دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	التماثل والتمايز في الزي العربي الخليجي : رؤية وقراءة أنثروبولوجية للصور والدلالات الرمزية لثقافة الستر
المصدر:	مجلة العلوم الإنسانية
الناشر:	جامعة البحرين - كلية الآداب
المؤلف الرئيسي:	الأسود، السيد حافظ
المجلد/العدد:	ع 11
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2005
الصفحات:	158 - 193
رقم MD:	3204
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الثقافة المادية، دول الخليج العربية، الأزياء، الانثروبولوجيا، الستر، انثروبولوجيا الثياب، الدلالات الرمزية، الثقافة المحلية، الحداثة ، العولمة، العلمانية، التماثل الثقافي، التمايز الثقافي، الرأسمالية، مادية الستر، رمزية الستر، الحجاب
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/3204

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

التماثل والتمايز في الزي العربي الخليجي
رؤية وقراءة أنثروبولوجية للصور والدلالات الرمزية لثقافة الستر

أ. د. السيد الأسود *

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن أشكال التماثل والتمايز في الزي العربي الخليجي من منظور أنثروبولوجي كلي شمولي يرد الوحدة والتنوع في أشكال الملابس إلى وحدة وتنوع الأنماط الثقافية ذاتها. انطلاقاً من المدخل التأويلي، تعتمد الدراسة على مستويين، أحدهما إثنوجرافي ميداني، والآخر إثنولوجي مقارن مع الاستعانة بتصورات محورية ذات خصائص تأويلية، مثل: تصورات الصورة ، والدليل، والرمز التي هي في الواقع أنماط من العلامة أو الإشارة، تحمل دلالات ومعاني تختلف باختلاف العلاقة القائمة بينها وبين الموضوعات التي تشير إليها. تؤكد الدراسة أن الأشكال المتماثلة والمتمايزة من الزي العربي الخليجي هي في الواقع أشكال مختلفة من «الستر» في معناه الاجتماعي، والديني، والكوني، والشخصي.

---

* *أستاذ الأنثروبولوجيا، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة البحرين.*

Resemblance and Distinction in the Gulf Arab Costume: An Anthropological View and Reading of the Symbolic Significance of the Culture of Covering

Dr. Elsayed Elaswad

Abstract

From a holistic anthropological perspective, this paper seeks to explicate the forms of resemblance and distinction in Gulf Arab costumes, rendering them intelligible within the unity and diversity of cultural patterns themselves. Along with interpretative analyses, this paper draws on ethnographic and comparative ethnological approaches, and utilizes key concepts, such as icon, index and symbol viewed as forms of signs whose meanings differ in accordance with their relationships with the objects to which they refer. The study accentuates that the forms of resemblance and distinction in Gulf Arab costumes are different patterns of 'covering' with personal, cosmic, religious and social significance.

المقدمة

الزي «صورة» مكثفة للثقافة ونسيج من الرموز، وليس مجرد نسيج من العقد والخيوط. وإن تنوع صور وأشكال الزي أو الثياب يعني تنوع صور وأشكال الستر.

إن الاهتمام العلمي بالزي نتج منه في العقدين الماضيين ما يعرف بأنثروبولوجيا الثياب أو اللباس Anthropology of cloths التي تهتم بالجوانب المادية والمرئية من الثقافة بغرض التعرف على نسق الرموز ومنظومة «الصور» والمعاني الكامنة وراءها (Barthes 1983, Heath 1992, Kuechler and Miller 2004, Schneider 1987, Weiner and Schneider 1989). بعبارة أخرى نقول: إنه على الرغم من أن الثياب تدخل ضمن الثقافة المادية نجد أن الأزياء التقليدية أو المحلية بعامة والثياب العربية الخليجية بخاصة من الموضوعات التي تمثل أهمية كبيرة في فهم ثقافات الشعوب خاصة فيما يتعلق بأنساق المعنى وأشكال التعبير وأنماط السلوك والرؤى الفلسفية والدلالات الرمزية للواقع الاجتماعي وهوية تلك المجتمعات. فالثياب هنا وبلغة المجاز هى نسيج من النصوص وليس مجرد نسيج من الخيوط، كما أنها تقدم «صوراً» ثقافية يتعرف الأفراد من خلالها بعضهم على بعض.

فالممارسات الثقافية والاجتماعية للأزياء فى المجتمعات الخليجية تمثل مظاهر إمبيريقية أو تجريبية تكشف عن دلالات رمزية عميقة تجسد ثقافة الستر، وتشكل في مجملها رؤية كونية واجتماعية وشخصية جديرة بالبحث.

إن ثقافة الستر هنا لا تنحصر في البعد المادي أو الاقتصادي المتمثل في ثقافة الفقر التي درسها أوسكار لويس Oscar Lewis (l966, 1975) بل تشمل أيضا ثقافة الرفاهية، وتنطلق من رؤية رمزية ذات أبعاد شمولية (دينية، وكونية، واجتماعية وسياسية، وشخصية) تأخذ شكل تقابلات ثنائية تدرجية أو هرمية تنعكس[1] في: الستر/ الفضيحة، الحجب/ السفور، الحياء/ الفجور، الشرف/ العار، الباطن/

الظاهر، الخفي/ المكشوف، الجوهر/ المظهر، السر/ العلن، النية/ العمل، والروح/ الجسد (الأسود 2004).

في دراسات سابقة (el-Aswad 2001, 2002, 2003, 2004, 2005) أشار الباحث إلى أهمية ثقافة الستر وهيمنتها في المجتمعات العربية بعامة والخليجية بخاصة. إذ تتعدى الدلالات الرمزية لثقافة الستر الأزياء أو الثياب لتتجسد داخل البيوت أو المنازل حيث الستارة (وهي من الستر) التي تحجب وتستر أهل البيت عن الغرباء وعيون المتطفلين (الأسود، 1996a). وكذلك داخل المساجد (بيوت الله) والأضرحة توجد الستائر التي تعزل مكان الرجال عن المكان المخصص للنساء. بل إن أضرحة الأولياء تستر وتغطى بقطع من القماش أخضر اللون. كما تتكرر هذه الظاهرة الرمزية لكن بشكل مختلف في الفضاء الرمزي العام، أو الشارع الذي يهيمن عليه الرجال. فقد لاحظت أثناء مشاركتي ومشاهدتي لبعض المواكب والاحتفالات الدينية فى مملكة البحرين (خاصة التي تتجمع في المنامة والمحرق وبعض القرى مثل الديه وسترة وعالي وكرباباد وغيرها) وجود ستائر (تعرف محليا باسم رايبون) وضعت خصيصاً على أرصفة الشارع أو بمحاذاتها بغرض ستر النساء اللاتي تجمعن خلفها لمشاهدة مظاهر تلك الاحتفالات، مما يسمح بالخصوصية المستورة على الأقل بين «الرجال» و«النساء» في خضم المجال العام المشهود من الجميع. كما يضع بعض الأفراد والعائلات الستائر (رايبون) على نوافذ السيارات؛ لغرض الستر واحترام الخصوصية. فهذه الستائر على اختلافها، قد وضعت تمييزاً حاداً بين «الجمعى» و«الشخصى» أو بين «العام» و«الخاص». وإذا انتقلنا تدريجياً من الشارع نجد في مملكة البحرين أيضاً جزيرة بأكملها تأخذ تسمية أو صفة «الستر» ونقصد بها جزيرة «سترة». ويذكر بعض كُتَّاب البحرين أن تسمية جزيرة «سترة» مشتقة من أصل لغوي، أي ستر الشيء ويستره ستراً، كما أنها تعني التغطية والإخفاء. ومن

أسباب التسمية أيضاً أن جزيرة «سترة» اشتهرت قديماً بغابات النخل الكثيفة التي جعلتها مستورة عن غيرها من الجزر، هذا بالإضافة إلى انتعاشها الاقتصادي الذي جعل أهلها يعيشون في حالة اقتصادية «مستورة». فمنذ زمن غير بعيد كان أهالي الجزيرة يفتخرون بكثرة السمك وسهولة صيده. كما أنه من الناحية التاريخية وقعت بعض الأحداث ذات الطابع السياسي، مثل الغزوات البرتغالية في القرن السادس عشر، والتي جعلت الأفراد يتسترون أمام الأعداء والحكام؛ اتقاء شرهم. ويشتهر أهل الجزيرة رجالا ونساء بالمحافظة والتدين والالتزام بالستر والعفاف[2] (حبيل 10-9 :2002).

وإذا انتقلنا من المجال البشري أو الأرضي إلى المجال الكوني نجد الدلالة الكونية للستر متمثلة في حقيقة أن ما هو ظاهر أو منظور أو حاضر لا يمثل الجوهر الوحيد من الكون؛ إذ يوجد أيضا ما هو مستتر وباطن وغيبي. بعبارة أخرى، ما هو غيبي أو مستور يكون محجوباً إما نتيجة لطبيعته، مثل الروح، أو نتيجة شيء آخر، مثل الحجاب (الأسود 2004). وعلى الرغم من أنه ينتمي إلى «العالم المشهود» فإن الكون طبقاً للمعتقد العربي الإسلامي هو «عالم مستور» يستند إلى قوة وعظمة «الخالق» «الرزاق»، «الحليم»، «الستار». إن مركز الكون هو الكعبة التي يتجه إليها المسلمون في صلاتهم خمس مرات يوميا. والجدير بالذكر هنا أن الكعبة المشرفة تكسى وتغطى بما يعرف «بكسوة الكعبة» المصنوعة من القماش الحرير الأسود والمنقوش عليه بعض الآيات القرآنية المطرزة بماء الذهب. ومثل هذه المعتقدات والممارسات تتجاوز الجزئي؛ لترتفع إلى الكلي على المستويين الواقعي والرمزي؛ لتفرز تصور «الرأسمال الكوني للستر» أو «عالم الستر» الذي يرتكز على رؤية يتحدد فيها وبصورة جازمة التمييز بين الحلال (المستور) والحرام (المفضوح). وداخل هذا الإطار الشمولي الكلي للستر تظهر أهمية الجزئي «ستر الجسد» الذي يعكس تصور الأفراد عن الجسد أو أجزاء معينة منه، وما هو «حلال» اجتماعيا ودينيا وشخصياً أن «يُستر»، وما هو «حرام» اجتماعيا ودينيا وشخصيا أن «يكشف» (el-Aswad 2005a).

النظرية والمنهج

يناقش البحث بعض القضايا المهمة المرتبطة بالزي، والتي تتمحور حول: الرموز العامة (الجمعية) والرموز الخاصة (الشخصية)، التراث والحداثة، الثقافة المحلية وثقافة العولمة، الدين والعلمانية، الرأسمال الرمزي والرأسمال المادى الاستهلاكي، والوحدة أو التماثل الثقافي والتمايز أو التنوّع الرمزي.

