الفصل الأول

وسائل الإعلام: جسر عبور باتجاه العولمة

هل تمثل العولمة نقيضاً للثقافة العربية؟ إذا كنا سنحكم على ذلك من خلال صورة أحد المشايخ وهو يحمل جهازاً خلوياً، أو من خلال صورتين متناقضتين: إحداهما لراقصة شرقية وأخرى لأصولي متدين، فإن من المعقول القول إن على المجتمعات العربية أن تبدأ رحلة بحث جديدة عن هويتها المتمثلة في عجزها بشكل عام عن تهجين الدال الغربي مع المدلول المحلي بطريقة ذات معنى.

يمكن إذاً لفكرة التهجين أن تمثل تهديداً للقيم التقليدية، خصوصاً مع طغيان المفهومات الاستهلاكية التي حولت الحجاب على سبيل المثال إلى تجارة أزياء. وهكذا، فقد افتتحت العديد من المراكز التجارية في القاهرة على سبيل المثال، لخدمة "النساء الليبراليات المحجبات" الجديدات؛ وهو ما أثار غضب رجال الدين المسلمين التقليديين[1].

تغلغل (الدالّ) الغربي أيضاً في حياة الإسلاميين، ذلك أننا بدأنا نشاهد أعداداً متزايدة من هؤلاء يوماً بعد يوم، يمارسون نمطاً حياتياً يعتمد بشكل أساسي على التقانة العالية الحديثة كما هي الحال في تركيا على سبيل المثال:

> وكما هو ملاحظ في السياق التركي، فإن الإسلاميين لم يكتفوا باقتناء أحدث أجهزة الكومبيوتر التي صنعتها شركة ماكنتوش، وتأليف كتب تصنف في قوائم أفضل المبيعات، والتحول إلى عالم النخبة الثقافية والسياسية، والفوز في الانتخابات، وتأسيس جامعات خاصة، بل بدؤوا ببناء فضاء جديد خاص بهم، مؤكدين رؤاهم الشعبية الجديدة، كما بدؤوا بابتكار نمط حياة إسلامية جديدة، وذاتية جديدة[2].

وهكذا، يبدو أن التناقض يكمن في العجز عن المزج، أو ربما في التنافر بين الروح التقليدية من جهة، وبين المحيط الأجنبي من جهة أخرى في عصر يتسم بتزايد روح العولمة أو الترابط فيه. وبالرغم من أنه قد تم إشباع فكرة العولمة نقاشاً في الأعمال البحثية والدراسات العربية المختلفة، إلا أن قلة قليلة فقط من الباحثين الغربيين على اطلاع على مثل هذه الدراسات والآراء العربية حول هذا الموضوع. يهدف هذا الفصل إلى مناقشة الآراء المنافِسة التي تطرحها العولمة وتأثيرها، كما بينت ذلك الدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون والعرب. النقطة التي أود إثارتها في هذا الصدد هي أنه بدلاً من اعتبار العولمة والثقافة العربية تقبعان على طرفي نقيض، يجب النظر إلى مسألة التهجين برمتها بصفتها جزءاً لا يتجزأ من خطط تنمية البلاد العربية بعد حصولها على الاستقلال في النصف الثاني من القرن العشرين.

كان التهجين جزءاً من الخطط الوطنية لتحديث الصورة الوطنية، وحتى الإقليمية وتجميلها؛ وتُعَدُّ مؤسستا التعليم والإعلام محوريتين في مثل هذه الخطط: تكمن أهمية الأولى في أنها تنطوي على فكرة جماعة سكانية افتراضية، ذات انتماء وطني؛ أما أهمية الثانية فتكمن في أنها تحافظ على الانسجام والترابط الثقافي.

يقلل التناقض الذي تمثله عملية التهجين المشار إليها أعلاه من قدرة الأفراد على السيطرة على الموارد من أجل زيادة حجم السلطات التي يمسكون بها، ومن ثَمَّ القيام بعملية التغيير الاجتماعي المطلوبة. يمكن رفض هذا الرأي في واقع الأمر بسبب ماهيويته، أي بسبب اعتبار الهوية الأصلية من جهة، والمظاهر الأجنبية من جهة أخرى قوالب يمكن المزج والمطابقة فيما بينها من دون إحداث أي تغيير في جوهر أي منها، أو تغيير "قواعد اللعبة" بشكل عام.

أبدأ مناقشتي باستعراض الأعمال البحثية والدراسات العربية حول العولمة التي تلقي الضوء على هذا الرأي الماهيوي حول مسألة التهجين. اخترت نظرية (غيدينز) حول البنيوية تزامناً مع نظرية بوردو الميدانية كأساس نظري لنقاشي بسبب أنهما توازيان بين مفهوميّ المؤسسة والبنية. سوف ألقي الضوء على هذه العلاقة الجدلية بين البنية والمؤسسة في الفقرات التالية، حيث أناقش عملية التهجين كما رسم خطوطها العامة المثقفون النخبويون في المرحلة ما بعد الاستعمارية في البلاد العربية. كانت الفترة التي أعقبت استقلال البلاد العربية في واقع الحال، فترة "بحث عن الهوية"؛ وهي فترة تمثل في رأيي نقطة

تحول بالنسبة للنقاش الدائر حول تأثير العولمة في الثقافة، وكذلك في وسائل الإعلام العربية.

العولمة بصفتها كائناً هجيناً

لا يرى روبرتسون[3] في العولمة ظاهرة جديدة، بل يَعُدُّها عملية أخذت بالتشكل منذ عقود. لكن الاهتمام بهذه الظاهرة في الوقت الحاضر يعود بصفة رئيسة إلى الوعي بوجودها، حيث يستدل على ذلك من خلال بروز قضايا ذات أبعاد عالمية يتم النقاش حولها في كافة أنحاء العالم، مثل مسألة حقوق الإنسان على سبيل المثال. إن الرأي القائل بأن العولمة بصفتها (عملية) تزيد من الوعي الكوني، يجد له صدى في التعريف الذي وضعه ووترز للعولمة، حيث يصفها بأنها "عملية اجتماعية تنحسر فيها القيود الجغرافية عن الترتيبات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية بطريقة يتزايد معها إدراك الناس بانحسار هذه القيود، ومن ثَمَّ تكون مواقفهم مبنية على هذا الإدراك"[4].

تُعَدُّ العولمة في المنطقة العربية أحد المفهومات التي تسببت بما أطلق عليه جورج طرابيشي[5] وصف "التضخم الأيديولوجي". تم تكريس عدد من المنشورات وأعداد خاصة من المجلات الثقافية لمناقشة هذه الظاهرة. ينظر إلى العولمة هنا بوصفها تكريساً للقيم الرأسمالية[6]. كما ينظر إليها بوصفها ظاهرة فوضوية لا تتمتع بأي جذور تاريخية لأي هوية ثقافية، ومن ثَمَّ فهي عاجزة عن أن تقدم للأفراد أي شكل

من أشكال الهوية[7]. ومن بين الأسباب التي يزعم بأنها تثير الخوف من آثار العولمة على الثقافة المحلية هناك خطر انتشار العقلية الاستهلاكية أو أنماط حياتية مشابهة لتلك التي تقوم بتمويلها الشركات المتعددة الجنسية (مثل ظاهرة ثقافتيّ الكوكاكولا وماكدونالد)، بالإضافة إلى حقيقة أن المنتجات الثقافية الأمريكية قد غزت مناطق متفرقة، حيث يتم الترويج فيها للقيم ونمط الحياة الأمريكية. وبالرغم من أن العولمة تتضمن فكرة تبادل السلع والأفكار على المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية، فإن هناك تخوفاً من أن التبادل الثقافي (أو ما يسمى التبادل الرمزي) له التأثير الأكبر[8].

يتفق العديد من الباحثين العرب والغربيين على حد سواء[9] حول طبيعة العولمة، خصوصاً فيما يتعلق بمسألة استقلاليتها عن الزمان والمكان. وتعزى العولمة إلى أربعة مفهومات مختلفة هي: العالمية والليبرالية والكونية والغربية (وهذه الأخيرة يشار إليها بعبارة الأمركة)[10]. ربما كان هذا المفهوم الأخير هو الأكثر شيوعاً بالنسبة للباحثين العرب عند طرح نقاشاتهم حول العولمة.

على سبيل المثال، قام القحطاني[11] بإجراء تحليل إعلامي لأربع صحف عربية يومية وأربع صحف أمريكية يومية. بحث في هذه الصحف عن إشارات تتعلق بالعولمة والأمركة: وجد في الصحف العربية إشارات إلى العولمة في الأخبار الثقافية (بنسبة 45 في المائة)، وكانت الإشارة إلى العولمة أقل في الأخبار الاقتصادية (31 في المائة)، ونسبة أقل من ذلك في قسم الأخبار السياسية. بالمقابل، حوت الصحف الأمريكية

إشارات عن العولمة في الأقسام الاقتصادية (36 في المائة) وبالتساوي تقريباً في القسمين الثقافي والسياسي (19 في المائة، و17 في المائة على التوالي)[12]. النتيجة التي توصل إليها هذا الباحث خلصت إلى أن للعولمة تأثيراً في التراث الثقافي العربي أكبر من تأثيرها في الناحيتين السياسية والاقتصادية في المنطقة. أكدت منى أباظة ذلك عندما كتبت أن العولمة "أصبحت متلازمة مع الأمركة"[13].

أما عواطف عبد الرحمن[14] فقد عَدَّت أن نتائج العولمة هي التي تحدد الهوة بين الشمال (أي العالم المتقدم) والجنوب (أي العالم النامي)، وهنا يكمن سبب تبعية الثاني للأول واعتماده عليه. فالنتاج الثقافي للعالم المتقدم (أي العالم الغربي، وتحديداً الأمريكي) يمكن استعماله من قبل شعوب العالم الثالث كوسيلة من وسائل تجنب الانخراط في المناظرات العامة، وليس لتشجيعها من أجل المشاركة فيها. كتب الكاتب المصري سعد الدين وهبة مرة أن وجود مطاعم ماكدونالد في القاهرة هو مؤامرة أمريكية من أجل إفساد الشباب المصري[15]. كما كتب كاتب عربي آخر في صحيفة الحياة أن 500 من المحطات الفضائية التي يستطيع العرب مشاهدتها تملكها جهات غربية، ومن ثَمَّ فهي تهدف إلى فرض القيم وطرائق الحياة الغربية[16].

يرى الياسين[17] وهو أحد الباحثين العرب أن العولمة تشكل تحدياً رئيساً للعرب. تكمن التأثيرات السلبية ضمن عملية تبادل المنتجات الثقافية والإعلامية، نظراً إلى أنه من المفترض بشكل عام، أن يكون المركز (أي الغرب) هو المصدّر الرئيس؛ وأن الطرف (أي الشرق)

هـو المتلقي الرئيس، وأن الرسـائل الواردة من المركـز يمكن أن تحتوي علـى قيم قد تشـكل تهديداً للثقافات المحلية. يشـير الجابري[18] إلى أن موقـف العرب من الغرب ازدواجـي بطبيعته: فمن ناحية، يربط العربُ الغربَ بالإرث الاسـتعماري والهيمنة؛ ومن ناحية أخرى، يرتبط الغرب في الذهنيـة العربيـة بالحريـة والحداثـة والعلم. ومع تدفـق المنتجات الثقافية الغربية (الأمريكيـة) باتجاه المنطقة العربية، وظهور القنوات التلفزيونية الفضـائية، تقـف الحكومات العربية في حال من العجز عن السيطرة على المضمون الذي تقدمه هذه القنوات[19].

يتقصّى الجابري في إحدى كتاباته التي قام بنشرها مؤخراً[20] أصل جذر كلمة (العولمة) حيث يربطهـا بالولايات المتحدة الأمريكية، وتعني من وجهة نظره عملية (التعميم) والتوسـع. يستنتج من هذا أن العبارة تتضـمن نشـر نمط معين من الحياة أي "نموذج الحياة الأمريكية"[21]. النتيجة المباشـرة لمثل هذا التوسـع تتجلى في خلق هـوة بين الثروة التي تتجمـع في أيـدي البلدان الغنية، وبين الفاقة والعـوز في الدول الفقيرة؛ وهي هوة تتبدى بكل وضوح بين الناس الذين ينتمون إلى المجتمع نفسه: أي التباين في سلم الأجور بين العمال الذين يتمتعون بالمؤهلات نفسها. يضـيف الجابري قائـلاً[22] إن العولمة هي عبارة عـن أيديولوجيا تهدف بشكل رئيس إلى محو الذاكرة الوطنية والانتماء الوطني، أو كما يصفها على الشكل التالي:

> عـالم العولمة هو عالم من دون بلدان وطنيـة، أو من دون أمة، ومن دون دولة. إنه عالم الشركات والشبكات؛ هو عالم من الرعايا أو "العاملين"؛

إنه عالم يتكون من هؤلاء الذين يسيطرون على مقاليد الأمور، ورعايا مستهلكين تفرض عليهم المنتجات، سواء أكان استهلاكاً للمأكولات أو المشروبات، أو المنتجات المعلبة، والصور وقواعد البيانات والحركات وحتى الصمت. الفضاء الموجه أضحى الأمة الجديدة... وهو فضاء تم تصنيعه بواسطة شبكات وسائل الاتصال من أجل إحكام قبضتها على الاقتصاد والسياسة والثقافة[23].

يتفق الباحثون العرب والغربيون على أن العولمة تعني "تحويل الثقافة إلى سلعة"، وهكذا فإن ضياع النسيج الأصلي أو خرابه قد يكون السبب غير المباشر في نشوء الحركات الأصولية في محاولة لحماية "التقاليد"[24] والمحافظة عليها. يتمثل هذا الرأي في غلاف كتاب لبنجامين باربر بعنوان (الجهاد في مواجهة عالم ماكدونالد) الصادر سنة 1995، حيث تظهر على الغلاف صورة امرأة محجبة لا يظهر منها سوى عيناها وهي تمسك في إحدى يديها بعلبة بيبسي. يفترض أن تشير هذه الصورة إلى حال التناقض الذي تمثله العولمة، حيث يهاجم التقليديون مظاهر الأمركة (وعقليتها الاستهلاكية)، وفي الوقت نفسه، يقومون باستهلاك المنتجات الأمريكية. مع ذلك، يمكن القول إن هناك سببين على الأقل يدفعان العرب إلى استهلاك المنتجات الغربية، وبالأخص، الأمريكية منها؛ إلا أنه لا يمكن تفسير هذه الظاهرة على أنها تتناقض مع التقاليد المرعية.

أولاً، في الوقت الذي يصح القول إن حركة الأصولية الإسلامية في حال تصاعد مستمر، فإن من النادر أن يجد المرء تحليلاً للبنية العميقة الجذور التي تقبع وراء آلية هذه الحركة. حدّد ستيوارت هول[25]

إستراتيجيتين للعولمة تشكلان نوعاً من ردة الفعل، وهما: 1 - الترجمة و 2 - التقاليد. تتضمن الأولى استراتيجيات تهدف إلى تطوير نماذج جديدة من (الدّال) وتطرحها في فضاء الثقافة الأصلية؛ بينما تشكل الثانية وسيلة للعودة إلى التراث الأصلي والتاريخ بدلاً من النظر إلى الحال الحاضرة. الثقافات المحلية لا ترفض بالضرورة الهويات العولمية أو نماذجها المختلفة. فالتحدي كما رآه العرب على سبيل المثال، لا يمكن تقزيمه إلى مجرد خيار بين تبني إضافة المادة الأجنبية إلى النسيج التقليدي، وبين رفضه بشكل كلي، والانغماس بدلاً من ذلك في عملية بحث عن هوية من الماضي. فقد تمت إعادة قولبة المنتجات الأجنبية وإعطاؤها نفحة محلية مثل الكوكاكولا[26]. حتى لعبة الباربي، أضحت لها نسخة عربية[27]. الأمر نفسه ينطبق على وسائل الإعلام فيما يتعلق بظهور أنماط (غربية) جديدة في صناعة القنوات الإخبارية والقنوات الترفيهية. وفوق هذا وذاك، بيّنَ ويلر[28] أن شعور الكويتيين بالهوية الوطنية لم يتأثر سلباً بوجود وسائل الإعلام الأجنبية أو الإنترنت. في الحقيقة، يَعُدُّ الكويتيون أن انفتاحهم على الروابط العالمية والتقانات الجديدة يشكل عنصراً مهماً من عناصر هويتهم الوطنية.

