرموزية ability to symbo التي تسمح للإنسان بفهم معاني الأشياء وكذلك خلقها واستعمالها (White,1973/29). ومن ثم يعرف وايت الثقافة باعتبارها تلك القدرة الرموزية عند الإنسان (White / 9)، ويخلص إلى القول بأنه لا يوجد إنسان بدون ثقافة ولا توجد ثقافة بدون إنسان (White / 15-16).

فحسب عالم الأنثروبولوجيا الشهير ألفرد كروبر Alfred Kroebe فان زملاءه الأمريكيين الذين درسوا الثقافة وعلاقتها بالشخصية Culture and Personality قد فشلوا في إعطاء تعريف نهائي وواضح لطبيعة الثقافة. ومن ثم فالنقاش يبقى في رأيه مفتوحا حول هذا الأمر (Cuche, 1996/117)، على الرغم من أن الدراسات والمؤلفات التي قام بها رواد علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون أمثال مارجريت ميد Mead Margaret وروث بندكت Ruth Bendict وادوارد صبير Edward Sapir ورالف لنتن Ralph Linton; وابرام كردنر Abram Kardiner وفرنزبواس Franz Boas ولم تقتصر المسألة على غياب تعريف أنثروبولوجي ذي مصداقية للثقافة بل تجاوز الأمر عند البعض إلى تساؤل خطير حول صعوبة دراسة الثقافة بروح ومنهجية العلم الحديث.فعالم الأنثروبولوجيا راد كليف براون Radcliffe-Brown يرى أن ليس للثقافة حضور مادي بل لها حضور مجرد جداً. ومن ثم يتساءل آخرون مثله كيف يمكن أن يوجد علم حول شيء لا يمكن رؤيته؟ إذ لا وجود لعلم ينبني على واقع غير محسوس وغير مرئي (White /26).

تتجاوز صعوبة دراسة الثقافة عند علماء الأنثروبولوجيا تعريفها إلى جوانب أخرى مهمة فيتساءلون مثلا هل للثقافة من وجود؟، وأين توجد الثقافة؟، وقد تنوعت إجاباتهم على تلك التساؤلات، فقال بعضهم بأنها توجد في العقل، وذهب فريق آخر إلى أن الثقافة هي سلوك، وأكد بعضهم الآخر بأن الثقافة هي ملمح مجرد عن السلوك، ويوجد حتى من أنكر وجود الثقافة نفسها. (White /26)، ويتبين من كل ذلك أن الباحثين يجدون صعوبة

في تحديد موضع انبثاق وجود الثقافة. ويرى عالم الأنثروبولوجيا وايت White أن الثقافة توجد على ثلاثة مستويات: توجد الثقافة في الأعضاء البشرية كالأفكار والمشاعر وغيرها وفي السلوكات بين الأفراد وفي الأشياء وذلك وفقا لمفهومه للثقافة باعتبارها تتكون من أشياء وأحداث حقيقية قابلة للملاحظة(2)

أما علماء الاجتماع فقد ضيقوا من معنى مصطلح الثقافة فأصبحت تعني عندهم ما أطلقوا عليه بالأفكار الرئيسية للمجتمع والتي تشمل عقائد المجتمع ورموزه وقيمه وأعرافه. وهذا التعريف السوسيولوجي النموذجي للثقافة نجده متداولا مثلا في معظم كتب علم الاجتماع الأمريكية الموجهة إلى طلبة الجامعات.

يشير العرض السابق الموجز لمفهوم الثقافة خاصة في علم الأنثروبولوجيا المعاصر بأن تعريف هذا المفهوم يبقى غير شفاف المعالم،من جهة، وصامتا صمتا شبه كامل، من جهةأخرى، عما نريد أن نسميه هنا بالجوانب المتعالية/ الميتافيزيقية(3) للعناصر الثقافية أو ما نطلق عليه نحن بالرموز الثقافية وهي اللغة والفكر والعقيدة والمعرفة /العلم والقيم والأعراف الثقافية والأساطير، ففي بقية صفحات هذه الدراسة نستعمل مفهوم الرموز الثقافية كمرادف لمفهوم الثقافة الواسع الاستعمال في العلوم الاجتماعية المعاصرة. فالرموز الثقافية تمثل عندنا وعند أغلبية الباحثين في العلوم الاجتماعية العناصر الرئيسية المميزة للجنس البشري عن بقية الأجناس الحية الأخرى.

هناك بالفعل، مثلا، غياب شبه كامل للتطرق إلى الطبيعة المتعالية للرموز الثقافية لدى علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرين. فلا نجد عند القلة القليلة من هؤلاء إلا بعض المفردات النادرة والغامضة توحي بأن الثقافة هي عنصر بشري فوق العضوي superorganic أو أسمى منه كما ذهب إلى ذلك كل من عالم الاجتماع هربرت سبنسر Herbert Spencer وعالم الأنثروبولوجيا ألفريد كروبر Alfred Kroeber (White/47) أو هي تلك الأشياء غير البيولوجية nonbiological things كما ورد على لسان عالم الأنثروبولوجيا إدوارد تيلور Edward B.Tylor (White/22) أو هي أشياء غير جسدية extrasomatic things، كما سماها عالم الأنثروبولوجيا لسلي وايت Leslie White (White/28) أو هي أخيرا تلك

الأشياء الخارجية المتجاوزة external suprabiological things لبيولوجيا الإنسان كما تبنى هذا المصطلح بعض من علماء الاجتماع (White/24).

إن هذه الإشارات القليلة والمحتشمة إلى أن الثقافة عنصر بشري يتخطى عضوية وبيولوجيا جسد الإنسان تبقى إشارات مبهمة بخصوص دلالات تلك المفرادات حول طبيعة جوهر الرموز الثقافية التي يتميز بها الجنس البشري ولا يتحسن الأمر أيضا عندما ينظر بعض عماء الأنثروبولوجيا والاجتماع إلى الثقافة بصفتها شيئا مجردا abstraction (White/24) أو شيئا ليس له علاقة بالوجود «culture has no ontological reality» (White/26)، وبالقصور العام عن إيضاح معاني تلك المصطلحات جاءت أدبيات العلوم الاجتماعية المعاصرة خالية من أطروحات إيبستيمولجية تحاول التعمق في كنه منظومة الرموز الثقافية. فكان الرصيد الفكري الهائل الذي جمعته العلوم الاجتماعية المعاصرة حول الثقافة رصيدا يكتفي بوصف العناصر الثقافية دون الحرص على التعمق في طبيعة وكنه الثقافة بطرح الأسئلة الإيبستيمولجية عن ذات الثقافة نفسها التي أقر جل علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع بأن عالم الثقافة عالم يختلف عن عالم بيولوجيا الإنسان كما ورد في تلك المفردات السابقة. وبناء على ذلك فإن الثقافة كمفهوم غربي معاصر كثير الاستعمال في العلوم الاجتماعية على الخصوص لم يتعامل معها بالتصور الإ يبستيمولوجي المتعالي الذي سنجده في المنظور الإسلامي كما هو مبين في الجزء الكبير لبقية صفحات هذه الدرا سة.

وبذلك الإغفال / الغياب لحضور اللمسات المتعالية في منظومة الرموز الثقافية تكون العلوم الاجتماعية المعاصرة – على الرغم من ادعائها – بعيدة عن الموضوعية. objectivity إذ تعرف هذه الأخيرة على أنها تلك الحالة المعرفية التي تسمح بالتعرف على الحقيقة في حد ذاتها باستقلالية كاملة عن عقل الباحث. ومن ثم فالموضوعية هي تلك الحالة المعرفية لدى العالم التي لا تشوبها عواطف وقيم ومفاهيم ورغبات مسبقة وما يشبه ذلك بحيث تضل السبيل فلا تهتدي إلى الحقيقة الموضوعية (Fay, 1996/202). أي أن الموضوعية هي صفة للفكر تجعله متفقا مع الواقع. ومن هنا فالموضوعية سمة لأفكارنا. فحضور المعالم المتعالية كما سيأتي بيانه، حقيقة ذاتية في صلب الرموز الثقافية. إن

العوامل المختلفة المؤثرة في عقول الباحثين الغربيين في العلوم الاجتماعية حالت دون قيامهم بتحليلاتهم ودراساتهم للثقافة برؤية ايبستيمولجية تعطي مشروعية كاملة لحضور اللمسات المتعالية. أي أن الرصيد الفكري الهائل حول الثقافة الذي جمعته تلك العلوم منذ القرن التاسع عشر لا يمكن أن يتمتع بمصداقية علمية لا كما تنادي بذلك تلك العلوم نفسها. لأنه يغيب، وفي أحسن الأحوال يهمش حقيقة المعالم المتعالية للرموز الثقافية. وهو بهذا الاعتبار يقدم لنا واقعا منقوصا للمواصفات الحقيقية للرموز الثقافية. وبالتالي، فهذا الرصيد الفكري يعكس بقوة دور آثار العوامل الشخصية والاجتماعية للباحثين الغربيين في العلوم الاجتماعية في تشكيل مفهوم الثقافة والتنظير حولها أكثر من إعتمادهم على الواقع الذاتي للثقافة الأمر الذي جعل الرؤية الموضوعية للثقافة هي الضحية الحقة. وهكذا تخلص إلى القول بأن الموضوعية هي في واقع الأمر مرادفة للحقيقة.

يتجلى مما سبق أن قصور علمي الإ نثروبولوجيا والاجتماع فى تعريف الثقافة والإلمام بمعالمها المتعالية / الميتافيزيقية يرجع إلى غياب إيبستسمولوجيا تقر بالسمات المتعالية للثقافة كما نشرح ذلك الآن.

سابعاً: مؤشرات الملامح المتعالية في الرموز الثقافية:

إن صمت العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة عن اللمسات المتعالية للرموز الثقافية ينسف زعم هذه العلوم تبنيها الموضوعية في دراستها للثقافة. إن النظر المتعمق إلى جوهر طبيعة الرموز الثقافية عند الجنس البشري يبين أنها تتسم بلسمات متعالية/ميتافيزيقية تجعلها تختلف عن صفات مكونات الجسم البشري وعالم المادة. فهوية الإنسان هي إذن هوية ثنائية: منظومة الرموز الثقافية، من ناحية، والعناصر العضوية البيولوجية والفيزيولوجية، من ناحية أخرى. وتبقى الرموز الثقافية هي الطرف الأبرز والأكثر حسما في تحديد هوية الإنسان ومن ثم سلوكه، كما تؤكد ذلك العلوم الاجتماعية نفسها. ولشرح ما نعنيه باللمسات المتعالية/الميتافيزيقية للرموز الثقافية، نقتصر هنا على ذكر خمس منها نعتبرها رئيسية:

1 – ليس للرموز الثقافية وزن وحجم با لمعنى الما دي وا لحسي كما هو الأمر في المكونات

البيولوجية الفيزيولوجية للكائنات الحية وعالم المادة الجامدة. إن فقدان الرموز الثقافية لعاملي الوزن والحجم يبدو أنه الأساس في تأهل الرموز الثقافية للاتصاف بالأبعاد المتعالية، مما يجعل عالمها مختلفا عن كل من العناصر البيولوجية الفيزيولوجية وعالم العناصر المادية.

2 - تتمتع الرموز الثقافية بسهولة سرعة انتقالها عبر المكان والزمان بسبب ما ورد في (الفقرة السابقة) ينطبق هذا بصورة مجسمة كاملة على استعمال الفاكس اليوم. فما يرسل في لمح البصر بهذا الأخير من رسائل ووثائق كان يحتاج في الماضي القريب إلى أيام أو أسابيع أو شهور حتى يصل إلى المرسل إليه بسبب إرساله بالبريد الجوي، أو البري، أو البحري. فلماذا هذا الفرق المدهش بين الفاكس والبريد في سرعة وصول الشيء المكتوب المرسل نفسه؟ لأن الإرسال بالفاكس يلغي بكل بساطة صفتي الحجم والوزن من الشيء المرسل. يجوز أيضا تعميم قانون سهولة سرعة الانتقال على جميع الرموز الثقافية الخالية من عاملي الحجم والوزن كالكلمة المنطوقة المرسلة عبر صوت الإنسان،، أو عبر الهاتف، أو عبر المذياع، أو التلفزيون، أو أجهزة الاتصال الأخرى الحديثة. وينطبق ذلك أيضا على كل من الكلمة المكتوبة والمرسلة إلكترونيا بواسطة الإنترنت، وعلى سرعة انتقال الصورة الحية أو الجامدة اليوم في لمح البصر عبر آلاف الأميال. ويرجع ذلك في المقام الأول إلى نزع عاملي الحجم والوزن منها. فالكلمة المنطوقة والمرسلة مكتوبة على الأنترنت وصورة الفضائيات تفتقد كلها لعاملي الوزن والحجم.

3 - لا تتأثر الرموز الثقافية بعملية النقصان عندما نعطي منها للآخرين كما هو الأمر في عناصر عالم المادة. فإعطاء الآخرين خمسين دينارا من رأس مالنا وقنطارا من قمحنا وعمارة من عماراتنا... كلها عمليات تنقص مما هو عندنا من ممتلكات مادية. أما إذا علّمنا (منحنا) الآخرين شيئا من معرفتنا وعلمنا وفكرنا وعقيدتنا وقيمنا الثقافية ولغتنا... فإن ذلك لا ينقص شيئا من كل واحد من رموزنا الثقافية هذه.

4 - للرموز الثقافية قدرة كبيرة على البقاء طويلا عبر الزمان في المجتمعات البشرية

إذ قد يصل مدى بقائها درجة الخلود. فاللغة، وهي أم الرموز الثقافية جميعا، لها قدرة فائقة على تخليد ما يكتب بها بغض النظر عن محتوى المكتوب (محمود الذوادي،34-35 :2002). فالفكر البشري لا يكتب له الاستمرار والخلود الكاملين دون أن تحتضن مضمونه اللغات المكتوبة. فما كان لفكر كل من إخناتون وسقراط وأرسطو وابن رشد والغزالي وابن خلدون وروسو وديكارت وهيوم وغيرهم من المفكرين والعلماء... أن يتمتع بمدى حياة طويل من البقاء بدون تسجيله في حروف وكلمات اللغات البشرية المتنوعة التي تؤهله لكسب رهان حتى الخلود. أما على مستوى الحفاظ وتخليد التراث الجماعي للمجموعات البشرية، فإن للغات دورا بارزا بهذا الشأن. فاللغات المكتوبة على الخصوص تمكن المجموعات البشرية من تسجيل ذاكرتها الجماعية والمحافظة عليها وتخليدها، على الرغم من اندثار وجودها العضوي والبيولوجي ككائنات حية وكذلك تغييرها للمكان وعيش أجيالها المتلاحقة في عصور غير عصورها. فمحافظة لغة الضاد محافظة كاملة على النص القرآني خير مثال على مقدرة اللغة التخليدية بالنسبة لحماية الذاكرة والتراث الجماعيين من واقع الفناء المتأثر كثيرا بعوامل الزمن والبيئة والوجود الجسمي العضوي البيولوجي لذات تلك المجموعات البشرية.

ولا تقتصر هذه الأبعاد المتعالية/المتافيزيقية على اللغة المكتوبة فقط، بل إن الاستعمال الشفوي للغة يقترن هو الآخر بدلالات متعالية/ميتافيزيقية. أفلا يلجأ البشر من كل العقائد والديانات إلى استعمال الكلمة المنطوقة في تأملاتهم الكونية وتضرعاتهم وابتهالاتهم إلى آلهتهم أو إلى أي شيء آخر يعتقدون في أزليته أو قدسيته؟ فبانفرادهم بنوعية اللغة البشرية عن بقية الكائنات الحية الأخرى يستطيع أفراد الجنس البشري أن يحرروا أنفسهم من العراقيل المادية لهذا العالم ويقيموا علاقات وروابط مع العالم المتعالي/الميتافيزيقي. فبهبة اللغة البشرية ينجح بنو البشر في فك حصار المشاغل الدنيوية والآنية. وهكذا يصبح لقاؤهم بالبعد الميتافيزيقي في شتى مظاهره أمراً لا مفر منه، فهم يرونه في أحلامهم ويحفل به خيالهم ويلتقون به عن قرب في تجاربهم الدينية.

5 - تملك الرموز الثقافية قوة هائلة تشحن الأفراد والمجموعات بطاقات كبيرة تمكن أصحابها من الانتصار على أكبر التحديات بكل أصنافها المتعددة. فعلى سبيل المثال، قد أثبتت قيم الحرية والعدالة والمساواة عبر التاريخ البشري الطويل، كما رأينا، على أنها رموز ثقافية قادرة على شحن الأفراد والمجموعات بطاقات هادرة جبارة تشبه إلى حد ما القوى الماورائية الصاعقة التي لا يستطيع اعتراض سبيلها أحد. وهذا ما يوحي به قول الشاعر العربي التونسي أبي القاسم الشابي:

إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر

فمصدر إرادة الشعوب الحقة يكمن في عالم الرموز الثقافية. أي عندما يجمع الناس أمرهم للدفاع عن الحرية والمساواة والعدل وغيرها من القيم البشرية وعن حقهم في الاستقلال واحترام الذات يصبح رد فعلهم كرد فعل القدر الذي لا يبقي ولا يذر. وهذا ما يفسر لجوء الناس إلى الحديث عن المعجزات في بعض الأحداث الفردية أو الجماعية التي تدخل سجل التاريخ على الرغم من عدم توفر المعطيات المادية لذلك، إنها تجليات لأثر الرموز الثقافية الحاسم في ميلاد وتفعيل حركية السلوكات البشرية في المجتمعات والحضارات الإنسانية على مر العصور.

يمثل هذا التحليل كشفا لمعالم خفية في صلب الرموز الثقافية لا تكاد تشير إليها ولو بالقليل العلوم الاجتماعية المعاصرة. إنه كشف يمكن الباحثين من قراءة جديدة معمقة لخفايا أبجدية عالم الثقافة، وبالتالي يؤهلهم إلى فهم أفضل وأكمل لمنظومة الرموز الثقافية، الأمر الذي يساعد على طرح تفسيرات أكثر مصداقية للعديد من الظواهر في المجتمعات البشرية.

ثامناً: دراسة الثقافة برؤية الثقافة الإسلامية العربية:

إن دراسة الثقافة في العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة هو ميدان حاولنا ونحاول منذ بداية التسعينات من القرن الماضي دراسته بمنظور إيبستيمولوجيا الثقافة الإسلامية العربية. أي أننا بذلنا ونبذل جهودا بحثية متواصلة لتوطين دراسة الثقافة فكريا في صلب إيبستيمولوجيا الثقافة الإسلامية العربية، وهي الثقافة الأم لمجتمعات الوطن العربي. وكما

رأينا، فقد أدى بنا مسار بحثنا هذا إلى اكتشاف معالم جديدة لما نطلق عليه «الرموز الثقافية»/الثقافة: اللغة والفكر والعقيدة والمعرفة / العلم والقوانين والقيم والأعراف الثقافية والأساطير وكما بينا، فقد أ همل العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية المعاصرة هذه المعالم إهمالا شبه كامل بسبب الإبيستيمولوجيا الرئيسية التي تنطلق منها في دراستها للظواهر الثقافية والاجتماعية. وكما أشرنا من قبل، فهيمنة إبيستيمولوجيا الوضعية Positivism في القرن الماضي على مسار العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية جعلت من الصعب على هذه الأخيرة التنبه، ومن ثمّ الاهتمام بدراسة ملامح الظواهر التي لا يعترف به منطق وإبيستيمولوجيا تيار الفكر الوضعي الذي ساد مسيرة العلوم جميعا في الغرب منذ أكثر من قرن.

أما غوصنا البحثي في طبيعة الرموز الثقافية بمنظور إبيستيمولوجي إسلامي عربي فقد سمح لنا بإماطة اللثام عن معالم مهمة جدّا للرموز الثقافية لا ينتظر من الرؤية الوضعية الاهتداء إليها وأخذها مأخذ الجدّ في الفهم والتفسير للظواهر الفردية والمجتمعية التي تتأثر بها في العمق. ومن ثمّ فحصيلة بحثنا المتواصل في الرموز الثقافية تمثل:

1 – نوعا من البحث الأساسي Basic Research الذي به تتقدم مسيرة المعرفة وينضج به الفكر في مجال الثقافة (هذا الكل المعقد) التي يتميز بها الجنس البشري.

2 – مساهمة فكرية إسلامية عربية في علم اجتماع الثقافة الذي يعتبر اليوم من أكثر فروع علم الاجتماع حركية وجاذبية (Bonnell, Hunt,1999)، فكيف يمكن إذن توطين دراسة الرموز الثقافية إبيستيمولوجيا وفكريا في منظور الثقافة الإسلامية العربية؟ نختار هنا الرؤية القرآنية للرموز الثقافية باعتبار أن القرآن هو المصدر الأول للثقافة الإسلامية العربية. فمن جهة، لا نجد كلمة ثقافة أو مشتقاتها في النص القرآني، ولكن نجد من جهة أخرى، النص القرآني حافلا بالكلمات التي يتضمنها مصطلحنا لـ«الرموز الثقافية». فقد أشار سدس الآيات القرآنية تقريبا إلى العلم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. كما أطنب القرآن في الحديث عن الأديان والعقائد في الأمم المختلفة وعبر الزمان والمكان المتباعدين. ومشهود للكثير

من الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان للتفكير والتدبر وتطالبه باستعمال العقل. أما اللغة، فالقرآن يؤكد أنها ميزة الجنس البشري «خلق الإنسان علّمه البيان»] (سورة الرحمن: 4،3)، وأن تعدد اللغات يمثل آية من آيات الله (سورة الروم: 22)، كما دعا القرآن بقوة إلى القيم السامية كالعدل، والمساواة، والتواضع والخشية من الله، والتزوّد بالعلم والمعرفة، ونادى بالمحافظة على التقاليد الصالحة وبالتخلي عن التقاليد الباطلة. واستعمل النص القرآني كلمة أساطير نفسها في انتقاده لموقف غير المؤمنين من الرسالات السماوية. وبعبارة أخرى، فالقرآن تحدث عن كل عناصر مصطلحنا للرموز الثقافية] اللغة وا لفكروا لمعرفة/ العلم، والدين، والقيم، والأعراف الثقافية، والأساطير... التي بها يتميّز الجنس البشري عن غيره من أجناس الكائنات الأخرى. وبها فقط جاءت مشروعية سيادته في هذا العالم / الكون. ومن ثم يجب النظر إلى الرموز الثقافية على أنها أعز ما يملكه الجنس ويتميز به على بقية الكائنات الأخرى. أي أن الرموز الثقافية هي بيت القصيد في الإ نسا ن. إنها الرمزالأول لمعنى إنسانيته.فبدونها يفقد كليا إنسانيته التي أهلته وحده دون سواه ليكون خليفة الله في الأ رض. ولاغرابة إذن أن تكون الروابط الرموزية الثقافية التي تربط بني البشر أفراداً وجما عات ومجتمعات وأمماً أعز العرى جميعا التي تجمع بين الناس. كما سوف يتجلى ذلك لاحقا في نهاية هذه الدراسة عند الحديث عن العصبية الثقافية الرابطة بين مجتمعات الوطن العربي.

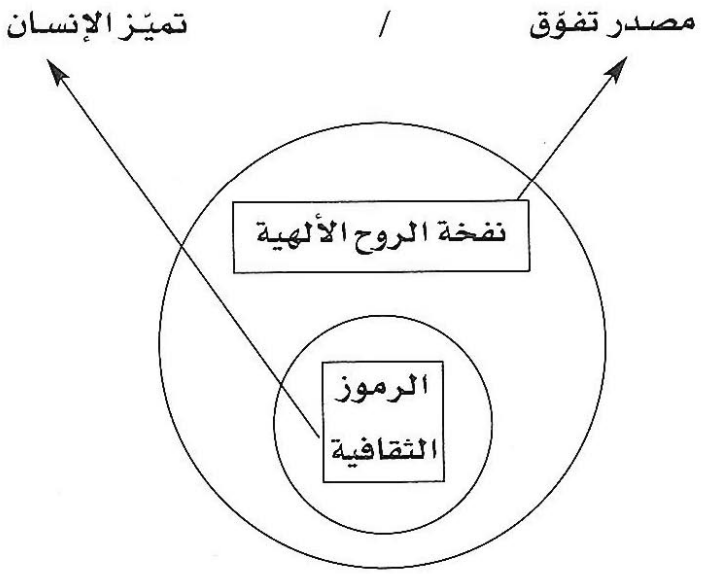
والسؤال الإيبستيمولوجي الآن هو: ما هي طبيعة الرموز الثقافية من منظور الرؤية القرآنية؟.

يؤكد القرآن بكل شفافية أن تميّز الإنسان في هذا الكون يعود إلى أمر إلهي «إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (سورة البقرة:30). ترجع الآيات القرآنية أصول تميّز الجنس البشري إلى نفخ روح الله في الإنسان (آدم). جاء ذكر ذلك ثلاث مراتفي القرآن: « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (سور الحجر:29، السجدة: 9، ص: 38). فآيتا سورتي الحجر وص تشيران بوضوح إلى أن سبب سجود

الملائكة لآدم ومن ثمّ خلافته لله في الأرض يعود إلى نفخ روح الله فيه دون سواه من الكائنات. فالانسان هو إذن الكائن الوحيد الذي تلقى نفخة روح الله التي أعطته معالم التميّز والسيادة في هذا الكون.

وهكذا يتجلى مما سبق بأن تميّز الإنسان يعود، من ناحية، إلى منظومة الرموز الثقافية/ الثقافة باصطلاح العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة وإلى نفخة روح الله في الإنسان، من ناحية أخرى، كما جاء في القرآن. ومن ثمّ يمكن الاستنتاج بأن نفخة روح الله في آدم تتضمن رصيد الرموز الثقافية الذي أهّل فى الواقع والممارسة فى هذا العالم/الكون الجنس البشري وحده لخلافة الله في الأرض. فالرموز الثقافية هي إذن على المستوى الإيبستيمولوجي القرآني ذات طبيعية إلهية / ماورائية متعالية. transcendenta ومن ثمّ فلا غرابة أن تكون لها بعض الصفات التي تجعلها تشبه الكائنات الماورائية (لا وزن لها ولا حجم، شحن الأ فرا د بقوة وطا قا ت جبا رة ما رد ة...).

فالتحليل الموضوعي للنص القرآني بهذا الصدد يشير بكل وضوح إلى تفوق وسيادة جنس الإنسان على بقية الاجناس الأخرى. فمن جهة، ترجع العلوم الاجتماعية الحديثة، مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الانثروبولوجيا، تفوق الجنس البشري على بقية الأجناس الأخرى إلى تميز الإنسان بمهارات عالم الرموز الثقافية. (Dortier, 2004). ومن جهة ثانية، يستوحى من النص القرآني بأن سيادة الإنسان وخلافته في الكون ترتبطان شديد الارتباط بنفخة روح الله في صميم ذات الإنسان. وفي رأينا هناك انسجام كبير بين المنظورين. إذ إنه يمكن اعتبار أن الرؤية القرآنية تنظر إلى الرموز الثقافية على أنها جزء، على الأقل، من نفخة روح الله في الإنسان. ومن ثم يتفق المنظوران على الدور الحاسم الذي تلعبه الرموز الثقافية في تميز الجنس البشري وتفوقه على بقية الكائنات الحية الأخرى. ومع ذلك، فينتظر ربما أن يكون لنفخة روح الله في الذات الآدمية معنى أوسع من مجرد مفهوم الرموز الثقافية. أي أن نفخة روح الله تشمل أي شيء يميز تفوق وسيادة البشر عن غيرهم من الكائنات. إن الرسم التالي يبين النقاط المشتركة بين عالم الرموز الثقافية ونفخة روح الله كعنصرين أساسيين لتميّز وتفوق الجنس البشري.



لقد أوضح تحليلنا المنهجي للطبيعة الشاملة لنفخة الروح الالهية أن هذه الأخيرة يجب أن تشمل من بين ما تشمل الرموز الثقافية. وبعبارة أخرى، فالرموز الثقافية يجب أن تكون العنصر المركزي في نفخة الروح الالهية أو أن تكون الرموز الثقافية هي كلّ نفخة الروح الإلهية نفسها في ذات آدم. وبهذه الرؤية تصبح ماهية النفخة الروحية الإلهية أقل غموضا مما كانت هي عليه في تفسيرات المفسرين (الرا زي، 1981: 185- 186، القرطبي، 1967: 24- 25، قطب 1985: 137- 139). ويحسّن هذا الوضوح بكل تأكيد في إرساء فهم أفضل لمعنى «ونفخت فيه من روحي» وما لذلك من انعكاسات إيجابية على المستوى النظري للبحث العلمي في منظومة الرموز الثقافية وعلى المستوى التطبيقي والمتمثل في دور الرموز الثقافية في تأهيل الجنس البشري وحده للخلافة في هذا العالم / الكون.

تاسعا: اللمسات المتعالية لقيم الحرية والعدالة والمساواة:

وكمثال آخر لتشخيص ما سميناه باللمسات المتعالية/ الميتافيزيقية التي ينطوي عليها عالم الرموز الثقافية نعرض لقيم العدالة، والمساواة، والحرية ،أي كيف أنها تحوّل سلوكات البشر خاصة في بعض الحالات إلى سلوكات وكأنها متأثرة بقوى ماورائية. ولتبيان ذلك بأكثر ما يمكن من الوضوح يتحتم القيام ببعض الملاحظات، أو المقدمات كما فعل ابن خلدون في فصول مقدمته الشهيرة.

إن الملاحظة الميدانية لكل من عالم الأجناس البشرية وعوالم بقية الدواب الأخرى تفيد، من ناحية، بأن سلوكات هذه الأخيرة تتأثر في العمق بالمؤثرات الغريزية وأن سلوكات بني الإنسان تتأثر في المقام الأول، من ناحية أخرى، بعامل الرموز الثقافية. وهذا ما يفسر استمرارية التطابق الكامل أو شبه الكامل في سلوك كل نوع من أنواع الحيوانات والحشرات والطيور والزواحف عبر الأجيال المتلاحقة عبر الزمان والمكان.

وأما بالنسبة لنوع الجنس البشري فهناك تنوع كبير في نمط السلوكات الرئيسية والهامشية على حد سواء من حضارة إلى حضارة، ومن مجتمع ومن جيل إلى جيل في المجتمع نفسه. إن علماء الاجتماع والانثروبولوجيا المعاصرين متفقون على أن هذه الاختلافات في أنماط السلوك بين هذه التجمعات البشرية وداخلها تعود أساسا إلى تأثيرات عالم الرموز الثقافية عندها من ديانات وتقاليد وأعراف وقيم ومنظومات معرفية (Smelser, 1967 : 80-87). وبعبارة أخرى، فالكائن الإنساني يستمد من عالم الرموز الثقافية حرية العمل والاختيار والاختلاف عن الآخر. ومن ثمّ، فالسلوك البشري يتمتع بإمكانيات ضخمة من المرونة. أي أنه تحكمه حتمية مرنة لاحتمية متصلبة مثلما هو الشأن في عالم سلوك الحيوانات والدواب. وليس من العجيب، من هذا المنطلق، أن تفشل تنبؤات مختصي دراسات السلوك البشري في الكثير من الحالات في تقييمها للتوقعات الحقيقية لسلوك الناس. إذ إن علماء النفس أو علماء الاجتماع طالما يبنون تلك التنبؤات المنتظرة حول السلوك الإنساني على أرضية حتمية صلبة ذات قوانين لا تعترف بمبادئ الحرية والإرادة والاختيار في معادلة المؤثرات على السلوك البشري(4). ومن اللا فت للنظر بهذا الصدد أن قيم الحرية والعدالة وغيرها من القيم التي نادى بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل لم تلق أي اعتناء علمي يذكر من طرف علماء السلوك الفردي والجماعي المحدثين. وبالرغم مما لتلك القيم من دور رئيسي في تحريك سلوك الفرد والجماعة في القديم والحديث، فإن مختصي العلوم الاجتماعية عموما قد استنكفوا من فهم جذورها ومدلولاتها العميقة في التأثير على السلوك الإنساني. فخيل إليهم أنها عبارة عن أشياء ميتافيزيقية يختص بدراستها الفلاسفة لا العلماء. وهذا مثال آخر، من بين الكثير من الأمثلة، يعكس القطيعة الإبيستيمولوجية التي يشكو منها العالم الوضعي Positivist

المعاصر في إحداث طلاق لارجعة فيه بين عالم المحسوس والعالم الماورائي/ المتعالي مهما كانت طبيعة هذا الأخير (Philip. 1985). إن تمتع الإنسان دون سواه بالحرية والقدرة على الاختيار ميزة تربط الكائن البشر بعالم الميتافيزيقيا. فالإله في معظم الديانات والعقائد يختص بتلك الخصال. فالإنسان هو الوحيد الذي يشترك بصورة نسبية مع الإله في تلك الخصال. فالتراث القرآني يشير بالبنان إلى الرباط الماورائي الذي هو مصدر الحرية والإرادة والمقدرة على الاختيار عند الإنسان، فكل ذلك يرجع إلى «فإذا سويته ونفخت فيه روحي» (سورة الحجر: 29). فاجتمعت بذلك الظروف في نظر القرآن (بإعطاء الإنسان نصيبا من الحرية والارادة) عند هذا الكائن العاقل لكي يكون المترشح الوحيد للخلافة بواسطة رصيد الرموز الثقافية على الخصوص، «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا» (سورة الأ حزا ب: 72).

وهكذا، فلا عالم الحيوانات ولا عالم الدواب ولا عالم الآلات والأجهزة ذات الذكاء الاصطناعي يتمتع بكم وكيف طبيعة عالم الرموز الثقافية التي يملكها الإنسان، ومن ثمّ فضرب من الخيال التحدث عن معاني الحرية والمساواة والعدل بنفس المستوى الذي طرحت به من طرف الجنس البشري على مر العصور. فالعامل الحاسم هنا بين عالم الإنسان وعالمي الدواب والآلات هو عالم الرموز الثقافية. ومن هذه الأخيرة تأتي مشروعية حتمية ربط كينونة الإنسان بالعالم الميتافيزيقي. إذ بدون عالم الرموز الثقافية ودلالاته – المبين بعضها في هذه الدراسة. يظل تشخيصنا للإنسان وعلاقاته بما حوله هنا على الأرض وبما فوقه في السماوات تشخصياً منقوصاً على المستوى العلمي والعملي.

ولعل من الأمثلة المشخصة للمسات المتعالية لعالم القيم كرموز ثقافية هو انتفاضة الأقصى التي شنها/يشنها الشعب العربي الفلسطيني ضد الاحتلال الاستيطاني الإسرائيلي منذ 28 أيلول / سبتمبر 2000 من أجل تحرير أرضه وتحقيق المساواة والعدل بينه وبين إسرائيل المغتصبة لأرضه. فأمام التفوق الإسرائيلي الكاسح في العدّة العسكرية، تبنى الفلسطنيون أساليب مقاومة جديدة لم تعرفها حركات التحرير في العالم الثالث في القرن الماضي. فانتفاضة الأقصى، مثلها مثل أختها التي سبقتها في عام 1989، تسمى

بثورة الحجارة (الديك، 1990). إذ يقاوم فيها الأطفال والشباب الفلسطيون بالحصا والحجارة جيش الاحتلال الإسرائيلي المدجج بالسلاح الحديث. فرمي الحصا والحجارة على جنود الاحتلال يقابل من طرف قوات الاحتلال بإطلاق الرّصاص الحيّ على الأطفال والشباب الفلسطينيين. وممّا لاشك فيه أن ليس هناك بالمرّة تقارب بين الطرفين في ميزان العدّة العسكرية. ومن ثمّ ينظر إلى هذا النمط من المقاومة للاحتلال بأنه نوع فريد في تاريخ المقاومات للاستعمار والاحتلال الاستيطاني.

وأمّا الاستراتيجية الثانية الجديدة في انتفاضة الأقصى فهي تتمثل في تحويل الشباب الفلسطيني أنفسهم إلى قنابل بشرية متفجرة داخل اسرائيل نفسها ضدّ العسكر والسكان الإسرائيليين. فالمقاومة عن طريق التفجير الاستشهادي تنفرد بها، هي الأخرى، المجابهة الفلسطينية للعدو الصهيوني.

وأخيرا، يجابه الفلسطينيون على الأرض الاحتلال الإسرائيلي بالسلاح التقليدي، أي أنهم يقاومون المستوطنين وجند الاحتلال باستعمال السلاح والعدة العسكرية المحدودة مقارنة بما يملكه الخصم الإسرائيلي.

والسؤال المعرفي/ الإبيستمولوجي الملح الذي يتحتم طرحه هو: ما هي العوامل الحاسمة التي أدت إلى ظاهرة الانتفاضة ووسائل مقاومتها وإلى استمرارها عاتية قوية لمدة غير قصيرة على الرغم من اغتيالات الدولة الإسرائيلية لقادة المقاومة الفلسطينية والقيام بالمذابح الكثيرة في مدن وقرى فلسطين والعمل على تحطيم ونسف ركائز البنية التحتية للمجتمع الفلسطيني؟ فمما لاريب فيه أن المقاومة بالحصا والحجارة لجيش مدرع بالدبابات والأسلحة الحديثة الفتاكة مسألة غير واقعية على المستوى العسكري المادي لمجابهة العدو الإسرائيلي. والأمر أسوأ من ذلك بكثير بالنسبة للفلسطينيين الذين اختاروا الموت المحقق بتحويل أنفسهم إلى قنابل بشرية متفجرة ضد الاحتلال. إن القوى الدافعة والمحركة لمثل ذلك السلوك الفلسطيني المناضل ليست بالتأكيد قوى مادية. وإنما هي قوى معنوية عالية مصدرها منظومة الرموز الثقافية الفلسطينية التي لاترهبها العدة العسكرية الضخمة للعدو ولايخيفها الاستشهاد من أجل إنهاء ظلم الاحتلال الإسرائيلي لنيل الحرية والسيادة في أرض فلسطين حتى لا يبقى الشعب الفلسطيني اليوم الشعب

الوحيد المحروم من حقه في المساواة مع الشعوب الأخرى في تقر ير المصير والاستقلال والكرامة.

وبذ لك يتضح أن الكائن البشري عندنا هو كائن رموزي ثقافي بالطبع. أي أن دور ما سميناه بعالم الرموز الثقافية من حيث فهم الإنسان والمؤثرات على سلوكه دور رئيسي يتمتع بثقل لا يكاد يضاهيه في نهاية الأمر أي عنصر آخر مؤثر على السلوك البشري. وهذا ما يفسر في رأينا منطق السلوكات الفردية والأحداث الجماعية التي أثبتت قدرتها على تحدي المعطيات المادية القاهرة، كما رأينا في أمثلة الانتفاضة الفلسطينية. إن مقاومات حركات التحرير في العالم الثالث في القرن الماضي عينة أخرى شاهدة على مدى مصداقية ثقل الرموز الثقافية في خلق ودفع وتوجيه السلوك البشري الفردي والجماعي نحو أهداف قد يبدو تحقيقها- مادياً- صعباً جدّاً أو مستحيلاً. فإلقاء كثير من قادة العالم الثالث في السجون في العصر الحديث لم يمنعهم من الكفاح والصمود أمام القوى المادية العاتية والضخمة للمستعمر. وليس هناك من تفسير ذي مصداقية لانتصارهم في النهاية على المحتل أفضل من عامل تذرعهم بالسلاح المعنوي أو بسلاح عالم الرموز الثقافية وفقا لاصطلاحنا في هذه الدراسة. وما الانتفاضات الشعبية ضد الطغاة في القديم والحديث إلا تصديق لمدى أهمية الذخيرة التي يمكن أن يمد بها عالم الرموز الثقافية الجنس البشري بحيث تصبح طاقات هذا الأخير تحديا لأضخم قوة عسكرية يمكن أن يملكها الطاغية أو المستعمر. فقوة الرموز الثقافية قوة هادرة وهائلة لا يكاد يقف أمام جبروتها أي شيء مهما كانت طبيعته القاهرة. فعنفوان هذه الطاقة التي يستلهمها الإنسان من عالم الرموز الثقافية تستمد قوتها من عالم السماء لا من عالم المحسوسات كما ترى ابستيمولوجيا الثقافة الإسلامية العربية المشار إليها سابقا. ومن هنا يأتي المدلول الميتافيزيقي لقيم الحرية والعدالة والمساواة كرموز ثقافية قادرة على شحن الأفراد والجماعات بطاقات ماردة جبارة تشبه إلى حد ما القوى الماورائية الضاربة التي لا يستطيع اعتراض سبيلها معترض. وتمثل هذه الرؤية للرموز الثقافية صلب منظور الثقافة الإسلامية العربية التي هي الإطار الفكري الرئيسي والمشروع الذي ينبغي تأصيل علم الاجتماع العربي فيه في دراسة الثقافة.

عاشراً: نحو علم اجتماع ميتافيزيقيا الرموز الثقافية:

يتجلى مما سبق في صفحات هذه الدراسة أننا بصدد التأسيس لما يمكن أن نسميه بعلم اجتماع ميتافيزيقيا الرموز الثقافية. وقد استنتجنا ميتافيزيقيا الرموز الثقافية من التحليل المنهجي لطبيعة الرموز الثقافية نفسها، من جهة، ومن الاستعانة بالإيبستيمولوجيا الإسلامية العربية للرموز الثقافية، من جهة ثانية. ومن ثم كانت رؤيتنا في هذه الدراسة تشكل إطارا نظريا ذا أسس ثقافية وإيبستيمولوجيا إسلامية عربية. وهو بذلك منظور يختلف كل الاختلاف عن المنظور الوضعي Positivis وكما أشرنا، فالعلوم الاجتماعية الوضعية تستنفر من دراسة الملامح المتعالية للرموز الثقافية أو غيرها من الظواهر المشابهة. وبالتالي فدراسة ميتافيزيقيا الرموز الثقافية هو موضوع ترفض العلوم الاجتماعية الوضعية التعامل معه إيبستيمولوجيا ومنهجيا. وعلى الرغم من اعتراض العلم الوضعي على الاهتمام بدراسة ميتافيزيقيا الرموز الثقافية، فإن هناك عدة عوامل شجعتنا على المضي قدما في هذا البحث. أولا، نعتبر دراسة الجوانب الأخرى (المتعالية) للرموز الثقافية أمرا يمس من قريب صلب ما يعرف بالبحث العلمي الأساسي Research Scientific Basic وهو ذلك البحث الذي يحاول أن يكشف عن جوهر الأشياء فيعمق معرفتنا ويسمح لنا بالفهم الوافي لكليات الظاهرة وجزئياتها الأمر الذي يساعدنا على إرساء أطر فكرية paradigms ذات مصداقية.

إن الاعتناء بدراسة كنه الرموز الثقافية يندرج في صنف البحوث الأساسية العلمية. فالرموز الثقافية، كما أكدنا مرارا، هي ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. وبعبارة أخرى، إنها تمثل جوهر الإنسان. فالكشف عن طبيعتها وخفاياها هو، إذن، أمر ذو أولوية، ما في ذلك شك. إذ أن عمق فهمنا لها يقربنا أكثر من كسب رهان فهم سلوك الفرد وحركية المجتمع البشري. ولذلك فهي جديرة بالبحث المتعمق الذي يحاول إماطة اللثام عن أعمق جوانبها.

ان اختيارنا للمنظور الثقافي الإسلامي العربي لدراسة الملامح المتعالية لمنظومة الرموز الثقافية يرجع إلى عدم اهتمام وعجز المنظور الوضعي على دراسة موضوع هذه الدراسة، كما بينا ذلك في صفحات هذا العمل. إذ إنّ المهم، في نظرنا، في تقدم مسيرة العلوم ليس

الإصرار والتشبث برؤية ما ومنهجية ما وإنما الأهم هو استعمال الرؤية والمنهجية المناسبتين لفهم وتفسير الظاهرة قيد الدرس. ومن ثمّ فهناك مشروعية قوية لتبني المنظور الثقافي الإسلامي العربي كبديل عن المنظور الوضعي التقليدي الذي أسّست مبادؤه في القرن التاسع عشر ولم يعد في نظر كثير من علماء الاجتماع اليوم المنظور الوحيد الذي يجب التقيد برؤيته ومنهجيته وإيبستيمولوجيته. ويرى هؤلاء العلماء أن الوقت قد حان لإحداث تغيير في صلب علم الاجتماع المتأثر في العمق بالإيبستيمولوجيا الوضعية. فيدعون إلى تغيير ثلاثة أمور أساسية في صلب علم الاجتماع كعلم:

1 - يجب إقناع علماء الاجتماع بأنه ليس هناك منهجية علمية واحدة للقيام بالبحوث في العلوم الاجتماعية. أي هناك دعوة اليوم إلى مشروعية التنوع في المناهج العلمية التي يمكن أن يستعملها علماء الاجتماع في دراسة الظواهر التي يهتمون بها (Contemporary Sociology (CS), 1998/1).

2 - يعتقد هذا التوجه الجديد بين صفوف علماء الاجتماع بأن علم الاجتماع قادر على تبني واستعمال مجموعة الأطر النظرية دون أن تتضرر من ذلك الرؤية المركزية لهذا العلم (CS / 10). فمنظورنا الثقافي الإسلامي العربي في هذه الدراسة يتماشى مع مبدأ الدعوة إلى تعددية الأطر النظرية داخل صلب علم الاجتماع. وأن منظورنا يبقى وفيا في موضوع بحثه إلى صميم علم الاجتماع. فهذا الجزء من الدراسة يركز تحليله على منظومة الرموز الثقافية التي كانت دائما ذات أولوية في دراسات علماء الاجتماع والانثروبولوجيا على الخصوص. ومما يزيد في ولاء هذه الدراسة إلى علم الاجتماع والانثروبولوجيا هي محاولتها القيام بإضافة علمية جديدة في فهم منظومة الرموز الثقافية، وذلك بتركيزها على دراسة الجانب الآخر للرموز الثقافية والمتمثل في ميتافيزيقيا الرموز الثقافية. إن الكشف عن التجليات المتعالية في منظومة الرموز الثقافية يبرز ما كان مفقودا في صلب الرصيد المعرفي السوسيولوجي والانثروبولوجي الحديث. وبذلك يكتمل فهمنا لأهم ما يميّز أفراد الجنس البشري عن غيرهم من أفراد الأجناس الأخرى. ينتمي مثل هذا البحث الاستكشافي، كما أشرنا سابقا، إلى قبيل البحث العلمي الأساسي الذي

تشكل استكشافاته منطلقا متينا للفهم المتعمق والتنظير العلمي حول الظواهر ذات العلاقة بتلك الاستكشافات.

3 - يعتقد هذا الجيل الجديد من علماء الاجتماع بأن علم الاجتماع هو علم يتصف إيبستيمولوجيا بالخلق والابتكار الأمر الذي يجعله متأهلا ليكون طلائعيا في طرح طرق جديدة للقيام بالعمل العلمي (CS /1). إذ المهم بهذا الصدد ليس تبني منهجية معينة في البحث العلمي وإنما الأهم يتمثل في استعمال منهجية قادرة فعلا على بناء صرح متين للعلوم. إن المنهجية الكفأة في تشييد علم اجتماع ذي مصداقية علمية يجب أن تكون أولاً قادرة على كسب رهان التعرف على العوامل الاجتماعية الثقافية التي تقف وراء ميلاد الظاهرة قيد الدرس. إذ إن تفسير الظواهر من خلال المؤثرات الاجتماعية والثقافية يندرج في صلب المنظور السوسيولوجي الذي يعتمد أساسا في تفسيراته للظواهر على مفهومي البنية الاجتماعية Social Structure والثقافة.Culture وهذا ما يميّز المنظور السوسيولوجي عن كلّ من المنظور النفسي والبيولوجي في تفسيرهما للسلوك البشري. فالمنظور النفسي يفسر السلوكات الفردية والجماعية انطلاقا من عوامل نفسية في شخصيات الأفراد. أما المنظور البيولوجي فيرجع بعض السلوكات البشرية إلى مؤثرات بيولوجية ومورّاثية Genetic في تركيبة شخصيات الأفراد. إن ما يسمى اليوم بعلم الاجتماع البيولوجي Sociobiology يفسر السلوكات الاجتماعية لبني البشر استنادا إلى عوامل بيولوجية. أي أن اختيارنا لأي منهجية بحث يجب أن يبقى هدفه النهائي هو الكشف عن السبب (أو الأسباب) التي عملت وتعمل على بلورة وميلاد الظاهرة. وبعبارة أخرى، فالمنهجية التي يستعملها عالم الاجتماع ينبغي أن تكون متبنية لمبدأ السببية في تفسير الظواهر الاجتماعية. وهو مبدأ ثابت لكل العلوم الحديثة. ولكن البحث عن العوامل المسببة للظواهر الاجتماعية لا ينبغي أن يقتصر على تلك العوامل الكمية التي شدد عليها العلم الوضعي Positivism منذ القرن التاسع عشر. بل يجب أن يطمح البحث عن علل الظواهر الاجتماعية إلى التعرف على الأسباب الكيفية التي لم يهتم العلم الوضعي

باستعمالها. وهذا قصور واضح المعالم في إيبستيمولوجيا ومنهجية العلوم الاجتماعية الوضعية. إذ كيف يمكن أن يكون لمفاهيم ونظريات واستنتاجات هذه العلوم من مصداقية إذا هي تركت جانبا عوامل رئيسية يتأثر بها السلوك البشري؟

ومقارنة بمنظور علم الاجتماع الغربي، فإنّ منظورنا في هذه الدراسة يمكن أن يندرج في ما سماه عالم الاجتماع الأمريكي رندل C. Randal بعلم الاجتماع غير الجلي (1982, Randal)، الذي يكشف عن العمليات الخفية وراء ما هو جلي. إنه علم يبرهن أن المسائل الجلية ليست هي بالضرورة أهم المسائل.

إن استعمالنا للمنظور الثقافي الإسلامي العربي ذي الإيبستيمولوجيا الميتافيزيقية للرموز الثقافية هو ضرب جديد من الأطر الفكرية paradigms للقيام بالبحث العلمي والكشف عمّا وراء ما هو واضح وجلي في ميدان العلوم الاجتماعية. فمجهودنا في هذه الدراسة يحدّد طريقة جديدة في بلورة العمل العلمي في ما خفي عن أنظار معظم علماء الاجتماع المعاصرين. وهو ما يضفي على علم الاجتماع لمسة الابتكار التي تسمح له كعلم أن يكون طلائعيا في قدرته على تحديد طريق جديدة للقيام بالبحث العلمي (CS /1).

حادي عشر: الأمة العربية وعصبيتها الثقافية:

فمهومنا للرموز الثقافية بلمساته المتعالية/ الميتافيزيقية يسمح لعالم الاجتماع العربي أن يتحدث، مثلا، عن مجتمعات الوطن العربي بصفتها منطقة توحد بين أجزائها المتباعدة والمتقاربة الرموز الثقافية الإسلامية العربية الرئيسية: الإسلام واللغة العربية وثقافتهما. إذن، فالأمة العربية هي في المقام الأول حصيلة لتلك الرموز الثقافية التي تتجاوز عوامل القرب الجغرافي والتبادل الاقتصادي والتحالف العسكري بين الاقطار العربية. فالشعور والتضامن العربيان والإسلاميان العفويان عند العامة والخاصة في مجتمعات الوطن العربي يعودان، في نظرنا، إلى ما يمكن أن نطلق عليه بالتعبير الخلدوني بالعصبية الثقافية. فصاحب المقدمة يرى أن صلة الرحم بين الناس هي أهم أسس التضامن والوحدة (العصبية) بينهم «وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل.

ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريب أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا» (ابن خلد ون،1993: 102)، فالعصبية كسلوك تضامني مع أهل صلة الرحم هي في التصور الخلدوني، ظاهرة ذات جذور بيولوجية مورثاتية .bio-génétique

إن ما نعنيه «بالعصبية الثقافية» هو أن اشتراك الأفراد والجماعات والمجتمعات في رموز ثقافية متجانسة (لغة، عقائد، فكر، قيم ومعايير وأعراف ثقافية، معرفة/علم) يدفعهم إلى التقارب والتضامن مع بعضهم بعضاً بطريقة تلقائية يغلب عليها التحمس العاطفي في المساندة والدفاع عن الذين يشتركون معهم. ومما يميز «العصبية الثقافية» عن عصبية صلة الرحم هي أن الأولى أرحب صدرا وإنسانية بكثير من الثانية من حيث قدرتها على استيعاب عدد هائل من ملايين البشر قد يصل إلى ضم البشرية جمعاء من كل الأجناس والمجموعات العرقية والعشائر والقبائل أي أن اشتراك الأجناس البشرية في رموز ثقافية واحدة يخلق بينهم- بما يشبه عصا سحرية أو بما سميناه بالروح الثقافية الرموزية (Dhaouadi,1992/153-172)، عرى الأخوة والتضامن بين الأفراد والجماعات التي لا تعرف بعضها بعضاً وتفصلها مئات وآلاف الأميال. إن الشعور التضامني العفوي الإسلامي العربي الكاسح بين أبناء وبنات مجتمعات الوطن العربي الكبير لا يستطيع تفسيره مفهوم عصبية صلة الرحم الضيقة عند ابن خلدون (الأنصا ري،2001: 140- 144)، ومن ثم يتصف مفهوم «العصبية الثقافية» لذلك بكثير من السداد والمصداقية في فهم ذلك التضامن وتفسير استمراره عبرا لعصور منذ أن أصبحت الثقافة الإسلامية العربية هي البوتقة الكبيرة التي انصهرت فيها با لكامل أغلبية شعوب ما يسمى اليوم بالعالم العربي.

ومن ثم يمكن القول بأن الشعور بالتضامن بين المجتمعات العربية التي تشترك في رموز ثقافية رئيسية هو حقيقة واقعية ثابتة طالما حافظت الشعوب العربية على انتمائها إلى رموز متجانسة والتي يأتي في طليعتها الدين الإسلامي واللغة العربية وثقافتها. وقد يضعف هذا الشعور كثيرا أحيانا ويقوى كثيرا أحيانا أخرى تحت ضغط عوامل مختلفة، ولكنه

لايلفظ أنفاسه أبدا. فهو ذو طبيعة خالدة ماخلدت الرموز الثقافية الإسلامية العربية بين شعوب الوطن العربي. ففي حالة أقصى ضعفه، يكون الشعور التضامني على الأقل قوة كامنة وصامتة في أعماق اللاشعور الجماعي الإسلامي العربي. وفي حالة عز قوته وعنفوانه يصبح الشعور التضامني بين تلك الشعوب قوة عاتية وصاخبة يشبه القوى الماورائية الماردة في دنيا الشعور الجماعي الإسلامي العربي ضدّ أعداء الأمة العربية.

إن الحديث عن قضية الوحدة العربية في الماضي والحاضر والمستقبل يأخذ مشروعيته بقوة وقبل كل شيء من الوحدة الثقافية الصلبة التي تربط مجتمعات المنطقة العربية. فتحدث الغالبية الساحقة لهذه الشعوب باللغة العربية وتدينها بالعقيدة الإسلامية يقيم أساسا للتضامن والوحدة لايضاهيه في القوة والمتانة والتواصل عبر الزمن لا وحدة الشعوب الاقتصادية أو العسكرية أو السياسية، إذ إن اللغة والدين هما عنصران رئيسيان Markers Principal مما سميناه بالرموز الثقافية: اللغة، الفكر، المعرفة / العلم، العقائد، القيم والأعراف الثقافية والأساطير وهي كلها عناصر قادرة، من جهة، على التمتع بأمد حياة طويل عبر الزمان والمكان قد يصل إلى درجة الخلود. كما بينا ذلك من قبل. ومن جهة ثانية، فقد أثبتت ملاحظات أصحاب الرأي في العلوم الاجتماعية بأن اشتراك الأفراد والجماعات والشعوب في لغة وعقيدة وثقافة واحدة يقوي بينها عرى التواصل والتقارب والتضامن أكثر من غيرها من العوامل الأخرى ويؤ هل تلك العرى للاستمرار الطويل الذي قد يكتب له الخلود.

