وزارة التعليم العالـي والبحـث العلمـي
جامعـة **8** ماي **1945** -قالمـة -
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

مطبوعـة مـوجهة للسنة أولى علوم اجتماعية ل.م.د
في مقياس:

الفرد والثقافة

السداسـي الأول
2015 -2014
المحتـويـات

مقدمـة 1
الفصل الأول: ماهية الثقافة ونشأتها 3
تمهيد 4
أولاً- مفهوم الثقافة 4
ثانياً- خصائص ومحددات الثقافة 7
ثالثاً- نشأة وتطور مفهوم الثقافة 9
رابعاً- علاقة الثقافة ببعض المفاهيم 12
1- علاقة الثقافة بالشخصية 12
2- علاقة الثقافة بالمجتمع والهوية 16
3- علاقة الثقافة بالحضارة والمدنية 20

خلاصة 22
الفصل الثاني: الثقافة والشخصية في الدراسات الأنثربولوجية 23
تمهيد 24
أولاً- مفهوم الشخصية ومحدداتها 24
ثانياً- دور الثقافة في تكوين الشخصية 28
ثالثاً- الاتجاهات الأنثربولوجية في دراسة الثقافة والشخصية 30
1- الاتجاه المشروط (بناء الشخصية الأساسية) 31
2- الاتجاه السيكوديناميكي 34
3- الاتجاه التشكيلي 37
خلاصة 39
الفصل الثالث: نماذج عن الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة 40
تمهيد 41
أولاً- المفهوم الخصوصي والعالمي للثقافة 41
ثانياً- النموذج البنائي والتحليلي الوظيفي للثقافة 44
ثالثاً- المقاربة الواحديّة للوقائع الثقافية 46
رابعاً- الأنماط الثقافية عند بنيديكت 48
خامساً- الثقافة والشخصية الأساسية 49
سادساً- مفهوم الهابيتوس عند بورديو 51
سابعاً- الثقافة والمجتمع عند وليامز 52
ثامناً- مشكلة الثقافة عند مالك بن نبي 54
خلاصة 56
الفصل الرابع: الاتجاهات والأطروحات النظرية المفسرة للثقافة 57
تمهيد 58
أولاً- نظريات الصراع الثقافي 58
1- نظرية التنازع الثقافي 58
2- نظرية الثقافة الفرعية 59
ثانياً- نظريات الثقافة الجماهيرية 62
1- نظرية الغرس الثقافي 65
2- نظرية ادغار موران 66
3- نظرية ابراهام موليس 68
4- نظرية مارشال ماكلوهان 69
ثالثاً- نظرية الانتشار الثقافي 70
رابعاً- نظرية الثقافة الشعبية 72
خامساً- نظرية المقارنة الثقافية 74
سادساً- النظرية الوظيفية 75
سابعاً- النظرية التطورية الثقافوية 77
ثامناً- نظرية المثاقفة والثقافوية 79

تاسعاً- النظرية المادية الثقافوية..... 81
عاشراً- نظريات أخرى..... 83
1- نظرية الثقافة المهيمنة والمهيمن عليها..... 83
2- نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنمو..... 84
خلاصة..... 86
أبرز المفاهيم المستخدمة في الحقل الثقافي..... 86
خاتمـة..... 93
قائمة المصادر والمراجع..... 95

مقدمـة:

تعد الثقافة عاملاً هاماً في تصنيف الشعوب والمجتمعات وتمييزها عن بعضها البعض، وذلك لما تحمله من خصائص ودلالات ذات أبعاد فردية واجتماعية، فهي تشتمل على القيم التي يتمسك بها أعضاء جماعة معينة، والمعايير التي يتبعونها والمنتجات المادية التي يوجدونها. ولعله ما كان بالإمكان التعرف على فكرة الثقافة، واكتشاف قيمة وفاعلية هذه الفكرة، وتطوير المعرفة بمكوناتها وأبعادها ووظائفها وعلائقها، بدون وجود المجتمع، وبعيداً عن مفهوم المجتمع، وقدرة المجتمع على البقاء والوجود والاستمرار.[1]

فالثقافة منظومة متكاملة تضم النتاج التراكمي لمجمل موجات الإبداع والابتكار التي تتناقلها أجيال الشعب الواحد. وتشمل بذلك كل مجالات الإبداع في الفنون والآداب والعقائد والاقتصاد والعلاقات الإنسانية، وترسم الهوية المادية والروحية للأمة لتحديد خصائصها وقيمها وصورتها الحضارية، وتطلعاتها المستقبلية ومكانتها بين بقية الأمم، فهي إرث تاريخي يحمل معه الطابع الخاص بكل أمة، غير قابل لأي شكل من أشكال العولمة، إذ أن محاولة عولمة أي ثقافة تعني في الحقيقة السعي إلى بسط هيمنتها على الثقافات الأخرى، إما بطمسها أو إلغائها في عدد من المجالات.[2]

وعموماً، فإن الثقافة تندرج تحت اتجاهين، الأول اتجاه واقعي يرى في الثقافة كل ما يتكون من أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو جماعة معينة من البشر. والثاني، اتجاه تجريدي يرى في الثقافة مجموعة أفكار يجردها العالم من ملاحظته للواقع المحسوس الذي يشمل على أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة.

والثقافة كمفهوم سوسيولوجي تشمل كل ما في البعد الأدبي والتراثي والمسرحي والفني، كما تشمل البعد الأنثروبولوجي الذي يطال الأدب والفن، ويطال حقل التعابير التي نطلق عليها عادة صفة <<اجتماعية >>. إذاً، الثقافة هي حاضر ومستقبل من المنظور السوسيولوجي. وأحسن وصف لأية ثقافة يقوم على معرفة نظمها الاجتماعية وتحليل هذه النظم التي تحل فيها الثقافة. ويمكن تحديدها بتسعة نظم: الأسرية والتربوية والدينية والأخلاقية والجمالية واللغوية والاقتصادية والقانونية والسياسية. ويكتسب الأفراد هذه الأنماط الثقافية المناسبة عبر عملية التنشئة الاجتماعية، بدءاً بأساليب السلوك المتنوعة، وصولاً إلى الأنشطة الجماعية وسلوكياتها. وكما ينفرد الإنسان عن جميع المخلوقات بقدراته على صنع الثقافة فإن كل مجتمع بشري ينفرد بخصائص ثقافية تميزه عن بقية المجتمعات. فالثقافة نتاج اجتماعي وإنساني، ولا وجود للثقافة من دون إنسان. والمجتمعات دائمة التغير، فالتغير قانون تخضع له جميع الظواهر، فقد تموت الثقافة إذا تفكك المجتمع الذي أنتجها. الثقافة إذن، تتحرك وتتطور، ذلك أن كل جيل يقوم بالإضافة إلى <<الموروث الثقافي>> من خلال التعليم والتجربة، وتسمى هذه العملية بالتراكم الثقافي. والعناصر الثقافية المتراكمة تعمل وتستمر في صور كثيرة طالما استمرت الوظيفة التي تؤديها في المجتمع. ولعل ظاهرة الانتشار من الظواهر التي حظيت بنصيب كبير في علم الاجتماع الثقافي، لأنها تتعلق بحركتها الخارجية. وقد ثبت أن أكثر التغيرات تأتي من الخارج، وأخيراً فإن الثقافة تبقى انتقائية، انتقالية وتراكمية.

وقد هدفت هذه المطبوعة التي بين أيدينا، إلى تعريف الطالب بماهية الثقافة ومحدداتها ونشأتها،

---

[1]- زكي الميلاد، **الثقافة والمجتمع، نظريات وأبعاد**، مجلة الكلمة، مجلة فصلية تعني بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 47، السنة الثانية عشرة، ربيع 2005.

[2]- أبو خلدون ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، لبنان، 1985، ص 133.

وعلاقتها ببعض المفاهيم، وعلاقة الثقافة بالشخصية في الدراسات الأنثربولوجية، وأهم الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة لدى بعض المفكرين. كما هدفت أيضاً إلى دراسة أهم الأطروحات النظرية للثقافة، والاطلاع على أبرز المفاهيم والمصطلحات المتداولة في الحقل الثقافي. وعلى هذا، قُسمت هذه المطبوعة إلى أربعة فصول، تناول الفصل الأول ماهية الثقافة ونشأتها، والفصل الثاني الثقافة والشخصية في الدراسات الأنثربولوجية. والفصل الثالث عالج نماذج عن الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة. وأخيراً الفصل الرابع تضمن الاتجاهات والأطروحات النظرية المفسرة للثقافة. وفي الختام تمت الإشارة إلى أبرز المفاهيم المستخدمة في الحقل الثقافي.

الفصـل الأول:
ماهية الثقافة ونشأتـها

تمهيد
أولاً- مفهوم الثقافة
ثانياً- خصائص ومحددات الثقافة
ثالثاً- نشأة وتطور مفهوم الثقافة
رابعاً- علاقة الثقافة ببعض المفاهيم
1- علاقة الثقافة بالشخصية
2- علاقة الثقافة بالمجتمع والهوية
3- علاقة الثقافة بالحضارة والمدنية
خلاصة

تمهيد:

لقد أثبت الباحثون في مجال السلوك الإنساني أن الإنسان له خاصية فريدة ومتميزة أينما وجد. ذلك أنه يمتلك ثقافة أياً كانت أدواته ومعداته ومهما اختلفت طرقه وأساليبه في الحصول على الطعام وأياً كان نظامه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي أو نسق معتقداته. وهذه الخاصية تقتصر على الإنسان وحده، كونه الحيوان الوحيد الذي يمتلك ثقافة أو سلوكاً ثقافياً.

ولكل مجتمع مفاهيم أساسية خاصة به، يحرص عليها، ويسعى لترسيخها وتثبيت جذورها في شتى المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية...الخ، ويعمل على المحافظة عليها والاهتمام بها وتأصيلها في أبنائه باستخدام وسائل عديدة. وهذه المفاهيم هي ما يمكن أن نطلق عليها اسم الثقافة.

والثقافات تتعدد، وتختلف باختلاف المبادئ والتصورات الفكرية لدى المجتمعات. وبالتالي، فإنه يمكننا القول بأن الثقافة هي حصيلة مقومات شتى تكون في النهاية صورة معينة، وشخصية خاصة لأي مجتمع، بكل ما تحمله من تصورات وأفكار، وتطلعات...الخ.

أولاً- مفهوم الثقافة (Culture):

1- لغة:

الثقافة في اللغة: ثقف ثقفًا وثقافة، صار حاذقًا خفيفًا فطنًا، وثقَّفه تثقيفًا سوَّاه، وهي تعني تثقيف الرمح، أي تسويته وتقويمه. وهي أيضاً مصدر ثَقُف بالضم ككرم.[1] وتستعمل في اللغة لعدة معانٍ منها: الحذق والفطنة، وقوة الإدراك، نقول ثقِف الرجل. والتهذيب والتأديب، نقول ثقّف المعلم الطالب. وتقويم المعوج من الأشياء، نقول ثقَّف الصانع الرمح. وسرعة أخذ العلم وفهمه، نقول ثقِف الطالب العلم. وإدراك الشيء والحصول عليه.[2] وتدل مفردة الثقافة أيضاً، على تثقيف الرمح: بمعنى تشذيبه وتطويره، وثقف الشيء: أدركه، وثاقفه بالسلاح: لاعبه بالسلاح.

2- اصطلاحاً:

تعتبر الثقافة مصطلحاً شديد التعقيد، لذا لم يتفق علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على تعريف واحد له، رغم شيوع استخدامه في كتاباتهم الكثيرة والمتنوعة، لدرجة أن عالماً مثل ستيفان جيودمان (Stephen Gudeman)، الأستاذ بجامعة مينسوتا، يقول أثناء المؤتمر الذي عقده البنك الدولي عن <<الثقافة والعمل العام>> إننا لو سألنا ألف شخص عن معنى الثقافة فالأغلب أننا سوف نحصل منهم على أكثر من ألف تعريف، نظراً إلى اختلاف وتباين خبراتهم الخاصة.[3]

ويرى رايموند وليامز (Williams. R) أن الثقافة طريقة معينة في الحياة، سواء عند شعب، أو فترة، أو جماعة...[4]، أي أنها مرتبطة أشد الارتباط بالحضارة. فالثقافة من وجهة نظر بعض الباحثين مرتبطة ارتباطاً كلياً بالحضارة؛ لأن ثقافة كل أمة هي أساس حضارتها في فكرها وحركتها، وأسلوب حياتها، وعلى هذا فهما مفهومان لمسمى واحد.[5]

ومفهوم الثقافة في الاصطلاح أوسع من معناها اللغوي، ومن الصعوبة بمكان أن يجد لها الإنسان تعريفاً جامعاً مانعاً، لاختلاف مجالات الدراسة أو اختلاف اهتماماتها سواءً كانت تاريخية أو فلسفيةً أو

[1]- المرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار المعلمين، القاهرة، مصر، 1994، (51/6).

[2]- **القاموس المحيط** للفيروز آبادي (125/3)، و**لسان العرب** لابن منظور (20/9)، و**أساس البلاغة** للزمخشري (51/1).

[3]- أحمد أبو زيد، **الثقافة: الإنسان والتنمية**، عرض نظري.

[4]- طوني بينيت وآخرون، **معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2010، ص 232.

[5]- نادية العمري، **أضواء على الثقافة الإسلامية**، دمشق، سوريا، 1998، ص 16.

نفسيةً أو اجتماعيةً أو انثروبولوجية، وقد ذكر صالح ذياب هندي في كتابه دراسات في الثقافة الإسلامية أسباب الاختلاف في تعريف الثقافة وهي: اختلاف اهتمام وتخصص صاحب التعريف، واختلاف المدارس والاتجاهات الثقافية في العالم حول تعريف الثقافة.[1]

وقد أشار مالك بن بني إلى مدرستين في الثقافة هما: المدرسة الغربية الرأسمالية، والتي ترى أن الثقافة انعكاس لفلسفة الفرد وفكره، والمدرسة الماركسية التي ترى أن الثقافة انعكاس لفلسفة المجتمع. غير أن مالك بن نبي ضمن حديثه مدرسة ثالثة وهي المدرسة الإسلامية التي ترى الثقافة انعكاساً لفلسفة الفرد والمجتمع في آن واحد بشكل متوازن.[2]

ومن بين التعريفات التي عرّفت بها الثقافة ما يلي:

ـ تعريف الانثربولوجي الانجليزي ادوارد تايلور على أنها ذلك الكل المركب الذي يضم المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والتقاليد وكل العادات والقدرات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع.[3] وقد حلل الدكتور عبد الرحمن الزنيدي هذا التعريف إلى عناصر خمسة:[4]

- ✓ أن قضايا الثقافة ذات بعدٍ إنساني لامادي.
- ✓ أن هذه القضايا تتمثل صورة بناءٍ متكامل.
- ✓ أنها ليست تميزاً فردياً لشخص وإنما هي اجتماعية.
- ✓ أنها ليست معارف نظرية، فلسفة أو فكراً مجرداً ولكنها حياة اجتماعية وواقع فكري وسلوكي.
- ✓ أنها بمجموعها مميزة للمجتمع أو الأمة التي تصدر عنها. ويُعد تعريف تايلر من أشهر ما عرفت به الثقافة.

والواقع أن تعريف تايلور يتميز بالموضوعية، إلا أنه يركز على المظاهر الخارجية للثقافة أو ما يسمى بالحضارة، لكن الثقافة ليست هذه المظاهر فحسب، بل هذه المظاهر وما سبقها من فعاليات عقلية وطاقات روحية وأساليب النقد والتغيير والتجديد.

ـ الثقافة مجموعة العلوم والفنون والمعارف النظرية التي تؤلف الفكر الشامل للإنسان، فتكسبه أسباب الرقي، والتقدم والوعي عن طريق التهذيب العقلي، والتربية النفسية الخلقية.[5]

ـ الثقافة تتألف من أنماط، مستترة أو ظاهرة للسلوك المكتسب والمنقول، عن طريق الرموز، فضلاً عن الانجازات المتميزة للجماعات الإنسانية، ويتضمن ذلك الأشياء المصنوعة. ويتكون جوهر الثقافة من أفكار تقليدية، وكافة القيم المتصلة بها. أما الأنساق الثقافية فتعتبر نتاج السلوك من ناحية، وتمثل الشروط الضرورية له، من ناحية أخرى.[6]

[1]- صالح ذياب هندي، **دراسات في الثقافة الاسلامية**، دمشق، سوريا، 1985، ص 14.
[2]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ط 15، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2011، ص 37.
[3]- أحمد أبو زيد، **تايلر**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، دون سنة، ص 195.
[4]- عبد الرحمن الزنيدي، **المثقف العربي بين العصرانية والإسلام**، ط 3، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 2009، ص ص 13- 14.
[5]- خضر أحمد عطاء الله، **دراسات في آفاق الفكر الإسلامي**، دار الفكر للنشر والتوزيع، دبي، 1990، ص 12.
[6]- محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006، ص 97.

- يرى هوفستاد (Hofstede) أن الثقافة هي البرمجة الجماعية للعقل الذي يمكنه أن يميز أعضاء إحدى المجموعات البشرية عن المجموعات الأخرى.[1] فمصطلح الثقافة يستعمل بشكل جماعي ليشير إلى مجموعة من الاتجاهات أو المعتقدات والقيم التي تتناسب مع الظروف والبيئة المتغيرة.
- يرى سبرادلي (Spradley) أن ثقافة المجتمع تتكون من كل ما يجب على الفرد أن يعرفه أو يعتقده، بحيث يعمل بطريقة يقبلها أعضاء المجتمع...فالثقافة ليست ظاهرة مادية فحسب، أي أنها لا تتكون من الأشياء أو الناس أو السلوك أو الانفعالات، وإنما هي تنظيم لهذه الأشياء في شخصية الإنسان، فهي ما يوجد في عقول الناس من أشكال لهذه الأشياء.[2] وهذا التعريف يتفق إلى حد بعيد مع التعريف القائل بأن مصطلح الثقافة في اللغة الإنجليزية يدل على معنى الحضارة (Civilization).

وقد استعملت الثقافة في العصر الحديث للدلالة على الرقي الفكري والاجتماعي والحضاري. ولهذا، يعتقد معظم علماء الأنثروبولوجيا أنّ الحضارة ما هي إلا مجرد نوع خاص من الثقافة، أو بالأحرى شكل معقد من أشكال الثقافة يتضمن العلوم والفنون والتراث والمهارات والاتجاهات التي ينتجها المجتمع وتشكل الأسلوب السائد في الحياة.

ثانياً- خصائص ومحددات الثقافة:

يتميز الإنسان بقدرته على إنتاج الثقافة، وهذه أهم خاصية تميزه عن بقية المخلوقات، فهي مركبة ومتكاملة، ذات خاصية إنسانية اجتماعية مستمرة متغيرة، ومكتسبة وتراكمية، ولكل مجتمع ثقافته الخاصة التي يتسم بها ويعيش فيها، ولكل ثقافة مميزاتها وخصائصها ومقوماتها المادية التي تتألف من طرائق المعيشة والأدوات التي يستخدمها أفراد المجتمع في قضاء حوائجهم والأساليب التي يضعونها لاستخدام هذه الأدوات.

فكلمة الثقافة هي أكثر كلمة شهدت انتشاراً وازدهاراً، وليس هناك مفهوم أكثر تداولاً واستخداماً كمفهوم الثقافة، ومن خصائصها:

1- مكتسبة: الثقافة لا يرثها الإنسان كما يرث لون عينيه أو بشرته، بل يكتسبها بطرق مقصودة كالتعلم والتنشئة الاجتماعية، أو عرضية من الأفراد الذين تفاعل معهم ويعيشون حوله، منذ ولادته كأسرته وأقرانه وغيرهم من الذين يخالطهم، فالثقافة نتاج اجتماعي وإنساني، ولا وجود للثقافة من دون إنسان. والمجتمعات دائمة التغير، فالتغير قانون تخضع له جميع الظواهر، فقد تموت الثقافة إذا تفكك المجتمع الذي أنتجها.

2- انتقالية: الثقافة تراث اجتماعي يتعلمها ويتمثلها الفرد بصفته عضواً في جماعة معينة. فهي تنتقل من جيل إلى جيل بواسطة عملية التنشئة الاجتماعية، ومن مجتمع لآخر بواسطة عملية التثاقف (Acculturation). وعليه، فالثقافة تتحرك وتتطور، ذلك أن كل جيل يقوم بالإضافة إلى<<الموروث الثقافي>>من خلال التعليم والتجربة، وتسمى هذه العملية التراكم الثقافي، والعناصر الثقافية المتراكمة تعمل وتستمر في صور كثيرة طالما استمرت الوظيفة التي تؤديها في المجتمع.

3- تراكمية: وهذا يعني أن الثقافة ذات طابع تاريخي تراكمي عبر الزمن. فهي تنتقل من الجيل إلى الجيل الذي يليه، بحيث يبدأ الجيل التالي من حيث انتهى الجيل الذي قبله. وهذا ما يساعد على ظهور أنساق وأنماط ثقافية جديدة.

---

[1] - Hofstede, Geert & Gert Jan Hofstede, **Cultures & organizations: software of the mind**, Mc Graw-Hill, Inc, New York, 2005 , p.4

[2]- Spradley James, **Culture and Cognation**, Chandle Publishing Company, USA, 1973, p p 6- 7.

4- الثقافة أداة لتكيف الفرد بالمجتمع: تعتبر الثقافة الأداة التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يتكيف بسرعة مع التغيرات التي تطرأ على بيئته الاجتماعية، وتزيد أيضاً من قدرته على استخدام ماهو موجود في بيئته الاجتماعية.

5- تكاملية: الثقافة ذات طابع تكاملي، وهي مركبة حيث تتكون من عناصر وسمات مادية وفكرية تتجمع مع بعضها في نمط (pattern) وأنماط ثقافية تترابط وتتكامل مع بعضها بفضل بعض العناصر التجريدية التي يطلق عليها اسم موضوعات أساسية أو تشكيلات (configurations). ويقول كلاكهون أن أسلوب حياة كل جماعة هو عبارة عن بناء وليس مجرد مجموعة عشوائية من أنماط الاعتقاد والسلوك الممكنة مادياً والفعالة وظيفياً. فالثقافة نسق تقوم أجزاؤه على الاعتماد المتبادل فيما بينها.

6- واقعية: اعتبر كثير من العلماء الظاهرة الثقافية كالظواهر الاجتماعية. وبالتالي، فإنه ينبغي النظر إليها كأشياء واقعية مستقلة لا تتعلق بوجود أفراد معينين. وعليه، يمكن دراستها كأشياء مدركة موضوعياً. وتؤثر الظواهر الثقافية بعضها ببعض، كما تؤثر في السلوك الاجتماعي للأفراد في المجتمع وهي تخضع للقواعد الاجتماعية.

7- استمرارية: الثقافة ظاهرة تنبع من وجود الأفراد ورضاهم عنها، وتمسكهم بها، ونقلها إلى الأجيال اللاحقة، فهي بذلك ليست ملكاً لفرد معين، فهي لا تموت بموت الفرد، لأنها ملك جماعي وتراث يرثه جميع أفراد المجتمع. كما أنه لا يمكن القضاء على ثقافة ما إلا بالقضاء على جميع أفراد المجتمع الذي يتبعها، أو تذويب تلك الجماعة التي تمارس تلك الثقافة بجماعة أكبر أو أقوى. ولا تفنى الثقافة إلا إذا انقرض المجتمع الذي يمارسها، سواء بالقوة أو الحرب أو السيطرة أو بظهور ثقافة جديدة من منطلق عقائدي جديد قوي ومسيطر. وهذا أمر يصعب تنفيذه على أرض الواقع.

8- إنسانية: الثقافة ظاهرة تخص الإنسان فقط لأنها نتاج عقلي. والإنسان يمتاز عن باقي المخلوقات بقدرته العقلية وإمكاناته الإبداعية، ولا يشارك الإنسان في هذه الظاهرة - الثقافة- أي من المخلوقات الحية. فتطور الإنسان من المرحلة الرعوية إلى المرحلة الزراعية فالمرحلة الصناعية، وتعلم من الذين سبقوه وهو بدوره سينقلها إلى الأجيال القادمة لأن الثقافة التي هي من صنع الإنسان لا تنتقل إلا من خلال الإنسان نفسه.

ومن خصائص الثقافة أيضاً أنها أفكار وأعمال، سواء نظرنا إلى الثقافة كعناصر أو اخترعها الإنسان لسد حاجاته الأولية والثانوية. وتختلف الثقافات في مضمونها وتتباين إلى درجة التناقض أحياناً، فما يعتبره مجتمع ما فضيلة هو رذيلة وربما جريمة في ثقافة أخرى. ويعود التباين بين الثقافات إلى عوامل موضوعية مثل البيئة الجغرافية وطبيعة الاتصال والتعاون، وحجم الجماعة الإنسانية التي يجري فيها التفاعل، والقيم السائدة في المجتمع تلعب دوراً كبيراً في التنوع الثقافي. كما أن طبيعة الإنسان كصاحب عقل مفكر ومبدع قادر على إنتاج أعداد لا نهائية من الأفكار والبدائل.[1]

ثالثاً- نشأة وتطور مفهوم الثقافة:

كلمة ثقافة، كلمة لها تاريخ عريق برز في اللغة الفرنسية منذ عصر الأنوار، قبل انتشارها عن طريق الاقتراض اللغوي في اللغات الأخرى المجاورة (كالإنجليزية والألمانية). وهي كلمة تعود في

[1]- عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة**، عرض إبراهيم غرايبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006.

أصلها إلى اللغة اللاتيني (cultura) التي تعني رعاية الحقول أو قطعان الماشية، ثم ظهرت في القرن الثامن عشر لتدل على جزء من الأرض المزروعة.[1]

وفي بداية القرن السادس عشر لم تعد هذه الكلمة تدل على حالة (الشيء المزروع) بل على فعل، أي فعل زراعة الأرض: ولم يتكون معناها المجازي إلا في منتصف القرن السادس عشر، حيث أصبح يدل على تثقيف المَلَكة (culture d'une faculté) أي العمل على تطوير تلك المَلَكة. لكن هذا المعنى المجازي بقي قليل الشيوع حتى نهاية القرن السابع عشر، ولم يتم الاعتراف به أكاديمياً على الإطلاق، ولم يظهر في غالبية معاجم تلك الفترة.

وحتى نهاية القرن الثامن عشر، لم يتأثر المضمون الدلالي للكلمة إلا قليلاً مع تطور الأفكار، وبالتالي فقد لحق بالحركة الطبيعية للغة التي تستخدم الكناية (تحول الثقافة من حالة إلى فعل) من جهة، وبالاستعارة من جهة أخرى (تحوّل المعنى من تهذيب الأرض إلى تهذيب العقل) محاكية بذلك نموذجها اللاتيني (cultura) التقليدي باعتباره قد كرّس استخدام الكلمة بمعناها المجازي.

ولم تبدأ كلمة ثقافة بفرض نفسها مجازياً إلا في القرن الثامن عشر، ودخلت بمعناها هذا معجم الأكاديمية الفرنسية (طبعة عام 1718). ومذّاك أُلحق بها المضاف وصار يُقال: ثقافة الفنون، وثقافة الأدب، وثقافة العلوم كما لو كان تحديد الشيء المُهَذّب ضرورياً، ودخلت الكلمة في مفردات لغة عصر الأنوار دون أن يستخدمها الفلاسفة.

وفي القرن الثامن عشر لم تستخدم كلمة ثقافة إلا بالمفرد، وهو ما يعكس عالمية النزعة الإنسانية للفلاسفة من حيث أن الثقافة أمر خاص بالإنسان دون أن يعني هذا أي تمييز بين الشعوب أو الطبقات. وبالتالي، فقد ترسّخت كلمة ثقافة في إيديولوجية عصر الأنوار واقترنت بأفكار التقدم والتطور والتربية والعقل التي كانت تحتل مكان الصدارة في تلك الفترة.

كما نلاحظ أنه في هذه الفترة اقتربت كلمة ثقافة كثيراً من كلمة حضارة؛ تلك الكلمة التي ستشهد نجاحاً كبيراً أكثر من النجاح الذي حققته كلمة ثقافة في مفردات اللغة الفرنسية إبان القرن الثامن عشر، والكلمتان تنتميان إلى الحقل الدلالي نفسه وتعكسان المفاهيم الأساسية نفسها. وإن ارتبطت هاتان الكلمتان ببعضهما أحياناً، إلا أنهما غير متكافئتين. فكلمة ثقافة أكثر دلالة على التطورات الفردية أما كلمة حضارة فتدل على التطورات الجماعية.

ونالت كلمة ثقافة في الفكر الألماني رواجاً كبيراً أكثر مما لقته في فرنسا، حيث يقول نوربير إلياس (N .Elias) إن سبب هذا النجاح يعود إلى اعتماد هذا المصطلح من قبل البورجوازية الثقافية والأرستقراطية الألمانية وإلى استخدامها لـه في معارضتها لأرستقراطية البلاط[2]. والحقيقة أنه لا توجد روابط وثيقة بين البورجوازية والأرستقراطية في ألمانيا، على عكس الوضع في فرنسا. فقد كانت طبقة النبلاء معزولة نسبياً عن الطبقات الاجتماعية الوسطى وكانت قصور الأمراء محكمة الإغلاق، كما استُبعِدت البورجوازية بشكل كبير عن أي عمل سياسي. ومع هذا الوعي انتقلت النقيضة (antithèse) ثقافة- حضارة شيئاً فشيئاً من التعارض الاجتماعي إلى التعارض الوطني أو القومي.

وتحولت كلمة ثقافة من كونها علامة مميزة للبورجوازية الألمانية المثقفة في القرن الثامن عشر إلى علامة مميزة للأمة الألمانية كلها في القرن التاسع عشر. وأصبحت السمات المميزة للطبقة المثقفة التي

[1]- Beneton Pierre, **Histoire de mots** : culture et civilisation, presses de la FNSP, Paris, 1975.
[2]- Norbert Elias**, La Civilisation des moeurs** (trad. franç.), Ed: Calmann-lévy, Paris, 1973.

كانت تستعرض ثقافتها كالصدق والعمق والروحانية، سمات نوعية ألمانية. وبعد أن انتشرت هذه الفكرة في الأمة الألمانية كلها أصبحت قليلة الوضوح وصارت تعبر عن وعي وطني يتساءل عن الطابع النوعي للشعب الألماني الذي لم يتوصل بعد إلى تحقيق وحدته السياسية. وفي مقابل الدول الأخرى المجاورة مثل فرنسا وإنجلترا على وجه الخصوص، سعت الأمة الألمانية التي أضعفتها الانقسامات السياسية وفجرتها إلى عدة إمارات، لتأكيد وجودها عبر الرفع من شأن ثقافتها.

لذا فإن المفهوم الألماني للثقافة (kultur) سعى منذ القرن التاسع عشر إلى تحديد الاختلافات القومية وتعزيزها. وبالتالي، فإن هذا المفهوم يعتبر مفهوماً خصوصياً (particulariste) يتعارض مع المفهوم الفرنسي العالمي للحضارة؛ وهو فهم يعبر عن أمة حققت وحدتها القومية منذ زمن بعيد.

وفي عام 1774 وقف العالم الألماني يوهان هردر ضد العالمية التوحيدية (uniformisant) التي نادى بها عصر الأنوار وحكم عليها بأنها تؤدي إلى الإفقار. فقد كان يريد أن يعيد لكل شعب كبرياءه بدءاً بالشعب الألماني وذلك في مقابل ما يعتبره إمبريالية ثقافية تنادي بها فلسفة عصر الأنوار الفرنسية. ومفهوم هردر للثقافة التي تتميز بالانقطاع الذي لا يستبعد تواصلاً ممكناً بين الشعوب، يقوم على فلسفة أخرى للتاريخ (عنوان كتابه الصادر عام 1774) تختلف عن فلسفة عصر الأنوار. ومن هنا، يمكن اعتبار هردر رائد المفهوم النسبي للثقافة: "هردر هو الذي فتح أعيننا على الثقافات".[1]

وتطورت الفكرة الألمانية حول الثقافة قليلاً في القرن التاسع عشر، تحت وطأة النزعة القومية، وازداد ارتباطها بمفهوم الأمة، وصار ظاهراً للعيان خلال القرن التاسع عشر أن الكتّاب الرومانسيين الألمان أخذوا يقابلون الثقافة، بما هي تعبير عن الروح العميقة لشعب معين، بالحضارة التي أصبحت تُعرف من الآن فصاعداً من خلال التقدم المادي المرتبط بالتطور الاقتصادي والتقني. هذه الفكرة الجوهرية (essentialiste) والخصوصية (particulariste) عن الثقافة، تتطابق تماماً مع المفهوم العرقي- العنصري للأمة (مجموعة من الأفراد الذين يجمعهم أصل واحد) الذي تطور في الوقت ذاته في ألمانيا وشكل أساساً لتكون الدولة- الأمة الألمانية.[2]

إن الجدل الفرنسي- الألماني الذي امتد من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين هو نقاش نمطي (أولي) (archétypique) للصراع بين مفهومين للثقافة وهما في العمق شكلان لتحديد مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية المعاصرة. وعندما ظهر هذا المفهوم لأول مرة في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كان يشير فيما يشير إليه إلى عملية الاستصلاح أو تحسين المستوى، كما هو الحال في عملية الزراعة أو البستنة.

أما في القرن التاسع عشر، أصبح يشير بصورة واضحة إلى تحسين أو تعديل المهارات الفردية للإنسان، لاسيما من خلال التعليم والتربية، ومن ثم إلى تحقيق قدر من التنمية العقلية والروحية للإنسان والتوصل إلى رخاء قومي وقيم عليا إلى أن جاء منتصف القرن التاسع عشر، وقام بعض العلماء باستخدام مصطلح الثقافة للإشارة إلى قدرة الإنسان البشرية على مستوى العالم. وبحلول القرن العشرين، برز مصطلح الثقافة للعيان ليصبح مفهوماً أساسياً في علم الانثروبولوجيا، ليشمل بذلك كل الظواهر البشرية التي لا تعد كنتائج لعلم الوراثة البشرية بصفة أساسية.

---

[1]- Dumont Louis, **L'individu et les cultures**, in Conmiunications n^0 43. mars 1986, p 134.

[2]- Dumont Louis, **L'Idéologie allemande : France- Allemagne et retour**, Ed: Gallimard, Paris, 1991.

ومنذ عام 1935 تقريباً، أخذ علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية البريطانية يتجهون نحو استخدام مصطلح البناء الاجتماعي، أكثر من استخدامهم لمصطلح الثقافة. لكن، ذلك لم يمنع بالطبع من ظهور بعض التعريفات المشابهة لتلك التي قدمها العلماء الأمريكيون، فقد كتب فيرث (R. Firth) يقول: "إذا نظرنا إلى المجتمع على أنه يمثل مجموعة من الأفراد، فإن الثقافة هي طريقتهم في الحياة، وإذا اعتبرناه مجموعة العلاقات الاجتماعية، فإن الثقافة هي محتوى هذه العلاقات. وإذا كان المجتمع يهتم بالعنصر الإنساني، وبتجمع الأفراد، والعلاقات المتبادلة بينهم، فإن الثقافة تُعنى بالمظاهر التراكمية المادية واللامادية التي يتوارثها الناس، ويستخدمونها ويتناقلونها...".[1]

وعلى الرغم من أن علماء الأنثربولوجيا الأوائل في جميع أنحاء العالم، يوافقون على تعريف تايلور للثقافة، إلا أنه في القرن العشرين برزت كلمة ثقافة بوصفها مفهوماً مركزياً موحداً في الأنثروبولوجيا الأمريكية، حيث أنها تشير إلى القدرة الإنسانية بصورة رمزية وبشكل كبير والتي بدورها تعبر عن الخبرات الفردية بشكل رمزي. وفي الوقت ذاته، تقوم بربط تلك الخبرات الرمزية بشكل اجتماعي.

رابعاً- علاقة الثقافة ببعض المفاهيم:

لقد أصبحت الثقافة من المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث ارتبط هذا المفهوم في بداية القرن العشرين بعدة مفاهيم وعلى رأسها الحضارة. ورغم أن الكلمتين تنتميان إلى نفس الحقل الدلالي إلا أنهما ليستا مترادفتين تماماً، وإن كان يُجمع بينهما أحياناً. كما ارتبط مفهوم الثقافة بالشخصية والمجتمع والهوية والمدنية.

1- علاقة الثقافة بالشخصية:

احتلت الشخصية الإنسانية والعوامل المؤثرة في تكوينها مكانة بارزة في الدراسات النفسية والاجتماعية، ومعظم نظريات الشخصية لا تفصل بينها وبين الثقافة، وكان الجدل - عند الباحثين الأوائل- يدور حول هذه العلاقة ومدى أسبقية الثقافة وتأثيرها على تكوين الشخصية أو أسبقية الشخصية وقدرتها على صياغة الثقافة. فشخصية الفرد تنمو وتتطور من جوانبها المختلفة، داخل الإطار الثقافي الذي تنشأ فيه وتعيش، وتتفاعل معه حتى تتكامل وتكتسب الأنماط الفكرية والسلوكية التي تسهل تكيّف الفرد، وعلاقاته بمحيطه الاجتماعي.

