المهمشون فى صعيد مصر

آليات السيطرة والخضوع

المشرف العام
د. أحمد مجاهد

اللجنة العليا
أ. إبراهيم أصلان
د. أحمد زكريا الشلق
د. أحمد شوقى
أ. طلعت الشايب
أ. عبلة الرويني
أ. علاء خالد
أ. كمال رمزى
د. محمد بدوى
د. وحيد عبد المجيد

تصميم الغلاف
وليد طاهر

الإشراف الفنى
على أبو الخير
صبرى عبد الواحد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

المهمشون فى صعيد مصر

آليات السيطرة والخضوع

د. آمال طنطاوى

مكتبة ٢٠١٢

طنطاوى، آمال
المهمشون فى صعيد مصر: آليات السيطرة والخضوع
آمال طنطاوى ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢.
٢٥٦ ص: ٢٤سم. ـ مكتبة الأسرة (سلسة إنسانيات).
تدمك ٩ ـ ٢٢٧ ـ ٢٠٧ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨.
١ ـ مصر،الأحوال الاجتماعية.
أ ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٨٨١٥ / ٢٠١٢
I.S.B.N 978-977-207-227-9
ديوى٣٠٩،٦٢

توطئة

مشروع له تاريخ

مشروع «**القراءة للجميع**» أى حلم توفير مكتبة لكل أسرة، سمعنا به أول مرة من رائدنا الكبير الراحل توفيق الحكيم.

وكان قد عبر عن ذلك فى حوار أجراه معه الكاتب الصحفى منير عامر فى مجلة «صباح الخير» مطلع ستينيات القرن الماضى، أى قبل خمسين عامًا من الآن.

كان الحكيم إذًا هو صاحب الحلم، وليس بوسع أحد آخر، أن يدعى غير ذلك.

وهو، جريًا على عادته الخلاقة فى مباشرة الأحلام، تمنى أن يأتى اليوم الذى يرى فيه جموعًا من الحمير النظيفة المطهمة، وهى تجر عربات الكارو الخشبية الصغيرة، تجوب الشوارع، وتتخذ مواقعها عند نواصى ميادين المحروسة، وباحات المدارس والجامعات، وهى محملة بالكتب الرائعة والميسورة، شأنها فى ذلك شأن مثيلاتها من حاملات الخضر وحبات الفاكهة.

ثم رحل الحكيم مكتفيا بحلمه.

وفى ثمانينيات القرن الماضى عاود شاعرنا الكبير الراحل صلاح عبد الصبور التذكير بهذا الحلم القديم، وفى التسعينيات من نفس القرن، تولى الدكتور سمير سرحان تنفيذه تحت رعاية السيدة زوجة الرئيس السابق. هكذا حظى المشروع بدعم مالى كبير، ساهمت فيه، ضمن من ساهم، جهات حكومية عدة، وخلال عقدين كاملين صدرت عنه مجموعة هائلة من الكتب، بينها مؤلفات ثمينة يجب أن نشكر كل من قاموا باختيارها، إلا أنه، للحقيقة ليس غير، حفل بكتب أخرى مراعاة لخاطر البعض، وترضية للآخر، ثم إن المشروع أنعش الكثير من متطلبات دور النشر، بل اصطنع بعضها أحيانًا.

وبعد ثورة ٢٥ يناير والتغيرات التى طرأت توقفت كل الجهات الداعمة لهذا المشروع الثقافى عن الوفاء بأى دعم كانت تحمست له عبر عقدين ماضيين، سواء كانت هذه الجهات من هنا، أو كانت من هناك.

ولم يكن أمام اللجنة إلا مضاعفة التدقيق فى كل عنوان تختار، وسيطر هاجس الإمكانات المحدودة التى أخبرتنا بها الهيئة فى كل آن.

والآن لم يبق إلا أن نقول بأن هذه اللجنة كانت وضعت لنفسها معيارًا موجزًا:

جودة الكتاب أولاً، ومدى تلبيته، أولاً أيضًا، لاحتياج قارئ شغوف بأن يعرف، ويستمتع، وأن ينمى إحساسه بالبشر، وبالعالم الذى يعيش فيه.

واللجنة لم تحد عن هذا المعيار أبدًا، لم تشغل نفسها لا بكاتب، ولا بدار نشر، ولا بأى نوع من أنواع الترضية أو الإنعاش، إن لم يكن بسبب التربية الحسنة، فهو بسبب من ضيق ذات اليد.

لقد انشغلنا طيلة الوقت بهذا القارئ الذى انشغل به قديمًا، مولانا الحكيم.

لا نزعم، طبعًا، أن اختياراتنا هى الأمثل، فاختيار كتاب تظنه جيدًا يعنى أنك تركت آخر هو الأفضل دائمًا، وهى مشكلة لن يكون لها من حل أبدًا. لماذا؟

لأنه ليس هناك أكثر من الكتب الرائعة، ميراث البشرية العظيم، والباقى.

رئيس اللجنة

إبراهيم أصلان

إلى دكتور جمال حمدان

وإلى أهل أسيوط الذين لم يكن دورهم فى حياتى مقتصراً على إثرائى بالمعرفة التى تخدم عملى، بل تعداه إلى ما يثرينى إنسانياً بما مثلوه من صدق وعمق ونبل، فلهم تقديرى وعرفانى بالجميل.

تقديم

يمثل موضوع «الهامشية» Marginâlity واحداً من الموضوعات المهمة التى تصدى لها العلم الاجتماعى بعامة، وعلم الاجتماع بخاصة، وقد تجسد هذا التصدى فى اهتمام هذا العلم - على مر تاريخه - بقضايا الهامشية بالمجتمع الإنسانى ككل أو بمشكلات المهمشين وهمومهم، فى بعض المجتمعات، على نحو خاص.

غير أن ذلك الاهتمام لم يقتصر على فحص «الهامشية» باعتبارها «حالة»، كما أنه لم ينحصر فى دراسة أوضاع «الهامشيين» بوصفهم «جماعة»؛ وإنما تعدى ذلك وتجاوزه - وبخاصة فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين - إلى تحليل ما يمكن وصفه «التهميش» من حيث كونه «عملية» تفضى إلى تداعيات بالغة التعقيد.

ويبدو أن طغيان «المسألة السياسية» وتغلغلها فى فكر المشتغلين بالعلم الاجتماعى على اختلاف صنوفه ومداخله المعرفية، وامتدادها وتشعبها لتشمل «الموضوع الاجتماعى» ذاته، قد ساعد على تأجيل عملية التهميش من حيث البحث عن روافدها ومصادرها، فضلاً عن نتائجها وتداعياتها.

ورغم أن الاهتمام بقضايا المهمشين وهمومهم يقترن دوماً ببنية المجتمعات وبمدى قدرتها على مواجهة مشكلاتها بعامة، وهموم بعض شرائحها الاجتماعية بخاصة، فإن هذا الاهتمام لا ينبغى أن ينفصل عن وعى المجتمع وإدراكه يكنه عملية التهميش وما تفرزه من نتائج وتداعيات تتسبب - فى بعض الأحيان - فى إحداث تغيير جذرى فى بنية المجتمعات ذاتها.

إن التهميش ليس عملية محددة تتعلق بطائفة ـ أو طوائف ـ من البشر فى مجتمع ما فى فترة زمنية معنية، وإنما هو عملية شاملة ليست محددة المجال والتأثير، وتهم كافة الفئات والشرائح الاجتماعية: مهمشة كانت أو مسيطرة، وتتفاعل بمقتضاها الأبعاد السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

غير أنه لا ينبغى أن يظن أن عملية التهميش تتم على الوتيرة نفسها، وتتخذ الشكل ذاته، وتعتمد على آليات بعينها: فالواقع يشهد أنها دائمة التغير والتبدل سواء فى منابعها (جذورها)، أو فى صورها (مظاهرها)، أو فى تداعيتها (نتائجها).

وقد يتصور البعض أيضًا أن المكون الداخلى لها (أو الخارجى فى نظر البعض الآخر) هو السبب، أوله الوزن النسبى الأكبر، فى نشأتها وتبلورها متجاهلين، أو غير مكترثين بأهمية المكون الآخر ـ أيا كان ـ وتأثيره..

إن الاطلاع على أحوال المجتمعات فى حملتها، وأوضاع عملية التهميش بها يوضح بجلاء أن «الداخلى»، والخارجى»، فيها متكاملان ـ متفاعلان ـ ولا ينفصلان ومن الصعب تشخيص هذه العملية وتحليلتها دون الوعى بذلك وإدراكه.

وإذا كانت عملية التهميش ترتبط مباشرة بما هو «سياسى» بالمعنى الشامل فإنها ليست بعيدة أيضا عن دائرة «الفعل السياسى» سواء فى أطرافها الفاعلين وردود أفعالها تجاهها، أو فى التداعيات والنتائج الناجمة عنها.. ومن ثمَّ فإنها ـ أى عملية التهميش ـ تصير فى قلب ذلك الفعل السياسى.

إن السياق المجتمعى هو المفسر الأول ـ واقعيًا ـ لعملية التهميش التى لا تتم بمعزل عن فعل السيطرة، وهو فعل يتفاوت تبعًا لاختلاف هذا السياق من زمن لآخر حتى فى المجتمع الواحد.

إن ما اصطلح على تسميته بتأثيرات «العولمة» والتى يتوقع بمقتضاها أن يعاد رسم خارطة العالم: اجتماعيًا، واقتصاديًا، وثقافيًا بصورة تفوق بكثير تأثيرات تبدل الحدود السياسية وتغيرها.. يرتبط بصورة مباشرة بما يحدث، ويمكن رصده بشكل متتابع من عمليات تهميش دائمة تتم على كافة الأصعدة وفى كل المجتمعات وبخاصة تلك الموصوفة «بالأفقر» والأكثر بؤسًا».

إن الدراسة التى نقدم لها قد كرست اهتمامها لسبر أغوار قضية «التهميش الاجتماعى» بين آليات السيطرة الأيديولوجية، وأشكال الممارسة السياسية وذلك فى حدود بنية المجتمع الحضرى بمصر.

وقد انصب اهتمام دراستنا الراهنة على تحليل شقى عملية التهميش ويقصد به فعلى «السيطرة ـ التهميش» ومحاولة وضعها معًا فى نموذج يستوعب كل ما هو اقتصادى، وسياسى وثقافى.

وقد كانت الدراسة بالغة الوضوح حين حددت منذ صفحاتها الأولى أنها تهتم أساسًا، وتعنى بعملية «التهميش» (وليس الهامشية) الذى هو فى الأصل فعل اجتماع يفترض ويستوجب فى آن واحد وجود فعل السيطرة بمضامينه المادية والثقافية، والسياسية.

وقد أوضحت الدراسة بجلاء سواء فى المفاهيم التى ناقشتها، أو الإطار النظرى الذى تبنته، أو الدراسة الميدانية التى أجرتها أن أنماط رأس المال هى التى مثلت الشروط الموضوعية لتحديد وضعية المسيطر (أوالمهمش)، كما أن الكيفية التى يتم عبرها تمثل هذه الشروط لدى كليهما هى التى تلعب دورًا فاعلاً فى إعادة إنتاج شروط السيطرة والتهميش.

وقد وقع اختيار الباحثة على الصعيد (ممثلا فى محافظة أسيوط) ليمثل مجالا للدراسة الميدانية. فالصعيد فى نظرها ـ وهى محقة إلى أبعد حد ـ لا يمكن اعتباره يجسد دائمًا كل ما هو تقليدى (مقابل القاهرة التى يفترض أنها تمثل كل ما هو حداثى) وإنما هناك ضرورة للبحث عن أشكال «التمفصلات». بين ما هو حداثى، وما هو تقليدى وذلك من أجل تأكيد أنماط السيطرة فى الصعيد. وقد نجحت الدراسة نجاحًا مبهرًا فى تجاوز الخطأ الذى صار كلاسيكيًا فى بحوث علم الاجتماع حينما يتحدث الباحث بالإنابة عن البحوث من خلال أدوات بحثية عتيقة ـ بالية تستخدم فى جمع المادة البحثية. لقد استطاعت الباحثة بمهارة فائقة أن تستدعى المبحوثين أنفسهم ليتحدثوا عن ذواتهم بتصوراتهم هم؛ الأمر الذى ساعد - إلى حد بعيد - فى الكشف عن إمكانيات التغير، ومواطنى المقاومة.

وقد انطلقت الدراسة من عدد من التساؤلات المهمة ابتداء بتشكل مفهوم الهامشية فى علم الاجتماعية الغربى، والصورة التى انتقل بها إلى دراسات العالم الثالث، فضلا عن أشكال التوظيف السياسى والأيديولوجى للمفهوم، وانتهاء بآليات الحراك الذى يتم بين دوائر السيطرة وهامشها والمهمشين، إضافة إلى دور العوامل الموضوعية وكيفية تمثلها من قبل الأفراد فى تحقيق الحراك سواء كان صاعدًا أو هابطًا.

وسعت الدراسة إلى الإجابة على هذه التساؤلات فى ضوء فصولها الأربعة حيث ناقشت فى الأول منها ميكانزمات التهميش الاجتماعى بين دراسات علم الاجتماع الغربى، ودراسات العالم الثالث. وتناول الفصل الثانى بعض صور وأنماط على المهمشين فى دراسات علم الاجتماع. أما الفصل الثالث فقد خصص لاستعراض مفاهيم الدراسة الميدانية وإجراءاتها، ثم انتهى الفصل الرابع والأخير إلى مناقشة مستفيضة لآليات التهميش وأنماط المهمشين فى محافظة أسيوط.

وإذا كان ما سلف يمثل حديثًا مختصرًا عن الموضوع من جانب، والدراسة من جانب آخر، فإن الإشارة إلى صاحبة هذا العمل العلمى رفيع المستوى، والإشادة به فى الوقت ذاته تصبحان حقًا مشروعًا ولازمًا. فالدراسة - من وجهة نظرنا - تمثل نقلة نوعية فى بحوث علم الاجتماع السياسى على الصعيدى الوطنى والعربى فى آن واحد وذلك ابتداءً من اختيار النقطة البحثية، وانتهاء بالتحليل السيسولوجى الرصين، ومرورًا باستخدام تقنيات بحثية تتميز بالملاءمة، والكفاية، والدقة، وقد نوقشت هذه الرسالة عام ١٩٩٨.

لقد استطاعت الدكتورة آمال طنطاوى، صاحبة هذا العمل العلمى المتقن ومبدعته، أن توفر لنفسها الشروط الموضوعية التى مكنتها من إنجاز دراسة رائدة أتمنى أن يفيد منها الباحثون فى العلم الاجتماعى بعامة،، وعلم الاجتماع بخاصة.

محمود الكردى

أستاذ علم الاجتماع

ووكيل كلية الآداب - بجامعة القاهرة

المقدمة

رغم اتفاق هذه الدراسة مع ما طرحه مفكرو التبعية حول تأثير قوانين التطور اللامتكافئ فى العلاقة بين أجزاء النظام الرأسمالى العالمى، تلك التى تحول بعضها إلى مراكز، وبعضها الآخر إلى هوامش، فإننا نرى أن هناك ضرورة وأهمية لدراسة البنيات الداخلية للسيطرة، وكيف تسهم تلك البنيات ـ فى تمفصلها مع ما هو خارجى ـ فى إنتاج وإعادة إنتاج وضعية التهميش لبعض المجتمعات على الصعيد العالمى.

ومن ثم، تحدد هدفنا فى دراسة الكيفية التى تتشكل بها بنى السيطرة والتهميش داخليًا، وكيفية استمرارها، وآثرنا أن يكون نموذجنا فى الدراسة هو إحدى محافظات الصعيد.

وفرض هذا الهدف العمل على مستويين:

المستوى الأول: خاص بالمفاهيم الأساسية المستخدمة فى دراسات علم الاجتماع، وبصفة خاصة مفهوم التهميش الاجتماعى.

المستوى الثانى: يرتبط بالنموذج الخاص بالدراسة.

على صعيد المستوى الأول: ومن خلال استعراض بعض دراسات علم الاجتماع الغربى، وبعض دراسات العالم الثالث عن التهميش، نجد أن أغلب الدراسات استخدمت مفهوم الجماعات الهامشية أو الفرد الهامشى عند تحليلها لعملية التهميش، سواء الاجتماعى أو الاقتصادى أو السياسى، وتقتصر المعالجة على هؤلاء الأفراد أو تلك الجماعات المنضوية تحت لافتة المهمشين. ولأن الهدف

والمنطلق لدينا مختلف، حيث إننا لا نسعى لدراسة جماعة بعينها باعتبارها ممثلة للجماعات الهامشية، بل نسعى لدراسة عملية التهميش ذاتها، أى الآليات التى يتم عبرها إقصاء بعض الأفراد والجماعات من دوائر السيطرة، فقد انصب اهتمامنا فى هذه الدراسة على شقى عملية التهميش، أى فعلى: (السيطرة ـ التهميش)، ووضعها معا فى نموذج يستوعب كل ما هو اقتصادى ـ سياسى ـ ثقافى فى مجتمعنا، وكان هذا فارقًا آخر بين هذا البحث ودراسات الهامشية التى تجاهلت إما الأساس المادى الذى يستند إليه تصنيف المهمشين ـ كما فى الدراسات الغربية ـ أو اقتصرت فقط على المحددات الاقتصادية للجماعات الهامشية، كما فى دراسات العالم الثالث. وكان المستوى السياسى، طبقًا لهذاه الدراسات، منصبًا على طبيعة المشاركة السياسية للجماعات الهامشية. ولكننا نسعى لهدف آخر، وهو بحث الكيفية التى تتمفصل بها الأنماط المختلفة لرأس المال ـ السياسى ـ الاقتصادى ـ الثقافى ـ الاجتماعى ـ طبقا لبورديو، مع بعض التعديلات) لتحدد لنا شروط ومواصفات السيطرة فى مجتمع الدراسة، ومن ثم تحديد من الخارجون عن مجال السيطرة.

فالسياسى لا يتعلق لدينا بما هو سياسى بالمعنى الضيق، أى ما يتعلق مباشرة بالحكم، ولكن ما هو سياسى بالمعنى الواسع الذى يشمل كيفية مساهمة علاقات القوة فى المجالات التى لا توسم بأنها سياسية، وكيف يتمفصل ما هو سياسى بهذا المعنى مع ما هو اقتصادى وما هو ثقافى فى تشكيل بنية السيطرة داخل المجتمع. وهذا المستوى ينقل الدراسة من مفهوم الهامشية إلى مفهوم عملية التهميش، فقد ارتبط تشكل مفهوم الهامشية بسياقات غير ملائمة، ومن ثم استوجبت تحويرًا يتلاءم مع طبيعة وهدف دراستنا، حيث ارتبط مفهوم الهامشية ما بدراسات العرقية والإثنية، أو بمحاولات البعض استبدل مفهوم الهامشية بمفهوم الطبقة.

والمفهوم – من حيث ارتباطه بدراسات العرقية والإثنية – لا يناسب مجتمعنا الذى لم يعرف ـ كما يقول جمال حمدان ـ «الفصل أو العزل الجنسى أو الثقافى، فرغم أن الموجات الداخلية انصبت أغلبها فى الشمال وتقدمت نحو الجنوب حيث

تعاقبت وتراكمت، فلم تحدث قط عملية إزاحة أو زحزحة للقديم على يد الجديد، أو للسكان على يد الغزاة،ولا تحولت الموجات إلى مناطق جغرافية محددة أفقيًا أو طبقات اجتماعية محددة رأسيًا».(*)

كما أن محاولة إزاحة مفهوم الطبقة عبر استخدام مفهوم الجماعات الهامشية فيها نوع من التجاهل للأسس المادية التى يقوم عليها فعل التهميش ذاته.

فالتهميش فعل اجتماعى يستوجب مقابله وهو السيطرة، وللسيطرة شروطها المادية والثقافية والسياسية، ومن ثم لا يمكن تناول فعل التهميش بمعزل عن فعل السيطرة.

وجاء تصورنا للمفهوم عبر الاستفادة من فكرة المركز الهامشى المطروحة فى سياق دراسات التبعية، وإن كنا حاولنا نقلها ـ مستفيدين من بعض ما قدم فى دراسات الهامشية فى حدوده ـ إلى دائرة مختلفة عن دائرة العلاقة بين المركز والهامش على الصعيد العالمى.

فانطلقنا من فكرة مركز السيطرة على الصعيد المحلى التى تتوازى معها دوائر أخرى، هى دوائر هامش السيطرة ثم دائرة المهمشين، ويتحدد الانتماء إلى كل دائرة من هذه الدوائر طبقًا لما تملكه العائلة ـ وهى وحدة الدراسة الأساسية لنا ـ من أنماط رأس المال التى تتيح لها الوجود إما داخل دائرة السيطرة أو خارجها.

وإذا كانت أنماط رأس المال قد مثلت الشروط الموضوعية لتحديد وضعية المسيطرة أو المهمش، فإن الكيفية التى يتم عبرها تمثل هذه الشروط لدى المسيطرأو المهمش تلعب دورًا فى إعادة إنتاج شروط السيطرة والتهميش.

من هنا، كانت ضرورة الدراسة الميدانية من أجل رصد ما هو ذاتى Subjective فى عملية السيطرة والتهميش الاجتماعيين، أو من أجل رصد الأشكال التى يتمثل بها المسيطرون والمهمشون الشروط الموضوعية التى تحدد مواقعهم فى بنية

(*) جمال حمدان: شخصية مصر، دراسة عبقرية المكان، عالم الكتاب، القاهرة، الجزء الثانى ١٩٨١، ص٣٥٢.

السيطرة فى المجتمع؛ وذلك التعرف على الكيفية يعاد بها إنتاج علاقات السيطرة والتهميش داخل مجتمع الدراسة، عبر آليات سياسية ـ اقتصادية ـ ثقافية.

وإذا كنا نرى أن هناك شروطًا موضوعية تسهم فى تحديد موضع كل جماعة، وكل فرد داخل دائرة محددة ـ سواء أكانت دائرة السيطرة أو هامشها ـ أو المهمشين، فإن الاختلاف فى كيفية تمثل هذه الشروط لدى أطراف الدراسة، قد يكون عاملا مساعدًا على تحقيق حراك صاعد أو هابط بين الدوائر الثلاث، ولكنه حراك على مستوى الأفراد فحسب، ولا يشمل جماعات بأكملها.

وإذا انتقلنا إلى المستوى الثانى، الخاص بمجتمع الدراسة، فإننا نختلف مع الفكرة النمطية الشائعة للتعامل مع الصعيد ككل باعتباره تعبيرًا عن ما هو تقليدى فى مقابل ما هو حداثى (الذى غالبا ما تمثله القاهرة) لنبحث عن أشكال التمفصلات بين ما هو حداثى وما هو تقليدى، من أجل تأكيد أنماط السيطرة فى الصعيد.

فالمسيطرون فى مجتمع الدراسة، والمتحالفون والمرتبطون بروابط متعددة مع دوائر السيطرة فى القاهرة، لا يمثلون الحداثة؛ فهم يمزجون بين ما هو تقليدى وما هو حديث لاستمرار سيطرتهم، كما تسعى الدولة فى القاهرة لتثبيت هيمنتها على مجتمع الدراسة عبر حلفائها المحليين، وعبر دعمها لميكانيزمات محلية لقوة مثل اختيار مرشيحها من أقوى العائلات ـ بمعايير القوة المحلية ـ حتى تضمن لحكومتها الأغلبية البرلمانية، فهى تستخدم مؤسساتها السياسية الحديثة وقانونها الوضعى من أجل تدعيم بنية سيطرة تقليدية، ومن ثم لم تسع إلى إضعاف أو تفكيك التحالفات القبلية القائمة بل دعمتها ووظفتها من أجل ضمان سيطرتها.

أيضًا، على مستوى تناول المجتمع المدروس، ففى الوقت الذى تقتصر فيه الدراسات على الحديث عن المهمشين وعن المسيطرين، فقد آثرنا نحن حضورهم بذواتهم فى هذه الدراسة، بتصوراتهم هم، والصور النمطية المتشكلة لديهم التى تلعب دورًا فى الصراعات أو التحالفات اليومية، وهى إن كانت تسهم فى تفسير

كيف تستمر السيطرة ولماذا، فهى قد تساعد أيضًا فى فهم إمكانيات التغير ومواطن المقاومة.

كما أن هناك تجاوزًا بين أشكال عدة بعضها ينتمى إلى ما هو حداثى، وبعضها ينتمى إلى ما هو تقليدى، ومنها تداخلات العائلة ـ الطبقة.

فالعائلة ـ على الرغم من التمايزات الاقتصادية داخلها بفعل عوامل متعددة منها الهجرة ـ مازالت تلعب دورًا أيديولوچيا فى إطار علاقات السيطرة ـ التهميش الداخلى.

وقد انطلقت الدراسة من عدد من التساؤلات:

١ ـ كيف تشكل مفهوم الهامشية فى علم الاجتماع الغربى، وما الصورة التى انتقل بها إلى دراسات العالم الثالث، وما أشكال التوظيف السياسى والأيديولوچى للمفهوم؟

٢ ـ هل كان المفهوم بديلا عن مفهوم الطبقة؟

٣ ـ ما آليات السيطرة ـ التهميش وكيف تتفاوت فى مردوداتها الاقتصادية ـ السياسية ـ الثقافية؟

٤ ـ كيف يتم الحراك بين دوائر السيطرة وهامشها والمهمشين، وما دور العوامل الموضوعية وكيفية تمثلها من قبل الأفراد فى تحقيق الحراك، سواء أكان صاعدًا أو هابطًا؟

٥ ـ ما الوظائف السياسية للإكراه الرمزى المتمثلة فى مجموعة من أشكال التعبير المدينى إزاء الصعيد، وما ردود الفعل إزاء هذه الصورة، وما علاقتها بمقولة التحديث والتقليد؟

وجاءت فصول الرسالة متفقة مع تساؤلاتها..

فالفصل الأول: استعراض لكيفية تشكل مفهوم الهامشية وكيفية استخدامه فى دراسات علم الاجتماع الغربى ودراسات العالم الثالث.

وكيف تم توظيف المفهوم سياسيًا، أو كيف استخدم هو ذاته فى ممارسة التهميش على جماعات بعينها فى المجتمع.

وكيف انتقل المفهوم من العالم الغربى إلى العالم الثالث، ومن ثم، ما حدود استخدامه فى بعض دراسات العالم الثالث؟.

والفصل الثانى: أنماط المهمشين كما طرحت فى علم الاجتماع، سواء فى الغرب أو بعض دراسات العالم الثالث، والأسس التى استند إليها هذا التصنيف، مثل: العرق، الهجرة، الدين، النوع، ومشكلات أسس التصنيف تلك من حيث اتجاهها إلى تصنيف الجماعات بشكل ثابت فى الزمان والمكان، وعدم مراعاة بعضها للتدخلات المنطقية بين هذه المعايير.

والفصل الثالث:

المفاهيم والإجراءات المنهجية للدراسة.

اشتمل هذا الفصل على الإجراءات الخاصة بالدراسة الميدانية من حيث اختيار الموقع الجغرافى، وملابسات اختياره، والتساؤلات التى جمعت طبقًا للمادة الميدانية، وأدوات جمعها، والعينة ومشكلاته؛ حيث فرضت علينا تساؤلات الدراسة والنموذج المقترح للسيطرة والتهميش أن نتسع بالدراسة الميدانية عبر فترات متقطعة فى عامى ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤، ثم محاولة مفهوم للتهميش مستند إلى التراث السابق فى علم الاجتماع، سواء بالموافقة أو المخالفة، وإلى الدراسة الميدانية وإلى بعض قراءات فى التاريخ المصرى.

والفصل الرابع: أنماط المهمشين فى محافظة أسيوط؛ حيث تستعرض عددًا من الأنماط طبقًا للنموذج المقترح لدراسة السيطرة والتهميش.

ثم مناقشة ختامية لهذا الفصل.

الفصل الأول

ميكانيزمات التهميش الاجتماعى بين دراسات علم الاجتماع الغربى ودراسات العالم الثالث

قدم الظاهرة وحداثة المفهوم

رغم قدم ظاهرة التهميش فى المجتمع الإنسانى، فإن مفهوم «الهامشية» Marginality لم يواكب الظاهرة فى تاريخيتها، وإنما انبثق المفهوم فى مرحلة الحداثة، واتخذ أبعاده المختلفة فيما بعد الحداثة، حيث شهدت الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تغييرات عميقة ميزتها عن حداثة القرن التاسع عشر، إن «التحول من الاحتكار إلى الرأسمالية متعددة الجنسيات، وما صاحب تلك العملية من اتساع فى السوق العالمى قد فرض قوانينه وآلياته على كافة البشر، واقتلعهم من مواطنهم ليلقى بهم فى مواطن بعيدة جديدة[١]، ولقد أدى ذلك إلى الدفع بأنماط جديدة من ممارسة السلطة لضبط هذه الكتل السكانية الهائلة، وضبط اضطراباتها «وتحويلها لكتل مفيدة تزيد كفاءتها الإنتاجية بقدر ما تقلل من كفاءتها السياسية»[٢] «وأسهمت التطورات الكبيرة بوسائل الإعلام الإلكترونية، التى اخترقت كل الفضاء الاجتماعى فى برمجة أفكار الجماهير وأحلامها»[٣]، وفى صياغة المجال السياسى، بالتركيز على أصوات وقيم واتجاهات وحجب أخرى؛ ومن ثم أسهمت فى تيسير ممارسة السلطة بإخفاء آليتها وتعميم الجهل بها، ولم يعد «سؤال العلم يدور حول الصادق/ الزائف، بقدر ما تبلور حول الفعال، وغير الفعال فى أداء النسق الاجتماعى، ومن ثم تحول الاهتمام من غايات الفعل إلى وسائله»[٤]، وظهرت صورة المهندس الاجتماعى[٥] الذى يقدم أفضل «المغازل» لرتق الأوضاع الاجتماعية التى تمزقت بفعل الانقسامات الطبقية الحادة، «وانهيار أشكال الحياة

الاجتماعية الإنسانية وتحولها إلى علاقات مصوغة قانونيًا» بين أفراد الأسرة - بين المدرسين والتلاميذ - بين الجيران وبعضهم البعض .. إلخ، واندثار التواصل التلقائى العفوى، وتدمير الولاءات التقليدية (الإثنية، القومية، الجنسية... إلخ)[٦]، فضلا عن تدمير ذاتية الفرد، ومن ثم احتوى المشهد على «حركات اجتماعية جماهيرية تسعى إلى السيطرة على شروط حياتها واحتجاجات شعبية تعبر عن خوف من دمار البيئة الاجتماعية والطبيعية وحنين إلى أشكال الحياة التقليدية حيث يظل التواصل حيًا»[٧]، وتبصر بزيف الحضارة الاستهلاكية، وخوف من الاندماج فى آليات نظام يقهر البشر، وإدراك لزيف اللعبة الديمقراطية التى «تكرس السيطرة أكثر مما يكرسها الحكم المطلق»[٨]، وإن كان بأشكال مقنعة وخفية، فضلاً عن علم اجتماعى تنطلق من خلاله أصوات تسعى إلى تعديل شروط ممارسة القوة. فى هذا السياق ظهر مفهوم الهامشية وتطور، واتسم فى مساره بالالتباس والتعدد فى معانيه بتعدد الصور التى احتوى عليها المشهد، مشهد الحداثة وما بعدها، وما انطوت عليه من رؤى متعددة للوظيفة الاجتماعية للعلم. وما انطوت عليه أيضًا من انطلاق الحداثة ومفاهيمها إلى مجتمعات مغايرة للمجتمعات الغربية.

ويدور هذا الفصل حول قضايا ثلاث تحاول أن تحيط بالأطاريح المحورية حول الظاهرة والمفهوم، وهى:

أولاً: ميكانيزمات عملية التهميش الاجتماعى فى دراسات علم الاجتماع.

ثانيًا: العلم بين المهمشين والمندمجين.

ثالثًا: ميكانيزمات عملية التهميش فى دراسات العالم الثالث.

أولاً: ميكانيزمات عملية التهميش الاجتماعى

على الرغم من أن مفهوم «المنطقة الهامشية» الواقعة بين ثقافتين كان مستخدمًا من وقت مبكر فى الدراسات الأنثروبولوجية، فإن مفهوم الإنسان الهامشى The Marginal man كان جديدًا فى استخدامه فى عشرينيات هذا القرن، وكان «بارك» Park أول من استخدم هذا المفهوم وتبعه «ستونكويست»

stonequist ومن ذلك الحين تنوعت السياقات التى استخدم فيها المفهوم وتعددت مستويات استخدامه من الإنسان الهامشى إلى الموقف الهامشى إلى الجماعات الهامشية، وبالتالى فإن السؤال الأساسى المحورى، الذى نحاول من خلاله الحوار مع التراث القائم فى دراسات الهامشية فى الغرب (بخاصة علم الاجتماع الأمريكى الذى شهد أول استخدام للمفهوم) يتحدد على النحو التالى: ما آليات إنتاج الإنسان الهامشى والجماعة الهامشية؟

١ ـ مفهوم الهامشية فى ضوء نظرية الصراع الثقافى

كانت البداية مع نظرية «الصراع الثقافى»[٩] التى طرحها بارك وطورها ستونكويست. فنتاج التوسع الكبير لأوروبا فى الأربعمائة سنة الأخيرة حدثت تغيرات مدمرة أكثر من أية فترة أخرى فى تاريخ العالم، ولم ينج جزء كبير فى الأرض من صلات التجارة والثقافة الأوروبية، وقد أحدثت الحركات والهجرات المصاحبة لهذا التوسع اختراقًا للشعوب وصهرًا للثقافات؛ حيث كان من النتائج العرضية لهذا الاختراق إنتاج نمط شخصية أطلق عليها بارك الإنسان الهامشىThe Marginal man، فعندما تلتقى ثقافات متعارضة معًا، ولا يحدث الامتزاج والاستيعاب سريعا، وينشب صراع بينها فى الوقت ذاته، يجد بعض الأفراد أنفسهم متأرجحين على حدود الثقافتين، فالإنسان الهامشى ـ كما رآه «ستونكويست» – هو من حكم عليه قدره أن يحيا فى مجتمعين وفى ثقافتين ليستا فقط مختلفتين ولكنهما أيضًا متعاديتان، فالإنسان الهامشى منتج عرض لعملية «المثاقفة» Acculuration. إنه نتاج للعملية التى تنمو من خلالها الحضارة على حساب الثقافات الأبسط والأسبق، حيث كان الفرد يحيا فى مجتمع مستقر ومنظم بقدر ما. فالتقليد والعادة يحددان مسار حياته العملية، ويملك الفرد هنا تقليدًا قبليًا أو قوميا واحدًا ليحصله، ولغة واحدة ليتعلمها، وولاء سياسيًا واحدًا لينميه، وشفرة أخلاقية واحدة ليلتزم بها، ودينًا واحدًا ليتبعه. إن وحدة وانسجام النظام الاجتماعى معكوسان فى وحدة وانسجام شخصيته، فى عواطفه، وفى تصوره عن نفسه وطموحاته، وأسلوب حياته؛ فهو لا يملك سوى معيار واحد للحكم على الأشياء، أى يعيش حالة من التوافق مع نفسه ومع عالمه الاجتماعى.

وهذه هى السمات التى كانت تحدد صورة المجتمع البدائى، كما أدركها الغرب، بوصفه مجموعة من الجماعات الصغيرة المتمركزة عرقيًا والمنتشرة عبر مسافة ما. وكل جماعة فيه تفكر فى نفسها بضمير الأنا وتعتبر نفسها مركز كل شىء.. إنها جماعة «نحن»، وتتناسب الولاءات التى تربط أعضاء العالم الصغير معًا (الأسرة ـ العشيرة ـ القبيلة) مع كثافة المخاوف والكراهية تجاه أعدائهم أو منافسيهم فى العالم الأوسع. ولكن كما يرى ستونكويست stonequist ـ فإنه فى عالم المنافسة الاقتصادية المعاصر والعلاقات الاجتماعية المتحولة عاش الفرد لحظة مغايرة للأولى، فقد وضعه هذا العالم فى حالة عدم اليقين، فالعالم يتغير وعلى الفرد أن يعيد تكييف ذاته وإن كان من الممكن ألا يفعل هذا بنجاح، وهو الأرجح، فمن سمات الإنسان الحديث إساءة التكيف مهما كانت درجته، ويظهر هذا بحدة أكثر فى حالة من يقع بين جماعتين عرقيتين أو ثقافتين، فالشخصية الهامشية ممثلة فى هؤلاء المزودين بشكل غير مقصود بتراثين تاريخيين أو أكثر، لغتين أو أكثر ولاءين سياسيين أو أكثر، شفرتين أخلاقيتين أو أكثر .. إلخ.

وقد يحدث هذا لأسباب متعددة منها الهجرة، التعليم، الزواج حيث يغادر الشخص جماعة اجتماعية أو ثقافيةإلى أخرى، فحينما توجد صراعات وتحولات ثقافية نجد الشخصية الهامشية. وحينما تكون الاختلافات الثقافية حادة وأساسية وتناقضات العرق واضحة والتوجهات الاجتماعية عدائية، تصبح مشكلة الفرد المرتبط بالثقافتين أكثر حدة، فسوف تنعكس صلاته الاجتماعية المزدوجة فى نمط حياته، وفى طبيعة إنجازاته وفشله، وفى تصوره عن نفسه وتوجهاته الاجتماعية وفى طموحاته، ويبدو شخصًا مزدوجًا. والصعوبة – على حد تحليل ستونكويست – لا تكمن فى هذا الازدواج، حيث يملك الإنسان إمكانات متنوعة تتيح له التوافق مع الأنماط الثقافية والتنظيمات الاجتماعية المتنوعة، فلديه كما يرى وليم جيمس W.james ذوات اجتماعية مختلفة بقدر ما توجد جماعات متمايزة، فيظهر جانبًا من نفسه لكل من هذه الجماعات المختلفة، وإنما تكمن الصعوبة فى التناقض والصراع بين معايير الجماعتين اللتين يقع بينهما، حيث يجبر على الاختيار بين ولاءين، كما يجد الصراع بين جماعته والجماعات الأخرى

صداه داخل الفرد، وإن كان الصراع العرقى - كما يطرح ستونكويست - ليس هو الصورة الوحيدة أو العامل الوحيد الذى ينتج الإنسان الهامشى، فهناك أنماط متنوعة من الصراعات الثقافية كالصراع بين الأديان والمذاهب، بين العلم واللاهوت، وبين الطبقات الاجتماعية، وبين الريف والمدينة، وأيضًا بين الجنسين، ومن ثم تنتج صورًا مختلفة للهامشيين.

وقد تعرض تحليل كل من بارك - ستونكويست لعملية الصراع الثقافى التى تنتج نمط الإنسان الهامشى إلى عدة انتقادات، منها دراسة Mann[١٠] التى يؤكد فيها أنهما أخطآ وضع الحدود بين الجماعات، فقد تصورا أن هناك جماعتين أو ثقافتين إحداهما فوق الأخرى مع وجود خط واضح بينهما، وهذا يتجاهل عدة أمور منها، أنه قد تكون هناك أكثر من جماعتين، أو ثلاث جماعات متداخلة قليلا، ومن الداخل الجماعة البينية inbetween، أو بعض من هم داخل الجماعة البينية يكونون على الحدود، كما أن الحدين المختلفين للجماعة البينية سوف يتضمنان أنماطًا مختلفة من الصراع، فهناك حد يتضمن الصراع بين الجماعة الوسيطة والجماعة الأعلى، والهامش يتضمن الصراع بين الجماعة الوسيطة والجماعة الأدنى، وهناك فارق بين الشخصية الهامشية، والموقف الهامشى، حيث يتسم الموقف الهامشى باللاتجانس فى التدرج، وميز تيرنر Turnerبين الموقف الهامشى والشخصية الهامشية من خلال ثلاث طرق لتحديد الهامشية:

الأولى: معيار موضوعى: يصبح الشخص هامشيًا عندما يكون عضوًا فى جماعتين مختلفتين، وبالتالى يطرح عليه هذا مطالب متناقضة ويضعه فى موقف هامشى.

الثانية: معيار مرتبط بالخبرة: فالهامشى هو الذى يشعر بمطالب متصارعة لكونه فيموقف هامشى.

الثالثة: معيار عرضى Symptomatic، فالهامشى هو الذى يملك ملامح مميزة فى شخصيته، فقد يكون الشخص فى موقف هامشى، ولكنه لا يخبر الصراع فالصراع الثقافى غير كافٍ ليخبره الشخص ويعيشه، حيث يرى مان أنه

من المبالغة الادعاء بأن كل من هو فى موقف هامشى يعايش الصراع ، ويتساءل: هل يتسم الصراع الهامشى بالعمق والاستقرار؟ ألا يمكن أن يحدث الموقف الهامشى بعض التغيرات سريعة الزوال؟

وعلى الرغم من أهمية هذه الانتقادات فى الإشارة إلى القضايا من قبيل التفرقة بين الشخصية الهامشية والموقف الهامشى، والإشارة لعدم حتمية أن يخبر الفرد الذى يعيش فى موقف هامشى الصراع، فإننا نرى أن هذه الانتقادات لا تبتعد كثيرًا عن النظر للصراع الثقافى باعتباره منتجًا لشخصية هامشية، وإن كانت تدعو إلى مزيد من التنوع فى إدراك المواقف الهامشية. والمشكل الأساسى فى نظرية الصراع الثقافى يتجلى فى تجاهل الشروط التاريخية والاقتصادية التى تم فى سياقها الالتقاء الثقافى فلقد ظهر مفهوم الإنسان الهامشى فى المجتمع الأمريكى، حيث حدثت عملية المثاقفة والالتقاء تلك. ورغم إشارة ستونكويست «إلى وجود جماعة مسيطرة وأخرى خاضعة فى سياق حديثه عن دورة حياة الهامشى، حيث يمر بثلاث مراحل ، الأولى: التمهيدية التى يدشن ini-tiated فيها الشخص فى ثقافتين، ولكنه لا يشعر بصراع داخلى، والثانية: حيث يصبح هامشيًا وتوجد أزمة حين يشعر بصراع الجماعة كمشكلة شخصية وتنبثق الأبعاد المميزة للشخصية، والثالثة وهى محاولات التكيف مع الأزمة إما من خلال الاستيعاب فى الجماعة المسيطرة أو الخاضعة أو فى موقف متوسط بينهما[١١].

رغم هذا، فإن نظرية الصراع الثقافى تتجاهل الشروط التاريخية والاقتصادية التى تم فيها هذا الالتقاء، كيف تم التقاء هؤلاء البشر معًا، هل جاء تجمعهم نتاج هجرة طوعية من الخارج، أم عن طريق تجارة العبيد؛ حيث حكم الشرط (سيد/عبد) العلاقة بين الطرفين، ومن ثم بين الثقافتين، واختلاف هذا عن المهاجرين بشكل طوعى من الدول الأوروبية، فلم تكن العلاقة المصوغة هى عبد/ سيد، ولكن أسياد فى حالة صراع من أجل قوة، وهذا أيضًا اختلف عن علاقة الغزاة القادمين للأرض الجديدة مع السكان المحليين (قبائل الهنود الحمر) فسيطرت علاقة الغازى/ المغزو على نمط الاحتكاك الثقافى الذى تم بينها، ومحاولات الجنس الأبيض لمحو الثقافات المحلية وتدميرها. وكما يرى رونالد تاكاكى Ronaled Takaki، فقد نشأ التنوع العرقى من تنمية الاقتصاد الرأسمالى

والاحتياج للتوسع الجغرافى بالإضافة إلى مجموعات مستوردة من العمال من بلدان عديدة مختلفة.

فخلال القرن التاسع عشر، ربط التصنيع حشدًا متنوعًا من الأمريكيين، إذ عمل المهاجرون الأيدلنديون فى مصانع نيو انجلند New England كصناع للنسيج من قطن مزروع بأيدى السود المستبعدين على أراض منتزعة من الهنود والمكسيكين، كما دفعت جماعات مختلفة من العمال إلى أن تتصدى لبعضها البعض لتكسر الإضرابات وتعيد العمال إلى الانضباط - سود ضد أيرلنديين، صينيون ضد سود، مكسيكيون ضد يابانيين»[١٢] وهذا البعد الذى يحيل إلى الأساس المادى للفروقات العرقية هو ما يتم تجاهله، حيث تركز نظرية الصراع الثقافى بالأخص على المشكلات النفسية المتعلقة بالإنسان الهامشى، فيتحول الأمر برمته إلى موقف صراع منبت الصلة عن جذوره، ونمط شخصية قد تخبر الصراع أولا تخبره، وتعانى من مشكلات التكيف والاستيعاب الثقافيين، محولة الأساس الاجتماعى والاقتصادى للصراعات الاجتماعية إلى مشكلات قصور ثقافى فردى عن إمكان التكيف والتمثل. وإن كانت رؤية بارك - ستونكويست تركز على الصراع الثقافى الناجم عن التعددية الثقافية، فقد رأى فيكتور جرين[١٣] Green أن الالتقاء الثقافى وإن كان قد خلق تعددية ثقافية، إلا أنه لم يخلق صراعاً ثقافيًا. فمن خلال دراسة بعض الجماعات المهاجرة إلى المجتمع الأمريكى، وبالتركيز على قادة هذه الجماعات (٣٢ قائدًا من تجمعات أيرلندا، ألمانيا، إسكندنافيا، يهود، بولندا، إيطاليا)، يمثلون فئات مختلفة قساوسة، صحفيين، سياسيين، رجال أعمال، رأى جرين أن هؤلاء القادة ليسوا ممزقين بين عرقيتهم وبين هوياتهم الأمريكية، فهم متناغمون تمامًا مع المبادئ الأمريكية، ومن ثم فهم ليسوا هامشيين، حيث أنتجت التعددية الثقافية توافقًا وليس صراعًا ثقافيًا، فهناك - فيما يرى - التقاء بين الإثنية وبين المثاليات الأمريكية لا يمكن إنكاره، فالرجال الأيرلنديون هم أمريكان طبيعيًا؛ لأنهم يكرهون الملكية الإنجليزية، واللاجئون الألمان من الثورات فى عام ١٨٤٨ يصرخون بحبهم للحرية والديمقراطية.

والملاحظ على عينة جرين أنها من المهاجرين الأوروبيين وليست من الأفارقة أو الهنود، أى ينتمون إلى الثقافة الأنجلوسكسونية؛ حيث ظل، «تاريخ الولايات المتحدة يكتب لفترة طويلة من منظور اهتمامات ذكور بيض أنجلوساكسون بروتستانت»[١٤]، تلك الثقافة الساعية إلى فرض هيمنتها على الثقافات الأخرى، كما ينتمى أفراد عينته أيضًا إلى الصفوة فى المجتمع الأمريكى من حيث الجذور والمواقع الاجتماعية التى يشغلونها، حيث «وجدت كل مجموعة نفسها بصورة دائمة ولمدة طويلة فى أدوار وأوضاع متمايزة جدًا. وقد برهن على ذلك Glazer فى دراسته عن نيويورك، فاليهود والإيطاليون والأيرلنديون والسود لا يجدون أنفسهم فى الدرجات نفسها لنظام التدرج الاجتماعى، لا من ناحية السلطة السياسية، ولا من ناحية النفوذ السياسى ولا من ناحية الثروة أو الدخل. وقد يكون من التعسف الكامل دمجهم فى الفئة الجامعة «للمهيمن عليهم». ثمة يهود أثرياء وذوو نفوذ وأيرلنديون ناجحون. وإذا كان السود إجماليًا يشكلون حقًا جمهورًا من المحرومين والمعرضين للتمييز، فإنه توجد داخل مجموعتهم فوارق فى الشروط أكثر فأكثر بروزًا بمقدار ما يتحسن وضعهم. وبسبب الوظائف المختلفة جدا التى يشغلونها، فإن الأيرلنديين، والإيطاليين الذين يشكلون أقليات متماسكة وذات نمط معين، ودون أن يكونوا مع ذلك بعيدين كثيرًا عن نموذج «الأبيض الأنجلو سكسون البروتستانى» الذى لا يفصلهم عنه لا العرق ولا اللون، اعتبروا طويلا ذوى فعالية لا غنى عنها»[١٥]. إن دراسة جرين لم تتجاهل فقط التعدد العرقى فى تحديد العينة تجاهلت السود والهنود والأعراق الأخرى المكونة للمجتمع الأمريكى، واقتصرت على عينة ممثلة لمهاجرين أنجلو سكسونى يحتلون قمة المجتمع، بل وتجاهلت أيضًا الصراعات بين المنتمين إلى العرق الأنجلو - سكسونى نفسه، والصراع بينهم وبين الأعراق الأخرى، وهو يقدم تصوره للمهاجرين باعتبارهم العناصر الهاربة بحثًا عن الحرية خارج مجتمعاتهم، وأن هذا هو ما وحد بينهم وبين المثاليات الأمريكية، ولكنه يتجاهل ما فعله هؤلاء بالأعراق الأخرى من استبعاد وسلب أراض واستغلال.

٢ ـ إشكالية المفهوم فى الأطروحة الأحدث

على الرغم من التناقض البادى بين رؤية ستونكويست وجرين، إذ يركز أحدهما على الصراع الثقافى الناتج عن التعددية الثقافية، ويركز الآخر على الالتقاء الثقافى الناتج أيضًا عن التعددية الثقافية، فإن كليهما يتجاهل الأسس المادية والاقتصادية لهذه التعددية الثقافية.

فهل تجاوز مفهوم الهامشية كما تم طرحه فى بعض الدراسات الحديثة هذا المأزق، أم مازال المفهوم يعانى نفس الإشكالية؟ ربما نحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال اختيار دراستين ممثلتين لشكل آخر من أشكال توظيف مفهوم الهامشية، إحداهما على مستوى فردى والأخرى اجتماعى[١٦] الأولى دراسة دانيل أونيل Daniel Oneil.

يرى دانيل أونيل Daniel أن الشخصية الهامشية قد تكون اختيارًا أيديولوچيا نتاجا لإدراك زيف الحضارة، فهى فعل اختيارى يتم بإرادة ووعى، وقد قدم نماذجه من الطبقة المهيمنة (وهو ما سنعرضه فى أنماط المهمشين)، الذين يملكون بعض مصادر السلطة، إلا أنهم اختاروا الخروج بوعى على طبقتهم والارتماء فى أحضان القضية الأيرلندية مثلا، فأصبحوا من ثم على هامش طبقتهم الاجتماعية، وقدم دانيل أسبابًا متعددة دفعتهم لهذا الانفصال منها احتكاكهم ببعض التجارب فى العالم الثالث؛ حيث أدركوا من هذا الاحتكاك زيف مزاعم الحضارة الغربية بين ادعائها للحرية وبين قهرها لمجتمعات العالم الثالث، ومن ثم فقد بحثوا عن دور عادل دفعهم للتحول الأيديولوچى من موقع مسيطر إلى آخر هامشى.

وفسر دانيل هذا التحول فى ضوء الظروف البيئية والتنشئة الاجتماعية، حيث عانت نماذجه من اليتم المبكر وافتقاد الأسرة ونقص فى الموارد المادية، والفشل المهنى، رغم تعدد الهوايات والسمات الشخصية من قبيل حب المغامرة والارتماء فى أحضان الخطر والاستهانة بالموت، ويرى أن كل هذه العوامل قد سهلت الاختيار الأيديولوچى بالتحول.

ولكننا نرى أن السؤال الذى طرحه دانيل عن التحول من الموقع المسيطر إلى الهامشى يظل مثارًا رغم التفسيرات التى قدمها، لماذا وقد امتلكت نماذجه بعض موارد السلطة (مثل الجذور الاجتماعية التى أمنت لهم صلات اجتماعية مهمة ومراكز مهنية عليا. وكذا الانتماء إلى البروتستانتية هو دين الأقلية الحاكمة فضلا عن الأصل الأنجلو - سكسونى) اختارت الانفصال عن طبقتها. ويبرز هنا تساؤل مهم: ألم تع تلك النماذج أن ما تمتلكه من موارد السلطة يتيح لها التمرس فى موقع السلطة السياسية الحاكمة؟ من خلال قراءة هذه النماذج سوف يتضح أنها امتلكت بالفعل بعض مصادر السلطة التى أشرنا إليها آنفًا.. ولكنها افتقدت مصادر أخرى مثل الثروة، ولم تكن قادرة بحكم تكوينها الشخصى على تحويل ما تمتلكه من مصادر قوة الجذور الاجتماعية المهمة والمراكز العليا إلخ - إلى رأس مال اقتصادى فحولته إلى نفوذ وتأثير داخل طبقات اجتماعية أخرى.

لقد تحولت بفكرها وفعلها السياسى من طبقتها الاجتماعية، ولكن ليس إلى هامش الطبقات الخاضعة، بل مركز الحركة السياسية لهذه الطبقات.. فهى لم تفقد «إرادة القوة» - طبقًا لمفهوم نيتشه - بل استثمرت ما امتلكته من طبقتها بحكم النشأة والميلاد، مندفعة به من هامش طبقتها الاجتماعية، إلى مركز الحركة السياسية للطبقات الخاضعة. إن دراسة دانيل هى تنويعة أخرى على ميكانيزمات التهميش كما طرحها ستونكويست، المتمثلة فى حراك الأفراد بين الطبقات والجماعات. ولكن الحراك هنا لدى دانيل هو حراك سياسى اختيارى، إن تفسير دانيل لتحول هذه النماذج بدا وكأنه نتاج شخصيات مغامرة عانت الفشل الأسرى والمهنى، ولكن فى هذا تجاهلا لإرادة القوة لدى تلك الشخصيات الهامشية، وقدرتها على أن تستثمر ما تملكه من موارد قوة، بل وأن تحركه نحو مجال آخر بعيدًا عن المجال الذى تتيحه لها طبقتها الاجتماعية، فقد عايشت تلك النماذج انفصامًا وانتماء فى الوقت ذاته: انفصاما عن الفكر السياسى لطبقتها، وارتباطًا بها فى الوقت ذاته على مستوى التفاصيل اليومية فى المظهر العام، الوظيفة العليا والعلاقات الاجتماعية.

وهذا ما جعلها، وإن كانت انتمت إلى الفكر السياسى للطبقات الخاضعة، منفصلة عنها على مستوى المظهر الخارجى والوظيفة العليا خائنة لجذورها، أما

الطبقات الخاضعة فقد نظرت إليها باعتبارها تمثل الأرستقراطية مثلما أطلق على بعضهم «الكونتيسة الحمراء»، اللورد الإنجليزى».

أما الدراسة الثانية فهى دراسة سوزان هيرلست[١٧] Susan Herlist التى ركزت اهتمامها على الجماعات الهامشية فى التاريخ الغربى، واتخذت نماذجها من المحتمعين الأمريكى والفرنسى ويتمثل ميكانيزم التهميش الأساسى لدى الكاتبة فى علاقة القوة التى تستبعد جماعة ما من الفضاء الجماهيرى للتيار الرئيسى عبر وسائط مثل وسائل الإعلام، لجعل تلك الجماعة محجوبة الناعلية، وغير مسموعة الصوت، فمفهوم الهامشية يستخدم هنا لتوصيف حالة استبعاد، وليس الخروج الطوعى، بسبب عرق أو نوع أعضاء الجماعة المستبعدة، وتسعى هذه الجماعات إلى اختراق التيار المسيطر - عبر وسائط ثقافية - من أجل خلق مراكز متعددة بديلة للمركز الواحد المهيمن. وقد استخدمت سوزان هيرلست فى كتابها مفهومين أساسيين ترى أنهما لازمان لتحليل هذه العملية، وهما: مفهوم الفضاء الجماهيرى لدى هابرماس، ومفهوم القوة لدى «فوكو وستقين». ونعرض لهما بشىء من التفصيل:

٣ - مفهوم الفضاء الجماهيرى Public space

إن هذه الفكرة أصبحت متداولة فى الدراسات الاجتماعية منذ نشر الترجمة الإنجليزية لكتاب هابرماس عن التحول فى الفضاء عام ١٩٨٩، حيث رأى هابرماس أن الفضاء الجماهيرى انبثق أولا فى أواخر القرن ١٧ وأوائل القرن ١٨ فى أوربا. فقبل هذه الفترة زعم أن المواطنين لم يميزوا بين مصالحهم الخاصة ومصالح الدولة، وزعم الحكام تمثيل الجماهير، واستخدم الملوك المحافل العامة ليعرضوا رموز سلطتهم أمام الناس.

ولكن مع التغيرات المتنوعة فى التجارة العالمية ونمو الصحافة، بدأ ينبثق ما أطلق عليه الفضاء الجماهيرى، حيث توافرت الصالونات والمقاهى والنشرات والكتب وبدأ الناس يتحدثون فى أمور الدولة، وبدأ رجال الطبقة المتوسطة والعليا والأرستقراطية يفكرون بشكل نقدى فى الحكومة وأفعالها، ومن هنا انبثق الفضاء الجماهيرى، فى تلك الفترة.

ولكن هذا الفضاء بدأ ينهار فى أواخر القرن ١٩ مع تدخل الدولة فى الاقتصاد والبيروقراطية المتصاعدة، حيث أصبح من الصعب بشكل متزايد تمييز الفضاءات الجماهيرية والخاصة، فمع التوترات الاقتصادية بعد عام ١٨٧٠ تزايدت خطورة المنافسة بين الطبقات والجماعات الاجتماعية، وأصبحت المصادر أكثر ندرة، فتدخلت الدولة وقدمت نفسها كوسيط بين الجماعات المتصارعة، وأصبحت المؤسسات التى كانت فيما قبل منفصلة عن الحكومة (مثل الصحافة) أداة ووكيلا للأيديولوجية الرأسمالية، ومن ثم انتفت محافل الخطاب الحر والنقدى. إن الفضاء الجماهيرى لدى هابرماس هو كل مجال لحياتنا الاجتماعية يمكن أن يتشكل فيه شىء ما يشبه الرأى العام ويكون العبور فيه مضمونًا لكل المواطنين، فى كل محادثة يتجمع فيها الأفراد ليشكلوا جسمًا عامًا يخلق الفضاء الجماهيرى، وهو ما يختلف عن رجال الأعمال الذين يعقدون الصفقات أو أعضاء المنظمات الدستورية الخاضعين لقيود بيروقراطية. ولكن يسلك المواطنون كجسم عام عندما يتبادلون الرأى فى طريقة حرة حول أمور المصلحة العامة، وهذا يتطلب وسائل خاصة لبث المعلومات.

ولكن سوزان هيرلست ترى أن هذا التحديد للفضاء الجماهيرى هو تحديد «معيارى» فى حاجة لاختباره واقعيًا.. كيف ولماذا يبنى هذا الفضاء؟

إن طرح نموذج معيارى للفضاء الجماهيرى يثير أسئلة من قبيل: مَنْ الممثلون الغائبون عن هذا الفضاء الجماهيرى؟

ولماذا تحجب قضايا بعينها من إطاره؟

واتفقت سوزان هيرلست مع النقد الذى قدمته باحثات الحركة النسوية لهذا المفهوم مثل فراسير Fraser التى اقترحت مفهومًا جديدًا هو مفهوم المجالات الجماهيرية المعاكسة. لتتجاوز فكرة وجود فضاء جماهيرى واحد، فالمجالات الجماهيرية المعاكسة هى الخطابات المضادة المتداولة، وكما رأت روتا فلسكى Rota Felski أن الحركة النسوية الأمريكية التى بدأت فى ١٩٧٠ هى توضيح ممتاز لبديل الفضاء الجماهيرى، حيث مكنت هذه الحركة المرأة من معارضة

بلاغة ومؤسسات التيار الرئيسى Main Stream وفى الوقت نفسه ساعدت على الإعلام الأخرى على خلق جماهيرى موازٍ ومتنامٍ، ساعد على تنمية أيديولوجية مضادة تحدت قيم صناعة الثقافة المسيطرة، ومن ثم مارس ضغوطًا على التيار الرئيسى المسيطر عليه من قبل الرجل. ورأى بعض الدارسين للحركات الاجتماعية أن تأسيس فضاء جماهيرى موازٍ هو ضرورة لتطوير حركة اجتماعية أو لتطوير وعى معارض لفهم عيوب الحياة الاجتماعية للتيار الرئيسى، وذلك عبر وسائط إعلامية متنوعة.

وأضافت سوزان هيرلست بعض الوسائل الإعلامية مثل النشرات التى تنقل بالكمبيوتر، والبريد الإلكترونى، وكاميرات الفيديو الشخصية ووصلات نقل البث المتعددة Cable access T.V.

٤ ـ مفهوم القوة

من خلال مفهوم القوة لدى كل من فوكو وستيفن حددت سوزان هيرلست تصورها للجماعات الهامشية من حيث ميكانيزم تهميشها ومعنى امتلاكها للقوة.

يرى فوكو أن القوة هى مجموعة ممارسات تحوك أنشطة المؤسسات وداخلة فى نسيج الحياة الاجتماعية كما تفهم كمجموعة من علاقات القوة الموجودة فى الفضاء، وترى سوزان هيرلست أن هذا التعريف للقوة كما يطرحه فوكو يؤكد أهمية الخطاب والمحادثة ووسائل الإعلام كما يؤكد أيضًا أهمية المقاومة لممارسة القوة، فحيث توجد القوة توجد دائمًا مقاومة لها، أما «ستفين» فيرى أن القوة فى جزء منها هى قدرة على التحكم فى الجدول السياسى للمجتمع، فالأفراد والمؤسسات الذين يمتلكون القوة قادرون على تحوير الفضاء الجماهيرى فيقول: لنضع القضية بشكل محدد، «أ» يمكنه ممارسة القوة على «ب» عن طريق دفعه إلى ما لا يريد أن يفعله، لكنه أيضًا يمارس القوة عليه من خلال تحديد أو تحوير ما يريده. حقًا أن الممارسة العليا للقوة ليست من أجل حصول الآخرين على رغباتهم كما يريدهم هو أن يأخذوها، ولكن لتأمين طواعيتهم عن طريق التحكم فى تفكيرهم ورغباتهم».

فالقوة هى قدرة على تحديد شكل بيئة الاتصال من خلال الإقناع، الفرض، الاستخدام الفعال للرموز. فالشخص «أ» يمكنه منع وصول أنماط مختلفة من المعلومات إلى «ب»، ومن ثم يحدد رغباته بهذه الطريقة. وأفضل توضيح لمفهوم ستفين للقوة هو وسائل الإعلام الأمريكية، فتقول سوزان هيرلست إن وسائل الإعلام لديها القدرة على تحوير بيئة الاتصال فهم يقدمون اللغة والرموز والأدوات التى نستخدمها لنفكر حول الأمور السياسية والاجتماعية.

وتحاول سوزان هيرلست، من خلال تبنيها لمفهوم الفضاءات الجماهيرية الموازية للفضاء المهيمن ومفهوم القوة كقدرة على إعطاء شكل لبيئة الاتصال أن تحدد ميكانيزم تهميش الجماعات، فتقول، إنه فى عصر الاتصال الإلكترونى، حيث تمنح وسائل الإعلام المكانة وتبنى البيئة السياسية، ويصبح الفضاء الجماهيرى ساحة متصارعًا عليها، فهناك جماعات مسموعة ومرئية من خلال وسائل الإعلام، حيث يسلط الضوء على أهدافها وأفكارها وجماعات غير قادرة على العبور إلى وسائل الإعلام، وهؤلاء هم من خارج التيار الرئيسى، ومن ثم تسعى هذه الجماعات إلى خلق وسائل اتصال خلفية أو قنوات خلفية للتواصل، وهى الطرق التى تنمى خلف المسرح ويستخدمها الناس لإرسال رسائل لبعضهم البعض، أو هؤلاء الخارجين عن دائرتهم، وهى وسائل إعلامية غير معتادة (سنتعرض لها فى أنماط المهمشين) تطوق (بالحيلة) الأبنية والقواعد فى الجماعات الاجتماعية السياسية، حيث يمكنهم عبرها تحقيق معنى ما للقوة.. فترى سوزان أن هذه الجماعات وإن كانت تعانى القسوة والجهل من قبل التيار الرئيسى، ليست جماعات خارجة محبطة، بل تحاول ومن خلال وسائل متعددة اختراق التيار الرئيسى والتأثير فيه وخلخلة نظم القيم المتعسفة التى تسيطر على الثقافة، إنهم يقفون الفضاء الجماهيرى المنظم من قبل الرجال البيض، والأثرياء الذى يسيطرون بمساعدة وسائل الإعلام.

إن الصراع بين المركز المسيطر والجماعات الهامشية التى تسعى لاختراق هذا المركز يتم على أرضية ثقافية بالأساس من خلال ما تطرحه بعض دراسات

الهامشية، ومن ثم تصبح قضية وسائل الإعلام محورية فى ميكانيزمات التهميش من خلال حجب أصوات وقضايا لصالح أخرى. وهذا يلقى الضوء على جانب مهم أبرزه توفلر[١٨] فى دراسته للسلطة، ألا وهو المعرفة التى يرى أنها الأكثر فعالية من بين مصادر السلطة الأخرى مثل (المال ـ العنف)؛ حيث تكمن فعاليتها فى الحصول على النتيجة المرجوة باستخدام الحد الأدنى من السلطة. ويتمثل الانقلاب الكبير الذى يشهده العالم حاليًا فى خضوع القوة والثروة بدرجة مذهلة، لسيطرة المعرفة (وسائل الإعلام هى أهم وسائل نقل المعرفة الآن) ويسعى كل من بيده السلطة إلى السيطرة على كمية ونوعية المعرفة وتوزيعها، وهو معنى القوة الذى ضمنته سوزان هيرلست تحليلها لميكانيزم تهميش الجماعات، إذ من خلال قدرة الشخص «أ» على منع أنماط مختلفة من المعلومات عن «ب» فإنه يعطى لرغباته شكلا محددًا بهذه الطريقة وهو ما تقوم به وسائل الإعلام، فهم يفرضون على الآخرين محتويات الخطاب السياسى من خلال تسليط الضوء على أحداث وتفسيرات وقيم والتقليل من شأن أوتجاهل ما عداها، ومن ثم تلعب دورًا مهمًا فى تهميش أفكار وقيم جماعات ما لصالح أخرى.

إن التهميش المطروح هنا هو استبعاد ثقافى من الفضاء الجماهيرى من خلال وسائل الاتصال. نتاج لعلاقات قوة غير متكافئة بين الجماعات التى يتشكل منها المجتمع. ولكن مشكلات هذه الدراسة أنها تجمع جماعات متفاوتة فى بوتقة واحدة يطلق عليها جماعات هامشية، مثل السود، النساء، الشواذ، وكانت الكاتبة قد ركزت فى دراستها على السود والنساء، إلا أنها أشارت للمثليين جنسيًا كجماعة هامشية فى مقدمة كتابها . ومن هنا على الرغم من إدراكها للتفاوت فى علاقات القوة كميكانيزم لتهميش الجماعات، إلا أنها تجاهلت هذا التفاوت أيضًا فيما بين الجماعات التى أطلقت عليها هامشية. فالسود والمثليون جنسيًا – على سبيل المثال تتفاوت أوضاعهم داخل المجتمع الأمريكى، وهو البعد الذى أدركه بريان هارير Brian Harper فى دراسته؛ حيث «رأى» أن أحد إشكاليات مفهوم التهميش هو كيفية التوفيق بين وصف ظاهرة الهامشية التى تعتمد على فكرة مركز ثابت وبين الطبيعة المعقدة وغير المستقرة لعلاقات القوة.

٥ ـ الهامش والمركز المتحرك

وتبنى بريان هارير[١٩] مفهومًا للتهميش من خلال استشهاده بنص يقول: «عندما نقول «هامشى»، فيجب دائما دائما أن نسأل: «هامشى» بالنسبة لماذا؟» لكن هذا السؤال صعب الإجابة. فالمكان الذى تمارس منه القوة غالبا هو مكان «خفى» وعندما نحاول أن نحدد موضوعه، يبدو المركز دائما فى مكان آخر. فنحن نعرف أن هذا المركز «الشبح» صعب الإمساك به، يمارس قوة حقيقية لا يمكن إنكارها على كل الإطار الاجتماعى لثقافتنا وكل الطرق التى نفكر بها فيه، وقد أطلقت أدرو لورد Audre Lorde على هذا المركز النمط الأسطورى الذى يعرف بـ: الأبيض، الرفيع، الرجل، الشاب، غير الشاذ، المسيحى، المستقر ماديًا».

يرى بريان هارير أن الأشخاص الذى ينحرفون عن أية واحدة من هذه السمات غالبا ما يكونون أقل فى القوة السياسية من هؤلاء المتوافقين معها ككل؛ ومن ثم فهناك تمايزات فى القوة بين المنحرفين عن هذا النمط أنفسهم، والتى تشتق من تباين علاقاتهم بسمات النمط وتتبدل مع تغيرات السياق الاجتماعى، وهذا يتفق مع ما طرحناه سابقًا حول ضرورة إدراك التفاوت بين الجماعات التى توضع تحت مسمى الهامشية مثل السود والنساء والشواذ واليهود وجماعات التنصير المسيحى، فإذا كان السود مهمشين بالنسبة إلى القيم المسيطرة التى يطرحها نموذج الأبيض، فالشواذ وحركات النساء يعتبرون أنفسهم مستبعدين من الفضاء الجماهيرى المسيطر الذى تحوكه قيم يعتبرونها تقليدية، تلك القيم ذاتها التى تنظر إليها جماعات التنصير المسيحى باعتبارها علمانية حداثية تسعى إلى الانفصال عنها وتسعى إلى تكوين حياة نموذجية تقودها تعاليم الإنجيل.

واللافت للنظر هنا هو كيفية توظيف مصطلحى «حداثى» «وتقليدى»، فالقيم المسيطرة التى تسعى الجماعات الدينية إلى تجاوزها هى قيم علمانية حداثية، تلك القيم التى تراها جماعات الشواذ تقليدية؛ حيث تستخدم كل جماعة هذا المفهوم لتهميش الآخر ونفيه. وقد قدم جيل كيبل تصوره «عن الجماعات الدينية بأنها تسعى إلى القطيعة والانفصال عن المجتمع العلمانى ساعية إلى إعادة تنصير المجتمع، فالتهميش هنا يعنى تهميش قيم الجماعة الدينية بالنسبة إلى

القيم العلمانية المسيطرة، والتى تأخذ قوة القانون، فالمهمشون تخرج قيمتهم من مجال التشريع»[٢٠] وهنا اتفاق بين ما يطرحه كيبل وما تطرحه سوزان هيرلست حول جماعاتها من أن قيمها تخرج من مجال التشريع ومحجوبة الفضاء الجماهيرى.

فالتهميش هنا يتم على مستوى القانون والقيم السائدة فى المجتمع، حيث تحاول جماعات سوزان الهامشية فك الحصار المفروض على قيمتها وتجاهلها من قبل وسائل الإعلام بأشكال فنية وأدبية متنوعة، كما تحاول جماعات "كيبل" أن تخوض الصراع على أرضية القيم وإنتاجها، ومن ثم "فالسياسة ليست سوى ظاهرة فرعية تابعة، ويتحقق المعنى الحقيقى للقوة فى الانتصار الثقافى على "الانتيلجانسيا"، فالصراع هو صراع قيمى ووسائل الإعلام تمثل ساحة هذا الصراع، ولكن كيبل يركز على الاستغلال الاجتماعى والعرقى الذى يدفع بالكثيرين إلى قلب الجماعات الدينية التى تسعى إلى الانفصال. وهو ما دفع البعض[٢١] إلى القول: "إن الهامشية الاجتماعية فى أمريكا هى مقابل المنطقة الرأسمالية التابعة، حيث يتشابك البطالة مع التفرقة العرقية، بخاصة تجاه السود".

أما اليهود، فهم أكثر الجماعات التى أدركت عناصر القوة ولعبتها فى المجتمع الأمريكى، حيث "حققت اختراقًا مهمًا للوظائف الأكثر اعتبارًا فى القطاع الثالث الثقافى والمهنى"[٢٢].

٦ ـ تنوع صياغات المفهوم

وإذا كانت البداية مع استخدام مفهوم الإنسان الهامشى قد انطلقت من مشكلة تكيف واندماج الفرد الواقع بين ثقافتين أو جماعتين، فقد ظلت مشكلة التكيف والاندماج أيضًا مؤرقة لبعض الدراسات داخل علم الاجتماع، ومنها دراسة ميزروشى Mizruchi [٢٣] وإن كانت هذه الدراسة تتخذ من التنظيم الاجتماعى وحدة التحليل الأساسية وليس الفرد. يرى ميزروشى Mizruchi أن كل المجتمعات فى كل الأزمنة ترضخ لمشكلة كثرة السكان فى علاقتها بالمواقع المتاحة (مهنية، تنظيمية... إلخ).

ومن ثم، فإن الخلل فى التوازن بين كثرة السكان والمواقع المتاحة هو الميكانيزم الأساسى الخالق للسكان الهامشيين. وقد عرفت كل المجمعات الإنسانية هذه الظاهرة، حتى اللحظة الحاضرة فى المجتمعات المتقدمة، وذلك لازدياد معدل عمر الإنسان وزيادة المقدرة التكنولوجية شاملة خط العمل التجميعى الذى ينجزه "الروبوت" وحتى بعض العمل الكهنوتى المنجز بالكمبيوتر، حيث يؤدى هذا إلى احتياج أماكن وأنشطة ذات معنى لعدد أكبر من الناس، وكأن الزيادة السكانية التى تؤدى لخلل التوازن بين الناس والمواقع فى المجتمعات المتقدمة هى نتاج للتقدم الطبى الإنسانى، وهو ما يتفق مع ما طرحه ستونكويست حول أن الشخصية الهامشية هى الثمن لنمو الحضارة بشكل أو بآخر.

ويستعين بعدد من الأعمال التى تناولت فترات تاريخية مختلفة فى المجتمع الغربى ليوضح من خلاله أن الهامشية ظاهرة تحدث فى أى مجتمع وفى أى وقت ومن هذه الأعمال دراسة تونى R.H Towney عن إنجلترا فى القرن السادس عشر حيث أشار إلى المتشردين والمتسولين بوصفهم هامشيين، فقد اندفعوا خارج الأبنية التى كانوا مندمجين فيها، مثل المهاجرين من الريف إلى المدينة الذين فقدوا أعمالهم الزراعية، فيرى تونى أنه قبل وأثناء القرن السادس عشر مرت إنجلترا الريفية بتغيرات ثورية متزايدة فى الزراعة والبناء الاجتماعى الريفى، وقد أدى هذا إلى طرد أعدد كبيرة من الفلاحين من بيوتهم، ومن ثم من مواقعهم فى البناء الاجتماعى مما أدى إلى خلق فائض سكانى.

