برنامج دراسة المجتمع

الثقافة والشخصية

المستوى الأول – فصل دراسى ثانى

كود (٥١٩)

"مقرر اخيارى"

د/ محمد حافظ دياب

كلية الآداب – جامعة بنها

جامعة بنها
كلية الآداب
قسم الاجتماع

الثقافة والشخصية والمجتمع

د. محمد حافظ دياب

الثقافة والشخصية والمجتمع

P

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة.	٥
الفصل الأول: إضاءة تاريخية:	**٧**
أولاً: رحلة كلمة.	٧
ثانيًا: درس الثقافة.	١١
ثالثًا: الوضع الراهن.	٢٢
الفصل الثاني: مقاربة نظرية:	**٣٣**
أولاً: تعريفات متعددة.	٣٤
ثانيًا: تصورات تجزيئية.	٤٩
الفصل الثالث: مفاهيم متداخلة:	**٥٧**
أولاً: الطبيعة والثقافة.	٥٨
ثانيًا: الثقافة والحضارة والمدنية.	٦٣
ثالثًا: الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية.	٧٠
رابعًا: الثقافة الجماهيرية.	**٧٣**
الفصل الرابع: ما المقصود بالثقافة؟	**٨٤**
أولاً: المنطلقات.	٨٥
ثانيًا: الرؤية.	٨٨
الفصل الخامس: التغير الثقافي:	**٩١**
أولاً: ماهية التغير الثقافي.	٩١
ثانيًا: خصائصه الشمولية.	٩٨
ثالثًا: إمكانية التنبؤ.	٩٩
رابعًا: المبادئ الأساسية.	١٠٢
خامسًا: الديناميات.	١٠٤
سادسًا: المعوقات.	١١٠
سابعًا: الابتكار والتغير الثقافي.	١١١

الفصل السادس: البعد الثقافي للشخصية.	**١١٧**
أولاً: الدراسة العلمية للشخصية.	١١٧
ثانيًا: علاقة الشخصية بالثقافة.	١١٩
ثالثًا: تعريفات الشخصية.	١٢٣
رابعًا: المحددات الشفافية.	١٢٥
خامسًا: الثقافة واختلافات الشخصية.	١٢٧
سادسًا: الثقافة والشخصية – دراسات تطبيقية.	١٢٩
الفصل السابع: ثبت المصطلحات.	**١٤١**

١/١ مقدمة:

ما هي الثقافة؟ سؤال يجيء عادة كموضوع في علم الأنثروبولوجيا بالأساس، فيما تتعاظم الحاجة دومًا إلى أجوبة متجددة له، يزيد من أهميتها في الحاضر تواتره مع تنامي ملامح كونية لثقافة العابر والمرئي والعلامات الأيقونية، ذات الطبيعة الراهنة والعينية والناجزة، وفي ظروف سطوة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات المتقدمة، وتصاعد حضارة "البيزنس" والقيم التي تبثها، وكلها أدعى إلى تهديد الخصوصيات الثقافية، وتلويحها الإطاحة بالعديد من المرجعيات التي تعين للجماعة المصرية وجودها الحاضري.

وربما لهذا، يجوز النظر إلى الخوض في مفهوم "الثقافة" كمهمة صعبة، ومغامرة غير مأمونه العواقب، بسبب ما يواجهه من التباسات تتصل باستكانة مختلف أبعاده، التي تضج بالسجال والتفاوض.

ذلك أنه، ورغم ما لقيه المفهوم من اهتمام ملحوظ، شمل تاريخيته وتعريفاته ومنظوراته، فإن أية محاولة لاستيعاب هذه الجوانب. تقف دونها صعوبات ومنزلقات.

لعل من أظهر هذه الصعوبات، تخطيطية مختزلة تتبدى كآلية تحليلية مجزئة للأفكار، ومنتجة للتجريد الانتقائي الذي يفصل هذا المفهوم عن مرجعيته النظرية والسوسيولوجية والفلسفية، وعن التاريخ وعنايته الملموسة، المتجسدة في سياقات ومسارات وصراعات وتناقضات.

يضاف لهذه الصعوبة، منزلق آخر يعبر عنه السقوط في "النظرية"، مع الاستعانة بالنصوص وحدها في مقاربته، بما يتضمن ذلك من تركيز على التأمل النظري، وافتقار الدعم المستمد من بيانات الواقع.

تجاوزًا وتماديًا لهذه المنزلقات، تطمح هذه المساهمة أن تتأمل مفهوم "الثقافة"، بما يتيح تعميق التفكير نحو تأصيله، وهو ما يعني مباشرة حوار معه لا يكتفي بالنقل الناسخ دون حساب، بل يستدعي الإبداع والإنشاء، ويتطلب وعيًا نقديًا بالخلفيات والمرجعيات وشروط الإنتاج والنظريات.

ومع الإقرار بأن كل تعريف للمفهوم يعد ضمنيًا، حصرًا وتقليصًا لدلالته، بالنظر إلى أن هذه الدلالة هي بالضرورة نتاج تاريخي، وبالتالي فهي نسبية تختلف باختلاف الملابسات والمناهج والأيديولوجيات، فلعله في المستطاع ترجمة هذا الشرط بصورة أجلى، من خلال التماس الجواب عن تساؤلات ضمنية، لكنها ذات ملائمة كبرى، ونحن بسبيل مقاربة مفهوم "الثقافة" من قبيل: ما هي الظروف التاريخية التي أطرت صوغ واستعمال هذا المفهوم؟ وماذا عن تعريفاته والمنظورات التي سلكتها مقاربته؟ وفيم يتميز عن مفاهيم أخرى متداخلة معه؟ وهل من الممكن أن يقابله معنى ناجز متفق عليه؟

ورغم هذه التساؤلات التي تشكل طموح المساهمة، والصعيد الذي تطمح إلى الوقوف فيه، فلا مناص من الإشارة إلى تساؤلات أخرى تظل قائمة حول الثقافة، ما دمنا بإزاء مفهوم يتسع دومًا للاهتمام والتجدد.

الفصل الأول

إضاءة تاريخية

الـفـصل الأول
إضــاءة تاريخيــة

ومع بدء تناول مفهوم "الثقافة"، يبدو ضروريًا القيام بتأصيل تاريخي حوله، خاصة أنه يمتد بموازاة التاريخ البشري، وإن اتخذ دلالات متعددة، بسبب اختلاف السياق والمرجعية والتداول.

والتناول التاريخي لهذا المفهوم، لا يستهدف تكريس رؤية معينة قد نتفق أو نختلف معها، بقدر ما يتغير الكشف عن مسيرته، بدءًا من التعرف على أهم المحطات التي تناوبت استعماله، مرورًا بمحاولات دراسته، وانتهاء إلى ملابسات التعامل الراهن معه.

أولاً: رحلة كلمة:

وتكوين المفاهيم عملية معقدة، تعتبر محصلة جهود فكرية متواصلة عبر التاريخ. فليست قواعد إنشائها، كما يشير إلى ذلك ميشيل فوكو M. Foucault. وليدة عمليات قام بها الأفراد، ثم أودعت التاريخ وترسبت في سمك العادات الجمعية، مهما بلغت من عمومية وشمول.

والأمر حول الثقافة يتعلق بمفهوم ارتدى عبر مسيرته أصباغًا متنوعة ودلالات شتى، راوحت بين الاشتقاق اللغوي والمعنى الاستعمالي.

ففي المعجم العربي، يرجع لفظ الثقافة إلى كلمة "الثقاف" وهي الأداة التي كان صانعو الأقواس والرماح يسوونها بها. ويقال إن الرمح أصبح مثقفًا، وثقف الشيء أي أقام العوج منه سواه، ويني هذا الفعل اكتساب الحذق والفطنة والنشاط.

على أن الخلاف يظل قائمًا حول الآفاق التي غلفت ظهور هذا المفهوم، حيث هناك من يرده إلى الإغريق، وعنى لديهم: "الاهتمام الموجه إلى حقل نظري بعينه"، وآخرون يعودون به إلى مرجعيته في اللغة اللاتينية لدى الرومان، مع ارتباط معنى الثقافة Cultura عندهم بالإنسانيات، التي تطلق على الأدب واللغة والنحو والمنطق والفلسفة دون العلوم، ومن هنا وردت لدى أو ليسوا جليوس A. Gallius عبارة Literarum Cultus لتعني ثقافة الأدبيات، وإن كان شيشرون

Cicero أول مـن اسـتخدامها بصـورة مجازيـة، حـين أطلـق علـى الفلسـفة "ثقافـة الروح".

بعدها، استعملت الكلمة في الأدب اللاتيني المسيحي بمعنى تهذيب الروح Cultura Animi، والتهذيب الرباني Cultura Dei، والطقوس الدينية Cultes.

وبهذا الفهم المبكر للثقافة، ارتبط تصور الجهد الداخلي الهادف إلى صياغة التفكير، بأسلوب شبيه بالتحولات التي يدخلها الإنسان على الطبيعة. وشهد عصر النهضة الأوربية، في الفترة ما بين القرن الخامس عشر وأوائل القرن السابع عشر، نقلة نوعية ي مفهوم "الثقافة"، من مجرد خصائص إبداعية يتميز بها الفرد المثقف، إلى اعتبارها صيغة مجتمعية تخص المجتمع ككل، بالنظر إلى تنامي علاقات جديدة بين الفن والصناعة والعلم، وهو ما حدا بأندريه شاستيل A. Chastel وروبير كلاين R. Klein إلى تعريف هذا العصر، بأنه ظهور قوة ثالثة إلى جانب الدولة والكنيسة، وهي قوة آلت على نفسها أن تفرض لغتها وأفكارها عليهما معًا، أطلقا عليها "القوة الثقافية الثالثة" التي مثلت مفتتح كون جديد.

وعبرت في القرن السابع عشر عن فلاحة الأرض Agri-Culture واستخدامها جون لوك في القرن الثامن عشر بمعنى تهذيب العقل أو تهذيب العقل أو تهذيب الإنسان وتربية الصغار، لتكتسب في النصف الثاني من نفس القرن معناها الفكري.

وفي اللغة الألمانية، تستعمل كلمة "ثقافة" Kulture مرادفًا لكلمة "حضارة"، وكلمة "حضارة" Zivlisation مرادفًا لكلمة "مدنية" ومرد ذلك إعادة الفلاسفة الألمان، خلال القرن التاسع عشر، النظر في معنى الثقافة وربطها بالعلوم الإنسانية، مقابل ربط الحضارة بالعلوم الطبيعية.

فهم يذهبون إلى أن Kulture هي صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمع، وأن Zivlisation هي مظاهر التقدم التكنولوجي، وهو ما يتضح لدى راتناو Rathnau، وكيسيرلنج H. Keyserling، وتوماس مان Th. Mann وألفريد فيبر A. Webe، ممن يتفقون على اختلاف الثقافة (الحضارة) عن

الحضارة (المدنية)، في أنها تقوم على تأكيد الأصالة الروحية، في حين تمثل الثانية الجهود الإنسانية في غزو الطبيعة، عن طريق العلم والفنون الصناعية والتخطيط.

أما معاصروهم من المفكرين الإنجليز، فنظرت غالبيتهم إلى الثقافة من زاوية تطبيقاتها العملية، وهو ما يتضح لدى ماتيو أرنولد M. Arnold في كتابه (الثقافة والفوضى) Cuiture and Anarchy عام ١٨٦٩، حين عرفها بأنها خزين كل مجتمع بأفضل ما عرف وفكر فيه، ومن ثم فهي عملية ارتقاء نحو الكمال الإنساني، تتم بتمثيل أفضل الأفكار التي عرفها العالم، وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة، مرتئيًا أن الثقافة الدينية، لكونها تعلم الاستقامة والانضباط، تساهم إلى جانب الثقافة العلمانية التي تبلور الحقائق الموضوعية في ترقية الحياة الإنسانية.

وشهدت بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انتقال كلمتي ثقافة وحضارة من المفرد إلى صيغة الجمع، وهو انتقال توازي مع التوسع الاستعماري الأوربي لبلدان الجنوب، ومثلت هذه النقلة اعترافًا بتواجد ثقافات تختلف من مجتمع لآخر، بل وحتى في المجتمع الواحد.

وفي أدبيات القرن العشرين، تمحور الاهتمام بالثقافة حول مسائل مترابطة: دور الوعي حيال الطبيعة، خصوصية الثقافات والصلات بينها، الثقافة والشخصية والاتصال، والعلاقة بين الفكر العلماني والديني، ومدى إسهام المبتكرات في ترقية نوعية الحياة، على صعيدي التقدم الفردي وتنظيم التواصل بينت الجماعات والشعوب.

ونتج عن ذلك، انبثاق كثرة من المفاهيم المشتقة من الثقافة (نسق ثقافي، عموميات، خصوصيات، بدائل، تنوع، تكامل، اتصال، صراع، تغير، تراكم، انتشار، تفكك، تخلف، نسبية ثقافية...)، وتوزع مضمونها (ثقافة عامة وفرعية، مادية ولا مادية، تقليدية وحداثية، علمية وأدبية، ظاهرة ومستترة...)، إضافة إلى الدمج والضبابية بينت مفهومي الثقافة والحضارة، مع تشابههما في بعض الكتابات وتمايزهما في الآخر.

لكن الجديد في الموقف منها، هو تنامي الاعتراض على طوباويتها، سيما وأن وعدها في إغناء عالم الرمز والمعنى، وتجديد أنظمة المعارف ومنظومات العقائد، وتوسيع فضاء العقل ومساحة الفهم، وتحديث أدوات التفكير وأساليب التعبير، وتغيير سلم القيم وأنساق المعايير، وإجمالاً تحقيق الذات الفردية وإقامة التفاهم بين الجماعات والشعوب، وبخاصة في ظروف العولمة ونذرها، لما يزل في آفاق المرتجى.

ثانيًا: درس الثقافة:

ولأن درس الثقافة لم يترك تاريخًا لمسيرة خطية جلية، تسمح بضبط وقائعه وملابساته، فلقد يمكن هنا رصد خطوط عريضة، نتركم المجال لمعاينتها:

فمنذ قرن بدأت الثقافة تشكل مادة دراسة خاصة. ولكن حملة التفكير بالثقافات غير الغربية، والتي أطلق عليها أنثروبولوجيو أوروبا "الثقافة البدائية" The primitive culture، بدأت انطلاقًا من ثقافة معينة هي ثقافة أوربا الغربية. وقتها كان الإغراء كبيرًا في إقامة صلة ما بين هذه الثقافات، ونقل النتائج المكتسبة في دراسة المجتمعات البدائية إلى مجتمعات الغرب الصناعية.

وفي هذا ا لصدد، لعل أول من صك ميلاد المفهوم الأنثربولوجي للثقافة هو سير إدوين بيرنت فايلور Sir E. B. Tylor، حين صاغ عام ١٨٧١ أشهر تعريف لها، ذكر فيه أن: "الثقافة أو الحضارة، بمعناها الأثنوجرافي الواسع، هي ذلك الكل المركب، الذي يتضمن المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والأعراف، وكل المقومات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع".

ويعود تايلور في موضع آخر، إلى تأكيد أن الثقافة أو الحضارة تشتمل على الأشياء، مثل الفأس والقوس والرمح وما إلى ذلك، وكذلك على الفنون العملية مثل صيد السمك وإشعال النار وصناعة الحراب ويكاد هذا التعريف يستغرب أغلب المعالجات، التي سيخوض فيها الأنثروبولوجيون.

(١) ثقافة واحدة أم ثقافات؟

وقد صدر هذا التعريف ضمن نظرية أعدها تايلور، ترفض القول بوجود حالات ثقافية متنوعة، تبعًا للأمكنة والأزمنة، وتأخذ بفكرة وحدة الحالة الثقافية،

بمعنى أن كل ما يتبدى في حياة أي شعب هو ثقافة. فالميثولوجيا واللغة والطقوس والاحتفالات والممارسات، تشكل كلها الواقعية الثقافية، بما يشي أن نظريته تطمح إلى تغطية المواقع الجغرافية كافة وحقب الإنسانية كلها، مستخدمًا في ذلك الوثائق الأنثوجرافية، للتعرف على المظاهر الثقافية للجماعات البدائية في مختلف قارات العالم، على أساس إقامة تواصل بين الثقافات المنتمية إلى عصور وأمكنة مختلفة.

وعبر هذا التوجه، تظهر الوحدة الشاملة للثقافة في المنهج الذي كشفها. صحيح أن حدود "الثقافي" لدى تايلور ليست واضحة تمامًا، بمقتضى تصوره أن كل ما يظهر في حياة أي شعب هو ثقافة سواء أكان ميثولوجيا أو لغة أو طقوسًا أو عادات، وكلها يشكل لديه مجموع ما يمكن أن نطلق عليه اسم الثقافة.

وهذه الأجزاء المكونة للكل، ترتبط ببعضها كالأجناس التي تشكل نوعًا معينًا. فهي، إذ تفسر بعضها، تولد حياة شعب، مثلما يحدد نبات منطقة وحيوانها، الحياة الطبيعية لهذه المنطقة.

يكفي إذن أن نفصل الأجناس المختلفة للحياة الثقافية، كي ندرسها كل على حدة: البكاء على الموتى، تقديم الأضاحي، التغير الذي يطرأ على جمجمة الأطفال، إلى غير ذلك، كي يمكن أن نضع كلاً من هذه الوحدات في مكانها المناسب، على القائمة الكبيرة المخصصة للأجناس المختلفة، تكون نوعًا ثقافيًا.

وبما أن تايلور قد فطن إلى أنه يعالج "بدائيين" كان عليه أن يحسب حساب الخلاف بينتهم وبين الإنسان الغربي. وكمان بالإمكان تقديم حلول عديدة، أكثرها إغراء ذاك الذي تم طرحه في القرن الثامن عشر، وفصل الثقافة عن كل حضارة بدائية. عندها ينبغي القول: أن الثقافة ليست موضوع الأثنوجرافيا، نظرًا لاقتصار هذه الأخيرة على دراسة الشعوب البدائية.

وفي اتجاه واحد، دفع جان جاك روسو Jean – Jacques Rousseau بهذا الانفصال إلى حدة النهائي، حين رفض الحل القائم على الاستمرارية بين الإنسان البدائي، أو المتوحش النبيل بتعبيره، وبين الإنسان الغربي. ولو أخذ تايلور بوجهة النظر هذه، لما أمكنه تعريف عمله على أنه علم حول الثقافة. ولهذا السبب، رفض تايلور الحل المبنى على الاقطاع، اعتبارًا من أن بدائي نهاية القرن التاسع

عشر، يملكون ثقافة لا تختلف عن الثقافة الغربية الحديثة، إلا من حيث درجة كمالها، بما يشي أنهم لديهم أسلاف هذه الثقافة الغربية.

وقد طبع اختيار تايلور لهذه الاستمرارية، كل البحوث التي جاءت بعده، حيث تحليل عادات الشعوب البدائية، سوف يغري باكتشاف "مخلفاتها" لدى ثقافة مجتمعات الغرب.

ولمع تقدم درس الثقافة، لاح سؤال ماثل: هل يمكن تطبيق مفهومها المعد بهذا النحو، على مجتمعات العالم الغربي التي ولدت بفعل ثورة القرن التاسع عشر الصناعية؟

للإجابة على هذا السؤال، ينبغي أولاً إظهار النتائج الانثروبولوجية للمنهج المتبع. فالعادات البدائية، بمستوى تطورها أو نموها، تقتصر إجمالاً على الخرافات والشعائر أو الأضاحي، وعلى بكاء الموتى، وبالتالي فإن المنهج المقارن بتناولها، يقيم علاقة فيما بينها، حيث المبدأ المشترك هو الذي يتحكم بها بشكل عام.

وهكذا، تظهر ثوابت تربط ما بين عادات متبعة في مناطق جغرافية متباعدة، والإغراء الكبير هو أن ترى في هذه المتماثلات أثر وحدة الفكر البشري في المكان والزمان.

على أن نقل هذه التحليلات في المجتمعات الغربية يصطدم بمعارضة أولى، تنطلق من حق المطالبة لثقافة هذه المجتمعات بعادات أكثر اتساعًا وغني من العادات البدائية، بموجب تواجد الفن والمسرح والأدب والفلسفة والعلم، وكل الأشكال الأكثر تقدمًا التي تتضمنها.

والنظرة الأولى لذلك، تقتضي بأن مسارة على عدد أكبر من العادات، ما تم وضعه لعدد محدود منها. وبهذه الطريقة، يطبق الأنثروبولوجيون مبدأ الترابط على مجمل الظواهر الثقافية. إلا أن التفاوت الذي نظن اكتشافه بين الأشكال الأولية للثقافة والأخرى الأكثر تطورًا، قد يخلق لدى دارسها بعض الإزعاج. فقد يسعى إلى اكتشاف حل استمراري يرعى وحدة الفكرة، أو قد يمايز بين الثقافتين البدائية والغربية على مفصل التأخر والتقدم، كما نجده لدى أصحاب النزعة المركزية الغربية راهنًا.

وطبيعي أن تنتج عن هذا التمايز مشكلة التحويل النظري والمنهجي لمفهوم "الثقافة"، من حقل الأنثروبولوجيا الذي اهتم في بداياته بالمجتمعات البدائية، إلى حقل آخر هو علم اجتماع الثقافة، الذي يتناول الآثار الثقافية في المجتمعات الطبقية الحديثة، وقدم صيغة عملية لهذا المفهوم، بعد تجريده من الانسجامية التي أضفاها عليه الاستعمال الأنثروبولوجي.

(٢) نحو علم للثقافة:

وفي محاولة "لضبط" قضايا الثقافة، صاغ ليزلي وايت L. White عام ١٩٥٩، مصطلح "علم الثقافة" Culturology، للإشارة إلى الدراسة العلمية للثقافة.

ويفسر وايت دعوى نشوء هذا العلم، على أساس أن تعريف الثقافة بأنها السلوك الإنساني، سيجعلها من ضمن موضوعات علم النفس، أو على الأقل من موضوعات المدرسة السلوكية في هذا العلم، وهو ما يرفضه الأنثروبولوجيون، لتمسكهم باستقلال علمهم.

وكغيره من الأنثروبولوجيين، عارض وايت احتمال دمج الثقافة في موضوعات علم النفس، وفي ذات الوقت عارض تعريف الثقافة بكونها تجريدات غير محسوسة وغير قابلة للملاحظة، لأن مثل هذا التعريف سيبعد الأنثروبولوجيا عن نطاق العلوم التي تعتمد الملاحظة والقياس الكمي، ومن ثم فهو يرى أنه لا يمكن للثقافة أن تكون غير الأمور المحسوسة، التي تتمثل في الأشياء والأفعال والأفكار والعلاقات التي يصنعها الإنسان.

وإذا كان موضوعها هو السلوك الإنساني، كالحال في علم النفس، فإن ما يمايز بين العلمين، أن الأنثروبولوجيا تدرس هذا السلوك من خلال الإطار غير الشخصي، فيما يدرسه علم النفس في الإطار الشخصي، من حيث علاقته بشخصية الفرد، بما فيها من عواطف وقيم واتجاهات.

وقد نجح وايت في ذلك، من خلال صوغه لنظريته الرمزية في تعريف الثقافة، وتحديد طبيعتها وتتلخص هذه النظرية في أن الإنسان هو الكائن الوحيد

الذي لديه ملكة إعطاء معان للأشياء والأفعال التي يلاحظها، وكذلك القدرة على فهم لك المعاني. ويسمى ذلك القدرة عملية "إضفاء الرموز"، ويرى أن اللغة أوضح وأدق مثال على تلك العملية.

أما الأشياء والأفعال التي يضفي عليها الإنسان معان محددة، فيطلق عليها وايت الأفكار والمعتقدات والاتجاهات والعواطف والأفعال وصور التفاعل والعادات والقوانين والنظم والأعمال والأشكال الفنية واللغات والأدوات الآلات، وكافة ما يخترعه الإنسان، بما حدا به أن يعرف الثقافة باعتبارها: "الأشياء والأفعال ذات المعاني، والتي تدرس في إطار غير شخصي".

ويضرب أمثلة لتوضيح نظريته الرمزية، فيبدأ بتحديد صور الأشياء ذات المعاني، مثل تدخين لفافة تبغ، أو إعطاء صوت انتخابي أو تجميل آنية من الفخار، أو عدم التحدث مع زوجة الأب، أو التلاوة أثناء الصلاة، أو لمس المياه المقدسة، أو صنع رأس السهم، حيث يمكن دراسة هذه الأفعال والأشياء من جانبين: أولهما، تفسيرها من زاوية الأفراد الذين قاموا بها. مثال ذلك: ما هو شعور الفرد الذي لا يتحدث إلى زوجة أبيه؟ هل يكرهها أم يحترمها؟ هل ينقد هذا لأنه مضطر له؟

هل ينفعل عند أدائه هذا الفعل، أم يتم ذلك بصورة آلية؟ وكذلك الحال فيما يتعلق بالأشياء التي تتجسد فيها الأفعال الإنسانية، أو ترتبط بعلاقة ما.

أما الجانب الثاني، فيتمثل في دراسة تلك الأفعال والأشياء من زاوية تحديد علاقة كل منها بالآخر، على اساس أنها تمثل حقائق منفصلة عن شخصيات فاعليها. فمثلاً، يمكن دراسة فعل عدم التحدث مع زوجة الأب، عن طريق تحديد علاقته بأفعال أخرى مثل عادات الزواج. وهل هي وحدانية أم تعددية؟ ومثل مكان الإقامة بعد الزواج. وهل هي وحدانية أم تعددية؟ ومثل مكان الإقامة بعد الزواج، أو تقسيم العمل على أساس النوع أو النشاط الاقتصادي أو أسلوب بناء المساكن ومستوى التطور الحضري وغيره، وهنا تصبح مثل هذه الدراسات خاصة بالأنثروبولوجيا، وتصير تلك الأفعال والأشياء عناصر ثقافية.

ويقصد وايت بهذه العناصر، تلك الأشياء والأفعال ذات المعاني التي يلاحظها الباحث حسيًا، وبالتالي يكون موقعها هو الواقع الخارجي وليس عقل

الباحث. ولابد لتلك العناصر أن تتصل بالمكان والزمان، أي لا يمكن دراستها. إذا لم يرتبط وجودها بمكان وزمان محددين. ويضيف وايت بأن الأفكار والعواطف الموجودة في عقول ونفوس الناس، هي أيضًا من عناصر الثقافة، شرط أن يدرسها الباحث على أنها حقائق واقعية، بغرض تحديد العلاقات التي تربط بينها.

وهكذا، فبرغم وجود الأفكار والعواطف في العقول والنفوس، إلا أنها إذا درست عن طريق الملاحظة الخارجية الموضوعية، وفي الإطار غير الشخصي، تصبح من عناصر الثقافة. ومن أمثلة تلك العناصر: القيم والمعتقدات والاتجاهات النفسية ورموز اللغة والفن.

ومع الجهد الذي قدمه وايت، في محاولته صوغ إطار نظري لما أطلق عليه "علم الثقافة"، إلا أنها بدت تبسيطية، مما أدى إلى عدم تمتعه بالانتشار.

(٣) النظرية الثقافية:

على أن عدم نجاح محاولة وايت، لم يمنع من دراسة الثقافة في المؤسسة الأكاديمية، وبخاصة مع تأسيس مركز الدراسات الثقافية المعاصر عام ١٩٦٤ في جامعة برمنجهام بإنجلترا. وقد صدر إنشاء هذا المركز، بسبب من الانتباه إلى أن التغيرات الثقافية الرئيسية في المجتمعات المعاصرة، لم يتم الالتفات إليها في مجالات الدراسة التقليدية، إضافة إلى الأزمة التي تعرضت لها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتمثلت في صيغ ذات توجه نظري في الأساس، تعتمد غالبًا على الخطابات الماركسية والسميوطيقية والنسوي.

وغيرها، فإنه يمكن النظر إليها كمجال متسع تتداخل فيه التخصصات، لدراسة الأوجه الثقافية للمجتمع، وليس بوصفها مجالاً معرفيًا مستقلاً بذاته.

وسبق تأسيس هذا المركز بسنوات قليلة مطلع الستينات، تصاعد الاهتمام بالدراسات الثقافية، وتبرزها مساهمات سيتوارت هول Shall؛ وريتشارد هوجارت R. Hogart، ورايموند ويليامز R. Williams، وتومسون A. Thomson. ولعل أوضح ما قدمته هذه الفترة يخص "النظرية الثقافية" Cultural Theory، كمحاولة لتصوير وفهم ديناميات الثقافة، وما تتضمنه من الجدل حول العلاقة بين الثقافة والطبيعة، وبين الثقافة والطبيعة، وبين الثقافة والمجتمع، والفارق

بين الثقافة العليا والثقافة الدنيا، والتداخل بين التراث الثقافي من ناحية، والاختلاف والتنوع الثقافي من ناحية أخرى.

وعرفت النظرية الثقافية أيضًا بارتباطها بمفاهيم وتصورات، غالبًا ما تغطي جوانب ذات صلة بفكرة الثقافة نفسها، وبخاصة مفهومي الأيديولوجيا والوعي.

وكانت أعمال كل من ويليامز وتومستون ذات تأثير خاص، في تطور النظرية الثقافية الإنجليزية فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. إذ انصب جهد ويليامز على النظر إلى الثقافة، باعتبارها الطريقة الكلية للحياة، وركز تومسون على الثقافة بوصفها الطريقة التي من خلالها تتعامل الجماعات مع المادة الخام للوجود المادي والاجتماعي.

وأفضت تلك الجهود إلى فتح الباب أمام طرق جديدة للتفكير في الثقافة، وخاصة إبعاد المفهوم نفسه عن الإطار الأدبي والجمالي الضيق الذي كان محصورًا فيه من قبل، وهو ما أكدته أعمالهما حول البعد الحي المعيش في الثقافة، وكذلك العملية الجمعية والنشطة لصياغة رؤية ذات معنى في الحياة.

ولكن هذا الجانب الثقافي في النظر إلى مفهوم "الثقافة"، والذي طوره ويليامز وتومسون، واجه فيما بعد تحديًا من جانب بعض التفسيرات البنيوية الأكثر وضوحًا.

وقد ركزت هذه التفسيرات على البنى الرمزية الخارجية للثقافة، كما تتجسد في اللغات والرموز الثقافية، وليس على أشكالها الحية أو المعيشة. وفي هذه الصياغة، يمكن أن يتم النظر إلى الثقافة كنظام دلالي Signifying System، يستطاع من خلاله تصور العالم الاجتماعي.

وهذا الجانب البنيوي للنظرية الثقافية، تأثر تأثرًا قويًا بالرؤية المراكسية الجديدة التي قدمها الفيلسوف الفرنسي لوى ألتوسير L. Althusser عن الأيديولوجيا، مما أدى إلى توسع مجالات تأثير النطاق الأيديولوجي.

ذلك أن هذا الفيلسوف أكد، وبشكل خاص، على الاستقلال النسبي للمجال الأيديولوجي أو الثقافي، في الوقت الذي ظل فيه متمسكًا بمبدأ التأثير المطلق للعمليات والعلاقات الإنتاجية.

ثم زاد الاهتمام بالكشف عن فاعلية الممارسات الثقافية، كما وردت في كتابات التوسير، داخل إطار النظرية الثقفية، من خلال تبنتي أفكار أنطونيو جرامشي A. Gramsci، التي فتحت سبلاً جديدة لفهم صياغ دور الثقافة والممارسات الثقافية، في مختلف أشكال التكوينات الطبقية وتحالفاتها، كما أعطى جرامشي وزنًا خاصًا لدور الثقافة في تحقيق وتأمين بعض أشكال السلطة والقيادة في المجالات السياسية والأخلاقية. وكمان تأثير أفكاره مهمًا بصفة خاصة، في مساعدة النظرية الثقافية على تجاوز الطريق المسدودة التي خلقها التوتر بين المنظور الثقافي والمنظور البنيوي، كمنظورين متنافسين للثقافة خلال حقبة السبعينات.

ومع تدني أهمية جرامشي داخل إطار النظرية الثقافية، ازدادت أهمية ميشيل فوكو M. Foucault، الذي تمثل تأثيره في محاولة صوغ فهم منطقي للتصورات الثقافية، وما يطرأ عليها من تطورات، باعتبارها موضوعًا للحكم ووسيلة في نفس الوقت.

كما برز موضوع التفاعل والتأثير المتبادل بين السلالة والاثنية Ethnicity، باعتباره موضوعًا محوريًا من موضوعات النظرية الثقافية المعاصرة. وتم ذلك في الغالب من خلال نقد الصور أو الأشكال الاثنية المفترضة، داخل تراث النظرية الثقافية الإنجليزية المرتبطة بكل من ويليامز وتومسون. وقد ركز هذا الاتجاه أيضًا على تحدي الطابع القومي التقليدي للتصورات الثقافية، التي تربط بين الثقافة وبين حدود قومية أو وطنية بعينها، والتأكيد بدلاً من ذلك على حركة الثقافات العابرة للقوميات، والرامية إلى الاختلاط.

كذلك تركت مناقشات أصحاب الحركة النسوية تأثيرها على هذه النظرية، وبخاصة ما يتصل بالطرق التي تصاغ بها الهويات النوعية للذكور والإناث في إطار الثقافة.

ثالثًا: الوضع الراهن:

ويحفل المشهد الراهن بالتركيز على أفكار غير مدققة حول الثقافة، تتناهب محاولات إحياء تصورات، وادعاءات الأصوليين امتلاك الحقيقة، واحتفاء نزعات التعددية الثقافية بالاختلاف، وتنامى النزعة النسبية لما بعد الحداثة، وهو ما يشكل استعادة لنظريات اجتماعية لا عقلانية، تحل فيها الثقافة محل العرق، بوصفها المبدأ الناظم لنظرية تدور حول امتلاك الجماعات القومية والدينية والعرقية لسمات فطرية متأصلة فيهم.

يزيد- في حدة هذا المشهد، تواتره في ظروف تصاعد معارك تشكيل عالم جديد، وتنامى فتح رأس المال لبقية أنحاء الجنوب، وارتباط العولمة وطفرتها التكنولوجية بظهور مساحات جديدة للمعرفة المفتوحة والمتدفقة، واعتماد تسيير عملياتها (اقتصاد سوق، تكييف هيكلي، شركات كونية، غزو السلع، خصخصة، شراكة، ثورة اتصالية ومعلوماتية..) على قيم تعكس محاولات استئثارها.

إذ مع سقوط الكتلة الاشتراكية، وإعلان النظام العالمي الجديد مطلع التسعينيات، بدت مقولة "نهاية التاريخ" التي صاغها فرنسيس فوكوياما F. Fukuyama، بمثابة احتفال فكري بتكريس عالم القطب الواحد.

ولأن أي حضور لثقافات الآخرين المغايرة، قد يحول دون اكتمال الهيمنة على العالم، فإن فوكوياما لا يتردد في القطع بأن المكان الذي يليق بهذه الثقافات بعد ذلك، هو، بحسب تعبيره "الصندوق". ولابد للمرء من استنتاج أنه صندوق "قمامة التاريخ"، الذي لا ينبغي أن يكون لهذه الثقافات أي وجود خارجة، اعتبارًا من أنها تنتمي إلى حقبة "ما قبل العلم"، بما يوجب إقصاؤها إلى "صندوق الغياب" وإفساح المجال أمام هيمنة الثقافة التي بلغت أخيرًا مقام "العلم الدقيق".

وفي إطار إحساس القطب الواحد بمسئوليته عن إدارة العالم، خرج بنيامين باربر B. Barber مبشرًا "بعالم ماكدونالدز" Mc World أي الثقافة الأمريكية العالمية، مقدمًا لها على صورة زاهية: "كلوحة تموج بالحركة، نرى فيها تلك القوى الاقتصادية والتكنولوجية والأيكولوجية المنطلقة، التي تتطلب التكامل والتوحيد، وتفتن الشعوب في كل مكان بالموسيقى وأجهزة الكمبيوتر والواجبات السريعة.. حيث تسوق الأمم إلى داخل حديقة ملاهي عالمية متجانسة، ربطها عالم ماك بالاتصالات والمعلومات والتسلية والتجارة".

ولديه، فإن هذا العالم يقطع مع الثقافات القديمة، وإن أخذ بعضًا من مذاقها القديم، ليكون الناتج إيقاعات أمريكية لاتينية، تزيد موسيقى البوب في الأحياء المكسيكية الفقيرة بلوس أنجلوس، وأطباق ماكدونالدز الكبيرة تقدم مع البيرة الفرنسية، أو تصنع من لحم البقر البلغاري في أوربا الشرقية، وميكي يتكلم الفرنسية في حديثة ديزني لاند بباريس، وكلها عنده هي أيقونات الثقافة الأمريكية، الشبيهة بأحصنة طروادة التي تتسلل من الولايات المتحدة إلى مختلف ثقافات العالم.

على أن ما يقلق باربر، جيوب هنا وهنالك لا تزال مقاومة، ترفض بعناد أن تخترقها هذه الأحصنة، فيما تحول ثقافة الشاي الهندية دون انتشار مبيعات الكوكاكولا، وتتعارض عادات الطعام العربية التي تتطلب الجلوس طويلاً إلى المائدة مع وجبات كنتاكي وماكدونالدز السريعة.

وفي الوقت الحاضر، يتراوح السجال حول النذر الثقافية للعولمة بين مفهومين: مفهوم "عولمة الثقافة"، ويقوم على إلغاء التعددية والخصوصية الثقافة، واعتناق نمط ثقافي عالمي موحد ومفهوم "ثقافة العولمة" ويشير إلى وجود حد أدنى من القواسم العالمية المشتركة إلى جانب الخصوصيات الثقافية.

ورغم ذلك يجوز القول أن هذه النذر، بدعوتها إلى إزالة العقبات والحواجز والأسوار، تخفي ضمنيًا نزع الحساسيات الوطنية تجاه تصاعد الكون الاجنبي في القرار الوطني، وتقليص درجة الإحساس بالخطر تجاه التهديديات الاستراتيجية القائمة والبازغة، والخلط بين خواص المجتمع المفتوح والشروط المفروضة لبناء مجتمع مكشوف، والسعي إلى إضعاف التناقض مع الخارج على حساب تصعيد تناقضات الداخل، وفرض الانكماش على حدود السيادة المنظورة للدولة الوطنية، وإحداث قطيعة معرفية ووجدانية وعقلية مع الذات والتراث والواقع، وترويض الفكر السياسي الوطني لصالح نزعة استحواذ أجنبية تجري الدعاية لاستحسان سطوتها القاهرة، ووضع حقوق الوطن في تناقض مع حقوق المواطنة، وكلها صيغ ثقافية كابحة للحرية.

هوامش الفصل الاول

١- ميشيل فوكو (١٩٢٦ – ١٩٨٤)، يعد واحدًا من المفكرين المعاصرين القلائل الذين اكتسحوا الساحة الفكرية والفلسفية حتى التسعينات، وفرضوا أسلوبًا جديدًا في التفلسف وفي التاريخ للوقائع الإنسانية، يطلق على منهجه المنهج الحفري أو الأركيولوجي. حظيت أعماله باهتمام ملحوظ في بلده فرنسا وخارجها، نتيجة مزاوجته بين الفلسفة والتاريخ، ونقده للحضارة المعاصرة.

٢- ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص٧.

٣- Encyclopedia Universalis, Vol. 5, p. 225.

٤- Ibid, p. 227.

٥- يشير هذا العصر إلى مجموعة الأفكار الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا، ابتداء من إيطاليا، خلال فترة انهيار الإقطاع ونشوء الرأسمالية، أي من القرن الخامس عشر حتى مطع القرن السابع عشر، وتميزت بالنزعة الإنسانية، وإحياء التراث الفلسفي القديم عند اليونان والرومان، ومناهضة الأساليب المدرسية في التفكير، إضافة إلى سلسلة من المكتشفات العلمية الهامة. والبعض، وخاصة من اللاهوتيين، والمسمى بالعصور الوسطى، كان عهد تخلف قياسًا إلى ما تلاه، ولذلك يؤثر عدد من المفكرين تسميته بعصر الإحياء Renaissance، لأن الحركة كانت في الواقع إيحاء للتراث الإغريقي. وقد كان وراء انبثاق هذه الحركة عوامل متآزرة، يقف على رأسها أفول الحضارة العربية، وبداية بزوغ المغامرة الحضارية التي قادتها أوروبا، وتمثلت في تزعزع الإقطاع، وظهور الاختراعات والمكتشفات الجديدة، وبروز حركة الإصلاح الديني والنزعة الإنسانية.

