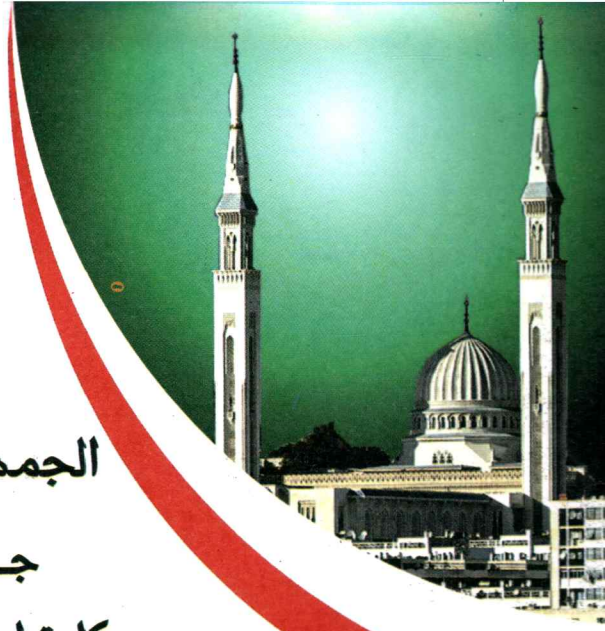

الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

جامعة الأمير عبد القادر

كلية اصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية

مطبوعة موجهة لطلبة ل م د

قسم الدعوة والإعلام والاتصال

مادة: نظريات الثقافة والمجتمع

إعداد: أ. جمال حواوسة

السداسي الخامس

السنة الجامعية 2012 /2011

الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
وزارة التعليـــم العالـــي والبحـــث العلمـــي
جامعـــة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينـــة –
كلية أصول الدين
قسم الدعوة والإعلام والاتصال

مطبوعـــة:

مـــادة: نظريات الثقافة والمجتمع

إعـــداد الأستـــاذ: أ / جمـــال حواوســـة

السداســـي الخامس
السنة الثالثة تخصص صحافة (ل.م.د)
1432- 1433هـ/ 2011- 2012 م

المحتـــويـــات

مقدمـــة

أولاً– الأصول الاجتماعية لكلمة الثقافة وجذورها

1- مفهوم الثقافة.

2- محددات الثقافة وخصائصها.

3- نشأة وتطور مفهوم الثقافة.

ثانياً– الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة لدى بعض المفكرين

1- فرانز بواس والمفهوم الذاتي للثقافة.

2- ادوارد تايلور والمفهوم العالمي للثقافة.

3- إميل دوركايم والمقاربة الواحديّة للوقائع الثقافية.

4- برنسيلو مالينوفسكي والتحليل الوظيفي للثقافة.

5- روث بنيديكت والأنماط الثقافية.

6- رالف لينتون وابراهام كاردينر والشخصية الأساسية.

7- كلود ليفي ستروس والتحليل البنيوي للثقافة.

8- بيار بورديو ومفهوم الاعتياد.

9- روجيه باستيد والأطر الاجتماعية للمثاقفة.

ثالثاً– الأطروحات النظرية للثقافة

1- نظرية الانتشار الثقافي.

2- نظرية الغرس الثقافي.

3- نظرية التنازع الثقافي.

4- نظرية الثقافة الفرعية.

5- نظرية الثقافة الشعبية.

6- نظرية الثقافة الجماهيرية.

7- نظرية الثقافة المهيمنة والمهيمن عليها.

8- النظرية التطورية الثقافوية.

9- نظرية المثاقفة والثقافوية.

10- نظرية المقارنة الثقافية.

11- نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنمو.

12- النظرية المادية الثقافوية.

13- النظرية الوظيفية

14- الأطروحة النظرية لادغار موران.

15- الأطروحة النظرية لابراهام موليس.

16- الأطروحة النظرية لمارشال ماكلوهان.

رابعاً– أبرز المفاهيم والمصطلحات.

خاتمـــة

مقدمـــة:

تشتمل الثقافة على القيم التي يتمسك بها أعضاء جماعة معينة، والمعايير التي يتبعونها والمنتجات المادية التي يوجدونها. والمجتمع نسق من العلاقات المتداخلة التي تربط بين الأفراد، ولا يمكن وجود ثقافة بـــدون مجتمـــع، وبطريقة مساوية لا يمكن وجود مجتمع بدون ثقافة. ولعله ما كان بالإمكان التعرف علـــى فكـــرة الثقافـــة، واكتشاف قيمة وفاعلية هذه الفكرة، وتطوير المعرفة بمكوناتها وأبعادها ووظائفها وعلائقها، بـــدون وجـــود المجتمع، وبعيداً عن مفهوم المجتمع، وقدرة المجتمع على البقاء والوجود والاستمرار[1].

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

فالثقافة كمفهوم سوسيولوجي تشمل كل ما في البعد الأدبي والتراثي والمسرحي والفني، كمـــا تشـــمل 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 لأي ثقافة يقوم على معرفة نظمها الاجتماعية وتحليل هذه النظم التي تحل فيها الثقافة، ويمكن تحديدها بتسعة نظم: الأسرية والتربويـــة والدينيـــة 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، والمجتمعـــات دائمـــة التغير، فالتغير قانون تخضع له جميع الظواهر، فقد تموت الثقافة إذا تفكك المجتمع الذي أنتجهـــا. الثقافـــة إذن 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 الوظيفـــة التي تؤديها في المجتمع. ولعل ظاهرة الانتشار من الظواهر التي حظيت بنصيب كبير في علم الاجتماع الثقـــافي، لأنها تتعلق بحركتها الخارجية، وقد ثبت أن أكثر التغيرات تأتي من الخارج، وأخيراً فإن الثقافة تبقـــى انتقائيـــة انتقالية وتراكمية.

---

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

وهذه المطبوعة التي بين أيدينا مُقسمة إلى أربعة عناصر رئيسة، أولها الأصول الاجتماعية لكلمة الثقافة وجذورها، ثم أهم الاستخدامات العلمية لهذا المفهوم لدى بعض المفكرين، وبعدها أشهر الأطروحات النظرية للثقافة، وأخيراً أبرز مفاهيم ومصطلحات حقل الثقافة.

أولاً- الأصول الاجتماعية لكلمة الثقافة وجذورها:

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.

1- مفهوم الثقافة Culture:

الثقافة في اللغة: ثقف ثقفًا وثقافة، صار حاذقًا خفيفًا فطنًا، وثقّفه تثقيفًا سوّاه، وهي تعني تثقيف الرمح، أي تسويته وتقويمه. وهي أيضاً مصدر ثَقُف بالضم ككرم[1]. وتستعمل في اللغة لعدة معانٍ منها[2]: الحذق والفطنة، وقوة الإدراك، نقول ثقِف الرجل. والتهذيب والتأديب، نقول ثقّف المعلم الطالب. وتقويم المعوج من الأشياء، نقول ثقّف الصانع الرمح. وسرعة أخذ العلم وفهمه، نقول ثقِف الطالب العلم. وإدراك الشيء والحصول عليه.