وهكذا يتضح أن مفهومنا للرموز الثقافية بلمساته المتعالية ودلالاتها يساعد كثيرا وبمنظورأفضل على فهم وتفسير طبيعة التضامن الثقافي «العصبية الثقافية» بين المجتمعات العربية المعاصرة على الرغم من انقسامها سياسياً واقتصادياً وجغرافياً... بطريقة مختلفة عن المنظور الثقافي التقليدي الخالي من المعالم المتعالية للرموز الثقافية/ الثقافة والذي تتبنا ه العلوم الاجتماعية المعا صرة. ولابد أن يعتبرذلك في نهاية الأمر ملمحا آخر من ملامح تأصيل علم الاجتماع العربي ذاتيا - في دراسته لظاهرة الوطن العربي - في صلب مرجعية فكر الثقا فة الإسلامية العربية كما شرحنا رؤيتها المعرفية/ إبيستيمولجيتها ومعالمها في هذه الدراسة.

الهوا مش

1- نفضل هنا استعمال عبارة الثقافة الإسلامية العربية بدل الثقافة العربية الإسلامية وذلك لأهمية أولوية ثقل وزن دور الإسلام في التأثير على جوهر ومعالم الثقافة العامة في مجتمعات الوطن العربي ذات الأغلبية المسلمة.

2 - وبسبب حصولنا على منحة فولبرا يت Fulbright لفترة 2001/2000 لدراسة حال علم الاجتماع الأمريكي استفدنا من مطالعاتنا واتصالاتنا ولقاءاتنا ببعض علماء الاجتماع الأمريكيين في تشخيص وضع علم الاجتماع الأمريكي والغربي في نهاية القرن الما ضى. أنظر مقابلتنا مع Neil Smelser فى مجلة:

The American Journal of Islamic .Social Sciences, Vol.19, no.2, Spring 2002

3 - أنظر دراستنا الأولى والمؤسسة لرؤيتنا حول الجوانب المتعالية للثقا فة: في الدلالات الميتا فيزيقية للرموز الثقافية، عالم الفكر، المجلد 25 العدد 3 ينا ير/ما رس 1997 ص 9 - 43.

4 - فعالم النفس الأمريكي B.F.Skinner وعالم الاجتماع الفرنسي E.Durkheim مثالان على ذلك.

ا لمراجع باللغة العربية :

- أبو عبدالله القرطبي، (1967) الجا مع لأحكام القرآ ن، القا هرة، دار الكتاب العربي للنشر.
- أ حمد إبراهيم خضر(1993) علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، الرياض، دار النشر الدولي.
- أحمد الديك (1990) سوسيولوجيا الانتفا ضة، منظمة التحرير الفلسطينية، الإعلام الموحد.
- جريدة الحياة، 21 يوليو 1999، ص 16.
- سورة الأحزاب.
- سورة الأنبياء.
- سيد قطب (1985) فى ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق.
- عبدالباسط عبدالمعطي، المستقبل العربي، العدد 82، د يسمبر.1985
- علي الكنز، المستقبل العربي، العدد 84، فبرا ير 1986.
- فخر الدين الرازي (1981) تفسير القرآن، بيروت، دار الفكر،المجلد 10.
- محمد جابر الأنصا ري،: مسؤولية من...تجديد الفكر العربي؟ مجلة البحرين الثقافية، العدد 30 أكتوبر 2001.
- مصطفى نا جي، مجلة العلوم الاجتماعية،ا لعد د 2، 1987.
- معن خليل عمر، المستقبل العربي، العدد 87، ما يو 1986.
- نحـو علم اجتمـاع عـربي: علم الاجتمـاع والمشـكلات العربيـة الراهنـة (1986)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

المراجع باللغات الأجنبية:

Berthelot, J-M. 2001. EpistÈmologie des sciences socials. Paris: PUF.

Bonnell, V., and L. Hunt, eds. 1999. Beyond the Cultural Turn. Berkeley: University of California Press.

Boudon, R., and F. Bourricaud. 1982. Dictionnaire critique de sociologie. Paris: PUF.

Cuche, D. 1996. La notion de culture dans les sciences socials. Paris: La DÈcouverte.

Contemporary Sociology. 1998.127(1).

Dhaouadi, M. 1992. ìThe Cultural Symbolic Soul: An Islamically Inspired Research Concept for The Behavioral and Social Sciences. American Journal of Islamic Social Sciences 9(2):153-72.

Dortier, J-F. 2004. Líhomme cet Ètrange animal. Auxerre: Cedex Editions Sciences Humaines.

Durkheim, E.1981. Les rÈgles de la mÈthode sociologique. Paris: PUF.

Encyclopedia of Sociology. 1974. Guilford: The Dushkin Publishing Group.

Fay, B. 2001. Contemporary Philosophy of Social Science. Oxford: Oxford University Press.

Journet, N. 2002. La culture. Auxerre: Cedex Editions Sciences Humaines.

Long, E. 1997. From Sociology to Cultural Studies. Maden: Blackwell Publishers.

Philips, D.C. 1985. Philosophy, Science and Social Inquiry. New York: Pergamon.

Randall, C. 1982. Sociological Insight: An Introduction to Non-Obvious Sociology. Oxford: Oxford University Press.

Smelser, N. 1967. Personality and Social Systems. New York: John Wiley.

Wallerstein, I. 1996. Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press.

---. 1998. ìThe Heritage of Sociology, the Promise of Social Science. Current Sociology 47(1).

---. 1999. The End of the World as We Know It: Social Sciences for The Twenty-First Century. Minneapolis: University of Minnesota Press.

White, A.L. and B. Dillingham. 1973. The Concept of Culture. Edina, MN: Alpha Editions.

Wilson, E. 1999. Consilience, the Unity of Knowledge. New York: Vintage Books.

World Social Science Report. 1999. Paris: UNESCO.

صدر عن:

مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية



الاغتيالات الإسرائيلية
... بين الفكر والممارسة



مستقبل العراق بعد عملية
قفل السلطة
الحلقة النقاشية الخامسة



المسلمون في الغرب
بريطانيا دراسة حالة
نسخة منقحة ومزيدة

في ضوء تطور الدبلوماسية العربية
أسس وممارسات
الدبلوماسية البرلمانية



أزمة البرنامج النووي الإيراني
المحددات - التطورات - السياسات
دراسة في إدارة الأزمات الدولية



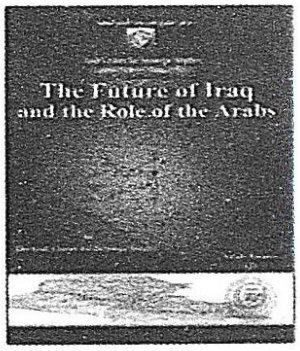
استراتيجية التفاوض الإسرائيلية
سيرة التفاوض العربي - الإسرائيلي عبر مؤتمر جنيف
١٩٧٧-٢٠٠٤



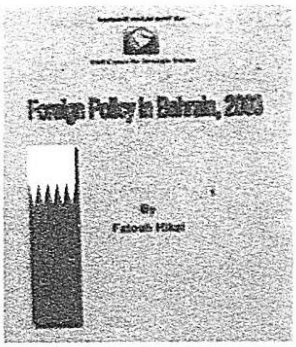
الرؤى المختلفة للأمن في
الخليج



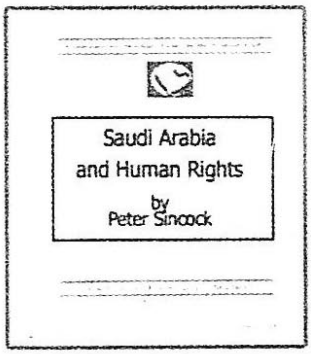
العلاقات الخليجية - الأمريكية
الواقع وآفاق المستقبل



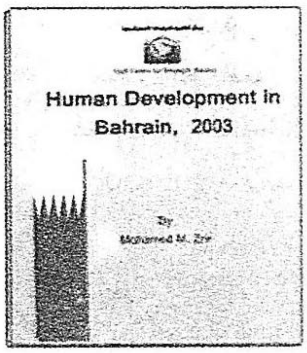
The Future of Iraq and the Role of the Arabs



Women in Bahrain, 2003



Saudi Arabia and Human Rights



Human Development in Bahrain, 2003

للاستفسار يرجى الاتصال على
Head Office : Third Floor ,46 Grays Inn Road London WCIX8LR
Tel.: (0044) 2074301367, Fax: (0044) 2074049025
E.mail: gcss@btconnect.com
www.gcss.org.bh

Gulf Centre for Strategic Studies
مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية

التحليل الجيلي ودراسة قضايا الشباب

إعداد: أحمد تهامي عبدالحي *

مقدمة:

يعد مفهوم الجيل من أبرز وحدات التحليل التي يجب أن تستخدم بعناية في العلوم الاجتماعية، وعلى الرغم من الخلفيات والجذور التاريخية للمفهوم إلا أن استخدامه في العلوم الاجتماعية اقتصر في البداية على تحليل النظم التوتاليتارية مثل ظهور الحركة النازية في المانيا، ثم تجدد الاهتمام بالتحليل الجيلي مع تصاعد دور الحركات الطلابية والشبابية في الستينات من القرن العشرين، وقد قام العلماء بجهود حثيثة لتقليل حضور الأبعاد الفلسفية والأيديولوجية التي ارتبطت بمفهوم الجيل، ووضعه في إطار من الضوابط العلمية والمنهجية التي تتيح استخدامه وتوظيفه في الدراسات والبحوث الاجتماعية والسياسية.

ويركز التحليل الجيلي على العمليات الجيلية وديناميات التجنيد والهوية المشتركة في الحركات السياسية والاجتماعية وما يمكن أن تؤدي إليه من تغيير فيها أو في المجتمع ككل، ومن أبرز القضايا التي يطرحها مسألة الآثار الجيلية وما يترتبط بها من جوانب الاستمرارية والتغير للجيل السياسي، كما يتناول التحليل الجيلي قضايا مثل استمرار

* باحث بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة

الهوية الأيديولوجية والوعي السياسي، وعمليات المراجعة والنقد الذاتي التي يقوم بها أفراد هذا الجيل سواء في علاقة الوحدات الجيلية ببعضها البعض أو في علاقتها بالنظام السياسي، ولذلك فمن الضروري ملاحظة الآثار الجيلية وتحديدها بدقة ووضعها في سياقها التاريخي العام.

ويساعد استخدام اقتراب الجيل في استكشاف وفهم الجماعات والحركات الاجتماعية والسياسية، وهو يضيف للمنظورات الأخرى مثل الطبقة والنوع أو يكملها، فهو يتقاطع مع هذه المقومات الاجتماعية المختلفة.

أولاً: المفاهيم الأساسية في التحليل الجيلي:

يعد كارل مانهايم صاحب التعريف الأبرز لمفهوم الجيل في العصر الحديث، فهو يعرف الجيل بأنه «الزمر من نفس العمر التي تشغل وضعية متجانسة في العملية التاريخية والاجتماعية»، ولكنه يضيف أن «المعاصرة ليست وحدها وفي حد ذاتها هي التي تنتج وضعية متجانسة للجيل»[1]، فالزمر من نفس العمر لا تشكل جيلاً متميزاً إلا إذا كانت هناك أحداث اجتماعية وتاريخية هي التي تجعلها كذلك، والمقومات المميزة للجيل تنبثق من السياقات الاجتماعية والتاريخية وفي ظل خبرات مختلفة وردود فعل عليها، وهذا أكثر أهمية من الاعتبارات البيولوجية[2].

الجيل إذن كظاهرة تاريخية واجتماعية يجمع بين المنتمين إلى وضعية تاريخية واجتماعية معينة، وفي الحقيقة فإن التعايش والمعاصرة لأفراد من نفس العمر ليس كافيا في حد ذاته كي يفرز هذه الوضعية الجيلية الواحدة. فلكي يعتبر مجموعة من الأفراد في نفس الجيل فإنهم يجب أن يشتركوا في عنصرين أساسيين هما:

- أن يولدوا جميعاً في نفس السياق التاريخي والثقافي، وأن يشعروا بالاشتراك في نفس المصير الاجتماعي والتاريخي[3].

ويرى سيجموند نيومان Sigmund Neumann أن «المعاصرين ليسوا نفس الأفراد بالذين ولدوا في نفس السنة، وإنما الذي يحددهم كأفراد جيل واحد هو خبراتهم المشتركة، والمشكلة التاريخية الواحدة، والأحداث التاريخية البارزة[4].

الجيل - إذن عند مانهايم - وضعية متجانسة للشرائح العمرية المتقاربة في فضاء اجتماعي تاريخي، ويشير المنجي الزيدي إلى عدد من العناصر التي ترتبط بالظاهرة الجيلية وهي:

- الظهور المستمر لفاعلين ثقافيين جدد، واختفاء الفاعلين الثقافيين القدامى.
- المساهمة الزمنية المحدودة، فأعضاء وحدة جيلية معينة لا يساهمون في مسار التاريخ إلا في فترة محددة.
- التناقل المستمر للإرث الثقافي المتراكم.
- استمرار تغير الأجيال(5).

ويشير ليوس شاوفيل Louis Chauvel إلى ضرورة التمييز بين استخدام مفهوم الجيل في التقاليد الأوروبية والأمريكية، ويرى أن استعمال مفهوم الجيل في العلوم الاجتماعية في تراث الأنجلو ساكسون يقتصر على موضوعات العائلة والقرابة، في حين يفضل استخدام مفهوم الزمر لتحديد الأفراد الذين يولدون في نفس الفترة، وفي إنتاج العلوم الاجتماعية في أمريكا لا يكاد يوجد مصطلح «الجيل الاجتماعية»، وفي المقابل فإن التقاليد الأوروبية أكثر انفتاحاً على المفهوم بمعان مختلفة، حيث نجد المفهوم في أعمال مينتر ومانهايم(6).

ويرى لويس شاوفيل إلى أن هناك أربعة أنواع من الأجيال:

الأول: الجيل بمعنى سلسلة النسب أو السلالة الخاصة بعائلة ما: The genealogical generation، وهو ما يتربط بعلم الأنساب Genealogy.

الثاني: الجيل الديموغرافي: The demographic generation، ويتحدد بتاريخ ميلاد الزمرة، وهم الجماعة من الأفراد المولودين في سنة معينة، وهو معيار محايد تماماً.

الثالث: الجيل التاريخي The historical generation، هو مجموعة من الزمر الذين تجمعهم ثقافة عامة ومصالح مشتركة وإدراك لخصوصيتهم، وفي بعض الأحيان صراعاتهم ضد الأجيال الأخرى. ومثال ذلك جيل (68) في فرنسا من مواليد فترة ما بين 45-1955، وجيل 1914 الذي بلغ سن الرشد أثناء الحرب العالمية الأولى،

والاختلاف بين الجيل التاريخي والجيل الديموغرافي يرتبط بمستوى الاختلاف في البنى والتكوينات الاجتماعية.

الرابع: الجيل الاجتماعي The social generation، وهو يربط بين المفاهيم المختلفة، فالجيل الاجتماعي هو جيل ديموغرافي يشترك في أنماط وسمات اجتماعية عامة، ولكن لا يوجد بالضرروة وعي بالهوية الجماعية. وتتكون لديه بنية وشعور مشترك، وحراك سياسي وتاريخي واضح، ويمكن أن يصبح جيلاً تاريخياً بالمعنى السابق الإشارة إليه. وبداية يتم تحليل الأجيال الديموغرافية، ثم تشخيصها بمصطلحات الجيل التاريخي التي تنتج من التحليل السوسيولوجي لهويته وتقييم بنيته(7).

وفي نفس الإطار يميز راث تشيرنجتون بين الجيل بالمعنى العائلي والجيل بالمعنى الاجتماعي، فالجيل يستخدم في الحياة اليومية فيما يتعلق بعلاقات القرابة، ليشير إلى تقسيمات معينة داخل العائلة بين الجدود والآباء والأطفال والشباب، وتقاس الأجيال العائلية بمصطلحات بيولوجية أو دورات سلسلة النسب من ولادة وكهولة وشيخوخة، وفي العائلة يوجد فاصل بين الأجيال فالناس ينضجون ويتزوجون وينجبون أطفالاً يصبحون هم الجيل الجديد.

أما في المستوى الاجتماعي فإن مفهوم الجيل يشير إلى الأعمار والأجيال المتعاقبة من تاريخ معين حتى الوقت الحاضر، وهو أيضاً ربما يحمل معاني بيولوجية أو ذات علاقة بسلسة النسب. ويشمل الجيل الاجتماعي أعداداً كبيرة من الناس من خلفيات اجتماعية مختلفة، وعلى الرغم من أنه يمكن النظر للجيل باعتباره مجموعة من الأفراد من ذوي الأعمار المتساوية، إلا أن «منهايم» أكد على أهمية الأحداث التاريخية والاجتماعية التي تؤدي دوراً في خلق الجيل. ويفضل بعض الباحثين في التحليل الجيلي استخدام مصطلحات تتضمن أبعاداً لها علاقة بالنسب والقرابة، فيشير إلى الأجيال من خلال تصنيفات عائلية مثل الآباء والأبناء، ولكنه يؤكد أن اقترابه هو اقتراب اجتماعي بمفهوم مانهايم(8). وفي الواقع فإنه إذا كانت السن ودورة الحياة معايير مناسبة لدراسة الجيل إلا أن التحليل الجيلي أكثر تعقيداً كما يرى مانهايم «فالإشكالية الاجتماعية للأجيال تبدأ عند هذه النقطة حيث العلاقة بين العوامل الاجتماعية والبيولوجية»(9).

ويؤكد مانهايم أن الجيل بالمعنى البيولوجي ليست له أهمية سياسية كبيرة. أما الجيل الذي يصبح ظاهرة سياسية واجتماعية تستحق الدراسة فهو الجيل الذي يتكون من الأفراد في مرحلة عمرية واحدة ممن عاصروا التجربة التاريخية نفسها في سنوات تشكلهم، ويشتركون في الآمال والاحباطات نفسها، وخاضوا تجربة التحرر ومعارضة الجيل الأكبر. فأعضاء الجيل الواحد يتأثرون بالأحداث الاجتماعية والفكرية والثقافية التي تدور من حولهم، وتكون لديهم خبرات سلبية أو إيجابية نتيجة لتفاعلات القوى المختلفة في المجتمع(10)، ويرى لويس فوير أن وعي الجيل يتشكل دوماً بالوقوع تحت تجربة الحدث المؤسس أو الموحد للجيل، والذي يطبع وعي الحركة الطلابية على وجه الخصوص التجربة التاريخية نفسها(11).

فالجيل إذن هو حدث موضوعي وموقع في المجتمع مؤسس على النسق البيولوجي للوجود الإنساني، إلا أن العوامل البيولوجية عند مانهايم (على عكس الوضعيين) ليست محددة في تفسير الظاهرة الاجتماعية والتاريخية، فهي في أحسن الأحوال أداة لرسم حدود الجيل(12).

الوحدة الجيلية:

تمثل فكرة الوحدة الجيلية Generational units حجر الزاوية في رؤية مانهايم لمشكلات العلاقة بين الأجيال، ووحدة الجيل هي عبارة عن جماعة عمرية بيولوجية تتميز بعدد من الخصائص أهمها:

- أنها تشكل وضعية متجانسة في العملية الاجتماعية والتاريخية تحدد لها مجالاً خاصاً ومميزاً من الخبرات والتجارب، وتعدها لنمط متميز من التفكير وأسلوب خاص في الحركة.
- أنها تشارك في مصير مشترك أو مصلحة مشتركة، وبخاصة فيما يتعلق بالمكانة الاجتماعية والاقتصادية.
- أنها تكشف عن وحدة الاستجابات، أي عن طريقة يتحرك الكل من خلالها لتشكل في النهاية تجاربهم وخبراتهم.

- إن وحدة الجيل بهذا المعنى هي أكثر من جماعة عمر بيولوجية، وأكثر من مجرد شلة عمرية an age cohort. إنها ليست ببساطة تجمعاً من أفراد ذوي أعمار متساوية أو متقاربة، بل هي وحدة اجتماعية ترتبط فيما بينها بموقع أو مكانة بنائية مشتركة وبنسق ثقافي مشترك، وبوعي ذاتي كوحدة اجتماعية، وبدرجة كبيرة من التضامن والتفاعل الاجتماعي بين أعضائها. ومع أن وحدة الجيل تنشأ في الأصل كرد فعل أو استجابة للتغيرات. إلا أنها ما إن تتكون حتى تصبح بدورها عاملاً نحو حدوث مزيد من التغيرات. وهذا هو السبب الذي دفع مانهايم إلى اعتبار ظهورها بمثابة نذير بعدم استمرارية العملية الاجتماعية أو تغيرها. وعندما يتبلور الوعي بوحدة الجيل عند الشباب، سرعان ما يوسع من قاعدته ويكون «أسلوب جيل» جديد منفصل عن - وربما يعاصر - الأسلوب السائد لدى الجيل الأكبر(13).

وبهذا المعنى فإن الجيل الواحد يضم مجموعات مختلفة من الشباب، فقد توجد مجموعتان أو أكثر من الشباب، وقد تكون إحداهما محافظة والأخرى ليبرالية على سبيل المثال. ولكن كليهما ينتميان للجيل نفسه، وذلك لأن كلا منهما يشكل استجابة فكرية واجتماعية مختلفة لنفس المثير التاريخي الذي يتأثر به جميع الشباب، وتمثل كل من هاتين المجموعتين «وحدة جيل» معينة داخل الجيل. وتظهر وحدة جيل معينة عندما يتبنى أفرادها عدداً من القيم والاتجاهات والمشاعر المتشابهة، وهي التي تقوم بتشكيل وصياغة وعي وإدراك أفراد هذا الجيل. وتتجلى مظاهر تكامل وعي الجيل في كثير من الجوانب الثقافية والفنية والأدبية خصوصاً التعبيرات اللغوية والزي أو الموضة. وهو ما يؤدي إلى ربط أعضاء الجيل مع بعضهم البعض، ويوفر أساساً محتملاً لاستمرار الممارسة والحركة(14).

وفي الحقيقة فإن مظاهر التكامل والمباديء المشتركة أو المشكلة توفر رباطاً قوياً بين أفراد منفصلين، ربما لم يحدث بينهم أي اتصال شخصي أبداً. فالجيل يتحقق فعلياً في الواقع عندما يشترك المعاصرون من الشباب في مصير واحد وتتكون لديهم أفكار وتصورات تربطهم ببعضهم البعض. وهناك بالطبع اختلافات بين الأفراد في تفسير الأحداث التي يشتركون فيها، ولكن تبقى لهم هوية جماعية معينة ناجمة عن طبيعة

الاستجابات، التي تخلق صلة وألفة في الطريقة التي يتحرك بها الجميع، وتصوغ الخبرات المشتركة هويتهم. وهكذا فإنه يمكن القول: توجد داخل الجيل الواحد وحدات جيلية متمايزة، بل ومتخاصمة(15).

النواة الصلبة: concrete group:

توجد دائما داخل الجيل مجموعة يطلق عليها مانهايم اسم «النواة الصلبة» هي التي تقوم بتطوير التصورات والأفكار والمفاهيم الجديدة، ثم تتسع وتتمدد، وتحيط بها دوائر أخرى، وجميعها تشكل جيلاً معيناً، فالجيل لا يعني فقط هذه المجموعة التي تشكل النواة الصلبة. وفي الحقيقة فإن مناصرة المفاهيم والأساليب الجديدة التي تشكل خصائص الجيل وتبنيها لا تكون بطريقة عفوية أو تلقائية، وإنما تكون من خلال الاتصال الشخصي بين الأفراد خصوصاً داخل النواة الصلبة، حيث يلهب الترابط داخلها حماس المشاركين ويمكنهم من تطوير توجهات وأساليب جديدة. وبمجرد أن يتم تطويرها بهذه الطريقة، فإن هذه الاتجاهات والميول تصبح مستقلة عن هذه المجموعة الصلبة وعن أصولها لتستقطب المزيد من الأفراد وتعمل كقوة ربط فيما بينها في مساحات وتجمعات أكبر. وفي الحقيقة فإن تمدد هذه المجموعة واتساعها يعود لكونها تعبر عن وضعية الجيل ككل، ولكفاءتها في صياغة الخبرات الفعلية وأسلوب حياة أفراد الجيل، فالأفراد خارج هذه النواة يجدون فيها تعبيراً مرضياً عن وضعيتهم التاريخية وانتمائهم لجيل معين(16).

أسلوب حياة الجيل:

تؤدي الخبرات الجديدة إلى صياغة وتشكيل توجهات جديدة متميزة، بما يعني صياغة أسلوب حياة لجيل جديد new generation style. ويميز مانهايم بين احتمالين: **أولهما،** أن وحدة الجيل ربما تتبنى أسلوب حياتها وتوجهاتها الجديدة دون وعي، بل اعتماداً على الحدس والبديهة، ولكنها تفشل في إدراك خصائصها الجماعية كوحدة جيل. **وثانيهما،** أن تقوم المجموعات بالتأكيد على خبرتها ووعيها بهويتها الجماعية كوحدات جيلية. ووفقاً لمانهايم وبصفة عامة تتسم الميول والتوجيهات الجديدة للجيل بالجماعية، وليس من

الضروري أن يخلق كل جيل - أو حتى مجموعة عمرية واحدة - توجهات وميول جماعية أو قواعد مشكلة خاصة به. وعندما يحدث هذا الخلق فإن ذلك يشير لتحقق إمكانيات كامنة ترتبط بسرعة ومعدل التغير الاجتماعي، فزيادة معدل التغير الاجتماعي والثقافي تؤدي لتغير الاتجاهات الأساسية بسرعة، للدرجة التي تجعل تكيف الأنماط التقليدية وتعديلها غير ممكنة(17).

الحراك بين الأجيال:

يرى مانهايم أن الأفراد ينتمون لجيل واحد فقط في حياتهم، ولا يمكن أن ينتقلوا بسهولة إلى جيل آخر، حتى لو حاول البعض عن قصد أن يتبنى الاتجاهات الجديدة، وإذا حاول بعض الكبار أن يظهروا بمظهر من ينتمي للجيل الشاب، فإن المشكلة لن تكون في العمر البيولوجي الذي يمنع قبولهم في الجيل المرغوب فحسب، ولكن هناك عوامل أخرى أكثر أهمية، وربما يكون أسهل على المرء أن يغير طبقته الاجتماعية من تغيير جيله. ولذلك فمن الصعب الحديث عن الحراك بين الأجيال، ومن المؤكد وفقاً لراث تشيرنجتون أن تعبير الحراك الجيلي generational mobility ليس شائع الاستخدام، في حين تعبير الحراك الاجتماعي social mobility ظاهرة مقبولة وخضعت للبحث كثيراً. ويؤكد مانهايم أننا نحمل معنا جيلنا الخاص ومن الصعب فقده أو تغييره، وترتبط اللغة بالجيل ارتباطاً وثيقاً، وعندما يوضع الانسان في بيئة جديدة فإنه ربما يغير في بعض أفكاره وسلوكياته عن قصد، ولكنه لن يتأقلم تماماً بشكل جذري كامل خصوصاً على صعيد اللغة واللهجة التي تتكون في مراحل الحياة الأولى. اذن فعملية الحراك الجيلي - بهذا المعنى - مشكلة معقدة، إن لم تكن مستحيلة الحدوث(18).

وفي الحقيقة فإن أسلوب حياة الجيل يمكن أن يتسع ويضم أفراداً من أجيال أخرى، وهو ما يشير إلى وجه من وجوه التشابه الجزئي بين مفهومي الجيل والطبقة كما يرى مانهايم، فإذا كانت أيديولوجية الطبقة يمكن أن تتسع وتمارس تأثيراً يتجاوز وضعية الطبقة وحدودها الاجتماعية والاقتصادية، فإن بعض الدوافع والميول الخاصة بجيل معين يمكن أن تجذب أفراداً من مجموعات عمرية أكبر أو أصغر. وتبقى قاعدة أيديولوجية الطبقة

هي الطبقة بحسب نظرية التحليل الطبقي، حتى ولو كان مؤلفو أيديولوجية الطبقة ومثقفوها من طبقة أخرى، وكذلك فإن القاعدة الحقيقية للتوجهات الجديدة للجيل وأيديولوجيته تبقى هي وضعية الجيل، حتى وإن دعمتها مجموعات عمرية أخرى. وهكذا يمكن لتوجهات الجيل الجديد أن تتسع ويتم تبنيها من قبل الأفراد الكبار المعزولين أو المنفصلين عن جيلهم الخاص(19).

وإلى جانب هذا النوع من الحراك الجيلي بمعنى انتقال الفرد من جيل إلى آخر، مثل انتقال الفرد من طبقة إلى أخرى. إن هناك نوعاً آخر من الحراك بين الأجيال في الحركات الاجتماعية والسياسية يقصد به انتقال جيل معين من دائرة العضوية وتلقي الأوامر إلى دائرة السلطة والقيادة، أي الانتقال من دور الجندية إلى دور القيادة.

وتوجد ثلاث زوايا مختلفة في نظرية الجيل السياسي وفقاً لبيث تايلور، هي:

أصل الجيل generational descent، وسياسات الزمر cohort politics، والجيل السياسي political generations. وتركز الأدبيات في مجال أصل الجيل على الطرق التي بمقتضاها يكتسب الأفراد الاتجاهات السياسية من آبائهم، في حين تقوم افتراضات اقترابي الزمر والجيل السياسي على أساس طبيعة الظروف التاريخية والاجتماعية التي تؤثر على تشكيل التوجهات السياسية والاجتماعية وصياغتها، ويتم التمييز بين كل من الأجيال السياسية والزمر السياسية، ففي حين تشير الزمرة إلى الأفراد الذين يولدون في الوقت نفسه ويكبرون معاً، فإن مفهوم الجيل إلى جانب هذا البعد يتضمن أيضاً عنصر الوعي بين أفراد الجماعة العمرية نفسها، والذي يختلف عن الجماعات الأخرى في المجتمع. ووفقاً لبرونجارت فإن زمرة معينة يمكن أن تتحول فتصبح جيلاً سياسياً عندما يتكون وعي بين كثير من أفردها بأنهم يرتبطون معاً من خلال إدراك ووعي مشترك بين المجموعة العمرية نفسها، ويتحركون كقوة نشطة من أجل التغيير السياسي(20).

وفي الحقيقة فإن الدراسة ستأخذ بمنظور الجيل السياسي الذي يؤكد على عنصر الوعي المشترك بين أفراد المجموعات العمرية التي ولدت في فترة محددة.

ثانياً : المقولات الأساسية في التحليل الجيلي:

يمكن أن نحدد أبرز المقولات الأساسية للاقتراب في العناصر التالية :

1 - عندما تدخل مجموعة عمرية الحياة الاجتماعية فإن خبراتها التكوينية تفرز منظوراً متميزاً يتسم بالثبات عبر الزمن. فكل مجموعة عمرية تمثل جيلاً سياسياً واحداً تنقسم إلى وحدات جيلية generation units، وكل وحدة جيلية تعاصر نفس الأحداث تنقسم إلى وحدات جيلية ، وكل وحدة جيلية تعاصر الأحداث نفسها وتفسرها بطرق متشابهة، مما يشكل وحدة أيديولوجية وحركة ثقافية. وهكذا فإن أعضاء الأجيال السياسية المختلفة يملكون منظورات ورؤى مختلفة، والمنظورات الجيلية والوحدات المختلفة داخل جيل معين تبقى ثابتة على مدار الزمن[21].

2 - هناك هوية جماعية مشتركة للجيل «collective identity»، وهي تشير إلى الرؤى والمنظور والمرجعية المشتركة، فعندما ينغمس الأفراد في حركة اجتماعية فإنهم يستبطنون داخلهم تعريفات ذاتية جديدة كجزء من عملية جماعية لتفسير العالم سياسياً. وتشير نانسي ويتير إلى أن الهوية الجماعية تتكون من عمليات ثلاث هي: رسم حدود الجماعة، وبناء الوعي المضاد أو الإطار التفسيري لفهم العالم بطريقة سياسية بسيطة، وتسييس كل مظاهر الحياة. ولأن الهوية الجماعية هي محاولة لإضفاء معنى على الأحداث والخبرات والبيئة فإن الأجيال المختلفة تكون هويات مختلفة عندما تتغير البيئة الخارجية وسياق الحركة. وعلى سبيل المثال فقد لاحظت نانسي ويتير أن الأجيال النشطة في حركة المرأة تكون مفاهيم متميزة مثل النسوية «feminist» (حدود الجماعة)، واعتقادات مشتركة عن سياسات النوع - الجندر (الوعي)، وتوصف بعض التحركات أو الممارسات باعتبارها مركزية في توصيف المنتمي لحركة النسوية أو متناقضة معها (تسييس مظاهر الحياة اليومية). وتمكن ملاحظة الاختلاف في الهويات الجماعية على صعيد الممارسة، مثل قواعد التقديم والعرض وأسلوب التفاعل والخطاب الداخلي للحركة[22]، والذي يبقي الوعي الجيلي متقدماً

دائماً هو التضحية الجيلية، أو شهداء الجيل الذين يصبحون الرموز العليا للهوية المشتركة(23).

3 - يتكون الجيل السياسي من الأفراد من أعمار مختلفة الذين يلتحقون بالحركات الاجتماعية أثناء موجة معينة من المعارضة والاحتجاج. وليست فترة المراهقة هي فقط فترة التكوين والتشكيل بالنسبة للأفراد، ولكن يضاف إليها الانغماس في المعارضة والاحتجاج كأساس للتكوين والتشكل(24).

وهناك جدل مستمر حول تحديد المرحلة التي تتكون فيها التوجهات السياسية للفرد، وفي إطار اقتراب الجيل السياسي يوجد شبه اتفاق على أن تشكل الجيل والهوية عادة ما يكون في سنوات التكوين الأولى أي الطفولة والشباب، وإن كان هناك ميل للتركيز على مرحلة الشباب(25). ويؤكد مارفين رينتالا أنه في مرحلتي المراهقة المتأخرة والرشد المبكر أو بداية الرشد تتكون التوجهات الأساسية للفرد نحو الحياة السياسية، والتي لا تتغير جوهرياً طوال عمره بعد ذلك، وهي تشمل تقريباً الفترة من 17-25 عاماً. وفي هذه الفترة يكتشف الفرد هويته، ويحدد نفسه في إطار مجتمعه، ويحدد رؤيته السياسية(26).

إن الإنسان يبقى ويظل ما صنعه شبابه أو هو نتاج شبابه، ولا تنشأ أهمية التساؤل الحقيقي حول مواجهة الأحداث عند الفر إلا عند بدء التجربة الحقيقية له مع الحياة، أي حوالي سن السابعة عشرة، أو قبلها أو بعدها بقليل أحياناً، وذلك حينما يكون لمشاكل الحياة الفعلية مكان في حياة الفرد، وهكذا تكتسب الخبرة عند هذا المستوى من المعرفة والمواقف(27).

ويرتبط ذلك ارتباطا وثيقاً بعملية التنشئة السياسية والاجتماعية التي تعد عملية مركزية أثناء مرحلة الشباب، وهناك مرحلة حاسمة - بين مرحلتي نهاية المدرسة واستقرار الوضع الاجتماعي في مرحلة الرشد - وهي فترة التنشئة الأولية حيث يتم تعلم الأدوار والاتجاهات ومواجهة الحياة. وتعتبر فترة العشرينات مهمة للغاية من منظور الجيل الاجتماعي، فهي الفترة التي يواجه فيها جيل معين التجارب الجماعية والسياق التاريخي، وتتكون فيها أحلام أو آلام معينة يستمر أثرها بعد ذلك. وفي الحقيقة فإن

التنشئة الأولى ليست كافية لبناء جيل معين، أما مرحلة التنشئة الثانية، وهي عملية مستمرة لتطبيع الفرد أثناء البلوغ، فهي تعيد إنتاج الخبرات الأولى والعناصر المؤسسة للهوية الجماعية للجيل(28).

وفي إطار التحليل الجيلي يركز كونستانس فلانجان على السنوات بين 14 و25 باعتبارها فترة المرونة والانفتاح، كما أنها أيضاً تمثل الفترة التي تركز فيها المجتمعات على الإعداد السياسي للجيل القادم. وعلى النمط نفسه، يرى علماء النفس أن تكامل الهوية يحدث أساساً في مرحلة المراهقة والشباب، فشخصيات البالغين تتشكل جزئياً بالطريقة التي يتم من خلالها تناول القضايا الاجتماعية البارزة أثناء فترة النمو، وتبين دراسات خصائص الشخصية، أن الاستقرار لا يتحقق إلا بعد عمر 30 عاماً، وهكذا فإن تعاطي الشباب مع القضايا السياسية يصبح متغيراً مهما لفهم طبيعة الشخصية التي ستأتي مستقبلاً. وتوصلت دراسات اعتمدت أسلوب المقابلة مع النشطاء السياسيين في عقد الستينات، إلى أن سنوات الرشد والبلوغ هي فترة حماسة فيما يخص عملية التكوين السياسي، وأنه في حين أن فترة المراهقة هي الفترة التي يخضع فيها المرء أسرته للفحص، وتخضع سلطة الآباء للتساؤل والاستجواب، فإن مرحلة البلوغ والرشد هي في أغلب الأحيان الفترة التي يحل فيها المجتمع محل العائلة كمصدر الفحص والتساؤل. وفي الحقيقة فإن هذا التواصل النشط مع المجتمع، بتعبير مانهايم، الذي يمثل الانتقال إلى سن الرشد، يمكن أن يكون مفيداً للنظم السياسية، فالشباب الذين يضعون علاقاتهم بالمجتمع موضع الفحص والتساؤل الجدي - والذين لديهم شعور طاغٍ بالاستقلال الذاتي - لا يمكن أن يكونوا مجرد مواطنين بسطاء، موافقين متجانسين، أو موالين بطريقة عمياء للوضع الراهن. وقد ثمنت الدراسات الجيلية دور الشباب في التفاوض مع الواقع السياسي والنظام الاجتماعي وفي خلق التغيير في العملية السياسية. وهكذا، فالدراسات التي تابعت بعض نشطاء حركات الستينات تشير إلى أن قيم والتزامات هؤلاء الشباب التي تم تبنيها خلال تلك الفترة استمرت ثابتة في سنوات الرشد الأوسط في كل من نشاطهم السياسي وممارساتهم العائلية(29).

الإشكاليات الأساسية:

على الرغم من أهمية وفائدة نظرية الجيل السياسي في فهم وتحليل دوافع العمليات السياسية المختلفة في النظم السياسية، فإن استخدام التحليل الجيلي قد واجه قدراً كبيراً من التردد، فإلى جانب الخلط بين المعاني المختلفة للجيل من بيولوجي وديموغرافي واجتماعي وسياسي، فإن هناك عدداً من الإشكاليات التي تواجه دراسة الأجيال السياسية:

1 - تحديد الدورة الزمنية التي يستغرقها الجيل:

وإذا كان الجيل السياسي ليس هو الجيل البيولوجي فيصبح من الضروري تحديد الدورة أو الامتداد الزمني time span التي عندما يعاصرها أو يمر بها أفراد مجموعة عمرية معينة تتم عملية تبلورهم وتقولبهم في إطار جيل سياسي معين. وبدون هذا التحديد يكون من المستحيل تصنيف الأفراد داخل هذا الجيل السياسي أو أي جيل آخر، وخصوصاً أن هناك عدداً قليلاً فقط من الأحداث التاريخية المهمة يمكن تحديد موعد بدايتها وانتهائها بدقة مثل الحروب.

ولذلك يجب أن يقوم التصنيف على أساس منهجي صلب، حتى لا تستخدم الاختلافات الجيلية بالطريقة التي يتم بها استخدام اختلاف الخصائص القومية عندما يستطيع الباحث أن يجد تفسيراً آخر لبعض الظواهر السياسية(30).

وعلى الجانب الآخر، فإذا كان مفهوم الجيل السياسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية التغيير الاجتماعي، فإن أي اختيار اعتباطي للدورة الزمنية أو الحدث التاريخي يمكن أن يختزل تعقيد الظاهرة. فالمرحلة الزمنية التي يستغرقها جيل معين تختلف جوهرياً في مدتها طبقا لسرعة عملية التغيير الاجتماعي أو بطئها. وكما يرى مانهايم فإن الأمر يعتمد في ذلك كلية على السياق الاجتماعي المحدد، فربما يظهر جيل جديد كل عام أو كل ثلاثين عاماً أو مائة عام أو يظهر بشكل منتظم، فكل ذلك يعتمد على السياق الاجتماعي. وهذه مشكلة عامة تتعلق بتطبيق النماذج المثالية في موقف محدد، فكل مفاهيم التحليل المقارن يجب أن يتم تعريفها - تحديدها - في وقت ومكان معين من

أجل استخدامها في استجلاء الحقيقة. وينطبق ذلك على مفهوم الجيل السياسي لأن العضوية في الجيل نفسه تتضمن موقعاً مشتركاً في الوقت والحيز المكاني. وتشير مارفين رينتالا أنه في المجتمعات الغربية في القرن العشرين حيث التغير الاجتماعي ليس سريعاً فقط ولكنه أيضاً زلزالي أو طوفاني، فإن الدورة الزمنية لجيل سياسي معين تعد أقصر كثيراً من نظيرتها في المجتمعات المستقرة. ووفقاً لرينتالا فإن التقدير المعقول لهذه الدورة الزمنية لأجيال السياسية في المجتمعات الغربية في القرن العشرين تتراوح بين 10-15 عاماً، وفي بعض المجتمعات غير الغربية التي تمر بفترة بتغيرات ثورية اجتماعية واقتصادية وسياسية فربما تصبح هذه الدورة أقل(31).

ويمكن أن يتم الانتقال من جيل إلى آخر تدريجياً من خلال تعرض الأفراد للسياق الاجتماعي والتاريخي، أو سريعاً من خلال موجة من الأحداث المتلاحقة التي تعتبر علامة جيلية. والأحداث البارزة مثل الثورة تحدث تغيراً حاداً من جيل إلى آخر، وبالتالي يصبح تعيين الحدود سهلاً. ولذا يجب التمييز بين التغيير الاجتماعي الجذري والتدريجي في التمييز بين الأجيال(32). ومن الخطأ اعتبار حدث واحد فقط كالحرب مثلاً الحدث التاريخي الوحيد الذي ينتج عنه تشكيل جيل سياسي جديد، فالتغيرات الاجتماعية المختلفة تؤدي لآثار زلزالية قد تكون أقوى من الحرب، وتشكل أجيالاً جديدة. ويتحدد طول الجيل الزمني تبعاً لظروف كل مجتمع، وخصائص المرحلة التاريخية(33).

وفي حين أن الفترة من 10-15 سنة تعتبر فترة ملائمة، فإنه يجب مراعاة الأحداث والقوى التاريخية التي تصوغ الأجيال المختلفة، حيث يمكن أن تكون الفترة أقصر أو أطول طبقاً لما يحدث وكيف يؤثر على الأفراد(34).

وفي الحقيقة فإن اتخاذ دورة زمنية معينة كل 10-15 عام لبداية جيل وانتهائه وبداية جيل آخر يمكن من خلاله عمل تصنيف للأجيال داخل الحياة السياسية، واستخدام بيث تايلور تصنيفاً للمجموعات العمرية المختلفة باعتبارها تمثل جيلاً معيناً، وهي من 18-29 ، و30-44 ، و45 -64 ، و65-(35).

2 - تحديد الحيز المكاني: المعاصرة المكانية:

على الرغم من أن تحديد الحيز المكاني للجيل السياسي من الصعب تحديده بدقة، فإن من الواضح أن ليس كل المماثلين في السن في العنصر الإنساني هم أعضاء في الجيل نفسه. فهؤلاء الأفراد الذين تختلف خبرات تكوينهم وتشكلهم بصورة كبيرة ليسوا أعضاء في الجيل نفسه حتى لو تعاصروا في اللحظة التاريخية. وقد بين مانهايم أنه ليس هناك خبرة واحدة بين شباب الصين والمانيا في عام 1800 على سبيل المثال. ولكن يلاحظ أنه يمكن أن توجد خبرات مشتركة بين شباب دولتين متقاربتين أيديولوجياً وسياسياً، لأن سنوات تشكلهم تتم في البيئة السياسية نفسها (36).

3 - التغير الاجتماعي وتأثيره في الأجيال:

تظهر أهمية معدل وسرعة التغير الاجتماعي في تحقيق وضعية الجيل من حقيقة أن المجتمعات التي تتسم بالجمود الواضح وبطء التغيير مثل مجتمعات الفلاحين لا تشهد وجود ظواهر مثل وجود جيل جديد منفصل بصورة حادة عن سابقيه من الأجيال. فالتغير يكون تدريجياً وبطيئاً للغاية لدرجة أن الأجيال الجديدة تتطور عن سابقيها أو سلفها دون انقطاع أو صراع. وكل ما يمكن أن يحدث هو مجرد اختلافات بيولوجية وجيلية بالمعنى العائلي الديموغرافي يقوم على أساس العمر ودورة الحياة، ومثل هذه العوامل البيولوجية مؤثرة بالطبع في المجتمعات الحديثة أيضاً، فالشباب ينجذبون إلى نظرائهم من الشباب، وكذلك كل مجموعة عمرية نحو الأخرى. ولكن الجيل لا يظهر على أساس هذا العامل البسيط من الانجذاب بين أعضاء نفس المجموعة العمرية. وهكذا فكلما تسارعت معدلات التغير الاجتماعي والثقافي، كلما تعاظمت فرص تفاعل مجموعات جيلية معينة من هذا التغير منتجة أسلوبها الخاص بها في الحياة(37).

وفي الحقيقة فإن ظواهر معينة مثل انتشار القومية والتصنيع - ثم العولمة والإنترنت والفضائيات في الوقت الراهن - تبين جميعها تكسير الحواجز بين الأجيال، وفي الوقت نفسه فإن التغير الاجتماعي السريع يزيد أهمية الحواجز الزمانية والمؤقتة temporal بين الأجيال. وأثر هذا التطور الأخير - الثاني يجعل الاتصال بين الأجيال

السياسية المختلفة أكثر صعوبة، في حين يزيد أثر التطور الأول من أهمية انخفاض القدرة في الاتصال. وما زالت الآثار بعيدة المدى لهذه التداعيات على معاني الاتصال داخل وبين النظم السياسية والأجيال تحتاج للاهتمام(38).

ويؤثر التقدم في وسائل الاتصال على العلاقة بين الأجيال، فلا شك أن وسائل الإعلام تؤثر على التنشئة السياسية والاجتماعية للأطفال، وبالتالي على سلوكهم السياسي المستقبلي. وقد كانت الأجيال الكبيرة بعيدة نسبياً عن السياسة والشؤون العامة قبل تقدم وسائل الاتصال(39)، وقد فقد الآباء سيطرتهم على تعليم أطفالهم لصالح التليفزيون الأكثر قوة وتأثيراً(40).

4 - تحديد المتغير المستقبل: العمر أم الجيل؟:

في أية لحظة زمنية تتعايش الكثير من المجموعات ذات الأعمار المختلفة، وهي في الوقت نفسه تمثل أجيالاً مختلفة أيضاً. وعندما نقارن في آية لحظة بين المجموعات العمرية المختلفة فإننا لا نعرف إذا ما كانت هذه الاختلافات ناتجة عن العمر أم الجيل. فإذا أخذنا مثلا مجموعة عمرية (سنها خمسة وخمسون عاماً) تمتلك الكثير من البيوت، فهل يعود ذلك للتراكم المستمر للأصول على مدار الحياة، أم لأن هذه المجموعة العمرية هي جيل صادفته فرص استثنائية للتراكم؟(41).

ولذلك من المهم التمييز بين أثر اختلاف الأجيال وأثر العمر، ففي إطار التحليل الجيلي تتم ملاحظة أثر الجيل على سلوك الأفراد الذي ينتمون إليه، وليس مجرد أعمارهم. فالأجيال قد تختلف في سنوات التعلم وأساليب تنشئة الأطفال والصحة والاتجاهات نحو الموضوعات الحساسة كالجنس والدين، وهذه الآثار التي ترجع إلى الأجيال لها أهميتها لأنها تؤثر بقوة في المتغيرات التابعة في الدراسات التي تبدو ظاهرياً مهتمة بالعمر، وآثار اختلاف الأجيال قد تبدو كما لو كانت آثار أعمار مع أنها ليست كذلك بالفعل(42).

وقد لاحظ ماتي دوجان وجود فجوة بين آراء فئات السن الصغيرة والكبيرة، فالشباب لو يساير الكبار في القيم التقليدية خصوصاً في مجالي القيمة والدين(43).

وحاول أن يفسر المعنى الحقيقي لهذه الفجوة إما على أساس فئات السن أو على أساس الأجيال، ففي الحالة الأولى فإن ما يدخل في إطار الموضوع هو دورة الحياة، فالشباب يأخذون الآراء نفسها التي كانت لآبائهم في مثل سنهم، وفيما بعد سوف يأخذ الشباب آراء معاصريهم من كبار السن. أما في الحالة الثانية فيظهر تأثير الأجيال، فالشباب اليوم متأثر بسلسلة من العوامل النوعية الخاصة بالظروف التاريخية المعاصرة، للدرجة التي تجعلنا نفسر بها معتقداتهم بصورة أفضل في ضوء التجارب التاريخية وتغير المجتمع ككل، ثم في ضوء كونهم صغار السن، وهناك اختلاف حقيقي بين معتقدات الشباب المعاصر ومعتقدات الشباب منذ ثلاثين أو أربعين سنة مضت، هناك اختلافات عملية، وتباينات اجتماعية وتعليمية ودينية. ومن المؤكد أن ميول وآراء الشباب قد تتغير مع تطور أعمارهم، إلا أننا لسنا فقط أمام فئات عمرية، بل إننا أيضاً أمام تغيرات في الأجيال، فالكثير من شباب اليوم سوف يحملون معهم القيم الجديدة التي صاغوها عن الدين والحرية والقومية والمساواة، وأخلاقيات العمل والممارسات الجنسية والقومية. ويصبح الجيل القديم أشبه ما يكون بالظهير الذي يدافع عن القيم التقليدية ضد القيم غير الملزمة التي ينادي بها الشباب(44).

ثالثاً: أساليب دراسة الأجيال:

ركز مانهايم والرواد الآخرون على أصل ونشأة وانتشار الحركات الطلابية والأجيال السياسية، ولكنهم أظهروا استعداداً ضئيلاً لدراسة الحياة السايسية التالية لهذه المجوعات، ولذلك عنيت البحوث الإمبيريقية المعاصرة بتحديد أساليب دراسة الأجيال(45). وإذا كانت هناك الكثير من المناهج في علم النفس مثل المنهج التجريبي والمنهج شبه التجريبي، التي تقصر اهتمامها على النظر إلى سلوك الإنسان في وقت معين. إلا أن البحث في النمو ودورة الحياة والآثار الجيلية يحتاج بالإضافة إلى ذلك لتحديد كيف يتطور السلوك الإنساني عبر الزمن، ولذلك كان المنهج المقارن الذي يعد في جوهره منهجاً تطوريا نمائياً ارتقائياً، ويستخدم العلماء اقتراباً تفاعلياً يأخذ في الاعتبار العوامل الديموغرافية والتاريخية وآثار المرحلة أو الفترة التي تخلق خبرة متميزة للجيل، وكذلك

تحليل تاريخ الحياة عند اختبار أحداث معينة خاصة بزمرة أو جيل معين. ويستخدم أساليب مثل القطف النموذجي أو العينة الممثلة cross-sectional، والسلاسل الزمنية time series، والدراسات الطولية Longitudinal Studies[46].

وأهم طرق البحث المقارن:

1 - **الطريقة المستعرضية:** Cross-sectional

تعتمد في جوهرها على انتقاء عينة مختلفة من الأفراد من مختلف الأعمار، ثم نلاحظ فيهم بعض جوانب السلوك موضع الاهتمام أو تطبيق مقاييس معينة لهذه الجوانب من السلوك، على أن تتم الملاحظة أو القياس في الوقت نفسه تقريباً[47].

2 - **الطريقة الطولية:** Longitudinal

وفيها تتم ملاحظة العينة نفسها من الأفراد التي تنتمي للعمر نفسه لحظة البدء في البحث وإعادة ملاحظتهم أو اختبارهم عدة مرات على فترات زمنية معينة. وبالطبع فإن مدى الزمن المستغرق والفواصل الزمنية بين الملاحظات تختلف من بحث لآخر[48].

3 - **طريقة التحليل التتابعي:** Sequential analysis model

وهي طريقة تجمع بين مزايا الأسلوبين الطولي والمستعرض، والفكرة الجوهرية في هذا التصميم هي الجمع في وقت واحد بين دارسة الأفراد من مختلف الأعمار (كما هي الحال في الدراسة المستعرضة) مع تتبعهم وإعادة ملاحظتهم واختبارهم بعد انقضاء فترات مختلفة من الزمن (كما هي الحال في الدراسة الطولية) والميزة الأساسية في هذا النموذج أنه يزودنا بمعلومات مباشرة عن وجود الفروق بين الأجيال، كما يسمح بإجراء الدراسة بطريقة أكثر اختصاراً واقتصاداً.[49].

الهوامش:

1. Mannheim, Karl. 1974. What is a Social Generation?î In The Youth Revolution: The Conflict of Generation in Modern History, ed. Anthony Esler, 7-8. Lexington, MA: Heath.

2. Cherrington, Ruth. 1997. Generational Issues in China: A Case Study of 1980 Generation of Young Intellectuals.î British Journal of Sociology 48(2): 15.

3. Mannheim, 7-8.

4. Neumann, Sigmund. 1939. The Conflict of Generation in Contemporary Europe.î Vital Speeches of the Day V(August):623-628.

5 - المنجي الزيدي، أهمية مفهوم الجيل في دراسة قضايا الشباب العربي، مجلة إضافات، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، العدد الثالث، يناير 2001, ص 128.

6. Chauvel, Louis. Social Generations, Life Chances and Welfare States. Working paper for Transforming the Democratic Balance among State, Market and Society: Comparative Perspective on France and the Developed Democracies. Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard University, May 17-18.

7. Ibid, 2.

8. Cherrington, 14.

9. Ibid, 14-15.

10. Mannheim, 8.

11. Feuer, Lewis S. 1969. The Conflict of Generations: the Character and Significance of Student Movement. London: Heinemann, 25.

12 - المنجي الزيدي، مرجع سابق، ص 127.

13 - السيد عبدالعاطي، صراع الأجيال دراسة في ثقافة الشباب، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987, ص 29.

14. Mannheim, 9-10.

15. Ibid, 11.

16. Ibid, 12.

17. Ibid, pp.13,14.

18. Cherrington, 17.

19. Mannheim, 13.

20. Taylor, Beth L., pp. 16-17.[OU1]

وانظر أيضاً:

Braungart, Richard G., and Margaret M. Braungart. 1986. Life-Course

and Generational Politics. Annual Review of Sociology 12: 205-231.[OU2]

21. Whittier, Nancy. 1997. Political Generation, Micro-Cohorts, and the Transformation of Social Movement.î American Sociological Review 62(October):761.

22- Ibid, 762.

