# الأسرة والتغيير السياسي: رؤية إسلامية

هبة رؤوف عزت*

## توطئة

برز في العقدين الأخيرين اتجاه لدى الباحثين المسلمين في مجال العلوم الاجتماعية يدعو إلى مراجعة المسلمات النظرية والمناهج التحليلية السائدة في المدارس العربية مما درجت جامعاتنا العربية والإسلامية على تدريسه دون مراجعة أو قيد. وإذا كان هذا التيار قد تبنى في بعض الأحيان، شعار "إسلامية المعرفة" الذي أثار جدلاً واسعاً بين المؤيدين والمعارضين، فإن هذه الدراسة محاولة للخروج من الدائرة المغلقة للنظرية الاجتماعية الغربية وتطوير منظور إسلامي قادر على تقديم إطار تحليلي أكثر تفسيرية للظواهر الاجتماعية والسياسية في السياق التاريخ والحضاري الإسلامي.

وتبحث هذه الدراسة الوظيفة السياسية للأسرة في التغيير بمعناه الواسع الذي يروم استعادة إسلامية المجتمع والدولة بعد ما أصابهما من علمنة نتيجة الهجمة الاستعمارية التي تعرضت لها مجتمعاتنا في القرن الماضي.

وتبدأ الدراسة في الجزء الأول باستعراض موقف الرؤية الغربية من الأسرة ووظيفتها السياسية، وخلفية ذلك الموقف فكرياً وواقعياً، ثم تعرض في الجزء الثاني موقف الرؤية الإسلامية من المسئولة السياسية للأسرة ومحورية وظيفتها في النظام السياسي الإسلامي، أما الجزء الثلث فيركز على وظيفة الأسرة في التغير السياسي بشقيه الثقافي والاجتماعي، في حين يعرض الجزء الرابع خبرة الانتفاضة الفلسطينية في هذا السياق وأهمية دراستها تجربة حضارية يتجاوز مغزاها خصوصيتها الزمنية والمكانية.

## الأسرة والسياسة في الرؤية الغربية

* محاضرة بقسم العلوم السياسية – جامعة القارهة، ماجستير في العلوم السياسية من جامعة القاهرة، 192م.

مما يستوقف الباحث في العلوم الاجتماعية المعاصرة بمرجعيتها قضية تصنيف العلوم، ثم طبيعة وحدات التحليل التي يستقل بها كل علم بوصفها موضوعه الرئيسي. وينطبق ذلك على الأسرة بصفتها وحدة تحليل في العلوم السياسية والاجتماعية الغربية المعاصرة. فالأسرة بما هي موضوع بحث دخلت، وفق التصنيف الغربي للعلوم، في دائرة علمي الاجتماعي والأنثربولوجيا. أمّا علم الاجتماع فقد اهتم اهتماماً رئيسياً بالأسرة ووظائفها المختلفة في المجتمع، خاصة التنشئة الاجتماعي. وهناك مداخل ومقاربات عديدة لدراستها. ويكاد لا يخلو كتاب في مقدمة لعلم الاجتماع من جزء لدراسة الأسرة، بوصفها إحدى المؤسسات الاجتماعية، ووظائفها وأشكالها، وأثر التغير الاجتماعي على بنيتها.[1] أما كتب الانثروبولوجيا فأغلبها يدرس الأسرة بما هي وحدة اجتماعية "تقليدية" ما زالت موجودة في بعض المناطق والمجتمعات التي تحتفظ بالشكل القبلي – تكوينا اجتماعيا أساسياً– وتسودها علاقات القرابة والعشائرية،[2] أو تدرسها في ضوء التغيرات التي طرأت عليها في المجتمعات الصناعية في سياق تطورها الحديث مما أدى إلى تغير بنيتها وشبكة علاقاتها، وذلك كله في إطار تغلب عليه النزعة التاريخية (Historicism).[3]

---

1 من أمثلة هذه الدراسات:

J.E. Goldthrope: An Introduction to Sociology, 3rd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 73-110; James M. Henslin (ed.): Marriage & Family in a Changing Society, New York: The Free Press, 1980; Jerold Heiss (ed.): Family roles & Interaction: An Anthology, Chicago: Rand Mc Nelly Co., 1968; tony Bilton et al.: Introductory Sociology, 2nd ed, London: McMillan Education Ltd. 1989, pp.253-303.

2 من أمثلة هذه الدراسات:

James Casey: The History of the Family, New York: Basil Blackwill Publishers, 1989.

3 من أمثلة هذه الدراسات:

Charles Rosenberg (ed.): The Family in History, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1975; Herbert Appelbaum (ed.): Perspectives in Cultural Anthropology, New York: State University of New York Press, 1987, pp.176-183, 271297; Jene D. Jennings & E.A. Adar Hoebel: Readings in Anthropology, New York: Mc Hill Publishers, 1972, pp. 240-282.

إن الأسرة في تصنيف العلوم "وحدة اجتماعية" لا تدخل بشكل أصيل في الدراسة السياسية، لذلك يندر أن تتضمن كتب العلوم السياسية فضلاً عن الأسرة.[4]

وإذا كانت مرحلة "السلوكية (Behaviorism) "التي مرت بها العلوم السياسية في الستينيات قد ركزت على السلوك السياسي للفرد وحدة أساسية للتحليل، فإنها لم تتطرق، بالرغم من ذلك، لا للأسرة ولا للجماعة السياسية.[5]

وقد امتد هذا الاستبعاد للأسرة من موضوعات علم السياسية إلى العلوم "البينية" المرتبطة به. فبالرغم من اهتمام علم الاجتماع بالأسرة وحدة للتحليل، نجد أن علم الاجتماع السياسي لا يدرسها، بل يدرس بالأساس توجهات الفرد وسلوكه –النخبة السياسية، الأحزاب، الأيدلوجية– وغيرها من الموضوعات. وتندر الكتابات التي تربط الأسرة، من حيث هي وحدة اجتماعية، بالسلوك السياسي[6]. أما الكتابات التي تتناول

---

[4] من أمثلة هذه الكتابات التي لا تدخل الأسرة في موضوعات الدراسة باللغة الإنجليزية:

Ada Finifter: Political Science: The State of the Discipline, Washington: American Political Science Association, 1983; Charles Mc Coy & Alan Wolfe: Political Analysis: An Unorthodox Approach, New York: Thomas Y. Crowell Co., 1987; Herbert F. Weiberg (ed.): The Science of Politics, New York: Agathon Press INC., 1983; Marian Irish: Political Science: An Introduction to Politics, New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1983.

ومن أمثلتها باللغة العربية:

محمود خيري عيسى وبطرس غالي: المدخل إلى العلوم السياسية، ط8، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1978.

[5] هناك كتابات في علم الاجتماع السياسي لم يذكر فيها مطلقاً لفظ "الأسرة"، انظر على سبيل المثال:

Anthony M. Orum: Introduction to Political Sociology, New York: Prentice Hall Inc., 1983; Irwing Louis Horowitz: Foundations of Political Sociology, New York: Harper & Row Publishers, 1972; tom Bottomore: Political Sociology, London: Hutchison Co. Ltd, 1984.; Seymour Martin Lipset: Political Man: The Social Bases of Politics, New York: Harper & Row Publishers, 1972.

[6] من هذه الكتابات النادرة مثلاً (لاحظ تاريخ النشر وسيأتي بيان دلالته): Emest R. Goves: The Family & Its Social Functions, New York: J. B. Lippincott co., 1940., Max Horkheimer: "Authoritarianism & The Family", in: Ruth Nanda Anthen: The Family: Its Function & Destiny, New York: Harper & Brothers Co., 1959, pp. 381-398.

هيكل السلطة داخل الأسرة فتبقى أساساً كتابات اجتماعية لا تربط مسألة السلطة داخل الأسرة بالسلوك السياسي للفرد السياسية.[7]

أما علم الأنثربولوجيا السياسية، وبالرغم من محورية الأسرة بما هي تنظيم اجتماعي في الدراسات الأنثروبولوجية (خاصة الأسرة في المجتمعات التقليدية)، فإنه يدرس القبلية، والرموز السياسية للجماعة، وظهور الدولة، ودور الدين في المجتمع، وأنواع القيادات التقليدية، وتوزيع القوة[8]، وحتى علاقات التبعية في النظام الدولي المعاصر،[9] دون أدنى اهتمام بدراسة الأسرة التي تبقى أسيرة الدراسات الأنثروبولوجية المحضة.

فإذا كانت الأسرة قد استبعدت من علم السياسة، بل ومن العلوم البينية المرتبطة به، فما هي وحدة التحليل الأساسية التي أدخلها في علم السياسة في العلوم التي أثر فيها وتأثر بها؟

لقد كانت "الدولة" هي وحدة التحليل الأساسية لدى رواد هذا العلم،[10] ومثلت بؤرة التركيز ومحور التفكير والتنظير السياسيين. وقد تعمق ذلك بعد الحرب العالمية الثانية حيث ساد الاعتقاد بقدرة العلماء الاجتماعيين على إعادة تشكيل المجتمعات "وهندستها"، وتم التركيز على الدولة عاملاً أساسياً في بناء

---

[7] انظر على سبيل المثال: Brigitte Berger & Peter Berger: The War Over the Family: Capturing the Middle Ground< New York: Anchor Press, 1983, pp. 110-186; Aafke Komter: "Hidden Power in Marriage", Gender & Society. Vol. 3, No.2, June 1989, pp.187-216.

[8] انظر على سبيل المثال: J. Gledhill et al. (eds.): State & Society: The Emergence & Development of Social History & Political Centralization, London: Unwin Hyman, 1988.: Martin Van Babel et al. (eds): Private Politics: A Multi-Disciplinary Approach to "Big Man" System, Leiden: E.J. Brill, 1986: Ted C. Lewellen: Political Anthropology: An Introduction, Massachusetts: Bergin & Growery Publishing Inc., 1983.

[9] انظر على سبيل المثال: Clifton Amsbury: "Patron-Client Structures in Modern World Organizations" in: S. Lee Seaton & Henry J.M. Claessen: Political Anthropology: The State of the Art, New York: Mouton Publishers 1979, pp. 79-108.

[10] انظر على سبيل المثال:

Harold Laski: The State in Theory & Practice, London: George Unwin & Allen Co. Ltd, 1935.

الهياكل والأبنية الاجتماعية وإنجاز الخطط الاقتصادية دون اهتمام آنذاك بقياس الأداء والفاعلية. وعُدّت وظيفة الدولة أوضح من أن تحتاج إلى دليل أو إثبات. ومع بروز الأمم المتحدة وتوليها الشؤون الدولية في مجالات فض النزاعات والإشراف على برامج التنمية الاقتصادية والسياسية، ثم اضطلاعها باستيعاب الدول الحديثة الاستقلال في الستينيات في إطار الجماعة الدولية، نُظر إلى الدولة ووظيفتها (في البلدان النامية) في عملية التنمية على أساس أنها مسلمة لا مجال لمناقشتها.[11] ومن ثم أصبحت الدولة محط الآمال و أصبح بناء الدولة في العالم الثالث هو الهدف و اعتبرت دراسة الدولة ووظيفتها وطبيعتها أهم مباحث دراسات التنمية، فهي "المثال (The ideal)"الذي يجب على تلك المجتمعات إعادة تشكيل ثقافتها وتركيبها "الإثني" وفقاً لمقتضياته، وذلك كله من أجل ضمان استقرارها وحرصاً على تطورها في شكلها القومي على نفس النهج الذي تطورت به الدولة القومية في الدول الصناعية: القدوة. [12]

وعلى الرغم من أن مرحلة السلوكية (Behaviorism) أني مرت بها العلوم الاجتماعية كافة، ومنها علم السياسة، قد اهتمت بالفرد وسلوكه السياسي، إلا أن ذلك لم يكن على حسبا الدولة بوصفها وحدة أساسية، فقد تركز الاهتمام على الفرد في صلته بالدولة، وموقفه منها. ولم يوضع الفرد نظرياً أو منهجياً في مقابل الدولة، بل ظلت الدولة في هذه المرحلة حقيقة مسلمة كامنة وراء كل الدراسات، وإن غاب ذكرها لفظاً.[13] وفي الثمانيات عاد الاهتمام المباشر بالدولة مرة أخرى في الدراسات السياسية،[14] وسميت المرحلة التي مهدت لذلك "مرحلة ما بعد السلوكية (Post-Behaviorism).

---

11 انظر:

Joel Migdal: Strong Societies & Weak States: State Society Relations & State capabilities in Third World, New Jersey: Princeton University Press, 1988, pp. 10-12.