وتشترك مفردة ثقافة في أصلها الاشتقاقي في العربية، فهي تدل على تثقيف الرمح: بمعنى تشذيبه وتطويره، وثقف الشيء: أدركه، وثاقفه بالسلاح: لاعبه بالسلاح.

ومصطلح الثقافة مصطلح 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 في أثناء المؤتمر الذي عقده البنك الدولي عن «الثقافة والعمل العام»

---

[1]- **تاج العروس**، دار المعلمين، القاهرة، مصر، 1994، (51/6).

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

إننا لو سألنا ألف شخص عن معنى الثقافة فالأغلب أننا سوف نحصل منهم على أكثر من ألف تعريف، نظراً إلى اختلاف وتباين خبراتهم الخاصة[1].

كما يرى رايموند وليامز williams. R أن الثقافة طريقة معينة في الحياة، سواء عند شعب، أو فترة، أو جماعة...[2]. 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[3].

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 نفسيةً أو اجتماعيةً أو انثروبولوجية، وقد ذكر صالح ذياب هندي في كتابه دراسات في الثقافة الإسلامية أسباب الاختلاف في تعريف الثقافة وهي[4]: اختلاف اهتمام وتخصص صاحب التعريف، واختلاف المدارس والاتجاهات الثقافية في العالم حول تعريف الثقافة.

وقد أشار مالك بن نبي إلى اثنتين من هذه المدارس وهما: 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[5]. ومن بين التعريفات التي عرّفت بها الثقافة ما يلي:

أ- هي ذلك الكل المركب الذي يضم المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والتقاليد وكل العادات والقدرات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع[6]. وقد حلل الدكتور عبد الرحمن الزنيدي هذا التعريف إلى عناصر خمسة[7]:

- ✓ أن قضايا الثقافة ذات بعدٍ إنساني لامادي.
- ✓ أن هذه القضايا تتمثل صورة بناءٍ متكامل.
- ✓ أنها ليست تميزاً فردياً لشخص وإنما هي اجتماعية.
- ✓ أنها ليست معارفاً نظرية، فلسفة أو فكراً مجرداً ولكنها حياة اجتماعية وواقع فكري وسلوكي.

---

[1]- أحمد أبوزيد، **الثقافة**: الإنسان والتنمية، عرض نظري.

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

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

[4]- صالح ذياب هندي، **دراسات في الثقافة الاسلامية**، دمشق، سوريا، 1985، ص 14.

[5]- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، عمان 1420هـ/ 1982، ص 37.

[6]- أحمد أبوزيد، **تايلر**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ص 195.

[7]- عبد الرحمن الزنيدي، **المثقف العربي بين العصرانية والإسلام**، دار كنوز اشبيليا. ط 3، 2009، ص ص 13- 14.

✓ أنها بمجموعها مميزة للمجتمع أو الأمة التي تصدر عنها، وتعريف تايلر يعد من أشهر ما عرفت به الثقافة.

ب- هي مجموعة العلوم والفنون والمعارف النظرية التي تؤلف الفكر الشامل للإنسان، فتكسبه أسباب الرقي، والتقدم والوعي عن طريق التهذيب العقلي، والتربية النفسية الخلقية[1].

ج- 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[2].

واستعملت الثقافة في العصر الحديث للدلالة على الرقيّ الفكري والأدبي والاجتماعي للأفراد والجماعات. والثقافة ليست مجموعة من الأفكار فحسب، ولكنها نظريّة في السلوك بما يرسم طريق الحياة إجمالاً، وبما يتمّثل فيه الطابع العام الذي ينطبع عليه شعبٌ من الشعوب، وهي الوجوه المميّزة لمقوّمات الأمة التي تُمَيِّزُ بها عن غيرها من الجماعات بما تقوم به من العقائد والقيم واللغة والمبادئ، والسلوك والمقدّسات والقوانين والتجارب. وفي الجملة فإن الثقافة هي الكلُّ المركّب الذي يتضمن المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والعادات.

2- محددات الثقافة وخصائصها:

يتميز الإنسان بقدرته على إنتاج الثقافة، وهذه أهم خاصية تميزه عن بقية المخلوقات، 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:

أ- 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.

ب- انتقالية:

---

[1]- خضر أحمد عطاء الله، **دراسات في آفاق الفكر الإسلامي**، دار الفكر للنشر والتوزيع، دبي، 1990، ص 12.

[2]- محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006، ص 97.

الثقافة تراث اجتماعي يتعلمها ويتمثلها الفرد بصفته عضواً في جماعة معينة، فهي تنتقل من جيل إلى جيل بواسطة عملية التنشئة الاجتماعية، ومن جماعة لأخرى، أو من 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.

ت- 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 يساعد على ظهور انساق و أنماط ثقافية جديدة.

ث- 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.

ج- 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 فأسلوب 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.

ح- واقعية:

اعتبر كثير من العلماء الظاهرة الثقافية كالظواهر الاجتماعية، وبالتالي فإنه ينبغي النظر إليها كالأشياء 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.

خ- استمرارية:

الثقافة ظاهرة تنبع من وجود الجماعة 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 ظهور ثقافة جديدة من منطلق عقائدي جديد قوي ومسيطر، وهذا أمر يصعب تنفيذه على أرض الواقع.

د- 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].

3- 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 أصلها إلى اللغة اللاتينية cultura التي تعني رعاية الحقول أو قطعان الماشية. ثم ظهرت في القرن الثامن عشر لتدل على جزء من الأرض المزروعة[2].

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

---

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

[2]- Beneton Pierre, **Histoire de mots** : culture et civilisation, presses de la FNSP, Paris, 1975.

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 له في معارضتها لأرستقراطية البلاط[1]. 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 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 ذاتياً particulariste يتعارض مع المفهوم الفرنسي العالمي للحضارة؛ وهو فهم يعبر عن أمة حققت وحدتها القومية منذ زمن بعيد.

---

[1]- Elias Norbert, **La Civilisation des moeurs** (trad. franç.). Calmann-lévy, Paris, 1973.

وفي عام 1774 وقف العالم الألماني يوهان غوتفريد 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 الذاتية essentialiste والحصرية 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.