وانظر أيضا:

Whittier, Nancy. 1995. Feminist Generations: The Persistence of Radical Women's Movement. Philadelphia, PA: Temple.[OU3]

23. Feuer, 27.

24. Schneider, Beth. 1988. Political Generations in the Contemporary Women's Movement.î Sociological Inquiry 58:4-21.

25. Cherrington, 17.

26. Rintala, Marvin. 1974. Generations in Politics.î The Youth Revolution: The Conflict of Generation in Modern History, ed. Anthony Esler, 17. Lexington, MA: Heath.

27 – إلين س. كوهين وسوزان أو هوايت، آثار التنشئة القانونية على التحول نحو الديمقراطية، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، يونيو 1997, ص 29.

28. Chauvel, 2. Also: Becker, H.A. 2000. Discontinuous Change and Generational Contracts.î In The Myth of Generational Conflict. The Family and State in Ageing Societies, ed. S. Arber and C. Attias-Donfut, 144-132. London/New York: Routledge.

29. Flanagan, Constance. 1998. Youth Political Development: An Introduction.î Journal of Social Issues (Fall):2.

30. Rintala, 19.

31. Ibid.

32. Cherrington, 15-16.

33. Feuer, 15.

34. Cherrington, 15.

35. Taylor, 25.

36. Rintala, 19-20.

37. Mannheim, 14.

38. Rintala, 20.

39. Greider, William. 1992. Who Will Tell the People: The Betrayal of American Democracy. New York: Touchstone/Simon & Schuster, 307-308.

40. Ibid, 311.

41. Chauvel, 3.

42- آمال صادق، وفؤاد أبوحطب، نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4, 1999, ص 92.

43 - ماتي دوجان، مرجع سابق، ص 41.

44 - المرجع السابق، ص ص 43 -44.

45. Jennings, M. Kent. 1987. Residues of a Movement: the American Protest Generation. American Political Science Review 81(2): 369.

46. Taylor, 16-17.

47 - آمال صادق، وفؤاد أبوحطب، مرجع سابق، ص 89.

48 - المرجع السابق، ص ص 43 -44.

49 - المرجع السابق، ص ص 43 -44.

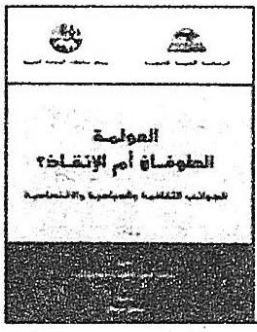
[OU1]Full citation is not given. Please provide.

[OU2]What note does this go with. Is it part of 20?

[OU3]Is this also part of note 22?

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية



التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري

مجموعة من الباحثين

(٢٨٧ ص - $٨)



الاتحاد الأوروبي والدروس المستفادة عربياً

د. حسن نافعة

(٦٢٦ ص - $١٨)

العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟ الجوانب الثقافية والسياسية والاقتصادية

تحرير: فرانك جي. لتشنر وجون بولي

(٧٣٤ ص - $٢٠)



الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية

مجموعة من الباحثين

(٢٠٨ ص - $٦)



العراق والمنطقة بعد الحرب: قضايا إعادة الإعمار الاقتصادي والاجتماعي

ورشة عمل

(٣٣٢ ص - $١٠)



احتلال العراق: الأهداف - النتائج - المستقبل

مجموعة من الباحثين

(٣٥٨ ص - $١٠)



النخب السعودية: دراسة في التحولات والإخفاقات

د. محمد بن صنيتان

(٢٢٠ ص - $٦)



من أجل إصلاح جامعة الدول العربية

ندوة فكرية

(٧٥٥ ص - $١٨)



عصبة العمل القومي ودورها في لبنان وسوريا ١٩٣٣ - ١٩٣٩

خطار بوسعيد

(٢٨٦ ص - $٨)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» - شارع ليون - ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
هاتف: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - برقياً: مرعربي
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
بريد إلكتروني: info@caus.org.lb
انترنت: http://www.caus.org.lb

التراث العلمي العربي.. رؤية نقدية

أ.د. بركات محمد مراد ©

«ليس روجر بيكون Rogar Bacon أو ليونارد دافنشي Leonard Da Vinci أو جاليليو Galilleo، هم الذين أسسوا البحث العلمي، إنما السباقون في هذا المضمار كانوا من العرب. والذي حققه ابن الهيثم Aihazen كما هو معروف عند الأوربيين، لم يكن إلا علم الطبيعة الحديث، بفضل التأمل النظري والتجربة الدقيقة، وفي حقل التجارب التى أجراها أثناء سجنه، وفي سنوات حريته المستردة، وفق ابن الهيثم في دراسته لعلم البصريات، وأحرز نجاحا باهرا حقق له تقدما علميا جديدا واسع الآراء».

زيغيرد هونكه (شمس الله تسطع على الغرب)

هذا الذي تذكره المستشرقة الألمانية المنصفة يؤيده كثير من المستشرقين الموضوعيين أمثال «جورج سارتون» أكبر مؤرخ للعلم في العصر الحديث، والذي يؤكد على أن المسلمين عباقرة الشرق قد حققوا في القرون الوسطى أعظم المآثر، فكانت أعظم المؤلفات قيمة وأكثرها أصالة وغزارة مادة باللغة العربية، وكانت من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر، لغة العلم الإرتقائية للجنس البشري، حتى لقد كان ينبغي لأي كان، إذا أراد أن يلم بثقافة عصره، وبأحدث صورها، أن يتعلم اللغة العربية، وقد فعل ذلك كثيرون من غير المتكلمين بها.

© كلية التربية - جامعة عين شمس

وفي هذه البيئة العلمية الصالحة التى مارست العلم وشجعت على ارتقائه، نشأ عدد كبير من العلماء يقرنون إلى أعاظم العلماء في كل عصر وآن، وكانت العربية لغة العلم يكتب بها العلماء ليقرأها الناس في أي صقع من أصقاع الوطن العربي الكبير، وازدهرت حركة الترجمة أيما ازدهار، ثم أقبل العلماء على التأليف والكتابة في مختلف فروع المعرفة العلمية، نقلوا علوما وابتكروا أخرى، وأضافوا من الآراء والنظريات التى نسبت إلى غيرهم.

تكلموا في التطور، وإن نسب إلى «دارون»، وقد كتب فيه «مسكويه» و«إخوان الصفا» و«ابن خلدون»، وتحدثوا في الجاذبية والربط بين السرعة والثقل والمسافة، وإن نسب كل ذلك إلى «نيوتن»، وتحدثوا في أثر البيئة على الأحياء قبل «لامارك»، وشرح «ابن النفيس» الدورة الدموية الصغرى قبل «هارفي» ببضعة قرون. وكذلك الحال في طبيعة الضوء وسرعته وانكساره، والذي كتب فيه «ابن الهيثم» قبل أبطاله من علماء أوربا.

كذلك قاسوا محيط الأرض، وسجلوا مبادرة الاعتدالين، وقدروا حجم الكواكب وما بينها من مسافات، قبل «جاليليو» و«كبلر» و«كوبرنيق»، وأضافوا إلى المعارف الفلكية الشيء الكثير، أضافها البتاني والفرغاني والكندي والخوارزمي، وابتدع هذه الأخير استعمال الأرقام في الحساب بدلا من حساب الجّمل.

ومن هنا سنجد الباحث الكبير «عبد الحليم منتصر» يؤكد على أنه لا يمكن أن يجحد فضل ابن الهيثم والبيروني والبغدادي والقزويني ومسكويه والجاحظ والخازن وجابر ابن حيان وابن النفيس وابن البيطار والإنطاكي والمقدسي والفرغاني والإدريسي والدينوري والدميري والصوفي والجلدكي وعشرات من علماء الطبيعة والرياضيات الآخرين، حيث ظلت مؤلفات هؤلاء العلماء المراجع والمصادر المعتمدة في جامعات أوربا حتى القرن السابع عشر، بداية النهضة الغربية، حيث اعترف عدد كبير من مؤرخي العلم بفضلهم على العلم والإنسانية حتى قال قائلهم: «إنه لولا أعمال العلماء العرب لاضطر علماء النهضة الأوربية أن يبدؤوا من حيث بدأ هؤلاء، ولتأخر سير المدنية عدة قرون»، وحتى قال آخر: «إن كثيرا من الآراء والنظريات العلمية حسبناها من صنعنا فإذا العرب سبقونا إليها».

وهذا الذي يذكره المستشرقون المنصفون يقترب من الحقيقة كثيرا، فما إن استقرت

الدولة الإسلامية، وامتد سلطانها من مشارف الصين شرقا، إلى مشارف فرنسا غربا، حتى أخذ العلماء المسلمون ينهلون من موارد العلم، بمختلف فروعه وفنونه، فأخذوا يترجمون الذخائر العلمية وينقلون إلى اللغة العربية علوم الإغريق والرومان والفرس والهنود.

ترجموا من الأغريقية والفارسية والقبطية والارامية والهندية، ونقلت ألوف الكتب من المكتبات القديمة، وأقيمت دور الكتب والمكتبات، وفتح الخلفاء والأمراء قصورهم للعلم والعلماء وتنافس الخلفاء والحكام في رعاية العلم والعلماء، وتسابقوا في الإنفاق في سخاء على العلم والعلماء، وقبل الرشيد الجزية كتبا، كما دفع المأمون وزن ما ترجم ذهبا، وقبل إنشاء المدارس كانت قصور الخلفاء، ومنازل العلماء ودور الكتب والمساجد بمثابة جامعات يحج إليها طلاب العلم من كل أرجاء الأرض، وجاء وقت كان كل طالب علم يجد معهدا يتعلم فيه، ومعلما يقوم على تعليمه وراتبا يقوم بأوده.

وكان الجامع المنصور في بغداد، والجامع الأموي في دمشق، والجامع الأزهر بالقاهرة، والجامع الكبير بصنعاء إلى جانب بيت الحكمة في بغداد، ودار العلم في الموصل، ومكتبة ابن سوار بالبصرة، كانت كل تلك المكتبات في رعاية الخلفاء والحكام من أمثال المأمون ونظام الملك ونور الدين زنكي والحاكم بأمر الله وصلاح الدين الأيوبي، ممن يوضعون على القمة من حيث رعاية العلم والعلماء.

لقد صاحب حركة الترجمة العربية المشهورة واستيعاب العلوم القديمة، أن تلتها حركة من التأليف والتأصيل والابتكار في شتى العلوم الطبيعية والرياضية وصلت ذروتها في القرن الرابع الهجري وما بعده، وظهور مئات العلماء الذين كتبوا في شتى فروع العلم، وجاؤوا بدراسات جديدة متقدمة، وبذلك ظهرت نهضة علمية كبرى استمرت معظم القرون الوسطى، وخطت الإنسانية خطوات فسيحة وأدت إلى ظهور عصر النهضة في أوربا بعد عدة قرون.

ومن نافلة القول اليوم أن نسوق الأدلة على تأثر الحياة العلمية في أوربا بالعلم العربي واعتمادها عليه، لاسيما في نهاية القرون الوسطى وبداية عصر النهضة، ذلك لأن جملة من أساطين التاريخ العلمي العارفين بحضارة العرب وتاريخهم قد أوفوا الموضوع حقه،

ومن أبرز هؤلاء المستشرقين الفرنسي سيديو (1877م)، صاحب كتاب (تاريخ العرب)، و«جوستاف لوبون»(1884م)، صاحب كتاب (حضارة العرب)، و«الدوميلي» (1938م)، و«دامبير»(1944م)، و«أدمز»(1954م). وهذه أمثلة من الأقوال المشهورة لهؤلاء العلماء تصور لنا خلاصة ما توصلوا إليه من دراساتهم المتعمقة في هذا الموضوع.

فقد ذكر «لوبون»: «لقد ظلت ترجمات كتب العرب، ولاسيما الكتب العلمية، مصدرا وحيدا تقريبا للتدريس في جامعات أوربا، خمسة قرون أو ستة قرون، يمكننا أن نقول إن تأثير العرب في بعض العلوم، كعلم الطب مثلا، دام إلى أيامنا هذه». وقال: «المستشرق رينان»: «إن ألبرت الكبير» مدين لابن سينا في كل شيء وإن «سان توماس مدين في جميع فلسفته لابن رشد».

أما «سيديو» فقد قال: «إن العرب سبقوا كبلر وكوبرنيك في اكتشاف الكواكب في شكل بيضي وفي نظرية دوران الأرض»، وقال أيضا: «كان استخراج المجهول من المعلوم، والتدقيق في الحوادث تدقيقا مؤديا إلى استنباط الفلك من المعلولات، وعدم التسليم بما يثبت بغير التجربة من أهم ما اتصفت به مدرسة بغداد، كما ذكر «ألدوميلي» بصدد انتقال العلم العربي إلى أوربا»: «كان هؤلاء العلماء الثلاثة (ليوناردو البيزي ـ أرنالدوس الفلفولي ـ ريمون لول) من القرن الثالث عشر الميلادي، يعرفون العربية معرفة كاملة... هؤلاء العلماء والمترجمون هم الذين قادوا حركة العلم العربي إلى الشعوب اللاتينية، ومنها الشعوب الأوربية الأخرى».

لقد انتقلت العلوم العربية إلى أوربا من خلال مسالك كثيرة، حيث شعت من الأندلس أنوار الثقافة العربية على مناطق شاسعة من جنوب فرنسا وإيطاليا، وكانت جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا حلقة الوصل بين الأندلس وأوربا. فقد تأثر الناس بالثقافة العربية تأثرا بالغا ودخلت معالمها في أكثر الميادين، وأخيرا الحروب الصليبية التى دامت حوالي قرنين من الزمن، التقى بها الأوربيون بالعالم العربي التقاء مباشرا ونقلوا إلى بلادهم المعارف والتقنيات العربية وأخذوا دروسا وعلوما مختلفة بالإضافة إلى فنون الحرب.

ومن هنا لا يكون غريبا أن يسّفه أكبر مؤرخ للعلم في القرن العشرين «جورج سارتون» George Sarton في كتبه ومؤلفاته الرأي الذي يجعل الحضارة ـ أي حضارة ـ من صنع

شعب واحد لم يسبقه إليها شعب آخر. وإذا كان مؤرخو العلم من الغربيين يجعلون العلوم الطبيعية والرياضية اختراعا يونانيا لم يسهم فيه أحد قبلهم، فإن «جورج سارتون» يقول في تفنيد هذا الرأي: «إن من الضلال أن يقال إن «اقليدس» هو أبو علم الهندسة، أو إن «أبقراط» هو أبو علم الطب، أو ... فإن تاريخ العلم لا يعرف من الآباء الذين لم يولدوا إلا أبانا الذي في السموات!».

وإذا كان جمهرة المؤرخين من الغربيين يرون أن التراث العقلي اليوناني خلق عبقري أصيل جاء على غير مثال سابق، ويسمونه «المعجزة اليونانية» فإن «جورج سارتون» يسفه هذا الرأي، وينبه إلى أن المعجزة اليونانية المزعومة لها أب وأم (شرعيان) أما أبوها فهو تراث مصر القديمة، وأما أمها فهي ذخيرة بلاد ما بين النهرين. ويزيد «سارتون» فيقيم في بحوث أخرى تقابلا بين ما سموه بالمعجزة اليونانية، وما يسميه هو بالمعجزة العربية - وفي عصر الإسلام الذهبي الذي حصرنا هذه الدراسة في إطاره، وذلك ما حققه العرب في المجال العلمي، فيما يقول سارتون، يكاد يتجاوز حد التصديق.

ولا غرابة بعد هذا أن نتصدى في هذه الدراسة التي تجمع بعض عباقرة العلماء العرب والمسلمين، والتي كشفنا فيها عن سبقهم في عصورهم الوسطى إلى كثير مما كشفه المحدثون من الأوربيين من «خصائص التفكير العلمي والتجريبي» الذي مهد لقيام الحضارة الأوربية الحديثة. وسوف نلاحظ سبق العرب والمسلمين إلى الأركان الأساسية لمناهج البحث العلمي الحديث، خاصة ركني الملاحظة العلمية الدقيقة والمنهج التجريبي الحسي والذي تم تقنينه باستخدام الرياضيات، ولو في صورتها البسيطة، والتي تتناسب مع العصر.

فمن قراءة نصوص وأفكار العلماء المسلمين سنلاحظ حرصهم على الاهتمام بالملاحظة الحسية والتبشير بها مصدرا وحيدا للحقائق، وممارستهم لها بالفعل في بحوثهم وإستعانتهم بها في تمحيص أقوال أسلافهم والكشف عن أخطائهم، ثم اهتمامهم باستخدام الآلات التي تعوضهم عن قصور الحواس، وقد شاعت الدعوة إلى الملاحظة في مؤلفات العرب طريقا إلى كسب الحقائق والشواهد على هذه الظاهرة العامة في تراثهم كثيرة، منها على سبيل المثال : ما يذكره «جابر بن حيان»(ت/198هـ/813م) الذي قيل إنه

يحتل من علم الكيمياء مكان أرسطو من علم المنطق، يقول في المقالة الأولى من كتابه «الخواص الكبير» ويجب أن تعلم أنا نذكر في هذا الكتاب خواص ما رأيناه فقط، دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه. فما صح عندنا - بالملاحظة الحسية - أوردناه، وما بطل رفضناه وما استخرجناه نحن أيضا وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم».

ومعنى هذا أن الملاحظة الحسية وحدها هي وسيلة كسب الحقائق، ومصدر المعرفة الصحيحة، وأن شهادة الآخر مرفوضة، ما لم تؤيدها مشاهدات الباحث. ولقد قامت الكيمياء العربية عند جابر بن حيان، والرازي، وغيرهما من علماء الكيمياء العرب على أساس متين من النظر والعمل التجريبي، ولم تكن بحوث العلماء مقتصرة على الحدود الضيقة داخل معاملهم التي استحدثوها، وإنما خرجوا بتطبيقات البحوث الكيميائية التي مارسوها إلى نطاق فسيح إلى ميادين الحياة والمصلحة الإنسانية، وخدمة مجتمعاتهم التي حفظت لهم في هذا المضمار جهودا مشكورة.

ولعل ما كان يطبع الكيمياء العربية، خاصة إذا قورنت بما خلفه الإغريق والأمم الشرقية وبما انتهت إليه بعد ذلك بقليل في أوربا، هو اهتمامها بالناحية العملية وتأكيدها أثر الكيمياء المباشر في حياة الأفراد، الأمر الذي أشاد به كثير من مؤرخي العلم والكيمياء في أوربا وعلى رأسهم «أ.ج . هولمياردا».

استفاد العرب من مباحثهم الكيميائية في الصناعة واستعانوا بها على تحضير كثير من الأملاح والمركبات والأحماض والأدوية والروائح التي عرفوها لأول مرة في تاريخ البحث الكيميائي، وكان لها أكبر الأثر وأنفعه. وقد ابتدعوا أصول كثير من العمليات الكيميائية وأتوا على وصفها وصفا دقيقا فتكلموا في السك والحل والتحليل والسبك والتقطير والتشميع والعقد والترشيح والتصعيد والتبلر والتحويل وقصر الألوان أو اختزالها.

ولم يكن اليونان على علم بما اكتشفه العرب من المركبات الهامة كالكحول الذي استخرجوه من المواد السكرية والنشوية المتبخرة، وزيت الزاج (حامض الكبريتيك) وماء الفضة (حامض النيتريك) والبوتاس وكربونات الصوديوم وماء الذهب والحامض الآزوتي الذي أسماه جابر بالماء المحلل، واستطاع أن يعزل حجر الكحل والزرنيخ من الكبريتور وأسماه كلس الزرنيخ (أكسيد الزرنيخ الأخضر).

وكان لجابر والرازي وأبي منصور الموفق وغيرهم من أعلام الكيميائيين العرب الذين اهتموا بالناحية العملية، فضل كبير في إيجاد ما يسمى حديثا (بالصيدلة الكيميائية)، وفي الاستفادة من نتائج الكيمياء وتطبيقاتها في مجال الطب والعلاج، كما كان كثير من هؤلاء الأعلام طليعة المدرسة الكيميائية التي ظهرت في أوربا بعد ذلك في القرن السادس عشر، وعرف أصحابها باسم Latrochemmists، كما أقر بذلك «همبولد» و«سارتون» في «مقدمته لتاريخ العلم» و«بارتنجيتن» و«موز» في كتابيهما عن «موجز تاريخ الكيمياء». واستغل العرب المناجم واستخرجوا منها الكبريت والنحاس والحديد والذهب، ومهروا في صناعات الفولاذ والدباغة، وتركوا لنا فيما يقول «وايدمان» كتابات وافية فصّلوا فيها صناعات السكر والزجاج والأحجار والطلاء والمعادن والذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد.

وقد عرض «الحسن بن الهيثم» (420هـ/1029م) في مقدمة كتابه(المناظر) لمراحل المنهج التجريبي فقال في تأييد الملاحظة مصدرا للحقائق: «ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفيته الإحساس، ثم نترقي في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتفاء المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج ... ونصل بالتدريج واللطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين. ونظهر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف، وتنحسم بها مواد الشبهات». وهكذا يبدأ ابن الهيثم بملاحظة الظواهر الجزئية الحسية، وتحديد صفاتها وخصائصها، ثم يتدرج في بحثه مع التمحيص والحذر من الوقوع في الخطأ حتى يبلغ اليقين.

وفي هذا الاتجاه العلمي الواضح نجد «إخوان الصفا» يقولون في الرسالة الأولى عن العلوم الطبيعية: «إن حقائقها تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شيئا بعد شيء وتصفحها جزءا بعد جزء، وتأملها شخصا بعد شخص، فإذا وجدوا منها أشخاصا كثيرة تشملها صفة واحدة، حصلت في نفوسهم بهذا الاعتبار، أن كل ما كان من جنس ذلك الشخص ومن جنس ذلك الجزء، هذا حكمه، وإن لم يكونوا يشاهدون جميع أفراد ذلك الجنس وأشخاص ذلك النوع».

وهكذا تكلم «إخوان الصفا» عن تجريد المعاني المشتركة عن طريق الاستقراء التجريبي، فمنهجهم ملاحظة لطائفة من الظواهر الطبيعية لمعرفة خصائصها المشتركة بين أفرادها، ثم تعميم الحكم على كل ما كان من جنسها وإن لم تتناوله الملاحظة. وهذا هو الاستقراء العلمي الذي يؤدي إلى القوانين العلمية، ومعيار الصواب في هذا المنهج هو مطابقة النتائج للواقع. والشواهد على صحة هذا في مختلف العلوم العربية، ولاسيما الطب والفلك والجغرافيا وعلم الأحجار والمعادن وغيرها من العلوم الطبيعية الكثيرة.

ويرجع تفوق المسلمين في العلوم الطبيعية إلى استلهامهم لروح حضارتهم التجريبية، والتي خلعت الروح اليونانية، فلئن اعتمدت هذه الأخيرة على الفكر والتأمل، مستلهمة المنطق الأرسطي القياسي والصوري في الوصول إلى الحقيقة وصياغتها صياغة نظرية، فقد اعتمدت الحضارة العربية الإسلامية على النظر إلى الكون والطبيعة مستلهمة منهجا تجريبيا، يعتمد المشاهدة العلمية وفرض الفروض وتحقيقها على أساس من واقع حسي ملموس، واصلة إلى القوانين المسيطرة على الطبيعة ومحققة نظريات علمية جذورها ومبادئها مغروسة في هذا الواقع الملموس وثمارها تقدم حضاري يشمل بتطبيقاته كل مناشط الحياة وجميع صور الحضارة.

ومن هنا يقول «جورج سارتون»: «هذه الروح التجريبية والتي تمثل المنهج تجسد في الاستقراء الذي أصبح حجر الزاوية في المنهج العلمي الحديث، ومن هنا فلم تعد قضية العلم عندهم قضية تأمل فلسفي أو استدلال منطقي ينطلق منهجيا من فكرة الاتساق الداخلي، ويعتمد على قانون الهوية، ولكنها أصبحت قضية ملاحظة ومشاهدة واقعية وتجارب تجري على مختلف الظواهر الجزئية، تعتمد على قوانين العلية، وتستقرأ المواد الطبيعية والكونية، فتصل إلى التفسير العلمي الصحيح».

وإضافة إلى العلوم الطبيعية واكتشاف منهج البحث العلمي، تمكن المسلمون من التفوق في العلوم الرياضية، تلك التي أخذوها عن اليونان من ناحية والهنود من ناحية أخرى، بحيث صارت العلوم الرياضية العربية في الحساب والجبر والهندسة والمثلثات، إحدى الركائز التي استندت عليها نهضة أوربا العلمية، عندما ترجمت إلى اللغة اللاتينية، أشهر مصنفات العلماء العرب في هذا المضمار، والذين قطعوا شوطا بعيدا في الارتقاء بالعلوم

الرياضية إلى الدرجة التي قربت معها من مرتبة الكمال، وهذا نراه عند مختلف الرياضيين العرب والمسلمين من أمثال البيروني والبوزجاني والخوارزمي وغيرهم.

كما نسب علم حساب المثلثات في نشأته إلى علماء العرب والمسلمين، كما هي الحال بالنسبة لعلم الهندسة ونسبته لعلماء اليونان، وقد دفع ميل المسلمين المتخصصين في علم الرياضيات بما في ذلك علم حساب المثلثات في نشأته إلى علماء العرب والمسلمين، كما هو الحال بالنسبة لعلم الهندسة ونسبته لعلماء اليونان.

وقد دفع ميل المسلمين المتخصصين في علم الرياضيات بما في ذلك الحساب والجبر، إلى أن يهتموا بعلم الفلك، ليتمكنوا من تطبيق نظرياتهم الرياضية، مما دفع المستشرق «فلورين كاجوري» إلى القول: «إن هناك أموراً كثيرة وبحوثا عديدة في علم حساب المثلثات كانت منسوبة إلى «ريجامونتانوس» ثبت أنها من وضع المسلمين العرب وأنهم سبقوه إليها».

وكان أطباء العرب وهم يزاولون الطب في مستشفياتهم يبدؤون بتزويد أنفسهم بالاطلاع على خبرات أسلافهم من الأطباء في مختلف الأجناس، ولكنهم لا يقنعون بقراءاتهم ولا يعتمدون عليها، بل يستندون إلى خبراتهم وملاحظاتهم السريرية (الإكلينيكية)، فإن إمام الطب العربي «أبا بكر محمد بن زكريا الرازي» (321هـ/932م) جالينوس العرب - فيما كان يسمى - قد أنشأ موسوعته الطبية(الحاوي) مستندا إلى ملاحظاته الدقيقة لمرضاه وهم على أسرة المستشفى. وهو يتتبع سير أمراضهم، ويرصد نتائج علاجه لهم، ويسجل ذلك في الحاوي».

بل كانت رسالته عن الجدري والحصبة أول ما كتب في هذا الباب. وكانت بدورها مبنية على ملاحظات سريرية. وقد ترجمت إلى عدة لغات كالإنجليزية والفرنسية والألمانية واللاتينية واليونانية. وكان ما ابتدعه من تدوين مشاهداته وتعليقه عليها عملا لم يسبق إليه من قبل، ومع أنه كان يرى أن الطب النظري قوام الطب التطبيقي، إلا أنه كان حين يوازن بين القراءة في الطب والخبرة بمزاولته يقول: «فنعتني للمعنى بأمر الطب أن يجمع بين رجلين: «أحدهما فاضل في الفن العملي من الطب، والآخر كثير الدربة والتجربة، ويصدر عن اجتماعهما في أكثر الأمور، فإن اختلفا فليعرض ما اختلفا فيه على كثير من أصحاب التجارب. فإن أجمعوا جميعا على مخالفة صاحب النظر قبل منهم، فإن الشكوك

المغلظة تقع على الأكثر في الفن العلمي النظري أكثر منه في التجربة، فإن لم يتهيأ له إلا أحد الرجلين فليختر المجرب، فإنه أكثر نفعا في صناعة الطب من العاري عن الخدمة والتجربة البتة».

ومن هذا نرى أن الرازي، وإن كان يؤثر للطبيب أن يجمع بين العلم النظري والخبرة العملية إلا أنه آثر الالتجاء إلى الخبرة فيما يشكل عليه أمره، أو يتعارض فيه النظر مع الخبرة، فكانت الخبرة الحسية محك الصواب والخطأ، ومعيار الحق والباطل، وهو ما تواضع عليه المحدثون من المشتغلين بالعلم.

ومثل هذا يقال في الطبيب «علي بن عباس المجوسي»(384هـ/994م) فقد أنشأ كتابه الملكي (كامل الصناعة الطبية) بجزئيه، وهو يستخف بالنقل عن سابقيه بغير تمحيص، ويتوخى متابعة مرضاه في المستشفيات، مما أدى به إلى الكشف عن كثير مما اعتقده أخطاء وقع فيها ابو الطب القديم(أبقراط)، و(جالينوس) وغيرهم من أئمة الطب اليوناني. وكان «ابن رضوان» - نقيب أطباء مصر في عصره - يختبر في مريضه قدرة أعضاء جسمه بمدى تأديتها لوظائفها.

وفي علم النبات - وكان على اتصال بالطب - كان «رشيد الدين الصوري» (639هـ/1241م) صاحب كتاب الأدوية، يدرس النباتات في منابتها، بل يستصحب معه إلى لبنان وسوريا مصورا يحمل اصباغا مختلفة متنوعة، فإذا شاهد النباتات في منابتها حققها وأطلع المصور عليها لينقلها بألوانها ومقادير ورقها وأغصانها وأصولها، ويصورها بنسبها كما تبدو في الواقع، بل كان يتتبع تطور النبات ويريه للمصور في حال نبته وطراوته، ثم في حال اكتماله وظهور بذره ثم في حال أفوله ويبسه، ويصوره في كل حالاته كما يبدو في منابته من الأرض، فيما يروي عنه مؤرخو علم النبات.

وهكذا جرى الطب والعلوم المتصلة به عند العرب على هذا المنهج التجريبي، وبه وقفوا على كثير من الأمراض وطرق علاجها. فقد كانوا أول من فطن إلى نشأة الأوبئة عن طريق الهواء والمخالطة، وسموا الأمراض المعدية بالسارية.

وما يقال عن الطب يقال في الفلك والجغرافيا. وإذا كان الفلك قد اختلط بالتنجيم، فإن الإسلام قد أبطل هذا الأخير وأبان عن فساده. وانعقد إجماع الفقهاء والمتكلمين

والفلاسفة على إنكاره، فشجع على قيام الفلك عند الكثيرين من علماء العرب علما تجريبيا رياضيا يعتمد على الملاحظة الحسية ويصطنع آلات رصد لتعليل حركات الأجرام السماوية وتفسير الظواهر الفلكية.

وعلى الرغم من تأثر العرب والمسلمين بكتابات بطليموس الفلكية، وخاصة في كتابه الهام (المجسطي) إلا أن العرب قد تناولوه بالنقد والتمحيص، فكشفوا في ضوء دراساتهم التجريبية عن الكثير من أخطائه، فقيل بحق إنه كان عند العرب نقطة انطلاق في تفكيرهم الفلكي، فيما لاحظ (ول ديورانت W.Durant). ولم يكن ذلك بغريب على من اتخذوا المشاهدة الحسية بابا وحيدا للمعرفة العلمية. فالبيروني الذي يسميه المستشرقون بطليموس العرب يستهل مقدمة كتابه (الآثار الباقية) بقوله: «صدق قول القائل: ليس الخبر كالعيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده ومكان حصوله». وكان يرى أن الاكتفاء بالنقل عن الآخرين - بالغة ما بلغت شهرتهم - جرأة تقتضي التبرير وتستلزم الاعتذار. ويقول في موضع آخر: «... وإلى التجربة يُلتجأ في مثل هذه الأشياء وعلى الامتحان فيها يعّول».

وقد تمكن العرب والمسلمون في عصر المأمون وبعده من قياس محيط الأرض بقياسات دقيقة قريبة في قراءتها من القياسات الحديثة، ويعلق المستشرق الإيطالي «كارلو نللينو»(1938م): «وقياس العرب أول قياس حقيقي أجري مباشرة مع كل ما اقتضته تلك المساحة من المدة الطويلة والصعوبة والمشقة واشتراك جماعة من الفلكيين والمساحين في العمل، فلابد لنا من عد ذلك القياس من أعمال العرب الفلكية المجيدة المأثرة».

وبالاعتماد على الملاحظة الحسية صححوا الكثير من أخطاء القدماء ووفقوا إلى كشوف علمية لها وزنها في تاريخ علم الفلك، فمن ذلك القول بكروية الأرض ودورانها حول الشمس، فقد عرض أصحابه في أوربا إبان العصور الحديثة للاضطهاد والتعذيب المرير. في حين كان الجدل حولها في العالم العربي ابان العصور الوسطى يقوم على مقارعة حجة بحجة، فكان من يقول بكروية الأرض كثيرون، منهم «ابن خرداذبة»(300هـ/912م)، وهو يقول في كتابه «المسالك والممالك»: «إن الأرض مدورة كتدوير الكرة موضوعة في جوف الفلك كالمُحة في جوف البيضة».

ويقول «ابن رستة»: «إن الله عز وجل وضع الفلك مستديرا كاستدارة الكرة الأرضية، مستديرة أيضا كالكرة مصممة في جوف الفلك»، وإلى مثل هذا ذهب «أبو عبيدة مسلم البلنسي»(ق10م)، وأبو الفداء، والمسعودي، والأدريسي، واتخذ فلكيو المأمون كروية الأرض أساسا لدراساتهم.

وقد ساعد العرب على هذه الدقة أنهم فطنوا إلى قصور الحواس عن الإدراك المباشر أحيانا، فعوّضوا هذا القصور بآلات وأجهزة تمكّن من إدراك ما صغر من الظواهر أو بعد، كان بعضها اختراعا عربيا، وبعضها أخذوه عن أسلافهم، ولكنهم تناولوه في الأغلب والأعم بالتهذيب والتحسين ليؤدي وظيفته على وجه أكمل.

وكان في بعض المراصد الفلكية صنّاع اشتهروا بصناعة الأجهزة العلمية الدقيقة، والمعروف أن «ابن الهيثم» منشيء علم الضوء غير منازع، قد استعان بالكثير من الآلات في دراساته لانتشار الضوء وانعكاساته وفعله في المرايا الكرية، وأثناء مروره في العدسات الزجاجية. واستعان في هذا وغيره من بحوثه بالآت كان يقوم بصنعها بنفسه، أو يتولى وصفها للصانع ويوضح له طريقة تركيبها ووظيفة كل جزء من أجزائها، وعندئذ يشرف بنفسه على صنعها تحقيقا لأغراضه العلمية، بل كاد يخترع العدسة المكبرة، فاستعان به بعد نحو ثلاثة قرون «روجر بيكون» و«ويتلو» وغيرهما ممن اخترعوا المجهار (الميكرسكوب) والمقراب (التلسكوب) ـ فيما لاحظ مؤرخ الحضارات «ول ديورانت».

والمعتقد أن «الأدريسي» قد استخدم «البوصلة» (وكانت على شكل سمكة) توصل إليها العرب في القرن الحادي عشر، وحبسوا سر تركيبها عن منافسيهم في التجارة البحرية، وقد ساعدت البوصلة على نشأة الجغرافيا وخرائطها علما عمليا يستند إلى حقائق تستقى من المشاهدة والخبرة والقياس.

وفي علم الكيمياء بزغ نجم «الرازي» الذي حرر علم الكيمياء من الغموض والرمزية، واصطنع في دراسة وقائعه منهجا تجريبيا استقرائيا، فيما يقول عنه «هولميار» E.J.Holmyard في كتابه عن «بناة علم الكيمياء» Makers of Chemistry، وقد وضع الرازي كتابه «سر الأسرار» وأشاره فيه إلى الآلات التي تستخدم لتحضير العقاقير، ما كان منها لتذويب الأجسام مثل الكور والمنفاخ والبوتقة بنوعيها الصغيرة والكبيرة والمغرفة

والماسك، والمكسر والمبرد والراط... وما كان منها لتدبير العقاقير مثل القابلة (قارورة استقبال) والقدح والقنينة والقارورة والمرجل والقدر والتنور والموقد والكانون والآتون ونافخ نفسه، وغيرها كثير.

وقد تمكن جابر بن حيان من جعل الميزان أساسا للتجريب، وفطن إلى التفرقة بين الكيفيات والكميات، وبهذا حقق للدراسات الكيميائية خاصية من أهم خصائص العلم، وهي تحويل الكيفيات إلى كميات عددية تحقيقا للدقة والضبط.

وفي الطب استخدم جراحو العرب مئات الآلات في التشريح وإجراء الجراحات مثل الزهراوي(414 هـ/1013م) الذي أفرد في كتابه «التصريف» القسم الأخير منه للجراحة، وفيه أوصى باستخدام مجموعة ضخمة من الآلات الجراحية التي لا يزال الكثير منها مستخدما في أيامنا الحاضرة مع تهذيب قليل أو كثير. وزود الزهراوي كتابه برسوم هذه الآلات تيسيرا لصنعها. ومن ذلك أنه اخترع منظار المهبل المستخدم في أمراض النساء والتوليد. واستخدم حقنا معدنية لإدخال الأدوية الطبية إلى المثانة وأجهزة للاستنشاق وجبائر للأذرع وملاعق لضغط اللسان أثناء فحص الحلق. كما ابتكر مقاشط لتنظيف الأسنان وكلاليب لخلعها، وأشار إلى الطريقة التي يصنع بها جسرا لتثبيت الأسنان الضعيفة. وعرض إلى وصف جراحات لاستخراج حصاة المثانة بالشق والتفتيت والبتر، ومعالجة الجروح والحالات الصديدية، وقد عولت على كتابه الجامعات الأوربية حتى مطلع العصر الحديث. منذ أن ترجم الجزء الجراحي (جيرار الكريموني) إلى اللاتينية فكان مرجعا في جامعتي سالرنو ومونبيليه وغيرهما.

ومن هنا فليس غريبا ما تقوله المستشرقة الألمانية الكبيرة زيغريد هونكة في كتابها «شمس الله تشرق على الغرب»: «في حين كان الغرب عاكفا خلف أسوار الأديرة يبحث عن الجغرافيا فيما كتبه الأقدمون، وما وصلوا إليه من نظرية أو استنتاجات، كان عالم كالمقدسي مثلا يجوب الأرض طولا وعرضا ليكتب في القرن العاشر كتابا في جغرافيا الأرض وشعوبها، اتخذ مادته من تجارب ومشاهدات فقط».

وفي الاهتمام بالجانب التجريبي والذي يشكل ركيزة أساسية في منهج البحث العلمي نجد تفوقا عند العلماء العرب منذ وقت مبكر. والتجربة في التصور العلمي الحديث هي

ملاحظة مستثارة يتدخل أثناءها الباحث في تغيير الظروف التي يدرس فيها ظاهرته. وقد فطن إليها العرب قبل المحدثين من الغربيين بمئات السنين. فمن ذلك أن «جابر بن حيان» يسميها «بالتدريب» يقول في كتابه «السبعين»: «فمن كان دربا (مجربا) كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا (مجربا) لم يكن عالما، وحسبك بالدُربة -إجراء التجارب- في جميع الصنائع أن الصانع الدرب يحذق، وغير الدرب يعطل».

وفي ظل تجاربه وفق إلى تحضير حامض النتريك وحامض الليمون ونحوه من المواد العضوية، والماء الملكي الذي توصل إليه بخلط ماء النشادر وحامض النتريك... وهذب طرق التبخير والترشيح والتقطير والتصعيد والصهر والتبلور. وعرف الطرق التي تستخدم في تحضير أنواع الزاج وحجر الشب والقلويات ونترات البوتاسيوم والصودا وأكسيد الزئبق وحامض الكبريتيك والأزوتيك وغيره.

وكان «ابن الهيثم» يزاول التجربة العلمية مكملة للملاحظة الحسية، ويسمى (بالاعتبار)، وقد قام بدوره بالكثير من التجارب التي مكنته من التوصل إلى كشوفه العلمية. فمن ذلك انه توصل إلى تحليل العلاقة بين الهواء الجوي وكثافته، وأبان عن أثرها في أوزان الأجسام، ودرس بقوانين رياضية فعل الضوء في المرايا الكرية وأثناء مروره في العدسات الزجاجية الحارقة. ولاحظ شكل الشمس الذي يشبه صورة نصف القمر أثناء الخسوف مستخدما جدارا يقوم مقام ثقب صغير في مصراع نافذة، فكان هذا أول ما عُرف عن الغرفة المظلمة التي تستخدم في كل صنوف التصوير الشمسي.

وقد كان البيروني من أئمة رواد البحث التجريبي، وحسبنا أن نشير إلى تجربة من تجاربه التي توصل عن طريقها إلى تحديد الثقل النوعي الذي نشير إلى دقته، إذ كان يزن المادة التي يعرض لدراستها، ثم يدخلها في جهازه المخروطي وهو مملوء ماء، ثم يزن الماء الذي تأخذ مكانه المادة السالفة الذكر، وهو يخرج من الجهاز عن طريق ثقب فيه، فتكون العلاقة بين ثقل الماء وثقل حجم مساو لها هي التي تحدد الثقل النوعي المطلوب، وكانت الدقة التي توصل إليها مثار دهشة وإعجاب.

وفي بلاد الأندلس كان «مسلمة بن أحمد المجريطي»(397هـ/1007م) يوجب على المشتغل بالكيمياء أن يدرب يديه على إجراء التجارب وبصره على ملاحظة المواد

الكيميائية وعقله على مزاولة التفكير فيها. وفي ظل هذا المنهج أجرى كثيرا من التجارب. ولم يكتف ابن سينا ولم يقنع في مؤلفاته العلمية كالقانون، باستخدام التجربة، وإنما حرص على تحديد قواعدها، وبين ما قاله «ابن سينا» (1037م) في (القانون) وما قاله «جون استورت مل» (1873 Millم) في كتابه System of Logic عن قواعد التثبت من صحة الفروض وخطئها، بين الإثنين صلات رحم وقربى.

وقد سبق العرب إلى ما فطن إليه الغربيون بعد مئات السنين من استكمال الملاحظة الحسية أداة لكسب المعرفة، بالتسليم «بشهادة الغير» Testimony «فبرغم ما رأيناه من حرصهم على نقد مصادرهم، وعزوفهم عن استقاء الحقائق عن كتب أسلافهم بغير نقد وتمحيص، سلموا بشهادة الغير مصدرا للمعرفة التي لا يتيسر للعالم تحصيلها، واعتقدوا أن المعرفة العلمية تقتضي الألمام بدراسات أسلافهم من رواد الفكر، يقول «الرازي»: «لو امتدت حياة الإنسان ألف عام ما استطاع أن يرى بعينيه كل ما وقع في مختلف البقاع وشتى العصور، ولهذا يتعين على الباحث أن يضيء بصيرته بعلم الآخرين». ويقول «ابن رشد» في كتابه «فصل المقال»: «علينا أن نستعين في بحوثنا بما قاله أسلافنا... سواء أشاركونا حياتنا أم لم يشاركو فيها...».

ولكن كل هذا لم يمنع العقل العربي من أن يكون حرا في نقد الآثار التي تستهويه وتمحيص حقائقها والكشف عما يحتمل أن تتضمنه من زيف وبطلان، مستعينا بالملاحظة والمعاينة على نحو ما أسلفنا من شواهد.

وفطن علماء العرب إلى التعاون في بعض البحوث العلمية طوائف وفرقا Team، فمن ذلك أن المأمون كان إذا أراد أن يتثبت من صواب فكرة جمع علماءه وطلب إليهم أن يتعاونوا على قياس محيط الأرض للتثبت من صواب ما قاله الأوائل في شأنه، كما جمع جغرافييه من العلماء على نحو ما نجده حين قياس محيط الأرض. ويروي «نصير الدين الطوسي» أسماء الفلكيين الذين جمعهم في مرصده الذي أنشأه في مراغة ليعاونوه في بحوثه، فتمكن من أن ينجز من الأرصاد في اثنتي عشرة سنة ما يتطلب انجازه ثلاثين عاما (فيما يقول سيديو L.A.Sidillot في تاريخه العام للعرب).

هذه كلها نماذج من مختلف العلوم عند العرب، يجمعها منهج البحث العلمي وطرائقه،

وكلها تشهد على الدعوة إلى الملاحظة الحسية والتجربة العلمية أداة لكشف الحقائق، وممارسة هذه الدعوة فعلا في بحوثهم العلمية، والاستعانة مع هذا بالآلات والأجهزة التي تمد في قدرة الحواس على الادراك، وتحقق الدقة والضبط في نتائج بحوثهم، وقد مكنهم هذا كله من تصحيح الأخطاء التي وقع فيها أسلافهم، والكشف عن كنوز من الحقائق الجديدة الأصيلة التي سبقوا بها عصرهم.

آراء وأفكار

الوعي المغيب: أو التداعي الحر إلى امتيال الصوديوم

إعداد: شوقي يوسف بهنام *

يعرف الوعي Consience بأنه أحد المظاهر الأساسية للجهاز العصبي المركزي وهو حالة تجعل الإنسان يعي أو يدرك ما يقوم به من أفعال وهو أيضاً وسيلة من وسائل تفاعل الذات مع العالم الخارجي المحيط بها وهو بهذا المعنى صفة أو خاصة يتمتع بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية.

ولقد كان الوعي البشري مشكلة كبرى واجهت الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وهو لا يزال كذلك مادامت الإنسانية على وجه البسيطة، وعلى إثر ذلك أصبح الوعي موضوعاً يدخل في حجم بعض العلوم الإنسانية والطبيعية على حد سواء، كعلم النفس، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الأعصاب. ونشأت فلسفات متباينة الاتجاه حول موضوع الوعي من مادية، ومثالية، وشخصانية، وظاهرتية، تحاول وضع تفسير لمشكلة الوعي وعلاقته بالجسم، والذات، والعالم الخارجي، وما إلى ذلك غير ذلك من مشكلات....

وبناء على ما تقدم فإه يمكن القول إن الوعي هو خبرة شعورية تمكن ملاحظتها، أو دراستها، ومراقبتها بعملية الاستيطان introspection ومعنى هذا أن الوعي

* مركز دراسات الموصل - جامعة الموصل

خبرة ذاتية وموضوعية في آن واحد فهو خبرة ذاتية لأنني أنا أعيش أبعادها، وهو خبرة موضوعية لأنني أراها عند الآخرين أيضاً....

ولعل ظاهرة الغيبوبة، أو فقدان الوعي (Coma) التي لاحظها الإنسان في حالات إصابة الدماغ، أو تسممه، أو حالات الإصابة بالصرع، أو في النوم، ومن ثم راقبها ودرسها جعلته يقوم بعملية مقارنة بين حالة الوعي من عدمه، وثمة حالات لايغيب الوعي خلالها بشكل تام بل يبقى في حالة فوضى وتشويش واضطراب وخلط وهذا ما نلاحظه في بعض الأمراض النفسية والعقلية والمعروفة لدى المختصين بالطب النفسي، كل تلك الحالات من اضطراب الوعي ليس للإنسان يد به، فهي تحدث بمعزل عن الإنسان أو رغبته في ذلك.

إلا أن هناك حالات يغيب بها الوعي غياباً إرادياً بمعنى إنه يحدث بمشيئة الإنسان وكامل حريته أو رغبته، هذه الحالات هي موضوع هذه السطور بصورتها الراهنة... ويمكن لهذه السطور أن تطرح على نفسها هذا السؤال... لماذا يلجأ الإنسان إلى تغييب وعيه؟ بمعنى آخر وبلغة علم النفس، ما هي الدوافع، أو الحيل الفعلية - إن صح التعبير - الكامنة وراء عملية التغييب هذه؟ وللإجابة على هذا السؤال فقد حاول بعض علماء النفس تقديم تفسير لهذا الإجراء الإنساني إزاء الوعي. لقد اعتبره البعض سؤالاً جوهرياً يؤثر على مسار الصحة النفسية والتوافق الشخصي الذي يقوم به الفرد إزاء عالمه المحيط به، وتعتبر الأمراض النفسية والعقلية مؤشراً على خلل تلك العلاقة والذي يمثل الوعي بمعناه الشامل، وعي الفرد بذاته وبالآخرين بكل أنماط أو أشكال العلاقات التي يعيشها حجراً أساسياً فيها، لذلك يلجأ الإنسان أو يحاول إلى تغييب الوعي لخفض التوتر الذي يعانيه الفرد من جراء اضطراب تلك العلائق التوتر أو القلق.

إذن هو عرض من الأعراض يكافح الفرد للخلاص من ضغوطه، هذا الخلاص يكون سويا بالتوافق مع الذات ومع العالم، ويكون غير سوي أو مرضي وذلك باللجوء إلى الحيل الدفاعية بلغة مدرسة التحليل النفسي والتي تترجم من خلال الأمراض النفسية والعقلية واضطرابات السلوك بشكل عام.

ذلك هو ماكتيزم السيطرة على الوعي ومحاولة تغييبه للخلاص من وطأته والهروب إلى عالم يخيم عليه الهدؤ والطمأنية، وهذا هو الدافع وراء لجوء الإنسان إلى العقاقير المختلفة الطبيعة منها والكيميائية التي لها الأثر الواضح على نشاط الجهاز العصبي وبالتالي على مسار الوعي البشري ذاته ولا تود هذه السطور الدخول في موضوع العقاقير النفسية (Dryg) لإن هذا الموضوع هو مجال واسع وخصب في الآثار الدوائية على السلوك والمشاكل المترتبة على ذلك مثل الإدمان والتعود والاعتماد.

لقد كانت هناك محاولات كثيرة في فترات تاريخية مختلفة من حياة الإنسان لنفس الغرض، أعني محاولة السيطرة على الوعي وتغيبه، للحصول على نفس الآثار السلوكية التي كان يحلم الإنسان للوصول إليها، إلى أن وصل إلى الثروة الدوائية في هذا المجال.

على الصعيد الآخر وبعيداً عن الوسائل المادية (العقاقير) حاول الإنسان السيطرة على الوعي بوسائل نفسية صرفة كالايحاء والتنويم (Hyponosis) وظهرت بوادر هذا الاتجاه على يد (مسمر وشاركو) طبيب الأمراض العقلية والعصبية الفرنسي وتلميذه (فرويد) الذي مارس التنويم تحت إشراف (شاركو) لمعالجة المرضى العصابين ولاسيما حالات الرحام (الهستريا) ولم يمض وقت طويل حتى هجر (فرويد) العلاج بالتنويم مبتكرا طريقته المعروفة بالتداعي الحر (Free Association) للدخول إلى أعتاب اللاوعي أو اللاشعور للعثور على مسببات العصاب وبمساعدة الأحلام والهفوات وزلات اللسان لغرض تشخيص المرض للوصول به إلى حالة الاستبصار.

مع (فرويد) حدثت نقلة بل ثورة كوبرتيكية في عالم النفس، وذلك بميلاد حركة التحليل النفسي وما أحدثته هذه الحركة من تغيرات وفتح آفاق كثيرة في مجال علم النفس/ طب الأمراض النفسية والعقلية والتي لا يمكن حصرها في سطور كهذه، وما يهمنا من كشوفات (فرويد) في هذه السطور على الأقل هو اللاوعي (Un Eonsience) ولاسيما أسلوبه في سبر غور هذا الجزء المهم من العقل إلا وهو أسلوب التداعي الحر، لم يكن مفهوم اللاوعي جديداً كل الجدة على الفكر الأوروبي الحديث، فقد كان ثمة فلاسفة مثل (لاتتمز) وما بعد الكانيتة وشلنغ/ هيجل - شوبثمور - غوستاف

كماروس، وهارتمان وبرغسون، كل هؤلاء اعتقدوا بجانب من العقل لا يخضع إلى قوانين العقل.

إلا أن مفهوم اللاوعي بالشكل المعروف في الوقت الحاضر إنما هو وليد الخبرة الطبية السريرية وملاحظة المرضى في علاجهم بالتنويم ذلك باختصار شديد تطور تاريخي لمفهوم اللاوعي.

تقوم تقنية التداعي الحر، نتيجة العلاقة بين المريض والمحلل النفسي والقائمة على ركيزة الإيحاء (Suggestion) إلا أنه في الإيحاء التقليدي أي خارج أريكة التحليل النفسي يكون المريض تحت إيحاء المعالج وإرادته وتأثيره، بمعنى آخر يكون المريض في حالة استلاب الذات، وهذا ما يشاهد في حالة التنويم المغناطيسي، إلا أن هذا الأمر مختلف في التحليل النفسي لأن المريض لا يعيش حالة استلاب الذات هذه بصورة مباشرة، فالمحلل النفسي لا يتدخل في لاوعي المريض إلا في لحظات يرى خلالها مظاهر الخلل أو مصادر العقد النفسية وحيلها الدفاعية من مقاومة، وإزاحة، وطرح ،وتحويل، وإلى غير ذلك. هذا التدخل الآتي من قبل المحلل إلى لاوعي المريض قد اعتبره بعض المعالجين النفسانيين من غير (الفرويديين) هو شكل من أشكال الإيحاء وصور من صور السلطوية العلاجية المفروضة على المريض ولعل أشهر المعالجين الذين قالوا بهذا الاعتراض هو المعالج (كارل روجرز) صاحب طريقة التمركز حول العميل، النزعات العلاجية المنبثقة من هذا الأسلوب مهما يكن من أمر فإن التداعي الحر كان أسلوباً مثاليا استمر كتقنية علاجية قياساً بالتقنيات السائدة قبله فرويد، فضلا عن أن التداعي الحر أعاد إلى الذات حريتها وكرامتها على الأقل مع رغبة المريض وإرادته في قبول العلاج بالتحليل أو رفضه، إن تغيب الوعي في هذه التقنيات التنويم بالإيحاء والتداعي الحر يعتبر تغيبا إراديا من جهة، وإيجابيا من جهة أخرى، لأنه أسلوب يستهدف العلاج والتعديل والتخلص من ضغط الوعي المريض، أو الشقي، بلغة (هجيل وشدته) وقد اعتمد الحوار والتعاطف تارة، والإيحاء والتأثير تارة أخرى.

لم تحظ هذه التقنيات قبولاً مشجعاً خصوصاً من قبل المشتغلين بالطب النفسي

القائم على التفسيرات العضوية والفسلجفية للأمراض النفسية والعقلية، ولذلك مضى هذا الفريق جاهدا في طريقه العلاجي الخاص ويتمثل هذا الأسلوب باستخدام العقاقير، والجراحة النفسية، والعلاج بالصعقة الكهربائية E.C.T أولاً، وعلى العلاج النفسي بالدرجة الثانية، واستمر هذا التباين في العلاج ولازال قائماً ما دام هناك تباين في النظرة إلى مسببات الأمراض النفسية والعقلية وطرق علاجها، سنحاول أن نلقي نظرة عاجلة إلى أسلوب علاجي مستخدم في الوقت الحاضر ويتفاوت من طبيب إلى آخر، والهدف الرئيسي من هذا الأسلوب على الأقل من وجهة نظر الأطباء أنفسهم، هو مساعدتهم في تشخيص المرض والوقوف على مسبباته والآليات الدفاعية الكامنة وراءه، إلا أنه في الواقع فإن هذا الأسلوب لا يعول على الأطباء كثيراً في نتائجه إلا في حالات الرحام التحويلي وبعض حالات الاكتئاب العصابي، والقلق العام، لغرض إجراء ما يسمى التفريخ Abrcaction، وفي هذا الإجراء يستخدم عقار (امتيال الصوديوم)، أو (الامقتامين)، أو (اليسرجيك) بجرعات خفيفة في الوريد فيحدث حالة «الخفة» ونقص الكف عن الكلام، وإلى درجة ما من الهوس أحياناً ولفترة قصيرة يبوح المريض أثناءها للطبيب بما في نفسه.

