

حواصت الآداب والعلوم الاجتماعفة

فصلفة علمفة محكمة - تصفر عن مجلس النشر العلمف - جامعة الكوفف

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

A Refereed Academic Quarterly, Published by the Academic Publication Council - University of Kuwait

حواصت الآداب والعلوم الاجتماعفة

الحوففة الرابعة والثلاثون

الرسالة ٣٨٩

١٤٣٥هـ / ٢٠١٣م (ففسمبر)

الكونمحففة

واقع ففف وأفنفات بففف صاعفة
فف الأنفروبولوجفا وعلم الاجتماع

ف.ف سفف محمد فارس

قسم الاجتماع - كلية الآداب
جامعة بني سوفف
جمهورية مصر العربية

جامعة
الكوفف

مجلس
النشر العلمف



University
of Kuwait

Academic
Publication Council



GLOCALIZATION

A New Reality and Emerging Research:
Agendas in Anthropology and Sociology

Dr. Sayed Mohammed Fares

Sociology Department - Faculty of Arts
Beni Sueif University
Egypt

ISSN: 1560 - 5248

ISSN: 1560 - 5248

الرسالة ٣٨٩ - الحوففة ٣٤



Monograph 389 - Volume 34

١٤٣٥هـ / ٢٠١٣م (ففسمبر)

1435 A.H/2013 (Dec.)

RATES

-  Kuwait: K.D 0.500  Bahrain: BD 1  Qatar: RQ 10
 Emirates: DH 10  Saudi Arabia: RS 10  Oman: RO 1
 Cost per issue in Arab Countries: Equivalent to one US dollar
 Cost per issue in other Countries: Equivalent to three US dollars

Subscription for 12 Monographs

Subscription Period	Subscription Type	Kuwait	Arab Countries	Foreign Countries
1 Year	Individuals	4 K.D	6 K.D	22 \$
	Institutions	22 K.D	22 K.D	90 \$
2 Years	Individuals	7 K.D	10 K.D	37 \$
	Institutions	37 K.D	37 K.D	150 \$
3 Years	Individuals	10 K.D	14 K.D	52 \$
	Institutions	52 K.D	52 K.D	210 \$
4 Years	Individuals	13 K.D	18 K.D	67 \$
	Institutions	67 K.D	67 K.D	270 \$

All correspondence and enquiries must be addressed to:

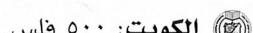
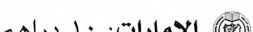
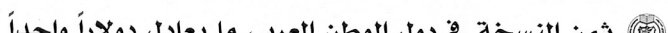
Editor
 ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES
 P.O Box 17370 El-Khaldiah - KUWAIT 72454
 Tel: 24810319 - Fax: 24810319

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab
 E-mail: aass@ku.edu.kw
<http://Pubcouncil.kuniv.edu.kw/AASS/>

The Publications of The Academic Publication Council

Journal of the Social Sciences 1975, Authorship Translation for the Humanities 1981, The	1973, Kuwait Journal of and Publication Committee Educational Journal 1983,
Science and Engineering 1974, 1976, Journal of Law 1977, Journal of Sharia and Islamic	Journal of the Gulf and Annals of the Arts and Social Studies 1983, Arab Journal of
Arabian Peninsula Studies Sciences 1980, Arab Journal Administrative Sciences 1991.	

ثمن العدد

-  الكويت: ٥٠٠ فلس  البحرين: دينار واحد  قطر: ١٠ ريالات
 الإمارات: ١٠ دراهم  السعودية: ١٠ ريالات  عمان: ريال واحد
 ثمن النسخة في دول الوطن العربي ما يعادل دولاراً واحداً
 ثمن النسخة في الدول الأجنبية ما يعادل ثلاثة دولارات

الاشتراك السنوي لعدد (١٢) رسالة

سنوات الاشتراك	نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
سنة واحدة	أفراد	٤ دنانير	٦ دنانير	٢٢ دولاراً
	مؤسسات	٢٢ ديناراً	٢٢ ديناراً	٩٠ دولاراً
سنتين	أفراد	٧ دنانير	١٠ دنانير	٣٧ دولاراً
	مؤسسات	٣٧ ديناراً	٣٧ ديناراً	١٥٠ دولاراً
٣ سنوات	أفراد	١٠ دنانير	١٤ ديناراً	٥٢ دولاراً
	مؤسسات	٥٣ ديناراً	٥٢ ديناراً	٢١٠ دولارات
٤ سنوات	أفراد	١٣ ديناراً	١٨ ديناراً	٦٧ دولاراً
	مؤسسات	٦٧ ديناراً	٦٧ ديناراً	٢٧٠ دولاراً

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى

توجه إلى رئيس تحرير حوثيات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص. ب: ١٧٣٧٠ الخالدية - الكويت: 72454 - ت: ٢٤٨١٠٣١٩ - فاكس ٢٤٨١٠٣١٩

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab

E-mail: aass@ku.edu.kw

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AASS/>

إصدارات مجلس النشر العلمي

مجلة العلوم الاجتماعية ١٩٧٣، مجلة الكويت للعلوم والهندسة ١٩٧٤، دراسات الخليج والجزيرة	العربية ١٩٧٥، لجنة التأليف والتعريب والنشر ١٩٧٦، مجلة الحقوق ١٩٧٧، حوثيات الآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٨٠، المجلة العربية للعلوم	الإنسانية ١٩٨١، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ١٩٨٣، المجلة التربوية ١٩٨٣، المجلة العربية للعلوم الإدارية ١٩٩١.
---	---	---

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

فصلية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل
وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات
اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم
الاجتماعية:

الآداب:

اللغة العربية وآدابها، اللغة الإنجليزية وآدابها،
التاريخ، الفلسفة، الإعلام.

العلوم الاجتماعية:

الاجتماع والخدمة الاجتماعية، الجغرافيا، علم
النفس، العلوم السياسية.

الحولية الرابعة والثلاثون

الرسالة التاسعة والثمانون بعد المئة الثالثة

١٤٣٥هـ / ٢٠١٣م

هيئة التحرير

د. فاطمة إبراهيم آل خليفة

رئيسة هيئة التحرير

أ.د. شفيق الفيرا

قسم العلوم السياسية

أ.د. بدر محمد الأنصاري

قسم علم النفس

د. حسين أحمد بوعباس

قسم اللغة العربية وآدابها

أ.د. جمال بدر القناعي

قسم اللغة الإنجليزية وآدابها

د. علي زيد الزعبي

قسم الاجتماع والخدمة الاجتماعية

د. جاسم سليمان الفهيد

قسم اللغة العربية وآدابها

د. مناور بيان الراجحي

قسم الإعلام

د. أحمد الشربيني

قسم التاريخ

مها إبراهيم المسعد

مديرة التحرير

الهيئة الاستشارية

أ. د. حياة ناصر الحجي
قسم التاريخ - جامعة الكويت

أ. د. إبراهيم السعافين
قسم اللغة العربية - الجامعة الأردنية

أ. د. عبدالقادر الفاسي الفهري
قسم اللغة العربية - جامعة محمد الخامس

أ. د. أحمد عثمان
قسم الدراسات اليونانية واللاتينية
جامعة القاهرة

أ. د. ماري تريز عبدالمسيح
قسم اللغة الإنجليزية - جامعة الكويت

أ. د. إسماعيل صبري مقلد
قسم العلوم السياسية - جامعة أسيوط

أ. د. محمد غانم الرميحي
قسم الاجتماع - جامعة الكويت

أ. د. إمام عبدالفتاح إمام
قسم الفلسفة - جامعة عين شمس

أ. د. محمد محمود إبراهيم الديب
قسم الجغرافيا - جامعة عين شمس

أ. د. حمدي حسن أبو العينين
عميد كلية الإعلام - جامعة مصر الدولية

أ. د. محمود السيد أبو النيل
قسم علم النفس - جامعة عين شمس

قواعد النشر في

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

- ١ - حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة فصلية علمية محكمة، تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، تنشر البحوث من الجامعات والمؤسسات العلمية العربية والأجنبية في الموضوعات الأدبية والاجتماعية والإنسانية.
- ٢ - تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية، باللغتين العربية والإنجليزية، على ألا تتجاوز صفحات متن أي بحث ٢٠٠ صفحة، ولا تقل عن ٥٠ صفحة (في المتن دون الهوامش والمراجع).
- ٣ - قواعد تسليم البحوث:
 - أ - يقدم البحث مطبوعاً من ثلاث نسخ، على ورق (A4)، وعلى مسافة واحدة، وبنط (١٤)، مع القرص المرن الخاص به.
 - ب - يرفق الباحث ملخصاً للبحث مطبوعاً باللغتين العربية والإنجليزية؛ في حدود ١٥٠ كلمة للغة العربية، و٢٠٠ كلمة للغة الإنجليزية.
 - ج - يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة، مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية، تشمل أهم مؤلفاته وأبحاثه.
 - د - يقدم الباحث إقراراً كتابياً بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.
 - هـ - تقدم الخرائط، والأشكال، والرسوم بأصولها الصالحة للطباعة، أما الصور الفوتوغرافية فتطبع على ورق لماع، مع ضرورة تقديم الشريحة الأصلية للصور الملونة.
 - و - في حال رغبة الباحث نشر الصور، أو الخرائط، أو الأشكال البيانية ملونة، يلتزم دفع تكاليفها.
- ٤ - يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعته ما يلي:
 - أولاً - الهوامش:
 - أ - توضع الهوامش في نهاية كل فصل، أو في نهاية البحث في حالة عدم وجود فصول.
 - ب - ترتب أرقام التوثيق بطريقة متسلسلة حتى نهاية كل فصل، أو حتى نهاية البحث في حالة عدم وجود فصول.
 - ج - تثبت الهوامش عند ذكرها لأول مرة كاملة على النحو التالي:
اسم المؤلف، عنوان الكتاب (بالبنط الأسود)، رقم الطبعة / رقم الجزء، مكان النشر، اسم الناشر، سنة النشر / رقم الصفحة.

مثال:

- أحمد محمد عبد الخالق، معجم الألفاظ الشخصية، الطبعة الأولى - دولة الكويت، مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت، ٢٠٠٠م / ص ١٥.
* المرجع السابق، ص ٢٦.

- وفي حالة وجود فاصل هامش مختلف يذكر على النحو التالي:
* أحمد عبد الخالق، معجم الألفاظ الشخصية - ص ٣٥.

ثانياً - المصادر والمراجع:

يرتب ثبت المصادر والمراجع ترتيباً ألفبائياً، بحسب الأسماء المشهورة للمؤلفين.

ويتبع في إثباتها ما يلي:

اسم المؤلف، عنوان الكتاب (بالبنط الأسود)، اسم المحقق أو الشارح أو المترجم، رقم الطبعة، اسم الناشر، مكان النشر، السنة.

مثال:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب «الحيوان»، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ١٩٦٥م.

٥ - شروط قبول الأبحاث في الحوليات:

- أ - لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها في أي مجلة علمية أو غيرها.
- ب - أصول البحوث المقدمة للنشر لا ترد ولا تسترجع، سواء أنشرت أم لم تنشر.
- ج - لا يجوز نشر البحوث في جهات أخرى بعد موافقة الحوليات على نشرها، وإذا ثبت ذلك، فستتخذ إدارة الحوليات الإجراءات القانونية المتبعة بهذا الشأن.
- د - يمكن للباحث نشر بحثه في جهات أخرى، بعد الحصول على إذن كتابي مسبق من رئيس التحرير، وبعد انقضاء ثلاث سنوات - على الأقل - على نشره في الحوليات.

ه - تمنح المجلة للباحث خمسين نسخة من بحثه المنشور إهداء.

٦ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى:

رئيسة تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي: 72454

الكويت

ISSN 1560 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AASS>

E-mail: aass@ku.edu.kw

الرسالة ٣٨٩

الكونمحلية

واقع جديد وأجندات بحثية صاعدة
في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع

د. سيد محمد فارس

قسم الاجتماع - كلية الآداب

جامعة بني سويف

جمهورية مصر العربية

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية الرابعة والثلاثون - ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٣ م

المؤلف

د. سيد محمد علي فارس

- دكتوراه الآداب في الأنثروبولوجيا عن أطروحتي «الاتصال الثقافي والشخصية: بحث في الأنثروبولوجيا النفسية لمجتمع الواحات»، جامعة بني سويف، مصر، ٢٠٠٦.
- مدرس الأنثروبولوجيا، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بني سويف.

الإنتاج العلمي:

أولا - الكتب:

- النظرية الأنثروبولوجية، مكتبة عماد وعمرو، بني سويف، ط ١، ٢٠٠٨.
- الاتجاهات المعاصرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، دار الأصول، ط ١، ٢٠٠٩.
- تاريخ الفكر الأنثروبولوجي، دار الأصول، بني سويف، ط ١، ٢٠٠٩.
- الأنثروبولوجيا في عالم متغير، دار الأصول، بني سويف، ط ١، ٢٠١٣.
- ما بعد الحداثة: رؤى معاصرة في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، مصر العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (تحت الطبع).
- المشاركة في ترجمة مؤلف مارفن هاريس المعنون بـ «الأنثروبولوجيا الثقافية»، دار الثقافة العربية، بني سويف، ط ١، ٢٠٠٠.
- ترجمة مؤلف الأن بارنارد المعنون بـ «التاريخ والنظرية في الأنثروبولوجيا» (تحت الطبع).
- ترجمة مؤلف روبرت لايتون المعنون بـ «النظرية في الأنثروبولوجيا» (تحت الطبع).

ثانيا - الأبحاث:

- «الوضع الراهن لبحوث ودراسات أنثروبولوجيا البحر المتوسط»، المؤتمر الدولي الأول لبرنامج الدراسات الدولية المتوسطة، كلية الآداب - جامعة بني سويف - أبريل - ٢٠٠٩.
- الإشكالية المنهجية في أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد (٣٨)، العدد (٢)، ٢٠١٠.
- نظرية المعنى الثقافي في الأنثروبولوجيا المعاصرة: ثمرة الاتجاهات النقدية. جامعة أم القرى للعلوم الاجتماعية، المجلد الثالث، العدد (٢)، ٢٠١١.
- المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة بين الحداثة وما بعد الحداثة، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - جامعة الكويت، الرسالة ٣٦٣ - الحولية ٣٣، ٢٠١٢.

المحتويات

ملخص	١١
مقدمة	١٣
١ - الثقافة الكونية الكريولية والتمفصل الكوني - المحلي	١٤
٢ - الثقافة ما بعد الحداثية	٣٧
٣ - الثقافة الإلكترونية والمجتمعات الافتراضية	٤٦
٤ - ما بعد المجتمع المحلي وموت الاجتماعي	٥١
٥ - الكوني ورأس المال الاجتماعي	٦٠
٦ - الثقافة الكونية، الشخصية، والذات	٦٥
٧ - الهوية وتكوين الهجائن	٨٤
٨ - الصيغ المعرفية، المعاني الثقافية، والتمثيلات	٩٧
٩ - السياحة كاتصال ثقافي كوني	١٠٩
١٠ - الإمبريالية الثقافية واختراق وتفكيك الثقافات المحلية	١١٤
١١ - تجانس كوني أم تفكك وتشظٍ؟	١١٦
١٢ - الأثنوجرافيا الكونية	١٢٣
الهوامش	١٢٩
المراجع الأجنبية	١٦١
المراجع العربية	١٧٤

ملخص

تتناول هذه الدراسة ناتج التفاعل بين العولمة والمحلية، أو بين الثقافة الكونية والثقافة المحلية الذي يوصف بمصطلحات مثل «الكونمحلّية» Glocalization و«الكريولية» Creolization، و«التكوينات الهجينة» Hybridization. ويعبر مصطلح الكونمحلّية عن التفاعل بين الكوني والمحلي، أو بين القوى الكونية وعوالم الحياة المحلية التي يصعب اعتبارها اليوم موجودات أو وحدات مستقلة ترزح في انسياج وانغلاق، أو بين التواريخ المحلية الخاصة والاتجاهات الكونية الواسعة. إن العولمة لا تفضي ببساطة إلى تفكيك عوالم الحياة المحلية داخل أبنيتها وسياقاتها المحلية التقليدية، ولكن تتفاعل مع تلك العوالم، وتفرز تمفصلاً وكونمحلّية وهجائن جديدة. وتبني المعاني الثقافية الكونية على الصيغ والنماذج الثقافية القائمة، وتسهم في إعادة إنتاج واختراع التقاليد، وتخلق معاني جديدة.

والحقيقة أن عولمة الثقافة قد غيرت معالم ومنطلقات الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية وعلم الاجتماع في مطلع القرن الحادي والعشرين، وفتحت فضاءً أو إقليمًا جديدًا، وتحدثت العالم الموحد المترابط والمحدود مكانياً للمجتمعات المحلية، والفلاحين، والقبائل، والثقافات التي انصبت عليها بؤرة تركيز البحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي لردح من الزمن. وثمة تحولات تعتري موضوعات واتجاهات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بتأثير الثقافة الكونية التي أفضت إلى انفتاح السياقات المحلية. وكان من نتائج ذلك مساءلة المراكز الإستيمولوجية والمنهجية للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، وإعادة تعريف وتحديد الجماعات موضوع البحث من أمثال الثقافات والمجتمعات المحلية والمحلي. وبرزت الأنثوجرافيا الكونية، وموضوعات أنثروبولوجيا العولمة وعلم الاجتماع الكوني مثل الثقافة الكونية، والفضاء والثقافة الإلكترونية، والمجتمعات الافتراضية، والكيانات عبر المحلية، ومناطق الحدود، والهجرات، والشركات عابرة القوميات، ووكالات المعونة الأجنبية، واللاجئين، وغيرها.

وتهدف هذه الدراسة إلى طرح أجنداث بحثية جديدة، وفتح آفاق جديدة للبحث في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع العربي، تقارب تأثيرات الثقافة الكونية وما بعد الحداثية والقوى الكونية في المجتمع المحلي، ورأس المال الاجتماعي، والثقافة المحلية، والشخصية، والذات، والهوية، والصيغ المعرفية، والمعاني الثقافية، والتمثيلات. إضافة إلى مقارنة المجتمعات الافتراضية، والثقافة الإلكترونية، والسياحة كاتصال ثقافي كوني.

المصطلحات الأساسية : الثقافة الكونية، الكونمطية، الكريولية، الواقع الفائق، الثقافة الثالثة، الثقافة ما بعد الحداثية، الثقافة الإلكترونية، المجتمعات الافتراضية، ما بعد المجتمع المحلي، رأس المال الاجتماعي، الشخصية، الذات، الهوية، الهجائن أو التكوينات الهجينة، الصيغ المعرفية، المعنى الثقافي، التمثيلات، السياحة، الإمبريالية الثقافية، الإمبريالية الإلكترونية، الأثنوجرافيا الكونية.

مقدمة

العولمة الثقافية، في جوهرها، اتصال ثقافي مكثف بين ثقافات متباعدة، يدعي البعض أنه قد يفضي في النهاية، وعلى المدى البعيد، إلى تبلور ثقافة كونية Global Culture في عالم ما بعد حدثي قوامه التقارب والتجاور والتجانس^(١). ونظراً للتأثير الإضافي للقوى الكونية في المجتمعات المحلية والوحدة المنزلية والأفراد، حدثت نقلة في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع نحو دراسة البعد الكوني، والعلاقة بين الكوني والمحلي، وناتج التفاعل بين الثقافة الكونية والثقافات المحلية، والكيفية التي بمقتضاها يستجيب الأفراد والجماعات سيكولوجياً ودفاعياً، وتكيفياً، للتهديدات والاختراقات الكونية خاصة بعد اختراق العولمة للمستوى السيكو - اجتماعي للتحليل^(٢)، وبعد أن صارت حياتنا اليومية محكومة بمنتجات وصور تولدت في ثقافات متباعدة وقاصية فيما يعرف بالعولمة في مقابل المحلية.

ويوصف الناتج النهائي للتفاعل بين العولمة والمحلية بمصطلحات مثل «الكونمالية» Glocalization و«الكرولية» Creolization، و«التكوينات الهجينة» Hybridization. إذ ينظر إلى العولمة باعتبارها تحولاً للنسق العالمي إلى نسق كوني عبر قومي، ويتكاتف هذا التحول ويتناسق مع نمو الاعتماد المتبادل وكثافة العلاقات والتفاعلات بين عدد متزايد من الفاعلين. لقد صار ثمة تبادل كوني هائل للبشر والسلع والخدمات والصور تعززه وسائل الاتصال وتكنولوجياته فائقة السرعة. كذلك يتم تبادل أساليب الحياة وأنماط الاستهلاك وغيرها من أشكال التعبير الثقافي^(٣). وتتدفق الرموز الثقافية، كونياً، لتؤثر في رؤى العالم والخرائط أو المخططات الاجتماعية والمعرفية والأخلاقية للبشر عالمياً^(٤). كما صار للتدفقات الكونية والأفكار والصور العابرة للقوميات وقع وتأثير، من الناحية السيكولوجية، في جيل الشباب في المجتمعات المحلية.

وقد صار البحث في عمليات العولمة وتأثيراتها في الخبرة الإنسانية مطلباً أثيراً ومجالاً صاعداً ناشئاً للدراسة والبحث، يضع الأساس النظري والأمبيريقي لدراسة التدفقات الكونية للصور والأفكار والمعاني الثقافية، والتفاعل بين الكوني والمحلي^(٥). واضح أن لهذه الدراسة أهمية نظرية تتمثل في إلقاء الضوء على المناقشات المعاصرة المثارة في الدوائر الأنثروبولوجية والسياسيولوجية بقصد التعاطي مع هذه المناقشات، وطرح أجندات بحثية جديدة وملحة لا بد أن تتسلط عليها جهود الباحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا العربية، وفتح آفاق جديدة للبحث في الثقافات العربية. وعليه يدور النقاش في هذه الدراسة على المحاور الآتية:

(١) الثقافة الكونية الكريولية والتمفصل الكوني - المحلي.

(٢) الثقافة ما بعد الحداثية.

(٣) الثقافة الإلكترونية والمجتمعات الافتراضية.

(٤) ما بعد المجتمع المحلي وموت الاجتماعي.

(٥) الكوني ورأس المال الاجتماعي.

(٦) الثقافة الكونية، الشخصية، والذات.

(٧) الهوية وتكوين الهجائن.

(٨) الصيغ المعرفية، المعاني الثقافية، والتمثيلات.

(٩) السياحة كاتصال ثقافي كوني.

(١٠) الإمبريالية الثقافية، واختراق وتفكيك الثقافات المحلية.

(١١) تجانس كوني أم تفكك وتشظي؟

(١٢) الأثنوجرافيا الكونية.

(١) الثقافة الكونية الكريولية والتمفصل الكوني - المحلي :

الاتصال التبادلي بين الثقافات ظرف صار فيه الأفراد الذين ينتمون إلى خلفيات ثقافية متنوعة ومتباينة منخرطين في عمليات اتصال مكثفة. وينبع الاهتمام

العالمي المعاصر بالاتصال بين - الثقافي Intercultural من حقيقة أننا نعيش اليوم في عالم جعلت منه التطورات التكنولوجية، والسفر، والتغيرات في الأنساق الاقتصادية والسياسية، وأنماط الهجرة، والكثافة السكانية، عالماً يتفاعل فيه الفرد بصورة متزايدة مع أفراد ينتمون إلى ثقافات مختلفة ومتباعدة. واليوم تتقارب الطبيعة المشتركة وتبقى العادات والتقاليد إشكالية. لكن على العموم يمكن القول أن الإنسان قد صار مستقطباً تتجاذبه ثقافة محلية وأخرى كونية^(٦). ويعتبر التفاعل بين الثقافات الفردية والثقافات الجمعية^(٧) من أبرز سمات هذا التفاعل الكوني^(٨). وتشهد معظم المجتمعات عملية تحول بنائي عميقة، انبثقت من التأثير المتلازم للثورة التكنولوجية الكاسحة التي تركزت حول تكنولوجيات المعلومات، وظهور الاقتصاد الكوني/المعلوماتي، وعملية التغير الثقافي التي من أبرز معالمها تحول مكانة وموقع المرأة في المجتمع وصعود الوعي الأيكولوجي. ويعتبر الاضطراب العالمي الجديد وأفول الشيوعية والأيدولوجيا الماركسية اللينينية من أبرز معالم تلك الحقبة التاريخية^(٩).

العولمة هي الأيقونة الأكثر استعمالاً للتعبير عن العمليات متعددة الأوجه التي تضع المجتمعات المعاصرة في موقف تبادل اقتصادي واتصال ثقافي مكثف. فبرغم تباعد الثقافات جغرافياً أصبحنا جميعاً نشترك في ثقافة واحدة خاصة عندما يتصل الأمر بالاعتماد على التكنولوجيا والاتصالات. يدفع ذلك إلى القول بأن هناك ثقافة ووعياً كونياً في طور التشكيل^(١٠). وقد غيرت تلك الثقافة الكونية من معالم ومنطلقات الأنثروبولوجيا الثقافية في مطلع القرن الحادي والعشرين. وتفتح العولمة فضاءً أو إقليمياً جديداً، وتتحدى العالم الموحد المترابط والمحدود مكانياً Bounded للمجتمعات المحلية، والمحليات، والفلاحين، والقبائل، والثقافات التي انصبت عليها بؤرة تركيز البحث الأنثروبولوجي في الماضي كنقطة بؤرية^(١١).

وقد تنوعت تعاريف العولمة ومقارباتها بتنوع الميادين وخطابات المتخصصين. وللعولمة معنيان على الأقل: التكامل أو الاندماج المتزايد للأماكن في الاقتصاد

العالمي، وتأثيرات نظم الاتصال على التدفقات الثقافية متعددة الاتجاهات. ويبدو هذان المعنيان مترابطين. ويؤكد العديد من الأنثروبولوجيين أن العولمة هي تدفقات ثقافية تشكل العمليات الاقتصادية والسياسية وتتشكل بها^(١٢). ويعرف الأنثروبولوجي ليولين Lewellen Ted C، العولمة المعاصرة بأنها: «التدفق المتزايد والكاسح للتجارة والمال و الثقافة والبشر، أحدثته تكنولوجيا الاتصالات والسفر المتطورة، وكذا الانتشار العالمي للرأسمالية الليبرالية الجديدة. وتعني العولمة أيضا التكيفات أو التواءات المحلية والإقليمية مع هذه التدفقات وصور مقاومتها»^(١٣). وينظر إلى العولمة من زوايا رؤية مختلفة باعتبارها حقيقة إمبيريقية أو نظرية أو أيديولوجيا، وتمتزج هذه الرؤى معا في الواقع. بيد أن باحثين مختلفين يميلون إلى التأكيد على واحدة منها دون الأخرى. فيقرر كونكالب Konkalb: «أن العولمة، في الأساس، لا تدعي أكثر من حقيقة جغرافية: فقد أصبح الناس والأماكن في العالم أكثر ارتباطاً و تواشجاً.. وذلك نتيجة للتدفقات عبر القومية المتزايدة لرأس المال/السلع، والمعلومات/الأفكار، والبشر. وتصر نظريات ما بعد الحداثة (التي ترفض النظريات الكبرى على الإطلاق) على أن العولمة - إن وجدت - فإنها توجد في الممارسات اليومية على المستوى المحلي. في حين ترى النظريات الماركسية (التي تعد ما بعد حداثة في رأي البعض) العولمة بوصفها آخر مراحل تطور الرأسمالية (جيمسون). وهكذا تتباين التأكيدات النظرية من التركيز على التراكم المرن ما بعد الفوردي، إلى تماهي وتوحد الطبقة الرأسمالية الكونية، إلى ادعاء أن العالم ممزق ومقسم إلى حضارات متصادمة متعادية فيما بينها (هنتنجتون). وتضيف الأيديولوجيا بعداً أخلاقياً إلى نظرية العولمة. ويتمثل الكل المسيطر للأيديولوجيا الكونية في الليبرالية الاقتصادية الجديدة. والليبرالية الجديدة هي الفلسفة شبه الرسمية لحكومة الولايات المتحدة والبنك الدولي ومؤسسات التمويل المالي الدولية، ومعظم أقسام الاقتصاد والمنظمات المالية الدولية. وتؤكد هذه الأيديولوجيا على أن تحقيق دول العالم الثالث النامية للتقدم مرهون بتطبيق سياسات وإستراتيجيات الرأسمالية العالمية.

ويعتبر الاتصال عنصراً مهماً في حقبة العولمة الفائقة Hyperglobalization إذ يصل، عبر الشبكات الكونية، إلى المجتمعات المحلية الريفية الأكثر انعزاًل^(١٤). وقد أصبحت الثقافة لإقليمية أو منتزعة من إقليمها Deterritorized، وصارت قيم الاستهلاك الرأسمالية هي ذاتها قيم الثقافة الكونية مابعد الحداثية^(١٥). وانتشرت أيديولوجيا وممارسة النزعة الاستهلاكية، وهي القوة الدافعة والمحركة للرأسمالية، عبر الأفلام والتلفزيون والإذاعة والإنترنت، لتحطم القيم الثقافية التقليدية المستندة على القرابة والمجتمع المحلي. وأصبحت الثقافة الاستهلاكية تضطلع بعلاقة قوة قوية بالنسبة للجماعات المتباعدة والقاصية، تشكل حياة أفرادها بطرق سافرة وخفية فمثلاً قد تغير التفضيلات الاستهلاكية من علاقات النوع جذرياً^(١٦).

لذا تنطلق هذه الدراسة من موقف محدد يتمثل في أن العولمة قد صارت «واقعاً» وكذا الإقليمية والمحلية؛ ولكن الشيء الجديد هنا هو الهيمنة الكونية غير المسبوقه التي حققتها الرأسمالية الليبرالية الجديدة، وتشكيل الإقليمية والمحلية والكونية لنسق موحد مترابط داخلياً بشكل يختلف عن ذي قبل عندما رصد إيريك وولف Eric Wolf مدى تأثر أكثر المجتمعات انعزالاً بالأسلوب الرأسمالي للإنتاج. لقد أصبحت التأثيرات التي استشعرناها بعيدة ومجردة وغير شاملة قريبة ومباشرة، وأصبحت العلاقات والروابط مرئية، وأصبحنا نعيش الكوني وحضوره بصورة مباشرة^(١٧). فقد كثفت العولمة، في رأي أنتوني جيدنز Giddens، من العلاقات الاجتماعية عالمياً، وربطت المحليات المتباعدة إلى حد أن الحوادث المحلية قد صارت تتشكل بحدوث تقع على بعد أميال والعكس^(١٨). وهكذا تمثل العولمة مصدراً رئيسياً للدينامية، تعيد ترتيب الزمان والمكان، وتعصد تقوية وتكثيف الانعكاسية الاجتماعية أو تحقق ما أطلق عليه جيدنز «تعرية السياقات التقليدية للفعل»، وتعتبر عن «فعل عن بعد» Action at Distance تتشكل بتأثيره الأنشطة المحلية بأخرى كونية، وعن تنامي تفاعل اجتماعي يؤثر في حياتنا اليومية. وتجاهه العولمة الهويات والتفاعل المحلي بأعباء وخيارات جديدة بعد أن بات من المتعذر

تجنب الأفراد الآخرين وطرق الحياة البديلة. ونظراً لأن شبكات الاتصال الكونية تعيد ترتيب الزمان والمكان، فإنها تيسر التحولات التي تتم بتأثير التدفقات الكونية وتعتري السلع الرمزية وتركيزات القوة الرمزية. وقد أصبحت المحليات والسياقات المحلية محفوفة بالمخاطر وكأنها محطات انتقال في التدفق العالمي للمعلومات. ويحذرنا مانويل كاستلز Castells من حدوث «شيزوفرينيا بنائية» Structural Shizophrenia بين منطقتين مكانيين: فضاء التدفقات الذي يخلفه التدفق الكوني للسلع الرمزية، وفضاء الأماكن الذي تشكله سياقات الحياة اليومية^(١٩).

إن الارتباط التداخلي للسياقات وانصهارها هو الخاصية المميزة للحقبة الكونية الجديدة التي تشوه صورة المركب الثقافي Cultural Mosaic؛ فقد كان لكل ثقافة وجود إقليمي له حدود واضحة ودائمة^(٢٠). واليوم تهيمن طريقة الحياة الأمريكية بفرديتها المفرطة وإيمانها الواثق بالتقدم، وتعتبر قوة تجانس تآكلية تمثل تهديداً لتكامل جميع الخصوصيات والثقافات المحلية التي سوف تفسح طريقاً ومجالاً، في ظل قوة التحديث العنيفة للإمبريالية الثقافية الأمريكية بما يتضمنه ذلك من قول بأن كل الخصوصيات قد ارتبطت معاً في شكل هيراركية رمزية^(٢١). حقيقة الأمر أن هذا الارتباط التداخلي الكوني يفرزه «الدوران» Circulation، إذ يقال أن كثرة من الأشياء في حالة دوران مستمر، وذلك تدرجاً من البشر إلى المال، ومن الثقافات إلى المعلومات، ومن برامج التلفزيون إلى البروتوكولات الدولية، إلى عملية يطلق عليها العولمة ذاتها. ويركز الأنثروبولوجيون على دوران الأفكار وانتشارها لتؤثر في ثقافات محلية بعيدة. وتستخدم فكرة الدوران لمناقشة انهيار الحدود والعوائق التي تفصل بين الثقافات والأعراق واللغات والدول. ويخلق دوران الأفكار والصور والمعاني تحولاً يفرزه ويعتمله ويصوغه الاتصال وبناء الهجائن^(٢٢).

وتستخدم فكرة الدوران في دراسة «الكوني». وفي هذا الصدد يقول جورج ماركوس Marcus في مقدمته لكتاب Rereading Cultural Anthropology (١٩٩٢)، تحت عنوان «الدورانات»: «يتمثل الاتجاه الرئيس الآخر ذو الصلة

بالتحولات الكونية المعاصرة في القفز والتحرك خارج سياق المواقف المحلية لفهم الكيفية التي بمقتضاها تتشكل العمليات عبر القومية في عالم - يطلق عليه «النسق» - يغلف ويغير ويطمس الثقافات المحلية أحياناً. وينصب التركيز اليوم على دوران المعاني والأشياء والموجودات والهويات الثقافية في مكان - زمان منتشر على نطاق واسع، وعلى توضيح الكيفية التي من خلالها يتشكل الكوني ذاته بهذه الدورانات»^(٢٣). وتدفع الميديا تلك الدورانات، خاصة المعاني الثقافية التي صارت متحركة. وظهرت فكرة «عالم المعنى» أو «مواضع المعنى» في التحليل الثقافي وهي عوالم قابلة للانتشار والاحتكاك معاً. ففي الحيز الكوني قد يشترك بعض الأفراد في نفس «مواضع المعنى». ويسهم التليفزيون الكوني في انتشار تلك المعاني عبر البشر والعلاقات الاجتماعية. ولا تتلاءم المعاني والأشكال ذات المعنى، التي تسافر وترتحل، مع الوحدات التقليدية للتفكير الاجتماعي والثقافي. ولذا ينتقد المنظرون الاجتماعيون مراراً النزعة المتمأسسة لمعالجة المجتمعات بوصفها عوالم أو كيانات مستقلة^(٢٤).

وتؤثر الميديا وتكنولوجيا الاتصال في عملية الاتصال ذاتها، كما يؤثر محتوى رسائل الميديا والمعاني التي تفرضها في عملية التغير الثقافي. ولتكنولوجيا الاتصال تأثير في الممارسات الثقافية^(٢٥). وقد حدد مارشال ماكلوهان مصدراً أحادياً لتفسير التغيرات العريضة والعميقة في السلوك الاجتماعي، يتمثل في التغيرات في ميديا الاتصال، وذلك على اعتبار أن الميديا وسيط جديد للثقافة، تغير التوازن الحسي لأفراد الثقافة وتغير الوعي. ويشير ماكلوهان إلى التغير واسع النطاق في الميديا الإلكترونية أو استخدامها، وتأثيره في تغير الأدوار الاجتماعية، وأهمية المكان والزمان والحدود الطبيعية^(٢٦). والميديا صارت أدوات قوية لتشكيل الثقافة، وتسهم في التغير الاجتماعي بطرق غير مسبوقة، كما أنها صارت الأصرة المفقودة بين الثقافة والشخصية^(٢٧).

ظهر التليفزيون منذ حوالي (٦٧) عاماً، وحقق هيمنة كأداة للاتصال الثقافي عبر العالم. واليوم يعتبر اختراعاً قديماً بعد أن سيطرت تكنولوجيا الاتصال الرقمي على العالم المعاصر الذي تهيم فيه الصورة على الواقع، وتتفوق على الكلمة، فنحن نعيش في عصر الصورة والتمثيلات الكونية. والتمثيل بطبيعته يجسد أيديولوجيا معينة^(٢٨). وقد ارتأى ميرووتز Meyrowitz أن الميديا الإلكترونية - خاصة التليفزيون - قد أدت إلى عملية إعادة بناء وصياغة جذرية للحياة الاجتماعية والأداء (الممارسة) الاجتماعي، لتقوي بذلك العلاقة التقليدية بين المكان الطبيعي والموقف الاجتماعي. وتفضي الميديا الإلكترونية، عن طريق دمج الأفاق الاجتماعية التي كانت متميزة متباعدة فيما مضى، وإغماض الخط الفاصل بين الخاص والعالم، إلى تمزيق الرابطة بين المكان الطبيعي والاجتماعي. وتكون النتيجة انتشار الهويات الجماعية، وتبلور ثقافة لا مكانية منزوعة السياق، وتغير مظاهر هوية الجماعة التي كانت تعتمد في تحديدها على الأماكن الطبيعية. واليوم تتأثر المفاهيم التي نتوسل بها في تحديد وتعرف ذواتنا بالميديا بوصفها مكاناً رمزياً قد تضيف التجانس على الهويات الجماعية أو تعيد تشكيل المواقف الاجتماعية. وقد فقدت الهوية صفتها المحددة بالمكان، واليوم يمكن الحديث عن هوية ثقافية بلا هوية. كذلك لم تعد الهوية تكيّفاً للشخصية داخل سياقات اجتماعية معينة فقد أصبح الاختيار الفردي عاملاً مهماً. وتتيح الميديا للأفراد فرصة الهروب من جماعاتهم المحددة بالمكان. ولا ينصب التأكيد هنا كثيراً على الموضع الطبيعي كمكان، ولكن على المعلومات أو المعرفة الاجتماعية التي يمتلكها الأفراد عن سلوكهم وسلوك الآخرين. والميديا تؤثر ليس من خلال مضمونها وحده، ولكن عن طريق تغيير «الجغرافيا الموقفية» للحياة الاجتماعية، فقد غيرت الميديا الإلكترونية القواعد الاجتماعية للسلوك، والعلاقات الاجتماعية، وتصورات الذات^(٢٩). وبفضل عولمة الميديا بدت ثقافة الشباب متشابهة في كل مكان بعد اختراقها واستغراقها للثقافات وتحقيقها تجانساً كونياً^(٣٠). كذلك يمكن القول بلا غلو أن الميديا قد غيرت العلاقة بين الزمان والمكان، وجعلت العالم مكاناً أكثر انكماشاً، وفاقمت من سرعة ومعدلات الاتصال

الثقافي، وغيّرت الوعي بحيث أصبح الفرد واعياً وموجهاً كونياً. ومع ذلك فمن أبرز سمات العولمة الانعكاسية Reflexivity والتي يقصد بها أن الأفراد صاروا يوجهون ذواتهم إلى العالم بصورة متزايدة بوصفه كلاً، فهم يعتبرون أنفسهم محليين وكونيين في آن معاً بعد أن تحققت فرص التفاعل المكثف للمجتمعات المحلية في كل مكان^(٣١) وإحداثها تحولات ثقافية واقتصادية واجتماعية عميقة في تلك المجتمعات تحت وطأة التدفقات الكونية^(٣٢).

ناقش أرجن أبادوراى Appadurai تأثير الميديا العابرة للقومية في الخيال، وارتأى أن «الميديا الإلكترونية هي موارد للتجارب في صناعة الذات في كل المجتمعات ولدى كل البشر.. وذلك نظراً للتعددية المحضة للأشكال التي تتجلى فيها هذه الميديا، والطريقة السريعة التي تنتقل وتتحرك بها عبر روتينيات الحياة اليومية.. وتوفر الميديا الإلكترونية موارد للتخيل الذاتي بوصفه مشروعاً اجتماعياً يومياً». وقد حاول البعض فهم الكيفية التي بمقتضاها تؤثر إمكانية الوصول الحر إلى أفكار صنع الذات في النمو الإنساني. وبصورة ضمنية دفع هانرز Hannerz فكرة صنع الذات تلك عن طريق مناقشته لتأثيرات التدفقات الكونية في التنظيم السسيوثقافي، والأشكال الهجينة في الحياة اليومية. فالיום تشكل كثرة من العناصر غير المحلية بنية الممارسة العادية والتفاعلات. ويخلق الأفراد إمكانية بناء خليط أو تنوع جديد يؤثر في الحياة اليومية. ويخلق المراهق هويته من التفاوض مع الجديد والعابر للقومي والهجين، وكذا الممارسات السسيوثقافية^(٣٣).

تتوارى فكرة المبادلة الثقافية خلف تعقد وتشابك التفاعلات الكونية المحلية. وتتحدى الكتابات والبحوث المعاصرة في الأنثروبولوجيا الثقافية فرضية مؤداها أن تدفق التأثير والقوة والمنتجات الثقافية في النسق الكوني يجري في اتجاه واحد، أي من المركز إلى الأطراف أو الهوامش. ويشير هول Hall إلى إضفاء الطابع النسبي على كل من المركز والهوامش تحت تأثير القوى الكونية، ويحذ تفسيراً للعلاقات بين المحلي والكوني تؤكد العمليات الكونية وفقاً له الهويات المحلية وتعصدها^(٣٤).

ويواجه أنثروبولوجيو العولمة تحدياً رئيسياً يتمثل في ربط عمليات المستوى الأعلى بالوقائع الحياتية للحياة اليومية. وفي استجابة لهذا التحدي جاءت «**الأنثولوجيا الكونية**»، مجموعة من المقالات التي تمخضت عن عدد من أطروحات الدكتوراه لباحثين درسوا تحت إشراف عالم الاجتماع البارز بوراوي Buraway. وبرغم أن الدراسات التسع التي احتوتها تلك المجموعة قد انحدرت من تقليد سسيولوجي، فإنها تمثل أهمية كبيرة للأنثروبولوجيين، وذلك على مستوى منهجية الملاحظة بالمشاركة أو بالنسبة لهدفهم، الواعي بالذات، الرامي إلى إبراز تفصيل المواقع والسياقات المحلية مع القوى الكونية. ويصنف بوراوي، متبعاً خطأ انتوني جيدنز، اتجاهات العولمة إلى اتجاهات «شكية» وأخرى «راديكالية»، مع إضافة فئة ثالثة وهي الاتجاهات «المنظورية». يذكر أصحاب الاتجاه الشكي العولمة أو على الأقل ينكرون كونها تمثل أي شيء جديد. ذلك بينما يمد الاتجاه الراديكالي العولمة في كل مكان. أما أصحاب الاتجاه المنظوري فيستغرقون في سياقهم المحلي، ويختزلون العولمة في مفهوم نسبي يستند إلى وجهات نظرهم النسبية، ويخشون طرح تقييمات موضوعية. وقد التفت بوراوي، في بحثه عن علاج لاتجاه المتشككين المفتقر إلى سياق، واتجاه الراديكاليين المفتقر إلى تاريخ، واتجاه المنظوريين المفتقر إلى نظرية، إلى عالم الاجتماع الجاميكي ستيورات هول Hall الذي ميز بين «الإمبريالية الكونية» و«ما بعد الحداثي الكوني». بيد أن هول كانت تنقصه بيانات أنثوجرافية لربط النظرية الكونية بالخبرة المعيشية للأفراد.. لذلك ينبغي دراسة العولمة من أسفل وليس من أعلى، وذلك من خلال: أولاً: اكتشاف القوى الخارجية التي تؤثر في المحلي وتتأثر به. وثانياً: استيضاح الارتباطات بين المواقع الأنثوجرافية المختلفة. وثالثاً: فهم تصورات الحياة اليومية، أي الطرق التي من خلالها يدرك الأفراد والمحليون ذواتهم ومكانهم في العالم (القوى الكونية/ الارتباطات الكونية/ التصورات الكونية)^(٣٥).

يركز بعض الباحثين على التدفق الدولي للأفكار من الولايات المتحدة أو تأثيره في الفعل الإنساني على المستوى المحلي. ويعتبرون العولمة نوعاً من

الفرض والإقحام من أعلى إلى أسفل. بيد أن البعض على شاكلة أونج Ong قد اهتموا بالطبيعة الأفقية والعلاقية للعولمة. من منظور كهذا لا يتم تصور العولمة باعتبارها بناءً ضخماً حتمياً، ولكن باعتبارها شيئاً تتم الخبرة به في معايير الحياة اليومية وروتينياتها الصغيرة. ويركز هذا المنظور على تتبع الارتباطات المتعددة المعقدة والمتداخلة بين أنساق المستوى الأعلى والمجتمع المحلي والفرد^(٣٦)، أي ربط الكوني الواسع بالميكرو المحلي. وذلك على شاكلة الاتجاهات المعاصرة التي تركز على دراسة الكوني الواسع وموقع المحلي فيه، فقد بات من المحقق أن التفكير بطريقة كونية هو أسلوب ناجع للتعلم والمعرفة بالذات^(٣٧). وبرغم امتلاك أي نسق لنوع معين من المنطق الداخلي فإن هذا المنطق لا يكون حتمياً أبداً. وربما يسهم التحول في نمط اختيارات الأفراد في فهم التحول من نسق إلى آخر، من النسق المتمركز حول الدولة إلى العولمة (انظر جدول رقم ١)^(٣٨).

التكامل	Micro	Meso	Macro
التجزؤ أو التشظي	تكامل المستوى المتوسط	الوحدة	
الثقافي / إيديولوجي	الوطنية، العرقية، اللاقبلية أو التخلي عن النزعة القبلية، ما بعد المجتمعات الريفية، عبر القومية.	حضارات هنتنجتون، التكامل الديني والأيديولوجي عبر القومي، مثل الأصولية الإسلامية.	النزعة الاستهلاكية الكونية، ثقافة الكوكاكولا، الميديا، الديمقراطية، الوعي بالنوع.
الهوية	العرقية المتزايدة (انفجار العرقيات)، عبر القومية، الهجين، القومية.	الهويات عبر القومية - الإقليمية،...	الوعي الكوني
نظري	التركيز ما بعد الحدائي على العمليات الصغرى Micro، ورفض بل وإدانة السرديات الكبرى، العولمة وهم.	العولمة استمرار لعمليات طويلة الأمد، لا شيء جديد، نظرية صدام الحضارات - هنتنجتون.	تختلف نظرية العولمة عن أي شيء سابق: أيديولوجيا رأسمالية الليبرالية الجديدة.

جدول (١) المتصل المحلي/الكوني

ليس ثمة شيء حتمي ومحقق فيما يتعلق بمؤثرات قد يضطلع بها النسق الكوني والثقافة الكونية على المستوى المحلي؛ حيث تعمل الرأسمالية الليبرالية الجديدة وتهيمن على النطاق الكوني، بيد أنها تعمل محلياً أو على المستوى المحلي بصورة مختلفة تماماً في سياقات اجتماعية وثقافية وتاريخية متباينة. ويركز أنثروبولوجيو العولمة على استجابات المستوى المحلي للعمليات الكونية، مثل ظهور هوية كونية أو حتى بناء اجتماعي كوني، وإحياء الأصولية الدينية كآلية دفاعية. وإذا أمعنا في تحليل تأثيرات العولمة وجدنا أنه لا توجد استجابة سلبية للعولمة؛ فالأفراد يعارضون، أو يتكيفون ويتوافقون، أو يخترعون، أو يتمثلون، أو يقيمون ولاءات. كما يكبح النسق الكوني استجابات معينة - غير محددة - ويتم ذلك بالارتباط مع التاريخ، والثقافة المحلية، والبيئة الطبيعية والاجتماعية، والقيادة وصنع القرار الفردي. يلخص ذلك لماذا تعتبر الأنثروبولوجيا مهمة لدراسة العولمة فهي القادرة على دراسة العولمة على مستوى الأفراد الواقعيين الذين يتصورون ويتخللون حياة جديدة، ويصوغون خطأً، ويسافرون، ويصوغون شبكات، ويفترضون هويات، وينشئون أطفالهم. إن «الأثنوجرافيا الكونية» لا تمثل تناقضاً في المصطلحات، ولكنها الطريقة الوحيدة للفهم في عالم ما بعد الحداثة. ومع ذلك يقتضي الفهم الأنثروبولوجي المعاصر للبنية والقوى الفاعلة تغييراً راديكالياً في طريقة وأسلوب إنجاز الأنثروبولوجيا لعملها^(٣٩).

وقد صيغت في الآونة الأخيرة عدة مصطلحات - من أبرزها مصطلح الكونمحلية Glocalism - تعبر عن التفاعل بين البعد الكوني والبعد المحلي، وبين القوى الكونية وعوالم الحياة المحلية التي يصعب اليوم اعتبارها كيانات مستقلة تركز في انسياج وانغلاق^(٤٠). ومصطلح الكونمحلية صاغه رولاند روبرتسون Roland Robertson ليشير إلى التفاعل بين القوى الكونية والمحلية أو بين التواريخ المحلية الخاصة والاتجاهات الكونية الواسعة. أو على حد تعبير روبرتسون «التزامن، الوجود المشترك للنزعات العالمية والمحلية»^(٤١). ويحقق هذا المصطلح دراسة الظواهر

المركبة متعددة الثقافات ومتعددة الأماكن. وباختصار يمكن اعتبار «الكونمحلية» عملية انعكاسية ثابتة يمكن من خلالها فهم فلسفة الإنسان، وأيديولوجيته، ومعتقداته، وإدراكه، وما يتفق معها من ممارسات. وبناءً على مسح لاستعمالات مصطلح «الكونمحلية» تتجلى أربع خصائص بارزة: أولاً: في مركز الإدراك يقع الفرد، ويقع كل الأفراد في مركز إدراكهم الخاص. ثانياً: يعتبر استعمال كلمتي «محلّي» و«كوني» لوصف السياق المحلي للفرد في نقطة زمنية معينة غير كاف. فالشخص قد يسافر عالمياً، ويعطي الانطباع بالمحلية، أو لا يتحرك بعيداً عن نطاق الجيرة، ويعطي الانطباع بالكونية. وقد يظل الفرد إستاتيكياً من الناحية الفيزيائية طوال حياته، ويسهم في تشكيل اتجاهات كونية من خلال استهلاكه^(٤٢). ثالثاً: السقوط في الزمان الإحالي Referential إذ يسقط الماضي والمستقبل في حاضر متغير دوماً. رابعاً: المادة/الشكل والمعنى/المضمون على مستوى مادي وتصوري.

من جانب آخر يُستعمل مصطلح الكريولية أو الخليط Creolization ليحل محل مصطلحات «كالمجتمع المحلي»؛ فالفرد يمكن أن يكون ثنائي المحلية في هويته، كذلك صار الأفراد في حالة حراك دائم قوي^(٤٣). وقد ارتأى جليزانت Glissant أن التفاعلات الثقافية المكثفة، وتفكك الثقافات الوطنية، وتعددية اللغات، قدر محتوم لكل المجتمعات. وأن تكنولوجيا الاتصالات الحديثة قد ضاعفت الاحتكاك والتنوع. ومن المحقق أن الفوضى العارمة سوف تقود حتماً إلى الكريولية، التي تقتضي أن تقوم العناصر اللامتجانسة (في علاقتها) بتثبيت بعضها البعض، بتعبير آخر لا يحدث هذا الاحتكاك والاتصال والتمازج اختزالاً. وتتضمن الكريولية تناسي الأصول والجزور والتنوع. ولكن هل يفرز ذلك علاقات اجتماعية تتسم بالحراك والتنوع؟ وهل العلاقات الاجتماعية الآن متنوعة ومرنة ومتحركة بصورة متزايدة بصرف النظر عن عمليات الكريولية؟ وأخيراً من المصطلحات الأخرى المعبرة عن الثقافة المختلطة أو ثقافة المزيج مصطلح التمازج Miscegenation - Métissage^(٤٤).

يعيش البشر اليوم واقعا فائقاً Hyperreality^(٤٥) لثقافة كونية، تتآكل فيه الأصالة الثقافية. وفي الاقتصاد ما بعد الحداثي للعلامات والفضاءات، وعصر

التدفقات المرتحلة، تتداخل الأماكن المحلية والعمليات الكونية في عالم كريولي هجين من الأفراد والخبرات. وقد تخلقت اليوم منطقة احتكاك غامضة للهويات المتنافسة، والمتغيرة، والمنبثقة Emerging^(٤٦). ويعبر مصطلح الثقافات المسافرة أو المرتحلة عن ذلك الواقع ما بعد الحداثي، فهو يحمل كل معاني المقارنة والتجاوز والتقارب بين الثقافات والفاعلين والأنواع genders والسلالات^(٤٧). ويقرر كليفور د أن الثقافة أو الهويات الثقافية المعاصرة يصعب تصورها وفهمها بلغة مصطلحات «المكان»، ويفضل أن يتم ذلك بلغة مصطلح السفر أو الارتحال، بما يعني أن البشر والثقافات تسافر وترتل. وقد فاقمت العولمة المميّزة لنهاية الحداثة أو الحداثة المتأخرة من أهمية مجاز السفر أو الارتحال، على اعتبار أن السياقات والموجودات المحلية عرضة اليوم لتأثيرات أخرى قاصية وبعيدة قد تؤدي إلى إنتاج تجانس وتمائل كوني كنتيجة للتدفقات الثقافية الكونية التي يحبز فهمها في إطار فكرة الفوضى والتشظي فيما يعرف «بثقافة الفوضى» Chaos Culture^(٤٨).

واضح أن الحدود والحوالز بين المحلي والكوني قد انهارت. وانحسر اتجاه تصوير المجتمع بوصفه قائماً موجوداً، أو تعريفه وتحديدته باستخدام تصورات مسبقة، وبرز اتجاه يركز على تفاوضه وإعادة تعريفه وتحديدته دوماً خاصة بعد أن صارت الحياة الاجتماعية هشة، وتنامى الشك وعدم اليقين في كل ميادينها. ربما يكون ذلك ناجماً عن تطور التكنولوجيا الجديدة في مجتمع المخاطرة Risk Society، في ميادين الطاقة الذرية والوراثة والتكنولوجيا البيولوجية. المجتمع عند تالكوت بارسونز هو استجابة ضرورية لمظاهر عدم اليقين، وتنتج النظم اليقينية كاستجابة لصور عدم اليقين التي تفرزها كل أنواع العمليات المعاصرة. اليوم تعطلت فرضية بارسونز تلك، وبدا الفاعلون وكأنهم يفاوضون ظروف حياتهم لأنفسهم ونظمهم، وذلك بعد تحرر المكان المحلي من ارتباطاته وعلائقه الوطنية. ولا يعني ذلك انهيار الدولة، ولكن يعني ظهور فاعلين جدد متغيرين ولغة كونية جديدة للقوة ووقائع جديدة^(٤٩). ويقرر جوبتا Gupta Akhil وفيرجسون Ferguson

James أن العالم يتميز بالارتباطات الكونية. وأن الأماكن المحلية لا توجد كوحدات اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية مستقلة. ويتشكل المكان عندما تظهر المجتمعات المحلية داخل النسق العالمي الواسع، وتعيّن ذاتها في مناطق معينة. إذن المكان في رأي جوبتا وفيرجسون بنية ثقافية تخلقت في ضوء الوعي الكوني بمعنى الخبرة المحلية. ويقرر إرجن أبادوراي Appadurai، على شاكلة جوبتا وفيرجسون، ضرورة تعريف المكان ومنحه معنى في علاقته بأبنية أكبر^(٥٠).