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 طريقتهم في الحياة، وإذا اعتبرناه مجموعة العلاقات الاجتماعية، فإن الثقافة

---

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

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

هي محتوى هذه العلاقات. وإذا كان المجتمع يهتم بالعنصر الإنساني، وبتجمع الأفراد، والعلاقات المتبادلة بينهم، فإن الثقافة تعني بالمظاهر التراكمية المادية واللامادية التي يتوارثها الناس، ويستخدمونها ويتناقلونها..."[1].

ثانياً– الاستخدامات العلمية لمفهوم الثقافة لدى بعض المفكرين:

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

1- فرانز بواس والمفهوم الذاتي للثقافة.

فرانز بواس Franz Boas (1858- 1942) عالم انثروبولوجي ألماني ليبرالي، ينحدر من أسرة يهودية تأثر بالمفهوم الذاتي 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 مخترع علم وصف الأجناس البشرية، أو ما يسمى بـ: Ethnographie. ولقد 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[2].

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 التي كانت سائدة في الوسط الفكري، فقد عرض في عام 1896 في مداخلة له، 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**[3] Périodisation التي تنطوي على إعادة بناء مختلف أحقاب تطور

---

[1]– محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 98.

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

[3]– **التحقيب**: يعني التقسيم إلى حقبات زمنية.

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 الذاتي 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. لأنه يعتبر أنّ كل ثقافة تمثّل كلاً فريداً، وانصب جهده على البحث عن أسباب هذه الوحدة. ومن هنا اهتمامه ليس بوصف الوقائع الثقافية وحسب بل أيضاً فهمها من 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 عرف الثقافة تعريفاً أناسياً، ونظراً لأعماله واهتماماته المنهجية حقّ 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 فهي لا تنشأ عن الوراثة البيولوجية. 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

---

[1]- المرجع نفسه، ص 28.

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

أوجهها المادية والرمزية وحتى الجسدية.

ووضع تايلور أثناء إقامته في المكسيك منهج 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 على الأقل 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.

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 فقد وضع في بعض الحالات، فرضية انتشارية diffusionniste[1]. 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.

3- إميل دوركايم والمقاربة الواحديّة للوقائع الثقافية:

إميل دوركايم Emile Durkheim (1858-1917) عالم اجتماع يهودي فرنسي، كان أستاذ بالسربون وتأثر اتجاهه في علم الاجتماع بفلسفة كونت الوضعية، من أشهر مؤلفاته: ((قواعد المنهج السوسيولوجي)) 1895. ويعتبر رائد من رواد **مدرسة علم الاجتماع الصرف**(*). وقد تأثر بالعلماء الفرنسيين فمن الضروري أن نذكر سبب تأخر المفهوم العلمي للثقافة[2] لدى مؤسسي الأناسة الفرنسية يرجع ذلك إلى أمرين: أولها أن علم الاجتماع الفرنسي احتل مساحة البحث كلها، وكانت المسألة الاجتماعية تتضمن المسألة الثقافية، وثانيها أن علماء الاجتماع أنفسهم مشبعين بالعالمية المجردة لعصر الأنوار، مما منعهم من التعددية الثقافية في المجتمعات دون العودة إلى الحضارة، فكلمة حضارة تتصدى لكلمة ثقافة. وفي القرن التاسع عشر ظهر مفهوم علم الثقافة

---

[1]- نظرية ترى أن الثقافة الكبرى تنتشر على حساب الثقافات الأخرى.

(*) **مدرسة علم الاجتماع الصرف**: يتزعمها إميل دوركايم وأتباعه مثل: مارسيل موس، و ليفي بروهل، ودي سوسير، وبوجليه، وهاليفاكس، وكوهين... وغيرهم، وقد التزمت هذه المدرسة بحدود الوضعية الكونتية بل أنها أرست الوضعية الضحيحة، واعترفت باستقلال علم الاجتماع والظواهر الاجتماعية وقدمت دراسات ميدانية ممتازة، وتميزت أبحاثها بالدقة العلمية وبذلت جهداً نظرياً ضخماً في إقامة دعائم علم الاجتماع وتحديد مناهجه وميادينه.

[2]- المقصود بتأخر مفهوم الثقافة عند الفرنسيين: هو أنهم يرون أن الثقافة واحدة هي ثقافة فرنسا وحضارتها، و لم يؤمنوا بعد بأن الثقافات متعددة.

بشكل تدريجي، بعد أن واجهت فرنسا تنامي الهجرة الأجنبية السريع، فوضعها أما تعددية ثقافية فاعتمدت سياسة ثقافية إدماجية لهؤلاء طبقاً للنموذج المركزي[1].

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

ويرى دوركايم أن الثقافة نسبية، ولا شيء يثبت أن حضارة الغد ستكون امتداداً لحضارة اليوم المتطورة بل ربما سيكون صانعوها تلك الشعوب التي نعدها اليوم أدنى منّا كالصين على سبيل المثال. وقد يسيرونها في اتجاه جديد غير متوقع[2].

و لم 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. وكان تفكيره حول الثقافة لا يشكل مجموعاً موحداً، لأن همه الأساسي كان يتركز على تحديد طبيعة الرابط الاجتماعي. ومع ذلك فإن فهمه للمجتمع ككلّ عضوي يحدد فهمه للثقافة أو للحضارة ويرى أن الحضارات هي "منظومات مركبة ومتضامنة".

وإن كان مفهوم الثقافة غائباً من التاحية العملية عن أنثروبولوجيا دوركايم فذلك لم يمنعه من اقتراح تأويلات للظواهر التي غالباً ما أشارت إليها العلوم الاجتماعية على أنها ظواهر ثقافية.

4- برنسيلو 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 الميدانية 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.

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

---

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

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

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، وتضطلع بمهمة معينة وتمثل 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 بعض فإن هذا يجعل المنظومة متوازنة ووظيفية، وهو ما يفسر كون الثقافة تسعى للاحتفاظ بانسجامها مع نفسها. ومالينوفسكي يقلل 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 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.

5- روث بنيديكت والأنماط الثقافية:

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 وضعت بنيديكت 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.

---

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

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 بنموذج pattern خاص بها أي بشكل معين وأسلوب ونموذج خاصين. وهذا المصطلح الذي لا مكان له في اللغة الفرنسية، يقتضي فكرة وجود كل متجانس ومنسجم[1].

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. وبالتالي 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 مجرد مراكمة سمات ثقافية، إنما هي شكل متجانس لتراكبها كلها مع بعضها بعض. 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 kwkiutl (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[2].

6- رالف لينتون وأبراهام كاردينر 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 على 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"، 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

[1]- دوني كوش، مرجع سابق، ص ص 45- 46.

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

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 على 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[1].

ولقد حاول لينتون تجاوز المفهوم الجامد للشخصية الأساسية، وكان يأخذ على بنيديكت 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 له لكي يتوافق مع قوانينها (الجنس، العمر، الوضع الاجتماعي... 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"[2].