وترى بعض الدراسات أن التداخل بين هذين المفهومين أساسي وهام. لهذا نجد الباحثة بندكيت (R, Benedict) ترى أن الثقافة والشخصية عبارة عن جانبين اثنين لحقيقة واحدة، فالشخصية بمثابة النظير السيكولوجي لمفهوم الثقافة.

ولقد اهتمت مدرسة الثقافة والشخصية بدراسة العلاقة القائمة بين الثقافة عموماً وبين شخصية الفرد. وهي تقوم على فرضية أن تعددية الثقافات ترتبط بتعددية أنماط الشخصية، وأن كل ثقافة تحدد أسلوباً من التصرف المشترك بين مجموع الأفراد المنتمين إلى ثقافة ما، وهذا ما يكسب الثقافة وحدتها ويضفي عليها خصوصيتها بالنسبة إلى الثقافات الأخرى.

ويكمن سر مشكلة العلاقة بين الثقافة والشخصية في السؤال التالي: "إلى أي مدى يمكن اعتبار الثقافة مسؤولة عن التنظيم المركزي للشخصيات ؟، أي عن الأنماط السيكولوجية ؟. وبعبارة أخرى: هل يمكن للتأثيرات الثقافية أن تنفذ إلى لباب الشخصية وتعدلها ؟.[2]

[1]- محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 98.
[2]- رالف لينتون، **دراسة الإنسان**، ترجمة عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1964، ص 609.

إن عملية تكوين الشخصيّة هي عملية تربوية تعلمية تثقيفية، حيث يجري فيها اندماج خبرات الفرد التي يحصل عليها من البيئة المحيطة مع صفاته التكوينية، لتشكل معاً وحدة وظيفية متكاملة تتكيف عناصرها مع بعض البعض تكيفاً متبادلاً. وعلى هذا، يرى لينتون أن عملية التنشئة الاجتماعية تتكون أساساً من لعب دور، ودمج ذلك الدور مع أدوار أخرى تمثل أنساقاً ثقافية، ليصل إلى تعريف للشخصية على أنها مجموعة من الأدوار. فالشخصية عنده، بمثابة بناء تصوري يعني ضمنياً نموذجاً للسلوك السائد في ثقافة ما، أي أنه لا يمكن فهم أي شخص فهماً جيداً من دون الأخذ في الاعتبار الثقافة التي نشأ عليها. كما أنه لا يمكن فهم أي ثقافة، إلا بمعرفة الأفراد الذين ينتمون إليها ويشاركون فيها، فتعددية الثقافات ترتبط بتعددية أنماط الشخصية.

ويشدد سابير (Edward Sapir) على العلاقة بين الثقافة والشخصية، استناداً إلى الأساس اللغوي الذي كان لـه التأثير الكبير في الأنثروبولوجيا البنيوية، حيث يقول: "هناك علاقة أساسية بين الثقافة والشخصية، فلا شك في أن أنماط الشخصية المختلفة، تؤثر تأثيراً عميقاً في تفكير عمل المجموعة بكاملها وعملها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تترسخ بعض أشكال السلوك الاجتماعي في بعض الأنماط المحددة من أنماط الشخصية، حتى وإن لم يتلاءم الفرد معها إلا بصورة نسبية.[1]

إن دراسة الثقافة والشخصية يمثل نقطة التقاء بين علم النفس والأنثربولوجيا، ولا يمكن فهم شخصية الفرد، من دون الأخذ في الاعتبار الثقافة التي نشأ عليها. وهنا يتجلى تأثير الثقافة في الفرد في النواحي الآتية:

1- الناحية الجسمية: الثقافة تجبر الفرد بما لها من قوة وإلزام وسيطرة مستمدة من العادات والقيم والتقاليد، على أعمال وممارسات قد تضر بالناحية الجسمية.

2- الناحية العقلية: الثقافة بأبعادها المادية والمعنوية تؤثر تأثيراً كبيراً في الناحية العقلية للشخصية، ولا سيما من الجانب المعرفي الفكري. فالفرد الذي يعيش في جماعة تسود ثقافتها العقائد الدينية أو الأفكار السحرية، تنشأ عقليته وأفكاره متأثرة بذلك.

3- الناحية الانفعالية : يتضمن الجانب الانفعالي، الاستعدادات والدوافع الغريزية الثابتة نسبياً لدى الفرد والتي تتكون لديه منذ طفولته. وتؤكد الدراسات الأنثروبولوجية أن للثقافة دوراً كبيراً في تربية مزاج الشخص وتهذيب انفعالاته، وإن لم يكن لها الدور الحاسم في ذلك. فكثيراً ما نجد شخصاً قد ورث في تكوينه البيولوجي، عوامل (استعدادات) تثير لديه الغضب، لكن التنشئة الاجتماعية الثقافية، ونبذ المجتمع لتلك الصفة، يجعله يعدّل من سلوكه.

4- الناحية الخُلقية: تستند إلى الناحيتين العقلية والانفعالية، فلكل ثقافة نسق أخلاقي خاص ينساق فيه الفرد، متأثراً بالمعايير الأخلاقية السائدة من ناحية الخير والشر، والصواب والخطأ، وما يجوز وما لا يجوز. وإن كانت هذه المعايير نسبية تختلف في معانيها ودلالاتها من مجتمع إلى مجتمع آخر. ولذلك، فالجنوح عن تلك المعايير، أمر نسبي... والسلوك الشاذ في ثقافة ما، قد يكون سلوكاً عادياً بالنسبة لمعايير وقيم ثقافة أخرى. فالسرقة، مثلاً: تُعدّ من الجرائم في المجتمعات الحديثة، ولكنها كانت مباحة عند كثير من الشعوب البدائية والقديمة، حتى أنها كانت نوعاً من أنواع البطولة.[2]

[1]- Sapir Edward, **Anthropologies**, Ed: Minuit, Col, Points, Paris, 1967, p 75.

[2]- سامية حسن الساعاتي، **الثقافة والشخصية**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1983، ص ص 213- 218.

ولقد ذهب المحلل النفسي أبراهام كاردنير (Kardiner) إلى انتقاد القول بأسبقية الثقافة على الشخصية، وبأن العلاقة بينهما تسير في اتجاه واحد (من الثقافة إلى الشخصية). فهو يرى أن نظريات الشخصية والثقافة لم تتعمق في دراسة عملية تكوين الشخصية، ولهذا فشلت في إدراك طبيعة العلاقة الحقيقية بين هذين العنصرين. ويؤكد على أن مرحلة الطفولة تمثل فترة حاسمة في النمو العقلي للفرد، وأن العلاقات بين الطفل ووالديه ذات دلالة مهمة من بين كل الظروف المؤثرة.

واستند كاردينر على بلورة بعض أفكار فرويد الأساسية في سياق أنثروبولوجي، فمفهوم الشخصية يتبوأ مركزاً محورياً في إطار بحثه، ووجهة نظره تظهر المميزات والعيوب في العلاقة بين الثقافة الشخصية ضمن المدخل التكويني النفسي (Psydiogenetic).

ويتفق علماء الأنثروبولوجيا النفسية على أن هناك عدة تغيرات تحدث في الشخصية العامة للمجتمع عبر الزمان والمكان. ولكن، معدل تلك التغيرات يختلف تبعاً لتأثير عوامل متنوعة ومتشابكة، من أهمها التغيير الثقافي عبر الأجيال. ولذلك، ترى عالمة الاجتماع الأمريكية مارغريت ميد، أن كل فرد في كل جيل يسهم في إعادة شرح الأشكال الثقافية، وبالتالي يسهم أعضاء المجتمع في عملية التغير الثقافي. ولكن، يجب ملاحظة أن التغيرات الثقافية التي تصطدم بالشخصية العامة للمجتمع، يكون مآلها الفشل في أغلب الأحيان. وهكذا، فإن التأثير متبادل بين الثقافة والشخصية، وذلك بالنظر لحدوث تغير في أحدهما أو في بعضهما معاً.[1]

ويمكن للثقافة أن توفر للفرد صور السلوك والتفكير والمشاعر التي ينبغي أن يكون عليها، ولا سيما في مراحله الأولى، بحيث ينشأ على قيم وعادات تؤثر في حياته، بحسب طبيعة ثقافته التي عاش فيها، وتوفر للأفراد تفسيرات جاهزة عن الطبيعة والكون وأصل الإنسان ودورة الحياة. كما توفر للفرد المعاني والمعايير التي يستطيع أن يميز – في ضوئها- ما هو صحيح من الأمور وما هو خاطئ، وتنمي لدى الأفراد الضمير الحي، بحيث يصبح هذا الضمير – فيما بعد- الرقيب القوي على سلوكاتهم ومواقفهم، كما تنمي الثقافة المشتركة في الفرد شعوراً بالانتماء والولاء، فتربطه بالآخرين في جماعته بشعور واحد، وتميزهم عن الجماعات الأخرى. وأخيراً تكسب الثقافة الفرد الاتجاهات السليمة لسلوكه العام، في إطار السلوك المعترف به من قبل الجماعة.[2]

ويمكن أن نميز بين ثلاث طرائق في بحث التفاعل بين الفرد وبين وسطه الثقافي:

- الطريقة الأولى: طريقة <<الأشكال الثقافية>> التي تسعى إلى تحديد الأنماط السائدة في الثقافات، والتي تحبذ نمو بعض نماذج الشخصية.

- الطريقة الثانية: طريقة <<الشخصية النموذجية>> التي تؤكد ردود فعل الفرد تجاه الوسط الثقافي الذي ولد فيه. وهي طريقة اثنولوجية في أساسها، لأن المرجع فيها دائماً هو النظم الاجتماعية، والأنماط الثقافية التي تشكل الأطر التي ينمو بداخلها بنيان الشخصية السائد لدى الجماعة. فهي تركز اهتمامها على الفرد، معتمدة على تطبيق التحليل النفسي على الدراسة المقارنة لمشكلات أوسع، تتمثل في مشكلات التلاؤم الاجتماعي.

- الطريقة الثالثة: <<طريقة الإسقاط >> (Projection) التي تستخدم طرائق الإسقاط المختلفة في التحليل، ولا سيما مجموعة رورشاخ من بقع الحبر، وذلك لتحديد نطاق بنيان الشخصية في مجتمع معين. وفي هذه

[1]- عاطف وصفي، **الثقافة والشخصية**، دار المعارف، مصر، 1975، ص 105.
[2]- محمد الهادي عفيفي، **في أصول التربية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر 1972، ص 141.

الطريقة يتمثل كل من الفرد والثقافة. ولا شك في أن استخدام اختبار موحد ترجع إليه النتائج كلها، يزود بأداة منهجية لمعرفة بيان شخصية أفراد جماعة ما في ضوء تثقيفهم على النظم الاجتماعية والقيم في ثقافتهم.[1]

وعليه وإن كان هناك فرق ما بين الشخصية والثقافة، فإن ذلك يعود إلى الفرق في الأسس التي تقوم عليها كل منهما. فالشخصية تعتمد على دماغ الفرد وجهازه العصبي، ودورة حياتها ما هي إلا مظهر من مظاهر دورة حياة الجسم الإنساني، أما الثقافة فتستند إلى مجموع أدمغة الأفراد الذين يؤلفون المجتمع.

ومن هنا يمكن القول بأن الثقافة تضفي على حياة الفرد قيمة ومعنى، وتكسبه إمكانيات وقدرات متعددة تجعله قادراً على الاختيار الصحيح والتمييز الواعي. هذا مع الأخذ في الاعتبار الفروق الفردية بين الأشخاص، من حيث تأثرهم بالثقافة أو تأثيرهم فيها.

2- علاقة الثقافة بالمجتمع والهوية:

أ- علاقة الثقافة بالمجتمع:

الثقافة مفهوم اجتماعي يعكس مدى معرفة المجتمع للمنظومة الاجتماعية التي يعيش فيها، من عادات وتقاليد وأعراف ونظم سائدة. وينبغي على أفراد المجتمع أن يتماشوا مع التوجه العالمي للثقافة في حدود أعرافهم، والتأقلم مع التجديد الحاصل في المجتمعات بهدف التطوير والتعايش البناء. فكل إنسان يحمل مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية التي تمكنه من فهم الكون والحياة الاجتماعية. وبهذا، فإن فكرة الثقافة لا تكتمل بدون مجتمع، والمجتمع ليس له معنى بدون ثقافة.

ومن هنا نشأ التلازم والتداخل بين الثقافة والمجتمع، ذلك التلازم الذي أكدت عليه معظم الدراسات الثقافية والاجتماعية والأنثروبولوجية، خاصة بعد أن تحول الاهتمام والنظر إلى الثقافة من البعد الفردي إلى البعد الاجتماعي. وعليه، حاول توماس إليوت البحث عن المعاني المتعددة لكلمة ثقافة. فارتباطات هذه الكلمة - كما يقول- تختلف بحسب ما نعنيه من صلة لها بنمو فرد، أو نمو فئة أو طبقة، أو نمو مجتمع بأسره. لكن الأساس عنده هو ربط معنى الثقافة بالمجتمع، لأن ثقافة الفرد في تصوره تتوقف على ثقافة الفئة أو الطبقة، وثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع كله والذي تنتمي إليه تلك الفئة أو الطبقة.

كما انتقد إليوت أولئك الذين ربطوا كلمة الثقافة بالمعنى الذي يتصل بالفرد دون وصله بالمعنى الذي يتصل بالمجتمع. وهو يعني بذلك، ما ذهب إليه ماثيو أرنولد في كتابه <<الثقافة والفوضى>>، واعتبر هذا الربط ناشئاً من خلو الصورة عند أرنولد من الأساس الاجتماعي.[2]

وفي نظر تيري إيجلتون، أن الثقافة كان لابد لها أن تحتفظ ببعدها الاجتماعي، لكي يكون بإمكانها أن تمثل نقداً فاعلاً ومؤثراً، ولم يعد باستطاعتها أن تقفز عائدة إلى معناها الباكر حسب وصف إيجلتون، والخاص بالتهذيب الفردي.[3]

---

[1]- هرسكوفيتز ميلفيل. ج، **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**، ترجمة رباح النفاخ، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1974، ص ص 47- 48.

[2]- توماس إليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة وتقديم: شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2001، ص 29.

[3]- تيري إيجلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2012 ، ص 32.

ويعتبر تعريف تايلور للثقافة - على أنها ذلك الكل المركب الذي يشمل العقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع- أول تعريف يدعم العلاقة بين الثقافة والمجتمع.

ومن التعاريف التي ربطت الثقافة بالمجتمع تعريف عالم الاجتماع روبرت بيرستد، ذلك التعريف الذي وصفه الدكتور الفاروق زكي يونس بأنه من أبسط تعريفات الثقافة، وأكثرها وضوحاً، حيث عرفها في أوائل ستينات القرن الماضي، بقوله: "إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملكه كأعضاء في مجتمع".[1]

ونظراً لشدة الارتباط القائم بين الثقافة والمجتمع، ظلت هذه العلاقة محور جدل بين الباحثين في الدراسات الثقافية والاجتماعية حول: هل أن الثقافة هي التي تصنع المجتمع ؟، أم المجتمع هو الذي يصنع الثقافة ؟، وهل هناك مجتمع قبل الثقافة ؟، أو ثقافة قبل المجتمع ؟. وأمام هذه التساؤلات وجد الباحثون صعوبة في تحديد أسبقية أحدهما عن الآخر. لذلك، تركز اهتمام العلماء الاجتماعيين على الأبعاد المشتركة بينهما.

إلا أنه في الحقيقة، هناك علاقة تبادلية بينهما، فكل من القيم والعلاقات الاجتماعية يعتمد تبادلياً على الآخر ويقويه، فالمؤسسات تولد مجموعات متميزة من التفضيلات، كما أن الالتصاق بقيم معينة يضفي المشروعية على الترتيبات المؤسسية المناسبة لها. وإذا طرحنا التساؤل حول ما الذي يأتي أولاً، أو ما الذي يجب إعطاؤه أولوية سببية فهو أمر متعذر.[2]

ويقول الفاروق زكي يونس: "إن العلاقة وثيقة بين المفهومين - الثقافة والمجتمع- نظرياً وفي الواقع الاجتماعي كذلك، وحتى لو أمكن التفرقة النظرية بينهما، إلا أن الظواهر التي يعبران عنها لا تنفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع.

فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، ثم إن المجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة. إن الثقافة طريق متميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها، ومن ثم تعتمد الثقافة على وجود المجتمع، ثم أنها تمد المجتمع بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه.[3]

لقد ساهمت الثقافة في تطوير مفهوم المجتمع، كما ساهم المجتمع في تطوير مفهوم الثقافة. ولهذا، يقول توماس إليوت: "إن تصوري للثقافة هو أنها من خلق المجتمع ككل، إذ هي من وجهة أخرى ما يجعله مجتمعاً. إنها ليست من خلق أي جزء واحد من ذلك المجتمع.[4]

ب- علاقة الثقافة بالهوية:

بعد النجاح الذي شهده مفهوم الثقافة ظهر مفهوم آخر وهو مفهوم الهوية والذي غالباً ما يرتبط بمفهوم الثقافة، فنقول: "الهوية الثقافية"، ويُعرّف المعجم الوسيط" الهوية فلسفياً بأنها: حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره. وفي تعريفه لمصطلح "الهُوَ" من منظور التصوف، يذكر المعجم أنه "الغيبُ الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهوية المُعبر عنه كُنْهَاً باللاتعيُّن، وهو أبطنُ البواطن". ويذهب المُعْجَمُ إلى تحديد معنى آخر للهوية حين تُضاف إلى كلمة "بطاقة"، أو تُوصف بالنعت "الشخصية"، لتجعلنا نحصل على المصطلح "بطاقة الهوية أو الشخصية"، المُتداولين حديثاً، فيذكرُ أن

[1]- مجموعة من الكتاب، **نظرية الثقافة**، ترجمة علي سيد الصاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1997، ص 9.
[2]- المرجع نفسه، ص 59.
[3]- المرجع نفسه، ص 8.
[4]- توماس إليوت، مرجع سابق، ص 52.

الهوية بطاقة يثبتُ فيها اسم الشخص وجنسيته ومولده وعمله.[1] ويعرف الجرجاني الهوية بأنها: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النُّواة على الشجرة في الغيب المطلق".[2]

وتدل الهوية على مميزات مشتركة لمجموعة من البشر تميزهم عن الآخرين، فأفراد المجموعة يتشابهون بالمميزات الأساسية التي كوّنتهم كمجموعة، وربما يختلفون في عناصر أخرى لكنها لا تؤثر على كونهم مجموعة، ولكل أمة هويتها التي تميزها عن غيرها. قال تعالى: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا"، سورة الحجرات: 13، وقال أيضاً: " لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً"، سورة المائدة: 48.

ويرتبط مفهوم الهوية وتشكلها من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية وما يحمله الفرد من معايير وقيم ومعتقدات، ويرى محمود الذاودي أن هوية الإنسان هوية ثنائية: بيولوجية وفيزيولوجية من جهة، ورموزية ثقافية من جهة أخرى. إلا أن هذا الجانب الأخير يبقى الطرف الأبرز والأكثر حسماً في تحديد هوية الإنسان، ومن ثم فهم الإنسان وتحديد المؤثرات على سلوكه بسبب مركزية الرموز الثقافية في تلك الهوية. فالإنسان كائن رموزي ثقافي بالطبع.[3]

إن الهوية مفهوم متعدد الجوانب والمستويات، يرتبط بمفهوم الناس وتصوراتهم لأنفسهم، وما يعتقدون أنه مهم في حياتهم كالجنسية أو الاثنية أو الطبقة أو الأمة. فالهوية الفردية تضع الحدود المميزة لنا كأفراد، وتتضمن التنمية الذاتية التي نرسم من خلالها ملامح مميزة لأنفسنا ولعلاقتنا مع العالم من حولنا. والثقافة جانب مهم من مكوناتها ودلالاتها، فهي حقول من الخبرات والتجارب والمنجزات المؤطرة لغوياً ومعرفياً والتي يمكن من خلالها تمييز الهويات.

ومن هنا، فالهوية ليست بنية مغلقة وإنما هي بنية مُتحولة باستمرار. وليست الهوية، واقعاً ثقافياً أو مجتمعياً ناجزاً، وإنما هي قيم جوهرية قابلة للتنزيل في واقع تتجدد فيه بفعل فهم الإنسان وإدراكه وديناميته وقدرته على مواجهة مشكلات حياته وعصره. كما أن الهوية ليست مطلقاً يسبح في فضاء بلا هوية، وإنما هي ذات إنسانية، فردية أو جماعية، تنصهر في ذات ثقافية تقوم على التعدد والوحدة.

وعلى الرغم من أن مفهوم الثقافة والهوية الثقافية مرتبطان، إلا أنه لا يجب الخلط بينهما، بل هناك فروقاً معينة، حيث يمكن للثقافة أن تعمل بدون وعي للهوية، بينما يمكن لاستراتيجيات الهوية أن تعالج الثقافة أو تغيرها. وبالتالي، لا يبقى هناك شيء مشترك مع ما كانت عليه في السابق. وقد تنشأ الثقافة في جزء كبير منها، عن عملية لا واعية، أما الهوية فتحيل إلى معيار انتماء يجب أن يكون واعياً لأنها تقوم على تعارضات رمزية.

ولقد تحولت فكرة الهوية الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية إلى مفهوم له وزنه في نهاية الخمسينيات، وذلك بسبب تعدد الأقليات كالسود. ويرى اللاهوتي السويسري بارث (Karl Barth) أن مفهوم الهوية بمثابة تجل علائقي يسمح بتجاوز خيار الموضوعية الذاتية، فهو يعد الهوية شكلاً من أشكال التقسيم إلى فئات. و ما يهمنا هو البحث في السمات التي يستخدمها أعضاء المجموعة لتأكيد التميز الثقافي والمحافظة عليه. كما يرى أن أفراد المجموعة لا يمكن إدراكهم على أنهم محددين بشكل مطلق من خلال انتمائهم الثقافي، لأنهم هم الممثلون الذين ينسبون الدلالة إلى هذا الانتماء تبعاً للحالة

---

[1]- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، مصر 2004، ص 998.

[2]- علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938، ص 278.

[3]- محمود الذاودي، **أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 42- 43، السنة الحادية عشر، بيروت، لبنان، 2006، ص 147.

العلائقية التي يجدون أنفسهم فيها. وهذا يعني، أن الهوية تتشكل ويعاد تشكيلها باستمرار من خلال التبادلات الاجتماعية.

وتحليل بارث في وضع حد للهوية يتيح التخلص من الخلط الشائع بين مفهومي الثقافة والهوية، فإن التطبّع بطابع ثقافة معينة لا يقتضي امتلاك هوية خاصة، مثل التطبع بطابع الثقافة الأمريكية من حيث العلوم والدراسات واكتساب اللغة، لا يقتضي اكتساب الهوية الأمريكية.

3- علاقة الثقافة بالحضارة والمدنية:

أ- علاقة الثقافة بالحضارة:

إن مشكلة ترجمة المفاهيم خلقت لبساً وغموضاً بين مفهومي الثقافة الحضارة، مما جعل الفصل بينهما إشكالاً قائماً لحد الآن. فقد دل مفهوم الثقافة عند علماء الأنثروبولوجيا على مظاهر الحياة في كل مجتمع متقدم كان أو متخلف، بدائي أو متحضر، في حين أن لفظ الحضارة عندهم يدل على مظاهر الحياة في المجتمعات المتقدمة وحدها.[1] والحضارة في اللغة هي الإقامة في الحضر، والحاضرة هي المدن والقرى والريف، وهي عكس البداوة التي تعني التنقل في البوادي وعدم الاستقرار.[2]

ويرى ديورانت أن الحضارة هي النظام الاجتماعي الذي يساعد الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي. وتتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون. وهي تبدأ من حيث ينتهي الاضطراب والقلق.[3] فالحضارة هي مجموعة المفاهيم النابعة من وجهة نظر أمة من الأمم إلى مجالات الحياة المختلفة.[4]

فالثقافة من وجهة نظر بعض الباحثين، مرتبطة ارتباطاً كلياً بالحضارة، لأن ثقافة كل أمة هي أساس حضارتها وأسلوب حياتها. وعليه، فالثقافة تشمل الحضارة، والحضارة تمثل الجانب الفكري أو المعنوي من الثقافة. وهناك من يرى أن الثقافة تختلف عن الحضارة، فالثقافة تقتصر على الأمور الاعتقادية، والحضارة تقتصر على عناصر الرقي المادي للمجتمع.

وقد احتدم الخلاف بين العلماء حول العلاقة بين الثقافة والحضارة، فهناك اتجاه يهيمن فيه لفظ <<الحضارة>> كفرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، واتجاه فضّل استعمال لفظ <<الثقافة>> كألمانيا وبولونيا وروسيا. وإذا كان الاتجاه الأول يرى بأن مفهوم الحضارة هو عام يشمل القيم الأخلاقية والمادية معاً، فإن الاتجاه الثاني يميل إلى تحميل لفظ "الثقافة" دلالة الأمر المتعلق بالفرد (تكوين الفرد) كالشعر والشعور الديني والإحساس الشخصي والعمارة والموسيقى والعلم وغيرها، وبالعكس تحمل لفظة "الحضارة" دلالة الشأن المتعلق بالجماعة، أي دلالة المظاهر الخارجية – وليس الجوانية الداخلية- لوضع ثقافي معين.[5]

ويمكن القول أن الثقافة أعم وأشمل من الحضارة؛ لأن الثقافة تتصل بحياة الأفراد والجماعات بجوانبها الفكرية والمادية، أما الحضارة فتتصل بقدرة الفرد والمجتمع على فهم الحياة والسيطرة عليها.

---

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 477.

[2]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 181.

[3]- ول وايرل ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، مجلد الشرق الأدنى، ج 1، المجلد 1، بيروت، لبنان، 1988، ص 3.

[4]- صالح ذياب هندي، مرجع سابق، ص 16.

[5]- Roudinesco Elisabeth, **Histoire de la psychanalyse en France**, tome 1, (1885 - 1939), Paris, seuil, 1986, p p 307- 308.

وقد حاول عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس أن يؤرخ لتاريخ ظهور هذا التعارض بين هذين المفهومين، فذهب إلى القول بأن الفيلسوف الألماني كانط كان أول من عبّر عنه سنة 1784 تعبيراً صريحاً عندما ربط بين نهضة ألمانيا وتنمية الثقافة المرتبطة بالفن والعلوم، وتحضير المجتمع لممارسة آداب السلوك ورسوم الكياسة الاجتماعية. وشكلت سنة 1919 سنة إحياء هذا التعارض الذي عمّر قرناً ونصف من جديد، وهي السنة التي بوشرت فيها الحرب ضد ألمانيا باسم الحضارة، والسنة التي حاولت فيها ألمانيا إعادة تأكيد ذاتها بعد معاهدة فرساي.[1]

وترى بعض الدراسات الأوروبية أن الحضارة تختص بالجوانب الروحية والعقلية والأدبية، في حين أن الثقافة تختص بالجوانب المادية، أو أنهما تعبران عن مركب واحد من الظواهر الاجتماعية، يمكن النظر إليه من وجهين: وجه مادي ملموس يتعيّن في المستوى الذي بلغه التقدم التكنولوجي في مجتمع معين وفي حقبة زمنية معينة، ووجه ثان يتجلى في نواحي الإنتاج الأدبي والفكري والأخلاقي والروحي.

ب- علاقة الثقافة بالمدنية:

أما عن علاقة الثقافة بالمدنية فإن المدنية في اللغة مأخوذة من مدّن بالمكان، أي أقام به، ومنه المدينة وتجمع على مدائن، والمدينة: مكان الإقامة.[2] وفي الاصطلاح هي الأشكال المادية المحسوسة التي تستعمل في شئون الحياة المختلفة، وهي المظهر المادي من الحياة والأشكال المادية الإنتاجية التي تعني الحالة الراقية التي توجد عليها الأمم تحت تأثير العلوم والفنون والصنائع.

والمدنية نوعان: عامة ناشئة عن العلم والصناعة وتطبيقاتهما في الحياة، وخاصة ناشئة عن العلم والصناعة وتطبيقاتهما في الحياة مع تمثيلها لوجهة نظر أمة من الأمم أو فكر معين.[3]

ومن خلال تعريف المدنية، يتضح لنا أن العلاقة بين الثقافة والمدنية علاقة تكاملية. فالثقافة أساس المدنية فلا مدنية بدون ثقافة، والمدنية نتاج الثقافة وسبب لتطورها ونموها، فهي تمثل الجانب المادي من الثقافة. وهذه هي العلاقة بينهما، وصلة كل منهما بالأخرى.

وعليه، فالثقافة أعم وأشمل من الحضارة والمدنية، كما أن الحضارة تمثل الجانب الفكري والمعنوي من الثقافة والمدنية تمثل الجانب المادي. بينما الحضارة هي الأصل وتشمل غايات الأمة في حين أن المدنية تابعة للحضارة، وهي تمثل وسائل الأمة في تحقيق غاياتها، وأن الحضارة تتحكم في المدنية وتوجهها الوجهة التي تريدها.

خلاصة:

من خلال ما سبق، يتضح أن الثقافة مفهوم اجتماعي يعكس مدى معرفة الفرد للمنظومة الاجتماعية التي يعيش فيها من عادات وتقاليد وأعراف سائدة، تطغى على مكونات الشخصية والسلوك لأفراد المجتمع. وقد ارتبط هذا المفهوم ارتباطاً وثيقاً برؤية دارسيه وموظفيه في مختلف الحقول العلمية؛ ذلك أن كل فرد يحمل مجموعة من المفاهيم والمعتقدات التي تمكنه من فهم العلاقة بين الإنسان والكون الذي يعيش فيه. كما ارتبطت الثقافة أيضاً بالوجود الإنساني ارتباطاً متلازماً تطور مع الحياة الإنسانية وفقاً لما قدمه الإنسان من إبداع وإنتاج في شتى المجالات، وما زالت الثقافة هي المحرك الأساس للفعل

---

[1]- Norbert Elias, Opcit, p p 12- 13.

[2]- ابن منظور، **لسان العرب**، (مادة مدن)، (13/ 55)، ط 3، بيروت، لبنان، 1999.

[3]- صالح ذياب هندي، مرجع سابق، ص 17.

الإنساني، فمقياس تحضر الأمم مرهون بتقدمها الثقافي بكل دلالات اللفظ ومحتوياته، وهذا ما تشهد به المدنية المعاصرة.

الفصل الثاني:
الثقافة والشخصية في الدراسات الأنثربولوجية

تمهيد

أولاً- مفهوم الشخصية ومحدداتها

ثانياً- دور الثقافة في تكوين الشخصية

ثالثاً- الاتجاهات الأنثربولوجية في دراسة الثقافة والشخصية

1. **الاتجاه المشروط (بناء الشخصية الأساسية)**
2. **الاتجاه السيكوديناميكي**
3. **الاتجاه التشكيلي**

خلاصة

تمهيد:

إن الحديث عن مفهوم <<الثقافة والشخصية>> يستدعي منا الحديث عن الأنثربولوجيا النفسية لإبراز تلك العلاقة الجدلية والتأثير المتبادل بين كل من الثقافة والشخصية في كل متكامل، أي تلك العلاقة التفاعلية الدائرية والمؤثرة والمتأثرة بين الثقافة والشخصية والتي تشكل حجر الزاوية في دراسات حقل الأنثربولوجية النفسية. وفي الحقيقة أن أغلب نظريات الشخصية لا تستطيع فصل عنصر الثقافة عن مكوّنات أي نمط من أنماط الشخصية، وكان الجدل - عند الباحثين الأوائل- يدور حول هذه العلاقة، ومدى أسبقية الثقافة وتأثيرها على تكوين الشخصية، أو أسبقية الشخصية وقدرتها على صياغة الثقافة.

أولاً- مفهوم الشخصية ومحدداتها:

1- مفهوم الشخصية (Personality):

الشخصية صيغة منظمة نسبياً لنماذج السلوك والاتجاهات والمعتقدات والقيم النمطية المميزة لشخص معين، والتي يعترف بها هو والآخرين، وتعتبر الشخصية محصلة الخبرات الفردية في بيئة ثقافية معينة، ومن خلال تفاعل اجتماعي متميز. ولهذا تحدد بناء شخصية الفرد عن طريق ملاحظة نموذج سلوكه العام وطريقة تفكيره ومشاعره، وأفعاله (بما في ذلك سلوك دوره ونسقه القيمي). على أن الشخصيات الفردية تعكس بناء مجتمع الشخص وثقافته والعمليات الكامنة في هذا البناء. وقد نتمكن من التوصل إلى فكرتنا عن الثقافة من خلال دراسة السلوك الفردي ومحصلاته. وبناء على ذلك يمكن النظر إلى الشخصية كمظهر ذاتي للثقافة، ولكن الحياة الاجتماعية الثقافية تتميز بالتعقيد الشديد والتغير المستمر، وعدم الاتساق، وعدم الاستقرار إلى درجة أن الشخصيات تتمايز إلى حد بعيد جداً على الرغم من امتثالها للتعريفات الثقافية وللأدوار.[1]

وقد يتداخل مفهوم الخلق (Character) إلى حد ما مع مفهوم الشخصية، ولكن الفارق الرئيسي بينهما أن التركيز في الخلق يتجه إلى الإرادة ويصطبغ بالقيم، بينما هو في الشخصية يتناول المظاهر الاجتماعية للسلوك بوجه خاص...بينما يقصد ببناء الشخصية (Character structure) نمط من السلوك المنظم، الذي يحقق درجة معينة من الاستمرار، ومن ثم فإنه يمكن التنبوء به، ويمكن أيضاً دراسته.[2]

وتعني الشخصية التكامل النفسي الاجتماعي للسلوك عند الكائن الإنساني، الذي تُعبّر عنه العادات والاتجاهات والآراء.[3] فثمّة ربط لأفعال الإنسان الفردية والاجتماعية بما ينتج عنها من نظم اجتماعية تتمثل في العادات والاتجاهات؛ وكأنّ المجتمع بعامة يمثل شخصية لها نمط معين يمكن لهذا النمط أن يُفرز شخصيات تنتمي إليه مع مراعاة الاختلافات النوعية المتمثلة في السمات النفسية.[4]

2- مكونات الشخصية وخصائصها:

احتلت الشخصية الإنسانية والعوامل المؤثرة في تكوينها مكانة هامة في الدراسات الأنثربولوجية الثقافية والنفسية، وذلك بقصد التعرف إلى مكونات هذه الشخصية، وكيفية تكيفها وتفاعلها مع البيئة المحيطة وبما يتيح نمو الشخصية وتطورها.

---

[1]- محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 299.

[2]- المرجع نفسه، ص 50.

[3]- D. Schultz, & S.E. Schultz. **Theories of Personality**, CA: Brooks/ Cole, 5th ed.,1994, p 39.

[4]- علي عبد الرزاق جلبي، **درسات في المجتمع والثقافة والشخصية**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984، ص 345.

وللشخصية محددات وعناصر وسمات، تباينت الاتجاهات والنظريات في طرحها وتحلـيلها، إذ تطورت نظريات الشخصية وهي تحاول تفسير بنائها، فكانت في بدايتها تدور حول سمات الفرد أو الخصال المتعلقة به على الدوام، ثم تحولت الدراسات إلى محاولة لربط هذه الخصال مع بعضها البعض لتكون طرازاً أو نمطاً معيناً، إذ يرى ايزينك (Eysenck) أن فهم الشخصية يكون بمعرفة العلاقة بين نمطين هما: المتوازن، والانطوائي، ثم اتجهت هذه الدراسات إلى مسار التحليل النفسي التي طورها فرويد (freud)، والتي ركزت على مداخل التعرف على الشخصية الثلاثة الذات الدنيا، والأنا، والأنا العليا.[1]

وقد انشغل الإنسان منذ القدم بمحاولة فهم ذاته وسمات شخصيته، والشخصيات التي يتعامل معها، وتوصل إلى العديد من الأساليب والطرق العلمية، لمعرفة سمات هذه الشخصية ومدى تكونها، والتي تشكل سلوك الفرد الناتج عن التفاعلات والمكونات النفسية والاجتماعية والانفعالية، وكل ماهو موروث ومكتسب والتي تميز كل شخص عن غيره. ومن مكونات الشخصية (personality factors):[2]

أ- المكونات الجسمية: تتعلق بالشكل العام للفرد مثل اللون، الطول، الوزن، الصحة العامة، الأداء الحركي، الأمراض الجسمية، والإعاقات ووظائف الحواس وأجهزة الجسم المختلفة، العصبي، الدوري، الغدد...الخ.

ب- المكونات العقلية: ونقصد بها وظائف العقل العليا كالذكاء العام، والقدرة الخاصة كالقدرة العددية واللغوية.

ج- المكونات الاجتماعية: ويقصد بها قدرة الفرد على تكوين علاقات مع كثير من الأفراد، أو تكوين علاقات مع جماعات. ويكون الشخص الاجتماعي يتميز بالانبساطية وحب الآخرين، ويتميز بالثقة بالنفس، ويكون شخص محبوب من قبل الجميع.