٦- Chastsl. A. et R. Klein: Lage de Humanisme Paris payot. 1981 pp 43-44.

٧- جون لوك (١٧٣٢ – ١٨٠٤) فيلسوف انجليزي، تنتمي مؤلفاته إلى عصر عودة الملكية، وهو إلى عصر عودة الملكية، وهو أول من عرض الفلسفة

الليبرالية على نحو مفهوم، وقدم نظريته في سلطة الدولة والقانون، حين وضع فكرة الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية والأشكال المختلفة للحكومة.

٨- Hall, I. and M. Neitz: Culture – Sociological perspectives new jersey, prentice Hall, Englewood Cliffs, 1993, pp. 51-52.

٩- الطاهر لبيب: سوسيولوجية الثقافة، الدار البيضاء، دار قرطبة للطباعة والنشر، ١٩٨٦، ص٩.

١٠- Hall. And M. Neitz. Opcit, p. 101.

١١- سير أدوين بيرنت تايلور (١٨٣٢ – ١٩١٧) أنثروبولوجي بريطاني، قام برحلات إلى المكسيك وغيرها من المناطق المدارية، واعتمد على مشاهداته في تلك الرحلات، وعلى الكتابات السابقة، في صوغ نظريته عن المجتمع البدائي لمزيد من التفصيل، يراجع: شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان، ترجمة بإشراف محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي المترجمة رقم (٦١)، ١٩٩٨، ص٢٢١.

١٢- Tylor, E. Primitive Culture, Seventh edition, London John Muray, 1989, p.3.

١٣- Ibid, p.5.

١٤- الميثولوجيا هي الوعاء المعرفي الذي يتصدى لدراسة الأساطير، كشكل قديم من الحكايات الشفاهية التي تولدت في المراحل الاولى للتاريخ، والتي لن تكن صورها الخيالية (الآلهة، الأبطال الأسطوريون، الأحداث الجسام) إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع وقد وجدت جوانب عديدة للنظرة الكلية الشاملة في المجتمعات القديمة تعبيرًا لها في هذه الأساطير، ففيها عناصر دينية طالما أنها تحوي مفاهيم ما يفوق الطبيعة، مع آراء أخلاقية وموقف جمالي للإنسان بإزاء الواقع.

١٥- تمثل الأثنوجرافيا فرعًا من البحث الأنثروبولوجي، وتتصف بالدراسة المباشرة للمجتمعات الصغيرة أو الجماعات الاثنية. وتجمع هذه الدراسات بدرجات متفاوتة بين الوصف والتحليل، ولكن السمة الأساسية للأثنوجرافيا

التقليدية تتمثل في أنها تركز على وصف ثقافة أو مجتمع معين وقد اكتسبت طابعًا معاديًا للتاريخ، أو غير تاريخي على الأقل، في تركيزها على تشييد نسق ثقافي أو اجتماعي معين، دون الاهتمام بتطوره التاريخي.

١٦- جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) أحد فلاسفة عصر التنوير، واشتهر كعالم اجتماع وعالم جمال وأحد منظري علم التربية. وقد وجه نقدًا حادًا للعلاقات الطبقية الإقطاعية والنظام الاستبدادي، وأيد الديموقراطية والحريات المدنية والمساواة بين الناس بصرف النظر عن أصلهم، وإن ميز الإنسان البدائي بعلاقته الصحيحة مع الطبيعة.

١٧- ليزلي وايت (١٩٠٠ – ١٩٧٥)، أنثروبولوجي أمريكي، أثرت نظرياته عن التطور الثقافي تأثيرًا لافتًا في تطوير الاتجاهات الوظيفية الجديدة في الأنثروبولوجيا الثقافية بالولايات المتحدة. وقد ركز وايت بشكل خاص على أهمية استخدام الطاقة كمقياس للتطور الثقافي الاجتماعي.

١٨- White, L. A.: The Concept of Culture. New York, The Bobbs Merril. 1959, pp 229 – 230.

١٩- White, L. A., op. cit., pp 133-144.

٢٠- يتم التمييز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية اعتبارًا من أن العلوم الإنسانية يغلب عليها التوجه نحو النظر والتبحر والبحث المحض، بينما يغلب على العلوم الاجتماعية طابع التوجه نحو الممارسة والمعاينة والبحث التطبيقي ولهذا تتضمن العلوم الإنسانية ما قبل التاريخ وعلم الآثار والتاريخ والأنثروبولوجيا واللغة والفلسفة والمنطق وعلم النفس، وتتشكل العلوم الاجتماعية من الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

٢١- يستعمل مصطلح (علم الدلالة) Semiotics الآن أكثر من مصطلح (علم العلامة) Semiology وتنحدر السموطيقا من كلمة إغريقية صاغها جالينوس ليعني بها علم الاعراض في الطب لتشخيص المرض، ثم استخدمت بعد ذلك لتفسير دلالة السلوك البشري، بفضل الجهود التي قدمه له تشارلزيدس، وتشارلزيدس، وتشارلزبيرس، وزودولف كارناب، وهو لم يعد يقتصر على اللغة، بل يزداد راهنًا استخدامه في الرياضيات ونظرية المعلومات والعلوم الاجتماعية.

٢٢- النسوية Feminism هي مجموعة متنوعة من الحركات والأيديولوجيات المتعلقة بتحرير المرأة، ومنحها حقوقًا مساوية للرجل، ومعارضة لسيطرته على اختلاف صورها. وقد نشأت كحركة أواخر القرن الثامن عشر، وإن لوحظ ازدياد التنوع والتباين بين وجهات نظر ومواقف أصحابها، وإن ركزت دومًا على حصول المرأة على حقوق مساوية للرجل تنص عليها القوانين، وإتاحة فرص متكافئة لها في الالتحاق بالتعليم والعمل.

٢٣- Halls., Hobson. D., Lowie, A. and P. Willis (eds) Culture, media and Language – Working Papers in Cultural Studies. London, Hutchinson. 1987, p. 7.

٢٤- الأيديولوجيا كلمة مشتقة من اللفظتين اليونانيتين: idea بمعنى فكرة وLogos بمعنى علم، أي أنها تعني علم الأفكار. وكان الفرنسي ديستوت دوتراسي هو الذي مساغها نهاية القرن الثامن عشر كمقابل للعالم المحسوس، ولكنها تحولت لدى ماركس وانجلز في مؤلفاتهما الأولى، باعتبارها وعي الأفراد الخاطئ بموقفهم الطبقي، أو مجموعة الأوهام والأفكار الزائفة التي تشكل صورة عقلية مشوهة للظروف المادية للحياة الاجتماعية، وهي في نفس الوقت نظام فكري تخلقه الطبقة الحاكمة تكريسًا لمصالحها. وتستخدم الكلمة اليوم بمعنى منظومة القيم التي لا تقتصر في خطابها على الوصف التحليل، بل وعلى الحض والمشاركة، عن طريق إمكاناتها في تقديم صورة بعينها للعالم، وصياغة إجرائية للممارسة، وإثارة عاطفية للمشاعر، وهو ما يجيز التمييز بين أيديولوجيات تطمس الواقع، وأخرى تزيد الوعي به.

٢٥- جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع (المجلد الثالث)، ترجمة محمد محيي الدين وآخرين، مراجعة وتقديم محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة (المشروع القومي للترجمة)، العدد (٢٦٠)، ص ١٤٩٤ – ١٤٩٥.

٢٦- أنطونيو جرامشي (١٨٩١ – ١٩٣٧) منظر إيطالي، قضى شطرًا كبيرًا من حياته في سجون الفاشية. درس الحقوق والآداب في جامعة تورينو، وأنظم عام ١٩١٣ إلى الحزب الشيوعي الإيطالي عام ١٩٢١، وألقى

القبض عليه عام ١٩٢٧، وظل في السجن حتى عام ١٩٣٦، وفيه كتب تأملاته المعروفة باسم (كراسات السجن)، وأخرج عنه لتدهور صحته حتى مات. ولعل أهم ما يميز فكرة، أنه، وفي إطار الفكر الماركسي، يؤالف بين ابتكار مفاهيم جديدة تسمح بإدراك أفضل للواقع المتغير، وفي نفس الوقت يربط هذه المعرفة بمشروع سياسي في التحرر، له استراتيجيته وخططه المختلفة، وهو ما جعل لإسهاماته مكانًا بارزًا في العديد من المجالات الفكرية والعلمية الجديدة، مثل علم تاريخ الأفكار والنقد الثقافي، كما نلمح ترحيبًا واحتفاء بفكره، عكس معظم المفكرين الماركسيين، في دوائر ما بعد الحداثة، التي تعيد اكتشاف وتأويل مفاهيمه في سياق جديد.

٢٧- جوردون مارشال، مصدر سابق، ص١٤٩٦.

٢٨- تتمثل الملامح الأساسية لمفهوم "الاثنية"، في تحديد وتسمية أي تجمع أو فئة من الناس، والتناقضات الصريح أو الضمنية بين الجماعة المقصودة وأية جماعة أو فئة أخرى، أي أنه يجب أن توجد ثنائية (نحن وهم) لتطبيق هذا المفهوم. وتتسم ملامح التسمية والتناقض بأنها ديناميكية. حيث تخضع لإعادة تفسير السياق، والتواجد بصور مختلفة على مستويات مختلفة. لمزيد من التفصيل. يراجع. شارلوت سيمور سميث. مرجع سابق، ص٦٨.

٢٩- أدى التساؤل حول مشروع الحداثة وافتقاده إلى إفساح المجال لظهور تيار فكري، عرف بما بعد الحداثة، أعاد النظر في افكار عصر التنوير عن العقل والتحرر والتقدم، ورفض تصور الأبستمولوجيا الغربية للحقيقة، القائمة على ادعاء قدرة المعرفة والتنبؤ، والتمرد على ما أطلق عليه "أسطورة الذات" الذي يراه كمركز للعالم، ونقد المنطق الكلي في السياسة والأخلاق، وما ينحل عنه من أنظمة متسلطة، ومعارضة ميتافيزيقية التفكير الفلسفي التي تتحصن بمعرفة يقينية، خالية من احتمالات التناقض واللا تحديد والانقطاع يراجع: محمد حافظ دياب: "خطاب ما بعد الحداثة – انحلال الحتمي وإغراء المختلف"، مجلة (نزوي)، العدد (٢١) يناير ٢٠٠٠، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ص٥٣-٦٠.

٣٠- يختلف الباحثون حول تعريف العولمة، حيث يعانيها البعض كاسم حركي للأمركة، وأعلى مراحل الإمبريالية، ورسملة للعالم على مستوى العمق،

فيما اعتبرت لدى آخرين مزيدًا من التطور التكنولوجي، وسوقًا بلا حدود، وانتقالاً من إسار الدولة الوطنية إلى رحاب أوسع، ومن الولاء لثقافات محلية إلى ثقافة كونية جديدة. وهي في المجمل: محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرستها مسارات الصراع، وكرسها تضخم الشركات الكونية، وتوجهًا احتكار التكنولوجيا، والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة، بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح، ومنظومة من الأفكار والقيم، تعكس إرادة الهيمنة على العالم.

٣١- فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، ترجمة حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٩٣، ص٦٤.

٣٢- بنجامين باربر: عالم ماك، ترجمة أحمد محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة، رقم (٤٢)، ١٩٩٨، ص٦.

الفصل الثاني

مقاربـة نظريـة

الـفـصل الـثـانـي
مقاربــة نظريــة

ورغم المسيرة الممتدة التي قطعها مفهوم "الثقافة" ودرسه، يواجهنا سؤال ماثل: هل من الممكن أن يقابل هذا المفهوم معنى ناجز، قابل تمامًا للضبط والنقل والتبليغ؟

إن جاستون باشلار G. Bachelard يدعونا إلى الاحتراس من انعدام الطابع الجدلي للمفهوم. فلديه "يتوجب الحذر دائمًا من مفهوم لم نتمكن بعد من جعله مفهومًا جدليًا، حيث يمنع جدليته العبء المضاف إلى مضمونه، والذي يمنعه من أن يكون متحسسًا، وبمرونة، بكل تغايرات الشروط التي يستمد منها وظائفه الصحيحة. والمؤكد أن المفهوم تعطي له معان كثيرة، لأنه لم يتم التفكير به أبدًا بطريقة شكلية. ولكن إذا أعطى هذه المعاني الكثيرة، فالخشية ألا يقدم له عقلان مختلفان في المعنى نفسه.

من هنا تحدث الاضطرابات الدلالية العميقة، التي تحول دون الفهم المتبادل بين أهل زماننا.

ولعل هذه الدعوة تنطبق إلى حد كبير على مفهوم "الثقافة"، بالنظر إلى ما يحتويه من تعريفات متعددة، وما تشمله رؤيته من دوائر اختلاف، يتحتم معاينتها.

أولاً: تعريفات متعددة:

وفي الاستعمال الشائع، يراوح تعريف الثقافة بين ارتفاع مستوى الفرد في تخصصه أو تعليمه، أو قصرها على جماعات دون أخرى، أو للإشارة إلى بعض الإنجازات الخاصة في المجالات الفنية والفكرية.

غير أن هذا الاستعمال ليست له أية دلالة من وجهة النظر العلمية، حيث علامة الثقافة بمستوى الفرد لا تمثل سوى اختلاف حظه منها، ناهينا عن أنها ليست مقصورة على جماعات أو مجالات بعينها، بل تتواجد لدى كافة الجماعات، وتتضمن كافة الإنجازات.

على أن التعريف العلمي بدوره يشي بتعدده وتباينه، على أوجه شتى، تراوحت ما بين اعتبار الثقافة وسيلة قمع للدوافع الطبيعية في الحياة لدى سيجموند فرويد S. Freud، أو أرضية للعقلانية لدى اميل دير كايم E. Durkheim، أو عملية أنسنه تمتاز بالسعي المشترك نحو دوام الحياة البشرية عند هربرت ماركيوز H. Marcuse، أو هي الجهد المبذول لتقديم إجابات متماسكة على المآزق المحيرة التي تواجه البشر في مجرى حياتهم لدى دانييل بيل D. Bell، أو بوصفها آلية لتوليد المعلومات وتناقلها لدى جريجوري بيتسون G. Bateson.

(١) تفرعات ثنائية:

يضاف لذلك، شيوع تعريفات للثقافة تنحو منحى قسمتها إلى طائفتين أساسيتين من الظواهر.

فخلافًا للتفرقة الشائعة بين الجانب المادي والجانبي الروحي للثقافة، يرى رالف لنتون R.k Linton أنها تشمل السلوك البشري وكل ما يعتبر نتاجًا له، مما حدا به إلى التفريق بين ثقافة فعلية Real Culture وأخرى تجريدية Construct، فيما يجد روبرت ميرتون R. Meton أن هناك نموذجين للثقافة، المغلق Covert، والمكشوف Overt، ولدى كلود ليفي ستروس C. hevi – Strauss ثقافة سكونية وأخرى دينامية.

ويفرق أيما نويل فالرشتاين I. Wallerstein بين استخدامين لهذا المفهوم: الأول أنثروبولوجي، يعاينها كمنظومة من القيم أو الممارسات الخاصة التي تميز جماعة دون أخرى (الثقافة الفرنسية في مقابل الثقافة الإيطالية، أو الثقافة البروليتارية في مقابل الثقافة البورجوازية، أو الثقافة المسيحية في مقابل الإسلامية...) والثاني أدبي، يشتمل بوجه عام على الثقافة بوصفها تمثيلاً ونتاجًا لأشكال فنية.

وثمة تعريفات أخرى، أكثر تعقيدًا من هذه التفرعات الثنائية، بمثل ما يرد لدى أرنست جيلز E. Gellner، حين اتخذ من تعلم القراءة والكتابة أساسًا جوهريًا للثقافة، فقسمها تبعًا لذلك إلى أنواع ثلاثة: ثقافة قبلية أمية Illeterate tribal cultura لا يعرف أهلها القراءة والكتابة، وثقافة قائمة على التعليم Literate

culture أي معرفة القراءة والكتابة، وثقافة علمية تفوق الثقافة القائمة على مجرد التعليم More than literate scientific culture وفي هذا النوع من الثقافة المتطورة، يلجأ الجمهور المتعلم إلى المتخصصين العلميين، كلما أراد معلومات تتعلق ببعض أوجه الحياة في هذا العالم.

(٢) تصنيفات:

ويتفق المشتغلون بالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، على أنه من الصعب تقديم تعريف دقيق وناجز لمفهوم "الثقافة"، وهو ما دعا كلاً من ألفريد كرويبر A. Krober وكلايد كلوكهون C. Kluckhon إلى فحص ما يزيد عن مائة وستين تعريفًا صاغها له الأنثروبولوجين، فلم يجد من بينها تعريفات مقبولة.

وفي إطار هذا الجهد، قاما بتصنيف هذه التعريفات إلى أصناف سبعة، عن طريق ضم المتشابهة منها في نمط بعينه، كي تتضح وتسهل المقارنة بينها:

النمط الأول وصفي Descriptive، يقوم على تقديم وصف لمفردات الثقافة، والتي يراها تتضمن الثقافة المادية، أي الآلات والخبرة في ميدان الإنتاج، والثقافة اللامادية وتعني منجزات العلم والفن والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية، كما تشمل نتاج الأنشطة الإنسانية التي صيغت في حياة الجماعات.

ويمثل هذا الصنف من التعريفات فرانز بواس F. Boas، الذي يرى أن: "الثقافة هي كل الأنشطة وردود الأفعال الفيزيقية والفعلية التي تميز سلوك الأفراد، وتشمل حياة الجماعة كليتها وفرديتها، في ارتباطها ببيئتها الطبيعية، وصلتها بالجماعات الأخرى، وبأعضاء الجماعة نفسها، وارتباط كل فرد بنفسه، وتتضمن كذلك دور هذه الأنشطة في حياة الجماعات".

والنمط الثاني تاريخي historical، يمثله الانثروبولوجي الأمريكي رالف لنتون، ويرى أن المجتمع والثقافة يعتمد كل منهما على الآخر اعتمادًا متبادلاً، بحيث لا يستطيع أحدهما أن يشكل كيانًا كاملاً دون الآخر.

فالثقافة هي التي تمكن أعضاء المجتمع من العيش والعمل معًا، كما لا يمكن لأي فرد أن يلم بالمجموع الكلي لمحتوى ثقافة مجتمعه، حتى في أبسط أشكال

الثقافات حيث أن هذا المحتوى أغني من أن يستطيع عقل واحد بمفرده أن يستوعبه كله، ولكنه يلم عادة ببعض منه.

ويقرر لنتون أننا إذا لاحظنا ثقافة أي مجتمع متجانس، نجد أنه بالإمكان تقسيم محتواها إلى فئات ثلاثة رئيسية، تعتمد على مدى اشتراك أعضاء المجتمع في المكونات الداخلة في كل منها:

تشمل الفئة الأولى الأفكار والعادات والاستجابات العاطفية، التي يشترك فيها جميع أعضاء المجتمع، وتسمى "العموميات الثقافية" Cultural generalities ومنها اللغة والملبس والمسكن والعلاقات الاجتماعية من جيرة وصداقة وزواج.

أما الفئة الثانية، فتضم العناصر الثقافية التي يشترك فيها أعضاء جماعات معينة، لا مجموع أفراد المجتمع، وتسمى "الخصوصيات" Specialities، وتدخل في هذه الفئة الأنشطة التي أسندها المجتمع إلى قطاعات من أفراده، في نطقا توزيع العمل، مثل أصحاب الحرف والاطباء والقضاة والمعلمين وغيرهم من أصحاب المهن المتخصصة.

وأخيرًا الفئة الثالثة، ويطلق عليها لنتون "البدائل" Altematives، وتضم الأفكار والعادات التي تطبق في موقف معين، وللفرد الحرية في اختيار أحدها وترك الباقي، مثل استعمال الخيول أو الدراجات أو الخطوط الحديدية أو السيارات والطائرات والسفن في التنقل.

طبقًا لهذا، تنقسم الثقافة لديه إلى قسمين: مجموعة مستقرة نسبيًا من العناصر الثقافية العامة، تشكل في مجموعها وحدة متماسكة، وأخرى مضطربة ينقصها التماسك والتكامل، وتتعرض للتغير المستمر، وتمثلها الفئة البديلة التي تحيط بنواة المجموعة الأولى.

وعلى هذا الأساس، فإن النواة الأصلية هي التي تهب الثقافة شكلها ونماذجها الأساسية عند كل مرحلة من مراحل تاريخها، فيما تزودها البدائل بقدرتها على النمو والتكيف.

أما النمط الثالث من التعريفات التي قدمها كل من كرويبر وكلوكهون للثقافة فنفسي psychological، يركز على الغرض من الثقافة، وهو إشباع حاجات الأفراد والتغلب على مشاكلهم، بقصد تكيفهم مع البيئة الخارجية ومع غيرهم من أعضاء المجتمع، اعتبارًا من أنها محصلة التفاعل القائم بين الفرد والمجتمع والبيئة، وهي التي تحدد لهم الطرق والقواعد التي تساعدهم على التوافق مع الوسط الطبيعي الاجتماعي، وتهبهم القدرة على التصرف في المواقف، وتنظيمها بواسطة متغيرات الدوافع والإدراك والطباع المكتسبة، كلما تهيئ لهم أسباب التفكير والشعور، وتطور لهم حاجات جديدة، وتنمي بينهم الضمير الجمعي والشعور بالانتماء، ويمثل فورد C. S. ford هذا النمط من التعريفات.

كذلك يعد برونسلاف مالينوفسكي B. Malinowski أشهر من أخذوا بهذا التعريف، حين رأى أن الثقافة، وتشمل لديه كافة الجوانب المادية واللا مادية من مصنوعات وسلع وتقنيات وأفكار وعادات وقيم، تحقق وظائف حيوية، ليس فقط بالنسبة للمجتمع ككل، ولكمن لكل عضو فيه، سواء من الناحية العقلية أو البيولوجية، عن طريق تغطية حاجاته الأساسية.

وهو يقسم هذه الحاجات إلى ثلاثة أنماط، تعد أساس تصنيفه لحقول الثقافة: حاجات أولية أو إلزامية Imperative تتمثل في الغذاء والنوم والاستراحة، وحاجات مساوقة Accompanist تتحدد في كل ما يحتاج بقاء البشر وتطورهم كتنظيم التعايش والعلاقات، ويلبي شروط هذه الحاجات الجهاز الثقافي المكون من مؤسسات التموين والتربية والمراقبة الاجتماعية والسلطة السياسية. أما الحاجات الثالثة فهي تكاملية Integrating، تمثلها العناصر الرمزية للثقافة، والتي لا تكون متميزة بشكل مواضح لدى مالينوفسكي، عن الجهاز الملبي للحاجات الثانية، واضح هذه الحاجات التكاملية هي اللغة والميراث الشفاهي والأدبي والمبادئ الأخلاقية والمعتقدات، وتشكل ما أطلق عليه "مملكة الرمز".

وعلى خطي مالينوفسكي أكد تالكوت بارسونز T. Parsons على أربع ضروريات أو متطلبات وظيفية للنسق الاجتماعي. وظيفة التكيف مع البيئة، وبلوغ الهدف. والتكامل والمحافظة على بقاء النسق واستمراريته، مرتئيًا أن هذه الوظائف الاربع تؤديها أربعة نظم فرعية يتكون منها المجتمع، وهي:

النظام الاقتصادي، والنظام السياسي، والنظام المجتمعي، والثقافة، وطور بارسونز من مفهوم الثقافة، ليصبح نظامًا من الرموز المشتركة، المكتسبة بالتعلم، والتي تضفي على خبرة الإنسان أهمية خاصة، وتزوده بإطار ذي معنى يوجهه في تكيفه مع نفسه، ومع الآخرين، بما يشي أنها لديه رموز منظمة، تشمل الأفكار والمعتقدات والمعايير القابلة للتعليم والانتقال والانتشار، وتعمل على توجيه الفعل، والعناصر الذاتية لشخصية الفاعل، والأنماط المؤسسية للنظم الاجتماعية.

والنمط الرابع للتعريفات المقدمة للثقافة من قبل كرويبر وكلوكهون، هو نمط معياري Normative، يذهب إلى أن الثقافة ما هي إلا أسلوب مميز للحياة، اعتبارًا من أنها محور الأفكار الإنسانية وما يتبعها من نتائج. ويمثل هذا التعريف أو توكلينبرج O. Klinberg، الذي يرى أن الثقافة هي ذلك الكل، أو ما يمكن تسميته بأسلوب الحياة المحدد من قبل البيئة الاجتماعية.

والنمط الخامس بنيوي Structural، يرى الثقافة على أنها: "نسق تاريخي استنتاجي لطرق المعيشة الظاهرة والباطنة"، بمثل ما ذهب إليه كيلي W. A. Kelly، وهو تعريف يتعارض مع وجهة النظر القائلة بأنها بناء منطقي، أو نموذج قائم على التجريد.

والنمط السادس تكويني Genetic، يمثله كار L. G. carr، ويعاين الثقافة على أنها نتاج تراكمي قابل للتحول من السلوك الماضي في الجماعة، وهو ما حدا به إلى التأكيد على إيضاح أصل الثقافة وانحدارها وتعارضها مع الطبيعة، والنظر إليها كنتاج للتعايش الاجتماعي.

ويضاف لهذه الأنماط، نمط سابع واخير، رأى فيه كرويبر وكلوكهون تعريفات جزئية غير كاملة.

(٣) اتجاهات حديثة:

وبجانب التفرعات الثنائية والتضيقات التي تصدت لتعريف مفهوم "الثقافة"، يتبدى اتجاهان حديثان في هذا الصدد:

أولهما: هو اتجاه سيمياء الثقافة، ويمثله عدد من العلماء والباحثين: في روسيا (يوري لوتمان Y. Luttman، وبوريس أوسبنسكيB. Ouspensky،

وفياشسلاف إيفانوف V. Ivanov، وفلاديمير توبوروف V. Toporov وفي إيطاليا (امبرتوايكو U. Eco، وروسي لاندي R. Landy). وقد استفاد هذا الاتجاه من مناح عديدة تعدت علم اللغة إلى الفلسفة والأدب والفن، سيما الفلسفة الماركسية وفلسفة الأشكال الرمزية.

وينطلق هذا الاتجاه في تطبيقاته، التي اختلفت باختلاف ممثليه، في عدة الظواهر الثقافية موضوعات تواصلية وأنظمة دلالية، يمكن معاينتها عبر مستويات ثلاثة متداخلة: مستوى البنية Level of structure، ويتم فيه رصد العلامات النوعية الفرعية الداخلة في كل ظاهرة ثقافية، ومستوى الدلالة Level of signification، ويقوم بالكشف عن دلالة هذه العلامات، ومستوى التداول Level of programmatics، ويعني تجاوز المستويين السابقين، إلى محاولة البحث عن إمكانات انتشار وتداول وتناقل هذه العلامات بين حامليها، عن طريق التعرف على المواقف التي يتم فيه استعمالها.

وثانيهما، هو اتجاه التأويل، وقدمه الأنثروبولوجي كليفورد جيرتز C. Geertz، وعاين فيه الثقافة باعتبارها شبكة الدلالات المنتجة للمعنى، والتي ينسجها الإنسان حول واقعه الاجتماعي المتغير، وأن تحليلها ليس أمرًا تجريبيًا، بل تأويليًا من أجل البحث عن المعنى، مما دفعه إلى تطوير صيغة نظرية لتحليلها، من خلال ما أطلق عليه "الوصف المكثف Thick description، يمكن لدارسها أن يقدم تحليلاً متعمقًا في ظاهرة ثقافية.

ولديه، فإن: "المهم في المنظومات الثقافية. أي في نظم أو مركبات الرموز، هو أن السمة المشتركة بينها هي كمجموعة من نفس الجنس. واتي تهمنا في المقام الأول، أنها مصادر خارجية للمعلومات.، وبكلمة (خارجية) أقصد فقط أنها، على عكس الجينات مثلاً، توجد خارج حدود الكائنات الفردية، كما توجد في قلب عالم الفهم المشترك الذي يولد فيه جميع الأفراد، ويسعون في ظله كل إلى المستقبل، ويتركونه قائمًا وراءهم بعد أن يموتوا. وبعبارة (مصادر المعلومات) أعني فقط أنها مثل الجينات، تزودنا بمسودة أو طبعة أولية يمكن بمقاييسها أن تتخذ العمليات الخارجية بالنسبة إليها شكلاً محددًا. وكما أن نظام القواعد في سلسلة DNA يشكل برنامجًا مشفرًا، أو مجموعة من التعليمات، أو وصفة لتصنيع

البروتينات المركبة في بنيتها، والتي تشكل بدورها الوظائف العضوية، هكذا تقدم المنظومات الثقافية مثل هذه البرامج لمؤسسة العمليات الاجتماعية والسيكولوجية التي تشكل السلوك العام. وبالرغم من أن نوع المعلومة ووسيلة النقل يختلفان اختلافًا كبيرًا في الحالين، فإن المقارنة بين الجين والرمز ليست مقارنة تعسفية من ذلك النوع المعتاد (الموروث اجتماعيًا)، أنها بالفعل علاقة أساسية لأنه، بالدقة، كما أن العمليات الوراثية المبرمجة تعم الناس إلى درجة كبيرة بالمقارنة مع الحيوانات الدنيا، كذلك العمليات الثقافية المبرمجة لها نفس الأهمية. ولأن السلوك الإنساني لا يتحدد بمصادر المعلومات الداخلية إلا بقدر قليل جدًا، لذا فهذه المصادر الداخلية حيوية جدًا".

على أية حال، فالفكرة الأساسية التي يحاول جيرتز تقديمها، هي أن هناك تفاعلاً بين المنظومات الثقافية والبنية الاجتماعية، وأنه ليس شرطًا أن يكون كل منهما انعكاسًا للآخر، وأن التغير الاجتماعي يحدث عندما يكون هناك تعارض بين المنظومة الثقافية والسلوك الاجتماعي، حيث تتكيف عندئذ تلك المنظومات لتساير الواقع المستجد.

وتطبيقًا لوصفه المكثف، يركز جيرتز في منهجه على البعد التاريخي، اعتبارًا من أن المنظومات الثقافية غالبًا ما تحمل وتفسر بدلالات جديدة، ويتغير هدفها، عندما تنتقل إلى أوضاع وبنى اجتماعية، تختلف عن تلك التي نشأت وتطورت فيها أصلاً. لهذا السبب، فإن هذه المنظومات لا يمكن أن تفسر من وجهة نظر تحليلية، وكأنها وحدات لا تتأثر بالتاريخ، وهو ما ركز عليه في منهجه الذي أضحى سمة للمدرسة التأويلية، والذي يرى فيه أنه لا يمكن دراسة المنظومات الثقافية بكيفية منفصلة عن الواقع الاجتماعي وأبعاده التاريخية، وأن التركيز لابد أن يكون من قبل الباحث على العملية التي يتم بها عادة إعادة تأويل الرموز الثقافية، لتصبح قادرة على التكيف مع وقائع تاريخية حديثة ومتطورة.

وقد وظف جيرتز منهجه في دراسته المقارنة عن التطور الديني، كإحدى المنظومات الثقافية، في المغرب وأندونيسيا، واعتمد على دراساته الميدانية التي قام بها لهذين المجتمعين، بين عامي ١٩٥٢ – ١٩٥٧ في إندونيسيا، وعامي ١٩٦٤ – ١٩٦٥ في المغرب.

ويحاول جيرتز هنا دراسة الدين كمؤسسة اجتماعية، والعبادة كنشاط اجتماعي، والعقيدة كقوة اجتماعية، مع تتبع تأثير التغيرات التي طرأت على كلا المجتمعين في التطور الديني والمقارنة بينهما.

(٤) تقييم نقدي:

وعلى الرغم مما يبدو من تمايز هذين الاتجاهين الحديثين عن التعريفات الثنائية والتصنيفات السابقة في التعريف بمفهوم "الثقافة"، فإنها جميعًا بقيت أسيرة تصورات تقلل من آلياتها في الإمساك بثراء وغنى ما يزخر به هذا المفهوم، وإن وجب الاعتراف باستبصارات، بهذا القدر أو ذلك، قدمتها في هذا الصدد.

فالتعريفات الثنائية يمك إرجاعها إلى تراوح أصحابها بين مرجعيتين من العلوم: الاجتماعية والإنسانية. الأولى تختص بكل ما هو عادي وشائع وتقليدي ويومي، والثانية تركز على الأبعاد الإبداعية في النشاط الإنساني. والتصنيف الذي قدمه كل من كروبير وكلوكهون لتعريفات الثقافة، يفتقر إلى الدقة في اختيار المتغيرات الفارقة بينتها، إضافة إلى النقد الذي يمكن أن يوجه إلى كل نمط منها:

فالتعريف الوصفي هو شكل كلاسيكي للتعريفات الأنثروبولوجيا المبكرة، وبينها بالطبع تعريف تايلور، ومن سلك هذا التعريف، مثل عالم الاجتماع البريطاني المعاصر بيتر ورسلي P. Worsley وعالم الاجتماع المصري سيد عويس.

فالثقافة لدى ورسلي، هي كل ما يكتسبه الإنسان مما هو غير وراثي فيزيقي. فهي لديه نتاج اجتماعي وملكية اجتماعية معًا، تناقلها الأجيال من خلال عملية التعلم عن طريق اللغة. وبما أن الأفراد قادرون على الانطلاق في العمل الخلاق من حيث وصل الآخرون الأكثر منهم تقدمًا، فإن الثقافة تتميز بالتراكم التطور وبالإبداع أيضًا.

وقريبًا من هذا التعريف، يذكر سيد عويس أن: "مفهوم الثقافة يعني في بساطة، كل النماذج السلوكية البشرية التي تكتسب اجتماعيًا، وتنتقل اجتماعيًا إلى أعضاء المجتمع البشري، ومن ثم يمكن القول أن الثقافة تتضمن كل ما تحققه الجماعات البشرية، ويشمل ذلك اللغة والصناعة والفن والعلم والقانون والأخلاق

والدين.. كما يشمل الآلات المادية والمصنوعات التي تتجسم فيها عناصر ثقافية معينة أو سمات عقلية معينة، من شأنها أن تعطيها فائدة تطبيقية معينة".

ومكمن الضعف في هذا النمط من التعريفات هو جانبه التعدادي، وطابعه التقريري الوصفي والسكوني، وعموميته الفائضة، التي لا تأخذ بعين الاعتبار الطبيعية الدينامية للثقافة، أو مركب العلاقة بينت مكونات ثقافة معينة، والسياق الذي تتبدى فيه، ومن ثم فهو لا يفسر التغيرات الثقافية التي تطرأ على المجتمعات، ولا يهتم بمقاربة الأولويات التي تجعل هذه المجتمعات قادرة على استيعاب خصائص ثقافية، وترسيخها وتناقلها عبر الأجيال المتلاحقة.

أما نمط التعريف التاريخي، وكما قدمه لنتون، فيؤخذ عليه إفراطه في صوغ نزعة سوسيولوجية مغالية Socialogism، تقوم على الربط السببي المباشر بين الثقافة والمجتمع.

وتجد هذه النزعة في تمام وضوحها، بالإضافة إلى لنتون، لدى ريموند فيرث R. Firth في تعريفه ا لثقافة بحسب تعريف المجتمع، "فإذا نظرنا إلى المجتمع على أنه يمثل مجموعة من الأفراد، فالثقافة طريقتهم في الحياة. وإذا اعتبرنا المجموع مجموعة العلاقات الاجتماعية، فالثقافة هي محتوى هذه العلاقات، وإذا كان المجتمع يهتم بالعنصر الإنساني، وبتجمع الأفراد والعلاقات المتبادلة بينهم، فالثقافة تعني بالمظاهر التراكمية المادية واللامادية التي يتوارثها الناس ويستخدمونها ويتناقلونها".

والاحتراز الأساسي تجاه هذه النزعة، يبدو في أن دمج الثقافة بالمجتمع على هذه الهيئة أدعى إلى جعل المجتمع تسليطًا، بالرغم من أن المرحلة الراهنة تشهد على تفكك هذه العلاقة، بالنظر إلى انحلال الوسائط التعبيرية التقليدية مما أدى إلى ما يمكن تسميته تعليق أو تعطيل الدلالة، أي جعل هذه الدلالة من دون مقابل محدد في الواقع الاجتماعي.

وهذا التفكك، كظاهرة عامة، له تفسيره السوسيولوجي، بمقتضى أن وحدات التحليل التقليدي، كالأسرة أو القبيلة أو الدولة أو الطبقة أو النخبة، لم تعد وحدات مناسبة لتحليل وتفسير العلاقة بين الثقافة والمجتمع.

ذلك أنها لم تعد وسيطًا نشطًا في هذه العلاقة، أو بتعبير آخر، لأن الثقافة السائدة اليوم لم تعد تحتاج إيها، بما يفيد أنه، وبعد أن كان الأصل الاجتماعي للثقافة من المسلمات، وبعد أن تواصل النقاش حول عوامل وأشكال إعادة إنتاج هذه الثقافة في المجتمع، أضحت الهويات الجماعية للثقافة تبدو غير محددة، أصلاً وانتشارًا.

هذا عن نمط التعريف التاريخي للثقافة، أما نمط التعريف الوظيفي، فإن تركيزه على وظيفة الثقافة، جعله يعطي الأولوية للتوازن الاجتماعي والاستمرارية، وهو ما لا يخلو في النهاية من موقف يتضمن تبرير الموجود أو المحافظة عليه.

من هنا يتسم هذا النمط برؤية سكونية جامدة لواقع الثقافة، حيث لا يرى فيها سوى سمات تكامل وتوازن واستقرار، تنسجم مع أهداف المجتمع العام.

كذلك يؤخذ على نمط التعريف السيكولوجي، الذي يراعي الميكانيزمات النفسية الناشطة عند تشكيل الثقافة، أي عملية التعلم ونشوء العادات، أنه لم يأخذ في الاعتبار ديناميات التفاعل بينها وبين الظروف الاجتماعية، حين جعل من حامل الثقافة كائنًا سلبيًا، يتقبل فقط ما يقع عليه من آثار، وتشكل الظروف سلوكه كما يشكل المثال قطعة الصلصال.

أما نمط التعريف البنيوي، فإن تركيزه على الطابع الكلي للثقافات وترابطاتها الداخلية، وإيلاءه الاهتمام بدراسة شبكة العلاقات التي تربط عناصر الثقافة في فترة زمنية معينة، وليس عبر الزمن، حدا به أن يهمل البعد التاريخي والسياق الاجتماعي، وأن ينفي حامل الثقافة خارج البنية، بما يمكن معه القول أنه لم ينج من الاتهام بالمحافظة على الصعيد الأيديولوجي.

ويعتبر نمط التعريف المعياري للثقافة، أن القواعد التي تتصل بالممارسة والخبرة، هي وسيلة الحكم والخاصية الأساسية للسلوك الثقافي، تلك التي تميز وحدة أسلوب الحياة المميز لكل ثقافة، وهو ما قد يحول هذه القواعد إلى تصورات مطلقة، لا تتسق عادة مع حيوية الثقافة وتحولاتها ويؤكد نمط التعريف التكويني على الثقافة كنتاج تراكمي، مما حدا به إلى التعرف على أحوالها الأولية ومراحلها الأساسية وخط تطورها العام، بغرض فحص التحولات التي طرأت عليها وراكمتها.

على أنه، ورغم المزايا التي يقدمها هذا النمط، لا يصل إلى أعماق كل تعقيدات عملية التطور التي طرأت على الثقافة. فهو إذا استخدم وحده، دون تفريزه بمناهج أخرى، قد يؤدي إلى الخطأ ويحرف ويبسط الحقائق، ويتحول هو نفسه إلى نزعة تطويرية بدائية.

ونأتي أخيرًا إلى مقاربة الاتجاهين الحديثين في دراسة الثقافة، وأولهما الاتجاه السينمائي، الذي يتعامل مع الظواهر الثقافية بوصفها موضوعات تواصلية ونظم دلالية، وهو ما يتطلب المزيد من التفصيل، نحو التعرف على آلية الاتصال واستخلاص الدلالة، كي يضحي صالحًا للتعامل مع هذه الظواهر.