لكن كيف يمكن لمثل هذه الدراسة أن تتحقق وما التوجهات النظرية والمنهجية؟

قبل التطرق إلى الحديث عن التوجهات النظرية تجدر الإشارة إلى إن هذه الدراسة تعتمد على العمل الميداني أو الإثنوجرافي الذي قمت به فى بعض البلدان الخليجية مثل الإمارات العربية المتحدة ومملكة البحرين. هذا إلى جانب بعض الخبرات الشخصية والملاحظات الميدانية المباشرة لبعض المجتمعات الخليجية الأخرى، مثل المملكة العربية السعودية، وسلطنة عمان خلال بعض الزيارات المتفرقة لها، والتي كنت حريصاً فيها على تسجيل بعض المشاهدات المتعلقة بالزي و أنماط سلوكية أخرى. بالإضافة إلى ذلك يعتمد البحث على الدراسة الإثنولوجية أو الثقافية المقارنة Cross-cultural بين بعض تلك المجتمعات على المستويين الإثنوجرافي والمكتبي الأسود (1995c, 1999).

تحتاج دراسة الزي إلى إطار تنظيري أو نظري يستند إلى المنظومة الرمزية أو نسق الدلالات الرمزية أكثر من احتياجها إلى مجرد عرض وسرد، أو وصف الأشكال والطرز المختلفة والمتباينة من الثياب وربطها بمسميات وصفية تجزيئية. وسبب ذلك يرجع إلى حقيقة أن منظومة الزي الخليجي بما تشمله من دوائر محلية متمايزة تنخرط في منظومة أوسع وأرحب هي منظومة الزي العربي التي تحتوى على دوائر أخرى متعددة، مثل زي «أهل الشام» و«أهل المغرب» على سبيل المثال. بل إن منظومة الزي العربي الشاملة هذه تدخل ضمن منظومة أكثر اتساعا ورحابة، وهي منظومة الزي الإسلامي. وهذه المنظومة الأخيرة التي هي أشمل وأرحب لا تتعارض مع

المنظومات المحلية، بل على العكس تسمح لتلك المنظومات المحلية بمساحة كبيرة من التمايز والاختلاف، لكن في الوقت نفسه تضفي عليها الوحدة والتماثل أو التجانس فى الإطار الرمزي العام، وعلى سبيل المثال لا الحصر نأخذ الحجاب أو حجاب المرأة تحديداً، فهو بلا شك يحتضن أنماطاً متعددة، وأطيافاً متباينة من الأحجام والألوان المتماثلة والمتمايزة، كما أنه يوجد في جميع البلدان العربية والإسلامية، لكن على الرغم من هذا التنوع واللاتماثل في الأشكال والأحجام والألوان التي تخضع لاستخدامات ثقافية محلية متنوعة، فإنه يحمل في طياته دلالات رمزية ترتفع إلى المجال العالمي أو الكوني للإسلام من حيث هو فرض وستر يستر جسد المرأة. وهذه الدلالات الرمزية لا تخطئها العين سواء في المجتمعات العربية أو الغربية، وإن خضعت لتأويلات متباينة كما هي الحال لدى المستشرقين الذين تضاربت أقوالهم بين رمزية العفاف والشرف ورمزية الجمود والتخلف (Said, 1979,1981).

إن الدراسات التي تناولت الثياب أو الأزياء في المجتمعات العربية الخليجية على كثرتها لم تخرج عن الأطر والتوجهات الفنية والاقتصادية أو المادية متمثلة في الموضة وآليات السوق أو ثقافة الاستهلاك. وإن كانت هناك بعض الدراسات التي تركز على موضوع الهوية والجماليات في الأزياء الخليجية (Kanafani 1983، العزي 2003, 1985)، إلا أنها لم تعالج منظومة الثقافة الشاملة، وتشعّب وتنوّع أشكال الزي بتشعب أنماط الثقافة ذاتها[3].

وتظهر أهمية الدراسة الشاملة للدلالات الرمزية للزي على وجه الخصوص عندما ندرك التحديات العظيمة التي تواجه المجتمعات والثقافات المحلية، وهي تحديات تتجسد بشكل ظاهر وملح في ظاهرة العولمة التي نشأت في أحضان التكتلات الرأسمالية الاستهلاكية والتي تسعى إلى الهيمنة وفرض ثقافة واحدة تتحلل وتذوب فيها الثقافات المحلية الأخرى (Friedman 1994a, 1994b, Fox-Genovese 1987).

إن العبارة التي بدأت بها الدراسة والتي تشير إلى أن «الأزياء هي نسيج من الرموز» تحتاج إلى وقفة متعمقة حتى يمكن أن نضيف إلى الأنثروبولوجيا الرمزية

التأويلية شيئاً جديداً. تجدر الإشارة إلى أن شارلز بيرس Charles Peirce (1839-1914) قد أثر تأثيراً كبيراً في الدراسات الأنثربولوجية والإثنوجرافية من خلال تعريفه للإشارة sign والتي يقسّمها إلى ثلاثة أنواع Trichotomy وهي: 1. الصورة أو الأيقونة Icon [Iconicity] 2. الدليل Index [Indexicality] أو المرجع، و3. الرمز Symbol [Symbolicality] (Peirce 1931-58, 45-50).

وهذا التقسيم يعتمد على طبيعة العلاقة بين الإشارة أو الدالة والموضوع الذي تشير إليه. فالصورة تعتمد على علاقة التماثل أو التشابه بينها وبين الموضوع (أو الأصل) الذي تشير إليه ، بمعنى أن الصورة تحل محل شيء ما أو موضوع أو شخص ما، بناءً على علاقة التشابه والتماثل بينهما. ومن ثمة فإن الصور الفوتوغرافية والتماثيل والرسوم البيانية والخرائط تعد نماذج أو أمثلة لهذا النمط من الإشارة. وعلى عكس علاقة التشابه بين الدال والمدلول المميزة للصورة أو الأيقونة فإن العلاقة بين الدليل أو المرجع والموضوع الذي يشير إليه تعتمد على علاقة الاتصال أو المشاركة كما هي الحال في علاقة الجزء بالكل، بمعنى أن الدليل Index هو جزء من الموضوع المشار إليه، ومن ثَمَّ يتأثر به طبقاً لخاصية الاتصال هذه، فالسحب الداكنة (والرعد) دليل على اقتراب سقوط المطر، وكذلك الطرق على الباب يشير إلى وجود شخص (أو شيء) يقوم بذلك.

أما النوع الثالث، أي الرمز، فإن العلاقة بينه وبين المدلول أو الموضوع المرموز إليه تستند إلى قانون أو عادة أو اتفاق في الأفكار والتصورات على أنها تعنى ذلك الشيء، وأحيانا ما تكون هذه العلاقة مجرد علاقة تعسفية، بمعنى أنه لا توجد علاقة طبيعية بين المعنى والشيء أو الرمز الذي يشير إليه، ويتسع مجال الرمز هنا ليشمل الكلمات والعبارات أو اللغة بشكل عام، وسائر الموضوعات والأحداث المتفق عليها (الأسود: 36-34:2002).

لكن في جميع الحالات الثلاث يظل المؤوِّل Interpreter هو المحور الأساسي في عملية

استخلاص أو إضفاء المعنى على الإشارة، وقد يكون المؤول هو الإخباري Informant الذي يعتمد عليه الإثنوجرافي من دراسته الميدانية، على أساس أنه يؤوِّل الإشارة التي هي وسيط بين العالم الخارجي للأشياء والعالم الداخلي للأفكار (1997 ,1994 Parmentier,). لقد حظي الرمز بالقسط الوافر من الدراسات الأنثروبولجية وخاصة في مجال التأويل كما ينعكس ذلك في دراسات كليفورد جيرتز Geertz (1981, 1973)، وفيكتور تيرنر Turner (1982, 1968) وميلتون سينجر (1984) Singer وشاري أورتنر Ortner (1973) وغيرهم. وباستثناء الدراسات التي قام بها روى رابابورت R. Rappaport (1979, 1999) حول الشعائر، لم يحظ الدليل بالدراسة الكافية، وكذلك الحال فيما يتعلق بالصورة باستثناء المحاولات التي قامت بها نانسي من Nancy Munn (1973) وفي هذه الدراسة سوف نتناول الثياب أو الزي ضمن هذه المنظومة الثلاثية: الصورة، الدليل أو المرجع والرمز.

1. الصورة والتماثل: بين المتحف والحياة الواقعية

إن النموذج أو الصورة التي تعتمد على علاقة التماثل بينها وبين الموضوع المشار إليه تصلح لأن تحل مشكلة التماثل الموجودة بين ثياب أو عناصر معينة من الأزياء الخليجية، وإن أخذت مسميات مختلفة. فمن حيث هي أشكال مادية مرئية مؤلفة من الخطوط والألوان والنسب، تكون بعض الثياب قادرة على التنسيق، أو تكوين بناء شكلي كلي معقد ينسجم في وحدة واحدة قائمة على التشابه والتماثل في العناصر المؤلفة لها.

وكما أشارت سوزان لانجر Langer (1967) تنتمي الصورة إلى مجال الفن أو المجال غير اللغوي الذي يتألف من عناصر ليس لها معنى بمفردها[4] كما هي الحال في الكلمات، بل تعتمد على العلاقات الموجودة بينها (الأسود39: 2002). بعبارة أخرى، من حيث هو نموذج أو صورة جشطلتية متكاملة لا يحتاج الزي هنا إلى قراءة فقط بل إلى «رؤية»، بمعنى أنه ليس «نصاً» يُقرأ[5] وحسب بل «صورة مرئية وفنية» تحتاج

العين إلى رؤيتها وإدراكها في مجملها إدراكاً مباشراً وآنياً. فالزي هنا يقدم «صورة» و«نصاً» ثقافيا للمجتمع في آن واحد، ولذلك تُعد الثياب المعروضة في المتاحف نماذج أو صوراً مكثفة تعكس (أو يجب أن تعكس) الثقافة الحية خارج المتحف. ويقاس نجاح المتحف بالتعبير أو عرض كل النماذج والصور الموجودة في المجتمع قديماً وحديثاً والتي تنسب إلى الجماعات الإثنية المؤلفة له. وكلما كانت الصورة حية ودقيقة ومتصلة بواقع الحياة ازداد اقترابها من الأصل وارتفعت إلى درجة تمثيلها له[6]. بل إنها تصبح صورة مرجعية والتى تعنى «الصورة الفكرية والوجدانية والأخلاقية التى يتأثر بها ويتوحد معها أفراد ينتمون إلى جماعة معينة والتى تختلف عن الصورة النمطية التى لديهم عن الآخر» (الأسود 216 :1996c). فالصورة المرجعية تشترط وجود علاقة اجتماعية وفعلية ومباشرة داخل الجماعة بالإضافة إلى تراث ثقافى أو شعبى واجتماعى مشترك يوحد الأفراد، بينما الصورة النمطية تفتقد ذلك. بعبارة أخرى تحدد الصورة الأساليب إلتى يرى بها الأفراد أنفسهم فى علاقتهم بالعالم أو الآخر[7].