د- المكونات الانفعالية: وتتعلق بالنشاط الانفعالي والنزوعي كالميل إلى الانطواء أو الانبساط، والميل للسيطرة أو الميل للخنوع.

هـ- المكونات البيئية: ونقصد بها العوامل التي تتوقف على البيئة التي يعيش بها الفرد. المكونات تتحدد بتفاعل العوامل الفسيولوجية والبيئية، ولاشك أن التغير الذي يحدث لأحد هذه المكونات نتيجة العوامل الفسيولوجية والاجتماعية، يؤثر بدوره في تكوين الشخصية، مما يؤكد عملية التفاعل تلك المكونات وتأثيرها ببعضها مما يؤكد بدوره فكرة التكافل الديناميكية بينها.

إن شخصية الفرد تنمو وتتطور من جوانبها المختلفة، داخل الإطار الثقافي الذي تنشأ فيه، وتعيش وتتفاعل معه حتى تتكامل وتكتسب الأنماط الفكرية والسلوكية، التي تسهل تكيف الفرد وعلاقاته بميحطه الاجتماعي العام. وليس ثمة شك أن الثقافة مسؤولة عن الجزء الأكبر من محتوى أية شخصية. وقد بذلت جهود كثيرة من قبل العلماء والباحثين لدراسة شخصية الفرد ومكوناتها، من سمات وخصائص، وقيم، واتجاهات متضمنة في شخصية الإنسان الحديث...[3]

---

[1]- نبيهة صالح السامرائي، **العلوم السلوكية في التطبيقات الإدارية**، دار زهران للنشر، الأردن، 2003، ص 78.

[2]- هيام سعدون عبود، **بعض السمات الشخصية لدى الممارسات وغير الممارسات للأنشطة الرياضية**، مركز أبحـــاث الطفولة والأمومـــة، جامعة ديالي، العراق، 2010، ص 5.

[3]- عبد الله عاسف، **ملاحظات حول الخطاب العربي المعاصر**، مجلة المستقبل العربي، العدد: 146، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999، ص 143.

ويرى لينتون أن كل مجتمع يتضمن على الأقل شخصيتين؛ إحداهما أساسية والأخرى وظيفية، فالشخصية الأساسية مجردة، وتتمثل في كل ما هو عام ومشترك بين أفراد المجتمع، كأنماط السلوك وطرق الاستجابة والقيم المشتركة. وهذه الشخصية هي التي تمكن من التمييز بين مجتمع وآخر. أما الشخصية الوظيفية فترتبط بالوضع والدور، إنها شخصية مادية محسوسة ذات طابع متعدد، فالحياة الاجتماعية يمكن تشبيهها بخشبة المسرح تتناوب عليها الفرق المسرحية لكن كل فرد يقوم بدوره لكن هذا الدور قابل للتغير. أي أن الشخصية الوظيفية ترتبط بدرجة تقدم المجتمع، وبتقسيم العمل داخله، ومهمتها الأساسية السهر على حسن سير الحياة الاجتماعية بشكل يسمح باستيعاب مختلف الوظائف والأدوار التي يقوم بها الأفراد في الحياة الاجتماعية.

ومن خلال ما سبق، يمكن القول بأن الشخصية الإنسانية تتسم بالخصائص الآتية:[1]

أ- النمو والتكامل: فالشخصية تنمو وتتطور في وحدة متكاملة، من خلال تآزر سمات هذه الشخصية وقدراتها، وعملها بصورة مستمرة ومتفاعلة مع مواقف الحياة المختلفة، ولاسيما تفاعل الإنسان مع بيئته وأنماط التنشئة الاجتماعية المتعددة التي يتعرض لها، وبالتالي استجابة هذه الشخصية بعناصرها الكاملة، في أثناء التعامل مع هذه المواقف المتنوعة.

ب- الهوية الشخصية (الذاتية): وتعني شعور الفرد بأنّه هو ذاته، وإن حدثت لـه تغيرات جسدية ونفسية، عبر مراحله النمائية. فمن طبيعة الإنسان أن يتغير ويتبدل من يوم إلى آخر، بحكم قانون التطور، والذي يشمل جوانب الشخصية كافة، من بداية الحياة وحتى نهايتها. غير أنّ هويته الأساسية تبقى هي ذاتها، على الرغم من التغيرات الجسدية أو الوجدانية، التي تحدث بفعل عاملي: (العمر والثقافة).

ج- الثبات والتغير: أي أنّ خاصية الثبات في الشخصية الإنسانية، مستمرة ما دام الشخص على قيد الحياة، وفي المقابل فهذه الشخصية تابعة لخاصية التغير والتطور التي تحدث بفعل المؤثرات المحيطة بالشخص، والتي تتفاوت في شدة فاعليتها لإحداث التغيرات التطوّرية. وهذا الثبات الذي يتجلى في: (الأعمال وأسلوب التعامل مع الآخرين، وفي البناء الداخلي والخارجي للشخص، بما في ذلك الدوافع والاهتمامات والاتجاهات، والخبرات) هو الذي يسمح – أحياناً – بالتنبؤ المستقبلي لهذه الشخصية.

وعليه، فلكل فرد شخصيته التي تميزه عن غيره، ولهذا انقسم العلماء في آرائهم لمحددات الشخصية إلى اتجاهين رئيسيين:

- اتجاه بيولوجي: يؤكد أن العوامل البيولوجية الوراثية هي العوامل الأساسية المحددة للشخصية، فالفرد يرث شخصيته مثلما يرث لون بشرته وطول قامته من أهله وأجداده. وهذه الخصائص البيولوجية للإنسان تطورت بسبب تكيفها مع البيئة من خلال عملية الانتخاب الطبيعي.

- اتجاه اجتماعي: يؤكد هذا الاتجاه أن الشخصية مكتسبة، وأن العوامل والمواقف الاجتماعية التي يمر بها الفرد هي التي تحدد نمط شخصيته، أي أن المجتمع هو الذي يحدد ملامح شخصية الفرد من خلال التنشئة الاجتماعية على حد تعبير دوركايم.

وفي الحقيقة، أنه لا يمكن أن نرجع محددات الشخصية وسماتها إلى العوامل الوراثية أو البيئة وحدها، فكلاهما متلازمان معاً منذ بداية الحياة، ومن خلال تفاعلهما تظهر سمات الشخصية.

ثانياً- دور الثقافة في تكوين الشخصية:

[1]- محمود ميلاد، **علم نفس الاجتماع**، وزارة التعليم العالي، دمشق، سوريا، 1997، ص 30.

يرى علماء الأنثروبولوجيا أن ثقافة المجتمع هي البوتقة التي تشكل شخصية الفرد، من خلال أساليب التنشئة الاجتماعية المختلفة، أي أن الشخصية انعكاس لثقافة المجتمع. لهذا نجد بنيديكت **(**Benedict**)** تستخلص أن الثقافة والشخصية عبارة عن جانبين اثنين لحقيقة واحدة، بالانطلاق من أن طبيعة العلاقة بينهما تسير في اتجاه واحد: من الثقافة والمجتمع إلى الشخصية. وهذا الإسهام يبرهن على عملية التنشئة الاجتماعية التي يتمثّل فيها الفرد الثقافة، وهي بدورها تجعل كل مجتمع ينتج نموذجاً متميزاً من الشخصية، والنموذج عبارة عن إطار نظري من تنظيم عقلي متوافق يستطيع التكيّف مع متطلبات المجتمع الوظيفية والبنائية.

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 هذا الكل كوحدة.[1] وهذا يعني أن الشخصية أوسع مدلولاً من الفردية، لأن الشخصية تستوعب الكل المنظم من العمليات الإطرادية والحالات النفسية المتعلقة بالفرد، ولهذا ينبغي أن توضع العلاقة بين الثقافة والشخصية في المحل الأول عند جميع الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع والنفس الاجتماعي.

ويلاحظ أن مفهوم الشخصية - في رأي بنيديكت- بمثابة النظير السيكولوجي لمفهوم الثقافة، مما يجعل هذا المفهوم يحتل وضعاً متوسطاً بين مفهوم الثقافة ومفهوم المجتمع. ويساعد هذا المفهوم على الإلمام بالتعالق بين معطيين يشرحان الظواهر الاجتماعية التي يطلق عليها الباحث تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) اسم <<محافظ نمط النسق الفرعي للمجتمع>>.

وقد ذهب الباحث رالف لينتون (Linton) إلى إدماج الثقافة بالشخصية، إذ يرى أن عملية التنشئة الاجتماعية تتكون أساساً من لعب دور ودمج ذلك الدور مع أدوار أخرى تمثل أنساقاً ثقافية، ليصل إلى تعريف للشخصية على أنها مجموعة من الأدوار. فالشخصية عنده بمثابة بناء تصوّري يعني ضمنياً نموذجاً للسلوك السائد في ثقافة ما. كما ذهبت الباحثة مارجريت ميد **(**Mead**)** في الاتجاه ذاته، ولكن بشكل تنقصه الدقة والتنظيم، حيث توصلت إلى أن الطبيعة الإنسانية هي في النهاية نتاج ثقافي. ويُعاب عليها استخدام مصطلح <<الطبيعة الإنسانية>>، لكونه غير متميز في الدلالة على الشخصية الإنسانية من جهة، ومن جهة أخرى لغموضه في التعبير الدقيق عن مكونات يمكن قياسها.

إن 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، أو بعبارة أخرى فإن المركب المكون من الشخصية والثقافة وما بينهما من علاقة متبادلة، يمكن أن ينفذ إليه عن طريق الشخصية.[2]

وقد ذهب المحلل النفسي أبراهام كاردنير (Abraham Kardiner) لينتقد القول بأسبقية الثقافة على الشخصية، وبأن العلاقة بينهما تسير في اتجاه واحد (من الثقافة إلى الشخصية)، حيث يرى أن نظريات الشخصية والثقافة لم تتعمق في دراسة عملية تكوين الشخصية، ولهذا فقد فشلت في إدراك طبيعة العلاقة الحقيقة بين هذين العنصرين (الثقافة والشخصية). وفي الحقيقة أن كاردنير استند على

[1]- محمد حافظ دياب، **الثقافة والشخصية**، مقرر المستوى الأول، الفصل الدراسي الثاني، كود (519)، مركز التعليم المفتوح، جامعة بنها، مصر، دون سنة، ص 118.
[2]- المرجع نفسه، ص 119.

بلورة بعض أفكار فرويد الأساسية في سياق أنثروبولوجي؛ فمفهوم الشخصية يتبوأ مركزاً محورياً في إطار بحثه باعتبار هذا المفهوم يمثل نسقاً دافعياً إسقاطياً يُحدّد خصائص الموقف الطفولي للفرد. ومن هنا، فوجهة نظر كاردينر تظهر المميزات والعيوب في العلاقة بين الثقافة الشخصية ضمن المدخل التكويني النفسي (Psydiogenetic).

وبالرغم من هذا الانتشار السريع لاصطلاح <<الثقافة والشخصية>> إلا أنه صاحبه اعتراضات تنادي بتغييره، فمثلاً يري العالمان كلاكهون ومواري أن اصطلاح <<الثقافة والشخصية>> قد يفهم تناقض وثنائية، مثل الذي يوجد في اصطلاح <<الروح والمادة>>، لذلك يفضلون استخدام اصطلاح <<الثقافة في الشخصية أو الشخصية في الثقافة>>.[1]

وعلى العموم، فإنه يمكن القول أن الثقافة هي التي تشكل شخصية الفرد من النواحي الآتية:

أ- من الناحية الجسمية: تؤثر الثقافة السائدة في كل مجتمع على السمات الجسمية لأفرادها؛ فالقوام ولون البشرة والعيون وشكل الشعر وغيرها من مواصفات الجمال تتأثر بنظرة المجتمع وتقييمه للجمال. أي أن ثقافة المجتمع تلعب دوراً كبيراً في تشكيل أجسام أفرادها.

ب- من الناحية العقلية: تؤثر ثقافة المجتمع على النواحي العقلية والمعرفية للأفراد؛ فهناك مجتمعات تشجع أفرادها على المعرفة العلمية واستخدام التفكير المنطقي والعقلاني، في حين هناك مجتمعات تشجع أفرادها على الغيبيات والقوى السحرية في تفسير الظواهر، وعدم محاولة البحث عن الأسباب العلمية الرئيسة للظاهرة.

ج- من الناحية المزاجية: أثبتت العديد من الدراسات أن الثقافة لها أثراً كبيراً في تكوين الصفات المزاجية للفرد؛ عن طريق تشكيل طريقة التعبير عن الانفعالات والمشاعر، والفرد يكتسب هذه السمات من الأسرة التي ينشأ فيها. فمثلاً، تشجع بعض الثقافات أفرادها على التحكم في عواطفهم وانفعالاتهم، في حين هناك ثقافات تحث أفرادها على إظهار هذه العواطف والمشاعر بلا تحفظ.

د- من الناحية الأخلاقية: تعتبر القيم الأخلاقية نسبية وتختلف من ثقافة إلى أخرى، فالثقافة هي التي تحدد النسق القيمي للأفراد؛ فما يعتبر حلالاً في مجتمع، قد يعتبر حراماً في مجتمع آخر، والصواب والخطأ يختلف باختلاف الثقافة السائدة، ومن الخطأ القول بأن الصفات الخلقية ترجع إلى الفطرة والوراثة، فقد أثبتت الأدلة الحديثة أن كثير من الصفات الخلقية ترجع إلى حد كبير إلى فوارق الثقافة، ومن ثم، فإن الصفات الخلقية يجب تفسيرها في إطار الثقافة التي تخضع لها.

ولابد أن نشير إلى أن الشخصية تؤثر هي الأخرى على الثقافة، فقد يتصور البعض أن الثقافة مجموعة من المعارف والمهارات والعادات والاتجاهات التي يكتسبها الفرد بشكل تلقائي من المجتمع المحيط به، وأن الفرد يتقبلها ويستسلم لها دون أي مقاومة أو رفض. ولكن الحقيقة أن الإنسان لا يتقبل الثقافة ولا يكتسبها بشكل تلقائي سلبي دون اختيار أو تعقل، فاكتساب الثقافة يختلف من فرد إلى آخر باختلاف العوامل الوراثية والنفسية الخاصة بكل فرد، وباختلاف أساليب التفاعل الاجتماعي التي يتعرض لها الفرد. بمعنى آخر، أن الإنسان يختار من الثقافة ما يناسب تكوينه الفيزيقي والنفسي، وما يتناسب ومفاهيمه وتفكيره واتجاهاته، فهو يأخذ من الثقافة ويضيف إليها ويؤثر فيها بشكل أو بآخر.

ثالثاً- الاتجاهات الأنثربولوجية في دراسة الثقافة والشخصية:

---

[1]- عدنان أحمد مسلم، **محاضرات في الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)**، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2001، ص ص 166- 167.

لقد علماء الأنثربولوجيا في الفترة الأخيرة بدراسة العلاقة بين الثقافة والشخصية، ووجد هذا الاهتمام تعاوناً وتجاوباً من بعض علماء النفس والاجتماع. كما عُرفت الأنثروبولوجيا النفسية عالمياً بـ: <<الثقافة والشخصية>>، وأخذ هذا الاصطلاح ينتشر ويزداد الاهتمام ببحث موضوعاته. فالعلاقة بين الثقافة والشخصية (الفردية والجماعية) أكيدة وقوية، وهي علاقة تكاملية تتبني على أساس التأثير والتأثر، بحيث لا يمكن الجزم بأن الثقافة هي منتوج محض للشخصية، كما لا يمكن اعتبار الشخصية بأنها منتوج مطلق للثقافة، ولكن لكل واحد منهما دوراً تأثيرياً في الأخر بمقادير متفاوتة.[1] وعلى العموم، فقد ظهرت ثلاثة اتجاهات أنثربولوجية اهتمت بدراسة العلاقة بين الثقافة والشخصية على النحو الآتي:

1- الاتجاه المشروط (بناء الشخصية الأساسية):

يُعرف أبراهام كاردينر الشخصية الأساسية بأنّها تشكيل الشخصية التي تمثل النظام السلوكي والفكري الذي يشترك فيه مجموعة من الأفراد.[2] وتتغير الشخصية الأساسية من حضارة إلى أخرى بتغير النظم الأساسية السائدة في تلك الحضارة.

وظهر الاتجاه المشروط في دراسة الشخصية الأساسية على يد كل من لينتون وكاردينر في أواخر 1930. والواقع أن المفهوم الرئيسي الذي تأسس عليه الاتجاه المشروط في الثقافة والشخصية هو نظرية فرويد، بعد أن أدخل عليها أبراهام كاردينر ورالف لينتون تعديلات سطحية لم يكن لها تأثير كبير في تغيير جوهر نظرية فرويد في التحليل النفسي، وأطلق على نسقه النظري اسم <<الشخصية المشروطة>> (Modal personality) أو <<بناء الشخصية الأساسية>> (Basic personality).[3]

وقد قام كل من لينتون وكاردينر بدراسات عديدة لتوضيح أن الشخصية هي نتاج الثقافة، حيث تمد الثقافة الفرد بالمادة الخام التي يصنع من خلالها حياته، فالمحددات البيولوجية لا تحدد وحدها نمط الشخصية، كما أن الصفات السيكولوجية لا تشكل وحدها الشخصية، إنما تتكون الشخصية بتفاعل كل من المورثات البيولوجية والقدرات السيكولوجية مع البيئة التي يعيش فيها الفرد. وقد ميز لينتون بين شكلين من أشكال الشخصية: الشكل الرئيس للشخصية، وهو يميز معظم أفراد المجتمع، ويتمثل هذا الشكل الرئيس في مجموعة القيم والعادات والاتجاهات العامة. أما الشكل الثاني فيتمثل في شخصيات المركز، وهي إلى جانب الشكل الرئيس للشخصية، وهم الأفراد الذين يشغلون مركزاً اجتماعيا واحداً في المجتمع ويقومون بأداء عدة أدوار متشابهة، ويطبع هذا الأداء شخصياتهم بسمات مشتركة. فمثلاً في أي مجتمع يوجد اختلاف بين شخصيات النساء وشخصيات الرجال وبين شخصيات الأطفال والبالغين والشيوخ، كما نلاحظ تشابهاً بين شخصيات الأطباء وما إلى ذلك من المهن.[4]

وقد اقترح لينتون ما يسمى بـ: <<الشخصية المنوالية>>، حيث يقصد بصفة <<المنوالية>> أن متغيراً ما يتمتع بأعلى تكرار في توزيع ما، إذ أن مفهوم <<الشخصية المنوالية>> إحصائي يشير إلى نمط الشخصية الذي يخرج بأكثر عدد من التكرارات بين مختلف أنماط الشخصية في مجتمع واحد. ولذلك يطبق مفهوم <<الشخصية المنوالية>> على أي منهج يحدد الشخصية المميزة لأي جماعة ثقافية عن طريق الميل المركزي لأي توزيع تكراري معين. ويؤكد لينتون أن مصطلح <<الشخصية المنوالية>>

---

[1]- أحمد بن نعمان، **هذه هي الثقافة**، شركة الأمل للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1996، ص 87.
[2]- اريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص 221.
[3]- محمد حسن غامري، **المدخل الثقافي في دراسة الشخصية**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1989، ص 41.
[4]- عدنان أحمد مسلم، مرجع سابق، ص 171.

يختلف عن <<البناء الأساسي>> لكاردينر، على اعتبار أن الشخصية المنوالية يمكن أن تصاغ مباشرة وبطريقة موضوعية عن طريق دراسة تكرارات تشكيلات الشخصية المختلفة بين أعضاء المجتمع، فهو مصطلح يركز على الجوانب الكمية. في حين نجد أن البناء الأساسي للشخصية يركز على الكيفية.[1]

وقد أوضحت الخبرة الميدانية في الدراسة والبحث، أنه يمكن على أساس البناء الثقافي دراسة الثقافة الحقيقية، والتفاعل بين محتويات أنماط هذه الثقافة، وأيضاً يمكن التنبؤ بسلوك أعضاء المجتمع في المواقف المختلفة. ولذلك فإن سلوك الفرد يجب أن يدرس في علاقته مع الثقافة الخاصة، بالإضافة إلى دراسته في علاقته مع الثقافة الكلية لمجتمعه...ولذلك فإن الأنثربولوجيين الذين يدرسون الثقافة والشخصية دراسة أنثربولوجية، يجب أن تكون لديهم صورة واضحة عن البناء الثقافي للمجتمع موضوع الدراسة.[2] وقد تنشأ صعوبة أمام الباحثين في هذا الميدان بسبب الخلط بين مفهومي المجتمع والثقافة، فالمجتمع جماعة منظمة من الأفراد، بينما الثقافة مجموعة منظمة من أنماط السلوك.

ويستطيع كل فرد أن يعبر على جزء من الثقافة، ولكنه لا يستطيع أن يعبر عن الثقافة كلها، كما يستحيل عليه أن يلم بجميع الأنماط الثقافية للمجتمع الذي يعيش فيه، بينما مجموع الأفراد الذي ينتظمون في المجتمع، يمكنهم وهم مجتمعون ادراك وممارسة الثقافة كلها.

وأوضح رالف لينتون أن الثقافة الحقيقية تتكون من المجموع الكلي للسلوك، الذي يتضمن استجابات أعضاء المجتمع في المواقف الخاصة الطبيعية، وحتى إذا ما اختلف الأفراد فيما بينهم، إلا أنهم يستمرون في توافقهم مع نمط الثقافة الحقيقي. ولذلك فإن معظم التجارب المبكرة للأفراد تستمد من سلوك الأشخاص الآخرين من ذوي التجارب السابقة، وعلى أساس هذه الخبرات تنمو نماذج السلوك.[3]

ويعتبر النمط الثقافي في مفهوم كاردينر (Kardiner) هو النظام، ويشبهه بنموذج ثابت نسبياً يتكون من النشاط والفر والشعور، ويشير مفهوم النمط إلى التناسق بين النشاط والفكر والشعور المتواتر في حدوثه، وبعد أن ينتظم هذا التناسق اجتماعياً تتكون الأنماط الثقافية من نوعين أحدهما مثالي والآخر واقعي.[4] فالنمط المثالي يتكون من الفكر والمشاعر والأنماط السلوكية التي يسلكها الفرد فعلاً، بينما يتمثل النمط الواقعي في السلوك الذي يظهر فعلاً في معاملات الأفراد في المجتمع.

وقد توصل علماء الأنثربولوجيا في دراساتهم للشخصية في مجتمعات مختلفة الثقافات، أن معايير الشخصية تختلف من مجتمع لآخر، لأن الثقافة هي العامل السائد في تكوين أنماط الشخصية الأساسية بالنسبة لهذه المجتمعات، واستناداً لهذه النظرة في دراسة <<الثقافة والشخصية>> توصل كلايد كلاكهون إلى عدد من التعميمات أو القضايا العامة، أو المحددات الخاصة بالشخصية هي:[5]

أ- هناك بعض المحددات العامة التي تُبرز سمات الشخصية الخاصة بالإنسان، كالبواعث والقيم والدوافع الاجتماعية، وهي عناصر ثقافية عامة تتميز بالكلية والشمول، نحاول في إطارها أن نحدد معالم الشخصية ومعرفة حدوده العامة دون تمايز أو تمييز.

---

[1]- إيمان محمد الطائي، حسن حمود الفلاحي، **التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة**، مجلة البحوث التربوية والنفسية، العدد: 11، جامعة بغداد، العراق، 2006، ص ص 25- 26.

[2]- محمد حسن غامري، مرجع سابق، ص 48.

[3]- المرجع نفسه، ص 52.

[4]- المرجع نفسه، ص 53.

[5]- محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص ص 123- 124.

ب- أن أعضاء أي مجتمع يميلون إلى مشاركة بعضهم البعض في <<سمات شخصية>> مشتركة، ويسميها كلاكهون <<السمات المشتركة>>.

ج- أن السلوك يتسم في كل جماعة أو زمرة ببعض المميزات الثابتة، والخصائص المحددة، فوراء كل سلوك دافع يصدر عن القيم الاجتماعية.

د- يختلف أفراد المجتمع الواحد، وتتمايز سمات الشخصية فيه، والتي تلعب نفس الدور، والسبب في ذلك يرجع إلى وجود بعض السمات الفريدة والنوعية تسمى بـ: <<السمات الفطرية>>، وهي سمات تتصل بطبيعة الشخصية، الأمر الذي يفسر لنا نوعيتها وتفردها.

ه- قد توجد بعض التشابهات بين أفراد مجتمعات متباينة ومتمايزة، ثقافياً، وهذا التشابه في نمط الشخصية رغم اختلاف سمات الثقافة، يرجع إلى تشابه المحددات الفطرية وتجانس السمات والعناصر الخلقية الكامنة في التركيب أو البناء الأساسي للشخصية.

يبدو من خلال تحليل لينتون للثقافة والشخصية، أن فكرته ترتكز أساساً على وصف بناء الشخصية بأنه نوع من الاشتقاق من المفهوم السيكولوجي للشخصية، ويتحدد بناء الشخصية عن طريق دراسة الثقافة، أي أن بناء الشخصية الأساسية يمثل تجمع كل خصائص الشخصية التي تتطابق مع نظم وعناصر أي ثقافة من الثقافات.

2- الاتجاه السيكوديناميكي:

يفترض الاتجاه السيكوديناميكي أن قاعدة الخبرات بما فيها المشاعر المصاحبة هي واحدة من أشياء كثيرة يخزنها الفرد في اللاشعور.[1] وقد ظهر هذا الاتجاه في الأنثربولوجيا الثقافية في بداية الأربعينات من القرن العشرين، ويعود الفضل في ذلك إلى جهود العالم النفساني النمساوي سيغموند فرويد (Sigmund Freud) الذي استمد أفكاره الأساسية من كتاب <<الطوطمية والزواج الخارجي>> للعالم الأنثربولوجي الاسكتلندي جيمس فريزر (Frazer James)، وكتاب <<ديانة الساميين>> لروبرتسون سميث (Robertson smith).

وقد أوضح فرويد في كتابه <<مستقبل الوهم>> سنة 1928 أن الثقافة تخدم الإنسان، وتتحكم في علاقات أجزاء المجتمع بعضها ببعض، وبذلك تكون الثقافة حماية للفرد، واعتبر الدين من القوى الاجتماعية التي تؤدي إلى تماسك المجتمع. كما وضح في كتابه <<المدينة ومتاعبها>> سنة 1930، كيف تؤثر الثقافة في الغرائز التي منحتها الطبيعة للإنسان، وحاول أن يبحث عن أصول الثقافة لكي يتخذ من فكرة ضبط الغرائز نقطة محورية تدور حولها أفكاره، أي البحث عن قاعدة يسيطر بها على الغرائز، حتى يتمكن المجتمع من أداء وظيفته على أكمل وجه.

وفي كتابه <<التوتم والتابو>> اعتبر أن التابو أو الأمور المحرمة من الناحية الدينية هي أساس فكرة التقديس، وشبه الرجل البدائي الذي يحرم على نفسه التابو بالرجل المريض بأمراض عصبية، لأنه في كلتا الحالتين يحرم الفرد على نفسه لمس بعض الأشياء أو الاقتراب منها...فهو يرغب فيه أشد الرغبة من ناحية، وهو يرهبه ويخشاه أشد الرهبة والخوف من ناحية أخرى، فيتولد عنده كبت وبذلك ينتهي فرويد إلى أن الكبت هو أساس النواهي الدينية.[2]

---

[1]- يوسف أبو العدوس، **الاستعارة في النقد الأدبي الحديث**، الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1997، ص 212.

[2]- مديحة محمد سيد إبراهيم، **علم الاجتماع الديني**، دار الفكر العربي، دون سنة، دون مكان نشر، ص 56.

ويلاحظ أن فرويد مثله مثل أي عالم في العلوم الطبيعية وغيرها، قام بتطوير وتنقيح نظريته في الشخصية الإنسانية توخّياً للموضوعية والدقة، من خلال منهج التحليل النفسي. فالمتتبع لتطور نظرية فرويد وللمفاهيم التي طرحها فيها وإلى التحليل الذي صوره، يُلاحظ أنه قام بعدة تعديلات في نظريته حتى أصبحت على شكلها الحالي، والمتفحص لهذه التعديلات يجد من خلالها مؤشرات ودلالات على منهجية علمية ناجحة اتبعها فرويد، علماً بأن عملية إيجاد تعديلات في نظرية ما أو في مسار علم ما من العلوم، هي نهج علميّ موضوعي تعتمدهُ فروع المعرفة كافة، ومنها العلوم الطبيعية. فهو أمر في صلب فلسفة العلم.[1]

وبالرغم مما قدمه فرويد في مجال دراسة الشخصية، فقد تعرضت نظريته لانتقادات شديدة كونها يغلب عليها الطابع النفسي، وماهي إلا تكرار لأفكار سابقة ليست لها قيمة تفسيرية. ويتضح من تحليل اتجاه السيكوديناميكية في الثقافة أن جهود فرويد في مجال علم النفس الفردي لا تحتوي على قيمة علمية بالنسبة للعالم الاجتماعي، وتعتبر بذلك أعمال فرويد السوسيولوجية عديمة الجدوى.[2]

وعلى اثر ذلك ظهرت العديد من الاتجاهات التي تتبنى الاتجاه السيكوديناميكي، كالاتجاه الذي تزعمته جامعة كولومبيا، والذي يركز على استخدام السيكوديناميكية التكيفية في العلوم الاجتماعية. وقد حدد كاردينر طريقة استخدام السيكوديناميكية في الأنثربولوجية أنها تتميز بالآتي:[3]

أ- لم يتبع التطور الاجتماعي منهج ذو اتجاه واحد (Unilinear)، ولذلك يجب دراسة كل مجتمع باعتباره كياناً مستقلاً بذاته، وفي ضوء ذلك يتفق كاردينر مع مالينوفسكي والوظيفيين.

ب- لكي يفهم نظم المجتمع، يجب أن يقوم بمحاولة إعادة تركيب مشكلات التكيف التي واجهت المجتمع. ومن المعروف أنه يوجد طرق عديدة لحل نفس المشكلة الاجتماعية الواحدة، ففي بعض المجتمعات التي تظهر فيها المجاعات، يقتضي معه الحد من زيادة السكان، ولذلك تلجأ بعض المجتمعات للحد من هذه الزيادة إلى قتل المواليد الإناث، بينما تقوم مجتمعات أخرى بحل هذه المشكلة بأكل الأطفال.

ج- النظم الاجتماعية هي العلاقات المنمطة التي تجعل الفرد يتكيف مع البيئة البشرية والطبيعية.

د- إن فشل أو نجاح النمط الاجتماعي يترتب عليه نتائج خطيرة، فإن نظرة النسبيين المتطرفين إلى أن النمط الاجتماعي يسمح بكل شيء، إنما هو منظور خاطئ. فقد يكون للنمط الاجتماعي الذي يتصف بالسوء آثار سيئة تنعكس على الوحدة البشرية مما يعرضها للكوارث، بل يعرض الثقافة كلها للخطر إن عاجلاً أو آجلاً.

ه- يمكن استخدام طرق فرويد في الفحص عند فهم علاقة النظم الاجتماعية بالفرد وبتكوينه الوراثي، ولا ينتج عن هذا التفاعل نمطية، وإنما تتحدد نتيجة هذا التفاعل داخل نطاق من التنوعات تُعرف بخاصية الشخصية. وينتج عن تفاعل أفراد المجتمع نظم جديدة، يرقى بعض هذه النظم إلى التعاون، والأخرى تثير القلق والغضب الشديد، ويعتمد نجاح أو فشل المجتمع على ترجيح النظم الأولى.

وقد أدى تطبيق الاتجاه السيكوديناميكي في الأنثربولوجيا إلى اكتساب ثلاث مجموعات من المعرفة مرتبطة بعضا ببعض يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:[4]

---

[1]- فان دالين، ب. ديوبولند، **مناهج البحث في التربية وعلم النفس**، ترجمة محمود نبيل نوفل وآخرون، ط 6، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996، ص ص 20- 27.

[2]- محمد حسن غامري، مرجع سابق، ص 82.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 82- 83.

[4]- المرجع نفسه، ص 84.

أ- وصف عمليات الاتزان الداخلي التي تعمل في المجتمع.
ب- وصف الشخصية الأساسية التي تنتج عن أنماط خاصة من الاتزان الداخلي في المجتمع.
ج- وصف ديناميكيات التغير الثقافي، حيث تفيد دراسة أشكال مادية من ثقافات الماركيزان (Marquesen) والألور (Alorese) والأوروبية في تصور نوع المعلومات التي يمكن اشتقاقها من فحص هذه المناطق الثلاث.

وينظر كاردينر إلى الشخصية الأساسية لا على أنها نمط سيكولوجي متكيف مع القيم السائدة في الثقافة، بل على أنها نمط قائم على أمزجة لاشعورية معينة، وتتشكل بواسطة النظم الثقافية الأولية تبعاً لطرقها في تدريب الطفل وتنظيم الأسرة بها. ويرى أن بناء الشخصية يعني مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي تظهر نتيجة للاتصال بالنظم الاجتماعية. ولذلك فهو يهتم بإبراز الفرد كعامل دينامي في الموقف الثقافي، باعتباره كائناً عضوياً بيولوجياً له حاجات ودوافع سيكولوجية تتفاعل مع قوى الأوضاع والمبادئ الثقافية التي يخضع لها، ولهذا فهو يرى أن الفرد يخرج من عملية التعلم لكي يقابل ثقافته، ويحصل منها على شيء من الإشباع الذاتي، مما يؤدي إلى ظهور أنماط السلوك الفردية في النطاق الذي تسمح به الثقافة.[1]

ويبدو أن كاردينر استمد جوهر نظريته في بناء الشخصية الأساسية من الدراسة التحليلية التي أجراها لينتون على ثقافتي قبيلتي <<التنالا والماركيز>> للتعرف على العلاقة بين الشخصية والنظم الثقافية، حيث تضمنت نتائج الدراسة تحليل النظم التكاملية التي تتكون عند الطفل نتيجة خبراته المباشرة خلال عملية النمو، فالنظم الدينية كانت صوراً طبق الأصل لخبرات الطفل من خلال ما وفره والداه من تدريب وترويض. وأثناء تحليل النظام الديني لهذين المجتمعين أتضح أن الأساليب المعتمدة في تنشئة الطفل ومعاملته، قد حددت له مواقف أساسية بالنسبة للوالدين، تميزت بالثبات والدوام في الجهاز العقلي للفرد، حيث أطلق كاردينر على هذه المواقف الأساسية اصطلاح <<النظم الأولية>>.

وقد توصل كاردينر في دراسته لمجتمع الألور (Alorese) في جزر الهند الشرقية أن النمط الثقافي الذي يسود النظام العائلي هو سيادة المرأة وضعف شخصية الرجل واعتماده عليها، لأنها العامل الاقتصادي في القبيلة. كما أن الطفل يعامل من والديه معاملة قاسية، فلا تُجاب له رغباته بسهولة، بل يحصل عليها بعدما يعاني من مواقف قاسية، وهنا تقف <<النظم الأولية>> عائقاً أمام تكوين الذات لدى الطفل، فينشأ خجولاً وعدوانياً وضعيف الشخصية، وبذلك يكون مركزه ثانوي في الأسرة، وتحتل المرأة المكانة الأساسية.

3- الاتجاه التشكيلي:

يتزعم هذا الاتجاه العالمة الأنثربولوجية روث بنيديكت (Routh bendict)، التي استمدت خبراتها الميدانية من خلال دراستها عن قبائل بيما (Pima)، كانت تهدف من هذه الدراسة، أن تفهم الأفراد من خلال تحليل خصائص الأنماط الثقافية التي يتميزون بها. من خلال بحثها <<الأنواع السيكولوجية في ثقافات الجنوب الغربي>> (Psychological Types in culture of the W. South) سنة 1928، ثم ظهرت هذه الفكرة بعد ذلك بصورة واضحة في كتابها <<الأنماط الثقافية>> سنة 1934.

وقد كانت للنظرة المتكاملة التي اشتهرت بها بنيديكت أثر كبير في منظورها الشامل للثقافة، حيث أتضح لها أن التحليل المنفرد للسمات الثقافية لم يساعدها إلا قليلاً في محاولة تفسير الثقافة. ولذلك فهي

[1]- المرج نفسه، ص ص 84- 85.