12 انظر على سبيل المثال: أحمد زايد: الدولة في العالم الثالث: رؤية سوسيولوجية، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985، ص9-20. ويلاحظ التحيز في كتابات التنمية السياسية في حديثها عن "بناء الدولة" و"بناء الأمة"، وكأن الدول النامية الأقدم حضارة والأثرى ثقافة لم يكن لديها دولة ولم تكن تشكل "أمة"، حيث تعد الدولة – القومية هي النموذج.

13 يرجع البعض اختفاء ذكر الدولة والاهتمام بدراسة السلوك السياسي للفرد أو الأيديولوجية أو التشكيلات الاجتماعية لعدة أسباب، منها: وفرة الدراسات عنها، وظهور الدول غير القومية في العالم الثالث واستقلالها والحاجة لدراستها وتحليلها، وسيادة علم السياسة الأمريكي

وإذا كان مفهوم المجتمع المدني قد برز ليحتل بؤرة اهتمام السياسيين في النصف الثاني من الثمانيات وأوائل التسعينات، فإن ذلك لا يعني انتقال الاهتمام من الدولة إلى المجتمع، بل ظل هذا المفهوم يدرس في سياق صلة المجتمع بالدولة وآليات العلاقة بينهما، فهو توسيع لرقعة المقاربات والمداخل وليس تغيرا في طبيعتها المنهجية.[15]

ولا شك في أن ارتباط تطور العلم الاجتماعي الغربي بالواقع وحصره نفسه في ما هو كائن، معرضا عن التقويم والدفاع عما يجب أن يكون، يجعل من الصعب فهم العلوم وتصنيفها، وتحديد خصائص مقارباتها ومداخلها المختلفة، من دون متابعة التطورات المهمة التي مرت بها المجتمعات الغربية نفسها، وهي تطورات ظهرت تجلياتها في الفكر الغربي في صورة إشكاليات رئيسية أضحت تميز رؤيته المعرفية وتحكمها في الوقت نفسه، أبرزها في هذا السياق إشكالية المجتمع والدولة، ولإشكالية العالم الخاص.[16]

**إشكالية المجتمع والدولة**

---

الذي تشكل في مجتمع تتخفى فيه الدولة وراء آليات عديدة، وإن كان اختفاء لفظ أو عنوان "الدولة" في الدراسات والبحوث لا يعني انزواءها، بل ظلت حاضرة وراء كل الدراسات، وأقرب إلى "الشبح"، كي تعاود الظهور مرة أخرى. لمزيد من التفاصيل انظر:

J. P. Nettl: "State as a Conceptual Variable", World Politics, Vol. XX, No.4, July 1968, p.559.

14 انظر على سبيل المثال: Gabriel Almond: "The Return of The State", The American Political Science Review, Vol.82, No.3 September 1988, pp. 853-899; Theda Skocpol, Peter B. Evans & Dietrich Rueschmeyer (eds.): Bringing the State Back In, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ويلاحظ هنا أن الحديث عن "الدولة" وإن كان خف في الستينيات والسبعينيات في أدبيات علم السياسة، إلا أنه ظل مستمراً في الكتابات الماركسية، خاصة ما يسمى باليسار الجديد، لا سيما لدى رواد هذا الاتجاه مثل ميليباند ويولانتراس.

15 حول تطور مفهوم المجتمع المدني، انظر على سبيل المثال:

John Keane: Despotism & Democracy: The Origin & Development of the Distinction between Civil Society & the State 1750-1850, London: Verso Publications, 1988, pp. 35-63.

16 تطرح العديد من الكتابات الغربية النقدية مشكلة تبعية العلم للأنظمة السياسية والمؤسسات وتدعو إلى قيامه بوظيفة حضارة في التغيير وتقويم وتوجيه التطور الاجتماعي. من أمثلة هذه الدراسات:

Christian Bay: "Thoughts on the Purposes of Political Science Education", in: George J. Graham Jr. (ed.): The Post Behavioral Era: Perspectives on Political Science,

برزت الدولة القومية في الغرب بوصفها كيانا سياسيا في القرن السابع عشر، وتحديدا مع مؤتمر وستفاليا 1648. وبعيدا عن الدخول في تفاصيل تطورها ومحاولات الشعوب -سلما أو ثورة- الحصول على حقها في المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية، فالثابت أن الدولة، أيا كان نظام حكمها، قد توطدت أركانها ورسخت قواعدها في مواجهة المجتمع. وهي الإشكالية التي ثارت في الفكر الغربي منذ طروحات مدرسة العقد الاجتماعي، مروراً بهيجل واستمرارا في ظل ماركس وإنجلر، وامتدادا حتى الوقت الحاضر[17]

على الرغم من اهتمام الفكر الغربي بالعلاقة بين الدولة والمجتمع، وعلى الرغم من تعدد الكتابات، في الفترة الأخيرة، حول "المجتمع المدني" بشكل خاص، إلا أن دراسته تركزت حول مؤسسات بعينها كالأحزاب والنقابات والجمعيات، وهي كلها مؤسسات تخضع بشكل أو بآخر للتنظيم القانوني الذي تهيمن عليه الدولة، في حين نُظر إلى الأسرة على أساس أنها "مؤسسة إرثية" تدخل في دراسة هذا "المجتمع المدني"؛[18] ولقد كان ذلك نتيجة مباشرة لارتباط الأسرة في الواقع والفكر الغربيين بما هو "ديني"، وبما وضع منذ البداية في تضاد مع "ما هو مدني" في الرؤية العلمانية الغربية الحديثة.[19] لذلك كان البحث في علاقة الأسرة - بحسبانها إحدى مؤسسات المجتمع- بالدولة يجد مجاله بصورة خاصة في الكتابات الاجتماعية، وليس في الكتابات التي تتناول المجتمع المدني، وهو بحيث يسفر عن هيمنة الدولة بوصفها نظاما ومؤسسات وآليات لم

---

New York: David Mc Kay Co., 1972, pp. 88-89; George J. Graham Jr: "Reason & change in the Political Order", in: Ibid, pp. 107-114.

17 انظر:

David Kolb: The Critique of Pure Modernity: Hegel and After, Chicago: University of Chicago Press, 1986, pp. 96-110; J.P. Nettle: op. cit., pp. 559-92.

18 حول استبعاد الأسرة من "المجتمع المدني" انظر على سبيل المثال: سعد الدين إبراهيم: "المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي"، في كتاب الديمقراطية، عدد1، ديسمبر 1991، ص13-114؛ وانظر كذلك:

Carole Pateman: "Feminist Critique of the Public/ Private Dichotomy", in: Stanely I. Benn & Gerald F. Gaus (eds.): Public & Private in Social Life, London: Croom Helm Publications, 1983, pp. 281-82, 291.

ويلاحظ أنه حتى حاولت التماس إطار عربي للمفهوم لم تلتفت لأهمية الأسرة في السياق الحضاري العربي والإسلامي، انظر على سبيل المثال: وجيه كوثراني: "الدولة والمجتمع المدني في التاريخ العربي"، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات العربية، (بيروت 20-23 يناير 1992)، ص4-9.

19 بن عيسى الدمني: "بحثاً عن المجتمع المدني المنشود"، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، السنة الأولى، العدد 4، خريف 1991، ص225-237.

تكن وليدة يوم وليلة، وتقلص هذه الرقعة، في المقابل، بالنسبة للتنظيمات الاجتماعية المختلفة وخاصة الأسرة.

وقد كان أول شيء فقدته الأسرة، في شكلها التقليدي الممتد، وظيفتها بما هي وحدة منتجة في إطار اجتماعي تضامني. فمع تطور الرأسمالية وقيام الثورة الصناعية، تم "تحويل" هذه الوظيفة الإنتاجية إلى المصانع والمؤسسات الاقتصادية المتخصصة، وهو ما أثر فيما بعد –مع دخول المرأة عالم العمالة والشغل العام– على شكل الأسرة النووية تدريجياً.[20]

وما لبثت الأسرة أن فقدت وظيفتها في التنشئة الاجتماعية حيث تولت هذه الوظيفة المدارسُ التعليمية، قد فقدت وظيفتها في الرعاية الصحية ورعاية المسنين إذ تولت ذلك المؤسسات الصحية المتطورة. وحتى وظيفتها في التوجيه النفسي جرى كذلك إيكالها إلى الخبراء النفسيين والتربويين المتخصصين، بل وكذلك المهام التقليدية أو الاعتيادية، كإعداد الطعام وتنظيف الملابس، تولتها وكالات وشركات خاصة.[21]

وقد روجت العديد من الكتابات لهذا التحول في الوظائف، على أساس أنه دعم لتقسيم العمل والتخصص في وظائف المجتمع، وضمان لحفظ الخصوصية للأسرة. لكن النتيجة كانت درجة عالية من الاختراق لمؤسسة الأسرة التي أضحت تعتمد، وجودا ووظيفة، على مؤسسات عديدة سواها.[22] وسرعان ما وجدت الأسرة نفسها متهمة بتأكيد نزعة الفردية "والرومانسية" غير الواقعية وضيق الأفق، مقابل قيمة التعاون والجماعية التي يجب أن تغرسها، والتي توفرها المؤسسات الاجتماعية الأخرى. ثم تحول الاتهام إلى جزم بأنها "غير قادرة" على توفير الغاية الثقافية والصحية والنفسية للطفل، وانتهى الأمر إلى تقرير أنها "غير صالحة أساساً" ومن هنا جاءت الدعوة الصريحة إلى ممارسة الدولة لهذا العمل الأبوي (Parental) ونقل وظائف الأسرة بالكامل

---

20 انظر على سبيل المثال:

Talcott Parsons: Structure & Process in Modern societies, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960, 1960, pp. 301-302.

21 انظر:

Christopher Lasch: Haven in a Heartless World: The Family Besieged, New York: Basic Books Inc., 1979, pp. 12-21, 117-121.

22 نفس المصدر السابق، ص5، 117.

إلى المؤسسات المتخصصة.[23] وقد تزامن ذلك مع مناخ اقتصادي رأسمالي أوسع، أبرزُ سماته تأكيد التعاقدية مقابل التراحمية التكافلية، والمنفعة مقابل الأخلاق، وتحويل العلاقات الاجتماعية إلى علاقات سلعية.[24]

ولم يكن هذا "التحول في الوظائف" الذي أثمر تهميش وظيفة الأسرة ومكانتها في المجتمع ممكنا تاريخيا (في الدول الصناعية)، لولا تزامنه مع تحول مهم شهدته هذه الدول، هو التحول إلى العلمانية. وقد بدأ هذا التحول الأخير منذ عصر النهضة وامتد تدريجياً من مجال الفلسفة إلى الواقع السياسي ثم الواقع الاجتماعي، حيث مثلت تنحية الدين عن المجتمع آخر مراحل العلمنة، إذ ظلت الأسرة وصلات الرحم مرتبة به (أي الدين) على الرغم من كل ما أصابها.[25] وعندما هيمنت العلمانية على مداخل العلم ومناهجه ومن قبل ذلك على فلسفلته، كان لا بد من أن تتعرض الأسرة للهجوم الشرس، لا بوصفها وحدة اجتماعية راسخة –فقد هزت التطورات السياسية والاقتصادية هذا الرسوخ كما تقدم– بل بصفتها قيمة ومفهوما. فالعلمانية يمكن إنجاز جوهرها في أنها تعني "نزع القداسة"، حيث يتم إخراج المطلق من المنظومة المعرفية وتُنزع القداسة عن أي مكونات هذه المنظومة فتسود النسبية.[26]

---

23 راجع:

Christopher Lasch: Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York: W. W. Norton & Co. Inc., 1978, pp. 154-156.

ويلاحظ أن بعض الكتابات العربية قد تبنت هذا الرأي الذي يرى أن الأسرة تؤدي إلى تعويق المبادرة الفردية، بل اعتبرت هذا الرأي "حقيقة مؤكدة لا يستطيع أن ينكرها أحد"، ولم تتابع هذه الكتابات نقد هذا الرأي وتفنيده داخل الفكر الغربي ذاته (كما سيرد)، كما لم تحاول تقويمه بشكل نقدي في ضوء منظور حضاري مستقل. انظر من هذه الكتابات على سبيل المثال: علياء شكري: الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة، القاهرة: دار المعارف، 1982، ص241.

24 حول مصطلح "Commoditization or commercialization of Social Relations" انظر:

Barry Schwartz: The Battle for Human Nature: Science, Morality & Modern Life, New York: W. W. Norton & co. Inc., 1986, p.p. 264-69.

25 راجع:

Peter Berger: "Social Sources of Secularization" in: Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (eds.): Culture & Society: Contemporary Debates, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp240-242.

26 عبد الوهاب المسيري: العلمانية، دراسة غير منشورة، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص4.