وعلى الرغم من المسميات المختلفة لبعض الملابس مثل البشت والدفة، ما زالت العباءة الخليجية تتشابه إلى حد كبير في العناصر المؤلفة لها، بحيث تصبح صورة Icon توحّد في وحدة واحدة اللباس الخليجي. لكن مثل هذه القضية تحتاج إلى التوضيح. ولعل فكرة التقابل الرمزي الهرمي عند لوى دومو Louis Dumont (1986) تساعد على تحقيق ذلك. وهذه الفكرة تتضمن مفهوم احتواء الأضداد الذي يختلف عن مفهوم الأضداد الثنائية عند ليفي ستروس Levi-Strauss (1963) التي تعتمد على العلاقة المتكافئة أو المتساوية بين الأضداد مثل الأيمن/ الأيسر، الخارج/ الداخل، الحار/البارد، الرجل/المرأة وهكذا. وعلى خلاف ذلك تعتمد علاقة التضاد أو التقابل الرمزي والاحتواء على الدلالات والمعاني التي يحملها الجزء في علاقته ليس فقط بالجزء الذي يقابله بل أيضا بالكل الذي يدخل في تكوينه. والكل Whole هنا هو

أي موضوع أو بناء أو كيان يتألف من عناصر أو وحدات تنسب إليها قيم مختلفة من علاقتها بالكل. وقد يكون الكل جسداً بشرياً أو لباساً أو منزلاً أو كونا أو عالماً. وعلى سبيل المثال إذا نظرنا إلى التقابل بين الأيمن/ الأيسر، أو بين اليد اليمنى واليد اليسرى، فإن هذا التقابل لا يكون مجرد تقابل بين تصورين متساويين كما هي الحال عند بنيوية ليفي ستروس، بل يكون تقابلاً هرمياً تدرجياً وذلك لعلاقة العنصرين المتقابلين (اليد اليمنى واليد اليسرى) بالجسد ككل والذي تُضاف فيها قيمة أعلى لليد اليمنى، بحيث ترمز للجسد ككل. بمعنى آخر اليد اليمني لا تقابل أو تضاد فقط اليد اليسري بل تفوقها في القيمة والأهمية، ومن ثَمَّ تقابلها وتحتويها في آن واحد، كما أنها تحل محل الجسد ككل، ومن ثمة فالعلاقة هنا هي علاقة تقابل وتكامل أو هوية في آن واحد (الأسود 102-101: 2002). بالتطبيق على الزي الخليجي نجد أنه في كل الحالات (رجالا ونساء) يتألف من: الثوب (الذي يلبس فوق السروال) والعباءة (البشت أو الدفة) التي تُلبس فوق الثوب. وإذا أخذنا العلاقة الثنائية بين «الثوب/العباءة» فإنها تتضمن علاقة رمزية هرمية تُضاف فيها قيمة أعلى للعباءة لأنها تستر الثوب وما دونه، أو الجسد ككل خاصة عند التعامل مع العالم الخارجي أو المجال العام. فالعباءة صورة أو أيقونة عامة Public Icon تشير إلى الزي الخليجي ككل بغض النظر عن الاختلافات الفرعية[8]. كما أنها - أي العباءة - تجسد المعنى الشامل والكلي للستر والتغطية (انظر الصورة: 1- من متحف البحرين).

ومن المبادئ المهمة في التقابل الرمزي الهرمي، بالإضافة إلى خاصية الاحتواء، مبدأ القلب أو العكس Reversal ومبدأ المستويات Levels. فالتقابل الرمزي الهرمي على عكس التقابل الثنائي عند بنيوية ليفي ستروس - يحدث على مستويات مختلفة كما يمكن أن تقلب أو تعكس فيه الأضداد الرمزية - فإذا أخذنا التقابل الرجل/المرأة على سبيل المثال نجد أنه عند ليفي ستروس هو مجرد تقابل شكلي تتساوى فيه الأضداد، بينما في التقابل الرمزي الهرمي نجد عملية العكس التي

ترتبط بظروف واقعية أو مستويات Levels مختلفة، ينجم عنها تغير في علاقة الأضداد، فالعلاقة بين الرجل أو الزوج والمرأة تخضع لمستويات أو مواقف وظروف معينة. ففي الشئون المنزلية تحظى المرأة (الزوجة والأم) بالهيمنة على الشئون الداخلية وإدارتها على الرغم من خضوعها للزوج. ومثال آخر من الهند يتمثل في رجل الدين أو الكاهن/ الملك أو رئيس الدولة. ففي مجال الشعائر والشئون الدينية يحظى الكاهن بمكانة أسمى وأعلى من رجال الدولة، لكن في مجال نظام الدولة العلمانى العام فإن الكاهن يطيع أوامر الرئيس أو الملك ويخضع له (الأسود 103: 2002) وبتطبيق هذه الأفكار على واقع الزي الخليجي نجد أنه إذا كانت العباءة أو البشت تمثل الصور الأيقونية التي تحوى في طياتها أكثر التماثلات والتشابهات حضورا في اللباس الخليجي من حيث هي ساتر خارجي شمولي يستر الجسد، فإن العقال والحجاب يرتفعان إلى مستويات أشمل وأعم وترتبط بهما قيم اجتماعية وسياسية ودينية مهمة. بعبارة أخرى، نجد تقابلاً آخر مهماً يتمثل فى العقال (أو الغترة). وعلى سبيل المثال قد نجد صورة شخص ما يرتدي زياً غربياً (بدلة أو قميصاً وبنطلوناً) لكن بمجرد وضع العقال على الرأس تتغير هذه الصورة (أو صورة الشخص) ليأخذ البعد الخليجي حتى في غياب العباءة أو البشت. و الشيء نفسه ينطبق على الحجاب لكن بصورة مختلفة.

وهذه العلاقة: «العباءة (البشت)/العقال» أو «الدفة/الحجاب» تتغير طبقاً للمستويات أو الظروف التي فيها تضاف قيمة أعلى إلى أحدهما بينما تنعكس هذه القيمة في مستوى أو ظرف (اجتماعي أو سياسي أو ديني) آخر. لكن تجدر الإشارة إلى أنه فيما يتعلق بالحجاب تأخذ المسألة شكلا مختلفا. إذ يرتفع فى دلالاته الرمزية المرتبطة مباشرة بصورة «الستر»، كي يصبح أكثر الصور الأيقونية Image Iconic تجسيدا وتمثيلا لكثير من القيم الإسلامية والعربية بصورة مكثفة تخرجه من أن يكون أسيراً لمجتمع معين أو لمكان أو منطقة بعينها ليأخذ بعداً عالمياً كونيا[9]. وهذه

الصورة المكثفة أو النموذج (الحجاب) - سواء أكان مستخدما بالفعل أم مجرد صورة فوتوغرافية - تثير وتفجر الأفكار والمشاعر الغاضبة والمتحيزة لدى البعض، بينما تستدعي معاني السلام والشرف و«المحافظة» و«الهوية الإسلامية» عند البعض الآخر.

وهذا يعني أيضا أن الصورة ليست مجرد تصورات أو أفكار في الذهن، بل تستوجب الأفعال الواقعية والفعلية التي يمكن أن نطلق عليها أفعال الصورة Image acts (Bakewell 1998: 22-23, Heller 1996:15).

وصورة «الحجاب» هذه هي السبب الرئيس وراء الموقف السلبي والمعادي الذي تتخذه كثير من الدول الغربية - التي تدعى الديمقراطية - تجاه المرأة أو الفتاة التي ترتديه. و هذا الخوف المبرر من «الآخر» أو من كل من ترتدي الحجاب ينعكس في أفعال وقوانين تنص صراحة على منع ارتداء «الحجاب» داخل الحرم الجامعي أو المدارس، كما هي الحال في القوانين الفرنسية، أو من منع مدرسات الأطفال من لبس الحجاب في مدارس الحضانة بألمانيا (وقد تأكد هذا التحريم في الفضائيات، وخاصة الجزيرة في 19 أكتوبر 2005)، بالإضافة إلى التحرشات التي عانت منها المرأة المسلمة (المحجبة بصفة خاصة) في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي وصلت إلى ذروتها بعد 11 سبتمبر 2001 (el-Aswad 2003, 2005b, 2006). إن ما يميز الحجاب الخليجي من الأنماط الأخرى من «الحجاب» هو اللون الأسود المرتبط أيضا بالعباءة أو الدفة. وفي مقابلة مع إحدى طالبات جامعة البحرين أكدت أن «المرأة ضعيفة لكنها تقوى وتزداد قوة بحجابها، كما أن الإسلام قوي ويزداد قوة بالتزام المسلمين لتعاليمه ومبادئه». فالحجاب يمثل صورة ثقافية للستر متحدياً السفور الذي تزداد وتيرته في المجتمعات الغربية. فالصورة الواحدة تعبر فى لحظة واحدة فيما لا تستطيع أن تعبر عنه آلاف الكلمات.

لكن على الرغم من أن ظاهرة الحجاب وما يرتبط بها من «صور» وتصورات ومعتقدات في المجتمعات العربية قد دُرست في أبعادها الاجتماعية والدينية من قبل دارسين يمثلون اتجاهات متباينة أمثال أبو اللغد (1986) Abu-Lughod، والجندي

El-Guindi (1999) وماكليود MacLeod (1991) وزهور Zuhur (1992) وهوفمان لاد Hoffman-ladd (1987) وويكان Wikan (1982) والمرنيسي Mernissi (1987) ورو Rugh (1994) وغيرهم، إلا أنها لم توضع في السياق الشمولي لثقافة الستر السائدة في تلك المجتمعات.

من معاني «الستر» الوقاية والحماية فهو درع واق يقي الفرد المسالب الاجتماعية[10]. وإذا كان الستر يمثل حالة إيجابية من الوجود التي يجب أن تتحقق وتستر من حيث هي رأسمال رمزي، فإنه يجب تجنب الحالة المقابلة وهي «الفضيحة» أو التعرية المخجلة. وفي السياق الاجتماعي للمجتمعات العربية الخليجية مازالت المرأة مرتبطة بالحرم أو المسكن الذي يمثل مجالاً خاصاً وغير منظور، له قدسيته وحرمته، بل إنها خارج المنزل يجب أن تتستر بستر أو حجاب بصورة لا تكشف عن جسدها باستثناء الوجه والكفين. وامرأة «ستر» أي محتشمة وعفيفة، وهذا هو رأسمالها الرمزي. إن الستر أو الحجب الاجتماعي للنساء، سواء كن داخل المنزل أو محجبات ماديا أو فيزيقيا من خلال الثياب، يؤكده الرجال والنساء أيضا مستخدمين النص المقدس (القرآن والسنة الشريفة) لتأكيد اعتقادهم[11]. وباختصار، النساء ينتمين إلى مجال المحرم ومن ثَمَّ يجب أن يتسترن ويتحجبن. إن «صورة» الحجاب تشير إلى ذلك في وهلة لا تحتاج إلى إمعان التفكير.