لقد تبددت الرؤية التقليدية للثقافة بوصفها كلية، وتتسم بالاحتواء الذاتي ومتماسكة، وقوة لا مادية مرتبطة بقانون أو قاعدة^(٥١). لذلك يتراجع التفكير في الثقافات باعتبارها مجموعات متكاملة وثابتة من المعاني والممارسات التي يعاد إنتاجها، بصورة لا إشكالية، عن طريق فاعلين يتعرضون لعملية غرس ثقافي. واليوم يؤكد الأنثروبولوجيون على الصراع، والتناقض، والغموض، والتغاير في الأفهام والإدراكات الثقافية - الطريقة التي من خلالها تتصارع الأفهام أو التصورات الثقافية وتتفاوض، خاصة أن الرسائل الاجتماعية الغامضة المتصارعة قد أصبحت أساساً للفعل الفردي^(٥٢). فلم تعد الجماعات مرتبطة بإقليم جغرافي معين، أو مرتبطة وموحدة مكانياً، أو متجانسة ثقافياً وواعية بالذات من الناحية التاريخية^(٥٣). ويصعب اليوم القول بانعزال الثقافة المحلية عن الثقافة الكونية ما بعد الحداثية. وهنا يقر ريك Reck «من غير الممكن تبرير الثقافات المحلية وتشكيلها وتحديدتها بمعزل عن بقية العالم ... إذ إن ثمة دافعاً لا يقاوم لإعادة وضع التقاليد داخل السياق الكوني للتبادل والحوار والصراع، ونزع الصبغة التقليدية عنها». وفي رأي إنكول Encole: «أن المحلي قد صار نتاجاً كونياً بصورة واضحة، في حين يرى فريدمان Friedman «أن الإستراتيجيات المحلية هي كونية متأصلة فقد صار المحلي يتشكل بالتجارة والاستثمار والسياحة والتفكير الكوني والانتقال الثقافي». ويمكن الدفع بأن الخطاب الكوني للمحلية الذي من خلاله يشير هانرز Hannerz إلى الارتباط التداخلي المتفاقم بين الثقافات المحلية في المناخ الكوني. فبرغم أن الخبرة اليومية محلية

بالضرورة فإنها تتشكل بالعمليات الكونية في كل مكان. أو برغم عدم تماسكه حتى الآن تبلور مفهوم عالمي للهوية الكونية المشتركة. ويضيف هانرز أن هناك أعداداً متزايدة من البشر ينخرطون بصورة مباشرة في أكثر من ثقافة، وذلك في إشارة إلى المجال الكوني الدينامي المتحرك. ونظراً لتزايد وتسارع الحركة داخل الثقافة والانتقال العريض لأنساق المعنى والصور الرمزية، صار العالم مكاناً واحداً، ليس بمصطلحات سياسية واقتصادية فحسب بل بمصطلحات التركيب الثقافي للعالم، حيث يحقق المجال الكوني تفاعلاً وتبادلاً ثقافياً مكثفاً^(٥٤).

وكان من نتائج ذلك أن اتجه المنظرون المعاصرون إلى التأكيد على ضرورة التحول في الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا من «الاجتماعي» بوصفه مجتمعاً إلى «الاجتماعي» بوصفه حراكاً، والتحول من تحليل المجتمعات والدول القومية، والأبنية الاجتماعية إلى دراسة الشبكات، والحراك، والمرونة ومظاهر السيولة الأفقية Fluidities. وهنا قد يبدو من الضروري توضيح أهمية العلاقات الشبكية عبر الكوكب، إذ إن لها مضامين هائلة بالنسبة لفكرة «الاجتماعي»، أو ذلك نظراً للطريقة التي تعتمد بها أنماط الجماعة الآن وبصورة متزايدة على صور العلاقات الشبكية كافة: شبكات السفر الفيزيقي، والافتراضي، والتصوري، وهلم جرا. وتشكل أنماط الحركة الشبكية تنميماً للحياة الاجتماعية، التي أصبحت متواشجة، بصورة خطيرة، مع مجموعة من العمليات المادية التي تشكل وتطور الطبيعة الشبكية للعلاقات الاجتماعية التي لا تشاكل علاقات الدول القومية. وتتضمن العولمة استبدالاً لمجاز الكوني، الذي يتم إدراكه بوصفه شبكة ومرونة وسيولة، بمجاز المجتمع بوصفه إقليماً. ويتحدث جون يوري Urry عن المسيلات الكونية الكوزموبوليتانية، ويفسر ذلك عن طريق نظرية «التعقيد» Complexity التي تشير إلى ظهور معايير كونية تتموضع من خلالها الأماكن والثقافات والناس ويمكن الحكم عليها. ويناقش يوري في كتابه «التعقيد الكوني» Global Complexity نطاقاً واسعاً من الشبكات المتكاملة كونياً والمسيلات والتدفقات الكونية التي يطلق

على أحدها «الكوزموبوليتانية»، التي غيرت الأوضاع التي يُنظم الفاعلون ويتحركون في إطارها. وبما أنهم يجتمعون وينظمون ويتحركون بصورة مختلفة فإن ذلك يعني ظهور هويات صاعدة وممارسات معرفية. ولكن في الوقت ذاته لا يعني ذلك بحال أن العالم قد صار كونياً، ولكن يعني ظهور وتولد نظام صاعد يتنافس مع نطاق واسع من المسيلات الكونية الأخرى ويتداخل معها^(٥٥).

واضح أن ثمة حاجة ملحة لإحداث تغيير جذري في النموذج الإرشادي للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وأقصد التحول من نموذج «القومية المنهجية» إلى نموذج «الكونية المنهجية»، أي إحداث نقلة كونية أو كوزموبوليتانية. كما أننا بحاجة إلى بناء وتكوين أفق تصوري ومفاهيمي يلقي الضوء على تشكيلة وصورة جديدة يتخذها العالم. لقد دأب الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع على تصور العوالم القومية استناداً إلى تمييز واضح بين الداخل والخارج. وسادت فرضية مؤداها: «أنا نعيش ونسلك داخل سياقات مغلقة ومحاصرة ذاتياً، تحويها دول أو مجتمعات قومية اعتبارية. واليوم تنثور تساؤلات حول إمكانية فهم المجتمع أو «الاجتماعي» خارج الحدود الإقليمية للدول القومية، أو حول كيفية الانفصال والانقطاع عما يعرف بالأرثوذكسية الإقليمية للنظرية الاجتماعية. إن نزعة «القومية المنهجية» تتعلق بموقف ما تزال فيه العلوم الاجتماعية حبيسة فكرة الدول القومية، وموقف لم نعد نتحدث فيه عن «المجتمع» أو «الثقافة» ولكن عن «مجتمعات» و«ثقافات». بتعبير آخر كان ثمة ارتباط واضح بين المجتمع والدول القومية إلى حد أن المجتمع كان يتم تعريفه وتحديدته من خلال فكرة الدولة القومية. وارتبطت كل مفوماتنا الأساسية بمفهوم «القومية المنهجية». والحقيقة أن المجتمع ليس قومياً فحسب بل إنه ينتج عالمياً في الوقت ذاته^(٥٦).

ثقافة كونية ؟

يثير استخدام مفهوم الثقافة في الوقت الراهن جدلاً عريضاً داخل الأوساط الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الغربية. إذ يعتبره البعض مفهوماً عتيقاً بائداً، ومؤشراً على النزعة الغموضيّة في الأنثروبولوجيا، وينادون بإزاحته واستبداله

بمفاهيم أخرى^(٥٧). وينسب منظرو ما بعد الثقافة Post-Culture إلى هذا المفهوم العديد من الخطايا من أبرزها تعميق نمطية الأنا والآخر، وشرعنة الهيمنة الإمبريالية والإمبريالية الجديدة على الآخر الثقافي غير الغربي^(٥٨). كذلك بات من المتعذر الدفاع عن تعريف الثقافة المتجذرة في إقليم معين، وذلك بعد انفصال المجتمعات المحلية عن سياقاتها، ونزع الإقليمية عنها في إطار الانفجار الكوني، أو الدفاع عن الثقافات بوصفها كليات متماسكة داخلياً، وتتسم بالاحتواء الذاتي، خاصة بعد أن تأكد للرأي أن حدود الثقافات مرنة ونفيذة تماماً. كما أن الثقافات تكون دوماً عرضة لتأثير مصادر وتقاليد متعددة. وفي الأنثروبولوجيا المعاصرة تتبدد فكرة الثقافة باعتبارها محلية ومحددة، خاصة في ظل الاختراق المتزايد الذي تحدثه العناصر الخارجية الوافدة مع العولمة، وانصهار عناصر وممارسات ثقافية غريبة داخل الممارسات التقليدية. لذلك صار التفكير بمصطلحات الثقافة الكونية ضرورة تصورية حتمية^(٥٩)، تلازم ضرورة الوعي بأن الثقافة، بعكس المجتمع الذي يعتبر وحدة سياسية مترابطة، لم تكن أبداً ولن تكون صندوقاً مغلقاً مسمطاً، ولكنها كانت وما زالت دوماً في تفاعل مع ثقافات أخرى. ينبع هذا الإدراك، في جانب منه، من تفكيك العقلية الإمبريالية التي مثلت أو بالأحرى أخطأت تمثيل المجتمعات الأخرى، وبخاصة ما يعرف بالمجتمعات محدودة النطاق، باعتبارها منعزلة وإستاتيكية ولا تاريخية أو بلا تاريخ^(٦٠).

وكانت المحلية صفة ألصقت بالمفاهيم الكلاسيكية للثقافة^(٦١) التي تعد خاصية مميزة لجماعة معينة، ونسق المعنى الجمعي المشترك لجماعة معينة، والذي تفهم من خلاله القيم الجمعية والاتجاهات والمعتقدات والعادات والأفكار الخاصة بجماعة معينة. وتعتبر الثقافة إجماعاً على معاني الرموز، اللفظية وغير اللفظية، المميزة لمجتمع معين. ويقرر جديكانست William Gudykunst وكيم Young Yun Kim أن الثقافة هي أنساق المعرفة التي تستخدمها جماعات من البشر كبيرة نسبياً^(٦٢). وقد سادت لفترة طويلة فكرة الثقافة باعتبارها «كلا»، بمعنى أنها متكاملة

متماسكة، وتميز جماعة معينة تسكن إقليما بعينه. والحقيقة أن هذه الفكرة قد لاقت انتقادات عنيفة في عالم سمته البارزة الحراك والتغير المتواصل والامتزاج. وبتأثير العولمة تُنزع صفة المحلية عن الثقافة تدريجيا. لذلك «أعاد إرجن إبادوراي وآخرون صياغة مفهوم الثقافة ليلائم فهم التغير المتواصل للبشر والأشياء في عصر العولمة»^(٦٣). ويستخدم هانرز Hannerz مصطلح «المزيج الكوني» Global Ecumene كبديل لصورة الثقافة المتكاملة المتماسكة، وذلك للتعبير عن الارتباطية الثقافية الدائمة للعالم عن طريق التفاعلات والتبادلات الثقافية المتواصلة^(٦٤).

وفي نهاية الثمانينيات، وبعد أن وضعت الحرب الباردة أوزارها، برزت موضوعات أنثروبولوجيا العولمة، وصارت الثقافة مشكلة والشغل الشاغل للمفكرين في كل مكان. وهنا يقرر توملينسون Tomlinson أن «عملية العولمة تكشف عن مشكلات سياسية وتصورية ومفاهيمية في مركز «ولب» افتراضاتنا عن ماهية الثقافة»^(٦٥). وخلال هذه الفترة برزت بشكل جلي صورة الثقافة العالمية في المناقشات العامة للشؤون العالمية أو الخارجية في الولايات المتحدة. وتساءل البعض هل نتحرك صوب «نظام عالمي جديد»؟ وهل سوف يقوض انتصار الديمقراطية الليبرالية الصراع الأيديولوجي، ويقود إلى «نهاية التاريخ»؟ ويؤكد باربر Barber وفريدمان Friedman وفوكوياما Fukuyama وهنتنجتون Huntington أن العالم ينكمش ويتواشج أو قد ينفجر داخليا من الناحية الثقافية. وعليه تشكل وعي بصعوبة فهم المجتمع العالمي بدون فهم الثقافة العالمية. وصارت دراسة الثقافة كظاهرة كونية بارزة شائعة على نحو متزايد. وانبثق خطاب أكاديمي عن الثقافة العالمية^(٦٦).

وقد صار من المقبول في الدوائر الأنثروبولوجية بصورة متزايدة الاعتقاد بأن الأنثروبولوجيا لا بد أن تتجه في مجملها صوب مقاربة ودراسة الكوني^(٦٧). وقد نشأت فكرة الثقافة الكونية خلال السنوات الأخيرة عندما أدرك الأنثروبولوجيون التعقيد والتركيب المتنامي للتعبير الثقافي، خاصة في العالم الثالث. ويرجع جانب كبير من هذا التعقيد إلى التدفقات الثقافية التي تصدر عن الغرب بصفة أساسية

باتجاه العالم الثالث، وتؤثر في أكثر القرى والجماعات انعزالاً. والمعروف أنه في السابق نزع الباحثون في العلوم الاجتماعية إلى تفسير الاحتكاك والتغير الثقافي بمصطلحات عمليات خلق التجانس، والتي وفقاً لها تعرض العالم الثالث للسيطرة الاقتصادية والسياسية الغربية، ومن ثم اعتبر خاضعاً لقوى التغريب من الناحية الثقافية. ولا تتضمن فكرة الثقافة الكونية مع ذلك كياناً ثقافياً متكاملًا واحدًا، يشبه ثقافة الدولة القومية. ولكن تشير بالأحرى إلى عولمة الثقافة عن طريق العمليات عبر المجتمعية transsocietal التي تشمل تبادل وتدفق السلع والبشر والمعلومات والمعرفة والصور^(٦٨).

وهكذا يتفق الباحثون على أن الثقافة العالمية نتاج للعولمة، ذلك أن العالم قد أصبح مترابطاً بصورة وثيقة وبطرق معقدة. وأن الثقافة العالمية قد صارت الآن واقعاً عالمياً يستحق الدراسة. ويشير جون توملنسون Tomlinson في كتابه «العولمة والثقافة» Globalization and Culture إلى الكيفية التي من خلالها تحول العولمة، التي تعرف بأنها «ارتباطية معقدة» complex connectivity، العالم إلى مكان أو محيط اجتماعي وثقافي واحد^(٦٩).

إن إشكالية مفهوم الثقافة الكونية تتعلق أساساً بمعنى المصطلح. فهل لنا أن نتحدث عن الثقافة بصيغة المفرد، وإذا كنا نعني بالثقافة أسلوباً جمعياً للحياة أو ذخيرة المعتقدات والأساليب والقيم والرموز، فإنه يتوجب إذن الحديث عن ثقافات لا عن ثقافة واحدة. وذلك لأن الأسلوب الجمعي للحياة أو ذخيرة المعتقدات.. إلخ تفترض سلفاً وجود أساليب وذخائر مختلفة في عالم يحتشد بكثرة هائلة من الأساليب والذخائر. لذلك يعتبر البعض فكرة الثقافة الكونية استحالة عملية^(٧٠). كذلك إذا كنا نعني بالثقافة الكونية شيئاً قريب الشبه بثقافة الدولة، فإنه يصعب الحديث عن ثقافة كونية، ذلك أن صورة ثقافة المجتمع تؤكد التجانس والتكامل الثقافي. لذلك يستحيل تحديد وتوصيف ثقافة كونية متكاملة قبل تشكل دولة عالمية. ومع ذلك يشير بعض المنظرين إلى تنامي ثقافة كونية بمعنى أقل شمولية من خلال الإشارة إلى مظهرين من

مظاهر عملية العولمة: الأول، إمكانية الإشارة إلى وجود ثقافة كونية بالمعنى المقيد «**الثقافات الثالثة**» *third cultures*، التي يقصد بها مجموعة الممارسات والمعارف والتقاليد والأعراف وأساليب الحياة التي تنامت بطرق أصبحت مستقلة بصورة متزايدة عن الدول القومية. الثاني، يمكن الحديث عن ثقافة كونية بمفهوم « » عند جورج زيمل، والذي يعني أن العالم مكان مترابط متناهٍ قابل للمعرفة به، وهو مجال توجد بداخله كل الدول القومية والجماعات حتماً. ويمثل هذا العالم مكاناً مترابطاً عاماً تتأسس بداخله مواجهاتنا واحتكاكاتنا وممارساتنا حتماً^(٧١). وتكون النتيجة المتوقعة لكثافة الاتصال بين الدول القومية حدوث صدام بين الثقافات من شأنه أن يؤدي إلى رسم حدود صارمة بين الذات والآخرين. وتثار ردود أفعال تحاول إعادة اكتشاف الخصوصية والمحلية والاختلاف. وبهذا المعنى يمكن القول أن العولمة (الوحدة والتماثل) تنتج ما بعد الحداثة (التنوع والتعددية)^(٧٢).

لكن تمدد واندياح الارتباطية الثقافية التبادلية كونياً قد يفرز واقعاً وثقافة كونية في عالم صار إقليماً للتفاعل والتبادل الثقافي المتواصل. تلك عملية تنتج فيها التدفقات: أولاً، التجانس والخلل الثقافي، وذلك عن طريق ربط الجيوب المنعزلة للثقافة المتجانسة نسبياً، وينتج ذلك بدوره صوراً مركبة للآخر، ويولد استجابات وردود أفعال داعمة للهوية. وثانياً: تنتج التدفقات ثقافات عبر قومية يمكن اعتبارها «**ثقافات ثالثة**» حقيقية أو أصلية تكون موجهة خارج الحدود القومية. إذن التدفقات الثقافية الكونية هي العنصر الحاسم في تشكيل الثقافة الكونية. وقد حدد أبادوراى خمسة أبعاد للتدفقات الثقافية الكونية: الأول، **الاندياحات العرقية** *Ethnoscapes*، التي تنتجها تدفقات البشر، السائحين والمهاجرين واللاجئين والعمال والمغتربين. الثاني **الاندياحات التقنية** *Technoscapes*، ونعني بها تدفقات الآلات والأجهزة التي تنتجها الشركات متعددة الجنسيات، والشركات القومية والوكالات الحكومية. الثالث: **الاندياحات المالية** *Finanscapes*، التي تنتجها التدفقات السريعة للأموال في أسواق العملات وأسواق الأوراق المالية.

الرابع: الاندياحات الإعلامية Mediascapes، أي ذخيرة الصور والمعلومات، والتدفقات التي أنتجها التليفزيون الكوني والفضائيات. الخامس: الاندياحات الفكرية Ideoscapes، وترتبط بتدفقات الصور المرتبطة بعناصر رؤية العالم لحركة التنوير الغربية - صور الديمقراطية والحرية والرفاهية وحقوق الإنسان^(٧٣). هذه التدفقات تصوغ العملية الكونية التي تتألف من التمهيد بين البنى المحلية والكونية^(٧٤)، وتخرق الحياة اليومية. إذ يعيش اليوم كثرة من الأفراد في فضائين أو حيزين قوميين أو أكثر. كما أن هناك فضاءات عدة للخبرة الجديدة، والعديد من اللغات والتراثات والتقاليد واللايقنيات، وصدامات الثقافة في حياة الفرد. يقود ذلك بدوره إلى إعادة تفعيل ومراجعة الهوية للماضي والمستقبل. لقد صار تفاوض مستمر بين الوقائع الموروثة - الأدوار والخلفيات التقليدية وتوقعاتها - والإمكانات المعرفية والتصورية. وحتى يتسنى لنا فهم صور الحياة الأكثر سيولة علينا أن نتجاوز «القومية المنهجية» وذلك من خلال البدء من أسفل، وأن لا نكون محددين، وأن نتتبع الفاعلين المرتبطين في شبكة عبر قومية، ونعيد في الوقت ذاته تعريف وتحديد المقولات الأنثروبولوجية والسياسيولوجية الأساسية في أفق كوزموبوليتاني^(٧٥).

ويمكن القول بلا غلو أن الصور الرمزية التي تنقلها وتحويها تدفقات ميديا الاتصال تصبح مركزية في الذخائر الثقافية المعاصرة. وتتيح التكنولوجيا انتقال الرسائل والصور والرموز بسرعة فائقة إلى جماهير منتشرة ومبعثرة عبر الزمان والمكان، وتخلق بذلك أنماطاً جديدة من العلاقات الاجتماعية التي تتوسطها التكنولوجيا، وترتبط الأفراد بمجتمعات متخيلة متنوعة عبر العالم تتألف من التصورات المتموضعة تاريخياً للأشخاص والجماعات المنتشرة عبر الكون. وتتسم هذه التصورات بالسيولة، وتتشكل بصورة غير منتظمة تتنافى مع القواعد. وتفتح هذه التحولات فضاءات الفعل لدى الفلاحين مثلاً. وذلك من منطلق أن العضوية في هذا العالم المتخيل لا تعني المشاركة في تفاعل مباشر من الناحية المكانية إذ تكون

العوالم المتخيلة مسكونة بأفراد لا وجود لهم، بمعنى أنه لا يوجد شخص تنطبق عليه صفات الأعضاء. وتشكل الهويات الفردية والجماعية حول هؤلاء الأفراد، وتلك الأماكن المتخيلة تحديداً، عندما يقارن الأفراد ذواتهم ومواقفهم مع ذوات ومواقف آخرين. يشير ذلك ضمناً إلى التأثير الأيديولوجي المحتمل للصور والرموز التي تنقلها الميديا، ذلك برغم الاتفاق على أن الاتصال السريع يشمل التحول المستمر للمعاني، وإعادة اختراع الصور القديمة والتقاليد. علاوة على ذلك قد تغير الصور المرتبطة بالنزعة السلعية الهويات الاجتماعية للأفراد والجماعات^(٧٦) على اعتبار أن التدفقات والعلامات الكونية تتيح وجود صور للتفاعل الاجتماعي غير مرتبطة بمكان وغير محدودة بزمان، ومن الملائم اعتبارها سياقات أو أطراً مرجعية تتشكل بداخلها هويات جديدة وإدراكات جديدة للعالم^(٧٧).

الواقع أن الكوني قد تجوهر، وأصبح متواشجاً مع العوالم المحلية، كما أهدرت فرضية الثقافات باعتبارها وحدات متميزة مستقلة. والعلاقة بين القوى الكونية وعوالم الحياة المحلية يتعذر تفسيرها بالنظر إلى التحول البنائي وحده، ولكن لا بد من أن ينطلق التفسير من الفعل. والحقيقة أن العولمة لا توفر ميكانيزمات دفاعية للهويات المحلية، وعلى المدى البعيد قد تثير القوى الكونية تحولات عميقة في عوالم الحياة المحلية. بيد أن الميكانيزمات الحمائية قد تسهم في الإبقاء على جوانب متعددة لعوالم الحياة المحلية^(٧٨).

يفترض الأنثروبولوجيون المعاصرون أن الثقافة الكونية، على النقيض من الثقافة الوطنية، تفتقر لنواة عرقية تتألف من أساطير، وخرافات، وذكريات، ورموز، وحوادث وطنية - مترسبة داخل الوعي الوطني. فهي تصور مركباً توجهه وتغذيه الميديا. وبينما يكون للثقافة الوطنية مضامين انفعالية لدى عدد كبير من الأفراد، تفتقر الثقافة الكونية إلى المرجعية المرتكزة على الإثنية وتتجرد منها، وقد تستند إلى الثقافات الشعبية، بيد أنها لا تستند حتى الآن إلى حكايات وذكريات كونية مشتركة إلا في أضيق الحدود، والمثال على ذلك حرب العراق وقصف اليابان

بالقنبلة الذرية، أو الإيدز الذي ساهم في بلورة وعي كوني بمرض كوني^(٧٩). وهكذا تفتقر الثقافة الكونية إلى ذاكرة واضحة، فهي ثقافة توفيقية تعتمد على الرموز والعلامات والصور. وبينما ترتبط الثقافة الوطنية المحلية بالمكان والزمان، تأتي الثقافة الكونية متحررة من كل تلك القيود، فهي منزوعة الارتباطات، تطفو متحررة من السياقات الإقليمية أو تقع خارج المرجعية العادية للإقليم الجغرافي، كما أنها بعيدة كل البعد عن الانغلاق والمحدودية. وتتميز بتنظيم التنوع لا بتكرار التشاكل والتماثل، وتطغى عليها أساليب الحياة والطابع الأمريكي^(٨٠). وتستحوذ على أذهان الشباب في كل أنحاء العالم؛ فاليوم يحدثنا موفيسولي Moffesoli عن «القبائل الجديدة» من البشر المنتشرين عالمياً. والثقافة الكونية تخلقت عن طريق الارتباط الداخلي المتزايد بين الثقافات المحلية، ويمكن القول أن الثقافات المحلية قد صارت ثقافات فرعية داخل السياق الكوني الواسع^(٨١).

ومن خلال تعمق الخبرات الثقافية الغربية المعاصرة بما بعد الحداثة يمكن القول أن الثقافة الكونية تتسم بالمعارضة Pastiche^(٨٢) والتجاورات بين موتيفات وأفكار وأساليب ثقافية متنوعة أو هي ثقافة انتقائية تتميز بالقطيعة مع الماضي (أي ماض). فالثقافة الكونية هنا والآن وفي كل مكان، و تحقيقاً لأهدافها نجدها تقدم الماضي شاهداً أو عنصراً منزوع السياق للتعبير عن الخليط الكوني. كما أنها مصطنعة وإحصائية وحيادية، وتعكس الأساس التكنولوجي المؤلف من نظم وأنساق الاتصالات المترابطة والمرتبطة بخطاب كمي تقني^(٨٣). وعلى شاكلة ثقافة الميديا تتميز الثقافة الكونية بأنها لا سياقية، أو خليط من مكونات متباينة غير متجانسة مستقاة من كل زمان ومكان. وعلى شاكلة الثقافة ما بعد الحداثة تتسم الثقافة الكونية بالانفصال عن أي زمان وأي مكان ثابت، وتفتقر إلى أي موقف أخلاقي أو أي معنى ثابت، وبرغم اعتبارها، في أحيان كثيرة، متحررة من القيم، نجدها تتضمن العديد من قيم الرأسمالية الغربية مثل قيم الفردية، والاستهلاك، واللذة والمتعة، والتجارة. ويراهما البعض تضيف إلى الخيارات الثقافية، وتفتح

الآفاق، بينما يعتبرها البعض الآخر غزواً للمكان الثقافي للثقافات المحلية والوطنية والتقليدية وثقافات الأقليات^(٨٤).

واضح أن الثقافة الكونية تنتزع المجتمعات المحلية من مكانها المحلي، وتقذف بها في عالم شيزوفريني يتطلب لتفسيره نظريات عن انعدام الجذور، والاعتراب، والمسافة السيكلوجية بين الأفراد والجماعات من ناحية، وخيالات (فنتازيا) التقارب (الزماني والمكاني) الإلكتروني من ناحية أخرى. وهنا تتضح الإشكالية المحورية للعمليات الثقافية في عالمنا المعاصر^(٨٥). ويحق لنا الآن أن نثير عدداً من التساؤلات: الأول: هل يحق لنا الحديث عن ثقافة كونية أو ثقافة محلية أو ثقافة كونمحلية Glocal إذا خالصنا إلى حدوث تفصل بين المحلي والكوني؟ الثاني: كيف وبأي طريقة يتشكل وعي المجتمع المحلي؟ الثالث: هل يفضي الاتصال الثقافي المكثف كونياً إلى التجانس الثقافي حتماً أو يدعم التنوع؟^(٨٦).

(٢) الثقافة ما بعد الحداثية :

منذ ثمانينيات القرن العشرين تسود نظريات ما بعد الحداثة، والرأسمالية المتأخرة، وما بعد الماركسية، التي تشترك في عدة سمات من أبرزها مقاربة التوسع الكوني، والتراكم المرن، وكسر الحدود الإقليمية، والتفكك، وحلول المصاحبات الثقافية ما بعد الحداثية. وببساطة تُعرف ما بعد الحداثة Postmodernity بأنها ظروف وأوضاع المعيشة والحياة السائدة منذ سنوات نهاية القرن الماضي، وتتضمن دورة البشر (عن طريق وسائل النقل والمواصلات الهائلة)، ودورة المعلومات (عن طريق الحاسبات الإلكترونية والاتصالات)، ودورة الصور والأفكار وانتشارها (عن طريق وسائل الإعلام والانفتاح بل و الاندياح الإعلامي). يتم ذلك اليوم بمعدلات غير مسبوقة، ففي هذا المشهد العالمي صار الاتصال والتفاعل عبر الثقافي القاعدة والمعيار، وليس الاستثناء. يحتم ذلك حدوث تغيرات جذرية في طرق فهم وإدراك الأفراد للزمان والمكان، وعلاقة ذلك بالتفاعل بين المعرفة المحلية والكونية. وهنا تركز ما بعد الحداثة على صور الاختلاف والتماثل المتولدة

عن هذه العملية^(٨٧). خاصة بعد تساؤل أهمية الحدود السياسية وتآكلها، وما حققتها التكنولوجيات الإلكترونية من حركة انسيابية سريعة للسلع والمعلومات والأموال والتمثيلات والمعاني الثقافية^(٨٨). ويروج أنصار ما بعد الحداثة لأربعة دعاوى أساسية تتعلق بالعالم الكوني الجديد. أولاً: تحدث التكنولوجيا تغييراً جذرياً في الحياة عبر الكوكب. ويقول هانز جوناكس Hans Jonas «ثمة إدراك متنام للمخاطر المتأصلة التي تمثلها التكنولوجيا يفتح باب النقاش أمام قضية قوانين ومعايير الأخلاق التقليدية». ويقول جاك دريدا «لأسباب فلسفية وسياسية تبدو مشكلة الاتصال والاستقبال تلك، في معطياتها التكنو - اقتصادية الجديدة، أكثر خطورة مما نعتقد، وإذا أمكن للمرء أن يتعايش مع هذه المشكلة فإنه سوف يتعايش مع المرض، والتناقض، والتوفيق والتفاهم المشترك^(٨٩). ثانياً: يستمد الأفراد هوياتهم اليوم من السلع التي يستهلكونها. ثالثاً: أعيد ترتيب المكان، وأنتزع من سياقه الإقليمي^(٩٠). إذ يتميز الوضع ما بعد الحداثي باللاإقليمية، وانضغاط الزمان والمكان، والنزعة الاستهلاكية، والفردية، وتلاشي الاختلافات بين الواقع الافتراضي والواقع الحقيقي، وبناء الهجائن الثقافية^(٩١). وعالم ما بعد الحداثة عالم بينصي^(٩٢) تتفاعل فيه الثقافات بكثافة وعمق.

ترتبط العولمة بما بعد الحداثة والأشكال الثقافية المتنوعة والمتحركة، والتي تشمل أيضاً ما بعد الحداثة المستندة إلى إنتاج واستهلاك الرموز^(٩٣). ويتسم ظرف العولمة وما بعد الحداثة بالتدفق المتواصل والدائم للأفكار والمعلومات والقيم والأذواق والعلامات الرمزية، وصور المحاكاة الإلكترونية^(٩٤). والعولمة في رأيي، هي أحد المسببات الاجتماعية لتحول الثقافة إلى ما بعد حداثية، إذ تحقق العولمة تنوعاً متزايداً وتعقيداً للثقافات، وذلك عن طريق إقحام وفرض كثرة متنوعة من التقاليد في داخل مجتمع محلي معين. ففي عالم ما بعد الحداثة نعتبر جميعاً سائحين أو مغتربين داخل مجتمعاتنا، إذ يخلق التنوع الكوني للثقافات بيئة غريبة تبدو فيها كل الثقافات غريبة، ويهيمن اغتراب ثقافي ما بعد حداثي. كما يخلق «ما بعد

التحديث» postmodernization^(٩٥) إحساساً عميقاً بالطبيعة المصطنعة المركبة Constructed لكل الترتيبات الاجتماعية والأشكال الثقافية^(٩٦).

وعالم ما بعد الحداثة هو عالم التحولات والتغيرات العنيفة والعميقة خاصة في رؤى العالم (انظر جدول رقم ٢). ويرى مانويل كاستلز M.Castells أن ما بعد الحداثة تجسد ظهور «مجتمع الشبكة»، الذي تُستبدل فيه الأنساق المفتوحة للتنظيم، والمستندة على ما أطلق عليه «شبكة الشبكات»، بالعلاقات المباشرة والثابتة. ويقرر بيك U.Beck «أننا نعيش في عصر صار فيه الإنجاز الفردي تياراً قوياً في المجتمع الحديث، كما أجهضت مصادر الهوية الجمعية والمعنى الكامن في المجتمعات - الأسرة، الدولة القومية، العرقية، الطبقة - وما عادت تحقق الأمن الشخصي أو التكامل الاجتماعي»^(٩٧). كذلك يشير بيك إلى نمو النزعة الفردية، وإضفاء الطابع الفردي على العلاقات الاجتماعية. ويتجلى عدم استقرار العلاقات في عصر أطلق عليه Kirchhöfer «حقبة التشكيل الاجتماعي ذي الصبغة الفردية للفرد». شهدت أبنية الأسرة تغيرات عميقة خاصة مع حدوث تغييرات درامية استثنائية في دور النساء وكبار السن. كذلك أحدثت تكنولوجيا المعلومات، بخاصة، والتقدم العلمي، بعامة، نمواً هائلاً في قدرة البشر على التحكم في مصيرها وتوليد وعي شامل بالمخاطرة وعدم اليقين. كما أفرز تغلغل المعرفة في كل ميادين الحياة انفتاحاً جديداً في قدرة الأفراد وإمكاناتهم، وقد صاروا يمتلكون إمكانيات وقدرات تمكنهم من التأمل الذاتي (تأويل الذات) وإعادة التركيب والتشكيل الثابت لهوياتهم. وقد افترض إنتوني جیدنز أن «المشروع الانعكاسي للذات قدر لا مفر منه، ويتضمن ذلك إعادة صياغة مستمرة للحياة الاجتماعية». لقد فقدت الروابط والعلاقات أهميتها في عالم أكثر انفتاحاً ومرونة، وفقدت الشبكات غير الرسمية أهميتها في المجتمعات المعاصرة. على سبيل المثال يقلل الإنترنت من الاعتماد على التفاعل المباشر ويخلق مكاناً وفضاءً افتراضياً^(٩٨).

رؤى العالم ما بعد الحداثيّة	رؤى العالم الحديثة	رؤى العالم ما قبل الحديثة	
- متعدد الخطوط - زائل - موجه بالحاضر	- خطي - مادي - موجه بالمستقبل	- دائري - أبدي - موجه بالماضي	الزّمان
- فوضوي/لعوب - محلي - مفتوح - المنزل + المكتب - متغير/انتقالي	- وظيفي - مصمم - محاصر - المنزل في مقابل المكتب - مرّن	- هيراركي (تراتبّي) - عضوي - مغلق - المنزل / مكتب ثابت - ثابت	المكان
- الروح القدس - إيكولوجي - المجتمع المحلي - الذات - ذاتي (مقصود على - الوعي والعقل)	- الإنسان - الطبيعي - المجتمع - الدنيوي - المادي	- الله - فوق الطبيعي - الجنة - المقدس - المتعال	الوجود
- مرنة - التراكم - المعرفة/المعلومات - - الأموال الإلكترونية - مشاركة - خنثوية - المجتمع المحلي	- الفورية - رأس المال - النقود الورقية - تمثيلية - أبوية - الوطن	- الإقطاع - الأرض - الذهب - تسلطية - أمومية - الكنيسة الأم	القوة (السلطة)

العلم	– العقل العملي	– العقل الأداتي	– العقل اتصالي
والتكنولوجيا	– التفسير Exegesis	– التأويل	– التفكير
وعلم الجمال	– القدر	interpretation	– المراوغة
(الجماليات)	– الاندماجية	– الحتمية	– الخصوصية
	– الإغماض	– العمومية	– الشفافية
	– الميتافيزيقا	– العقلانية	– السرديات الصغرى
	– الشكل	– النموذج الإرشادي	– معاداة الشكل
	– الكتاب المقدس	– متعدد الأشكال	– النص الفرعي أو
	– الإبداع	– النوع الأدبي/ الحد	الداخلي Intertext
	– عبر التاريخ	– السرد (القص)	– معاداة السرد
	– الكلاسيكية	– التاريخ الكبير	– التاريخ الصغير
	– التقليدي	– التصميم والتخطيط	– الفرصة أو الصدفة
	– اللوجوس	– الحديث	– انتقائي
	– الألوهية	– الغرض (القصد)	– اللعب
		– الشمولية	– التفكير

جدول (٢): رؤى العالم قبل الحديثة، والحديثة، وما بعد الحداثية: منظور إرشادي (٩٩)

سقطت الثقافة والمجتمع كل منهما في الآخر، وبات من المتعذر اعتبار الثقافة «طبيعية ثانية» أو انعكاساً وشيئاً ملازماً للمجتمع والنسق الاقتصادي. ففي مرحلة الرأسمالية المتأخرة أصبحت الثقافة ذاتها محدداً أولاً للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وحتى السيكلوجي. وهنا يقول جيمسون: «أصبح هناك امتداد هائل وشاسع للثقافة عبر المجال الاجتماعي لدرجة أن كل شيء في حياتنا الاجتماعية – من القيمة الاقتصادية، قوة الدولة إلى الممارسات، وإلى البنية

المجردة للنفس ذاتها - قد أصبح ثقافياً، وأصبحت الثقافة نتاجاً في حد ذاتها». أي أن المجال الاجتماعي لم يعد منفصلاً عن المجال الثقافي. على سبيل المثال لم تعد الطبقة الوسطى الجديدة تتحدد على أساس القوة الاقتصادية أو السياسية بل على أساس استعراض الرموز الثقافية. كذلك بات من المتعذر فصل الثقافي عن الاقتصادي حيث تتمازج الثقافة والتجارة معاً ويتضح ذلك بجلاء في الدور المحوري للإعلان في الثقافة المعاصرة^(١٠٠). وقد ساهمت ما بعد الحداثة في تبديد الشعور بماضي تاريخي مشترك، وتدمير، بل والانحراف عن الهيراركيات الرمزية المتشكلة والتمتأسسة منذ فترة طويلة. وبذلك تسقط دعاوى تجانس الثقافات وتميزها بهويات ثقافية مشتركة، وتعتبر الثقافات اختراعاً من منظور أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة^(١٠١). إذن يرفض الأنثروبولوجيون المعاصرون فكرة وجود سمات جوهرية للثقافة، ويرون أن الثقافة مزيج مشروط أو احتمالي من عناصر كثيرة، بل ويرفضون فكرة التكامل الثقافي، ويقررون أن المزيج الثقافي يحوي عناصر مستوردة من الخارج^(١٠٢).

تماثل سمات الثقافة ما بعد الحداثية سمات الثقافة الاستهلاكية - التفتت والتشظي والإنتاج المفرط للثقافة^(١٠٣). والثقافة الاستهلاكية وما بعد الحداثية بلا عمق من العلامات، وبلا محال إليه Referent، ولا تعدو أن تكون مظهراً زائفاً أو وهماً أو صورة فيلمية، سمتها الضحالة والسطحية. وتشكل السلع في عالم ما بعد الحداثة أساساً لتكوين الهوية التعددية، خاصة عندما يتصل الأمر بالشباب والثقافة الشعبية. والثقافة ما بعد الحداثية انعكاسية متناقضة^(١٠٤)، وتوصف باستعمال مصطلحات من أمثال الخليط أو المزيج Mélange والكولاج والمونتاج، وهي مصطلحات مستحدثة في الخطاب ما بعد الحداثي والمعاصر، وتلائم دراسة عالم وثقافة ما بعد الحداثة وأساليب الحياة ما بعد الحداثية. على سبيل المثال يشير بيترس Piterse إلى ظهور خليط كوني، وذلك بعد تواسج وامتزاج الثقافات والأساليب في شكل هجائن ثقافية. وهكذا لا يعدو العولمة أن تكون لعبة ما بعد حداثية

على حد تعبير روبرتسون^(١٠٥). ويشاكل العديد من سمات المجتمع والثقافة ما بعد الحداثية سمات الثقافة الغربية، وتتوافق مع سمات المجتمع ما بعد الفوردي^(١٠٦)، ومجتمع المعلومات، والرأسمالية المتأخرة^(١٠٧). وتعتبر النزعة الفردية هي البناء الاجتماعي للحداثة الثانية Second Modernity وتنتج مصاحبات ونتائج لا خطية، مفتوحة النهاية، وتتميز بالازدواجية والتناقض^(١٠٨). والثقافة ما بعد الحداثة نسبية، وعرضية، ويأس (ثقافة اليأس)، ووجدانية، ولعوب، وتهكمية، وزاخرة بالسخرية، وتستند إلى تعددية الهويات والجنس^(١٠٩). وتحمل الثقافة ما بعد الحداثية معالم التفكك والتعددية والتجاوز والاختلاف^(١١٠). ويقرر مانزا Manza وبرووكس Brooks «أنه في المجتمعات ما بعد الحداثية يسود مزيج من القيم المادية وما بعد المادية^(١١١). والشباب هم الشريحة الأكثر اعتناقاً وانجذاباً للقيم ما بعد الحداثية^(١١٢). ولا نحسب أننا نتوهم إذ نقول أن التفاعل المكثف بين المحلي والكوني قد يفسح المجال أمام تسرب القيم المركزية الغربية ما بعد الحداثة إلى الثقافات الوطنية خاصة قيم الثقافة الاستهلاكية وقيم المساواة والنزعة الفردية التنافسية والبحث عن الاستقلال الشخصي^(١١٣).

ولا يعدو واقع الثقافة ما بعد الحداثية أن يكون مجموعة من التمثيلات أو الصور الزائفة Simulacra التي تفتقر إلى أصل حقيقي. إذ يتلاشى التمييز بين الواقع الحقيقي والنموذج بما يعني ضياع وانحسار الواقع الحقيقي بعد تحوله إلى وهم أو صورة^(١١٤). فقد تحولت الأشياء إلى صور على شاشات التليفزيون الكوني مثلاً. وأصبحت الثقافة والمجتمع، وفقاً لهذا التصور، شيئاً واحداً أو وجهين لنفس الشيء (غير الجوهرية وغير الأصيل). وصارت حياتنا اليومية تحتشد وتفيض بتمثيلات كثيرة، واختفى التمييز أو المسافة بين الدال (الصورة) والمحال إليه (الشيء) أو الواقع الخارجي الذي يمثله، إذ يغزو كل منهما الآخر، ويستولي كل منهما على وظيفة الآخر. وصارت الصورة تحاكي الواقع، وصار الواقع متخيلاً وهماً يتألف من صور. وأصبح الواقعي متخيلاً كالخيال ذاته. وبذلك تثبت وتثبت ما

بعد الحادثة الفوضى وعدم الاستقرار في خبرتنا بالواقع ذاته^(١١٥). ويقول بوديلار Baudrillard «أن الميديا قد شكلت واقعاً فائقاً Hyperreality تتفكك في إطاره المعاني الثقافية، فالميديا تغرينا بتمثيلاتها التي يعتبرها البعض أكثر واقعية وأصاله من الواقع ذاته... فقد اختفى الواقعي». ويقرر أن حياتنا قد صارت مطمورة في عالم الصور التي يعاد إنتاجها بكل سهولة وبصورة متكررة بفضل تكنولوجيا المعلومات^(١١٦). ويرى ماسي Massey أنه في ظل العولمة تنامي معنى جديد للمكان والثقافة يناقض المعنى المغلق الانطوائي للمكان والثقافة. وصارت الأقاليم الكونية الجديدة موقعاً للكريولية الثقافية، وأستبدل التدفق التصوري الحسي لشبكات الدوران المعلوماتي بالواقع الملموس للمكان تدريجياً^(١١٧). ويرى جيمسون أن المكان المتخيل ما بعد الحداثي قد تجاوز أخيراً إمكانات الجسد الإنساني الفردي لموضعة ذاته لينظم المحيطات المباشرة إدراكياً ومعرفياً. وفي استجلاء وتعمق العلاقة بين الفضاءات ما بعد الحداثية والرأسمالية والارتباك الذاتي يمكننا التركيز على فرضية أساسية مؤداها: أنه لا بد أن تولد الأماكن ما بعد الحداثية مشاعر قوية بالارتباك، وبذلك تؤثر ما بعد الحادثة في قدرة التوجيه المعرفي. ويطمس الواقع الفائق بصوره ورموزه أي شعور بواقع موضوعي قابع خلف الرموز. وفي الواقع الذي يطلق عليه بودريار «فيض الاتصال» أصبح عالمنا عالم «المحاكاة»، وتوجه العالم إلى الولايات المتحدة بوصفها عاصمة الواقع الفائق أو المتخيل، ونموذج المستقبل^(١١٨).

ولا تعني حالة الواقعي الفائق تحلل وتفكك الواقع الموضوعي، أو أي شيء بالخارج هناك تشير إليه العلامات والصور فحسب، ولكنها تعني كذلك تفكك وتحلل الذات الإنسانية للأنما الفردية، التي اعتبرت الحادثة مفكراً وفاعلاً مستقلاً في العالم. والحقيقة أن «فيض الاتصال» قد قوض فرضيات الفرد المستقل السيادي واعتبرها مستحيلة. فالفرد لم يعد يقف، على حد تعبير بوديلار، في علاقة موضوعية أو حتى «مغتربة» من بيئته. وقد ارتأى بوديلار أن فيض الاتصال وتداعياته يجلب إلى الوجود

شكلاً جديداً من الشيزوفرينيا Schizophrenia تتضمن حالة من الرعب والذعر تلائم مريض الشيزوفرينيا: حيث التقارب الكبير بين كل شيء، والتشوش غير الواضح لكل شيء، والذي يخترق دون مقاومة أو حماية شخصية، ولا حتى جسد المريض، ما من شيء يحمي المريض أبداً. إن ما يميز مريض الشيزوفرينيا هو حالة فقدان الواقعي والاعتراب عنه، والاقتراب أو التجاور المطلق، وفورية الأشياء وتحولها إلى مباشرة، ومشاعر اللا دفاع واللا تراجع. أنها نهاية للجوانية والداخل والخصوصية، وبداية لعالم الشفافية حيث يتحول الفرد إلى شاشة عرض ومركز تشغيل لكل شبكات التأثير، ويتلاشى في شبكات المعلومات. ولكن في رأي أنصار ما بعد الحداثة يحوي هذا الكبت والقمع الذي يُمارس على الفرد بذور تحرر محتمل في المستقبل^(١١٩). وهكذا غيرت تأثيرات الميديا الإلكترونية الجديدة من التصور التقليدي للفرد.

صاغ بوديلار مفهوم «أسلوب المعلومات» Mode of Informations بما يوازي مفهوم «أسلوب الإنتاج» عند كارل ماركس، حيث يتم التبادل عبر الميديا الإلكترونية، في الحقبة الإلكترونية الثالثة التي يتم فيها إقصاء الذات عن المركز وتشنيتها أو بعثرتها وإضفاء الطابع التعددي عليها في حالة من عدم الاستقرار، وعدم الثبات المستمر. وفي الاتصالات التي تتم عبر الميديا الإلكترونية تطفو «الذوات» أو تظل عالقة بين نقاط موضوعية، ويتم تشكيلها وإعادة تشكيلها في صيغ مختلفة. وتتشكل «جمعية جديدة» ذاتياً في الموقع الافتراضي للفضاء الإلكتروني. لقد أصبحنا نسبح في فضاء إلكتروني ككيانات جديدة ليست بالبشر أو بالآلة، ليست بالعقل ولا بالجسد، ليست بالذات ولا بالآخر. لقد أصبحنا آلات بشرية متكاملة Cyborgs^(١٢٠)، قادرة على اختراع هوياتها، فردية أو جمعية، ذكورية، أو أنثوية. وفقدنا السيطرة على بيئاتنا الاجتماعية الخاصة المباشرة، وبات بإمكاننا أن نتجاوز حدود الطبقة والوطن، وأن نعمل كأفراد في فضاء خاص بنا^(١٢١). وقد فُرضت التعددية على الهويات في عالم ما بعد الحداثة الذي يفتقر إلى الجوهر

والمعنى العميق، فلم تعد هناك هوية أحادية وجوهرية، بل صارت سائلة ومرنة ومتغيرة تغذيها مصادر متعددة وتتخذ صوراً متعددة^(١٢٢).

(٣) الثقافة الإلكترونية والمجتمعات الافتراضية :

تتجه البحوث الأنثروبولوجية والسociولوجية المعاصرة إلى التركيز على أدوار المعلومات والاتصال في المجتمعات والثقافات المختلفة، وعلى فكرة الاتصال والثقافة في مجتمع المعلومات. وقد أشار مولانا Mowlana إلى أن التطورات في تكنولوجيات المعلومات المرتبطة بالطفرة الهائلة في مجال الحاسبات والاتصال تدفعنا إلى الاعتماد الكوني المتبادل، وأن ثمة مؤشرات واضحة على حدوث اتصال ثقافي على نطاق كوني واسع بعد أن خلقت تكنولوجيا الاتصالات نوافذ نرى من خلالها المجتمعات والثقافات الأخرى بكل وضوح^(١٢٣). لذلك يطور الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع المعاصرون نظريات لدراسة التفاعلات والتدخلات بين العمليات الكونية والمحلية، والتكامل الكوني المعاصر^(١٢٤).

لقد كان لاختراع الكمبيوتر والنمو المذهل لتكنولوجيا اتصال البيانات والمعلومات، خاصة الإنترنت، تأثير واضح على الطريقة التي يتم من خلالها تبادل المعلومات، وعلى الكيفية التي بمقتضاها يتصل الناس منذ النصف الثاني من القرن العشرين^(١٢٥). واليوم يمتلك ملايين البشر عالمياً مدخلاً على شبكة الإنترنت التي تنشر معلومات رقمية. وخلال العقدين الأخيرين تنامت تلك الشبكات العنكبوتية بصورة مذهلة، وأصبح الإنترنت أسرع وسائل الاتصال في التاريخ حيث يتم إرسال الرسائل إلى شخص وآلاف الأشخاص في دقائق معدودة الأمر الذي يحقق تفاعلاً واتصالاً ثقافياً مكثفاً بين جماعات متباعدة من البشر^(١٢٦). وبصورة جزئية أعاد الإنترنت تعريف وتحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية داخل الدول وبينها. وتتنامى البيئات الافتراضية Virtual، والمجتمعات المحلية الإلكترونية لتقلص من أهمية الزمان والمكان. وأضحت المجتمعات والثقافات المتباعدة مكانياً ترتبط بعلاقات إلكترونية. والحقيقة أن قدرة التكنولوجيا على ربط الثقافات المختلفة،

والاقتصاديات، والأنساق السياسية بعلاقات إلكترونية لا تكبها التعاريف التقليدية للإقليم الجغرافي والسيادة القومية. ويتوقع ظهور قرية كونية تصبح فيها الجيرات الجمعية الطبيعية أقل أهمية من المجتمعات المحلية الإلكترونية^(١٢٧). ونظراً لأن الإنترنت مركب كوني فإنه يقع في قلب التحول الكاسح الحادث اليوم تحت قيادة العولمة^(١٢٨)، كما تقع الأماكن الافتراضية التي يصطلح عليها بالعوالم الجديدة في قلب ما بعد الحداثي الكوني^(١٢٩).

وقد سارعت البحوث المعاصرة إلى صياغة مفاهيم تعبر عن الواقع الجديد، من أبرزها مفهوم الثقافة الإلكترونية cyberculture الذي يشير إلى المعلومات والممارسات المتصلة بعالم الكمبيوتر والإنترنت^(١٣٠). وتعتبر الثقافة الإلكترونية حيزاً أفرزته الاتصالات الإلكترونية الجديدة بأدواتها المتنوعة^(١٣١). ويعرف هذا الحيز «بالفضاء الإلكتروني» Cyberspace. ويعبر هذا المصطلح عن الحياة ما بعد الحداثية المعاصرة^(١٣٢)، ويجسد لعبة للمال ومراوغة مشتركة، ويعني الهيمنة على قوانين التسليح، والملكية الفكرية، ومعايير المجتمع المرتبطة بالرموز والشفرة الأخلاقية، كما يعني إبطال وتقويض المبادئ التقليدية، والتحرر من الروابط كافة، وترسيخ الأخلاقيات الفردية والفوضوية، والسيطرة بآليات جديدة على العمل واقتصاد السوق^(١٣٣). ويشير مفهوم «الفضاء الإلكتروني» إلى العالم الفضائي غير المرئي وغير المرتبط بمكان وزمان، والذي تتداول داخله المعلومات الإلكترونية. ويقرر جيبسون Gibson أن الفضاء الإلكتروني هو المكان الذي تكون فيه عندما تتحدث في التلفون، وهو الوسيلة التي تمنح الأفراد شعوراً خاصاً بالانتقال من العالم الطبيعي العادي إلى عالم الخيال^(١٣٤). ومن أهم خصائص الفضاء الإلكتروني: (١) فضاء رقمي يعتمد على الأرقام الثنائية (بيتات)، بمواصفاتها الدقيقة في الحجم والسرعة. (٢) انعدام المكان، الحاوي مختلف الأبعاد، وفي كل الاتجاهات الممكنة. (٣) انعدام الزمان. (٤) يمتد افتراضياً بين خطوط شبكات الحاسبات السلكية واللاسلكية. (٥) يصهر في باطنه كميات هائلة جداً من البيانات

والمعلومات والمعارف البشرية والآلية المتنوعة. (٦) يمثل بيئة العقل الكوني لتفاعل الإنسان مع الحاسب، الأفراد البشريين والحاسبات الآلية^(١٣٥).

ويرتبط مصطلح الفضاء الإلكتروني بمصطلحات «الواقع الافتراضي» و«الجماعات أو المجتمعات الافتراضية». ويشير مصطلح الواقع الافتراضي إلى الأنساق والنظم التي تقدم معلومات مرئية ومسموعة عن بيئة معينة توجد كبيانات في نظام كمبيوتر، وليست كأشياء وموضوعات ومواقع طبيعية^(١٣٦). أما مصطلح الجماعات أو المجتمعات الافتراضية فيشير، على حد تعبير راينجولد Rheingold، إلى «تجمعات اجتماعية تظهر عبر شبكة الإنترنت عندما يدخل عدد كاف من الأفراد في مناقشات عامة عبر فترة كافية من الوقت، يجمعهم شعور إنساني يكفيهم للبدء في تكوين مواقع للعلاقات الشخصية عبر الفضاء الإلكتروني^(١٣٧). ويفترض مصطلح الثقافة الكونية ذاته رؤيتين للمنتج: الذي إما أن يكون كثرة هائلة من أشكال وصور التعبير، والقيم، والخبرات النابعة من العالم وعبره، بحيث لا يحتل أي منها أولوية أو أسبقية على أخرى، أو أنها قد تشير إلى ثقافة واحدة ليست خاصة بجماعة معينة^(١٣٨). إن الكوني يتألف من حوارات ومواقف ومعاني متنافسة متصارعة، كما أنه الطريقة التي تتفاوض وتتفاعل من خلالها هذه التدفقات المتباينة على الأرض، وتعطي هذه الحوارات مضمونها الثقافي. من الواضح أن الأنثروبولوجيين قد دخلوا صالة مرايا في العالم المعاصر حيث تكسر أو تعكس الهويات والذوات والعلاقات بعضها البعض بطرق جديدة معقدة. وتتعرض المواقف في عالم الأنثروبولوجيين المعاصرين لتفاوض مستمر، وتتولد المعاني من المواجهات، تلك المعاني التي تكون مرنة وعرضة للتغير المتواصل^(١٣٩).

ويركز مصطلح «الفضاء الإلكتروني» و«الافتراضية» Virtuality على الطريقة التي من خلالها بدت الميديا الجديدة قادرة على تشكيل «فضاءات جديدة» بمعزل عن سياق الحياة الاجتماعية الواقعية. وتتبدى في تلك الفضاءات الإلكترونية أشكال جديدة للمجتمعية Sociality، كما، وتتشكل أسس للهويات الجديدة، مثل

العلاقات الجديدة بالنوع والسلالة أو الأنطولوجيا. وتتضمن فكرة «الافتراضية» إشارة إلى ما يمكن أن توفره الميديا من وسائل للتفاعل وأساليب للتمثيل تضيف للأماكن التي يمكن اعتبارها واقعية. ولكن هل الافتراضية واقعية كالواقع تماماً أم أنها أكثر واقعية من هذا الواقع؟ يماثل البعض الافتراضية بفكرة المحاكاة Simulation ما بعد الحداثيّة، ويرون الإنترنت على ضوء فكرة «اللاعق» والسطحية المتزايدة، أو كبديل فقير للسمات الجوهرية اجتماعياً للوجود المشترك والتفاعل المباشر (الوجه للوجه). من ناحية أخرى يقرر أصحاب ما بعد البنائية أن «الافتراضية» توفر نوعاً من «المعمل الاجتماعي» أو حتى نوعاً من التحرر الذي يمكن فيه إلقاء الضوء على الطابع الأدائي Performative لكل الوقائع والهويات الاجتماعية التي يتم تفكيكها وتجاوزها. ويظهر الإنترنت في الوقت المناسب تماماً ليقم الدليل على الدعاوى ما بعد الحداثيّة الخاصة «بالتجريد» و«اللاعق» المميزين للواقع المعاصر الذي تسيطر عليه الميديا. ويشير ما بعد البنائيين إلى فضاء جديد يمكن للهوية فيه أن تنفصل عن الجوهرية والمضمون والمرتكزات الجوهرية الأخرى. ويمارس الأفراد في أحضان هذا المكان تفكيراً يومياً عملياً للأفكار القديمة عن الهوية^(١٤٠). لذلك يوجه علم النفس وعلم الاجتماع المعاصر الانتباه إلى الفضاءات الافتراضية التي تنتج تركيبات جديدة للهوية. إنها فضاءات مساواتية يمكن أن يتخذ الفرد فيها هويات متعددة، وينتحل أخرى بطرق غير مسبوقة، وقد أفضى ذلك إلى تفكيك التصورات الكلاسيكية للهوية. ويتحدث هاراي Haraway عن تصورات جديدة كلية للفردية تركز على فكرة الآلات البشرية Cyborgs أو الهجائن التي تندمج فيها الآلة والإنسان. ويتحدث آخرون عن الفرد الافتراضي وهوية الذات المشتتة. ومن جانبه قام مورس Morse ببحث مضامين المكان الإلكتروني بالنسبة للذاتية والحضور. وتبين أن الهويات الإلكترونية (على الخط) Online مرنة بصورة لا متناهية، ومتناقضة، ويعاد إنتاجها دوماً^(١٤١).

