

الإطار الاجتماعي
للتنشئة السياسية

أ. د. علي ليلة
أستاذ علم الاجتماع
بكلية الآداب، جامعة عين شمس

obeykan.com

مقدمة

تتناول هذه الدراسة الإطار الاجتماعي للتنشئة السياسية، وهي العملية التي يستوعب من خلالها الفرد القيم والمبادئ التي تشكل مرجعيةً لسلوكه السياسي. ويشير تأمل الإطار الاجتماعي للتنشئة السياسية إلى بروز مجموعة من الحقائق الأساسية:

وتتمثل الحقيقة الأولى في: ضرورة تغيير المنطق الذي نفكر به في أي من الوقائع الاجتماعية والسياسية المعاصرة. وذلك يرجع إلى أن الحقائق لم تعد ثابتة في عالمنا المعاصر كما كان الأمر في عالم الأمس. فقد أصبحت السيولة والتدفق من ملامح حقائق عالمنا المعاصر، وأيضاً من ملامح التفكير فيها، وذلك يرجع من ناحية إلى تعدد مصادر الحقائق وتعدد مصادر التفكير فيها. وأيضاً إلى المتغيرات الجديدة التي يطرحها عالمنا المعاصر بنوع من التسارع الذي يصعب ملاحظته، والذي يجعل من الصعب أيضاً اكتمال تبلور ذات الواقع التي تشكل موضوعاً لدراسة العلوم الإنسانية ومن بينها علم الاجتماع. وإذا كان عالمنا قد اعتاد التفكير في التنشئة السياسية من منطق ثابت وسكوني، فإن الحاجة أصبحت تدعو لمراجعة نظرية ومنهجية للوصول إلى أطر وتصورات قادرة على تناول الوقائع السائلة دوماً وغير المكتملة أو غير المتبلورة أبداً.

وتذهب الحقيقة الثانية إلى: أن التنشئة السياسية لم تعد العملية التي كانت تتم في نطاق مؤسسات الدولة القومية. ذلك كان بالأمس، أما اليوم فإن عالمنا تقلص في زمانه ومكانه وحالة الاجتماع فيه حتى أصبح قرية واحدة. بحيث أصبحت مرجعيات التنشئة السياسية سابحة ومتداخلة في فضاءه، تتدفق في الفضاءات الفرعية لتطور تنشئة يتداخل فيها العالمي والقومي والإثني، كما تتداخل مرجعيات التراث والمعاصرة، ومن الطبيعي أن تشكل مرجعيتها بنسب متفاوتة من هذه المستويات أو المصادر، وأحياناً تتضافر بعض المستويات أو المصادر مع بعضها لتصل إلى مرجعيات جديدة، تصبح هي الموجهة للسلوك السياسي. فقد تتضافر الإثنية مع العالمية لتؤسس مرجعية تتجاوز المرجعية القومية، وقد تتعانق الإثنية مع التراث، أو تتضافر العالمية مع المعاصرة، بحيث تؤسس هذه التضافرات أو التداخلات مرجعيات عديدة، توجه أي منها السلوكيات السياسية للبشر في سياق اجتماعي معين. ويزداد الأمر تعقيداً إذا تداخلت متغيرات أخرى كالسياق الاجتماعي والثقافي، أو السياق الطبقي. لذلك قلنا أن التفكير في التنشئة السياسية يحتاج إلى أن يكون ديناميكياً، وأن يكون كلياً يدرك المتغيرات في جملتها أو في معية واحدة بنظرة طائر.

وتشير الحقيقة الثالثة إلى: أن التغير لم يصب مستويات ومصادر مرجعيات التنشئة السياسية فقط، ولكنه أصاب مؤسساتها أيضًا. فليس هناك ثوابت على هذه الساحات. وإذا كانت الأسرة ومن بعدها المؤسسات التعليمية بمستوياتها المتتابة - إضافة إلى المؤسسة الحزبية - هي التي شكّلت آليات التنشئة السياسية الثابتة في الماضي، فإننا نلاحظ اليوم أن التنشئة السياسية أصبحت وظيفة مؤسسات عديدة على الصعيد العالمي والقومي والمحلي الإثني. وإذا كانت المؤسسات القومية هي التي كانت صاحبة الفاعلية الأكثر في الماضي في إنجاز التنشئة السياسية، فإننا نجد أن المؤسسات العالمية والعولمة كالفصائيات وتكنولوجيا المعلومات، أصبحت هي التي تلعب دورًا محوريًا في هذا الصدد. وفي بعض الأحيان تغلب المؤسسات والآليات العالمية على الآليات القومية والمحلية في إنجاز التنشئة السياسية للبشر في سياق اجتماعي معين. يضاف إلى ذلك أننا إذا تأملنا حالة مؤسسات التنشئة السياسية على الصعيد القومي فسوف نلاحظ تباينًا وتغيرًا في أوزان فاعليتها عن عالم الأمس. فعلى حين كانت الأسرة والمدرسة والحزب السياسي ذات الفاعلية الأقوى والأقصى في هذا الصدد، فإننا نجد أن الإعلام بخاصة الفصائيات وتكنولوجيا المعلومات هي الآن صاحبة الفاعلية الأقوى. يضاف إلى ذلك أن مؤسسات المجتمع المدني بتنظيماته المتنوعة بخاصة النقابات والمنظمات غير الحكومية أصبحت تلعب دورًا محوريًا في مجتمعنا المعاصر. ومن الثابت أن جسور تنظيمات المجتمع المدني أصبحت من خلال التشبيك تمتد عبر القومي والعالمي على السواء.

وتتصل الحقيقة الرابعة في: أن هذا التنوع، وهذه السيوالة لم تتوقف عند مستويات مصادر مرجعيات التنشئة السياسية، أو عند تنوع مؤسساتها فقط، ولكنها أصبحت تشمل مضامين التنشئة السياسية كذلك. فتدفق المعلومات والمعاني في عصر العولمة أصبح في كل اتجاه، ولم تعد هناك حدودٌ قومية تقف في مواجهة هذا التدفق أو تعوقه، ومن ثمّ فقد أصبحت مضامين التنشئة السياسية ذات طبيعة عشوائية في طبيعتها وفاعليتها. وإذا كانت مجتمعات الماضي قادرة على تنشئة مواطنيها وفق منظومات قيمية ومبادئ أيديولوجيا معينة، بحيث نتوقع أن يكون للإنسان السياسي في سياقها سلوكياته المحددة. فإننا نجد أن مضامين التنشئة السياسية تصدر الآن عن مصادر ومرجعيات عديدة، مضامينها قد تتسق مع بعضها البعض فتؤكد على توجهات، ومن ثمّ سلوكيات محددة، وقد تتنافر مع بعضها البعض فتؤسس ما يمكن أن يسمى بفوضى أو حراكية مرجعية التنشئة السياسية ومن ثمّ السلوكيات السياسية المستندة إليها.

ومن الطبيعي أن يؤثر ذلك على حقائق عديدة؛ أبرزها: حقيقة المواطنة التي يعد تشكيلها وترسيخ ثوابتها هدفاً محورياً للتنشئة السياسية. حيث أصبحت المواطنة بدلاً من كونها حقيقة ثابتة تتطابق مع حدود الدولة القومية، إذا بها تتحول إلى مواطنة مرنة متأرجحة قابلة للامتداد حتى لتكاد تنفلت من الإطار القومي لتنتقل إلى آفاق عالمية، كما هي قابلة للتقلص والانكماش، حتى التراجع إلى مجرد مواطنة إثنية، وينطبق ذلك على كثير من الحقائق السياسية.

لذلك حاولت في هذه الدراسة تناول الإطار الاجتماعي للتنشئة السياسية، من حيث المستويات العالمية والحضارية التي شكلت مرجعياتها، إضافة إلى التحولات الاجتماعية التي حدثت على الصعيد القومي، وأدت إلى تأسيس مرجعيات ثابتة ومتسقة للتنشئة السياسية أو مرجعيات متناقضة ومتنافرة. ذلك بالإضافة إلى الدور الذي تلعبه السياقات الاجتماعية داخل الإطار القومي في تشكيل منظومات القيم التي شكلت مرجعيات للتنشئة السياسية، ومدى اتساق هذه المنظومات أو تنافرها، وهو ما نعرض له في الفصول التالية:



الفصل الأول

متغيرات الإطار الاجتماعي لتحليل التنشئة السياسية

يشير تأمل التراث المتعلق بالإطار الاجتماعي للتنشئة السياسية إلى حدوث انقلاب في طبيعة هذا الإطار وكذلك في طبيعة مكوناته. بحيث نجد أن هذه الطبيعة خضعت لتغيرات جوهرية في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى العقد الأول من الألفية الثالثة، ويكمن التغير في عدة أبعاد أساسية:

يتصل البعد الأول ببنية الإطار الاجتماعي، فلم يعد الإطار الاجتماعي للتنشئة الاجتماعية يقتصر فقط على السياق الاجتماعي المباشر لعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية، بل تتابعت حلقات هذا الإطار من الوحدة الأصغر التي يمكن أن تكون الأسرة وحتى النظام العالمي بكامله. وفي نطاق ذلك نستطيع التأكيد بأنه قد حدث تحول جوهري في فاعلية الإطار المباشر والأطر غير المباشرة. وإذا نحن تحدثنا بلغة إصلاحية فإن النسق الفرعي، سواء كان الأسرة، أو المدرسة أو الجيرة أو الحي أو المدينة، لم يعد هو النسق الحاكم - كما كان الحال في الماضي - لعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. بل إننا نجد أن الأنساق والسياقات الأشمل هي التي أصبحت تلعب دورًا فعالًا في عملية التنشئة السياسية. ذلك يعني أنه بينما كان النسق الفرعي - كالأسرة مثلاً - في الماضي هو المتحكم بالأساس في عملية التنشئة السياسية فإن الأنساق الأشمل في عالمنا المعاصر هي التي أصبحت تقوم بعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية على السواء. ويمكن القول بأن تشكل الدولة القومية بالإضافة إلى نظريات العقد الاجتماعي شكّلن معاً « نقطة الصفر » أو البداية لهذا التحول، فيما يتعلق بالإطار أو السياق الاجتماعي الفاعل في عملية التنشئة السياسية. حيث أصبحت السياقات الأشمل منذ هذه اللحظة التاريخية هي السياقات الحاكمة، ويتأكد ذلك كلما تقدمنا في الزمن باتجاه العقد الأول من الألفية الثالثة.

ويتصل البعد الثاني للتغير في طبقات الضغوط التي تفرضها السياقات الاجتماعية المختلفة لإنجاز عملية التنشئة السياسية. فإذا كانت التنشئة الاجتماعية والسياسية تتم في الماضي في ظل ضغوط محدودة صادرة عن سياق واحد لإنجازها. فإننا نجدها اليوم تتم في ظل ضغوط متصاعدة تتابع على الإنسان الفرد أو المواطن، وتصدر عن سياقات اجتماعية متتابعة، بحيث تصبح وطأتها عليه كحلقات الحديد. غير أن قدرتها على تشكيل الإنسان المواطن وفق

نموذج، وصورة محددة، أصبحت أقل فاعلية من السياق الاجتماعي المباشر الذي كان في الماضي. وذلك يرجع إلى أن السياق المباشر في الماضي كان هو السياق المتفرد من حيث تأثيره، وليس هناك ما يحدد هذا التأثير. ولذلك فبرغم محدوديته فإنه كان قادرًا على تشكيل الفرد، بحسب الصورة أو النموذج المنشود. ففي زمن الجماعية والتكوين القبلي، لم يكن هناك ما يُضعف تأثير القبيلة في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. بيد أننا إذا قارنا هذه الأوضاع الماضية بما هو حادث الآن، فإننا سوف نجد أن ثمة سياقاتٍ أو أطرًا اجتماعية عديدة، تشكل مرجعيات متنوعة لإنجاز عملية التنشئة السياسية. ونظرًا لأنها لا تصدر عن مصدر واحد أو مرجعية حضارية واحدة وشاملة، فإننا نجد أن تأثيرها أو فاعليتها قد تلغي بعضها بعضًا، الأمر قد يخلق من ناحية تنوعًا في مضامين التنشئة السياسية وفي توجهاتها. فإذا لم تتسق هذه المضامين مع بعضها البعض، وتعمل جميعها في اتجاه واحد، فإن ذلك من شأنه أن يُضعف عملية التنشئة السياسية. وهي الحالة التي تتجلى من خلال مظاهر عديدة، منها عدم تماسك منظومات القيم التي تشكل مرجعية للممارسة أو السلوك السياسي، ومنها ضعف الانتماء بخاصة في مجتمعات الجنوب التي يشهد فضاؤها الثقافي والسياسي فاعلية منظومات قيم سياسية تنتمي إلى سياقات وأطر أشمل من المجتمع أو الدولة القومية.

ويتصل البعد الثالث المحدد لطبيعة التنشئة السياسية بطبيعة المجتمع الذي تتم على ساحته عملية التنشئة، ومكانته وفعاليته على الصعيد العالمي؛ لأن لذلك تأثيره على عملية التنشئة السياسية. وفي هذا النطاق فإننا نواجه بنمطين لتأثير أو فاعلية السياق الاجتماعي في إنجاز عملية التنشئة السياسية. النمط الأول: هو نمط التنشئة السياسية الذي يقع في المجتمعات الغربية، وهي المجتمعات الفاعلة في نطاق النظام العالمي المعاصر. حيث نجد أنه نظرًا لوجود سياقات اجتماعية تتسق جميعها فيما يتعلق بمضامين التنشئة السياسية ابتداءً من الأسرة والمدرسة والإعلام وتنظيمات المجتمعات المدني، وحتى السياق الاجتماعي الشامل، إضافة إلى قدرة هذه المجتمعات على التحييد النسبي لفاعلية المتغيرات الخارجية، التي يمكن أن تصدر عن مصادر أخرى في النظام العالمي، وذلك لضعف تأثير هذه المصادر، فإننا نجد أن هذه المجتمعات من شأنها أن تؤثر في المجتمعات الأخرى أكثر من تعرضها للتأثير. على خلاف ذلك فإننا نجد أن مجتمعات الجنوب الصغيرة والمحدودة الإمكانيات تتأثر عملية ومضامين التنشئة الاجتماعية والسياسية فيها بمضامين السياقات الخارجية عن سياقها المجتمعي المباشر. ونظرًا لأن منظوماتها الثقافية والقيمية محدودة في كفاءتها وفعاليتها، فإننا نجدها تُخلي الفضاء القومي لمنظومات ثقافية وقيمية صادرة عن الخارج

تشكل جوهر ومضامين التنشئة السياسية. وعلى هذا النحو نجد أن العولمة تعمل في نظامنا العالمي على إعادة صياغة التنشئة السياسية في الوحدات الأصغر - المجتمعات الصغيرة أو المتخلفة - في نظامنا العالمي لتأخذ نفس الشكل الذي لذات الوحدات في المجتمعات المتقدمة. وبذلك تحقق العولمة عملية التجانس العالمي المستهدف على أساس من منظومات قيم ونوعية الحياة السائدة في المجتمعات الغربية المسيطرة.

ويشير البعد الرابع إلى: أن تأثير الاختراق الثقافي على التنشئة السياسية لا يتم بصيغة واحدة نظرًا لتباين مجتمعات الجنوب التي تضم إلى جانب الأنماط العديدة نمطًا متميزًا من المجتمعات وهي المجتمعات الحضارية. أي المجتمعات التي تظلمها حضارات عظيمة كالحضارة الإسلامية والحضارة الصينية الكونفوشيوسية والحضارة الهندية؛ إذ تمتلك هذه الحضارات منظومات قيمية، وأنساقًا ثقافية ووحدات، وربما تربيّات خاصة بعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. ونظرًا لفاعلية هذه الجوانب، وارتباطها عضوياً ببنية الحضارة، فإنه يكون من الصعب التخلي عنها بسبب الدعم الحضاري لها. لذلك فإننا نجد أن عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية في بعض مجتمعات هذه الحضارات يسودها صراعات إلى حد الفوضى، بين المنظومات القيمية المتضمنة في الحضارات غير الغربية والتي توجه السلوك والممارسة السياسية، وبين نظائرها المتدفقة إليها من الغرب، تلك التي انتقلت إليها بفعل قوى وآليات الاختراق الثقافي والحضاري. بحيث يختلف حصاد هذه المواجهة بحسب قدرات الحضارات المشاركة. فإذا نحن تأملنا واقع التفاعل الحضاري المحيط بنا فسوف نجد أشكلاً متنوعة. فعلى حين نجد أن الحضارة الصينية الكونفوشيوسية ظلت محافظة على ثوابتها الحضارية، فإن ذلك لم يمنعها من استيعاب بعض عناصر الحضارة الغربية المواتية للتقدم، وبخاصة في مجال التربية السياسية والسلوك السياسي، ونفس الأمر حدث تقريباً بالنسبة للحضارة الهندية. غير أنه بالنسبة لمجتمعات الحضارة الإسلامية، فإن لحظة المواجهة، التي تسببت قوى العولمة في استحضرها أو فرضها، لم تكن غير مواتية.

ويرجع ذلك لأن الحضارة الإسلامية عجزت عن تطوير القابلية للاستفادة من منجزات الحضارة الغربية لثلاثة عوامل. الأول: أن هذه الحضارة عجزت عن تجديد نفسها من الداخل، برغم أن مضامينها الأساسية تدعو إلى هذا التغيير. وبرغم ارتفاع المطالبة بالتجديد في بعض المراحل التاريخية إلا أن فقهاء فترات الانحطاط استطاعوا قهر هذه الإرهاصات الإصلاحية. والثاني: أن هذه الحضارة وإن أتاحَت الفرصة للحضارات الأخرى لكي تختار من مناهلها، إلا أنها عجزت أن تنهل من الحضارة الغربية - انتقائياً - العناصر التي تقوي من

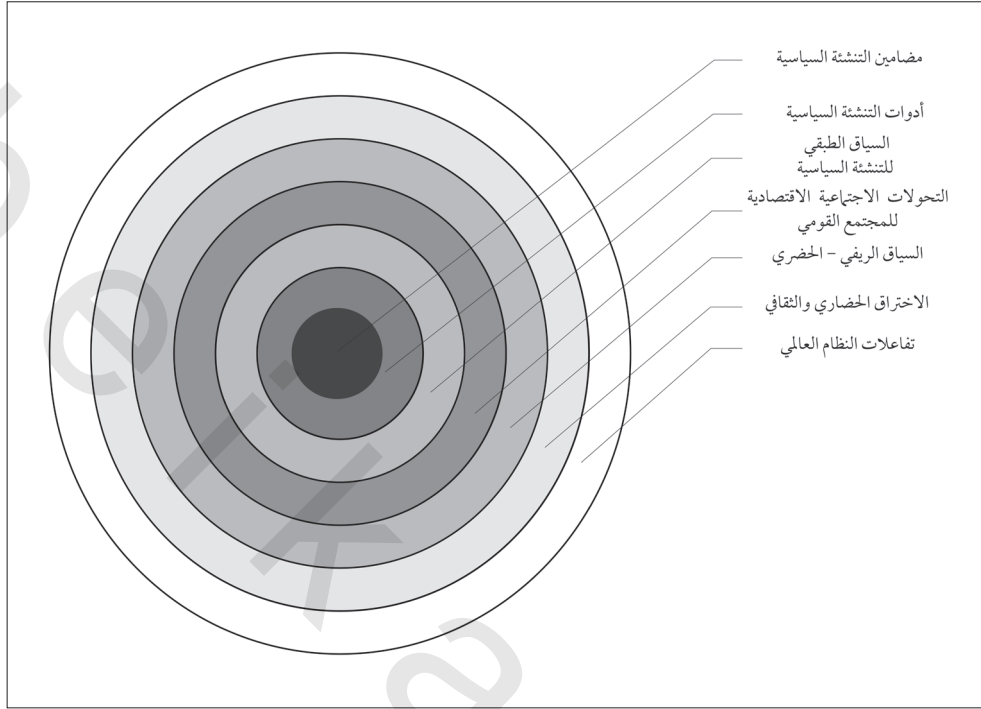
بنيته وتطلق عقلا طاقات الإبداع في بنائها، ومن ثم نجد أنها لا جددت ذاتها، ولا استعارت من خارجها ما يطور إمكانياتها. يضاف إلى ذلك عامل ثالث ويتمثل في: سلوك الحضارة الغربية، حيث تحركت هذه الأخيرة باتجاه الحضارة الإسلامية لتحرمها من إمكانية الصحوة والانبعاث أو على الأقل تشوه أدائها في هذا الاتجاه. فهي قد تعيرها -انتقائياً- التكنولوجيا أو المنظومات القيمة التي لن تساعد بحد ذاتها في تطويرها، إن لم تعمق تطورها. فقد أصبح من السهل على المجتمعات الغربية أن تصدر إلينا التكنولوجيا الاستهلاكية، ومفاهيم معنوية تتعلق بالأسرة لتؤدي إلى تفككها وانهيارها، أو الديموقراطية أو حقوق الإنسان، لتشجيع التخلف والفوضى في حياتنا. غير أنها تبخل علينا بالمعارف الحقيقية لإعادة تطوير أوضاعنا. ومن ثم فلا هي منحتنا تكنولوجيا الإنتاج، ولا هي تركتنا لنجدد منظوماتنا القيمة. بما يجعلها تتلاءم مع قضايا عالمنا المعاصر، بل انقضت على نسيج مرجعياتنا الدينية والأخلاقية تمزقها إرباً، تستعين في ذلك إما بالمتطرفين الدينيين من داخل حضارتنا، الذين يخدمون أغراضها عن غير قصد، أو بالمتطرفين العلمانيين الشغوفين بها والذين يسعون إلى تقويض أسس حضارتنا بكل نية وقصد.

ويتصل البعد الخامس بأنه إذا كان هدفنا في هذه الفترة معالجة الإطار الاجتماعي لتحليل التنشئة السياسية، فإننا نعتقد أن هذا الإطار من المنطقي أن يتشكل من عدة متغيرات أساسية تمارس تأثيرها على عملية التنشئة السياسية. ارتباطاً بذلك يُعدُّ السياق العالمي المتغير الأول في هذا الصدد من حيث طبيعة التفاعلات الحادثة فيه، ثم طبيعة سلوك الحضارات نحو حضارتنا ومجتمعاتنا، خاصة تلك الحضارات التي أصبحت لها الغلبة والتي طورت سلوكاً عدوانياً نحو حضارتنا ومجتمعاتنا، وفي هذا الإطار من الضروري إدراك الاختراقات التي تتعرض لها منظوماتنا القيمة بما يؤثر على عملية التنشئة السياسية، سواء من حيث أدواتها أو من حيث مضامينها الأساسية، وتأثير ذلك على مدى قدرة عملية التنشئة السياسية على ربط المواطن بالوطن وتعميق انتمائه له ومشاركته فيه. ويتحدد المتغير الثالث للإطار أو السياق الاجتماعي بطبيعة التحولات الاجتماعية الاقتصادية الحادثة فيه والتي تأثرت بها مجتمعاتنا. وهي التحولات التي لم تلعب فقط دوراً أساسياً في إضعاف القدرات التكيفية للمجتمع، ولكنها لعبت أيضاً دوراً أساسياً في هدر الإمكانيات المادية والمعنوية للمجتمع، بحيث انعكس ذلك على هيئة حالة من الفوضى، التي أحاطت بعملية التنشئة الاجتماعية. ويشير المتغير الرابع إلى الإطار الطبقي للتنشئة الاجتماعية والسياسية، وبرغم الاتفاق على أن لكل طبقة اجتماعية منظوماتها الثقافية والقيمية، التي تشكل مرجعيتها في

التنشئة السياسية، إلا أننا إذا تأملنا الأوضاع في مجتمعاتنا لوجدنا أن الطبقة الوسطى التي تشكل الإطار الأخلاقي للمجتمع تتعرض لحالة واضحة من التآكل، ليس في جسدها فقط؛ ولكن في منظوماتها المعنوية والدينية والأخلاقية كذلك. وذلك يرجع إلى حالة الاستقطاب الاجتماعي الحاد الذي تتعرض لها مجتمعاتنا، والتي تتأسس في إطارها أوضاع تسيطر فيها الطبقة العليا المحدودة الحجم على كل شيء، بينما يتضاءل نصيب الطبقة الدنيا من الكعكة الاجتماعية. واتساقاً مع ذلك فإننا نلاحظ نمطاً مستقطباً من التنشئة السياسية، حيث التفاعل السياسي والعملية السياسية تتحقق بإسهام من أبناء الطبقة العليا وشراذم من أبناء الطبقة الوسطى الذين تعلقوا بأستارهم. بينما عزف عن المشاركة القطاع الأكبر من أبناء الطبقة المتوسطة، إضافة إلى أبناء الطبقة الدنيا لإحساسهم بأنهم لا ناقة لهم ولا جمل في هذا التفاعل السياسي الدائر من حولهم.

وتشكل وحدات أو أدوات التنشئة الاجتماعية والسياسية في المجتمع المتغير السادس المؤثر في عملية التنشئة السياسية، وفي هذا الإطار فإننا يمكننا أن نعرض لنمطين من الوحدات التي تقوم بالتنشئة الاجتماعية والسياسية بصورة متداخلة، كالأُسرة والمدرسة والجامعة، وجماعة الأصدقاء. إضافة إلى التنظيمات والوحدات التي تقوم بالتنشئة السياسية وحدها كالأحزاب السياسية والنقابات وعديد من تنظيمات المجتمع المدني، حيث تشكل هذه الوحدات الإطار المباشر لعملية التنشئة السياسية. ومن الثابت حسب دراسات كثيرة أن هذه الوحدات أو الآليات قد أصابها انحرافات وجوانب ضعف عديدة، أعجزتها عن القيام بالتنشئة السياسية بالمستويات الملائمة. ويدور المتغير السابع حول التنشئة السياسية كمفهوم يشير إلى متغير واقعي، يحتوي على مجموعة من المضامين القيمية والممارسات والسلوكيات، لكونها تشكل محوراً أو مركز دائرة الإطار التحليلي. إذ من المفترض أنه إذا كانت الأطر الاجتماعية التي أشرنا إليها تشكل مصادر لمضامين التنشئة السياسية، فإن الحالة المثالية أن تكون المعاني التي تصدر عن هذه المصادر المختلفة متسقة فيما بينها حتى لا تولد هذه المعاني تناقضاً فيما بينها، يتسبب في نشر حالة من الفوضى في عملية التنشئة السياسية. أو يؤدي إلى إنتاج تنشئة سياسية ذات طبيعة مرضية، تدفع الإنسان إلى سلوكيات وممارسات سياسية في غير صالح المجتمع. ونعرض من خلال الشكل التالي لمتغيرات الإطار التحليلي لعملية التنشئة السياسية.

شكل رقم (١): متغيرات الإطار الاجتماعي لتحليل التنشئة الاجتماعية



وبتأمل الشكل السابق تبرز أمامنا خمس حقائق أساسية، تشير إلى الأوضاع المتباينة لمتغيرات الإطار التحليلي في علاقتها بعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية.

وتتمثل الحقيقة الأولى في أن نظامنا العالمي أصبح متماسكاً، ويشكل قرية صغيرة تؤثر عناصرها في بعضها البعض. وعلى هذا النحو فإذا كان من الممكن أن تتم عملية التنشئة السياسية في الماضي انطلاقاً من مرجعية إحدى الأطر الاجتماعية المباشرة كالعائلة أو القبيلة، أو الطائفة الاجتماعية أو السياق القروي أو الحضري، حيث لم يكن عالمنا قد تماسك بعد، وهو التماسك الذي تحقق بواسطة كثافة وسائل الاتصال والمواصلات - فإن التنشئة الاجتماعية والسياسية تتحقق اليوم بفاعلية مصادر وآليات عديدة، قد تدعم معانيها أو منظوماتها القيمية المتصلة بالتنشئة السياسية بعضها البعض. وقد تتناقض هذه المعاني والمنظومات، الأمر الذي قد يتسبب في تأسيس حالة من الفوضى المسؤولة عن تمزقات عديدة في النسيج الاجتماعي للمجتمع.

وتشير الحقيقة الثانية إلى أننا إذا تأملنا التفاعل الحادث في نظامنا العالمي المتماسك، فإننا سوف نجد أن التأثيرات المتعلقة بالمعاني ومنظومات القيم الصادرة عن الأطر الاجتماعية

الأشمل - خاصة إذا امتلكت الكفاءة وآليات القدرة على السيطرة - بإمكانها أن تُشكل مضامين وآليات التنشئة السياسية في الوحدات الأصغر أو الأدنى، حيث لا يمكن تحديد تأثيرها. على خلاف ذلك فإنه بالإمكان تحديد التأثيرات المتعلقة بالمعاني ومنظومات القيم الصادرة عن الأطر الاجتماعية الأقل شمولاً. اللهم إلا إذا عبرت هذه المعاني ومنظومات القيم عن مرجعيات حضارية تستطيع أن تقف في مواجهة المرجعية الحضارية للإطار الاجتماعي الأشمل، إضافة إلى توفر الظروف المواتية التي تتحقق على ساحتها. ذلك يعني أن حركة التأثير الفعال تأتي في الغالب من أعلى، بينما تصدر حركة التأثير الأقل من أسفل. وتتصل الحقيقة الثالثة بأن التنشئة السياسية كانت في الماضي، بخاصة في النظام العالمي السابق على نظامنا الأحادي القطب، كانت تتم بتحديد من قبل الدولة القومية. فهي التي تحدد الأيديولوجيا التي تشكل مرجعية التنشئة السياسية، وربما الاجتماعية كذلك، ثم إن الدولة كانت هي التي تحدد الوحدات أو الآليات التي تتم بواسطتها عملية التنشئة السياسية. غير أننا إذا تأملنا الأوضاع في عالمنا المعاصر فإننا سوف نجد أن الدولة لم تعد هي الفاعل الوحيد الموجه لعملية التنشئة السياسية، بل ظهر على المسرح فاعلون عديدون. من ذلك مثلاً: القوى العالمية التي بدأت تتدخل في عملية التنشئة السياسية، عن طريق الدفع أو الزج بمعانٍ وقيم ومفاهيم في الفضاء السياسي والثقافي للمجتمعات القومية، من خلال آلية الإعلام وتكنولوجيا المعلومات، كمفاهيم الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والتناوب أو التداول السياسي.

من هؤلاء الفاعلين تنظيمات المجتمع المدني، التي بدأت تمتلك قدرًا كبيرًا من القوة التي وفرتها لها الشبكات العالمية من ناحية، أو التي توفرت لها نتيجة لفشل التجارب التنموية التي قامت بها الدولة القومية من ناحية ثانية. ومن ثمَّ فإننا نجد أنها في بعض المجتمعات قد بدأت تلعب دورًا محوريًا في عملية التنشئة السياسية. يضاف إلى دور الجماعات الإثنية التي بدأت تبرز على الساحة لتصبح فاعلاً يقوم بعملية التنشئة السياسية، بغض النظر عن الدولة أو على حسابها، وذلك بسبب أن الدولة قد أصبحت في بعض الأحيان ضعيفة. الأمر الذي فرض انكماش المواطن، وتراجعها أحياناً إلى حدود الجماعة الإثنية، وعلينا أن نتأمل الأوضاع في العراق وفي جنوب السودان في دارفور وفي لبنان، وغير ذلك من المجتمعات العربية. حيث تشير كل هذه الشواهد إلى أن الدولة القومية لم تعد هي الفاعل الوحيد على ساحة التنشئة السياسية.

وتذهب الحقيقة الرابعة إلى: أن هناك خلافاً بين التنشئة الاجتماعية والتنشئة السياسية من أوجه عديدة. فمن ناحية نجد أن التنشئة الاجتماعية تبث أحياناً مضامين تدفع إلى إبراز التباين الاجتماعي بين البشر في المجتمع، كتباين التنشئة الاجتماعية بين الجماعات الإثنية المختلفة في المجتمع، أو تباين التنشئة الاجتماعية بين الريف والحضر. حيث تباين المضامين الثقافية بين هذه السياقات، كذلك تباين التنشئة الاجتماعية على أساس تباين الطبقات الاجتماعية على أساس النوع. وهو ما يعني أن التنشئة الاجتماعية لكونها تبرز التباين الاجتماعي، فإنها تكون عادة مصدراً للشقاق أو الصراعات الاجتماعية، وهي الظاهرة التي أشارت إليها تاريخياً نظريات العقد الاجتماعي، التي هددت نشأة الدولة والمجتمع المدني.

على خلاف ذلك فإننا نجد أن التنشئة السياسية تسعى إلى تحقيق التجانس الاجتماعي والمساواة بين أفراد المجتمع، على أساس من قيم المواطنة، دون اعتبار للتباينات التي يؤسسها الاختلاف في الدين أو العرق أو الخلفية الاجتماعية. وعلى هذا النحو فإنه كلما كانت التنشئة السياسية أكثر فعالية وكلما أكدت على قيم المواطنة أضعفت الانتماءات الإثنية للمواطنين ودفعت بها إلى خلفية المسرح. بل إن مثل هذا الوضع يعتبر دلالة على قدر التحديث والتقدم الذي قطعه المجتمع على طريق التطور. والعكس صحيح، فإنه في حالة ضعف التنشئة السياسية، فإن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تراجع الانتماء من مرجعية المواطنة إلى مرجعية الجماعة الإثنية. وقد يلعب الاختراق الثقافي والسياسي دوره في إضعاف التنشئة السياسية على أساس من قيم المواطنة، ودفعها في اتجاه تقوية الارتباط بالجماعة الإثنية التي ينتمي إليها الشخص. وفي هذا الإطار فإننا نواجه بحالتين، في الحالة الأولى تشكل التنشئة الاجتماعية قاعدةً للتنشئة السياسية، بحيث تتناسب مساحة التنشئة الاجتماعية والسياسية عكسياً بالنظر إلى المرحلة العمرية. ففي الصغر تتزايد مساحة التنشئة الاجتماعية على حساب التنشئة السياسية، ويحدث العكس كلما كبر الإنسان في العمر، حيث تبدأ مساحة التنشئة السياسية في الاتساع على حساب انكماش التنشئة الاجتماعية. وفي الحالة الثانية تصبح التنشئة الاجتماعية هي القاعدة أو المرجعية التي على أساسها تتحقق التنشئة السياسية، ومن ثم تتم الممارسة والسلوكيات السياسية. الحالة الأولى تتحقق في المجتمعات القريبة من التجانس الإثني، بينما تسود الحالة الثانية في المجتمعات التي يسودها التباين الإثني.

وتشير الحقيقة الخامسة إلى: أن مساحة التنشئة الاجتماعية عادة ما تكون أكثر اتساعاً مقارنة بالتنشئة السياسية. ويتأكد ذلك: أننا إذا تأملنا التنشئة الاجتماعية، فإننا نجد أن غالبية

البشر يتعرضون للتنشئة الاجتماعية سواء كانت سوية أو متمزقة. فمن الطبيعي أن يتعرض كل إنسان ما دام قد ولد في جماعة لعملية التدريب الاجتماعي، حتى يتمكن من الحياة في المجتمع. على خلاف ذلك فإننا قد نجد في عديد من المجتمعات بخاصة المتخلفة أو الانتقالية، عديدًا من قطاعات البشر الذين لم يتعرضوا للتنشئة السياسية أو تعرضوا لتنشئة سياسية ناقصة. في هذا الإطار فإننا نجد أن المرأة في المجتمعات التي تشهد تحيزًا تقليديًا ضدها بعيدة عن تأثير التنشئة السياسية، ومن ثم فهي لا تشارك في العملية السياسية ولا تمارس السلوكيات السياسية. ويدخل في هذا الإطار أبناء الشرائح الطبقية الدنيا، الذين قد لا يتعرضون لفاعلية هذه العملية، إضافة إلى غالبية سكان العشوائيات والمناطق الفقيرة، وأطفال الشوارع والأحداث الجانحين. حيث نجد أن مختلف هذه القطاعات إما أنها لم تتلق تنشئة سياسية منظمة، أو أنها تلقت تنشئة سياسية ناقصة، أو أنها تلقت تنشئة ذات طبيعة عشوائية، أو أنها لم تتلق تنشئة سياسية على الإطلاق، ولذلك نجد أن هذه الشرائح أو القطاعات هي التي تشكل عادة قوى عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي في مختلف المجتمعات.

استنادًا إلى تحديدنا لمتغيرات الإطار الاجتماعي المؤثرة في التنشئة السياسية وللحقائق المتصلة بذلك، فإننا سوف نعرض فيما يلي لحالة كل متغير من هذه المتغيرات في واقع مجتمعاتنا، وما هي طبيعة إسهاماته السلبية والإيجابية في عملية التنشئة السياسية.



الفصل الثاني

السياق العالمي والتنشئة السياسية على الصعيد القومي

من الثابت أن نظامنا العالمي خضع لتحولات عميقة خلال العقدين السابقين، أبرزت قوة وحضور النظام العالمي من ناحية، إضافة فاعلية القوى المتحكمة فيه من ناحية ثانية، كما أبرزت من ناحية ثالثة تراجع قوة الدولة والمجتمع القومي أمام هذه التحولات العالمية العاتية. بالإضافة إلى ذلك فإن هذه التحولات التي وقعت في السياق العالمي، وإن كانت مواتية لوجود وفاعلية القوى العالمية المسيطرة أو المتسلطة، فإنها لم تكن مواتية بنفس القدر بالنسبة لغالبية المجتمعات القومية في الجنوب. وإذا كانت بداية العقد الأخير من الألفية الثانية قد شهدت نهاية نظام عالمي قديم ثنائي القوى، تلك التي تصارعت في تفاعلات الحرب الباردة، فإن نهايته قد شهد بروز إحدى القوى منتصرة « الولايات المتحدة الأمريكية » بلا حرب ولا خسائر. حيث صعدت إلى قمة العالم وسيطرت عليه في مقابل تراجع القوة الأخرى « الاتحاد السوفيتي » سابقاً إلى مرتبة متأخرة. وارتباطاً بذلك فقد شهد النظام العالمي الجديد سعيًا من القوة العالمية المنتصرة إلى السيطرة على العالم بأسره. ولكي تحقق ذلك فإنها سعت إلى فرض نمط ونوعية حياتها على العالم بأسره، وذلك حتى يتأسس تجانس عالمي على قاعدة هذا النمط. وذلك من خلال ما أصبح يعرف بعملية العولمة، التي تستهدف فرض نوعية حياة ونمط ثقافة على مختلف المجتمعات وسائر الثقافات. فهي تروج لنمط الحياة الغربية والأمريكية بالتحديد، وبخاصة جوانبها الثقافية والاقتصادية، كمقدمة لإعادة تشكيل الأبنية الاجتماعية المتباينة لتعكس خصائص ذات النمط. ولتأسيس هذا التجانس لجأت قوى العولمة لآليات عديدة:

وتعد الشركات المتعدية الجنسية أول هذه الآليات، وهي الشركات التي تعمل في أكثر من مجتمع، وينتمي أعضاء جهازها البيروقراطي والغني لأكثر من مجتمع، غير أنهم يخضعون لثقافة إدارية واحدة، تعمل على تنشئتهم وفق قيمها وقواعدها ليتولوا هم بعد ذلك نشر هذه القيم في مجتمعاتهم. ذلك بالإضافة إلى أن إنتاج هذه الشركات يشكل عادة نوعاً من الثقافة المادية الذي يستوعب بدوره الجوانب المعنوية والثقافية المرتبطة بها. يضاف إلى ذلك أن الشركات المتعدية الجنسية تكون لها عادة قوتها الضاغطة على الاقتصاديات القومية، مما يجعلها قادرة على الضغط على الحكومات لاتخاذ أو إصدار قرارات معينة، فاقتمادات

هذه الشركات تتجاوز أحياناً قدرة الاقتصاديات القومية. ومن الملاحظ أن تزايد عدد موظفي هذه الشركات واتساع منظوماتها القيمية الإدارية، من شأنه أن يؤدي إلى تطوير منظومة من القيم والمعاني التي تلعب دورها في تأسيس المواطن العالمي الذي تتعمق روابطه ببنية هذه الشركات على حساب إضعاف انتماءه لمواطنته ومجتمعه^(١). خاصةً إذا أدركنا أن غالبية موظفي هذه الشركات ينتمون إلى الطبقات العليا، الذين لهم توجهاتهم المتجانسة مع توجهات القوى البرجوازية في مجتمعات القوى العالمية، والمنفصلين نسبياً من سياقاتهم الاجتماعية. خاصةً إذا أدركنا أيضاً أن موظفي هذه الشركات هم بالأساس من خريجي التعليم الأجنبي، مع ما يلعبه هذا التعليم من دور في تأسيس التنشئة السياسية للمتمتعين له وفوق قيم ومرجعيات ومعانٍ أجنبية بالأساس، الأمر الذي يولد لديهم القابلية لعدم الانتماء أو ضعفه.

ويشكل الإعلام وتكنولوجيا المعلومات الآلية الثانية لفرض العولمة وإعادة التنشئة الاجتماعية والسياسية وفق مضامينها. حيث تمتلك القوى العظمى في العالم بخاصة الولايات المتحدة الأمريكية إمكانيةً عاليةً على قهر الإعلام القومي أو المحلي وتحديد مساحته، أو فرض محدودية تأثيره. فقد أصبح الإعلام العالمي قادراً على اختراق حدود الدولة القومية، ومن ثم أصبح في إمكانه إعادة تشكيل الثقافة القومية وفق ثقافة النمط المعولم بمنظوماته العديدة لتحل محل الثقافة القومية، تساعدها في ذلك آلية الإعلام والإعلان وتكنولوجيا المعلومات التي أصبحت القاهرة^(٢).

في هذا الإطار فإننا نجد أن الإعلام وتكنولوجيا المعلومات تؤثر على التنشئة السياسية للمواطن من خلال بُعدين أساسيين. في إطار البعد الأول فإنها تعمل على تفرغ المواطن من العواطف والمشاعر القومية المرتبطة ببعض الأحداث القومية. فبرغم أن الإعلام العالمي يعرض علينا الأحداث والتهديدات المحدقة بأمتنا، والإهانات والانتهاكات التي توجه إلى الأمة أو رموزها، فإنه ذات الإعلام هو الذي يعرض علينا الأفلام الخبيثة والتي تعمل على تفرغ توتراتنا الغاضبة، بحيث نتعامل مع الحدث الوطني بدون شحنة عاطفية، وهو ما يعني أن الإعلام العالمي في هذه الحالة يفكك روابطنا العضوية بمجتمعاتنا^(٣). ومن خلال البعد الثاني فإن الإعلام يجعل منا مواطنين حياديين سياسياً، فهو يتيح لنا أن نتابع أحداث العالم

(١) محمد زاهي بشير المغربي: قراءات في السياسة المقارنة، بنغازي، منشورات جامعة قاربنوس، ١٩٩٤م، ص ٤٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٧.

(٣) محمد ياسين حمودة: بحوث في واقع أمتنا، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٤م، ١/ ٥ - ١٢.

جميعاً، ما يقع في داخل أوطاننا وفي خارجها، كأنما هي أحداث نمطية واحدة، لا تفصل بينها حدود الوطن أو عواطف المواطنة. ويتزايد الأمر سوءاً حينما يعمل الإعلام على تشويه حقائق نقية في عالمنا ليبرزها لنا بغير طبيعتها، فيجعلنا نراها بعيونه ومن منظور مصالحه، في هذا السياق تصبح المقاومة إرهاباً، ويصبح التدين تطرفاً، ويصبح السلوك المسلم بربرية إلى آخر قاموس الإهانة والإدانة الغربي. بالإضافة إلى ذلك تعمل القوى الغربية على التبشير ببعض المفاهيم التي تُسربها من خلال الإعلام كالديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، في محاولة لترهيب الحكام الأبويين أو المستبدين في مجتمعاتنا، ليس لأن القوى الغربية تريد الارتقاء بأوضاعنا، ولكنها تستخدم هذه المفاهيم باعتبارها حقاً أُريد به باطل لإخضاع حكامنا كمدخل لإخضاع شعوب مجتمعاتنا^(١)، أو على الأقل لإشاعة الفوضى في فضائنا الثقافي والسياسي.

وتعتبر المساعدات هي الآلية الثالثة لفرض منظومات القيم والمعاني التي تشكل مضامين الاختراق الثقافي للعولمة. حيث تسعى مجتمعات الجنوب الفقيرة إلى الحصول على هذه المساعدات التي تشتري بها التكنولوجيا والسلع المادية التي تحتاجها. غير أن هذه التكنولوجيا تشكل جانب الثقافة المادية الذي يرتبط أو يحتوي منطقياً على المنظومة القيمية والمعنوية لذات الثقافة، تأكيداً لذلك فقد استحضرت تكنولوجيا الإنتاج الحديثة معها ثقافة الاستهلاك^(٢)، ومن ثم فقد عملت على نشر الثقافة الاستهلاكية وما يرتبط بها من قيم انتهازية ونفعية في مجتمعاتنا. يضاف إلى ذلك أن المساعدات التي تأتي لمجتمعاتنا، حسبما تذهب دراسات عديدة لعبت دوراً أساسياً في نشر ثقافة الفساد في المجتمع، سواءً كان الفساد الثقافي أو الأخلاقي أو الاجتماعي أو السياسي. بحيث اتسعت نتيجة لذلك منظومة القيم المنحرفة التي شكلت مرجعية للتنشئة السياسية لفئات عديدة في المجتمع.

وتعد آلية التهديد باستخدام القوة هي الآلية الرابعة والأخيرة لفرض ثقافة العولمة، حيث تسعى القوى الموجهة لتفاعل العولمة لفرض تصورات ومفاهيم ثقافية جديدة كالمفاهيم المتعلقة بالنوع الاجتماعي أو المتعلقة بحقوق المرأة «مع التطرف في ذلك لتحطيم الأسرة»، إضافة إلى المفاهيم المتعلقة بالأسرة على أجندة الثقافة القومية. هذا إلى جانب محاولة انتزاع بعض المفاهيم أو العناصر الثقافية من منظومات القيم الدينية والأخلاقية للمجتمع، ومن

<http://www.annabaa.org/nba64/tlfizun.htm>

(١) أديب عقيل: التلفزيون وتحديات التنشئة الاجتماعية،

(٢) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تأمل في الأبعاد الثقافية والاجتماعية، دار الأنجلو المصرية، تحت الطبع، ص ٤٩.