تؤكد مع الوظيفيين من أمثال مالينوفسكي (Malinowski) على ضرورة دراسة الثقافات كوحدات متكاملة على قدر الإمكان. ولكنها في هذا المنظور تختلف عن مالينوفسكي، حيث تبدأ بدراسة<< الصيغ الثقافية>> (Cultural configurations)، وتنظر إلى السلوك الفردي على أنه متطابق بدرجة كبيرة مع المتطلبات الثقافية، بينما يبدأ مالينوفسكي بدراسة الفرد، وينظر إلى الظاهرة الثقافية على أنها مشتقة من حاجات الفرد. وقد أوضحت روث بنيديكت منظورها في تحليل ودراسة الثقافة في كتابها <<الأنماط الثقافية>> (Patterns of culture)، بأن الثقافة تتكون من صيغ ثقافية تتكامل تحت سيطرة نمط رئيسي وعام فإن أي ثقافة، إنما تشبه الكائن الفردي من حيث تكوينه على أنه <<نمط من الفكر والفعل>>، حيث يمكن استخدام الاصطلاحات السيكولوجية في تحليل وتلخيص الخصائص الثقافية.[1]

وفي دراسة بنيديكت لمنطقة الجنوب الغربي من أمريكا الشمالية، توصلت إلى نوع من التناقض السيكولوجي عند شعوب هذه المنطقة التي يسودها <<نمط مسيطر>> (Dominant drive)، يعمل على تنظيم الظواهر الإنسانية المتكررة كالميلاد والوفاة، ويتميز كل منها بنمط ثقافي يختلف عن الآخر، واستخدمت في مقارنتها بين تلك الثقافات الأسلوب الديونيزياني (Dionysian) والأسلوب الأبولونياني (Appollonian). ويمكن اختصار تحليل النمط الثقافي لهذه المجتمعات ودوره في تشكيل الشخصية على النحو الآتي:[2]

أ- مجتمع بيبلو (Pueblo):

تتميز ثقافة هذا المجتمع بعامل الوقار والاتزان والمحافظة على السلوك، وهذا هو النمط المسيطر على العناصر الثقافية، التي تشكل الصيغة الثقافية لهذا المجتمع، والتي تنهض على سمات إنسانية مختارة، وتعمل على التخلص من السمات الأخرى التي تتعارض مع طبيعتهم، التي تتصف بالهدوء والمسالمة. ويؤثر هذا النمط الثقافي المسيطر على صيغتهم الثقافية في تكوين الأسرة، وطبيعة العلاقات الأسرية، فالأسرة تتميز بالاستقرار، ويكرهون العلاقات التي يسودها الخصام، وبالتالي فهو شعب أبولونياني قائم على الالتزام بالطريق الوسط المعتدل والمسالمة.

وتعتبر قبائل الزوني (Zuni) أحد فروع قبائل البيبلو، لذلك يرفضون أساليب العنف، وتتميز ثقافتهم بعدم ممارسة السلطة، ويحرصون على إذابة الفوارق الاجتماعية، ويوزعون المسؤولية والسلطة، ويظهر الاتجاه الأبولونياني عندهم بصورة واضحة من حيث تمسكهم بالاعتدال في نظرتهم الثقافية للعوطف. وهكذا استطاعت قبائل البيبلو أن تقيم لنفسها ثقافة موحدة منذ القدم في أمريكا الشمالية، تستوحي أشكالها من مختارات مثالية من الاتجاه الأبولونياني الذي يعتبر النمط المسيطر على مكونات الصيغة الثقافية لمجتمعهم، ومن ثم تشكلت شخصية قبائل البيبلو تبعاً لهذه الصيغة الثقافية.

ب- مجتمع الدوبو (Dobu):

يقع هذا المجتمع في جزيرة ضمن مجموعة جزر قريبة من الساحل الجنوبي الشرقي لغينيا الجديدة، ويتصف سكانه بالشك والريبة، والميل إلى المشاحنات، وليس لهم رؤساء، ولا تنظيماً سياسياً ولا قانونياً، ويسود الشعور العدائي كل علاقاتهم الاجتماعية سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، وقد يمتد إلى الأفراد الذين يعملون في وحدة عمل واحدة، ويدمر كل منهم محصول الآخر، وهذا الشعور العدائي قد يسود الأسرة أيضاً. كما أن الملكية في مجتمع الدوبو تقوم بدور كبير في تشكيل العلاقات الاجتماعية

[1]- المرجع نفسه، ص ص 93- 94.

[2]- محمد حسن غامري، **مقدمة في الأنثربولوجيا العامة**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1991، ص ص 65- 70.

بين الأفراد، فهي نظام متوارث وينحدر من العشيرة، ويؤدي حرصهم على الملكية الخاصة إلى التضحية بالآخرين، والشك المتبادل وسوء النية. كما يسود هذا المجتمع الاعتقاد في السحر والتعاويذ. ويظهر اتجاه الغدر والخيانة بين التجار يصل إلى حد الانتقام بالقتل أو إفساد التجارة.

ويتضح من ذلك كله، أن طبيعة ومكونات ثقافة الدوبو تؤثر في تشكيل الشخصية، التي تتصف بالعداء والشك والريبة والغدر. وبالتالي يسود هذا المجتمع النموذج الديونيزياني الذي يهدف إلى إزالة الحواجز والقيود المضادة للوجود، وتعذيب النفس والعدائية.

ج- مجتمع كواكيوتل (Kwakiutl):

يعيش هذا المجتمع على الساحل الشمالي الغربي لأمريكا الشمالية، ويتميز أفراده بالتطرف والنزوع إلى الانزواء والميل إلى التنافس، وله ثقافة خاصة تختلف اختلافاً واضحاً عن ثقافة القبائل المحيطة به، ويعتمد على البحر ومستخرجاته ولا يهتم بالزراعة، وتقوم ثقافته المادية على صناعة الأخشاب، فهي مهنة أساسية بعد صيد الأسماك.

ويحتل الرقص في ثقافة هذه القبائل مكانة هامة، إذ يتولى إقامته جمعيات دينية تُعرف باسم الكانيبال (Cannibal)، وهي عبارة عن جمعية أكل لحوم البشر، ويتميز أعضائها بالميل نحو أكل لحم الإنسان، إلا أنهم لا يأكلون فعلاً لحم البشر بطريقة شائعة، وإنما هو تعبير عن ميولهم الديونيزيانية العنيفة التي يتميزون بها، ويشكل هذا العنف الصيغة الثقافية لمجتمعهم.

وقد كشفت دراسة بنيديكت لهذه النماذج الثقافية عن مدى تأثير الثقافة في تشكيل الشخصية، أحداهما ديونيزيانية تتصف بالعنف والانفعال، والأخرى أبولونيانية تتميز بالهدوء والمسالمة. غير أنها تعرضت لعدة انتقادات في دراستها، كونها أطلقت تعميماً على كل الهنود الحمر الأمريكيين، وتجاهلت مبدأ التكامل الثقافي، وتضمنت دراستها أحكاماً تقويمية، مما أضعف مبدأ الموضوعية لديها، ثم إنها لم توضح الميكانيزمات التي عن طريقها يصبح الأفراد أبولونيانيين أو ديونيزيانيين. ولكن رغم هذه الانتقادات فإن دراستها الرائدة أثرت مجال الأنثروبولوجيا النفسية في المراحل الأولى من نشأتها.

خلاصة:

يتضح مما سبق، أن هناك علاقة وطيدة بين الثقافة والشخصية، وهذا ما بينته مختلف الدراسات الأنثربولوجية الثقافية والنفسية، غير أن الباحث محمد الجوهري في كتابه: (علم الفلكلور) يرى أنه من الأفضل أطلاق مصطلح <<الثقافة والشخصية>> على علم الأنثروبولوجيا السيكولوجية، وليس مصطلح <<الشخصية والثقافة>>، لأنه بالرغم من أن هناك علاقة تتسم بطابع الأخذ والعطاء والتأثير والتأثر بين الثقافة والشخصية إلا أن الثقافة هي الأكثر عطاء وتأثيراً في الشخصية والعكس غير صحيح.

الفصل الثالث:
نماذج عن الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة

تمهيد
أولاً- المفهوم الخصوصي والعالمي للثقافة
ثانياً- النموذج البنائي والتحليلي الوظيفي للثقافة
ثالثاً- المقاربة الواحديّة للوقائع الثقافية
رابعاً- الأنماط الثقافية عند بنيديكت
خامساً- الثقافة والشخصية الأساسية
سادساً- مفهوم الهابيتوس عند بورديو
سابعاً- الثقافة والمجتمع عند وليامز
ثامناً- مشكلة الثقافة عند مالك بن نبي
خلاصة

تمهيد:

لقد حاول الكثير من العلماء استخدام مفهوم الثقافة في مجالات عديدة، من بينها مجال العلوم الاجتماعية والأنثربولوجية والنفسية. ومن هنا كان لابد من معرفة هذه الاستخدامات العلمية لهذا المفهوم حتى نستفيد منه، ويمكننا أن نشير إلى ذلك على النحو الآتي:

أولاً- المفهوم الخصوصي والعالمي للثقافة:

1- فرانز بواس والمفهوم الخصوصي للثقافة:

فرانز بواس [Franz Boas 1858- 1942] عالم انثروبولوجي ألماني ليبرالي، ينحدر من أسرة يهودية تأثر بالمفهوم الخصوصي الألماني للثقافة، وخلال عامي 1883- 1884 شارك في بعثة إلى أرض بافن في بلاد الإسكيمو لدراسة أثر الوسط المادي على مجتمع الإسكيمو. فلاحظ أن التنظيم الاجتماعي كان محكوماً بالثقافة أكثر منه بالبيئة المادية، وبالتالي عاد إلى ألمانيا عازماً على تكريس بحوثه للأنثروبولوجيا بشكل أساسي.

وإذا كان تايلور مخترع المفهوم العلمي للثقافة، فإن بواس هو أول أنثروبولوجي يقوم باستطلاعات ميدانية عبر الملاحظة المباشرة والطويلة للثقافات البدائية. وبهذا المعنى، يكون هو مخترع علم وصف الأجناس البشرية، أو ما يسمى بالاثنوغرافيا (Ethnographie). وقد كانت أغلب أعماله تشكل محاولة للتفكير في قضية الاختلاف، فهو يعتبر أن الاختلاف الأساسي القائم بين الجماعات البشرية هو اختلاف ثقافي وليس اختلافاً عرقيّاً. وبما أنه درس الأنثروبولوجيا الفيزيائية فقد أولى هذا الفرع اهتماماً كبيراً. لكن اهتمامه انصب على تفكيك ما كان يشكل في تلك الفترة مفهوماً رئيسياً وهو مفهوم <<العرق>> البشري المزعوم علمياً، والذي اعتبره مجموعة ثابتة أو دائمة من السمات الفيزيائية الخاصة بجماعة بشرية معينة، وهذا المفهوم ضعيف لا يصمد أمام الواقع. فالأعراق المزعومة ليست ثابتة، وليس هناك صفات عرقية ثابتة. وبالتالي يستحيل تعريف "عرق" ما بدقة حتى لو لجأنا إلى ما يسمى بمنهج المعدلات الوسطية (moyennes).[1]

وخلافاً لتايلور الذي أخذ عنه تعريفه للثقافة، وضع بواس نصب عينيه هدف دراسة الثقافات وليس الثقافة. ولأنه كان متحفظاً إزاء التركيبات (syntheses) النظرية، لاسيما النظرية التطورية ذات الاتجاه الواحد والتي كانت سائدة في الوسط الفكري، فقد عرض في عام 1896 في مداخلة لـه، ما كان يعتبره حدود المنهج المقارن في دراسة الأعراق، وهاجم الاتجاه التطوّري غير المتحفظ المعتمد من أغلب الكتاب التطوريين. ووجه نقداً جذرياً للمنهج المسمى **بالتحقيب (Périodisation)*** الذي ينطوي على إعادة بناء مختلف أحقاب تطور الثقافة، انطلاقاً من أصولها المزعومة.

ويعتبر بواس النسبية الثقافية مبدأ منهجياً، فهي تتضمن أيضاً مفهوماً نسبياً للثقافة. ونظراً لأصله الألماني ودراسته في الجامعات الألمانية فقد كان متأثراً بالمفهوم الخصوصي (particulariste) الألماني للثقافة، فهو يرى أن كل ثقافة هي ثقافة وحيدة ونوعية، وكان اهتمامه مشدوداً بشكل عفوي إلى ما يكون أصالة ثقافة معينة. ولذا، نجد أن بواس لم يسبقه أي باحث أبداً في موضوع دراسة الثقافات الخاصة بشكل مستقل. ولأنه يعتبر أنّ كل ثقافة تمثّل كلاً فريداً، انصب جهده على البحث عن أسباب هذه الوحدة. ومن هنا كان اهتمامه ليس بوصف الوقائع الثقافية وحسب بل أيضاً، فهمها من

---

[1]- دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص ص 25- 26.

* **التحقيب (Périodisation):** يعني التقسيم إلى حقبات زمنية.

خلال إعادة وصلها بالمجموع الذي ترتبط به. فالعُرف الخاص لا يمكن تفسيره إلا برده إلى السياق الثقافي الذي هو سياقه. وكان يسعى إلى فهم الكيفية التي تشكّلت فيها النقيضة الأولية التي تمثلها كل ثقافة والكامنة وراء تجانسها.[1]

2- ادوارد تايلور والمفهوم العالمي للثقافة:

ادوارد تايلور [Edward Burnett Tylor 1832- 1917] انثروبولوجي بريطاني، أول من عرّف الثقافة تعريفاً أناسياً، ونظراً لأعماله واهتماماته المنهجية حقَّ له أن يعدّ مؤسس الأنثروبولوجيا البريطانية. وبفضله تم الاعتراف بأن يكون هذا العلم فرعاً معرفياً جامعياً.

ويرى تايلور أن الثقافة أو الحضارة بمعناها الأناسي الأوسع، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع[2]، وهذا التعريف وصفي وموضوعي وليس تعريفاً معيارياً، حيث يرى تايلور أن الثقافة تعبير عن شمولية الحياة الاجتماعية للإنسان، وتتميز ببعدها الجماعي، فهي مكتسبة، وبالتالي لا تنشأ عن الوراثة. ومع أنها مكتسبة، فإن أصلها وطابعها غير واعيين إلى حد كبير.

ولقد كان تايلور يؤمن بقدرة الإنسان على التقدم، وكان يشترك في هذا مع الفرضيات التطوريّة التي كانت سائدة في عصره، ولم يكن يؤمن بمفهوم الوحدة النفسانية للبشرية الذي كان يفسر التشابهات الملحوظة في المجتمعات الشديدة التباين. ويرى تايلور أن العقل البشري يعمل في الشروط المتشابهة بشكل واحد في أي مكان، وبما أنه من ورثة عصر الأنوار فقد انضم أيضاً إلى المفهوم العالمي للثقافة الذي نادى به فلاسفة القرن الثامن عشر.

والمشكلة التي كان تايلور يحاول حلها عبر تفسير واحد هي المصالحة بين تطور الثقافة وبين عالميتها في كتابه: <<الثقافة البدائية>> عام 1871، والذي سرعان ما ترجم إلى الفرنسية عام 1876، وهو كتاب يؤسس للأناسة كعلم مستقل، ويتساءل عن أصول الثقافة وعن آليات تطورها. وكان أول أناسي يتطرق فعلاً إلى الوقائع الثقافية ضمن هدف عام ومنتظم. وأول من اهتم بدراسة الثقافة في كل أنماط المجتمعات، في مختلف أوجهها المادية والرمزية وحتى الجسدية.

ووضع تايلور أثناء إقامته في المكسيك منهجاً لدراسة تطور الثقافة من خلال النظر في الآثار الثقافية الباقية في المكسيك، ومن خلال تعميم هذا المنهج المبدئي وصل إلى خلاصة مفادها أن ثقافة الشعوب البدائية المعاصرة كانت تمثل عموماً الثقافة الأصلية للبشرية. وهذه الثقافة هي بقايا المراحل الأولى للتطور الثقافي، وهي مراحل مرت بها ثقافة الشعوب المتحضرة حتماً.

وقد كان منهج النظر في الآثار الباقية يستدعي منطقياً، اعتماد المنهج المقارن الذي أدخله تايلور في علم الأناسة. ويعتبر أن دراسة الثقافات الفريدة (singulières) ما كان لها أن تتم بدون مقارنتها مع بعضها، لأنها كانت ترتبط فيما بينها داخل حركة التقدم الثقافي نفسها.

ومن خلال المنهج المقارن حدد لنفسه هدف إقامة سلم وإن كان غير دقيق لمراحل تطور الثقافة. ومن هنا، أراد البرهنة على الاستمرارية بين الثقافة البدائية وبين الثقافة الأكثر تقدماً، ويرى أن البشر كلهم كانوا كائنات ثقافية تماماً.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 28.

[2] - Taylor Edward B, **La Civilisation primitive** (trad. franç.), Reinwald, Paris, 1876- 1878, 2 vol, (1re éd. en anglais 1871), P 01.

إن الاتجاه التطوري عند تايلور لا يستبعد أي معنى من معاني النسبية الثقافية، وهو ما كان نادراً في عصره. لكن مفهومه للثقافة لم يكن متيناً، إذ لم يكن مقتنعاً تماماً بوجود تواز مطلق بين التطور الثقافي لمختلف المجتمعات. لذا وضع في بعض الحالات، **فرضية انتشارية (diffusionniste)***. فمجرد التشابه بين السمات الثقافية لثقافتين مختلفتين غير كاف للبرهنة على أن هاتين الثقافتين كانتا تحتلان المكان نفسه على سلم التطور الثقافي، إذ كان من الممكن أن تنتشر إحداهما نحو الأخرى. على وجه العموم، كان تايلور متحفظاً في تأويلاته، وهذا دليل إخلاص لموضوعيته العلمية.

ثانياً- النموذج البنائي والتحليلي الوظيفي للثقافة:

1- ليفي ستروس والتحليل البنيوي للثقافة:

كلود ليفي ستروس [Claude Lévi- Strauss 1908- 2009] عالم اجتماع فرنسي، درس الفلسفة ثم سافر إلى البرازيل حيث تأثر بأعمال علماء الأنثربولوجيا أمثال بواس وكروبر، من أشهر مؤلفاته: <<مدارات حزينة>> سنة 1955.

لم تتمكن الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية من تكوين أتباع كثيرين لها في فرنسا، إلا أن ليفي ستروس عاد إلى موضوع الشمولية الثقافية التي يعرّفها على النحو التالي: "يمكن اعتبار الثقافة كمجموعة من المنظومات الرمزية التي تحتل المرتبة الأولى فيها اللغة وقواعد الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين. وهذه المنظومات كلها تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الواقع المادي والواقع الاجتماعي وكذلك العلاقات التي يقيمها هذان النمطان مع بعضهما بعضاً وتلك التي تقوم بين المنظومات الرمزية نفسها مع بعضها.[1]

ولقد أخذ ليفي ستروس أربع أفكار أساسية من روث بنيديكت، أولها فكرة أن الثقافات المختلفة تتحدد بنمط معين (pattern)، والثانية هي أن عدد أنماط الثقافات الممكنة محدود. وثالثاً، اعتبار أن دراسة المجتمعات البدائية هي أفضل منهج لتحديد التركيبات (combinaisons) الممكنة بين العناصر الثقافية. وأخيراً، يمكن دراسة هذه التركيبات في حد ذاتها بمعزل عن الأفراد المنتمين إلى الجماعة التي تبقى (التركيبات) غير واعية بالنسبة لها.

وعلى الرغم من وراثة فكر ستروس لبعض من فكر الأنثروبولوجيين الثقافيين الأمريكيين، إلا أنه يتميز عن ذلك الفكر من خلال سعيه لتجاوز المقاربة الخصوصية (particulariste) للثقافات، وأراد من دراسته للتنوعات الثقافية، تحليل ظاهرة عدم تغيّر الثقافة. ويرى أنه لا يمكن فهم الثقافات الخاصة دون الرجوع إلى الثقافة التي هي رأس المال المشترك للبشرية. وما يسعى ستروس إلى اكتشافه في تنوع الإنتاجات البشرية هو المقولات (catégorie) والبنى اللاواعية للعقل البشري.

وتطمح الأنثروبولوجيا التي ينادي بها ليفي ستروس إلى الكشف عن الثوابت ومن ثم تصنيفها. والثوابت هي المواد الثقافية التي تتشابه دائماً من ثقافة لأخرى، وعدد هذه الثوابت محدود حتماً لأن النفسية البشرية واحدة. في الوقت الذي تحل فيه الثقافة محل الطبيعة، أي في مستوى الشروط العامة جداً لعمل الحياة الاجتماعية يمكن إيجاد القواعد العامة التي تشكل في الوقت نفسه مبادئ لازمة للحياة في المجتمع. فمن طبيعة الإنسان أن يعيش في مجتمع، لكن تنظيم الحياة في مجتمع سببه الثقافة

---

* **فرضية انتشارية (diffusionniste):** ترى أن الثقافة الكبرى تنتشر على حساب الثقافات الأخرى.

[1]- Lévi- Strauss Claude, **Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss**, in MAUSS Marcel, Sociologie et Anthropologie. PUF, Paris, 1950, p 515.

ويقتضي وضع قواعد اجتماعية. وأكثر الأمثلة دلالة على هذه القواعد الشاملة التي تقوم البنيوية بتحليلها هو تحريم زواج المحارم الذي يقوم على ضرورة المبادلات الاجتماعية.

2- مالينوفسكي والتحليل الوظيفي للثقافة:

برنسيلو مالينوفسكي [Bronislaw Malinowsk 1884- 1942] عالم انثروبولوجي نمساوي المولد، بولندي النشأة، بريطاني الجنسية، من أنصار الاتجاه الوظيفي، قام بعدة دراسات انثروبولوجية عن حياة الشعوب البدائية، واشتهر بدراسته لسكان جزر تروبرياند (Trobriand).

وقد وقف ضد أية محاولة لتدوين تاريخ الثقافة الشفوية، وطالب بالاكتفاء بملاحظة الثقافات مباشرة في حالتها الراهنة دون السعي إلى تتبع أصولها، الأمر الذي يمثل مسعى مؤقتاً لأنه لا يستند إلى البرهان العلمي.

ومن هنا، نلاحظ أن الأنثروبولوجيا البنيوية تضطلع بمهمة العثور على ماهو ضروري للحياة الاجتماعية، أي الكليات الثقافية أو بعبارة أخرى ما قبليات المجتمع البشري. وانطلاقاً من هنا توضع البناءات (structuration) الممكنة والمحدودة عددياً للمواد الثقافية (matériaux culturels)، أي ما من شأنه خلق التنوع الثقافي الظاهر، بعيداً عن ثبات المبادئ الثقافية. وعليه، فإن الأنثربولوجيا البنيوية تزعم العودة إلى الأسس العامة للثقافة، أي مرحلة الانفصال عن الطبيعة.

ولقد انتقد مالينوفسكي تشظية الواقع الثقافي الذي تؤدي إليه بعض أبحاث التيار الانتشاري المتميز بمقاربة متحفية (muséographie) للوقائع الثقافية المردودة إلى سمات نجمعها ونصفها لذاتها، دون أن نكون دائماً قادرين على فهم مكانتها في المنظومة الشاملة. وليس المهم أن تكون هذه السمة أو تلك موجودة هنا أو هناك بل المهم هو قيامها بوظيفة محددة في كلّ ثقافي معين. ويستبعد دراسة تلك السمات منفصلة عن بعضها لأن كل ثقافة تشكل منظومة ترتبط عناصرها مع بعضها بعض: "(في كل ثقافة) يقوم كل من العرف والشيء والفكرة والمعتقد بوظيفة حيوية معينة، ويضطلع بمهمة معينة، ويمثل جزءاً لا يمكن استبداله في الكل العضوي".[1]

ويجب علينا تحليل الثقافة من منظور تزامني، انطلاقاً من تحليل معطياتها المعاصرة. وفي مقابل الانتشارية التي تهتم بالماضي والتطورية التي تهتم بالمستقبل، اقترح مالينوفسكي الوظيفية التي تركز على الحاضر. وهو الفسحة الزمنية الوحيدة التي يمكن للانثروبولوجي من خلالها دراسة المجتمعات البشرية بشكل موضوعي. وبما أن كل ثقافة تشكل كلاً متجانساً، وأن كل عناصر منظومة ثقافية تنسجم مع بعضها بعضاً، فإن هذا ما يجعل المنظومة متوازنة ووظيفية. وهو ما يفسر كون الثقافة تسعى للاحتفاظ بانسجامها مع نفسها. ويقلل مالينوفسكي من أهمية اتجاهات التغير الداخلي الخاص بكل ثقافة، ويعتبر أن التغير الثقافي ينشأ أساساً عن الخارج بفضل الاحتكاك الثقافي.

ولتفسير الطابع الوظيفي للثقافات المختلفة يضع مالينوفسكي نظرية ستثير الكثير من الجدل، وهي النظرية المسماة بنظرية <<الحاجات>> أساساً لنظرية علمية للثقافة. (عنوان أحد كتبه المنشورة عام 1944). ويرى أن من شأن العناصر المكونة لثقافة ما، تلبية الحاجات الأساسية للإنسان، ويقترض نموذجه من علوم الطبيعة. ويذكر بأن البشر يشكلون نوعاً حيوانياً. لأن الإنسان يعيش عدداً من الحاجات الفيزيولوجية (الغذاء، التناسل، الحماية، الخ...) التي تفرض مقتضيات أساسية. والثقافة هي

[1]- Malinowski Bronislaw K., **Une théorie scientifique de la culture** (trad. franç.), Maspero, Paris, 1968 (1re éd. en anglais 1944).

تماماً، الاستجابة الوظيفية لتلك المقتضيات الطبيعية. وهي تستجيب لها من خلال<<المؤسسات>>، وهو المفهوم الذي يتبناه مالينوفسكي والذي يشير إلى الحلول الجماعية <<المنظمة>> للحاجات الفردية.

ثالثاً- المقاربة الواحديّة للوقائع الثقافية:

وهو التصور الوضعي للثقافة، الذي ينسب إلى إميل دوركايم [Emile Durkheim 1858-1917] عالم اجتماع يهودي فرنسي، كان أستاذاً بالسربون وتأثر اتجاهه في علم الاجتماع بفلسفة كونت الوضعية، من أشهر مؤلفاته: <<قواعد المنهج السوسيولوجي>> سنة 1895. ويعتبر رائداً من رواد **مدرسة علم الاجتماع الصرف***، حيث نظر إلى الثقافة في كتابه "قواعد المنهج السوسيولوجي" على أنها ظاهرة اجتماعية ومكوناً وواقعاً اجتماعياً كشيء (chose)، لا حياة ولا حركة في داخله.[1]

فالثقافة في نظر دوركايم ظاهرة موضوعية لها وجود خاص، خارج شعور الأفراد. فهي شيء خارجي يخضع له الفرد، لها صفة الإلزام أو القهر، أي تفرض نفسها على شعور وسلوك الفرد. فهي ظاهرة إنسانية وتلقائية وعمومية ناجمة من صفة القهرية. كما تمتاز بصفة الترابط.

وفي الحقيقة، أن مفهوم الثقافة كان غائباً عملياً لدى مؤسسي الأناسة الفرنسية. ويرجع ذلك إلى أمرين: أولها، أن علم الاجتماع الفرنسي احتل مساحة البحث كلها، وكانت المسألة الاجتماعية تتضمن المسألة الثقافية. وثانيها، أن علماء الاجتماع مشبعون بالعالمية المجردة لعصر الأنوار، مما منعهم من التعددية الثقافية في المجتمعات، دون العودة إلى الحضارة. فكلمة حضارة تتصدى لكلمة ثقافة، أي أن الفرنسيين يرون أن الثقافة واحدة هي ثقافة فرنسا وحضارتها، ولم يؤمنوا بتعدد الثقافات. وفي القرن التاسع عشر، ظهر مفهوم علم الثقافة بشكل تدريجي، بعد أن واجهت فرنسا تنامي الهجرة الأجنبية السريع، فوضعها أمام تعددية ثقافية فاعتمدت سياسة ثقافية إدماجية لهؤلاء طبقاً للنموذج المركزي.[2]

وقد استخدم دوركايم كلمة <<حضارة>> بدل <<ثقافة>> متأثراً بما كان عليه الفرنسيون في تلك الفترة، وبالتالي يؤيد فكرة تعدد الحضارات دون التقليل من أهمية وحدة الإنسان. ولا يرى اختلافاً بين البدائيين والمتحضرين من حيث طبيعتهم. وأن الحضارات منظومات مركبة ومتضامنة، وهو يتفق مع بعض أوجه النظرية التطورية، لكنه يرفض أحادية الاتجاه، فيرى أن الثقافة لها اتجاهات متعددة متنوعة.

ويرى دوركايم أن الثقافة نسبية، ولا شيء يثبت أن حضارة الغد ستكون امتداداً لحضارة اليوم المتطورة، بل ربما ستكون تلك الشعوب صنعتها التي نعدها اليوم أدنى منّا كالصين على سبيل المثال. وقد تسيرها في اتجاه جديد غير متوقع.[3]

ولم يكن فكر دوركايم يفتقر إلى رهافة الحس إزاء النسبية الثقافية الناشئة عن فهمه العام للمجتمع وللمعيارية الاجتماعية، فقد كان يتطرق إلى هذه المسألة من خلال اعتماد مسعى نسبي: المعيارية نسبية لكل مجتمع ولمستوى تطوره. وبالتالي، فقد كان مفهومه للمعيارية فهماً وصفياً بحتاً، قائماً على نوع من "الوسطي" الخاص بكل مجتمع من المجتمعات.

---

* **مدرسة علم الاجتماع الصرف:** يتزعمها إميل دوركايم وأتباعه مثل: مارسيل موس، و ليفي بروهل، وقد التزمت هذه المدرسة بحدود الوضعية الكونتية، واعترفت باستقلال علـم الاجتماع والظواهر الاجتماعية، وقدمت دراسات ميدانية ممتازة.

[1]- Durkheim Emile, **les règles de la méthode sociologique**, PUF/ Quadrige, Paris, 1981, P 15.

[2]- يمكن توضيح بأن فرنسا ترى أن ثقافتها وحضارتها هي الوحيدة في العالم. فلما هاجر إليها الأجانب أتوا بثقافاتهم إلى البلاد، فاضطرت فرنسا إلى الاعتراف بأن هناك ثقافات أخرى يمكن أن تندمج مع ثقافة فرنسا التي هي الأساس في تصورها.

[3]- Durkheim Emile, **Note sur la notion de civilisation** , L'Année sociologique, T 07, Paris, 1913, p p 60- 61.

وكان تفكيره حول الثقافة لا يشكل مجموعاً موحداً، لأن همه الأساسي كان يتركز على تحديد طبيعة الرابط الاجتماعي. ومع ذلك، فإن فهمه للمجتمع ككل عضوي يحدد فهمه للثقافة أو للحضارة. ويرى أن الحضارات هي <<منظومات مركبة ومتضامنة>>. وإن كان مفهوم الثقافة غائباً من الناحية العملية عن أنثروبولوجيا دوركايم، فذلك لم يمنعه من اقتراح تأويلات للظواهر التي غالباً ما أشارت إليها العلوم الاجتماعية على أنها ظواهر ثقافية.

رابعاً- الأنماط الثقافية عند بنيديكت:

روث بنيديكت [Ruth Benedict 1887- 1948] عالمة انثربولوجية أمريكية، كانت تلميذة بواس ثم مساعدة له، كرست جزءاً كبيراً من أعمالها لتحديد أنماط ثقافية تتسم بتوجهاتها العامة، واختيار تلك الأنماط للانتقاءات ذات الدلالة المسبقة من بين الخيارات الممكنة.

ولقد توصلت بنيديكت إلى أن السمات الثقافية لأي مجتمع قد توجد بدرجة أقل أو أكثر تكاملاً، وعلى هذا الأساس تشكل نمطاً من العمل والتفكير يضفي بريقاً على الهدف الذي يعيش من أجله معظم الأفراد، ويوفر لهم أساساً تنطلق منه سبل تقييم الأفكار والأعمال الجديدة. وعلى الرغم من إقرارها بدرجات مختلفة من التكامل، إلا أنها لاحظت فشل بعض الثقافات في تحقيق التكامل المنشود.

وذهبت بنيديكت إلى وضع فرضية وجود <<قوس ثقافي>> يتضمن كل الإمكانيات الثقافية في المجالات كلها على اعتبار أن كل ثقافة غير قادرة على تحقيق سوى جزء خاص من هذا القوس الثقافي، وبالتالي تظهر الثقافات المختلفة محددة بنمط أو بأسلوب معيّن. وهذه الأنماط من الثقافات الممكنة لا توجد بعدد غير محدود، بسبب حدود القوس الثقافي. وبالتالي، يمكن تصنيفها بعد أن يتم تحديدها. وإذا كانت بنيديكت مقتنعة بنوعية كل ثقافة فإنها تؤكد على أن تنوع الثقافات يمكن رده إلى عدد معين من الأنماط المحددة.

وقد رأت روث بنيديكت ورفاقها، أن دراسة التاريخ بوقائعه وأحداثه، لا تكفي لتفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية، وذلك لأن الظاهرة الثقافية بحدّ ذاتها مسألة معقدة ومتشابكة العناصر. فهي تجمع بين التجربة الواقعية المكتسبة والتجربة السيكولوجية (النفسية)، وأن أية سمة من السمات الثقافية تضم مزيجاً من النشاط الثقافي والنفسي بالنسبة لبيئة معينة.[1]

واشتهرت بنيديكت باستخدامها المنهجي لمفهوم النمط الثقافي (pattern of culture)، (الذي سيكون عنوان أشهر كتبها الصادر عام 1934) مع أنها لم تكن مؤلفته بالمعنى الحقيقي للكلمة. لأن فكرته كانت موجودة سابقاً عند كل من بواس وسابير. وهي ترى أن الثقافة تتميز بنمط (pattern) خاص بها، أي بشكل معين وأسلوب ونموذج خاصين. وهذا المصطلح الذي لا مكان له في اللغة الفرنسية، يقتضي فكرة وجود كل متجانس ومنسجم.[2]

وبالتالي، فإن كل ثقافة هي متجانسة لأنها تنسجم مع الأهداف التي تسعى إليها، وهي أهداف مرتبطة بخياراتها من مجموعة الخيارات الثقافية الممكنة. ولا تسعى إلى هذه الأهداف بعلم الأفراد بل من خلالهم بفضل المؤسسات (لاسيما التربوية) التي ستشكّل كل التصرفات المتفقة مع القيم المهيمنة الخاصة بها. ومن هنا، فإن ما يحدد ثقافة معينة ليس حضور أو غياب سمة أو عقدة أو سمات ثقافية بحد ذاتها، بل في توجهها الشامل في هذا الاتجاه أو ذاك، إنه نمط فكرها وفعلها المنسجم. فالثقافة ليست

[1]- أحمد أبو زيد، **البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع**، ج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980، ص 227.
[2]- دوني كوش، مرجع سابق، ص ص 45- 46.

مجرد مراكمة سمات ثقافية، إنما هي شكل متجانس لتراكبها كلها مع بعضها بعضاً. وكل ثقافة تقدم للأفراد مخططاً غير واع لكل نشاطات الحياة.

وقد أوضحت بنيديكت منهجها من خلال دراسة مقارنة لنموذجين ثقافيين متناقضين هما: نموذج هنود بويبلو في المكسيك الجديدة لاسيما شعب الزوني (وهو شعب محافظ ومسالم ومتضامن مع بعضه بشكل عميق، كما يحترم الآخرين وهو معتدل في التعبير عن مشاعره)، ونموذج جيرانهم هنود السهوب ومنهم شعب الكواكيوتل (وهو شعب طموح، فردي وعدواني بل وعنيف ويميل إلى التميز بالعاطفة الجياشة): فوصفت الأول، بأنه نموذج <<أبولوني>> والثاني نموذج <<ديونيسي>> (الإحالة إلى نيتشه واضحة هنا) وبينت أن ثقافات أخرى ترتبط بهذين النموذجين وبينهما أنماط وسيطة.[1]

خامساً- الثقافة والشخصية الأساسية:

يرى الأنثروبولوجيون المنتمون إلى مدرسة الثقافة والشخصية أنه لا يمكن تحديد الثقافة إلا من خلال البشر الذين يعيشونها. فالفرد والثقافة يشكلان واقعين متمايزين لكن لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض ويؤثر أحدهما في الآخر. كما لا يمكن فهم أحدهما إلا في علاقته بالآخر، لكن الأنثروبولوجيين لا يتوقفون إلا عند ما هو مشترك في نفس الفرد بين أعضاء الجماعة نفسها.

وفي الواقع يتعلق المظهر الفردي للشخصية بفرع معرفي آخر هو علم النفس، هذا المظهر المشترك، في الشخصية يسميه رالف لينتون [Ralph Linton 1893- 1953] "الشخصية الأساسية" أو "الشخصية القاعدية"، وهو عالم أمريكي متخصص في علم الإنسان طوّر مفهوم المرتبة ومفهوم الوظيفة، وهو يرى أنها - الشخصية الأساسية- تتحدد مباشرة بالثقافة التي ينتمي إليها الفرد. ولينتون لا يجهل تنوع النفسيّات (psychologies) الفردية. ويظن أن مجموعة الاختلافات النفسية يمكن العثور عليها في أية ثقافة، وهو أمر يصح على ثقافة معينة. وما هو صحيح في هذه الثقافة أو تلك هو هيمنة هذا النمط أو ذاك من أنماط الشخصية.

وفي تطويره لأبحاث بنيديكت وميد رأى لينتون من خلال استطلاعاته المبدئية في جزر الماركيز ومدغشقر أن كل ثقافة تفضل من كل الأنماط الممكنة نمط الشخصية التي يصبح عندها عادياً (متفقاً) مع المعيار الثقافي وبالتالي معترف به بأنه نمط عادي. هذا النمط العادي هو الشخصية الأساسية، بمعنى آخر هو الأساس الثقافي للشخصية (وفقاً للعبارة التي ستتحول في عام 1945 إلى عنوان لأحد كتبه). وكل فرد يكتسب هذه الشخصية من خلال منظومة التربية الخاصة بمجتمعه.