ولم يتم نزع القداسة عن الأسرة في العلوم الاجتماعية مرة واحدة، بل بقيت كتابات إنجلر تمثل، لفترة طويلة، أعمالا متناثرة قليلة لا تياراً فاشيا عاما، ومنم ثم استمرت الأسرة في الدراسات الاجتماعية تمثل، حتى الخمسينيات، وحدة اجتماعية أساسية وجوهرية ونواة للمجتمع.[27] لكن مع وصول العلمانية في الستينيات، في المجتمع الغربي، إلى ذروتها، وعلمنة العلوم الاجتماعية بصورة شاملة، أضحت الأسرة يُنْظَرُ إليها على أنها مجرد ثمرة لتطور تاريخي، فلا شيء مقدس بشأنها،[28] وأنها سؤال يُجاب عنه لا مسلمة يقبل بها.[29] وكان أبرز المعادين للأسرة على مستوى الواقع العلمي والتنظير الفكري "الذين لا يؤمنون بالله، ثم الاشتراكيون والراديكاليون، ثم الانتهازيون المستغلون للمرأة في الاقتصاد والإعلام والبغاء، ثم الحركات النسوية".[30]

وهكذا حُسمت المعركة بين الأسرة والدولة لصالح هذه الأخيرة، كما تنبأ البعض مبكراً،[31] وتأكد "الخبر" الذي تعجلت بعض المصادر نشره منذ أوائل السبعينيات، ألا وهو "موت الأسرة".[32]

وإذا كانت الأسرة لا تزال تدرس في علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، فإن هذه الدراسة تنطلق من كون الأسرة وحدها ما زالت قائمة على أرض الواقع بالرغم من موتها بوصفها وحدة اجتماعية ذات وظائف حضارية. وهذا يعني إمكانية اختفائها حتى من الدراسات الاجتماعية إذا اختفت كليا من الحياة الغربية،

---

27 راجع الدراسات الاجتماعية في الأربعينيات والخمسينيات، وانظر على سبيل المثال:

Groves, op. cit., pp. 204-208: Constantine Panunzio: Major Social Institutions: An Introduction, New York: MacMillan Press, 1949, pp. 111-112.

28 انظر: Lasch: Haven in a Heartless World., op. cit., p.26

29 انظر:

Johanna Brenner & Barbara Laslett: ''social reproduction & the Family'', in: Ulf Himmelstrand (ed.) The Social Reproduction of Organization & Culture, London: Sage Publications, 1985, Vol 2, p. 116.

30 انظر:

Rayana Rapp & Ellen Ross: ''The 1920's Feminism: Consumerism & Political Backlash in the U.S'' in: Judithe Friedlander (ed.): Women in Culture & Politics, Bloomington: Indiana University Press, 1986, p.52.

31 انظر:

Groves, op. cit., pp. 218-219.

32 انظر:

David Cooper: The Death of the Family, New York: Random House: 1970.

ليصبح مجال دراستها هو الدراسات التاريخية طالما ظل العلم الغربي مرتبطاً بما هو كائن لا بما يجب أن يكون.[33]

**إشكالية "الخاص" و "العام"**

تكمن أهمية دراسة "الخاص" و"العام" في مجال السياسة في كيفية تحديد مجال النشاط السياسي. فالفصل بين ما هو سياسي وما ليس كذلك يستند بالأساس إلى تحديد ماهية "الخاص" و "العام" في الحياة والأنشطة الاجتماعية، إذ لا يجوز عزل النشاط الاقتصادي أو الاجتماعي أو الفكري أو التقدم الفني عن النشاط السياسي. فكل ذلك ظواهر متلازم بعضها مع بعض، وكل ظاهرة تمثل، في حد ذاتها، عامل تأثير في مجموع الروابط والأنشطة الإنسانية والظواهر الاجتماعية، بحيث لا يجوز الخلط بين مجموع هذه الظواهر وجعلها وحدة مطلقة، فكل منها يمثل ميدانا لحركة الواقع الاجتماعي تغييرا له، أو محافظة عليه.[34]

وبعد التمييز بين العام والخاص إحدى السمات الأساسية للنظرية الليبرالية، وهو ليس مجرد تمييز بين مجالين للفعالية الاجتماعية، بل يتضمن أيضاً تمييزاً للقواعد التي تحكم كلا منهما. فطبيعة العلاقات والقيم في المجال العام تختلف جذرياً عن العلاقات والقيم في المجال الخاص. فالأول تحكمه قيم المنفعة والمنافسة وعلاقات القوة، والثاني تحكمه العلاقات الإنسانية والمشاعر التلقائية والتطوعية.[35]

وترجع هذه التفرقة بين العام والخاص إلى الكتابات اليونانية إذ وردت في محاورات سقراط وكريتون في إطار التمييز بين السياسي ورب الأسرة من ناحية، وبين الرجل الصالح والمواطن الصالح من ناحية ثانية، وبين الخير المشترك الفردي من ناحية ثالثة. وبالرغم من عدم وضوح الخط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي

---

33 من الدوريات التي تدرس الأسرة وتطورها: The Journal of Marriage & the Family
ومن دوريات الفهرسة لدراسة الأسرة: Inventory of Marriage & Family Literature

34 محيي الدين محمد محمود: السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990.

35 انظر:
Pateman: op. cit., pp. 281-282, 291; Lasch: Haven in a Heartles World…, op. cit., p.8; Kolb, op. cit., p.35.

في كتابات الإغريق التي نظرت نظرة شاملة إلى مجتمعات كاملة التنظيم من كافة الجوانب مثل الدولة–المدينة (State-City)التي يمتزج فيها الاجتماعي والسياسي، (وهو ما يتضح في كتابات أرسطو على سبيل المثال، ورؤيته للإنسان بوصفه حيوانا سياسيا حيث يمكن بسهولة استبدال كلمة سياسي بكلمة اجتماعي) إلا أن الدولة –المدينة قد عرفت إلى حد ما بعض التمييز بينهما، وهو ما يتجلى في عدة مواضع في الفلسفة اليونانية.[36]

وقد تبنى رواد النظرية الليبرالية، خاصة لوك، هذه التفرقة بين "العالم" و "الخاص". فقد ذهب لوك إلى أن المعيار الرئيسي للتمييز بينهما هو أن "العام" يبنى على ممارسة حرة للأفراد ذات صفة اتفاقية تعاقدية، في حين يقوم الخاص على العلاقات الطبيعية الموجودة داخل الأسرة، حيث أن خضوع المرأة لزوجها طبيعي بصفته الأقوى. وعلى ذلك فالقوة السياسية تختلف عن القوة الأبوية.[37]

وتتأسس التفرقة بين "الخاص" و "العام" في النظرية الليبرالية على عدم معايير أهمها:[38]

1- المجال وحدود المشاركة: فما تتاح المشاركة فيه للجميع، سواء أكان مكاناً أم نشاطاً أم شبكة علاقات أم موارد، فهو عام: وما كانت المشاركة فيه لفئة دون أخرى، فهو خاص.
2- الصفة: فالشخص العام هو الذي يتصرف وفق أغراض وأهداف وموارد ذاتية، فتصرفه إذن شخصي وفردي.
3- المصلحة: فأي نشاط يخدم مصلحة مجموعة من الأفراد دون غيرهم هو نشاط خاص، وأي نشاط يخدم الجماهير العريضة فهو عام.

وقد آذار تنازع المعايير وتداخلها في بعض الأحيان، عند التطبيق مشكلة الغموض في التفرقة الواقعية بين العام والخاص. وحاول بعض الكتاب وضع تقسيم ثلاثي يفسخ المجال لوجود مساحة بين "العام" و "الخاص" هي ما أطلق عليه مصطلح "الاجتماعي .(the social) "فإذا ما ربطنا ذلك بالاتفاق في الكتابات الغربية

---

36 محيي الدين محمد، مرجع سابق، ص47.

37 انظر: Pateman, op. cit., pp. 283-284

38 انظر: Stanley I. Benn & Gerald F. Gaus: "The Public & Private: Concepts & Action", in: Benn & Gaus, op. cit., pp. 7-11.

على كون الأسرة خارج المجتمع المدني كما سلف، فإنه يمكن التفرقة بين أربعة مستويات في الفكر الليبرالي هي:

1- العام، أو السياسي المرتبطة بالدولة.
2- الاجتماعي، أي مساحة التقاطع بين السياسي والاجتماعي، أي بين الدولة والمجتمع المدني.
3- الخاص، أو تنظيمات المجتمع المدني.
4- الشخصي، أو المرتبط بالفرد، وتمثل الأسرة مظهراً من مظاهره وشكلا من أشكاله، وهو يضم أشكالا أخرى من العلاقات كالصداقة.[39]

وقد أدى طغيان القيم التي تحكم "العام" على تلك التي لها علاقة "بالخاص" في المجتمع الليبرالي إلى المناداة، واقعياً، بعزل الأسرة وتشجيع فصلها عن كلا المجالين بحيث تصبح تمثل الملاذ الأخير التي تتركز وظيفته في توفير العواطف والمشاعر والصلات الإنسانية بعيدا عن التنافس والصرع اللذين يسودان في المجتمع والدولة.[40]

ويمكن ملاحظة الأمور الآتية على الأفكار الرئيسية بشأن إشكالية "الخاص" و"العام" في الفكر الغربي الليبرالي:

أولاً: صعوبة تمييز أنواع النشاط الإنساني ذات الطابع السياسي المحظ من غيرها من أنواع النشاط الاجتماعي الأخرى، مما يجعل معيار "الخاص"و "العام" معيارا غير دقيق تماما، وغير كاف لتحديد جوهر السياسة وطابعها الكلي والشامل.[41]

---

39 انظر: Ibid, pp. 14-18
ويلاحظ تفرقة الكتابات الغربية بين الخاص Private، والشخصي Personal.

40 انظر: Lasch: Haven in a Heartless World…, op. cit., pp. 37-43

41 محيي الدين محمود، المرجع السابق، ص42.

ثانياً: انطلاق الإشكالية من التجربة الليبرالية الغربية في تطورها التاريخي وتطور وظائف الدولة، وبهذا تظل محدودة ونسبية فلا يمكن تعميمها، مدخلاً مناسباً ومنهجا صالحا، لفهم وظيفي الأسرة وواقعها ومكانتها الاجتماعية. فالتضاد والتعارض بين العام والخاص ليسا بهذا الوضوح في كل المجتمعات السياسية، بل إن هناك مجتمعات لا تعرف هذه الإشكالية أصلاً. وقد لاحظ بعض الدارسين أن الفصل بين الاثنين وتركيز وظيفة الأسرة في الخاص في الدول النامية، بوصفها مجتمعات "ما قبل صناعية"، كان إحدى نتائج الاستعمار الرأسمالي. ونظر لوجود الأسرة الممتدة في هذه المجتمعات، فإن هذه التفرقة بين الخاص والعام تصبح غير واضحة بل غير ذات موضوع. فاختصاص المرأة بالإنجاب ورعاية الأطفال وتحمل مسؤولية المنزل لا يؤدي إلى تقلص وظيفتها الاجتماعية أو تراجع مكانتها في هذه المجتمعات.[42]

## الأسرة والسياسة في الرؤية الإسلامية

لم تحظ الأبعاد السياسية للأسرة باهتمام يذكر في الفكر والفقه الإسلاميين فالكتابات الفلسفية التي اهتمت بسياسة الرجل أهلهُ استخدمت السياسة بمعنى قواعد التعامل الإنساني وما يرتبط به من أنماط سلوكية، ودارت في إطار الأخلاق.[43] والكتابات العديدة التي تناولت السياسة الشرعية لم تود أي ذكر للأسرة بوصفها وحدة سياسية.[44] أما كتب الفقه فقد ركزت على جوانب المعاملات وأحكام الزواج والطلاق ولم

---

42 انظر:

Paul Cammack et al.: Third World Politics: A Comparative Introduction, London: MacMillan Education Publications, 1988, p. 189.

43 استخدم فلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي مفهوم السياسة بمعنى قواعد السلوك والأدب والأخلاق متأثرين في ذلك بالفلسفة اليونانية، انظر على سبيل المثال: أبونصر الفارابي وأبوالقاسم المغربي والشيخ الرئيس ابن سينا: مجموع في السياسة، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1982، ص34-37، 39-60، 81-111؛ وانظر كذلك: عبد المجيد النجار: تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي بين التقليد والتأصيل، مرجع سابق، ص251-272.

44 راجع كتابات السياسة الشرعية التي تتناول السياسة في إطار الخلافة والإمارة والوزارة والولايات، وعلاقة الدولة بالمحكومين وعلاقتها بغيرها من الدول: وانظر على سبيل المثال: الأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، وغياث الأمم لأبي المعالي الجويني، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وتحرير الأحكام لابن جماعة، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم.