أما الاتجاه التوليدي لدى جيرتز، فيمكن نقصه في أنه يقلل من شأن الثقافة، التي تكاد وظيفتها لديه تركز في عملها كسواتر وتغطيات للتغيير، عندما يشتد التناقض بين الوقائع والسياقات الاجتماعية من جهة، والمنظومة الثقافية الرمزية من جهة أخرى، دون اعتبار أن العلاقة بينهما أعقد بكثير عن تلك التبسيطية التي يعتمدها.

ثانيًا: تصورات تجزيئية:

ويشي تعدد التعريفات المقدمة حول مفهوم "الثقافة"، أن محاولة بناء رؤية تركيبية ترصده ليست شأنًا يسيرًا. إذ لا يبدو، رغم الاهتمام الفائض به، وما يمثله من إغراء نظري خاص، أن الخوض فيه قد استقر على حصيلة تدعو إلى المصداقية، لما يحمله هذا المفهوم من سجال وتفاوض.

ذلك أن المتتبع لدراسات الثقافة، يواجه موقفًا نظريًا تتسع وتتشابك مداخله، لدرجة قد يصعب معها التعرف على حدود هذه المداخل وأبعادها، وهو ما يمكن إيعازه إلى اتساع ورحابه موضوع البحث في الثقافة، مما يفتح الباب أمام مجالات معرفية متعددة، وبالذات ما يتصل بالأنثروبولوجيا، وعلم النفس العشوائي، وعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، وعلم التربية لدراستها.

وطبيعي أن ينطوي كل مجال معرفي من هذه المجالات، على محاولات نظرية بعينها، توجه الممارسة العلمية في إطاره، وتتمحور حوله مجموعة الجهود

والإسهامات التي تنطلق منه، والهادفة إلى وصف وتفسير مختلف الجوانب المتعلقة بالثقافة.

ومع ذلك ورغمه، فالملاحظ أن أغلب المنظورات التي سلكتها مقاربتها، قد أخطأت صوغ هذه الرؤية التركيبية، وخلقت فرضيات وتصورات تجزيئية، ينوه عنها كالتالي:

١- تصور نخبوي، يعلقها فيما يطلق عليه "الثقافة الرفيعة"، وتتمثل في أنماط بعينها من الأدب والموسيقى والرسم والرقص، كحكر على صفوة بعينها، بما يشي النظر إلى الثقافة كعالم راق، تستقر فيه جماعة "النخبة"، المتميزة عن بقية أفراد المجتمع.

٢- تصور ميتافيزيقي، يعاين الثقافة في: "المعاني القائمة في صدور العباد، المتصورة في أذهانهم، والمتحلية في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، بعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى، معدومة "بتعبير الجاحظ". وهذا التصور أدعى إلى أن يجعل الثقافة خارج التناول، وعصية على الفهم تحديدًا، أي أنه فيما يصدر عن نفس التحديد، يحولها إلى تحديد سالب.

٣- تصور تجريدي، يختزل الثقافة إلى قوام منعزل، ونظام مغلق، من معارف علمية وتقنية، وآراء فلسفية وجمالية وسياسية، وتمثلات جمعية، وعقليات تملي على الناس نمط وجودهم وسلوكه، معزولة عن حركة الأحداث والناس، ومنفصلة قسرًا عن معطيات علاقتها التاريخية ونسيجها الاجتماعي.

ويرى أصحاب هذا التصور، أن الثقافة مجموعة أفكار، يجردها الباحث من ملاحظته للواقع، الذي يشتمل على أشكال السلوك المكتسب، الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة، وهو ما نجده لدى كل من رالف بيلز R. Beals وهاري هويجر H> Hoijer، حين تحدثا عن الثقافة باعتبارها: "تجريد مأخوذ من السلوك الإنساني الملاحظ حسيًا، وإن لم تكن هي ذلك السلوك".

ويوافق على هذا التعريف راد كليف براون R. Brown بقوله: "لا تعبر الثقافة عن أي شيء واقعي محسوس، وإنما عن تجريد، وغالبًا ما يستخدم كتجريد غامض".

٤- تصور تقني، يتعامل مع الثقافة، بمثل ما أسماه إدجار موران E. Morin، كصناعة ومنتجات، عبر مدخلات ومردودات ووسائط، تقوم على ضبط القوى والأسجاد، وإخضاعها للمؤسسة وقوانين العرض والطلب.

هوامش الفصل الثاني

١- جاستون باشلار (١٨٨٤ – ١٩٦٢) فيلسوف فرنسي، حصل على الدكتوراه في الآداب عام ١٩٢٧، وعين أستاذًا للفلسفة بكلية الآداب في ديجون، وشغل بين عامي ١٩٤٠ – ١٩٥٥ كرسي فلسفة العلوم في السوربون، وصار أستاذًا فخريًا عام ١٩٥٥، وتولى الإشراف على معهد تاريخ العلوم، وانتخب عضوًا في أكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية، وتم منحه الجائزة القومية الكبرى للآداب عام ١٩٦١. شددت مؤلفاته على القيمة الاستقرائية النسبية، وتكوين الروح العلمي، وأعاد النظر في مادية المادة، وأعلن عن ميلاد عقلانية مادية جديدة.

٢- غاستون باشلار: فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الحداثة ١٩٨٥، ص١٥٠.

٣- والف لنتون (١٨٩٣ – ١٩٥٣) أنثربولوجي أمريكي، دخل إلى مجال الأنثروبولوجيا من علم الآثار، وهو أحد الذين عملا فعليًا للتقريب بين علم النفس والأثنولوجيا، عبر دوره المهم في تطوير مدرسة الثقافة والشخصية، وكان مهتمًا بالحاجة إلى التأليف بين مختلف ميادين البحث الأنثروبولوجي من ناحية، والبيانات الثقافية الاجتماعية من ناحية أخرى.

٤- رالف لنتون: شجرة الحضارة، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٨، ص٦١-٦٣.

٥- Wallerstein, I.: Culture as the ideological Battleground of the modern world – system in M – Feathernity London – Newbury park and Delhi – Sage, 1990, pp 31 – 56.

٦- إرنست جيلز (١٩١٧ – ١٩٩٣) أنثروبولوجي انجليزي، تشيكي الأصل، عمل رئيسًا لقسم الأنثروبولوجيا بجامعة كمبردج حتى تقاعده، ثم أستاذًا لكرسي الفلسفة. وكان قد شغل أيضًا نفس المنصب، عندما كان يعمل في معهد لندن للعلوم الاقتصادية، ثم انتقل منذ عام ١٩٧٤ وحتى وفاته للعمل

أستاذًا في الجامعة الأوروبية المركزية في براغ، ورئيسًا كذلك لمركزها الخاص بالدراسات القومية. كان لاهتماماته الأنثروبولوجية بشمال أفريقيا منذ منتصف الخمسينات، تأثير بالغ في مجال استيعاب وفهم النظرية الأنثروبولوجية لتفاعل عناصر مثل الإسلام والقبلية والأيكولوجيا في هذه المنطقة.

٧- Geller, E.: Reason and Culture – the historic role of Rationality and Rationalism. Oxford, Blackwell 1992, p .31 – 32

٨- Kroeber, A. and C. Kluckhohn: Culture – A Critical Review of Concepts and Definition, New York Vintage .Books. 1963. Pp 11-31

٩- فرانزبواس (١٨٥٨ – ١٩٤٥) أنثروبولوجي أميكي، ألماني المولد، حصل على درجته الجامعية في الفيزياء والجغرافيا، ثم نال درجة الدكتوراه عام ١٨٨١ في موضوع حول إسهامات نحو فهم لون الماء)، واشترك بعدها كباحث جغرافي في رحلة علمية بالمنطقة القطبية الشمالية، لدراسة العلاقة بين هجرات الإسكيمو وبيئتهم الفيزيقية، ورحل عام ١٨٨٦ إلى الساحل الشمالي للمحيط الهادي لدراسة قبائل الكواكيوتل، بعدها قرر الإقامة في الولايات المتحدة، واستطاع فيها أن يجعل من الأنثروبولوجيا علمًا أكاديميًا.

١٠- Boas, F.: The Mind of Primitive Man, New York, .Macmillan, Third Printing, 1943, p. 159

١١- رالف لنتون، مرجع سابق، ص٧٤- ٧٥.

١٢- برونسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤ – ١٩٤٢) أنثروبولوجي انجليزي، بولندي المولد يعد واحدًا من مؤسسي المدرسة الوظيفية. وقد أكد في اتجاهه الوظيفي على التداخل بين كل أجزاء وعناصر الثقافة أو النسق الاجتماعي، كما أنكر أهمية مفهوم الرواسب الثقافية، ودافع عن التفسيرات الوظيفية

دون التفسيرات التاريخية أو التطوير للظواهر الاجتماعية الثقافية، وكان مهتمًا بالأبعاد السيكولوجية للثقافة.

١٣- Malinowski, B: A. Scientific Theory of Culture and Other Essays, Chapel Hill. University of North Carolina press, 1969, pp 111 – 116.

١٤- تالكوت بارسونز (١٩٠٢ – ١٩٧٩) عالم اجتماع أمريكي، يعتبر أحد كبار مفكري النظرية الوظيفية في علم الاجتماع – تأثر في تفكيره بالنظرية الوظيفية في الأنثربولوجيا، كما كان له تأثيره عليها أيضًا. كان من رأيه أن المشتغل بعلم الاجتماع هو ملاحظ مشارك، يسعى إلى الابتعاد عن المبحوثين الذين يلاحظهم.

١٥- Parsons. T.: The Social System, New York, The Free Press, 1951, pp 1 – 66.

١٦- غريب إسكندر: الاتجاه السينمائي في نقد الشعر العربين القاهرة، مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص٥٣-٥٦.

١٧- Geertz, C.: The Interpretation of Cultues, New York, Basic Books, 1973, pp 92-93.

١٨- كليفورد غيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الأناسة – التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ترجمة ابو بكر باقادر، بيروت، دار المنتخب العربي ١٩٩٣.

١٩- Worsley, p. et al. (eds): Introducing Sociology, Harmodsworth, Penguin, 1970, p. 24.

٢٠- سيد عويس: حديث عن الثقافة، القاهرة، دار الوطن العربي للنشر ١٩٨٩، ص١١.

٢١- سـير ريمونـد فيـرث (١٩٠٢ – ١٩٩٣) أنثروبولـوجي انجليـزي، قـدم إسهامات بارزة في البحوث الأثنوجرافية لمنطقة الأوقيانوسية، وفي عدد من المجالات المهمة للنظرية الأنثروبولوجية.

٢٢- Hall, I. R. and M. I. Neitz: Culture – Sociological Perspectives, New Iersey, prentice Hall, Englewood Cliffs, 1993, p. 101.

٢٣- الطـاهر لبيـب: "ثقافـة بـلا مثقفين – مـن الملحمـي إلـى التراجيدي"، مجلـة (المسـتقبل العربـي)، العـدد (٢٨٢)، أغسـطس ٢٠٠٢، بيـروت، مركـز دراسات الوحدة العربية ص٢٥ – ٢٦.

٢٤- الجاحظ: البيان والتبيين (الجزء الأول)، تحقيق فوزي عطوى، بيروت، الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٨، ص٦٣.

٢٥- Beals, R. and H. Hoijer: An Introduction to Anthropology, New York, the Macmillan Company, 1953, p. 219.

٢٦- راد كليـف بـراون (١٨٨١ – ١٩٥٥)ن واحـد مـن أعـلام الأنثروبولوجيـا الاجتماعية الإنجليزية، ومن رواد الاتجاه البنيوي الوظيفي. كان يرى أن مفهوم الثقافة عبارة عن تجريد ذي قيمة تحليلية ضئيلة، وفضل بدلاً من تحليل البناء الاجتماعي، وكان اتجاهه هذا بعيد التأثير على الأنثروبولوجيا الاجتماعيـة الإنجليزيـة. لمزيـد مـن الإيضـاح، يراجـع: شـارلوت سـيمور سميث، مرجع سابق، ص٣٨٢.

٢٧- Radcliffe – brown, A.: On Social Structure, London, 1940, pp 9 – 10.

٢٨- Morin, E.: L, Esprit du Temps, Paris, Grasset, 1992, p. 51.

الفصل الثالث

مفاهيم متداخلة

الـفـصل الـثـالـث
مفاهيم متداخلة

مـازال علينـا، وقبـل أن نصـوب نحـو تعريـف مفهـوم "الثقافـة"، أن نـرد "حوض" مفاهيم أخرى مجاورة لـه ومتداخلـة معـه، من مثل: الطبيعـة، والحضـارة والمدنيـة، والثقافـة الرسـمية والثقافـة الشـعبية، والثقافـة الجماهيريـة، وكلهـا مفـاهيم يقتضـي الحال هنا التوقف لمساءلتها، والتمييز بينها، بما يمكن أن يؤدي إلـى خطـوة أكثر تقدمًا في تدقيقها، ومعاينة تمايزها مع مفهومنـا الأساسـي "الثقافـة"، وإن لاحظ إرنست كاسير E. Casserer أن البحث في هذه المفـاهيم لـم يتقدم بـنفس الخطـوات التي تخص مظاهرها الأمبريقية.

خاصـة وأنهـا تعـاني من ظـلال تقيميـة حسـب السياقات التـي تستخدم فيهـا. ورغم ذلك، بل وربما بسبب ذلك، يجوز هنا استيضاحها:

أولاً: الطبيعة والثقافة:

ويشيع استخدام كلمـة "الطبيعـة" Nature، للدلالـة علـى الجـوهر الحقيقـي والانتظام الداخلي والطابع النوعي للأشياء والظـواهر، كـالقول بطبيعـة الإنسـان، أو طبيعة الدولة. لكنها في معناها الأشمل تشير إلـى العـالم المحيط بنـا فـي التنـوع غير المتناهي لمظاهره. فالطبيعة هي الواقع الموضوعي الموجود خارج الوعي ومستقلاً عنه، وليست لها بداية ولا نهايـة، وهـي لا متناهيـة فـي الزمـان والمكـان، وفـي حالـة حركة وتغير مستمر.

ونشوء المجتمع هو الذي غير بقدر كبير من الطبيعـة نفسـها، وبخاصـة مـع ابتكـار أدوات ومعـدات لاسـتغلال مواردهـا وطاقتهـا، فـي خلـق الثـروة الماديـة الضرورية للجنس البشري.

وبهذه الطريقة، فإن المسكن الطبيعي يستكمل بآخر مصنوع، وكذلك الأمـر بالنسبة للطعـام والشـراب، فيمـا يطلـق عليـه "الطبيعـة الثانيـة"، أي المجمـوع الكلـي للأشياء التـي لا توجـد فـي الطبيعـة علـى صـورة جـاهزة، والتـي تـم ابتـداعها خـلال عملية الإنتاج الاجتماعي. وهذا هو السبب فـي أن الموقـف مـن الطبيعـة يحمـل دائمًـا

طابعًا اجتماعيًا، ويعكس مرحلة محددة في تطور القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج، مع تشكيلها واستثمارها إيجابيًا، ومن ثم اكتساب سلطان أكبر عليها.

ويصور عالم الاجتماع الإسباني مانويل كاستي M. Casti مسيرة العلاقة التاريخية بين الطبيعة والثقافة، عبر مراحل ثلاث من عمر البشرية: أولها في العصور المبكرة، وتتسم بهيمنة الطبيعة على الثقافة، فيما كانت الشروط الطبيعية ذات أهمية جوهرية لاستمرار الوجود البشري. ومع فجر العصر الحديث، بدأت مرحلة ثانية خضعت فيها لطبيعة للثقافة الصناعية، التي هدفت إلى زيادة رفاهية البشر، عن طريق استخدام التكنولوجيا لاستغلال الموارد الطبيعية.

وطبقًا لكاستي، فإننا الآن نقف على مشارف مرحلة ثالثة، هي عصر المعلومات، باعتباره يمثل عصرًا جديدًا للعلاقة بين الطبيعة والثقافة، حيث: "تشير الثقافة إلى الثقافة، بعد أن تم إنهاك الطبيعة، إلى حد أنه يجري إنعاشها صناعيًا، والحفاظ عليها، كشكل من أشكال الثقافة.

والأمر يتعلق بتمثل العلاقة بين الطبيعة والثقافة، أو بين الحالة الطبيعية والحالة الثقافية، كتمييز بين ما هو فطري وما هو مكتسب. ففي حين تنتقل الصفات الفطرية من الأصل إلى الفرع حسب الناموس الوراثي، نرى الثقافة تنتشر بين الناس بواسطة الاتصال الاجتماعي، أي عن طريق تعلم النماذج التي يقدمها المجتمع.

وبما أن مفهوم "الثقافة" يعني المواقف والمعتقدات والعادات والقدرات، أي القيم التي يتم تناقلها من خلال عملية التنشئة الاجتماعية Socialization، يصح إذن القول أن الثقافة هي ما يضاف للطبيعة، وهو ما عناه كلود ليفي ستروس C. Levi Straus حين عرفها بهذا المعنى، حيث: "الطبيعة هي كل ما نجده فينا بالوراثة، والثقافة في المقابل هي كل ما ينحدر عن التقليد الخارجي.. هي في كلمة جملة العادات والمهارات التي يلقنها الإنسان بوصفه فردًا في جماعة".

توضيحًا بهذا الفارق، يمكن معاينة خلية النحل كمثال: فالنحل ذو تنظيم دقيق، لكنه تنظيم غير مكتسب، غير مقصود، إلا إذا صدقنا النظرية القائلة بأن النشاط الغريزي حصيلة تطور تجمد عند مستوى معين، فالنحل يتصرف بالفطرة،

أي وفق مقتضيات طبيعية، نابعة من بنيته البيولوجية، وليس من دور يذكر عائد إلى الاكتساب.

خلافًا لذلك، يصوغ الناس تصرفاتهم ويتناقلونها بالتعلم، فهم يبتكرون أساليب التخاطب والأعمال الفنية والادوات، أي الثقافة، ويتبادلون هذه المبتكرات على صعيدي المكان والزمان، بواسطة اللغات التي جهزوها بالترميز الكتابي، الأمر الذي يتيح للأجيال المتعاقبة أن تضيف إلى المكتسبات الموروثة إسهامات جديدة.

لكن، هل يصح أن نستنتج من تميز الثقافة عن الطبيعة، أن ثمة تضادًا بينهما؟

لقد أصبح البشر يوافقون، بفعل نظرية تشارلز داروين Ch. Darwin في النشوء والتطور، على أن النوع الإنساني منحدر من الثدييات ذات المرتبة الأولية. لكن شتان بين الموافقة وبين الإقرار يكون الجنس البشري هو فعلاً من هذا الصنف، إذ برغم الاعتقاد بواقعة الانحدار المذكورة، ثمة أدلة قاطعة على أننا تخلصنا نهائيًا من هذه الثدييات، مع إنشائنا الثقافة كوضع خارج الطبيعة وشبه متعال بالنسبة إليها. فواقع هذا الجنس قد غدا بالفعل، وبفضل المنظومات الثقافية، متباينًا كل التباين مع واقع هذه الثدييات. ذلك أن هذه الأخيرة لم تؤت حظ مفارقة الطبيعة، بل مازالت متوقفة في المحطة التطورية التي افترق عنها فيها الجنس البشري، منذ سلك طريق الإنشاء الثقافي، التي أتاحت له تشييد الحواضر وابتداع الفنون وابتكار الآلات، جاعلة منه، بالتالي، نوعًا خارجًا عن الطبيعة، حين أباحت له الطاقة الثقافية التحكم فيها.

على أنه، ورغم ما قدمته الثقافة من منافع وإنجازات، إلا أن الاعتراضات عليها عديدة متنوعة، وتكاد تكون مزامنة لها.

أهم هذه الاعتراضات، تتناول خاصية التضاد مع الطبيعة، المتمثل في الوجبات الناجزة التي تكرسها للسلوك الإنساني، سواء الاخلاقية منها أو التنظيمية، المتأنية من نزوع الثقافة إلى إحباط النزعات الطبيعية.

ولعل أول من توقف أمام هذا النزوع هم السفسطائيون Sophists، بعدهم أوغلت جماعة الكلبيين Cynics في هذا الاعتبار المناوئ للثقافة، حين اعتمدوا معيار البساطة الطبيعية للطعن بالثقافة، وإظهارها كعلامة انحراف وفساد.

وحديثًا، اتخذ بعض المفكرين مواقف متمادية في اعتراضهم عليها، حين صوروها على أنها المسئولة عن المنغصات الأساسية التي تعتور الحياة، وبلغ بهم الأمر درجة إدانتها جذريًا، والدعوة إلى معاودة الحالة الطبيعية.

أشهر هؤلاء المعترضين، وأن لم يكن أعمقهم، جان جاك روسو، الذي هاجم كذب وزيف الحضارة، ورأى في الطبيعة سلاحًا ضد ظلم الاستبدادية الفرنسية، وضد إعادة التفنن في الحياة، وضد التفاهة والتسطيح الوجودي، يليه هربرت ماركيوز H. Marcuse، الرائد المعاصر لحركة الاعتراض على الثقافة، والدعوة إلى تحرير الطبيعة من طغيانها.

على أن موقف ماركيوز، خلافًا للطابع الذي ألصقه به التبسيط الإعلامي، لا يرفض الثقافة كثقافة، إنما يعترض على تغييبها للطبيعة بصورة متجنية، معتبرًا أن العداء الماثل في بعض التصرفات، والذي يعزي عادة إلى الطبيعة، ليس سوى رد فعل ناجم عن الإحباطات المتأنية من هيمنة العوامل الثقافية. فهو يعتبر أن الثقافة لا تتضاد جوهريًا مع الطبيعة، بل أن عملية الضبط التي تمارسها الثقافة حيال النوازع الطبيعية، تخطئ من حيث تفرض موجبات عبثية، حين تصف الطبيعة باللا إنسانية والإنسان باللا طبيعي.

ثانيًا: الثقافة والحضارة والمدنية:

والأعمال التي قصدت الممايزة بين الثقافة والحضارة والمدنية عديدة ومتباينة، قد تعسر أية محاولة للتعرف عليها، ناهينا عن استيعابها وتمثلها.

يزيد من صعوبة المحاولة، ذلك الترادف القائم بين هذه الكلمات الثلاث في اللغة الألمانية، حيث تستعمل كلمة "ثقافة" Kulture مرادفًا لكلمة "حضارة"، وكلمة "حضارة" Zivilisation مرادفًا لكلمة "مدنية" على أن الترادف ين كلمتي "حضارة" و"مدنية"، يمكن استبانته لدى الرومان، حيث ارتبطت لديهم الكلمة اللاتينية Civilis بمعنى "سياسة" بصورة عامة، مقابل كلمة "عسكرية"

Militarische، لتدل الأولى على المواطن المدني في صورة سلوكية معينة، هي ما تتميز به طبقة النخبة في التقاليد الرومانية.

ورويدًا، أضحت كلمة "مدنية" في روما عنوانًا على مستوى ثقافي معين لدى نبلائها. ففي معرض حديث فوستيل دوكولني F. de Coulanges عن هذه المدينة على عهد الجمهورية عما كان لدى "السوقة".

عمومًا، يحدد أو دوم H. Odum خصائص خمس للمدينة: إنها ظاهرة تنشأ في المدن، اعتبارًا من أن التخصص في العمل، والمجتمع في المكان، والإنشاءات المادية والفنون الصناعية، إضافة إلى الحياة العقلانية.

وقريبًا من هذه الخصائص، يورد سيرلنج كي S. Key شمول المدنية لتقسيم العمل، والتركيز في الفعاليات الاقتصادية، واستخدام التقنية والصناعة، وسيادة الفلسفة العقلية، وتمركز السلطة.

وباستيضاح مفهوم "المدنية"، يبقى التداخل والتشابك قائمًا بين مفهوم "الحضارة" و"الثقافة"، بما يفضي في كثير من الأحيان إلى التباس فكري، فيما بعض الكتابات، مثل تعريف تايلور، تجعلهما مترادفين، والبعض الآخر يقيم بينهما تقاطبًا.

والتمايز بين هذين المفهومين يتخذ في دراسته أكثر من محك، وإن جاز استخلاص أربعة محاكات أساسية لهذا التمايز:

أولها: يتصل بالمحتوى، وشاهده التفريق بين المجال المادي والمجال غير المادي، حيث تشمل الحضاري ما هو مادي، وتختص الثقافة بما هو ذهني، كما يتضح في كتابات ألفريد فيبر A. Weber، وروبرت ماكيفر R. Mciver، هربرت ماركيوز، وجراي ويفر G. Weaver، والباحث اللبناني على حرب، فلدى ألفريد فيبر، تعد الحضارة ظاهرة عقلية، هي نتاج الإنسان للسيطرة على الطبيعة، ومن ثم تشمل المعرفة الوضعية ولعلم والتكنولوجيا، وكافة الخبرات التي يتم تناقلها من جيل لآخر، وتتمتع بدرجة عالية من الدقة والانضباط. أما الثقافة لديه فظاهرة روحية، تتضمن القيم والمعايير والعادات والأفكار والانطباعات. وهي

تتعارض مع الحضارة، من خلال استقلالها عن الضرورات العملية، وعدم قابليتها للانتشار، اعتبارًا من تمثيلها لشعب معين في فترة زمنية من تطوره التاريخي.

ويفصل عالم الاجتماع الأمريكي روبرت ماكيفر بين الثقافة والحضارة في عبارات واضحة، حيث: "الثقافة هي ما نفكر فيه، أما الحضارة فهي ما نستعمله. الثقافة تتمثل في الفنون والآداب والديانات والأخلاقيات، بينما تتبدى الحضارة في السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا".

ولدى هربرت ماركيوز، تعود الثقافة إلى مستوى عال من استقلال الإنسان وتكامله، في حين تخص الحضارة ميادين الحاجة والعمل والسلوك التي يقتضيها المجتمع، والتي لا يكون فيها الإنسان منسجمًا مع ذاته، متحدًا مع جوهره الخاص، بل على العكس من ذلك، يكون فيها تبعيًا Heteronome، متعلقًا بالظروف والحاجات الخارجية.

ويحدد ماركيوز بعضًا من التمايزات الضمنية بين الثقافة والحضارة، فيذكر أن الحضارة عمل مادي، ويوم عمل، ومجال ضرورة، وطبيعة، وتفكير عملي، مقابل الثقافة كعمل فكري، ويوم راحة، ووقت فراغ، ومجال حرية، وفكر، وتفكير غير عملي.

وتركز أحدث الدراسات على التفريق بين المفهومين، وهو ما يتضح لدى جراي ويفر، حين يذكر أن الحضارة هي ما ينتجه الناس، فيما الثقافة قيمة مجردة داخل عقولنا.

وفي صخب نذر العولمة الراهن، يرى على حرب أن آليات التحضر وقوانين السوق وطرق الإعلام، توحد البشر، فيما تفرقهم الهويات الثقافية، أو بمعنى آخر: تجمعهم أمكنتهم الحضارية، بقدر ما تفرقهم أزمنتهم الثقافية، مستخلصًا بهذا الفرق بين الحضارة والثقافة: "فالحضارة تحيل إلى المكان والحاضرة، أما الثقافة فتحيل إلى الزمان والذاكرة. والحضارة تقنية وأداة، فيما الثقافة قيمة ومعيار. والحضارة سوق وبادله يغلب فيها الإنتاج المادي، أما الثقافة فهي إنتاج للرموز والنصوص. والحضارة تنتج المجانسة والمشاكلة، في حين أن الثقافة تخلق التنوع والغني والفرادة".

وهذا التمييز بين الحضارة والثقافة، حدا بفلاسفة ألمان، مثل ريزريلكة R. Rilke، وأوزفالد شبنجلر O. Spengler، وإرنست جنجر E. Giniger، ومارتن هيدجر M. Heidegger إلى اعتبار الولايات المتحدة، التي تصورها مؤسسوها كقلعة للحرية، مثال لحضارة بدون ثقافة فهي بلد غني ومريح ومتقدم تكنولوجيا، ولكنها بلا روح واصطناعية، هي نتيجة تجميع أو تركيب وليست نتيجة نمو طبيعي، ميكانيكية وليست عضوية، مجمعة تكنولوجيا، ولكنها تفتقد روحية وحيوية الثقافات القومية الإنسانية.

وإذا كان محك المحتوى بين المجال المادي الحضاري والمجال غير المادي الثقافي هو الأكثر استعمالاً. فثمة كتابات قلبت المعادي، بحيث تصبح الثقافة جملة الوسائل المستعملة في استغلال الطبيعة، وتضحي الحضارة ما يستعمله الإنسان لتطوير ذاته روحيًا وفكريًا.

وثاني هذه المحكات يتصل بعلاقة الثقافة والحضارة بالجماعة الاجتماعية أو الطبقة الاجتماعية، وهو ما نجده لدى تيودور أدورنو Th. Adorno، حين لاحظ أن كلمة "حضارة" (أي المدنية حسب التقليد الألماني)، بدأ استعمالها بالمعنى الحديث لأول مرة في انجلترا، لتنتشر خلال القرن الثامن عشر، مقابل كلمة "ثقافة" (أي حضارة حسب نفس التقليد)، كتعبير عن حضارة النبلاء الإقطاعيين.

ويمثل ألمان ثالث هذه المحكات للتمييز بين الثقافة والحضارة، ما نجده لدى المفكر الجزائي مالك بن نبي، والمفكر المصري محمود أمين العالم، والشاعر السوري أدونيس.

فمالك بن نبي يفرق بينهما، اعتبارًا من أن الثقافة لديه ليست سوى وسيلة لتعلم الحضارة.

وهو يعرف الحضارة على أنها: "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه".

ولديه، فكل حضارة تستلزم عناصر ثلاثة: إنسان صانع لجميع الوقائع الاجتماعية، وتراب يجسم سائر هذه الوقائع ويدخلها إلى حيز الملموس، وزمن يقدم الإطرادات المتعلقة بالامتداد الضروري لنموها واكتمالها.

أما الثقافة، فهي: الجو المشتمل على أشياء ظاهرة، مثل الأوزان والألحان والحركات، وعلى أشياء باطنة مثل لأذواق العادات والتقاليد، بمعنى أنها الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين، وسلوك الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر".

وإذا كانت الحضارة، في رأيه، هي الغاية "فليست الثقافة سوى تعلم الحضارة، أعني استخدام جميع ملكاتنا الضميرية والعقلية في عالم الأشخاص".

ويسير على ذات التوجه محمود أمين العالم، حيث الثقافة لديه هي الرؤية العامة للعالم، أو المعرفة بالمعنى الشامل، أي الامتلاك النظري والوجداني والروحي والعلمي والتقني لحقائق الواقع الطبيعي والاقتصادي والاجتماعي والإنساني عامة، وهو ما يتجلى بمستويات مختلفة ومتفاوتة، في شكل السلطة ونمط الإنتاج والمعرفة والعمل والسلوك السياسي والمجتمعي والأخلاقي والقيمي والإبداعي عامة.

أما الحضارة، فهي ثقافة معممة، أي امتدت وتوسعت خارج حدود خصوصيتها المجتمعية المحددة، وأخذت تتسيد وتفر حيثياتها على مجتمعات أو أقاليم أو قوميات أخرى، في عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة، أي أنها خصوصية ثقافية معممة، سائدة خارج حدود نشأتها الأولى.

وقريبًا من هذا الرأي، يفرق أدنيس بين المفهومين، اعتبارًا من كون الثقافة خاص فريد غير مشترك، يميز شعبًا من شعب، مقابل الحضارة كعام مكتسب، مشترك بين أكثر من شعب، يمكن نقله من مجتمع إلى آخر.

ونأتي أخيرًا إلى رابع المحكات التي تمايز بين الحضارة والثقافة، وهو محك التطور، الذي خصص الحضارة كمرحلة متقدمة.

وكانت النظريات التطورية التي شاعت لدى أنثروبولوجيي القرن التاسع عشر (لويس مورجان L. Morgan، هنري ميني H. Maine، جون مكلينان J.

Mc Lenan، يوهان باخوفين J. Bachofen...)، تنظر للحضارة على أنها تمثل أعلى مراحل التطور الثقافي الاجتماعي، في سلسلة تبدأ بمرحلة البربرية، وإن بدت سذاجة هذه الرؤية، حين عاينت الحضارة على أنها زيادة في الخصائص الأصلية لما صاغه الإنسان نحو تغطية احتياجاته.

واتساقًا مع هذه الرؤية، نظر موريس جينز برج M. Ginsberg إلى الحضارة، باعتبارها أرقى أشكال الثقافة، وأنها من ناحية أخرى تمثل الشكل الخارجي المادي لها.

ووجد شبنجلر في الحضارة المرحلة النهائية لتطور الثقافة، حيث الثقافة حين تشيخ تتحول إلى حضارة، تمثل المرحلة المحتومة لسقوط الثقافة.

ويرى عبد الرحمن بن خلدون من الحضارة نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير. ويعرفها على أنها أعلى مراحل تطور الدولة وثقافتها: "فطور الدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعة الرفاهية، واتساع الأموال. والحضارة إنما هي تفنين في الترف، وإحكام الضائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه، من المطابخ والملابس والمباني والفرش، وسائر عوائد المنزل وأمواله. (فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيما تختص به، ويتلو بعضها بعضًا)، وتتكاثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد. وفيها: "ينسي الأفراد عهد البداوة والخشونة كأن لم يكن، ويفقدون حلاوة الغزو والعصبية.. ويبلغ فيهم الترف غايته بما ينكبوه من النعيم وغضارة العيش، (فيصيرون عيالاً على الدولة).. وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحياة والمدافعة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة".

وتتجلى أهمية ما قدمه ابن خلدون في هذا الصدد، ليس فيما يتعلق بمعالجته لمفهوم "الحضارة"، وإنما ايضًا لتمييزه هذا المفهوم عن الثقافة.

فالثقافة لديه هي الدراية بكل ما يتعلق بمجالات الفكر والممارسة، ويضرب مثالاً لذلك بصناعة السفن وركوب البحر، التي كانت في البداية غريبة عن العرب

بـداوتهم، لكـنهم حـين احتكـوا بـالأمم الأخـرى، اسـتفادوا مـن علـومهم وخبـراتهم، وتعلموا هذه الصناعة وأتقنوها، وأصبحوا مهرة في فنونها، والدراية بثقافتها.

على أية حال، فالنقد الذي قد يوجه إلى كافة هذه المعالجات الثنائية، التي مايزت بين الحضارة والثقافة، ينصب على عاملها مع الظاهرة الثقافية من منظور خطي، وعلى اختزالها تعددية جماعتها إلى فئتين أو طبقتين، لكل منهما حظه من هذه الظاهرة، أو على وضعها في مستويات تراتبية.

ثالثًا: الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية:

والأمر هنا يتعلق بشكل آخر من الثنائية، ينضوي هذه المرة تحت وحدة الثقافة الظاهرة، وهو شكل يبدو ذا طبيعة تكميلية أو متصارعة، حيث أية ثقافة منظمة تنطوي على شكل رسمي وآخر شعبي، تبعًا لتصور النخبة والجمهور، أو الخاصة والعامة، دورًا بارزًا في تكريس هذه الثنائية وإعادة إنتاجها والحفاظ عليها، وإن جاز عدم تصور فواصل قطعية تفصل النخبة عن الجمهور، وتصل إلى حد إدراج النخبة في مسار منفصل عن ثقافة الجماعة الشعبية.

ولعل ما يثور أرنولد (كان أول من أثار جدلاً فائضًا حول هاتين الثقافتين)، حين رأى أن وظيفة الدولة والثقافة يمكن أن تؤدي إلى القضاء على آثار الديمقراطية، وبخاصة مع إشراك الأغلبية في النظام السياسي والاجتماعي، وهو الرمز الذي يؤدي، في رأيه، إلى تفكيك عرى المجموع، نتيجة السماح لكل فرد بأن يقول ما يشاء، كما يؤدي إلى الابتذال والتفاهة، الناجمين عن عدم الاكتراث بمعايير التفوق والامتياز. إلا أنه رأى أن الأرستقراطية ليست مؤهلة كذلك للحفاظ على الثقافة، لأنها فقدت الاهتمام بهذه المهمة. وكان أرنولد يأمل، بدلاً من ذلك، أن تتخلص الطبقة الوسطى من آفة الرغبة الجامحة في إحراز الثروة، وعلو المنزلة، بأن تتعلم سماحة النفس، وتحرص على الكرامة الشخصية.

عمومًان تتبلور ظواهر الثقافة الرسمية Canon Culture مع تحديد الدولة، وتقنين اللغة، وترسيم المؤسسة الدينية التي تعيد إنتاج الفقهاء والعلماء، وبناء أيديولوجيا السلطة، والتقنين الإداري، والمؤسسات التعليمية، وما يتبعها من مراكز إعادة إنتاج هذه الثقافة، ذات المبادئ والقواعد الثابتة نسبيًا، والمعايير

المهمة، والأحكام الراسخة، وإنجاز القول بعدم ضرورة أن تكتشف الثقافة الرسمية دومًا عن هذه السمات.

مقابل هذه الثقافة الرسمية، تبدو سمات الثقافة الشعبية Folk Culture، والتي بدأ ظهورها في ألمانيا باسم "ثقافة الشعب"، متشظية ومتسعة ومرنة وغير خاضعة لنواميس محددة، كحس مشترك وممارسة من قبل جماعتها الشعبية، يقصد زيادة إمكانات حرياتها وإشباعها، بالنظر إلى انفتاح ذهنية هذه الجماعة على شروط وجودها الاجتماعي الخاصة، التي لا تستجيب بالكامل للقائمة الإلزامية المفروضة من قبل الثقافة الرسمية، وإلى تيسير لأنظمة الثقافة الشعبية، حتى يمكن الانفلات من هذه القائمة.

وتحوي هذه الثقافة الشعبية منظومة متنوعة الأصول، ما بين الديني والاعتقادي والبراجماتي، من معتقدات ومعارف شعبية، تجسدها عادات وتقاليد، وتعبر عنها، آداب وفنون ولغة بعينها، تسري في الحياة اليومية للجماعة الشعبية، وتمثل مستودعًا لمشاعرها وإدراكاتها واحتياجاتها.

وتلك تنويعات تمثل فيضًا غنيًا من الرموز والقيم والعلامات، تنطوي على التوافق والتناقض، وتعيد إنتاج حضورها في حياة جماعتها، وتمثل أجوبة لأسئلتها بإزاء الوجود والطبيعة والتاريخ، وهي بهذه الكيفية، لا تعد وحدة مطلقة مغلقة على ذاتها، بل تسوية غير متجانسة من شبكة تعارضات وتداخلات مركبة، تضفر خيوطها المتقاطعة وحدة هذه التعارضات والفعاليات المتبادلة بينها، بالنظر إلى تجادل قوى جماعتها من طبقات وفئات ذات مصالح متناقضة، ومن مؤثرات خارجية ورقات ثقافية متتابعة، وما تمخضت عنه هذه المكونات المشتملة على مركب تراثي، حكمه السياق التاريخي المشترك لهذه القوى، واقام حضوره عبر الأجيال، باعتبارات تمثله لرهانات صراعها الاجتماعي، وبمفصله مع تشوفاتها.

وبرغم عدم إمكان تصور فواصل ناجزة بين الثقافتين الرسمية والشعبية، فثمة إمكانية لملاحظة تمايزات بينهما عبر كافة المجالات، من دين (تدين رسمي يرتكز على تعارضات مزدوجة بين المقدس والمدنس، مقابل تدين شعبي يراوح بين الديني والاعتقادي والبراجماتي)، ولغة (لغة رسمية فصحى، مقابل لهجات عامية)، وأساليب ضبطية (قانون رسمي، مقابل أعراف)، وآداب (مسجلة ومدونة

وغير قابلة للتغيير في الثقافة الرسمية، مقابل نصوص معرضة دومًا للتحوير)، ناهينا عن مجالات أخرى كثيرة، كالعمارة والأزياء وعادات الطعام والطب.