ذلك المطالبة بنزع بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالجهاد أو الاستشهاد أو المتعلقة بالآخر الديني وبخاصة الآخر اليهودي، بدعوى تجفيف منابع الإرهاب^(١). تأكيداً لذلك أن إحدى المؤسسات الأمريكية هي التي وضعت مناهج التربية الدينية والوطنية في النظام التعليمي العراقي^(٢) وهو نفس الأمر الذي يحدث في غالبية المجتمعات العربية تحت دعوى تحديث التعليم تارة، وتارة أخرى تطويره ليتطابق مع معايير الجدوى الغربية.

ومن الطبيعي أن تلعب آليات العولمة دورها الواضح في تأسيس منظومات قيمة تصبح مرجعية للتنشئة السياسية للصغار والشباب على السواء. وتشكل المنظومة القيمية التي تُعلي من شأن ما هو غريزي أبرز منظومات القيم التي تفرضها العولمة. وإذا كان الإنسان في جوهره الأساسي يُشكل حقيقة كلية لا تتجزأ، أو بناءً عضويًا له جوانبه الروحية والغريزية معاً - فإنه من الضروري على هذا النحو أن نتصور البناء العضوي للبشر باعتباره يتشكل من متصل، تُشكّل الجوانب الروحية والغريزية طرفيه. استنادًا إلى هذا المتصل يتحرك البشر ويتفاعلون بنمطية داخل المجرى الرئيسي للحياة، تضم أبنيتهم الجوانب الروحية أو المعنوية وكذلك الجوانب الغريزية، في تداخل منسجم تسمو فيه الروح والمعاني بالغرائز حيناً، وفي حين آخر يصبح الإشباع الغريزي مدخلاً لتوهج رוחي متخم بالمعاني، في نطاق واقع تتسق فيه الذات الإنسانية مع الكون المنقسم على ذاته كذلك.

في هذا الإطار تعمل العولمة على اختزال الإنسان في بُعد المثلالي، فهي إما أن تدفعه من خلال التحدي والدفاع عن الهوية، إلى نوع من العصية الأصولية التي تسمو بالرغبات والحاجات الأولية الأساسية وتُضفي عليها طابعاً مقدساً. بحيث يجد الفرد نفسه المختزلة وقد تحولت إلى هوية مضخمة، هي دائماً موطن الفضائل والمثل العليا المكتفية بذاتها. في مقابل هذا الاختزال يوجد اختزال مقابل للوجود الإنساني في اتجاه الطرف المقابل للمتصل، حيث ثقافة الصورة، وحيث عالم الرغبة واللذة والإثارة الذي تبشر به، وهو عالم يتناقض تماماً مع العالم الذي تحدده الثقافة الأصولية بما تفرضه من تعاليم الامتناع والتقشف والتحریم^(٣). عالم الرغبة يسعى فيه الإنسان إلى إشباع ممتع وفعال ودائم، تنتشي في نطاقه الغرائز، خاصة إذا تدفق من خلال الإعلام ما يساعد على تضخيمها وإبراز فحولتها. على هذا

(١) علي ليلة: العراق ٢٠٢٠، رؤية مستقبلية، بحث مقدمة للحلقة السابعة عشرة، مجلس الفكر العربي، مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية، إبريل ٢٠٠٧م، ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٣) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات (في) العرب والعولمة « ندوة »، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٨ - ٣٠ ديسمبر ١٩٧٧م، ص ٢٠.

النحو نجد أن الإنسان إما هارب من العولمة إلى التراث يحتمي بدرعه في بحثه عن المعاني والقيم، وإما مندفع إلى تكنولوجيا العولمة وثقافتها يبحث بداخلها عما يستنفر غرائزه. هنا يصبح المجتمع مختزلاً وغير مكتمل، يسير ببعضه في اتجاه، تاركاً بعضه الثاني في اتجاه آخر^(١). ذلك يعني أن منظومة القيم التي توجه السلوك السياسي للإنسان في المجتمع المختزل، تكون في الغالب ذات طبيعة انسحابية ومتطرفة. فهو إما انسحاب متطرف إلى معانٍ مطلقة تُدين الواقع وتتناقض مع ما يحدث فيه، لتشكل جماعات التطرف والعنف التي تطلب من الواقع، بل وتفرض عليه التطابق مع المعاني. وإما انسحاب في الاتجاه المقابل يعبر عن كفر بالمعاني، حيث تعشق الذات المتعة الوقتية في إطاره، لدى الذات تصورات وتوجهات وسلوكيات نفعية وذرائعية، الإشباع المؤقت هو غايتها. لا تهتم بما يحدث في واقعها الاجتماعي إلا بما يتصل بإشباعاتها الغريزية أو ما يهدد هذا الإشباع.

تطوير العقل المستقبلي يشكل إحدى المنظومات القيمية التي توجه الممارسة أو السلوك السياسي للبشر في مثل هذه السياقات والأوضاع. تنشأ هذه الاستقالة بسبب التسارع الذي تنمو أو تتحول به ثقافة العولمة، في مقابل الثبات الذي يتميز به التراث. ثنائية ثانية لها علاقة ما بالثنائية السابقة على أحد مواقف هذه الثنائية توجد الهوية الثقافية على صورة موقف جامد يؤكد على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد^(٢). لا يحاول هذا الموقف تأمل التراث في محاولة للارتقاء به، أو لتطوير بعض مفاهيمه وإمكاناته بما يتلاءم مع الواقع؛ ولكنه يتجه إلى الواقع المحيط في محاولة لوقف تطوره حتى يظل متطابقاً وحدود التراث. يعبر هذا الموقف كذلك عن الإحساس بالضعف والهوان أمام قوى العولمة القهرية، دون أن يسعى عن إرادة وعزم لتطوير بعض جوانب التراث بما يساعد على استيعاب أفضل ما هو متاح في عالم تحكمه العولمة.

وفي مقابل الموقف الهارب إلى الماضي والمنكفي على التراث، هناك الموقف الهارب إلى المستقبل والذي يسعى إلى التطابق مع الآخر الغربي، باعتباره يجسد حالة المستقبل. في مثل هذا الموقف يلعب الاختراق الثقافي دوره بفاعلية كبيرة، لكونه يستهدف تكريس الاستتباع الحضاري. يرتمي هذا الموقف في نطاق الثقافة والحضارة الغربية، أملاً في أن يستوعب أو يهضم متضمناتها، فإذا به يفقد هويته ويعجز في ذات الوقت عن استيعاب ما هو

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تأمل في الأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) محمد عابد الجابري: مرجع سابق، ص ٢٢.

جوهري وملائم للتحديث في تراثه. كلا الموقفين يتبنى موقف العقل المستقل، والاستقالة سلبية وابتعاد عن الاندماج ورضاء بالعزلة. الموقف الأول سلبي «غير فاعل»؛ لأن فعله الموجه ضد الاختراق لا ينال الاختراق ولا يمسه، ولا يفعل فيه أي فعل؛ لأن فعله موجه إلى الذات بقصد تحصينها، ومن ثم فهو موقف أو سلوك هارب إلى الماضي، يتحول إلى نوع من الموت البطيء الذي قد تتخلله بطولات، غير أن أصحابه محكوم عليهم بالجمود والإخفاق^(١). وإذا كان الموقف الآخر سلبياً بالنسبة للعولمة باعتبارها صادرة عن الغرب، فإن الموقف الثاني سلبي بالنسبة للتراث، وهو اغتراب عنه. يقول أصحاب هذا الموقف الأخير: إنه لا فائدة من المقاومة ولا في الالتجاء على التراث، بل يجب الانخراط في العولمة دون تردد ومن دون حدود؛ لأنها ظاهرة حضارية عالمية لا يمكن الوقوف ضدها ولا تحقيق للتقدم خارجها، فالأمر يتعلق بقطار يجب أن نركبه وهو ماضٍ في طريقه بنا أو من دوننا^(٢). ويزداد الأمر فداحةً حينما لا يتوقف الاختراق الحضاري الذي تمارسه العولمة عند حدود تكريس الاستتباع الحضاري بوجه عام، بل يصبح فعلها أكثر خطورة حينما تعمل على تكريس الثنائية والانشطار في الهوية الوطنية والقومية. ليس الآن فقط بل وعلى مدى الأجيال الصاعدة القادمة. والنتيجة إعادة إنتاج متواصلة ومتعاضمة لثنائية التقليدي والعصري، ثنائية الأصالة والمعاصرة في الثقافة والفكر والسلوك^(٣). وإذا كانت الحالة الطبيعية لأي مجتمع أن تكون ثقافته مرتبطة ببنائه ارتباطاً عضوياً لكون هذه الثقافة نتاجاً للتفاعل الاجتماعي الحادث فيه، إضافة لما يقدمه تراثه التاريخي، فإنه نظراً لأن ثقافة العولمة واردة من الخارج، فإنها لا تكون في العادة مرتبطة عضوياً ببناء المجتمع القومي؛ وذلك لكونها ليست تعبيراً عن تمثيل الناس لمحيطهم أو تعبيراً عن نظام مجتمعهم المدني. على هذا النحو يتشكل وعي البشر بمنظومة قيم ثقافية وسياسية، لا توجد صلة بينها وبين نظامها الاجتماعي والسياسي الذي ينتمون إليه. وحين يتفاعل البشر وفق منظومات من القيم والأفكار التي لم تخرج من رحم التطور الاجتماعي الطبيعي، لا يبقى ثمة ما يدعو إلى استصغار الأمر. إذ من رحم هذا الانفكاك والتجافي بين الثقافي والاجتماعي والسياسي ستتناسل أنواع أخرى من التجافي والخلل في البنى الاجتماعية والسياسية. مما سيعرضها إلى تشويه مضاعف يضاف إلى

(١) Turner, Brain: Theories of Modernity and Post-Modernity. London, Suage, 1990, P.184.

(٢) كريم أبو حلاوة: الآثار الثقافية للعولمة، خطوط الخصوصيات الثقافية في بناء عولمة بديلة، عالم الفكر، المجلد ٢٩، العدد ٣

يناير - مارس ٢٠٠١م، ص ١٧٤، ١٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٣.

التشوه الخلقي الأصلي، الذي نشأ عن حادثة رثة شهدتها هذه البنى دون تقديم مقدمات أو تمهيد أصول^(١).

ثقافة الحركة والانتقال والتدفق أصبحت منظومات قيمية تحكم الممارسة والسلوك الاجتماعي والسياسي كذلك. وإذا كانت القيم الثابتة والمكان الثابت والزمن المحدد هي الإحداثيات الثقافية التي تميز عالم ما قبل العولمة، باعتبار أن الثبات والاستقرار هو القاعدة. فإن العالم الذي نعيشه يتميز بالحركة الصادرة عن كل المصادر والمتدفقة في أي اتجاه، هذه الحركة تتدفق عبرها التنظيمات والموضوعات المادية والمعنوية على السواء. مثال على ذلك: أن الشركات المتعددة الجنسية لم تعد في مواضع ثابتة على خريطة العالم، بل أصبحت تتدفق من خلال وحداتها ونشاطها في كل اتجاه، ومع هذا التدفق تتدفق السلع والخدمات والبشر. ويرتبط بذلك تدفق المعرفة من الإعلام وتكنولوجيا المعلومات لتساعد في تأسيس معرفة وثقافة وفهم إنساني متجانس. وذلك حتى يشارك الجميع في العصر التكنولوجي وإن لم يتمكنوا بنفس القدر من بناء المجتمع التكنولوجي. وإلى جانب حركة التكنولوجيا والأشياء المادية، توجد الحركة الناعمة للمعرفة والأفكار. فقد أسست العولمة القنوات التي تتدفق من خلالها المعرفة من مراكزها لتصبح موضع استفادة من الجميع. حقيقة إن قدرًا محدودًا ومسطحًا من المعرفة هو الذي يسمح له بالتداول عبر القنوات المتاحة على الصعيد العالمي، غير أنه حسب القول الشائع «ما لا يدرك كله لا يترك كله». عبر هذه القنوات تتدفق كذلك مفاهيم أيديولوجية وسياسية يؤمل أن تصبح شعارات ذات طبيعة عالمية، من ذلك المفاهيم الأوربية التي ترجع إلى عصر التنوير كمفاهيم الحرية والديموقراطية والرعاية وحقوق الإنسان والبيئة، وعديد من المفاهيم الثقافية والسياسية الأخرى. حيث يكون القصد من هذه المفاهيم أن تساعد على تأسيس واقع اجتماعي وسياسي جديد في مجتمعات الجنوب، يصبح بدوره آلية من آليات التجانس على الصعيد العالمي عن طريق إلغاء أية نظائر محلية له.

وإذا كان من الطبيعي أن يعمل الإعلام وتكنولوجيا المعلومات على تنشئة البشر وفق هذه المنظومات القيمية، التي تتمحور حول مفاهيم اجتماعية وسياسية جريئة، بل تدفع إلى ممارسات وسلوكيات اجتماعية وسياسية حديثة. فإن ذلك من شأنه أن يفرض صدامًا من ناحية مع الثقافة التقليدية، التي قد لا تقبل بالنظائر القيمية الحديثة. الأمر الذي يدفع إلى

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٥٣.

خلافات وصراعات كان من المفترض أن تؤدي إلى إنتاج نوع من الحيوية السياسية، غير أنها دفعت في اتجاهات تخالف ذلك. كأن تؤسس صدامًا داخل النظم السياسية التي اعتادت الثبات، وتحكم وفق التقاليد الأبوية والعائلية، والتي تنظر إلى سكان الدولة باعتبارهم رعايا الطاعة واجبة عليهم، والتي ترفض القناعة أو الانصياع لمطالب الحفاظ على حقوق الإنسان للبشر في إطار حدود دولتها باعتبارهم مواطنين لهم حقوق كما أن عليهم واجبات. ومن الطبيعي أن ترفض هذه النظم تداول السلطة، كما لا يكون لديها الاستعداد أو القابلية للمساءلة. مؤثر ذلك الصدمات التي وقعت بين الحكام والمحكومين في غالبية مجتمعات الجنوب تعبيرًا عن الصدام بين المفاهيم الحديثة التي اخترقت فضاءها أو تدفقت على ساحته، والمفاهيم المستقرة والثابتة الراضية للتغيير أو المثل أمام محكمة العقل.

تسعى ثقافة العولمة، ومنظومات القيم المتضمنة فيها إلى إضعاف الثقافة القومية التي تواجه الهزيمة في غالبية مجتمعات الجنوب لاعتبارات:

الأول: أن الثقافة القومية ارتبطت بالدولة القومية، وفي هذا الإطار فإن إضعاف الدولة القومية أو اختراقها كأحد أهداف العولمة، التي تسعى إلى فرض تراجع الدولة القومية عن أداء وظائفها الأساسية، ومن بينها قدرتها على حماية المجتمع على السواء وهو ما يعني: أنه إن اخترقت الدولة فمن الطبيعي أن تخترق ثقافتها كذلك، أو أن الاختراق الثقافي قد يكون هو المقدمة لاختراق الدولة والمجتمع على السواء.

ويتمثل الاعتبار الثاني في أنه نظرًا لأن الدولة في غالبية مجتمعات الجنوب ذات طبيعة قهرية، بحيث تضافرت مع هذه الطبيعة القهرية ثقافة تقليدية ذات طابع قهري كذلك. ومن ثم فقد تجلت هذه الطبيعة التقليدية القهرية من ناحيتين: الأولى: أنها تحدد بصورة مسبقة ودقيقة الممارسات والسلوكيات الفردية في مختلف المجالات، وبذلك فهي لا تترك إمكانية للإبداع الفردي. هذه الثقافة ذات طبيعة تراتبية كذلك، لكونها ترفض المساواة، أبوية ترفض الحرية، منغلقة ترفض الرأي الآخر كما ترفض التسامح مع الآخر. وتتجلى قهرية الثقافة القومية التقليدية من ناحية ثانية من خلال علاقتها بالثقافات المحلية أو الإثنية، فهي تسعى دائمًا إلى تبديدها وقهر إبداعها، بل وتغلق أمامها أحيانًا كل قنوات التعبير؛ لأنها ترى في نمو هذه الثقافات أو في حريتها في التعبير تهديدًا لوجودها وكيانها. ويزداد الطين بلة إذا كانت الثقافة القومية التقليدية هي ثقافة الأغلبية، في هذه الحالة فإنها تمهد لصراع اجتماعي وسياسي كامن.

ويتصل الاعتبار الثالث في النظر إلى الثقافة القومية بصفتها عقبة أمام انتشار ثقافة العولمة، وذلك باعتبار أن تنوع الثقافات القومية يؤكد التباين الذي ترفضه العولمة الساعية إلى تحقيق التجانس. هذا بالإضافة إلى أن الثقافة القومية تعبر عن الهوية، ومن ثم فهي ثقافة معادية للعولمة، باعتبار أن الأخيرة تسعى إلى طمس الهويات القومية. ولذلك تنظر إليها ثقافة العولمة باعتبارها عقبة في طريق انتشارها، ومن ثم نجدها - أي ثقافة العولمة - تصطنع الآليات لقهرها وفرض انهيارها.

على هذا النحو تنجز العولمة مهمتها من خلال ثلاث آليات أساسية:

من خلال استخدام الآلية الأولى تعمل العولمة على الضغط على الثقافة القومية من أعلى لفرض انهيارها، حيث تعمل ثقافة العولمة ومنظوماتها القيمية، مسلحة بتكنولوجيا الإعلام والمعلومات على اختراق الثقافة القومية واستبدال عناصرها ومنظوماتها القيمية، بحيث تؤدي هذه العملية على المدى الطويل إلى أن تحل ثقافة العولمة محل الثقافة القومية.

وإذا كانت العولمة تضغط من أعلى على الثقافة القومية، فإنها من خلال الآلية الثانية تضغط عليها من أسفل. حيث تدفع العولمة سكان السياقات المحلية أو أعضاء الجماعات الإثنية إلى إحياء ثقافتهم ولغاتهم الإثنية، والتراجع عن الارتباط بالثقافة القومية، والارتباط بديلاً لذلك بقيم ومعايير الثقافات المحلية والإثنية. وفي هذا الإطار تقدم ثقافة العولمة كل الإمكانيات التي تساعد الثقافات المحلية على الانبعث من جديد. ذلك يعني: أن ثقافة العولمة تضغط على الثقافة القومية من اتجاهين من أعلى بواسطة الاختراق الثقافي، ومن أسفل من خلال بعث الحيوية في الثقافات المحلية والإثنية.

وتتكامل الآلية الثالثة مع الآلية الثانية حينما تعمل قوى العولمة على إعادة إنتاج الثقافات المحلية والإثنية، وإعادة إخراجها وتسويقها في أنساق وتوليفات أو بضاعة جديدة جذابة، كما يحدث الآن مرتبطاً بالسياحة العالمية. وفي هذه الحالة فإن قوى العولمة وأدواتها تحول ما هو محلي خاص ببيئة اجتماعية وثقافية معينة إلى شيء مختلف عن تلك المحلية أو الخصوصية الأصلية القديمة، ومن ثم فهي تصبح - على ما يذهب روبرتسون - محلية معولمة.

في هذا الإطار يصبح إعادة إنتاج عمليات التنوع الثقافي محلياً ليس نفيًا للعالمية بل هو في الواقع تأكيد لها^(١)، وإن كان يتضمن فرضاً لتآكل أو تراجع الثقافة القومية. ومن الطبيعي

(١) وحيد بن حمزة هاشم: العلاقة بين التنشئة الوطنية والاستقرار، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن، كلية الملك فهد

الأمنية، الرياض، ٢١ - ٢٤ / ٢ / ١٤٢٤ هـ، ص ٩.

أن تؤدي التنشئة وفق منظومة القيم هذه إلى تدريب أجيال تكون أكثر انتماءً لمرجعيتهم الإثنية أو لمحليتهم، التي أصبحت أحد جزر أو معالم ثقافة عالمية تولّت تأسيسها العولمة. وفي الفجوة بين المحلي والعالمي تسقط الهويات الحضارية والقومية، ويتآكل الانتماء لها، بل ويتحرر المواطن منها، ليصبح مواطنًا عالميًا له جذوره المحلية، فالمحلية ساحة محدودة وصغيرة تم استيعابها في عالم شامل أسسته العولمة. وفي إطار ذلك تسقط مفاهيم ومعانٍ عديدة ذات طابع ثقافي وسياسي كالوطن والمواطنة، والانتماء، والهوية والمرجعية الحضارية، حيث تصبح جميعها بقايا عالم اجتماعي وسياسي ليس له وجود.

بالإضافة إلى ذلك تروج العولمة لمنظومات قيمية وثقافية سلبية ومنحرفة، تشكل مرجعية للتنشئة السياسية التي تنتج في النهاية بشرًا أو مواطنين لا تنسق ممارساتهم وسلوكياتهم مع احتياجات مجتمعاتهم.

وتعد منظومة قيم أو ثقافة الاستهلاك أبرز هذه المنظومات، حيث تسعى العولمة إلى نشرها، في مجتمعات بلغت نسبة السكان تحت خط الفقر فيها ما يتجاوز (٥٠٪) يعيش منهم (٢٥٪) تحت خط الفقر المدقع. يشارك في هذا الاستهلاك بعض الشرائح الاجتماعية التي تشكل قطاعًا سكانيًا محدودًا في العالم العربي، ليصبحوا هم المفردة المتقدمة أو المباشرة بثقافة الاستهلاك. وبسبب انفتاح الأسواق في عالم العولمة، فإن الشره الغريزي والميل إلى الاستهلاك يرتبط بتمجيد كل ما هو أجنبي الذي يعد استهلاكه أحد رموز المكانة الاجتماعية^(١). في مقابل ذلك تتآكل أو تتلاشى المشاعر المرتبطة بالهوية الوطنية أو القومية، وهي الحالة التي يندفع في إطارها البشر - رغماً عنهم - نحو الارتباط بما هو أجنبي وخارجي على حساب ما هو قومي ومحلي.

ثقافة الاستهلاك والشوق إلى الجديد أصبحت من العناصر الثقافية المحورية التي تفرضها ثقافة العولمة. التجوال والامتزاج بالأسواق والارتباط بالسلع أصبح مركبًا عضويًا له قيمته وثقافته، شراء السلع في إطاره لم يعد لتحقيق الإشباع، الشراء في حد ذاته أصبح إشباعًا لحاجة المتابعة والارتباط بالأسواق. الشراء أصبح سلوكًا اجتماعيًا، يستهلك الوقت والمال والطاقة لتحقيق الإحساس بمتعة الامتلاك، حتى لو كانت المتعة للحظات. فإذا تحققت متعة امتلاك سلعة فلنبحث عن متعة شراء جديد، وفي إطار ذلك يلاحق الإنسان

(١) عماد علو: دور منظمات المجتمع المدني في العملية السياسية، جريدة المدى، آراء وأفكار، الأحد ١٥ يوليو ٢٠٠٧م.

السلع المنتجة كما يلاحق الزمن، يهرب دائماً من سلع الحاضر إلى سلع المستقبل استبعاداً للسام والملل. وإذا كان المؤمن الشيوعي يتحرق شوقاً إلى ظهور الإمام الغائب الذي سوف يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وإذا كان إنسان «بيكيت» يعاني من حاضره ويتحرق شوقاً إلى «الجودو» الذي يأتي معه بالأمل والتفاؤل، فإن إنسان العولمة يتجول طيلة يومه في الأسواق باحثاً عن سلع تحقق متعة الامتلاك أكثر من رضا الإشباع.

وتعد ثقافة الجنس والمخدرات عنصراً بارزاً في ثقافة الاستهلاك، فمنظومات قيم هذه الثقافة موجهة لإشباع الغرائز. وهي في الغالب ثقافة مادية بلا مثيل، تتسلل إلى داخل البشر إما من خلال الجنس الذي أبدعت التكنولوجيا في إخراجه وتحريره من قيود الأخلاق والقيم. الجنس الذي يجده الإنسان في كل مكان ويصدر عن كل اتجاه. اللذة السريعة المسطحة التي لا تمتلك أي عمق أو اتساع أو دوام، جنس التسارع واللحظة الخاطفة. جنس يفقد الخبرة أو التجربة التي تطلب تفاعل المشارك فيه. جنس العولمة هو جنس الإعلام أو جنس الشرائط الممغنطة، جنس يمارسه أو يراه الإنسان من حوله، قد يسعد به غير أنه يحتاج إلى الجديد بمجرد الفراغ منه، جنس يترك الغرائز غير مشبعة، وفي حالة من الجوع الدائم. وتتسلل ثقافة الاستهلاك والعولمة كذلك من خلال المخدرات، التي تخلق فضاءً يسبح فيه الإنسان بلا قيود وفي أي اتجاه، حيث عالم مخدر وبلا مشكلات، كل شيء فيه متوفر ومباح. وإذا كان الجنس يقهر الإنسان من خلال إطلاق غرائزه، فإن المخدرات تسيطر عليه من خلال تبديد عقله. ومن الطبيعي أن تسلم عناصر هذه الثقافة - الاستهلاك والجنس والمخدرات - إلى تشكيل مركب ثقافي هجين له طغيانه وسطوته. مركب ثقافي يمتلك الإنسان من كل جانب ويدفعه في الاتجاه الذي يريد.

وإذا كانت منظومات قيم الثقافة المحلية والقومية تتغلغل بداخل الإنسان من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية التي تقوم بها مؤسسات المجتمع المختلفة، لتشكيل ضميره وتضبطه من داخله، فإن ثقافة العولمة تسيطر عليه من الخارج بواسطة التكنولوجيا المتدفقة تارة، وتارة أخرى بمنظومات قيم السوق وثقافته، وتارة ثالثة بإشعال جذوة الجنس في فضاء يبدعه تعاطي المخدرات^(١).

وتعد ثقافة الفساد من الظواهر التي اخترقت بها العولمة الثقافات القومية. فقد أشاعت العولمة قناعة أن الليبرالية والخصخصة والتحرير الاقتصادي والمالي هي الصيغة المواتية للنجاح

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٦٥، ٦٦.

الاقتصادي^(١). صيغة سحرية تصلح لكل مجتمع غنياً كان أم فقيراً، ولكل شخص قوياً كان أم ضعيفاً. ولثقة هذه الثقافة بذاتها فقد خلعت النسبي واكتست بالمطلق، فقد جاءت العولمة مسلحة بقيمها لإقصاء الثقافة والقيم القومية وفرض الاستقالة عنها. ولأن الثقافة القومية أصبحت ضوابطها ضعيفة، ولم يستوعب البشر بعد أفضل ما في منظومة العولمة من قيم. فقد تخلقت حالة الأنومي التي تتجلى في بعض جوانبها من خلال ضعف استناد السلوك إلى القواعد والقوانين. مثال على ذلك: سعي بعض رجال الأعمال في القطاع الخاص إلى الاقتراض من المؤسسات المالية للدولة، وأحياناً من المؤسسات الدولية والإقليمية، بعلم الدولة أو بغير علمها، أو حتى بمشاركة من بعض رموزها، دون التزام بالسداد. ويصبح على الدولة أن تسد هذا العجز سواء لمؤسساتها أو للمؤسسات الدولية، على حساب دافعي الضرائب من المواطنين العاديين. وأكثر من ذلك فقد أصبح لزاماً على الدولة بيع مؤسساتها العامة للقطاع الخاص، الوطني أو الأجنبي، بأسعار زهيدة وفاء بهذه القروض أو سداداً لها وتجنباً لإعلان الانهيار الكامل^(٢).

ومن الطبيعي أن يؤدي فساد بعض رجال الأعمال إلى نشر موجات الفساد في المجتمع، تارة في اتجاه الطبقات الأخرى، حيث يصبح الفساد سلوكاً يقلده الآخرون، خاصة إذا ضعفت القيم وتآكل الضمير وتحققت المنفعة، وتارة في اتجاه أفقي «حيث يتصافر الفساد الاقتصادي مع الفساد السياسي. يحدث ذلك حينما تتخلق مصالح مشتركة بين السياسة والاقتصاد، الأمر الذي يؤدي إلى فساد ثقافي واجتماعي، كذلك حينما تشغل الأمة بقضايا هامشية، هل ختان المرأة شرعي أم لا؟ وما هي دلالة مفهوم النوع Gender الاجتماعي بالنسبة لعلاقات البشر في المجتمع؟ وهل من حق المرأة أن تتصرف بجسدها عملاً بمقررات «بيكين» أم أن الشريعة تظل هي المرجع بالأساس؟. أسئلة تشير جميعها إلى هوية آيلة للسقوط أو هي قد سقطت بالفعل. وفي قلب حالة الأنومي تضيق البوصلة الحضارية، ويصعب على الإنسان تحديد صحيح الاتجاه^(٣).

بالإضافة إلى ذلك فقد اخترقت ثقافة العولمة الهوية وأضعفت الانتماء، ولتحقيق ذلك لجأت العولمة إلى أعمال آليات عديدة أضعفت بها مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية. وتتمثل

(١) علي ليلة: ثقافة المخدرات، البحث عن نموذج نظري، دراسة غير منشورة « ندوة » المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ٢٠٠٣م، ص ١٢.

(٢) محمد عابد الجابري: مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٦٧، ٦٨.

الآلية الأولى في إعلام العولمة وتكنولوجيا المعلومات المتقدمة والمتنوعة، تلك التي يتراجع أمامها الإعلام الوطني والقومي. وإذا كان موضع اتفاق الآن، أن الإعلام والإعلان أصبح من أكثر أدوات التنشئة الاجتماعية والسياسية فعالية، فإن الإعلام الأجنبي في هذا الإطار يمتلك فاعلية أقوى، أو نصيب الأسد في هذا الصدد، بينما لا يبقى للإعلام الوطني من الفاعلية سوى النذر اليسير. وإذا كانت الأسرة تعد من أبرز وسائل التنشئة الاجتماعية والسياسية في الماضي، فإن الأسرة العربية الآن تعيش حالة انهيار فيها منظوماتها القيمية، وتمزق نسيج علاقاتها الاجتماعية، بفاعلية متغيرات عديدة صدرت عن التحولات العالمية والقومية على السواء، لعبت دورها فمزقت نسيجها إربًا. إضافة إلى أن بناءها يخضع الآن لحالة من الفوضى بسبب الاختراق الثقافي الذي فرض إعادة تعديل المكانات والأدوار، وأيضًا بسبب فاعلية الإعلام الطاغية. ونتيجة لهذه التغيرات أو التحولات التي طرأت على الأسرة، فإننا نجدها قد سقطت باعتبارها مرجعية قيمية وأخلاقية للأبناء، كما أضعفت هذه التغيرات فاعلية السلطة الأبوية. إضافة إلى تآكل المنظومة القيمية التي تنظم التفاعل بين عناصرها، الأمر الذي أدى إلى انتشار حالة من الاستباحة والتسيب القيمي والسلوكي، ساعد بدوره على مزيد من تفكيك الأسرة، وأيضًا على عزل الفرد وحرمانه من أية دفاعات عائلية تحميه، الأمر الذي أصابه بمرض ضعف المناعة القيمية المكتسبة^(١).

ويعد التعليم الآلية الثالثة في باب إضعاف أو إسقاط الانتماء ولكي تحقق هذه الآلية فاعليتها في هذا الاتجاه، فقد كان من الطبيعي أن يستجيب التعليم لاحتياجات العولمة قبل الاستجابة لاحتياجات الوطن. في هذا الإطار اتجه التأهيل والتعليم لكي يصبح أجنبيًا، ومن ثم فقد اتسعت مساحته، ولم يعد يقتصر على المراحل التعليمية دون الجامعة، بل تجاوزها إلى المرحلة الجامعية ذاتها، حتى يستطيع أن يستجيب لاحتياجات الشركات الأجنبية واحتياجات سوق العمل. في هذا الإطار تولدت قناعة أنه لكي يصبح الأداء التعليمي كافيًا ومتميزًا فإنه ينبغي أن يكون أجنبيًا من حيث اللغة، وأجنبيًا من حيث التأهيل وفق المهارات التي تحتاجها الشركات الأجنبية، بغض النظر عن احتياجات الوطن والشركات الوطنية. وأيضًا بغض النظر عن أن هذا النمط من التعليم يجعل الفئة التي حصلت على هذا الامتياز التأهيلي والتوظيفي مرحة بكل ما هو أجنبي ورافضة لكل ما هو وطني. مثل هذا الوضع يفرض على الفئة المحرومة من هذا الامتياز أن تكون الفئة الحاسدة، أو بالأصح الفئة

(١) علي ليلة: قضايا ومشكلات التخلف في العالم العربي، جامعة عين شمس، ٢٠٠٠م، ص ٣٠٧.

الحاقدة. وقد تتعمق مشاعر الحقد وتتسع لتتحول إلى حنق على الوطن، وهي الحالة التي تؤدي إلى تراخي الارتباط وتسطيح الانتماء له، وتكون النتيجة دائماً واحدة وإن تعددت الأسباب.

ذلك يدفعنا إلى تأمل طبيعة التنشئة السياسية التي تسلم إليها هذه الأوضاع: بداية نستطيع القول بأن العولمة لعبت دورها - حينما عملت على تفكيك الثقافة القومية وفرض تأكلها - في تأسيس فراغ ثقافي وقيمي امتلأ بمنظومات ثقافية غير متجانسة، غير أنها تشترك جميعها في كونها ذات طبيعة سلبية بالأساس؛ حيث انتشرت الثقافة الاستهلاكية في مجتمع يتسول الاستثمارات والمساعدات الأجنبية، بالإضافة إلى أن نحو (٥٠ ٪) من سكانه تحت خط الفقر، انتشرت كذلك ثقافة الفساد، التي أباحت ما هو عام ليدخل في منطقة الخاص عند البعض. ولأن الفساد أصبح مسكوتاً عنه فقد استنفر حقد أو حنق البعض الآخر، ومن ثمّ اهتزت روابط الجميع بالوطن وانتمائهم له؛ اللص والسوي على السواء. واستكملت مساحة الأنومي أبعادها المختلفة بانتشار ثقافة الجنس والمخدرات، بحيث نستطيع القول بأن هذه المنظومات الثقافية والمنحرفة لعبت دورها كمتغير وسيط في تفكيك الثقافة القومية، وهو التفكيك الذي أثر عليها من ثلاثة جوانب؛ الجانب الأول أنها لم تجعل قيم هذه الثقافة هي المعايير الضابطة للسلوك السياسي للبشر، الأمر الذي أطلق العنان للقيم الفردية ذات الطبيعة النفعية والانتهازية كقيم موجهة للسلوك. والجانب الثاني أن قيم الثقافة القومية لم تعد تشكل المضامين التي ينشأ عليها الصغار، ونتيجة لهذا الفراغ القيمي أو لحالة الأنومي انتشرت بعض الظواهر القيمية والسلوكية ذات الطبيعة السلبية:

من هذه الظواهر أن الإعلام انتزع مساحات كبيرة من عملية التنشئة السياسية، من الأسرة ومن المدرسة على السواء، ومن ثمّ فلم تعد القدوة أو التفاعلات اليومية - داخل الأسرة أو المدرسة - هي التي تشكل منظومة القيم السياسية والسلوك السياسي للطفل بشكل كامل. بل أصبح الإعلام هو الذي يقوم بالدور الرئيسي في هذا الصدد، من خلال القيم والسلوكيات السياسية التي تعرضها البرامج والمواد الإعلامية المختلفة. وإذا كان الإعلام الوطني قد انتزع هذه المساحة من الأسرة والمدرسة، فإن الإعلام الأجنبي انتزع المساحة الأكبر من الإعلام الوطني، ليبت القيم والسلوكيات السياسية التي يريدها، تساعد في ذلك الفضائيات وتكنولوجيا المعلومات الحديثة. التي تنقل إلى مجتمعاتنا كل ما يحدث بالخارج، فيكسر التبعية والإعجاب بكل ما هو أجنبي إضافة أنه يعمل على إنتاج وتخزين التوتر الذي يكمن وراء المطالبة بالتغيير، وهو ما يعني أنه يساعد على تعميق حالة الاحتقان السياسي، واحتماليات الصدام والعنف.

وتشير الظاهرة الثانية إلى سعي العولمة لتطوير ثقافة الانفصال والشقاق في المجتمع؛ ذلك لأنه إذا كانت قوى وثقافة العولمة تعمل على إحياء وبعث الثقافة الإثنية، إلى جوار الثقافة القومية أو على حسابها. حيث تعمل على بعث هذه الثقافة من خلال السعي إلى استكمال أبعادها المختلفة، سواء فيما يتعلق بالبعد التراثي أو باللغة أو بالدين، وهو ما يساعد على خلق فجوة بين جماعة الأغلبية والجماعات الأخرى. أو أن تعمل العولمة على تجديد هذه الثقافة، وإظهارها بمظهر عصري وحديث، حتى تصبح مناظرة للثقافة القومية وقادرة على منافستها. وفي هذا السياق فهي تؤكد على قيم التميز عن الآخر، وقيم عدم التسامح مع الآخر، بحيث يصبح السلوك السياسي للشخص إما أنه يتحقق، أو يتم وفق منظومات قيم إثنية، أو منظومة قيم خارجية هطلت على المجتمع من خلال العولمة، وفي هذا السياق تغيب أية قيم مشتركة على المستوى القومي يمكن أن توجه الممارسة أو السلوك السياسي. إننا إذا تأملنا منظومات قيم التنشئة السياسية التي تدفقت من خلال العولمة، وكذلك السلوكيات أو الممارسات التي نتجت عنها، فسوف نجد أنها قسمت الوطن إلى مجموعات من البشر الذين ضعفت لديهم المواطنة، فتفرقوا شيعاً في كل اتجاه. مثال على ذلك أنه كَرَدُ فعلٍ للعولمة برزت سلوكيات انسحابية أخذت صوراً متعددة، أول أشكالها نمواً أو ازدهاراً جماعات العنف المتطرفة، التي خاصمت الحاضر وذهبت للاحتماء بالتراث إلى حد التطرف به واختارت طريق العنف والمقاومة، وهو ما يعني انسحابها من العملية السياسية كما تقع على أرض الوطن. وذلك في مقابل جماعة أخرى تطرفت باتجاه العلمانية حيث تولدت لدى هذه الجماعة مشاعر وعواطف تؤكد أن لا فائدة؛ فليس أمامنا سوى تطوير القدرة على التكيف وكذلك القدرة على الخضوع لكل ما هو غربي، وحتى تؤسس شرعية لموقفها الانسحابي الضعيف هاجمت التراث بكل حلوه ومره، خيره وشره، ورأت التسليم بكل ما هو غربي ابتداءً ورفض المقاومة انتهاءً، حيث لا فائدة. ويتمثل الشكل الثاني للتنشئة في ظهور الجماعات الانتهازية والفاصلة وحتى الجماعات التي ضعفت روابطها مع الوطن. أول هذه الجماعات الجماعة الانتهازية التي رأت أنه من الأفضل تبني القيم الانتهازية، بأن توسع مساحة ما هو خاص على حساب ما هو عام، وأن يكون الهدف من ممارستها وسلوكها السياسي تطوير أوضاعها ولو على حساب الوطن. ذلك بالإضافة إلى فئة أو جماعة ثانية كانت أكثر تطرفاً من الفئة السابقة، بحيث دخلت بسلوكياتها الانتهازية إلى منطقة الفساد بغض النظر عن المجال الذي تعمل فيه طاقة الفساد. ويتسع تطرف جماعات أخرى حتى التحلل من العلاقات بالوطن وحتى سقوط الانتماء كلفة، مؤشراً ذلك الهجرة غير المشروعة،

حيث مخاطرة الغرق احتمالاً بدلاً من البقاء في الوطن والمشاركة في صناعة الحياة فيه. أو حينما يهاجر البعض إلى دولة إسرائيل والحياة فيها أفضل من الحياة في الوطن، أو حتى الإجرام في حق الأخير، حينما يرتكب البعض سلوك الخيانة والتخاير. في مقابل ذلك توجد الجماعات المتمردة التي قررت البقاء والمقاومة من الداخل ومن الحاضر، دون الهروب في أي اتجاه. وهي الجماعة التي تناضل في الشارع العربي توجه احتجاجها للنظام السياسي وتلقى ضرباته وعنفه، ومع ذلك فهي تصر وتسعى لاستعادة الوطن من يد الزعامات الأبوية المستبدة، من خلال إعلان العداء الصريح لها، وحتى النضال من خلال المواقع الإلكترونية والمدونات.

بالإضافة إلى ذلك فقد يأخذ الانسحاب من الوطن شكل التراجع عن المواطنة وإحياء الانتماء الإثني وتضخيمه حتى تصبح الجماعة الإثنية هي مرجعية المواطنة، وفي هذه الحالة يدفع الوطن والمواطنة القومية إلى الوعي الثانوي أو الهامشي. تأكيداً لذلك أن استنفار الجماعات الإثنية في العالم العربي تحقق نتيجة لعملية تنشئة سياسية تأسست قبل ذلك بعيد، وبدأت تؤتي ثمارها أو أكلها. ذلك بالإضافة إلى نشر معانٍ وقيم غير أخلاقية وسلبية في الفضاء الأخلاقي للمجتمع، تهبط بتأثيرها لتنتشر الفوضى في الحياة الأسرية فيأتي على القدوة، وينتقل إلى المجتمع فيمزق نسيجه الاجتماعي وينشر الصراع بين الجماعات الإثنية المشكّلة له، ويهدد بتراجع المجتمع إلى مرحلة ما قبل العقد الاجتماعي، حيث لا دولة، بل جماعات متعادية وغير منسجمة تتشكل منها حالة الاجتماع.



الفصل الثالث

تأثير التحولات الحضارية على التنشئة السياسية

مثلما تأثرت التنشئة الاجتماعية بالاختراق الثقافي الناتج عن العولمة، وهي عملية عالمية تستهدف إعادة صياغة نظامنا العالمي، فإنه من الطبيعي أن يكون لها تأثيرها على كل شيء. فقد تأثرت التنشئة الاجتماعية بالصراعات الحضارية التي ظهرت في هذه المرحلة. ذلك أنه إذا كان عالمنا المعاصر يتشكل من حضارات متباينة، حيث يعد ذلك أحد المسلّمات الأساسية، فإن احتمالات الصدام الحضاري أصبحت واردة بسبب حالة توازن القوى بين الحضارات، إذا أخذنا كل العناصر الحضارية في الاعتبار. ومن الطبيعي أن تسعى الحضارة الغربية التي وجدت نفسها مترتبة على عرش العالم أن تسعى لإخضاع الحضارات الأخرى حيث تعمل لتحقيق ذلك إما مباشرة وحاضرًا، باستخدام كل آليات الصراع الحالية والمتوفرة أو بصورة غير مباشرة، ومن منطق إستراتيجي بأن تعيد تنشئة مواطن الحضارات الأخرى وفق معاني دينية وثقافية جديدة؛ أي وفق أخلاق جديدة، وحسب تشكيل وجهة نظر جديدة لهم إلى العالم من حولهم، وإلى الحضارات الأخرى، وهو ما فعلته مع مجتمعات الحضارة الإسلامية.

وقد ساعد على ذلك أن التطورات العالمية الاقتصادية والسياسية والثقافية والتكنولوجية، التي وقعت في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن أدت إلى إعادة تشكيل عالمنا المتسع الأطراف؛ ليتحول إلى قرية صغيرة بفاعلية الشركات المتعددة الجنسية وشبكة الاتصالات والمواصلات، وأبرزها تكنولوجيا المعلومات الحديثة، حيث أدت هذه التطورات جميعًا إلى إعادة تشكيل المكان والزمان العالمي عن ذي قبل. ومن ثمّ استحضرت الحضارات والمجتمعات التي كانت تقع على مسافات بعيدة عن بعضها البعض إلى موقف أصبحت تواجه بعضها البعض في إطاره. ومن ثمّ بدأ التفاعل بين الحضارات عن قرب مع كل ما يتضمنه هذا التفاعل من احتمالات الالتقاء والتعاون أو إمكانيات الصراع. ويشير التأمل والتفكير فيما يتعلق بالعلاقة بين الحضارات اختلافها في بداية القرن العشرين عنها عند نهايته. وذلك يرجع إلى عاملين، العامل الأول: الانتصار الواضح للحضارة الغربية التي امتلكت القوة المادية والاقتصادية والعسكرية، ثم امتلكت القيادة المتفردة للعالم - الولايات المتحدة الأمريكية - خاصة بعد الانهيار الأخير للاتحاد السوفيتي سابقًا. وبقاء الولايات

المتحدة وحدها مهيمنة على عرش العالم، الأمر الذي دفع إلى نشأة تفكير حضاري جديد. منطقتي ضرورة سيطرة الحضارة الغربية على بقية حضارات العالم، وذلك من خلال تطوير الآليات التي تساعد على إخضاعها، وأولها الحضارة الإسلامية وفرض استتباع المجتمعات أو الثقافات التي تستغل بمظلة هذه الحضارة للعالم الغربي.

تأكيداً لذلك أننا إذا تأملنا التنظير الحضاري في النصف الأول من القرن العشرين فسوف نجد أن تصوره للحضارات وتفاعلها كان تصويراً سلامياً، وذلك نظراً لاستناده إلى مجموعة من القضايا الأساسية التي لا تزكي مشاعر أو عواطف الصراع بين الحضارات:

حيث تشير القضية الأولى إلى: تأثير التنظير الحضاري بالتصور العضوي للحضارة. تأكيداً لذلك أننا نجد أن غالبية النظريات التي قدمت خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين قد عقدت مماثلة بين بناء الكائن العضوي من ناحية وبناء الحضارة من ناحية أخرى. فقد رأى هذا التنظير أن الحضارة تنشأ أو تولد ثم تزدهر ثم تواجه الانهيار والفناء كما عند شبنجلر. أو أن الحضارة قد يتوقف نموها كما عند الشعوب البدائية، وقد يطرّد نموها لتصبح حضارات إنسانية عظيمة كما ذهب توينبي. كما أن لكل حضارة طبيعة محددة كما هي الحال بالنسبة للكائن العضوي كما أكد بيترم سرويكن. يضاف إلى ذلك تردد مصطلحات مثل النمو والنشأة، التهجين، الحس، العقل، بحيث يمكن اعتبارها جميعاً مصطلحات أو مؤشرات تؤكد النظرة العضوية للحضارة. وذلك يرجع إلى أن القرن التاسع عشر، هو القرن الذي شهد ازدهاراً للفكر العضوي والتطوري الكلي، الذي نظر إلى المجتمعات الإنسانية والكيانات الاجتماعية والثقافية المختلفة باعتبارها تتطور في بنيتها من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وأن هذه المراحل لها بداية ونهاية، وإن اختلفت دائرة النمو بين الكائن العضوي من ناحية والمجتمع أو الحضارة من ناحية أخرى.