تتطرق إلى ما عداها.[45] وهكذا بقيت الأسرة مجالا خاصا لدراسة الفقه والأخلاق ولم تدرس في إطار السياسة الشرعية. فالظروف السياسية التي مرت بها الأمة، وتدهور الاحتكام إلى قيم الشورى والعدل وتركز السلطة، كل ذلك جعل الإمامة والخلافة، وما يتعلق بهما من قضايا، محور دراسة السياسة الشرعية. وحتى ابن خلدون، الذي تميز بمنهجه الاجتماعي ودراسته للسن الاجتماعية والتاريخية، ركز في تحليله على الخلافة والملك وربط تعريف السياسة بهما.[46] وقد أدى ذلك إلى غياب المجتمع، وبالتالي الأسرة بوصفها أحد أبنيته الرئيسية، من المنهج التقليدي للتحليل السياسي الإسلامي.

والحق إن الباحث في الأصول الإسلامية التأسيسية، قرآنا وسنة، يستوقفه ذلك الربط الواضح والمتين بين "السياسي" و "الاجتماعي" في الرؤية الإسلامية، ومن ذم ذلك البروز اللافت للنظر للطبيعة السياسية التي تميز الجماعة المؤمنة بكل مستوياتها.

وتختلف الرؤية الإسلامية، في النظر إلى الأسرة، اختلافاً جوهرياً عن الرؤية الغربية، حيث تعد في الرؤية الإسلامية وحدة أساسية من وحدات المعمار الكوني،[47] وبناء أساسيا من أبنية المجتمع الإسلامي يتضافر مع الأبنية الأخرى في تحقيق مقاصد الاستخلاف.[48]

---

45 راجع أمهات الكتب في فقه المذاهب الفقهية المختلفة، وانظر من الكتابات الحديثة على سبيل المثال: أحمد محمد حمد: الأسرة: التكوين، الحقوق والواجبات – دراسة مقارنة في الشريعة والقانون، ط1، الكويت: دار القلم، 1983؛ السيد أحمد فرج: الأسرة في ضوء الكتاب والسنة، ط1، القاهرة: دار الوفاء، 1989؛ السيد أحمد فرج: الزواج في مذهب أهل السنة، ط1، القاهرة: دار الوفاء، 1989؛ عبد الوهاب خلاف: أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ط2، الكويت: دار القلم، 1990؛
Hammudah Abdel 'Ati: The Family Structure in Islam, Indiana: Islamic Book Service, 1977.

46 انظر: عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، القاهرة: دار الكتاب، 1971، ص158-159، 253.

47 المعمار الكوني اصطلاح استخدمه عماد الدين خليل في وصف البعدين المادي والغيبي في تكاملهما في الإسلام، ونضيف إليه في الاستخدام هذا البعد الاجتماعي أو بعد السنن، راجع:
عماد الدين خليل: حوار في المعمار الكوني وقضايا إسلامية أخرى، قطر: دار الثقافة، 1987، ص31-51.

48 Ismail Raji Al-Faruqi: Tawhid: Its Implications for Thought & Life, Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982, p.159.

وإذا كانت الرابطة الإيمانية هي التي تجمع المرأة والرجل على مستوى الأمة في إطار الاستخلاف، فإن الأسرة تمثل الوحدة الأساسية التي تجمعها على مستوى الجماعة، وساء في إطار علاقات القرابة أو الزواج، تحكمها قيم التراحم والمودة والسكن.[49]

ويرتبط تأسيس الأسرة بفطرة الله التي فطر الناس عليها من نزوع كل من الجنسين نحو الآخر، وهو ما يجعها إحدى السنن الاجتماعي الثانية. ومهمة التشريع هي المحافظة على صلات المودة والرحمة والسكن التي هي في الوقت نفسه صفات من صميم خلقه الإنسان وفطرته التي فطره الله عليها، والني لا تتبدل. فمهمة التشريع إذن لا تنفصل عن التكوين بل هي حفظ له من الضياع أو الانحراف.[50]

فالأسرة في الرؤية الإسلامية إذن فطرة كونية وسنة اجتماعية يؤدي الإعراض عن الالتزام بأحكامها الشرعية وآدابها الخلقية على انفراط عقد المجتمع وانهياره. فهي لذلك مؤسسة طبيعية تراحمية تحكمها قيم العفو والفضل والتقوى، وليست مؤسسة اصطناعية نشأت مع تطور الرأسمالية لتحقيق تراكم الثروة من خلال الإرث كما يذهب إلى ذلك الماركسيون،[51] ولا هي ذات طبيعة صراعية تنافسية تخضع لعلاقات توازن القوى كما يرى التحليل الاجتماعي الليبرالي.[52]

---

49 راجع الآيات الكريمة: الروم: 21، الأعراف: 189.

وانظر:

البهي الخولي: الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، بيروت: دار القرآن الكريم، 1980، ص47-56.

50 محمد مهدي الآصفي: حق الأمان في المجالات المختلفة، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1989، ص58-59.

51 يزعم إنجلز أن العلاقات الزوجية لم تظهر إلا في العصور الوسطى في حين سادت الشيوعية الجنسية قبلها، وهو زعم لا يستند إلى أي أساس تاريخي ويناقض خبرة المجتمعات الإسلامية من لدن آدم إلى الدعوة المحمدية وما بعدها، بل ويناقض الخبرة المسيحية ذاتها واليهودية من قبلها في مجتمعات عديدة.

حول التفسير المادي للأسرة وعدها مؤسسة اصطناعية انظر على سبيل المثال:

Friedrich Engels: The Origin of the Family, Private property & the State, Moscow: Progress Publications, 1986, p. 76; Rita Liljestrom: "Gender Systems & the Family" in: Himmelstrand (ed.): op. cit., Vol. 2, pp. 138-140.

52 حول استخدام بعض الكتابات لمفاهيم السلطة والقوة والأزمة والمفاوضة في تحليل الأسرة والعلاقات داخلها، دون ربط ذلك بالإطار السياسي الأوسع، انظر على سبيل المثال:

Letha Scanzoni & John Scanzoni: Men, Women and Change, New York: Mc Graw Hill Book Co., 1976, pp. 304-358.

كذلك استخدمت بعض الكتابات الغربية في تحليل الأسرة ومفاهيم التبادل والمنفعة بوصفها أساسا للعلاقة بين الزوجين، انظر على سبيل المثال:

ويمثل مفهوم التوحيد دعامة أساسية في فلسفة الأسرة في الرؤية الإسلامية، إذ إن التشريع الإسلامي لا ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة داخل الأسرة. بل يجعل الصلة بينهما صلة توحد وتمالك، مؤكدا انسجام هذه الصلة مع الفطرة السوية، آخذاً موقفاً حاسماً من الصراع بين الجنسين، ومحرما أي شكل من أشكال استغناء طرف منهما عن الطرف الآخر، ومشددا على النهي عن الزنا والشذوذ إذ هما تعد على تلك الفطرة.[53]

وقد ذهبت أكثر الكتابات الفقهية إلى أن المقصد الشرعي من النكاح هو "حفظ النسل"، بوصفه أحد المقاصد الشرعية الأساسية. وأضاف آخرون مقاصد طلب السكن والمدة، والانتفاع بمال المرأة وقيامها على شؤون الزوج، وتعاون الزوجين على المصالح الدنيوية والأخروية.[54] إلا أن هذه الكتابات لم تلتفت إلى أهمية

---

كذلك استخدمت بعض الكتابات الغربةي في تحليل الأسرة مفاهيم التبادل والمنفعة بوصفها أساساً للعلاقة بين الزوجين، انظر على سبيل المثال:
Lasch: The Culture of Narcissism…, op. cit., pp. 61-65.

وقد طرحت بعض الكتابات الإسلامية مفهوم "الربح النفسي الروحي" في سياق نقدها لتحليل الأسرة في ضوء الربح والخسارة المادية، انظر مثلاً: كمال إبراهيم مرسي: العلاقة الزوجية والصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس، ط1، الكويت: دار القلم: 1991، ص96-101.

[53] حرم الإسلام الشذوذ الجنسي لأنه يهدم وحدة الأسرة وبالتالي يتخذ أبعاداً مدمرة في تركيب المجتمع وتوازن السلطة فيه، وهي حكمة لم تلتفت غليها الكتابات الإسلامية التي ركزت على حفظ النسل، أصلاً ونسباً، سبباً للتحريم.

حول موقف الإسلام من العلاقات الجنسية غير الشرعية انظر على سبيل المثال:

عبد الحميد القضاة: الأمراض الجنسية عقوبة إلهية، ط1، عمان: شركة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، 1985؛ عبدالمللك عبد الرحمن السعدي: العلاقات الجنسية غير الشرعية وعقوبتها في الشريعة والقانون، ط1، جدة: دار البيان العربي، 1985. وحول غموض موقف المسيحية من هذه الممارسة، مما سمح بظهورها وانتشارها في الواقع الغربي، راجع على سبيل المثال:

John Boswell: Christianity, Social Tolerance & Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the 14th Century, Chicago: University of Chicago Press, 1980, pp. 41-90, 333-334.

وقد أدى هذا الغموض، مع طغيان المد العلماني ودفاعه عن الشذوذ واحداً من حقوق الإنسان، إلى تراجع بعض الكنائس وتقبلها لانخراط الراهبات اللاتي يمارسن الشذوذ في سلك الكنيسة، كما ظهرت هذه الظاهرة أيضاً في بعض المعابد اليهودية.

[54] يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

الأسرة في "حفظ الدين" باعتباره مقصداً من مقاصد الشريعة يأتي في الترتيب قبل حفظ النسل ويفوقه أهمية.[55]

فالناظر في الواقع الاجتماعي في بلاد العروبة والإسلام يدرك بوضوح درجة التضخم التي آل إليها المجال السياسي على حساب المجالين الاجتماعي والثقافي، إذ غدت الدولة القطرية العلمانية جهازاً ضخماً ذا سلطة ممتدة وتقلصت بالتالي وظائف الأسرة والمسجد والجماعة في تكوين الوعي الفردي والجماعي وصياغة العلاقات الاجتماعية باستقلال عن توجيه الدولة وعن سلطانها. وقد أدى تجميع الوظائف الثقافية والاجتماعية والإدارة على هذا النحو في يد الدولة القطرية إلى إضفاء مظهر القوة عليها، كما أدت في الوقت ذاته إلى تزايد مسئوليتها وتورطها في الانفراد وحدها بأعباء التنمية والتسيير اليومي لشؤون المجتمع، مما أضعف أداءها وأدى بالتالي قضايا التنمية لتحقيق الاستقرار الداخلي والاستقلال الخارجي، راد تسلطها وتضاعف استبدادها. وقد نتج عن ذلك أزمة حادة في الشرعية إلى جانب الأزمة الجاثمة في الفاعلية.[56]

فإذا أدركنا تبني الدولة القطرية في العالم الإسلامي لآليات الدولة القومية في الغرب وتحويلها الوظائف المجتمعية المختلفة إلى النظام السياسي، واختراقها لمؤسسات المجتمع المختلفة بما فيها الأسرة،[57] معد عدم أدائها للوظائف المنوطة بالدولة الإسلامية في إطار مهمتها الأساسية، أي حماية العقيدة وتطبيق الشريعة،[58] فإن النتيجة تكون وقوع فروض الكفاية التي هي جوهر السياسة في الرؤية الإسلامية على كاهل مؤسسات الأمة، كالمسجد والعلماء ومؤسسة الحسبة ومؤسسة الوقف وغيرها،وهي أمور لا ينظر إليها في الرؤية الإسلامية بوصفها مؤسسات تقليدية بل بوصفها تكوينات أصلية وأساسية تمارس حركتها مندمجة في نسيج الأمة

---

55 حول حفظ الدين مقصداً من مقاصد الشريعة، انظر على سبيل المثال، يوسف حامد العالم، المرجع السابق، ص202-270.

56 انظر: بن عيسى الدمني، مرجع سابق، ص230.

57 سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: "المجمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة"، بحث غير منشور قدم إلى: ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مرجع سابق، ص24-25.

58 حول أزمة شرعية النظم السياسية العربية وأسبابها المرتبطة بموقف هذه النظم من الدين راجع: حامد عبد الماجد قويس: الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1985، ص532-540.