إن انخراط النساء في العمل خارج المنزل وإمكانية رؤيتهن فيزيقيا لا يحط من شأنهن طالما أن شرفهن محفوظ ومصون عن طريق العمل المشروع والتأدب بأدب الستر والحجاب. والنساء يكن على وعي بأهمية «الستر» و«الحجب» فعندما يسرن في الطريق «خارج المنزل» أو الشارع، وهو مجال عام، فإنهن يحرصن على ألا يجعلن أنفسهن مكشوفات، أو يسلكن أي تصرف أو فعل أو إشارة يمكن أن تجذب اهتمام أو أعين الرجال، وإلا أصبح سلوكهن ونيتهن مشكوكاً فيهما. وبالتأكيد هذا لا يتضمن أن يكون المعنى الرمزي والاجتماعي للحجب أو الحجاب بالضرورة مقصوراً على

قضية التحكم في الجنس عند الأنثى أو تغطية العار «الجنسي» على حد تعبير بعض الكتاب مثل ليلي أبو اللغد وغيرها (الأسود 116: 2002). فالنساء المحجبات فيزيقيا لكن سلوكهن لا يتسق والمعايير الأخلاقية للمجتمع أو الدين يكن هدفاً للتهكم والسخرية بل والنكات من قبل كل من النساء والرجال الذين يصفون الحجاب في هذا السياق على أنه تضليل سخيف وتمويه لسلوكهن غير المقبول، أو على حد تعبير المثل «تحت الدفة حية ملتفة» و«تحت البراقع سم ناقع» أو المثل العربي «من بره هلا هلا ومن جوه يعلم الله». والخلاصة هي أن الحجاب من حيث هو نموذج أو صورة ثقافية يجسد وبصورة مباشرة «ثقافة الستر».

2 . الدليل أو المرجع والتمايز في الزي الخليجي

الدليل Index أو المرجع - كما سبقت الإشارة - يستند إلى علاقة الاتصال بين الدال والمدلول، والتي تأخذ شكل علاقة الجزء والكل من حيث المشاركة والتأثير، وهي علاقة تختلف عن «الصورة» التي تعتمد على التشابه بين الدال والمدلول. ففي علاقة المشاركة والاتصال نجد أن البصمة أو خصلة شعر أو قطعة ثوب (خماراً أو طاقية أو قحفية) خاصة بشخص معين تشير إليه مباشرة. وهذه الخاصية تتضمن مبدأ «الاتصال» الذي يعني أن الأشياء التي على اتصال فيزيقي فيما بينها تدرك ويؤثر بعضها في بعض، كما هي الحال عند الساحر الذي يستخدم قلامة أظافر أو رداء شخص ما بغرض التأثير فيه[12].

وهذا المفهوم يؤكد على أهمية الدليل Index أو المرجع على أسس أنه يقوم بوظيفتين حيويتين، أولاً تمييز الموضوع (الشخص أو الزي أو الشيء) المقصود، وثانياً تحديد الهوية بمعنى أن الجزء يصبح دليلاً على الكل (الشخص أو الزي أو المجتمع) الذي ينتمي إليه. بعبارة أخرى، تتحدد الهوية من خلال التمايز أو الاختلاف داخل منظومة التماثل ذاتها. فإذا كانت «الصورة» توحد الزى الخليجى، فإن «الدليل» يميز الأشكال المختلفة من الزى داخل تلك المجتمعات.

وهنا يمكن القول: إنه توجد اختلافات وتمايزات كبيرة، ليس فقط حول التفاصيل الدقيقة التي تحتاج إلى عين مدربة، بل على المستوى العام السائد الذي يدركه الأفراد الذين ينتمون إلى تلك المجتمعات على الرغم من الانطباع العام لدى الغالبية العظمى من الشعوب، خاصة غير العربية أو الخليجية من أن الدول الخليجية تكون متماثلة أو متشابة إلى حد التطابق في الزي[13]، وهذا التمايز تؤكده الدراسة الإثنوجرافية؛ إذ يؤكد أفراد ينتمون إلى مجتمع الإمارات ومملكة البحرين أن بإمكانهم التعرف على هوية شخص ما من خلال ملابسه، وإذا ما كان ينتمي إلى مجتمع بعينه سواء أكان قطرياً أم كويتياً أم سعودياً أم عمانياً.

وقد أدرك الرحالة الغربيون هذه القدرة لدى أهل الخليج العربي، إذ يقول ويلفريد ثيسيجر Thesiger في وصفه لبدو حضرموت وعمان بجنوب شبه الجزيرة العربية أنهم إذا قابلوا شخصاً غريباً يدركون على الفور من أي قبيلة ينتمي مستعينين بعلامات متعارف عليها، مثل طريقة لبس الكوفية أو العصابة سواء أكانت مشدودة حول الرأس أم مرتخية، وطريقة وضع حزام الخرطوش حول الوسط، وعدد طيات الثوب وشكله كما يظهر من طياته في حالة وجود الوزار (Thesiger, 1984, 51) لكن المثير للانتباه هو أن قضية التمايز وعلاقتها بمعنى الدليل أو المرجع وارتباطه بالهوية المحلية جعل بعض المهتمين بالتراث يخلطون بين شعوب بعينها. وعلى سبيل المثال، وفي تعليقها على كتاب «أزياء قطرية» - الذي قامت بجمعه نجلة العزى- تقول سلمي النعيمي (101: 2004): «المتصفح لهذا الكتاب يفاجأ بأن أغلب الملابس المبينة هي أصلاً ليست قطرية، على الرغم من تشابه الملابس في المنطقة، وإنما جلبت من مناطق مختلفة من شبه الجزيرة العربية.. وإن لبسها قطريون فهذا لا يعني أنها قطرية».

إن استخدام الزي أو اللباس نفسه من قبل أفراد ينتمون إلى جماعات مختلفة لا يعني أن هناك إجماعاً مطلقاً أو عاماً عليه، إذ إنه من خلال التفاعل بين الأشكال البديلة أو المحوّرة يمكن أن تظهر أنماط جديدة متمايزة تتمحور حول هويات معينة

(Heath, 1992: 28, Kirby, 1998). وهذه الأشكال المحوّرة للثياب نفسه تشبه «اللهجة» في اللغة. وفي مجال الدراسات اللغوية يذهب بعض الدارسين، أمثال فولوشينو (1973) Voloshino إلى أن اللغة تكون متعددة اللهجات، بمعنى على الرغم من كونها مشتركة بين أفراد بعينهم إلا أنها تتسم بوجود تحويرات بسيطة أو لهجات من خلالها يتمايز الأفراد أو يميزون بعضهم من بعض، ومن ثَمَّ يحددون هويتهم. ويطبق البعض، (Lurie 1981 , Lindisfarne-Tapper et al 1997) هذا المفهوم مجازاً على الثياب التي تتشابه إلى حد كبير (مثل اللغة) لكنها يمكن أن تفرز اختلافات وتمايزات (مثل اللهجات) مرتبطة بظروف معينة أو جماعات بعينها بحيث في النهاية تضفى هويات مختلفة على تلك الجماعات. وهذا فيه تأكيد على مفهوم العلاقة بين الجزء والكل التي يلعب فيها الدليل Index دوراً أساسياً من حيث اشتراكه من ناحية في خصائص الكل الذي ينتمي إليه (الثوب الخليجي) لكنه وفي الوقت نفسه يتسم بخصائص خاصة به تميزه من الأفراد أو المجتمعات الأخرى (العماني، والبحريني، والإماراتي، والكويتي، والسعودي، والقطري) المؤلفة لذلك الكل الخليجي. وهنا يمكن التأكيد على أن «الدليل» يضع التمييز بين أشكال الزى الخليجى من خلال التفاصيل التى تتبناها، وتحرص عليها تلك المجتمعات.

فهناك اختلافات في التفاصيل وحتى مسميات اللباس الواحد نفسه. التي تختلف من بلد أو مجتمع إلى آخر. فالثوب على سبيل المثال يسمى كندورة في الإمارات وجلابية أو دشداشة في البحرين والسعودية.إذ يُعَدُّ الثوب الرجالى زيا رسميا فى تلك المجتمعات بالإضافة إلى الغترة والعقال باستثناء عمان التى تستخدم فيها العمامة كلباس للرأس. نقول: توجد اختلافات في تفاصيل الثوب في هذه المجتمعات من حيث الطول والسعة والألوان والقماش أوالمادة المستخدمة (العبودي106: 1987).

وللتوضيح نقول: إنه على الرغم من أن الثوب (الدشداشة أو الكندورة أو الجلابية) يأخذ شكلاً أو صورة مشتركة من حيث هو لباس يأخذ شكل القميص

الطويل الذي يبدأ من الرقبة ويصل إلى القدمين، وتصل أكمامه إلى رسغ اليدين، نجد خلافات ترجع إلى أبعاد ثقافية واجتماعية مهمة ترتبط بالتفاصيل الرمزية التي تكتسب خاصية «الدليل». فالدشداشة أو الكندورة العمانية تختلف في التفاصيل عن الثوب الكويتي أو القطري. فعلى سبيل المثال تتميز الدشداشة العمانية بحلق أو فتحة عنق كبيرة بالمقارنة بالثياب الرجالية الأخرى، إذ تظهر الرقبة بصورة كاملة لانعدام وجود اللياقة، كما أن فتحة العنق يحيط بها شريط رفيع قد يختلف لونه عن لون الدشداشة، وتتميز أيضا بوجود فتحة الصدر التي تُربط بالعُقمة (تشبه الكرة الصغيرة مصنوعة من القطن) التي تدخل في الغُرمة (فتحة صغيرة على الجانب المقابل). وترتبط بفتحة الصدر «فروخة» وهي عبارة عن قطعة من القماش من نفس لون الكندورة لكنها تكون ظاهرة، ويُطْلَقُ عليها «لسان» ترتبط بها عقدة أو شرباك تنتهي بكركوشة تتدلى على الصدر. وحول الرقبة أيضا توجد «الصدارة» وهي عبارة عن قطعتين مثلثتين توضع إحداهما على الصدر من الأمام، والأخرى على الظهر من الخلف، بحيث تكون القاعدة على الكتفين والرأس (رأس المثلث) في الاتجاه الأسفل، وأحيانا تضاف الجيوب إلى الجانبين الأيمن والأيسر (العبودي106: 1987). لكن في المناسبات يحرص العمانيون على وضع الخنجر (من الذهب أو الفضة) في جراب من الجلد يلف حول الوسط. ويميل البعض إلى لف الشال حول الوسط، فوق حزام الخنجر ويكون من نفس نوع ولون العمامة بحيث يعكس جانباً جمالياً متميزاً لا تخطئه العين من حيث كونه زياً عمانياً. بالإضافة إلى ذلك يلبس العماني إزارا (وهو قطعة مستطيلة الشكل تبلغ أحياناً مترين طولاً، وعرضها متر تلف حول النصف الأسفل من البدن قبل ارتداء الكندورة). وكما سبقت الإشارة تلبس العمامة العمانية التي غالباً ما تأخذ أشكالاً وألوانا زاهية. وكل هذه الخصائص أو التفاصيل مجتمعة تؤلف «دليلا» Index على تميز اللباس العمانى من حيث هو شكل من اللباس أو «شكل الستر» المميز للثقافة العمانية (انظر الصورة: 2).

أما في الإمارات فيميل الرجال إلى لبس الكندورة التي تشبه الكندورة العمانية لكنها تختلف عنها في بعض التفاصيل المهمة التى تؤلف فى مجملها «مدورة أو ياقة مدببة»، وبدلاً من العقمة تستخدم الأزرار المصنوعة من الألمونيوم أو المواد المعدنية. بالنسبة لرداء الرأس فيكون إما العقال الأسود الرفيع والغترة البيضاء أو العصابة البيضاء التي تلف حول الرأس. وفى البحرين يميل كبار السن من الرجال إلى لبس الثوب الأبيض الذي يشبه الكندورة الإماراتية والعقال، لكن الأغلبية العامة من الرجال يفضلون العصابة، لكن فى المناسبات الخاصة يرتدون العقال (انظر الصورة: 3). أما الشباب فإنهم لا يلتزمون بلبس الثوب والعصابة بل يميلون إلى الثياب الأوربية (البنطلون والقميص أو الفانيلة). أما في المملكة العربية السعودية فتكون الدشداشة البيضاء والشماغ الأحمر هو اللباس السائد، لكن الدشداشة تكون ضيقة وقصيرة إلى حد ما بالمقارنة بالكندورة الإماراتية أو القطرية.