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.

7- كلود 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

---

[1]- Kardiner Abraham, **L'Individu dans la société** (trad. franç.), Gallimard, Paris, 1969 (1re éd. en anglais 1939).
[2]- Ralph Linton, **Le Fondement culturel de la personnalité** (trad. franç.), Dunod, Paris, 1959.

حزينة)) 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 بعض 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 بنموذج 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 الذاتية 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 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 القاعدات العامة التي تشكّل في الوقت نفسه مبادئ لازمة للحياة في المجتمع. فمن طبيعة الإنسان أن يعيش في مجتمع، لكن تنظيم الحياة في مجتمع سببه الثقافة ويقتضي وضع قاعدات اجتماعية. وأكثر الأمثلة دلالة على هذه القاعدات الشاملة التي تقوم البنيوية بتحليلها هو تحريم جماع المحارم الذي يقوم على ضرورة المبادلات الاجتماعية.

ومن هنا نلاحظ أن الأنثروبولوجيا البنيوية تضطلع بمهمة العثور على ما هو ضروري للحياة الاجتماعية، أي الكليّات الثقافية أو بعبارة أخرى ما قبليات المجتمع البشري. وانطلاقاً من هنا توضع البناءات structuration الممكنة والمحدودة عددياً، للأدوات الثقافية matériaux culturels أي ما من شأنه خلق التنوع الثقافي الظاهر بعيداً عن ثبات المبادئ الثقافية الأساسية. وعليه فإن الأنثروبولوجيا البنيوية تزعم العودة إلى الأسس العامة للثقافة، أي إلى تلك المرحلة التي تم فيها الانفصال عن الطبيعة.

---

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

الأسس العامة للثقافة، أي إلى تلك المرحلة التي تم فيها الانفصال عن الطبيعة.

8- بيار بورديو ومفهوم الاعتياد:

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 الاعتياد habitus. وهو ليس مخترع هذا المصطلح[1]، ولكنه هو الذي استخدمه استخداماً منتظماً. وفي كتابه: ((المعنى العملي)) يشرح مطولاً مفهومه الخاص بالاعتياد، على النحو التالي: "الاعتياد هو منظومة الاستعدادات الدائمة والقابلة للتغير، وهو بنى منظمة مستعدة لأن تكون بنى ناظمة، أي باعتبارها مبادئ مولّدة ومنظّمة للممارسات والتصورات التي يمكن تكييفها موضوعياً مع أهدافها دون افتراض الهدف الواعي للغايات والتمكن العاجل من الكليات الضرورية لبلوغ تلك الغايات[2]. وبالتالي فإن الاعتياد هو ما يميز طبقة أو جماعة اجتماعية إزاء طبقات أو جماعات أخرى تتقاسم وإياها الشروط الاجتماعية نفسها. ويمختلف الحالات القائمة في فضاء اجتماعي معين ترتبط أساليب حياة تشكّل التعبير الرمزي للفروق الموجودة موضوعياً في شروط الوجود.

ويقول بورديو إن الاعتياد 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 الأفراد أن يكون فاعلاً فهو قادر على خلق وسائل جديدة للقيام بوظائف قديمة، بوجود حالات جديدة. وهو يفسر لماذا يتصرف غالباً، أعضاء ينتمون إلى الطبقة نفسها بشكل متشابه دون الحاجة إلى التشاور فيما بينهم.

وبالتالي فإن الاعتياد هو ما يسمح للأفراد بالتوجه في الفضاء الاجتماعي الذي هو فضاؤهم واعتماد ممارسات تتطابق وانتمائهم الاجتماعي. وإذا مكّنت العادة الفرد من تكوين استراتيجيات تحريرية فإن هذه الاستراتيجيات توجهها أنظمة لاواعية هي أنظمة تلقّي وتفكير وفعل...وتنشأ عن عمل التربية والاستشراك الفعل الذي يخضع الفرد له ((التجارب الأولية)) المرتبطة به والتي يكون لها ثقل كبير بالقياس إلى التجارب اللاحقة[3].

---

[1]- Heran François, **La seconde nature de I 'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique**, Revue française de sociologie, XXVIII, 1987. p p 385- 416.

[2]- Bourdieu Pierre, **Le Sens pratique**, Minuit, Paris, 1980, p 88.

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

9- روجيه باستيد والأطر الاجتماعية للمثاقفة:

روجيه باستيد Roger Bastide (1898- 1974) باحث فرنسي في الثقافة الأفرو- أمريكية وأستاذ في جامعة السوربون. وهو الذي كان إلى حد كبير وراء التعريف بالأنثروبولوجيا الأميركية المتعلقة بالمثاقفة، كما كان وراء تحقيق الاعتراف بميدان هذا البحث كمجال أساسي من ذلك الفرع المعرفي. وفي الوقت الذي يشير فيه باستيد إلى فضائل الرواد الأميركيين إلا أنه يجهد في عدد كبير من أعماله، من أجل تحديد دراسة المثاقفة.

لقد انطلق باستيد من فكرة أنه لا يمكن دراسة الثقافي بمعزل عن (الوضع) الاجتماعي. وهو يرى أن النقص الكبير في الثقافوية الأميركية حول الدراسات المتعلقة بالمثاقفة يكمن في غياب الربط بين الثقافي والاجتماعي[1] في الثقافوية، يكمن خطر اختزال الوقائع الاجتماعية إلى وقائع ثقافية (وبالعكس، يمكن القول أن في ما يمكن تسميته بـ : "التوجه الاجتماعي" يكمن خطر اختزال الوقائع الثقافية إلى وقائع اجتماعية). وبالتالي علينا دراسة العلاقات الثقافية في داخل مختلف أطر العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تعطي الأولوية لعلاقات الاندماج والمنافسة والصراع...الخ، وعلينا أن نعيد وضع حقائق التلفيق والمزج الثقافي أي التمثّل 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 يضع باستيد ثلاثة معايير أساسية، الأول عام والثاني ثقافي والثالث اجتماعي[2]. 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

---

[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..

[2]- Ibid, p 325.

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 على سبيل المثال.

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.

ثالثاً- الأطروحات والاتجاهات النظرية للثقافة:

إن لكل نظرية فرضياتها ومسلماتها وأساسياتها 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 من خلالها يتم التعبير عن المعاني والقيم. ومن أشهر النظريات والأطروحات في المجال الثقافي نجد:

1- 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

[1]- **الاتجاهات النظرية في الأنثربولوجيا**، مجلة أركاماني، مجلة الآثار والأنثربولوجيا السودانية، العدد الثاني، فبراير 2002، ص 03.

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[1].