كما أشار إلى دراسة كوهن Cohn التى ترى أن الهامشيين هم هذا الفائض السكانى الذى يعيش على حافة المجتمع: مثل الفلاحين الذين لا يملكون أرضًا أو يملكون مساحات صغيرة لمجرد الوجود، العمال الأجراء وغير المهرة الذين يعيشون تحت تهديد مستمر بالبطالة والمتسولين والمشرَّدين فهذه الكتل غير المنتظمة الشكل من الناس الذين ليسوا ببساطة فقراء، ولكن ليس لديهم مكان معترف به فى المجتمع ككل، وقد كانت دراسة "كوهن" فى أوروبا فى أواخر الفترة الوسيطة.

لقد استخدم هؤلاء الكتاب مفهوم الهامشية وقد صيغ فى القرن العشرين، لوصف ظواهر فى القرن السادس عشر والتاسع عشر فى أوروبا، وهو ما يعنى ضمنيًا أن كل المجتمعات فى سياق انطلاقها تعرف هذه الظواهر (وربما هذا هو المعيار لقياس ما يحدث فى مجتمعاتنا الآن بما حدث فى المجتمعات المتقدمة) وما يدعم هذا ما أشار إليه جينو جرمانى Gino Germani من "أننا يجب أن نضع نصب أعيننا المواقف المماثلة التى حدثت فى سياق التحول للإقطار ذات التصنيع المبكر، فعلى الرغم من أن الإحصائيات عن عدم التوظيف الريفى والحضرى أثناء المراحل الأولى من التنمية الصناعية فى إنجلترا والبلدان الأخرى نادرة جدًا، فإن الفكرة ذاتها عن عدم التوظيف والعمل غير المنتظم والعمل المنتظم تلك التى تميز العمال المستقرين عمن يطلق عليهم هامشيين هى فكرة القرن العشرين، ومن المفارقة التاريخية أن تكون هناك محاولة لوضعها على خبرة القرن التاسع عشر التى ينقصها الوعى بالاختلاف وقد أشار الباحثون المعاصرون إلى هذه الظواهر بشكل مشابه جدًا للملاحظات على الهامشية فى أمريكا اللاتينية اليوم، وقد لاحظ مايهو مثلا أنه فى إنجلترا لم يكن هناك عمل يستوعب كل الطاقة البشرية الموجودة فى الفترة من ١٨٢٠ ـ ١٨٤٠، كما كان يوجد فصل واضح جدًا فى درجة الوجاهة Prestige بين الأجزاء الشريفة وغير المحترمة وفى الفرع نفسه من النشاط، كما كان هناك فصل للشريحة الشعبية الحضرية إلى قطاعين مميزين بوضوح. وقد ميز أشتون بين قطاع العمال المشارك فى المنافع الناجمة عن تقدم الاقتصاد والجزء الآخر المستبعد من هذه المشاركة. وتشكلت الهامشية كطريقة حياة فى هذا القطاع المستبعد؛ حيث تميزت عن العمال المستقرين، وكأنهم فى بلد آخر، أو من عرق آخر. وتشكل هذا القطاع الهامشى من: الباعة الجائلين، العمال الموسميين، الشحاذين، الفقراء العاطلين، صعودًا إلى المجرمين المحترفين، وينتهى جينو جرمانى إلى أن "عدم قدرة الهيكل الاقتصادى على استيعاب كل قوة العمل البشرية وعوامل الإنتاج الأخرى، لم تكن فقط أثناء حالات الركود الاقتصادى، أو فى الأزمات الحادة، ولكن أيضا فى أوقات الرخاء. وهذا معترف به سواء من قبل الماركسية أو أنصار نظرية كينز"(٢٤).

لقد طُرح الهامشى من حيث علاقته بالمؤسسات الرسمية فى صور متعددة، فرغم اختيار نماذج دانيل أونيل الخروج من الطبقة المسيطرة على المستوى السياسى والأيديولوجى، إلا أنهم ظلوا داخل المؤسسة الحاكمة الإنجليزية متدرجين فى وظائفها المختلفة، وقد أعطتهم مدى أوسع للحركة سياسيًا. إلا أنهم لم يحققوا داخلها النجاحات المهنية التى توقعوها.

أما لدى سوزان هيرلست، فالجماعات الهامشية خارج التيار الرئيسى بمؤسساته، وتسعى لخلق مراكز بديلة وفضاءات موازية، أمَّا تحديد ميزروشى للهامشى فهو غير المستوعب فى أية مؤسسة ولا بد من دمجه لضبط احتمالات تمرده.

فطبقًا لدوركيم كما يقول: إن الناس فى المجتمعات الغربية بدون روابط وانتظام فى جماعات منظمة يصبحون عرضة لتحطيم أنفسهم ولكل أشكال السلوك المنحرف.

ولكن كيبل يرى أن جماعاته الهامشية هى خارج المؤسسات الرسمية سواء طوعًا أو كرهًا.. ولكنها تسعى لخلق أطرها التنظيمية البديلة.

والإسقاط الأخير الذى تم لمفهوم الهامشية على التاريخ الغربى، حدد الهامشى بوصفه الخارج عن سوق العمل المنتظمة. وهو الاستخدام الأكثر شيوعًا للمفهوم فى بعض دراسات العالم الثالث.

ثانيًا : العلم بين المهمشين والمندمجين

إذا كان مفهوم الهامشية يشير فى كثير من استخداماته إلى ظاهرة الصراع الثقافى، فإن هناك استراتيجيات مختلفة للتعامل مع الصراع داخل هذه الاستخدامات. فقد ركز ستونكويست على الصراع من منطلق السلوك والاختيارات الفردية وهى رد فعل على موقف إجبارى يجد فيه الأفراد أنفسهم مضطرين للاختيار بين ثقافتين أو جماعتين أو دينين، أو دورين. ومن ثم فهو يهتم

بسياق التفاعل بين أفراد ينتمون إلى ثقافات ومواقع اجتماعية مختلفة. أما دراسة سوزان هيرلست، فقد أشارت إلى الصراع من منظور الصراع ضد المركز المهيمن أو ما أطلقت عليه التيار الرئيسى، فالصراع لدى ستونكويست هو من أجل مشكلات التكيف والاندماج، أما لدى الثانية فهو من أجل مقاومة الثقافى الذى يقوم به التيار الرئيسى لإدماج الجماعات المختلفة. وهو ما قد يتشابه ظاهريًا (وليس من حيث المضمون) مع ما يطرحه جيل كيبل من صراع الجماعات الهامشية ضد القيم المهيمنة (طبقًا لمنظور كل جماعة عن مفهوم القيم المهيمنة). أما الصراع الذى يضمنه دانيل فمفهومه للهامشية أنه صراع ضد استراتيجية الطبقة المسيطرة، أى صراع يخوضه الأفراد داخلها أما ميزروشى فهو الأكثر اقترابا من منظور "الدمج" و "التكيف"، ولكن ليس للأفراد، بل لكتل سكانية تشكل فائضا يتوجب ضبطه ودمجه من خلال التنظيمات الاجتماعية ومن ثم يركز اهتمامه على العمليات الاجتماعية (سواء المقصودة أو غير المقصودة) التى تقوم بفعل الدمج. كما يهتم بالإكراهات الاجتماعية التى تمارس داخل التنظيمات وبينها، ولكن من منظور مختلف عمَّا تطرحه هيرلست، فالإكراهات التى يمارسها التيار الرئيسى هى دافعة للصراع من قبل جماعات مختلفة تسعى إلى تفكيك سيطرة المركز وخلق مراكز متعددة، أما الإكراهات التى يرصدها ميزروشى وتقوم بها التنظيمات فهى ضرورية لضبط السلوك المنشق للفائض السكانى. إن هذا الانتقال فى استخدام المفهوم للتعبير عن حالات صراعية متعددة لا يعبر فقط عن تفاوت فى استخدام وحدات التحليل فى دراسات الهامشية بداية من الفرد ـ الجماعة الاجتماعية ـ التنظيم الاجتماعى ـ الطبقة الاجتماعية، ولكنه كاشف أيضا عن تصورات مختلفة حول الفاعلية الإنسانية وعلاقتها بدراسة القوة، وفى دراسات الهامشية بصفة خاصة، كما أنها تمثل إحدى القضايا الفكرية المطروحة فى مرحلة ما بعد الحداثة.

فإذا كان مفهوم "الهامشية" يعبر عن شكل خاص من الصراع ميزه البعض عن الصراع الطبقى، (سواء أكان بديلا عن الصراع الطبقى أو للتعبير عن اتساع فى مفهوم الصراع يتجاوز حدود الصراع الطبقى) فإن الحديث عن الفاعلية

الإنسانية فيما بعد الحداثة قد اتخذ مسارًا خطيًا، فدائمًا ما أشير إلى الفاعلية بوصفها تعبيرًا عن فعل الفاعل الفرد فى مواجهة سيطرة التنظيمات البيروقراطية أو سيطرة الطبقة... إلخ.. ومن ثم توجب على العلم دور تحررى هو الكشف عن آليات تلك السيطرة وأنماط المقاومة لها. أما الجانب الآخر وهو الخاص بفاعلية المسيطر عليه داخل النسق، فقد اضطلع به فريق آخر داخل العلم. فالفاعلية هى للمسيطر كما هى للمسيطر عليه، وقد يلعب العلم الدور التحررى فى كشف آليات السيطرة وعلاقات القوة فى المجتمع، وقد يلعب الدور المقابل فى دمج وضبط من يمثلون مصدرًا للاضطراب والفوضى.

ومن ثم، فإذا كان تيار ما بعد الحداثة (وبعض مفكريه داخل نسق علم الاجتماع) قد ركز على فاعلية الفرد أو الجماعات فى مواجهة سطوة البيروقراطية أو الدولة.. إلخ، فإن دراسات أخرى فى التوقيت نفسه قد ركزت على فعالية التنظيم، وفعالية السلطة فى مواجهة التيارات المنشقة داخل المجتمع. وقد حوى حقل دراسة الهامشية كلا الموقفين على الرغم من استخدام المفهوم نفسه .. وسوف نحاول إلقاء الضوء بقدر من التفصيل على تلك الاتجاهات..

لقد انطلق ميزروشى[٢٥] من أن كل المجتمعات الإنسانية تتشابه فى وجود مشكلة الفائض السكانى فى علاقتها بالموارد سواء أكانت مواقع أو موارد اقتصادية، ولكنها تتفاوت فى كيفية الاستجابة لها. فعلى سبيل المثال، عندما يقل الطعام بين بعض قبائل الإسكيمو يصبح من المتوقع أن ينتحر الكبار ويجمع أعضاء القبيلة الصغار الطعام، أما فى المجتمعات الحديثة، فالحلول قد تتمثل فى الهجرة، أو التدخل بفاعلية من قبل السلطة فى المشكلات الناتجة عن الفائض السكانى، والتدخل بفاعلية هو ما أطلق عليه الضبط الاجتماعى. وقد أشار إلى أشكال متعددة استخدمت تاريخيًا من أجل تحقيق الضبط الاجتماعى ورأى أنها لم تكن كافية، ومنها أشكال اقتصادية مثل تقديم الصدقات والمعونات، وهو ما أوضحه تونى فى دراسة عن المتشردين وكبار السن والأطفال؛ حيث كانوا موضوعًا لجهد إحسانى قبل أن تقوم الدولة بالتدخل وسن قوانين لإغاثة المتسولين، وذلك لمنع الفوضى الاجتماعية. ومن هذه القوانين ما يهدف إلى إبقاء

وتثبيت الكتل السكانية فى أماكنها، فى قراها، من خلال مؤسسات للإيداع، ومن يفشل فى العمل فى هذه المؤسسات فالعقوبات، بما فيها الضرب، من نصيبه. أما إذا ما اندفع هؤلاء خارج منازلهم. وانتقلوا إلى قرى أخرى، فكان يقبض عليهم بقانون النزلاء، فالتدخل من قبل السلطات كان من خلال سن قوانين لمنع اضطرابات الهامشيين، ولكنها لم تكن كافية للسيطرة، فقد حدثت تمردات فلاحية كثيرة. ففى إنجلترا فى القرن السادس عشر كانت المحاولات لحل مشكلة هامش السكان تتم عن طريق القانون؛ أى - كما يرى ميزروشى - عمليات مقصودة وعقلية من جانب السلطات.

حتى الحركات الاحتجاجية التى قامت من قبل المزارعين الإنجليز فى تلك المرحلة رأى الكاتب أيضا أنها حققت ضبطًا عفويًا على المشاركين فيها.

فليست السلطة الحاكمة فقط هى التى تنجز ضبطًا اجتماعيًا، ولكن هناك سلطات متعددة تقوم بهذا الفعل كالكنيسة مثلاً، وهذا يدل على استمرارية الضوابط الاجتماعية الممتدة من السلطة الرسمية إلى الضوابط الكامنة فى الجماعات الأخرى.

كما أشار ميزروشى أيضًا إلى دراسة Cloward and Piven التى تدور حول شكل آخر للتدخل بفاعلية من قبل السلطة لضبط الهامشية وهو إعانة الفقراء فى الولايات المتحدة فى الثلاثينيات، فقد رأيا أن الوظيفة الرئيسية للإغاثة كانت تنظيم العمل "عندما تؤدى الكتل غير الموظفة إلى نشوب اضطرابات، تبدأ برامج الإعانة وتتسع بشكل اعتيادى لكى تستوعب وتضبط بشكل كاف هؤلاء من أجل استعادة النظلم، وعندما تهبط الاضطرابات يتقلص نظام الإعانة طاردًا هؤلاء الذين كانوا يحتاجون التسكين فى سوق العمل؛ أى تلعب إعانة الفقير دورًا فى صيانة النظام.

فالقوانين تقوم بفعل الضبط، وهو فعل مقصود وإرادى من قبل السلطات، ولكن الباحث يرى أن هناك عمليات تنظيمية تقوم بفعل الضبط (سواء بشكل مقصود أو غير مقصود) وهى ما أطلق عليه اللافعالية المؤقتة (التعطيل) abey-ance، وهى عملية حاكمة تحدث داخل التنظيمات الاجتماعية وفيما بينها.

فعندما يوجد فائض سكانى يمكن للتنظيمات أن تتوسع وأن تظهر تنظيمات جديدة لاستيعاب هؤلاء الناس، ومن ثم السيطرة على الاضطرابات... أى أن الوظيفة الرئيسية للتنظيمات هى استيعاب وضبط احتمالات التمرد من خلال عملية اللافعالية المؤقتة، أى عملية الدمج الذى يتم ببطء أو يفرض بالقوة للهامشيين داخل الأبنية التنظيمية.

وعلى علم الاجتماع هنا - كما يرى - أن يلعب دورًا فى تنمية الوعى بالعمليات الاجتماعية التى تسهم فى ضبط الجماعات المنشقة، حيث إن الوعى بالعمليات الأساسية فى المجتمع يجعل من الممكن التوقع والإدارك ومن ثم السيطرة على اتجاهها. أى كيفية استجابة المجتمع لعملية اللاتوازن بين السكان والموارد. سواء كانت استجابة مقصودة أو غير مقصودة وكامنة، فأهم إنجازات السسيولوجيين فى فهم العمليات الاجتماعية هو تحويل الكامن إلى الظاهر. وذلك من أجل السياسات الاجتماعية. وهذا يحقق - إلى حد كبير - ما أطلق عليه كارل بوبر[٢٦] المهندس الاجتماعى الذى يسعى إلى التنبوءات البناءة التى تدلنا على الخطوات التى يجوز لنا اتخاذها من أجل التوصل لنتائج معينة. فلا بد من النظر للنظم الاجتماعية من وجهة نظر وسيلية، أى من حيث إنها وسائل لتحقيق غايات؛ ومن ثم يدعو إلى نظرية اجتماعية تهدف لتحقيق علم اجتماع تكنولوجى تسعى لدراسة القوانين العامة للحياة الاجتماعية بقصد اكتشاف جميع الوقائع التى لا بد من أن يستعين بها كل من يرمى إلى إصلاح النظم الاجتماعية. وهو الدور الذى يدعو الباحث العلم للقيام به من دراسته للكتل السكانية الهامشية، فالسؤال المحورى كما يرى: "بشأن أى" تنظيم هو ماذا يفعل؟ أو كيف يفعل من أجل ضبط واستيعاب الهامشيين، الذين يهددون النظام المعيارى فى المجتمع؟ والتساؤل حول الوسائط الردعية التى يمكنها الاستجابة لهذه المشكلة والعوامل المختلفة التى تدفع عملية الدمج أو تقمعها، ومدى التسامح مع الانحرافية فى المجتمع"[٢٧].

وتلقى الأسئلة التى يطرحها المؤلف ويحاول الكشف عن كيفية استجابة المجتمعات لها من خلال تحليله لعدد من التنظيمات فى التاريخ الغربى، الدورالذى يمكن للعلم أن يلعبه فى تحقيق الضبط الاجتماعى.

فدور العلم يمكن بداية من وضع خط فاصل بين الهامشى والمندمج، أى بداية بعملية التصفيف، ثم البحث عن التنظيمات سواء القائمة أو الجديدة التى تقوم بعملية الدمج بشكل مقصود و واعٍ أم لا، والكشف عن تلك العمليات وإظهار الكامن منها من أجل ضبطها والسيطرة على اتجاهها.

أى أن سؤال العلم الأساسى هنا، بلغة ليوتار[٢٨]، هو الفاعلية/ اللافعالية فى دعم النظام وحفظ توازن النسق. والسعى من أجل دمج الأفراد غير المندمجين بشكل كامل فى تنظيمات المجتمع، حتى يحدث تدفق للناس من تنظيم إلى آخر دون آثار جانبية... فالهدف هو استيعاب ودمج البشر داخل التنظيمات الاجتماعية.. وقد كان هذا الهدف ذاته موضع نقد من اتجاهات أخرى، حيث رأت أن فعل الدمج هو دليل على موت الفاعل الفرد فى المجتمعات الغربية فى مواجهة التنظيمات.

وأكد ماركوز على أن "حالة الإدارة الشاملة قد ألغت ليس فقط الصراعات الطبقية والاجتماعية، بل والصراعات والتناقضات السيكولوجية فأفكار وحاجات وأحلام الجماهير ليست لها هى وحيواتها الداخلية مدارة كليًا وبشكل شامل"[٢٩] أى أن "الإنسان كأداة فاعلة ـ ككيان حى قادر على الاستجابة والمحاكمة والفعل فى العالم وإزاءه قد اختفى"[٣٠] وهذا يطرح على العلم دورا آخر يسهم فى الكشف عن آليات السيطرة فى المجتمع وعلاقات القوة التى همشت الإنسان وحولته إلى كائن مندمج خاضع لسطوة التنظيمات، وهو الحقل الجديد من الدراسات الذى أشارت إليه سوزان هيرلست تحت عنوان "الدراسات الثقافية فى إطار دراسات الهامشية"[٣١] ؛ حيث يدعم الباحثون فى الحقل متعدد التخصصات للدراسات الثقافية فكرة وجود تنوع فى الجماعات الاجتماعية: مجالات مضادة أو خاضعة تحاول أن تؤثر فى التيار الرئيسى، وفى الوقت ذاته تبنى فضاء جماهيريا بديلاً، وهو حقل مشتق من اتجاهات ميثودولوجية، ونظرية ـ الحركة النسوية ـ السيكولوجيا ـ أثنوجرافيا ـ والماركسية.. وهو يطرح الممارسات الثقافية من وجهة ارتباطها مع علاقات القوة. فهدف هذا الحقل هو جمع أصوات بديلة ورسم خريطة لفضاءات جماهيرية موازية نادرًا ما يعترف بها

فى وسائل الإعلام. ويركز الباحثون فى هذا الحقل على التهميش، أى الطريقة التى تكون بها بعض الجماعات وأفكارها متجاهلة أو غير شرعية عن طريق قادة التيار الرئيسى ومؤسساته، ويركزون على الجماعات التى يعتقدون أنها مضطهدة من خلال أوضاعها الاجتماعية والسياسية الراهنة، يشعر هؤلاء الباحثون أن الضغط على حوار التيار الرئيسى من خلال المثلين جنسيًا Homosexuals والنساء والأفارقة ـ الأمريكان هو مسألة بالغة الأهمية للديمقراطية، وقد أطلقت كورنيل ويست على مشروع الدراسات الثقافية: "السياسات الثقافية الجديدة للاختلاف".

فالهدف الأساسى للسياسات الجديدة هو فضح الإخفاء والصمت والاستبعاد للماضى الحديث الذى التقت فيه الهويات الثقافية المسيطرة مع القيود الكارهة للأجانب والمغالية فى القومية، والنتائج السياسية لهذا الالتقاء التى تمثلت فى ظهور فضاء جماهيرى منظم عن طريق الرجال، البيض، الأثرياء. تحت اسم الحرية والديمقراطية. كما تركز هذه الدراسات على أن أفراد الجماعات الهامشية ليسوا ببساطة - خارجين محبطين، وإن كانوا مظلومين من قبل التيار الرئيسى الذى يحمل انطباعات غير صحيحة عنهم وتسعى تلك الدراسات إلى إلقاء الضوء على القسوة والجهل اللذين تعيشهما تلك الجماعات بينما هى تحاول أن تسلك بطريقتها الخاصة.

المشكل، - فيما تطرحه - سوزان هيرلست هو ما سبق وأشرنا إليه من وضع مجموعة متفاوتة فى بوتقة واحدة تسمى جماعات هامشية، وتعميم مشكلاتها، على الرغم من خصوصية تاريخ وحاضر كل حالة، وهنا أيضا يقوم العلم بدور تصنيفى ويضع خطًا فاصلاً بين الهامشيين وغير الهامشيين، ولكن من زاوية مختلفة عن طرح ميزروشى، فوضع فئات متفاوتة تحت مسمى تصنيفى واحد هو طمس للاختلاف بينها، والمفارقة أن هذا التيار بأكمله ينضوى داخل ما يسمى «السياسات الثقافية للاختلاف".

وقد تعرضت تلك الدراسات لانتقادات[٣٢] من قبل اتجاهات مختلفة، سواء أكانت يمينية أو يسارية، فقد "انطلقت الاتجاهات المحافظة فى نقد هذه الدراسات باعتبارها" تمثل تهديدًا بتمزيق النسيج الاجتماعى للمجتمع الأمريكى.

وهو ما أشار إليه. أ. د هيرش E - D - Hirch حينما تساءل: لو كان علينا أن نختار بين الواحد والعديد فإن معظم الأمريكيين سيختارون مبدأ الوحدة، لأننا لا تستطيع أن نعمل كأمة دونه، وإن السبيل الوحيد لتصحيح التشظى Fragmenty-ation هو مثاقفة الأطفال المضارين، فالذى يحتاجون إليه ليعرفوا هو مراكمة رموز مشتركة، ويرى أن من غير المفترض السماح بالتعليم المتعدد ثقافيًا أن يحل محل، أو يتداخل مع مسئولية المدارس فى أن تؤمن سيادة الثقافة الأمريكية الكتابية للأطفال. ويضع قائمة طويلة من المصطلحات التى تستبعد كثيراً من تاريخ جماعات الأقليات (Hirch 1987)، كما أدان آرثر شلزنجر Arthur Schle-singer فى دراسته عن تفكك أمريكا ما يدعوه من عبادة الإثنية The cult of ethnicity، حيث التحول من الاستيعاب إلى هوية جماعة، ومن التكامل إلى النزعة الانفصالية، فالمبالغة فى الاختلافات الإثنية لا تفعل شيئًا سوى أنها "تغرس الحراب الكريهة بين الأعراق أعمق فأعمق، وهو ما يقود إلى نهاية اللعبة".

ويهاجم متطرفو التعددية الثقافية ـ خصوصًا هؤلاء المتمركزين على الذات الإفريقية بوصفهم مشوهين للتاريخ وخالقين لأساطير حول إسهامات الأفارقة (Schlesinger 1992: 58: 66) كما تعرض تيار "السياسات الثقافية للاختلاف" إلى هجوم من اتجاه آخر يرى أن معتنقى التعددية الثقافية يتجاهلون الأساس المادى لعدم المساواة العرقية، وبالتالى لا يساعدون الجماعات المختلفة على أن تفهم السياق الاقتصادى لخضوعهم واستغلالهم.

فهذه الدراسات مجرد مآدب للملذات الذهنية منفصلة عن واقع الفقر، والعرقية والطمع والسرقة والخداع والاستغلال. وإن مجالاً بحثيًا بهذه الكيفية يكون مناهضًا سياسيًا وحتى رجعيًا، بينما هو مقدم بوصفه راديكاليًا.

فهذه الدراسات غالبًا ما تنتهى، دون قصد، خادمة التراتبية العرقية، بينما كانت تحاول أن تتحداها. ونتاجًا لهذا يصبح نقد الهيمنة متورطًا فى إقصاء الجماعات المظلومة عرقيًا، فالدارسون لهذه الجماعات ليسوا فى أغلب الأحوال أعضاء فى الجماعات العرقية المظلومة التى يدرسونها ويمثلونها، وهذا يفسر التهميش المستمر للآخر بوصفه موضوعًا وليس ذاتًا، وهو أيضا يسهم بصورة غير مقصودة فى إعادة إنتاج الاستبعاد للتنوع العرقى داخل الأكاديمية.

إن الآخرين The others لايستطيعون أن يمثلوا أنفسهم، ومن ثم لا بد أن يكونوا ممثَّلين. إنما ما يقدم بوصفه دراسة للتعددية الثقافية يميل أيضا إلى أن يفتت مجتمع الولايات المتحدة من خلال دراسة جماعات معينة مثل الأفرو أمريكان African American، وتغدو علاقات الجماعة الداخلية غير مرئية وتفقد الصورة العريضة. فالبحث عن أصوات الناس ودراستها بمعزل عن السياقات الاجتماعية والاقتصادية الأوسع يعزز التشظى وأحيانا ما يقود هذا التركيز على جماعة مفردة إلى تطرفات الدراسة القومية". إن هذاالنقد وإن كان يتفق مع النقد الأول فيما تقوم به هذه الدراسات من تشظ للمجتمع فهو يرجع هذا إلى إغفالها للسياق الاقتصادى الاجتماعى، ومن ثم يختلف عن النقد الأول الذى يركز على ضرورة هيمنة الثقافة الأنجلو سكسونية على ما عداها، ولكنه حين يرى ضرورة ألا يقوم بدراسة كل جماعة عرقية إلا من ينتمى إليها، فهو يحجب حق الجماعات المختلفة فى أن تدرس بعضها البعض، كما أنه ليس من الضرورى أن كل منتمٍ لهذه الجماعات هو دارس موضوعى لها والعكس صحيح أيضًا، فهو هنا أيضًا يقوم بفعل التهميش للجماعات الأخرى من مجال الدراسات الأكاديمية.

ولكننا نتفق معه فى أن نقد الهيمنة قد يكون متورطًا فى إقصاء الجماعات المظلومة عرقيًا، حينما لا يقتصر الأمر هنا مثلا على السود والبيض، ولكن يشمل أيضا الاتجاهات العرقية الأخرى وصراعاتها الداخلية، وأيضا الصراعات داخل الجماعة العرقية الواحدة.

وإذا كانت سوزان هيرلست ترهن مستقبل الديمقراطية فى هذا المجال بالضغط على التيار الرئيسى من قبل المثليين جنسيًا وحركات النساء والأفارقة والأمريكان، فهل هؤلاء جميعًا يمثلون ثقافة مضادة واحدة أم عدة ثقافات مضادة لها استراتيجيات متفاوتة. وأيضًا مواقع اقتصادية وسياسية متباينة؟ فالاتجاهان السابقان فى دراسات الهامشية ينطلق أحدهما من زاوية زيادة فاعلية ممارسات السلطة من أجل مزيد من الدمج والضبط، والآخر ينطلق من التركيز على الممارسات المعارضة والمقاومة لها من قبل جماعات مختلفة، فاتجاه يركز على الضبط والآخر ـ وإن كان يفضح بعض آليات السيطرة ـ أنه يخترق التيار المسيطر من خلال ممارسات الجماعات الهامشية. فالأول تجاهل، أو لم يعط الأهمية للاستراتيجيات المواجهة للسلطة من قبل الجماعات الهامشية والمنشقة الرافضة لفعل الدمج، واقتصر رصده للحركات الاحتجاجية على رؤية الجانب الضبطى الذى تمارس أيضًا هذه الحركات على المشاركين فيها. فقد كان باحثًا عن الضوابط المستمرة عبر مؤسسات المجتمع كافة، وهو ما يتلقى فى جانب مع ما يطرحه فوكو[٣٢] عن ممارسات السلطة فى التاريخ العربى، وكيف صنعت كيانات خاضعة مطيعة تزيد كفاءتها الاقتصادية بقدر ما تقل كفاءتها السياسية، وذلك فى البداية عبر مؤسسات مغلقة (مثل: المأوى الطبى النفسى ـ السجون ـ الإصلاحية ـ بيوت التأديب)؛ حيث كان موضوعها الأساسى هم غير الأسوياء (المريض ـ المجنون ـ المجرم ـ المتسول) مستخدمة فى ذلك مجموعة من التقنيات مهتما تقدير ومراقبة وإصلاح غير الأسوياء، ومن هذه التقنيات النظرة الهيراركية للأفراد، والتسجيل الكامل لكل ما يتعلق بهم (أو الأرشفة)، والتصنيف (مجنون ـ غير مجنون ـ سوى ـ غير سوى) والتوزيع التفاضلى (مَنْ هو؟ أين يجب أن يكون، بماذا نميِّزه، كيف يمكن التعرف عليه، كيف يمكن ممارسة رقابة دائمة وثابتة عليه.. إلخ) هذه التقنيات الانضباطية التى خرجت فى مجرى عملية تاريخية طويلة من سياق المؤسسات المغلقة لتمثل أدوات وتقنيات للسلطة تمتد عبر الجسم الاجتماعى كله وقطاعاته الأكثر أهمية ومركزية مثل الإنتاج بالمعنى الاقتصادى والمعرفى، حيث مورست هذه التقنيات من أجل إدارة تراكم البشر

بحيث تصبح كتلا مقيدة - وطبقًا لفوكو - لعب العلم دورًا فى تحقيق هذا المجتمع الانضباطى، وربما هذا يشابه الدور الذى يطرحه ميزروشى الآن على علم الاجتماع من أجل إظهار الكامن فى العمليات الاجتماعية التى تقوم بفعل الدمج فى المجتمع، وأيضا تصنيف البشر إلى هامشين/ مندمجين، فالتصنيف يساعد هنا فى عزل الهامشين عن المندمجين ووضع خط فاصل بينهما، وتحديد سمات الهامشيين، ومن هم، وأين يجب أن يكونوا؟ وكيف يمكن دمجهم، وما العمليات التى تقوم بفعل الدمج، وتلك التى تعوق عملية الدمج؟.

ولكن الجانب الآخر فى تحليل فوكو للممارسات التى أسهمت فى تشكيل المجتمع الحديث بخصائصه (السيطرة على الأفكار والأجساد، بحيث تزيد كفاءتها الإنتاجية وتقل كفاءتها السياسية) هى ممارسات سلطوية تستفز فى مقابلها صورًا للمقاومة والمعارضة؛ حيث "يعنى بالصراعات المباشرة التى تحدث عبر توزيعاتها وتناثرها فى جسم المجتمع آثارًا سلطوية بعينها، فالذات تكتسب من خلال عملية المقاومة ضد كل ألوان القهر والقمع - كما يذهب فوكو - معنيين: "معنى الخضوع والتبعية لنظام الضبط تجاه القوى المهنية، ومعنى المحافظة على الهوية وتماسكها عبر عمليات إدراكها والوعى بها[٢٤]. وهذا هو الجانب الذى انطلقت منه دراسة هيرلست عن الجماعات الهامشية، أيضا دراسة جيل كيبل.

ولكن تحليل عملية التهميش من منظور السلطة والقوة يتطلب فى الوقت ذاته تحليل ميكانيزم السطلة من أجل الضبط والسيطرة والاستبعاد، وأيضا تحليل حاصل ردود أفعال الفئات المحومة على تنوعها... والصراعات فيما بينها وأيضًا داخلها، فالتهميش هو محصلة لصورة متكاملة تضم كل استراتيجيات التحالف والصراع بين الجماعات المختلفة.

ثالثًا: ميكانزمات التهميش فى دراسات العالم الثالث

لقد استخدم مفهوم الهامشية وأسقط على تاريخ التطور فى المجتمعات الغربية، والأمر لا يتوقف عند حد قراءة بمفاهيم معاصرة لتاريخ قديم، ولكن

يتعدى ذلك إلى إشكاليات أخرى منها المطابقة التى قام بها بعض دراسى العالم الثالث بين الظاهرة التى يطلق عليها هامشية الآن وبين الخبرة التاريخية وأيضًا الآنية للمجتمعات الغربية، وبخاصة المجتمع الأمريكى الذى صيغ فيه المفهوم بداية وارتبط بدراسات العرقية الإثنية وبالتحولات التى طرأت على هذه الدراسات، حيث "كانت الدراسات موزعة على "ضفتى" نظريتين عريضتين: "النظرية التمثلية The Assimilationist theory، أى المنادية بتفسير علاقات العرق على أساس استدماج الأقليات داخل التيار الرئيسى الأبيض فى مقابل النظرية الاستعمارية الداخلية The internal colonialist التى تنظر للشعوب الملونة داخل الولايات المتحدة على أنها تمثل جماعات مستعمرة Colonized groups"(٣٥).

وعلى الرغم من أن كلتيهما تفترض التناقض مع الأخرى، من حيث إن إحداهما تؤيد هيمنة العرق الأنجلو سكسونى على الأعراق الأخرى؛ حيث يصبح هذا هو السبيل لمواجهة تهميش تلك الأعراق، والأخرى تدعم الحديث عن هوية مستقلة للأعراق، وأن تعاد كتابة التاريخ الأمريكى بما يضمن وجود الأعراق المختلفة ومساهمتها فى تشكيل المجتمع الأمريكى، ونقد هيمنة العرق الأنجلو سكسونى، إلا أن كليهما ينتهى إلى افتراض وجود التراتبية العرقية. وقد استخدم مفهوم الهامشية استخدامات أيديولوجية مختلفة طبقا لاستراتيجيات الصراع والتحالف بين الجماعات المكونة للمجتمع الأمريكى، فكما رأينا - على سبيل المثال - توظيف ستونكويست له للدفاع عن وطن قومى لليهود، وأيضًا استخدامه لنقد هيمنة العرق الأنجلوسكونى من قبل اتجاه الدراسات الثقافية، أو استخدامه لتدعيم مشروعية هذه الهيمنة من قبل المنادين بالقصور الثقافى للسود مثلاً الذى يمثل العائق الأهم لاستيعابهم فى بوتقة الصهر الأمريكية "المؤسسة التعليمية" مثل دراسات "الآن بلوم Allan Bloom، الذى يرى أن الطلاب الذين يدخلون الجماعة غير متحضرين وعلى الجماعة مسئولية تحضرهم وأن الطلاب السود قد برهنوا على أنهم غير قابلين للاستيعاب؛ إذ أنهم لا ينصهرون كما تنصهر كل الجماعات الأخرى، وأنهم غدوا سودًا إثنيين(٣٦) فيوظف مفهوم الهامشية هنا فى إطار توصيف الجماعات العرقية غير القابلة للانصهار

والاندماج فى التيار الرئيسى الذى تهيمن عليه الثقافة الأنجلو سكسونية. ولكن الملاحظة العامة على استخدامات هذا المفهوم هو تجاهلها للأساس المادى الذى تقوم عليه التمايزات الاجتماعية المختلفة، وقصره على ما هو سياسى ثقافى، مما يجعل التساؤل مشروعًا حول ما إذا كان المفهوم بكل استخداماته بمثابة محاولة من علم الاجتماع الأمريكى إلى إحلاله محل مفهوم الطبقة الاجتماعية الذى طرحه ماركس؟ أم أنه المفهوم الأكثر ملاءمة لدراسة مجتمع مثل المجتمع الأمريكى، له تاريخ نشأة مختلفة عما عداه من المجتمعات الأوروبية، وأيضًا عن مجتمعات العالم الثالث؟ هذه التساؤلات تجعلنا نعيد النظر فى كيفية المفهوم فى دراسات العالم الثالث، لنتعرف على حدود الاستفادة منه، ثم فيما بعد محاولين استخدام آخر للمفهوم يستوعب سياقًا آخر، فهناك تواريخ مختلفة، وصراعات قوى داخلية متباينة، وأيضا شروط خارجية غير متماثلة.

ومن ثم فقد استخدم المفهوم ووظف فى العالم الثالث لتوصيف وتحليل مرحلة مغايرة مازال الحوار فيها دائرًا حول إمكانيات الحداثة وعملية التحديث فى تلك المجتمعات.

وإذا انطلقنا من تمييز جورج بلاندى بين الحداثة Modernite والتحديث Modernisation، فالحداثة تستعمل لوصف الخصائص المشتركة للبلدان الأكثر تقدمًا على صعيد التنمية التكنولوجية، السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية ـ أما التحديث فإنه يستخدم لوصف العمليات التى بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية. وجاء استخدام مفهوم الهامشية فى سياق النقاش حول ملامح الحداثة المتمثلة فى الثورة التقنية والعلمية وبنية الدولة الحديثة، وفى أساليب التنظيم والتسيير للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، وفى التجديد المستمر للقيم الثقافية وأفق التحديث المتاح أمام تلك المجتمعات، وحقيقة أو وهم إمكان اللحاق بالغرب.

ويدور هذا الفصل حول تساؤلين أساسيين:

١ ـ ما العلاقة على مستوى النشأة والاستمرارية بين ظاهرة التهميش فى العالم الثالث، وبين النمط الخاص من التحديث الذى شهدته تلك المجتمعات.

٢ ـ ما الدور السياسى المطروح من قبل دراسى الهامشية للمهمشين فى العالم الثالث؟

أولاً: تحليل ميكانيزمات إنتاج الظاهرة واستخدام المفهوم

استخدام مفهوم الهامشية فى الدراسات التى أجريت على العالم الثالث ـ سواء من قبل باحثيه أو قبل باحثى الغرب ـ لتوصيف عدد من الظواهر المتداخلة: القطاع السكانى الهامشى ـ المهن الهامشية ـ الثقافة الهامشية ـ المنطقة الجغرافية الهامشية ـ أنماط المشاركة السياسية.

على المستوى الوصفى نظر إلى القطاع الهامشى[٣٧] ككتلة سكانية مهاجرة غالبًا من الريف إلى المدينة، تقطن مناطق الصفيح والكرتون Shantytowns البيوت المهجورة Squatter Settlements والأراضى المحتلة بشكل غير قانونى وتتحدد هامشيتهم فى عدة أبعاد:

١ ـ من حيث العلاقة بسوق العمل: حيث ينخرطون فى أعمال غير ماهرة مؤقتة تتسم باستخدام وسائل إنتاجية بدائية، وإنتاجية ضعيفة أو قد يعانون البطالة، ومن ثم يلجئون إلى أعمال غير مشروعة مثل: السرقة ـ الاحتيال ـ المخدرات ـ الدعارة.

٢ ـ ومن حيث العلاقة بالسوق الاستهلاكى: يصعب عليهم الوصول إلى السلع والخدمات لضعف دخولهم.

٣ ـ أما على صعيد المشاركة السياسية: فهم - غالبًا - مستبعدون من عملية صياغة واتخاذ القرار على المستويات المحلية والقومية، كما يصعب فعل تنظيمهم السياسى.

٤ ـ وعلى صعيد القيم الثقافية: تتسم ثقافتهم بالتعارض مع منظومة القيم الأساسية فى المجتمع على مستوى التنظيم العائلى، والعادات والقيم والاتجاهات.

هذه هى ملامح الصورة المحددة للهامشيين فى العالم الثالث، والسؤال المطروح هنا هو: كيف تكونت تلك الظواهر المندرجة تحت مسمى الهامشية؟

طرحت الدراسات المنطلقة من حداثة الغرب، كأفق للمقارنة مع العالم الثالث، عددا من القضايا المتعلقة بنشأة وديمومة الظاهرة... فقد نظر البعض إلى هذا الفائض السكانى باعتباره ناتجًا عن النمو الحضرى الكبير الذى شهدته مدن العالم الثالث من جراء الزيادة السكانية، وأيضا الهجرة الريفية ـ الحضرية المتزايدة، هذا الفائض الذى عجز التصنيع عن استيعابه. وعكست هذه الرؤية صورة سيطرت على الدراسات الحضرية فى الخمسينيات والستينيات على ما يرى هنرى نن: "ربطت التحضر بالحداثة، وتنبأت بتكرار تجربة أوروبا الغربية والولايات المتحدة فى بلدان آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط، وصورة التحضر السريعة باعتباره مشكلة انتقالية تمس جماعات وأفرادًا يواجهون صعوبات التكيف والاندماج مع أحوال جديدة»[٣٨].

«وإن كل الظواهر الاجتماعية المصاحبة لعملية التحضر السريع مثل مشكلة الأحياء المختلفة، الأنشطة الهامشية، اتساع نطاق البطالة والفقر ما هى إلا ضغوط مؤقتة تستمر مع الزمن؛ إذ تحدث جملة من التحولات خلال عملية التحديث، فيصبح العمال المهاجرون من المناطق الريفية مستوعبين تدريجيًا فى أنشطة المدينة ومع تزايد المشاركة فى مختلف الأنشطة والمؤسسات وزيادة تمثل المعايير الحضرية يتحولون من وضعية هامشية لكى يندمجوا فى الوسط الحضرى الجديد، ومن ممارسة المهن الهامشية وقطاع الخدمات المتضخم إلى القطاع الصناعى»[٣٩].

أى أن مزيدًا من التحديث والتصنيع سيؤدى إلى إدماج هؤلاء العمال فى الأنشطة الحضرية؛ ومن ثم انتهاء مشكلات الهامشية على كافة المستويات: مستوى المهن، المناطق، الأنماط الشخصية. ولكن التجربة الاجتماعية لمجتمعات العالم الثالث لم تصادق على هذه الرؤية، واستمر إنتاج هذه الظواهر فى مدن العالم الثالث؛ فجاءت دراسات أخرى تنطلق من ضرورة وجود هذه الظواهر، ثم بحثت لها عن دور وظيفى فى ظل الأنشطة

الحضرية القائمة. وتحول المفهوم من مفهوم الهامشية الحضرية إلى مفهوم القطاع الحضرى غير الرسمى. وقدم هات[٤٠] تفرقة بينه وبين القطاع الحضرى الرسمى، وحدد مصادر الدخل فى القطاع غير الرسمى فى:

١ ـ أنشطة أولوية وثانوية كاستغلال قطة أرض .. إلخ.

٢ ـ مهن حرة غير رسمية: كالبيع المتجول، تصليح الأحذية، الخياطة.

٣ ـ المؤسسات الصغيرة التى تتجنب العد على أنها مؤسسات.

٤ ـ الأنشطة الحضرية غير الرسمية ـ غير الشرعية مثل: الدعارة ـ الاحتيال ـ التبطل ـ القمار ـ الاتجار فى المخدرات ـ السلع المسروقة.

ونظر هارت إلى الأنشطة الاقتصادية الحضرية غير الرسمية كنسق اجتماعى فرعى، يتمتع بديناميته التنموية التى تجعله فى مقدمة الأنساق الاجتماعية التى تسهم فى تحقيق المجتمع العام، فعن طريق تكامل وظائف الأنشطة الرسمية وغير الرسمية يتجنب المجتمع أى خلل وظيفى ويضمن استمراره، وأكد آخرون أن «القطاع الهامشى قد يكون وظيفًا فى الاقتصاديات المختلفة، حيث يوجد تعايش بين قطاع احتكارى ذى تكنولوچيا موفرة للعمل، وعالية الإنتاج، وقطاع غير احتكارى مع تكنولوجيا متخلفة تتطلب عملاً وأجورًا منخفضة، فالسكان الهامشيون يمدون بنمط من الوظائف القطاع غير الاحتكارى، كاحتياطى للمشاريع التى تنتمى إليه عن طريق إنتاج البضائع والخدمات بكفاءة منخفضة وأسعار منخفضة لهؤلاء العمال الذين يمنعون عن طريق أجورهم من العبور إلى سوق البضائع الحديثة، والخدمات المنتجة عن طريق الجزء المتقدم من الاقتصاد؛ حيث تقتصر السوق على الطبقات الوسطى والشرائح العليا من العمال، فالهامشيون - بحكم كونهم غير موظفين أو موظفين فى الوظائف الإنتاجية الدنيا - يفلحون فى أن يحيوا بطريقة ما، فكثير منهم يعيدون تدوير القمامة المنتجة عن طريق التصنيع، والاقتصاد عالى الاستهلاك»[٤١].

إن وظيفة هذا القطاع تكمن فى تخفيض التواترات الاجتماعية التى تنشأ من جراء حرمان ذوى الأجور المنخفضة من الحصول على السلع بأسعار تتلاءم ومستوى دخولهم، ولكن هذه الرؤية المنطلقة من الزيادة السكانية وزيادة السكانية وزيادة الهجرة الريفية الحضرية، وعجز التصنيع عن الاستيعاب هى رؤية تقدم وصفًا لعناصر من الصورة، ولكنها لا تقدم تحليلاً لنشوء هذه الظاهرة وعوامل ديمومتها، ويظل التساؤل مطروحًا: لماذا عجز التصنيع فى تلك المجتمعات عن استيعاب كل القوة البشرية المتاحة وكيف كان التصنيع فى بداياته فى الغرب قادرًا على استيعاب كل القوة البشرية، وما المخارج الأخرى التى استوعبت الزيادة السكانية فى المجتمعات؟

قدم «أنتونى برور» من خلال استعراضة «للنظريات الماركسية عن الإمبريالية»تحليلاً للتفاوت بين تجربتى التصنيع فى الغرب، وبين التصنيع فى مجتمعات العالم الثالث، فرأى أنه «حين أنجزت بريطانيا، متبوعة بأوروبا الغربية، وأمريكا الشمالية عملية التصنيع، كان الاقتصاد العالمى غير مندمج نسبيًا، كان النقل مكلفًا. وخطرًا وبالتالى لم يكن الاتجار بالسلع إلا حيث تكاليف الإنتاج شديدة الاختلاف فى مناطق مختلفة أما أكثر السلع الضرورية ووسائل الإنتاج، فكانت تنتج محليًا بتقنية حرفية فى البداية؛ لذا كان هناك أفق مفتوح لحدوث تطور محلى لإنتاج رأسمالى على حساب وسائل أقدم حين كانت المنافسة من جانب مراكز أكثر تقدمًا محدودة. كان رأس المال عاجزًا نسبيًا عن الحركة كما أن التكنولوجيا أو معظمها ـ معظم قطاعاتها كانت متضخمة ومتجسدة فى مهارات وخيرات القوى العاملة؛ لذا فإن أى تطور رأسمالى يحدث كان يخلق برجوازية محلية مستقلة ومركزة محلية لمهارات ومعارف تقنية. كان التطور الرأسمالى المستقل فى عديد من المراكز أمرًا ممكنًا، وكان تقدم مثل هذا التطور يتحدد بالدرجة الأولى بالظروف المحلية.

خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر انخفضت تكاليف النقل انخفاضًا دراميًا وتم الاهتداء إلى أشكال تنظيمية وفرت إمكانية حدوث عمليات واسعة النطاق لتدفق رأس المال، كما أدى الفصل بين العمل الذهنى والعمل اليدوى إلى منهجة المعرفة التقنية وبرمجتها مما سمح بعمليات انتقال التكنولوجيا على المستوى الدولى. كان هذا كله نتيجة التطور الرأسمالى بطبيعة الحال، وقد أفضى بدوره إلى خلق اقتصاد رأسمالى عالمى موحد نسبيًا بصورة تدريجية؛ لذا فإن الوضع الذى يواجه أى بلد متخلف اليوم مختلف تمامًا عن الأوضاع التى كانت فى السابق، فمن جهة تواجه البلدان المتخلفة التى تحاول التصنيع منافسة من جانب مراكز متقدمة تستند إلى قرون من التراكم الرأسمالى والتقدم التقنى، ونتيجة لذلك ترسخ نمط عالمى من التخصص تقوم فيه المناطق المتخلفة بتصدير المنتجات الأولية واستيراد المنتجات الصناعية بالدرجة الأولى. وعملية التصنيع تعنى استئصال هذه الواردات (أواختراق أسواق تصديرية) أكثر مما تعنى استئصالا لصناعات حرفية بدائية، ومن جهة أخرى يمكن الآن استيراد رأس المال والتكنولوچيا[٤٢]. بالإضافة لما يوضحه هذا الاقتباس المطول من عناصر فارقة بين تجربتى التصنيع فى الغرب والعالم الثالث، فقد كانت هناك أيضًا جوانب أخرى فى الاختلاف، فإذا كانت هذه المجتمعات قد عرفت فى بداية الانطلاق نحو التصنيع عدم القدرة على استيعاب كل قوة العمل المتاحة نتاجًا للنمو السكانى العالى، والتحديث الزراعى الذى دفع بهجرات من الريف إلى المدينة، إلا أن قرابة ٦٠ مليون من الأوروبيين خرجوا أو تحركوا بين منتصف القرن وآخر القرن ومن ثم كانت الهامشية مزاحة إلى الأقطار الجديدة التى كانت قادرة على استيعابها[٤٣] كما كان للجيش الاحتياطى الصناعى - كما يرى ماركس - «وظيفة الحفاظ على مستوى منخفض من الأجر، حيث يمثل لحظة من لحظات المنافسة على سوق العمل؛ حيث ارتبط بتذبذبات الدورة الاقتصادية الداخلية»[٤٤].

أى أن الفائض غير المستوعب فى سوق العمل كان جزءًا من قوة العمل المزاحة مؤقتًا عن السوق.

أضف إلى كل ماسبق عملية النهب المنتظم التى قامت بها تلك المجتمعات للمستعمرات.

أما فى العالم الثالث، فقد ارتبط مسار التصنيع فيها بإلحاقها بنظام رأسمالى عالمى والاستقطاب الذى حدث فى البداية بين بلدان مصنعة وأخرى غير مصنعة تتخصص فى إنتاج المواد الأولية، ثم ما تلى ذلك من نمط التصنيع الذى عرفته تلك المجتمعات الذى يركز بالأساس على إحلال الواردات ومن ثم على الصناعات الاستهلاكية التى تستخدم تكنولوجيا متطورة ليست بحاجة لفائض سكانى، فكما يرى أمين، أن ملامح رأسمالية الأطراف هى نتاج تطور التخلف، حيث تتميز تشكلات الاطراف الاجتماعية بعدم التمفصل بين القطاعات، لأن معظم الصناعات التى تنتج وسائل غير موجودة، فالحلقات الرابطة بين فرعى أ - ب ((اللذين ينتجان وسائل الإنتاج والسلع الاستهلاكية على التوالى) موجودة على المستوى العالمى ولكنها غير مكتملة فى الإطار الاقتصادى الوطنى، كما تتميز الأطراف بعدم التكافؤ فى الإنتاجية، إذ أن قطاعات تصديرية يقيمها رأس المال الأجنبى على أحدث الخطوط متعايشة مع قطاعات بدائية ما قبل رأسمالية[٤٥].

كما لم تعرف هذه المجتمعات نمط الهجرة الذى عرفه الغرب فى بداياته، «والذى أطلق عليه فى هذه الفترة صمام الهروب لأقطار الهجرة وكان له دور وظيفى كميكانيزم لتخفيض التواترات الاجتماعية، لقد انطلق مفكرو التبعية من انسداد أفق التصنيع المماثل لتجربة التغرب فى مجتمعات العالم الثالث، والذى هو نتيجة للارتباط بنظام رأسمالى عالمى يلعب فيه الاقتصاد المتخلف دورًا محددًا، ليحللوا ميكانيزم إنتاج الفائض السكانى الهامشى، فالتبعية والتخلف وما ينجم عنهما من تهميش للسكان، كما اتفق أوسفالد زونكل، وفرانك وسانتوس على «أنهما وجهان لعملة واحدة هى عملية التوسع الرأسمال، فالتأخر هو جزء لا يتجزأ من السيرورة التاريخية للنظام العالمى،

وأن التطور والتأخر كانا - تاريخيا - سيرورتين متوازيتين ارتبطت كل منهما بالأخرى وسرطتها، وأن الاستقطاب هوأهم نتائج هذه السيرورة التاريخية الكونية وهو استقطاب بين البلدان والدول المتقدمة، وتلك المتأخرة والتابعة من جهة، واستقطاب اجتماعى داخل كل بلد من جهة أخرى[٤٦]. والاستقطاب الاجتماعى - كما يحدده فرانك وجونسون - هو استقطاب لطبقات اجتماعية تتميز بانخراط أفرادها فى العمالة الدائمة وحصولهم على دخل، مشاركتهم فى حياة المجتمع، وتمتعهم بمكانة أو وضع اجتماعى، فى مقابل تلك الطبقات التى لا يعمل أفرادها أو يخضعون لاستغلال فاحش - والطبقات التى يشكل أفرادها كتلاً هامشية فى أمريكا اللاتينية تتمثل فى: الهنود - الفلاحين - العمال المشتغلين تشغيلا ناقصا وعمال الخدمة المستغلين استغلالاً فاحشًا[٤٧]. إن منظور فرانك للكتل الهامشية اتسع ليشمل إلى جانب الهامشية الحضرية: الفلاحين والهنود؛ أى أضاف البعد الاثنى فى تحديد الفئات الهامشية. ومن ثم رفض بعض مفكرى التبعية تلك الثنائية التى قسمت الاقتصاد فى البلدان المختلفة إلى قطاع تقليدى متخلف وآخر رأسمالى متقدم «حيث يرى فرانك أن كل بنيتها الاقتصادية وكل هيكلها الاجتماعى السياسى هو فى خدمة حاجات التوسع الرأسمالى فى البلدان الرأسمالية[٤٨] ويرى أمين أن «مقولة المركز والأطراف لا تعنى وجود عالمين متخارجين أحدهما متقدم، والآخر متخلف على الصعيد العالمى، ولا تعنى وجود مجتمعين اثنين فى كل بلد متخلف على حدة أحدهما تقليدى والآخر حديث؛ ذلك لأن كل الاقتصاد المتخلف قطعة واحدة فى آلة واحدة هى النظام الاقتصادى العالمى، وهو يحتل فى هذه المنظومة الشاملة مكانًا خاصًا ويقوم بمهام محددة»[٤٩].

ولم تقصر النظرة الثنائية على مفكرى التحديث، بل انطلقت منها اتجاهات أخرى حللت القطاع السكانى الهامشى أو الفائض السكانى باعتباره نتاج مرحلة انتقالية من الإقطاع إلى الرأسمالية.

فقد صنف إليكسى ليڤولسكى هؤلاء تحت مفهوم فئات المدينة الدنيا:

وهو يعنى «تجمع يضم فئات طبقية متباينة من الأجزاء الدنيا من الطبقات والشرائح الكادحة القديمة المتفسخة والجديدة التى هى فى طور التشكل وهى صنف من أصناف المجتمع الانتقالى المتعدد التركيب، المؤهل لاحتواء اتجاهات تطور متخلفة، والذى يقف - إذا خرج من الوضع التقليدى لمرحلة ماقبل الرأسمالية - على مفترق طرق التطور اللاحق»[٥٠] ويرى لاندا، أنه فى «أكثرية البلدان الإفريقية والآسيوية لم تحقق البرجوازية الصغيرة المدينية المعاصرة (أى المرتبطة بالصناعة وخدماتها وليس بالحرف التقليدية) وكذلك البروليتاريا والشرائح الوسطى (المثقفون والموظفون) لم تحقق بوجه عام مستوى رفيعًا من التطور، فهؤلاء غالبًا ضعفاء ومهمشون، بينما نماذجهم الأكثر حرمانًا وتخلفًا اجتماعيًا تمتلك الكثير من المشترك فيما بينها وتندمج فى كتلة لا شكل منتظم لها، تضم فئات المدينة الدنيا، أساس هذه الفئات المدينية الدنيا هم المعدمون (وهم بشكل رئيسى من العاطلين وأشباه العاطلين عن العمل، والعاملين فى البيوت وغيرهم) والعناصر الرثة) (المنسلخين نهائيًا عن طبقتهم والفاقدين عادة القدرة على ممارسة بل وحتى الاحترام تجاه العمل الاجتماعى النافع).

ويرى أن الحدود الاجتماعية بين العناصر الرثة والمعدمين والفقراء العاديين هى حدود سهلة الزوال؛ لذا جاء دمجهم معا تحت ما يسمى فئات المدينة الدنيا، وهم من نتاج تفكك المجتمع التقليدى ومن ثم أقل القوى الاجتماعية فى الشرق تعرضًا للتحديث ولتأثيرات التطور العلمى والحضارى»[٥١]. على الرغم من أن مفهوم الفئات المدينية الدنيا يمتاز عن التحديدات السابقة للمهمشين بإضافة عناصر أوسع للمفهوم مثل الموظفين والمستخدمين ذوى الأجور المنخفضة، والمنسلخين نهائيًا عن طبقتهم مثال التاجر الصغير أو الحرفى الذى قد يجد نفسه فى أية لحظة محرومًا مفلسًا، إلا أن هناك انتقادات للرؤية الثنائية الكامنة فى إشكالية الانتقال من المجتمع التقليدى إلى الرأسمالى فبالإضافة إلى الانتقاد الذى أصبح

شائعًا وهو استحالة تحويل التاريخ إلى مراحل محتومة فإنه يصعب تحليل الانتقال من المجتمع التقليدى إلى الرأسمالى فى ظل تجاهل الشروط التاريخية التى مرت بها مجتمعات العالم الثالث التى عانت من الاستعمار والملحقة فى نظام عالمى.. وأن الحفاظ على العلاقات ما قبل الرأسمالية فى الأطراف يشكل شرطًا ثابتًا وأصيلا لعملية التراكم فى بلدان المركز.

وإذا كان بعض مفكرى التبعية رأوا انسداد أفق التطور فى البلدان المختلفة كنتاج للسيطرة الاحتكارية والتقدم التكنولوچى، فإن هذه الرؤية ذاتها قد تعرضت للنقد، فعلى سبيل المثال رأى وارن «أن هناك ملاحظات تجريبية تشير إلى آفاق حصول تطور رأسمالى ناجح فى عدد غير قليل من البلدان المتخلفة حيث الآفاق واحدة تمامًا، وأن الفترة المنقضية منذ الحرب الثانية شهدت صعودًا وازدهارًا ذا شأن للعلاقات الرأسمالية الاجتماعية والقوى المنتجة (خصوصا مجال التصنيع) فى العالم الثالث، وإلى أن سياسات البلدان الإمبريالية وتأثيرها الإجمالى على العالم الثالث كانا بالفعل فى صالح التصنيع وحجته الرئيسية أن أى تطور مستند إلى رأس مال أجنبى يكون مكملا لتطور رأس المال الوطنى، فى حال وجود جهاز دولة يمارس الضغط على التجارة الخارجية. ويدعم سيرورة التطور الرأسمالى الوطنى، وقد تعزز موقف البلد المضيف بشكل خاص مع حيازة شركاته الوطنية قدرًا أكبر من الخبرة والمعرفة فى صناعات خاصة، وهذا يحصل حتما نتيجة الضغوط الحكومية الرامية إلى تشغيل السكان المحليين»[٥٢]. إن وارن يرى أن الشركات متعددة الجنسيات تساعد على نقل الرأسمالية الحديثة إلى العالم الثالث والضمنى فى هذه الرؤية هو إمكانية التنمية الرأسمالية فى الأطراف على غرار ما حدث فى الغرب المتقدم، ومن ثم إمكانية استيعاب الطاقة البشرية داخل دائرة العمل المنتج، وهو تنفيه التجربة الراهنة من استمرارية ظواهر تهميش السكان.

وكما يرى أمين «أن الأنشطة الفعالة بمعيار الرأسمالية القادرة على المنافسة عالميا لا تحتاج إلى توظيف قوى عاملة كثيرة، آخذًا فى الاعتبار المستوى التكنولوچى الذى توصل إليه، وبالتالى فإن استراتيچيا، ترسم

لنفسها فى قطر متخلف استيعاب جيشه الاحتياطى بكامله تحتاج إلى استثمارات تفوق بأضعاف القدر المسموح تصور من التمويل المحلى والخارج»[٥٣]، كما أن سياسات إعادة الهيكلة، التى تدعمها وتدفع إليها الرأسمالية الأمريكية من أجل تجاوز أزمتها الداخلية، تدفع بقوى اجتماعية جديدة إلى عداد الهامشيين، والمسئولية هنا هى نتاج تفصل سياسات داخلية تحقق مصالح فئات بعينها مع اتجاهات عالمية.. وتكثيف لأشكال سابقة غير إنتاجية للحصول على الثروة.. ومن ثم النفاذ إلى دائرة السيطرة مثل التهريب بأنواعه والفساد الإدارى والحكومى.. وقد أشارت بعض دراسات الهامشية إلى دور الدولة عبر سياساتها التمييزية فى تهميش السكان وهو اتجاه ما يطلق عليه «الهامشية الأيكولوچية»[٥٤] التى تطرح التفاوت بين المناطق المركزية أو المتطورة والمحيطة غير النامية أو الهامشية فى ضوء أنه تعبير عن حالة خاصة من صراع الأقسام الداخلى المتولد عن طريق السياسة القمعية والتمييزية التى تتبعها الدولة أو القوى الاقتصادية الأخرى تجاه قطاعات معينة فى الاقتصاد أو المناطق الجغرافية أو كليهما. فالهامشية تتولد هنا نتاج للسياسات داخل كل نظام اجتماعى ـ اقتصادى يضع حدودًا، أما استيعاب كل السكان فى النظام الإنتاجى . فإن عدم التوظيف الكلى والبطالة المقنعة لجزء من القوى العاملة المتاحة يخلق هامشية مع كل نتائجها المتعلقة بالاستهلاك ومستوى المعيشة. ومن هذه السياسات ما يتعلق بسياسات التصنيع فى قطاع الإنتاج الأولى، التصادم بين القطاعات، تحديد دور وحجم رأس المال الأجنبى، أشكال ونمط التكنولوچيا درجة ونمط تدخل الدولة، إلخ.. أى أننا يمكن أن نجد فى التوجيهات السياسية للحكومة الميكانيزامات التى يمكنها أن تتسهم بطريقة ملموسة فى خلق الهامشية وإدامتها.

ويدعم البعض تلك الرؤية التى لا ترى أن المسئول عن التهميش هو قانون أعمى لا يمكن السيطرة عليه، هو قانون التوسع الرأسمالى، ولكن الأزمة هى أزمة اختيارات سياسية اقتصادية، فيرى برهان غليون "أن الأزمة فى البلاد

النامية - بشكل رئيسى - تتجلى عبر الانهيارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وتزايد مخاطر التهميش الجماعى، وتباين ردود الأفعال عليها بين تمزق الطبقات والنخب السائدة، وعجزها عن بلورة استراتيجية عقلانية وفاعلة لمواجهتها"[٥٥].

الهامشيون والسياسة

يتمثل أحد جذور مفهوم الهامشية فى الغرب ـ على حد تحليل جيرمانى ـ فى "نموذج مثالى للمشاركة ارتبط بمبادئ المساواة والحرية، وحقوق الإنسان، ليس فقط كمجرد حقوق شكلية، ولكن كممارسة ملموسة فى المجالات المؤثرة بشكل مباشر فى حياة الأفراد فى المجتمع المحلى وداخل كل البناء الاقتصادى. ففكرة الهامشية تحدد كنقص فى المشاركة "أو الاستبعاد طبقًا لكل حالة" فى مناطق معينة للفعل الاجتماعى، فى مجموعة الأدوار التى يجب أن يكون كل فرد قادرًا على ممارستها. وتحددت فى نمطين من المشاركة: مشاركة نشطة وتعنى التدخل على مستوى صنع القرار، ومشاركة سلبية أى القدرة على الوصول إلى السلع والخدمات. وتقاس الهامشية انطلاقًا من المقارنة بين الأمر الواقع وبين ما يجب أن يكون عليه طبقًا لمبادئ حقوق الإنسان"[٥٦] إن المشكل فى تحدد هذا الجذر لمفهوم الهامشية يتجلى فى اتخاذ التجربة الديمقراطية بكل ملابساتها فى الغرب كمعيار تقاس عليه المشاركة السياسية فى مجتمعات العالم الثالث، ومن ثم مناقشة المشاركة السياسية للهامشية فى هذا السياق. وهذا يتضح فى بعض دراسات الهامشية فى العالم الثالث، ومن الدراسات المهمة فى هذا السياق دراسة نيلسون وهنتجتون[٥٧] عن المشاركة السياسية للفقراء فى الريف والحضر (والفقراء طبقًا لتحديدهما يضمون الفئات الهامشية). لقد ركزت دراستهما على أنماط المشاركة السياسية فى الأمم النامية، والتفاعل ما بين المشاركة السياسية وأبعاد التحديث الأخرى، الاقتصادية والاجتماعية، وشملت دراستها أربع حالات هى كولومبيا وكينيا وباكستان وتركيا، والتحديث يتحدد لديهما فى تلك التغيرات

والاقتصادية والثقافية والسياسيَة المرتبطة بتحول المجتمعات من مجتمعات زراعية فقيرة إلى مجتمعات صناعية متحضرة.

والمشاركة السياسية هى تلك الأنشطة التى تهدف إلى التأثير فى القرار الحكومى وتوجه تركيزها للسلطات العامة صاحبة القرار الشرعى وسلطة توزيع القيم فى المجتمع... والنمط الأمريكى لديهما هو النمط الذى حقق مستويات متقدمة من المشاركة السياسية نتاجًا لعملية التحديث والتنمية الاقتصادية الاجتماعية حيث يشعر المواطن بالذنب عندما لا يصوت ويشارك فى شئون المجتمع المحلى، يحترم الناجح غير الناجح فى الانتخابات، وتعتبر المشاركة السياسية فى هذا النمط ـ طبقًا لتحليلهما ـ هدفًا مرغوبًا فيه للمجتمعات الأخرى ومن أهم أنماط المشاركة السياسية كما يطرحونها:

١ ـ السلوك الانتخابى: وضمنه التصويت وهو أكثر أشكال المشاركة السياسية انتشارًا.

٢ ـ الضغط: وهو جهود أفراد أو مجتمعات للاتصال بالقادة السياسيين والموظفين الحكوميين بهدف التأثير فى قراراتهم.

٣ ـ الأنشطة المنظمة: كاشتراك عضو أو قائد فى تنظيم هدفه الرئيسى التأثير على صنع القرار، فمجرد العضوية تضفى صفة المشاركة، ولو كانت غير فعالة تسمى مشاركة بالوكالة.

٤ ـ الاتصال: وهو شكل من المشاركة يأخذ صورة فردية وهو موجه للموظفين الحكوميين وهدفه الحصول على منفعة لشخص واحد أو عدد قليل جدًا.

والأشكال الأربعة السابقة قد تأخُذ صورًا قانونية أو غير قانونية ويشارك فيها الأفراد العاديون وليس المحترفون.

والفقراء (وهم فقراء الريف: ويشملون من يحوزون ملكية فعلية أو إيجارًا) قطعة أرض تكفى لإعاشة أنفسهم وعائلتهم وهؤلاء الذين لا يحوزون أرضًا على الإطلاق... أما فقراء الحضر فهم غير المتعلمين وغير المهرة وأصحاب الأجور

المنخفضة، والذين يمارسون أنشطة غير قانونية، وهذا التحديد لفقراء الحضر يتماثل مع بعض تعريفات الهامشية الحضرية السابقة كما تتسم مشاركتهم بالضعف والإحساس بعدم الفعالية السياسية. فمشاركتهم مشاركة معبأة غير مستقلة، أى لا تنطلق من اهتمامات فردية، بل يكون دافعها الأساسى هو الإخلاص أو الخوف أو الاقتناع بأن القائد سوف يعمل على تحقيق منفعتهم، فاهتمامات هذه القطاعات منصبة بالأساس على العمل والطعام والعلاج كما تتسم اتصالاتهم بالمسئولين بالهدف الشخصى، وإذا ما تكونت جماعات مصالح فهى غالبا ما تكون محدودة، والمنافع التى تهدف لتحقيقها خاصة وتنتهى الجماعة نفسها بمجرد تحقيق هدفها.

أما المشاركة الطبقية فهى تتقاطع مع عناصر عرقية، حيث تشكل الإثنية والولاء العرقى قنوات المشاركة الرئيسية.

وهذا النمط من المشاركة مسئولة عنه عدة عوامل منها:

١ ـ نقص أسس المشاركة المؤثرة (المعلومات ـ المال ـ الاتصالات الملائمة).

٢ ـ الانقسام على أسس عرقية.

حيث يرى المؤلفان أن المجتمعات التقليدية غالبا ما تسودها علاقات التبعية الشخصية والأشكال الأبوية التى تهيمن على أنماط المشاركة السياسية. أما الأبنية السياسية المؤسسية الحديثة فهى من نتاج عملية التحديث، والتى قد تمثل أولوية للصفوات الحاكمة أو لا تمثل أهمية فى سياق معادلة: النمو ـ المساواة، أى قد تهتم بعض الصفوات بتحقيق تنمية اقتصادية دونما اهتمام بالمشاركة السياسية، أو قد تدفع الصفوات الفقراء إلى المشاركة السياسية لدعمهم فى معارك الاستقلال على سبيل المثال. ولكن على كل الأحوال لا تمثل المشاركة السياسية هدفًا فى حد ذاته؛ وبعض العوائق التى أشار إليها المؤلفان ـ مثل العامل العرقى ـ والتى تقف فى سبيل التحقيق مشاركة بالمعنى المطروح سابقًا كانت محورًا لاهتمام عديد من الدراسات الميدانية، والتى عرض لها هنرى نن[٥٨] فقد استندت مناقشة التطور السياسى الحضرى فى بلدان العالم الثالث كثيرًا

إلى معاينة الأهمية النسبية لمتغيرات الطبقة والإثنية، حيث تخترق الانقسامات الإثنية والعشائرية والقرابية الانقسامات الطبقية والتطور الاقتصادى والتغير الاجتماعى قد آبرز الاعتبارات الإثنية من خلال أنماط الهجرة وتباين التغيرات وسرعتها فى المناطق المختلفة. فالناس يضعون العرق والقبيلة فى مرتبة أعلى من المصالح الاقتصادية؛ أى أن التحديث لم يضع حداً للأحاسيس المحلية. واستمرت سيطرة الأبنية التقليدية المسئولة عن عدم تحقيق المشاركة السياسية المتحققة فى الغرب. وتلك الدراسات التى تصف هيمنة القبلية والعرقية على الممارسات السياسية لمجتمعات العالم الثالث، لا تلقى بالا إلى الدور الذى يلعبه الغرب فى الاعتماد على "الإثنية مثلا فى إفريقيا، وتشجيع الاتجاهات الانفصالية باسم حقوق الشعوب والديمقراطية وكذلك الاعتماد على الطائفة من آجل خدمة مصالحه"(٥٩)، فالدراسات العلمية تسم تلك الفئات بالقبلية والعشائرية والطائفية والتكتل الإثنى، أما سياساته الخارجية فهى داعمة ومنشطة، وتسم تلك الفئات بالقبيلة والعشائرية والطائفية كان مدخلا لتحليل الدور السياسى لها من قبل اتجاه آخر يبدو منطلقًا من اتجاه فكرى مناقض ألا وهو تحليل لاندا الذى يرى أن الفئات الرثة والمعدومين الذين هم نتاج تفكك المجتمع التقليدى، تتسم بشحنة هائلة من التوجه الرجعى التقليدى، وهم مرتبطون بالمؤسسات التقليدية مثل القبلية، العشيرة، الطائفة والتجمع الإثنى الدينى، والأخوية الدينية حيث مازال الانتماء إلى هذه التجمعات الاجتماعية موجوداً لدى ممثلى الشرائح الدنيا فى المدينة، لأنها لا تجد الاستقرار ولا الكفاية ولا المكانة المشتهاة فى البنية الاجتماعية الهرمية، كما تتسم بالتذبذب والتأرجح فى سلوكها السياسى من طرف إلى آخر، وقد تجتذبهم أصولية دينية تفسر لهم الوضع الاجتماعى الخاص بهم كنتاج عن الابتعاد عن الدين والتقاليد(٦٠) هم بمثابة الجسم الاجتماعى الآن لكثير من الحركات الأصولية فى الشرق، وهو ما أشار إليه كيبل فى تحليله للحركات الأصولية الإسلامية فى مدن الشرق الأوسط، فيرى أن "مدن الشرق الأوسط فاضت بالفلاحين السابقين الذين استقروا فى حزام المدن الصفيحية وسواها من السكنى الهشة التى بنيت دون أخذ القواعد والأحكام البلدية بعين

الاعتبار، وإدارات الدولة عاجزة عن تسيير وإدارة هذه التدفقات البشرية التى ينتظم وجودها عبر شبكات تضامن موازية عرقية ودينية. فقبل أن تظهر مراكز البوليس والعمد فى هذه الأحياء الجديدة تتعالى المساجد صغيرة وكبيرة، ثم تشفعها الجمعية الخيرية والتعليمية التى تهيكل الحياة المتحدية فى ظل غياب الدولة التى تتفجر هياكلها وبناها التحتية تحت تأثير النمو السكانى والتوزيع الأرضى للسكان"[٦١] تشير الدراسات السابقة إلى البنية التقليدية التى مازالت ـ رغم عملية التحديث ـ قادرة على استقطاب المهمشين واستيعابهم داخل أشكال متعددة من القبيلة ـ إلى الفرق الصوفية وحتى الحركات الأصولية الدينية ومن ثم عدم إمكانية الانخراط فى الأشكال الحديثة للمشاركة السياسية أو إمكانية امتلاك وعى طبقى (طبقًا لاختلاف المنطلق الفكرى للتحليل). وتلك الدراسات على الرغم من اختلافها النظرى فإن أفقها فى المقارنة كما سبق وأشرنا هو السياق الغربى والصورة المقدمة عن المشاركة السياسية فى الغرب، ولكننا نرى هنا أن هناك قضيتين بحاجة للمناقشة، الأولى: تتعلق بهذا النموذج الغربى المتخذ كمعيار للمقارنة، والثانية خاصة بعلاقة التقليد بالحداثة فى مجتمعاتنا.