إضافة إلى ذلك، لم يقتصر الخوف من الأمركة على العرب وحدهم، بل تعداه إلى الأوروبيين أيضاً. فقد قام أربعمائة من المثقفين الأوروبيين بنشر بيان في ست من الصحف الأوروبية يطالبون فيه باستثناء الأعمال الثقافية من اتفاقية (الجات) GATT من أجل حماية منتجاتهم الثقافية الأوروبية من "هيمنة هوليوود"[29].

ثانيـاً، إن الزعـم بأن العرب يخشـون العولمة هـو في الواقع ظاهرة جديـدة. تؤكد منـى أباظة[30] على سـبيل المثال، أن مصـر مرت بتجربة التهجـين منذ قـرون، أي قبل ولادة المفهوم الحـالي للعولمة بوقت طويل. كما أشار أحد الباحثين العرب إلى حقيقة أن العولمة لم تكن مفهوماً يثير الهلع البتة عند العرب في ذروة الحضـارة الإسـلامية، وأن أحدهم كتب في واقع الأمر وصفاً لمواقف المسلمين في ذلك الوقت على النحو التالي:

> لم يحجم المسـلمون الذين كانت هويتهم وثقتهم بأنفسـهم تشـعرانهم بالأمـان البتة عـن الإفادة مـن أبحـاث الآخرين من خلال اقتباسـها والبناء عليها. فلم يكونوا يشعرون بالتهديد على سبيل المثال من دراسة وتقصـي الفلسـفة اليونانية. ونظراً إلى أنهم كانوا شـعباً مثقفاً ومليئاً بنبض الحيـاة، فقد قاموا في واقـع الأمر بترجمتهـا إلى اللغة العربية (وكمـا تبين لاحقاً، فقـد انتهى بهم الأمر من خـلال ذلك إلى حفظها لمصلحة الأجيال التالية). لم يكتفوا بترداد المثل العربي: "اطلبوا العلم ولو في الصين"، بل قاموا بممارسته على أرض الواقع أيضاً[31].

وهكـذا، فبدلاً من القبول بصـيغة مبسـطة من صـيغ العولمة، مثل الاطـلاع المكثف على منتجات وسـائل الإعلام الغربية، فـإن من المهم تذكـر أن عملية الاطلاع على مثل هـذه المنتجات كانت تجري منذ عدة عقود، وأنها في واقع الأمر، مستمرة حتى الوقت الحاضر. بينت دراسة قام بها كل من راشـتي وسابات[32] أنه خلال المدة ما بين 1965 و1969، اسـتوردت مصـر وحدها ما بين ثمانين إلى تسعين في المائة من الأفلام التي عرضـت في دور السـينما فيهـا، وكانت أغلب هـذه الأفلام قد تم اسـتيرادها من الولايات المتحدة. كان اسـتيراد هذه المنتجات الثقافية

قد تعزز بعد ظهور التلفزيون (في ستينيات القرن العشرين)، وازدياد الحاجة إلى استيراد مواد أجنبية من أجل ملء أوقات البث التلفزيوني.

أحد أهم المظاهر التي تتسم بها الآراء التي تم إيرادها سابقاً حول الثقافة العربية في عصر العولمة يتعلق بماهيتها. بعبارة أخرى، تجمع هذه الآراء على أن العولمة هي بمنزلة عملية اجتياح لمتلقين "سلبيين"، ممن لا حول لهم ولا قوة، بدلاً من الاعتراف بقدرة هؤلاء المتلقين على غربلة الرسائل الواردة إليهم عبر هذه البرامج. إن مثل هذه الآراء تفترض استقرار الهوية "العربية" كفكرة جامدة يمكن أن ينتج عن اتصالها بعناصر أجنبية تشوش المنتمين إليها وانهيار إحساسهم بالانتماء إليها. لا بد من التأكيد هنا على حقيقة أن هذا يمثل تقليلاً من شأن وعي الجمهور العربي فيما يتعلق بموقعه في "ميدان السلطة" العام، وكفاحه المستمر من أجل إعادة تحديد هذا الموقع.

يمكن القول باختصار، إن التهجين ليس، كما يقول البعض، نقيضاً للثقافة العربية؛ بل يمكن النظر إلى العولمة بصفتها عملية تحول، خصوصاً على الصعيد الثقافي. يمكن اعتبار مثل هذا التحول وسيطاً يهدف إلى التطوير الذي يأتي كنتيجة لعملية معقدة تتسم بالانتشار والتهجين، وتؤثر في الثقافة على مستويات عدة.

إن المعضلة التي يعانيها المواطنون العرب بمن فيهم المتخصصون في مجال الإعلام الذين هم محور هذا الكتاب، لا تكمن في إيجاد حل وسط يجمع بين الحداثة والتقاليد؛ بل تتجلى في كيفية الالتزام بقواعد اللعبة في الوقت الذي يمسكون بمفاتيح اللعبة نفسها لصالح

بعض الأفراد أو الجمهور بشكل عام. يتناول القسم التالي هذه المعضلة معتمداً على أعمال كل من بوردو وغيدينز، وذلك من أجل التأكيد على ضرورة ولوج ممثلي الإعلام إلى خضم الصراع المستمر حول تحديد الموارد بالإضافة إلى فرض المعايير.

الصراع من أجل السلطة

تُعَدُّ فكرتا الانعكاسية والوضوح محور المناقشة التالية. أستند في هذه المناقشة إلى نظرية الممارسة التي طرحها بوردو، بالإضافة إلى نظرية البنيوية التي نادى بها غيدينز كأساس لتحليل هاتين الفكرتين في السياق العربي. إن اختيار هاتين النظريتين على وجه الخصوص يستند إلى قدرتهما على المزج بين النظرية والتطبيق، أو بين الفرضيات المجردة والبيانات التجريبية. بعبارة أخرى، يبدو أن هاتين النظريتين استطاعتا حل الصعوبات المرتبطة بالنظريات الاجتماعية التي سبقتهما، والتي أخفقت في شرح دور المؤسسة النشطة التي تعمل ضمن بنىً أو موارد موضوعية.

تُعَدُّ نظرية الممارسة جزءاً من الإرث الذي تركه بوردو؛ وهذه النظرية تركز على الطبائع العملية للممثلين الاجتماعيين أو سماتهم الخارجية التي تخضع لقيود تفرضها قواعد الحقل الذي توضع فيه. وهكذا فإن هذه الحقول:

> تطرح وتتطلب استجابات محددة، "داعية" الفرد للاستجابة لها ولمحيطها بطرائق خاصة لدرجة التعود. "السمات الخارجية" هي

عبـارة جمعيـة لمجموعة كبـيرة من الطبائـع. وهكذا فإن هـذا الحقل يعدّنا كرعايا ويعيد إنتاج السـمات الاجتماعية من خلال تمثل السمات الخارجية[33].

ومع ذلك، ما زال ينظر إلى المؤسسـة بوصـفها مرتبطة بالسـمات الخارجيـة، ولكنهـا لا تسـتمد فعاليتهـا منها، ومـن ثَمَّ فهي متشـكلة كمؤسسة غير قادرة على القيام بأي فعل انعكاسي[34].

يرى غيدينز[35] أن علاقة جدلية تربط بين البنية والمؤسسة طالما أن فعل المؤسسـة يعيد إنتاج البنية. يتمتع الممثلون في هذا السـياق بالمعرفة والقـدرة علـى إلغـاء أو إبـدال أو تغيير البنيـة بما في ذلك المؤسسـات والتقاليـد والمعايير. وهـذا ما يعنيه غيدينز عنـد حديثه عن ازدواجية البنية. وهكذا فإن المؤسسـة والبنية مرتبطتان ببعضهما بعضاً ارتباطاً وثيقـاً، بحيث إن الثانيـة يعاد إنتاجها من خلال الأفعـال المتكررة التي تقـوم بها الأولى. تتضـمن البنيـة وسـائل الدلالة (كوسـائل الإعلام، على سـبيل المثال) والشـرعية (كالقيـم الأخلاقية، مثلاً) والسـيطرة (السلطة).

يركز سـيويل[36] على النظرية البنيوية، ويقدم شـرحاً أكثر تفصيلاً لمفهوم البنية. الهدف من وراء ذلك في هذا السياق هو طرح تفسير للتغير الاجتماعي، وإظهار كيف يمكن للبنية أن تؤدي إلى التغيير. يقول سيويل إن البنـى تشـير إلى القواعد أو النظم في مقابل المـوارد التي تُعَدُّ نتاجاً للبنية[37]. تعمل الممارسـات التي تقوم بها كل من البنى وممثلي المؤسسـة بحسـب رأي غيدينز ضمن علاقة مزدوجة، حيث تقوم كل منها بتشكيل

الأخرى وإعادة إنتاجها. بهذا المعنى، فهي "أبعد ما تكون عن التضاد فيما بينها، لا بل يمكن القول إنهما يفترضان مقدماً بعضهما بعضاً"[38].

إن المعرفية التي تتمتع بها المؤسسة تنبثق عن مقدرة ممثليها على استخدام البنى والموارد المتوافرة لديهم بطريقة خلاقة. يقوم سيويل بإبدال عبارة "القواعد" التي استعملها غيدينز بعبارة "المخططات البيانية"؛ وهو بذلك يشمل القواعد والمعايير والإجراءات التي يمكن أن تنقل إلى حقول وحالات أخرى لم يتم تطبيقها فيها بشكل تقليدي. وهكذا، فإن البنى تعتمد على الذاتية المتداخلة بين ممثلي المؤسسات من أجل القيام بالعمل اعتماداً على القواعد والموارد المتوافرة.

يقسم سيويل الموارد إلى نوعين: بشرية وغير بشرية. يشير النوع الأول إلى المعرفة والعاطفة، أما النوع الثاني فيشير إلى الكائنات الحية وغير الحية الأخرى. ويمثل كلاهما:

> وسيلتين من وسائل السلطة، وهما موزعتان توزيعاً غير متوازن. ولكن، وبغض النظر عن عدم التوازن فيما بينهما، فإن بعض مقاييس كل من الموارد البشرية وغير البشرية تقع تحت سيطرة جميع أفراد المجتمع، بغض النظر عن الفقر والاضطهاد اللذين يعانون منهما في الواقع، إن بعض ما يعنيه أن يكون البشر ممثلين يكمن في النظر إليهم على أساس أنهم يتمتعون بسلطة الوصول إلى الموارد بطريقة أو بأخرى[39].

يقوم سيويل بعد ذلك بطرح خمسة مبادئ أساسية يمكن من خلالها تحليل ظاهرة التغير الاجتماعي. يتمثل المبدأ الأول في تعدد البنى، الذي يشير إلى قدرة الممثلين على تطبيق المخططات البيانية

المختلفة وحتى غير المناسبة، بالإضافة إلى قدرتهم على الوصول إلى أشكال متنوعة من الموارد. ويتمثل المبدأ الثاني في انتقال المخططات البيانية، وهو ما يشير إلى قدرة هؤلاء الممثلين على توسيع المخططات البيانية ونقلها إلى سياقات جديدة، وذلك بموجب المعرفية التي يتمتع بها هؤلاء الممثلون. ومع الأخذ في الحسبان أن نتائج مثل هذا النقل ليست مضمونة أبداً، فإن المبدأ الثالث يشير إذاً، إلى غياب مصداقية فكرة تجميع الموارد. يمكن أن يعزى هذا إلى "النتائج غير المقصودة" للفعل كما عبر عن ذلك غيدينز نفسه. يمكن للمرء أن يضيف هنا أن هذه اللا مصداقية تشكل عنصراً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأي حقل اجتماعي؛ وذلك لأن أي فعل، بغض النظر عن دنيويته أو سموه يمكن أن يؤدي إلى نتائج غير موثوقة. بهذا المعنى، فإن هذه اللا مصداقية تختلف عن فكرة "المخاطرة" التي هي سمة من سمات الحداثة الأخيرة بحسب كل من غيدينز وبيك.

يشير المبدأ الرابع إلى "تعدد معاني الموارد"، أو إلى المعاني المختلفة المرتبطة في عقول الممثلين بالموارد، التي تحدد حينها مسار التفاعل فيما بينها. أما المبدأ الخامس فيشكل "نقطة التقاطع بين البنى المختلفة": وهي البنى التي تقوم بتفعيل وضبط أدوار الممثلين الذين يتوجون أعمالهم من خلال إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فخطاب الحداثة على سبيل المثال، الذي يستند إلى المزج بين الشكل الحديث والمحتوى الفطري، كما سأبين لاحقاً، أدى إلى إمكان بناء ناطحات السحاب بالتزامن مع التوسع في البناء العشوائي. مثال آخر على ذلك

هـو مبدأ القومية العربيـة التي عززها قيام دول عربية تشـكلت حديثاً بهدف نشـر مشـاعر الوحـدة بين النـاس العاديين في الوقـت الذي تم التركيـز علـى الاختلافات بين الشـعوب العربية كمـا حددتها الأنظمة التشـريعية. يقترح سيويل تهجين مفهوم غيدينز للانعكاسية مع نظرية بـوردو حـول السـمات الخارجيـة، وذلك من خـلال المزج بـين نظرية الممارسة لبوردو والنظرية البنيوية لغيدينز.

في ضوء هذا، يبقى الممثلون ضمن بوتقة القواعد والمعايير الميدانية التـي تعـرف بداهة بأنهـا جزء من اللعبـة بالرغم من أنهـم أحرار في ابتكار هذه الميادين وسـبر أغوارهـا. وهكذا، فإن أولئك الذين يملكون رأس المال الأقوى تفتح أمامهم أيضـاً سـبل الموارد التي تساعدهم على تعريف، وعند الضـرورة، إعادة تعريف قواعد اللعبة لكي يحافظوا على السلطات التي يتمتعون بها. إن تبني نظرية بوردو في الممارسة يجعل من الأسـهل رؤية كل حقل اجتماعي كوحدة تجريبية منفصلة لها قواعدها الخاصة بها، وذلك من دون أن نغض الطرف عن حقيقة أن جميع هذه الميادين يحتويها الفضاء الاجتماعي نفسه. على سبيل المثال، إن تحليل الفضاء الاجتماعي العربي ليس مقصوراً على تحليل التوترات الظاهرة للعيـان بـين الحداثة والتقاليد في صـيغ إعلامية؛ ولكن مـا يهم هو نوع الهيمنة التي يفرضـها مثل هذا الصـراع على السلطة في كل واحد من هذه الميادين، وكيف تتفاعل مع الميادين الأخرى: أي نوعية الصـحفيين الذين بدؤوا يسـيطرون على الميدان الصحفي. باختصار، إن المزج بين فكرة الانعكاسـية وفكرة السـمات الشخصـية هو ما يعلل قدرة ممثلي المؤسسات على تحقيق الفرص وإعادة صياغة دورهم في اللعبة.