إن مثل هذا الإجراء المعتمد على العقاقير الكيميائية التي تنشط عمل الجهاز العصبي أو تنبه بعض أجزائه وإطلاق الذكريات كعقار (اللسرجيك) مثلاً قد يساعد الطبيب في اختزال العامل الزمني إلى وقت أقصر مما هو عليه في الجلسات العيادية المعروفة مثل: جلسات العلاج بالتحليل النفسي، أو غيره من أنواع العلاج إلا أنه إجراء استلامي لذات المريض والسيطرة على إرادته وعواطفه بحجة مقتضيات العلاج الملائم وعند مقارنة هذا الإجراء، وهو آجلا إجراء لاختراق لاوعي المريض بأسلوب التداعي الحر، نرى فارقاً إنسانياً واضحاً بين الإجرائين، إلا أنه مهما يكن من شيء فإن التدخل الكيميائي في تغيب الوعي له إساسه الفسلجي والذي يساعدنا على تسليط الضوء على المشكلة القديمة عن طبيعة الوعي وعلاقته بالدماغ وبالتالي معرفة أفضل بمكيزمات العقل البشري ووسائل السيطرة عليه سلباً وإيجاباً.

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الأستاذة الدكتورة

أمل يوسف العذبة الصباح

مجلة فصلية علمية محكمة

تعني بنشر البحوث والدراسات المتعلقة بشئون منطقة الخليج والجزيرة العربية - السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية .. الخ (باللغتين العربية والانجليزية)

صدر العدد الأول في يناير ١٩٧٥

الأبواب الثابتة :

البحوث - التقارير - مراجعات الكتب

البيبلوجرافيا - باللغتين العربية والانجليزية

الاشتراكات

دولة الكويت : ٣ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات.

الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات.

الدول الأجنبية : ١٥ ديناراً للأفراد ، ٦٠ ديناراً للمؤسسات.

المراسلات

توجه جميع المراسلات الي رئيس التحرير علي العنوان التالي :

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية - جامعة الكويت .

ص . ب 17073 - الخالدية - الكويت - الرمز البريدي 72451 .

تلفون : 4833215 - 4833705 فاكس : 4833705 .

العنوان الإلكتروني : E - MAIL:JOTGAAPS@KUCO1.KUNIV.EDU.KW

موقع المجلة علي صفحة الإنترنت : Http://Pubcouncil.Kuniv.Edu.Kw/JGAPS

عروض الكتب

بقوة الاتحاد..

صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان .. القائد والدولة*

الناشر: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية،

يمثل هذا الكتاب محاولة علمية جادة لدراسة الأوجه المختلفة للحياة الشخصية والحياة السياسية لصاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة، وذلك من خلال منهجية تاريخية واضحة، دون أن ننسى أن الشخصية التي يدور حولها الكتاب شخصية عربية مسلمة، تشكلت في ظروف اقتصادية واجتماعية مختلفة تماماً عن تلك السائدة في أرجاء أخرى من العالم. غير أن هذه المنهجية قد طورت آليات لجمع الأدلة التاريخية وتقويمها بطريقة تمكن من تحليل الأسباب الكامنة وراء الإنجازات العظيمة لصاحب السمو الشيخ زايد. وبالطبع فقد دُوِّن الكثير حول حياة ومسيرة الشيخ زايد، كما بُذلت جهود منهجية في دولة الإمارات العربية المتحدة للتثبت من المراجع التاريخية الموثوقة، إلى جانب مراجعة وتحليل خطاباته وتصريحاته الرسمية بشأن القضايا المحلية والإقليمية والعالمية. ورغم أن ما تم تدوينه سابقاً يسجل إنجازات صاحب السمو الشيخ زايد، كما يسجل تواريخها عادة، فإنه لم يفسر الحنكة السياسية الفذة التي أظهرها في

* ينشر بالتنسيق مع مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

قيادة شعبه نحو الحداثة، كما أنه في الغالب لا يوضح دوافع الشيخ زايد إلى انتهاج سلوك سياسي معين أو سياق ذلك السلوك السياسي وثوابته ودلالاته.

ويمثل الكتاب أيضاً رؤية تحليلية جديدة لجوانب معينة من تاريخ المنطقة وأحداثها التي تركت أثراً في شخصية صاحب السمو الشيخ زايد، كما تمثل هذه الدراسة الأكاديمية امتداداً للدراسات التاريخية التي تبحث في تأثير شخصية الحاكم وممارساته في مصير أمته، وهي المنهجية التي بادر إلى تطويرها المؤرخون العرب والمسلمون في القرون الوسطى، ومنهم الطبري وابن كثير وابن خلدون. ويبدو مهماً أن نعيد التأكيد على تطور مفهوم التاريخ تطوراً كبيراً باختلاف الزمان والمكان، فقد تجاوز هذا المفهوم مجرد رصد أحداث الماضي، إلى تفسير هذه الأحداث للجيل المعاصر وجيل المستقبل، ومن هنا تم اعتماد المنهجية البحثية في إعداد هذا الكتاب.

لقد نبعت فكرة هذا الكتاب من اقتناع مشترك بين كل المعنيين بأن قيام دولة الإمارات العربية المتحدة وما حققته من تطور مشهود هو حدث بالغ الأهمية، وخاصة في تاريخ منطقة الخليج العربي. وقد يعلق أحدهم على ذلك بقوله إن ذلك التطور المشهود إنما تحقق لأن دولة الإمارات العربية المتحدة دولة غنية بالنفط. غير أن قولاً كهذا ينم عن رؤية متعجلة لا تحاول النفاذ إلى جوهر الأمور، وخاصة لو أخذنا في الاعتبار مدى ما تحقق من إنجازات سياسية واجتماعية واقتصادية، فضلاً عن حقيقة أن من يستعرض تاريخ الأمم يرى أن الصراعات والحروب بين الجماعات الإثنية والثقافية يمكن أن تحول دون تحقيق أي شكل من أشكال الوحدة الفعالة. ومن المؤكد أن من يستعرض تاريخ المنطقة والأوضاع التي كانت سائدة حين انسحاب القوات البريطانية منها يلاحظ أن فرص قيام اتحاد فعلي لم تكن كبيرة، وفي أوضاع كهذه تبرز الحاجة إلى قوة حافزة تتمثل في زعامة ملهمة تستطيع أن تحول حلم الوحدة إلى حقيقة ملموسة.

والأمر الذي تجلى شيئاً فشيئاً أثناء إعداد هذا الكتاب هو الخط السياسي الثابت الذي التزم به صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان عبر تاريخ أبوظبي ومراحل تطورها، وصولاً إلى مولد دولة الإمارات العربية المتحدة وتقدمها. ومن غير الممكن (كما أن من الخطأ تاريخياً) النظر إلى التنمية التي شهدتها أبوظبي ودولة الإمارات بمعزل عن

الرؤية السياسية المثالية الشاملة لصاحب السمو الشيخ زايد؛ وقد ظهرت هذه الرؤية جلية في اهتمامه الدائم بتحقيق الرفاهية الاجتماعية، وانشغاله بصياغة مفهوم متكامل للوحدة السياسية، واهتمامه بالبيئة والموارد الطبيعية. هذه العناصر الثلاثة في سياسة صاحب السمو الشيخ زايد نمت بطريقة نظامية ومترابطة مع الوقت. لذا يظل الكتاب دراسة تحليلية للمنهج السياسي للشيخ زايد أكثر منه سيرة له، وإن كان يحتوي على كثير من التفاصيل الشخصية الخاصة به. وعلاوة على ذلك يتوقف الكتاب عند قدرة صاحب السمو الشيخ زايد المحنكة على القيادة، ومهاراته السياسية المتأصلة، وعزمه الذي لا يلين على تحقيق الوحدة والتنمية، ولذلك يمكن القول بأن إنجازات صاحب السمو الشيخ زايد تضعه في مصاف الزعماء العظام الذين نجحوا عبر التاريخ في بناء أممهم.

وعلى الرغم من استمرار التجربة الاتحادية والعطاء المتجدد لصاحب السمو الشيخ زايد بحيويته المعهودة، فإن هذا لا يتعارض مع محاولة تقويم التجربة بمراحلها المختلفة والوقوف على أهم محاورها؛ فمن المعتاد أن يكرم عظماء الفن بإقامة معارض لهم ترصد إبدعاتهم السابقة، وإن كانوا مازالوا يبدعون الكثير حتى يومهم هذا؛ ويأتي تكريم صاحب السمو الشيخ زايد في هذا الكتاب من المنطلق نفسه. إن النظرة التأملية إلى الماضي تستعرض مسيرته خلال فترة محددة وتحللها وتقومها من المنظور التاريخي. أما الأعمال التنموية للشيخ زايد، والتي بدأها من نقطة الصفر، فإن بعضها مازال في طور النمو، في حين اكتمل بعضها الآخر. وكثيراً ما تتطور أفكاره يوماً بعد يوم في مجالات معينة، ومنها أنشطته البيئية الرائدة. ويتناول هذا الكتاب التجربة الحافلة لصاحب السمو الشيخ زايد ويظهر كيف أن تفكيره الإبداعي نابع من تجربته في الحياة، وفي ضوء ذلك كان مفيداً دراسة السياق الذي تطورت فيه الخطط التنموية في الدولة، والذي يمتد أكثر من خمسة عقود.

وفي الواقع هناك محاور بارزة تتخلل كل أجزاء الكتاب؛ أولها اهتمام صاحب السمو الشيخ زايد بقضايا السلام وتحقيق الوفاق والمصالحة وتوطيد دعائم الأمن، ويرتبط هذا الجانب بالخلفية التي نشأ فيها، فقبائل بني ياس التي تزعمتها أسرته بإجماع أبنائها وبحكم التقاليد والأعراف الموروثة أظهرت مهارة كبيرة في حكم أنماط مختلفة من القبائل

«بدا من الصعب حكمها» بحكم الطبيعة المستقلة للقبيلة البدوية؛ فقد نجح زعماء بني ياس الذين برز من بينهم جد الشيخ زايد الملقب بزايد الكبير (1855-1909) في صياغة وحدة من هذا الكيان الذي يصعب تطويعه وإدارته بأجزائه المتباعدة ونزعاته الانفصالية. ولكن بعد فشل النظام السياسي في السنوات التي أعقبت وفاة الشيخ زايد الكبير تداعت الحياة السياسية لبني ياس ودخلت في حال من الفوضى، وفقدت المزيد من مكوناتها. وما إن تولى صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان مسؤولية الحياة السياسية حتى وضع استراتيجية متطورة بهدف تجنب حدوث حالة مشابهة تقوم على تفهم ورعاية مصالح الكيانات القبلية وتوحيدها، واضعاً نصب عينيه أهدافه الأساسية المتمثلة في بسط السلام والوفاق والأمن. ويرى هذا الكتاب أن مسيرة صاحب السمو الشيخ زايد على طريق الممارسة السياسية قد بدأت في وقت مبكر، ولكي يتم استيعاب المراحل اللاحقة من حياته وسيرته برزت الحاجة إلى دراسة عميقة للأحداث التي وقعت في شبابه.

المحور الثاني هو التحديث والتطوير، وقد أتيح لإمارة أبوظبي في عهد الشيخ شخبوط بن سلطان آل نهيان الذي حكم في الفترة (1928-1966) أن تحظى بحاكم حقق العديد من المنافع لشعبه؛ فقد حفظ حالة السلم خلال أكثر من ثلاثة عقود، وأرسى تقاليد جديدة للحكم لم تكن معروفة فيما سلف من عهود، ومع ذلك فإنه كان يخشى فكرة التحديث والتطوير التي لم تقتصر على أبوظبي فحسب لكنها انتشرت في منطقة الخليج بأكملها منذ الخمسينيات. وبهذا الصدد أظهر صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، وهو الشقيق الأصغر للشيخ شخبوط، قدرة متميزة على تفهم البيئة المتغيرة، ولم يتعامل معها بوصفها تهديداً لأسلوب الحياة التقليدية السائدة، بل على أساس أنها تتيح الفرصة لتحسين مستوى المعيشة وتحقيق رفاهية شعب بأكمله. وفي الوقت الذي تعامل فيه الشيخ شخبوط مع قضية التطوير بتحفظ، فإن الشيخ زايد قد تفهم التيارات الجديدة في حركة المجتمع، وأدرك بفطنته أن رياح التغيير لا تقاوم، وقد أتاح له هذا الفهم في نهاية المطاف أن يغتنم الفرص التي أتاحتها التغيرات التي تمر بها المنطقة ويوظفها في صالح أبناء وطنه.

ويتعرض المحور الثالث المتعلق بتحقيق التكامل والتضامن والتعاون من خلال الأحداث

التي يعالجها هذا الكتاب إلى نظرة صاحب السمو الشيخ زايد التي كانت تتجاوز حدود الدولة الواحدة، وتتجاوز أيضاً القوى التي كانت تستخدم فكرة التعاون بوصفها مجرد شعار ظاهري، إلى رحاب ممارسة أكثر أصالة واتساعاً وشمولاً؛ فقد نادى بالتكامل والتضامن العربي بوصفهما أساسين لتحقيق التنمية والتطور في دول الخليج العربية وباقي الدول العربية، مجسداً بذلك رؤيته للمصير المشترك للأمة العربية بأكملها. وقد استخدم مفهومي الوحدة والاتحاد كوسيلة للجمع بين إمارات الساحل المتصالحة التي كانت متفرقة في دولة واحدة هي دولة الإمارات العربية المتحدة، كما استخدم كل إمكانيات دولته الاقتصادية لدعم المطالب الشرعية للأمة العربية عام 1973. وآمن دائماً بأن الإخاء والتعاضد بين المسلمين يأتي انعكاساً لمفاهيم الأخوة بين البشر التي يدعو إليها الإسلام. وعلى امتداد حياته السياسية ظل صاحب السمو الشيخ زايد يطرح على زعماء العالمين العربي والإسلامي رؤيته الراسخة لقضية التضامن العربي، التي يعتبرها وسيلة لتحقيق نظام عالمي أكثر عدلاً واستقراراً. ويتناول هذا الكتاب الممارسة السياسية الثاقبة والحكيمة للشيخ زايد والتي امتدت أكثر من خمسة عقود.

ويشكل كل عنصر في الممارسة السياسية لصاحب السمو الشيخ زايد جزءاً من كل مكتمل، وتتكرر العبارات التي تجسد فكرة «الكل المتحد» - مثل الوحدة والتوحيد والعمل المشترك - بصورة مستمرة في خطابه السياسي؛ وبناء عليه فإن الوحدة بمفهوميها السياسي والأخلاقي تشكل المحور الرابع في هذا الكتاب، ولا يرى صاحب السمو الشيخ زايد انفصاماً جوهرياً بين هذين المفهومين؛ فالوحدة عنده أداة سياسية فاعلة وهي أسلوب العمل الأمثل، كما أنها تمثل منهجاً عملياً مقبولاً أخلاقياً. ولهذين الجانبين المتلازمين في مفهوم الشيخ زايد للوحدة أهمية كبيرة، ومع أنه قد وظف كل مهاراته السياسية على امتداد أكثر من ثلاثة عقود ليضمن دفع قضية الوحدة إلى الأمام، فإنه كان مقتنعاً بالقدر نفسه بأن يدعها تأخذ مسارها الطبيعي، وأن يسعى لتحقيقها بالتدريج حتى تكتمل في الوقت المناسب. وتظهر الطبيعة الخاصة لإنجاز عملية التحديث والتطوير في إمارة أبوظبي أولاً ثم على نطاق دولة الإمارات العربية المتحدة مدى البراعة السياسية التي يتمتع بها صاحب السمو الشيخ زايد.

وقد ظهر بوضوح أن النجاح الكبير الذي حققه صاحب السمو الشيخ زايد قام على أساس الاتصال الوثيق الذي بناه منذ مطلع حياته السياسية مع القاعدة الشعبية التي أيدته، ولم تقتصر تلك الصلة على كبار شخصيات المجتمع وزعاماته القبلية ولكنها شملت كل فئاته. فقد تبدت بوضوح درجة ترابطه مع عامة الناس ومعايشته همومهم وآمالهم ومتطلباتهم الأساسية بصورة دائمة تفوق الوصف. إن تركيبة المجتمعات الخليجية وتاريخها لهما سمات خاصة؛ فالبنية الاجتماعية في المنطقة ماتزال تقليدية وقبلية في جوهرها، وقد ازداد عدد سكان دول الخليج العربي بقدر كبير منذ الستينيات، ولكنه مازال محدوداً بحيث يتيح لعلاقة الاتصال المباشر أن تعمل بفاعلية. وتوضح سيرة صاحب السمو الشيخ زايد الظروف والأسباب التي جعلته يتقن مهارات الدبلوماسية والتفاوض والتعامل الشخصي المباشر مع أبناء شعبه، كما يوضح لنا سجله الحافل بالإنجازات مدى قدرته على اختيار الطرق المناسبة لتحقيق أهدافه المرجوة بعيدة المدى عن طريق استخدامه الرشيد لكل الموارد المتاحة. إن علاقته الوثيقة والمستمرة مع أبناء شعبه هي التي وفرت له أفضل قاعدة لتحقيق هذا النجاح المستمر، وبالقدر نفسه أثبت صاحب السمو الشيخ زايد تفرده وبراعته في تعامله مع إخوته الحكام ومع الأسرة الدولية. ولقد كان أسلوبه في النقاش والتشاور المتسم بالمهارة والقدرة على الإقناع هو العامل الأساسي الذي مهد إلى قيام دولة الإمارات العربية المتحدة، داحضاً مقولات أولئك الذين كانوا يعتقدون أن الوحدة مستحيلة، وأنها إذا ما تحققت فلن تدوم طويلاً.

ومن أجل وضع تصور لهذه الفترة المهمة وتغطية أحداثها فقد تم تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أبواب رئيسية تضم عشرة فصول؛ فتحت عنوان «التراث» يتناول الباب الأول تاريخ المنطقة وخلفيتها منذ ظهور قبيلة بني ياس وإنشاء مدينة أبوظبي، مروراً بمولد صاحب السمو الشيخ زايد حتى اللحظة التي أصبح فيها حاكماً لأبوظبي عام 1966. أما الباب الثاني وعنوانه «التحول» فيتناول بشيء من التفصيل التطورات التي استجدت في طبيعة النشاط الاقتصادي في المنطقة بدءاً بتصدير النفط في الستينيات، وفي مرحلة لاحقة من خلال عملية التحديث واسعة النطاق التي تمت في المجالين الاقتصادي والاجتماعي. أما الباب الثالث وهو بعنوان «الاتحاد» فيعالج مرحلة إعادة ترتيب الأوضاع السياسية على يد

صاحب السمو الشيخ زايد منذ مطلع السبعينيات وإلى يومنا هذا، حيث وحد ما كان يعرف بإمارات الساحل المتصالحة في دولة واحدة هي دولة الإمارات العربية المتحدة.

ومنذ انطلاقة العمل في مشروع هذا الكتاب تم وضع أسس محددة لجمع المادة التاريخية والوثائقية المتعلقة بموضوعه ومحتواه، ولم تستبعد أي تفاصيل مهما بدت غير ذات أهمية عند ظهورها. وبالإضافة إلى المواد الأساسية الأرشيفية العادية والمواد الفرعية المنشورة - التي تشمل البحوث والدراسات العلمية التي تتناول موضوعات بعينها، ثم الكتب العامة والمعروفة والمقالات الأكاديمية - تم أيضاً تجميع وتقويم مجموعة من المواد الصوتية والمرئية. وكان للمصادر الأساسية قيمتها الخاصة في إعداد كتاب بمثل هذه الأهمية، وقد خضعت جميع المصادر والمراجع التي تم جمعها لقدر كبير من التمحيص والتحقيق التاريخي، بهدف التأكد من صحة كل رواية أو موقف أو واقعة أو معلومة؛ بالاستعانة بأكبر عدد من المصادر المستقلة. وقد بُذل جهد كبير للحصول على المواد الأرشيفية والتوثيقية والاستفادة منها، وبخاصة في المواضع التي ثبت أن المعلومات الخاصة بها والمأخوذة من مصادر أخرى غير كافية أو ضعيفة التوثيق، وكشفت هذه العملية المنهجية الدرجة التي وصل إليها العديد من النصوص الفرعية في مجرد الاكتفاء بتكرار بعضها لبعض، دون الاستناد إلى المصادر الأصلية.

وقد طور هذا الكتاب منظوراً جديداً وموثوقاً من خلال جمعه للمعلومات من مصادر مختلفة وتمحيصها؛ مما جعله مرجعاً موثقاً بشواهد أرشيفية. وينطلق هذا الكتاب من تحليل موضوعي ومعايير تاريخية دقيقة وصارمة لا بد من مراعاتها في دراسة على هذا القدر من الأهمية. وقد تبين أن توثيق منجزات صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان ورصد التطورات التي شهدتها دولة الإمارات العربية المتحدة بفضل توجيهاته مهمة تستحق كل جهد بُذل في هذا الصدد لما لها من أهمية دائمة.

لم يكن الهدف من إصدار هذا الكتاب إعداد سيرة ذاتية تمجد شخص صاحبها، كما لا يوحي الكتاب بأن صاحب السمو الشيخ زايد هو أكبر حكماء عصره أو أنه العارف بكل شيء، فقد درج هو نفسه على رفض مثل هذه الإيحاءات ونفيها عن شخصه. بيد أن ما تؤكده الدراسة هو فطنته ومهارته السياسية، فقد واجه العديد من المواقف التي تم حثه

فيها على القيام بعمل لا يتفق مع النهج الذي اختطه لمسيرته. وفي كل قضية أو موقف كان يستمع إلى مختلف الآراء ووجهات النظر، ولكنه لم يكن يتردد في اتباع مسلك بعينه إذا ما اتسق مع رؤيته وفهمه الصحيح للموضوع، وباستعراض ما حدث نجد أنه قد كان في العادة محقاً في حكمه على الأمور، وفيما اتخذه من قرارات بشأنها. ولكن بالطبع هناك بعض الحالات التي شعر فيها بعدم الرضا تجاه تصرف أو قرار كان قد اتخذه من قبل، وفي هذه الحالات لم يكن يتردد في إدخال التعديلات اللازمة أو سلوك اتجاه مختلف. ومع ذلك فقد كان كل قرار ثمرة لتأمل ورويَّة، ونتاجاً لرؤية عقلية متبصرة لتداعياته ونتائجه المستقبلية. ومثل كل زعماء الدول الكبار كان صاحب السمو الشيخ زايد مهتماً بالصورة الأشمل أي بالنظرة الاستراتيجية. ولقد ظل شعبه وبلاده موضع اهتمامه وشاغله الأول، ومن الطبيعي أن يحاول الكتاب تتبع واستقصاء المجالات التي شكلت محور اهتمامه، وبصفة خاصة القضايا الاجتماعية، حيث إن هذا الكتاب يركز أساساً على حياته ومسيرته العملية.

لا يمكن تصنيف كتاب ما بأنه المرجع والمصدر «النهائي» القاطع والتام؛ فمع توافر المزيد من المعلومات يمكن بغير شك تعديل بعض التفاصيل، ومع ذلك فإن من المرجح أن يبقى التحليل الكلي الذي تم عرضه في هذا الكتاب عن دور صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة وتأثيره في تاريخ المنطقة دقيقاً وصالحاً للمستقبل.

عروض الكتب

إمكانات التكامل النقدي بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية*

تأليف: هيل عجمي جميل

الناشر: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

كانت دول الخليج العربية تاريخياً تمثل منطقة اقتصادية ونقدية موحدة في مرحلة الحماية البريطانية، ولم يحدث الانفصال النقدي والاقتصادي بينها إلا بعد أن نالت استقلالها السياسي في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. ثم كان التكامل الاقتصادي من بين الأهداف التي سعت تلك الدول إلى تحقيقها عبر إقامة منظومة مجلس التعاون لدول الخليج العربية في عام 1981؛ فأنشأت فيما بينها منطقة تجارة حرة واتحاداً جمركياً، لكنها لم تنجز - لغاية الآن - خطوة الوحدة النقدية وإصدار العملة الخليجية الموحدة.

لقد كان الاتجاه نحو إقامة تكامل نقدي بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية متوافقاً مع الاتجاهات الدولية الراهنة نحو إقامة مناطق نقدية موحدة، وبخاصة بعد انهيار نظام «بريتون وودز» في مطلع السبعينيات من القرن المنصرم؛ وذلك في محاولة لتكوين كتلة نقدية موحدة تسعى إلى تقليل أثر التقلبات الاقتصادية الخارجية على اقتصاداتها المحلية، والحصول على شروط أفضل في نطاق مبادلاتها الدولية، وتحقيق تنمية اقتصادية مشتركة فيما بينها.

* ينشر بالتنسيق مع مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

مفهوم التكامل النقدي وأنواعه

يعد التكامل النقدي من أهم الأدوات الفاعلة لتحقيق التكامل الاقتصادي، ويقصد به - في مفهومه الشامل - خلق وحدة نقدية بين دول معينة من خلال تداول عملة مشتركة، وإنشاء سلطة نقدية ومالية موحدة، وإنجاز درجة عالية من حركة عوامل الإنتاج والسلع، بما فيها حركة العمل ورأس المال؛ بهدف توثيق الترابط الاقتصادي العضوي بين تلك الدول.

ويمكن التمييز بين نوعين من التكامل النقدي، هما: التكامل النقدي الكلي أو الكامل، والتكامل النقدي الجزئي أو المحدود. ويعني التكامل النقدي الكامل خلق عملة مشتركة واحدة تحل محل العملات الوطنية المتعددة في أداء وظائف النقود المعروفة، مع إقامة سلطة نقدية مشتركة يعهَد إليها - بالإضافة إلى وظيفة إصدار العملة على صعيد الاتحاد النقدي - إدارة الاحتياطيات الأجنبية المشتركة، واتباع سياسة صرف مشتركة تجاه العالم الخارجي. ويستلزم هذا النوع من التكامل، بالإضافة إلى ذلك، تحقيق النمو المتوازن بين أعضائه من خلال إدخال نظام التحويلات المالية من دول الفائض إلى دول العجز، من دون محاولة التأثير في إنتاجية الدول الأولى؛ والاتفاق على سياسة اقتصادية ومالية موحدة فيما يخص سياسة الاستخدام والدخول والسياسة الإنفاقية والضريبية والسياسة التجارية، وذلك بهدف تحقيق المساواة في معدلات نمو الإنتاجية في الدول الأعضاء.

أما التكامل النقدي الجزئي فيقوم على التدرج عبر مراحل انتقالية عديدة للوصول إلى التكامل النقدي الكامل. ويتم عادة اللجوء إلى الأسلوب التدريجي عند وجود تباين عميق بين الدول المعنية في الظروف والمشكلات الاقتصادية والسياسية التي تواجهها كل منها، وفي مدى تطور الأسواق النقدية والمالية ونظم الصرف فيها، وفي مصادر الإيرادات وتمويل النفقات لديها. وهذا الأسلوب هو الذي اتبعته دول المجموعة الاقتصادية الأوربية لبلوغ الوحدة النقدية. ومن أهم مراحل التكامل النقدي الجزئي: إقامة اتحاد المدفوعات، وإنشاء مجمع الاحتياطي الأجنبي، وتنسيق أسعار الصرف بين العملات الوطنية، والتنسيق النقدي، وتكامل السوق الرأسمالية، وإصدار العملة الموازية، واتباع سياسة مشتركة إزاء التدفقات الرأسمالية الخارجية.

السمات الاقتصادية لدول مجلس التعاون

تمثل دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية مجموعة متجانسة - إلى حد كبير - في نظمها السياسية والاقتصادية والنقدية وأوضاعها الاجتماعية؛ وهذا ما يجعل هذه المجموعة من الدول أقدر على تحقيق الوحدة النقدية فيما بينها من أي مجموعة عربية أخرى في العالم العربي كله.

تتسم اقتصاديات دول المجلس بأنها منفتحة على العالم الخارجي على نطاق واسع، فتجارتها الخارجية تشكل نسبة كبيرة في نواتجها المحلية الإجمالية؛ إذ تعتمد هذه الدول على التجارة الخارجية لسد احتياجاتها المختلفة من السلع والخدمات، ولتسويق صادراتها النفطية للحصول على الإيرادات اللازمة لتمويل نفقاتها. كما أن دول المجلس تعتمد على النفط الخام بصورة رئيسية في صادراتها، فقد بلغ متوسط نسبة الصادرات النفطية إلى الصادرات الكلية في الدول الست 62٪ في عام 2001؛ ما يعني أن أي تقلب في الطلب العالمي على النفط سيؤثر بصورة مباشرة في قيمة عوائد صادراتها النفطية، ومن ثم في الناتج المحلي الإجمالي لها.

وفي المقابل، فإن العلاقات التجارية بين دول المجلس نفسها تتصف بالضعف؛ إذ لم تتجاوز الواردات فيما بينها 7,5٪ من وارداتها الكلية في عام 2001، في حين احتلت الصادرات فيما بينها 9,9٪ من صادراتها الكلية في العام نفسه. وتعود محدودية التجارة ما بين دول المجلس إلى تشابه هياكلها الاقتصادية وضيق قاعدتها الإنتاجية واعتمادها على مصدر وحيد للدخل، الأمر الذي يجعلها متنافسة بدلاً من أن تكون متكاملة. أما معظم التجارة الخارجية لدول المجلس - تصديراً واستيراداً - فتتجه نحو الدول الصناعية، ففي الوقت الذي وصلت نسبة صادراتها إلى هذه الدول في عام 2001 إلى 39٪ من صادراتها الكلية، بلغت وارداتها منها 58٪ من مجموع وارداتها الكلية. ويترتب على هذا كله أن يتأثر مستوى نشاط دول المجلس واستقرارها الاقتصادي بالأوضاع السائدة في الدول الصناعية، فتتقلب إيراداتها وأوضاعها النقدية والمالية وحركة الأسعار فيها تبعاً لتقلب الأوضاع الاقتصادية الخارجية. كما تتأثر دول المجلس معاً بالتضخم السائد في الدول الصناعية التي تشكل المصدر الرئيسي لوارداتها، مما يجعل معدلات التضخم في هذه الدول متقاربة نسبياً.

ويبدو في ظل هذه الخاصية أن دول المجلس تتعرض لضغوط اقتصادية خارجية متشابهة، وتنتج سلعة تجارية ذات مواصفات موحدة، هي النفط، وتستورد سلعاً متشابهة ومن المنافذ نفسها التي يتم تصدير النفط إليها، وهذا مما يسهل عملية توحيد هذه المنطقة تجاه العالم الخارجي، وقد يشكل عامل دفع باتجاه تكاملها اقتصادياً ونقدياً.

السياسات المالية والنقدية في دول مجلس التعاون

ترتبط السياسات المالية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية بالإيرادات النفطية بصورة وثيقة، ففي مرحلة تزايد الإيرادات النفطية وتجاوزها حجم الإنفاق خلال الفترة 1973-1983 لجأت هذه الدول إلى زيادة الإنفاق وحققت الميزانيات الحكومية فوائض مالية وزيادة في الاحتياطيات الأجنبية، في حين لجأت الحكومات في مرحلة الانحسار في الإيرادات النفطية إلى تقليص حجم الإنفاق. لذا عانت ميزانيات دول المجلس عجزاً منذ أواسط الثمانينيات، فعلى سبيل المثال بلغ العجز لمجموعة الدول الست 4,4 مليارات دولار تقريباً في عام 2001. ولاحظ الباحث أن نسبة العجز المالي إلى الناتج المحلي الإجمالي في ثلاث دول خليجية (هي دولة الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية وسلطنة عمان) تزيد في عام 2001 على النسبة التي حددها الاتحاد الأوربي كشرط لانضمام دوله إلى الوحدة النقدية الأوربية، وهي 3٪ من الناتج المحلي الإجمالي؛ لأن هذه النسبة تعد مهمة في ضبط حدود الإنفاق والمحافظة على استقرار الأسعار والابتعاد عن التشوهات بين الدول التي تسعى إلى تحقيق التقارب فيما بينها.

إن مصادر الإيرادات والنفقات في دول المجلس متشابهة إلى حد كبير مما لا يتطلب منها اتباع سياسات مختلفة ومتباينة للتأثير في المالية العامة لديها، كما أن هذه الدول لا تعاني عجوزات مالية ضخمة وخطيرة، وهي قادرة على تخفيض هذه العجوزات وتحويلها إلى فوائض كلما تحسنت أسعار النفط في السوق العالمية، وهو أمر يسهّل جهود التكامل النقدي في دول مجلس التعاون ويجعلها أكثر تقارباً فيما بينها.

أما السياسات النقدية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية فتتسم عموماً بضعف أدواتها النقدية الكمية، وتستند هذه السياسات أساساً إلى هيكل نقدي ومالي غير

مكتمل يتصف بضيق الأسواق النقدية والمالية وعدم تطورها. وقد استخدمت البنوك المركزية في دول مجلس التعاون أدوات نقدية كمية ونوعية مختلفة لتنظيم السيولة المحلية، وللتأثير في حركة رؤوس الأموال الوطنية، وخاصة في حركتها نحو الخارج. ومن أهم الأدوات الكمية المستخدمة من قبل تلك البنوك الاحتياطي القانوني وتغيير أسعار الفائدة. وفي سبيل إعطاء دور أكبر لعوامل السوق عمدت السلطات النقدية في دول المجلس في عام 2001 إلى الاعتماد على الأدوات غير المباشرة، وشملت هذه الأدوات التي تم استخدامها سعر إعادة الخصم واتفاقيات إعادة الشراء للأوراق المالية ومبادلة العملات الأجنبية وعمليات السوق المفتوحة التي تمثل أذونات الخزينة والسندات الحكومية وشهادات الإيداع الصادرة عن البنوك المركزية.

أما أدوات السياسة النقدية النوعية فتتمثل في إصدار البنوك المركزية للأوامر والتعليمات المباشرة إلى المصارف التجارية، من أجل اتباع سياسة ائتمانية معينة، بحيث يتم التحكم بالتسهيلات الائتمانية الممنوحة للأنشطة الاقتصادية المختلفة. وقد أثبتت هذه الأدوات خلال السبعينيات والثمانينيات أنها أكثر قدرة من أدوات السياسة النقدية الكمية وغير المباشرة في تنظيم السيولة المحلية، غير أنها لا تستطيع أن تقوم بهذا الدور بكفاءة إذا لم يجر تنسيق بينها وبين السياسة المالية التي تقوم بدور حاسم في التأثير في حجم الاحتياطيات المصرفية والائتمان المصرفي، وبالتالي في حجم السيولة المحلية في اقتصادات دول المجلس.

لكن التطورات الحالية أكسبت السياسة النقدية في هذه الدول المزيد من الاستقلالية، وذلك في ضوء تراجع العجوزات المالية، ومن أبرز سماتها في التسعينيات - وبالتحديد منذ عام 1997- التوجه نحو اعتماد السلطات النقدية بشكل أكبر على الإدارة غير المباشرة للسياسة النقدية لتحل محل القيود المباشرة في تحقيق أهداف السياسة النقدية المتمثلة في استقرار أسعار الصرف ومستويات الأسعار المحلية، وبناء احتياطيات ملائمة، وتنظيم مستوى السيولة المحلية، بحيث يتواءم ومعدلات ملائمة من النمو الاقتصادي بهدف إعطاء دور أكبر لعوامل السوق، وزيادة كفاءة وسرعة انتقال تأثيرات السياسة النقدية.

ولتنفيذ الأسلوب الجديد للسياسة النقدية عمدت السلطات النقدية إلى تطوير

عمليات السوق المفتوحة التي تمثل أدوات الدين الحكومية من أذونات وسندات الخزينة المركزية، ولتفعيل معايير الرقابة والإشراف على المصارف التجارية عمدت تلك السلطات إلى رفع نسبة كفاية رأس المال المرجحة بالمخاطر بمعدل يتجاوز النسبة المحددة بموجب اتفاقية بازل البالغة 8٪. كما عززت السلطات النقدية مفهوم الرقابة الشاملة على تعاملات المصرف الواحد وجميع فروعه، بالإضافة إلى إصدارها تعليمات حول كيفية تصنيف الديون وتحديد المخصصات المطلوبة لها لدى المصارف التجارية.

أنظمة الصرف في دول مجلس التعاون

لا توجد في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية رقابة على الصرف الأجنبي، ويتمتع المقيمون وغير المقيمين بالحرية في بيع وشراء العملات الأجنبية وفي فتح حسابات بالعملات المحلية أو الأجنبية، كما لا توجد رقابة على التحويلات الرأسمالية بأي عملة سواء للمقيمين أو لغير المقيمين. وتأخذ هذه الدول بهيكل موحد لسعر الصرف بالنسبة إلى الواردات والصادرات والمعاملات غير المنظورة والرأسمالية، وتوجد سوق صرف للنقد الأجنبي فيها، ونظام عرض أسعار صرف آجلة في جميعها باستثناء سلطنة عمان. كما تلتزم هذه الدول بأحكام المادتين الثامنة عشرة والرابعة عشرة من اتفاقية صندوق النقد الدولي المتعلقتين بتحرير المدفوعات على المعاملات الجارية. أما الذهب فيسمح بشرائه وبيعه وامتلاكه بأي كمية، سواء في الداخل أو في الخارج.

إن الهدف الأساسي لسياسة الصرف الأجنبي في دول مجلس التعاون يكمن في تحقيق أعلى درجة من الاستقرار في أسعار الصرف بين عملاتها وعملات شركائها التجاريين الرئيسيين، وذلك للتخفيف من أثر تقلبات هذه الأسعار على التكاليف والأسعار المحلية، واستبعاد الآثار الضارة المصاحبة لتعويم العملات الأجنبية الرئيسية، والوقاية من التضخم ومن التأثيرات الضارة لأسعار الفائدة الدولية في حركة رؤوس الأموال المحلية.

وقد واجهت دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية مشكلة اختيار نظام الصرف الذي يناسب ظروفها المالية والنقدية وعلاقاتها التجارية بالعالم الخارجي، وذلك للحد قدر الإمكان من أثر التذبذبات الكبيرة التي تسببها العملات الرئيسية على عملاتها

الوطنية المرتبطة بها. فقد تحولت أغلب دول المجلس في عام 1973 من الارتباط بعملات متعددة إلى الحفاظ على علاقة مستقرة بالدولار الأمريكي، إلا أن عملات هذه الدول قد انخفضت مقابل الدولار في عام 1975, نتيجة لتدهور قيمته خلال هذه الفترة. ومن أجل المحافظة على قيمة هذه العملات والحد من التقلبات في أسعار الصرف الذي رافق الارتباط بالدولار الأمريكي لجأت كل من المملكة العربية السعودية وقطر في العام نفسه، ثم تبعتهما البحرين والإمارات العربية المتحدة في عام 1978, إلى فك الارتباط بالدولار وتثبيت عملاتها بوحدات حقوق السحب الخاصة، أما دولة الكويت فقد لجأت في عام 1975 إلى ربط عملتها بسلة مرجحة من العملات الرئيسية التي تعكس عموماً العلاقات التجارية والمالية لها بالعالم الخارجي، ومع أن بنك الكويت المركزي لا يفصح عن هذه السلة، فإن الدولار الأمريكي يشكل وزناً كبيراً فيها.

بيد أن عملات دول المجلس - عدا الدينار الكويتي - قد أعيد ارتباطها فعلياً بالدولار الأمريكي في عام 1980 نتيجة لزيادة قيمته في سوق الصرف الأجنبي. ويلاحظ الباحث أن عملات دول المجلس تمكنت خلال الفترة 1994-2001 من تحقيق الاستقرار في أسعار الصرف مقابل العملات الأجنبية الرئيسية، كما أنها تمكنت خلال الفترة نفسها من المحافظة على استقرار أسعار الصرف فيما بين عملاتها نفسها، ويعود ذلك إلى اعتمادها على مثبت واحد مشترك هو الدولار الأمريكي، وعلى الرغم من أن الدينار الكويتي يرتبط بسلة خاصة من العملات لتقييمه فإن الدولار يحتل أهمية كبرى في تكوين السلة.

لقد اهتمت سياسة الصرف الأجنبي في دول مجلس التعاون بعزل الاقتصاديات المحلية عن التضخم المستورد. ومع ذلك فإن الدور الذي تلعبه أسعار الصرف الأجنبي في تحسين أوضاع موازين مدفوعات الدول الخليجية محدود جداً، وحتى لو استعملت تلك الدول سياسة الصرف الأجنبي من حيث هي أداة لتشجيع الصادرات والإنتاج المحلي وتخفيض الواردات، فإنها سوف تكون غير فاعلة في ظل عدم مرونة الطلب الأجنبي على صادرات دول المجلس التي تتكون معظمها من النفط الذي لا دخل لتغيرات سعر الصرف في زيادة الطلب الأجنبي عليه، مادام سعره يتحدد في السوق الدولية والطلب عليه مرهوناً

بالاحتياجات المحلية للدول المختلفة من هذا المنتج، ولهذا فإن تراكم الموارد المالية في هذه الدول لا يعتمد على سعر الصرف الأجنبي، بل على حجم الطلب العالمي على الموارد النفطية.

في حين تعتمد دول المجلس على مواردها المالية الضخمة في استيراد السلع والخدمات، فإن الطلب على الواردات يصبح غير مرن بالنسبة إلى الصرف الأجنبي في ضوء عدم توافر إمكانيات كبيرة على الاستيراد وقدرة محدودة لأجهزتها الإنتاجية المحلية في سد متطلباتها المحلية. ومن جهة أخرى لا ترتبط سياسة النفقات العامة، سواء على تطوير البنية التحتية أو على تنمية الصناعات النفطية، بنوع سعر الصرف السائد، بل بما يتوافر للحكومات من موارد أجنبية من الصادرات النفطية، حيث يعد التوسع في النفقات الحكومية المصدر الرئيسي للتضخم المحلي في هذه الدول، لذا فإن معالجة التضخم لا تعتمد فقط على استخدام سياسة مناسبة لسعر الصرف الأجنبي، وإنما تعتمد أساساً على تحقيق انكماش في النفقات الحكومية من أجل تخفيض حجم السيولة المحلية والحد من معدلات التضخم الداخلية.

كما لا يوجد أثر مهم لتنسيق أسعار الصرف بين عملات دول المجلس على زيادة حجم التجارة فيما بينها، وذلك لاتجاه معظم تجارة هذه الدول نحو الدول الصناعية المتقدمة نتيجة لعوامل هيكلية ومؤسسية عديدة. ومادامت السياسة النقدية في دول المجلس ضعيفة، وخاصة ما تعلق منها بالصرف الأجنبي، فإن التكاليف المترتبة على تثبيت أسعار الصرف بين عملاتها الوطنية لا تبدو لها أهمية تذكر في الدول المذكورة، وهو أمر يسير باتجاه تسهيل عملية التكامل النقدي فيما بينها. لذا كان تثبيت أسعار الصرف بين عملات دول المجلس واعتماد الدولار الأمريكي كمثبِّت مشترك لها قبل نهاية عام 2002, أولى خطوات البرنامج الذي أقره المجلس الأعلى لمجلس التعاون لدول الخليج العربية في قمة مسقط التي عقدت في كانون الأول/ديسمبر 2001, لإقامة الاتحاد النقدي وإطلاق العملة الخليجية الموحدة في عام 2010.

صيغ التكامل النقدي بين دول مجلس التعاون

لقد اعتمدت دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية صيغة تثبيت أسعار الصرف بين العملات الوطنية كخطوة مرحلية للوصول إلى الوحدة النقدية. وتتطلب هذه الصيغة ضرورة التنسيق بين السياسات النقدية والمالية الوطنية؛ إذ لابد من التنسيق في عرض النقد والائتمان وسعر الفائدة وسياسة النفقات والضرائب والدخول وسياسة الأجور، كي لا تحصل انحرافات كبيرة بين اقتصاديات المجلس على صعيد تلك المؤشرات، لأن حصول مثل هذه الانحرافات يتطلب اتباع سياسة نقدية واقتصادية متباينة قد تضع نهاية لهذا التثبيت؛ فاختلاف سعر الفائدة بين الدول المذكورة - على سبيل المثال - قد يؤدي إلى حركة مربكة لرؤوس الأموال بين الوحدات الاقتصادية المختلفة، وبالتالي حدوث تباين في التكاليف التي تتحملها هذه الوحدات، مما لا يفي بأحد شروط التكامل النقدي الرامية إلى تحقيق تقارب في التكاليف داخل المنطقة النقدية الموحدة.

وحيث إن إصدار العملة المشتركة يمثل الحد الأعلى للتكامل النقدي بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، فقد ناقش الباحث عدداً من المسائل المتصلة بهذه العملة وكيفية تقييمها؛ إذ يترتب على إنشاء هذه العملة الموحدة إقامة سلطة نقدية خليجية مشتركة تؤول إليها احتياطيات المجموعة والعملات الأجنبية التي تحصل عليها كافة، ويديرها ممثلون عن الدول المذكورة. وتقوم هذه السلطة بإصدار العملة المشتركة والمحافظة على قيمتها وتعيين غطائها مستندة بذلك إلى الاحتياطيات المجمعة لديها. ولا يترتب على إنشاء السلطة النقدية المشتركة إلغاء دور البنوك المركزية الوطنية، بل تبقى هذه البنوك فروعاً عاملة في السلطة المذكورة، وتقوم بتنفيذ السياسة النقدية والائتمانية العامة التي ترسمها تلك السلطة.

ويستقصي الباحث الخيارات المتاحة لتقييم العملة المشتركة لدول مجلس التعاون، والتي أهمها ربط العملة المشتركة بالدولار الأمريكي أو بحقوق السحب الخاصة أو بسلة عملات خاصة، ويفضل الباحث أن تثبت العملة المشتركة لدول المجلس إلى سلة مؤلفة من عملات شركائها التجاريين المهمين، بهدف تحقيق استقرار الصرف الحقيقي لهذه العملة مقابل تلك العملات الأجنبية. ويعتقد أن أحسن تمثيل لهذه السلة هو الرقم

القياسي المرجح بالواردات؛ فمادامت صادرات دول المجلس متجانسة وأسعارها محددة في السوق الدولية، فليس لسعر صرف العملة المشتركة لهذه الدول أهمية في التأثير في القيمة الدولارية لصادراتها النفطية. أما وارداتها فهي متنوعة وتستوردها من مصادر متعددة، وليس لهذه المنتجات المستوردة أسعار موحدة في السوق الدولية، وهذا ما يجعل للتغير في أسعار العملات الرئيسية مقابل العملة المشتركة تأثيراً في الأسعار المحلية للبضائع التي تستوردها من الدول الصناعية، وعن طريق ترجيح التغيرات في أسعار صرف عملات الدول الصناعية المهمة في واردات دول المجلس، فإن أثر التغيرات في أسعار العملات الأجنبية على مستوى الأسعار المحلية لهذه الدول سوف يتعادل داخل السلة.

ويمكن القول عموماً إن ارتباط العملة المشتركة لدول مجلس التعاون بهذه السلة، التي تتألف من مجموعة من العملات المختارة بصورة حرة من قبل هذه الدول، سيعطي استقلالية أكثر لدول المجلس في اختيار العملات وأوزانها، وتغييرها وفق ما تراه مناسباً، ومن دون قيد في مثل هذا الاختيار من قبل الدول الصناعية، كما هي الحال عند ربط العملة المشتركة بحقوق السحب الخاصة أو بوحدة النقد الأوربية.

وعلى الرغم من أن هذا البحث توصل إلى أن هناك إمكانات واسعة لتحقيق تكامل نقدي بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، فإنه في الوقت نفسه لا يهمل الواقع العملي الذي ينطوي على عقبات تحول دون تحقيق ذلك التكامل؛ أهمها غلبة السيادة الوطنية لكل دولة على نزعة التكامل الاقتصادي الذي ينتقص من تلك السيادة، هذا فضلاً عن النزاعات الحدودية التي كانت تشكل عائقاً لتطوير العلاقات التكاملية بين دول المجلس. إضافة إلى أن الإنجازات في حقل التكامل الاقتصادي تعد محدودة، إذ لم تحقق دول المجلس طوال العقدين الماضيين سوى إقامة منطقة تجارة حرة واتحاد جمركي، وهي مرحلة دنيا من مراحل التكامل الاقتصادي، ولم تنجز لغاية الآن السوق المشتركة والتنسيق النقدي الفاعل، في حين أن المجموعة الأوربية قد حققت في عقد واحد سوقاً مشتركة فيما بينها.

إن إمكانات الوحدة النقدية بين دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية كبيرة وشروطها متوافرة بدرجة محسوسة، وليس هناك في اعتقاد الباحث عقبات اقتصادية أو

نقدية أو مالية كبيرة في طريقها، سوى العوائق السياسية. كما أن هذا التكامل النقدي لهذه المجموعة يمكن أن يعد خطوة أولية وبنّاءة، وليس عائقاً، في سبيل تحقيق تكامل نقدي على نطاق عربي أوسع، ومن ثم فإن تشجيعه والدعوة إليه ليس في صالح دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية فقط، وإنما من أجل تحقيق إنجاز أكبر وهدف أشمل، وهو الوحدة النقدية العربية على طريق التكامل الاقتصادي العربي الناجز على المدى الطويل.

الكلمة

مجلة فكرية ـ ثقافية ـ فصلية

AL KALEMAH



تصدر عن

منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث.

رئيس التحرير: زكي الميلاد

مدير التحرير: محمد محفوظ

يشارك فيها نخبة من الكتّاب والمثقفين من العالم العربي

وبالخصوص من المملكة العربية السعودية والمملكة المغربية

- تعنى بشؤون المشروع الثقافي الاسلامي المعاصر.
- تعالج قضايا الاجتهاد والتجديد الحضاري في الواقع العربي والاسلامي.
- تدعو إلى قيم الحوار والانفتاح والتعدد والتسامح.
- تفتح صفحاتها للأقلام الجادة والمبدعة، وتؤمن بحرية الاختلاف في الرأي.

المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ الحمراء ـ ص.ب ٥٧٨٩ ـ ١١٣

الكويت ـ ص.ب ٢٩٣٢٤ ـ الصفاة 13154

P.O.Box. 5789-113 Hamra-Beirut-Lebanon

P.O.Box. 29324-ALSAFAT 13154 - KUWAIT

عروض الكتب

الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام*

تأليف: عمرو جمال الدين ثابت

الناشر: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية،
مراجعة العدد 55 «دراسات عالمية»

مع انطلاق القرن الحادي والعشرين، يبدو الأفق الفكري لفهم الإسلام، والذي تبذل النظرية الاجتماعية وسعها من أجل تحقيقه، هدفاً بعيد المنال. ويعتمل في صدور الباحثين والدارسين مزيج من المشاعر المختلطة؛ كالأمل في أن تفي النظرية الاجتماعية بوعودها بتقديم إجابات وتفسيرات، والإحباط الناجم عن عدم تحقق هذه الوعود.

وقد تسببت قضايا عديدة في تفاقم الشعور بالريبة المتبادلة بين العالم العربي/ الإسلامي والعالم الغربي؛ والتي تتراوح من استمرار الصراع العربي-الإسرائيلي والهجمات التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية في 11 سبتمبر 2001 إلى شن الحرب على أفغانستان وتوسعها لتشمل دولاً عربية وإسلامية أخرى، بما في ذلك احتلال العراق؛ بحيث بات هناك عالمان مختلفان بصورة جذرية ويحملان قيماً متضاربة يقف بعضها في مواجهة بعض وعلى وشك الدخول فيما قد يثبت لاحقاً أنه مسار تصادمي محتوم.

* ينشر بالتنسيق مع مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

ومن غير المرجح أن تأخذ النظرية الاجتماعية وفكرها موقفاً محايداً أو مراقباً تجاه هذه الأمور؛ إذ باعتبارها جزءاً من ترسانة تشكيل الوعي، فإنها تشكل تأثيرات تحريرية أو مهيمنة على جوهر وأسس المدارك العقلية؛ وهو أمر شديد الأهمية، إذ إن تركيباتها ستحدد الكيفية التي ينظر بها الطرفان إلى نفسيهما وبعضهما إلى بعض، بل إنها سوف تصوغ الأفعال المستقبلية والنتائج المرتقبة بصورة مهمة وحاسمة.

وعلى الرغم من الجدل المستعر داخل الفكر الغربي واتجاهاته المختلفة، فقد انصب التأثير الخطابي التراكمي للتقاليد الفكرية الغربية على ظلال الإسلام بدلاً من جوهره. وفي ظل غموض تلك التراكمات، لم يكن هناك «إسلام واحد» بل «إسلامات متعددة»، ويمثل ثقافة أكثر منه عقيدة، ولا يشكل وحياً إلهياً وإنما مركبات إنسانية. وقد لا تكون هذه «الملاحظات» بالضرورة نتاج سلوك تآمري أو نيات سيئة مبيَّتة، بقدر ما هي نتيجة لقصور متأصل في النظرية الوجودية والمعرفية الغربية.

وفي العادة، ربما تخضع مثل هذه الأفكار للنقاش والجدل ضمن الحدود الأكاديمية الآمنة نسبياً، غير أن تركيبتها السياسية والفكرية المثيرة للخلاف أثرت أيضاً في الإدراك العام. وأدت الأساليب التي يتم بها تطبيق هذا «النظام المعرفي» إلى الفشل في إحداث تأثير إيجابي في ظروف المسلمين. كذلك أوجدت الدعائم العلمانية لهذا الفكر توترات خطيرة مع دين ينسب إلى نفسه، وليس إلى أي نظام قيمي آخر، تحديد معايير الحكم.

وهكذا، فليس غريباً أن يتوصل إيرنيست جيلنر إلى الخلاصة المثيرة والمبنية على أسس «عقلانية» بحتة، بأن الإسلام يعد ديناً «مناهضاً للعلمنة». وربما يكون جيلنر في هذا التصريح قد ذكر - ببساطة - ملاحظة قائمة على التجربة أو توصل إلى استنتاج معرفي؛ إلا أن تصريحه في كلا الحالين مبرر، سواء اختار المرء الاتفاق معه أو معارضته. فعندما يتم تصوير الدين باعتباره أمراً عارضاً، بدلاً من كونه ضرورياً، فالمسألة تؤدي إلى تحريفه جزئياً أو كلياً.

وبما أن الإسلام يعد ديناً قائماً بذاته وذا مبدأ منهجي ذاتي المرجعية؛ فإن علمنته تعني بالتالي النجاح في إخضاعه. وتحاول هذه الدراسة التحقق من دور الخطابات الغربية، وتحديداً الليبرالية، في تحدي سيادة الإسلام أو تقويض شرعيته، سواء بقصد أو من دون قصد.

لقد كان التأثير الكلي للبنى الثقافية الدخيلة يتمثل في تفاقم الشعور بالصراع داخل المجتمع المسلم في مختلف أنحاء العالم. وقد ترافق مع هذا الوضع انقسام اجتماعي وسياسي مَرَضي.

وبشكل عام، يمكن تحديد ثلاثة عوامل باعتبارها أسباباً محتملة لهذه الحالة؛ العامل الأول هو الارتباك النظري بين المنظور الديني للتاريخ والمنظور التاريخي للدين؛ فالتاريخ المفسَّر بمنطلقات دينية، يختلف بشكل واضح عن الدين المفهوم أو المفسّر بمنطلقات تاريخية. وقد يبدو للرائي أن التاريخ والوحي (الدين) أمران منفصلان، غير أن هناك علاقة مميزة وتكافلية بينهما؛ فالوحي يعزز التاريخ والتاريخ يبرز الوحي، الذي يُعرف ويفهم وفقاً لمرجعيته الذاتية.