رابعًا: الثقافة الجماهيرية:

والثقافة الجماهيرية Mass Culture ليست من الظواهر اللصيقة بالقرن العشرين، بل تمتد في نشوئها بالبلدان المصنعة إلى أكثر من قرنين، لم تلق خلالها الانتشار السريع والواسع إلا في سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية، حين أضحت ظاهرة شاملة، بحكم خصائصها الصالحة للانتشار والانصهار في أشكال الثقافات الأخرى، وأن طرح آخرون فكرة الوجود المبكر لهذه الثقافة أيام الإمبراطورية الرومانية، مع توافر الخبز والسيرك Bread and Circus.

وهذه الثقافة جاءت، في الواقع، نتاجًا هامشيًا للثورة الصناعية، وما أعقبها من توسيع عمراني، وكثافة سكانية، وتوفر لوقت الفراغ، وتدمير التصنيع لمفردات من الثقافة الشعبية، وسيادة النزعة الفردية لدى الناس الذين اقتلعوا من جذورهم، المتمثلة بالمؤسسات الاجتماعية التقليدية.

ورغم ندرة العثور على تعريفات لهذه الثقافة، وسيادة النظر الشائعة حولها على أنها ثقافة سوقية، فإنه بالإمكان التعرف عليها باعتبارها جملة القيم الثقافية المرتبطة بأشكال التسلية الموحدة والأخرى الترفيهية، والتي تروج عبر وسائل الأعلام، بين الفئات العريضة من السكان، وحيث درجت العادة على تمييزها عن ثقافة النخبة، بما يجيز القول أن اتساع النطاق والقياسية الموحدة، يمثلان معيارين أساسيين لتحديد هيكلها.

وتقترن الثقافة الجماهيرية عادة بسيكولوجية المستهلك، وتكون حافزًا إضافيًا لها، وتنشر معايير مبسطة وقيمًا نمطية وارتباطات رمزية غير مباشرة، وكلها ينتقص من قيمة الثقافة، ويحيلها إلى مجرد نوع من التسلية الخالصة والاستهلاك المتعي، بل وقد تهبط بها أحيانًا إلى مستوى إلهاب الغرائز واستثارة نزعات العنف والجنس.

وفي المجتمعات الحديثة، تماثل مع رسملة العلاقات، وتزايد نشاط وسائل الاتصال، والتوجه نحو تعبئة الموارد والأشخاص والمعلومات، وتقسيم العمل،

سيطرة ثقافة جماهيرية، تجنح، بخلاف الثقافة الشعبية، إلى فصل صناع الثقافة عن مستهلكيها، بواسطة تعديل لحمة التراث، كي تتفق مع أوجه استخداماته الذرائعية وتوظيفه الجماهيري، مما يؤدي إلى تحويل أعضاء الجماعة لمجرد متفرجين.

وهذه الثقافة الجماهيرية تكرس قيمًا، تعمل هذه المجتمعات على نشرها وترويجها وإقناع الجماهير بها (الانقياد السلبي للحوافز الخارجية، تفادي الجهد الذهني، التجاوب مع المؤثرات السطحية أو الصادمة، الميل إلى الفعل المعطل للمخيلة، انتصار الاستهلاك الفوري على حساب الأفكار والقناعات...)، كأداة مباشرة من أدوات إنجاز التغييرات الناتجة عن طبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي، الذي يجري العمل على تحقيقه من خلال هذه الثقافة، تلك التي تخضع عادة لمتطلبات اقتصاديات السوق وبيروقراطية الهياكل، ولمقتضيات التوظيف.

ويتم هذا التوظيف، حيث يضحى التراث عنصرًا يندمج في إطار سياسات تستهدف تبرير شرعية السلطة السياسية، والانصياع إلى الخيارات التي تقوم بها في الميدان الاقتصادي والاجتماعي، بما يفرض تصورًا خاصًا لهذا التراث بأهدافه وأدواره، بأن يصير عمليًا وتماثليًا، من أجل توجيه قيمة إلى حالة من التوحد الثقافي، والمعلوماتية الأكثر ابتذالاً ويومية، طامحة في النهاية أن تتجسد في منظومة سياسية مسيطرة، عبر توليد إحساس الاقتناع والاكتفاء، وتطبيع وتمويه تاريخية جماعته.

وهكذا قامت المجتمعات الحديثة، بموازاة التوجهات التي تبنتها في الاقتصاد والسياسة، بإعادة ترتيب الأمور في المجال الثقافي، عن طريق إنشاء مؤسسات وأجهزة جديدة، تستهدف في مجملها تحويل مواطنيها إلى جماعة نمطية، بتوجيه قيمها التراثية، وتشجيع ثقافة الإطارات، والتي من شأنها أن تسرع استيعاب تطبيق الواحدية، على حساب الإشكال المحلية والشعبية المتنوعة.

ويبدو تثمير الثقافة الجماهيرية ملحوظًا ف ي هذا الصدد، عبر أسلوبين أساسيين: التقنيع، والتسليع.

يقوم التقنيع على استبدال تجليات التراث المعيشة بأخرى تصورية، يتم إسقاطها عليه بشكل يشوه حمولته المأثورة، ويضفي عليها أقنعة تحول دون التعرف

عليهـا، بواسـطة تزويقهـا، وإعطائهـا ترميـزات حداثيـة، وعناصـر دخيلـة علـى مقوماتها.

أما التسليع، فيتم عن طريق تسويق المادة التراثية، وبالذات ما يتصل منها بـالمفردات التشـكيلية والحركيـة والإيقاعيـة (المصـنوعات اليدويـة، الألعـاب، الموسيقى، الغناء، الرقص...)، واستثمارها للغنم السياحي.

على أن تثمير الثقافة الجماهيرية يتجسد بالأوضح، عبر انتصار الاستهلاك الفوري الذي يروج له التلفزيون، كوسيط ثقافي أول، والذي كان من نتائج انتشاره تقليص الاجتماعات العامة التي مثلت مناسبات لاحتفالات ثقافية، وإخراس الحوار فيها، حين أضحى هذا الجهاز هو المتحدث البديل الذي يتم الاستماع إليه، بما أربك المشاهد، عندما غصب تواصله مع تقنيات قلصت تلقيه إلى مجرد استقبال، لا يسمح حتى من ناحية الحواس، سوى باستهلاك الصور والمعلومات.

ومنذ مطلع القرن العشرين، طرحت آراء وفرضيات عديدة حول مدى فائدة هذه الثقافة الجماهيرية، لعل من أبرزها ما قدمه أورتيجا أي خاسيت O. Y. Gasset، وكـارل مانهـايم K. Mannheim وماكليلانـد نـد، وقـبلهم وسـكن Ruskin، ونيتشـه F. Nietzche، وجوتـه Goethe، وكلها تلتقـي حـول سطوة وسائل الاتصال الجمعي، وتأثيرها الطاغي والآلي على مجموع المتلقين العزل، أو النظر إليها باعتبارها أداة جديدة بيد السلطة للتحكم بالمجموع، من خلال إرضاء ذوقها "الوضيع"، أو معاينتها باعتبارها ثقافة اللهو المخصصة لعالم الرفاهية وتلبية الرغائب، أو تأثيراتها في تدمير الفن الرفيع.

وفي ثلاثينات القرن العشرين، ذكر تيودور أدورنو أن التكنولوجيا والوعي التكنولوجي، أنتجا ظاهرة جديدة على شكل ثقافة جماهيرية نمطية ومتخلفة، تجهض النزعة النقدية وتخرسها، نتيجة اندماج الثقافة والتسلية والإعلان في إطارها.

وخلافًا لهذه الآراء، ذهب فالتر بنيامين W. Benjamin، الذي أثرت أعماله بعمق على نظرية علم الجمال، أن "N" عادة الإنتاج الآلي "كان له مغزى ثوريًا، بقدر ما اتجه إلى تحطيم الهالة النخبوية للفن، وبقدر ما أدى إلى التحطيم الهائل في العرف"، وآزره في ذلك بعض من النقاد الليبراليين والراديكاليين، ممن

بدوا أكثر ميلاً إلى دعم الثقافة الجماهيرية، بوصفها تعبيرًا صادقًا وأصيلاً عن الذوق لجماهيري، وإلى النفور من منتجات الثقافة الراقية.

وثم موقف ثالث، يبتعد عن الرفض أو القبول التام لهذه الثقافة، ويقترب من حلول وسط، تقوم على إخضاع هذه الثقافة للمراقبة الاجتماعية الدقيقة، أو تلقيحها بنتاجات الثقافة العليا.

هوامش الفصل الثالث

١- الأمبيريقية Empiricsm اتجاه في نظرية المعرفة يرد المعرفة إلى الاحتكام للواقع، بواسطة ملاحظته واختباره، ظنًا أنه باستطاعة الإنسان أن يعرف الأشياء مباشرة عن طريق إدراكه الحسي وخبرته فقط، ويسود هذا الاتجاه في ظل قناعات شخصية للباحث، يمكن أن تعبر عن نفسها باستقلال عن التصورات السائدة. وفي العلوم الاجتماعية، يستعمل هذا المصطلح غالبًا على سبيل النقض أو القصور، ليعني غياب الإطار النظري، والتركيز الضيق على مشكلة بعينها.

٢- Casserer, E.: Logique des sciences de la Culture Cinq etudes, Traduit de l' Allemend par I. Iarro avec la Collaboration de Ioel Gaubert, Paris, Editions de Cerf, 1991, p, 155.

٣- توغرينوف، ف. ب: الطبيعة والحضارة والإنسان، ترجمة رضوان القضماني ونجم خريط، بيروت دار الفارابي. ١٩٨٧، ص١١-١٧.

٤- محمد محي الدين: "عالم جديد يتخلق – عرض كتاب مانول كاستي حول عصر المعلومات"، مجلة (عالم الفكر)، المجلد (٣٢)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣، ص٢٨٤.

٥- تعني التنشئة الاجتماعية عملية تعلم الفرد، لكي يصبح عضوًا في المجتمع، بما ينطوي عليه ذلك من تعليم رسمي أو غير رسمي عبر الأدوار الاجتماعية.

وقد اتجهت الأنثروبولوجيا الأمريكية إلى صك مصطلح "التنشئة الثقافية". كمصطلح أكثر ملاءمة من التنشئة الاجتماعية، وذلك بسبب سيطرة مفهوم الثقافة في التراث الامريكي أكثر من مفهوم المجتمع.

ولابد هنا من لفت النظر إلى أن التنشئة الاجتماعية، ليست عملية قاصرة فقط على مرحلة الطفولة، ولكنها تستمر على امتداد حياة الفرد.

٦- كلود ليفي ستراوس: الفكر البري، نقله إلى العربية وقدم له وعلق عليه نظير حاصل، بيروت، المؤسسة الجاسية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص٦٣.

٧- كلود ليفي ستروس أثنولوجي فرنسي بارز، ولد عام ١٩٠٨، وساد تأثيره باعتباره أحد أعلام منظري البنيوية في كافة العلوم الاجتماعية والإنسانية. شدد على التعارض الثنائي الرئيسي بين الطبيعة والثقافة في الفكر الإنساني، وهو ما يتضح في مقارباته حول الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، عن طريق التعارض القائم بين النيء والمطبوخ في الطعام، ومن العسل إلى الرماد، ومن إنسان الهنود الحمر العاري إلى الإنسان الكاسي.

٨- السفسطائيون هم معلمو خطابه وفلسفة جوالون في اليونان قديمًا، سادوا في القرن الخامس قبل الميلاد، ولم يكونوا مدرسة لكنهم يشتركون في بعض الآراء العامة. فهم يرفضون الدين، ويفسرون الظواهر الطبيعية تفسيرًا عقلانيًا، وينادون بالنسبة في المسائل الأخلاقية والاجتماعية وقد أعلى الفريق الأساسي منهم من شأن ديموقراطية ملكية العبيد، وكان أعضاء هذه الجماعة (بروتاجورانس، هيبياس، بروديفوس، وأنتيفون) أول الموسوعيين ومجسدي الفكر المستنير في عصرهم. وقد لجأوا في مجادلاتهم إلى مناهج عرفت فيما بعد باسم السفسطة، وتعني التطبيق المتعمد لحجج براقة، تجسد مغالطات خادعة.

٩- الكلبيون هم أتباع مدرسة فلسفية يونانية، ظهرت في القرن الرابع قبل الميلاد، وكان أنتيستينيس وديوجين من أبرزهم. وهم في المجمل يعبرون عن آراء القطاعات الديموقراطية في المجتمع العبودي، وكانوا يعتبرون احتقار التقاليد الاجتماعية ونبذ الثروة والجاه وكل المتع الحسية، أساسًا للسعادة والفضيلة.

١٠- هربرت ماركيوز (١٨٩٨ – ١٩٧٩) فيلسوف أمريكي، ألماني الأصل، يعتبر عضوًا بارزًا في مدرسة فرانكفورت التي تأسست أواسط الثلاثينات. مثلت أفكاره ميثاقًا لثورة الطلاب والمثقفين، التي أسقطت عصر فيتنام في الولايات المتحدة، وتسببت في تغييرات واسعة في شئون الثقافة والنظم

الجامعيـة، وأضـحته شـعار ثـورة الجـامعيين فـي أحـداث مـايو ١٩٦٨ فـي باريس، فيما سمى بثورة الطلاب في الغرب كله.

١١- Macintyre, A.: Marcuse, London, Fontana Books, 1970, p. 12.

١٢- فوسـتيل دي كـولانج: المدينـة العتيقـة – دراسـة لعيـادة الإغريـق والرومـان وشـرعهم وأنظمـتهم، ترجمـة عبـاس بيـومي، القـاهرة، مكتبـة النهضـة المصرية، ١٩٥٠، ص٤١٢-٤١٣.

١٣- روبـرت مـاكيفر وتشـارلزبيدج: المجتمـع (الجـزء الثـاني)، ترجمـة السـيد العـزاوي وفـؤاد اسـكندر ويوسـف ميخائيـل أسـعد، القـاهرة مكتبـة النهضـة المصرية، ١٩٧١، ص٢٠١.

١٤- Macintyre, A., OP, Cit, p. 81.

١٥- Weaver, G.: Cultures – Communication and Conflict, USA, Pearson Publishing, 2000, p. 101.

١٦- علـى حـرب: حـديث النهايـات – فتوحـات العولمـة ومـآزق الهويـة، الـدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص١٠٩.

١٧- تيـودور أدورنـو (١٠٩٠٣ – ١٩٦١) فيلسـوف وموسـيقى ألمـاني، درس الفلسـفة وعلـم الاجتمـاع وعلـم الـنفس بجامعـة فرانكفـورت وعمـل بهيئـة تدريسـها، وهـو أحـد مؤسسـي مدرسـة فرانكفـورت النقديـة. وأثنـاء الحكـم النـازي، توجـه إلـى الولايـات المتحـدة، وأصـبح عضـوًا رسـميًا فـي معهـد البحوث الاجتماعية بجامعـة كولومبيـا، وواصـل كتاباتـه الفلسفية ودراساته عن الموسيقى، وساهم في مشروع بحثي حول التميز والتسلطية، أسفر عن عمل جماعي مهم، هو (الشخصية الاستبدادية). وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية، رجع إلى ألمانيا وأصبح مديرًا لمعهد فرانكفورت، بعد تقاعد زميلة هو ركايمر عام ١٩٥٨.

١٨- أنطونيـو نيغـري ومايكـل هـارت: الإمبراطوريـة، ترجمـة فاضـل جنكـر، مراجعة رضوان السيد، الرياض، دار العبيكان، ٢٠٠١.

١٩- تيودور فون أدورنو: محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٨، ص٣١.

٢٠- مالك بن نبي آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف. الجزائر، مكتبة النهضة، ١٩٦٤، ص٤٦ – ٤٧.

٢١- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ٩٨٤، ص٣-٤.

٢٢- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩، ص٧٦.

٢٣- محمود أمين العالم: "حضارة واحدة وثقافات متعددة – مقاربة نظرية عامة"، في (صراع الحضارات أم حوار الثقافات)، تحرير فخري لبيب، القاهرة، مطبوعات التضامن، ١٩٩٧، ص٨١.

٢٤- أدونيس: النظام والكلام، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣، ص١٣-١٤.

٢٥- آيكة هولتكرانس: قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٢. ص١٧٩.

٢٦- مقدمة ابن خلدون. مطبعة الكاشف، بيروت، بدون تاريخ، ص١٠٥.

٢٧- مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص٢٢٥.

٢٨- Storey I. Popular Culture and study Culture Story. New York, Mac Millan, 1998, p. 63.

٢٩- محمد حافظ دياب: "التراث الشعبي وسؤال الحاضر"، من أعمال ندوة (المأثور الشعبي في الوطن العربي – قضايا وتحديت)، مركز البحوث العربية بالقاهرة بالاشتراك مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، القاهرة يوليو ١٩٩٨، ص٤.

٣٠- استخدمت كلمة "التراث" مبكرًا في القانون الروماني، للإشارة إلى قوانين الميراث، لتعني بعد ذلك كل ما هو موروث في مجتمع من عادات وداب.

والنظر إلى موضعه زمنية التراث في الماضي، وربطه بتراكماته، يعد رؤية شكلية، ترى إليه كقالب ناجز، انتهى صوغه مرة واحدة وإلى الأبد، لا كمسيرة مفتوحة على إمكانات شتى، أسهمت فيها الملابسات التاريخية والاجتماعية، والجهود المبذولة في استيحائه وإعادة إنتاجه، وتخلقت حول نواة لأفضليات لا يحميها تماسكها مخاطر الانحلال، ولا من وعود الإثراء والتحول والإخصاب.

٣١- Adorno, Th: The Culture Industry, London, Routle dge .and Kegan Paul, 1991, p. 85

٤

الفصل الرابع

ما المقصود بالثقافة؟

الـفـصل الـرابـع
ما المقصود بالثقافة؟

ومهما يكن من أمر المقاربات العديدة التي تناولت مفهوم "الثقافة"، فإنها لم تكن قليلة الجدوى تمامًا، بمقتضى إتاحتها توضيحات وتميزات مفيدة، وإن انتهجت مسارات متباينة، لم تحقق فيها هدفها مع هذا المفهوم المراوغ.

وهنا نعود من حيث البدء، لطرح السؤال نفسه: ما هي الثقافة؟

لعل المقام هنا لم يعد يتسع لمزيد م التعرض المسهب حول هذا المفهوم، بقدر ما عاد يستلزم التصويب نحوه، وهو ما نجده، ابتداء، لدى الطاهر لبيب، حين يشترط خصائص أربع، يمكن اعتبارها حدًا أدنى للتعريف الأنثروبولوجي للثقافة:

أولها، إنها مجموعة ن المعطيات الفكرية والعاطفية والمادية، التي يختلف الباحثون في طريقة تحديدها وتحليلها حسب المناهج، ولكنها تحافظ على كلية تترابط فيها هذه المعطيات، ترابطًا يكسبها دلالاتها ولا تفسر خارجه.

وثانيهما، تميزها بالتشكل، الذي يختلف قوة ومرونة حسب الحالات. فالقانون مثلاً يأخذ شكلاً أكثر صلابة من الأساليب الفنية أو أساليب المعاملات اليومية بين الأشخاص، وبدون حد أدنى من هذا التشكل، يضحي من العسير التمكن من الظاهرة الثقافية.

وثالثها التعلم، باعتبار أن ما هو ثقافي لا يورث بيولوجيا، وإنما عن طريق الأخذ والاستيعاب الاجتماعي. وعلى هذا الاساس، يقال عن الثقافة أنها "إرث اجتماعي"، أو أنها "ما يتعلمه الفرد للعيش في مجتمع خاص"، وتدخل الثقافة هنا في سيرورة تنشئة اجتماعية.

ورابعها المشاركة، وتلك خاصية نزعت بها الأنثروبولوجيا الاعتبارات الفردية عن الثقافة، معتبرة هنا أن المعيار الأساسي للظواهر الثقافية هي اشتراك مجموعة من الناس في الموقف منها، وليست العبرة هنا بالعدد، فقد تشمل المجموعة فئة محدودة أو شريحة اجتماعية أو طبقة، أو قد تكون أوسع من ذلك، باعتبار مستوى أنثروبولوجي معين.

يمكن، على أية حال، أن يمثل هذا التعريف مدخلاً لتحديد وبلورة منطلقات بعينها حول مفهوم "الثقافة"، وصولاً إلى تعريفها.

أولاً: المنطلقات:

ففي سعي لتحقيق رؤية تركيبية للثقافة، تبرز مرتكزات بعينها، تمثل الخطوط العامة لهذه الرؤية، تفصيلها كالتالي:

١- إن الحديث عن الثقافة هو حديث عن: "آداب الناس وأحوالهم في المعيش" بتعبير ابن خلدون، أي عن وعي إنتاج الجماعة لمجتمعها، وإمكاناتها في السيطرة عليه وتوجيهه، أو بعارة أخرى، حدث حول منظومة رمزية من معارف وآراء وتمثلات، تتخلق وتقع باستمرار حول هذا الإنتاج، باعتباره الناظم الاجتماعي لآلياتها، وإن لم تبلغ العلاقة بينهما حد المضاهاة، لما للظاهرة الثقافية من استقلال نسبي.

٢- طبقًا لهذا، لا تقف الثقافة على هيئة ناجزة، بل تخضع من كل مرحلة تاريخية لعمليات تأويل (أدلجة، توفيق، تحوير، إعادة صوغ...)، تنطوي ضمنيًا على رؤية ما للعالم، بموضعتها في صيغة دلالة ومعنى لما هو أسطوري وزمني ومعيش في حياة جماعتها، وهو ما يعني أنن، عبر كل من هذه المراحل، بإزاء: "تعاقب الصور والأضداد على الهيولي" بقول الفارابي، أو بإزاء إسنادات وتبعيات من داخل هذه المنظومة، لا يمكن تصور مقاصده، رغم استقلالها النسبي، إلا مرتبطة بخيار المرحلة السيتسي، الذي ينسج شبكة علاقاته السلطوية ومؤسساته الضبطية وانتماءاته لطبقية، انطلاقًا من تكريس أو أدلجة هذه المنظومة، تحقيقًا لوظيفته المشروعة المحضة، ومساندة لهذا الخيار السياسي، وتثبيت وضعه والإجماع عليه، انطلاقًا من مبدأ رئيسي في علم اجتماع المعرفة، يذهب إلى أن: "كل نفوذ يتمكن من أن يفرض معان معينة بصفتها معان مشروعة، عن طريق إخفاء علاقات النفوذ التي هي أساس قوته، يكون بذلك قد جمع قوته الرمزية الخاصة إلى علاقات النفوذ المشار إليها".

٣- من هنا، فإن الثقافة ليست محايدة في الصراع الاجتماعي، بل نتاج له من جهة، ودافع على التغيير من جهة أخرى، ومن ثم فإن عزلها عن التكوين

الاجتماعي الذي أفرزها، وعن الوظيفة الاجتماعية المحددة لها في إطار إعادة إنتاج علاقات نوعية على المستوى الأيديولوجي، يوقع في مثالية مفرطة.

ذلك أن الخيار الثقافي هو تجل معقد لشرطه الاجتماعي، بما يحويه من تناقضات بنيته التحتية وصراع فئاته الاجتماعية، ومن ثم بما تضطلع به الجماعة المسيطرة، التي تفرض اصطفاء دلالات تداولية بعينها للثقافة، وتعطيها قوة رمزية أكبر، على أنها الثقافة المشروعة، وأن تحدث لدى بقية الفئات نزوعًا لتقبلها، عن طريق فرض نظام "تربوي"، يجسد المرتكز الذي تستند إليه هذه الجماعة المسيطرة.

٤- استتباعًا، فإن فاعلية الثقافة تتحدد في مدى امتلاكها القدرة على مقاومة القصور الذاتي والاجترار والاستهلاك، أو ما يقترن بالاعتماد على النفس والتحرر من التبعية، عن طريق تحرير اقتصادي يقوم على تنمية مستقلة منتجة وعادلة التوزيع، وإسهامًا في ترقية خصائص حامليها، وتأسيس لنسق قيمي إيجابي، وتجاوز لنقائض تراث الأنا وحاضر الآخر.

إذ عندما يتوقف المجتمع عن امتلاكه هذه القدرة، تنحسر ثقافته، ولا يبقى له سوى استهلاك "المعلبات" الثقافية الجاهزة، التي: إما تستدعي من ماض "تليد" بما يحمله من سلفية الرجوع إلى المطلق، أو من حاضر لم تشارك فيه، قادم مع النموذج العولمي الحال.

٥- ومع عدم جواز الوضع في الاعتبار أن ثقافة ما تمثل "مركزًا" لكل الثقافات، فإن الثقافات تختلف باختلاف التكوينات التاريخية والقومية والاجتماعية، كما تختلف داخل التكوين القومي الواحد، باختلاف الأوضاع والمواقف الاجتماعية والاقتصادية والمصلحية والقيمية والمعرفية، حيث في كل مجتمع ثقافة سائدة مرتبطة بالسلطة القائمة، إلى جانب ثقافات فرعية أو مناهضة للثقافة السائدة.

٦- وأخيرًا، فإن قدرة الثقافة على مواجهة الثقافات الأجنبية، تتوقف على جملة الفروق المميزة لدى الثقافات المتصلة، وحجم وطبيعة السمات الثقافية

الوافدة، حيث كلما كانت الفروق المميزة لثقافة معينة بالنسبة لثقافة أخرى كبيرة، قلت قدرتها على استيعاب الإسهامات الثقافية الخارجية أو مقاومتها، مما ينتج عنه ظواهر متعددة، تتراوح بين التمثل Assimilatian ويحدث خلاله تبين لخاصيات الثقافة الاجنبية، تلازمها تغييم التقاليد المحلية الأصلية، أو التكامل Integration ويتم عند نهايته امتزاج العناصر الاجنبية في النظام المحلي، مرورًا بأشكال أخرى وسيطة وأنماط توفيقية مختلفة من إعادة التأويل.

ثانيًا: الرؤية:

والأمر هنا يتعلق بتعذر تقديم تعريف جامع ومانع لمفهوم "الثقافة"، تكون له ميزة التحديد والضبط الحاسم، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار المستوى الذي وصلت إليه البحوث في هذا المجال، وإن جاز القول أنه، وبرغم الصعوبة التي تصادفنا عند محاولة تقديم تعريف دقيق للمفهوم، فإن له خصائص تميزه، وتسهم إلى حد كبير في تثبيت أركانه.

خصائص تميزه، وتسهم إلى حد كبير في تثبيت أركانه.

يمكن، على أية حال، النظر إلى الثقافة باعتبارها منظومة كلية من الرموز والدلالات التي يشارك فيها الأفراد والجماعات، عبر سلوكيات أو مواقف، يتم تداولها وتناقلها عن طريق التنشئة، والتعليم وكمحصلة للعلاقة مع تكوينها الاجتماعي، سواء منها ما يتصل بالعمل والإنتاج، أو العلاقات الاجتماعية، أو الأفكار، بما يشي بعدم تماثلها وتجانسها، بالنظر إلى تجادل قوى جماعتها من طبقات وفئات ذات مصالح متناقضة.

ذلك أن التناول السوسيولوجي لحقل الثقافة، يؤكد تجادل مكونات ثلاثة داخل الممارسة الثقافية، وهي: أنماط الإنتاج الفكري باعتبارها المواد الخام، والتكوين الاجتماعي الذي يمثل إطار هذه المواد، ثم الحاملون لهذه المواد من أفراد وجماعات، باعتبارهم محولين لها في أشكال متجاذبة أو متنافرة، حسب علاقاتهم بالتكوين.

على أننا، وفي إطار محاولة التعريف بهذا المفهوم المراوغ، وبسبب من ديناميته، لن ندخل في مغامرة تقديم تعريف جامع ومانع له، هو ليس من طبيعته. فمؤخرًا ذكر الطاهر لبيب أن: "تعريف الثقافة في المطلق غير ممكن، وإذا أمكن فهو غير مفيد".

هوامش الفصل الرابع

١- يعمل الطاهر لبيب أستاذًا لعلم الاجتماع بالجامعة التونسية، وهو أول من بلور درس علم اجتماع الثقافة وعلم اجتماع الأدب في الوطن العربي، بعملية (سوسيولوجية الثقافة) و(سوسيولوجيا الغزل العربي – الشعر العذري نموذجًا). قام بتأسيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع، وعمل لفترة رئيسًا لها، قدم خلالها فعاليات بحثية مقدرة، وساهم في وصلها بالمؤسسات السوسيولوجية العالمية. ويتولى الآن إدارة المنظمة العربية للترجمة في بيروت.

٢- الطاهر لبيب، مرجع سابق، ص١٠-١١.

٣- مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص٣٥٧.

٤- أبو النصر الفارابي: رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، دون ذكر دار النشر أو تاريخه، ص٦٧.

٥- Bourdieu, P. et I. Passeron: La Reproduction – Elements Pour une Theorie du systeme d' enseignement, Paris, Minuit, 1970, p. 4.

٦- Wachtel, N.: Faire de l' Historire – Noveaux Problems, Paris, Gallimard, 1994, pp 126 – 131.

٧- الطاهر لبيب، ثقافة بلا مثقفين، مرجع سابق، ص٣٥.

٥

الفصل الخامس

التغيـــر الثقافـــي

الـفـصل الـخـامـس

التغير الثقافي

أولاً: ماهية التغير الثقافي وطبيعته:

يتفق علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية على أن ظاهرة التغير تشمل جميع المجتمعات الصغيرة منها والكبيرة، البسيطة منها والمعقدة، المنعزلة منها والمنفتحة. وقد تكون التكنولوجيا لأحد المجمعات غاية في البساطة، وقد يتسم هذا المجتمع بولاء وتمسك شديدين بطريقته في الحياة، ولكن على الرغم من ذلك فإنه يتعرض للتغير جيلاً بعد جيل. وما ذلك إلا لأن أعضاءه يتطلعون دائمًا إلى الجديد، وإلى المبادئ والأفكار الجديدة، وإلى الأساليب الجديدة لكي يطبقوها. أو بمعنى أنه ما من ثقافة حية تظل ساكنة أو جامدة.

ومن ثم فإن المجتمعات البشرية في تغير مستمر، وهذا التغير هو سبب بقائها ونموها، فبواسطة تتكيف مع واقعها، وتسد من خلاله حاجاتها، وترضى مثالياتها في مختلف وجوه الحياة. وبواسطته تتخلص من القديم الذي يعرقل تطورها وتقدمها، ومن ثم تبتدع الجديد الذي يلائمها، وتقتبسه، بحيث ينشأ عنه مركب معقد له خصائص جديدة.

تختلف درجة التغير من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، وذلك من حيث الزمان التاريخي والمكان الجغرافي.

أن التغير الثقافي عملية موازنة يعمل من خلالها المجتمع على الملاءمة بين كيانه وتنظيماته، كما أن التغير الثقافي يرتبط بوظيفة إشباع الحاجات الأساسية والثانوية لأعضاء الثقافة الواحدة، فالعادات وأنواع السلوك والوسائل المادية، التي تقدمها الثقافة، يتوقف بقاها على مدى قدرتها على الاستمرار ي إشباع تلك الحاجات، وهي حين يعجز عن ذلك، يكون التغير ضرورة اجتماعية. وخصوصًا إذا علمنا أن لكل جيل متطلبات ومستحدثات، سواء كان ذلك في النواحي المادية أو النواحي اللامادية.

ولهذا يطلق بعض علماء الاجتماع والانثروبولوجيا خاصية "التغير" على الثقافة، إذ من النادر أن يكبر الإنسان ليجد نفسه في نفس الثقافة التي كانت سائدة في

الوقت الذي ولد فيه، أما القول بوجود ثقافات "راكدة" أو "جامدة" فهو أمر لا تقره الملاحظة والمشاهدة للمجتمعات المختلفة.

ولكن لابد من الإشارة هنا إلى أن "التغير الثقافي" ليس مجرد إضافة "ميكانيكية" أو تعويض مطلق لبعض الأنماط والسمات الثقافية، وإنما هو ضافة وتعويض كيفيان، أو "تهجين" و"توليد" بين سمات ثقافية مختلفة. وإن كان علماء الاجتماع، في الوقت الحاضر، يرون أن التغير في الثقافة وفي البناء الاجتماعي، يشكل أحد ميادين علم الاجتماع المعاصر، فإن عددًا آخر منهم، وخاصة أصحاب المدرسة الانجلو سكسونية، استخدموا تعبير "التغير الاجتماعي" وذلك للدلالة على ظاهرة التحول والنمو والتكامل والتكيف والملائمة، وهي العمليات التي يتعرض لها كل نسق ثقافي.

ويقول كينجز لي ديفيز أن التغير الاجتماعي هو التحول الذي يطرأ على التنظيم الاجتماعي، سواء في تركيبه وبنائه، أو في وظائفه وهذا يعني أن التغير الاجتماعي جزء من التغير الثقافي، الذي هو أشمل وأوسع نطاقًا، إذ هو يتناول كل التغيرات التي تحدث في أي فرع من فروع الثقافة، بما في ذلك الفنون والعلوم والفلسفة والتقنيات، كما يشمل صور وقوانين التغير الاجتماعي نفسه، ومن ثم فلابد عند دراسة التغير الثقافي أن يكون ذلك في النطاق الذي ينبع فيه ذلك التغير من التنظيم الاجتماعي، أو يؤثر فيه.

ويقرر ديفيز أنه لا يوجد جزء منفصل من الثقافة، انفصالاً تامًا عن النظام الاجتماعي. ولكنه يرى مع ذلك أنه يمكن أن تحدث في بعض الفروع تغيرات دون أن يكون لها تأثير واضح على التنظيم الاجتماعي.

أما عالم الاجتماع العربي، محيي الدين صابر فقد فضل مصطلح "التغير الثقافي" على مصطلح "التغير الاجتماعي" وذلك لسببين حددهما بوضوح، أحدهما علمي فني، والثاني علمي وطني، أو كمال قال: أحدهما أعم مدلول وأسوع مفهومًا، وذلك بناء على أن كل تغير ثقافي يتضمن كذلك تغيرًا اجتماعيًا، وتحت التغير الثقافي يمكن أن ندرج كل أنواع التغيرات الأخرى، في كل مناشط الحياة.

أما السبب الثاني أو "الخاص" فهو أن مجتمعاتنا، سواء في أفريقيا، أو في آسيا، تتعرض لمرحلة تاريخية معينة، تتغير فيها ثقافتها تغيرًا جذريًا، فنتيجة إلى الثقافة الصناعية الحديثة – وهي ثقافة جديدة في وسائلها وغاياتها – تأخذ عنها وترتبط بها لأنها مصدر للقوة الجديدة في العالم المعاصر، فالظاهرة التي يدرسها علماء الاجتماع الأوروبيون على أنها تغير ثقافي، لأن الثقافة الصناعية استقرت في المجتمعات الأوروبية منذ وقت طويل، ولهذا فإن كل التغيرات التي تحدث في تلك المجتمعات نتيجة للتخلف الثقافي هي من النتائج الحتمية للتطور السريع في الإنجازات التكنولوجية.

ونظرًا لعمومية وشمول مفهوم التغير الثقافي فقد أثار بين علماء الاجتماع جدلاً طويلاً حول أيهما أوسع نطاقًا، وأعم شمولاً، "التغير الثقافي" أو "التغير الاجتماعي"، ولهذا يرى الدكتور مصطفى الخشاب أن عدم دقة المفاهيم هو الذي أدى إلى إثارة هذا الخلاف، وتحميل مفهوم "الثقافة" وتعميق مضامينه أكثر مما ينبغي

أن التغير الثقافي يؤثر بقوة وعمق في معظم جوانب المجتمع، فمثلاً إذا حدث تغير أيديولوجي، فإنه يؤثر في النواحي الفكرية والمذهبية والنظم السياسية والاقتصادية والتربوية والفكرية وما إليها، ولكن لابد أن نأخذ في الاعتبار أن المجتمع هو البوتقة التي وتفاعل فيها عناصر ومكونات ثقافة الجيل وأفكاره وقيمه، وأن انتشار أو جمود الأنماط الثقافية المستحدثة أو المتوارثة، إنما يرجع إلى مبلغ أو مدى تقبل وتكيف العقل الجمعي، وذلك لتمثيل ما تأتي به التغيرات الثقافية من أوضاع جديدة.

ويضيف الدكتور مصطفى الخشاب بأن تحليل العلاقة بين ما هو اجتماعي وما هو ثقافي يكون من خلال دراسة "التغير"، فهو يرى بأنه لا يمكن تصور حدوث تغيرات ثقافية خارج البناء الاجتماعي أو خارج وظائفه، لأن هذا البناء يمثل الإطار الأيكولوجي الذي "يجسد" ثقافة معينة.

وفي ضوء ما سبق يمكن اعتبار التغير الثقافي تغيرًا اجتماعيًا ويعكس انطباعات اجتماعية، كما أن التغيرات الاجتماعية في معظمها ترد بكل بساطة إلى تغيرات ثقافية، لاسيما إذا أخذنا في الاعتبار المعنى العام الكلي لمفهوم "الثقافة".

أما جيلين Gillin فيرى أن التغير الثقافي يتم في الظروف التالية:

١- إذا لـم تسـتطع المـوارد الثقافيـة المتاحـة أن تشـبع الـدوافع الموجـودة فـي المجتمع.

٢- إذا أمكن تحقيق الاستجابات اللازمة.

٣- إذا تم استيعاب وتفهم الحلول الجديدة المقترحة.

٤- إذا بـدأ أن العناصـر الجديـدة يمكـن أن تكـون أكثـر إشـباعًا مـن العناصـر القديمة.

ويرى عالم الاجتماع الثقافي الفريد فيبر أن كل مجتمع يطور "ثقافية" الخاصة به، المقررة بعوامل متعددة، منها الغرائز البشرية، والإرادة والمصير التاريخي، والظروف الجغرافية والمناخ، كما يرى بأنه "ليست هناك قوانين ثابتة وصحيحة في الثقافة، لأنها تنشأ من قوة الإنسان الإبداعية التلقائية".

وحدد العلامة بتريم سوروكين P. Sokorin عمليات التغير الثقافي وحللها في ضوء الاتجاه التطوري لأصل الثقافات ونموها، فقد اعتقد أن تطور الثقافة يأخذ شكل التحول أو الذبذبة بين "الثقافة الفكرية" و"الثقافة الحسية".

يتميز التحول الذي حدده سوروكين بانتقال دوري في الثقافة من حال إلى حال آخر في أحد الاتجاهين خلال النمط الثقافي المخلوط،، وفي الاتجاه الآخر خلال النمط الفكري. ويبدو أن هذا النمط يميز تاريخ الثقافة الغربية بأكملها.

ويؤكد سوروكين أن التحولات التي تطرأ على الثقافة ترجع إلى طبيعة داخلية فيها، فالتغير الملازم هو عبارة عن تاريخ حياة نسق اجتماعي ثقافي، لكن الثقافة في رأيه لا تموت أبدًا، فقد ترفض أجزاء منها، ولكن الثقافات المختلفة تمتص أجزاء أخرى، وبالتالي يكتب لها البقاء، وهنا يبدو سوروكين أكثر تفاؤلاً من كل من شبنجلر وتوينبي.

فلقد رفض سوروكين العوامل الخارجية كأسباب لأحداث التغيرات في النظام الثقافي، فمثلاً ترجع كل التغيرات التي حدثت في بناء العائلة إلى التصنيع، ويقول أن العوامل الخارجية تؤجل فقط، ولا تحل مشكلة التغير الثقافي، وأن الحياة دائمًا في تغير مستمر، ولهذا يجب تفسير ظاهرة الثبات في الثقافة، فالتغير حقيقة

شـاملة، ولكـن البحـث عـن سـبب هـذه الحقيقـة هـو جـزء مـن المشـكلة الميتافيزيقيـة المتعلقة بالإجابة عن السؤال "ما هي الحياة؟".

يرى سوروكين أن كل شـيء فـي الحيـاة يتغير وذلك نتيجـة لسبب داخلـي، فلماذا إذن الاهتمام بتفسير التغيرات الاجتماعية؟ كما يرى بأن كل تيار عقلي ثقافي سيمر، بتغير داخلي، وحتـى أوجـه التغير تكون داخليـة، ولكن يوجد فـي كل ذبذبـة اتجاه معين يـؤدي إلـى عكس اتجـاه التغيير، وهذا يعنـي عدم وجود تغيير وحركـة على خط مستقيم في أي شكل، كما لا يوجد أي أساس للقاعدة التي جاء بهـا هربـرت سنبسر المتعلقة بزيادة الاختلاف والتكامل.