إن فكرة الديمقراطية، وكما يطرح أمين[٦٢] كما ظهرت الصيغة الغربية، التى تفرض فكرة المواطن صاحب الحق فى المشاركة على المستوى الاجتماعى والسياسى، جاءت فى سياق حداثة الغرب التى تجمعت فيها عوامل تكامل تعمل على المستويين الاقتصادى والسياسى لتضمن توافقًا اجتماعيًا ذا ثلاثة أبعاد: البعد الاقتصادى وهو قبول منطق التراكم الرأسمالى كأسلوب لإدارة التنمية، والبعد الاجتماعى وهو تقسيم عادل لفوائد التنمية من خلال ربط مستوى الأجور بتقدم الإنتاجية والبعد السياسى وهو إدارة الدولة البرجوازية الوطنية من خلال الحريات السياسية والمدنية والتعددية الحزبية والانتخابات البرلمانية، ولم تنحصر الديمقراطية فى هذه الممارسات السياسية، ولكن ظهرت مؤسسات ما يطلق عليه المجتمع المدنى كمؤسسات تتيح للبرجوازية أن تقوم بدورها فى إقامة وإدارة الاقتصاد الرأسمالى، وتدعيم فصل مجال الاقتصاد عن الممارسات السياسية، كما أن ظهور طبقات جديدة مثل الطبقة العاملة أدخل النضال الاجتماعى بين

مختلف القوى الناجمة عن الوضع الجديد مرحلة أكثر تقدمًا، وظهرت مؤسسات أهلية أخرى تخرج عن إطار إدارة شئون رأس المال، وزادت حدة التناقضات الطبقية وفرضت الطبقة العاملة على النظام الرأسمالى العمل طبقًا للمبادئ الديمقراطية، لأن اختلاف مسارات التطور بين مجتمعات العالم الثالث والغرب يتيح مشروعية التساؤل حول: "هل العمل طبقًا لمبدأ الديمقراطية السياسية المفصولة عن المجالات الاجتماعية الأخرى هو مبدأ مقبول ومناسب فى ظروف الرأسمالية الطرفية"[٦٣] وإن كانت "مؤسسات الديمقراطيات الغربية المتقدمة هى نتاج تاريخ امتد عدة قرون واستفاد من ظروف تاريخية لن يتكرر حدوثها"[٦٤]. فهذا التاريخ له جانبه الآخر الذى رصده فوكو "فمن الناحية التاريخية، وعندما اختفت العملية التى بموجبها أصبحت البرجوازية عبر القرن الثامن عشر الطبقة المسيطرة سياسيًا وراء إقامة إطار قضائى واضح، مقنن مساواتى شكليًا وعبر إنشاء نظام من النمط البرلمانى التمثيلى، فإن نمو وتعميم الأجهزة الانضباطية شكلا الرافد الآخر المظلم لهذه العمليات. فكان الشكل الحقوقى العام الذى ضمن نظام حقوق متساوية من حيث المبدأ، مدعومًا بهذه الأولويات الصغيرة اليومية وبكل هذه الأنظمة السلطوية الميكروسكوبية اللامساواتية فى جوهرها واللاتناظرية التى شكلتها الانضباطات. وإذا كان النظام التمثيلى قد أتاح بشكل قطعى مباشرة أو مداورة ببدائل أو بدون بدائل أن تشكل إدارة الجميع المركز الأساسى للسيادة. فإن الانضباطات قدمت فى الأساس ضمانة لخضوع القوى والأجساد"[٦٥].

إن هذا التاريخ الذى أنتج مؤسسات ديمقراطية، وقدم صورة مثالية عن المشاركة السياسية، هو الذى ضمن أيضا خضوع القوى والأجساد حيث زاد من كفاءتها الاقتصادية وقلل من كفاءتها السياسية، ورغم وجود المؤسسات الديمقراطية، ومن ثم فإن تجاهل هذا التاريخ عند اتخاذ ذلك النموذج للمشاركة معيارًا تقاس مشاركة الجماعات (أيا ما كانت هامشية أو غير هامشية) يعبر عن علاقة وصفها كاردوسو بأنها: "علاقة أحادية تضع التطور والمجتمع المعاصر فى جهة، والتخلف والمجتمع التقليدى فى جهة أخرى"[٦٦] وكما أشار رونالد تاكاكى

Ronald Takaki إلى "أنه إذا كانت الديمقراطية مرتبطة بالهوية الوطنية، فإن الحقوق الوطنية فى الولايات المتحدة لم تمتد إلى كل الجماعات. إن الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية لا تزالان توجهان عدم المساواة الاقتصادية والعرقية المستمرة فى أمريكا نفسها، والمثال الأمريكى لحقوق الإنسان والكرامة مازال حتى الآن بالنسبة إلى المواطنين عديدين من ذوى اللون حلمًا مرجئًا، ومازال التمتع بالوفرة المادية مقصورًا على جماعة مميزة".

كما أن العلاقة الأحادية (تقليد ـ تحديث) تتجاهل التسويات والمساومات التى أقامتها الحداثة فى علاقتها مع البنيات التقليدية؛ حيث "لا تتمثل الحداثة فى كونها تغييرًا جذريًا، ولكنها تدخل أحيانًا فى مساومات ثقافية وسياسية مع البنيات التقليدية، وبالتالى فالقطيعة التى تريد الحداثة دومًا إحداثها تتنازل فى كثير من تجارب العالم الثالث لنوع من دينامية الخلط بين ما هو تقليدى وما هو حديث، بل أحيانًا يوظف الحديث لتكريس التقليد"(٦٧).

ومن ثم يستلزم هذا مناقشة بعض القضايا مثل:

ـ أشكال التسويات التى تمت ما بين التقليدى والحديث، وكانت فعالة فى إنتاج أنماط من المهمشين وأشكال من الممارسات السياسية التى تدعم السيطرة.

ـ الدور الذى يلعبه بعض مثقفى الحداثة فى مجتمعاتنا فى تدعيم وصيانة بل وخلق هذه التسويات، ألا يناهض البعض القيم الأبوية على مستوى الخطاب المعلن ويدعمها عبر مؤسسات حداثية على مستوى الممارسات السياسية والهيراركية.

ـ كيفية تحول الممارسات الحداثية على مستويات متعددة ومنها الثقافة (اللهجة ـ الملابس ـ أنماط الاستهلاك.. إلخ) فى الحياة اليومية إلى عامل من عوامل التهميش؟

الهوامش

١ ـ مارشال بيرمان: (حداثة التخلف ـ تجربة الحداثة) ت. فاضل جتكر مؤسسة عيبال للدراسات والنشر نيقوسيا، ١٩٩٣، ص ٨.

٢ ـ ميشيل فوكو: (المراقبة والمعاقبة) ولادة السجن، ترجمة: على مقلد، مركز الإنماء العربى، ١٩٩٠، ص ١٥٩ (بتصرف).

٣ ـ بيرمان، مصدر سابق، ص ١٩ (بتصرف).

٤ ـ جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٤، ص ٥٦.

٥ ـ كارل بوبر: بؤس الأيديولوچيا، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقى، ١٩٩٢، ص ٥٧.

٦ ـ هابرماس: حوارات فى الفكر المعاصر، إعداد وترجمة: محمد سبيلا، دار البيادر للنشر، الرباط، ١٩٩١، ص ٩٤.

٧ ـ هابرماس، مصدر سابق. ص ١٠٢.

٨ ـ نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، ١٩٩١، ص ٣٧.

٩ ـ اعتمدت فى عرض تلك النظرية على:

1 - Mann, jack: status: The marginal Reaction, 1973 p. 213.

2 - Stonequist: The Marginal Man study in personality and culture conflict, New York, Russell & Russell, 1961.

10 - Mann, Status, PP 216, 217, 218, 219.

11 - Mann, ild, p: 215.

12 - Ronald Takaki: culture wars in the united states: closing reflections on the century of the colour line. (from) the decolonization of imagination edited by jan nederveen piterse and Bkikhu parekh london and New jersey 1995 pp. 172.

13 - Victor R. Green: Amrican immigrant leaders 1800 - 1910 Marginality and idenity.

14 - Ronald Takaki, ibd, 170.

١٥ ـ ر. بودون وف، بوريكو: المعجم النقدى لعلم الاجتماع، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦. الأقليات ص ٥٠.

١٦ ـ اعتمدت فى عرض وجهة النظر تلك على:

Danial J. Oneil: Revolution and Marginality comparative Social PP: 215 - 255.

Reseach. editor: Richard f. lomasson, Volume 8. 1985, pp. 255 - 277.

17 - Susan Herlist: politics at Margin Historical studies of public expression out side of the Mainstream, Cambridge university press, 1994.

١٨ ـ ألفين توفلز: تحول السلطة الجزء الأول، ترجمة: لبنى الريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥، انظر الفصلين الرابع والسادس.

19 - Phillip Brian Harper: Framing The New york Oxford, University press, 1994, p: 13.

٢٠ ـ جيل كيبل: يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ ص ١٣٥ (بتصرف).

٢١ ـ Gino Germani: Marginality, New jersey, 1980, P: 41.

٢٢ ـ القاموس النقدى لعلم الاجتماع، مرجع سابق، نفس المفهوم: الأقليات.

23 - Ephrahim Mizruchi: Regulating Society: Marginality and Social Control in Historical perspective, New York, Free press, 1983.

24 - Gino Germani, Marginality, p: 39.

25- Mizruchi, Regulating Society: Mizruchi, Ibd., pp. 8 - 22.

٢٦ ـ كارل بوبر: بؤس الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص ٧٥، ص ٨١ عن مهمة المهندس الاجتماعى.

27 - Mizruchi: Ibd., pp. 6 - 11

٢٨ ـ ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، مرجع سابق، ص ٦٢ (بتصرف).

٢٩ ـ بيرمان، حداثة التخلف، مرجع سابق. ص ١٩.

٣٠ ـ بيرمان، حداثة التخلف، مرجع سابق. ص ١٨.

31 - Susan Herlist, Ibd., p. 16.

٣٢ ـ اعتمدت في هذا النقد على Ronald Takaki: Ibd., pp. 170: 17.

٣٣ ـ فوكو، المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق. ص ٢١٨، ٢١٩: ص ٢٢٥، ٢٢٦.

٣٤ ـ محمد على الكردى: نظرية المعرفة والسلطة عند فوكو، دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٤١٥.

35 - Ronald Takaki, Ibd., p. 173.

36 - Ronald Takaki, Ibd., p. 196

37 - Gino Germani: Marginality, Ibd., p. 3

٣٨ ـ هنرى نن: التحضر والاستقرار فى العالم الثالث: دراسة فى: هامشيون فى المدينة العربية. كتاب العلوم الاجتماعية "جدل" دار كنعان للدراسات والنشر. دمشق ١٩٩٣، ص ٧٥.

٣٩ ـ إسماعيل قيرة نحو رؤية جديدة لدراسة فقراء المدن دراسة فى هامشيون فى المدن العربية. مصدر سابق.، ص ١٢.

٤٠ ـ إسماعيل قيرة: مصدر سابق، ص ٢٠، ٢١ (بتصرف).

41 - Gino Germani: Marginality, Ibd., p. 13.

٤٢ ـ انتونى برور: النظريات الماركسية عن التبعية فى دراسة فى العمل: التبعية فى عالم متغير، كتاب العلوم الاجتماعية "جدل" دار كنعان للدراسات والنشر، الجمهورية العربية السورية ١٩٩٢ ص ٤١٧، ٤١٨.

43 - Gino Germani: Marginality, Ibd., p. 45.

٤٤ ـ صالح ياسر حسن: بعض الإشكاليات المرتبطة بمفهوم "الفئات الهامشية" فى البلدان النامية: دراسة فى جدل "هامشيون فى المدن العربية" مرجع سابق، ص ٧٠.

٤٥ ـ انتونى برور، مصدر سابق، عرض لرؤية سمير أمين، ص ٣٧٨.

٤٦ ـ جاد الكريم الجباعى: التبعية وإشكالية التأخر التاريخى، فى "التبعية فى عالم متغير" مرجع سابق، ص ١٢٨.

٤٧ ـ إسماعيل قيرة: ماذا سيفعل منظرو التبعية قبل منتصف الليل؟ فى: جدل التبعية فى عالم متغير، مرجع سابق، ص ٤١.

٤٨ ـ إسماعيل قيرة: مرجع سابق ٣٩، ٤٠ (بتصرف).

٤٩ ـ جاد الكريك الجباعى: مرجع سابق، ص ١٣٧.

٥٠ ـ ر.ع لاندا: إيديوولوجيا وبنية الفئات الهامشية فى المدينة الشرقية، عدل جدل: هامشيون فى المدن العربية، مصدر سابق، ص ٢٠٤.

٥١ ـ مرجع سابق، ص ٢٠٥.

٥٢ ـ انتونى برور، مصدر سابق، ص ٢٤٠، ٤٢١.

٥٣ ـ سمير أمين: "التحالف الوطنى الشعبى" ملاحظات توضيحية جدل، التبعية فى عالم متغير، مرجع سابق ص ٨٥.

54 - Gino Germani: Marginality, Ibd., p. 6.

٥٥ – سمير أمين – برهان غليون – حوار الدولة والدين – المركز الثقافى العربى بيروت الطبعه الأولى، ١٩٩٦.

56 - Gino Germoni, Ibid p. 22- 23.

57 - Samuel Huntigton and Nelson: No easy choice, Political Participation in developing coun triies Harversity, Center for international affairs, 1976.

عرض للكتاب فى: آمال طنطاوى، الكتاب السنوى لعلم الاجتماع، العدد السابق ١٩٨٤ ـ القاهرة.

٥٨ ـ هنرى نن: التحضر والاستقرار فى العالم الثالث، مرجع سابق، عرض للدراسات الميدانية بداية من ص ٧٩ إلى ١٠٤.

٥٩ ـ سمير أمين، برهان غليون، مرجع سابق ص ٣٢.

٦٠ ـ لاند: أديولوجية وبنية الفئات الهامشية فى المدينة الشرقية، مرجع سابق، بتصرف من ص ٣٠٥، ٣٠٩.

٦١ ـ جيل كيبل: يوم الله، مرجع سابق، ص٣٤.

٦٢ ـ سمير أمين: التحالف الوطنى الشعبى، مرجع سابق، ص ٨٠.

٦٣ ـ مرجع سابق، ص ١٠١.

٦٤ ـ مرجع سابق ص ١٠١.

٦٥ ـ فوكو، المراقبة والمعاقبة، مرجع سابق، ص ١١٧، ١١٨.

٦٦ ـ فرناندو كاردوسو، التحليل الشامل للتنمية: مجلة جدل: التبعية فى عالم متغير، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

٦٧ ـ نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص ١١٧، ١١٨.

الفصل الثانى

بـــعض صـــور وأنمـــاط
من المهمشين فى دراسات
علم الاجتماع

تكشف أنماط المهمشين التى قدمتها بعض دراسات علم الاجتماع عن أن (الاستيعاب ـ التهميش) هما ميكانيزمان يمارسان من قبل كافة الأطراف، وإن توقفت المحصلة النهائية كصور الوضع الحاضر للسيطرة على عوامل متعددة تختلف باختلاف السياقات، كما تكشف أيضا عن الدور الذى قامت به بعض دراسات علم الاجتماع من خلال مفهوم الهامشية ذاته فى هذا الصراع، وكيف وظف المفهوم سياسيًا لصالح أطراف بعينها وتهميش أخرى.

ويتعرض هذا الفصل بالدراسة للأنماط الشائعة الحضور فى دراسات علم الاجتماع، سواء فى الغرب أو العالم الثالث، باعتبارها ممثلة للأنماط الهامشية، وهى تخترق محاور متعددة مثل: الطبقة ـ النوع ـ العرق ـ الدين، والهجرة وإن كنا سنصنع تصنيفًا لها طبقًا لهذه المحاور، لهذا لا ينفى عدة ملاحظات: أن هناك فروقًا وتمايزات داخل كل محور مثلا ـ داخل الطبقة الواحدة، داخل النوع الواحد، داخل العرق الواحد، كما أن هناك تداخلاً طبيعيًا ومنطقيًا بين هذه الأنماط، مثل: الطبقة والدين، الطبقة والنوع، الطبقة والنوع والهجرة (مثل النساء المهاجرات طلبًا للعمل).

(أ) اليهود

اعتبر بارك ـ أول من استخدم مفهوم الإنسان الهامشى ـ أن اليهود يمثلون الشخصية الهامشية النمطية، وتبعه ستونكويست المتأثر بأطروحات بارك، ولأهمية ما قدمه ستونكويست عن اليهود كجماعة هامشية من حيث الكشف عن التوظيف السياسى لمفهوم الهامشية سنتعرض لدراسته بشىء من التفصيل:

يرى ستونكويست[1] أن اليهود يستحقون اهتمامًا خاصًا بوصفهم جماعة الأقلية الكلاسيكية فى التاريخ الأوروبى، وعلى عكس الأقليات الأخرى لا يملك اليهود أغلبية فى أى مكان ولا حتى فى فلسطين الحالية.. وإن استطاعت الأقليات فى مجتمع ما أن تعتمد على دعم وطنها، فإن اليهود وحتى زمن حديث للغاية قد نقصهم الوطن، ولم تكن فلسطين الخاضعة للانتداب فى وضع يسمح بأن توفر دعمًا سياسيًا مؤثرًا. فما يميز اليهود هو شخصيتهم العالمية والمشتتة أيضا أو المنفصلة. ولكن على الرغم من قرون الشتات والتمييز العنصرى والاستيعاب المفروض عليهم، فقد حافظ اليهود بعناد على وجود جماعة. ويتساءل ستونكويست: ما الأساس للوحدة والمثابرة اليهودية؟

هل يوجد فى العرق ـ أم فى الدين ـ أم فى القومية؟

يرفض ستونكويست فكرة العرق (جماعة مميزة بيولوجيا)؛ حيث لا يؤلف اليهود عرقًا محددًا على نحو جيد، ورغم ذلك فالإحساس بالقرابة والإيمان بعلاقة الدم هما عاملان قويان فى تضامن الجماعة اليهودية. ورغم أهمية الرابطة الدينية تاريخيًا، فإن المرء يمكنه أن يلاحظ حشدًا من الطوائف المتعادية ومجموعة من المفكرين المتحررين. ومن هنا اعتبر ستونكويست اليهود قومية، حيث يجمعهم تاريخ مشترك ووعى شديد بالجماعة مرتبط بالوطن الأصلى ـ فلسطين.

إن ستونكويست هنا يرفض فكرة اعتبار اليهود عرقًا، وينظر إليهم بوصفهم قومية مرتبطة بالوطن فلسطين.. وهى مقولة تخفى التطابق مع المشروع السياسى الصهيونى .. فمن شروط تشكيل القوميات الأرض، والأرض مغتصبة، ولكن ستونكويست لا يلقى بالا لهذا، حيث لا يعترف بوجود آخر فى هذه الأرض، ففلسطين هى أرض ووطن اليهود إلى خضع للانتداب.. ولم يكن الانتداب هو الذى قدم لهم هذه الأرض اغتصابًا من أصحابها. لقد نفى ستونكويست تمامًا أصحاب الأرض وتماهى مع الادعاءات اليهودية حول الوطن الأصلى لليهود.

ويواصل ستونكويست دفاعه عن العقلية اليهودية التى استطاعت أن تتمثل الثقافة الخاصة بالبيئات المحيطة بها.. فالخاصية الوحيدة المشتركة التى تبقى حية لمدى طويل هو وعى اليهودى بكونه يهوديًا.. فحين تزول هذه الخاصية يزول اليهود.. وهذه هى مشكلة الفرد اليهودى الحديث «أكون أو لا أكون يهوديًا!».

ويرى أنه ربما من الأسهل عليه أن يكون يهوديا عندما يكون العالم معاديًا ومتباعدا اجتماعيًا، وعندما يوجد حى اليهود واقعيًا وقانونيًا حيث لا صلة مغرية مع عالم الأمم الأخرى، ولكن أيام حى اليهود المغلق تنتهى فى معظم الأقطار، وتبع ذلك أشكال من الانجذاب والنفور من حى اليهود المفتوح، فقد ظل اليهودى بصفة عامة حرًا فى أن يشارك فى العالم الأوسع من حوله. وقد ظل يخترق هذا العالم بعمق ويسهم فى ثقافته على نحو عريض. ومع ذلك فهو يشعر بالغربة ولا يشعر بأنه فى الوطن. فهو يعايش ثقافة مزدوجة يهودية وغير يهودية.. ففى انجلترا ينزع اليهودى إلى أن يصبح إنجليزيًا وفى أمريكا إلى أن يكون أمريكيًا.. إلخ.. وبقدر ما تكون هجرته أسبق بقدر ما يصبح بشكل تام مستوعبًا أكثر. فأطفاله يهجرون حارة اليهود ويمتزجون بغير اليهود وعديد منهم يغير دينه أو يتزوج من خارج الجماعة، ولكن عملية الاستيعاب تلك عملية معقدة، فلا توجد حركة ثابتة مستمرة للأمام وإنما سلسلة من التقدمات والتراجعات لموجات من الاستيعاب المتبوعة بإعادة ميلاد للوعى اليهودى. فالفرد يواجه مقاومات من ناحيتين: من تحيز الأمم الأخرى، ومن التعاليم التقليدية للجماعة اليهودية.. هو يمكن أن يبدأ حياته فى العائلة كيهودى كامل اليهودية، ويستوعب الثقافة غير اليهودية كشاب، ويواجه حواجز العالم ومن ثم ينسحب إلى الرابطة اليهودية، وربما ينهى أيامه فى موقف من الشك والارتباك.. أو يعايش إعادة ميلاد للروح اليهودية عبر الصهيونية.

إن «ستونكويست» يقدم لليهودى كبطل يقدم إنجازاته وإسهاماته للعالم، ويتمثل ثقافات هذا العالم، ولكن العالم يرفضه فيعود للتماهى مع يهوديته.. لماذا يرفضه العالم؟ لم يقل ستونكويست شيئًا عن هذا سوى ـ الأسباب الفيزيقية ـ التى تجعل اليهودى مبعدًا عرقيًا ويتجاهل تاريخ اليهود ـ المظلم فى معظمه ـ فى البلدان

التى عاشوا فيها وأشكال اقتحامهم للحياة الاقتصادية والسياسية، وتماهى اليهود مع المشروع الصهيونى بما طرحه من أشكال للسيطرة والاقتحام لعوالم المال والسياسة، كما يتجاهل الاستبعاد الذى يمارسه اليهود تجاه الآخر كما يطرح جيل كيبل حيث يقول: «إنه أمام قوة تأكيد اليهود على الهوية (الغنى بآيات وعلامات استبعاد الآخر)، يتراجع التصور لديهم عن الكونية الشاملة وعن تماسك المجتمع ككل. فهناك أولئك الذين يجعلون من التقيد المباهى بالشريعة والطاعات ومن الانفصال مع الأغيار، النابض الأول للهوية اليهودية»[٢] إن شرط حفاظهم على هويتهم - والتى هى أحد مصادر إعجاب ستونكويست - هى نفى الآخر واستبعاده، وأن مقولة الشعب المختار لهى دالة على ذلك، وإن كان ستونكويست قد حاول استخدامها فى سياق تعبر فيه عن قومية حافظت على وجودها، وليس على الاستعلاء فى مواجهة الآخر وادعاء التفوق والسيادة على أسس عرقية. إنه يفسر ميل اليهود نحو الحياة فى المدينة الكونية عبر التجارة وأعمال الصرافة بمشكلات التكيف المعقدة، تلك التى تركت بصمتها على شخصيته، حيث تتسم شخصيته بالمرونة والقلق والقدرة على الوصول للهدف سريعًا، وأيضا القدرة على التكيف مع البيئة سريعًا.. ولكن ما يساعد على تهميشه واعتباره أجنبيًا هو احتفاظه بهويته اليهودية.

المفارقة هنا أن ستونكويست حين أشار إلى الالتقاء الثقافى فى المجتمع الأمريكى ومسئوليته التاريخية عن إنتاج نمط الشخصية الهامشية، رأى أن عدم الاستيعاب السريع للأعراق المختلفة هو عامل تهميشها، ورأى أنن الحداثة هى السبيل لانتعاش حياتها العقلية وإدماج ثقافتها القبلية المحلية فى نظام أكثر عقلانية.. أى أن هامشيتها نتاج لعدم قدرتها على تمثل الثقافات الأحدث.. ومن ثم، فهى بحاجة للدمج فيها. فلم يتحدث عن جذور ثقافية لهؤلاء.. ولم يطرح أوجه الاستغلال الذى تعرضت له هذه الثقافات القبلية اللاعقلانية كما يرى، وتجاهل مساهمتها الحضارية فى بناء هذا المجتمع، ولم ير ضرورة لحفاظ هؤلاء على هوياتهم. أما فى طرحه لليهود فهو يركز اهتمامه على ردود أفعال الآخر تجاهها ومحاولة محو الهوية اليهودية التى تشارك الحداثة فى محوها. فيقول:

إن الثقافة الحديثة لا تقوض فحسب الأساس الدينى لليهودية وإنما أيضا تسهل عملية الاستيعاب عبر الهجرة المتسارعة وإنشاء المدن الشاسعة؛ حيث اليهود أقل ظهورا وحيث تقود الصلات الاقتصادية على نحو لا مناص منه إلى الاستيعاب..

أليس هذا هو المطلوب لحل مشكلة الإنسان الهامشى.. الاستيعاب من وجهة نظر ستونكويست؟ أليس هو الحل المطروح للثقافات التى يطلق عليها أبسط من أجل دمجها فى نظام أكثر عقلانية على حد تعبيره؟

والطريف أيضا استخدامه لبعض رموز الحداثة الفكرية ـ مثل: ماركس وفرويد وبرجسون وأينشتين ـ كسلطة معرفية ـ للتدليل على ما تتسم به العقلية اليهودية من حيث إن هذه هى الحقول التى تعبر عن وضع اليهود ثم يطرح استغاثته أو تساؤله المستغيث فى النهاية: هل يمكن لليهود أن ينجوا فى الحضارة الحديثة؟ إن أزمتهم الآن حادة كما يرى بسبب الثقافة الحداثية التى تقوض هويتهم؟ وإنهم سينجون فحسب فى بعض الأماكن مثل فلسطين وبعض المناطق السوفيتية بالتحديد؛ حيث حياة جماعة لها أساس إقليمى يمكن أن يحافظ عليها.

وينهى بتحذيره من أن رؤية الحيوية التاريخية للشعب اليهودى رغم التفجر الجديد لأعداء السامية فى دول متحضرة تجعل من الغباء التنبؤ بنهاية مبكرة لهوية جماعتهم.

فهذا الوطن ـ المغتصب ـ هو النجاة للجماعة اليهودية التى تتسم بكل ما هو إيجابى، وكأنه يقول: أنقذوا هذه الجماعة التى ينتمى إليها أهم مفكرى الإنسانية من الاستيعاب والتهميش فى الثقافات الأخرى، وجمع شتاتها فى وطنها الأصلى.

والسؤال: لماذا كان الاستيعاب ضروريًا للهنود والسود ولم يكن كذلك لليهود؟

لماذا لم ير ضرورة ترك الأرض الأمريكية للهنود الذين هم – بالفعل – سكانها المحليون الأصليون؟ ألا يعكس هذا تلاعبًا بمفهوم التهميش طبقا للتوجهات السياسية؟ ألا يحمل المفهوم هذا برؤى ومواقف سياسية؟ وألا يسهم فى إعلاء شأن جماعة ما، ونفى ثقافات وجماعات أخرى، لقد استبدل مفهوم القومية

بمفهوم العرق ليعلى من شأن اليهود.. وينطبق عليه ما يراه محلا للنقد من قبل النظريات الحديثة فى التفوق العرقى حيث يقول: إن هذه النظريات شكلت مكونًا فعالاً من الموقف الاجتماعى للإنسان الهامشى، حيث تفسر الاختلافات الثقافية بين الجماعات القومية من منطلق التعليل البيولوجى وحيث إن الثقافة الغربية فى قمة قوتها، فإن ادعاء سيادة العرق الأبيض هو أمر شائع وطبيعى فيما يسمى بـ (الأمم الأوربية)، وأنه قد تعزز هذا المعتقد بالوجاهة الاجتماعية وتدعم بالقوة السياسية والاقتصادية.

(٢) المهاجر

يرى بارك أن كل مهاجر من الممكن أن يمر بمرحلة هامشية مؤقتة. وقدم ستونكويست صورة لهذا المهاجر ـ من رواية لجورج سنتيانا ـ حيث تخبر القصة بشكل رمزى وغير مباشر أن الشخصيتين المحوريتين هما - بوضوح - رمزان للثقافتين اللتين جمعهما المؤلف فى شخصه. وتعكس فلسفة سنتيانا ـ بناء على عقل واعٍ بالصراع داخل الولاءات الطبيعية ـ تأثير الجهد المبذول لتحقيق تماسك وتجانس داخليين. لقد ولد فى إسبانيا لأبوين إسبانيين، ولكن القدر شاء أن يحصل تعليمه ويعيش معظم حياته فى أمريكا وإنجلترا، وفى الحالين عاش كغريب واعٍ تمامًا بتقاليد مختلفة وصلات وثيقة وغير قابلة للانفصام مع عالم آخر ومختلف.. فهو شخص يعيش فى ارتباط حميم مع العالم المحيط به ولكنه غير متطابق معه تماما.

وينظر إلى فلسفته على أنها تركيبة من تقاليد مختلفة ويقول: «لقد شعرت بأننى أجنبى فى إسبانيا على نحو أكثر حدة بكثير مما شعرت به فى أمريكا وذلك لأسباب تبدو تافهة، فلقد أصبحت الإنجليزية هى أداتى الوحيدة الممكنة، وأزحت بشكل متعمد أى شىء قد يشوش على هذا الوسيط. فلقد كانت اللغة الإنجليزية والثقافة الأنجلو سكسونية فى الثقافة والفلسفة دائما بالنسبة إلىَّ وسيطا وليست دراسة.

«وبالتخلى عن كل شىء لصالح الإنجليزية قد أكون قلت فلتظل مذنبًا»[٣] .

قدم جرين[٤] (١٩٤٧) نقدا لما قدمه ستونكويست انطلاقا من إغفاله للعلاقة بين الموقف الهامشى والشخصية الهامشية.. وقدم دراسته حول الجيل الثانى من

اليونانيين والبولنديين فى أمريكا، حيث اعتقد أن الصراع الثقافى غير كاف ليخبر الشخص هذا الصراع ويعيشه، فوجد أنه على الرغم من أن الجماعتين كانتا ثقافيًا على مسافة متساوية من الثقافة الرئيسية، فقد اختلفت كل جماعة فى مدى تماهيها معها، ومن ثم فجماعة واحدة هى التى خبرت الصراع ونمت شخصية الهامشى، ومن هنا فالتماهى والقبول هما من العوامل المهمة فى هذا السياق: درجة التماهى التى يعيشها الشخص مع كل جماعة على جانبه، والدرجة التى ينجذب بها للجماعة التى يحاول أن يغادرها، والرفض من الجماعة التى يحاول أن ينضم إليها، فقد يواجه الشخص الذى يحاول أن يغادر جماعة من أجل أخرى قبولا متعصبا من تلك الأخيرة (أى قبول أسوأ من الرفض)؛ ولذا فهناك عوامل متداخلة بين الموقف الهامشى والشخصية الهامشية.

يرى جرين أنها من النمط السيكولوجى: تحفيزية ـ موقفية ـ إدراكية، إن نموذج المهاجر الذى قدمه ستونكويست هو نمط خاص من المهاجرين لا يمثل كل الأنماط، وقد حقق بمفهوم جرين تماهيا مع الثقافة واللغة الإنجليزية، وإن كان جرين قد أشار للعلاقة بين الموقف الهامشى والشخصية الهامشية التى تسمح باستيعاب أنماط أخرى من المهاجرين وردود أفعال متباينة، إلا أن هناك عوامل أخرى تصوغ العلاقة بين الموقف الهامشى والشخصية الهامشية.. ونعنى بها أساسا علاقات القوة بين الثقافات موضع الالتقاء بين الجماعة التى يغادرها الشخص، وتلك التى يسعى للدخول إليها. ومن خلال بعض المقابلات مع بعض المهاجرين العرب فى حقل الدراسات الثقافية العربية فى أمريكا يمكن ملاحظة بعض النقاط:

إنهم يعانون ما يطلق عليه صراع الثقافات بين الثقافتين العربية والأمريكية على مستوى القيم التى تطرحها كل ثقافة، وعلى مستوى الإحساس ـ رغم جنسياتهم الأمريكية ـ بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية ويعانى بعضهم التمزق بين رفضه للدور السياسى الذى تقوم به أمريكا تجاه مجتمعاتهم الأصلية، وبين اعتبارهم أن أمريكا هى موطنهم الحالى، ولكنهم وفى ظل القيم الأمريكية الساعية بشراسة تجاه تحقيق المكانة وكسب المال والتنافس على الفرص، يسعون

للمكانة فى مجتمع لا يتيح للعرب الكثير من الفرص إلا بشروط وأثمان متفاوتة تتمثل فى تماهى البعض مع الثقافة الأمريكية فى التبنى والدفاع عن مقولاتها الخاصة بتقييم العرب، تلك الصورة التى تمثل نمطًا سائدًا Stereotype فى الإعلام، التى ترى العربى إما مقامرًا صائدًا للنساء وإما إرهابيًا، وترى .. المرأة العربية كسجينة الدار والجنس، والأسرة العربية القاتلة لكل مواهب وملكات أفرادها.

أى يتبنى البعض كل ما يغازل التصور الأمريكى عن العرب. ولم يتخل أى ممن قابلتهم عن اللغة الأم ـ مثل حالة *سنتيانا* ـ حيث تصبح العربية هى معبرهم لتحقيق مكانة وفرصة فى مجال بعينه فى إطار المنافسة مع الأمريكان العاملين فى هذا المجال.

وهناك نمط آخر يحاول التمسك بهويته وثقافته ويرفض التماهى مع الثقافة الأمريكية، ويسعى فى الوقت ذاته لتحقيق مكانة، وهو من أكثر الأنماط معاناة، ولكنه يتجنب المواجهات المفروضة عليه بمزيد من العزلة والانطواء، فهو يهمش ذاته إزاء العلاقات الاجتماعية.

وهناك نمط من هؤلاء يتعامل مع ثقافته الأم باعتبارها الأدنى أمام الثقافة الغربية. ففى تصوره أن المجتمع الأقوى اقتصاديًا وسياسيًا هو الأفضل ثقافيا وحضاريًا، ومن ثم فإن توصيف حالة الصراع التى تعيشها تلك الحالات وردود أفعالها المختلفة أمر يتسم بالأهمية، ولكن من الضرورى النظر للصراع الثقافى هذا فى ضوء علاقة القوة التى تربط الثقافة والمجتمع العربى بالثقافة والمجتمع، إن الملاحظات السابقة محكومة بعدد محدد فى مجال بعينه ومن ثم فهى تمثل بعضًا قليلا للغاية من الصورة.

ونمط المهاجر لا يقتصر فقط على المهاجر من مجتمع إلى آخر مغاير، ولكنه يتضمن أيضا المهاجر داخل المجتمع الواحد، مثل المهاجر من الريف إلى المدينة فى مجتمعات العالم الثالث وقد اتخذ عديد من الدراسات هذا النمط كنموذج هامشى، يعانى الصراع بين مجتمعه الريفى وبين المدينة المهاجر إليها، وقد طرح

هنرى نن عوامل متعددة للهجرة، وإن كان أهمها الهجرة لأسباب اقتصادية. وتتفق الكتابات على أن المهاجرين ينتمون - عمومًا - إلى الفئات الأفضل تعليمًا والأكثر مهارة بين سكان الريف، حين تسود عوامل الجذب، قد يكون الفقراء فى حالة من البؤس تعوقهم عن الانتقال، أما إذا سادت عوامل الطرد فقد يضطر الفقراء إلى الهجرة بحكم الحروب والمجاعات»[٥] وتصبح الهجرة هنا عنصرًا من عناصر التجارة الدولية كما سيتضح عند الحديث عن النساء. وتتفق دراسات متعددة على أن «المهاجرين يحافظون على روابطهم مع قراهم الأصلية وأن هذا النمط يعمل على تمييع الروابط القائمة على الحس الطبقى، لأن هؤلاء المقيمين فى المدن يكونون أقل ميلاً إلى الانتظام أو التنظيم فى المناطق الحضرية لكن آثار الحفاظ على الشبكات الحضرية ـ الريفية على الاستقرار السياسى شديدة التعقيد، فالتوترات الإثنية فى المناطق الحضرية قد يعاد تصديرها إلى أرياف لم تكن تعرف توترات كهذه[٦]» أو قد يمثل هؤلاء المهاجرون جسم الحركات الدينية السياسية، بما يعانونه من تهميش اقتصادى، سياسى، ثقافى فى المدينة.

وهناك المهاجر الذى يتخذ من الهجرة إلى المدينة والحصول على ثروة أيا ما كانت طرق الحصول عليها وسيلة للحراك الاجتماعى إلى أعلى حينما يعود إلى القرية.

كل هذه أنماط من المهاجرين من بلد إلى آخر، أو داخل البلد نفسه، قد يعانى بعضهم حالة الصراع الثقافى بين قيمه، وبين قيم المجتمع المهاجر إليه أو قد يتماهى مع القيم الجديدة، أو يحتمى وراء قيمه الأولى، ويتوقف الأمر على شكل ومتطلبات قبول المجتمع الجديد له، والعلاقة ـ سواء أكانت متكافئة أو غير متكافئة على صعيد السياسة والثقافة والاقتصاد ـ بين مجتمعه المهاجر منه، وذلك المهاجر إليه.

٣. الصاعد ـ الهابط طبقيًا

قدم ستونكويست[٧] هذين النمطين كتعبير عن أشكال من الصراع الثقافى، فالصاعد طبقيًا The Parvenu، أو مُحْدَث النعمة يظهر فى المجتمعات التى تكون

فيها الطبقات الاجتماعية محددة المعالم بصورة حادة، حيث يتعرض العابر من طبقة إلى أخرى لتوتر اجتماعى حاد ناتج عن التناقض فى أفعاله بين التقاليد التى تربى عليها، وتلك التى يجد نفسه فيها. ويشير ستونكويست إلى سخرية الأدباء على مدى قرون من «محدث النعمة، حيث تكشف أخطاؤه عن طبيعة التقاليد وقوتها على الفرد، واستحكام العادة التى يظهر فى كل من إلحاح التقاليد القديمة وضعف الجديدة.

وإذا كان محدث النعمة هو الاستثناء فى المجتمع المحدد المعالم طبقيًا، فإنه القاعدة فى المجتمعات المفتوحة طبقيًا نسبيًا. فبدلا من النظر إليه بريبة كما فى بلد قديم كإنجلترا، يصبح ممجدا وفقا لمبدأ الرجل العصامى، مخلدا فى الملحمة من «الكوخ الخشبى إلى البيت الأبيض».

وما ينطبق على الصاعد طبقيا ينطبق على الهابط طبقيًا، وإن كان بشكل أكثر حدة، فهو مدفوع عبر فترة من إساءة التكيف الحاد يمكن ألا يستعيد بسببها سلامه العقلى.

إن طرح ستونكويست للصاعد والهابط طبقيًا هو «نتاج لامتداد أنماط أخرى من الاتصال الثقافى بين ثقافات فرعية مختلفة داخل الثقافة الأوسع، فهى هامشية ناتجة عن حراك اجتماعى»[٨].

إن المهم فى هذا الطرح هو علاقة الهامشية بالحراك الاجتماعى ليس فقط من زاوية اهتمام ستونكويست (وهى الأبعاد المميزة لهذه الشخصية وسماتها) ولكن من زاوية أخرى تطرح عددًا من التساؤلات من قبيل: القنوات المتاحة للحراك الاجتماعى.

كيف يسعى المنتمون إلى طبقة أعلى إلى غلق قنوات الحراك أمام من هم دونهم اجتماعيًا، وما هى وسائلهم فى التمييز بين من ينتمى إليهم والوافد الجديد، وعلى سبيل المثال السخرية ودورها فى هذا الإطار، والنعوت التى تلحق بالصاعد طبقيا؟ وكيف يسعى للمحافظة على الفاصل الاجتماعى - الثقافى بينه

وبين من كان دونه، هل يحاول استرداد موقعه السابق.. هل يسعى للتماهى مع الجماعة التى انخفض إليها أم يهمش نفسه فى سياقها؟

٤ ـ الدين

تحت هذا المحور تتعدد صور المهمشين وأنماطهم، ولكن يظل الدين هو القاسم المشترك بينهم فهناك مؤسسات دينية قامت بدور الاستيعاب والضبط الاجتماعى لكتل متنوعة من السكان، وهناك جماعات سياسية دينية سعت لاستيعاب مهمشين اقتصاديًا وعرقيًا باعتبارهم وقودها الأساسى فى الصراع على السلطة السياسية، وهى وإن تعرضت لتهميش النظام السياسى لها، فإنها سعت أيضًا لتهميش هذا النظام على المستويات السياسية والقيمية. وهناك مؤسسات أصبحت هامشية بعد تاريخ طويل فى السيطرة مثل: الكنيسة، وتسعى لكسر هامشيتها من خلال الادعاء بأنها المتحدثة باسم المجتمع المدنى وتسعى إلى امتلاك سلطة، وهو ما سنتعرض له بشىء من التفصيل.

٥ ـ الرهبنة

فى إطار رؤية ميزروشى[٩] التى تعرضنا لها فى الجزء الأول جاءت دراسته عن مؤسسات الرهبنة فى الغرب ودورها فى استيعاب وضبط كتل سكانية متنوعة طوال تاريخها، وقد بدأ باقتباس نص يلخص رؤيته لدور الرهبنة كشكل تنظيمى مارس فعل الاستيعاب والدمج بأشكال مختلفة منذ بداياته وعبر مسيرته: «لقد كانت الرهبنة الصديق والعدو للدين الحقيقى، كانت الإلهام بالفضيلة والتشجيع على الرذيلة، الراعى للصناعة والمحفز على التعطل، رائدًا فى التعليم والمعلم للخرافة، الدافع للصدقات ولصًا متعدد الأيادى، الصديق للحرية الإنسانية والمحرض على الاستبداد، المناصر للجماهير العريضة والمدافع عن الامتيازات الطبقية. لقد كانت باختصار كل شىء كأنه الإنسان ويكونه، كانت عملياتها متنوعة بشدة، وتأثيرها معقدًا للغاية، وحياتها بالغة الشمول».

لقد أدت أديار الغرب منذ زمن نشأتها خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين وحتى الوقت الحاضر تنوعًا عريضًا من النشاطات المهمة لكل من

الكنيسة والمجتمعات الغربية ـ ففى بعض الأحيان عملت كمصدر للاستفزاز، وأحيانًا أخرى أسهمت فى التغييرات، وغالبًا ما دعمت الاثنين. فقد ظل النظام الرهبانى واحدًا من مؤسسات الغرب التى حظيت بالعمر الأطول. وبوصفه مستوعبًا للمسيحيين غير المندمجين ومنشأ اجتماعيًا للأطفال، ومراقبا للكبار، وقناة للإحسان وقبل كل شىء حافظًا لمثل الكنيسة، فإن النشاط الرهبانى ظل يمتد ويتقلص مع جزر ومد النشاطات فى العوالم المؤسسية الأخرى، وقد ظل النظام الرهبانى على امتداد تاريخه يؤدى إسهامًا لعملية اللافعالية (الدمج بالتدريج) وملازمها الضبط الاجتماعى.

إن الأديار تمتاز عن التنظيمات الأخرى التى تؤدى وظيفة الضبط بطول العمر والتنوع العريض فى الوظائف وكذلك بالقدسية على الأقل من قبل الآخرين. وكانت نشأتها مع انحطاط الإمبراطورية الرومانية وحالة الفساد الحادة التى اعترتها؛ ومن ثم كان الموقف ناضجًا لحركة أخلاقية قوية. وكانت المسيحية المحمولة رسالتها من قبل المبشرين المتجولين والموجودين فى كل مكان ضد الآلهة الزائفة للحياة العلمانية المادية الحسية للصفوات الرومانية، ظاهرة متصاعدة الوعى، وقد قادت الحركة فى البداية إلى هجر المدن وتأسيس جماعات مترهبنة فى الصحراء وكان المرتكز الأساسى هو الانقطاع عن العمل وعن الدنيوية، فتركز الزهد حول الفقر، العفة، الطاعة.

ورغم ذلك لا تعتبر – ببساطة – ظاهرة دينية، حيث كانت الأديار مملوءة بطقم من العامة الباهتين الأخساء الذين جنوا فى رواق الدير أكثر كثيرًا مما بذلوا من تضحيات فى العالم. فلاحون وعبيد وحرفيون قد يهربون من الفقر والاحتقار إلى مهنة آمنة وموضع تشريف. وقد استعفى بها رعايا روما من ظلم الحكومة الإمبراطورية وفضل الشباب الجبان الكفارة لراهب على مخاطر الحياة العسكرية كما كان هناك المذعورون من كل رتبة الذين هربوا أمام البرابرة. لقد جنوا ونالوا الملجأ والملاذ، فيالق كاملة دفنت فى هذه المعتزلات الدينية، لقد كانت الوسيلة التى أعطى من خلالها غير المندمجين unintegrated والمندمجين على نحو سيئ مواقع ووضعوا تحت الضبط بواسطة عملية اجتماعية كاملة. ولكن هذا لا يعنى

أن نظام الرهبنة كان فى الأصل مقصودًا كوسيلة لاستيعاب وضبط الفائض السكانى لكن ما إن تأسس حتى حدث أن استخدمت الصفوات هذا النمط لتمارس الضبط على كل من المتشردين والمتراخين فى تمسكهم بالعمليات الصادرة عن سلطات الكنيسة، وتحول نظام الرهبنة من حركة إلى مؤسسة حين تحولت المسيحية من حركة دينية إلى كنيسة الدولة المؤسسة قانونيًا. إن الانسحاب من المجتمع الدنيوى صار منظمًا داخل النظام الرهبانى، وأخذ الخروج العريض للمسيحيين من روما يوفر مجندين جددًا ليحولوا الرهبنة من كتلة محدودة نسبيًا من مجموعات وتوجهات متباينة إلى نظام مؤسسى قادر على الاستيعاب والتنظيم والتأهيل الاجتماعى للاجئين غير مدربين.

أيضًا أدى النظام الرهبانى دورًا فى تدعيم نظام المراتب الاجتماعية القائمة فى العالم الدنيوى. وعلى الرغم من أنه كان من الممكن دائمًا بالنسبة إلى شخص من منزلة اجتماعية منخفضة نسبيًا أن يحسن مرتبته بواسطة حراك صاعدًا داخل الدير، وبالتالى داخل الكنيسة وأخيرًا وربما بواسطة حركة جانبية من الصفوة الدينية إلى الدنيوية إلا أن هذا كان نادرًا. ولكن لأن النظام الرهبانى كان فى الجانب الأكبر منه مؤسسة أرستقراطية، فإن مجرد القبول كراهب مثل ارتقاء فى المكانة لذوى الموقع الأدنى، كما وفرت الأديار مواقع شاغرة لنسل النبالة الذين منعت التغييرات المفروضة على ممارسة التفتيت لملكية الأسرة على توفير وقف كاف بالنسبة إليهم. وأيضًا للفتيات اللاتى لم تكن هناك زيجات ملائمة لهن.

إن أسلوب الحياة والمكانة الرفيعة نسبيًا التى حظى بها رهبان هذه المرحلة طمأنت الأرستقراطية أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون الحراك الهابط أو الحرمان الاقتصادى من نصيبهم فى هذه الحياة. ورغم انتقال المجتمع الدنيوى داخل الدير، فقد بقى بصورة مثالية تنظيمًا دينيًا (العزلة وتكريس الذات لدعوة دينية).

يرى ميزروشى أن الدير مثل جماعة اجتماعية Community فهناك نمطان كما يقترح تونيز Tonnies من التنظيم: الحياة فى الدين والحياة فى العالم،

وتتضمن الحياة فى الدين الانسحاب من الحياة العلمانية وأيضًا التوقعات الخاصة بسلوك مثالى للمرء.

والحياة فى الدين هى - نمطيًا - حياة فى جماعة اجتماعية Community مشخصة للغاية، تميل العلاقات فيها إلى أن تكون وجهًا لوجه والالتصاق بالطاعة للقواعد حتى يتقيد الراهب بالمكان، بالدير، تحت مبدأ دار القرار. إن الدير يقارب تجريبيا جماعة Community؛ حيث يوفر للراهب مورد رزق وموقع محدد ومن الممكن أن يقضى فيه كل حياته، يشارك فى حياة حميمة لمجموعة متعينة، يتشرب طرقها وقواعدها، حيث العلاقات تتسم بالتفاعل وجهًا لوجه. كل هذه من سمات الجماعة الاجتماعية الأولية.

لقد كان الدير منظما بوصفه عائلة أو نمطًا من العائلة، وكان يفترض أن تكون تمايزات المكانة والرتب غير متبلورة ورئيس الدير يختاره إخوته، والملكية هى جماعية وتحظر المكانة الشخصية أو الطموحات. ولكن كان هذا هو المفترض وابتعد الواقع عنه ومن ثم زادت قابلية سقوط النظام وزاد من هذا روابط الدير مع الأرستقراطية التى قدمت له دعمًا ماديًا كبيرًا، فتضخمت ثروة الدير وتورط الرهبان فى الاستمتاع بها. وأصبحت الكنيسة وعضوها الرئيس (الدير) فاسدة فى أعين المسيحيين العلمانيين. وبدأت محاولات الإصلاح بالتخلص من التورط فى العالم، والسعى نحو الحياة الروحية المثالية.

ولكن على الرغم من أن الدوافع وراء تأسيس أديار إصلاحية كانت روحية، فإنها كانت متاحة حين أدى ازدياد السكان إلى احتياج متزايد لمواقع شاغرة. إن انحطاط الأديار وإن كان مرتبطًا بأسباب خاصة بالنظام الرهبانى نفسه، إلا أن هناك عوامل أخرى مثل الانفجارات للأنشطة الاقتصادية وغير الاقتصادية التى وفرت فرصًا للعديد ممن كانوا مندمجين داخل الأنشطة الرهبانية، كما أصبحت الخدمات التى كان يؤديها الدير تؤديها مؤسسات أخرى مثل: المدارس العلمانية، والتنظيمات الدينية التطوعية. ولكن على الرغم من أن الدير كان مستوعبًا لفائض سكانى، فلم تكن كل الكتل الملحقة به تمثل فائضًا سكانيًا فبعضها ترك مواقع فى العالم العلمانى غير مشغولة ومهام غير منجزة، وكان هذا دافعًا

(لهجوم) البعض على الرهبنة؛ حيث ابتلعت كثيرًا من المواهب التى كان بإمكانها مساعدة الإمبراطورية وعدم تحللها.

وسقط الرهبان غير المكرسين لأهداف الرهبنة فى فترة التدهور فى النشاطات العلمانية، وعانت الأديار من التراخى والجهل اللاهوتى، ومن أسباب التفسخ سهولة القبول فى الأديار؛ فالفلاحون أرسلوا أبناءهم لأسباب متعلقة بالوجاهة الاجتماعية، وتعامل الأرستقراطيون مع الأديار بوصفها أنظمة متميزة للتخفيف من تضخم النسل. ورغم هذا قل عدد الملتحقين الأديار ..

ومن المتغيرات التى تساعد التنظيمات فى ممارسة الدمج ومن ثم الضبط:

١. الزمانية

حيث تستوعب كل عمر العضو، ربما من الطفولة، كما تتسم العلاقة بالجماعة الاجتماعية بالديمومة.

٢. الالتزام

الالتزام كليًا ومدى الحياة، فالتطبيع الاجتماعى المكثف والتدعيم المرتبط بالحياة فى الدين وفر الضبط الذى قيد السلوك والعاطفة معا.

٣. الشمول

يعمل الدير على نواة دائمة وعلى زوار مؤقتين تتسم مشاركتهم بقصر الفترة الزمنية.

إن الدير ـ كتنظيم هنا ـ يحقق عمليتى الاستيعاب والاستبعاد طبقًا لكل مرحلة، فخلال فترات الاستيعاب تتسم المعايير بكونها فضفاضة، أما خلال فترات الاستبعاد فتتسم بالصرامة.

٤. تقسيم العمل

لم تسع الأديار إلى تحقيق شبكة من المهارات المتخصصة المتداخلة، حيث كان هذا سيؤدى إلى مشكلات فى الحراك للمشاركين فى الجماعة. فالهدف المعيارى

كان روحيًا، ولم تكن هناك أهمية كبيرة لمهارات الفرد ـ وعززت المهام التكفيرية من الكسل. فالأساس هو الخضوع للقواعد.

٥ ـ (البناء) المؤسسى

إذا اتخذت الجماعة شكلاً مؤسسيًا فهذا يساعد أكثر على وظيفة الدمج، فحين تكون نشاطات تنظيم ما مشرعة من قبل النظام المعيارى فى المجتمع، فالمشاركة فيه تعد مقبولة، ومن ثم كان الدير من أكثر التنظيمات فى الغرب التى حققت وظيفة اللافعالية وملازمها الضبط لفترات زمنية طويلة.

إن تحليل ميزروشى للرهبنة كشكل تنظيمى قام بفعل الدمج والاستيعاب عبر مسيرته، هو إسقاط لتحليل تونيز [١٠] فى (عمله) (١٨٨٧) تتسم بالعلاقات الشخصية المغلقة، مثل تلك التى نجدها داخل العائلات الممتدة، فيرى الناس بعضهم فى هذه الجماعة كأهداف فى ذاتها ويحترم كل منهم الآخر كجزء من باقية فى مكانها، نادرا ما يتجمعون خارج المجتمع المحلى أو يتفاعلون مع هؤلاء الذين خارج المنطقة ويعيشون فى أنواع من التجانس، بالإضافة لما قدمه دوركيم عن التضامن الآلى فى المجتمعات التقليدية؛ حيث لا توجد شبكة متخصصة من تقسيم العمل. ثم يحدث التطور وتقسيم العمل المتخصص الذى دفع بالكثير من الوظائف المتنوعة التى قامت بها مؤسسة واحدة إلى عديد من المؤسسات المتخصصة فى المجتمع.

ولكن هذا لا يضع جوابًا للتساؤل حول استمرارية هذا النظام، حتى الآن. إن استمرارية المؤسسات المنعوتة بالتقليدية فى المجتمعات الغربية الآن لهى جديرة بالاهتمام فى ظل التاريخ الحداثى الطويل لهذه المجتمعات.

٦. حركات معاودة التنصير

يرى جيل كيبل[١١] أن هذه الحركات ولدت فى مجتمعات عاشت فى غالبيتها العظمى ومنذ أكثر من قرن علمنة دنيوية عميقة، وقد تجلت هذه العلمنة فى المجالات القانونية والمؤسسية، واللامبالاة إزاء الإيمان، وانخفاض عدد من يختارون الحياة الكهنوتية، والتمسك بالثقافة الديمقراطية. ورغم ذلك فقد

نشأت هذه الحركات وهى تهدف إلى الانفصال وتهميش القيم العلمانية الدنيوية وإعادة تنصير المجتمع، وتتعدد استراتيجيتها فى ذلك ما بين ما أطلق عليه (جيل كبيل) إعادة التنصير من فوق، وإعادة التنصير من تحت.. فإعادة التنصير من فوق التى تسعى إلى عودة الدينى إلى دائرة القانون العمومى وتحجيم سيطرة العلمنة، أما إعادة التنصير من تحت فهى تنطلق من الفرد وتسعى إلى الانفصال عن المجتمع العلمانى بقيمه، وتعاود إدخاله فى طائفة من المؤمنين وهدفها أن تبلغ مجمل الجسم الاجتماعى.

ومن تلك الحركات التى تسعى لإعادة التنصير من تحت ما يطلق عليهم «الإنجيليون» فى المجتمع الأمريكى، حيث يتوجه الوعاظ الإنجيليون إلى أفراد ليضعوهم فى حالة اتصال مباشر مع الملأ الأعلى، ومن ثم يتيحون لهم أن يتجاوزوا وسطهم الاجتماعى أو التنظيمى ويتساموا عليه دون أن يكون عليهم أخذ هرميات ومراتب السلطة والمعرفة أو الثروة بعين الاعتبار. فكل إنسان يمكنه الخلاص سواء أان غنيًا، أو فقيرًا، أسود أو أبيض، مزارعًا، رجل أعمال...إلخ فللروح نفحات وهى تضعها حيث تشاء أو على الأقل حيث يوجهها الواعظ. ومن هنا لا يعود للأصل السلالى العرقى أو العائلى أهمية.

وهذه العملية (الخلاص الفردى) تسير فى وجهة معاكسة لممارسة الكنائس الليبرالية، فالمسألة هى الفرد وإنقاذه، وذلك بتقويم علاقته المضطربة مع الخالق وإعادتها إلى ما كانت عليه، ثم تزويد هذا المستفيد بالخلاص باجتماعية جديدة وذلك بإدخاله فى جماعة أو متحد.

وكما يلاحظ هانتر أن «الإنجيليين المعاصرين يوجدون بالإجمال وجودًا واسعًا داخل المجموعات ذات التعليم المتدنى أو الدخل المنخفض وفى الاستخدامات اليدوية (حرفيًا وظائف طبقية عاملة). غير أن ثمة مؤشرات تشير إلى أن الإنجيليين باتوا بصدد الترقى داخل هذه الفئات وذلك جيل شاب أفضل تعليما بكثير»، وهذا الجيل الشاب المتعلم هو الذى سوف يلعب دورًا مركزيًا فى انتقال الإنجيليين إلى السياسة فى الربع الأخير من هذا القرن، فهو بالمعرفة التى حصلها، يغادر الهامشية التى انحصر عدد من ذويه داخلها، ويلتحم بالعالم

الدينى فى المجتمع ما بعد الصناعى. غير أن هذه العملية لا تترافق بالتخلى عن القيم الموروثة من العائلة. ومن التأقلم مع العلمانية الدنيوية، بل هى على العكس من ذلك مناسبة لتعزيز إيمان، تستخدم أكثر تقنيات الحداثة تطورًا للدفاع عنه وإشهاره.

ومن هذه التقنيات ما يطلق عليه ظاهرة التلفزة الإنجيلية وهى تشير إلى التوظيف المفرط للشاشة الصغيرة فى الوعظ الإنجيلى. وهناك حركات سعت إلى الدخول فى معترك السياسة ولكن بشروط خاصة، ومن هذه الحركات أشار إلى حركة إيطالية أقامت هياكل اجتماعية متنوعة لتحقيق أهداف مختلفة، فمن بين هياكلها من سعى إلى ثلاث رسائل: ثقافية: إعادة تحديد منزلة الثقافة المسيحية فى المجتمع فى مواجهة القيم العلمانية المسيطرة، معونة: يمارس فى مناطق المحرومين فى الضواحى والأطراف، ويزاوج ما بين التعليم الدينى والمعونة الاجتماعية والصحة. إرسالية: إرسال مريدين إلى مناطق إفريقية أو أمريكية لاتينية. ورغم أن أحداث ١٩٦٨ قد أخرت نموها بعض الوقت، فإنها عادت قوية مع الأزمة الاجتماعية أواسط السبعينيات التى تمثلت فى تنامى قطاع اقتصادى هائل غير رسمى تسودها هشاشة الاستخدام وتقطعه الاختلالات بين الجنوب والشمال، والبطالة بين خريجى الجامعات، وتمثل حضورها فى بعض الأشكال الاجتماعية وبخاصة الجماعة الاجتماعية، المحلية التى تصبح مكانًا للحوار وتعميق الإيمان والمشاركة بالطقوس والعبادة، حيث حياة تقاطع القيم والحياة العلمانية. وحول هذه الجماعة المحلية هناك نمط من الجمعيات بعضها جمعيات تتدخل بصور البر، والأخرى بالعمل السياسى.. أما عن شكل حضورها السياسى فإن حركتها الشعبية تدخلت مباشرة فى العالم السياسى، حيث مثلت قوة إسناد الديمقراطية والمسيحية، دون أن تشكل رسميًا تيارًا داخلها، لكنها تحتفظ بحرية تشجيع حزب سياسى ما، فهى تشارك فى اللعبة السياسية ولكنها لا تتقيد بقواعدها.. فهى تستخدم السياسة كوسيلة لتحقيق الانفصال عن العلمانية وتحقيق مجتمع مسيحى.

أما عن الكنيسة وموقفها من تلك الحركة، فقد حاولت إفراغ تلك الحركة من مضمونها، وسعت إلى استخلاص ما يقترب أو يتماهى فى مقالات المجتمع العلمانى الدنيوى، ولو بصورة غير واعية مع المشروع المسيحى، فحاولت الدخول فى معارك لم تكن هى المبادرة فيها، ولكنها رغبت بالمشاركة حتى نقطع عزلتها وابتعادها عن الواقع الاجتماعى، من قبيل المعارك المهددة لكرامة الإنسان فى العمل وفى مواجهة الفقر. أى كانت هناك محاولة فى ذلك الوقت لتحديث المسيحية، أما الحركة الدينية السابقة فكان هدفها هو تنصير المجتمع.

إن هذين النموذجين اللذين قدمهما كيبل، بالإضافة لنماذج أخرى متعددة، تكشف عن دور الحركات الدينية ـ بنوعيها اللذين أشار إليهما ـ فى محاولة استيعاب هؤلاء المهمشين اقتصاديًا وعرقيًا ـ ليصبحوا وقودها الأساسى فى المعركة من أجل الانفصال عن المجتمع العلمانى بقيمه ومؤسساته، وتكوين جماعة Community للمنتمين إليها تسعى لممارسات مشتركة عبر الطقوس والعبادات وتعزز داخله التفاعلات الإنسانية المباشرة.

الملاحظ على هذه الحركات أنها تمارس ضبطًا داخلها واستيعابًا للمشاركين عبر ممارسات وطقوس دينية مشتركة، ومن ثم نتفق فى هذا الجانب مع بعض ما قام به نظام الرهبنة، فهى تمارس الضبط والاستيعاب الذى يحقق لأعضائها التضامن والهوية، وتمارس التهميش بالنسبة إلى القيم العلمانية المسيطرة. ومؤسسات المجتمع العلمانى، حتى تلك التى تتجه للسياسة، لا تشارك فى اللعبة السياسية بقواعدها، بل إنها تؤثر من الخارج فى هذه اللعبة، فأولوياتها تكمن فى تحقيق انتصار ثقافى كما يرى جيل على القيم العلمانية ومؤسساتها. والتواصل والتضامن والهوية التى تسعى لتحقيقها داخل الجماعة Community هو شبيه ـ كما سبق ولاحظنا فى الرهبنة ـ بسمات تنتمى إلى النمط التقليدى من المجتمعات ـ المصنفة فى الدراسات الغربية عن المجتمع التقليدى والحديث ـ مضافًا إليها استخدام تقنيات حداثية (مثل ظاهرة التلفزة الإنجيلية).

الطريف أن هذا الهدف ذاته كان مطروحًا من قبل جماعات هامشية تنطلق من رؤى علمانية وليست دينية، مثل تلك الجماعات التى تعرضت لها سوزان

هيرلست بالدراسة، وهى جماعات السود والنساء. فكأنهم يبحثون عن القيم التى تسم المجتمعات التقليدية بعد أن قطعوا شوطًا بعيدًا فى الحداثة.

٧ ـ الحركات الدينية الإسلامية

أما عن الجماعات الدينية الإسلامية التى أعلنت قطيعة وانفصالاً مع المجتمع الكافر المستبد على مستوى كل من الممارسات اليومية الدنيوية، ومستوى السلطة السياسية التى لا تحكمها الشريعة، فقد استطاعت اجتذاب من ألقتهم الحداثة على قارعة الطريق على حد تعبير جيل كيبل، أى هؤلاء المهاجرين من الريف إلى المدينة، ولا يجدون عملا، ويعيشون فى أحيائه الفقيرة، وبدا هذا التيار كضامن للسلام الاجتماعى ضمانًا متدنى الكلفة ويوفر على الدول التوظيفات المكلفة الضرورية لامتصاص الفقر والتهميش، وفى نهاية الثمانينيات كانت حركات العودة إلى الإسلام من تحت (أى التى لا تدخل فى مواجهة مباشرة مع السلطة لكنها تسعى للمجتمع فى قواعده وهيئاته المدنية) قد أصبحت على رأس شبكات متحدية قوية تسيطر فى بعض الأحيان على أحياء بكاملها، ثم بدأت التحرك نحو الحيز السياسى(١٢).

وهذه الحركات ـ التى هى على هامش السيطرة؛ حيث تملك موارد اقتصادية موظفة خارج وداخل مجتمعاتها، كما تملك أيديولوجية دينية ذات قدرة على التعبئة. قد أمكنها أن تجتذب قطاعات متعددة من المهمشين، سواء من طردوا خارج مجال العمل والإنتاج أو التائهين فى ثقافة وحياة المدينة.

وهذه الحركات تفاوتت وجهات النظر فى تفسيرها وتبلورت فى اتجاهين عبر عنهما كل من سمير أمين وبرهان غليون. يقدم أمين تفسيرًا لصعود هذه الحركات فى سياق أنها «شكل من أشكال ردود الأفعال الناتجة عن التعمق فى العوامة ما بعد الحرب الثانية وحتى ١٩٩٠، ولكنه شكل خاص فيما أطلق على العالم الرابع، وسمتها الرئيسية هى غيابها عن إدارة الصراع على أرضيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية وهجرها إلى سماوات الحلول العامة المجردة وأن نجاحها راجع إلى طبيعة الجماهير التى تتوجه الحركة إليها ووضعيتها الملموسة فى مجتمع العالم الرابع المتأزم، فالعالم الرابع يتسم بأن أغلبية سكانه

مهمشون مستبعدون عن النظم الإنتاجية، ومشاركة الجماهير فى إدارتها والاستفادة منها هى أرضية تكاد تكون غائبة، بالنسبة إلى الجماهير الواسعة على الأقل، هذه الظروف تخلق بالطبع شروطًا مواتية لأشكال الصراع فى الشارع واستخدام وسائل الإرهاب واغتيال الشخصيات المسئولة أو الفئات المعتبرة مسئولة، ومن المعروف أن الحركات الإسلامية جندت جيوشها فى هذه الأوساط المهمشة من خريجى المدارس التى لم تؤهلهم للفكر الناقد، فلا يجدون عملا، كما أن القيادات تأتى من الفئات الدنيا للطبقات الوسطى ضحايا التدهور الخاص بوضع العالم الرابع فهذه الفئات عاجزة عن تصور حلول حقيقية للأزمة ولكن ما يجعل هذه الحركة تتسم بالسلفية الماضوية، والتى قد تخدم أهداف الاستعمار، هو رفضها للديموقراطية والامتناع عن إنجاز الإصلاح الاجتماعى التقدمى وعدم الاهتمام بالوطنية والقومية[١٣].

وتتناقض هذه الرؤية مع الاتجاه الآخر الذى يمثله غليون، فهو ينطلق من أن هذه الحركات تمثل «ثمرة التضحية بمصير ملايين الناس ومستقبلهم، فهى حركات تمرد وانتفاض، على درجة أو أخرى من النضج السياسى والفكرى، ضد أنظمة فقدت قدرتها على الإقناع[١٤] كما أنها شكل من أشكال الرفض والتحدى لوضعية التابع الذى تعيشه مجتمعاتها على الصعيد العالمى إن هذه الحركات، وإن كانت نتاجًا لفعل تهميش يمارسه من هم فى دائرة السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية، فهى أيضا تمارس نوعا من التهميش لهؤلاء على المستوى القيمى عبر إعلانها قيم مناقضة لهم، وعلى المستوى السياسى، عبر تحديها للأجهزة السياسية الرسمية، وتقديم نفسها باعتبارها البديل لهذه السيطرة المرفوضة (من قبلها). وتشترك مع حركات معاودة التنصير، على الرغم من إعلانها مقاطعة قيم الحداثة، فى استخدام كل منتجات الحداثة الاقتصادية والتكنولوجية فى خدمة أيديولوجيتها وفى إدارة ثروتها الاقتصادية.

٨ ـ السود

هناك ظاهرة أطلق عليها هابرماس «استعمار العالم المعيش» وقصد بها «أن الأنماط القديمة للاندماج الاجتماعى. تلك التى كانت تمر عبر القيم والمعايير

وعبر اتفاق يتوصل إليه فى عملية التواصل، آخذة فى الاضمحلال. إن كل العلاقات الاجتماعية تقريبًا أصبحت مصوغة قانونيا: العلاقات بين الآباء والأبناء، المدرسون والتلاميذ، بين الجيران، إن هذه الإصلاحات تصحح أحيانًا العلاقات القديمة للسيطرة. ولكنها تولد اندثارًا بيروقراطيا للتواصل، فالعقلية الاقتصادية والإدارية تغزو ميادين ظلت طويلا ميدان التلقائية الأخلاقية أو الجمالية[١٥].

ثم يستطرد: إننا نشاهد ما يدعوه الأمريكيون «بالقيم ما بعد المادية»: وتعنى الحنين إلى أشكال الحياة التقليدية حيث يظل التواصل حيًا[١٦].

كان تحقيق التواصل هو هدف الجماعات الهامشية التى طرحتها سوزان هيرلست ومن بينها النساء ـ وهو ماسوف نتعرض له فيما بعد ـ والسود[١٧] وجاءت دراستها للسود من خلال دراسة الأفعال السياسية والخطابات لحزب التحرريين السود فى أمريكا (حديثًا قام فى الثلاثينيات)، فهذه الجماعات المستبعدة سياسيًا بسبب العرق، قد ابتكرت أشكالاً من التعبير الجماهيرى، وحققت نوعًا فريدًا من الحرية التواصلية.

وتقول: عندما ننظر إلى النشرات والملتقيات والمؤسسات التى أبدعوها يصبح من الواضح أن هذه المجموعة فعلت أكثر من كونها - ببساطة - قامت برد فعل تجاه خطاب التيار الرئيسى. فقد استخدموا المجال السياسى القائم بوصفه نقطة بداية لكى يبنوا عالما سياسيًا يستطيعون من خلاله أن يعبروا عن أنفسهم. لقد حاولت على المستوى الإبداعى بناء عوامل بديلة، وفرت هذه الرؤى أرضيات بنت عليها بنيتها السياسية، وترى أنه لا يمكن الحكم على مصير هذا الحزب فهو مازال شابًا، ومازال ينمو، ومن المحتمل أنه سيحرز تأثيرًا عبر أنواع المناقشات التى يولدها وبين سياسى التيار الرئيسى والمواطنين.

إن ما تهتم بطرحه سوزان هيرلست حول الجماعات الهامشية وبخاصة السود هو فكرة الجماعة Community، وهى تتسم بسمات من قبيل مشاركة الأعضاء فى مجموعة قيم وممارسات ومخزون رمزى يساعد على التضامن وتحقيق

الهوية.. كما أن الألفة familiarity هى أساسية فى رباط الأعضاء المتواصلين.. كما تسعى هذه الجماعة إلى تحديد ذاتها بالنسبة إلى الجماعات الأخرى، أو قد يضع المجتمع التقليدى عن طريق مؤسساته حدودًا فاصلة بينه وبينها ـ والجماعة الاجتماعية تقوى شعور المرء بالهوية فنحن نعرف من نكون، ومن أكثر الطرق التى يبنى بها الناس الجماعة الاجتماعية الرموز والشعائر، وهى تتمثل لدى الحزب فى شعاراته وملصقاته. ولكن ما تضيفه سوزان هيرلست إلى السمات تلك التى تسم الجماعة الاجتماعية هو أن الجماعة community ليس من الضرورى أن يكون لها موقع فيزيقى أو جغرافى، وإنما هى كوكبة من البشر والأفكار بالإضافة إلى دور وسائل الاتصال الحديثة التى يتبعها الأفراد لتحقيق التواصل. وهو ما أتاح الكثير من السود مناقشة قضاياهم دون التقيد بمكان جغرافى ما عبر وسائل اتصالية حديثة. فهى ترى أن تكنولوجيا الاتصال قد محت التصورات التقليدية عن الجماعة التقليدية من حيث الجيرة المشتركة(١٧).

إن الزاوية التى انطلقت منها سوزان هيرلست لدراسة الجماعة الهامشية اهتمت كثيرًا بأشكالها الخطابية عبر الوسائط الاتصالية الحديثة، واهتمت بإبراز دور التكنولوجيا فى تحقيق التواصل الإنسانى (كما تحدد بأشكاله التقليدية) وأيضًا فى المشاركة فى الحوار المتعلق بقضايا السود، وإن كانت ترى أن الأفارقة/ الأمريكان ليسوا ممثلين مركزيين فى التيار الرئيسى للسياسات الأمريكية، حيث يتسم تمثيلهم بالانخفاض على مستوى الكونجرس والمقاعد الفيدرالية.. إلا أنهم يسعون عبر وسائلهم الإبداعية إلى اقتحام حوارات التيار الرئيسى.

وهناك دراسات أخرى للسود انطلقت من زوايا مختلفة عن دراسات السياسات الثقافية للاختلاف، واضعة فى اعتبارها النقد الأساسى الموجه لتلك الدراسات والمتمثل فى تجاهل الأساس المادى للتميز العرقى، ومنها دراسة رونالد تاكاكى(١٨) Ronald Takaki الذى حلل ما حدث من تمرد فى لوس انجلوس فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كشف العنف والدمار عن أزمة واسعة فى المجتمع الأمريكى.