استناداً إلى رؤية غيدينز[40]، فإن الحداثة الأخيرة تتسم بالارتباط الوثيق بين التوسعية (أي التأثير العولمي) والقصدية (أي الموقع الشخصي). يقوم الممثلون دائماً بالتأمل في ماهية مستقبلهم من خلال العودة إلى خبراتهم الشخصية ومقارنتها بواقعهم الحالي. الانعكاسية هي واحدة من ثلاثة عناصر يقوم غيدينز بوضع تعريف لها[41]، والتي تشرح العملية الآلية للحداثة؛ وهذه العناصر هي: الفصل بين الزمان والمكان، وإظهار المؤسسات الاجتماعية للعيان، والانعكاسية، أي المراقبة الدائمة للنشاطات الاجتماعية في ضوء المعرفة الجديدة المكتسبة. وفوق هذا وذاك، يشير غيدينز إلى أن "انعكاسية الحداثة تتمدد بحيث تصل إلى جوهر النفس. ولو عبرنا عن الأمر بطريقة أخرى، فإن النفس تتحول إلى مشروع انعكاسي ضمن سياق النظام ما بعد التقليدي"[42].

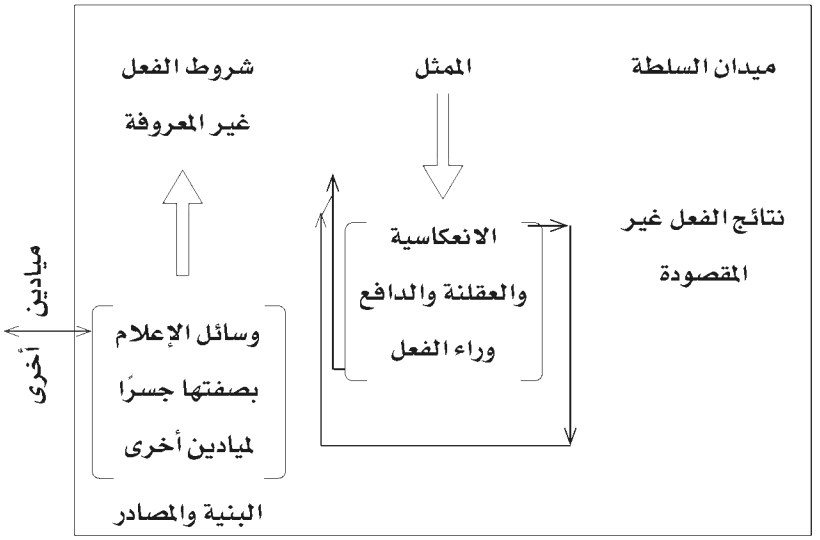
تتموضع الانعكاسية في الموارد/البنية، أو حتى في البنية نفسها، طالما أن هدف الممثلين الذي يتجلى في المراقبة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأهداف الإجمالية والطموحات التي تشرعنها البنية (المعتقدات السائدة). من هنا، يمكن القول إن القواعد الموجودة في كل واحد من هذه الميادين هي التي تحدد الهدف النهائي كهدف الرؤية أو التسليم بصحتها، على سبيل المثال.

يتضح من هذه الزاوية، أنه من الضروري النظر إلى أداء كل من البنية والمؤسسة ليس على أساس علاقة الشد والجذب، بل على أساس أنه يمثل علاقة جدلية تكون فيها البنية والموارد

قـد أنتجت من دون قصـد انفتاحاً على احتمالات جديدة بالنسـبة إلى الممثلـين. وفوق هـذا وذاك، يمتلك الممثلون المعرفـة والقدرة على المزج بطريقـة خلاقة بين رأس المال، والاقتراض من الآخرين بحيث يصـبح بمقدورهم الانخراط في اللعبة الإجمالية.

يشـير الرسـم 1.1، المسـتند إلى رؤية غيدينـز[43] إلى هذه العلاقة الجدلية.

إن ما يحفز الممثلين على العمل هو الهدف أو الغاية الأساسية المتمثلة في الحصـول على الاعتراف بهم من قبل الآخرين ونيل احترامهم. تتم عقلنة هذا الهدف بطريقة اسـتطرادية، كما يمكن عرضـه ضمن إطار الحقل نفسـه؛ مثل خطاب التحديث، على سـبيل المثال. يمكن أن يؤدي الخطاب الغالب في هذا السياق إلى نتائج غير مقصودة أو غير متوقعة أو غـير مرغوبـة، يمكن أن تفرض على الممثلين الذين يملكون الحصـة الأكبر من السـلطة، إعادة رسـم حـدود أفعالهم وإعـادة عقلنتها. إن سلطة المراقبة الانعكاسية تكمن في كونها فعلاً فطرياً يهدف إلى تحقيق أقصـى درجات الفائدة للممثلـين بالرغم من جميع القيود المفروضـة عليهم.



الرسم 1.1 العلاقة الجدلية بين البنية والممثلين في الحقل الإجمالي للسلطة

(المستند هو غيدينز، 1984)

تستند الموارد (على سبيل المثال، الدولة القطرية، أو التعليم، أو التمدن أو السوق المفتوحة) إلى التفاعل الاجتماعي بين الممثلين وتُعَرّفُ به. سرّع التطوير في وسائل الإعلام الجديدة الإلكترونية على الصعيد العالمي في حدوث التغييرات في الحياة الاجتماعية، في الوقت الذي من الممكن أن يكون الممثلون "على وشك الحصول على معلومات ومحتويات رمزية من مصادر تختلف عن الأشخاص الذين يتفاعلون معهم بشكل مباشر في حياتهم اليومية"[44]. هذه الشبكة من مصادر المعلومات المترابطة فيما بينها زادت في واقع الأمر من وتيرة "لا موثوقية" التفاعل بين الممثلين الذين يرتبطون ببعضهم بعضاً عبر سياقات فضائية متنوعة.

وهكذا فإن وسائل الإعلام بدأت تشكل مصدراً جديداً يسهل من حركة الممثلين بين الحقول المختلفة في الوقت الذي تؤدي دور المنصة التواصلية من أجل نشر المعايير والقواعد التي تحد من حرية هذه الحركات. تؤدي وسائل الإعلام دور الجسر الذي يمكن العبور عليه باتجاه حقول وميادين أخرى. كما أنها تشكل نوعاً جديداً من التفاعل الانعكاسية الاستطرادية. يستطيع الممثلون تغيير مواقعهم ضمن إطار الحقل ذي الصلة ولو بصورة مؤقتة من خلال استعمال وسائل الإعلام. تؤدي وسائل الإعلام من الناحية المجازية دور خشبة المسرح التي يتدرب فوقها الممثلون على القواعد المتبعة في الميادين الأخرى، ويصبحون ملمين بالقواعد المختلفة للعبة.

باختصار، يمكن اعتبار وسائل الإعلام مجموعة من الموارد المتقاطعة المساعدة والمثبطة في آن: فوسائل الإعلام تربط ما بين الناس وتؤكد انتماءهم إلى جماعة بشرية افتراضية موحدة، في الوقت الذي تساعدهم على التحرك عبر الحقول الشاسعة وغير المترابطة؛ وهي حركة تهدد أساس وجود هذه الجماعة (انظر على سبيل المثال، الفصل الثالث الذي يتناول مسألة اللغة). بإمكان الصحفيين مثلاً استعمال المصادر المتوافرة لديهم ضمن الحقل الإعلامي لاستقصاء عالم الحقل السياسي والتعرف إليه عن كثب. وبإمكانهم فيما بعد استعمال هذه المعرفة المتراكمة من أجل تغيير مواقعهم داخل الحقل الاجتماعي الإجمالي للسلطة من خلال إجراء صفقة يحولون فيها رأسمالهم المهني إلى حقل السياسة. (انظر الفصل الثاني).

المثل الآخر الذي يمكن أن يضرب في هذا السياق هو استعمال وسائل الإعلام بوصفها مصدراً يستخدمه عامة الناس من أجل التعرف على طرائق حياة جديدة لشعوب أخرى ليس بقصد محاكاتها فيما بعد بالضرورة، بل من أجل أن يعيشوا هذه الأنماط ولو بصفة مؤقتة كما هي الحال عندما يستطيع الناس العاديون الذين ينتمون إلى خلفيات متواضعة، والذين يشاركون في برامج تلفزيون الواقع، التي تبثها محطات فضائية عربية قومية، أن يتجاوزوا سماتهم الشخصية ويتصرفوا كما لو كانوا نجوماً تلفزيونيين حتى لو كان ذلك لفترة قصيرة. تسمح هذه الانعكاسية التي تزداد وتيرتها قوة بإبقاء هذا التجاوز للسمات الشخصية لمدة طويلة.

تتوضع السلطة الحقيقية في مقدرة ممثلي المؤسسة على التحكم في المعايير السائدة والخطابات التي تتعزز أهميتها ضمن إطار الحقل ذي الصلة، وذلك من أجل تبرير ما يقومون به من أعمال ضد هذه المعايير والخطابات نفسها. أركز لاحقاً على هذا النوع من السلطة مستخدمة النقاب كأحد الأمثلة أو القواعد التي يمكن أن يتم فرضها بواسطة إحدى البنى العامة، التي يمكن أن تستخدمها النساء وسيلة من وسائل مقاومة السيطرة الأبوية ضمن إطار حقلهن الاجتماعي.

ونظراً لأنني احتفظت بالنموذج المذكور آنفاً في ذهني، فإن ما سأطرحه تالياً من أن التحول في الحياة الاجتماعية داخل المجتمعات العربية من خلال وسائل الإعلام بوصفه أحد مصادر هذا التغيير، قد زادت وتيرته الانعكاسية المتزايدة لدى الممثلين الذين بدؤوا ينظرون

إلى حياتهم "كمشروعات انعكاسية". لا تشير هذه الانعكاسية إلى أي شكل من أشكال "الترف" أو حرية الاختيار؛ بل تشير إلى ازدياد وعي المرء بموقعه داخل الحقل ذي الصلة؛ ويتزامن هذا الوعي وتزداد وتيرته من خلال إلمام متزايد بطبيعة الحقول الأخرى. تساعد وسائل الإعلام على نشر مثل هذا الإلمام بوصفه مصدراً حديثاً، وكذلك من خلال أشكال أخرى من الاختلاط مع سياح ينتمون إلى فضاءات قريبة وبعيدة، أو من خلال الهجرة إلى تلك الفضاءات.

هناك مسألتان في غاية الأهمية تتعلقان بمناقشتي التي سأطرحها تالياً وهما الحضور والانعكاسية. يشير الحضور إلى قضية الدافع لدى الممثلين من أجل اكتساب سلطة أكبر من خلال الحصول على اعتراف بهم. كان هذا، كما سأبين لاحقاً، الدافعَ وراء قرارات الحكومات العربية في الحقبة ما بعد الاستعمارية التي هدفت إلى إجراء شكل من أشكال التهجين بين ما هو محلي وما هو أجنبي من أجل تكوين صورة جديدة حديثة لشعوبها. وكان الهدف الرئيس من وراء ذلك هو بناء جسر يربط ما بين الشرق والغرب بدلاً من القيام بنسخ النموذج الغربي بشكل فيه الكثير من الدونية والعبودية، أو من خلال الانغماس في عملية إعجاب رومنتية بالذات التراثية. يُعَدُّ كل من التعليم ووسائل الإعلام كتلتين رئيستين في بناء ذلك الجسر: يساعد الأول على نشر الوعي بالهوية الوطنية أو الإقليمية؛ أما الثاني، فيعزز رؤية التقدم كما تصورتها النخب الحاكمة. لكن المشكلة تكمن في أن هذه الرؤية مبنية على رأي ماهيوي حول الهوية بوصفها وحدة جامدة، من السهل

البنـاء عليها ولكن مـن دون إجـراء أي تغيير على جوهرهـا. كما أنها تتجاهل عواقب الانعكاسـية، أو عملية التذكر المستمرة، وكذلك القدرة علـى مراقبة أعمال المرء، ووضـع النتائج في الميـزان، وإدراك المخاطر بالإضـافة إلى المصـادر الممكنة المتوافرة. في واقع الأمر، وكما سـأبين تاليـاً، يُعَدُّ التراجع أمام فكرة التصـنيف الماهيـوي (أي المحلي مقابل الأجنبي) أو حتى قبولها، اسـتراتيجية خاسـرة في هـذه العملية؛ بينما يُعَـدُّ الاسـتمرار في الدفـع بهـذا التصـنيف باتجـاه حدوده القصـوى استراتيجية رابحة.

التهجين بصفته مشروعاً وطنياً

يرى العديد من الباحثين الغربيين في عملية العولمة "مزيجاً معقداً من التجانس والتنوع"[45]. لا تدل العولمة من هذا المنظور على انتصار الخطاب الأعلى، أو السردية الأعلى لإحدى الحضارات أو الثقافات[46]، بحكم كونها مترافقة أيضـاً مع عملية التركيز على محليتها[47]؛ لأن جمهور المتلقين في المجتمعات المختلفة يمكن أن يفسـر رسـالة إحدى وسائل الإعلام بطرق مختلفة استناداً إلى خلفياتهم الثقافية. فالاتصال على سبيل المثال، يمر عـبر عملية المحليـة، حيث يتم جعل المحتوى محليـاً وذلك بغية دمجه في السـياق الثقافي المحلي (المتلقي). ربمـا كانت عملية الانتقال إلى المحلية أقوى إشـارة طرحها المثقفون العرب من أجل النجاح في عملية الالتحاق بركب هذا "العالم الماحق". هنا، نلاحظ أن من المهم بالنسبة للمجتمعات العربية تبني، وحتى تعزيز قوة النسـيج الثقافي الهجين الفسيفسائي من خلال تحويل المحتوى إلى مشروع محلي ووطني.

انتشر هذا التهجين بواسطة الدول الوطنية العربية خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وذلك بعد حصول عدد من الدول العربية على استقلالها، مثل مصر وتونس والعراق في خمسينيات القرن العشرين، والجزائر وسوريا (!) والسودان وليبيا في ستينيات القرن العشرين. كانت أولى مهام الدول الوطنية التي قامت حديثاً الحصول على الشرعية وإيجاد صيغة من صيغ الهوية المشتركة (أو الافتراضية) لمواطنيها من أجل حشد جميع الجهود في سبيل إنجاح مشروع التحديث. ولكي يتم تحقيق هذه الأهداف، تم تكريس اهتمام خاص بأشكال جديدة من المؤسسات كالمؤسسة التعليمية[48]، بالإضافة إلى وسائل الإعلام؛ وقد لعبت كل من هاتين المؤسستين دوراً حاسماً في تعزيز الإحساس بالانتماء الوطني إلى جماعة سياسية موحدة، بدلاً من التركيز على التنوع الواضح فيما بين أفراد هذه الجماعات في مجالات العرقية والجنسوية والطبقية. أما الاهتمام الذي انصب على سلك التعليم الجماهيري فقد نتج عنه توسع مذهل في أعداد تلاميذ المرحلتين الابتدائية والثانوية خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين في كل من مصر والمغرب وعمان، على سبيل المثال[49].

عُدَّتِ الخطط القاضية بنشر التعليم بين جميع فئات المواطنين بمنزلة رد مباشر على محاولات القوى الاستعمارية السابقة إعاقة قيام مؤسسات للتعليم العالي كي تبقي هذه القوى الاستعمارية على تفوقها الفكري. اعتمدت الحركات الاشتراكية التي اكتسحت المنطقة خلال النصف الأول من القرن الماضي على التعليم كطريق وحيدة للخروج من

التخلف الذي كان بوجه عام مرتبطاً بالأنظمة السابقة. فاللورد كرومر (الذي حكم مصر بين سنتيْ 1883 و1907) على سبيل المثال، "حاول قصر المطالب من أجل تعليم أكثر على الاهتمام بالتعليم الابتدائي فقط بالنسبة لعامة الشعب" بدلاً من تمويل إنشاء جامعة[50]، وهو ما حدا بمجموعة من المواطنين المتعلمين لإنشاء جامعة كمؤسسة خاصة متبنين بذلك خطاب كرومر نفسه حول "المبادرات الخاصة"، وذلك في معرض ردهم على محاولته إجهاض ذلك المشروع. ولهذا السبب، ربما كان بعض المثقفين العرب تراودهم شكوك حول عملية تهجين الثقافة العربية مع نظيرتها الغربية؛ حتى إنه راودتهم الشكوك حول دوافع المستشرقين أو الباحثين الغربيين الذين كانوا يقومون بالتدريس في الجامعة المصرية (التي تدعى الآن، جامعة القاهرة) بعد إنشائها سنة 1908[51].