يرتبط الدين والتاريخ بعضهما ببعض كأصل وفرع على التوالي، إذا ما أردنا استخدام مفاهيم فلسفة التشريع الإسلامية؛ والوحدة بين هذين المفهومين هي الوحيدة التي توفر لنا الأساس الشرعي للتفسير والفهم والاجتهاد. وقد يؤدي الافتقار إلى مثل هذه الصيغة النظرية إلى تأكيد الملاحظة التي أبداها تشارلز آدامز بأن: «المقولة التقليدية.. تفيد بأن مؤرخي الأديان فشلوا في تطوير معرفتنا وفهمنا للإسلام باعتباره ديانة سماوية، كما فشل الإسلاميون في تفسير الظاهرة الدينية الإسلامية بصورة مناسبة. وقد نجمت انقسامات أكثر حدة عن العامل الثالث - أي زيادة حساسية المسلمين تجاه الدراسات الإسلامية في الغرب - البعيد عن حل معضلة كيفية الاقتراب من دراسة الإسلام باعتباره ديانة سماوية بحيث ترضي دارسي الدين أو الإسلاميين».

وقد أدى ذلك إلى افتقار واضح للعلاقة المهمة بين الدراسة العلمية المنهجية للدين من جهة والعمل الذي قام الإسلاميون بإنجازه من جهة أخرى. غير أن آدامز يطرح ملاحظة متفائلة جداً، بتعليق آماله على الاهتمامات المنهجية والظاهراتية التي تشربها جيل جديد شاب من الباحثين والدارسين على أيدي معلميهم من أساتذة الأديان.

وما حدث عملياً هو أن بعض الباحثين والدارسين المسلمين، وكرد فعل على إحساس مَرَضي متجذر في إطار أزمة عامة يعيشها المسلمون، قاموا بإسقاط التجربة التاريخية المعاصرة (وتقرأ غربية) على الوحي تحت شعار «الإسلام الليبرالي» (ويقرأ ديمقراطية)،

متجاهلين في الوقت نفسه التدبير الإلهي للتاريخ. وقد يبدو مثل هذا القصور طبيعياً بالنظر إلى المأزق التاريخي الإسلامي الحالي. وعلى أي حال، يتطلب التجديد الإسلامي «الحقيقي» من المثقفين القدرة على الارتقاء فوق تصوراتهم المحدودة لوضعهم في المجتمع والتاريخ. ويوفر المعنى الإسلامي، بحسب الرؤية الشاملة، إطاراً مرجعياً معتمداً وإطاراً نظرياً مفاهيمياً، وهما شرطان ضروريان للتصور والقدرة على معالجة الأزمات. ولن يكون لوجود الديمقراطية الليبرالية ولا لغيابها في هذا الإطار الموحد للوحي والتاريخ بالضرورة أي تأثير مباشر في تغيير مسار الأحداث.

ثانياً، لقد عملت النظرية الاجتماعية على اختزال الإسلام من رؤية شاملة إلى تصنيفات متوسطة المدى اعتماداً إلى حد كبير، وليس مطلقاً، على ما اعتاد المسلمون قوله أو القيام به. وعلى الرغم مما يرافق ذلك من تقمص عاطفي جيد، فإن المقاربة المنهجية تمنح «ما هو قائم» امتيازاً على «ما ينبغي أن يكون»، وغالباً من دون اهتمام كاف بمعايير الحكم الإسلامية المستقلة بذاتها. وفي الوقت الذي تعترف فيه النظرية الاجتماعية بالمُثل الإسلامية، فإنها تتبع قاعدة أن حقيقة الدين تجد منطلقها في تجربة المتدين. وهذا يعني اختزال نظرية الوجود في نظرية المعرفة، مع إسباغ مضامين استراتيجية وسياسية وفكرية عميقة عليها؛ فعلى سبيل المثال، يصبح رد المسلم على الإمبريالية مجرد تجربة من بين تجارب عديدة، كأن «يكون» على سبيل المثال إرهاباً، بدل أن يكون الرد الإسلامي «ما ينبغي أن يكون عليه» مثل الجهاد أو الحرب العادلة.

وهكذا فإن قوى الإمبريالية والاستعمار وممارساتها تدخل في علاقة مع المجتمعات الإسلامية، والتي إن كانت علاقة هيمنة، فهي تظل - افتراضاً - خافية بما يكفي للادعاء بأنها لا تشكل تحدياً للإسلام نفسه. ونتيجة لذلك، فإن الرابطة العضوية بين الإسلام والمسلمين يمكن أن تنفك خطابياً، رغم الادعاء بأن كلاً منهما يعضد الآخر من خلال الممارسة. وبذلك تصبح أي ممارسة لأحد المسلمين مثلها مثل أي ممارسة أخرى مختلفة لأي مسلم آخر وتحظى بالشرعية نفسها. والأكثر من ذلك، أنه يمكن تقسيم ممارسات المسلمين من قبل قوى خارجية إلى ممارسات المسلمين الذين يتبعون القوى الخارجية وتلك الممارسات التي يقوم بها المسلمون الآخرون والتي لا تلقى قبولاً مثلاً في الغرب، وتصبح المبادئ بالتالي ضبابية بفعل الذريعة والفكر، وهي مثال واضح على الأطر ذات المعاني

والنتائج المتضاربة. وفي هذه الحالة، فإن الصراع لا يعني التحدي للنظرة الإسلامية العالمية في حد ذاتها، وإنما يعني، وبصورة أكثر جدية، أثر استراتيجية الصراع على المبادئ الإسلامية الأساسية، وتحديداً نفي مبادئية الإيمان، أي صراع المبادئ الأساسية وإحاطتها بالغموض.

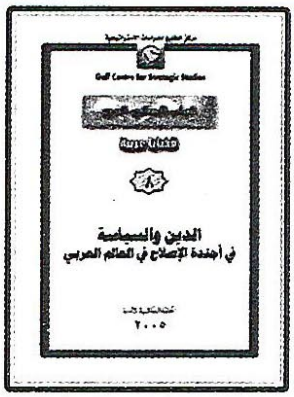
وفي المحصلة، فإن النظرية الاجتماعية بأشكالها المختلفة غير مهيأة بشكل مناسب للتعامل مع مظاهر الوحي في الإسلام، وبالتالي تحوّله إلى ثقافة أو هيكل وظيفي تحل محله ضرورات مسيرة تقدم الحداثة أو ما بعد الحداثة. وإسلام خاضع لمثل هذه الحيل والخدع يصبح أقل علاقة بالدين وأكثر علاقة بالرأي الذي يعكس وجود «أكثر من إسلام واحد». ويبقى هذا التأثير تأثيراً خطابياً بينياً رغم أن مواقف الجدل أو النقاش تعود من داخل أطر الخطاب الغربي نفسه.

وكانت النتيجة أن المسلمين اختزلوا أنفسهم في إطار التراكيب الثنائية الغربية، التي تمت صياغتها إلى حد كبير وفق متطلبات معركة الجدل الخطابي. وفي هذه الأثناء، تعرضت النصوص الإسلامية إلى تأويلات مستفيضة عن طريق فرض النقائض المتضاربة والمفترضة عليها، وعن طريق فتحها أمام مجموعة لا متناهية من المعاني التي لا يمكنها أو لا ينبغي لها أن تنسب إليها. وهكذا، تمت محاربة الإسلام على أرضه، وهو ما قوضه باعتباره مبادئ إرشادية منفصلة ومستقلة. وكان هذا يعني أن على الإسلام أن يتأهل ويتطور أو أن يُفرض عليه التناسب مع الخيارات والأفضليات التي تشكلت مسبقاً.

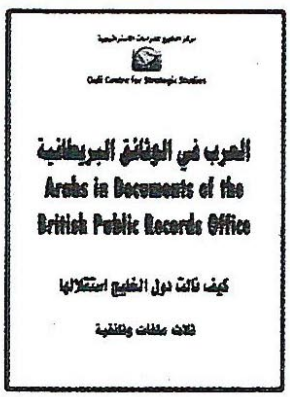
ثالثاً، وتالياً لما ورد آنفاً، ظهرت نظرية ما بعد الحداثة، بنزوعها إلى الشك في الرؤى الشاملة. وبوضع الأفكار بشكل متجاور بطريقة «انتقائية للغاية» واختلاط الصور المتنوعة بثغرات غير متصلة، صارت نظرية ما بعد الحداثة أحدث ما في الترسانة المقوّضة للمفاهيم الدينية الكونية. ويمكن تبرير نزوع تلك النظرية إلى الشك عند تطبيقها على النظام المعرفي الذي تشكل نتاجه، أو عند تطبيقها على الفكر الإنساني المجرد وبناه المؤسسية. ولكنها لا تعد ممارسة شرعية بأي شكل من الأشكال إذا ما تم تطبيقها خارج هذا الإطار، وهي بالتأكيد ليست كذلك بالنسبة إلى الدين. وبالنتيجة، فهي ترتكب عملاً يتسم بالعنف ضد الإسلام، أي ضد مكوناته من الوحي والتشريع.

صدر عن:

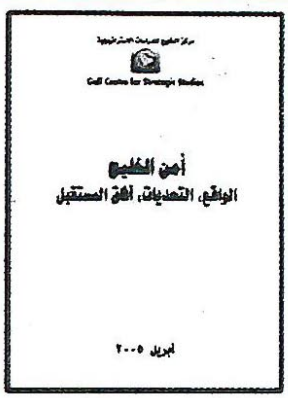
مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية



عدد الصفحات: ٢٥٦
المقاس: ١٧×٢٤



عدد الصفحات: ٤٠٧
المقاس: A3



عدد الصفحات: ٦٢
المقاس: ١٧×٢٤



عدد الصفحات: ١٥٢
المقاس: ١٧×٢٤



عدد الصفحات: ١٥٠
المقاس: ١٧×٢٤



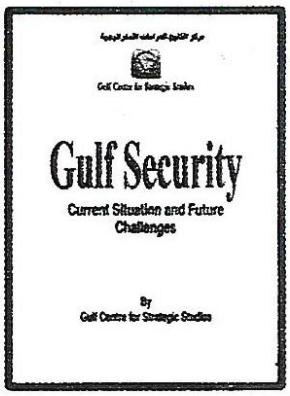
عدد الصفحات: ١٤٠٠
المقاس: A4



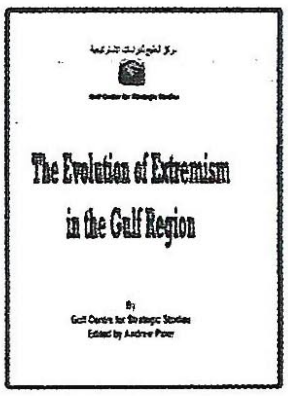
عدد الصفحات: ١٢٢
المقاس: ١٧×٢٤



عدد الصفحات: ٢٣٦
المقاس: A4



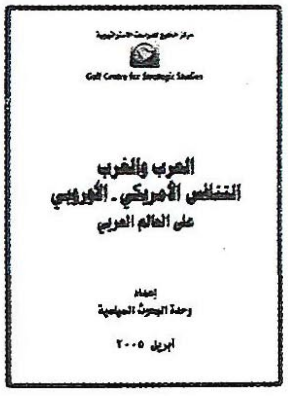
عدد الصفحات: ٥٢
المقاس: A5



عدد الصفحات: ١٣٢
المقاس: A5



عدد الصفحات: ١١٦
المقاس: ١٧×٢٤



عدد الصفحات: ٤٢٨
المقاس: A4

للاستفسار يرجى الاتصال على
Head Office : Third Floor, 46 Grays Inn Road London WC1X8LR
Tel.: (0044) 2074301367, Fax: (0044) 2074049025
E.mail: gcss@btconnect.com
web site: www.gcss.org.bh

Gulf Centre for Strategic Studies
مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية

تقارير وندوات ومؤتمرات

الدورة السادسة للجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (الإسكوا) عمان 5 - 7 آذار/مارس 2007

إعداد: طه حسين حسن *

عقدت لجنة التنمية الاجتماعية دورتها السادسة في عمان بالمملكة الأردنية الهاشمية في الفترة من 5 - 7 آذار/مارس 2007 وقد شاركت في الاجتماع وفود تمثل الدول الأعضاء: المملكة الأردنية الهاشمية، ودولة الإمارات العربية المتحدة. مملكة البحرين، المملكة العربية السعودية، الجمهورية العربية السورية، جمهورية العراق، سلطنة عمان، فلسطين، دولة قطر، دولة الكويت، بالإضافة إلى ممثلين عن الجمهورية الجزائرية، وجمهورية السودان، والمملكة المغربية، وممثلين عن منظمات الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة، ومجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، وجامعة الدول العربية، وكان لمنظمات المجتمع المدني حضور مميز في الدورة.

وقد استهلت الاجتماع الدكتورة مرفت تلاوي الأمين التنفيذي للإسكوا بكلمة ترحيبية أشارت فيها إلى أن البلدان العربية أحرزت انجازات ملحوظة في تحسين المستويات الصحية والتعليمية والاقتصادية خلال فترة قصيرة من الزمن. إلا أن الجانب الاجتماعي مازال يحتاج إلى المزيد من الجهود. وأكدت على أن السياسة

* سكرتير التحرير

الاجتماعية سياسة محورية أساسية وليست سياسة فرعية. إذ إنها هي التي تحدد المعايير التي توجه السياسات العامة للدولة، وتثبت السلم الأهلي من خلال جعل الفئات المهمشة تنخرط في القطاعات المنتجة فيرتفع الدخل القومي ويمسي الاقتصاد منتجاً ومستداماً.

وقد بدأت أعمال الدورة بورقة عمل بعنوان «السياسة الاجتماعية واستراتيجيات التنمية الوطنية»، قدمها الدكتور فرانسوا فرح، وقد عرف الدكتور فرح السياسة الاجتماعية بأنها «آلية لبناء مجتمعات تسودها العدالة والاستقرار، وتتوفر لها مقومات الاستدامة». والهدف النهائي للسياسة الاجتماعية هو تخفيف حدة الفقر والإقصاء الاجتماعي وإخماد بؤر التوتر الاجتماعي، وتحسين الرفاه العام لجميع المواطنين على اختلاف فئاتهم.

وتقوم سياسة لجنة التنمية الاجتماعية في الإسكوا في مجال السياسة الاجتماعية على العمل على تحقيق المساواة الاجتماعية في المنطقة العربية، وتوعية الحكومات بدور السياسة الاجتماعية وأهميتها وعلى دعم بلدان المنطقة في إعطاء أولوية قصوى لرسم السياسات المتكاملة للتنمية الاجتماعية وتنفيذها وترسيخها على الصعيد المؤسسي ورصدها على أن تكون هذه السياسات مبنية على أسس سليمة وتعنى بالمساواة الاجتماعية، وبالانتاجية الاقتصادية، وبالاستدامة البيئية، وتولي أهمية خاصة لبناء الشراكات بين الحكومات ومنظمات المجتمع المدني في صياغة السياسات المتكاملة للتنمية الاجتماعية وتنفيذها ورصدها، وتعزيز المشاركة الناشطة، واعتماد منهجيات قائمة على مشاركة منظمات المجتمع المدني في عملية صنع السياسات.

واستعرضت الورقة الثانية «البرامج والأنشطة المنفذة في مجال التنمية الاجتماعية ما بين الدورتين الخامسة والسادسة للجنة التنمية الاجتماعية» أي ما بين 29 - 31 آذار/مارس 2005 إلى 5 - 7 آذار/ مارس 2007 ومن أهم تلك الأنشطة:

(أ) المؤتمر الاقليمي لاجتماع فريق الخبراء حول تأثير العولمة على الوضع الاجتماعي في المنطقة العربية في الفترة (19-21 ديسمبر 2005) بالتعاون مع المكتب الإقليمي لمنظمة العمل الدولية. ومن أهداف الاجتماع:

توفير منبر للخبراء لتبادل المعلومات والآراء حول تأثير العولمة على الأوضاع الاجتماعية في المنطقة العربية من أجل تحديد العوامل الرئيسية لهذه التأثيرات على المنطقة، وكذلك القضايا والتحديات الأساسية الناتجة عنها، ومساعدة الدول الأعضاء للاستفادة من العولمة وتقليص الخسائر الناتجة عنها.

(ب) وقعت الإسكوا مذكرة تفاهم مع وزارة التنمية الاجتماعية في مملكة البحرين بشأن التعاون والتنسيق في مجالات السياسات الاجتماعية، وبموجب المذكرة عقد المؤتمر الوطني للسياسات الاجتماعية في البحرين، وقد استهدف الاجتماع إجراء حوار وتوافق وطني بين الخبراء ومسؤولي القطاعات الحكومية والأهلية حول السياسات الاجتماعية التي يمكن أن تنتهجها الحكومة في سبيل تنمية المجتمع البحريني، وبلورة رؤية مستقبلية حول عملية صياغة سياسة اجتماعية متكاملة في المملكة.

(جـ) عقدت الإسكوا بالتعاون مع وزارة التنمية الاجتماعية في البحرين «ورشة عمل حول تطبيق مفاهيم السياسات الاجتماعية» في مملكة البحرين خلال الفترة (20-21 ديسمبر 2006) وقد تم عرض مفهوم السياسات الاجتماعية بأبعاده المختلفة، وتناول العلاقات والفئات والأهداف الاجتماعية المتعددة والمتشابكة، والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياسات الاقتصادية والسياسية وأثرها على الرفاه الاجتماعي بشكل عام، وعلى بعض الفئات بشكل خاص.

(د) عقد المؤتمر الوطني للسياسات الاجتماعية المتكاملة» في جمهورية مصر العربية في الفترة 7 - 8 فبراير 2007 بالتعاون بين وزارة التضامن الاجتماعي في مصر والإسكوا واستهدف الاجتماع عرض نموذج لصياغة سياسات اجتماعية متكاملة بناء على عدد من التجارب الناجحة.

(هـ) أصدرت الإسكوا مطوية حول مفهوم السياسة الاجتماعية المبني على ضمان تكافؤ الفرص وكفالة توفير الخدمات الأساسية لجميع المواطنين على قدم المساواة.

(و) أصدرت الإسكوا «دليل المدرب لورشة تأهيل العاملين في تنمية المجتمع المحلي» كمرجع تقني لاعداد ورشات العمل وتنظيمها بدرجة عالية من الكفاءة والمعيارية ويوفر هذا

المرجع منهجية مختبرة ومنقحة في ضوء ملاحظات مستخدميها لأساليب إدارة وتنفيذ ورشات العمل في تنمية المجتمع المحلي.

(ز) عقدت «ورشة عمل حول تأهيل الباحثين في تنمية المجتمع المحلي» في لبنان خلال الفترة (11 - 15 يوليو 2005)، وورشة وطنية لبناء قدرات العاملين في تنمية المجتمعات المحلية في صنعاء في اليمن في (8 -12 أبريل 2006).

(ح) أعدت دراسة بعنوان «منهج تنمية المجتمع المحلي كأداة لصياغة السياسة الاجتماعية في منطقة الإسكوا» واستعرضت الدراسة مفاهيم التنمية المحلية في صياغة السياسة الاجتماعية استناداً إلى خبرات تطبيق هذا النهج من قبل الإسكوا.

الورقة الثالثة كانت بعنوان «رصد تنفيذ العقد العربي للمعوقين 2004 - 2013 في منطقة الإسكوا»، قدمها السيد نواف كبارة رئيس الجمعية الوطنية لحقوق المعاقين في لبنان.

وقد استعرض الباحث التعريفات الأكثر تداولاً للإعاقة ليخلص إلى تعريف المعاق على النحو التالي: «المعوق هو الشخص الذي تدنت أو انعدمت قدرته على: ممارسة نشاط حياتي هام واحد أو أكثر، أو على تأمين مستلزمات حياته الشخصية بمفرده، أو المشاركة في النشاطات الاجتماعية على قدم المساواة مع الآخرين، أو ضمان حياة شخصية أو اجتماعية طبيعية بحسب معايير مجتمعه السائدة، وذلك بسبب فقدان أو تقصير وظيفي، بدني أو حسي أو ذهني، كلي أو جزئي، دائم أو مؤقت، ناتج عن اعتلال بالولادة أو مكتسب أو عن حالة مرضية دامت أكثر مما ينبغي لها طبياً أن تدوم».

وأشار الباحث إلى أن نسبة الإعاقة في الدول العربية تتراوح بين أقل من (1٪) في البحرين، و(4,9٪) في الأردن، إلا أن معدل نسبة المعاقين في معظم الدول العربية يتراوح بين (1 -2٪). ويرجع ذلك (بحسب الباحث) إلى أن معظم الدول العربية تفتقر إلى الإحصاءات العلمية الدقيقة لعدد الأشخاص المعوقين لديها، وذلك لسببين، **الأول**: عدم وجود تعريف موحد شامل للشخص المعوق، من هنا فإن إحصاء عدد المعوقين يتوقف إلى حد بعيد على تعريف كل دولة للشخص المعوق. أما السبب **الثاني**: فيعود إلى عدم إجراء مسح كامل للمعوقين كجزء من المسح الشامل للسكان.

وعن العقد العربي للمعاقين 2004 - 2013 بين الباحث أن المنظمة العربية للمعاقين أطلقت فكرته في سنة 1998، وأخذ طريقه إلى مجلس وزراء الشؤون الاجتماعية العرب الذي أقره في ديسمبر 2003، وأقرته القمة العربية المنعقدة في تونس في 21-22 أيار/مايو 2004، وأعلنته رسميا بعنوان «العقد العربي لذوي الاحتياجات الخاصة 2004 - 2013» ويتضمن العقد العربي أحد عشر محوراً منها: تشكيل لجنة وطنية تضم ممثلين عن المؤسسات الحكومية ذات العلاقة والجمعيات العاملة في مجال الإعاقة وجمعيات الأشخاص المعوقين لمتابعة تنفيذ العقد، وتشكيل لجنة تضم الامانة الفنية لمجلس وزراء الشؤون الاجتماعية العرب والمنظمة العربية للمعاقين تتولى متابعة تنفيذ العقد وإعداد تقرير سنوي عما تم انجازه. ولكن تشكيل هاتين اللجنتين لم يتحقق!!.

وبين الباحث أن الوطن العربي بعد العقد شهد تحولات مهمة حيث صدرت الكثير من القوانين الخاصة بالمعاقين التي ضمنت للمعاقين فرصاً متكافئة في التعليم، والوقاية من الإعاقة، وتوفير الخدمات التشخيصية والعلاجية، وتأهيل الأشخاص المعوقين للعمل. وحقوقهم في التسهيلات والنقل، ونظرت بصفة خاصة إلى المرأة المعوقة، والطفل المعوق، والمسن المعوق.

الورقة الرابعة كانت بعنوان «هجرة الأيدي العاملة في البلدان العربية» قدمتها الدكتورة ميثاء الشامسي من الإمارات.

وقد ركزت الورقة على هجرة الأيدي العاملة في البلدان العربية، وأكدت على ضرورة تكوين رؤية استراتيجية لدى الحكومات العربية ليستعان بها عند التشاور والحوار في قضايا هجرة القوى العاملة العربية. فإزاء التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والديمغرافية المتوقعة على الصعيد الإقليمي، وإزاء تغير السياسات والمواقف الحكومية في بلدان الارسال والاستقبال، يستحسن أن تعمل الحكومات على تنسيق المواقف وتعزيز التعاون فيما بينها لمواجهة التحديات التي تطرحها هذه التغيرات والاستفادة من الفرص التي تتيحها، وتناولت المناقشة النقاط الآتية:

(أ) التأكيد على ارتباط موضوع الهجرة ارتباطاً وثيقاً بالسياسات السكانية والعملية التنموية وسياسات الاستثمار ومخرجات التعليم وعلاقته بسوق العمل.

(ب) توفير بيانات دقيقة حول المهاجرين تتضمن أسباب هجرتهم ومدة الإقامة في دول الإرسال والاستقبال.

(جـ) الإشارة إلى موضوع الهجرة القسرية التي تعاني منها دول عربية مثل: فلسطين، والعراق لأسباب سياسية والتي قد تؤدي إلى إفراغ هذين البلدين من السكان وخاصة المتعلمين والمثقفين منهم.

(د) أشار مندوبو بعض الدول لاسيما دول الخليج العربية إلى أنهم غير متفقين على التسمية «العمالة المهاجرة». لأن العمالة التي تستقبلها تلك الدول هي عمالة مؤقتة تأتي لإنجاز عمل محدد وتنتهي مهمتها وإقامتها بانتهائه.

(هـ) وردت بعض الاعتراضات من مندوبي بعض الدول على الإحصاءات التي تضمنتها الورقة، لاسيما تلك المتعلقة بالبطالة والأمية، وقد أوضحت الباحثة أن جميع الأرقام الواردة في الورقة مستقاة من مصادر منشورة وموثقة.

والورقة الخامسة قدمتها الشيخة حصة بنت خليفة بن أحمد آل ثاني، مدير مكتب المقرر الخاص للجنة التنمية الاجتماعية المعنية بالإعاقة بعنوان «حقوق المعاقين على الأجندة الأممية»، وقد أشارت إلى أن عدد المعاقين في العالم يقدر بـ(650) مليون معاق، وفي العالم العربي (30-40) مليون معاق. وأن المعاقين في إقليم الإسكوا يقدر بـ(19) مليون معاق.

وقد ركزت على ضرورة وجود آلية رصد تعنى بتطبيق الدول الأعضاء لحقوق المعاقين.

الورقة السادسة: كانت عن «برنامج العمل المقترح لفترة 2008-2009 في مجال التنمية الاجتماعية»، وقد تضمنت عرضاً لمقترحات برنامج العمل والأوليات لهذه الفترة بما في ذلك الانجازات المتوقعة من الأمانة التنفيذية ومؤشرات الانجاز في سياق الهدف الذي تمحور حول قدرة البلدان الأعضاء على صياغة واعتماد سياسات متكاملة للتنمية الاجتماعية سعياً إلى تحقيق التوازن الاجتماعي والحد من الفقر والنمو السكاني المستدام، وتناولت المناقشة:

موضوع اللامركزية في تحقيق التنمية والدور الذي يمكن أن تؤديه السلطات المحلية مثل

البلديات. ومسألة تمويل السياسات الاجتماعية وسبل تقوية الشراكات من أجل التنمية، وجرى التطرق إلى مبادرة 20/20 التي تضمنها برنامج العمل الصادر عن مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية المعقود في كوبنهاغن في عام 1995، والتي تدعو البلدان المتقدمة والبلدان النامية إلى الإلتزام بتخصيص ما متوسطه (20٪) من المساعدات الانمائية الرسمية، و(20٪) من الميزانية الوطنية على التوالي لبرامج اجتماعية أساسية. وقد توصل المشاركون في الدورة السادسة إلى التوصيات التالية:

1 - التأكيد على زيادة اهتمام الدول الأعضاء بسياسات التنمية الاجتماعية المتكاملة في المنطقة العربية مما يتطلب توفير الدعم السياسي والمادي والبشري لتنفيذها.

2 - دعوة الأمانة التنفيذية للإسكوا إلى اتخاذ الإجراءات اللازمة إدارياً ومالياً ليكون اجتماع لجنة التنمية الاجتماعية سنوياً عوضاً عن مرة كل سنتين، وذلك لتبادل الخبرات وتوفير متابعة أفضل لتنفيذ البرامج.

3 - دعوة الأمانة التنفيذية إلى تطوير برامج بناء القدرات وبرامج زيادة الوعي بهدف تعزيز شراكة المجتمع المدني مع الحكومات في رسم سياسة اجتماعية متكاملة ومتابعتها.

4 - دعوة الأمانة التنفيذية إلى تعزيز آليات التواصل مع الدول الأعضاء بين الدورتين.

5 - الطلب إلى الأمانة التنفيذية تقديم الدعم اللازم في مجال التعاون مع أجهزة الأمم المتحدة ذات الصلة.

6 - دعوة الأمانة التنفيذية إلى تأمين الخدمات الاستشارية في مجال السياسة الاجتماعية المتكاملة والتنمية الاجتماعية الشاملة واستراتيجيات مكافحة الفقر لتوفير المفاهيم والوسائل والبرامج التدريبية، ودعوة الدول إلى التقدم بطلب للإسكوا لتوفير هذه الخدمات حسب حاجاتها.

7 - الطلب إلى الدول الأعضاء تعيين نقاط ارتكاز في الدول الأعضاء لمتابعة قضايا التنمية الاجتماعية عامة والسياسة الاجتماعية خاصة مع إدارة التنمية الاجتماعية في الإسكوا، ودعوة نقاط الارتكاز في الدول الأعضاء إلى التنسيق مع الشركاء المعنيين في بلدانهم، ومتابعة تنفيذ الدول الأعضاء لالتزاماتها.

8 - دعوة الدول الأعضاء إلى تعزيز الاهتمام ببرامج سياسات التنمية الاجتماعية من خلال:

(أ) بناء القدرات المؤسساتية.

(ب) تأهيل وتدريب العاملين في هذا المجال.

(جـ) دعم البحوث المتخصصة.

(د) تكثيف الزيارات بين الدول الأعضاء للاطلاع على التجارب الناجحة.

9 - دعوة الأعضاء إلى الاهتمام بقضايا الهجرة، وخاصة فيما يتعلق بعلاقتها بالتنمية، ومنها التهجير القسري، وانتقال اليد العاملة، وحقوق المهاجرين والعمال، وإقامة حوار إقليمي تنظمه الإسكوا ويشارك فيه مسؤولو الدول الأعضاء والخبراء، وذلك للتنسيق والتشاور في مجال الهجرة المختلفة، ووضع السياسات لمعالجة هذه الظاهرة بشكل تكاملي.

10- دعوة الدول الأعضاء إلى تنفيذ حملة إعلامية إقليمية من أجل تعبئة الجهود لتأمين الدعم السياسي والاستراتيجي للنافذة السكانية في إطار السياسات السكانية كفرصة للتنمية.

11- دعوة الدول الأعضاء إلى توقيع الاتفاقية الدولية لحقوق الأشخاص ذوي الإعاقة والتصديق عليها والالتزام بتنفيذها، وحث هذه الدول على الاستمرار في تفعيل العقد العربي للمعوقين 2004-2013, بوضع وتنفيذ السياسات والخطط الوطنية المعنية بإدماج المعوقين في التنمية الشاملة وإيجاد الآليات المناسبة للمتابعة والرصد.

12- حث الدول الأعضاء على دعم الإسكوا في مواصلة تنفيذ البرامج والنشاطات المتعلقة بالحملة الإقليمية لضمان حيازة المسكن والأرض والإدارة الحضرية الجيدة، والمراصد الحضرية الوطنية والمحلية، بالتعاون والتنسيق مع برامج الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية ذات الشأن بما يكفل تحقيق السياسة الاجتماعية المتكاملة.

ملخصات الرسائل العلمية

التحليل السوسيولوجي للخطاب الديني اليومي عند بعض الشرائح الاجتماعية في الريف والحضر*

عرض: شريف محمد عوض

أولا: فكرة وموضوع الدراسة:

للدين دور واضح في مجتمعات العالم الثالث بعامة والعالم الإسلامي خاصة، حيث نجد أن الدين الإسلامي في المجتمع العربي لعب دوراً واضحاً وكبيراً في تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع. فهو لا يمثل هامشية في الحياة اليومية يمارسه الأفراد كما تمارس الأنشطة الأخرى، بل إنه نشاط جوهري وأساسي يسعى الفرد لتمثل قيمه والمحافظة عليه ورفض ما يتعارض معه فكراً وعملا.

والدراسة هذه لا تسعى إلى بحث ودراسة التدين الشعبي؛ ولكنها تتجه نحو دراسة جانب من جوانب التدين، ذلك الجانب المرتبط بالخطاب الديني اليومي. وهذا الخطاب يناظر أو يقابل الخطاب الديني الرسمي الذي يوجد في الخطب والكتب الدينية الرسمية. ومن ثم فإن أهمية الدراسة تأتي في دراسة الخطاب الديني في إطار علم الاجتماع، حيث ندرة الدراسات في هذا المجال. كما أن تعبير الخطاب الديني من التعبيرات الحديثة في مجال العلوم الاجتماعية عامة، واللغويات الاجتماعية خاصة؛ فلا يزال البحث فيه بكراً على مستوى العالم.

---

* رسالة دكتوراه للباحث محمد عبد السلام ، أجيزت من قسم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة ، 2006

كما تكمن الأهمية أيضاً في التعرف على ما يشكله الخطاب الديني لدى الشرائح الاجتماعية من تكيف مع المتغيرات المجتمعية ذات الإفرازات المتنوعة، فلا يرتبط الدين بطبقة دون أخرى، ولكن قد ترتبط طبقة ما بالدين بشكل يظهر تفهمها للأفكار الدينية من خلال واقعها والظروف المحيطة بها. لهذا يترجم الدين في النهاية إلى فكر ديني يظهر بشكل مميز في كل طبقة أو شريحة. ويدل التنوع في الفكر الديني بين الطبقات أو الشرائح الاجتماعية المختلفة على التفاعل بين الأفكار الدينية والسلوك الديني وبين مختلف جوانب الحياة الأخرى.

والخطاب الديني اليومي للأفراد هو الذي يتضح في أحاديثهم العابرة وفي ممارستهم اليومية، وفي رؤيتهم للعالم من المنظور الديني. كما أن لعالم الحياة اليومية خطاباً يختلف عن الخطاب المؤسسي، وهذان الشكلان لا ينفصلان، بل يتبادلان التأثير بشكل صريح أحياناً وضمني أحياناً أخرى. ففي ضوء ما يتوفر للخطاب الديني الرسمي من مصادر قوة وإمكانيات اتصالية، فإنه يتمتع بالضرورة بقدر من السيطرة والهيمنة. ومن ثم فالخطاب الديني في الحياة اليومية لا يمكن عزله عن الإطار العام أو المنظومة الكبرى التي يوجد بداخلها. وبالتالي فإننا نتوقع حلقات اتصال بين نمطي الخطاب الديني: الرسمي واليومي.

ثانيا: مشكلة الدراسة وأهدافها:

تعد الدراسة محاولة للاقتراب من عالم الحياة اليومية للأفراد والجماعات في المجتمع، وخاصة أن كثيراً من الدراسات التي تناولت الواقع الإسلامي في المجتمع المصري، تناولته في ضوء أبعاد ثلاثة: البعد الأول؛ يتعلق بالجماعات الإسلامية، والبعد الثاني؛ اهتم بدراسة الجماعات الصوفية، أما البعد الثالث:؛ فمتعلق بالمؤسسات الدينية. في حين أن هناك شرائح أخرى عريضة من أفراد المجتمع لابد من معرفة موقفها من الدين من خلال تحليل خطابها الديني، وخاصة إذا ما كان التدين سمة مصرية أصيلة وقديمة منحت المصري قوة داخلية ومقاومة خارجية ضد كثير من الأخطار والمحن والمآسي عبر التاريخ. فمصر تلقائياً بيئة طبيعية للدين وتربة خصبة صالحة للتدين.

كما أن الدراسة محاولة لمعرفة ما يشكله الخطاب الديني من أهمية في دخول الفرد في عالمه بما يتماشى مع وضعه الاجتماعي. لذا تكمن مشكلة الدراسة في الكشف عما يتضمنه الخطاب الديني من رؤية الأفراد لواقعهم وقضايا مجتمعهم وللعالم من حولهم؛ وهل يختلف هذا الخطاب وفقاً لموضوعاته وخصائصه ومصادر تشكيله من شريحة اجتماعية لأخرى. ولتحديد مشكلة الدراسة على نحو دقيق تم تحديد عدد من الأهداف التي تتبلور حولها الدراسة على النحو التالي:

1 - رصد موضوعات وملامح الخطاب الديني اليومي.

2 - الوقوف على التمايزات في الخطاب الديني اليومي بين الشرائح الاجتماعية المختلفة.

3 - الوقوف على التمايزات في الخطاب الديني اليومي بين الريف والحضر.

4 - الكشف عن علاقة الخطاب الديني اليومي بالخطاب الديني الرسمي.

5 - الكشف عن مصادر تشكيل الخطاب الديني اليومي.

ومن ثم يمكن ترجمة مشكلة الدراسة وفقاً لهذه الأهداف في عدد من التساؤلات العامة والفرعية على النحو التالي:

1 - ما موضوعات الخطاب الديني؟ وهل تدور هذه الموضوعات حول القضايا المطروحة نفسها في الخطاب الرسمي؟ أم أنها تختلف؟ وفي حالة اختلافها؛ ما طبيعة هذا الاختلاف؟ وهل تهتم بقضايا عامة أم بقضايا خاصة؟ وما هي خصائص الخطاب الديني اليومي؟.

2 - ما مدى التباين بين موضوعات الخطاب الديني اليومي في الريف والحضر؟

3 - ما مدى تباين بين موضوعات الخطاب بتباين الشرائح الاجتماعية المختلفة؟ وهل هناك علاقة بين ما يطرح من موضوعات دينية في حوارات الحياة اليومية وبين الوضع الطبقي؟

4 - كيف توظف الشرائح الاجتماعية المختلفة للخطاب الديني في علاقات التفاعل؟ أي كيف توظف الخطاب الديني في تبرير مواقف معينة؟ أو في حل المشكلات

التفاعلية؟ أو في اكتساب مكانة اجتماعية؟ وهل يوظف الخطاب الديني في تدعيم السلطة وتبرير الخطاب السياسي؟

5 - ما مصادر تشكيل الخطاب الديني اليومي؟ وهل تؤثر وسائل الإعلام على تشكيل الخطاب الديني اليومي؟ وهل للفاعلين الدينيين الذين ترتبط وظائفهم بالدين تأثير في هذا المجال؟ وهل «المسجد» (خطب الجمعة والدروس الدينية) يلعب دوراً في تشكيل هذا الخطاب؟ وهل للجمعيات الأهلية وفكرة التكافل الاجتماعي دور في خلق خطاب ديني يومي؟

6 - ما أوجه التشابه والاختلاف بين الخطاب الديني الرسمي والخطاب الديني اليومي؟ أي هل هناك قضايا مجتمعية تخص خطاباً دون غيره؟ وهل للخطاب الديني الرسمي هيمنة على الخطاب الديني اليومي؟

ثالثا: المفاهيم الأساسية للدراسة:

تقوم الدراسة على أربعة مفاهيم أساسية: أولها: الخطاب Discourse؛ وهو مفهوم يجمع بين اللغة وممارستها، أي بين النص أو الجملة أو الكلمة وبين السياق أو الواقع بكل تفاعلاته الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والسياسية والثقافية. أي دراسة التأثير الذي تحدثه الاستخدامات اللغوية على الآخرين، أو المتلقين أثناء عملية الاتصال أو التداول الخطابي.

ومن ثم يشير مفهوم الخطاب بصفة عامة إلى كل إنتاج ذهني منطوقاً أو مكتوبا، فردياً أو جماعيا، ذاتياً أو مؤسسياً في صورة عبارات لغوية أعيدت صياغتها النظرية في حدود وحدة أكبر من الجملة وهي الخطاب. فالخطاب رسالة من الكاتب إلى القارئ تتم عبر النص، ومن المتكلم إلى السامع عبر الكلام بغرض تحقيق التواصل البشري. ثانيها: الخطاب الديني Religious Discource الذي يعد من التعبيرات الحديثة في مجال العلوم الاجتماعية عامة واللغويات خاصة، ومجال البحث في هذا المجال لا يزال بكراً على مستوى العالم. وللخطاب الديني نوعان من الاستخدام، يجب التمييز بينهما: الأول هو المعنى الدراج والشائع بيننا. أما الثاني: فهو المعنى المستمد من تعبيرات الفلسفة ما بعد

الحداثية، خاصة لدى فوكو، وهو يعني منظومة ما من الأفكار والمفاهيم وطرق التفكير والمواقف تجاه موضوع معين.

ومن هذا المنطلق، تعتمد الدراسة على مفهومين للخطاب الديني، الأول: الخطاب الديني الرسمي، والثاني: الخطاب الديني اليومي. Everyday Religious Discource وثالثتهما: الحياة اليومية Everyday Life، وذلك باعتبارها الوجود المتعين للإنسان، حيث يتضمن هذا الوجود وسطاً معيشياً مادياً يعيش الفرد فيه، ووسطاً ثقافيا، وتفاعلات بين الوسط المادي والثقافي، وأشكالاً للتداخل تسهم في إعادة إنتاج الحياة اليومية، إذا ما فشلت مظاهر التبادل المادي والثقافي في ذلك، أو إذا ما خلقت مظاهر التبادل المادي والثقافي توتراتها وصراعاتها الخاصة؛ وتكشف عنها مواقف تفاعل حياتيه موزعة على فترات اليوم المختلفة وعلى الأماكن المختلفة. ورابعتهما: الشريحة الاجتماعية Social Stratum والتي يستخدمها الباحث باعتبارها جماعات من الناس يتميز أفرادها ببعض السمات المشتركة؛ ككمية الدخل أو المستوى التعليمي أو الديانة أو مكانها في سلم الهيبة الاجتماعية داخل المجتمع.

رابعا: مجتمع الدراسة والإجراءات المنهجية:

1- مجتمع الدراسة:

تعتمد الدراسة على وحدة مكانية مقسمة إلى قسمين:

1 – 1 قسم متعلق بالريف، ويمثله «قريتا جريس ومنشأة جريس». هذا على مستوى المقابلات المتعمقة ودراسة الحالات. أما على مستوى مجتمع صحيفة تسجيل الموقف فلم يكن محدداً وفقاً لطبيعة إجرائه. ومن ثم شمل أكثر من موقع في الريف «خاصة ريف وجه بحري».

1- 2 قسم متعلق بالمدينة، ويمثل هذه الوحدة المكانية «مدينة القاهرة» هذا على مستوى المقابلات المتعمقة ودراسة الحالات. أما على مستوى مجتمع صحيفة تسجيل الموقف فكان أكثر ارتباطاً بمدينتي الجيزة والقاهرة.

2- الإجراءات المنهجية:

2-1 **منهج الدراسة:** تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي كأحد المناهج الملائمة للدراسة؛ مستخدمة في ذلك، طريقة دراسة الحالة، لأنها تمكن الباحث من النفاذ بعمق إلى الظواهر أو المواقف التي يقوم بدراستها بدلاً من الاكتفاء بالجوانب السطحية التي قد لا تكون ذات دلالة حقيقية.

2- 2 **أدوات جمع البيانات:** اعتمدت الدراسة على أكثر من أداة مفادها تحقيق ما يسمى بالتكامل المنهجي في دراسة الظاهرة.

2-2-1 **صحيفة تسجيل الموقف:** وقد خصصت هذه الصحيفة لتسجيل «لقطة» من الأحاديث العادية في الحياة اليومية عن الخطاب الديني. وقد تم تسجيل هذه المواقف في أماكن مختلفة ومتباينة (المنازل، الشارع، المواصلات العامة، المؤسسات الحكومية... الخ) مع وصف المكان الذي يدور فيه الحديث.

2-2-2 **دليل المقابلة:** فقد اعتمدت الدراسة على نوعين من الأدلة؛ دليل خاص بالشرائح الاجتماعية، ودليل خاص بأئمة المساجد والفاعلين الدينين.

2-3 **عينة الدراسة:** اعتمدت الدراسة على نوعين من العينة، عينة عشوائية وعينة عمدية.

2-3-1 **العينة العشوائية:** اعتمد الباحث في عينته لمواقف الحياة اليومية على الأسلوب العشوائي؛ وإن كان هناك انتقاء للموقف الذي يدور حديثه وموضوعه عن الخطاب الديني بالأخص. وكانت تدون المواقف التي يصادفها الباحث في حياته اليومية، وليس بالضرورة أن يكون هو عضواً فاعلاً فيها فحسب، بل المواقف التي تحدث على مرأى ومسمع منه.

2-3-2 **العينة العمدية:** اعتمد الباحث في عينته الخاصة بالشرائح الاجتماعية وأئمة المساجد والفاعلين الدينيين على عينة عمدية. فتم اختيار

ستين حالة يمثلون ثلاثة مستويات اجتماعية متباينة (عليا - وسطى - دنيا) وفقاً لمؤشرات ومحكات اجتماعية اقتصادية.

4-2 **أساليب التحليل والتفسير:** اعتمد الباحث في دراسته على التحليل بنوعيه الكمي والكيفي، نظراً لما تقتضيه طبيعة الدراسة، ووفقاً للأدوات المستخدمة في جمع المادة.

خامسا: نتائج الدراسة:

لقد أثبتت الدراسة مع نهايتها أن الخطاب الديني اليومي خطاباً متنوعاً في موضوعاته وقضاياه وخصائصه ومصادر تشكيله. بالإضافة إلى تمايزاته على مستوى الريف والحضر، وكذلك على مستوى الشرائح الاجتماعية المختلفة. حيث توصلت الدراسة إلى النتائج والاستخلاصات الآتية:

1- **من حيث موضوعات وقضايا الخطاب الديني اليومي:** أثبتت الدراسة أن موضوعات الخطاب الديني اليومي موضوعات متنوعة لا ترتبط فقط بالموضوعات الدينية التقليدية (العبادات والعقائد والمعتقدات...)، ولكن جمعت صحيفة تسجيل المواقف اثنين وسبعين موضوعا. تكاد تكون هذه الموضوعات شاملة لكل جوانب الحياة اليومية. فقضية العبادات شكلت أعلى نسبة على مستوى مواقف الحياة 21.6 ٪، ثم قضية العادات وشكلت 17 ٪، ثم مشكلات الحياة اليومية بنسبة 14.6 ٪، والمعاملات بنسبة 13.8 ٪، وقضايا المرأة بنسبة 12.2 ٪، والموضوعات المستحدثة بنسبة 8.8 ٪، والمعتقدات بنسبة 6.8 ٪، ثم قضية الإعلام والدعوة بنسبة 5.1 ٪ من مجموع مواقف الحياة. وهذا فيه دلالة كبرى على وجود الخطاب الديني على مستوى مناحي الحياة، كما يكشف عن أن الدين ركيزة أساسية من ركائز خطاب الحياة اليومية، بل وأولها من حيث الأهمية.

2- **خصائص الخطاب الديني اليومي:** لقد كشفت الدراسة عن مجموعة من الخصائص تسم الخطاب الديني اليومي بصفة عامة، وهي:

- ❖ إصدار الأحكام (الفتاوى والتقييم): حيث الفتاوى وإصدار الأحكام الدائرة في فلك الحلال والحرام، وليس بالضرورة الحلال والحرام الديني (أي المباح والمحظور شرعا)، ولكن أحياناً الحلال والحرام الذي يتماشى ويخضع للظروف الاجتماعية المعاشة، فحيثما تقتضي المصلحة فثم شرع الله، ومن ثم يأتي الحكم والتقييم من منطلق قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات».
- ❖ التناقضات: حيث تسيطر على خطاب الحياة اليومية مسألة الخلافات المنطلقة أساساً من فكرة الأحكام الضدية. وكشفت هذه الخاصية عن نوعيات للخطاب الديني اليومي؛ حيث الخطاب المتشدد والآخر المتسامح. وكان حال الخطاب الديني اليومي يأخذ بقاعدة «أن الاختلاف رحمة».
- ❖ الحنين للماضي: وهي تعد خاصية أساسية في الخطاب الديني اليومي، حيث التراث والتوحد مع الماضي، واتباع السلف، والنظرة إلى أنه لا يصلح حال هذه الأمة، إلا بما صلح به حال أولها، ومن ثم الاعتماد على النقل دون العقل.
- ❖ النصح والإرشاد: وهذه خاصية تعتمد على مسألة القبول والتقبل «دون ضغط وقهر» والمعالجة بشكل فيه لين دون تعصب ولا تزمت، وتيسير دون تعسير، والدعوة بالتي هي أحسن. وبرزت هذه الخاصية عند الدعاة الجدد، حيث اعتمادهم على النصح والإرشاد لا القهر والإرهاب، وظهرت هذه الخاصية بشكل واضح في معالجات مشاكل الحياة اليومية خاصة في الريف.

3- مصادر تشكيل الخطاب الديني:

كشفت الدراسة عن تنوع مصادر تشكيل الخطاب الديني (حيث المصادر الرسمية، والأخرى غير الرسمية). كما احتل في المرتبة الأولى «المسجد» كمصدر أساسي من مصادر تشكيل الخطاب الديني اليومي، وذلك من خلال ما يقدمه من خطب الجمعة والدروس الدينية، ثم المؤسسة التعليمية ودورها في عملية التنشئة الدينية السليمة (خاصة الأزهر جامعاً وجامعة) والتركيز على المؤسسة الدينية يعني تخريج دعاة قادرين على تشكيل وعي ديني صحيح. ثم الأسرة والتنشئة الدينية، حيث أثبتت الدراسة أن للأسرة أعظم الأثر في عملية التنشئة الدينية للنشء منذ الصغر.

كما كشفت الدراسة عن أهمية دور وسائل الإعلام، وخاصة المرئي منها، حيث ما تقدمه من محتويات دينية يكون لها أكبر الأثر في تشكيل الخطاب الديني اليومي، وظهر ذلك جلياً في الحضر، وخاصة لدي الشريحة الاجتماعية العليا. كما كان لإذاعة القرآن الكريم دور كبير في تشكيل الخطاب الديني اليومي؛ خاصة فيما تطرحه من استفسارات حول قضايا العصر. كما كان للأصدقاء «الأخوة في الدين» دور في تشكيل الخطاب الديني اليومي عند البعض، وخاصة في فكرة تبادل الأشرطة والاسطوانات الخاصة بسلسلة موضوعات لبعض الدعاة الدينيين.

وأخيراً تناولت الدراسة موضوع العلاقة بين الخطاب الديني اليومي والخطاب الديني الرسمي، وذلك عن طريق المقارنة بين آراء ممثلي الخطاب الديني الرسمي (أئمة المساجد والفاعلين الدينيين) وبين آراء الشرائح الاجتماعية، بالإضافة إلى ملاحظات الباحث وما أتت به صحيفة تسجيل الموقف من عبارات دالة عن الخطاب الرسمي. واكتشفت الدراسة أن الخطاب الديني الرسمي له الهيمنة والسيطرة على الخطاب الديني اليومي، وإن كانت هناك رؤى نقدية من الخطاب اليومي الرسمي. وفي النهاية طرحت الدراسة رؤية تقويمية للداعية المعاصر وكيف يكون حسن الخطاب.

صدر حديثا

عن

جمعية الاجتماعيين



الادوار المستجدة للعمل الاجتماعي والدولة في ظل العولمة

يضم مجموعة

من البحوث والدراسات لباحثين ومفكرين عرب عن العولمة وادوارها وأثرها على دول الخليج العربي والوطن العربي ومؤسسات المجتمع المدني.

يطلب من: جمعية الاجتماعيين ص.ب: ٣٧٤٥
الشارقة – الإمارات العربية المتحدة

مجلة

رئيس التحرير : عبد العزيز العبد الله التركي

مدير التحرير : محمد عثمان النجومي

النفط والتعاون العربي

مجلة فصلية محكّمة تصدر عن الأمانة العامة
لمنظمة الأقطار العربية المصدّرة للبترول

- الهدف الرئيسي للمجلة هو المساهمة في نشر الوعي، وتنمية الفكر العربي المشترك حول قطاع النفط والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي.
- ترحب المجلة بكل البحوث السليمة والخلاقة والمبدعة التي تساعد على تطوير الاقتصاد العربي في إطار أهداف وفلسفة المجلة.
- وتقبل المجلة مراجعات الكتب عن النفط والتنمية والتي تتضمن عرضًا للمحتوى، إضافة الى النقد والتحليل.

المراسلات توجّه الى رئيس التحرير

العنوان : منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول
ص . ب : 108 مجلس الشعب 11516
تلكس : 21158 OAPEC UN
فاكسميلي: 3542601
القاهرة - جمهورية مصر العربية



التعاون
Attaawun

رئيس التحرير
الدكتور مرزوق بشير مرزوق

صدر العدد الأول
في ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ ـ يناير ١٩٨٦ م

ـ تقبل الدراسات والبحوث والمقالات ذات الصلة المباشرة بقضايا دول مجلس التعاون في جميع المجالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والإعلامية سواء كانت مكتوبة باللغة العربية أو الإنجليزية .

ـ تشمل على بحث أو دراسة رئيسية إضافة إلى الأبواب الثابتة الأخرى تحت عنوان : بحوث ـ آراء ووجهات نظر / تقارير / وثائق / عرض كتب / يوميات مجلس التعاون / بليوغرافيا مجلس التعاون / إحصاءات مجلس التعاون

يحررها نخبة من الباحثين والمختصين
يمنح المشارك مكافأة مالية وفق نظام المكافآت الخاصة بالمجلة

توجه جميع المراسلات الى : رئيس التحرير ـ مجلة التعاون
ص . ب : ٧١٥٣ ـ الرياض : ١١٤٦٢
هاتف : ٤٨٨٠٤١٢ (٩٦٦١)
فاكس : ٤٨٢٩١٠٩ (٩٦٦١)
Email : attaawun@gcc-sg.org

شؤون اجتماعية | قسيمة اشتراك

أرجو تسجيل/ تجديد اشتراكي/ اشتراكنا في المجلة لمدة ..... ، عدد النسخ .....

الاسم .....

العنوان .....

ص. ب .....

التاريخ .....

المبلغ المرسل ..... ☐ نقداً ☐ شيكاً ☐ حوالة

دولة الامارات العربية المتحدة، الشارقة، ص. ب: 3745، هاتف: 06-5567722، فاكس: 06-5567227

الاشتراكات للأفراد سنوياً: – في الامارات: 40 درهماً – في الوطن العربي: 15 دولاراً – في الخارج: 20 دولاراً
للمؤسسات سنوياً: – في الامارات: 100 درهماً – في الخارج: 40 دولاراً

الاشتراكات

للأفراد	سنة	سنتان	ثلاث سنوات	أربع سنوات
الامارات	40 درهماً	70 درهماً	100 درهماً	120 درهماً
الوطن العربي	15 دولاراً	25 دولاراً	40 دولاراً	50 دولاراً
البلاد الاخرى	20 دولاراً	35 دولاراً	50 دولاراً	60 دولاراً
للمؤسسات				
الامارات	100 درهماً	175 درهماً	250 درهماً	300 درهماً
البلاد الاخرى	40 دولاراً	70 دولاراً	100 دولاراً	130 دولاراً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً
تسدد الاشتراكات إما نقداً أو بشيك لصالح مجلة شؤون اجتماعية

Journal of Social Affairs | Order Form

Name .....

Address .....

P.O.Box .....

Date .....