وجه المسألة هذا - اكتساب الشخصية الأساسية من خلال التربية- شكل معظم الأبحاث النوعية التي أجراها أبراهام كاردينر [Abraham Kardiner 1891- 1981]، وهو محلل نفسي مؤهل وتعاون بشكل وثيق مع لينتون. وقد درس كيفية تكون الشخصية الأساسية عند الفرد عبر ما يسميه بـ: "المؤسسات الأولية" الخاصة بكل مجتمع (وأولها العائلة والمنظومة التربوية) وكيفية تأثير هذه الشخصية في ثقافة الجماعة عبر إنتاجها- عن طريق نوع من آلية الإسقاط) "مؤسسات ثانوية" (منظومات قيم ومعتقدات على وجه الخصوص) تعوّض الإحباطات التي تسببها المؤسسات الأولية التي تؤدي إلى تطور الثقافة بشكل ملموس.[2]

---

[1]- Benedict Ruth, **Echantillons de civilisations**, (trad. franç.), Gallimard, Paris, 1950 (1re éd. en anglais 1934).

[2]- Kardiner Abraham, **L'Individu dans la société** (trad. franç.), Gallimard, Paris, 1969 (1re éd. en anglais 1939).

ولقد حاول لينتون تجاوز المفهوم الجامد للشخصية الأساسية، وكان يأخذ على بينديكت الاختزال الذي كانت تقوم به من خلال ربطها الثقافة بنمط ثقافي واحد، يرتبط بنمط سلوكي مهيمن. وكان يؤمن بأن الثقافة الواحدة من شأنها أن تتضمن في الوقت نفسه عدة أنماط عادية من الثقافة، لأن عدة منظومات قيمية تتعايش في عدد من الثقافات. ثم ينبغي النظر بعين الاعتبار، كما يقول لينتون إلى تنوع القوانين في كنف المجتمع الواحد. والفرد غير قادر على أن يجمع كل الثقافة التي ينتمي إليها ولا يملك معرفة تامة بثقافته. كما أنه لا يعرف من ثقافته إلا ما هو ضروري لـه لكي يتوافق مع قوانينها (الجنس، العمر،...الخ) ليقوم بأدوار اجتماعية تنتج عنها. ووجود قوانين مختلفة يقود في نهاية الأمر إلى هذه التنوعات الدالة إلى حد ما، على الشخصية الأساسية وهي "الشخصيات القانونية".[1]

ونلاحظ أن لدى كل من لينتون وكاردينر مفهوماً مرناً حول الانتقال الثقافي الذي تحل التنوعات الفردية محله، بالإضافة إلى كونه لا يهمل مسألة التغير الثقافي. وبالتالي، فإن مقاربتهما للثقافة وللشخصية هي مقاربة ديناميكية أكثر منها سكونية.

سادساً- مفهوم الهابيتوس عند بورديو:

بيار بورديو [Pierre Bourdieu 1930- 2002] عالم اجتماع ومفكر فرنسي، من أشهر مؤلفاته: <<سوسيولوجيا الجزائر>> الذي نشر في أمريكا عام 1962. وفي تحليله للفروق الثقافية لا يلجأ بورديو إلى المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة إلا في حالات نادرة. وفي كتاباته يكتسب مفهوم الثقافة عموماً، معنى أضيق وأكثر كلاسيكية ويحيل إلى الأعمال الثقافية ذات القيمة الاجتماعية الناشئة عن مجالات الفن والأدب. وإذا ما عُدّ بورديو أحد الممثلين الرئيسيين لسوسيولوجيا الثقافة (بالمفهوم الدقيق للعبارة) فذلك لأنه اهتم بتوضيح الآليات الاجتماعية التي تؤدي إلى الإبداع الفني وتلك التي تفسّر مختلف أشكال استهلاك الثقافة (بالمعنى الضيق) وفقاً للجماعات الاجتماعية، على اعتبار أن الممارسات الثقافية ترتبط ارتباطاً وثيقاً، كما تقول تحليلاته، بالتراتب الاجتماعي.

وحينما يسعى بورديو إلى دراسة الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي فهو يلجأ إلى مفهوم آخر وهو مفهوم التطبع (habitus). وهو ليس مخترع هذا المصطلح[2]، ولكنه هو الذي استخدمه استخداماً منتظماً. وفي كتابه: <<الحس العملي>> يشرح مطولاً مفهومه الخاص بالتطبع، على النحو التالي: "التطبع هو منظومة الاستعدادات الدائمة والقابلة للتغير، وهو بنى منظمة مستعدة لأن تكون بنى ناظمة، أي باعتبارها مبادئ مولِّدة ومنظِّمة للممارسات والتصورات التي يمكن تكييفها موضوعياً مع أهدافها دون افتراض الهدف الواعي للغايات والتمكن العاجل من الكليات الضرورية لبلوغ تلك الغايات.[3]

وبالتالي، فإن التطبع هو ما يميز طبقة أو جماعة اجتماعية إزاء طبقات أو جماعات أخرى تتقاسم وإياها الشروط الاجتماعية نفسها. وبمختلف الحالات القائمة في فضاء اجتماعي معين ترتبط أساليب حياة تشكّل التعبير الرمزي للفروق الموجودة موضوعياً في شروط الوجود.

ويقول بورديو إن التطبع يقوم كما تقوم الذاكرة الجمعية بإعادة إنتاج مكتسبات السابقين إلى اللاحقين، فهو يسمح للجماعة بأن تستمر في كينونتها، وبما أنه عميق الاستبطان ولا يقتضي من وعي

[1]- Linton Ralph, **Le Fondement culturel de la personnalité** (trad. franç.), Dunod, Paris, 1959.
[2]- Heran François, **La seconde nature de I 'habitus**. **Tradition philosophique et sens commun dans le Iangage sociologique**, Revue française de sociologie, XXVIII, 1987. p p 385- 416.
[3]- Bourdieu Pierre, **Le Sens pratique**, Minuit, Paris, 1980, p 88.

الأفراد أن يكون فاعلاً فهو قادر على خلق وسائل جديدة للقيام بوظائف قديمة، بوجود حالات جديدة. فمثلاً أعضاء ينتمون إلى الطبقة نفسها بشكل متشابه دون الحاجة إلى التشاور فيما بينهم.

وبالتالي فإن التطبع هو ما يسمح للأفراد بالتوجه في الفضاء الاجتماعي الذي هو فضاؤهم واعتماد ممارسات تتطابق وانتمائهم الاجتماعي. وإذا مكنت العادة الفرد من تكوين استراتيجيات تحريرية، فإن هذه الاستراتيجيات توجهها أنظمة لاواعية هي أنظمة تلقّي وتفكير وفعل...وينشأ عن عمل التربية والاستشراك الفعل الذي يخضع الفرد له <<التجارب الأولية>> المرتبطة به والتي يكون لها ثقل كبير بالقياس إلى التجارب اللاحقة.[1]

سابعاً- الثقافة والمجتمع عند وليامز:

رايموند وليامز [Raymond Henry Williams 1921- 1988] روائي وناقد بريطاني من أنصار المادية الثقافية، من أشهر مؤلفاته: <<الثقافة والمجتمع>> الصادر عام 1956، وهو محور فكرة وليامز عن الثقافة وعلاقتها بالمجتمع، بما يمثل المجتمع من سياق تاريخي ممتد من الماضي إلى الحاضر، على صورة سيل لا يتوقف من التغيرات المؤثرة في الحياة الاجتماعية والتي تؤثر بدورها في تطور فكرة الثقافة من جهة، وفي طرائق فهم المجتمع لفكرة الثقافة، من جهة أخرى.

ويرى وليامز أن التطور الذي طرأ على فكرة الثقافة هو سجل لردود أفعالنا فكرياً وشعورياً للظروف المتغيرة في حياتنا العامة. ويعيد وليامز التأكيد على هذه الفكرة بعبارة أخرى، من شدة اقتناعه بها بقوله: "وتاريخ فكرة الثقافة هو سجل لتعريفاتنا ومعانينا التي يجب ألا تفهم إلا عبر سياق أفعالنا".[2]

وقد وجد وليامز أن التعرف على تاريخ تطور فكرة الثقافة يستدعي استحضار التاريخ الثقافي للمجتمع الإنجليزي، وتراثه الفني والنقدي كسياق لابد منه لتكوين مثل هذه المعرفة. وفي رأيه أن فكرة الثقافة قد مرت بتاريخ من التطور والتحول، تغير فيها منطق المعنى ومحدداته واتجاهاته، وهذا التطور كان يستجيب من جهة لتطور وتراكم المعرفة، ولطبيعة التطور الاجتماعي، من جهة أخرى. والمبدأ الذي قام عليه كتابه كما يقول، هو اكتشاف أن فكرة الثقافة واللفظة ذاتها في استعمالاتها الحديثة والعامة، برزتا في التفكير الإنجليزي في الفترة التي نصفها عادة بالثورة الصناعية. وما يستهدفه هذا الكتاب، هو تبيان كيف حدث هذا ولماذا حدث، ثم متابعة الفكرة وكيف وصلت إلينا، وبذلك يغدو الكتاب كما يضيف وليامز، سرداً وتفسيراً لاستجاباتنا في مجال الشعور والتفكير، تجاه التغيرات التي حدثت في المجتمع الإنجليزي، منذ أواخر القرن الثامن عشر.[3]

لقد تتبع وليامز التغير الذي طرأ على خمس ألفاظ أساسية هي: صناعة، ديمقراطية، طبقة، فن، ثقافة، والتغيير الذي حصل في تركيبة معاني هذه الألفاظ إلى أن وصل إلى لفظة ثقافة، فحدد تعاقب المعاني التي مرت بها في أطوارها التاريخية. فبعد أن كان معناها قبل تلك الفترة يدل على اتجاه النمو الطبيعي، أصبح فيما بعد يدل على تهذيب شيء ما في العادة، إلى أن تغير المعنى وأصبحت لفظة الثقافة تعني شيئاً مستقلاً في حد ذاته، وذلك في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. فقد أصبح معناها أولاً - كما يقول وليامز-، حالة أو عادة عقلية عامة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الكمال الإنساني. وغدت تعني ثانياً، الحالة العامة للتطور الفكري في مجتمع بأسره، إلى جانب معنى ثالث هو

---

[1]- Ibid, p p 90- 91.

[2]- رايموند وليامز، **الثقافة والمجتمع**، ترجمة: وجيه سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص 326.

[3]- المرجع نفسه، ص 5.

الكيان العام للفنون. وإلى أواخر القرن التاسع عشر أصبحت الثقافة تعني معنى رابعاً، هو طريقة شاملة للحياة مادية وعقلية وروحية[1]، وهذا المعنى الأخير للثقافة هو الذي تبناه وليامز ودافع عنه.

يؤكد بعض الباحثين على أن مراحل تطور تاريخ فكرة الثقافة عند وليامز، فيها نوع من الإسهاب والإطناب الزائد بسبب توسعه واكتفائه بالكُتّاب الإنجليز فقط. وبالرغم من أن الباحث تيري إيجلتون اعتبر وليامز منظّر الثقافة الأكبر في بريطانيا ما بعد الحرب، إلا أنه لم يتحدث عنه في كتابه <<فكرة الثقافة>> إلا عندما عدُّد وليامز المعاني المتعددة والمتعاقبة للثقافة، فقد وجد إيجلتون - كما يقول- أن تعقيد فكرة الثقافة لا يتضح جلياً في أي مكان، بقدر ما يتضح عند رايموند وليامز، الذي قدّم حولها عدداً من التعريفات، في مراحل مختلفة من عمله.[2]

وفي الحقيقة أن وليامز لم يقدم نظرية في العلاقة بين الثقافة والمجتمع أو نظرية في الثقافة، بل عرض تجارب الكُتّاب والنقاد المؤثرين، والذين ينتمون إلى ثلاثة عصور تمتد من عام 1780 إلى عام 1950. فكتابه يؤرخ لتاريخ الثقافة في المجتمع البريطاني، ويفترض أن مثل هذا العمل يختم بنظرية أو بتصور حول موضوعه القائم على السرد التاريخي.

ثامناً- مشكلة الثقافة عند مالك بن نبي:

مالك بن نبي [Malek Bennabi 1905- 1973] مفكر جزائري من رواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين. من أكثر المفكرين المعاصرين الذين نبهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة، من أشهر مؤلفاته: <<مشكلة الثقافة>> الصادر باللغة العربية سنة 1959.

لقد اشتغل مالك بن نبي بقضية الثقافة على اعتبار أنها جوهر المشكلة الحضارية التي يمر بها المجتمع الإسلامي. ففي كتابه <<شروط النهضة>> الصادر بالفرنسية في باريس عام 1948، انطلق من قاعدة أن كل تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة التي يمكن تحليلها إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب (الشروط المادية)، مشكلة الوقت[3]، وكل تفكير في مشكلة الحضارة هو في الأساس تفكير في مشكلة الثقافة، باعتبار أن الحضارة في جوهرها مجموعة من القيم الثقافية المحققة. فمصير الإنسان رهن دائماً بثقافته.[4]

ويرى مالك بن نبي أنه لا يمكن حل مشكلة الثقافة ما لم ننظر إليها من خلال زاويتين: الأولى في ضوء حالتنا الراهنة المعيشة وهي سلبية، تفصلنا عن رواسب الماضي. والثانية تحدد حسب مصيرنا وهي إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل.[5] فالأمر متعلق بعمليتي الهدم والبناء. فإذا كانت الأولى ترتبط بالإرث الثقافي المتخلف وجب هدمه وتصفية عادات المجتمع وتقاليده من الأفكار الميتة، وتنقية الأفكار المميتة وهو أساس النهضة، فإن الثانية ترتبط بضرورة البناء بتحديد محتوى الثقافة وعناصرها الجوهرية التي تصل بالمجتمع إلى التقدم والرقي الحضاري.

إن منطلق فهم الواقع ومشكلاته - ومن بينها مشكلة الثقافة- يتحدد على قاعدة التمايز والاستقلال الثقافي، فكل تفسير للثقافة إلى حدود الآن يمكن رده إلى مدرستين: المدرسة الغربية التي ظلت وفية

---

[1]- المرجع نفسه، ص 10.
[2]- المرجع نفسه، ص 83.
[3]- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ط 4، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000، ص 50.
[4]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 101.
[5]- مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص ص 85- 86.

لتقاليد عصر النهضة، وهي ترى عموماً أن الثقافة ثمرة الفكر، أي ثمرة الإنسان. والمدرسة الماركسية التي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع.[1] فالمدرسة الأولى تقوم على فلسفة الإنسان التي تتأسس على النزعة الفردية الحاكمة على الثقافة الغربية، والمؤثرة في تكوين رؤيتهم للثقافة. والمدرسة الثانية تقوم على فلسفة الجماعة، أي النزعة الاجتماعية الحاكمة على الثقافة الاشتراكية، والمؤثرة في تكون رؤيتهم للثقافة.

لقد عرض مالك بن نبي عدة تصورات حول الثقافة لمدارس فكرية وفلسفية مختلفة، وانتهى إلى تعريف الثقافة على أنها:"مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه.[2]

فالثقافة عند مالك بن نبي رأسمال أولي في الوسط الذي يولد فيه الفرد، والمحيط الذي يشكل فيه طباعه وشخصيته، ويجب أن تقوم على عناصر جوهرية تعد ضرورية تماماً للمركب الاجتماعي للثقافة وهي: عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية، وعنصر الجمال لتكوين الذوق العام، ومنطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام، والفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون.[3]

ويرى مالك بن نبي أن سبب انفصال الثقافة الغربية عن الثقافة الإنسانية مرده تقديمها للذوق الجمالي على المبدأ الأخلاقي في سلم ترتيب القيم، مما أحدث خللاً منهجياً انعكس سلباً على قيم الحضارة الإنسانية. ويضرب مثلاً بظاهرة الاستعمار باعتباره ظاهرة ثقافية، تعبر عن نمط ثقافة معينة قائمة على السيطرة. فالعقل الأوروبي المحكوم بإطار ثقافي قدم الجمال على المبدأ الأخلاقي في ترتيب القيم. وبهذا الترتيب أثر في علاقة الإنسان الأوروبي بالإنسانية، ونتاجاً لذلك ستصبح كل ثقافة سيطرة (Culture d'empire)، هي في أساسها ثقافة تسود فيها القيم الجمالية على القيم الأخلاقية.[4]

ويذهب مالك بن نبي إلى أن مشكلة التخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي هي مشكلة حضارة، والتفكير في مشكلات التخلف هو تفكير في مشكلة الحضارة والثقافة.

ومن ثمة، فإن مشكلة الثقافة التي يطرحها مالك بن نبي يمكن تحديدها وفق ثلاثة مستويات:

1- المستوى المعرفي: وذلك بتجاوز التكديس إلى البناء وهدم الأفكار المرسخة لما يسميه بالقابلية للاستعمار لدى الفرد، والتي تتحدد في الفكرة الميتة التي انحرفت عن نموذجها المثالي، والفكرة القاتلة التي فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية، أي تلك الأفكار التي نستعيرها من الغرب.

2- المستوى السلوكي: ويتحدد من خلال المنطق العملي والصناعة وتحقيق الفائض في الواجبات على حساب الحقوق وتوجيه رأس المال والفعالية.

3- المستوى الوجداني: وهو التوجيه الأخلاقي والعناية بالذوق الجمالي واستحضار الفكرة الدينية المركبة التي يمكن لها أن تبني الإنسان ليقوم بدوره في بناء الحضارة.

خلاصة:

يبدو من خلال عرض النماذج السابقة، أن هناك تداخل وتذبذب في مفهوم الثقافة ودلالاته، إلا أن علماء الاجتماع يؤكدون على أن الثقافة هي من أكثر العوامل تأثيراً في المجتمع، على اعتبار أنها منظومة من القيم، والمعتقدات، ومناهج التفكير، وهندسة العلاقات الاجتماعية...الخ. وتجدر الإشارة

[1]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 29.
[2]- مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 74.
[3]- المرجع نفسه، ص 93.
[4]- مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1991، ص 111.

إلى أنه ليس من السهل التأثير في الثقافة، إذ يحتاج التأثير فيها إلى طاقة كبيرة وفاعلة ومستمرة. ففي تاريخ المجتمعات نجد أن أكثر الناس تأثيراً في الثقافة هم أعمق الناس تأثيراً في مجتمعاتهم. وعلى العموم، فإننا كباحثين عرب ومسلمين نحتاج إلى مفهوم عملي جديد للثقافة، يستفيد من كل التراكمات النظرية والنقدية السابقة.

الفصل الرابع:
الاتجاهات والأطروحات النظرية المفسرة للثقافة

تمهيد
أولاً- نظريات الصراع الثقافي
1- نظرية التنازع الثقافي
2- نظرية الثقافة الفرعية
ثانياً- نظريات الثقافة الجماهيرية
1- نظرية الغرس الثقافي
2- نظرية ادغار موران
3- نظرية ابراهام موليس
5- نظرية مارشال ماكلوهان
ثالثاً- نظرية الانتشار الثقافي
رابعاً- نظرية الثقافة الشعبية
خامساً- نظرية المقارنة الثقافية
سادساً- النظرية الوظيفية
سابعاً- النظرية التطورية الثقافوية
ثامناً- نظرية المثاقفة والثقافوية
تاسعاً- النظرية المادية الثقافوية
عاشراً- نظريات أخرى
1- نظرية الثقافة المهيمنة والمهيمن عليها
2- نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنمو
خلاصة

تمهيد:

إن لكل نظرية فرضياتها ومسلماتها التي تنطلق منها في تحليل الواقع والخط البحثي الذي تبحث فيه، فكل نظرية تسعى إلى أن تتوصل إلى نتائج من خلال دراسات نظرية وامبريقية معينة.

وتهتم النظريات الثقافية بصورة خاصة بتحليل شكل خاص من السيرورة الاجتماعية، مرتبطة بعملية إعطاء معنى للواقع، وبتطور ثقافة وممارسات اجتماعية تشاركية وبحقل مشترك من المعاني، تهدف إلى تحديد أطر دراسة الثقافة في المجتمع المعاصر كمجال تحليل مهم على الصعيد المفهومي، ومناسب وراسخ على الصعيد النظري. وتدخل في مفهوم الثقافة سواء المعاني والقيم التي تظهر وتثير في الطبقات والمجموعات الاجتماعية، من خلال الممارسات الظاهرة التي على أساسها يتم التعبير عن المعاني والقيم. ومن أشهر النظريات والأطروحات في المجال الثقافي نجد:

أولاً- نظريات الصراع الثقافي:

ترى هذه النظريات أن الصراع عملية اجتماعية، وأن المتناقضات الثقافية تنبع من داخل المجتمع، وكلما زادت هذه المتناقضات أدى ذلك إلى زيادة حدة الصراع، وهي تنقسم إلى قسمين:

1- نظرية التنازع الثقافي (Conflit Culturel Theory)[1]:

ركز عالم الاجتماع الأمريكي ثوريستن سيلين [Thorsten Sellin 1896- 1994] على ضرورة تحليل الجريمة في ضوء التنازع الثقافي (Conflit Culturel) الناشئ عن التضارب بين قواعد السلوك (Normes) ، فالفرد داخل المجتمع يجد نفسه مشدوداً بين ثقافتين متعارضتين لكل منهما نمط سلوكي مخالف، مما يجعل من فعله في بعض الأحيان، مشكلاً لجريمة في نظر إحدى الثقافتين.

ويرى سيلين أن قواعد السلوك تتحدد من خلال الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، والتي قد يشوب قيمها التنازع والتصارع مع قيم جماعات أخرى تتواجد في محيط الفرد الاجتماعي. ويأخذ التنازع الثقافي لدى سيلين إحدى الصورتين: إما صورة التنازع الأصلي أو الخارجي، وذلك حينما يقع التصادم بين ثقافتين مختلفتين في مجتمعين مختلفين. وقد يأخذ صورة التنازع الثانوي أو الداخلي حينما يقع التصادم في إطار ثقافة عامة واحدة[2]. وقد ينشأ النوع الأول من التنازع، بفعل الهجرة حيث ينتقل المهاجر محملاً بثقافة وقيم تتنافر أحياناً مع قيم ومبادئ المجتمع الذي هاجر إليه. ومن أنماط هذا الصراع التنازع بين ثقافة الدولة المستعمِرة وثقافة الدولة المستعمَرة.

أما التنازع الثانوي - الذي يصلح في رأيه لتفسير الجريمة في الولايات المتحدة، وذلك لأن معدل جرائم المواطنين الأصليين أعلى من نظيره لدى الأجانب في الولايات المتحدة- فقد أشار سيلين إلى أنه ينشأ نتاج تنافر وعدم تجانس الثقافات داخل المجتمع الواحد، والذي يدفع إليه وجود نوع من التمايز الاجتماعي (Differentiation sociale) بين المجموعات أو التكتلات السكانية التي بمرور الوقت تكون قد شكلت لنفسها مجموعة من القيم الخاصة التي تتنافر بدورها مع القيم السائدة لدى التكتلات

[1]- حول هذه النظرية يمكن مراجعة:

- Sellin T, **Culture conflict and crime**, New York, 1938, Traduction française (Conflits de culture et criminalité), par M. Ancel; Th. Sellin, Conflits culturels et criminalité, Conférences faits de l'Université libre de Bruxelles, 23-24 mars 1960, traduit de l'anglais par Mme P. Cornil, RDPC, 1960, p 815 et s. et 879 et s; Sue Titus Reid, op. cit., p. 195 et s , P. Bouzat et J. Pinatel, op. cit., p. 111 et s.

[2]- أحمد لطفي السيد، **المدخل لدراسة الظاهرة الإجرامية**، الجزء الأول: الظاهرة الإجرامية، قسم القانون الجنائي، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، مصر، دون سنة، ص ص 1- 2.

الأخرى في ذات المجتمع. الأمر الذي يولد مزيداً من الصراع الاجتماعي بين تلك الكيانات المستقلة ثقافياً، ويكون مدعاة لظهور الجريمة في هذا المحيط الاجتماعي. ومن أشكال هذا التنازع الثقافي تضارب قيم الجماعات الأسرية، والجماعات المدرسية...الخ.

وإذا كانت نظرية سلين قد أصابت جزءً من الحقيقة حينما أرجعت الظاهرة الإجرامية إلى تنازع وتضارب الثقافات، إلا أنها قد تعرضت للنقد من عدة أوجه: فقد عيب عليها اتخاذها لعامل الصراع الثقافي كسبب وحيد للظاهرة الإجرامية متغافلة عن جملة العوامل الفردية والخارجية الأخرى التي قد تقف وراء هذه الظاهرة. فضلاً عن أن هذا التحليل لا يصلح لتفسير كافة صور الجرائم. فإذا كانت تلك النظرية تصلح لتفسير جرائم العصابات وجرائم الأجانب، لاشتمالهما على تعارض واضح بين نوعين من قواعد السلوك الناشئ عن اختلاف التكوين الثقافي لكل منهما عن الثقافة العامة للمجتمع، فإنها لا تقوم بنفس المهمة إزاء الأنماط الإجرامية الأخرى.

2- نظرية الثقافة الفرعية (Subculture Theory):

لقد تنوعت الدراسات التي ارتبطت بفكرة الثقافة الفرعية Subculture، حيث يمكننا أن نجمعها تحت لواء نظرية واحدة، يدور محورها حول التكوين الثقافي لكل طبقة اجتماعية داخل المجتمع ومحاولة تفسير السلوك الإجرامي عبر هذا التكوين الثقافي الخاص بالطائفة التي ينتمي إليها المجرم.

ومن أهم الدراسات التي أجريت في هذا الصدد ما قام به كوهين (Cohen)، وكذا العالمان كلاوارد (Cloward) وأوهلين (Ohlin).

أ- نظرية كوهين:[1]

ألبرت كوهين [Albert Cohen (1918- ؟] عالم نفساني واجتماعي أمريكي، انصب اهتمامه على إجرام الأحداث ممن ينتمون إلى الطبقات الدنيا في المجتمع. وقد أشار في أبحاثه التي نشرها عام 1955 إلى أن هناك صراعاً ينشأ بين معايير السلوك الاجتماعي لدى الطبقة الدنيا وتلك المتبناة من أفراد الطبقة الوسطى.

وقد أشار كوهين إلى أن الغلبة دائماً تكون لمعايير تقدير السلوك التي تعارفت عليها الطبقة الوسطى. بحيث أن الفرد الذي تفرزه الطبقات الدنيا يتم تقدير مكانته في المجتمع على ضوء معايير كونهم أفراداً ينتمون إلى الطبقة المتوسطة، الأمر الذي يجبره على تقبل أهداف وقيم الطبقة الوسطى، خاصة وأن هناك عوامل متعددة تدفعه إلى هذا القبول: كطلب والديه ضرورة الوصول إلى مركز مرموق وأفضل مما هما عليه، ودعوة وسائل الإعلام المتكررة بضرورة الارتقاء بالقيم وضرورة الوصول لمراتب أفضل في السلم الاجتماعي.

غير أن الفرد يظل غير قادر على التكيف مع أهداف الطبقة الوسطى أو تحقيقها بالوسائل الاجتماعية المقبولة. فالفرد من بين الطبقات الدنيا ينشأ من الناحية الاجتماعية في ظل نظام يجعله يعيش يومه دون التفكير في مستقبله، ولا يعرف من الطموح عادة إلا قدراً ضئيلاً، ويستسهل الاعتداءات البدنية واللفظية، وهو ما يجعله يعيش في مركز اجتماعي أدنى من نظيره في الطبقة الوسطى، ويجد نفسه في إطار نظم يديرها أفراد الطبقة الوسطى ويحكمون عليه وفقاً لمعاييرهم، ويصبح غير مؤهل اجتماعياً للتوافق مع قيمهم وأهدافهم.

ولما كان طفل الطبقة الدنيا قد تيقن أن ارتفاع شأنه في الحياة الاجتماعية لابد أن يمر من خلال تبني القيم السائدة في الطبقة الوسطى، كما تيقن من أن ظروفه تحول دون تطبيقها، فإن احترامه لنفسه يهبط

[1]- المرجع نفسه، ص 07.

ويصادف مشكلات شائكة في التكيف مع المجتمع. ولمواجهة تلك المشكلات، فإن الطفل يبدأ في تكوين أفكار خاصة به أو ثقافة فرعية (Subculture) تتميز بخصائص معينة وحيث يسعى إلى تحقيق مركز له فيها فيدفعه ذلك إلى ارتكاب الجرائم. وبتراكم هذه الجزئيات تتشكل في العادة ما يسمى بعصابات الأحداث الإجرامية.

ولا شك أن كوهين قد أصاب بعض الحقيقة في مجال تفسير الظاهرة الإجرامية في مجال جرائم الأحداث التي تأخذ النمط الجماعي. غير أن أبحاثه قد انتقدت من عدة زاويا، منها أن خصائص الثقافة الفرعية التي يكونها الحدث لنفسه ليست مقصورة على طبقة واحدة. والدليل على ذلك أن من ينتمون إلى الطبقة الوسطى قد يرتكبون ذات الجرائم الخاصة بالطبقة الدنيا، على الرغم من عدم تكون ثقافة فرعية تخصهم.

كما عيب على نظريته أنها اعتمدت على منهج تاريخي في البحث، أي أنها تبحث في السبب الذي من أجله تكونت الثقافة الفرعية، الأمر الذي يستوجب البحث في الدوافع النفسية التي تقف وراء تشكل تلك الثقافة لدى الأجيال السابقة، وهي مهمة يصعب - إن لم يكن من المستحيل - إجراؤها.

ب- نظرية كلاوارد وأوهلين[1]:

ريتشارد أندرو كلاوارد [Richard Andrew Cloward (1926- 2001]، وللويد ادغار أوهلين [Lloyd Edgar Ohlin (1918- 2008]، عالمان اجتماعيان أمريكيان مختصان في الإجرام، ذهبا إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الثقافات الفرعية، ترتبط جميعها بالتركيب الاجتماعي: الثقافة الفرعية الإجرامية (Criminel subculture)، الثقافة الفرعية التنازعية (Conflict subculture)، وأخيراً الثقافة الفرعية التراجعية (Retreatist subculture).

أما الثقافة الفرعية الإجرامية فتتواجد على وجه الخصوص في الطبقات الدنيا حيث يبدو المجرمون أكثر استعداداً للاندماج مع الأحداث الذين يعيشون في هذا الوسط. فهؤلاء المجرمون لا يختلطون بالنماذج البشرية التقليدية التي حققت نجاحاً من خلال القنوات الشرعية في المجتمع، وإنما يجدون أمامهم نماذج إجرامية ناجحة يتمثلون سلوكها.

بينما تبرز الثقافة الفرعية التنازعية في الأوساط الصغيرة المفككة اجتماعياً، والتي لا يتضح فيها الفارق بين الوسائل المشروعة والوسائل غير المشروعة. وإزاء هذا الغموض يختار الحدث العنف كوسيلة لإثبات مكانته في المجتمع، ليس فقط لأن في ذلك تنفيساً عن الغضب والإحباط المكفوفين، ولكن لأن طريق العنف ميسور.

أما الثقافة الفرعية التراجعية فتتعلق بالحدث الذي يخفق في تكوين ثقافة فرعية إجرامية أو تنازعية والذي يميل عندئذ إلى الانسحاب أو التراجع عن المجتمع بإدمان الكحوليات والعقاقير المخدرة.

ويرى كلاوارد وأوهلين أن سلوك الفرد يختلف حسب مشروعية أو عدم مشروعية الوسائل التي توجد تحت تصرفه والتي يتيحها له التركيب الاجتماعي والطبقي الذي ينتمي إليه بثقافته. وعلى ذلك، إذا كان التركيب الاجتماعي يستسهل الاعتداءات البدنية والسرقات المصحوبة بالعنف، ويشجع على استعمال المواد والعقاقير المخدرة، فسوف يتوالد الحدث الذي تتكون لديه ثقافة فرعية خاصة تتوافق مع قيم هذا التركيب الاجتماعي. أما حينما يحول التركيب الاجتماعي بين الحدث وبين الوسائل غير المشروعة بمختلف أنواعها، فإنه لا مجال لأن تتشكل ثقافة فرعية تحبذ الجريمة وتشجع عليها.

[1]- المرجع نفسه، ص 09.

وقد عيب على هذه النظرية عدم إمكان خضوع بعض فروضها للتجربة العملية، مما يشكك في صدق النتائج التي توصلت إليها. وربما يعود ذلك إلى غموض بعض الاصطلاحات التي استخدمتها كمصطلح الفرص النسبية (Differential opportunities)، الفشل المزدوج (Double failure)، استبعاد الذنب (Elimination of guilt). بالإضافة إلى أن بعض النتائج التي خلصت إليها هذه النظرية لا تتفق مع الواقع. ومن ذلك، أنها ربطت بين كل نوع من أنواع الثقافة الفرعية ونوع آخر يقابله من التركيب الاجتماعي، ومع ذلك فقد أثبت الدراسات التي أجريت في المناطق التي تسود فيها معدلات إجرامية مرتفعة أنه تسود بهذه المناطق أكثر من ثقافة فرعية. كما أثبتت أبحاث أخرى أجريت على الجمهور خارج السجن بطريق الاستبيانات غير المسماة (questionnaires Anonomous) إلى أن معظم أفراد الجمهور من كافة الطبقات يرتكبون أفعالاً تعد جرائم وأن الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص لا تؤثر كثيراً في تلك النتيجة.

ثانياً- نظريات الثقافة الجماهيرية:

شهد مفهوم الثقافة الجماهيرية نجاحاً كبيراً في فترة الستينات، ويعود السبب في ذلك إلى عدم دقته الدلالية وإلى الخلط بين مصطلحي <<الثقافة>> و<<الجماهير>> من وجهة نظر التقاليد ذات النزعة الإنسانية. ومن المدهش استخدام هذا المفهوم لدعم تحليلات واضحة الاختلاف.

والواقع أن مفهوم الجماهير يعاني من عدم الدقة، لأن كلمة <<جماهير>> تحيل تبعاً لبعض التحليلات، تارة إلى مجموع السكان وطوراً إلى المكون الشعبي لأولئك السكان. وقد ذهب الأمر ببعض من تصدى لهذا المكون إلى حد إدانة ما يظنون أنه <<خبل>> الجماهير. وهذه الاستنتاجات تنطوي على خطأ مزدوج لأن هناك خلطاً بين <<ثقافة من أجل الجماهير>> وبين <<ثقافة الجماهير>>. إذ ليس لأن كتلة من الأفراد تستقبل الرسالة نفسها يعني أن هذه الكتلة تشكل مجموعاً متجانساً. صحيح أن هناك تنميطاً للرسالة الإعلامية، لكن هذا لا يسمح باستنتاج تنميط استقبال هذه الرسالة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، من الخطأ التفكير بأن الأوساط الشعبية قد تكون الأقل مناعة إزاء وسائل الإعلام. إذ بينت بعض الدراسات السوسيولوجية أن تأثير الاتصال الإعلامي يكون أكثر عمقاً لدى الطبقات الوسطى منه لدى الطبقات الشعبية.[1]

ولقد شهدت حياتنا حتى وقت متأخر من القرن العشرين استمرار المعركة الدائرة بين الثقافة الحضارية التكنولوجية ذات الإنتاج الكبير من ناحية والثقافة الريفية الشعبية القروية من ناحية أخرى، وهناك من يرى أنه وبعد بضع سنوات قليلة لن يبق تراث شعبي. وبالتالي، فلن تكون ثمة حاجة إلى دارسي الفولكلور. وقد أعاد دارسو الفولكلور في الستينات تفسير التعارض بين الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبية، سواء كرغبة في الدفاع عن النفس أو نتيجة فكر جديد ورؤية جديدة لميدان الدراسة، وأخذ الدارسون يرون علاقة نفاذ وتأثير متبادل بين الثقافتين، لا علاقة مواجهة وتنافر. فالشعب القروي يصب في نهاية الأمر في المدن، و يتكيف أبناؤه بدرجات مختلفة مع إيقاع الحياة في المدينة ويجاهدون من أجل الحفاظ على هويتهم الشعبية، فالمدينة في الواقع عبارة عن خليط من المجتمعات الشعبية الأصغر. والملاحظ أن هذه السمة تزداد اتضاحا مع الأيام باستمرار، بسبب هجرة الطبقات الوسطى للمدينة إلى الضواحي وترتب على ذلك نمو عدد وحجم الأحياء الخاصة بفئات عنصرية أو إقليمية معينة. كذلك تلعب وسائل الاتصال الجماهيري الضخمة كالتلفزيون أو الأفلام السينمائية

[1]- دوني كوش، مرجع سابق، ص 86.

والتسجيلات الصوتية والإذاعة دوراً هاماً في هذا الصدد، إذ تمتص وتبتلع جميع أنواع الموضوعات الشعبية لتعيد إفرازها من جديد وتنشرها على جمهورها العريض في عملية تغذية استرجاعية ثقافية مستمرة.