وتقودنا فكرة الفضاء الإلكتروني باعتباره مكاناً منعزلاً عن الحياة إلى توقع ملاحظة عملية يتم فيها تجريد المشاركين عن المحلي والعلاقات الاجتماعية الواقعية

أو المجسدة Embodied وإقصاؤهم عنها. ويتيح الإنترنت حرية معيارية، ويقف كرمز للحريات الممكنة بما يقدمه من صور للحرية. وترتبط قيم الحرية التي يتيحها الإنترنت بأيديولوجيات السوق الحرة الجديدة لليبرالية الجديدة، وبما بعد الحداثة. ويخلق الإنترنت واقعاً جديداً، وصورة جديدة للحياة الاجتماعية، ويفرز ثقافة جديدة تستبدل العلاقات الافتراضية بالواقعية، بل وتعتبر العلاقات الافتراضية ذاتها علاقات واقعية. ويؤثر الإنترنت في علاقات الأسرة النووية، ويخلق صدمات جديدة، ويغير من مفهوم العلاقات والهوية^(١٤٢). وقد ارتأى كاستلز Castells أن تكنولوجيا الإنترنت قد ساهمت في تدمير الهويات الصارمة المرتكزة على الطبقة والدولة بعد أن صرنا نعيش مجمع الشبكة حيث يمكن أن تنبني كل أنواع الاتصالات والاحتكاكات والقيم داخل شعورنا بماهيتنا. وتعتبر هذه التكنولوجيا الجديدة محورية في عملية فتح المكان الاجتماعي، لأنها تتيح فرصاً لربط العناصر المنفصلة المشتتة في شكل كل مرن، ولكنه متشكل أو محدد له بناءً^(١٤٣). ويعيد الإنترنت تعريف وتحديد طبيعة العلاقات الاجتماعية، ويتحدى السيادة الثقافية عن طريق خلق شعور متزايد باللاحدودية، وذلك كنتيجة حتمية لنمو الأسواق الإلكترونية وتدفق المعلومات عبر وبين الثقافات والمجتمعات والأنساق السياسية. واليوم يتبلور مصطلح «المواطن الرقمي» Digital Citizen، وهو الشخص الذي يرتبط بفضاء إلكتروني قوامه التفاعل والعلاقات الكونية وتجاوز المحلية. وهكذا ساهم الإنترنت في بلورة ثقافة كونية قوامها قيم الثقافة الاستهلاكية وأسلوب الحياة الأمريكية^(١٤٤) والقيم الغربية التي تهدد تكامل وتماسك الثقافات المحلية التقليدية^(١٤٥).

الإمبريالية الإلكترونية Cyberimperialism منظور يعتبر الإنترنت حيزاً متحرراً من القيود كافة، ويجسد الأيديولوجيات الليبرالية واقتصاد السوق الحرة، وهو أداة لتسريب القيم والثقافات الغربية والأمريكية لتخترق الثقافات الوطنية^(١٤٦). إذ تضع الولايات المتحدة هدفاً مركزياً لسياسة عصر المعلومات الخارجية يتمثل في ضرورة كسب معركة تدفقات المعلومات في العالم، والهيمنة على الموجات الهوائية.

ويحاول المنظرون، منذ نهاية ستينيات القرن العشرين، ربط الإمبريالية الثقافية بتوسع الرأسمالية الأمريكية، وتصدير الثقافة الجماهيرية الأمريكية ومنتجات الإعلام وتكنولوجيا الاتصالات. وتفترض هذه النظريات سلبية المستقبل، وتصدير صور ثقافية تدعم أيديولوجيات معينة. بيد أنها تغفل حقيقة أن الأفراد يعيدون تفسير الصور والرسائل في إطار الشبكات الاجتماعية^(١٤٧). وهكذا تعرف الإمبريالية الإلكترونية بأنها عدم التوازن بين عملية تدفق المعلومات والوصول إليها، وتماثل حالة عدم التوازن بين أقاليم العالم الغنية والفقيرة. وتتميز الإمبريالية الإلكترونية بتهميش الاختلاف الثقافي، برغم أنه قد يغذي أشكال المقاومة السيسيوثقافية، كما أنه قد يضيف طابع التجانس على الثقافات الوطنية لتصبح متوحدة مع ثقافة الأسلوب الأمريكي، ويؤدي إلى تآكل القيم المتمثلة والمستدمجة للشعوب والثقافات^(١٤٨).

نخلص مما سبق إلى أن الثقافة الإلكترونية هي ثقافة الفضاء الإلكتروني. ويتم تصوير الفضاء الإلكتروني باعتباره عالم المعلومات المجردة المتحررة من المادة الطبيعية، والتي يمكن الوصول إليها بشكل لا محدود. والثقافة الإلكترونية هي تصور يوتوبي يرتبط بفكرة الواقع الفائق Hyperreality، وخلق عوالم جديدة كلية من الواقع المحاكي Simulated، كما يرتبط بفكرة الاتصال الثقافي الكوني وما يحدثه من تأثيرات في بنية سمات الشخصية، وفي الهويات الشخصية والنوعية، على أساس هذه الثقافة تنبني من خيال المستخدمين^(١٤٩).

(٤) ما بعد المجتمع المحلي وموت الاجتماعي:

برزت في السجال الفكري والنظري المعاصر عدة مفهومات تجسد اختراق الثقافة الكونية للمجتمع المحلي من أهمها مفهوم «ما بعد المجتمع المحلي» Post-community، الذي يتجاوز مفهوم المجتمع المحلي ذائع الصيت في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وقد حدد روبرت ريدفيلد خصائص المجتمع المحلي بأنه كيان متجانس نسبياً ومنعزل ومتكامل، يتحقق أدائه الوظيفي بكل سهولة ويسر، ويتألف من أفراد متكيفين أو متوائمين، ويتسم بالتناغم والتماثل. وكان من أبرز

ملامح دراسات المجتمع المحلي دراسة ومقاربة أفراد المجتمع بوصفهم موجودات أو كائنات اجتماعية سياقية (محددة بالسياق) Contextualized. ويحتل مفهوم «المجتمع المحلي» مكانة مهمة في النظرية الاجتماعية فيشير إلى جماعة من البشر يشتركون معاً في الوجود في مكان معين، وفي هوية ومعايير وقيم وممارسات ثقافية مشتركة. ويتميز المجتمع المحلي بسمات المكانة والهيكلية والتنظيم الاجتماعي غير الرسمي^(١٠٠). وقد دأب الباحثون على رصد وتصوير كثافة وثراء حياة البشر، على اعتبار أن الأفراد يحيون في عالم من العلاقات والقوى المجردة والصور المتحررة. أو كما يقرر كليفورد جيرتز «تتركز بؤرة الاهتمام والتركيز في الأنثروبولوجيا على المجتمعات المحلية، جماعات البشر المندمجة مع بعضها البعض بطرق متعددة، يجعل ذلك من الممكن تحويل ما يبدو كمجموعة مجردة من المادة غير المتجانسة إلى شبكة مدعومة تبادلياً من التصورات الاجتماعية^(١٠١)».

وقد أُعتبر «المجتمع المحلي» في الأنثروبولوجيا بؤرة شائكة للدراسة لأنه يشير، ضمناً، إلى تماسك ومحدودية زائفة. حيث ينتمي الأفراد إلى مجتمعات محلية عديدة مترابطة بحدود مختلفة، وتتسم بالتكامل والاحتواء الذاتي. وقد انتقدت فكرة ريدفيلد عن المجتمعات الشعبية Folk المنعزلة، كما أن ثمة تأكيداً معاصراً على أن فكرة ترابط وانعزالية المجتمع المحلي تخفي التفاعلات المهمة بين أفراد المجتمع المحلي والآخرين، وتخفي كذلك تجانس المجتمع المحلي ذاته. واليوم يتشكل مفهوم أكثر مرونة للمجتمع المحلي، يلقي الضوء على تفاعل المجتمعات المحلية مع مجتمعات وثقافات أخرى، ويرفض فكرة الجماعات الاجتماعية الصارمة، وذلك بعد ظهور المجتمعات الافتراضية. والحقيقة أن فكرة المجتمع المحلي التي تعتمد على التفاعل المباشر تواجه تحدياً فعالاً من جانب أصحاب نظرية «عبر القومية». والآن ثمة إدراك معاصر للهويات المتعددة والأدوار المتفاوضة للأفراد داخل السياقات السيسوسياسية والثقافية^(١٠٢). وفي الدوائر الأنثروبولوجية والسيسولوجية المعاصرة يتم تصور المحلي بطرق متناقضة بوصفه إما مقولة متخلفة تجاوزتها

التنمية وإما مرفأً لمقاومة العولمة، أو بوصفه مركباً تاريخياً أو ثقافياً. وتميل هذه الرؤى إلى طمس المحلي ومحوه، أو إضفاء الطابع الرومانسي عليه، أو إبراز جوهريته. واقع الأمر أن ثمة معنيين على الأقل يبدو فيهما المحلي وكأنه يتوارى ويتلاشى: الأول، يكمن في النموذج الإرشادي للتنمية فيما بعد الحرب والمستند على نظرية التحديث، ذلك أن برامج التنمية القائمة على الوحدة والتفاهم قد تمحو المحلي عن طريق فرض مقولات وافتراضات وبرامج وسياسيات متماثلة. والثاني، يشير إلى المحلي بوصفه مركباً تاريخياً وثقافياً أو مكاناً غير ثابت وغير محدد. فقد تراجعت مقولات الأمس الخاصة بمستويات التحليل (المحلي، الإقليمي، القومي، الكوني)، والخرائط المحكمة والمقننة للشعوب والثقافات الثابتة والمحلي المترابط. فبدلاً من الحديث عن الهويات الثابتة أو عن وجود مراكز ومناطق هامشية نتحدث الآن عن الشتات، والهجائن، والمحليات المتخيلة والبيئية، والمتصل الكوني- المحلي، وانفجار المناطق الهامشية داخلياً وانصهارها داخل المراكز، وتواشج واندماج الأشكال الثقافية^(١٥٣).

لقد فاقمت العولمة من الاحتكاك بين الكوني والمحلي بما يُقوّض القنوات واليقينيات القديمة - ويجعل العلاقات الاجتماعية أقل ارتباطاً بالمكان الجغرافي أو السياق المكاني^(١٥٤). وتؤثر العولمة في العلاقات الاجتماعية على النحو الآتي: (١) صارت القيم التي توجه السلوك في العديد من الجماعات في المجتمع المعاصر ترتبط بحالات مادية واقعية أو متخيلة للعالم الكوني. (٢) أصبحت الصور والمعلومات والسلع الصادرة من أي جزء من أجزاء العالم متاحة في أي مكان وزمان آخر لأعداد متزايدة من البشر عالمياً. وباتت مؤثرات القوى والحوادث العالمية تؤثر في الحياة المحلية في أي مكان^(١٥٥)، وذلك في الفضاء الإلكتروني - فضاء التدفقات اللامركزية - الذي أصبحت فيه الحدود نفيذة^(١٥٦)، وتتشكل فيه ثقافة ما بعد حداثة تتسم بأنها زائلة عابرة، ولحظية، ومتقلبة سريعة التغير، ولا منطقية، ومتعنية تتعلق باللذة، وضياح الالتزام والاعتقاد المشترك^(١٥٧). وهنا تطل الفكرة الأساسية في

«الحداثة السائلة» Liquid Modernity برأسها، وتتمثل في أن المجتمع يمر بعملية تحول نحو النزعة الفردية، والتي نعني بها أن الفعل قد أصبح منبت الصلة أو منفصلاً بل ومتحرراً من النسق الاجتماعي، كذلك صارت الخيارات والحيوات الفردية منعزلة عن المشاريع والأفعال الجمعية^(١٥٨).

بلغت عملية تدمير المجتمع المحلي في المجتمعات النامية ذروتها، على حد تعبير انتوني جيدنز، إذ تستسلم التقاليد والتراثات التي عاشت ودامت طويلاً لقوى «التفريغ الثقافي» C.Evacuation. وعالم المجتمع التقليدي هو العالم الذي تتخذ فيه التعددية الثقافية شكل المعايير والعادات المتعددة، والموجودة في فضاءات منفصلة مستقلة. ويختلف ذلك من «المجتمع ما بعد التقليدي» المعولم الذي لم تعد فيه التعددية الثقافية تتخذ صور الأشكال المنفصلة للقوة. وفي ظل تفاقم عمليات إضفاء الطابع الكوني أصبحت التقاليد أكثر عرضة لآليات التقويض والإفناء، ومطالبة بتبرير ذاتها. ويقول جيدنز «أن دوام وبقاء التقاليد والتراثات يكون ممكناً إذا كانت قابلة للتبرير الخطابي، وعلى استعداد للدخول في حوار مفتوح مع تقاليد وتراثات أخرى، وأساليب بديلة لإنجاز وتحقيق الأشياء». وهكذا يتميز المجتمع ما بعد التقليدي بمظاهر كونية وأشكال جديدة للاعتماد المتبادل. وذلك بعد أن ارتبط الأفراد في المجتمعات المحلية بالتغيرات والتحولات على المستوى الكوني، وبعد أن بات الفعل يقع دون احتكاكات شخصية، عن طريق شبكة كونية^(١٥٩). ويعتبر التليفزيون الكوني تكنولوجيا غير عادية قادرة على اختراق الحدود وتكثيف المواجهات بين عوالم حياتية متعددة وحساسيات وأفكار متباينة. كما أنه يجلب إلى منزل الفرد رؤى وخبرات تولدت خارج مجتمعه المحلي. وينقل التليفزيون معاني ثقافية تنتج في مكان، وتستهلك محلياً في عدد من السياقات المحلية المتنوعة، وبذلك يمكن أن يفرز شيئاً من قبيل **الهابيتوس**^(١٦٠) عبر القومي أو الكوني Habitus^(١٦١). إن ما عادت أبنية المجتمعات المحلية تتشكل في المكان المحلي، ولكن تصوغها تنظيمات بعيدة، وما عادت الجماعات الاجتماعية ترتبط بتاريخ محلي مشترك إلا في أضيق الحدود

أو بعلاقات مشتركة أو برؤية مشتركة للعالم. إن الأنساق والنظم والقيم والرموز المجردة تحدد الواقع الاجتماعي اليومي. واليوم تتشكل نظم اجتماعية جديدة متأثرة بالبعد الكوني والمحلي، وذلك من خلال عمليات التحول المرتبطة بالاستعمار الجديد. لذلك ثمة حاجة لمزيد من البحوث الإمبريقية التي تتناول العمليات المرتبطة ببنية العلاقات بين الميكانزمات الاجتماعية المحلية والأنماط الكونية التي تؤثر في الأفعال اليومية وتخلق صوراً ثقافية جديدة، وكذا الاستجابات المحلية للأنماط الكونية بعد تفكيك استاتيكية التقاليد والعالم الاجتماعي، وبعد أن صارت عمليات المستوى الثقافي الأدنى (الأمّة، الدين، المجتمع المحلي، القرابة) محكومة بنظم المستوى الأعلى. ويواجه المجتمع المحلي بتدفقات عناصر ثقافية خارجية تخترق السياقات المحلية، وقد تصبح محلية. وهنا يقول فيزرستون Featherstone: «من نتائج هذه التحولات الكونية اندماج عدد كبير من البشر في أكثر من ثقافة واحدة»^(١٦٣).

صار المحلي أكثر احتمالية ومشروطية Contingent، وصار للخيال دور مؤثر في صناعة وتشكل الحياة الاجتماعية، وأصبح الكوني محدداً للسلوك المحلي. وينظر إلى المحلية في علاقتها بالعمليات الكونية، من منظورات عدة منها المحلية بوصفها بؤرة للمقاومة، أو الثاني المحلية بوصفها تمفصلاً مع عمليات كونية. وتعرف الحالة الأولى بالمحلية الرجعية Reactive Localization، وتعرف الحالة الثانية بالمحلية التوافقية^(١٦٤). ومما له مغزاه قول أبادوراي أنه لا يوجد شيء محلي خالص، وقول كليفوردي جيرتز إنه كلما ترابطت الأشياء، وتواشجت معاً، ظلت أكثر انفصلاً. والشيء المؤكد أن تكنولوجيات المعلومات والاتصال القوية تؤثر في البناء الاجتماعي التقليدي، وقد تخلق بناءً اجتماعياً كونياً بعد هيمنة الصورة والتمثيلات والواقع الافتراضي. فقد تفرز مادية الشبكات والتدفقات بناءً اجتماعياً جديداً للمجتمع المعلوماتي الجديد أو مجتمع التدفقات، ذلك أن التدفقات لا تتألف من المعلومات فحسب، ولكن من معطيات النشاط الإنساني (رأس المال، العمل، السلع، الصورة، أدوات التفاعل الشخصي، وهلم جرا ..). لقد صارت المعلومات

مفتاحاً رئيسياً لتنظيمنا الاجتماعي، وتشكل تدفقات الرسائل والصور بين الشبكات تهديداً أساسياً للبناء الاجتماعي^(١٦٤).

وتتشكل اليوم «مجتمعات محلية افتراضية»، يتألف الواحد منها من مجموعة من الأفراد يتواصلون عبر الإنترنت بالاختيار الشخصي أو كاستجابة لبعض المثيرات. ويعرف لندلوف Lindlof وشاتزر Schatzer المجتمع المحلي الافتراضي بوصفه مجتمعاً محلياً متأسساً قصدياً عن طريق أفراد يشتركون في مجموعة من الاهتمامات أو المصالح المشتركة المتماثلة. وتتجسد في هذا المجتمع بعض سمات المجتمع المحلي الواقعي كالتفاعل، والهدف المشترك، والشعور بالهوية والانتماء، والمعايير والقواعد غير المكتوبة. بيد أن المجتمع المحلي الافتراضي يتميز بأنه أكثر انفتاحاً بعكس المجتمعات المحلية^(١٦٥). وقد تحدث بنديكت أندرسون Benedict Anderson عن «المجتمعات المحلية المتخيلة» التي يشترك فيها أفراد ثقافة معينة مع أناس لم يلتقوا بهم وجهاً لوجه. وقد جعل هذا الاعتقاد الأفراد مدركين لوجود شيء ما خارج نطاق ثقافتهم المحلية^(١٦٦). ويبدو مصطلح المجتمع المحلي الزائف Pseudo Community تعبيراً عن الشكوك حول أصالة وواقعية المجتمع المحلي الافتراضي. إذ يدرك المدافعون عن وجود المجتمع المحلي الافتراضي زيف الهويات الإلكترونية، إنها قناع أو شخصيات قناعية تخفي جوانب الهوية كالعمر والنوع. ويفرض الانتماء إلى فضاء أو مجتمع إلكتروني على الفرد قبول معايير هذا المجتمع وقواعده التي تكون غريبة بالضرورة^(١٦٧).

تدهمنا اليوم دعاوى نهاية وموت «المجتمع» و«الاجتماعي»، واتجاه يتعامل معهما كمفهومين نافقين بائدين بحاجة إلى إعادة صياغة جذرية. ويقترح البعض ضرورة إحلال مفهوم «الثقافة» محل مفهوم «المجتمع» أو استبدال مفهوم «الشبكة» Network بمفهوم «المجتمع»^(١٦٨). واقع الأمر أن أساس «الاجتماعي» يعتريه التغير، ويتغير شكله لكنه لا يختفي كلية. وقد طرح بوديلار في كتابه The Shadow of The Silent Majorities ثلاثة سيناريوهات بديلة: الأول، أن

الاجتماعي لم يوجد أصلاً في الواقع (لم يوجد سوى محاكاة الاجتماعي والعلاقة الاجتماعية). الثاني، يوجد الاجتماعي الآن في كل مكان، ويستثمر أي شيء (بما يعني أنه موجود في كل مكان، وفي لا مكان). الثالث، أن الاجتماعي موجود بالفعل، ولكنه يفقد وجوده تدريجياً وبصورة مطردة. يدفع بوديلار منطق هذا الموقف الأخير ويتناول الاجتماعي باعتباره نتيجة للصور الزائفة من الدرجة الثانية Order Simulacra Second - نظام الإنتاج الضخم والعلاقات الطبقيّة - ويختفي مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والدوران الهائل واسع النطاق للعلامات أو (الشفرة). ويقرر بوديلار أن «الاجتماعي» موجود فقط في حيز منظوري، ويموت في حيز المحاكاة. ويتعامل مع «الاجتماعي» بوصفه نتيجة أو مظهراً للواقع. ومع إضفاء الطابع الرقمي على القوى الميكانيكية للإنتاج (ومن ثم ظهور أشكال افتراضية أو واقعية متخيلة) تشكلت رؤية للواقع مؤداها أنه في طريقه للاختفاء والتلاشي، وكذا التعارضات الطبقيّة التقليدية المستندة إلى الملكية الخاصة للملكية المادية ووسائل الإنتاج. فباختفاء الواقع تختفي الطبقة أيضاً، وكذا المجال الكلي للعلاقات الاجتماعية. وذلك لأنه مع ظهور أشكال جديدة للمحاكاة والصور الزائفة يتلاشى «الاجتماعي» (الجماعة، الطبقة، البروليتاريا)، وما يرتبط به من تعارضات أو تقابلات (خاصة الصراع الطبقي): «ينفجر الاجتماعي داخلياً، ويُستغرق ويدوب في الجماهير (وهي فئة تتميز بأنها غير متميزة، ولا طبقية بعكس الطبقات) التي تصبح بدورها صامتة ولا سياسية. وفي إطار الانتقال والتحول من المجتمع المرتكز على الطبقة إلى المجتمع الاستهلاكي الجماهيري يموت الاجتماعي والسياسية. ويرى بوديلار أن خطابات القانون الدولي وحقوق الإنسان الكونية تتعالى وتثمر اليوم، وتسيطر على المجال السياسي. لذلك ارتأى البعض أن الاجتماعي قد صار أكثر حيوية الآن عن ذي قبل. وإذا كانت هذه القراءة صحيحة فإنه يمكن القول أن العولمة تميز ليس موت «الاجتماعي» ولكن ميلاد عصر جديد للحقوق والمواطنة، أو ما يمكن أن نطلق عليه عصر الاجتماعي الفائق Hypersocial^(١٦٩).

ويستخدم باومان Bauman مفهوم المرونة أو السيولة Liquid ليشير إلى أن أبنية الماضي الاجتماعية المتينة والثقيلة قد أصبحت أخف وأكثر انتشاراً وحراكاً. يعبر هذا المفهوم عن الوضع الراهن للحدائث حيث تتدفق أشياء عدة. وتلك هي السمة المميزة للعالم الاجتماعي المعاصر، الذي صار من اليسير فيه اختراق الروابط والعلاقات بل والتخلي عنها. ولكن ما هو شكل «الاجتماعي» في حقبة «الحدائث السائلة» Liquid Modernity، وهل أصبحنا بحاجة لتطوير أساليب ومفاهيم جديدة لدراسة التغيرات التي طرأت على الأشكال والصور الاجتماعية. وتتميز الحدائث السائلة بسرعة الزوال وعدم اليقين وعدم ثبات الأشكال كافة «الاجتماعية»^(١٧٠). إن التكنولوجيا أو التوسط التكنولوجي يجعل صورة الحياة – أي الثقافة، وهي فكرة طرحها فيتجنشتين Wittgenstein، وترتكز على ما يطلق عليه المنظرون الفرنسيون، من أمثال موس وليوتار، الرابطة الاجتماعية – ثقافة عن بعد، ويجعل العلاقات مشتتة، وكثيفة وممتدة: «مضغوطة ومتباعدة في آن معاً». وقد صار هذا الانضغاط والامتداد المكاني ممكناً بفضل التوسط التكنولوجي، واستبدلت الرابطة الاتصالية بالرابطة الاجتماعية، المتأسسة في النظم والتنظيمات^(١٧١).

ومن الحقائق التي لا سبيل إلى إنكارها أن التحولات الكونية قد فرضت ضرورة إعادة تعريف وتحديد المفاهيم الأساسية المستعملة في التحليل الاجتماعي – كالأُسرة والطبقة والدولة القومية – التي صارت عتيقة أو نافقة عادت إلى الحياة دون استعادة قدراتها وإمكاناتها. والحقيقة أن إهمال مهمة إعادة تعريف مفوماتنا يجعل منها مفاهيم ومصطلحات مضللة نوعاً، على سبيل المثال مفهوم «الوحدة المعيشية» أو «العائلة» كأحد الوحدات الأساسية التي نعتمد عليها في توليد وإنتاج البيانات. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو شكل الأسرة أو الوحدة المعيشية في عصر التدفقات الكونية والشبكات. تصعب الإجابة على هذا السؤال البسيط. ذلك أن هناك تعاريف مختلفة لمن ينتمي إلى الأسرة ومن لا ينتمي. كذلك لم تعد العائلة أو الوحدة المعيشية تتمايز بمصطلحات جغرافية واجتماعية واقتصادية. وبرزت

شبكات الأسرة عبر القومية. وحتى يمكن فهم الميّا - تغيير المستمر أجد أننا بحاجة لمفاهيم جديدة، والتجريب في أساليب جديدة لفهم الواقع المتلون والمتقلب، والتي من أبرزها على سبيل المثال منهجية التأويل التي تتناول النزعات السلوكية الملاحظة في مقارنة مع الظروف التي يجد الفاعلون أنفسهم فيها. ويتوجب على الباحثين البدء بنقد نزعة «القومية المنهجية»، وتأثيرها على العلوم الاجتماعية على مستوى النظرية والبحث، ثم يعمدون إلى بناء إطار مرجعي جديد يعيد تعريف المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية من منظورات عبر قومية وكونية. ويتحقق ذلك عن طريق إجراء البحث الإمبريقي في مناطق مختلفة، بقصد الكشف عن الكيفية التي بمقتضاها يحول الواقع القابع وراء المقولات السسيولوجية ذاته.

وبرزت ثمة حاجة ملحة إلى إعادة تعريف المحلي من منظور كوني متجاوز للمحلي Translocal، والجمع بين المحلية والكونية وإدماجهما في إطار مرجعي تصوري. وهكذا تتمازج وتندغم القيم العالمية والالتزامات الكونية من ناحية، والثقافات المحلية الخالصة لإنتاج أشكال جديدة وصور جديدة للمحلية، خاصة بعد عولمة الانفعالات. وكانت النتيجة الحتمية إذن ظهور علم اجتماع للمكان يعيد اكتشاف المحلية. لقد كان البناء الاجتماعي للمحلية مغلفاً مكبلاً، لكنه يتخذ الآن شكلاً جديداً بوصفه مجموعة من نقاط التقاء Nodes شبكات كونية متعددة (ومفروضة بالقوة). بهذه الطريقة يمكن تنظيم علم الاجتماع الكوني على مستوى محلي، وذلك عن طريق مقارنة المحليات مثلاً. ولتحقيق ذلك يجب التركيز على ما يعرف بالتحول الكوني الداخلي للأماكن Inner Cosmopolitanization أو التحول الكوني من الداخل^(١٧٢).

إذن في ظل العولمة من الضروري الحذر عند استخدام مفهومي «المجتمع» و«الثقافة» فلم يعد المجتمع والثقافة نسقين مغلقين أو متساكين أو متسقين داخليا، كما لم تعد الثقافة متماسكة مترابطة^(١٧٣). كذلك من الضروري تعريف وتحديد الأنساق قيد الدراسة عن طريق الإشارة إلى قوى خارجية. لقد كان الإنسان فيما

مضى صانع الثقافة، اليوم تعتبر الميديا هي صانعة الثقافة التي قد تصبح ثقافة كونية متجانسة.

وهكذا تضاءلت أهمية مفهوم المجتمع المحلي الصغير بعد انتزاعه من حدوده الإقليمية^(١٧٤). وحدث تحول خلال العقدین الأخيرین فی الطریقة التي يصوغ بها الأنثروبولوجيون مفهوم الثقافة المحوري. وثمة تحدٍ يجابه طريقة التفكير في الثقافة باعتبارها تنظيماً ممتداً مشتركاً وموزعاً للمعاني.. وصار الباحثون يتعاملون مع الثقافة باعتبارها نتاجاً متغيراً للممارسة^(١٧٥).

(٥) الكوني ورأس المال الاجتماعي :

يحتل مفهوم رأس المال الاجتماعي Social Capital موقعاً بارزاً في ميادين العلم الاجتماعي المعاصر، ويغطي مناطق حيوية في الاقتصاد والعلوم السياسية وعلم الاجتماع والدراسات الريفية ودراسات التنمية. وتُختزل الفرضية المحورية في نظرية رأس المال الاجتماعي في كلمتين: «أهمية العلاقات»^(١٧٦). فالبشر، من خلال صوغهم لعلاقات وارتباطات والمحافظة عليها بمرور الزمن، يتمكنون من العمل معاً لتحقيق أشياء يعجزون عن تحقيقها بأنفسهم كأفراد أو حتى يجدون صعوبة في تحقيقها. ويتربط الأفراد عن طريق مجموعة من الشبكات، ويميلون إلى مشاركة الآخرين قيماً عامة مشتركة داخل هذه الشبكات التي تشكل مورداً أو نوعاً من رأس المال. وتؤدي العلاقات الاجتماعية أحياناً إلى الإقصاء والإنكار والإزاحة، وإلى الإدراج والاحتواء والتمكين في أحيان أخرى. وينبغي النظر إلى شبكات البشر باعتبارها جزءاً من مجموعة واسعة النطاق من العلاقات والمعايير التي تتيح للبشر تحقيق أهدافهم، وتحقيق تلاحم المجتمع. وتعتبر عضوية الشبكات، ومجموعة القيم المشتركة، جوهر مفهوم ونظرية رأس المال الاجتماعي التي أفادت من النقلة الثقافية في العلوم الاجتماعية، ومن البزوغ المتميز للاهتمام بالجوانب والمظاهر الثقافية للسلوك الاجتماعي، والاهتمام المتنامي بمستوى - الميكرو في السلوك الفردي والخبرة الفردية^(١٧٧).

وتتحدد الفكرة المحورية في نظرية رأس المال الاجتماعي في تأكيد القيمة والأهمية الكبيرة للشبكات الاجتماعية التي توفر أساساً للتماسك الاجتماعي، نظراً لأنها تمكن الأفراد من التعاون لتحقيق منفعة متبادلة. وبصفة مبدئية يعتبر وصف الروابط الاجتماعية باعتبارها رأس مال مجازاً. وقد ساهم عدد من المنظرين والباحثين في بلورة مفهوم رأس المال الاجتماعي، ومن أبرز هؤلاء بيير بورديو Bourdieu، وجيمس كولمان Coleman، وروبرت بوتنام Putnam. وبرغم الاختلافات الظاهرة بينهم يتفق ثلاثتهم على أن رأس المال الاجتماعي يتألف من ارتباطات شخصية وتفاعل شخصي متبادل أو «بين - شخصي»، وذلك في وجود مجموعات مشتركة من القيم المرتبطة بهذه الاتصالات أو الاحتكاكات^(١٧٨).

قام بيير بورديو بأول تحليل منظم معاصر لرأس المال الاجتماعي. وقد عرف المفهوم بأنه «المجموع الكلي للموارد الفعلية والممكنة التي ترتبط بامتلاك شبكة ثابتة مستمرة من علاقات الاعتراف أو التقدير المتبادل الأكثر أو الأقل تماسساً institutionalized»^(١٧٩). وتعد فكرة «رأس المال الثقافي» جزءاً محورياً من نظرية إعادة الإنتاج الاجتماعي عند بيير بورديو، وأحد مكونات إطاره النظري، فقد ارتأى أن رأس المال والهابيتوس والمجال Field يعملون معاً لتوليد الممارسة أو الفعل الاجتماعي. و«المجال» هو السياق الذي تحدث فيه الممارسات، وهو شبكة أو تشكيلة تتألف من العلاقات الموضوعية بين المواقع. والمجالات هي فضاءات أو أماكن تناضل فيها الجماعات من أجل السيطرة على الموارد، ويرتبط كل مجال بنمط أو أكثر من أنماط رأس المال. ويعتبر رأس المال الثقافي أحد الأشكال المتعددة لرأس المال التي وصفها بيير بورديو. وبموازاة رأس المال الاقتصادي والاجتماعي والرمزي، يعمل رأس المال الثقافي كمصدر للقوة، أو كطريقة تحافظ من خلالها الجماعات على السيطرة وتكتسب المكانة. ويميز بورديو بين ثلاثة أشكال لرأس المال الثقافي: رأس المال الثقافي الموضوعي، الذي يشير إلى أشياء أو موجودات تتطلب قدرات وإمكانيات ثقافية تتعلق بالامتنان أو المديح والاستحسان. وهناك رأس المال الثقافي المتمأسس الذي يشير إلى الصلاحيات التربوية أو نظام

الصلاحيات Credentiality. ورأس المال الثقافي الضمني، ويتمثل في الميل لمديح واستحسان وفهم السلع الثقافية. ويرتبط مفهوم رأس المال الثقافي والمجال بمفهوم آخر هو الهابيتوس Habitus، الذي يشير إلى ميل أو استعداد الفرد الذي يؤثر في أفعاله. ويتولد الهابيتوس عن طريق موقع الفرد في البناء الاجتماعي. ومن خلال استدماج البناء الاجتماعي ومكان الفرد فيه يحدد الفرد الممكن والمستحيل بالنسبة لحياته، ويطور طموحات وتطلعات وممارسات تتفق مع ذلك. ويحدث ذلك الاستدماج أو التمثيل خلال مرحلة الطفولة المبكرة وهي عملية لا شعورية. باختصار ينتج هابيتوس الأفراد أو يعيد إنتاج البناء الاجتماعي^(١٨٠). ويتشكل رأس المال الثقافي في إطار الأسرة والتعليم المدرسي ومن خلالهما.

توصل بيير بورديو - تدريجياً - إلى مفهوم رأس المال الاجتماعي. ذلك أن موقفه قد انبثق عن محاولته بناء أنثروبولوجيا ثقافية لدراسة إعادة الإنتاج الاجتماعي. وصف بورديو في دراساته لبعض القبائل الجزائرية، خلال ستينيات القرن العشرين، التطور والنمو الدينامي للمجموعات المتشكلة من القيم وأساليب التفكير باعتبارها تشكل الهابيتوس - الذي وفر، كمفهوم، جسراً بين الفعل الذاتي والموقف أو السياق الموضوعي. وفي تطويره لفكرة الهابيتوس أكد بورديو أن الجماعات تمتلك القدرة على استخدام الرموز كعلامات تمييز تحدد وتعرف هذه الجماعات، وتشكل موقعها في البناء الاجتماعي. ويعرف بورديو رأس المال الاجتماعي بأنه «رأس المال للعلاقات الاجتماعية» يدعم رأس مال عن إمكانية نيل الشرف والاحترام، ويحقق للفرد موقعاً أو مركزاً مهماً. ويضيف بورديو أن رأس المال الاجتماعي هو مجموعة من الموارد، الواقعية أو الافتراضية، التي تصير حقاً للفرد أو الجماعة، وذلك بفضل امتلاكها شبكة دائمة من العلاقات المتمأسسة التي تقوم على المعرفة الشخصية والاعتراف المتبادل.

من جانبه يعرف كولمان Coleman رأس المال الاجتماعي بأنه «نوع من الموجودات التي تشتمل على عنصرين مشتركين: الأول أنها تتألف من جانب معين

من جوانب الأبنية الاجتماعية، والثاني أنها تيسر فعل الفاعلين - سواء أشخاص أو جماعة متحدة من الفاعلين - داخل البناء»^(١٨١). وارتأى كولمان أن رأس المال الاجتماعي هو «مجموعة الموارد المتأصلة في العلاقات الأسرية والتنظيم الاجتماعي المحلي، والتي تدعم النمو المعرفي للطفل أو الشاب. وفي موضع آخر يعرف رأس المال الاجتماعي، في علاقته بنمو الأطفال، باعتباره مجموعة المعايير والشبكات الاجتماعية، والعلاقات بين البالغين والأطفال التي تمثل قيمة وأهمية قصوى لنمو الطفل. ويوجد رأس المال الاجتماعي داخل نطاق الأسرة وخارجه في المجتمع المحلي». ويشير كولمان إلى أن رأس المال الاجتماعي جزء من البناء الاجتماعي، ويوجه أفعال الأفراد داخل هذا البناء. أما فيما يتعلق بالأسرة، والارتباطات، والعلاقات الشخصية الحميمة يقرر كولمان أن رأس المال الاجتماعي يتم التعبير عنه عن طريق العلاقات أو الروابط الأساسية مثل القرابة، كما أن أصول أكثر أشكال رأس المال فعالية تكمن في العلاقات المتأسسة عن طريق الميلاد. وقد ارتأى كولمان أن رأس المال الاجتماعي تضعفه عمليات تمزق الروابط القرابية مثل الطلاق، والانفصال، والهجرة. أما بوتنام Putnam فيرى أن رأس المال الاجتماعي يشير إلى سمات التنظيم الاجتماعي مثل الثقة والمعايير والشبكات التي تحقق فعالية المجتمع المحلي وتيسير الأفعال المنظمة. وقد طرأ تغيير طفيف على تعريف بوتنام السابق، خلال التسعينيات، ففي عام (١٩٩٦) قال «إنني أعني برأس المال الاجتماعي سمات الحياة الاجتماعية - الشبكات والمعايير والثقة - التي تمكن الأفراد من السلوك والفعل معاً بصورة أكثر فعالية لتحقيق أهداف مشتركة». واضح إذن أن الفكرة المحورية في نظرية رأس المال الاجتماعي تتحدد في التأكيد على قيمة وأهمية الشبكات الاجتماعية. ويشير مصطلح رأس المال الاجتماعي إلى الارتباطات بين الأفراد - الشبكات الاجتماعية ومعايير التبادل^(١٨٢).

تتنامي في عالم ما بعد الحداثة النزعة الفردية وإضفاء الطابع الفردي على العلاقات الاجتماعية. ويمكن القول أن الروابط أو العلاقات تفقد أهميتها في عالم

أكثر انفتاحاً ومرونة، كما تفقد الشبكات غير الرسمية والتفاعل المباشر أهميته. إن عصر ما بعد الحداثة هو عصر الارتباطات المجزأة في الفضاء الإلكتروني. وقد ارتأى مانويل كاستلز Castells أن التكنولوجيا الجديدة قد ساهمت في تدمير الهويات الصارمة للحداثة الصناعية، المرتكزة على الطبقة والدولة. ونعيش اليوم في مجتمع الشبكة حيث كل أنواع الاتصالات والاحتكاكات والقيم يمكن أن تنبني داخل إحساسنا أو شعورنا بماهيتنا وبمن نكون. وتعتبر التكنولوجيات الجديدة، في رأي كاستلز، محورية في عملية فتح المكان الاجتماعي، وذلك لأنها تتيح فرصاً لربط العناصر المنفصلة المشتتة في شكل كل مرن متشكل ومحدد له بناء. وبالنظر إلى حياة الإنترنت القصيرة يكون من الصعب التدليل على العلاقات بين رأس المال الاجتماعي والارتباطية عبر الشبكة Online Connectivity ويبرهن البعض على أن التفاعل في الفضاء الإلكتروني يكمل العلاقات أو الارتباطات المباشرة ولا يستبدلها. فالإنترنت يوسع الشبكات القائمة بطرق تثري العلاقات ورأس المال الاجتماعي. ولكن يرى البعض الآخر أن الإنترنت يحدث انقطاعاً جديداً قد يدمر نخائر رأس المال الاجتماعي الموجودة، ويعتبر أحد العوامل العديدة التي تؤدي إلى تآكل بعض أنماط التضامن الاجتماعي^(١٨٢) (خاصة تلك التي تستند إلى مكان العمل والجيرة والروابط القرابية). وقد أدى هذا التحول إلى ظهور رابطة واسعة مفتوحة وأشكال مؤقتة للاندماج، وتحويل تفاعلات الأفراد بعيداً عن الخصائص الموروثة مثل النوع والطبقة والعمر، باتجاه خصائص مكتسبة مثل أساليب الحياة المشتركة. وهكذا يرتبط الإنترنت بالتحويلات الواسعة التي تدعم - ما أطلق عليه جيرتز - انعكاسية الذات.

وقد برز مفهوم رأس المال الاجتماعي الافتراضي virtual social capital الذي يشير إلى أن نمو المجتمعات المحلية الافتراضية، بمختلف أحجامها على الإنترنت، سيساعد في واقع الأمر على إنتاج رأس مال اجتماعي افتراضي. والبين أن هناك خصائص معينة تؤدي إلى نمو رأس المال الاجتماعي الافتراضي بين هذه

المجتمعات على الخط online؛ من أهمها: (١) المعلومات المتداولة تحتاج إلى إطار اجتماعي كي تكون ذات معنى، وإذن تحتاج إلى أن تكون هناك عناصر حقيقية للمجتمعات الافتراضية (القيم المشتركة، التفاعل الاجتماعي...). (٢) الاتصال عبر الويب يمكن أن يزيد رأس المال الاجتماعي الفكري، حيث إن المعلومات يتم تداولها وتوزعها بين المشاركين مجاناً، ويمكن أن تمتد وتعبّر الحدود الجغرافية العادية. (٣) التعاون المعرفي بين الجماعات على الخط هو تعاون بسيط وديمقراطي ومباشر، وهذا بطبيعة الحال أكثر فعالية وتأثيراً على هذه المجتمعات، حيث التحرر من القيود الشخصية والجسمانية وغيرها. (٤) سهولة استخدام التقنيات البرمجية، وقوة تأثيرها، بما يسمح بتراكم المعرفة. إن الاهتمام باستخدام التكنولوجيا المتطورة واكتساب أعضاء جدد في المجتمعات الافتراضية، إضافة إلى المشاركات الفعالة، اجتماعياً وثقافياً معرفياً، كل ذلك يزيد من نمو القيم المشتركة ويقويها، الأمر الذي يدعم رأس المال الاجتماعي الافتراضي^(١٨٤).

نخلص من ذلك إلى أن هناك تراجعاً في مستويات رأس المال الاجتماعي بتأثير القوى الكونية والثقافة الكونية، حيث تتفاقم النزعة الفردية وإضفاء الصبغة الفردية على العلاقات الاجتماعية، وإعادة صياغة الهوية، الأمر الذي يغير طبيعة ومعنى علاقات البشر. ولا يعتبر ذلك مفاجئاً لمنظري الاختيار العقلاني^(١٨٥) الذين يرون أن رأس المال الاجتماعي هو نتاج مجموعة من القرارات الفردية. ويعتبر التحول إلى أشكال رأس المال الاجتماعي المرنة والمؤقتة والأكثر انفتاحاً جزءاً من عمليات التغير الاجتماعي والثقافي واسعة النطاق^(١٨٦).

(٦) الثقافة الكونية، الشخصية، والذات :

انقطعت الأنثروبولوجيا النفسية المعاصرة عن المنطلقات والرؤى التقليدية. حدث ذلك بعد انحسار وأفول مدرسة الثقافة والشخصية التي هيمنت على التنظير والبحث في الأنثروبولوجيا النفسية خلال أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، وذلك في أعقاب النقد العنيف الذي وجه لفرضياتها المحورية وتعدر الدفاع عنها.

وتُختزل تلك الفرضيات في البحث عن سمات عامة Global، والبحث في الطفولة، أو فرضية تأثير الماضي على الحاضر، والبحث عن مواقف قابلة للمقارنة أو فرضية نموذج الاختلاف الفردي للاختلافات الثقافية، وأخيراً التفسير بالرجوع إلى النتائج أو فرضية التواءم مع البيئة الموضوعية. وقد خلص النقاد إلى أن الاختلافات الفردية في السلوك تعتمد على السياق بصورة محددة، ويصعب تعميمها عبر السياقات بصورة واسعة النطاق، كذلك لا يكون لممارسات رعاية الطفل المبكرة في ذاتها نتائج أو مصاحبات يمكن التنبؤ بها بالنسبة لشخصية البالغ، كما ترتبط القابلية للمقارنة الموقفية عكسياً بالتباين والتغاير الثقافي، ولذا يصير نموذج الاختلاف الفردي لدراسة الاختلافات الثقافية غير قابل للتطبيق. وأخيراً لا تضمن الظروف والقوى الموضوعية والحوادث الخارجية «المثيرة» تكيف الكائن الفرد مع بيئته^(١٨٧).

وكان من نتائج هذه الانتقادات أن اتجهت البحوث المعاصرة إلى البحث عن طرائق جديدة بديلة لتصوير وتفهم العلاقة بين العمليات السيكلوجية (والعمليات المعرفية)، وعالم الأشياء والموجودات الثقافية - ذلك العالم الذي يتشكل من منتجات العقل البشري^(١٨٨). وتتبنى الاتجاهات المعاصرة في الأنثروبولوجيا النفسية مدخلاً شاملاً يفرد حيزاً للمنظورات التحليلية النفسية، والمعرفية، والحوارية ما بعد الحداثية^(١٨٩)، والاجتماعية. وهذا المدخل يعد جديداً في دراسة التفاعل والعلاقة العضوية بين الثقافة والشخصية. وتركز هذه الاتجاهات على التحليل النفسي والاجتماعي للأشكال والصور الثقافية وأشياء أخرى، وتشير إلى أن الأنثروبولوجيا النفسية تعدو مجرد كونها أحد فروع الأنثروبولوجيا الثقافية الذي يدرس الفرد، إذ إنها قد صارت بهذه المثابة موقعاً ومنطلقاً يمكن الانطلاق منه لإعادة التصور والفهم الشامل للكائنات والموجودات الاجتماعية وللظرف الإنساني الكوني ككل. علاوة على ذلك ترفض الاتجاهات المعاصرة جميع صور التطرف النظري والنزعة الاختزالية والصياغات أحادية البعد التي وسمت دراسات الثقافة والشخصية، وتتبنى رؤية بديلة للسلوك الإنساني باعتباره معقداً مركباً وديالكتيكياً

وحوارياً أو حتى متناقضاً ظاهرياً. وبدلاً من التأكيد على الحتمية السيكلوجية للثقافة أو للمؤثرات الثقافية على الفرد، تسعى هذه الاتجاهات إلى فهم التوتر والتفاعل بين ذاتية الفرد، والتفكير والسلوك الجمعي^(١٩٠).

وقد تحولت الأنثروبولوجيا النفسية جذرياً عن بداياتها الفرويدية في عشرينيات القرن الماضي، وانحسر تأثير التحليل النفسي كموجه للميدان، وتنامى تأثير البيولوجيا، وعلم نفس النمو، واللغويات، ونظريات الممارسة، والعلم المعرفي، ونظريات ما بعد الحداثة وما بعد البنائية. وتسود اليوم بحوث «الذات»، و«المعنى»، و«الهوية»، و«الوعي»، و«الخبرة»، و«الكوني» أو «العولمة السيكلوجية»^(١٩١).

الشخصية هي نمط التفكير والانفعال والسلوك المميز للفرد، والميكانيزمات السيكلوجية القابعة خلف هذه الأنماط. أو هي الطرق النمطية للتفكير والشعور والسلوك، وصيغة المعارف والانفعالات والعادات التي تنشط عندما يثير الموقف تعبيرها. وتحدد الشخصية التكيف الفذ للفرد مع العالم^(١٩٢). وتتألف من البواعث والانفعالات الأساسية، والبنى الدافعية ما قبل الأوديبية Preoedipal والأوديبية، والذات الكامنة، والذات الحوارية، والتفكير العقلي، وأشياء أخرى. هذه النظرة إلى الشخصية تضع الأساس لتأويل دوافع ومقاصد الذوات والطرق التي من خلالها تؤثر السياقات الاجتماعية والثقافية (المحلية والكونية) في الذاتية. وبرغم ما يثيره استعمال مفهوم الشخصية من استياء معاصر، فإن إحياء هذه الفكرة يعد ضرورياً على أساس أنها تحوي المدى الكلي من العناصر الانفعالية والعقلية التي تؤلف التنظيم النفسي الداخلي للشخص. وتتضمن الشخصية عناصر أساسية تتجذر في الطبيعة الإنسانية والظرف الإنساني. بيد أن هذه العناصر تعتمد في حضورها على التواريخ الشخصية والسياقات الاجتماعية والثقافية بطرق مختلفة^(١٩٣).

وتحدد الثقافة - مزيج العناصر التي تميز المجتمعات عن بعضها البعض - صياغة الشخصية، وتنتج بناءً أساسياً وعميقاً للشخصية يمكن أن يتمثل في كل فرد من الأفراد الذين ينتمون إلى هذه الثقافة. وتنتج الثقافة تأثيرات متجانسة على

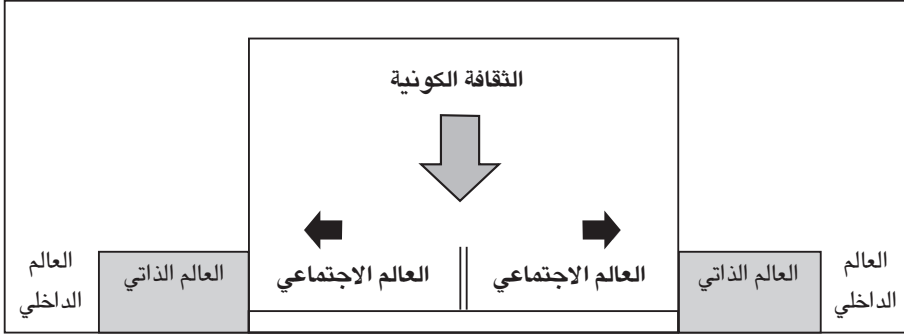
شخصية أفرادها بوصفهم فاعلين لهم هوياتهم الفردية^(١٩٤). وتتشكل الشخصية «باللاشعور الثقافي» والمعاني والأطر الثقافية المرجعية. واللاشعور الثقافي يمثل النحو الثقافي والقواعد التي تحكم تبادل المعاني. وحتى يحقق الشخص البقاء عليه أن يستمدج ويتمثل التوجهات الإدراكية، والتحيزات المعرفية، والعادات الاتصالية المميزة لثقافته^(١٩٥).

تتشكل اليوم ثقافة كونية ما بعد حداثة تهدد بتفكيك الثقافات المحلية، والبناء الأساسي للشخصية. وتتحلل التقاليد وتبرز العضلات في حياتنا الشخصية. يفرض ذلك على الأفراد ضرورة تعريف حياتهم بطريقة ما بعد تقليدية خاصة بعد ظهور التناقض بين صور الحياة ذات الصبغة الفردية المحضة من ناحية، والنظم التي ما زالت تتصور صور الحياة تلك عن طريق فنائ أو مقولات جمعية (كالطبقة والأسرة)^(١٩٦). وتشوّه الثقافة الكونية - في رأي البعض - بنية سمات الشخصية التقليدية بما يمهد لتشكيل شخصية كونية وبناء اجتماعي كوني. وقد صاغ جرافيز Graves مصطلح «الاكتساب الثقافي السيكولوجي» Psychological Acculturation ليشير إلى التغيرات التي يتعرض لها الفرد نتيجة للاتصال الثقافي بثقافات أخرى، أو للمشاركة في عملية الاكتساب الثقافي^(١٩٧) التي تمر بها جماعته الثقافية أو العرقية. وتمارس عملية الاكتساب الثقافي الكوني ضغطاً من أبرز نتائجه حدوث تفكك وخلل اجتماعي وأزمة شخصية حيث يختفي النظام الاجتماعي القديم والمعايير الثقافية المتأسسة وتنهار الأنماط التقليدية للسلطة. وعلى مستوى الفرد تتجلى الكراهية وعدم اليقين وارتباك أو تشوش الهوية والإحباط والاعترا ب وأعراض سيكوسماتية ومشاعر الهامشية^(١٩٨).

وتندمج العمليات السيكولوجية، بصورها كافة، في عملية التغير السسيوثقافي الكوني كمسببات أو كنتائج. إذ يتطلب التجديد المطروح على مجتمع معين تعلم طرق جديدة وإقصاء أخرى قديمة. وحتى يكون الاكتساب أو التعلم فعالاً لابد من وجود دافعية لتعلم طرق جديدة هي دافعية متأصلة ومتجذرة في المجتمع التقليدي. وتؤثر

التحولات الكونية والاتصال الثقافي الكوني، بلا شك، في اتجاهات وسلوكيات الأفراد المحليين، وشعورهم بالهوية. ويحدث الاكتساب الثقافي الكوني لأسلوب الحياة الغربية تغيرات في الأنماط الإدراكية. هذه التغيرات أفرزها ظهور أساليب جديدة للاتصال من شأنها أن تحدث تغييراً في العلاقات الشخصية البينية وداخل الجماعة، وفي مفهومات وتصورات الزمان والمكان. ويفرض اكتساب عناصر وأفكار كونية جديدة على الأفراد إيجاد طرق جديدة للتوافق معها أو جعلها تتكامل مع صور ورؤى العالم الموجودة أو إعادة صياغة صور العالم لتلائم هذه الأفكار. على ذلك تكتسب العناصر الثقافية، التي تنفصل عن سياقها التقليدي، معاني جديدة، وذلك عندما تندمج في سياق جديد. ونظراً لأن الثقافة نسق يتألف من أجزاء مترابطة فإن التحولات التي تحدث في التكنولوجيا يكون لها أصداء سيكولوجية، مثل العلاقات بين - الشخصية، واحترام الذات، وإدراك الذات، وأنساق القيم والدافعية.

إن التغيرات التي تفرضها الثقافة الكونية تعيد تشكيل وموائمة الشخصية مع المواقف الجديدة، خاصة إذا كانت عناصر بناء الشخصية التقليدية غير وظيفية لا تتيح التوافق مع المواقف الجديدة. والواقع أن هناك بعض الخصائص الاجتماعية ذات الدلالة السيكولوجية، تحدد مدى توافق الشخصية مع المواقف الكونية الجديدة، من أهمها المسافة الاجتماعية بين الأفراد الذين ينتمون إلى عمر وجنس مختلف، وهيراركية الجنس، والتأكيد على الصفقات المادية في العلاقات الشخصية المتبادلة، وشكل السلطة، وقلق أو حصر الانفصال، ومدى واقعية أو مادية التفكير. وربما يحدث التغير الثقافي الكوني تغييراً أو تأثيراً في النمو السيكولوجي في المراحل المختلفة من دورة نمو وارتقاء الفرد^(١٩٩). خاصة أن الاتجاهات المعاصرة تؤكد فرضية التغير والمرونة التي تميز الشخصية، فبرغم اتساق الشخصية فإن نموها قد يستمر ويمتد عبر مسار الحياة^(٢٠٠). وقد كشفت الدراسات عن أن الثقافة الكونية تؤثر في العالم الاجتماعي وبنية الأسرة، ومن ثم في بنية سمات الشخصية، أو البناء الأساسي للشخصية (العالم الذاتي الداخلي) انظر الشكل رقم (١).



شكل رقم (١): تأثير الثقافة الكونية في العالمين الاجتماعي، والذاتي الداخلي

ومن الملامح البارزة للمجتمع الجديد التحول في وضع المرأة والأسرة الأبوية والأزمة النظامية. فالיום تنشأ الأجيال الجديدة خارج الإطار التقليدي للأسرة الأبوية. ويكون الفرد، في سن مبكرة، بحاجة إلى التواءم مع عوالم مختلفة وأدوار البالغين المختلفة. وبمصطلحات سسيولوجية تؤدي عملية الغرس الثقافي والتنشئة الاجتماعية الجديدة إلى التأثير بالسلب في دور الأسر الأبوية، وإلى تنويع الأدوار داخل عالم الأسر. ومن النتائج التي يتوقعها الباحثون ظهور شخصيات أكثر تعقيداً وتركيباً، وأقل استقراراً أو شعوراً بالأمان، ورغم قدرتها على التكيف مع الأدوار والسياقات الاجتماعية والثقافية المتغيرة. وتدرجياً، تكتسب العلاقات داخل الأسرة النزعة والصبغة الفردية بصورة مطردة متزايدة، ليتحول التأكيد إلى أهمية الحاجات الشخصية بعيداً عن قواعد النظام. وبذلك تصبح الجنسية sexuality إلى حد ما، وعلى مستوى القيم الاجتماعية، حاجة شخصية لا تتطلب في إشباعها بالضرورة دفعها عبر قناة الأسرة أو مأسستها. وبالنسبة لغالبية البالغين الذين يعيشون خارج حدود وقيود الأسرة النووية يُفعل التعبير عن الجنسية في العلاقات الشخصية البينية، ويصبح بعداً مفتوحاً يميز الذات الجديدة. وتؤدي تنشئة المراهقين في ظل هذه الأنماط الثقافية الجديدة إلى ارتفاع معدل ومساحة الحرية الجنسية مقارنة بالحرية الممنوحة للأجيال السابقة. وقد يتيح التعبير المفتوح والصريح عن الجنسية في المجتمع حرية التعبير عن المثلية الجنسية^(٢٠١).