تختلف البحرين عن الأقطار الخليجية الأخرى، وخاصة السعودية والكويت والإمارات وقطر من أنها لا ترتبط بالبداوة والقبلية وأنها لم تتبع النموذج نفسه القائم على تصورات المواطنة (الوطن) والدولة التي ترتبط فيها النزعة القبلية Tribalsim بتكوين وتأسيس الدولة ارتباطا شديداً (Khuri 1981, Karimi 2002) وهذا يفسر اهتمام الحكومات ومؤسسات الدولة في تلك الأقطار بالالتزام بالزي التقليدي (الدشداشة أو الكندورة) القبلي؛ ليصبح زيا رسمياً يعكس الهيبة البيروقراطية للدولة[14].

وذلك يتضمن أيضاً عملية تسييس «الستر» ليصبح دليلاً Index على قطر أو دولة معينة معززا ومؤكداً الهيمنة التي تمارسها على الأفراد.

إن بناء الهوية يتطلب بالضرورة تأسيس الاختلاف أو التمايز على حد تعبير بورديو Bourdieu الذي ذهب إلى أن الثياب تمثل نسقاً تمايزيا يعتمد على التقابل الثنائي بين النساء والرجال وبين الثقافة المحلية وثقافة النخبة (1984, 1979, 1977) فالممارسات

الاجتماعية والثقافية المرتبطة بزي معين تكون متأثرة بتمايزات الهوية لاختلافات في عدد من المستويات: التراث أو الحداثة، الأسلوب الغربي أو الأسلوب العربي الخليجي، التبعية أو الاستقلال، الأصولية السلفية أو التحرر والديمقراطية، الانفتاح أوالانغلاق (على الذات والآخر)، وهي كلها تشير إلى تفاعل مستمر بين أنساق المعنى التي يكون لديها إمكانية تأثير بعضها في بعض، والتي تنعكس في المظهر الخليجي أو الزي.

في دراسته عن «الألوان والثقافات» Colors and Cultures يذهب مارشال سالينز Sahlins (1976b: 22) إلى أن الثقافات هي التي تحدد الإحساس بالألوان بصورة تجعل التمييزات بينها - أي بين الألوان - تبدو كما لو كانت طبيعية. وهذا المفهوم المرتبط بالألوان يجعلها تقوم بعمل الدليل index في مواقف وظروف معينة حتى داخل الثقافة الواحدة. إذ يعد اللون الأبيض، على سبيل المثال، هو اللون السائد للثوب الخليجي (الكندورة أو الدشداشة) بين الرجال، بينما النساء يملن إلى ارتداء الثياب (العباءة) السوداء مما ينجم عنه تقابل ثنائي بين «الأبيض» و«الأسود» لا تخطئه العين (انظر الصورة: 4). ويشترك الرجال في الخليج - وإن كان في الإمارات بصفة خاصة - في لبس الكندورة البيضاء طوال العام باستثناء بعض الأشهر من فصل الشتاء؛ حيث يلبس البعض الكندورة ذات اللون الرمادي. والملاحظ أن الرجال لا يفضلون لبس الثياب صارخة الألوان مثل الأصفر الفاتح أو الأحمر، بل يميلون إلى الألوان الزرقاء الفاتحة أو البنية الفاتحة أو الرمادية كما سبقت الإشارة.

ويلعب اللون الأسود دور الدليل أو المرجع عند الرجال خاصة من طائفة الشيعة بمملكة البحرين (أو أي أقطار أخرى) إذ يفضل لبس الثياب السوداء في أوقات ذكرى استشهاد الإمام الحسين (عليه السلام) من محرم وصفر. بل إن اللون الأسود يأخذ شكل الدلالة المكثفة إذا ارتبط بالعمامة السوداء والتي، طبقا للمعتقد المحلي لدى الشيعة، تدل على انتساب من يلبسها إلى «آل البيت« رضوان الله عليهم.

رمزية الستر: الزي بين الستر المادي والستر المعنوي

الرمز هو النوع الثالث من الإشارة، طبقا لتعريف بيرس السابق والذي تتحدد المعاني فيه طبقا لعادة أو اتفاق أو قانون، بمعنى أنه زي الرمز، يحل محل شيء آخر يرتبط به معنى محدد دون وجود علاقة ضرورية بينهما. وهذا التعريف يجعل الرمز يتسم بالدينامية والحرية أو إمكانية تنوع التأويل وتعدد المعاني. فاللون الأبيض يرمز إلى السعادة والتفاؤل والفرح في بعض المجتمعات، بينما يرمز إلى الحزن والحداد في مجتمعات أخرى.

وقد نقح كليفورد جيرتز هذا المفهوم للرمز وطبقه في دراسات إثنوجرافية متعددة. فالرموز عند جيرتز Geertz هي حاملات للمعنى أو التصور، والتي تتحد معاً مؤلفة نصوصاً ثقافية Cultural Texts تسمح للناس أن يتواصلوا وأن يعبروا عن أنفسهم لأنفسهم. وطبقا لهذا المفهوم تصبح الثقافة عامة؛ لأنها تتألف من رموز ومعان هي أيضا عامة (الأسود 1990a ,1995b) , وأي شكل ثقافي سواء تجسد في الزي أو الثياب أو المناسبات المختلفة التي يستخدم فيها الثياب، هو نسق من الرموز ذات المعاني التي يستخدمها الأفراد في حياتهم بطرق مختلفة، والتي يجدونها في العالم المحيط بهم، أو في المجتمع الذي يعيشون فيه. وقراءة النص هنا تعنى العملية التي من خلالها تصبح الأنماط غير المكتوبة من السلوك واللغة أو الكلام والمعتقدات والشعائر وأنماط الزي وأشكال التعبير المادية مؤلفة لنص متسق ذي معنى ومغزى. (الأسود: 118 ، 2002) . إن الرموز المشخصة تؤلف منظومة ثقافية تعبر عن رؤى العالم السائدة لدى الأفراد سواء انعكست في الأدب الشفهي غير المكتوب (الأسود 1990a ,1996d, 1996c) أو في الأنماط المادية المتعددة والتي تنعكس بشكل خاص في الثياب لما لها علاقة بالرموز الشخصية والرموز العامة.

إن المقصود بتعدد المعاني هو أن الرمز الواحد يكون له أكثر من معنى في وقت واحد أو في ظروف مختلفة. وهذه الخاصية ترتبط بخاصية مهمة أخرى، ونقصد بها

قطبية المعنى التي تشير إلى أن كل رمز يحتوى على بعدين متباعدين ومتقابلين أحدهما القطب أو البعد المادي أو الحسي، والآخر القطب المعنوي أو المعياري أو الأيديولوجي. وإذا كان القطب الحسي، يرتبط بالشكل الخارجي للرمز (الزي) وكذلك المشاعر المرتبطة به، فإن القطب الأيديولوجي يتعلق بالتصورات والأفكار والمعايير التي تؤثر في سلوك الأفراد في تفاعلهم اليومي(الأسود 2002 , 1999). وبالتطبيق على الزي أو الثياب من حيث هي «نصوص» و«رموز» متعددة المعاني وتتسم بالقطبية، نجد أنها تستخدم في التفاعل أو الاتصال اليومي في أشكال مجازية مختلفة. فمن أجل أن يعبر الأفراد عن التكافل والتعاون والتآزر نجد المثل الشعبي «الخليجي» الشهير «حلاة الثوب رجعته (رقعته) منه فيه». كما أن أهمية الثوب من حيث هو رمز للاكتفاء الذاتي وأيضا للوجاهة الاجتماعية نجد المثل العربي «امشى على عدوك معرّش ولا تمشى مكرّش» بمعنى الاهتمام بالمظهر الخارجي والستر الجميل؛ لقهر العدو، وليس بالإسراف في الطعام الذي ينجم عنه التخمة. كما يؤكد ذلك المثل السائر «لبّس البوصة (الفتاة النحيفة جداً) تبقى عروسة». بل إنه في حالات الغضب وخيبة الأمل تجاه شخص معين كان موضع الرجاء في يوم ما نجد المثل «اللي متغطي بك عريان»، على عكس المثل الذي يؤكد أهمية الرجل أو الزوج لدى المرأة «الرجل ستر وغطى». فالثوب «ستر مادي» يرتبط بدلالات معنوية، بينما «الرجل» «ستر معنوي» يستند إلى مقومات مادية.

وطالما يتسم الزي بتعدد المعاني وقطبية التصورات سوف نناقش في إيجاز بعض الجوانب المهمة المرتبطة بالدلالات الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية للستر، خاصة تلك التي تتمايز وتختلف باختلاف الثقافات والتأويلات. كما سوف نناقش مظاهر التغير التي طرأت على الزي والمرتبطة بتأثيرات العولمة والثقافة الاستهلاكية.

يذهب بعض الباحثين في دراستهم للثياب إلى القول: إنه طبقاً لرؤية المرأة العربية

يكون ارتداء الحجاب ليس فقط لأسباب دينية، بل لأسباب اجتماعية أو أخلاقية وشخصية إذ يوفر لها حرية أكبر في الحركة، ويحميها من الرجال ليس فقط الغرباء بل الذين ينتمون إلى مجتمعها. إذ إنه من خلال الحجاب تصبح المرأة جديرة بالاحترام ومن ثَمَّ لا تلمس. لكن المشكلة هنا تكمن في أنه في الوقت الذي تظهر في بعض الدول مظاهر الثراء والرفاهية والتقدم في الجوانب الحديثة من التقنية بشكل يجعل من المتوقع أن تحظى فيه المرأة العربية أو الخليجية بمساواة أكبر مع الرجل، فإن الواقع يكون عكس ذلك .(Tetreault 2005: 215-238) إذ ينظر إلى المرأة على أنها هدف وضحية للمضايقات والتحرشات الجنسية من قبل الرجال أو الشباب. بل إن معظم حوادث السيارات تقع بسبب ذلك. إذ يواصل الشاب أو الرجل ملاحقته الفتاة أو المرأة سواء أكانت مهتمة به (وترغب في الاتصال به) أم لا، بينما من المتوقع ألا يقترب الرجل من المرأة إلا إذا أبدت اهتماما أو ميلاً إلى ذلك (karimi 2003 : 296). فإذا كان من الخصائص الاجتماعية للزي هو تحقيق الاتصال مع الآخرين، فإنه في مواقف بعينها يعمل عكس ذلك تماما أي منع وحجب الاتصال غير المرغوب فيه. فلا تكفي لغة البدن هنا في منع الاتصال، بل يتطلب الأمر وجود الساتر المادي والاجتماعي لحجب البدن برمته.