لتحقيق مقاصد الشرع، وبوصفها كذلك محاضن طبيعية تواجه تضخم سلطة الدولة مجسدة بذلك خطوط دفاع للأمة والأفراد يجب استثمارها وتوظيفها لحفظ الشريعة، أي حفظ الدين.[59]

ونظراً لأن الدولة قد بسطت سيطرتها على مؤسسات الأمة، فأوقفت نشاطها أو قننته بشكل يفقدها استقلالها ويحجم تأثيرها،[60] ونظراً كذلك لأن الرؤية الإسلامية لا تعرف ثنائية "العام" و"الخاص"، تلك الثنائية التي لا تظهر في المجتمع الإسلامي إلا مع تزايد درجة العلمنة، فان الأسرة تغدو، في ظل هذه الأوضاع، الوحدة الاجتماعية السياسية المنوط بها تحمل الوظائف الحضارية المعطلة، ممثلة بذلك خط الدفاع الأخير.[61]

وقد أقام الإسلام علاقة وثيقة بين قواعد تشريعه السياسي وفطره التكوين الإنساني،[62] وضمنت شريعة الإسلام آليات لتأهيل الأسرة للقيام بوظائف سياسية إلى جانب وظيفتها الاجتماعية الإنسانية. وقد كان تأسيسها على الفطرة ضمانة لاستمرار وجودها في المجتمع من ناحية، كما أن الأحكام الشرعية التي تضبطها، بنية وقيما، قد أهلتها لتحمل هذه المسؤولية من ناحية أخرى. وهكذا فإن فلسفة الأسرة في الرؤية الإسلامية ترتبط بطبيعتها السياسية ولا تتحقق إلا بها.

إن المجتمع الإسلامي الذي ينشد تحكيم الشريعة في علاقاته وأوجه نشاطه كافة واستعادة قيمه السياسية ونظام حكمه الشورى، عليه أن يدرك أن هذا يستلزم بالضرورة تأسيس قواعد للممارسة الداخلية لتلك القيم في بنيته بمستوياتها كافة تستعصي على الفساد والانحراف والاستبداد، إذ إن فساد التكوينات الاجتماعية

---

59 سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل: المجتمع المدني والدولة"، مرجع سابق، ص14-15، 25-26.

60 حول تجميد الوظائف المختلفة لمؤسسة مثل المسجد الجامع وتعطيل دوره في المشاركة والرقابة السياسية انظر على سبيل المثال: الصادق النيهوم: الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب اليوم الجمعة، لندن: دار رياض الريس، 1991، ص27-33، 87-93. وحول تقنين الدولة لنشاط مؤسسة ضخمة مثل "الأزهر" وبالتالي فقدانه لاستقلاله المالي والمعنوي، انظر على سبيل المثال: ماجدة على صالح ربيع: الاستعمار الجديد في المنطقة العربية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1990، ص140-144.

61 انظر دراسة مقارنة لاختلاف الرؤية الإسلامية وتميزها عن الرؤية الثنائية الغربية "للخاص" و"العام" في: Benn & Gaus op. cit., pp. 13-23.

62 فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982، ص89-90.

الأساسية هو الذي يؤدي إلى ضعفها واختراقها، ولا معنى للمطالبة بهذه المطالب إذا كانت كل هذه القيم تنتهك داخل المؤسسات المجتمعية ذاتها، ومن بينها الأسرة.[63]

إن الأسرة في الرؤية الإسلامية نموذج مصغر للأمة والدولة، تقابل القوامة فيها الإمامة أو الخلافة على مستوى الدولة، وتحكمها الشريعة وتدار بالشورى. ويشبه عقد الزواج فيها عقد البيعة، ويتم اللجوء فيها عند النزاع إلى الآليات نفسها التي يلجأ إليها في حل النزاع على مستوى الأمة، أي الصلح والتشاور والتحكيم، وإن ظلت هناك خلافات بحكم الطبيعة الشخصية والفردية للعلاقات على مستوى الأسرة وبحكم طبيعتها المتميزة.

**الأسرة والتغيير السياسي**

تعد عملية التغيير والتحول التي يشهدها أي مجتمع عملية مركبة تشمل الجوانب الثقافية والاجتماعية والسياسية. ويصعب تحليل ظاهرة التغيير وفهمها دون الإحاطة بهذه الجوانب المتشابكة. ونظرا للمرجعية التي تحكم تصنيف العلوم الاجتماعية الغربية، فقد جرى تناول هذه الظاهرة في سياق مختلف كذلك.

فدراسة التغيير السياسي هي واحد من المجالات التقليدية لعلم السياسة، وأحد محاور اهتمام الفكر السياسي و النظرية السياسية. وقد شهدت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية اهتماما متزايدا بدراسة التغيير السياسي، حيث أضيف للمفردات التقليدية لهذه الظاهرة (كالثورة والحروب الأهلية والتمرد)،[64] مفردات جديدة خاصة بالتغيير في دول العالم الثالث قبل الاستقلال وبعده. فزاد الاهتمام في ظل مدرسة التحديث بدراسة دور المؤسسة العسكرية في التغيير السياسي، وحازت المؤسسات السياسية الناشئة وفكرة المشاركة السياسية على اهتمام الباحثين، وتم رصد ظهور التشكيلات الاجتماعية والطبقات وتحليلها ودراسة علاقات التبعية

---

63 سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، "المجتمع المدني والدولة"، مرجع سابق، ص25.

64 راجع:

Richard W. Wilson: "Moral Development & Political Change", World Politics, Vol. 36, No.1, Oct., 1983.

والاقتصاد السياسي، هذا فضلاً عن الاهتمام منذ أواخر الستينيات، بدراسة الحركات الاجتماعية وأثراها في التغيير.[65]

أما دراسة التغيير الثقافي فقد تناولتها الاتجاهات الأنثروبولوجية،[66] وتعرضت لها بعض الدراسات السياسية في سياق دراسة التنمية في العالم الثالث، وأثر التطورات السياسية على البيئة الثقافية للمجتمع.[67] أما علم الاجتماع فقد ركز على دراسة التغيير الاجتماعي، وخاصة التطورات التي يتعرض لها النظام الاجتماعي والعلاقات بين القوى الاجتماعية المختلفة.[68]

واللافت للنظر أن معظم الدراسات في العلوم الاجتماعية المختلفة تناولت ظاهرة التغيير فيما يسمى في الدراسات الغربية بالمجال "العام"، أي المجتمع المدني، في تفاعله مع الدولة ومؤسساتها المختلفة، في حين بقيت دراسة الأسرة في هذا الإطار منصبة بالأساس على بحث أثر التغيير على هيكل الأسرة وبنيتها، والتغييرات

---

65 من الكتابات الأساسية حول التغيير السياسي:

David E. Apter: Political Change: Collected Essays, London: Frank Cass Publications, 1973.

ومن الكتبات الحديثة انظر على سبيل المثال:

Gavin Boyd & Gerald H. Hopple (eds.): Political Change & Foreign Policies, London: Fances Pinter Publications, 1987; Irene L. Gendizer: Managing Political Change: social Scientists & the Third World, London: Westview Press, 1985; Roy R. Amersen et al.: Politics & change in the Middle East: Sources of conflict & Accommodation, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1990.

66 انظر على سبيل المثال:

Barton M. Schwarz & Robert H. Ewald: Culture & Society: An Introduction to Cultural Anthropology, New York: Ronald Press Co, 1968, pp. 433-458.

67 انظر على سبيل المثال:

Lucian W. Pye & Sidney Verba (eds.): Political Culture & Political Development, New Jersey: Princeton University Press, 1965.

68 انظر على سبيل المثال:

Conrad Arensberg & Arthur H. Nichoff: Introducing Social Change: A Manual for Community Development, New York: Aldine Publishing Co., 1971; Francis R. Allen: An Introduction to Social Change, New York: The McMillan Co. 1971; Guy E. Swanson: Social Change, London: Scott Foresman & Company, 1971.

التي تحدث داخلها انعكاسا للتحول العام في المجتمع وتبدل الأدوار فيه، ووظيفتها أداة لتحقيق الاستقرار ونقل القيم الجديدة للفرد من خلال عملية التنشئة وإضفاء الشرعية على النظام الجديد،[69] من دون أدنى التفات إلى إمكانيات الأسرة في إحداث التغيير وصياغة التحول الثقافي الاجتماعي والسياسي.

وفي تناولها لظاهرة التغيير في المجتمع، تطرح الرؤية الإسلامية الأمور طرحا مركبا، إذ لا يمكن فهم الظاهرة إلا في شموليتها وتشابكها وترابط عناصرها الثقافية والاجتماعية والسياسية جميعا. وفي هذا السياق، تتضافر جهود الوحدات الاجتماعية المختلفة على تحقيق المثل والقيم الإسلامية من خلال التحول والتغيير، سعياً إلى النموذج الاجتماعي والسياسي الإسلامي المنشود، وتبرز وظيفة المرأة ومكانتها في إطار الأسرة بما هي وحدة أساسية للمجتمع الإسلامي، تمثل البينة التحتية للنظام الإسلامي. وإذا كانت الأسرة مسئولة عن التنشئة السياسية خاصة في ظل تقصير الدولة والمؤسسات الوسيطة، فإن هذه المسؤولية هي مفتاح التغيير الثقافي باتجاه الثقافة السياسية الإسلامية، وهو التغيير الذي يدعم التغيير الاجتماعي الواسع ويفرزه، ويحقق في النهاية التغيير السياسي:

**أولاً: في التغيير الثقافي**

الثقافة في اصطلاح العلوم الاجتماعية هي "نظام للإدارك الجماعي يحدد عناصر المثالية السلوكية للفرد"، فهي إدراك، وهي ظاهرة جماعية، ثم هي تنتهي بالسلوك.[70]

---

69 حول وظيفة الأسرة وسيطاً بين الدولة والقرد في إضفاء الشرعية والاستقرار على النظم التي تعرضت لتغيير سياسي، انظر على سبيل المثال:

Groves: op. cit, pp. 208-219; Willian F. Stone: The Psychology of Politics, New York: The Free Press, 1974, pp. 15-16.

وحول تجربة الثورة البلشفية في هذا الصدد نموذجاً لهذه الوظيفة في الكتابات الغربية، انظر على سبيل المثال:

Alex Inkeles: "Social Change & Social Character: The Role of Parental Mediation", in: Roberta S. Sigel (ed.): Learning about Politics: A Reader in Political Socialization, New York: Random House, 1970. Pp.596-605.

70 حامد ربيع: الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، القاهرة: دار الموقف العربي، 1982، ص23.

وهي أيضا مجموع القيم والعادات والمعتقدات التي يتعلمها الفرد من خلال التنشئة في مراحل عمره المختلفة والتي تحقق دمج الفرد في مجتمعه.[71]

و"الثقافة السياسية" هي "المعتقدات والقيم والرموز المرتبطة بإدارك الظواهر السياسية وفهمها، والتي تحدد توقعات الفرد من العملية السياسية، وتعد أساس الشرعية والمشاركة في أي نظام سياسي.[72]

وبعد استخدام مفهوم "الثقافة السياسية" أحد مداخل التحليل السياسي، يتم بواسطته الربط بين الرؤية الكلية والنظام السياسي من ناحية، ودراسة علم النفس على مستوى الفرد من ناحية أخرى.[73]

وقد ارتبطت دراسة الثقافة السياسية في المدارس الاجتماعية الغربية بدراسة الاستقرار والاستمرارية في النظام الثقافي، ومن ثم النظام السياسي،[74] وهذا ما جعل بعض الدراسات الغربية النقدية ترى في المؤسسات المرتبطة بالتنشئة السياسية المنوط بها نقل الثقافة السياسية من جيل إلى آخر مؤسسات دعم لشرعية الأنظمة الحاكمة وتأييد النظم السياسية، ارتباطا بمفهوم " الأبوية"، كما عدت بنية الدولة الأبوية امتدادا لبنية الأسرة الأبوية ، بينما عدت الأسرة الأبوية دعامة اجتماعية للأولى. أما الثقافة السياسية فنظر إليها على أساس أنها أداة للسيطرة وحفظ استقرار النظام.[75]

وفي المقابل ارتبطت دراسة الثقافة السياسية في كتابات التنمية ومدرسة التحديث بمفهوم التغيير، إذ رأى الباحثون والمنظرون الغربيون في هذا المجال أن تقدم دول العالم الثالث مرهون بإعادة تشكيل الثقافة السياسية

---

71 انظر: Arensberg & Nichoff; op. cit., pp. 15-18

72 انظر:

Edward Lehman: Political Society: A Macro Sociology of Politics, New York: Columbia University Press, 1977, p. 42; Allen: op. cit., p.40.

73 انظر: Pye and Verba (eds.): op. cit., p.9

74 انظر:

Lucian W. Pye: "Political culture & National character", in: Gilbert Abcarian & John W. Soule (eds.): Social Psychology & Political Behavior: Problems & Aspects, Columbia: Charles E. Merrill Publ. Co., 1971, pp. 87-89.

75 هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1977، ص32، 47.