استخدم التعليم كذلك وسيلة أمّنت من خلالها الدولة مصدراً مستمراً يضخ موظفين حكوميين في أجهزة الدولة، وينشر مثل ومبادئ النظام الاشتراكي. فقد وصل التوظيف في القطاع العام على سبيل المثال، إلى حد التضخم في الدول المنشأة حديثاً: في مصر، كان هناك نحو 250000 موظفاً سنة 1952، إلا أن هذا الرقم وصل إلى حدود 1200000 سنة 1970. وفي السودان، ازداد العدد من 176000 سنة 1955 إلى ما يربو على 400000 موظفاً سنة 1977[52]. أما في الجزائر، فقد وصف نظام حكم هواري بومدين بالنظام "الديكتاتوري البيروقراطي" وذلك بسبب تطبيقه لسياسات تشبه تلك التي اعتمدها جمال عبد الناصر في مصر[53].

ولكن كان من الصعب على هذه الدول المستقلة حديثاً توحيد النظام التعليمي خصوصاً بوجود إرث من أنواع مختلفة من المدارس، بعضها حكومي وبعضها الآخر خاص؛ بعضها حديث، وبعضها الآخر إسلامي تقليدي؛ بعضها اعتمد اللغة العربية لغة للتدريس، بينما اعتمد بعضها الآخر إحدى اللغات الأوروبية عادة ما كانت اللغة الإنجليزية أو الفرنسية.[54] وبالرغم من المحاولات المبذولة من أجل توحيد أنظمة التعليم، فقد استمرت مدارس اللغات في استقطاب أفراد الطبقات المتوسطة، والمتوسطة العليا؛ وبذلك فقد أنتجت نموذجاً جديداً من النخبة؛ أي ما كان يطلق على أفرادها وصف الأنجلو-عرب، أو الفرانكو-عرب؛ وهؤلاء كانوا يشعرون بالانسجام في الوسطيْن العربي أو الغربي، أو كما وصفهم حوراني بالقول:

> إن النخبة التي كانت تحاول إثبات ذاتها عاشت – كما فعلت في الجيل الأول – ليس في وسط ثقافي إنجليزي أو أمريكي أو فرنسي، بل في وسط أنجلو-عربي أو فرانكو-عربي، وكان أفرادها يتقنون لغتين أو ثلاث لغات بشكل جيد. كان هؤلاء يتحدثون بالعربية في منازلهم إلا أنهم حصلوا على ثقافتهم ومعارفهم العليا عن العالم من خلال الإنجليزية أو الفرنسية (وبشكل متزايد، من خلال اللغة الإنجليزية، اللهم إلا في المغرب).[55]

لم يكن التوتر إذاً بين مشروعات الحداثة كما رسمت من الأسفل (الطبقة العامة) ونفذت من الأعلى (السياسيون)؛ لكنه كان نتيجة للصدام بين تراث الزمن الاستعماري الذي تم رفضه من قبل بعض المثقفين، وبين أبناء الطبقة الوسطى الذين كانوا لا يخفون إعجابهم

بهـذا الـتراث وتبنيهم لـه. فمثـلاً، كانت الوظائـف الرفيعة المسـتوى في القطـاع العام الجزائـري تتطلب مـن المتقدمين إليهـا معرفة اللغة الفرنسـية، وهـو مـا أدى إلى ازديـاد حـدة التوتر بين مؤيـدي العربية ومؤيدي الفرنسية في الجزائر.[56]

وهكذا، اسـتمر الحقـل التعليمي في مهمته كمنصـة للصـراع على السـلطة وتوزيع المـوارد بين أولئك الذين عَدُّوا الثقافـة الغربية نموذجاً يحتذى به من جهة، وبين أولئك الذين تمسكوا بالتعليم الديني معتبرين هذا النوع من التعليم رمزاً من رموز التمسـك بالشخصـية الأصلية من جهـة أخرى. من الضـرورة بمـكان التأكيد علـى أن هذا الصـراع كان صـراعاً على السـلطة، وليس دليلاً على التوتر القائـم بين وجهتي نظر متناقضتين حول الحداثة والتقاليد. فقد أراد مؤيدو المؤسسات التعليمية الجديـدة إقامة ند أو نظير للأزهر على سـبيل المثال؛ وحتى دار العلوم، وهي مؤسسـة تعليميـة مزجت بين المناهـج التعليمية الغربيـة والمناهج الدينية، كانت تُعَدُّ ثاني أفضل خيار. كان طلبة الجامعة المصرية المنشأة حديثاً على سـبيل المثال يتباهون بمعرفتهم بطرائق البحث العلمي، وقد أرادوا بذلك تقزيم مسـتوى المناهج التي تدرس في دار العلوم أو الأزهر. يتذكر طه حسين، الكاتب المصري الشهير، والعميد السابق لكلية الآداب في جامعـة القاهرة انتقاده الـلاذع لمناهج دار العلوم الدراسـية عندما كان يتحدث إلى أحد أنسبائه الذي كان طالباً في كلية دار العلوم:

> لا أنسـى ذلك اليوم الـذي كنت أتجادل فيه مع أحد أنسـبائي الذي كان حينهـا طالباً في كلية دار العلوم؛ وقد قال ذلك النسـيب الطالب في كلية

دار العلوم لي، أنا الطالب في الأزهر: "ما الذي تعرفه عن عالم المعرفة؟ أنت مجرد شخص جاهل، لا تعرف سوى قواعد اللغة والفقه. لم تتلق محاضرة واحدة عن تاريخ الفراعنة. هل سمعت يوماً باسم رمسيس أو إخناتون؟"... لكنني الآن، هنا في قاعة محاضرة في الجامعة أصغي إلى الأستاذ احمد كمال... يتحدث عن الحضارة المصرية القديمة... هنا، وفي هذا المكان، ويقدم إثباتاً على ما يقوله من خلال استعماله لكلمات من اللغة المصرية القديمة التي ينسبها إلى العربية والعبرية والسريانية، كما يتطلب منه الدليل... وما إن اقتربت من نسيبي وبادرته بالكلام حتى بدأت بتقريعه بتباهٍ هو وكلية دار العلوم تلك التي كان يتفاخر بها. سألته: "هل تتعلمون اللغات السامية في كلية دار العلوم؟" أجاب نسيبي بالنفي. حينها بدأت أشرح له بتباهٍ عن الهيلوغريفية، والطريقة التي كان يكتب بها قدماء المصريين ملمحاً أيضاً إلى اللغتين العبرية والسريانية.[57]

إن معرفة المرء بخلفيته التاريخية هي واحدة من أثمن الهبات التي يقدمها التعليم له؛ وهي هبة يجب أن تمتزج أيضاً بمعرفة ثقافات الآخرين ولغاتهم. عبّر العالم الموسوعي المصري أحمد عطية الله في مقال نشره في صحيفة الأهرام سنة 1933 عن إعجابه بمعرفة الغربيين بالتاريخ المصري القديم، وعن الحرج الذي شعر به بسبب جهله هو بهذا التاريخ. يتذكر زيارة قام بها إلى إحدى المدارس في برمنجهام الإنجليزية التي تزامنت مع درس كان يعطى في المدرسة عن تاريخ الفراعنة. كان الأستاذ الإنجليزي في غاية السعادة عندما علم أن ضيفه من بلاد الفراعنة؛ ومن ثَمَّ فقد أعطى ضيفه الفرصة لإكمال الدرس، لكنه اعتذر بأدب عن عدم تلبية ذلك الطلب، وشعر بمنتهى الحرج وهو يعترف بعدم معرفته بتاريخ بلاده.[58]

وهكذا، فقد فرض التقدم والتحديث من خلال التعليم وجود شكل من أشكال التهجين الناجح بين التقدم الفكري الغربي وبين الخلفيات التاريخية والأخلاقية المحلية. كان ذلك هو السبب في اعتبار اللغات الأجنبية عاملاً مهماً من عوامل تحقيق مثل هذا التقدم. يتذكر الأكاديمي المصري أحمد أمين (الذي انتسب إلى الجامعة المصرية سنة 1926) النصيحة التي وجهها إليه أحد أساتذته الذي رأى في إتقان لغة أخرى شرطاً لا بد منه لكي يوسع المرء آفاقه الفكرية:

> اعتاد هؤلاء الأساتذة أن يقولوا لنا إن من يقصر معرفته اللغوية على اللغة العربية لا يستطيع رؤية العالم سوى بعين واحدة، لكنه حينما يتعلم لغة أخرى، فإن بإمكانه رؤية العالم بعينين.[59]

وهكذا فقد كان ينظر إلى التعليم على أنه أسرع الطرق للوصول إلى المعرفة، ومن ثَمَّ إلى السلطة. أرى في واقع الأمر، أن التعليم يشكل رأسمال ثقافي مهم بالنسبة للمجتمعات العربية؛ وهو أكثر أهمية من الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المرء أو الثروة التي يملكها. يناقش كل من لامونت ولارو[60] المشكلة المنهجية المتعلقة بمفهوم بوردو لرأس المال الثقافي. فمن أجل تفعيل مفهوم رأس المال الثقافي، على الباحث أن يستوعب صلة رأس المال هذا ببيئة المرء الخاصة، كما أن عليه أن يرى فيما إذا استخدمت هذه الصلة كوسيلة للإقصاء، ومن ثَمَّ كشكل من أشكال ممارسة للسلطة. يرى لامونت ولارو أن الإطار الذي رسمه بوردو يتضمن الإشارة إلى أن "معايير الطبقة الدنيا ليست مستقلة بحد ذاتها، وأن الجماعات المحكومة يتم إقصاؤها من المنافسة على

تعريف مفهوم الثقافة الشرعية"[61]. إن سلطة رأس المال الثقافي من وجهة نظرهما هي السلطة التي تقوم بإقصاء الناس من خلال فرض ضريبة رمزية. وهكذا، فإن عملية الإقصاء هي البعد الرئيس لرأس المال الثقافي، وتتجلى من خلال عملية الإقصاء الذاتي، أو محاولة المرء التأقلم مع طموحاته؛ وكذلك من خلال ربط هذه الطموحات برأسمال ثقافي أقل، بغية تبوء "مناصب أدنى مستوى"[62].

وهكذا، يُعَدُّ رأس المال الثقافي أحد الموارد المتوافرة بين أيدي ممثلي المؤسسات لاستخدامها بشكل مقصود أو غير مقصود، أو حتى السيطرة عليها من أجل تعزيز فرصهم في النجاح. يُظهر لامونت ولارو من خلال المقارنة بين رأس المال الثقافي كما ورد في الدراسات الفرنسية ونظيراتها الأمريكية، أن المعرفة رأسمالٌ ثقافي مهم له قيمته الواضحة في المشهد الفرنسي، ولكن ليست له قيمة تذكر في المشهد الأمريكي، حيث تُعَدُّ هناك "المؤشرات التي يمكن شراؤها" أكثر قيمة من "المؤشرات ذات الطبيعة الثقافية"[63]. يمكن رؤية ما يشبه ذلك في الأسلوب الذي يتم من خلاله تصوير التعليم في الأنماط الثقافية الشعبية العربية كالمسلسلات التلفزيونية، حيث تؤدي الرغبة في الحصول على المال والتمتع بحياة مترفة بتلك الشخصيات إلى التخلي عن مبادئها ومُثُلها التي تذهب أدراج الرياح إلى أن يتم اكتشافها ومواجهتها، إن لم يكن إدانتها في نهاية الأمر[64]. وهكذا، يشكل التعليم وليس الثروة رأسمال ثقافي مهم في السياق العربي.

سعت الأنظمة الجديدة إلى محاربة الدلالات القديمة التي عُدَّتْ

مؤشراً على التخلف من أجل إنجاح مشروعاتها التحديثية. فعلى الرغم من الشعارات الاشتراكية التي تبناها نظام جمال عبد الناصر (1952-1970)، فقد رأت الحكومة المصرية آنذاك أن جزءاً من مهمتها يكمن في الحاجة إلى إبدال صورة المصريين المتخلفة بصورة أخرى عصرية، على سبيل المثال، من خلال تشجيع ارتداء "البذلة الشعبية" بدلاً من الثوب الذي ترتبط صورته بالفلاحين[65]. أما الفلاحون والمهمشون الذين تم تصويرهم سابقاً على أنهم "الأبناء الحقيقيون" للأمة وحملة القيم الأصيلة، فقد اعتادوا تصويرهم بوصفهم رمزاً للتخلف الذي لا يمكن انتشالهم من بوتقته إلا من خلال انضمامهم إلى عالم النخبة المتعلمة في العاصمة، القاهرة[66]. كانت الخطة التي قضت بتحديث صورة القاهرة قد أخذت منحى إضافياً على يد خليفة عبد الناصر: أنور السادات الذي عمل جاهداً من أجل إعادة بناء القاهرة بحيث تشبه المدن الغربية وخصوصاً الأمريكية منها. لاقت خطته الكثير من النقد والرفض، خصوصاً بين صفوف الإسلاميين، وهو ما أدى إلى فتح الطريق أمام انتشار الخطاب الديني في الأوساط الشعبية بوصفه خطاباً أخلاقياً بديلاً يقف في وجه المشروعات الرأسمالية التي تهدف إلى خصخصة الدولة[67]. ومن قبيل المفارقة، أن السادات رد على ذلك بطرح الخطاب نفسه، وذلك من خلال التطبيق الفوري لسياسة الانفتاح الاقتصادي، في الوقت الذي أكد موقعه بصفته "الرئيس المؤمن"[68].

كانت الثقافات الغربية أيضاً بمنزلة أداة القياس التي كانت الدول العربية المشكلة حديثاً تقيس بواسطتها نجاحاتها الثقافية في

تهجينها للنسيج المحلي مع النماذج الدخيلة. ظهر هذا الأمر من خلال الاهتمام الذي منح للفن الفولكلوري، والدعوة إلى تحديثه من خلال تطعيمه بعناصر غربية. عبرت الحكومة المصرية بعد الاستقلال عن اهتمامها بالفنون الشعبية، وكذلك بالفنون التقدمية الأخرى مثل الباليه؛ وقد تأسس مركز الفنون الشعبية سنة 1957 وتم إلحاقه بوزارة الثقافة والإرشاد القومي[69]. وكانت إحدى أهم فرق الرقص في ذلك الوقت تدعى فرقة رضا التي كان ينتمي أفرادها إلى عائلات ميسورة من الطبقة الوسطى. وكانت الراقصة الأولى في الفرقة، واسمها فريدة فهمي، نصف بريطانية ونصف مصرية، ولكن بالرغم من خلفيتها الغنية، فقد كانت هذه الراقصة تمثل بنت البلد[70]. استطاع أعضاء هذه الفرقة إبراز التهجين الناجح بين الشرق والغرب من خلال أفلام مثل "حب في الكرنك"، حيث أظهروا قدرة فائقة للتواصل بلغة أجنبية، وارتداء ملابس عصرية[71]. كان من المفترض أن تقوم استعراضاتهم بتقديم الرقصات الفولكلورية المصرية الأصيلة بالرغم من أن تلك الرقصات كانت في حقيقة الأمر أشكالاً جديدة من الرقصات المحلية.