وتؤكد القضية الثانية على: أن ثمة حضارات عديدة على الساحة العالمية. غير أن إدراكهم لهذه الحضارات كان في الغالب إدراكاً حضارياً وسلامياً في نفس الوقت. ونقصاً بأنه كان إدراكاً موضوعياً حيث لم يكن المفكر ينظر إلى الحضارات الأخرى مستنداً إلى مرجعية الحضارة الأوروبية. وهو السلوك الذي جسده نزعة التمركز حول الذات التي برزت في أوروبا أثناء عصور التحديث. بل نظر المنظرون إلى كل حضارة باعتبار أنها تمتلك منطقها وعقلانياتها الخاصة وأساليبها في التكيف والاستمرار. وهو الأمر الذي شكّل أساساً للدعوة التي تؤكد على أن تباين الحضارات لا يعني صراعها بل قد يعني تكاملها، طالما أن هناك اعترافاً متبادلاً بين أعضاء كل حضارة بالحضارات الأخرى، حيث نظر إلى كل حضارة

باعتبارها مرجعية في ذاتها ولذاتها. وأن الحضارات جميعها تقف على قدم المساواة، طالما أن كل حضارة قد قدمت إسهامًا محددًا ساعد على تطور الحياة الإنسانية. حتى الحضارات التي اندثرت وتركت بعض بقاياها المادية كانت دائمًا موضع اعتبار وتبجيل.

وتتسق القضية الثالثة مع القضية الثانية، حيث ذهب التنظير الحضاري لهذه الفترة إلى التعامل مع مسألة الحضارات من خلال تطوير نماذج نظرية تطبق على الحضارات جميعها دون استثناء. فالحضارات جميعها تنشأ وتزدهر وتأفل عند شبنجلر، أو أن أي حضارة تتطور استجابةً للتحديات التي تواجه الحضارة كما ذهب أرنولد توينبي. وأن الحضارات جميعها بها جوانب روحية وحسية ومثالية كما ذهب عالم الاجتماع بيترم سرويكن. حيث أدرك مفكرو هذه المرحلة أن تحليل الحضارات المختلفة ينبغي أن يتم استنادًا إلى النظرية التي طورها المفكر، حتى يمكن تقديم تقييم موضوعي للحضارة. في هذا الإطار تركز اهتمام المفكر على نشأة الحضارات وتطورها وانهيارها، كما كان لديهم اتفاق على أن كل حضارة من الحضارات، بخاصة الحضارات الإنسانية العظيمة قد قدمت إسهامات واضحة على صعيد التقدم الإنساني.

وفي إطار القضية الرابعة، نظر المفكرون خلال هذه الفترة إلى الحضارات اتساقًا مع التصور الكلي العضوي باعتبار أن كل حضارة تشكل كلاً متكاملًا، يتشكل من مجموعة من المتغيرات التي يؤدي تفاعلها إلى قيام الحضارة واستمرار دوامها. وعلى هذا النحو، فإننا نجد أن كل حضارة من الحضارات فيها جوانبها الروحية، التي تتضمن المثل والمعاني التي تشكل الطاقة الدافعة لسلوكيات البشر. التي تلعب دورها في بناء الجوانب المادية، التي تعني: الفنون والتجهيزات المادية التي طورتها الحضارة حتى تستطيع التكيف بواسطتها مع السياق المحيط. غير أن الوزن النسبي لكل من هذه المتغيرات « المادية والروحية » يختلف من حضارة إلى أخرى، وفي بناء الحضارة الواحدة من مرحلة إلى أخرى. وقد استمر هذا النمط من التنظير الحضاري حتى قيام حركة الاستعمار التي استمرت حتى الحرب العالمية الأولى، حيث برز وعي من قبل الحضارة الغربية بإمكانيات القوة في الحضارات الأخرى، بخاصة الحضارة الإسلامية ورأت أن في ذلك تهديدًا لها.

ارتباطًا بذلك فإننا إذا تأملنا التنظير الحضاري الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين فسوف نجده بسبب انتصار الحضارة الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، تنطلق من نزعة التمرکز حول الذات التي تنظر إلى الحضارة الغربية، باعتبارها أكثر الحضارات سموًا. فهي الحضارة التي شكلت نهاية التاريخ. وفي الحقيقة أننا إذا تأملنا التنظير الاجتماعي، وليس

الحضاري في النصف الأول من القرن العشرين لوجدنا أن كتابات كارل ماركس وماكس فيبر، وإميل دوركايم وفرديناند تونيس ووارنر سومارت، بغض النظر عن اختلافاتهم الداخلية، تعد جميعها نظيراً لتمجيد الحضارة الغربية، حيث التأكيد الدائم على أن عناصر بنيتها لم تتوفر للحضارات الأخرى. وإذا كان ذلك قد ظل كامناً أو متوارياً في زمن الحرب الباردة، فإنه مع انتصار الحضارة الغربية الرأسمالية في نهاية النصف الثاني من القرن العشرين في صراع هذه الحرب، فإننا نجد أنها قد أصيبت بزهو القوة، ومن ثمّ فقد أظهرت ما كان كامناً أو متوارياً. ولأن صراع الحرب الباردة كان قاسياً في بعض فتراته، فقد رأت ضرورة إلغاء احتماليات الصراع الحضاري. ليس عن طريق التصالح أو التفاعل الحضاري السلمي، ولكن عن طريق إلغاء الآخر الحضاري، أو على الأقل تقليص أظافره. انطلاقاً من ذلك نظرت الحضارة الغربية إلى الآخر الحضاري فوجدت سلوكيات متنوعة. فمجتمعات هذا الآخر الحضاري إما أنها منشغلة في تطوير أوضاعها لامتلاك أسباب القوة كما هي الحالة بالنسبة للحضارة الصينية والحضارات الآسيوية الأخرى، وإما أنها مجتمعات حضارة أخرى ضعيفة واهنة لا تقوى على المواجهة الحضارية، وإن امتلكت احتمالات القوة وإمكانياتها. ومن ثمّ فليس أمامها سوى الخضوع لقوى الحضارة الغربية، خاصة أن هذه المجتمعات تمتلك ثروة الطاقة؛ العنصر المروري في التقدم التكنولوجي للحضارة الغربية، كما تمتلك الأسواق الملائمة لتصريف السلع. وأن الخطر يكمن في طاقتها المعنوية ومنظوماتها القيمية التي أصبحت مبهرة بالنسبة لأبناء الحضارة الغربية أنفسهم، إضافة إلى الخوف من إحياء هذه الحضارة وامتلاكها إرادة القوة والتحدي، خاصة أنها تمتلك ثروات إمكانيات ذات أهمية محورية بالنسبة للعالم. لكل ذلك أصبح التنظير الحضاري الغربي أكثر عدوانية بالنسبة للحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الإسلامية.

ذلك يدفعنا إلى استكشاف طبيعة القضايا التي تشكل موقف الحضارة الغربية فيما يتعلق بالتفاعل الحضاري في النصف الثاني من القرن العشرين والعقد الأول من الألفية الثالثة.

حيث تتمثل القضية الأولى في تمحور التنظير الحضاري خلال هذه الفترة حول فكرة الصراع، فهو تنظير ألهم بتنظير الصراع الطبقي الذي شغل مساحة واسعة في العقل الغربي، وأيضاً بالصراع الذي حدث في فترة الحرب الباردة. أحياناً اعتقدت بعض نماذج هذا التنظير كما في حالة « فوكوياما » أن الصراع قد حسم لصالح الحضارة الغربية الرأسمالية. على خلاف ذلك نجد نماذج نظرية أخرى كما في حالة هنتنجتون الذي رأى أن احتمالات الصراع ما زالت قائمة ومستمرة. وقد ساعد على تبني منطق الصراع تعادل القوى بين الحضارة الغربية والحضارة

الإسلامية. فالحضارة الغربية لديها التقدم المادي، غير أنها تعاني من انهيار روحي وأخلاقي بل وتمزق في النسيج الاجتماعي، حتى أصبحت غالبية تكويناتها عاجزة عن تطوير رأس المال الاجتماعي. في مقابل الحضارة الإسلامية التي تعيش حالة من التخلف التكنولوجي والفقر المادي، غير أنها تمتلك رأس المال الأخلاقي، والقيمي والديني والإمكانات التي قد تتحول إلى قوة في المستقبل. كل حضارة تفتقد ما تمتلكه الحضارة الأخرى، وأمام توازن القوى بين المادي والمعنوي، أو بين الكائن والممكن على خلفية الاختلاف الحضاري تبرز احتمالية الصراع، إذا اعتقدت إحدى الحضارات أنها تستطيع بوسائل تفوقها إخضاع الحضارة الأخرى، خاصة إذا اعتقدت أن الحاضر التاريخي هو الزمن الملائم لإنجاز ذلك.

وتشير القضية الثانية إلى تأكيد التنظير الحضاري في النصف الثاني من القرن العشرين على نزعة الحضارة الغربية الرأسمالية نحو التمرکز حول الذات. وهي النزعة التي ظلت مسيطرة على العقلية الغربية منذ بداية عصر الاستعمار وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، كما أنها النزعة التي كانت وراء نشأة الفكر التطوري، وكذلك نشأة نظريات التحديث. حيث رأت هذه النماذج النظرية أن الغرب يشكل النموذج الأمثل للتحديث، وأنه إذا رغبت المستعمرات المستقلة حديثاً تحقيق التقدم والتحديث فعليها أن تسلك نفس الطريق الذي سلكته المجتمعات الغربية^(١)، وأحياناً فرض الغرب هذه النماذج على المجتمعات المستقلة بأساليب عديدة. ذلك برغم ظهور بعض الكتابات الغربية - خاصة أن هذه الكتابات ذاتها هي التي امتدحت التحديث الغربي - التي بدأت تدرك أن عوامل النفي بدأت تؤدي دورها وفعاليتها في تآكل الحضارة الغربية من الداخل. وتعد كتابات ماكس فيبر حول الدور الذي بدأت تلعبه البيروقراطية والتكنولوجيا المتقدمة في قهر الحرية الإنسانية، إضافة إلى كتابات هيربرت ماركيز التي أكدت على أن المجتمع التكنولوجي المعاصر بدأ يختزل الذات الإنسانية. يؤكد ذلك أن فرنسيس فوكوياما، وهو المفكر الذي أكد على نضج الحضارة الغربية وبلوغها غايتها، كما ذهب إلى ذلك في كتابه «نهاية التاريخ»، هو نفسه الذي أكد على اتجاه الحضارة الغربية إلى الانهيار، كما سجل ذلك في مؤلفه «نهاية نظام» The End Order حيث يتعرض النسيج الاجتماعي والأخلاقي لهذه الحضارة للتمزق والانهيار. وهو ما يشير إلى أنه وإن امتلكت هذه الحضارة رأس المال المادي إلا أنها بددت رأسمالها الديني والأخلاقي والمعنوي.

(١) علي ليلة: ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م، ص ٦٣، ٦٤.

وفي إطار القضية الثالثة ذهب التنظير الحضاري في النصف الثاني من القرن العشرين إلى أن الغرب والحضارة الغربية تميل إلى التعرف على ذاتها من خلال الصراع؛ فتاريخها هو دائماً هو تاريخ الصراع مع الآخر. تأكيداً لذلك أن حركة الاستعمار تحققت من خلال الصراع الذي حسم لصالح أوربا بسبب عدم توازن القوى. وفي النصف الأول من القرن العشرين تبنت الحضارة الرأسمالية الصراع مع الكتلة أو الحضارة الاشتراكية، وقد تحقق لها الانتصار في الصراع بسبب عوامل داخلية في الكتلة الأخيرة.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين اتجهت الحضارة الغربية الرأسمالية بعد انهيار الكتلة الاشتراكية إلى تأسيس صراع جديد مع الحضارة الإسلامية بدأت بدايته فعلاً في ظل عدم تكافؤ القوة. إضافة إلى أنها تعد العدة لصراع الألفية الثالثة مع الصين وحضارتها الكونفشيوسية. وهو ما يعني أن الغرب يتعرف على ذاته ويؤكد لها من خلال الصراع مع الحضارات الأخرى. وهو الأمر الذي يلقي قدرًا من الشك في احتمالية أن يشارك الغرب بنية صادقة وشفافية فيما أصبح يعرف «بحوار الحضارات». غير أن المتأمل لإدارة الحضارة الغربية للصراع مع الحضارات الأخرى يدرك أنها قد طورت آليات كثيرة لإدارة الصراع مع الحضارات الأخرى. فبينما كان الصراع العسكري هو الشكل المعتمد في القرن التاسع عشر، والذي يستهدف قهر إرادة الخصم، طور الغرب آليات الصراع الثقافي لتحقيق الاختراق الثقافي. كما طور الصراع الاجتماعي من خلال استنفار بعض الفئات الاجتماعية التي لديها الاستعداد للخروج على النظام في مجتمعاتها. إضافة إلى محاولة تأليب الأقليات في مجتمعات الحضارات الأخرى، في ظل ادعاءات الدفاع عن حقوق الإنسان والأقليات، إضافة إلى السعي لإدارة الصراع من خلال الإعلام وتكنولوجيا المعلومات لتمزيق النسيج الأخلاقي والروحي للحضارات الأخرى، بخاصة الحضارة الإسلامية، حتى لا يصبح لديها شكل من أشكال التفوق - ولو حتى المعنوي - على الحضارة الغربية.

وتشير القضية الرابعة إلى حالة من العدائية التي تنظر بها الحضارة الغربية، كما يعبر عنها صمويل هنتنجتون الذي أكد على ترادف الحضارة الإسلامية مع الدين الإسلامي أو تستند إليه. على هذا النحو يلعب الدين الإسلامي كما يرى هنتنجتون - وهي حقيقة - دوره باعتباره قاعدة للهوية وللحضارة. وفي هذا الإطار يشكل الدين التزاماً يتجاوز الحدود بين المجتمعات، حيث يلتزم المؤمنون بأن يرتبطوا به وحده دون الالتقاء بغيره. استناداً إلى ذلك فإنه إذا كان من السهل - حسبما يذهب هنتنجتون - أن يكون

الشخص لديه جنسية مزدوجة كأن يكون نصف عربي half - Arabic. ونصف فرنسي half - French، وفي نفس الوقت هو مواطن في دولتين أو حضارتين. فإنه من المستحيل أن يصبح الشخص نصف كاثوليكي half - Catholic ونصف مسلم half - Muslim في ذات الوقت. على هذا النحو يري هنتنجتون أن الدين الإسلامي يشكل قاعدة قوية للحضارة الإسلامية، كما أنه يمثل خطأً فاصلاً يميز الهوية العربية الإسلامية. وبذلك تصبح الهوية الحضارية معطاة مُسلماً بها، وتضحى الحضارة والدين مصطلحات تُخفي وراءها نزعة قريبة من النزعة العنصرية.

وارتباطاً بذلك، نجده يعتقد وآخرون أن الحضارة الإسلامية هي الحضارة المرشحة للصراع وذلك لعدة اعتبارات:

حيث يتعلق الاعتبار الأول بالطابع التاريخي للصدام مع الغرب، ابتداء من الحرب الصليبية مروراً بتصفية المسلمين في الأندلس واستعمار الغرب للعالم الإسلامي وتقديم فلسطين وطناً لليهود الشتات، ومحاولة تصفية المسلمين في البوسنة والهرسك، وانتهاك أوطانهم كما في العراق، وتفتيت مجتمعاتهم كما هو الحال في العراق والسودان، والعمل بعناد على حرمانهم من القوة كما هي الحال بالنسبة لإيران.

ويؤكد الاعتبار الثاني على أن الغرب قد طور مصالح خاصة به، تتمثل في السعي من أجل الحصول على بترول العرب والمسلمين. فهو إذا حصل على البترول فسوف يكون بإمكانه التحكم في معدلات نمو الحضارات الأخرى على الصعيد العالمي، والغرب تتوفر لديه نية تأمين هذه المصالح، حتى لو تطلب الأمر صراعاً.

ويتصل الاعتبار الثالث بالقاعدة الدينية للحضارة الإسلامية، وتجعلها تختلف عن الحضارات الأخرى في كونها حضارة قد تقبل التفاعل مع الحضارات الأخرى، ولكنها لا تقبل الذوبان أو تبني القيم الغربية لاعتبارات كثيرة.

ويتحدد الاعتبار الرابع في أن الحضارة الإسلامية، كما تحددت في الوثائق الأساسية للإسلام، تتضمن توازناً دقيقاً بين التسامح مع الآخر والتفاعل معه بأريحية، وبين مقاومته ورفع راية الجهاد ضده إذا هو قد حاول قهر شعوبها أو البطش بها.

ويتمثل الاعتبار الخامس في حالة الضعف والوهن التي عليها العالم العربي والإسلامي الآن. وهي الحالة التي تشجع الآخرين على الإغارة عليهم وقهرهم والحصول على خيراتهم، تجسيدا لقول الرسول الكريم ﷺ: «توشك أن تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى

الأكلة إلى قصعتها»، قالوا أَمِنْ قلة يا رسول الله، قال: « بل من كثرة ولكنها كثرة كغناء السيل»^(١).

واستنادًا إلى إدراك الحضارة الغربية لخطورة كامنة في الحضارة الإسلامية، فقد اتجهت إلى الهجوم المباشر عليها لتفكيك بنيانها، وقد شنت هذا الهجوم على جبهات عديدة تقع على الجانب المعنوي للحضارة.

وتشكل اللغة العربية جبهة الهجوم الأولى والأساسية؛ ذلك لأن اللغة تحتل مكانة محورية في بنية الهوية العربية، فاللغة هي لسان العرب وهي التي شكلت آلية تراكم حضارتهم المعنوية، واللغة هي التي أطلقت عنان خيالهم الذي اتسع باتساع الصحراء. ثم إن اللغة هي التي أُوحي بها الدين الإسلامي، حيث أنزل القرآن بلغة عربية وعلى نبي عربي. وبهذه الواقعة - أي نزول القرآن بلغة عربية وعلى نبي عربي - أضفى الدين شرفًا على العرب ووضعهم في مكان الصدارة من العالم الإسلامي، كما حافظ الدين على اللغة نقية ومتداولة ومن غير تحريف أو تشويه. وتشويه اللغة بدأ محدودًا بتأسيس بعض المدارس في بعض المراحل التعليمية التي يتعلم بها أبناء الصفوة المتصلين ثقافيًا بالثقافة الغربية، وحينما حدث الامتداد الليبرالي على الساحة العالمية في الثلث الأخير من القرن العشرين، وتحول مجتمعاتنا العربية إلى الليبرالية، اتصلت الأسواق العربية بالأسواق العالمية وبدأت تعمل وفق معاييرها ومتطلباتها. حيث انعكس ذلك على التعليم واللغة، فبدلاً من تعليم اللغات الأجنبية إلى جانب اللغة العربية، برز اهتمام قوي تابع بالأولى وعلى حساب الثانية.

واتساقاً مع ذلك اتسعت مساحة التعليم الأجنبي ليشمل غالبية المراحل التعليمية بما في ذلك التعليم الجامعي. حيث تأسست في مصر على سبيل المثال ما يزيد على خمس جامعات أجنبية، يضاف إلى الجامعات الخاصة التي يتم التعليم فيها في الغالب باللغة الأجنبية، ذلك إلى جانب توسيع مساحة التعليم بلغة أجنبية في الجامعات الحكومية. قد ينظر البعض إلى أن ذلك يتسق واحتياجات السوق التي أصبحت عالمية، غير أنه كان من الممكن أن نهتم باحتياجات السوق ولا نغفل في ذات الوقت احتياجات الهوية بالتأكيد على لغتها.

ويساعد على انهيار اللغة من المؤسسات الأكاديمية استبعادها تدريجياً من مجرى التفاعل الاقتصادي والاجتماعي، حيث تنزوي وكأنما هي لغة مدانة. يحدث ذلك حينما تستبدل اللغة

(١) علي ليلة: تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء واحتلالات الصراع، مركز دراسة الحضارات المعاصرة، جامعة عين شمس، ٢٠٠٦، ص ٩٧.

العربية الصحيحة بلغة هجين، لغة وسط بين اللغة العربية وأي من اللغات الأجنبية وبشكل انتقائي. في هذا النطاق تنتشر مسميات كثيرة منها «سميركو» أي شركة سمير، أو «صيانكو» أي شركة الصيانة، أو «أمانكو» أي شركة الأبواب الآمنة، أو «صادكو» أي شركة صادق. ومع مرور الوقت يتم تجاوز الأنصاف العربية في الهجين كمدخل لتعبيرات أجنبية كاملة. حيث تكتب أسماء الشركات بمنطوق إنجليزي مثلاً ولكن بحروف عربية مثل «بتروتريد» باللغة الأجنبية معنى وصياغة. ومن الطبيعي أن يؤدي هجر اللغة إلى هجر الثقافة، وبذلك تكسب ثقافة الحضارة الغربية ولغتها أرضاً ثقافية جديدة، ويتقلص في المقابل نصيب اللغة والثقافة القومية أو الحضارية، لتسحب من مساحة كانت تحت سيطرتها، أي تنسحب من أرضها ووطنها^(١). وإذا كان ذلك يحدث في الجيل الحالي، فإن الأجيال المتتابة سوف تنفصل مستقبلاً بصورة تدريجية من لغتها، حتى تصبح لغتها العربية غريبة عليها ومن ثم ثقافتها. وهو ما يعني اختراق الأمن القومي الثقافي للمجتمع. مؤشر ذلك ما نلاحظه الآن من اتجاه الشباب إلى هجر لغته والانفصال عنها واستبدالها بلغة جديدة - لغة الشباب - لها معانيها ومفرداتها وتعبيراتها، تأكيداً لحالة الانفصال عن اللغة والثقافة القومية ورفضاً للتفاعل من خلالها أو بواسطتها. في هذا الإطار تطرح مفردات مثل «روش»، «بيئة»، «مأنتك» وغيرها لتصبح شاهداً على انفصال شريحة كاملة عن المجتمع استهدفتها ثقافة الحضارة الغربية وسقط ارتباطها باللغة والثقافة القومية.

ويشكل الاعتداء على الدين الجبهة الثانية لاعتداء الحضارة الغربية على الهوية. في هذا الإطار ينطلق عداء الحضارة الغربية للدين من عدة اعتبارات. الأول أن الدين ضارب بجذوره في تاريخ ووجود الجماعة، فتاريخ الجماعة قد تتابع أو تنقضي مراحلها، وطبقات الثقافة قد تتغير أو تندثر، وبرغم ذلك فإن الدين باقٍ، ثم إن الدين هو الذي يحفظ للجماعة وجودها. فالدين هو الذي لعب دوراً نضالياً في الحفاظ على استقلال المجتمعات العربية والإسلامية بعد أن غزتها جيوش الحضارة الغربية واستعمرتها، ثم إن الدين هو الذي شكّل السياج أو الدرع الذي حافظ على الجماعة من الانهيار؛ فالدين يدعو دائماً إلى الفاعلية والنضال، وهي المعاني التي تتناقض مع الاسترخاء الذي تشيعه الحضارة الغربية في ثقافتنا ونوعية حياتنا. وإذا كانت الحضارة الغربية تتبنى الغزو الثقافي كمدخل للسيطرة على مساحة الاقتصاد والسياسة - فإن الدين يبدأ روحياً، ثم يتحول من خلال تأكيده على الإرادة إلى

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٠٣.

دفع الإنسان لتحقيق إنجازات خارقة في السياسة والاقتصاد كذلك. وإذا كان الدين يسمو بالإنسان روحياً حتى لكأنه يفكر بروح الله ويعمل بيده، فإن ثقافة الحضارة الغربية المخترقة توسع مساحة الغرائز لدى الإنسان حتى تهبط به إلى ما دون ذلك، ربما حتى الدرك الأسفل.

وإذا كان الدين يشكل قاعدة الثقافة، فليكن إضعاف الارتباط بالدين طريقاً لاختراق الثقافة. وإضعاف الدين يمكن أن يتحقق بوسائل عديدة، منها التعامل الانتقائي مع الدين، فبدلاً من استيعاب الأجيال الحاضرة والمستقبلية للبناء العقيدي للدين متكاملًا، فلنكتفِ ببعض العناصر ونستبعد أخرى. مثال على ذلك الدعوات المتأمرة لاستبعاد آيات الجهاد من القرآن، تلك المتعلقة بالتعامل مع الآخر العدو، من المفردات الدينية الإسلامية للتلاميذ في المدارس. والتمادي في هذا الاتجاه حتى استبدال مقرر الدين بمقرر الأخلاق لإهدار دم الدين الإسلامي والمسيحي على السواء، بافتراض أن ذلك يمكن أن يسقط المرجعية الدينية للمجتمع على المدى البعيد. ويتكامل مع تفكيك الدين استبعاده عن أن يشكل قاعدة الثقافة. وإذا كان الدين يحتوي على عنصري العبادات والمعاملات. العبادات تتولى تشكيل الضمير الفردي للمسلم، الذي يُشكل الدين مرجعيته في مختلف تعاملاته اليومية في مختلف المجالات. فإن فرض أسس جديدة للمعاملات من خلال الاختراق الثقافي سوف يُبعد الدين عن أن يشكل مرجعية أو مصدرًا للقيم والمعايير التي تنظم التفاعل داخل إطار الحياة اليومية. وإذا كانت العبادات في الدين هي المدخل لتأكيد أسس المعاملات في الحياة الاجتماعية. فإن وضع أسس جديدة للمعاملات من خارج الدين بل ومن خارج الحضارة، سوف يكون مدخلًا لإضعاف فاعلية العبادات، وهو ما يعد إضرارًا بالدين والحضارة على السواء.

ويشكّل فصل الدين عن الثقافة، فرضًا لتراجع الدين وإضعافًا لمناعة الثقافة. ويتحقق هذا التراجع للدين، استنادًا إلى حقيقة أنه إذا كان الدين مجموعة من العبادات والمعاملات، فإن إبعاد الدين - من خلال إضعاف القناة بالعبادات، ويتم ذلك بآليات عديدة - سوف يقود إلى تراجع الدين عن أن يكون حاضرًا على ساحة المعاملات. إذا حدث ذلك فإن التفاعل الاجتماعي سوف يحكم أو ينظم بمعايير وقواعد تختلف كثيرًا عن قيم ومبادئ الثقافة القومية. مبادئ غريبة أو غريبة تشكل مرجعية اختلاط الشباب في محلات الطعام وفي صالات الرقص وفي « قهاوي » تدخين الشيشة، ناهيك عن الملابس، إضافة إلى تبني كثير من عناصر نوعية الحياة الغربية والأمريكية بالتحديد. ويتفاقم الأمر حينما تتراكم السلوكيات البعيدة عن مقتضيات الدين والتراث والثقافة القومية، لتدفع بالإنسان إلى أتون السلوكيات المنحرفة كتعاطي المخدرات وممارسة الجنس الحرام. وإذا كان منطق الدين

ينطلق من العبادات ليدعم أو يقوي المعاملات، فإن الاختراق الحضاري الغربي يبدأ من الطرف المقابل، من السيطرة على المعاملات اليومية المحدودة التي تتسع لتشغل مكانة المعاملات في الدين، ومن ثم تفرض تآكل العبادات الدينية والممارسات الدينية معاً^(١).

وإذا كان الأصل أن يشكل الدين قاعدة للتنظيم الجماعي، ومن ثم قاعدة للثقافة، فإن اختزال الدين إلى حدود الضمير الفردي والسلوكيات الفردية، يعني أن الدين لم يعد يشكل مرجعية للجماعة. الأمر الذي يحرم الثقافة القومية من قواعدها المعنوية والأخلاقية الصلبة فتصاب بالضعف والوهن وربما الانهيار. وفي حالة غياب الدين كمرجعية شاملة، وانهيار أو ضعف الثقافة القومية عن السيطرة على التفاعل الحادث في الفضاء الثقافي للمجتمع تقع ظاهرتان على نوع من التتابع. الأولى امتلاء الفضاء الثقافي بمرجعيات ثقافية عديدة، ثقافات الأقليات وثقافة الشباب، وثقافة العلمانيين وثقافة المتدينين. وتتمثل الظاهرة الثانية في بداية خضوع الجزر الثقافية المفتتة لآليات الاختراق الحضاري، عارية من دعم العواطف الدينية ونقائنها، وعارية كذلك من تماسكها في إطار ثقافة قومية عامة تشكل نسقها الكلي والشامل. ونتيجة لذلك تُخلى هذه الثقافات المجزأة تدريجياً الساحة لثقافة الحضارة الغربية. أو تستلهم مرجعياتها من هذه الثقافة، أي العمل باتجاه استبدال مرجعية الدين بمرجعية ثقافة الحضارة الغربية. وهو ما يعني استبدال مرجعية السواء والاستقامة بمرجعية الحرام والعيب، ومن الطبيعي أن يتضمن ذلك بطبيعة الحال اختزال الدين وكذلك الثقافة القومية المستندة إلى أسسه وثوابته^(٢).

ومثلما اعتدت الحضارة الغربية على اللغة والدين، فإنها خبرت الاعتداء على الثقافة كذلك؛ ذلك لأن إضعاف الثقافة سوف يلعب دوره في إضعاف الهوية. الهوية التي جاءت بعض عناصرها من الدين، بينما تدفق البعض الآخر من التراث والتاريخ، على حين نتج البعض الثالث عن التفاعل الاجتماعي، القائم والنتائج عن تفاعل عناصر مكونات بناء الجماعة، التي تضم الموقع والأرض ونوعية ونمط الإنتاج، بل ونوعية الحياة ذاتها. حيث يتخلق مزيج حضاري يصهر وجود الجماعة في مزيج واحد ومتداخل سماه دوركيم روح الجماعة أو المجتمع^(٣). ومن الطبيعي أن يؤدي إضعاف الثقافة والهوية القومية إلى انشطارها وتجزئتها إلى هويات صغيرة ومحدودة، بل وهويات متغيرة وغير ثابتة، هويات صغيرة قد تقوم على أساس من الدين أو العرق أو الاجتماعي والمكاني، أو حتى الاختيار السياسي.

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣) كريك أبو حلاوة: مرجع سابق، ص ١٧٢.

ويعد اعتداء الاختراق الثقافي والحضاري على بنية الثقافة والقيم أبرز أشكال الاعتداء مضاءً؛ وذلك لاعتبار نسق الثقافة والقيم أكثر الأنساق محورية في بناء المجتمع وحياة البشر. ارتباطاً بذلك تتشكل الثقافة المعاصرة لأي مجتمع من مصدرين، الأول التراث الثقافي المتطور تاريخياً والذي ينتقل من جيل إلى آخر في نوع من التراكم التاريخي المتتابع والمتنامي، والذي يعبر عن خبرة المجتمع ويعد شاهداً على ثراء ماضيه الحضاري. بينما يشكل التفاعل المعاصر الحادث في المجتمع المعاصر المصدر الثاني، وهو التفاعل الذي تتم في إطاره مواءمة التراث مع الأحداث الواقعية واليومية المتجددة. وهو ما يجعل التفاعل المعاصر يفرز قيماً جديدة تضاف إلى الميراث الثقافي، وتلعب دورها - من خلال التنشئة - في توجيه سلوكيات البشر في مختلف مجالات المجتمع، وكذلك في إضفاء الطابع العصري على التراث. بالإضافة إلى ذلك، فالثقافة لها علاقتها بالإنسان الفرد الذي يستوعب قيم الثقافة بداخله، وفي ذات الوقت هي موجودة خارجه في عقل الجماعة تراقبه. وبذلك فإذا انهارت ثقافة المجتمع افتقد الإنسان القدرة على توجيه سلوكه وسقط أسير الانحراف والخروج على النظام^(١).

ذلك يعني أن الاختراق الثقافي مثلما هو تقليص للمصادر التي تتدفق منها الثقافة القومية فإنه يحدث انقلاباً قيمياً في بنية الشخصية ذاتها؛ لأنه يقتلع البعد الثقافي من داخله؛ لأن ثقافة العولمة فرضت عدم تلاؤمه مع الاحتياجات الثقافية للعصر. على هذا النحو لا يصبح الاختراق الثقافي - كما يدعي المروجون لذلك - سعيًا للارتقاء بالثقافات الوطنية والقومية إلى ثقافة عليا جديدة هي الثقافة العالمية - التي هي ثقافة القوى المسيطرة على العالم - بل إن هذا الاختراق يُعدُّ اغتصاباً وعدواناً رمزياً على سائر الثقافات، وهو فعل متوازٍ مع العنف المسلح لكونه يهدر سيادة الثقافة القومية. ذلك يعني أن الاختراق الثقافي هو نوع من سيطرة الثقافة الغربية على سائر الثقافات بواسطة مكتسبات العلوم والتكنولوجيا في ميدان الاتصال^(٢). والقول بسيطرة الثقافة الغربية لا يعكس واقع الحال؛ لأن السيطرة هي سيطرة الثقافة الأمريكية التي تتمدد وتتسع على امتداد العالم واتساعه حتى أن الثقافات الأوروبية باتت تدرك خطورتها، وتنادي بما يسمى « بالاستثناء الثقافي »^(٣).

(١) علي ليلة: العولمة والتراث الثقافي للمجتمع، بحث مقدم « لندوة » العولمة والثقافة المادية، يناير ٢٠٠٦م، ص ٣٢.

(٢) عبد الله بلقزيز: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة « في » العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت « تحرير » أسامة

الغزالي، يونيو ١٩٩٨م، ص ٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

وإذا كانت الثقافة القومية التي طورتها المجتمعات عبر تاريخها الطويل قد لعبت دوراً أساسياً في استقرار هذه المجتمعات وتطويرها والحفاظ على ذاكرتها حية ومتفاعلة ومبدعة، فإن ذلك يرجع بالأساس لاتساع مساحة السواء في بنية هذه الثقافة. ونعني بالسواء تضمن هذه الثقافة لمنظومات قيم تؤكد على الفاعلية والإنتاج بدلاً من الركون إلى الدعة والاستهلاك، حيث تدعو مضامين هذه الثقافة إلى إشباع حاجاته الروحية بقدر ما تؤكد على إشباع حاجاته البيولوجية. إلى جانب ذلك فإن بهذه الثقافة دعوة إلى التقشف؛ لأنه المدخل إلى التراكم وبناء الحضارة، كما أن بها دعوة إلى التأمل وإعمال العقل تحقيقاً للإبداع الذي يعد مدخلاً لبناء الحضارة المتماسكة والمتجانسة بالأساس^(١).

بالإضافة إلى ذلك فإن الثقافة القومية في جزء كبير منها تعبر عن ثقافة التراث التي لها جذورها الضاربة في تاريخ البشر ووجودهم، لكونها تجسد رمزياً إبداعاتهم للتكيف مع الطبيعة التي خلَقوا فيها عرايا - سوى من العقل والحاجات البيولوجية - في مواجهتها. حيث أبدع البشر الثقافة حتى تصبح أليتهم في تكيف وتعديل الطبيعة بما يساعد على إشباع حاجاتهم الأساسية. كما أن الثقافة تشكل الآلية التي تنظم تفاعل البشر بما يساعد على تأسيس حالة اجتماعهم، وبما يؤهلهم لتأسيس نظمهم الاجتماعية واستمرار المجتمع، فاللغة أداة التواصل، والمنظومات القيمية للثقافة تتولى تنظيم تفاعلهم مع بعضهم البعض في مختلف المجالات الاجتماعية، بحيث تشكل مفردات الثقافة أساس العقد الاجتماعي لقيام المجتمع. على هذا النحو تشكل الثقافة في تطورها البعد المعادل أو المناظر لتطور المجتمع، فعلاقتها بالمجتمع علاقة متبادلة، حيث يؤدي تطور أحدهما إلى تطور الآخر في نوع من التغذية الخلفية المستمرة. وكلاهما يبدأ من نقطة « صفر » أو نقطة انطلاق واحدة، وكلاهما فاعل في تطوير ذاته وتطوير الآخرين، وكلاهما أيضاً يرجع إلى جذر واحد. وإذا كان البشر من خلال تفاعلهم على ساحة المجتمع قد أبدعوا تراثهم الثقافي، فإن هذا التراث يتشكل بدوره من تراكم الطاقة التي تدفعهم وتحفزهم لمزيد من الإبداع. بالإضافة إلى ذلك، فالتراث الثقافي هو كتاب المجتمع، الذي نستكشف من خلال قراءاته الطبقات الأركيولوجية لتطور عقله ورصد منجزاته.

ذلك يعني أن تبديد الاختراق الثقافي للثقافة القومية يعني قطع المجتمع عن جذوره، ليصبح بلا قاعدة عن تراثه، فاقداً لصلابته وهويته، من ثمَّ يصبح من السهل إعادة تطويعه

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١١٦.

وتشكيله. ذلك يدفعنا إلى استكشاف عناصر التراث الثقافي للمجتمع، التي أصبحت موضع هجوم العولمة وهي العناصر التي تتصل باللغة، ومنظومات القيم التي تشكل بنية الثقافة والقيم، وهي المعاني الرمزية المنظمة لتفاعل المجتمع، والتي تشكل قاعدته الأخلاقية للمجتمع، إضافة إلى التراث المادي للمجتمع، إلى جانب نوعية الحياة الاجتماعية في واقعها اليومي الممارس، ونعرض فيما يلي لتأثير العولمة على الجوانب المختلفة لتراثنا الثقافي.

لذلك يستهدف الصراع الذي تفرضه الحضارة الغربية على حضارتنا الإسلامية العربية إحداث عدد من الظواهر التي من شأنها أن تؤثر في عملية التنشئة السياسية لأبناء حضارتنا. حيث يعد انتهاء مرحلة التفرد الحضاري في التنشئة السياسية أبرز ملامح العلاقة بين الحضارة والتنشئة السياسية.

يتضح ذلك من أننا إذا تأملنا الحضارات العالمية في فترة سابقة، فسوف نجد أن كل حضارة كان لها طابعها الخاص من حيث منظومات القيم الأثيرة لديها، والتي ترى أنها ملائمة لتوجيه السلوكيات الاجتماعية والسياسية على السواء. وبينما كانت التراتبية هي التي تميز المشاركة والسلوك السياسي في الحضارة الرومانية والحضارات الغربية التي تلتها، كانت المساواتية هي التي تميز المشاركة والسلوك السياسي للحضارة الإسلامية بخاصة في مراحلها الأولى، الأمر الذي جعل لكل حضارة ثقافتها السياسية الخاصة. ويرتبط بذلك أن قيم وآليات التنشئة السياسية في الحضارة الإسلامية لم تكن موضع تساؤل أو شك أو مناقشة، حيث أصبحت هذه القيم والآليات مُسلّمات أساسية ينبغي الانطلاق منها خاصة إذا استندت إلى قاعدة دينية. ولأن الحضارات الأخرى لم تكن حاضرة في الماضي في ذات الزمان وذات المكان، فقد كان من الطبيعي أن تتحقق التنشئة الاجتماعية والسياسية بمستوياتها المثالية في نطاق هذه الحضارة، وأن يتحقق التزام أبناء الحضارة بمنظومات القيم ونمط المشاركة السياسية والسلوك السياسي الذي تفرضه الحضارة.

وبرغم التسليم المنطقي والطبيعي بأن تقوم كل حضارة بتنشئة أبنائها سياسياً وفق مضامينها الأساسية، وهو ما كان يحدث في الماضي، إلا أننا نلاحظ أن الحضارة الغربية بالتحديد كانت تميل دائماً إلى فرض ثقافتها والسلوكيات السياسية التي ترتضيها على أبناء الحضارات الأخرى. وقد بدأت هذا السلوك نحو الحضارات الأخرى من خلال حركة الاستعمار، حيث حاولت تصدير الثقافة ونوعية الحياة متضمنة الجوانب السياسية والاجتماعية، في مقابل استلاب خيراتها الاقتصادية، بحيث استهدفت بذلك أن تتضافر هذه

الجوانب الثلاثة مع بعضها البعض في فرض تبعية أبناء الحضارات الأخرى. ثم تجدد هذا السلوك الحضاري خلال مرحلة التحديث، حيث طرحت دعوة اختيارية للمجتمعات، التي استقلت فيما بعد الحرب العالمية الثانية وسعت إلى تنمية وتحديث أبنيتها في طَرَق نفس الطريق الغربي في النمو، وأسست التنظير الذي يشرع ذلك كما تجسد ذلك في كتابات إميل دوركايم، وتالكوت بارسونز ووالتر روستو. وفي الواقع المعاصر تسعى الحضارة الغربية إلى فرض رؤيتها التحديثية بآليات كثيرة تتراوح بين المساعدات كنوع من الترويج وحتى التهديد باستخدام القوة كنوع من الترهيب. وبرغم أن هذه الحضارة - أي الحضارة الغربية - ترفع شعارات التنوع، والوحدة في التنوع، إلا أنها تسعى إلى فرض ثقافتها الاجتماعية والسياسية على مختلف الحضارات، بخاصة الحضارة الإسلامية، لتكون الثقافة الموجهة للمشاركة السياسية والسلوك السياسي.

وتشير الظاهرة الثالثة إلى أن اتساع التعليم الأجنبي على حساب التعليم القومي لكونه - أي التعليم الأجنبي - يتحقق وفق برامج ولغة قومية، بحيث يشير ذلك إلى الضغط المباشر وغير المباشر من قبل الحضارة الغربية بالتحديد، وتحدد المساحة الغالبة للتعليم الأجنبي الذي يتحقق بلغة أجنبية، إما في داخل جدران أجنبية كالجامعات الأجنبية التي تكاثرت في مجتمعاتنا في الفترة الأخيرة أو أن التعليم فيها يتحقق حسب برامج أجنبية كما هو الحال في الجامعات الأجنبية وغالبية الجامعات الخاصة وأقسام التعليم الأجنبي في الجامعات الحكومية. وإذا كان يشهد على حالة الوهن والضعف التي تمر بها حضارتنا، فإن ذلك من شأنه أن يقود إلى عديد من النتائج السلبية بالنسبة لمجتمعاتنا. في هذا الإطار يعد هجر اللغة القومية واستبدالها بلغة أجنبية أول هذه النتائج السلبية، بحيث يقود ذلك على المدى البعيد إلى هجر الثقافة وهجر الدين لتضافر هذا الثلاثي مع بعضه البعض، بحيث إن هجر أحد عناصر التضافر سوف يقود حتمًا إلى هجر العناصر الأخرى. ومن شأن ذلك أن يؤدي بدوره إلى هجر الهوية، وترسيخ حالة الاستتباع الحضاري، ومن ثمَّ يوسع مساحة البشر الذين يتعمق لديهم إحساس بالخبرة الثقافية والسياسية الغربية. كما أن ذلك يؤدي إلى تربية أجيال تتميز سلوكها الثقافي والاجتماعي والسياسي بالطابع الغربي، متخليًا عن أية معايير أو قيم تتصل بحضارتنا أو مجتمعاتنا. بل إن هذه الأجيال قد لا ترى في التبعية للغرب بأسًا، ومن ثمَّ فهي قد تلعب دورًا في تنظيم تفاعلاتنا السياسية وفق معايير.

وفي إطار الظاهرة الرابعة نجد أن الحضارة الغربية تدرك أن الدين كان دائمًا هو الذي يقود المقاومة داخل العالم الإسلامي. سواء كانت المقاومة موجهة ضد قوى الاستعمار من أجل

الحصول على الاستقلال^(١)، أو أخذت شكل مقاومة الأنظمة السياسية الظالمة بحثاً عن العدل والحرية للمواطنين. واستناداً إلى هذا الإدراك اتجهت قوى الحضارة الغربية إلى تقليص أظافر الدين، حتى لا يصبح آلية من آليات المقاومة أو يضحى آلية من آليات بعث الإرادة الحضارية القوية والمستقلة ومن ثم فقد عملت تارة على توسيع مساحة التعليم العلماني بهدف تقليص مساحة التعليم الديني. وتارة أخرى من خلال نزع آليات الجهاد والمقاومة والصراع مع الآخر الديني، بخاصة الآخر اليهودي، ليصبح ديناً مستأنساً غير قادرٍ على توجيه السلوك السياسي، الذي يعبر عن الإرادة المستقلة والمتمردة أو الرفضية. وفي هذه الحالة لا يصبح الدين مرجعية للتنشئة السياسية التي تدفع إلى المشاركة والسلوك السياسي المستند إلى إرادة مستقلة، ولتحقيق ذلك فلا مانع من اختراق الدين ببعض التفسيرات أو التأويلات التي تشيع الفوضى في الحياة الدينية للمجتمع، مثال على ذلك ظاهرة الإفتاءات الكثيفة التي طرأت على حياتنا الدينية. أو استثنائه كما أشرتُ بحيث يصبح الدين عاجزاً عن التنشئة السياسية وفق منطق المقاومة أو المنازعة، وفي النهاية تأسيس مساحة أو مسافة تتسع كل يوم بين الدين، الذي تتقلص مساحته في حياتنا اليومية، وبين هويتنا الحضارية لتصبح طافية في الفضاء، بلا قواعد دينية تشكل رواسخ أو قواعد ثابتة لها، في هذه الحالة يمكن تشكيل الهوية بأي طبيعة ودفعها في أي اتجاه.