من خلال جهاز الدولة في المجتمعات حديثو الاستقلال، وتولي المؤسسات الجديدة في المجتمع هذه المسؤولية من أجل دعم شرعية النظم السياسية[76]. وفي هذا الإطار ينظر إلى الأسرة بوصفها إحدى أدوات الدولة في تحقيق هذه الأهداف، مع تأكيد هذه التنظيرات على أهمية بناء مؤسسات تتولى هذه المهمة كاملة حتى يتم تجنب التأثير "التقليدي للأسرة".[77]

إذن فالهدف من دراسة الثقافة السياسية في الدول المتقدمة ليس هو الهدف نفسه من دراستها في دول العالم الثالث. فالثقافة السياسية في الأولى، أو ثقافة المشاركة (participation) كما تسميها الكتابات الغربية، هي النموذج الذي يجب الحفاظ على استمراريته، في حين أن الثقافة السياسية في بلدان العالم الثالث هي تجسيد لثقافة المجتمعات التقليدية ما قبل الصناعية التي يجب تغييرها، ولا بأس أثناء ذلك من القبول بمرحلة انتقالية تسود فيها ثقافة تقوم على هياكل حكومية مركزية متخصصة تدفع بهذا لتغيير في اتجاه الثقافة المنشودة، أي الثقافة المدنية التي تخضع فيها الأبنية والوظائف والسياسات الثقافية للضبط الكامل، وتسود فيها "الديمقراطية" و"العقلانية" و"التنكولوجيا".[78]

وتتم عملية التغيير الثقافي في أي مجتمع، عادة، من خلال آليتين: التجديد الذاتي الداخلي، أو التأثر بالثقافات الأخرى والاستفادة من الاحتكاك بها، سواء تم ذلك اختيارياً من خلال تفاعل حضاري حر، أو بالقوة التي قد تأخذ شكل الغزو العسكري المباشر أو الاستعمار الهيكلي غير المباشر.[79]

والأصل أن يكون هناك توازن بين التجديد الثقافي الذاتي والنقل الحر عن الثقافات الأخرى. أما إذا تم تقييد التجديد الذاتي ومصادرته، وتعرضت الثقافة الذاتية لعملية غزو ثقافي مكثفة أو استعمار ثقافي،[80] فإن

---

76 انظر: Arensberg & Nichoff, op. cit., pp. 1-5

77 انظر على سبيل المثال:

Robert Levine: "Political Socialization & Culture Change" in: Clifford Geertz (ed.): Old Societies & New States: The Quest for Modernity in Asia & Africa, London: The Free Press of Glencoe, 1963, pp.280-303.

78 انظر:

Gabriel Almond & Sidney Verba: The Civic Culture: Political Attitudes & Democracy in Five Nations, New Jersey: Princeton University Press, 1963, pp. 9-26.

79 انظر: Arensberg & Nichoff, op. cit., pp. 71-81

السياسة الثقافية المؤسسية تنفصل حينئذ عن ثقافة الأمة وعن إطارها الحضاري،[81] فتصبح الحاجة ماسة إلى أن تتحول ثقافة الأمة إلى ثقافة مقاومة، أو ثقافة مواجهة، يشارك فيها المواطن العادي على المستويات كافة، وتأخذ كل أشكال توكيد الهوية من أجل تحقيق "أمن ثقافي" للأمة.[82]

وقد ذهب بعضهم إلى أن أدوات المواجهة الثقافية هي الجامعات والمؤسسات الثقافية،[83] غير ملتفين إلى خضوع هذه المؤسسات للدولة وصعوبة حمايتها من الاختراق من لدن السلطة وتوظيفها في إيجاد المساندة والشرعية للنظام القائم. وإذا كانت معرضة كذلك لأن تكون إحدى أدوات التنشئة من جانب السلطة، فإنها ما زالت الوحدة الاجتماعية الوحيدة التي بقيت، من حيث آلياتها الداخلية، خارج السيطرة المباشرة، وذلك ما يرشحها لأن تكون أقوى جبهات التنشئة الحضارية و"ثقافة المقاومة".

وتنهض الأسرة بهذه المسؤولية من خلال اللغة والحفاظ على المفاهيم الحضارية، حيث تقوم اللغة في السياق بوظيفة مزدوجة: الأولى اتصالية إدراكية،[84] والثانية رمزية.[85] ومن ناحية أخرى، تمثل الأسرة إطاراً لرموز

---

80 راجع: ماجدة على صالح ربيع: الاستعمار الجديد في المنطقة العربية، مرجع سابق، ص34-36.

81 حول الانفصال بين السياسة والثقافة في الوطن العربية وأثره على الانفصال بين الدولة والمجتمع، انظر على سبيل المثال: محمد عبد الباقي الهرماسي: "السياسة والثقافة في الوطن العربي"، المستقبل العربي، السنة 5، العدد 45، نوفمبر 1982، ص14-22.

82 حول مفهوم "الثقافة والمقاومة" أو "ثقافة المواجهة"، انظر:

مسعود ضاهر: مجابهة الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للمشرق العربي: دراسة في الثقافة المقاومة، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1989، ص139-144.

83 انظر على سبيل المثال:

أبو الحسن الندوي: نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الإسلامية، القاهرة: دار المختار الإسلامي، 1976، ص64-72؛ حامد ربيع: الثقافة العربية... مرجع سابق، ص53-64.

84 حول أهمية اللغة في إدراك الواقع السياسي، انظر:

Jacob Murry Edelman: The symbolic Uses of Politics, Urbana: The University of Illinois Press, 1964, p.124.

85 حول تحول اللغة ذاتها إلى رمز راجع:

Ralph Ross: Symbols & civilization; Sciences, Morals, Religion, Art, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1962.

المواجهة المادية والسلوكية الأخرى،[86] تلك التي تمثل درعا دفاعية في مواجهة الرموز التي تستخدمها السلطة بشكل مستمر ومتجدد بهدف إلى توجيه الوعي الجماهيري وامتصت المعارضة.[87]

وتؤدي هذه الأدوات المختلفة، جنبا إلى جنب مع أثر هيكل الأسرة ذاته على وعي الفرد، إلى بلورة منظمة القيم السياسية للفرد المعبرة عن الخصائص الحضارية للأمة الإسلامية، وهي القيم التي لا تمثل مجرد مفاهيم نظرية في الذهن تغرسها التنشئة، بل تتجسد في السلوك السياسي للفرد. فالإطار الحضاري هو، أولا، نماذج للسلوك والتصرف على المستوى الجماعي والفردي، وهو، ثانيا، مجموعة وظائف لتلك النماذج السلوكية، ثم هو قيم تتحقق بالارتقاء إليها عبر علاقة تجانس بين النماذج السلوكية والوظائف الاجتماعية.

وكلما كانت منظمة القيم داخل الأسرة متماسكة، تنشئة وممارسة، استطاعت هذه المنظمة أن تثمر سلوكا منضبطاً من ناحية، وأن تواجه محاولات اختراقها من ناحية أخرى. ومحاولات الاختراق هذه قد تأخذ شكل غرس قيم غربية داخل المنظمة أو إعادة ترتيب قيمها ذاتها ترتيبا يخل بمقاصد الشرع وغاياته وبالتالي يشوه السلوك والممارسة جميعا.[88]

---

86 يلاحظ أن الشعائر الدينية قد تأخذ في لحظات معينة أبعاداً رمزية ذات دلالات سياسية، فالحجاب قد يصبح رمزاً حضارياً فضلاً عن كونه واجباً شرعياً على المرأة. انظر على سبيل المثال:

شهرزاد العربي: البعد السياسي للحجاب، القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1989؛

Alden Williams: "Veiling in Egypt as a Political & Social Phenomenon" in, John L. Esposito (ed.): Islam & Development, Syracuse: University of Syracuse Press, 1980, pp. 71-85.

87 حول استخدام السلطة للرموز السياسية وتعديلها المستمر لها بهدف السيطرة على الوعي الجماهيري انظر على سبيل المثال:

Harold Laswell: The Political Writings of Harold Laswell, Glencoe: The Free Press, 1951, pp. 311-325.

88 حول صور تغير سلم القيم الاجتماعية، انظر على سبيل المثال:

فاروق يوصف يوسف أحمد: "القيم والإدراك وتغير السلوك"، مجلة النيل، عدد19، أبريل 1984، ص55-59.

فإذا ما تمكنت الأسرة، بما تتسم به من امتداد، من حفظ اللغة والرموز والقيم، وتمثلت في بنيتها وهيكل علاقاتها الممارسة الإسلامية، فإن هذا يشكل لدى الجماعة شعورا بالتضامن ويمثل القاعدة الثقافية والمعنوية للرابطة الإيمائية.[89]

ولا تقصر مهمة الأسرة على التنشئة في مرحلة الطفولة فحسب، بل تمتد عبر مراحل العمر المختلفة، إذ تستمر الأسرة تنهض بوظيفتها ضمانا لاستمرارية أثر التنشئة الأولى وحفظا لمنظومة القيم، ذلك أن القيم التي ينشأ عليها الطفل قد تطغى عليها قيم أخرى بفعل مؤسسات التنشئة الرسمية. وإذا كانت الدراسات الغربية تتحدث عن "إعادة التنشئة" أي قيام المؤسسات بنقل فكرة المواطنة كقيمة إلى الفرد والتخلص من أثر تنشئة الأسرة المرتبط بالعلاقات الإنسانية الحميمة داخلها، فإن الرؤية الإسلامية تطرح هذا المفهوم في المقابل بما هو عملية متصلة تعمل الأسرة من خلالها على إزالة الآثار السالبة لمؤسسات التنشئة الرسمية المخترقة تحصينا للفرد من اختراقاتها الانحرافية.[90]

يبد أن التنشئة المستمرة والحفاظ على الثقافة السياسية الإسلامية داخل الأسرة لا يكفيان وحدهما لإحداث التغيير بالمعنى الواسع الشامل. صحيح أن بناء الاعتقاد وصياغة الإدراك والعقل لدى الفرد، أي "تغيير الأنفس"، هو الشرط الأول لتحقيق سنة التغيير كما ذكر القرآن في قوله تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد:11)، إلا أنَّ هذه السنة سنة جماعية تستلزم تغييراُ في أوضاع القوم وعلاقاتهم.[91] لذا فإن احتضان الأسرة للثقافة الإسلامية لا يفي بالغرض، بل هو مجرد قاعدة انطلاق لتغيير

---

89 حول أهمية الثقافة في تكوين الشعور بالتضامن في أي جماعة أو مجتمع بشكل عام انظر على سبيل المثال:

Robert A. Nisbet: The social Bond: An Introduction to the Study of Society, New York: Alfred Knopf Co., 1970, pp. 57-63.

90 حول مفهوم "إعادة التنشئة" (Resocialization) في الاستخدام الغربي أداة للدولة في مواجهة أي محاولات لخلق أي ثقافة مجتمعية مستقلة، انظر على سبيل المثال:

Kenneth P. Langton: Political Socialization, London: Oxford University Press, 1969, p.19.

91 جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم، ط7، دمشق، دار الهجرة، 1987، ص 38-42، 51-59.

ثقافي أوسع من خلال ما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح "الانتشار الثقافي المجتمعي.[92] فمن خلال سلوك الفرد القائم على التنشئة الإسلامية، وبواسطة اختلاطه بمجتمعه ودعوته لهذا السلوك وتلك القيم بشكل مباشر وغير مباشر، يتحقق للمنظومة الثقافية إسلامية الانتشار وسط الجماهير العريضة التي يتفاوت الوعي لديها بالاختراق الحضاري. وبذلك يمكن للنموذج الإسلامي الصمود، ويتحقق تغيير ما بالقوم.[93]

إن الثقافة لا تتمثل في الأفكار وحدها، بل تتمثل أيضاً في السلوك والفعالية. فالوحدة الأول للثقافة هو وظيفتها، يجابا أو سلبا، في حياة الأفراد والجماعات، من حيث كونها تحدد منطق التعامل مع الواقع. أما الوجه الآخر لها فهو كونها تشخصا للهوية، هوية الفرد وهوية الجماعية التي ينتمي إليها. وهذه الدلالة المزدوجة للثقافة تمكنها من إنجاز وظائف حيوية ومعقدة في حياة المجتمعات الإنسانية. لذا كان الحرص على تنميتها وإثرائها وتعميق مقوماتها لدى الأمة في قاعدتها العريضة أساس ليس لتحقيق الهوية الحضارية وحسب، بل لتحصينها والدفاع عنها كذلك، فالأسرة ليست مجرد نتاج للواقع، بل هي في أحيان كثيرة أساس لفاعلية المجتمع في تغيير هذا الواقع وتقويمه.