وقد فاقم دخول المرأة إلى قوة العمل في المجتمع المعاصر من تمردها على أوضاعها داخل الوحدة المنزلية، ذلك التمرد الذي خلق مساءلة وشكوكاً حول سلطة الأسرة الأبوية. وقد اتخذت أزمة الأسرة التقليدية شكل الانفصال المتزايد بين الأبعاد المختلفة التي كانت موحدة فيما مضى في ذات النظام (المؤسسة: العلاقات بين الشخصية المتبادلة بين الزوجين، الحياة المهنية المتخصصة لكل عضو في الجماعة المنزلية، الشراكة الاقتصادية لأعضاء الوحدة المنزلية، توزيع العمل المنزلي، والجنسية). ذلك أنه في «الأسرة ما بعد الحداثية» Postmodern Family تغيرت علاقات الجنس/النوع، والعلاقات الاجتماعية الثابتة داخل الوحدة المنزلية. وفي الوقت ذاته أدى التغير التكنولوجي في الأساليب الإنجابية إلى فك الارتباط بين وظيفة الإنجاب والوظائف الشخصية للأسرة.

وتعتبر الأسرة والحياة الجنسية محددتين رئيسيين من محددات أنساق الشخصية. لذلك تفضي مساءلة أبنية الأسرة التقليدية وانفتاح الجنسية إلى إمكانية ظهور أنماط جديدة للشخصية. وتعد القدرة الأساسية على الاستجابة للتغيرات المعاصرة التي تعترى المجتمع على المستوى الفردي، قدرة على الاندماج والانخراط في عملية إعادة تعريف للدور. إن الاعتراف الصريح بالرغبة الفردية قد يعود إلى شذوذ أو انحراف مثل مؤسسة الرغبة. ونظراً لأن الرغبة - من تعريفها - انتهاك ثابت، فإن الاعتراف بالرغبة الجنسية خارج حدود الأسرة قد يقود إلى نوع من الضغط الاجتماعي العنيف. ولكن بتأثير الثقافة الكونية يمكن أن يتوافق المجتمع مع الرغبة الجنسية وينظمها عن طريق المواقف المشفرة Coded أو السياقات المنظمة (مثل الدعارة أو المضايقات الجنسية التي يكون هناك تسامح بشأنها). ومع انحسار دور الأسرة الأبوية التقليدية بات من الممكن اعتبار هذا الانتهاك أو الانحراف من قبيل الفعل الفردي خاصة بعد انحسار دور الأسرة التقليدية التي كانت درعاً واقياً. يفتح ذلك الطريق أمام التعبير عن الرغبة من شكل العنف اللاعقلاني العشوائي. وقد يسهم انهيار وتفكك الأسرة الأبوية في إضفاء صبغة

العادي والمألوف على الرغبة الجنسية (مثل أفلام البورنو التي تُبث عبر شبكات التليفزيون الكوني وشبكة الإنترنت، وانتشار العنف غير المبرر في المجتمع). وتقود الحرية في مجتمع المعلومات الحر إلى القلق الفردي، والعنف الاجتماعي. ويتوقع ظهور أشكال جديدة للضغط، وأسرة جديدة تجمع بين المرأة المتحررة والرجل الارتياحي المتشكك^(٢٠٢).

يتضح مما سبق أن الثقافة الكونية والاتصال الثقافي الكوني قد يفرز على المدى البعيد تغيرات عنيفة في سمات الشخصية التقليدية والبناء الأساسي للشخصية. خاصة في إطار التفاعل المتوقع حدوثه بين الثقافات الفردية والثقافات الجماعية، والذي قد ينعكس بدوره على الشخصية المحلية، التي يتوقع أن تجمع بين قيم التنوع والاختلاف وتوكيد الذات والتعبير عنها والحقوق الفردية من ناحية، وقيم التوافق والامتثال والالتزام الاجتماعي والسعي لتحقيق رفاهية الجماعة وسعادتها والاعتمادية من ناحية أخرى^(٢٠٣). ويتوقع البعض أن تحمل الشخصية معالم وسمات الثقافة المعاصرة التي تتميز بالانرجسية، والملل والضجر، والغضب، والتمركز حول الأنأ، والسطحية، وقصور الالتزام الاجتماعي والأخلاقي، وعدم اليقين فيما يتعلق بالهوية والقيم، والعنف، والفردية المفرطة^(٢٠٤)، والاتجاه نحو التغيير المتواصل والتنوع. وأخيراً يتوقع Carbaugh تشكل شخصية بين ثقافية Intercultural تجمع بين رؤى العالم الشرقية والغربية وتحقق تكاملاً بينها^(٢٠٥).



«عادات الذات»^(٢٠٦)، مقولة أطلقها أصحاب مؤلف «الشخصية والذات» - مارسيلا Marsella وهسو Hsu وديفوس Devos - تعبيراً عن الإحياء المعاصر للاهتمام بمفهوم الذات في الأنثروبولوجيا، وما يرتبط به من قضايا يُتوقع أن تظل في مركز الاهتمام وطليلة الأنثروبولوجيا النفسية خلال القرن الحادي والعشرين، خاصة بعد أن أصبحت الذات مفهوماً محورياً ومهماً لفهم الثقافة والسلوك الإنساني. وتشهد الأنثروبولوجيا النفسية خلال السنوات الأخيرة اهتماماً متجدداً بفكرة الذات، خاصة

في سياق الكيفية التي بمقتضاها تشكل السياقات الثقافية الذات، وتحدد الخبرة بها وما يرتبط بها من رموز^(٢٠٧). ويرتبط التأكيد المعاصر على مفهوم الذات الثقافية باهتمام الأنثروبولوجيا بدراسة الرموز والمعنى، وبتصور الثقافة باعتبارها نسق اتصال. هذا التصور الذي يتضح بجلاء في كتابات كلود ليفي ستروس Levi-strauss وإدموند ليتش Leach وفيكتور تيرنر Turner وكليفورد جيرتز Geertz. وهكذا ساهم الأنثروبولوجيون الرمزيون أصحاب التوجه السيميوطيقي، والأنثروبولوجيون النفسيون الاجتماعيون في فهم العلاقة بين الذات والثقافة. ومن اهتمام مبكر بدراسة العلاقة بين الثقافة والشخصية، وبين البناء الاجتماعي والأيدولوجيا، تحولت اهتمامات الأنثروبولوجيون إلى دراسة الاتصال الثقافي وإستراتيجيات الذات. ويؤكد الأنثروبولوجيين الرمزيون أن الأفراد الذين يشاركون في عوالم ثقافية مختلفة يختلفون في الكيفية التي يمثلون بها ذواتهم. إذ يكتسب الأفراد تصورات ومفاهيم الذات من خلال تحولهم إلى رموز لذواتهم وللآخرين، حيث يوجد الأفراد كذوات وموضوعات، وكذوات وآخرين، في علاقة تفاعلية في عالم الرموز. وتدل رموز الثقافة والمعاني الثقافية على الذات وهوية الفرد الذي يتعلم المعاني المرتبطة بالهويات الإنسانية في سياقات ثقافية معينة أو داخل حدود الصيغ الثقافية التاريخية للمعنى^(٢٠٨).

وخلال العقد الماضي برز الاهتمام بالمفاهيم والتصورات الثقافية للشخص، وسادت نظريات الذات في العديد من الميادين الفكرية - الماركسية، والتحليل النفسي، والنظرية البنائية وما بعد البنائية، والأنثروبولوجيا الثقافية، والفلسفة النسوية، وعلم النفس الإنساني - وأصبحت الذات والذاتية قاسماً مشتركاً في النظرية الاجتماعية المعاصرة^(٢٠٩). وقد أفضت النقلة التأويلية والانعكاسية إلى ظهور الاتجاهات الأنثوجرافية المتمركزة حول الشخص Person-Centered^(٢١٠). وبتأثير ما بعد الحداثة عمد الباحثون إلى التركيز على قضايا وموضوعات الوعي بالذات، والتفكير والانفعال والمعرفة والثقافة كأنساق اتصالية، والذات في علاقتها بالثقافة على اعتبار أن الجماعة الاجتماعية لا تعدو أن تكون مجموعة من الذوات المركبة^(٢١١).

يشير قاموس أكسفورد إلى أن لكلمة «الذات» self جذوراً ألمانية، وربما يعود أصلها إلى أكثر من ألف عام. وهنا ثمة أربعة معانٍ أساسية للكلمة: يشير المعنى الأول إلى التشاكل أو التماثل، على سبيل المثال التشاكل أو التماثل النفسي. ويشير المعنى الثاني، الأكثر شيوعاً، إلى الفردية، وجوهر شخص أو شيء ما: ذاتها، ذاتك، ذاتي. ويشير ذلك معنى الاتساق والثبات - التماثل الداخلي - عبر الزمان والاختلاف عن الآخرين المختلفين. وأخيراً يشير المعنى الثالث إلى الاستبطان أو الفعل الانعكاسي، على سبيل المثال الشك في الذات، والثقة بالذات، والوعي بالذات. ويُضاف إلى هذه المعاني معنى الاستقلالية والفعل المستقل مثل تقويم الذات^(٢١٢). وتشير فكرة الذات عند كارل روجرز Rogers إلى أن الذات هي رأي الإنسان في ذاته، ذلك الرأي المكتسب عن طريق خبرات الحياة، وجميع المفاهيم والمدرجات والمشاعر والقيم والاتجاهات، تلك التي تحدد لفظ «أنا» أو «إني» في صفة المفعول به (Me)^(٢١٣). ويعرف ذلك بالذات المدركة Perceived Self، التي تؤثر في إدراك الفرد للعالم المحيط به، وفي سلوكه. أما الجانب الآخر من الذات فهو الذات المثالية Ideal self، وهي عبارة عن فكرة الفرد عن ذاته، ويقول لويس أيكين Aiken، أن مفهوم الذات يتألف مع الكيفية التي يرى الشخص بمقتضاها ذاته، ويستند ذلك على مقارنات يجريها الشخص لسماته الفيزيائية وقدراته ومزاجه مع أخرى خاصة بأفراد آخرين. ويتضمن مفهوم الذات الاتجاهات، والطموحات، والأدوار الاجتماعية للشخص. وبينما يشير مفهوم الذات إلى أفكار ومعتقدات الفرد عن ذاته، يتألف تقدير الذات Self-esteem من الكيفية التي من خلالها يقوم الشخص بتقييم ذاته (تقدير الذات المرتفع والمنخفض)^(٢١٤). وتؤكد النظرية الفينومينولوجية على أن الذات فاعل يركب الواقع الذي تتم الخبرة به. ويقر كيلى Kelly، أحد أبرز رواد هذه النظرية، أن الشخص يؤول الخبرة على ضوء أبعاد مركبة أو تصوره الخاص، ويطور نظرياته الخاصة عن الذات والآخرين، وهنا يمكن لأفراد مختلفين أن يتصوروا نفس الحدث باستخدام أبعاد مختلفة تماماً. وللتصورات Constructs طابع شخصي تبادلي، بما يعني أن الأفراد قد يمثلون أدواراً عديدة مختلفة تتبع

فيها التصورات من إدراكات تصورات أخرى. وتعطي قدرة الشخص على التحول من دور لآخر السلوك مرونة ولا استمرارية بما يناقض نظرية السمة. تتفق هذه الأفكار مع النظرية التركيبية الاجتماعية Social Constructionism التي تفترض أن الشخص يمتلك ذوات متعددة يحددها السياق^(٢١٥).

ولكلمة الذات كما تستعمل في علم النفس معنيان متميزان. فهي تعرف من ناحية باتجاهات الشخص ومشاعره إزاء نفسه، ومن ناحية أخرى تعتبر مجموعة من العمليات السيكلوجية التي تحكم السلوك والتوافق. ويمكن أن نطلق على المعنى الأول، «الذات كموضوع» لأنه يعين اتجاهات الشخص ومشاعره ومدركااته وتقييمه لنفسه كموضوع. وبهذا المعنى تجسد الذات فكرة الشخص عن نفسه. ويمكن أن نطلق على المعنى الثاني «الذات كعملية»، فالذات هي فاعل، بمعنى أنها تتكون من مجموعة نشطة من العمليات كالنفكير والتذكر والإدراك^(٢١٦).

وقد استخدم ميرفي مصطلح «الذات» للتعبير عن الشخص الفرد باعتباره موضوعاً لإدراكه الخاص. وتتشكل الذاتية تدريجياً عن طريق عمليات التوحد، وأداء الأدوار، والإسقاط، والتشرب الثقافي أو الغرس الثقافي بطريقة لاشعورية: أي عن طريق المناشط التي تتناسج مع الخبرة بأفراد آخرين. ويخلص ميرفي إلى «أن معظم التكيفات الإنسانية تعتبر، بدرجة معينة، تكيفات ليس مع الموقف الخارجي وحده، ولكن مع كل إدراكي تعتبر الذات جزءاً منه، الذات في مجال الموقف. ونظراً لأن الذات تتشكل بالثقافة فإن إدراكها وتصوراتها تكون نسبية تتغير وتختلف باختلاف الثقافات»^(٢١٧). ويعني مصطلح الذات، في رأي ماركوس Markus وكييتاياما Kitayama، تمثيل الفرد العقلي لشخصه الخاص (أي التمثيل الذاتي)، وإذا كان مصطلح «الآخرين» يعني تمثيل الفرد العقلي لأشخاص آخرين (تمثيلات للآخرين) فإنه يمكن القول أن كلا التمثيلين يتموضعان في العالم التمثيلي للفرد، وداخل الشخص^(٢١٨). وتعتبر الذات تمثيلاً اجتماعياً. والتمثيلات الاجتماعية هي المبادئ المنظمة للعلاقات الرمزية، وتتيح وضع الفرد في علاقة مع الموضوعات

أو الأشياء الاجتماعية ذات الصلة. وتمثل الذات ذلك الموضوع أو الشيء الكامن في شبكة العلاقات. وبالنظر إلى موقعها المركزي في الأنساق الاتصالية لا تعتبر الهوية الشخصية مجرد كيان خاص، فهي أحد أهم المبادئ المنظمة للعلاقات الرمزية. وبذلك تعتبر الذات تمثيلاً اجتماعياً^(٢١٩). وأخيراً تعتبر الذات صيغة معرفية Schema، أي بناء معرفياً منظماً يمثل عناصر أساسية لمعتقدات الذات. وما دامت الصيغ وأبنية المعرفة تستقر في الذاكرة المستديمة فإنها تعتبر مصدراً لاتساق السلوك^(٢٢٠).

واضح، بناءً على ذلك، أن مصطلح «الذات» يُستعمل - سواء في علم اللاهوت، أو الفلسفة، أو علم النفسي، أو التحليل النفسي، أو الأنثروبولوجيا - بطرق متباينة تعكس اختلاف الرؤى وتمايزها. وتتضمن هذه التباينات ما يأتي: (١) تعني «الذات» الشخص، وتتضمن حزمة الخصائص البيولوجية، والسيكولوجية، والاجتماعية والثقافية التي يتشكل بها الشخص. (٢) وتعني في سياق آخر، التصور أو المفهوم الثقافي للشخص. (٣) وتعني التصور الثقافي للكيان أو البناء النفسي بداخل الفرد أو الذي يعرف «بالأنا» الخالصة Pure، أو الأنا المتعالية أو الروح. (٤) وتشير إلى تأويل الشخص لهذا الكيان باعتباره المركز البؤري لإحساسه وإدراكاته وانفعالاته. (٥) ويشير مصطلح الذات إلى الشخصية أو صيغة تتألف من الاتجاهات المعرفية، والأجهزة الإدراكية، والميول والاستعدادات الدافعية التي تميز الشخص بصورة متفردة فذة. (٦) وتشير كذلك إلى الشعور أو الوعي بالذات، أي وعي الشخص بأنه منفصل ومختلف عن الأشخاص الآخرين. ويعرف الانفصال هنا بالاختلاف بين الذات والآخر، ويشار إلى الاختلاف بتعبير «التفرد الشخصي». (٧) ويشير مصطلح الذات أخيراً إلى تمثيل الذات أو التمثيل العقلي لسمات شخص معين، كما يعرفها الشخص ذاته، بطريقة شعورية ولا شعورية^(٢٢١). واضح إذن أن مصطلح الذات يعني أشياء مختلفة لكتاب ومنظرين مختلفين، ويمكن للباحث الأنثروبولوجي أن يستعين بها جميعاً في بناء تصور تكاملي يجمع شذراتها.

وتبدو المعاني وراء كلمة «ذات» ماثلة للمعاني العامة لكلمة «هوية»، وذلك لأنها تتضمن سمات التماثل، والاختلاف، والانعكاسية، والعملية. ومع ذلك لا تتطابق معاني كلمتي الذات والهوية تماماً. وربما يقدونا ذلك إلى طرح تعريف للذات باعتبارها الوعي أو إدراك الفرد الانعكاسي لهويته المعينة الخاصة، والتي تتشكل بالآخرين، على ضوء التماثل والاختلاف، وتتشكل بالثقافة. ويميز البعض بين الذاتية والعقل، ويرون أن العقل أكثر عمومية أو جماعية من الذاتية. فالذوات تعد اجتماعية وثقافية، ولكنها فردية وفق تعريفها، وذلك على النقيض من العقل. وقد يكون من المنطقي الحديث عن عقول فردية وذوات فردية. ولكن الحديث عن عقل يتطلب الاعتراف بأن العقل ليس ثقافياً فقط، ولكنه ثقافي بمعان معينة^(٢٢٢). ويميز البعض بين الفرد individual والشخص person؛ إذ يشير مصطلح «الفرد»، في رأي، جريس هاريس Grace Harris، إلى الوجود المستقل والطبيعة البشرية للشخص، بما في ذلك القدرة على استخدام اللغة. بينما يشير مصطلح الذات إلى مركز أو موضع الخبرة، ويتضمن الذات الوجودية الـ (I) والـ (Me). أما «الشخص» فهو الفرد باعتباره فاعلاً اجتماعياً، يمارس القصد والفعل في العلاقات الاجتماعية. وتؤكد فكرة الشخص الطبيعة العامة أو الاجتماعية للفرد، أي الطريقة التي يمارس الفرد من خلالها الفعل، ويكتسب مكانة، ويسلم بالمسؤولية الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية. وتعتمد الشخصية على إمكانية إدراك الفعل، وتتحدد بالوضع الاجتماعي وظروف الحياة المادية، والموقع في دورة الحياة. وبذلك تتحدد الشخصية - بدرجة كبيرة - من خلال بعض الأفراد دون غيرهم. إن أفكار الشخص والعقل تلك تركز الانتباه على الذات العامة وإرادة القوة في الدافعية الإنسانية. ويشير عدد من الأنثروبولوجيين إلى أن ثمة جانباً إيجابياً للذات الكاملة أو الشخصية. وتشير الذات (I)، الشخص، الذات الحقيقية، الذات المتكلمة، الفاعل، هذا العنصر الإيجابي. ويدرك الكتاب وجود ذات موضوعية، حيث تشير الذات (Me)، والذات الزائفة، وتمثيل الذات، وصورة الذات، إلى التمثيل الذاتي للذات. وذلك على أساس إدراك مضمون كون الذات متشكلة اجتماعياً وثقافياً^(٢٢٣). وهنا يركز الأنثروبولوجيون على التصور الثقافي للشخص، وليس على تصور الفرد لذاته.

واضح أن هناك ثلاث خبرات إنسانية أساسية تشكل الأساس الجوهري للذاتية، وهي خبرات عامة يخبرها الأفراد في كل الثقافات والمجتمعات. الأولى: خبرة الوعي الانعكاسي، أي وعي الأفراد بالذات. والذات لا تتم المعرفة بها مباشرة، ولكنها تلاحظ في الفعل أو تُستنتج من الحوادث الاجتماعية. ويصبح مفهوم الذات بلا معنى إذا لم يكن الفرد قادراً على الوعي بالذات. ويتضمن تقدير الذات بعداً تقييمياً للمعرفة بالذات (على سبيل المثال أنا جيد). الخبرة الثانية: الوجود الشخصي المتداخل أو المشترك، بمعنى أن الذات عضو في جماعات وعلاقات، وتتمثل أهم وظائفها في تمكين الأفراد من الارتباط بالآخرين. ولا تتشكل الذات وتتخلق في عزلة اجتماعية، ولكن في إطار التفاعل الاجتماعي. ويعتبر الارتباط بالآخرين من أولى الأشياء التي يتعلمها الطفل. الخبرة الثالثة: للذات وظيفة تنفيذية أو إجرائية Executive حيث تقوم الذات بصياغة الخيارات، وإثارة الفعل، وفرض السيطرة على الذات والعالم^(٢٢٤).

إن طبيعة الذاتية تتباين وتختلف عبر الثقافات المختلفة، كذلك توجد أنماط مختلفة لتصورات الذات. وهنا يقرر هالوويل Hallowell أن البشر في كل مكان يميلون إلى تطوير فهم وإدراك لذواتهم باعتبارها متميزة ومنفصلة فيزيقياً عن الآخرين. ويشير نيسر Neisser إلى ذلك، مستعملاً تعبير «الذات الأيكولوجية» Ecological Self التي تعني الذات كما تدرك في علاقتها بالبيئة الطبيعية: «أنا شخص يعيش في هذه البيئة، ومنخرط في نشاط معين»^(٢٢٥). وهكذا لا تعتبر الذات كيانا مستقلاً (طبقاً للنموذج الإرشادي للذات الغربية)، ولكنها ذلك الفهم أو الإدراك الانعكاسي الذي يمكن الشخص من التمييز بين ذاته وأي شيء آخر بطريقة واعية بالذات. وتخلق الذات الاختلاف الأساسي الذي تخضع له الخبرة المستمرة ككل، وربما يتضمن هذا الفهم أو الإدراك الانعكاسي معنى الاتساق والاستمرارية، وذلك على اعتبار أن الاختلاف الأساسي يبقى ويدوم. إن الاختلاف الأساسي بين «ذاتي» وأي شيء آخر قد يحمل معاني متباينة تنتقل ثقافياً، وتتولد عن خبرات تاريخ حياة

الفرد. ويبقى الاختلاف قائماً سواء كان يتم تمثيل الذات باعتبارها مستقلة ومرتبطة بالفعل، أو باعتبارها اعتمادية تابعة. وبرغم أن المعاني التي تُخلع ثقافياً على الذات قد تتغير وتتباين، فإن هناك معنى عاماً وضمناً لا بد أن يوضع في الاعتبار، وهو أن التمييز الانعكاسي بين الذات وأي شيء آخر يتضمن نوعاً من الفعل^(٢٢٦).

يقرر ميرفي Gardner Murphy أن الذاتية تتحقق تدريجياً، وتصبح مصدراً للإشباع الانفعالي، من خلال عمليات التوحد، وأداء الدور والإسقاط والتشرب، أو الغرس بطريقة لا واعية، أي من خلال المناشط التي تتواشج مع الخبرة بأفراد آخرين. ويرى ميرفي أن معظم التكيفات الإنسانية تعتبر بدرجة كبيرة تكيفات ليس مع الموقف الخارجي وحده، ولكن مع كل إدراكي تعتبر الذات جزءاً منه، أي الذات في مجال الموقف. وقد افترض منظرو الثقافة والشخصية أن الأصل المبكر للذاتية يمكن اعتباره عملية إنسانية عامة تُقحم وتُفرض عليها الاختلافات الاجتماعية والثقافية بعد ذلك. ويصوغ الأفراد في أزمنة وأماكن مختلفة معنى موحداً للذات يرتبط بموقعهم الاجتماعي والتاريخي. وقد نادى الأنثروبولوجي موريس جودليير Godliier بالاهتمام بالطرق التي تنتج المجتمعات من خلالها أفراداً يتميزون بأنماط معينة بقصد إعادة إنتاج الأبنية الاجتماعية^(٢٢٧).

لقد اعتبرت الذات في النظرية الكلاسيكية، موحدة ومتسقة نسبياً، كما اعتبر الشخص وحدة مترابطة متماسكة. واليوم تعتبر الذات متعددة الأوجه، ودينامية، وتتألف من ذوات متعددة مدركة ومختلفة تعكس جوانب مختلفة في شخصية الفرد الكلية. والحقيقة أن مفاهيم الذات، التي تشفر الجوانب المختلفة للشخص، تتغير وتتباين اعتماداً على السياقات، ونمط السلوكيات المقيمة ذاتياً، والثقافة. ويسعى علماء النفس ما بعد الحداثيين إلى الابتعاد كلية عن رؤية الذات الموحدة العقلانية، وإعادة التنظير للذاتية باعتبارها حوارية، ومتعددة ومتناقضة ولا عقلانية بصورة كبيرة^(٢٢٨). وارتأوا أن الممارسات الخطابية تشكل وتنتج مواقع الذات أو السياقات، ولا تنتج الفرد أو الذات بوصفها «فاعلاً». وتشجع التحليل النفسي وبعض القراءات

المتحررة من الذات - لاكان وريتش Reich - إقصاء وإزاحة الذات عن المركز. كما تفكك ما بعد الحداثة الاختلاف الجوهرى بين الـ (I) والـ (Me)، بين المحلل والمريض. علاوة على ذلك يخلص علماء النفس ما بعد الحداثيين إلى صعوبة استجلاء الذات وجوهرها لأنها دفيئة ومتوارية بعمق في اللاوعي^(٢٢٩).

تشكل السياقات الثقافية الذات وتحدد الخبرة بها. واليوم تعتبر هذه السياقات كونية ترتبط فيها الذات وتتشكل بذوات أخرى خارج الثقافة المحلية. يأتي ذلك في إطار التأكيد المعاصر على تعددية الذات، وبأنها متعددة الأبعاد والأوجه. إذ تنبثق الذات الجديدة في سياقات نقدية وانعكاسية، وهي ذات تتموضع ويُشار إليها مقارنة بأخرين ثقافيين، ولم تعد هي تلك الذات التي يمكن فهمها بصورة منفردة في سياق ثقافي واحد^(٢٣٠). إن ما يميز المجتمع الكوني الجديد هو التكوين والتشكيل اللانهائي للذات عن طريق التفاعل الكوني مع أشخاص ينتمون إلى ثقافات متباينة. إن التغيرات المتواصلة للأدوار والمواقف في مجتمع يتحدد بناءً على التجديد والمرونة وعدم القابلية للتنبؤ في كل الميادين، تفرض على الأفراد إعادة تعريف ذواتهم بصورة مستمرة. لذلك يُعاد بناء الشخصية لأداء وظائف جديدة بصورة ملائمة، ويجمع هذا البناء الجديد كل الشفرات والرسائل الجديدة من الشبكات المختلفة المرتبطة بالأبعاد المتنوعة لحياة الأفراد. إن إعادة بناء وتكوين الذات عملية معادلة لإدارة مجموعة متغيرة من التدفقات أو الشفرات التي يُجابه ويواجه بها الأفراد في خبرتهم اليومية، التي اخترقتها الثقافة الكونية ما بعد الحداثية^(٢٣١).

يتوقع الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع المعاصرون أن يحدث اختراق الثقافة الكونية للثقافات المحلية تغيراً في المكونات المختلفة للذات، التي حددها ويليام جيمس، وهي الذات المادية والذات الاجتماعية والذات الروحية^(٢٣٢). وفيما يلي نعرض بإيجاز لهذه المكونات لتبيان الجوانب التي يُتوقع أن تتأثر بالثقافة الكونية، والتي اعتبرها أجنداث بحثية ملحة لابد أن تتسلط عليها جهود الباحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا العربية.

تتألف الذات المادية من ممتلكات الشخص، أو مجمل الأماكن أو الأفراد أو الأشياء المادية التي يشار إليها بضمائر الملكية. ويتم التمييز غالباً بين فئتين فرعيتين للذات المادية: الذات الجسدية، والذات الخارج - جسدية (التي تقع خارج الجسد) Extracorporeal. ويعتبر روزنبرج Rosenberg الذات الخارج - جسدية ذاتاً ممتدة، بينما تعتبر الذات الجسدية جزءاً عضوياً من ماهية الفرد، الذي يتحدث عن ذراعيه وقدميه. ويمثل الجسد، في نظرية جيمس، الجزء الأعمق في الذات المادية. ويقرر فرويد أن تأمل الذات يبدأ من الوعي بالجسد، خاصة السطحي الظاهر منه، أعضاء الحس. يعني ذلك أن «الأنا» هي أولاً وقبل كل شيء «أنا» جسدية. ويعتبر الشعور بامتلاك جسد ذكوري أو أنثوي ملمحاً أساسياً لتمثيل الذات لدى أفراد كل الثقافات. وتصوغ بعض السمات الجسدية صورة وتمثيل الذات، على سبيل المثال، يدعم الجمال والقوة صورة إيجابية للذات بينما يكون للمرض العضوي تأثير معاكس. وتتضمن المناشط المختلفة - كالعمل أو الطقوس - أنماطاً مألوفة ومتكررة من الحركة والالتزان المزاجي الذي يحدد ويصوغ الهوية الاجتماعية للشخص. بهذه الطريقة يمثل الجسد أساساً ليس فقط للذات ولكن للثقافة. ويمكن اعتبار **الهابيتوس** - الأنماط اللاشعورية، الكامنة، والمقبولة للإدراك والتفكير والفعل - جزءاً من الذات الجسدية. كذلك تتم الخبرة بالمعاني الثقافية والتعبير عنها من خلال الجسد والحركة الجسمية. ويندمج الجسد مع الذات الاجتماعية أو الشخصية القناعية. وتوجد المكانة الاجتماعية منقوشة في صورة الجسد ومظهره، على سبيل المثال يحدد استعمال العطور، وأسلوب تسريحة الشعر، وطرز الملابس، الهويات الاجتماعية وتميزها^(٢٣٣).

تشير الذات الاجتماعية إلى الكيفية التي ينظر من خلالها الآخرون إلى الذات ويدركونها. وهنا تتم الإشارة إلى جوانب الذات باعتبارها هويات اجتماعية للشخص. ويميز ديوكس Deaux، وريد Reid، وايزير Ethier بين خمسة أنماط للهويات الاجتماعية: (١) العلاقات الشخصية (علاقات الأزواج والزوجات). (٢) النمط

العرقى/الدينى. (٣) الانتماء السياسى. (٤) الجماعات الموصومة Stigmatized (كالجماعات الإجرامية). (٥) المهنة/الهوية. ويعتبر بعض هذه الهويات موروثاً يولد الإنسان مزوداً به، وبعضها الآخر مكتسباً يحققه الفرد، ويكتسبه فى حياته. ويوجد كل نمط من هذه الأنماط مصحوباً بحزمة معينة ومحددة من التوقعات والسلوكيات. وتتحدد الكيفية التى ينظر بها الفرد إلى الذات بالأدوار الاجتماعية التى يؤدىها بما يعنى أن لنا ذات مختلفة تتجلى فى مواقف اجتماعية مختلفة. وأن ميل الأفراد إلى إبراز وتوضيح جوانب مختلفة من ذاتهم فى السياقات والمواقف الاجتماعية المختلفة، يثير سؤالاً مهماً مؤداه هل ثمة إدراك أو فهم محوري ثابت للذات يتجاوز ويتخطى هذه الأدوار الاجتماعية. يجيب البعض بالنفى، مؤكدين على أن الذات تتألف كلية من أدوار اجتماعية مختلفة، وأنه لا وجود لذات حقيقية واقعية أصلية أو جوهرية بمنأى عن هذه الأدوار الاجتماعية. من جانب آخر يرفض البعض تطرف هذا الموقف، ويرون أن الأفراد يسلكون بطرق مختلفة فى سياقات ومواقف اجتماعية مختلفة، ولكن مع ذلك ثمة إدراك عام للذات يسرى عبر هذه الهويات الاجتماعية المتنوعة. أيد جيمس هذا الموقف وارتأى أن الأدوار الاجتماعية هى أحد الجوانب المهمة للذات، ولكنها ليست الجانب الوحيد أو أكثر الجوانب أهمية بأي حال من الأحوال. ويقرر علاوة على ذلك أن هناك باعثاً غريباً يلاحظه الآخرون ويدركونه، وأن الأفراد يرتبطون بالآخرين، وينتسبون لجماعة معينة، ليس لأنهم يحبون الصحة والارتباط، ولكن لأنهم يتوقون إلى الاعتراف والمكانة. خلاصة القول أن الذات الاجتماعية تتضمن مكانات اجتماعية متباينة نشغلها وأدواراً اجتماعية تؤدىها لا تعتبر هويات فى ذاتها الجوهرية، ولكنها الطريقة التى نعتقد أن الآخرين يروننا ويدركوننا بها، والطريقة التى يقيمنا الآخرون بها^(٢٣٤).

تمثل الذات الروحية الذات الداخلية أو الذات السيكولوجية، وتتألف من مجمل ما يمتلكه الفرد وليس بشخص أو بشيء مادي ملموس أو بمكان مادي أو بدور اجتماعي. أي ملكاته النفسية ونزعاته وميوله. وتعتبر قدرات الفرد المدركة حسياً

واتجاهاته وانفعالاته واهتماماته ودوافعه وآراؤه وسماته ورغباته جزءاً من الذات الروحية. وتعد جوانب أو مظاهر الذات الروحية تلك هويات شخصية. فالذات الروحية تشير إلى السمات السيكولوجية الداخلية والمدرّكة حسياً، وتمثل الخبرة الذاتية بذواتنا. ويقول جيمس أن «الذات الروحية هي الوجود الذاتي الداخلي للفرد، استعداداته وميوله النفسية التي تعتبر مكوناً دائماً وقريباً من الذات». وقد طرح طريقتين مختلفتين للتفكير في الذات الروحية وتأملها: الأولى، الطريقة المجردة، وتتمثل في كل سمة على حدة باعتبارها متباعدة أو منفصلة عن السمات الأخرى. والثانية، الطريقة الواقعية، وتتمثل في النظر إلى السمات باعتبارها موحدة في تيار ثابت^(٢٣٥). أدرك جيمس إذن المكون الروحي للذات، وارتأى أن الذات الروحية ترتبط، في جانبها الباحث عن الذات، بالتطلعات الدينية والضمير، بينما ترتبط، في كل جانبها المتعلق بتقدير واحترام الذات، بمعاني السمو الأخلاقي وعقدة الذنب. وترتبط كل نواة للذات بحالات الشعور الإيجابي للذات الروحية. ويمتلك الأفراد ذوات حقيقية وذوات أخرى، وأن بؤرة الذات الكلية قد تتطور وتتنامى زمانياً من الذوات الجسدية والاجتماعية باتجاه الإدراك المتكامل للذات الروحية. وتتطابق الذات الروحية، في علم نفس جيمس، مع الأنا الأعلى في التحليل النفسي، الذي يعتبر جهازاً أو أداة نفسية تكبح البواعث والدوافع الضد-اجتماعية، وتوجه السلوك نحو تحقيق أهداف اجتماعية أو مثاليات أخلاقية. وعلى شاكلة الذات الروحية يتصل الأنا الأعلى بالمستقبل على وجه الخصوص^(٢٣٦).

وتشير عدة دراسات إلى أن الذات والتعبير الانفعالي في المجتمع التقليدي يلائم نموذجاً واحداً، وتكون الذات أكثر تماسكاً في المجتمعات التقليدية، وأكثر تفككاً وانعزلاً واستقلالية في المجتمعات الحديثة المركبة. وفي المجتمعات الحديثة وما بعد الحديثة يلعب الأفراد أدواراً متنوعة ويجابهون مواقف متنوعة وغير متوقعة غالباً، ويمتلكون شخصيات قناعية متباينة، وقد يعمدون إلى التجريب بإيجابية عن طريق ارتداء أقنعة مختلفة، وذلك في سعيهم للتوافق مع المتطلبات والضرورات

الاجتماعية وتلبيتها. ويقرر جيرجن Gergn «أن ارتداء العديد من الأقنعة يعد أمراً نمطياً في الثقافة الحديثة، كما أن محاولة بقاء الفرد صادقاً مع ذاته صارت وبئدة وغير فاعلة، وتعتبر نموذجاً للخلل الوظيفي. وتوجد الذات المعاصرة مشبعة بالاتصال من اتجاهات مختلفة، وتواجهها كثرة هائلة من التوقعات ووجهات النظر، لذلك يكون على الذات التكيف والتوافق مع الظروف المتغيرة. وبصورة مماثلة يصف ليفتون Robert J. Lifton الذات الحديثة بأنها مرنة ومائعة ومتعددة الأوجه.

(٧) الهوية وتكوين الهجائن :

قفزت الهوية إلى طليعة السجال النظري في الأنثروبولوجيا^(٢٣٧) في أعقاب بروز إشكالية «الذات» في نهاية ثمانينيات القرن الماضي، ونقد ما بعد الحداثة لنظريات الهوية المتعارف عليها^(٢٣٨) وتحولها بؤرة الاهتمام بعيداً عن الأبنية والحقائق الموضوعية باتجاه الخبرة الذاتية^(٢٣٩). وقد تعين على الأنثوجرافيا أن تواجه حقيقة إعادة الإنتاج الاجتماعي والإقليمي والثقافي للهوية الاجتماعية^(٢٤٠)، خاصة بعد انطلاق التفكير في ضوء مصطلحات الاتصال والحدود الرمزية للغة والثقافة، ونموذج «الثقافات المتحركة أو المرتحلة»، وبعد أن صارت السياسات الكونية للاتصال تتمركز حول الحروب الدولية للصور. لقد أصبح الآخر الأجنبي قابلاً بيننا وبداخلنا، أو على حد تعبير جوليا كريستيفا Kristeva أصبح الآخر «الوجه الخفي لهويتنا»، الأمر الذي يخلق داخل ذواتنا إحساساً بالقلق الوجودي والخطر. وتسود اليوم آليات عالم ما بعد الحداثة التي تنهض على الصورة والمحاكاة والشبكة. وهنا تقول ماريك فينلاي Marike Finlay: «أن ما بعد الحداثة هي الدفاع الذهاني المضاد لضياح وفقدان الهوية المرجعية»^(٢٤١). وهكذا أصبحت الهوية من الموضوعات الهادفة في أنثروبولوجيا العولمة التي تنطلق من فرضيات تهاوي الحدود الثقافية، وانفجار القوميات، والثقافات الهجينة والكريولية، وما بعد المجتمع القروي^(٢٤٢). واليوم يثير أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة نقاشاً وجدلاً مستفيضاً حول «أزمة الهوية» وإشكالية كون الهوية ثابتة أم متغيرة، وهو ما يلقي

بنا في بوتقة الصراع الدائر بين التصورات التركيبية الاجتماعية، والتصورات الجوهرية للهوية^(٢٤٣).

وتعكس الاهتمامات المعاصرة بموضوع الهوية الطبيعة الإشكالية المتفاقمة للذاتية. ومن المعروف أن المجتمعات المحلية التقليدية قد تميزت بوجود روابط اجتماعية قوية ورؤى مستقرة للعالم. وقد كانت تلك المجتمعات تزود أعضائها بهوية واضحة ثابتة وغير غامضة. ولكن مع اكتساح التجارة الرشيقة والتقسيم الكبير للعمل ونمو المدن، صار الحراك الاجتماعي ممكناً، كما أصبحت الروابط الاجتماعية واهنة وأكثر ضعفاً. وأصبحت الهوية أكثر إشكالية بعد تفاقم وتزايد الخيارات المتاحة. وبتأثير النزعة الاستهلاكية تشكلت مجموعة من الهويات الخيالية. وبنهاية القرن العشرين، شجعت الثقافة الشعبية الأجساد المثالية كمواقع لصور الصحة والجمال والموضة التي تتخذ صيغة سلعية. يعد ذلك بتبلور هويات فائقة ساحرة وجنسية تحقق النشوة. وقد عضد ذلك ظهور أشكال متنوعة من الاستهلاك فيها تتيح المسرات السلعية للجسد إثماراً للهويات التي تتحدد بالاستهلاك وأسلوب الحياة. إن العولمة المعاصرة، بضغطها للزمان والمكان، وإضافتها الطابع التعددي على عوالم الحياة، قد أحدثت تأثيراً في «الاجتماعي» و«الثقافي» و«الذاتي» بما يدعم تحولات الهوية^(٢٤٤).

هناك بعض الاعتبارات الأولية التي يستهل بها المنظرون تحديدهم ومقاربتهم لمفهوم الهوية: (١) تحوي فكرة الهوية دعاوى جوهرية عن الانتماء، حيث ينظر إلى الهوية بوصفها ثابتة وغير متغيرة. (٢) تعتبر الهوية علاقية، كما يتأسس الاختلاف من خلال الوسم الرمزي في العلاقة بآخرين. (٣) يتحقق للهوية البقاء والاستمرارية عن طريق الظروف الاجتماعية والمادية. (٤) يشير «الاجتماعي» و«الرمزي» إلى عمليتين مختلفتين ضروريتين لوسم أو تمييز الهويات والحفاظ عليها. حري بالذكر أن مصطلحي الهوية والذاتية يستخدمان بطرق توحى بأنهما متداخلان، والحقيقة أنهما متشابهان بصورة يصعب معها فصلهما تعسفياً. وقد رأينا أن الذاتية تشير إلى

إدراك الفرد لذاته، وتتضمن مشاعرنا وأفكارنا الشخصية. وتواجه الذوات الخطابيات والمواقف التي تشكل الهوية وتحددها^(٢٤٥). ويشير التصور الأنثروبولوجي للهوية إلى وجود عناصر يشترك فيها الفرد مع آخرين^(٢٤٦). ويقرر المنظر الثقافي الروسي يوري لوتمان Lotman أن الثقافة منعكسة على الذات، ولتدعيم ذاتها تطور وصفاً للذات يحافظ على تماسكها عبر الزمان، وذلك من خلال وضع فواصل وتمييزات بين النحن والهم^(٢٤٧).

الحقيقة أن جانباً من مشكلة تعريف «الهوية» يتمثل في أن المصطلح ذاته ينطبق على ثلاثة مفاهيم مختلفة على الأقل: الأول، الكيفية التي يدرك الفرد من خلالها ذاته. والثاني، الكيفية التي من خلالها يتم إدراك الشخص في المجال العام. والثالث، كيف يدرك العالم الاجتماعي الفرد. المفهوم الأول هو الأكثر تعقيداً ذلك لأن الطريقة التي يعرف أو يحدد بها الشخص ذاته في فترة معينة تعتمد على السياق، ذلك أن الشخص يكون في موقف معين أماً أو زوجاً أو... إلخ. بتعبير آخر تتغير هوية الذات أو الهوية الذاتية من سياق لآخر، كما أن هناك تداخلاً أو تشابكاً للهويات. يمكن تبسيط ذلك إذا نظرنا إلى الهوية بمعنى اجتماعي أو ثقافي، لا سيكولوجي، كما تطبق على عضوية الجماعة رسمية أو غير رسمية. يعني ذلك وجود هويات موقفية داخل نفس الشخص. أما المفهوم الثاني، كيفية النظرة إلى الفرد في المجال العام، فمختلف تماماً وأقل تعقيداً. فالمجتمع يعيش عبر قوالبه النمطية وتصنيفاته الأحادية المعقدة. أما المفهوم الثالث، ويعبر عن منظور العلوم الاجتماعية، فيحاول إمعان النظر في التعريف الذاتي للفرد، ولكن ليس بالضرورة، وهو مفهوم يوائم الفرد في نوع من الثقافة^(٢٤٨).

يشير مفهوم الهوية - في الأصل - إلى الهوية الفردية، أي مجموعة الآراء والأحكام والتقييمات والاتجاهات الخاصة بشخص معين^(٢٤٩). وقد شهد مفهوم «الهوية» تحولاً في النموذج الإرشادي، خلال العقود الأخيرة. وكان هذا المفهوم يعني في الأصل «التماثل» - الذي يعني في علم النفس تماثل الذات. بينما كانت

الهوية تفهم باعتبارها ميلاً (تنظيماً) لسمات وملامح الشخصية الأساسية التي تُكتسب خلال مرحلة الطفولة وتصير متكاملة، وأكثر أو أقل ثباتاً. وتعتبر الهوية آلية يتحول عن طريقها الإنسان إلى شخص فاعل. وفي هذه الحالة أُعتبر عدم اتساق الشخصية وعدم تماثل الذات - اللاهوية - اضطراباً نفسياً. وفي الأنثروبولوجيا الاجتماعية استخدم مفهوم «الهوية» في سياق الهوية العرقية غالباً. وهنا لا تشير الهوية ببساطة إلى تماثل الذات، ولكن إلى تماثل (تماهي) الذات مع الآخرين، أي تماهي الذات وتماثلها مع الوعي بالاشتراك في خصائص معينة مشتركة (لغة، ثقافة... إلخ) داخل جماعة معينة. ويشكل هذا الوعي هوية الجماعة. الحقيقة أن هذه التصورات والإدراكات تبدو متكاملة غير متناقضة، وذلك على أساس أن الجماعة التي ينتمي إليها الشخص تؤلف جزءاً مهماً من البيئة الاجتماعية التي تشكل وتصوغ الهوية الشخصية. ويقرر أريك أريكسون Erikson «أن مصطلح الهوية يعبر عن علاقة تبادلية، إذ يتضمن - من الناحية الدلالية - التماثل الدائم داخل الذات الفردية (تماثل الذات)، ومشاركة دائمة في بعض الخصائص الأساسية مع الآخرين^(٢٠٠). إذن تعتبر الهوية - في رأي أريكسون - اجتماعية وشخصية من أن معاً. ويرتكز الشعور الواعي بامتلاك هوية شخصية (ذات) على ملاحظتين متزامنتين: إدراك تماثل الذات واستمرارية وجود الفرد في الزمان والمكان، وإدراك حقيقة وعي الآخرين بتماثل واستمرارية الفرد. إن «هوية الأنا» هي الوعي بحقيقة أن هناك تماثلاً واستمرارية للذات. وعلى النقيض من الاستخدام السيكولوجي للمعنى وراء مصطلح الهوية، نجده يشير ليس إلى خصوصية الفرد - حزمة السمات التي تميزه عن الآخرين - ولكن إلى التوحد والتماهي مع الآخرين، أي مع الجماعة الثقافية - الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد. وفي مراحل النمو والارتقاء الطبيعي تتشكل الهوية عن طريق أساليب التوحد، وهي عملية تبدأ في الطفولة المبكرة وتستمر خلال الحياة. ويشير المعنى التحليلي النفسي لمصطلح «التوحد» إلى أنه عملية شعورية ولا شعورية، يتخذ من خلالها الفرد تمثيل شيء معين نموذجاً، ويحاول تغيير وتعديل ذاته - كما يدركها - وذلك لتتوافق أو تتطابق مع واحد أو أكثر من سمات هذا النموذج. فإذا ما

نجحت المحاولة يغير أو يعدل الفرد - شعورياً أو لا شعورياً - تمثيله للذات للتطابق مع ذاته المعدلة. ونظراً لأن الذات تتطابق مع تمثيل الموضوع المحاكى، فإنه يمكن القول أن الفرد قد توحّد مع الموضوع. وما أن يصوغ الفرد هويته من خلال التوحّد حتى يصبح كائناً أو موجوداً اجتماعياً يلتزم المعايير والقيم الثقافية لجماعته، وذلك عن طريق استدماج هذه الموضوعات^(٢٥١). ويعني الاستدماج Introjection العملية التي يتم من خلالها استدماج تمثيلات الفرد العقلية لبعض الموضوعات القليلة خاصة الوالدين، وذلك بغرض تشكيل الأنا الأعلى^(٢٥٢).

واضح أنه في جميع المناقشات النقدية التي تتناول الهوية، يطرح على بساط النقاش تمييز بين الهوية الاجتماعية والهوية الشخصية نعرض له بإيجاز فيما يأتي: تشير الهوية الاجتماعية إلى حقيقة أن الفرد يدرك ذاته بوصفه يماثل ويشبه الآخرين ممن ينتمون إلى ذات الخلفية (النحن). بيد أنها تشير كذلك إلى الاختلاف، والخصوصية، والوعي بأننا نرتبط بأفراد آخرين ينتمون إلى جماعات وفئات أخرى (الهم). أما الهوية الشخصية فتشير إلى السمات الشخصية المميزة للفرد، وإلى فكرة أن كل فرد يعتبر حشداً فذاً وفريداً لكل السمات التي تجعله مختلفاً عن الآخرين وتجعله فريداً أو فذاً. كما تشير إلى وعي الفرد باختلافه عن الآخرين^(٢٥٣)، وإلى حقيقة إدراك الفرد لذاته باعتباره متوحداً مع ذاته، بتعبير آخر أن يكون الفرد ذاته في الزمان والمكان. باختصار تعتبر الهوية الشخصية الشيء الذي يجعلك تشبه ذاتك وتكون مختلفاً عن الآخرين، والهوية في رأي جريج Gary Gregg يجب تمييزها عن «الذات». وفي رأي أريكسون Erikson تمثل الهوية جانباً من الشخصية، يمنح التنظيم للأنا عن طريق نسق من القيم والمبادئ المجردة. أما الذات فتعتبر مركز الذاتية وتتضمن أبعاد الشخصية المستثناة على ما يبدو من الهوية على أسس أيديولوجية^(٢٥٤).

إن الاختلاف يشكل الهوية ويطورها. ويشير الاختلاف إلى الجانب المناقض من الهويات بما يعني تحدد وجود الهوية بوجود أكثر من هوية، وهو ما يؤكد على

الظرف الخفي للتعددية. يعتنق الفرد ويمثل عدداً من الهويات المختلفة. وتلك رؤية تروج لها الكتابات المعاصرة عن الهويات ما بعد الاستعمارية وما بعد الحداثية التي تتبنى مصطلح جاك دريدا «الاختلاف» *Différence*، وذلك في محاولة لبناء تصور للهويات والعمليات التي تولدها. ينهض هذا التصور على فرضية مؤداها أن الهويات أبنية للدلالة تكون دوماً عرضة للعب الاختلافات. يشكل ذلك دافعاً قوياً لتفكيك تصورات الهوية، ولتأكيد أن الهوية ليست جوهرية ثابتة، وتبقى موحدة دون تغيير. إذ تتشكل الهويات في علاقتها بهويات أخرى خارجية، أي في علاقة الهويات بما ليست عليه. أن الجماعات تتفاوض هويتها في سياقات الهيمنة والتبادل، وتلتصق ذواتها معاً بطرق مختلفة عن الكائن الحي. ذلك أن المجتمع المحلي، على خلاف الجسد، يمكن أن يفقد عضواً رئيسياً ولا يموت. كذلك يمكن استبدال العناصر المهمة والحيوية في الهوية في ظروف معينة: اللغة، الأرض، الدم، القيادة، الدين. كما يمكن لهذه العناصر أن تتحول وتتغير^(٢٥٥). تلعب الثقافة دوراً مهماً رئيساً في إنتاج المعنى الذي يخترق ويتخلل العلاقات الاجتماعية، وتشكل الهوية عن طريق منح المعنى للخبرة. وتسم الهوية ماضي الأفراد مع العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وتمثل تقاطع حياتهم اليومية مع العلاقات الاقتصادية والسياسية للتبعية والهيمنة. وتعتبر الهويات خلافية. وينتج ظهور هويات جديدة عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة^(٢٥٦).

نخلص مما سبق إلى أن الهوية تتحدد بصفاتها مجموع قوائم السلوك واللغة والثقافة التي تسمح لشخص معين أن يتعرف انتماءه إلى جماعة اجتماعية معينة والتماثل معها. والحقيقة أن تعيين الهوية سياقي ومتغير^(٢٥٧). ولكل ثقافة طرق من خلالها تميز الجماعة ذاتها عن الجماعات الأخرى. والجماعة تخلق نسقاً ثقافياً من الرموز والمعاني والمعايير التي تشكل هوية ثقافية فذة لتلك الجماعة. والهوية الثقافية هي الشخصية المعينة أو الطابع الخاص لنسق اتصال الجماعة الذي ينبثق في موقف معين، ويتم تفاوضها وخلقها من خلال التفاعل وتدعيمها وتحديدها عن

طريق الاتصال. وتعرف الهوية، وبأنها تجسيد أو تكريس للاتصال الثقافي، وتنبثق في سياقات الاتصال^(٢٥٨). وتعتبر الهوية الثقافية خط الدفاع الأول عن التقاليد والتاريخ والأخلاق والقيم الروحية والأخلاقية التي تتناقلها الأجيال، ورسختها أجيال خلت^(٢٥٩). كما تعتبر نوعاً من المأوى النفسي في أوقات الضغوط والتغير الفجائي السريع^(٢٦٠).

ولكن هل الهوية في أزمة ؟ تصبح الهوية قضية إشكالية عندما تكون في أزمة، عندما يفترض أن شيئاً ما ثابتاً ومتماسكاً ومستقراً يُستبدل بخبرة الشك وعدم اليقين. وتميز أزمة الهوية مجتمعات الحداثة المتأخرة أو المعاصرة Late Modernism، ويمكن أن تفهم فقط في سياق التحولات الكونية^(٢٦١)، حيث صار البشر أكثر حراكاً، والهويات أقل ثباتاً. وفي إطار عولمة الثقافة يمكن لفرد واحد أن تعين له هويات متعددة. وقد أدى نزاع الإقليمية عن الهوية إلى أن يتساءل الأنثروبولوجي كليفورد جيرتز «ماذا يعني، في نهاية القرن العشرين أن نتحدث عن وطن». لقد أصبحنا نعيش في عالم أطلق عليه إدوارد سعيد Said «الظرف المعمم للتشرد»، أدى فيه تآكل الارتباطات الطبيعية بين البشر والأماكن إلى أن يطل شبح التجانس الثقافي الكوني الحداثي برأسه^(٢٦٢).

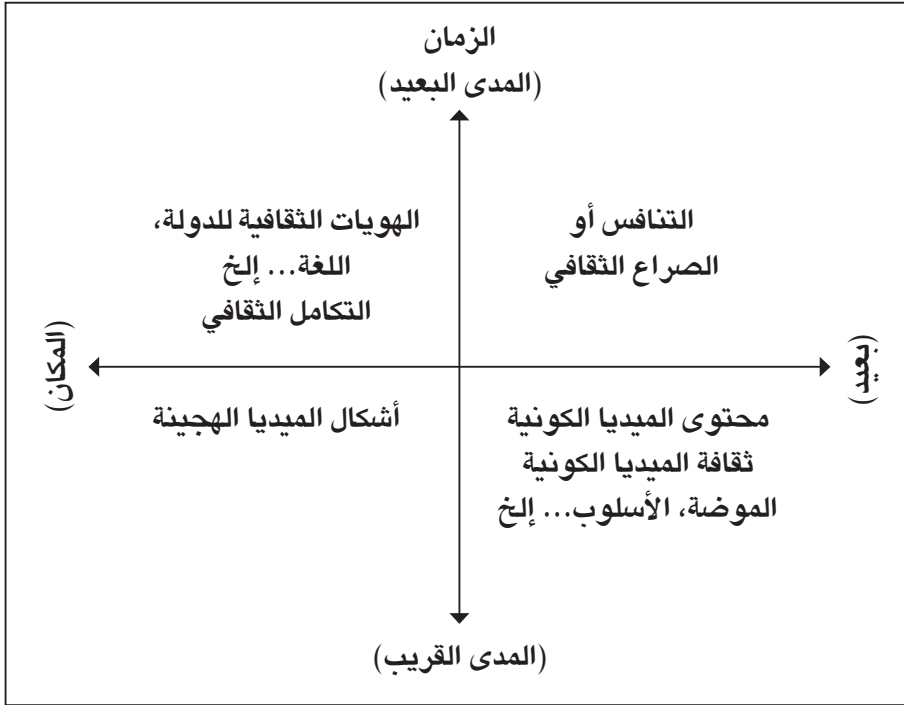
تسهم الثقافة الكونية اليوم في إنتاج هويات مشتركة جديدة. ويفضي التجانس الثقافي الذي يدعمه التسويق الكوني إما إلى انفصال الهوية عن المجتمع المحلي والمكان، أو إلى المقاومة وإعادة تأكيد بعض الهويات القومية والمحلية، أو إلى ظهور مواقف جديدة للهوية يسيطر عليها الشك وعدم اليقين^(٢٦٣). ويسود اليوم مصطلح يلقي رواجاً وهو «الأنا المذيب» الذي يشير إلى انصهار الهويات الثقافية، وطمس الهويات المحلية^(٢٦٤). ويقرر البعض أن عولمة الثقافة تفضي إلى تفتيت الاختلاف وتعويق عمليات إعادة إنتاج وتشكيل الهوية. في حين يقرر البعض الآخر أن التدفق الدولي للسلع ورأس المال والبشر والمعلومات يدعم مقاومة المحلي لفرض قيم ثقافية غريبة. وهنا يقرر جين بوديلار Baudillard وسكوت لاش Lash وجون

يورى Urry أن الاقتصاد الكوني يهتم كثيراً بإنتاج علامات، أنساق علامات، وصور، مثلما يهتم بإنتاج السلع. ووفقاً لوجهة النظر تلك تدخل عمليات العولمة وإعادة التأكيد المحلي للهوية في علاقة حوارية تستجيب فيها المجتمعات المحلية لإنتاج الصور والعلامات الخارجية التي تختلف عن الصور المحلية. وعليه تعيد الثقافات المحلية تحديد هوياتها في السياق الكوني الجديد، وخلال ذلك قد تخترقها عناصر «غير تقليدية» خارجية. ويمنح هذا الموقف تلك الهويات مظهراً «هجيناً» hybrid^(٢٦٥).