من ناحية أخرى، المبالغة في مظاهر ستر الجسد من خلال الثياب باهظة التكاليف (العباءة، ثوب النشل[15] أو الدشداشة) تعكس بعداً اجتماعياً واقتصادياً آخر من خلاله توضع الحدود ليس فقط بين «المواطن» و«الوافد» أو «غير المواطن» بل أيضا بين الطبقات الاجتماعية المؤلفة للمجتمعات الخليجية أو بين الأثرياء والفقراء، أو بين من يملكون ومن لا يملكون. إذ إن الطفرة الاقتصادية غير المسبوقة التي طرأت على المجتمعات الخليجية أفرزت (على الأقل بين الشباب) أنماطاً من السلوك غريبة على الأنماط التقليدية التي كانت موجودة قبل الثروة النفطية (الأسود 1996b ,1996a) . ومن أكثر هذه الأنماط هيمنة المغالاة والمباهاة في الزي، وما يستتبعه من اقتناء السيارات الفارهة والفيلات الفخمة على أحدث طراز، بالإضافة إلى الحلي

والمجوهرات وما غلا ثمنه من المتعلقات الشخصية. هذه الأنماط يمكن وصفها بالأنماط الاستهلاكية من الستر. فقد تحول المفهوم أو المعنى الجميل والمتواضع للستر؛ ليأخذ شكلاً مادياً استفزازياً ليس فقط من وجهة نظر الطبقات المتوسطة أو الأجيال القديمة، بل أيضا من وجهة نظر «الآخر، المنتج» الذي أخذ يروج لهذه الأنماط الاستهلاكية؛ لسلعنة الجسد« من خلال المنتجات الحديثة والمتنافسة على سحب ما تبقى من الثروة.

وهذه الأنماط الاستهلاكية بعبارة أخرى، تؤلف هوية استهلاكية مهمشة، ومازال جارياً تهميشها من قبل الدول أو القوى الحضرية العظمي، أو أمريكاً وأوربا الغربية التي تمركزت فيها العولمة الرأسمالية .(Friedman 1994a: 27)

وهنا تظهر أشكال من الزي (الثياب) مختلفة ترتبط بها رموز ومعانٍ جديدة تضاف إلى النسق الرمزي السائد. وعلى سبيل المثال تشهد العباءات النسائية في دول الخليج تغيرات متلاحقة في طرق تصميمها وأشكالها وألوانها، إذ تتسابق دور العرض ومحلات الأزياء العالمية (اليابان والصين وفرنسا) والمحلية (السعودية والبحرين) في خلق احتياجات جديدة تجذب المستهلك إلى شرائها أو اقتنائها. والجيل الجديد من الفتيات هو الأكثر ميلاً نحو استخدام مثل هذه الصيحات الجديدة من العباءات ذات المسميات الغريبة مثل «الشبح» و«الليزر» و«لا تلمسني» وغيرها من عباءات مرصعة بالكريستال والمواد البراقة. كذلك العباءة «المخصرة» التي تنظر إليها كبيرات السن على أنها تكشف أكثر مما تستر؛ نظراً لضيقها والتصاقها بالجسد، على عكس عباءات «الكتف» الفضفاضة (والعصرية أيضا) والتي تمنح جسد المرأة الستر الكاملة، وإن اختلفت قليلاً عن «عباءة الرأس» النموذجية، والتي لا تزال تستخدم، ولذلك تميل بعض الفتيات (والنساء) إلى استخدام «الغشوة» لستر الوجه.

من الجوانب الرمزية للزي أنه يكشف عن علاقة الدولة بالأفراد. إذ تميل بعض الحكومات إلى إلزام المواطنين بزي معين يلبس فى المؤسسات والدوائر الحكومية،

سواء أكانت هذه الحكومات خليجية أم غير خليجية وإن اختلفت أنماط الزي. فعلي سبيل المثال تؤكد الحكومة المصرية ارتداء الزي الغربي (البزة أو القميص والبنطلون)، لكن يميل الأفراد وخاصة في القرى إلى ارتداء الزي المحلي (الجلابية أو الجلباب) بعد انتهاء العمل في المؤسسات الرسمية. لكن الوضع يختلف في الأقطار الخليجية التي تحرص المؤسسات الحكومية فيها على التزام الأفراد بالزي الرسمي (الكندورة أو الدشداشة). لكن هناك بعض الملاحظات التي تتعلق بهذه المسألة، ونلخصها فيما يلي:

إن الزي الرسمي (الدشداشة أو الكندورة) هو في الأصل زي شعبي «قبلي» وهذا ما سمعته كثيراً من الإخباريين. لكن ليس كل الأفراد في كل الأقطار الخليجية يلتزمون بذلك الزي خاصة في المؤسسات. ففي الإمارات، على سبيل المثال، يرتدى الذكور أو الرجال الكندورة طوال اليوم سواء في المؤسسات الحكومية أو الخاصة أو في الأماكن العامة والمنازل. باختصار تلبس الكندورة في الأوقات الرسمية وغير الرسمية. وينطبق ذلك إلى حد كبير على قطر والسعودية والكويت. وقد أثار بعض الإخباريين مسألة مهمة وهي إذا كانت الدولة تؤكد الزي الشعبي أو المحلي (القبلي) وتضفي عليه صفة «الرسمي» فإن الزي يصبح له أبعاد سياسية بالإضافة إلى الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والشخصية. بل يمكن القول: إن التزام الحكومات بالزي الشعبي، إنما يؤكد -وإن كان بشكل غير مباشر- استمرار المفهوم «القبلي» وأن الانتقال من الولاء للقبيلة إلى «الولاء للدولة« (Khuri 1981) يفقد معناه ويصبح أمراً شكلياً ويتضمن التأكيد على رموز القبيلة. فتسييس الزي هو تسييس للستر وإضفاء الصبغة الرسمية البيروقراطية عليه. وهذا ما يجعل بعض الأفراد الذين لا ينتمون إلى المجتمعات الخليجية (أي الوافدين) يرتدون الزي الرسمي للدولة التي يعملون أو يعيشون فيها بغرض تحقيق مكاسب شخصية واقتصادية واجتماعية، وبغض النظر عن كشف هوياتهم فإنهم لا يزالون يمارسون هذه الأفعال مستترين ومتسترين بالزي الرسمي. والملاحظة الأخرى ترتبط بمجتمع البحرين، إذ على

الرغم من حرص المؤسسات على الالتزام بالزي الشعبي (الدشداشة أو الجلابية) وخاصة عند إجراء مقابلات التعيين أو التوظيف فإن الأغلبية العظمى من الرجال وخاصة الشباب يميلون إلى ارتداء الزي الغربي أو القميص والبنطلون؛ إنطلاقاً من أنه عملي وغير مقيد للحرية (انظر الصورة: 5) ففي قاعات الدرس بجامعة البحرين لم أر طالباً واحداً مرتديا للزي الشعبي أو الخليجي (على عكس الحال في جامعة الإمارات العربية المتحدة إذ لم أر طالبا مرتديا زياً غير الزي المعتاد أي الكندورة والغترة) وذات يوم رأيت طالبا في جامعة البحرين مرتديا الزي الشعبي (الدشداشة والعقال) خارج قاعة الدرس. وعندما أظهرت دهشتي لذلك أخبرني الطالب أنه يريد التغيير فقط، وأنه ليس «معرسا» (إشارة إلى أن هذا الزي يرتديه «المعرس» أو العروس في احتفالات الزواج)[16].

إن المزج بين التقاليد أو التراث والحداثة يتمثل بنجاح في زي الفتيات بالخليج وخاصة مملكة البحرين خاصة عند ارتدائهن الثوب، وتحته بنطلون جينز الذي ينظر إليه على أنه رمز للحداثة الغربية. وهنا نجد أن الزي يكشف عن استقلالية المرأة فكرياً لكن داخل منظومة الستر الرمزية. فالبنطلون مظهر جديد لعنصر قديم تراثي وهو «السروال» بمعنى أنه يقوم بوظيفة الستر الكامل لجسد الفتاة أو المرأة. وعلى حد تعبير إحدى الفتيات أن قماش الجينز سميك وثقيل وأن استخدامه يصبح أكثر قبولاً في مجال ستر الجسم، لكنه في الوقت نفسه يعطى الانطباع بتقبل الجديد والحديث في مجال الزي بشكل جمالي. لكن عندما وجهت السؤال لبعض الفتيات حول إمكانية استخدام المرأة متوسطة العمر أو كبيرة السن لبنطلون الجينز عوضاً عن السروال، كانت الإجابة بأنه لا يتناسب ذلك مع السن والتقاليد.

الخلاصة

حاولت هذه الدراسة التركيز على أشكال التماثل والتمايز في الزي الخليجي من منظور أنثروبولوجى كلي شمولي يرد الوحدة والتنوع في أشكال الملابس إلى وحدة

وتنوع الأشكال الثقافية ذاتها. ولذلك كان من الضروري الاستعانة ببعض التصورات النظرية التي يمكن أن تحقق الدراسة العلمية مع عدم إغفال الرؤى المحلية لأشكال الزي، بمعنى معرفة متى تتوحد ومتى تختلف تلك الأشكال وفق رؤية ثقافية معينة؟. ومن هذه التصورات ذات الخصائص التأويلية تصورات الصورة Icon والدليل Index والرمز Symbol التي هي في الواقع أنماط من العلامة أو الإشارة Sign تحمل دلالات ومعاني تختلف باختلاف العلاقة القائمة بينها وبين الموضوعات التي تشير إليها. فمن حيث هو إشارة («صورة» و«دليل» و«رمز») يلعب الزي دور الوسيط بين عالم الأشياء المادية الخارجية وعالم الأفكار التصورات الداخلية خاصة تلك التي تتعلق بثقافة «الستر». فالأشكال المختلفة من الزي هي في الواقع أشكال مختلفة من «الستر» في معناه الاجتماعي والديني والكوني والشخصي. ومن خلال مفهوم العلاقة الرمزية الهرمية لأشكال الزي في علاقتها بمفهوم «الستر» خلصت الدراسة إلى أنه كلما تحقق «ستر الجسد» بشكل كامل ومقبول اجتماعياً ودينياً من خلال شكل معين من الزي - العباءة - ارتفعت القيمة إلى تضاف إلى هذا الشكل ليصبح صورة Icon تحوى في طياتها أكثر التماثلات حضوراً في اللباس الخليجي في المجالين الخاص private والعام . public وكلما اختص شكل معين من أشكال الزي (الثوب، الدشداشة والكندورة) بخاصية محددة تضفى هوية ثقافية معينة على جماعة أو مجتمع معين، تحول من «صورة» عامة إلى «دليل» index أو مرجع يشير مباشرة إلى تلك الهوية الثقافية. وكلما تنوعت الدلالات والمعاني المرتبطة بشكل معين من الزي تحول هذا الشكل من مجرد «صورة» أو «دليل» ليصبح رمزاً أو نصاً رمزياً يخضع لكثير من التأويلات المرتبطة بظروف ومواقف متعددة (شخصية وسياسية ودينية واجتماعية واقتصادية). وطبقاً لهذا المفهوم الأخير تضاف معانٍ كثيرة للزي من حيث هو «ستر» حتى في خضم التغيرات والتحولات التي تشهدها المجتمعات الخليجية، بمعنى القدرة على احتضان أو تبني أنماط جديدة من الزي الخليجي وغير الخليجي طالما تقوم بوظيفة «ستر الجسد» و«ستر المجتمع» بصورة تتفق والثقافات المحلية.