وانطلق رونالد تاكاكى من عبارات شاب أفرو أمريكى: جنوب وسط لوس أنجلوس بلدة من العالم الثالث، وهناك جنوب وسط فى كل مدينة، وفى كل ولاية، إن ما نحصل عليه هو سكن غير لائق وتعليم منحط. إننى أتمنى أن يقول لى أحد ما الفرق بين جوانتيمالا وجنوب الوسط، فيرى رونالد تاكاكى أن انفجار السود هو انفجار اليأس الاقتصادى، فالمعامل والمصانع تم نقلها من جنوب وسط لويس انجلوس إلى الضواحى وعبر الحدود إلى المكسيك وحتى إلى ما وراء البحار إلى بلدان مثل كوريا الجنوبية، فكانت نسبة البطالة ٥٠٪؛ أى أعلى من النسبة القومية أثناء الكساد العظيم، فمشكل الطبقة الدنيا السوداء واضح. فالشبان السود الناشئون فى الأحياء المغلقة يفتقرون إلى بيئة سكنية قادرة على نقل القيم الثقافية المطلوبة، كما أنهم يخفقون فى أن يكتسبوا قيمًا أخلاقية تستوعبهم، كما أن برامج المعونة الاجتماعية لا تفعل سوى تقويض دعائم الأسرة وتزيد اعتماد أعضائها على الدولة. وأخذ الاعتماد المتزايد للأمر السوداء على عمل وإعالة المرأة. كما أن نقل المعامل والمكاتب إلى الضواحى قد عزل مدينة السود الداخلية inner city Blacks ففى عام ١٩٨٠ عاشت نسبة ٧١٪ من السود فى المدن الرئيسية فى حين أقامت نسبة ٦٦٪ من البيض فى الضواحى كما عانى السود من تفكيك الصناعة الأمريكية، فشركات الولايات المتحدة تعمل داخل اقتصاد معولم Aglobalized econnomy، ولم تعد تعتمد على العمل المحلى، إن عشرة ملايين عامل فقدوا وظائفهم نتيجة لنقل الإنتاج إلى البلدان المنخفضة الأجور وداخل هذا الجيش الجديد من العمال المسرحيين كانت النسبة الأكبر من السود، وما جعل هذه التغيرات الاقتصادية ضارة بشكل خاص للسود هو العرقية المتجلية فى شكل فصل عنصرى أمريكى: ففى دراسة لـ دوجلاس ماسى Dougles Massey ونانسى دنتون Nancy Denton أن العزل السكنى أسهم بصورة بارزة فى تشكيل الطبقة الدنيا السوداء، فقد قادت المخاوف البيض إلى الضواحى من أجل الأمن وجعلتهم أكثر تصميمًا على أن يقيموا حوائط من العزل السكانى. ويضيف رونالد تاكاكى عاملا مهمًا فى تكوين الطبقة السوداء المعدمة the black underlass آلا وهو الحرب الباردة، فعلى مدى الخمسين عامًا الماضية كان اقتصاد

الولايات المتحدة ينظم وفقًا لاحتياجات أمن الدولة القومى عبر استراتيجية احتواء الاتحاد السوفيتى، ومن ثم كان الاهتمام بتطوير الأسلحة النووية الاستراتيجية، بينما كانت اليابان وألمانيا تصنعان سلعًا استهلاكية مما أسهم فى عدم توازن تجارة الولايات المتحدة وهبوط اقتصادها مع الفقد للوظائف الناتج عن ذلك. كل هذه العوامل دفعت بالأزمة العرقية، والتساؤل ليس حول قابلية السود للتوظيف، ولكنه يدور حول ما إذا كانوا حتى مطلوبين فى اقتصاد الولايات المتحدة لآخر القرن العشرين، كما أن تحليل وضعيتهم لا بد أن يتشابك مع تحليل علاقاتهم بالعرقيات الأخرى، حيث إن المعجم القديم لعلاقات العرق (وظهر أيضا من خلال مفهوم التهميش) أصبح غير صالح لدراسات الأعراق الآن فسلالات اللون متقاطعة، متصادمة، وهذا التصادم والتقاطع هو ما تتجاهله دراسات التعددية الثقافية حينما تدرس كل جماعة بمعزل عن الأخريات، ومن ثم فهو من إشكاليات مفهوم الهامشية التى تبنى على أساس عزل الجماعات عن بعضها البعض. فالأزمات السابق رصدها فى المجتمع قوت من العداءات والمنافسات العرقية، فالأمريكان الآسيويون قد ارتبطوا بغزو السيارات اليابانية، كما نظر إلى الأسبانيك Hispines بوصفهم عمالا بلا وثائق ينتزعون الوظائف الأمريكية وظل السود يلامون لاعتمادهم على الإعانة.

إن هذا الواقع المتحول يمثل تحديًا لمفهوم الهامشية سواء اعتمد على فكرة الاستيعاب وبوتقة الصهر، أو على فكرة الانفصال العرقى.

٩. النساء

جاءت دراسة النوع باعتباره عاملاً من عوامل التهميش فى أكثر من سياق، النوع بين الوظيفة التقليدية التى حددها المجتمع له وبين وظائف جديدة طرحتها مسيرة الحداثة فى المجتمع والمرأة - باعتبارها التعبير عن النوع الهامشى - كمعانية للصراع بين الدورين كما طرح ستونكويست، انطلاقًا من رؤيته للهامشية بوصفها تعبيرا عن صراع ثقافى. فقد أشار ستونكويست[١٩] إلى الصراع الثقافى الذى تعايشه النساء نتيجة للتحول فى الدور التقليدى للنساء، فإن أعمال المنزل المتدنية والفرص النامية فى الصناعة والحكومة والوظائف أغرت - إن لم تكن

أجبرت ـ العديد من النساء أن ينشدن مسارًا عمليًا فى العالم الذى شكله الرجال خارج المنزل، إلا أن الرأى العام والشفرات الأخلاقية لا تزال متباطئة فى المصادقة على هذه الانفصالات الجديدة، ومن ثم فإن طلائع النساء يجدن أنفسهن بين نارين: نار الرجال الذين يقاومون تعديهن، ونار النساء المتهكمات بتحررهن وسلوكهن المغامر. فصاحبات الزيجات الناجحة المقيمات فى البيوت يمكن أن يشعرن بوطأة الزمن بين أيديهن وينظرن إلى المرأة الحديثة بمشاعر هى مزيج من الحسد وعدم الرضا، فى حين أن المرأة ذات المسار العملى الناجح يمكن بدورها أن تندم على التضحية بالزواج والحياة الأسرية التى أفضت إليها طموحاتها.

الوضع الهامشى للمرأة يتحدد هنا فى تأرجح المجتمع بين دورين للمرأة، ومن ثم تأرجح المرأة بين الدورين، فهى تلعب دورًا وتتطلع إلى الآخر. وقد قدم دانيل[٢٠] نمطًا ثوريًا للمرأة التى تمردت على القالب الأنثوى المتوقع فى طبقتها، وتحركت طوال حياتها فى مناطق غير لائقة بالسيدات: الخيل ـ السياسة ـ السجون.. وهو نمط كونتيسة تنتمى إلى الأرستقراطية البروتستنتية ـ الأنجلو أيرلندية ارتبطت بالقضية الأيرلندية فى مطلع القرن التاسع عشر، واتسمت بموهبة كبيرة فى إطار السياسة النهيجية a gitational، وطورت مهارتها فى مسرح الشارع وخدمت كضابط فى الجيش المدنى، وتحولت إلى الكاثوليكية للتطابق كليًا مع القضية الأيرلندية. وعلى الرغم من الارتياب فى دوافعها فى البداية، فإنها حققت اندماجا شديدًا فى الحركة الأيرلندية، وقبل هذا مارست الفن وانضمت لجماعة بوهيمية فى لندن وباريس. لقد اتسمت بالمغامرة، ومن ثم رفضت الدور الأنثوى المتوقع فى مثل طبقتها، وعانت من إقصاء ورفض طبقتها لهذا الفعل. كان هذا مسار بعض النساء اللائى عانين التهميش لخروجهن على الطابع التقليدى الذى حصرت فيه المرأة، ولكن جاء تناول آخر لتهميش المرأة ينطلق من وضعية مختلفة، وهو ما طرحته سوزان هيرلست حول النساء كجماعة هامشية تسعى للتأثير فى التيار الرئيسى فى المجتمع، فترى «أن الحركة النسوية الأمريكية التى بدأت فى ١٩٧٠ كانت مثالا لجماعة قادرة على معارضة بلاغة

ومؤسسات التيار الرئيسى وتنمية مجال جديد للخطاب من خلال الكتب والجرائد.. إلخ ومارست ضغوطًا على التيار الرئيسى من الخارج، ومن ثم أثرت على ملامح الفضاء الجماهيرى التقليدى المسيطر عليه من قبل الرجل. وعلى الرغم من شيوع المضايقة الجنسية، التحرش الجنسى ـ ضرب الزوجات ـ الاعتداءات الجنسية، فإنه نتاج لتأثير حركات المرأة لم تعد هذه الأشياء مقبولة اجتماعيًا[٢١].

وهناك معالجات مختلفة لقضية المرأة، ربطت بينها وبين قضايا الهجرة وتقسيم العمل الدولى والعلاقات غير المتكافئة بين بلدان العالم. ومنها دراسة جان جندى بيتمان Jan jindy pettman[٢٢] عن «اقتصاد سياسى عالمى للجنس»، حيث تتناول العواقب الناتجة عن كون النساء حاملات للجنس، وعن كون أجسادهن مبذولة فيما يفترض للإشباع الجنسى للرجال ولخدمتهم، والأخطار التى تواجهها النساء فى سياق عالمى بوجه خاص حينما تكن النساء بعيدات عن أوطانهن وبوجه أخص فى ظل إعادة بناء الاقتصاد السياسى العالمى. ويشمل ذلك، الباحثات عن عمل فى مجالات الخدمة المحلية المدولنة المرسومة عرقيًا، وعرائس الطلب البريدى Mail - Order Brides والسياحة الجنسية والدعارة العسكرية Militarityed prostitution إن تدجين النساء وحصرهن فى الدائرة الخاصة يسجلهن خارج المجال السياسى الجماهيرى، فمجرد ظهور النساء فى الفضاء الجماهيرى يمكن أن ينظر إليه بذاته على أنه انتهاك، وبالتالى يستدعى الهجوم الجنسى، وتلتمس المرأة الأمن عند الرجل، ولكنها تدفع ثمن تلك الحماية، حيث يمكن أن يكون الثمن هو ملكية المرأة والسيطرة عليها، فهى من الممكن أن تكون مهددة من قبل حاميها. فالعنف جزء من تدجين النساء، وبواسطته يتعلمن أن يتعايشن مع ظلمهن، فالنساء توجد لخدمة الرجال موفرات عملاً منزليًا جنسيًا، وتعامل النساء بوصفهن ممتلكات أو ملكية لرجالهن أو جماعتهن المحلية، وعليه تتم معاقبتهن على أى انتهاكات للحدود يتم الاشتباه فيها، على أى سلوك غير ملائم أو متجاوز للعرف الثقافى. فالاغتصاب والإفزاع والتحرش الجنسى ضد المرأة يحدث؛ لأن هؤلاء النسوة يوجدون حيث لا يفترض أن يكن، وهذا يقرأ

بوصفه انتهاكًا للفضاء الاجتماعى للرجال. إن نساء كثيرات فى ثقافات وفضاءات اجتماعية مختلفة جدا يخفضن حركاتهن وملبسهن وعلاقاتهن من أجل أن يحمين أنفسهن، فثمة جغرافية سياسية للنوع، وهى كونية وإن كانت تتخذ أشكالا اجتماعية ثقافية محددة فى الأزمنة والفضاءات المختلفة.

وترسم بعض الجغرافيات النسوية خريطة «لجغرافية خوف النساء فى الدول الغربية (Pain, 1991) لذا، فإن أيديولوجيات الضبط والعزلة والشرف والعار تحدد تحرك النساء ومدخلهن إلى الموارد والفرص (A frhar and agawal 1989) وتمثل الطبقة مكونًا حاسمًا فى هذه التضاريس، فعلى سبيل المثال، فإن نساء الطبقة العليا الهندية والطبقة العليا البنجلاديشية مسيطر عليهن ومقيدات أكثر من النساء الأكثر فقرًا اللاتى يمكن أن يكن أكثر حرية فى التحرك خارج منازلهن تحت الوطأة الاقتصادية، ولكن هؤلاء بدورهن ينظر إليهن باعتبارهن خارج نطاق الحماية. إن العزلة، والمراقبة والفصل هى جزء من رقابة النساء وضبط جنسية النساء، فهن يرتبطن بالمحافظة على شرف ومكانة الأسرة والجماعة المحلية والمنافسة على الموارد، إن الحماية البطريركية ترتبط بدوريات حراسة حدود الأمة والعرق والجماعة المحلية المرسومة على أجساد النساء.

إن العولمة التى تشهد الحراك السريع لرأس المال والشركات عابرة القوميات تعتمد أيضا على العمل الرخيص، بما فى ذلك عمل العمال المهاجرين.

إن هجرة العمالة، خصوصًا خلال العقد الأخير، كانت أنثوية بصورة متزايدة من الريف إلى المدينة، ومن المدينة الصغيرة إلى الكبيرة ومنها إلى العاصمة أو إلى قاعدة عسكرية أو إلى خارج الوطن ككل، كالمهاجرات بحثًا عن عمل يذهبن من دول أفقر مثل: سيرى لانكا والفلبين إلى دول الشرق الأوسط البترولية الغنية، وإلى اليابان وسنغافورة، ومازال العديد يذهبن من دول آسيا وشمال إفريقيا الأفقر إلى أوروبا أو الولايات المتحدة. إن هذه التحركات تعكس التراتيبية العالمية المعاصرة للدول والأقاليم كما أنها تعكس تأثير العمليات والعلاقات العالمية من التنمية إلى الدين الدولى وسياسات التكيف الهيكلى، وتزيد الطبقة والإقليم من تعقد آثار الإزاحة الاقتصادية وطبيعة عمل المرأة، وتلعب السن والمرحلة العمرية

دورًا وسيطًا فى عمل المرأة، وذلك أن التقسيم العالمى المتغير للعمل يستغل نساء كثيرات صغيرات السن، يعملن فى المنازل، فى الزراعة، رعاية الحيوان أو رعاية الأطفال، كما أن التقسيم العالمى المتغير للعمل قائم أيضا على العرقية، وتصبح إثنية ومواطنة النساء جزءًا من المعادلة، فالنساء المهاجرات بحثًا عن عمل يسافرن بمفردهن أو كجزء من طرد تشغيل. ومن ثم يجدن أنفسهن خارج الوطن ووراء حدود الحماية، ويزيد من تعقيد هذا وضع الأقلية العرقى والثقافى والسكنى وحقوق التوظيف غير الآمنة، وهذا يحدث بشكل جلى فى الخدمة المنزلية والترفيهية.

والخدمة المنزلية تمثل إشكالية لأنصار الحركة النسوية، فنساء يستخدمن نساء من أجل أن يتفرغن هن لمتابعة قضايا أخرى. وعادة ما تكون الخادمة من طبقة أخرى وغالبًا من قومية مختلفة عرقيًا وثقافيًا عن المرأة التى تعمل لديها. إن جزءا مهما من هجرة العمل الدولى تتخذ شكل الذاهبين للخدمة المنزلية، وغالبا ما يكون الاتجار العالمى بعمل النساء وأجسادهن مدعومًا أو متغاضى عنه من قبل دولهن الأصلية. (Palma - beltron 1992)، فتصدير النساء من دول مثل الفلبين وأندونيسيا وسريلانكا هو جزء من السياسة الدولية للدين، ومن سياسة دول أفقر تبحث عن عملة صعبة فى صورة تحويلات نقدية، وهذا يعرضهن لنقص الحماية من سفاراتهن التى تسعى للمحافظة على تلك التجارة، ويدخل العرق عاملا فى تحديد من يعملن بالخدمة المنزلية، فمثلا التفضيل فى الولايات المتحدة للوصيفات الآتيات من ولايات أمريكا الوسطى والجنوبية وليس الأفرو أمريكيات وفى الأردن لفاتحى البشرة الفلبينيات الناطقات بالإنجليزية فى مقابل السريلانكيات، كما ينظر للخادمة المنزلية على أنها باعت جسدها وليس فقط عملها، حيث تؤكد الهيمنة الذكورية السلطة على التابعين والخادمين خصوصًا النساء.

كما توجد الآن تجارة عالمية مهمة فى الزوجات، هى جزء آخر من الاتجار العالمى فى النساء، الموجزة فى عبارة «عرائس الطلب البريدى»، ويؤثر السياق

العالمى فى الطرق التى تصبح بها بعض البلدان حاصلة على الغرائس وأخرى توفرها، حيث يعكس هذا مواقعها النسبية فى الاقتصاد السياسى العالمى.

كما أن سياحة الجنس هى جزء من التجارة العالمية؛ حيث تستخدم النساء لتسويق السياحة ـ ويمارس الرجال غالبًا هذه التجارة، وتمارس فى الأقاليم الأفقر. فسياحة الجنس والعلاقات بين الزبائن والداعرات تعكس علاقات الهيمنة والخضوع والاستغلال بين العالمين الأول والثالث، فما تتطلبه سياحة الجنس هو نساء يائسات اقتصاديًا ورجال موسرون، وتلك الصناعة مسيرة بمالكى التجارة المحلية، ومديرى البارات والقوادين أو يهيمن على هذه التجارة رجال من دول العملاء، وإذا كان هذا الواقع يضع الأفراد والدول فى علاقات معقدة وغير متكافئة تجاه بعضهم البعض، فإنه يعقد أى تحليل للقومية أو المواطنة أو السيادة، ويطرح التساؤل هنا عن مشروعية الطبقة كظاهرة عالمية. حيث تنهار فواصل الداخل/ الخارج، فلا بد من قراءة العالمى بوصفه شخصيًا، والشخصى بوصفه عالميًا.

١٠ـ النمط الثورى

قدم دانيل [٢٢] أيضًا نموذجين للنمط الثورى، باعتباره ملائمًا لإبداع وفعل الشخصية الهامشية، فهما يعبران فى الميلاد والنشأة وأنماط الصداقة والفرص والوفرة المتاحة والملابس والمظهر الخارجى عن الطبقة المهيمنة التى سيطرت فى أيرلندا فى أثناء الفترة البريطانية. فكلاهما قد تقلد وظائف عليا فى المؤسسة الحاكمة الإنجليزية، أى لم يكونا خارج المؤسسة، ومن خلال ما وفرته لهما من فرص الاحتكاك بتجارب فى العالم الثالث حدث تحولهما الأيديولوجى، الذى غذته ـ كما يطرح دانيل ـ عوامل اجتماعية مثل افتقاد الأسرة، وضعف الموارد الاقتصادية (رغم الانتماء إلى الطبقة العليا) وعوامل شخصية مثل المغامرة والشعور بعبثية الحياة/ الموت وهو ما تجلى فى موقفهما عندما حكم عليهما بالإعدام بعد ذلك. ولكن مسار حياتهما الذى رصده دانيل ورغبتهما فى الصعود السياسى والمهنى، والفشل فى تحقيق هذا كان دافعًا للتحول إلى قلب الحركة الأيرلندية التى وفرت لهما هيبة ومكانة مفتقدة فى إطار طبقتهما، وإن ظلا

يعانيان من ريبة الطرفين فى دوافعهما. وربما تطرح تلك الأنماط علاقة مفهوم التهميش بمفهوم الاغتراب، فهل كانت تلك الشخصيات مغتربة عن طبقتها؟ فرغم تعدد هواياتها، لم تحقق نجاحًا فى أى منها، وعاشت عبثية الحياة/ الموت، فانتقلت بإرادتها إلى موقع الطبقات الخاضعة، ومن ثم تعرضت للإقصاء من طبقتها الاجتماعية. ومن حيث إن التهميش يحمل فى بعض منه جانبًا من مفهوم الاغتراب فى أحد معانيه من حيث هو «الوعى بعدم الانتماء، ذلك الوعى الذى يعكس انعزال المرء أو عزلته الذاتية عن المشاركة الاجتماعية والثقافية (فى مثالنا ـ الاندماج فى طبقته اجتماعيًا وسياسيًا) والسمة المميزة لهذا الوعى هى الشعور بالاختلاف عن الآخرين»[٢٤].

إن هذه الأنماط وعت تماما انفصالها عن طبقتها، وأدركت زيف الحياة الحديثة، كما يرى دانيل، فالنموذج الثانى قد تعلق بالبوير (عندما خدم فى إفريقيا) بسبب نمط حياتهم الزاهد، وفقدت الأشياء المادية جاذبيتها إليه.

من خلال التعرض للمحاور الأربعة التى على أساسها يتم تصنيف المهمشين والمتجلية فى الطبقة ـ الدين ـ العرق ـ النوع ـ ثم الهجرة كمحور للتصنيف، تتضح التداخلات بين هذه المحاور.

فعند مناقشة الهجرة كأحد المحاور المحددة لنمط من المهمشين وهو المهمش المهاجر، نجد تداخلات الهجرة مع النوع، ومع الطبقة، مثلما هو الحال فى تحليل رونالد تاكاكى، ثم تداخلات الهجرة ـ العرق المطروحة أيضا فى إطار الصورة النمطية المحددة لكل عرق، وما تتيحه له من فرص فى إطار الهجرة الدولية للعمالة، كما تجد تداخلات العرق والطبقة مثلما هو الحال عند تحليل تعقد الوضع الإثنى فى المجتمع الأمريكى اليوم من خلال الصراعات الطبقية بين الأعراق المختلفة المشكلة لهذا المجتمع.

إن تداخل المحاور هو دليل آخر على مأزق مفهوم الهامشية حينما يتعامل مع الجماعات الهامشية باعتبارها جماعات ثابتة فى زمان ومكان ووضعية اجتماعية محددة، فهذه التداخلات يمكن أن تفيد على مستوى تحليل فعل التهميش وليس

مجرد تحليل ناتج الفعل؛ أى المهمشين. كما يوضح تداخل هذه المحاور مأزق بعض الرؤى النظرية التى حصرت المفهوم فى أبعاده الثقافية والسيكولوجية. فالظاهرة أكثر تعقيداً من هذه الأطاريح. وهو ما يفرض علينا تتبع جذور المفهوم وسياق تشكله، فى محاولة لفهم إشكالياته ومن ثم حدود استخداماته.

الهوامش

1 - Stonequist: The Marginal Man. Ibd, P. 76

٢. جيل كيبل، مرجع سابق: ص ١٦٤.

٣. انظر مقدمة:

The Marginal Man

4 - Mann: Status, Ibd, pp. 218 - 219

٥. هنرى تن، مصدر سابق، ص ٨٢.

٦. هنرى لن، مصدر سابق، ص ٨٢.

7 - Stonequist, Ibd, p. 56

8 - Stonequist, Ibd p. 67

9 - Mizruchi, Ibd. pp. 28 - 47

10 - Susan Herlist: Ibd pp 20 - 22

١١. جيل كيبل: يوم الله، مرجع سابق، اعتمدت فى العرض على الصفحات ص٦٠ حتى ص ١٤٠

١٢. جيل كيبل: يوم الله، مرجع سابق، ص ٤٣،٤٤، ٤٥ (بتصرف)

١٣. سمير أمين، برهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافى العربى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦ ص ٢٨، ٢٩.

١٤. مرجع سابق، ص١٢٥.

١٥. هابرماس: حوارات، مرجع سابق، ص٩٤.

١٦. هابرماس، مرجع سابق، ص١٠٢.

17 - Susan Herlist, Politics Ibd, p. 182

18 - Takaki, Ibid, pp. 166

19 - Stonequist: The Mar ginal Man, lbd, 6-7

20 - Danial J. Oneil: Revolution and Marginality, lbd, p. 268 - 271

21 - Susan Herlist, Ibid, p.15

٢٢- اعتمدت في دراسته على:

Jan Jindy PE uman

An international political economy of sex (in): Globalization, Theory and practice edited by Eleonore lofman and Gillian youngs. pinter, 1996.

23 - Daniel J. Oneil, Ibd, pp. 257 - 268

٢٤- ريتشارد شاخت: الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠ الفصل الخامس، ص ٢١٨.

الفصل الثالث

مفاهيم وإجراءات
الدراسة الميدانية

مفهوم التهميش والمفاهيم المرتبطة به

انطلق جيرمانى[1] من ثلاثة جذور عامة يمكن فيها فهم الظاهرة، والتعريفات المقدمة لها، وأيضا التحليلات النظرية.

الجذر الأول: حقوق الإنسان طبقًا لمبادئ الحرية والمساواة، ففكرة أو تصور notion الهامشية ماهى إلا عملية بدأت فى العالم الحديث منذ عصر التنوير (الناتج عن جذور تاريخية أبعد) تجاه الحصول على حقوق الإنسان واتساعها التدريجى لكل فئات المجتمع ولكل الأنظمة، ولكل الجماعات والفئات فى المجتمع، المساواة فى استهلاك السلع والخدمات وفى عملية صنع القرار.

الجذر الثانى: فى النظرية السسيولوجية والأنثروبولوجية والبحث المتعلق بالاتصالات الثقافية مثل تعايش قطاعات مختلفة ثقافيًا من السكان داخل الموقع السياسى والاجتماعى فى نفس الأمة أو المدينة ومن ثم فقد كان أول استخدام لفكرة الإنسان الهامشى فى الولايات المتحدة فى علاقته بالاتصالات الثقافية بين الأغلبية الأنجلوسكسونية المسيطرة وبين الجماعات الإثنية التى وصلت عن طريق الهجرة.

ثم الجذر الثالث: وهو ارتباط المفهوم بفكرة وعملية التحديث وامتدادها خارج الغرب، حيث حدثت هذه العملية بمعدل غير متساوٍ أو بسرعة ونتائج غير متساوية، حيث تتعايش داخل البلد الواحد درجات مختلفة من التحديث.

إن تتبع جذور المفهوم وتحليلها من الضرورة بمكان حيث يساعدنا هذا فى فهم سياق تشكل المفهوم، ومن ثم أبعاده وكيفية استخدامه، وأيضا فى التساؤل حول مسار تطور تلك العمليات التى شكلت المفهوم وكيف تطرح ضرورة إعادة النظر فى الكيفية التى تم بها استخدام المفهوم وإمكانية الانطلاق من العملية وليس من المفهوم لتجاوز إشكالياته. إن الجذور الثلاثة التى طرحها جيرمانى تقترن بصورة المجتمع الصناعى ونموذج التنوير الذى طرحه الغرب سواء فى مراحله الأولى مرحلة البناء والتشكل أو مرحلة ترسيخ النمط وتصديره خارج حدوده ويمكن فهم إشكاليات مفهوم الهامشية داخل هذه الجذور بالتحديد، فقد كان ظهور المجتمع الصناعى مصحوبًا بالتوقع بأن توزيع المكاسب الاقتصادية سيكون مؤسسًا على مبادئ الإنجاز الفردى والعالمى؛ حيث يتأسس موقع كل فرد فى المجتمع على إنجاز الفردى وعلى موقعه فى تقسيم العمل الناشىء فيسهم كل فرد طبقًا لمهاراته ويتلقى المقابل طبقًا لتقييم السوق لهذه الفردية وكما أن الإنتاج الصناعى موجه بالعلم والتكنولوجيا والاستخدام الكفؤ للمواهب الفردية ومن ثم تتضمن صورة هذا المجتمع حراكاً وظيفيًا واجتماعيًا وتكافؤًا متناميًا للفرص التعليمية وانخفاض الأشكال الجمعية من العداء مثل الصراعات الطبقية والإثنية وتشابكت مثل التنوير مع هذا النموذج حيث تعتمد التنمية بصورة أساسية على السير المتقدم للعقلانية والعلم والتكنولوجيا والأسواق العالمية المفتوحة التى تجبر الصناعة على التكيف السريع مع التكنولوجيا المتاحة، لأن من يخفق ذلك سيتدهور وضعه التنافسى، كما ارتبط قيام المجتمع الصناعى وصورة التقدم تلك بميلاد حقوق الإنسان المصنوعة فى وثائق مثل قانون الحقوق وإعلان حقوق الإنسان والمواطن التى هى نتاج للتنوير ولقيام المجتمع الصناعى[٢].

ومن ثم ارتبط مفهوم حقوق الإنسان، الذى يرى جيرمانى إنه أحد جذور مفهوم الهامشية بالفردية والعقلانية الغربية، والتى ظل نموذجها عن الإنسان هو المعيار الذى يقاس طبقًا له الإنسان الهامشى «فنموذج الإنسان الذى تطرحه وثائق حقوق الإنسان هو الشخص الفاعل العقلانى المبادر، المزود بدرجة معينة من التعبير عن الذات ومساعدتها والدفاع عنها، ذلك الشخص الذى لديه

الفرصة فى أن يملك ويدير ممتلكات وأن يتبادل الرؤى وينشد السعادة عبر السبل المختارة فرديًا والمشاركة فى الحكم ومن ثم ترتبط حقوق الإنسان بمجتمع يقرن الفردية بالعقلانية، بالعالمية، ويعارض الخصوصية والجماعية والتقليدية كما يتضمن النموذج التنويرى للتطور تلاشيًا تدريجيًا للفروق البنيوية فى المجتمعات التحديثية، ذلك أن الفردية والعقلانية المستمرين للحياة الاجتماعية سيحطمان العداءات والفروق الاجتماعية المرتكزة على الطبقة والإثنية والدين، والنوع[٢].

فالنموذج التنويرى ونموذج المجتمع الصناعى وصورة «الإنسان المعيار» كامنة فى مفهوم الهامشية بصورة مختلفة سواء أكان من استخدامه المدافعون عن فكرة الاستيعاب وبوتقة الصهر أو المدافعون عن التعددية الثقافية أو هؤلاء الذين استخدموا المفهوم فى سياقات اجتماعية وتاريخية مغايرة «فستونكويست» يرى أن الإنسان الهامشى هو «نتاج للعملية التى تنمو من خلالها الحضارة على حساب الثقافات الأبسط والأعمق؛ حيث تنتعش الحياة العقلية وتندمج الثقافات القبلية المحلية فى نظام اجتماعى أكثر عقلانية، فالهامشى لدى ستونكويست هو من يعانى سوء التكيف مع تلك العملية؛ حيث فرض التحديث الذى اجتاح العالم على الإنسان إعادة تكييف ذاته طبقا له وإلا فهو معرض لاضطرابات نفسية وعقلية واجتماعية عديدة، فالاستيعاب ضمن الثقافة المهيمنة فى المجتمع هو أحد الحلول أمام هذا الهامشى للتكيف والخروج من دائرة الهامشية بكل مشكلاتها وصراعاتها.

وكان هذا النموذج التنويرى هو المعيار أيضًا والمحدد «لمفهوم الهامشيين» فى مجتمعات العالم الثالث، فهم غير المندرجين فى أبنية سياسية حديثة والمرتبطون بالمؤسسات التقليدية والخارجون على سوق العمل الرسمى وعن قطاعات الصناعة الحديثة وتتعارض منظومة قيمهم الأساسية على مستوى العادات والتقاليد والتنظيم العائلى مع قيم الحداثة، فالهامشى إما يعانى سوء تكيف ثقافى مع النموذج السائد للثقافة فى المجتمع أو غير المشارك سياسيًا عبر أبنية ومؤسسات سياسية حديثة أو الخارج عن السوق الرأسمالى لافتقاده الكفاءة

والعقلانية الضرورية للبناء الصناعى الحديث ونموذجه النمطى هو المهاجر داخل نفس المجتمع من الريف إلى الحضر أو المهاجر إلى المجتمع المتعدد الأعرق أو حتى المتحرك عبر الطبقات الاجتماعية. ويكمن الحل فى التصنيع وسيادة نموذج التنوير بكل قيمه.

والمشكل فى هذا النموذج التنويرى هو ما أدى من تمييز ذى شقين بين الصفوات القائدة للدول القومية الناشئة والفئات الاجتماعية (الطبقات والأديان والجماعات الإثنية وغيرها) التى كانت تقاوم قواعد حضارة الحداثة وبين الأمم القائدة وتلك الشعوب والأقطار المستعمرة خارج أوروبا التى اعتبرتها الصفوات وبعض القطاعات فى الأمم المهيمنة مختلفة، لقد وضع النموذج التنويرى بتشديده على التقدم الاجتماعى فارقًا حادًا بين الجماعات الداخلية التحديثية والآخر، فهذا النموذج يحوى قيما عالمية يعبر عنها المتمسكون به إلى أقصى درجة، هذا فى الوقت الذى يمثل فيها سلوك وأفكار الآخرين من وجهة نظرهم انحرافات، وهنا نواجه بظاهرة التمركز الإثنى فالفرد المتمركز إثنيا يعتقد بوصفه مناصرًا لنموذج العالمى للتطور، أن قيمه هى القيم وإن هذه القيم بالنسبة إليه غنية بذاتها عن الأدلة فللتمركز الإثنى وجهان الأول هو افتراضه العالمية والثانى أن قيم الآخر منحصرة فى زمان ومكان[٤].

لقد مارس هذا النموذج التنويرى هو ذاته أنماطا من الاستبعاد للبشر بخلق صورة نمطية عمن هو الحداثى، ومن الآخر الهامشى المستبعد طبقا لنوعه، لطبقته لعرقه، لموطنه. إلخ، ومن ثم «إعطاء الشرعية لدور الصفوات التحديثية بأنها تقود بلدانها نحو الأفضل وخلق تمييز حاد بى القيم العالمية الحداثية وبين القيم والمؤسسات التقليدية التى يجب استبدالها، فالطبقات الأدنى اجتماعيًا من وجهة نظر الصفوات التحديثية ـ حاملة لأفكار رجعية وجمعية وأخوية ولديها مقاومة طبيعية تجاه التغيير وضد مبدأ الإنجاز الفردى[٥].

وهذا الدور الاستبعادى مارسه استخدام المفهوم سواء فى الغرب أو فى مجتمعات العالم الثالث، والمفارقة أن اتجاهات مختلفة استخدمته بالصورة ذاتها فمن خلال استخدام باندا ونيلسون له ـ كما هو موضح فى الفصل الأول وعلى

الرغم من أن رؤيته كل منهما تبدو مناقضة للأخرى فإن كليهما ومن خلال الاستناد إلى نموذج تنويرى حداثى يضعان خطًا فاصلا بين من ينتمون إلى النموذج الحداثى وبين من يطلق عليهم هامشيون.

فمفهوم الهامشية تأسس على هيمنة نموذج التنوير ومن ثم قام بفصل عنصرى بين الحداثى وغير الحداثى، حتى تلك الاستجابات المناقضة لقيم هذا النموذج أو لبعض قيمه والتى تسعى إلى ترسيخ قيم تنعت بالتقليدية داخل جماعاتها الهامشية، تلك التى انطلقت فى تحديدها لمفهوم الهامشية من فكرة التعددية الثقافية. ومن الانطلاق بأنه ليس من الضرورى أن يكون هناك نموذج ثقافى واحد مهيمن وإنما هناك تعددية ثقافية بتعدد أعراق وثقافات المجتمع، هذا التحديد المختلف لمفهوم الهامشية أيضا يمارس فصلاً عنصريًا وإن كان يتم فى شكل مغاير «فمجتمع مؤلف من جماعات إثنية أو دينية يمكن أن يقضى إلى نظام جديد للفصل العنصرى يكون كل فرد فيه مرتبطًا بقوة بجماعة واحدة»[٦].

وقد تجلى هذا فى طرح سوزان هيرلست لجماعاتها الهامشية التى تخلق داخل كل منها نموذجًا خاصًا لمن هو المواطن، والتى تضع حدودًا فاصلة بين الجماعات وبين من هم خارجها وهو فصل يتأسس أيضًا على العرق/ النوع/ وإن كان اتجاه التعددية الثقافية ينتقد الهيمنة وهذا ما لايفعله اتجاه الاستيعاب الثقافى إلا أنهم فى انتقادهم للهيمنة يركزون - بصورة متكررة - على الثقافة دون ماعداها ومن ثم فإنهم يغفلون الأساس المادى لعدم المساواة الرقية ومن ثم لا يساعدون الجماعات المختلفة على أن تفهم السياق الاقتصادى لخضوعهم واستغلالهم[٧].

نقد النموذج التنويرى

على جانب آخر، فإن فكرة المساواة وحقوق الإنسان التى رأى جيرمانى أنها تشكل أحد جذور المفهوم خاصة المشاركة فى عملية صنع القرار قد ارتبط بصورة الديمقراطية الغربية ولكن بجانب واحد من الصورة، وهو الجانب الذى يؤكد على حقوق المواطنة والمشاركة فى أحزاب سياسية وممارسة الحق الانتخابى والتأثير

على عملية صنع القرار أو المشاركة فيها، ولكن بتجاهل لبعد آخر لازم مسيرة الديمقراطية الغربية وأكد عليه بعض مفكريها مثل «فوكو» الذى رأى أن التاريخ الغربى الذى أنتج مؤسسات ديمقراطية هو ذاته ومن خلال آليات انضباطية متعددة ضمن خضوع القوى والأجساد حيث زاد من كفاءتها الاقتصادية وقلل من كفاءتها السياسية كما تم تجاهل هيمنة رأس المال على صيغة الديمقراطية الغربية فيقول بودريار: «إن رأى المال لايعير أى التفات لفكرة التعاقد التى تنسب إليه، إنه ضمان وحشى بلا مبادئ ولاشىء أكثر من ذلك وكان الفكر المستنير هو الذى يسعى إلى السيطرة على رأس المال عن طريق فرض القيود عليه، وظهر لوم رأس المال على تهربه من قواعد اللعبة أن القوة ظالمة، عدالتها طبقية ورأس المال يستغلن،ا وكأن رأس المال مرتبط بعقد مع المجتمع الذى يحكمه، إن رأس المال لم يرتبط أبدًا بعقد مع المجتمع الذى يهيمن عليه[٨].

إن مفهوم الهامشية، وبخاصة عند استيراده وتطبيقه على مجتمعات العالم الثالث، يتجاهل عناصر مهمة فى الواقع الاجتماعى الذى تشكل المفهوم فى رحمه «فالحقوق والوطنية فى الولايات المتحدة لم تمتد إلى كل الجماعات، فالديمقراطية الليبرالية والرأسمالية يواجهان عدم المساواة الاقتصادية والعرقية المستمرة فى أمريكا نفسها، فالمثال الأمريكى لحقوق الإنسان والكرامة مازال حتى الآن بالنسبة إلى مواطنين عديدين من عرقيات مختلفة ـ حلمًا مرجئًا، ومازالت الوفرة المادية مقصورة فى التمتع بها على جماعة مميزة[٩].

لقد تجاهل المفهوم المعايير التى يستند إليها فى تصنيف البشر، لقد تجاهل أسسا جوهرية فى التصنيف الاجتماعى وأهمها رأس المال وقصر اهتمامه على ما هو ثقافى، دونما الإشارة إلى الجذر المادى لهذا الثقافى، وهو ما سوف نحاول تضمينه فى المفهوم مستفيدين فى ذلك من طرح «بورديو» حول تمييزه بين أنماط رأس المال التى تجاوز فيها الاقتصاد على رأس المال الاقتصادى، فحتى بعض الدراسات التى ضمنت العنصر الاقتصادى فى المفهوم قد وضعته فى سياق فكرة انتشار القوة فى المجتمع ومن هؤلاء تحليل «بريانى» الذى صاغ نمطًا أسطوريًا للقوة حدد عناصره فى الأبيض، الرفيع، الشاب، الرجل، غير الشاذ، المستقر

ماديًا، المسيحى حيث يتحدد الهامشى طبقًا للاقتراب أو الابتعاد عن خصائص هذا النمط، وما يجعلنا نراه نموذجًا لفكرة انتشار القوة فى المجتمع هو عدم تحديده الأوزان النسبية لكل عنصر من هذه العناصر أو الخصائص، فنوعية الخاصية هى فارقة فى تحديد الاقتراب أو الابتعاد عن المركز فالعرق لا يتساوى فى أهميته مع شكل الجسم مثلا (نحيف ـ سمين) كما أن نوعية العناصر التى يملكها كل فرد تحدد فرصة فى الوصول إلى المركز أو الوصول إلى النمط الأسطورى للقوة فالرجل الأبيض المسيحى لاتتساوى فرصه مع الرجل الأسود المسيحى، ولافرص الأبيض المسيحى الثرى مع الأسود المسيحى الثرى، أو الرجل الأسود المسيحى الثرى مع المرأة البيضاء المسيحية الثرية، كما أن الرجل الشاب الثرى الشاذ قد يسيطر على مجالات ودوائر لايصل إليها الرجل الشاب غير الشاذ غير المستقر ماديًا.

٣ ـ عملية التهميش: إعادة الصياغة

بالإضافة إلى ضرورة تضمن المفهوم للعناصر المهمة فى الظاهرة وعدم تجاهل بعضها فهناك أيضا احتياج لتحديد الشكل الذى تتمفصل هذه العناصر معه لتحديد لنا من هو فى قلب السيطرة ومن هو الهامشى بالنسبة إليه، وهنا قد يكون من الأجدى استخدام مفهوم عملية التهميش بدلا من الهامشية، حيث إن العملية تتضمن الحركة وليس الثبات الذى يفترضه مفهوم الهامشية وتحديد لمن هو هامشى بشكل ثابت ومطلق، فالعملية هى سيرورة فى المجتمع تنتج ويعاد إنتاجها باستمرار كما تتنوع نواتجها باختلاف السياق الذى تمارس فيه فلا تصبح هناك جماعات هامشية أو أفراد هامشيون ثابتون فى كل زمان، ولكن هناك فئات إجماعات هامشية تتنوع من سياق اجتماعى تاريخى إلى آخر طبقًا للمعايير التى تضعها للتصنيف الاجتماعى والكيفية التى تمفصل بها هذه المعايير معا. فإذا كنا نرى أن الهامشية نسبية وليست مطلقة فلايعنى هذا ما طرحه جيرمانى حول أن طرفًا قادرًا على المشاركة فى جانب ومهمش فى آخر وأن من خلال قياس كل معيار على حدة يمكننا أن نضع صورة الهامشية فهذه النسبية تخفى وراءها فكرة انتشار القوة وتوزيعها فى المجتمع، ولكن ما نقصده بنسبية الهامشية نابع من

اختلاف أوزان عناصر القوة والتى يتحدد طبقًا لها من هو دائرة السيطرة ومن هو فى دائرة المهمشين، كما أن الكيفية التى تتمفصل بها هذه العناصر معا تعطى للنسبية أيضا معناها وليس قياس كل معيار على حدة كما يطرح جيرمانى. إننا وإن كنا لاننطلق من مفهوم انتشار القوة فى تحليل عملية التهميش إلا أن مفهوم مركزية القوة أيضا بحاجة لبعض التعديل وما قدمه «جيدنز» عن مفهوم جدل الضبط قد يكون مفيدًا فى هذا السياق مع الأخذ فى الاعتبار اختلاف سياقات العالم الثالث عن العالم الأول.

يطرح جيدنز[١٠] فكرته عن جدل الضبط انطلاقًا من أن علاقات القوة، التى هى سمة للنظام الاجتماعى يعاد إنتاجها باستمرار؛ أى لايمكن النظر إليها باعتبارها علاقات تحكم ذاتى وتبعية، فأن يكون الفاعل الإنسانى مالكًا للقوة يعنى أن يكون قادرًا على صنع اختلاف فى العالم وينتج عن ذلك أنه فى أية علاقة داخل النظام الاجتماعى يكون الأفراد الأكثر انعدامًا للقوة قادرين على أن يحركوا فضاءات الضبط بالنسبة إلى ما يعيشونه من يوم إلى آخر؛ ولذا فإن مفهوم جدل الضبط يسمح برؤية قدرة معدومى القوة على ممارسة السيطرة بدرجة ما على الشروط الخاصة بإعادة إنتاج النظام وأن هذا يؤدى بشكل طبيعى على نحو مستمر إلى تغيير توازنات القوى وتبديل التوزيع الإجمالى للقوة، فالعضو الذى لايشارك فى الجدل الخاص بالضبط يتوقف عن أن يكون عضوًا، والمثل الذى يقدمه على فكرة جدل الضبط هو تهديد العمال بالانسحاب أو الانسحاب الفعلى من العمل، حيث إنه لكى تحسن الصراعات الخاصة بحركات العمل الشروط الاقتصادية العامة للطبقة العاملة، ولكى يتحقق المواطنة، أسهمت فى إعطاء المحددات اللاحقة للمجتمعات الرأسمالية فى الغرب، وإن كان هذا لايعنى فى منظوره انتشار القوة إلى أسفل، ولكن يعنى أنه لاتوجد حركة بسيطة للقوة فى الاتجاه الصاعد أو الهابط.

وقد انطلقت رؤيته تلك من نقد لصورة الكائنات الإنسانية فى مناطق كثيرة من العلوم الاجتماعية خاصة فى المناطق التى تمت السيطرة عليها إما من قبل القائلين بالموضوعية أو بشكل أكثر تحديدًا من قبل الوظيفية أو البنيوية،

فالكائنات الإنسانية فى هذه الرؤى لم تتم معاملتهم بوصفهم أعضاء للمعرفة أو قادرين عليها. إنهم فى الماركسية البنيوية مجرد حوامل لأساليب الإنتاج وفى رؤيت بارسونز مجرد طلاءات ثقافية مدفوعة بالقيم الثقافية المضفاة عليها والتى تحكم نشاطاتها.

وإذا كنا نرى أن هناك مساحة للفاعل الاجتماعى يتحرك فى إطارها فهذه المساحة أيضًا تحكمها شروط موضوعية وهذا لايعنى أن الفاعل مجرد حامل لعلاقات الإنتاج أو مجرد طلاء ثقافى وقد قدم بورديو فكرته «عن الأبيتوس» الذى يتوسط بين العلاقات الموضوعية والسلوكيات الفردية، فهو فى الوقت نفسه ناتج عن استيطان الشروط الموضوعية وهو الشرط اللازم للممارسات الفردية[11] فإن «استراتيجيات الأعضاء ليست تحقيقًا للقواعد الموضوعية، بل مجموعة ممارسات متعددة تمتد باتجاهات متعددة، وإن كان هذا لايعنى الاختيار الحر واللامحدود للفرد الاجتماعى فالأبيتوس يساعد على فهم كيف يمكن للإستراتيجيات التى أصبحت ممكنة عن طريق التدريبات أن تحقق بفضل الخضوع المكتسب الخضوع للعبة الاجتماعى دون وعى كامل لكل شروط اللعبة»[12].

وعلى الرغم من أن بورديو حاول أن ينسج مجالاً لفعل الأعضاء فإنه يراه فى النهاية يخرج مطابقًا للضوابط الموضوعية وعلاقات الطبقات، ولكننا نرى أن ما هو موضوعى ويستبطن من قبل الأعضاء قد يتجاوز حدود المجتمع الواحد ويخرج إلى إطار رحب، خاصة مع الانتشار الواسع لوسائل الإعلام، فعمليات التعلم الاجتماعى لايسهم فيها فقط ـ كما يركز بورديو - الأسرة والنسق التربوى - بل تسهم فيها وسائل الإعلام بدور كبير، وأيضًا التجربة الاجتماعية الآنية للفرد التى تتجلى دون انقطاع.

ومن ثم فإن مفهومنا عن عملية التهميش يضع فى اعتباره المحددات الموضوعية المرتبطة بالمجتمع وتلك التى تتجاوز حدود المجتمع، وتلعب الهجرة والإعلام فيها دورا فى تشكيل التجربة الاجتماعية للفرد، كما أن تغيير توازنات القوى وتبديل التوزيع الإجمالى للقوة - كما يطرح جيدنز - لايسير بشكل تلقائى

من خلال جدل الضبط فالأمر بحاجة إلى تحليل الاستراتيجيات المتقابلة والمختلفة لأطراف المجتمع وكيف تعيد جميعها عبر سبل مختلفة علاقات القوة القائمة أو تسعى لكسرها.

فإن كانت السيطرة من طرف لاتعنى الخضوع من آخر فإن المقاومة أيضًا ليست هى الشكل الوحيد للاستجابة، لأنه حتى المقاومة ذاتها تتعدد أشكالها كما بطرح جيمس سكوت james scott فيمكن أن يحدث إحلال فى توزيع القوة وليس تبديلا، فتحل دائما فئات جديدة فى دائرة السيطرة محل أخرى مع عدم حدوث أى تبديل فى الشروط التى تدار بواسطتها لعبة القوة.

فإذا كان الموقف الهامشى هو كما يطرح مان mann ذلك الموقف الذى يتسم باللاتجانس فى التدرج[١٣] فإننا نحاول تصوير اللاتجانس فى التدرج من خلال ثلاث دوائر: دائرة السيطرة، دائرة هامش السيطرة ثم دائرة المهمشين.

إن دائرة السيطرة لاتتطابق مع فكرة بريان عن خصائص النمط الأسطورى ولكنها تستفيد فى رصدها الأهمية النسبية لكل خاصية من خصائص هذا النمط من طرح بورديو عن أنماط رأس المال واللاتكافؤ الذى يحكم العلاقة بى هذه الأنماط وإمكان التحول من نمط إلى آخر.

٤ ـ أنماط رأس المال

لتكن البداية بتحديد أنماط رأس المال كما حددها بورديو، فبالإضافة إلى رأس المال الاقتصادى هناك رأس المال الثقافى بشكليه[١٤] المدرسى الذى تحدده الشهادات وسنات الدراسة، والرأسمال الثقافى الموروث عن الأسرة، رأس المال الاجتماعى: ما يعبر عنه بالصلات والعلاقات الاجتماعية. رأس المال السياسى: هو شكل من رأس المال الرمزى. ثقة مؤسسة على الاعتقاد والاعتراف أو بدقة أكثر على العمليات التى لاتحصى من الثقة التى عبرها يمنح الفاعلون لشخص أو لموضوع السلطات نفسها التى يعترفون بها وأنواعه رأس المال سياسى. شخصى: أى يدين الشخص بسلطته فى المجال السياسى إلى قوة التحريك التى يحوزها سواء بصفة شخصية أو عبر التفويض بوصفه وكيل منظمة ذات رأس مال

سياسى متراكمة عبر الصراعات الماضية، وهو رأس مال الشهرة والشعبية الشخصى المؤسس على ملكية عدد من الموضوعات النوعية مثل القدرة على اقتناء سمعة جيدة والمحافظة عليها.

رأس مال السلطة السياسية المفوض: مثل رأس مال الكاهن، الأستاذ الموظف وهو نتاج النقل المحدود والمؤقت لرأس مال تراكم عبر التاريخ رأس مال رمزيًا من الاعتراف والإخلاص الذى وهب نفسه من أجل وعد النضال السياسى لمنظمة دائمة، وحائز رأس المال المفوض قادر دائما على الحصول على رأس مال شخصى.

واذا كنا نسعى للاستفادة مما طرحه بورديو حول أنماط رأس المال باعتبارها تمثل الشروط الموضوعية الضرورية التى تحكم الوصول إلى دائرة السيطرة ويتحدد طبقًا لها من هم فى دائرة هامش السيطرة، ومَنْ هم المهمشون فإن هناك بعض الملاحظات بصددها:

١ ـ إن الاقتصاد فى البلدان النامية لايشكل الأساس الوحيد والرئيس لجميع العلاقات الاجتماعية.

وأن القرابة مفهوم محورى يوحد بين وظائف متعددة، علاقات إنتاج سلطة وتصورات أيديولوجية يشكل بذلك البيئة المهيمنة فى الحياة الاجتماعية[١٥].

٢ ـ يمكن تحديد أشكال نوعية داخل أنماط رأس المال المختلفة ترتبط بسياق مجتمع الدراسة مثل:

أ ـ النفوذ الدينى للأسرة: ويمكن إدراجه داخل رأس المال الثقافى كشكل من أشكال رأس المال الثقافى الموروث عن الأسرة مثل بعض الأسر التى ورثت مشيخة الطرق الصوفية أو الإشراف على الأولياء وأيضًا الموروث الثقافى الجمعى، والذى قد يوظفه البعض لتحقيق رأس مال اجتماعى أو اقتصادى مثل السحر.

ويدخل أيضًا فى إطار رأس المال الثقافى الصورة النمطية stereotype ـ فهى وإن كانت تنطوى بحكم طبيعتها المعرفية على بعد تخيلى فهى تمثيلات جمعية

تتعلق بجماعات خارجية وبأفرادها كممثلين لهذه الجماعات الخارجية وهى تنتقل من جيل إلى جيل. وللتنميطات وظائف اجتماعية دفاعية، أيديولوجية، سياسية وهى لاتتغير لمجرد تغير الظروف الاجتماعية الاقتصادية، فهى ليست مجرد ظواهر فوقية للشروط البنائية للحياة الاجتماعية، إذ يمكن أن يكون للتغيرات البنائية تأثير غير مباشر فى الصور النمطية (عبر تغير أنماط التنشئة الاجتماعية مثلا[١٦].

هذه التنميطات والتمثيلات ضرورية خاصة فى إطار فهم الصراعات اليومية سواء داخل الدوائر الثلاث أو فيما بينها.

اسم العائلة: وهو يدخل فى إطار رأس المال الرمزى الذى يوظف كرأس مال اجتماعى فى الصلات والعلاقات الاجتماعية وأيضًا يوظف سياسيًا من حيث إنه يمثل رأس مال الشهرة والشعبية المؤسس على ملكية عدد من المواصفات النوعية للعائلة مثل عدد الأفراد داخل العائلة قدرتها على تشكيل كتائب مسلحة ـ المناصب السياسية والتنفيذية التى تملها ـ وهو أيضا يستند إلى رأس مال اقتصادى (الثورة بمختلف أشكالها والقدرة على إعادة إنتاجها بشكل موسع).

وبالإضافة إلى ما سبق هناك مات فردية/ اجتماعية مثصل العمر ـ النوع ـ الديانة تلعب دورًا فى دعم وصيانة وإعادة إنتاج رأس المال أو قد تلعب دورًا مناقضا فى فقد وبخس مايملك المرد من أنماط رأس مال. ومن ثم عدم تجدده وإعادة إنتاجه.

ـ فى هذا الجزء نحاول تحديد بعض مفاهيمنا الإجرائية:

١ ـ القوة power

كل علاقة إنسانية متفاوتة تنطوى على قوة، ومن ثم فإن السلطة هى نوع خاص من القوة تعنى ذاتها بوصفها قوة بعبارة أخرى إن السلطة هى قوة مستثمرة أو تعى ذاتها كاقتصاد.

٢ ـ السلطة

إن السلطة تمارس حضورها فى كل فعل يعى نفسه كقوة وتحويل هذا الحضور إلى ناتج فى التعامل الاجتماعى، أى إلى مزيد من القوة.

أما عن السلطة السياسية فهى تتعلق بمن يحكم، وما يسم برجوازيات العالم الثالث كما يقول أمين «الاستغلال المباشر للسلطة؛ حيث تصبح السلطة مصدر ثراء أو تستمر بصورة غير مباشرة عبر نشاطات اقتصادية لاتقدم أية فائدة إلا إذا ارتبطت لعلاقات مع الإدارة القائمة. ومن ثم فالإرهاب والفساد والشخصية هى عناصر ضرورية لعملها[١٧].

٣ ـ السيطرة

إن السيطرة هى فعل السلطة، ومفعولها، ومسعاها، وهى أيضًا مجموعة من التقنيات ونتائج هذه التقنيات فى حال نجاحها أى السيطرة كتقنية تكون داخل مواجهات الاختيار الدائمة للسلطة بينما السيطرة كحالة هى محصلة لنجاح التقنيات. من ثم الوصول إلى دائرة السطرة يستلزم امتلاك أنماط رأس المال الاقتصادى والاجتماعى والثقافى/ وحمايتها وتدعيمها وإعادة إنتاجها وخلقها فى بعض الأحيان عن طريق السلطة السياسية.

إذا كان تحليل عملية التهميش يستلزم تحليل عملية السيطرة بكل تقنياتها فهو يستلزم تحليل الحركة مابين الدوائر الثلاث: دائرة السيطرة. دائرة هامش السيطرة، ثم دائرة المهمشين، وتحليل الحدود الفاصلة بين هذه الدوائر وإلى أى حد تتسم بالتصلب أم بالمرونة عند محاولة اجتيازها، كما يستلزم تحليل الاستراتيجيات المختلفة لمن هم فى الدوائر الثلاث فى ضوء الشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية المتغيرة، وكيف تلعب هذه الشروط أدوارًا مختلفة فى استراتيجيات الأطراف الثلاث، والتواطؤات والتحالفات التى تتم بين هذه الاستراتيجيات، وهنا ننتقل إلى مستوى آخر نختبر عبره تلك القضايا ألا وهو مستوى الدراسة الميدانية.

أولاً: المجال الجغرافى للدراسة

لم أتبين بوضوح من خلال اختيارى أسيوط كمجال للدراسة الميدانية ماهو ذاتى وما هو موضوعى فى الاختيار: فقد كانت أسيوط فى هذا التوقيت ساحة ساخنة فى المواجهة بين جماعات الإسلام السياسى وبين الدولة. وكنت لاأعرف عن أسيوط أكثر من الأرقام المعبرة عن معدلات التنمية الاجتماعية فيها، والتى تضعها فى ذيل القائمة من حيث جملة الاستثمارات القومية[١٨] وإنها إحدى محافظات الصعيد وتشكلت معرفتى عن الصعيد من خلال كتابات علمية مثل تلك التى قارنت الصعيد بالدلتا «من حيث سعة الدلتا وغناها الطبيعى المغرى إلى جانب موقعها المتقدم المفتوح والمكشوف الذى قد عرضها لمؤثرات خارجية مما عرف الصعيد الداخلى غير المطروق والضيق غير الفسيح، ولذلك كانت الدلتا أكثر تعرضًا للاختلاط والامتزاج والصعيد أقرب إلى العزلة والنقاوة النسبية وأن كل شىء فى مصر القديمة فيما يبدو بدأ من الجنوب: الرى، الزراعة، الحضارة، الوحدة، وأن الصعيد - بفضل تطوحه الجغرافى وعمقه الاستراتجى الواضح - قد نجا من قبضة الاحتلال الأجنبى وإنه بفضل هذا التحرر تحول إلى النواة العميقة والدفينة للمقاومة والصمود وإلى القاعدة الوطنية الصلبة للانقضاض والتحرر. ويأخذ الصعيدى فى نظرته الحضارية من ضيق قاعدته وعزلتها نوعًا وهذا يعنى للصعيد العصبية والعزيمة»[١٩].

كما «أن طبيعة أرض الصعيد الشديد الصعوبة جعلت ضرورة للعمل الجماعى والتضامنى تحت سلطة، وقد أتى الجنوب ـ تاريخيًا بالحكومة المركزية المطلقة وبالنظم الإدارية، والبيروقراطية، أى بقوة قهر الدولة»[٢٠].

وبالإضافة لما هو جغرافى كان هناك مايميز الصعيد تاريخيًا وسياسيًا فقد كان مستقرًا لكثير من القبائل العربية قبل الفتح العربى وأثناءه.

وعرف بعض الثورات فى تلك الفترة «ففى أوائل القرن الرابع عشر، نجح بدو الصعيد فى إقامة حكومة مستقلة بمنفلوط شمل نفوذها الصعيدكله تقريبا حيث أنشأوا دولة كاملة بجيشها وضرائبها ظلت متمردة على الدولة المملوكية حتى زالت»[٢١].

ومع أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر كان التصور حول الصعيد أنه فضاء يصعب التحكم فيه ومكان للاستبعاد والنفى من قبل محمد على للمعارضين سياسيًا والمنبوذين اجتماعيًا[٢٢].

وثورة شيخ العرب همام فى القرن الثامن عشر واستقلاله بحكم الصعيد، ثم الثورات المتفرقة ضد جباة الضرائب فى عهد محمد على «وأثناء إسماعيل، حيث حدث تذمر على نطاق كبير فى منطقة أبى تيج (أسيوط) وترجع أسبابه إلى السخرة وإجبار الفلاحين على العمل فى ضياع إسماعيل بأجور أقل من السائدة وكان على رأس الثورة رجل يسمى الشيخ أحمد وقد ادعى أنه أحد أحفاد النبى وكان الفلاحون ينظرون إليه على أنه ولى، فأرسل إسماعيل الآلاف من الجنود والمدافع لتطويق المنطقة كما سافر إسماعيل بنفسه إلى مصر العليا لكى يخمد الثورة وقتل الشيخ أحمد كما دمر الجيش عددًا من القرى وهرب الفلاحون أو طردوا من ديارهم»[٢٣].

وثورات أخرى فى سوهاج وجرجا فى عهد إسماعيل أيضا لقلة المياه وللضرائب مشاركة فى ثورات وطنية مثل ١٩١٩، ثم أحاديث متواترة حول مطاريد الصعيد: الخُط، عبد الناصر وغيرهما وقصص الصراع مع السلطة.

لقد تشكل الصعيد لدىَّ كموقع لأشياء متعددة متداخلة، متجاورة، وأحيانًا متناقضة: تمردات، ثورات، مطاريد، ثأر، نصيب غير عادل من الثروة، موطن زعماء ومفكرين، أعراق متعددة انصهرت: أتراك مماليك، مسملين، مسيحيون. كل هذا لا بد وأن يكون ترك آثاره فى شخصية الصعيدى: الجغرافيا، التاريخ ومعهما السياسة، دومًا السياسة... ثم أحداث جديدة، الصعيد مسرحها، مرة أخرى مناهضة للدولة تحت لافتة جديدة.

وبجوار هذا صورة شائعة عن الصعيدى متداولة فى «نكات»؟

كل هذه العوامل دون ترتيب كانت وراء اختيارى الصعيد كمجال لاهتمامى العلمى، أما اختيار أسيوط كمجال للدراسة الميدانية، فقد جاء بمحض الصدفة من خلال زيارة مرتبة اصطحبنى خلالها أحد أبناء أسيوط فى جولة بالمحافظة:

جانب آخر من الصورة أولياء وأضرحة منتشرة بكثافة، أماكن مقدسة مسلمة ومسيحية لها مكانتها التاريخية المتميزة ـ سؤال عن قصة الشيخ أحمد الطيب الذى قاد الثورة أثناء إسماعيل... وحكى لتاريخ القرية على لسان أحد أنبائها، وكيف أن احتيالهم على الحكومة فى عهد إسماعيل كان مسئولا بدرجة كبيرة عن بقائهم حتى الآن بعد ما اتهمت الحكومة أهالى القرية بالاستيلاء على مؤن تابعة للدولة وجردت حملة عسكرية للقضاء عليهم وقضاة للتحقيق معهم ولكن بعض أهالى القرية ادعوا البلاهة وأنهم لايفرقون: هل القهوة تؤكل أم تشرب فأمكنهم بهذا أن يتجنبوا مصير السجن والنفى والقتل الذى لقاه من واجه الحكومة وهى الواقعة التى ذكرها على مبارك (وكانت الإشارة لقرية قاو وهى تبعد عن مركز البدارى، وليس كما ذكر بير أنها حدثت فى «أبوتيج»).

وكان السؤال: ماذا بقى فى الذاكرة الجماعية من أحداث الماضى والصراعات مع السلطة وكيف يتمفصل مع اللحظة الحاضرة فى فصل جديد من الصراع مع السلطة؟

كل هذا بالإضافة إلى تواصل طيب ودود ممن قابلتهم فى تلك الزيارات الاستطلاعية دفعنى إلى اختيار أسيوط كمجال للدراسة الميدانية فقد قوبلت بكرم كبير من حيث تقديم الوقت والجهد... ثم بكرم من نوع آخر حين دعانى بعض الأهالى فى قرية صغيرة إلى الطعام ولم تكن معرفتى بهم قد تجاوزت عدة ساعات ورغم تحفظ البداية، فقد كانت نظراتهم هى مزيج من الحذر والقلق والسعادة والائتناس بوجود أغراب من القاهرة.. لم ألمح نظرة عابسة واحدة فى وجوه من يحملون الطعام.. ولكن ألا يقال عن أهل أسيوط إنهم بخلاء؟ يبدو أن الصورة التى شكلت فى القاهرة بحاجة لإعادة النظر.

أدوات جمع البيانات

بعد ما استقر الرأى على أسيوط، أثير التساؤلان الأساسيان:

ما القضايا التى ستشكل محورًا لجمع البيانات، ثم ما الأداة الأنجح فى تلك الحالة؟

من خلال الزيارات الاستطلاعية الأولى، التى تركت فيها العنان للأحاديث العفوية غير المرتبة اتضح لى أن هناك عددًا من الموضوعات يمكن للحوار أن يتطرق إليها بيسر، بخاصة فى بداية العمل الميدانى، فانطلقت من سؤال عام غير محدد: تاريخ أسيوط، وكان هدفى تحديد اتجاهات الإجابة عن هذا السؤال، ماذا سيفهم متحدثى من سؤالى عن تاريخ أسيوط؟

وقد حرصت على توجيهه إلى أنماط اجتماعية متنوعة فأحال السؤال إلى الحديث عن العائلات الكبيرة التى كانت، أو الحديث عن الثورات وبخاصة ١٩١٩، أو تاريخ الأولياء واحتفالاتهم وأضرحتهم أو تاريخ الأماكن المقدسة وبخاصة المسيحية إلى العادات والتقاليد فى الزواج إلى الثأر إلى الفرق الصوفية إلى الخط، وتاريخ المطاريد إلى أصل نشأة بعض الأماكن وكيف جاء الاسم وقصته، إلى ظلم الباشوات والأغنياء السابقين أو الإشارة إلى التاريخ الوطنى للمكان مثل تاريخ بنى عدى مع الحملة الفرنسية، قد يكون تاريخا بعيدًا، وقد يكون قريبًا مثل عبد الناصر والإصلاح الزراعى وأسرته فى بنى مرة، كل هذه معان للتاريخ أشار إليها من قابلتهم عندما طلبت منهم: احك لى عن تاريخ أسيوط. وقد لايفصل البعض بين تاريخ عائلته وتاريخ المكان.

والتاريخ دائمًا ما يستدعى الحاضر، فدائما المقارنة حاضرة وقوية ودون سؤال منى يتطرق الحديث إلى الأغنياء الجدد ومصادر ثروتهم ـ فساد بعض أجهزة السلطة وتواطؤها ـ العائلات التى غادرت المكان، كيف استغلت الفتنة الطائفية فى أسيوط ـ ومن أسهم فى إشعالها ـ قانون الأراضى الجدد، ماذا فعلت جماعات الإسلام السياسى، ولماذا ظهرت الأحزاب السياسية وماذا تعنى ـ نظام العمد كيف كان، التحولات التى أصابت الاحتفالات الدينية ـ متاعب الطرق الصوفية، النساء وتبدل أحوالهن ـ التعليم ـ القاهرة واستثثارها بكل الفرص ـ تجارب الهجرة والعمل بالقاهرة ـ عبد الناصر والسادات ـ المسلسلات التليفزيونية عن الصعيد.

ثم بعد عدة زيارات وتعميق المعرفة بالبعض كانت الأحاديث المباشرة حول السلطة، عنفها وبطشها، ومواجهتها ويختتم الحديث بـ «آخر نكتة» عن السلطة ورموزها.

كانت العشوائية فى اختيار البشر والحكى عن تاريخ أسيوط مدخلين مهمين فى البداية لتحديد أدواتى فى جمع البيانات ومحاور جمعها وطوال مرحلة جمع البيانات التالية كنت أتراوح ما بين السؤال العام: وتاريخ أسيوط، وأسئلة محددة حول المكان الأصغر، أو الشخص أو مؤسسة ما واعتمد هذا على مدى عمق صلتى بالطرف الآخر، وكانت هناك دائما علاقات متوطدة وعلاقات فى طور التشكل، وساعدتنى الخلفية التى أصبحت أمتلكها وبعض المعلومات حول أحوال المحافظة فى فتح الحوار مع علاقات جديدة فكانوا يقولون: «انتى عارفة المكان كويس» ويستطردون فى قول ماخفى عنى، ولم أعرفه.

وأكدت لى تلك اللقاءات عدم فعالية الاستمارة فى هذا السياق من حيث إنها تفترض امتلاك جميع المبحوثين إجابات محددة واضحة، وتفرض تصورًا مسبقًا للباحث حول الموضوع يضع الناس فى إطاره، بحيث لايمكنهم الخروج عن أسئلته واحتمالاته، فهناك تنوعات كثيرة تحيلها الاستمارة إلى بند «إجابات أخرى» التى لايلتفت إليها فى الغالب رغم دلالتها فى فهم التنوع.

كما لفتت انتباهى ظاهرة أخرى وهى التصور المسبق لدى الناس عنى باعتبارى من القاهرة، هذا التصور جعل البعض يضعنى فى مكانة أعلى اقتصاديًا وثقافيًا وأدى هذا بهم إلى محاولة رسم صورة عنهم لدى تلك القاهرية أو شعور آخرين بأننى أمثل سلطة أعلى قد تحقق له بعض المطالب وكان لابد من محاولة بالنسبة إلى من أتواصل معهم فلجأت إلى الانطلاق من أننى لا أعرف شيئًا عن النقطة المثارة وأن محدثى هو المصدر فلأننى من القاهرة بالفعل لا أعرف، بل كل ما أعرفه يتشكل عبر وسائل الرعلام وقد أفلحت هذه الطريقة بالفعل فى إذابة يمتلكونها، حتى لو كانت المعرفة خاصة بهم وبحياتهم.

وقيل لى: «انتى عايزة تعرفى كل حاجة من أصلها لكن كان فيه ناس جات معاها ورق مكتوب فيه كل حاجة».

ومرة أخرى أدركت عدم فاعلية أو صواب أن يحمل الباحث أوراقًا يقرأ منها أسئلة وعلى الطرف الآخر الإجابة وبخاصة مع موضوعات لايصلح فيها هذا:

مثلا الصورة التى تشكلها كل جماعة، عن الأخرى، وعن ذاتها، وعن السلطة الحوار هنا ملىء الإشارات والنعوت التى لاتصلح معها صيغة الاستمارة:

جانب آخر، إن هناك من لايملك رأيًا واضحًا ومكتملاً حول موضوع ما ولكنه يمتلك - كما يروى بورديو[٢٤] - حسًا بالموضوع وخاصة فيما يتعلق بما هو سياسى فيما أشار، أو بما هو طبقى كما لاحظت ذلك فهناك من يمتلك حسا طبقيًا ولكنه غير متبلور فى شكل رأى نهائى كما أن افتراض الاستمارة أن طرفًا يسأل وآخر يجيب يكسر رغبة الآخر فى السؤال ومن ثم التواصل، فقد كنت دائما مواجهة بأسئلة عنى، دراستى، حياتى، أهلى، القاهرة وحياتها. وكانت إجاباتى ضرورية فى استمرار التواصل بينى وبين محدثى.. وبأن له الحق فى معرفتى مثلما لى الحق نفسه فى معرفته.

ودخلت فى حوارات حول القضايا السابقة، لم أكن محايدة بالطريقة التى تتطلبها الاستمارة، بل حرصت فى بعض الأحيان على إبداء رأى مخالف، فالحياد لم يكن أفضل فى كل الحالات إن الاستمارة تفرض مسافة نفسية واجتماعية بين الباحث ومن يلتقى بهم ومجرد إدراك الناس لهذه المسافة تغلق قنوات التواصل الإنسانية على الفور وبقدر حياد الباحث المدعى يكون قدر حياد من يتحدث إليه وفتوره لقد كان تحقيق المعرفة المتبادلة بين الباحث ومن يلتقى به مفيدًا فى حصولى على سير ذاتية ليس من السهل الحصول عليها أو إفضاء أصحابها بها بالعلاقة التى تفترضها الاستمارة؛ لذا لجأت إلى تقنية أخرى. وهى الحكى:

الحكى

إن الحكى على لسان راوى بهاء طاهر «فى شرق النخيل» هو حياة البلد [٢٥].

والحكى وجهته من خلال القضايا السابق ذكرها حول العائلات القديمة وأصولها تاريخ الأمكنة المختلفة منذ أول عائلة جاءت، إلى المكان وما مصير العائلات القديمة هل مازالت قائمة أم انتهت؟ الجديد، ومصادر الثروة، علاقة القديم والجديد بالسلطة السياسية وممثليها فى المكان - التصوف والاحتفالات الدينية والجماعات الإسلامية، المسيحيين، المرأة، الثأر، الباشوات السابقين، المطاريد، وصورتهم لدى الفئات الاجتماعية المختلفة.

واستعنت فى هذا بالتسجيل وكتابة المذكرات.

التسجيل: اختلفت علاقة الناس به ففى بدايات التعارف كان هناك رفض له ثم مع تعمق المعرفة وافق البعض على أمل منه أن يساعدنى هذا فى عملى وأثناء التسجيل كان البعض ينظر إليه ويتحدث اقتناعًا منه ولو بشكل غير معلن، بأن هذا الصوت سيصل للقاهرة، وآخرون نسوا وجوده ولم يتذكروا إلا عندما كان يصدر صوتًا، وآخرون كانوا سعداء لسماع صوتهم يتحدثون فى التسجيل عندما كانوا يطلبون منى سماعه.

والبعض رفض التسجيل حتى مع توثيق معرفتهم بى فاستعضت عن هذا بكتابة المذكرات حال عودتى إلى مكان إقامتى.

كتابة المذكرات

واجهتنى مشكلة فى كتابة المذكرات ففى اللحظة التى يدور فيها الحوار كنت حريصة على المتابعة والتدخل بأشكال مختلفة سواء بطرح السؤال أو توضيح جزئية أو الاختلاف مع رأى أو تدعيمه... إلخ. وفى الوقت ذاته منشغلة بتسجيل كل الحوار فى الذاكرة فكان العبء ثقيلاً ما بين الرغبة فى التواصل وبين الرغبة فى شحن الذاكرة بكل ما يقال من أجل استرجاعه فيما بعد ـ بالإضافة إلى مشكلات التذكر وعند كتابتى للمذكرات حاولت فى البداية كتابتها بالفصحى، فشعرت بعد القراءة أن ما كتبته لايطابق ما حدث، فالكتابة الفصحى أفقدت الحوار حيويته فلجأت إلى طريقين: كتابة المذكرات بالعامية؛ حيث ساعدتنى العامية فى توصيل صورة قريبة بعض الشىء مما حدث.

الطريق الثانى: ترك التسجيل يعمل، ثم أقوم أنا بالحكى مثلما فعل الآخرون وساعدنى هذا على تذكر الحوارات حتى بالألفاظ والتعبيرات التى تستخدمها أطراف هذه الحوارات.