ولا يمكن معرفة "الذبذبات الأساسية لتيـارات العقليـة الثقافيـة، فـي كل قسم من أقسام الثقافة: "كالعلوم والفلسفة، والدين، والفن فـي كل أشكاله، وفـي الأخـلاق والقـانون والاقتصـاد والسياسـة. والاجتمـاع" إلا بـالرجوع إلـى الأنمـاط الأساسـية للثقافة. أن تلك الأنماط هي المفتاح الذي يساعد الباحث الاجتماعي على فهم وإدراك تلك التغيرات، وهي أنماط الثقافة المعنوية – الدينية – الروحية، والحسية – المادية، والمثالية.

وعندما تم معرفة العناصر الجوهرية لكل تلك الأنماط، حينئذ تبدو الذبذبات الرئيسية في كل قسم من أقسام الثقافة، عبـارة عن مظهـر مـن الانتقـال لتلـك الثقافـة، مثل الانتقال من الأشكال المعنوية إلى الأشكال الحسية في علومها وفلسفتها وفنونها وأخلاقها وقوانينها واقتصادها الخ، فكل شيء يتحرك في الاتجاه الحسي – المادي.

وتتلخص نظرية سوروكين عن التغير الثقافي في النقاط التالية:

١- التغيـرات المتصـلة بالثقافـة الماديـة: التـي يمكـن دراسـتها فـي إقلـيم معـين، ولمرحلة محدودة من الزمن، كاستعمال الماكينـات والآلات والاختراعـات والاكتشافات التي تحدث في الصناعات والأزمات وغيرها.

٢- التغيـرات المتصـلة بالثقافـة غيـر الماديـة: كظهـور وزوال بعـض الطوائـف الدينية في بعض المناطق، وظهور وزوال بعض أشكال الدول والحكومـات وغيرها.

٣- التغيرات المتصلة بالتراكيب الثقافية: كالثقافة المحلية الوطنية، وظهور وسقوط بعض الأسر الحاكمة، وظهور وزوال بعض الطبقات، أو نشوء وانحطاط بعض الأمم، (الثقافة الهللينية، والإمبراطورية الرومانية).

ثانيًا: شمولية التغير الثقافي:

يرى علماء الاجتماع أن "التغير الاجتماعي" يعني التغيرات في الثقافة غير المادية: في القيم والعادات والأنظمة والسلوك الاجتماعي، ويرجعون هذه التغيرات إلى أسباب عديدة في قدمتها العامل التكنولوجي، وقد يركز بعضهم على التغيرات قصيرة الأمد مثل الحركات السياسية، والأنواع الجديدة من الأزياء "الموضات"، وقد يذهب بعضهم الآخر إلى تفسيره خلال فترة زمنية معينة في ضوء ظهور الحضارات وسقوطها.

كما نجد أن علماء الاجتماع يهتمون بطبيعة السلوك الاجتماعي العام من حيث أسباب تغيره وعمليات هذا التغير وآثاره، ويبنون تفسيراتهم على مستوى الجماعات أكثر من اعتمدها على مستوى الفرد، على حين يذهب علماء النفس الاجتماعي إلى معالجة التغير في "ضوء علاقاته الاجتماعية، ودون الاهتمام بفكرة أو منظور سقوط أو ظهور الحضارات.

ومع التسليم بصحة هذه الآراء، إلا أنها قد تقصر مفهوم "التغير" على الجانب الاجتماعي أو على ظاهرة واحدة، ومن ثم قد يكون "مفهوم التغير الاجتماعي – الثقافي" أكثر شمولاً، إذ يعبر عن التغيرات في الأنماط الثقافية وفي عناصر الثقافة منن تكنولوجية واجتماعية وفكرية، كما أنه يشمل قوة الأفراد في عمليات التغير والعلاقات الاجتماعية بينهم في جماعاتهم ال ثقافية، وفي داخل مجتمعهم الأكبر "المجتمع الكلي"، ثم أن هذا لمفهوم يتضمن الاهتمام بطبيعة هذه التغيرات ومداها والعوامل المؤدية لها، والتأثيرات التي تنتج عنها، سواء كان ذلك بالنسبة للأفراد "كأفراد" أو بالنسبة لهم بصفتهم يشكلون "مجتمعًا" و"ثقافة".

أن التغير الثقافي يعتبر نتاج تفاعل عوامل متعددة وكثيرة، بل أن أي مظهر من مظاهر هذا التغير لا يمكن أن يرجع إلا إلى مجموعة من الظروف والعوامل، فإذا بحثنا في بعض الظواهر الاجتماعية كانتشار الجريمة، أو ظهور حركة

اجتماعية، أو اندلاع ثورة، نجد أنها جميعًا تتضمن تغيرًا في اتجاهات الأفراد، والتي تتأثر بدورها بالتيارات الثقافية ولهذا لابد عند تفسير الجوانب الاقتصادية والتكنولوجية والسياسية، من تفسير للموقف الذي تظهر فيه هذه التغيرات الاجتماعية، وبذلك يتضمن تفسير التغيرات الثقافية عددًا كبيرًا من العوامل، توضح لنا طبيعة هذا التغير ومضمونه.

ثالثًا: مدى إمكانية "التنبؤ" بالتغير الثقافي:

يعتبر التنبؤ بالتغير الثقافي وتتبع مساراته من الأهداف الرئيسية في الدراسات الثقافية، (فهيرسكوفيتز) يعترف بأننا لازلنا بعيدين عن تحقيق هذا الهدف، ومع ذلك فقد تم التوصل إلى بعض المبادئ العامة جدًا لرصد التغير الثقافي وتحديد مساراته، ومن هذه المبادئ:

١- هناك مبدأ بديهي واضح مؤداه أن الشعوب التي تحتك، أو يتلاقى بعضها ببعض، تتبادل اقتباس العناصر الثقافية.

٢- أن الثقافات المتقاربة تتلاقى – غالبًا – في عناصر مشتركة أكثر من تلك التي تتلاقى فيها الثقافات المتباعدة، ولكن حتى بالنسبة لمبدأ بسيط، كالمبدأ الثاني، لابد من وضع بعض التحفظات، وذلك لأن التقارب هو مفهوم تاريخي، بالإضافة إلى كونه مفهومًا جغرافيًا، فثقافة استراليا الحديثة مثلاً، تشبه إلى حد كبير ثقافة انجلترا، وذلك على الرغم من التباعد الجغرافي بينت الثقافتين، ويعود ذلك إلى العلاقات التاريخية التي تربط بين البلدين.

ومن جهة أخرى نلاحظ أن العناصر الثقافية المشتركة بين ثقافة الاستراليين ٠سكان استراليا الأصليين) وثقافة الاستراليين من أصل أوروبي، قليلة جدًان وذلك على الرغم من التقارب الجغرافي الشديد بين هاتين الثقافتين.

وتزداد المشكلة تعقيدًا حين ندرس التغيرات في أشكال معينة من الثقافة، وكمان الكثيرون من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا، وإلى عهد قريب، يعتقدون أنه من المسلمين به أن التغير في الثقافة المادية أسرع وأسهل منه في الثقافة اللامادية، وأن الأشياء الجديدة تنتشر دون أن تلقى نفس المقاومة التي تلقاها الأفكار الجديدة، غير أن نتائج الأبحاث الحديثة، رغم أنها وجهت في حالات كثيرة إلى

قضايا أخرى، قد توصلت إلى أنه إذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فكخيف يكون بإمكاننا تفسير اعتناق الكثيرين من الوثنيين للديانة الإسلامية في أفريقا، مع احتفاظهم، في ذات الوقت، ببعض مظاهر ثقافتهم الأصلية والتي لا تتعارض ومبادئ الدين الجديد.

وقد أثار هالوول الفريد أرفنج Hallowell A. I. عددًا من التساؤلات في موضوع التغير الثقافي والاقتباس الثقافي، يمكن أن تكون فرضيات في هذا الموضوع، إذ يرى (هالوول) أن الذي يجب أن يحظى باهتمامنا أكثر هو كيف تنشأ التغيرات من الاحتكاك بين شعوب تخلف في نسق حياتها؟ والمشكلة التي تمثل محور الاهتمام العلمي لا تكمن في واقع عملية الانتشار الثقافي، فهناك مئات الآلاف من الحقائق الثابتة تاريخيًا، والتي يمكن الاستشهاد بها لإثبات هذا الواقع الثقافي، كما تكمن في فهم شروط الاقتباس وعملياته وأثره في نسق حياة الشعب الذي يقوم به.

كما يرى هالوول أنه عندما يحتك شعب آخر، يختلف عنه في نسق حياته، فإن هذا الحادث لا يجعل بالضرورة حدوث تعديلات جذرية على ثقافة أي من الشعبين، حتى ولو ظل التفاعل الاجتماعي قائمًا بينهما، أن هذا الاحتكاك شرط ضروري، ولكنه غير كاف لحدوث التثقف، ولذا من المتوقع ان نجد حالات لا يؤدي فيها التفاعل الاجتماعي بين فئتين إلى تغييرات جذرية في النسق الثقافي للتكيف عند أي منهما، وإنما تقتصر على تبادل المنافع والخدمات والسلع التخصصية التي بإمكان كل منهما أن يقدمها إلى الآخر.

ويطرح (هالوول) عددًا من التساؤلات في موضوع التغير الثقافي والاحتكاك الثقافي بين الشعوب التي تختلف في نظمها الثقافية، إذ يرى أنه يجب البحث عن الصعوبات التي تقف في سبيل عملية التعلم من جهة، وعن حوافز التعلم من جهة أخرى.

ومن ثم فإن الأسئلة الأساسية التي تطرح على الذهن هي: إذا حدث تفاعل اجتماعي بينت مجتمعين فما هي الشروط الخاصة التي يجب أن تتوافر لتتاح لأفراد من أحد المجتمعين الفرصة لأن يتعلموا شيئًا عن طرق حياة المجتمع الآخر، وما هي الأشياء التي يتعلمها الأفراد من المجتمع الآخر؟ وما هي الحوافظ على ذلك

التعلم؟ أي فئة أو طبقة من الناس من كلا المجتمعين تأخذ بزمام المبادرة في عملية التعلم؟ وأخيرًا ما هي نتائج عملية التعلم وانعكاساتها على الأنظمة الثقافية في المجتمعين.

رابعًا: المبادئ الأساسية للتغير الثقافي:

يحدث التغير الثقافي وفق مبادئ أساسية بلورتها بحوث علماء الاجتماع والأرثروبولوجيا، وذلك من خلال العديد من البحوث والدراسات المكثفة للثقافة وللتغير الثقافي وللانتشار الثقافي، وتتلخص هذه المبادئ فيما يلي:

١- تميل بعض نواحي الثقافة إلى التغير أكث رمن نواحي أخرى، وهذا راجع إلى طابع البناء الاجتماعي ونمط الثقافة السائد، وربما كان هذا هو سبب التخلف الثقافي في عدد من المجتمعات، فقد- تتغير التكنولوجيا مثلاً ولا يتغير نظام الأسرة أو القوانين المنظمة للعلاقات العمالية.

٢- قد يكون انتشار العناصر الثقافية نتيجة لاتصال عرضي غير مخطط بين ثقافتين، وقد يكون راجعًا إلى تأثير وسائل الإعلام أو النشر، وقد يكون نتيجة لثورة تتسبب في تغير نظام الحكم أو في التنظيم الاجتماعي.

٣- قد تكون الاختراعات والعناصر الثقافية المقتبسة من ثقافة أخرى أسهل في الأخذ بها وممارستها عندما تكون هناك أزمات أو ظروف طارئة يمر بها المجتمع. فإننا نجد أن مركز المرأة قد تغير إبان الحرب العالمية الثانية وقبل الناس ذلك طوعيًا، فقد احتلت المرأة مراكز اجتماعية وقامت بأعمال لم تكن توكل إليها من قبل.

٤- في العادة يأخذ الناس بالعناصر الثقافية الجديدة التي تحقق لهم فائدة على ألا تتعارض مع قيمهم الثقافية السائدة.

٥- في الغالب يعارض كبار السن، ومن لهم مصلحة، أي تغيرات تحدث في تقاليدهم وأنشطتهم الأدائية، خوفًا من ضياع مصالحهم أو مراكزهم الاجتماعية.

٦- إذا وجدت ثقافتان بينتهما علاقات تقارب ومودة أصبح من السهل اقتباس العناصر الثقافية بينهما، ولكن إذا كان هناك عداء بين الاثنتين يصعب

انتقال العصر الثقافي من أحدى الثقافتين إلى الأخرى (الثقافة العبرية والثقافة العربية – الثقافة الروسية والثقافة الأمريكية).

٧- غالبًا ما ينتشر المظهر الخارجي للعنصر الثقافي قبل انتشار مضمونه أو وظيفته، خصوصًا إذا كانت الثقافة المستعار منها غريبة، لها ثقافة مختلفة عن الثقافة المستعيرة. (فعلى سبيل المثال يصعب اقتباس عناصر ثقافية من الصين إلى الجزائر، أو من بلغاريا وهكذا.. في حين يسهل ذلك بين الكويت والجزائر، أو بين بريطانيا وأمريكا".

٨- تبقى مقاومة العناصر الثقافية القديمة لفترة من الزمن، ثم تبدأ في الاندثار تدريجيًا لتحل محلها، نهائيًا، العناصر الثقافية الجديدة.

٩- إذا حدث تغير في جانب من الثقافة فغالبًا ما يتأثر جانب آخر أو أكثر بهذا التغير، (الإصلاح الزراعي تتأثر به جوانب أخرى غير اقتصادية مثل التدرج الطبقي، ونظام التعليم، ونظام التأمينات الخ).

١٠- قد يكون انتشار العناصر الثقافية الجديدة عن طريق أشخاص يقتبسها منهم الآخرون، وتدريجيًا تبدأ تلك العناصر تنتشر بين أفراد المجتمع، وخصوصًا بين الشباب، ويشجعهم على ذلك أنهم ليسوا من أصحاب المصالح التقليدية لكي يخافوا على فقدها.

خامسًا: عوامل التغير الثقافي وديناميأته:

هناك عدد من العوامل أو الديناميات التي تتفاعل في المجتمع لإحداث التغيرات الثقافية، ودفعها إلى مراحل أبعد مدى، وهذه الديناميات تعتبر "خمائر" اجتماعية تستمد بذورها من الثقافة القائمة، من ذلك العلم والاختراع، والابتكار والاكتشاف واستعارة العناصر الثقافية وتبادلها، والصراع والحروب والثورات. يعتبرها علماء الاجتماع والمهتمون بالثقافة كعوامل في إحداث التغير الثقافي.

إن هذه العوامل، أو الديناميات، تؤدي إلى النمو الثقافي وزيادة العناصر الثقافية كما وكيفًا، "التراكم الثقافي" وفي فترات الأزمات السياسية والانحلال الاجتماعي حيث تخبو ديناميات الاختراع والقدرة على الكشف والابتكار، ويهتز

جهـاز القـيم الثقافيـة فـي مجتمـع مـا "قابلـة" أكثـر منهـا "متفاعلـة" آخـذة أكثـر منهـا معطية، تفضل الجمود والتمسك بالقيم التقليدية، لأنها تشك في كل ما هو جديد.

وفيمـا يلـي يمكـن مناقشـة بعـض العوامـل أو "الـديناميات" التـي تقـف وراء التغير الثقافي"

١- العلم: فقد تطـور مفهـوم العلـم بحيـث أصـبح اتجاهًـا عقليًـا عامًـا، تسـلح بـه الإنسـان للسـيطرة علـى الطبيعـة وكشـف إمكانياتهـا واسـتنباط مـا فيهـا مـن مـوارد، وتحويـل هـذه المـوارد إلـى أدوات غيـرت مـن أسـاليب حياتـه ومـن نظرته إلى نفسه، وإلى الكون الذي يعيش فيـه، وقد أدى هذ الاتجـاه العقلـي العام، إلى تحرر الإنسان من سلطان التقليد- والتقاليد، ومن سلطان القوى العيبيـة والخرافـات، التـي كثيـرًا مـا عطلـت حركتـه ونشـاطه فـي بيئتـه وأخضعته لقدر كبير من الاستقرار والجمود.

فقد استطاع الإنسـان بواسطة العلـم أن يفهم نفسـه، ويفتح آفاقًـا جديدة حتـى جـاوز الفضـاء، وبهـذه النظـرة العلميـة أصـبح يعـيش فـي مواقـف جديـدة باستمرار، يمتاز كل موقف عن غيره بجدة عناصره واحتمالاتـه "بدائل" العديدة، وإمكانياته الخاصة.

٢- التكنولوجيا: فلقد أدى تطبيق العلم فـي مختلـف ميـادين الحيـاة إلـى تطـورات هامة كان من أبرزها زيادة القدرة على الكشف والاختراع بصورة مطردة، وانتشار التصنيع ونمو المدن والمواصلات الحديثـة السـريعة، وغيرهـا مـن التطبيقات العلمية، التي غيرت من الظروف المادية للحياة الإنسانية وأسس التنظيمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية خلال عدد قليل من السنين، وكلمـا زادت قدرة الإنسـان عن التطبيـق العلمـي، فـي هذه الميـادين، زادت سـرعة التغيـر علـى الـرغم مـن وجـود كثيـر تمـن العقبـات التـي تعـود إلـى الخوف والتمسك بالتقاليد- والنزعة إلى المحافظة والمصالح الخاصة.

والملاحظ أن لكل اختراع آثارًا اجتماعيـة عميقـة فـي مختلـف نـواحي الحيـاة، فيؤثر فـي سـلوك الأفـراد وفـي علاقـاتهم الاجتماعيـة، فقد أدى التصـنيع إلـى ضـخامة فـي الإنتاج، وإلى التخصص الشديد، وإلى تركيز القوة في المدن الكبيرة، وإلى تعقيد-

في العلاقات الاجتماعية، وظهور الكثير من الخدمات، كما أدى في الوقت نفسه إلى زعزعة أنواع من العلاقات الاجتماعية، وانهيار قيم، وظهور قيم جديدة.

وقد لاحظ بعض علماء الاجتماع أن هناك ما لا يقل عن مائة وخمسين تغيرًا اجتماعيًا صاحب ظهور المذياع وانتشاره، ومن ذلك تقنين الكلمات والاستمتاع الكبير بالموسيقى، وانتشار الأغاني، وظهور برامج تربية الكبار، وتقليل خسارة المحاصيل الزراعية عن طريق التقارير الجوية، وتدهور شراء الفوتغراف، وفتح آفاق جديدة للطاقة البشرية من مذيعين ومذيعات ومعنيين، وتغير كامل في شكل الدعاية السياسية، ومفهوم التنافس بين المؤسسات الاقتصادية والتجارية، وتغير معنى التعليم والثقافة، وتأثر علاقات الدول بعضها ببعض، وآثاره نظرة الناس إلى الأحداث الجارية وطنيًا وعالميًا.

٣- الديموقراطية: كان لنمو وازدهار الديموقراطية في العصر الحديث، سواء كان ذلك في التفكير أو في العمل أو في السياسة والحكم، بالإضافة إلى قيام الثورات الشعبية، وانبثاق نظم جديدة، وتغير علاقات الأمم والشعوب كلها مظاهر لنمو الديموقراطية على نطاق واسع.

فالثورات الحديثة لا تتضمن انتقال السلطة من جماعة إلى أخرى، وإنما تعني نظرة جديدة للحياة الاجتماعية ومقوماتها ووسائلها، ووعي الرجل العادي لا يعني مجرد انفعالات تترجم في حركات طارئة، وإنما يعني نظرة جديدة للعلاقة بين الأفراد، وبينهم وبين أنظمتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

لقد ادت الديموقراطية التي تحطم كثير من النظم الاحتكارية والإقطاعية، وقامت النظم الديموقراطية والتعاونية، وهوت إمبراطوريات قامت على نظم ديكتاتورية واستغلالية.

٤- القومية: تعتبر القومية من الديناميات الدافعة إلى التغير، فهي تعبر عن وعي الإنسان بنفسه وبالروابط التي ينتمي من خلالها إلى جماعته الكبيرة. كما أنها تعبر عن قدرة الجماعة على تشكيل الظروف وتوجيهها، ومن ناحية فإنها تدفع الأفراد والجماعات إلى إعادة تشكيل اتجاهاتهم وفقًا للمصلحة الجماعية. كما تعمل القومية على تمييز نفسها عن غيرها من

الجماعـات الأخـرى، ممـا يخلـق لـدى الفـرد إحساسًـا بـالروابط الشـديدة والعلاقات المتينة التي تربط ببقية أفراد جماعته الثقافية.

ويعكـس نمـو القوميـات فـي العـالم المعاصـر، مـدى التغيـرات السياسـية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي شـهدتها مختلـف شـعوب العـالم بعد التحـرر من الاستعمار الأوروبي، سواء كانت في أفريقيا أو في آسيا، فقد نما الوعي القومي بين شعوب هاتين القارتين، مما أدى إلى احتدام الصدام بين الأفكار القديمة والأفكار الجديـدة، يتمثـل ذلـك فـي الصـراع الـذي يمثلـه الاسـتعمار والاسـتغلال الرأسـمالي العالمي من ناحية، وبين التحرر وحق الشعوب في تقرير مصيرها اقتصاديًا وثقافيًا وسياسيًا.

٥- الثورة: تعتبر الثورة من أهم عوامل التغير الثقافي، ذلك أن الثورة بمعناها الحقيقي وبمفهومها العلمي تنطوي على تغير فجائي شامل، جذري وسريع، فـي المجتمـع الـذي يفجرها ويعيش آثارها. ولهذا فالثورة هـي علم التغير الاجتماعي الشامل والعميق لصنع حياة جديدة، تفي بمطالب الثوار وآمالهم.

ومن هنا فإن هذا الغير الذي هو لحمة الثورة وسداها يختلف عن ظهرة التطور الذي يحدث في سياق العملية التاريخية العادية، والذي يمثل ظاهرة بطيئة الحركة، وتستغرق زمنًا طويلاً، وذلك بعكس الثورة وما تحدثه من تغيرات عديدة وسريعة في مدة قصيرة.

كما تعتبر الحروب أيضًا من العوالم القوية في أحداث التغيرات الثقافية في المجتمع، فالشعب الغازي مثلاً قد يأتي بثقافة جديدة يفرضها على أبناء المجتمع الخاضع، وهذه الثقافة والأفكار والفلسفات الجديدة إذا ما أخذ بها المجتمع فإنها تؤدي إلى تغير جانب كبير من التراث الثقافي للمجتمع المادي منه واللامادي.

٦- العامل الأيكولوجي: يقصد بالعامل الأيكولوجي تفاعل الإنسان مع بيئته الطبيعية، ومدى ما توفره له من موارد غذائية وصناعية تؤثر في نشاطاته، ومعنى هذا أن التغير الذي يطرأ على البيئة الجغرافية ولو في فترات موسمية تعكس آثاره في تحولات وتغيرات اجتماعية، كما أن ما يطرأ على

وسائل استغلال موارد هذه البيئة من تطور يتجسد في أحداث تغيرات في الحياة الاجتماعية – الثقافية.

ويعود الاتجاه الأيكولوجي (البيئي) إلى العلامة عبد الرحمن ابن خلدون الذي قرر، في مقدمته، أن للبيئة الجغرافية أثرها في اختلاف الإنسان جسميًا وعقليًا. كما نجد نفس الاتجاه عند المفكر الفرنسي (مونتسكيو)، وعند الألماني (راتزل) وعند (بوكل) في انجلترا.

٧- الأيديولوجي: تعتبر الأيديولوجي قوة فكرية تعمل على تطوير النماذج الاجتماعية والثقافية وفقًا لسياسة متكاملة تتحدد في أساليب ووسائل هادفة، وتساندها عادة تبريرات اجتماعية أو نظريات فلسفية، أو أحكام عقائدية، أو أفكار تقليدية، ومن هنا ترتبط الأيديولوجي بالحركة الاجتماعية، فهي ليست مجرد مجموعة من الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التي تصور كما معينًا من الناس، سواء كان هذا الجمع أمة من الأمم أو طبقة من الطبقات الاجتماعية، أو مذهبًا من المذاهب، أو مهنة، أو حزبًا من الأحزاب..، وإنما هي حركة فكرية هادفة، لها فاعلية إيجابية في البيئة الاجتماعية، وفي العلاقات الاجتماعية والثقافية، وتنعكس آثارها وفاعليتها على التنشئة الاجتماعية، مما يحدث تغييرًا في القيم الاجتماعية وفي نظرة الناس لطبيعة التدرج الطبقي وللعمليات الاجتماعية المختلفة.

ولا شك أن انتشار مذاهب اجتماعية وتيارات فكرية متعددة أدى ويؤدي إلى تشريعات جديدة وأنماط لأساليب الحياة الاجتماعية، وتقدير لعلاقة الفرد بغيره وبالجماعات التي يعيش فيها، وبالمؤسسات التي يتفاعل معها. وبالتالي يمكن تقدير علاقة الفرد بمجتمعه العام أو (الكلي).

ومن هنا كان انبثاق الأفكار والآراء المحركة من الوضعيات والفئات الاجتماعية الصادرة عنها عاملاً محركًا لكثير من التغيرات الثقافية.

سادسًا: معوقات التغير الثقافي:

قد يحدث في كثير من الظروف وجود عقبات أو معوقات في طريق التغير الثقافي، مما يتسبب عنه بطأ في سير التغير، أو جمود لفترات قد تطول أو تقصر، ومن أهم هذه المعوقات:

١- العزلة التي يعيش فيها المجتمع: فقد تكون هذه العزلة نتيجة الظروف البيئية والموقع الجغرافي، وقد تكون عزلة قسرية فرضتها قوى استعمارية خارجة عن إرادة الشعب "عزلة الشعب الجزائري من طرف الاستعمار الفرنسي عن بقية الشعوب العربية الأخرى".

٢- عدم تجانس التركيب العنصري والطبقي للسكان: فقد يتكون المجتمع من مجاميع عنصرين مختلفة الطبيعة والتكوين، أو قد يتكون المجتمع من هيئات وطبقات متصارعة يسود فيها التناقض الاجتماعي، مما يؤدي بالمجتمع إلى الانقسام والتضارب الاجتماعي وعدم تقدم المستويات الاجتماعية.

٣- الرغبة في المحافظة على القديم: فقد يؤدي الخوف من التغيير أو الرغبة في المحافظة على القديم إلى بطأ التغير أو إلى جموده، فنجد مثلاً أنصار السياسات السلبية يخشون التقدم، ويأبون الأخذ بالتطور خوفًا على امتيازاتهم وحقوقهم التقليدية. وهناك من يرى التمسك بالقديم على أساس أن مصدرة الأجداد، ولا يجوز الخروج على ما يقوله كبار السن.

٤- انعدام الروح الابتكارية والتجديد لدى أفراد المجتمع: فقد يؤدي انعدام روح الابتكار والتجديد لدى أفراد المجتمع إلى عرقلة حركة سير التغير، وقد ترجع هذه الظاهرة إلى عوامل فرعية كثيرة مثل عدم التشجيع وانخفاض المستوى العلمي والثقافي، وانخفاض المستويات الاجتماعية، بحيث لا توجد الحاجة الملحة الدافعة إلى الاختراع والابتكار.

سابعًا: الابتكار والتغير الثقافي:

إذا كانت العوالم الاجتماعية والثقافية (معًا) مسئولة عن غالبية التغير في المجتمع، وعن غالبة التغير السريع، ولما كانت هذه العوامل من صنع الإنسان، فإنها أكثر تغيرًا من العوامل البيولوجية والفيزيقية، وأكثر تأثرًا بالإنسان، فالإنسان

قد يستخدمها لمقاومة قوى الطبيعة أو استغلالها، فالنزعة البيولوجية إلى زيادة السكان قد تقاوم باعتبارات اقتصادية اجتماعية، مثل الرغبة في تكوين الأسرة الصغيرة الحجم، بل قد تخفف من آثار الجفاف الطويل في حالة توفر كميات كبيرة من المواد الغذائية في مكان آخر، وتوفرت وسائل الاتصال بالمنطقة المنكوبة. بالإضافة إلى توفير وسائل تغرى أصحاب الغذاء الوفير للتنازل عنه.

قد يكون الابتكار أكثر المفهومات أهمية لتعيين عوامل التغير الثقافي، فقد يكتشف الابتكار أو يكون داخل المجتمع (أصل ذاتي) أو يأتي من خارج المجتمع (أصل خارجي)، إلا أنه مهما يكن أمر أصل الابتكار، فإن قبوله وتكييفه وانتشاره، يعتمد على المحيط الكلي الذي نشأ فيه، أي على ما إذا كان يلائم الحالة الكلية أو النمط العام للثقافة أم لا، ومدى ملاءمته للأغراض التي صنع من أجلها، وتتوقف نتائج الابتكار على مدى تغييره للعناصر الثقافية الأساسية في المجتمع، ويمكن قياس معدل التغير بالسرعة التي ينتشر بها الابتكار وبالآثار التي يحدثها.

فمثلاً أمدت الآلة البخارية المجتمع ا لصناعي بالقوة الآلية، وكانت سببًا في وجود المجتمع ذاته، "المجتمع ال صناعي"، أما آلة القطن فقد عملت على هبوط تكاليف القطن، ومكنته من منافسة الصوف والكتان بنجاح، وشجعت زراعة القطن في جنوب الولايات المتحدة، مما أسهم في اتساع نظام الرق وتدعيم أسسه.

وبينما نسمى اكتشاف شيء جديد اختراعًا، فإن العملية التي ينتفع بها الناس من هذا الاكتشاف وتتمثله ثقافتهم تعرف "بالابتكار"، وهكذا فقد كان اختراع خيوط "النيلون" في المختبر اختراعًا، لكن إنتاج أنسجة النيلون وبيعها يمثلان الابتكار، ولا تصبح الاختراعات ذات أهمية في عمليات التغير الاجتماعي – الثقافي إلا عندما تبلغ مرحلة الابتكار.

ولا ننسى قضية أخرى وهي أن الاختراعات تتولد في تلك الثقافات التي تمكن من اختزان المعرفة بواسطة الكتابة، وحيث يمكن نقلها بطرق الاتصال وتساعد هذه الحقيقة على تفسير السبب في أن الابتكارات ظهرت بشكل رئيسي في المناطق المدنية أو في المناطق المكتظة بالسكان حيث أمكن تبادل الأفكار ووجود الوسائل اللازمة لذلك التبادل.

١- العلاقة الجدلية بين الثقافة والاختراع:

يرى هيرسكوفيتز أن التجديد لا يتحقق إلا إذا كانت الثقافة مهيأة لـه، أي إذا كانت قاعدتها الثقافية واسعة جدًا بحيث تيسر وضع التجديد المقترح مع التطبيق، وهذا التعميم يكاد يكون بديهيًا، ففي ميدان التربية والتعليم نجد أن الطالب الذي اقتصرت دراساته الرياضية السابقة على الحساب، لا يتوقع منه أن يتقن حساب التفاضل والتكامل، ونتحن نذهب إلى مدى أبعد من ذلك، فنقول أن أكثر الناس خيالاً وابتكارًا لا يستطيع استغلال قدرته الإبداعية في ميادين لا يعرف عنها شيئًا، وتكمن حقيقة هذه الفكرة في أنها تساعدنا على فهم السبب الذي من أجله يكون التغير الثقافي منتظمًا، ونستطيع أيضًا معاودة النظر في الأحداث الماضية، كما لو أنها تنبثق من أوضاع تمهيدية سابقة.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن أثر الوسط الثقافي قوى جدًا حتى أنه يملك في ذاته القدرة الحتمية على توليد الأوضاع المناسبة لنشوء الاكتشافات والاختراعات، ويقوم هذا الرأي على النظرية القائلة بحتمية التطور في الاتجاه الذي تحدده الثقافة. وبموجب هذه النظرية تتطور ثقافة مجتمع معين من ماضية التاريخ. وتتضمن المبادئ الأولى لاتجاهات المستقبل، الذي سينكشف على نحو لا يكاد يبدو فيه أي دور لإرادة الأفراد الذين ينتمون إلى هذه الثقافة.

والملاحظ كما يرى هيرسكوفيتز أن هذه النظرية تقلص من دور الفرد في الثقافة إلى أبعد الحدود، إذ تنظر إلى الثقافة كما لو كانت قوى مستقلة تتحكم في ناقليها، بدلاً من خضوعها لسيطرتهم.

٢- الوضع الاجتماعي للاختراع:

يرى (جورج كوبلر – G. Kubler) أنه لا يمكن تصور مجتمع من المجتمعات يطلق العنان لكل عضو من أعضائه لينوع نشاطه وأعماله كما يحلو له، ودون اي تحديد، فكل مجتمع يعمل على حفظ توازن الأفراد وتقويم اتجاهاتهم على الرغم من قوى الانحراف العشوائية الخاصة.

إذن لولا رقابة المجتمع لأفراده وتوجيهه لغرائزهم، لسارات الحياة في المجتمع طليقة في مختلف الاتجاهات، ولتحرر المجتمع الإنساني من عوامل الضبط التي تفرضها النظم الاجتماعية، ولما تأثر أفراد المجتمع بالتراث الثقافي المتراكم عبر الأجيال، أو بمعنى تحررهم من التقاليد السائدة في المجتمع، ويخترعون ما شاءوا من أشياء وسلوكيات وأفكار.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الوضع الاجتماعي والثقافي السائد في المجتمع لا يسمح بالاختراع إلا في حدود ضيقة جدًا، وذلك على اعتبار أن الاختراع المقبول ينطوي على مهارة فائقة ولا يتعارض مع النسق الثقافي العام للمجتمع، وحتى في المجتمعات الصناعية التي تعتمد باستمرار على التجديد والابتكار، نرى فيها أن عملية الاختراع نفسها تكون موضع امتعاض ونفور عند معظم الناس. وهذا خوفًا من التغير.

يرى عالم الأنثروبولوجيا التاريخية (هاولز) أن الاختراع يتبع سير الثقافة، فالفكرة الجديدة التي لا تتلاءم مع الوضع الاجتماعي السائد، يكون شأنه شأن "الطائر الذي يبيض في عش غير عشه".

أن النظم الاجتماعية لا يمكن اختراعها مثلما تخترع الأشياء المادية ذلك أن التغيرات الاجتماعية، إلى حد ما، تحدث بدون توجيه متعمد مرسوم – حسب رأي هاولز – وإن كان لابد- من توافر عنصر الرضا أو الاتفاق العام بطريقة لا شعورية، فالنظم والأوضاع الاجتماعية هي التي تضع القوانين والدساتير وليس العكس.

ويضيف (هاولز) في مناقشته للعلاقة بينت الاختراع والنظام الاجتماعي الكلي، مبينًا كيف أن أثر المخترعات في الجانب الاجتماعي من الحياة لا يزال غامضًا حتى الآن، فنحن في العصر الحاضر انحرفنا بشكل متطرف نحو الجانبين العلمي، والمادي، إلا أن الميزة التي يتسم بها عصرنا الحالي هي سيطرة الإنسان على الاختراع، بعد أن كان ذلك يعتمد على المصادفة البحتة.

فلقد ساعدت الجامعات والمعامل الصناعية الكبرى ومراكز الأبحاث على تجميع وتركيز الأشخاص والوسائل التي يعتمد عليها الاختراع أو الاكتشاف ومن ثم أصبح زمن العبقريات المنعزلة التي تعيش في مخبر صغير قد انتهى، فمثلاً نجد أن التليفزيون الملون تم اختراعه بطرق شتى حيث شاركت فيه مجموعات كاملة من الباحثين، ونفس الشيء، يصدق على القنبلة الذرة.

٣- الاختراع والتغير الاجتماعي على مستوى الأسرة:

عندما اخترعت الآلة البخارية، في أول الأمر، حدث تغير هام في طريقة الإنسان في معالجته لما يجابهه من تحديات على مستوى البيئة الطبيعية، فقد حلت القوى الآلية محل القوى الإنسانية العضلية في العمل، وانتقل الإنتاج من المنزل

"العمل اليدوي" إلى المصنع "العمل الآلي"، وما صحب ذلك من إعادة لتوزيع السكان في المناطق المختلفة للبلدان التي انتشرت فيها الصناعة، ولم يقتصر أثر ذلك على إعادة توبع السكان فحسب، وإنما امتد ذلك التأثير ليشمل الأسرة والمنظمة السياسية والمنظمة الاقتصادية.

إن أبرز تغير يمكن رصده على مستوى الأسرة يتمثل في خروج المرأة إلى ميدان العمل، وذلك بعد أن تقلصت مسئولياتها في المنزل نتيجة لانتقال الإنتاج إلى المصانع، وانتقال تربية الأطفال وتعليمهم إلى المدرسة.

وتتلخص أهم الآثار التي مست بناء الأسرة وعلاقاتها التقليدية نتيجة للاختراع في الميدان التكنولوجي، فيما يلي:

١- تغير مركز الزوج والزوجة نتيجة لتغير الأساس الاقتصادي الذي تقوم به الأسرة، وخاصة بعد أن أصبح من الممكن للزوجة أن تصبح مستقلة اقتصاديًا عن الزوج، ومن ثم قل الدافع الاقتصادي إلى الزواج عند النساء بوجه عام.

٢- تغيرت السلطة التقليدية للرجل عامة، وأصبحت محل نقاش، ولذلك تحددت العلاقات داخل الأسرة وخارجها على أساس التفاهم والتعاون بين أفرادها.

٣- زادت نسبة الطلاق وزادت مظاهر التصدع الأسري نتيجة لعدم مسايرة العلاقات الأسرية للتغير الذي حدث على أدوار أعضائها وعلى مراكزهم، داخل الأسرة وخارجها.

٤- زادت الرغبة في تنظيم الأسرة "تحديد عدد أفرادها" نظرًا لانشغال الزوجة بالعمل خارج المنزل من ناحية، ورغبة منها بالاحتفاظ بمستوى اقتصادي لائق من ناحية أخرى.

٦

الفصل السادس

البعد الثقافي للشخصية

الـفـصل الـسـادس

البعد الثقافي للشخصية

أولاً: الدراسة العلمية للشخصية:

لقد زاد الاهتمام، في الوقت الحاضر، بموضوع دراسة "الشخصية" كمقولة أساسية من مقولات علم الاجتماع والثقافة، الأمر الذي فرض على علماء الثقافة أن يصبح مصطلح "الثقافة والشخصية" من أحدث وأهم المصطلحات السوسيولوجية المتداولة في الدراسات الثقافية المعاصرة.

ويغطي المصطلح المعاصر للثقافة والشخصية سلسلة مترابطة من القضايا التي تشكل عاملاً مشتركًا بين علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا، وذلك انطلاقًا من أن قضايا الثقافة تدفع الباحث فيها إلى خوض ميادين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، في حين يدخل موضوع الشخصية في نطاق علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي، بل أن أدوار سابير E. Sapir يرى أن الثقافة تمثل عاملاً مشتركًا بين عدد من العلوم كالفلسفة وعلم وظائف الأعضاء وعلم النفس الفيزيولوجي، وعلم الاجتماع وعلم النفس المرضي.

ولذلك فإن أي نظرية عن الشخصية لا تتعاون في بلورتها علوم الثقافة وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا هي نظرية ضعيفة الأساس أو المنطلق النظري.

فإذا كانت ال شخصية كمجموعة دلالات، متغيرة ومتطورة، باعتبارها نتاجًا اجتماعيًا، وباعتبارها أيضًا نتاجًا تاريخيًا، فإن المجتمع والتاريخ يعتبران كمنابع حضارية وثقافية لمكونات الشخصية الإنسانية فالحضارة هي مبعث اتزان الشخصية أو قلقها، ومصدر مخاوفها وأمراضها.

فإذا كان علماء النفس يركزون على الجوانب الفردية في الشخصية أي بما يميز شخصية فرد ما عن باقي الشخصيات، بالإضافة إلى الاهتمام بالجوانب البيولوجية والوراثية في الشخصية، فإن علماء الاجتماع يهتمون بدراسة الشخصيات السوية في المجتمع، كما يركزون على التشابه بين الشخصيات لدى أعضاء الجماعة الواحدة، سواء كانت جماعة كبيرة أو صغيرة، ولذلك يهتمون

بالأسلوب العام للأفعال التي تصدر عن الشخصية، فالشخصية عند علماء الاجتماعي هي "ذلك التنظيم الذي يجمع اتجاها الفرد وأفكاره وعاداته ورغباته، وكذلك قيمه، وتصوره لنفسه، وخطته العامة في الحياة".