الحواشي

1- إن مفهوم التقابل الثقافي (الرمزي) التدرجي أو الهرمي يرجع إلى الأنثروبولوجي الفرنسي الشهير لوي دومو Louis Dumont (1964,1986) الذي يؤكد أن هذا التقابل لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال مفهومي «التدرج» أو الهرمية Hierarchy و«الكل» . whole والتدرج أو الهرمية هنا لا يقصد بها القوة أو السلطة، بل تعنى نظاماً أو نسقا ناجما عن أخذ القيمة موضع الاعتبار والاهتمام بها. فالعلاقة الثقافية الهرمية هي تلك العلاقة التي توجد بين الكل وجزء من ذلك الكل، أو العلاقة بين جزأين بالإشارة إلى الكل بحيث تضاف قيمة إلى جزء ما أعلى من القيمة التى تضاف إلى الجزء المقابل (الأسود: 1990a, 1990b, 1995b) , انظر أيضا (el-Aswad, 2000, 2001b, 2002).

2- طبقاً لآراء بعض الإخباريين يشتهر أهالي سترة بالمحافظة والاستقامة، ويكفى أن ينعت شخص بأنه «ستراوى» لتأكيد هذه الصفات الحميدة.

3- لعل الاستثناء الوحيد هنا دراسة سوسن كريمي الحديثة عن الزي في البحرين (Karimi 2003) وهي عبارة عن رسالة دكتوراه غير منشورة.

4- من المؤسف أنه لا توجد إشارة إلى هذا التمييز الذي وضعته سوزان لا نجر Langer بين الأشكال اللغوية وغير اللغوية للرمز، على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت الزي والثياب من هذا المنطلق.

5- سوف نتحدث بالتفصيل عن الزي من حيث هو نص Text وذلك عند الحديث عن الجزء الثالث من الإشارة، وبالتحديد الرمز Symbol وتعدد المعاني بل وتعدد النصوص المرتبطة بالزي كنسيج من الرموز.

6- مشكلة التمثيل الرديء أو المضلل للثقافة الأصلية من خلال المتاحف أو المعارض غير الدقيقة قد ناقشها بالتفصيل ميتشل T. Michell (1988). لكن نود القول هنا إن المتاحف على الرغم من المحاولة الجادة لتمثيل العناصر الثقافية لمجتمع معين أحيانا ما تخفق لأسباب أيديولوجية أو فنية. ولقد لاحظ بعض الباحثين أن متحف البحرين الوطني قد ركز على ثياب الحضر والنخبة أو الأثرياء من كبار التجار على حساب الأزياء التي تنتمي إلى القرى والجماعات الإثنية المتعددة (حيث طبيعة التكوين السكاني) (Karimi 2003: 142).

7- للمزيد حول الفرق بين الصورة المرجعية والصورة النمطية انظر الأسود 01996c

8- هناك اختلافات طفيفة في العباءة أو البشت من حيث اللون، فعباءة النساء يغلب عليها اللون الأسود، كما أنها تصنع من مادة قماشية ثقيلة لستر ما تحتها، أما بشت الرجال يصنع من الصوف الخفيف وتتنوع الألوان بين الأسود والبني الفاتح والرمادي (العبودي 1987, العزى 2003, البسام، 1999).

9- من المهم أن نذكر هنا أن كثيراً من المواقع الإلكترونية websites تأخذ من اسم وصورة «المحجبة»

رمزاً تتناول فيه بعض القضايا الاجتماعية والسياسية المهمة. انظر على سبيل المثال:
http://www.muhajabah.com/islamicblog/index.php

والجدير بالذكر أن الرئيس الأمريكي جورج بوش وصف النساء العربيات بأنهن نساء محجبات أو النساء ذوات الحجاب. وفى العقود الثلاثة الماضية انتشر الحجاب بين الفتيات فى المجتمع الأندونيسى وارتبط بالهوية الإسلامية وعمل على تعميقها على الرغم من عدم وجود جذور تاريخية له فى ذلك المجتمع (Brenner 1996: 673).

10- للمزيد حول ثقافة الستر انظر (الأسود 2004). وجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن الإمام زين العابدين خصص الدعاء الحادي والأربعين في الصحيفة السجادية الكاملة، وهذا الدعاء خاص «بطلب الستر والوقاية». انظر الصحيفة السجادية الكاملة للإمام زين العابدين (عليه السلام)، مكتبة فخراوي (البحرين) ص ص 148-147.

11 - سورة النور الآيتان 30 و31.

12- استخدام سير جيمس فريزر Frazer مبدأي التشابة (الصورة) والاتصال (الدليل) في تحليله للظاهرة السحرية. إذ طبقاً للمبدأ الأول فإن الشبيه يدرك الشبيه ويؤثر فيه، مثل استخدام صورة شخص معين بغرض التأثير فيه من خلال تعويذة سحرية معينة والمبدأ الثاني يشير إلى أن الأشياء التي كانت على اتصال فيزيقي تدرك ويؤثر بعضها في بعض مثل استخدام شعر الإنسان أو لعابه بغرض التأثير فيه سلبا من خلال أعمال سحرية معينة (الأسود 24: 2002).

13- يشير بعض الباحثين إلى أن الرجل والمرأة يشتركان في ارتداء الزي بصورة متشابهة في بعض المجتمعات، وخاصة فيما يتعلق بالجلباب ولباس الرأس، فلا يوجد فرق جوهري بين الفترة التي يلبسها الرجال، وقطعة القماش البيضاء التي تضعها المرأة على رأسها وتتدلى على الأكتاف والصدر (EL-Guindi 1999). وقد حدث أثناء وجودي بمدينة العين في بداية التسعينات بدولة الإمارات إنني كنت أخلط بين الرجال والنساء من أصل خليجي وخاصة عند رؤيتهم من الظهر أوالخلف من مسافة بعيدة (في وقت غروب الشمس) إذ كان الأشخاص (رجالاً ونساءً) يبدون تشابها كبيراً من حيث لباس الرأس والكندورة العباءات السوداء.

14- سوف نتناول هذه القضية بالتفصيل بعد قليل في الجزء الخاص برمزية الستر.

15- للمزيد حول أنواع الثياب النسائية الخليجية مثل ثوب النشل المفصص، والمفحح، والمجرح «الميرح» والشملة والشيلة، والدراعة والبخنق وغيرها، انظر العزى (2003, 1985) وكنفانى (1983) Kanafani وكريمي (2003) Karimi والبسام (1999).

16- الجدير بالذكر أن هذه الملاحظة تعتمد على ما اختبرته بصورة شخصية بمجتمع البحرين، لكن هذا لا يمنع من وجود بعض الطلبة، وإن كانوا قلة، يرتدون الزى الشعبى الخليجى.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

الأسود، السيد، 1990a «تصور رؤية العالم في الدراسات الأنثروبولوجية» المجلة الاجتماعية القومية، (تصدر عن المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) المجلد 27, العدد 1 (9-54).

_____ ، 1990b «الثقافة والتفكير: رؤية أنثروبولوجية» المجلة الاجتماعية القومية (تصدر عن المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) المجلد 27, العدد 3 (71-103).

_____ ، 1993 «التنشئة الاجتماعية وتكوين رؤى العالم عند الطفل: دراسة مقارنة بين مجتمع خليجي ومجتمع قروي مصري»، دراسات (مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن اتحاد كتاب وأدباء الإمارات) العدد 6, السنة الرابعة (7-30).

_____ ، 1995a «رموز محورية في التراث الشعبي لدولة الإمارات العربية المتحدة» المأثورات الشعبية، الدوحة قطر، السنة 10, العدد 38 (7-26).

_____ ، 1995b «الهدية» دراسة أنثروبولوجية لعمليات التبادل الرمزي للهدايا في مجتمع الإمارات «دراسات» (مجلة نصف سنوية محكمة، تصدر عن اتحاد كتاب وأدباء الإمارات) السنة 6, العدد 9 (7-35).

_____ ، 1995c «التراث الشعبي والتواصل الحضاري» مجلة الفن والتراث الشعبي، رأس الخيمة، الإمارات السنة 1, العدد 1, ديسمبر 68-73.

_____ ، 1996a . البيت الشعبي: دراسة أنثروبولوجية للعمارة الشعبية والثقافة التقليدية بمجتمع الإمارات، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العين: لجنة التعريب والتأليف والترجمة والنشر.

_____ ، 1996b «أثر الرفاهية المادية في الأنماط السلوكية للشباب بمجتمع الإمارات» في واقع الشباب في مجتمع الإمارات (بحوث الندوة العلمية التي نظمتها جمعية الاجتماعيين في 18 أبريل 1996) جمعية الاجتماعيين) الشارقة.

_____ ، 1996c «صورة الآخر بين الثبات والتغير: دراسة أنثروبولوجية مقارنة لطلاب ينتمون إلى مجتمعين عربيين» مجلة العلوم الاجتماعية الصادرة عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت) المجلد 24 العدد 1 (241-257).

_____ ، 1996d «رؤى العالم في الأدب الشعبي لمجتمع الإمارات» المأثورات الشعبية، الدوحة، قطر، السنة 12, العدد 44 (78-96).

_____ ، 1999 «الأنثروبولوجيا والفولكور ومناهج التحليل الرمزي» المأثورات الشعبية، الدوحة، قطر، السنة 15، العددان 54/53 (30-55).

_____ ، 2002 الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها. منشأة المعارف، الإسكندرية

_____ ، 2004 «ثقافة الستر ودلالاتها الرمزية فى الحياة الشعبية العربية» المأثورات الشعبية، الدوحة، قطر، عدد 72، السنة 19 (7-28).

_____ ، 2005 . الدين والتصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري، ترجمة السيد الأسود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

البسام، ليلي صالح، 1999 «الملابس التقليدية في عسير» المأثورات الشعبية، الدوحة قطر، العددان 54/53 (88-109).

العبودي، ناصر حسين، 1987. الأزياء الشعبية الرجالية في دولة الإمارات وسلطنة عمان. مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، الدوحة، قطر.

العزي، نجلة إسماعيل، 1985. أنماط من الأزياء الشعبية النسائية في منطقة الخليج، الدوحة، قطر.

_____ ، 2003. أزياء قطرية، المجلس الوطني للثقافات والفنون والتراث، وجمعية الفن الإسلامي لندن.

النعيمي، سلمي على، 2004 مراجعة كتاب «أزياء قطرية» لنجلة العزي (الوهابي)، المأثورات الشعبية، السنة 19 العدد 72.

حبيل، عبدعلي محمد، 2000 جزيرة سترة بين الماضي والحاضر، دراسة تحليلية. البحرين.