Please invoice me at the ☐ institutional rate ☐ individual rate

Tel: (9716) 5055520 | Fax: (9716) 5585066
E-mail: nmourtada-JSA@ausharjah.edu
P.O.Box: 26666 | Sharjah, United Arab Emirates

Subscriptions

The *Journal of Social Affairs* is published quarterly, in the Spring, Summer, Fall, and Winter

For personal subscriptions	1 year	2 year	3 year	4 year
UAE	40 DHS	70 DHS	100 DHS	120 DHS
Arab Countries	15 $	25 $	40 $	50 $
Elsewhere	20 $	35 $	50 $	60 $
For institutions				
UAE	100 DHS	175 DHS	250 DHS	300 DHS
Elsewhere	40 $	70 $	100 $	130 $

Inquiries about subscriptions should be addressed to:

Nada Mourtada-Sabbah, Ph.D.
JSA, Deputy Editor-in-Chief
American University of Sharjah
P.O. Box 26666 | Sharjah, United Arab Emirates
E-mail: nmourtada-JSA@ausharjah.edu

Subscriptions for one year

For personal subscriptions

UAE	40 DHS
Arab Countries	15 $
Elsewhere	20 $

For institutions

UAE	100 DHS
Elsewhere	40 $

Prices

UAE	10 DHS
Bahrain	1 Dinar
Kuwait	1 Dinar
Qatar	10 Riyal
Saudi Arabia	10 Riyal
Oman	1 Riyal
Yemen	100 Riyal
Egypt	4 Pound
Lebanon	2000 Pound
Syria	25 Pound
Sudan	100 Dinar
Libya	600 Dinar
Algeria	10 Dinar
Tunisia	1 Dinar
Morocco	7 DHS
Jordan	1 Dinar
Iraq	1000 Dinar

Inquiries about subscriptions should be addressed to:

Nada Mourtada-Sabbah, Ph.D.
JSA, Deputy Editor-in-Chief
American University of Sharjah • P.O. Box 26666 • Sharjah,
United Arab Emirates • E-mail: nmourtada-JSA@ausharjah.edu

On the likelihood of Developing a Distinct Arab Sociological Perspective

Mahmoud Al Dhaouadi

This essay is a strong appeal to Arab sociologists to establish an indigenous sociology within the framework of the Islamic Arab culture. The legitimacy of this is inspired by two basic intellectual aspects of this culture. On the one hand, the Islamic Arab culture stresses very much that all knowledge, sciences and disciplines must share one single epistemology. The call for the latter is increasingly adopted today by a greater number of Western thinkers and scientists both in the social and natural sciences. The wide spread of the ethics of the unity of the epistemology among all disciplines will likely put an end to the present unhealthy phenomenon of the Two Cultures encountered first in the West and then elsewhere. On the other hand, the vision of the Islamic Arab culture of the presence of transcendental/metaphysical dimensions of what we call cultural symbols should open up vast horizons for the establishment of a new and potentially solid sociological thought of a new conceptualization of culture as a system. This may allow Arab sociologists and others to envision better and more credible paradigms, theories, and empirical research that promise high credibility in dealing with the profound layers and perplexities of the concept of culture. This should greatly enhance our understanding and explain such social phenomena as the strong continuing solidarity found among the peoples of the Middle East since Islam came to this region over 13 centuries ago as a religion, a language and culture ■

Polygamy in Kuweiti Society: A Sociological Perspective

Fahd Al Nasser and Maha Ghannam

Polygyny has been misinterpreted, misunderstood, and misused. However, the actual practice of polygyny does not seem to be as much of an issue as does the way in which it is applied. Although previous studies have shown that polygyny was popular especially among the tribes, current statistics state otherwise. The reasons for this decline could be the social change has been taking place in the Gulf for the past 20 years. Youth are going abroad to study and have thus welcomed Western influence in many aspects of their lives, including the perceptions of marriage. The level of urbanization in different geographical areas in the Gulf is another factor. This study aims to shed light on the position of Muslim youth on the practice of polygyny. Results from a questionnaire and interviews showed that males and females perceive polygyny in significantly different ways, with 60 percent of the total sample rejecting the practice of polygyny outright ■

The Social Impact of Satellite TV: A Field Study on Students at UAE University

Saleh Abdel Azim

This study was designed to trace the social impact of satellite television channels on the Arab audience. A 41-item questionnaire was given to 104 female students and 61 male students from various majors at United Arab Emirates University. The study found that almost 33 percent of respondents prefer to watch Arab channels, while almost 4 percent prefer to watch foreign channels. Almost 54 percent of respondents prefer to watch entertainment programs. In addition, almost 25 percent of respondents stated that they prefer to watch satellite channels over reading books and newspapers ■

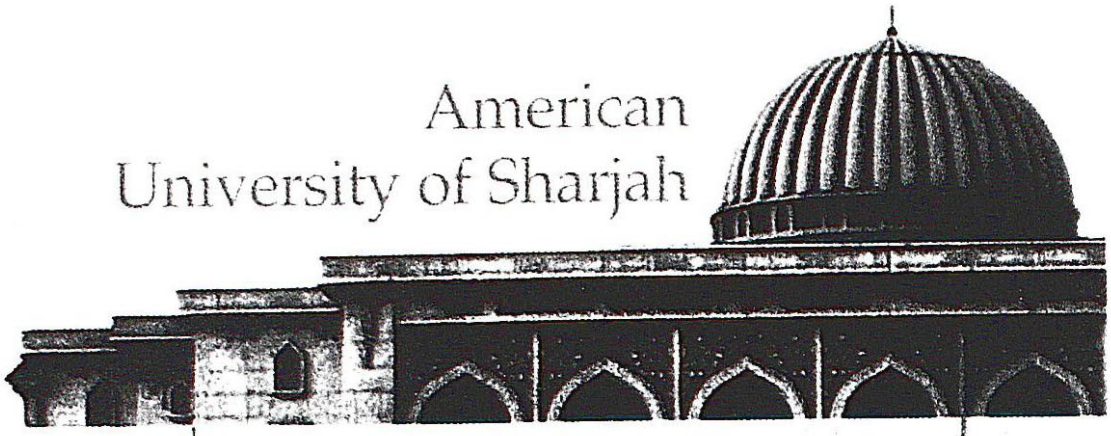
Abstracts in English for Articles in Arabic

The Arab World between Uniformity and Diversity: An Analytical Study Parameters

Hassan Salameh and Khalil Darwish

This study examined both similar and diverse attributes in the Arab Homeland, distinguishing its regional framework, which is divided into several Arab states. Accordingly, the study conducted a space comparison among such states, seeking common parameters applied to most of them, and to be embodied in one geographical region that differs from others. The comparison covered space and environmental attributes, both physical and human, such as climate, geomorphology, water resources, demographic characteristics, urbanization, and cultural, social and economic measures.

The study concluded that the Arab Homeland, although large, enjoys general and common attributes that support its geographic regionalism, and its political division does not discredit its regional identity ■



College of Arts and Sciences

Major in International Studies: Preparing Students for a Global Market

The interdisciplinary BA program in international studies at AUS offers students a unique opportunity to prepare for a global political and business environment that is increasingly complex. Weaving together strands from all the social sciences, as well as international law, cultural studies, and literature, into a coherent and comprehensive program, the international studies curriculum assists students in acquiring a broad understanding of world cultures and events. Students specialize in one of four concentrations.

International Relations

Students who select the international relations concentration examine the many ways in which the citizens of nations, each with its own unique history, political system, economic system, social philosophy, and set of policies, interact with each other. Students who select this course will be prepared for careers in law and diplomacy, international organizations, government, international business, travel and tourism, and the media.

International Economics

The International Economics Concentration offers students specialized study in international trade, finance, political economy, and economic development. Students in this concentration will be prepared for careers in international business, finance, international organizations and government.

Arab Studies in a Global Context

Arab Studies in a Global Context will enhance understanding, especially among non-native students, of the Arab World, its people, history, economy, social life and culture. Unlike most western programs in Arab Studies, this concentration studies the Arab peoples, culture, and institutions from an intellectually oriented Arab perspective. Students who take this concentration will be prepared for careers in journalism and the media, diplomacy, government, international business, and travel and tourism.

Western Studies

Currently, no institution or academic program in the Arab World provides systematic, scholarly study of the West. This concentration seeks to fill this gap with a course of study focused on the West and its ideologies and systems of belief, history, political and administrative systems, economics, social life, culture and traditions. Designed especially for student from the Arab world, this course of study will give students an understanding of Western societies and peoples. Students who select this concentration will be prepared for careers in law and diplomacy, international business, travel and tourism, government and the media. Students will also be prepared for graduate studies in Western academic institutions.

For more information on this exciting and innovative interdisciplinary program supported by fifteen full-time faculty in our Department of Arabic, Humanities and Social Sciences and the resources of the wider AUS community, please contact our International Studies Advisor, Dr. Lawrence T. Woods, at lwoods@aus.ac.ae or our Department Chair, Dr. Andy Barnett, at abarnett@aus.ac.ae. Go international. Go AUS.

of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry. Berkeley: University of California Press.

Peretz, Isabelle, and Robert Zatorre. 2003. *The Cognitive Neuroscience of Music*. New York: Oxford University Press.

Plato. 1995. *The Republic*. Translated by Benjamin Jowett. New York: P. F. Collier & Son.

Reilly, M. 1999. "Incorporating Music into the Surgical Environment." *Plastic Surgical Nursing* 19(1):35–38.

Rûmî, Maulana Jalal al-Din Muhammad. 1336/1957. *Kulliyāt-i Shams-i Tabrizi ya Divān-i Kabār*. Edited by Badi 'ozzaman Forouzanfar. Tehran: Amir Kabir.

———. 1925–1940. *Mathnavî*. Edited by R.A. Nicholson, 8 vols. London: Luzac.

———. 1968. *Divān-i Shams-i Tabrizi* (English and Persian). Selections, *Mystical Poems of Rûmî*, first selection, poems 1–200, translated by Arthur John Arberry. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1979. *Divān-i Shams-i Tabrizi* (English and Persian). Selections, *Mystical Poems of Rûmî*, second selection, poems 201–400, translated by Arthur John Arberry. Boulder, CO: Westview Press.

Tabrizi, Shams. 1336/1957. *Kulliyāt-i Shams-i Tabrizi ya Divān-i Kabār*. Edited by Badi 'ozzaman Forouzanfar. Tehran: Amir Kabir.

———.1369/1990. *Maqālat-i Shams-i Tabrizi*. Edited by Muhammad Ali Muvahed, 2 vols. Tehran: Kharazmi.

Tabarî, Muhammad ibn Jarîr. 1999. *The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*. Translated **and annotated by C. E. Bosworth.** Albany: State University of New York Press.

Tafazzuli, Abu al-Qasim. 1382/2003. *Sama`*. **Tehran: Zaryab**.

Turner, Colin. 1997. *Layla and Majnun*. London: Blake Publishers.

Wigram, Tony. 1999. *The Clinical Applications of Music Therapy in Developmental Disability, Pediatrics, and Neurology*. Edited by Jos De Backer. London: Jessica Kingsley Publishers.

References

Arberry, Arthur J. 1980. *The Koran Interpreted,* **2 vols. in one. London: Allen & Unwin.**

Aristotle 1982. *Poetics*. Translated with an introduction and notes by James Hutton. New York: Norton.

'Attâr Nîshâpûrî, Sheikh Farid al- Dîn Muhammad. 1374/1995. *Divan*. Edited by Taqi Tafazzoli. Tehran: 'Ilmî va Farhangûî.

Avicenna. *al-Shifa': al-Riyadiyat*. 1980. al-Qahirah: al-Hay'ah al-Misriyah al-`Ammah lil-Kitab.

Beaulieu, John. 1987. *Music and Sound in the Healing Arts*. Barrytown, NY: Station Hill Press.

Boyce, Mary. 1979. *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge and Kegan Paul.

Campbell, Don. 1991. *Music Physician for Times to Come: An Anthology*. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1991.

Confucius. 1997. *The Analects of Confucius*. Translated by Lun Yu. Introduction and notes by Chichung Huang. New York: Oxford University Press.

d'Erlanger, Baron Rodolphe. 1930. *La Musique Arabe*, vol. 2. Avicenne: Kitabu' s-Sifa'. Paris: Geuthner.

Farabi, Abu Nasr. 1967. *The Great Book of Music*. Edited by G.A. Khashab and M.A. al-Hafni. Cairo: Dar al-Kâtib al-'Arabî.

Ghani, Abolghasem. 1369/1970. *Tarikh-i Tasavvof dar Islam*. Tehran: Zavvar.

Hâfiz Shîrâzî, Khajeh Shamseddin Muhammad. 1378/1999. *Divan*. Edited by Elahi Qomsheiy. Tehran: Kolhar.

Hakimi, Isma`il. 1359/1980. *Samâ' dar Tasavvuf* (سماع در تصوف). Tehran: Tehran University.

Halpern, Steven, and Louis Savary. 1985. *Sound Health: The Music and Sounds That Make us Whole*. San Francisco: Harper.

Hammerschlang, Carl. 1989. *The Dancing Healers: A Doctor's Journey of Healing with Native Americans*. San Francisco: Harper.

Henry, L.L. 1995. "Music Therapy: A Nursing Intervention for the Control of Pain and Anxiety in the ICU: A Review of the Research Literature." *Dimensions of Critical Care Nursing* 14(6):295–304.

Inglis, Brian, and Ruth West. 1983. *The Alternative Health Guide*. New York: Knopf.

Kaemmer, John Edmund. 1993. *Music in Human Life: Anthropological Perspective on Music*. Austin: University of Texas Press.

Kaempf, G., and M.E. Amedei. 1989. "The Effect of Music on Anxiety: A Research Study." *Association of Operating Room Nurses Journal* 50 (July):112–18.

Klein, S.A., and M.L. Winkelstein. 1996. "Enhancing Pediatric Health Care with Music." *Journal of Pediatric Health Care* 10(2):74–81.

Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration*

Being the recipient of the early rhythms and movements, the present day is not condemned to silence either, having continued to produce remarkably elaborated works of art in the fields of dance and music. Our own highly commercialized cyber-world moves alongside the hustle and bustle of the rhythms and vibrations that Terpsichore and Euterpe once laid.

Dance and music in Persian Sufism, from its earliest days till today, reflect the intimacy of Terpsichore and Euterpe's inspirations in our lives. The phenomenal power of dance and music to motivate the inner soul, and their efficiency to transcend physical and spiritual boundaries and borders, provide vital assets to celebrate the glory of Love. More importantly they function as media to visualize the steps from multiplicity to unity and from unity toward multiplicity, which facilitates Love of the Lord and His creation ■

اي چنگ پرده هاي سپاهانم آرزوست
وي ناي ناله خوش سوزانم آرزوست
O musician, play the lyre and tambourine.
Do sing of the happy tradition.
مغني دف و چنگ را ساز ده
به آيين خوش نغمه آواز ده

The manifestation of the Sufis' spiritual experiences as mirthful rhythms and movements also save and reflect the joyful spirit that Zarathustra (2nd millennium BC) inspired his people with and which was overshadowed by the decline of a high civilization following the Arab invasion, the consequent bloodsheds and the humiliations brought to his "Chevalier Tombé."

Sufi dance and music are also the treasury of some Persian crafts and customs, such as the embroidery that decorates the Sufi dance settings and costumes. Such virtues as Persian hospitality, generosity, modesty, and good manners also manifest themselves as the fragments of Sufi dance and music ceremonial performances and in the festivities held at the Sufi lodges (*khânqâhs*).

Conclusion

Human lives, from the earliest times to the contemporary cyber-world, have been touched on various levels by the dancing of Terpsichore [15] with her lyre and the playing of Euterpe's [16] flute. Credited with such motives as magic powers, fertility, physical and spiritual sanity, marriage and health, or as an element of provocation for restless warriors in their battlefields, musicians and dancers have practiced their arts over millennia, the traces of which are preserved in the cave paintings of our ancestors, the nomadic Hudas,[17] the early hymns and songs of the Vedas,[18] the Gathas,[19] and the Gospels, and have lived on to the techno music and hip-hop dances of our days.

---

15. The muse of dance in Greek mythology.

16. The muse of music in Greek mythology.

17. The Hudas are camel drivers' songs; the rhythm is supposed to mimic the tramp of camels' feet.

18. The Vedas (Sanskrit: "knowledge") are the most ancient sacred scriptures of Hinduism. This body of ancient literature consists primarily of four collections of hymns, which are called the *Rig-Veda* (the oldest of the four Vedas, composed about 1500 BC), the *Sama-Veda,* the *Yajur-Veda,* and the *Atharva-Veda.*

19. The Gathas are the divine songs of Zarathushtra. They are the only part of the Zarathustrian scripture that are directly attributed to Zarathushtra. The Gathas contain five parts: *Ahunuvaiti Gatha, Ushtavad Gatha, Spentamad Gatha, Vohukhashatr Gatha, and Vahestuesh Gatha.*

asceticism in solitude, from the family of the human being (Tabrizî 1369/1990, vol. 2, 123).

So *samâ'* came as the lovers' nurture.
As it has within the intention of gathering all
Inner thoughts get reinforced
Even materialized by the sound and music
The flame of love gets sharper by melodies
As does the fire of those little walnuts (Rûmî 1925–1940, IV vv. 742–744)

پس غذای عاشقان آمد سماع
که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر
بلك صورت گردد از بانگ و صفیر
آتش عشق از نواها گشت تیز
آن چنانك آتش آن جوز ریز

Sufism is not static since its life-giving motions and intentions are produced and emphasized by the vibrations of words as much as they are visualized by the dervishes' step-rhythms. Dance and music in Sufism put the ambitions on the expression of emotions and the communication of such virtues as love, peace, and harmony in a social setting.

The entertaining aspect of dance and music in Persian Sufism is a vital element in spreading the seeds of positive moods and attitudes in human society. The outcome is a rise upward in love and the replacement of losses and mourning by joy and excitement to heal those in need.

Preserving Old Traditions

As cultural acts, dance and music in Persian Sufism encourage and support the performing arts while preserving aspects of Persian culture. The repeated tributes paid to centuries of musicians have reassured the place of dance and music in Persian culture and tradition. Rûmî's sonnets (especially 457) and Hâfiz's *Sâqînâmah* contain references to ancient Persia, all conveyed via smooth movements of the *sâqî* and sweet melodies sung and played by the musicians (Hâfiz Shirâzî 1378/1999, 502):

O lyre, I am longing for the *sepâhân* scale
And I am longing for the sweet moving sound of the flute

Dance and music in Sufism help harmonize one's inner rhythm with nature. They place one in connection with nature by observing and celebrating the signs of the Lord.

> Spring is here dear soul. O fresh branches start dancing!
> Now that Joseph has come, O Egypt and sugar cane start dancing!
> O, sober drunk, annihilation is being written on you!
> The annihilation message has come: for this journey start dancing.
> The deaf and blind of the world, received ointment from Messiah
> Mary's Messiah says: O, blind and deaf, start dancing! (D 189)
>
> آمد بهار جانا , اي شاخ تر به رقص آ
> چون يوسف اندر آمد , مصر و شكر به رقص آ
> اي مست هست گشته , بر تو فنا نبشته
> رقعه فنا رسيده , بهر سفر به زقص آ
> كور و كران عالم , ديد از مسيح مرحم
> گفته مسيح مريم , كاي كور و كر به رقص آ

Promoting Social Life

As a group activity, dance and music in Persian Sufism contribute to the sense and value of community, social life, and being productively energetic. The Sufis, via their dance and music, as seen in the metaphors of "sail" and "anchor" below, encourage exploring spirits while condemning static attitude:

> There comes *samâ'*. O mate arise!
> Be swift and get up when it's time to work.
> Thousand times you slept like an anchor
> This time arise swiftly, as a sail! (D 2341)
>
> سماع آمد هلا اي يار بر جه
> مسابق باش و وقت كار بر جه
> هزاران بار خفتي همچو لنگر
> مثال بادبان اين بار بر جه

Sharing rhythms and movements, besides giving physical and spiritual pleasure and uplifts, can make a group feel unified and valid. The life-affirming attitude of the Sufis in particular is emphasized by dance and music. Rûmî sees the social aspect of *samâ'* being essential as food for dervishes, and Shams Tabrizî excludes those who deny such social activity and who recommend practice of superficial

Dance where you can break your ego down.
Where you can remove cotton from the beard of lust
Dance as senseless jumping is done in circuses
Dancing in their own blood, only real men do
When they are self-liberated, they clap their hands
When they rise above their faults, they perform a dance
Their musicians from within play the tambourine
The seas for their enthusiasm clap their hands
You do not see it, but for their ears
The leaves on branches also clap their hands
You do not hear the leaves clap
Soul's ears are required not those of the body
Shut your ears to lies and nonsense
In order to see the land of the bright soul
(Rûmî 1925–1940, III vv. 95–101).

رقص آن جا کن که خود را بشکنی
پنبه را از ریش شهوت بر کنی
رقص و جولان بر سر میدان کنند
رقص اندر خون خود مردان کنند
چون رهند از دست خود دستی زنند
چون جهند از نقص خود رقصی‌کنند
مطربانشان از درون دف می‌زنند
بحرها در شورشان کف می‌زنند
تو نبینی لیك بهر گوششان
برگها بر شاخها هم کف‌زنان
تو نبینی برگها را کف زدن
گوش دل باید نه این گوش بدن
گوش سر بر بند از هزل و دروغ
تا ببینی شهر جان با فروغ

Dance and music are the vision and sound of Sufi doctrines and provide Sufi interpretations of such values as love, devotion, peace, and tolerance. By putting the theories into practice and by promoting their application in worldly life as well as in spiritual practices, and by overcoming the borders and boundaries laid by language restrictions, dance and music serve as pragmatic aids in Sufi education, and in extending it to as far as the Sufis' step-rhythms could resonate and reflect.

and the Qur'an (43: 10) refers to his songs bringing mirth to all.[13] Today the latest discoveries in human psychology, neurology, and neuromusicology have led to the establishment of music therapy in many fields of medicine including psychiatry, e.g. Aalborg Psychiatric Hospital in Denmark.

This phenomenal aspect of music unveils itself via rhythms and movements in Persian Sufism as well. Dance and music in Sufism help in generating positive energy in body and mind, the outcome of which stimulates spiritual and physical healing. While acknowledging the healing and uplifting effects of their dance and music, Sufis place them at service of humanity and people's spiritual development.

> Get up swiftly and play joy, start *samâ'* and a good time
> It is not good that *daf* hanging head down, and the flute soundless
> The *daf* cheers up lonely hearts,
> The flute gives life to sick bodies
> Why should this mirthful one remain soundless
> And that life-giving one hang dead? (D 2275)
>
> برجه طرب را ساز کن عیش و سماع آغاز کن
> خوش نیست آن دف سرنگون ني بي نوا آویخته
> دف دل گشاید بسته را ني جان فزاید خسته را
> این دلگشا چون بسته شد وآن جان فزا آویخته

The energy released by dance and music at its extreme can alienate the mind to the consciousness and consequently lead to the manifestation of heroic acts, i.e., walking on hot ashes, or sharp nails, etc. This process, with a substantial emphasis on the physical aspect of the exercises, can also be seen in Persian "houses of power and strength" (zûrkhânah).[14]

Encouraging Education

The emphasis of Dervish dance and music on self-discipline and on the strength of body and mind assists in ethical training and in global expansion of Sufi practices. In the following lines, for instance, dance and music are designed as the training process for "devotion" as "self purification."

14. The Persian *zûrkhânah,* or the house of strength, is built with lavish decoration and contains a lowered pit in which groups of men perform wrestling, dance, and feats of strength to the beat of a drummer who also sings mystical verses.

This can explain the application of dance and music as a therapeutic tool in the healing process of mental as well as physical illnesses since ancient times. In classical antiquity, disease was viewed as an imbalance in harmony between a person's physical and psychic nature. Music, in this case, was believed to have divine significance, and thus was extremely important for restoring harmony and heath. The oldest known documentation of medical practices, the Kahum papyri, refer to the use of incantations for healing the sick. One has to remember that in ancient Egypt the professions of priesthood, musicians, and physicians were combined (Klein and Winkelstein 1996).

Music was also used by ancient Hebrews to treat physical and mental illnesses (ibid., 74–81). Romans and Ancient Greeks also benefited from music therapy to deal with mental disorders as well as applying it as an aid to improve their habits and physical activities such as sleeping and eating. Plato (d. 347 BCE) and Aristotle (d. 322 BCE) repeatedly refer to dance and music in their writings (Plato 1995; Aristotle 1982). Plato uses music for health and education whereas in Aristotle, like in some music therapy today, dance and music are more for emotional catharsis. Confucius (551–479 B.C.), as alluded in *Analects*, loved dance and music and valued their effects on the body and inner soul (1997, 7:13 & 3:25). Similar kinds of allusions are made by Muslim thinkers and physicians namely Farabî (870–950) (1967) and Ibn Sînâ (980–1037) (Erlanger 1930–1959). Pythagoras, who included music in his prescriptions to restore harmony in his patients' bodies and souls, is looked upon as the father of music therapy (Campbell 1991, 97–98). Music has a long history of being a treatment for melancholy and depression, too. Hippocrates used it and so did the Renaissance physicians (Reilly 1999, 35–38; Klein and Winkelstein 1996, 74–81).

The effects of music also on digestion were confirmed by the new discoveries of the 18th Century (ibid., 74–81). Native American tribes also use dance and music in healing rituals to destroy the "evil spirits"(Henry 1995). In the Hebrew Bible, we read about King Saul being healed by the harp of David[12]

12. I Samuel 17:57–58; 18:1–5; 10–16, King Saul called for David to play his harp for him, when he was troubled by demonic spirits. 1 Samuel 16:23, "And David took a harp and played..."

13. The *Qur'an* (43: 10), "O mountains! Sing praises with him, and the birds." In the third book of the *Mathnavî*, verses 4368–4370, Rûmî reflects the same message:

روی داود از فرش تابان شده　　کوهها اندر پیش نالان شده

کوه با داود گشته همرهی　　هر دو مطرب مست در عشق شهی

هر دو هم آواز و هم پرده شد　　یا جِبالُ أوّبِي امر آمده

them to experience God. They function as mediums to project the beauty and givingness of the Divine soul as well as the excoriation of evil from the Sufis' bodies, their self-purification and liberation, their devotion to and their love of God in mankind, and their tolerance and inner discipline

During this one- to two-hour ritual, the dervishes spin and whirl in spectacular harmony and order. The gradual expansion of their robes and their slow winding off as they approach the final steps depict a unity in multiplicity and vice-versa. The performance of dance and music in Persian Sufism, whether improvised or choreographed, is way to cultivate divine love. It leads dervishes to taste ecstasy and experience altered states of consciousness.

Contribution of Samâ'

Dance and music in Sufism emphasize Plato's Apollonian concept of music, his perception of fair music, and the influence of music on the innermost soul if educated along with gymnastic. Dance and music in Sufism seek to draw the senses and soul together and bring a person to wholeness. The outcome is bi-dimensional: the soul is elevated by having joined the senses.

Stimulating Positive Energy

Dance and music in Persian Sufism are believed to draw one closer to the Lord or the Absolute Beauty and the Source of Energy, and therefore to stimulate positive energy in both body and mind. The influence of dance and music as rhythms and movements on the human psyche is becoming recognized by scientists. Peretz (2003), in *The Cognitive Neuroscience of Music,* describes the amazing advances being made in understanding the complex relationship between music and the brain.

Recent studies on music as a major brain function, and on human psychology, neurology, neurophysiology, and neuromusicology, show that monotonous music and rhythmical beats function as marvelous aids to mediation and to the reduction of anxiety (Inglis and West 1983, 159).

This phenomena and its outcomes accidentally or intentionally have served the human being in his spiritual and physical aspects of life since the earliest times. The Buddha sought them by listening to the sound of universe in his meditations (Campbell 1991, 14–16). Our everyday lives also provide frequent examples of the implementations of this function of human brain and body, e.g., lullabies and cradles.

I am sometimes whirling like the sky.
I am sometimes flying like the angels.
My whirling is after Him. My dancing is because of Him.
I belong to the Lord. I am not Him (D 1749).

گه چرخ زنان همچو فلکم
گه بال زنان همچون ملکم
چرخم پي حق رقصم پي حق
من زان ويم ني مشترکم

Samâ' is an essential part of many Sufi groups and is usually conducted in their lodges in a circle and on a flat stage, in the presence of the spiritual master.[11] This chanting ritual displays an act of devotion, which on a soul level joins the world within and without. On physical level, it visualizes human mind dissociating itself from its consciously controlled attachments, and its excursion to the selflessness. The performing *samâ'* often consists of monotonous rhythms and regular movements accompanied by repetitive choir chants known as the *dhikr,* which can initiate spiritual uplifts and assist the process of contemplation.

The performance of dance and music in Sufism commences by praising the Lord, the Prophet, and often 'Alî. It is followed by rhythmical recitation of mystical verses by Rûmî, Hâfiz (d. ca.1388), or other Sufi poets, and the dancers rhythmic repetition of "Allâh" or "'Alî" while starting off their steps. The dance is sometimes done in place, and at times as repeated back and forth. At times it is done in left and right steps in a circular procession or whirling and spinning.

In Rûmî's lineage, *samâ'* is performed by the dervishes spinning and whirling to symbolize the rotation the earth. There are usually nine dervishes, or a multiple of nine, which could be interpreted as the nine planets in the solar system. Right after the opening prayer the dancers salute the shaykh, one by one and with the sound of the music and the *dhikr* dancing starts. Dervishes each advance slowly, turning on the left heel, till they form one circle (Tafazzuli 1382/2003, 141–175). They have their arms open or raised but their eyes are closed to focus and to purify the "ego" through action.

In this lineage, the gestures in the dance, e.g., the closing of the palms, folding and unfolding of arms toward the chest, the opening of the palms, the moving of the hands towards the ground, the raising of the hands towards heaven, and the moving of the hands over the head with palms facing the sky, are all ways for

11. He is addressed as *pîr, mûrshid,* or *qûtb.*

Performance

Dance and music in Persian Sufism are also unveiled as *samâ'* performance in Sufi practice. It is not known exactly when the performing *samâ'* began or who the first Sufi dervishes who expressed their ecstasy visually as rhythm and dance movements were. However, the cradle of *samâ'* as a spiritual discipline and choreographed performance is to be sought in Mawlânâ Rûmî's lineage. That is where it also reaches the climax of its popularity and sophistication while accepting sociopolitical aspects, too.

Rûmî's *samâ'* began in 13th Century Anatolia and dominated the entire Empire of Ottomans and neighboring nations until technically banned in 1925 at the time of Ataturk. Today, the performance of Rûmî's *samâ'* as a cultural event occurs all over the world, including a touring dance ensemble supported by the Turkish Ministry of Culture. In Turkey, however, it has been reduced to once a year, held usually outside Rûmî's shrine in Konya on December 17, his date of birth.

The spiritual oratorio of *samâ'*, whether choreographed or spontaneously improvised, is performed in almost all Sufi orders including the Uwaysî, Naqshbandî, Ahmadî, Ni'matullâhî, Qâdirî, Suhrawardi, and 'Alîallâhî. The performances, however, are not identical; they are overshadowed by the regional color as well as the cultural and traditional background of those who practice it. What is shared in all of them, however, is the decline of the ego and the ascension of the soul simultaneously as well as the ecstasy they experience and express via rhythms and movements.

Samâ' is the celebration of the glory of Love and the manifestation of people placing themselves in harmony with the universe to praise it. Sufi dance and music, as remarked by Rûmî in the following verses, are incited by and dedicated to the love of the Lord.

> Every little particle that moves upwards dancing,
> Sees the eternal sun, and steps to the love of God.
> One who is amused, rejoices sweetly
> And one who is terrified, prays firmly (D 624)
>
> هر ذره که بر بالا مي جوشد و پا کوبد
> خورشيد ازل بيند وز عشق خدا کوبد
> آن را که بخنداند خوش دست بر افشاند
> وآنرا که بترساند دندان به دعا کوبد

از ره منزل مگو دیگر مگو دیگر مگو
اي تو راه و منزلم بیا بیا بیا بیا
تا ز نیکي و بدي من واقفم من واقفم
از جمالت غافلم بیا بیا بیا بیا

Dance and music in Sufi verses also identify themselves as sounds and gestures borrowed from nature or from a Sufi environment. This, while indicating the active presence of dance and music within the unconventional as well as conventional frames in Persian Sufism, brings the inner and outer worlds closer to one another. Note 'Attâr and Rûmî in the lines below where they show how one is inspired by the dancing and singing of the trees and birds praising the Lord.

Once the dawn birds started to cry
Groanings rose above he sky
Wishing for *samâ'*, the Beloved, and wine
Of all lovers, moanings rose ('Attâr Nîshâpûrî 1374/1995, 21, no 31)

چون ز مرغ سحر فغان بر خاست
ناله از طاق آسمان بر خاست
ز آرزوي سماع و شاهد و مي
از همه عاشقان فغان بر خاست

I see the world full of blessings
Waters running from the springs
The sound of its water reaches my ears
Intoxicating my heart and mind
The branches are dancing like the repenters
The leaves are clapping hands like the musicians (Rûmî 1925–1940, IV vv 3265–3267)

من همی‌بینم جهان را پر نعیم
آبها از چشمه‌ها جوشان مقیم
بانگ آبش می رسد در گوش من
مست می‌گردد ضمیر و هوش من
شاخه ها رقصان شده چون تایبان
برگ ها کف زن مثال مطربان

outcomes are synthesized with gestures, e.g., jumping up and down, clapping hands, whirling, and stepping.

In this respect Rûmî, with over 3,000 pieces of highly melodious sonnets, proves to be the ultimate master and genuine sculptor of sound and gesture. In his sonnets, the innovatively constructed inner dance and music provide a flavor of his mystical experiences. The ambiguities of language assist him in the transformation of the music and dance from the harmony of sounds and movements to the harmony of life and vice-versa. Unfortunately the inner dance and music of the Sufi verses are often lost in translation and their significance shifted consequently, which is why the examples here are given in their original language as well.

In the following lines, the words sing and dance to their own frequency of beats and refrains, reflecting not only a joyful melody but also visualizing the steps of the dervish dancers.

O, beautiful companion, O, sweet musician
Your singing is life-giving, keep on till dawn
The *daf* comes from the palm of the hand, the *nay* comes from the besotted breath
The *nay* renders all selfless. Keep on till dawn (D 83)

اي يار قمر سيما , اي مطرب شكر خا
آواز تو جان افزا , تا روز مشين از پا
دف از كف دست آيد , ني از دم مست آي
با ني همه مست آيد , تا روز مشين از پا

In the second example, the sound sculpture is dominated by the "repetition" used as a poetic device. The insertion of smooth beats has inspired the components of the verses, and consequently the whole ambiance of the poem, with slow movements.

Say no more of the journey home. Say no more! Say no more!
O thou my journey and my home, come! Come! Come! Come!
As long as aware of good and bad, I am. I am.
Unaware of your beauty I am, come! Come! Come! Come! (D 156)

Tributes paid to the musicians and their merits are also significant—sometimes their rank among Sufis is higher than philosophers. This love and respect for music and musicians is a reminder of the pre-Islamic Persia when musicians enjoyed an exalted status. The Sassanid Emperor Khusraw Parvîz (r. 590–628 CE)[10], for instance, was patron to numerous musicians among whom Râmtin, Bâmshad, Nakisâ, Âzâd, and Sarkash are the most well known (Tabarî 1999).

Bârbad, who originated a musical system, became established as the most illustrious musician at the court of Khusraw Parvîz. This musical system contained seven modal structures called *khusravânî*, or royal modes, and retained 30 derivative modes (*lahn*) and 360 melodies (*dastân*), which corresponded with the number of days in the week, months, and year of the Sassanid calendar. As a part of Persian culture and tradition, which overwhelmed the Islamic world after the Arab conquest in 638, the music and musicians of the Sassanid period, themselves the inheritors of the earlier periods, laid the ground for the cultivation of post-Islam music including that of the Sufis. Although it is not known what they actually sounded like, there are references to some of these modes and melodies in the verses of certain post-Islamic poets.

O, Music performer, where are you? With the sweet sound of your harp
Remind of those *khusravâni* melodies
So that I build up ecstasy
Let's start dancing so I can rend my robe (Hâfiz Shîrâzî 1378/1999, 502).

مغني كجايي به گلبانگ رود
به ياد آور آن خسرواني سرود
كه تا وجد را كارسازي كنم
به رقص آيم و خرقه بازي كنم

Dance and music as rhythms and movements are also, with the help of poetic devices and language techniques, created via the inner structure of Sufi verses. This provides the words individually, as well in their collective sculpture, a space to reflect melodies and movements. Mystical verses are easily sung, which could be one reason why they have been soul-enriching sources for listeners. The sound structure in Sufi verses is achieved with a calculated adoption of long and short vowels, high and low notes combined with pauses and stresses, and variations of speed, beat variations, and repetitions. The rhythmic and melodic

10. The Sassanid Dynasty ruled Persia from 226 to 652 AD.

The flute (*nay*) occupies a remarkable place in Sufi dance and music partly because it is among the most archaic and traditional instruments. More importantly, it has the perfect shape and sound to symbolize the flow of the divine breath and the transcendental dimensions in human beings:

> The *nay* recites the accounts of a rigorous journey.
> It recounts the stories of Majnûn.[9]
> If I were united with my breath-giving lip,
> Like the *nay*, I would recount things, which are to be said
> (Rûmî 1925–1940 I, vv. 13, 27).
> نی حدیث راه پر خون می کند
> قصه های عشق مجنون می کند
> با لب دمساز خود گر جفتمی
> همچو نی من گفتنیها گفتمی

Dance and music in Persian Sufism are also magnified by the function of musical instruments. As double-dimensioned mediums, musical instruments reflect the behavior between the beloved and lover while representing the human being *vis-à-vis* God. Sometimes God plays the instruments as the absolute mover and sometimes a person plays to express the inner self and emotions. This dual application of musical instruments is illustrated by the Lord as the music player and the person as a drummer who, on the path of love, specifies the decisive steps to transcend the corporal self via the loud beats of the drums.

> Once your love starts to play
> I am sometimes the lyre sometimes the strings day and night (D 302).
> تا که عشقت مطربی آغاز کرد
> گاه چنگم گاه تارم روز و شب

> Playing the drums loud we leave our bodies
> As we are unwavering to go to the Cupbearer (*sâqî*) (D 1505).
> دهل کوبان برون آییم از خویش
> که ما را عزم ساقی شد مسلم

9. Legendary lover in *The Romance of Leyli and Majnûn*, one of the most widespread love stories of the Middle East. His real name is Gais. The love of Leili and being forbidden to see her affect Gais so deeply that he goes insane and people start calling him "*Majnûn*" (madman). *Leyli and Majnûn* is Arabic in origin, however the most famous version of this story is the verse form by Nizami of Ganja (d.1209). Nizami's version was written in 1188, in Persian, which was the state language of the region at that time. Nizami's work contains 8,000 lines of verse and has been translated into many languages including English. (For a prose adaptation, see Turner 1997.)

شکفته گردد ازین باد شاخ هاي خرد
گشاده گردد ازین زخمه در وجود مسام
حلاوتي عجبي در بدن پديد آيد
که از ني و لب مطرب شکر رسيد به کام

Practical Applications

Dance and music enter Persian Sufism via enchanted instruments as well. Such instruments as the lyre (*chang*), lute (*'ûd*), drum (*zarb*), strings (*târ*), violin (*kamâncha*),[8] small lute (*tanbûr*), tambourine (*daf*), rebeck or viol (*rabâb*), and, above all, the flute (*nay*) make their presence repeatedly noticed. The insertion of musical instruments in Sufi verses conveys sounds, which furthers the semantic impact of the images and metaphors. The vibrating sound of the flute in these lines does indeed magnify the narrator's tone of voice and underlines this musical instrument's sense and significance as a sign and transmitter of the divine breath while emphasizing its function as an eloquent motif in projecting mystical themes and imageries.

Listen to the reed's tales
Complaining of separation
Ever since I have been taken away from my reed bed
Men and women have grieved to my lamentations
(Rûmî 1925–1940, I vv.1–2).

بشنو از ني چون حکايت مي کند
وز جدايي ها شکايت مي کند
کز نيستان تا مرا ببريده اند
از نفيرم مرد و زن ناليده اند

The shape of the musical instruments and the way they are held and played by the musicians operate as complementary fragments and reinforce the sound effects and visualizations of the lover and the beloved. For instance, playing the lyre (*chang*) provides an image of the lover running his fingers smoothly through the beloved's hair, and the strings or the harp (*târ* and *barbat*) symbolize him embracing and confiding intimately his heart and chagrin to her.

8. The *kamânche* is a violin-like instrument that rests on the ground during a performance.

The music and human body in the created space, rather, propose the visions, the emotions, and the dynamics to incite the sprouts of inner soul to spread out into the atmosphere with a heavenly aroma and to exhilarate the thirst of love.

Dance and music in Sufism propose an excursion to the core of inner soul. Whether based upon literature, history, or mythology, they form a puzzle to be constructed by each individual in his or her own way. Being the translation of words and their significance into rhythms and movements, they are not to be received just by the ears and brain, but via the entire of body, as well as via the bodies of the Sufi dancers.

As rhythms and movements, dance and music in Sufism manifest themselves mainly in poetry, perhaps because the melody and prosody of lyrics stimulate the music of soul, which in turn resonates with the sound of universe. Dance and music in Persian Sufism are legitimated by the Prophet's recommendation of the "calling for prayer" (*adhân*) to be recited five times daily, as well as the Qur'an's instruction regarding the vocalization of its verses.[7]

Manifestation

Dance and music in Persian Sufism are visualized and heard generally on three levels as follows.

Theoretical Description

Dance and music in Persian Sufism are sometimes introduced via direct allusions to and explicit descriptions of their sense, significance, and impact on the human body, mind, and psyche. In these verses the soothing features of dance and music, and their power to uplift the body and spirit are underlined.

> What is *samâ'*? A message from the far away ones,
> Which comforts poor lonely hearts.
> The branches of the intellect bloom to its breezes.
> The body pores expand to its vibrations.
> A wondrous sweetness radiates in the body.
> Since sugar reaches the soul from the flute and the player's lips (D 1734).
>
> سماع چیست ز پنهانیان دل پیغام
> دل غریب بیابد ز نامه شان آرام

7. 73:4, "and recite the Qur'an as it ought to be recited."

or God. It is through dance and music that the Sufis are led to higher states in order to explore and experience the world beyond the limits of their five senses and to apprehend the expansion of their soul to new dimensions. For the Sufis, every sound indicates the divine glory of the Beloved and every movement is a gateway to the kingdom of the Lord. In the first book of the *Mathnavî* (Rûmî 1925–1940), this concept is cultivated in the imagery of playing the lyre, the sound produced by the windpipe juxtaposed with the motivating power behind the chess game.

> We are like a lyre, and it is you who play
> The grieving is not ours; it is you who mourn
> We are like a flute, and the tune in us is from you
> We are like a mountain, and the sound in us is from you
> We are like a chess game in winning and losing
> Our winning and checkmating are from you, the beautiful one
> (vol. I, vv. 598–600)
>
> ما چون چنگیم و تو زخمه می زنی
> زاری از ما نی تو زاری می کنی
> ما چو نائیم و نوا در ما ز توست
> ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
> ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
> برد و مات ما ز تست ای خوش صفات

Similar ideas are visualized with other instruments such as drums or tambourine while serving as reminders of the Lord being the Absolute power.

> It is wet and dry, it is wood and feather, the kettledrum
> Its sound informs us of the Absolute (vol. VI, v. 2574)
>
> تر و خشک و پر و تی باشد دهل
> بانک او آگه کند ما را ز کل

Music in Persian Sufism is vocal as well as instrumental to accompany and assist the mystical concepts conceived and danced, similar to what one sees in the ballet theater and theater of definition. Dance in Sufism is, before anything else, movements, forms, and rhythms for which human voice is the most superb support. It is not there to necessarily tell a story like the theater or the cinema.

Biblical sources present dance and music as blessings from the Lord:

You turned my wailing into dancing.
You removed my sackcloth and clothed me with joy (Psalms 30:11).

By bridging this world and the other world, dance and music remind one of origins and the sacred link with the Lord. Through ecstasy, they save a person from earthly attachments.[2]

In a wider scope, dance and music in Persian Sufism are continuations of old traditions, evidence of which are recorded in early cave paintings[3] as well as in the studies of anthropologists (Kleinman 1980).[4] Dance is first of all a ritual; in all traditional civilizations dance and rite are inseparable. The priest dances; the witch and the shaman dance, too; the pharaoh[5] as well as David[6]; king and prophet; all dance before the image of their divinity. It is indeed by Mudra that ritual operates.

As a mode of expression, dance and music project the Sufi's devotion to the unconditional love of God and mankind, his inner discipline, peace and harmony, as well as his tolerance. Musicians and dancers translate and articulate aspects of this universe via tunes and symbols combined with rhythmic movements. Regular and monotonous rhythms and movements in Sufism are believed to stimulate the human being so as to cultivate a more comprehensive understanding of divine realties, while helping his dissociation from temporal aspects of life. Today, neuromusicology and neurophysiology support the idea that dance and music do indeed have an impact on relaxation, increasing imagery, reducing anxiety, and distracting patients from pain as well as relieving their melancholic moods and states of mind (Kaempf and Amedei 1989).

While having power in social and spiritual affairs, dance and music, as all beautiful things, pave the Sufi's way and convey his steps to absolute Beauty

---

2. The Qur'an (15:29): "So when I have made him complete and breathed into him of My spirit, fall down making obeisance to him." Genesis 2:7: "The Lord God formed the man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and the man became a living being."

3. 11 Madhya Pradesh, 5th Century BC: Pre-historic cave painting in central India.

4. Great names in the field of anthropology, including Franz Boas, Margaret Mead, and Gregory Bateson, have often looked into this topic.

5. There is one relief of a Pharaoh dancing for a god.

6. 2 Samuel 6:14 indicates that when the arch was brought to Jerusalem, "David whirled with all his might before the Lord."

We are all the children of Adam.
We have heard those tunes in paradise.
Although covered in moist clay,
We still recall those days (vv. 736–737).

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم
در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
گر چه بر ما ریخت آب و گل شکی
یادمان آمد از آنها چیزکی

The Qur'an (34 :10) notes the solemn divinity of music and its reflection as rhythms and movements when it refers to David's heavenly voice and songs.[1] The Book of Psalms explicitly suggests the adoption of dance and music to celebrate the Glory of the Lord.

Let them praise His name with dancing and make
Music to Him with tambourine and harp (Psalms 149:3).
Praise Him with tambourine and dancing. Praise Him
With the strings and flute (Psalms 150:4).

'Attâr (d. ca. 1220) pictures *samâ'* as the "ocean of inner state." He speaks of its "fire" and indicates "annihilation" as the outcome of dance and music:

In the circle of *samâ'* it is the ocean of ecstasy
Where is a heart restless in the fire of *samâ'*
In dance and *samâ'* it is annihilated
Where is a heart longing for the Friend like a particle
(1374/1995, 571, no. 718).

در حلقه سماع که درياي حالتست
بر آتش سماع دلي بي قرار کو
در رقص و در سماع ز هستي فنا شده
اندر هواي دوست دلي ذره وار کو

1. 34:10: "And certainly We gave to Dawood excellence from us."

The body we have inherited continues to be in tune with the rest of creation, responding to the harmony of the world through its pulsation. Endowed with an inner rhythm, vocal cords, as a sensitive and expressive wind instrument of the emotions, respond to the environment. That is perhaps the reason dance and music from the earliest hymns and rituals to the present cyber-world have not ceased to serve as a powerful means of the soul's innermost communication with the outer world.

Definition

Sufi doctrines suggest that dance and music or *samâ'* can allow one to go beyond the material world. Shams Tabrîzî (d. ca. 1247) points that "The Lord reveals Himself more to those who have put their faith in Him; they have already deserted their world. *Samâ'* helps them to leave the other world as well and to join the glory of the Truth" (1369/1990, 71).

Shams mentions three types of *samâ'*: the voluntary, compulsory, and the one that is as crucial as food and water. The latter is reserved exclusively for those devoted to spiritual ascent. He indicates that "If one devotee does *samâ'* in the East and one in the West they will know of one another" (ibid., 72). Rûmî (d.1273) sees God or the Beloved as the substance and essence of *samâ'* as expressed in the following lines:

> Come, come as you are – as the soul's core and essence of *samâ'*.
> Come as you are – as the grand cypress in the garden of *samâ'*
> (Tabrîzî 1336/1957, no. 1295).
> بیا بیا که تویی جان جان جان سماع
> بیا که سرو روانی به بوستان سماع

In the fourth book of Rûmî's *Mathnavî* (1925–1940), dance and music are introduced as the reflection of the sound of the universe that people sing and play. The same passage describes *samâ'* as lovers' nourishment and as a reminder of divine melodies that we, as the children of Adam, have all heard in Paradise. The musical instruments, including our windpipe, only project our inspirations from the universe:

Dance and Music in Persian Sufism

Heidi Ghomi*

Prelude

Dance and music have been a major component of human life from the earliest times until today, embracing social affairs such as combat and hunting as well as being the main ingredient of spiritual activities, rituals, and rites. In the distant past, our ancestors were born in a symphony of natural sounds and melodies played in harmony and in order. Evolution has also taken place amid nature's choir with which music and dance have served as a means of communication, communion, and transcendence.

In the journey to civilization, our ancestors' senses grew with all sounds coming from their environment and such tunes as the falling rain, smooth and rough waves, harsh thunder, roaring floods or hurling storms; in the wilderness, they became increasingly aware of the chants of all creatures big and small surrounding them. Our ancestors also witnessed the crawling, flying, and swimming of the wildlife. Winding of fishes in the water, butterflies in the air, and elks on the soil along with the leaping and spinning of the snow flakes, vibrations of the flowers in the spring zephyr, or swaying of the trees in the winter gusts have been part of their everyday life features, and so have the turnings of the Earth below their feet and the seven skies with the sun, the moon, and the glittering stars high above their heads.

* University of Goteborg, Sweden.

American University of Sharjah

Department of International Studies



Be Part of Tomorrow's Leadership, Join International Studies Today

Sharjah's history as an important trading center and meeting place of many cultures makes the American University of Sharjah an especially appropriate place for international studies. The AUS interdisciplinary program in International Studies offers students a unique opportunity to prepare for an increasingly complex global political and business environment. Weaving together strands from all the social sciences, as well as international law, cultural studies, and literature, into a coherent and comprehensive program, the international studies curriculum assists students in acquiring a broad understanding of world cultures and events. This understanding, supplemented with the specialized study provided in the international relations, international economics, Arab studies and Western studies concentrations produces students who are uniquely well qualified for positions in international business and agencies, and government service.

INSA
International Studies Association

References

Abdel-Malek, K. and Wael Hallaq, eds. 2000. *Tradition, Modernity, and Post-Modernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*. Boston: Brill.

al-Murr, Muhammad. 1991. *Dubai Tales*. Translated by Peter Clark. London: Forest Books.

———. 1992. *al-A'mal al-Qisasiyya*, vol. I–III. Beirut: Dar al-'Awda.

———. 1994. *The Wink of Mona Lisa, and Other Stories from the Gulf*. Translated by Jack Briggs. Dubai: Motivate Publishers.

al-Musawi, Muhsin J. 2006. *Arabic Poetry: Trajectories of Modernity and Tradition*. London and New York: Routledge.

Anttonen, Pertti. 2005. *Tradition Through Modernity: Postmodernism and the nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society.

Caesar, Judith. 2002. *Writing off the Beaten Track: Reflections on the Meaning of Travel and Culture in the Middle East*. Syracuse: Syracuse University Press.

Hallaq, Wael. 2004. "Can the *Shari'a* Be Restored?" In *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, edited by Yvonne Haddad and Barbara Stowasser. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Lee, Robert Deemer. 1997. *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*. Boulder, CO: Westview Press.

Lumbard, Joseph E.B., ed. 2004. *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington, IN: World Wisdom Inc.

Majid, Anouar. 2005. "The Politics of Feminism in Islam." In *Gender, Politics, and Islam*, edited by Therese Saliba et al. New Delhi: Orient Longman.

Salvatore, Armando. 1999. *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading: Garnet Publishing Limited.

Smart, J.R., ed. 1996. *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*. Richmond, UK: Curzon.

Some of the more obvious consequences of modernity, such as the major advancements in communication in the broadest sense, are not necessarily seen as positive in al-Murr's tales. In fact, they are often portrayed as detrimental to the lives of his characters. Or is that outcome maybe meant to reflect the universal choices human beings make in response to a situation, rather than a general negative view on modernity itself? Tradition is not always presented positively either. At times, an adherence to tradition and escape into the fantasy of the past seems to provide comfort for some of al-Murr's characters. On other occasions, it is humorously portrayed as the foundation of certain fundamental human weaknesses such as gossip and an inability to adapt to new situations, or as the basis of outmoded customs such as arranged marriages.

Thus it can be said that al-Murr does not moralize consistently one way or the other. What he does is to present the unanswered challenges of the dynamic relationship between tradition and modernity through a diverse and colorful range of everyday scenarios. It is perhaps not surprising that in certain environments fiction facilitates freedom of expression in a way that many other forms of media are unable to ■

V

The foregoing discussion, which has focused on reading only about half of al-Murr's trilogy of short stories first published in the 1980s, has attempted to show that tradition and modernity are spoken of in many ways, and in many contexts. In the world of Muhammad al-Murr's characters they often represent a relationship of conflict and turmoil. In some cases his characters are resistant to change; in others, they actively seek it in order to achieve their personal goals, whether those be material or spiritual objectives. At times the blending of the two notions of tradition and modernity is quite subtle. At other times, however, the desire of al-Murr's characters to take recourse in the past is perhaps stated too obviously. One way in which this comes through is the manner in which some of his more romantic characters resort to immersing themselves in pre-modern Arabic love poetry. An example of this is when the main male character in *The Wink of Mona Lisa* reads some poetry from the anthology of Jamil Buthayna (ibid., 283). Jamil was a 10th Century A.D. poet who loved a woman called Buthayna. In this tale the object of the main character's desire (his Mona Lisa) turns out to be called Buthayna. Even this transparent device should be appreciated within the context of the culture about which al-Murr is writing. Classical Arabic poetry and traditional love songs remain an integral part of the lives of many Arab people. The challenges faced by some of al-Murr's Emirati characters are no less than a reflection of the reality confronting many Gulf people today. Still, these motifs, and others, can be seen as part of the cultural continuity in Emirati society, and not as a blatant demonstration of conflict between tradition and modernity.

The impact of modernity on the lives of al-Murr's characters is enhanced by the span of time covered in the tales. As noted earlier, al-Murr's stories cover a time frame of three decades, even though the temporal setting of many of the stories is not immediately clear.[13] Thus the reader is treated to a vibrant snapshot of Emirati history that emerges through descriptions of places and historical references. Yet, as noted earlier, al-Murr's trilogy on which this paper is based pre-dates the real impact of modernity in the form of globalization. That makes his contribution to the subject so valuable, and also underlines the depth of foresight manifested in his stories. Modernity in al-Murr's short stories is incontrovertibly temporal and spatial. As Anttonen (2005, 28) eloquently puts it: " 'modern' is both a reified category of time, history, civilization, and development."

13. According to al-Murr, the setting in any of his stories could be any locality in the United Arab Emirates.

his mind and his body to the pleasures offered by the foreign "experience," yet in reality that indulgence can only ever be temporary and transitory.

In *The Lover,* al-Murr uses the motif of travel in a different, but equally successful, way. Becoming increasingly frustrated with his failure to find real love through the media in which he is searching—songs, magazines, the telephone—the naïve Hamid travels to Bangkok where he begins to make return visits to a massage parlor to talk to the girl who first massaged him. After his first visit his friend asks him, "Did you get pleasure with her?" upon which Hamid replies, "She is a nice girl but my mother massages me better than her" (ibid., 157).

Hamid believed that love must be pure and virginal, and that kisses (out of marriage) are the furthest one can go with a woman. Hamid's adherence to traditional values is contrasted perfectly with the lack of morality reflected in the behavior of his friend who also visits the massage parlor. While his friend contracts gonorrhea, which he could not cure for more than a month, the only outward signs of the visits on Hamid are the "marks of separation" from the girl, and the fact that he became lazy at work (ibid., 160). Through this contrast al-Murr depicts perfectly the difference between one who believes in old-fashioned love, and is prepared to wait for it, and one who aspires to the "quick fix" but pays for it. Hamid makes many visits to the massage parlor during his 20-day sojourn in Bangkok and shares with the Thai girl much about his life. They become very close friends, and he eventually goes there just to talk. He even becomes jealous when he sees her entertaining another man. Before he leaves to return to Dubai they admit that they love each other. After 11 months of separation Hamid can bear it no longer so he decides to return to Bangkok to see the girl. However, upon his arrival there he finds that the massage parlor has been closed, and that the girls working there have dispersed. His search for the girl is in vain.