ومن الأمور التى ساعدتنى فى الحوارات بعض القراءات الأدبية عن الصعيد، حيث استعنت بأحداثها كمداخل للحوارات من خلال الإشارة إلى نماذج صعيدية فى تلك الروايات، وكنت أستخدمها مع البعض باعتبارها نماذج أدبية ومع

الآخرين باعتبارها تعبيرًا عن شخصيات حقيقية سمعت بها، وكانت تثير العديد من النقاشات، وتقيم سلبًا وإيجابًا، ومن خلال هذه التقييمات كانت تشكل لدى صورا وأنماطا أخرى من الاستجابات تجاه ذات القضايا.

وعلى سبيل المثال نموذج بطل رواية شرق النخيل لبهاء طاهر[٢٦].

فالبطل فى «شرق النخيل» هرب من قدره بأخذ ثأر عمه وابن عمه، وعاش الإحساس بالعجز فى القاهرة، وكانت تنتابه فى لحظات العجز تلك ذكريات عجزه فى طفولته مثل عجزه عن مواجهة أبيه ـ خوفه من جلد الثعبان وعدم خوف ابن عمه... إلخ.

ثم جاءت لحظة تحوله عندما تورط فى المظاهرات فى القاهرة وفى لحظة التحول تلك تذكر لحظات أخرى من طفولته نقيضة اللحظات الأولى حينما رفض تقبيل الشيخ المتصوف، ورفضه الانصياع لأبيه.. لقد تجاوز عجزه فى لحظة تماهيه مع القضية الوطنية.

أثار هذا النموذج حوارات متعددة حول الثأر ـ الوطن ـ العلاقة بالأب ـ العلاقة بالقاهرة ـ العلاقة بالشيخ الصوفى، واستدعى صورًا أخرى متنوعة مثل هاتين الحكايتين:

فى أحد العروض المسرحية فى الثمانينيات فى «الغنايم» أحد مراكز أسيوط، كانت مسرحية تدور حول صراع نفسى يعيشه شاب متعلم قُتل والده وطالبته أمه وأخته بثأر أبيه، وكيف عاش معاناة رفض الفعل أو الإقدام عليه، وتجسدت قمة المعاناة فى لحظة لخصمه، و وقف حائرًا لايدرى ماذا يفعل.

هنا انطلق صوت من الحاضرين يقول: (اضرب يادبان) (ياجبان بلغة أهل المكان).. إن منتج العمل الفنى تخيل أن هناك صراعاً نفسيًا بين قيم البطل التلقيدية وبين القيم الحديثة المناهضة لها، ولم يكن هذا هو حال المتفرج المتماهى بشكل كامل مع قيمه التقليدية والذى نطق بالعبارة السابقة (اضرب يادبان).

والأخرى فى حرب ١٩٦٧ عندما كانت الطائرات الإسرائيلية تضىء المناطق ليلاً بقناديل بحثًا عن أماكن عسكرية، خرج الصعايدة ببنادقهم رافعيها ومصوبيها

تجاه تلك القناديل ومواقع إضاءتها، وهنا نقلت قيمة الثأر من أفقها المحلى إلى الأفق الوطنى.

وإذا ما كان للاستمارة مثالبها، فللحكى أيضًا مشكلاته - ومن هذه المشكلات الصورة الوردية التى قد يضيفها البعض على الماضى أو الاستطرادات الكثيرة التى يتضمنها فعل الحكى ذاته ومحاولة الفرد عمل - مايشبه المونتاج لسيرة حياته، مؤخرًا أحداثًا، مقدمًا أخرى، متجاهلاً بعضها، مبالغًا فى البعض الآخر، مما يساعد على رسم الصورة التى يريد توصيلها للباحث.

وإن كنت حاولت التقليل من هذه المثالب - إلا أنه تظل هناك آثار لهذه المشكلات على المادة المجموعة - ببعض الطرق ومنها: الحد من الاستطرادات للعودة إلى القضايا محور الحوار وأيضا التقصى عن المعلومة ذاتها أو التفصيلة ذاتها أو الفرد ذاته من أكثر من مصدر فى الوقت نفسه، والرجوع للشخص ذاته على فترات متباعدة للحوار حول الموضوعات نفسها وساعدتنى هذه الطريقة فى بلورة فكرة استعادة الماضى، حيث يستعير شخص ما ماضى عائلات قديمة قوية من أجل اكتساب مكانة رمزية فى الحاضر - ومنها حكايات روتها لى امرأة باعتبارها تمثل تاريخ عائلاتها، ثم اتضح لى من مقابلات متعددة لأشخاص آخرين على صلة بهذه المرأة، أن تلك الحكايات تخص عائلة أخرى ترتبط مع عائلة المرأة بعلاقات مصاهرة، وتأكدت من هذا بمقابلة أفراد من تلك العائلة التى استعارت المرأة حكاياتها.

رغم هذا، فقد ساعد الحكى الباحثة.. ومن خلال الأسئلة الموجهة إليها من قبل المتعاملين معها أن يدرك بشكل جلى... تصورات عن المكان، عن البشر ويضعها موضع المساءلة، أو كما يطرح بورديو.. (إن يسائل الباحث تصوراته المهنية وأيضًا انتماءاته الاجتماعية) [٣٧] وكيف تؤثر فى نوعية الأسئلة التى يطرحها، وتلك التى يهمشها، فقد لاحظت ومن خلال بعض الحوارات - على سبيل المثال - تهميش بعض الموضوعات التى قد تمس حساسية خاصة لديهم، مثل أحاديث الجنس مثلا، أيضا النكات والشتائم التى تصفها عادة الفئات المتوسطة بأنها بذيئة، والتى قد يستخدمها البعض فى توصيفه لآخرين، وتصبح

لها دلالة اجتماعية، ويسعى معظم إن لم تكن كل الدراسات الاجتماعية إلى حجبها، لقد كان تعرفى على هذا عاملاً مهمًا فى كبح توترى إزاء طرحها، بخاصة عندما كان متحدثى يرضخ لقيمى فى تجاهل هذا الجانب وتحاشيه فى الحديث، فأدركت مرة أخرى أننى أمارس موقفا سلطويًا - حتى ولو استخدم الاستمارة وذلك بفرض قيمى وتصوراتى بأنها المعيار الموجه للحديث؛ لذا تجنبت - على سبيل المثال - عند الحديث عن المرأة أن أطرح تصورى عن عمل المرأة بأنه الأفضل، أو أن أتبرأ من كونى عاملة فى الوقت ذاته، ولكنى طرحت هذا فى إطار يتناسب مع الاحترام المتضمن فى تعبير (هذه عوايدنا).

الملاحظة، والمقابلات المفتوحة

وجدت فى أثناء الانتخابات الأخيرة لمجلس الشعب، وأيضا فى عدد من الاحتفالات الدينية (مسيحية وإسلامية).

وقد استعنت هنا بالملاحظة، بالإضافة إلى مقابلات مفتوحة عابرة. وفى أثناء الانتخابات، ورغم اقتناعى بمثالب الاستمارة، فقد أغرتنى اللحظة بعمل استبيان سريع حول المشاركة فى الانتخابات، واتخذت لى موقعًا فى أحد مراكز الثقافة، وقبل الشروع فى الاستبيان، جاءتنى تلك الواقعة على لسان أحد الشباب مما جعلنى أتراجع عن الفكرة.

فى إحدى لجان الانتخابات فى اليوم ذاته، وفى المركز نفسه، دخل فلاح اللجنة فقدموا له الورقة، وطلبوا منه أن يقف وراء ستار ليرشح من يريد فقال: (وراء ستار ليه يابوى لانا مش هاختشى، هاختشى من إيه دى كلها دجيجة (دقيقة) وأصر على ملأ الورقة أمام اللجنة، وبدأ فى التعرف على المرشحين من خلال رموزهم قائلا: ده يعرف أبويا ووضع أمامه علامة، وده كان حدايا إمبارح ووضع علامة، وده خلقنى (خلجتى) فى خلجته كل يوم ووضع علامة، وده راجل طيب وغلبان ووضع علامة، وظل هكذا يضع علامات أمام الجميع فقالوا له فى اللجنة كده صوتك باطل: قال لهم باطل، باطل، المهم لما أجى (ألقى) واحد فيهم واحلف له الطلاج أنى اديته صوتى أكون صادج (صادق).

فتساءلت كيف تكون زيارات المرشحين للدعوة إلى انتخابهم، وبخاصة فى القرى فقيل لى!! هم بيبعتوا يقولوا (يجولوا) عايزين نشرب شاى معاكم فنقول (فنجول) لهم أهلا وسهلا وييجو ونقوم (نجوم) معاهم بواجب الضيافة ونتحدت (نتحدت) فى أى شىء إنهم يستحدثون فى المشكلات أو الوعود، ثم يغادرون المكان وهم يقولون «نَفَسَكم معانا فى الانتخابات فنجول لهم إن شاء الله وبس».

الملاحظة فى الاحتفالات الدينية

ألقت لى الملاحظة الضوء فى تلك الاحتفالات على شكل العلاقة بين الشيخ الصوفى ومريده وأشكال التواصل الاجتماعى المتحققة فى إطار هذه الاحتفالات وكيف تدل من خلال الزى وترتيب الجلوس وتنظيم العمل وطريقة تقديم الطعام على مكانات مختلفة، وكيف يحاول البعض من خلال أشكال غير معلنة لفت انتباه الباحثة إلى جوانب سلبية (بخاصة من المشاركين فى تلك الاحتفالات من غير أعضاء الطرق الصوفية أو المتعاطفين معها) دون التورط فى قول معلن بشكل مباشر من الدخول فى مشكلات مع منظمى الاحتفالات ومريديهم أو خوفًا من تركيزى على جانب واحد من الصورة.

مثلاً بعض الإشارات الساخرة إلى أن شراء الإجازة الآن (أى حتى إعطاء العهود) أصبح مثل الباشوية زمان.

أيضًا ومن خلال الملاحظة أمكننى رصد طريقة لممارسة السيطرة من قبل فرد ما على آخرين فى مشهد «ذبح بعض الخراف» لتوزيعها على العاملين معه - ومن خلال طريقة إعطاء الأوامر تدخله فى توزيع اللحم، وكيف يجعل الآخرين يقفون على قدم وساق انتظارًا لأية إشارة منه الإشارات التى كان يوجهها لبعضهم وتحمل معانى تدفع من توجه إليه للحركة فى اتجاه بعينه.. إلخ.

أفادت الملاحظة أيضًا فى سياقات أخرى، بخاصة بترددى على بعض السحرة - مع بعض الإخباريين -

أيضا حضورى فى احتفال مسيحى كبير (دوارة العذراء)، وملاحظة أشكال التضامن التى تتحقق عبر الاحتفالات، بخاصة فى مناخ سياسى واجتماعى تعانى

فيه الجماعة المختفلة من بعض المشكلات، واستخدمت التصوير فى كل الاحتفالات بالإضافة إلى حضورى عددا من الاحتفالات فى قصور الثقافة.

الإخباريون

أو العناصر الوسيطة بينى وبين الناس، وفى الوقت ذاته هم يمثلون مصادر للمعلومات. فمن خلال الاتصالات الرسمية مع مراكز قصور الثقافة تعرفت على بعض هؤلاء وقد قدموا لى كل مساعدة ممكنة ولى بعض الملاحظات فى هذا السياق.

كان هناك نموذجان يهتمان بتاريخ المحافظة بأشكال مختلفة كأن يحاول أحدهما توظيفه فى عمله على حين يشكل هواية واهتمامًا حقيقيًا لدى الآخر، لاحظت أنه على الرغم من تقديرهما لحضورى وعدم اكتفائى ـ كما قال بقراءة الكتب والتأكيد على العمل الميدانى فإننى بمثابة المنافس لهما فى هذا التاريخ الذى يعتبر أنه ملكية خاصة، فهما من أهل المكان ممن عاشوه وعانوه، أيضا لقد رأى الثانى أن شخصًا ما يأتى لشهور ويساعده الجميع وينشر كتبًا عن المكان فى الوقت الذى يعجز فيه مثقفو المكان عن تحقيق شىء. وإن هذا عامل من عوامل تأرجح الأول ما بين تقديم المساعدة فى تعريفى بالأهالى ومساعدتى فى الحوارات وما بين رفضه اتصالى بالآخرين أو تكوين علاقات معهم بدونه، أما الثانى فقد كان أكثر صراحة فى رفضه ولقد حرص على اصطحابى معه من أجل تدعيم بعض العلاقات الخاصة به وكان حريصًا على معرفة كل ما أجمعه وكيف أربط هذه العناصر المختلفة معا وأين يمكننى أن أجد أشخاصًا بأعينهم.

لقد تعاطفت مع النموذج الأول، فهو محروم من فرص النشر، وأيضًا من الدعم المالى الذى يساعده على أداء عمله (وهو يهتم بالتاريخ من زاوية تاريخ المفكرين المنتمين إلى المكان) ورغم كل هذا يتسم بالمثابرة والإخلاص.

نمط آخر، يرى أهمية تاريخه، وكيف تم تجاهله أو حصره فى بعض نكات عن الصعايدة أو قصص حول المطاريد، وكان مقدرًا لعملى وشاعرًا فى الوقت ذاته

بالتقصير فى حق تاريخه بعدم الالتفات إليه، ومن ثم كان عونه كبيراً وبلا حدود وكان كريمًا فى إعطاء الوقت والجهد ودافعًا لى لمواصلة العمل، حتى فى اللحظات التى شعرت فيها بالتعب أو اللاجدوى من البحث.

آخرون تعرفت بهم عن طريق الجامعة: شعر أحدهم ـ وكان وسيطى لقريته ـ بمكانته من خلال وجودى؛ باعتبارى من جامعة القاهرة معه فى قريته. وحاول أن يقدمنى باعتبارى ذا صلات قوية بالمسئولين وسعيت من أجل تغيير الصورة التى كانت عاملا مساعداً فى بعض الوقت وعائقًا فى أوقات أخرى بالإضافة إلى إحساسى بالمسئولية تجاه هؤلاء البشر الذين يتصورون أننى قادرة على حل بعض مشكلاتهم، لذا حرصت على توصيل معنى أننى لا أملك لهم شيئًا وفى الوقت ذاته تدعيم تواصلى من خلال الاستماع إلى مشكلاتهم وتفهمت من خلال هذا النموذج كيف تصبح اللغة عائقًا فى التواصل، فهم يحبونه، كما قال لى أحدهم فيما بعد. ولكنه يتحدث لغة «السقافة» التى لايفهمونها وتساءل بتعجب: لماذا لايصبح حديثه مثل الشيخ الشعراوى مثلا.. وكان هذا النمط حريصًا على إظهار تبرئه ورفضه لبعض السمات المميزة للثقافة فى مجتمعه المحلى مثل: الملبس وطريقة الكلام.

أنماط أخرى وصلت إليها عن طريق معارفهم فى القاهرة: ومنهم: نموذج اتخذنى معبرًا وستارًا لمقابلة السحرة ـ باعتبارى صاحبة مشكلة ـ فى أحيان أخرى معبرًا لمقابلة بعض المسئولين الذين كان يحتاجهم لأمر ما ـ وكنت أعلم هذا ورغم ذلك قدم لى الكثير من الوقت وفى الحالين بالطبع كان هو صاحب الفضل وأخرى كانت مدخلى للعائلات ذات الاسم العريق وتحولت صلتى بها على مدار البحث إلى صداقة حقيقية وشاركتها فى بعض أمورها باعتبارى صديقة ولست باحثة.

وآخرون، استعنت بخطابات رسمية للوصول إليهم مثل بعض المسئولين عن الأضرحة وبعض مشايخ الصوفية وكان مدخلى من خلال خطاب المسئول الأول فى المحافظة وساعدنى هذا فى أحيان أخرى فى تأمين وجودى فى بعض اللحظات الحرجة.

وتقبلونى فى البداية باعتبارى موفدة من قبل هذا المسئول. ثم ومع استمرار تواصلى حتى بعد انتهاء عملى معهم أدركوا أن هذه كانت فقط المتطلبات الرسمية للعمل بالمكان وأنه لاصلة تربطنى بأى مسئول وكان هذا عاملاً مهمًا فى تحول إدراك البعض لى.

نوع الباحث وطبيعة مهنته وأثره فى العمل الميدانى:

يؤثر نوع الباحث فى بعض الأحيان على نوعية المجالات المفتوحة أمامه للاحتكاك المباشر وأيضًا طبيعة الموضوعات المطروحة:

فدائمًا ماكانت أسئلة النساء لى تدور حول هل أنت متزوجة؟ أين زوجك؟ كيف يتركك بمفردك؟ هل لديك أولاد؟

ودائمًا ما تساعد هذه الأسئلة على تواصل سريع ومفيد.

ورغم هذا كان احتكاكى الأكبر هو بالرجال ولم تكن هناك مشكلات فى تواصلهم معى وعلق أحد مرافقى على ذلك بقوله «للأمر دخل بإنك امرأة وضيفة فالكلام معك جزء من واجب الضيافة لكن مثلا أقاربك فى الغنايم ممكن يفرحوا الأول إن منهم دكتورة فى الجامعة لكن لو كانت إقامتك هناك كانوا يسألوكى رايحة فين وهتقعدى عند مين، يعنى مش هيكون سهل عليهم اللى إنتى بتعمليه، تتنقلى من مكان لمكان وتقعدى مع رجاله».

فقد كنت قد بحثت عن علاقات قرابة بعيدة سمعت بها فى الغنايم أملا فى أن تساعدنى على دخول هذا المكان وبالفعل وجدتها وكانت سلاحًا ذا حدين من ناحية رحب بى آخرون فى القرية لأننى قريبة هؤلاء ومن ناحية أخرى رفض البعض الحديث عن العائلات فى المكان لانتمائى إلى إحدى هذه العائلات.

ومما ساعد على تعديل الصورة حضور زوجى وشقيقتى بعض المرات لمرافقتى وتحمليهما لكل من أتعامل معهم مسئولية عنى مما أثار إعجاب البعض والملاحظ أن بعض العوامل التى كانت عائقًا لى لدى بعض الفئات كانت فى ذاتها عاملاً مساعدًا لدى فئات أخرى مثل: حضورى بمفردى، إقامتى فى فندق عملى فى الجامعة، رأت بعض العائلات القديمة الكبيرة أن هذا دليل على ارتفاع مكانتى الاقتصادية والاجتماعية فى القاهرة.

عائلات كبيرة أخرى، رأت فى عملى ـ وبحياء شديد ـ دليلا على احتجاجى المادى وإن إقامتى فى فندق لاتليق؛ لذا حرصت فى بعض الأحيان على الإقامة عند بعض الأهالى وإبلاغ الآخرين بهذا.

أشار البعض إلى عملى باعتباره تقليداً للأجانب، ولكنه تقليد محمود على أى حال حين قال مرافق لى: «واحدة زيك متجوزه طبعًا، وجوزك فى الجامعة، وهو كبير وانتى بتحاولى تكبرى فتيجى بلد بين ٣ آلاف راجل وتجعدى (تقعدى) وتروحى الساعة٢,٥ بالليل ممكن واحد دمه يحمى ويجول (يقول) لا لكن إنتى علشان مستجبلك (مستقبلك) تيجى يعنى هنا مفيش فرج (فرق) بين الست والراجل ده تقليد للاجانب لكن كويس».

إن البيانات التى يجمعها الباحث ليست مجرد بيانات صماء لأرقام تعبر عن بشر ولكنها تحمل شحنة عاطفية جمعت بين الباحث ومن التقى بهم ومن ثم تدفع الباحث إلى محاولة تقمص الحالة وفهم المعنى وراء تعدد الدلالات المختلفة وراء كل سلوك فى سياقه الاجتماعى والا يضع خبراته وآراءه وقيمه باعتبارها نموذجًا يقاس عليه، وهذا ما علمتنى إياه التجربة وساعدنى هذا فى فهم وتقدير حتى من قابلونى بعدوانية ونظرات ساخرة باعتبارى امرأة لامشكلات لديها تملك القدرة المادية على التنقل هكذا فى وقت لايجدون فيه عملا.

العينة

من خلال الجولات الميدانية الاستطلاعية تكونت لدى صورة ساعدتنى فى تحديد العينة، مراعية فيها عددا من الاعتبارات.

أولاً: طبيعة الموضوع.. من حيث إننى لا أسعى لعينة ممثلة طبقيًا مثلا، ولكن دراسة للتهميش السياسى فى علاقته بمركز التفاوت الاجتماعى فالأمر الأهم فى تلك العينة ـ سواء على مستوى الأسر أو الأفراد ـ ليس تمثيلها بدقة لفئة اجتماعية أو طبقية، ولكن تمثيلها لمعيار أو أكثر من معايير التفاوت الاجتماعى: القائمة على الثروة. وبصفة خاصة مصدر الدخل فتكونت لدى مجموعة قادمة على مهن مختلفة منهم: تجار ـ أصحاب ومحلات ـ سائقو أجرة/ حمالون فى

المحطة ـ موظفون كبار وصغار، مستأجرون وملاك ـ سحرة ـ بعض المهاجرين للعمل بالقاهرة (ملاك وموظفون فى الوقت ذاته، أو تجار ـ ملاك وأصحاب محلات) معيار الشهرة بالنسبة إلى الأسرة: فاخترت عائلات لها شهرة قديمًا وأخرى مشهورة حديثًا مع اختلاف أسباب الشهرة فبعضها يرجع إلى التاريخ الدينى للأسرة أو تاريخها فى العمودية أو تقلدها مناصب سياسية. ما قبل وما بعد ١٩٥٢ أو شهرتها كأسرة ثرية ـ أو لجذورها العربية أو التركية.

الانتشار الجغرافى للعينة

راعيت هذا الانتشار بقدر المستطاع، وكان لهذا مبرراته فقد وجدت ومن خلال حكايات متعددة أن هناك صورًا متبادلة بين المراكز والقرى وبعضها البعض، فمثلا يقال عن أهل نجع معين إنهم لايأبهون كثيرًا بالشرطة وإذا ما حدث احتكاك معها فإن أهل النجع يتجاهلون خصوماتهم ويصطفون صفًا واحدًا فى مواجهة الشرطة، وأن لا أحد يجرؤ على أذى أهل النجع ودلل راوى الحكاية بموقف حدث له داخل النجع مع صديق، حيث أراد صديقه أن يضحك مع شاب صغير قائلا له: فلان صاحبى ده مقدم شرطة قال الشاب الصغير: يعنى إيه نجيب له الفرفر وما يقال عن رقية ما من أهلها كرماء.. وآخرون يتندرون بكراهيتها للغرباء.

وروى عن قرى أن رجالها يفضلون الاعتماد على عمل النساء فى الحقول، فى حين أن القرية المجاورة لها لايفضل رجالها ذلك.

«والغنايم» - على سبيل المثال - من المراكز المشهور عن أهلها البطش وانتشار الثأر فى الماضى، وإن كان بدرجة أقل الآن، وقد لاحظت بالفعل انتشار المقابر على طول الطريق إلى الغنايم بشكل لافت للنظر فهى تتوسط البيوت وتنتشر على مساحات واسعة وبسؤالى عرفت أنه فى الستينيات وما قبلها كانت ظاهرة الثأر على أشدها فى الغنايم وعندما كان يقتل شخص ما يبحث عن أقرب مكان للدفن حتى لايتعرض لهم الخصم فى رحلة الذهاب والإياب من وإلى المقابر على عكس مراكز أخرى تتجمع فيها المقابر فى مكان واحد كما يسخر بعض أهالى الغنايم

من احتفالات المراكز الأخرى بالأولياء... وأكد لى أحد شباب الغنايم أنه فوجئ عندما كبر وانتقل من الغنايم إلى مركز أخر بظاهرة الاحتفالات تلك، حيث لم يخبره فى طفولته فى قريته. وحكى آخرون كيف استخدموا تلك الاعتقادات فى خداع الشرطة ومنها تلك الحكاية عندما داهم البوليس فى الخمسينيات أحد البيوت للقبض على مطرود منتمٍ إلى ذلك البيت وقد استطاع الهرب قبل حضورهم أن نعجة نطحت الحكيمدار فوقف أخو المطلوب القبض عليه يضحك كثيرًا فتوجه إلى الحكمدار ساخطا، لماذا تضحك، لا بد وأنك تعرف مكان شقيقك فاقترب الأب من الحكيمدار قائلا له: اتركه فى حاله ألاتعرفه: ده الشيخ عبد العزيز أحد أولياء الله. فغادر الحكميدار المكان معتقدًا بأنه لايجب المساس بالأولياء.

إن التفاوتات بين المراكز من حيث الصور التى يشكلها سكان كل منها عن الآخر أو من حيث اختلاف بعض المعتقدات أو اختلاف العلاقة بممثلى السلطة السياسية كانت دافعة لانتقاء حالات فى أماكن متنوعة وإن لم يكن باستطاعتى التنقل بين كل المراكز والقرى.

المسيحيون: صادفتنى مشكلة عدم ترحيب البعض بالدراسة وربما يعود هذا إلى أنه فى تلك الفترة كانت مازالت أفعال جماعات الإسلام السياسى حاضرة فى الأذهان وعلى الرغم من هذا فقد أجريت لقاءات عابرة وليست معمقة مع تاجر ـ مثقف يعمل بمهنة حرة ـ رجل دين ـ وعامل أكثر تعمقًا مع سائق أجرة.

مع حضور بعض الاحتفالات الدينية المسيحية (دوارة العذراء ـ احتفال أسرة مسيحية بنجاح ابن لها فى إحدى الكنائس).

لذا سأكتفى بالإشارة إلى حضورهم على صعيد التحليل النظرى دون الدراسة الميدانية حتى تكتمل أركانها فى مرحلة تالية للبحث الحالى.

وإن كنت فى الزيارات الأخرى قد استطعت بمساعدة بعض المعارف فى القاهرة الوصول إلى قناة اتصال أفضل إلا أننى للأسف توقفت ولم أتابع العمل الميدانى بعد هذه الزيارة.

على الرغم من أن هناك منظومة قيم تحدد أدوار الرجل والمرأة فى الصعيد فإن هناك تجارب مختلفة فى هذا السياق، وقد حرصت على انتقاء حالات مختلفة نساء لايعملن ـ نساء يعملن ـ طالبات فى الجامعة ـ مرشحات سابقات لمجلس الشعب ـ نساء يشاركن فى أعمال خيرية مع مراعاة الانتماء إلى أسر متفاوتة من حيث الشهرة والثراء، وإن كانت الدراسة الميدانية للنساء فى حاجة إلى مزيد من اللقاءات؛ لذا لن أضمنها الأنماط الميدانية فى الدراسة الحالية أملا فى استكمالها فميا بعد.

إن انتقائى للعينة على هذه الصورة محكوم بهدف البحث ألا وهو رسم صورة لكيفية عمل عناصر التفاوت الاجتماعى وإنتاجها لأنماط مختلفة من المهمشين تخترق كل الطبقات والفئات الاجتماعية وتنوع أشكال الاستجابات الاجتماعية الاقتصادية، والثقافية، السياسية لفعل التهميش، ومن ثم فكل مفردة من مفردات العينة ساعدتنى فى إلقاء الضوء على جانب أو آخر من الصورة. حتى أمكننى تركيب صورة واحدة.

الملاحظة الأخيرة هى أننى لم أجر لقاءات مع أعضاء من جماعات الإسلام السياسى فعلى الرغم من وجودهم فى دائرتى هامش السيطرة والمهمشين، حيث تنتمى بعض القيادات من حيث الروابط العائلية والقدرة على التعبئة والحشد والقدرة على تشكيل كتائب مسلحة إلى دائرة السيطرة وينتمى آخرون إلى دائرة المهمشين حين يفتقد هؤلاء العائلة والملكية ويسعون إلى غطاء الدين كبديل عن غطاء الملكية والعائلة فى هذا المجتمع أو هم يخرجون عن نطاق العمل المنتج أو يعانون البطالة.. إلخ ورغم أهمية هذا التيار داخل هامش السيطرة دون إجراء هذه اللقاءات ولم يتسع وقت آخر للباحثة لتعويض هذا النقص وإن كانت تلك الجماعات حاضرة دومًا فى تصورات ورؤى أعضاء الدوائر الثلاث وهو ما سوف نشير إليه فى حينه.

فكان حضورهم فى الدراسة من خلال أنهم يمثلون الآخر لدى بعض أطراف الدوائر الثلاث وليس من خلال حضورهم الذاتى.

الهوامش

1- Giino Germani: Marginality: P. 8

2 - Ian berting: Patterns of exclsion: imginaries of class, nation, ethinicity and genedr in ewape:in the de Decollnization of imagination, Ibd., PP. 149.

3 - janberting: patterns of exclusion, Ibd., p. 15

4 - jan Berting, Ibd. , P. 152.

5 - jan Berting, Ibd. , P.153.

6 - jan Berting, Ibd. , P.157

7 - jan Berting, Ibd. , P.172

٨ ـ بيتر بروكر: لحداثة ومابعد الحداثة، ترجمة:عبد الوهاب علوب، منشورات المجتمع الثقافى ـ دولة الإمارات العربية ـ ١٩٩٥، مقال بورديار ص٢٤٤ .

9 - Ronald Takaki, Culture Wars, Ibd., p. 174

10 - Anthony Giddens: Profiled And Critiques In Social Theory, London 1982 pp. 198. 199.

١١ . بيار أنصار: العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة: نخلة فريفر، المركز الثقافى العربى، بيروت،١٩٩٢ .

١٢ ـ بيار انصار، مرجع سابق ص ٢٣٥ .

13 - Mann, Ibd

١٤ ـ شرح لمعنى رأس المال الثقافى والاجتماعى والسياسى مطروحة فى بير بورديو، أسئلة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٦٦ .

بير بورديو: التمثيل السياسى، مقال فى مجلة «الفكر العربى، مجلة الإنماء للعلوم الإنسانية، عدد٥٩، بيروت يناير ١٩٩٠و من ص ١٧٧ .

١٥ ـ محمد عابد الجابرى: العقل السياسى العربى، محدداته وتجليته، مركز دراسات الوحدة العربى، بيروت، الطبعة الأولى، عن مفهوم القرابة فى الفصل الأول. (بتصرف).

١٦ ـ مناقشة للصور النمطية فى jan Berting, Ibd., pp. 159: 163

١٧ ـ سمير أمين: إمبراطورية الفوضى، ترجمة: سناء أبو شقرا، دار الفارابى، بيروت١٩٩٢، ص٨٢ (بتصرف).

١٨ ـ نادر فرجانى التنمية الاجتماعية فى أسيوط، منظمة إليونيسيف، ١٩٩٣ .

لجنة الدراسات المستقبلية: جامعة أسيوط: التطرف فى أسيوط ومصر وطرق المواجهة المستقبلية، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤ .

١٩ ـ جمال حمدان: شخصية مصر، مرجع سابق، فقرات مختلفة ص ٢٥ ، ٤٧٠ ، ٤٧٣ .

٢٠ ـ أحمد صادق سعد: «فى الضوء النمط الآسيوى للإنتاج: نشأة التكوين المصرى وتطوره، دار الحداثة، بيروت، ٩٨١ ص ٤٤ .

٢١ ـ جمال حمدان، مرجع سابق، ص٤٨٤ .

22 - marina Ricker: marginality and modernity: figuring the - saidi peasantry in the egyptain nation. p. 4.

٢٣ ـ ج. بير: دراسات فى التاريخ الاجتماعى لمصر الحديثة: ترجمة: عبد الخالق لاشين وآخرين، مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ـ الطبعة الأولى١٩٧٦.

فصل: خضوع الفلاح وثورته.

٢٤ ـ بيير بورديو: أسئلة علم الاجتماع ـ ترجمة: إبراهيم فتحى ـ كتاب العالم الثالث، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٦٠ .

٢٥ ـ بهاء طاهر ـ الأعمال الكاملة: شرق النخيل، دار الهلال، القاهرة١٩٩٢، ص ٢٥٧ .

٢٦ ـ بيير بورديو: حرفة عالم الاجتماع، تجمة: نظير جاهل، دار الحقيقة، بريت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص٩٢. (بتصرف).

الفصل الرابع

أنماط المهمشين

فى محافظة أسيوط

تناولت المادة الميدانية المقدمة فى هذا الفصل فترات زمنية منها ما قبل ١٩٥٢ ومنها ما بعد ذلك.

وفى كل مرحلة كانت هناك قوانين سياسية واقتصادية تدفع بفئات إلى داخل دائرة السيطرة، وبفئات أخرى إلى دوائر الهامش والمهمشين.

بداية من قانون الإصلاح الزراعى ١٩٥٢، وقوانين ممارسة العمل السياسى، ثم سياسات الانفتاح الاقتصادى وتصفية الحراسات، وما صاحبها من ازدياد الهجرة إلى الدول النفطية، وتعدد مصادر الثروة الجديدة ما بين تحويلات من الخارج والتهريب بكل أنواعه وبيع الأملاك العامة بصورة غير مشروعة والاستغلال المكثف للمناصب السياسية والتنفيذية، وقانون الأراضى الجديد الذى هو التصفية النهائية لقوانين الإصلاح الزراعى، ثم إعادة الهيكلة الاقتصادية وازدياد البطالة والدفع بفئات جديدة إلى دائرة المهمشين، وفئات أخرى إلى دائرة السيطرة.. كل ذلك صاحبته دائمًا مدلولات مختلفة للقيم، ما بين التعليم كقناة للحراك الاجتماعى، ثم فقده لتلك الأهمية، حيث تحتل المقدمة الآن قنوات الحراك اللا شرعية للثروة. ويصبح الحصول على الثروة هو القيمة الأكثر أهمية، وهو المعيار بصرف النظر عن كيفية الحصول عليها. وفى الوقت ذاته ظهور أنساق قيمية تنزع نحو المحافظة الدينية من ناحية، والنهم الاستهلاكى من ناحية أخرى.

وإذا كانت هذه التغيرات قد طالت مجتمع الدراسة (أسيوط) فلهذا المجتمع أيضًا خصوصيته من حيث هى: «محافظة ريفية طاردة للسكان بسبب أوضاعها

الديموجرافية الضاغطة، إذا قيست هذه الأوضاع بمعدل النمو السكانى المرتفع (٢٪) أو بالكثافة الزراعية العالية والعلاقة غير المتوازنة بين السكان والموارد الزراعية وعلاوة على هذا فإنه لم يكن لأسيوط فى برامج التنمية حظ كبير، فالزراعة محددة بقيود الماء والصحراء، وليس حال التصنيع فيها بأفضل من حال الزراعة، والمحافظة باعتبارها واحدة من أفقر محافظات مصر تمثل حالة لثنائية التخلف ـ التطرف، ونموذجًا لتلك المناطق التى يتعانق فيها الفقر والعنف ويتجاور الإرهاب والبطالة. وأسيوط بواقعها هذا تشكل حالة لما يمكن أن نسميه بتطرف التنمية أى انحرافها بعيدًا عن المعايير والمؤشرات القومية»[١]، فينخفض فيها نصيب الفرد من الاستثمارات الإجمالية المخصصة للمحافظة عن المتوسط القومى العام للفرد فى مصر، سواء فى الزراعة أو الصناعة أو الخدمات والمرافق العامة. كما أن المقاييس والمؤشرات النوعية الأخرى التى تعكس التنمية ـ بمعناها الواسع ـ كالتطور الثقافى والتغيرات الاجتماعية والمشاركة السياسية لم يكن لها دور كبير فى تحسين مركز أسيوط النسبى بين محافظات مصر، وقد شاركت هذه العوامل، علاوة على الأوضاع الاقتصادية الضاغطة على خلق بيئة سياسية غير مستقرة فى أسيوط خلال السنوات العشرين الأخيرة»[٢].

هذه هى الأوضاع السياسية/ الاقتصادية/ الاجتماعية التى تحركت وتقابلت وتحالفت وتصارعت فيها استراتيجيات الأطراف الثلاثة: دائرة السيطرة، دائرة هامش السيطرة ثم دائرة المهمشين، وهى الشروط التى حكمت قواعد اللعبة السياسية، ومدى وعى كل طرف بما يملك من أنماط رأس المال ومن ثم كيف يستثمرها، ومجال ومدى المبادرة والمخاطرة بما يملك من أنماط رأس المال، وكيفية الحفاظ عليها ودعمها، وأيضًا فقدها، والشروط اللازم توافرها للحراك من دائرة إلى أخرى؟ سواء من دائرة السيطرة إلى هامش السيطرة والمهمشين أو العكس. والنموذج الذى يشغل قلب السيطرة فى مجتمع الدراسة ويمكن القياس عليه هو الذى يملك أنماطًا مختلفة من رأس المال:

١ - رأس المال الاقتصادى: وهو يتمثل فى الثروة وإعادة إنتاجها وتفاوت أشكالها، (ليس مجرد ثروة لا تستثمر)؛ حيث تتفاوت فعالية كل شكل من مرحلة إلى أخرى ومن منطقة إلى أخرى فى الزمنية نفسها.

على سبيل المثال: الأرض مازالت لها قيمة كبرى فى بعض المناطق (وبخاصة الريفية بعيدًا عن المراكز التجارية) التى لا تسمح بنشوء أعمال ومشاريع تجارية وصناعية، بخاصة فى القرى. أما فى المراكز، فالعقارات والمشاريع التجارية والصناعية والأموال السائلة قد تكون أكثر أهمية.

أيضًا قد يكون امتلاك السلاح أكثر أهمية من امتلاك الأرض، إذا ما كانت للعائلة خصومات ثأرية قوية.

٢ - رأس المال الثقافى: التعليم ومداه داخل العائلة

ليس للتعليم أهمية مطلقة، ففى بعض العائلات يكون للمتعلمين فيها نفوذ كبير، وفى عائلات أخرى يكونون على هامشها.

النفوذ الدينى للعائلة: وراثة مشيخة طرق صوفية أو الإشراف على الأولياء.

اسم العائلة: المؤسس على مواصفات مثل عدد أفراد العائلة، مناصبها السياسية والتنفيذية.. كتائبها المسلحة.

الصورة النمطية: التى تملكها العائلة وأفرادها عن الآخرين، ويمكننا أن نضيف إليها أيضًا صورتها عن ذاتها التى تقدم لها مبررًا إيديولوجيًا لموقعها، سواء داخل دائرة السيطرة أو فى هامشها. أو فى دائرة المهمشين.

٣ - رأس المال الاجتماعى: الصلات والعلاقات الاجتماعية، بخاصة النسب والمصاهرة والعلاقة مع المؤسسات الرسمية.

٤ - رأس المال السياسى: وبخاصة المؤسس على عوامل الشهرة (ولاسم العائلة دخل فى حيازة هذا الرأس مال).

وهناك تداخلات بين أنماط رأس المال تلك، فمثلاً داخل رأس المال الثقافى هناك ما هو مؤسس على الاقتصادى والدينى مثل اسم العائلة، وأيضًا داخل رأس

المال السياسى هناك ما هو مؤسس على رأس المال الاجتماعى، مثل التحالفات الاجتماعية وعلاقات النسب والمصاهرة.

وإذا كان هناك تفاوت فى أهمية كل نمط من أنماط رأس المال،فهذا يتوقف على المنطقة الجغرافية ومواصفاتها، ففى بعض القرى يصبح رأس المال الثقافى مثل النفوذ الدينى للعائلة هو النمط الأهم الذى يسمح بتكوين رأس مال اقتصادى من خلاله.

وفى مناطق أخرى، يصبح امتلاك العائلة لكتائب مسلحة هو طريقها للحصول على ثروة ثم تدعيمها بعلاقات نسب ومصاهرة أو بمناصب سياسية وتنفيذية. فنمط رأس المال المهم الذى يسمح بالحصول على الأنماط الأخرى، يتوقف أيضًا على السياق الاجتماعى والقيم المحركة له.

ومن هنا فوحدة الدراسة لدينا هى «العائلة». والنموذج هو عائلة تملك ثروة تعيد استثمارها، تملك كثرة عددية وقادرة على حشد كتائب مسلحة، تدخل فى علاقات نسب ومصاهرة مع عائلات ذات ثقل اقتصادى وسياسى، مدعومة بمناصب سياسية وتنفيذية محلية، وتحالفات مع أصحاب مناصب سياسية وتنفيذية فى القاهرة (حيث إن القاهرة هى المركز بالنسبة إلى المحافظة).

وتدعم سيطرتها وتبررها بصورة عن ذاتها، وصورة نمطية عن الآخرين، وتتحدد الدوائر الأخرى طبقًا للاقتراب أو الابتعاد من هذا النموذج.

وهناك عدة ملاحظات على الأنماط التى نقدمها:

١ - فى داخل النمط الواحد، يستند الباحث إلى أكثر من حالة واحدة قد تتكون من فردين أو ثلاثة أو أربعة أفراد يتشابهون فى موقعهم الاجتماعى، من حيث الانتماء إلى نفس العائلة فى الثروة - الاقتراب فى المرحلة العمرية - النوع، فى التعليم - حيث إننا نجد داخل العائلة الواحدة تفاوتًا فى مواع الأفراد، فمنهم من هم داخل دائرة السيطرة، ومنهم من هم فى دائرة هامش السيطرة، ولكن تظل الشهرة واسم العائلة من العوامل المهمة فى تحديد اسم العائلة داخل مركز السيطرة. ويوظف من هم أعلى داخل العائلة من هم أدنى فى وظائف ضرورية لبقاء اسم العائلة ككل.

وهذا لا يمنع الصراعات والاحتكاكات داخل العائلة نفسها.. ولكن تظل قيمة المحافظة على تماسك العائلة ضرورية لحفظ قوتها فى المكان فى مواجهة الآخرين. وفى أحيان أخرى يكون تركيزنا منصبًا بالأساس على مفردة واحدة، تتسم بقدرتها على التعبير عن تجربتها الخاصة بقدر من الوضوح، كما تتسم تجربتها الخاصة فى الحياة بالثراء والعمق.

٢ - إننا لم نلجأ إلى التعميمات، فالتعميم فى حالتنا تلك محدود وفى إطار توضيح فكرة دوائر السيطرة والتهميش والميكانيزمات الحاكمة لها. ولا يمكن الادعاء بأنها تمثل المجتمع المدروس ككل، ولكنها تمثل رسومًا توضيحية لفكرة البحث الأساسية، التى نرى أنها بحاجة إلى المزيد من البيانات الكيفية من مناطق جغرافية مختلفة داخل المجتمع المدروس، ومن المجتمع المصرى ككل. فالإشكالية فى بعض دراسات علم الاجتماع هى الولع بالتعميم طبقًا لبيانات كمية تعانى من عدم مصداقية أداة جمعها. ومن ثم فالهدف ليس التعميم أو ادعاءه، ولكن الهدف هو محاولة الفهم من خلال نموذج مقترح بأدلة وبيانات كيفية تساعد على شرح النموذج.

كما أننا سوف نعتمد تمامًا على مقتطفات مطولة من اللقاءات الميدانية وذلك بغرض مقصود، وهو إفساح مساحة أوسع للأفراد فى المجتمع ليعلنوا عن حضورهم، بلغتهم، بتحليلاتهم بتصوراتهم، بمشاعرهم إذ أنهم فى معظم الأحيان مغيبون فى الدراسات الاجتماعية، دائمًا نتحدث عنهم، ولكننا لا نفسح لهم المجال ليتحدثوا عن أنفسهم وعن الآخرين وحتى عنا. ربما نستمع إليهم فى دراساتنا الميدانية، ولكننا حيث نتعرض لهم بالكتابة، نكتب رؤيتنا لهم، ونحتفظ لأنفسنا بالأسباب التى جعلتنا نراهم هكذا. إن إعطاء مساحة كبيرة لهم تتيح الفرصة لقراءات متعددة، حتى لا تصبح قراءة الباحث هى المهيمنة، فرؤية أو تحليل الباحث هى رؤية فرد ينتمى إلى وضعية اجتماعية اقتصادية فكرية، تلون نظرته حتى فى استخدامه لأدوات وطرق منهجية تدعى الموضوعية. فهو فى النهاية جزء من الفضاء الاجتماعى العام بكل مكوناته وصراعاته. فإن ما نفتقده فى دراسات علم الاجتماع هو الحضور الحى المكثف المتكافئ لكل أطراف المجتمع

المدروس بجوار صوت الباحث، فما يتصدر دراساتنا الاجتماعية هو أصوات الباحثين التى تتحاور حول بشر آخرين من خلال تعميمات. وغياب حوارات ورؤى أطراف المجتمع الأخرى ككيانات متكافئة ومتحاورة أيضًا مع الباحثين، لذا فالباحث هنا قد يتفق فى بعض الأحيان مع بعض التحليلات التى يقدمها أفراد مجتمع الدراسة، إذ ليس من الضرورى التمايز الكلى بين ما يراه الباحث وما يراه أفراد مجتمع الدراسة.

٣ - لاحظت الباحثة وأثناء إجرائها للمقابلات الميدانية اختلافات فى نطق بعض الحروف، وبخاصة المشهورة عن أهل الصعيد، مثل: نطق القاف جيمًا، أو الجيم دالاً فى بعض المناطق، فكانت الباحثة تلاحظ أن الفرد الواحد ينطق القاف جيمًا فى مواقف معينة، وفى سياقات أخرى ينطقها قافًا، وكان هذا يحدث فى اللحظات التى يستدعى فيها الفرد حديثًا لآخرين ينتمون إلى مناطق جغرافية مختلفة عن الصعيد، مثلاً فى حالة المتصوف عضو مجلس الأمة، حينما أشار إلى كلمة «موافقون» التى تتداول داخل المجلس، نطقها بالقاف، على الرغم من أنه فى الغالب كان ينطق القاف جيمًا.

وحدثت الملاحظة ذاتها عندما كان الفرد يحرص على استخدام نفس لهجة الباحثة إما عن ترديد تلقائى للكلمة عقب حديث الباحثة أو فى حالة إحساس الفرد بتميزه بين أهله وتماهيه مع الباحثة القادمة من القاهرة. ولكن البعض، وبخاصة بعض المشتغلين بالعمل الثقافى، كانوا يحرصون، وعن وعى، على نطق القاف جيمًا، ويعلنون عن استيائهم من تخلى بعض الصعايدة عن لهجتهم، وعبر أحدهم عن ذلك بقوله: «ليه نتخلى عن لهجتنا الجميلة، اللى بتميزنا، اللى يتخلى عن لهجته كأنه بيتخلى عن أمه وأبوه، زى ناس بتسافر مصر وتيجى تتكلم زى أهلها».

كما لاحظت الباحثة أيضًا التجاور ما بين استخدام اللغة العربية الفصحى، وبين استخدام اللهجة الصعيدية، أو التداخل بينهما فى أحاديث بعض الأفراد، الذين أبدوا تمسكهم باللغة الفصحى مشيرين باعتزاز إلى جذورهم العربية.

٤ - استند تصنيف المادة الميدانية والمجموعة على شرائط تسجيل وفى مذكرات يومية، والتحكم فيها من حيث تقديم وتأخير بعض القضايا، وربط قضايا بأخرى قد لا تكون مرتبطة على هذه الصورة فى المادة الميدانية الخام.. استند إلى محددات دوائر السيطرة وهامش السيطرة والمهمشين.. حتى يمكن استخلاص كل ما هو دال ومعبر فى أحاديث الأفراد، ومتسق مع مناقشة القضايا النظرية المطروحة. وفى الوقت ذاته، حرصت الباحثة على الاحتفاظ بالتحليلات التى يقدمها الأفرد للأوضاع الاجتماعية والسياسية، والمفردات التى يستخدمونها.

تنقسم الأنماط إلى:

١ - أنماط داخل دائرة السيطرة: تحركت هذه الأنماط إلى موقع هامش السيطرة، ثم عادت إلى الدائرة الأولى مرة أخرى، وهؤلاء ارتبط حراكهم أساسًا بآليات سياسية متمثلة فى قرارات سياسية عقب ١٩٥٢، حيث عصفت هذه القرارات بالبعض خارج دائرة السيطرة، وظلوا محتفظين بمواقعهم فى هامش السيطرة استنادًا إلى الثروة، أو تحول البعض لمناصرة النظام الجديد، وأدخلت القرارات ذاتها البعض إلى دائرة السيطرة، وقد ظلوا متشبثين بمواقعهم فيها حتى مع تغير الفترة عبر آليات اجتماعية وسياسية مثل الدخول فى شبكة تحالفات محلية ومركزة (مع القاهرة) وشبكات وروابط مصاهرة ونسب داخل المكان، وتحقيق تراكم فى الثروة عبر الاشتغال بالممارسة السياسية.

٢ - أنماط كانت فى دائرة السيطرة ثم انتقلت هذه الأنماط إلى دائرة المهمشين وهى حالات حدث لها حراك صاعد إلى دائرة السيطرة عبر قرارات سياسية، ثم حدث لها حراك هابط نحو دائرة المهمشين بعد تحول الفترة. والصعود والهبوط، وإن كان الصعود والهبوط قد ارتبطا بعوامل مجتمعية، فإن عدم الاستقرار فى الدائرة الأولى والهبوط إلى الثانية كان مرده أيضًا عوامل ذاتية خاصة بأيديولوجية هؤلاء وتصوراتهم عن العمل السياسى، ومدى قدرتهم على استثمار ما جنوه فى المرحلة الأولى أو عدم امتلاكهم لما يسمح لهم بالاستمرار فى اللعبة السياسية.

٣ - أنماط فى دائرة هامش السيطرة: وهؤلاء تتنوع مشاربهم، أصولهم الاجتماعية وأهدافهم، البعض منهم يرغب فى الاحتفاظ بموقعه، ولا يطمع فى حراك إلى أعلى، والآخر يسعى بكل السبل إلى تحقيق هذا الحراك عبر أدوات اجتماعية، سياسية، ثقافية. ولكنهم جميعًا يخشون الهبوط إلى أسفل.

٤ - أنماط تحركت من دائرة المهمشين إلى السيطرة: وهذا النمط مثلته مفردة شديدة الدلالة، لوعيها بقواعد اللعبة السياسية فى مجتمعها المحلى، والمصرى، بشكل عام، إذ استفادت من القنوات اللا شرعية للوصول إلى الثروة، وتواطؤ السلطة السياسية بتركها تنمو، بحيث أصبح من مصلحتها استمرار الأوضاع على ما هى عليه وسعت إلى الوصول إلى دوائر القرار فى القاهرة عبر الصفقات التجارية، ثم حاولت تتويج كل هذا بالوصول إلى المنصب السياسى ليحمى الثروة وينميها ويصونها، وهذا النمط يجهل الفروق الأساسية بين الأحزاب، وطبيعة السلطات واختصاصها، ولكنه يدرك جيدًا شروط اللعبة السياسية، وكيف يمكن اقتحام هذه الشروط، وكيف يستثمر موارده بشكل فعال من أجل الوصول إلى دائرة السيطرة؟.

٥ - نمط افتقد مصادر التمايزالاجتماعى الأساسية، مثل: الملكية، العائلة القوية، وعانى ظلم القانون والكبار، وتماهى مع ثقافته المحلية التى تأبى الذل فى أحد أبعادها، فسعى إلى امتلاك التأثير فى مطقته عبر قانونه الخاص، وهمش القانون الوضعى، ودعم قانونه الخاص بالقوة المسلحة وتصارع مع ممثلى السلطة السياسية على مناطق النفوذ والتأثير، وامتلك عناصر حس طبقى بلورت له رؤيته للعالم من حوله.

٦ - أنماط فى دائرة المهمشين: هؤلاء يتفاوتون فى إمكانياتهم، طموحاتهم، قناعاتهم الأيديولوجية، امتلك بعضهم عنصرًا أو آخر من عناصر التمايز الاجتماعى، ولكنه لا يصلح أو لا يكفى للاستثمار فى إطار اللعبة السياسية. يقنع بعضهم بموقعه، ويأس البعض من إمكانية تحقيق أى حراك صاعد أو يتخذ موقف المتفرج على اللعبة برمتها وينأى بنفسه أو يهمش نفسه فى إطارها، أو يرتمى فى أحضان جماعة دينية، سياسية تعده بالحلم والأمل والحماية، أو يرتمى

فى أحضان أسرة غنية تحقق له الغاية ذاتها أو يتمرد عبر وسائل وأشكال يومية لا تجدى فى تغيير قواعد اللعبة السياسية.

رحلة من السيطرة إلى هامشها ثم العودة إلى السيطرة

العائلة: من كبار ملاك الأراضى قبل ١٩٥٢ ـ تحتكر المنصب البرلمانى منذ بداية العمل البرلمانى فى مصر ـ ذات علاقات نسب ومصاهرة مع عائلات تركية قديمة فى زمن سطوتها، وأيضًا علاقات نسب ومصاهرة مع معظم العائلات المشهورة بالثروة والنفوذ فى المحافظة.

علاقات سياسية بالقاهرة عبر أحد أفرادها.

الجذور عربية أتت مع الفتح العربى لمصر، واستطاع الجد الحصول على كثير من الأراضى التى كانت غير مأهولة بالسكان.

ويقص الأحفاد قصة الحصول على الأراضى، والتى تنفى شبهة الحصول عليها من فلاحين، وإنما تعكس قوة بأس الأجداد،فيقولون:

«إن سيد بلدهم (وهو كبير عائلتهم) وسيد بلد مجاورة لهم كانوا قاعدين يحطوا الحدود اللى بينهم فاتفقوا هنصحى بدرى أنت هتركب على حصانك، وأنا أركب حصانى، والحتة اللى نتقابل فيها هى دى الحدود، لا أنت تعديها ولا أنا أعديها، فتروى حكايتان: الأولى أن كبير العائلة الأولى صحى بدرى وركب حصانه قطع مسافة كبيرة، كان التانى لسه جاى بيتمخطر فى السكة، اتقابلوا فى الحتة دية. حكاية ثانية، يمكن فيها أهواء سياسية علشان يقولوا للبلد التانية إحنا عملنا فيكم كذا لغرض الانتخابا والسياسة، فيقال إن كبير العائلة الأولى ماراحش بعت عدد من العبيد قابل الراجل هناك وقطع رأسه وقضى عليه ولا حدود ولا غيره خلاص قتل سيد البلد يبقى هو كل المساحات ديه بتاعته».

القصة الأولى: تؤكد جدارة الجدود بالأراضى التى حصلوا عليها لقوتهم، أما الثانية فهى توظف اجتماعيًا فى السياسة والانتخابات لمعايرة أهل البلد الأخرى، فالحكايات المروية عن أصل المكان عادة ما تستخدم لتبرير عراقة الأصل والسيطرة على أملاك كبيرة، باعتبار أن هذه الثروة هى نتاج للصراع بين الأسياد

والتى تغلب فيها جدودهم. ولا يشار إلى الأشكال الأخرى التى تدعمت بها هذه الثروة واستمرت وازدادت، والتى يأتى ذكرها غالبًا فى الصورة النمطية عند الآخرين عن العائلة، فيقول أحد من هم فى دائرة المهمشين: «كانوا مسئولين عن البلد كلها، وجوة إية كانت جوتها (قوتها) إية ضابط النقطة، صحبات المأمور لهم سكة معاه، أى حد يكلمهم يجروا على المأمور، فالمأمور يشوف له أى تهمة، فكانت الناس تتجى شرهم من الوجهة دية، وكان عندهم أراضى، كمان هم كانوا فى البرلمان» - أى أن الثروة الممثلة فى أراض، وأيا ما كان مصدر الحصول عليها سواء منح من الحكام أو غيره، تدعمت عبر الصلات مع الأجهزة الرسمية وأيضًا عبر المناصب السياسية - «والشراء من الفلاحين غير القادرين كانوا يموتوا فى الأراضى، يعنى كل اللى معاه فلوس زيادة يروح يشترى أراضى من الفلاحين اللى مش قادرة تزرع، ما هو فلاح مش قادر يروح لأكبر واحد فى البلد اللى يقدر يقول له أنا عايز أبيع الفدادين العشرة دول، عايز أبيع العشرين على بعض والناس كانت قلة يعنى مافيش اللى يجيب الماكينة اللى تسقى له، لكن إحنا مع كل جديد أول ماجه عصر البخار، جبنا ماكينة وهكذا مع كل جديد».

فالسيولة المالية لدى العائلة الكبيرة وسوء حالة الفلاحين كانتا وراء الحصول على المزيد من الأراضى، لصالح العائلة الكبيرة، أيضًا لقدرة على استعمال الآلات المتطورة. وظل المنصب السياسى فى هذه العائلة ومازال، فالبعض مارس العمل السياسى وراثة لمنصب الأب البرلمانى: «فى الجنازة لجيت كل العيلة جالوا لازم ابنه يدخل مكانه دخلت الدائرة وأنا أجهل ل شىء وهم يجهلونى، ونجحت بمساعدة أصدقاء والدى وفاء لصديقهم».

فالعمل السياسى وتمثيل الدائرة جاء عبر تحالف مع من هم فى دائرة السيطرة الذين ارتبطوا بعلاقات مصالح مع الأب، واستمرت تلك العلاقة مع العائلة، أما من هم فى دائرة المهمشين فلم يكن لهم أهمية فى هذا السياق: «أنا كنت باجى القرية هنا ألبس جوانتى لما أسلم عليهم بايدى، بينفوا بايديهم ويجوا يسلموا وشايفهم وأنا بره، وما أجعدش على الدكك اللى عاملينها الناس، بجوا يجيبوا لى كرسى خوفًا من الحشرات، كانت كثيرة، ألاجى نفسى فى وسطيهم».

أما هؤلاء فلهم أدوار أخرى: مثلاً استخدامهم فى الصراعات مع من هم فى دائرة السيطرة معهم والحكاية التالية تؤكد هذا: «إحنا كنا ضد سعد زغلول لأنه افترى وبجى دكتاتور فالمدير جمع الجميع علشان ينظم زيارة لسعد زغلول، ففلان باشا جال له لى طلب، أول كل حاجة أن الوفديين يتعهدوا أن سعد ما يجيش هنا ويشتمنا، إذا كانوا يجدرو، إحنا نرحب بيه كمصرى، فنطوا الوفديين جالوا، إحنا مانجدرش نملى على الزعيم ما يجوله، جالوا إذن مش هيحط رجله فى أسيوط خالص. كان لسانه وحش جوى الخونه مش عارف إيه، الأشرار. أدى المعارضة بتاعته، المهم حطوا الصوان. وجم يوم الزيارة جابواطلبه وناس من الفلاحين عندنا وجال لهم الباشا، ما حدش يمسك عصايه ولا بندجيه، جالوا أمال نضربهم بإيه، جال اجطعوا جريد النخيل، مش عايز حد يتعور، عايزهم يجروا بس، وده اللى حصل، جلبوا الصوان، وجروا اللى فيه، فالمركب اللى عليها سعد راحت لافه وراجعه البر التانى».

مارس هذا العضو العمل السياسى واستمر فيه حتى مجىء يوليو ١٩٥٢ ويبرر بعض أفراد العائلة أهمية المنصب السياسى بأنه نتاج لغلبة العنصر العربى الذى يميل إلى السيطرة، وأيضًا لتدعيم الوضع الاقتصادى: «كان عندهم الناحية السياسية تخدم الناحية الاجتماعية والمالية، كمان الطابع العربى غالب فيهم، لأنهم أصلاً من الجزيرة العربية، يحبوا التكاتف، يحبوا التكاتف، يحبوا الجوة، يحبوا السيطرة والغلبه، لازم يسيطروا على مساحة كبيرة من البلاد وعدد كبير من الناس، لدرجة إنهم كانوا يشتروا العبيد من السودان ويعملوا لهم بلاد هنا ويجوزوهم لبعض علشان يخلفوا ويبجوا جيش».

أيضًا تدعمت الثروة بالنسب والمصاهرة، وذلك منذ بداية نشوء العائلة، وسار النسب فى اتجاهين: مع عائلات تركية، مع عائلات عربية «تزوج الجد من ابنة الأغا التركى، فأصبح للراجل ده شأن آخر، ليه لأنه كان وحدانى، فكان مغلوب من أولاد عمه، أرض كتيرة بس فين الورثة، فلما اتجوز الست التركية خلفت له وفى نفس الوقت أديته العزوة، يجى جريب من الحكام، مدام جريب من الحكم، يبجى الفلاحين دول ولاد عمه يعتبروا فلاحين بالنسبة إليه، هو كده اترجى

وعدى المرحله دى خالص، المأمور يخطب وده، ومدير لمديرية يخطب وده، طبعًا الفلاحين ماكانوش يعرفوا الكلام ده خالص يوم ما يزورهم ظابط كأن زارهم النبى، فما بال الحكومة كلها بجت عند الجدده، أصبح بالجوازة دى حاجة تانية، وانكسح جرايبه الطمعانين وهو ركب من فوجههم اللى كانوا بصين له على أنه لجمه سايغة، وصلته الست التركية، فجرايبها التراكوه نزلوا بتقلهم بجى».

لقد حصل له حراك هو بثروته عبر هذه الزيجة إلى دائرة السيطرة ومن ثم تمايز عن آخرين، داخل نفس العائلة.. وتدعم وضعه من خلال الصلة بالحكام، فلم يكن مجرد زواج من أجل الإنجاب والميراث وإنما الوصول إلى دائرة السيطرة، فالجد الذى تزوج بعائلة فلاحين قيل فيه: «بجى الراجل أبيض وطويل وكان محتضنينه الحكام فى القاهرة. ابن بنتنا نائب على طول، والكلمة اللى يجولها فى مصر تمشى يتجوز من واحدة من الفلاحين علشان الخلفه».

إن الأحفاد يعيدون قراءة سيرة الأجداد. ويعيدون كتابة تاريخ عائلتهم فى ضوء ما يتمثلونه من قيم ومن صور نمطية عن الذات، وعن الآخرين. والآخرون يتمثلون الآن فى ثورة يوليو ١٩٥٢، والفلاحين، والأغنياء الجدد، فسرد التاريخ مصبوغ بأيديولوجيتهم الحاكمة لهم اليوم: أما ثورة يوليو، فقد كانت العامل الطارد لبعضهم من دائرة السيطرة إلى هامشها سواء عبر العمل السياسى أو عبر قوانين يوليو، فالبعض رفض التحالف مع النظام السياسى الجديد؛ لأنه يفتقد الشرعية من وجهة نظره: «أنا من يوم ما حفنه من بتوع مصر استولت على البلد كأنها عزبة يومها سبت السياسة».

«أنا اعتبرت الناس دول مغتصبين، ليه أنا ظابط فى الجيش وحلفت اليمين للملك، الملك وحش بطال مش أنا اللى أحكم عليه، اللى يحكم عليه الشعب يبجى هو اللى يجدر، لكن أنا ما استغلش إن أنا ظابط ومعايا عساكر تحت إيدى أستغلها وأستولى على البلد».

وأيضًا لا يمثل الفلاحون فى هذه الفترة أصحاب المصلحة الحقيقية فى البلاد: «أنا سمعت فى خطبة للباشا قال على الوفديين إنهم ذوو الجلباب الأزرق

يعنى فلاحين، أما الأحرار الدستوريون فهم ذوو المصالح الحقيقية فى البلاد، يعنى معناها أن دول رعاع، ودول هم أصحاب المصلحة فى البلد».

إن القوة التى جاءت مع يوليو هى غير شرعية من وجهة نظرهم. فالشرعية لا يملكها الجيش ولا يملكها الفلاحون أو من يدَّعون تمثيل الفلاحين سياسيًا، وإنما يملكها فقط الملاك وأصحاب الأراضى. والفلاح عليه العمل، وعلى المالك توفير كل احتياجاته، وفى الوقت ذاته استخدامه فى الانتخابات، والمعارك والأفراح: «ما دام الباشا يوفر للفلاح احتياجاته، ماذا يريد أكثر من هذا، فالباشا مسئول مسئولية كاملة عن الفلاح، كان يروح للفلاح كل شىء فكان الفلاحين يشتغلوا وفى نفس الوقت عندهم اكتفاء ذاتى فى بيوتهم مش لازم يكون مالك علشان يعيش، لأ أبدًا أجير برضو وكل شىء عال العال، ومديهم أفدنة من عنده يبنوا بيوتهم عليها علشان يبقى الشغل جنب الزراعة».

«المالك بيجول عليهم دول رجالتى فى الانتخابات، فى المعارك، فى الخناج وحتى فى الأفراح، لما أروح أهنى الباشا اللى فى العزبة اللى جانبى باخد رجالتى معايا، عزوه وجوه ما حدش يفكر يجور عليه لأنه عارف أن وراه جيش».

أما ثورة يوليو فقد كسرت هذه العلاقة: «لأن زعيمها عمل مبادئ عاوزه تصغر الكبير وتكبر الصغير ده مش بالعافية، ارفع رأسك، أهو رفع رأسه، والعامل ضرب المهندس».

رفض البعض التحالف مع النظام السياسى الجديد، حيث رأى عدم شرعيته فخرج من دائرة السيطرة إلى هامشها، ولكن مناوئًا لها، وفى الوقت ذاته محاولاً تطوير رأس المال الاقتصادى منوعًا مصادره بدلاً من الاقتصار على الأرض ـ التى طبقت عليها قوانين الإصلاح الزراعى ـ متجهًا نحو الأعمال التجارية مستفيدًا من الصلات المؤسسية:

«عملت محل تجارى وروحنا كابسين على الشركات، مثلاً مين يبيع كذا بيصنعها المصنع الفلانى نروح لرئيس الجمعية نجول له، عاوزين التوكيل، يجول يا سلام مش حلاجى حد زيك بكرة تكتب العجد وهكذا». وعندما ضيقت الحكومة

الخناق على نشاطه التجارى عاد للأرض مرة أخرى.

لم تترك العائلة المنصب السياسى، فناله أحد أعضائها الذين تحالفوا مع النظام السياسى الجديد.

أما الأرض التى طبق عليها قانون الإصلاح الزراعى، فعاد بعض منها أيام السادات بإشارة خضراء منه، وهى الأراضى التى وزعت على عساكر اليمن، أما التى استولت عليها الدولة، فقد استخدمت فى مشاريع كبيرة، واستبدلت الأرض المستولى عليها من العساكر بوظائف لهم أيضًا، فاستفادوا فى ذلك من العلاقات المؤسسية.

«لما أنور السادات جه، وكان بيغسل الأخطاء بتاعة عبد الناصر، فمسك العائلات الكبيرة فى الجمهورية وابتدا يزورهم، وزار عائلتنا وقال لهم عفا الله عم سلف، فطلبت العائلة الأرض من رئيس الوزراء، فقال لهم بس من غير دوشة ولا صداع، قالوا لا احنا هنعملها سكيتى ادى له النور الأخضر، استنوا لما المحاصيل الشتوية، وجاب كشف المستأجرين يقول يا فلان أنا عايز الأرض يقوله الفلاح لا القانون اداهالى يقول له ماشى اتوكل على الله يكون الرجل يمكن ما وصلش بيته وتصدر الأوامر للجرارات الزراعية تروح تحرث الأرض وتخضرها فى ليلتها والراجل ما يدراش حاجة يصبح يسمع أن الأرض اتخضرت ييجى يا بيه طب وظف الواد يقول له طيب وفعلاً يشغله، خد أرضه إلا اللى تحت ايد الحكومة، وخد أرضه ووظف اللى قدر يوظفه وراضى اللى قدر يراضيه».

لقد سمح من هم فى دائرة السيطرة على مستوى المجتمع المصرى ككل لهؤلاء باستعادة أرضهم من الفلاحين الصغار، ولكن دون المساس بهيبة الدولة أو بما وضعته تحت يدها من أراض.

أما الفلاح فهو اللئيم، الكسول، الذى لا يجدى معه سوى استعمال القوة فى أكثر صورها صراحة.

«الفلاح ده كداب، ما عندهوش دين ولا رحمة، ويسرق مال النبى حتى بين الفلاحين وبعضهم، فكل فلاح عارف بيخرس لما يشوف الظابط على طول أو

يشوف حتى عسكرى بخرزانته. هو كان عنده دين علشان يدفع الايجار وهو بيكسب أديه ٥٠، ٦٠ مرة فى زرعتين، ده بيروح الفلاح الكسول كمان يأجر الفدان اللى مستأجره من الباطن وياخد فلوس على الجاهز وهو نايم فى البيت، وأتارى المستأجر اللى بينى وبينه عقد ما بيروحش خالص ومأجرها لحد تانى، وسافر السعودية والا الخليج».

وقد حسم القانون الجديد للأراضى صيغة العلاقة بين الملاك والمستأجرين التى تمت بموجب قوانين الإصلاح الزراعى، فالفتوة الذى وقف بجواره قديمًا قد أصبح ضده الآن:

«بقول له يا بنى الفتوة اللى كان واقف معاك أصبح النهاردة واقف ضدك، الحكومة الجايرة الضالة اللى عطيت لك الأرض واديتك مؤبد ليك ولعيالك وعيال عيالك».

فالصورة النمطية التى يملكها هذا النمط عن الفلاح أنه ليس من الضرورى أن يكون مالكًا ليعيش، وعندما أصبح مالكًا فهو كاذب وسارق ولئيم وكسول. وقد دخل دائرة الملكية عن طريق حكومة جائرة فتوة، أما عهده الذهبى فهو حينما كان المالك مسئولاً عنه مسئولية كاملة، وكان هو أداته فى الصراع وفى المجاملات مع من هم دائرة السيطرة، أما عن الأرض التى جاءته بموجب قانون الإصلاح الزراعى، فقد بارت وتفتتت ومن ثم تدهور الإنتاج الزراعى: «الراجل اللى ما عندهوش اللى يعاونه فى الخمس فدادين زاح متجوز تانى علشان يخلف، علشان خاطر الخمس فدادين، مات الرجل أصبح عنده عشرين عيل، انقسمت عليهم الخمس فدادين، كل واحد طلع بشوية قراريط، الباشا كان بيزرع كل سنة ٦٠٠ فدان قمح على بعضه، النهارده ما حدش عنده ٦٠٠ فدان حجر واحد، يعنى الماكينة تمشى فيها بعد ما جمال عبد الناصر فتت الملكية».

إن دخول فئات جديدة إلى دائرة الملكية يعنى انتقاصًا من إمكانية القائمين فعلاً داخل هذه الدائرة من القيام بتطوير الإنتاج الزراعى. ومن ثم فهذه مبررات لطرد هؤلاء القادمين الجدد بموجب قوانين سياسية. أما من حصلوا على ثروات

عن طريق مناصب سياسية وتنفيذية فهؤلاء لا أصل لهم: «فلان ده عمه كان بائع جصب فى الطريج العام وبعدين بعد الثورة استولوا على عمارات وأملاك».

والأغنياء الجدد هم تجار مخدرات، لا أصول لهم.. وهم يحاولون التشبه بهم فى بناء منازلهم. ويتسمون باللا كرامة وبخاصة فى سبيل جمع المال.

«أنا بحتجره، وجلت له إن الدنيا ليست مادة فقط، المادة آخر شىء فى الدنيا، وهى اللى بتودى للزعل والخصام والحروب بين الدول. وبعدين كل إنسان له نهاية، لما تيجى النهاية بتاعته هياخد إيه معاه، والكفن ليس له جيوب، هتاخد إيه.. عيش بكرامتك.

يتفتنوا فى الكذب، مش عيب تكذب دى شطارة مش عيب تسرج دى فهلوة». أولئك هم الأثرياء الجدد وهذه هى أخلاقيتهم من وجهة نظر هؤلاء.

استطاع بعض الأفراد داخل العائلة، ومن خلال التحالف مع النظام السياسى بعد ١٩٥٢ الاستمرار فى المنصب البرلمانى، وآخرون أمكنهم الاستفادة من العلاقات المؤسسية لتنمية ثروتهم بعد قوانين الإصلاح الزراعى فى اتجاهات جديدة مثل الأعمال التجارية، وظلت قصور العائلة باقية تعلن عن سطوتها التى كانت، ومازالت، وجاء قانون الأراضى الجديد ليعلن تصفية نهائية لقوانين الإصلاح الزراعى، فاسم العائلة مازالت له سطوته وقوته، ونسمع أحد المهمشين يقول:

«الكرسى لا محاله لهم، فعيلتهم فى البرلمان منذ ٦٠ سنة أبًا عن جد ولا بد أن ينجح، فهم عيلة اجطاعية كبيرة، أخذت الثوره منهم كتير أراضى كتير، والانتخابات مضمونة لهم».

فالصورة النمطية الشائعة عنهم أن هؤلاء يملكون مقومات السيطرة من زمن قديم، حيث يملكون الثروة والمناصب السياسية، ومن ثم فلن يخرجوا من دائرة السيطرة. ويؤخذ الأمر على أنه مسلمة. فالوجه الآخر لما يقوله بورديو حول أن «الذين ينأون بأنفسهم يشكلون جزءًا كبيرًا؛ لأنهم لا يعترفون لأنفسهم بالصلاحية فى ممارسة السياسة، فالتمثيل الاجتماعى للصلاحية أو الكفاءة الذى أوكل إليهم

يصير استعدادًا لا واعيًا، أى ذوقًا، وبذلك يتواطأ الذين يتأون من تلقاء أنفسهم على نحو ما مع عملية إبعادهم، وهى عملية يعترف ضحاياها أنفسهم بشرعيتها»[٣].

الوجه الآخر لها هو أنهم - ومن خلال التمثيل الاجتماعى للكفاءة والصلاحية فى ممارسة السياسة - لا يتأون بأنفسهم فقط، ولكنهم يتحدثون عن المسيطرين باعتبار أن سيطرة هؤلاء بما يملكونه من مواصفات تعد أمرًا بديهيًا لا يناقش.

إن العائلة - بما تقدمه من صورة عن ذاتها، وصور نمطية عن الآخرين - تصنع خطابًا يضفى شرعية على ممارستها للسيطرة، ويدعم بعض من هم فى دائرة المهمشين شرعية هذا الخطاب بالاعتراف بموقعها داخل دائرة السيطرة باعتباره إحدى البديهيات، من حيث إن التاريخ يؤكد هذه السيطرة «العيله فى البرلمان منذ ٦٠ سنة أبًا عن جد، ولا بد أن ينجح».