وقد قام توم بيرنز، أحد طلبة الدكتوراه في الفولكلور بجامعة إنديانا بملاحظة وتسجيل العروض التلفزيونية لمدة يوم كامل من الساعة السادسة والرُبع صباحاً حتى الساعة الواحدة والنصف من صباح اليوم التالي. وقد استطاع التعرف على 101 موضوعاً وعنصراً شعبياً، حيث أدرك استحالة التعرف على أي عنصر فولكلوري على شاشة التلفزيون، يطابق الواقع الشعبي تمام المطابقة. ولذلك، وضع مخططاً لتحليل مكونات العنصر الشعبي التقليدي إلى: نص وأسلوب أداء وموقف وجمهور. وعلى الرغم من أننا لن نصادف العناصر الأربعة ماثلة في العروض والإعلانات التلفزيونية في الغالبية العظمى من الحالات، إلا أنه تبين واحداً أو أكثر في جميع المائة وواحد نموذج التي حددها، ولم يستطع اتجاه الثقافة الجماهيرية في الفولكلور أن يقدم تحديداً نظرياً شاملاً لموقفه، ولكنه أشار بدلاً من هذا إلى بعض الموضوعات التي تغري بالبحث. ونلاحظ أن تفسيرات مارشال ماك لوهان الواسعة الانتشار لثقافتنا السمعية والشفاهية الراهنة التي أزاحت ثقافة الأمس التي تقوم على الطباعة والتعليم، ارتدت بنا إلى الثقافة القبلية القديمة، هذه التفسيرات تثير بشدة اهتمام دارسي الفولكلور من أصحاب الاتجاه الجماهيري.

ولقد لاحظت ليندا ديج في دراستها الميدانية لعمال الصلب المجريين وأسرهم في شرق شيكاغو، إنديانا، لاحظت تكيف الأساليب الشعبية الريفية القديمة التي اصطحبوها معهم مع البيئة الحضرية الأمريكية التي يعيشون فيها. وقد أصبح التليفون الآن أداة لتجميع الجماعة السلالية الواحدة التي ينتشر أفرادها في أماكن متفرقة، كما أنه لم يعد مجرد وسيلة للاتصال وإنما كذلك للأداء، حيث تتناقل ربات الأسر الكبار من خلاله الثرثرة والفضائح والتحذيرات مستخدمة في ذلك كله الصيغ الشفاهية المأخوذة من التراث القصصي الشعبي. وقد أدان بعض علماء الفولكلور الألمان- وخاصة هيرمان باوزنجر - الذي كتب عن الثقافة الشعبية في العالم الصناعي[1]، البحث الرومانسي عن البقايا الأثرية، وضمن دراساته الفولكلورية ظواهر الحياة الحديثة. ويؤكد باوزنجر أننا "لم نعد نعتقد بعد أن التصنيع يعني بالضرورة نهاية ثقافة شعبية معينة، وإنما نحاول- بدلاً من هذا - أن نتتبع التعديلات والتغيرات الفجائية التي تتعرض لها الثقافة الشعبية في البيئة الصناعية والحضرية (والكلمات الأخيرة لباوزنجر نفسه).[2] ونلاحظ أن هذا النوع الجديد من الفولكلوريين يختلف عن علماء الاجتماع في مناهجهم وأهدافهم، وهو يتطرق بالدراسة إلى الآثار الاجتماعية للسياحة، والجمعيات الاختيارية، ومنتجي الفنون...الخ، وهم يحاولون تتبع عناصر الاستمرار بين ماض حي وحاضر حيوي، وآثار عبارات السخرية، والرواسب والأشياء العتيقة بشكل عام. وهم يرون أن الفن الشعبي <<الخالص>> المتوارث عن العصور الخوالي يمكن أن يصبح وسيلة لجذب السياح، فالتراث الشعبي القديم ليس قديماً بالدرجة التي قد يبدو بها في نظرنا، والتراث الجديد قد يكون أقدم عهداً وأطول عمراً مما نتصور للوهلة الأولى.

[1]- Bausinger Hermann, **Volkskultur in der Technischen Welt** , 1961.

[2]- Bausinger Hermann, **Folklore Research at The University of tubingen**, Journal of the folklorc Institute, V: 213, 1968, p 127.

ومع ذلك، فإن غالبية المؤلفين كرسوا أساس تحليلاتهم لمسألة استهلاك الثقافة التي تنتجها وسائل الاتصال الجماهيري، وبدا عدد لا بأس به من التحليلات أنها خلصت إلى شكل معين من التنميط (Uniformisation) الثقافي الذي قد يكون هو أيضاً نتيجة لتعميم وسائل الاتصال الجماهيري.

في هذا المنظور، يفترض بوسائل الاتصال أن تسبب اغتراباً ثقافياً ومحق أية قدرة إبداعية لدى الفرد الذي لا يملك الوسائل التي تجنبه الوقوع تحت وطأة الرسالة المنقولة.

وعلى العموم يمكن تقسيم نظريات الثقافة الجماهيرية إلى أربع نظريات أساسية على النحو الآتي:

1- نظرية الغرس الثقافي (Cultivation Theory):

هي نظرية اجتماعية درست الآثار الطويلة الأمد للتلفزيون على الجماهير الأمريكية من جميع الأعمار. وتطورت هذه النظرية على يد جورج جربنر ولاري غروس في جامعة بنسلفانيا. وهذه النظرية مستمدة من عدة مشاريع بحثية واسعة النطاق، كجزء من مشروع بحثي شامل بعنوان: <<المؤشرات الثقافية>>. وكان الغرض من مشروع المؤشرات الثقافية، معرفة وتتبع آثار التلفزيون المنغرسة على المشاهدين. وقد كانوا قلقين من آثار البرامج التلفزيونية (البرامج العنيفة على وجه الخصوص) على مواقف وسلوكيات الرأي العام الأميركي.[1]

ولم تنشأ نظرية الغرس الثقافي لدراسة الآثار المستهدفة والمحددة، بل لدراسة تأثير التلفزيون التراكمي والشامل بشأن الطريقة التي نرى بها العالم الذي نعيش فيه. ولذلك ظهر مصطلح <<نظرية الغرس الثقافي>>. وهي نظرية تشير إلى أن التعرض للتلفزيون يزرع بمهارة مع مرور الوقت مفاهيم المشاهدين للواقع. ويمكن أن يكون لهذا الغرس الثقافي تأثير حتى على مشاهدي التلفزيون الهينين، وذلك لأن التأثير على المشاهدين الذين يكثرون من مشاهدة التليفزيون له تأثير في ثقافتنا كلها.

ولهذا يرى جربنر وغروس، أن التلفزيون هو وسيلة للتنشئة الاجتماعية لمعظم الناس في أدوار موحدة وسلوكيات، وتتمثل مهمته في كلمة، التثقيف.[2] وعليه، فإن الذين يقضون وقتاً أطول في مشاهدة التلفزيون أكثر عرضة لإدراك العالم الحقيقي بطرق تعكس الرسائل الأكثر شيوعاً والمتكررة لعالم التلفزيون، مقارنة مع الأشخاص الذين يشاهدون التلفزيون بدرجة أقل.

ومن جهة أخرى، يرى العالم البريطاني جورج فرنير أن مثل هذه النظرية قد تصدق في حالة تلقي المعلومة من جهاز تلفازي واحد، غير أن تعدد الأجهزة وتعدد رسائلها وتنوعها تجعل الفرصة أوسع للاختيار والمقارنة مع الوضع في الاعتبار العوامل المساعدة على إحداث التأثير. ومن مجالات التأثير التلفازي:

أ- تأثيره في الوقت: حيث عمل الكثير من أفراد المجتمع وعائلاته على إعادة نظام حياتهم اليومية بناء على برامج التلفاز. وهذه الظاهرة موجودة في كثير من بلدان العالم. فقد جاء في بعض الدراسات أن نسبة 60 % من العائلات الأمريكية اعترفت بأنها غيرت مواعيد النوم، بسبب برامج التلفاز. كما أن نسبة 55 % من العائلات غيرت مواعيد تناول الطعام.[3]

ب- تأثيره في النشاط التربوي: في دراسة استطلاع رأي المواطنين مشاهدي التلفاز في الكويت عام 1974، توصلت إلى أن 97 % من الأمهات يرين أن الدورة التلفازية الصباحية جذبت الأطفال

---

[1]- Miller. K, **Communications theories: Perspectives, processes, and contexts**. NewYork: McGraw- Hill, 2005, p 281.

[2]- Gerbner. G, Gross. L, **Living with television: The violence profile**, Journal of Communication, 26 (2), 1976, p 175.

[3]- أدوارد داكين، **مقدمة إلى وسائل الاتصال**، ترجمة وديع فلسطين، الأهرام، القاهرة، مصر، دون سنة، ص 103.

للجلوس في منازلهم للمشاهدة. وبالتالي، عدم ممارستهم للعب خارج المنزل أو ممارسة القراءة أو الهوايات المعتادة لديهم، بل ساعدت على انصراف الأطفال عن أصدقائهم بنسبة 52 %. مما يدل على أثر التلفاز على جانب مهم وهو الجانب التربوي عن طريق الممارسة وتبادل الخبرات والمعلومات ومعاني الأخذ والعطاء.[1]

ج- تأثيره في التحصيل العلمي: توصلت بعض الدراسات إلى أن 18.60 % من طلاب المرحلة الثانوية في الكويت، يقضون مدة في مشاهدة برامج التلفاز تعطلهم عن التحصيل العلمي، بل وأداء واجباتهم المدرسية.[2] ولا شك أن للتلفاز أثره الواضح في هذا الجانب، إذ توصلت دراسة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في مصر إلى أن 77 % من أرباب الأسر (أفراد العينة) يلجأون إلى تشغيل التلفاز أثناء المذاكرة، بل إلى فترات متأخرة من الليل.[3]

ويؤكد أصحاب نظرية الغرس الثقافي أن وسائل الإعلام تقوم بغرس عالم وهمي في ذهن المتلقي، والذي يقوم بدوره بتقبل هذه الصورة على أنها تعبير حقيقي للواقع، لكونه غير واع بعملية صنع هذا الواقع، بل إن وعيه لا يتعدى الشعور بالتسلية، وذلك بقضاء الساعات الطويلة أمام شاشة التلفاز.[4]

2- نظرية ادغار موران:

ادغار موران [Edgar Morin 1921- ؟] فيلسوف وعالم بيولوجي فرنسي معاصر، اهتم بعلاقة نتائج علم البيولوجيا وانعكاساتها على تصور الإنسان لذاته ومجتمعه وموقعه داخل هذا الكون. وحاول دراسة الثقافة الجماهيرية كظاهرة اجتماعية شاملة في مقاربة له نشرها في كتابه: <<روح العصر>>، حيث يعتبر من أوائل المفكرين الذين نظروا ودشنوا هذه النظرية وخاصة في مجال التنظير لوسائل الإعلام الأوروبي. هذا الخط البحثي الذي يثير جدلاً حامياً ضد موضوع البحث الممثل من قبل الإعلام، وضد سوسيولوجية الاتصال بالجماهير (أي ضد البحث الإداري بشكل جوهري). كما اهتم موران على وجه الخصوص في دراساته بالسينما والصورة وتأثيراتها في الإنسان، ومادامت السينما خيالاً فيه نوع من الواقعية، فقد تناول موران هذه الخاصية فتوصل إلى أن الوسائل الإعلامية تبث أشياء كثيرة لها علاقة بالثقافات المختلفة ومن بينها النوع المعتمد على الخيال الذي يحدث في الإنسان احتياجاً يتصف بنوع من التخذير، ويكوّن بالتالي في الإنسان موقفاً ثقافياً.

ويعتقد موران أنه لا يمكن النظر ودراسة الثقافة الجماهيرية إلا في ضوء المنهج الشامل ومن غير الممكن تقليص الثقافة الجماهيرية في سلسلة من المعطيات الأساسية التي تسمح بتمييزها عن الثقافة التقليدية وثقافة الإنسان، بل ويجب النظر إليها على أنها مركبات من الثقافة والحضارة والتاريخ. وفي هذا الصدد، يقول موران في كتابه <<روح العصر>>: "تشكل الثقافة الجماهيرية نظام ثقافة مكون من مجمل الرموز والقيم والأساطير والصور التي تتعلق سواء بالحياة العملية سواء بالمخيال الجماعي. ومع ذلك، ليست الثقافة الجماهيرية النظام الثقافي الوحيد للمجتمعات المعاصرة، فهذه الأخيرة هي واقع سياسي ثقافي يحتوي الثقافة الجماهيرية، والتي تخضع في إطار هذا الواقع للاحتواء والرقابة والتحريم، وفي الوقت نفسه تميل إلى جعل الثقافات الأخرى تتآكل وتتفكك، إنها ليست مستقلة بشكل

[1]- موسي عبد راغب، **تقرير استطلاع رأي المشاهدين في برامج الدورة الصباحية التلفازية**، الكويت، 1974، ص 59.
[2]- سعد عبد الرحمن، **بحث حول التلفاز وطالب المرحلة الثانوية**، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، 1405هـ، ص 148.
[3]- ناهد رموزي، **التلفزيون والصغار**، المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية، السنة الثالثة، العدد الأول، 1975.
[4]- أديب خضور، **سوسيولوجيا الترفيه في التلفزيون**، مجلة عالم الفكر، المجلد 28، العدد 02، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر- ديسمبر 1999، ص 273.

مطلق، يمكن أن تتشبع بثقافة وطنية، دينية أو إنسانية. وهي ليست الثقافة الوحيدة للقرن العشرين، ولكنها التيار الجماهيري الحقيقي والجديد في القرن العشرين..".

فمن خلال مقولة موران نفهم أن الثقافة الجماهيرية هي المواقف الجديدة التي تنشرها وسائل الإعلام والاتصال لدى الجماهير الواسعة وبصفة اصطناعية، وتمتاز بأنها ثقافة مصطنعة تخضع لمقاييس السوق وفق مبدأ العرض والطلب وظهرت بظهور وسائل الاتصال الحديثة.

والثقافة الجماهيرية في نظر موران هي إنتاج الرأسمالية الخالص في القرن العشرين، ويعالجها كاستجابة لرغبة الرعية اللاواعية للمستهلك، حيث أدى تحول المجتمعات من الزراعة إلى الصناعة وما بعدها إلى التأثير في العديد من مجالات الحياة تبعاً لهذا التحول. وأبرز هذه المجالات هو المجال الثقافي، فقد أدى الاعتماد شبه الكامل على التصنيع إلى تصنيع حتى المواد الأدبية والفكرية خلال القرن العشرين، فأصبحت تخضع هي الأخرى لقانون العرض والطلب ومن ذلك أصبح مفهوم صناعة الثقافة كأحد أبرز الصناعات الوطنية.

إن الثقافة الجماهيرية مؤسسة وحاملة أخلاقية استهلاكية، قانونها الأساسي هو قانون السوق وديناميتها تنجم من الحوار المستمر بين الإنتاج والاستهلاك (ما يطلبه المشاهدون) والمقولة الشهيرة التي يحفظها رجل الإعلام هي"امنح جمهورك مايريده"، لكنه حوار غير عادل بدون تغذية رجعية عكسية، أمام طرف يسهب في الإنتاج للرسائل وطرف ثاني يتلقى فقط بدون ضوابط. فالإنتاج الإعلامي يقدم روايات وقصصاً مطولة، يعبر عن نفسه بلغة، أما المتلقي فإنه يجاوب بردود بافلوفية (نعم- لا). وتسعى الثقافة الجماهيرية بكل تأكيد لتجنبنا مثل هذا الألم وتقدم لنا خاتمة أو بصفة عامة رسائل لا تكون بحاجة إلى إزاحتها حتى نحلم. وضمن هذا الأفق يرى موران في المخيال بُعداً حقيقياً للثقافة الجماهيرية، وحتى الإعلام يجد مكانته فيها من الأخبار والأحداث المتنوعة والأفلام والروايات، نجدها كلها في الثقافة الجماهيرية التي سبق الحديث عما هو مختلف من الأشكال والأبعاد في حياتنا.

3- نظرية أبراهام موليس:

قدم العالم الفرنسي أبراهام موليس [Abraham Moles 1920- 1992] مقاربة حاول من خلالها توحيد حقل الثقافة، وحقل الإعلام الجماهيري، بحيث يرى أن الثقافة التقليدية الإنسانية المثالية التي تتأسس على مفاهيم قاعدية، مكتسبة من خلال التفاعلات الاجتماعية في وسط النظام الاجتماعي، تكتسب عن طريق الدراسة والتعليم والتعلم والتربية والتنشئة، وهي ثقافة متطورة ومتدرجة إلى الأعلى وعامة وممتدة نحو الموسوعية والشمولية في كل مجتمع. هذه الثقافة تعارضها ثقافة جديدة تسقط عليها أفقياً وتؤثر فيها وفي مكتسبها من أفراد المجتمع والمجتمع ككل، هذه الثقافة هي التي تخلقها وسائل الإعلام لأنها تعتبر كل التعبيرات والمواد الثقافية التي تنشرها وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري وتقوم بتطوير وسائلها الخاصة وعلى رأسها الراديو والسينما والمجلات والروايات والتلفزيون. وكما يقول موليس أن: "هذا الضرب من الثقافة هي عبارة عن أكوام من العناصر المعرفية المحمولة على قنوات وسائل الإعلام، والموزعة على فروعه المتنوعة والمختلفة (صحافة، راديو، تلفزيون) وتأخذ هذه العناصر أو الرسائل الاتصالية التي تحمل الثقافة شكلاً ومعنى، ثم تتحول إلى منتجات ثقافية على الإعلام الجماهيري وتصل إلى المستهلك"، وبذلك تشكل دورة سوسيوثقافية.

ومن المفاهيم الأساسية لـ: موليس هو <<الثقافة الفسيفسائية>>، بمعنى أن وسيلة الإعلام عبارة عن لوحة أو رسمة فسيفسائية متنوعة العناصر والمعارف والمفاهيم والأفكار والتخيلات وشظايا أفكار

وصور ومشاهد وأشكال، تتداخل فيما بينها لتشكل الرسائل الإعلامية التي تنتج من خلال المشاهد المتلفزة والقراءات الصحفية والأخبار والدراما السينمائية...الخ.

ويعتقد موليس أن دراسة اللوحة السوسيوثقافية مفيدة للمعرفة، عن طريق تحاليل الموضوعات ومحتويات هذه القنوات ومضامينها التي تحمل فيها ثقافة اتصالية، وهذا أحسن وأكثر بكثير من استطلاعات الرأي وسبر الجمهور. وعليه، فإن لب المقاربة الثقافية لـ: موليس ينصب بالدرجة الأولى على وصف إنتاج الإعلام الجماهيري بأنه ثقافة فسيفسائية (موزايكية) مؤلفة من معارف تقذفها وسائل الإعلام في عقول الأفراد الذين يمتصون بصورة سلبية بدون غربلة كل ما يقترح عليهم.

4- نظرية مارشال ماكلوهان:

هربرت مارشال ماكلوهان [Herbert Marshall Macluhan 1911- 1980] أستاذ وكاتب كندي متخصص في النقد الأدبي، أحدثت نظرياته في وسائل الاتصال الجماهيري جدلاً كبيراً، فهو يرى أن أجهزة الاتصال الإلكترونية - خاصة التلفاز- تُسيطر على حياة الشعوب، وتؤثر على أفكارها ومؤسساتها. من أشهر مؤلفاته: <<الإعلام هو الرسالة>> سنة 1967.

ويرى ماكلوهان أن الوسيلة أبلغ من التأثير من الرسالة، وهو صاحب المقولة الشهيرة "الرسالة هي الوسيلة". فكل الوسائل التي اخترعها الإنسان في الكون هي امتداد لحواسه، كما أن وسائل وقنوات الإعلام الجماهيري وخاصة التلفزيون لها أثر كبير في التحولات الانثربولوجية الحاصلة، أي أنها وسائل مهمة في تغير المجتمع وأصبح المجتمع قرية صغيرة أو بما أسماه هو بـ "القرية الشاملة". فالحدود الجغرافية والأرض الفيزيائية تم تجاوزها، كما أن الزمن تلاشى بفعل التطور التكنولوجي والتقني لوسائل الاتصال والإعلام وفي مقدمتها الأقمار الصناعية ووسائل البث الفضائي (المقعرات) وكذا الانترنت إلى درجة وصول مشاهدة أحداث تحدث في ناحية من نواحي العالم في زمن مباشر، وهذا كله من نتاج الإنسان بواسطة ادراكات الإنسان وحاجاته المتعددة.

ويعد ماكلوهان من المفكرين المجتهدين للتكنولوجيا، وخاصة فيما يتعلق بالتكنولوجيا الخائلية، حيث يرى أن تكنولوجيا المعلومات لها قدرة توليد خائلي هائلة، والتي تعود بدورها إلى قدرتها على التجريد والمحاكاة والتمثيل الرمزي، علاوة على ما توفره من إمكانيات هائلة للتفاعل آلياً مع الواقع أو ما يحاكيه أو يماثله من نظم ونماذج، والتكنولوجيا وما تحمله من تقنيات تؤثر على قناعات المتلقين وآرائهم، فنجد ماكلوهان ميز بين نوعين من هذه التقنيات: فالراديو والسينما والصور هي قنوات ساخنة أي مليئة بالمعلومات وتتطلب مشاركة ضعيفة من قبل المتلقي، في حين أن الهاتف والتلفزيون وأفلام الكارتون هي قنوات باردة فقيرة بالمعلومات ولذلك فهي غنية بمشاركة المتلقي.

ولقد زعم ماكلوهان أن كل حقبة زمنية كبرى في التاريخ تستمد شخصيتها المميزة من الوسيلة الإعلامية المتاحة آنذاك على نطاق واسع. فمثلاً يُطلق على الفترة من القرن الثامن عشر إلى العشرين عصر الطباعة، ففي ذلك الوقت كانت الطباعة الوسيلة الرئيسية لنقل المعرفة بين الناس، وأعلن ماكلوهان أن الطباعة شجعت على الفردية والنزعات القومية، والديمقراطية، والنزوع إلى الخصوصية، والتخصص في العمل، والتمييز بين العمل ووقت الفراغ.

ووفقاً لرأي ماكلوهان فإن عصر الإلكترونيات قد حلّ محل عصر الطباعة، فالوسائل الإلكترونية تجعل الاتصال سريعاً، وتقضي على الفردية والقومية، وبالتالي يُعد ماكلوهان من أوائل كُتّاب ما بعد الحداثة الذين يرون أن المجتمع أصبح مجتمع معلومات تتولى قيادته أجهزة الحاسوب والإلكترونيات التي أحدثت ثورة في شتى جوانب الحياة، بما فيها العمل والسياسة والثقافة والفن...الخ.

ثالثاً- نظرية الانتشار الثقافي (Diffusion Theory):

يرى أصحاب هذه النظرية أن الاتصال بين الشعوب المختلفة قد نتج عنه احتكاك ثقافي وعملية انتشار لبعض السمات الثقافية أو كلها، وهو ما يفسر التباين الثقافي بين الشعوب، كما ينطلق دعاة هذا الاتجاه من افتراض مؤداه أن عملية الانتشار تبدأ من مركز ثقافي محدد لتنتقل عبر الزمان إلى أجزاء العالم المختلفة عن طريق الاتصالات بين الشعوب[1]، وتسعى هذه النظرية إلى الكشف عن حلقات لربط الثقافات معاً نتيجة لتفاعلها جغرافياً وزمنياً فإنها تلتزم أيضاً بالمبدأ التاريخي في علاقات الثقافات بعضها بالبعض الآخر.

ولقد قام بواس بوضع رسم تخطيطي مفصل لانتشار الأساطير، ومن ثم توصل إلى وجود عمليات تاريخية هي عمليات الانتشار (Diffusion) وعملية التكامل (Integration). ويقصد بعملية الانتشار أن السمات الثقافية تنتشر من جماعة إلى أخرى عن طريق الاتصال التاريخي، أما عملية التكامل فيقصد بها تعديل أو تكيف العناصر الثقافية المستعارة وتثبيتها في الثقافة المحلية وفي المحتوى الاجتماعي للبيئة.[2]

ظهرت في أوروبا مدرستان للانتشار الثقافي، كان فريدريك راتزل [Fredrich Ratzel 1844-1904] رائداً للمدرسة الأولى، وهو عالم ألماني صاحب كتاب الجغرافية السياسية، والمؤسس الأول للجغرافيا الحديثة. تبنى منهجاً تاريخياً- جغرافياً بتأثير المدرسة الجغرافية الألمانية وركز على أهمية الاتصالات والعلاقات الثقافية بين الشعوب ودور تلك العلاقات في نمو الثقافة.

وادعى راتزل بأن الزراعة اعتمدت إما على الفأس أو المحراث وهو ما يفسر الاختلافات بين الثقافات الزراعية. وتبعه في ذلك هان، المتخصص في الجغرافيا البشرية، وادعى الأخير بأن تدجين الحيوانات أعقب اكتشاف الزراعة المعتمدة على الفأس. ومع اعتراف هان بأن الزراعة المعتمدة على الفأس يمكن أن تكون قد ظهرت عدة مرات في أجزاء مختلفة من العالم إلا أنه يؤكد على أن زراعة المحراث وتدجين الحيوانات واكتشاف عجلة الفخاري قد تمت كلها في الشرق الأدنى القديم ثم انتشرت منه إلى بقية أجزاء العالم.

أما هاينرينج شورتز فقد أبرز فكرة وجود علاقات ثقافية بين العالم القديم (اندونيسيا وماليزيا) وبين العالم الجديد (الأمريكتين). وقد طور ليو فروبينيوس فكرة انتقال الثقافات عبر المحيطات بادعائه حدوث انتشار ثقافي من اندونيسيا إلى أفريقيا. فقد حاول في كتابه الذي نشره في عام 1898 بعنوان: <<أصل الثقافات الأفريقية>> إثبات وجود دائرة ثقافية ماليزية زنجية في غرب أفريقيا فسرها بوصول نفوذ ثقافي اندونيسي في صورة موجة ثقافية إلى ساحل أفريقيا الشرقي، ومن ثمَّ عبورها إلى غرب أفريقيا حيث لا تزال بقايا تلك الموجة موجودة في حين أن بقاياها قد اندثرت في شرق أفريقيا نتيجة هجرات البانتو والحاميين اللاحقة. وبهذا يكون ليو فروبينيوس أول من أدخل مفهوم <<الدائرة الثقافية>> في الدراسات الاثنولوجية. وبفعل التقاء الثقافات نشأت دوائر ثقافية وحدثت بعض عمليات الانصهار، وبرزت تشكيلات مختلفة وهو الأمر الذي يفسر الاختلافات البادية في الثقافات الأساسية.

وفي عام 1905 نشر جرايبز بحثه عن <<الدوائر الثقافية والطبقات الثقافية في جزر المحيط الهادي>> والذي استخدم فيه عدد لا يحصى من العناصر الثقافية التي ترتبط بعضها بالبعض الآخر

[1]- **الاتجاهات النظرية في الأنثربولوجيا**، مجلة أركاماني للآثار والأنثربولوجيا السودانية، العدد الثاني، فبراير 2002، ص 03.
[2]- محمد حسن غامري، مقدمة في الأنثربولوجيا العامة، مرجع سابق، ص 34.

لتؤلف دائرةً ثقافية. وباستخدام التتابع الزمني وانتشارها في أستراليا وجزر المحيط الهادي. وفي عام 1911 نشر جرايبز كتابه الآخر <<منهج الاثنولوجيا>> رسم فيه الخطوط العامة لمدرسته الانتشارية.

وتنطوي فكرة الدائرة الثقافية على النواحي المادية والاقتصادية والاجتماعية...الخ، لأنها متكاملة وتعود على نفسها مثل الدائرة، فهي تكفي نفسها بنفسها، ومن ثم تؤمن استقلال وجودها. وقد لخص كوبرز في بحثه الذي نشره عن <<الانتشارية: الانتقال والتقبل>> ضمن كتاب <<الأنثروبولوجيا المعاصرة>> الذي أشرف عليه توماس وطبع في عام 1956، أهم وجهات نظر المدرسة الانتشارية-النمساوية، وقد ترجم محمد رياض تلك النقاط في كتابه <<الإنسان: دراسة في النوع والحضارة>>، ومن بينها أن الانتشار الثقافي، ودرجة انتقاله تقبله حقيقة واقعة، كما أن الانتشارية مبدأ هام في الدراسات الاثنولوجية والتاريخية. ونتيجة لنقص الوثائق المكتوبة فإن الأمر يحتاج إلى دراسات مقارنة للصفات الثقافية من أجل الحصول على العوامل المكانية والزمانية والسببية.

والانتشار الثقافي لا يمثل كل أحداث التاريخ، فدراسة العناصر الثقافية لا تحل محل الوثائق التاريخية لكنها تعطي إضافات هامة في هذا الاتجاه التاريخي. كما تقوم الدراسات الانتشارية على المتشابهات الثقافية، حتى في الحالات التي لا نستطيع فيها التأكد من وجود ارتباطات وهجرات بين المتشابهات الثقافية، فلا شك أن تأكيدنا بأن الظاهرتين المتشابهتين قد نشأتا نشأة مستقلة يصبح غير مقبول لأنه يفترض شيئاً أبعد تحققاً من الارتباطات السابقة...الخ.[1]

رابعاً- نظرية الثقافة الشعبية (Folk- Cultural Theory):

يمثل هذه النظرية أصحاب دراسات الحياة الشعبية، وهم يتخذون في الوقت الراهن طابعاً وعظياً نصحياً أكثر منه نظري تجريدي، واثنوجرافياً أكثر منه فلسفي، وشغلهم الشاغل ومطلبهم الأساسي هو توسيع دائرة اهتمامات دارس الفولكلور بحيث تشمل المنتجات الشعبية المادية، ومجموع الحياة الشعبية بكل عناصرها، وهم يشتركون جميعاً في هذا الرأي، سواء عبر عنه أيورفيرت بيت [Iorwerth Peate 1901- 1982] في ويلز - مؤسس ورئيس تحرير مجلة جويرين (Gwerin) <<الكلمة الويلزية للشعب>> لدراسة الحياة الشعبية، أو عبر عنها دون يودر في أمريكا، وهو الآخر مؤسس ورئيس تحرير مجلة الحياة الشعبية في بنسلفانيا.[2]

وهناك علاوة على هذه الدوريات دراسات عديدة لعلماء أفراد تتناول مختلف موضوعات الحياة الشعبية كوصف البيئة المادية الذي غالباً ما يكون مصحوباً بالصور والرسوم التخطيطية والتوضيحية، وإعادة رسم الصورة التاريخية، والتحليلات التوزيعية لمختلف عناصر التراث الشعبي.

وقد حدد هنري جلاسي [Henry Glassie 1941- ؟] عالم الفلكلور الأمريكي في كتابه أنماط الثقافة الشعبية في شرقي الولايات المتحدة بعض الخطوط العريضة لدحض الاتهامات التي توجه إلى دارس الحياة الشعبية واصفة إياه بأنه ليس سوى دارس العاديات القديم يحمل اسماً جديداً، ويقول جلاسي في كتابه المذكور:" أنك تجد أن أفضل دارس للثقافة الشعبية هو باحث ميداني ومفكر نظري في نفس الوقت".[3]

ولابد أن تتضمن أي دراسة حديثة للثقافة المادية الوصف المفصل، وترتيب البيانات المادية وتصنيفها، وتوضيح العلاقات الجغرافية التاريخية بين الأنماط المختلفة، وتركيب الأشياء

[1]- الاتجاهات النظرية في الأنثربولوجيا، مرجع سابق، ص ص 05- 06.

[2]- Pennsylvania Folklife.

[3]- Glassie Henry, **Pattern in the Material Folk Culture of the Eastern United States**, 1969, p 16.

واستخداماتها، وكذلك الجوانب الوظيفية والسيكولوجية، ويقترح جلاسي أن نتجاوز مناقشة تاريخ الشيء المدروس والكلام عن توزيعه لندرس دوره العاطفي والثقافي في حياة صانعيه ومستخدميه، ومن الأسئلة النظرية الشائكة التي تعرض لها جلاسي بالذكر خلال دراسته ذات المادة التوثيقية والتوضيحية الوفرة طبيعة الذوق الجمالي الشعبي، وعلاقة الفنون الشعبية بالفنون الشائعة بين الجماهير، وتحديد المناطق التي تنقسم إليها الثقافة الشعبية (وتمثل هذه النقطة المحور الأساسي لدراسته) والتفاعل بين حركة الأفكار والأشياء والإشباعات التي تحققها الثقافة المادية في عالم تسيطر عليه التكنولوجيا الجماهيرية، وتكون أسلوب أمريكي في الحياة الشعبية، وهو يؤكد على الجانب الجغرافي على حساب الجانب التاريخي، ويبحث عن أوجه الاختلاف بين الأماكن المختلفة بدلاً من التماس التجانس الزمني عبر التاريخ.

وقد أرسيت دعائم نظرية لهذه المدرسة في رسالة دكتوراه - تبلغ التسعمائة صفحة - قدمها ميشيل جونز لجامعة إنديانا في عام 1970 بعنوان: <<صناعة الكراسي في أبالاشيا؛ دراسة حالة لخصائص الأسلوب في الفن الشعبي الأمريكي>>، وقد وضع جونز نموذجاً نظرياً مركباً ومحكماً لدراسة عناصر الثقافة المادية المسموعة يدوياً والمخصصة للاستخدام النفعي، ويأخذ هذا النموذج في اعتباره الاقتصاديات المحلية للإنتاج والتوزيع، وأنماط الفنانين من الناحية السيكولوجية والمؤثرات الخارجية من ناحية الذوق والطلب، التي تؤثر على المجتمع المحلي الشعبي والعوامل الايكولوجية التي تتحكم في المواد الخام والأساليب التقليدية التي يتبعها الفنان في إنتاج سلعته، ويحاول جونز في دراسته هذه أن يأخذ في الاعتبار كل عنصر يدخل في العملية الفنية الشعبية، سواء كان عنصراً تاريخياً أو فردياً أو ثقافياً أو تقليدياً أو جمالياً أو اقتصادياً أو بيئياً.

ولقد عرف ميشيل دو سيرتو (1980) الثقافة الشعبية على أنها الثقافة العادية لأناس عاديين، أي أنها ثقافة تتشكل تبعاً للواقع اليومي ومن خلال النشاطات العادية المتجددة كل يوم. وهو يرى أن الإبداع الشعبي لم يختف، لكننا لا نجده حيث نبحث عنه في المنتجات التي يمكننا العثور عليها والمحددة بشكل واضح، لأنها متعددة الأشكال ومبعثرة: "فهي تهرب عبر ألف درب ودرب". ولفهمها علينا فهم الإدراك العملي للناس العاديين لا سيما في استخدامهم للإنتاج الجماهيري. ويرتبط بالإنتاج المعقلن والمنمّط والتوسعي والمركزي، إنتاج يسميه دو سيرتو بالاستهلاك. وهو يرى أن الأمر يتعلق بالإنتاج، فإذا كان الإنتاج لا يدل على نفسه بواسطة المنتجات خاصة فإنه يتميز من خلال أشكال المسايرة، أي أشكال استخدام المنتجات التي يفرضها نظام الاقتصاد المهيمن.[1]

خامساً- نظرية المقارنة الثقافية:

غرقت بعض الاتجاهات النظرية في علم الفولكلور التي برزت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في تعميمات جريئة تغطي جميع الثقافات الإنسانية، فأثر الاتجاه التطوري في الأنثروبولوجيا عند إدوارد تايلور الذي أفاد إفادة كبيرة من البيانات الفولكلورية، على مدرسة الفولكلوريين الفيكتوريين (الذين عاشوا عصر فيكتوريا) جميعاً، وكان على رأس تلك المدرسة أندرولانج (Andrew Lang)، وإدوين سيدني هارتلاند (E.S.Hartland). وقادها هذا التأثر إلى القول بوجود مخطط للتطور الثقافي المتماثل من مرحلة التوحش إلى مرحلة الحضارة، وكانت المواد الفولكلورية تمثل في رأي تلك المدرسة رواسب (Survivals) المعتقدات البدائية التي كانت تؤمن بها جميع الأجناس البشرية في أدنى مراتب سلم التطور، ثم جاء جيمس فريزر (James G Frazer)، وقدم في كتابه الغصن

[1]- دوني كوش، مرجع سابق، ص 83.

الذهبي[1] - الواقع في اثنتي عشر مجلداً - اقتراحاً شاملاً آخر، وهو الاقتراح الذي وسعه وطوره أتباعه ذوي الاتجاه الأسطوري الطقوسي، ومؤدى هذا الاقتراح أن جميع أساطير وجميع المواد الفولكلورية تنبع من بعض طقوس الإخصاب القربانية القديمة، وأصبحت الأساطير فجأة قادرة على تفسير الطقوس، ولكن زوال الأضاحي بالإنسان والحيوان قد جعل الأساطير تنهج سبيلها الخاص في التطور، وتقلصت الطقوس بحيث أصبحت عادات حضارة تمثل آثار <<رواسب>> لا وظيفة لها.