وتشير الظاهرة الخامسة إلى أنه بسبب التقارب في الزمان والمكان فإن الحضارات قد اقتربت من بعضها البعض، بحيث أمكن التعرف على الأساليب المختلفة للتنشئة السياسية التي تتبعها الحضارات المختلفة. ومن ثم بدأ مواطنو الحضارات المختلفة في المقارنة والمفاضلة بين هذه الأساليب المتباينة السائدة فيها. وفي غالب الأحيان لم تكن المقارنة أو المفاضلة لصالح الحضارة الإسلامية، أولاً: لتحيزات ضمنت في المقارنة أو المفاضلة. فغالبيتهم الذين فاضلوا أنجزوا ذلك بالنظر إلى المرجعية الغربية الكامنة في وعيهم، وثانياً: لأن الحضارة الإسلامية أبرزت بصورة جامدة وغير متجددة، اللهم إلا في الحاضر القريب، ولذلك لقي الميل إلى استبعاد المرجعية الحضارية الإسلامية عن أن تكون مرجعية للتنشئة السياسية قبولاً، ووجد المنادون بها مقاومة واضحة، أحياناً عن عدم فهمهم وأحياناً عن سوء قصد وسوء نية مبيتة. بالإضافة إلى ذلك فقد لعبت التأويلات غير الواعية والمتناقضة أحياناً دورها في إسقاط الخط الفاصل بين معايير الثواب والخطأ. ومن ثم سقط الالتزام في

(١) علي ليلة: تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء واحتتمالات الصراع، مركز دراسة الحضارات المعاصرة، جامعة عين شمس، مرجع سابق.

مساحات كثيرة من المجتمع بالمرجعية الإسلامية كإطار للتنشئة السياسية وفق منظومات القيم الموجهة للمشاركة والسلوك السياسي. بحيث كان ذلك في بعض الأحيان مقدمة لاستبدالها بمرجعية الحضارة الغربية في هذا المجال.

وتذهب الحقيقة السادسة إلى أن الإعلام وتكنولوجيا المعلومات الحديثة قد سيطرتا على عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية على السواء، وأنها قد لعبت دورًا واضحًا في تقليص دور وفاعلية كل من الأسرة والمدرسة. ونظرًا لأن الحضارة الغربية هي المسيطرة على آلية الأسرة والإعلام، وهي التي ابتدعتها، فإنها قد استخدمتها بكامل كفاءتها في تهديد أمن ووجود الحضارات الأخرى. ونظرًا لأن الحضارة الغربية ذات طبيعة مادية واستهلاكية تشبع غرائز البشر، وتوسع مساحة الغرائز في حياتهم، فإنها قد استطاعت من خلال الإعلام وتكنولوجيا المعلومات أن تنقل ذلك إلى أبناء الحضارات الأخرى. ومن ثم فقد عملت على تنشئتهم سياسيًا بحيث تتميز سلوكياتهم بخاصيتين، الأولى الاحتفاء بكل ما هو مادي واستهلاكي وغريزي لحساب البعد عن كل ما هو مثالي وجاد ومنتج. والثانية الرضاء بأن تكون القيم والمعايير الغربية وليست الإسلامية العربية هي الموجهة للمشاركة والسلوك السياسي.



الفصل الرابع

تأثير التحولات الاجتماعية على التنشئة السياسية

عرضنا في الفقرات السابقة لطبيعة التحولات التي طرأت على البيئة العالمية، والتي اتخذت شكل العولمة التي تستهدف تأسيس ثقافة عالمية متجانسة تكون قاعدة لأوضاع عالمية متجانسة كذلك، وإن كان ذلك على قاعدة من قيم الثقافة الغربية ونوعية الحياة الغربية كذلك. كما عرضنا لتأثير الاختراق الذي تفرضه الحضارة الغربية للحضارات الأخرى، ومن ثمّ تحاول إعادة تشكيلها بما يساعد على استمرار إخضاع الحضارات الأخرى، وأيضاً بما يساعد على الإبقاء على مصالحها مؤمّنة، وبرغم أن هذه التحولات كانت كلية وشاملة إلا أنها كانت ذات تأثير على التنشئة السياسية. لكونها تؤثر على المرجعية الثقافية للمجتمع، والتي تجسدت في إضعاف الثقافة القومية، بما يساعد على تأسيس فضاء يمتلئ بثقافات سياسية فرعية عديدة إن لم تكن غربية على مرجعية الثقافة القومية، فهي غير موالية لها أو للتفاعل الاجتماعي والسياسي الحادث في المجتمع.

وفي محاولة التعرف على طبيعة التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي وقعت في المجتمع المصري في النصف الثاني من القرن العشرين، تلك التي أدت إلى تغيرات شاملة سواء التحولات التي أثرت على بنية الثقافة ومنظومات القيم، أو التي أثرت على مختلف جوانب الواقع الاجتماعي ومن ثمّ إعادة تشكيل نوعية الحياة، أو على القوى الاجتماعية ذات العلاقة الإيجابية بالتحول أو القوى التي تقف منه موقف المعارضة والرفض. وقد كان من الطبيعي أن تنتج هذه التحولات نتائج عديدة يتصل بعضها بالثقافة العامة والثقافة السياسية ومن ثمّ بالتنشئة السياسية وتشكيلها للممارسة السياسية والسلوك السياسي. وللوهلة الأولى فإننا نلاحظ أن هذه التحولات كانت ذات طبيعة سلبية، ومن الطبيعي أن تكون الغلبة لنتائجها السلبية.

بداية نحاول التعرف على ماهية التحول الاجتماعي. حيث يشير تأمل المفهوم إلى اقترابه من مفهوم التغير الاجتماعي، حيث يوجد تداخل واضح بين المفهومين. غير أن ما يميز التحول أنه ذو طبيعة كلية وشاملة تؤثر على مختلف جوانب المجتمع، في ثقافته ومنظوماته القيمية وفي أوضاعه الاجتماعية كذلك. وفي العادة تسلم التحولات المجتمعية إلى تأسيس أوضاع إنسانية وثقافية واجتماعية وشخصية جديدة. وفي إطار مرحلة التحول يخضع المجتمع

لحالة ديناميكية شاملة، لا يستقر المجتمع خلالها إلا إذا حقق المجتمع غاياته^(١). ويشير التراث النظري لعلم الاجتماع إلى التحول الاجتماعي باعتباره يتضمن مجموعة التغيرات الاجتماعية المتتالية والمتشابكة أفقياً ورأسياً، والذي يكون من نتيجتها تغير بناء المجتمع من حيث ثقافته ونظمه الاجتماعية وكذلك أطره وسياقاته. ويكتمل التحول إذا استوعب البشر متضمناته بحيث يكونوا هم أنفسهم ضمن أدوات التحول كما أنهم هدفه. وقد يبدأ التحول من أعلى حيث الثقافة والأيدولوجيا، وقد يبدأ من أسفل حيث الاقتصاد والثروة، وقد يبدأ من الوسط، أي من البشر باعتبارهم كتلة سكانية تتولد عنهم كثافة اجتماعية قادرة على إبداع التقدم والتطور^(٢). وقد تكون التحولات ذات طبيعة إيجابية إذا كانت نتائجها لصالح القوى الغالبة في المجتمع، أو إذا تمكنت من دفع المجتمع على طريق التقدم أو إذا ساعدت على تطوير ورفع القدرة التكيفية للمجتمع^(٣). وفي هذه الحالة يكون المجتمع الذي نتج عن التحول أفضل في بنيته على البناء السابق على التحول، وفق مؤشرات إنسانية عديدة. وتصبح التحولات ذات طبيعة سلبية إذا تم احتكار نتائج التحول من قبل قوة اجتماعية محدودة، أو أن تظهر ظروف تدفع المجتمع على طريق التراجع بدلاً من التقدم، أو أن يسلم التحول إلى تآكل القدرة التكيفية للمجتمع. بالإضافة إلى ذلك تشكل التحولات الإيجابية قيماً مضافة لرأسمال المجتمع، بينما تشكل التحولات السلبية قيماً مستبعدة أو منقصة تضعف إمكانياته وتهدر موارده.

وحتى ينجح التحول فإنه ينبغي أن يشيع حاجة بنائية، وذلك انطلاقاً من تصور أن المجتمع الإنساني هو عبارة عن كائن عضوي، يحتاج دائماً إلى التكيف مع بيئته المحيطة. ولما كانت هذه البيئة ليست ساكنة، وتصدر عنها تغيرات عديدة، فإنه من الطبيعي أن يواكب المجتمع هذه التغيرات التي تمت بصورة تدريجية، فإنها على مدى زمني بعيد (مائة سنة مثلاً) يصبح تحولاً جذرياً شاملاً عن ذي قبل. فإذا لم يستوعب المجتمع هذه التغيرات البيئية فإنها تنتج توترات وضغوطاً تفرض على المجتمع في لحظة معينة تأسيس تغيرات شاملة في فترة محدودة حتى يتسق الكائن أو يتكيف مع بيئته. وقد تصدر هذه التغيرات عن البنية الداخلية للمجتمع ذاته، حينما يؤدي النمو المتأزر أحياناً، أو عدم إشباع الحاجات الأساسية للشرائح الغالبة في المجتمع، ومن ثمّ فهي تعاني من الحرمان الذي يسبب توترات عديدة لها^(٤).

(١) علي ليلة: العولة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٤.

وتقود الحاجة إلى التحول إلى تحديد طبيعته، حيث يشير تأمل هذه الطبيعة إلى أن التحول مثلما أن له طبيعته التلقائية، فإنه يحتوي على مساحة من الفعل الإرادي كذلك. وإذا كانت هذه التلقائية تعبر عن طبيعة المجتمع وقوانينه الاجتماعية الخاصة به، والتي تصل أحياناً إلى حد صرامة القوانين الطبيعية باعتبار أن المجتمع جزء من الطبيعة. فإن البعد الإرادي يصدر عادة عن القوى الاجتماعية ذات المصلحة الأساسية في نجاح التحول، أو تلك التي تحاول تعويقه وتقف في مواجهته. وهناك علاقة بين الأبعاد التلقائية والإرادية للتحول رغم التناقض الظاهري الذي قد يبدو بينهما؛ وذلك لأن انخفاض القدرة التكميلية للمجتمع سواء بسبب ضغوط البيئة الخارجية أو عدم إشباع احتياجات الشرائح والقوى الاجتماعية، أو ضغط احتياجات التطور الاجتماعي، من شأنه أن يؤدي إلى ظهور بعض التوترات التي تتصاعد على ساحة بعض الشرائح أو القوى الاجتماعية المضادة، ذات المصلحة في أوضاع ما قبل التحول، بحيث تكون هذه التوترات محسوسة بدرجة من قبل بعض أعضاء هذه الشرائح أو القوى، وبذلك تكون هي الأكثر قدرة على بلورتها، ثم استخدامها لإعادة تعبئة الجماعة في اتجاه فعل اجتماعي إرادي لأحداث التحول^(١).

اتصالاً بذلك من الضروري التمييز بين نمطين من التحول من حيث مصادر متغيراته:

ويتحدد النمط الأول من التحولات بتلك التحولات التي يؤسسها المجتمع بهدف تعظيم قدرته التكميلية، وذلك حتى يشغل مكانة فاعلة في بناء النظام العالمي. هذا النمط من التحول له إستراتيجيته وله مشروعه الاجتماعي، وله أسلوبه في التعامل مع البيئة العالمية المحيطة، نسميه عادة بالتحول المستقل.

على خلاف ذلك يعرف النمط الثاني من التحول، بالتحول المفروض من أعلى، أي الذي تفرضه قوى النظام العالمي على المجتمع القومي. وفي حالة التحول القهري المفروض من أعلى تضيق الاختيارات عادة، وتغلق كل الطرق إلا طريقاً واحداً على التحول أن يطرقه. فطاقة هذا التحول تكون عادة من خارجه، إما على هيئة ضغوط تفرضها البيئة العالمية المحيطة، أو على هيئة ضخ مباشر من القوى العالمية حتى ينطلق التحول في الاتجاه المحدد له، وإما لأن القوى العالمية هي التي توفر للتحول طاقته. هذا النمط من التحول لا يكون له في العادة مشروع اجتماعي، إضافة إلى أن أهدافه تكون عادة ذات طبيعة تكتيكية؛ لأن الرؤية الإستراتيجية تكون في متناول القوى العالمية حينئذ.

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٣٤.

على الصعيد القومي قد تبدو حركة التحول ذات طبيعة عشوائية، غير أنها لا تكون كذلك إذا حاولنا فهمها من منظور عالمي. في هذا الإطار ليس من المهم أن تشبع مضامين التحول الحاجة إليها على الصعيد القومي بل على الصعيد العالمي بالأساس^(١).

كما يمكن التمييز أيضًا بين نمطين آخرين من التحول على أساس قدرة التحول على بناء الطاقة التي تزيد من القدرة التكيفية للمجتمع، أو أن التحول يعمل على تبديد هذه الطاقة وهدرها.

أما التحول الذي يساعد على بناء الطاقة فإنه يكون عادة ذا طبيعة إستراتيجية، حيث يستند هذا النمط من التحول إلى قوى دافعة تتجدد في كل مرحلة. هذه القوة أو الطاقة الدافعة للتحول قد يكون مصدرها التراكم الفكري والثقافي، وقد يكون مصدرها التراكم الاقتصادي الذي يدفع في اتجاه توسيع مجالات النمو. كما حدث في نمو البرجوازية التجارية التي لعب دورها في تحقيق التراكم الاقتصادي والمالي إلى قيام الثورة الصناعية ونمو البرجوازية الصناعية، واستمرار استثمار هذه الطاقة في إحداث الثورة التكنولوجية والمعرفية. ذلك بالإضافة إلى الحاجة البنائية المستمرة لهذه التحولات، والتي تشكل بحد ذاتها طاقة كافية مفجرة للتحول أو دافعة له. هذا النمط من التحول الإستراتيجي يمتلك في العادة قدرة ذاتية على الانطلاق والاستمرار وهو مستمر طالما أن هناك وجودًا إنسانيًا واجتماعيًا فعالاً^(٢).

ويتميز النمط الثاني للتحول بالطابع التكتيكي، حيث يكون مساره متقطعًا أو مترددًا يهدر الطاقة بطبيعته، وهو يقع في المجتمع ساعيًا إلى تغيير جملة جوانبه. غير أنه ما يلبث أن يتعرض لتحول من نمط آخر أو مضاد في طبيعته، يلغي متضمنات التحول الأول التي تجسدت على أرض الواقع.

هكذا تستمر التحولات في اتجاهات متضادة ينفي بعضها البعض، جزئيًا أو كليًا، ومن ثمَّ فإننا نجد أن كافة هذه التحولات تتعرض للإجهاض بصورة مستمرة، ونتيجة لذلك نجد أن إنجازاتها محدودة. وفي العادة نجد أن القوى المعوقة لهذه التحولات تكون ذات طبيعة داخلية أو خارجية، أو أن هذه القوى تفرض على التحولات أن تسير في اتجاهات محددة. وينتشر النمط الثاني المبدد للطاقات في مجتمعات الجنوب ومنها المجتمعات العربية والإسلامية. ومن الطبيعي أن يؤدي هذا النمط من التحول بالإضافة إلى إهدار الطاقة

(١) علي ليلة: تفكيك أدوار المرأة مدخل لتفكيك بناء المجتمع « بحث في مؤتمر » المرأة على ساحة أطر حضارية متباينة، مركز الدراسات المعرفية، قسم الاجتماع، جامعة عين شمس، نوفمبر ٢٠٠٦م، ص ٤٢.

(٢) علي ليلة: مرجع السابق، ص ٦٧.

إلى تمزيق النسيج الاجتماعي، بل وتبديد رأس المال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للمجتمع. وإذا كان ذلك يحدث على مستوى المجتمع فإنه من الطبيعي أن يؤثر على وحداته ومؤسساته الرئيسية، كالأُسرة^(١).

فإذا تأملنا التحولات الاجتماعية الاقتصادية التي مرت بها غالبية المجتمعات العربية الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن، استناداً إلى معطيات التحولات التي وقعت في المجتمع المصري. باعتبار أن التماسك والتجانس العربي كان قوياً في هذه الفترة بخاصة في العقود الثلاثة الأولى من النصف الثاني من القرن العشرين. فسوف نجد أن هذه المجتمعات قد خضعت لمجموعة من التحولات الاجتماعية المتلاحقة، بحيث أدى هذا التلاحق المتسارع في بعض الأحيان إلى عدم استيعاب بعض متضمنات هذه التحولات، إضافة إلى التغيير في طبيعة هذه التحولات. بحيث وجدنا أن هذه التحولات يلغي بعضها بعضاً، بل وتتناقض متضمناتها في أحيان كثيرة مع بعضها البعض، الأمر الذي أدى في أحيان كثيرة إلى تبديد طاقة المجتمع، وهى التفاعلات التي انعكست سلبياً في أحيان كثيرة على منظومات القيم الموجهة للتنشئة السياسية.

وقد وقع التحول الأول في العقد الأول من النصف الثاني للقرن العشرين، وقد بدأ هذا التحول في مصر عام (١٩٥٢ م) باختيار الليبرالية التي تتداخل مع العواطف القومية لكي تشكل أيديولوجيا توجه التنمية الاجتماعية الاقتصادية وانتهى عام (١٩٦١ م) إلى تبني الاشتراكية كأيديولوجيا توجه التطور الاجتماعي في المجتمع. في ظل هذه الأيديولوجيا صدرت تشريعات كثيرة صبت في أغلبها لصالح الطبقة المتوسطة. نذكر منها قرارات وقوانين الإصلاح الزراعي وتقنين إيجارات الأراضي الزراعية في الريف، وقوانين تأجير المساكن في الحضر، بالإضافة إلى بناء الصناعات الثقيلة وصناعة إحلل الواردات. إلى جانب سياسات مجانية التعليم، وتشغيل الخريجين، ودعم السلع الأساسية، وقد توجت التحولات في هذه المرحلة ببناء السد العالي واستصلاح ما يقرب من مليون فدان من الأرض الزراعية^(٢). إضافة إلى ذلك فقد سعت الدولة إلى التوسع في بناء البيروقراطية الحكومية وفق أسس عقلانية حسبما ذهب عالم الاجتماع ماكس فيبر^(٣). حيث تضخمت البيروقراطية بفعل ثلاثة عوامل:

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٧٣.

(٢) محمود عودة، علي ليلة: تاريخ مصر الاجتماعي، جامعة عين شمس، ٢٠٠٢م، ص ٢٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٥.

- ويتمثل العامل الأول في الدولة المركزية، والتي تجسدت بأوضح ما يكون في المرحلة الاشتراكية. حيث أصبحت الدولة تشرف بشكل مباشر على تسيير العمل في كل مجالات الحياة في المجتمع.

- بينما يتحدد العامل الثاني في التوسع في التعليم وفتح قنوات الحراك الاجتماعي على مصراعيها، الأمر الذي بعث في بناء المجتمع حالة من الفعالية والحيوية، تجسدت في معدلات النمو العالية التي تحققت خلال هذه الفترة، سواء على صعيد البناء التحتي أو صعيد المؤسسات الإنتاجية^(١).

- ويتصل الثالث في أنه بسبب النظرة التاريخية للوظيفة الحكومية، أصبح العمل بالبيروقراطية الحكومية هدفاً غالباً لكل من تدفقوا من خلال التعليم كقناة للحراك الاجتماعي. بالإضافة إلى الهجرة، بحيث نجد أنه مثلما تضخمت البيروقراطية، اتسعت مساحة تنشئة فئة كبيرة من الموظفين البيروقراطيين وفق ثقافة بيروقراطية خاصة بهذه المرحلة.

بيد أننا إذا تأملنا هذا التحول فسوف نجد أنه كان لصالح بعض القوى الاجتماعية ولغير صالح قوى اجتماعية أخرى. فقد استفادت الطبقة المتوسطة لكونها الطبقة التي ناضلت في الفترة السابقة على الثورة ضد الاستعمار وضد القصر، وأيضاً لأن صفوة يوليو تنتمي إليها، وقد نجحت حركة هذه الطبقة في (١٩٥٢ م) بالإطاحة برأس النظام السياسي وتغييره وانتزاع الاستقلال من المستعمر. في مقابل ذلك فإننا نجد أن هذا التحول كان مضاداً لمصالح البرجوازية العليا بالتحديد. فقد تم الاستيلاء على بعض أراضيها وأمت مصانعها وشركتاتها، ثم كانت هي الطبقة التي حرمت من المشاركة السياسية وفرضت على أملاكها الحراسات بعد أن تقاعست عن الإسهام أو الدفع برأسمالها في تنمية المجتمع. ويؤخذ على هذا التحول أن الموجهين لدفته، إضافة إلى تصفية البرجوازية العليا بدلاً من تأسيس الظروف لمشاركتها في التنمية الاجتماعية الاقتصادية، فإنهم تولوا القضاء على الجماعات الأيديولوجية التي لا تتسق توجهاتهم الأيديولوجية مع التوجهات الأيديولوجية للنظام السياسي. الأمر الذي حرم المجتمع من خلاف الأفكار وتفاعلها، وجعل التنشئة السياسية تتحقق بصورة أحادية مملاة في الغالب من أعلى. كما أنها لم تهئ الإطار الملائم لمشاركة جماهيرية فعالة في دفع عجلة التنمية والتطور، ضاربة عرض الحائط بالممارسة الديمقراطية الواعية. مستبدلة إياها بتنظيم حربي وحيد، هش ورخو، غير قادر على السيطرة على الواقع إضافة إلى عجزه

(١) محمود عودة، علي ليلة: تاريخ مصر الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

عن تعبئة الجماهير. وقد تأكد عجزه حينما تسلقت عناصر انتهازية، فسيطرت عليه، وعاثت فساداً في كل اتجاه، حتى تآكل التحول والنظام الذي أسسه من الداخل، حيث كانت هزيمة (١٩٦٧م) هي نقطة نهاية هذا التحول. ونستطيع القول بأن هذا التحول لم يستطع خلال سيطرته على المجتمع ترسيخ منظومة القيم الاشتراكية كمنظومة تقود التحول، وذلك بسبب عدم التأكيد القوي على هذه القيم، إضافة إلى أن من سعوا إلى تطبيق الاشتراكية لم يكونوا اشتراكيين في حقيقة أمرهم. ذلك إلى جانب غياب مؤسسات التنشئة السياسية الفعالة خلال هذه المرحلة، باستثناء بعض التنظيمات التربوية أو السياسية الهشة التي لم تستطع تجذير هذه القيم، إضافة إلى ضعف مؤسسات التنشئة الاجتماعية ذاتها.

إلى جانب ذلك فقد شهدت هذه المرحلة بداية تبلور واتساع مساحة منظومة القيم الانتهازية، حيث استند هذا الاتساع إلى رافدين: ويتمثل الرافد الأول في الشعار الذي رفع خلال هذه المرحلة وهو التفرقة بين أهل الثقة وأهل الخبرة، حيث دفع هذا الشعار إلى سعي البعض لتقديم الولاءات، ولو كانت عن غير قناعة ليحظوا بمكانة أهل الثقة، بحيث أصبحت القيم الانتهازية هي القيم التي حكمت المشاركة والسلوك السياسي لشريحة غالبية. وقد ساعد على نمو منظومة القيم الانتهازية أن نسبة عالية ممن تحركوا إلى أعلى من خلال التعليم، اصطنعوا وسائل وسلوكيات أخرى غير المعايير الموضوعية في أدائهم لوظائفهم. فقبلوا التملق ممن هم أقل في مستوياتهم الوظيفية وقدموه لمن هم أعلى منهم، بحيث أصبح رضا الرئيس من المعايير الأساسية للترقي في الوظيفة الحكومية^(١). ومن الطبيعي أن يلجأ الموظف البيروقراطي سواء في التنظيمات السياسية أو الإدارية لطرق كل السبل ولو غير المشروعة وغير الموضوعية للحصول على هذا الرضاء، باعتباره جواز المرور للترقي والصعود الوظيفي والاجتماعي.

وقد تبنى الرافد الثاني الذي وقع خلال هذه الفترة التوجهات الليبرالية حيث تولى الرئيس السادات الذي كانت ارتباطاته الاشتراكية واهنة. ومن ثم فقد اتجه بمجرد تولية دفة الحكم إعادة دفع التحول في المجتمع بقوة باتجاه التنمية وفقاً للأيديولوجيا الليبرالية - التي كانت بعض مؤشراتهما قد بدأت في قلب التحول الاشتراكي السابق بصدور القرار الوزاري رقم (١٠٠ لسنة ١٩٦٩م) والذي أتاح الفرصة لرأس المال الخاص، العربي والأجنبي،

(١) Palmer, Monte Iela, Ali & Yassin, Sayed: The Egyptian Bureaucracy: Syacuse University Press, (١) 1988, P. 32.

للاستثمار في المشروعات الصناعية المسموح بالاستثمار فيها لرأس المال الوطني. ولتأكيد ذلك أصدر النظام السياسي ترسانة قانونية لترسيخ هذا التحول الجديد كان أولها صدور القانون رقم (٦٥ لسنة ١٩٧١ م) وهو القانون الخاص باستثمار رأس المال العربي والأجنبي والمناطق الحرة. ثم القانون رقم (٤٣ لسنة ١٩٧٢ م) الذي رد الاعتبار للبرجوازية العليا، من خلال إجراءات مثل فك الحراسات، ودفع التعويضات لمن أُممت ممتلكاتهم ومشروعاتهم. وإلغاء القيود الواردة في القانون الصادر في (نوفمبر ١٩٦٣ م) بحظر مباشرة الحقوق السياسية بالنسبة لبعض الفئات. ولاستكمال دفع عملية التطور في هذا الاتجاه تم حل مجلس الشعب - حينئذ - وأجريت انتخابات جديدة أفسحت المجال للعناصر الجديدة المنتمية للبرجوازية العليا بالأساس. ولتأكيد ذلك أعيد تنظيم الاتحاد الاشتراكي بحيث تشكلت المنابر داخل عباة التي تحولت إلى أحزاب مريحة بعد ذلك. ثم بدأ النظام السياسي الليبرالي يسحب الامتيازات الكثيرة التي حصلت عليها الطبقة الوسطى في مرحلة التحول الاشتراكي. بل والاتجاه إلى تصفية وبيع شركات القطاع العام الخاسرة، ثم الاتجاه بعد ذلك إلى مزيد من تصفية وبيع القطاع العام إلى القطاع الخاص؛ الوطني والأجنبي، حتى أصبح الأخير هو المسيطر على اقتصاد المجتمع. وقد صاحب هذه الفترة انطلاق موجات الهجرة إلى مجتمعات الخليج، بخاصة من قِبل أبناء الطبقة الوسطى، الذين وجدوا أن السياق الليبرالي غير مُواتٍ لوجود الطبقة الوسطى وطموحاتها.

وبسبب التفاعل بين النظام السياسي والطبقة المتوسطة في هذه المرحلة ظهرت مجموعة الثقافات الفرعية التي شكلت منظومات القيم التي وجهت التنشئة السياسية خلال هذه المرحلة. فمن ناحية نجد أن التيار الإسلامي الذي ضيق عليه الخناق في الفترة الاشتراكية قد قام النظام الليبرالي بتدعيمه مادياً ومعنوياً، بحيث استطاع تقليص مساحة التيارات الأيديولوجية الأخرى كالناصرية والماركسية. بحيث أصبحت منظومة القيم الإسلامية والليبرالية هي التي شكلت مرجعية التنشئة السياسية خلال هذه المرحلة. وحينما حدث تناقض بين التيار الإسلامي في مواجهة النظام السياسي، فإن خريطة المرجعية التي وجهت عملية التنشئة السياسية خلال هذه المرحلة انقسمت إلى ست مرجعيات:

- مرجعية الإسلام السياسي، وهي المرجعية التي اعتمدتها عديد من جماعات الإسلام السياسي التي اعتمدت العنف كسلوك سياسي.
- إضافة إلى مرجعية الإسلام المعتدل والتي جسدتها توجهات جماعة الإخوان المسلمين،

ذلك إلى جانب المرجعية الليبرالية التي بدأت تتسع مساحتها خلال هذه الفترة، إضافة إلى بعض المرجعيات اليسارية الماركسية والناصرية.

- يضاف إلى ذلك ثقافة الاستهلاك التي اخترقت الفضاء الثقافي للمجتمع من ثلاثة مصادر: الحرمان التاريخي للطبقة الدنيا وبعض شرائح الطبقة الوسطى. إلى جانب عائدات عمل المهاجرين إلى مجتمعات الخليج والتي لم تنظم لها أوعية ادخارية توجهها نحو الاستثمار.

- يضاف إلى ذلك أرصدة الطبقة العليا خاصة « المحدثه » التي تدفق بعضها في قنوات الاستهلاك.

وبرغم أن هذه المرجعيات الثقافية للتنشئة السياسية كانت قائمة في المجتمع، إلا أن التنشئة السياسية وفق هذه المنظومات لم تتخذ الطابع المنتظم، بل تبنى الطابع التلقائي والعشوائي الذي بلغ حدود فوضى التنشئة السياسية في غالب الأحيان.

وقد بدأ التحول الثالث مع اغتيال الرئيس السادات المسئول عن التحول الليبرالي في عام (١٩٨٠ م). في هذه الفترة تزايد المد الليبرالي على الصعيد العالمي، حتى انطلقه إلى آفاق رحبة مع انهيار الاتحاد السوفيتي السابق، وتربع الولايات المتحدة الأمريكية على قمة نظام عالمي جديد، وحتى انهيار برج التجارة العالمي في (٢٠٠١ م). وإذا كانت العولمة قد بدأت قبل ذلك بكثير، غير أنها ابتداء من العقد الأخير للألفية الثانية والعقد الأول من الألفية الثالثة. اتسعت فعاليتها بسبب تأسيس فضاءات عالمية مفتوحة تدفقت عبرها السلع والأفكار وسقطت الحدود أو المعوقات، بحيث تميز هذا التحول بأربع خصائص:

- أول هذه الخصائص اتساع مساحة القطاع الخاص، وتضافراً مع ذلك اتسعت فاعلية دور رجال الأعمال، وسيطر أبناء البرجوازية العليا على مقاليد الأمور.

- بينما تشير الخاصية الثانية إلى فاعلية المؤسسات الدولية، سواء كانت مؤسسات ذات طبيعة سياسية كمنظمات حقوق الإنسان، أو مؤسسات اقتصادية كمؤسسات التمويل الدولية أو المؤسسات الثقافية كمنظمة اليونسكو. ونظراً لأن القوى الكبرى في العالم تسيطر على هذه المؤسسات، فإن ذلك يوضح حجم الاختراق والسيطرة التي أصبحت للقوى الكبرى على مجتمعات الجنوب.

- وتتمثل الخاصية الثالثة بالانسحاب التدريجي للدولة من مجال الإنتاج، وكذلك من مجال الخدمات، والإبقاء على دورها في الحدود الدنيا كما يتصور ذلك المذهب النفعي.

- وترتبط بذلك الخاصية الرابعة التي تتمثل في نمو تنظيمات المجتمع المدني، وبخاصة المنظمات الأهلية، التي قد يتسع دورها بحيث أصبحت تؤدي بعض المهام التي كانت من اختصاص الدولة^(١).

فإذا نحن تأملنا هذا التحول الأخير، فسوف نجد أن القوى العالمية تباركه؛ لأنه سوف يعني خضوع الدولة بما يُؤمن مصالحها. كما سوف تسعد به الدولة؛ لأنه سوف ينقل الأعباء المفروضة عليها إلى القطاع الخاص وتنظيمات المجتمع المدني. ومن الطبيعي أن يساعد على تدفق الأرباح إلى خزائن القطاع الخاص بدون رقابة جادة من قبل الدولة، كما سوف تطلق يده في السيطرة على الأسواق. وفي مقابل ذلك سوف تكون الطبقة المتوسطة والشرائح الطبقيّة الدنيا هي القوى التي قدّر عليها أن تتحمل معاناة هذا التحول، الذي يتم التفاعل في إطاره وفق آليات وقوانين السوق؛ لكونها لا تمتلك أية وسائل تستطيع بواسطتها تأمين مصالحها.

ونحن إذا تأملنا حصاد التحولات التي وقعت في النصف الثاني من القرن العشرين في محاولة لاستكشاف تأثيرها على عملية التنشئة السياسية، فسوف نجد أن هذه التحولات أنتجت منظومات قيمة عديدة شكلت مرجعيات متنوعة - سلبية أو إيجابية - لعملية التنشئة السياسية.

ولتوضيح ذلك فإننا نؤكد منذ البداية على محورية منظومات القيم بالنسبة للتحول الاجتماعي، سواء كانت هذه المنظومات القيمية متضمنة في التراث الذي تدفق للمجتمع من ماضيه في الثقافة الناتجة عن تفاعله المعاصر، أو كانت متضمنة في الأيديولوجيا التي تبناها النظام السياسي لتقود عملية تحديث المجتمع برغم كونها صادرة عن الخارج. وإذا كان من الطبيعي أن تشكل هذه المنظومات القيمية مرجعية تُقدّم تصورات لنموذج المجتمع الجديد أو الذي ينبغي أن يكون، بحيث يحتوي هذا التصور على معاني جديدة ينبغي أن يستوعبها البشر من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية، وتلعب دورها في توجيه سلوكياتهم، وتحل محل التصورات القديمة التي لديهم. فإنه حتى تتمكن هذه المنظومة القيمية من تحقيق ذلك، فإنها ينبغي أن تكون متماسكة إضافة إلى ضرورة امتلاك المجتمع لآليات التنشئة الاجتماعية والسياسية التي تتولى تنشئة البشر وفق معاني المنظومات القيمية الجديدة. بحيث يصبح البشر الذين استوعبوا هذه المعاني قادرين على تحمل أعباء التحول وتحقيق أهدافه^(٢). وتؤدي القيم دورها المحوري في تأكيد تماسك المجتمع ودفعه على طريق التحديث من خلال ثلاث حالات:

(١) محمود عودة، علي ليلة: مرجع سابق، ص ٢٨٩.

(٢) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٧١.

- في الحالة الأولى، وهي الحالة المثالية يقدم التحول منظومته القيمية القوية، ثم يعمل على إعادة تنشئة البشر وفقاً لها من خلال آلياته العديدة. بحيث يستوعب البشر هذه القيم، ومن ثمَّ يصبحوا هم القوة الدافعة للتحول والحارس لمنجزاته.

- وفي الحالة الثانية يأتي التحول بمنظومته القيمية، غير أنه لا يمتلك الآليات الفعالة لتنشئة البشر وفق معاني هذه المنظومة. ومن ثمَّ تقع أحداث التحول ومنجزاته، غير أن البشر ليست لديهم المعاني أو القيم التي تربطهم بهذه الإنجازات. ومن ثمَّ يظل التحول ومنجزاته قائماً كموضوعات تشغل حيزاً في مساحة المكان، غير أن معانيها لم تتسلل إلى ذوات البشر لتشكل وعيهم، الذي يدافعون استناداً إليه ضد أي تهديد لهذه المنجزات.

- وفي الحالة الثالثة تقع أحداث التحول مصحوبة بمنظومته القيمية لتتعايش مع المنظومة الثقافية والقيم القائمة في المجتمع، يضاف إلى ذلك أية منظومات قيمية أخرى، في هذه الحالة قد توجد منظومة القيم التقليدية أو التراثية إلى جانب منظومة القيم الحديثة.

فإذا لم تتمكن إحدى هذه المنظومات من السيطرة على المنظومات الأخرى، وتعايشت في ذات الوقت وذات الساحة مع بعضها البعض، فإن ذلك قد يؤدي إلى تأسيس حالة شبيهة بحالة « الأنومي ». حيث يضيق البشر بتعدد المنظومات القيمية وتناقض معانيها، الأمر الذي يُضعف تأثيرها في مجمله، مثل هذه الحالة تدفع إلى بروز الأيديولوجيات أو المنظومات القيمية الفردية والانتهازية الخاصة التي تشكل المعاني الموجهة للسلوك المحقق للمصالح الفردية، ذلك أن تناقض المنظومات القيمية يؤدي غالباً إلى عدم الالتزام بها جميعاً.

وتعد الفجوة بين الأيديولوجيات السياسية - التي سادت هذه الفترة - وبين ثقافة المجتمع وتراثه من الظواهر التي نتجت عن تحولات النصف الثاني من القرن العشرين. وإذا كانت الحالة المثالية أن تنبثق الأيديولوجيا من ثقافة المجتمع وتراثه، باعتبار أن الأيديولوجيا هي منظومة القيم الأكثر عقلانية، وتقنياً لثقافة المجتمع التلقائية. فإننا نجد أن هذه الفترة شهدت ظاهرة الإزاحة الأيديولوجية، حيث تزيح الأيديولوجيا الاشتراكية الأيديولوجيا القومية، ثم تأتي الأيديولوجيا الليبرالية لتقوم بإقصاء الأيديولوجيا الاشتراكية، كل ذلك يحدث منفصلاً عن ثقافة المجتمع، لذلك نجد أن هذه الأيديولوجيات المتتابعة لم تعمل على تطوير ثقافة المجتمع أو تطوير نوعية الحياة فيه. بل إننا نجد أن غالبية هذه الأيديولوجيات سعت على التعامل البراجماتي مع الثقافة العامة، كالادعاء بأن الإسلام أصبح اشتراكياً، أو ليبرالياً، أو يتعاق على ساحته العلم والإيمان؛ ولذلك بقيت الثقافة العامة قائمة من غير مصادر

أيديولوجية تضخ الحيوية في بنائها ومن ثم بدأت تضعف، وفي أحيان كثيرة أضحى وجودها شكلياً^(١).

وتمثل الظاهرة الثانية التي طرأت على منظومات القيم أو الثقافة التي تشكل مرجعية التنشئة السياسية، في اتجاه منظومات القيم إلى التراجع عن ما هو إيجابي إلى ما هو سلبي، وعن ما هو شامل إلى ما هو جزئي وضيق، وعن ما هو مثالي إلى ما هو عملي براجماتي. تأكيداً لذلك أن ليبرالية الثلاثينيات والأربعينيات ذات الطابع الإنتاجي تحولت إلى ليبرالية استهلاكية في نهاية النصف الثاني من القرن العشرين. واشتراكية أو ماركسية الستينيات استبدلت عند البعض بالحديث عن العلمانية في نهاية ذات الفترة. والإسلام الوسطي المعتدل الذي عمل على إحيائه الشيخ حسن البنا من خلال حركة الإخوان المسلمين التي لعبت دوراً على مختلف الساحات الاجتماعية. تحول تحت الضغط وفرض العنت، إلى إسلام سياسي تطرفت وعنف به جماعات أضرت باعتدالية الإسلام ووسطيته وسماحته، وساهمت في تشويه صورته. وقيم الثقافة العربية التي تتحدث عن مجتمع عربي وقومي واحد، دُفع بها إلى خلفية المسرح لتحل محلها ثقافات قُطرية ضيقة الأفق^(٢). وذلك يرجع بطبيعة الحال إلى أن منظومات القيم لم تتمكن من إعادة إنتاج ذاتها، إما بسبب تشتت أو تشرذم التحولات الاجتماعية الاقتصادية، أو بسبب الضعف والوهن الذي أصاب مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية أو لأن البشر أعضاء المجتمع لم يستوعبوا هذه المنظومات القيمية.

بالإضافة إلى ذلك سبحت في الفضاء الثقافي للمجتمع منظومة القيم السلبية التي نتجت بالأساس عن ضعف منظومات القيم السوية، وافتقاد امتلاك المجتمع لمعايير وقيم مشتركة متفق عليها. فقد وُجِدَت منظومات القيم الفردية التي حلت محل الثقافة العامة التي تآكلت، ونعني بالقيم الفردية تلك التي لا تحتكم إلى أية معايير أو مرجعيات اجتماعية وجماعية. بل تصبح المصلحة الشخصية هي المعيار المقبول والمعترف به، بحيث تصبح هذه الأخيرة المدخل إلى توليد ثقافة الفساد. وبغياب الثقافة العامة المستندة إلى قاعدتها الدينية، والتي تمجد قيم الإنتاج والتشغف، سيطرت ثقافة الاستهلاك والترف والاسترخاء. ذلك يرجع إلى أنه في الفترات التي يعجز فيها البشر عن تحقيق طموحاتهم ونجاحاتهم، فإنهم يتحولون إلى كائنات استهلاكية تستهلك لمجرد إثبات البقاء. بالإضافة إلى ذلك فقد برزت ثقافة الجنس والمخدرات وإشباع الغرائز؛ لأن القيم والمعاني التي تؤكد أو ترسخ الجوانب الروحية

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥.

للشعر ضعفت أو استقلت، ولم تعد قادرة على كبح جموح الغرائز أو تقييدها، ومن ثمَّ فقد انطلقت تعربد في كل اتجاه، بحيث أصبح ذلك شاهداً على سقوط الطهارة عن الثقافة العامة للمجتمع.

بالإضافة إلى ذلك برزت القيم أو السلوكيات الانتهازية، التي تتحين الفرص للارتقاء أو الحراك الشخصي، من خلال اقتناص الفرص بعيداً عن الاحتكام إلى أية معايير مثالية. وإذا كانت بدايات الثقافة الانتهازية قد وجدت بداياتها الأولى في التفرقة بين أهل الثقة وأهل الخبرة أو في حالة الأنومي الثقافية التي ميزت الفضاء الثقافي للمجتمع عبر عقود عديدة. فإن مساحتها قد اتسعت بسبب التحول القيمي الذي أصاب شرائح واسعة من أبناء الطبقة الوسطى الذين تحركوا إلى أعلى مستويات المناصب البيروقراطية في المرحلة الاشتراكية. وبسبب اعتيادهم الحراك، فقد ورثوا - ارتباطاً بذلك - حراك القيم ومرونة المنظومات الثقافية والأيدولوجية، ومن ثمَّ التحقوا بكافة الأيدولوجيات المتتابة، وكذلك بكافة تنظيمات الأنظمة السياسية المتعاقبة لذلك. وحينما أدركوا أن السفن الاشتراكية تواجه الغرق، تخلّوا عن شعاراتهم الأيدولوجية وقفزوا كالفران المدعورة التي هربت رعباً لتتعلق بالآستار الليبرالية. ذلك يرجع إلى أنه لم تحدث لهم تنشئة سياسية فعالة خلال المرحلة الاشتراكية، ومن ثمَّ لم تؤسس بداخلهم منظومات القيم أو السلوكيات السياسية المقنعة بالنسبة لهم، والتي على أساسها يتحدد موقفهم من مسائل الواقع الاجتماعي المحيط بهم.

بالإضافة إلى ذلك فقد ظهرت في نهاية فترة التحول، بخاصة في العقد الأول من الألفية الثالثة ثقافة الرفض والتمرد، ومنظومات القيم المتضمنة فيها والسلوكيات المرتبطة بها. وبرغم أن هذه الثقافة ما زالت محدودة، لكونها ما زالت محصورة بجماعة محدودة من المثقفين، فإنها تعبر عن ظاهرة إيجابية نتجت عن هذه التحولات وتتجلى إيجابيتها لكونها تبحث عن بصيص أمل نقي وديموقراطي وطاهر. ويمكن إسناد تبلور هذه الثقافة إلى مصادر وظروف عديدة، أول هذه الظروف طبيعة الممارسات التعسفية التي يمارسها النظام السياسي، ذلك برغم إدراك قطاعات عريضة في المجتمع لضعفه وعجزه. ويتمثل المصدر الثاني في الظروف الاقتصادية والسياسية المتردية، حيث غياب فرص الحصول على العمل والدخل أو الخدمات الملائمة، إضافة إلى غياب العدالة الاجتماعية عند توزيع مختلف الفرص، الأمر الذي أدى إلى حالة من الاستقطاب الاجتماعي الذي يعتبر ظهور الجماعات الرافضة أو المتمردة مؤشراً على وقوعها. إضافة إلى رفض النظام السياسي للمشاركة السياسية الجادة. ذلك إلى جانب الدور الذي لعبته تنظيمات المجتمع المدني سواء في

التنشئة السياسية والتدريب على الممارسة السياسية، أو في حراسة المشاركة المحدودة حتى تكون قدر الإمكان جادة. إضافة إلى استنفار تنظيمات المجتمع المدني الضغوط العالمية، التي تعمل باتجاه تقييد فاعلية العصا الأمنية الغليظة للنظام السياسي. غير أن هذه الثقافة ما زالت محاصرة، إما بسبب العصا الأمنية الغليظة للنظام السياسي، وهو الأمر الذي يحرم الجماعات الرافضة أو المتمردة من الاتساع أو الامتداد. أو لأن هذه الجماعات باعتبارها جماعات مثقفين لم تعثر بعد على الأسلوب الأمثل لاستنفار الجماهير ودفعها باتجاه المشاركة بسبب انشغال الأخيرة وتكيفها مع صعوبات الحياة اليومية، حتى تستطيع توفير ما يشبع حاجاتها الأساسية لتأمين البقاء على قيد الحياة.

بالإضافة إلى ذلك تتحقق التنشئة السياسية على مرجعية ثقافة التكيف والتحايل، حيث يتم تنشئة الجماهير على هذه الثقافة بآليات كثيرة، وتمثل الآلية الأولى في حفاظ الدولة على استمرار حالة الفوضى في المجتمع والمحافظة عليها بواسطة الآلية الأمنية، حتى لا تتحول إلى حالة من التمرد العام. في هذا الإطار يفرض على البشر التكيف مع ندرة الفرص أو الخدمات وعدم العدالة في توزيعها، ومن ثمَّ يتحولون من الاهتمام بالقضايا العامة والكلية التي تهم الوطن إلى قضايا تفصيلية أو جزئية تهم الحياة اليومية للمواطن الفرد، ومن ثمَّ الانصراف عن الاهتمام بقضايا المجال العام إلى الاهتمام بقضايا المجال الخاص.