كانت ظاهرة التهجين جلية في فنون أخرى كذلك، كالموسيقى مثلاً. فالموسيقيون العرب خصوصاً في القاهرة التي كانت عاصمة لصناعة الموسيقى والأفلام خلال النصف الأول من القرن العشرين، اعتمدوا على تطوير الموسيقى بوصفها جزءاً من عملية تحديث الموسيقى المحلية. وكانت لهذه العملية "سمات قوية من التغريب. فقد كانت

تتضمن الاقتراب بالموسيقى إلى مستوى... (الموسيقى العالمية) التي تمثل الموسيقى الأوروبية شكلها الأكثر رقياً"[72]. وهكذا، كان بإمكان الموسيقيين مزج الموسيقى الغربية بألحان محلية "من دون أن تصبح أقل مصرية أو أقل عربية"[73].

كان التعليم حجر الزاوية في المشروع التقدمي بالإضافة إلى كونه مرادفاً للمعرفة، ومن ثَمَّ متلازماً مع السلطة. حتى في أكثر المجتمعات العربية محافظة، وأعني بها مجتمع المملكة العربية السعودية، كان التعليم يُعَدُّ وسيلة استنهاض همة الأمة وإعادة تشكيل صورة المملكة. أخذت حكومة المملكة العربية السعودية على عاتقها مهمة بناء مدارس جديدة وتقديم منح للطلبة السعوديين من أجل متابعة دراستهم خارج المملكة. ولا تزال هذه العملية مستمرة إلى يومنا هذا، حيث تترافق مع خطط المملكة لبناء نحو 2500 مدرسة جديدة، بالإضافة إلى الكليات التكنولوجية ومعاهد التدريب بحلول سنة 2012، وأيضاً تقديم منح دراسية لعشرة آلاف طالب سعودي من أجل متابعة تحصيلهم العلمي في الخارج؛ وأغلب هؤلاء سيتابع دراسته في الولايات المتحدة الأمريكية[74].

لكن الانفتاح على موارد جديدة، وعدم موثوقية هذه الموارد، كان لهما عواقب غير متوقعة كذلك: فقد وفّر كل من التعليم ووسائل الإعلام بصفتها الشكل الجديد من أشكال التواصل، للممثلين سلطات جديدة، كما وضع عليهم قيوداً جديدة. فقد فاقمت هذه الموارد الجديدة بالإضافة إلى سياسة الانفتاح التي حلت محل السياسات الاشتراكية التي سادت في السبعينيات والثمانينيات والفورة النفطية الجديدة في

بلدان الخليج من دون قصد، من حدة التوتر بين الممثلين والموارد[75]. فقد شجع التعليم الناس على إثارة الأسئلة وإبداء الشكوك، بينما سهّلت وسائل الإعلام التعرف على الثقافات وأنماط الحياة الأجنبية. فالنخبة المتعلمة الجديدة في دول الخليج المحافظة بدأت تنافس سلطة رجال الدين الذين كانوا يتمتعون بسلطات عظيمة في المجتمع من خلال مواقعهم التي كانوا يقدمون من خلالها الوعظ والإرشاد حول الطرائق المثلى التي يجب اتباعها في الحياة والسلوك وتربية الأبناء والعمل بشرائع الله. كان الإسلام في عُمان يدرس في المدارس بصفته "مادة يجب (تفسيرها) و(فهمها)"[76]. كان العمانيون الشباب على وجه الخصوص يميلون نحو تفسير معتقداتهم وتبريرها بدلاً من التسليم بها من دون جدل أو مناقشة، وذلك بعكس الأجيال السابقة التي كان أفرادها "يؤدون الصلاة ويقدمون الأضاحي، ولكن من دون أن يعرفوا لماذا يقومون بذلك"[77].

الحضور.. الدافع وراء الفعل

أوضحت الدول العربية من خلال تهجينها بين ما هو محلي وما هو أجنبي، أنها لا ترغب مطلقاً في اتباع سياسة انعزالية. على العكس من ذلك، أظهرت هذه الدول حضوراً وقدرة على التأثير في الثقافات الأخرى. إن فكرة الحضور كما أطرحها هنا تشكل عنصراً حاسماً في بناء هوية وطنية أصيلة (مصرية أو لبنانية أو سورية، إلى ما هنالك) وإقليمية (عربية وإسلامية) في عصر يتسم بصورة متزايدة بالعولمة واعتماد الأمم على بعضها بعضاً. كانت الدول العربية في واقع الحال

تتنافس فيما بينها من أجل الظهور بمظهر الهجين الكامل بين الشرق والغرب: قدمت مصر نفسها كهوليوود الشرق، كما قدم لبنان نفسه على أنه باريس الشرق[78]، أما دبي فقد عَدَّت نفسها البلد العالمية التجارية الحديثة، وأخيراً وليس آخراً، عَدَّت قطر نفسها أيضاً مضيفة الحرية المتجسدة في مشروع الأمير المتمثل في قناة الجزيرة الفضائية، إضافة إلى مناظرات الدوحة التي أطلق عليها وصف "المنتدى العام للحوار وحرية التعبير في قطر". ويدير هذه المناظرات مقدم البرامج السابق في محطة BBC، تيم ساباستيان[79].

استضافت دبي وحدها فعاليات عدة لكي تسجل حضوراً أكبر على الساحة الدولية، مثل بطولة كأس العالم لسباق الخيول المقامة في دبي بهدف "وضع دبي على الخريطة" كما قال الرئيس التنفيذي لشركة دبي القابضة التي تشرف على معظم الاستثمارات في دولة الإمارات[80]. كما قامت العديد من الحكومات العربية بإنشاء مناطق إعلامية حرة استضافت فيها العديد من المؤسسات الإعلامية الأجنبية والإقليمية ومنحتها الحرية الكاملة في الحركة، وإعفاء من الضرائب والرسوم. تخدم مدينة دبي الإعلامية على سبيل المثال، 550 من المنظمات الإعلامية من بينها محطة CNN ووكالة Reuters ودار McGraw Hill للنشر والمحطة الفضائية العربية MBC وSony[81]. تتلخص رؤية مدينة دبي الإعلامية في أنها تهدف إلى "جعل دبي مركزاً للإعلام والتقانة في المنطقة"[82]؛ أو كما عبر عن ذلك الرئيس التنفيذي لمدينة دبي الإعلامية بالقول "إن رؤيتنا لا تقتصر على أن نكون القاعدة

الإقليمية للمذيعين، بل لأن نكون واحداً من أربعة أو خمسة مراكز عالمية للبث في السنوات القليلة القادمة"[83]. من خلال المنظور نفسه، قامت الحكومة الأردنية بإنشاء منطقة إعلامية حرة وضعت في خدمة شركة المدينة الإعلامية الأردنية[84]، بينما قررت الحكومة المصرية أن تنشئ "عاصمة ثقافية مصرية في المنطقة" من خلال الاستثمار في مدينة الإنتاج الإعلامي التي "من المأمول أن تصبح (هوليوود الشرق)" إضافة إلى المنطقة الإعلامية الحرة[85].

ولكي يتم تسريع وتيرة مشروعات التحديث، قامت الحكومات العربية بتشجيع فكرة إنشاء مراكز تسوق تجارية ضخمة مثل السوبر ماركت الضخمة التابعة لشركة كارفور التي تم بناؤها في القاهرة، حيث يعيش "نحو أحد عشر مليوناً في سكن عشوائي، وفي أحياء فقيرة لا يوجد فيها ماء للشرب أو قنوات للصرف الصحي"[86]. تُعَدُّ العقلية الاستهلاكية إذاً تجسيداً لنمط الحياة الغربي (كمراكز التسوق التجارية على سبيل المثال)، وجزءاً لا يتجزأ من مشروع التحديث الذي يربط مثلاً بين مدينة جدة السعودية ومدناً أمريكية مثل مدينة ساكرامنتو بدلاً من جدة القديمة[87]. تم بناء مركز التجارة العالمي في القاهرة، وهو سوق تجارية ضخمة "بعد هدم الحي الشعبي أو دفعه بعيداً، وبعد التخلص من المساكن والأحياء العشوائية المحيطة به"[88]. كان ينظر إلى تلك العشوائيات على أنها موئل للفوضى والانحراف[89]. أدان المثقفون المصريون "انتشار ثقافة الانحطاط هذه" التي أدت إلى انتشار رقعة "المساكن القبيحة المبنية من القرميد، في الوقت الذي

لا تتوافر فيه مياه الشرب أو مجاري الصرف الصحي أو سيارات الأجرة... في المناطق الريفية."[90] وبالرغم من أن الحكومة كانت تنزل العقاب بالمواطنين الفقراء الذين يبنون هذه المساكن العشوائية تمثلت في هدم هذه المنازل، إلا أن بعض المواطنين اكتشفوا أن إضافة ملاحق غير قانونية لمنازلهم يمكن أن يتم التغاضي عنه من قبل الحكومة فيما لو استثمروا مثل هذه الملاحق، أو فيما لو قاموا بالاستثمار في ملاحق أنيقة المنظر مضيفين بذلك لمسة جديدة على الوجه العصري للمدينة.[91]

فوق هذا وذاك، أصر النخبويون على إقصاء الجماعات المحرومة من خلال شرعنة الخلافات، وذلك بسبب الإمكانات الأكاديمية وليس بسبب بعض السمات الشخصية ضمن الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه المرء. فقد عبر وزير التعليم المصري الحالي، جمال الدين موسى عن هذا التوجه حينما سئل عن خطة الحكومة لمحاربة الأمية:

> هناك اثنا عشر مليوناً من المصريين أميون؛ ومعظم هؤلاء يعيشون في مناطق ريفية، وأغلبيتهم من النساء. المشكلة الرئيسة تكمن في أن هؤلاء الناس ليست لديهم الرغبة في التعلم. وتشكل العادات والتقاليد العقبة الرئيسة أمام حل هذه المشكلة.[92]

تقدم ليلى أبو لغود[93] مثالاً آخر عن برنامج يعرض في التلفزيون المصري باسم (مائة في المائة) يهدف إلى تشجيع محو الأمية بنسبة مائة في المائة في مصر. وفي إحدى حلقات هذا البرنامج التي تناولت عمالة الأطفال، أجرت مقدمة البرنامج لقاءات مع عدد من الأطفال الذين ألقي بهم إلى سوق العمل بالرغم من حداثة سنهم؛ وقد أنحت

مقدمة البرنامج باللائمة على هؤلاء الأطفال بدلاً من عائلاتهم أو نظام الرعاية الاجتماعية، وذلك لعدم التحاقهم بالمدارس من أجل الحصول على فرص عمل أفضل، ومن ثَمَّ على مستوى أعلى من الدخل.

يبدو الإقصاء جلياً في المشهد الثقافي، حيث إن الأنماط الموسيقية الشعبية مثل الراي أو الراب ينظر إليها باحتقار من قبل الفنانين "المثقفين" المشهورين[94]. تشكل الأغنيات التي تقدمها هذه الأنماط الموسيقية نموذجاً رافضاً "لمظاهر الاحترام الذي تمثله الطبقة الوسطى"[95] وأثبتت هذه الأنماط شعبيتها وانتشارها بالرغم من أن وسائل الإعلام الرسمية اتخذت موقفاً سلبياً منها. استطاع مطربو الراي والراب المغاربيون (خصوصاً الجزائريين والمغاربة) بعد النجاح الذي حققوه في أوروبا أن يشكلوا مع المطربين العرب "المثقفين" ثنائيات غنائية، بينما عُدَّ المطربون الشعبيون أمثال المصري شعبان عبد الرحيم نموذجاً للثقافة المنحطة. ومع ذلك، ونظراً لكون عبد الرحيم مشهوراً في مصر، فقد حاولت شركة ماكدونالد للأطعمة السريعة التعاقد معه من أجل الترويج لمنتجاتها[96]، وهي بذلك، أضافت لوناً فطرياً محلياً لمنتجها الأمريكي الأصل. ناضل الفنان الشعبي من أجل أن يتم الاعتراف به من خلال دس أنفه في العمل السياسي، وهو أساس الفضاء العام، وذلك من خلال إطلاق أغنيات معادية لإسرائيل وفرت له "نجومية فورية"[97].

تحولت النخبة المثقفة ضمن مشروع التحديث هذا إلى خبيرة في شؤون تشكيل ملامح الثقافة الوطنية والإقليمية، وتسويقها ضمن سياق

ثقافة عالمية كونية. لقد أصبح هؤلاء المثقفون حراساً لبوابة الثقافة الأصيلة؛ وقاموا من خلال هذا الموقع، بغربلة الموجات الثقافية القادمة ووضعها في الميزان قبل اتخاذ قرار بقبولها أو رفضها. ويتمثل الهدف الرئيس وراء ذلك في خلق حضور جماعي حداثوي في السوق الدولية ذات الصبغة العالمية في الوقت الذي يتم إخفاء الصور القديمة الأكثر بدائية. عُدَّ هذا المشروع الحداثوي بمنزلة بوابة كما وصفها سيميل[98]. إنها بوابة يتم الولوج من خلالها إلى موقع أجنبي بحيث يتم التأقلم فيه مع (الآخر) في الوقت الذي يُحافَظ على حرية الخروج منه في أي وقت، ومن ثَمَّ تستمر السيطرة على تأثير الموارد الأجنبية في المشهد الثقافي المحلي. يتطلب هذا المشروع أيضاً بهذا المعنى استنباط تصنيفات وهويات ماهيوية تساعد الممثلين على التنقل المرن بين الشرق والغرب (وعبر ميادين السلطة) من دون أن يضلوا طريق مهمتهم الداخلية المتمثلة في الجمع بين ما هو أفضل في عالميّ الشرق والغرب، مع احتفاظهم بالقدرة على التواصل مع جذورهم الأصلية. إن الدافع الرئيس بالنسبة لهذه النخبة يتمثل في إعادة موضعة الموارد، بالإضافة إلى الحصول على اعتراف بهم في ميدان السلطة العالمي.

إلا أن الرؤية الغربية لمفهوم الدولة الحديثة تركز على مبدأ الفردية كحق من حقوق المواطنين الذين تم تحريرهم من سيطرة مجتمعاتهم المباشرة. أما التقليد الأعمى للفكرة ذاتها فيتجاهل حقيقة أن شعوب الدول العربية "ترتبط جذورها كمجموعات ارتباطاً عميقاً بمنطق العائلة أو التجمعات العنصرية أو العرقية أو الاجتماعية"[99]. نتج عن

هذا الواقع شكل جديد من أشكال التشنج: فالسكان المهمشون الذين تم إقصاؤهم عن مشروع النخبة الحداثوي دخلوا في مواجهة مستمرة مع هذه النخبة ليس من أجل الحصول على "استقلال ذاتي" بل من أجل تسجيل حضور كما يقول بيات[100]. وهذه هي المجموعات نفسها التي أقصيت عن عالم النخبة أو المجالات البحثية[101]. هناك أيضاً المجموعات التي تؤدي هدفاً مزدوجاً في المجتمعات العربية: فهي تمثل جوهر الثقافات الأصيلة في الوقت الذي تمثل المادة الخام التي يجب انتشالها من الأحياء الفقيرة القذرة، وتشذيبها من أجل أن تتماشى في المظهر مع الوجه الحداثوي للدول العربية[102].