وهو شكل من أشكال القبول بسيطرتها مغلف بيأس المهمش من أن تفقد هذه العائلة مكانتها وموقعها، «فهى عيلة إقطاعية من زمان»، كما أن من وظائف الصورة النمطية قناعة المسيطرِ بأنه يمتلك الشرعية التى هى تعنى فعليًا هيمنته على من هم فى الدوائر الأخرى، وذلك لأن القبول بسيطرتها ليس مبعثه قناعة المهمشين بأنها تستحق ذلك، ولكن لأن ذلك هو ما حدث منذ القدم، فلا بد أن يحدث الآن، فلا شىء تغير فى مقومات السيطرة فى المجتمع التى أصبحت من البديهيات، والتى تنقل عبر عمليات التعلم الاجتماعية. ولا يقف المرء عندها كثيرًا فقد درج على هذا، والمفارقة أن هذا النمط من إدراك المسيطر يتماثل مع نمط آخر لإدراك الأولياء لدى بعض المهمشين: حينما تتردد دائمًا مقولة: «إحنا طلعنا لجنياهم كده نا طيبين، هو حد بيسأل عن راجل طيب». ربما ينتمى هذا إلى ما يطلق عليه جيدنز «الوعى العملى» Practical Consciousness.

«وهو ما يكون محفوظًا فى الذهن، ولا يتساوى هنا مع ما هو معروف عن وعى، فالوعى العملى هو التنوع الوافر للنماذج الضمنية للتعرف على كيفية

الاستمرار فى السياقات الخاصة بالحياة الاجتماعية، وهى تمارس بوصفها روتينًا أو سمة ضمنية للسلوك اليومى»[٤].

وقد اتسم الحد الفاصل بين دائرة السيطرة ودائرة هامش السيطرة، ثم العودة مرة أخرى إلى دائرة السيطرة بالمرونة فى هذه الحالة، ومما ساعد على مرونته عدة عوامل مثل: القدرة على تنمية الثروة بعد قوانين الإصلاح الزراعى، وذلك بالاتجاه إلى مجالات اقتصادية جديدة، تحالف البعض سياسيًا مع النظام السياسى رغم تطبيقه لقوانين الإصلاح الزراعى عليهم، ثم التحولات السياسية بعد ١٩٥٢ ورجوع بعض من الأراضى السابقة والاحتفاظ بالمنصب البرلمانى، ثم الاحتفاظ بعناصر رأس مال رمزى، مثل القصور، التى تمثل شاهدًا على تمايزهم وافتراقهم عن أهل القرية، الذين مازال البعض منهم يحلم بتخطى هذه الأسوار وعبورها. قال سائق تاكسى عندما عبر بى بوابات أحد هذه القصور: «كان نفسى من زمان أعدى البوابات دى وأشوف اللى جواها».

ويسعى آخرون من الأغنياء الجدد إلى إعلان وجودهم كمسيطرين من خلال بناء منازل شبيهة بمنازل هؤلاء وإحاطتها أيضًا بالأسوار التى تفصلها عن القرية وتصبح هذه الأسوار مدارًا لحكايات متعددة حول ما يحدث وراءها. حيث تشكل هذه الحكايات صورة المسيطر لدى المهمشين بالإضافة إلى ما سبق، ومما جعل حد الخروج من دائرة السيطرة مؤقتًا والرجوع إليها مرنًا هو الصورة التى يحتفظون بها عن ذاتهم وعن الآخرين وذلك عبر خطابها عن الثروة ومصدرها فخطابهم حول أصولهم وأنهم يملكون الثروة والسيطرة أبًا عن جد، راجت داخل خطابات المهمشين الذين يرون أن هؤلاء «ولاد أصول مش زى بتوع النهارده ورثوا ثروتهم أبًا عن جد مش واطيين مالهمش أصل». فوارثة الثروة مازالت لها قيمة دون السؤال عن كيفية تكوين الثروة منذ البداية. وذلك فى مقابل من جمع ثروته حديثًا، ولأنه حديث، فمصادر الثروة معروفة، وبخاصة غير المشروعة منها. أما ميراث الثروة فيعود إلى تاريخ قديم لا أحد يهتم بدقة بكيفية نشوئها. وهذا أيضًا يدعم مشروعيتها فى السيطرة لدى فئات من المهمشين.

فمازالت هناك قيم تستبطن داخل بعض فئات المهمشين حول الأصل، والأصل هنا قرين بقدم امتلاك الثروة والسلطة، وهى قيم مبررة لسيطرة بعض من هم فى دائرة السيطرة، ولكن ـ كما سنرى فيما بعد ـ فئات أخرى تعطى للأصل معانى مغايرة مرتبطة بأشكال أخلاقية بصرف النظر عن الثروة والسلطة.

شكل آخر داخل دائرة السيطرة.. خرج منها مؤقتًا ثم عاد إليها مرة أخرى، ولكن كانت عوامل دخوله هى ذاتها العوامل الطاردة للشكل السابق، فمن خلال قوانين المشاركة السياسية ونسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين أمكنه الحصول على منصب نيابى واستمر فيه حتى الآن مع فترة استثنائية ابتعد فيها عن المنصب، ثم عاد مرة أخرى.

العائلة.. مع مجىء ثورة يوليو ١٩٥٢، كانت أكبر ملكية فيها لا تتعدى ثمانية أفدنة ـ ارتبطت بعلاقات نسب ومصاهرة مع عائلات ذات اسم فى المكان، استحوذ أحد بيوت العائلة على منصب فى الاتحاد الاشتراكى واستمر يتنقل منه إلى كل الأشكال البرلمانية التى تلته.

وأمكن لبيت آخر داخلها ـ عبر امتلاكه لكتائب مسلحة من الرجال ـ الاستيلاء على كثير من الأراضى من بعض المستضعفين.

استفاد البيت الأول من قدرة البيت الثانى على تشكيل الكتائب المسلحة فى حماية الانتخابات من التزوير، حتى تضمن المنصب للبيت الأول، ويقال أيضًا فى بعض الأحيان إن هذه الكتائب قد مارست التزوير بنفسها، واستفادت من الحماية السياسية التى وفرها لها البيت الأول المحتفظ بالمنصب السياسى، وازدادت ثروة العائلة من خلال تأجير المزيد من الأراضى، وينطبق على هؤلاء القول: «إن الملاك هنا أضعف من المستأجرين».

فالقيمة الاجتماعية للعائلة تأتى من: الأرض والمنصب وبخاصة السياسى واستمراريته، فقليل من الملكية فى البداية مع كتائب مسلحة تملكها العائلة يمكن أن تخلق اسم عائلة وبخاصة على مستوى القرية، أما المنصب السياسى ففعاليته تأتى على مستوى أكبر من القرية، تتخطى المركز إلى المحافظة ككل.

ولكن الكتائب المسلحة التى يملكها أحد بيوت العائلة، وإن كان يحمى ويصون بل ويساعد على امتلاك المنصب السياسى فى لحظة، فهو فى لحظة أخرى كفيل بالمساهمة فى الإبعاد السياسى وفقد المنصب، بخاصة إذا ما استخدمه المنافسون لهم. فوجود كتائب مسلحة للعائلة يعنى دخولها فى خصومات ثأرية قوية.. (والثأر قيمة غير مستهجنة على المستوى المحلى، ولكنها مستهجنة على المستوى القومى) ومن ثم يمكن للمنافسين استخدامه كموضوع للتشهير على المستوى القومى لضرب تحالفات العضو السياسية مع من هم فى قلب العملية السياسية فى القاهرة، حيث يصعب دمجهم بصورة من يتحالف مع هؤلاء المتورطين فى خصومات ثأرية، والتحالفات السياسية مع بعض من هم فى قلب القرار السياسى فى القاهرة له أهميته القصوى فى الحفاظ على المنصب السياسى داخل المحافظة.

والحفاظ على صورة المسيطر تستلزم بناء بيت ذى مساحة واسعة، فهذا أحد مظاهر القوة فى القرية؛ أى مساحة المنزل وشكل بنائه.

أيضًا الحرص على تقديم الخدمات داخل القرية:

لابد من سمات خاصة تساعد الفرد على الوصول للمنصب السياسى وأساسها الحركة والشعبية وارتباطهم بتقديم خدمات، إذ أن اسم الأسرة غير كافٍ للدخول للعمل السياسى.

ولم تمنع علاقات النسب والمصاهرة التى أقامتها تلك العائلة مع عائلات خرى عريقة فى الثروة، من أن يقال عن هذه العائلة: «ما هم إلا فلاحون استولوا على الأراضى بالقوة».

فكيفية الحصول على الأرض هم معيار مهم فى التقييم الاجتماعى للعائلة، فرغم امتلاكهم للأرض (عن طريق التأجير والملكية ـ الكتائب المسلحة ـ المنصب السياسى والمصاهرة مع عائلات ذات تاريخ قديم فى المكان)، فإن كل هذا لا يكفى لدى عائلات أخرى منافسة لهم فى المكان «علشان نجول إن دول لهم أصل».

إن إلقاء الضوء على كيفية الحصول على الثروة ضرورى فى تقييم العائلات المتنافسة على دائرة السيطرة لبعضها البعض، حتى تثبت إحداها أحقيتها فى السيطرة استنادًا إلى وراثة الأرض وليس الحصول عليها بقوة السلاح فى التاريخ القريب. وينطبق الشىء نفسه على التعليم.. حينما ينتقص من قيمة هذه العائلة الاجتماعية: «ما فيهاش حد متعلم كلهم جهلة».

ولكن تشكل لدى البيت الأول صورة نمطية عن الآخرين، سواء ملاك قبل ١٩٥٢ أو الأغنياء فى السبعينيات أو الجماعات الدينية:

«بعد رحيل عبد الناصر ومجىء السادات، أتت فئة جديدة أغتنت من العمل فى كل شىء، كما عادت الفئة التى سبق تصفيتها فى عهد عبد الناصر وذلك بعد تصفية الحراسات والقضاء على الحجر السياسى، والصراع الآن هو بين الفئتين الأولى والثانية، وصراعهما الأساسى هو على المناصب السياسية والتنفيذية، والمال هو أداتهما فى هذا الصراع، ولكن تظل هناك جماعات طبقية عانت فى كل العهود، حاقدة على الاثنين وهى التى تشكل جسم الجماعات الدينية الآن، فهدف هذه الجماعات هدف سياسى وإن كان يتم تحت اسم الدين. والفئة التى أغتنت فى السبعينيات كانت مسئولة عن انهيار الذوق العام فى الفن والفكر، وإنهم عائلات كانوا فى القاع وأصبحوا فى القمة، ولكنهم مازلوا فى القاع فكريًا».

ولكن هؤلاء الأثرياء الجدد يسخرون من ادعاء هذا النمط الثقافة والفكر.

«هو احنا هندخل الأوبرا نضرب مزيكا وإلا نرجص، إحنا عايزين اللى يشوف مصالحنا».

كل هذه الصراعات على مستوى الصور المتبادلة، ولكن عند الصراع على المقاعد البرلمانية، فكل فئة من الفئتين تلجأ إلى نفس الأساليب: التحالفات السياسية مع القاهرة، الكتائب المسلحة، الرشاوى للناخبين... إلخ.

أيضًا بالإضافة إلى المنزل الكبير لذى يحرص عليه هؤلاء، فهناك الاحتفاظ بالأوسمة والنياشين التى جاءت نتاجًا للعمل السياسى، فهى بمثابة رأس المال الرمزى الذى يمتلكه العضو، ويلعب دورًا على الصعيد المحلى، بخاصة بين بعض

المهمشين فى تبرير سيطرته وإعطائه الشرعية: «لما تروحى تلاجى داره كلها نياشين وصور مع عبد الناصر والسادات». ويقول هو عن تجربته السياسية:

«جعدت سنة فى المجلس لا أتحدث، أسمع بس، وأتعلم أمتى أناور، أمتى اسكت، أمتى أتكلم، واستفدت كتير من مكتبة المجلس علشان أتثجف، ومن أيام الاتحاد الاشتراكى، تعلمت إن لازم الواحد يكون له فكر سياسى، لكن الممارسة السياسية الفعلية هى من أجل المناصب وليس من أجل برامج وأهداف».

ما يقال ويعرف عنه أنه مهتم بالفعل بالمعرفة، ومثقف سياسيًا، وذو رؤية فى تحليل الجماعات الاجتماعية فى المجتمع من منظور طبقى. ولكن ممارسته السياسية لم تخرج عما هو متفق عليه ضمنيًا كأسس لهذه الممارسة فى المجتمع، فالخطاب المعلن ـ بلغة جيمس سكوت ـ للمسيطر هنا يتناقض مع الشكل الفعلى لممارسته السياسية. فالخطاب ينتمى إلى مرحلة استفاد هو منها سياسيًا، وكان يتسق مع موقعه الطبقى فى تلك المرحلة، ولكن رغم تغير موقعه الطبقى من خلال المنصب السياسى، فلم يتغير خطابه المعلن، وظل هو الأداة التى يحاول من خلالها أن يعلن تمايزه عن الآخرين المنافسين له الآن فى دائرة السيطرة. فى الوقت ذاته الذى يمارس فيه ـ السياسة بنفس أدوات هؤلاء الذين يرفضهم فى خطابه المعلن: الكتائب المسلحة التى تحمى وتصون المنصب السياسى، فى شراء المنصب بالمال (فى صيغة التبرع للحزب، تقديم الرشاوى للناخبين فى صورة خدمات) التحالف مع بعض من هم فى قلب العملية السياسية فى القاهرة.

فهو يدرك على المستوى القومى: «لا تنتظروا خيرًا من المجلس الجديد، فهو مجلس الرأسماليين»، ولكنه لا يتنازل عن القوة والسيطرة فى مجتمعه المحلى.

أنماط داخل دائرة هامش السيطرة

يحوى هامش السيطرة تنوعًا كبيرًا، فهو ليس هامشًا واحدًا، بل هوامش متعددة داخل ذات الدائرة، بينها تحالفات، وصراعات، ورؤى متناقضة ومتوافقة، وإن كان ما يجمع أصحابها هو الوقوع فى إطار الدائرة نفسها.

١ - الصورة الأولى

عائلة ذات جذور تركية.. فقدت كثيرًا من الثروة والمناصب ولم يتبق لديها سوى قليل من الثروة واسم العائلة المحفور فى الذاكرة، والمنقوش على لافتات الشوارع. ومازالت تجتر الذكريات حول ما كان، حيث يتحول التاريخ إلى رأسمالها الرمزى وتأمل فى العودة إلى دائرة السيطرة باستعادة الثروة من خلال البحث فى المكلفات القديمة، توظف ما تبقى لها من علاقات مؤسسية واجتماعية. يروى الأبناء والأحفاد قصة العائلة التى: «جاءت مع جيش سليم فى فتح مصر، وكانت مصر فاضية خالص وتعداد السكان حاجة ضئيلة جدًا، وكانت الأرض ييجى النيل يغطيها وينسحب عنها ما تلاقيش حر يزرعها وهكذا اللى كان يزرع يزرع براحته لو قدر.. وجدنا كان راجل واصل مع الحكام، راح الحاكم ادى له ٣٠٠ فدان فى قنا ماسكة من الوادى وحتة من الصحراء، الحاكم يدى زى ما هو عايز، ما هو يقول مصر كلها بتاعتى، وطبعًا له الناس المقربين له، فالراجل ده كان ممثل الخديو فى المنطقة وكان له رتبة «الكاشف» فالأصل فى الثروة جاء مع الحكم، وليس ممارسة أى مهنة:

«إحنا حكام حكام، لا تجاة ولا غيره، دول حكموا وملكوا».

فالثروة التى مصدرها الحكم هى التى تعطى لصاحبها أصلاً رفيعًا، وإن كان هذا لا يمنع فى نظر الأحفاد أن بعض الجدود قد صانوا الثروة واستثمروها بطرق متقدمة: «الراجل التركى ده كان تقدمى جدًا، أول ما جات البوابير البخارية من إنجلترا كان من أوائل الناس اللى عملوا البوابير البخارية الضخمة تدار بالفحم، ولما ما يلاقوش فحم يعملوها بالبوص، ولما ما يلاقوش فحم يعملوها بالبوص، ولما ما يلاقوش بوص يعملوها بالتبن، وأول ما عصر البخار إنتهى راح جاب المكن الديزل».

والبعض الآخر أنفق على الأعمال الخيرية ووقف الأراضى، أو أنفق على كل ملذات الحياة «كانوا ناس بتوع دنيا يحبوا يرفهوا نفسهم على الآخر».

وتلتقط النساء هذا الخيط وهو الإنفاق لتنسج من خلاله قصة سيادتهم، فالإنفاق البذخى هو معيار تميزهم عن الآخرين، وهو الدال على الأصل الرفيع

وهو ما يعبر عنه أحد النصوص التى استعان بها بورديو فى كتابه (الرمز والسلطة) فيقول النص: «أن تكون نبيلاً معناه أن تبذر، وأن تكون مرغمًا على التظاهر، وأن يكون محكومًا عليك بالرفه والبذخ، فالتميز عن الفلاحين كان نقيض التفوق عليهم طبقيًا، وذلك بالتظاهر بالتفوق عليهم فى الكرم والسخاء»[٥]. وتحتفظ النساء بذاكرة قوية فى هذا السياق:

«إحنا شفنا عز مافيش حد النهاردة يقول إحنا شفنا عز زيه، كانوا حكام البلد وكانوا أكتر من الملوك كان البيه يخرج بعربيته بستة خيول ومصفحة بالدهب واليسرج بتاع الحصان مرصعة بالياقوت، ما كانش يركب غير العربية دية، وما حدش طبعًا يفوت فى الشارع خالص، وكان يجرى وراها العبيد الأمشجية.

ولما الملك فاروق جه أدى له عمى هدية الحصان باللجام الفضة، وبالليل لما البهوات يسهروا فى الشارع ما تلاقيش مخلوق يعدى فيه، وكانوا يجيبوا الصيته من مصر.

والفلوس بتاعة البيه يحطها فى طشوت الغسيل وكل يوم عزومه للناس الكبار - مدير أمن، مأمور، يومى خروف، يعنى ما تقوليش كدب ده غير الحمام والفراخ والويسكى، لكل واحد رزازه مش إزازه واحدة للكل لا لكل معزوم إزازه وعلبة سجاير».

وفى الجنازات عندنا، البنات كانوازى الفرح لابسين أبيض وبالشمع وكنا نجيب أشولة جوز ولوز وبندق وفستق، نقعد نأشر وناكل، حتى المدفن عندنا كأنه بيت تحبى تقعدى فيه مفروش سجاد. وفى القصر الكبير بتاعنا نلاقى الأوضه الحمرا، اللى هى أوضة الراديو كل حاجة فيها حمرا الستائر والسجاجيد كله. والخدامين ما كانش لهم عدد.

والبيه كان يربى ديوك رومى علشان يتراهنوا عليها لما يحبوا يتسلوا وكان بيوكلهم بيض والديك اللى ينهزم يروح دابحه.

وكل قمصانه وبدله من فرنسا، واحنا ما كناش نروح محلات، أصحاب المحلات بيجوا لنا البيت علشان نختار اللى احنا عايزينه».

فالذاكرة تحوى تفاصيل العز كما عاشوه فى الحياة اليومية من مأكل وملبس ومسكن.. إلخ فهذه الصورة هى صورة الحاكم لديهم، هو الذى ينفق ويبذخ على سلع الرفاهية، وكانوا يعيشون فى المدينة، أى ليست لهم جذور فى القرى، ومن ثم لم يكن الحرص بالدرجة ذاتها على شراء الأراضى، باستثناء منح الحكام لهم: «كان أحد جدودنا عنده ٢٠٠٠ فدان صرفها كلها فى حياته لا أوقف ولا ورث حاجه، ضيع كل شىء على القمار وعلى الكرم الحاتمى. كانوا جوادين ويتهيأ لهم: إن الفلوس مش هتخلص». والكرم كمعيار لتميزهم يحكى فى اتجاهين: الكرم مع أصحاب المناصب الرسمية، والكرم مع الفقراء.

فالكرم مع أصحاب المناصب الرسمية كان جزءًا من عقد الصلات مع هؤلاء أى كانت له وظيفة سياسية أو بمعنى آخر كان الكرم إحدى آليات تكوين رأس مال اجتماعى، ومثله ما أنفق على بناء الأسبلة والكتاتيب وما أنفق على الحكام.

«فالجد لما زاره الخديو، ما كانش بين البيت وبين النيل بيت خالص زراعات بس فرش له من عند الدهبية لما وقفت فى النيل سجاد أحمر لحد البيت. هو عنده علم بالزيارة دى قبلها بشهر واتنين، فبنى ملحق جديد للبيت تصورى، الحيطة الرابعة طوبة والسقف دوبل علشان الحرارة».

أما الكرم مع الفقراء فله وظائف أخرى فهو من جانب يعكس جزءًا من المسئولية تجاه الفقراء وبخاصة من يعملون فى خدمتهم فى مقابل ما يقدمه هؤلاء من صور الطاعة والولاء. ومن جانب آخر هو الشق الثانى لذهب المعز وسيفه لمن يخرج عن طاعتهم.

«كانوا يجوزا الخدامين بتوعهم ويزفوهم وفى رمضان البيه يجيب العربيات الكارو عربية أمر الدين عربية بندق ولوز، جميع يااميش رمضان يودى للمساكين وعربيات قماشات.

طبعًا يجوزهم ما دام خدوهم يبقوا مسئولين عنهم وعن عيالهم بس كانوا يحترمونا احترام رهيب وكان البيه بيدى الخدامين كل واحد جنيه دهب.

البيه كان عامل جب كده سيوف مشبكه فى بعض لغاية النهارده موجوده اللى يعمل غلبه يروح يرميه فى الجب يتقطع على طول». والعبارة الأخيرة تستكمل

مباشرة بـ «كانوا أسياد بلدهم»، ثم تروى قصة تستكمل الضلع الثانى للسيادة القهر والعنف من جانب والإنفاق من جانب آخر «ده مره كان واحد باشا قاعد معاه هو كان عادته كل يوم جمعه بييجى أدام السرايه بتاعته أدام البوابة ويحط صرر الدهب وكل فقير معدى يدى له صره اتنين حسب حالته اللى قاعد جنبه قال له إيه ده يا بيه ده حد برضو يعمل كده قال له أنت شايف كده قال له آه راح الباشا نداه الراجل المسكين واداه صره تانى».

والمفارقة إن نفس الرواية تروى من جانب عائلتين لهما جذور تركية وكل منهما تؤكد أنها تخصها.

وهنا نحن بإزاء شكل من أشكال استعارة التاريخ أو الصراع حول التاريخ، فإحدى العائلتين تستعير بعضًا من تاريخ العائلة الأخرى لتنسج حول نفسها صورة نمطية تعكس السيادة والتميز، والظاهرة ذاتها كانت حاضرة مع عائلة أخرى أقل اجتماعيًا ذات جذور غير تركية ـ ودخلت فى علاقة مصاهرة مع العائلة التركية، حيث تقص قصص الجدود الأتراك باعتبارها تمثيلاً لتاريخها الخاص فهناك عملية «مونتاج» تحدث عند قراءة واستعادة الأحفاد للتاريخ، تقدم أحداثًا وتؤجل أخرى وتستعير أحداثًا من آخرين، وتلون أخرى بلون مغاير لما يراه آخرون خارج الدائرة، ومنها - على سبيل المثال - قصة تحكى بشكلين، يحكيها الأحفاد باعتبارها تمثل حب الفلاحين لجدودهم ويحكيها فلاح باعتبارها دليلاً على التسلط والظلم:

فيقول الأحفاد: «لما حد يجرى له حاجه عندنا، ما يقدروش يعملوا فرح يفضلوا ٤٠ يوم حزنانين معانا».

ويل الفلاح: «لو واحد منهم مات جوم اتحجرت على رجالتها، ولا واحده تحبل، جت واحده حبلت يبهدلوها. والعوزه تمنع الرد عليهم».

وما يروى عن أنه احترام يروى على أنه تسلط من جانب آخر:

«البواب أول ما تدخلى يقف لك تقعدى يقعد، تقفى، يقف، كان احترام رهيب».

«لما البهوات يسهروا فى شارع، أو يقعدوا على الكنب محدش يعدى».

«لما كانوا ما تآخذنيش بيجوا جاعدين كده على الكنب على الدكك يجوم اللى يفوت فجير زى حالاتى أنا جلابيته تتمزع وهو يحك فى الحيطة كده ما يجدرش يعدى عليهم وهم جاعدين واللى يجف فى وشهم ما يعرفش نفسه راح فين ولا جه منين».

فالخوف هو الذى يبطن مظاهر الاحترام التى يرويها الأحفاد كدليل على حب الآخرين الأدنى اجتماعيًا لهم، فالعوز يمنع الرفض والتمرد من قبل بعض المهمشين فلا يتبقى سوى إظهار مظاهر الاحترام. إن التاريخ بالصورة التى يعيدون بها قراءته بل وتشكيله هى رأس مالهم الرمزى فى مرحلة خرجوا فيها من دائرة السيطرة.

ويضفى الأبناء والأحفاد بعد آخر على صورة الجدود ليؤكدوا تميزهم وأحقيتهم فى السيطرة.. فهم ليسوا فقط الكرماء المطورين المحبوبين من الفقراء، ولكن لبعضهم أيضًا علامات الولاية فهى عنصر ثقافى مهم، فتروى قصص حول كرامات لبعض الجدود ومنها:

«الراجل ده كان طيب جدًا جدًا، لدرجة أنه لما كان ييجى الفيضان يغطى الأرض، كان يأمر بالغلة تتحط على الأسطح للغربان والطيور لأنه شافها فى حالة جوع وفى حالة هيجان، فتنزل تآكل فى التلات شهور اللى هى فيها الفيضان مغطى الأراضى كلها، لما مات حصلت معجزه غريبة يعنى شايلين النعش بتاعه موديينه المدفن بصوا لقوا سحابة سوداء مغطية الموكب كله وأصوات مزعجة، الناس حطت النعش على الأرض وجريت ولما إتلموا على أعصابهم تانى وعرفوا أنها معجزه من عند ربنا إكرامًا للرجل ده رجعوا للتهليل والتكبير ودفنوه وكان يومًا مشهودًا».

إن التاريخ بالصورة التى يعيدون بها قراءته، هو جزء من رأس مالهم الرمزى الذى يعلنون عبره أحقيتهم فى العودة إلى دائرة السيطرة، فى مقابل صور الآخرين سواء الذين كانوا معهم فى دائرة السيطرة قديمًا، أو هؤلاء القابعين فيها الآن:

فبعض العائلات التى نافستهم قديمًا على السيطرة ما هم إلا «تجار شيت على الحمار ييجى أبوهم لجدى يشترى القماش منه».

أو ليسوا سوى بائعى ثوم متجولين: «بياع توم كان ييجى لبابا يشيل الشوال على كتفه، يقول له يا بيه جبت لك التوم ويفضل واقف، يقول له أقعد يا فلان، يقول له ما أجدرش يا بيه، يقول له أنا باقولك أقعد، كان ابنه رئيس مجلس نواب، كان مره جه لأخويا، بابا بيقول له فلان بيسلم عليك قال له طيب ما ييجى، قال له هتدخل له لابس الشبشب، قال له ما يستهلش غير كده آه والله دول صيع أبوه بياع توم يعملوا إنهم كانوا أسياد البلد كدابين ـ كدابين».

إن مصدر ثروة هؤلاء لم يكن الحكم مثلهم، بل العمل بالتجارة، وهو ما يقلل من صورتهم كأسياد فى عيون نمطنا هذا حتى لو وصلوا إلى أعلى المناصب السياسية. وآخرون كانوا يتسمون بالبخل وعدم الإنفاق، ومن ثم فهم لا يستحقون أيضًا ما يزعمونه من أنهم كانوا أسياد البلد «كانوا عيله غنيه، لكن لما الأولاد كرارسيهم تخلص، ما يجبوش لهم غيرها، يقولوا لهم اكتبوا على الجلده».

والأغنياء الآن المتحكمون فى المكان ما هم إلا: «شوية صيع طلعوا، من تجارة السلاح أو المخدرات أو المقاولات».

أو أنهم:

«الخدامين اللى كانوا عندنا النهارده أولادهم رؤساء محاكم ومستشارين وناس بقيت غنيه جدًا، بقوا الإقطاع حاليًا فى مصر».

وابن العبد بتاع ماما ضابط بوليس دلوقت.

فالتعليم أيضًا كمصدر للحراك الاجتماعى لا يأخذ لديهم نفس قيمة الحكم كمصدر للثروة. فالمصدر الوحيد الذى يعكس عراقة الأصل هو الحكم «تحكم وتملك» أما ما عدا ذلك من المصادر فتتساوى: التعليم ـ التجارة ـ المخدرات ـ إلخ..

«فلانة كانت بتشتغل عندنا، وبعدين بنتها اتعلمت وبقت مدرسة، وجت مع أمها تزورنا، وقعدت جنبى على الشلت، أنا قلت لها قومى تقعدى جنبى ليه، أنت تقعدى جنب أمك، مش علشان بقيتى مدرسه، هى العين تعلى على الحاجب، هو ده الصح».

«فلانة أبوها اشترى قصر فيه إسطبل خيل من قرايبنا، فهى قالت لصحباتها: احنا بنينا إسطبل خيل، قلت لها لا ما تقوليش بنينا إسطبل خيل قولى اشترينا، أنتم ما كنتوش تعرفوا يعنى إيه إسطبل خيل علشان تبنوه».

فهم يملكون المال ولكنهم لا يعرفون أشكل الإنفاق التى كان يعرفها السادة، ومن ثم فمصدر الثروة وشكل إنفاقها هما من العوامل المهمة فى صورة العائلة التى تستحق أن تدخل دائرة السيطرة.. أما ما دون ذلك فهى «أيام سوده وفقر والصيع عملوا فيها أسياد، ودلوقت ابن الغفير سافر واشترى عربيه وبعد ما كان بيقول لى يا ست فلانه، أصبح يقول لى طنط»، فالاختلاف فى الكلمة المستخدمة يعنى تحولاً فى المواقع «من ست هانم إلى طنط».

ورغم هذا، تحرص العائلة على الاحتفاظ بصلات مع من هم أدنى اجتماعيًا وبخاصة ممن كانوا يعملون فى خدمتهم، ومن خلال الملاحظة اتضح لى الدور الوظيفى الذى يلعبه هؤلاء فى حياتهم.

فهم مثلما يحتفظون باللوحات والأثاث القديم والملابس القديمة، والصور، يحتفظون أيضًا ببشر شهودًا أحياء على مرحلة تميزهم وسيادتهم السابقة ورواة لتاريخهم، فهذه الصلات الاجتماعية تلعب دورًا فى هذا الإطار، وتختلف فى وظيفتها عن الصلات مع من هم أعلى اجتماعيًا أو فى دائرة القرار، وبخاصة فى القاهرة فهؤلاء مفيدون فى النزاعات التى قد تدخل فيها العائلة فى المحافظة من أجل استعادة الثروة المفقودة من خلال البحث فى المكلفات ورفع القضايا.

٢ ـ الصورة الثانية

عائلة كانت فى دائرة السيطرة وخرجت إلى الهامش محتفظة بجزء من الثروة، الاسم ـ بعض المناصب التنفيذية فى القاهرة.

يروى الأحفاد قصتين: الأولى: تتعلق بنزول العرب مصر، من حيث إن جذورهم عربية، والثانية: تتعلق بنزول أجدادهم بالتحديد إلى مواطنهم فى الصعيد، والقصتان تعسان شجاعة وقوة بأس ودهاء الجدود:

عن مصر يقولون: "إن البلد كانت جبطية، ويسمع من الكبار آن الأروام امتلكوا البلد، استغلوها يعنى ظلموا الجماعة الجبط هانوهم استغلوهم فى الخدمة والشغل، فلما زهجوا منهم جابوا العرب، الكاهن الكبير جمع العرب جال عايزين تخلصونا من دول، لكن العرب كانوا شوية جليلين يطلعوا تسعين فارس، جالوا تعمل ايه أوهام عشان الروم يشوفوهم يمشوا، راحوا جابوا تسعين حصان حمر، وركب على واحد ولف فى الجعلة، وبعدين نزلهم وركب تسعين بيض، ولف تانى. وبعدين تسعين خضر، وتسعين كحلى، عملهم آلاف، الجماعة الأروام اتوهموا، وخافوا وجالوا هنعمل إيه وهنروح فين، جالوا نهرب، وفعلا عدوا العظماء والرؤساء اللى فيهم وهربوا وسابوا الخدامين والأتباع يفلحوا الأرض".

فالفلاحون هم خدام الأروام اللى غادر سادتهم البلاد وتركوهم يعلمون فى الأراضى وقد أسلموا فيما بعد.

فالفلاح لديه أقل فى المكانة الاجتماعية من العربى، وربما هذا يمثل أحد أبعاد أيديولوجية الرعاة كما يرصدها جمال حمدان، فى علاقتهم بالزراع.

"إن الربط المزعوم بين الخطب والذل هو أصلا نعرة الصحراء وهى مألوفة فى تراث البدو والرعاة على الزرع عموما. تحتقر الفلاحة وترى أن الزراعة دار ذل. ذلك أن سيكولوجية الرعاج البدو، كاستراتيجيتهم تختلف اختلافًا جذريًا عن سيكولوجية الزراع المستقرين، فحياة البداوة والرحال والحرية بلا حدود تعطيهم شعورا متضخما بالتكبر والكبرياء والأنفه والاعتزاز والعظمة"(٦).

أما عن تاريخ عائلتهم الخاص، فهو يتشابك مع تاريخ نشأة المكان، فهم منشئوه وكان دافع الجد فى هذا ليس الحصول على الأرض، فقد كانت متوفرة، وإنما البحث عن اسم وصيت، واستطاع تحقيق هذا عبر استخدامه لمفردات فى الثقافة العربية (حق العرب والضيافة) واستخدام القوة.. وهذا ما توضحه قصة المكان المروية:

«وجدى الكبير نزل فى سملوط تبع المنيا، وكانت الأراضى فاضيه لرعاية المواشى والغنم والحاجات اللى زى كده، فملكوا هناك كتير، وكانوا اتنين أخوات، فالناس كلها رايحه جايه على الأخ الكبير تسأل عنه وتسلم عليه وتجعل معاه فجال له أخوه التانى، كل الناس معتبرين إن إحنا مالناش اسم، إحنا هنرحلوا ونشوفوا حتة تانيه، فجال له الشجيج الأكبر: ليه الأرض اللى تعجبكم هنا خدوها والوحشه خلوها لنا، قال الأصغر: لا مبروك عليكو إحنا ناخد الرجاله ونمشى شويه، واحوا حتة كان فيها راجل كبير بلغوه الناس أن فيه جماعه من العرب جات بغنمها، وجمالها فجه الراجل وقال لهم يا عرب ارحلوا من أرضنا، قالوا له دامش كلام عرب كلام العرب تجول السلام عليكم، أنتم رايحين فين، تستفهم الموضوع، ده احنا ضيوف الله وضيوفك، لادى غلطة منك، إحنا لينا عندك حج عرب، كان واجب عليك ضيافتنا تلات تيام ونرحلبعدها، إنت حكمت على نفسك بتلاتين يوم زيادة جعدوا تلاتين يوم يجيبوا سيوفهم وحرابهم وجهزوا نفسهم للحرب، وبعد التلاتين يوم بعت لهم الشيخ وجال ارحلوا، جالوا له أرض الله واسعه يا شيخ العرب، إذا تحاربنا وغلبتنا تصبح الصبح ما تلاجيش الخيام منصوبه، والله إذا غالبناك نجسم معاك مش هنجولك أرحل وشدوا على الحرب، وكسروه وغلبوه لأنهم جهزوا نفسهم وجسموا معاه، وجالوا نطلع نصلى الفجر مطرح ما نتجابل نحط حجر للحدود".

وتنتهى القصة بالقول: :العافية فوج الجانون".

فمصدر ثروتهم التى توارثوها عن الجدود هو القوة أو على حد تعبيرهم "العافية"، وتدعمت هذه الثروة عبر المناصب التنفيذية، وبخاصة منصب العمودية الذى احتكرته العائلة مدة طويلة، ويبررون أحقيتهم بالعمودية فى ضوء امتلاكهم للثروة، فهم يمتلكون الثروة التى تؤهلهم لتقلد هذا المنصب والاستمرار فيه: "أنا والدى عمدة، عدة غنى ومبسوط، كان يمشّى الحج فى البلد، لما ييجى واحد سارج، كانوا يحرجوه، وفيه ناس تترجاه فى كل حاجة إلا الحرامى، لازم ياخد جزاؤه، أما الزانى فده جزاؤه عند ربنا، إذا كانت مشكلة بينى وبين أخوه أو ولد عمد يمشى لهم أنتم تعاركتم ليه طب يستحج كذا وكذا وانتهى الأشكال، فكان له

شأن كبير فى البلد.. بس مش كل عمدة، العمد النضيفة اللى غنية ومبسوطه، أما العمدة اللى عنده ١٠ فدادين، فده عايز جوزين حمام، كيلو سمك وشاى وسكر علشان الدوار لما تيجى الحكومة عنده وبتاع والمأمور، هيصرف منين العشر فدادين هتكفى عياله والا هتكفى الدوار، فلازم يمد إيده، فنظام العمد كان أفضل بس مش العمد اللى كانوا فجرا لأن دول حرامية ومالهمش نفوذ، يروح الواحد منهم للمأمور يشتمه ويضربه ويدوسه بالشلوت، العمده المحترم كان يدخل المأمور يتكلم معاه ويجول له إيه أنت أنا هشتغل مجانًا وأنت تشتغل علشان المرتب، أنت أجيره، ده أنا أكتب تنازل عن العمودية، أنا غنى وتعبان منها نفسيا سايب شغل ومزارع وجاعد فى الدوار للشكوى والمشاكل وانت جاى علشان المرتب، لكن العمده الفجير اللى زارع ١٦ جيراط. ده شحات ابن كلب، هيجعد ينهب من ده ومن ده اللى يعطيه جرش يبجى هو صاحب الحج".

إن اختيار العمدة من كبار الملاك كان هو المبدأ الفاعل فى اختيار العمد مثلما يشير بير "منذ ظهور منصب شيخ البلد أو العمدة إلى الوجود، كان يعين دائما لهذا المنصب رجل ميسور الحال، إن لم يكن أغنى رجل فى القرية"(٧).

ولكن الأحفاد يطرحون أن مصدر ثروتهم هو الأراضى التى ورثوها عن جدودهم، وأن تقلدهم لمنصب العمودية لم يكن مفيدًا، بل كان متعبًا، ومصدرًا للإنفاق على ممثلى الحكومة، ولكن التاريخ المكتوب يرصد لنا مصادر أخرى لثروة العمد، تلك التى توارثها الأبناء فيقول بير: "مع نهاية القرن ١٨ كانت ثروتهم تأتى أساسًا من ثلاثة مصادر: ففى المقام الأول نجد أنهم كانوا يملكون من الأراضى، وكانت على ثلاثة أنواع هى: رزق احباسية (أراضى وقف) وهى جزء من الدخل العام للدولة كان مخصصًا للصرف على الضيوف، ثم الأراضى التى أخفيت عن علم الملتزمين بحيث لا يعرفون عنها شيئًا، والنوع الثالث هو أراضى المسموح، بالإضافة إلى إمكانية شيخ القرية الاستئجار من أراضى الملتزم" أما المصدر الثانى لثرورتهم فهو إعفاؤهم من دفع ضرائب معينة، إذ كانوا يعفون من دفع ضرائب على الأرض المسموح، جزءا من أراضيهم الأخرى كان معفيا من دفع البرانى، وهى الضرائب الجديدة التى أدخلها البكوات والملتزمون خلال القرن ١٨،

وطبقا لما أورده كومت استيف كان مشايخ القرى فى مصر العليا معفيين تماما من الزيادات الضريبية هذه. أما المصدر الثالث للثروة فكان متمثلا فى الأموال المختلفة التى يتسلمها المشايخ من رئاستهم العديدة التى كانت تتكون أساسا من الهدايا التى يحصلون عليها من الملتزمين كدليل على تقديرهم لخدمات الشيخ، وهذا كان يحدث أساسا فى مصر العليا، حيث إن بعد المسافة عن القاهرة مقر الحكومة والردارة جعل الملتزمين أكثر اعتمادا على العناصر المحلية فى الحفاظ على سلطتهم، وفى عهد محمد على: "يبدو أن مشايخ القوى نجحوا فى السيطرة على جانب كبير من أراضى الفلاحين الذين جندهم محمد على فى أعمال السخرة ولم يعودوا إلى قراهم وكثيرا ما جردوا الفلاحين من ممتلكاتهم مثل البيوت والأشجار والسواقى. ورغم تدهور نفوذهم فى رحلة سعيد، إلا أنهم عادوا إلى قوة نفوذهم فى عهد إسماعيل، فقد مكنتهم سلطتهم فى القرى من الحصول على مكاسب اقتصادية كبيرة فى تلك الفترة التى شهدت تنمية زراعية شديدة، إذ كانوا يؤجرون جانبا من أراضيهم التى كانت شاسعة بشكل لا يمكنهم من زراعتها كلها بأنفسهم كما كانوا يحرصون على أن تحصل أراضيهم على أولويات فى الرى والزراعة بمعرفة الفلاحين ولايدفعون أجرًا عن ذلك للفلاحين"(٨).

أما العمد الفقراء الذين أشير إليهم "فقد جاء عقب فرض القيود على سلطتهم أثناء الاحتلال البريطانى وخاصة فيما يتعلق بالمهام التى تحتوى على فوائد مادية مثل تقدير الضرائب وجمعها" وأيضا بسبب انتقال عائلات غنية من القرى إلى المدن.. أى حينما نافسهم الاستعمار فيما يحصلون عليه من منافع اقتصادية من جراء تقلدهم لمنصب العمودية، ومن تغير أنماط حياتهم والانتقال من القرى إلى المدن..

ما أردنا توضيحه بهذا الاقتباس المطول من بير هو إظهار التفاوت بين التاريخ كما يرويه الأحفاد عن مصدر ثروتهم، حينما يشيرون فقط إلى تاريخ بعيد، وبين التاريخ المكتوب، والذى يؤكد استثمار المنصب التنفيذى فى خلق أشكال من رأس المال لاقتصادى، حيث لا يشير الأحفاد إلى التاريخ القريب، الذى كان من المحتمل أن يكون هو الأقرب إلى الذاكرة من قصص التاريخ البعيد.

وما يوضحه نص الأحفاد أيضا أن السرقة هى الجريمة التى لا تغتفر، فهم يملكون ومن ثم يخشون السرقة، أما الجرائم الأخرى فحكمها إلى الله، والسارق يحرق، وفى إشارات من بعض المهمشين: "أن بعض هذه العائلات كانت تملك مشنقة فى دارها لتنفيذ الأحكام وبخاصة على السارقين" مما يدل على النفوذ الكبير الذى تمتع به هؤلاء العمد، ليس فقط فى مواجهة الفلاحين، ولكن فى مواجهة الحكومة كما سوف يأتى عند ذكر تاريخ عمدة آخر.

مرة أخرى نحن أمام تاريخ شفاهى تعاد روايته من قبل الأحفاد طبقًا لموقعهم الاجتماعى اليوم، فهم الأحق بالدخول إلى دائرة السيطرة لأن مصدر ثروتهم هى أراضى الجدود التى حصلوا عليها بالقوة (أو العافية) وهى فكرة غير مستهجنة على الصعيد المحلى، ثم تقلدوا العمودية لأنهم يملكون، وكانوا يحكمون بالحق أيضا لأنهم يملكون.. أما الآن فمن هؤلاء القابعون فى دائرة السيطرة؟ "دلوجت اللى بيدخل الانتخابات وينجح فيها هم بياعين الفاكهة والخضار، بتوع شوية جوطة. وما نحبش ننزل الانتخابات معاهم، يعنى واحد من عندنا ينزل جدام واحد معفن وبعدين يمكن ما ينجحس تبجى فضيحه، ده زمن ناس مالهاش أصل.

أما الفلاحين فدول خدم، ولايمكن مصاهرتهم، أدى بنتى لفلاح لا لا يمكن، والفلاح ما يجدرش يناسبنى يموتوه، حتى لو غنى، كان واحد عندنا فلاح عاوز يتجوز من واحد عربى بس فجير، كانت البلد فيها شنة ورنة وكانوا هيموتوه، كيف تديها لفلاح يا ابن الكلب، تجاليدنا كده ده عربى أصيل، وأنت من مخالفات الأروام، وخدناك علشان تفلح الأرض، لكن الدنيا اتلخبطت، ماحدش عاف حد وأدى السجا (السقا) خد بنت الظابط، سجا وسخ وأبوه ما كنش حد يرضى يخليه يملا".

فالفلاحون حتى لو اغتنوا ليس هناك مبرر لمصاهرتهم، ومصدر ثروتهم هو العمل فى البلاد العربية، وليس وراثة عن جدودهم.

«كمان الفلاحين الغجر المجاطيع سافروا أيام السادات لما فتح مجال السفر، اللى رجع بأربعين وبخمسين ألف واللى بعشرين ألف، واشتروا أطيان، كانت الأطيان رخيصة. وبنوا عمارات ومحلات لكن دول خدامين، يروحوا تانى يشيلوا

أسمنت وطوب، ويرجعوا بلادهم لكن ما كبروش ما هم عارفين ما يجدروش يناسبوا أسيادهم". هؤلاء لا يعترفون بالثروة التى مصدرها العمل فى الدول لنفطية، أو العمل فى التجارة، فالمصدر الأصيل للثروة هو الأرضى الموروثة عن الجدود، وهى التى تعطى للعائلة عراقتها واسمها.

وقد أثرت الهجرة إلى البلاد النفطية على انقلاب الموازين مثلا يرون فى الريف، حيث حولت العمال المأجورين إما إلى ملاك من ناحية أو رفعت أجور من تبقى منهم من ناحية ثانية، وأدى هذا إلى إنهيار العلاقة التقليدية بين المالك والفلاح؛ حيث كان "الفلاح بيجى مع عمه، الحته اللى ما يروحهاش عمه ما يروحش ليها ولا يشتغل عند التانيين، واللى يخرج عن كده يبجى صايع ما ينفعش وبرضه الصيع كتير، فكان معروف آن دول رجالة فلان فى الانتخابات آو المعارك، وكانوا مبسوطين وبيوتهم مليانة".

إن تحول هؤلاء من وضعية اتبعية للمالك الذى يوفر لهم احتياجاتهم المعيشية فى مقابل الطاعة والخضوع وتوظيفهم اجتماعيًا فى المعارك وسياسيًا فى الانتخابات، إلى وضعية جديدة يصبحون فيها مستقلين يعملون خارج حدود القرية، بل والمجتمع، كما يصبحون معها ملاكا أو حتى آجراء بآجور أعلى، هذا التحول هو مؤشر على انقلاب الموازين الاجتماعية من وجهة نظرهم، مما أدى إلى دخول عناصر جديدة غير أصيلة إلى دائرة السيطرة من خلال الملكية والعمل السياسى محاولين التشبه بهم: "ولو حتى بتوع الجوطة والبطيخ هيبنوا زينا وينزلو الانتخابات".

فشكل المنزل ومساحته هما دليلان على المكانة المتميزة، فيحرص الجدد على امتلاك منزل مشابه لمنزل المسيطرين قديما... ويسخر المسيطرون القدامى الذين اصبحوا على هامش السيطرة، أو حتى المستمرين داخل دائرة السيطرة، من تلك المحاولة. فهو صراع على مستوى رمزى بين القريتين القدامى يعلنون من خلاله أنهم كانوا فى دائرة السيطرة وأنهم الأصلاء، والجدد يحاولون المحاكاة من أجل إثبات الوجود.

والصراع الرمزى المتمثل فى بناء منزل مشابه لمنزل المسيطرين القدامى لا يشمل فقط من هم فى دائرة السيطرة وهامشها، وإنما أيضا يمتد إلى دائرة المهمشين، وإن كان هنا يمثل نوعًا من الثأر والانتقام الرمزى، وعبر أحد المهمشين ببلاغة عن هذا حينما قال: "إرادة ربنا فى داخل العيلة الواحدة أنا والدى يبجى رجل كبير أو على جد حاله، لما نشأت أبص ألاجى جريبى مبسوط هنا بيبجى لها نظره حتى من الناحية الاجتماعية بينظر للشخص المبسوط نظره واللى على جد حاله نظره تانية، النهارده اللى على جد حاله ده لما طلع وعرف يجيب الـ ٢٠، ٥٠ ألف جنيه، فيه حاجة فى نفسيته من ناحية جريبه ده زمان جده ولا أبوه طفَّح أبويا الدم لما كان بيشتغل عنده، أنا النهارده عايز أعمل حاجة اللى هى تغطيه، أنا النهاردة أدبح أبوه بالفلوس، يعنى مش أدبحه، لكن أعمل حاجة تغطيه، فلو جريبه بانى بيت نضيف شويه بجول هو لو جال له المتر هيوصل ١٠٠٠ جنيه هيشتريه ويبنيه يجوم فاجع عماره علشان بيت فلان اللى من نفس العيلة يجولوا والله العظيم فلان ده مات أبوه وخد الفجر معاه".

فهذه العبارة تكتشف أن أبناء لمنازل الأغنياء ليس مجرد رغبة فى استهلاك ترفى، ولكنها محاكاة للمالك القديم كنوع من الثأر الرمزى، والثأر الرمزى من المهمشين تجاه المالك القديم، تقابله على الجانب الآخر محاولات من الملاك للحد من قدرة المهمشين على التشبه بهم ومحاكتهم، مستغلين فى ذلك طموح بعض المهمشين إلى صداقة المسيطرين القدامى كنوع من الإعلان عن التساوى، والقصة التالية تحمل هذه الدلالات: "سافر ابن رجل كان يعمل فى خدمة مالك قديم إلى دولة عربية وعاد بنقود كثيرة، ومر على المالك أمام منزله ولم يلق عليه السلام، فاغتاظ المالك لهذا الأمر، ودفع بابن أخت له لمصاحبة هذا الفتى ودفعه لصرف نقوده حتى آخرها فى القاهرة على موبقات متعددة حتى لا يبقى لديه قرش واحد، وبالفعل رحب الفتى العائد من السفر بصحبة ابن أخت المالك وكأنهما أصبحا متساويين وذهبا معًا لأماكن مختلفة فى مصر وأنفق كل منهما كل ما معه. وعاد الفتى إلى القرية مفلسًا، وعندما حاول السؤال عن ابن أخت المالك

باعتباره صديقًا له، قال له المالك: الموضوع انتهى تيجى من بكره تشتغل تانى عندنا باليومية".

سواء حدثت القصة أو لم تحدث، فإن تداولها وحكايتها على أكثر من صورة تعكس قناعة بعض المهمشين بأن المسيطرين يريدون تجريدهم مما يملكون حتى لا يتماثلوا معهم، وهو ما يدعمه سخرية من كانوا فى دائرة السيطرة قديما ممن يحاولون محاكاتهم ببناء منازل مشابهة لهم.

٣ ـ الصورة الثالثة

تحمل هذه الصورة أكثر من مشهد ويجمع بين أصحاب هذه المشاهد دائرة واحدة فهم ينتمون إلى دائرة هامش السيطرة عبر مناصبهم التنفيذية المهمة، ولكن بينهم تفاوتات أخرى، فمنهم من يسعى إلى تجاوز دائرة هامش السيطرة إلى أعلى، ومنهم من يسعى إلى الحفاظ موقعه داخل الدائرة مدركًا عدم إمكانية الحراك إلى أعلى، ولكنه يخشى الحراك إلى الأسفل:

الأول: يشغل مناصب تنفيذية مهمة، ولكنه لا ينتمى إلى المكان، حيث لا جذور عائلية له فى المنطقة، وعلى الرغم من أنه لا يملك سوى المنصب التنفيذى المهم، فقد وضعناه فى دائرة هامش السيطرة، وذلك لأهمية المناصب التنفيذية والسياسية فى خريطة السيطرة فى مجتمعنا المصرى بشكل عام، ولكننا لم نضعه فى دائرة السيطرة، لأنه لا يملك سوى هذا المورد إذا جاز التعبير، ولم يستثمره فى تحويله إلى رأس مال اقتصادى مثلا أو فى دخوله شبكة تحالفات تستثمر سياسيًا واجتماعيًا.

يدرك هذا النمط تمامًا أهمية المنصب التنفيذى والسياسى فى المجتمع المصرى عامة، وفى مجتمع الدراسة خاصة، ويدرك أن السياسة ما هى إلا صراع مصالح، وأن القيادة والجمهور هما من عجينة واحدة... فمعرفة خصائص أحدهما كفيلة بأن تدرك من خلالها خصائص الأخرى:

"الجمهور هو اللى بيصنع القيادة، مثلا المطرب بيختلف أداؤه تبعًا للجمهور، احنا شعب عايز دايما فرعون معاه، وعندنا مثل بيقول لو رحت بلد بيعبدوا التور

فيها حش واديله، ليه ما أقوش ده تور، أقول بس طريقة غير إنى أقول للأعور إنه أعور فى عينيه، لأن اللى فى السلطة ده بشر فى النهاية ما أحبش حد يخبطنى بسكينة، ممكن يقول بطريقة ما فهاش انفعال، السلطة لها شيطان لازم نحايله" ولأنه فى دائرة هامش السيطرة، يوظف من قبل من هم فى دائرة السيطرة ولأنه يرفض سلوك الدورب التى توصله إلى دائرة السيطرة "علشان احافظ على حاجة جواية ما قدرش اندمج بشكل كامل أو أخرج بشكل كامل، لازم يبقى فيه دخول وخروج علشان أحافظ على منطقة الصدق جوايا، علشان كده عاوز أبعد شوية، لكن علشان أبقى مستمر لازم هدخل فى دواير نفاق".

ولعدد من العوامل التى تبدو متنافرة منذ القراءة الأولى لها فى تصورات هذا النمط "الجمهور هو الذى يصنع الطاغية، السلطة لها شيطان لا بد من محايلته، طلب الصدق مع النفس، كيفية مخاطبة السلطة"... فقد صاغ النمط استراتيجية التى تحميه من السقوط أو الحراك إلى أسفل، أو بمعنى آخر الخروج من دائرة هامش السيطرة إلى دائرة المهمشين، وفى الوقت ذاته فإنها قد لا تحقق له الحراك إلى أعلى، أى إلى دائرة السيطرة عبر استثمار المنصب التنفيذى فى تحقيق رأس مال اقتصادى واجتماعى من خلال خلق جذور فى المكان بشبكة التحالفان أو حتى بالمصاهرة وأطلق على هذه الاستراتيجية "دائرة الأمان والقبول".

"أنا هنا فى دائرة بيسموها دائرة الأمان والقبول، يعنى إيه لا انتى بتقولى أنا عارفه، ولا بتقولى اللى انتى تعرفيه، أعرف آه بس ما اتكلمش لأنك إذا عرفتى وقلتى هتتخطى الأعلى منك وهتكونى فى دايرة الضوء أكتر منه، فلما بتكونى فى دايرة الضوء ده بهدده وبينافسه فى دايرته، فلازم تدخلى جوه دائرة أنت تأدى العمل بتاعك بشكل لا جيد جدًا ولا سيئ جدًا لكن بدرجة مقبولة علشان تفضلى موجوده وسط العمل، فالنظام مش عايز أكتر من كده، تكون فى خط ماشى مألوف ومأمون".

وتجربة الاحتكاك اليومى بمن هم فى دائرة السيطرة، ومن هم فى دائرة المهمشين، كنت وراء تبنيه لهذا الاستراتيجية فيقول: "فى اجتماع مع مسئول كبير

من أجل مناقشة مشكلة محو الأمية فى المحافظة، وكان يحضر مندوب عن رئاسة الجمهورية، خرج هو عن الخط العام الذى يمتدح كل المشاريع القائمة لمحو الأمية، وطرح تصورات مناقضة لما نوقش وعرض وذلك بأن ترفع وزارة التعليم يدها عن الموضوع، وأن يتم تكليف الخرجين فى سنة الخدمة العامة بتعليم ٥ أو ٦ أفراد من الأقارب فى أى مكان فى الحقل، فى البيت... إلخ، دونما الحاجة إلى إنشاء فصول ومبانٍ وخلافة، وإن امتحانهم فى نهاية الفترة ونجاحهم هو الشرط لحصول الخريج على شهادة الخدمة العامة، على شرط أن تغلق وزارة التربية والتعليم صنبور التسرب التعليمى.

صفق الحاضرون لما قاله، وفى أثناء التصفيق خبط المسئول الكبير بقوة على المنضدة محتجا، ما هذا الكلام الفارغ؟! فتوقف التصفيق "أنت بقى يا أفندى، التربية والتعليم هترفع ايدها وانت هتمسك ميزانيتها، وفى تلات شهور إذا ما أنجزتش الكلا اللى بتقوله ده هيبقى الحساب عسير".. حاول الرد، ولكن الحاضرون نصحوه بالصمت وتصفية الموقف مع المسئول بعد الاجتماع، الذى قال له: "الكلام ده مايتقالش أدام مندوب رئاسة الجمهورية ده نقوله بينا وبين بعض". كتب ورقة قدمها له وعلى حد تعبيره "زينتها ببعض النفاق" قائلا للمسئول الكبير: "ستكون رائدًا إذا ما طبقت التجربة ونجحت وسوف تسلط عليك الأضواء". وافق المسئول الكبير، بعد ذلك ذهب إليه مسئول فى التربية والتعليم ناصحًا: "إحنا عندنا جيش كبير من المدرسين بتاخد مرتبات من محو الأمية، ولو عملت فكرتك دى ده معناه إنك بتضربهم ولو ضربتهم، هيبقوا قوة مضادة لك فى المكان" فقال له: لقد أخذت موافقة من المسئول الكبير ماذا أفعل؟ فرد مسئول التربية والتعليم مالكش دعوة أنا هنيمة، هنقول له دى مانفعتش لحد ما الموضوع يهدى وينتهى الأمر".

هذا الموقف لم يكن فقط من ضمن الدروس التى تعلم من خلالها تبنى استراتيجية دائرة الأمان والقبول، ولكنه كاشف أيضا عن عدد من الأمور: كيف يصنع القرار، وكيف يخاطب المسئول ممن هم فى دائرة السيطرة، فالعلاقة المركزية مع القاهرة، ودور رئاسة الجمهورية فى وجود أو عدم وجود مسئول كبير

فى موقعه هو الدافع لهؤلاء المسئولين إلى الإخفاء والتحاليل أمام ممثلى الرئاسة وإظهار الأمور وكأن كل شىء على ما يرام، ومن ثم رفض كل ما يعكر صفو هذا، وهى أيضا ترسل رسالة إلى كل الحاضرين بألا يتجاوزوا الحد فى مخاطبة السلطة بشكل علنى فعندما يتجرأ ويفعل هذا علانية، فهو يفسح الطريق لمن هم أدنى بفعل هذا. فكما يقول جيمس سكوت: "إن الخرق العلنى للحدود هو استفزاز للآخرين للقيام بتجاوز مماثل"(٩).

ثم المستوى الثانى للمخاطبة بين المسئولين معًا بعيدًا عن رقابة القاهرة، ثم إلقاء الضوء على المعيار الذى يدفع بمسئول ما إلى تبنى مشروع من عدمه "إظهاره فى دائرة الضوء" وإلى أى مدى يسهم هذا المشروع فى وجود المسئول فى موقعه أو حراكه إلى موقع أعلى وليس اعتبارات المصلحة العامة، وهو نمط من التفكير أصبح شائعًا لدى بعض من المسئولين. وهو استثمار الموقع فى تحقيق رأس المال رمزى يستفاد منه بصورة أو بأخرى سواء فى الحفاظ على الموقع وصيانته أو الحراك إلى أعلى ـ وعلى جانب آخر كيف يتواطأ المسئول مع من هم فى دائرة المهمشين من أجل إفساد مشروع ما "تواطؤ المدرسين ضد المشروع الذى يهدد مصلحة مباشرة لهم، والطريقة التى تموت بها فكرة المشروع والدالة عليها عبارة "هانيمه"، والتى يمارسها من هم فى دائرة هامش السيطرة تجاه من هم فى دائرة السيطرة. فليست المواجهة المباشرة والرفض هى الطريقة لرفض المشروع ولكن التنويم حتى نسيان الأمر برمته. وما يقوله هذا النمط عن "الأداء الذى لا يتسم بالامتياز، ولكنه لا يتسم فى الوقت ذاته بالسوء، حتى يظل المرء فى موقعه" هو آلية من آليات البقاء لمن هم فى دائرة هامش السيطرة، الذين يسعون إلى الحفاظ على الموقع دونما حراك صاعد أو هابط، أو دونما مغامرة ومخاطرة بفقد الموقع، ومن ثم فهى كآلية لا يقتصر استخدامها فقط على من هم فى دائرة المهمشين أو الخاضعين. كما طرحها سكوت باعتبارها تمثل حالة مقاومة عملية أكثر منها بديلا لها، وأن "تراكم الألوف من هذه الأعمال الصغيرة للمقاومة ذات تأثيرات اقتصادية وسياسية كبيرة ففى ميدان الإنتاج يؤدى ذلك إلى إنجازات ليست رديئة إلى حد كاف للبحث عن إنزال العقوبة، ولا هى جيدة إلى حد كاف

أيضا لتحقيق نجاح العمل"(١٠) ففى حالتنا السابقة تمثل هذه الاستراتيجية فقداً وهدرًا للإمكانيات، حيث تكبل الطاقات والمبادرة، ولكنها تحقق وظيفة صيانة الموقع والحفاظ عليه.

واستثمار الموقع الوظيفى فى تكوين ثروة، أو فى تحالفات تساعد على تكوين ثروة مردة أساسًا فى تصورات النمط إلى احتكار البعض للمناصب وإلى ضعف الرقابة (بما تعنيه من ثواب وعقاب). فمن هم فى قلب السيطرة مسئولون ـ عبر استرتيجية فى الحكم ـ عن تحويل الموقع الوظيفى إلى مصدر للثراء. "ممكن الموظف يتساب فى مكان لا حد يسأل عنه ولا حد يقدره أى تقدير إن شاء الله معنوى. اللى حصل إن الواحد يترمى فى مكان لا حد يبجى يفتكره، ولا حد يبجى يحاسبه ويتعود على السرقة والرشوة وخلق الجماعات مصالح".

إن الأمر يتعدى - فى نظرنا - مجرد عدم تطبيق قاعدة الثواب والعقاب كنتاج للإهمال والتجاهل، ولكنه هامش من الحركة يتركه من هم فى دائرة السيطرة لمن هم فى دائرة هامش السيطرة للحفاظ على خيوط السيطرة للحفاظ على خيوط السيطرة فى أيد قليلة، حيث يلعب الأولون بقنوات الحراك اللاشرعية للثرورة (مثل: الفساد، التهريب.. إلخ) ويتركونها تنمو، ويصبح من مصلحة الداخلين فى هذه القنوات أن يستمر نمط السيطرة على ما هو عليه، ويمكن أن تعقد صفقات بين الطرفين، ولكن لا شرعيتها فى الوقت ذاته تعطى الفرصة لمن هم فى دائرة السيطرة لتصفيتها إذا ما حدثت بادرة تناقض بين استراتيجيتهم وبين استراتيجية الآخرين، فهو ميكانيزم السيطرة فى التواطؤ مع أطراف بعينها، تسمح لها بالدخول المشروط إلى مجال الثروة، فإذا ما أخلت بشروط اللعبة تطرد خارج الدائرة برمتها، ويستخدم القانون الوضعى ـ الذى كان فى إجازة هنا ـ كأداة للطرد المبرر اجتماعيًا وسياسيًا.

ورغم حرص النمط على تبنى استرتيجية القبول والأمان، كآلية بقاء، فهو يطلب الاحترام ممن هم أدنى وظيفيًا ولكن دورهم السياسى يتجاوز حدود التراتب الوظيفى مثل مسئولى الأمن، فالاحترام المطلوب هنا يلعب دوره أيضًا فى تثبيت موقعه، وإلا دخل فى دائرة الأداء السيئ وطرد من موقعه. وتستخدم فى

مثل هذه الصراعات لغة ومفردات الثقافة المحلية، والواقعية التالية دالة على هذا، تسلم مسئول أمنى موقعه، ولم يذهب إليه هذا المسئول لتهنئته بالمنصب الجديد، فأعلن المسئول الأمنى عن تبرمه من هذا السلوك من خلال قيامه بحملة على البائعين بدعوى تشويه المنظر الجمالى للمدينة، فقال المسئول: "أنا مش هروح آكلمه، أو أسأل هو المفروض نازل على مكان جديد يسأل عن صاحب المكان ده والناس الموجوده هنا، إفرض أنا مارحتش سلمت عليه، أنا راجل مش أصيل، هو أصيل وبعدين هو قد ابن من أبنائى، المفروض هو اللى ييجى يتكلم، ويعرف الناس الموجوده، مش الناس الموجوده هى اللى تروح تكلمه، أنا مابدقش على حكاية إنى أعلى فى المنصب، أنا شايف إن أنا معدى على مكان، فواحد حاطط رجل على رجل، قاعد قعدة مش كويسة، هو ليه عندى إن أنا أقول السلام عليكم، وأنا ليه عنده إنه يتعدل فى قعدته، إذا أنا قربت عليه وما اتعدلش فى قعدته مش هقول السلام عليكم، علشان كده كلامى هيكون مع الأكبر منه مش معاه".

إنه يطلب الاحترام استنادًا إلى قاعدة ثقافية: "الاحترام للأكبر سنًا"، ولصاحب المكان أى الأسبق فى الوظيفة ولكنه يخشى على موقعه من اهتزاز صورته الذاتية بسبب سلوك المسئول الأمنى العلنى، وتحديه له، وعدم إظهار الاحترام الواجب تجاهه بالذهاب إليه ومصافحته، فهذا السلوك يعنى فى الثقافة المحلية أن المسئول الذى تجاهله رجل الأمن هو مسئول لا قيمة ولا وزن له... ومن ثم فهذا كفيل بالتمرد عليه واحتقاره من قبل آخرين، سواء فى دائرة هامش السيطرة أو دائرة المهمشين... وقد استخدم مسئول الأمنى المهمشين فى هذا الأمر، حيث أظهر عدم احترامه للآخرين بتعديه على بعض الباعة الجائلين. أما المسئول الأمنى، فهو عبر سلوكه هذا يرسل رسالة إلى كل من معه فى دائرة السيطرة وهامش السيطرة، بأنه الأقوى فى المكان بحكم الأهمية السياسية لموقعه الوظيفى، كما يدعم الإحساس بالخوف لدى المهمشين بأنه لا حماية لهم من قبل أى أجهزة رسمية فى المكان، ويدعم لدى البعض الآخر منهم بأنه لا سبيل سوى المواجهة العنيفة، حيث لا تتوسط أى أجهزة رسمية أو محلية فى العلاقة بين

المواطن وجهاز الشرطة، بل تترك العلاقة للمواجهة المباشرة، وهو ما عبر عنه أحد المهمشين قائلاً: "التاريجى بينا وبين الظابط".

٤ ـ الصورة الرابعة

مسئول فى موقع محلى شعبى، يحافظ على موقعه هذا من فترة طويلة، لا يأمل فى الحراك إلى أعلى، ولكنه يرفض الحراك إلى أسفل. لديه تصورات عن أساس مشروعية الحاكم تختلط مع صورة قديمة أصابها التغير عمن يكون له الحق فى قيادة العائلة فالأسس التى كانت تحكم تكوين العائلات، وتحدد كبير العائلة ومواصفاته، وتحدد شكل العلاقة بين العائلات وأسس حل الخلافات، تتداخل مع رؤى اكتسبها من مجال الممارسة السياسية داخل أشكال حديثة. وعن العائلة القديمة ومواصفات كبيرها يقول: "زمان فى العهد الجريب كانت العائلة (والعائلة تتكون من مجموعة أسر بيسموها عندنا فى الأرياف بيوت، وبيت فلان من عائلة كذا) تسود فيها الترابط، الماديات ما كانش لها جيمة كبيرة، كانت كلمة كبير العائله تسرى على على من كان موجود فيها سواء كبير أو صغير، وكان لازم تتوفر شروط فى كبير العيلة بتميل له وتلتف حواليه، إن كان هناك خلاف وحضره تلاجى الكل بجواره سواء كان صح ١٠٠٪ أو ٧٠٪ بيجرب وجهات النظر، والكل بيلتزم، ومن شروط كبير العيله الناحيه الماديه، لأنه مثلا ككبير عيلة الكل بيجى عندى لازم يكون عندى مكان يساع الكل، أما النسبة إلى النفقات فمش هجول هات كوباية شاى يا فلان، هجول يا ابنى اعمل شاى يعنى براد شاى فيه ٢٠، ٣٠ كوباية، وكل مرة ٧، ٨ برادات شاى، ده كله بيحتاج مصاريف يعنى نجدر نجول إنه يكون راجل مجتدر، كمان يكون دايما أبدأ جوله ينال الصواب فى حل مشكلات العائلة، كمان لازم يكون فيه دافع طبيعى هو الإنسان، مش مهم السن، ليه لأنه لو بصينا السن هنلاجى واحد من عيله سنة ٨٠ سنة لكن ما عندهوش الجدره لحل مشكله من المشاكل، ممكن يكون كبير فى السن وعنده مزارع وأطيان ومافيش فى روحه أو داخله جزء من التضحية لحل مشكلات البلد أو الناس المحيطة به، مثال فى قريتى كان فيه ناس كبار فى السن وأغنياء وجُريبين

ويعتبروا فى حكم عمامنا، وكان فيه واحد الله يرحمه أجل من الناحيه الماليه ده كان كل مشكلات العيله يحلها هو وحتى العائلات التانيه كانت متشبثة بيه لحل مشكلاتهم، على أساس إنه راجل بيصرف من جيبه، بيضحى، رغم هو لو حتى معذور ماديًا برضو لازم يضحى لأن الكل بيأمل فيه خير".

إن هذا النمط يرسم لنا صورة عمن يجب أن يكون فى دائرة السيطرة داخل العائلة، والشروط اللازم توافرها فيه: فلا يكفى أن يملك ثروة ولكن لا بد من التضحية بالوقت والمال لصالح الآخرين، أى القدرة على الإنفاق والرغبة فيها حتى لو كانت ثروته أقل من آخرين، فالشرطان متلازمان، فالكرم قيمة أساسية من القيم التى تشكل صورة المسيطر سواء أكان فردًا أو كانت عائلة، فيمكن من ثم اعتبار الكرم أحد عناصر رأس المال الرمزى التى تلعب دورًا اجتماعيًا فى إعطاء وزن واسم لكبير العائلة، وللعائلة ذاتها:

"مدى كرم العيلة ده يدى لها سمعة طيبة فى البلد والبلاد المجاوره يجولوا فلان ده من العيلة الفلانية، دول ناس كويسين كرماء". والسن - فى حد ذاتها لا تضمن الحصول على السيطرة، وحتى فى تلازمه مع الثروة، والقرابة، فإن كان كما تقول ليلى أو لغد فى دراستها لقبائل أولاد على "إن السن الكبرى أو الثروة الكبرى، النسب الأرفع أو السلف الأفضل، وحتى جنس الشخص، لا تضمن بالضرورة سلطة أكبر، أو مكانة اجتماعية أعلى"[11] نضيف هنا أن ما ينقص هذه العناصر لتتفاعل وتشكل صورة المسيطر هو الرغبة فى التضحية بالوقت والمال والحكمه "جوله ينال الصواب فى حل مشكلات العيلة". والتغير الذى الذى أصاب كبير العائلة الآن نابع من طغيان الحسابات الفردية والمصلحة الفردية، ورغبة كل فرد فى الاستئثار بثروته الخاصة دون إنفاقها من أجل الكل: "كل واحد النهاردة عايز يبجى أحسن من أخوه، ومن ابن عمه، وكل واحد عايز يبجى كبير، وعايز رأيه لوحده، لو جريبه زارع ١٠ فدادين عايز هو ١٥"؟ فليس الإنفاق أو الكرم مع الآخرين هو المعيار الآن، ولكن المعيار هو قدرة المرء على مراكمة ثروته دون الآخرين. وإن كان لا يعنى تفكك العائلة كوحدة أساسية، حيث إن هناك وظائف أيديولوجية وسياسية واجتماعية ضرورية لبقاء فكرة العائلة ككيان موحد: "حكاية

العيلة دى انتهت، ومبقاش فيه حد اسمه كبير العيلة زى ما كان موجود قبل كده، حتى إذا كانت الناس بتقول إن ده لسه كوجود فده ادعاء اجتماعى منهم من أجل الضبط الاجتماعى".

إن التمايزات بين من ينتمون لنفس العائلة أصبح كبيرًا، ومن أصبحت ثم الفروق الاقتصادية أكثر حدة الآن بين أفراد العائلة الواحدة، وزادت الهجرة إلى الدول العربية من هذه الفروق، ويتضح الأمر فى بعض الصراعات التى تحدث داخل نفس العائلة التى لا تتفق على مرشحها؛ إذ يمكن أن يصبح للعائلة أكثر من مرشح يتنافسون معا على المقعد البرلمانى.

ومما يدعم الضبط والاستقرار الاجتماعيين فى مكان ما، وبخاصة فى القرى، هو التوازن بين عائلاتها، وألا تستأثر عائلة بالسيطرة، أى أن هذا النمط يرى ضرورة أن تتسع دائرة السيطرة لأكثر من نموذج، وألا يستأثر بها عائلة واحدة، وإلا كان الاستقرار هو الثمن: "فى قريتنا فيه عائلتين، الناس بتعتبر أن دول جوتين متوازيتين ومش بيتمنوا من ربنا أن عائلة من الاتنين تنكسر لأنهم عاملين توازن فى البلد، لكن لو واحده بس اتحكمت فى البلد، البلد تتعب زى زمان، لما كانت عيله واحده منها العمده ومنها شيخ الغفر ممكن فلان ما يعديش راكب حماره أو حاطط شال جديد على كتفه، لكن لو فيه عيلتين، كل واحدة بتصارع التانية على العمودية مثلا، فتفضل تنتقل العمودية من واحده للتانية"، ولكن الأجهزة الرسمية قد تتدخل لتخل بهذا التوازن:

"علشان يتحافظ على الاستقرار، لازم الشرطة تحافظ على التوازن بين العائلات، ولو انضغط على عيله واتاخذ سلاحها ده مش هيحافظ على الأمن، ده هيخرب الحال، لأن العيلة دى جوتها فى عدد أفرادها وسلاحها ودية جوتها فى عدد أفرادها وسلاحها، لو فيه تكافؤ ما فيش حادثه هتجع لأن لما الواحد يبجى عارف إن ضربة الرصاص مش حتروح فى الهوا، وإن مجابلها حد تانى هيتاخد، ممكن ده يبجى أساس للضبط الاجتماعى".