يضاف إلى ذلك تعمد المسؤولين في الدولة عن قصد أو بدون قصد إطلاق وعود كلامية بحل كل المشكلات ونشر حالة من الأحلام الوردية التي تتناقض مع عذابات الواقع. وحتى تمنع الجماهير من التحرك الرافض في مساحة الفجوة بين القول والفعل، فإن العصا الأمنية الغليظة تلعب دورها في حصار حياتهم في ظل نوع من الحرمان المطلق دون امتلاك القدرة على التحرك أو الرفض. إلى جانب ذلك تعمل الدولة على إدارة المجتمع بأسلوب اصطناع الأزمات المحدودة، حيث يعيش المواطن طول يومه يحاول أن يقدم حلولاً فردية لهذه الأزمات. أزمة عدم وجود مياه الشرب، وأزمة الرغبة، وأزمة غرق العبّارات، وأزمة الكهرباء وأزمة عدم بيع محصول القطن، أزمة المرور، إضافة إلى الأزمات الدائمة كأزمة البطالة، والإسكان، وتردي مستويات المعيشة بسبب غياب الدخل الملائم. بحيث تستهلك هذه الأزمات الاهتمامات والسلوكيات اليومية للمواطن، وتنشئه على الاهتمام بالقضايا أو المشكلات اليومية والجزئية المحدودة، ومن ثمَّ لا يتبقى لديه الوقت أو الطاقة لمتابعة قضايا أو مسائل تتصل بالشأن أو المجال العام.

فإذا حاولنا رصد تأثير التحولات الاجتماعية الاقتصادية التي مرت بها مجتمعاتنا على التنشئة السياسية، فسوف تبرز أمامنا مجموعة من الظواهر الأساسية:

وتتمثل الظاهرة الأولى في أننا إذا نظرنا إلى هذه التحولات من منظور شامل في بعدها التاريخي، فسوف نجد أن هذه التحولات تضمنت منظومات قيم عديدة. تعددت أحياناً وتناقضت في أحيان أخرى، بحيث أدت هذه الحالة إلى إضعاف فاعلية الثقافة عموماً، وهو الأمر الذي أسلم إلى حالة من الفراغ الثقافي، الذي ساعد في مرحلة تالية على ملئه بقيم فردية وانهازية، الأمر الذي ساعد على تبلور ثقافة انتهازية، أصبحت طافية وطاغية في فضاء المجتمع. كما ساعد في مرحلة أخرى على تيسير الظروف لاختراق فضائنا الثقافي بمنظومات قيم غريبة على مجتمعاتنا. بحيث بشرت هذه الظروف جميعاً بحالة ساعدت على طَرَق الأفراد المواطنين أبواب سلوكيات سياسية غير مواتية لاحتياجات وتطلبات المجتمع.

وتشير الظاهرة الثانية إلى أننا إذا نظرنا إلى الساحة الثقافية عبر نصف قرن من التحولات، مع اختزال البعد التاريخي أو الزمني - باعتبار أن العمليات الثقافية، سواء باتجاه الحيوية أو الانهيار، تستغرق زمناً طويلاً - فإننا سوف نجد أن الفضاء الثقافي للمجتمع امتلأ بمنظومات ثقافية عديدة. أضعفت من ناحية بعضها البعض - على نحو ما أشرت - فأسست فراغاً ثقافياً في المجتمع، غير أنها من ناحية أخرى كانت نتيجة لتحولات اجتماعية مترددة ومتأرجحة أو لعبت دوراً في تأسيسها. إضافة إلى تأرجح أو تردد مؤسسات التنشئة السياسية بين القيم التي كانت مسيطرة على فضاء التحولات من ناحية، وبين المنظومات القيمية التي من المفترض أن تحقق التنشئة السياسية وفقاً لها لتجسد المضامين المستهدفة لهذه التحولات، الأمر الذي أدى في النهاية إلى تمزيق النسيج الثقافي للمجتمع، بحيث أصبحت قدرته ضعيفة على قيادة تنشئة سياسية فعالة لمواطنيه، أو متابعة تبنينهم لقيم سياسية معينة أو ممارستهم لسلوكيات سياسية محددة. وقد ساعد على ذلك أن الأنظمة السياسية المتتابة ارتكبت خطيئة العجز عن متابعة عملية التنشئة السياسية، فلا هي أسست عن قصد تنظيمات أو مؤسسات تتولى تربية النشء، وتنشئتهم سياسياً وفق أيديولوجيات التحولات - بغض النظر عن تباينها أو تناقضها - ولا هي حافظت على مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية التي طورها المجتمع في مسيرته التطورية. والنتيجة أن المجتمع عاصر حالة أو وضعاً غابت فيه التنشئة القصدية التي عجزت الأنظمة السياسية المتتابة عن تأسيسها ورعايتها والتي يمكن أن تقوم بها مؤسسات رسمية. كما ضعفت فاعلية المؤسسات التقليدية للتنشئة الاجتماعية

والسياسية. وهي الحالة التي فرضت تنشئة سياسية ضعيفة. جعلت المواطنين الصغار نهجاً لأية قيم ومضامين سياسية منحرفة يمكن لهم أن يستوعبوها وتوجه سلوكياتهم.

من الظواهر التي برزت على ساحة التحولات الاجتماعية الاقتصادية: تناقض مضامين التنشئة السياسية والاجتماعية بالنسبة لمختلف الفئات الاجتماعية، في مختلف مراحل تحول الأيديولوجية. تأكيداً لذلك: أن التنشئة السياسية في المرحلة الاشتراكية قد عانت من عدة تناقضات أو تطرفات، مثال على ذلك: أن بعض الفئات التي استفادت من المرحلة الاشتراكية بدأت تنشئ أبنائها - مع كل السلبيات التي أشرت إليها - حسب القيم الاشتراكية باعتبارها قيم المرحلة التي منحتهم امتيازات كثيرة، بحيث أدت هذه التنشئة بهؤلاء الأبناء لأن يكونوا أكثر ارتباطاً بالوطن في هذه المرحلة وأقوى انتماءً له. في مقابل ذلك فإننا نجد بعض الفئات أو الشرائح الاجتماعية التي أضررت في المرحلة الاشتراكية، نتيجة لسحب بعض امتيازاتها، تتجه إلى تنشئة أبنائها وفق مضامين غير اشتراكية أو مضامين لا تعكس طبيعة هذه المرحلة، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف انتمائها الاجتماعي لمجتمع ودولة هذه المرحلة. وبين هذه الفئات المتباينة وُجِدَت شرائح اجتماعية عملت على تنشئة أبنائها وفق قيم فردية نفعية، أدت بهم إلى القناعة بمضامين الثقافة والسلوكيات الانتهازية. وهي الثقافة السياسية التي وإن بدأت في المرحلة الاشتراكية إلا أنها ازدهرت في المرحلة الليبرالية بعد ذلك. وقد مارست ذات الفئات أدواراً معكوسة لإنجاز التنشئة السياسية في المرحلة الليبرالية، حيث تبدلت مواقف الشرائح والفئات الاجتماعية من التجربة الليبرالية، ومن ثمَّ تبدلت ممارساتها في عملية التنشئة السياسية لأبنائها، بحيث وقعت نتائج وآثار لهذه الممارسة.

وتعد ظاهرة التنشئة السياسية الوطنية في الخارج من ملامح المرحلة الليبرالية التي بدأت مع بداية السبعينيات. وقد بدأ هذا النمط من التنشئة مع هجرة أعداد كبيرة من المصريين إلى مجتمعات الخليج، بلغت في بعض السنوات حوالي أربعة ملايين نسمة تتبدل بمعدل كل خمس سنوات، وهو ما يعني أن نسبة كبيرة من المواطنين الذين سافروا بعائلاتهم أو الذين بقيت عائلاتهم هنا في الوطن؛ حيث نشأ أولادهم وهم يدركون أن حاجاتهم الأساسية تشبع من موارد وسخاء وطن غريب، بحيث كان ذلك مدخلاً لاستيعاب ثقافته ومفرداته التي تسربت إلى ذواتهم. الأمر الذي توازى معه نشأة نمط من العواطف السلبية التي تزايدت مساحتها في وعيهم الثانوي، بأن المجتمع الخليجي هو مصدر الإشباع، بينما وطنهم لم يكن كذلك، الأمر الذي قوَّى من ارتباطهم بالمجتمع الخليجي، وأضعف في نفس الوقت ارتباطهم بمجتمعهم وانتماءهم له. وهي الحالة التي أدت أيضاً إلى التعامل مع الوطن ليس

وفق منطق عاطفي يستنفر في الإنسان مشاعر مثالية تؤكد على الارتباط بالوطن، ولكن وفق منطق عقلاني رشيد يؤكد على قيم المصلحة والمنفعة الأنانية في التعامل مع الوطن أو في العلاقة المتبادلة معه.



الفصل الخامس

التنشئة السياسية على خلفية السياق الريفي - الحضري

يمكن اعتبار التفاعلات التي وقعت على الساحة الريفية - الحضرية أحد المتغيرات المؤثرة على التنشئة الاجتماعية والسياسية على السواء. وترجع فاعلية هذا المتغير إلى أن الانتقال من السياق الريفي إلى السياق الحضري، يعني الانتقال من الثقافة الريفية التقليدية إلى الثقافة الحضرية، والتي ربما كانت حديثة أو عشوائية متخلفة، كما يعني هذا الانتقال أو الحراك الإفلات من سطوة التكوينات الجماعية التقليدية، إلى حياة تمجد الفردية المستندة إلى القيم النفعية. وهو ما يعني أن التنشئة الاجتماعية والسياسية تصطبغ عادة بالأطر التي تحققت فيها.

في هذا الإطار فإننا نجد أن لدينا ثلاثة أطر أو سياقات اجتماعية، كان للتنشئة السياسية في كل منها طبيعة خاصة:

فلدينا السياق الريفي التي تنظم الثقافة التقليدية التفاعل الحادث فيه بما في ذلك التنشئة السياسية للبشر.

كما أن لدينا السياق الحضري الذي من المفروض أن ينظم التفاعل فيه وفق معايير الثقافة الحديثة.

ثم السياق الانتقالي، وهو بالأساس سياق تصوري قد يكون في القرية التي غزتها ثقافة التحديث، أو في المدينة التي هاجرت إليها الثقافة التقليدية.

ومن الطبيعي أن تسود هذا السياقات تناقضات كثيرة تنعكس على فوضى التنشئة السياسية في إطارها. وفيما يتعلق بالتنشئة السياسية في السياق الريفي، فإننا إذا تأملنا الواقع العربي والمصري نجد أن السياق الأول والقاعدي هو السياق الريفي، الذي له نوعية حياته وثقافته ونمط التنشئة السياسية وآلياتها في إطاره، حيث نجد أن هذا النمط قد تغير بفعل عملية التحديث التي تضافرت مع هجرة أو حراك اجتماعي من الريف إلى الحضر بحثاً عن فرص الحياة الأفضل. ارتباطاً بذلك ترجع عملية الهجرة من الريف إلى المدينة إلى عاملين أساسيين، ويتمثل العامل الأول في عدم التوازن بين قدرة الاقتصاد الريفي المحدود وبين سكانه المتزايدين، وهي قضية أشار إليها عالم الاجتماع إميل دوركايم في معالجته للتحويل

من المجتمع التقليدي، الذي سماه بمجتمع «التضامن الآلي»، إلى المجتمع الحضري الحديث، الذي سماه بمجتمع «التضامن العضوي». فقد ظلت الأرض الزراعية ثابتة تقريباً. تأكيداً لذلك: أننا إذا تأملنا واقع المجتمع الريفي فسوف نجد أن هذا التناقض اتضح بأوضح ما يكون في فترة القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فبينما بلغت المساحة الزراعية عام (١٨٩٤م) نحو (٤,٧) مليون فدان، ثم ارتفعت إلى نحو (٥,٦٦) مليون فدان عام (١٩١٤م)، ثم ارتفعت عام (١٩٣٠م) لتصبح (٥,٩٢) مليون فدان ثم ارتفعت لتصبح (٥,٩٩) مليون فدان عام (١٩٥٢م)، فإننا نجد في ذات الوقت ازدياد عدد سكان الريف عن نفس السنوات على التوالي من (٧,٥٨) مليون نسمة إلى (١٠,٠٣) مليون نسمة إلى (١٠,٣٧) مليون نسمة إلى (١٢,٦) مليون نسمة^(١). وهو ما يعني أنه في مقابل الثبات النسبي لمساحة الأرض الزراعية تزايد عدد السكان إلى الضعف تقريباً. وهو ما يشير إلى أن هذا الفائض السكاني من الطبيعي أن يطرق قنوات الهجرة إلى الحضر، بحثاً عن مختلف فرص الحياة. بحيث نجد أن سكان الحضر تزايدوا خلال هذه الفترة بسبب الهجرة إلى جانب الزيادة الطبيعية، حيث قدر عدد المهاجرين من الريف إلى الحضر خلال الفترة (١٩٤٧ - ١٩٨٠م) بنحو (١٠,٧٪) من سكان المجتمع المصري^(٢). وحينما ذهبوا إلى الحضر تخلوا عن عائلاتهم الممتدة التي كانت لهم في الريف وشكلوا عائلات نووية جديدة أو عاشوا في نطاق حدودها. ذلك بالإضافة إلى أن هذه الشرائح بدأت تتخلى تدريجياً عن ثقافتها التقليدية، وسعت إلى اكتساب قيم الثقافة الحضرية، التي هي بالأساس ضعيفة بسبب تأثير التحولات الاجتماعية الاقتصادية كما أشرنا. وفي بعض الأحيان عاشت الأسر المهاجرة على أطراف المدن أو في العشوائيات، بلا منظومات قيمية سوية، إن لم تكن هذه المنظومات مطعمة بعناصر ثقافية منحرفة^(٣). هذه السياقات العشوائية في الغالب بعيدة عن السيطرة الكاملة للدولة، ومن ثمَّ نجدها تشكل ساحات عدم الاستقرار السياسي. ومن الطبيعي أن تصاب التنشئة الاجتماعية والسياسية في هذه السياقات العشوائية بتشوهات عديدة تفرض على سكانها ممارسات وسلوكيات سياسية مشوهة كتشوه التنشئة.

وقد تضافرت عملية التحديث أيضاً مع الحراك التعليمي، الأمر الذي أدى إلى اندفاع موجات أخرى من سكان الريف إلى الحضر، حيث ساعدت ثورة الطموحات والآمال التي

(١) علي ليلة: المجتمع الريفي، تحليل للتحولات البنائية والاجتماعية، المكتبة المصرية للتوزيع والنشر، يناير ١٩٩٤م، ص ١٣٤.

(٢) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤.

أطلقتها شعارات التحديث عبر مراحل التحول المتتابعة. إضافة إلى فتح قنوات التعليم ومجالاته على مصراعيه أمام أبناء الريف إلى تدفقهم عبر هذه القنوات ليتعلموا ثم ليشغلوا وظائف في البيروقراطية الحكومية، بخاصة في المرحلة الاشتراكية. غير أنهم أثناء صعودهم الاجتماعي تخلوا في الغالب عن قيم الثقافة التقليدية وضعفت ارتباطاتهم بالسياق الريفي وثقافته. وفي ذات الوقت لم يحققوا اكتساباً قوياً لقيم الثقافة الحضرية، ومن ثم عاشوا في بعض الفترات حالة من الفراغ الثقافي؛ لأن القيم لا تسقط فجأة ولا تكتسب فجأة كذلك. وهو الفراغ الذي امتلأ بقيم وأيديولوجيات فردية تبرر الصعود الاجتماعي وتزوده بمنظومته القيمية التبريرية، وتدرجياً تولدت لديهم فلسفة الغايات التي تبرر الوسائل^(١). وهو ما يعني مزيداً من إضعاف الثقافة التقليدية، أو لتصبح ثقافة تقليدية مشوهة يعيش وفق معاييرها المهاجر في عشوائيات المدينة.

ارتباطاً بفاعلية العوامل السابقة أخذت الثقافة التقليدية تواجه حالة من الوهن أو الضعف، خاصة أن سياسات الدولة اتجهت بالأساس نحو تحديث الريف من خلال السعي إلى نشر أو نقل الثقافة الحضرية إليه. حيث تحقق لها ذلك من خلال نشر المؤسسات التعليمية بمستوياتها المختلفة في القرى، بحيث ساعد ذلك على ارتفاع عدد الملتحقين بها، إضافة إلى التحديث من خلال فرض اتساع شبكة المواصلات والاتصال الحديثة، بحيث لعبت كل هذه العوامل دوراً في هز رواسخ الثقافة التقليدية من ناحية، وتفتيت الأبنية الجماعية ذات الطبيعة القَرابية في الريف من ناحية ثانية.

فإذا تأملنا الواقع الريفي الحضري فسوف نجد أن لكل سياق تأثيره على عملية التنشئة السياسية ارتباطاً بنوعية الحياة وطبيعة الثقافة التي تسوده. وإذا كان السياق الريفي هو السياق الأول في هذه المعادلة، فإننا سوف ندرك وجود متغيرين هما المسئولان عن تنظيم الحياة والتفاعل على ساحته. ويتمثل المتغير الأول في أن الحياة الريفية والثقافة المنظمة للتفاعل في إطارها تؤكد على ضرورة مراعاة الاتفاق القيمي والمعياري للمجتمع. وذلك يرجع إلى أن البناء المعياري هو الذي يضبط سلوك الإنسان من الخارج حسبما تذهب وجهة النظر الهوبزية. في هذا السياق تؤدي المعايير دورها كأحد الآليات المنظمة للتفاعل الاجتماعي في السياق الذي ينجز في إطاره الإنسان سلوكه. غير أننا نجد أن إميل دوركيم يطور هذا الموقف الهوبزي، حينما يؤكد أن لدى الإنسان التزاماً أخلاقياً ذاتياً بهذه المعايير الأخلاقية. ذلك أن المجتمع من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية يعيد تأسيس الإنسان

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٦٧.

كشخصية مدربة أخلاقياً، بأن يقوم بتدريبه على المعايير الأخلاقية التي تنظم سلوكه في مختلف مجالات الواقع الاجتماعي. بحيث تصبح هذه العناصر المعيارية مستوعبة في داخل الفرد وذاته. ومن ثمَّ يصبح بمعنى ما متوحداً مع هذه المعايير، التي تشكل في النهاية ضميره الداخلي^(١). وهو ما يعني أن الفرد في السياق الأولي مراقب في سلوكه الاجتماعي والسياسي بآليتين، فهو مراقب بالقواعد والقيم والقوانين التي تعرّف عليها ونشئ وفقاً لها حسبما يذهب الموقف النفعي، ثم هو مراقب أيضاً بضميره الداخلي الذي تشكل من خلال التنشئة الاجتماعية والسياسية المتنوعة والمتابعة حسبما يذهب الموقف الدوركي. ويتشكل المتغير الثاني من الجماعة القرابية التي تعد الوسيلة الثانية المنظمة للتفاعل داخل الحياة الريفية. في هذا الإطار يؤكد إميل دوركيم أن للبطن أو العائلة سلطة هائلة على الأفراد من أعضائها، في مواجهة السلطة المركزية التي يكون وجودها ضعيفاً في هذا السياق^(٢). وذلك يرجع لأن السياق الريفي يتشكل من جماعات صغيرة هي الجماعات القرابية التي تكون عادة قوية بالنسبة للفرد. خاصة إذا تضافرت قوتها مع قوة الثقافة التقليدية التي يدعمها الدين، الأمر الذي يمكن الجماعة القرابية من التدخل عادة في تفاصيل الحياة والخصوصيات الفردية وتنظيمها بما يلائم تحقيق مصالح الجماعة^(٣).

وإذا كانت التكوينات القرابية الكبيرة كالقبيلة والبدنة هي التكوينات القاعدية، فإن التكوين القرابي السائد في السياق الريفي حاضراً هو العائلة الممتدة. التي بدأت هي الأخرى تواجه التحلل باتجاه العائلة «النووية»، وإن كانت فعاليتها في الريف، خاصة فيما يتعلق بالتنشئة الاجتماعية والسياسية ما زالت قائمة. ويستند ذلك إلى أننا إذا تأملنا السياق الريفي فسوف نجد أن العائلة الممتدة، لكونها ذات عمق رأسي وأفقي، فإننا نجدها تقوم بعملية تنشئة سياسية ذات طبيعة معينة. ونقصد بالعمق الرأسي أن زيادة عدد أجيال الأسرة الذين يعيشون مع بعضهم في دار معيشية house - hold، من شأنه أن يدعم قدرتها على أداء عملياتها الإنتاجية إضافة إلى فعاليتها السياسية وأدوارها الاجتماعية والثقافية.

إلى جانب ذلك فإن زيادة كثافتها من حيث عدد الأفراد يتحول عادة إلى ما يمكن أن يُسمى بالكثافة الاجتماعية التي يكون لها وطأتها على أفرادها، من خلال تنشئتهم اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، بما يساعد على بناء الضمائر الداخلية لأعضائها، إضافة إلى القدرة الضبطية العالية

(١) علي لبله: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٦٢.

(٢) محمد ياسين هودة: مرجع سابق، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

لهذه العائلة، وذلك باعتبار اتساع عدد الأفراد الذين من حقهم تربية الابن، ومراقبة سلوكه وممارسة الضبط والرقابة عليه. بالإضافة إلى ذلك فإن العائلة الممتدة هي الأكثر نجاحاً في عملية التنشئة بسبب اعتماد الفرد عليها سواء فيما يتعلق بإشباع حاجاته الأساسية سواء المادية أو المعنوية المتصلة « بالعزوة » التي تمنحها العائلة للفرد فتساهم في تحديد وتدعيم مكانته. ومن الواضح أن هذا النمط - الجماعة القرابية - هو الأكثر تجذراً في ثقافتنا العربية التي انحدرت إلينا من القبيلة العربية، إضافة إلى التأكيد الديني عليها من خلال تأكيد الدين على المكانة الخاصة للوالدين، والأهل ولذوي القربى والأقربين بحيث يعتبر هذا النمط من العائلة مدخلاً للاستقرار الاجتماعي ولتماسك المجتمع^(١). ومن المؤكد أن ثمة تضافراً بين الثقافة التقليدية وبنية العائلة الممتدة، حيث يدعم كل منهما الآخر بصورة متبادلة. فالثقافة التقليدية التي تدفقت من القبيلة العربية تؤكد على التكوينات العائلية المناظرة، أو التي تعكس صورتها من حيث بناؤها وتوزيع مكاناتها وأدوارها. والعائلة بدورها كوحدة تلعب دورها في نقل التراث الثقافي التقليدي، ثم إن العائلة الممتدة هي أكثر أنماط العائلات من حيث قدرة الاعتماد على الذات، ومن ثم فهي لا تميل إلى الاعتماد كثيراً على ما هو خارج عن حدودها. كما أنها تتردد في قبول بعض عناصره. وتتطلب العائلة الممتدة أن يذوب الفرد في بنائها، فمطالب العائلة مقدمة على مطالبه، وهو ما يعني أنها ذات طبيعة إثارية. فطالما أن العائلة تدعمه من خلال إشباع احتياجاته الأساسية، وتحميه في مواجهة أي اعتداء عليه، فإنها تتطلب منه أن يخضع لها خضوعاً كاملاً، يستوعب ثقافتها وقيمها من خلال التنشئة ويقوم بالأدوار التي ترسم له، بحيث يؤدي هذا التفاعل إلى استقرار السياق الريفي كما ندركه.

ارتباطاً بذلك تذهب إحدى الدراسات المنطلقة من مرجعيات غربية إلى التأكيد على أن هذه الثقافة التقليدية المنتشرة في السياقات الرعوية و « الزراية » تُنمي قيم الرضوخ والتسلط، وتعمل على ترسيخ روح العجز والالتكالية والإذعان لمن هم أقوى منه. وتذهب الدراسة إلى أن الحياة الاجتماعية العربية مبنية في إطار سلسلة مترابطة من علاقات التسلط والرضوخ، بين الأب والأبناء، الإخوة والأخوات، الكبير والصغير، الرئيس والمرؤوس، وهكذا إلى أن تصل إلى العلاقة بين الحاكم والمحكومين. ومن الطبيعي أن تنعكس علاقات التسلط والرضوخ المنتشرة في الحياة الاجتماعية العربية، وروح الإذعان والالتكالية في نهاية المطاف على الحياة السياسية ذاتها، فيصبح من الطبيعي على الإنسان العربي أن يتقبل أي

(١) محمد ياسين حمودة: مرجع سابق، ص ١٢.

نظام تسلطي، حيث إن هذا ما تعود عليه طيلة حياته. ويصبح عنده إحساس بالعجز وعدم القدرة على المشاركة في اتخاذ القرارات، حيث إنه قد تعود على الحياة في سياقات عائلية أبوية، ومن ثم على وجود من يتخذ له القرارات في جميع جوانب حياته الأخرى، وهو ما يجعله يتقبل وجود من يتخذ له القرارات بالنيابة عنه في المجال السياسي. ويؤدي عدم إدراك المواطن في هذا النمط العائلي لحقه في المشاركة في اتخاذ القرارات، ومن ثم عجزه عن هذه الممارسة إلى القبول بأي نظام تسلطي على أنه أمر متفق مع طبيعة الأشياء في مجتمعه. بغض النظر عن مشاعره تجاه هذا النظام، وعادة ما تكون مشاعر سلبية مشوبة بالكراهية وعدم القبول به، يصاحب ذلك إحساس بالعجز تجاه النظام التسلطي وعدم القدرة على تغيير سياساته^(١).

وتذهب دراسة أخرى إلى أن هذا العجز في مواجهة السلطة، والكراهية لها وعدم القبول بها برغم طاعتها، تنعكس بجلاء في كثير من الأمثال الشعبية العربية التي تعبر عن إحساس المواطن العربي بالكراهية تجاه رموز السلطة المختلفة وعلى اتكاله على قوى خارجية لتخليصه منها، كذلك تنعكس روح الاتكالية هذه من خلال تصور المواطن العربي وانتظاره البطل الأسطوري، وعلى الزعيم المنقذ لتخليصه من رقة الاستعباد والسيطرة. لذلك تنتشر في الثقافة السياسية العربية ظاهرة الخضوع للفرد والاعتماد على الشخصية الملهمة للزعيم البطل لإنقاذ المواطن مما يعيش فيه من عسف وظلم وتسلط^(٢). على هذا النحو ينظر الإنسان العربي إلى وجود سلطة سياسية تمارس عليه تسلطها وعسفها، وتقوم باتخاذ القرارات التي تؤثر عليه في حياته ووجوده نيابة عنه ودون استشارته، هو أمر طبيعي، يتفق مع بقية جوانب حياته الأخرى. حيث إنه كان هناك دائماً من يتخذ له القرارات في البيت والمدرسة ومكان العمل. ويرجع ذلك إلى نوعية الحياة وأنماط السلوك التي يتعلمها الإنسان العربي من خلال قنوات، ومؤسسات المجتمع المختلفة^(٣). وهو الأمر الذي يجسد نوعية التنشئة السياسية التي يتعرض لها الإنسان العربي، في ظل ثقافة القبيلة العربية أو العائلة العربية الممتدة.

ويشكل السياق الانتقالي الذي يشغل المسافة بين السياق الريفي والسياق الحضري، وهو سياق تصوري في زمانه ومكانه. قد يبدأ في المكان والزمان الريفي، غير أنه قد يمتد ليوحد أيضاً في السياق الحضري في العشوائيات، وعلى أطراف المدينة. يعاني هذا السياق

(١) علي لبله: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، الطبعة الثالثة، دار المعارف، ١٩٩٠م، ص ٣٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢٥.

من حالة اهتزاز التنظيم وتشوه التفاعل. ومن الطبيعي أن تظهر في مثل هذا السياق حالة « الأنومي » التي تعني انهيار القيم والمعايير أثناء مرحلة التحول سواء بالهجرة من الريف إلى المدينة. أو بسبب التحديث الذي فرضته الدولة على الثقافة الريفية التقليدية مدججة بآلية الإعلام. وقد تتخذ حالة الأنومي أشكالاً عديدة. أولها: أن تصبح القواعد الأخلاقية والثقافية القائمة ضعيفة نتيجة لعدم امتلاكها لجهاز ثواب وعقاب فعال، فقد تجاوزها التفاعل الاجتماعي، ولم تعد قادرة على تنظيمه كما يحدث في تحول المجتمع الريفي إلى الثقافة الحضرية، أو هجرة الإنسان الريفي إلى السياق الحضري. بالإضافة إلى ذلك فقد تظهر هذه الحالة - الأنومي - بسبب التواجد المستوعب لكم هائل من القواعد الثقافية والمبادئ الأيديولوجية المتنوعة وربما المتناقضة، والتي تبرز كل منها أفعالا مدانة من وجهة النظر الأخرى. أو أن المجتمع لا يمتلك قيماً ومعايير ثقافية أو مبادئ أيديولوجية تشكل مرجعيته؛ لأن التحولات التي تمت أصابت بنية الثقافة بالضعف والوهن. إما بسبب عدم فاعلية مؤسسات التنشئة الاجتماعية، وعدم تأهيلها للبشر على استيعاب مضامينها، أو بسبب محاولة فرض أيديولوجيات ذات مضامين ثقافية وقيمية متناقضة معاً^(١). في هذا السياق الانتقالي تزدهر الثقافات الفرعية. وربما تتجاوز في فعاليتها الثقافة العامة. وحينما تتم التنشئة الاجتماعية والسياسية وفق مفردات هذه الثقافات الفرعية، فإن ذلك يعني تأكيد الانتماء للجماعة الفرعية وثقافتها على حساب الثقافة العامة. ومن شأن ذلك أن يفتح الأبواب واسعة لسلوكيات سياسية تبدأ بعدم الانتماء للمجتمع العام، أو اللامبالاة بما يحدث في إطاره. وتنتهي بسلوكيات الفساد وإعمال القيم والقواعد الخاصة التي تحكم التفاعل مع الآخرين، وتبرر السعي وراء المنفعة والمصلحة الفردية.

ويعد السياق الحضري الذي يعيش على ساحته المهاجر أو المتنقل السياق الثالث الذي تقع على ساحته تحولات التحديث وتستقر فيه. ونحن إذا تأملنا مساحات من هذا السياق فسوف نجدها سياقات انتقالية بطبيعتها، فبرغم استقرارها وهيئتها العامة إلا أنها تُشكل بالنسبة للمهاجر من الريف حالة انتقالية يتخلل فيها عن أشياء تتعلق بنوعية الحياة التي تسربت إلى بنيتها وضميره الأخلاقي الداخلي في السابق، بينما هو لم يكتمل اكتسابه، أو استيعابه للثقافة والقيم ونوعية الحياة القائمة في السياق الحضري. ذلك يعني أن الإنسان المهاجر إلى السياق الحضري يواجه على الأقل في الجيل الأول انهيار أطر اجتماعية سابقة، ولم يستوعب نظائرها الحضرية بعد. ويرتبط بذلك انهيار التكوينات الاجتماعية، التي كانت

(١) علي ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، الطبعة الثالثة، دار المعارف، ص ٣٢٨.

تلعب دورًا محوريًا في تشكيل نوعية حياة الفرد. مثال على ذلك: أنه إذا كانت الجماعة القرابية في المجتمع الريفي قد شكلت إطارًا اجتماعيًا يحيط به من كل اتجاه ويدبره وفق قيم ومعايير الثقافة الريفية. فإننا نجد أن هذه الجماعة القرابية قد انهارت، فمعظم السياقات الحضرية تتشكل من مهاجرين فرادى، لم تهاجر معهم روابطهم القرابية. وبذلك يصبح السياق الحضري خاليًا من فاعلية الضبط القرابي الريفي. وفي هذا الإطار يربط دوركيم انهيار سلطة التقاليد بانهيار الأطر القرابية؛ لأن الحراك الهائل للبشر وهجرتهم إلى الحضر من شأنه إضعاف التقاليد^(١). فالتقاليد تصبح قوية إذا بقي الإنسان في ذات المكان الذي تربى فيه؛ لأنه يظل باقياً مع نفس الأشخاص الذين يعرفونه والذين يخضع في سلوكه لهم. غير أنه إذا انتقل إلى السياق الحضري، فإن فاعلية الجماعة القرابية تصبح لا وجود لها؛ لأنه خلفها وراءه وهو يغادر السياق الريفي. ومعها سقطت سلطة الثقافة التقليدية، وذلك بسبب التكوين السكاني للمدينة، التي تتكون من البالغين الذين هاجروا إليها، والذين حررت ثقافتها فغلبهم من سيطرة الثقافة التقليدية^(٢).

ومع انهيار فاعلية الجماعة القرابية في السياق الحضري ينهار الاتفاق القيمي الذي كان سائداً في الريف، وذلك يرجع إلى أن مجتمع المدينة يتشكل من المهاجرين الذين وفدوا إليه من كل حذب وصوب. حيث هاجر إلى المدينة أفراد وجماعات كثيرة من أماكن عديدة، وتحركت على ساحة المدينة في أماكن عديدة كذلك. كل منهم جاء ومعه ثقافته ومنظوماته القيمية التي يرى أنها ينبغي أن تضبط التفاعل الاجتماعي بينه وبين الآخر.

ونتيجة لذلك ينتهي أو يتوقف الاحتكام إلى القيم أو المعايير أو التقاليد عمومًا باعتبارها آليات ثقافية لتنظيم التفاعل الاجتماعي. وارتباطاً بذلك يتآكل ويضعف الضمير الجمعي، ومن الطبيعي أن تكون لذلك انعكاساته على الضمير الفردي، ليبقى القانون والمصلحة هما وحدهما المعياريين الباقيين لتنظيم تفاعل البشر مع بعضهم البعض. على هذا النحو نجد أن دوركيم يؤكد على أن حياة الإنسان في المدينة هي حياة في قلب الحشد Crowd، وفي قلب الحشد يصبح الإنسان بعيداً عن مراقبة الآخرين. وفي هذا الإطار كلما كان السياق الحضري أكبر، كانت كثافته أعلى، و تشتت الانتباه الجمعي على نطاق أوسع، ومن ثمَّ يعجز هذا الانتباه عن متابعة حركات كل فرد. في هذا الإطار نجد أن الضمير الجمعي يصبح ضعيفاً كلما أصبح السياق الحضري أكثر تعداداً واتساعاً^(٣).

(١) علي لبله: تقاطعات العنف والإرهاب في زمن العولمة، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧م، الطبعة الأولى، ص ١٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.

ذلك يعني أن الإطار الاجتماعي تصبح فاعليته الضبطية ضعيفة في مواجهة البشر، ونتيجة لذلك تصبح الروابط الشخصية ذات الطبيعة الأولية نادرة، وضعيفة، ويفقد الفرد الآخرين من نطاق رؤيته، ومن ثمَّ يفقد الإنسان الإحساس بوجود الآخرين الذين معه. ويؤدي هذا الإهمال المتبادل إلى انهيار المراقبة الجماعية أو افتقادها. على ساحة هذا التفاعل يتسع مجال السلوك الفردي تدريجيًا، حتى تصبح الخصوصية حقًا وقاعدة. وبالنظر إلى ضعف الضبط الاجتماعي الجمعي، فإن أنماط السلوك التي تنتهكه تُرتكب يوميًا بدون رد فعل أو عقاب، ومن ثمَّ يتوقف احترام القواعد الأخلاقية ويتأسس الحق في الاستقلال الكامل للإنسان عن هذه القواعد^(١). في مثل هذا السياق يصبح القانون هو الآلية الوحيدة لتنظيم التفاعل الاجتماعي على الساحة الحضرية. ونظرًا لأن التنشئة في السياقات الحضرية هي فردية ونفعية، فإنها تؤكد دائمًا على المصلحة والمنفعة.

ونتيجة لذلك يشهد السياق الحضري تجمع الأفراد المتجانسين من حيث المصلحة في جماعات ينتمي إليها الأفراد، ما دامت تلعب دورًا في تحقيق مصالح أعضائها، قد تكون النقابات أو الأحزاب السياسية أو جماعات الضغط بأشكالها المختلفة التي ينتمي إليها الأفراد لتحقيق مصالحهم في مواجهة النظام السياسي أو الجماعة الحاكمة أو حتى الجماعات الأخرى. كما يشهد السياق الحضري كذلك حراكية القيم والسلوك، فالقيم والسلوكيات تدور دائمًا في فلك المصالح وتزدهر هذه الظاهرة بأقوى ما يكون حينما تعاني السياقات الحضرية من حالة الأنومي الحاد. فما دامت المصالح هي البوصلة التي تحدد الاتجاه، فإن التضحية بالقيم والتنكر للأيديولوجيات والالتزامات وربما مصالح الوطن تصبح قرابين تُقدم على مذبح المصالح الفردية.

ونتيجة للتحويل العشوائي غير المنظم من الريف إلى الحضر، تبرز ظاهرة السياقات الحضرية العشوائية التي تشكل أطرًا لتكثيف التوتر وانفجار أحداث العنف الداخلي والخارجي على السواء. يسكن هذه العشوائيات سكان مهمشون يستقرون على أطراف المدينة وأحيانًا في قلب خرائطها. المسئول عن هذه الظاهرة متغيرات عديدة. أول هذه المتغيرات انطلاق فئات عديدة من المهاجرين إلى الحضر منطلقين من السياقات الريفية، حينما ضاقت الأرض الزراعية بسكانها فهاجروا إلى المدن وبخاصة العواصم الأساسية^(٢).

(١) علي ليلة: تقاطعات العنف والإرهاب في زمن العولمة، المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٢) علي ليلة: ليل عبد الجواد، رباب الحسيني، وآخرون: تعاطي المخدرات عند الهامشيين الفقراء، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناائية، تحت النشر، ص ١٤.

ونظرًا لأن غالبية سكان العشوائيات من البسطاء والفقراء فقد استقروا بالأساس على أطراف الأحياء الشعبية أو على أطراف المدن، في مناطق أقيمت عشوائيًا وبوضع اليد. وبذلك شكلت تجمعاتهم أحزمة من الأحياء الفقيرة حول المدن الكبيرة وفي قلبها. وحينما ضاقت هذه الأحزمة العشوائية بسكانها، اتجه البشر إلى سُكنى المقابر، كما هو الحال بالنسبة لمدينة القاهرة. ونظرًا لتشكّل ساكني هذه المناطق من جماعات المهاجرين الذين جاءوا حديثًا، ونظرًا لأن كل جماعة تشكّل وحدة بالنسبة للجماعات الأخرى، فقد أصبح لكل جماعة زعامتها التي تحتكم إليها. ومن ثمّ فقد ظهرت الزعامات العشوائية « كالمُعَلِّمين » الذين احتاجوا إلى « البلطجية » - الذين تساقطوا إلى هذه المناطق من أحياء المدينة الأخرى، التي لفظتهم ودفعتهم إلى عشوائيات الحضر - لبسط نفوذهم داخل الجماعة أولًا، ثم لتوسيع هذا النفوذ ليمتد إلى ساحة الجماعات الأخرى بعد ذلك. الأمر الذي أدى إلى تفجر صراعات كثيرة بين جماعات هذه السياقات وتوترات كثيرة كذلك^(١). في مثل هذه السياقات ينشأ الإنسان على تمجيد القوة واستخدام العنف؛ لأن الدنيا تؤخذ غلابًا، كما ينشأ البشر على أن الآخرين هم الجحيم بالنسبة لهم كأنهم أصبحوا وجوديين بحكم الواقع وليس بمنطق الفلسفة. القوة والعنف التي نشئوا عليها، مثلما تنتقل إلى الآخر في المكان الأقرب، تنتقل أيضًا إلى الآخر في المكان الأبعد وحتى الدولة.

أحيانًا يوصف سكان العشوائيات بالهامشين، باعتبارهم فائضًا سكانيًا يعيش على هامش المجتمع، أو تعمل آليات الأخير على دفعهم إلى الهامش. على هذا النحو يمكن تحديد الفئات الهامشية الحضرية باعتبارهم مجموعات من البشر الذين تعد الظروف الاجتماعية الاقتصادية المتردية للدولة والمجتمع ككل، هي المسؤولة عن تهميش وجودهم. وبهذا المعنى تصبح الهامشية هي التعبير عن الفقر والبؤس والحرمان وانعدام العدالة الاجتماعية. إذا تأملنا الكتلة الهامشية فسوف نجدها تضم شرائح كبيرة من فقراء الحضر الذين يولدون بالأحياء الفقيرة ومناطق وضع اليد. يشكلون شرائح غير مؤهلة تشتغل بالأعمال العارضة والمهن غير الفنية، والحرف الصغيرة والخدمات الشخصية والتجارة البسيطة، لهم ثقافتهم الفرعية ووعيهم بوجودهم، وأساليبهم الخاصة في التعامل، وفلسفتهم الخاصة في الحياة، ويرضون بالعمل في أي مهنة والسكن في أي منطقة، يستخدمون قوتهم البدنية وأدوات إنتاج متخلفة لإنتاج سلع مغشوشة ومتخلفة كذلك. غاية ما تبغيه هذه الشرائح أن تتاح لها فرصة بيع قوة عملها كسلعة في سوق العمل، يتعرضون عادة للظلم والقهر ويعانون من

(١) علي ليلة: ليلى عبد الجواد، رباب الحسيني، وآخرون: تعاطي المخدرات عند الهامشين الفقراء، مرجع سابق، ص ٢٤.

البطالة الصريحة أو المقنعة. وتؤدي الأمية ونقص التأهيل المهني والجهل بأبسط الحقوق إلى التأكيد على استمرار تهمةهم اقتصادياً واجتماعياً. تفتقد أي ضمان بأمان في المستقبل، غير أن الأمر الذي لا شك فيه أن النظام الاجتماعي والسياسي هو المسئول عن تهمة دورهم الاجتماعي وتحجيمه^(١).

تتميز تنشئتهم الاجتماعية والسياسية بكونها متردية أو منحرفة. منذ أن يولدوا صغاراً في السياقات الحضرية العشوائية، يفتقدون جوانب كثيرة من المعاني الأخلاقية. يقومون بأي عمل للحصول على ما يُبقِيهم أحياء حتى ولو كان ذلك من خلال الدعارة أو المتاجرة بالجسد، والعنف والجنس البواح والمتسع المساحة، هي دائماً سلوكيات تتضافر مع تنشئتهم، القوة هي معيار الحياة في السياق العشوائي أو الهامشي، لا وجود للدولة إلا في أيام الانتخابات التي ينظرون إليها كمصدر رزق لهم. ينظرون إلى سكان المدينة الأوفر حظاً باعتبارهم الذين حصلوا على كل شيء، فأخلوا بميزان العدل الاجتماعي لغير صالحهم. لذلك يتعمق لديهم الشعور بالإحباط وعدم الرضاء الاجتماعي، ومن ثمّ تتولد لديهم ثقافة الرفض والتمرد وينشئون عليها حتى ولو كان الرفض والتمرد سلبياً. ونتيجة لتكثف مستويات التوتر لديهم فإنهم يكونون متأهين دائماً للخروج على النظام، من خلال العنف والجريمة والانحراف، وحتى إشاعة الفوضى عسى أن يحصلوا على مكاسب من وراء ذلك^(٢). فإذا استمرت أوضاعهم إلى مزيد من التردّي، أو إذا مارس النظام السياسي القهر عليهم بصورة مفرطة، فإن استنفار سلوكهم السياسي يتأرجح بحسب أحد افتراضين؛ الأول افتراض الحرمان النسبي، وهو الافتراض الذي يتحول بحسبه الشعور بالإحباط والحرمان الاجتماعي إلى الرفض والعنف والتمرد. وذلك حينما يكون النظام السياسي والاجتماعي أكثر ديمقراطية وأقل بطشاً، بحيث يمكن للعنف أو التمرد أن يولد ضغطاً يساعد في الحصول على بعض المكاسب، خاصة إذا كانت مبررة أو مشروعة. يقع العنف أو التمرد حسب منطق افتراض الحرمان النسبي إذا كانت الهامشية محتملة في ظروفها، ويلوح في الأفق إمكانية تحسينها بقدر من الضغط. وإذا تصادف أن كان النظام السياسي والاجتماعي ديمقراطياً، أو على الأقل ليس قهرياً، حيث لا يلقى التمرد أو العنف بسبب ظروف التهميش المتردية عقاباً صارماً. وقد يحدث ذات العنف أو التمرد حينما يكون النظام السياسي هشاً وضعيفاً، بحيث يصبح العنف أو التمرد في مواجهته مؤثراً، ويساعد على التفاوض وفرض المطالب^(٣).

(١) علي ليلة: ليلي عبد الجواد، رباب الحسيني، وآخرون: تعاوي المخدرات عند الهامشين الفقراء، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥. (٣) علي ليلة: العولة والأمن القومي العربي، مرجع سابق، ص ١١٢.

على خلاف ذلك - حسبما تذهب بعض الدراسات - نجد إمكانية استفار الهامشين استناداً إلى افتراض الحرمان المطلق، الذي يؤكد على أن الشعور بالحرمان الناتج عن الفشل في إشباع الحاجات الأساسية، والإحباط المتراكم الناتج عن ذلك، من المحتمل أن يدفعهم إلى التمرد، ورفض الأوضاع المتردية التي يعيشون في إطارها. غير أنه إذا تصادف أن كان النظام قهرياً، أو إذا أدركت الكتلة الهامشية أنها ستواجه بالقوة والبطش، فإنها سوف تنجس إلى سلوكيات رافضة ذات طبيعة انسحابية. وإذا كانت فرضية الحرمان المطلق هي الفرضية المولدة للثورة عند ماركس، فإن نجاح الثورة - على الصعيد النظري - ارتبط في نظريته بوجود نظام اجتماعي وسياسي ضعيف^(١). ونظراً لغياب هذا الشرط الأخير في مجتمعاتنا فسوف يبقى الرفض عند مستوى هروبي وانسحابي يتجلى من خلال ممارسات انسحابية أو سلوكيات انحرافية عديدة. غير أنه إذا استمرت الأوضاع الهامشية والعشوائية على ما هي عليه، فإن الهامشين قد يسلكون أحد طريقتين الأول: الانسحاب والاستدارة إلى الذات، حيث يتآكل الجسد الهامشي ويتحلل في اتجاه ما هو أدنى، بحيث نجد قبول السياقات الهامشية المعيشة في ظل أوضاع اجتماعية وأخلاقية متردية في مختلف مجالات الحياة. وفي إطار الطريق الثاني: يتراكم التوتر في السياقات الهامشية، ليتحول إلى انفجارات قد تأتي على الأخضر واليابس في المدينة الحاوية.