ويتفق علماء الاجتماع على أن الشخصية تتكون وتنمو من خلال تفاعل الفرد مع الآخرين، وبدون هذا التفاعل لا تكون للفرد شخصية، ومن هنا كان تركيزهم في دراسة الشخصية على الاتجاهات العامة، أي على التشابه في تصرفات شخصيات الجماعة الواحدة، فالاتجاه هو الوحدة الرئيسية في التنظيم، أي في الشخصية، ويقصد- علماء الاجتماع بالاتجاه "ذلك الميل المكتسب الذي يجعل الفرد يتصرف بصورة معينة نحو شخص معين أو شيء، أو معرفة.

ومن جهة أخرى فإن اهتمام علماء الاجتماع يتشابه شخصيات أعضاء الجماعة جعلهم يؤكدون على أهمية التنظيم في الشخصية، فالشخصية هي تنظيم لجميع اتجاهات الفرد، ويتكون هذا التنظيم من خلال تفاعل الفرد مع غيره في الحياة الاجتماعية، فنتحن نعتمد على الآخرين كحوافز للسلوك، وكمعلمين له.

ثانيًا: علاقة الشخصية بالثقافة:

ترى (روث بنديكت) أنه يجب على الأنثروبولوجي، الخبير بثقافات الشعوب المختلفة "ألا يعتقد أن الأفراد أجهزة تتحرك تلقائيًا بطريقة آلية، منفذة أحكام ثقافاتها، ولم تتوصل المشاهدات بعد إلى أن ثقافة ما استطاعت أن تستأصل الفروق المزاجية للأشخاص الذين تتكون منهم، فالأمر أخذ وعطاء فيما بينتهم، وليس في الإمكان إيضاح مشكلة الفرد عن طريق تأكيد الخصومة بينت الثقافة وبينه، وإنما بتأكيد الطرق التي يصطنعها كل منهما لتقوية الآخر، وهذه العلاقة وثيقة جدًا إلى حد استحالة مناقشة أنماط الثقافة دون مراعاة لعلاقتها بعلم النفس الفردي".

ويرى كل من ماكيفر وبيدج أن العلاقة بين الثقافة والشخصية تتضمن، من جهة، التراث الاجتماعي الشامل المحيط بالفرد، ومن جهة أخرى الصفة الكاملة للفرد، والشخصية على حد تعبيرهما، هي كل ما مر بالفرد من تجارب في الماضي والحاضر، بشرط أن يفهم هذ الكل كوحدة.

وبناء على ما سبق، فإن الشخصية اصطلاح أوسع مدلولاً من الفردية، ذلك أن الشخصية تستوعب هذا "الكل المنظم من العمليات الإطرادية والحالات النفسية المتعلقة بالفرد" ولهذا ينبغي أن توضع العلاقة بينت الثقافة والشخصية في المحل الأول عند جميع الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع والنفس الاجتماعي.

أن تنوع نماذج الشخصية الأساسية لا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى الثقافات التي ترتبط بها النماذج المختلفة، وإذن فعالم الاجتماع يواجه فكرة إمكان دراسة ثقافة معينة بتركيز بحثه فيمن تغمرهم هذه الثقافة، وذلك بأن يأخذ لهذا البحث، كمادة أولية، ما يبدو من أفراد المجتمع من مظاهر الشخصية، أوب عبارة أخرى فإن المركب المكون من الشخصية والثقافة وما بينهما من علاقة متبادلة، يمكن أن ينفذ إليه عن طريق الشخصية.

والملاحظ أن علماء الاجتماع اهتموا بهذا النوع من الدراسات منذ بداية القرن العشرين، فنجد أن من أهم الدراسات التي قام بها الاجتماعيون في هذا الميدان، تلك الدراسة المعروفة في علم الاجتماع والتي أجراها العالمان (و. أ. توماس، وفلوريان زنانيكي) عن "الفلاح البولندي في أوروبا وأمريكا"، وهي عبارة عن تقرير يتضمن خمسة مجلدات، يشتمل على تفسير علمي للأسرة الريفية والحياة الجمعية وما طرأ عليها من تغير نتيجة للتصنيع الحديث، وهجرة الفلاحين البولنديين إلى ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

لقد استخدم الباحثان المذكوران الوثائق الإنسانية في البحث عن الشخصية والثقافة، كالرسائل والمقالات الصحفية ومجلات المحاكم وتقارير الهيئات والجمعيات، وعلى الأخص تاريخ حياة الأفراد، مع ما تضمنته المذكرات الشخصية حول هذا الموضوع.

كل ذلك ساعد على كشف وتحليل حياة الأفراد في مواقفهم وسلوكاتهم، في تعصبهم ومعالجتهم لمشاكلهم الشخصية، ومدى إحساساتهم من وطأة القيود الاجتماعية المحيطة بهم، ومن ثم تمكن الباحثان المذكور أن من استغلال هذه المادة لتفسير تكوين الشخصية، وتفككها، وإمكانية إعادة تكوينها من جهة، والأنساق الاجتماعية المتغيرة في ضوء الأوضاع الجديدة من جهة أخرى.

إذا كانت الثقافة هي الجانب الجماعي من الشخصية، فإن الشخصية هي الجانب الذاتي من الثقافة، وهذا يعني أن شخصيات الأفراد الاجتماعية لا يمكن أن تنمو بطرق يرضى عنها المجتمع ما لم تحدث الاتصالات أو الاحتكاكات الأساسية بين أفراده، فأثناء نمو الفرد الاجتماعي، يدخل في اتصالات مع الكثير من الجماعات، والتي تحدد له بدورها، ما سوف تكون عليه شخصيته.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن القليل من الأفراد هم الذين ينتمون لأقل من خمس أو عشر منظمات، والغالبية هم أولئك الذين تصل انتماءاتهم في المجتمع الحديث إلى أكثر من خمسين منظمة، موزعة ما بين أسر ودواوين مكاتب أو شركات، واتحادات ونقابات ونوادي وجمعيات رياضية وتعاونية ودينية وثقافية... الخ. ثم إذا أدركنا الاختلافات التي لا حد لها في نوع الاتصال بهذه المنظمات والأدوار والمراكز الاجتماعية للفرد داخلها، تبين إلى اي مدى يمكن أن تتفاوت الشخصيات بوصفها ثمرة لهذه الاتصالات.

وهكذا تستخلص النظرة السوسيولوجية إلى أن الفرد بدون عضويته للجماعات والاشتراك في العديد منها لا يستطيع أن يتجاوز المستوى "الحيواني"، بل ويظل عند أصله البيولوجي، ومن ثم فبدون عضويته للجماعات التي يعيش فيها وتحيط به، أي التي تشكل وسطه الاجتماعي، لا تنمو شخصيته.

وهكذا يرى علماء الاجتماع أن نوع الثقافة هو الذي يشكل البناء النفسي في حياة المجتمع، بل وهناك من علماء الاجتماع من يرون عدم وجود أي نوع من الغرائز أو الدوافع التي تدفع الناس إلى ممارسة سلوك معين أو القيام بنشاط ما، وليس هناك، في نظرهم، أية استعدادات وراثية في طبيعة الفرد، سواء في قدراته العقلية أو اتجاهاته الانفعالية الوجدانية، أو منزعه السلوكي، وإنما كل ما يتوفر عليه الفرد الاجتماعي إنما هو مكتسب من مدى تفاعله ونشاطه الإنساني، مع خبرات ثقافاته التي انتقلت إليه عبر الأجيال ويعيش فيها.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن النظريات السيكولوجية التي ترد سلوك الإنسان إلى سبب واحد أو عامل معين قد أظهرت عدم جدواها وفائدتها في تفسير النشاط الاجتماعي، ومن أصحاب هذه النظريات والمدارس:

١- ماكدوجل وتأثير القوى الفطرية في تشكيل سلوك الإنسان.

٢- فرويد ومبدأ اللذة والألم.

٣- أدلر ومبدأ النزعة إلى السيطرة في المجال النفسي.

٤- مدارس أخرى تفسر سلوك الإنسان على أساس المناخ أو التضاريس أو الدم أو الجنس أو اللون أو اللغة.

لكن جميع هذه النظريات تهمل أهمية العامل الثقافي في تفسير مكونات الطبيعة البشرية، وتنظر إلى الموضوع على أساس عنصرين منفصلين، الطبيعة البشرية باعتبارها وحدة قائمة بذاتها، والثقافة على أنها وحدة أخرى منفصلة عن الطبيعة البشرية، والواقع أن هذين العنصرين متفاعلان تفاعلاً تامًا، فما يسمى بالطبيعة البشرية إنما هو نتاج للمقومات الثقافية وآثارها، كما أن الثقافة هي نتاج نشاط الأفراد، وحصيلة تفاعلهم مع بعضهم البعض، ومن ثم تتضح أهمية الثقافة، كمفهوم من المفاهيم الرئيسية في علم الاجتماع، في بلورة وصيغة الشخصية الاجتماعية للأفراد الذين يعيشونها، ويمارسون أنمطها.

ثالثًا: تعريفات الشخصية:

هناك تعاريف علمية عديدة ومتنوعة للشخصية، استخلص منها العلامة (ألبورت G. Allport) عددًا يتجاوز الخمسين تعريفًا، صنفها في عدد من الفئات الواسعة، مستخدمًا في ذلك عددًا من الأسس هي: الأيثومولوجيا، "أصل المصطلح". والمعاني الفلسفية، والمعاني الفقهية، والمعاني الاجتماعية، والمظهر الخارجي، والمعاني النفسية.

ويرجع اختلاف وتعدد تعاريف الشخصية إلى عدد من العوامل منها: تنوع وتعدد نظريات الشخصية وذلك لحداثة علم الشخصية، ومنها، أيضًا "تعقد" الشخصية، فالشخصية تشمل جميع الصفات الجسمانية والعقلية والخلقية في حالة تفاعلها مع بعضها من ناحية، وتفاعلها مع البيئة الطبيعية والاجتماعية من ناحية ثانية، وتفاعلها مع المواقف اللانهائية العدد التي يخترعها الفرد منذ الولادة وحتى الممات من ناحية ثالثة.

ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى تنوع وتعدد تعاريف الشخصية أهمية موضوع الشخصية في تكثير من التخصصات العلمية كما سبق أن ذكرنا، إذ يتفق علماء النفس والاجتماع والوراثة والحياة والأنثروبولوجيا على أهمية موضوع الشخصية في دراساتهم، والأفراد هم المكونات الأساسية في كل الأنساق الاجتماعية والثقافية، ومما لا شك فيه أن يحيز كل فريق لمجال تخصصه ولميدان اهتماماته عند تعريف الشخصية.

وفيما يلي نلخص عددًا من التعاريف المعطاة للشخصية من طرف بعض علماء الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس:

١- عرفها كل من (أوجبرن ونيمكوف) بأنها: "تعني التكامل النفسي الاجتماعي للسلوك عند الإنسان، وتعبر عادات العقل والشعور والاتجاهات، والآراء عن هذا التكامل".

٢- وعرفها (رالف لنتون) بأنه: "الجمع المنظم للعمليات والحالات النفسية الخاصة بالفرد".

٣- وعرفها كل من (كلايد كلوكهون ومواري) بأنها: استمرار الأشكال والقوى الوظيفية التي تظهر من خلال تتابع العمليات وصور السلوك الظاهري المنظمة والسائدة منذ الولاية وحتى الممات".

٤- وعرفها (البورت) بأنها: "النظام الدينامي الداخلي للنظم النفسية الفيزيقية التي تحدد السلوك والتفكير المميز للشخص".

ويعبر هذا التعريف عن موقف (ألبورت) من الشخصية بوصفها تدرجًا هرميًا يبدأ من الفعل المنعكس، فالعادة، فالاتجاه، فالسمة فالذات، ثم في النهاية الشخصية، كما أنه يوضح موقفه من الوحدة النفسية الفيزيقية.

٥- وعرفها (م. دينكن) في معجمه لعلم الاجتماع بأنها:

"مجموعة العناصر والمميزات البايولوجية والسيكولوجية والاجتماعية التي تميز سلوك الفرد عن بقية الأفراد الآخرين. وتكتسب هذه العناصر والمميزات من قبل الفرد عن طريق الوراثة أو البيئة الاجتماعية، خلال المراحل التكوينية التي يمر بها قبل تكامل وتبلور شخصيته".

٦- وعرفها عالم النفس العربي الدكتور يوسف مراد بأنها: "الصورة المنظمة المتكاملة لسلوك فرد ما يشعر بتمييزه عن الغير، وليست هي مجرد

مجموعة من الصفات، وإنما تشمل في الوقت نفسه ما يجمعها وهو الذات الشاعرة، وكل صفة مهما كانت ثانوية تعبر إلى حد م عن الشخصية بأكملها".

رابعًا: المحددات الثقافية للشخصية عند كلايد كلوكهون:

تعتمد "نظرية الشخصية" على ما تتميز به الشخصية من تفرد أساسي تتحدد في ضوئه مختلف الوقائع والسمات الشخصية. واستنادًا إلى هذه النظرة في دراسة "الثقافة والشخصية" توصل (كلايد كلوكهون) إلى عدد من التعميمات أو القضايا العامة أو المحددات الخاصة بالشخصية:

١- هناك بعض المحددات العامة التي تبرز سمات الشخصية الخاصة بالإنسان، كالبواعث والقيم والدوافع الاجتماعية، وهي عناصر ثقافية عامة تتميز بالكلية والشمول، يتسم بها "الشخص" في كل زمان ومكان، فهي سمات كلية وعامة، نحاول في إطارها أن نحدد معالم الشخصية ومعرفة "حدودها العامة" في كل زمان ومكان، دون تمايز أو تمييز.

٢- والتعميم الثاني أقل درجة من الأول، ومؤداه: أن أعضاء أي مجتمع يميلون إلى مشاركة بعضهم البعض في "سمات شخصية" مشتركة، ويسميها (كلوكهون) "السمات المشتركة"، وقد يطلق على هذا النوع من التعميم المنخفض في سمات الشخصية اسم "المحددات المشتركة".

٣- ويتصل التعميم الثالث بطبي ة السلوك، وذلك على اعتبار أن السلوك يتسم في كل جماعة أو زمرة ببعض المميزات الثابتة والخصائص المحددة، فوراء كل سلوك "دافع" يصدر عن القيم الاجتماعية.

وتلعب الدوافع والقيم الاجتماعية أدوارًا معينة تحدد لنا الكيفية العامة لسلوك الجماعة أو النمرة موضوع الدراسة. ويطلق (كلوكهون) على هذا "الدور الثقافي" الذي تلعبه القيم والدوافع الاجتماعية في تنظيم أنماط السلوك وتكوين سمات الشخصية اسم "محددات الدور".

٤- وفي التعميم الرابع يقول (كلوكهون): قد يختلف أفراد المجتمع الواحد، وتتمايز سمات الشخصية فيه، والتي تلعب نفس الدور، والسبب في ذلك

يرجع إلى وجود بعض السمات الفريدة باعتبارها مجموعة من السمات النوعية التي تمتاز بها وتنفرد كل شخصية على حدة، وتسمى "بالسمات الفطرية"، وهي سمات تتصل بطبيعة الشخصية، الأمر الذي يفسر لنا نوعيتها وتفردها.

٥- وتتلخص القضية الخامسة في التعميم القائل بأنه: قد- توجد بعض التشابهات بين أفراد مجتمعات متباينة ومتمايزة، ثقافيًا، ويستنتج (كلوكهون) أن هذا التشابه في نمط الشخصية، رغم الاختلاف البين بين سمات الثقافة، وإنما يرجع إلى تشابه المحددات الفطرية وتجانس السمات والعناصر الخلقية الكامنة في التركيب أو البناء الأساسي للشخصية، بمعنى أن السمات الفطرية هي عناصر أو مكونات خلقية قائمة في طبيعة الشخصية، ومن ثم فإن العناصر والمحددات الفطرية لا تلتزم بالمجتمع، ولا تتصل بالضرورة بوجود المجتمع وقيمه.

خامسًا: الثقافة واختلافات الشخصية:

يرى علماء الاجتماع أن أهم عامل يحدد اختلاف الشخصية من مجتمع إلى آخر، يعود إلى تأثير الثقافة، ومن القضايا التي أصبحت موضع اتفاق بين الباحثين في موضوع الشخصية ومدى اختلافاتها من مجتمع إلى آخر، وداخل المجتمع نفسه، ما يلي:

١- أن اختلاف سمات الشخصية في المجتمعات المختلفة يرجع بالدرجة الأولى إلى تأثير الثقافة، وقد كان للأنثروبولوجيين دورًا كبيرًا في إبراز هذه الاختلافات نتيجة لدراساتهم لعدد كبير من المجتمعات المختلفة "البدائية" ذات الثقافات البسيطة، وإن لم يتمكن هؤلاء من إبراز أثر الثقافة على الشخصية بوضوح، فقد استفاد علماء الاجتماع من المادة الأنثروبولوجية حيث تمكنوا من خلال تحليلها تحديد العوامل التي تتأثر بها شخصيات أفراد المجتمع.

وقد تقدمت دراسات علم الاجتماع التي ركزت على تحليل العلاقة بين الشخصية وكل من المركز الاجتماعي والدور الاجتماعي والتغير الاجتماعي.

ولهذا ركز علماء الاجتماع اهتماماتهم على العلاقة بينت الشخصية والثقافة اللامادية، وعلى الأخص علاقة القيم بالشخصية، وأهملوا إلى حد ما، علاقة الثقافة المادية بالشخصية، ومن الذين اهتموا بهذا الموضوع العالمان (أوجبرن ونيمكوف) حيث قررا أن العناصر المادية من الثقافة ذات استجابات تؤثر على الشخصية.

٢- ترتبط الشخصية ارتباطًا وثيقًا بالأنماط الثقافية، ومعنى هذ أن كل نمط ثقافي يمكن أن يؤدي إلى تثبيت سمات معينة في الشخصية، ويبدو هذا واضحًا في موقف عدد من المجتمعات من موضوعات هامة في حياتها، مثل موقفها من اشتغال المرأة، ومدى علاقة ذلك باستقلالها أو طاعتها لزوجها، وقد يتجاوز مجتمعان فيسمح نمط الثقافة في الأول للمرأة أن تعمل وأن تستقل اقتصاديًا، ولكمنه لا يعطيها حقوقها المدنية المساوية للرجل في الترشيح للقيادات العليان مثلاً. بينتما يسمح المجتمع الثاني، الذي له نمط مختلف من الثقافة، بإعطاء تلك الحقوق المدنية للمرأة حتى ولو لم تكن عاملة.

٣- هناك عدد من الدراسات الأنثروبولوجية للثقافة، وفي مقدمتها الدراسات التي قامت بها الأنثروبولوجية الأمريكية (روث بنديكت) والتي توصلت من خلالها إلى أن كل ثقافة يمكن أن تكون لها صيغة كلية تطبع شخصية أفراد المجتمع بطابع عام، ولهذا حاول عدد من الباحثين الاجتماعيين التدليل على وجود نمط رئيسي للشخصية يميز كل ثقافة على حدة، ويدللون على ذلك أنه بالإمكان التمييز بوضوح بين أفراد ينتمون إلى ثقافات متعددة بإدراك الصيغة الكلية لسماتهم الثقافية، وما يترتب على ذلك من توجيه نمطي معين.

٤- ويعترض فريق من الباحثين الاجتماعيين على الفكرة السابقة التي مؤداها أن جميع أعضاء المجتمع يمكن أن يكون لهم نمط واحد للشخصية، ولهذا يرى هؤلاء أن الفكرة السابقة صحيحة في حالة المجتمعات البسيطة الثقافة، مثل البدو والقرويين الذين لم يمسهم التغيير العميق، في حين يصعب تطبيقها على المجتمعات الحضرية والصناعية الواسعة النطاق، والتي تسودها ثقافات فرعية متعددة.

٥- ومن أهم العوامل التي تؤدي إلى اختلافات جوهرية في الشخصية، الحقائق المتعلقة بالتغير الاجتماعي، إذ من المعروف أن التغير الثقافي يصاحبه تغير اجتماعي يؤدي إلى إحداث تجديدات وتعديلات في المعايير الاجتماعية والقيم والاتجاهات، إلا أن درجة قبول واستيعاب هذا التغير تتفاوت بين جيل الآباء وجيل الابناء، فكبار السنت قد يقفون ضد التغيير حفاظًا على مقومات شخصياتهم "الأصلية"، بينما يميل الشباب إلى الترحيب بالتغير والتجاوب مع عملياته، ولهذا يتوقع علماء الاجتماع وجود أنماط مختلفة من الشخصيات قد تظهر في الجماعة الواحدة، وفي المجتمع الواحد.

سادسًا: الثقافة والشخصية – دراسات تطبيقية:

في البحث القيم الذي أعده الباحث الاجتماعي العربي السيد يسين قام بتقديم نظرة نقدية للتحليلات الفردية في مجال الشخصية العربية، فقد ميز بين نمطين من البحوث والدراسات في التراث العلمي الغربي الوفير عن الشخصية العربية. ضمنهما كتابه "الشخصية العربية بين المفهوم الإسرائيلي والمفهوم العربي":

١- النمط الأول: يمكن أن يطلق عليه بتعبير (برجسون) "بالمفهوم التعاطفي" والذي يكشف عن توحد الباحثين مع موضوع دراستهم، ونعني بذلك الدراسة الموضوعية للعرب مع الاهتمام بماضيهم وحضارتهم الأصلية، والمشكلات التي يعانون منها في الوقت الحاضر، وتكييف هذه المشكلات في ضوء استخدام المنهج التاريخي، الذي يعزل الظواهر الاجتماعية الإيجابية منها والسلبية عن سياقها بطريقة ميكانيكية متعسفة.

٢- النمط الثاني: ويتمثل في البحوث المتنوعة التي يجريها باحثون لهم تحيز مسبق ضد العرب، الأمر الذي يدفعهم إلى محاولة التشويه المتعمد للوضع الراهن للمجتمع العربي وللشخصية العربية.

١- موروبيجر ودراسة الشخصية العربية الحضرية:

ومن الدراسات العربية التي تناولت موضوع الشخصية العربية، واتسمت بالتحيز والمغالطة، ما تضمنه كتاب موروبيرجر Morroe Berger "العالم

العربي اليوم" وفي الفصل الذي خصصه للشخصية والقيم واستغل مادته، كمرجع الباحث الصهيوني هاركابي وغيره من علماء الاجتماع الإسرائيليين في تزييف وتشويه صورة الشخصية القومية العربية.

لقد حاول (بيرجر) في كتابه المذكور – ومنذ البداية، أن يتحاش النقد الذي يتوقع أن يوجه إليه على محاولته تعميم الأحكام عن "الشخصية العربية" فيقرر أنه لا يمكن صياغة حكم موجز يصف العرب بكل اختلافاتهم، وتفردهم: الشيوخ والشباب، الذكور والإناث، المسلمون والمسيحيون، العمال والفلاحون، المتعلمون وغير المتعلمين، المتغربون (الذين يرتبطون بالغرب) والتقليديون، ولذلك لجأ (بيرجر) إلى الحيلة التقليدية للباحثين في مجال دراسات الشخصية القومية بوجه عام، إذ عمد إلى تجاهل الفروق المميزة للجماعات الاجتماعية المتعددة، في المجتمع العربين وذلك لكي يركز على ما يسميه "نقطة منوالية" والتي في ضوئها يمكن للعرب جميعًا أن يتسموا بخصائصها وبنسب مختلفة حسب ظروف كل جماعة منهم.

ولكن بالرغم من هذه الاحتياطات التي اتخذها (بيرجر) لنفسه لكي يتحاشى النقد عن مدى صدق أحكامه، فإن محاولته هذه اتسمت بكثير من المغالطات والدس والتحريف للواقع، وهو نفس النهج الذي كثيرًا ما اتبعه علماء الاجتماع الغربيون عند دراستهم لمفهوم الشخصية القومية العربية.

وتتضح مغالطات (بيرجر) عند مناقشة المصادر التي اعتمد عليها، وإلى أي مدى تمكنت من استخدام مادتها في وصف وتحليل الشخصية العربية.

فعلى سبيل المثال، استخدم (بيرجر) بحثًا قامت به كاتبة أمريكية من أصل لبناني هي (حمادي) عن "مزاج العرب وأخلاقهم". وبشكل مكثف في الفصل الذي خصصه "للشخصية والقيم" العربية.

وبعيدًا عن مناقشة المادة التي احتواها بحثها المذكورين نرى من المناسب لموضوعنا هذا أن نعرف بالمنهج الذي استخدمته، لكي نتبين إلى أي مدى تمكن (بيرجر) من تزييف للواقع العربي، مستخدمًا تفسيرات (سنية حمادي) والتي يمكن تسجيل الملاحظات التالية على منهجها:

١- منهجها الرئيسي في البحث هو (ذاكرتها)، فهي تقرر أن معلوماتها عن سمات العربي، تراكمت من خلال إدراك غير متحيز نسبيًا.

٢- اعتمدت على ملاحظاتها الشخصية، التي قامت أيام كانت تقيم بلبنان، والتي كانت تلقائية، غير موجهة للبحث العلمي، ولا تعتمد على أي إطار نظري.

٣- اعتمدت على نفسها "كإخباري" عن ثقافتها العربية.

٤- لجأت إلى جمع بعض الملاحظات من اختلاطه بعينات متعددة من الطلبة العرب الذين يدرسون في الولايات المتحدة الأمريكية.

وإذا كان هذا هو المنهج الذي اعتمدت عليه (سنية حمادي) والذي يقوم أساسًا على (الذاكرة) وعلى (الملاحظة الشخصية) عندما كانت تقيم في لبنان قبل أن (تتأمرك) وعلى (استبطان تاريخ حياتها)، فيمكن التأكد من مدى خطورة النتائج التي حاولت إلصاقها بالشخصية العربية، وهي النتائج التي أصبحت مادة ومرجعًا أساسيًا للباحثين الغربيين والإسرائيليين منهم بالذات، للكتابة على الشخصية العربية، وبالتالي لنتبين الأحكام التي اقتبسها منها (بيرجر) ليؤكد آراءه وتحليلاته للشخصية العربية.

وقد تحددت اقتباسات (بيرجر) من (سنية حمادي) فيما يلي:

١- تأكيد الفردية الصارخة التي يتسم بها العربي.

٢- التأكيد على سمة "الشك في الآخرين" التي يتسم بها العربي.

٣- تأكيد سمة المسايرة والنفاق عند العربي.

٤- رد روح التعاون كلها، التي تسود بين العرب، إلى أسس نفعية بحتة.

وبعد كل هذه الملاحظات المنهجية على كتاب (بيجر) وعلى نوعية المصادر التي اعتمد- عليها، نورد له تحليلات وتفسيرات مفهوم الشخصية العربية (البدوية). مع التحفظ الشديد على ما جاء في هذه التحليلات من مغالطات، ننبه إليها مرة أخرى.

يرى (بيرجر) أن الباحثة (سنية حمادي) قد لاحظت أن "السرية" عند العرب تنتج عن "الخشية من الحكم السلبي" الذي تمارسه الأسرة والجيران عليه.

وقد اختارت الباحثة مثلين سائرين يتضمنان هذا الالتجاء إلى السرية عند العربي، أولهما مؤداه "أنه لابد لمن قام بعمل مخجل أن يخفيه" وثانيهما أن "إعلان العار، عار مضاعف – والخطيئة المكتومة يعفى عن ثلثيها".

والعربي لا يحبذ الإدلاء بمعلومات عن نفسه إلى الأغراب والمسئولين، فمكان الميلاد والعمر والوظيفة والأقارب والزوجات، وعدد الأطفال من الأمور الخاصة جدًا، فهي حقائق تشكل جزءًا من شخصية الفرد، ولا يعني كشفها ترك السبيل للإشاعات أو تسهيل الأمر على الضرائب وأمور الخدمة العسكرية وحسب، بل يعني أيضًا تعريض الذات إلى العين الشريرة، وإلى الأرواح المعادية التي تملأ كل مكان، وهو خوف موجود عند الأميين من الناس.

وهناك استعمال لغوي عجيب – كما يرى (بيرجر) – يصور هذه الظاهرة نفسها عند العربي. فالكلمة التي تدل على الإبانة هي "الكشف" والتي تعني أيضًا إزاحة الخمار عن وجه المرأة، و"المكشوفة" (اسم مفعول من الكلمة الأصلية) تعني المرأة غير الشريفة، أي "الظاهرة"، أو تلك التي "تكشف" عن وجهها الحجاب، والاستعمال المعكوس "حجب" أو "أخفى" هو "ستر"، وهي تعني أيضًا "الحفاظ على" أو "حماية" ولهذا إذا ما سئل شخص عن أمواله، فإنه يجيب بأنها "مستورة"، ومعناها "لقد حجب الحال" أي أنه لم يعد مكشوفًا للآخرين.

ويسجل (بيرجر) بأنه لاحظ شكلاً أكثر مدعاة للعجب للتعبير عن هاذ الإحجام في كشف الأشياء. فإذا ما ركب أحد "عربي" سيارة أجرة "تاكسي" فإنه لا يخبر السائق عن المكان الذي سيتوجه إليه بالضبط، وإنما يدله على العنوان جزءًا فجزءًا، كلما قطعت السيارة إحدى المراحل أما عند نهاية المرحلة الأخيرة فسوف يشير غليه الراكب على المكان الذي يريده بالضبط. وهنا يتوصل (بيرجر٩ إلى تفسيرين بسيطين، أولهما: لا تستعمل العناوين المحددة دائمًا، وعلى ذلك فلا أحد يعرفها، وثانيهما أن الراكب كثيرًا ما يخشى أن يأخذ السائق، عمدًا أو بدون قصد، طريقًا دائريًا يكون من شأنه رفع مبلغ (الأجرة).

غير أن (بيرجر) يرى أن هناك دوافع أخرى لها يد في الموضوع أيضًا، فالراكب يتردد عن إعلان مقصده لأن ذلك قد يمنح السائق معلومات كبيرة، ومن ثمة نفوذًا على الراكب، فلماذا يقال للسائق، وهو إنسان غريب، أكثر مما يحتاج إلى

معرفته؟ كيف يتأتى للراكب أن يكون واثقًا من ذهابه إلى مكان ما، في حين أن كثيرًا من الأشياء قد تعوقه من الوصول؟ أفلا تنجم كارثة عن هذا الكبرياء؟ والسائق من جانبه أيضًا يحاذر ألا يتحدى القضاء فإذا ما ركب أحد سيارته، فإنه يسأله: إلى أين – إن شاء الله.

ويقرر "بيرجر" وجود تأثير بارز للأسرة على شخصية الفرد فيها، في مختلف مراحل العمر، فالآباء يحضون أطفالهم على المناقشة عمدًا وبشكل مستمر، وذلك حضًا لهم على التطور والإحساس بالمسئولية، ويمتد هذا السن بالمناقشة إلى المدرسة، وحتى إلى الجامعة، بل أن إرسال الابن أو البنت إلى المدرسة، وخاصة المدارس الثانوية أو الجامعة، هو تضحية كبيرة من الأسرة للمدرسة، ومن ذلك يظل الطلبة واقعون تحت ضغط الأسرة مما يدفعهم إلى مزيد من الطموح وتحقيق النجاح على الآخرين.

وقد أورد "بيرجر" أن "كلوت بيك" كتب منذ أكثر من قرن مضى مبينًا كيف "أن العرب فائقو الحساسية فيما يتصل بالمناقشة، وهم يتسمون بالكبرياء، ومن السهل أثارتهم، وقد أفدت من هذه الميول فأهجتها بينهم، وذلك بأن نظمت، في مدرسة الطب، عددًا من الرتب والدرجات والأوسمة، وأكدت النتيجة ما توقعت تمامًا، فقد بذلك الطلبة جهدًا واضحًا في أثناء أداء الاختبارات بهدف نيل هذه الدرجة والجوائز، وفي يوم ما لم يتمكن طالب من الحصول على الدرجة التي تمناها "درجة مساعد" فأخذ يبكي بشدة أمام الجميع قائلاً: أن الموت أفضل من هذا العار، وأنه سوف يغادر المدرسة – أي ينقطع -، أما أولئك الذين نجحوا، فقد كانوا، على العكس، مغمورين بشدة الفرح، وقدمت لهم عائلاتهم الاحتفالات"، ولازلنا نشاهد إلى اليوم مثل هذا المنظر في البلاد العربية، فالأسرة تعلن الاحتفال بمناسبة حصول أحد أبنائها على درجة تعليمية (من الابتدائية وحتى الدكتوراه).

٢- موروبيجر ودراسة الشخصية العربية البدوية:

ومن جهة أخرى، قدم (بيرجر) تحليلاً للشخصية البدوية العربية في كتابة المذكور، معتمدًا على عدد من الفروض التي تتسم بالعمومية وعدم الدقة والسطحية في الأحكام.

فقد رأى (بيرجر) أن البدوي العربي يبالغ في تقدير ذاته، ومع ذلك فهو شديد الانصياع لمعايير الجماعة التي ينتمي إليها. وقد فسر (بيرجر) هذا التناقض في شخصية العربي في ضوء الركود، والانحطاط والخضوع للاحتلال الاجنبي وما أصاب العربي من إحباط في تحقيق الاستقلال، كما زاد من حدة هذا التناقض نمط التنشئة الاجتماعية الذي يشجع التمركز حول العائلة أو القبيلة أو المجموعة الدينية والقومية، مما يؤدي إلى قيام الصراع بين الجماعات المختلفة، وتؤدي سيطرته على الفرد إلى فقدان الشعور بالأمن.

ويضيف بأن الطعام يحتل مركزًا هامًا في المجتمع العربي، فالكرم كخاصية من خصائص العربي، علامته تقديم الطعام، والطعام يرد في كثير من ألعاب الاطفال وأحاديثهم.

من النتيجتين السابقتين، المتطرفتين، استخلص (بيرجر) أن الشخصية العربية تجمع بين نقيضين هما: العداوة المفرطة، والأدب المفرط.

هناك تفسير غريب أورده (بيرجر) عن الكرم والشهامة كخاصيتين من خصائص البدوي، إذ اعتبرهما كوسائل للتغلب على ضعف الفرد في مواجهة البيئة الصحراوية، وأنهما انتقلتا إلى القرية والمدينة لتخففا من النزعات العدوانية لدى العربي.

ويرى أنه بالرغم من فردية البدوي وإصراره على المساواة، إلا أن المجتمع البدوي لا يكاد يعترف بالفرد، بل أنه يخضعه للعائلة وللبطن وللقبيلة، والبدوي لا يجد في ذلك حجرًا على حريته، ولكنه يثور على أي عدوان يصدر عن جماعة خارجية مثل قبيلة أخرى أو حتى الدولة نفسها.

٣- حامد عمار ودراسة الشخصية العربية القروية:

أما الأنثروبولجي وعالم الاجتماع العربي المعروف الدكتور حامد عمار فقد قام، في نطاق إعداد رسالته للدكتوراه، سنة ١٩٥٠، بإجراء بحث قيم عن التنشئة الاجتماعية في إحدى قرى الصعيد المصري، مستخدمًا في ذلك المنهج الأنثروبولوجي والسوسيولوجي النفسي مع استخدام قيام (رورشاخ)، وقد توصل

إلى نتائج هامة، لا يزال بعض علماء الاجتماع العربيين والعرب يعتمدون عليها عند دراستهم للشخصية والتنشئة الاجتماعية في المجتمع العربي.

(بدأ د. حامد عمار) دراسته المذكورة باستعراض نوع التنظيم أو التنميط في عملية التنشئة الاجتماعية في قرية (سلوا) بهدف الاستعانة بذلك فيما يمكن أن يترتب عليه من آثار في تكوين مصطلحات معينة من السلوك، أو تنظيمات معينة من سمات الشخصية تتواءم مع ثقافة القرية وبنائها الاجتماعي، الذي تبرز فيه جوانب السلطة الأبوية، ممثلة في القرابة أو الجنس أو السن. ولهذا قام الباحث بتقسيم المجتمعات، من الناحية النظرية، إلى أربعة أقسام:

١- مجتمعات تميز ثقافتها بالتساهل في ضوابط السلوك في مرحلة الطفولة والمراحل التالية.
٢- مجتمعات تتميز ثقافتها بالتراخي في ضوابط السلوك في مرحلة الطفولة والتشدد في المراحل التالية.
٣- مجتمعات تميز ثقافتها بالتراخي في ضوابط السلوك في مرحلة الطفولة والتشدد في المراحل التالية.
٤- مجتمعات تتميز ثقافتها بالتشدد في ضوابط السلوك في مرحلة الطفولة والتراخي في المراحل التالية.

وقد دلت الوقائع في تربية الأطفال (بقرية سلوا) على أن هذه القرية تمثل إلى درجة كبيرة النمط الثالث، الذي تكون فيه ضوابط السلوك في مرحلة الطفولة متساهلة متراخية، بينما تنتقل انتقالاً سريعًا إلى الحزم والتشدد في المراحل التالية.

ويقرر (د. حامد عمار) أن معظم اتجاهات النمو ورعاية الأطفال في السنوات الأربع أو الخمس الأولى لا ترتبط بضوابط معينة أو معلومة، وإنما تسير مع رغبات الطفل إلى أبعد حد. أنه يرضع متى شاء وللمدة التي يشاء، ينام متى شاء وأينما شاء، وليست هناك ضوابط أو تدريبات على قضاء حاجاته البيولوجية (التبول)، فالأطفال كالملائكة يجب أن يتركوا لشأنهم وفترة الطفولة فترة لا أهمية لها بالنسبة للكبار، وللطفل أن يفعل فيها ما يحلو له دون ضوابط من الكبار.

لكن المهم أن يفطم منها بأسرع ما يمكن، وألا يسمح له بعدها أن يستمر في طفولته، بل على عالم الرجال أن يدخله باستحثاث في عالمه، ومن هنا تأتي قوة

الضوابط وشدتها منذ سن الخامسة أو الساسة، حيث لا يرضى الكبار عن اللعب بعد هذا السن. وحيث يبدأ في التزام الآداب وأنواع السلوك المطلوبة منه مع غيره من الناس ومع مسئولياته في العمل بالحقل أو البيت، ومع مجموعته من الأقران في نفس السن أو الجنس.

ويرى (د. حامد عمار) أنه مع مثل هذه النقلة المفاجئة في تنميط الضوابط والتي قد تؤدي إلى نوع ن تفسخ الشخصية وعدم استقرارها، إلا أن هناك عوامل "ملطفة" ومؤدية إلى نوع من التوازن الذي لابد منه في الحياة السوية في هذه الثقافة، فنحن نجد أن دخول الاطفال في عالم الكبار وتحملهم لمسئوليات محددة في العمل بالحقل أو البيت يؤدي إلى نوعمن الإشباع النفسي، والقيمة الاجتماعية، وإتقان بعض الوظائف الاجتماعية المطلوبة، أضف إلى هذا أن "الانفتاح" المتزايد لعلاقته مع غيره من الأطفال في العائلة أو القرية، يحقق جانبًا من جوانب التوازن في نمو الشخصية عن طريق "انتشار عواطفه وانفعالاته" في مجالات بشرية واسعة.

ولعل مثل هذا الدخول في عالم الكبار، ومسئولياته، هو الذي "يجعل مرحلة المراهقة" مرحلة صراع، وضغوط نفسية بين الاستقلال والاعتماد، بينت القيمة الحقيقية والدور الواضح، وبين الهامشية، مما قد يتعرض له شباب المدن في هذه المرحلة من النمو.

وإذا كانت سلطة الأب وما يرتبط بها من تشكيل اجتماعي وضبط حاسم سريع يمثل الشحنة النفسية، التي تولدها الثقافة، لتماسك وحدات البناء الاجتماعي على مختلف المستويات، فإن تنافس الأخوة، يشحذ من الطاقات النفسية التي تؤدي إلى أنواع من الشد والجذب والحذر والمنافسة، مما يحافظ على التوازن بين مختلف الوحدات الصغيرة داخل التنظيم الاجتماعي الكلي.