تُعَدُّ المدنية عنصراً مهماً من المشروع الحداثوي الجديد؛ فقد استثمرت الحكومات المشكلة حديثاً الكثير من الموارد المالية والسياسية في المدن العربية في محاولة منها لتشكيل عواصم جديدة تكون بمنزلة مراكز ينطلق منها التطور. لكن التركيز المتزايد على تطوير المدن أدى إلى تزايد في معدل الهجرة من المناطق الريفية إلى المدن، ومن ثَمَّ إلى استقرار مواطنين ريفيين في المدينة بما فيها من فرص جديدة:

> إن ظواهر التزايد المستمر في عدد السكان، والهجرة من الريف إلى المدينة، والأعداد المتزايدة لأفراد البورجوازية الوطنية – من ملاك الأراضي والتجار وأصحاب المصانع ومديريها والموظفين الحكوميين وضباط الجيش – وتنامي سلطتهم، كان لها تأثيرها في طبيعة الحياة في المدينة من أوجه عدة. فمع بزوغ فجر الاستقلال، انتقلت الطبقة الوسطى إلى مواقع كانت مقصورة في السابق على الأوروبيين بشكل رئيس، وتزامن ذلك مع انتقال المهاجرين من المناطق الريفية

إلى المواقع التي كانت تشغلها الطبقة الوسطى، أو إلى مواقع جديدة أخرى. في كل واحدة من هذه الحالات، كانت تحدث تغيرات في العادات وطرائق الحياة: فقد تبنت الطبقة الوسطى نمط الحياة الذي كان يتبعه الأوروبيون، أما المهاجرون الريفيون فقد تبنوا نمط الحياة الذي كان يعيشه فقراء المدن[103].

وهكذا فقد شكلت المدن جزءاً مهماً من عملية المشروعات المدنية والحداثوية، وذلك من خلال بناء "شواهد من أجل شرعنة الدولة الجديدة"؛ ومن ثَمَّ فقد ازدادت بشكل كبير أحجام هذه المدن التي أصبحت تستوعب أكثر من نصف عدد السكان الذين يتزاحمون على مواقع السلطة التي بدأت أعدادها في التناقص[104].

لوحظ اتساع رقعة الأحياء الفقيرة حتى في البلدان العربية الغنية كالسعودية. عبر أحد الفنانين السعوديين عن هذه الفكرة في رسوماته المستقاة من مدينة جدة، وهي ثاني أكبر مدينة في السعودية. يُظهر الفنان عبد الله إدريس في لوحة له بعنوان "بلا عنوان" الهيئة الحقيرة للأبنية التي تقطنها جماعات من القوى العاملة الأجنبية من ذوي الدخل المحدود، وكيف أن التلوث يشل حركة المدينة؛ حتى إنه استعمل الورق المقوى من أجل إثبات هذه الفكرة[105].

وهكذا، فبالرغم من أن التبريرات التي قدمت من أجل إقامة مشروع التمدن ركزت على الرغبة في "تجميل" المدن و"الوجوه" الجديدة للدول العربية المستقلة الحديثة، فقد كان من إحدى نتائج هذا المشروع غير المقصودة قيام كيانات سكانية عشوائية تسببت فيها رغبة

السكان المنحدرين من أصول ريفية بالدرجة الأولى من أجل "أن يحيوا حياة كريمة"[106]. لا تزال هذه الظاهرة آخذة في الانتشار؛ ففي القاهرة مثلاً، هناك أكثر من مائة جماعة سكانية يبلغ عددها أكثر من سبعة ملايين نسمة "يعيشون بين المقابر، وفوق أسطح المباني، كما يحتلون أراضٍ تعود ملكيتها للدولة وتقع على أطراف المدينة، وبذلك فقد شكلت في حد ذاتها جماعات لها استقلاليتها الخاصة"[107].

حتى مراكز التسوق التجارية التي تتباهى السلطات بها بوصفها أحد مظاهر التحديث، تستعمل من قبل الشباب العرب منطلقاً لإقامة علاقات جديدة، وملجأ فاخراً على النمط الغربي يلوذ به هؤلاء الشباب هرباً من المنطقة المزدحمة الملوثة التقليدية التي تحيط بمراكز التسوق هذه[108]. شكلت هذه المراكز مساحة أكثر "ديمقراطية" كسرت فيها الحواجز بين الطبقات الاجتماعية وكذلك بين الجنسين. هذه المساحة الاجتماعية الجديدة تقدم فرصاً لإقامة مشروع تشكيل الذات الفردية، وتقولبها استناداً إلى ما يحيط بها.

يرى بيات أن فكرة "المجتمع المدني" بحد ذاتها تلغي وجود مثل هذه الجماعات التي عادة ما تميل إلى السلبية والتشرذم؛ إلا أن من الممكن تجييشها ضمن عمل جماعي بالرغم من افتقارها إلى روحية القيادة أو الأيديولوجيا الواضحة. هذه الروح (الجمعية) يمكن أن تكون "أكثر اتساعاً وتأثيراً من المؤسسات التقليدية خارج نطاق الدولة"[109]. يطرح حاجي موسى[110] مثالاً عن هذه الشبكات غير الرسمية في الجزائر. ففي نهاية التسعينيات من القرن العشرين، عندما كانت ملكية الصحون

اللاقطة للمحطات الفضائية عملية جماعية، كانت ما بين مائة إلى مائتين من العائلات المتجاورة تجتمع من أجل تقاسم كلفة الصحن اللاقط الجماعي فيما بينها. كان يتم انتخاب واحد من بين هؤلاء من أجل الإشراف على عملية تركيب الصحن اللاقط، وكان المبلغ المالي الذي يتم جمعه من أجل هذه الغاية في عهدة شخص آخر. كانت النتيجة من وراء ذلك حصول تغيير تدريجي في عملية توزيع الموارد؛ ويوضح بيات "بأنه ومن خلال المبادرة إلى إجراء تغييرات (تدريجية محدودة)، فإن الفقراء يقومون على المدى الطويل (بعملية تعديل لبنية القوى الموجودة قبل ذلك؛ ومن ثَمَّ يصبحون مادة هذه التغييرات الجديدة)"[111].

الانعكاسية.. وقود التغيير

تلقى هذا المشروع الحداثوي البعيد كل البعد عن صفة العملية المباشِرة، دفعة قوية من الانعكاسية المتزايدة ليس فقط بين أوساط النخبة الجديدة، بل بين الناس العاديين أيضاً. وكان النجاح والاعتراف يمثلان الدافع الذي تقاسمه الممثلون الأقوى ونظراؤهم الأقل قوة؛ وقد مارس هذان الطرفان كل على حدة، لعبة التهجين وبدأا يستوعبان كيفية الإمساك بزمام هذه الموارد المتوافرة من أجل خدمة أهدافهما في الحصول على الاعتراف.

وكان الازدياد المستمر في فرص التعليم بين الجماهير بالإضافة إلى إطلاعها على الثقافات الأجنبية عن طريق وسائل الإعلام، وكذلك

عـن طريق الهجرة، قد شـكل تحديـاً ليس فقط للمشـروعات التنموية النخبوية، ولكن أيضـاً للقيـم والتقاليد المرعية. تؤدي الانعكاسـية هنا دور الوسـيط الذي يقوم بتسهيل عملية التغيير التي تزيد من اندفاعها عملية تعرض الدول لأنماط الحياة والمعايير الشاملة. يلخص طومسون هذا الموضوع برمته بالقول:

> إن عملية تطوير وسـائل الإعلام تعمق أيضـاً النظام الانعكاسي للذات وتؤكـده، بمعنى أنه، ومع التوسـع في الموارد الرمزيـة المتوافرة من أجل عملية تشـكيل الذات، فـإن الأفـراد يواجَهون على الـدوام باحتمالات جديـدة، وتتغير آفاقهم بشـكل مسـتمر، كما أن مرجعياتهـم الرمزية تتغير باستمرار.[112]

يذكرنا طومسـون في معرض إشـارته الخاصـة إلى الدراسـة التي أجراهـا لال[113] على المشـاهدين الصـينيين بـأن الاطلاع على أشـكال ثقافيـة أخـرى يمكـن أن تكـون وسـائل يسـتطيع بواسـطتها الجمهور "التعرف على الطريقة التي تعيش بها الشعوب في مختلف أنحاء العالم، وهـو ما يوفر لهذا الجمهور فرصـة لإجراء مقارنة تنعكس بشـكل حاد على نمط الحياة التي يعيشها"[114].

مـن المهـم أن نتذكـر أنه بالرغم من أن وسـائل الإعـلام لعبت ولا تزال، دوراً حاسـماً بوصـفها مصدراً رئيساً من مصـادر معرفة المرء، فـإن قوتها الحقيقية تكمن في كونها تشـكل نموذجاً جديداً من أشـكال التواصـل يضـاف إلى التواصل بين الأشـخاص أنفسـهم؛ وهو تواصل ازدادت وتيرته بعد الاستقلال، خصوصاً إذا أخذنا في الحسبان ازدياد

معـدل هجـرة المواطنين العرب بوصـفهم قوة عاملة مسـتورَدة إما إلى أسـواق دول الخليج، أو إلى المجتمعـات الغربية، ناهيك عن الازدياد في عملية التواصل الشخصي مع السياح الأجانب.

لم تأخذ المشـروعات النخبوية الهادفة إلى تحديث الصور الوطنية والإقليميـة من خلال اسـتيراد محتويات برامج جديدة، في الحسـبان تأثير الاسـتخدام غير المقصـود لهذا المحتوى الجديد في حياة السواد الأعظـم من الناس. المثل الآخر الذي يمكـن طرحه حول هذه النقطة، يتنـاول الطريقة التي ينظر مـن خلالها المثقفون العـرب إلى الإنترنت بوصـفه وسـيلة أخرى من وسـائل التنمية[115]، التي اسـتعملها الشباب العربـي منتدى للعلاقات العاطفيـة[116]. يمكن النظر إلى مثل هذا النوع من الاستخدام بوصفه عملية مناقضة "لمعايير الاسترخاء" كما يصفها أباظة[117]، مع التركيز بشكل خاص على ازدياد النسبة المئوية للمتزوجين زواجاً عرفياً كوسيلة شـرعية لإشباع الرغبات الجنسية. أصبح الزواج العرفي تحديداً ظاهرة شائعة في أوساط المصريين خصوصاً في أوساط الفئات العمرية الشابة؛ ويبلغ عدد من يفضل هذا النوع من الزواج على الـزواج التقليدي أكثر من 30000 شـخص[118]. تبرم عقـود هذا النوع من الزواج ليس فقط بين الرجال والنسـاء من المصريين، بل بين نساء مصـريات ومواطنين عرب يفدون إلى مصر من المنطقة العربية. فعلى سـبيل المثال، ترتبط نسـاء شـابات يعشـن في أحياء متواضعة مثل حي إمبابة بالقاهرة والمعروفة بإيوائها للإسلاميين المتطرفين، بعقود زواج غير رسـمية: أي زواج عرفي مع سـياح خليجيين؛ وتنتهي هذه العقود مع

نهايـة عطلة هؤلاء السـياح[119]. لكـن المثقفين المصـريين ورجال الدين يَعُدُّون هذا النوع من الزواج غير شرعي؛ لأن الشباب عادة ما يتزوجون بالسر من دون معرفة عائلاتهم، ناهيك عن أن القانون (أقله حتى وقت قريب)، لا يقبل بشكل تلقائي الاعتراف بشرعية الأطفال الذين يولدون بموجـب مثل هذا النوع من الـزواج، اللهم إلا إذا عرض هذا الأمر على المحكمة[120].

وفر الخطـاب الجديد الذي أتى به كل من التعليم والتطور فرصـاً للنسـاء اللواتي أصبحن أكثر وعياً بحقوقهن؛ وهو ما دفعهن إلى تحدي الواقع الراهن ولو بخطوات صـغيرة. يقـول فارغوس[121] إنه بالرغم من التقارير الرسـمية التي تؤكد السـلطة المحدودة التي تتمتع بها النسـاء العربيـات، فـإن الانخفاض المسـتمر في معـدل الولادات علـى امتداد أجيـال، يؤكد عكس هـذه النظرية. وهكذا، لم تقف فكـرة اتباع الدين الإسـلامي عائقاً أمـام انخفاض معدل الولادات. كمـا يؤكد أن التعليم ودخول المرأة ميدان العمل كان لهما دور في هذا الشأن، مع ازدياد عدد النسـاء اللواتي لم يتزوجن أبداً. كما أن ندرة الموارد المتوافرة سـاعدت بشكل غير مباشـر على تقلص ظاهرة تعدد الزوجات نظراً للمشكلات المادية المتمثلة في العجز عن توفير مسكن زوجي مناسب[122].

إضـافة إلى ما سبق، تتحدث منى أباظة[123] عن ظاهرة ذات مغزى تتمثـل في قيام عدد من النسـاء المصـريات اللواتـي يعملن كبائعات في مراكز التسـوق التجارية الحديثة في القاهرة بنزع أغطية رؤوسهن بعد وصولهن إلى مراكز التسوق، وارتدائها بعد انتهائهن من العمل؛ وبذلك

تقوم هؤلاء النسوة بعملية إعادة تقويم لهويتهن الدينية التي يبدو أنها لا تتناسب مع هذا الجو الهجين. وإذاً، من الواضح أن هؤلاء النسوة يتمتعن باطلاع واسع على آلية التحرك عبر ميادين وحقول اجتماعية بسهولة ويسر (كالمنزل ومحيط العمل). مقابل ذلك، فالنساء اللواتي يرتدين الحجاب يقمن بذلك ربما كوسيلة من وسائل الدفاع عن النفس، كما يقول أبو عودة[124]. في هذه الحال، يُعَدُّ الحجاب وسيلة من وسائل ردع المتحرشين في الشارع أو في مجال العمل، وهن بذلك يستعملن الإسلام خطاباً يؤكدن من خلاله الفضيلة التي يتمتعن بها، بالإضافة إلى مجابهة التحرش الذي يُعَدُّ رمزاً للسيطرة الذكورية.

بالإضافة إلى ذلك، احتجت الشابات السعوديات ضد تزايد معدل البطالة بين خريجات الجامعات في المملكة، وهو أمر يثير الإحساس بالإحباط إذا علمنا أن عدد الخريجات الجامعيات في تصاعد مستمر[125]. وبالرغم من أن النساء السعوديات يعشن في جو محافظ، فقد عبّرن عن احتجاجهن بعد أن شاهدن على شاشات التلفزيون مشاهد تعرض نساء أمريكيات وكويتيات يقدن سيارات عبر الحدود السعودية (في الوقت الذي تمنع الحكومة السعودية النساء السعوديات من قيادة السيارات). احتجت النساء السعوديات، وكان الإسلام هو الحجة التي واجهن بها رجال الدين؛ وتمثلت هذه الحجة في أنه لا يوجد أي نص قرآني يمنع النساء صراحة من ممارسة حق قيادة السيارة[126]. اعتمدت هؤلاء النساء المحتجات على الخطاب الديني الرسمي كوسيلة لتبرير هذا الاحتجاج، وهن بذلك ألقين ظلالاً من الشك حول التفسير

الرسمي للنص الإلهي[127]. اعتادت النساء السعوديات تنظيم تظاهرات جماعية يطالبن فيها بحقهن في قيادة السيارة[128]. بعض النساء القطريات اللواتي منحن حق قيادة السيارة قبل أقل من عقد من الزمن كن يقمن بتحدي القانون غير المبرر قبل مدة طويلة من منحهن هذا الحق. تتذكر المعالِجة النفسية القطرية موزه المالكي، وهي المرأة الأولى التي تخوض غمار الانتخابات المحلية، تحديها للقانون في الثمانينيات من القرن العشرين عندما كان ممنوعاً على النساء قيادة السيارات في قطر. لم تردعها هذه القوانين عن قيادة سيارتها بنفسها. كانت نتيجة ذلك أنه تم إيقافها مرات عدة؛ ومع ذلك، كان التحدي يشوب جوابها لرجال الشرطة كلما تم إيقافها:

> كنت أقول لهم (لرجال الشرطة) حسنٌ... ما هو الإجراء الذي سوف تتخذونه؟ هل ستقتادونني إلى السجن؟ شكراً لكم لأنني أريد أن أذهب إلى السجن من أجل أن أكتب مقالاً عن السجينات. هل تريدون أن تحرروا لي مخالفة؟ حسنٌ، سأدفعها؛ هل تريدون رخصة القيادة؟ أنا لا أملك رخصة قيادة[129].