إن الثقافات التي اعتبرت جماعات لغوية كبرى تتلاشى، وتنحسر الثقافات التقليدية التي تناولها الأنثروبولوجيون بالدراسة، وتنفجر العرقيات والهويات الثقافية. وتخلق العمليات المتعددة للعولمة ساحة كونية لتشكيل الهوية وديناميات الموقع الكوني. ويؤثر الاعتماد المتبادل والتداخل الكوني في الفرد بطرق متعددة: عمله، علاقاته، سفره، ذوقه، وطريقة تفكيره. ويحلل جوناثان فريدمان Friedman الطرق التي خلالها يتكامل البشر في الإطار الكوني، وذلك مع التأكيد على الكيفية التي من خلالها يُعاد إنتاج المجتمع عبر الزمن. ومن خلال استخدام نموذج ثنائي ذاتي/موضوعي للاعتماد المتبادل يطرح فريدمان متصلاً للتكامل الكوني، على أحد طرفيه يقبع التقليدي غير الحديث الذي يحتفظ أفراداً بالقرابة بوصفها الشكل الأساسي للبناء الاجتماعي، والذين من أجلهم يتيح المجتمع المحلي مجموعة رئيسية من العلاقات التي يُعاد إنتاجها من جيل لآخر. وبالنسبة لهذه المجتمعات يعني التكامل في نسق كوني التفكك أو التحلل، كما يعني ببساطة أن تتوقف الجماعة عن كونها ثقافة. لذلك تحرص هذه المجتمعات على الحفاظ على أنساقها الاجتماعية والثقافية التقليدية. يلي هذه المجتمعات على طول المتصل مجتمعات العالم الثالث الكلاسيكية التي تتألف من الفلاحين والرعاة والقرويين الذين ينضوي إنتاجهم المحلي داخل عمليات كونية مباشرة، وذلك عن طريق زراعة المحاصيل النقدية، وتخصص الإنتاج والتجارة والعمل عن طريق الهجرة. مرة أخرى تظل الإستراتيجيات المحلية لإعادة الإنتاج الاجتماعي دون مساس، لكن تبقى المؤثرات الكونية ثابتة ومنظمة. وأخيراً

هناك مجتمعات تتحلل بتأثير التكامل الكوني، وترتبط هوياتها وأبنيتها الاجتماعية بهذه الأنساق الكونية. ومع ذلك يعتبر تكاملها منقوصاً نظراً لاحتفاظ أفراد تلك المجتمعات بكثير من عناصر الثقافة التقليدية^(٢٦٦).

وهكذا يتم تقدير ناتج النقاء الثقافي الكونية بالثقافة المحلية والقومية بطرق متباينة. لكن العديد من الباحثين على أن ثقافة (الميديا) الكونية تنتج مصادر جديدة للمجتمع والهويات تعيد تعريف النوع ونماذج وتصورات الدور والخبرات الثقافية الجديدة. وهو ما قد يؤدي إلى تفتيت الهويات والذاتيات القديمة، أو بناء وتكوين هويات جديدة تنتج عن الصيغ المتنوعة والمتصارعة أحياناً للقوى الكونية والمحلية التقليدية. ومع ذلك تدعم ثقافة (الميديا) الكونية - في رأي البعض - الهوية الفردية، وتتيح التمرد على الأشكال والأساليب التقليدية وخلق أخرى جديدة أكثر تحراً. ويتوقع أن يحول اللاتجانس ما بعد الحداثي الذوات المفتتة إلى هويات استهلاكية، نماذج مركبة تنتجها صناعات الثقافة. واليوم تخلق دياكتيكيات الكوني والمحلي هويات ذات مكونات كونية وقومية وإقليمية ومحلية متمازجة. وبذلك صارت الهوية المعاصرة أكثر تركيباً وتعقيداً بتأثير إعادة التركيب ما بعد الحداثي للهوية عن طريق الصور برغم بقاء الدين والتقليد والقومية قوى للمقاومة ومحددات مهمة للحياة القومية والشخصية^(٢٦٧)، وذلك برغم ظهور هويات متناقضة متضاربة واختراق المعاني والمفاهيم الخارجية للثقافات المحلية^(٢٦٨)، بتأثير (ميديا) الاتصالات التي تلعب دوراً مهماً في إعادة تشكيل هذه الهويات وإنتاج هويات هجينة^(٢٦٩)، وتغيير الخبرة الاجتماعية بصفة أساسية عن طريق تحطيم الحواجز بين الأماكن الاجتماعية. ويمكن تصور العلاقات بين الميديا والهوية الثقافية على ضوء بعدي الزمان والمكان، وقد تم اختيار بعد الزمان لأن الاستمرارية يمكن اعتبارها ملمحاً مركزياً لكل الثقافات. وتكون أكثر الهويات استمرارية وديمومة هي تلك المرتكزة على اللغة والدين والقومية. أما أكثر الهويات زوالاً فهي تلك المرتكزة على الذوق والموضة والأسلوب. وقد يكون لأنماط الميديا تأثيرات في انحسار أو استمرارية أو ازدهار الهوية والخبرة الثقافية^(٢٧٠)، انظر الشكل رقم (٢).



شكل (٢)

ثمة اتفاق بين باحثي العولمة على أن قوى التجانس واللاتجانس، الوحدة والتنوع، التماثل والاختلاف، قد تتصارع في المجال الكوني أو تتربط تبادلياً. ضمّن بنجامين باربر Benjamin Barber هذه الفكرة كتابه الشهير «Jihad vs. Mcworld» حيث وضع الأصولية الدينية والقومية في مقابل الرأسمالية الليبرالية الكونية الجديدة. ويتمثل أحد جوانب هذا الصراع في سعي الأفراد إلى أن يصبحوا مختلطين ثقافياً في حين تبقى هويتهم العرقية مدعومة قوية. ويتناثر اليوم مصطلح «الهجين» hybrid عبر دراسات وبحوث العولمة. وقد التصق الأنثروبولوجيون بهذا المصطلح بعد ظهوره في كتاب جارسيا كانكليني Garcia Canclini المعنون «الثقافات الهجينة» Hybrid Cultures (١٩٩٥) الذي أشار فيه إلى أن كل الثقافات أصبحت هجينة أو هي هجينة في الأصل^(٢٧١). يؤكد ذلك على فكرة أن

المجتمعات المحلية في حالة تغير متواصل وتتميز بأنها مقسمة وخلافية. وتشير هذه النزعة إلى رؤية العالم التي تتجمد لا من خلال الصور والمجازات الكونية، ولكن تشير إلى التعددية الثقافية المحلية^(٢٧٢). إن تكون الهجائن عملية ثقافية طويلة الأمد، قد تفضي إلى تغيير الصيغ الثقافية المحلية وتشويهها^(٢٧٣). ويعني الهجين أو تكوين الهجائن امتزاج الأطر الثقافية الذي يحدث بتأثير العولمة والإمبريالية الثقافية. بيد أن الرسائل الثقافية التي ترسلها الولايات المتحدة إلى الثقافات الأخرى يتم استقبالها وتأملها في إطار السياق المحلي ووفقا لمقتضياتها^(٢٧٤). بمعنى أن الهجين الثقافي أو الكريولية تتضمن عملية إعادة صياغة للسياق وإعادة عزو للمعنى، حيث تدخل العناصر الثقافية الوافدة معاني جديدة إلى الثقافة المستقبلية^(٢٧٥).

ومادامت الثقافة في عالم ما بعد الحداثة قد صارت هجينة غير متجانسة فإن من المتوقع تبلور هويات هجينة متغيرة (يتوحد عن طريقها الفرد مع هويات مختلفة ومواقف مختلفة). يعني ذلك وجود هجين من التوحيدات المتحولة التي تنتج عن مصادر كونية متعددة، أي أن الهوية قد صارت مفتوحة. ويقرر بيترس Pieterse ضرورة التمييز بين السياقات المختلفة لتكوين الهجين. وهنا يمكن التمييز بين عملية تبلور الهجائن البنائية والثقافية. إذ يشير الهجين البنائي إلى تنوع من المواقع الاجتماعية والبنائية، على سبيل المثال مناطق الحدود. أما الهجين الثقافي فيميز بين الاستجابات الثقافية التي تتدرج من التمثيل والاستدماج، عبر أشكال الانفصال، إلى الهجائن التي تزعم استقرار الحدود الثقافية وتغمضها. وهكذا تحل الثقافات عبر المحلية محل الثقافات الانطوائية المغلقة. ويتضمن الهجين الثقافي تشكيل مجتمعات محلية متخيلة^(٢٧٦). ويستخدم الأنثروبولوجيون مصطلح «ثقافة القطع والمزج» Cut and Mix Culture في إشارة إلى امتزاج السياقات والهويات الثقافية وتحولها إلى هجائن، وذلك في خضم الوفرة الهائلة من الهويات^(٢٧٧).

إن عملية تكوين وبناء الهجائن قد أفسحت المجال لرؤية بديلة للثقافة، تختلف عن اتجاه إضفاء التجانس على الثقافات المحلية الذي ارتكز على النزعة الجوهرية^(٢٧٨)،

وتعرف هذه الرؤية بالرؤية التركيبية Constructivist. ووفقا لها تعد الهوية الثقافية والثقافة موقفية وأداتية وسياسية، ويكون التأكيد على مرونة الثقافات والهويات الثقافية. فالثقافة ليست أشياء بل إنها نواتج مرنة وقابلة للتغير، وهي كيفية لعملية مستمرة من التفاعل والتجديد الاجتماعي. كذلك لا ينظر إلى الهوية باعتبارها أشياء موجودة بالفعل وقادرة على الاستمرار، لكن باعتبارها أشياء طبيعية أو روحية وأيديولوجيا تضيف المشروعية على القوة والامتياز. وتعتبر الهوية الثقافية وفقاً لهذا المنظور مصدراً تستخدمه الجماعات والأفراد لمضاعفة تفضيلاتهم العقلانية، وهي إستراتيجية لجماعات المصلحة والمكانة. وهكذا تعتبر الهوية - وفقاً للمنظور التركيبي - نتاجاً سياقياً لعملية تركيب مستمرة يتم في الغالب اختيارها إستراتيجياً، ومعالجتها وربطها بالظروف الاجتماعية والسياسية، وليس بالحاجات الثقافية الأصلية^(٢٧٩). وهكذا تفقد فكرة الحدود أهميتها خاصة لدى الباحثين الذين يعتبرون الثقافة عملية تتضمن تفاوضاً للاختلاف وتفاوضاً للهويات^(٢٨٠). وتنشأ عملية التركيب الاجتماعي على مستوى فردي أو جماعي في الصفقات اللامحدودة للحياة اليومية، حيث ينخرط الأفراد في عملية ثابتة لتعريف وإعادة تعريف ذواتهم. وهكذا لا تعتبر الهوية جوهرًا ثابتًا، ولكن بوصفها «توكيداً إستراتيجياً» Strategic Assertion. وربما يكون واضحاً الآن أن ثمة تحولاً من دراسة أساليب الحياة - التعريف الكلاسيكي للثقافة - إلى دراسة الثقافات بوصفها سياسية، مع التأكيد على عمليات التوحيد (تعيين الهوية). ويثير ذلك في أذهاننا عدة تساؤلات: لماذا يعمد الأفراد إلى تعيين ذواتهم والآخرين بطرق محددة؟ وكيف تُخلق هذه التعيينات أو التحديدات الثقافية ويعاد إنتاجها؟ وأي السمات الثقافية تعتبر مهمة كصناعة للهوية؟ وكيف أن هذه السمات وتلك الهوية تستخدم لتعزيد التماسك الداخلي وانفصالية واستقلالية الجماعة؟

من الضروري توخي الحذر عند تطبيق الرؤية التركيبية من المغالاة في التأكيد على الطبيعة الأداتية والمصطنعة للثقافة والهوية الثقافية. ولننذكر أن حرية الأفراد

في اللعب بالهويات تبقى محدودة. وبرغم أن الثقافات لم ولن تكون أبداً ثابتة جامدة فإن ذلك لا يعني بحال إمكانية تبنيها أو تنحيها أو اصطناعها أو مراجعتها وتنقيحها حسب الهوى. كذلك تقود الرؤية التركيبية للثقافة إلى المغالاة في التأكيد على الطابع الموقفي والدينامي للثقافات والهويات. وأخيراً لا يعني التأكيد على الحدود والاختلافات - بالضرورة - الانشغال بالآخر أو الوعي به.

باختصار أمدت عمليات تشكل الهجائن الأنثروبولوجيين بفرضية لإعادة تصور مفهوم الثقافة. وقد قاد ذلك إلى إثارة مجموعة كلية من تساؤلات البحث، وتحقيق توازن مثمر بين البناء والعملية، ورؤية أفضل للعلاقة بين الجمعية أو الاشتراك في خرائط عقلية، والأفعال المنظمة بين الأفراد والجماعات^(٢٨١). وقد تأكد لأنثروبولوجي العولمة أن الهويات المعاصرة تتشكل من التفاوض المستمر مع الكوني الذي لا يحو الهويات المحلية، ولكن يخلق صيغاً جديدة ودائمة التغير ومتشابكة^(٢٨٢). وذلك في ظل النزعة الفردية الكونية التي تهاجم الدعائم والمؤسسات والعوامل التقليدية التي كانت تساعد الفرد في تشكيل وتكوين وتثبيت هويته. وكان من نتائج ذلك أن اتجه الأفراد إلى تشكيل هوياتهم في عزلة متزايدة. وعند هذه النقطة تصبح الهوية «خاصة» Privatized، وتتحول إلى نوع من التحديد الإجباري للذات، ويفصل تشكيلها عن كل مسؤولية جمعية. ليتحول تشكيل الهوية إلى عبء فردي بحيث تقع مسؤولية الخطأ أو الإخفاق على الفرد. بيد أننا لسنا بحاجة إلى رؤية تشكيل الهوية باعتباره عبئاً، ولكن باعتباره جانباً إيجابياً للتعبير عن سياسيات ثقافية جديدة. إن أدبيات ما بعد الحداثة المعاصرة تتناول قضية حرية اختيار الهوية، وهي مثل الحريات كافة لها جوانب إيجابية وسلبية. وتحتفي هذه الأدبيات بالجانب الإيجابي المتمثل في حرية اختيار الهوية وبناء الاختلاف، وهي حرية تتمتع بها النخبة الكونية التي تتمتع بحرية تشكيل الذات. إن ما بعد الحداثة تطرح أسلوباً فنتازياً جديداً يكون فيه المكان الانعكاسي Reflective محورياً بالنسبة للهوية والسياسية، ويخلق فضاءات جديدة لتحوي التعددية، والغموض، والازدواجية، والتناقض، والاحتمالية، وعدم اليقين^(٢٨٣).

نخلص مما سبق إلى أن هناك موقفين من الهوية، الأول ينظر إلى الهوية بوصفها مصطلحاً يطلق على الذات الحقيقية الجمعية ويعينها. وتتشكل هذه الهوية بتأثير التاريخ ومجموعة الوسائل الرمزية. وتعتبر الهوية التي توجد في صور فردية أو جمعية كلاً متكاملًا، ويتم التعبير عنها بوسائل التمثيل الرمزي. يجسد ذلك رؤية أصحاب النزعة الجوهرية Essentialism التي تفترض أن الفئات الاجتماعية تعكس هوية جوهرية خبيئة. أما الموقف الثاني فيؤكد أنه إضافة إلى فكرة التشابه والتماثل، تنتظم الهوية الثقافية حول نقاط الاختلاف. ولا ينظر إلى الهوية الثقافية باعتبارها انعكاساً لحالة طبيعية ثابتة للوجود لكن بوصفها عملية ملائمة. إذن ليس هناك جوهر للهوية ولكنها تنتج بصورة مستمرة في إطار قوة التماثل والاختلاف. معنى ذلك أن الهوية الثقافية ليست جوهرًا، ولكنها موقف دائم التحول. وتكون نقاط الاختلاف التي تتشكل حولها الهويات الثقافية متعددة ومثمرة أو توليدية حيث تتضمن على سبيل المثال توحدات الطبقة والنوع والجنسية والعمر والعرقية والقومية والموقف السياسي والأخلاق والدين.. إلخ. ويعتبر أي من هذه التوحدات أو التماثلات مواقف خطابية غير ثابتة في حد ذاتها. وهنا يقرر هول Hall، على شاكلة جاك دريدا، أن المعنى غير مكتمل دوماً. وبذلك تصبح الهوية شيئاً من قبيل اللقطة الفوتوغرافية للمعاني المنتشرة؛ إنها وضع إستراتيجي يجعل المعنى ممكناً. هذا الموقف المعادي للنزعة الجوهرية لا يعني أنه لا يمكننا أن نتحدث عن الهوية، ولكنه يوجهنا إلى الطبيعة السياسية لإنتاج الهويات وإمكانية وجود هويات متعددة ومتحولة أو متغيرة^(٢٨٤).

(٨) الصيغ المعرفية، المعاني الثقافية، والتمثيلات :

تعتبر الصيغ Schemas^(٢٨٥) بما في ذلك الصيغ الثقافية - في رأي McClelland- مكوناً رئيسياً من مكونات الشخصية، ذلك أن الدوافع ترتبط بالصيغ المرتبطة بالذات^(٢٨٦). وأن الذاكرة الإنسانية تحتوي على كثرة هائلة من تلك الصيغ المعرفية، وهي عبارة عن شبكة من شذرات أجزاء المعرفة والمهارات

والاستراتيجيات المترابطة. كما تشير إلى بنى المعرفة التي تتربط فيها الأجزاء ببعضها البعض وبالكامل الذي يحويها بأسلوب منمط^(٢٨٧). ويقرر روميلهارت David Rumelhart أن الصيغ المعرفية تحوي شبكة من علاقات متداخلة بين مكونات مواقف الصيغة المعرفية. إذ إن ثمة صيغاً تمثل معرفتنا بالأشياء، والمواقف، والأحداث، والانفعال، وتسلسلات الفعل.

والصيغة المعرفية هي بناء معرفي مركب، وإطار تأويلي مخطط، وهي راسب عقلي حي للخبرات الماضية يشكل نوعاً من العدسات العقلية. وتكمن أهمية الصيغ المعرفية في أنها توجه خبرة الحاضر، وتساعد في توجيه التنبؤ بالمستقبل، وتلعب دوراً مهماً في إعادة بناء ذكريات الماضي. وتتشكل الصيغ المعرفية من خبرات تم تأويلها وفقاً لتاريخ وتقليد جمعي، لذلك فهي ظواهر ثقافية إلى جانب كونها ظواهر سيكولوجية. والصيغ أو النماذج الثقافية هي مركبات تتألف من افتراضات وتوقعات، تعلمها الأفراد في صحبة الآخرين لتصور العالم أو جزء منه، توجه الانتباه، واستقاء الاستدلالات عن الموقف، وتقييم الخبرة وإعادة بناء وصياغة الذكريات، كما أنها توفر تأويلات للمواقف الحاضرة، وتطمس أهداف وحوافز الفعل. يتضح بناءً على ذلك أن نظرية الصيغة تشمل الكثير من مناطق النشاط الإنساني^(٢٨٨). ويمكن الاعتماد عليها في دراسة العوالم المبسطة للعقل، وتنظيم المعرفة الثقافية، وقدرة هذه المعرفة والصيغ على الصمود أمام الصيغ المعرفية الثقافية الوافدة مع تيارات الاتصال الثقافي. ويمكن اعتبار الصيغة عالماً مبسطاً Simplified - إطاراً تفسيرياً مبسطاً يستخدم لفهم الحوادث. وترتكز نظرية الصيغة على فرضية أخرى مؤداها أن ثمة مؤثرات ثقافية في القدرة على التفكير وكيفيته. وتختلف الثقافات والثقافات الفرعية في مناطق الخبرة والصيغ المشتركة المكتسبة ثقافياً. وبذلك نتوقع أن يختلف الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة في طريقة التفكير^(٢٨٩). واضح أن الصيغ المعرفية تتصل بالتنظيم العام للتفكير، وهي جوهرية بالنسبة لمضمون هذا التفكير، كما أنها مؤثرة في العاطفة والشعور بطرق متنوعة من أبرزها

تماهي أو توحد مثيرات معينة تكون مشروطة باستجابة معينة^(٢٩٠)، كما أن العلاقة وثيقة بين الصيغ المعرفية والاتصال الاجتماعي والشعور^(٢٩١).

ويشير مصطلح الصيغة المعرفية إلى تنظيم المعرفة الذي يشكل عالماً مبسطاً يستعمله الفرد في التفكير، وأبنية المعرفة المشتقة ثقافياً التي تيسر عملية الفهم والإدراك والاستدلال^(٢٩٢). ولا تمثل الصيغة المعرفية صورة داخل العقل، ولكنها بناء معرفي تصنع من خلاله التأويلات والتفسيرات عن العالم^(٢٩٣). ويعرف البعض الصيغ المعرفية بأنها ميكانزمات معالجة تجعل المعلومات ذات معنى عن طريق تنظيم سماتها المعقدة والغامضة^(٢٩٤). وتمثل الصيغ المعرفية تجريدات تصويرية تتوسط بين المنبهات التي تستقبلها أعضاء الحواس، والاستجابات السلوكية. وتعتبر هذه التجريدات أساساً للمعالجة الإنسانية للمعلومات التي تقوم على الإدراك، والفهم، والتصنيف، والتمييز، والتذكر، وحل المشكلات، واتخاذ القرارات^(٢٩٥).

وتعتبر الصيغ مكونات أساسية للإدراك؛ فهي وحدها التي توفر الأساس لتركيبات المعنى الذاتي الداخلي في مجتمع محلي معين^(٢٩٦). وتشكل الثقافة النسق المعرفي والصيغ المعرفية، لكنها ليست المصدر الوحيد للمعارف والصيغ التي يمتلكها الفاعلون الاجتماعيون، المصدر الآخر هو الخبرة الخاصة لهؤلاء الفاعلين^(٢٩٧). إذ يتعرض الفرد، أثناء عملية الغرس الثقافي، لمفاهيم الذات والبيئة السلوكية المميزة لثقافته. وتكون نتيجة ذلك التعرض تشكل الخريطة المعرفية والعقلية للعالم التي يفكر الفرد في إطارها ويسلك. إنها خريطة توضح للشخص كيف يدير «مناهة الحياة»، وتعتبر نظاماً متكاملًا دينامياً من الحشود الإدراكية التي تشمل الذات وبيئتها السلوكية. وهكذا عندما نتكلم عن شخصية الفرد فإننا نطرح تعميماً عن الخريطة المعرفية للفرد عبر الزمان^(٢٩٨).

ولكن مما تتألف الصيغ المعرفية من الناحية الشكلية أو الجوهرية وما هي مادتها؟ قد يبدو من المستحيل الإجابة على هذا السؤال، ولكن من منظور كلاسيكي قد تكون هذه الإجابة ممكنة. فقد ساد اعتقاد، خلال التاريخ المبكر للأنثروبولوجيا

المعرفية، في أن أبنية المعرفة تتألف من النماذج الإرشادية والتصنيفات، التي تتألف بدورها من مجموعة من العقد أو المراكز التصورية تحقق تكامل ميدان التحليل، وتتربط داخلياً من خلال العلاقات العامة للتقابل والتضمين أو الاحتواء. وتتميز الفكرة العامة للصيغ المعرفية بوجود ثلاث خصائص رئيسية ترتكز على أساس أن أبنية المعرفة، هي تنظيمات للمعرفة تقوم بـ (١) تبسيط الخبرة، (٢) تيسير عملية الاستدلال، (٣) تحريك وتحفيز الأهداف. كذلك تتميز أبنية المعرفة التي تؤلف الصيغة المعرفية بعدم التناقض^(٢٩٩). ومن خصائص الصيغ المعرفية أنها تسمح بوجود مدى من الإمكانيات، مثل القوالب المرنة. إذ إن هناك تنوعاً هائلاً في أشكال الخطوط والعلاقات بينها. كما تتميز بأنها تستخدم ما يطلق عليه «القيم المهملة» Default Values - وهي الأشياء التي سوف تملأ حتى وإن كانت غير مدركة أو غير حاضرة في المثيرات الواقعية - وبأنها تتبني وتتشكل من صيغ أخرى، وهي الأدوات الإجرائية التي يستخدمها الفرد في صياغة وصنع التأويل، الذي يعتبر متميزاً حتى وإن كان نمطياً وعماماً. والصيغ ليست أجهزة أو أدوات للإدراك. كذلك لا تنتج كل مكونات الصيغة الكلية تأويلات واعية في أي وقت، ولكن يحدث ذلك في الظروف الملائمة^(٣٠٠). وتتسم الصيغ المعرفية بأنها عمليات وليست موجودات أو أشياء. وأن التأويلات الخاصة التي يتم تمثيلها من خلال أنماط معينة من العناصر المثارة (المُحفزة) تتباين في درجة كونها صيغاً Schematicity. وتتميز الصيغ بالقدرة على إثارة وتحفيز الفعل، وتنظيم هيراركي (تراتبى)، بمعنى أن التأويلات التي تقدمها صيغة معينة تمر إلى صيغ المستوى الأعلى في سبيل صياغة تأويلات أكثر عمومية. وتعمل أكثر تأويلات الفرد عمومية بوصفها أهداف شخصية، ولكن لا تعمل كل الصيغ كأهداف، في حين تعتبر كل الأهداف صيغاً. باختصار يحتاج الباحث حتى يفهم البشر فهم ما يدفعهم إلى الفعل، وفهم أهدافهم. وهنا يتوجب عليه فهم النسق التأويلي الكلي عن طريق الدراسة، وبحث تاريخ الفرد أو السيرة الذاتية، والمواقف وتأويلات الفرد^(٣٠١).

ويتباين توزيع الصيغ بين السكان، حيث يكون بعض الصيغ عاماً، وبعضها شخصياً أو خاصاً، والبعض الآخر ثقافياً. وتعتبر الصيغ العامة متماثلة وواحدة لدى البشر عامة نظراً لوجود استعدادات وقدرات فطرية للعقل وتقسيمات متأصلة في العالم الطبيعي. أما الصيغ الشخصية فينفرد بها أفراد بعينهم، وهي نتاج لتواريخهم الشخصية وخبراتهم الحياتية. وفيما يتعلق بالصيغ الثقافية فإنها لا تكون منفردة أو خاصة لدى أفراد بعينهم، كما أنها ليست مشتركة لدى كل الأفراد، ولكنها تكون مشتركة لدى أفراد أو مجتمعات محلية معينة.

وقد اهتم الأنثروبولوجيون المعرفيون بالصيغ الثقافية، أي «بالجانب الثقافي للمعرفة» كما أطلق عليه داندريد D'Andrade. وعلى خلاف منظور علماء النفس المعرفي الذين يحاولون تعرف الكيفية التي بمقتضاها يتعامل المخ مع كل صور المعلومات - بما في ذلك المعلومات الثقافية - يركز الأنثروبولوجيون المعرفيون بؤرة اهتمامهم على الكيفية التي من خلالها تكون المعرفة الثقافية مقيدة ومتشكلة بآلية المخ. الفرضية الرئيسية هنا تتحدد في أن المعرفة الثقافية، نتيجة لانتقالها المنتظم من جيل إلى آخر، تكون منظمة بطريقة تلائم إمكانيات أو قدرات وقيود العقل الإنساني. ويقول داندريد: «يتحدد برنامج دراسة المعرفة الثقافية في بحث العموميات المشتركة في أنساق المعرفة المنبئية في اللغة، وذلك بقصد الكشف عن الخصائص الجوهرية للتفكير الإنساني». وهكذا يتبلور اهتمام الأنثروبولوجيين حول التداخل بين أنساق المعرفة الثقافية من ناحية، والعوامل السيكلولوجية الأساسية من ناحية أخرى^(٣٠٢). وتوجد المعرفة الثقافية على مستويين من مستويات الوعي: الثقافة الظاهرة وتشكل جزءاً من معرفتنا يمكن اتصاله وتبادله بين الناس. وفي نفس الوقت يظل جزء كبير من المعرفة الثقافية كامناً - خارج الوعي^(٣٠٣).

وفي تناول تنظيم الصيغ الثقافية المركبة يمكن التركيز على ثلاثة أنماط للصيغ الموجودة داخل تنظيم المحتوى الثقافي: وهي: صيغ الشيء، وصيغ الاتجاه، وصيغ الحدث. تتعلق «صيغ الشيء» بفئات خاصة بكيانات أو موجودات

مادية ملموسة، وتتضمن أنساق تصنيف الشيء تصنيفات النباتات، والحيوانات، والأشياء المصنعة كالعربات والأدوات والملابس والأثاث والحاويات، وأشخاص، وأقارب، ومهن، وهويات عرقية، والمرضى، والانفعالات. أما «صيغ الاتجاه» فهي صيغ مركبة تمثل المعرفة بالاتجاهات المكانية، وتعرف في الأنثروبولوجيا «بالخرائط المعرفية» cognitive maps. وتمثل «صيغ الحدث» مدى واسع النطاق من المناشط والتفاعلات، تتباين من الأفعال البسيطة كالأخذ والعطاء إلى المشاهد المركبة مثل إعداد وجبة في أحد المطاعم^(٣٠٤).

وفيما يتعلق بالعوامل التي تؤدي إلى استدماج وتمثل الصيغ الثقافية يطرح ملفورد سبيرو تساؤلاً مؤداه: ما هي الأسباب الكامنة وراء كون بعض أجزاء الثقافة مستدمجة ولها قوة انفعالية توجيهية، بينما تكون أجزاء أخرى صيغاً مبتدلة تفتقر إلى خواص انفعالية أو توجيهية؟ السؤال ذاته يمكن طرحه على مستوى فردي على النحو الآتي: لماذا تسيطر صيغ ثقافية معينة على بعض الأفراد دون غيرهم ممن يتعرضون لذات الصيغ بنفس الصورة والدرجة؟ تتحدد الإجابة على هذه التساؤلات في أن بعض الأفراد قد اكتسبوا صيغاً أخرى عضدت ودعمت الصيغ الجديدة. ويكتسب أو يستدمج الأفراد - في بعض الحالات وفي وقت مبكر غالباً - صيغاً لا تدعم، ولكن تتداخل مع عمل صيغ أخرى أكثر نضجاً ومشتركة ثقافياً. ويمكن اعتبار تاريخ حياة الفرد بناءً لتنظيمات صيغ جديدة عن طريق عمليات التلاؤم مع الخبرة، وتمثل هذه الخبرات، وإدماجها مع التنظيمات الصيفية السابقة. النتيجة النهائية التي يمكن أن نخلص إليها في هذا الصدد أن التراكم المركب، وتأويل الصيغ الثقافية والشخصية يتضمن دوماً نوعاً من الصراع والتناقض^(٣٠٥).

بعد بروز دعاوى الثقافة الكونية طفق الباحثون يتحدثون عن «عولمة معرفية»، خاصة أتباع أرجن أبادوراي، وهم يحاولون بذلك الربط بين الخبرة الذاتية المعرفية والاندياحات الكونية^(٣٠٦). ويفترضون أن الصيغ المحلية تتعرض لعملية تشويه وتشويش مخططة ومقصودة تكمن خطورتها في تدمير هذه الصيغ التي تعيد تركيب

ذكرياتنا عن الحوادث الماضية، وتحدد المعاني التي نضيفها على الخبرة الجارية، وتمنحنا التوقعات بالمستقبل، فبدون التوقعات المكتسبة المتعلقة بطريقة سير الأشياء يكون من المستحيل فعل أي شيء أو التخطيط للمستقبل أو حتى تفسير ما يحدث. ويكون التفاعل الاجتماعي مستحيلاً في حال تشويه الصيغ المعرفية^(٢٠٧). إن الثقافة الكونية تهاجم الصيغ الثقافية، أي التمثيلات العقلية للحوادث الأساسية (الأولية) والسلوكيات والأشياء، وتحدد للفرد طبيعة المواقف التي ينخرط فيها، وتصوغ كيفية الخبرة بالانفعال وماهية الأهداف التي يجب أن تتحقق. وأن نجاح الثقافة الكونية في اختراق وتشويه الصيغ الثقافية المحلية يعني نجاحها في اختراق البناء الأساسي للشخصية، وذلك على أساس التشابك والتداخل بين الثقافة والشخصية الذي أوضحه داندريد D'Andrade بقوله: «تبدو بعض القيم الثقافية مستدمجة في الأنا الأعلى للفرد - وهي جزء من شعور الفرد العميق بما هو صائب. كما تبدو بعض الرموز الثقافية وكأن لها معنى لاشعوري، وتحت ظروف معينة تصبح هذه الرموز الثقافية جزءاً لا يتجزأ من هوية الفرد ... وتبدو بعض الصيغ الثقافية متمثلة أو مستدمجة لدى معظم الأفراد، وتؤدي وظيفة بوصفها أنساقاً أو دوافع قصدية عامة...». إن اتجاه التركيز على الأفكار التي يعتنقها الفاعلون الثقافيون عن «أنساق المعنى» سيطر على الأنثروبولوجيا خلال ثمانينيات القرن العشرين^(٢٠٨). وتتناول الكتابات المعاصرة «التصورات الثقافية للشخص» أو تركز على ما أطلق عليه جيل مبكر من الأنثروبولوجيين «رؤى العالم الثقافية»، أو على ما يطلق عليه D'Andrade «أنساق المعنى الثقافي» التي توجد متميزة عن البناء الاجتماعي والممارسة الإنسانية برغم ارتباطها بهما^(٢٠٩).



برز الاهتمام بمشكلة المعنى في الأنثروبولوجيا في أعقاب هيمنة منحى ما بعد الحداثة واستبداله تأويل المعاني بتفسير الظواهر الثقافية، والنقد ما بعد البنائي للنظرية الثقافية الذي أثار جدلاً وشكوكاً حول فرضيات التماسك والترابط

والمشاركة في أنساق المعاني الثقافية^(٣١٠). وتقول سوزان لانجر Langer «أن الفلسفة الغربية قد أعيد سبكها في مصطلح رئيس جديد، فقد بزت مشكلة المعنى مشكلة الملاحظة»، وهي تشير بذلك إلى انسحاب الفلسفة من قضايا وإشكاليات الأنطولوجيا والميتافيزيقا، وتحولها باتجاه التمثيل الرمزي وعلاقته بالمعنى والحقيقة. ولم تكن الفلسفة وحدها المجال الذي أعيد صكه وصياغته على ضوء قضايا الرمزية والمعنى. فقد استنزفت الوظيفية البنائية ذاتها في الأنثروبولوجيا، وبرز دور للثقافة باعتبارها بعداً من أبعاد المعنى. كذلك تسلطت الاتجاهات البنائية والرمزية على المعنى المنطقي دون الاهتمام بالمعنى السيكلوجي (معنى لأجل)، لذلك صارت الأنثروبولوجيا بحاجة إلى صياغة أو تصور للمعنى باعتباره عملية سيكو- ثقافية^(٣١١).

والمعنى، في رأي كلوديا ستروس وناغومي كوين، هو التأويل الذي يثيره موضوع أو حدث في شخص معين، خلال فترة زمنية معينة. ويتضمن تأويل الشخص لموضوع أو حدث معين تعريفاً وتحديداً لهذا الموضوع، وتوقعات تتعلق به، وشعوراً حياله، ودافعية للاستجابة له. إن هذا المفهوم يعتبر المعاني حالات لحظية مؤقتة. ويرى البعض، على خلاف هذه النظرية، أن الحالات اللحظية العابرة تنتجها عملية تفاعل بين نوعين من الأبنية الثابتة المستقرة نسبياً: الأبنية العقلية الشخصية الداخلية (التي تعرف بالصيغ أو المخططات المعرفية أو التصورات أو الافتراضات)، والأبنية الواقعية الخارجية (التي تقع خارج الشخص). ويعني الثبات النسبي للعالم والصيغ المعرفية تولد نفس المعاني، وبصفة دائمة، داخل شخص معين أو جماعة لها طريقة متميزة وفذة للحياة. من هذا المنظور تعتبر المعاني كيانات سيكلوجية (بما يعني أنها استجابات معرفية - انفعالية). ويلقي هذا المفهوم الضوء على حقيقة أن المعاني نتاج للحوادث الحاضرة التي تتم في العالم العام المتفاعل مع الأبنية العقلية، التي تعتبر بدورها نتاجاً للتفاعلات السابقة مع العالم العام. وعليه يمكن الدفع بأن الصيغ المعرفية هي شبكات تتألف من عناصر معرفية مترابطة،

وتمثل المفاهيم العامة الشاملة المختزنة بداخل الذاكرة^(٣١٢). وهكذا تعتبر الصيغ المعرفية ثقافية بقدر ما تكون نتاجاً للخبرات التي يتوسطها البشر.

وبتعبير آخر يمكن القول أن ما يعنيه الشيء (كلمة، موضوع، حدث) للشخص يعتمد على الخبرة في لحظة معينة، وعلى الإطار التأويلي الذي يستحضره الأفراد نتيجة لخبراتهم الماضية. إذن يمثل المعنى الثقافي التأويل النمطي لنمط معين من الموضوعات أو الحوادث التي تثيرها وتستحضرها خبرات الحياة المشابهة داخل الأفراد. يشير ذلك - ضمناً - إلى أن خبرة الحياة الخاصة الفذة تثير في الأفراد تأويلاً مختلفاً متميزاً^(٣١٣). بما يعني أن الحقائق والحوادث تنضوي على معاني متباينة. وتعتبر الأشكال الثقافية العامة أو الظاهرة ذات معنى لأن العقول الإنسانية تحوي أدوات تأويلها. ويتألف التدفق الثقافي من تجسيدات المعنى التي ينتجها الأفراد من خلال ترتيبات الأشكال الظاهرة، ومن التأويلات التي يصوغها الأفراد حيال ظواهر خاصة بنا وبالأخرين^(٣١٤).

واضح أن المعنى الثقافي هو التأويل النمطي لنمط معين من الموضوعات أو الحوادث التي تثيرها وتستحضرها في الأفراد خبرات الحياة المشابهة. والمعنى الثقافي هو مجموعة الأفكار التي يرى الأفراد أن الرموز تتضمنها. وتحقق المعاني إثارة فكرة معينة، وتعبّر عن كيان واقعي^(٣١٥). وتتشكل المعاني في عالم الممارسة. وتتولد المعاني الثقافية، وتستقر في التفاعل بين العوالم الشخصية الذاتية والعوامل الخارج - شخصية (التي صارت كونية الآن)^(٣١٦). إن قوة وثبات المعاني الثقافية وإمكانيات التغير وتباينها تكون نتاجاً لهذا التفاعل المعقد^(٣١٧)، وهكذا يمكن أن تتولد معاني كونية.

إن العولمة تتصل مباشرة بقضايا المعنى الثقافي. فبينما تظل القيم والمعاني الثقافية المرتبطة بالمكان مهمة، يندمج البشر بصورة متزايدة في شبكات تمتد خارج حدود مواقعهم أو سياقاتهم الطبيعية^(٣١٨). ونتيجة للاتصال الثقافي الكوني صار «موطن المعنى» Habitat of Meaning في جماعة معينة حاوياً، وبصورة

متزايدة، لمعاني وأشكال ثقافية خارجية، وذلك بتأثير التدفقات الكونية^(٣١٩). وتدفع العولمة بتدفق للمعاني الثقافية الكونية باتجاه الثقافات المحلية، من شأنه أن يفضي إلى تغيير بنى المعاني الثقافية المحلية. وذلك بعد أن أصبح الاندماج السمة البارزة للحياة المعاصرة وكذا تمثل واستدماج معاني وعناصر ثقافية منتزعة من ثقافات أخرى. لقد كان من المحتم أن يصور الأنثروبولوجيون الثقافات كما لو كانت بنى متميزة للمعنى، ترتبط بالأقاليم المحددة والأفراد الذين يرتبطون بهذه البنى. وكانت ثمة فرضية خبيئة مؤداها أن التدفقات الثقافية تحدث غالباً أو في معظمها في إطار العلاقات المباشرة بين أفراد المجتمع المحلي، فلم يكن ينظر إليها باعتبارها تتحرك على نطاق واسع كثيراً. وأُعتبرت الثقافات ظواهر جمعية، ترتبط - من تعريفها - بالتفاعلات والعلاقات الاجتماعية وبنى جمعية للمعنى، وبإقليم أو سياق محلي معين. اليوم تتحدد الثقافات في المكان لتصير ثقافات كونية وعابرة للقوميات، بمعنى أن الثقافات تتحول اليوم إلى الارتباط والاندماج والاتصال بمعاني الآخر الثقافي، ودمج خبرته في المنظور الشخصي^(٣٢٠).



تُصنف التمثيلات representations إلى نوعين: التمثيلات العقلية والتمثيلات العامة. وتعتبر المعتقدات والمقاصد والتفضيلات تمثيلات عقلية داخلية، وهي العمليات والأشكال التي تحدث داخل العقل، وتمثل الموضوعات أو الحوادث في العالم الحسي الواقعي. وتتضمن المعرفة العمل وفقاً لتلك التمثيلات العقلية. إذن يقع مستوى التمثيلات العقلية بين مستوى العالم الحسي للأشياء والعالم الطبيعي للتحويل الكيميائي داخل أعصاب المخ البشري. وبذلك تعتبر التمثيلات العقلية مستوى ثالثاً، وتتخذ صوراً رمزية^(٣٢١). ويرتبط مفهوم التمثيلات العقلية بمفهوم «الوحدة الأساسية للمعلومات المخترنة في المخ» Meme الذي يروج له أصحاب التعريف التصوري للثقافة الذين يرون أن الثقافة تتألف، على وجه القصر والتحديد، من الكيانات والموجودات التصورية والعقلية المشتركة، والتي تنتقل

اجتماعياً مثل القيم والأفكار والمعتقدات وما شاكلها، وهي جميعاً قابضة في عقول البشر. وقد حشد دورام Durham W. هذه الأشياء العقلية تحت مظلة مصطلح Meme الذي صكه داوكنز R.Dawkins، ويشير في رأي دورام إلى «الوحدة الأساسية للمعلومات المخزنة في المخ»، والتي يتم تناقلها عن طريق التعلم والاكساب الاجتماعي، وتتأثر بالقوة الانتخابية للتطور الثقافي^(٣٢٢). هذا فيما يتعلق بالتمثيلات العقلية، أما التمثيلات العامة فتتمثل في العلاقات والإشارات والألفاظ والنصوص والصور. ويمكن القول أن الجماعة المحلية تغزوها مجموعة كبيرة من التمثيلات العقلية يوجد معظمها داخل فرد واحد. ولكن بعض التمثيلات يتم اتصالها، حيث تتحول أولاً إلى تمثيلات عامة ثم يعاد تحويلها عن طريق الأفراد إلى تمثيلات عقلية. وعن طريق الاتصال تنتشر بعض التمثيلات في جماعة معينة، وقد تنتهي إلى أن يتم ترسيخها في كل أفراد الجماعة لأجيال متلاحقة. وتعتبر هذه التمثيلات واسعة الانتشار والمستمرة حالات إرشادية للتمثيلات الثقافية. بمعنى أن ما نطلق عليه تمثيلات ثقافية هي تلك التمثيلات التي تكون منتشرة على نطاق واسع في جماعة معينة. وبهذا المعنى يصعب وضع حد فاصل بين التمثيلات الثقافية والفردية. فالعقل الإنساني حساس للتمثيلات الثقافية بنفس الطريقة التي يكون بها الكائن العضوي حساساً للأمراض^(٣٢٣).

وفي السياق ذاته يتم التمييز بين التمثيلات الثقافية والتمثيلات الفردية. إذ تستمر التمثيلات الثقافية بالانتشار والتوزع بعمق وبصورة تتسم بالديمومة^(٣٢٤). والمحقق أن الجماعة الاجتماعية تسكنها كثرة هائلة من التمثيلات العقلية والعامة. إذ يحمل الفرد الذي ينتمي إلى هذه الجماعة داخل رأسه ملايين التمثيلات العقلية، بعضها مؤقت والبعض الآخر مخزن في الذاكرة الدائمة ويشكل معرفة الفرد. ويتحقق اتصال بعض التمثيلات العقلية أو نسبة محدودة منها، بصورة متكررة، وتنتهي إلى الانتشار عبر الجماعة، ومن ثم تصاغ نسخة عقلية منها لدى معظم أفراد تلك الجماعة. وأننا عندما نتحدث عن التمثيلات الثقافية ترد إلى الذهن مباشرة تلك

التمثيلات الدائمة والموزعة. وهكذا تعتبر التمثيلات الثقافية مجموعة فرعية من التمثيلات العقلية والعامة التي تسكن جماعة اجتماعية معينة. ولكن أي التمثيلات يعتبر أساسياً: التمثيلات العامة الخارجية أم التمثيلات العقلية الداخلية ؟

يقرر علماء النفس أن التمثيلات العقلية هي التمثيلات الأساسية على اعتبار أن التمثيلات العامة حتى تصير تمثيلات لا بد أن يتم تمثيلها عقلياً لدى المستخدمين، أي أن ترتبط بتمثيل عقلي. من ناحية أخرى قد توجد التمثيلات العقلية بدون نظائر أو أشباه عامة، على سبيل المثال العديد من الذكريات التي لا يتم اتصالها. على هذا الأساس يعتقد أن التمثيلات العقلية أساسية بدرجة أكبر من التمثيلات العامة. يرفض العلماء الاجتماعيون الرأي السابق، ويرون أن التمثيلات العامة أساسية عن التمثيلات العقلية، ذلك أن التمثيلات العامة يمكن أن يلاحظها المستخدمون والعلماء، بينما تُستنتج التمثيلات العقلية، إن كان لها وجود عن طريق الحدس. أضف إلى ذلك أن التمثيلات العقلية تنتج عن استدماج التمثيلات العامة والأنساق الخفية (مثل اللغات والأيديولوجيات) التي بدونها لا يكون التمثيل ممكناً. إذا كان الأمر كذلك فإن التمثيلات العقلية العامة لا بد أن تكون أساسية عن التمثيلات العقلية، وتسبق التمثيلات العامة التمثيلات العقلية، ذلك أن الطفل يولد في عالم زاهر بالتمثيلات العامة التي يُقذف بها منذ لحظات حياته الأولى. وتكتسب كثرة من تمثيلات العالم ليس عن طريق الخبرة، ولكن عن طريق الاتصال أو من اجتماع الخبرة والاتصال. ليس الشكل الفيزيقي للتمثيلات العامة وحده هو العام، و يقع خارج رؤوس الأفراد ليدركه الناس، ولكن أيضاً يكون معنى التمثيلات العامة عاماً، يقع بالخارج ليفهمه ويدركه الأفراد والآخرين. ووفقاً لهذه الرؤية يعتبر المعنى - العلاقة العادية أو المنتظمة بين القائم بالتمثيل وما يتم تمثيله - اجتماعياً وهو ما حدا ببعض الأنثروبولوجيين إلى النظر إلى الثقافة باعتبارها عامة لأن المعنى عام. وهكذا تعتبر الثقافة نسقاً للتمثيلات العامة المشبعة بالمعاني العامة، وذلك دون أن يشير الأنثروبولوجيون أصحاب هذه الرؤية إلى التمثيلات العقلية الموازية^(٣٢٥).

إن التمثيلات تنتج المعاني التي بواسطتها نفهم وندرك خبرتنا وماهيتها. وتخلق الأنساق الرمزية احتمالات وإمكانيات تحدد كينونتنا. ويعتبر التمثيل عملية ثقافية تصوغ الهويات الفردية والجمعية. وتطرح الأنساق الرمزية التي تحويها هذه التمثيلات إجابات عن تساؤلات مثل: من أكون؟ من أريد أن أكون؟ وهكذا فمن خلال الخطابات وأنساق التمثيل تشيد مواقع يمكن أن تحدد هوية الفرد وذاته^(٣٢٦). إذن تتشكل الهويات عن طريق التمثيلات الثقافية (التي تشمل تلك التمثيلات التي تصدر عن التليفزيون الكوني)، وتتحدد الهوية المعاصرة بتأثير الأطر الثقافية الكونية^(٣٢٧).

افترض دان سبيربر Dan Sperber وجود «إبيديمولوجيا للتمثيلات». ويقرر، استناداً إلى طبيعة إمكاناتنا المعرفية والتفاعل بين التمثيلات العقلية والعامّة المتاحة في المعاني، أن بعض التمثيلات أكثر عدوة من غيرها، وهي تنتشر بسرعة وكفاءة عبر جماعات البشر، وتصبح أكثر ثقافية أو ثقافية بصورة مفرطة More Cultural، بمعنى أنها تؤسس لذاتها بصورة أكثر عمقاً واستمرارية في المجتمع^(٣٢٨). ينسحب ذلك على التمثيلات الثقافية الكونية التي تتدفق عبر الميديا، خاصة بعد انهيار فكرة حدود الثقافة وارتباطها بالسياق المكاني المحدد. وتلك أجندة بحثية صاعدة تنادي ببحث تأثيرات التمثيلات الكونية في التمثيلات الثقافية المحلية، ومن ثم في المعاني الثقافية والهوية ما دام التمثيل ينتج المعنى ويصوغ الهوية.

(٩) السياحة كاتصال ثقافي كوني :

يرتبط مصطلح السياحة - على المستويين المفاهيمي والإجرائي - بمصطلح الاتصال الثقافي التبادلي. فمنذ الحرب العالمية الثانية تفاقمت أعداد الأوروبيين والأمريكيين الذين يزورون ما كان يعرف من قبل بالمناطق والثقافات المنعزلة^(٣٢٩). ولمصطلح السياحة تعاريف متنوعة من أبرزها تعريف يوري Urry، أحد أنصار ما بعد الحداثة، الذي يصف السياحة بقوله «كيف ولماذا يغادر الناس، لفترات قصيرة، موطنهم الطبيعي؟ إنها تتعلق باستهلاك السلع والخدمات الضرورية بمعنى معين». ويقرر بريان Bryan «أن السياحة تتعلق بخبرة المكان.. وما يحدث هناك،

أي مجموعة التفاعلات الداخلية والخارجية“. واضح أن من أهم خصائص السياحة التفاعل بين الضيوف والمضيفين - حتى وإن كان طابعه مؤقتاً. والسياحة هي صناعة، ومجموعة مركبة من الظواهر الاجتماعية التي تؤثر في أساليب الحياة^(٣٣٠).

والآن تتحرك أعداد متزايدة من البشر حول العالم. وتقدر منظمة السياحة العالمية أن الحركة السياحية سوف تتزايد إلى بليون سائح سنوياً. وللسياحة تأثير واضح وقوي على الطابع الثقافي والاقتصادي للمجتمعات المحلية قد يفضي إلى إحداث تغييرات جذرية بها. وفي السياحة يعتبر التفاعل الشخصي عاملاً قوياً من عوامل الانتقال الثقافي. وتقع في قلب العوالم الثقافية، المستندة إلى السياحة، دينامية ذات بعدين: (١) اختراق الكوني للثقافة المحلية. (٢) اختراق المحلي للثقافة الكونية^(٣٣١). وتحقق السياحة اكتساباً ثقافياً. وتتضمن نوعاً من التغيير السسيوثقافي. وعلى الصعيد النظري التصوري يستخدم «الاكتساب الثقافي» كنموذج إرشادي في فحص ودراسة تأثيرات السياحة في الثقافات المحلية المضيفة. ويشير مفهوم الاكتساب الثقافي، كما يستخدمه الأنثروبولوجيون، إلى التغيير الاجتماعي الثقافي، المرغوب أو المرفوض، الذي ينتج عن الاتصال الثقافي. والاكتساب الثقافي هو تغير ثقافي يحدث اتصال نسقين ثقافيين أو أكثر. ويتضمن البحث باستخدام نموذج الاكتساب الثقافي، ودراسة وبحت طبيعة الإنسان الثقافية المشاركة في موقف الاتصال، والعلاقات الاجتماعية التي تنتج عن ذلك، وعمليات التغير في الثقافات قيد الاتصال، إذ يلتقي السائحون مع المضيفين في فراغ ما بعد حدثي^(٣٣٢).

ويأتي اهتمام بعض الأنثروبولوجيين بدراسة السياحة في إطار إدراكهم لتأثير المجتمعات الغربية في المجتمعات غير الغربية، ودور السياحة في إحداث التغيير، وتنمية بعض المجتمعات المحلية. وقد اختلفت آراء الأنثروبولوجيين عند مقارنة تأثيرات السياحة. فالبعض يقرر أن السياحة توفر العديد من الوظائف والمرتبات أو الأجور المرتفعة، ويقرر البعض الآخر أنها تخلق في الوقت ذاته مشكلات اجتماعية كالتسول والسرقعة والدعارة. وأشارت هاريل بوند Harrel-Bond إلى

أن السياحة تخلق علاقات تبعية مع مراكز خارجية. ويرى جوردن Jordan أن السياحة تقوّض وتشوه القيم التقليدية، في حين يراها بيسنر Pi-sunyer داعمة للتنميط أو بنية القوالب النمطية. أما كوتاك Kotak فقد ارتأى أنها تسبب فساداً عاماً للحياة المجتمعية وتدعم قيم الحياة الفردية، وتشوه البنية الثقافية والاجتماعية المستقرة^(٣٣٣). وفي هذا الصدد استخدم جي Gee وماكنز Makens وتشوى Choy مصطلح «التصادم الثقافي» Cultural Collision الذي يحوي مضموناً سلبياً ينشأ عن التفاعل بين السائحين والمحليين، إذ يلقي البعض بلائمة الأمراض الثقافية التي تصيب المجتمع المحلي على السياحة وتأثيراتها. ويقول وود Wood تعليقاً على ذلك: «لا تدمر السياحة الدولية الثقافة ولا تحفظها ببساطة، إنها ترتبط حتماً بعملية «اختراع ثقافي» مستمرة»^(٣٣٤).