في مثل هذه السياقات تتم التنشئة السياسية وفق ثقافة سياسية تؤكد معاييرها على القوة والبلطجة، باعتبارها قيماً تنظم التفاعل الاجتماعي والسياسي. وفي هذه السياقات تتآكل عواطف المواطن والانتفاء الوطني الذي يختزل إلى الانتماء للدولة، التي ضنت عليهم أجهزتها المختلفة بما يشبع حاجاتهم الأساسية. ويتحول شعور الحرمان لديهم إلى شعور عدائي نحو الدولة، بخاصة أطرافها التي تتواجد على ساحاتهم. فهم كارهون لأجهزة حفظ الأمن والشرطة، لا يثقون في الأجهزة المحلية، تنشئهم الاجتماعية والسياسية تؤدي إلى تآكل ضميرهم السياسي. ومن ثم فهم في سلوكهم السياسي يحتكمون إلى معايير المنفعة، فهم يشاركون في الانتخابات، مثلاً لبيعوا أصواتهم في أسواقها. لا تهمهم قيم الطهارة والشفافية والنقاء؛ لأنهم في عشوائياتهم يعيشون حالة الفساد التي ترسبت على ساحاتهم من المجتمع الكبير والدولة وأجهزة الحكم والضيطة والسيطرة. يعيشون في المدن التي يعيشون فيها إجراماً وانحرافاً، لكي يحصلوا على ما يقيم أودهم. وفي هذا السياق تزدهر توجهات الرفض والعنف التي تنفجر، لتؤدي بكل آخر يعتقدون أنه أحد مصادر حرمانهم.

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، مرجع سابق، ص ١١٤.

الفصل السادس

الإطار الطبقي للتنشئة السياسية

يشكل الإطار الطبقي أحد أبعاد الإطار الاجتماعي للتنشئة الاجتماعية والسياسية. ويستوجب الحديث عن الإطار الطبقي للتنشئة السياسية الاهتمام ببعدين:

حيث يتمثل البعد الأول: في أن البناء الطبقي بطبيعته غير مكتمل في مجتمعات الجنوب عامة، والمجتمعات العربية كأحد تكوينات مجتمعات الجنوب. وذلك يرجع إلى أن عملية الاستقطاب أو التبلور الطبقي ما زالت في حالة من الفاعلية، حيث لم تستقر بعد على بنية طبقية محددة. خاصة أن غالبية المؤشرات الاجتماعية تؤكد أن الحالة الطبقية التي عندنا هي حالة مرضية بالأساس، فمن غير المنطقي أن يكون الفساد المالي والمخدرات وغسيل الأموال آليات لتشكيل بعض أجنة الطبقة العليا مثلاً. ومن غير المعقول بنفس القدر أن تتآكل الطبقة المتوسطة، وهي العنصر الذي يحفظ توازن المجتمع.

والثاني: أنه نظراً لأن بنية هذه الطبقات لم تكتمل، فإنه من الطبيعي أن لا يكتمل وعيها كذلك. وبسبب هذا البناء الطبقي غير المكتمل، فإننا نجد أن بعض مضامين التنشئة السياسية مشتركة بين مختلف الطبقات الاجتماعية، وهو ما يعني أن هذه المضامين تتصل بالمجتمع بصورة عامة، بينما هناك بعض آليات ومضامين التنشئة السياسية خاصة بطبقة معينة دون أخرى.

وفي محاولة التعرف على طبيعة التنشئة السياسية في مختلف الطبقات الاجتماعية، فإننا سوف نعرض لطبيعة البنية الطبقية، ثم لطبيعة المتغيرات المؤثرة فيها، ومن ثم أثرت على التنشئة السياسية في نطاقها، وشكلت بالتالي ممارساتها وسلوكياتها السياسية.

وإذا كان المجتمع بخطوط عريضة يتشكل من ثلاث طبقات هي الطبقة العليا والوسطى والدنيا، فإننا نجد أن ثمة متغيرات متباينة كان لها تأثيرها على كل من هذه الطبقات، ومن ثم دفعت إلى تنشئة وسلوك سياسي متباين.

وتشكل الطبقة العليا التي تتشكل من كبار الملاك في الريف وأصحاب الصناعات والمتاجر الكبيرة في الحضر، الطبقة التي تقع على سلم الهرم الطبقي. وبرغم أن هذه الطبقة كان لها وجودها على الساحة الاجتماعية والسياسية في النصف الثاني من القرن العشرين،

إلا أنها شغلت موقع المفعول به حيناً، والفاعل أحياناً أخرى. فقد خضعت الطبقة العليا خلال عقدَي الخمسينيات والستينيات، لإجراءات خشنة من قبل صفوة (يوليو ١٩٥٢ م) لاستعادة توازن البناء الاجتماعي للمجتمع المصري، بعد أن اهتز توازنه بسبب سلوكيات هذه الطبقة في الفترة السابقة على ثورة (يوليو ١٩٥٢ م). فقد اتجهت جماعة الثورة منذ البداية إلى التخلص من طبقة الأعيان، الذين تحكموا في مصر الوطن خلال السنوات السابقة على الثورة^(١). ثم بدأت في تقليص دورهم السياسي بحرمانهم من بعض الامتيازات السياسية. ففي (سبتمبر ١٩٥٢) بدأ التحول الذي لم يكن لصالح الطبقة، لكونه قد سعى إلى تقليص أوضاع هذه الطبقة من كل اتجاه. فقد صدرت القوانين المتتابعة للإصلاح الزراعي، ابتداءً من قانون الإصلاح الزراعي الأول رقم (١٧٨ لسنة ١٩٥٢ م) وحتى القانون الأخير رقم (٨٠ لسنة ١٩٦٩ م)، وهي القوانين التي وضعت حد أقصى لملكية الفرد من الأرض الزراعية بخمسين فداناً^(٢).

وبموجب هذه القوانين استولت حكومة الثورة على نحو مليون فدان، أعادت توزيعها على الطبقة المتوسطة والدنيا، وهو الأمر الذي يشير إلى أن الثورة دفعت بكبار الملاك إلى الوقوف إلى جانب الجدار الأعلى للطبقة الوسطى. بحيث دفعها قانون التوريث الإسلامي بعد أقل من جيل واحد إلى قلب هذه الطبقة. وقد حدث تقليص لبنية هذه الطبقة في السياق الحضري كذلك، وإن كان ذلك في تاريخ متأخر نسبياً. ففي عام (١٩٦٠ م) تبنت الدولة مجموعة من الإجراءات الحادة التي نقلت بمقتضاها ملكية بنك مصر والبنك الأهلي إلى الدولة. وتلى ذلك نقل التزامات شركات النقل إلى مؤسسة النقل العام بالقاهرة. وفي (يوليو ١٩٦١ م)، صدرت قوانين التأمين (١١٧، ١١٨، ١١٩، لسنة ١٩٦١ م) فأمرت (٨٠) شركة تأميناً كاملاً، وأسهمت الحكومة في (٨٣) شركة أخرى، ونص القانون رقم (١١٩) على أن لا يزيد ما يملكه الفرد على عشرة آلاف جنيه. ثم شهد عام (١٩٦٣ م) سلسلة أخرى من التأمينات والمبادرات وسحب التراخيص لنحو (٣٩٠) شركة^(٣). بحيث أدت هذه الإجراءات الثورية إلى انسحاب هذه الطبقة، إما بهجرتها إلى الخارج أو بقائها في الوطن دون أن تشارك في التفاعل الحادث فيه، أو تبني بعض ثوريتها كأنما هي ملك أكثر من ملك، وفي كل الأحوال فهي ساكنة وقابعة تنتظر الوقت الملائم للانقضاض على النظام الثوري ومنجزاته.

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢١.

وإذا كانت بداية السبعينيات قد شهدت إسدال الستار على التجربة الاشتراكية وبداية التوجه الليبرالي للنظام السياسي الجديد. فقد كان منطقيًا أن تُستدعى الطبقة العليا كقوة اجتماعية تدعم التوجه الجديد؛ لأنه بدوره يخدم مصالحها؛ ولأن الطبقة العليا لم تُنسَ تجربتها التاريخية المريرة مع النظام السياسي في المرحلة الاشتراكية. فإنها أدركت أن استدعاءها التاريخي ليس « لسواد عيونها »، ولكن لظروف فرضت وجودها. من هذه الظروف أن البرجوازية العالمية هي الآن القوى الأقوى في العالم، وأن البرجوازية العليا المحلية هي ربيبتها، ومن المؤكد أنها سوف تحصل على حمايتها. من هذه الظروف أن الدولة أصبحت حينئذ محدودة الموارد، ولذلك فهي تسعى باتجاه تصفية القطاع العام وقيادة تنمية تعتمد بالأساس على القطاع الخاص. ومن ثمَّ فهي القوة التي يحتاجها النظام السياسي بدرجة أكثر من حاجتها إليه. تأكيدًا لذلك أن النظام السياسي أصدر القوانين والقرارات التي تؤمن مصالحها. وقد تعمقت لديها درجة الأمان؛ لأن البرجوازية العالمية شاركتها في غالبية مشروعاتها، وهي بطبيعة الحال مؤمنة بالقوى التي تقف وراءها. وبرغم الأمان الذي مُنح لها فإنها لم تشارك في الخطة الخمسية (٨٢ - ١٩٨٧ م) سوى بربع الاستثمارات اللازمة للخطة استكشافًا للنوايا، ثم ارتفعت في الخطة التالية لتصل إلى النصف تقريبًا. وبرغم أن بعض عناصر هذه الطبقة شارك في تنمية المجتمع بإحساس خالٍ من المسؤولية، إلا أن نسبة عالية منها أبدعت في ابتكار أشكال عبقرية للفساد والإفساد. يكفي أن نشير - تدليلاً على ذلك - أن هذه العناصر قد اقترضت من البنوك حوالي (٤٧) مليار دولار دون إمكانية الرد. ومزيدًا من تدليل الدولة لهم، قال عنهم رئيس الوزراء حينئذ: «إنهم حفنة بسيطة لا تشوه وجه رجال الأعمال في مصر»^(١). وبطبيعة الحال فإن الفساد الذي سلكته هذه الطبقة أدى إلى حالة الأنومي الأخلاقية والثقافية السائدة، وإلى تراخي القوانين والضوابط الحكومية أو غيابها، وأيضًا إلى ضعف وتدليل الدولة الرخوة حينئذٍ لهم.

فإذا تأملنا التنشئة السياسية لأبناء هذه الطبقة، فإننا نجد أنها تنشئة مغتربة بالأساس، فحينما تولد طفولة هذه الطبقة، فإنها تدرّب عادة وفق قواعد وأساليب نوعية حياة غربية في المأكل والملبس والمشرب. وتستوعب منظومة القيم الغربية باعتبار أنها التي تحتل المكانة الأعلى في طبقات القيم لديها، فهي لا ترتبط بقيم التراث، ولا حتى بالثقافة العامة التي تنظم التفاعل في المجتمع. تنظر دائمًا إلى تراث مجتمعتها باعتباره تراث « الفلاحين » والناس « البلديّ »

(١) علي ليلة: العولة والأمن القومي العربي، مرجع سابق، ص ١٣٢.

أو « الشعبي ». بحيث يكبر الوليد وقد استوعب مساحة كبيرة من منظومة القيم الغربية التي تربطه بمجتمعات الغرب أكثر من ارتباطه بمجتمعه. فإذا كبر هذا الوليد فإن القنوات التعليمية الأجنبية، هي دائماً التي يتعلم في إطارها أبناء الطبقة العليا، وقد بدأ ارتباطاً تعليم أبناء هذه الطبقة بالتعليم الأجنبي منذ تاريخ سابق. حدث ذلك حينما كانت هذه الطبقة منكشمة في داخل حدودها، فإن أبناءها كانوا هم بالأساس رواد المدارس الأجنبية، التي كانت محدودة في مصر، أو التي كانت تُعلم بلغات أجنبية. وحينما يصل الطالب إلى مستوى التعليم الجامعي، فإن الجامعة الأمريكية كانت مؤسسة تعليم أبناء هذه الطبقة، أو أنهم يسافرون للتعليم والالتحاق بالجامعات الأجنبية. ليصبحوا بعد تخرجهم مؤهلين للعمل في المؤسسات الأجنبية التي كانت محدودة كذلك حينئذ، أو في السفارات الأجنبية القائمة في المجتمع. وهم بذلك يشكلون شريحة منفصلة عن مجتمعاتها، انتماءً ضعيفاً، ومتابعهم لقضايا مجتمعاتهم أضعف.

وقد أصبح الأمر أكثر فداحة في المرحلة الليبرالية الأخيرة - (١٩٧٠ م) وحتى الآن -، فلم يعد أعضاء الطبقة العليا هم الذي يعلمون أبناءهم في نظام التعليم الأجنبي فقط، ولكنهم اتجهوا بقوة لتأسيس الجامعات الخاصة والجامعات الأجنبية، ليتعلم فيها أبناءهم وأبناء القادرين من أبناء الشريحة العليا. لقد أصبحوا في الزمن الليبرالي أكثر شجاعة فعملوا علانية لتصبح التنشئة من خلال الإعلام والتعليم أجنبياً ومغترباً عن مجتمعه، إضافة إلى أنهم ساعدوا في توسيع مساحة التعليم الأجنبي، أو الذي يتم باللغة الأجنبية ليتغلغل في المؤسسات التعليمية الحكومية حتى الجامعات. وحتى يوسعوا من المكون الأجنبي في النظام التعليمي، جعلوا مخرجاته أكثر اتساقاً مع احتياجات سوق العمل، وفي نطاق هذا النمط يتحقق الاغتراب عن الوطن. وهم في ذلك على خلاف مع سلوك البرجوازية الأوربية التي تحملت المسؤولية الاجتماعية لتطوير مجتمعاتها. يتعاملون مع الوطن بمنطق نفعي بحت، فهو بالنسبة لهم ساحة لجلب الأرباح وتحقيق المنافع. وفي سبيل تضخيم ثروتهم ليس هناك حدودٌ للحرام، الذي يبدأ بالاحتكار، ويمر بسلوك « الكيف » حيث الاتجار في المخدرات، لينتهي بالفساد والإفساد، ونهب أموال البنوك والهروب بها أو التلاعب في سدادها. يضاف إلى ذلك سعيها للتصافر مع السياسة لتمتلك القوة ولتتمكن من مزيد من النهب لرأس المال المجتمع. وهي بذلك تؤسس تنشئة اجتماعية وسياسية تُؤلد ضعف الانتماء، وتجعل سلوكيات الفرد حيادية ونفعية في مواجهة المجتمع تغيب عنها أية عواطف وطنية.

الطبقة الدنيا هي الطبقة المقابلة، ظُلمت في التاريخ الاشتراكي والليبرالي على السواء. وإذا كانت الطبقة العليا قد وجهت وجهها شطر الخارج، تستلهم قيمه ونوعية حياته، تسعى إلى نقلها أو على الأقل الحياة وفق مقتضياتها، فإننا نجد أن الطبقة الدنيا منكفئة إلى الداخل. ظُلمت في المرحلة الاشتراكية حينما تدفقت غالبية مكاسب الثورة إلى ساحة الطبقة المتوسطة. حقيقة أن الطبقة الدنيا قد حصلت على بعض رذاذ الخير حينئذ، غير أنها لم تحصل على نصيب واضح من الكعكة، يتضح ذلك في أنه إذا كانت حكومة الثورة قد صادرت مليون فدان تقريباً من كبار الملاك، نالت الطبقة المتوسطة منها (٦١٤ ألف فدان) على حين لم ينل الفقراء سوى (٢١٤ ألف فدان)، برغم أن نسبة (٤٤٪) من أسر السياق الريفي كانت معدومة حينئذ^(١)، ولم تفعل الاشتراكية لهم سوى رفع الحد الأدنى للأجور حينئذ إلى (٢٢ قرشاً). وحينما حلت المرحلة الليبرالية واجهت ظلماً أشد، فقد قامت الدولة بالتخلص بالبيع من القطاع العام. وأيضاً من الشركات المملوكة للدولة أو المشاركة فيها، التي كانت توفر لها بعض احتياجاتها اليومية بالسعر المناسب.

إضافة إلى ذلك فإنه حينما باعت الدولة هذه الشركات لم تؤمن في الغالب حقوق العمال ومكتسباتهم فيها. ومن ثم فإننا نجدهم فجأة وقد أصبحوا عرايا من حماية الدولة لهم في مواجهة القطاع الخاص الذي تلاعب بعقود العمل والأجور ومتطلبات التأمين. وفي طرفه عين وجدوا أنفسهم يعيشون نوعية حياة تعسة، يذهب صغارهم مبكراً للتعليم في الورش؛ لأن التعليم أصبح ترفاً بالنسبة لهم، يسربونهم من التعليم ليصبحوا عاملين صغاراً لهم أجور يساعدون بها أسرهم، العنف يحكم التفاعل بينهم سواء كان داخل الأسرة أو بين الجيران، وبرغم نزاعاتهم الداخلية إلا أنهم ينشئون على إحساس بالظلم والدونية، الذي ينبغي أن يتكيفوا معه خاصة حينما يتعاملون مع الشرطة أو مع بيروقراطية الدولة. انتماءهم للوطن باهت، يبذلون طاقات كبيرة من التحايل والتكيف حتى يظلوا أحياء، سلوكياتهم في أحيان كثيرة عارية من الأخلاق، السرقة أو صناعة السلع المغشوشة أو التجارة فيها، وكذلك الدعارة للحصول على ما يقيم الأود، فإن لم يتحقق ذلك فليكن الارتداء في أحضان دين متطرف يتدعونه. يهربون في إطار تقشفه ومثالياته من صعوبات الحياة، بل ويحاولون فرضه على الآخرين. الانتخابات بالنسبة لهم لا تحدد مصير مجتمع أو تحديثه أو تطويره، مفاهيم ومثاليات لا معنى لها بالنسبة لهم. ولأنهم جوعى فإنهم يتعاملون بمنطق نفعي، يبيعون

(١) علي ليلة: المجتمع الريفي، تحليل للتحويلات البنائية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٣٩.

أصواتهم في الانتخابات لمن يدفع أكثر، يُؤجَّرون باعتبارهم يتقنون البلطجة، لمناصرة الكبار أبناء الأحياء الراقية أو المتوسطة موسم الانتخابات لقاء المال. فإذا انتهت الانتخابات فالفراق حتى اللقاء لخطة انتخابات ثانية. ولأنهم ينشئون على أن هذا الوطن لا ناقة لهم فيه ولا جمل، فإنه حينما تضعف عصا الدولة، أو يتزايد مخزون التوتر بسبب صعوبة الحياة، أو انتشار حالة من الفوضى لأي سبب، فإن شعار العنف والتخريب يملكهم، يحطمون كل ما حولهم فليس ما حولهم سوى القيود والعنت والأغلال.

وتشكل الطبقة الوسطى القوة الاجتماعية الثالثة، وهي قوة تشكل - حسبما أشرت - قبة الميزان الاجتماعي. إذا اتسعت مساحة هذه الطبقة، كان ذلك دلالة على صحة المجتمع وعافيته، أما إذا تقلصت مساحتها فمعنى ذلك أننا نعيش في حالة استقطاب طبقي، وعلى أبواب صدام أو عنت اجتماعي. لذلك نجد أنه كلما كان النظام السياسي رشيداً استهدف مشروعه الاجتماعي وساساته تطوير أوضاع الطبقة المتوسطة وتوسيع مساحتها. أما إذا كان النظام يفتقد البصر والبصيرة، فإنه يدفعها باتجاه التساقط أو الحراك إلى أسفل، لتنضم إلى الطبقة الدنيا. حتى أن ماركس رأى أن ترفيع Thining مساحة هذه الطبقة في النظام الرأسمالي يعد مقدمة للثورة البروليتارية.

يكشف تأمل أوضاع هذه الطبقة في النصف الثاني من القرن العشرين: أن هذه الطبقة كانت القوة المدللة من قبل صفوة يوليو في عقدي الخمسينيات والستينيات. مؤشرات ذلك عديدة منها اتساع مساحة الأرض الزراعية للطبقة المتوسطة في الريف على حساب تقلص مساحة الطبقة العليا، وبقاء مساحة الطبقة الدنيا أو المعدمين كما هي تقريباً. إضافة إلى تطوير أوضاع الطبقة الوسطى الحضرية، وهو ما يعني أن المشروع الاجتماعي لثورة يوليو كان يعمل لصالح الطبقة المتوسطة. يسعى إلى تطوير قدراتها وإشباع احتياجاتها، اعتقاداً منها - أي صفوة يوليو - أنها القوة الاجتماعية ذات التاريخ النضالي المشرف، ومن حقها أن تحصل على بعض الكعكة التي ناضلت لصناعتها وصونها. ثم إنها القوة التي يمكن أن يعتمد عليها النظام السياسي الثوري في تأسيس مشروعاته التنموية، وحراسة منجزاته أثناء صراعه مع البرجوازية العالمية والمحلية^(١). لذلك استهدفت سياسات ثورة (يوليو ١٩٥٢م) توفير الخدمات الأساسية لأبناء هذه الطبقة، كخدمات الصحة والتعليم والإسكان وتوسيع مظلة التأمينات الاجتماعية، وتشغيل الخريجين من أبناء الطبقة المتوسطة، خاصة إذا أدركنا أن

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٢٢.

نحو (٨٥٪) من طلاب الجامعات كانوا ينتمون للطبقة المتوسطة. إضافة إلى فتح الأبواب واسعة أمام أبناء هذه الطبقة ليشغلوا أعلى المراكز البيروقراطية الحكومية، الأمر الذي فتح أمامها المجال للسيطرة على الجهاز الحكومي. في هذه الفترة اتسعت مساحة وفاعلية الطبقة الوسطى من ناحيتين، من ناحية: بسبب السياسات والإجراءات التي تبنتها الدولة حينئذ. فقد أدت الإجراءات الاقتصادية التي اتخذتها الصفوة السياسية الحاكمة تجاه الطبقة العليا إلى سقوطها، أو حراكها إلى أسفل في الجيل الثاني، نتيجة لهذه الإجراءات بالإضافة إلى ذلك فقد اتسعت مساحتها بفعل القادمين من أسفل، من الطبقة الدنيا، الذين استطاعوا تحقيق قدر من الحراك التعليمي خلال هذه الفترة. بالإضافة إلى ذلك فقد تزايدت فاعلية الطبقة الوسطى؛ لأن أبناءها الذين سيطروا على البيروقراطية الحكومية تسلبوا أو تسلقوا إلى إدارة المؤسسات المؤممة أو الممصرة من خلال تعيينهم في جهازها الإداري. بحيث تحولت الشركات المؤممة إلى مؤسسات تشكل نطاقاً لتوفير فرص عمل لأجيال أخرى من أبناء الطبقة المتوسطة، الذين تخرجوا من الجامعات، والذين تولوا إدارتها لحساب الدولة وبذلك اتسعت سيطرة الطبقة الوسطى على جهازها^(١).

و حينما حدث التحول من النظام الاشتراكي إلى النظام الليبرالي، أدركت الطبقة الوسطى أن البيئة السياسية المحيطة بها لم تعد مواتية. فالنظام الليبرالي الجديد متكرر لها ويتجه إلى سحب امتيازاتها. فقد فك الحراسات عن الأرض الزراعية، حيث طرد منها الفلاحين الذين وزعت عليهم بفعل القوانين الاشتراكية، ومن ثمَّ عادت ثانية إلى الطبقة العليا. وتراجع التزام الدولة بتعيين الخريجين، وتراجع الآن عن تعليم أبناء الطبقة المتوسطة والدنيا. وحررت إيجارات الأرض الزراعية في الريف وإيجارات المساكن في الحضر. وأدركت الطبقة الوسطى أن العالم المحيط ليس عالمها، ومن ثمَّ فقد قررت الهروب بأحد أساليب أربعة. فقد حاولت من خلال الأسلوب الأول الهروب إلى الأيديولوجيا والدين، ومن ثمَّ فقد ظهرت من رحم الطبقة الوسطى الجماعات الماركسية والناصرية إلى جانب الجماعات التي تطرفت بالدين، ودخل الجميع مرات عديدة نوعاً من الصدام الحاد مع النظام السياسي حينئذ. ومن خلال الأسلوب الثاني هاجر بعض أعضاء الطبقة المتوسطة هروباً إلى مجتمعات الخليج تستريح من العنف الذي فرضه النظام عليها، والذي اتخذ شكل سحب امتيازاتها، كما يستريح النظام بهجرتها وهروبها، في نطاق ذلك هاجر من ثلاثة إلى أربعة

(١) علي ليلة: الشباب العربي، تأملات في ظواهر الإحياء الديني والعنف، دار المعارف، ١٩٩٠م، ص ١٣٨.

ملايين من أبناء الطبقة المتوسطة تكررُوا كل خمس سنوات تقريباً منذ منتصف السبعينيات وحتى نهاية الألفية الثانية، وكان لهم تأثيرهم على نشر الثقافة الاستهلاكية في المجتمع. بينما اتجه البعض الثالث ليضع نفسه في خدمة المشروع الاجتماعي للقطاع الخاص، وتعلق بأستار الطبقة العليا، على حين آثر البعض الرابع طرق سلوكيات الفساد والجريمة والانهيار. وفي هذا الإطار انفصلت مصالح الطبقة الوسطى عن قاعدتها، ولم يعد هناك وجود لتيارات أيديولوجية وسياسية متماسكة، تمثل رؤية ومصالح هذه الطبقة في إجمالها نظراً للتحويلات العالمية والمحلية المعلومة. واتجهت معظم الطلائع المثقفة لهذه الطبقة لتحقيق مصالحها الآنية والأناية، وفقاً لمنطلقات برجماتية ومادية بحتة. فقد تراجع تقريباً عصر الخطابات الكبرى بحسب تعبير «ليوتار»، ولم يحفل بها سوى القلة، وبديلاً لذلك وجهت إمكانياتها إلى عالم السوق^(١).

ويشير تأمل منظومة القيم التي شكلت مرجعية التنشئة السياسية للطبقة المتوسطة إلى أنها تميزت بالطبيعة السلبيه خلال جملة التحويلات التي حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين. وترجع أهمية قيم الطبقة المتوسطة إلى محوريته بالنسبة للمجتمع، لكونها القيم التي تحفظ للمجتمع هويته وتوازنه. وإذا كانت الطبقة العليا مفتوحة على منظومات القيم الخارجية بدرجة أعلى، وإذا كانت الطبقة الدنيا تستند في سلوكياتها وأفعالها إلى منظومة قيمية ذات طبيعة أدائية بالأساس، فإن الطبقة المتوسطة شكلت الساحة الاجتماعية التي تفاعلت على خلفيتها منظومات قيمية متباينة، بما في ذلك المنظومات القيمية المرتبطة بالقوى الاجتماعية الأخرى.

ونظراً لضخامة حجم الطبقة المتوسطة، فإننا نجد في مراحل الاستقرار الاجتماعي أن منظومات القيم على ساحتها تميل إلى الالتقاء في منطقة وسط، لكي تشكل الطبيعة الأخلاقية لمنظورات قيم هذه الطبقة. أو أن هذه الطبقة لفاعليتها وحيويتها هي، تفيض لكي تنظم التفاعل على ساحة الطبقات الأخرى. ومن ثمَّ تصبح قيمها هي المعاني التي تتدفق في المجرى الرئيسي للمجتمع، غير أن هذا النهر له ضفاف. واستناداً إلى ذلك فإننا نجد أنه في حالة الصحة والعافية الاجتماعية، تصبح معاني الطبقة المتوسطة ومنظوماتها القيمية هي المسيطرة والفاعلة في المجرى الرئيسي للمجتمع. لكونها تستوعب أفضل

(١) علي ليلة: الثابت والمتغير في بناء الطبقة العاملة المصرية، بحث مقدم لندوة مركز دراسات وبحوث الدول النامية، مايو ٢٠٠٦م، ص ٤٠.

ما في المنظومات الأخرى من معانٍ، أو تفرض عليها معانيها، غير أنها في فترات الانهيار الاجتماعي - التي تنتج عن تحولات ذات طبيعة سلبية - تتجه إلى تبني منظومة قيم أي من القوى الاجتماعية التي تقع على ضفاف المجرى الرئيسي. فهي قد تبني قيمًا استهلاكية وانتهازية لتحقيق مصالحها - أسوة بالطبقة العليا أحيانًا - حتى ولو كان ذلك على حساب المجتمع وعلى حساب المثل وعلى نقيض معانيها النضالية. وهي إذا استمرت تعيش حالة أزمة، فإننا نجدها قد تبني قيمًا مأخوذة عن الطبقة الدنيا، تعينها في التكيف مع واقعها المادي المتردي، أو نجدها تسقط في هذه الحالة في سلوكيات ذات طبيعة أخلاقية تتناقض مع مضامين أو معاني منظوماتها القيمية. وذلك يقود بطبيعة الحال إلى ثقافة وأوضاع اجتماعية منهارة في المجتمع أو تكون نتيجة لهذه الأوضاع؛ لذلك قيل أنه إذا انهارت أخلاق الطبقة المتوسطة انهارت أخلاق المجتمع، وإذا انصلحت أخلاقها انصلحت أحواله وأخلاقه^(١).

بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن الطبقة المتوسطة التي كانت ذات طبيعة نضالية في النصف الأول من القرن العشرين، لم تعد كذلك في النصف الثاني من ذات القرن. فقد انتاب العطب منظوماتها الأخلاقية التي شكلت مرجعيتها في التنشئة الاجتماعية والسياسية على السواء. وهو التناقض الذي تجسده الفجوة الواسعة بين القيم النضالية التي كانت للطبقة الوسطى في النصف الأول من القرن العشرين، والتي توجت بقيام الثورة والحصول على الاستقلال، وبين القيم الانتهازية الأنانية والفسادة، التي أصبحت تميز سلوك أغلب أعضاء هذه الطبقة مع نهاية النصف الثاني من القرن العشرين. ويمكن تفسير هذا التحول في منظومة قيم الطبقة المتوسطة بأربعة افتراضات:

- ويرتبط الافتراض الأول بأن الحراك الاجتماعي يؤدي عادة إلى تغيير الإنسان المتحرك لمنظومته القيمية. وذلك يرجع إلى أن الإنسان في حراكه الاجتماعي يستوعب عادة توجهات مرنة فيما يتعلق بالقيم، حسبما يذهب عالم الاجتماع «بيترم سرويكن» Pitrium Sorokin. فهو يتحرك عبر سياقات اجتماعية عديدة، وفي كل سياق يترك قيمًا سابقة ليتعامل بقيم السياق الجديد، فهو إنسان فندقى Hotel Man أينما يحط ترحاله فإنه يتعامل بقيم السياق الذي حط فيه^(٢). لذلك فالقيم تتحول لديه من غايات يسعى إلى تحقيقها إلى وسائل تساعد على الإنجاز وفي تحقيق التكيف.

(١) علي ليلة: الإستراتيجية الناصرية لتدوين الفوارق بين الطبقات (فصل) في «ثورة يوليو ١٩٥٢م»، دراسات في الحقبة الناصرية «تحرير» محمد السعيد إدريس، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، وحدة دراسات الثورة المصرية، ص ٣٥٥.

(٢) Sorokin, P: Social Mobility, New York, Mc-Hill, 1952, P.74.

ويدرك عالم الاجتماع « ألفن جولدنر Alvin Gouldner » هذا الافتراض من زاوية أخرى من خلال طرحه لمفهوم « الافتراضات القاعدية » Back - ground Assumption وهي الافتراضات التي تحدد له طبيعة إدراك الإنسان للتفاعل الحادث في الواقع الاجتماعي المحيط به. ثم افتراضات المجال Domain assumption، وهي الافتراضات التي وجهت نظر الفاعل في المجال المباشر الذي يتحرك فيه. ثم الافتراضات العامة General Assumption وهي الافتراضات التي تشكل وجهة نظر الإنسان في الحياة والكون المحيط به. ومن الواضح أن التأثير يتدفق عادة من الافتراضات القاعدية إلى افتراضات المجال إلى الافتراضات العامة. وعلى ذلك فإن تغيير الإنسان - بحكم حراكه الاجتماعي - لأوضاعه وسياقاته الاجتماعية، من شأنه أن يؤدي إلى تغيير افتراضاته القاعدية، ومن ثم افتراضات المجال، ثم تغيير الافتراضات العامة بعد ذلك. الأمر الذي يدفع هذا الإنسان إلى تغيير وجهة نظره في كل ما يحدث حوله، فليس لديه التزام محدد بوجهة نظر ثابتة^(١). الأمر الذي يؤسس لدى الإنسان المتحرك حالة من عدم الالتزام القيمي والأخلاقي الثابت. فالالتزام دائماً يكون بالقيم التي تحقق له قدرة تكيفية عالية مع موضوعات ومتطلبات الموقف المحيط.

- ويستند الافتراض الثاني إلى التنظير الراديكالي، الذي يرى في إطاره كارل ماركس أن كل طبقة اجتماعية أثناء صعودها الاجتماعي من المنطقي أن تتبنى أيديولوجيات وتوجهات راديكالية، فإذا بلغت غايتها وشغلت مراكزها فإنها تسعى للحفاظ عليها، ومن ثم نجد أنها تتبنى توجهات محافظة^(٢). ويتطابق مع ذلك ما ذهب إليه عالم الاجتماع الشهير « س. رايت ميلز » في مؤلفه (الخيال السوسيولوجي)، حيث أشار إلى أن القيادات الطلابية في عقود تاريخية سابقة، هم الذين يشغلون مراكز السلطة والمناصب الجامعية القائمة في مرحلة تاريخية تالية. ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى أن الحراك الاجتماعي يُولد لدى الإنسان القدرة على التخلي عن منظومة القيم التي لديه والتي حكمت حراكه في المرحلة السابقة، واكتساب منظومة قيمية جديدة تتلاءم مع الظروف أو السياق الجديد^(٣). وكلما تدفق الحراك رأسياً وأفقياً، كلما كان ممكناً أن يتخلى المتحركون عن منظومة قيمهم واكتساب قيم وثقافة جديدة، الأمر الذي يضعف في النهاية لديهم بُعد الالتزام القيمي، وتتولد لديهم حالة من المرونة القيمية أو الأخلاقية التي تسر لهم التكيف مع أي قيم ومع أي مبادئ.

(١) Gouldner, Alvin: The Coming Crisis of Western Sociology, Heinmann, London, 1971, P.113.

(٢) علي لبله: النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٣) Mills, C. Wright: The Sociological Imagination, Grove press, New York, 1961, P.118.

- ويستند الافتراض الثالث إلى نظرية التبادل، وهو الافتراض الذي يمكن أن نفسر بواسطته حالة «الأنومي» الأخلاقية التي أصابت سياق الطبقة المتوسطة. حيث تذهب نظرية التبادل إلى القول بأن البشر في تفاعلاتهم اليومية يتبادلون قيمًا. في هذا الإطار يستند التبادل المستقر إلى تساوي القيم التي تشكل مضمون التبادل، سواء كانت قيمًا مادية أو معنوية. غير أنه إذا أجزل أحد أطراف التبادل العطاء للطرف الآخر دون إصرار على أن يحصل على المقابل. فإن ذلك من شأنه أن يدفع الطرف الآخر أو المقابل إلى تقليص القيم التي يدفعها في عملية التبادل، إذا ضمن أنه برغم تقليص القيم التي يدفعها في التبادل فإن الطرف الآخر في التبادل لن يتعامل بالمثل وسوف يستمر في عطاءه، ومن ثمَّ يظهر ما يمكن أن يُسمَّى بالتبادل غير المتوازن. في إطار هذا التبادل غير المتوازن نجد أنه كلما أجزل طرف العطاء دون الإصرار على المقابل بنفس القيمة، فإن ذلك يدفع الطرف الآخر إلى تقليص المقابل المدفوع بدرجة أكثر عن ذي قبل، ما دام أنه ضمن الحصول على ما يريد دون أن يدفع المقابل. وتستمر هذه الحالة من التفاعل أو التبادل حتى تصل إلى مستوى يمكن أن يُسمَّى بالتبادل الصفري. حيث يدفع أحد الأطراف كل شيء، بينما لا يحصل على شيء في المقابل من الطرف الآخر^(١)، وهكذا كانت علاقة الدولة بالطبقة المتوسطة في المرحلة الاشتراكية. حيث أجزلت الدولة العطاء لهذه الطبقة من كل اتجاه، وفي مختلف المجالات دون الإصرار على الحصول منها على المقابل. وهي الحالة التي دفعت هذه الطبقة إلى تبني عادة الأخذ من المجتمع دون العطاء له، الأمر الذي أضعف بداخلها القيم الإنسانية وأسقط منها التزامها الأخلاقي.

- وتتصل الفرضية الرابعة التي يمكن أن تفسر السلوكيات المعاصرة لهذه الطبقة بحالة الأنومي الثقافية، التي انتشرت في البنية الأخلاقية للمجتمع. ففي المرحلة الاشتراكية طرحت على الساحة عناصر تناقضت جميعها مع بعضها البعض، فبينما تبنت الدولة التأكيد على قيم الإنجاز، فإن الواقع قد شهد تفضيل أهل الثقة على أهل الخبرة. وعلى حين بدت الدولة قوية، كما أوحى بذلك خطابها السياسي، إذا بها تواجه أشنع هزيمة في عام (١٩٦٧ م)، وعلى حين أكدت الدولة على الاشتراكية، اعتمدت ثقافة المجتمع على قاعدة من الدين. وعلى حين أكدت الدولة على حرية الإنسان وكرامته، إذا بأجهزته الأمنية تمزق هذه المعاني إربًا. ذلك بالإضافة إلى الضعف الذي أصاب مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية، فالأسرة خضعت لتحولات ألفت بنوع من الغموض على معاني القدوة. وبرغم

أن التعليم أصبح مجانياً إلا أن ذلك كان على حساب الكفاءة. والاتحاد القومي ومن بعده الاتحاد الاشتراكي ثم الحزب الوطني الديموقراطي امتلأ بالمتفعين الذين انتسبوا لهذه التنظيمات وأيضاً بمعتادي التسلق على بنية مختلف التنظيمات الأنظمة السياسية. وفي مواجهة هذه الحالة من الفوضى الأخلاقية، تولدت استجابات متنوعة بدأت من الانسحاب الكامل، وانتهت بالتمرد، وحتى العنف الإيجابي، مروراً بالتجديد في الوسائل دون الغايات، حيث أصبح هذا المنطق بحكم سلوكيات وتفاعلات هذه المرحلة. السعي لتحقيق الغايات والأهداف بغض النظر عن شرف الوسيلة، فالغاية تبرر وسائلها بغض النظر عن أي معايير أخلاقية. حيث كان المنطق النفعي في ذاته هو الملائم لضبط إيقاع سلوكيات البشر في هذه المرحلة من أجل التكيف مع واقعهم المحيط - نوعاً من الميكانيكية أو الانتهازية التي تؤكد أننا بإمكاننا تحقيق أهدافنا بغير الوسائل والسبل التي يُقرها المجتمع^(١).

وإذا كانت هذه الفرضيات الأربع تسعى إلى تفسير طبيعة التنشئة السياسية التي تعرّض لها أبناء هذه الطبقة في مراحل التحول الاجتماعي. فإن المضامين الأخلاقية المتضمنة في هذه التنشئة، من الطبيعي أن تشكل المرجعية الأخلاقية للسلوكيات التي يتبناها أبناء هذه الطبقة على الساحة المعاصرة لمجتمعنا. وهي السلوكيات التي يمكن بلورتها في ثلاثة أنماط. ويشكل السلوك الانسحابي نمط السلوك الأول الذي يتبناه قطاع عريض من هذه الطبقة. فقد أدرك هذا القطاع أن العالم الذي نعيش فيه ليس عالم الطبقة المتوسطة، وكذلك المجتمع الذي نعيش فيه ليس مجتمع الطبقة المتوسطة. إذ تشهد هذه المرحلة سحب أو تآكل عناصر نوعية حياتها لتصبح أكثر تردياً، فقد ألغيت مجانية التعليم بأساليب كثيرة وملتوية، وتركت المؤسسات التعليمية التي تعلم أولادها في حالة من الإهمال يعجزها عن أداء وظائفها، وتخلت الدولة عن تعيين أبنائها فبقي أغلبهم في حالة من البطالة الكاملة. وتردت المؤسسات الصحية التي كانت تطيب أمراض أبناء الطبقة المتوسطة، وأصبحت المساكن بأسعار فلكية لا تطيقها ميزانيات أبناء الطبقة المتوسطة. وفي ذات الوقت فالنظام السياسي عصاه الأمنية غليظة وقوية وقاسية، منتهى قوتها تعبر عن منتهى ضعفه. لذلك آثرت الانسحاب من على الساحة وتحولت بالقهر والسكوت عليه إلى جسد يأكل ذاته، فقد أصبحت طبقة بلا أحلام ولا طموحات. وفي حالة غياب ما تشعله المثل، وأمام ضغط المشكلات المتصلة بعدم إشباع الحاجات، يتفكك جسد هذا القطاع من الطبقة الوسطى ويتهدأ أو يتآكل نسيجها الأخلاقي. مؤشرات ذلك ارتفاع معدلات الطلاق، وتفكك الأسر وانهيارها، وكذلك ارتفاع معدلات

Merton, R.K.: Social Theory and Social Structure, The Free Press of Glencoe, 1962, P.73.

(١)

الزواج العرفي خارج الشرعية بين أبناء الطبقة المتوسطة، وأخيرًا تعاطي المخدرات للغياب من حالة الاجتماع وأحوال السياسة.

ويعد السلوك الانتهازي هو السلوك الذي طرّقه قطاع أكبر من أبناء الطبقة المتوسطة، بخاصة هؤلاء الذين نجحوا في تحقيق حراك تعليمي واسع، ومظاهر هذا السلوك كثيرة ومتتابعة. فهم قد انفصلوا بداية عن إطارهم الاجتماعي الذي ولدوا فيه؛ لأن التعليم أكسبهم قيمًا وثقافة ساعدت على تفكيك روابطهم بخلفياتهم الاجتماعية والثقافية التقليدية، بل تنكروا لها أحيانًا، سواء كانت أطهرهم الطبقة أو الاجتماعية. وهم من ناحية ثانية الذين تسلقوا التنظيمات السياسية ابتداءً من هيئة التحرير إلى الاتحاد القومي إلى الاتحاد الاشتراكي إلى الحزب الوطني الديمقراطي برشاقة وقدرة انتهازية وتسلفية منقطعة النظير. وهم الذين استغلوا نفوذهم في الوظائف الإدارية العليا بجهاز الدولة أو القطاع العام قديمًا، فحولوا نفوذهم إلى رأسمال اقتصادي، شكل جواز حركتهم للتضافر مع الطبقة العليا التي تعمل على تقزيم طبقتهم. وهم الذين أصبحوا عمُد أيديولوجيا وسياسات الانفتاح ابتداءً من السبعينيات. وهم الذين ينظرون الآن لتصفية القطاع العام ومؤسسات الملكية العامة. وهم الذين يلتحقون بالتنظيمات السياسية الليبرالية المعاصرة ليس عن قناعة ولكن عن انتهازية؛ لأن السياسة أصبحت مدخلًا للوظيفة العامة. كأنما لم يعلنوا يومًا أنهم اشتراكيون بل وماركسيون. لقد تحول الوطن إلى فريسة على مائدة اللثام، تحصل الطبقة العليا على نصيب الأسد، ولا مانع أن يلقي ببعض الفتات للفئة المتعاونة من أبناء الطبقة الوسطى، فلديهم قابلية القبول بذلك^(١).

بالإضافة إلى ذلك يوجد القطاع المتمرد أو الرافض من أبناء الطبقة الوسطى. لقد رأى هذا القطاع أن الانسحابات السلبية لم تحل مشكلة، وأن الانتهازيين من إخوانهم استبدلوا مصالحهم الخاصة بمصلحة الوطن. ومن ثمّ فقد تولدت لديه قناعة أن الاحتجاج والتحدي والتمرّد الإيجابي هو الحل، خاصة أن ثمة ظروفًا في البيئة الخارجية والداخلية تساعد على ذلك. وقد اتخذ الاحتجاج لديها شكل ظهور بعض الحركات الاجتماعية كحركة « كفاية » و « لا بد » و « شايفينكم » و « حركة ٩ مارس » وحركة « نادي القضاة »، وغير ذلك من الحركات الاحتجاجية التي قامت بها بعض النقابات، وبعض تنظيمات المجتمع المدني. حيث طالبت هذه الحركات الاحتجاجية بإصلاحات على الصعيد السياسي والاقتصادي

(١) علي ليلة: الإستراتيجية الناصرية لتدوين الفوارق بين الطبقات، مرجع سابق، ص ٣٥٣.

والاجتماعي والثقافي. وقد بلغت معارضة واحتجاجات الطبقة المتوسطة ذروتها حينما رفض ثلث مجلس الشعب المصري في (٢٠٠٧م) التعديلات الدستورية. حيث رأى بعض مثقفي هذه الطبقات أنها دون التوقعات، وأنها تعديلات قاهرة للحريات أكثر من كونها موسعة لمساحتها.