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

وتنطوي فكرة الدائرة الثقافية على النواحي المادية والاقتصادية والاجتماعية والاعتيادية والدينية...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))

---

[1]- محمد حسن غامري، **مقدمة في الأنثربولوجيا العامة**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1991، ص 34.

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 على 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 60 % من العائلات الأمريكية اعترفت بأنها غيرت مواعيد النوم بسبب برامج التلفاز كما أن 55 % من العائلات غيرت مواعيد تناول الطعام[1].

ب- تأثيره على 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 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[2].

ج- تأثيره على 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[3]. 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[4].

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[5].

3- نظرية التنازع الثقافي[6] Conflit culturel Theory:

---

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

[2]- موسي غبد راغب، تقرير استطلاع رأي المشاهدين في برامج الدورة الصباحية التلفازية، الكويت، 1974، ص ص 59- 60.

[3]- سعد عبد الرحمن، **بحث حول التلفاز وطالب المرحلة الثانوية**، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، 1405هـ، ص 148.

[4]- ناهد رموزي، **التلفزيون والصغار**، دورية الإعلام العربي، المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية، السنة الثالثة، العدد الأول، 1975.

[5]- أديب خضور، **سوسيولوجيا الترفيه في التلفزيون**، مجلة عالم الفكر، المجلد 28، العدد 02، أكتوبر- ديسمبر 1999، ص 273.

[6]- حول هذه النظرية يمكن مراجعة:

- Th. Sellin, **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.

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 يجد نفسه – داخل المجتمع الواحد – مشدوداً بين ثقافتين متعارضتين لكل منهما نمط سلوكي مخالف، الأمر الذي 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[1].

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 التمييز الاجتماعي Différentiation 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 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 عُيب 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 ناشئ عن اختلاف التكوين الثقافي لكل منهما عن الثقافة العامة للمجتمع، فإنها لا تقوم بنفس المهمة إزاء الأنماط الإجرامية الأخرى.

4- نظرية الثقافة الفرعية Sous culture Theory:

---

[1]- أحمد لطفي السيد، **المدخل لدراسة الظاهرة الإجرامية**، الجزء الأول: الظاهرة الإجرامية، قسم القانون الجنائي، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، مصر، دون سنة، ص ص 01- 02.

لقد تنوعت الدراسات التي ارتبطت بفكرة الثقافة الفرعية Sous culture 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. وأهم الدراسات التي أجريت في هذا الصدد ما قام به كوهين Cohen، وكذا العالمان كلاوارد Cloward وأوهلين Ohlin.

أ- نظرية كوهين[1]:

ألبرت كوهين Albert. K. 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 صراع ينشأ بين معايير السلوك الاجتماعي لدى الطبقة الدنيا وتلك المتبناة من أفراد الطبقة الوسطى.

وأشار 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 كونها أفراد 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 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 إنتقدت من أكثر من زاوية: فقد قيل أن خصائص الثقافة الفرعية التي يكونها الحدث لنفسه ليست مقصورة على طبقته 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

---

[1]- المرجع نفسه، ص 07.

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 – إجرائها.

ب– نظرية كلاوارد وأوهلين[1]:

ريتشارد أندرو كلاوارد Richard Andrew Cloward (1926- 2001)، وللوي ادغار أوهلين Lloyd Edgar Ohlin (1918- 2008)، عالمان اجتماعيان أمريكيان مختصان في الإجرام، ذهبا إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الثقافات الفرعية Subcultures، 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 الذي 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، فإنه سوف 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 عقلية أو ثقافة فرعية تحبذ الجريمة وتشجع عليها.

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.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 09.

نوع من أنواع الثقافة الفرعية ونوع آخر يقابله من التركيب الاجتماعي، ومع ذلك فقد أثبت الدراسات التي أجريت في بعض المناطق التي تسود فيها معدلات إجرامية مرتفعة أنه تسود بهذه المناطق أكثر من ثقافة فرعية. كما أثبتت أبحاث أخرى أجريت على الجمهور بخارج السجن بطريق الاستبيانات غير المسماة Anonomous questionnaires إلى أن معظم أفراد الجمهور من كافة الطبقات يرتكبون أفعالاً تعد جرائم وأن الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص لا تؤثر كثيراً على تلك النتيجة.

5- 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، و مجموع 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 تجرير مجلة الحياة الشعبية في بنسلفانيا[1]، 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"[2].

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

---

[1]- Pennsylvania Folklife.

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

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 المغفل 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].

6- مدرسة 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

[1]- دوني كوش، مرجع سابق، ص 83.

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 بعد بضع سنوات قليلة لن يبقى تراث شعبي، وبالتالي فلن تكون هناك 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، و أخذ 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 لإيقاع 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 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 والربع صباحاً حتى الساعة الواحدة والنصف من صباح اليوم التالي، و قد استطاع التعرف على 101 موضوعاً و عنصراً شعبياً، حيث أدرك استحالة التعرف على أي عنصر فولكلوزي 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، و لم 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.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 86.

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 مستخدمات 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، و إنما نحاول- بدلاً من هذا - أن نتتبع التعديلات والتغيرات الفجائية التي تتعرض لها الثقافة الشعبية في البيئة الصناعية والحضرية (و الكلمات 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.

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.

7- 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.

---

[1]- Hermann Bausinger, **Volkskultur in der Technischen Welt** , 1961.
[2]- Hermann Bausinger, **Folklore Research at The University of tubingen**, Journal of the folklorc Institute, V: 213, 1968, p 127.

وفي فضاء اجتماعي معين، هناك دائماً **تراتب اجتماعي**[1] 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[2].

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 من كلود غرينيون وجان كلود باسرون لا يمكن فهمها عن طريق تحليل علاقات الهيمنة الاجتماعية نفسه[3]. 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 الإجتماعية. 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.

8- 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 أن

---

[1]- **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، تراتبية مهنية.

[2]- دوني كوش، مرجع سابق، ص 80.

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

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 يدي ليسلى هوايت (1900-1975). وبرزت التعبيرات الأكثر تجلياً واتساعاً للتطورية الجديدة في أعمال تلامذته بخاصة سيرفيس وساليس. 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 ليسلى هوايت في النقاط التالية:

أ- الالتزام بمبدأ الحتمية المادية.

ب- الثقة في إمكانية صياغة قوانين ثقافية.

ج- استخدام بعض مفاهيم نظرية التطور الداروينية[1].

ويعتمد دعاة التطورية الجديدة في تحليل تطور الثقافة على أشكال مختلفة من ((التناظر الوظيفي العضوي)). إنهم 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 وساليس أن التطور يرادف الارتقاء: الأشكال الأعلى تنمو من الأشكال الأدنى وتقضى

---

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

عليها. كذلك نجد أنهما يقولان بإمكانية قياس الارتقاء موضوعياً عبر المصطلحات الوظيفية والبنيوية التي تم تمثلها في التنظيم الأعلى، وقد لخصا هذه العلاقة في ما أطلقا عليه تسمية ((**قانون السيادة الثقافية**))[1]. 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[2].