This is a touching, yet sad, tale. Hamid possesses many of the virtues of a traditional, chivalrous man, yet his character is full of naivety and lack of realism. It is ironic that Bangkok, a city renowned for its free spirit, opens up for him a route to true love, yet closes it. It is almost as if the very close relationship Hamid has with his mother prevented him from growing up and maturing emotionally in Dubai, so the opportunity to travel gave him the chance to do those things. Yet what al-Murr appears to be saying is that the search can take place in any "space" in the world but the outcome may remain elusive. The quest beyond one's own familiar borders might not bring the desired result. Emotional fulfillment perhaps has to come initially from within a person.

Tradition, Modernity, and Travel

One final motif to be discussed in al-Murr's short stories is that of travel and its apparent significance within the context of tradition and modernity. Travel is a common, recurring theme in al-Murr's tales. Many of his characters spend time—normally limited periods —in foreign countries. The most popular destinations for his characters are England or France in Europe, and India in Asia. Sometimes his characters travel for a very specific purpose such as medical treatment, while others travel for recreational purposes or for study. The outcomes of these travels also vary a great deal too. In some cases the foreign "space" serves as the catalyst and setting for freedom and for exploration of the body and soul. Two excellent examples of this are the tales entitled *A Study Period* and *The Lover*.

In *A Study Period,* the main character, Abd al-Aziz, travels to London to study English (ibid., 3:88 ff). He is a man who enjoys some of the finer things in life, such as wine and good food. After one week of study he takes a French woman from his group out to dinner, and ends up spending the night with her. The following morning he awakens to the sound of the telephone ringing; it is his wife calling him from the Emirates. As he talks to her she jokes with him, asking whether he is tired of the English girls yet? He is able to play along with this quip with total honesty by saying that he detests English women. Yet, there beside him in the bed is a French woman. He tells his wife how much he is missing her, and how he has placed her photograph on the bedside table to remind him of her, even though has actually left it in his suitcase. During this conversation his French lover is taking a shower. The relationship continues for the duration of his stay in England. While all this is taking place his wife, Khawla, meets up again with a man whose company she used to enjoy before she got married. This encounter appears to be innocent, in contrast to the one of her husband. But there is great irony in the topic of their conversation. Khawla and Khalid talk about how materialism has destroyed the bond of friendship in peoples' lives, and how people are only now concerned with themselves. At the end of the tale, however, Abd al-Aziz and Khawla are reunited as if nothing has happened, and they enjoy the reunion founded in the idealism that has built up during the long separation.

Al-Murr seems to use the theme of travel in *A Study Period* to show how it can contribute to a world of fantasy lived through by characters who are seeking something extra in their lives, maybe to replace a void they feel. Abd al-Aziz lives a temporary life of deceit during his time in England, yet he is able to continue his marital relationship as if nothing has happened. Travel has opened

one of traditional values, of talk about marriage and divorce, and of citations of Arabic proverbs, verses from the Qur'an and Prophetic Tradition, and citations of classical Arabic verse and vernacular poetry.

Hamad's acquired wealth, however, never gave him the sense of being anything more than poor. For whatever reason, it seems that he was in denial about the extent of his wealth. He had no intention of building a new home until one day his son wounded his pride. When Hamad says to his son that if he wants a [new] house he can go to the government who give them out for free his son replies: "How can we ask for local houses when we are rich?" (ibid, 78 ff). At this point Hamad agrees to the idea of a new house. But over the course of the next three years the project to build the dream home is fraught with problems. Contractors and designers come and go, while his business suffers as he becomes more and more involved—perhaps obsessed—with overseeing the building. His longstanding female customers begin to become disenchanted with the inferior perfumes he is providing because he is unable to spend the time selecting and buying them that he once did. On the night Hamad's family move into their new home, Hamad decides to sleep one more night in the old home on the large wooden bed, the only remaining piece of furniture in the house. He passes away during the night with a smile on his face. As soon as the mourning ceremony is over, his family can be seen showing all those paying their respects to him around the new home. Significantly, the new home is also pervaded now by the scent of perfumes. Hamad's legacy lives on, therefore, in the present, or in the modern, yet we know that his love and life were rooted in the past, in tradition, in a world in which change for him was not necessary.

Pursuing the modern dream, then, is ostensibly what killed Hamad. However, he died happy, not because he had finally resolved the disputes with the builders and the contractors and just about anyone else involved in the project of building his new home. Rather, he was content because he died in his old home, and maybe because he knew from the heart attack he had recently suffered that he would not need to spend any time in the new home that had caused him so much grief. In this tale, al-Murr seems to leave the reader with the sense that sometimes one should be content with one's lot. Aspiring to more can have serious consequences, as the fate of Hamad shows. Yet, the important point here is that Hamad died happy. Al-Murr does not present the outcome as a tragedy. This positive conclusion fits very well with the recurring motif in his novels that the accessible materialism of modernity is not the key to happiness.

those of the East. In Hamad's case, he extols the virtues of Western medicine.

As the story reaches its conclusion, the misguided wisdom of Hamad begins to become clear. Speaking through his stream of consciousness, the narrator tells an amusing story of how much Hamad struggled at school. He gives the example of how in French language classes he used to copy from the boy next to him to the extent that when the teacher asked him his name he gave the name of the boy whose work he would copy from surreptitiously. The narrator comments: "But now, with all this wealth and possessions you have become the Einstein of your time. It is well-known of course that money is the mind and the tongue and eloquence and intelligence and understanding; in fact, it is everything" (ibid., 415–416). But the extent of Hamad's misconception of reality is revealed through the experiences of his children. He explains how his children have failed in their expensive private school, which he blames on their mother, whom he claims has spoilt them too much. He is proposing to send them to a private school in Switzerland or England, presumably on the assumption that they will thrive there because the schools are better, and also because they will be far away from the over-attentive mother.

The message in this tale is very clear, however. The children will not thrive because their background and family of origin are not conducive. Although the narrator makes the point that the mother and father are both stupid so how can the children thrive there, perhaps more important is that he notes how they will fare even worse if they travel to study abroad. The implication in this point is that without the correct level of care they will not have the confidence or maturity to do well so far from home. In other words, if people invest in material things and wealth at the expense of proper nurturing of their offspring, no amount of money spent on education will compensate.

Another good example of the theme, which shows that material wealth is not the key to happiness, is *The Nice House with the Smell of Perfume*. In this tale Hamad, the head of a family with three children, eventually agrees to have a new house built after persistent pressure from his family. Hamad is a traditional character. His lifestyle reflects one who is content with the status quo in his life. He has worked hard to build up a very successful perfume business, selling high-quality perfumes to women. He is a sensitive character who always felt very comfortable in the presence of women. He would often spend long periods among women with his mother when he was younger, entering into "an astonishing, magical world" (ibid., 2:77). The world of these women was

compares the crimes to those seen in American movies. Sultan opines that the reason for increasing crime and violence is Westernization, which has led to greed and envy, overcrowding and pollution.

Therefore, it is the evils of modernity as described by Sultan and his entourage that drive Ahmad to leave the gathering early that night to race home to check on the safety of his wife. Yet those challenges of modernity—in spite of their realities—are no more or less challenging than that of marital infidelity that breaks up families and marriages. What al-Murr seems to be saying through the dramatic twist to this tale is that crime and infidelity have their roots in tradition in the sense that they have always been a part of life, even though they are also integral and prominent elements of modernity.

In another tale, *The Dream*, Khalfan, who marries the main female character, had become an alcoholic in the process of trying to endure the changes and developments that had taken place all around him in the area of Shindagha in Dubai. The "yellow liquid," as the whisky to which he had become addicted was called, was the source of his escape from those changes that had affected his life so much. In other words, because things were no longer how they used to be, Khalfan became addicted to whisky to escape reality.

Things Are Not the Key to Happiness

It has already been shown how the motto "money cannot buy love" seems to be very applicable in al-Murr's tales. This notion can be extended by demonstrating how in his short stories it becomes apparent that money cannot buy happiness. This notion brings tradition and modernity into full conflict, as the following examples show.

The story entitled *The Blessing Returns* is full of irony. One of the main characters, the narrator so to speak, loathes his friend Hamad with a vengeance. Hamad is one of those characters who seems to have everything. He travels a lot, puts his children in the most prestigious private schools, gets medical treatment from the most expensive physicians, appears to have the latest taste in tea and hotels, and would not seem to be short of options for female company. As he says at one point: "If your pocket is full the world is replete with girls" (ibid., 410). He is dismissive of anyone who leads a different lifestyle than him even though they might not have the same level of resources. As with so many of al-Murr's characters, aspects of Western modernity seem prima facie to be superior to

of the West. Yet, events of the story rarely reflect this as a reality. Al-Murr will sometimes choose to turn this notion around by showing that what appears to be of tradition, and hence stable, is often not so. One good example of this is the tale called *Fear*. As described above, the powerful twist in this story is that the wife of the main character is involved in an extramarital affair. Significantly, we see how in the telephone conversation to her lover, which follows her husband's unexpected return home the previous evening, she does not actually conclude the affair but suggests that they revise their meeting schedule to cover themselves in future. Thus we see a very candid exposition of the destruction of a marriage, but this time it is not the male spouse who is responsible. Al-Murr would seem to be saying here that contrary to traditional belief, in which the man would normally be held responsible for conducting extramarital affairs, women are also potentially guilty. Statistics published in the West in recent years have shown that women are just as likely to have affairs as men. To some people, such a fact would be deemed unthinkable in traditional societies.

But the real relevance in this tale is the irony of the outcome. It is precisely the apparent evils of modernity that have caused Ahmad, the spouse of the cheating wife, to race home to ensure that she is safe from intruders. The general topics of conversation at the coffee shop where Ahmad goes are some of those of modernity: television programs, the latest models of cars, and the soccer league. But on this particular occasion the conversation is quite dark, as Sultan, the dominant character of the coffee shop, and his acquaintances, talk about crime. He says that Emirati society has become like that of Chicago and New York, and gives details of different horrific crimes, such as the one in which a man was tortured by having cigarettes stubbed out in his eyes. But then Abd Allah, one of the men sitting in the coffee shop who liked to oppose Sultan, tries to put the issue into perspective by telling of how traditionally there have always been crimes. He cites examples of highwaymen who used to rob people and perpetrate heinous crimes on them. However, Sultan disagrees, saying that in those days there was always a rational reason for crime, such as hunger. Nowadays, he says, crime is carried out as a pastime (ibid., 348–349). The description of crimes becomes more vivid and disturbing to Ahmad as Sultan and Abd Allah tell of the naked thief who covered his body in oil so that no one could catch him as he plundered their home. Abd Allah adds: "In the past thieves used to rob homes when their owners were not there, but these days they invade homes and places when people are around" (ibid., 351). Another of the group at the coffee shop

Things Are Not What They Were

Change is a recurring thread in al-Murr's tales. The transformation brought about by modernity leaves some of his characters reflecting on the fact that things are no longer what they were. One of the motifs that functions as a symbol of this change is the photograph. The photograph seems to remind those who gaze at it of a time when life was stable and innocent, but it also serves as a focus on transition and change. In *The Old Photograph* (also mentioned above), the photograph that the friend of the main female character brings round to her house as a "wonderful surprise" turns out to be the catalyst for a very upsetting episode. It reveals how things and people have changed. Old friends in the photograph have either blossomed or suffered. This time of reflection stirs up unresolved feelings of emotion and disappointment in the life of the main character to the point where she wishes that her friend had not come round with the "wonderful surprise." Not just that, but she wishes that her friend had instead kept talking about the impending marriage of her brother and his amorous telephone conversations with his fiancée. The main character has difficulty in facing the reality of the present. For her, the past was a time of formation of character, a period of growing up, but also a time of innocence: "Where have those days gone?" she asks herself (ibid., 147). Even the reflection on her old draconian English teacher at school is experienced with some humor. But the realization that this period was followed by her unrequited love for Jasim channels her into the mode of sadness with which the story ends.

In another tale, *The Sun and the Black Spot*, the image of the photograph features only fleetingly, but its significance is evident enough. On the wall of the room in which the main character Salim, a depressed individual leading a very reclusive life, spends most of his time, used to hang a photograph of Gamal Abd al-Nasser. However, Salim replaced it recently with a calendar of a Japanese car company. This suggests very strongly that modern materialism has replaced any sense of political consciousness, either because of people's apathy, or because certain societies do not encourage or allow individuals to express their political views in public. Thus the motorcar, that ultimate modern symbol of wealth and identity, has superseded politics as one of life's essential ingredients.

Another way in which the theme of "things are not what they were" occurs as a frequent motif in al-Murr's stories is in the way that his characters talk about the past as if it was inherently better than the present. Social problems are often presented as a product of modernity, particularly as a result of the influence

women are not always what they seem either, as shown in the tale *Fear*. A further example of this is the story entitled *Conversation,* which revolves around three women of different ages. Afra' is a widow in her 60s, fully veiled, with eyes of sadness. She has seen everything in life. Hamda is in her 30s, and married very young. Her husband left to work in Kuwait many years ago and has never returned. She has a pessimistic view of life as a result of her experiences. Fatima is 26 years old, and lost her husband who died a year ago from cancer. Hamda and Fatima both wear a form of headdress but not one as full as that of Afra'. They meet one day while collecting their social security entitlement, and begin a conversation as they wait for the window to open. It is clear that they know each other.

The conversation is steered by Hamda, who asks Fatima why she has not re-married. It then moves on to the subject of a woman who normally comes to collect her entitlement, yet is very wealthy. According to the gossip of the community it turns out that this woman has acquired some of her wealth (gold and diamond necklaces, for example) from a string of lovers she has had during her marriage. Hamda then goes on to describe how she herself loved a recently married man whom she would talk to secretly on the telephone and for whom she would bake tasty food. Yet it turns out that he would share this food with his wife, whom Hamda says was not pretty, as if this was her excuse and justification for involving herself with this man. The unexpected twist, however, comes in the only contribution to the conversation by Afra', the elderly widow, at the behest of Hamda. Afra' had to this point said nothing, perhaps embarrassed by her "skeleton in the cupboard," which turns out to be that a man who had left his wife in Dubai Port had come to live with her for two years. Afra' claims he was just a guest. Hamda mocks this response, expressing her astonishment that a "guest" could stay for two years (ibid., 82–85).

The revelation about Afra's personal life is the real key to this humorous scenario. Here is a woman in the twilight of her life, fully veiled, yet showing herself as prone as anyone to acts of questionable morality. This is perhaps al-Murr's point. He is not criticizing women as such, nor is he denigrating women from traditional backgrounds. He is demonstrating, however, that through the propensity to, or at least temptation of, adultery and involving oneself with the spouses of others is not the preserve of the "modern" woman (or man). In short, adultery can occur at any time and be committed by anyone.

any type and background are prone to being negative about others, the contrast of the conversation of those in the upper bar area with that of those in the lower bar area is striking. These comfortable people on the upper floor appear to have many things in their favor, but the implication is that they are never satisfied. What is more, the privileged people with whom they come into contact are deceitful and greedy.

The people and the conversation in the ground floor bar area are the opposite of those above. The setting there is more modest and traditional. The characters have more menial jobs. Women are rarely admitted to this bar. Beer is the main alcoholic drink imbibed there. Although the topics of conversation do broach political issues, the majority of them are on family and romantic issues. Although the three main male characters represent a wide age range none of them knows the real meaning of love. The exchanges between the three of them on this topic are portrayed sympathetically by al-Murr. For instance, one of them asks: "How long does it take to forget the separation of one you love?" Another man replies: "The first forty days are the peak of the illness. If you get through those without going mad then you need a year to partially forget. True love can never be completely forgotten. I am talking of course about love, not about playing" (ibid., 1:92–93). This tender conversation is disrupted by an accident to a young man who collides with a mirror near the bathroom and cuts himself. Everyone rushes to help the man in a show of compassion, collectivity, and concern for him.

Through this stark contrast of scenes al-Murr is probably trying to show that some of the simplest and most traditional values man has are worth preserving. Advancement and development, as reflected in the upper bar scene, are not portrayed as wholesome elements of modern society. The simplicity and naivety of the characters in the lower bar area are, however, presented sensitively and meaningfully by al-Murr. One could be forgiven for assuming that the lower class characters who frequent the lower bar area might normally adopt a less sophisticated form of conversation, and perhaps be more unruly. Yet, al-Murr turns this natural, prejudiced presumption around, and demonstrates how those more versed in modern ways are in some cases even less adjusted to dignified behavior than less privileged individuals.

It has already been implied in this article that al-Murr does not conceal the propensity for human weakness in either gender. His stories are full of realism, which draws the reader in and elicits empathy if not always sympathy. His portrayal of women is consistent with his realistic portrayals. The lives of his

other table perceives her to be an ideal woman: slim, with attractive legs. Yet this is nothing more than a physical attraction, a fantasy based on his understanding of what a Jane Austen heroine might look like. At the end of the tale we learn that his companion, who has been participating fully in the dialogue, does not even know who Jane Austen is. The fact is, it does not really matter. These men are so troubled by the reality of relationships that they focus merely on the notion of the "escape" from it. In *At the Museum,* the happiness and joy experienced vicariously by the mother through her young son is an antidote to the pain of her failed marriage. His excitement at the things that trigger the painful reflections on her marriage finally outweighs the sadness. All that matters to her is that she has the custody of her precious son. The traditional weapons, coffee pots, and musical instruments on display in the museum contrast dramatically enough with modernity to remind her of the wounds the latter has brought her. Yet, through the passing of time a few things endure, and one of those is the love between a parent and child.

One of the devices al-Murr deploys to contrast tradition and modernity is the division of some of his tales into vignettes. A good example of this is *Upstairs and Downstairs,* a story split into two based on the people and conversation of an upper bar and a ground floor bar area. In this tale the outcome of each vignette is not what one would normally expect. In other words, things are not what they seem. In the first half of the tale we meet several well-educated characters from good professional backgrounds. It is clear that the upper part of the club is not just physically on a different level to the one below, but that also the clientele is more middle-class. These people normally drink vodka and rum with mixer drinks, and women are admitted to the bar. Europeans and Indians also frequent this bar. As well as the backgrounds and apparent lifestyle choices of the characters, their topic of conversation is always something relevant to modernity. They only discuss aspects of business and economics, or jobs. One person they discuss considers himself an expert in capitalism and Marxism, and maintains that Marx's theories have helped him in his business ventures. That person's lifestyle and character would seem to reflect very much the ultimate antithesis of tradition: create wealth for oneself at all costs. Capitalism, of course, is one of the major points of identity of post-Enlightenment modernity, so it appears that al-Murr is trying to make an important statement about the materialistic aspirations of his characters. The manner in which the main characters in the first half of this tale discuss others is very negative and pejorative. Although human beings of

describes her from the outset as being like one of the heroines of Jane Austen: tall and refined. At this early point in the tale fantasy has already taken root, since Jane Austen's regency characters are often cited as icons of romance even though they were fictitious and very much part of late 18th Century literary fictional culture. The main physical quality that attracts our character to this woman is her height. This attraction leads him into a strident and amusing criticism of many short women he knows.[12]

The thread in this tale follows one that is common in al-Murr's stories. The fantasy, or the reflection on the distant object—in this example the woman who resembles one of Jane Austen's characters —is then directly related to an element of reality in the lives of one or more of the characters. Thus the apparent staleness of the relationship between the Jane Austen character and her husband is related by the two men discussing her to a lover of the one of the men who is now married. One of the men says that not all marriages are stale, and cites the marriage of Alya' as an example. His friend challenges him by asking why, therefore, did he continue his relationship with her after she got married. He replies that the relationship is now purely a telephone one (ibid., 420). A similar technique is deployed in *At the Museum* where the main character, a woman, takes her son to the museum. As her son —the symbol of the future generation— moves swiftly and excitedly around the museum marveling at the artifacts, each section reminds her of the major problems in her marriage, which ended in divorce. The final comparison is drawn in her mind between a skeleton that has been dead for 3,000 years and her desire to see her husband as a corpse with a smashed head ever since the day her father told her that he wished to divorce her (ibid., 448–449).

This interweaving of two diametrically opposed elements—fantasy and reality, or material things and reality, through the guise of tradition and modernity—is a clever technique of al-Murr's. In the two examples just cited, his characters reveal the pain of the modern world, particularly in the area of relationships. In the Jane Austen tale, the male character who seems to be obsessed with the woman at the

12. It should be noted here that al-Murr (as he stated while sharing his views with the authors) had always sympathized with women since his childhood. As he was the only male child in the family, he got a lot of attention from the female members of his family, namely his mother, three sisters, and many aunts. Spending a lot of time among females opened his young eyes to the private world of women, in his own words. Al-Murr then grew up to believe in women as complete and independent human beings and resented the traditional view that holds women as subservient to men. He is particularly critical of literary representations of women as objects whose main purpose in life was to please and serve men.

unresolved emotional pain that many people carry with them throughout their lives. He seems to be making the point that it should not take a man impersonating a woman to encourage another man to speak openly about his internal, emotional pain. Yet it has always been that way, perhaps, and that is one of the very negative aspects of tradition: men have always believed that to share one's inner hurts, torments, and problems with other men is not masculine. Social tradition is clearly under criticism in this tale.

Al-Murr's tales might be free of direct moralizing by the author, but they often broach important issues of morality. This is done in different ways. One of those ways is through a shifting process from perceived reality to reality; in other words, from a position of things not being what they seem. A very good example of this is the tale *Bombay or Bust,* which begins with a long and detailed description of older, dignified, respected upright men with whom the main character is acquainted. He talks of how much he appreciates their wisdom and values, their educated topics of conversation and their knowledge of other cultures. He contrasts all of this with the trivial nature of conversation and pastimes of his peers (ibid., 36–38). In a dramatic twist to the tale, we witness a conversation between several of these men in which a dark secret of each of them is revealed. Each of these secrets involves a woman. In some cases it is revealed how some of the men spent excessive amounts of money on a woman, yet in one of those cases one of the women cheated on him in spite of this lavish treatment. In the final revelation, one of the men is accused of taking three Indian women back to his room in a Bombay hotel (ibid., 43). Since the accused man denies this accusation, we never know if it was true. But the veracity of the charge is not really relevant. In fact, the doubt surrounding its truth increases the point of the twist for it reveals the extent to which such incidents can fuel rumor, imagination, and speculation. This tale illustrates very clearly how the outward appearance of an individual can belie natural human weakness and susceptibility to sin and foolishness. This group of older men might possess considerable integrity, yet they are no less inclined to undermine that by man's propensity for female company than the younger group of men whose topic of conversation rarely extends beyond sport and women.

Another important area in which things are not what they seem is that of fantasy. A world of fantasy is never far away in al-Murr's tales. In *An Evening Dinner with Jane Austen,* one of the two main characters spends the whole time during dinner admiring a woman sitting with her husband at another table. He

early hours of the morning waiting for his (her) telephone calls—Suhail's need for company becomes greater. The "relationship" becomes one of friendship and sharing for Suhail, and no longer the object of a conquest. Suhail soon begins to talk in the coffee shop about the topics he has discussed with his telephone acquaintance, although neither he nor Khalfan mention the conversations. Thus there is deception going on of which only the reader is aware, which creates a dramatic technique and irony often employed by al-Murr.

Khalfan discovers that Suhail suffers from a "desert of isolation," (ibid., 345) being born of a mother who loves his older brother much more than him, and who does not evince any motherly love toward him. His beloved twin sister died two years prior, and he recounts to Khalfan with sadness about how much she suffered from this. He tells him of how all his friends have deceived him, and of how he used to be beaten by boys to the extent that he was unable to release himself from the pain. He also divulges how he was a failure in his attempt to play the lute. Equally important, it becomes clear that all the women Suhail used to boast about in the coffee shop were imaginary, invented to help him cope with his loneliness and lack of confidence. Suhail's behavior and discourse with his acquaintances in the coffee shop become transformed during the course of the conversations. Accordingly, Khalfan decides he can no longer go on deceiving him so he calls Suhail and tells him that the relationship is over. Suhail says nothing, but weeps painfully.

What has this tale got to do with tradition and modernity? Although the parameters of this tale are set in modernity—for example, a man pretending to be a woman, another man boasting of innumerable conquests with women—the message of the story is timeless, if not bound by the history of tradition. Is it not the case that men find it more difficult to talk about their problems than women, particularly in the company of other men? Suhail is suffering from some of the most profound and damaging issues that a person can face. First, he has to confront the issue of the sadness that has developed through his family of origin, reflected principally in his mother's rejection of him. Second, he suffers from guilt and shame at spending so much time, energy, and resources on his failed attempts to play the lute well. Third, he is suffering from grief and loss at the death of his sister. Fourth, he is suffering from the pain of those beatings at school and the inability to forgive the boys who used to beat him, and the guilt and the shame that ensue from that.

Therefore, in this story al-Murr is tackling some of the most damaging and

Welch hanging near the door[11] are in contrast to the traditional ambience of the section of the house in which her parents used to live. There Shamsa describes how her father was crazy about Islamic antiques, and that he used to buy swords at exorbitant prices in India, Pakistan, and Turkey, believing them to be antiques even though she suspects they were modern. She notes almost in passing how she never opposed her father in anything, a clear sign perhaps that he was authoritarian. Her mother had one real passion in life, which was sewing. The descriptions of her parents' interests are tinged with sadness. Shamsa never talks about the emotional side of her relationship with her parents, so can we assume that they did not really connect at that level?

The character of Shamsa seems to oscillate between the two poles of tradition and modernity, with her never being comfortably associated with either. The different developmental phases of her life are represented by a number of photos that Widad and Shamsa look through together one day. In that album are pictures of the wedding day yet there is not one of either the groom or the bride and groom together. It is as though Shamsa takes refuge in the outward manifestations of modernity and the present to compensate for the sadness of much of her past.

One of the most profound stories in al-Murr's collection in which things are not what they seem is *The Soft Voice*. At the beginning of this tale we are given the impression that the main character, Suhail, considers himself to be a gift to women. He frequently recounts to his friends in the coffee shop of how women almost beg him to have a relationship with them. The constant boasting about his exploits creates such envy and hatred in some of his coffee shop acquaintances that one of them, Khalfan, decides to "shatter his conceit, to destroy his arrogance," and to "make him an object of mockery to everyone" (ibid., 339). In order to do this he contrives to impersonate a woman on the telephone and to tease Suhail in a number of different ways while concealing his identity. To be successful in this endeavor, Khalfan not only has to impersonate the voice of a woman perfectly, but also behave like a woman. It is clear before he begins that he has studied some generalized mannerisms and characteristics of women in some depth, which is vital to the outcome of the story. What unfolds as the tale progresses and Khalfan makes regular calls to Suhail is that Suhail is in fact a very sad, depressed, broken, yet sensitive, individual. The skill of the plot reveals that as Khalfan teases him more and more—for instance, by keeping him up into the

11. It is significant that when Widad asks Shamsa whether she liked the acting of Raquel Welch she replies: "Not much, but she is a beautiful woman" (ibid., 116).

expendable commodities, and vice-versa. In *The Happy and the Wretched,* the main male character seems to move from one failed relationship into another, becoming easily bored, and running away at the first allusion to marriage by the woman. As we learn later upon the realization that she had become boring and was also hinting at marriage: "He must look for a replacement" (ibid., 3:309). Dispensable relationships are set here alongside disposable cars. The man in this story is tired of his Mercedes after just three years, but knows that if he waits one more year he will get the very latest model, which has undergone a total change from the previous one. (ibid., 3:303). This individual is a perfect example of the consumer of modernity, trading cars and women at will.

Things Are Not What They Seem

There is a recurring motif in al-Murr's short stories that things are not what they seem. This world of deception is presented in many ways, such as in relationships, in fantasy, and also in the vagaries of reality. One good example of the latter is the story of *The Bride,* which has just been discussed. In that tale we saw that what looked like a woman turned out to be a man.

Materialism and the ostensible appeal of external beauty are not always indicative of superficiality for al-Murr, however. They can also be indicators of sadness in a different way, in a world where things are not what they seem. In *Laugh until you Cry,* Widad befriends a woman, Shamsa, who initially seems to be the antithesis to her: immaculately turned out, dripping with jewelry and adornments, and "no doubt of the type who is very self-assured and maybe who thinks herself to be the beauty queen of the town" (ibid., 109). In short, the archetypal symbol of modernity, indicative of those who consider themselves to be "the Venus of their age and their time" (ibid.). However, as the story unfolds it becomes clear that Shamsa is not the modern girl that she first appeared to be; rather, her life has been filled with considerable sadness. As the friendship between Widad and Shamsa develops and blossoms, we learn that Shamsa had been part of an arranged marriage that failed. She suffers from diabetes and explains to Widad how her husband would shame her into believing that the illness was her fault.

The appeal of modernity is reflected not only in Shamsa's physical appearance but also in the décor that defines her part of the house in which she now lives alone. The vibrant colors and modern design, and the photograph of Raquel

The message in this tale is very clear. Money cannot buy love, and people everywhere have the capacity to be superficial. But the foolishness of the man for falling into the trap is also highlighted. Thus the new car is the motif for the materialism that has become rife in contemporary society, not least in the Emirati society of Muhammad al-Murr.

In *The Bride*, another tale with a twisted ending, Hamad, the main character, buys a used car which he calls *'Arusa* ("Bride") because the previous owner sold it to buy a new car for his bride. This tale is loaded with symbolism of the male and female chase. On this occasion Hamad believes himself to be the male pursuing a female driving a Mercedes, a symbol of wealth despised by Hamad's father. Al-Murr's description vividly portrays how Hamad's car, a fairly old, scruffy Japanese model seems to be driving itself, indicative perhaps of the independently minded female. At one point Hamad's car stops so close to the Mercedes at a traffic signal that they almost touch (symbolic of the kiss?). Al-Murr uses language appropriate to the human chase —for example, when Hamad sees "her" in the Mercedes "the heat of his anger cools," and "his soul becomes refreshed." (ibid., 1:18). At the end of the tale, Hamad's quest is thwarted by the realization that the "woman" he had been pursuing was in fact an Indian man with longish dark hair, who emerges from the Mercedes carrying a full bag and four pieces of fish.

So what does this last tale have to do with tradition and modernity? The context for this tale is quite traditional inasmuch as it gives a very good example of an unrequited desire, where a man pursues a woman but fails in his quest. Even the descriptions of Hamad's car hint at traditional, patriarchal values. Although al-Murr is describing the red Japanese car we must not forget that it symbolizes a woman, the "Bride." So when he says how "it goes under any circumstances," and "it is not encumbered by either the cold of winter or the heat of summer," we can assume that here is also a reference to the way a typical Emirati man would view his "bride"; that is to say, low maintenance, and expected to be available at any time. The car is even described thus: "the thing that he [Hamad] really liked about the 'Bride' is that it was a girl about town" (ibid., 1:17).

The story moves through a framework of modernity: fast cars, wealth (the Indian guy who was driving the Mercedes even has a gold tooth and lives in a large villa), and descriptions of theft from cars by groups of youths.

The motorcar is one of the foremost symbols of a profligate society. But as a symbol of dissipation it is most effective alongside love and relationships as

The Motor Car

A recurring motif in al-Murr's short stories is the motorcar as a symbol of modernity. It is a powerful motif because it often signifies a negative invention that has brought destruction to Emirati society in different ways. The motorcar can be either literally responsible for physical destruction or indirectly to blame for a growing obsession with materialism.

An example of where it is responsible for physical destruction is in the story called *At the Morgue*, in which a boy is killed by a car after going out to buy a pair of pigeons. The neighbor of the mother of the boy (who is presumed dead but in a case of mistaken identity is actually alive, as we see at the end of the tale) speaks openly (perhaps too obviously) about the blight of the motor car: "From the day we first had cars and the streets were paved we have not had one good day. We were much better off without these murderous cars which have destroyed more lives of our children than disease and wars used to kill in the past" (ibid., 152). She later goes on to say: "May God curse cars. The days of donkeys and camels were better. You never heard of anyone being hit by a donkey or a camel and being killed. Today everything leads to death...cars lead to death...aeroplanes lead to death [...]" (ibid., 158). The irony here is that the woman is part of a group of women traveling in a car to and from the morgue to identify the body of the boy. They are thus using the very symbol of modernity that the neighbor of the boy's mother appears to despise.

One of the most significant occurrences of the motorcar as a symbol of materialism is in a story entitled *The New Car*. In this tale, a man is informed by a female friend of his that a girl has seen his new car and become enchanted by it. The man is immediately attracted to the idea of telephoning the girl, even though his friend tells him that "she said your car is nice but she did not mention anything else" (ibid., 238). She goes on to say that being attracted to a material possession is not the same as being enamored with the person who owns it, but the man pays no attention. The man becomes besotted with the girl, and eventually gets to talk to her and meet with her twice. There then follows a period of time in which he showers her with expensive gifts, and at each stage she seems to be asking for more. Each time she seeks more the female friend relays the request to the man. Then the communication from the girl ceases. The man then seeks advice from his female friend, who tells him that people change. Moreover, she suggests that perhaps the girl has become enamored with a new car (ibid., 244).

The forming of relationships via the telephone is an issue that al-Murr tackles in other stories. One good example is in the tale called *Whispers of Warning*. One of the main female characters, Haifa', is advised by her cousin to find the husband of her dreams on the telephone. Her cousin has many stories of people who managed to find their spouse this way, and even goes so far as to say that one girl did not get married by the age of 30 for the very reason that she refused to use the telephone for this purpose. According to her cousin, the telephone is the only way to achieve one's life dream for an early and happy marriage (ibid., 296). Haifa' learns through bitter experience and disappointment that this mode of acquainting oneself with men is neither adequate nor appropriate. Having experimented with this unfruitful method, she eventually marries Hasan, an individual whose confidence and self-esteem grow immeasurably during the story after he had made the announcement at the beginning of the tale that he wishes to commit suicide. The story ends in ironic tragedy when Hasan throws himself onto a hand grenade to save the life of a younger soldier. On another occasion in the tale *Bombay or Bust* the main character reflects on the trivial lives and topics of conversation of his contemporaries, recalling how one of his friends conducted a romantic telephone relationship with a girl for six months, and when they eventually met it turned out that she looked like "the sister of Frankenstein" (ibid., 38). In *The Lover,* the main character, Hamid, tries to establish relationships with women via the telephone because his friends have enjoyed success that way. His attempts end in failure when one woman puts the telephone down on him and another laughs at him, while another lectures him on moral issues and the fourth one insults him and his family. In fact, it is Hamid's increasing search for fulfillment through unreal means, including magazines and romantic songs, that leads to his falling in love with a girl who works in a massage parlor in Bangkok (ibid., 154).

The above examples, apart from *The Wink of the Mona Lisa*, illustrate al-Murr's general pessimistic view of marriage and relationships in a world of change. While traditional arrangements are complicated, and, in a sense, outmoded, finding romance and love through independent arrangements is also quite elusive. This is perhaps partly why al-Murr's characters often seek refuge in extramarital affairs and relationships outside marriage. More will be said on this later.

to have finally found a man who will respect her and treat her well. Once again, al-Murr seems to demonstrate how the tradition of arranged marriages can lead to disaster, even if the alternatives do not offer a perfect solution.

Yet, al-Murr does not conclude that the alternative to arranged marriages is necessarily less complicated. In another story, *Laugh until you Cry* we are told of how one girl persuaded her family to accept her wish to marry a friend of her brother's by threatening to get pregnant by him out of wedlock (al-Murr 1992, 3:111). In *Boredom,* the main male character reflects at the very beginning of the tale on how he ignored the advice of his family not to marry the woman with whom he is now completely bored: "His whole family rose up against him...they attacked him....advice...insults [...]. ' Don't marry her. Her origins are unknown. Her family is dirty. She is a frivolous girl who will cheat on you [...].' She will destroy you [...]" (al-Murr 1992, 1:34). He is now paying the price for ignoring their counsel, it seems. More than that, we learn that he married her principally for two reasons: her short form and her joyous feminine face; both being physical attributes only, of course. In *The Old Photograph,* the main female character reflects at length on her life after a friend brought to her home a photograph of her and some school friends taken 20 years ago. She tells of how she ended up a bride of an arranged marriage that failed because of the selfishness of her husband. In this, al-Murr is telling the reader nothing new. Yet the important context of this account is that the main character precedes it with a detailed lament on an unrequited love with Jasim, a cousin of hers who used to visit her house daily and recite romantic poetry that she believed was directed at her. These occasions led to her becoming obsessed with Jasim, to the point where she would lie awake at night listening to classical Arabic songs and then put on traditional make up in the morning as she looked longingly at his photograph. Yet, Jasim left to study in Cairo without even saying goodbye, and appears never to have contacted her again. As a result of this she left school early and became very depressed (ibid., 147). With this account al-Murr appears to be emphasizing that while arranged marriages often bring serious problems, investing in a romantic attachment with someone is also precarious, not least because it can often be one-sided. It can lead to false hope and delusion. It lacks stability. As the friend of the main character comments on the affectionate and amorous telephone conversations between her engaged younger brother and his fiancée: "Let them enjoy these affectionate delusions. Once they are married everything will end at the speed of lightning" (ibid., 142).

falls in love with, and marries, a girl whom he presumes has winked at him several times at a wedding celebration. In spite of the remonstrations from a number of his family members that she is not pretty enough, and that the standing of her family is not good enough for him, he goes ahead with the marriage and they appear to live very happily together as they begin a family. The image of harmony continues to the end of the story, even when he reminds her of the night they first set eyes on each other and she winked at him several times. At first his wife Buthayna has difficulty in recalling the event, but then she remembers it and tells Hasan of how her eye had become irritated by a foreign body on her way to the wedding party they were both attending. The "wink" was in fact a reaction to the irritation in here eye, and was not intended for Hasan.

Caesar (2002, 91) comments that the story "calls into question the current 'modern, Western' belief that a happy marriage must be based on honesty and a deep knowledge of the other person's character." However, this tale also speaks of the futility of arranged marriages, a very established tradition in many Muslim societies. Hasan initially sends his mother to the mother of Buthayna to seek her approval for the engagement. In doing this they are following traditional custom. Yet, from that point on, Hasan makes up his own mind about the suitability of Buthayna for him as a spouse, ignoring the negativity from his family toward her. The ending of the story is confirmation of this, since it shows how the reality of the simple love Hasan and Buthayna share can not be moved by the shattering of the fantasy he has held on to since the night of the Mona Lisa "wink." It is as if al-Murr wished to stress here that no matter how simple, or even misguided, are the circumstances that bring two people together, love can prevail. The tradition of arranged marriages, or major influence on the choice of a spouse from family members, cannot change that.

Confirmation of this view can be found in another story, *Affairs of the Heart*, in which the main character, Aisha, ends up marrying a man well advanced on her in years. Aisha had hitherto been through two arranged marriages that had both broken down mainly as a result of the abuse she had suffered at the hands of her two husbands. The middle-aged man she marries as her third husband is actually the father of the man she initially sets out to befriend, but the proposal that comes to her is from the son on behalf of his father, not from the eligible son himself. According to convention in al-Murr's society, it is unlikely that a young, eligible bachelor would marry a woman who has already been divorced twice. The outcome of this story is not a particularly happy one, but at least Aisha appears

as an integral part of festivities. On this occasion, however, the invitation to the celebration stated that children were not allowed to attend. Neither Hamdan nor al-Murr himself appears to be blaming the chain of events directly on this change in tradition, since Hamdan is ultimately responsible for the outcome, but there is clearly a recognition that the demands of modernity have contrived to lead to this disturbing finale.

Another area in which the West and modernity comes under criticism through al-Murr's characters is developments in medicine. One example of this is in the tale called *Qurrat al-Ayn* in which one of the characters is advised by his friend to go to the hospital to check out the condition of his heart. He responds like this: "Hospital...Hospital...the majority of those who come out of hospital go to the grave. I do not believe in those medicines and chemical injections. They are all poisons invented by Europeans to kill off mankind" (al-Murr 1992 3:215). Traditional custom of certain societies would say that medicines should be based on natural substances. In a more general sense, this attitude and negativity toward advancement is indicative of a thread of tension between traditional beliefs and customs and the flow of modern development.

As it will be demonstrated shortly, al-Murr takes some of the most fundamental material elements of modernity—specifically those pertaining to communication such as motor cars, airplanes, and telephones—and often builds a world around them, showing how significantly they impact the lives of Emiratis today, yet at the same time using them as direct or indirect vehicles for the portrayal of fantasy, betrayal, and disillusionment. Al-Murr's characters inhabit an Emirati society in the era prior to true globalization, an environment not yet affected by the computer age, yet one that has undergone massive change during the previous four decades or more.

Relationships, Marriage and Modernity

In his collection of short stories al-Murr focuses a great deal on relationships. Often these relationships are at various stages of conflict. It is clear that expectations of either tradition or modernity often contrive to create a sense of dissatisfaction in those relationships. Tradition can be too binding, while modernity can offer too many choices.

The tale entitled *The Wink of Mona Lisa* is a good example of how al-Murr views the tradition of arranged marriages. In this story the protagonist, Hasan,

IV

Tradition, Modernity and Morality

This article stated earlier that the relationship between tradition and modernity is manifested in many different ways in reality. But in the fiction of Muhammad al-Murr this relationship is also dealt with in a diversity of contexts. Moreover, those contexts appear to mirror reality.

One of the ways in which modernity appears to have helped shape contemporary Emirati society is in the area of morality. On the surface it can look like al-Murr is merely underlining a sentiment frequently expressed by many members of some Muslim societies: that the West is responsible for the growing corruption of morals in their societies and the decline in traditional, ethical values. For example, in the story entitled *Video* the main character, Hamdan, is being tempted by a friend to watch his first pornographic movie. Hamdan is initially very resistant, blaming the introduction of these movies on the "poisons of the West which wants to destroy our ethics" (al-Murr 1992, 1:218). But eventually he succumbs to the temptation and borrows a videotape containing "three hours of pure artistic enjoyment," as his friend puts it (ibid.). Hamdan watches most of the contents of the video then goes out, hiding the tape in what he thought was a very safe place. However, when he returns later he finds his young daughters sitting in front of the television, having watched most of the tape.

The conclusion to this story is intended to stun the reader. It speaks against immorality, of course, and demonstrates one of the very serious consequences of that. It also has other implications. But two points here are relevant to the issue of tradition and modernity. First, it becomes clear that although pornography is essentially a vice of the Western world, it is viewed in this story as a human weakness. Thus, although Hamdan initially expresses his disgust at the way the West wishes to destroy the morals of Emirati society, we do not find him later blaming the West for his decision to borrow the tape, or for his carelessness in leaving it accessible to his children. The second point, which is carefully disguised by al-Murr, is the reason why his children were at home in the first place and not at a wedding celebration with Hamdan's wife. Just before Hamdan discovers his children watching the video he curses "modern life" for the changes it has wrought in some of the traditions of his culture and society. He laments on how when he was young children were welcome at wedding celebrations

IV

Readers familiar with the American short story writer O. Henry (1862–1910) can perceive some similarities with al-Murr's stories. Three of the most striking similarities are the emphatic use of dialogue, attention to detail, and the twist of endings, often leaving the reader in some state of shock. The twisted ending was also a technique favored by the eminent French short story writer Guy de Maupassant (1850–1893), as exemplified in his story called *The Necklace*.[10]

Readers of al-Murr's *Fear* would be smitten, not only because of his engaging narrative style but also because of the impact caused by the ending. In this particular story a rather naïve character called Ahmad races home to check on the safety of his wife after hearing stories at the coffee shop of robbery and brutality, not only in Western societies but also in the Emirates. With great skill, al-Murr builds the suspense through such stylistic techniques as staccato-style sentences, creating a sense of speed and anxiety, and the use of the present tense for dramatic effect. When Ahmad finally gets home, he is relieved to find his wife safe and well. The reader could not be blamed for assuming that this is the end, but one further, very brief, scene from al-Murr brings about a major twist. In that final scene, Ahmad's wife is on the telephone to her lover, informing him that they will need to change their meeting times because her husband came home early last night.

The apparent lack of character development in many of al-Murr's stories, which leaves the scope for insight questionable, is perhaps a deliberate ploy. By making his themes so obvious al-Murr is reaching as wide an audience as possible, serving as a "mirror to his countrymen," as Caesar (ibid., 98) puts it, and in one sense simplifying his own *Weltanschauung* to a number of fairly simple common denominators; for example, how easy it is to make wrong decisions, or how simple it is to immerse oneself in a world of fantasy to escape the pressures of modernity.

---

10. Al-Murr was very kind to share with the authors of this article the following information about the writers he read the most. Besides reading many Arab writers such as Salamah Mussa, Naguib Mahfouz, Ihsan Abdul Qudous, Yusuf Al-Sibai, Taha Hussain, Tawfik al-Hakim, Abbas Mahmoud Al-Aqqad, and Mustapha Lutfi al-Manfalouti, al-Murr read avidly, while completing his studies at Syracuse University in the 1970s, in European, American, and postcolonial literature. Among the many writers al-Murr cited are Paul Thoreau, V.S. Naipaul, Bruce Chatwin, Ernest Hemingway, John Steinbeck, Isaac Asimov, Arthur C. Clarke, Agatha Christie, Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Rabindranath Tagore, and Fyodor Dostoevsky. Neither O. Henry nor Maupassant was particularly recalled by al-Murr.

Jack Briggs and Peter Clark made available to English readers a number of al-Murr's vivid tales of life in the United Arab Emirates (al-Murr 1991, 1994). This article, though, is written based on the Arabic texts, with no disrespect to the translated versions. The advantages of this approach have been expressed recently in a modest and very sympathetic interpretation of a few of al-Murr's stories by Judith Caesar. In her account, Caesar (2002) makes the following valid points based on some discussions with a number of Arab students studying English and creative writing with her in the Emirates. She says: "And yet, the stories that Emiratis are reading in Arabic are not the same stories that I am reading in English [...] Again and again, the students told me that the stories that seem wryly ironic in English are hilariously funny in Arabic [...]" (93).[8] She goes on to say: "[...] I think that much of the humor and insight comes from knowing the stories' social and linguistic context" (ibid.)

It is precisely the large time span covered by al-Murr in his stories that underpins the clearly defined tension between tradition and modernity in some of the plots and lives of a number of his characters. Al-Murr's works focus on the contradictions and conflicts—caused by the changes brought about by the discovery of oil—within Emirati people's personalities. This is achieved in a style that does not lack humor, especially when al-Murr's stories are read in Arabic. Al-Murr sympathizes with people's dilemma in adjusting to the modernized lifestyle without sentimentalizing the past. In fact, many of al-Murr's stories satirize those who long to the return of "the good old days."[9]

One of the many appealing aspects of al-Murr's stories is their portrayal of human weakness. Although his characters never really develop—a point that is often over-emphasized in critiques of short stories at any rate—they are, in a sense, caricatures of life. On account of this they symbolize many of the more "unspoken" aspects of life in the Emirates. Al-Murr's characters are often involved in webs of self-deception and deception of others, particularly in relationships. Materialism often takes precedence over love, sincerity, and fidelity. The trappings of modernity, then, stretch traditional values to the core.

8. Caesar (2002) is actually more critical of the labored style of the English translation later when she says: "To me the English prose seems worse than bland" (96).

9. Al-Murr shared this idea with the authors of this article.

> Traditions call for explanation, instead of being merely described or used as explanations for apparent repetitions, reiterations, replications, continuations, or symbolic linking in social practice, values, meaning, culture and history. In order to explain the concept of tradition and the category of the traditional, scholars must situate its use in particular historically specific discourses—ways of knowing, speaking, conceptualisation and representation—in which social acts receive their meanings as traditional.

Tradition as a concept can take on a number of different manifestations. In fictional literature and poetry it can be represented in thematic ways, such as in the revival of literary techniques, trends, and motifs. Arabic prose and poetry have shown themselves to be no exception to this. Links between tradition and modernity in the Arabic language have also been researched.[6] Tradition in literature can also be reflected in its characters in attitudes, outward and inward responses to modernity, streams of consciousness, and even through a lack of awareness of being rooted in the past. Social acts, as outlined by Anttonen, are important expressions of traditionalism, and are an integral element of Muhammad al-Murr's short stories.

This article sets about looking at the relationship between tradition and modernity within the wider sphere of text and context. By reading al-Murr's short stories as more than just fictional entertainment, the article seeks to highlight the social and historical significance of the text through its context. As a result of this enquiry, it is hoped that the reader will gain a good understanding of some of the important aspects of the relationship between tradition and modernity in a Muslim society—namely, the United Arab Emirates.

III

Muhammad al-Murr has been writing short stories for the last 30 years. His stories were published in national and regional newspapers and journals, but the largest collection is contained in his *al-A'mal al-Qisasiyya* published in 1992.[7]

---

6. See, for example, al-Musawi (2006); also Abdel-Malek and Hallaq (2000). Try also Smart (1996).

7. Al-Murr informed the authors of this article that his collection of short stories, *Love of a Kind*, was first published by Al-Bayan Publishing in 1982. Since then he has published 13 collections of short stories and one book, *A Study in Emirati Dialect* (1990), and numerous articles.

Armando Salvatore's (1999, 226) fascinating foray into the complexity of some of these terms stands out above any other found in the Western literature. His conclusion that *mu'asara* appears to represent the globalizing and globalized dimension of modernity would seem to be exactly the dimension of modernity that concerns Muhammad al-Murr in his fictional short stories, even though the stories on which this article is based were written before the real impact of globalization (explosion of technology and so on) took force.

As demonstrated below, the notion that tradition is not "a mindless reproduction of past habits, but instead a response to contemporary challenges (Anttonen 2005, citing Gisela Welz, 39) seems to fit Muhammad al-Murr's world of fiction very well. In his short stories, tradition is represented as a cultural continuity that often does not conflict directly with modernity. At all events, beyond the strictly Islamic representations of, and challenges to, tradition and modernity there lies a world of reality in which secularism and modernization impose their own demands on local custom and tradition. The winds of change that have swept over Arab society during the past century or more have brought a myriad of challenges. Fictional literature can be an effective way of demonstrating how the relationship between tradition and modernity has mapped out in Arab and Islamic society.

II

This article focuses on the fictional short stories of Muhammad al-Murr, one of the United Arab Emirates', and the Gulf's, best-known literary figures. In among the humor, unexpected endings, and colorful characterization lies a recurring motif of tradition and modernity. The two concepts blend together smoothly at times; at others they run into conflict. For al-Murr, religious rituals, ancient poetry, and social traditions are an integral part of the lives of his characters. But they are always set against a backdrop of a more pressing modernity, often in the context of materialism.[5] To quote Anttonen (2005, 11–12):

5. See, for example, the woman in the tale called al-Sayyida Khawaja (al-Murr 1992, 51) who seems more interested in the shopping opportunities offered by the market in Jeddah than the religious and spiritual returns of performing the minor pilgrimage (*Umra*). She recounts gaily how one can buy electric goods, silk materials, and French perfumes at a significantly lower price than the same products in Karachi. For an example of someone who flees from the challenges of modernity see the character in *Nice Days* whose fantasy world of escape is found in reflections on history and famous Arab singers (ibid., 1:116).

> Modernity, as intrinsically reprehensible as it may be, is a reality that cannot be pushed aside or in any manner neutralized from the midst of Muslim life. Modernity is not only technology and science, Hollywood, McDonald's, and Calvin Klein jeans, but also *a psychology, an ethic, a set of values, an epistemology, and, in short, a state of mind and a way of life* [emphasis added] (45).

The extent of the juxtaposition of modernity with tradition depends of course on the place, value, and understanding of tradition itself within the framework of a given society's heritage. Debate on the enduring relevance of the Arab and Islamic heritage, as modern Muslim scholars often prefer to call it in preference to the term tradition, is generally set against the demands of modernity interpreted exclusively within the context of post-Enlightenment, Western ideals. More simplistic interpretations have tended to see tradition as the direct antithesis of modernity, and hence in many respects incompatible with it. Modern liberal scholars often adopt an optimistic middle line guarded in realism. One such view belongs to Majid (2005, 75) in his article on the politics of feminism in Islam:

> Islam is now incontestably challenged by the universalized ideology of modernity and cannot resist its interpellating discourses simply by rationalizing the Shari'a or by proving the infallibility of the Qur'an in the Revelation's consistency with modern scientific discoveries.

An effective way to approach the discussion on tradition and modernity—and in a way that perhaps meets the objectives of this paper more appropriately—is to leave aside the westernized notion of a polarized "tradition and modernity" (often problematically conceived as the Arabic equivalent of *al-turath wa-l-hadatha*, as the former connotes "[cultural] heritage"),[3] and to look at the representation of the past and the present in the broadest sense within the context of *al-asala wa-l-mu'asara*, which translates more as "[cultural] authenticity" and "the contemporary age."[4]

---

3. This dichotomy is summed up in Anttonen's (2005, 34) acknowledgement of the potential incompatibility of the two concepts. He notes how for some, "tradition is a metaphor for permanence and stability, while modern is a metaphor for change and innovation."

4. It should be noted here that there is an important point that has been almost totally overlooked in numerous discussions on tradition and modernity, which is the fact that there was such an "internal" debate in the pre-modern Islamic period, or, to be more precise, the Middle Islamic period. Scholars at the time frequently referred to views on a wide range of issues according to what their forefathers had said. These views were then compared with what "later" scholars said on a given point. Whether the debate in pre-modern Islamic society was more a search for an Islamic [cultural] authenticity, as some have argued, than an acceptance of a clear line of demarcation between tradition and modernity remains to be studied.

Tradition and Modernity in the Short Stories of Muhammad Al-Murr

Adrian Gully and
Nawar Al-Hassan Golley*

"Sorry, we only employ university graduates."
"But you used to employ everyone except university graduates."
"Yes, in the past. But this is our new policy now" (al-Murr 1992, 3:294).[1]

I

The relationship between tradition and modernity, and the impact of change on a society, is a complex one. It can also be represented in a range of guises. One of the most common contexts today for discussion of how the dynamic of tradition and modernity interact is that of Muslims in Muslim and non-Muslim societies. Debate on this issue has existed for some time, especially with regard to various aspects of Islamic law, and how it impacts Muslims in contemporary society, particularly in the West. Attention has been given to how tradition and modernity are approached by Muslim fundamentalists, for example,[2] and also to the way in which the *shari'a* might be adapted to suit the needs of Muslims living in a pluralistic Western society. Wael Hallaq's (2004) articulate discussion of this issue includes the following insightful summary of what modernity really means:

* University of Melbourne and American University of Sharjah, respectively.

1. The context of this quotation is that of a man who goes for a job in a government department and is told that he does not have the appropriate qualification.

2. For a thorough, recent treatment of this topic see Lumbard (2004). For an earlier work try Lee (1997), in which Lee challenges the views of four of the most prominent Muslim intellectuals of recent times who argue that tradition and modernity do not reflect a dichotomy in Islam.

STUDY IN AMERICA...
WITHOUT LEAVING THE ARABIAN GULF
...think globally, act locally.