مع ازدياد فرصهن في التعليم والوظائف، بدأت النساء يشعرن باستقلالية أكبر، وهو ما يشكل تهديداً للتقاليد؛ لأن "أخلاق المجتمع تتعرض للتهديد إذا بدأت مفهومات النسيج الاجتماعي الكلي المتمثل في العذرية والشرف والفضيلة بالتداعي من الداخل"[130]. كانت تلك هي حال تلميذات المدرسة السعوديات اللواتي لم يكن يتجاوزن الخامسة عشرة عندما لم يسمح بإنقاذهن من الحريق؛ لأنهن لم يكنّ يرتدين غطاء للرأس أو الثياب المناسبة، أي العباءة. منعت الشرطة الدينية

في المملكة هذه الفتيات من مغادرة البناء الذي شب فيه الحريق، وهو ما أدى إلى موجة من النقد في وسائل الإعلام السعودية ضد الشرطة الدينية في المملكة، أو المطوعين[131]. عموماً، يشكك الشباب السعوديون من الجنسين كما يقول اليماني[132] في الحكومة وسياساتها؛ لأنها تخفّض من المعايير الاقتصادية والموارد التي يجب أن تكرسها لجيلهم مقارنة بتلك التي تمتع بها جيل آبائهم.

أخلص مما تقدم إلى القول إن التعليم كان الطريق التي سلكتها الدولة الحديثة كي تتماشى مع مشروع التحديث الغربي. وقد أصبح التعليم، وليست الطبقة أو الثروة، السمة الرئيسة للنخبة العربية الجديدة. ولذلك أصبح العرب يميلون إلى تقبل رأي الخبراء طالما أن هذا الرأي صادر عن مصدر ذي خلفية تعليمية جيدة. على سبيل المثال، "كان الطلبة العرب على قناعة بأن الشخص الذي يتمتع بمؤهلات أكبر، والحاصل على مستوى تعليمي أعلى، ولديه خبرة أكبر في قضايا التعليم، يجب أن يكون مسؤولاً عن قرارات تتعلق بمستقبلهم التعليمي"[133]. وهكذا فإن التعليم يُعَدُّ رأسمال ثقافي مهم يرتقي فوق اعتبارات التمايز الطبقي والمالي. تمثل ذلك الوعي في القضية التي رفعتها خمس عشرة امرأة مصرية من الحاصلات على مستوى راقٍ من التعليم ضد وزير الثقافة وبعض المسؤولين في دائرة الرقابة والشرطة، وذلك لتمنّعهم عن إعطاء رخصة عمل لهن كراقصات شرقيات في الملاهي الليلية. رفضت تلك الخريجات الشابات، بمن فيهن واحدة كانت تعمل للحصول على درجة الدكتوراه، العمل في ميادين تخصصاتهن، بسبب أحلامهن حول

الحصول على مال وفير جراء امتهانهن مهنة الرقص الشرقي[134]. ونظراً لتميزهن بالشهادات العلمية التي كن يحملنها، والتي كانت بمنزلة رأسمال ثقافي بالنسبة لهن، فقد أعلنت تلك النساء بوضوح عن طموحهن في الحصول على الثروة من أجل إكمال جميع مظاهر رأسمالهن الاجتماعي حتى لو كان ذلك يعني من ضمن ما يعنيه تحدي البنية الجامدة للمجتمع الذي يعشن فيه. لقد زودهن رأسمالهن الثقافي بسلاح من الثقة من أجل امتهان مهنة ارتبطت نمطياً بالبغاء؛ وهن بذلك، استطعن إعادة رسم صورة لمهنة الرقص الشرقي في الوقت الذي كن يعملن من أجل إعادة توزيع رأس المال الاقتصادي وذلك من خلال إعادة رسم الصور الاجتماعية النمطية التي عادة ما تربط الرقص بالجهل، والتعليم بالعفة.

وسائل الإعلام بصفتها جسر عبور

في شهر أيلول، سبتمبر سنة 2005، وبعد انقضاء عقدين من الزمن على الحكم الديكتاتوري، استطاع المصريون التصويت في الانتخابات الرئاسية الأولى حيث فتح المجال للاختيار بين أكثر من مرشح واحد. وبالرغم من أن الرئيس مبارك الذي كان يبلغ السابعة والسبعين من عمره قد ضمن الفوز بخامس ولاية للرئاسة، فقد امتدح المراقبون الدور الذي لعبته وسائل الإعلام في "إدارة" تلك الانتخابات. في الحقيقة، صدر إعلان عن مجلس الوزراء المصري يقضي بأن على وسائل الإعلام الحكومية لعب دور جديد في الانتخابات التاريخية من خلال تخصيص مدد متساوية لكل من المرشحين العشرة لمنصب الرئاسة بمن فيهم

الرئيس نفسه. وبالرغم من أن القنوات التلفزيونية الرسمية قامت بتخصيص ثلاثين دقيقة لكل من أولئك المرشحين، فقد عَدَّ بعض المعلقين أن جوهر الرسالة بقي على حاله وأن شيئاً جوهرياً لم يتغير البتة[135].

تشير مثل هذه المناظرات إلى أن دوراً جديداً قد أنيط بوسائل الإعلام الإخبارية العربية التي تشكل نافذة على العوالم وأنماط الحياة والممارسات في شتى أنحاء العالم، بالإضافة إلى مهمتها كمرآة تعكس الصورة الجديدة الهجينة للذات. ويتسق هذا في الواقع مع رؤى المستثمرين الثقافيين في القرن التاسع عشر الذين كانوا في غالبيتهم من المهاجرين السوريين واللبنانيين المسيحيين الذين سعوا من أجل نقل الثقافة الغربية إلى المجتمعات العربية بوصفها مؤشراً على التقدم والتطور[136].

جسّدت وسائل الإعلام مشروع التهجين هذا، وظهرت بمظهر الأداة في يد الحكومات العربية بعد الاستقلال. تبين للحكومات العربية بعد ذلك أهمية إنشاء قطاع للاتصالات كوسيلة من وسائل نشر أهدافها المتمثلة في "تعليم جماهيرها" (كما حدث في السعودية، مثلاً)[137]. تقول ليلى أبو لغود[138] على سبيل المثال إن الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر وضع نصب عينيه هدفاً يتمثل في "التعليم والإعلام"، وإنه استخدم التلفزيون كأداة لا غنى عنها من أجل تحقيق ذلك الهدف؛ ومن ثَمَّ "فقد كان الجزء الأكبر من خطته ينصب على برامج تتناول موضوعات تنموية وتعليمية". وهذا ما أطلقت عليه أبو لغود عبارة واقعية التنمية طالما أنها "تجعل من التعليم والتنمية والتحديث للأمة أهدافاً سامية"[139].

بالإضافة إلى ما تقدم، شهد العقد الأخير فورة في عدد القنوات التلفزيونية الفضائية، خصوصاً القنوات الترفيهية الممولة من أقطاب ماليين سعوديين وخليجيين بوجه عام. عَدَّ العديد من المسؤولين العرب أن مهمتهم الرئيسة تنحصر بالدرجة الأولى في تقديم الترفيه ومن ثَمَّ "الترويح" عن نفوس جمهور مشاهديهم بدلاً من تحميلهم وطأة متابعة مناقشات جادة[140]. يمكن من هذا المنظور، اعتبار البرامج الترفيهية غير ضارة حيث "لا تحرض الناس للحديث علانية عن مشكلاتهم، أو التعبير عن مطالبهم بواسطة القيام بمظاهرات"[141]. تُعَدُّ القنوات الفضائية الآن بمنزلة بطاقة مرور إلى الغرب، وهي بذلك تأتي بالصحافة التلفزيونية ذات النمط الغربي، والبرامج الترفيهية وأنماط الحياة الغربية إلى غرف الجلوس في المنازل العربية للتعويض عن عجز الغالبية العظمى من المشاهدين العرب الفقراء عن السفر إلى البلدان الغربية بقصد السياحة أو الدراسة، إلى ما هنالك. أما بالنسبة لأولئك الذين لديهم الإمكانية المادية لزيارة الغرب، "فإنهم لم يعودوا يشعرون بالحاجة للسفر إلى الخارج"[142].

مع ذلك، كان يُنظر إلى مالكي وسائل الإعلام وصناع السياسات كوسائل لإثبات نجاح التهجين من خلال دمج الصيغة الأجنبية بالمحتوى المحلي. عَبَّرَ عن ذلك أحد المثقفين المصريين عندما قال إن الهوية المصرية الحقة تكمن "في قدرتها على تمصير (الآخر)"[143]. بالإضافة إلى ذلك، يعطي شاكر[144] دفعاً إضافياً للفكرة نفسها من خلال التأكيد على إمكان المحافظة على التراث الثقافي المحلي في الوقت الذي يتم

الانفتاح على عالم يعتمد على بعضه بعضاً من الناحية الاقتصادية. يذكر مدينة دبي الإعلامية كمثال ناجح "من المؤكد أنها تجارة سوف تدر الكثير من الربح" في الوقت الذي تلتزم "بالقيم الاجتماعية والثقافية للعالم العربي".

كما تم كيل المديح للبرامج التي تدور حول قضايا الساعة بوصفها تشكل مصدراً من مصادر المعرفة والتعليم، حيث برر أحد المشاهدين الجزائريين تلقيه للأخبار من أجل "التعليم؛ لأنه يضع التعلم هدفاً نصب عينيه."[145] ربما كان هذا هو السبب الذي من ورائه تم قصف مركز الجزيرة (وهي قناة إخبارية)، والذي زعم أنه كان هجوماً مقصوداً من قبل القوات الأمريكية؛ وهو ما يؤكد أكثر فأكثر الرأي القائل: إن (الآخر) الغربي يحاول إعاقة عملية نشر المعلومات؛ ومن ثَمَّ المعرفة (أو السلطة) بين المواطنين المحليين. عادة ما يرتبط مفهوم الأخبار على وجه الخصوص، بنمط في منتهى الجدية؛ يعزى ذلك إلى الجذور التقليدية لهذا النمط الذي هو نتاج للنخب الفكرية"[146]. تتجلى جدية النمط الإخباري بترميزه اللغوي، بالإضافة إلى عملية اختيار الموضوعات التي تُعَدُّ جادة في العادة (انظر الفصلين الثالث والرابع).

تُعَدُّ وسائل الإعلام مصدراً من المصادر التي تسهّل عملية مراقبة المرء لصورته في عيني الآخر. فقد قام أحد المشاهدين الجزائريين على سبيل المثال بالاحتجاج على ما قدمته نشرات الأخبار في التلفزيون الفرنسي حول الجزائر:

لقد تأثرت بهذه الأخبار ولم يكن بيدي حيلة حيال ذلك. لماذا لم يذهب هـؤلاء لمقابلة المثقفين والطلبـة والناس المتعلمـين في اليوم الذي جرت الانتخابات؟ لقد اختاروا أن يقابلوا الناس الذين يرتدون أسـمالاً بالية وأحذية مثقوبة، الذين لا يتكلمون الفرنسـية. لماذا؟ (بصوت عالٍ) لأن لدى الأوروبيين والفرنسيين أفكاراً مسبقة. إنهم على قناعة بأن هذا هو نمط الحياة التي نعيشها![147].

باختصـار، وسـائل الإعلام هي جسر افتراضـي يعبر به المرء إلى الميادين الاجتماعية الأخرى؛ ومن خلاله يعيد ممثلو المؤسسـات عملية تقـويم مواقعهم. وكمـا ذكر آنفاً، يمكن النظر إلى وسـائل الإعلام من الناحيـة المجازية بوصـفها مسـرحاً يتدربون فيه علـى الأدوار الأخرى التـي عليهـم تأديتها. تعرض ليلـى أبو لغود[148] مثالاً اسـتقته من إحدى النساء القرويات في مصر، حيث قررت تلك المرأة أن ترتدي في رحلتها إلى المدينة ملابس كتلك التي شـاهدتها في أحد المسلسلات التلفزيونية التـي تعرض لنمط الحياة في المدينة؛ وهكذا فقـد أبدلت غطاء الرأس التقليـدي بحجـاب حديث؛ ومن ثَـمَّ فقد "نزعـت عن نفسـها هويتها القروية." بعبارة أخرى، قامت تلك المرأة باسـتخدام وسـائل الإعلام كأداة للتعرف على قواعد اللعبة في المدينة.

كانت السـياحة أيضـاً وسيلة من وسـائل التواصـل مع الآخر، كما وفرت نافذة يطل المرء منها على أنماط حياة مختلفة. عبر أحد الشباب السـعوديين عن حيرتـه بعد اطلاعه على الاختلافـات بين الثقافات في البلدان العربية بالقول:

رأينا مصريين في المقاهي يتناقشون حول القضايا السياسية علناً وعلى رؤوس الأشهاد. لم يخطر ببالي أبداً قبل ذلك أن الناس العاديين بحاجة إلى الخوض في مثل هذه القضايا فيما بينهم. ما أعنيه هو أنه إذا لم يكونوا هم الذين يحكمون البلاد، فلماذا عليهم أن يزعجوا أنفسهم بالتحدث في مثل هذه الموضوعات؟ ما التأثير الذي يمكن أن يحدثوه؟ ما أثار في داخلي الإحساس بالرعب هو سماعهم وهم يعبرون عن آرائهم السلبية بقادتهم. إننا لا نقوم بمثل هذا في السعودية أبداً. ما زلت غير متأكد من موقفي حيال هذا الموضوع؛ لكن مثل هذه الفتنة قد تجر إلى الفوضى[149].

بالإضافة إلى ذلك، قام عويس[150] بالإعلان عن نتيجة احتكاك الخليجيين بالثقافة ونمط الحياة الغربية. عبر مخبروها عن دهشتهم جراء الزعم بأن نمط الحياة الغربي الحديث يتناقض مع ثقافة بلدانهم الأصلية، وهو ما عبرت عنه شابة إماراتية بالقول: "لكننا ننتقي الأفضل مما هو موجود في الثقافتين، إذاً، لماذا علينا أن نختار بينهما؟"[151] عبر شاب آخر عن رأي مشابه يمثل التوافق بين عناصر متشابهة في الثقافتين الغربية والشرقية، وذلك في معرض إشارته إلى اللباس الغربي النمط الذي يرتديه:

أكتب إليك الآن وأنا أرتدي سروالاً قصيراً، وقميصاً قصير الكمين وقبعة؛ كما أنني أدخن سيجارة مارلبورو من النوع الخفيف، وإلى جانبي عبوة من البيبسي. هل يجعل كل ذلك مني إفرنجياً؟ لا، أنا لست كذلك، فما زلت أشعر أنني مواطن إماراتي[152].