وفي الأخير يوضح (د. حامد عمار) مدى أهمية دراسته في عمليات التعليم والتعلم باعتبارها وسيلة نقل للثقافة في مجتمع من المجتمعات، وتسعى إلى توضيح الثقافة لا باعتبارها من "المعطيات" فحسب، وإنما باعتبارها محاولات من ناحية الثقافة نفسها، عن طريق أجهزتها وإدارتها وتنظيماتها وأشخاصها، لنقل هذا التراث، وتكوين اتجاهات ومعارف وقيم لدى الأفراد، تتمثل في استجابات معرفية وسلوكية، ونفسية في شخصيات الأفراد، ولهذا تعني المدرسة بماذا ينتقل للأفراد،

وما هي وسائط هذا النقل واجهزته ومؤسساته؟ وما هي الوسائل المستخدمة؟ وما نتيجة كل هذا في النمط المتوسط للشخصية؟

الفصل السابع

ثبـت المصطلحات

الـفـصل الـسابـع
ثبت المصطلحات

يرى عالم الاجتماعي – القانوني، والروسي الأصل (نيقولا تيماشيفا) أن الخلط بين مصطلحات علم الاجتماع لا يزال بارزًا حتى اليوم، فقد يستخدم مصطلح واحد للإشارة إلى جوانب أو مظاهر مختلفة من الواقع الاجتماعي والثقافي.

ويضيف، بأن هذا الخلط في المصطلحات قد يوجد في كتابات العالم الواحد، فضلاً عن أن المفاهيم نادرًا ما تحدد وتعرف وفقًا للمتطلبات المنطقية، لذلك فإن من العسير، في بعض الأحيان، أن نقرر ما إذا كان الباحث قد قدم تعريفًا لكي يستخدمه كأداة لتحديد الظواهر الاجتماعية وتحليلها، أم أنه حدد خواص ظواهر حددها بالفعل باحث آخر.

إن هذا ينطبق على كثير من مصطلحات علم الاجتماع العام وفروعه التخصصية، كالثقافة، والتنمية، والتغير، والطبقة... الخ.

فمثلاً تعددت استخدامات مصطلح "الثقافة" في كثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما تعددت مفهومات الثقافة، في الوقت الحاضر، وما تنطوي عليه من مضامين وعمليات ثقافية متنوعة، ولا شك أن مرد هذا التعدد يعود إلى أن مصطلح "الثقافة" قد تبلور وتطور بين أحضان علوم اجتماعية عديدة منها: علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي وعلم الفولكلور والتربية والتاريخ، ولا يزال تتقاسمه (من حيث مدلوله الدارج) بقية العلوم الإنسانية عامة.

ومن ثم فإن الإلمام بمصطلح "الثقافة" ومدلولاته السوسيو أنثروبولوجية يتطلب الرجوع إلى هذه العلوم وإلى قواميسها المتخصصة، ومنها على الخصوص قواميس علم الاجتماع.

اعتمد هذا الفصل، في محاولته تحديد بعض المصطلحات الأساسية في علم الاجتماع الثقافي، على عدد من قواميس علم الاجتماع والأنثروبولوجيا (بالعربية والفرنسية أو المترجمة)، بالإضافة إلى بعض المؤلفات في النظرية العامة لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

ومن هذه القواميس نخص بالذكر:

- معجم العلوم الاجتماعية (باسراف د. إبراهيم مدكور).
- قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور (أيكة هولتكرانس).
- معجم علم الاجتماع (دينكن ميتشيل).
- قاموس علم الاجتماع (محمد عاطف غيث).
- Dictionnaire de Sociologie (J. Sumph).
- Dictionnaire de Sociologie (E. Willems).
- La Sociologie (David Victotoff).
- L'Anthropologie (J. Dumont et J. B. Baronian).

اتصال ثقافي:

الاتصال الثقافي موقف تتبادل فيه ثقافتان التأثير، ويمكن أن يكون هذا التأثير على نوعين:

١- إذا كان الاتصال الثقافي محدودًا فإنه يبدو في صورة انتشار للعناصر الثقافية. والمركبات الثقافية. ويتركز الاهتمام هنا على تبادل (أو مجرد تصدير أو استيراد) الأفكار والعادات الاجتماعية والأشياء المادية، بين ثقافتين مختلفتين.

٢- إذا كان الاتصال الثقافي شاملاً أو على شيء من الشمول بحيث تتداخل ثقافتان كل منهما في الأخرى.

ويمكن أن يعني الاتصال الثقافي عمليات التغير التي تتم داخل هاتين الثقافتين نتيجة لتفاعلهما: أي تغيرات في البناء والاتجاه العام.

ويرى عالم الانثروبولوجيا البريطاني (فوترتس Fortes) بأنه "يجب ألا يعتبر الاتصال الثقافي مجرد نقل لعناصر من ثقافة إلى أخرى، وإنما هو عملية

تفاعل متصلة بين جماعات من ثقافات مختلفة". ويطلق على هذه العملية "التثقيف من الخارج Acculturation" في المفهوم الإنجليزي.

أثنوجرافيا – أثنولوجيا:

الأثنوجرافيا فرع من الأنثروبولوجيا الثقافية، يهتم بالدراسة الوصفية للثقافات الفردية، وطريقة الحياة في مجتمع معين، ويهتم بالوصف أكثر من التحليل والتفسير.

يميل كثير من الكتاب إلى التمييز بين الأثنوجرافيا كوصف للثقافات الفردية، والأثنولوجيا كتصنيف للناس على أساس خصائصهم الثقافية والسلالية إلى جانب الاهتمام بتحركات الأفراد وانتشار العناصر الثقافية.

وقد ميز (ملفيل هيرسكوفيتز) بين الأثنوجرافيا كوصف للثقافات الفردية والأثنولوجيا كدراسة مقارنة للثقافات، وبحث المشكلات النظرية التي يمكن أن تنشأ عن تحليل العادات الإنسانية.

وتختلف الأثنولوجيا، في الوقت الحاضر، عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية في اهتمامها بالثقافة دون البناء، كما تختلف عن الأثنوجرافيا في اتمامها بالتحليل أكثر من الوصف.

أدب شعبي:

يستخدم علماء الأنثروبولوجيا مصطلح "الفولكلور" للإشارة إلى التراث غير المكتوب، الذي تعبر عنه القصص الشعبية، والأغاني، والحكم، والأمثال الشعبية، كما يستخدم المصلح أيضًا ليشير إلى العلم الذي يدرس هذه المواد بالطرق التي تعالج بها المادة الأثنوجرافية.

ترجع صياغة مصطلح "فولكلور" إلى العالم الإنجليزي (أمبروس ميرتون Ambrose Merton) منذ أكثر من قرن، وذلك حينما ذهب إلى أن "ما نعرفه هنا – يقصد انجلترا – على أنه التراث الشعبي، يمكن نأن نعبر عنه بمصطلح "ملائم" وهو "فولكلور Folklore".

ومنذ ذلك الوقت نقوم باستخدام المصطلح في اللغات الأوروبية، إلا أن معناه اختلف وشهد تعديلات كثيرة.

ولا يزال حتى اليوم، يميل بعض المهتمين بالثقافة الشعبية، إلى ربط هذا المصطلح من حيث معناه بالاستخدام الأوربي الأصلي له، لهذا يعتبرون "الفولكلور" نوعًا من الثقافة الريفية أو الشعبية كما تعبر عنها المعتقدات، والعادات الجمعية، والقصص.

أما علماء الاجتماع فقد اتجهوا إلى التضييق من معنى هذا المصطلح وذلك بحصر استخدامه على التراث غير المكتوب مثل الأساطير، والقصص الشعبية، والحكم والأمثال، والأغاني، ومعنى هذا أنهم نظروا إلى الفولكلور على أنه قسم أو جانب من الثقافة الشعبية، بالإضافة إلى أنه علم تحليل المواد التي يتناولها الباحث من منظور التاريخ الثقافي.

اغتراب:

يستخدم مصطلح "الاغتراب" استخدامات متعددة تختلف باختلاف مجال الدراسة، وقد شاع استخدامه في الوقت الحاضر في الفلسفة، واللاهوت والقانون، والطب النفسي، فضلاً عن استخدامه في علم الاجتماع والاقتصاد.

وكمان (هيجل) أول من استخدم هذا المصطلح، ثم أصبح مألوفًا في الفلسفة المثالية الألمانية، بعد أن طوره الهيجيليون، أما (ماركس) فقد حوله إلى أداة للتفسير في البحث الاجتماعي، في الميادين السياسية والدينية، مع تركيزه في نطاق العمل.

وتذهب الماركسية في تفسير الاغتراب إلى أن بعض الأفراد يغتربون عن أعمالهم لأسباب موضوعية كامنة في علاقات الإنتاج، ونسق السيادة الطبقي، مما يؤدي إلى انفصالهم عن العمل أو نتاجه، كما يؤدي في نفس الوقت إلى اغترابهم عن الطبيعة وعن ذواتهم، بحيث يصبح العمل خارجًا عنهم وليس جزءًا منهم، ومن ثم يتولد عندهم الشعور بعدم الرضى والبؤس.

وفي الوقت الحاضر، يستخدم مصطلح "الاغتراب" في علم الاجتماع بمعاني عديدة، أبرزها ما كتبه عنه (سيمان Seeman) إذ ميز فيه بين خمسة استخدامات للاغتراب.

١- انعدام القوة: الذي يعني شعور الفرد بأنه ليست لديه القدرة على التأثير في المواقف الاجتماعية المحيطة به.
٢- فقدان المعنى الذي يتضمن عجز الفرد عن الوصول إلى قرار أو معرفة ما ينبغي أن يفعله، أو إدراك ما يجب أن يعتقده موجهًا لسلوكه.
٣- فقدان المعايير: وهو لجوء الفرد إلى استخدام أساليب غير مشروعة وغير موافق عليها اجتماعيًا لتحقيق أهدافه.
٤- العزلة: ومعناها انفصال الفرد عن تيار الثقافة السائد، وتبني مبادئ أو مفهومات مخالفة، مما يجعله غير قادر على مسايرة الأوضاع القائمة.
٥- غربة الذات: وهي إدراك الفرد بانه أصبح مغتربًا حتى عن ذاته.

وقد أدى الاهتمام بمصطلح الاغتراب في العلوم الاجتماعية إلى ظهور مفهومات أخرى تتطابق، أو تقترب، مع بعض المعاني التي ينطوي عليها هذا المصطلح مثل "اللامنتهي" و"الهامشي" و"اللامعياري".

انتشار ثقافي:

هو مختلف العمليات المنظمة التي تؤدي إلى تشابه الثقافات في مجتمعات مختلفة عن طريق آخر غير الاختراع، ويشتمل على ثلاثة نماذج متميزة من العمليات التاريخية تنتشر من خلالها الثقافة، هي:

١- قد تنتشر الثقافة أحيانًا خلال هجرة بعض الأفراد، أو الجماعات ويطلق على هذه العمليات الانتشار الاول، مثل انتشار القانون العام البريطاني في بعض البلاد الأفريقية.
٢- قد يظهر الانتشار خلال الاستعارة المباشرة أو ما يسمى بالانتشار الثانوي للثقافة، ويتضمن ذلك العناصر المادية من الثقافة.
٣- وقد يكتفي بفكرة الانتشار وحدها بوصفها عملية أطلق عليها (كروبر) "الانتشار المثير".

وقد استخدم علماء الأنثروبولوجيا مصطلح "الانتشار الثقافي" للإشارة إلى انتقال عناصر الثقافة من جماعة محلية إلى جماعة محلية أخرى، فإذا لوحظ أن عنصرًا ثقافيًا موجودًا في الجماعة "أ" ويشبه عنصرًا ثقافيًا آخر في الجماعة "ب" أمكن تفسير هذا التشابه في ضوء الانتشار، أو الارتباط التاريخي بين الجماعتين، وذلك

بدلاً من القول بأن هذه العناصر الثقافية قد تطورت في كل جماعة على حدة، وبصورة مستقلة.

انصهار ثقافي:

هو نوع من التكيف الثقافي الذي يحدث فيه قدر من التقارب بين نسقين ثقافيين مستقلين، ربما لا يصل على الإطلاق إلى "درجة التقارب الكامل" وقد تكون نتيجة الانصهار الثقافي ظهور نسق ثقافي ثالث، لا يتكون إلا باختفاء النسقين الأصليين، ويبدو من المؤكد أن "الانصهار الثقافي" إما أنه يمحو المعالم الأساسية للثقافتين المندمجتين أو أنه لا يخلق ثقافة ثالثة ذات ملامح على درجة كافية من الوضوح، تؤهلها للوجود المستقل".

بديل ثقافي:

يشير البديل الثقافي إلى الأنماط والعناصر الثقافية التي تمنح الأفراد فرصة الاختيار في مواجهة مواقف متعددة، مما يؤدي إلى تحقيق غايات متشابهة عن طريق وسائل متباينة.

البديل الثقافي يدل على مدى التباين والتغير في درجة مشاركة الأفراد، وسيطرتهم على المعرفة، وعلى الجوانب المختلفة في ثقافتهم.

ويعتبر (رالف لنتون) من أوائل الذين اهتموا بدراسة هذا المصطلح (في كتابة دراسة الإنسان ١٩٣٦)، فهو يرى بوجود الأنماط أو العناصر التي يشترك فيها بعض أعضاء المجتمع أو الجماعات الفرعية، دون المجتمع ككل، بالإضافة إلى العناصر المعروفة والمتداولة بين كافة أعضاء المجتمع الراشدين، والتي يتاح للفرد معها فرصة الاختيار.

بناء أساسي للشخصية:

مفهوم تفسيري، استخلص من مجموعة ملاحظات مؤداه أن الأفراد في ثقافة معينة يميلون إلى التقارب أو التماثل في شخصياتهم، ويعتبر تحديد كل من (كاردينر ولنتون) لهذا المصطلح من أبرز التحديدات العلمية، فقد أرجعا التماثل في طبائع الشخصية بينت غالبية أعضاء المجتمع إلى اشتراكهم في خبرات وظروف

ثقافية واجتماعية عامة، ومع ذلك فإن البناء الأساسي للشخصية ينعكس في أشكال سلوكية متباينة.

أما تحديد (كاردينر) لهذا المصطلح فيقوم على أساس أنه يشير إلى مجموعة خصائص نفسية وسلوكية اشتقت من الاتصال بنفس النظم والثقافة.

وتحدث (رالف لنتون) عن شخصية أساسية تعبر عن صيغة تتألف من مجموعة عناصر ثقافية تقوم على أن خبرات الفرد المبكرة تؤثر في شخصيته، وتماثل الخبرات يؤدي إلى شخصيات متماثلة البناء، كما أن الوسائل الفنية التي يستخدمها المجتمع في تنشئة الأطفال تعبر عن أنماط ثقافية مستقرة من ناحية، وعامة بالنسبة لمعظم الأسر في المجتمع من ناحية أخرى.

ويذهب (لنتون) إلى أنه طالما توافرت الشواهد الواقعية التي تدل على صدق هذه الافتراضات، فإنه من الواقع أن نجد البناء الأساسي للشخصية عند أعضاء مجتمع معين يستند إلى أسس مجتمعية عامة.

ويرى آخرون بأن البناء الأساسي للشخصية يشير إلى "الاستعدادات والتصورات والأساليب التي تربط الأفراد ببعضهم، وبالثقافات والأيديولوجيات السائدة، كما تساعدهم على إشباع حاجاتهم، والإحساس بالأمن في إطار النظام العام".

تبادل التثقيف:

هو عبارة عن عملية تثقف من الخارج، متبادلة أو ثنائية، أي موقف تثقف من الخارج تؤثر فيه الجماعتان الثقافيتان الداخلتان في الموقف في بعضهما.

وقد قدم (أورتيز Oritz) هذا المصطلح في عام ١٩٤٠ واستخدمه بالمعنى السالف الذكر، ولكنه أراد في الوقت نفسه أن يحله محل مصطلح "التثقف من الخارج" إذ يرى أن كلمة "تبادل التثقف" تعبر بشكل أفضل عن المراحل المختلفة لعملية التحول من ثقافة إلى أخرى، لأن ذلك لا يتمثل في مجرد اكتساب ثقافة أخرى، وهو ما تعنيه فعلاً الكلمة الإنجليزية "Acculturation" أي التثقف من الخارج، ولكن العملية تتضمن أيضًا بالضرورة فقدان أو استئصال ثقافة سابقة، وهو ما يمكن وصفه "بالتفكك الثقافي"، وهي تتضمن علاوة على هذا فكرة خلق ظواهر ثقافية جديدة بعد ذلك، وهو ما يمكن تسميته "بالتثقف المحدث".

وقد حبذ (مالينوفسكي) هذا الرأي الأخير حيث سجله في تقديمه لكتاب (أورتيز) عندما قال: "إن مصطلح" تبادل التثقف "لا يعني مستوى ثقافي على جميع مراحل التغير الثقافي، بل أنه على العكس من ذلك، يدل على تحول ينشط فيه الجانبان، فيساهم كل منهما بنصيبه، ويندمج كل منهما في واقع حضاري جديد، ومهما يكن الأمر فإنه يشيع اليوم استخدام مصطلح "التثقف من الخارج Acculturation ويجب الحفاظ عليه، لأن مصطلح "تبادل التثقف" لا يعبر في الواقع إلا على مرحلة واحدة فقط من العملية المعقدة، التي يطلق عليها معظم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا اسم "التثقف من الخارج".

تثقف من الخارج:

يقابله المصطلح الإنجليزي "الاتصال الثقافي" ويعني مصطلح "التثقف من الخارج" عملية للتغير الثقافي من خلال الاتصال الثقافي الكامل، والمقصود من مصطلح الاتصال الثقافي هنا الاتصال بين ثقافتين، مما يؤدي إلى زيادة أوجه التشابه بينهما في معظم الميادين الثقافية.

ولقد كان كل من (ريد فيلد)، و(لنتون)، (هيرسكوفيتز) من الذين استخدموا مصطلح "التثقف من الخارج" وقدموا له تعريفًا منهجيًا واضحًا وذلك سنة ١٩٣٥، وإن كان قد سبقهم في تعريفه كل من (باول Powel سنة ١٨٨٠) و(ايهرنرايش Ehrenruch سنة ١٩٠٥).

لقد عرفوا التثقف من الخارج بأنه "يتضمن تلك الظواهر التي تنشأ عندما يحدث اتصال مباشر مستمر بين جماعات من الأفراد التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة، ويكون من نتيجة ذلك حدوث تغير في الأنماط الثقافية الأصلية في إحدى الثقافتين أو في كليهما". ويضيفون بأنه يجب التمييز بين التثقف من الخارج وبين التغير الثقافي الذي يعتبر مجرد مظهر من مظاهره فقط، وبين التمثيل الذي يمثل في بعض الأحيان مرحلة من مراحل التثقف من الخارج.

وقد عاد (هيرسكوفتز) سنة ١٩٣٧ فعرف "التثقف من الخارج" على أساس أنه يشتمل على "تلك الظواهر الناتجة عن الاتصال المستمر المباشر بينت

الأفراد الذين ينتمون لثقافتين مختلفتين، وما يترتب على ذلك من تغيرات في الأنماط الثقافية عند إحداهما أو عند كلتى الجماعتين".

وقد غير (هيرسكوفيتز) رأيه فيما بعد (سنة ١٩٤٩) إذ يرى أن: "... الانتشار هو وسيلة للنقل الثقافي المكتسب فعلاً، بينما التثقف من الخارج هو دراسة النقل الثقافي أثناء العمل".

إلا أن التعريف المعتمد في الوقت الحاضر من طرف غلب علماء الثقافة هو أن التثقف من الخارج "هو العملية التي تتصل عن طريقها ثقافتان اتصالاً وثيقًا يكون من نتيجته ازدياد التشابه بين الثقافتين"، وقد ارتكز هذا التعريف على فكرتين:

١- أن التثقف من الخارج "عملية" وهو على حد تعبير (فوتريس) "عملية مستمرة من عمليات التفاعل بين جماعات من ثقافات مختلفة وليس مجرد نقل لعناصر ثقافية من ثقافة إلى أخرى".

٢- أن الالتقاء الكامل بين ثقافتين يمثل جذور مفهوم التثقف من الخارج.

كما يترتب على هذا التعريف أن التثقف من الخارج والانتشار الثقافي شيآن مختلفان، فعلى حد تعبير (كروبر): "الانتصار إما أن يسهم في التثقف من الخارج أو أنه مظهر من مظاهره، ومن ناحية اخرى فإن كل حالات التثقف من الخارج مليئة بالانتشار، وحينما نتتبع مصير عنصر أو مركب أو مؤسسة ثقافية معينة في أثناء انتقالها من ثقافة إلى أخرى، فإننا نسمي هذا دراسة في الانتشار، وحينما نكون بصدد دراسة ثقافتين تتراشقان بمئات الآلاف من العناصر الثقافية التي يمكن أن تنتشر، وتقييم نتائج هذا النوع من التفاعل، فإننا نطلق عليه عادة اسم "التثقف من الخارج" فالانتشار أمر يتعلق بما يحدث للعناصر الثقافية أو أجزاء من الثقافة، والتثقف من الخارج يتعلق بما يحدث الثقافة ككل".

ويترتب على التعريف السابق للتثقف من الخارج أن ننظر إليه على المستوى الثقافي وليس على المستوى السيكولوجي، وهذا يعني أن:

١- مصطلح التثقف من الخارج لا يعطي بالضرورة كلاً من عمليتي التغير الثقافية والنفسية، وذلك على نحو ما أشار إليه (ويليميز Willems) في قاموسه لعلم الاجتماع.

٢- التثقف من الخارج ليس معادلاً لمفاهيم أخرى مثل التكيف والتعلم والتنشئة الثقافية والتنشئة الاجتماعية.

تخلف ثقافي:

يطلق مصطلح "التخلف الثقافي" على الحالة التي يوجد فيها عنصران ثقافيان مترابطان من عناصر الثقافة، يتغيران بسرعة متفاوتة، أي أن أحدهما يتغير بسرعة، والآخر ببطء أو لا يتغير مطلقًا. فيكون العنصر الثاني متخلفًا عن العنصر الأول.

إن أول من أشار إلى هذه الظاهرة، عالم الاجتماع الأمريكي (وليم أوجبرن) في كتابه "التغير الاجتماعي" فهو يرى أنه في حالة المجتمعات التي تتطور بسرعة لا يكون "التغير الاجتماعي" بدرجة واحدة في جميع مظاهر الحياة الاجتماعية، بل يكون عادة أسرع في النواحي التكنلوجية والصناعية منه فيما يتصل بالعادات والمعتقدات، أي أن عناصر الثقافة المادية تتغير بأسرع مما تتغير به عناصر الثقافة المعنوية أو الروحية.

ومن أمثلة التخلف الثقافي ما حدث عندما تقدمت الصناعة بسرعة كبيرة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فجذبت إلى العمل في المصانع عددًا كبيرً من النساء، وقد كان التغير في الصناعة سريعً وشاملاً، ثم أخذت الأسرة بعد ذلك تتغير ببطء لكي يتكيف نفسها تدريجيًا مع الوضع الجديد.

ويحاول المجتمع ألا يترك عملية التغير الاجتماعي – الثقافي للظروف التلقائية، وإنما يتدخل في كثير من الحالات بهدف إيجاد نوع من التوازن والتكيف وذلك عن طريق التشريعات وغيرها، لدرء الأخطاء التي تنجم عن تخلف أحد عناصر النشاط الاجتماعي، عما يرتبط به من عناصر متغيرة فمثلاً حين استخدمت الآلات لأول مرة في الصناعة، كان العمال في تخلف من حيث مقدرتهم على تشغيلها، فنشأت عن ذلك إصابات الكثيرين منهم، ولهذا قامت الدولة والهيئات

الرسمية فيها بمجابهة هذا التخلف وذلك بسن كثير من القوانين والتشريعات العمالية (أمن صناعي – تأمين ضد حوادث العمل – تكوين مهني الخ).

تراث ثقافي:

التراث الثقافي هو مجموعة النماذج الثقافية التي يتلقاها الشخصي من الجماعات المختلفة التي هو عضو فيها، وهذا التراث بالنسبة للشخص يمثل كل شيء، ولولاه لما استطاع أي عبقري أن يأتي بجديد، ولما تقدم المجتمع خطوة واحدة إلى الأمام، فالتراث الثقافي عنصر هام من عناصر التطور، إن لم يكن أهمها جميعًا.

وإذا فكر كل منا في ثقافته، وفي عاداته وأخلاقه وطرق معيشته وعقائده... لوجد أنه مثقل بدين كبير بالنسبة للأجيال السابقة، إذ هي التي أورثته كل شيء من عادات وعقائد، ولها الفضل عليه في كل شيء حتى فيما يأتي من اختراعات واكتشافات جديدة، لأن هذه إنما تعتمد على ما وصل إليه العقل البشري من مستوى ثقافي وحضاري.

وتختلف الجماعات اختلافًا بينًا بالنسبة لتراثها الثقافي فنجد أن ثمة جماعات ذات تراث كثيف من النماذج الثقافية البدائية، وجماعات أخرى ذات معقد ناضج مع الرغبة في التجديد والوصول إلى أعلى مستوى من التقدم التكنولوجي والعلمي، ونوع ثالث من الجماعات ذات النماذج الثقافية المعقدة والمتباينة، مع اكتفاء من جانب الجماعة بما وصلت غليه من حضارة ومستوى حضاري تعتقد أنه كامل، ولا يحتاج إلا إلى تغييري أو تحوير بسيط بين الحين والآخر دون المس بجوهره.

ولا شك أن التراث الثقافي يؤثر على شخصية الأفراد تأثيرًا كبيرًا، ويبدو ذلك جليًا عندما ينتقل شخص من وسط ثقافي إلى وسط آخر مختلف، فتحدث صراعات نفسية حادة داخلية عند هذا الشخص، وهي صراعات تدور بين الأنماط الثقافية الأصلية التي نشأ فيها، والأنماط الثقافية الجديدة الطارئة.

إن التراث الثقافي ظاهرة تخص الإنسان دون الحيوان، إذ ليس للحيوان ثقافة، لأن الثقافة عبارة عن تراث ينتقل من السلف إلى الخلف، أو من جيل إلى جيل، أما الحيوانات وإن كانت تنقل طرق المعيشة من جيل إلى آخر، إلا أن هذه

الطرق لا تعد وإن تكون أنماطًا غريزية للسلوك، أي ليست تراثًا ينتقل من الجيل إلى الذي يليه، كما هو الحال في ثقافة الإنسان التي تمثل تراثًا متوارثًا ومتراكمًا ومتغيرًا في حين أن سلوك الحيوان هو منذ وقت طويل، فالخطاف يبني عشه من الطين منذ قرون دون أن يغير من نمط عشه. وهكذا.

تراكم ثقافي:

يعني التراكم الثقافي نزوع الثقافة نحو النمو من خلال إيجاد وابتكار مواد جديدة، وذلك عن طريق الاختراع المستقل، أو الانتشار من ثقافات أخرى.

ويشير (أوجبرن) إلى أن التراكم الثقافي يميل نحو الزيادة في الثقافات ذات المواد الغنية.

وقد ثار كثير من الجدل حول خاصية التراكم الثقافي، فيرى (جولدنويزر Goldenweiser) أن "الثقافة تاريخية أو تراكمية"، ويؤكد (كروبر) في سياق معين أن "عملية نمو الثقافة – بصفة عامة – هي عملية إضافة" وعلى هذا فهي تراكمية. كما يرى أنه يمكن التمييز بين النمو الثقافي وعملية التطور القصوى. إذ هي: "عملية استبدال في المقام الأول" وفي سياق آخر يقول: "إن خاصية التراكم لا تميز الثقافة بأكملها، ولكنها تميز – أساسًا – الجانب العلمي التكنولوجي منها".

وقد ميز بعض علماء الاجتماع منهم (ثورنوالد Thurnwald) بين الثقافة والحضارة من حيث التراكم الثقافي: الثقافة تعد لا تراكمية، في حين أن الحضارة تراكمية".

تغير ثقافي:

هو أي تغير يطرأ على جانب معين من جوانب الثقافة المادية أو اللامادية، سواء عن طريق الإضافة اول الحذف، أو تعديل السمات، أو المركبات الثقافية، ويمكن أن يحدث التغير الثقافي نتيجة لعوامل متعددة ولكنه في الغالب يحدث بفعل الاتصال بثقافات أخرى، أو التجديدات أو المخترعات التي تدخل ثقافة معينة.

يتجه معظم علماء الاجتماع، في الوقت الحاضر، إلى الاهتمام بالتغير الاجتماعي والثقافي، وأحيانًا يستخدمون مصطلح "التغير الاجتماعي – الثقافي Changement socio-culturel".

وإن كان مصطلح التغير الثقافي قد ارتبط بأبحاث الأنثروبولوجيا التقليدية التي ركزت على النظريات التاريخية والانتشارية عن النمو والتغير خلال القرن التسع عشر، فإنه مع بداية القرن العشرين اتجه المدخل الوظيفي نحو دراسة الاتصال الثقافي والتثقف، كما ازدهرت الأنثروبولوجيا التطبيقية التي عنيت بتحليل عمليات التغير الثقافي ونتائجها في مختلف المجتمعات.

تفكك ثقافي:

التفكك الثقافي هو أن تصاب الثقافة بالفقر في المواد الثقافية، والأفكار الثقافية، والإبداع الثقافي، كنتيجة للاتصال الثقافي أو التثقف من الخارج، وينبغي أن نشير إلى أن مفهوم "التفكك الثقافي" قد يتضمن حكمًا قيميًا، وهو يشبه المصطلح الألماني "التدهور الثقافي".

وقد عرف عالم الاجتماع (بيدني Bidney) التفكك الثقافي بأنه: "موقف لا تستبدل فيه الأشكال والنظم الثقافية القديمة المهجورة جزئيًا بأشكال وظيفية جديدة". ويرى (شابيرو) أن المقصود بحالة التفكك الثقافي هو "التوقف عن الأخذ بالمعتقدات والطقوس الغيبية مع عدم استبدالها بغيرها من المعتقدات وطقوس الجماعة السائدة".

تصادم ثقافي:

يوجد التصادم الثقافي حينما يكون هناك تعارض بين أسلوبين للحياة أو التفكير داخل نفس المجتمع. وبدرجة لا يمكن معها أن يتعايشا معًا جنبًا إلى جنب، وبحيث يتضمن مجرد وجود أحدهما قمعًا للآخر.

ومع أن التصادم الثقافي ظاهرة قديمة جدًا، إلا أنها ظهرت في العصور الحديثة بشكل متفاقم، ويرجع ذلك إلى انهيار الفلسفات الجماعية أثناء الأزمات والتوترات التي تسببت فيها الحرب العالمية الأولى والثانية وما ترتب عليهما من نتائج وآثار.

ويرى (ماكيفر) أن التصادم الثقافي يحدث عندما تتسرب تكنولوجيا غربية قد تصيب القيم القديمة بالاضطراب، كما قد تأتي معها بقيم غربية ومعايير وأهداف مختلفة.

تكامل ثقافي:

التكامل الثقافي هو المبدأ الذي بمقتضاه ترتبط الأجزاء مكونة كلاً ثقافيًا واحدًا، وهو يعني في الأثنولوجيا العلاقات الوظيفية بين العناصر والأنساق الثقافية، وكذلك بين الثقافة وعوامل أخرى، كالطبيعة مثلاً، ويفرق (سوروكين) بين التكالم المنطقي الهادف الذي يميز الثقافة، والتكامل الوظيفي الذي يميزن الأنساق الاجتماعية.

لقد ظهر مفهوم التكامل الثقافي كنتيجة للدراسات الميدانية في مجتمعات صغيرة متجانسة، حيث كان تكامل البناء الثقافي والاجتماعي واضحًا فيها.

ويعتبر (سمنرمين) من أوائل الذين اهتموا بدراسة التكامل الثقافي، فهو يرى أن التكامل يعني التعادل الذي يوجد التوازن الاجتماعي – الثقافي، الذي يؤدي التغيير فيه إلى إحداث عملية تكامل جديدة، وكانت نظرة (سمنر) الدينامية هذه أكثر واقعية من معظم الآراء لمعاصريه من الأثنولوجيين.

أما (مالينوفسكي Malinowski) فيرى أن التكامل هو مبدأ تندرج تحته كل أجزاء الثقافة، إلا أن التكامل لا يكتمل على الإطلاق، وهذا ما ادركه (سمنر) وباقي علماء الاجتماع من بعده.

وترى (روث بنديكت) أن الثقافة تتجه دائمًا نحو التكامل، وأن التكامل "يمكن أن يحدث في مواجهة الصراعات الأساسية كما أن الثقافة نمط متناسق من الفكر والعمل، وفي كل ثقافة تنشأ أغراض وأهداف أو غايات، وفي سبيل تحقيق هذه الأغراض يرتب الشعب حياته، بحيث تؤدي إلى الوصول إليها ومن ثم تظهر النماذج السلوكية تتبلور وتظهر معالمها، فالثقافة المتكاملة هي تلك الثقافة التي تؤدي إلى الأغراض المرسمة، التي يكون الفكر والعمل فيها في تناسق".

ويرى علماء الاجتماع أن التكامل الثقافي ظاهرة اجتماعية يحتفظ بفضلها النظام الثقافي بطابعه، أو يستمر قريبًا من هذا الطابع، عندما تحدث به تغيرت أو

تطرا عليه تجديدات، وذلك كما هو الحال عندما يراد إدخال عادات أو معتقدات جديدة، إذ يظل النظام محتفظًا بطابعه على العموم.

ويركز التكامل الوظيفي على العلاقة بين عناصر الثقافة، بسيطة كانت أو معقدة، من حيث كونها تشكل ودة ثقافية متكاملة، ومن ناحية الشكل،ـ يقضي التكالم الثقافي بأن لكل ثقافة مظهرها وشكلها الخاص بها، الذي تتسق من خلاله عناصرها، بحيث تستبعد الغريب عنها. وتقوم المعوج، وتبدو في مظهر منسجم، وتؤدي وظائفها.

ومن جهة أخرى، فلا يمكن تحت أية ثقافة أن نفسر سمة ثقافية مستقلة عن غيرها من السمات التي تكون النمط الثقافي، بل أن النمط نفسه لا يمكن تفسيره مستقلاً عن بقية الأنماط الثقافية الأخرى التي تكون النظام الثقافي. وكذلك النظم الثقافية التي تتألف منها ثقافة المجتمع لا يمكن تفسيرها مستقلة الواحد منها على الآخر، وذلك لأن العناصر الثقافية متكاملة داخل النمط الواحد، والأنماط متكاملة داخل النظام، والنظم الثقافية متكاملة داخل النسق الثقافي العام، وهذا ما يسمى "بالتكامل الثقافي".

فمثلاً من الخطأ الاعتماد على تفسير نظام الأسرة وأنماطها وسماتها، في مجتمع ما بدون فهم للنظام الديني أو للنظام الاقتصادي أو للنظام السياسي لذلك المجتمع، لأن النظم الثقافية يكمل بعضها بعضًا في الثقافة الواحدة.

تكيف ثقافي:

التكيف الثقافي يعني تكيف عنصر ثقافي مع عناصر ثقافية أخرى، أو مع مركب ثقافي آخر، ويعرف (رالف لنتون) التكيف بأنه نتيجة لعملية التثقف من الخارج، ويقول: "يربط التكيف الثقافي بين بعض العناصر الأصلية والعناصر الغريبة، أما في كل منسجم، وأما مع الحفاظ على الاتجاهات المتصارعة التي تتصالح فيما بينه في السلوك اليومي ووفقًا لمناسبات معينة".

ويلخص (رادكليف بروان) التكيف الثقافي بأنه "مفهوم أساسي في نظرية التطور" وتكلم عن وجود "نسف تكيفي" في الحياة الاجتماعية له ثلاثة جوانب:

١- التكيف البيئي (الأيكولوجي) أي طريقة تكيف الحياة الاجتماعية للبيئة الطبيعية.
٢- الجانب التنظيمي من التكيف، أو الإجراءات التنظيمية التي يتم بواسطتها الحفاظ على الحياة الاجتماعية المنظمة.
٣- التكيف الثقافي: وهو العملية الاجتماعية التي يكتسب الفرد بمقتضاها العادات الفردية، والخصائص العقلية التي تجعله صالحًا لأن يحتل مكانًا في الحياة الاجتماعية، وتمكنه من المشاركة في أوجه النشاط داخل مجتمعه.

تكنولوجي:

يقصد بالتكنولوجي "مجموعة التطبيقات للمهارات والخبرات والمعارف الإنسانية"، ويعبر احيانًا عن التكنولوجي بالجان الفني التطبيقي من حياة الناس، الذي يقدم منفعة لهم، وهو بذلك يختلف عن العلم الذي ينشد الحقيقة، فنجد مثلاً: أن نظريات الضوء في الطبيعة تعتبر من العلم، بينما وسائل الإضاءة تعتبر من التكنولوجي، لأنها تطبيق لمعلومات توصل إليها الإنسان، وهذا التطبيق يسد منفعة.

وتقسم المجتمعات حسب نوع التكنولوجي السائد فيها لسد حاجاتها الأساسية إلى: مجتمعات التقاط ورعي، ومجتمعات زراعية، ثم مجتمعات صناعية أما اهتمام علم الاجتماع بالتكنولوجي فيتحدد من خلال موقفين:

١- ينصب الموقف السوسيولوجي الأول على ظهور الاختراع والاكتشاف ومدى تمكين المجتمع من استخدامها.

٢- وينصب الموقف السوسيولوجي الثاني على التأثيرات التي تترتب على استخدام المجتمع للاختراع والاكتشاف. وعليه يمكن القول أن الأعمال التكنولوجية لا تظهر إلا استجابة لحاجة اجتماعية.

تمثل ثقافي:

هو تكيف عنصر ثقافي، أو ثقافة بأجمعها، مع مركب ثقافي أو ثقافة أجنبية، وذلك بشكل كامل، ومن طرف واحد، وكثيرًا ما يعد التمثل الثقافي جانبًا هامًا من جوانب عملية التثقف من الخارج Acculturation إلا أن الآراء منقسمة فيما يتعلق بتحديد مرحلة التثقف من الخارج التي تتضمن عملية التمثل هذه، وفيما يلي

بعض التعاريف المعطاة لعملية التمثل الثقافي، من طرف بعض المهتمين بالثقافة من الأنثروبولوجين وعلماء الاجتماع:

١- يقوم تعريف كل من (ريد فيلد. ولنتون، وهيرسكوفيتز) الشهير للتثقف من الخارج على وجوب التمييز بين التثقف من الخارج والتمثل الثقافي "الذي يكون في بعض الاحيان مرحلة من مراحل التثقف من الخارج".

٢- ويرى (رالف بيلز) أن المقصود هنا بالتمثل الثقافي هو "ذلك الشكل من التثقف من الخارج والذي يتحقق في بعض الجماعات التي تستبدل بثقافتها الأصلية ثقافة أخرى استبدالاً كاملاً، في مقابل المجموعات التي تعيد صياغة ثقافة مختلطة".

٣- وينظر (كروبر) للتمثل الثقافي على أنه "وظيفة من وظائف التثقف من الخارج، أي امتصاص إحدى الثقافات لثقافة أخرى، امتصاصًا كاملاً"، لا يمكننا أن نتوقف حدوث تمثل إلا عندما تكون نظرة المجتمع شاملة، وإلا إذا كان هذا المجتمع هو الأقوى بشكل قاطع، وكانت ثقافته هي الأكثر تقدمًا.

ويستخدم (كروبر) اصطلاح "التمثل غير الكامل" Semi Assimilation عندما يختفي أحد مظاهر الثقافة المحلية أثناء عملية اتصال ثقافي، في حين يبقى مظهر آخر منها.

وقد حاول (وليمز أميليو) في قاموسه لعلم الاجتماع أن يعطي للتمثل الثقافي معنى أعمق من مجرد توافق مواد ثقافية من جانب واحد، وهو يرى أن الفرض القائل بأن التغيرات تتم بدون حدوث تغيرات أساسية أو ثانوية في الاتجاهات قول "يبدو خياليًا تمامًا" ذلك أن التمثل يؤثر أيضًا على أنساق القيم الداخلية في العملية. أي أن "التثقف من الخارج والتمثل وجهان مختلفان لعملية واحدة".