American University of Sharjah

School of Business Management
is now accepting applications for the following graduate programs:

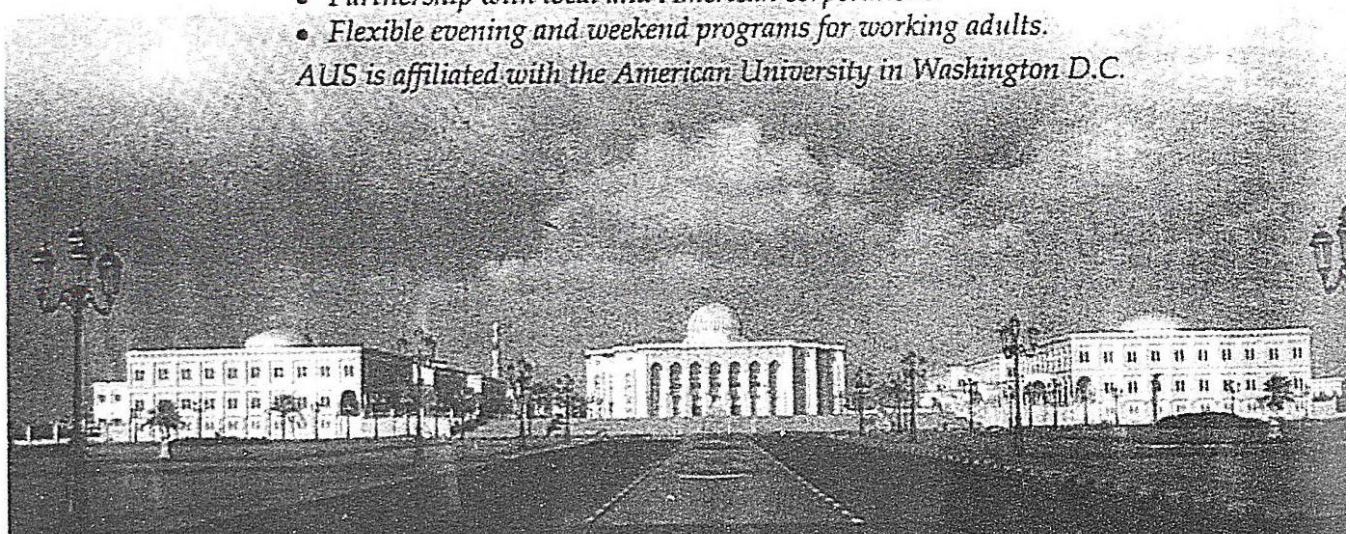
Executive MBA:
Designed for Managers with minimum 5 years of middle and upper level managerial work experience

MBA:
Designed for bachelor degree holders preparing for careers in management leadership.

AUS-Citibank Graduate Certificate in Finance:
Offers working professionals a comprehensive overview of finance and banking. Most courses can be applied towards the MBA.

The AUS Unique Advantage:
- *Full-time American educated faculty.*
- *Partnership with local and American corporations.*
- *Flexible evening and weekend programs for working adults.*

AUS is affiliated with the American University in Washington D.C.



For further information please contact:

Mrs. Siham Doughman *at 971 6 5055334 or* Mrs. Malakeh Dabboussy *at 971 6 505502*

Fax : 971 6 5055020 • e-mail : graduate@aus.ac.ae • website : www.aus.ac.ae

Appendix 2b

Respondents (selective) statements

1. "Family should not impose the culture if youth are not convinced"
2. "Bad influe nce also exists from other Arabs in this country, especially teachers in the school system"
3. "The government should come up with programs to address cultural conflict issues because it is a serious problem"
4. "Encourage similar research, especially on the generation gap in this country"
5. "Find jobs for young Emiratis so they are not distracted into unwanted things"
6. "Men should marry local women to maintain local culture"
7. "If you don't have a past, you don't have a future"
8. "Do not send young people to Western countries"
9. "Expose children to cultural sports and activities"

Appendix 2a

Respondent suggestions for preserving and/or promoting cultural identity

1. Education on national culture and heritage through courses and programs in schools, universities, TV programs, cultural centers, traditional movies, serials, etc. (43).
2. The family should be involved in teaching children cultural values and building confidence in their own cultural identities (22).
3. Occasional trips to museums and cultural centers (19).
4. Find solutions in the Islamic way of life (16).
5. Take things that are consistent with national values as influence of foreign cultures cannot be ignored today (15).
6. The youth should join culture and heritage clubs (15).
7. Publish reading materials and books on national culture and promote reading habit among the youth (15).
8. Stick to your language (14)
9. Schools must teach integrated education in a balanced way (12).
10. Continue the use of traditional clothes, foods, and sports (6).
11. Educate youth about other cultures (4).
12. Teach children in the mosque (2).
13. Cut down on TV time (3).
14. Ask elders for advice (3).
15. Students should be involved in culture research (3).
16. Put up posters of UAE traditions in your home (2).
17. Increase local products and improve their quality for local markets (2).

17. Traditional hobbies that are related to UAE/Arab culture ( )
18. Traditional medicine and spiritual methods of healing ( )
19. Watching TV or browsing the Internet as opposed to spending time with family members or elders in the community ( )
20. Overall attachment to my national or ethnic culture ( )

Part 3

1. Do you find a conflict between your own culture and the influence of modern Western culture on your personality? Yes_____, No_____. If yes, please write what do you do to resolve this conflict?
2. Give two suggestions on preserving and/or promoting cultural closeness among the Emirati youth.
3. General comments on this questionnaire:

Appendix 1

Cultural Identity Questionnaire

Instructions: This questionnaire consists of three parts. The first part asks you about your background. The second part asks your views on cultural issues. Part 3 is for you to write your suggestions for preserving local cultural norms, values, and identity and give general comments on this questionnaire. Please answer all items honestly; otherwise, research findings will not be accurate. Thank you.

Part 1

Your Age _____
Your Gender _____
Year in University _____
Your University Major _____
Your Home (city or village) _____

Part 2

The following set of questions is intended to measure your cultural affinity. Please rate the following items in order of their importance to YOU. Place a number next to the items, based on the following 1–5 rating scale:

Not important (1), slightly important (2), somewhat important (3), very important (4), extremely important (5)

1. My language ( )
2. My race and heritage ( )
3. My religious beliefs ( )
4. My cultural ideals, norms, and values ( )
5. My love for the ancestors/forefathers ( )
6. My love for the people of my culture ( )
7. My feeling of being a unique person ( )
8. Historical sites and museums that show our national heritage and culture ( )
9. School education on national history and culture ( )
10. Local diet and food habits ( )
11. Locally made products as opposed to foreign or imported items ( )
12. Marry early and have a bigger family (six or more children) ( )
13. Traditional clothing for men and women ( )
14. Traditional sports (falconry, camel race, hunting, etc.) as opposed to modern-day sports ( )
15. Traditional music, dance and poetry ( )
16. Traditional souk as opposed to modern shopping malls ( )

References

Al Fahim, M. 1995. *From Rags to Riches: A Story of Abu Dhabi.* London: The London Center for Arab Studies.

Baumeister, R.F. 1990. "Suicide as Escape from Self." *Psychological Review* 97(1):90–113.

Durkheim, E. 1951. *Suicide: A Study of Sociology.* New York: Free Press (originally published in 1897).

Erikson, E.H. 1956. "The Problem of Ego Identity." *Journal of American Psychoanalytic Association* 4(1):56–121.

———. 1958. *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History.* New York: Norton.

Haque, A. 2004. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." *Journal of Religion and Health* 43(4):357–377.

Kazim, A. 2000. The *United Arab Emirates: AD 600 To The Present.* Sharjah, UAE: Gulf Book Center, 2000.

Kettle, P.A., and P.O. Bixler. 1991. "Suicide in Alaskan Natives, 1979–1984." *Psychiatry* 62: 257–272.

McCarthy, C. 1994. *The Crossing,* New York: Knopf.

Nasr, S.H. 1988. *A Young Muslim's Guide to the Modern World.* Pakistan: Suhail Academy.

Noor, N.M. 1997. "The Relationship between Wife's Estimate of Time in Housework Support and Wife's Well-Being." *Journal of Community and Applied Social Psychology* 7(5):413–423.

———. 1999. "The Relationship between Number of Children, Marital Quality and Women's Psychological Distress." *Psychologia* 42(1):28–39.

Salinger, J.D. 1951. *Catcher in the Rye.* New York: The Modern Library.

Weiten, W., and M.A. Lloyd. 2000. *Psychology Applied to Modern Life: Adjustment at the Turn of the Century.* New York: Wadsworth.

Triandis, D. 1989. "The Self and Social Behavior in Differing Social Contexts." *Psychological Review* 96(3):506-520.

———.1994. *Culture and Social Behavior.* New York: McGraw Hill.

Conclusion

This study was based on a sample, representative of the national youth population. More than 90 percent of Emirati youth surveyed believe that religion, language, and cultural values are most important variables in their life. They construe their identities on these factors, although some external forms of culture indicators are rated lower. Males and females differ significantly on cultural issues including heritage, food, foreign products, marriage, clothing, influence of TV, and the overall conflict with the modern culture. Besides the quantitative analysis of statistical results, the paper focuses on the need for youth to have a solid understanding of and confidence in their own culture and religion that is the backbone of this society. It is essential that the youth become familiar with philosophies leading to the modernistic Western culture and the dangers inherent in them. Integrated education is a viable alternative to preserve the cultural identities of today's youth ■

of identity and belongingness to their culture and religion, which they must hold on to and preserve at all costs without losing faith or confidence in it. They must be mentally equipped to defend themselves and their religion, and such guidance should come from mature people and scholars of this country, especially those in the academia. The young will, of course, model their elders.[9] The works of "Orientalists" have been particularly devastating in this regard and the youth should be intellectually capable of responding to distorted pictures of their religion and culture. In order to respond to the criticisms of Arab and Muslim cultures, the youth must have solid grounding in their own faith not only culturally but intellectually as well, and some knowledge of other faiths to know the reasons for their points of views and arguments. Also, essential for the youth is to know the intellectual heritage of their ancestors because it is the Arabs who showed the light to the world for many centuries in the areas of arts and sciences. The youth can actually build their knowledge based upon the works of early Muslim scholars whose contributions have been incorporated into Western science often without due credit (Haque 2004). This is something that could be a part of university curriculum on top of whatever state-of-the-art education they can muster in their schools. It is also essential that the youth develop their thinking and writing skills in the English language so they can respond to the criticisms of others. Most contemporary writings for disciplines including the arts and sciences are in English anyway. It should be noted that because of the failure of modernism, westerners are looking for alternatives and there has been a surge in new modes of thinking including religious movements. Today's youth can learn from the mistakes of other cultures and as some respondents have already put it "take things from the West consistent with Emirati national culture," if they want to preserve and promote their cultural identity.

It is necessary at this point to analyze limitations of this empirical study. First, due to the questionnaire being in English, respondents may have had difficulty with some words resulting in inaccurate responses. While some respondents asked for clarification of some terms in the questionnaire, most did not. Results may have been affected also from sample bias. Most respondents came from small towns or villages and most were females. Those raised in rural dwellings would supposedly have a more conservative and traditional upbringing. A qualitative approach by way of personal interviews after data collection may have revealed information not given on the survey forms.

---

9. An excellent resource on identity and national legacy for the local youth is a book entitled *From Rags to Riches: A Story of Abu Dhabi* written by Muhammad Al Fahim (1995). This material can actually be a part of course curriculum at the undergraduate level for all college students.

life, economics without ethics/capitalism, etc.), yields insurmountable influence on the non-Western world and especially on the contemporary youth who are bewildered by the outward glamour of Western life. The youth are trained in secular ideology at learning institutions. This is troublesome for cultures that are essentially non-Western. In the area of science, for example, instead of resorting to the Islamic paradigm, which looks at nature from a *Tawhidic* perspective, the secular or Western science (born through the Scientific Revolution), considers nature independent of any Divine influence. The theory of evolution by Charles Darwin that negates the concept of creation is taught all over the world as a scientific fact rather than a theory implying that what Darwin said is true. Similarly, Descartes' reductionism shrinks the human body to nothing but machine—as it reduces higher forms of activities (like thinking) to lower forms of activities (giving a physiological explanation of quantitative type) that can be measured. Even religious beliefs are looked upon as psychological events led by unconscious factors or one's conscience—the spiritual is reduced to psyche and psyche to cognitive to physiological activities. In the 17th century, with the signing of *Magna Carta* in England, theocracy was replaced with democracy, which up to the present time is being forced upon the rest of the world.[7] Although secularization of the educational institutions in the West took several centuries, the role of religion was eliminated from modern education and now all textbooks in Western institutions are deprived of religious tone. Knowledge in general has been separated from religion and consequently from ethics. At the societal level, there are clear differences in terms of Muslim cultures being collectivistic as opposed to individualistic and materialistic. These hallmarks of the Western culture are taking roots in the minds of the younger generation and pose greater threat for cultural confusion or diffusion than wearing blue jeans or eating hamburgers. Many Muslims studying in the secular West bring "modern" ideas home and proudly implement them without fathoming the dangers inherent in the secular mode of thinking and education for the younger generations.[8]

The question that arises here is what should be the response of the youth in this country to meet such challenges in the 21st century? As the Emirati youth have already indicated that religion is very important to them, it reflects a sense

7. Experts on democracy will tell us how the term means different things to different people. Also while the term *democracy* as such, may not exist in many Muslim countries, the spirit of the participation of people has been in use in Muslim lands from the beginning of Islamic history.

8. For detail, see Nasr (1988). This book (among few others) became the impetus for the latter part of this paper.

influential Christians and Jews in the West struggled against secular philosophies and institutions, they could not stop the tide of secularism, which continuously decreased the influence of religion in various domains of western life.[5] Secularism first separated philosophy and then science from religion and then the social, economic, and political realms were slowly detached from religion. In the latter part of the 20th century, the influence of secularism reached a stage where anti-religious movements like "the death of God" became popular in the West. Today, almost all Western societies consider themselves secular as they derive their laws from the "voice of their people" and not from religious sources. The secularist ideologies collectively referred to as "modernism" affected the Muslim world as well. This modernism believes in reasoning without revelation. The contemporary world is beset with forces of secularism/modernism in all walks of life.[6]

Today's Western world, which is the victim of modernistic philosophy and suffers from its consequences (e.g., unrestrained freedom of man in all walks of

5. The word "secular" is derived from the Latin root word *saeculum* meaning the present age. Thus, *secular* connotes this world or contemporary times. Secularization refers to rescuing man from the world beyond or a turning away from religious and metaphysical control of man. A distinction must also be made between secular and Western. There are many people in the West belonging to different religions and are not secular in their outlook. Even non-religious persons may not agree to all the concepts that secularism has to offer. *West* also is not totally synonymous with *secularism*, an error commonly made in academic circles, especially in the Muslim world. In the secular system, concern with God is a private matter at best, thereby leaving the notion of religion outside the scope of society's interest.

6. Philosophers whose ideas gave rise to modernism, which shaped the modern society, are many but we include the influential ones here, for purposes of brevity. Francis Bacon (1561–1626) denied the metaphysical realm of things and relied totally upon science to reveal the secrets of life. Rene Descartes (1596–1650), the father of rationalism and dualism, taught Europe that, "I think therefore I am" and referred to two dimensions of reality—the matter and consciousness or thought. Thomas Hobbes (1588–1679) explained sensations, perceptions, etc., in terms of science of motion. John Locke (1632–1704) was an empiricist and a strong supporter of the rights of the common people; his political views greatly influenced the American political system. He was also the proponent for *tabula rasa* or clean slate (human beings have no innate ideas or *fitrah,* they learn only from experience). Francois-Marie Voltaire (1694–1778) was a free thinker who wrote against religion and religious establishments, giving impetus to the French revolution. Jean-Jacques Rousseau's (1712–1778) criticism of existing political systems and education shaped the modern West. David Hume (1711–1776) was a positivist who refuted metaphysical causality. Karl Marx (1818–1883) called religion "opium of the masses" and believed that religion creates injustice and class or divisions within the society. Friedrich Nietzsche (1844–1900) criticized existing Christianity and spoke about the "death of God." Sigmund Freud (1856–1939) wrote that religion is an illusion and only forsaking it and reliance upon science will allow man to enjoy growth beyond the infantile stage. Bertrand Russell (1872–1970) denied everything that cannot be proven logically and opposed religion and metaphysics. Jean-Paul Sartre (1905–1980) considered marriage a norm of the upper class and a remnant of religion and was an ardent critic of religion. These scholars rebelled against the power of the church, which controlled all actions of the state including the realm of education.

Muslim majority countries (Noor 1999, 1997). Perhaps females' higher score on buying foreign products is a result of the influence from television. Some of these findings may be researched further.

From the respondents who gave suggestions for preserving cultural identity, a majority emphasized the need for education on national culture and heritage through courses and programs in schools, universities, etc. A sense of maturity shown by several respondents is in their suggestion that the young Emiratis should only take things from foreign cultures that are consistent with national values. The crucial role of families and traditional upbringing of children in the present-day context is emphasized by several respondents. An interesting comment from a female respondent was that (Emirati) "Men should marry local women to maintain local culture." This statement is pertinent considering the fact that many local men have married women from outside the Emirates.

Taken as a whole, the results of this study tell us that this sample of respondents showed a strong identity to their culture, and the notion that a majority of the Emiratis are changing under the influence of Western culture may not be true. While the study shows high overall identity and attachment of the Emirati youth to their culture, there is no doubt that the influence of Western (particularly American) and other cultures in this country is increasing. This is evident from the response of more than 50 percent of the respondents who agree that they have a conflict with the modern Western culture. What are the reasons for this conflict? Is it the lifestyle or changing technology or social values that are bothersome for the Emirati youth?

As many respondents indicated, they do not see any problem in "taking things" from Western culture as long as they are consistent with the local culture rooted in the Islamic tradition. This would lead us to believe that it is the difference in worldviews between Emirati and modern/Western culture that lead the youth to such conflicts. While the Emirati youth are supposedly familiar with the Islamic worldview and the wisdom behind it, it is imperative that they become familiar with the Western worldview and how it was shaped. This would enable the youth to distinguish between the two cultures, as it is the perceived differences between cultures that lead to cultural conflicts.

The Western worldview is rooted in the secularist philosophy that has gripped the West since Renaissance, which opposed the authority of religion in the lives of the masses and at the same time gave rise to humanism[4] and individualism. While

4. Humanism in modern thought refers to the independence of man from metaphysics and transcendentalism, and his freedom from religious laws.

Comparing the means between males and females, we can see that there are significant differences among the means (>.05) in several areas, e.g., heritage, foods, local products, marriage, clothing, watching TV, and overall conflict with foreign/Western culture. The males score significantly higher on most of these items demonstrating a higher affinity with their culture. Scores on all other items are relatively homogeneous between the two genders, especially for religion, values, love for community, education on national history, and love for the ancestors.

Discussion

The sample size used in this study far exceeded the statistical requirements. The demographic data indicate that significantly more females are studying in the universities and most come from the rural areas. This certainly has positive implications for the future of this country as more educated females can serve as the backbone of the society. The question remains whether these graduates will find suitable employment as this remains a vital issue in the UAE. For the majority of respondents "religion" is the most important variable in their lives and gives them a distinct identity of being a Muslim Arab. The cultural values in this country are deeply embedded in Islamic tradition; hence, the mean score for religion and values are equally high. Language is the second most important variable, and it seems that they know how it is crucial for their identity. The love for fellow Emiratis, education on heritage and history, love for the ancestors, and importance of museums, all show the Emiratis' affinity for their people and culture. These are indeed strong indicators of cultural attachment and belongingness. While marriage is placed at he bottom of the list, it is understandable as most students are in their early 20s and their current priority is education.

Females scoring significantly lower on heritage, clothing, food, etc. correlates with their conflict with Western culture compared to males, while males scoring higher on "heritage" may imply that parenting for males is more conservative because of their proneness to higher external influence than females. The more conservative attitude of males also reflects in their desire for early marriage and a larger family. The changing role of females in this country from the more traditional to a modern way of life with higher education and career opportunities could be a factor in women's preference to delay marriage and have smaller families. This kind of response is consistent with research findings from other

Table 4. Mean responses of male versus female subjects

Identity Indicator	Gender	N	Mean	Std. Deviation	t-value	P-value
Language	Male	289	4.3253	1.09517	-1.355	.176
	Female	438	4.4269	.91412		
Heritage	Male	287	3.9233	1.26590	2.700	.007
	Female	436	3.6697	1.21527		
Religion	Male	289	4.5536	.95273		
	Female	438	4.6507	.72161	- 1.475	.141
Values	Male	289	4.1349	.98555		
	Female	438	4.0525	.94686	1.121	.263
Ancestors	Male	289	4.1419	1.10111		
	Female	435	3.9839	1.03720	1.934	.054
Community	Male	289	4.0484	1.03636	1.626	.104
	Female	437	3.9268	.95261		
Uniqueness	Male	288	3.8438	1.24376	.715	.475
	Female	433	3.7529	1.90185		
Museums	Male	288	3.8299	1.22782		
	Female	437	3.8261	1.03026	.043	.966
Education	Male	288	4.0000	1.09799		
	Female	437	3.9130	.95866	1.097	.273
Food	Male	288	3.7847	1.19618	3.883	.000
	Female	437	3.4371	1.16870		
Products	Male	286	3.4720	1.18363	3.405	.001
	Female	434	3.1705	1.14873		
Marriage	Male	287	3.4077	1.42321		
	Female	436	2.7064	1.29048	6.724	.000
Clothing	Male	288	4.1146	1.23144	3.675	.000
	Female	437	3.7803	1.17593		
Sports	Male	287	3.4286	1.31995		
	Female	437	3.4714	1.20862	- .441	.659
Music	Male	287	3.1254	1.46221	- .144	.885
	Female	436	3.1445	1.89730	-	
Souks	Male	288	3.3299	1.21211	.195	.846
	Female	436	3.2936	3.00361		
Hobbies	Male	288	3.5382	1.24880		
	Female	437	3.6018	1.08018	- .708	.479
Medicine	Male	287	3.3066	1.31561		
	Female	437	3.3455	1.07176	- .418	.676
TV	Male	288	3.2569	1.29457	2.511	.012
	Female	436	3.0138	1.26302		
Overall	Male	288	3.9167	1.17465	2.169	.030
	Female	434	3.7373	1.02628		

Table 3. Subject responses on the Likert Scale (in percentages)

	Extremely Important	Very Important	Somewhat Important	Slightly Important	Not Important	No Response
Religion	76.5	13.5	6.2	2.5	1.4	0
Language	61.8	24.7	7.1	2.7	3.2	.3
Values	39.8	37.3	17.5	2.9	2.5	.1
Community	35.3	36.6	21.1	4.4	2.6	0
Education	34.9	36.4	20.0	5.9	2.8	0
Ancestors	42.8	31.6	16.4	5.9	2.9	.3
Museums	33.5	32.4	21.7	8.3	4.0	.1
Clothing	42.6	26.2	17.1	8.1	5.8	.1
Food	26.6	29.4	25.7	11.7	6.5	.1
Uniqueness	36.2	24.4	24.7	7.4	6.8	.4
Overall	31.7	32.7	24.7	7.1	3.5	.4
Hobbies	23.9	32.8	27.2	9.7	6.2	.3
Sports	23.8	29.4	25.8	10.8	9.9	.3
Marriage	18.9	18.7	24.1	18.5	19.8	0
Medicine	17.3	29.8	30.4	14.0	8.3	.3
Heritage	36.2	29.2	16.9	11.1	6.4	.3
Products	17.2	25.6	35.6	13.1	7.9	.7
Souks	17.0	20.0	39.0	13.7	9.4	.7
Music	17.4	24.6	24.9	16.0	16.7	.1
TV	16.4	23.1	30.8	14.9	14.4	.4

Table 2. Mean responses in descending order with confidence intervals

Identity Indicator	N	Mean	Std. Deviation	C.I. Lower	C.I. Upper
Religion	727	4.6121	0.82206	4.5522	4.672
Language	727	4.3865	0.99058	4.3144	4.4586
Values	727	4.0853	0.9626	4.0152	4.1554
Ancestors	724	4.047	1.06523	3.9692	4.1247
Community	726	3.9752	0.98789	3.9032	4.0472
Education	725	3.9476	1.01645	3.8735	4.0217
Clothing	725	3.9131	1.20858	3.825	4.0012
Museums	725	3.8276	1.11212	3.7465	3.9087
Overall	722	3.8089	1.09064	3.7292	3.8886
Uniqueness	721	3.7892	1.66998	3.6671	3.9113
Heritage	723	3.7704	1.24097	3.6798	3.861
Hobbies	725	3.5766	1.14971	3.4927	3.6604
Food	725	3.5752	1.1911	3.4883	3.662
Sports	724	3.4544	1.25321	3.363	3.5459
Medicine	724	3.3301	1.17377	3.2445	3.4158
Souks	724	3.308	2.45184	3.1291	3.4869
Products	720	3.2903	1.17124	3.2046	3.376
Music	723	3.1369	1.73662	3.0101	3.2637
TV	724	3.1105	1.28032	3.0171	3.2039
Marriage	723	2.9848	1.38694	2.8835	3.0861

sciences, information technology, social sciences, etc. Respondents from small towns or villages constituted 61.1 percent of the group, while 37.6 percent were from the cities. Non-Emiratis attending national institutions made up 1.1 percent of respondents. For this research, Abu Dhabi and Dubai were the only places considered as cities because of their metropolitan nature.

Table 1. Respondents' demographics (in percentages)

		Age	Gender	Year	Major	Home
N	Valid=727	17-20=63.3 21-25=34.6 26-33=2.1 Mean=20.42	M=39.7 F=60.3	1-3=80.6 4-5=19.4	Lang=19.6 Engr=19.4 IT=17.2 SSc=15.8	City=37.6 Village=61.3 Non-Emirati=1.1
Median		20.0000	2.0000	2.0000	9.0000	2.0000

Table 2 shows means in descending order (with their confidence intervals) reflecting affinity with different cultural variables or "identity indicators." As evident from this table, the most important item for the respondents was "religion" followed by "language," "cultural values," "love for ancestors," "the community," need for "education on history and culture," "local clothing," and the importance of "historical sites and museums." Table 3 depicts subject responses in percentage. For 90 percent of the respondents, religion is either extremely or very important followed by language (86.5 percent), cultural values (77.1 percent), and ancestors (74.4 percent). On the other hand, "marriage" is somewhat, slightly, or not important for most respondents (62.4 percent). In fact, respondents are about equally divided on each of the five categories of the Likert scale. Interestingly, marriage is less important for most subjects compared with other variables in the list. Table 4 depicts the means with their t and p values separately for males and females. Respondent suggestions for preserving and/or promoting cultural identity are given in Appendices 2a and 2b.

Method

Setting and Procedure

This research study was conducted at several university campuses in the UAE. More than 1,000 students from 16 disciplines were asked to complete the questionnaire. Seven-hundred and twenty-seven respondents completed almost all items on the questionnaire and are represented in this study. This researcher developed the survey items and shared it with a few colleagues and students familiar with local culture and traditions. Inter-item correlations were computed to examine the reliability, which yielded Cronbach's Alpha of .780 for the 20 survey items. The purpose of research was explained to the respondents with clear instructions given on the top of the questionnaire. The questionnaire itself consisted of three parts. Part 1 described the demographic details of respondents, including their age, gender, university level, major, and whether they come from a city or small town/village. Part 2 comprised 20 items on cultural identity to be rated on a five-point Likert Scale (Appendix 1). Part 3 asked direct questions on (a) whether respondents experience any conflict with the modern Western culture and if they do, what do they do to resolve it; (b) what two suggestions can they give to preserve/promote cultural affinity among the local youth; and (c) respondents were asked to write their comments about the questionnaire. SPSS computer software was used to derive mean and percentage data for all variables in the study. A mean comparison for subject responses based on gender was obtained using the t-test. T-value and P-value for each identity indicator were noted to see if the means are significantly different at 0.05 level. Respondents' suggestions for preserving cultural identity are given in Appendix 2 and their comments on the questionnaire were recorded.

Results

Percentage distributions of respondent demographics, mean age, and median for various variables are given in Table 1. The mean age of respondents was 20.4 years. Out of the 727 respondents, 289 were males and 438 were females. A majority of the respondents were in the first and second year of college. Most were from the language departments, followed by engineering and mathematical

This paper focuses on the cultural identity of the Emirati youth from the United Arab Emirates (UAE), a country located in the southeastern tip of the Arabian Peninsula.[2] With the growing concern for educating the young Emiratis, the country also seems to have concerns about the cultural aspects and values systems of the younger generation as there is immense foreign influence on the minds of the younger people. There are efforts from government agencies to preserve and promote the national culture that is a blend of the Arab and Islamic traditions. It is believed that the cultural aspects of local society are eroding from the personalities of the younger generation. While there are many questions and concerns here on the issue of identity development and promotion of national culture, there are hardly any empirical studies available in English. A literature search was unable to retrieve any research related to identity issues among the Emirati youth.[3] How would we know what the youth really think about their own cultural ideals amidst heavy influence of other cultures? To what extent do the young Emiratis value their language, ethnic background, religious beliefs, national pride, education on national history, traditional clothing, sports, ways of traditional healing, etc.? Do they even know their indigenous culture and can they distinguish between their own and the modern Western culture? Do they see any direct conflict with the modern Western culture, and if they do, how do they go about resolving it? What suggestions do they have as individuals going through the process of identity development and change on preserving and/or promoting local culture among themselves? These are the questions addressed in this study. This paper also attempts to highlight the philosophies behind the modern Western culture and outline ways of dealing with the challenges that beset the Emirati youth in the 21st century.

2. The UAE is a federation of seven states established in 1971 after freedom from the British. While four-fifths of this country is desert, the country has rich oil resources and an indigenous population that comprises 19 percent of the country's 2.3 million residents. The expatriates comprise other Arabs (23 percent), South Asians (50 percent) and other nationalities (8 percent) who are involved mainly in trade, business, or service sector industries. There are a growing number of educators from the Western countries here as well. The literacy rate in UAE is 71 percent, and there is a 2:1 female to male ratio at the UAE University, the country's only national university.

3. A chapter on "Contemporary Socio-Discursive Formation: The Cultural Construction" is covered by Kazim (2000), where issue of local identities is briefly addressed and is worth reading. He raises an interesting point that the present local identity is constructed in relation to the presence of a large foreign population in this country (413–423).

later writings only to demonstrate that identity is quite a complex phenomenon determined by a multiplicity of factors.

Some recent research indicates that issues of individual identity have become a problem in societies that do not prescribe clear roles and life philosophies for their youth (Baumeister 1990).[1] These researchers point out that identity for adolescents in the medieval (11th–15th century) and early modern periods (15th–17th century) were clearly defined. However, as Western societies evolved, conflicts arose between the individual and the state. Identity issues became more prominent as the gap between individual and state widened resulting from the philosophical influence of scholars of that age. Many of these scholars challenged the traditional and existing societal values that left people in a state of questioning the meaning and purpose of life and finding their real place and identities in the society. While there is no doubt that the works of these scholars challenged the existing system, there is also no doubt that their writings confused many lay people and, at the same time, diverted them from their existing philosophical, ideological, and even socio-cultural bonds. Psychologists tell us that identity is firmly rooted in one's culture and, at the same time, it reflects one's culture. In the modern West, identity refers to the achievement of a stable and familiar sense of self, which depends on "physical and sexual maturity, competence in abstract thought, and a degree of emotional stability" (Weiten and Lloyd 2000, 136). While the study of identity issues in non-Western countries are few and rare, there is a concern that non-Western youth are also moving in the direction of "foreign," especially Western, identities because of the influence of Western media, peer pressure, etc. Embracing Western culture has left behind the indigenous and traditional beliefs, ideals, norms, and values of the local populations in many developing countries. We now see that members of the younger generation in Eastern cultures are moving rapidly in the direction of Western ideals, i.e., individualism, competitive success, and materialism, and putting personal goals ahead of group goals as well as defining one's identity in terms of personal attributes rather than group behaviors. This is in contrast to the concept of collectivism that is more representative of the cultures in the East (Triandis 1994, 1989).

1. As early as 1897, Durkheim (1951) pointed out that loose links between individuals and their cultural communities may cause great distress leading to suicidal tendencies, especially among the youth. An unusually high number of suicide cases were recorded among the adolescents in Alaska where role confusion between societal traditions and mainstream American culture was blamed (Kettle and Bixler 1991).

Preserving Cultural Identity in the 21st Century: Challenges to the Emirati Youth

Amber Haque*

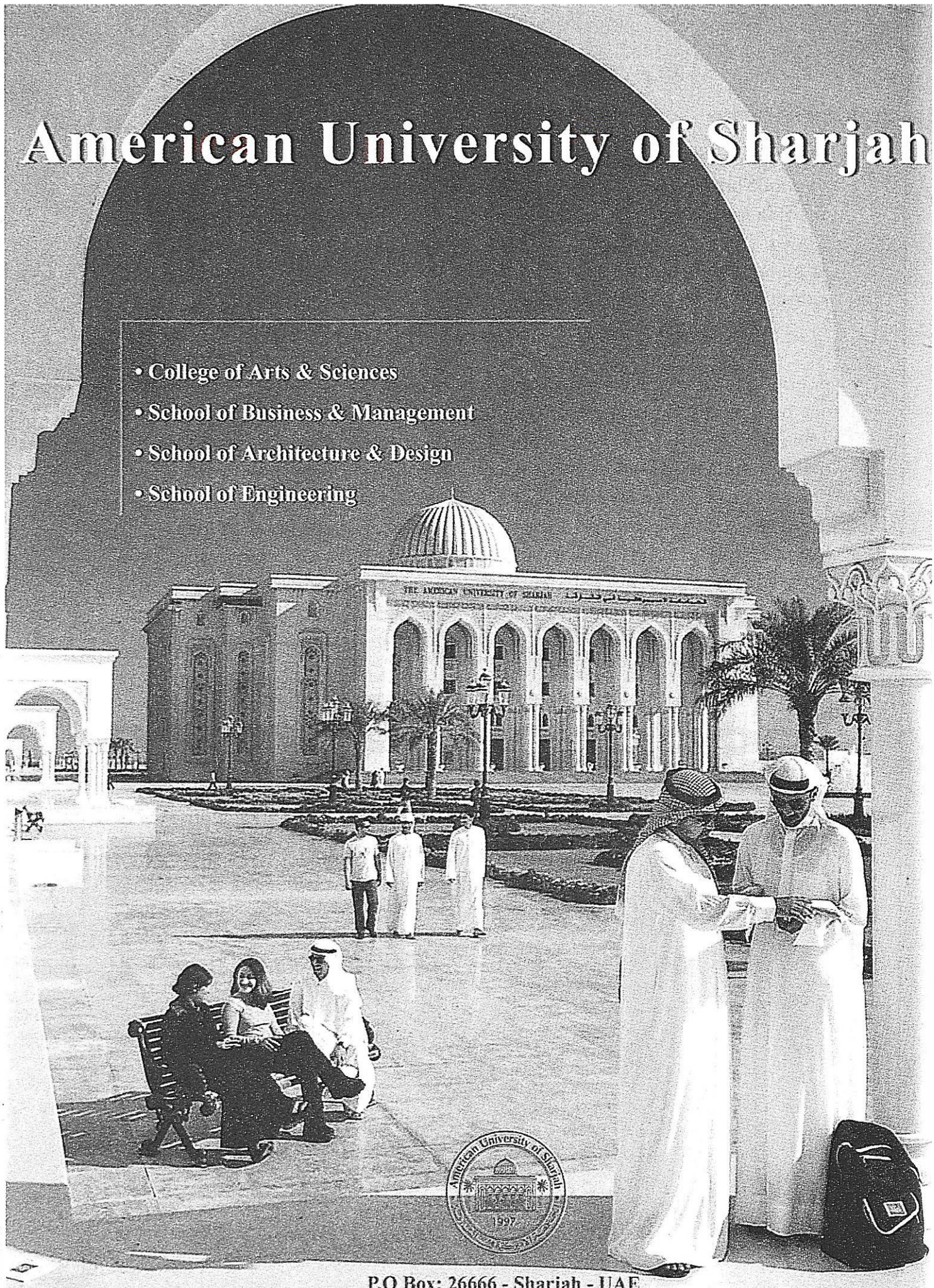
Introduction

The topic of identity is of special interest to psychologists who study how and why people perceive themselves the way they do. What factors contribute to the growth and development of the "self?" When a person has a clear and stable sense of self, we can say that he or she has an "identity." Several important theories in the area of identity research have been offered in the last 50 years. Most of this research is carried out in the West and the theories given by western scholars. A few prominent works on identity issues include Erikson's *Young Man Luther* (1958), Salinger's *Catcher in the Rye* (1951), and McCarthy's *The Crossing* (1994). These writings attempt primarily to define individual identity and show how an individual tries to find some connection with the larger cultural environment. Erik Erikson (1956), who trained under Sigmund Freud, is generally credited as the first psychologist to research the topic of identity in some detail. Initially, Erikson used the term *ego identity* in referring to the psychological disturbances in the lives of veterans returning home after World War II. Later, in 1968, he elaborated on the term as involving a person's feeling of self-sameness and continuity overtime. Erikson kept on adding more meanings of identity in his

* Department of Psychology, UAE University, Al Ain, United Arab Emirates. The investigator wishes to acknowledge his sincere appreciation to Research Affairs at the United Arab Emirates University for the financial support of this project under fund grant #02-11-1-11/05.

American University of Sharjah

- College of Arts & Sciences
- School of Business & Management
- School of Architecture & Design
- School of Engineering



P.O Box: 26666 - Sharjah - UAE

Tel: 971 - 6 - 5055002, Fax: 971 - 6 - 558 5018, e-mail: admission@aus.ac.ae, www.aus.ac.ae

Articles & Research Papers

While the UAE is a society in rapid transition, mitigating the primordially patriarchial structures still has a way to go to make greater use of the country's richest human resource of the skilled feminine component in the workforce.

It does not need to be belabored that a more expeditious employment of national women would decrease dependency on expatriate labor and further the goals of Emiratization.

In order to gauge the complexities of employing educated young Emirati women, a quantitative attitudinal survey was designed to understand the hopes, concerns and attitudes of Emarati women towards, self, family, society, work and value system. The survey project was designed to accomplish two equally important objectives. The first is to use the survey as a training and capacity-building exercise and as a basis for data gathering, data analysis, and other activities that will enhance the quality and quantity of social science research at scholarly institutions in the UAE. In this respect, the study of women's contributions is intended to increase familiarity and expertise on delineating and explaining attitudes and behavior.

The second objective was to make a meaningful contribution to understanding more fully the contributions of women in the UAE, and in particular the factors that shape popular attitudes about women and either encourage or present obstacles to women's contributions. Findings from the project will be disseminated in the next issue of the *Journal of Social Affairs* in order to share insights and foster greater awareness of issues, opportunities and constraints on gender stratification and roles.

If it is true that attitudes about gender roles are a barometer of how receptive particular Middle Eastern populations are to more fully including women in the workforce, then it is vital to know the attitudes and expectations of the current cohort of Arab women that are about ready to enter in various roles as contributors to their respective societies. The study examines the attitudes and expectations of this second generation of UAE women who were born into greater affluence along with a multiplicity of new ideas in comparison to their mothers and in comparison to many of the societies throughout the Middle East.

In this perspective, it is not surprising that Emirati women are not suppressed and sequestered behind the high walls of the family domicile as some stereotypes in the global discourse might infer.

In fact, a recent Gallup analysis cited in the United Arab Yearbook 2007, states that "the UAE is singular in registering the highest rate of females in higher education in the entire world... Ninety-five percent of females...who are enrolled in the final year of secondary school apply for admission to a higher education institution or to study abroad." An astounding 85% of students enrolled in higher education in the UAE are female. At the country's oldest university – United Arab Emirates University –79% of the nearly 15,000 students engaged in undergraduate and graduate studies are women.

But with these great strides to greater inclusion of women in the public sphere aside, there is more work to be done. First, what does the young graduate do with her degree? In partial answer, women account for two-thirds of all UAE government employees. Percentages of female employees alone identify "pink collar" sectors.

To illustrate, while women are a majority of university graduates, they are currently still in the minority as employees within the private sector. The greatest employers of skilled women are financial services, in which 37% are female and health care, which is about 35% female. In other words, two/thirds of employees in these industries are male.

Foreword

The *Journal of Social Affairs* prides itself with the issues central to UAE society that it addresses at all times. It is thus that the foreword of this issue of the *JSA* is intended to pertain to Women in UAE Society, a topic that the journal's team has developed a keen interest in exploring. Indeed, a workshop on Women in UAE Society is being held in collaboration with the American University of Sharjah and the University of Michigan in Ann Arbor, and an article by the co-editors of the journal will appear in the next issue of the *JSA*, sharing the results of this collaborative study with our audience. In this foreword, we only tackle the rationale for holding this important collaborative undertaking.

Perceptions about gender stratification and gender relations in the Arab world have generated considerable discussion throughout the globe since the flexing of Arab political power within the past several decades. A number of theorists have decried what they consider as restrictive domestic vs. public spheres of activity roles where women are thought to be precluded from even rudimentary participation in public life.

To counter such misconceptions and to provide for more effective social planning, the collaborative undertaking by the co-editors of the *Journal of Social Affairs* intends to present empirical data to provide firm facts of the complexities of gender role and status in a rapidly changing setting of the United Arab Emirates.

The research project addresses keys points raised in the 2006 *Arab Human Development Report*, which documents a "deficiency" in Arab women's contributions to society in general. In discussing the underlying reasons for this deficit, the *AHDR* also offers recommendations designed to advance the contributions of women.

Views and Opinions

Generational Perspectives and Analyses of Youth Societal Problems 167
Ahmed Abdel Hay

Arab Scientific Legacy: A Critical Perspective 189
Barakat Mrad

Book Reviews

His Highness Sheikh Zayed Bin Sultan Al Nahyan: The Leader and the State 211
ECSSR

The Opportunities for Complementarity Among GCC states 219
Jamil Ajamy

Liberalism and the Contestation of Islamic Sovereignty 231
Amr Gamal Eddin Thabet, ECSSR

Conferences

The 6th Annual Meeting on Social and Economic Affairs of ESCWA 237
Taha Hussein Hassan

Ph.D. Dissertations

A Sociological Study of Daily Religious Discourse in Rural Areas 245

Disclaimer: Views expressed by authors and reviewers are solely their own and in no way represent any positions or policies of the editors or the *Journal of Social Affairs*.

Journal of Social Affairs

Volume 24, Number 93-94, Spring-Summer 2007

Foreword 8

Manuscripts in English

Articles and Research Papers

Preserving Cultural Identity in the 21st Century: Challenges to the Emirati Youth 13
Amber Haque

Tradition and Modernity in the Short Stories of Muhammad Al-Murr 33
Adrian Gully and Nawar Al-Hassan Golley

Dance and Music in Persian Sufism 65
Heidi Ghomi

Abstracts in English for Articles in Arabic 89

Manuscripts in English

Articles and Research Papers

The Arab World between Uniformity and Diversity: An Analytical Study 9
Hassan Salameh and Khalil Darwish

The Social Impact of Satellite TV: A Field Study on Students at UAE University 37
Saleh Abdel Azim

Polygamy in Kuweiti Society: A Sociological Perspective 87
Fahd Al Nasser and Maha Ghannam

On the likelihood of Developing a Distinct Arab Sociological Perspective 127
Mahmoud Al Dhaouadi

i. If a submitted manuscript is the property of some other party (such as a research institution), then the contributor must obtain permission from that party prior to submitting the manuscript to the JSA; when the manuscript is submitted, the contributor must make appropriate acknowledgments.

j. Any article published in the *JSA* becomes the property of the *JSA,* and the right of disseminating such articles belongs exclusively to the *JSA*. However, authors do retain the right to publish their articles as part of a book, provided that appropriate reference is made to the publication in the *JSA*.

k. Please note that manuscripts that fail to conform to the above guidelines will be immediately returned to the contributor.

• Dissertations

Authors may submit summaries of PhD dissertations, provided that such dissertations have been successfully completed and the author has completed the PhD degree.

• Book Reviews

Authors may submit reviews of books published within the last three years. Such reviews may not exceed 10 pages in length and must include a cover page with all of the following information:

a. the full title of the book
b. the full name of the author of the book
c. the full name of the publisher
d. the place of publication
e. the date of publication
f. the number of pages in the book
g. the full name and address of the reviewer

If the book is published in a language other than English, then the information requested in parts (a) through (f) must be provided both in English and in the language in which the book is published.

d. Reference List. Please list all references alphabetically according to the author's last name. When more than one work is cited for the same author, the works should be listed chronologically, with the most recent work listed last. Please observe the following: (i) give complete periodical data such as volume, issue, page numbers, series; (ii) do not use abbreviations for titles of journals; (iii) titles of books and periodicals are capitalized and italicized; (v) article or chapter titles appear in quotation marks and are capitalized. Reference list entries should adhere to the following examples:

Journal article

Bagwell, Kyle, and Robert W. Staiger. 1997. "Multilateral Tariff Cooperation during the Formation of Free Trade Areas." *International Economic Review* 38 (4): 291–319.

Book

Kemp, Murry C. 1964. *The Pure Theory of International Trade*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Chapter in a Book

Bagwell, Kyle, and Robert W. Staiger. 1997. "Multilateral Tariff Cooperation during the Formation of Free Trade Areas." In *The Pure Theory of International Trade*, ed. Mary Smyth, 291–319. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

e. Short quotations within the text should appear within quotation marks. Longer quotations should begin on a new line and be indented about 2 cm from the left margin. Words, punctuation, underlining, or italics not present in the original work should be contained in square brackets or noted as "emphasis added."

f. The first paragraph of a new section or subsection should not be indented. Otherwise, the beginning of each new paragraph should be indented. In titles of sections and subsections, the first letter of each word should be capitalized. Titles of sections and subsections should be appropriately numbered. Contributors should place tables, figures, and graphs within the manuscript at the same location as is desired for the final version of the paper. (Contributors must not submit tables, figures, and graphs on separate sheets.)

g. The *JSA* cannot consider any research paper previously published in another journal, and contributors are not permitted to have the same paper simultaneously under review at the *JSA* and another journal. Likewise, the *JSA* cannot consider any paper that has been published in the proceedings of a conference or which is being considered for publication in the proceedings of a conference.

h. If a submitted paper has been presented at a conference, then the author must make appropriate acknowledgements.

Guidelines for Contributors

• General Information

The *Journal of Social Affairs* is published quarterly, in the spring, summer, fall, and winter. Contributors may submit scholarly research papers, book reviews, and summaries of PhD dissertations. Submissions for publication undergo blind peer reviews by multiple reviewers, although the editors reserve the right to decide on the suitability of the subject matter in the first instance. All manuscripts are acknowledged within two weeks of receipt. Every attempt will be made to inform authors within three months about the suitability of submitted manuscripts for publication in the *JSA*. For any single issue of the *JSA*, some priority is given to maintaining a balance of research subjects and to maximizing the geographical diversity of contributors. Designated issues of the *JSA* may be devoted to specified themes, which may be the subject of conferences sponsored by AUS or the Sociological Association of the UAE.

Manuscripts in English should be submitted to:

Nada Mourtada-Sabbah, PhD
JSA, Deputy Editor-in-Chief
American University of Sharjah
P.O. Box 26666, Sharjah
United Arab Emirates
E-mail: nmourtada-JSA@aus.edu

Manuscripts in Arabic should be submitted to:

Mohammed Al-Mutawa, PhD
JSA, Editor-in-Chief
The Sociological Association of the UAE
P.O. Box 3745, Sharjah
United Arab Emirates

• Research Papers

Contributors of research papers must abide by the following conditions:

a. The author's name should appear directly below the title, and an asterisk should be placed immediately after the author's name. The asterisk is to refer to the author's institutional affiliation and address, and acknowledgements, if any, all of which should appear as a footnote on the first text page. The author's name must be followed by an abstract of not more than 200 words. The abstract should be single-spaced, and in italics, and should make clear the purpose and findings of the paper.

b. The abstract and references must be single-spaced. Otherwise, the manuscript must be double-spaced, and the length of the paper ordinarily may not exceed 35 printed pages or 13,000 words, counting the reference list. If submitting a hard copy, the manuscript must be printed on one side of the paper only.

c. The *JSA* uses the author-date documentation system of *The Chicago Manual of Style*, 15th edition (Chicago: University of Chicago Press, 2003). Text citations should appear as follows:

(Bagwell and Staiger 1997) or
(Bagwell and Staiger 1997, 12) if a specific page is cited

CALL FOR PAPERS

Journal of Social Affairs

The *Journal of Social Affairs* (JSA) is a peer-reviewed academic journal, published jointly by the American University of Sharjah (AUS) and the Sociological Association of the United Arab Emirates. Prior to 2001, the Sociological Association published the *JSA* for 17 years. In the new format (post-2001), half of each issue of the *JSA* is published in English and half in Arabic.

The *JSA* is a widely focused academic forum whose scope encompasses the social and cultural disciplines largely within the humanities and social sciences. The *JSA* welcomes manuscripts from a wide variety of fields, including anthropology, cultural studies, economics, education, history, international relations, law, philosophy, psychology, and sociology, as well as interdisciplinary treatments that include some of these disciplines. The *JSA* especially promotes an understanding of the wider Gulf region in particular and the Middle East in general. Some preference in each issue will be given to manuscripts that are of direct relevance to the United Arab Emirates and the Middle East, but manuscripts of wider applicability and comparative in nature will be sought for publication.

The *JSA* is published quarterly. Submissions for publication undergo "blind peer review" by multiple referees. Manuscripts are acknowledged within two weeks of receipt, with a decision rendered on publication generally within three months. Issues of the *JSA* may be devoted to specified themes, such as those that result from conferences sponsored by AUS and/or the Sociological Association of the UAE.

Since 2001, the English language section of the *JSA* has published contributions by Tim Niblock (University of Exeter), Louis Fisher (Congressional Research Service), David Apter (Yale University), David J. Roxburgh (Harvard University), Albrecht Schnabel (United Nations University), Peter Hellyer (Abu Dhabi Islands Archeological Survey), Mark N. Katz (George Mason University) and J. Milton Yinger (Oberlin College), Abbas Maleki (International Institute for Caspian Studies, Iran), Ali A. Mazrui (Binghamton University and Cornell University), Helle Lykke Nielsen (University of Southern Denmark), Tony Allan (University of London (SOAS)), William Granara (Harvard University), Mark Tessler and Dan Corstange (University of Michigan), Serge Sur (University of Paris), Mouawiya Al-Awad (United Arab Emirates University) and Adam B. Elhiraika (Islamic Research and Training Institute), Sulayman Khalaf (University of Sharjah), Kamal Abdel-Malek (American University of Sharjah), Mutasem Al Fadel and Rania Maroun (American University of Beirut), Peter Rogers and Jorge Ramirez-Vallejo (Harvard University), Ahmed AlShahi (Oxford University), Muhsin AlMusawi (Columbia University and American University of Sharjah), and Michael Glennon (Tufts University), and Hussein Amery (Colorado School of Mines) among others.

For further information about the *JSA* and subscriptions please see:
www.aus.edu/journals/jsa/

Send manuscripts in English to:
Nada Mourtada-Sabbah, Ph.D.
JSA, Deputy Editor-in-Chief
American University of Sharjah
P.O. Box 26666, Sharjah
United Arab Emirates
nmourtada-jsa@aus.edu

Send manuscripts in Arabic to:
Mohammed Al-Mutawa, Ph.D.
JSA, Editor-in-Chief
The Sociological Association of the UAE
P.O. Box 3745, Sharjah
United Arab Emirates

Journal of Social Affairs

Published by the Sociological Association of the UAE and the American University of Sharjah

The *Journal* is listed in Ulrich's International Periodicals
Directory No. 4274945, ISSN 1025-059X

Editor-in-Chief
Mohammed Al-Mutawa, Ph.D.

Deputy Editor-in-Chief
Nada Mourtada-Sabbah, Ph.D.

Managing Editor
Fatima Al-Sayegh, Ph.D.

Editorial Assistants
Taha Husain Hassan
Amanda Brooks Heintz

Advisory Committee

Ahmad Al-Khatabi, Ph.D.	University of Sharjah
Abdul Razaq Al-Mudhreb, Ph.D.	UAE University
Amr Abdel Hamid, Ph.D.	Special Advisor to His Highness the Ruler of Sharjah for Higher Education
Hassah Lootah, Ph.D.	UAE University
Muhsin Al-Musawi, Ph.D.	American University of Sharjah
Robert Cook, Ph.D.	American University of Sharjah
Sulaiman Mousa Al-Jasim, Ph.D.	Zayed University
Yousif Mahmoud, Ph.D.	Ajman University

Editorial Board

Ahmad Al-Aamoosh, Ph.D.	University of Sharjah
Ahmad Bin Daniah, Ph.D.	Ajman University
Ateeq Gakkah, Ph.D.	UAE University
Bassam Abu Al-Foul, Ph.D.	American University of Sharjah
Husain Saeed Al-Shaikh, Mr.	Sociological Association
Nasr Arif, Ph.D.	Zayed University

Names appear in alphabetical order according to the first name

The American University of Sharjah

The American University of Sharjah (AUS) is a private, nonprofit, coeducational, American-style institution located in the Emirate of Sharjah, United Arab Emirates. It is affiliated with the American University in Washington, D.C., which provides the senior academic leadership for AUS. The language of instruction at AUS is English. All classes and administrative functions are carried out in English. AUS admitted its first students and began classes in the fall of 1997, and is the first comprehensive university of its kind in the Gulf region. The University is committed to a vision of itself as an independent institution based on the American model, but one which is thoroughly grounded in Arab culture. AUS was established by His Highness, Sheik Dr. Sultan Bin Mohammed Al Qassimi, Supreme Council Member, Ruler of Sharjah.

The Sociological Association of the UAE

The Sociological Association of the UAE was established in 1981 for the public benefit. Its goals and purposes are:

- to provide a representative body for professionals in the social sciences;
- to better serve the needs of society by increasing and maintaining standards of excellence for professionals in the social sciences;
- to disseminate culture and promote social awareness among all classes of society, in conjunction with other public and benevolent institutions, in order to achieve the highest level of social harmony and cohesiveness;
- to promote scholarly research that will help identify factors and problems that inhibit the appropriate development of society, and that will help design and select the best policies for dealing with such factors and problems;
- to offer support to individuals and groups who are unable to fully take advantage of governmental services, or who have special needs, such as the handicapped, the aged, minors, orphans, and any children without parents to care for them;
- to promote the exchange of information with other Arab and international Associations that specialize in the social sciences by all conventional means, such as the organization of seminars and study groups, sponsorship of local conferences, sponsorship of attendance by members at conferences of other Associations, and the publication of books and scholarly journals;
- to improve the conditions of employment for professionals in the social sciences, and to offer financial, social, and cultural services to members of the Association.

Cover design & layout by Rola Laoun, graduate of the American University of Sharjah Visual Communication Major

93-94

Journal of Social Affairs

Volume 24, Number 93-94, Spring-Summer 2007

English Section

Amber Haque | **United Arab Emirates University**
Preserving Cultural Identity in the 21st Century: Challenges to the Emirati Youth

Adrian Gully and
Nawar Golley | **University of Melbourne and American University of Sharjah**
Tradition and Modernity in the Short Stories of Muhammad Al-Murr

Heidi Ghomi | **University of Goteborg, Sweden**
Dance and Music in Persian Sufism

Arabic Section

Hassan Salameh and Khalil Darwish | **The University of Jordan**
The Arab World between Uniformity and Diversity

Saleh Abdel Azim | **United Arab Emirates University**
The Social Impact of Satellite TV

Fahd Al Nasser and Maha Ghannam | **Kuwait University**
Polygamy in Kuwaiti Society: A Sociological Perspective

Mahmoud Al Dhaouadi | **University of Tunis**
On the likelihood of Developing a Distinct Arab Sociological Perspective

A Refereed Quarterly Journal Published by
and the Sociological Association of the UAE
P.O.Box: 26666 | Fax: (9716) 5585066
E-mail: nmourtada-JSA@aus.edu | www.aus
ISSN 1025-059X