كان ما يهمه إذاً هو موضوع العلاقات الاجتماعية التي تُعَدُّ شرطاً

ضـرورياً لتشـكيل الهوية بدلاً من الاهتمام فقط بالمظاهر. يمكن توثيق هـذه الأمور في المجتمعات الشـرق أوسـطية، حيث تُعَدُّ الجنسـوية على سـبيل المثال عرضة لسلطة الانعكاسـية كما يراها يعقوبي[153] الذي قدم تلفزيـون الواقع كمثال على ذلـك. كان برنامج (هوا سـوا) ينتمي إلى تلفزيـون الواقع الذي أنتجته شـركة (بريـز) اللبنانية، وتشـترك فيه ثماني فتيات يعشن وحدهن، ويقمن بالطبخ والتسوق وإظهار مهاراتهن كزوجات مستقبليات. استهدف البرنامج عدداً من الشبان الذين دُعوا لمراقبة هذه الفتيات ومن ثم التعرف عليهن. استناداً إلى دراسة أجريت مؤخراً حول تأثير هذا البرنامج في القيم الشبابية، أكد عدد لا يستهان به من الشـابات المصريات رغبتهن في الاشتراك في مثل هذا البرنامج من أجل الفوز بزوج المستقبل. أما بالنسبة للشباب، فقد عبرت الغالبية السـاحقة منهم عن الرغبـة في الإفادة من مثل هذا البرنامج بوصـفه وسـيلة مناسبة للعثور على زوجة المسـتقبل[154]، إضافة إلى ذلك، أكدت الغالبية من الشـباب الذين أجريت معهم مقابلات حول هذا الموضـوع أن برامج تلفزيون الواقع أوضـحت لهم الدور المهم الذي يلعبه الشـكل الخارجي في مسـألتيّ النجاح والسـعادة. أشارت دراسـة أخرى[155] إلى وجود اتجاه جديد في المجتمعات العربية ينحو صوب العمليات التجميلية كوسـيلة من وسـائل تحسـين الشـكل الخارجي للمرء. ويُعَدُّ لبنان الآن مركـز التجميل الإقليمـي للمنطقة، حيث إن سـتين في المائة من زبائن الجراحات التجميلية هناك هم من غير اللبنانيين[156].

وهكـذا، فإن الفئات الشـبابية تفيد من وسـائل الإعـلام والتقدم التكنولوجـي مـن أجل إعـادة تنظيم الـدور الذي يمكـن أن تلعبه هذه

الفئات، حتى لو كان ذلك يشكل تحدياً للعادات التقليدية. على سبيل المثال، يجد الشباب في تكنولوجيا الرسائل القصيرة بواسطة الأجهزة الخلوية وسيلة للتواصل، وحتى ترتيب مواعيد غرامية؛ وهو ما مهد الطريق لإطلاق عشرات من قنوات الموسيقى والرسائل القصيرة التي تبث موسيقى الفيديو، بينما يتحرك شريط الرسائل القصيرة في أسفل الشاشة محملاً برسائل متبادلة بين مشاهدين من الجنسين. تحمل بعض هذه الرسائل إيحاءات جنسية واضحة، وبعضها يحمل "عروضاً للزواج." وبالرغم من أن بعض القنوات مثل قناة (أميوزيكانا) حاولت مراقبة حركة هذه الرسائل القصيرة بواسطة استعمال برامج خاصة باستطاعتها محو أرقام الهواتف وعناوين البريد الإلكتروني من هذه الرسائل، إلا أن الشباب غالباً ما يجدون الطرق المناسبة للتواصل فيما بينهم؛ مثل تلك الرسائل التي تتضمن أشعاراً تطلب إلى قرائها القيام بتعداد الحروف الموجودة في كل كلمة وعند وضع هذه الأرقام بجانب بعضها بعضاً، يستطيع القارئ معرفة رقم هاتف المرسل[157].

تحدي التقاليد

أظهرت إحدى الدراسات التي أجريت على الشباب المصري[158]، أن الشباب بحاجة إلى شخص يَعُدُّونه مثلاً أعلى في حياتهم، ليس لأنهم يرغبون في تقليده، بل في الحصول منه على المشورة. وعند سؤالهم عمن يَعُدُّونه أهم مثل أعلى بالنسبة إليهم، جاء الواعظ الديني محمد الشعراوي المعروف باستعماله للحكم والأمثال الشعبية في العظات التي يلقيها في أحاديثه التلفزيونية. وحل في المرتبة الثانية الدكتور مصطفى

محمود صاحب البرنامج التلفزيوني الشهير (العلم والإيمان)[159]. كما أعاد المثقفون أنفسهم موضعة المؤسسات الدينية من خلال تشكيكهم الدائم في شرعية تلك المؤسسات. يقوم عبد الوهاب أفندي[160]، على سبيل المثال، بتوجيه نقد لاذع للأزهر بسبب إصداره ما أطلق عليه "فتاوى تحت الطلب"، وذلك كرد مباشر على الفتوى التي صدرت عن الأزهر يدعو فيها المسلمين في فرنسا بالالتزام بالقوانين والأنظمة الفرنسية (العلمانية)، وذلك بعد الحظر الذي فرضته السلطات الفرنسية على ارتداء الحجاب في المدارس الحكومية.

إذاً، ليس مفاجئاً في خضم هذه الفورة التي يشعر المرء فيها بأنه يعاني المشكلات المعاصرة، أن يحقق واعظ شاب كالمصري عمرو خالد نجومية في العالم العربي تشبه نجومية "وعاظ التلفزيون المسيحيين". يدغدغ خالد رغبات الشباب في الإمساك بمشروعهم في الحياة؛ وتلقى مواعظه صدى طيباً بين أفراد الطبقتين المتوسطة والمتوسطة العليا؛ لكن هناك من يزعم أيضاً أن شعبيته تنتشر بين غالبية أفراد الطبقات الأدنى اجتماعياً. تدعو مواعظه المتوافرة على موقعه على شبكة الإنترنت بعدة لغات الشباب إلى تحديد "أهدافهم في الحياة" ويطلق عليهم "صناع الحياة"[161]. إضافة إلى ذلك، للنساء المسلمات حصة أيضاً في مثل هذه النجومية؛ وهكذا فإن طبيبات مسلمات مثل هبة قطب غالباً ما تستضيفهن قنوات فضائية عربية من أجل إسداء النصائح والتعليق على المشكلات الحميمية الجنسية بين الأزواج مستخدمات في ذلك لغة يمتزج فيها الخطاب العلمي بالخطاب الديني[162].

لا تقتصر دعوة خالد لتطوير الذات على البرامج الدينية؛ فهناك أيضاً موجة جديدة من برامج التطوير الشخصي بدأت تطغى على المشهد الإعلامي العربي، على سبيل المثال هناك قناة فضائية جديدة اسمها Smarts Way "تهدف إلى ترك بصماتها على المشاهدين العرب من خلال تأثيرها في عملية التطوير الذاتي لأرواحهم وأفكارهم وسلوكياتهم وخياراتهم المهنية"[163]. من بين مقدمي هذه البرامج خبراء في مجال الموارد البشرية، بالإضافة إلى مرشدين روحيين في مجال المساعدة الذاتية مثل صالح الراشد وإبراهيم الفقيه بالإضافة إلى الوعاظ التلفزيونيين أمثال عمرو خالد والكويتي طارق سويدان؛ وهذا الأخير معروف من خلال كتبه حول الإدارة الاستراتيجية[164]. الحجة التي سيقت لتبرير إطلاق مثل هذه المحطات هو الخطاب الديني؛ لأنه دائماً ما يتم الاستشهاد بالآية القرآنية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: الآية 11].

وهكذا، فإن الخطاب الفردي يشجع على تحقيق المشروع الحياتي الذي تعطيه الانعكاسية المستمرة دفعاً قوياً. يحاول الممثلون إذاً، تغيير الواقع الاجتماعي من داخل المثبطات التي تفرضها الخطابات المهيمنة. ظهرت هذه الانعكاسية في دراسة أجريت على عينة من العرب المستطلعة آراؤهم في العديد من البلدان العربية[165]، تتعلق بهمومهم سواء كانت هذه الهموم سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. كانت تلك الدراسة بمنزلة تحديث لاستطلاع سابق بين المواطنين العرب أجري في الثمانينيات من القرن العشرين، وأظهر أن أهم القضايا الرئيسة

التـي كانت تشـغل العرب حينها هي حال الانقسـام العربي، والصـراع الإسـرائيلي الفلسـطيني، والتخلف الاجتماعي والاقتصـادي، والتبعية للعـالم الأول. لكن موضـوع الديمقراطيـة كان في آخر سـلم الأولويات السـت في اهتمامـات المسـتطلعة آراؤهـم. أمـا في الاسـتطلاع الـذي أجري في التسـعينيات من القرن العشـرين فقد برزت قضـايا جديدة إلى مقدمـة اهتمامـات المسـتطلعة آراؤهـم، كالتحديات الاقتصـادية والتكنولوجية، والقضـايا البيئية والسـكانية، والمشـكلات الاجتماعية. وقـد قبعت الديمقراطية من جديد في أسـفل قائمـة الأولويات بالرغم من أنها حازت نسبة مئوية أعلى قليلاً مما حازته في الاستطلاع الأول.

اشـتكى الباحث سـعد الدين إبراهيم الذي أجرى هذا الاستطلاع من قائمة الأولويات تلك، خصوصاً ما يتعلق منها بالمرتبة المتأخرة التي احتلتها الديمقراطية في قائمة اهتمامات المسـتطلعة آراؤهم متسـائلاً فيمـا إذا كان هناك ركن معاد للديمقراطية في أعماق الثقافة العربية. يظهر هذا الاسـتطلاع بنسـختيه القديمة والمحدثة تغيراً ملحوظاً عند العـرب الذين بدؤوا يوجهـون اهتماماتهم نحو القضـايا الداخلية مثل المشـكلات السكانية والاجتماعية والاقتصـادية، أو القضايا التي تشغل حياتهـم اليومية ووظائفهم بدلاً من القضـايا المعقـدة والبعيدة المنال. أرى أن هذا مؤشـر على مزيد من الانعكاسـية التي تثير قلقاً أكبر حول القضايا الأكثر إلحاحاً، خصوصاً ما يتعلق منها بالمخاطرة؛ وهكذا فإن الديمقراطيـة تتبوأ موقعاً متأخـراً؛ لأن المخاطرة المرافقة لها أكبر من أن يمكن استيعابها أو تحمل نتائجها. بعبارة أخرى، إذا كانت الهوة بين

الأغنياء والفقراء قضية مهمة بالنسبة للمواطنين العرب، فإن هؤلاء يجدون صعوبة في ربط ذلك مباشرة بمسألة غياب الديمقراطية، أو عدم وجود انتخابات حرة؛ ومن ثَمَّ فهم ميالون أكثر لاعتبار أن لها علاقة عابرة بالعوامل الاجتماعية أو الاقتصادية الصرفة. تكتسب التقاليد والتراث الثقافي إذاً، دوراً أقل أهمية، بينما تزداد حدة الشعور بالفردية أهمية، خصوصاً عند الأخذ في الحسبان التحسن في بنية التعليم وارتفاع مستوى المعيشة[166].

خاتمة

جاءت الدولة العربية الحديثة بتغييرات جذرية إلى المجتمعات العربية؛ فقد وفرت للسواد الأعظم من الناس موارد وفرصاً جديدة؛ لقد وفرت لهؤلاء فرصاً للتعليم، بالإضافة إلى الوسائل الإعلامية، في الوقت الذي فتحت الباب أمام أشكال جديدة من المخاطر التي يمكن لها أن تشكل تهديداً لهرمية السلطة المتجذرة في نفس تلك المجتمعات. وهكذا، فبينما عُدَّ التهجين واحداً من الاستراتيجيات التي اتبعتها الحكومات العربية من أجل نشر التحديث، فقد كان في الوقت نفسه مصدراً للخوف من أن يفقد التراث المحلي موقعه لصالح القيم الغربية "الكاسحة". يمكن في واقع الأمر القول إن الخوف من التهجين في السياق العربي يشبه الخوف الغربي (والأوروبي تحديداً) من موجات المهاجرين "الكاسحة". في كلتا الحالين، وبالرغم من تبنيه في الخطاب المعلن، فإن الانفتاح على عالم الآخر، والتهجين، أو الهجرة تشكل مصدراً للخوف بسبب النتائج غير المضمونة التي يمكن أن يتمخض عنها هذا الانفتاح. بعبارة أخرى، يُعَدُّ التهجين في هذا

السياق مصدراً آخر من بين المصادر المتوافرة لدى المؤسسة التي تساعد ممثليها في العمل على تداول السلطة وإعادة موضعة الموارد.

يستعمل المثقفون العرب عملية التهجين – أي التعريب – من أجل تغيير وجه بلدانهم، ومن ثَمَّ الحصول على حضور في المشهد العالمي. أما الجماعات الأقل حضوراً (والأقل سلطة) فإنها تقبع داخل إطار أطرها المغلقة، وتناضل من أجل أن يتم الاعتراف بها في الفضائين المحلي والإقليمي. وهكذا، فإن هناك صراعاً مستمراً نشب من أجل شرعنة مطالب كل واحدة من هذه الجماعات من خلال جعل بعض الممارسات الثقافية هدفاً بحد ذاتها: فالفنانون المعروفون يعاملون نظراءهم الشعبيين بازدراء، والصحفيون العاملون في وسائل الإعلام المشهورة، يزدرون الصحافة الشعبية، وهكذا دواليك.

كما ذكرت سابقاً، استطاعت الغالبية العظمى من الناس تشكيل مؤسسة نشطة تجاوزت العديد من الميادين في معرض سعيها للحصول على السلطة. كانت هذه الانعكاسية في الواقع، العامل الحاسم الأكثر أهمية في التغييرات التي حصلت مؤخراً في المنطقة العربية. يمكن رؤية عملية العولمة إذاً، وهي تفرض نفسها على مستويات عدة، وبسرعات متفاوتة على امتداد رقعة الشرق الأوسط. تتجلى هذه العملية في تدفق ثقافات من الخارج على المنطقة؛ ومن ثَمَّ فإنها بدأت تشكل عامل ضغط على التقاليد السائدة؛ وهو ضغط يحمل في طياته العديد من المخاطر، بالإضافة إلى العديد من الفرص للمواطنين العاديين في تواصلهم مع بعضهم بعضاً.

باختصـار، إن ما تريده النخبة العربية هو بناء جسـر يفصلها عن الغرب وفي الوقت نفسه، يؤمن لها الفرصة في العودة عبره متى شاءت. كما ترى هذه النخبة أن الغالبية العظمى من الناس تشـكل هدفاً هشـاً للتأثـيرات الأجنبيـة. من جانبها، تناضـل هـذه الغالبيـة التي تعترف بضـعف رأسـمالها الثقافي الذي يمكن أن يسـاعدها علـى غربلة هذه التأثيرات، من أجل نيل حصـتها من الاعتراف بحضـورها مسـتخدمة في ذلـك الخطابـات الموجـودة بين يديهـا مثل الديـن أو التنميـة. تُعِدُّ غالبيـة الناس العاديين أن هذا الجسـر هو بـاب يربطها بالعالم القابع في الطرف الآخر؛ وهو عالم ليس باسـتطاعتها الولوج إليه فعلياً، لكنها يمكن أن تلج إليه من خلال وسائل الإعلام، وتجرب طبيعة الحياة فيه، ولو بصـفة مؤقتة. إن هذا الجسـر يشـبه جسـر أبو العلا في القاهرة؛ فهو يفصـل، وفي الوقت نفسـه، يربط بين منطقتين مختلفتين اختلافاً جذريـاً: الأولى تسـمى منطقة الزمالك، ويسـكنها الأغنياء والفنانون، والثانية تسـمى بولاق، ويسكنها الناس العاديون والفقراء. كان الشباب من منطقة بولاق يزعمون أنهم من سـكان منطقة الزمالك الغنية "لأن (جسـراً) فقط يفصـل ما بين هذين الحيين المتجاورين. وبالرغم من أن نهر النيل، وكذلك هوة اجتماعية واقتصادية هائلة تفصل بين بولاق والزمالـك، فـإن الناس يركزون أكثر على الجسـر الذي يصـل ما بين المنطقتين"[167].