وتتلخص آراء التطوريين في أن تاريخ الإنسانية وتاريخ الثقافة يمثل خطاً متصاعداً من العادات والتقاليد والعقائد والتنظيمات 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. وقد رأى البعض أن هذا الاتجاه لاماركي في جوهره وذلك من حيث أن التطوريين الجدد لا يعيرون سوى قليل اهتمام إلى الأصول الأولى للتنوع الثقافي. وكذلك فإن هذا الاتجاه يهمل مفهوم الاصطفاء الطبيعي بافتراضه مساراً محدد الاتجاه للسجل التطوري. لكل ذلك أظهر الاتجاه التطوري الجديد عجزاً في إنتاج قوانين أو قواعد للتعاقب يمكن عن طريقها تفسير تطور الثقافة.

9- نظرية المثاقفة والثقافوية:

نشأت نظرية المثاقفة عن بعض التساؤلات التي طرحتها الثقافوية الأميركية. أحياناً يتركز التحليل كثيراً على بعض السمات الثقافية المعزولة، ويبدو أنه ينسى مع ذلك ما وضعه أنثروبولوجيو مدرسة الثقافة والشخصية، أي أن الثقافة هي كل متكامل، أي منظومة. لأن الثقافة هي وحدة منظمة ومهيكلة ترتبط العناصر فيها ببعضها بعض، وأنه من المهم، كما تتمنى 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.

من جانب آخر، هناك تركيز كبير من قبل بعض المؤلفين بمن فيهم هيرسكوفيتش، على ما يسمونه

---

[1]- **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.

[2]- المرجع نفسه.

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[1].

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 للأفراد الموجودين في حالة تثاقف، (هذه التغيرات) تبقى سطحية؛ ولا يصيب التغيّر الشخصية الأساسية إلا في الجيل الثالث[2].

10- 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 Edward Taylor 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

[1]- Bastide Roger, Opcit, p 318.

[2]– دوني كوش، مرجع سابق، ص 80.

Frazer، وقدم في كتابه الغصن 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 الذي كان يقوم به، نشر في عام 1968 كتابه أسلوب الأغنية الشعبية والثقافة[2] تحت إشراف هيئة مهيبة هي الاتحاد الأمريكي لتقدم العلوم[3]، 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، و هو أن كل ثقافة تنطوي على أنواع التناغم الداخلي الخاصة بها وعلى الأسلوب التعبيري الخاص بها.

وقد استعان 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.

---

[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)).

[2]- Alan Lomaz , **Folk song style aud Culture**, 1968.

[3]- The American Association for the Advancement of Science.

11- نظرية القابلية الاجتماعية والثقافية للنمو:

تعتبر هذه النظرية من النظريات الحديثة التي حاولت تأكيد العلاقة وتطويرها بين الثقافة والمجتمع، وهناك من يطلق عليه 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 الولايات المتحدة الأمريكية 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[1].

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 والمعايير والتفسيرات والرموز، وما شاكلها من المنتجات العقلية، واتجاه يرى أن الثقافة تشير إلى النمط الكلي لحياة شعب ما، 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 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

---

[1]- مجموعة من الكتاب، **نظرية الثقافة**، ترجمة: علي الصاوي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص 31.

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 هـذين الاتجـاهين الثقافي والاجتماعي[1].

كما حاولت هذه النظرية أن تبرهن على عدم الحاجة إلى المفاضلة بين الثنائيـات الـتي ظـل العلـم الاجتماعي غارقاً فيها، كثنائية الثقافة والبنية، الثابت والمتغير، الطوعية والجبرية، الموضوعية والذاتية...بـالرغم من أن هذه الثنائيات مفيدة أحياناً - كما يقول أصحاب هذه النظرية- كتقسيمات تحليلية، إلا أنها غالباً مـا تؤدي إلى نتيجة سيئة، وهي إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين الظواهر. ويضيف أصحاب هذه النظرية أنـه كثيراً ما يفتعل العلماء الاجتماعيون إشكالات لا حاجة إليها بتمسكهم بجانب واحد مـن هـذه الثنائيـات، والادعاء بأنها الأكثر أهمية[2].

ومن الواضح على هذه النظرية أنها من نمط النظريات التوفيقية والتقريبية والاسـتيعابية، فقـد جـاءت 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 يطغـى عليها.

12- النظرية المادية الثقافوية:

يكاد أن يكون أي تفسير معاصر للتطور الثقافي مدين بقدر كبير من عناصره للفكر الماركسي. ورغـم الاختلافات العديدة في مجال المصطلحات والفرضيات والمنهج، فإن الاتجاه المادي الثقافوي يتميز ببنية منطقيـة تعكس الكثير من أوجه الشبه بالبنية المنطقية للاتجاه الايكولوجي الثقافوي، فالاتجاه الأخير يفسر التباين بـين الثقافات المختلفة للشعوب في إطار التنوع البيئي، كما يهتم بالكشف عن الكيفية التي تؤثر فيها الثقافة علـى 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 المنهجيَّـة موجهة للبحث عن قوانين للتاريخ في علم الإنسان، وذلك على أرضية تناول منهجي ابسـتمولوجي منطقـي وضعي، مع إدراك هاريس للنقد الموجه إلى بعض جوانب الوضعية المنطقية. وينحصر ديـن هـاريس لهـذه الابستمولوجيا المركبة في التركيز على الأحداث، والوحدات، والعلاقات التي يمكن إدراكها عـبر عمليـات إمبريقية منطقية واستقرائية استدلالية، وقابلة للقياس، وخاضعة للتجربة عن طريق ملاحظين مستقلين.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 60.

[2]- المرجع نفسه، ص 59.

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 المترلي والسياسي؛ والبنية الفوقية. ويرى هاريس أن الأساس الذي يربط تلك الوحدات هو أن أنماط الإنتاج وإعادة الإنتاج تعمل محتماً احتمالياً للاقتصاد المترلي 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 رأي 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 بني 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 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 مثل المقدرات 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 المُعبر 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.

13- النظرية الوظيفية:

لقد عرفت 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 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. اقترن الاتجاه الوظيفي بصورة أساسية بالأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا بأسماء مالينوفسكي ورادكليف بروان.

وعرف الاتجاه الوظيفي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية 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 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 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 بحسبان أن المجتمع ينمو ويتطور تماماً كما ينمو الأول ويتطور.

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

---

[1]- محمد عاطف غيث، مرجع سابق، ص 174.