لقد ارتبط تناول التنشئة السياسية وفي معظم الدراسات بتحليل مؤسسات الدولة. يبد أن الدولة ذاتها قد تكون نتيجة لعملية متصلة من التنشئة السياسية التي تبني ثقافة سياسية فاعلة تؤسس الدولة. ولا يرتبط ذلك، ضرورة، بغياب الدولة، بل قد يحدث في وجود "دولة"، لكنها ليست "الدولة " التي تنسق مع الإطار الحضاري والثقافي لأمة ما. وليس من المحتم أن يكون ذلك بشكل عنيف، بل قد يكون بشكل تدريجي تقوم فيه الوحدات الاجتماعية بحفظ ثقافة الأمة ونشرها وإحداث تحول اجتماعي على أساسها يفرز في النهاية

---

92 استخدم مصطلح "الانتشار الثقافي" في الكتابات الغربية، خاصة الدراسات الأنثروبولوجية، لوصف انتقال القيم الثقافية من المجتمعات الأكثر تطوراً إلى المجتمعات الأدنى، وهو ما يتم عادة على الرغم من إرادة الأضعف اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً، ونستخدمه هنا بمعنى انتشار الأكفار والقيم داخل المجتمع ذاته من فئة إلى الفئات الأخرى أو من مستوى مجتمعي إلى آخر.

وحول استخدام المفهوم بالمعنى الاجتماعي العام في بعض الكتابات الإسلامية انظر على سبيل المثال:

سيد دسوقي، مرجع سابق، ص16-19، 25-26.

93 حول أهمية الوعي السياسي في التغيير، وأهمية على صعيد "العامة" وليس على صعيد "النخبة" فقط انظر: أحمد بن يوسف: "نقاط في الوعي السياسي" في: أحمد يوسف (محرر): السياسي: مفاهيم ومواقف، شيكاغو: المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث (يسر)، 1990، ص45-47.

تغييرا سياسيا. وإذا كانت الثقافة عنصراً جوهرياً في التغيير، فإنها تتضافر مع العوامل الاجتماعية وتمهد القاعدة التي يقوم على التغيير الاجتماعي.

**ثالثاً: التغيير الاجتماعي**

تُعَرِّف الدراسات الغربية للتغيير الاجتماعي بأنه التغيير في الأبنية الاجتماعية لأي مجتمع كالتغيير في التكوين الطبقي، أو تبدل مواقع فئات اجتماعية معينة، كالمرأة أو الأقليات.[94] وتشترط بعض الدراسات أن يكون التغيير ناتجا عن عوامل خارجية، إما إذ كان من داخل الأبنية ذاتها، أو الفئات الاجتماعية، فإنه يسمى تطوراً.[95]

وتميز الدراسات الاجتماعية الغربية بين مفهومين للتغيير الاجتماعي: المفهوم الفلسفي الاجتماعي المقتبس عن فلسفة التقدم، وهو الحركة داخل النظام للحفاظ عليه، والمفهوم المادي الذي يرى أن التغيير الاقتصادي الجوهري هو أساس التغيير في البناء الاجتماعي، حيث أن التحول التاريخي ليس إلا نتاجا لصراع الطبقات الذي هدفه النظام برمته.[96]

وتذهب الكتابات الليبرالية إلى أن أدوات التغيير هو التطور الاقتصادي والنظام التعليمي وأجهزة الإعلام، حيث تؤثر هذه الأدوات في اختيارات الأفراد وبالتالي في سلوكهم الاجتماعي.[97] وهكذا يصعب الفصل بين التغيير الثقافي والتغيير الاجتماعي، وبعد كل منهما سببا للآخر.[98]

---

94 انظر: Allen, op. cit., pp. 41-42

95 انظر: Guy E. Swanson: Social Change, London: Scott Foresman & Co., 1971, pp.2-3.

96 راجع: عبد الله الهمالي وعبد القادر العرابي: التغير الاجتماعي: أسسه وتطبيقاته، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1984، ص53.

97 راجع:
Ronald Inglehart: The Silent Revolution: Changing Values & Political Styles Among Western Publics, New Jersey: Princeton University Press, 1977, p.7.

98 راجع: Allen, op. cit., p.42

أما الرؤية الإسلامية فترتبط، كما أسلفنا، التغيير الثقافي، أو تغيير الإدراك بالسلوك، حيث إن تغيير النفس مقدمة وقاعدة لتغيير المجتمع من خلال انتشار الأفكار وأنماط السلوك وفق النموذج الإسلامي بما يحقق فاعليته السياسية. ومن ثم فإن الرؤية الإسلامية تركز على وظيفة الإنسان الفرد وشبكة العلاقات الاجتماعية التي ينتظم فيها،[99] عل عكس الرؤية الغربية التي ترتكز على مكانة المؤسسات الوسيطة كالأحزاب وجماعات الضغط والحركات الاجتماعية.[100] ولذلك كان اهتمام الرؤية الإسلامية بمحيط التغيير بدءا من الأسرة مرورا بالجماعة وانتهاء بالأمة، من أجل إحداث التقدم نحو الإسلام. إن الفرد لا يستطيع إحداث التغيير بمفرده، بل تنظيم الأفراد في إطار جماعي تحقيقا للتغيير، وتمثل الأسرة الممتدة القاعدة الاجتماعية الأولى لأي تغيير. أما الأسرة النووية فيهي لا تستطيع أن تشكل في حد ذاتها مجتمعا مستقلا عن المجتمع الأوسع، بل هي دوما تابعة.[101] وعلى العكس من ذلك، تمتلك الأسرة الممتدة القدرة على بناء نمط ثقافي واجتماعي أقرب للاستقلال، بل التمايز، عن الثقافة المهيمنة بدرجة أكبر من وحدة اجتماعية أخرى.

ويُلاحِظُ أن الغياب الحضاري للدولة على الرغم من وجودها المؤسسي يفرض على المجتمع أن يقوم بالوظائف المعطلة.[102] إلا أن هذا لا يعني إمكانية استمرار المجتمع بدون حاجة إلى الدولة، إذ تبقى هدفاً يسعى له من

---

99 أحمد بن يوسف، مرجع سابق، ص78-79.

100 تختلف الرؤية الغربية الإسلامية في تعريف الحركات الاجتماعية، إذ إن الرابطة بين هذه الحركات تقوم، في الرؤية الغربية، على المصلحة المشتركة، وإطارها هو المؤسسات، كالحركات العمالية أو الحركات الطلابية، أي أنها في النهاية تعمل في الإطار المؤسسي. أما في الرؤية الإسلامية، فالرابطة هي الرابطة العقدية الإيمانية، سواء اتخذت وحدة التغيير الاجتماعي شكل وحدة طبيعية كالأسرة، أو شكل جماعة مؤسسية أو غير مؤسسية، أو اتسعت لتشمل الأمة. حول الرؤية الغربية راجع على سبيل المثال:

Inglehart, op. cit., pp. 15-18.

101 انظر:

Talcott Parsons: Family Socialization & Interaction Process, Glencoe: The Free Press, 1965, p.356.

102 تناولت الكتابات الغربية مسألة توقف الدولة عن أداء بعض وظائفها، ولم تطرح حلاً بديلاً لذلك سوى فعالية الأحزاب وجماعات الضغط لسد هذه الثغرة، ولم تستوعب فكرة تكوين نظام اجتماعي مواز للدولة يحفظ هذه الوظائف، راجع على سبيل المثال:

J.P. Nettl, op. cit., pp. 279-283, 288.

خلال التغيير الثقافي والاجتماعي والسياسي، وهو ما يميز الرؤية الإسلامية عن غيرها من الرؤى، التي تطرح فكرة "التسيير الذاتي" للمجتمع، وتحسب أن المثال يكمن في إدارة المجتمع بلا دولة على الإطلاق.[103]

وتمثل الأسرة الممتدة إطارا صالحا لممارسة الوظائف المختلفة، فهي مؤهلة للنهوض بمسؤوليات اقتصادية، وذلك مثلا من خلال مقاطعة البضائع الأجنبية ودعم الصناعية الوطنية من ناحية، والقيام بعمليات إنتاجية حرفية بل وزراعية في المناطق الريفية من ناحية أخرى.[104] كما أن نمط الاقتصاد المنزلي قد يمثل نموذجا إسلاميا وسيطا في مواجهة النموذج الاستهلاكي الترفي الذي يتم تسويقه في العالم الإسلامي.

إذا كانت بعض الدراسات ترى أ، الوظيفة التقليدية للمرأة، التي تنحصر في المنزل والقطاعات والخدمات غير الرسمية التي لا يمكن قياسها إحصائياً، تقلل من أهمية وظيفتها في التغيير الاجتماعي، بحسبانها طاقة معطلة داخل الأسرة إذ لا مجال لمشاركتها في التنمية إلا في الإطار "العام"،[105] فإن الرؤية الإسلامية، على العكس من ذلك، ترى في المرأة قطاعا هاما للتنمية وبناء اقتصاد تحتي مستقل لا يقل أهمية. بل أن يقوم به هذا القطاع قد يفوق جهود التغيير المؤسسي، وهو القطاع الذي نجحت بعض الدراسات فعلا في قياس إنتاجيته إحصائيا وأبرزت أهميته في دول العالم الثالث.

ومن ناحية أخرى تعد الأسرة الممتدة إطارا صالحا للقيام بالوظيفة القضائية في المجتمع، فإذا كانت القوانين والأجهزة القانونية قد تم "احتلالها" بواسطة التشريعات الوضعية وتوقف العمل بالشريعة بدرجات متفاوتة في

---

103 حول نظرية التيسير الذاتي رجوعاً إلى الحالة الطبيعية الأولى، ونظاماً لا يعترف بالدولة انظر:

عبد الله الهمالي وعبدالقادر عرابي: التغير الاجماعي...، مرجع سابق، ص65-71.

وحول حالة "المجتمع بدون دولة" بوصفه حالة تاريخية في الدراسات الأنثروبولوجية انظر على سبيل المثال:

Laurence Krader: formation of the State, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1968.

104 لاحظ أن إهمال الزراعة في الدول العربية والإسلامية في مقابل السعي وراء التصنيع في مرحلة ما بعد الاستقلال قد أدى إلى تدهور القطاع الزراعي وما ارتبط به من أشكال اجتماعية أبرزها الأسرة الممتدة في صفتها التراحمية الإسلامية، وربما كان أساس عودة هذا القطاع لدوره هو عودة تلك الأبنية الاجتماعية لفاعليتها. حول هذا الإهمال في العالم العربي، انظر على سبيل المثال:

جلال عبد الله معوض: علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية: دراسة في المنطقة العربية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1985.

105 انظر على سبيل المثال:

فوزية العطية: المرأة والتغير الاجتماعي في الوطن العربي، بغداد: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1983، ص105-106، 110-112.

الأقطار الإسلامية،[106] فإن الأسرة الممتدة يمكنها أن تكون إطاراً لتطبيق الشريعة في العلاقات الاجتماعية والمعاملات التجارية باستثناء بعض الأمور القليلة التي تستلزم وجود الدولة كإقامة الحدود. وبعبارة أخرى، أنه من الممكن أن تحتل الشريعة، في مرحلة السقوط الحضاري وتعطليها على المستوى المؤسسي، مساحة "العرف" بصورة كاملة حتى تتمكن من العودة إلى دائرة القانون. فكما تتداخل القواعد الأخلاقية بسهولة مع الكيان القانوني في النظم القانونية الإسلامية نتيجة عدم وجود حدود فاصلة بين الاثنين في الرؤية الإسلامية، يمكن كذلك للقواعد الشرعية في الظروف الاستثنائية التسرب إلى مساحة القواعد الخلقية لتهمين عليها.[107]

وفي مجال التعليم يمكن للأسرة، من خلال مسئوليتها في التنشئة السياسية، صياغة رؤية بديلة للقضايا المختلفة في الفكر الإسلامي والتاريخ، بل واللغة والآداب، وذلك من أجل إحداث توازن بين المناهج التعليمية المخترقة من قبل الغزو الفكري من ناحية، والرؤية الإسلامية من ناحية أخرى. وإذا كان ضعف انتشار التعليم في كثير من الأقطار الإسلامية يعد، في هذا السياق، ميزة نسبية للأسرة حيث لا تواجه تحديا حقيقيا في هذا المجال مما يجعلها في موقف أفضل بصفتها جهة التثقيف والتعليم الأساسية، فإن هذا، يضاعف، في الوقت نفسه، من مسئوليتها في نشر التعليم على يد المتعلمين من أبنائها وجعله أداة لنشر الوعي الثقافي والسياسي بين أفراد المجتمع مهما تفاوت أعمارهم، وذلك بالوسائل الملائمة لكل بيئة كالكتاتيب وحلقات التوعية والتثقيف ودورات محو الأمة وغيرها.[108]

---

106 حول تعطيل أحكام الشريعة الإسلامية واستبدالها بالقوانين الوضعية، راجع على سبيل المثال:

طارق البشري: "إشكالية الشريعة الإسلامية والحداثة في المجتمع المعاصر"، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فبراير 1992، ص9-13.