ورغم التغير الذى أصاب الحال اليوم المتعلق بالثأر من حيث إن "الحادثة زمان كانت تجع فى تلات دجايج بدون حساب، تبقى التكلفة بسيطة والسمعة أهم من الكلفة وبنسميه بالصعيدى الصيت، إنما النهارده التكلفه بجت غاليه جوى، يعنى حادثة واحدة تكلف ٤٠، ٥٠ ألف محامين وأسلحة، مع الصراع على الماديات وكل واحد عايز يبجى أحسن من غيره، فهو يبعد عن ارتكاب الجرائم"، فإن "العائلات مازالت تجاس جوتها بمدى موجفها من ناحية الخصومات الثأريه، فيظهر مدى نفوذها وأهميتها، فالعيلة الكبيرة اللى يتعمل لها حساب دلوقتى هى اللى تجف فى الخصومات الثأرية، فالتار عامل مهم لتماسك العيلة، ليه، العيلة دخلت فى دوامة الخصومة مع عائلات تانية فى البلد الواحدة، لو أنا سبت جريمة، وجريبى ساب جريمه هتلاقى العيلة ضعفت".

فقدرة العائلة على مواجهة خصومها والثأر منهم ضرورة للحفاظ على قوة العائلة فى المكان، وإلا تعرضت للمعايرة والمهانة الاجتماعية، وهو ما نتفق فيه مع تحليل ليلى أبو لغد: "إن القتل يعد هجوما على جماعة الضحية، ويكشف عن أن هذه الجماعة تتسم بالضعف، إذ أنها يمكن أن تتعرض للخطر من وجهة نظر الأخرين، والانتقام من القاتل هو أسلوب لإعادة تأكيد السلطة والقوة. كما أنه طريقة لمحو العار الناجم عن تعرض الجماعة للهجوم[١٢] والمفارقة أن هذه الرؤية للثأر هى رؤية متداولة ومنتشرة بين الدوائر الثلاث: من هم فى دائرة السيطرة، وعلى هامشها، وحتى دائرة المهمشين، فالسمعة والصيت، وتجنب المعايرة والمهانة الاجتماعية كلها تمثل قاعدة حاكمة للجميع، ودافعًا وراء استمرار الثأر، فإذا كان من هم فى دائرة السيطرة يخشون المساس بسيطرتهم، ويسعون إلى تأكيد السيطرة والقوة من خلال الثأر، وإلا أصبحوا نهبًا لمن معهم فى دائرة السيطرة، أو حتى على هامشها، فللثأر وظائف أخرى داخل دوائر المهمشين: فهو أيضا شكل من أشكال تأكيد الذات بين فاقدى القوة والسيطرة فى المجتمع المحلى. وهو سبيل بعض العائلات إلى الشهرة وخلق اسم لها (فيه عائلات استطاعت الشهرة رغم ضعفها الاقتصادى من قدرتها على المواجهة المسلحة والانتصار ضد عائلات كبيرة). "بعض العائلات الكبيرة نبص نلاجيها بتطغى على العائلات الصغيرة، ولما

يبجى طاغى ربنا سبحانه وتعالى له حكم، نبص نلاجى العيلة الصغيرة ربنا بيديها الجوه أنها تجف وتصد العيلة الكبيره"، ولكن الاسم بدون ثروة، بدون نفوذ سياسى، لا يضمن النفاذ إلى دائرة السيطرة فى المكان" رغم أنها بتاخد اسم، لكن برضة فيه حد بتجف عنده" مثلا عندنا عيلة كبيرة عملت أشكال مع عيلة صغيرة وعملت الكبيرة مع الصغيره تصرفات غير إنسانيه زى جتل أطفال وتدور الأيام والعيله الصغيره تجف جدامهم ويبجى لها اسم، ده بيعمل للصغيره اسم، وبيجلل من الكبيره، لكن يظل الكبير معروف إنه كبير والصغير ما يتعداش حدوده". كما أنه يمتد لدى بعض المهمشين ليمس رموز السلطة السياسية ذاتها،ونحن هنا لا نتفق كع جيمس سكوت "من أنه بينما يدرب الأرستقراطى على تحريك كل إهانة كلامية جادة نحو ميدان القتال المميت، نجد أن الذين لا يملكون السلطة يدربون على استيعاب الإهانات بدون الرد عليها جسديًا"(١٣) فبعض الحوادث التى طالت رجال الشرطة فى فترة الدراسة، كانت محاولات للرد على الإهانات المتكررة الموجهة منهم إلى بعض الأهالى. فالفرد تربى على الأخذ بثأره وعدم نسيان الإهانة وإلا تعرض "للمعايرة" بصرف النظر عن طبقته الاجتماعية أو مركزه الاجتماعى. فيدرب اجتماعيًا على الأخذ بثأره والحكاية التالية دالة فى هذا السياق" قتل أحد ضباط الشرطة بيد شابين لأب تعرض للإهانة والضرب على يد ضابط الشرطة المقتول عند محاولته السؤال عن البطاقة الشخصية للأب بطريقة مهنية أثارت استياء الأبناء، ودعمت فئات اجتماعية مختلفة فعل الأبناء، وإلا كيف يعيشون فى قريتهم بعد إهانة الأب على يد ضابط الشرطة؟

أما إذا ما تصارعت عائلتان كبيرتان، فهناك قواعد حاكمة لهذا الصراع لا تسمح لمن هم أقل قوة وسيطرة بالدخول فى معترك هذا الصراع، حيث يعنى هذا تجاوزا للحدود؛ ومن ثم موجبًا للعقاب. "مثلا فيه إشكال بين عائلتين، تلاجى واحد من عيله يمكن أجل، بعيدة عن الإشكال خالص يدخل على أساس إنه يتجال إن فلان ده جدع تلاجيه يخالف تعليمات عيلته وبيمشى مع أحد العائلتين، ولو وجعت حادثه بيشلها ويدخل عيلته فى إشكال، فتجوم العائلات الكبيرة تضربه ضربتين يرجع لصوابه ويكش، ممكن يضربوا أهله علشان يجولوا له إنت

الدور ده مش بتاعك يابنى مالكش فى اللعبه ديه، إنت عملتها آه طب خد الرد اللى يخليك أنت وأى عيله تانيه تلتزم حدودها".

فالصراعات بين من هم فى دائرة السيطرة لا يجب أن تتخذ ذريعة ليتجاوز الآخرون المنتمون إلى هامش السيطرة أو المهمشون الحدود المرسومة لهم اجتماعيًا أو ليحاولوا من خلال اختراقهم لهذه القواعد تحقيق مكاسب اجتماعية من وراءها: "علشان يجولوا فلان ده جدع"، ربما يستخدم المهمشون فى هذه الصراعات، كمجرد أدوات، ولكن ليس كأطاف أكفاء مع المتصارعين الكبار. فالحدود الرسومة اجتماعيا، والتى تتبدى وتأخذ أشكالها فى حال الصراعات والتحالفات المختلفة هى آلية من اليات التهميش والاستبعاد، فالمهمش مستبعد من دائرة صراعات الكبار كطرف ند وحاضر فقط كأداة، ومحاولة اختراق هذه الحدود من جانب المهمشين هى محاولة فى الوقت ذاته لكسر حلقة المهمشين يتعرض فيها للعقاب: "إن تحريك القدم خارج المكان أو الحد يمكن أخذه بوصفه مستدعيًا للعنف، أو بحثا عنه، فالعنف يوضح حدود الانتماء ومن الذى يملك المساحة"(١٤). إن هذه القاعدة فى عدم تجاوز الحدود اجتماعيًا، كانت محركة ومشكلة لأيديولوجيته وممارسته السياسية، فقد ظل طموحه محدودًا فى حدود المجالس المحلية الشعبية ولم يتعداه إلى ما هو أكثر من ذلك: "مجلس الشعب إيه دى فيها حيتان، هنروح معاها فين، لما الواحد يكون طموحه محدود فى السياسة يبجى أحسن وأريح، لأن الفرص جلت جدًا والناس انتبهت لها وبجى الصراع حواليها كبير" فهناك فرص قليلة، وصراعات كثيرة من أجل الوصول إلى دائرة السيطرة، وهذا النمط لا يقوى على مثل هذه الصراعات، فلا يتجاوز الحد الموصوف له اجتماعيًا، حيث يضعه فى هذا الموقع من هم فى دائرة السيطرة، "أنا جيت السنة اللى فاتت وجلت خلاص أنا مش مرشح نفسى فجه كبير من الحزب الوطنى وجال لى لا ده معناها إننا سبنا المكان لفلان وده ضدنا".

ولكنه لا يستجيب رضوخًا فقط ولكن رغبة فى المنصب حتى ولو كان محدودًا: "كل مره أجول أنا مش مرشح نفسى تانى، لكن الكرسى ابن الكلب ده يجنن، يخلى الواحد يرجع يرشح نفسه تانى". رغم إدراكه أن فى حدود قريته، المنصب لا يشكل فى حد ذاته قوة، إلا فى حالة تشابكة مع عناصر أخرى للقوة فى المكان،

فإنه يدرك الفوائد العائدة عليه من هذا المنصب: "لو حصل خلاف بين فلان ده والعيلة المجاورة ما يهمهاش ده مين، هو المنصب هيضرب أو يمسك رشاش بس هو بيرفع من شأن صاحبه، أو يخدم الناس بيه، والناس بينظر له ده الراجل الخدوم" فالمنصب من عوامل تكوين رأس مال رمزى من خلال تقديم الخدمات، والذى يمكن استثماره فى مجالات أخرى، اقتصادية أو اجتماعية، مثل الإضافة إلى اسم وقوة العائلة. وهو وإن كان يستفيد من المنصب فى تدعيم رأس ماله الرمزى فى القرية، إلا أنه يدرك حدوده كطرف ضعيف فى الوقت ذاته مستخدمًا من قبل المسيطرين، فهذه إحدى وظائف بعض من هم فى هامش السيطرة، وغير الطموحين لمواقع أعلى "أنا ما أحبش أزود العداوة، وعلشان كده ما أحبش أضغط على مسئول، لأن المسئول لما بيلاجى نفسه انضغط عليه ممكن يدى جزء صغير، لكن بالتراضى يدى جزء أكبر، كمان هم بيخافوا من وجود صف تانى جوى، ولو جاب طرف تانى لازم يجيب واحد ضعيف جدًا أو مش من المكان علشان مايربطش علاجات فى المكان، ومايبجاش أجوى منه". فما يصون به موقعه هو إدراكه الحدود المرسومة اجتماعيًا من قبل المسيطرين وعدم تجاوزها، وفى الوقت ذاته تحقيق مصالحهم وعدم شغل المكان بمن هم مضادون لهم. ولكنه لا يدخل صراعاتهم، حيث يعى الدرس جيدًا من ثقافته الحلية بألا يتدخل فى صراعات الكبار، وإلا تعرض لحراك هابط عن موقعه الوظيفى الذى لا يقوى على التنازل عنه.

٥ ـ الصورة الخامسة

ينتمى إلى عائلة ذات اسم معروف فى المكان، لها جذور عربية، ويقال إنها من أوائل العائلات التى أقامت بالمنطقة، ويختلط لديه تاريخ أسرته بالتاريخ العام للمكان، فتاريخ المنطقة هو تاريخ مجىء عائلته إليها، تتفتت ملكية العائلة الآن من جراء الميراث. تتميز العائلة أيضًا بعدد أفرادها المتعلمين، كانت تملك عبيدًا، مازال أحفادهم ملتحقين كخدم للعائلة حتى الآن، وكان يتبعها مسيحيون يدخلون فى حمايتهم.. من العائلات التى سافر بعض من أبنائها إلى القاهرة فى وظائف إدارية متوسطة.

إنه يمثل نموذجًا مقيمًا فى المكان، لا يغادره إلا بحلمه فى السفر إلى الوجه البحرى، حيث الحياة الرغدة التى يتخيلها ويتمناها. أما بقاؤه فى الصعيد فمرده إلى القوة والسيطرة، فالمكان يحمل عناصر قوة عائلته، الاسم، الأرض (حتى لو مفتتة بين الإخوة) التعليم، مصاهرة مع عائلات داخل دائرة السيطرة فى المكان يقول عنها: "دول مالهمش أصل، مجرد فلاحين أو عبيد سابقين، حصلوا على الأرض بقوة السلاح من ناس ضعيفه". لكنه رغم ذلك يوظف علاقات المصاهرة تلك من أجل الحصول على المنصب التنفيذى، العنصر الغائب فى معادلة القوة لديه ووسيلته للحراك إلى دائرة السيطرة التى يرى أنه الأحق بها من هؤلاء الأغنياء الجدد الذين لا أصول لهم، ذوى الثروات غير المشروعة، والجهلة.

وكما يحاول الاستفادة من علاقات المصاهرة التى تدخل فيها عائلته، من أجل الحراك إلى المنصب التنفيذى المهم فهو يحاول أيضا، ومن خلال اللجوء إلى السحرة، التأثير على المسئولين ـ فيما يعتقد ـ من أجل هذا المنصب، ومن أجل السيطرة على إخوته كى لا يدمروا أساسًا آخر من أسس قوته فى المكان وهو الأرض، حيث يرغبون فى بيعها وهو يحاول حماية الأرض من البيع باللجوء إلى السحرة، وفى الوقت ذاته يبحث عن حلم آخر بالثروة كأن يعتقد فى كنز مدفون بمنزل العائلة يحاول الحصول عليه دون إخوته، ويستعين هنا أيضا بالسحرة. فهو يسعى بكل الطرق فى الحراك إلى دائرة السيطرة حيث: "المسئولين بيتحكموا فى كل شىء لاراد لهم، وبيعيشوا حياة فخيمة وبيأمروا وينهوا فى العباد". فهذه هى صورة السيطرة التى سعى إلى الحصول عليها، وتنقصه الثروة والمنصب التنفيذى. وفى لجوئه للسحر، لا يفرق بين ساحر مسيحى وآخر مسلم، فهو يلجأ لكليهما، ويختلط الأمر لديه ما بين السحرة وما بين أخذه لعهد من طريقة صوفية، فيقول عن الساحر المسيحى: "إنه سيصبح عمى فى الطريجة". و "عمى فى الطريق" تعبير للمنتمين إلى الطرق الصوفية، ـ ولأنه يسعى للسيطرة، ولأنه معرض للفشل فى الوصول إليها فاعتزال كل شىء هو حائط دفاعه الأخير: "يمكن كمان أترهبن. ده مش معناه إنى هتنصر، لا الرهبنة يعنى التصوف". فهو

يحلم باستكمال عناصر القوة فى المكان، وبالحياة الرغدة فى الوجه البحرى بعيداً عن خشونة حياة الصعيد، وإن لم يكن كل هذا، فالتصوف، هو النهاية.

إما أن يصل إلى دائرة السيطرة، وإما أن يعتزل بعيداً عن كل العلاقات الاجتماعية.

أما النمط الآخر، والحالم أيضًا باختراق دائرة السيطرة، من خلال الحراك الوظيفى، وإن كان تنقصه عناصر القوة المحلية من حيث الانتماء إلى إحدى العائلات القوية. فهذا النمط قد يلعب على مستوى: المؤامرات والدسائس فى المكان، والاشتراك فى كافة المؤسسات السياسية الرسمية بدءًا من الاتحاد الاشتراكى ومنظمات الشباب وحتى الحزب الحكومى الآن، وإذا ما استحق الأمر الانتماء إلى إحدى الفرق المعارضة فى توقيت فيه هذا الانتماء (الإخوان المسلمين)، حيث يوظف هذا الانتماء فيما بعد للحصول على المنصب الأعلى والأهم. ويصارعه آخر ينتمى إلى المكان: تتبلور نظرته للأسايطة فى أنهم "كاذبون، لا يثق فيهم، فهى مجتمعات تربت على القمع، ومن ثم الالتواء وعدم المواجهة، وأن وسيلتها إلى الصعود هى المؤامرات". فالمؤامرات هى وسيلة الصعود للأولى الذى لا يملك سوى رأس ما ثقافى ممثل فى دراسات جامعية، إنه صراع أنماط لا تملك اسم عائلة قوية فى المكان، أو ثروة، تملك فقط مناصب علمية يسعون من خلالها إلى القفز على المناصب السياسية والتنفيذية المهمة. فالمنصب العلمى يمكن تحويله هنا، كأحد عناصر رأس المال الثقافى إلى ثروة ونفوذ سياسى،وذلك عبر طرق مختلفة مثل التحالفات مع ممثلى الدولة المحليين، أو الصلات مع المسئولين ولأجهزة الرسمية فى القاهرة حيث إننا "دولة مركزية، كل القرارات والأوامر تصاغ فى القاهرة".

الصورة السادسة

(مشايخ الطرق الصوفية والمشرفون على الأضرحة)

إنهم الوسطاء الذين أمكنهم الوصول إلى دائرة السيطرة على مستوى القرية أو المركز الإقليمى وإن كانت تنقصهم بعض العناصر التى تدعم إمكانية وصولهم

إلى دائرة السيطرة على مستوى المحافظة، ملكياتهم تتجسد فى عقارات وأراض زراعية، يعمل آباؤهم فى وظائف حكومية غير قيادية، رأس مالهم الأهم والحقيقى متمثل فى النفوذ الدينى من الانتماء إما إلى مشيخة إحدى الطرق الصوفية المنتشرة وبكثافة فى المحافظة، وإما إلى الإشراف على بعض الأضرحة المشهورة فى بعض مراكز المحافظة، ينتمى البعض منهم إلى الحزب الحاكم، وإن كانوا يرونه انتماءً شكليًا، بسبب رغبة الحزب فى ضمهم إليه لما يمثله رأس المال الثقافى الذى يمتلكونه من قداسة واحترام على المستوى المحلى. إنهم يعيشون حالة من الانفصام والانتماء فى الوقت ذاته بالنسبة إلى الأجهزة السياسية الرسمية، فالدولة عبر القانون تنظم عمل الطرق الصوفية، ومشايخ الطرق. وهم وإن كانوا لا يسعون إلى التصادم مع الدولة، إلا أنهم حريصون على التمايز عن ممثلى السلطة بما يملكون من رصيد شعبى، وإن كانوا يوظفون رصيدهم هذا فى العلاقة مع ممثلى السلطة السياسية. وإن كان البعض ينتمى إلى الحزب الحاكم، إلا أن آخرين يرفضون ذلك: "لو دخلنا أى حزب، لا بد من المجامله واحنا عايشين بالبركة، فاحنا لنا بركه وجوه، بركه الله وأولياء الله الصالحين، واحنا لو جبلنا المناصب ممكن يتفرض علينا حاجة مش عايزين نعملها، فنضطر نعملها علشان الحكومة عايزه كده، واحنا مانحبش ده".

فالانتماء إلى الحزب الحاكم قد يفقدهم رصيدهم الشعبى، وبخاصة فى مكان يتمتع فيه ممثلو السلطة بصورة نمطية مرفوضة من قبل الأهالى. وعلى الرغم من التزامهم بما تفرضه الدولة من قوانين منظمة لعمل الطرق الصوفية واحتفالاتهم، فإنهم ناقمون على هذه السيطرة المركزية عليهم "لما نيجى نستخرج تصريح مولد، لازم ينتهى الساعة ٣ فهل ده كلام، المنشدين بيتجلوا بعد الساعة ٣، والشرطة بتصر على الساعة ٣ بحجة حمايتنا، وهم جادرين يحموا نفسهم علشان يحمونا، مالهميش دعوه، احنا هنحمى نفسنا".

وربما يرتبط هذا بعنصر من عناصر الثقافة المحلية، وهو الرفض الكامل من فئات متعددة بتدخل أى أجهزة رسمية الاجتماعية اليومية، فهذا المجتمع تعلم فيه الأفراد ومنذ الصغر كيف يحمون أنفسهم، وكيف يستعيدون حقوقهم، وهم يسعون إلى تحقيق هذا انطلاقًا من تصوراتهم عن العدالة، والتى يرون أن الدولة لا

تحققها ومن المحتمل أن يعود إصرار الدولة على هذا ـ رغم قدرة مشايخ الطرق ومريديهم على حماية الاحتفالات ـ إلى أن تثبت لهم أيضا أنها ذات الكلمة الأولى عليهم، وأنهم إن كانوا يتمايزون عنها بما يملكونه من رصيد شعبى، فإنها المنظمة لعملهم والسيطرة عليه، وعلى المحتفلين أن يكفوا عن ترسيخ فكرة "حماية أنفسهم". فالدولة لا بد أن تعلن عن حضورها هنا ولا يترك لهؤلاء المسيطرة الشعبية وأيضا السيطرة الأمنية. حيث إن السيطرة الأمنية إحدى أهم الوظائف التى تعلن بها الدولة عن حضورها فى الصعيد عليهم. "فالأمر دليل درامى واستفزازى على قدرة المنبوذين على التجمع من دون الحصول على إذن مسبق أو على توصية من هم أعلى منهم اجتماعيًا"(١٥) وهذه العلاقة لا تقتصر فى نظر فقط على علاقة المسيطرين بمن هم فى دائر المهمشين الذين يمثلون الجسم الحقيقى للاحتفالات، ولكن أيضا تمتد إلى المشايخ المنظمين لهذه الاحتفالات، فهى رسالة مزدوجة لكليهما حتى لا يتعدى الحدود المرسومة له اجتماعيًا وسياسيًا.

والثأر أحد الأمور الدالة على هذا، أى على رفض تدخل جهات رسمية فى أمور القصاص، فحضور الدولة بالصورة التى هى عليها مرفوض بأشكال مختلفة فى الحياة اليومية. حيث إن تجربتهم التاريخية ـ عبر حكيهم عن الماضى ـ والآنية أكدت لهم عدم تحقيق الدولة أوممثليها للعدالة.

وعلاقة الشيخ بالمريدين علاقة "سلطوية" ويحرص الأبناء أشد الحرص على توارث مشيخة الطريقة خلفا للأب "الولد لو طلع ولجى أبوه فى الطريجة والناس بتجبل إيده وبتجول له أردعى لى وبالتالى فهو مجام كبير لا بد أنه يكون فيه إلا رذا كان منحرف، ونحن فى غنى عنه، وهو هنا مش ولدى"، فهى طريقة "خير وبر عبارة عن ميراث توارث، وميراث نحافظ عليه بإذن الله، ممكن الإنسان يسيب عمله خالص ويلتزم بالطريجة حفاظًا على الميراث".

فالميراث لا بد من الحفاظ عليه، والميراث هنا ميراث رمزى متمثل فى مقام كبير (مشيخة طريقه) ولكنه يوظف اجتماعيًا، حيث يخلق شعبية وشهرة لصاحبه، يمكن الاستفادة منها اقتصاديًا وسياسيًا.

حتى تدفع بعض الأبناء إلى ترك أعمالهم والتفرغ كلية الطريقة. فهو هنا مثل للثرى الذى ورث أملاكا كبيرة وتفرغ لإدارتها، فهو ميراث لا بد من التفرغ لإدارته واستثماره وصيانته وإلا ضاع عبر الزمن.

«كشف مشهد لاحظته بين شيخ طريقة وأحد مريديه، عن تلك العلاقة الكاريزمية بينهما، حينما قبل أحدالمريدين يد ابن الشيخ، علق ابن الشيخ قائلا: "ده مش بيبوس إيدى علشان أنا أجبرته، لأ دى محبه زى لما الواحد يبوس إيد أبوه وأمه، هو ده كفر؟، لا طبعًا أنا لم أجبره عليها لانى مش صاحب طغيان". وعلق المريد قائلا: "ده ابن الشيخ، ده ابن سيدنا، واحنا خدامين النعال، وده شرف لينا". فإن الشيخ لا يتماثل مع ممثل الأمن ذى السيطرة والطغيان، ولكنه ينتمى إلى جدود ذوى كرامات، حيث يحرص الأبناء والأحفاد والمريدون على تكرار حكايات متعددة ومختلفة عن كرامات جدودهم، وتمثل تلك الحكايات والكرامات رأس مال رمزيًا يتم تداوله، ويستثمر من أجل تدعيم مكانة الشيخ وأبنائه.

فالسيطرة على العقول عبر هذه الكرامات هو شكل قد لا يتماثل مع السيطرة التى تفرضها الأجهزة الرسمية، ولكنه يصل للنتيجة ذاتها: السيطرة على العقل والجسد، وإن كانت سيطرة مشروعة ومحبوبة لدى المسيطر عليه، فهو يهرب ممن يسيطر عليه بالعنف إلى من يسيطر عليه بالمحبة والقبول والتراضى.

وللطريقة ومشيختها منافع أخرى لا تقتصر فقط على اكتساب المحبة، ولكن تتعداها إلى حقوق على الآخرين مثل حق الإجازة مثلا: "عندما تتخرجى فى مدرسة معينة تعطى لك شهادة على اجتياز مرحلة دراسية معينه، كذلك أنا أعطى إجازة إنه أصبح من أبناء الطريجة كذا وأصبح خليفة كذا وأوصى أخواته على احترامه ويكون له السمع والطاعة على إخوانه. والإجازة لا يحملها إلا خليفة الطريجة، ومن حجه يعطى عهد بعد إذن وكيل المشيخة، ومن حجه يعمل احتفال ومسيره" فمن يملك الإجازة، يملك حق تحديد من يدخل الطريقة، أو يقترح من يخرج منها، يكون له السمع والطاعة على إخوانه، حق عمل الاحتفالات والمسيرات. "فأنا لى الحج فى إلغاء أى احتفال أو مسيرة وممكن أغير فى طقوس الاحتفالات والجانون الصوفى يعطينى هذا الحج، فالإجازة أصبحت كما يرى

البعض "تشترى مثل الباشوية زمان" فهى ذات منافع متعددة لمن يملكها كما أن الاحتفالات والموالد تعيد إنتاج وتصون النفوذ الدينى عبر التكرار السنوى لهذه المناسبات، فإذا كانت هى مناسبة ليجدد خلالها المريدون العهد لشيخهم، وإعلانًا سنويًا متكررًا عن كرامات الجدود، حتى لا تضعف ذاكرة الأهالى، فهى تداعب أيضا صورة السلطة المزدوجة لدى الأهالى من حيث إنها مكروهة ومرغوبة فى الوقت ذاته "إحنا بنستعد للمولد جبله بأسبوعين، فييجى العلماء تلجى الدوريس ويتكلموا عن الشيخ ومناجبه والتواشيح والأذكار، والقرية وجميع القرى المجاوره تحتفل بمولد الشيخ، ويحضر كبار رجال الدولة منهم السيد المحافظ والمجالس الشعبية ومجالس القرية، كلهم طبعًا بيحترموا مولد الشيخ".

وبعض هؤلاء المشايخ يدرك أن هذا القبول وتلك المشروعية يفتقدهما ممثلو السلطة، ورجال الدين الرسمى، ومن ثم فهذا يفسر فى رأيهم سر هجمة رجال الدين الرسمى عليهم: "دول بيحجدوا على المشايخ، لأنهم بعدما اتعلموا وكذا وكذا، يلاجوا ٤، ٥ وييجوا يلاجوا الشيخ حواليه جد إيه وييسمعوا كلام بتحصل فى نفوسهم حاجه، غيره مثلا".

ويرون أن لهم دورًا اجتماعيًا لا يقوى الآخرون عليه:

"إحنا أولى بالناس اللى مش كويسين جبل الكويسين حتى نكسب فيهم ثواب، اللى عارف ربنا وبيصلى وبيصوم أنا عايز منه إيه أنا عاوز اللى عاص علشان يتوب". ومن ثم فهم يرفضون تهجم الجماعات الدينية السياسية عليهم وعلى احتفالاتهم، فيرون أن الطرق تمثل "مستشفى والناس رايحين يتعالجوا فيها"، وأن الجماعات توجه الناس بالعنف، أما هم فلا يفعلون هذا، وإن كانوا يرون أنها أخطر منافسهم فى الفترة الأخيرة: "دول جدروا يوصلوا حتى لابن شيخ طريجه ويجندوه معاهم" فهؤلاء متمايزون عن السلطة ورموزها، ولكنهم متواصلون معها فى الوقت ذاته، فهم يوظفون ما يملكونه من رصيد شعبى (أو من رأس مال رمزى)، ولكنهم لا يخاطرون به بشكل كامل ومن ثم لا يتدخلون فى تقييم الحاكم حيث يفرض التقييم ضرورة اتخاذ موقف: "مدام الحاكم ما بيمنعش من أداء فرائض الإسلام الخمسة صوم وصلاة وزكاة وحج والشهادتين، يبجى هو حاكم

مسلم فلا يحج الخروج عليه، أما حكاية الظالم أنا مش جريب منه علشان أعرف هل هو ظالم ولا مش ظالم، الحاجة التانية إن ربنا أجوى من أى أحد، وجادر على الانتجام والجضاء على كل واحد مش أنت اللى هتجضى عليه" فهنا يوكل إلى الله مهمة تحديد من هو الحاكم الظالم، والقضاء عليه، لا إلى البشر، وعلى الرغم من هذا يفاخر البعض منهم بما فعله المتصوفة القدامى من الوقوف والمقاومة للفرنسيين فى معركة بنى عدى (وهو العيد القومى للمحافظة)؛ حيث لعب هؤلاء دورا فى التعبئة والمقاومة، وقد رأوا أن هذا حكم أجنبى غير مسلم لا بد من القضاء عليه". وإن كانوا يحاولون الاستفادة من ضعف نفوذ الجماعات الآن ونتاج للضربات الأمنية بطريقة تدعم لدى الأهالى مصداقية دعاوى التبرك بالأولياء: "هم حاولوا يحرجوا أضرحة، ولكنهم لم ينجحوا: إلا فى حرج ضريح واحد، ومن بعدها انتهى أمرهم فى المحافظة كلها، شتتهم الله وجضى عليهم، إلا أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. كما تكشف العلاقة بين رموز الطرق الصوفية عن علاقة القوة بين مشايخها، فالطرق تتعدد وإن كان المشايخ يماثلون بين هذا التعدد وبين تعدد التخصصات فى جامعة واحدة، من حيث إن للكل مشربًا واحدًا ولكن طرقًا متعددة تتجلى فى اختلاف التفاصيل، مثل لون الرايات، عدد الصلاة على النبى عقب كل صلاة إلخ. ولكن تشابك الطرق الصوفية (وبخاصة رموزها) مع علاقات القوة المحلية، يجعل استقلالية الشيخ وأبنائه بطريقة ما هو أحد أشكال الوجود لهم داخل بنية القوة المحلية، وعبر عن ذلك أحل المهمشين الذين يمثلون جسم الطرق الصوفية قائلا: "فلان معاه أولاده كذا وكذا وكذا، ويبجى ده شيخ بيت على أولاده ما حدش يرأسه" إن خطاب هذا المهمش أكثر شفافية ودلالة وتعبيرًا عن واقع علاقات القوة من خطاب مشايخ الطرق المغلف بتعابير دينية، وهو خطاب يحاول أن يخفى علاقات القوة، ولكن تظهر هذه العلاقات فى مجال الممارسة حينما يتعدى أحد المشايخ على منطقة نفوذ الآخر: "أنا نائب عن شيخ المشايخ، هناك شيخ اسمه فلان كان يزور المدينة، ونزل فى مكان فيها، ولم يبلغنى بوجوده، فهو غلط لأنه لم يأت لى أى لابد أن يعطى لى علم بوصوله علشان أكون مسئول عنه، حتى أؤمنه من أى ضرر وجامت حركه من الصوان اللى

فيه، فلجأ لى فجلت أنا مأأعرفكش ولكنى بعد كده تدخلت ورحلت الراجل اللى عمل العركة إلى النجطة، لأن النجطة، لأن من حجى ترحيل أى شخص مشاغب والمركز يلبى طلبى، فأى واحد تحصل عنده مشكلة فى احتفال وما يكونش استأذن منا، ويبجى المركز يصادر الميكرفون مثلا ويخطرنا، أنا أجول إنه مش تبعنا، ومماليش دخل به، لكن لو استأذن نجدر نساعده". وإذا كانت هناك علاقة وثيقة كما يذكرها سيد عويس بين "الطرق الصوفية المنتشرة فى مصر، أو بين معظمها، وبين الترويج بكرامات أولياء، الله الصالحين وبخاصة آل البيت"(١٦) فإن هناك مشرفين على أضرحة الأولياء، ولكنهم لا ينتمون إلى طرق صوفية، حيث يرون أن الولى الذى يشرفون على ضريحه لا ينتمى إلى أى منها، وباعتبارهم ورثته فهم لا ينتمون إليها أيضا، ففكرة وراثة حق الأشراف قائمة أيضا مثل وراثة مشيخة الطريقة "جمع الولى عمه وأولاده أمام فتحه بئر بها ثروة كبيرة، وجال له تأخذ هذا يا عمى، قال العم لا. آخذك أنت ومجامك إلى يوم الدين، فاحنا الورثة الحجيجيين له"، فالموقف يمثل حالة توزيه إرث، اختص البعض منهم نفسه بجزء محدد من هذا الميراث، لذا لا يساومون عليه، ولا يرتضون بدونه له بديلا، ويرون أن هذا الميراث هو مصدر قوتهم فى الحياة اليومية، حيث تسهل لهم الأمور مع الأمن، ومع المسئولين: "كنا رايحين نزور الحسين، والعربيات واجفة ورا بعضها وبيفتشوا جام الظابط قال: عربية أهل الشيخ تعدى من دون كل العربيات" فهو الحامى لهم من علاقات السلطة، وهو الذى يضفى بركته عليهم، فيمنع حدوث الثأر بين عصبتهم، وإذا ما حدث أى خلاف ينتهى سريعًا "وهو ما يحبش أهله يضروا بعضهم". وهو الحامى لهم أيضا من هجمة الجماعات الدينية السياسية على الأضرحة، وهم يشرفون على كل ما يختص بالضريح، وعلى احتفالاته، والاحتفال به شكل من أشكال إعلان القوة لديهم، خباصة تجاه المرتبطين معهم بعلاقات مصاهرة قديمة، وتتبدى تلك القوة فى ترتيب سير الأضرحة فى المسيرات الاحتفالية. فللولى خال ينتمى إلى قرية مجاورة، وفى إحدى احتفالات خروج المحمل الخاص بالولى لطواف المدينة، جاء أهل قرية خال الولى "على أساس إنه يكون جدام محمل سيدنا، وعايزين يمشوا جدامه، فإحنا كعصبته،

اعترضنا على هذا، أنا كصاحب فرح خالى لا يمشى جدامى، أنا أمشى ورا خالى فى أوجات تانية، لكن كصاحب فرح أمش جدامه طبعًا، اعترضنا ووصل الأمر للسلاح، لكنه ما يرضاش أهله يتعاركوا فبين كرامة، كان فيه شجر وتحته أسلاك كهربا وبعدين احترجت حاجات تحت الشجر، فلما الناس لجوا النار، حاسب السلك يا جدع الشجر هيجع، الناس جريت، وكل واحد أخد المحمل بتاعه، وناس مشيت، وكل واحد روح بلده، والوالى ما طلعش، دخلت على الساعة ١٠ والحكومة جات فضت الإشكال وطالما لم يخرج الساعة ٨ يبجى سيدنا لم يرضيه الحال".

فهو صراع على المكانة بين عصبتين، موضوعه ترتيب سير الأضرحة فى الاحتفالات والموالد، أو هو مجال للصراع بين بعض المنتمين إلى دائرة هامش السيطرة، من أجل إعلان القوة وتأكيدها فى مواجهة الآخر ـ والطرفان منتصران منهزمان فى الوقت ذاته، فقد انتهى الموقف ـ كما يقال ـ بكرامة من الوالى، ولكن عدم خروج الموكب كان يعنى التكافؤ بين الطرفين، فلم يتقدم أحدهما على الآخر ـ ورضى الطرفان بحكم الولى أو تنازل كلاهما عن الصراع الدموى بتبرير مقنع للطرفين حتى لا يخسر كلاهما الصورة المتداولة عن أهل الولى "مايرضاش أهله يتعاركوا،ولازم ينتهى بينهم الإشكال على طول"، وإلا إذا ما تعارك أهل الولى عراكًا دمويًا، فما معنى انتمائهم إلى ولى له كراماته، فربما يشكك هذا فى مصداقية كرامات الولى على المستوى المحلى. حين تقص حكايات عن الصراعات الدموية بين أهل الولى وبخاصة بين بعض المثقفين الذين لا يؤمنون بكرامات الولى، حيث يقول أحدهم: "الصعايدة بيعملوا حكايات مثلا، أنا جلت لهم ده صنم ، هو عيل صغير مات بس، فاعتبروه شيخ وليه كرامات وتاريخ، فبعض الناس محدودى الثجافة تنسج حوله القصص وبعض الناس بتستفيد منه". من أجل هذا البد من الحفاظ على الصورة النمطية للولى وأهله وإلا استغل المعارضون لهم الفرصة للتشكيك فى معتقداتهم، وفى مشروعية نفوذهم الدينى.

أنماط متحركة:

* من دائرة المهمشين إلى دائرة هامش السيطرة.
* من دائرة المهمشين إلى دائرة السيطرة ثم إلى دائرة المهمشين مرة أخرى.

النمط الأول

كانت الثروة هى المعول الذى هدم به هذا النمط الحد الفاصل بين دائرة المهمشين التى كان ينتمى إليها وبين دائرة هامش السيطرة، حيث لم يمتلك بعد كل الشروط التى يتطلبها الولوج إلى دائرة السيطرة.

خرج فقيرًا مطرودًا بسبب الثأر، عمل فى القاهرة فى تجارة الفواكه والاستيراد والتصدير، "خرجت من البلد وعمرى ١٣ سنه للبحث عن الرزق، وكنت أنتمى إلى عائله كنا نسمع من جدودنا إن لها خمسين البلد". ولكنه خرج بهدف استثمار طاقة عمله وطموحه من أجل تحقيق الثروة: "يمكن الخروج مش بس علشان فرصة عمل، لأن الناس ممكن تلاجى فرصة عمل فى البلد، ويرضك يهاجروا القاهرة، يعنى أنا مثلا ننكن يكون معايا ألف جنيه وماعنديش طموحات أستمر فى مكانى، ممكن واحد يكون عنده عشرة آلاف جنيه ويهاجر على أساس إنه ينميهم ويستثمرهم، على أساس إن الواحد يشغل نفسه عنده موهبة وطاجة وعايز يعمل حاجة" كل ما كان يملكه هو طاقته على العمل والطموح وذكريات عن عائلة كانت تمتلك فى الماضى البعيد بالإضافة إلى الدور الطارد للقرية من حيث عدم توفر فرص للعمل التجارى "المشروع التجارى بالنسبة إلى قريتنا كان معدوم، فالحالة الاقتصادية هى اللى بتشجع الإنسان يستمر أو يمشى من مكانه". وبعد خروجه، تحمل الكثير من أهل القرية، الذين يسخرون من الصعيدى وذلك فيما يؤكد لجديته، لأنه قادر على ما لا يقدرون هم عليه "الصعيدى بيجولوا عليه نكت لأنه جاد وكلمته واحده، لكن بتوع مصر بيجولوا إزاى واحد يعمل محل واحنا ما نجدرش نعمل حاجة، فدى غيره" فالسخرية من الصعيدى مردها الغيرة من طموحه وقدرته على العمل والإنجاز. "الواحد يبدأ يشتغل على العربيات، ويحوش جرشين ياخد محل وتفضل العملية تعلى لغاية مالإنسان يوصل للى هو عايزه فتجربتى فى الحياة إن اللى يتعب لازم يكسب". ومن أجل تحقيق هذا يتحمل ما لم يمكنه تحمله من قبل، ولكن أيضا خوفًا من المعايرة، التى هى مبدأ ثقافى حاكم للحياة اليومية فى الصعيد على مستويات مختلفة: "صعب الصعيدى يسيب بلده علشان ييجى مصر يشتغل ويرجع من غير شغل، صعب تبجى عيبه كبيره.

والناس تضحك عليه، لازم يخرج ينجح، يجاسى اللى أنت ما تتصورهوش من أجل أنه بدأ مشوار يكلمه، لو رجع من غير ما ينجح، عارف الكلام هيبجى وراه أد إيه، مايجدرش يستحمله ويعيش فيه، ده هيجيب مشكلات، فلازم يستحمل ويواصل مشواره".

فالخروج تحت ضغط الثأر والظروف الاقتصادية، والطموح، والعمل الشاق، والخوف من العودة فاشلا ومعايرة الناس له، كل هذه عوامل دفعته للاستمرار فى القاهرة، من أجل تكوين الثروة، التى عاد بها مرة أخرى إلى قريته من أجل استكمال عناصر القوة المحلية، من أجل توظيف الثروة فى إحياء عناصر قوة خاملة ومنها العائلة كثيرة العدد، ولكنها الضعيفة اقتصاديًا، حيث إن لها تاريخ ولكن موغل فى القدم لم يتبق منه سوى بعض الذكريات فى ذاكرة الأحفاد، ولا يتذكره أهل القرية.

يبدأ فى بناء المنزل الكبير المشابه لمنزل الإقطاعيين القدامى فى القرية، ويبدأ فى التدخل فى مشكلات أهل القرية ومحاولة إيجاد حلول لها: "إحنا بنتردد على طول على البلد، وحاضرين فى كل الوجبات الاجتماعية، جعدنا اليوم نحل مشكلة بين عائلتين فى مسألة تار وخلاف على حدود أرض، وبعدين كلفت نفسى وبنيت البيت الكبير ده، مش علشان أأجره لوكاندة لكن علشان أهل البلد ييجوا ويحلوا مشكلاتهم هنا".

ثم دعا وجوده من خلال أعمال تجارية فى القرية، من خلال شراء مزيد من الأراضى "أنا ليه عمل تجارى هنا وزراعه وبيت"، ثم صلات مع الأجهزة الرسمية المختلفة" "إحنا جعدنا مع المحافظ على ترابيزة واحدة ولتكلمن معاه علشان نحل مشكلة أرض مدرسة متنازع عليها، وجعدت أنا جدام المحافظ، واللى معاهم الورج بتاع المدرسة جعدوا بعيد".

ويشيع أنصاره وأقاربه صورة عنه بين أهل القرية تتردد بأشكال مختلفة حول علاقته بكبار المسئولين فى القاهرة، وشراكته لهم فى أعمال تجارية، وقدرته على حل مشكلات الأهالى لدى الشرطة، ثم ينطلق إلى آخر الشوط، وهو الترشيح لعضوية مجلس الشعب، وخطابه المعلن "أنا عايز أخدم أهل بلدى"، "كمان البلد عايزه النائب اللى يخبط باب الوزير برجله ويدخل" لقد لعب على وتر مطلوب

ومفضل لدى الثقافة المحلية، أى التعامل مع رموز السلطة بقوة وندية، وليس بتخاذل ومذلة. أما ما يشاع: فهو استكمال للوجاهة الاجتماعية، وحفظ لثروته التى جمعها بطريق غير مشروع، "ده عمل ثروة فى القاهرة، ما نعرفش منين، ما كتير مننا نزل مصر، مالجناش فلوس فى الشوارع، لكن ده تاجر فى الممنوعات، فخد كل حاجة وبعدين عايز يبجى عضو مجلس شعب، يعنى عربيات ما تتفتشى، مخدرات وسلاح على طول". ولكنه يرى أن العضوية من مقه، فقد قدم للأهالى مالم يقدمه أعضاء مجلس الشعب (إحنا بره المجلس وعملنا كتير) ولأن مصدر ثروته التجارة ـ أيًا ما كان نوعها ـ وليس الوراثة، فهو ضد أن يحتكر الأغنياء القدامى هذه المجالس، تحت دعوى أنهم يمتلكون اسم عائلة كبيرة: "كمان مش علشان أهاليهم ياخدوها، هى وضع يد وإلا وراثة، دول ماعملوش حاجة للبلد". فهو ضد فكرة الوراثة سواء للثروة أو للمنصب السياسى، ورغم هذا فهو يخشى أقاربه الفقراء وإن كان يوظفهم فى معركته الانتخابية: "الفجرى دايما تخافى منه، لكن الغنى ما تخافيش منه، فهناك فى العائله الواحدة تلاجى واحد أتنين ماعندهمش شغل، وحالتهم الاقتصادية تعبانه، يضطروا يخلجوا مشكلات علشان يشغلوا الناس اللى معاهم المشاريع وبيشتغلوا". فالتمايزات الاقتصادية بين أفراد العائلة الواحدة، هى مصدر قلق وخشية للأعلى اقتصاديا من أقاربهم الأدنى. ورغم هذا يوظف الأغنى الأفقر وخاصة فى المنازعات: "الغنى صاحب المشكلات مايخرجش، ويجيب الفجرا للى فى العيله ويطلعهم، وهما يعملوا المشكلات علشان عايزين ياكلوا فعندنا مثل بيقول الفجر بيرمى على البلا".

وهو رغم الحرص على العودة إلى القرية وبناء المنزل الكبير، شوراء الأطيان والأعمال التجارية، والترشيح للمنصب البرلمانى، فإن هذا لا يعنى استقراره فى القرية أو القامة الدائمة فيها، فهو حرص على وجوده فى القاهرة، أما المنصب النيابى، فيمكنه أن يحقق متطلباته عبر طريقين، الطريق الأول يتمثل فى المكان: "مش مهم المرشح عايش فين، لو كان فى مصر هيخدم، ولو كان هنا هيخدم، المهم علاقاته، وممكن يتصل بمين، كمان كل إخوتى هنا، يحلوا محلى فى أى حاجة".

وهو أمر تكرر حدوثه مع نواب برلمانيين لا يقيمون فى القرية ويمارس الأب أو الأخ مهام منصبهم النيابى فى القرية من حيث الاتصال بالأهالى، والتعرف على مطالبهم والاتصال بالمسئولين لإنجازها، مما يدعم صورة العائلة ككل فى المكان حيث يمارس المنصب النيابى كملكية عائلية.

النمط الثانى

من دائرة المهمشين إلى السيطرة وإلى "هامش السيطرة"

ثم العودة مرة أخرى إلى دائرة المهمشين..

هذا النمط أمكنه الولوج ألى دائرة السيطرة، والبعض إلى دائرة هامش السيطرة بفعل قوانين سياسية، ألا وهى قوانين المشاركة السياسية بعد ١٩٥٢، هذه القوانين ـ بالتفاعل مع ملابسات محلية ـ انتقلت بالبعض من دائرة المهمشين داخل عائلة كبيرة إلى دائرة السيطرة، وبمهمشين داخل عائلات فقيرة إلى دائرة هامش السيطرة، وتفاوتت العوامل (بالإضافة إلى نهاية المرحلة التاريخية) الذاتية التى دفعت بكليهما مرة أخرى إلى دائرة المهمشين.

النموذج الأول: ينتمى إلى عائلة مسيطرة فى منطقتها، من حيث احتكارها لمنصب العمودية منذ زمن قديم، وعلى الرغم من ضعف ملكيتها، فإنها ـ بالمقارنة مع أهل الزمام الضيق، الذى لا توجد فيه ملكيات كبيرة مثل مناطق أخرى ـ تعتبر من العائلات الغنية.

وقد استثمرت العائلة كثرتها العددية مع القدرة على تشكيل كتائب مسلحة معروفة على مستوى المحافظة ككل، فى احتكار منصب العمودية طوال وجوده. وساعدتها شخصية كاريزمية كانت على رأس هذه العائلة: "كانت العمودية فيعيلتنا وكان أى حد يبجى يعمل عمده تانى، العيلة تغير عيلة وتشرده ويبجى وجعة أبوه مطينة بطين، العمودية ديه كانت بالنسبة لينا احنا كان مافيهاش كلام، ولا يستطيع أحد أن ينظر ليها يبجى معناها إنه إنسان خرب بيته بإيديه كانت فعلا أجوى عيلة، وكانت ممتلكاتها أكبر ممتلكات فى بلد زمامها ضيح، وبعدين

كان فيهم يعنى زى ما تجولى بالنسبة لإمكانياتهم المادية، كان لهم صلاتهم مع الناس اللى هى الأعيان بتاعة البلاد التانيه، لأن كان عندنا كبير عيلة، راجل يكاد يكون رسول الله فى العيلة ديه، يعنى كلامه مجاب، ويملك العيله، يملك البنى آدمين زى ما يكون مالك راديو، مالك عصايا، مالك حجر يعنى يتصرف فيها زى ما هو عايز، كما لو كانت كل العيلة ديه عيالة الصغيرين وهو الراجل الكبير الوحيد، أنا بكلمك عن شىء عشته، يعنى ما هواش مسئول فى دايرة بيته وأولاده، مسئول عن عائلة يمكن الكم بتاعها حوالى ٥٠٠ فرد، وهو كان يشوف مصالح كل العيله، كان جدير بالاحترام والتجدير، وكان واخد لجب بيه من الملك فاروق وكان راجل فيه مهابه إلهية، كما يبجى مثلا واحد زى المأمور زمان كان ولا وزير الداخلية، كان المأمور يبص على الراجل ده ويكش منه فيه مهابة ربانية، كان الراجل لا يجرا ولا يكتب لكن لما يجعد معاه ييجى ٣ دكاترة من الجامعة وتجيبى الراجل ده بعد شوية هيحسوا أن هم تلاميذ للراجل ده لأن الله أودعه سعة أفق".

هذه الصورة التى يرسمها الحفيد للجد لتبرير مشروعية قيادته للعائلة، وقيادته للبلد ككل، تقابلها صورة أخرى ترسمها أطراف أخرى فى نفس المكان، فالمهابة الإلهية التى كان يملكها الجد، وتدفع المأمور إلى كسب وده وخشيته هى فى نظر الأخرين: "دول مجرمين، مره دخلوا النجطه والناس بتخاف منهم، وكانوا يخطفوا الناس ويطلبوا فديه، ومرة العمدة بتاعهم جال له المأمور، إيه الزرع اللى يجيب، جال له المخدرات، وأنا أجدر أزرعها على مسئوليتى، وفعلاً طلب من لناس زراعة المخدرات علشان يدفعوا الضرايب، وأخد هو نسبه من كل زرعه، واشترى أطيان". فالعائلة امتلكت المنصب التنفيذى المهم، وتحالفت مع الأجهزة الرسمية وتوطأت معها ضد القانون، وحققت ثروة من جراء هذا، وساعدها فى هذا كتائبها المسلحة والقهر الذى فرضته على البلد، وهو الجانب الآخر من الصورة التى يرسمها الأحفاد للجدود، "احنا العمدة بتاعنا ده كان مافيش حد يجدر يعدى راكب فى حتته هنا، كان زمان يركبوا الركوبة، الحمار أو الخيل أو الدمل (الجمل) كان ييجى عند حتتنا ينزل من أولها، وكان عندنا مشنجة فالعمدة بتاعنا كان لا يجف المأمور ولا مدير أمن، كان راجل فتوة خالص ده لو جبت النحاس باش

وجتها واترشح فى الدايرة ديه إن ماكانش معاه العمده بتاعنا ماينجحش، وكان فى ١٩٤٧ فيه انتخابات وكان فيه لتنين باشاوات مترشحين واحد للوفد، والتانى للدستوريين، راح العمدة جاب واحد لسه طالع محامى جديد وقال له هنرشحك وهنخليك عضو مجلس نواب، روح وخليك مع السعديين، وهنرشحك سعدى، وفعلاً راح الراجل، وطبعًا هو اللى نجح والباشاوات سقطوا، كان العمد بتوع البلاد كلهم زى ما تجولوا أخواته الصغيرين، كان راجل عنده جوه فى الحكاية وكان ما يهموش، وكان هو أكتر واحد عنده أراضى كان بنفوذه وشخصيته يخلوه وهو عنده ٢٠٠ فدان أحسن من واحد عنده ١٠٠٠ فدان". هذا النص يكشف عن أثر الشخصية الكاريزمية القادرة على حشد عائلة كبيرة العدد، والقادرة على استثمارها ما تملكه من ملكية، حتى ولو كانت ضئيلة بالنسبة إلى ملكيات أخرى فى مواجهة الآخرين، سواء أكانوا عائلات أخرى أو أجهزة رسمية أو أحزابًا سياسية، وقدرتها على عقد التحالفات وأيضًا على الصراعات مع هؤلاء الآخرين من أجل الحصول على مزيد من السيطرة والنفوذ، ومن جانب آخر قهر أهالى البلدة من جهة، وحمايتهم فى حالة زراعة المخدرات من جهة أخرى، إنه صورة نمطية لمن كان فى دائرة السيطرة فى قرية صعيدية.

ثم تحاول السلطة السياسية ـ لأنها غير قادرة على اقتحام المكان ـ ترشيح أحد فقراء العائلة المتعلمين تعليمًا متوسطًا وتصعيده حتى وصوله لمنصب نائب فى مجلس الأمة فى ذلك الحين "البلد اللى إحنا فيها دية كانت الحكومة ما تجدرش تخش، تخشى الناس كانوا يتريصوا للشرطة بالسلاح، ما فيش حاجة اسمها شرطة، وما فيش حاجة اسمها حكومة، ده فى الستينيات وأوائل السبعينيات وكانت كل العائلات بتموت فى بعضها، حتى فى العيلة من داخل نفسها بتضرب بعضها" كان نمطًا نموذجيًا لاستخدامه من قبل السلطات الرسمية من أجل جمع السلاح من المنطقة، فقد كان ينتمى إلى العائلة الأقوى، ولكن للفرع الأفقر من فروعها، إنه متعلم، له قناعات صوفية ودور دينى مارسه مع الشباب، فراجت الصورة فى البلد أن أهل البيت هم المرشحون له فى هذا الموقع المهم: "أنا كنت عضو مجلس أمه، وجابونى أهل البيت لعمل شىء معين،

وأنا كنت عارف نفسى ساعة مااترشحت. كنت عارف نفسى هننجح جلت لهم هنجعد فى البيت وهننجح يعنى أنا ما كنتش مجبر، يعنى ده جدرى، وإنما ما كانش فى دماغى، ولا فى نافوخى أنا راجل فجير، كان ليه نشاط دينى مع الشباب بعد ١٩٦٧، ولما اتعلمت مع الشباب ومع الحكومة اترشحت فى الاتحاد الاشتراكى، وكان معايا فى الدايره ناس فطاحل مافيهاش راجل فجير حتى فى معيشته إلا أنا" فهو نموذج سينال رضاء كل العائلات الأخرى فى المنطقة، من حيث إنه الصوفى النتدين الفقير المتعلم، ولكن تحميه وتسانده عائلة قوية، وتحالفات مع الحكومة، وصورة نمطية عن أهل المنطقة تروج ويستفاد منها لتسهيل أن "البلد دية أشراف من نسل السيده فاطمة، فكانت الرسالة أن البلد ديه تصلح عائلاتها، والسلاح يتدمر، فأنا جمعت السلاح وأديت الرسالة، وكانت العيله اجتمعت علشان تجمع لى ٢٠ أو٣٠ ألف جنيه علشان الانتخابات".

إن قناعاته الصوفية، وكونه ينتمى إلى الفرع الفقير من عائلته، وانتهاء المهمة التى وضع من أجلها، كل هذا لم يساعده على استثمار المنصب السياسى الذى تقلده، كما لم يساعده أيضًا اسم العائلة وقوتها فى المكان، حيث حرصت أطراف أخرى داخل نفس العائلة على استبعاده وكانت لها الغلبة فلم يسع هو إلى عقد تحالفات سياسية مثلا داخل مجلس الأمة يستثمرها فى موقعه أو فى عمل ثروة: "أنا ما كنتش بجعد فى جلسات مجلس الأمه، أنا كانت ليه رسالة أدتها، كنت بروح أمضى باطلع لمولانا ألاجى حضرة ذكر، أذكر فيها، لأن أنا مافاضيش حتى ارتكب الجريمه لأن هوهيجولك موافقون، موافقون، رحنا فى أبو نكله ياريس ما احنا موافقون، يعنى معناها تشريع، وجانون وناس تنظلم يبجى أنا أيه اللى يجبرنى على كده إيه اللى يخلينى أرفع إيدى ونجول موافجون ونشارك فى وضع تشريع يدبح الناس أنا مالى خلينى فى بر الأمان". على الرغم من وصوله إلى منصب برلمانى، فهو يستبعد نفسه من دائرة القرار السياسى، ويرى الأمان فى السلبية تجاه الدور التشريعى للمجلس حتى لا يرتكب فعلا حراما من وجهة نظره يتمثل فى التواطؤ مع السلطة فى إصدار تشريعات ظالمة للناس، ومن ثم لم يستثمر موقعه السياسى على أية صورة: "أنا لما كنت فى مجلس الشعب، وكان

معايا اركب الجطر درجة أولى ممتازة، ماكنتش باركب، تستغربى إن أنا بركب درجه تالته، ليه، أصلى ألاجى الكبر والعظمة والغطرسة، ما فيهاش ريحة النبى التواضة والرحمة والحنان، كنت أروح أركب جطر الناس الفجر اللى زى حالاتى، ييجى الكمسارى يجول يا سعادة البيه نجول له: ياعم أنا لا بية ولا حاجة". رغم وصوله للمنصب السياسى، ورغم انتمائه إلى عائلة قوية فى المكان، فإنه كان متماهيًا بشكل كبير مع الطبقة الاجتماعية التى نتمى إليها، من حيث أسلوب حياتها، فقد استبعد نفسه من دائرة القرار السياسى والتشريع، واستبعد نفسه عن الطبقة العليا التى ينتمى إليها بعض أفراد عائلته، وأيضا انتمى إليها بعض من حصلوا على مثل موقعه السياسى، وارتبط أكثر ببعض المتصوفة الذين كانوا يحققون له حلمه عن العدالة: "لجيت فى الصوفية ضابط الشرطة، الطبيب، المحامى، صاحب المكتبة، البجال، لجيت منهم البائعين، فرأيت الإسلام فى هؤلاء الجماعة، متساويين كلهم، الكل يجبل يد الآخر، يعنى الدكتور يجبل لا مؤاخذة إيد البائع المتجول، والبائع يجبل إيد الدكتور، وفى الطريجة، كانوا بيجيبوا حاجه اسمها النفحة، فكانت تيجى النفحة دية يعنى مثلا الجادر وغير الجادر، وفيه البينين، فكان الجادر مثلا يجيب إيه التفاح الأمريكانى إلا فى الحضرة، وطبعا اللحوم بأنواعها. هذا بصراحة جيمة عليا، لأنه هكذا ييجى ما فيش فينا محروم".

إن استبعاده لنفسه من دائرة التشريع، رغم وجوده فى قلبها، لا يعنى لديه السلبية، كما أن خروجه من دائرة التشريع مع نهاية فترة عبد الناصر لا يعنى لديه أيضا اللافعالية: فهو على حد تعبيره "يعيش جدره" وهو تبريره لكل رحلته، ولكل أحداث حياته، وأيضًا لشكل ممارسته السياسية. فهو إن كان يؤمن بفعاليته، فإنه يرى أن هذه الفعالية محكومة بما يريده الله. وإن كان يؤمن بأن لبعض البشر صفات الألوهية إلا أنه يرى أنهم لا يمارسون فعاليتهم تلك لتأدبهم مع الله، ومن ثم لا يتدخلون من أجل إصلاح أحوال الكون. "ربنا بيجول فى حديث جدسى، مازال عبدى يتجرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته بجى إيه عاشج ومعشوج، مايصبحوش اتنين هما أصبحوا واحد، فإذا أحببته كنت سمعه الذى

يسمع به، وبصره الذى يرى به، يعنى فيه ناس لازمان ولا مكان خدت صفة الألوهية صفه الله، فيه منهم لولاش نظام الكون يختل يلعبوا بالكون ده لكن هم مؤدبين مع الله، لأن ما تراه فى هذا الكون هو ربنا عايزه، ربنا عايز كده، هم سايبين العملية حسبما أراد الله". وهو من خلال حكايات متعددة عن قدراته الخاصة، يستشعر فى ذاته إنه جزء من هؤلاء، وأنه قادر على امتلاك فعالية مطلقة فى الكون. لقد ساعد موقعه فى الفرع الأفقر داخل العائلة، وقناعاته الدينية التى منعته من استثمار منصبه السياسى، اقتصاديًا أو اجتماعيًا، وتحول المرحلة ككل على خروجه بسلاسة من دائرة السيطرة التى انتمى إليها فعليًا فى مرحلة إلى دائرة المهمشين مرة أخرى، المهمشين على مستوى عائلته وعلى مستوى قريته ويحتمى مرة أخرى بقناعاته الصوفية "حب الرئاسة شهوه، لان حب الرئاسة معناه العظمة والكبر".

النموذج الآخر: استفاد من قوانين العمل السياسى بعد عام ١٩٥٢، انتقل من وضعية الفلاح الأجير إلى عضو الاتحاد الاشتراكى، ورئيس الجمعية التعاونية فى قريته، واستفاد من قوانين الإصلاح الزراعى فى إيجارات الأراضى الزراعية، ومارست أسرته العمل الزراعى. القرية التى ينتمى إليها محدودة الزمام، فلم يتجه إلى أعمال تجارية بسبب ضعف القدرة الشرائية الداخلية، كل ما جناه من إيجار الأراضى، ومن موقعه السياسى والتنفيذى فى القرية استثمره فى تعليم الأبناء، حيث كان التعليم أحد القنوات الرئيسية للحراك الاجتماعى، وأحد الرموز الدالة على الانتماء إلى الطبقة الأعلى: "علمت عيالى فى الجامعة، فجبل الثوره، كان الراجل اللى شبعان شوته ولده هيخش الكليه". ولأن تاريخه مع الأجهزة الأمنية فى القرية، هو تاريخ مظلم بالنسبة إليه، فقد حاول أن يدفع بأبنائه إلى دائرة المتعلمين ذوى التأثير فى القرية، "لما الراجل العفى يروح المركز، ويكلم الظابط يحترمه، لكن الناس الغلابة ما تقدرش تتكلم، تتبهدل". ولكن الزمن تغير، ولم يعد التعليم هو القناة للنفوذ وللثورة أو ـ بمعنى آخر ـ للحراك إلى أعلى، ولكن قيما أخرى أهمها الحصول على الثروة أيا كان مصدرها، مثل الهجرة إلى دول عربية أو القاهرة، أو أيه أعمال غير مشروعة: مثل تجارة المخدرات

والسلاح، أو أيه أعمال تجارية، أو مضاربة فى الأراضى والعقارات، أو استثمار المنصب السياسى والتنفيذى، كل هذه السبل لم يسلكها فظل على موقعه، وحينما تحولت الفترة، وانتهى الاتحاد الاشتراكى، لم يكن قد أدرك قواعد اللعبة السياسية جيدًا واستمر على اعتقاده أن ما حصل عليه هى مكاسب ثورية لا تمس. تغير الزمن، ولكن إدراكه له لم يتغير. وكما وصل إلى دائرة النفوذ فى قريته من خلال قوانين سياسية واقتصادية، فهذه القوانين كانت هى الوسيلة ذاتها لخروجه إلى دائرة المهمشين مرة أخرى عبر قوانين الأراضى الجديدة، فهو خاضع للقوانين أيا كانت، سواء منحته الأرض والنفوذ، أو سلبته إياهما، لا يملك شيئًا حيال هذه القوانين:

"مدام البيه الكبير، الطبجة اللى فوج دية عايزة تنفد الجانون، ده ييجى مين اللى هيجولك تعالى أنت أكتب فى جرنان، وإلا اكتب مجاله، وإلا اشتكى، هتروح الشكوى لمين، طيب ما المعارضة.

بيكتبوا مين بيسمع كلامهم، كان فيه موظف اتكلم كلمتين مع إبراهيم شكرى وجت السيول اتنجل من عمله".

تجربته وخبرة جدوده علمته أن يحصل على ما تقدمه له السلطة دونما اعتراض أو مناقشة وظلت تلك التجربة حاكمة اه، حينما قدمت له السلطة موقعًا سياسيًا لم يستثمره ولم يتعد الحدود المرسومة له، إنه نمط تماهى تمامًا مع الخطاب المعلن بعد ١٩٥٢ ومع القيم السائدة فى المجتمع المصرى آنذاك وفى الوقت ذاته لم يتخلص من مخزونه الثقافى والسياسى عن السلطة وشرورها وقمعها وقدرتها اللامتناهية وعدم جدوى مواجهتها، فلنحصل على ما تقدمه لنا دونما تطلع إلى المزيد، ولنسر فى الطرق التى حددتها لنا؛ ومن ثم فتحول المرحلة دفع به مرة أخرى إلى دائرة العمال الأجراء وبأبنائه المتعلمين إلى جيش العاطلين وحينما خرج من موقعة ظل خاضعًا يائسًا من أية محاولة للتغيير أو أية إمكانية للتحالف مع آخرين من أجل الحفاظ على ما أسماه "مكاسب ثورية" فالوقوف أمام القانون ليس له معنى إلا العقاب من السلطة "موظف اتنجل من عمله الناس

الفجرا اللى زى حالاتى لما يروح المركز ما يجدرش يكلم الظابط هيتبهدل ويسكت".

وتفسير التحولات الاجتماعية التى مر بها المجتمع المصرى من ١٩٥٢ وحتى الآن فى إطار انتقال السلطة من عبد الناصر ـ الرجل الفقير الذى عايش أحلام وهموم الفقراء ـ إلى آخرين لا يعرفون شيئًا عن هؤلاء أو هم ممثلون للملاك القدامى "بعد الثورة، ابتدا الغنى نام انكمش ودلوجتى بجينا زى الأول، الطبجة اللى اتوزعت منها الأرض، هى اللى كانت مسيطره على البلد من ساعة ما مسك مبارك والطبجة التعبانة انتهت خالص، بجت اليد العفية واللى ليها وزير وليها جريب (قريب) وبتوع مجلس الشعب هم اللى ابتدوا يمشوا العملية عايزين يمشوا الفلاحين اللى على الزرعة، خلاص الرجل الغلبان اللى على الزرعة يمشى ويعيش خدام، هم زعضاء مجلس الشعب اللى هم موجودين حاليًا هم اللى عندهم الأرض دية، هما اللى بيطالبوا بيها، وهم اللى طلبوا الجانون ده الل بيجوا فى المجلس دول هما إلى ما سكين الوزارة وبعدين لو الناس المسئولين لو جابيه من الشارع وعاصروا الطبجة دية وعاشوا معاها زى ما عاش عبد الناصر، كانوا خدوا جرارات اللى هى ماشيه مع الوضع ده لكن الناس اللى ماسكين الجرار دول ولدوا ومعلجة دهب فى خشمهم، يعنى ما شعروش بالطبجة فيتخذوا الجرار لمصلحتهم".

إنه يدرك التحالفات بين الملاك والنظام السياسى، ولكنه لا يرى أن بإمكان الفلاحين فعل شىء حيال هذا، فالأمر مرهون بحاكم آخر مثل عبد الناصر يعيد الحقوق إليهم "الناس صح كانت عايشة وعاشت فى مستوى صح وعاشت فى حرية أيام عبد الناصر، الله يرحمه، كان راجل".

لقد اندفع فى لحظة من الزمن ـ بسبب قرارات سياسية وليس لامتلاكه عناصر السيطرة الموصوفة اجتماعيًا إلى دائرة السيطرة فى قريته، ولكن بقرارات سياسية أيضا وبتحولات طارئه على قيم المرحلة ومصادر الثراء فيها، عاد مرة أخرى إلى دائرة المهمشين لم يستثمر ما امتلكه فى المرحلة الأولى، بل تعامل باستسلام وعاش وبتصديق فى الخط المرسوم له سياسيًا واجتماعيًا، ثم

فوجئ بخروجه إلى دائرة المهمشين وبانهيار كل الأحلام وما زال فى انتظار حاكم مثل عبد الناصر يسترجع كل الحقوق المهدرة.

من هامش السيطرة إلى دائرة المهمشين

هو حالة فردية ولكنه يمثل نمطًا من البشر، تماثلت ظروفهم الاجتماعية الاقتصادية، فاختاروا السبيل ذاته فى المواجهة، وتعددت مواقع الرؤية لديهم ما بين النظر إليهم كأبطال شعبيين، والنظر إليهم كلصوص خارجين عن الشرعية استخدموا الهامش الذى انتزعوه بفضل صراعهم مع السلطة فى خلق تعاطف شعبى معهم واستخدمت السلطة بعضًا منهم مما أضفى ظلاله على هذا التعاطف هو حالة ما يطلق عليه لفظة "مطرود".

عاش فى الجبل ـ وهو موطن المطاريد ـ سبعة عشر عامًا فى الخمسينيات والستينيات أعتقل عدد من المرات، الآن هو على رأس عائلته التى يعمل معظمها كمزارعين أو فى وظائف حكومية متوسطة سمعته فى المكان تتسم بالعدل، والشجاعة والقدرة على التصدى للحكومة وسطوته ما بين أفراد عائلة كبيرة العدد لها دلائلها السلوكية والاجتماعية ـ مازال الأبناء والأحفاد وأبناء الإخوة والأخوات لا يجرءون على التدخين فى حضوره ـ إذ مازال هو متخذ القرار داخل عائلته ومازال أهل القرية يلجئون إليه لحل مشكلاتهم.

لم يكن صعوده للجبل ومعايشته لأهل الجبل وحياتهم مصادفة، بل جاء نتيجة إدراكه للتفاوت القائم اجتماعيًا وما ينجم عنه من مظالم تأباها كرامته؛ لذا قرر رفض الظلم والمواجهة، وكان الصعود إلى الجبل ومواجهة السلطات هو أحد تلك الحلول.

"زمان كان الباشوات هم الحاكمين، واللى مشى ضد الباشوات عاكسوه وكسونا والله، ولو كان الواحد ابن عيلة ما يظبطهوش مهما فعل لكن لو مش ابن عيلة يضبطوه والمطرود ده نفسه عزت عليه من الظلم، دول ناس اتظلموا وكرامتهم غالة عليهم، ظلمتهم الباشوات والكبار يعنى نموت بالحيا"، رفض الموت

الاجتماعى المفروض على من هم على شاكلته، ورفض الانصياع والخضوع فخرج عما هو محدد اجتماعيًا ولم يحترم أسس التمايز الموضوعة اجتماعيًا، وكانت له معاييره الخاصة فى تصنيف البشر وتحديد موقعه بينهم:

"والله العظيم، والعظيم ربنا. ما احترمت عظمتهم بمليم كانوا أغنياء، فالكبير عندى هو الشريف، ومش كل غنى شريف ومش كل مزارع فلاح، الفلاح ده اسلم بالسيف كاره الناس كلها ودايز فتة وخبص، فالرجل الحر الأصيل كان يجعد فى الجبل.

لايقدر الغنى دون الشرف، والشرف لديه يتطابق مع العدل، وليس مع الخروج على القانون الرسمى "أنا مستعد الدولة تحاسبنى كل شىء بالحج والمستحج ما ظلمت حدا أبدا لغاية اليوم ده الناس بتيجى لى فى مشاكلها" والسلطة الشرعية لديه هى التى تمارس العدل وتطبقه "واحد بس و اللى سمعنا له كان لواء مسيحى ما فيه انزه منه وما حدش منع الناس من الخبط فى بعض زمان غير هو، مانظلمشى حد، ياخد اللى هو السبب فى أى مشكل ويوديه المعتجل فى أمر اعتجال على طول وكان يجرا الفاتحة مع الناس وهو مسيحى، ما يفوتش حجى وحجك علشان واحد مظلوم يرميه فى السجن لا فيه عنزة كانت رايحة من واحد ييجى لها ٣ سنين جعد يدور على العنزة ولجاها وخلاها معاه فى البوكس لغاية صاحبها، واتنين واحد نصب على التانى فخد التانى ابنه وخطفه وجال حرمنى من مالى، حرمته من ولده، يجيب لى فلوس أجيب له ولده، ريحهم مع بعض وجاب الولد ورجع للتانى الفلوس ولا الحكومة عرفت حاجة".

إن هذا اللواء هو نموذج السلطة العادلة لديه لا تظلم تبحث عن الحقوق وتستردها لأصحابها لا يهتم كثيرًا بنصوص القانون، ولكن بالبحث عن العدالة واحترام الأهالى فامتثلوا له "الضابط السياسى ممكن يجنى كل مصالحه وهو جاعد فى مكتبه بالأدب يحترم الناس، والناس تحترمه، لكن دولوجت الحديت (الحديث) خرب، واحد يمشى مع الضابط يسمع له ويسب الكبير ويجول لواحد ياواد انت ، ياواد انت ازاى، هتزعل الناس كده، تحترمى الصعيدى يجلع لك جلابيته".

العدل والاحترام هما مطلباه الأساسيان وهما أسباب تعديه على أحد البشوات وهروبه إلى الجبل فالعدل والاحترام لم يكونا من نصيب الفقراء وهو

فقير، ولكنه أصر عليهما وحققهما فى علاقته بالأهالى: فاكتسب نفوذًا وتأثيرًا بينهم "جعدت على اد ما جعدت ما افتريت على واحد فى البلد اللى له عندى حاجة ياخدها، مشيت بينهم بالحج والمستحج وبيجى مع الغلبان، ما نوافج ابدًا ـ مطرود من بلد تانيه يسرج أهلنا، وكنت أدفع لهم حلاوة اللى يسرجوه ارجعها لصاحبها وامشى بين الناس بالصلح والخير".

ومن القصص التى تروى عنه أنه كانت هناك خصومة بين عائلتين وجاءت كل منهما له فى طلب فى البداية جاءت الأولى، فقدم لها الطعام وعندما جاءت الثانية وقدم لها الطعام رفضت تناوله مع الأولى فهدد الاثنين بأنهما إذا لم يجلسا ويأكلا سويا فى داره سوف يطلق عليهما الرصاص.

حتى استعماله العنف أو حتى التهديد باستعماله مبررًا اجتماعيًا بقصص تدعم التعاطف مع أغراضه وأهدافه الخيرة.

ومازال الآباء يقصون لأبنائهم قصة عدل هذا الرجل وشجاعته: "الرجل ده محبوب جدا ودايما بيحل الخلافات كمان أعمال المطاريد وراءها هدف ومعنى وهناك مبادىء تحكمهم وكانوا دايمًا يساعدون فى حل المشاكل وده ليس مقابل أى شىء علشان كده الناس تحترم كلمتهم جدا كمان حموا البلد من لصوص البلاد الثانية وما كانوش يأذوا ولاد بلدهم خالص طبعًا ممكن يأذوا العائلات اللى بينها وبينهم خصومه ويسرقوها ما كانش الهدف هو السرقة ولكن رساله للعيلة يقولوا لها احنا نجدر ندخل داركم فاحذرونا".