إذن ينصب اهتمام الأنثروبولوجيين على بحث المؤثرات الاجتماعية والسيكولوجية للاتصال بين السائح والمضيف. وقد ارتأى البعض أن هناك مصدرين للتأثير الاجتماعي الذي تتولد عنه هذه المؤثرات أو المصاحبات: فالمواجهات المباشرة قد تغير الاتجاهات والآراء ومشاعر تقدير الذات، كما أن هناك تأثيرات غير مباشرة تنتج عن تغيرات اقتصادية وثقافية أوسع في المجتمع المحلي. على سبيل المثال، قد تنتج تأثيرات الاتصال غير المباشرة عن بناء الفنادق السياحية الكبرى التي توفر مزيداً من فرص العمل للنساء بدرجة أكبر من الرجال، وينتج ذلك بدوره صراعاً لدور الجنس الاجتماعي في المجتمعات المحلية التقليدية. من ناحية أخرى قد ينتج استغلال المحليين للسائحين إشباعاً مادياً وسيكولوجياً لهم. وإذا تحدثنا عن التأثيرات المباشرة للاتصال يمكن القول أن الاتصال المباشر بين السائحين والمحليين في العالم الثالث والمجتمعات المحلية الفقيرة قد يولد تنافراً واستغلالاً ومشكلات اجتماعية وتفاقماً للتطلعات. ويلاحظ تافت Taft وسميث Smith أن المحليين في اتصالهم المباشر بالسائحين قد يحققون حراكاً صاعداً. والسياحة قد تنتج الجريمة والدعارة والمثلية الجنسية، وأنماطاً اجتماعية جديدة كاستجابة لحاجات السائحين. وقد يكون لعملية

ملاحظة ومشاهدة المحليين تأثيرات عميقة. كما أن فضول السائحين قد يفقد المحليين خصوصيتهم (ويكسر الحواجز والحدود الثقافية للمحليين). وثمة دليل على أن المحليين قد يتحولون إلى رؤية ذواتهم بنفس الطريقة التي يراهم بها السائحون^(٣٣٥). وتتحدد التأثيرات غير المباشرة للاتصال في إحياء الفنون والتقاليد العرقية، وتعضيد جوانب معينة من الثقافة عن طريق حفظ وإصلاح وإعادة خلق تقاليد معينة وترسيخ الممارسات والأشكال الثابتة. والفن الشعبي أو المحلي هو مصدر للهوية المحلية وتقدير الذات والإشباع النفسي. وتحدث السياحة تأثيرات في استخدام اللغة وأنماط التوظيف. كما أن الاعتماد الاقتصادي المتزايد على السياحة قد يغير بنية العمل والأدوار في مجتمع محلي معين، ويخلق وظائف جديدة للنساء دون الرجال، وتدعم الوظائف زهيدة الأجر التي تخلق الإحباط والاغتراب المحلي. إن تنامي الامتعاظ المحلي بتأثير السياحة ينتج عن الحرمان النسبي الذي يعانيه المحليون مقارنة بالسائحين الذين يشكلون جماعة مرجعية بالنسبة للمجتمع المضيف من خلال تقديم دليل ملموس على الوفرة النسبية للدول الأخرى. ويدعم بريدن Bryden هذا الرأي من خلال ملاحظة أن أنماط الاستهلاك لدى المحليين تميل إلى التحرك باتجاه أسلوب حياة السائح المستهلك. وقد يتضمن ذلك تغيرات في نظام التغذية أو علامات مظهرية كشراء السلع والأجهزة. والواقع أن تأثير الاتصال هنا يتأثر بالمكانة الاقتصادية للمحليين ومدة إقامة السائحين ودوافع السفر^(٣٣٦). ومن التأثيرات السلبية للسياحة أنها تؤدي إلى إنتاج الماضي والثقافة البدائية باعتبارها سلعة. ويُتهم السائحون بأنهم عوامل تدمير للثقافة المحلية^(٣٣٧). كما تخلق السياحة ازدحاماً في المناطق السياحية، وتؤدي إلى التحضر السريع، ونقص العمالة في القطاعات غير السياحية، وكثير من المشكلات الأخلاقية كالعنف. ومع أن السياحة قد تدعم وتعيد تأكيد الهويات، عن طريق إحياء الاحترام لأشكال الفن التقليدي، وتوطيد الافتخار بالاختلافات الثقافية، فإنها تعتمد على بيع الفنتازيا وتحويل الثقافة التقليدية إلى مشهد يحقق المتعة لجمهور السائحين^(٣٣٨).

ولكن كيف تثير السياحة التغيرات السسيوثقافية والسيكولوجية في المجتمع المحلي المضيف؟ افترض الأنثروبولوجيون بصورة عامة أن عناصر أي نسق سسيوثقافي مترابطة ببعضها البعض، وأن التغير في عنصر معين ربما يقود عاجلاً أو آجلاً إلى حدوث تغيرات في العناصر الأخرى. مثال ذلك يؤدي التغير في دور المرأة إلى تفكك في بناء الأسرة. انتقدت هذه الفرضية بعنف، وكذا فرضية التكامل الكلي الشامل للجماعات الاجتماعية المحددة، وذلك على ضوء الحراك المكثف والتغير الجذري الواضح بذاته. ولكن مع ذلك يمكن الاستعانة بهذه الفرضية في حديثنا عن كيفية إثارة السياحة للتغير. إن السياحة بتقديمها عنصراً ثقافياً جديداً إلى المجتمع المحلي المضيف قد تحرك قوى معينة، وتفضي إلى تغيرات في طريقة حياة أفراد المجتمع أو الثقافة المضيضة. على سبيل المثال قد يؤثر بناء الفنادق في قطاعات وجوانب أخرى^(٣٣٩).

ويستخدم مفهوم «تأثير الاستعراض» Demonstration Effect في إشارة إلى العملية التي من خلالها تحاول المجتمعات التقليدية، بطريقة طوعية، تبني سلوكيات معينة والعمل على تراكم السلع المادية، وذلك تحقيقاً لأسلوب الحياة الذي يريده السائحون، أو لأسلوب حياة السائحين^(٣٤٠). وتلك عملية يصبح من خلالها السائحون وما يرتبط بهم نماذج يحاكيها أبناء الثقافة المضيضة. وهنا تستخدم حزمة من المفاهيم في تفسير الكيفية التي بمقتضاها تثير السياحة التغير في الثقافات المحلية، من أبرزها مفهوم «طغيان السلعية» Commoditization التي تشكل العلاقات الاجتماعية المعاصرة، ومفهوم «التمثل أو الاستدماج» الذي من خلاله تصبح السمات الثقافية للسائحين سمات شخصية للمحليين، ومفهوم «التناقض الاجتماعي» والصراع الذي تتنازع أو تتصارع فيه العناصر الثقافية والأفراد، ومفهوم «التكيف» الذي يتوافق فيه الأفراد والثقافات مع العناصر الثقافية الجديدة. لذلك بات من الضروري دراسة العمليات الاجتماعية والنفسية المتضمنة في تنمية السياحة وما تحدثه من تغيرات في المجتمع المضيف^(٣٤١). بيد أنه مع حلول ما أطلق عليه منظرو العولمة «انكماش العالم» صار من المتعذر بل ومن غير الواقعي محاولة

التمييز بين المؤثرات الاجتماعية التي تسببها السياحة وعملية التحديث والثقافة الكونية. وتتجلى في آليات تأثير السياحة في الثقافة المحلية عدة خصائص: أولاً: الانتقائية (وتعني أن عناصر الثقافة المادية يتم تشربها بدرجة أقوى من تشرب الأفكار والأنماط السلوكية). ثانياً: التبادلية (الاستعارة مزدوجة الاتجاه). ثالثاً: التحويلية (وتتضمن إعادة تأويل العملية والإنتاج الثقافي في الشكل والوظيفة). رابعاً: يعتمد التشرب على عدد من المتغيرات المحددة بدرجة أقل وضوحاً (مثل بقاء واستمرارية وكثافة الاتصال، ومدى التكامل الثقافي). وقد يؤدي الاكتساب الثقافي الناتج عن السياحة إلى تحول وقتي في سلوك المضيفين، ولكن عندما تكون الاحتكاكات أكثر ديمومة واستمرارية فإن تغيراً يعتري المعايير والقيم والسلوك من جيل لآخر. قد اهتم منظرو السياحة بما إذا كان هذا التغير مؤقتاً أم دائماً^(٣٤٢). خلاصة القول أن للسياحة تأثيراً اجتماعياً وسيكولوجياً متعاضداً على المضيفين خاصة عندما تكون المجتمعات المحلية المضييفة صغيرة ومنعزلة وغير متقدمة. وتتلخص هذه التغيرات في تغيرات تعتري نسق القيم، والاتجاهات، واللغة، والملبس، والمأكّل وعاداته، واستهلاك السلع. نخلص مما سبق إلى أن تأثير السياحة في الثقافات المحلية قد صاغ أجندة بحثية ملحة يتعين على الباحثين العرب تبنيها.

(١٠) الإمبريالية الثقافية واختراق وتفكيك الثقافات المحلية :

العولمة، في جوهرها، أيديولوجيا تعبر عن مصالح الإمبريالية الأمريكية، والرأسمالية المعولمة المعاصرة وأهدافهما^(٣٤٣). إذ إن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين الأنماط السائدة للهيمنة السياسية والاقتصادية الكونية، وعمليات العولمة الثقافية التي تنخر في جسد الثقافات المحلية، وتهدد بتقويضها^(٣٤٤). وتحوي العولمة معاني ومضامين تشير إلى قوة وهيمنة الولايات المتحدة وسيطرتها على الميديا ومعطياتها، وعلى نزعة تجانس الثقافة الرأسمالية. ويقول هربرت شيلر H.Schiller في كتابه المعنون «الاتصال والإمبراطورية الأمريكية»: «أن الولايات المتحدة تسيطر على وسائل الإعلام العالمية، وتحقق من خلال البرامج التلفزيونية والأفلام السينمائية، هيمنة

عالمية على المنتجات الثقافية». كما أن ثمة اتجاهًا يشير إلى أن الولايات المتحدة تجسد إمبريالية ثقافية إعلامية تهدف إلى تدمير الثقافات الوطنية من خلال الرسائل الثقافية التي تنقلها الميديا فتؤثر في الاتجاهات والسلوك، وتطمس الاختلافات بين الجماعات الثقافية المتنوعة^(٣٤٥). وتعتبر تكنولوجيا الاتصال واسعة الانتشار أداة الإمبريالية الثقافية، التي توصف بأنها مجموعة العمليات التي يتم من خلالها إدخال مجتمع معين في النسق العالمي، ومن خلالها يتم تشكيل النظم الاجتماعية لتتفق مع أو حتى تدعم قيم المركز المسيطر وأبنيته^(٣٤٦).

واضح أن الإمبريالية الثقافية أداة تحاول من خلالها الدول القوية فرض سيطرتها على قيم وتقاليد المجتمعات الفقيرة المقهورة واستغلالها، وذلك من خلال استبدال المنظورات الخاصة بتلك الدول بقيم وتقاليد تلك المجتمعات، أي أن الثقافات المحلية قد صارت مهددة باستبدالها بالقيم والثقافات الغربية^(٣٤٧). على اعتبار أن محور فرضية الإمبريالية الثقافية هو التأكيد على هيمنة ثقافة على أخرى، والتماثل. إذ تفهم الإمبريالية الثقافية على ضوء مصطلحات فرض وإحكام ثقافة قومية أو وطنية على أخرى. وتقع الميديا في مركز هذه العملية ذلك أن وسائل الإعلام هي حاملات المعاني الثقافية التي تخترق ثقافات الدول الخاضعة وتهيمن عليها، وتنتشر قيم أمريكية ورأسمالية. وتتحول مختلف الثقافات إلى خدمة مصالح الرأسمالية الأمريكية، وذلك عن طريق إقناع أفرادها بأن الفرضيات الرأسمالية والطريقة الأمريكية هي الطريقة المثلى والقوية. كذلك تؤكد فرضية الإمبريالية الثقافية على تجانس الثقافة الكونية الذي يتحقق بتأثير سيطرة النزعة الاستهلاكية الرأسمالية، وعلى ضياع التنوع الثقافي وتنامي التماثل. إن الارتباط بين التجانس الثقافي والرأسمالية الكونية واضح، ويعرف أحياناً بـ **ثقافة الكوكاكولا**^(٣٤٨).

وتشير رؤى الرأسمالية المعاصرة وتحليلات المجتمع ما بعد الصناعي إلى تحرك المجتمع المحلي باتجاه عالم الإمبريالية الثقافية المستندة إلى تكنولوجيا ونظم الاتصالات. وسواء أكانت هذه الإمبرياليات أيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية

فإن أساسها الثقافي يكون دوماً تقنياً ونخبوياً. والمؤكد أن ثمة اختلافاً بين الإمبرياليات الثقافية المبكرة والإمبريالية الثقافية المعاصرة، إذ تعد الإمبرياليات المبكرة امتداداً للمشاعر أو الأيديولوجيات العرقية أو القومية، في حين تتجاوز الإمبرياليات المعاصرة القومية وتوجد مدعومة ببنية تكنولوجية تحتية تعتبر كونية. بمعنى أن نفس قاعدة الاتصالات عن بعد سوف تفضي على المدى البعيد إلى تآكل الاختلافات الثقافية، وتبلور ثقافة كونية مستمدة من خصائص الميديا ذاتها، ومن المعاني والصور الثقافية المتدفقة عبر وسائلها الكونية^(٣٤٩).

وتتجذر الإمبريالية الثقافية في القيم الليبرالية، ويقرر منظروها أن الثقافات التقليدية والمحلية الأصيلة، في أجزاء متفرقة من العالم، تشهد انحداً خارج الوجود من خلال إغراقها بكميات هائلة من المنتجات الإعلانية والإعلامية مصدرها الولايات المتحدة بالأساس. وتعتبر الهوية الثقافية هدف الإمبريالية الثقافية التي تهدف إلى خلق تجانس كوني، وتفتيت وتفكيك الهوية الثقافية المحلية. ويفرز طابع الرأسمالية متعددة القوميات ثقافة كونية متجانسة وتقارباً ثقافياً يحدث اليوم بصورة غير مسبقة. وتنتج الرأسمالية ثقافة استهلاكية يصطبغ فيها كل فعل وخبرة ثقافية بالطابع السلعي، وتهدف إلى تدمير وتحطيم الروابط والعلاقات الأولية والتقليدية. وهكذا تعتبر الرأسمالية في تجلياتها القومية ومتعددة القومية المبدأ الرئيس الذي تنهض عليه الإمبريالية الثقافية، ويشكل ذلك رؤيتها لطبيعة الممارسات الثقافية. كذلك تعد الإمبريالية الثقافية امتداداً للحدائية وانتشاراً لها، ولا تتضمن مجرد عملية فرض أو إقحام ثقافي بل «إهدار وضياع ثقافي» C.Loss. وذلك بعد أن تحولت الثقافة إلى مجموعة من السلع الثقافية التي تدور في سوق عالمي^(٣٥٠).

(١١) تجانس كوني أم تفكك وتشظٍ؟

يتوقع المفكرون أن يفرز التقارب الكوني بين الثقافات تجانساً ثقافياً بعد أن أنتزعت تلك الثقافات من سياقاتها المحلية^(٣٥١). ويقرر الباحثون اليساريون القدامى أن الميديا ربما تؤدي إلى إضفاء طابع التجانس على الثقافات القومية، والزج بها في

فيض القنوات الرأسمالية الكونية المتسعة للرغبات الاستهلاكية. أما مفكرو اليسار الجديد فيشيرون إلى مشاركة الهوامش بصورة متزايدة في «معارضة» Pastiche ما بعد حداثة متعددة الثقافات وكونية تتألف من معاني وهويات مهاجرة^(٣٥٢). يدور إذن نقاش مستفيض حول دور الثقافة الشعبية الأنجلو أمريكية في إضفاء طابع التجانس، وتنامي أشكال ثقافية هجينة.

تفضي تيارات العولمة المتواترة والمتسارعة إلى تآكل الثقافات والتقاليد المحلية، ويتخلق - في رأي بيك Beck - عالم سلعي واحد تستبدل فيه الرموز الكونية بالهويات المحلية. ونظراً لانتشار أيقونات الثقافة الشعبية الغربية في كل مكان، فإنه من المنطقي، والأمر كذلك، أن يُمحى الاختلاف الثقافي في وقت قريب، ويُفرض التماثل الثقافي بالقوة. إن التنوع الثقافي العالمي عرضة لتهديد عنيف بعد أن بدأ الأفراد في كل بقاع الأرض في رؤية التماثل والشعور به فيما اصطلح عليه توملنسون Tomlinson بعملية التقارب الثقافي الواسعة لثقافات العالم. ويمكن الدفع بأن الأمركة بصورها المتسارعة سوف تفضي حتماً إلى محو الثقافة المحلية وظهور ثقافة كونية متجانسة. وذلك بفضل التكنولوجيا الاتصالية الجديدة التي أفضت إلى انكماش العالم. وهنا يحاجج سفيتكوفيتش Cvetkovich وكيلنر Kellner «بأن هناك اختراقاً درامياً لكل عوالم الحياة في أجزاء العالم كافة... وثمة خوف من تآكل الاختلافات الثقافية المحلية - بتأثير انتشار السلع الاستهلاكية الغربية». ويتحدث البعض عن استعمار الكوكاكولا الذي يعتبره البعض عودة لاستعمار العالم غير الغربي بسلع غربية تحمل مضامين طاغية عن النجاح والوفرة الغربية. وهكذا يدار العالم المعاصر بطرق تحمي وتدعم القيم الثقافية والسياسية والاقتصادية الغربية. ومن شأن الانتشار الكوني للثقافة الاستهلاكية أن يدمر الأصالة الثقافية، وذلك من خلال استبدال الأشكال والممارسات الثقافية الزائفة والسطحية والضحلة بالأصيل. على سبيل المثال تأثير السياحة وظهور صناعة التراث وإضفاء الطابع السلعي عليه قد يشكل في النهاية تهديداً للأصالة الثقافية، وذلك لأن السياحة حتى تحقق توقعات

ورغبات السائحين قد تبتكر صوراً ومنتجات لا كاستجابة لقيم محلية تقليدية، ولكن تحقيقاً لرغبات المستهلكين الغربيين. وقد يحدث أن يستدمج المحليون صور الغرب الزائفة عنهم. باختصار ثمة خوف من أن تُطمس الثقافات المحلية بثقافة كونية غير أصيلة، تأليفية أو تركيبية، ضحلة، وتستند إلى الهيمنة الاقتصادية للغرب، والميديا عابرة القوميات في عالم بلا حدود^(٣٥٣).

تغير الميديا الإلكترونية من إدراكنا للمكان، و«الجغرافيا الموقفية» للحياة الاجتماعية، وتشكل فضاء إلكترونياً افتراضياً تتشكل فيه صور جديدة للتوحد. وتحطم الميديا الروابط التقليدية بين المكان الجغرافي والهوية الثقافية والاجتماعية، وذلك لأن الميديا توفر مصادر للتوحد أو التماهي خارج حدود الأماكن المحددة^(٣٥٤). وعبر وسائط الميديا والثقافة الاستهلاكية تتدفق الصور والمعاني الثقافية كونياً في اتجاه واحد من بلدان المركز إلى بلدان الأطراف. وتعتبر هذه التدفقات الثقافية كابته للصور والمعاني الثقافية الماثلة في مجتمعات محلية معينة. والأمر المؤكد أن الصور والمعاني الثقافية الوافدة لا تصطدم بصفحة ثقافية بيضاء، ولكن بمعاني ثقافية محلية قائمة وثابتة. لذلك تدخل العناصر الثقافية الوافدة في حوار مع الصور والمعاني المحلية - منظورات وخبرات المحليين^(٣٥٥). وقد تقاوم المعاني والرموز المحلية ضغوط التجانس التي تفرضها الحداثة الكونية برغم ارتباط الثقافة المحلية بالتعبيرات الثقافية الكونية^(٣٥٦). وهكذا لا توجد الجماعات المحلية بوصفها مستقبلات غير ناقده للثقافة الغربية، ففي الغالب تلعب هذه الجماعات دوراً فعالاً وإيجابياً في تغيير ثقافتها الخاصة. بينما تتعامل مع العناصر الثقافية، التي تحملها التدفقات الكونية، لا بمنطق المحاكاة والتبني غير النقدي، ولكن بمنطق الفحص النقدي. ويقرر هانرز أن التدفق الثقافي من المركز إلى الأطراف لا يخترق فراغاً أو خواءً ثقافياً، ولا يمحو بالضرورة كل ما يقف في طريقه. ويقول إبادوراي Appadurai «تتمثل المشكلة الرئيسية في التفاعلات الكونية المعاصرة في التوتر بين التجانس واللاتجانس الثقافي». علاوة على ذلك يؤكد بعض الكتاب على أن عولمة الأشكال

المادية يمكن أن توجد جنباً إلى جنب مع التمايز الكوني والمضامين الثقافية. وأن الكوني لا يحقق وجوداً بدون المحلي، الذي يعتبر الفضاء أو الحيز الذي تتجمع فيه مختلف المؤثرات، وتشكل مركباً جديداً في إطار الظروف المحددة للمحلي.

إن العناصر الجوهرية للمحلي توجد في إطار الحياة اليومية المحلية الذي يطلق عليه هانرز «شكل إطار الحياة» Form-of Life-Frame، ويشمل مناشط الحياة اليومية في الوحدة المنزلية، ومكان العمل، والجيرة، والعلاقات القرابية، والاستعمالات اليومية للصور والأشكال الرمزية. وتعتبر هذه الحوادث وخبرات الحياة اليومية مباشرة وواقعية وذات تأثير قوي في حياة أفراد المجتمع المحلي. وتمثل الحياة اليومية المحلية منطقة مركزية لتنظيم وإنتاج وانتشار الثقافة، والدوران الثابت للمعاني الثقافية الذي يشمل كل الأفراد والمشاركين في الحياة اليومية. وفي هذا الصدد يقول هانرز Hannerz «أنه عن طريق الاهتمامات التي يوليها الأفراد لبعضهم البعض داخل مواقف شكل إطار الحياة، تتركب وتشكل المعاني بصورة مستمرة ودقيقة». هذا الدور المحوري الذي يؤديه «شكل إطار الحياة» في تنظيم الثقافة يعني أن التدفقات الثقافية الكونية يتم حتماً تفاوضها مع الأفعال والتفاعلات المحلية اليومية. ويتعرض تدفق ثقافي معين لعملية تصفية عن طريق الخبرات الإنسانية المحلية التي تتيح قبول ورفض وتأويل وتغيير الأفعال والأشكال. وهنا يوضح لونج Long «أن العولمة ذاتها قد تصبح ذات معنى للفاعلين إذا أصبحت الخبرات الجديدة التي تفرزها العولمة ذات معنى في إطار مرجعية الخبرات والتصورات الثقافية الموجودة». وإذا وضعنا في الاعتبار القوة الثقافية للحياة اليومية المحلية - من حيث دورها في بناء وتكوين المعاني، وتلقي العناصر الثقافية الخارجية - فإنه يمكن القول بمحدودية التأثيرات الثقافية للثقافة الكونية. ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، ذلك أن «شكل إطار الحياة» عرضة للتغير، فهو مؤقت، ويصعب تأكيد استمراريته الثقافية. ويتغير المحلي بتأثير العناصر الثقافية المتدفقة - مثل الحلقات التليفزيونية، والسلع الاستهلاكية الغربية، والقيم

الاستهلاكية الكونية، والقيم التي يجلبها السائحون والعائدون من الخارج معهم - التي يمكن أن تصبح عناصر ثابتة في شكل إطار الحياة اليومية المحلية، وذلك في شكل مغاير يتوافق مع السياقات المحلية. وتعتبر الأسرة المجال الرئيسي لإعادة الإنتاج الثقافي، وتتجلى فيها التأثيرات الخارجية لعملية العولمة. إذ تتعرض الاستمرارية عبر الجيلية للاتجاهات والتمثيلات والرغبات للتقويض المستمر.

وهكذا لم يعد عالم الثقافة المحلية والحياة اليومية المجال الذي يتم فيه إعادة إنتاج الممارسات والقيم. ولم تعد الهوية تتشكل وتنبني وفقاً للإطار التقليدي. لذا يتعرض نشاط الإنتاج الثقافي المعياري للخطر خاصة بعد أن صارت الميديا وأساليب الاتصال توفر كثرة من أساليب الحياة الممكنة ونماذج لتوحد الفاعلين الأفراد داخل السياقات المحلية، وتتيح تكوين تصورات ومنظورات لا تماثل التمثيلات وأساليب الحياة المحلية. وصار الخيال والتكيف التجريبي يلعبان دوراً مهماً في خلق وتكوين الحياة الفردية، كما أصبحت قيم وسلوكيات الأفراد أكثر اختلافاً عن التقاليد الثقافية المحلية. وتتعرض المواقف المحلية للتغير بعد أن أصبحت جزءاً من سياقات وعمليات كونية، كما أن ثمة تفاعلاً مستمراً بين العناصر الثقافية المحلية، والمؤثرات الثقافية الكونية، يسهم في بناء معاني ثقافية محلية جديدة. كذلك يعاد إنتاج واختراع الهويات الثقافية المحلية والتقاليد المستندة إلى عناصر عرقية واجتماعية أو دينية مشتركة. وثمة تمازج خلاق بين العناصر الكونية والأشكال الثقافية المحلية. ويصف هانرز هذه العمليات بقوله: «إن النسق العالمي بدلاً من أن يخلق تجانساً ثقافياً هائلاً على نطاق عالمي، نجده يستبدل تنوعاً بآخر، ويستند هذا التنوع الجديد نسبياً، وبدرجة كبيرة على الارتباطات الداخلية، وعلى الاستقلالية بدرجة أقل. ذلك برغم أن المعاني وأساليب التعبير عنها يمكن أن تتولد في داخل هذه الارتباطات الداخلية. لذلك لابد أن نكون على وعي بأن الانفتاح على المؤثرات الثقافية الخارجية لا يعني بالضرورة إفقاراً للثقافات المحلية، إذ يقدم للأفراد فرص الوصول إلى الموارد التكنولوجية والرمزية للتعامل مع أفكارهم وإدارة ثقافتهم بطرق جديدة»^(٣٠٧).

يتضح مما سبق أن قضية التجانس الثقافي في مقابل التفكك والتشظي تبدو قضية معقدة مركبة ففي تجلياتها المبكرة أُعتبرت العولمة عملية تضيي التجانس على الثقافات المحلية، لتساكل على هذا النحو نظرية التحديث التي ارتأى البعض أنها تطمس معالم المجتمع التقليدي، وأن الهيمنة الثقافية الغربية سوف تجتاح الثقافات غير الغربية بلا استثناء. والحقيقة أن ثمة إجماعاً على خطأ وزيف هذه الرؤية في الأنثروبولوجيا فقد كشفت «أنثوجرافيا ما بعد الأنثوجرافيا» عن سمات التشظي والتمايز والاختلاف، وانفجار العرقيات والقوميات، وعودة القبلات، برغم وجود ثمة افتراض مؤداه أن الذخيرة الكلية للأشكال الثقافية في العالم تتعرض للانكماش، وذلك بعد تشرب الأفراد وانغماسهم في نوع من الثقافة المعولمة. وفي هذا الصدد يشير كتاب العولمة غالباً إلى مفارقة أو تناقض ظاهر مؤداه أن التدفقات عبر القومية للثقافة تفرز على ما يبدو، ليس تجانساً كونياً، ولكن توكيدات متنامية للاتجانس والتميز والتفرد المحلي. على سبيل المثال يقرر ماير Meyer وجيسكيير Geschiere أن التدفقات الكونية المعاصرة للثقافة تثير في الغالب محاولات رجعية «للانغلاق الثقافي»: «ثمة دليل واضح على أن وعي الأفراد بالاندماج في تدفقات كونية غير محددة يطلق بحثاً عن نقاط توجيه ثابتة كأطر للفعل، ويحفز جهوداً محددة لتأكيد الحدود القديمة وبناء حدود جديدة»^(٢٠٨).

وأياً كان الأمر، تتعرض كثرة من الثقافات لتغيرات عنيفة حتمية بتأثير التكنولوجيا والحراك والحدود المرنة النفيذة، وقد احتوتها ثقافة كونية. وهنا يبرز عالمان للثقافة: على المستوى الكوني توجد ثقافة كونية تتسم باللاعق، وتتألف من سمات غير متكاملة نسبياً من أهمها النزعة الاستهلاكية، والموضة، وتعددية أدوار النوع، وتقديس التجديد التكنولوجي. أما مستوى الثقافة المحلية فيكون موحداً وشاملاً. نظراً لأن الثقافة المحلية تمتلك عمقاً تاريخياً أو تاريخاً يعاد اختراعه وإنتاجه بصورة منتظمة وثابتة. والثقافة، من منظور الأنثروبولوجيا الأيكولوجية، توجد متكيفة مع البيئة. وبالطبع لا يمتلك الأفراد دوماً القدرة على اختيار سمات

ثقافة الكوكاكولا التي يريدونها. بينما تكون حرية الاختيار متاحة على المستوى المحلي لقبول المفيد والمرغوب ورفض غير المفيد. وللثقافة قدرة على التقسيم إلى أجزاء Compartmentalization، وتكوين هجائن. وفي هذا الصدد يقرر برومان Brumann أنه في اليابان أصبح «التقسيم إلى أجزاء» الأسلوب السائد لانتحال الثقافة الغربية، ويبقى قطاع عريض من الثقافة الوطنية دون أن تمسه الثقافة الغربية.

تخلق البيئات الطبيعية والاجتماعية المتشابهة، من منظور الأيكولوجيا الثقافية، ثقافات متشابهة. تنسحب هذه الفرضية، بشكل محدد، على التحولات التي تعتري المجتمع والمرتبطة بالعمليات الكونية التي قد تخلق بيئات متشابهة في أجزاء كثيرة من العالم. وإذا كانت النزعة الاستهلاكية هي القوة الثقافية المسيطرة للعولمة، فإن الغرس الثقافي في الثقافة الكونية سوف يتم بدرجة كبيرة بين من يمتلكون ما يكفي من نقود للشراء والاستهلاك، ونقص أفراد الطبقة الوسطى والصفوة. أما المهمشون والمحرومون اقتصادياً فتتجذر لديهم القيم الدينية، ويميلون إلى تأكيد الشعور بالاستقلالية الثقافية والتمايز، وذلك على أساس إدراك ما تمثله الثقافة الكونية من تهديد لحياتهم. وتقف القيم الدينية وهذا الإدراك حائلاً دون حدوث هذا التجانس الكوني بصورة مطلقة. نفهم من ذلك أن العولمة حتى في السياقات الغربية تخضع لقيود ومحددات الثقافات المحلية، وهو ما يؤكد المنطق الثقافي للعمليات الكونية. وبالنظر إلى ضحالة وسطحية وتشظي الثقافة الكونية يمكن القول أن الثقافة الكونية لا تتجلى في صورة مجردة، ولكن في التفاعل مع الثقافات الأخرى، وتكتسب وجودها من وجود هذه الثقافات^(٣٥٩). خلاصة القول أن العولمة لا تفضي ببساطة إلى تفكيك عوالم الحياة المحلية داخل أبنيتها وسياقاتها المحلية التقليدية، ولكن تتفاعل مع تلك العوالم، وتنتج تمفصلاً وكونمالية Glocalization أو هجائن جديدة. وهكذا تنبني المعاني الثقافية الكونية على الصيغ والنماذج الثقافية القائمة، وتسهم في إعادة إنتاج واختراع التقاليد وخلق معاني جديدة^(٣٦٠).

إن التجانس الثقافي الكوني ما يزال غائباً، برغم التفاعل والتبادل الثقافي

المكثف على مستوى عالمي. ويرجع ذلك إلى عمليات اللاتجانس التي تحدث عندما تندمج الثقافة الكونية في سياقات الحياة المحلية. ولا تعني سيطرة الأشكال الثقافية المرتبطة بالمجتمعات الغربية بالضرورة قبولاً للأفكار والقيم الثقافية المرتبطة بهذه الأشكال في الغرب أو فهماً لدلالاتها السيسيواقتصادية في العالم الغربي. فحالما تُنتزع «الشظايا» الثقافية من سياقها الأصلي، تكتسب معنى ووظيفة جديدة يكونها ويحددها السياق الجديد الذي توضع فيه. ولا يعني ذلك أن الأصل الغربي للعناصر غير ذي أهمية أو طواه النسيان. وهكذا تشير الثقافة الكونية في رأي فيزرستون Featherstone إلى خطابات شعبية ومحلية، شفرات وممارسات تقاوم وتعيد النسقية systemicity والنظام». واضح أن مصطلح الثقافة الكونية لا يعني تبني الأشكال الثقافية الغربية، ولكن يتضمن تقييماً نقدياً للثقافة والمجتمع الغربي المسيطر الذي أنتج هذه الأشكال^(٣٦١).

(١٢) الأنثوجرافيا الكونية :

الدراسة الحقلية هي المركز الرمزي للأنثروبولوجيا، وشعيرة تكريس للأنثروبولوجي المتخصص، وتشكل جزءاً مهماً من رأسماله الرمزي. وقد رسخ رواد الأنثروبولوجيا خاصة مالمينوفسكي في كتابه **Argonauts of the Western Pacific** (1922) صورة للميدان، وهي المحلية. وفي هذه الصورة ينصب تركيز الأنثروبولوجي على حوادث الحياة اليومية للمحليين والتي يتحول إلى جزء منها. وكانت القاعدة الأساسية أنه من الممكن تكوين صورة متكاملة عن أسلوب الحياة إذا تركزت الدراسة في مكان واحد بأعين مفتوحة يقظة وأذان دائمة الإنصات خلال فترة زمنية طويلة^(٣٦٢). لكن إغراق الرواد في المحلية خلق توتراً بين البؤرة المحلية للدراسة الحقلية التقليدية من ناحية، وطموح الأنثروبولوجيا إلى توضيح الاتساع الكلي والهائل للحياة الإنسانية.

وقد أوضح الأنثروبولوجي الأمريكي الشهير كليفورد جيرتز Geertz أن الأنثروبولوجيين لا يدرسون قرى، بل يدرسون في القرى، لذا يمكن للباحث فهم

كثرة من ظواهر الحياة الإنسانية^(٣٦٣). يوسع ذلك من أفاق الأنثروبولوجيا. والآن تتسم الثقافة والبشر غالباً بالحركة، وتمتد الأبنية الاجتماعية في المكان بطريقة لا يوفر فيها المنظور المحلي سوى صورة منقوصة لبعض أنماط الأنشطة. وفي السنوات الأخيرة علق علماء الاجتماع على التغيرات في النظام المكاني للعالم. وقد أوضح عالم الاجتماع البريطاني أنتوني جيدنز Giddens أن أحد خصائص الحداثة modernity تشكل «المحليظ» بتأثيرات بعيدة، فبرغم وجوده المادي الواقعي، تحول إلى كيان وهمي دائم التغير^(٣٦٤).

وفي ظل انكماش المكان والتداخل الكوني تحتم على الأنثروبولوجيين التعامل مع المؤثرات الكونية والخارجية بعامة وانفتاح حدود موضوع الدراسة منهجياً وتحليلياً. وقد تعرضت الدراسة الحقلية لمراجعات عديدة، وتساءل البعض: كيف يمكن استعمال أساليب منهجية تشكلت من دراسة المجتمعات المحلية الصغيرة المحدودة مكانياً في دراسة العالم المتحرك والمتغير والكوني؟

لقد فرضت العولمة تحديات منهجية وتصورية جديدة على الأنثروبولوجيا، وتحدث أساليب البحث الاجتماعي والأنثروبولوجي ووحدات التحليل القائمة، وذلك من خلال زعزعة السياق الواقعي للعلاقات الاجتماعية داخل مجتمعات وأماكن معينة. وقد صارت المواقع الأثنوجرافية معولمة بتأثير الارتباطات الخارجية عبر القومية والحدود الثقافية النفيذة. لذلك بات من الضروري أن يكشف الأثنوجرافيون عن الكيفية التي من خلالها ترسخ العولمة في المحلي. وفي نفس الوقت تفرض العولمة مشكلات على الأثنوجرافيا ذلك لأن تمزيق الارتباط بين المكاني والاجتماعي بتأثير ظروف العولمة يقوض ادعاء الأثنوجرافيا فهم العلاقات الاجتماعية عن طريق التواجد هناك (في الميدان)^(٣٦٥).

لقد تباطأت الأنثروبولوجيا - التي عرفت بتناولها لمختلف جوانب المجتمع الإنساني - في التعاطي مع أشكال الارتباط الكونية. ربما يرجع ذلك إلى الطريقة التي حددت بها الأنثروبولوجيا موضوعها على نحو تقليدي في الزمان (الدراسات الآنية، الحاضر الأثنوجرافي) والمكان (مجتمع محلي، ثقافة). والأنثروبولوجيا قد شيدت

إبستمولوجيتها على الاستغراق والاندماج في مكان واحد (خلال عام أو أكثر). جعلها ذلك تواجه مشكلة في التعامل مع الارتباطات الكونية والتدفق عبر القومي. لذلك شكك البعض في قيمة المنهج الأنثروبولوجي، وفكرة المكان الواحد المتجانس^(٣٦٦).

وخلال السنوات الأخيرة بدأ عدد من الأنثروبولوجيين - بقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية جامعة ستوكهولم على سبيل المثال - محاولة لتحديد وتعريف الميادين التي يجرون فيها دراساتهم بطرق تختلف عن كونها محلية جغرافية. وقد اشتركت دراسات هؤلاء في جمع البيانات من سياقات محلية أو مواقع مختلفة. وقد أُطلق على هذه الدراسات مصطلح «محلي متعدد» multi-local. وفيها تتركز الدراسة على عدة مواقع مترابطة أو شبكة من المواقع - عدة ميادين في واحد. وما يحدث في موقع معين يؤثر في بقية المواقع. يعني ذلك أيضا أن مجال الدراسة ليس محلياً متعدداً أو متعدد المواقع فقط، ولكن أيضا عبر محلي translocal. وفي الأنثروبولوجيا الدولية International Anthropology يعد مصطلح «محلي متعدد» multi-local أكثر شيوعاً واستعمالاً من مصطلح «عبر محلي» translocal^(٣٦٧).

وفي الآونة الأخيرة برزت موضوعات الأثنوجرافيا الكونية Global Ethnography. ومن أهمها دراسة تأثيرات القوى الكونية كالرأسمالية والحدثة. والأثنوجرافيون لا يهتمون فقط بالكشف عن تأثير هذه القوى، ولكن أيضا بكيفية جعل المجتمعات المحلية قابلة للاختراق من جانب هذه القوى، وكيف تتمثل أو تستدمج المجتمعات المحلية هذه القوى وتقاومها. ومن موضوعات الأثنوجرافيا الكونية أيضا دراسة الارتباطات الكونية. وفي هذا الموضوع ينتقل التركيز من القوى الكونية إلى الفاعلين الاجتماعيين، والمثال على ذلك دراسة المهاجرين والتجار والحركات الاجتماعية والسائحين. كذلك تركز الأثنوجرافيا الكونية على تصور المحليين للكوني بصوره وتجلياته المتنوعة^(٣٦٨).

واضح أن الأثنوجرافيا الكونية تركز على حركة البشر. ويُستعمل مصطلح «الفضاءات عبر القومية» transnational spaces ليشمل التحولات المكانية

الكونية وعبر القومية وعبر المحلية translocal التي خلقها اقتصاد الرأسمالية المتأخرة أو المعاصرة، وينصب تركيزه على البشر في حركة. وهنا نحدد ثلاثة مداخل لتوضيح الكيفية التي بمقتضاها يتحول المكان إلى:

- ١ - **الفضاءات الكونية** global spaces: أحدث الاقتصاد الكوني وتدفقات رأس المال تحولاً وتغييراً في الأماكن المحلية، لتخلق فضاءات متجانسة منفصلة عن إقليمها.
- ٢ - **الفضاءات عبر القومية** transnational spaces: في ظل الاقتصاد المعولم يتحرك البشر عبر الحدود، ويخلقون بذلك فضاءات عبر قومية، وعلاقات إقليمية جديدة.

٣ - **الفضاءات عبر المحلية** translocal spaces: تحدث العولمة تغيراً جذرياً في العلاقات الاجتماعية والأماكن المحلية مرجعه إلى تأثيرات الميديا الإلكترونية والهجرة، وما ينتج عن ذلك من انهيار في تماثل المكان والثقافة. وتخلق عملية العولمة الثقافية أماكن عبر محلية جديدة وأشكال جديدة من الثقافة الشعبية الكامنة في تصورات الأفراد التي تفكك أفكار الإقليمية المرتكزة على الدولة^(٣٦٩).

ومنذ الثمانينيات، ومع بروز موضوعات ودراسات العولمة الأنثروبولوجية ظهرت الحاجة إلى إستراتيجية منهجية جديدة تصلح لدراسات الحدود، وتشكيل الهوية، والشتات، والفضاء الإلكتروني، والجماعات والثقافات الإلكترونية، والشركات متعددة الجنسيات، والعرقيات وغيرها. هذه الإستراتيجية هي «الأنثوجرافيا متعددة المواقع» Multi-sited Ethnography^(٣٧٠). والمعروف أن الأنثوجرافيا جزء لا يتجزأ من نسق عالمي تاريخي ومعاصر يعرف بالاقتصاد السياسي الرأسمالي^(٣٧١). لذلك تفضي التحولات التي تطرأ على هذا النسق إلى إدخال تعديلات على منهجية الأنثوجرافيا. واليوم يتواشج البحث الأنثوجرافي مع موجة رأس المال الفكري المعروف بما بعد الحداثة، فيتحول من التركيز على موقع واحد ومواقف محلية إلى فحص دوران المعاني والأشياء والهويات الثقافية في زمان - مكان كوني متسع. بمعنى أن أسلوب الأنثوجرافيا متعددة المواقع يتحرك

بعيداً عن المواقع الأحادية والمواقف المحلية التي تناولتها البحوث الأنثوجرافية التقليدية باتجاه فحص دوران المعاني الثقافية والأشياء والهويات في زمان - مكان منتشر^(٣٧٢). وتعد الأنثوجرافيا متعددة المواقع أنثوجرافيا متحركة Mobile تتخذ مسارات غير متوقعة في اقتفاء وتتبع صيغ ثقافية معينة عبر مواقع متعددة للنشاط. وترتكز الأنثوجرافيا متعددة المواقع على تتبع واقتفاء ظواهر ثقافية داخل مواقع بحثية مختلفة. وقد جاءت هذه الإستراتيجية كرد فعل للتغيرات التي تجتاح سياقات الإنتاج الثقافي المتحولة. ويعتبر مجال دراسات الإعلام من المجالات المهمة التي تستخدم فيها الأنثوجرافيا متعددة المواقع. وينسحب ذلك على مجال الدراسات الثقافية للعلم والتكنولوجيا، ودراسات الهجرة واللاجئين والهويات القومية، والتنمية المعاصرة، وقضايا الإنجاب، والتلوث، والتكنولوجيا الحيوية، والمشاريع الضخمة مثل مشروع الجينوم البشري^(٣٧٣).

واضح أن ثمة تحولات تعتري موضوعات واتجاهات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية بتأثير الثقافة الكونية التي أفضت إلى انفتاح السياقات المحلية وتبلور هجائن ثقافية. وقد دفع ذلك إلى أن تعيد الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع تعريف وتحديد الجماعات موضوع البحث من أمثال الثقافات والمجتمعات المحلية والمحلي. وكان من نتائج ذلك ظهور الأنثوجرافيا متعددة المواقع Multi-Sited وموضوعات أنثروبولوجيا العولمة وعلم الاجتماع الكوني مثل الكيانات عبر المحلية، ومناطق الحدود، والهجرات، والشركات عابرة القوميات، ووكالات المعونة الأجنبية، واللاجئين، والفضاء الإلكتروني، والثقافة الإلكترونية Cyber-Culture، والثقافة الكونية. والبين أن الالتفات إلى الأجندات الجديدة الصاعدة في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع المعاصر قد صار ضرورة ملحة خاصة في المجتمعات العربية التي تتعرض لتأثيرات القوى الكونية التي تنخر في جسد ثقافاتنا الأصيلة وركائز هوياتها الفذة. كذلك يحقق تبني هذه الأجندات التجديد في اتجاهات وموضوعات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع العربي ومركزاتهما الإستيمولوجية والمنهجية.

الهوامش

- (1) Benthall Jonathan, **The Best of Anthropology Today**, London, Routledge, 2002, p. (179).
- (2) Lewellen Ted C., **The Anthropology Of Globalization – Cultural Anthropology Enters The 21st Century**, London, Bergins Garvey, 2002a, pp. (32 – 33).
- (3) De Ruijter Arie, **Globalization: a Challenge To The Social Sciences**, Quoted In, Frans J, Schuurman (ed.), “Globalization And Development Studies - Challenges For The 21 St Century”, London, Sage, 2001, pp. (31 - 32).
- (4) Haugerud A., **The Disappearing Local – Rethinking Global – Local Connections**, In, Mirsepassi A., etals., “Localizing Knowledge in a Globalizing World – Recasting The Area Studies Debate”, Syracuse Universety Press, 2003, p. (60).
- (5) Anderson – Fye Eileen P., **Never Leave Yourself: Ethnopsychology As Mediator of Psychological Globalization Among Belzean School Girls**, Ethos, Vol. 31 (1), 2003, p. (59).
- (6) Samovar Larry A., **Communication Between Cultures**, Wadsworth, Thomson Learning, Inc., 2001, p. (2).

(٧) يميز الأنثروبولوجيون وعلماء النفس الثقافي بين الثقافات الفردية والثقافات الجمعية. ويقررون أن الأشخاص في الثقافات الفردية يميلون إلى اعتناق قيم وسلوكيات متمركزة حول الأنا، بينما يميل الأشخاص في الثقافات الجمعية إلى التعبير عن مشاعر جمعية، وقبول للسلطة، واعتناق قيم جمعية وإتيان سلوكيات متمركزة حول الجماعة (Allocentric) (Berry, etals., 1998:56)، بمعنى أن التركيز فيها يكون على أهداف، وحاجات، ورؤى الجماعة الداخلية، ومعتقداتها المشتركة لا على المعتقدات الفردية، كما ينصب التأكيد على التعاون، والمعايير الاجتماعية، لا على المتعة الفردية (Triandis & Suh, 2002:136). واضح أن سمات الثقافة الفردية تناقض سمات الثقافة الجمعية التي تؤكد على الخضوع والانصياع للجماعة، وتعد عملية دينامية يتم تركيبها وإعادة تركيبها من خلال الأشخاص الذين ينتظمون في بناء تراتبي أو هيراركي داخل المجتمع المحلي. وتخلق الثقافة الجمعية من التبادلات الاتصالية الداخلية بين الأشخاص الذين يكونون هذه الثقافة (Valsiner, 2000:56-57). ويتميز أفراد الثقافات الجمعية بالشعور بهوية جمعية موحدة، وتتضاءل لديهم مشكلات الهوية وأعراض الاغتراب. ويساؤون أو يعادلون الحياة الجمعية وإرادة الله. وتنقسم دورة حياتهم إلى فئات للعمر والنوع محددة بدقة وواضحة بما يتوافق مع القيم الهيراركية لرؤية العالم، إذ يتعلم الفرد الإذعان والطاعة والخضوع والاعتماد على الدعم الإنساني. كما تتحدد الأدوار بدقة وتتحقق لدى الأفراد كل مرحلة من مراحل التنشئة والغرس الثقافي (Hostetler, 1978:281). ويحتاج ترياندس Triandis بأن سمات الجمعية تبدو واضحة في الثقافات البسيطة والمغلقة (المحكمة). وقد توصل كاربنتر Carpenter إلى سند

امبيريقى يدعم فرضية الارتباط بين الجمعية والانغلاق أو الأحكام. إذ يتميز الأفراد في الثقافات الجمعية بالاعتماد المتبادل داخل جماعاتهم كما يحددون، ويوجهون سلوكهم على أساس معايير الجماعة، ويحددون ذواتهم بالإشارة على الكيانات الاجتماعية (Segall, etals., 1999: 208).

- (8) Brislin Richard, **Understanding Culture's Influence on Behavior**, Newyork, Hacourt College Publishers, 2003, p. (196).
- (9) Castells Manuel, **The Net And The Self: Working Notes For a Critical Theory of The Information Society**, Critique Of Anthropology, Vol. 16 (1), 2000, p. (60).
- (10) Ulin Robert C., **Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology And Social Theory**, Oxford, Backwell Publishers, 2001, p. (217).
- (11) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization – Cultural Anthropology Enters The 21st Century**, p. (VII).
- (12) Edelman Marc & Haugerud Angelique, **the Anthropology of Development and Globalization: from Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism**, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2005, p. (3).
- (13) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, pp. (7 - 8).
- (14) Ibid, pp. (8 - 10).
- (15) Askew Kelly and Wilk Richard R., **The Anthropology of Media**, London, Blackwell Publishers, 2002, p. (350).
- (16) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, pp. (11, 187).
- (17) Ibid, p. (11).
- (18) Waters Malcolm, **Globalization**, London, Routledge, 1995, p. (50).
- (19) Slevin James, **The Internet and Society**, Newyork, Polity Press, 2000, pp. (198 – 201).
- (20) Hannerz Ulf, **Transnational Connections: Culture, People And Places**, London, Routledge, 1996, pp. (17 – 18).
- (21) Featherstone, Mike, **Global and Local Cultures**, Quoted In, Bird, J., etals, "Mapping The Futures: Local Cutures, Global Change", London, Routledge, 1993, p. (170).
- (22) Tsing Anna, **The Global Situation**, Cultural Anthropology, Vol. 15, N. (3), 2000, pp. (336 – 337).
- (23) Ibid, pp. (345 - 346).
- (24) Hannerz Ulf, **Transnational Connections**, pp. (19 – 23).
- (25) McQuail Denis, **Mass Communication Theory**, Sage Publications Ltd., 2000, pp. (107 – 109).
- (26) Meyrowitz Joshua, **No Sense of Place – The Impact of Electronic Media on Social Behavior**, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. (2 – 3).

- (27) Fitzgerald Thomas K., **Media, Ethnicity and Identity**, Quoted in, Scannell P., etals. (eds), "Culture and Power – a Media, Culture and Society Reader", London, Sage, 1992, p. (112).
- (28) Stephens Mitchel, **The Rise of The Image, The Fall of The Word**, Oxford University Press, 1998, pp. (6 – 7).
- (29) Fitzgerald Thomas K., **Media, Ethnicity and Identity**, pp. (113 - 124).
- (30) Venkata Rao, P., **Globalization and Anthropology: Issues and Challenges**, The Eastern Anthropologist, Vol. 55, No. (1), Jan., Mar., 2002, p. (26).
- (31) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, London, the Athlone Press, 2000, pp. (2 – 6).
- (32) Kamalipour, Yahya R., **Global Communication**, Australia, Wadsworth Thomson Learning, 2001, p. (xii).
- (33) Anderson – Fye Eileen P., Never Leave **Yourself: Ethnopsychology As Mediator of Psychological Globalization Among Belzean School Girls**, p. (63).
- (34) Axford A., **The Global System: Economics, Politics and Culture**, Quoted in, Beynon J. & Dunkerley D. (eds), "Globalization: The Reader", London, The Athlone Press, 2000, p. (127).
- (35) Lewellen Ted C., **Groping Toward Globalization: In Search of An Anthropology without Boundaries**, Reviews in Anthropology , Vol. (31), 2002b, pp. (78 – 79).
- (36) Ibid, pp.(81, 84 - 85).
- (37) Macionis, John J. & Plummer Ken, **Sociology - Global Introduction**, Pearson Prentice Hall, 2002, pp. (32 - 33).
- (38) Lewellen Ted C., **The Anthropology Of Globalization**, p. (26).
- (39) Ibid, pp. (26 – 27).
- (40) Schuerkens Ulrike, **Social Transformations between Global Forces and Local Life–Worlds**, Current Sociology, vol. 51, N. (314), May-July, 2003a, p.(207).
- (41) Jungck Susan, **Thai Wisdom and Glocalization: Negotiating the Global and the Local in Thailand's National Education Reform**, Quoted in, Anderson-Levitt Kathryn M. (ed.), "Local Meanings, Global Schooling: Anthropology and World Culture Theory", Newyork, Palgrave Macmillan, 2003, p. (35).
- (42) Brodeur Patrice C., **From Postmodernism to Glocalism: Toward a Theoretical Understanding of Contemporary Arab Muslim Constructions of Religious Others**, Quoted In, Schaebler B. & Stenbergl., "Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity", New York, Syracuse University Press, 2004, pp. (188 – 197).
- (43) Mintz Sidney W., **The Localization of Anthropological Practice**, Critique of Anthropology, Vol.18 (2), 1998, p. (120).

- (44) Vèrges Françoise, **Post colonial Challenges**, Quoted in, Gane, N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004, pp. (197 – 199).

(٤٥) يحاجج بوديلار Baudrillard بأن وسائل الإعلام المعاصرة تحرف وتذيب الواقع فتحوله إلى نسخة مشابهة له خالصة في زيفها وبعدها عنه، هي نسختها الخاصة بها، تقدمها بوصفها «الواقع»، تلك الحالة التي أطلق عليها بوديلار «المشابهة أو الصورة الزائفة simulacrum (نيكولاس رزبرج، ٢٠٠٢ : ٤٥). لقد أصبحت العلامات منفصلة عن المحال إليه referents، وفقد التمييز بين الموضوع أو الشيء والتمثيل فعاليته وأهميته، وبزغ عالم جديد ينبني ويتراكم من نماذج أو صور زائفة simulacra تنفتقر إلى محال إليه أو واقع ما عدا واقعها الخاص. والمحاكاة (الأشياء الزائفة) simulation لم تعد لإقليم، وجود مرجعي، أو مادة. إنها توليد لنماذج عن الواقع بدون أصل أو واقع: «واقع فائق». ويقرر بوديلار أن الثقافة تهيمن عليها المحاكاة أو الصور الزائفة التي لا علاقة لها بالواقع، وأن هذا الواقع الفائق تنشره الميديا (& Low Travel Long of America (1989) و يذكر في كتابه (Lawrence – Zúñiga, 2003:32 أنه ليس هناك عالم حقيقي، وأن عالم «ديزني لاند» عالم حقيقي لأنه لا يدعي أنه حقيقي واقعي؛ وأن كل شيء يقع خارج «ديزني لاند» واكتسب سمعة كونه حقيقياً واقعياً، هو عبارة عن صور أو صور زائفة Simulacra (Quoted in, Rosenau, 1992: 110).

- (46) Tilley Christopher, **Performing Culture in the Global Village**, Critique of Anthropology, Vol. 17, N. (1), 1997, p. (74).
- (47) Clifford James, **Routes, Travel and Translation in The Late Twentieth Century**, Harvard University Press, 1997, p. (39).
- (48) Barker C., **Television, Globalization and Cultural Identities**, Philadelphia, Open University, 1999, p. (37).
- (49) Beck Ulrich, **The Cosmopolitan Turn**, Quoted in, Gane N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004, pp. (156 - 157, 159).
- (50) Olwig Karen Fog, **Global Places and Place - Identities – Lessons from Caribbean Research**, Quoted in, Eriksen Thomas Hylland, "Globalization: Studies in Anthropology", London, Pluto Press, 2003, p. (59).
- (51) Helmreich Stefan, **After Culture: Reflection on the Apparition of Anthropology in Artificial Life, a Science of Simulation**, Cultural Anthropology, Vol., 16 (4), 2001, p. (620).
- (52) D'Andrade Roy G. & Strauss Claudia (eds), **Human Motives and Cultural Models**, Cambridge, Canbridge Universty press, 1992, p. (1).
- (53) Appadurai Arjun, **Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Trasnational Anthropology**, Quoted in, Fox Richard, "Recapturing Anthropology - Working in The Present", SantaFe, Newmexico, School of American Research Press, 1991, p. (191).

- (54) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, pp. (20 – 21).
- (55) Urry John, **Complex Mobilities**, Quoted in, Gane Nicholas, “The Future of Social Theory”, London, Continuum, 2004, pp. (107, 110 , 123).
- (56) Beck Ulrich, **The Cosmopolitan Turn**, pp. (143 – 144).
- (57) Levine R.A., **Properties of Culture: An Ethnographic View**, Quoted in, Schweder, et al., “Cultural Theory: Essays on Mind, Self and Emotion”, Cambridge University Press, 1984, p. (67).
- (58) Borofsky Robert, **When: Conversation About Culture**, American Anthropologist, Vol. 103 (2), 2001, p. (437).
- (59) Venkata Rao, P., **Globalization and Anthropology**, pp. (30– 32).
- (60) Ohnuki-Tierney Emiko, **the Ambivalent Self of The Contemporary Japanese**, Cultural Anthropology, vol. 5 (2), 1990, p. (197).