الاتجاه العضوي من أمثال هربرت 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 بحسبانها ظاهرة قائمة بذاتها، 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 (وظيفة التنفس، والهضم على سبيل المثال). 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. ويوصي دوركايم تلاميذه بكلمته: "إذا كنت ترغب في دراسة ظاهرة اجتماعية فعليك أن تصل إلى السبب الذي أدى إلى الوظيفة التي تقوم بها الظاهرة".

14- الأطروحة النظرية لادغار موران:

إدغار 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 على الإنسان، ومادامت السينما خيال 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، ويكون 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 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 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 على 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 ينجم من الحوار المستمر بين الإنتاج والاستهلاك (ما يطلبه المشاهدون) والمقولة الشهيرة التي يحفضها 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 وقصص 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 إلى الإشهار والأحداث المتنوعة والأفلام والروايات، نجدها كلها في الثقافة الجماهيرية التي سبق الحديث عما هو مختلف من الأشكال والأبعاد في حياتنا.

15- الأطروحة النظرية لأبراهام موليس:

قدم العالم الفرنسي أبراهام موليس Abraham Moles (1920- 1992) مقاربة حاول من خلالها توجيد حقل الثقافة، وحقل الإعلام الجماهيري، بحيث يرى أن الثقافة التقليذية 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 و الشمولية في كل مجتمع. هذه الثقافة تعارضها 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، دراستها عن طريق تحاليل الموضوعات والمحتويات لهذه 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.

16- الأطروحة النظرية لمارشال 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)) 1967، و((الحرب والسلام في القرية العالمية)) 1968.

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، لدرجة أن الشعوب - على اختلاف مواقعها في العالم - تنصهر في بوتقة واحدة، وتشارك بشكل عميق في حياة الآخرين. والنتيجة كما يرى أن الوسائل الإلكترونية تقضي على الفردية والقومية، ونمو مجتمع عالمي جديد.

بدأ الاهتمام بكتابات ماكلوهان في ثمانينيات القرن العشرين، وهو من أوائل كتّاب ما بعد الحداثة الذين يرون أن المجتمع أصبح مجتمع معلومات تتولى قيادته أجهزة الحاسوب والإلكترونيات. ويرون أن الإلكترونيات قد أحدثت ثورة في شتى جوانب الحياة، بما فيها العمل والسياسة والثقافة والفن...الخ.

رابعاً- أبرز المفاهيم والمصطلحات:

1- الثقافة والمجتمع: لا يمكن التعرف على فكرة المجتمع كمعنى ومفهوم كلي ومركب بدون فكرة الثقافة، فالثقافة بدون المجتمع هي معنى بدون إطار، والمجتمع بدون الثقافة هو إطار بدون معنى. وهذا يعني أن فكرة الثقافة لا تكتمل بدون المجتمع، والمجتمع ليس له معنى بدون الثقافة. لذلك كان من السهولة أن تتطور فكرة الثقافة باتجاه الارتباط بالمجتمع. التطور الذي دفعت به الثقافة من جهة دفعاً ذاتياً، ودفع به المجتمع أيضاً من جهة أخرى دفعاً موضوعياً. الثقافة دفعت به بحثاً عن الإطار، والمجتمع دفع به بحثاً عن المعنى. فهناك إذاً قابلية من الثقافة، وقابلية من المجتمع.

2- الثقافة والتنمية: مشكلة العلاقة بين الثقافة والتنمية مشكلة شديدة التعقيد والتشعب، في ظل الظروف السائدة الآن في العالم، والتفكك الذي يتعرض له التراث الثقافي وأنساق الحياة التقليدية في معظم مجتمعات العالم الثالث بوجه خاص، نتيجة اتساع شبكة العلاقات بين دول العالم، وتدفق المعلومات، وسهولة الحصول عليها من العالم المتقدم وتداولها. فالثقافة تتفاعل مع التنمية في أكثر من مجال وبأكثر من طريقة، سواء في ما يتعلق بتحديد الأهداف أو اختيار مجالات ووسائل وطرق التنمية، وإن كان من الصعب صياغة ذلك أو ترجمته في نظريات فاصلة.

3- الثقافة والحضارة والمدنية: الثقافة أعم وأشمل من الحضارة والمدنية، والحضارة تمثل الجانب الفكري والمعنوي من الثقافة والمدنية تمثل الجانب المادي. كما أن الحضارة هي الأصل وتشمل غايات الأمة في حين أن المدنية تابعةٌ للحضارة، وهي تمثل وسائل الأمة في تحقيق غاياتها، وأن الحضارة تتحكم في المدنية وتوجهها الوجهة التي تريدها إما إلى خير، وإما إلى شر.

4- الثقافة والطبيعة: التشابه بين الطبيعة والثقافة يتمثل في كون كل منهما قدرة يوظفهما الإنسان في محاولات التكيف مع المواقف التي تواجهه، فالطبيعة والثقافة كلاهما عبارة عن مادة يتسلح بها الإنسان في حياته اليومية فالأولى أقرب إلى المادة الخام، والثانية أقرب إلى كونها مادة جاهزة. أما عن الاختلافات بين الطبيعة والثقافة فإن الطبيعة فطرية توجد مع الإنسان منذ الولادة، ويترتب عن ذلك أنها ثابتة ومشتركة لدى النوع البشري، أما الثقافة فهي مكتسبة أي مأخوذة من المجتمع عن طريق التربية والتعليم. وهي قابلة للإثراء و يترتب عن ذلك أنهما من إبداع الإنسان. فالعلاقة بين الطبيعة والثقافة ينظر إليها البعض على أنها علاقة تداخل وتكامل باعتبار أنه يصعب علينا التميز في كثير من الأحيان بين ما هو ثقافي وما هو طبيعي عند الإنسان. كما ينظر آخرون إلى هذه العلاقة على أنها صراع وتضاد بينهما باعتبار أن ما هو ثقافي يتعارض مع ما هو طبيعي.

5- 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 اجتماعياً يميز نفسه كبديل ايجابي عن سياسة الإدماج،

يلتزم بسياسة الإقرار بحقوق المواطنين والهويات الثقافية لجماعات الأقليات العرقية، وبعمومية أكثر، إثبات قيمة التنوع الثقافي.

6- المثقف: يعود تاريخ المثقف Intellectual، وهو المصطلح الذي يدل على فئة من الناس تعتمد مترلتها الاجتماعية على دعواها بالخبرة الفكرية Intellectual expertise (ولكنهم ليسوا مجرد كتّاب أو فلاسفة أو فنانين)، إلى بواكير القرن التاسع عشر...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 يمثلكون المعرفة ويمارسونها.