107 تسهم الأسرة الممتدة بالفعل، خاصة في المناطق القبلية، بشكل واضح في تطبيق الشريعة في إطار عرفي داخل مجلس القبائل، وتكتسب هذه الأعراف قوة إلزامية تفوق قوة القوانين الوضعية، انظر على سبيل المثال:

حامد الموصلي: التكنولوجيا والنمط الحضاري: دراسة من العريش، القاهرة: مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس، 1982، ص12-15؛ طارق البشري، إشكالية الشريعة، مرجع سابق، ص14، وحول الارتباط بين القواعد الأخلاقية والقانونية في النظام الإسلامي انظر على سبيل المثال:

جابر قميحة: المدخل إلى القيم الإسلامية، القاهرة: دار الكتاب اللبناني، 1984، ص86.

108 حول ضعف انتشار التعليم في الدول العربية؛ انظر على سبيل المثال:

جلال عبد الله معوض، مرجع سابق، ص319-324؛ وحول إدراك دراسات التنمية للطبيعة الخاصة للتعليم في بعض الدول ودعوتها لإعطاء تعريف واسع لمفهوم التعليم، انظر على سبيل المثال:

**الأسرة والتغيير السياسي: الانتفاضة الفلسطينية نموذجا**

تحدد المفاهيم التي يستخدمها الباحث الإطار المرجعي الذي يصدر عنه فهمه للظواهر محل الدراسة. فمفهوم المجتمع المدني، مثلا، باستبعاده الأسرة (بما هي وحدة اجتماعية) من تحليله لا يفسر بشكل دقيق الانتفاضة الفلسطينية التي تعد أسرة الممتدة قاعدتها الحقيقية، ثم بعد ذلك تأتي المؤسسات المجتمعية الأخرى كاللجان الشعبية والجامعات وغيرها. ويعد الإغفال التام للأسرة في التحليل مؤشراً على هذه الفجوة بين المفاهيم التحليلية شائعة الاستخدام والظاهرة الاجتماعية المركبة في سياقها العربي والإسلامي.[109]

وتقدم الانتفاضة الفلسطينية في التجربة الواقعية المعيشة نموذجا لقيام المجتمع بوظائف الدولة في غياب جهاز الحكم الذي يمثله وهيمنة نظام غريب عن القاعدة الاجتماعية —هو في هذه الحالة النظام الصهيوني— على الهياكل والمؤسسات.

ففي المجال الاقتصادي لم يكتف الاحتلال بالاستحواذ على الأرض، بل عمد أيضاً إلى غزو الإنسان الفلسطيني نفسه مستهدفاً ثقافته وعاداته وتقاليده وقيمه الاجتماعية، كما قيام بربط الإنسان الفلسطيني بعجلة الاقتصاد الإسرائيلي مما مهد لانتشار الثقافة والقيم المادية. وقد تجلى أثر ذلك في المدينة أكثر مما تجلى في القرية، حيث تحولت المادة والمنفعة إلى معيار لأي علاقة. وفي نفس الإطار سعى الاحتلال إلى تفكيك العلاقات الأسرية وتوفير فرص ومجالات عديدة للعمل أمام الشباب اليافع مما زاد من معدلات التسرب من المدارس وهدد بتكوين جيل غير واع تسهل الهيمنة عليه، كما رَوَّجت سلطة الاحتلال ثقافة استهلاكية وأقامت عوائق إمام الصناعة والخدمات الأهلية في القطاع المحتل، واستغلت السكان سوقا استهلاكيا للسلع الإسرائيلية ومصدرا للعمالة الرخيصة.[110]

---

Mary Jean Bowman & C. Arnold Anderson: "Concerning the Role of Education in Democracy", in Geertz, op. cit., p.279.

109 من هذه الدراسات على سبيل المثال:

Ahmed Muslih: "Civil Society: A Palestinian Vision", A paper presented to The Conference of Civil Society in Middle East, organized by the International Peace Academy (New York) in Cairo, May 28-30, 1992.

110 عبد القادر ياسين: مجمع الانتفاضة الفلسطينية، كتاب الأهالي، رقم 41، مايو 1992، 85-96.

وقد أدرك أهالي الأرض المحتلة ذلك وأدركوا أن التبعية الاقتصادية مرتبطة بالتبعية النفسية وأنماط الاستهلاك، فبدأوا أولا بخفض مستويات المعيشة وتعديل أنماطهم الاستهلاكية وأوقفوا التعامل مع السلع الإسرائيلية، فكان التقشف شكلا من أشكال الانضباط الذاتي الذي وسّع رقعة الحرية وعمق الشعور بالكرامة والذاتية، ثم انتقلوا على أساس ذلك إلى التغيير على مستوى الذات بثا لقيم التعاون فيما بينهم بدلا من قيم المنفعة المادية، فعملوا على إحياء القيم الإسلامية التكافلية، وظهرت أشكال فريدة من التكافل الاجتماعي مثل: تنازل أصحاب المنازل على إيجاراتهم، وتقديم الحرفيين خدماتهم بدون مقابل لدعم الانتفاضة، وإقامة الأطباء والممرضين عيادات في قرى عديدة تقدم خدماتها الطبية بدون مقابل كذلك. أما الخطوة الثالثة فكانت العودة للأرض وطرق العمل التقليدية، فحلت العودة إلى الذات محل التقدم بالمعنى الاستهلاكي. وهكذا تمكن الفلسطينيون، بانسلاخهم من بعض أشكتا العالم الحديث الذي صنعه الغرب، من التحرك بكفاءة عالية، فعادوا لاستخدام الآبار، والانتقال بالدواب، مما مكنهم من تحمل الحصار الذي كانت تضربه قوات الاحتلال حول القرى التي أعلنت نفسها "مناطق محررة".[111]

وفي قطاع الزراعة طور الفلسيطنيون ما يمكن تسميته بـ"زراعة المقاومة"، التي تعتمد على عدم تبديد أي مساحة مهما كانت صغيرة أو إهمالها، فبدأوا بزراعة الأرض البور المهجورة والساحات الخلفية للمنازل بل وأحواض الزهور، واستعملوا بذروا وأسمدة ومعدات ريّ بسيطة بل وبدائية أحيانا، وارتبطت بذلك أيضا إشكال أخرى من المقاومة مثل تربية الدواجن والأرانب والغنم.[112]

وفي مجال التعليم كانت السلطات الإسرائيلية قد حاولت لسنوات طويلة حرمان الشعب الفلسطيني من التعليم بوصفه أداة وعي ضد الاحتلال حيث عمدت إلى تغيير المناهج التي تتعارض مع السياسية الإسرائيلية وألغت المناهج التاريخية الخاصة بفلسطين وهويتها العربية الإسلامية من أجل تشويه وعي الإنسان الفلسطيني بهويته وتجهيله بحضارته، كما أبعدت الكثير من الأكاديميين الأكفاء.[113]

---

111 عبد الوهاب المسيري: الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة، القاهرة: المطبعة الفنية، 1989، ص97-99، 102، 115-6.

112 المرجع السابق، ص100.

113 حول السياسة التعليمية الإسرائيلية ومحاولتها طمس الهوية الفلسطينية، انظر على سبيل المثال:

ومنذ اندلاع الانتفاضة كان الحرمان من التعليم هو أقسى العقوبات التي فرضت على الشعب الفلسطيني، فقد أغلقت المدارس والجامعات والمؤسسات التعليمية كافة، بل أن رياض الأطفال ودور الحضانة تعرضت للمصير ذاته، فلجأت الانتفاضة إلى التعليم الشعبي، أي التعليم الذي ينتظم في المنازل والمساجد أو أي مكان عام، حيث يقوم المدرسون في كل حي بتنظيم دروس بديلة لمجموعات محددة من الطلبة. وقد اعتبرت السلطات الإسرائيلية هذا التعليم محظوراً وداهمت الكثير من حلقات التعليم الشعبي، وبقيت المنازل هي المؤسسة التعليمية التي تقوم بالتثقيف والتوعية. وقد تجلى أثر ذلك تضامنا في الأسرة الفلسطينية وتعاوناً بين أفرادها.[114]

ويلاحظ أن أنشطة الانتفاضة كافة لم تلجأ للمواجهة المباشرة مع العدو، فهي ليست ثورة بالمعنى الحرفي للكلمة، كما أنها لم تقبل الموقف الاستسلامي في علاقتها مع العدو الصهيوني، بل لجأت إلى استراتيجية يمكن تسميتها بـ"التصعيد الأفقي"، الذي يتضمن الاستمرار، وليس "التصعيد الرأسي" الذي يمكن ضربه وإجهاضه في ظل اختلال ميزان القوة العسكرية بين الشعب الفلسطيني وسلطات الاحتلال.[115]

والحق إن هذه التحولات التي شهدها المجتمع الفلسطيني لم تكن لتتم لولا بينة الأسرة الممتدة في هذا المجتمع، وهي بينة مكنته من الفاعلية في وجه الاحتلال، إذ كانت الأسرة هي الجبهة التي تزود الانتفاضة بعنصرها الإنساني من خلال ارتفاع نسبة المواليد في المجتمع الفلسطيني لحفظه، "ديمغرافيا"، من الإبادة، كما ظلت هي الوحدة الاجتماعي الوحيدة التي لم يفلح العدو الصهيوني في "إغلاقها" رغم انتهاكه الدائم لحرمتها ومداهمته المستمرة للمنازل.

ويلاحظ أنه بقدر ما أثرت الأسرة الممتدة في قيام الانتفاضة واستمرارها، فقد أثمرت الانتفاضة تغييراً في طبيعة مسئوليات المرأة داخل الأسرة وخارجها، إذ رأى المناخ الذي وجدته الانتفاضة إلى درجة أعلى من التسييس

---

ماجدة علي صالح ربيع: الاستعمار الجديد...، مرجع سابق، ص272-228؛ مسعود ظاهر: مرجع سابق، ص192-204؛ وحول استخدام إسرائيل نفس السياسة في المناطق المصرية التي احتلتها بشكل مؤقت، راجع: حامد الموصلي: مرجع سابق، ص62-68.

114 عبد القادر ياسين: مرجع سابق، ص94-95؛ نادية التكريتي وآخرون: الأسرة والانتفاضة، نابلس: لجنة أبحاث المراة بالنادي الثقافي والرياضي النابلسي، 1989، ص137-138.

115 لا تعرف الخبرة الغربية هذا النوع من التغيير، إذ إن التغيير ينقسم في الرؤية الغربية إما إلى ثورة أو تطور سلمي، انظر على سبيل المثال: Allen: op. cit., pp. 52-54

لدى المرأة في المجتمع الفلسطيني، كما أحدثت الانتفاضة تغييراً في وعي الطفل الفلسطيني بقضية وطنه ومشاركته في تحريره. وحدث تحول في أسرة الممتدة حيث بلغ التكافل الأسري ذروته وتحسنت علاقات الجوار، وزاد التفاعل بين أفراد الأسرة الفلسطينية في ظروف منع التجول والاضطربات والأزمات مثل هدم بعض المنازل وترحيل السكان.[116]

وإذا كانت الانتفاضة الفلسطينية هي تجربة مجتمع في مواجهة سلطة احتلال، فإن الحركة والإبداع اللذين تجليا في أجواء هذه الانتفاضة يقدمان دليلا ساطعا على نموذج الخصوصية الحضارية الذي يرفض التبعية الحضارية والمعرفية. ومن دراسة هذا النموذج ودراسة أساليب المقاومة التي قام بتوليدها يمكن أن تفهم كيفية بناء العقل العربي الإسلامي وكيفية تفاعله مع بيئته واستجابته لها، كما يمكن أن ندرك الآليات والمناهج التي يمكن أن يستخدمها هذا العقل لإحداث التغيير.

ومن هذه الزاوية فان تجربة الانتفاضة تتجاوز، في مغزاها، الخصوصية الفلسطينية وتصبح ذات دلالة وفائدة بالنسبة للمشروع الحضاري الإسلامي، في سياق السعي إلى إنقاذ هذا المشروع وترجمته إلى واقع معيش، دفاعا في ذلك كله عن هوية الأمة وارتباطا بتاريخها وهيمنة على حاضرها إعداد لمستقبلها.[117]

---

116 انظر: عبد القادر ياسين، مرجع سابق، ص95-105، نادية التكريتي وآخرون، مرجع سابق، ص145-146.

117 عبد الوهاب المسيري: الانتفاضة الفلسطينية...، مرجع سابق، ص116-117.