(٦١) تتنوع تعريف الثقافة الواردة في أدبيات الأنثروبولوجيا الكلاسيكية المعاصرة. لكن ثمة اتفاق على أن الثقافة تتألف من القيم المحورية، والدوافع، والقواعد الأخلاقية، والمعاني التي هي جزء من نسق اجتماعي معين. ويقرر البعض أن الثقافة لا تحوي القيم والأفكار وحدها، ولكن مجموعة كلية متكاملة من النظم التي يحيا البشر بها. في حين يرى البعض الآخر أن الثقافة تتألف، على وجه القصر، من أساليب التفكير والسلوك المكتسبة. وأخيرا يقرر البعض أن الثقافة تتألف من الأفكار بينما يصير البعض الآخر على أن الثقافة تتألف من الأفكار، وكذا المناشط المترابطة (Harris, 1999:1). واضح أن معظم تعريف الثقافة تنضوي تحت لواء نمطين رئيسيين: التعاريف السلوكية التي تفترض أن الثقافة هي أنماط السلوك المكتسبة اجتماعياً وتنتقل من جيل لآخر، والتعاريف الرمزية والتصورية (Borofsky, 2001: 437) التي تعتبر الثقافة نسقاً من الرموز يتيح لنا تمثيل خبرتنا الخاصة واتصالها، والرمز هو أي شيء ندركه بحواسنا ويمثل شيئاً آخر، ولكل شيء معنى رمزي (Spradley & McCurdy, 2003: 59). والثقافة من الناحية المعرفية هي أي شيء يتوجب على الفرد معرفته، أو الاعتقاد فيه لكي يعمل بأسلوب مقبول لدى أفراد ثقافته، وهنا تعتبر الثقافة ظواهر عقلية (Dougherty, 1984:3). وتعد الثقافة بالنسبة للمجتمع معادلاً للذاكرة بالنسبة للأفراد. ويميز باركو Barkow بين ثلاثة أنماط للثقافة: الميتا – ثقافة Meta-Culture والثقافة المستحضرة أو المستثارة Evoked، والثقافة الوبائية؛ إذ تنتج البيولوجيا المشتركة للبشر «ميتا – ثقافة». وتفرز البيولوجيا في أيكولوجيات مختلفة ثقافة مستحضرة (على سبيل المثال يحدد المناخ طرز الملابس). وتعكس هذه الثقافة ميكانزمات محددة بالسياق أحدثتها الظروف المحلية، وتقود إلى وجود تشابهات داخل الجماعة واختلافات بين الجماعات، يصف دان سبيربر ذلك بمصطلح الثقافة الوبائية (Ortner, 1999:6). ومن أبرز الفرضيات التي تنظم وفقاً لها الرؤية القياسية للثقافة فرضية مؤداها أن الجماعة الاجتماعية تتميز بثقافة تتألف من ممارسات سلوكية، ومعتقدات، وانساق تصورية ورمزية، ومادة معلوماتية من نوع ما، وحتى الأشياء المنظمة داخل

العقول مصدرها الثقافة (Tooby & Cosmides, 1993: 31 – 32). والثقافة هي مجموعة من العناصر الموضوعية والذاتية التي يصنعها البشر، وتزيد من احتمالية البقاء وتنتج إشباعاً لأفراد بيئة أيكولوجية معينة. وتعتبر الثقافة في جوهرها عملية توحيد. ويقول شوارتز أن الثقافة تفكر نيابة عن ومن خلالها يتحقق تشكل الصيغ المعرفية، التي تقلل من حجم الاختلافات داخل أي مجتمع (Schwartz, 1981: 13-14)، والصيغ الثقافية، التي تمثل أنماطاً من الصيغ الأساسية التي تؤلف وتنظم نسق المعنى المميز لأي جماعة ثقافية، وترسم أو تصور هذه الصيغ العالم المبسط، ليس فقط عالم الأشياء الفيزيائية والحوادث، ولكن العوالم الأكثر تجريداً للتفاعل الاجتماعي، والخطاب، والمعاني. ويشير داندريد D'Andrade إلى أن الصيغ الثقافية المشتركة والمتداخلة ذاتياً هي نماذج ثقافية Cultural Models تقوم بوظيفة تأويل الخبرة وتوجيه الفعل في مجالات مختلفة من ضمنها الحوادث والنظم والموجودات العقلية (Cole, 1996: 126).

وتتميز الثقافة ببعض السمات نذكر منها الطبيعة الجمعية المشتركة، أي أنها تمثل إجماعاً على كثرة هائلة من المعاني لدى أفراد مجتمع محلي معين. وتتسم الثقافة كذلك بطبيعة منظمة، إذ إن ثمة إجماعاً لدى الأنثروبولوجيين على قناعة مؤداها أن العادات التي يدرسونها مترابطة، ويمكن إدراكها وفهمها بوصفها أجزاء من تنظيم أشمل للمعتقدات، والمعايير، والقيم، والفعل الاجتماعي. معنى ذلك أن الثقافة تتميز بأنها نسقية منظمة تتألف من مكونات مركبة مترابطة وتتميز بالاعتماد المتبادل (Collier, 1994: 37) كما تتميز بطبيعة متعددة، بمعنى أنه يستحيل اختزال الثقافة إلى أبعادها الظاهرة أو الكامنة. وتكتسب الثقافة بطريقة شعورية أو لا شعورية عن طريق عملية الغرس الثقافي، ووسائل أخرى كالأمثال الشعبية، والحكايات، والأساطير، والفن، ووسائل الإعلام. وتكون الثقافة دوماً عرضة للتغيير عن طريق الاتصال، ولكن رغم ذلك وبرغم قابلية عديد من مظاهرها للتغير يبقى البناء العميق للثقافة مقاوماً للتغير (Samovar, 2001: 36 – 42). وذلك على اعتبار أنها أسلوب للتكيف مع البيئة، وإضفاء المعنى على الحياة، يحافظ الأفراد عليها للتعامل مع المشكلات والمسائل التي تستحوذ على اهتمامهم. وتتمتع الثقافة بالقدرة على الانتقال والاستمرارية (Valsiner, 2000: 54 – 55).

- (62) Baldwin John R., etals., **A Moving Target: the Illusive Definitions of Culture**, Quoted in, Baldwin John R., etals. "Redefining Culture: Perspectives Across Disciplines", London, Lawrence Erlbaum Associates, 2008a, pp. (13,15).
- (63) Rabinow Paul & Marcus George E., **Designs for An Anthropology of the Contemporary**, Durham, Duke University Press, 2008, p. (37).
- (64) Hannerz Ulf, **Thinking about Culture in a Global Ecumene**, Quoted in, Lull James (ed.). "Culture in the Communication Age", London, Routledge, 2001, p. (58).
- (65) Mazzarella William, **Culture, Globalization, Mediation**, Annual Review of Anthropology, vol. 33, 2004, pp. (346 – 347).
- (66) Lechner Frank J. and Boli John, **World Culture: Origins and Consequences**, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. (30).

- (67) Harvey Penelope (1996). **Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition**, London, Routledge, 1996, p. (7).
- (68) Olwig Karen Fog, **Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis**, London, Routledge, 2002, p. (4).
- (69) Lechner Frank J. and Boli John, **World Culture**, p. (32).
- (70) Smith Anthony D., **Towards a Global Culture?**, Quoted in, Featherstone, M. (ed.), "Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity", London, Sage Publications, 1990, p. (171).
- (71) Featherstone Mike, **Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity**, London, Sage, 1990, p. (1).
- (72) Featherstone, Mike, **Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity**, Quoted in, Beynon, J. & Dunkerley D. (eds), "Globalization Reader", London, Athlone Press, 2000, pp. (121 – 122).
- (73) Featherstone Mike, **Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity**, pp. (6 – 7).
- (74) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, p. (187).
- (75) Beck Ulrich, **The Cosmopolitan Turn**, p. (144).
- (76) Long Norman, **Globalization and Localization: New Challenges to Rural Research**, Quoted in, Moore Henrietta L. (ed), "The Future of Anthropological Knowledge", London, Routledge, 1996, pp. (43 - 44).
- (77) Albrow M., **Travelling Beyond Local Cultures**, Quoted in, Beynon, J. & Dunkerley D. (eds). "Globalization Reader", London, Athlone Press, 2000, p. (300).
- (78) Schuerkens Ulrike, **Social Transformations between Global Forces and Local Life-Worlds**, p. (205).
- (79) O'Neill John, **Aids As a Globalizing Panic**, Quoted in, Featherstone, M. "Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity", London, Sage, 1990, pp. (329-342).
- (80) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, pp. (1314-).
- (81) Hannerz Ulf, **Cosmopolitans and Locals in World Culture**, Quoted in, Featherstone, M. (ed.), "Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity", London, Sage, 1990, p. (237).

(٨٢) فكرة المعارضة Pastiche هي السمة البارزة في نسق التفكير ما بعد الحداثي. ويتضمن التعريف المعجمي للمعارضة عدة استعمالات: (١) توليفة أو مركب فني من مصادر مختلفة. (٢) خليط أو مزيج، إذ يشير مصطلح المعارضة إلى وجود مزيج مختلط Hodge podge. وهي كلمة مشتقة

من الكلمة الفرنسية Hocheptot. والتي تعني خليطاً أو مزيجاً أيضاً. ويرتبط اللاتجانس والتنوع الأسلوبى بالمعارضة. وخلف التنافر والنسبية تكمن المعارضة (Rabinow, 1986: 248 - 249). واضح أن فكرة المعارضة تركز على وجود خليط أو مزيج من الأفكار والرؤى والنظريات تطفو بحرية وبشكل تلصقي Collage، وتتضمن عناصر من التقابلات، وتنكر الانتظام والمنطق والتناسق، وتمجد التناقض والفوضى والارتباك (Rosenau, 1992: xiii).

- (83) Smith Anthony D., **Towards a Global Culture?**, pp. (176 – 177).
- (84) McQuail Denis, **Mass Communication Theory**, pp. (238 – 239).
- (85) Appadurai Arjun, **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**, London, University of Minnesota Press, 1996, p. (29).
- (86) Sharkey Heather J., **Globalization, Migration and Identity: Sudan 1800 - 2000**, Quoted in, Schaebler B. & Stenbergl, “Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity”, Newyork, Syracuse University Press, 2004, p. (113).
- (87) Tehranian Majid, **Where is The New World Order ? At The End of History or a Clash of Civilization**, Quoted in, Vincent Richard, C. (eds), “Towards Equity in Global Communication: Mac Bride Update”, New Jersey, Hampton Press, Inc., 1999, p. (30).
- (88) Harris O., **Temporalities of Tradition: Reflections on a Changing Anthropology**, Quoted in, Hubinger Vaclav, “Grasping the Changing World – Anthtopological Concepts in the Postmodern Era”, London, Routledge, 1996, p. (1).
- (89) Fischer Michael M. J., **Worlding Cyberspace: Toward a Critical Ethnography in Time, Space and Theory**, Quoted In, Marcus George E., “Critical Anthropology Now, Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas”, School of American Research Press, 1991, p. (74).
- (90) Lewellen Ted C., **Groping Toward Globalization**, p. (76).
- (91) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, pp. (22 – 23).

(٩٢) تمثل البينصية Intertextuality البديل ما بعد الحداثى المعروف والمقبول للتفسير السببى فى العلم الاجتماعى الحديث الذى افترض أن السببية والتنبيؤ عنصران أساسيان فى التفسير. وتتضمن البينصية التفاعلية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ، وإنكاراً قوياً لإمكانية السببية المباشرة. وذلك لأنه فى عالم ما بعد الحداثة، حيث تترايب الأشياء كافة بطريقة تفاعلية، يكون من الصعب بل ومن المستحيل تقريباً تأسيس أو تعيين الأولوية الزمنية التى تتطلبها السببية (Rosenau, 1992: xii, 112).

وتترجم الكلمة Intertextuality إلى تناص، وأحياناً أخرى تترجم إلى بينصية. وربما تكون الترجمة الأخيرة أقرب إلى المصطلح فى لغته الأصلية، والذي يجزئه البعض إلى «بين» inter،

و«نص» text فيكون التعبير الأكثر دقة هو «بين- نص». ومصطلح البينصية صكته جوليا كريستيفا Kristeva لأول مرة، انطلاقاً من فكرة «الحوارية» Dialogism عند ميخائيل باختين Bakhtin، وذلك في إشارة واضحة إلى بناء النص من نصوص أخرى. وترى جوليا كريستيفا أن العمل الأدبي ليس كلاً يتميز بالاحتواء الذاتي قام بتأليفه فرد أو مؤلف واحد، ولكنه استدمج وتحويل لنصوص أخرى، مركب من اقتباسات مختلفة. ويشير أصحاب النظرية ما بعد البنائية إلى أن البينصية قد أزاحت فكرة الذاتية الداخلية. فقد صار يُنظر إلى قراءة النص لا باعتباره تبادلاً بين ذات وأخرى، بين المؤلف. المصدر والقارئ. المستقبل، ولكن باعتباره نوعاً من أداء المؤلف والقارئ لتعددية أو كثرة من الكتابات التي تتقاطع وتتفاعل على سطح النص. وهكذا فالنص لا ينتهي أو ليس له نهاية، حيث يُكتب مرة ويستمر. والبينصي كما يقول رولان بارت ليس له قانون، ويمثل لا نهائية من تكراراته. إذن البينصي عملية لا نهائية، وتراكم من أجزاء وشظايا الكتابة. ويرى ريفاتير Michael Riffaterre أن البينصية هي إدراك القارئ للعلاقات بين النص وكل النصوص الأخرى التي سبقت أو أعقبت هذا النص (Heath,1996:259). ويقرر ماركوس أن البينصية بهذا المعنى تشير إلى الكتابة تحت تأثير أو بهدف التأثير في كتاب آخرين (Marcus,1986a:266). ويرى البعض أن مفهوم مصطلح البينصية يعد نقطة تحول من البنائية إلى ما بعد البنائية.

يقرر ما بعد الحداثيين أن عالم ما بعد الحداثة هو عالم بينصي، وهنا يطرح جاك دريدا فكرة «بينصية الحياة الثقافية». يعني ذلك عند أنصار ما بعد الحداثة أن أي شيء يتناوله الأنثروبولوجي بالدراسة يرتبط بكل شيء آخر. على اعتبار أن البينصية هي علاقة داخلية متبادلة متمازجة ومعقدة. وأن البينصي هو أيضاً حوار لا نهائي بين النصوص دون توقع الوصول إلى نقطة اتفاق والتقاء. والعالم من منظور المتشككين بالغ التعقيد والفضوية ومتداخل بحيث بات من المستحيل فك الخيوط التي تربط كل هذه التفاعلات أو طرح رأي محدد حول اتجاه أو مقدار القوى الموجودة حولنا. وبذلك يستحيل فهم وإدراك هذا التعقيد. وقد أدت هذه الرؤية بالمتشككين إلى القول بأنه لا يوجد تفسير ممكن لأن كل نص (حدث أو ظاهرة) يرتبط بكل نص (حدث أو ظاهرة) آخر، وأن كل شيء إما أنه يتبدى عشوائياً أو أن كل شيء يترابط بإحكام بصورة بينصية، بمعنى أنه ليس ثمة نظام يمكن إدراكه أو تبيانه أو الكشف عنه. (Rosenau,1992:112-113).

(٩٣) يدعي البعض أن العولمة امتداد شرعي للحداثة، بيد أنها تجاوز لها، بل هي أقرب إلى مرحلة ما بعد الحداثة من ارتباطها بمرحلة الحداثة. وظاهرياً قد تبدو العولمة وما بعد الحداثة ظاهرتين مختلفتين جذرياً، إذ تؤكد ما بعد الحداثة على المحلية والخصوصية والتنوع والتعددية، في حين تؤكد العولمة على الوحدة وسحق التنوع والتعددية. ويرى جيدنز أن الفترة المعاصرة هي فترة الحداثة العليا أو الراديكالية (ما بعد الحداثة)، وهي فترة تترادف فيها احتمالية وجود فعل على نطاق كوني برغم ارتباطه بالمحلية والسياق المحلي. وتعتبر ما بعد الحداثة في جوهرها عن انضغاط الزمان والمكان، وهي ذات الفكرة الجوهرية التي تؤكد عليها العولمة (Waters,1995:54).

(94) Beynon John & Dunkerley David (eds), *Globalization - The Reader*, p. (16).

(٩٥) كانت الفكرة الرئيسية لما كان يسمى أولاً بفلسفة عصر التنوير ثم أصبح يعرف بفلسفة التقدم خلال الفترة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، تتمثل في الانتصار المطرد للعقل والعقلانية واستبعاد المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي التقليدية، ويعرف ذلك بحركة التحديث أو بمتطلبات حركة التحديث. ويتضمن التحديث التصنيع والتمدن وزيادة معدلات التعليم والثروة. واضح أن مفهوم التحديث يتداخل ويتفاعل مع مفهوم الحداثة (الآن تورين، ١٩٩٨: ١١٨). وتشير نظرية التحديث إلى مجموعة من المنظورات التي كانت بالغة التأثير في الخمسينيات والستينيات، وما زالت المسيطرة على ممارسات التنمية حتى يومنا هذا. ويعني التحديث التحول والانتقال من المجتمعات التقليدية البسيطة إلى المجتمعات الحديثة المعقدة تكنولوجياً. ويعبر عن ذلك التصنيع الذي يعتبر تحولاً من الزراعة المعيشية إلى زراعة المحاصيل النقدية، والتحضّر. ويعتبر التحديث مفهوماً تطورياً، إذ ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تمر بمراحل معينة وتصل في النهاية إلى مجتمع صناعي حضري منظم، ويقوم التحديث على العقلانية أو الترشييد. واليوم تتعرض نظريات التحديث لانتقادات عنيفة منها أنها اعتمدت في تطبيقها في مجتمعات العالم الثالث على النموذج الغربي، ومن ثم تجاهلت الخصوصية الثقافية لهذه المجتمعات، وهو ما أفضى إلى إخفاق عملية التحديث. كذلك أخفقت نظريات التحديث في فهم الأسباب الحقيقية للتخلف والفقر. ومن خلال رؤية كل المجتمعات باعتبارها تسلك نفس المسار الخطي، تتجاهل نظريات التحديث العوامل التاريخية والسياسية الخاصة، حيث لا يمكن مقارنة أوروبا خلال الثورة الصناعية وأفريقيا أو جنوب آسيا في النصف الثاني من القرن العشرين (Gardner & Lewis, 1996: 12, 15-16).

وخلال السنوات الأخيرة، حدث تحول كبير في مسار التغير، وهو ما يمكن أن نسميه بالانتقال إلى ما بعد التحديث، وترجع جذوره إلى المعجزات الاقتصادية التي حدثت أولاً في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، ثم حدثت بعد ذلك على نحو متزايد في شرق آسيا، وفي جنوب شرق آسيا، وبالاقتتران مع الأمان الكامل لدولة الرفاهية الحديثة. أسفر ذلك عن مستويات عالية للأمن الاقتصادي، على نحو لم يسبق له مثيل، وقد أدى ذلك إلى ظهور تأثيرات ثقافية مرتدة تعود بالأثر على كل من الأنظمة الاقتصادية والسياسية بالمجتمعات الصناعية المتقدمة. ومن ثم أدى ذلك إلى نقل السلطة بعيداً عن كل من الدين والدولة وتحويلها إلى الفرد مع التركيز والاهتمام المتزايد على ما يهم الفرد مثل الأصدقاء ووقت الفراغ، ويختلف هذا الانتقال إلى ما بعد التحديث عن عملية التحديث في خمسة نواح رئيسية: (١) الانتقال من قيم الندرة إلى قيم ما بعد التحديث، أو قيم الأمن. (٢) تناقص الفاعلية وتقلص السلطة البيروقراطية والهرمية والمركزية. (٣) رفض الغرب كنموذج وانهايار البديل الاشتراكي. (٤) التأكيد المتزايد على حرية الفرد والتجربة الوجدانية ورفض أشكال ونماذج السلطة كافة. (٥) تساؤل مكانة العلم والتكنولوجيا والعقلانية، فقد ارتبط ما بعد التحديث بتناقص الإيمان بالعقلانية، وتناقص الثقة في أن العلم والتكنولوجيا سوف يساعدان على حل مشكلات الجنس البشري (رونالد إنجلهارت، ١٩٩٥: ١٨، ٢٠ - ٢١).

- (96) Turner B. S., **Theories of Modernity and Postmodernity**, Quoted in, Beynon J. & Dunkerley D. (eds), «Globalization Reader», London, Athlone Press, 2000, pp. (110 – 111).
- (97) Jones J. **Social Capital**, London, Routledge, 2003, p. (91).
- (98) Ibid, pp. (88 – 93).
- (99) Tehranian Majid, **Where is The New World Order?**, p. (56).
- (100) Kumar Krishan, **From Post-Industrial to Postmodern Society: New Theories of the Contemporary World**, Oxford, Blackwell, 1995, pp. (115 - 117).
- (101) Featherstone Mike, **Global and Local Cultures**, pp. (171173-).
- (102) Clifford James, **The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art**, Harvard University Press, 1988, p. (323).
- (103) Featherstone, Mike, **Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity**, p. (112).
- (104) Albrow M., **Travelling Beyond Local Cultures**, pp. (106 – 109).
- (105) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, p. (16).

(١٠٦) تؤثر نظرية ما بعد الفوردية Post-Fordism على حدوث انحسار حاد في تنظيم الإنتاج على نظام التجميع في شركات هنري فورد، وأن استخدام تكنولوجيا المعلومات أضحى له تأثير ضخم على تنظيم الإنتاج مما يتطلب عددًا قليلًا ومرنًا من العاملين الأفضل تعليمًا. ولاحظ مشايعو هذه النظرية أن الاتجاه نحو التنظيم الأكثر مرونة والأقل حجمًا يحدث في ميادين أخرى عديدة بالمجتمع منها الحكومة ودولة الرفاه. وتتواشج نظرية ما بعد الفوردية مع نظرية مجتمع ما بعد الصناعة Post-Industrialism التي تطورت على يد دانيال بيل Bell الذي يزعم أن الإنتاج ونشر المعلومات حلا محل الإنتاج الصناعي كعملية اقتصادية محورية في المجتمعات الغربية. كما يرى أن طبقة جديدة من الخبراء المحليين والتكنولوجيين والمهنيين هي التي تدير المجتمع الآن. وكان بيل من أوائل من لاحظوا أن المجتمعات الغربية تحولت من إنتاج السلع إلى إنتاج الخدمات، وأن المعرفة والثقافة أصبحتا أكثر أهمية من الأمور المادية في هذه المجتمعات (راجع، مصطفى خلف، ٢٠٠٢: ٦٩).

- (107) Kumar Krishan, **From Post-Industrial to Postmodern Society**, p. (123).
- (108) Beck Ulrich, **The Cosmopolitan Turn**, p. (153).
- (109) Tehranian Majid, **Where is The New World Order?**, p. (57).
- (110) Bignell Jonathan, **Postmodern Media Culture**, Edinburgh University Press, 2000, p. (1).
- (111) Segall Marshall, H. (etals), **Human Behavior in Global Perspective: An Introduction to Cross – Cultural Psychology**, Boston, Allyn and Bacon, 1999, p. (220).

(١١٢) يشير انجلهات إلى التباين في القيم التي يتم التأكيد عليها في مختلف المجتمعات: السلطة التقليدية في مقابل السلطة العقلانية القانونية، وقيم الندرة في مقابل قيم ما بعد الحداثة. ومن أمثلة قيم الندرة: النقود، وملكية الدولة، وحاجات المرأة، ووضوح الخير والشر، والثقة في العلم، والعمل الشاق، والشقاء، والأطفال، ورفض الجماعات الخارجية، واحترام الأبوين، واحترام السلطة، وحاجة الطفل لأبوين، والتكنولوجيا. ومن أمثلة القيم التقليدية: الحاجة لأطفال كثيرين، وأهمية العمل، والعزة القومية، وأهمية الإله، وأهمية الأسرة، والطاعة أو الإذعان، والعلاقات الدينية، وأهمية الدين. ومن أمثلة القيم ما بعد الحداثة: المساواة في الحرية، والرضي بالحياة، وقيم ما بعد الحداثة كالتعبير عن الذات بمنأى عن سلطة العائلة والأسرة والدين والدولة، وقيم الإنجاز وتجميع رؤوس الأموال، والاحتمال والصبر، والتغير، والحرص على البقاء بصحة جيدة، والإرادة الحرة، وأهمية الترويج، وتوازن المشاعر، والتصور، والثقة في الناس، وقبول الطلاق. ويكون التأكيد في المجتمعات ما بعد الحداثة على المشاغل والمهموم الفردية مثل مناشط قضاء وقت الفراغ والعلاقات الانفعالية المتصلة بالحب والصداقة. وفي هذه المجتمعات يميل الأفراد إلى رفض وازدراء السلطة، سواء سلطة الدولة أو الكنيسة، وذلك في مقابل التركيز على الحاجات الفردية الشخصية (Segall, et al, 1999: 218-219). ومن أمثلة القيم القانونية العقلانية: قبول الإجهاض، والمسؤولية، والاهتمام بالسياسة، والإسراف (رونالد انجلهات، ١٩٩٥).

ومن المؤكد أن قيم ما بعد التحديث قد اقترنت بالأمان الكامل الذي حققته دولة الرفاهية الحديثة التي أدت إلى ظهور مستويات مرتفعة من الأمان الاقتصادي. وقد أدت قيم ما بعد الحداثة إلى الانتقال والتحول بعيداً عن الدين والدولة باتجاه الفرد أو الذات. ومن العوامل التي ساهمت في الانتقال إلى قيم ما بعد التحديث، التلاشي التدريجي لنظم القيم التي ظهرت في ظروف الندرة، وانتشار قيم الأمن بين قطاع متزايد من أفراد هذه المجتمعات. وهكذا صار ثمة تأكيد متزايد على حرية الفرد والتجربة الوجدانية ورفض أشكال ونماذج السلطة كافة. وبرزت قيم ما بعد المادية التي يؤكد أنصارها باهتمام كبير على كل من التعبير عن الذات، والمساهمة والمشاركة السياسية على أنهما عنصران قيما ونافعان في حد ذاتهما. وقد أتاح تدهور الضوابط الاجتماعية الدينية الفرصة للاستقلال الفردي، والتوجيه الذاتي Individuation. وتتميز المجتمعات التي ينتشر بها أنصار ما بعد المادية بتواجد إحساس قوي نسبياً بالرفاهية الذاتية، إذ تميل الجماهير في هذه المجتمعات إلى التعبير عن مستويات عالية من الرضا عن حياتهم، وبأنهم في صحة جيدة وسعداء. ولا يميل ما بعد الماديين إلى التأكيد على أهمية الاجتهاد في العمل، ولكن يميلون بدلاً من ذلك إلى التأكيد على المثابرة والقدرة على الإبداع. ويمتد الاستقطاب بين قيم الندرة وقيم الأمن أيضاً إلى قيم الأسرة. فجماهير المجتمعات التي بها نسبة عالية من أنصار ما بعد المادية تميل إلى رفض افتراض أن المرأة في حاجة إلى الأطفال لكي تحقق ذاتها، وتميل إلى رفض افتراض أن الطفل بحاجة إلى كلا الأبوين. كما أن هناك تأكيداً على تحقيق الذات بالنسبة للنساء. وتميل المجتمعات التي وقعت تحت تأثير قيم ما بعد التحديث وقيم الأمن بشكل واضح لأن تكون أكثر تسامحاً عن المجتمعات التي اتسمت بقيم الندرة. إذ تؤكد هذه المجتمعات على

التسامح كصفة مهمة ينبغي تعليمها للطفل، وعلي نحو مشابه تقل احتمالات رفض الجماعات الخارجية. وهكذا تؤدي قيم الأمن إلى التسامح، ويعد هذا عكس الحقيقة التي مفادها أن عدم الأمن يؤدي إلى عقدة رهاب الأجانب. وترتبط قيم ما بعد التحديث بالنسبية الأخلاقية، والتسامح إزاء التنوع والاختلاف، وإعطاء الأولوية الكبيرة للتعبير عن الذات والمشاركة في صنع القرار (رونالد انجلهارت، ١٩٩٥).

- (113) Lindholm Charles, **The Islamic Middle East: Tradition and Change**, Blackwell Publishers, 2002, p. (10).
- (114) Rosenau P. M., **Postmodernism and Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions**, New York, Princeton University Press, 1992.
- (115) Kumar Krishan, **From Post - Industrial to Postmodern Society**, p. (119).
- (116) Harvey Penelope, **Hybrids of Modernity**, p. (177).
- (117) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, p. (33).
- (118) Woodward Ian, Emmison Michael and Smith Philip, **Consumerism, Disorientation and Postmodern Space: A modest Test of an Immodest Theory**, British Journal of Sociology, Vol. 51, No (2), June, 2000, pp. (340, 342).
- (119) Bauman Zygmunt, **Liquid Sociality**, Quoted in, Gane, N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004, pp. (17 - 18).
- (١٢٠) يشير المصطلح إلى كائن حي (إنسان) مهجن من الآلة (التكنولوجيا) والأعضاء الحية. وقد يقصد به الحضور الافتراضي الآلي (مثلا في غرفة الدردشة كاستبدال للجسم الحقيقي) (علي رحومة، ٢٠٠٨، ٢٢٢).
- (121) Kumar Krishan, **From Post - Industrial to Postmodern Society**, pp. (127 - 128).
- (122) Ibid, pp. (122, 127 - 128).
- (123) Edelstein Alex S., **Communication and Culture: a Comparative Approach**, London, Longman, 1989, p. (1).
- (124) Slocum K. & Thomas D. A., **Rethinking Global and Area Studies: Insights From Caribbeanist Anthropology**, *American Anthropologist*, Vol. 105 (3), 2003, p. (553).
- (125) Bouwman H., **Communication in the Information Society**, *Communications*, Vol. 28, 2003, p. (61).
- (126) Wilson Samuel M., etal., **The Anthropolgy of Online Community**, *Annual Review of Anthropolgy*, Vol. 31, 2002, p. (449).
- (127) Ebo Bosah, **Cyberglobalization: Superhighway or Superhypeway?**, Quoted In, Ebo B.(ed.), "Cyberimperialism – Global Relations in The New Electronic Frontier", London, Praeger, 2001a, pp. (1 - 2).

(128) Huff Toby E., **Global Relations and the Internet: The Malaysian Experience**, Quoted in, Schaebler B.& StenbergI, "Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity", NewYork, Syracuse University Press, 2004, p. (138).

(129) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, p. (34).

(١٣٠) يتناول الباحثون في دراستهم للثقافة الإلكترونية موضوعات متعددة من أبرزها: (١) العادات والطقوس والتقاليد المتبعة في مجتمعات افتراضية معينة. (٢) القواعد والآداب التي تؤدي من خلالها أعمال المجتمعات الرقمية الربحية. (٣) تأثير ذلك في المجتمعات الافتراضية الأخرى ذات الصلة. (٤) الأنواع الاجتماعية وثقافتهم، الذكور والإناث والأطفال. (٥) الأصول الدينية والفكرية والعرقية للجماعات الافتراضية. (٦) المعتقدات الأيديولوجية والسياسية والطائفية وتطوراتها المختلفة. (٧) المواقف والأنشطة والتمثيلات ذات الخصائص المحددة لجماعات بعينها مثل جماعات الانحراف الأخلاقي أو الفكري أو الديني... إلخ. (٨) نقاط التشابه والاختلاف بين الأفراد والجماعات من خلال ملامحهم الثقافية الافتراضية، ومن ثم إمكانية رسم النماذج الحركية لثقافات بعينها. (٩) السلوك الاقتصادي والقانوني للأفراد والجماعات. (١٠) اللغات المستخدمة وكيفية تمثيلاتها في المجتمعات الافتراضية التي تستخدمها؛ كلماتها، مختصراتها، رموزها، رسومها، حركتها الرسومية... إلخ. (١٠) اللغة الخاصة بجماعة دون غيرها، مثلاً لغة غرفة الدردشة شديدة الاختصار والترميز. (١١) أشكال الهويات من خلال الثقافات المتنوعة. (١٢) الأشكال العرقية والجنسية والطبقية والفئوية والطائفية المختلفة. (١٣) الخصوصيات التكنولوجية المكونة للخصوصيات الثقافية. (١٤) الظواهر المجتمعية الرقمية الخاصة المتمثلة في جماعات ومجتمعات بعينها. مثل الظاهرة التجارية وثقافتها والظواهر القانونية والتعليمية والتعليمية (راجع، علي رحومة، ٢٠٠٨، ١٣٣ - ١٣٤).

(131) Bell David, etals., **Cyberculture**, London, Routledge, 2004, p. (50).

(132) Armitage John, etal., **Living with Cyberspace**, London, Continuum, 2002, p. (1).

(133) Fischer Michael M. J. (1991). **Worlding Cyberspace: Toward a Critical Ethnography in Time, Space and Theory**, Quoted In, Marcus George E., "Critical Anthropology Now, Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas", School of American Research Press, 1991, pp. (245 - 246).

(134) Kramarae C., **A Backstage Critique of Virtual Reality**, Quoted in, Jones S. G. (ed), "Cybersociety: Computer - Mediated Communication and Community", London, Sage Publications, 1995, p. (38).

(١٣٥) علي محمد رحومة، علم الاجتماع الآلي، عالم المعرفة، العدد (٣٤٧)، ٢٠٠٨، ص (١٢٨ - ١٢٩).

(136) Reid Elizabeth, **Virtual World: Culture and Imagination**, Quoted in, Jones S. G., "Cybersociety Computed Mediated Communication and Community", London, Sage, 1995, p. (164).

(١٣٧) وتشترك المجتمعات الافتراضية في عدد من الخصائص من أبرزها أن أعضاء هذه المجتمعات يشتركون في غرض ومصصلحة واهتمام معين. وينخرطون في مشاركة متكررة نشطة، وغالبا ما تكون تفاعلات مكثفة وروابط حماسية قوية، تتمثل في مشاعر يظهرونها وأنشطة مشتركة. كما أن هناك إطاراً مشتركاً للتقاليد الاجتماعية واللغة والبروتوكولات المتبعة (راجع، علي رحومة، ٢٠٠٨: ٨٥ - ٨٦).

- (138) Street J., **Across The Universe: The Limtis of Global Popular Culture**, Quoted in, Beynon John & Dunkerley David (eds). "Globalization - The Reader", London, the Athlone Press, 2000, pp. (103).
- (139) Bamford Sandra, **Beyond The Global: Intimacy and Distance in Contemporary Field Work**, Anthropology and Humanism Quarterly, Vol. 22 (1), 1997, pp. (110 - 114).
- (140) Miller Daniel & Slater Don, **The Internet: an Ethnographic Approach**, Oxford, Berg Publishing Company, 2000, pp. (4 - 5).
- (141) Wilson Samuel M., etal., **The Anthropolgy of online Community**, p. (457).
- (142) Miller Daniel & Slater Don, **The Internet: an Ethnographic Approach**, pp. (7, 16, 21, 24, 59).
- (143) Jones J., **Social Capital**, London, Routledge, 2003, p. (105).
- (144) Lengel Laura B. & Murphy Patrick D., **Cultural Identity and Cyberimperialism: Computer - Mediated Explorations of Ethnicity, Nation, and Citizenship**, Quoted in, Ebo B. (ed.), "Cyberimperialism - Global Relations in The New Electronic Frontier", London, Praeger, 2001, pp. (187 - 191).
- (145) Slevin James, **The Internet and Society**, p. (208).
- (146) Bell David, etals., **Cyberculture**, p. (43).
- (147) Rusciano Frank Louis, **The Three Faces of Cyberimperialism**, Quoted in, Ebo B.(ed.), "Cyberimperialism - Global Relations in The New Electronic Frontier", London, Praeger, 2001, pp. (12, 15).
- (148) Lengel Laura B. & Murphy Patrick D., **Cultural Identity and Cyberimperialism**, pp. (189 - 198).
- (149) Levinson D. & Ember M. (eds), **Encyclopedia of Cultural Anthropology**, Newyork, Henary Holt, 1996, pp. (306 - 307).
- (150) McQuail Denis, **Mass Communication Theory**, p. (132).
- (151) Ortner Sherry B., **Field Work in The Post - Community**, Anthropology And Humanism, Vol. 22 (1), June, 1991, pp. (61, 63 - 64).
- (152) Wilson Samuel M., etal., **The Anthropolgy of online Community**, p. (455-456).
- (153) Haugerud A., **The Disappearing Local - Rethinking Global - Local Connections**, pp. (61 - 65).

- (154) Schuerkens Ulrike, **The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization**, Current Sociology, Vol. 51 (34/), May - July, 2003b, p. (210).
- (155) Albrow M., **Travelling Beyond Local Cultures**, p. (82).
- (156) Morley D. & Robins K., **Spaces of Identity**, Quoted In, Beynon, J. & Dunkerley D. (eds), "Globalization Reader", London, Athlone Press, 2000, p. (128).
- (157) McQuail Denis, **Mass Communication Theory**, p. (114).
- (158) Bauman Zygmunt, **Liquid Sociality**, p. (35).
- (159) Schuerkens Ulrike, **The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization**, p. (211).

(١٦٠) تشير فكرة الهابيتوس Habitus عند بيير بورديو Bourdieu إلى بناء من ميول التفكير والفعل التي يكتسبها الفاعل بوصفه عضواً في جماعة اجتماعية أو طبقة معينة. ويشبه الهابيتوس الجهاز العقلي والسلوكي الذي يعتبره الفاعل أمراً مسلماً به، ويسهم في بناء خبرته بالأشياء والموضوعات. وهو شيء مكتسب اجتماعياً ومشترك، لا يناقشه الفاعل وربما لا يكون على وعي به (Cuff, etals., 1998:325). ويرى بورديو أن الهابيتوس - باعتبارها مبدأ لتوليد وبناء إستراتيجية - هو تلك المبادئ التي تولد وتشكل الممارسات التي تمكن الفاعلين من التوافق والتواءم مع المواقف التي لا يمكن التنبؤ بها، والمتغيرة دوماً (Bourdieu, 1979:72). والهابيتوس عبارة عن نسق للمعرفة والفعل الاجتماعي محدد ثقافياً، ويتألف من الاستعدادات أو الاختيارات المتاحة للفرد (Barnard, 2000:201, 142-143). ويطرح بورديو الهابيتوس كوحدة للتحليل، ويعتبره نسقاً من الميول ذا أبعاد تاريخية، يكتسب عن طريقه الأعضاء الجدد الكفاءة من خلال الاشتراك في مناشط يطورون من خلالها مجموعة من التوقعات عن العالم، وطرق الموجود فيها. وفي هذا الصدد يقول بورديو: «الهابيتوس - التاريخ المتجسد embodied الذي استدمج ذاتياً باعتباره طبيعة ثانية، لذلك تم نسيانه كتاريخ. هو الحضور الفاعل الإيجابي للماضي ككل الذي يعد الحضور نتاجاً له. وعلى هذا النحو يعطي الهابيتوس الممارسات استقلالها النسبي فيما يتعلق بالمحددات الخارجية للحاضر» (Duranti, 1997: 44).

- (161) Abu - Lughod L., **The Interpretation of Cultures After Television**, Quoted in, Ortner S. B. (ed), "The Fate of Culture - Geertz and Beyond", Berkeley, University of California Press, 1999, p. (123).
- (162) Schuerkens Ulrike, **The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization**, pp. (212 - 213).
- (163) Appadurai Arjun, **Global Ethnoscapes**, p. (199).
- (164) Castells Manuel, **The Net And The Self**, pp. (19 - 20, 35).
- (165) McQuail Denis, **Mass Communication Theory**, p. (133).
- (166) See: - Ogan Christine L., **Communication and Culture**, Quoted in, Kamalipour Yahya

- R. (ed), "Global Communication", Wadsworth, Thomson Learning, 2001, p. (210).
 - Foster R. J., Making National Cultures In the Global Ecumene, Annual Review of Anthropology, Vol. (20), 1991, p. (238).
- (167) McQuail Denis, **Mass Communication Theory**, p. (134).
- (168) Beck Ulrich, **The Cosmopolitan Turn**, p. (154).
- (169) Gane, N., **The Future of Social Theory**, London, Continuum, 2004, pp. (5, 8).
- (170) Bauman Zygmunt, **Liquid Sociality**, pp. (19 - 23, 29 - 31).
- (171) Lash Scott, **Information is a Live**, Quoted in, Gane N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004, pp. (100 - 102).
- (172) Beck Ulrich, **The Cosmopolitan Turn**, pp. (146 - 148).
- (173) Cole Michael, **Cultural Psychology**, Cambridge, Belknap Press, 1996, p. (121).
- (174) Venkata Rao, P., **Globalization and Anthropology**, p. (31).
- (175) Foster R. J., **Making National Cultures In the Global Ecumene**, p. (235).
- (176) Svendsen Gunnar & Sorensen Jens F. L., **The Socioeconomic Power of Social Capital**, International Journal of Sociology and Social Policy, Vol. 26 No. 9,10/ 2006, p. (411).
- (177) Jones J., **Social Capital**, pp. (1, 3, 8).
- (178) Ibid, pp. (12 - 13).
- (179) Portes Alejandro, **Social Capital: its Origins and Applications in Modern Sociology**, Annual Review of Sociology, vol. 24, 1998, p. (3).
- (180) Dumais Susan A., **Cultural Capital, Gender and School Success: the Role of Habitus**, Sociology of Education , Vol .75, N. (1), 2002, p. (46).
- (181) Portes Alejandro, **Social Capital: its Origins and Applications in Modern Sociology**, p. (5).
- (182) Jones J., **Social Capital**, pp. (13 - 15, 24, 26, 31 - 32).
- (183) Ibid, pp. (102, 105 - 106).

(١٨٤) علي محمد رحومة، علم الاجتماع الآلي، ص ص (٦٥ - ٦٦).

(١٨٥) ترفد نظرية الاختيار العقلاني من نظرية التبادل Exchange Theory التي ارتبطت منذ خمسينيات القرن الماضي باسم كل من جورج Homans هومانز وبيتر بلاو Blau، وظهرت كرد فعل على النظرية الوظيفية البنائية عند تالكوت بارسونز، وأكدت أن البشر يمارسون سلوكا يجلب لهم منافع ويشبع لديهم حاجات. وفكرة التبادل باعتبارها مصدراً من مصادر التضامن الاجتماعي أو وسيلة من وسائله فكرة راسخة في تقاليد الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وصورة المجتمع عند

هذه النظرية تتلخص في أن نشاطات البشر المتبادلة ترمي إلى الحصول على الحد الأقصى من المنفعة، وهي تركز على الإجراءات العقلانية التي يتبعها البشر في تقرير أفعالهم. ومن جانبها تحاول نظرية الاختيار العقلاني بناء نموذج لما يقوم به الفرد إذا ما تصرف بعقلانية في موقف معين. مثلاً، أنا أعرف ما هو دخلي، وأعرف ما هي السلع والخدمات المتاحة لي، وأعرف ترتيب الأشياء التي أرغب في الحصول عليها. ولذا فإنني أستطيع ترتيب البدائل المتاحة لي بحسب ما أفضل. وهنا جانب نفعي واضح في نظرية الاختيار العقلاني: فأنا أختار ما يجلب لي أكبر درجة من الإشباع أو المنفعة (راجع إيان كريب، ١٩٩٩: ١٠١-١٠٢).

(186) Jones J., **Social Capital**, pp. (109, 114).

(187) Shweder Richard A., **Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology**, Harvard University Press, 1991, p. (70).

(188) Shweder Richard A., **Rethinking Culture and Personality Theory, part (3): From Genesis and Typology to Hermeneutics and Dynamics**, Ethos, Vol. 8 (1), 1980, p. (61).

(١٨٩) يعرف اتجاه ما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا النفسية وعلم النفس ما بعد الحداثي بالاتجاه التركيبي Constructionism، ويرتكز على مقولة محورية مؤداها أن الشخصية ليست خصيصة مميزة للفرد على الإطلاق، لكنها معنى يتم تفاوضه تبادلياً ويرتبط بالخطاب الاجتماعي. وفي تأطير بحوث الشخصية المعاصرة يتم الجمع بين هذا الاتجاه التركيبي والاتجاه المعرفي - الاجتماعي، الذي يفترض أن الأفراد يمثلون المعرفة الاجتماعية في شكل أبنية معرفية، مثل الصيغ المعرفية schemas التي توجه معالجة الفرد للمثيرات الاجتماعية الصادرة عن أفراد آخرين في إطار التفاعل الاجتماعي. والأفراد، في رأي أصحاب الاتجاه التركيبي، مشاركون إيجابيون في مواجهات اجتماعية. وهنا ينصب التركيز على المعنى بوصفه مركباً بالمشاركة عن طريق التفاعل بين المشاركين. وينظر إلى مناهج العلم الطبيعي بوصفها غير ملائمة لبحث المعاني، ويتم التأكيد على استخدام البيانات والإستراتيجيات الكيفية. ويكرس الاتجاه التركيبي ذاته لدراسة التفاعل بين الفرد والسياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية. وهكذا يعتبر هذا الاتجاه معادياً لنظرية «السمة»، على سبيل المثال، لا يعتبر «العدوان»، وفقاً للمنظور التركيبي، سمة ثابتة تميز الفرد، ولكنه تركيب للمعنى يُخلع أو يُسبغ على تفاعل اجتماعي معين. ويعتبر هذا التركيب شخصياً متداخلاً بمعاني متعددة، إذ ربما يستند على اعتقاد، محدد بالثقافة، في أن أفعالاً معينة يجب أن يطلق عليها عدوانية، ويعتمد ذلك على تفاوض المعنى بين المشاركين. إذن تتموضع الشخصية «بين» الأفراد لا «بداخلهم»، على حد تعبير هامبسون (Hampson 2003: 205).

ويصف هير Harré وجيليت Gillett الشخصية بأنها نتاج لمحاولة الشخص صوغ حياة سيكولوجية متماسكة من خطابات الحياة اليومية: أي من التفاعلات الرمزية التي تتم في إطار الأعراف والتقاليد والعلاقات. ويتميز تحديدهما لبحث الشخصية بأنه فردي أو ذاتي: الفهم التفضيلي والعاطفي والفردي للطريقة التي من خلالها يشيد الشخص، وينظم موقعه داخل مجال الخطابات. واضح أن نظرية هير وجيليت تعتبر طريقاً مسدوداً خاصة عندما يتعلق الأمر بنماذج السمة. ومع ذلك ثمة

نظرية تركيبية أخرى تتواصل مع نظرية السمة، وهي تلك النظرية التي طورتها هامبسون، وتميز بين ثلاثة مكونات للشخصية: الفاعل، الملاحظ، الملاحظ للذات Self-Observer. وهنا يشير الفاعل إلى الخصائص والميول الداخلية للفرد، والتي تناولها علماء نفس السمة بصورة تقليدية. أما الملاحظ فيصف تعيين وتخصيص شخص آخر معنى معيناً لسلوك الفاعل. بينما يشير ملاحظ الذات إلى الفاعل في هيئة أخرى. فالشخص لا يقتصر على إصدار السلوكيات، ولكنه يشيد ويصوغ معاني لها، ويكون على وعي بكونه ملاحظاً يصوغ معتقدات وأفكاراً عن الطرق التي من خلالها يتم تقييم سلوكه بواسطة الملاحظ. وهكذا تتحدد نظرة الاتجاه التركيبي إلى الشخصية في أنها نتاج لهذا التفاعل المركب الذي يهدف المشاركون فيه إلى الوصول إلى تركيب للواقع يكون مرضياً تبادلياً. وهكذا قد تتباين أو تتغير شخصية الفرد ديناميكياً كانعكاس للإماعات الآخرين. على سبيل المثال يعتبر الاتجاه التركيبي الانبساط Extraversion تركيباً متفاضلاً أو تفاوضاً موقفياً يتأثر فيه الفرد بإيماءات أو إماعات الآخرين التي تتمنى أن يكون الشخص انبساطياً. وتوجه انتقادات عنيفة لفكرة تركيبية مفادها أن الأفراد ينتقون ويستخلصون السمات، بتعبير آخر ليست الشخصية ذاتها هي ما يتم تركيبه، ولكن إدراكنا لحقيقة الشخصية ذاتها (Mathews, 2003: 205 - 206). وفي الإطار التصوري التركيبي ذاته ارتأى شويدر ضرورة النظر إلى مفهومات الشخص باعتبارها تركيبات اجتماعية: «للملاحظين العقلانيين الأكفاء حرية تشكيل وصوغ وقائع وموجودات مختلفة لذواتهم.. وتتعدد الوقائع بتعدد طرائق تشكيلها وصوغها.. وتُستقبل الفئات بصورة جمعية (نيابة عن الآخرين أو لصالحهم)، ولا تُخترع فردياً.. ويرتبط تقسيم الأفراد العالم إلى فئات بالتقليد.. ومن ثم يتم انتقالها واتصالها عن طريق الفعل الرمزي (Toren, 1996: 458).

- (190) Ingham John M., **Psychological Anthropology Reconsiderd**, Cambridge Universtiy Press, 1996, p. (ix).
- (191) Strauss C. & Quinn N., **A Cognitive Theory of Cultural Meaning**, Cambridge University Press, 1997, p. (9).
- (192) Triandis Harry C. & Suh Eunkook M., **Cultural Influences on Personality**, Annual Review of Psychology, vol. 53, 2002, p. (136).
- (193) Ingham John M., **Psychological Anthropolgy Reconsiderd**, p. (88).
- (194) Schlesinger Philip M., **on National Identity: Some Conceptions and Misconceptions**, Social Science Information, vol. 26 (2), 1987, pp. (223 – 224).
- (195) Barnlund Dean C., **Communication in A Global Village**, Quoted in, Samovar L. A. & Porter R. E., “Intercultural Communication”, California, Wadsworth, 1994, pp. (34 – 35).
- (196) Beck Ulrich, **The Cosmopolitan Turn**, p. (157).

(١٩٧) استعمل الأنثروبولوجيون مصطلح الاكتساب الثقافي Acculturation في الحديث عن مواقف يتم فيها الاتصال بين جماعتين ثقافيتين. إحداها قوية، أو أقوى من الأخرى. وينتج عن ذلك تنحية

الثقافة الأضعف بعض سماتها وعناصرها، وتبني عناصر الثقافة القوية، وهو ما قد يفضي إلى ضياع ثقافي (Scollon & Scollon, 1995:150). ويقول هافيلان Havillan أن الاكتساب الثقافي يحدث عندما تدخل الثقافات المختلفة في اتصال واحتكاك مباشر ومكثف، بما يفضي إلى حدوث تغييرات وتحولات هائلة في الأنماط الثقافية الأصلية لجماعة معينة، ويتضمن الاكتساب الثقافي دوماً مضمون الإكثار والقهر بطريقة أو بأخرى (Havillan, 1999:454). لذلك قد يكون من الملائم التفكير في الاكتساب الثقافي باعتباره عملية استعارة ثقافية مكثفة تتم في سياق علاقات السيطرة والخضوع بين المجتمعات (Ember & Ember, 1988:458). ويميز سترتيفانت Sturtevant بين الاكتساب الثقافي والتمثيل Assimilation، ويقرر أن الاكتساب الثقافي يتضمن تبني سمات ثقافية واستعارة عادات معينة، وهو مسألة تتعلق بالدرجة. أما التمثيل فيشير إلى العلاقة بين المجتمعات واستيعاب مجتمع معين في مجتمع آخر (Clifford, 1988:325)، ويعبر عن العملية التي يدخل من خلالها أفراد ثقافة أجنبية أو أقلية في المواقف الاجتماعية لثقافة سائدة. الاكتساب إذن عملية ثقافية بينما التمثيل عملية اجتماعية. ويعرف الاكتساب الثقافي أحياناً بالتمثيل السلوكي، وذلك تمييزاً له عن التكامل أو التمثيل الاجتماعي (Thompson, 1996:112). وباختصار يمكن القول أن الاكتساب الثقافي عملية تعلم واكتساب ثقافة ثانية، وعلى النقيض من ذلك ينظر إلى التمثيل باعتباره عملية تخلي الفرد عن ثقافته الأولى (الأصلية) في سبيل تبني ثقافة ثانية. ويعبر الاكتساب الثقافي عن تفضيل الفرد الاحتفاظ بثقافته الأصلية مع إضافة ثقافة ثانية للخبرة السلوكية المحلية. وبذلك يمكن النظر إلى التمثيل باعتباره حالة قصوى من حالات الاكتساب الثقافي تهيمن فيها الثقافة الثانية كلية. ويتم تمثيل أفكار جديدة، وإدماجها في البناء المعرفي القائم، وتبني أنماط سلوكية كونية.

- (198) Berry John W., et al., **Cross-cultural Psychology: Research and Applications**, Cambridge University Press, 1998, pp. (271, 284).
- (199) Bourguignon Erika, **Psychological Anthropology: an Introduction to Human Nature and Cultural Differences**, New York, Holt – Rinehart and Winston, 1979, p. (323).
- (200) Morizot Julien & Le Blanc M., **Continuity and Change in Personality Traits from Adolescence to Midlife: A 25 – Year Representative and Adjudicated Men**, Journal of Personality, vol. 71: 5, october, 2003, p. (707).
- (201) Castells Manuel, **The Net And The Self**, pp. (21 – 23).
- (202) Ibid, pp. (24 – 25).
- (203) Baumeister R. F., **The Nature and Structure of the Self: An Overview**, Quoted in, Baumeister R. F. (ed.), “Self in Social Psychology”, Cambridge University Press, 2000a, p. (9).
- (204) Ingham John M., **Psychological Anthropology Reconsidered**, p. (112).
- (205) Carbaugh Donal, **Toward a Perspective on Cultural Communication and Intercultural**

Contact, Quoted in, Samovar L. A. & Porter R. E., "Intercultural Communication", California, Wadsworth Publishing Company, 1994, p. (424).

(٢٠٦) كان للأنثروبولوجيين الرواد دور في بلورة الاهتمام بالذات، وأبرز هؤلاء مارسيل موس، وهالويل، وماير فورتنس. فقد اهتم موس بالذات باعتبارها فئة أو مقولة اجتماعية. كذلك ارتأى هالويل أن الذات عامل ثابت في بناء الشخصية الإنسانية، وعنصر جوهري في آلية عمل المجتمع ومواقف التفاعل الاجتماعي كافة. ويعتبر هالويل الوجود الاجتماعي ظرفاً أو شرطاً ضرورياً لتشكل ونمو الذات في الفرد. إذ يعتمد نمو البناء السيكولوجي (الذات والعقل والشخصية) على الخبرة المتوسطة اجتماعياً للتفاعل مع أفراد آخرين. يعني ذلك أن المجال السيكولوجي، الذي يحدث فيه السلوك، متشكل بالثقافة. ومن الفرضيات الكامنة في كتابات مارسيل موس وهالويل وماير فورتنس فرضية التمييز بين الذات التي يُنظر إليها باعتبارها وعياً بالذات، أي فاعلاً إنسانياً متشكلاً اجتماعياً، والشخص باعتباره مفهوماً أو تصوراً ثقافياً لمجتمع محلي معين. وهنا أستخدم مصطلح الشخص للإشارة إلى ثلاثة مفاهيم متكاملة: الشخص بوصفه إنساناً أو كائناً إنسانياً طبيعياً، وهو مفهوم ينبع من المعرفة الأمبيريقية اليومية، والمفهوم الثاني، الشخص باعتباره فئة ثقافية، ويتضح هذا المفهوم في التمثيلات الثقافية الخاصة بمجتمع معين. والشخص كفئة ثقافية يتم التعبير عنه في السياق الطقسي، كما أن له وظيفة أيديولوجية. وأخيراً مفهوم الشخص باعتباره مفهوماً سيكولوجياً، يركز على الشخص باعتباره ذاتاً فردية (12-Morris, 1994: 3, 7, 10). وبرغم وجود هذا التراث في الأنثروبولوجيا الأمريكية من الاهتمام بالذات، واستقرار هذا الاهتمام في ميدان فرعي عرف بالأنثروبولوجيا النفسية، برغم ذلك لم يجتذب هذا الميدان اهتماماً واضحاً إلا مؤخراً في إطار «النقطة التأويلية»، عندما بدأ الأنثروبولوجيون في كل مكان يهتمون بعملية بناء الرموز، وليس فقط بفك شفرة الرموز الثقافية. وقد تحرك الاهتمام بالذاتية إلى بؤرة اهتمام مركزية في نهاية سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين. وذلك مع بروز تطورات ذات صلة بالانعكاسية والفحص التألمي النقدي للكتابة الأنثروبولوجية والأنثوجرافية (Cohen, 1994: 2-3).

- (207) Jenkins Richard, **Social Identity**, London, Routledge, 1996, p. (49).
- (208) Pandian Jacob, **The Sacred Integration of The Cultural Self: An Anthropological Approach To The Study of Religion**, Quoted in, Glazlire Stephen D. (ed), «Anthropology Of Religion», Greenwood Press, 1997, pp. (506 – 507).
- (209) Morris Brian, **The Anthropology of the Self: the Individual in Cultural Perspective**, London, Pluto Press, 1994, p. (1).
- (210) White Geoffrey M. & Lutz Catherine A., **An Introduction to, Schwartz T., etals. "New Directions in Psychological Anthropology"**, Cambridge University Press, 1992, p. (1).
- (211) Cohen Anthony P., **Self Consiousness: An Alternative Anthropology of Identity**, London, Routledge, 1994, pp. (3, 6 – 7).

(212) Jenkins Richard, **Social Identity**, p. (29).

(٢١٢) تشتمل الذات على كل ما نطلق عليه ضمير المتكلم (ME)، أي تصورات وأفكار الناس عن ماهياتهم – من هم – وماذا يكونون، والذي يقابل ال (I)، أي النواة الجوهرية للفرد، والجزء الذي يشعر ويفكر ويثير الفعل.

(214) Aiken Lewis R., **Personality Assessment : Methods and Practices**, Seattle, Hogrefe & Huber Publishers, 1999, pp. (206 – 207).

(215) Mathews G., etals., **Personality Traits**, Cambridge University Press, 2003, pp. (124 – 125).

(216) Honigmann John J., **Personality in Culture**, New York, Harper and Row Publishers, 1967, p. (81).

(217) Bock Philip K., **Rethinking Psychological Anthropology, Continuity and Change in the Study of Human Action**, Waveland Press, inc., 1999 p. (224).

(218) Spiro Melford E., **Is Western Conception of the Self Peculiar Within the Context of World Cultures?**, Ethos, Vol . 21 (2) , 1993, p. (109).