* * *
* *
*

الفصل السابع

مؤسسات التنشئة، أطر مباشرة التنشئة السياسية

نظرًا لأن التنشئة السياسية - وقبلها التنشئة الاجتماعية - من العمليات الأساسية اللازمة لاستمرار الوجود الاجتماعي، فقد أسس المجتمع لإنجازها عدة مؤسسات تلعب دورها في تنشئة البشر. لتتسق سلوكياتهم مع احتياجات المجتمع من ناحية، وبما يتلاءم مع تفاعلهم مع بعضهم البعض من ناحية ثانية. ونحن إذا تأملنا هذه المؤسسات فسوف نجد أن بعض هذه المؤسسات يؤدي وظيفته بصورة تلقائية بالنظر إلى ثقافة المجتمع ومنظوماته القيمية كمرجعية لذلك كالعائلة أو الأسرة مثلاً. بينما البعض الآخر من المؤسسات تحدد الدولة مرجعية التنشئة فيه بصورة مسبقة؛ لأن الدولة من خلال هذه المؤسسة تحتاج إلى تنشئة مواطنيها بصورة محددة. نموذجاً لذلك المؤسسات التعليمية، والبرامج التربوية أو الدراسية التي تتبعها. ذلك في حين أن هناك بعض المؤسسات التي لا تحدد الدولة مرجعية التنشئة فيها، وإن كانت هذه المرجعية ما تزال في نطاق أو إطار مرجعية الدولة والمجتمع. ويدخل في هذا الإطار الحزب السياسي ومؤسسات الإعلام وتنظيمات المجتمع المدني الأخرى، كمؤسسات للتنشئة الاجتماعية والسياسية. ذلك برغم أن هناك جانباً من الإعلام ومن تنظيمات المجتمع المدني أصبح خارج نطاق سيطرة الدولة والمجتمع^(١). وهو ما يميز التنشئة السياسية الحالية عنها قبل ذلك، حيث كانت في السابق محددة بحدود الدولة والمجتمع، بينما هي الآن قد تخرج في بعض مكوناتها عن سيطرة الدولة أو المجتمع. في هذا الإطار فإنه من الضروري ملاحظة أن التنشئة الاجتماعية تعد الإنسان للتفاعل في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، على حين تقتصر التنشئة السياسية على إعداد الإنسان للتعامل مع المجال السياسي وبعض المجالات التي تتداخل معه.

استناداً لذلك تعد الأسرة أبرز مؤسسات التنشئة السياسية:

وذلك باعتبار أن الأسرة من نمط الوحدات المحورية في المجتمع. وهي تكتسب محوريته من خلال بُعدين أساسيين، الأول: أن كل فرد في المجتمع من الطبيعي أن ينتمي لفترة طويلة من حياته لأسرة، ومن ثَمَّ فإنه من الطبيعي أن يمر كل شخص بخبرة الحياة

(١) موسوعة الشباب السياسية، « المشاركة بين الثقافة والتنشئة »، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية،

الأسرية. بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن الأسرة هي الأقوى تأثيراً من بين كل مؤسسات التنشئة السياسية؛ لأن الفرد يعتمد عليها عاطفياً ومادياً، الأمر الذي ييسر قبوله الصعوبات التي يتعرض لها أثناء عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. لذلك نرى تأكيد غالبية المفكرين على الأسرة باعتبارها إحدى آليات التنشئة السياسية. تأكيداً لذلك أن الفيلسوف الصيني كونفشيوس أرجع صلاح الحكم أو المواطنة الصالحة إلى قدرة الأسرة على تلقين أطفالها قيم الفضيلة والحب المتبادل والمصلحة العامة للوطن. الأمر الذي دعا الدولة إلى تحمل مهمة التنشئة السليمة ابتغاء خلق نظام اجتماعي سياسي يؤدي إلى قيام حكم صالح متين^(١). وفي إطار الفلسفة اليونانية خصص أرسطو جزءاً من فلسفته للحديث عن دور الأسرة والدولة في التربية، وتحدث أيضاً عن الواجبات الأخلاقية في هذا المضمار، ورأى أن الأخلاق الشعبية تنشئ الحكم الشعبي ومضمونه^(٢). وقد ذهب مؤكداً أنه لما كانت غاية الدولة واحدة وجب أن تكون التربية متماثلة للجميع، وأن يكون السهر عليها من شئون العامة، وليس من شئون الخاصة^(٣).

وترجع أهمية الأسرة في التنشئة السياسية إلى أنها الخلية الأولى في بناء المجتمع، وهي المصدر الأول الذي يستقي منه الفرد المفاهيم والقيم التي تشكل ثقافته السياسية، ومن ثمّ تشكل سلوكه السياسي، بالإضافة إلى ذلك فإن الأسرة تقوم بهذا الدور بكفاءة عالية، بسبب العلاقة الدائمة والتأثير المبكر والمباشر على الطفل. إضافة إلى أن التأثير العاطفي الذي يميز العلاقة بين الأسرة والطفل، من شأنه أن يساعد على تجذير قيم الثقافة السياسية في داخل الطفل، خاصة أن الطفل في هذه المرحلة تكون شخصيته طيّعة وقابلة للتشكيل. ذلك يعني أن الطفل يكتسب من الأسرة - من خلال المحاكاة والتقليد في الطفولة المبكرة - نماذج معينة من سلوك الوالدين. ومن خلال التلقين في فترة الطفولة المتوسطة أو المتأخرة^(٤). وذلك يتطلب بطبيعة الحال أن يكون الوالدان أو أحدهما على قدر من الوعي السياسي حتى يتلقى الابن النماذج السلوكية السياسية السليمة. كما ترجع أهمية الأسرة كوحدة التنشئة السياسية إلى كونها تضم أول نمط للسلطة يعايشه الطفل، ومن ثمّ تؤثر طريقة ممارسة هذه السلطة فيه

(١) عيسى أبو زهرة: التسامح والمساواة في المنهاج الفلسطيني « مواد الصفين الأول والسادس الأساسي نموذجاً » مجلة تسامح، العدد الرابع، السنة الثانية، آذار ٢٠٠٤م، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٤) سوسن رسلان: مصادر التنشئة السياسية للطفل، ٢٢ نوفمبر ٢٠٠٦م.

وعلى اتجاهاته ومعارفه. فإذا كان الأب متسلطاً في معاملته لأفراد أسرته بات من المحتمل أن تتأكد لدى الأبناء قيم الإكراه والسلبية الفردية. وبالمقابل إذا كان الأب ديمقراطياً ترى الأولاد على قيم الحرية والاهتمام بالجماعة. ويتضح تأثير الأسرة في التنشئة السياسية للأطفال حينما تتبنى أفكاراً معينة ينشأ الأطفال عليها، فقد بينت الدراسات أن الأطفال في الولايات المتحدة يميلون إلى أن يكونوا ديمقراطيين أو جمهوريين تبعاً للحزب الذي ينتمي إليه الوالدان^(١).

وتقوم الأسرة بدور تربوي بارز، حينما تعمل على تفسير المفاهيم السياسية للطفل وأسلوب أعمال هذه المفاهيم. فمثلاً يتعلم الطفل داخل الأسرة أصول الممارسة الديمقراطية، والمشاركة بإيجابية في صنع القرار داخل الأسرة. إلى جانب أنه يتعلم واجب الإذعان للسلطة المتمثلة في الأب والأم، كما يتعلم الطفل داخل الأسرة معنى مفهوم الحرية وحدودها التي تقف عند حد أمنه وأمن غيره، وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين. كما يتعلم الطفل داخل الأسرة كيف يحترم ملكية الغير وعدم جواز الاعتداء عليها، ويدخل في هذا الإطار احترام ملكية الدولة والملكية العامة. ويرتبط بذلك أن تقوم الأسرة بعملية التوجيه الواعي العقلاني، الذي يتضمن غرس القيم والعادات والمعايير والأخلاق وطبيعة النظرة إلى التراث. إضافة إلى الموقف من المؤسسات الاجتماعية والسياسية، والموقف من القضايا السياسية الحيوية. إضافة إلى غرس القيم والمثل والمعتقدات السياسية الملزمة، والتي تلعب دوراً في تحديد توجهاته نحو ذاته ونحو الآخرين. كما تقوم الأسرة بنقل التوجهات الاجتماعية والسياسية والوطنية الثقافية وغرسها في شخصية الطفل، حتى تساعد في تشكيل هويته باعتبارها تعكس الهوية العامة للمجتمع^(٢).

وفي بعض الأحيان تصبح التنشئة السياسية التي تقوم بها الأسرة متعمدة، حينما يخضع الوطن لفترات حرجة وصعبة، كالخضوع للاحتلال الأجنبي أو المشاركة في صراع ممتد طويل؛ حيث تعمل الأسرة على تأجيج المشاعر والعواطف الوطنية عند الطفل، مثال على ذلك: التنشئة التي تقوم بها الأسرة لأطفالها في فلسطين المحتلة. في هذا الإطار يمكن النظر إلى الانتفاضة الفلسطينية التي قام بها أطفال الحجارة، باعتبارها تعبيراً عن دور الأسرة الفلسطينية في التنشئة السياسية. التي استهدفت الحفاظ على الهوية القومية للطفل الفلسطيني، بعد أن زيفت سلطات الاحتلال الإسرائيلي كل المقررات الدراسية، ونزعت

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(١) وحيد بن هزرة هاشم: مرجع سابق، ص ١٠.

منها أيُّ بُعدٍ قومي. وبعد أن ركنت سلطات الاحتلال إلى أن الجيل الجديد نشأ وتربى في ظروف ستجعله أقل مقاومة ورفضاً للاحتلال من جيل الآباء. وإذا بها تفاجأ بأن الأسرة الفلسطينية قد أخرجت لها جيلاً أقوى وأصلب إيماناً وأقدر على المقاومة. بحيث يمكن اعتبار ذلك دليلاً على أن دور الأسرة الفلسطينية للأطفال، يمكن أن يكون هو خط الدفاع الوحيد أمام الشعوب والأمم في فترة معينة من حياتها السياسية^(١).

ويذهب أحد الباحثين إلى التأكيد على أن الأسرة تقوم كغيرها من المؤسسات الاجتماعية والسياسية، بتأهيل الفرد للمشاركة في الحياة السياسية، بأن يكون مصوّتاً أو مرشحاً، أو على الأقل مهتماً بالقضايا السياسية لمجتمعه، والميل إلى المشاركة في التفاعلات السياسية بشأنها. في هذا الإطار فإننا قد نجد أن بعض الأفراد لا يُقدّمون على المشاركة السياسية، حيث قد يرجع ذلك إلى وجود قيم وعادات، نشئوا عليها في الأسرة تدفعهم إلى عدم الاهتمام بالأمور السياسية. فالطفل حينما يتأثر بنمط تنشئة سياسية معينة موجهة له، فإنه يمر بمراحل متعددة كي يحصل على معرفة تجاه السلطة. وتعد مرحلة التعرف على السلطة بالتسييس Politicization أول هذه المراحل، وفي إطارها: يدرك الطفل من خلال علاقاته في الأسرة والمدرسة والمجتمع، أن هناك سلطات أعلى منه يجب عليه طاعتها من خلال مواقفه في الحياة معهم. فبمرور الوقت يدرك الطفل أنه مطالب بطاعة الوالدين، وتقدير المعلم أو مدير المدرسة، واحترام رجل الشرطة.

وتشير المرحلة الثانية إلى: التعرف على السلطة بالشخصانية Personalization. وفي هذه المرحلة يمكن للطفل أن يبدأ بجمع معلومات عن شخصيات معينة قريبة منه ويسهل على عقله إدراكها، مثل مدير المدرسة أو الشرطي، فيقوم بطرح أسئلة عن مهام هذه الشخصية ومكانتها في المجتمع ودورها في الحياة المدنية والمجتمعية. ومن ثمّ تتطور هذه العملية إلى أن يدرك الطفل ويجمع معلومات عن رئيس الدولة ورئيس الحكومة في مرحلة متقدمة تتوازي مع مرحلة متقدمة من عمره ونضجه العلمي والسياسي، ثمّ ينتقل إلى المرحلة الثالثة: حيث التعرف على السلطة بالمؤسسات Institutionalization. وتعد هذه هي أهم المراحل في عملية التنشئة السياسية للطفل، فيها تتضح الصورة لدى الأطفال من خلال ربط الصفات المترسبة في أذهانهم عن بعض الشخصيات، كرجل الشرطة والرئيس، بالمؤسسات السياسية التي يرتبطون بها، كإدارة الشرطة والمجالس البرلمانية والحكومة

(١) وحيد بن حمزة هاشم: مرجع سابق، ص ١٢.

وغيرها من المؤسسات الأخرى مما يدل على مدى النضج السياسي لدى الطفل الذي أصبح يدرك تطور المنظمات والمؤسسات القائمة في النظام السياسي، ومن جهة أخرى فإن هذا النمط من التعرف على السلطة يُثري المعرفة السياسية للنشء. في هذا الإطار فالمعتقد أن وجود تنشئة سياسية صحيحة للأطفال في المراحل المبكرة من عمرهم، تُعد مطلباً ضرورياً يحتاج إلى بيئة وإرادة سياسية، تساعد فعلاً على تفعيل هذه العملية بشكل صحيح ومؤثر من أجل الحصول على أفراد فاعلين في المجتمع^(١).

وتتباين أنماط الأسر من حيث قدرتها على التنشئة السياسية، وقد تأكد استناداً إلى دراسات عديدة، أن العائلة الممتدة هي العائلة القادرة على التنشئة الاجتماعية والسياسية الفعالة. باعتبارها الوحدة التي تستمد قوتها من تداخل القيم الدينية والأخلاقية لتنظيم التفاعل الحادث على ساحتها، إضافة إلى امتزاج ذلك بالعواطف الجمعية. بحيث يجعل كل ذلك من العائلة وحدة قوية متماسكة. ومما يزيد من تماسك هذا النمط وضوح ترتيب مكاناته وأدواره، بحيث نجد أن أداء الأدوار يؤدي بالنظر إلى جملة الحقوق والأدوار المرتبطة بالدور. هذا التدرج محكوم بمعياري السن والنوع وهي المعايير التي تتدخل لتحديد الحقوق والالتزامات التي تؤدي بالنظر إليها الأدوار والوظائف. إضافة إلى أن هذا النمط له تأثيره القوي على الفرد لاعتماد أعضائه عليه مادياً وعاطفياً. الأمر الذي يعمق ارتباطهم بدورهم وانتماءهم له، ومن ثم فهو نمط يساعد على تحقيق الاستقرار الاجتماعي، إضافة أنه يطور عواطف العطاء للآخر والتضحية من أجل الجماعة. هذا إلى جانب أنه يعمل على إذكاء العواطف والمشاعر الروحية في أعضائه، كما يؤكد هذا النمط على ما هو ضروري لإشباع الحاجات، لكونه يبارك المعيشة المشتركة البسيطة، ومن ثم نجد أن أعضاء هذا النمط ليسوا على استعداد للمشاركة في ثقافة الاستهلاك والترف^(٢) أو حتى في ثقافة الرفض والتمرد، وإذا كانت بعض هذه المظاهر قد ظهرت أخيراً في بعض السياقات التي يعيش فيها هذا النمط العائلي، فإن ذلك يرجع بالأساس لكون هذا النمط ذاته بدأ يصاب بالانهيار والتفتت لصالح نمط الأسرة النووية.

تأكيداً لذلك: أننا إذا تأملنا واقعنا العربي المعاصر فسوف نجد أن العائلة الممتدة آخذة في التآكل، وذلك بفعل عوامل عديدة، بعضها خارجي فرضته حالة الضعف التي عليها بناء المجتمع العربي، وهي الحالة التي لعبت دوراً أساسياً فيها عوامل داخلية وخارجية

(١) وحيد بن حمزة هاشم: مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) علي ليلة: تحولات الثقافة ومنظومات القيم عبر نصف قرن، الهيئة القبطية الإنجيلية، ٢٠٠٤م، ص ٩.

على السواء. وقد أشرنا إلى العوامل الداخلية باعتبارها تتبلور حول ضيق مصادر الرزق والدخل في السياق الريفي إضافة إلى فاعلية الإعلام، إضافة إلى فاعلية التعليم وعديد من المتغيرات الأخرى التي لعبت دورها في تفكيك تماسك الثقافة الريفية التقليدية والمستندة في جانب منها إلى قاعدة الدين. وكذلك إطلاق موجات الهجرة من الريف إلى الحضر، إلى جانب موجات الحراك الاجتماعي، وهي الانتقالات التي فصلت الأفراد والأسر النووية عن العائلة الممتدة كمرجعية لها. بحيث جعلت هذه الظروف المجتمع في مجموعته معرضاً لتدفق موجات الاختراق من الخارج، وهو الاختراق الذي أثر بدوره على النسيج الاجتماعي للمجتمع والوحدات المكونة له ومن بينها العائلة الممتدة. وهو الاختراق الذي تضافر مع العوامل الداخلية العديدة التي صاحبت التحولات الاجتماعية الاقتصادية المتتابة، إضافة إلى الظروف المتعلقة بالواقع الاجتماعي كثبات الموارد الاقتصادية المحدودة في مواجهة الزيادة السكانية المتنامية على نحو ما أشرت، بحيث دفعت هذه العوامل مجتمعه إلى إضعاف هذا النمط، بحيث أسلمت نتائج العوامل الداخلية والخارجية إلى تشكل عائلة غير قادرة على القيام بالتنشئة السياسية، ناهيك عن حمايتها من التشوه. الأمر الذي عرّض هذه الأسرة والتنشئة السياسية التي تقوم بها لمظاهر عديدة من التشوه.

من هذه المظاهر أن الاختراق الثقافي دفع بقيم الفردية والنفعية إلى مقدمة المسرح، وهي القيم التي تؤكد على المصلحة لتحل محل القيم الإيثارية والعطاء الذي ينبغي أن تتصف به الحياة العائلية، يضاف إلى ذلك سيطرة القيم المادية والاستهلاكية على منظومة القيم الأسرية، الأمر الذي يعني أن الأسرة أصبحت تعمل في ظل منظومة قيمية ذات طبيعة فردية وأنانية في مقابل اختفاء القيم الجماعية والإيثارية. وهو الأمر الذي دفع إلى بروز حقائق جديدة، منها أن الفرد أصبح مقدماً على الجماعة، وأصبحت المصلحة الأنانية الفردية هي معيار المشاركة في الحياة الأسرية.

وقد تضافر ذلك مع اختراق فضاء المجتمع بقيم جديدة متعلقة بالنوع الاجتماعي تتصل بالحياة، بحيث أدى ذلك إلى فوضى في ترتيب المكانات والأدوار الأسرية^(١). ومن الطبيعي أن ينشأ الأفراد في إطار فوضى الحياة الأسرية، وفقاً لهذه القيمة النفعية الفردية، يضاف إليها الطابع الفوضوي الذي أصبح يميز الحياة الأسرية أو يُضمّن في التنشئة الاجتماعية

(١) علي ليلة: تحولات الثقافة ومنظومات القيم عبر نصف قرن، مرجع سابق، ص ٢١.

والسياسية. بحيث نجد أن البشر الذين خرجوا من هذه الأسر ضعاف الانتماء، يتعاملون مع الوطن باعتباره ساحة لتحقيق المصالح الفردية والأنانية، إضافة إلى أن هذه القيم شكلت مرجعيته للقيم الانتهازية التي أصبحت تثقل كاهلنا وتقتل عواطف الإيثارية والغيرية نحو الوطن بداخلهم.

من هذه المظاهر كذلك انتشار حالة من الفوضى على ساحة الحياة الأسرية نتيجة لمنظومات قيمية اقتحمت فضاءنا الثقافي والاجتماعي. فقد أدت المنظومات الفردية التي طرحت نفسها في الفضاء الأسري إلى إعادة تشكيل التفاعل الأسري حول قضايا كانت مستقرة ولكنها أصبحت خلافية تتعلق بعمل المرأة من عدمه، مشاركة الرجل في الأعمال المنزلية، والاستفادة من راتب الزوجة للمساهمة في إعاشة الأسرة من عدمه. وإذا كان ذلك يرجع إلى تدفق قيم الأنانية والمصلحة في الحياة الأسرية، فإن ذلك يرجع أيضاً لعجز المؤسسات الدينية والاجتماعية عن تقديم الفتوى التي تصنع وعياً عاماً بما ينبغي أن تكون عليه الحياة الأسرية، حتى تصبح هذه الفتاوى مرجعية تنبثق منها المعايير التي تنظم الحياة الأسرية. إذ إن غياب المعايير التي يحتكم إليها في مثل هذه القضايا من شأنه أن يؤجج وتيرة الصراعات الأسرية، ومن ثم يسبب التفكك والانحيار الأسري. مؤثر ذلك ارتفاع معدلات انهيار الأسر بالطلاق في جميع الفئات العمرية والمستويات الاجتماعية الاقتصادية، وذلك بسبب القيم والادعاءات النفعية والمصلحية، وهو ما يعني أنه حينما لا تتحقق المصلحة الفردية لأي من أعضاء الأسرة فإنه يميل إلى أن ينفذ يده من المشاركة فيها، بغض النظر عن عمر الأسرة أو النتائج السلبية المترتبة على ذلك. بحيث نجد أن الطفل الذي ينشأ في الأسرة وفق هذا المنطق، فإنه ينقل ذات المنطق إلى المجتمع، بحيث نجده يتعامل تعاملًا نفسيًا انتهازياً مع المصالح العليا للوطن، فإذا لم يعد له عائد مادي من ورائها، فإنه ينفذ يده منها لبحث في مجال آخر أو حتى مجتمع آخر عن ما يحقق له مصالحه الفردية والأنانية^(١).

بالإضافة إلى ذلك فقد تبني الغرب قضية المرأة لتشويه التراث، وشق عصا اتفاق الجماعة في مجتمعاتنا، كالادعاء بنقص مواطنة المرأة في مجتمعاتنا، وما يتصل بذلك من حقوق وواجبات، مع أن هذا التراث قدم مضامين متقدمة على الفكر الغربي في هذا الصدد. يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]^(٢). وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي

(١) علي ليلة: تحولات الثقافة ومنظومات القيم عبر نصف قرن، مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ [النساء: ١] ^(١). وهو ما يعني أن تراثنا بخاصة الديني افترض المساواة الكاملة والمتوازنة بين الجنسين، وليست المساواة الصراعية على الطريقة الغربية. ذلك يعني أن نشر الغرب لتصوير خاطئ عن التراث فيما يتعلق بقضية المرأة، يعني تنشئة الأبناء على إدانة التراث ووصفه أو وصمه بالتخلف والجمود. الأمر الذي يفصل الأجيال المنشأة في هذا السياق عن تراثهم، كمقدمة لفصلهم عن هويتهم، وإلباسهم هوية تابعة ترجع جذورها إلى المرجعيات الغربية. فإذا أصبحت الهوية تابعة، أصبحت الشخصية تابعة كذلك، تستوعب كل ما هو غربي ولو على حساب مجتمعها وتراثها، شخصية مفككة الروابط بكل من التراث والوطن، ومما لا شك فيه أن لذلك نتائج خطيرة، قد تعني ضعف الانتماء للوطن، أو محاولة إلحاقه بالتبعية للغرب في ظل ادعاء التحديث، أو الانسحاب من حركة المجتمع؛ لأنه يسير في طريق ووفق آفاق غير غربية، وهو ما يهدد بتآكل المواطنة ذاتها.

ونتيجة للاختراق الثقافي لفضاء التنشئة الأسرية، استبدلت قيم المرأة الموقف والمبدأ والدور بقيم المرأة الجسد، ليستوعبها الصغار ويعملوا وفق مقتضياتها. تأكيداً لذلك أننا إذا تأملنا تراثنا الأخلاقي والديني فسوف نجد أنه أعلى من شأن المرأة، وخلع عليها لباساً من الاحترام والتبجيل. فالمرأة التي أوصى النبي بها خيراً في خطبة الوداع، باعتبار أن النساء شقائق الرجال، والمرأة التي حاربت دفاعاً عن الإسلام ودفاعاً عن النبي ﷺ حينما حمي وطيس الحرب والنزال، والمرأة «أم سلمة» التي أشارت على النبي ﷺ في وقت الأزمة، وأخذ بمشورتها هي ذات المرأة التي تختزلها الحضارة الغربية إلى جسد يتلوى ويتعرى ويسجل على أشرطة ممغنطة وتفصح خصوصيته عبر العالم كمقدمة لاستنفار غرائز البشر وإبعادهم عن التعلق بالمثل. تستخدمها تكنولوجيا الإعلام والمعلومات الماضية والفعالة في هذا الصدد، والتي تلعب دورها في تنشئة الكبار والصغار على السواء، على مرجعية الجسد والغرائز. فمن الضروري أن يتلاقى الجميع على ساحة الجنس القادم من العولمة، المدير المسن المترف مع سكرتيرته الصغيرة وربما الفقيرة الحسنة. والعاطل الذي يعقد زواجاً عرفياً غير مشروع، والمغتصب الذي تختلط لديه نوازع البلطجة مع الضغط الوحشي للغريزة، فالجميع يصدر عن جذر واحد. وبرغم ذلك تدعي الحضارة الغربية أنها المدافعة عن حقوق المرأة وحقوق الإنسان، ومن الطبيعي أن يؤثر ذلك على التنشئة ^(٢). ذلك أن المثل

(١) علي ليلة: تحولات الثقافة ومنظومات القيم عبر نصف قرن، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

والقيم على نقيض وتقابل مع الغرائز، والمثل في غالبها تتعلق بقيم الإيثار والتعاطف مع الآخر والإعلاء من شأن الجماعة، وفداء لها بالروح في ساعة الأزمة. أما الغرائز فتعبر عن تراجع إلى ساحة أنانية، يتحقق الإشباع فيها كلما كانت بعيدة عن الجماعة، وأحياناً في غفلة عن الجماعة. وإذا استغرق الإنسان في إشبعاتها، فمن المؤكد أن ذلك سوف يصرفه عن متابعة أية أهداف ذات طبيعة مثالية، عامة وطنية، ناهيك عن بذل الجهد والنفس دفاعاً عنها.

وفي تقييم لدور الأسرة في التنشئة السياسية تذهب إحدى الدراسات إلى: أنه برغم أن التنشئة السياسية جزء من التنشئة الاجتماعية، إلا أن هناك بعض العوامل التي تقلص نسبياً دور الأسرة في عملية التنشئة السياسية.

- من هذه العوامل أن كثيراً من الأدوار والعلاقات السياسية لا تتم إلا عند الكبر ذي الطبيعة الآنية، وإن كانت بعض المبادئ المشاركة تتحقق من خلال التنشئة عند الصغر، إضافة إلى أن معظم حالات المشاركة السياسية للفرد ترتبط بقضايا سياسية معاصرة، وترتيبات حكومية محددة وزعامات وجماعات سياسية معينة. هذا بالإضافة إلى أن الفترة التي يكون فيها الفرد في أكثر حالات وعيه ومشاركته السياسية يكون في الواقع بعيداً كل البعد عن مرحلة الطفولة التي تمتاز بالتأثير القوي للأسرة. وعلى هذا النحو قد يحدث تداخل بين تأثير الأسرة في التنشئة السياسية وبين السياق السياسي لحياة الفرد عند الكبر، إلى جانب أن بنية الحياة السياسية قد تختلف عن ما كان موجوداً خلال مرحلة الطفولة.

- بينما يمثل العامل الثاني المحدد لدور الأسرة في التنشئة السياسية في أن الأسرة لا تهتم كثيراً بإعداد أبنائها للحياة السياسية مثل اهتمامها بإعدادهم لأدوار أخرى. فإن المحيط السياسي لا يمثل شيئاً مهماً وبارزاً بالنسبة لمعظم الأطفال والصبيان، وأن إعداد الأبناء لأداء أدوار مهنية أسرية يعتبر أكثر أهمية وأولوية بالنسبة لمعظم الأسر، من إعدادهم للحياة السياسية.

وفي هذا السياق نجد أن الأسر تبذل جهداً واضحاً من أجل تعويد الأطفال على الاعتماد على النفس والقيام بالأدوار المختلفة وتجهيتهم للزواج والأبوة والأمومة وتربيتهم تربية دينية مناسبة، أما التعليم السياسي وتعليم المواطنة فإن الأسرة لا توليه إلا جهداً ووقتاً ضئيلاً^(١) وفي الغالب يتحقق بصورة غير مباشرة. بالإضافة إلى ذلك فإن الأسرة من خلال التنشئة السياسية قد تغرس في الطفل القيم وأنماط السلوك السياسي والمشاركة السياسية في أكثر مستوياتها مثالية، غير أنه حينما يتعامل في الواقع؛ استناداً إلى هذه القيم - فإنه يواجه في

الحقيقة بقيم وسلوكيات وأنماط مشاركة لا تتسق ومضامين التنشئة السياسية التي استوعبها خلال مرحلة الطفولة، الأمر الذي يؤسس لديه صدمة ثقة في التفاعل السياسي المحيط به. - ذلك إلى جانب أن الأسرة العربية باستثناء الأسرة في مجتمعات الخليج، تتعرض لظروف اقتصادية صعبة وضاغطة. بحيث تجعل التفاعل داخل الأسرة ليس مستقرًا، إن لم يكن عدائيًا. في أفضل الأحوال قد لا يتيح الفرصة للأسرة التفرغ للقيام بالتنشئة الاجتماعية بالمستوى الملائم، ناهيك عن التنشئة السياسية، هذا بالإضافة إلى أن ارتفاع نسبة الأمية في مجتمعاتنا من شأنه أن يعوق القيام بالتنشئة السياسية للأبناء بخاصة فيما يتعلق بالجانب المفاهيمي أو ببعض القضايا ذات الطبيعة السياسية.

* * *

وتشكل المدرسة المؤسسة الثانية والمكملة للأسرة في عملية التنشئة السياسية:

ويتميز دور المدرسة في هذا الصدد في كونها تشكل المجتمع غير القرابي الذي يعيش فيه الطفل مع أقرانه الغرباء عنه، والذي عليه أن يدير علاقاته ذات الطابع السياسي معهم. وقد تنبه الفلاسفة إلى الدور الذي تقوم به المدرسة في عملية التنشئة السياسية، حيث ذهب أفلاطون في كتابه « الجمهورية » إلى اعتبار التعليم واحدًا من أهم أعمدة الدولة الفاضلة. فهذه الأخيرة لا تقوم بغير مواطنين صالحين، ولا سبيل إلى خلق المواطن الصالح إلا من خلال نظام تعليمي مميز، وتأكيدًا لأهمية التعليم في التنشئة السياسية طالب أفلاطون الدولة بتولي مسؤولية الإشراف التام على التعليم، وعدم تركه في أيدي أفراد وهيئات خاصة^(١). ومن المؤكد أن دور المدرسة في التنشئة السياسية يستكمل الدور الذي قامت به الأسرة، حيث نجدهما يعملان معًا على تحقيق النضوج السياسي والاجتماعي للطفل. وباعتبار أن المدرسة إحدى مؤسسات الدولة، فإن الطفل يتعلم فيها النظام، كما يتعلم حقوقه في مقابل حقوق الآخرين وواجباته نحو المجتمع وما يضم من مواطنين، كما يتعلم الالتزام بمعايير المجتمع وقواعد الديمقراطية فيه، وأدب الحوار واحترام المعلم باعتباره بديلاً للأب من ناحية، وممثلًا السلطة من ناحية ثانية. فاحترام المعلم دليل على تقدير الطفل لدور الأب، وتبجيل المعلم دليل على احترام سيادة السلطة والقانون، وهو ما يشكل جوهر الوعي السياسي، الذي ينبغي أن يكون للتلاميذ والطلاب في مختلف المراحل التعليمية^(٢).

(١) عيسى أبو زهرة: مرجع سابق، ص ٣٢.

(٢) سوسن رسلان: مرجع سابق.

وقد أثبتت البحوث أن المدرسة والكتاب والمدرس لهم ثقلهم وأهميتهم القصوى، باعتبارهم مصدرًا لتكوين المفاهيم السياسية للطفل، من خلال المقررات الدراسية والمكتبية والأنشطة الطلابية. إضافة إلى فكرة الحكم الذاتي ومناقشة الأحداث والموضوعات السياسية، فالمقررات الدراسية تتضمن الاتجاهات الأيديولوجية السائدة في المجتمع، وتمثل وجهة نظر الدولة وسياساتها. وهي تسعى - أي المدرسة - إلى ربط الطفل بوطنه وجعله محور تفكيره، من خلال تعريفه بوطنه وجغرافيته وتاريخه ودوره في رفع مشعل الحضارة. كما تتضمن المكتبة المدرسية الكتب التي تساعد الأطفال على الاستزادة بالمعرفة لمسيرة التطور الحادث في الأوضاع السياسية العالمية. وارتباطاً بذلك نجد أن الطفل يكتسب بعض جوانب ثقافته السياسية، من خلال الأنشطة الطلابية وبصفة خاصة الصحافة المدرسية، التي تعتبر ممارسة حقيقية للديموقراطية، وبناء شخصية الطفل والتعبير عن رأيه والنقاش والجدل والإقناع والنقد البناء. بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن المدرسة تشكل الإطار الذي يُعدُّ الطفل للحياة والتفاعل في المجتمع ويوجهه نحو الحياة العملية. فالمدرسة تعلم الأطفال الحرية والديموقراطية، كما تعلمهم أن ذلك يتطلب مستويات معينة من السلوك والشعور بالمسؤولية الشخصية، استعدادًا للتعاون من أجل الوصول إلى الأهداف العامة.

كما تُجسد المدرسة علاقات القوى في المجتمع، وتعتبر من خلال ما تقوم بتدريسه للأطفال على قاعدة تكوين قناعات بقبول هذه القيم والعلاقات الاجتماعية. فالمدرسة لا تعيد إنتاج البنى الطبقية للمجتمع فحسب، بل هي تعمل في معظم الأحوال على إعادة إنتاج البنى الفكرية والمؤسسية كذلك. لذلك من الصعب إنكار دور المدرسة في التنشئة السياسية. فهي مؤسسة اجتماعية تربوية غير محايدة في علاقتها بالأيديولوجيا السائدة في مجتمع معين، ومن ثمَّ فهي تساعد على استمرارية تراتبية وتعيد إنتاجها. وهو ما يعني أن المقررات الدراسية تتضمن الاتجاهات الأيديولوجية في المجتمع وتمثل وجهة نظر الدولة وسياساتها في ذات الوقت^(١).

وتقوم المدرسة بعملية التنشئة السياسية من خلال ثلاثة أبعاد أساسية:

ويتمثل البعد الأول في المناخ السائد في الحياة المدرسية والتفاعل السائد فيها. هل التفاعل الحادث من النمط الأوتوقراطي الفردي أو الدكتاتوري، أو التسلطي والاستبدادي

(١) سوسن رسلان: مرجع سابق.

وهو النمط الذي يسود غالبية مجتمعات العالم الثالث، وينتج عنه الخضوع والطاعة وقلة فرص الإبداع. ويعد النمط «التسيبي» هو النمط الثاني للتفاعل. وهو نمط يدفع إلى الإهمال والتقليل من أهمية العلم والوقت. بينما يعتبر النمط الديمقراطي أو المشارك هو النمط الثالث، وهو أفضل أنماط التفاعل داخل الحياة المدرسية؛ لأن الطالب يشعر في إطاره بأهميته في المدرسة مما يشعره بالمسؤولية.

ويتمثل البعد الثاني في دور المقررات الدراسية في التنشئة السياسية. فإلى جانب أن الطالب يحصل على المعارف من خلال المقررات الدراسية، فإنها تلعب دوراً في تنشئته سياسياً كذلك؛ إذ إنه مع تطور المراحل الدراسية تتطور المفاهيم والقيم والأحداث السياسية في تلك المقررات، لتساير بعضها البعض في نسق تعليمي متكامل، ولتواكب النمو الفعلي والمعرفي للطلاب. وتستند تنشئة الطلاب سياسياً على مقررات معينة دون أخرى. فمثلاً نجد أن مقررات التربية الوطنية أو القومية ومنهج التاريخ تكون في الغالب أكثر أثراً من غيرها في القيم والمعتقدات السياسية. ويمكن أن نضيف أيضاً مناهج اللغة العربية والتربية الدينية، حيث تحتوي هذه المقررات على مضامين تستهدف خلق مواطن صالح يهتم بقضايا وطنه. وتتضمن ما يساعد على الترويج لأيديولوجيا معينة أو مذهب معين ويخلع الشرعية على النظام السياسي، وقد تجمع المقررات بين النوعين^(١). بالإضافة إلى ذلك تلعب المناهج الدراسية في المدرسة الدور الأساسي في عملية التنشئة السياسية وتخلق القيم التي سوف تحملها الأجيال الصاعدة. ومن الطبيعي أن تؤثر تلك القيم في سلوكيات ومعتقدات تلك الأجيال. مثال على ذلك: أجرى عدد من الباحثين دراسات حول ظاهرة العنف ضد السود في جنوب أفريقيا، وأظهرت هذه الدراسات أن ذلك يعود لما تتضمنه المناهج الدراسية من كراهية للسود وإبراز الفظائع التي ارتكبتها السود بحق البيض، وأن البيض هم أفضل من السود^(٢).

إلى جانب ذلك يلعب التفاعل الحادث في مجتمع المدرسة دوراً أساسياً في عملية التنشئة السياسية. حيث تساعد بعض الممارسات الطقوسية كتحية العلم، أو ترديد النشيد الوطني، والاحتفالات بالأعياد الوطنية والقومية، وتعليق الصور والرموز الوطنية على بث القيم

(١) مبارك محمد بن مظفر الشامي: القيم والمناهج الدراسية، بحث مقدم لمؤتمر «الحوار الوطني السعودي»، الرياض، ١٧/٢/٢٠٠٤م.

(٢) عبد العزيز بن حمد الشيشري: التنشئة الاجتماعية في البيئة السعودية، بحث مقدم لمؤتمر «الحوار الوطني السعودي»، الرياض، ١٧/٢/٢٠٠٤م.

السياسية التي نستهدف غرسها في نفوس الناشء، كما تكرس الطابع الجماعي لحب الوطن والانتماء إليه، لكونها تمارس بطريقة جماعية في الأغلب الأعم^(١). إضافة إلى ذلك يكتسب الطفل الثقافة السياسية كذلك من خلال الأنشطة الطلابية، وبصفة خاصة الصحافة المدرسية التي تعتبر ممارسة حقيقية للديموقراطية، لكونها تساعد على بناء شخصية الطفل كما تدربه على التعبير عن رأيه والنقاش والجدل والإقناع والنقد البناء. وفي هذا السياق تقوم المدرسة بتعليم الأطفال قيم الحرية والديموقراطية، كما تعلمهم أن ذلك يتطلب مستويات معينة من السلوك والشعور بالمسؤولية الشخصية استعدادًا للتعاون من أجل الوصول إلى الأهداف العامة. كما تجسد المدرسة التفاعل المتعلق بعلاقات القوى في المجتمع، وتعتبر من خلال ما تقوم بتدريسه للأطفال عن تكوين قناعات بقبول هذه القيم والعلاقات الاجتماعية. وعلى ذلك نجد أن المدرسة تعيد إنتاج البنى الفكرية والمؤسسية، ونتيجة لذلك فإنه من الصعب أن ننكر دور المدرسة وأهدافها في مجال التربية السياسية.

وإذا تأملنا أوضاع المدرسة في التنشئة السياسية فسوف نجد أنها مؤسسة غير محايدة أيديولوجيًا؛ إذ تتضمن المقررات الدراسية عادة الاتجاهات الأيديولوجية السائدة في المجتمع والتي تمثل وجهة نظر الدولة وسياساتها. وعلى هذا النحو نجد أن المدرسة تستكمل النمو الاجتماعي والسياسي للأسرة، الأمر الذي يفترض أن تعمل السياسات التربوية على مراعاة هذا البعد في تنشئة الطفل حتى لا يبرز تناقض في أداء مؤسسات التنشئة السياسية، بحيث تعمل المدرسة وسائر مؤسسات التنشئة السياسية الأخرى على تعميق التزام الطفل بالثقافة السياسية والأيديولوجية للمجتمع والدولة. ومن الطبيعي أن تستهدف التنشئة السياسية إنجاز عدة وظائف أساسية:

وتتمثل الوظيفة الأولى في تأكيد الانتماء السياسي للطفل لمجتمعه ودولته، وذلك يتحقق من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. وإذا كانت التنشئة الاجتماعية تسعى لغرس البعد الاجتماعي إلى جانب البعد البيولوجي في بناء الكائن الفرد، فيتحول من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي، يستطيع أن يشارك مع غيره من البشر في التفاعل الاجتماعي الحادث في مختلف المجالات الاجتماعية، فإن التنشئة السياسية تعمل على غرس منظومة القيم السياسية في الكائن الاجتماعي، حتى يستطيع؛ استنادًا إلى هذه القيم - المشاركة في التفاعل السياسي الحادث في مجتمعه. ولذلك فإنه إذا ذهب البعض إلى التأكيد على أن التنشئة

(١) سوسن رسلان: مرجع سابق.

السياسية تتلازم مع التنشئة الاجتماعية منذ مرحلة الطفولة في الأسرة. فإننا نعتقد أن التنشئة الاجتماعية تمهد لقيام التنشئة السياسية، وهي حالة سابقة عليها، باعتبار أن منظومة القيم السياسية والتفاعل السياسي المرتبط بها يأتي في مرحلة الطفولة المتأخرة. حينما يبدأ الفرد في إدراك طبيعة التفاعل السياسي، بل وتتطلب الظروف مشاركته فيه.

من الوظائف التي تؤديها التنشئة السياسية أيضاً: أنها تستهدف تحقيق الاستقرار الاجتماعي؛ وذلك لأن القيم السياسية تتصل بشخصية الفرد من خلال بُعدين رئيسيين. البعد الأول: أن منظومة القيم السياسية تتغلغل إلى داخل الشخصية من خلال عملية التنشئة السياسية، لتشكل الضمير الداخلي للإنسان، وهو الضمير السياسي الذي يقود أفعاله ويوجه سلوكياته في المجال السياسي، وهو ما يعني أن الإنسان المواطن مدفوع إلى نمط معين من التفاعل السياسي من داخله. بيد أن السياق الاجتماعي يشهد وجود منظومة القيم السياسية ذاتها، التي تتولى ضبط التفاعل الاجتماعي الحادث في مختلف المواقف الاجتماعية، من خلال ما يمكن أن يسمى بصيغة التوقعات المتبادلة، التي تحقق استقرار التفاعل في الموقف السياسي. وهو ما يعني أن انهيار صيغة التوقعات المتبادلة من شأنه أن ينشر حالة من الفوضى في التفاعل السياسي وربما في الحياة السياسية.

وتتصل الوظيفة الثالثة بأن التنشئة السياسية مطلوبة في عالم الهويات السائلة؛ ففي العصر الذي نعيشه حيث تقلص الزمان والمكان، وتداخلت مجتمعات العالم في بعضها البعض، فإن الحفاظ على الهوية القومية متماسكة أصبح مطلباً أساسياً، للحفاظ على المجتمع والدولة على السواء. فنظراً لأن آليات التنشئة السياسية ليست تحت السيطرة الكاملة للدولة، فإن هذه الآليات قد بثت قيماً تعمل على إضعاف منظومات القيم السياسية القومية، ومن ثمّ قد تتراجع الهوية القومية إلى هويات محلية أضيق كالهويات الإثنية، أو تنفلت إلى هوية عالمية غير محددة بسبب انفلات روابطها مع الهوية القومية، بحيث يمكن أن يصبح مثل هذا التفاعل مدخلاً لعدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي. ارتباطاً بذلك فإنه من الضروري بالنسبة للدولة القومية أن تطور مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية، بحيث تعمل هذه المؤسسات باتجاه تأسيس الهوية القومية. فإذا لم تفعل ذلك فإنها سوف تفتح الباب واسعاً أمام تدفق منظومات القيم من خلال آليات أو مؤسسات من خارج المجتمع، وهو ما قد يؤدي إلى إضعاف الانتماء وتشويه الهوية وتفكيك روابط الإنسان الوطني بمجتمعه.

فإذا تأملنا واقع التنشئة السياسية في مؤسساتنا التعليمية فسوف نجد أنها تعاني من مظاهر ضعف وتشوه عديدة:

ويتمثل المظهر الأول في غياب التفاعل عن المؤسسات التعليمية، وهو التفاعل الذي يتضمن الممارسات التي تلعب دوراً مهماً في التنشئة السياسية للتلاميذ أو الطلاب. فقد اختزلت العملية التعليمية إلى مجموعة من « الحصص » أو « المحاضرات » التي تلقى على الطلاب لتعليمهم عناصر المقررات الدراسية وغابت عن المدرسة التفاعلات المتعلقة بالأنشطة الطلابية المختلفة، والتي يسودها تفاعل تلقائي يعمل على تشكيل شخصية التلاميذ كمواطنين قادرين على المشاركة المسؤولة. وبدلاً من ذلك اختزلت هذه الأنشطة، بل وقد حدث عبث وحذف في مضامين بعض المقررات الدراسية للطلاب في بعض المجتمعات الإسلامية، بخاصة مقررات الدين والتاريخ والتربية الوطنية أو القومية، بحيث أدى ذلك إلى تشويه أو تغييب دور المدرسة في التنشئة السياسية السليمة والمتكاملة.

ويتمثل المظهر الثاني لتشويه التنشئة السياسية في نظمنا التعليمية في اتساع مكون التعليم باللغة الأجنبية في مؤسساتنا التعليمية. حتى أن هناك شرائح كاملة من الطلاب تجيد التحدث باللغة الأجنبية أكثر من إجادتها اللغة العربية. بحيث تراجعت اللغة العربية لتشغل مرتبة أدنى من مستوى اللغات الأجنبية، بل وأصبحت لغة الشرائح الاجتماعية الأدنى والتعليم الأدنى، والمكانة الاجتماعية الأدنى، الأمر الذي أدى إلى عدم الاهتمام بإجادتها؛ لأنها لغة الفئات الأدنى من كل جانب أو اتجاه. وإذا قلنا: إن اللغة هي التي تنظم التفاعل الاجتماعي، وهي التي تعبر عن روحه، فإن عدم إجادة اللغة يعني عدم إجادة الدين، وعدم إدراك التراث؛ بل والانفصال عن اللغة التي يرتضيها المجتمع، ومن ثم يحدث الانفصال وفك الارتباط بكل ما هو وطني أو قومي، ومن المحتمل أن يكون ذلك مدخلاً لتآكل وانهيار الهوية.

يضاف إلى ذلك مظهر ثالث يتصل باتساع مساحة مؤسسات التعليم الأجنبي في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، حيث أصبحت تقترب في عددها من التعليم الحكومي ذاته. ومن المعتقد أن التعليم فيها سوف يكون أكثر مضاءً وفاعلية لثلاثة اعتبارات:

- الأول: أن هذه المؤسسات التعليمية بخاصة الجامعات الأجنبية تشكل مجتمعاً مغلقاً وخاصاً، يُدرب الطلاب فيه على نوعية معينة من الحياة الاجتماعية والسياسية، تتحقق وفق منظومات قيم خارجية وليست قومية. الأمر الذي يعني تطوير هوية لهؤلاء الطلاب ليست متطابقة تماماً مع الهوية القومية، بما يؤسس لدى البعض حالة يمكن أن نسميها بالهوية الناقصة أو غير المكتملة.