هى شهادة أحد أبناء قرية هذا المطرود المتعلمين، ومعنى أو مضمون هذه الشهادة يتردد من آخرين عن الرجل من نفس القرية. إنهم يرونهم كحكام عادلين حتى أعمال السرقة التى يقومون بها فهى مبررة لهم اجتماعيا، حيث ينظر إليها لا كحوادث سرقة إجرامية، ولكنها بمثابة رسالة إعلان قوة منهم إلى الأخرى.

فالبعدان الأساسيان المميزان لصورة المطاريد النمطية لدى بعض المهمشين هما تحقيق العدالة والندية فى مواجهة السلطة السياسية بالإضافة إلى احترام المطاريد لمن يتسم بالشجاعة: «الخط ده عندنا رئيس جمهورية، مش حرامى ومطرود كان بياخد من الغنى بجوة السلاح ويدى الفقير والمسلسلات عنه فيها

كدب انه بتاع نسوان وحرامى، ليه تكدب الحكومة وتجول ده ما احنا عارفين الحجيجة مر نزل بلدنا وكان فيه واحد عنده أملاك وأموال ومواشى راحت نزلت عليه العصابة بتاعة الخط وهم ٥، فكان الراجل معاه سلاح وقال لهم بصوا أنا المحفظة معايا فى جيبى فيها ٥٠ جنيه تساوى ٣ رءوس غنم خدوا الفلوس ومحدش يمد ايده على الحاجة دى، ده شرف بلدى ولكن اللى هيمد ايده على حاجة هموتكم واموت، قال له الخط، هات الساعة الذهب اللى فى ايدك، قال له الراجل لا برضو، أنا طالع للناس وهيشوفوا انى معايش ساعة فى ايدى قال له الخط، طيب إحنا عايزين نيجى عندك، راحوا عنده واكلوا معاه عيش وملح لشجاعة الراجل ده».

فهذه القصة، التى حكيت بصور مختلفة من شباب غالبيتهم من المتعلمين، تكدس جانبًا من صور المطرود فى الصعيد فى الوعى الشعبى، إنه يحترم الشجاعة ويسعى لتحقيق العدالة (ياخد من الغنى ويدى الفقير).

«كان يروح لواحد غلبان فجير يساعده، كان يروح للطبجة اللى هيه معاها فلوس يجلو له عاوزين منك كذا، خلاص يبعت من غير كلام. ماكانش ينهب الناس اللى فى الشوارع كان يروح للأغنياء بس».

ولا يأبه كثيرًا بالحكومة «فيه واحد مطرود كان اسمه عبد الناصر، وكان فيه محضر كان عندنا وكان معمول حجز على عبدالناصر بـ ٣٠ جنيه، فراح المحضر وأصر يجابل عبدالناصر علشان ياخد منه التلاتين جنيه ودخلوه عند عبدالناصر، وجال (قال) له انت مين: أنا محضر جاى آخد حق (حج) الحكومة ٣٠ جنيه. قال له طيب غداه وزه واداله ٥٠ جنيه وجال له دى ليك انت وعيالك لكن الحكومة مالهاش حج (حق)».

إنهم يرون الحكومة مغتصبة للحقوق وهم المقاومون والمواجهون لها ومواجهتهم للحكومة قد تتسم باستخدام الدهاء والغش مثلما يرى جيمس سكوت «إن البطل الشعبى، بالنسبة إلى الجماعات المحكومة، هو ذاك الذى اتسم تاريخيًا بسمات

الدهاء والغش، والذى عرف دائما كيف يتغلب على خصمه ويفلت دون أن يقبض عليه أحد»[١٧].

«كان يبقى لابس قميص وبنطلون، وكان زى القمر ويدخل السينما ويجعد فى الحته اللى جنب مدير الأمن، وما حدش يجدر يتعرف عليه».

وكانت عينا ـ المطرود ـ حالة الدراسة تلمعان بالسعادة، وهو يشرح كيفية هروبه وتمويهه للشرطة، وكيف كان ينام وسط المياه ولا يداريه سوى الخوص وتبحث الحكومة عنه فلا تجده.

ولكن ليس بالدهاء وحده أمكنهم الإفلات من قبضة الحكومة ولكن أيضا بالمواجهة المباشرة وهو الأمر الذى يقدر كثيرًا للمطاريد فى الصعيد فى الماضى والحاضر.

«كان فى أسيوط والست بتاعته معاه زى ما تجول واخد تاكسى برضك، كان عامل حسابه انه لو مات هيكون موّت مساحة مش هايكون مموت واحد، جت الحكومة كلها راحت رابطة على نفس الخط على نفس الطريج اللى هيمشى عليه، هو فهم، جال للواد بتاع العربية اطلع طوالى على العربية اللى هناك ديه، اللى فيها الجماعة الكبار من الظباط، وراح نازل من العربية وجال لهم، والله العظيم ما واحد يبص من العربية والا راجل فيكم يضرب انتم هتضربوا هموت أنا واحد بس هموت الكل كان مدير الأمن جال لهم اخلوا له السكة خلوا له السكة ما حدش جدر عليه، ما هم عرفوا لو خرجوا فيه هيبدل الظباط مش راح يضرب العساكر، والحكومة لو جال ليهم الخط النهاردة ماشى فى السكة ديه، هتمشى هى فى سكه تانية».

والأمر ذاته يقيم بشكل إيجابى لمطاريد اليوم: «النهاردة المطاريد ما يروحوش الجبل، دول يجعدوا فى البلد وسط الناس، والحكومة ما تجدرش تجرب ليهم، واحد منهم يقعد على جهوه، والظابط راح يجبض عليه، ضرب النار على رجل الظابط وحبسه لغاية ما جات جوه من المحافظة خرجته».

إن الحكومة فى وعى بعض المهمشين غير قادرة على مواجهة المطاريد، إلا عن طريق الخيانة «اللى موت الخط واحد صاحبه، الحكومة جالت له هنشيل الأحكام من عليك».

«كنت معتجل، واتفجت معايا الحكومة على الإفراج عنى وأساعدهم فى الجبض على صاحب لى فى الجبل، وافجتهم وخرجت، وما نفذتش اللى وعدتهم بيه، كيف اخون ويجولوا لولدى أبوكم عمل ده على رأى المثل «حاسبوه بتاريخ ابوه» إن تاريخ الأب هو مسئولية الابن الذى يتحمل وزره بكل ما له وما عليه، وتلك المسئولية ربما تكون هى الأساس المادى لعدم التقدير الاجتماعى لمبدأ خيانة الصديق؛ حيث سيترتب على هذا دين على أبناء الخائن دفعه إن عاجلاً أو آجلاً، حتى لو كان الدفع رمزيًا مجرد حكايات موجعة عن خيانة الجد أو الأب يترتب عليها فعل مادى ملموس، فإقرار العدالة بين الأهالى والتدخل لحل مشكلاهم دون انتظار لمقابل وحماية البلدة من لصوص البلدان الأخرى، والمواجهة الندية للحكومة وعدم التواطؤ معها فى خيانة الأصدقاء كل هذه أسس شرعية شعبية أتاحت لبعض المطاريد تحقيق سيطرة اجتماعية فى بعض المناطق واحتفاظ المخيلة الشعبية بصورة نمطية إيجابية عنهم إلى جانب بعد آخر مهم وهو مصدر ثروتهم وكيفية إنفاقهم لها، فمصدر الثروة من الأغنياء وإنفاقها موجه نحو الفقراء بحيث أصبحوا أندادًا لممثلى السلطة السياسية فى مواقعهم ومهددين لهم فى نفوذهم وتأثيرهم بين الأهالى وساعدهم فى ذلك امتلاكهم لمفردات القوة المحلية: القدرة على تشكيل كتائب مسلحة.

ولكن المخيلة الشعبية تفرق أيضًا بين مطاريد ومطاريد، مطاريد مع الفقراء ومطاريد مشاركين للسلطة فى كل أنشطتها غير المشروعة فمنهم الهارب من الظلم، ومنهم الباحث عن الثروة بكل السبل المشروعة، وغير المشروعة.

وقد أشار المطرود حالة الدراسة إلى ذلك عندما قال: «كنا نتخانج مع بعضينا علشان الناس الغلابة كمان كان بييجى باشاوات من بحرى ياخدوا ناس منا فى عراكهم مع الباشوات التانيين يخوفوهم، يحرجوالهم الزرع، يسموا المواشى».

ويقول فلاح أجير عن أحد المطاريد المشهورين فى محافظته: «كان أهله ما يملكوش شىء وكان أجير، لكن جلبه تجيل والحكومة شاركته فى المخدرات، غنى هو وأهله».

ولفظة الحكومة تعنى أشخاصًا مجسدين: مأمور، عمدة، موظف كبير، عضو مجلس شعب.. إلخ.

ورغم التواطؤ فى بعض الحالات بين ممثلى السلطة الرسمية وبين بعض المطاريد فإن الخطاب المعلن لممثلى هذه السلطة وهو الخطاب المناوئ للمطاريد وهو يكشف فى جانب منه عن الظلم الذى تعرض له بعضهم وفى الوقت ذاته يشير إلى تواطئهم مع ممثلى الحكومة: وما حكاه أحد العمد السابقين عن قصص المطاريد يوضح هذا الأمر: «دول (يقصد المطاريد) شوية دلاديل معفنين. مثلا الخط ده كان سماك، وكان شيخ الغفر عايز سمكات، قال له مفيش والا هنبيعه وشيخ الغفر هياخدهم ببلاش، ضرب شيخ الغفر وطار فى الدنيا، اطرد واتلم على المطاريد مسكوا الجبل هو زى السحت وابن كلب ومستبيع. يجى يخرب الدنيا ومعاه الرجاله اللى وراه وينهب ديه وديه، واحد تانى كان عاوز يتجوز بنت عمه، والواد ما حيلتوش حاجة أبدًا، عمه هيجول له يابن الكلب انت ما جدرشى تكسى روحك، راح تتجوز بنتى، جال له ما حدش ياخدها غيرى أبدًا جال طيب، راح شادد حتة بندجيه (وبندقية) ودخل عليهم موتهم كلتهم، عمه ومرت عمه والبت.

وراح بلد عند شيخ غفر، جال له شيخ الغفر، ياولدى ايه اللى عملته ده، لا معاك فلورس يخرب بيت أبوك واللى جابك، فى الليل يطلع يوكله وفى النهار يفتح طربه ويدخله فيها، ويديه جلة وفى الليل يطلجه مع الجماعة المطاريد وجال لهم خدوا ده معاكم، جابوا له بندجية وخدوه، هو كان يعنى جلبه جاحد وجهده واسع وبجى هو رئيس المطاريد، ينزل على البلد دى ينهب والفلوس كترت».

واتضح ذلك من معاونة المطاريد لعمد ومشايخ غفر مناطقهم باسترجاع ما قد يكون قد سرق من منطقتهم من قبل مطاريد منطقة أخرى، حتى لا تهز صورة العمدة كحامى لبلدته.

«إن ما كانش العمده فتوة، وعارف كل المطاريد فى منطجته، ما يجدرش يأثر فى البلد ويجعد فى مكانه».

وهذا فى مقابل ترك هامش من اللاشرعية لهؤلاء المطاريد يعلمون فى إطاره مثل: سرقة بلدان أخرى أو عمليات أخرى خطف مقابل فدية أو اتجار فى سلاح، مخدرات.... إلخ.

دائرة المهمشين

تضم هذه الدائرة كمًا متنوعًا من البشر، تجمعهم خصائص مشتركة دفعت بهم إلى دائرة المهمشين مثل افتقاد العائلة المشهورة أو الغنية، افتقاد المناصب السياسية أو التنفيذية العليا، امتهان وظائف دنيا أو متوسطة (خدم ـ سائقون ـ حراس منشآت ـ بائعون متجولون) أو عاطلون عن العمل.

يتفاوتون أيديولوجيا وتختلف استجاباتهم تجاه عملية التهميش الاجتماعى الممارس عليهم حيث تختلف تقيماتهم ورؤاهم لماهية السيطرة الشرعية وغير الشرعية ومبررات القبول أو الخضوع أو التسنيم واليأس أو الرفض، وكيفية التعامل مع ممثلى السلطة السياسية، وكيفية تمريرهم لمطالبهم فى مواجهة ممثلى السلطة السياسية وأشكال الرد على الإهانات الموجهة لهم من قبل هؤلاء الممثلين، ثم الصراعات فيما بين هؤلاء المهمشين ذاتهم، وكأنه صراع لفاقدى القوة على القوة فى مساحات ضيقة ومحدودة اجتماعيًا وسياسيًا. إنهم مهمشون لكنهم متصارعون فيما بينهم، ويصارعون المسيطرين أيضا، وهم فى نفسه الوقت من الخاضعين لهم أو متماهين أو يائسين، وربما قد استلموا وقبلوا بوضعية الهامشيين أو قاطنين ويائسين أو مسلّمين بوضعية الهامش وهم ينتمون إلى جماعات اجتماعية مختلفة.

هذا اللاتماثل القائم بينهم هو الذى يفسر إمكان الحراك الفردى لبعضهم إلى دائرة أعلى وبقاء البعض الآخر فى مواقعهم؛ ومن ثم يفسر صعوبة كسر حلقة التهميش على المستوى المجتمعى ويلقى الضوء على تفاوت الاستجابات تجاه نفس

الشروط الاقتصادية ـ الاجتماعية وتجاه شروط وقواعد اللعبة السياسية فى المجتمع. فهذه الدائرة التى تبدو من الخارج يضمها إطار واحد وهى تموج بالتفاوتات وصراعات وتنوع رؤى وأشكال متعددة من القبول والمقاومة واليأس والرفض وتعدد السبل بهؤلاء فى مواجهة وضعية التهميش التى يعانونها على كافة الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وإذا ما انطلقنا من تفرقة جيمس سكوت بين النسخة السميكة من نظرية الوعى الزائف التى تفسر القبول باعتبار «أن الأيديولوچية المهيمنة تمارس سحرها عبر إقناع الجماعات الحكومية بالإيمان النشط للقيم التى تفسر وتبرر خضوعها وبين النسخة الرقيقة من تلك النظرية التى تفسر الإذعان من خلال إقناع الجماعات المحكومة بأن النظام الاجتماعى الذى تعيش فى أحضانه هو نظام طبيعى لا مفر منه «١٨» فإننا يمكن أن نصنف استجابات بعض المنتمين إلى هذه الدائرة فى منطقة وسط منطقتى القبول والإذعان: ما بين التسليم بأن هذا النظام هو نظام طبيعى، وما يؤدى إليه هذا من تبرير خضوعها وإضفاء المشروعية عليه، ولكن التسليم بفكرة النظام الطبيعى تحمل فى طياتها الإيمان بنظام طبيعى آخر تنقلب فيه كل التراتبات الاجتماعية، وتصبح السيطرة فيه للعبد النورانى «الذى يقول للشىء كن فيكون، والوصول إلى هذه المنزلة لا يستلزم أن تكون متعلمًا أو ثريًا أو حاكمًا، ولكنها نتاج للعلاقة مع الله «قال تعالى فى حديث قدسى: عبدى إذا اتقانى حق التقى، جعلته عبدًا نورانيًا يقول للشىء كن فيكون».

إنه حديث متداول بين المهمشين المنتمينإلى الطرق الصوفية فى المحافظة، يروى بصيغ وأشكال مختلفة، ويعطى السيطرة على الكون التى تتجاوز السيطرة على المجتمع إلى العبد النورانى، والأمر لا يرتبط فقط بتداول أحاديث بين هؤلاء مصدرها مجلات التصوف التى يحرصون على اقتنائها، رغم عدم علم البعض منهم بمبادئ القراءة والكتابة، ولكنهم يحملونها كدليل على الانتماء إلى هذه الطرق، أو أحاديث المتعلمين المنتمين إلى هذه الطرق، ولكنهم يعيدون تأويل ما يسمعون بما يتسق مع رؤاهم. الروايتان المختلفتان لهذا الموقف عن الرسول توضحان ما نقصده بجلاء: رواية لمشرف على المساجد وفى الوقت ذاته عضو قيادى فى الطرق

الصوفية، و رواية أخرى لحارس حديقة منتم إلى الطريقة ذاتها. الرواية الأولى «إذا كان الرسول - ﷺ - يفضل مجالس العلم فلأنه بعث معلمًا فحينما دخل المسجد ووجد حلقتين: حلقة علم وحلقة ذكر، مال - ﷺ - وجنح إلى حلقة العلم، ثم بارك الحلقتين وقال فى كليهما الخير ولكنى بعثت معلمًا.

الرواية الثانية: «كان رسول الله حسن الخلج وكان حسن الثواب وكان عطيف القلب، وكان رحوم، كان دايمًا يحب حلجات الذكر، لا يحب حلجات الفكر، الحلقة دى حلقة ايه، حلجة فكر، لا خلينا فى حلجة الذكر لأن النبى مع الذاكرين، كان لا يحضر حلجات الفكر، لكنه يحضر حلجات الذكر، فلأنهم غير متعلمين، لا يملكون شيئًا من عقارات أو أرض أو وظائف مهمة يبحثون عن العطف والرحمة فى صورة الرسول ويرون ميله إلى الذكر وليس إلى حلقة الفكر. وإن كانوا يؤكدون، كما يؤكد غالبيتنا أن الله هو المانح، وهو الرازق، إلا أنهم يضيفون فكرة محاسبة الله من قبل عبده الذى لا يرزقه: «ربنا سبحانه وتعالى كريم، عطوف وحنون، يبجى بيعبد غيره ويرزجه، وخد وعد مع نفسه جال موسى لربنا، والله أنت يا رب بتحاسب الكون كله، أنت ما حدش يحاسبك، جال له تأديب يا موسى، يحاسبنى عبدى اللى يبات بدون عشا»، فلأنه يهرب من قهر المسيطرين له، ويحتمى بتلك الجماعات، فهو أيضًا يعانى التهميش داخلها، فيعيد تأويل ما يقدم له من منتجات أيديولوجية لصالحه، ولصالح وضعيته المهمشة، حيث لا أمل له فى الحراك إلى أعلى سواء داخل المجتمع، أو داخل الطريقة، حيث تمنع فكرة وراثة المشيخة من هذه الإمكانية، كما يحقق الانتماء إلى هذه الطرق وظائف أخرى منها ما يطرحه سيد عويس ونتفق معه من أن «الانتماء إلى إحدى الطرق الصوفية ييسر للعضو المقهور الشعور بالحماية، فعمليات التضامن بين الأعضاء وتماسكهم فى ظل مناخ ثقافى اجتماعى معين، فضلاً عن إحساسهم بنوع ما من الامتياز، تكون كل هذه الأمور الملجأ الثقافى الاجتماعى الأمين لكل عضو منهم»[١٩].

ولكن الحماية فى حالتنا تلك، ليست مجرد الحماية الناتجة عن عمليات التضامن بين الأعضاء وتماسكهم فى ظل مناخ ثقافى اجتماعى معين، ولكنها تصل إلى حد الحماية الأمنية لهم، وخاصة عند القيام بعمل الخدمات، والخدمة

هى إحدى وسائل التكافل الاجتماعى التى تحققها الطريقة لأعضائها، كما يساعدهم الانتماء إلى لطريقة فى الحصول على مصدر دخل يتمثل فى التصريح بإقامة الليالى، فيقول شيال ينتمى إلى إحدى الطرق:

«ناس جالوا لى لشيخ الطريجه، وروحت له وعمل لى الكارنيه، لما يكون معايا ليلة أروح للمنشد يجاولنى صاحب الليلة أروح أنا أحاول المنشد واجيبه واطلع بالطبل جدام المنشد نذكر. أى حد عايز ليلة يدفع فلوس ونعمل له الليلة، وطبعًا بحب الناس تدخل الطريجة، أروح لهم وأجول لهم دى طريجة حلوة وهيبجى معاك كارنيه تسافر مصر وتعمل خدمة ما حدش يزعطك من الضباط».

أن تسافر مصر، أنم تقوم بعمل خدمة، وألا تهان من الأمن هى المسوغات التى يجذب من خلالها هذا العضو آخرين للانتماء إلى الطريقة، وكما أشرنا فى موضع سابق إلى أن الإجازة التى يملكها أعضاء أعلى تنظيمًا داخل الطريقة هى وسيلة لتحقيق مكاسب اقتصادية واجتماعية، فالكارنيه الذى يملكه المهمش المنتمى إلى إحدى الطرق هو سبيله إلى قدر ضئيل من الدخل، بالإضافة إلى توفير حد أدنى من الحماية الأمنية له.

ويحرص وكلاء المشايخ، و مشايخ الطرق على توفير الحماية لهؤلاء عبر استخراج الكارنيهات، وجود المهمشين يسمح بإعادة إنتاج رأس مالهم الرمزى المتمثل فى النفوذ الدينى عبر الولاء لهم، كما لو أن هناك اتفاقًا ضمنيًا خفيًا بين الطرفين: أنت تقدم لى كذا، وأنا أقدم لك كذا - ولكن دون تغيير فى المواقع، فكل منها يحتفظ بموقعه. سواء أكان مسيطرًا أو هامشيًا داخل الطريقة، فطرف يرث الطريقة عن أجداده وآخر يرى أنه الأفضل لدى الله والرسول عبر تأويله للمنتجات الأيديولوجية التى يقدمها له الطرف المسيطر ويحقق قدرًا من الاستفادة الاقتصادية والاجتماعية المحدودة.

ولكننا قد نصادف مهمشًا يتمرد على هذه الصيغة الحاكمة للعلاقة بين الطرفين داخل الطرق، فيختفظ بعضويته داخل الطريقة، ولكنه لا يرضخ لكونه هامشيًا داخلها، فيسعى إلى سبل أخرى تحقق له قدرًا من التميز والنفوذ ويصبح

مناوئًا لهؤلاء المشايخ. كان دخوله الطريقة منذ البداية بمثابة محاولة لمقاومة تهميشه اجتماعيًا داخلها، سعى للاستفادة من مخزون ثقافى جمعى من أجل تحقيق تميز وثروة محدودة خارجها.

هو ساحر مؤذ كما يشاع عنه، ولكنه يتسم بالإرادة والعناد والرغبة فى الاستمتاع بكل ما هو مبهج من وجهة نظره فى الحياة، ويطلب احترام الآخرين له، ويعطف على من هم أفقر منه.

يتسم بقبح الشكل فى مجتمع يعاقب قبيح الشكل، فلم يدفعه هذا للانطواء، ولكنه تحدى موقف مجتمعه المحلى منه ورفض تهميشه بسبب صورته الجسدية ثم بسبب طبيعة عمله ودارت حياته كلها حول محاولة كسر هذه الحلقة وكان السحر وهو مخزون ثقافى جمعى هو أداته ومدخله. يرى أن الإنسان قادر على عمل كل شىء طالما أراد ذلك. لم يستكمل تعليمه فى الأزهر «لا ندمت على الأزهر، ولا ندمت على علم واصل، طفشت وسبت المدرسة الابتدائية، واتلميت على شوية عيال وبجوا يألسوا عليه، ويجولوا ده جصير مش عارف ايه فطفشت واشتغلت عند مزارع أسرح بالبهايم، وبعدين اشتغلت على صندوج بويه، وبعدين اتعلمت السحر مع شيخ عندنا كان يحضر جان ومش عارف ايه، وأنا عايز اغيظ البنات اللى كانت بتألس عليه، رحت عند الراجل ده اتعلمت كلمتين كنت أجراهم البنات ترمح ورايا، وده كل حياتى فى الدنيا، إن البنات تحبنى ومافيش واحدة رضيت تتجوزنى وأمى جالت لى يا بنى أنت عامل زى الجامع الوجف، ما فيش واحدة راضية بيك اللى تجول جصير، واللى تجول هتجوز واحد بتاع مراكيب، جعدت أمارس فى حكاية الجزم ديه ويجبت أسكر واشرب خمره وبيره وخلاص ينعل أبو الدنيا، وأنا خدت العهد من أبويا وهو كان محفظ قرآن، ووصلت لحد خليفة طريجة، لكن لغاية النهاردة ما عملتش لواحد كارنيه، يعنى أغلب الطرج عامله كارنيهات، يعنى ادفع ٢٠ جنيه ويطلع لك كارنيه أو خمسين، وبعدين عمى اللى يطلع لى الكارنيه كل شهرين يجى يزور عليه ما اجدرش طبعًا ده عمى اللى طلع لى الكارنيه باروح حاطط ايدى كل شهرين أعمل لهم شهرية وإلا يسحب منى الكارنيه ويجول لى أنى ما نفعش، أنا عندى واحد فى البيت وواحد فوج ما

يعرفش ربنا وحراميه وولاد كلب وياكلوا مال النبى ويسبوا دينه ومعاهم نائب طريجة، هو الأصول فى الطرج ما يخشهاش إلا الراجل اللى حمل القرآن، انما دلوجت يدخلها كل من هب ودب، واحد عرف يجول زى إسماعيل يسن يجول يالالالى زى الرجاصين، يعنى عندنا برضو ارتست وممثلين اللى هما بتوع هشك هشك هم اللى نافعين.

دخلوا فى الطرج ناس همج، يعنى شيخ بيجى بطنه واسعه بيعمل طريجه علشان ياكل منك ومن التانى، حتة الطمع، أنا أطمع فيك علشان أنا شيخ طريجة وانت متبارك بيا أجوم أطمع فيك عايز أجعلك الجلابية».

لقد رفض من منظور ما يمارس من قبل المشايخ داخل الطريقة على المريدين، و كان يعتقد أنه لا يقل عن هؤلاء شيئًا، كما لا يقل حتى عن الصالحين شيئًا: «أنا واحد من الناس لا أبوس على باب عتبة شيخ حتى فى الحسين، أنا بطلب من الله ومن صاحب المجام ربنا يجعلنا منهم بس، انما علشان أبوس الأرض اللى هى فيها لا، أو زى الناس اللى بتخش تبوس المجام لا، لأن رب المولى هو ربى ما أنا أجدر أعمل وأبجى زيه». ومن أجل هذا قرر أن يكون الله هو مصدر رزقه، وليس العباد، بعيدًا عن السرقة، أو رجبار الناس على دفع النقود، حيث يرى أن مشايخ الطرق يجبرون الناس ـ من خلال استغلالهم لاعتقاد الناس فيهم ـ من أجل المال، فمارس السحر ولم يخش مطاردة الحكومة له، وليأسه من الحياة: «أنا ما أخافش، يعنى هيعملوا ايه فيك. أى حاجة اعملها، بس بعيد عن السرجة، وأنا ما بسرجش، ولا أضربش حد على ايده».

ويحاول البحث عن تبرير دينى لما يمارسه: «وبعدين أجول يمكن ربنا كاتب ناس تأكل برزج حلال، وناس برزج حرام، يمكن ربنا كاتب لنا نأكل من الرزج الحرام ده، لكن الراجل اللى جلبه جامد، ما يخافش من أى مخلوج، أنا شفت بوس كتير، ولغاية النهارده أنا فى البؤس ده، والصيت ده يمكن عطاهنى ربنا أو الكلمة ديه علشان أكل عيش منك ومن التانى، يعنى هى شغله تيجى من الله مش من العبد وأنا واخد عهد من الجسيس اللى علمنى بعد الشيخ، ما أجاولش الناس، وما اطلبش، اللى يعطوه لى أرضى بيه».

وإن كان لا يشترط مبالغ محددة، ومن ثم لم تزد حدود استفادته من ممارسة السحر - رغم شهرته - عن مجرد توفير احتياجات الأبناء اليومية وامتلاك عقار صغير قديم. إلا أن الأهم بالنسبة إليه هو النفوذ المعنوى على الآخرين: «ببجى فرحان جوى والناس بتجول لى يا شيخ فلان، فرحان طبعًا بالمشيخة»، ولكن صراعه الداخلى لا يهدأ ما بين رؤيته أن مصدر دخله حرام، وسعادته بتميزه كشيخ له قدرات مختلفة عن باقى الناس فيحاول التبرير بأن الله هو مقدر الرزق الحرام والحلال، وأنه لا دخل للعبد فى ذلك، إلى حد رفضه لحساب الله له على هذا العمل، «لو ربنا حاسبنى وجال لى ليه عملت كده هجول له وأنت ليه سبتنى أنا وعيالى من غير أكل ولا فلوس».

وكما يهاجم مشايخ الصوفية الكبار فهو أيضًا يهاجم ممثلى السلطة السياسية «الحكومة بترمح على كلام الناس الفاضى، لو جالوا لهم فيه واحد تاجر مخدرات فى الحتة الفلانية، والا واحد تاجر سلاح ما يروحولوش، لكن واحد غلبان بيهدلوه. حتى الصوفية اللى هما الكبار ما حدش بيتكلم عليهم، لكن يتكلموا على واحد غلبان هنا، أصل الكبار موظفين وظايف كويسه وعندهم أملاك، لكن الناس الفجرا ما حدش عارفهم أجسم برب العزه، اجول لك ايه والله العظيم مش دية حاجه بينى وبين ربنا، اجسم برب العزة، أنا بيتى بلا عشا وأعطيت ناس تتعشى خلينا واجعين فيه ناس غلابه كتير، ما يسألوش الناس الحاجة، فيه ناس فجرا ما تجدرش تمد ايدها، ولا حدش يعرفها، ما تتكلمش شايلاه فى بطنها، ودية يعرفهم الراجل اللى يكون جرب الفجر، ما أنا أول راجل جرب الفجر، أنا جعدت ٤ تيام بجرش بلح، ونمت على الرصيف».

إنه نموذج فريد بين المهمشين، طرده مجتمعه المحلى طردًا معنويًا بسبب قبحه، ولم يكن يمتلك ثروة تحميه من هذا الطرد، أو ينتمى إلى عائلة قوية، وتنقل بين أكثر من عمل متدن، حيث تعلم السحر ومارسه، حيث أصبح السحر، رأس ماله الثقافى، الذى استطاع تحويله إلى دخل محدود، وإلى تأثير فى محيطه المحلى أكبر من مستوى دخله، رفض التهميش الذى مورس ضده داخل الطرق الصوفية، ورفض استخدام الطرق من أجل مكاسب شخصية، تعاطف مع من هم

أفقر منه، وتصارع مع بعض المشايخ، الذين دفعوا البعض إلى تقديم شكاوى ضده، ويقول عن صراعهم معه «يمكن ده امتحان وتكفير ذنوب من الله على اللى عملته فى حياتى لكن مش ربنا هو اللى مسلط عليه الناس، ده لسانى هو اللى مسلط عليه الناس، ده لسانى هو اللى سلط الناس على».

دائما ما تتداخل وتتجاوز الأشياء المختلفة فى وعيه: الرزق مصدره حرام، الله هو المسئول عن ذلك، الشكاوى امتحان وتكفير ذنوب من الله، إنه شخصيًا المسئول عن ذلك لصراعه المعلن مع المشايخ والذى لا ينكره. فالمسئولية فى وعيه دائمًا مشتركة ما بين الله والإنسان، وإن كان يرى أن الإنسان قادر على عمل كل ما يريده، حتى لو أراد أن يصير وليًا من أولياء الله إلا أن المجتمع بنظامه الذى يهيمن عليه الكبار فى كل مكان يقف حجرة عثرة أمام هذه الإرادة، فحاول الصراع، ولكنه لم يمتلك شيئًا من مقومات الدخول فى الصراع من ثروة أو وظيفة عليا أو عائلة قوية.. فظل حراكه محدودًا داخل دائرة المهمشين ولم يتعده إلى خارجها.

وإذا كان المهمش السابق هو تمثيل لشكل من أشكال مقاومة التهميش الاجتماعى، فإنه ليس الشكل الوحيد للمقاومة، على الرغم من أن هذه الأشكال لا تحدث تغييرًا جذريا على وضعيتهم وانتقالهم من دائرة إلى أخرى.

لدينا نمط قد تعلم تعليمًا عاليًا، مارس العمل الثقافى فى محيطه المحلى، له روابط فكرية مع القاهرة. ويدرك الفارق التنموى بين محافظات الصعيد وبين القاهرة على مستوى الإنفاق والخدمات. يدرك قواعد اللعبة السياسية وشروطها داخل مجتمعه المحلى، يتخذ موقف الرافض المتفرج، الناقد اليائس الطموح. هو توليفة من كل هذه المواقف مجتمعة ـ لا ينتمى إلى إحدى العائلات الكبيرة أو المعروفة أو الثرية، لا يملك عقارًا أو أرضًا أو حتى منزلاً خاصًا به، انتمى إلى أحد الأحزاب الشيوعية فى مطلع حياته، وتنازل عن فرصة للثراء من خلال السفر إلى الخارج وقال «لو جندت لى اتنين يكون أحسن من مليون جنيه لكن ده كان خطًا كبير» أدرك من تجربته تلك أن هؤلاء لم يتسموا بالصدق مع ما ادعوه، بل كانوا محرومين باحثين عن الملذات، فبعض الذين انتموا إلى اليسار، «كانوا من

فئات فجيرة جدًا وما جرأوا وشافوا وسمعوا، اتخلجت عندهم تطلعات كتيرة، فكانوا نفسهم يعوضوا الحرمان اللى عاشوه، علشان كدهع بيجروا وراء الملذات» وهو الذى عاش طفولة قاسية فى مجتمع منسى «طفولتى كانت ناشفه، شعبت فيها ضرب، واحنا فى الصعيد، فى مجتمع منسى من كل الحكومات، فالعيشه جبليه ناشفه، مهم للعيلة قبل ما تملك أرض تملك سلاح والنظام بيساعد على تجوية العصبية، يعنى فى الانتخابات هو مش بينزل حد من العيلة دى علشان فيها متعلمين، ومثقفين لا هو بيجيس هم عندهم أرض أو أى سلاح، جد ايه شباب يتحرك ويضرب».

ولأنه يدرك وضعيته الاجتماعية، الاقتصادية فى هذا المجتمع القائم على شروط للقوة لا يملكها هو، ولأنه صعيد «أنا كصعيدى دمى فاير ما اجبلش انك تظلمونى، وجايز تظلمونى علشان جوتى أجل، إنما أنا مخزن مش مسامح، وممكن أنسى دينى وأنسى ربى فى سبيل كرامتى، ييجى ضابط البوليس أو الحكومة تغذى العائلة الجوية ويبجى فى جانبها، أنا بجى هضيع، ده أنا راس براسك لو آنت مين»، ولأنه لا يقبل الإهانة ويسعى للتغيير، كان انتماؤه إلى الحزب الشيوعى، ثم كان خروجه منه، واتجاهه للفن، كوسيلة يمارس من خلالها الرفض كما يراه، ولكن وقفت الإمكانيات عائقًا أمام طموحه. ورغم هذا تقدم له ممارسة الفن قدرًا من الإحساس بالتمييز بين أقرانه، وفى محيطه المحلى، وأيضًا مفردات لغة مثقفى القاهرة التى كثيرا ما يستخدمها، والتى يرى فى الوقت ذاته أنها تستحوذ على كل الفرص والإمكانيات، فالعلاقة مع القاهرة تتسم بالالتباس: هى الأمل والطموح، وهى المسيطرة المستحوذة الظالمة. ويرفض الهجرة إليها، كما رفض من قبل الهجرة، إلى النفط، كما يرفض مصادر الثراء المطروحة الآن «المخدرات ـ السلاح ـ تجارة الآثار ـ استغلال النفوذ والفساد» وينمط الصعايدة المهاجرين سواء إلى القاهرة أو إلى النفط فى صور منها:

«الصعيدى اللى بيروح الخليج ويكد ويعمل ليل نهار علشان يجمع المال وبعدين يرجع فى بلده زى أهل الخليج فى بلادهم ما يشتغلش، يبنى بيتا يجعد جاره يشرب الجوزه، ويعمل فى اللى أفجر منه اللى عملوه معاه أهل الخليج، أما

الصعيدى اللى من عيله غنيه، ويروح إلى القاهرة فى وظيفة مثلاً، فكل اللى يهمه هو تعويض حرمان حياة الصعيد، أما الصعيدى الذى يترك القرية مذعوطا (أى مطرودًا) لأى سبب زى التار أو هربًا من الفقر، فده جلبه تجيل ولا يهمه شىء وعنده روح مغامره عالية وينجح فلى التجارة والمال، هؤلاء هم أنماط الصعايدة المهاجرين إلى القاهرة أو إلى النفط. إن صورة الصعيدى لديه تحمل عددًا من المواصفات التى قد تصبح إيجابية أو سلبية طبقًا للسياق الذى تعمل فيه، حيث يتسم بالصبر وعدم قبول الذل، الإحساس بالكرامة، العمل الشاق، القلب القوى والجرأة والإرادة «الصعيدى لو فسج يفسج، ويحج ولو عمل آى حاجة يعملها بحج».

ورغم رفضه السفر من أجل الثراء أو المكانة الأعلى، ورفضه قواعد اللعبة السياسية فى مجتمعه، وابتعاده عنها، واتجاهه للفن كسبيل لممارسة ما يراه دورًا له فى الحياة إلا أنه وبجوار هذا قد يمارس قوة وسيطرة تتخذ صورة تهديد لفظى على بعض من هم أدنى منه اجتماعيًا.. فيقول لسائق تشاجر معه مهددًا: «ماتزعلنيش لأنى هزعلك وبعدين هتندم، وتقول لى سامحنى ولكنى هرفض، أنت فاهم بجول لك إيه». وبعدها بدقائق تصادقا. هذا المهمش ذاته يسلك سبلاً مختلفة عند مواجهة إهانة ممثلى السلطة: «كنا جاعدين على الجهوه، والضابط واجف بالعربية، المطلوب من كل الناس ديه انها تجع من الخوف، مهندس أو دكتور، فيجول الضابط اعملوا صف علشان نشوف البطاجات، وبعدين مسك بطاجتى وبطاجة صاحبى وهو مهندس زراعى، وبعد ما يشوفهم يرميهم على الأرض، أنا ما حستش انى إنسان، حسيت انى صرصار أو جربوع، وهو معتمد على جوته، لأنه مسموح له بضرب النار، وكنت بين نارين، لو رديت هلبس جضيه، كل اللى عملته كشكل من الاعتراض هو انى بصيت له وضحكت وسكت وهو لاحظ كده، وكان بيتهيأ لى لو فى جيبى مسدس كنت جتلته».

لقد فكر، ولم يكن أمامه سوى السخرية من مسئول الأمن ردًا على إهانته له، ربما اتخذ قرارًا آخر لو كان يملك سلاحًا، مثل بعض المهمشين الذين يملكون السلاح، حيث يكون هو أداة ردهم على الإهانة. وهناك قصة متداولة بين أهالى

المركز والمراكز المجاورة له تؤكد على هذا، حيث قتل شابان ضابطًا لإهانته لوالدهم بالضرب.. ولم يكن هناك أى استنكار من قبل كثيرين لهذا الفعل، بل على العكس أشادوا به. فدائمًا ما يواجه استعراض القوة المقصود من قبل «الأمن برد مماثل له من قبل من توجه ضدهم الإهانة والتعدى، حتى لو كان هؤلاء من المهمشين الذين يحرصون على امتلاك قطعة سلاح أكثر من حرصهم على توفير الطعام، فيقول أحدهم: «إزاى الواحد يرفع رأسه وسط أهله وأبوه انضرب من الظابط فى الشارع».

فالرؤية ملتبسة بين الطرفين: المسيطر يرى ضرورة الخوف والرعب داخلهم، وهم يرون أن الخوف لا يقتله سوى المواجهة المباشرة، فيقول أحد ممثلى السلطة: «إنتى لازم تخلقى الخوف والألم والرعب جواهم لأن ده بتجيبى من وراه حاجات كتيره، وإنتى ممكن تضحى بواحد علشان عشرة يعيشوا».

ويقول أحد المهمشين: احنا اتعودنا على الخوف من صغرنا، لما نطلع على الطريج الضلمه، وواحد يطلع لك بالسلاح من بين الدره، وانتى صغيره، بعد كده تتعودى» والأهم من الإحساس بالخوف هو المعايرة الاجتماعية لمن يترك حقه، فالمسيطر يسعى إلى زرع الخوف داخل المهمش عبر ممارسته للعنف عليه، وقد يستجيب له البعض، ولكن العنف اللفظى الممارس فى فعل المعايرة من قبل المجتمع قد يكون أشد لديه من العنف الجسدى الممارس عليه من قبل المسيطر، الذى يمارس عنفًا مقصودًا، فيقول أحد ممثلى السلطة: «كان كل واحد على كيفه، ما حدش يقول له أنت بتعمل إيه، يطلع فى دماغه أى حاجه يعملها، لكن بعد التصعيد الأمنى الرهيب بدأوا يتلخبطوا إيه الحكايه، بقى الواحد يفكر ويسأل اعمل كذا ولا لا كان لازم نكسر حالة أن الواحد عنده استعداد يعمل أى حاجه فى دماغه، ما يهموش، وما يعملش حساب لحد».

وبعض المهمشين يخضعون للإهانة فى سياقات، ويرفضونها فى سياقات أخرى بها عوامل مساعدة على رد الإهانة، فقد يستفيد المهمش من الصراعات بين من هم فى دائرة السيطرة، ليرد على الإهانة الموجهة له من قبل الطرف الأضعف فى هذا الصراع.

ويقص بائع متجول قصة رده لإهانة على النحو التالى «اشترى منى جريب واحد كبير ولاعه، وكان معروف عنه أنه مجرم، وبعد تلات شهور شافنى، وكان عايز يرجع لى الولاعة لكنى رفضت فشتمنى، أنا عارف أنه جريب فلان وخايف منه انما شتمنى ليه، مخى انجلبت، كيف يشتمنى طيب فرضًا ضربته، وأنا شاب هيعملوا فيه أيه، طب والعيال وأمى ومش عارف أيه، وبعدين شفت واحد فى المباحثات كان بيشترى منى، حكيت له الجصه جال لى.. جولى عليه هو فين، ده مطلوب اعتجاله، فرحت، ولما جالى الراجل تانى عايز يشتمنى، شتمته، وجرريت وراه بالجزمة».

وإذا ما كان الرفض درجات وأشكال بداية من السخرية وحتى القتل ردًا على الإهانة، فإن التسليم والقبول أيضًا درجات وأشكال، فبالإضافة إلى ما عرضناه سابقًا عن القول المغلف بتعايير دينية، والمنطلق من الإيمان بطبيعة النظام الاجتماعى القائم، هناك التسليم والقبول بالواقع القائم ليس انطلاقًا من أن «الجماعات الخاضعة، لم تحز تاريخيا، على أية معرفة بالنظام الاجتماعى القائم على أساس مبادئ مختلفة»، بل على العكس يأتى القبول والتسليم الآن، وبخاصة بين بعض المهمشين كبار السن من المقارنة مع نظام من التكافل الاجتماعى كانوا يعيشون فى كنفه قديما، جنبا إلى جنب مع نظام الاستغلال القائم ـ فالمسئولية عن الفقر والتهميش ليست مسئولية الأغنياء فقط الذين كفوا الآن عن فكرة التكافل الاجتماعى، ولكنها إرادة الله، ومسئولية الفقير فى الوقت ذاته، والذى لم ينتبه لحاله ويحسنه، ولكن جزاؤه فى النهاية عند الله، ولنستمع إلى فلاح أجير عمره سبعون عامًا:

«كنت باشتغل مع أبويا أجرى فى الأرض، وبعدين اشتغلت فى محل فكهانى، ماسبتش البلد واصل، وصحابات الأرض والبشوات هم اللى كانوا حاكمين البلد، والمأمور والمعاون اللى ما كنش يلد عليهم من العيشة ينجلوه، لكن فى رمضان الواحد يجعد يفتح مندرته يفطر ١٠، ١٥، ٢٠، ويجى عيد الضحية تبصى تلجى صحن والا طشوت يملوه لحم وفته صحابات البيوت الكبيرة والخير، دلوجت الغنى ما يعزمش عليكى بكوباية الشاى، لكن كل ده مش بينفع، كان عندى صديج

راجل فجير وأمين وربنا لما اتوصى بيه (أى مات) لجيته فى الأوضة معايا اللى كان عيان وبطلان، لجيت الوش بتاعه كده ولابس جبه ولجيته كأنه فى الجنه، آدى الفجير مش اللى هيظلموا النهارده ويعملوا بالفياظ، واحد منهم بعيد عنك جاله شلل، والناس تشوفه تاخد موعظه منه، واللى ربنا جاسم له يعيش يومين مرتاح هيعشهم تعبان هيعشهم، اللى ربنا رايد له بيشترى (أرض) واللى ما ريدلوش ربنا أهه وعيشته ديه، ناس كتير جابلت الشجا وبعدين ارتاحت، اللى انتبه لنفسه وكده ارتاح، واللى ماانتبهش تعبان، أنا بجيت اللى أعمل بيهم أكلهم فى بطنى، وكان أخويا أجرى زيى، لكن ربنا أراد له وخلف ٣ فدادين طين، هو كمان انتبه لنفسه».

إن قبوله بالوضع الماضى كان ناتجًا عن تصوره أن النظام يسير هكذا، على الأغنياء إطعام الفقراء، حتى لو اتسموا بالتسلط، فهذا لا يهم، أما الآن.. فهو مستسلم رغم غضبه من تخلى الأغنياء عن دورهم الاجتماعى، وفى الوقت ذاته رغم تسليمه وقدريته، فهو يدرك مسئوليته عما آل إليه حاله «لم أنتبه لنفسى» فالقبول لا يتم دائمًا لدى الحالة الواحدة على نفس المنوال، أو تحت نفس المبررات، وقد يختلط التسليم، مع الغضب فى الوقت ذاته. والتاريخ - لديه - هو تاريخ الأغنياء فى إطعام الفقراء، فكل ما يحمله فى ذاكرته، عن وضعه الاجتماعى، الذى كان يرى أنه أفضل فى الماضى منه فى الحاضر، يرتبط بالطعام، والمآدب التى يقيمها الأغنياء للفقراء والتى يفتقدها الآن - فالإنفاق على الفقراء كان مصدر شرعية المسيطرين لديه، أما الآن فلا مشروعية لسيطرتهم، فهو يستسلم للأمر القائم، ولكنه لا يؤمن بمشروعيته، فنظام السيطرة الماضى كان مشروعًا طالما قام الأغنياء بدورهم فى إطعام الفقراء - وفقد مشروعيته عندما تخلوا عن دورهم هذا، وليس هناك إشارة من بعيد أو قريب لفكرة إعادة توزيع الثروة والسلطة فى المجتمع على أسس عادلة. أو حديث عن مصدر ثروة هؤلاء الأغنياء، فهذه إرادة الله، وهناك مهمشون آخرون يتندرون ويسخرون من بخل بعض الأغنياء القدامى، والجدد، ويتماهون فى هذا مع رؤية بعض من كانوا فى دائرة السيطرة - وأشرنا إليهم فى بداية الفصل - فى النظر إلى الانفاق كأحد

الطرق التى تتحدد بها مكانة العائلة من حيث العلو أو الدنو، ومن حيث أحقيتها فى السيطرة من عدمه.

ولكننا نجد مهمشين آخرين يفندون مصادر ثروة الأغنياء القدامى والجدد فيقول مهمش متعلم.

«أغنياء جبل ١٩٥٢ كانوا واخدين الأرض إما منح من الحاكم، وكتير من اللى بيجولوا عليهم عائلات كبيرة دول أمهاتهم خدامات فى جصر الوالى أو الدايره السنية أو جطاع طرج ده بعضهم عايز يجول إننا عيلة كبيرة، مع أن ثرواتهم جات من أن كبير العيلة دى كان جهوجى، فجه واحد سايب عنده شنطة، وجال له خليها، عندك لما آجى لأنه شاف الشرطة، فالرجل ما جاش، المهم الشنطة اتضح انها كانت مليانة مخدرات فباعها وعملوا بيوت وعجارات وعلم أولاده، وطلع منهم دكاترة ودلوجت بيشاوروا عليهم ويجولوا عليها عيلة كبيرة، ودلوجت بتوع مخدرات وسلاح وآثار، وياخدوا أراضى الدولة، والجماعات (يقصد الجماعات الدينية) دول ولاد من عائلات فجيرة، ما عندهمش ملكية، أو عيلة كبيرة وعملوا عيله مع بعض».

إن هذا المهمش يرصد الحركات الدينية السياسية باعتبارها مواجهة طبقية بين أغنياء مشكوك فى مصادر ثروتهم - سواء القدامى أو الجدد، وبين فقراء لا يملكون شيئًا.. وتجىء فى هذا السياق قصة عضو من أعضاء هذه الجماعات يعمل أبوه فى حرفة متواضعة، تعرض للإهانة على يد رجل ينتمى إلى عائلة كبيرة وغنية، فتجمع أعضاء الجماعة من كل المحافظة فى الجامع ينادون بالقصاص، واضطرت العائلة الكبيرة، حينما أدركت أن ميزان القوة ليس فى صالحها، إلى الموافقة على شروط الجماعات من أجل الصلح هى: أن يتبرعوا للجامع بمبلغ كبير، وأن يذهبوا إليهم مرتدين ملابس بيضاء، ويفسر الصعايدة فكرة أن يذهب المرء إلى الجامع مرتديًا ملابس بيضاء فى غير أوقات الصلاة بأنها كمثل من يحمل كفته ويذهب به لخصمه فى حالات الثأر. وهو بمثابة نوع من الإذلال الرمزى المعروف فى هذه الثقافة.

إذا كان اهتمامنا فى هذا الفصل قد تمحور بالأساس حول خطابات المسيطرين، وكيف تعكس هذه الخطابات التصورات حول آليات السيطرة وشروطها، وخطابات المهمشين، وماهية السيطرة الشرعية وغير الشرعية لديهم، وأنماط استجاباتهم لفعل تهميشهم الاجتماعى، وإذا كان اهتمامنا بالصور والنعوت المتبادلة فيما بين دوائر السيطرة وهامشها والمهمشين، وكيف توظف هذه الصور فى الصراعات اليومية، فإن هذا لم يعن إغفاله العلاقة الرابطة بين مجتمع الدراسة، والمجتمع الأكبر، حيث تبدت هذه العلاقة على أكثر من مستوى:

الأول: خاص بمركزية الدولة فى المجتمع المصرى، حيث تحرص الدولة دائمًا على بسط هيمنتها على كافة المناطق الجغرافية، لتؤكد أنها المحدد الأول لخريطة وبنية السيطرة على المستوى الداخلى، وإن تفاوتت المناطق الجغرافية فى ردود أفعالها تجاه فعل الهيمنة الذى تمارسه الدولة. وللصعيد تاريخ خاص فى العلاقة بالدولة، تمثل فى الإهمال المستمر لهذه المنطقة على مستوى خطط التنمية القومية، متلازمًا مع محاولات السيطرة السياسية على تلك المنطقة وما استفزه ذلك من ردود أفعال، فى المقابل، تمثلت فى محاولات متنوعة ومختلفة للتعبير عن السخط والرفض لصيغة العلاقة المفروضة بين الدولة المركزية والصعيد. وتاريخيًا، وآنيا، تحرص الدولة على استيعاب الصعيد داخل حدود هيمنتها عبر التحالف مع المسيطرين المحليين، سواء القدامى أو الجدد، الذين يحرصون على استمرارية هذه التحالفات من أجل بقائهم فى مواقعهم، كما حرصت الدولة على تشجيع قنوات لا شرعية للحراك، أسهمت فى إدخال أطراف جديدة إلى دائرة السيطرة، على ألا يتجاوزوا ما هو محدد لهم سياسيًا، فهى تسمح للبعض بتحقيق الثراء عبر الفساد السياسى والإدارى، وعبر بيع أراضى الدولة.. إلخ، فى مقابل ما يقدمه المسيطرون المحليون من وظائف تساعد فى تدعيم هيمنة الدولة.

فقد كانت السلطة السياسية - تاريخيًا - مسئولة، عبر قراراتها بمنح الأرض واستردادها عن تشكيل أنماط المسيطرين، وتحديد طرق الوصول إلى دائرة السيطرة، منذ محمد على واستمر المنح والاسترداد كميكانيزم أساسى لتحديد من هم فى دائرة السيطرة، ومن يطرد خارجها، مثلما حدث مع قانون الإصلاح

الزراعى ١٩٥٢، الذى أدخل فئات جديدة إلى دائرة هامش السيطرة. وطرد فئات من دائرة السيطرة أيضا عبر قرارات سياسية، مثلما حدث فى فترة السادات وما أعقب ذلك.

وعلى الرغم من مقدرة بعض الأفراد الإفلات مما تفرضه القوانين من تحولات، وحماية أنفسهم من حدوث حراك هابط سواء بالتحالف مع كل نظام سياسى جديد، أو إعادة تدوير رأس المال من مجال الأرض إلى مجالات اقتصادية أخرى كونوها من مرحلة سابقة، فإنهم يظلون دائرتين فى مجال فلك الدولة، وما تحدده من مسارات. فالتوكيلات التى حصل عليها بعض منهم ـ على سبيل المثال ـ كانت عبر القنوات الحكومية التى تسيطر عليها الدولة أو تتركها وقتما تشاء، فوجودهم واستمرارهم فى دائرة السيطرة مرهون دائما بتوجيهات السلطة السياسة فى المجتمع ككل.

ولكن انتقال هؤلاء من مركز السيطرة إلى هامشها، ثم العودة مرة أخرى بفعل قوانين سياسية يؤكد مرونة حد الهامش لمن هم فى دائرة السيطرة، حتى لو تصلب أمامهم فترة من الزمن، حيث يملكون من المقومات الأخرى ما يمكنهم من العودة، ومن التحالف مع الأنظمة الجديدة.

وعلى الرغم من التمايزات داخل العائلة الواحدة، حيث يتحالف بعضهم مع النظام الجديد، ويتغاضى عن تأميم الأراضى، ويرفض البعض الآخر النظام السياسى الجديد، وينسحب من دائرة العمل السياسى متجهًا إلى دوائر المال والأعمال، فإن روابطه الاقتصادية مع النظام السياسى الجديد، حيث يستفيد مما يتيحه له الطرف الآخر فى العائلة المتحالفة مع النظام من إمكانيات وعلاقات ومرونة فى الحركة، وكلاهما يحافظ عبر مسلكه هذا على صورة العائلة كعائلة قوية مسيطرة فى المكان. وإذا كانت الملكية هنا هى الغطاء للعائلة، فالدين هو البديل لدى المحرومين من الملكية، وهؤلاء قد ينتمون إلى عائلات فقيرة، أو فروع فقيرة من عائلات كبيرة.

ويستثمر بعض المنتمين إلى فروع فقيرة داخل عائلات غنية اسم العائلة، وما تملكه من مقومات للسيطرة، فى الحراك إلى أعلى داخل التنظيمات الدينية،

فغالبًا يقتسم أبناء العائلة الواحدة مراكز النفوذ، فمنهم أمراء الجماعات، ولا مانع أحيانا من أن يضع الأولون نفوذهم فى خدمة الآخرين، وتأمين الحماية لهم لاحظ أن إحدى العائلات فى أحد مراكز أسيوط تتوزع فيها السلطة كما يلى: عضو مجلس الشعب، وابن عمه أمين الحزب الوطنى، وابن عمه الثانى رئيس المجلس المحلى للمدينة، وابن عمه الثالث هو أمير الجماعة الإسلامية(٢٠). فالعائلة تستفيد وتوظف كل أطرافها، سواء أكانوا متحالفين مع النظام القائم أو ضده، فإذا كانت علاقات السيطرة حاضرة داخل المجتمع المدروس ككل، فإنها حاضرة أيضا داخل العائلة الواحدة، وداخل التنظيمات الاجتماعية حتى المعارضة منها، ويوظف كل طرف ما يملكه الطرف الآخر من أجل مصالحه الخاصة، ومن أجل استمرارية سيطرة العائلة ككل، مثلما قد تقف العائلة مع أحد أفرادها المختلف عنها سياسيًا، عبر انتمائه إلى أحد الأحزاب المعارضة مثلاً حيث لا تتسق مبادئ هذا الحزب المعارض مع مقومات السيطرة التى تستند إليها العائلة، فتدعيم هذا الفرد يلعب دوره فى الحفاظ على اسم العائلة ضد منافسيها، وعلى ذلك، فالتمايزات الاقتصادية ـ السياسية ـ الثقافية ـ توظف عبر العائلة، وعبر التنظيمات الاجتماعية لتدعم شكلا من السيطرة يتجاوز فيه ما هو حداثى، وما هو تقليدى، حيث تتقاطع المحددات الطبقية مع المحددات التقليدية للسيطرة. والأمر لا يقتصر فقط على من هم فى دائرة السيطرة، ولكنه يتعداها إلى دائرة المهمشين أيضًا، فبعض هؤلاء المهمشين يتماهون مع أشكال حداثية، ليعلنوا عبر هذا التماهى تمايزهم عن الآخرين المتخلفين، المتشبثين بكل ما هو تقليدى مثل الانتماء إلى فرق الصوفية أو التبرك بالأولياء.... إلخ، ويلجأ الآخرون إلى التشبث بكل ما هو تقليدى كآلية لتهميش مدعى الحداثة، فهو ليس صراعًا بين تقليدى وحداثى، ولكنه صراع بين مفتقدى السيطرة على مجالات اجتماعية محدودة، يستخدم كل طرف ما يملكه من عناصر يتصور أنها عناصر تمايز وقوة.

فالحداثة والتقليد طبقًا لسياق علاقات القوة؛ ومن ثم لا يتماهى مسيطرو العاصمة مع الحداثة. مثلما لا يتماهى الصعيد مع التقليد، فالتداخلات،

والتفصلات حاضرة ودائمة من أجل تدعيم نمط بعينه للسيطرة، حتى صورة الصعيدى كمضاد للحداثة، فقد وظفت فى فترات تاريخية من قبل السلطة السياسية «حينما هاجر الصعايدة إلى القاهرة والدلتا بحثًا عن العمل، وشكل هذا الأمر مشكلة للنظام الإدارى الجديد، فوضعت قوانين التشرد ١٨٨١، لتثبيت واستقرار هذه الأجسام الطافية جغرافيًا، باعتبارهم مصدرًا للجريمة وخطرًا على الأمن العام[٢١]، فمازالت صورة الصعيدى المضاد للحداثة تروج عبر وسائل إعلامية متعددة فى تجاهل واضح للتمايزات داخل المجتمع المدروس ذاته، والدور الذى تلعبه هذه الصورة من أجل تبرير تجاهل الحكومات المتعاقبة للصعيد، فالصورة هى نتاج لعلاقات قوة داخلية، وعلاقات قوة تربط الداخل بالخارج (أى بالدولة المركزية)، والتماهى مع الصورة، أو رفضها من قبل الصعايدة، يلعب أيضا أدوارًا متعددة سياسيًا وأيديولوجيًا. كما أسهم صراع الصعيدى الدائم مع السلطة عبر تاريخه فى تشكيل صورة الصعيدى كمضاد للحداثة، أى لا يمكن استيعابه داخل أطر حديثة.

خاتمة

نحاول فى هذه الخاتمة بلورة أهم النتائج المستخلصة من هذه الدراسة على المستويات النظرية والمنهجية والاجتماعية.

فرض تحليل عملية التهميش الاجتماعى التعامل بداية ـ على المستوى النظرى ـ مع مفاهيم وثيقة الصلة بمفهوم التهميش الاجتماعى، وفى مقدمتها مفهوم الهامشية. وتوصلت الباحثة من خلال استعراض تراث الهامشية فى علم الاجتماع الغربى، إلى ما يمكن أن نطلق عليه التماهى ما بين المفهوم وما بين الظاهرة فى تلك الدراسات فلقد تماهى المفهوم مع ما تقوم به الظاهرة ألا وهو عملية التهميش الاجتماعى ـ من فعلى النفى والاستبعاد للآخر، بدلا من تحليل العملية على المستوى الامبيريقى وما تحويه من ميكانيزمات للسيطرة والتهميش؛ ومن ثم لعب المفهوم أدوارًا سياسية وأيديولوجية وأضحى متورطًا فى عملية الصراع الاجتماعى بما تحويه من ميكانيزمات نفى واستبعاد دائمين للآخر، وينطبق هذا سواء على توظيف المفهوم فى سياق نظرية الاستيعاب والتمثل، أو فى سياق الرؤى المندرجة فى إطار نقد الهيمنة والسيطرة.

ولقد توازت الأدوار المختلفة التى لعبها المفهوم فى سياق عمليتى السيطرة والتهميش الاجتماعية مع مراحل مختلفة فى تطور المجتمع الأمريكى، حيث كان الاستخدام الأول للمفهوم. فقد كانت الدعوة فى البداية ضرورية وملحة من أجل

دمج كل الأعراق معًا، وساعد العلم فى تلك الدعوة من خلال مفاهيم متعددة، مثل مفهوم الهامشية، فى سياق نظرية التمثل والاستيعاب، وهو ما تم التعبير عنه وأيديولوجيا بعبارة بوتقة الصهر، أى المجتمع القادر على صهر كافة أعراقه معا تحت هيمنة الجنس الأبيض ومع اختلاف المسار وصراع الأعراق المكشوف والعنيف جاء توظيف آخر، لمفهوم الهامشية، فى سياق رؤى تبحث عن الهوية الذاتية لكل جماعة منفصلة عن الجماعات الأخرى، وفضح هيمنة الرجل الأبيض، وعلى الرغم من انطلاق هذا المفهوم من نقد الهيمنة والسيطرة، فإنه تورط بشكل آخر فى تكريس عملية التهميش الاجتماعى لذات الجماعات وهو ما اتضح فى العرض النظرى للتراث الغربى.

ولقد فرض هذا علينا ضرورة مراجعة هذا المفهوم المرتبط بتاريخ وثقافة ما، حينما يتم توظيفه فى سياقات اجتماعية وثقافية مختلفة، مثلما حدث فى بعض دراسات العالم الصالث، لقد حمِّل المفهوم عند توظيفه فى هذه الدراسات بذات القيم التى نشأ فى رحمها من حيث افتراض وجود جماعة مفصولة عن المجتمع ككل، محددة فى مكان وزمان ما يطلق عليها جماعة هامشية، وحتى ولو كان المعيار الأساسى فى تحديدها فى العالم الثالث يقوم على محكات ومعايير اقتصادية وليست ثقافية فإن المعنى ذاته حاضر فى كلا الجانبين، جماعة منفصلة عن باقى فئات المجتمع طبقًا لعوامل عرقية ـ دينية ـ سياسية ـ اقتصادية لها أساليب حياتها الخاصة، ثقافتها ممارستها السياسية المميزة وفى بعض الأحيان مواقعها الجغرافية.

وإن كنا لسنا ضد توظيف المفاهيم، إلا أننا ضد توظيفها دونما حوار يكشف عن ملابساتها المعرفية والاجتماعية، وأيضا دونما تكييف وتعديل وإعادة بناء تستلزمه السياقات التاريخية و الاجتماعية المغايرة.

وأسهمت هذه النتيجة النظرية فى الوصول إلى نتائج أخرى على المستوى المنهجى، تتمثل فى وجوب لجوء الباحث إلى كافة الفروع المعرفية التى قد تساعد فى فهم الظاهرة الاجتماعية التى يتصدى «لها بالدراسة»، متجاوزًا بذلك مجال الدراسة الضيق الذى قد لا يتيح له هذا الفهم، وعلى سبيل المثال، كان اللجوء إلى

مفاهيم اقتصادية تم نقلها بنجاح إلى مجال علم الاجتماع مثل مفهوم رأس المال، ومما ساعد على هذا النجاح عدم اقتصار المفهوم على المعنى الاقتصادى، ولكن تجاوزه إلى معان أخرى سياسية واجتماعية ورمزية وهو ما حاولت الدراسة الاستفادة منه فى تحليل عملية التهميش الاجتماعى، حيث أسهم مفهوم رأس المال بنماذجه وتحولاته فى تحديد الشروط الموضوعية لعملية السيطرة وأيضا ميكانيزمات عملية التهميش الاجتماعى.

وإن كانت بعض دراسات القوى الاجتماعية تركز على ما هو موضوعى فى تحديد تلك القوى، بالاقتصار على الشروط الاقتصادية والسياسية التى أسهم فى صياغة وبلورة هذه القوى، إلا أن اللجوء إلى مجال معرفى آخر ساعد الباحثة على تجاوز هذا المأزق ألا وهو مجال الأدب والدراسات الأدبية، فقد فتحت بعض القراءات الإبداعية عن مجتمع الدراسة المجال للباحثة فى إلقاء الضوء على ما هو ذاتى فى عمليتى التهميش والسيطرة الاجتماعيين.

إن الافادة التى حققتها الباحثة من حقل السرديات وأهمها دراسات باختين واستخدام تقنية التحليل التيمى كتقنية لتصنيف خطابات نماذج اجتماعية متعددة، قد أسهم فى تحليل لمجموعات والأوصاف والنعوت التى يتم تصوير الأطراف المختلفة بها فى هذه الخطابات، ورصد علاقات القوة كما تتجلى فى الخطاب وأيضا فى التعرف على رؤى العالم المنتجة فى هذه الخطابات وأسهم ذلك فى الانتقال فى تحليل ظاهرة التهميش الاجتماعى من مستوى تحليل الشروط الموضوعية لفعلى السيطرة والتهميش إلى تحليل أشكال التمثلات المختلفة لتلك الشروط فى وعى أفراد مجتمع الدر اسة وبخاصة صورة الذات، صورة الآخر، والوظائف السياسية والأيديولوجية للصور النمطية ودورها فى الصراع الاجتماعى، ذلك الصراع الذى تحسم بمقتضاه استمرارية وإعادة إنتاج شروط السيطرة أو احتمالات الفكاك منها، واستجابات المهمشين المختلفة تجاه فعل السيطرة الممارس عليهم، فالذاتى يلعب دورًا فعالاً فى إعادة إنتاج الشروط المادية. كما ساعد مفهوم نيتشه، عن إرادة القوة، الباحثة فى الوصول لإحدى نتائج الدراسة على المستوى الإمبريقى والمتمثلة فى نسبية آليات السيطرة

والتهميش فهى آليات محايدة ويتوقف الأمر على كيفية تشغيلها واستثمارها، ويلعب الوعى بهذه الميكايزمات من قبل الفئات المختلفة، والأفراد المختلفين دورًا فى عمليات الحراك الفردى الذى يتم عبر دوائر السيطرة وهامشها و دائرة المهمشين، فإذا ما كانت الشروط الموضوعية تسهم فى تحديد ماهية القوى الاجتماعية، فإن الشروط الذاتية تلقى الضوء على فهم عمليات الحراك، وبخاصة الحراك الفردى. ومفهوم الحراك ـ فى شقيه الفردى والاجتماعى ـ من المفاهيم المحورية والأساسية عند تحليل عملية التهميش الاجتماعية. من حيث فهم شروط الموضوعية وكيفية تمثل هذه الشروط من قبل القوى الاجتماعية لتحقيق حراك اجتماعى لها أو من قبل الأفراد لتحقيق حراك فردى سواء أكان صاعدًا أو هابطا. ومن نتائج الدراسة أيضًا، الحذر من توصيف مفهوم تحليلى ما ونعته بالتقليدية فى مقابل نعت آخر بالحداثة مثلما يحدث فى توصيف مفهومى العائلة ـ الطبقة، فالمجتمعات التى عرفت مساومات وخلط دائمين ما بين الحداثة والتقليد على المستوى الاجتماعى طبقًا لعلاقات القوى، يوظفان أيضا داخل العلم طبقًا لهذه العلاقات ذاتها، ولقد أكدت الدراسة الميدانية – على سبيل المثال – على الوظائف الأيديولوجية والسياسية التى تلعبها العائلة رغم التغيرات التى أصابت وظائفها الاقتصادية.

كما توصلت الدراسة إلى نتيجة يمكن أن نصوغها فى التساؤل التالى:

ألا يحمل خطاب الحياة اليومية وعيًا سيسولوجيًا يتشابه مع ملامح الوعى السيسولوجى لدى المتخصصين؟

ويحتاج هذا السؤال إلى دراسة مستقلة تبحث فى أشكال الوعى السيسولوجى فى خطاب الحياة اليومية فقد كانت إحدى نتائج الدراسة الميدانية هى الوقوف على أشكال من هذا الوعى متجسدة فى نكات، تعليقات أوصاف ونعوت متبادلة، أمثال.

لقد درجنا فى دراسات علم الاجتماع إما على التماهى كلية مع تحليلات وتفسيرات أفراد مجتمع الدراسة، وإما اعتبار هذه التحليلات وتلك الرؤى مادة أولية لا تحمل أى معالم وعى سيسولوجى، ولكن الأمر بحاجة لدراسة مستقلة تحدد معالم هذا الوعى، وشروط تشكله.

الهوامش

١ـ لجنة الدراسات المستقبلية، جامعة أسيوط، مرجع سابق، ص ٢١٢.

٢ـ مرجع سبق، ص ١٣،١٤.

٣ـ بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

4 - Anthony Giddens, ibd:p:8.

٥ ـ بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي ـ دار توبقال للنشر ـ المغرب ١٩٨٦، ص ٦٩.

٦ـ جمال حمدان، شخصية مصرية، ص ٥٨٧.

٧ـ بير، مرجع سابق، ص ٨٨.

٨ ـ بير، مرجع سابق، ص ١٠٧، ١٠٨

٩ـ جيمس سكوت: المقاومة بالحيلة، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم؟ ترجمة: إبراهيم العريس ومخايل خوري دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ ص، ٢٣٠.

١٠ـ جيمس سكوت، مرجع سابق ، ص ٢٣٦.

١١. ليلى أبو لغد: مشاعر محجبة، دار المرأة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ص ٥٩،

١٢ـ ليلى أبو لغد، مشاعر محجبة، مرجع سابق، هامش ص ١٨٣.

١٣ـ جيمس سكوت، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

14 - Jan Jindy Pettman An international economy of sex. p. 191

١٥ـ جيمس سكوت: مرجع سابق، ص، ٩٠.

١٦ـ سيد عويس: الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض القديسين والأولياء. في مصر، دار الطباعة الحديثة ـ القاهرة ١٩٨١ ص، ٩٣.

١٧ـ جيمس سكوت، مرجع سابق، ص ٦٠.

١٨ـ جيمس سكوت، مرجع سابق. ص ٩٧ (بتصرف).

١٩ ـ سيد عويس، مرجع سابق ص ٨١.

٢٠ـ كتاب المستقبليات، مرجع سابق، ص، ١٨.

21 - Maritina Ricker, ibd p: 5.

المراجع

المراجع العربية

١ـ أحمد صادق سعد : فى ضوء النمط الآسيوى للإنتاج: نشأة التكوين المصرى وتطوره، دار الحداثة ـ بيروت ـ ١٩٨١.

٢ـ بهاء طاهر ـ الأعمال الكاملة: شرق النخيل، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٢.

٣ـ جمال حمدان: شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، عالم الكتب، القاهرة، الجزء الثانى، ١٩٨١.

٤ـ سيد عويس: الإبداع الثقافى على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض القديسن والأولياء فى مصر، دار الطباعة الحديثة ـ القاهرة / ١٩٨١.

٥ ـ سمير أمين، برهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافى العربى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦.

٦ـ لجنة الدراسات المستقبلية: جامعة أسيوط: التطرف فى أسيوط ومصر وطرق المواجهة المستقبلية، ١٩٩٣، ١٩٩٤.

٧ـ ليلى أبو لغد : مشاعر محجبة، دار المرأة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

٨ ـ محمد على الكردى: نظرية المعرفة والسلطة عند فوكو، دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية، ١٩٩٢.

٩ـ محمد عالبد الجابرى: العقل السياسى العربى، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة الأولى.

١٠ـ نور الدين أفادية: الحداثة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، ١٩٩٦.

المراجع العربية

١ـ ألفين توفلر: تحول السلطة الجزء الأول، ترجمة: لبنى الريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥.

٢ـ بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبدالوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٥.

٣ـ بيار أنصار: العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة: نخلة فريفر، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٢.

٤ـ بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالى ـ دار توبقال للنشر ـ المغرب ـ ١٩٨٦.

٥ ـ بيير بورديو: حرفة علم الاجتماع ـ ترجمة: نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

٦ـ بيير بورديو: أسئلة علم الاجتماع ـ إبراهيم فتحى ـ كتاب العالم الثالث، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥.

٧ـ ج. بير: دراسات فى التاريخ الاجتماعى لمصر الحديثة: ترجمة: عبدالخالق لاشين وآخرين، مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ـ الطبعة الأولى، ١٩٧٦.

٨ ـ جيمس سكوت: المقاومة بالحيلة، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم، ترجمة: إبراهيم العريس و مخايل خورى دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

٩ـ جيل كيبل: يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث، ترجمة: نصير مروة، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

١٠ـ جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤.

١١ـ ر. بوردون وف. بوريكو: المعجم النقدى لعلم الاجتماع، ترجمة: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠.

١٢ـ ريتشارد شاخت: الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٠.

١٣ـ سمير أمين: إمبراطورية الفوضى، ترجمة: سناء أبو شقرا، دار الفارابى، بيروت. ١٩٩٢.

الفهرس

تقديم ٩

المقدمة ١٣

الفصل الأول:

ميكانيزمات التهميش الاجتماعى بين دراسات علم الاجتماع الغربى ودراسات العالم الثالث ١٩

الفصل الثانى:

بعض صور وأنماط من المهمشين فى دراسات علم الاجتماع ٧٥

الفصل الثالث:

مفاهيم وإجراءات الدراسة الميدانية ١١١

الفصل الرابع:

انماط المهمشين فى محافظة أسيوط ١٤٧

المراجع ٢٤٩

الفهرس ٢٥١

منافذ بيع مكتبة الأسرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة

ت : ٢٥٧٧٥٠٠٠ داخلى ١٩٤ ٢٥٧٧٥٢٢٨ ٢٥٧٧٥١٠٩

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب

أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة

خلف كلية الإعلام - بالحرم الجامعى

بالجامعة - الجيزة

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة - الهرم

مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (أ) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب -جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا - المحلة

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومى - توزيع

دمنهور الجديدة

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير - الزقازيق

ت : ٠٥٥٢٣٦٢٧١٠ - ٠١٠٦٥٣٣٧٣٣٢

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www.gebo.gov.eg
email:info@gebo.gov.eg