لقد عادت نظرية المقارنة الثقافية في علم الفولكلور إلى الظهور من جديد في ستينات هذا القرن، ولكنها مسلحة هذه المرة بشكل رهيب بجميع الأسلحة القوية المتألقة التي استمدتها من العلوم الاجتماعية المختلفة، وبعد أن نشر آلان لوماكس عدداً من المقالات والدراسات الأولية والتمهيدية حول مشروع القياس الغنائي (Cantomefrics) نشر في عام 1968 كتابه أسلوب الأغنية الشعبية والثقافة (Folk song style and Culture)، تحت إشراف هيئة الاتحاد الأمريكي لتقدم العلوم.

ويقصد لوماكس بمصطلح القياس الغنائي طريقة معينة للقياس تهدف إلى تصوير أسلوب الأداء تصويراً حياً دقيقاً من واقع التسجيلات الصوتية، ولكنه أراد أن يوسع من نطاق دراساته بحيث تشمل بعض الفنون التعبيرية الأخرى المعروفة في الثقافات المختلفة، كالرقص، وسيستعان في هذه الحالة بطريقة القياس الحركي (Choreometrics) لتقييم أسلوب الأداء.

وقد اعتقد لوماكس أنه استطاع عن طريق قياس خصائص الأغنية الشعبية أن يتوصل إلى بعض العلاقات التي تربط بينها وبين أجزاء الثقافة الأخرى، كالعلاقات بين الجنسين، ومستوى الإنتاجية الاقتصادية، ونظام القوى المحركة. وبدلاً من التعميمات الثقافية المقارنة القائمة على فكرة تماثل الخط التطوري الذي تقطعه المجتمعات المختلفة، وهي التعميمات التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، نجد لوماكس يعترف بوجود قدر من التعدد الثقافي (أي وجود ثقافات متباينة تخضع كل منها في تطورها لقوانين وتعميمات متباينة بالتالي)، ويسلم كذلك بالمفهوم الأنثروبولوجي المحوري الذي تقوم عليه فكرة التعدد الثقافي (Cultural Pluralism)، وهو أن كل ثقافة تنطوي على أنواع التناغم الداخلي الخاصة بها وعلى الأسلوب التعبيري الخاص بها.

واستعان لوماكس ببعض أدوات القياس العلمي الدقيقة في تحديد ست أقاليم (ثقافية) عالمية كبرى تتسم كل منها بأسلوب عام إجمالي خاص بها، وهذه الأقاليم الستة قابلة للتقسيم بدورها إلى وحدات إقليمية أصغر، وهو يأمل في النهاية أن يؤدي الاعتراف بهذه الأساليب إلى زيادة قدرتنا على تفهمها وعلى المحافظة عليها، وذلك من خلال التغذية الثقافية بواسطة وسائل الاتصال الجماهيري، للمحافظة عليها من الآثار المدمرة المصاحبة للتصنيع وانتشار الآلة.

سادساً- النظرية الوظيفية:

عُرفت الاتجاهات الوظيفية المبكرة في علم الاجتماع الحديث من خلال اتجاهين رئيسيين ظهرا في عام 1920، وفي عام 1930. الأول يتمثل في التوجيه النظري والمنهجي الجديد لعلماء الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية سنة 1920 الذي نبع من محاولة مالينوفسكي تطوير متصل يؤكد أهمية تحليل المجتمعات البدائية على أساس النظر فيه إلى كل منها "ككل اجتماعي ثقافي"...والاتجاه الثاني يتمثل

[1]- وقد بدا ظهور ترجمة عربية لهذا الكتاب الهام، صدر الجزء الأول منه منذ عامين. انظر: الدكتور أحمد أبو زيد وآخرون، الغصن الذهبي، **دراسة في السحر والدين**، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، وقد قدم الدكتور أحمد أبو زيد الترجمة العربية بدراسة وافية عن فريزر بعنوان: ((فريزر والغصن الذهبي)).

في الفترة التي شهدت اهتماماً متزايداً في علم الاجتماع بالتصور المجرد للأنساق الاجتماعية.[1] ولقد أخذ هذا الاتجاه في التبلور منهجاً نظرياً لدراسة الثقافات الإنسانية في الوقت الذي نشأ فيه الاتجاه الانتشاري في كل من أوروبا وأمريكا كرد فعل على منطلقات الاتجاه التطوري. إلا أن فكرة الوظيفة قديمة وجدت تعبيراً لها في أعمال الفلاسفة والمفكرين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

واقترن الاتجاه الوظيفي بصورة أساسية بالأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا بأسماء مالينوفسكي ورادكليف بروان، وعُرف بتركيزه على دراسة الثقافات الإنسانية كل على حدة وفق واقعها المكاني والزماني، ذلك أن الوظيفية ليست دراسة متزامنة بقدر ما هي آنية، وفي ذلك اختلف الاتجاه الوظيفي عن الدراسات التاريخية في النزعة المميزة لكل من الاتجاهين التطوري الانتشاري.

وقد أصبح التحليل الوظيفي مدخلاً أساسياً في تحليلات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية للربط بين النظام الاجتماعي ووظيفته وبين خصائص سلوك الأفراد الذين يؤلفون ذلك النظام. ويشتمل النسق الاجتماعي على عدد من النظم يقوم كل نظام بوظيفته المعينة بغية الحفاظ على سلامة النسق.

وينظر الوظيفيون إلى المجتمعات البشرية على أنها أنساقاً اجتماعية تعتمد أجزاؤها بعضها على بعض، ويدخل كل جزء منها في عدد من العلاقات الضرورية مع الأجزاء الأخرى.

وقد ذهب العالم الانجليزي هربرت سبنسر [Herbert Spencer 1820- 1903] في موضوع المماثلة إلى أبعد من ذلك حيث شبه المجتمع من حيث البناء والوظيفة بالكائن الحي، أي أن المجتمع ينمو ويتطور تماماً كما ينمو الكائن الحي، واستخدم سبنسر اصطلاحات العلوم الطبيعية في تحليلاته البنائية الوظيفية للمجتمع والحياة الاجتماعية مثل الفسيولوجيا والمورفولوجيا والإيكولوجيا...إلخ. وأشار بوضوح إلى أن البناء يتألف من الأجزاء التي تدخل في تركيبه وفي عناصر جزئية لا حصر لعددها تؤدي دورها في عملية التساند بين جميع الأجزاء التي تدخل في تركيب البناء الكلي.

ويعد إميل دوركايم بحق حلقة الوصل بين الفكر الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر والاتجاهات الجديدة للفكر الاجتماعي التي ظهرت في بداية القرن التاسع عشر والاتجاهات الجديدة للفكر الاجتماعي التي ظهرت في بداية القرن العشرين. حيث اتخذ دوركايم موقفاً رافضاً للتفسيرات العضوية التي قال بها أنصار الاتجاه العضوي أمثال سبنسر، مستبعداً إمكانية تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال المماثلة العضوية.

وكان دوركايم يسعى إلى تحرير الظواهر الاجتماعية من محتوياتها النفسية وإلى تجريدها من أصولها البيولوجية بالتركيز على دراسة تلك الظواهر من وجهة نظر اجتماعية صرفة في حدود علم الاجتماع. ويرى أن الظاهرة الاجتماعية يجب أن تتمتع باستقلالها، أي أن لها وجودها المستقل عن الظواهر البيولوجية ولا يمكن لها أن تتأثر إلا اجتماعياً ولا تفسر إلا على أسس اجتماعية.

وفي كتابه <<تقسيم العمل>> استخدم دوركايم الوظيفة بمعنيين اثنين: أولاً بالإشارة إلى نسق من الحركات الحيوية اللازمة لحياة الكائن العضوي، وثانياً بالإشارة إلى العلاقة التي تربط بين تلك الحركات الحيوية وبين حاجات الكائن العضوي، واستخدم مفهوم الدور مرادفاً لمفهوم الوظيفة ذلك أنه حين يتحدث عن وظيفة الدين مثلاً فإنه يشير إلى الدور الذي يقوم به الدين في الحياة الاجتماعية.

سابعاً- النظرية التطورية الثقافوية:

بالنسبة لهذه النظرية لا يمكن فهم العقل الإنساني إلا من خلال ربطه بالعقل التاريخي، ذلك أن فهم الممارسة النظرية ممكن فقط من خلال تاريخ البشر المتجانسين والذين تحتويهم دائرة واحدة عامة. أي

[1]- محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 174.

أن المجتمعات الإنسانية تمثل تواصلاً متجانساً مؤلفاً من طبقات تطورية وأقسام موازية، أما التمايز فهو وليد ظرف تاريخي محدد. ومفهوم درجات التطور التاريخي هو معيار أساسي بالنسبة للتطور الذى يسير بخط مستقيم.

لقد رأى أنصار الاتجاه التطوري في التقدم ثمرة التكامل في الأدوات المادية وثمرة التعقيد في العلاقات خلال مراحل تطورية معقدة. ويتمظهر التقدم من خلال الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة البدائية ومن هذه إلى البربرية فالتمدن. وفي مرحلة الثورة الصناعية صار معيار التقدم يقاس بدرجة التطور التقني. ومن فإن مبدأ وحدة الجنس البشرى أساسه عالمية المعرفة التقنية كما عبر عنه لويس هنري مورغان الذي اعتبر أن التطور يسير وفق خط مستقيم، فالبدائية حالة سبقت البربرية التي سبقت بدورها المدنية، وهذا ما يجده مورغان عند البشرية بمجموعاتها المختلفة كلها. إن تاريخ الجنس البشرى قد عرف شكلاً موحداً في نشأته، وفي تجربته، وفي تقدمه، وهذا رأي ادوارد تايلور أيضاً.

ولقد بدأت عملية إحياء النظرية التطورية الأنثروبولوجية مجدداً في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين الماضي على يد ليسلي هوايت [Leslie White 1900- 1975]، وبرزت التعبيرات الأكثر تجلياً واتساعاً للتطورية الجديدة في أعمال تلامذته بخاصة سيرفيس وسالينس.

وتأثر هوايت كثيراً بكتابات مورغان داعياً إلى عدم استخدام النظم الأوروبية أساساً لقياس التطور، وضرورة وضع محكات أخرى يمكن قياسها وتقليل الأحكام التقديرية بشأنها. وأكد في كتابه: <<علم الثقافة>> الذي نشره عام 1949 أنه من المهم ألا تقتصر النظرية التطورية على تعيين مراحل معينة لتسلسل نمو الثقافة وإنما لا بد من إبراز العوامل التي تحدد هذا النمو، وفي رأيه أن عامل <<الطاقة>> هو الذي يمثل المحك الرئيس لتقدم الشعوب. ويمكن تحديد أبرز العناصر الرئيسة للاتجاه التطوري الثقافوي الجديد التي عبر عنها ليسلي هوايت في النقاط التالية:[1]

أ- الالتزام بمبدأ الحتمية المادية.

ب- الثقة في إمكانية صياغة قوانين ثقافية.

ج- استخدام بعض مفاهيم نظرية التطور الداروينية.

ويعتمد دعاة التطورية الجديدة في تحليل تطور الثقافة على أشكال مختلفة من <<التناظر الوظيفي العضوي>>، فهم ينظرون إلى المجتمعات الإنسانية، مثلها مثل كافة الكائنات البيولوجية، بحسبانها منتجة للتنوع، لكنه التنوع الثقافي الذي يظل فاعلاً على مدى الأجيال وفق الكفاءة الديناميكية الحرارية التفاضلية للمجموعات الثقافية المتنافسة بعضها مع البعض الآخر. هنا يتضح بجلاء استخدام التطور وفقاً للمفاهيم الداروينية. كذلك يؤكد بعض التطوريين الجدد على جدوى تطبيق مفهوم <<الارتقاء>> على التاريخ الثقافي حيث يرى سيرفيس وسالينس أن التطور يرادف الارتقاء: الأشكال الأعلى تنمو من الأشكال الأدنى وتقضى عليها. كذلك نجد أنهما يقولان بإمكانية قياس الارتقاء موضوعياً عبر المصطلحات الوظيفية والبنيوية التي تم تمثُّلها في التنظيم الأعلى، وقد لخصا هذه العلاقة في ما أطلقا عليه تسمية: **قانون السيادة الثقافية.***

---

[1]- موقع منتدى طلبة سيدي بلعباس: http://tolabe-22.yoo7.com، تمت زيارة الموقع بتاريخ: 2011/08/25.

* **قانون السيادة الثقافية:** ينص هذا القانون على أن النظام الثقافي الذي يستغل مصادر الطاقة المتوفرة في محيطه بكفاءة أعلى، سيظهر قدرته على الانتشار في ذلك المحيط على حساب الأنظمة الأقل كفاءة...وأن النظام الثقافي يُظهر ميلاً للنشوء تحديداً في تلك البيئات التي تمكنه من تحقيق عائد طاقة أعلى لوحدة العمل أكثر من أية أنظمة بديلة أخرى.

وكان ليسلي هوايت قد افترض بأن الثقافات تتطور عندما تزداد كمية الطاقة التي تستخدمها، أي وبمعنى آخر فإن المضمون التقني في ثقافة ما يحدد الكيان الاجتماعي، واتجاهاته الأيديولوجية، فمثلاً نجد أنه في المجتمعات التي يستخدم أفرادها قدراً محدداً من الطاقة تنشأ عندهم نظم دينية وسياسية واقتصادية أقل تعقيداً من تلك التي تتكون في مجتمعات تكثر فيها وتتنوع استخدامات الطاقة والإمكانيات التقنية.

وتتلخص آراء التطوريين في أن تاريخ الإنسانية والثقافة يمثل خطاً متصاعداً من العادات والتقاليد والعقائد والأدوات والآلات والأفكار. وأن البشرية مرت بمراحل ثقافية تتدرج من الأشكال غير المعقدة إلى الأشكال المعقدة فالأكثر تعقيداً، وأن هذا الخط المتصاعد من الأسفل إلى الأعلى متشابه في أجزاء العالم نتيجة الوحدة النفسية لبني الإنسان في كل مكان وزمان وهو ما جعل التطوريين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شغلتهم فكرة تطور الثقافة والمجتمع الإنساني عبر مراحل التبدل من حالة إلى حالة، أكثر مما شغلتهم فكرة اكتشاف القوانين الأساسية التي تحكم عملية تطور الثقافة.

ولقد وجه نقد للاتجاه التطوري الجديد لإهماله المنجزات التي حققتها نظرية التطور البيولوجية الحديثة، حيث رأى البعض أن هذا الاتجاه لاماركي في جوهره وذلك من حيث أن التطوريين الجدد لايعيرون سوى القليل من الاهتمام للأصول الأولى للتنوع الثقافي، كما أن هذا الاتجاه أهمل مفهوم الاصطفاء الطبيعي، وأظهر عجزاً في إنتاج قوانين للتعاقب يمكن عن طريقها تفسير تطور الثقافة.

ثامناً- نظرية المثاقفة والثقافوية:

نشأت نظرية المثاقفة عن بعض التساؤلات التي طرحتها الثقافوية الأميركية، من أشهر روادها روجيه باستيد [Roger Bastide 1898- 1974] باحث فرنسي في الثقافة الأفرو- أمريكية، وأستاذ في جامعة السوربون، له فضل كبير في التعريف بالأنثروبولوجيا الأميركية المتعلقة بالمثاقفة، كما كان وراء تحقيق الاعتراف بميدان هذا البحث كمجال أساسي من ذلك الفرع المعرفي. وفي الوقت الذي أشار فيه باستيد إلى فضائل الرواد الأميركيين اجتهد في أعماله من أجل تجديد دراسة المثاقفة.

لقد انطلق باستيد من فكرة أنه لا يمكن دراسة الثقافي بمعزل عن (الوضع) الاجتماعي، ويرى أن النقص الكبير في الثقافوية الأميركية حول الدراسات المتعلقة بالمثاقفة يكمن في غياب الربط بين الثقافي والاجتماعي في الثقافوية.[1] ويكمن خطر اختزال الوقائع الاجتماعية إلى وقائع ثقافية (وبالعكس، يمكن القول أن في ما تسميته بـالتوجه الاجتماعي يكمن خطر اختزال الوقائع الثقافية إلى وقائع اجتماعية). وبالتالي علينا دراسة العلاقات الثقافية داخل مختلف أطر العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تعطي الأولوية لعلاقات الاندماج والمنافسة والصراع...الخ، وعلينا أن نعيد وضع حقائق التلفيق والمزج الثقافي أي الاندماج (Assimilation) في إطار التنظيم أو عدم التنظيم الاجتماعي.

إن وقائع المثاقفة تشكل ظاهرة اجتماعية شاملة على حد قول مارسيل ماوس، ويتبناه روجيه باستيد أيضاً. فهذه الوقائع تلامس مستويات الواقع الاجتماعي والثقافي كله. لذا، فلا يمكن تحديد التغير الثقافي بشكل مسبق ولا بشكل أفقي في داخل المستوى الواحد، ولا بشكل عمودي بين مختلف المستويات. ولهذا اقترح باستيد مصطلح: <<التداخل الثقافي المتبادل>> أو <<تقاطع الثقافات>> بدلاً من مصطلح <<المثاقفة>> الذي لا يشير بوضوح إلى تبادلية هذا التأثير مع أنها نادراً ما تكون متناظرة. وبالتالي،

[1]- Bastide Roger, **Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres**, in GURVITCH Georges (éd), Traité de sociologie, PUF, Paris 1960, vol. II, p. 317.

يضع باستيد ثلاثة معايير أساسية، الأول عام والثاني ثقافي والثالث اجتماعي[1]. المعيار الأول هو وجود أو غياب التعامل (Manipulation) مع الواقع الثقافي والاجتماعي. وهنا تنشأ ثلاث حالات نمطية:

أ- حالة مثاقفة عفوية طبيعية حرة: (ولا تكون الحالة كاملة أبداً في الواقع)، وهذه المثاقفة لا تكون موجهة ولا مضبوطة. ويعود سبب التغير في هذه الحالة إلى مجرد الاحتكاك ويتم بالنسبة لكل من الثقافتين المعنيتين، وفق منطقها الداخلي الخاص بها.

ب- حالة مثاقفة منظمة، لكنها قسرية: وتتم لمصلحة جماعة واحدة كما في العبودية والاستعمار. وهنا تكون الإرادة أداة تغيير لثقافة المجموعة الخاضعة على المدى القصير بهدف إخضاعها لمصالح المجموعة المسيطرة، وتبقى المثاقفة جزئية، وفي أغلب الأحيان تنتهي إلى الفشل (من وجهة نظر المسيطرين) بسبب تجاهل الحتميات الثقافية، وغالباً ما يكون هناك انتزاع للثقافة بدلاً من المثاقفة.

ج- حالة ثقافة مخططة ومضبوطة: ترمي إلى أن تكون منتظمة تنظر إلى المدى البعيد. ويتم التخطيط انطلاقاً من معرفة مفترضة بالحتميات الاجتماعية والثقافية. ويمكن للمثاقفة المُخَطّطة أن تنشأ بناء على طلب مجموعة تتمنى رؤية تطوير شكل حياتها لتشجيع تطورها الاقتصادي مثلاً.

والمعيار الثاني ذو طابع ثقافي وهو معيار نسبية التجانس والتنافر بين الثقافات المتواجهة. وأخيراً المعيار الثالث ذو طابع اجتماعي، وهو نسبية انفتاح أو انغلاق المجتمعات المتماسكة. وستكون هذه المجتمعات أقل عرضة للمؤثرات الثقافية الخارجية حسبما تكون المجتمعات ذات طابع اجتماعي قليل، أي ذات تمايز اجتماعي قليل، أو بمجتمعات تتسم بالفردية والتنوع.

من جانب آخر، هناك تركيز كبير من قبل بعض المؤلفين بمن فيهم هيرسكوفيتش، على ما يسمونه بالبقاء الثقافي (survivance culturelle)، أي عناصر الثقافة القديمة التي حافظت على نفسها كما هي في الثقافة الملفقة، يمكن أن تؤدي إلى نوع من طبعنة (naturalisation) الثقافة، وذلك بعد جهد جهيد للبرهنة بأي ثمن على استمرارية الثقافة على الرغم من التغيرات الظاهرية. والواقع أن الثقافة تبدو عندئذ، مفهومة على أنها <<طبيعة ثانية>> بالنسبة للفرد - غالباً ما استخدم هذا المصطلح - يمكنه التخلص من طبيعته البيولوجية. وانصب اهتمام الدراسات اللاحقة المتعلقة بالمثاقفة على توزيع هذا التماثل بشكل نسبي بين الثقافة والطبيعة وإبراز أهمية ظواهر الانقطاع في عملية المثاقفة.

وفضلاً عن هذا، فإن بعض الدراسات الأنثروبولوجية المتعلقة بهاتين العمليتين تقع على النقيض مما يسميه باستيد بالاتجاه النفساني. وقد أصاب الأنثروبولوجيون في تشديدهم على كون أن الأفراد هم الذين يحتكّون ويتصلون ببعضهم بعض وليس الثقافات. والواقع أنه لا ينبغي علينا تشييء الثقافة، لأنها ليست أكثر من مجردات. لكن هؤلاء الأفراد، ينتمون إلى مجموعات اجتماعية مستقلة استقلالاً شديداً. وبالتالي لا يمكننا فهم مقتضياتهم في عملية المثاقفة بالرجوع إلى علم النفس الفردي فقط، إذ لا بد أيضاً من أخذ الضغوط الاجتماعية التي يرزحون تحت وطأتها بعين الاعتبار. وإذا أردنا الاكتفاء مهما كلف ذلك بتحليل عبارات الشخصية، فعلينا ألا ننسى السياق الاجتماعي والتاريخي الذي يؤثر على الشخصيات المفردة.[2]

إن تحليلات لينتون وكاردينر حول الشخصية الأساسية تسمح بتجاوز التوجع النفسي الأكثر اختزالاً والذي كان يكتفي بدراسة الأسس النفسية للوقائع الثقافية. وجاهد إيرفينغ هالويل بعد أن وضع نفسه ضمن رؤية المؤلفين السابقين، من أجل توضيح أن تغيرات الشخصية خلال الجيلين الأول والثاني

[1]- Ibid, p 325.
[2]- Bastide Roger, Opcit, p 318.

للأفراد الموجودين في حالة تثاقف، (هذه التغيرات) تبقى سطحية؛ ولا يصيب التغيّر الشخصية الأساسية إلا في الجيل الثالث.[1]

وأحياناً يتركز التحليل على بعض السمات الثقافية المعزولة، ويبدو أنه ينسى مع ذلك ما وضعه أنثروبولوجي مدرسة الثقافة والشخصية، أي أن الثقافة هي كل متكامل، لأنها وحدة منظمة ومهيكلة ترتبط العناصر فيها ببعضها بعض، وأنه من المهم، كما ترى بعض الاتجاهات الإنسانية الزعم باختيار المظاهر التي يفترض أن تكون إيجابية في ثقافة معينة لتركيبها مع مظاهر إيجابية لثقافة أخرى بهدف التوصل إلى منظومة ثقافية <<أفضل>>. وبمعزل عن أحكام القيمة التي تطرح سلسلة من القضايا والتي ينطوي عليها هذا الاقتراح، فإنه يبدو بكل بساطة غير قابل للتحقق.

تاسعاً- النظرية المادية الثقافوية:

يكاد أن يكون أي تفسير معاصر للتطور الثقافي مدين بقدر كبير من عناصره للفكر الماركسي. ورغم الاختلافات العديدة في مجال المصطلحات والفرضيات والمنهج، فإن الاتجاه المادي الثقافوي يتميز ببنية منطقية تعكس الكثير من أوجه الشبه بالبنية المنطقية للاتجاه الايكولوجي الثقافوي، فالاتجاه الأخير يفسر التباين بين الثقافات المختلفة للشعوب في إطار التنوع البيئي، كما يهتم بالكشف عن الكيفية التي تؤثر فيها الثقافة على تكيف الأفراد مع ما قد يحدث في البيئة من تغيرات جذرية.

ويفترض الاتجاه المادي الثقافوي كما يفسره أحد دعاته وهو مارفن هاريس أن تكون الأسبقيَّة المنهجيَّة موجهة للبحث عن قوانين للتاريخ في علم الإنسان، وذلك على أرضية تناول منهجي ابستمولوجى منطقي وضعي، مع إدراك هاريس للنقد الموجه إلى بعض جوانب الوضعية المنطقية.

وينتحل هاريس في تفسيره للتطور الثقافي تقسيم كارل ماركس الثلاثي للمجتمع الإنساني: القاعدة، والبنية، والبنية الفوقية. ويرى أن كل تغير ثقافي وكل المجتمعات يمكن تحليلها من خلال أنماط الإنتاج (أي النظم الاقتصادية وتقنيات الإعاشة)، وأنماط إعادة الإنتاج (أي أنماط التزاوج وأساليب التحكم في السكان)، والاقتصاد السياسي (أي الطبقة والطائفة والحرب)، والبنية الفوقية (أي الفن والدين). تتمفصل تلك الوحدات في البنية التحتية لتكون أنماط الإنتاج وإعادة الإنتاج، والبنية التي تشمل الاقتصاد المنزلي والسياسي، والبنية الفوقية. ويرى هاريس أن الأساس الذي يربط تلك الوحدات هو أن أنماط الإنتاج وإعادة الإنتاج تعمل محتماً احتمالياً للاقتصاد المنزلي وللاقتصاد السياسي الذين يعملان بدوريهما محتماً احتمالياً للبنية الفوقية.

ولقد انصب اهتمام هاريس في تفسيره للتطور الثقافي على رصد التغيرات وتفسيرها، أي التغيرات في أنماط الإنتاج وأنماط إعادة الإنتاج والتي يمكنها، وفق شروط معينة، أن تنتج تحولات في البنية والبنية التحتية. ويتم التعبير عن تلك التحولات، في رأى هاريس، عبر ظهور المجتمعات القائمة على أساس <<التراتب الطبقي>> والتي يكون فيها الاستحواذ غير المتساوي على الثروات والسلطة هو السمة المميزة، وعبر ظهور ديانات رسمية، واقتصاديات الاعتماد الدولي، والحروب المتكررة. ولدى تفسيره لنشوء الأشكال الأولى للتكوينات الزعامية القبلية والدول يؤكد هاريس على التداخل بين البيئات الطبيعية وإمكانيات الإنسان على إعادة الإنتاج.

ويلاحظ أن هاريس يحدد الأشكال الاجتماعية وفقاً للتركيبات المعيارية التطورية الثقافوية، ويطرح فرضية تقول بأن الكثير من الدول المبكرة استخدمت الحرب والتوسع العسكري أدواتاً رئيسة للتحكم

[1]- دوني كوش، مرجع سابق، ص 80.

في النمو السكاني إذ بمجرد أن تتكون الدول فإنها تستمر في النمو بسرعة طالما أن المجتمعات المجاورة الأقل تعقيداً لا تملك سوى واحد من خيارين: إما أن تستسلم أو أن تتطور في الاتجاه نفسه.

ويفسر هاريس المسارات التطورية المختلفة للدول المبكرة، إلى حد كبير، باللجوء إلى استخدام عناصر النمو الايكولوجي الزراعي كالمقدرات الأعلى على تكثيف إنتاج الحبوب وتطوير إستراتيجيات الرعي في جنوب شبه الجزيرة العربية مقارنة بالمحاصيل الجذرية والخنازير البرية، بمعنى توضيح الحدود الايكولوجية لنشوء المجتمعات الزراعية المبكرة بدقة إذ أنه بمجرد الوصول إلى كثافة سكانية معينة يصبح لدى الناس حافز قوي إما لتكثيف المنتوج تجنباً للمجاعة، أو إلى الهجرة إلى مناطق ذات كثافة سكانية أقل نسبة لمحدودية إمكانياتها الزراعية، بالتالي إلى مستوى معيشي أدنى.

وإذا انتزعنا بعض المصطلحات الماركسية الكامنة في تفسير هاريس للتطور الثقافي، فإن تفسيره سيبدو مشابهاً للتحليلات المعُبر عنها في المعالجات الايكولوجية الثقافوية من حيث التركيز على المحتم التقني البيئي، وعلى أهمية الضغوط السكانية، وبوجه عام نظرة للتطور الثقافي كما انعكست في العديد من الحلول المتعاقبة لإشكالات الموارد المتناقصة والكثافة السكانية المتزايدة والتنافس. ومن ثم نرى أن الانتشار الواسع لمثل هذه الأفكار يفرض علينا إجراء مراجعة نقدية دقيقة لمنطق المادية الثقافوية والمعالجات اللصيقة الأخرى.

عاشراً- نظريات أخرى:

1- نظرية الثقافة المهيمنة والمهيمن عليها:

الثقافة المهيمنة هي ظاهرة ترمي إلى نشر ثقافة الطرف المهيمن<<المتسلط>> على المتسلط عليه، بشكل ظاهر أو خفي، أما الثقافة المهيمن عليها هي الطرف الذي يرمي إلى أخذ الثقافة من المتسلط. والقول بأنه حتى المجموعات الخاضعة اجتماعياً ليست مجردة من الموارد الثقافية الخاصة بها، لاسيما من قدرتها على إعادة تأويل الانتاجات الثقافية التي تفرض نفسها عليها إلى حد ما، لا يعني العودة إلى تأكيد أن المجموعات كلها متساوية وأن ثقافاتها متكافئة.

وفي فضاء اجتماعي معين، هناك دائماً **تراتب اجتماعي*** وثقافي. ولم يخطئ كارل ماركس ولا ماكس فيبر حينما أكّدا على أن ثقافة الطبقة المهيمنة تبقى كذلك باستمرار. وفي قولهما هذا، فهما لا يزعمان حتماً، أن ثقافة الطبقة المهيمنة تتمتع بنوع من التفوق الداخلي <<الجوهري>> أو حتى بقوة انتشار تكتسبها من جوهرها الخاص والذي يجعلها تسيطر بشكل طبيعي على الثقافات الأخرى. ويعتبر كل من ماركس وفيبر أن القوة النسبية التي تتمتع بها الثقافات المختلفة في التنافس القائم بينها يرتبط مباشرة بالقوة الاجتماعية النسبية للجماعات البشرية التي تشكل حاملاً لها. والبحث عن ثقافة <<مهيمنة>> أو عن ثقافة <<خاضعة>> ليس إلا من باب المجاز. إذ ما نراه موجوداً في الواقع، هو عبارة عن جماعات اجتماعية بينها علاقات هيمنة وتبعية إزاء بعضها بعضاً.[1]

ومن هذا المنظور، ليست الثقافة الخاضعة بالضرورة ثقافة مغتربة وتابعة تماماً، إنها ثقافة لم تستطع عبر تطورها، أخذ الثقافة المهيمنة (والعكس صحيح أيضاً وإن كان بدرجة أقل) بعين الاعتبار، لكنها تستطيع إلى حد ما، مقاومة الفرض الثقافي المهيمن. وعلاقات الهيمنة الثقافية، كما يفسرها كل

* **التراتبية الاجتماعية (Social Heirarchy):** هي كلمة تعبر عن العلاقة بين الأعلى والأدنى في المراتب، وعند تطبيقها في الميدان الاجتماعي نجدها تأخذ عدة معاني: تراتبية إدارية، تراتبية جزئية، تراتبية طبقية، تراتبية عسكرية، تراتبية مظهرية،...الخ.

[1]- دوني كوش، مرجع سابق، ص 80.

من كلود غرينيون وجان كلود باسرون لا يمكن فهمها عن طريق تحليل علاقات الهيمنة الاجتماعية نفسه[1]. لأن العلاقات القائمة بين الرموز لا تعمل وفقاً للمنطق نفسه القائم بين المجموعات أو الأفراد. فغالباً ما نلاحظ تغييرات بين آثار (أو الآثار المضادة) الهيمنة الثقافية وبين آثار الهيمنة الاجتماعية.

فالثقافة المهيمنة لا تستطيع فرض نفسها أبداً على ثقافة خاضعة كما تفرض مجموعة نفسها على مجموعة أخرى أضعف منها. فالهيمنة الثقافية لا تكون أبداً شاملة ولا تتحقق بشكل نهائي، ولذلك فهي تترافق دائماً بعمل تلقيني لا تكون آثاره دائماً وحيدة الجانب. وتكون هذه الآثار أحياناً <<آثاراً حضارية>> مخالفة لتوقعات المهيمنين، لأن التعرض للهيمنة لا يعني دائماً القبول بها.

ولهذا، يوصي كل من غرينيون وباسرون بأن الصرامة المنهجية تفرض دراسة ما تدين به الثقافات الخاضعة باعتبارها ثقافات مجموعات خاضعة، وبالتالي باعتبارها تبني أو تعيد بناء نفسها في وضع الهيمنة. لكن هذا لا يمنع دراستها أيضاً في حد ذاتها، أي باعتبارها منظومات تعمل وفق نوع من التجانس الخاص وإلا فلا داع للحديث عن الثقافة.

2- نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنمو:

تعتبر من النظريات الحديثة التي حاولت تأكيد العلاقة وتطويرها بين الثقافة والمجتمع، وهناك من يطلق عليها اسم نظرية الثقافة، وهو التعبير الذي حمل عنوان كتاب أصدره ثلاثة من الكُتّاب الأكاديميين، هم: ميشيل تومبسون مدير معهد وباحث في جامعة لندن، وريتشارد إليس أستاذ في علم السياسة، وآرون فيلدافسكي أستاذ علم السياسة في جامعة كاليفورنيا. وهذا الكتاب هو الأول في سلسلة من المؤلفات عن الثقافة السياسية صدرت في أمريكيا مع بداية تسعينات القرن العشرين.

وترتكز هذه النظرية على ثلاثة مفاهيم أساسية، مترابطة بشدّة فيما بينها، هي كما اصطلح عليها أصحابها بـ: <<التحيزات الثقافية>>، و<<العلاقات الاجتماعية>>، و<<أنماط الحياة>>. وحسب هذه النظرية، فإن التحيزات الثقافية تشير إلى القيم والمعتقدات المشتركة، وتعرَّف العلاقات الاجتماعية بأنها أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد، وأنماط الحياة هي حصيلة المركب الحي بين التحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية، بدون إعطاء أولوية سببية لا للتحيزات الثقافية، ولا للعلاقات الاجتماعية، فبينهما علاقة تبادلية، وكل منهما تتفاعل مع الأخرى وتقويها. فالالتزام بأنماط معينة من العلاقات الاجتماعية يولد طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤية العالم بطريقة معينة تبرر نموذجاً منسجماً من العلاقات الاجتماعية. لذلك يكفي حسب هذه النظرية بيان أن كلاً من التحيزات الثقافية والعلاقات الاجتماعية مسئولة عن الأخرى، بدون الدخول في قضية من جاء أولاً.[2]

وقد جاءت هذه النظرية لكي تستوعب الاتجاهات الرئيسية المتباينة في النظر إلى الثقافة من جهة، وتضع حدًّا للانقسام الحاصل بين الاتجاهات الثقافية والاتجاهات الاجتماعية والتقريب بينهما من جهة أخرى. فهناك اتجاهين متنافسين أحدهما ينظر للثقافة على أنها تتكون من القيم والمعتقدات، واتجاه يرى أن الثقافة تشير إلى النمط الكلي للحياة، وإلى العلاقات الشخصية بين الأفراد وطبيعة توجهاتهم.

وكما هو ملاحظ فإن الاتجاه الأول يربط الثقافة بالتحيزات الثقافية، والاتجاه الثاني يربط الثقافة بالعلاقات الاجتماعية وبنمط الحياة. وبدلاً من المجادلة لمصلحة تعريف دون آخر، حاولت هذه النظرية استيعاب كلا الاتجاهين في إطار مشترك، وتكوين نظرية على أساس الجمع والتكامل بينهما، هذا عن

[1]- Grignon Claude et Passeron Jean- Claude, **Le Savant et le Populaire**, Gallimard/ Le Seuil, Paris, 1989.

[2]- مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص 31.

الجهة الأولى. أما الجهة الثانية، فقد شهدت العلوم الاجتماعية في الحقب الأخيرة انفصالاً كما يقول أصحاب هذه النظرية، بين دراسات القيم والرموز والمعتقدات، وبين دراسات العلاقات الاجتماعية وأنماط التنظيم والمؤسسات. الانفصال الذي جعل من دراسات الثقافة كما لو كانت المنتجات العقلية تظهر في فراغ مؤسسي، في المقابل تجاهلت دراسات العلاقات الاجتماعية كيف يقوم الناس بتبرير طريقتهم في الحياة لأنفسهم وللغير. لذلك يعتقد أصحاب هذه النظرية أن أحد أهم إسهامات نظريتهم هو التقريب بين هذين الاتجاهين الثقافي والاجتماعي.[1]

كما حاولت هذه النظرية أن تبرهن على عدم الحاجة إلى المفاضلة بين الثنائيات التي ظل العلم الاجتماعي غارقاً فيها، كثنائية الثابت والمتغير...بالرغم من أن هذه الثنائيات مفيدة أحياناً - كما يقول أصحاب هذه النظرية- كتقسيمات تحليلية، إلا أنها غالباً ما تؤدي إلى نتيجة سيئة، وهي إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين الظواهر. ويضيف أصحاب هذه النظرية أنه كثيراً ما يفتعل العلماء الاجتماعيون إشكالات لا حاجة إليها بتمسكهم بجانب واحد من هذه الثنائيات، والادعاء بأنها الأكثر أهمية.[2]

ومن الواضح على هذه النظرية أنها من نمط النظريات التوفيقية والتقريبية والاستيعابية، فقد جاءت للتوفيق بين اتجاهات ظهر بينها التباعد والانفصال، والتقريب بين ثنائيات يظهر عليها التباين والتعارض، وهذا النمط من النظريات لا يروق للبعض، الذي يرى أنها تتصف بالمهادنة وإخماد الجدل، وأن لا ضرورة لهذه النزعة التوفيقية، التي لا تمثل في نظر هؤلاء مكسباً وإنجازاً. كما أنه يغلب على هذه النظرية الطابع النظري، ويقلّ فيها الجانب التجريبي. ولعل هذه الملاحظة ناشئة من طبيعة حداثة هذه النظرية، وبسبب كثافة التنظير الذي يطغى عليها.