7- الفولكلور: ظهر المصطلح الإنجليزي فولكلور Folklore عام 1846 حيث استخدمه لأول مرة عالم الأثريات الإنجليزي سير جون وليام توماس W. jhon Thomas حيث كان مستكملاً و محدداً 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، و ذلك منعاً للالتباس.

8- 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.

9- 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.

10- 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 إعتبرت المجتمع البرجوازي الجديد يمثل نمواً وتطور من الحالة التي كان عليها المجتمع الإقطاعي. فالبرجوازية استطاعت أن تتحكم في معظم مشروعات العمل بعد أن تزايد نموها وتراكم لديها رأس المال.

11- 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، ويشيع أيضاً في المجتمعات القروية 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.

12- 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.

13- 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 للمجموعات والمجتمعات 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.

14- 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. ومن هذا كله يتبين لنا أن الهدف من تفعيل ثقافة المهاجرين وتأجيج وعيهم بثقافتهم الأصلية يساهم في حثهم على العودة.

15- ثقافة المؤسسة: تُعرف ثقافة المؤسسة بمجموعة القيم والمفاهيم التي يؤمن بها العاملين في المؤسسة، وهي نتيجة المواجهات الثقافية بين مختلف المجموعات الاجتماعية التي تتكون منها المؤسسة. بمعنى أن ثقافة المؤسسة لا توجد خارج الأفراد ولا سابقة عليهم وإنما تنشأ من خلال الأفعال المتبادلة بين الأفراد.

16- 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 أثناء حديثهم وذلك لإضفاء نوع من الشرعية على حديثهم.

17- 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، وللوهلة الأولى، 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.

18- 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.

19- المجتمع الشعبي: هو نمط مثالي أو نموذج 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. ويعتمد الإنتاج الاقتصادي فيه على المكانة أكثر من اعتماده على السوق وبالتالي لا يوجد فيه تقسيم دقيق للعمل.

20- 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.

21- 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.

22- الاعتياد (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.

23- 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.

24- 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.

25- 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 أيضاً انتقال لبعض السمات الثقافية من الثقافة الخاضعة إلى الثقافة المهيمنة. لكن الأعم أن الثقافة المهيمنة هي من تصدر لسماتها الثقافية، والثقافة الخاضعة تقوم باستيراد تلك السمات وبكثرة الاستيراد تصبح الثقافة الخاضعة مماثلة للثقافة المهيمنة تماماً.

26- 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.

27- 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.

28- الانثروبولوجيا الثقافية: فرع من الانثروبولوجيا العامة يركز أساساً على دراسة الصيغة الكلية للسمات الثقافية والعلاقات المتبادلة بينها.

29- الفيدرالية الثقافية: هي ثقافة كلية مركزية تجمع ثقافات فرعية متنوعة.

30- المجال الثقافي: مدى يطلق على حيز توجد بداخله سمات ثقافية، قد تتقاطع هذه السمات مع حيز آخر فيشكل ذلك تقارب تلك الثقافتين من بعضهما.

31- 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.

32- الاحتكاك الثقافي: هو تلامس بين الثقافات أو بين ثقافتين يؤدي إلى تبادل السمات الثقافية بينهما.

33- القوس الثقافي: كل الإمكانيات الثقافية في كل المجالات. فهو الذي يجمع كل السمات الثقافية.

34- الانتقال الثقافي: عملية يتم من خلالها نقل الثقافة من جيل إلى جيل آخر.

35- 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 الموروثات والقيم والعادات التي بداخل هذه الثقافة هي جزء من الثقافة العامة للمجتمع.

36- الثقافة التحتية: تسمى الثقافة الثانوية وتنبع من طوائف عرقية أو دينية أو مهنية أو طبقية وغيرها، وهي ثقافة المجتمع التي تم السيطرة عليها سياسياً واقتصادياً من خلال نظام استعماري أو مجموعة من المهاجرين.

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

خاتمة:

. 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 تتجذد 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. ولهذا أيضاً فإنه 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. وأخيراً هذه بعض أبعاد العلاقة بين الثقافة والمجتمع، وهناك بالتأكيد أبعاد أخرى. وبصورة عامة يمكن القول: أن ليس هناك نظريات جديدة في مجال العلاقة بين الثقافة والمجتمع في الدراسات الثقافية والاجتماعية منذ أن توازنت هذه العلاقة وبعد أن اكتسب مفهوم الثقافة قوة التحديد.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المراجع باللغة العربية:

1- أحمد أبوزيد، **الثقافة**: الإنسان والتنمية، عرض نظري.

2- أحمد أبوزيد، **تايلر**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر.

3- أدوارد داكين، **مقدمة إلى وسائل الاتصال**، ترجمة وديع فلسطين، الأهرام، مصر، دون سنة.

4- أديب خضور، **سوسيولوجيا الترفيه في التلفزيون**، مجلة عالم الفكر، المجلد 28، العدد 02، أكتوبر- ديسمبر 1999.

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

6- **الاتجاهات النظرية في الأنثربولوجيا**، مجلة أركاماني، مجلة الآثار والأنثربولوجيا السودانية، العدد الثاني، فبراير 2002.

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

8- **تاج العروس**، دار المعلمين، القاهرة، مصر، 1994، (51/6).

9- دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

10- محمد حسن غامري، **مقدمة في الأنثربولوجيا العامة**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1991.

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

12- مجموعة من الكتاب، **نظرية الثقافة**، ترجمة: علي الصاوي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998.

13- مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، عمان 1420هـ/ 1982.

14- محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006، ص 97.

15- موسي عبد راغب، تقرير استطلاع رأي المشاهدين في برامج الدورة الصباحية التلفازية، الكويت، 1974.

16- 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.

17- **تاج العروس**، دار المعلمين، القاهرة، مصر، 1994، (51/6).

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

19- صالح ذياب هندي، **دراسات في الثقافة الاسلامية**، دمشق، سوريا، 1985.

20- عبد الرحمن الزنيدي، **المثقف العربي بين العصرانية والإسلام**، دار كنوز اشبيليا. ط 3، 2009.

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

22- خضر أحمد عطاء الله، **دراسات في آفاق الفكر الإسلامي**، دار الفكر للنشر والتوزيع، دبي، 1990.

23- سعد عبد الرحمن، **بحث حول التلفاز وطالب المرحلة الثانوية**، وزارة الإعلام الكويتية، 1405 هـ.

24- ناهد رموزي، **التلفزيون والصغار**، دورية الإعلام العربي، المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية، السنة الثالثة، العدد الأول، 1975.

25- نادية العمري، **أضواء على الثقافة الإسلامية**، دمشق، سوريا، 1998.

ثانياً- المراجع باللغة الأجنبية:

26- Alan Lomaz , **Folk song style aud Culture**, 1968

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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