- والثاني: أن المكون الوطني أو القومي يكون محدودًا في هذه العملية التعليمية، وهو ما ينعكس على التنشئة السياسية المتضمنة فيها، حيث يتولد لدى الطلاب إحساس بتمجيد الأجنبي، أو على الأقل القابلية على التواصل معه والخضوع له، وهو ما يعني التأثير بقدر ما على الانتماء الوطني لهؤلاء الطلاب.

- ويعد الاعتبار الثالث هو الأخطر ويتمثل في أن الشريحة الطلابية التي يمكن تنشئتها في هذه المؤسسات التعليمية، بخاصة الجامعات - يلتحق بها دائماً أبناء الطبقة العليا، وكذلك الشرائح الطبقيّة التي تقع أعلى الطبقة المتوسطة. وهي في الغالب الشريحة التي سوف تشكل نخبة المستقبل في مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية. بحيث نجد أن هذه النخبة حينما تتولى مقاليد الأمور، فإنها سوف تعمل على دفع مجتمعاتها بعيداً عن هويتها وجذورها باتجاه الالتحاق بالغرب وربما السعي لاكتساب هويته.

* * *

وتشكل تكنولوجيا الإعلام والمعلومات الآلية الثالثة التي تتولى تنشئة الطفل سياسياً:

وتكمن قوة هذه الآلية في أن قيم التنشئة تسلل إلى نفوس النشء مغلفة بإطار ترفيهي وعاطفي، الأمر الذي يجعلها تتسرب بسهولة إلى شخصيات الأطفال. بالإضافة إلى ذلك فإن الآلة الإعلامية هي آلة متعددة الأوجه تحيط بالطفل من كل اتجاه، فإلى جانب أجهزة الإعلام المحلية هناك أجهزة الإعلام العالمية والمتنوعة. ذلك بالإضافة إلى الصحافة والإذاعة وتكنولوجيا المعلومات كأجهزة الحاسبات وشبكات المعلومات الدولية. بحيث نجد أن الآلة الإعلامية تشكل فاعلاً قوياً يتولى صياغة المرجعية القيمية للطفل، بل وتفرض عليه ضغوطاً ناعمة تجعله يقبل بما تبثه من أفكار وتوجهات ومنظومات قيم. ونحن إذا تأملنا مختلف المواقف بشأن دور الإعلام في التنشئة السياسية، فسوف نجد أن بعض وجهات النظر تذهب إلى التأكيد على أن الوسائل الإعلامية من الصحف والمجلات والإذاعة والتلفزيون تؤدي دوراً مهماً ونشطاً في عملية التنشئة السياسية، لكونها تزود الفرد بالمعلومات السياسية، كما تشارك في تكوين القيمة السياسية^(١). وارتباطاً بذلك: يؤكد علماء الاجتماع والسياسيون على أن نجاح عملية التحديث والتحديث السياسي يعتمد في قدر كبير من تحقيقه على شبكة اتصال إعلامي حديثة ومتطورة. وأنه لا وجود لمجتمع حديث يعمل بفاعلية يحافظ بها على استقرار أنساقه وتطويرها في الآن ذاته، دون وجود نسق متطور

من وسائل الإعلام الوطنية، التي تلعب دورها في نشر ثقافة التعدد والاختلاف وقيم التسامح والديموقراطية^(١).

ويمكن القول بتباين الأداء حول الدور الذي يمكن أن يلعبه الإعلام وتكنولوجيا المعلومات بالنسبة لتحديث المجتمع، أو إنجاز التنشئة السياسية ذات الآثار الإيجابية. وفي هذا الإطار نجد أن البعض يؤكد على أن الإعلام يدعم الإحساس بالمواطنة والانتماء والرغبة في بناء الوطن والإسهام في تشكيل الهوية الوطنية ومحاولة خلق وعي عام لدى الجماهير بأهمية الاكتفاء الذاتي والاعتماد على النفس. كما يعمل باتجاه الحفاظ على القيم الذاتية الوطنية، وتعزيزها والحيلولة دون التعرض لفاعلية الغزو الثقافي وآثاره السلبية، كفضح اتجاهات اجتماعية وسياسية ونماذج سلوكية قد تعوق التنمية، وتؤكد على استمرار أوضاع الظلم الاجتماعي والتبعية، وإن كان ذلك لا يمنع من الانفتاح - من خلال الإعلام - على الثقافات الأخرى^(٢). بيد أن هذا الانفتاح ينبغي أن يكون في حدود تحديث المضامين الإعلامية وتزويدها بالمستجدات الحديثة على الصعيد العالمي دون الإخلال بالهوية القومية. وإذا كانت الثقافات المخترقة من خلال الإعلام تقدم مضامين غريبة على مجتمعاتنا أو تعمل على تقويض استقرارها. وإذا كان من الصعب الوقوف في مواجهة تدفق منظومات القيم الغربية على ساحة ثقافتنا بسبب الفضاءات المفتوحة التي تيسر هذا التدفق - فإنه من الممكن أن يعمل الإعلام الوطني على الترويج لمعاني ومنظومات قيم موازية، تدعم هوية المجتمع وتربطه بتراته، وتساعد على تدريب المواطن على المشاركة السياسية الفعالة، التي تعمق قيم المواطنة، وتساعد على تأكيد الاستقرار الاجتماعي والسياسي.

بيد أن هناك رأياً آخر يؤكد على الدور السلبي الذي يمكن أن يلعبه الإعلام سواء بالنسبة لعملية التحديث أو لعملية التنشئة السياسية. يذهب هذا الرأي إلى القول بأنه نظراً لأن الإعلام يقع تحت سيطرة السلطة السياسية، ويعبر عن قيمها وتوجهاتها، ويغيب عنه النقد والتحليل والنقاش الحر لمختلف الآراء والتوجهات. فإن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تعزيز الشخصية التسلطية في الإنسان العربي، وإلى تأكيد نمط الثقافة السياسية التي تفرض الخضوع للسلطة المتسلطة^(٣). بالإضافة إلى ذلك فإن الإعلام قد يلعب دوراً سلبياً، حينما يترك مساحة ولو ضيقة لبعض المسلسلات الأجنبية والمعدة لتناسب أذواق وقيم المجتمعات الغربية،

(١) عبد الله طلال: الرقابة التلفزيونية كآلية للتنشئة الاجتماعية والسياسية.

<http://www.alittihad.press.ma/Comment.asp?Codelague=6&codeinfo=23232>.

(٢) زاهي بشير المغربي: مرجع سابق.

(٣) أديب عقيل: مرجع سابق.

حيث يث إعلامنا هذه القيم في مجتمعاتنا الشرقية فتبدو غريبة أو تشعر المشاهد لدينا بإحباط من نوع خاص^(١). بل إننا نجد أن الإعلام الغربي يحاول أحياناً أن يضرب منظوماتنا القيمية ومقدساتنا في الصميم، كما يحدث حينما يشوهون رموزنا الثقافية والدينية والسياسية لنصبح أمة بلا رموز، ومن ثمَّ يؤخرون انبعثنا أو طرّقنا لآفاق التحديث^(٢).

بالإضافة إلى ذلك يؤكد بعض المفكرين على أن الإعلام من الممكن أن يلعب دوراً محورياً في التأثير على مواقف الأفراد وتوجهاتهم ومواقفهم السياسية، وفي التأثير على أذواقهم ومجمل نمط حياتهم، ونظراً لأهمية الإعلام هذه تسعى الأنظمة السياسية للسيطرة عليه وتوجيهه لخدمتها، موظفة المتخصصين في مجالات الإعلام في هذا الصدد حتى تحقق النتيجة المرجوة، والتي تتمثل في الهيمنة على أفكار الناس وعقولهم^(٣). ولذلك أسست النظم السياسية المختلفة أساليب رقابية متنوعة، حتى تستطيع الدولة السيطرة على جهاز الإعلام بما يؤكد سيطرة هذه النظم وهيمنتها على المجتمع.

وفي هذا الإطار فإننا نؤكد مع البعض الذي يرى في الإعلام جهازاً يخاطب عقولنا، ويحاول جاهداً تشكيل نفسية الفرد والجماعة معاً صوب هدف محدد سلفاً. وهو الأمر الذي يتطلب امتلاك الإعلام للمرجعية الأخلاقية والسياسية، التي على أساسها يتصور التفاعل السياسي والاجتماعي الذي يُتَوَى تحقيقه، وأيضاً توفير الحراسة لترسيخ القيم الأخلاقية التي تيسر ذلك. وفي هذا الإطار فإننا نجد أن دور الرقيب ليس عبثياً ولا مجانياً، بقدر ما يمثل ذلك الحارس الأمين للمنظومة الأخلاقية. وهنا لا بد أن نفرق بين المنظومة القيمية والأخلاقية التي يريد النظام السياسي غرسها في المواطن، وبين المنظومة القيمية والأخلاقية الملائمة لتطور المجتمع. وفي هذه الحالة الأخيرة فإن الرقابة قد تلعب دوراً إيجابياً، بأن تساعد على أن يلعب الإعلام دوره في دفع المجتمع على طريق الديمقراطية والتحديث.

وفي هذا الإطار فإننا نلاحظ في بعض المجتمعات المتخلفة أن الأنظمة المتسلطة تسعى لأن تكون كل وسائل الإعلام تحت سيطرتها، أي تحت سيطرة السلطات العامة، ومعبئة في خدمة أيديولوجية النظام السياسي. وفي مثل هذه المجتمعات نجد أن الرقابة أو الرقيب

(١) أديب عقيل: مرجع سابق.

(٢) هدى العدواني: التنشئة الاجتماعية والجنسية للطفل المغربي، دراسة ميدانية للتربية الجنسية داخل الوسط المدرسي.

<http://www.arabsynet.com/Journal/Jac160.HTM#Contents>.

(٣) عبد الله طلال: مرجع سابق.

يمارس سلطة مطلقة في تحديد المسموح به، بحجة الحفاظ على استمرار المجتمع. وفي حقيقة الأمر ليس الهدف الدفاع عن قيم المجتمع وعقائده، بل الحفاظ السلطة الحاكمة على جوانب معينة من ثقافة المجتمع، تلك التي تستمد منها مشروعيتها، ومن ثمّ مواجهة ثقافات تتعارض مع مصالحها أو تعمل على تعرية حقيقتها. وفي هذا الصدد فإننا نجد أن الأنظمة السياسية تغفل أن الرقابة المانعة أو السلبية وإن كانت تساعد على الهيمنة مرحلياً إلا أنها تكون مهددة لسلطتها. كما تعمل على عدم استقرار النسق الاجتماعي والسياسي معاً على المستوى البعيد، خاصة بعد انتشار وسائط الاتصالات فوق الدولية، تلك التي لا تخضع لضبط معايير الدولة القومية^(١). ويوضح هذه الحالة بتطرف أحد الباحثين المغاربة، من خلال تأكيده على ارتباط الإعلام السمعي البصري بالمغرب بجهاز وزارة الداخلية في كل مستوياته التسييرية والتوجيهية، بل وحتى التدبير المباشر. حيث يكون المسؤول رجل سلطة قبل أن يكون إعلامياً أو صحفياً، وهي فترة امتازت بهيمنة أمنية واضحة لخطاب أمني إكراهي متخلف، جعل من جهاز التلفاز ملحقاً إدارية بالوزارة المذكورة^(٢).

وبرغم حدوث قدر من الانفتاح الإعلامي خاصة مع بداية التسعينيات، فإن هذه الهيمنة الرقابية ما تزال قائمة، وذلك يرجع إلى أن كل نسق سياسي أو اجتماعي أو ثقافي يحتاج إلى آليات للضبط والرقابة، تمكنه من الاستمرار والحفاظ على استقراره وتوازنه. غير أن هذه المسلّمة لا يجب أن توحى لنا بأن كل تغيير أو تحديث هو بالضرورة مهدد لاستقرار النسق، فقد تكون المعادلة معكوسة، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بمؤسسة ذات فعالية وحساسية كبرى كالمؤسسة الإعلامية. فالتسليم بضرورة الرقابة لا يعني ممارستها بشكل تقليدي ومتخلف، وذلك يرجع إلى قاعدة أن كل دفاع عن النظام القائم في مواجهة التغيير هو بالتأكيد دفاع عن مصالح شخصية، ومنافع ذاتية لا علاقة لها بمصلحة المجتمع وإمكانيات تحديثه وتطويره. ففي ظل التطور الهائل في مجال الاتصال والتواصل، لم يعد بإمكان الحكام توجيه سلوك ونمط تفكير الجماهير؛ وذلك لأن الإعلام الخارجي يعمل على اختراق الفضاء القومي بمساحة واسعة بحيث أصبح العالم يشهد تفاعلاً غير متوازن يتحرر في إطاره الإعلام العالمي من كل قيد، وفي ذات الوقت يفرض نفسه على الإعلام الوطني أو القومي. الأمر الذي يفترض معه أن تحرير الإعلام القومي من سيطرة مراكز القرار والهيمنة سواء على المستوى القومي أو العالمي أصبح ضرورة حيوية ملحة. إذ لا يكفي تأسيس وحدات إعلامية أخرى تعيد إنتاج نفس الثقافة المهيمنة والخطاب السائد،

(١) عبد الله طلال: مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق.

بل المطلوب نشر قيم الحرية والتضامن والتسامح والديموقراطية. وتربية الأجيال الجديدة على قبول الاختلاف والقدرة على الإقناع وامتلاك وعي كبير بالذات والمحيط معاً. ذلك يعني أن المهمة الحقيقية للرقابة الإعلامية تتحدد في مسألتين: الأولى أن تعي أن دورها ليس كبح جماح التطور المجتمعي بقدر ما يمثل في دعمه بجرعات كافية من قيم التنشئة الديموقراطية الحديثة. التي تمكنه من بلورة هويته ومن ثم حمايته من أي انزلاق غير محمود محتمل، وهو ما يتطلب بالضرورة تأهيل الموارد البشرية التي تقوم بوظيفة الرقابة، وتوسيع هامش الحرية أمامها، وحثها على الخلق والابتكار. وكذلك تحرير الجهاز الإعلامي من المنطق الأمني الضيق، وأيضاً من الاختراق الدولي. أي العمل على تأسيس إعلام جاد فاعل قادر على تحقيق التنمية والتحديث والانتقال نحو الديموقراطية، إضافة إلى الإعلام المرسخ للمواطنة^(١).

* * *

ويعد المجتمع المدني أحد الآليات التي تلعب دوراً أساسياً في التنشئة السياسية:

وذلك يرجع إلى أن مجتمعات الجنوب تعاني عموماً من ضعف المشاركة السياسية والشعبية، واتساع حجم الأغلبية الصامتة. إضافة إلى تدني الوعي الحداثي، بحيث تشكل هذه الظروف قيوداً على التطور الديموقراطي وبناء المجتمع المدني. وارتباطاً بذلك من الضروري بلورة وعي سياسي حديث، يؤسس لدى أفراد المجتمع قناعة كاملة بأن الديموقراطية ينبغي أن تشكل مرجعية النظام السياسي الأكثر ملاءمة لحياة الإنسان في الظروف المعاصرة. وفي هذا الإطار فإنه من المفترض أن يعمل نشطاء المجتمع المدني وحقوق الإنسان على تكثيف دورهم التوعوي الهادف نحو تنشئة سياسية حديثة، أي تنمية شخصية الفرد باعتباره مواطناً ديموقراطياً يشارك في مجمل العمليات السياسية، والاجتماعية، وترسخ في وعيه رؤية حداثية لطبيعة النظام السياسي باعتباره معبراً عن حاجات المجتمع وأهدافه^(٢).

لذلك تزايد الاهتمام بالمجتمع المدني الذي يشير إلى طبيعة المدنية ذات البناء المؤسسي والتعاقدية، التي تميز الدولة والمجتمع، وبذلك يكون حضور دولة الحق والقانون تعبيراً عن مدى نضج وتبلور معنى المجتمع المدني، وهو المعنى الذي يعبر عن مجتمع يقوم على الديموقراطية والتعددية السياسية وحقوق الإنسان وتداول السلطة وسيادة الشعب.

(١) عبد الله طلال: مرجع سابق.

(٢) فؤاد الصلاحي: دور التربية الدينية في تجسيد ودعم قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، بحث مقدم « لورشة عمل » التعليم من أجل مواطنة ديموقراطية.

وارتباطاً بذلك يشير المجتمع المدني بالمفهوم الخاص إلى مجمل المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، التي تتصف بكونها غير حكومية وغير إرثية ولا تهدف إلى الربح، وتقوم عضويتها مستندة إلى الطوعية أو الإرادية^(١). ويضم المجتمع المدني عدة أبنية تقترب أو تبتعد من حيث تعبيرها عن روحه، وتعد المنظمات غير الحكومية المكون الأول في بناء المجتمع المدني، وهي تعبر عن روحه بامتياز، لكونها لا تميز بين الأفراد في الخدمات أو الأدوار التي تؤديها بالنسبة لهم. وهي تقع في المسافة القائمة بين الدولة والأسرة أو الفرد، وهي وإن كانت في أغلبها لا تتعاطى السياسة إلا أنها في أغلبها تدرب البشر على السياسة. وتشكل الأحزاب السياسية - ما دامت ليست في السلطة - تنظيمات بارزة في بناء المجتمع المدني، بيد أن هناك ظروفاً تقلص من طبيعة الأحزاب، فلا تجعلها تعبر عن روح المجتمع المدني بصورة كاملة، على سبيل المثال فإن الأحزاب تخدم قطاع المنتمين إليها وربما تتوقف عن تقديم الخدمات للخارجين عنها، ناهيك عن تنشئتهم سياسياً. بالإضافة إلى ذلك فإن الإمساك بالسلطة هو الشغل الشاغل للتنظيم الحزبي، الأمر الذي يجعله بهذا البعد السياسي يخرج عن المجتمع المدني، بخاصة إذا شغل كرسي الحكم. كذلك النقابات وإن كانت تدخل في نطاق المجتمع المدني إلا أن عضويتها وخدماتها تقتصر على المنتمين لها، وعادة ما تفرض مواصفات معينة. بذلك نجد أن المنظمات غير الحكومية هي التي تعبر - كما أشرت - عن روح المجتمع المدني^(٢).

وبرغم أن المنظمات غير الحكومية ظلت لفترة طويلة من تاريخها لا تتعاطى السياسة، ذلك أنها أول ما ظهرت تأسست باعتبارها تنظيمات تقوم برعاية بعض الفئات الاجتماعية، التي تحتاج إلى الرعاية من خلال تقديم الخدمات المختلفة لها. وإذا كان الجيل الأول من المنظمات غير الحكومية قد اهتم بالجوانب الدعائية، فإن الجيل الثاني أكد على التنمية من خلال المشروعات التنموية، التي تتأسس حتى يستطيع صاحب الحاجة الاعتماد على نفسه ومساعدة الآخرين، عملاً بالقول الصيني « لا تعطني سمكة بل علمني الصيد ». ثم ظهر الجيل الثالث من التنظيمات غير الحكومية، والذي يركز بالأساس على تنمية القدرات الإنسانية، حيث يستطيع الإنسان بهذه القدرات بناء مختلف المشروعات، وهو التطور الذي تبني شعار « التمكين » في بعض جوانبه. ثم ظهر الجيل الأخير والمتمثل في المنظمات غير الحكومية الدفاعية، وهو الجيل الذي تلائم ظهوره مع التطورات العالمية المعاصرة،

(١) فؤاد الصلاحي: دور التربية الدينية في تجسيد ودعم قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، مرجع سابق.

(٢) علي ليلة: دور المنظمات غير الحكومية في مواجهة الفقر، الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، ٢٠٠٢م، ص ٧٩.

التي طرحت شعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهو الأمر الذي يعني اتجاه المجتمع المدني إلى اكتمال تنظيماته من ناحية، وإلى امتلاك القوة في مواجهة النظام السياسي من خلال آلية التشبيك من ناحية ثانية.

وتسعى تنظيمات ومؤسسات المجتمع المدني المختلفة إلى نشر الثقافة المدنية في المجتمع بقيمها العديدة، كالعمل الجماعي والمساواة والتسامح، واحترام الآخر، وقبول تعدد الآراء والأفكار، إضافة إلى الموافقة على تعدد الانتماء السياسي، وإدارة الاختلافات بطرق سلمية، ونبد العنف ثقافة وخطاباً وممارسة، إلى جانب تأمين حق المرأة في المشاركة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إضافة إلى المرونة وسعة الأفق والرؤية، والوعي بحقوق المواطنين، وكذلك القدرة على المشاركة والمساندة والعطاء^(١). بالإضافة إلى ذلك تعمل تنظيمات المجتمع المدني على تأهيل أعضائها حتى يتمكنوا من المشاركة السياسية وفق المعايير السوية والمثالية للمشاركة. فهي تدرب أعضائها على انتخاب أعضاء الجمعية العمومية أو مجلس الإدارة، بما يساعد على التأكيد على قيم المشاركة والممارسة السياسية استناداً إلى معايير موضوعية. ذلك بالإضافة إلى تدريب البشر على مفردات ثقافة العمل التطوعي، وعلى الشفافية وعلى القدرة على قراءة المعلومات والمحاسبة والشفافية. ذلك إلى جانب نشر قيم محاسبة أو مساءلة السلطة والتأكيد على خدمة الصالح العام. وهو ما يعني أن تنظيمات المجتمع المدني - إذا توفرت له الظروف الملائمة - فإنها تعمل على التنشئة السياسية الجادة للجماهير.

بيد أننا إذا تأملنا الواقع العربي والمصري فيما يتعلق بدور تنظيمات المجتمع المدني، فسوف نجد أن هناك مجموعة من الظروف التي تعوقه عن أداء وظيفته في التنشئة السياسية. من هذه الظروف ما يرجع إلى الدولة، وما يرجع إلى المجتمع، وما يرجع إلى تنظيمات المجتمع المدني ذاتها. وفيما يتعلق بالدولة فإننا نجد أن الدولة في مجتمعات الجنوب دولة غير واثقة من نفسها، عاجزة عن إشباع حاجات مواطنيها، ولذلك نجدها تحاصر تنظيمات المجتمع المدني العديدة، حتى لا يشاركها ولاء الجماهير حيث ترى في ذلك تهديداً لشرعيتها. ومن ثم فهي دائماً ما تحاصرها بالقيود والقرارات السلبية من كل اتجاه. وتتعلق العقبات المتعلقة بالمجتمع بغياب ثقافة العمل التطوعي، وضعف فاعلية الثقافة المدنية. وفيما يتعلق بالسلبات المتصلة بتنظيمات المجتمع المدني، فإننا نجد أن بعض

(١) علي ليلة: دور المنظمات غير الحكومية في مواجهة الفقر، مرجع سابق، ص ٨٣.

هذه التنظيمات تخون أحياناً منظوماتها القيمية. على سبيل المثال، إننا نجد أن غالبية هذه التنظيمات تقع في خطيئة غياب تداول السلطة، إضافة إلى تغييب المعلومات، ومن ثمَّ غياب القدرة على المساءلة وغياب القبول بها^(١). ذلك بالإضافة إلى سقوطها في بعض الأخطاء والانحرافات، التي تؤثر على قدرتها على أداء التنشئة السياسية بمستوى ملائم من الكفاءة. ذلك إلى جانب ضيق نطاق فاعلية غالبية تنظيمات المجتمع المدني، مثال على ذلك: العدد الكبير من الأحزاب بدون فاعلية، أو السيطرة المباشرة للدولة عليها كما هو الحال في بعض التنظيمات النقابية.



(١) أماني قنديل، علي ليلة: الإدارة الرشيدة للحكم في المنظمات الأهلية العربية، دراسة مقارنة، مصر - المغرب - اليمن - الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، ٢٠٠٧م، ص ٢٠٣-٢٣٩.

الفصل الثامن

قيم التنشئة السياسية، منظومات متباينة

يتطلب نجاح التنشئة السياسية توفر متغير منظومة قيم التنشئة السياسية، وهي المنظومة التي تشكل مضمون الثقافة السياسية التي يستوعبها الطفل من خلال عملية التنشئة السياسية التي تقوم بها المؤسسات المعنية بذلك. وفي هذا الإطار، فإننا نجد أنه لكي تتحقق التنشئة السياسية بالمستوى الملائم، فإنه من الضروري أن تتم بالنظر إلى مرجعية ثقافية وأيديولوجية فعالة ومتماسكة، هي التي توجه التنشئة وتشكل بوصلتها الموجهة؛ وذلك لأن مرجعية التنشئة الاجتماعية قد تتأثر سلبياً من خلال ثلاثة جوانب:

يتمثل الجانب الأول في التناقض أو عدم التطابق بين مضامين التنشئة الاجتماعية التي تتحقق في المجتمع؛ حيث تعكس بعض هذه المضامين ثقافة المجتمع ومعانيه المنظمة للتفاعل في إطاره، في مقابل مضامين التنشئة التي تفرضها أيديولوجيا النظام السياسي، الأمر الذي يخلق حالة من الفوضى في المنظومات أو المعاني الثقافية والقيمية.

ويتحدد الجانب الثاني المؤثر سلبياً على عملية التنشئة السياسية في التغيرات الأيديولوجية المتتالية، وهو ما قد يؤدي إلى التناقض بين مضامين الأيديولوجيات المتتالية الأمر الذي جعلها تعيش خارج الشخصية؛ لكونها لم تستوعبها بدرجة كافية بحيث تكون قادرة وفعالة على توجيه سلوكيات البشر في مختلف مجالات الواقع الاجتماعي. ذلك بالإضافة إلى التناقض الذي قد يقع بين أيديولوجيا النظام السياسي وثقافة المجتمع، الأمر الذي قد يحرم الأولى من قاعدتها الصلبة المتمثلة في ثقافة المجتمع.

ويتصل الجانب الثالث بضعف مؤسسات التنشئة السياسية وعدم استنادها إلى مرجعية واحدة، الأمر الذي يجعلها تضخ في الشخصية قيماً متنوعة وربما مختلفة ومتناقضة، لا تيسر تراكمها، ومن ثم تضعف قوتها وفعاليتها.

* * *

ويجد المتأمل لطبيعة التنشئة السياسية في مجتمعاتنا أن مرجعية التنشئة تعاني من حالة الأنومي الثقافية، التي رافقت عملية التنمية والتحديث في النصف الثاني من القرن العشرين.

وإذا كانت الحالة الافتراضية لثقافة المجتمع تؤكد على ضرورة تجانسها أو الاتفاق عليها بالنسبة لغالبية البشر في المجتمع، فإننا نجد أن هناك ظروفًا عديدة أضعفت الاتفاق والتجانس الثقافي:

من هذه الظروف: تعدد العناصر التي تشكلت منها بنية الثقافة في المجتمع، إذ يوجد في الثقافة العنصر التراثي الذي بدأ من التراث الفرعوني وحتى التراث القبطي، ثم الثقافة العربية ذات النظرة الخاصة إلى بعض القضايا كالنظرة إلى المرأة والسلطة، ثم العنصر الإسلامي حيث منظومة من المعاني القيمية الرافضة لبعض مضامين الثقافة العربية. ثم الثقافة الغربية التي اخترقت منظوماتها الفضاء العربي والإسلامي على هيئة أيديولوجيات ليبرالية واشتراكية. وأخيرًا منظومات قيم الثقافة الاستهلاكية التي تحولت في العقدين الآخرين إلى ثقافة استهلاك الجنس وشحن الغرائز، بحيث إننا إذا نظرنا إلى هذه العناصر الثقافية، فإننا سوف ندرك أننا أمام ثقافة تفتقد التجانس، تتنافر عناصرها إلى الحد الذي يسلب هذه العناصر القوة والفاعلية^(١).

ويتصل الجانب الآخر لحالة أنومي الثقافة السياسية، في تباين منظومات قيم الأيديولوجيات التي اختارتها الأنظمة السياسية لقيادة عملية التنمية والتحديث، مع منظومات قيم ثقافة المجتمع التي تطورت معه تاريخيًا واستندت في أساسها إلى قاعدة من الدين. وإذا كانت الحالة الافتراضية أن تنطلق الأيديولوجيا من رحم ثقافة المجتمع واحتياجاته الواقعية، ومن ثم فهي تدعم ثقافة المجتمع وتعمل على تطويرها. فإننا نجد أن الأيديولوجيات التي قادت عملية التنمية والتحديث قد عجزت عن أداء هذا الدور، أولاً: لأن هذه الأيديولوجيات - ليبرالية كانت أم اشتراكية - قد فُرضت على المجتمع من خارجه. ومن ثم فهي تحتوي على مضامين ومعاني مختلفة عن المضامين والمعاني الكامنة في ثقافة المجتمع، إن لم تتناقض معها. يضاف إلى ذلك أن هذه الأيديولوجيات فشلت في أن تشكل تراكماً متواصلًا أثناء عملية التحديث، فقد تابعت الأيديولوجيات وراء بعضها البعض. حيث الأيديولوجيا الليبرالية، ثم القومية، ثم الاشتراكية ثم الليبرالية ثانية. حيث كانت الأيديولوجيات تحل محل بعضها البعض، وتلغي كل أيديولوجية الأيديولوجية السابقة عليها والإنجازات التي تحققت في كلها، ومن ثم حدث نوع من هدر رأس المال الأيديولوجي للمجتمع. إضافة إلى أن التنشئة السياسية وفق هذه الأيديولوجيات كانت متغيرة ومتأرجحة وغير ثابتة

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٢٣.

أو مستندة إلى معانٍ أيديولوجية محددة، الأمر الذي أعجزها عن تحقيق التنشئة السياسية التي تؤهل انتماء الإنسان للمجتمع وسعيه إلى المشاركة في تفاعلاته^(١).

ويتمثل الجانب الثالث لحالة الأنومي في أنه بسبب التواجد المعني في بعض الأحيان لهذه المنظومات القيمية الأيديولوجية والثقافية، المتجاورة أو المتناقضة في الفضاء الثقافي للمجتمع، فإننا نجد أن هذه الحالة أدت إلى نتيجتين: الأولى: إضعاف هذه المنظومات القيمية لبعضها البعض. والثانية: أن الفضاء الثقافي والأيديولوجي للمجتمع امتلأ إلى جانب ذلك بمنظومات قيمية ذات طابع سلبي وفردى بالأساس. وهو الوضع الذي أدى إلى اتساع انتشار الأيديولوجيا الفردية التي تؤكد على معايير المنفعة والمصلحة الشخصية، وهي الأيديولوجيات التي أسلمت - بامتدادها الطبيعي - إلى قيم وسلوكيات الفساد. وإذا كانت الحالة المثالية لثقافة المجتمع أن تعتمد على قاعدة من القيم الدينية المتصلة بتنظيم المجتمع وتاريخه المتطور، فإن ضعف هذه الثقافة أو عدم فاعليتها دفع إلى بروز ثقافة الاستهلاك. ففي الفترات التي يعجز فيها البشر عن تحقيق طموحاتهم ونجاحاتهم ومثلهم، فإنهم يتحولون إلى كائنات استهلاكية تستهلك لمجرد إثبات البقاء. بالإضافة إلى ذلك فقد برزت ثقافة الجنس والغرائز، فالجوانب الروحية التي كانت تشكل غذاءً معنويًا للبشر ضعفت أو استقرت، ولم تعد قادرة على كبح جماح الغرائز، فانطلقت تعربد في كل اتجاه، بحيث يمكن اعتبار ذلك مؤشرًا على سقوط الطهارة عن الثقافة العامة للمجتمع.

ذلك يعني أن المجتمع أصبح يعاني من حالة الأنومي وهي الحالة التي أضعفت المنظومات الثقافية الخاصة بالمجتمع، بل وفتحت أبواب فضائه لتتدفق منظومات ثقافية جديدة وغريبة، أصبحت هي التي تشكل - برغم تعددها وتنافر عناصرها أحيانًا - مرجعية التنشئة السياسية في المجتمع. بحيث نجد أنفسنا في النهاية في مواجهة منظومات قيم تنتمي إلى مجتمعات ثلاثة - الطبيعي والسياسي والمدني - غير أنه لم يحدث انصهار بين هذه المنظومات القيمية في بوتقة واحدة، الأمر الذي دفعها إلى إضعاف بعضها البعض. وهو ما يعني أن تأثيرها على توجيه السلوكيات الواقعية يصبح ضعيفًا. وفي هذه الحالة، فإننا نجد أن الإنسان السياسي يتعامل بصورة نفعية وذرائعية مع هذه المرجعيات القيمية المتباينة، لكونها تتحول لديه إلى وسائل وليست غايات. في هذا الإطار قد ينحرف الفعل الفردي عن مرجعية معينة لمجتمع بعينه ليحتمي بمرجعية أخرى لمجتمع آخر. مثال على ذلك:

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٣٧.

أن المطالب بالدولة ذات المرجعية الدينية قد تبارك قوله المرجعية الدينية، بينما قد تدينه المرجعية الاشتراكية والليبرالية وترفضه، والملحد الخارج عن الدين والملة قد تباركه بعض الأيديولوجيا العلمانية، غير أنه يصبح مداناً من مرجعية أصحاب التوجهات والقيم الدينية. وهو ما يعني أن تعدد المرجعيات يقود عادة إلى حالة من الفراغ الأخلاقي الذي قد يسود المجتمع، وفي هذه الحالة قد يصبح سلوك البشر مهدداً بأن يكون عشوائياً وعارياً من الأخلاق^(١).

* * *

وفي محاولة استكشاف المنظومات القيمة التي تواجه في معية واحدة في الفضاء الثقافي للمجتمع، فأشاعت الفوضى في عملية التنشئة السياسية.

فإننا بداية سوف نجد أن التراث الديني للمجتمع هو الذي يشكل المنظومة القاعدية في المرجعية الأخلاقية للمجتمع. حيث يحتوي التراث الديني على طبقات عديدة تبدأ من ديانات الحضارات القديمة غير السماوية، وحتى اليهودية والمسيحية والإسلام. وهو ما يعني أنه برغم تنوع الأديان وتتابع تراكم طبقاتها في بناء الشخصية في مجتمعاتنا، فإننا نجدها تدعم روحاً واحدة هي روح التدين. تأكيداً لذلك أننا إذا تأملنا الواقع الاجتماعي الديني، فسوف نجد أن المشاهد الدينية واحدة ومتداخلة، فمقابر الفراعنة والموميات وهامات أجراس الكنائس ومآذن المساجد، صورة العذراء ومعلقات « آيات القرآن » تثير كلها في النفس نفس العواطف الدينية؛ ولذلك شكلت القيم الدينية قاعدة الثقافة، وأصبح التراث الديني هو المرجعية التي يقاس بالنظر إليها قبول أو رفض أي منظومات قيمة أخرى. فالدين متجذر في التاريخ، والدين أيضاً يتغلغل في الأوضاع المعاصرة؛ لأن النسبة الغالبة من السكان متدينة بالأساس، لذلك أصبح الدين آلية من آليات النضال، كما هو آلية من آليات التكيف. وآلية من آليات الدفع باتجاه العمل والإنتاج كما هو آلية من آليات الدفع باتجاه الاستمتاع بالحياة.

وقد تضافرت منظومة القيم العربية مع منظومة القيم الدينية، فاللغة العربية هي لغة القرآن، وهي اللغة التي يقرأ بها المسيحيون الإنجيل. ومن خلال اللغة تسربت ثقافة القبيلة العربية التي تتناقض في بعض قيمها مع القيم الدينية وإن شكلت الأخيرة المرجعية الأساسية أو القاعدة للتنشئة الاجتماعية والسياسية.

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٣٩.

بالإضافة إلى ذلك فقد شكلت القيم الليبرالية المنظومة الثقافية الثانية في مرجعية التنشئة السياسية، ويمكن القول بأن منظومة القيم الليبرالية قد تدفقت في فضاء المجتمع على موجتين: الموجة الأولى: حينما وفدت هذه القيم مع القوى الاستعمارية، واعتنقتها الطبقة الأرستقراطية، بحيث نجد أن هذه المنظومة كانت المنظمة للتفاعل في المجال السياسي والتنظيمات السياسية التي برزت حينئذ. واستمرت هذه الموجة حتى قيام ثورة (يوليو ١٩٥٢م)، التي قامت بتقليص مساحة منظومة القيم الليبرالية في حياة المجتمع.

وقد بدأت الموجة الثانية للأيدولوجيا الليبرالية: مع بداية السبعينيات في أعقاب سقوط النظام الاشتراكي والأيدولوجيا الاشتراكية، حيث تدفقت منظومات قيم الموجة الثانية للأيدولوجيا الليبرالية في حياتنا بتأثير اتساع المد العالمي لهذه الأيدولوجيا. وبرغم أنه قد تحققت بعض الإنجازات السياسية والاقتصادية فيما قبل (١٩٥٢م) في ظل هذه الأيدولوجيا، فإنها فيما بعد السبعينيات كانت ذات تأثير كارثي على بناء المجتمع^(١).

وقد شكلت منظومة القيم الاشتراكية المنظومة القيمية الثالثة التي تواجدت في الفضاء الثقافي للمجتمع.

وبرغم أن هذه الأيدولوجيا قد بشرت بها بعض الكتابات في الثلاثينيات والأربعينيات، مثل: كتابات المفكر الاشتراكي «سلامة موسى» وجماعة «الماركسيين الاشتراكيين»، حيث كانت هذه الأيدولوجيا وراء بعض المطالبات الإصلاحية في هذه المرحلة. فإنه حينما قامت ثورة يوليو التي انتمى غالبية أعضاء نخبتها إلى الشرائح الدنيا والمتوسطة للطبقة المتوسطة. والذين كانت عواطفهم ذات طبيعة اشتراكية بالأساس. وارتباطاً بذلك ساعدت الضغوط العالمية الاستعمارية على تعميق الخط الاشتراكي لثورة يوليو، واتصالاً بذلك أجهد المثقفون أنفسهم؛ لإقناع الجماهير ذات القناعة الدينية - في هذه الفترة - في البحث عن رابطة عضوية تربط بين منظومة القيم الإسلامية كمنظومة مرجعية وبين القيم الاشتراكية. وفي هذا الإطار برزت دعاوى وشعارات كثيرة تؤكد على هذه العلاقة «كاشتراكية الإسلام» و «الاشتراكيون أنت إمامهم لولا دعاوى القوم والغلو» يقصد بذلك سيدنا محمد ﷺ. والناس شركاء في ثلاثة «الماء والكلاء والنار» وكثر الحديث عن «أبي ذر الغفاري» كصحابي فقير اعتبر مبشراً أسبق بالاشتراكية^(٢).

(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٠.

وتعد منظومة القيم الاستهلاكية هي المنظومة الثقافية الرابعة التي كان لها وجودها في الفضاء الثقافي للمجتمع.

ويمكن تتبع موجات اتساع منظومة الثقافة الاستهلاكية في المجتمع من خلال عدة مراحل، وقد بدأت الموجة الجينية الأولى لثقافة الاستهلاك، حينما فصلت الطبقة العليا - الريفية والحضرية - التي أضيرت مصالحها في المرحلة القومية والاشتراكية أن تبدد مدخراتها استهلاكياً، فعاشت حياة مترفة داخل مجتمعها أو مارست الترف خارج حدوده. وقد نتجت الموجة الثانية للاستهلاك نتيجة لهجرة أبناء الطبقة المتوسطة والدنيا إلى مجتمعات الخليج. حيث حصلوا هناك على مرتبات عالية لم تجد طريقاً إلى قنوات استثمارية إنتاجية، ومن ثم فقد تدفقت إلى أسواق الاستهلاك. بحيث يمكن القول بأن المهاجرين إلى مجتمعات الخليج هم المسؤولون بامتياز عن موجة الاستهلاك الثانية في المجتمع. وقد اتسعت مساحة ثقافة الاستهلاك في الموجة الثالثة بفضل اختراق العولمة لثقافتنا، وهي الثقافة التي أعادت تنشئة الصغار والشباب والمرأة بالأساس وفق منظوماتها القيمية، وقد استخدمت الإعلام والإعلان وتكنولوجيا المعلومات لتعميق الاقتناع بهذه القيم. ونظراً لأن ثقافة الاستهلاك غير متلائمة واحتياجات الواقع الاجتماعية، فإننا نجد أنه وإن استوعبت نسبة عالية من السكان قيمها، إلا أنها لا تستطيع المشاركة في التفاعل وفقاً لها. الأمر الذي يصيبها بالحنق والحدق وضعف الانتماء، يرجح ذلك أن (٤٠٪) من سكان المجتمع يعيشون تحت خط الفقر، محرومين من إشباع حاجاتهم الأساسية، وأن (٢٥٪) من هؤلاء يعيشون تحت خط الفقر المدقع^(١).

وتعد ثقافة الفساد هي المنظومة القيمية الخامسة التي لها وجودها في الفضاء الثقافي لمجتمعاتنا.

وتتضمن ثقافة الفساد عديداً من القيم والمعاني التي أصبحت مؤثرة في عملية التنشئة السياسية. وإذا كانت ثقافة الفساد لها بعض جذورها التي ترجع بالأساس إلى حراك أبناء الطبقة المتوسطة، فإن كثيراً من قيم هذه الثقافة تدفق مع اختراقات ثقافة العولمة عبر الأيديولوجيا الليبرالية وسياسات أو إجراءات الخصخصة والتحرير الاقتصادي والمالي باعتبارها الصيغ الرابحة للنجاح الاقتصادي^(٢)، صيغ تفلح لكل مجتمع، غنياً كان أم فقيراً، ولكل شخص قوياً كان أم ضعيفاً. ولثقة هذه الثقافة - أي ثقافة العولمة - بنفسها، فقد

(١) علي لبله: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

عملت على إضعاف طهارة الثقافة القومية، ويمكن العثور على مؤشرات عديدة لفاعلية هذه الثقافة في توجيه سلوكيات البشر، من ذلك مثلاً: انتشار الرشوة في مختلف مستويات الإدارة الحكومية. إضافة إلى قيام بعض رجال الأعمال من القطاع الخاص إلى الاقتراض من المؤسسات المالية للدولة، أو المؤسسات الاقتصادية الدولية، والهروب بهذه القروض التي ليست سوى الضرائب التي يدفعها المواطنون المتعبون، يضاف إلى ذلك أعضاء مجلس الشعب المتهمون بالحصول على القروض دون ردها، أو المتاجرون في المخدرات وغسيل الأموال العائدة منها، إضافة إلى أشكال عديدة من الفساد التي تعبر عن مرجعية أو منظومة قيمية كامنة وراء سلوكياتها^(١).

إضافة إلى ذلك توجد منظومة قيم الثقافة الانتهازية:

وهي ثقافة تبلورت مع تشكل حالة الأنومي في الثقافة المصرية. لقد بدأت هذه المنظومة تتشكل ابتداءً من المرحلة الاشتراكية، حيث بدأت قيم هذه الثقافة تظهر على سطح الطبقة الوسطى فتحل محل قيمها النضالية. فقد بدأت هذه القيم على خلفية تفضيل أهل الثقة وأهل الولاء على أهل الخبرة لحراسة المشروع الثوري والاشتراكي. ومن ثم فقد قُلد أعضاء هذه الشريحة أعلى المناصب لإحساس النظام السياسي بالأمان تجاههم وحدهم. الأمر الذي دفع الكثيرين من نظرائهم لأن يسعوا أو يطلبوا أو يقدموا الولاءات - ولو بصورة ظاهرية ودون اقتناع حقيقي - ليصبحوا أهل ثقة.

يضاف إلى ذلك أن تفاعلات الدولة الاشتراكية ساعدت على نمو القيم الانتهازية، واتساع الشريحة الحاملة لهذه القيم، بحيث بدأت تُظهر خلال هذه المرحلة تفضيل الصالح الخاص على الصالح العام، ثم استغلال الصالح العام لتمكين الصالح الخاص. وحينما غرقت السفينة الاشتراكية قفزت الفئران الانتهازية مذعورة إلى السفينة الليبرالية. فأبناء الطبقة المتوسطة والدنيا من هذا النمط - الذين تعلموا في المرحلة الاشتراكية - هم الذين ساعدوا في صياغة سياسات الانفتاح وترسانته القانونية. وهم الذين تحالفوا - برؤوس أموالهم الصغيرة التي حصلوا عليها من وظائفهم في القطاع الحكومي أو عمولات التعامل مع القطاع الخاص في المرحلة الاشتراكية - مع رجال أعمال الطبقة العليا، متجاهلين أنهم في يوم سابق كانوا من عمدة الاشتراكية، وأنهم قد شاركوا في تصفية هذه الطبقة. ذلك يعني أن القيم الانتهازية ازدهرت في هذا الفراغ الثقافي واتسعت مساحتها، حتى باتت تشكل

(١) علي ليلة: العولة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٦٧.

ظهيرا لمنظومة قيم الفساد، وتلعب دورا في عملية الانهيار القيمي والثقافي للمجتمع، وهي التي تشكل الآن مرجعية لكل مظاهر الفساد وعدم الشفافية في المجتمع^(١).

ذلك يعني أن التنشئة السياسية تتحقق وفق مرجعية قيمية وثقافية ضعيفة من حيث تماسكها، تسودها تناقضات وتباينات كثيرة، إضافة إلى أنها مرجعية ثقافية تتسع فيها مساحة الفساد والانحراف. إلى جانب أنه ليس هناك تأكيد أو التزام مجتمعي أو سياسي للعمل وفق مفرداتها أو عناصرها الصالحة. الأمر الذي يعني أنه إذا كانت مرجعية التنشئة السياسية ضعيفة ومشوهة، فإن ذلك من شأنه أن ينعكس على عملية التنشئة السياسية ذاتها. وهو ما يعني أن ذلك سوف يسلم في النهاية إلى قناعات وسلوكيات ليست ملائمة لاحتياجات تحديث المجتمع أو النهوض به.



(١) علي ليلة: العولمة والأمن القومي العربي، تحليل للأبعاد الثقافية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٤٣.