خلاصة:

يتضح مما سبق، أن الثقافة مفهوم واسع في حدوده الدلالية، فهي ذات طبيعة تراكمية ومستمرة، وليست وليدة عقد أو عدة عقود، بل هي ميراث اجتماعي لكافة منجزات البشرية، وكل مفهوم للثقافة يعكس وجهة نظر صاحبه، أو النظرية التي ينتمي إليها، فكلمة ثقافة تطورت دلالياً واكتسبت مفهومها داخل اللسان الفرنسي أولاً، ثم انتشرت بعد ذلك بواسطة الاقتراض اللساني داخل اللسانين المجاورين الانجليزي والألماني. إلا أن مفهوم الثقافة ظل ولا يزال أسير النظر الغربية، مما جعل منه مفهوماً ضبابياً متذبذباً، لا يمكن إسقاطه أو تعميمه على كل الشعوب.

✓ **أبرز المفاهيم المستخدمة في الحقل الثقافي:**

إن الإلمام بمصطلح الثقافة ومدلولاته والمفاهيم المرتبطة به، يتطلب الرجوع إلى بعض المؤلفات النظرية العامة وعدد من القواميس في علم الاجتماع والانثربولوجيا وعلم النفس.

- **الأنماط الثقافية:** إن العناصر المعيارية لأي ثقافة تأخذ شكل نماذج تمثل أنماط السلوك الفردي التي يمارسها أعضاء المجتمع، وتعطي هذه الأنماط التماسك والاستمرارية والشكل المميز لأسلوب الحياة للأفراد المتبنين لها.

- **التعددية الثقافية:** حظيت التعددية الثقافية (Multuculturalism)، كمصطلح يتميز عن الصفة متعدد الثقافات (Multucultural) (اشتقاقاً من المجتمع الذي يتكون من جماعات ثقافية متنوعة)، برواج واسعاً أولاً في كندا واستراليا...وهي مصطلح اقترن من حيث المبدأ بقيم المساواة والتسامح والانفتاح على المهاجرين من خلفيات متباينة عرقياً...ونموذجياً تمثل التعددية الثقافية هنا مذهباً

[1]- المرجع نفسه، ص 60.
[2]- المرجع نفسه، ص 59.

اجتماعياً يميز نفسه كبديل ايجابي عن سياسة الإدماج، يلتزم بسياسة الإقرار بحقوق المواطنين والهويات الثقافية لجماعات الأقليات العرقية، وبعمومية أكثر، إثبات قيمة التنوع الثقافي.

- **اتصال ثقافي (احتكاك)** (Contract Culturel): موقف تتبادل فيه ثقافتان التأثير، ويعني أيضاً عمليات التغير التي تتم داخل هاتين الثقافتين نتيجة لتفاعلهما.

- **انصهار ثقافي** (Fusion Culturelle): 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.

- **المثقف** (Intellectual)**:** مصطلح يدل على فئة من الناس تعتمد منزلتها الاجتماعية على دعواها بالخبرة الفكرية (Intellectual expertise) (ولكنهم ليسوا مجرد كتّاب أو فلاسفة أو فنانين)، وتكمن مهمة المثقف في تحقيق التنوير والحداثة بمصطلحات بطولية، ويمكن للمرء القول إن جميع الناس مثقفون، لكن لا يقوم جميع الناس في المجتمع بوظيفة المثقفين، ويمكن تقسيمهم إلى قسمين: مثقفين عضويين يظهرون داخل كل طبقة اجتماعية باستثناء الطبقة الفلاحية، ومثقفين تقليديين، وهم الكهنة والمديرون والباحثون والعلماء...الخ، وهم من يمتلكون المعرفة ويمارسونها.

- **الفولكلور** (Folklore)**:** ظهر المصطلح الإنجليزي فولكلور عام 1846، حيث استخدمه لأول مرة عالم الأثريات الإنجليزي سير جون وليام توماس (W. jhon Thomas)، وكان مستكملاً ومحدداً به الجهود العلمية والقومية التي سبقته في إنجلترا وألمانيا وفنلندا وغيرها من بلدان أوروبا. وقد شاع مصطلح فولكلور بعد ذلك بمعنى حكمة الشعب ومأثوراته كمصطلح يدل على موضوعات الإبداع الشعبي، ثم تطورت وتقدمت مناهج علم الفولكلور وأتسع مجال بحثه ليشمل مختلف أوجه النشاط الخلاق للإنسان في بيئته وارتباطه بالثقافة الإنسانية ككل. كما استخدام مصطلح فولكلور للدلالة على الدراسة العلمية لميدان التراث الشعبي، بينما يُستخدم المصطلح العربي تراث شعبي للدلالة على المواد الثقافية ذاتها، وذلك منعاً للالتباس.

- **الثقافة الطبقية:** مجتمع يوجد به تمايز حاسم بين الطبقات الاجتماعية، ودرجة عالية من التبلور الطبقي، وفي هذا المجتمع تتميز كل طبقة ببعض الاتجاهات، والقيم والخصائص الثقافية الأخرى، التي تشكل ثقافة فرعية داخل الثقافة الكبرى للمجتمع ككل.

- **الثقافة العمالية:** هي ثقافة الطبقات العاملة الفقيرة من ميزانيات هذه الطبقة وطبيعة العمل وأشكال الاستهلاك ومدى تأثير ذلك على ثقافتها ومدى خضوعها وتبعيتها لغيرها من عدمه.

- **الثقافة البرجوازية:** أكثر استخدامات هذا المصطلح شيوعاً التي تشير إلى طبقات التجاريين أو الطبقات الوسطى في المجتمعات المختلفة باعتبار أن أهمية هذه الطبقات تختلف باختلاف السياق الذي تظهر فيه. ولقد أعطت النظرة الماركسية لهذا المصطلح معنى جديد حين اعتبرت المجتمع البرجوازي الجديد يمثل تطوراً من الحالة التي كان عليها المجتمع الإقطاعي. فالبرجوازية استطاعت أن تتحكم في معظم مشروعات العمل بعد أن تزايد نموها وتراكم لديها رأس المال.

- **الثقافة الشعبية:** إذا تصورنا الثقافة الشعبية كنموذج مثالي فإن ذلك معناه أن تنطوي الثقافة على أنماط للسلوك تتميز (بالتقليدية والشخصية) وتقوم على القرابة، وتخضع لضوابط غير رسمية، وترتكز على النظام الأخلاقي، والتراث الشفاهي، ولهذا تكون مستقرة نسبياً، وبالغة التمسك والتكامل، وقد وجد هذا النموذج للثقافة في المجتمعات البدائية والقروية غير المتحضرة. وتتميز الثقافة الشعبية بأنها وحدة

كلية متماسكة تشبع الحاجات الدائمة للأفراد من المهد إلى الحد، كما أنها تكون نتيجة للتواصل المستمر بين الجامعات أثناء مواجهتها للمشكلات المختلفة.

ـ **الثقافة الجماهيرية:** تشير الثقافة الجماهيرية بوجه عام إلى الثقافة المميزة للمجتمع الجماهيري، الذي يصاحب المدنية الحضرية والصناعية الحديثة، ولكنها توجد أيضاً وبدرجات متفاوتة في المجتمعات التي لا تزال في طريقها للتصنيع ويتخذ وصف الثقافة الجماهيرية وتفسيرها صور متعددة، ولكن المهم أن الجماهير تستهلك وتستمتع بثقافة تختلف اختلافاً جوهرياً عن الثقافة التي كانت محل استماع (في الحاضر والماضي)، لأن عناصر الثقافة الجماهيرية تنتقل وتنتشر من خلال وسائل الاتصال الجماهيرية الحديثة كالتلفزيون والراديو والصحف والمجلات...الخ.

ـ **الثقافة المادية وغير المادية:** تتألف الثقافة المادية من أشياء ملموسة ينتجها الإنسان، يمتلكها ويستخدمها في حياته مثل: وسائل النقل، والكتب وأدوات العمل، وهذه الثقافة التي أنتجها المجتمع تعكس الثروات التي يملكها، وتعكس مستواه التكنولوجي وحاجات الأفراد فيه، أما الثقافة غير المادية، فهي غير ملموسة ومجردة كالقيم، والمعتقدات، والرموز والطقوس...الخ.

ـ **الثقافة الفرعية:** كل مجتمع ينقسم إلى عدة أجزاء تسمى بالمجتمعات الفرعية ولكل جزء من هذه الأجزاء ثقافة خاصة وقيم وعادات وتقاليد وموروثات واتجاهات خاصة به تسمى بالثقافة الفرعية، ومن الممكن أن نجد أن الثقافة الفرعية تنقسم إلى ثقافات فرعية أصغر منها حتى تصل إلى ثقافة الفرد، ومن خلال ثقافة الفرد نجد أن قيمه وعاداته هي جزء من الثقافة العامة للمجتمع.

ـ **الثقافة التحتية:** تسمى الثقافة الثانوية وتنبع من طوائف عرقية أو دينية أو مهنية، وهي ثقافة المجتمع التي تم السيطرة عليها من خلال نظام استعماري أو مجموعة من المهاجرين.

ـ **الثقافة الكلية:** هي ما ينتج عن علاقة المجموعات الاجتماعية التي تحتك ببعضها، وبالتالي هي ربط ثقافات تلك المجموعات ببعضها.

ـ **التنوع الثقافي:** يشير مصطلح التنوع الثقافي عموماً إلى الاختلافات القائمة بين المجتمعات الإنسانية في الأنماط الثقافية السائدة فيها، ويتجلى هذا التنوع من خلال أصالة وتعدد الهويات المميزة للمجتمعات التي تتألف منها الإنسانية فهي مصدر للتبادل والإبداع. وبهذا المعنى فإن التنوع الثقافي هو التراث المشترك للإنسانية، وينبغي الاعتراف به والتأكيد عليه لصالح أجيال الحاضر والمستقبل.

ـ **ثقافة المهاجرين:** ظهر هذا المفهوم في السبعينات في فرنسا، وذلك عندما أكتشف أن المهاجرين وعائلتهم غالباً ما يستقرون في بلد المهجر، فكان لابد من أخذ كافة أبعاد وجودهم في عين الاعتبار. وقد سمحت الحكومة الفرنسية للمهاجرين الوعي بثقافتهم الخاصة، وشجعت على تعريف الشعب الفرنسي بثقافة البلدان التي ينحدر منها المهاجرين، وفي المقابل رفضت الدمج الكامل للمهاجرين في الأمة الفرنسية، حيث سعت في إثارة عودة المهاجرين إلى أوطانهم. و يتبين لنا أن الهدف من تفعيل ثقافة المهاجرين وتأجيج وعيهم بثقافتهم الأصلية يساهم في حثهم على العودة.

ـ **ثقافة المؤسسة:** مجموعة القيم والمفاهيم التي يؤمن بها العاملين في المؤسسة، بمعنى أن ثقافة المؤسسة لا توجد خارج الأفراد ولا سابقة عليهم وإنما تنشأ من خلال الأفعال المتبادلة بين الأفراد.

ـ **الثقافة السياسية:** هي مجموعة من الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاماً ومعنى للعملية السياسية وتقدم قواعد مستقرة تحكم تصرفات أعضاء التنظيم السياسي. ومن المجالات التي استعملت فيها حديثاً كلمة ثقافة المجال السياسي، فنجد أنها أصبحت دارجة الاستعمال في المفردات السياسية، وحتى السياسيون يكثرون من استخدامها وذلك لإضفاء نوع من الشرعية على حديثهم.

- **الهوية الثقافية:** ليس هناك هوية ثقافية بذاتها لها تعريف ثابت. وفي مجال العلوم الاجتماعية يتميز مفهوم الهوية الثقافية بغموضه وتعدد معانيه نظراً لحداثة هذا المفهوم، ومسألة الهوية الثقافية تحيل منطقياً إلى المسألة الأوسع وهي مسألة الهوية الاجتماعية التي تعد الهوية الثقافية إحدى مكوناتها. فالهوية الاجتماعية هي احتواء وإبعاد في الوقت نفسه: إنها تحدد هوية المجموعة (المجموعة تضم أعضاء متشابهين فيما بينهم بشكل من الأشكال). وفي هذا المنظور تبرز الهوية الثقافية باعتبارها صيغة تحديد فئوي للتمييز بين نحن/ هم، وهو تمييز قائم على الاختلاف الثقافي.
- **النسبية الثقافية:** مبدأ يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم أو يفسر، أو يقيم الظواهر الاجتماعية والنفسية، دون النظر إلى الظاهرة موضوع الدراسة، والرجوع إلى الدور الذي تقوم به في النسق الاجتماعي الثقافي الكبير. فلا يمكن الحكم على عادات ثقافية معينة، ولا يمكن تقييمها إلا في ضوء ماهية القيمة المرتبطة بها، والحاجات التي تقوم بإشباعها، وعلاقتها العامة بالالتزامات الأخرى والتوقعات والقواعد الخلقية. أي أن النسبية الثقافية تعني أنه يتعين الحكم على كل عنصر للسلوك في علاقته بالمكان، والبناء الفريد للثقافة.
- **المجتمع الشعبي:** نموذج مثالي أو مجرد قام بتطويره روبرت ردفيلد يحمل صفات وخصائص لمجتمع تتعارض مع صفات وخصائص المجتمع الحضري الحديث. والمجتمع الشعبي بسيط منعزل يسوده أعضائه إحساس بالتضامن الاجتماعي للسلوك السائد فيه من النوع التقليدي والتلقائي.
- **النخب الثقافية:** عبارة نخب ثقافية تحيلنا إلى أفراد وجماعات تهتم بالشأن الثقافي، وتسعى لممارسة التأثير على ذهنية المجتمع، قيمه ومعتقداته وأفكاره وأخلاقه وحتى عاداته وتقاليده.
- **العرقية المركزية:** العرقية المركزية هي بمثابة ميل الأفراد نحو النظر إلى العالم المحيط بهم من خلال ثقافة الفرد نفسه بغض النظر عن الثقافات المتعددة الأخرى المحيطة بهذه الثقافة. فهي الاعتقاد القائل بأن جماعة الفرد العرقية أو الإثنية هي الأهم، كما أن بعض أو كل عناصرها الثقافية أكثر تفوقاً على مثيلاتها لدى الجماعات البشرية الأخرى. ومن خلال هذه الفكرة سوف يصدر الأفراد أحكاماً على الجماعات الأخرى في ضوء ثقافتهم الأصلية الخاصة بهم، وتتناول تلك الأحكام بعض جوانب اللغة والعادات والتقاليد والتراث والدين...الخ.
- **التطبع (الهابيتوس):** هو تكرار ممارسة الفعل، وهو اعتياد الناس على نوع من السلوك مع الاعتقاد بأنه ملزم لهم في معاملاتهم. وهذه الثقافة الاعتيادية التي ترفض البديل، مهما كانت جودته، وقيمته المعقولة هي ثقافة عامة داخل المجتمع الاستهلاكي، نمت واتسعت مع اتساع شهية المجتمع للاستهلاك، ومحدودية الوعي بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وسيادة طبيعة واحدة مفاصلها الثبات على ملامح الاستهلاك النوعي المعتاد وعدم الخروج عن هذه الدائرة.
- **التراتبية الثقافية:** تعد من أهم الميكانيزمات التي تجعل احترام الأشخاص الأكثر ثقافة في المجتمع واجباً، وتجعلهم قادة، ومسيرين للمجتمع سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وذلك يساهم في جعل المجتمع أكثر استقراراً أو يحافظ على ذلك.
- **البقاء الثقافي:** هي السمات الثقافية القديمة التي بقيت وحافظت على نفسها مع تغير الثقافة واستبطانها للثقافة المهيمنة، ويفيدنا هذا المفهوم لبرهنة أن الثقافة عبارة عن طبيعة ثانية للفرد حيث إن طبيعته الأولى هي طبيعته البيولوجية، وإذا عرفنا أن الثقافة هي الطبيعة الثانية فسيقودنا ذلك إلى أن الفرد متى ما حافظ على هذه الطبيعة كمحافظته على الطبيعة الأولى فسيستفيد حتماً من عملية المثاقفة، ولن تضره لأنه سيأخذ ما يفيده منها ويترك ما يضره ولن تؤثر على هويته.

- **المثاقفة:** هي عملية انتقال ظواهر ثقافية معينة نتيجة الاحتكاك بين ثقافتين مختلفتين، وتبدأ المثاقفة بالاحتكاك بين ثقافتين أحداهما مهيمنة والأخرى خاضعة فتنتقل السمات الثقافية من الثقافة المهيمنة إلى الثقافة الخاضعة، وقد يكون هناك العكس لكن الأعم أن الثقافة المهيمنة هي من تصدر لسماتها الثقافية، والثقافة الخاضعة تقوم باستيراد تلك السمات إلى أن تصبح مماثلة للثقافة المهيمنة.
- **المثاقفة المضادة:** هي الدعوة إلى الرجوع إلى الأصول، وهي ردة فعل لأي تجديد ثقافي ولا تنجح لأنها تستهدف المثاقفة الشكلية أو المادية كما مثلت سابقاً بمحاولة إرجاع أسلوب حياة المسلمين كما هي عليه سابقاً من ركوب الخيل وغيره، والعزوف عن ما استجد من الوسائل التقنية بحجة أنها ليست من تراثنا الثقافي.
- **النمط الثقافي:** أسلوب تعميمي للسلوك يعزى إلى المجتمع أكثر مما يتعلق بالفرد)، والأنماط الثقافية هي روابط أو صلات قائمة بين السمات الثقافية يفترض أنها تشكل بناءاً محدداً ومتماسكاً يؤدي دوراً ويكتسب قيمة تاريخية)، وتختلف هذه الأنماط من مجتمع لآخر، فمثلاً اختلاف مراسم الزواج من مجتمع لآخر فمراسم الزواج تعتبر نمط ثقافي مختلف.
- **الأفكار النمطية (الآراء المسبقة):** هي موقف أو تقييم وشعور تجاه فئة أو مجموعة كاملة من الأشخاص قبل الدخول في أي تفاعل اجتماعي معهم مع تجاهل الحقائق الواقعية. وقد تكون الفكرة المسبقة ايجابية أو سلبية، فالفكرة المسبقة السلبية تجعلنا نتعامل مع الآخرين بنفور وبعدوانية.
- **الانثروبولوجيا الثقافية:** فرع من الانثروبولوجيا العامة يركز أساساً على دراسة الصيغة الكلية للسمات الثقافية والعلاقات المتبادلة بينها.
- **الفيدرالية الثقافية:** هي ثقافة كلية مركزية تجمع ثقافات فرعية متنوعة.
- **المجال الثقافي:** مدى يطلق على حيز توجد بداخله سمات ثقافية، قد تتقاطع هذه السمات مع حيز آخر فيشكل ذلك تقارب تلك الثقافتين من بعضهما.
- **السمة الثقافية:** هي نهج من السلوك يتميز به الفرد أو الجماعة وينتج عن عوامل وراثية أو بيئية وهي مفهوم أساسي لتحليل بنية الشخصية. وتمثل أبسط وحدات الثقافة عموماً.
- **الصدمة الثقافية:** هي ردة فعل يتراوح ما بين التعجب والنفور والابتعاد من معتقدات ومركبات ثقافية غير مألوفة، وذلك نظراً للفروق بين الثقافات. وقد تؤدي الصدمة الثقافية لعدم قدرة الفرد على الاهتداء والعمل في الثقافة الغريبة عنه.
- **الاحتكاك الثقافي:** هو تلامس بين الثقافات أو بين ثقافتين يؤدي إلى تبادل السمات الثقافية بينهما.
- **القوس الثقافي:** كل الإمكانيات الثقافية في كل المجالات، فهو الذي يجمع كل السمات الثقافية.
- **الانتقال الثقافي:** عملية يتم من خلالها نقل الثقافة من جيل إلى جيل آخر.
- **الأعراف** (Mores): هي معايير ضرورية ومهمة للنظام الاجتماعي تتعلق بالتصرفات الأخلاقية، وهي تضمن نظام اجتماعي سليم، ومن لا ينفذها يمس بالأخلاق الاجتماعية ويتعرض للعقوبة.
- **عادات شعبية** (Folkways): هي معايير ليست ضرورية وليست أساسية لبقاء وجود المجتمع وعدم تنفيذها لا يشكل مساً خطيراً بالمجتمع والعقاب عليها بسيطاً مثل عدم استعمال الشوكة والسكين عند الأكل او عدم وضع اليد على الفم عند السعال.
- **الطقوس:** الطقس حدث اجتماعي علني له معاني ورموز ثقافية، يتألف من سلسلة من النشاطات، والطقوس طرق ثابتة يواجه بها الفرد والمجتمع القضايا الوجودية مثل: الأعياد الدينية والقومية، طقوس الزواج...، كما توجد طقوس يومية شخصية مثل إلقاء التحية والمصافحة.

- **الأساطير:** تروي الأسطورة أحداثاً تحمل في طياتها أهمية لدى مجموعة معينة، وتؤدي الأسطورة دورها إذا تحدثت عن نظام اجتماعي، ديني وسياسي له علاقة بالنظام المحدد. وتفسر الأساطير نشوء الكون والسلطة والمجتمع وبواسطتها يمكن تنظيم جوانب مختلفة من العالم.
- **الجندر:** هو التمييز الاجتماعي، الحضاري، الاقتصادي بين الجنسين، أي أنه التوقعات الاجتماعية بالنسبة للسلوك اللائق والواجب على المرأة والرجل إتباعه. والجندر لا يعني الفروقات البيولوجية بين الرجل والمرأة، وإنما يعكس الميول الثقافية المقبولة في المجتمع في تعامله مع الرجل والمرأة.

خاتمـة:

يؤكد علماء الاجتماع أن الثقافة هي من أكثر العوامل تأثيراً على المجتمع، بحكم أن كل شيء في المجتمع يتأثر بالثقافة كمنظومة القيم، والفنون الجمالية، ونظام المعتقدات، ومناهج التفكير، وهندسة العلاقات الاجتماعية...الخ. ومن هنا تتحدد حساسية الثقافة وخطورتها، وأصبح الاعتقاد أن الثقافة إذا تغيّرت تغيّر معها المجتمع، وكل تغيير يمس الثقافة مهما كانت كميته ونوعيته، يتأثر به المجتمع سلباً أو إيجاباً، تراجعاً أو تقدماً.

كما أنه ليس من السهولة التأثير في الثقافة، إذ يحتاج التأثير فيها إلى طاقة كبيرة وفاعلة ومستمرة. وهناك أكثر من طريقة للتأثير في الثقافة، فتارة يكون التأثير فيها عن طريق اللغة، وهذا ما سعى إليه الفرنسيون للتأثير في ثقافات المجتمعات التي استعمروها، وتارة يكون التأثير في الثقافة عن طريق التعليم ومناهج التعليم، وتارة عن طريق الإعلام ووسائل الاتصال..الخ، وفي تاريخ المجتمعات نجد أن أكثر الناس تأثيراً في الثقافة هم أعمق الناس تأثيراً في مجتمعاتهم.

وتأسيساً على ما تقدّم، يمكن القول بأن الثقافة مفهوم اجتماعي يعكس مدى معرفة الفرد للمنظومة الاجتماعية التي يعيش فيها. وقد ارتبط هذا المفهوم ارتباطاً وثيقاً برؤية منظريه في مختلف الحقول العلمية، بدءاً بعلم الاجتماع والأنثربولوجيا، كما ارتبط هذا المفهوم أيضاً بالوجود الإنساني ارتباطاً متلازماً، وما زالت الثقافة هي المحرك الأساس للأمم والشعوب، وهذا ما تشهد به الحضارة والمدنية.

ومن جهة أخرى، يتضح أن هناك علاقة ترابطية تكاملية بين الثقافة والشخصية، وهذا ما بينته مختلف الدراسات الأنثربولوجية، وبالرغم من هذه العلاقة التي تتسم بطابع الأخذ والعطاء بين الثقافة والشخصية إلا أن الثقافة هي الأكثر عطاء وتأثيراً في الشخصية والعكس غير صحيح.

ومن خلال عرض بعض النماذج عن الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة يتضح أن هناك تداخل وتذبذب في مفهوم الثقافة ودلالاته بين علماء الاجتماع، الذين يؤكدون على أن الثقافة مفهوم واسع في حدوده الدلاليةّ، فهو يختلف باختلاف التخصصات والمذاهب والمدارس والاتجاهات، فليس ثمة من تعريفٍ ناجزٍ ونهائي للثقافة نستطيع استعارته واستخدامه. وبالرغم من شيوع استعمال لفظ الثقافة وما يحتله من مساحة عريضة في جميع العلوم، فضلاً عن استعماله في اللغة الأكاديمية، فإنه قد جرت معالجة هذا المفهوم بسطحية شديدة في الفهم، كما ساد الاعتقاد بأن الثقافة ما هي إلا حكر على جماعة من الناس دون غيرهم، حيث يطلق عليهم لفظ (الطبقة المثقفة) بينما في واقع الأمر تمثل المعارف والعلوم جزءاً هاماً من ثقافة الأفراد والمجتمع.

ومن جهة أخرى، فإن مفهوم الثقافة له علاقة وثيقة بالفرد والمجتمع، فالسيطرة العالمية المعاصرة على واقع الشعوب ليست سيطرة عسكرية أو اقتصادية فقط بل هي نسيج من السيطرة الثقافية، سواء كان ذلك في حياتها الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو التربوية، إذ أصبحت <<نمطية>> الحياة لدى بعض الشعوب صورة متكررة لشعوب أخرى في فعلها الثقافي، على الرغم من أنها لم تخضع لاحتلالها العسكري أو لهيمنتها الاقتصادية، وما ذلك إلا لغلبة ثقافتها وانتشارها، أي <<تأثير الثقافة الإعلامية>>. فالثقافة تعتبر عاملاً للمنافسة الاجتماعية، بما ينتج عنها من صراع بين الفئات المختلفة في المجتمع، مما يؤدي إلى حدوث تغير اجتماعي في مختلف جوانب الحياة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المراجع باللغة العربية:

1- ابن منظور، ***لسان العرب***، (مادة مدن)، (13/ 55)، ط 3، بيروت، لبنان، 1999.
2- أبو خلدون ساطع الحصري، ***آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة***، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، بيروت، لبنان، 1985.
3- أحمد أبو زيد، ***البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع***، ج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980.
4- أحمد أبو زيد، ***الثقافة: الإنسان والتنمية***، عرض نظري.
5- أحمد أبو زيد، ***تايلر***، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر.
6- أحمد بن نعمان، ***هذه هي الثقافة***، شركة الأمل للطباعة والترجمة والنشر، الجزائر، 1996.
7- أحمد لطفي السيد، ***المدخل لدراسة الظاهرة الإجرامية***، الجزء الأول: الظاهرة الإجرامية، قسم القانون الجنائي، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، مصر، دون سنة.
8- ادوارد داكين، ***مقدمة إلى وسائل الاتصال***، ترجمة وديع فلسطين، الأهرام، مصر، دون سنة.
9- أديب خضور، ***سوسيولوجيا الترفيه في التلفزيون***، مجلة عالم الفكر، المجلد 28، العدد 02، أكتوبر- ديسمبر 1999.
10- اريك فروم، ***الخوف من الحرية***، ترجمة مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
11- ***الاتجاهات النظرية في الأنثربولوجيا***، مجلة أركاماني، مجلة الآثار والأنثربولوجيا السودانية، العدد الثاني، فبراير 2002.
12- ***القاموس المحيط*** للفيروز آبادي (125/3)، و***لسان العرب*** لابن منظور (20/9)، و***أساس البلاغة*** للزمخشري (51/1).
13- المرتضى الزبيدي، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، دار المعلمين، القاهرة، مصر، 1994، (51/6).
14- إيمان محمد الطائي، حسن حمود الفلاحي، ***التكوين الاجتماعي والثقافي ودورهما في التنمية المستدامة***، مجلة البحوث التربوية والنفسية، العدد: 11، جامعة بغداد، العراق، 2006.
15- تيري إيجلتون، ***فكرة الثقافة***، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2012.
16- توماس إليوت، ***ملاحظات نحو تعريف الثقافة***، ترجمة وتقديم: شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2001.
17- جميل صليبا، ***المعجم الفلسفي***، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
18- خضر أحمد عطاء الله، ***دراسات في آفاق الفكر الإسلامي***، دار الفكر للنشر، دبي، 1990.
19- سعد عبد الرحمن، ***بحث حول التلفاز وطالب المرحلة الثانوية***، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، 1405 ه.
20- دوني كوش، ***مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية***، ترجمة قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.
21- رايموند وليامز، ***الثقافة والمجتمع***، ترجمة: وجيه سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.
22- رالف لينتون، ***دراسة الإنسان***، ترجمة: عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1964.
23- زكي الميلاد، ***الثقافة والمجتمع، نظريات وأبعاد***، مجلة الكلمة، مجلة فصلية تعني بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد 47، السنة الثانية عشرة، ربيع 2005.
24- سامية حسن الساعاتي، ***الثقافة والشخصية***، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1983.

25- صالح ذياب هندي، ***دراسات في الثقافة الإسلامية***، دمشق، سوريا، 1985.
26- طوني بينيت وآخرون، ***معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع***، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2010.
27- عاطف وصفي، ***الثقافة والشخصية***، دار المعارف، مصر، 1975.
28- عبد الرحمن الزنيدي، ***المثقف العربي بين العصرانية والإسلام***، ط 3، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 2009.
29- عبد الغني عماد، ***سوسيولوجيا الثقافة***، عرض إبراهيم غرايبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006.
30- عبد الله عاسف، ***ملاحظات حول الخطاب العربي المعاصر***، مجلة المستقبل العربي، العدد: 146، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999.
31- عدنان أحمد مسلم، ***محاضرات في الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)***، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2001.
32- علي بن محمد بن علي الجرجاني، ***التعريفات***، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.
33- علي عبد الرزاق جلبي، ***درسات في المجتمع والثقافة والشخصية***، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1984.
34- فان دالين، ب. ديوبولند، ***مناهج البحث في التربية وعلم النفس***، ترجمة محمود نبيل نوفل وآخرون، ط 6، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996.
35- مالك بن نبي، ***شروط النهضة***، ط 4، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000.
36- مالك بن نبي، ***مشكلة الثقافة***، ط 15، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2011.
37- مالك بن نبي، ***القضايا الكبرى***، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1991.
38- مجمع اللغة العربية، ***المعجم الوسيط***، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، مصر 2004.
39- مجموعة من الكتاب، ***نظرية الثقافة***، ترجمة: علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.
40- محمد حافظ دياب، ***الثقافة والشخصية***، مقرر المستوى الأول، الفصل الدراسي الثاني، كود (519)، مركز التعليم المفتوح، جامعة بنها، مصر، دون سنة.
41- محمد حسن غامري، ***المدخل الثقافي في دراسة الشخصية***، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1989.
42- محمد حسن غامري، ***مقدمة في الأنثربولوجيا العامة***، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1991.
43- محمد عاطف غيث، ***قاموس علم الاجتماع***، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006.
44- محمد الهادي عفيفي، ***في أصول التربية***، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1972.
45- محمود الذاودي، ***أضواء جديدة على طبيعة الثقافة في الرؤية المعرفية الإسلامية***، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 42- 43، السنة الحادية عشر، بيروت، لبنان، 2006.
46- محمود ميلاد، ***علم نفس الاجتماع***، وزارة التعليم العالي، دمشق، سوريا، 1997.
47- مديحة محمد سيد إبراهيم، ***علم الاجتماع الديني***، دار الفكر العربي، دون سنة، دون مكان نشر.
48- موسي عبد راغب، **تقرير استطلاع رأي المشاهدين في برامج الدورة الصباحية التلفازية**، الكويت، 1974.
49- موقع منتدى طلبة سيدي بلعباس: http://tolabe-22.yoo7.com، تمت زيارة الموقع بتاريخ: 2011/08/25.
50- ناهد رموزي، ***التلفزيون والصغار***، دورية الإعلام العربي، المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية، السنة الثالثة، العدد الأول، 1975.
51- نادية العمري، ***أضواء على الثقافة الإسلامية***، دمشق، سوريا، 1998.

52- نبيهة صالح السامرائي، ***العلوم السلوكية في التطبيقات الإدارية***، دار زهران للنشر، عمان، الأردن، 2003.
53- هيام سعدون عبود، ***بعض السمات الشخصية لدى الممارسات وغير الممارسات للأنشطة الرياضية***، مركز أبحـــاث الطفولة والأمومـــة، جامعة ديالي، العراق، 2010.
54- هرسكوفيتز ميلفيل. ج، ***أسس الأنثروبولوجيا الثقافية***، ترجمة: رباح النفاخ، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1974.
55- ول وايرل ديورانت، ***قصة الحضارة***، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، مجلد الشرق الأدنى، ج 1، المجلد 1، بيروت، لبنان، 1988.
56- يوسف أبو العدوس، ***الاستعارة في النقد الأدبي الحديث***، الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1997.

ثانياً- المراجع باللغة الأجنبية:

57- Bastide Roger, ***Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres***, in Gurvitch Georges (éd), Traité de sociologie, PUF, Paris 1960, vol. II.

58- Bausinger Hermann, ***Volkskultur in der Technischen Welt***, 1961.

59- Bausinger Hermann, ***Folklore Research at The University of tubingen***, Journal of the folklorc Institute, V: 213, 1968.

60- Benedict Ruth, ***Echantillons de civilisations*** (trad. franç), Gallimard, Paris, 1950 (1re éd. en anglais 1934).

61- Beneton Pierre, ***Histoire de mots: culture et civilisation***, presses de FNSP, Paris, 1975.

62- Bourdieu Pierre, ***Le Sens pratique***, Minuit, Paris, 1980.

63- D. Schultz, & S.E. Schultz, ***Theories of Personality***, CA: Brooks/ Cole, 5th Ed, 1994.

64- Dumont Louis, ***L'individu et les cultures***, Conmiunications n0 43. mars 1986.

65- Dumont Louis, ***L'Idéologie allemande: France- Allemagne et retour***, Gallimard, Paris, 1991.

66- Durkheim Emile, ***Note sur la notion de civilisation***, L'Année sociologique, T 07, Paris, 1913.

67- Durkheim Emile, ***les règles de la méthode sociologique***, PUF/ Quadrige, Paris, 1981.

68- Gerbner. G, Gross. L, ***Living with television: The violence profile***, Journal of Communication, 26 (2), 1976.

69- Glassie Henry, ***Pattern in the Material Folk Culture of the Eastern United States***, 1969.

70- Grignon Claude et Passeron Jean-Claude, ***Le Savant et le Populaire***, Gallimard/ Le Seuil, Paris, 1989.

71- Heran François, ***La seconde nature de I 'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le Iangage sociologique***, Revue française de sociologie, XXVIII, 1987.

72- Hofstede, Geert & Gert Jan Hofstede, ***Cultures & organizations: software of the mind***, Mc Graw- Hill, Inc, New York, 2005.

73- Kardiner Abraham, ***L'Individu dans la société*** (trad. franç), Gallimard, Paris, 1969 (1re éd. en anglais 1939).

74- Lévi- Strauss Claude, ***Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss***, in MAUSS Marcel, Sociologie et Anthropologie. PUF, Paris, 1950.

75- Linton Ralph, ***Le Fondement culturel de la personnalité*** (trad. franç), Dunod, Paris, 1959.

76- Lomaz Alan, ***Folk song style aud Culture***, 1968.

77- Malinowski Bronislaw K., ***Une théorie scientifique de la culture*** (trad. franç), Maspero, Paris, 1968 (1re éd. en anglais 1944).

78- Miller. K, ***Communications theories: Perspectives, processes, and contexts***. New York: McGraw- Hill, 2005.

79- Norbert Elias***, La Civilisation des moeurs*** (trad. fr). Calmann- lévy, Paris, 1973.

80- Roudinesco Elisabeth, ***Histoire de la psychanalyse en France***, tome 1, (1885 - 1939), Paris, seuil, 1986.

81- Sapir Edward, ***Anthropologies***, Minuit, Col, Points, Paris, 1967.

82- Spradley James, ***Culture and Cognation***, Chandle Publishing Company, USA, 1973**.**

83- Taylor Edward B, ***La Civilisation primitive*** (trad. franç), Reinwald, Paris. 1876-1878, 2 vol. (1re éd. en anglais 1871).