يرى علماء الاجتماع أنت التمثيل هو العملية التي ينتهي بها "الصراع والتكيف". وبتحقيقها تتلاشى الاختلافات، وتتوحد مواقف الأفراد، وتحقق وحدتهم، أي أنه بمقتضاها تصبح الجماعات غير المتماثلة، متماثلة، وتصبح الأغراض

والأهداف والمصالح ذاتية بالنسبة للجميع، فيشتركون جميعًا في مشاعر واحدة، وتجارب واحدة، وتاريخ واحد.

ويبدو التمثيل واضحًا في المظاهر الثقافية، فقد كان المهاجرون إلى أمريكا مثلاً يصادفون مشقة بالغة في تكيفهم للبيئة الثقافية وكانوا يشعرون بشيء من الصراع بين تراثهم الثقافي، والعادات الشعبية الأمريكية. ولكن تحت تأثير ظروف البيئة والظروف الاجتماعية التي تدفع بهم إلى الاختلاط الامتزاج، أمكن لهؤلاء المهاجرين، بالتدريج، أن "يتأمركوا" أي يتمثلوا الثقافة الأمريكية.

تنشئة اجتماعية:

التنشئة الاجتماعية بالمعنى الأثنولوجي والأنثروبولوجي الاجتماعي هي (تكيف الفرد مع ثقافته ومجتمعه).

وقد عرفها (هيرسكوفيتز) بأنه: "تلك التكيفات التي يجب أن يقوم بها الفرد تجاه زملائه من أفراد جماعته، ابتداء من أسرته لتشمل في النهاية تجمعات من أنواع شتى، وهي التكيفات ذات الأهمية بالنسبة للفرد، إذ تجعله ذا وظيفة كاملة في المجتمع "وتوصف هذه التكيفات عامة باسم عملية التنشئة الاجتماعية".

ويعرفها (وينيك) بأنها: "الأسلوب الذي يعمل منت خلاله المجتمع على تكامل أفراده، والعملية التي يتعلم بها أو بمقتضاها الأفراد عملية التكيف مع مجتمعهم". ويمكن اعتبار التنشئة الاجتماعية جزءًا من التنشئة الثقافية.

تنشئة ثقافية:

تعني اكتساب الطفل لثقافة مجتمعة، أو تذويب الفرد في الثقافة، وذلك كما يحصل عندم يكتسب الطفل عقائد وأخلاقيات وعادات وصفات الثقافة التي يولد فيها، وقد حل مصطلح التنشئة الثقافية تدريجيًا محل مصطلح التثقف من الخارج، الذي سبق شرحه، كمصطلح يدل على عملية التغير النفسي، التي تجعل الفرد جزءًا من ثقافته ومجتمعه، وفيما يلي بعض التعريفات الأخرى للتنشئة الثقافية:

١- فقد عرفها (وينيك) بأنها: "العمية التي يتكيف بمقتضاها الكائن البشري مع ثقافته، ويتعلم من خلالها كيف يضطلع بوظائف مكانته ودوره.

٢- وعرفها (هيرسكوفيتز) بأنها: "عملية واعية أو غير واعية، تتم ممارستها داخل الحدود التي يفرضها نظام معين من نظم العادات".

ويشير (هيرسكوفيتز) إلى ان الفرد لا يستطيع من خلال هذه العملية أن يحقق التكيف مع الحياة الاجتماعية فحسب، وإنما يتم تحقيق كل أنواع الإشباع المشتقة من التعبير الفردي وليس من الارتباط مع غيره من الأفراد في الجماعة، كما يرى أن خبرة التنشئة الثقافية لا تنتهي بانتهاء مرحلة الطفولة، ولكن يمكن القول أنها لا تنتهي في الحقيقة إلا بموت الفرد، حتى ولو كانت التنشئة الثقافية الأساسية هي الخبرات والتعلم الذي اكتسب في فترة الطفولة المبكرة.

ويضيف (هيرسكوفيتز) بأن "التنشئة الثقافية للفرد خلال سنوات عمره المبكرة، هي العملية الأولى التي تستهدف إيجاد الاستقرار الثقافي، وعندما تؤدي في جماعات أكثر نضجًا تكون ذات أهمية كبرى في أحداث التغير" وتعد التربية، في رأيه، جزءًا هامًا من التنشئة الثقافية حيث يعرفها بأنها: "ذلك الجزء من خبرة التنشئة الثقافية الذي يؤهل الفرد ليحتل مكانه كعضو ناضج في مجتمعه، وذلك من خلال عملية التعلم".

ثقافة جماهيرية:

لون من الثقافة يلائم الجماهير وعامة الشعب، وهو يتطور بتطور المجتمع، ولم تنم الثقافة الجماهيرية وتزدهر إلا في البيئات الصناعية والمجتمعات الحضرية، ومما ساعد على نموها انتشار التعليم واستخدام وسائل الأعلام المختلفة، من صحافة وإذاعة وتليفزيون، وهي الوسائل التي لعبت دورًا هامًا في تنوعها والتعمق فيها.

والملاحظ أن الثقافة، قديمًا، كانت وقفًا على الخاصة، فكانت هناك أرستقراطية ثقافية إلى جانب الأرستقراطية السياسية، واستطاعت الديموقراطية أن تفسح مجال الثقافة للجماهير العريضة، وتمدهم بقسط منها، يتنامى باستمرار، مما ساعد على تنمية رصيدهم الفكري، وملء أوقات فراغهم.

ولما كانت الثقافة الجماهيرية تقوم بدور فعال في التماسك الاجتماعي، وإمداد الجماهير بأنماط معينة من الأفكار والقيم والمعايير السياسية والأخلاقية، مما

يساعد على التقريب بين أفراد المجتمع وفئاته، فقد أولتها الدول النامية والمتقدمة، على السواء، اهتمامًا خاصًا، وتقوم بها في المجتمع المعاصر وزارة الثقافة بأجهزتها ومؤسساتها المختلفة.

ثقافة فرعية:

تعني ثقافة تخص قسمًا معينًا من مجتمع ما، والثقافة الفرعية هي جزء من الثقافة الكلية للمجتمع، ولكمنها تختلف عن الثقافة الأم في بعض المظاهر كاللغة أو العادات، أو القيم، أو المعايير الاجتماعية، ومن المعروف في مجال علم الاجتماع بوجه عام، أن للجماعات الاثنية ثقافاتها الفرعية، ولكنت علماء الاجتماع يشيرون أيضًا إلى ثقافات فرعية خاصة بالمهن والمراهقين والمجرمين والطبقات الاجتماعية... في الثقافة الكلية الواحدة.

ثقافة مدية:

يقصد بها مجموعة الأشياء المادية التي يصنعها أفراد المجتمع لسد حاجاتهم اليومية، كالآلات والأسلحة والملابس وأدوات الزينة والمساكن والمعابد والأحجبة والتعاويذ...، وتطلق أيضًا على الأساليب والوسائل التي تتصل بإنتاج هذه الأشياء وطرق استخدامها.

ويفرق علماء الثقافة المعاصرون بين الثقافة المادية والثقافة اللامادية، ويخصصون الاخيرة للنظم والأفكار، والشعائر الدينية والعقائد والعلوم والفنون، وهي تفرقة غير مسلم بها، لأن كل عنصر من عناصر الثقافة المادية يرتكز على أفكار واعتبارات معنوية تتصل بكيفية إنتاجه وطريقة استخدامه، والغرض منه، والدور الذي يؤديه في الحياة الاجتماعية. وقد تكون الاعتبارات المعنوية من الناحية الثقافية أكبر أهمية من الأشياء المادية، لأنها ألصق بروح المجتمع ومشاعره، وهي أبقى وأدوم، ذلك لأن المظاهر المادية للثقافة قد تتحول وتتبدل، بل وقد- تفني وتزول، أما مدلولاتها فباقية.

ولهذا يميل بعض علماء الاجتماع والثقافة إلى إخراج الأشياء المادية من مفهوم الثقافة، وذلك على اعتبار أن الأس الحجرية، مثلاً، لا تعتبر في ذاتها عنصرًا ثقافيًا، وإنما يعتبر شكلها وحجمها ومادتها وطريقة صنعها وسيلة للكشف

عن المستوى الثقافي في مجتمع معين، والإنسان في استعماله لها لا يلحظ جانبها المادي، فحسب، وإنما يضيف إليه أفكارًا وقيمًا واعتبارات معنوية بوجه عام.

والعصا ليست مجرد قطعة من خشب، وإنما تعبر عن سمة ثقافية معينة، ومضمون ثقافي خاص، فقد تستعمل ي اللعب والحراسة والتأديب والزينة والرقص...، فهي ذات دلالات ثقافية خاصة تتصل بطرق استعمالها.

ثقافة مستترة:

أو ضمنية:

تمثل الجوانب الثقافية التي لا يكون أعضاء المجتمع واعين بوجودها، أو يكون إدراكهم لها بسيطًا، وهي تتألف من مجموعة الافتراضات التي تكمن خلف السلوك والتفكير، ولكمنها لا تمثل افتراضات لفظية أو معترف بها صراحة، وهي تمثل جزءًا من الثقافة الكلية لا يكشف عن مضمونه بصورة واضحة للملاحظ الخارجي أو الباحث.

يعتبر (رالف لنتون) أول من استخدام مصطلح "ثقافة مستترة" في كتابة "الأساس الثقافي للشخصية" الذي صدر سنة ١٩٤٥، فهو يرى أن الثقافة تضمن على الأقل عناصر ثلاثة: العنصر المادي، وهو الإنتاج الصناعي، والعنصر الحركي، وهو عبارة عن السلوك الظاهر، وأخيرًا العنصر النفسي، وهو عبارة عن المعرفة والمواقف والقيم التي يشترك فيها أفراد المجتمع، وظواهر النوعين الأول والثاني تكون المظهر المفتوح أو الواضح أو الظاهر من الثقافة، أما ظواهر النوع الثالث، أي الظواهر النفسية، فهي تكون الجانب المستتر أو الباطن من الثقافة.

أما (كلايد كلوكهون) و(كلي) فقد- فضلاً استخدام لفظ "ضمني" "Implicit" بدلاً من لفظ مستتر، لأنهما خشيًا أن يساء فهم لفظ مستتر، أو اتسام الثقافة بالسرية، وعرف (كلوكهون) الثقافة الضمنية بانها "ذلك القطاع من الثقافة الذي لا يشعر به أفراد الجماعة أو يشعرون به قليلاً".

فالثقافة المستترة أو المضنية هي إذن تلك الظواهر النفسية أو الحيوية النفسية، والميول العامة التي تميز أفراد جماعة من الجماعات من غيرهم، وسميت

كذلك لأنها تتعلق بالجانب الباطني من الأفراد، فليس لها نفس الدرجة في الوضوح أو الظهور، ما للظواهر الأخرى، فمثلاً القوانين الخاصة بضبط السلوك والعادات والتقاليد الخاصة بذلك، تعد جزءًا من الثقافة الواضحة أو الظاهرة لأن العبرة هنا هي اهتمام الناس بها خوفًا من العقاب.

أما القواعد الخاصة باللغة والكلام وبعض الفنون، وهي القواعد التي لا يهتم بها إلا المختصون، فهي تعد في رأي كثير من العلماء جزءًا من الثقافة المستترة أو الضمنية، لأن معيار الثقافة عندهم هو الشعور بالظاهرة والاهتمام بها، فالظواهر التي تحظى باهتمام الجماعة تعد ظواهر ظهرة.

ثقافة شعبية:

تنطوي الثقافة الشعبية على أنماط للسلوك تتميز بالتقليدية الشخصية، وتقوم على القرابة، وتخضع لضوابط غير رسمية، وترتكز على النظام الأخلاقي،ـ والتراث الشفاهي، ولهذا تكون مستقرة نسبيًا، وبالغة التماسك والتكامل،ـ وقد وجد هذا النموذج للثقافة في المجتمعات المتخلفة، ويشيع أيضًا في المجتمعات القروية غير المتحضرة.

وقد تطور مفهوم الثقافة الشعبية على أيدي عدد من علماء الأنثربولوجيا والاجتماع منهم (السير هنري مين) و(دور كايم) و(هوارد بيكر) وغيرهم من أصحاب الثنائيات،ـ إلا أن العمل البارز في هذا الميدان يتمثل فيما قام به عالم الأنثروبولوجيا الثقافية (روبرت ريد فيلد) في مؤلفة "الثقافة الشعبية عند الياكنان ١٩٤١) كما عبر عن الثقافة الشعبية في مقالة له تحت عنوان "المجتمع الشعبي ١٩٤٧" ذهب فيها إلى القول بأن اختياره لكلمة "فولك folk". يرجع إلى اعتقاده بأن كلمة "البدائي" لا تعبر عن مراده، ولا يوجد مصطلح بديل غير مصطلح "الشعبي".

يرى (ريد فيلد) أن الثقافة الشعبية هي نموذج مثالي أو بناء عقلي، لا يمكن أن نجده في صورته الخالصة، وإنما تقترب منه تلك المجتمعات التي يهتم بدراستها علماء الأنثروبولوجيا.

أهـم خصـائص الثقافـة الشـعبية، إنمـا تنتمـي إلـى الجماعـات الصـغيرة، المنعزلة، والتي تسود فيها العلاقات الشخصية، وتتفوق فيها القيم المقدسة على القيم العلمانية، ويكون النظام الأخلاقي السائد فيها بـالغ القون والضبط الاجتماعي غير رسمي، وتقليدي ومقدس، ويرجع ذلك إلى أن انتقال الثقافة يتم بصورة شفاهية.

تتميز الثقافة الشعبية عن الثقافة الحضرية والمجتمع الحضري، بأنها وحدة كلية متماسكة تشبع الحاجات الدائمة للأفراد من المهد إلى اللحد.

وقد واجهة مفهوم (ريد فيلد) للثقافة الشعبية انتقادات عديدة أهمها انتقادات (أوسكارلويس).

حضارة:

اشتق هذ المصطلح من كلمة "Civilize" أو "Civis" التي تشير إلى اكتساب الطبقات الدنيا صفات الأدب الأخلاقي، والذوق من الطبقات العليا، ولقد ظهر مصطلح "حضارة" عند بعض الكتاب ليعني "التقدم".

تشير الحضارة بوجه عام، إلى ثقافة معقدة إلى حد كبير في مقابل الثقافة البسيطة نسبيًا، وقد اعتبر بعض الكتاب أن وجود المدن، وتقسيم العمل المعقد والتكنولوجي المتقدمة.. مؤشرات للحضارة.

كما تشير الحضارة إلى درجة معينة من تقدم الثقافة، تتميز بنمو المدن والعلوم والحياة السياسية (جوردون تشايلد).

إن الخصائص الأساسية للحضارة تتمثل في الترتيبات الهرمية الاجتماعية الداخلية، والتخصص، ونمو المدن، وعدد السكان المطرد، وتطور الرياضيات والكتابة.

ويتجه علماء الاجتماع والانثروبولوجي في الوقت الحاضر إلى الفصل بين المصطلحين "الثقافة والحضارة" وذلك بجعل الثقافة قاصرة على بعض مظاهر الحياة الاجتماعية مثل الدين والفن والادب والغايات الأخلاقية العليا، وبهذا المعنى تصبح "الحضارة" هي ذلك "الميكانيزم الكلي، والتنظيم الذي أنتجه الإنسان في

محاولته للضبط والتحكم في ظروف حياته، وهو لا يشتمل فقط على أنساق التنظيم الاجتماعي، بل والادوات والوسائل الفنية المادية.

خصوصيات ثقافية:

هي عناصر الثقافة التي يشارك فيها أعضاء بعض الفئات المعترف بها في المجتمع، ولكن لا يشارك فيها جميع أعضائه، فالمجتمعات المهنية المتعددة لها ثقافتها الخاصة، التي يتعذر فهمها من بقية أفراد المجتمع.

ويشير المصطلح أيضًا إلى فئة واحدة من التصنيف الثلاثي الذي قدمه (لنتون) للثقافة "الخصوصيات – العموميات – البدائل". والذي يعتمد على تباين درجة مشاركة الأفراد، فالخصوصيات الثقافية هي عناصر خاصة بمجموعة اجتماعية معينة، وغالبًا ما تشير إلى مهارات وممارسات، وصور معرفية معينة (أطباء – مهندسون – سياسيون – شعراء الخ).

رواسب ثقافية:

يطلق (تايلور) على العناصر المتخلفة من الثقافة اسم "البقايا أو المخلفات أو الرواسب". وقد كان (تايلور) أول من استخدم هذا المصطلح في ميدان الأنثروبولوجيا، ثم ما لبث أن شاع استخدامه في كتب الأنثروبولوجيا والاثنولوجيا.

يقصد (تايلور) بالبقايا أو الرواسب تلك العمليات الذهنية والأفكار والعادات وأنماط السلوك والمعتقدات القديمة التي كانت سائدة في المجتمع في وقت من الأوقات، والتي لا يزال المجتمع يحافظ عليها ويتمسك بها بعد أن انتقل من حالته القديمة إلى حالة جديدة لها ظروف مغايرة تمامًا عن الظروف الأولى، التي أدت في الأصل إلى ظهور تلك الأفكار والعادات والمعتقدات.

ويرى (أ. ويلمز) في قاموسه لعلم الاجتماع أن الراسب الثقافي هو عنصر ثقافي قد جرد من وظيفته الأولى ولم يعد يساير التغيرات التي تشهدها الثقافة.

وبذلك يمكن اعتبار هذه الرواسب بمثابة عناصر ثقافية لم تتطور على الأطلاق، أو على الأقل، لم تتطور بنفس السرعة ونفس النسبة التي تطورت بها الثقافة كلها. وإخفاق هذه العناصر في التطور،ـ ومن ثم عدم قدرتها على مسايرة

الحياة الجديدة، وما يترتب على ذلك من عدم تلاؤمها مع الشروط الاجتماعية المستحدثة، كل ذلك يخلق نوعًا من الصراع العنيف بينت القيم الموجودة في المجتمع، مما يعرض هذه الرواسب ذاتها إلى هجوم عنيف، ومقاومة مريرة من بقية عناصر الثقافة التي تحيط بها، والتي ترمي إلى القضاء عليها ومحوها تمامًا.

إلا أن لكل مجتمع من المجتمعات، مع ذلك، رواسب يتمسك ويحتفظ بها، ويحافظ على اتباعها وممارستها بفعل العادة لا غير، وهذا هو السر في احتفاظ بعض المجتمعات الأوروبية الحديثة بكثير من العادات والتقاليد والآراء والمعتقدات التي انحدرت إليها من الأجيال الماضية، والتي يرجع بعضها إلى مئات السنين، رغم أنها فقدت معناها القديم، كما فقدت قيمتها ونفعها، ورغم أنها لم تعد تساير أنماط التفكير الحديث، ولا تتفق مع المنطق أو مع الصالح الشخصي أو الصالح العام.

ويفسر (هيرسكوفيتز) اسبب الذي جعل الأتنوجرافيين الاجتماعيين الأوربيين يستخدمون هذا المصطلح أكثر من غيرهم من الأمريكيين، فقد استخدمه العلماء الإنجليز والفرنسيون لإعادة تكوين مراحل تطور الإنسانية، وكثر استخدامهم له بالنسبة للثقافات والمجتمعات التي لم ترك آثارًا مكتوبة تدل على تاريخها البعيد. وقد ارتبط هذا المصطلح، في أصله، بالنظرية التطورية، وقد لقى نقدًا شديدًا من المدرسة الوظيفية على يد (مالينوفسكي) الذي يرى أنه لا وجود لعنصر ثقافي لا أهمية له، فجميع العناصر الثقافية تؤدي مع بعض وظيفة في الكيان الثقافي.

روح المجتمع:

يقصد بروح المجتمع، الروح المميزة لثقافة معينة، أو النسق القيمي الذي يحدد ماهية الثقافة، وهي كذلك النمط الثقافي القائم على أساس النسق القيمي، والخصائص الروحية التي تتضح في الاتجاهات والقيم والميول العاطفية التي تميز أفراد ثقافة معينة، والتي تجعل من هذه الثقافة شيئًا منفردًا.

وقد عرف (سمنيرمين) "روح المجتمع" في عام ١٩٠٦ بأنها: "مجموع السمات المميزة التي تتفرد بها الجماعة وتتميز بمقتضاها عنت الجماعات الأخرى"

وقـد أصـبح مفهومـه هـذا عـن "روح المجتمـع" ذا أهميـة عنـد علمـاء الاجتمـاع والأنثروبولوجيا علـى حد سواء. وبنـاء علـى هذا المفهوم وضـع (يونج Young) نظريته التي مؤداها أن لكل مجتمع "روح مجتمع" أو "شخصية مجتمعية raterèr Social" قائمة على الأنماط الثقافية التي تميزه عن غيره من المجتمعات.

وفـي الثلاثينـات مـن هذا القـرن أضـيفت صـيغة جديـدة علـى مفهـوم "روح المجتمـع"، إذ حـول (سـابير) اهتمامـه ومـن بعـده (روث بنـديكت) مـن السـلوك إلـى الأفكار، والمفاهيم الأساسية، فهما يعتقدان أن هذا السلوك صـادر عنهـا، وطبقًا لهذا أصبحت روح المجتمع هي النوعية الداخلية من الثقافة،ـ ونسق القيم الأساسـي الـذي ينحو بالثقافة نحو التكامل.

ويقول كل ن (كلوكهون وأوبلر) بأن تعدد المقدمات والفروض صفة مميزة لأي ثقافة.

وفيما يلي بعض التعريفات لروح المجتمع:

١- عرفه (كروبر) بأنه "نسق من القيم الذاتيـة Subjective التـي يـتم التعبيـر عنها موضوعيًا".

٢- وعرفـه (كلوكهون) بأنـه: "تشكيل رئيسـي سـائد، ويمكن القـول بأنـه يكـون أساس تكامل الثقافة".

٣- وعرفه (ريد فيلد) بأنه "الجانب المعياري للنمط الثقافي".

٤- وعرفه "جيللين" بأنـه: "بعض الفروض أو الاتجاهات أو الأنمـاط العقليـة الضـابطة الأساسية، أو مجموع الحوافز أو الدوافع المكتسبة المميزة للثقافة، عـلاوة علـى الأهداف الظاهريـة والضـمنية، التـي توجـه نحوهـا النشـاطات الثقافية أو التي تضفي عليها قيمة كبيرة".

ويطلق أحيانًا على روح المجتمع الخاص بأمة حديثة مصطلح "الشخصية القومية".
سمة ثقافية:

كل ثقافة تتألف من عدد من النظم الثقافية. وكل نظام يتألف من عدد من الأنماط، وكل نمط يتألف من عدد من العناصر، وكل عنصر يتألف من عدد كبير من السمات الثقافية.

وعليه فالسمة الثقافية تمثل وحدات ثقافية لا يمكن أن تحلل إلى أبسط منها، كما لا نستطيع تحت أية ثقافة أن نفسر سمة ثقافية مستقلة عن غيرها من لسمات التي تكون العنصر الثقافي، بل أن العنصر الثقافي نفسه لا يمكن تفسيره مستقلاً عن العناصر التي تكون النمط الثقافي، وكذلك الأنماط التي يتكون منه النظام الثقافي، لا يمكن تفسير الواحد منها بمعزل عن الأنماط الأخرى. ونفس الشيء بالنسبة للنظم الثقافية التي يكمل كل منها الآخر (التكامل الثقافي).

وهكذا نتبين أن السمة الثقافية هي أبسط الوحدات الوظيفية التي تنقسم إليها الثقافة عندما نريد تحليلها. ولم يعرف هذا المصطلح إلا في الربع الأول من القرن العشرين حيث انتشر استخدامه بين علماء الأنثروبولوجيا وبخاصة في مجال التحليل التاريخي للثقافة، كما ساعد على حصر عناصر الثقافة ومكوناتها في المجتمعات المختلفة.

ومن أهم التعاريف التي أعطيت للسمة الثقافية ما يلي:

١- عرفها (كروبر) بأنها: "أدق عنصر يمكن تعريفه من عناصر الثقافة".

٢- وعرفها (جاكوبنز) بأنه: "الوحدات والسمات الدقيقة للسلوك والحرف التي تتناقل اجتماعيًا".

٣- وعرفها (هعيرسكوفيتز) بأنها: "أصغر وحدة يمكن التعرف عليها في ثقافة معينة".

٤- وعرفها (وينتيك بأنها: "أبسط وحدة أساسية يمكن تحليل الثقافة إليها".

قيمة ثقافية:

القيم الثقافية هي العناصر الثقافية التي تجعل الثقافات الأخرى عسيرة الفهم على الإنسان. أو هي موضوع الرغبة الإنسانية والتقدير، ولذلك تشمل القيم الثقافية

كـل الموضـوعات والظـروف والمبـادئ التـي أصـبحت ذات معنـى خـلال تجربـة الإنسان الطويلة.

قـد تكـون القـيم إيجابيـة أو سـلبية، وأسـاس هـذا التمييـز يقـوم علـى مـا هـو مرغوب وما هو غير مرغوب، أي أن القيم الثقافية الإيجابية قيم مرغوبة، والقيم الثقافية السلبية قيم غير مرغوبة، ومثال ذلك أن الزهور قد تكون لها قيمة إيجابية في ثقافة، بينما لا تكون كذلك في ثقافة أخرى.

ولهذا كانت القيم الثقافية في الأساس ذات طبيعة نفسية، لأنها تعبر عن الأفكار المتعلقة بالأهمية النسبية للأشياء،ـ كما أن اتجاه الفرد هو ميله بطريقة معينة تجاه أحد القيم.

يقوم نسق القيم في الثقافة الواحدة بعدد من الوظائف من أهمها:

١- ربط أجزاء الثقافة بعضه بالبعض الآخر، فتربط العناصر المتعددة والنظم حتى تبدو متناسقة فيها بينها.

٢- تزود أعضاء المجتمع بمعنى الحياة، وبالهدف الذي يجمعهم.

عنصر ثقافي:

يرى (أ. ويليمز) في قاموسه لعلم الاجتماع أن مصطلح "عنصر ثقافي" مصطلح نوعي، يستخدم في تحليل الثقافة لتحديد الوحدات البسيطة أو المركبة التي تتضمنها ثقافة معينة، هذه العناصر يمكن أن تكون مصنفة بالتفصيل في شكل سمات أو مركبات ثقافية.

ويتكون العنصر الثقافي من عدد من السمات الثقافية، وقد حلله عالم الأنثروبولوجي (رالف لنتون) تحليلاً وافيًا، فقد قال بأن العنصر الثقافي يتميز بأربعة جوانب أو سمات على الأقل، هي: الشكل، والاستخدام، والوظيفة، والمعنى، وقد عرف هذه الجوانب كالآتي:

١- يتضمن شكل العنصر الثقافي بعض الجوانب من الهيئة والأبعاد وطرق الصياغة، وكل العوامل الأخرى التي تساهم في وجوده الظاهر أو الملموس، وتتميز أشكال العناصر الثقافية المادية أو غير المادية بإمكان

ملاحظتها بسهولة، وبإمكان تناقلها بسهولة أيضًا من ثقافة إلى أخرى، وذلك بعكس السمة الثقافية (اللون، القصر، الطول، الحجم الخ).

٢- كذلك الاستخدام، يتميز بسهولة ملاحظته وتناقله، وهو يتضمن طرق استخدام شعب معين للعنصر الثقافي، فالفأس "كعنصر ثقافي" يمكن أن يستخدم لقطع الأشجار، أو يمكن ان يقتصر استخدامه على بعض الأغراض الحربية أو على مناسبات طقوسية معينة، إذن فاستخدام الاس لا يرتبط حتمًا بالشكل، ولهذا فالعناصر الثقافية ذات الأشكال المتماثلة أو المتشابهة يمكن أن تستخدم بطرق مختلفة أشد الاختلاف في الثقافات المتباينة.

٣- أما وظيفة العنصر الثقافي فتتميز بأنها أوسع من استخدامه وهي تنصب على مكانة ذلك العنصر في الثقافة الكلية، فقد نجد على سبيل المثال أن الشعب الذي يسكن الغابات قد يستخدم الفأس، في وظائف متنوعة تتصل بالزراعة وتطهير الأرض لإعدادها لإنتاج المحاصيل، أما في مجتمع آخر لا يعرف هذه الاساليب الزراعية، فإن الفأس يمكن أن يؤدي وظيفته في سياق مختلف تمام الاختلاف، ومن هذا مثلاً في بناء المساكن، وصنع القوارب، إلى غير ذلك من العمليات الإنشائية المتماثلة، ومن ثم لا نجد هنا أيضًا أي علاقة حتمية بين الوظيفة وأي من الاستخدام والشكل، فالجوانب الثلاثة مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال.

٤- وأخيرًا يشير "المعنى" إلى مجموع الارتباطات التي يقيمها الشعب في مجتمع معين حول عنصر ثقافي ما. وهكذا نجد في غابات الأمازون – مثلاً – حيث تندر الاحجار. أن الفأس الحجري يمثل قيمة عالية يجب الحفاظ عليها. والعناية بها عناية فائقة، وفي مقابل هذا لا نجد لهذا المعنى أثرًا عند الشعوب التي تعيش في بيئة تتوفر فيها الأحجار، حيث يمكن استبدال الفؤوس – عند تلفها – بسهولة جدًا، ولهذا يمكن القول (كما يرى رالف لنتون) أن كل عنصر ثقافي ليس في الحقيقة إلا مدى واسعًا، وليس نقطة محددة. فهو يساهم في مرونة الثقافات، وفي مدى قدرتها على التغير ومجابهة التمزق والتفكك.

كيان ثقافي – اجتماعي:

الكيان الثقافي الاجتماعي هو التشكيل فوق العضوي، الذي أقامه المجتمع والثقافة من خلال التفاعل الوثيق بينهما، ويعني الكيان الثقافي الاجتماعي – على وجه الدقة – نفس مدلول مصطلح "ما فوق العضوي" ويمكن استخدامه كمصطلح مناسب كلما تعذر التمييز بين مفهومي المجتمع والثقافة، وهو ما أوصى به (كروبر) الذي استخدم هذا المصطلح لأول مرة عام (١٩٣٦).

فقد أكد (كروبر) على أهمية الكيان الثقافي – الاجتماعي في دراسة الإنسان ومنجزاته، إذ يقول في ذلك: "ربما كانت أفضل نظرة إلى المجتمع البشري والثقافة هي اعتبارهما جانبين متداخلين تداخلاً وثيقًا من جوانب مركب من الظواهر التي لا توجد عادة إلا في حالة الارتباط، في حين توجد المجتمعات على المستوى دون البشري، ولكن دون أن تكون هناك ثقافة متميزة".

ويبرز (سوروكين) بصفة خاصة الطابع فوق العضوي للكيان الثقافي – الاجتماعي – ويقول عن الفرد البشري: "أن الوجود الثقافي – الاجتماعي الذي ينشأ فيه الفرد لا يصوغ ويحدد شخصيته السيكولوجية بالكامل وحسب، وإنما أيضًا العديد من خصائصه البيولوجية.

مركب ثقافي:

مجموعة من العناصر الثقافية التي ترتبط فيما بينها ارتباطًا عضويًا، في منطقة ثقافية معينة، مثال ذلك مركب الماشية في ثقافات شروق أفريقيا ومن الممكن أن ترتبط عناصر المركب الثقافي عند انتشارها، فينقل المركب الثقافي ككل.

ويشير المركب الثقافي أيضًا إلى الارتباط الوظيفي بين السمات الثقافية فتدوم كوحدة ثقافية في الزمان والمكان.

ولقد ظهر أول استخدام لهذا المصطلح في التحليلات التاريخية عن نمو الثقافة وانتشارها، حيث يرتبط بمصطلحات أخرى مثل: العنصر الثقافي، والصيغة الثقافية، والنمط الثقافي،ـ والمنطقة الثقافية.

مؤسسة ثقافية:

تعني مجموعة مترابطة مستقرة من التقاليد الاجتماعية الثقافية، وقد عرفها (وينيك) بأنها: "مجموعة مترابطة من التقاليد الاجتماعية على جانب كبير من الثبات، وهي عبارة عن نمط سلوكي متكامل ومركب ومستتر، ويمكن عن طريق إشباع الرغبات أو الحاجات الاجتماعية الأساسية".

ويقول عنها (هيرسكوفيتز): "تتكون كل الثقافات من مؤسسات تمثل استجابات منمطة، يرضى عنها لمجتمع، لمتطلبات المعيشة، ويتصف مفهوم المؤسسة بنوع من الصرامة الذي يفصل بينها وبين العادة الاجتماعية والتقليد بصفة عامة، وهي تتمتع بقبول جماعي كجزء ثابت من التنظيم الاجتماعي للمجموعة السلالية، ومن ثم تلعب دورًا أساسيًا في الحياة الاجتماعية.

وقد قام (مالينوفسكي) و(راد كليف براون) بتحليل ماهية المؤسسة الثقافية ومعناها، فيقول (مالينوفسكي) "الثقافة هي كيان متكامل مكون من مؤسسات مستقلة جزئيًا ومنسق بينها إلى حد ما" ويضيف: "... أن الوحدات المكونة حقيقة للثقافات، والتي تتميز بدرجة كبيرة من الثبات والعمومية والاستقلال، هي أنساق النشاط البشري المنظمة التي تعرف بالمؤسسات، وتتمركز كل مؤسسة حول حاجة أساسية. وتوجد بشكل دائم بين مجموعة من الناس في عمل تعاونين وتتميز المؤسسة بكيان خاص من المبادئ، وتقنية حرفية معينة، ولا ترتبط المؤسسات بوظائفها ارتباطًا بسيطًا مباشرًا. فالحاجة الواحدة لا تستقطب إشباعًا واحدًا في مؤسسة واحدة، ولكن المؤسسات تتصف بتداخل واضح في الوظائف وبطبيعة تركيبية".

نسبية ثقافية:

تعني النسبية الثقافية أنه لا يمكن الحكم على عادات ثقافية معينة، ولا يمكن تقييمها إلا في ضوء ماهية القيم المرتبطة بها، والحاجات التي تقوم بإشباعها، وعلاقتها العامة بالالتزامات الأخرى والتوقعات والقواعد الخلقية.

بمعنى أن النسبية الثقافية تعني الحكم على كل عنصر للسلوك في علاقته بالمكان، والبناء الفريد للثقافة، ويعارض هذا الاتجاه (رالف لنتون) الذي يرى أنه يكمن خلف التنوع في الأنماط الثقافية، تنوع من الوحدة والإطراد الأساسي.

نسق ثقافي:

هو نموذج نظري لثقافة معينة من أجزاء مترابطة، وكثيرًا ما يستخدم هذا المصطلح عند أصحاب الاتجاه الوظيفي، الذي يعني بتحليل تساند أجزاء النسق الثقافي، ويلاحظ أن استخدام هذا المصطلح عند دراسة الثقافة حديث نسبيًا، فمعظم المدارس التاريخية في الأنثروبولوجيا كانت تميل إلى إدراك الثقافة على أنها "كتل غير مترابطة من العناصر الثقافية التي نشأت وتطورت بصورة مستقلة" وهناك مجموعة من المصطلحات ترتبط بالنسق الثقافي منها: التكالم الثقافي، والنمط الثقافي.

نمط ثقافي:

انتشر مصطلح "نمط ثقافي" بينت الأنثروبولوجين خلال القرنين الثامن والتاسع عشر، كمصطلح شامل، ولكن خلال الربع الأول من القرن العشرين أخذ تحديدًا أكثر من طرف علماء الاجتماع والنفس.

ويرى بعض المهتمين بالثقافة أن أفضل تحديد للنمط الثقافي ذلك الذي قدمه عالم الأنثروبولوجيا (إدوارد سابير) حينما عرفه بأنه: "أسلوب تعميمي للسلوك يتعلق بالمجتمع أكثر مما يتعلق بالفرد".

وعرفه (كروبر) على أساس أن: "الأنماط الثقافية هي روابط أو صلات قائمة بين العناصر الثقافية يفترض أنها تشكل بناء محددًا ومتماسكًا يؤدي دورًا وظيفيًا، ويكتسب قيمة تاريخية، وحقق استمرارًا في الوجود".

ويشير مصطلح "نمط ثقافي" إلى أسلوب معين من أساليب السلوك يمثل جزءًا من ثقافة معينة، إلا أن الأنماط الثقافية ليست جميعًا من نوع واحد فعادة ما

تتضمن الثقافة نمطين رئيسيين من أنماط السلوك هي: الأنماط المثالية والأنماط السلوكية "الواقعية".

وقد عرف (كلو كهون) الأنماط الثقافية المثالية بأنها كل ما ينبغي أن يفعله أو يقوله مجتمع معين في مواقف معينة، وذلك إذا ما أرادوا الامتثال الكامل لمعايير السلوك التي تحددها ثقافتهم، أما الأنماط السلوكية "الواقعية" فتقوم على ملاحظة ما يمارسه الناس فعلاً في مواقف معينة.

إن كل ثقافة تتكون من نظم اجتماعية، أي نظم اقتصادية ودينية وعائلية وأخلاقية وسياسية ولغوية وعادات وتقاليد..، وكل نظام يتألف من أنماط، فنظام الأكل مثلاً يتألف من عدد لا يحصى من الأنماط، إذ أن هناك أنماطًا تخص الإفطار، وأخرى تخص العداء،ـ أو العشاء، وهكذا،ـ كما أن لكمل شعب أنماطه الخاصة بالأكل والاقتصاد والدين والعائلة والمسكن والملبس الخ.

وإذا أخذنا، مثلاً، الملبس كنظام ثقافي، فإننا نجده يحتوي على عدد من الأنماط "ملابس الرجال، وملابس النساء وملابس الجيش، وملابس العمال الخ" وكل نمط ثقافي يحتوي على عدد من العناصر الثقافية "غطاء الراس – القميص – السروال – العباءة – الحذاء الخ) وكل عنصر ثقافي يحتوي على عدد من السمات: "القميص: بياقة أو بدونها، قصير الكمين، مخطط، مفتوح الجانبين الخ" وهي السمات التي لا تنقسم إلى أقل منها، والتي تكون مع مجموعة السمات الأخرى العنصر الثقافي "مركب سمات".

والملاحظ أنه كثيرًا ما تتداخل الأنماط بالعناصر بالسمات وذلك حسب تعقد الثقافة أو بساطتها.

منظمات اجتماعية ثقافية:

أن التراث الثقافي وما يتطلبه من مختلف الأنشطة التي تقوم بين أفراده، إنما يتم عن طريق أنواع من التنظيم والتنسيق، تتمثل فيما يعرف بالمنظمات الاجتماعية.

أن المنظمة الاجتماعية – الثقافية لا ترتبط، بالضرورة بمكان مادية أو مبنى خاص، وإنما هي جملة من المواصفات والمصطلحات والارتباطات التي

تتصل بحاجة من الحاجات الاجتماعية، وهي أيضًا نوع من التفكير والسلوك والإجراء يتمثل فيما يعرف بالعادات والتقاليد، وفي إطار المنظمات الاجتماعية ينتظم النشاط الإنساني في المجتمعات البشرية، فهي التي تضمن لهذا النشاط جانبًا من الاستقرار، حتى لا يكون كل ما يدور في المجتمع متوقفًا على نزوات الأفراد.

ولهذا تقوم المنظمات الاجتماعية،ـ في ثقافة ما، بترتيب ما يتطلبه نشاط معين وبلورته، ووضعه في مصطلحات من النظم والسلوك والأفعال وردود الأفعال، وبذلكم تصوغها صياغة يسهل التعرف عليها، وتيسر للأفراد التعامل مع بعضهم، وهي بذلك تكون العملة المشتركة التي تمكن الفرد من التعامل مع غيره من أبناء المجتمع الذي يعيش فيه.

أن ثقافة المجتمع تتألف من مجموعة كثيرة من هذه المنظمات الاجتماعية، لكل منها مجاله وميدانه في تنظيم النشاط البشري وتقنينه، وإيجاد نوع من الالتزام للأفراد في إتباعه، فالأسرة تنظيم اجتماعي له أهدافه ووسائله وشروطه وقواعده، ويدور نشاط هذا التنظيم الاجتماعي حول تجديد المجتمع لأفراده، وتعهد الأبناء بالتربية، وترتيب النشاط الاقتصادي لأفراد هذا التنظيم وأنواع الحقوق والواجبات بينهم في نطاقه، وفي نطاق المجتمع الكلي. وينطبق هذا على المنظمة الاقتصادية، والمنظمة الدينية والمنظمة التربوية الخ.