المراجع الأجنبية

- Abu-Lughod, Lila. 1986. Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley: University of California Press.
- Bakewell, Liza. 1998. ìImage Acts,î American Anthropologist. 100 [1]: 22-32.
- Barth, Fredrik. 1969. Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference. Bergen, Universitetsforlaget; London: Allen & Unwin.
- Barthes, Ronald. 1983. The Fashion System. Translated by Mathew and Ward Howard. New York: Hill and Wang.
- Bourdieu, Pierre. 1966. ìThe Sentiment of Honour in Kabyle Society,î in Honour and Shame, ed. J. G. Peristiany. Pp.191-241. Chicago: Univerity of Chicago Press.

_____ . 1977. Outline of a Theory of Practice, trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
_____ . 1979. ìSymbolic Powerî Critique of Anthropology 3/4: 77-85.
_____ . 1984. Distinction A Social Critique of the Judgement of the Taste. translated by Richard Nice. London: Routledge.
- Brenner, Suzanne "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"" American Ethnologist Nov 1996, Vol. 23, No. 4: 673-697.
- Csordas, Thomas J. 1994 ìIntroduction: The Body as Representation and Being-in-the-World,î in Thomas J. Csordas (ed). Embodiment and Experi-ence: The Existential Ground of Culture and Self. Pp. 1-24. Cambridge:Cambridge University Press.
- Dumont, Louis 1980. Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications. Chicago: The University of Chicago Press
_____ .1986. Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago: University of Chicago Press
- Eicher, Joanne B. 1999 [1995]. Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time. Oxford: Berg.
-el-Aswad, el-Sayed. 2000. Muslim Sermons: Public Discourse in Local and Global Scenarios, presented at the 99th Annual Meeting of the AAA (Invited Secession: Media-Mediated Islam and the Middle East: Giving the Virtual Reality Check) Nov. 15-19 (http://www.inter-nation.org/Features/InterNation-Muslim_Sermons.htm).
_____ . 2001a. ìThe Ethnography of Invisible Spheres.î AAA Anthropology Newsletter (Middle East Section), 42 no. 6, (September 2001): 51.
_____ . 2001b. ìKey Symbols in the Folklore of the Emiratesî [Translated from Arabic into English by Salwa Al-Misned and reviewed by the author] al-Maíthurat al Shaíbiyyah. Duha, Qatar, Vol. 16. (62): 8-27.
_____ . 2002. Religions and Folk Cosmology: Scenarios of the Visible and Invisible in Rural Egypt. Westport, CT: Praeger Press.
_____ . 2003. ìSanctified Cosmology: Maintaining Muslim Identity with Globalism,î Journal of Social Affairs, [Winter] vol. 24, no. 80: 65-94.
_____ . 2004. ìViewing the World through Upper Egyptian Eyes: From Regional Crisis to Global Blessingî in Upper Egypt: Identity and Change (eds. Nicholas Hopkins and Reem Saad. Pp: 55-78, Cairo: AUC in Cairo press.
_____ . 2005a. ìMagic Bodily Members: Human Eye and Handî in Archetypes and Motifs in Folklore: A Handbook, ed., by Jane Garry and Hasan El-Shamy. Pp: 139-146. Armonk NY: M. E. Sharpe, Inc,
_____ . 2005b. (Book Review) ìIslam in Urban America: Sunni Muslims in Chicagoî (Philadelphia Temple University Press, 2004). By Garbi Schmidt (DOMES:Digest of Middle East Studies), Vol. 14, (1) 78-81.
_____ . 2006. ìThe Dynamics of Identity Reconstruction among Arab Communities in the US,î [forthcoming] Anthropos, 101, 1.
- El Guindi, Fadwa. 1999. Veil: Modesty, Privacy and Resistance. New York: Berg.
- Fox-Genovese, Elizabeth. 1987. ìThe Empressí New Clothes: The Politics of

Fashion,î Social Review 17 (1): 7-30.
- Friedman, Jonathan. 1994a. Cultural Identity and Global Process. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
_____. 1994b. Consumption and identity. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers..
_____. 1995. ìGlobal system, Globalization and the Parameters of Modernityî in Global Identities, ed. by Mike Feathersone, Scott Lash and Ronald Roberston, 69-90. London: Sage Publication.
- Geertz, Clifford. 1973. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
_____. 1983. Local Knowledge. New York: Basic Books.
_____. 1988. Works and lives: The Anthropologist as Author. Stanford, California: Stanford University Press.
- Gilmore, David. 1987. Honor and Shame and the Unity of Mediterranean (Special Publication of the American Anthropological Association), no. 22 Washington, DC: AAA.
- Heath, Deborah, 1992. ìFashion, Anti-Fashion, and Heteroglossia in Urban Senegal,î American Ethnologist, 19 (1): 19-33.
- Heller, Scott. 1996. ìVisual Images Replace Text as Focal Point for Many Scholars: Studies in Numerous Humanities Disciplines Examine the History of Meaning What We See,î Chronicle for Higher Education [July 19]: A8-9, 15.
- Hendrickson, Carol 1995. Weaving Identities: Construction of Dress and Self in a Highland Guatemala Town. Austin: University of Texas Press.
- Hendrickson, Hildi 1996 Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-colonial Africa. London: Duke University Press.
- Hollander, Ann. 1975. Seeing through Clothes. Berkeley: University of California Press.
- Huntington, Samuel. 1993. ìThe Clash of Civilizations?î Foreign Affairs, 72, no.3: 22-49.
- Ingham, B. 1997. ìMenís Dress in the Arabian Peninsula: Historical and Present Perspectiveî in N. Lindisfarne-Tapper and B. Ingham (eds) The Language of Dress in the Middle East, pp. 40-54. Curzon Press.
- Julian, Roberta. 2004. ìHmong transnational identity: the gendering of contested discoursesî Hmong Studies Journal, 05, (5): 1-23.
- Kanafani, Aida Sami 1983. Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment Among Arabian Women. Beirut: American University of Beirut
- Karimi, Sawsan Ghuloom 2003. Dress and Identity: Culture and Modernity in Bahrain. Unpublished PhD. Thesis: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Kirby, Viki 1998. ìCultural Differenceî in Encyclopedia of Semiotics. Paul Bouissac (ed.) New York, Oxford: Oxford University Press.
- Kluckhohn, Clyde. 1963. ìParts and Wholes in Cultural Analysisî in Parts and Wholes, ed. Daniel Learner (pp. 111-33). New York: The Free Press of Glencoe.
- Kuechler, S. & Miller, D. (eds). 2004. Clothing as material culture. Oxford and New

York: Berg.
- Khuri, Fuad. 1981. Tribe and State in Bahrain: The Transformation of Social and Political Authority in an Arab State. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, Susanne. 1967. Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art. Cambridge, Massachsetts: Harvard University Press.
- Lawson, F. 1989 Bahrain the Modernization of Autocracy. London: Westview Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1963. Structural Anthropology. New York: Basic Books.
- Lewis, Oscar. 1966. La vida: a Puerto Rican family in the culture of poverty. New York, Random House.

_____. 1975. Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty. HarperCollins Publishers.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy and Ingham, Bruce 1997 The Language of Dress in the Middle East. Curzon Press.
- Lurie, Alison 1981. The Language of Clothes. London: Heineman.
- MacLeod, Arelne. Accommodating Protest: Working Women, the New Veil, and Change in Cairo. New York: Columbia University Press, 1991.
- March, Kathryn. 1983. ìWeaving, Writing, and Gender,î Man (n. s.) 18: 729-744.
- Mitchell, Timothy. 1988. Colonising Egypt. Cambridge: Cambridge University Press.
- Munn, Nancy. 1973. Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society Ithaca, Cornell University Press.
- Parmentier, Richard J. 1994. Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 1997. ìThe Pragmatic Semiotics of Culturesî Semiotica. vol. 116, no. 1 (1-114).

Rappaport, Roy A 1979. Ecology, Meaning and Religion. Richmond, California: North Atlantic Books.

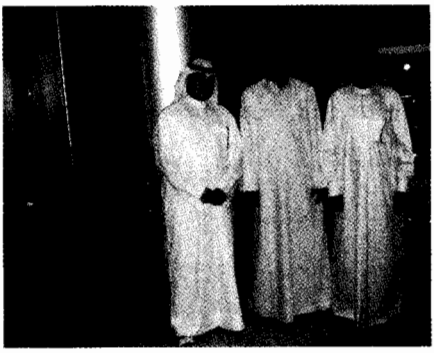
_____. 1999. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peirce, Charles Sanders. 1931-58. Collected Papers of Charles Sanders Peirce. 8 vols: 1-6, Charles Harshorne and Paul Weiss (eds.), 7-8 Arthur W. Burks (ed.), Harvard University Press.
- Rugh, Andrea B. 1986 Reveal and Conceal: Dress in Contemporary Egypt. Syracuse: Syracuse University Press.
- Renne, Elisha P. 1995. Cloth That Does Not Die: The Meaning of Cloth in Bunu Social Life (Seattle: University of Washington Press.
- Sahlins, M. 1976a. Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. 1976b. ìColors and Cultures,î Semiotica. 16 (1): 1-22.
- Said, Edward W. 1979. Orientalism. New York: Vintage Books, Random House.
- Said, Edward W. 1981. Covering Islam. New York: Pantheon Books.
- Schneider, Jane. 1987. ìThe Anthropology of Cloth,î Annual Review of Anthropology, 16: 409-448.

- Silverstein, Michael. 1976. ìShifters, Linguistic Categories, and Cultural Description,î in Meaning in Anthropology, ed. by K. Basso and H. A. Selby. Pp. 11-55. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Singer, Milton.1984. Manís Glassy Essence. Exploration in Semiotic Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.
- Solway, Jacqueline. 1994. ìFrom Shame to Pride: Politicized Ethnicity in the Kalahari, Botswanaî. Canadian Journal of African Studies 24(2):254-274.
- Tetreault, Mary Ann. 2005. ìKuwait, Violence, and the Politics of Economic Restructuringî in Eleanor Abdella Dumatoand Marsha P. Posusney (eds,) Women and Globalization in the Arab Middle East: Gender, Economy and Society. Pp. 215-238. Lynne Rienner
- Thesiger, Wilfred. 1984. Arabian sands. New York : Viking Press.
- Turner, B. 1996 The Body and Society: Explorations in Social Theory. London: Sage.
- Turner, Victor 1969. ìForms of Symbolic Action: Introductionî in Robert F. Spencer (ed.) Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Meeting of American Ethnological Society. Seattle and London: The University of Washington Press.

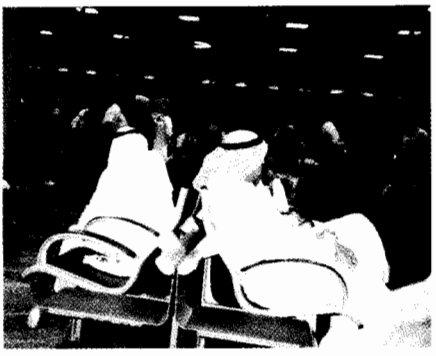
_____. 1982. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Voloshinov, V. N. 1973. Marxism and Philosophy of Language. New York: Seminar Press.
- Weiner, Annette. B., and Schneider, Jane (eds.). 1989. Cloth and Human Experience. Washington, DC, and London: Smithonian Institution Press.
- Wikan, Unni. 1982. Behind the Veil in Arabia. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

الصورة رقم (١)

الصورة رقم (٢)



الصورة رقم (٣)



الصورة رقم (٤)

الصورة رقم (٥)