(219) Doise Willem, **Social Representations in Personal Identity**, Quoted in, Worchel S., etals (eds), “Social Identity – International Perspective”, London, Sage, 1998, p. (3).

(220) Mathews G., etals., **Personality Traits**, p. (60).

(221) Spiro Melford E., **Is Western Conception of the Self Peculiar Within the Context of World Cultures?**, pp. (113 – 114).

(222) Jenkins Richard, **Social Identity**, pp. (29 – 30, 48).

(223) Ingham John M., **Psychological Anthropology Reconsiderd**, pp. (92– 93).

(224) Baumeister R. F., **The Nature and Structure of the Self**, p. (2).

(225) Markus H. R. & Kitayama S., **Culture and The Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation**, Quoted in, Baumeister R. F. (ed.), “Self in Social Psychology”, Cambridge University Press, 2000, p. (341).

(226) Sökefeld Martin, **Debating Self, Identity and Culture in Anthropology**, Current Anthropology, Vol. 40, N. (4), 1999, p. (424).

(227) Bock Philip K., **Rethinking Psychological Anthropology**, pp. (224 – 225 , 229 – 230).

(٢٢٨) يدور الجدل المعاصر في الأنثروبولوجيا النفسية الجديدة وعلم النفس ما بعد الحداثي حول تفكيك الذات وإقصائها عن المركز. ويقود هذا الجدل إلى مفهوم أو تصور تعمل فيه الذات، التي أُقصيت عن المركز، بوصفها تعددية أو كثرة من الأصوات وليست عملية تفكير موحدة – الذات الموحدة – بل ذوات متعددة (Hermans & Kempen, 1993:29). وتعتبر هذه الذوات المتعددة نتاجاً للتفاعل مع آخرين (Bock, 1999:237). ترتكز هذه الرؤى على أفكار ميخائيل باختين

Bakhtin، الناقد الأدبي الروسي، الذي أفضى اتجاهه السردى في دراسة الذات إلى التأكد على التعددية والكثرة اللامركزية للشخصيات المتباينة، وحتى المتعارضة، التي ترتبط معاً بطريقة حوارية. وتنظر التفكيكية ما بعد البنائية إلى الذات المعاصرة باعتبارها مفككة (مفتتة) ومرنة (سائلة) ومتعددة الأوجه، أو كما يطلق عليها ليفتون Lifton «الذات المتقلبة المتلونة» Protean (Sökefeld, 1999: 417). ويعني القلب والتلون هنا القلق والارتجال والصيرورة أو التغير المتواصل والتجريب. وتنتج تلك السمات، بصورة مستمرة، إمكانات جديدة للذاتية وتناقضات عميقة. وفي تحليلية للمؤثرات السيكلوجية لرأسمالية نهاية القرن العشرين ارتأى جيمسون Jameson أن الأفراد يتحركون عموماً باتجاه «التشظى الفصامي» (Mageo, 2002: 343). وهكذا انخرطت ما بعد البنائية وما بعد الحداثة في تفكيك الفكرة الإنسانية الكلاسيكية للفرد موضحة أنها نتاج للخطاب ... وأصبح من الممكن رؤية الشخصية المتعددة أو الهوية المفككة Dissociative بوصفها هوية ما بعد حداثة، أي أنها نتاج لخطابات متصارعة للشخصية متعددة الأوجه. وتحقق التعددية متطلبات المعارضة Pastiche ما بعد الحداثة، كما تبدو عناصر الهوية، بما في ذلك النوع والجنس والعمر والسلالة، مرنة بصورة لا نهائية، وتعددية؛ لذلك يثور جدل معاصر حول الهوية بمعنى التماثل والتماهي الاجتماعي (Scott, 1999: 434). وإدراكاً منهم لتعدد وتشابك ظاهري الثقافة والشخصية يفضل الأنثروبولوجيون المعاصرون تبني المنظورات ما بعد الحداثة الحوارية في دراسة الشخصية. وفكرة الحوار ما بعد الحداثة تحوى معنى التعقيد والديالكتيك والتفاعل، والارتباط بين الذاتية والسياق السسيوثقافي الذي يتضمن تفاعلاً خطابياً وفعلاً فردياً. إذ تتفاعل الذوات وتتخذ منحنيات وتحولات تؤثر في بعضها البعض، خاصة بعد أن باتت الذوات المعاصرة تتشكل بالتوقعات الثقافية الكونية، وتتمثل، وتستمدح معايير وقيم كونية (Ingham, 1996: 2).

(229) Rosenau P. M., **Postmodernism and Social Sciences**, p. (51).

(230) Hoffman Diane M., **Self and Culture Revisited: Culture Acquisition Among Iranians in the United States**, Ethos, Vol. 17, N. (1), 1989, pp. (32 – 33).

(231) Castells Manuel, **The Net And The Self**, p. (34).

(٢٣٢) يعرف ويليام جيمس الذات أو الأنا الأمبيريقية (التجريبية) Empirical Self، في أكثر معانيها عمومية، بأنها المجموع الكلي لكل ما يستطيع الإنسان أن يدعي أنه له - جسده، وسماته، وقدراته، وممتلكاته المادية، وأسرته، وأصدقائه، وأعدائه، ومهنته، وهواياته، والكثير غير ذلك (كالفرن هول، وجاردنر ليندزي، ١٩٧٨ : ٥٩٩). وقد استخدم جيمس مصطلح الذات الأمبيريقية للتعبير عن الطريق المتنوعة التي يفكر الأفراد من خلالها في ذواتهم (Becker, 1975: 194). وقد حصر جيمس مكونات الذات الأمبيريقية ضمن ثلاث فئات فرعية: (١) الذات المادية (٢) الذات الاجتماعية (٣) الذات الروحية والأنا الخالصة (Brown, 2000: 1).

(233) Ingham John M., **Psychological Anthropology Reconsidered**, pp. (92 – 94).

(234) Brown Jonathan D., **The Nature of The Self - The Nature of The Me**, Quoted in, Davies Mark H. (ed.), "Social Psychology", Dushkin, McGraw Hill, 2000, pp. (10 – 12).

(235) Ibid, p. (12).

(236) Ingham John M., **Psychological Anthropology Reconsiderd**, p. (96).

(٢٣٧) تمثل الإسهام الرئيسي الذي اضطلعت به الأنثروبولوجيا في دراسة الشخصية، في المساعدة على تطوير نظرية للهوية. وقد ارتأى الأنثروبولوجيون الرواد أن الهوية هي ببساطة صورة للذات، يحتفظ بها الفرد باعتبارها بؤرة الانفعال. وقد استند أبراهام كاردينر Kardiner في بنائه لنظرية الأنساق الإسقاطية على فرضية عمليات الهوية، وساهم رالف لينتون Ralph Linton وكورا دي بوا Cora Du Bois واريك فروم Fromm في تطوير النظرية الأنثروبولوجية للهوية. لقد تنامي الاهتمام بالهوية وعملياتها في تراث الأنثروبولوجيا الثقافية من تسجيل البيانات المركبة التي تتعلق بالهوية، وذلك في إطار مقولات «القيم»، و«القيمات»، و«رؤى العالم»، و«روح الجماعة» و«الطابع القومي». وقد كان الأنثروبولوجي يستعين بنماذج الهوية في تفسير العلاقات «بين – الثقافية» والتغير الثقافي السريع. ودرج بعض الباحثين على التعامل مع الهوية باعتبارها نسقاً معرفياً ودافعياً في مواقف مختلفة للتفاعل الاجتماعي (Wallace, 1968: 46–47).

(٢٣٨) ينتقد تيار ما بعد الحداثة النزعة الجوهرية – افتراض أن أشياء معينة تمتلك بالضرورة جواهر أو طبائع ثابتة بفضلها تتحدد هوية هذه الأشياء وكيونيتها – وبخاصة النظرة الجوهرية للهوية. ويؤكد على إقصاء «الذوات» و«الاجتماعي» عن المركز ونزع سمة الجوهرية عنهما: فلم يعد يتم تصور الفرد باعتباره فاعلاً متماسكاً، وعقلانياً وله القدرة على معرفة الذات، وقادراً على الوصول المباشر إلى الواقع، أو باعتباره يعيش في خضم التوتر الذي تفرزه مجموعة متنوعة من مواقف الذات الممكنة والفعلية. كذلك اختفت النظرة إلى «التشكيلات الاجتماعية» Formations بوصفها مركبات متشابكة من النظم التي تتميز بأشكال من الترابط الأساسية والمحددة سلفاً، فلم يعد هناك مواقف أو حالات أو مستويات محددة ونهائية (Rattansi, 1998: 251). واضح إذن أن اتجاه ما بعد الحداثة يتخلى عن فكرة «الذات» بوصفها كياناً عقلانياً شفافاً له القدرة على نقل وتوصيل معنى متجانس عن المجال الكلي لسلوك تلك الذوات، وذلك من خلال كون هذا الكيان مصدراً للفعل. على سبيل المثال أوضح التحليل النفسي أن الشخصية، بعيداً عن كونها منظمة حول شفافية الأنا، توجد متشكلة في عدد من المستويات التي تقع خارج وعي أو شعور وعقلانية الفاعلين. وبذلك الرؤية يقوض التحليل النفسي المعاصر فكرة الطابع الموحد للذات. فقد كانت الفرضية المحورية عند فرويد مفادها أن العقل البشري ينقسم إلى نظامين أحدهما لا شعوري. وقد جاء جاك لاقان Lacan ليطور تلك الرؤية الفرويدية، ويبرز تعددية الانتظامات والتعبيرات – الرمزية، والواقعية، والخيالية – التي تخترق أية هوية، ويوضح أن مكان الذات هو مكان الافتقار أو النقص – برغم تمثليه داخل بناء – فهو مكان فارغ خاو يهدم أية هوية، ويعتبر في الوقت ذاته شرط تشكيلها. وتاريخ الذات هو تاريخ توحيدها، ولا توجد هوية خبيئة. وهنا تتجلى حركتان: أولاً حركة الإقصاء عن المركز، تحول دون ثبات واستدامة مجموعة

من المواقف أو المراكز حول نقطة متشكلة سلفاً. وثانيهما حركة معاكسة، تنتج عن عدم الثبات الجوهري، وتتمثل في نظام النقاط أو المراكز العقدية Nodal Points، أشكال جزئية للثبات تحدد جريان المدلول أسفل الدال. وتعتبر جدليات اللاتبات والثبات تلك ممكنة الوجود لأن الثبات غير موجود مقدماً؛ إذ لا وجود لمركز الذاتية يسبق توحدات الذات. وهكذا يمثل ما بعد الحداثة اتجاه تفكيك الهويات الجوهريّة، وذلك انطلاقاً من إدراك لاحتمالية ومشروطية وغموض كل الهويات (Mouffe, 1998: 316-317). وقد تناولت التحليلات ما بعد الحداثيّة «الزمانية» و«المكانية» بوصفهما ملمحين يشكّلان «الاجتماعي» والذاتيات، وعمليات التوحد، وتشير إلى عدم أفضلية الزمان أو المكان على أي منهما الآخر. وينظر إليهما باعتبارهما في صيرورة أو تغير مستمر ومتواصل. يتعارض ذلك مع النزعة إلى رؤية الزمان باعتباره ديناميكياً، والمكان باعتباره إستاتيكيّاً – تصور يتيح للزمان الارتباط بالتقدم، والنشاط، والذكورية، بينما يتم تصور المكان باعتباره سلبياً وأثوياً. وفي حقبة الحداثيّة المتأخّرة وعصر العولمة تسود رؤية انضغاط الزمان – المكان التي روج لها هارفي Harvey. وقد أفضى إقصاء «الاجتماعي» عن المركز إلى اعتبار الاجتماعي مفتوحاً نسبياً، وعرضة للعب الاحتمالية والتعارض والتفكك والتشويش أو الاضطراب. وتفاقم الخطابات المتناقضة والازدواجية التي تشير إلى الاضطرابات الداخلية التي تشكل الاجتماعي وانفتاحه النسبي. واعتبرت الهوية مفككة، ومتناقضة. وتقرر موفي Mouffe أنها لا تتصور الهويات باعتبارها «تطفو بحرية» أو أن لموقع الذات نفس الجوهريّة لدى كل فرد لأن ذلك يعد من قبيل التسليم برؤى ما بعد الحداثة الفجة، التي تؤكد على تعددية الذات، وعلى أن للذوات الفردية درجات متباينة من الاستثمار في الهويات الخاصة التي لها فاعلية في عدد من السياقات (Rattansi, 1998: 251).

ويشير أنصار ما بعد البنائية إلى الطابع التركيبي للهويات، ومن ثم إلى مرونة الهوية وسيولتها. ذلك أن المعاني الثقافية تتشكل وترسخ بالثقافة – على حد تعبير جيرتز – ولكنها ليست كذلك طوال الوقت فهي عرضة للتحوّل والتغير بصورة مستمرة، وذلك في إطار من تفاوض الجماعات للاختلافات في ممارساتها. يطرح جيمس كليفورد هذه القضية بوضوح في دراسته لهنود الماشبي Mashpee فيقول: «إن مجازات الاستمرارية والبقاء لا تفسر العمليات التاريخية المركبة كالخصيص، والتوفيق، والهدم، والتصنيع، والاختراع، والإحياء، التي توجه وتلهم نشاط شعب من الشعوب لا يعيش بمعزل عن العالم، ولكن يعتبر ذاته شعباً ضمن شعوب أخرى. إن هنود الماشبي يصوغون ذواتهم ويعيدون صياغتها عن طريق ولايات محددة وتفاوضات ونضال. ومن الإشكالي القول أن طريقة حياتهم قد كتب لها البقاء والديمومة، ولكن يمكن القول أن طريقة حياتهم قد ماتت وولدت من جديد» (Strauss & Quinn, 1997: 25).

(239) Lewellen Ted C., *The Anthropology of Globalization*, p. (92).

(240) Appadurai Arjun, *Global Ethnoscapes*, p. (191).

(241) Morley D. & Robins K., *Spaces of Identity*, p. (39).

(242) Lewellen Ted C., *The Anthropology of Globalization*, pp. (34 – 35).

- (243) Woodward Kathryn (ed.), **Identity and Difference**, London, Sage, 1997, p. (13).
- (244) Langman Lauren, **Culture, Identity and Hegemony: The Body in A Global Age**, Current Sociology, Vol. 51 (34/), May, July, 2003, p. (223).
- (245) Woodward Kathryn (ed.), **Identity and Difference**, pp. (12, 39).
- (246) Sökefeld Martin, **Debating Self, Identity and Culture in Anthropology**, p. (417).
- (247) Hannes V., **Drawing Lessons from The WVS. Data to Assess and Orientate Educational Policies**, Workshop / Conference – Explaining The World Views of The Islamic Publics: Theoretical and Methodological Issues, Cairo, Egypt, Feb. 24 – 26, 2003.
- (248) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, pp. (92 - 93).
- (249) Doise Willem, **Social Representations in Personal Identity**, p. (13).
- (250) Sökefeld Martin, **Detating Self, Identity and Culture in Anthropology**, p. (417).
- (251) Spiro Melford E., **Is Western Conception of the Self Peculiar Within the Context of World Cultures?**, pp. (138 – 139).

(٢٥٢) والاستدماج هو العملية العقلية النفسية اللاشعورية التي يقوم فيها الشخص بنقل الموضوعات وصفاتها النوعية من الخارج إلى داخله. وقد كان ساندور فيرنزي Sándor Ferenczi أول من صك هذا المصطلح في التحليل النفسي في مقابل مصطلح الإسقاط (الذي صكه فرويد مبكراً) (راجع، فرج عبد القادر طه، ١٩٩٣: ٨٢).

- (253) Deschamps Jean – Claude, et al., **Regarding the Relationship between Social Identity and Personal Identity**, Quoted in, Worchel S., et al. (eds), “Social Identity- International Perspective”, London, Sage, 1998, pp. (1, 23).
- (254) Wilce James M., **Communiating Multiple Identities in Muslim Communities**, Ethos, vol. 26 (2), 1998, p. (115).
- (255) Clifford James, **The Predicament of Culture**, p. (338).
- (256) Woodward Kathryn (ed.), **Identity and Difference**, p. (21).
- (٢٥٧) جان بيير فارنبيي، **عولمة الثقافة**، ترجمة عبد الجليل الأزدي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢، ص (١٤).
- (258) Collier M. J., **Cultural Identity and Intercultural Communication**, Quoted in, Samovar L. A. & Porter R. E., “Intercultural Communication”, California, Wadsworth Publishing Company, 1994, pp. (39, 41).
- (259) Schlesinger Philip M., **on National Identity**, p. (226).
- (260) Fitzgerald Thomas K., **Media, Ethnicity and Identity**, p. (128).
- (261) Woodward Kathryn (ed.), **Identity and Difference**, pp. (15 – 16).
- (262) Gupta A. & Ferguson James, **Beyond Culture: Space, Identity and The Politics of**

- Difference**, Cultural Anthropology, Vol.7 (1), 1992, pp. (9 - 11).
- (263) Woodward Kathryn (ed.), **Identity and Difference**, p. (18).
- (264) Ogan Christine L., **Communication and Culture**, pp. (222 - 223).
- (265) Castillo Rosalva & Nigh Ronald, **Global Processes and Local Identity Among Mayan Coffee Growers in Chipas, Mexico**, American Anthropologist, vol. 100 (1), 1998, p. (136).
- (266) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, pp. (93 - 94).
- (267) Cvetkovich A. & Kellner D., **Articulating the Global and the Local**, Quoted in, Beynon John & Dunkerley David (eds), "Globalization: The Reader", London, the Athlone Press, 2000, pp. (134 - 135).
- (268) Axford A., **The Global System: Economics, Politics and Culture**, p. (127).
- (269) Morley D. & Robins K., **Spaces of Identity**, p. (1).
- (270) McQuail Denis, **Mass Communication Theory**, pp. (111 - 113).
- (271) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, p. (99).
- (272) De Ruijter Arie, **Globalization: a Challenge To The Social Sciences**, Quoted In, Frans J, Schuurman (ed.), "Globalization And Development Studies - Challenges For The 21 St Century", London, Sage, 2001, p. (37).
- (273) Kapur G., **Globalization and Culture**, Quoted in, Jameson F. & Miyoshi. M. (ed.), **"The Cultures of Globalization"**, Duke University Press, 1998, p. (203).
- (274) Ogan Christine L., **Communication and Culture**, p. (225).
- (275) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, p. (27).
- (276) Barker C., **Global Television: An Introduction**, Blackwell Publishers, 1997, pp. (194 - 197).
- (277) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, p. (91).
- (278) Abu - Lughod L., **The Interpretation of Cultures After Television**, p. (122).
- (279) De Ruijter Arie, **Globalization: a Challenge To The Social Sciences**, pp. (38 - 39).
- (280) Ewing Katherine Pratt, **Crossing Borders and Transgressing Boundaries: Metaphors for Negotiating Multiple Identities**, Ethos, 26 (2), 1998, p. (263).
- (281) De Ruijter Arie, **Globalization: a Challenge To The Social Sciences**, pp. (39 - 40).
- (282) Schaebler B. & Stenberg, **Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity**, New York, Syracuse University Press, 2004, p. (xxii).
- (283) Bauman Zygmunt, **Liquid Sociality**, pp. (31, 34).
- (284) Barker C., **Global Television: An Introduction**, Blackwell Publishers, pp. (192 - 193).

(٢٨٥) درج علماء النفس العرب على ترجمة مصطلح Schema إلى «مخطط معرفي» في إشارة إلى المعرفة المسلم بها التي تجعل سلوكاً بعينه متوقفاً بصورة نمطية. بيد أننا أثرنا استعمال ترجمة للمصطلح صاغها الأنثروبولوجي المصري السيد حامد: «صيغة معرفية»، اقتناعاً منا بأن هذه الترجمة تميز الاستعمال الأنثروبولوجي للمصطلح الذي يشير إلى أن الصيغ المعرفية تمثل أسس الثقافة. وأن هناك صيغاً ثقافية cultural schemas (or schemata) تتألف من تمثيلات عقلية للحوادث والسلوكيات والأشياء النمطية. وتحدد هذه الصيغ للشخص طبيعة أي موقف يشارك فيه.

(286) D'Andrade R., **Schemas and Motivation**, Quoted in, D'Andrade R. & Stauss Claudia, "Human Motives And Cultural Models", Cambridge University Press, 1992a, p. (33).

(287) Cole Michael, **Cultural Psychology**, p. (126).

(288) Holland, **The Woman Who Climbed up The House: Some Limitation of Schema Theory**, Quoted in, Schwartz T., etals., "New Directions in Psychological Anthropology", Cambridge University Press, 1992, pp. (68 - 69).

(289) D'Andrade R., **Cognitive Anthropology**, Quoted in, Schwartz T., etals., "New Directions in Psychological Anthropology", Cambridge University Press, 1992b, p. (51).

(290) Crockett Walter H., **Schemas, Affect and Communication**, Quoted in, Donohew Lewis, etal, "Communication, Social Cognition and Affect", London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1989, pp. (38 - 39).

(291) Sypher Howard W. etals., **An Overview of the Roles of Social Cognition and Affect in Communication**, Quoted in, Donohew Lewis, etal. "Communication, Social Cognition and Affect", London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1989, p. (5).

(292) Keller Janet Dixon, **Schemes for Schemata**, Quoted in, Schwartz T., etals. (eds), "New Directions in Psychological Anthropology", Cambridge University Press, 1992, p. (59).

(293) D'Andrade R., **Cognitive Anthropology**, p. (52).

(294) Wuthnow Robert, **Cognition and Religion**, Sociology of Religion, 68: 4, 2007, p. (344).

(295) Casson, Ronald W., **Schemata in Cognitive Anthropology**, Annual Review of Anthropology, Vol. (12), 1983, pp. (430 - 431).

(296) Shore Bradd, Twice - Born Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition, American Anthropologist, Vol. 93 (1), March, 1991, p. (22).

(297) Toren Christina, **Psychological Anthropology**, in, Barndard, A. & Spencer G., "Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology", London, Routledge, 1996, p. (457).

(298) Havilland W. A., **Cultural Anthropology**, Hacourt Brace College, 1999, p. (136).

(299) Keller Janet Dixon, **Schemes for Schemata**, pp. (60 - 61).

(300) D'Andrade R., **Cognitive Anthropology**, pp. (52 - 53).

- (301) Ibid, pp. (32 – 34).
- (302) Casson, Ronald W., **Schemata in Cognitive Anthropology**, pp. (440 – 441).
- (303) Spradley James & Mccurdy D.W., **Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology**, Boston, Pearson Education Inc., 2003, p. (12).
- (304) Casson, Ronald W., **Schemata in Cognitive Anthropology**, pp. (441, 444, 447).
- (305) D'Andrade R., **Cognitive Anthropology**, p. (56).
- (306) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, p. (75).
- (307) Strauss C. & Quinn N., **A Cognitive Theory of Cultural Meaning**, p. (49).
- (308) Toren Christina, **Psychological Anthropology**, p. (145).
- (309) Morris Brian, **The Anthropology of the Self**, p. (37).
- (310) Shore Bradd, **Twice – Born Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition**, p. (9).
- (311) Shore Bradd, **Culture in Mind–Cognition: Culture and The problem of Meaning**, Oxford University Press, 1996, p. (316).
- (312) Strauss C. & Quinn N., **A Cognitive Theory of Cultural Meaning**, p. (6).
- (313) Harris Marvin, **Theories of Culture in Postmodern Times**, p. (63).
- (314) Strauss C. & Quinn N., **A Cognitive Theory of Cultural Meaning**, p. (10).
- (315) Dube Leela, **Anthropological Explorations in Gender**, Sage, 2001.
- (316) Eckert Penelope, **Linguistic Variation as Social Practice**, Blackwell, 2000, p. (42).
- (317) Strauss C. & Quinn N., **A Cognitive Theory of Cultural Meaning**, pp. (6, 8).
- (318) Barker C., **Television, Globalization and Cultural Identities**, 1999, p. (37).
- (319) Schuerkens Ulrike, **The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization**, p. (213).
- (320) Hannerz Ulf, **Cosmopolitans and Locals in World Culture**, pp. (238, 245).
- (321) Foley William A., **Anthropological Linguistics**, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, p. (87).
- (322) Harris Marvin, **Theories of Culture in Postmodern Times**, p. (2).
- (323) Sperber D., **Explaining Culture: A Naturalistic Approach**, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. (25, 49, 57).
- (324) Strauss C. & Quinn N., **A Cognitive Theory of Cultural Meaning**, p. (7).
- (325) Sperber D., **Explaining Culture: A Naturalistic Approach**, pp. (33, 77 – 79).
- (326) Woodward Kathryn (ed.), **Identity and Difference**, p. (14).

- (327) Barker C., **Television, Globalization and Cultural Identities**, p. (33).
- (328) Hannerz Ulf, **Transnational Connections**, p. (21).
- (329) Nanda Serena. **Cultural Anthropology**, California, Wadsworth Publishers, 1987, p. (366).
- (330) Burns Peter M., **An Introduction to Tourism and Anthropology**, London, Routledge, 1999, pp. (105 – 6).
- (331) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, p. (70).
- (332) Nash Dennison, **The Anthropology of Tourism**, Pergamon, 1996, pp. (25 – 27).
- (333) Ibid, pp. (20, 22).
- (334) Burns Peter M., **An Introduction to Tourism and Anthropology**, pp. (106 – 107).
- (335) Pearce Philip L., **Tourists and Their Hosts: Some Social and psychological Effects of Intercultural Contact**, Quoted in, Bochner Stephen, “Culture in Contact: Studies in Cross- Cultural Interaction”, Oxford, Pergamon Press, 1982, pp. (200 – 202).
- (336) Ibid, pp. (200 – 205).
- (337) Tilley Christopher, **Performing Culture in the Global Village**, Critique of Anthropology, Vol. 17, N. (1), 1997, p. (75).
- (338) Nanda Serena. **Cultural Anthropology**, pp. (367 – 370).
- (339) Nash Dennison, **The Anthropology of Tourism**, pp. (23 – 24).
- (340) Burns Peter M., **An Introduction to Tourism and Anthropology**, p. (101).
- (341) Nash Dennison, **The Anthropology of Tourism**, p. (24).
- (342) Burns Peter M., **An Introduction to Tourism and Anthropology**, pp. (103 – 104).
- (343) Mittelman James H. (ed), **Globalization - Critical Reflections**, London, Lynne Rienner Publishers, 1996, p. (23).
- (344) Kahn Joels, **Culture, Multiculture, Postculture**, London, Sage, 1996, p. (135).
- (345) Ogan Christine L., **Communication and Culture**, pp. (211 – 213).
- (346) Schiller Herbert I., **Communicattion and Cultural Domination**, White Plains N.Y., International Arts and Sciences Press, 1976, p. (9).
- (347) Bell David, etals., **Cyberculture**, p. (37).
- (348) Barker C., **Global Television: An Introduction**, pp. (183 - 185, 200 – 201).
- (349) Smith Anthony D., **Towards a Global Culture?**, pp. (175 - 176).
- (350) Tomlinson John, **Cultural Imperialism: a Critical Introduction**, Baltimore, the John Hopkins University Press, 1991, pp. (8, 72, 103, 173).
- (351) Axford A., **The Global System: Economics, Politics and Culture**, p. (128).

- (352) Tehranian Majid, **Where is The New World Order?**, pp. (32 – 33).
- (353) Beynon John & Dunkerley David (eds), **Globalization - The Reader**, pp. (22 – 23).
- (354) Barker C., **Global Televison: An Introduction**, p. (186).
- (355) Schuerkens Ulrike, **The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization**, p. (214).
- (356) Schuerkens Ulrike, **Social Transformations between Global Forces and Local Life-Worlds**, p. (205).
- (357) Schuerkens Ulrike, **The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization**, pp. (215 - 219).
- (358) Harrison Simon, **Cultural Boundaries**, Anthropology Today, Vol. 15, No (5), 1999, p. (10).
- (359) Lewellen Ted C., **The Anthropology of Globalization**, pp. (52 – 54).
- (360) Schuerkens Ulrike, **Social Transformations between Global Forces and Local Life-Worlds**, pp. (196, 207).
- (361) Olwig Karen Fog, **Global Culture, Island Identity**, p. (4).
- (362) Hannerz Ulf, **Several Sites in one**, Quoted in, Eriksen Thomas Hylland, “Globalization: Studies in Anthropology”, London, Pluto Press, 2003, p. (19).
- (363) Geertz C., **The Interpretation of Cultures - Selected Essays**, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1973, p. (22).
- (364) Hannerz Ulf, **Several Sites in one**, p. (20).
- (365) Gille Zsuzsa & Riain Sean O., **Global Ethnography**, Annual Review of Sociology, vol. 28, 2002, p. (271).
- (366) Lien Marianne E., **Shifting Boundaries of a Coastal Community: Tracing Changes on the Margin**, Quoted in, Eriksen Thomas Hylland, “Globalization: Studies in Anthropology”, London, Pluto Press, 2003, pp. (99 - 100).
- (367) Hannerz Ulf, **Several Sites in one**, p. (21).
- (368) Gille Zsuzsa & Riain Sean O., **Global Ethnography**, pp. (280 – 281).
- (369) Low Setha M. & Lawrence – Zúniga Denise (ed.), **The Anthropology of Space and Place: Locating Culture**, Balckwell Publishing, 2003, p. (25).
- (370) Lewellen Ted C., **The Anthropology Of Globalization**, pp. (57 – 58).
- (371) Marcus George E., **Ethnography through Thick and Thin**, New Jersey, Princeton University Press, 1998, p. (79).
- (372) Lien Marianne E., **Shifting Boundaries of a Coastal Community**, pp. (99 - 100).
- (373) Marcus George E., **Ethnography through Thick and Thin**, pp. (90 – 94).

References

أولا - المراجع الأجنبية :

- Abu - Lughod L., *The Interpretation of Cultures After Television*, Quoted in, Ortner S. B. (ed), "The Fate of Culture – Geertz and Beyond", Berkeley, University of California Press, 1999.
- Aiken Lewis R., *Personality Assessment : Methods and Practices*, Seattle, Hogrefe & Huber Publishers, 1999.
- Albrow M., *Travelling Beyond Local Cultures*, Quoted in, Beynon, J. & Dunkerley D. (eds). "Globalization Reader", London, Athlone Press, 2000.
- Anderson – Fye Eileen P., *Never Leave Yourself: Ethnopsychology As Mediator of Psychological Globalization Among Belzean School Girls*, Ethos, Vol. 31 (1), 2003.
- Anderson-Levitt Kathryn M. (ed.), *Local Meanings, Global Schooling: Anthropology and World Culture Theory*, Newyork, Palgrave Macmillan, 2003.
- Appadurai Arjun, *Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, Quoted in, Fox Richard, "Recapturing Anthropology - Working in The Present", SantaFe, Newmexico, School of American Research Press, 1991.
- *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, London, University of Minnesota Press, 1996.
- Armitage John, etal., *Living with Cyberspace*, London, Continuum, 2002.
- Askew Kelly and Wilk Richard R., *The Anthropology of Media*, London, Blackwell Publishers, 2002.
- Axford A., *The Global System: Economics, Politics and Culture*, Quoted in, Beynon J. & Dunkerley D. (eds), "Globalization: The Reader", London, The Athlone Press, 2000.
- Baldwin John R., etals., *A Moving Target: the Illusive Definitions of Culture*, Quoted in, Baldwin John R., etals. "Redefining Culture: Perspectives Across Disciplines", London, Lawrence Erlbaum Associates, 2008a.
- *Redefining Culture: Perspectives Across Disciplines*, London, Lawrence Erlbaum Associates, 2008b.
- Bamford Sandra, *Beyond The Global: Intimacy and Distance in Contemporary Field Work*, Anthropology and Humanism Quarterly, Vol. 22 (1), 1997.
- Barker C., *Global Television: An Introduction*, Blackwell Publishers, 1997.
- *Television, Globalization and Cultural Identities*, Philadelphia, Open University, 1999.
- Barnard Alan, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, 2000.

- Barnlund Dean C., *Communication In A Global Village*, Quoted in, Samovar L. A. & Porter R. E., "Intercultural Communication", California, Wadsworth, 1994.
- Bauman Zygmunt, *Liquid Sociality*, Quoted in, Gane, N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004.
- Baumeister R. F., *The Nature and Structure of the Self: An Overview*, Quoted in, Baumeister R. F.(ed.), "Self in Social Psychology", Cambridge University Press, 2000a.
- (ed.), *Self in Social Psychology*, Cambridge University Press, 2000b.
- Beck Ulrich, *The Cosmopolitan Turn*, Quoted in, Gane N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004.
- Becker Howard S., *The Self and Adult Socialization*, Quoted in, Norbeck E. etals. (eds), "The Study of Personality – An Interdisciplinary Appraisal, New York, Holt Rinehart and Winstion, 1975.
- Bell David, etals., *Cyberculture*, London, Rouledge, 2004.
- Benthall Jonathan, *The Best of Anthropology Today*, London, Routledge, 2002.
- Berry John W., etals., *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*, Cambridge University Press, 1998.
- Beynon John & Dunkerley David (eds), *Globalization - The Reader*, London, the Athlone Press, 2000.
- Bignell Jonathan, *Postmodern Media Culture*, Edinburgh University Press, 2000.
- Bird J., etals, *Mapping The Futures: Local Cutures, Global Change*, London, Routledge, 1993.
- Bochner Stephen, *Culture in Contact: Studies in Cross - Cultural Interaction*, Oxford, Pergamon Press, 1982.
- Bock Philip K., *Rethinking Psychological Anthropology, Continuity and Change in the Study of Human Action*, Waveland Press, inc., 1999.
- Borofsky Robert, *When: Conversation About Culture*, American Anthropologist, Vol. 103 (2), 2001.
- Bourdieu P., *Outline of A Theory of Practice*, translated by Nice Richard, Cambridge University Press, 1979.
- Bourguignon Erika, *Psychological Anthropology: an Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, Newyork, Holt – Rinehart and Winston, 1979.
- Bouwman H., *Communication in the Information Society*, Communications, Vol. 28, 2003.
- Brislin Richard, *Understanding Culture's Influence On Behavior*, Newyork, Hacourt College Publishers, 2003.

- Brodeur Patrice C., *From Postmodernism to Glocalism: Toward a Theoretical Understanding of Contemporary Arab Muslim Constructions of Religious Others*, Quoted In, Schaebler B. & Stenberg L., "Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity", New York, Syracuse University Press, 2004.
- Brown Jonathan D., *The Nature of The Self – The Nature of The Me*, Quoted in, Davies Mark H. (ed.), "Social Psychology", Dushkin, McGraw Hill, 2000.
- Burns Peter M., *An Introduction to Tourism and Anthropology*, London, Routledge, 1999.
- Carbaugh Donal, *Toward a Perspective on Cultural Communication and Intercultural Contact*, Quoted in, Samovar L. A. & Porter R. E., "Intercultural Communication", California, Wadsworth Publishing Company, 1994.
- Casson, Ronald W., *Schemata in Cognitive Anthropology*, Annual Review of Anthropology, Vol. (12), 1983.
- Castells Manuel, *The Net And The Self: Working Notes For a Critical Theory of The Information Society*, Critique Of Anthropology, Vol. 16 (1), 2000.
- Castillo Rosalva & Nigh Ronald, *Global Processes and Local Identity Among Mayan Coffee Growers in Chipas, Mexico*, American Anthropologist, vol. 100 (1): 136 – 147, 1998.
- Clifford James, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, 1988.
- *Routes, Travel and Translation in The Late Twentieth Century*, Harvard University Press, 1997.
- Cohen Anthony P., *Self Consiousness: An Alternative Anthropology of Identity*, London, Routledge, 1994.
- Cole Michael, *Cultural Psychology*, Cambridge, Belknap Press, 1996.
- Collier M. J., *Cultural Identity and Intercultural Communication*, Quoted in, Samovar L. A. & Porter R. E., "Intercultural Communication", California, Wadsworth Publishing Company, 1994.
- Crockett Walter H., *Schemas, Affect and Communication*, Quoted in, Donohew Lewis, etal, "Communication, Social Cognition and Affect", London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1989.
- Cuff E., etals., *Perspectives in Sociology*, London, Routledge, 1998.
- Cvetkovich A. & Kellner D., *Articulating the Global and the Local*, Quoted in, Beynon John & Dunkerley David (eds), "Globalization: The Reader", London, the Athlone Press, 2000.
- D'Andrade R., *Schemas and Motivation*, Quoted in, D'Andrade R. & Stauss Claudia, "Human Motives And Cultural Models", Cambridge University Press, 1992a.

- *Cognitive Anthropology*, Quoted in, Schwartz T., etals., "New Directions in Psychological Anthropology", Cambridge University Press, 1992b.
- D'Andrade Roy G. & Strauss Claudia (eds), *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge, Cambridge Universty press, 1992.
- Davies Mark H. (ed.), *Social Psychology*, Dushkin, McGraw Hill, 2000.
- De Ruijter Arie, *Globalization: a Challenge To The Social Sciences*, Quoted In, Frans J., Schuurman (ed.), "Globalization And Development Studies - Challenges For The 21 St Century", London, Sage, 2001.
- Deschamps Jean – Claude, etal., *Regarding the Relationship between Social Identity and Personal Identity*, Quoted in, Worchel S., etals. (eds), "Social Identity- International Perspective", London, Sage, 1998.
- Doise Willem, *Social Representations in Personal Identity*, Quoted in, Worchel S., etals (eds), "Social Identity – International Perspective", London, Sage, 1998.
- Donohew Lewis, etal., *Communication, Social Cognition and Affect*, London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1989.
- Dougherty Janet W. D. (ed.), *Directions in Cognitive Anthropology*, University of Illinois Press, 1985.
- Dube Leela, *Anthropological Explorations in Gender*, Sage, 2001.
- Dumais Susan A., *Cultural Capital, Gender and School Success: the Role of Habitus*, *Sociology of Education* , Vol .75, N. (1), 2002.
- Duranti A., *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Ebo Bosah, *Cyberglobalization: Superhighway or Superhypeway?*, Quoted in, Ebo B.(ed.), "Cyberimperialism – Global Relations in The New Electronic Frontier", London, Praeger, 2001a.
- (ed.), *Cyberimperialism – Global Relations in The New Electronic Frontier*, London, Praeger, 2001b.
- Eckert Penelope, *Linguistic Variation as Social Practice*, Blackwell, 2000.
- Edelman Marc & Haugerud Angelique, *the Anthropology of Development and Globalization: from Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2005.
- Edelstein Alex S., *Communication and Culture: a Comparative Approach*, London, Longman, 1989.
- Ember C. & Ember M., *Anthropology*, Newjersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1988.
- Eriksen Thomas Hylland, *Globalization: Studie in Anthropology*, London, Pluto Press, 2003.

- Ewing Katherine Pratt, *Crossing Borders and Transgressing Boundaries: Metaphors for Negotiating Multiple Identities*, Ethos, 26 (2), 1998.
- Featherstone, Mike, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage, 1990.
- *Global and Local Cultures*, Quoted In, Bird, J., etals, "Mapping The Futures: Local Cutures, Global Change", London, Routledge, 1993.
- *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, Quoted in, Beynon, J. & Dunkerley D. (eds), "Globalization Reader", London, Athlone Press, 2000.
- Fischer Michael M. J., *Worlding Cyberspace: Toward a Critical Ethnography in Time, Space and Theory*, Quoted In, Marcus George E., "Critical Anthropology Now, Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas", School of American Reseach Press, 1991.
- Fitzgerald Thomas K., *Media, Ethnicity and Identity*, Quoted in, Scannell P., etals. (eds), "Culture and Power – a Media, Culture and Society Reader", London, Sage, 1992.
- Foley William A., *Anthropological Linguistics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- Foster R. J., *Making National Cultures In the Global Ecumene*, Annual Review of Anthropology, Vol. (20), 1991.
- Fox Richard, *Recapturing Anthropology - Working in The Present*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, 1991.
- Frans J., Schuurman (ed.), *Globalization And Development Studies - Challenges For The 21 St Century*, London, Sage, 2001.
- Gane, N., *The Future of Social Theory*, London, Continuum, 2004.
- Gardner K. & Lewis D., *Anthropology, Development and the Postmodern Challenge*, London, Pluto Press, 1996.
- Geertz C., *The Interpretation of Cultures - Selected Essays*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1973.
- Gille Zsuzsa & Riain Sean O., *Global Ethnography*, Annual Review of Sociology, vol. 28, 2002: 271 – 95.
- Glazlire Stephen D. (ed), *Anthropology of Religion*, Greenwood Press, 1997.
- Gupta A. & Ferguson James, *Beyond Culture: Space, Identity and The Politics of Difference*, Cultural Athropology, Vol.7 (1), 1992.
- Hannerz Ulf, *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, Quoted in, Featherstone, M. (ed.), "Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity", London, Sage, 1990.
- *Transnational Connections: Culture, People And Places*, London, Routledge, 1996.

- *Thinking about Culture in a Global Ecumene*, Quoted in, Lull James (ed.). "Culture in the Communication Age", London, Routledge, 2001.
- *Several Sites in one*, Quoted in, Eriksen Thomas Hylland, "Globalization: Studies in Anthropology", London, Pluto Press, 2003.
- Hannes V., *Drawing Lessons from The WVS. Data to Assess and Orientate Educational Policies*, Workshop / Conference – Explaining The World Views of The Islamic Publics: Theoretical and Methodological Issues, Cairo, Egypt, Feb. 24 – 26, 2003.
- Harris Marvin, *Theories of Culture in Postmodern Times*, Newyork, Atamira Press, 1999.
- Harris O., *Temporalities of Tradition: Reflections on a Changing Anthropology*, Quoted in, Hubinger Vaclav, "Grasping the Changing World – Anthtopological Concepts in the Postmodern Era", London, Routledge, 1996.
- Harrison Simon, *Cultural Boundaries*, Anthropology Today, Vol. 15, No (5), 1999.
- Harvey Penelope, *Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition*, London, Routledge, 1996.
- Haugerud A., *The Disappearing Local – Rethinking Global – Local Connections*, In, Mirsepassi A., etals., "Localizing Knowledge in a Globalizing World – Recasting The Area Studies Debate", Syracuse Unversety Press, 2003.
- Havilland W. A., *Cultural Anthropology*, Hacourt Brace College, 1999.
- Heath S., *Intertextuality*, in, Payne Michael, Dictionary of Cultural and Critical Theory, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996.
- Helmreich Stefan, *After Culture: Reflection on the Apparition of Anthropology in Artificial Life, a Science of Simulation*, Cultural Anthropology, Vol., 16 (4), 2001.
- Hermans Hubert J. M. & Kempen Harry J. G., *The Dialogical Self - Meaning as Movement*, San Diego, Academic Press, Inc., 1993.
- Hoffman Diane M., *Self and Culture Revisited: Culture Acquisition Among Iranians in the United States*, Ethos, Vol. 17, N. (1), 1989.
- Holland, *The Woman Who Climbed up The House: Some Limitation of Schema Theory*, Quoted in, Schwartz T., etals., "New Directions in Psychological Anthropology", Cambridge University Press, 1992.
- Honigsmann John J., *Personality in Culture*, New York, Harper and Raw Publishers, 1967.
- Hostetler John A., *Aspects of Personality in a Communal Society*, Quoted in, Misra B. & Preston J. (eds), "Community, Self and Identity", Paris, Mouton Publishers, 1978.
- Hubinger Václav, *Grasping the Changing World – Anthtopological Concepts in the Postmodern Era*, London, Routledge, 1996.

- Huff Toby E., *Global Relations and the Internet: The Malaysian Experience*, Quoted in, Schaebler B.& Stenbergl, *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity*, New York, Sycracuse University Press, 2004.
- Ingham John M., *Psychological Anthropology Reconsiderd*, Cambridge Universtiy Press, 1996.
- Jameson F. & Miyoshi M. (ed), *The Cultures of Globaliztion*, Duke University Press, 1998.
- Jenkins Richard, *Social Identity*, London, Routledge, 1996.
- Jones J. *Social Capital*, London, Routledge, 2003.
- Jones S. G., *Cybersociety Computed - Mediated Communication and Community*, London, Sage, 1995.
- Jungck Susan, *Thai Wisdom and Glocalization: Negotiating the Global and the Local in Thailands National Education Reform*, Quoted in, Anderson-Levitt Kathryn M. (ed.), "Local Meanings, Global Schooling: Anthropology and World Culture Theory", Newyork, Palgrave Macmillan, 2003.
- Kahn Joels, *Culture, Multiculture, Postculture*, London, Sage, 1996.
- Kamalipour, Yahya R., *Global Communication*, Australia, Wadsworth Thomson Learning, 2001.
- Kapur G., *Globalization and Culture*, Quoted in, Jameson F. & Miyoshi. M. (ed.), "The Cultures of Globalization", Duke University Press, 1998.
- Keller Janet Dixon, *Schemes for Schemata*, Quoted in, Schwartz T., etals. (eds), "New Directions in Psychological Anthropology", Cambridge University Press, 1992.
- Kramarae C., *A Backstage Critique Of Virtual Reality*, Quoted in, Jones S.G. (ed), "Cybersociety: Computer- Mediated Communication and Community", London, Sage Publications, 1995.
- Kumar Krishan, *From Post-Industrial to Postmodern Society: New Theories of the Contemporary World*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Langman Lauren, *Culture, Identity and Hegemony: The Body in A Global Age*, Current Sociology, Vol. 51 (34/), May, July, 2003.
- Lash Scott, *Information is a Live*, Quoted in, Gane N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004.
- Lechner Frank J. and Boli John, *World Culture: Origins and Consequences*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- Lengel Laura B. & Murphy Patrick D., *Cultural Identity and Cyberimperialism: Computer – Mediated Explorations of Ethnicity, Nation, and Citizenship*, Quoted in, Ebo B.(ed.), "Cyberimperialism – Global Relations in The New Electronic Frontier", London, Praeger, 2001.

- Levine R. A., *Properties of Culture: An Ethnographic View*, Quoted in, Schweder, etal., "Cultural Theory: Essays on Mind, Self and Emotion", Cambridge University Press, 1984.
- Levinson D. & Ember M. (eds), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Newyork, Henary Holt, 1996.
- Lewellen Ted C., *The Anthropology Of Globalization – Cultural Anthropology Enters The 21st Century*, London, Bergins Garvey, 2002a.
- *Groping Toward Globalization: In Search of An Anthropology without Boundaries*, Reviews in Anthropology , Vol. (31), 2002b.
- Lien Marianne E., *Shifting Boundaries of a Coastal Community: Tracing Changes on the Margin*, Quoted in, Eriksen Thomas Hylland, "Globalization: Studies in Anthropology", London, Pluto Press, 2003.
- Lindholm Charles, *The Islamic Middle East: Tradition and Change*, Blackwell Publishers, 2002.
- Long Norman, *Globalizaition and Localization: New Challenges to Rural Research*, Quoted in, Moore Henrietta L. (ed), "The Future of Anthropological Knowledge", London, Routledge, 1996.
- Low Setha M. & Lawrence – Zúniga Denise (ed.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Balckwell Publishing, 2003.
- Lull James (ed.), *Culture in the Communication Age*, London, Routledge, 2001.
- Macionis, John J. & Plummer Ken, *Sociology - Global Introduction*, Pearson Prentice Hall, 2002.
- Mageo Jeannette Marie, *Toward A Multi-Dimentional Model of the Self*, Journal of Anthropological Research ,Vol. (58), 2002.
- Marcus George E., *Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers*, Quoted in, Marcus G. E. & Clifford J. (eds), "Writing Culture – Politics and Poetics of Ethnography", Berkely, University of California Press, 1986.
- *Critical Anthropology Now, Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, School of American Research Press, 1991.
- *Ethnography through Thick and Thin*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.
- Markus H. R. & Kitayama S., *Culture and The Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation*, Quoted in, Baumeister R. F. (ed.), "Self in Social Psychology", Cambridge University Press, 2000.
- Mathews G., etals., *Personality Traits*, Cambridge University Press, 2003.

- Mazzarella William, *Culture, Globalization, Mediation*, Annual Review of Anthropology, vol. 33: 345 – 67, 2004.
- McQuail Denis, *Mass Communication Theory*, Sage Publications Ltd, 2000.
- Meyrowitz Joshua, *No Sense of Place – The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Miller Daniel & Slater Don, *The Internet: an Ethnographic Approach*, Oxford, Berg Publishing Company, 2000.
- Mintz Sidney W., *The Localization of Anthropological Practice*, Critique of Anthropology, Vol.18 (2), 1998.
- Mirsepassi A., etals., *Localizing Knowledge in a Globalizing World – Recasting The Area Studies Debate*, Syracuse universety Press, 2003.
- Mittelman James H. (ed), *Globalization - Critical Reflections*, London, Lynne Rienner Publishers, 1996.
- Moore Henrietta L. (ed), *The Future of Anthropological Knowledge*, London, Routledge, 1996.
- Morizot Julien & Le Blanc M., *Continuity and Change in Personality Traits from Adolescence to Midlife: A 25 - Year Representative and Adjudicated Men*, Journal of Personality, vol. 71: 5, october, 2003.
- Morley D. & Robins K., *Spaces of Identity – Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, London, Routledge, 1995.
- *Spaces Of Identity*, Quoted In, Beynon, J. & Dunkerley D. (eds), “Globalization Reader”, London, Athlone Press, 2000.
- Morris Brian, *The Anthropology of the Self: the Individual in Cultural Perspective*, London, Pluto Press, 1994.
- Mouffe Chantal, *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics*, Quoted in, Nicholson L. & Seidman S., “Social Postmodernism: Beyond Identity Politics”, Cambridge University Press, 1998.
- Nanda Serena, *Cultural Anthropology*, California, Wadsworth Publishers, 1987.
- Nash Dennison, *The Anthropology of Tourism*, Pergamon, 1996.
- Nicholson L. & Seidman S., *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, Cambridge University Press, 1998.
- Ogan Christine L., *Communication and Culture*, Quoted in, Kamalipour Yahya R. (ed), “Global Communication”, Wadsworth, Thomson Learning, 2001.
- Ohnuki-Tierney Emiko, *the Ambivalent Self of The Contemporary Japanese*, Cultural Anthropology, vol. 5 (2), 1990.

- Olwig Karen Fog, *Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*, London, Routledge, 2002.
- *Global Places and Place - Identities – Lessons from Caribbean Research*, Quoted in, Eriksen Thomas Hylland, “Globalization: Studies in Anthropology”, London, Pluto Press, 2003.
- O’Neill John, *Aids As a Globalizing Panic*, Quoted in, Featherstone, M. “Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity”, London, Sage, 1990.
- Ortner Sherry B., *Field Work in The Post - Community*, Anthropology And Humanism, Vol. 22 (1), June, 1991.
- (ed), *The Fate of Culture – Geertz and Beyond*, Berkeley, University Of California Press, 1999.
- Pandian Jacob, *The Sacred Integration of The Cultural Self: An Anthropological Approach To The Study of Religion*, Quoted in, Glazlire Stephen D. (ed), “Anthropology Of Religion”, Greenwood Press, 1997.
- Pearce Philip L., *Tourists and Their Hosts: Some Social and psychological Effects of Intecultural Contact*, Quoted in, Bochner Stephen, “Culture in Contact: Studies in Cross- Cultural Interaction”, Oxford, Pergamon Press, 1982.
- Portes Alejandro, *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology*, Annual Review of Sociology, vol. 24: 1 – 24, 1998.
- Rabinow Paul, *Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology*, Quoted in, Clifford James and Marcus G. E., “Writing Culture, the Poetics and Politics of Ethnography”, University of California Press, 1986.
- Rabinow Paul & Marcus George E., *Designs for An Anthropology of the Contemporary*, Durham, Duke University Press, 2008.
- Rattansi A., *Just Framing: Ethnicities and Racisms in a Postmodern Framework*, Quoted in, Nicholson L. & Seidman S., “Social Postmodernism: Beyond Identity Politics”, Cambridge University Press, 1998.
- Reid Elizabeth, *Virtual World: Culture and Imagination*, Quoted in, Jones S. G., “Cybersociety Computed Mediated Communication and Community”, London, Sage, 1995.
- Rosenau P. M., *Postmodernism and Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions*, New York , Princeton University Press, 1992.
- Rusciano Frank Louis, *The Three Faces of Cyberimperialism*, Quoted in, Ebo B.(ed.), “Cyberimperialism–Global Relations in The New Electronic Frontier”, London, Praeger, 2001.
- Samovar Larry A., *Communication Between Cultures*, Wadsworth, Thomson Learning, Inc., 2001.

- Samovar L. A. & Porter R. E., *Intercultural Communication*, California, Wadsworth Publishing Company, 1994.
- Scannell P., etals. (eds), *Culture and Power – a Media, Culture and Society Reader*, London, Sage, 1992.
- Schaebler B. & StenbergI, *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity*, NewYork, Sycracuse University Press, 2004.
- Schiller Herbert I., *Communicattion and Cultural Domination*, White Plains N.Y., International Arts and Sciences Press, 1976.
- Schlesinger Philip M., *On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions*, Social Science Information, vol. 26 (2), 1987.
- Schuerkens Ulrike, *Social Transformations between Global Forces and Local Life-Worlds*, Current Sociology, vol. 51, N. (314), May-July, 2003a.
- *The Sociological and Anthropological Study of Globalization and Localization*, Current Sociology, Vol. 51 (34/), May-July, 2003b.
- Schwartz T., **The Aquistion of Culture**, Ethos, Vol. 9 (1), 1981.
- Schwartz T., etals., *New Directions in Psychological Anthropology*, Cambridge University Press, 1992.
- Scollon R. & Scollon S. W., *Intercultural Communication: A Discourse Approach*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Scott Sara, *Fragmented Selves in Late Modernity: Making Sociological Sense of Multiple Personalities*, The Sociological Review, Vol. (47) No. (3), 1999.
- Segall Marshall, H. (etals), *Human Behavior in Global Perspective: An Introduction to Cross-Cultural Psychology*, Boston, Allyn and Bacon, 1999.
- Sharkey Heather J., *Globaliziation, Migration and Ideintity: Sudan 1800-2000*, Quoted in, Schaebler B. & StenbergI, "Globalization and the Muslim World: Culture, Religion and Modernity", Newyork, Sycracuse University Press, 2004.
- Shore Bradd, *Twice - Born Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition*, American Anthropologist, Vol. 93 (1), March, 1991.
- *Culture in Mind- Cognition: Culture and The problem of Meaning*, Oxford University Press, 1996.
- Shweder Richard A., *Rethinking Culture and Personality Theory*, part (3): From Genesis and Typology to Hermeneutics and Dynamics, Ethos, Vol. 8 (1), 1980.
- *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Harvard University Press, 1991.

- Shweder Richard A. & Levine Robert A. (eds), *Cultural Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, 1984.
- Slevin James, *The Internet and Society*, Newyork, Polity Press, 2000.
- Slocum K. & Thomas D. A., *Rethinking Global and Area Studies: Insights From Caribbeanist Anthropology*, American Anthropologist, Vol. 105 (3), 2003.
- Smith Anthony D., *Towards a Global Culture?*, Quoted In, Featherstone, M. (ed.), "Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity", London, Sage Pubalications, 1990.
- Sökefeld Martin, *Debating Self, Identity and Culture in Anthropology*, Current Anthropology, Vol. 40, N. (4), 1999.
- Sperber D., *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- Spiro Melford E., *Is Western Conception of the Self Peculiar Within the Context of World Cultures?*, Ethos, Vol . 21 (2), 1993.
- Spradley James & Mccurdy D.W., *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*, Boston, Pearson Education Inc, 2003.
- Stephens Mitchel, *The Rise of The Image, The Fall of The Word*, Oxford University Press, 1998.
- Strauss C. & Quinn N., *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge University Press, 1997.
- Street J., *Across The Universe: The Limtis of Global Popular Culture*, Quoted in, Beynon John & Dunkerley David (eds). "Globalization - The Reader", London, the Athlone Press, 2000.
- Svendsen Gunnar & Sorensen Jens F. L., *The Socioeconomic Power of Social Capital*, International Journal of Sociology and Social Policy, Vol. 26 No. 9/2006 ,10/, pp. (411 – 429)
- Sypher Howard W. etals., *An Overview of the Roles of Social Cognition and Affect in Communication*, Quoted in, Donohew Lewis, etal. "Communication, Social Cognition and Affect", London, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1989.
- Tehranian Majid, *Where is The New World Order ? At The End of History or a Clash of Civilization*, Quoted in, Vincent Richard, C. (eds), "Towards Equity in Global Communication: Mac Bride Update", New Jersey, Hampton Press, Inc., 1999.
- Thompson Richard H., *Assimilation*, In, Levinson D. & Ember M., "Encyclopedia of Cultural Anthropology", New York, Henary Holt, 1996.
- Tilley Christopher, *Performing Culture in the Global Village*, Critique of Anthropology, Vol. 17, N. (1), 1997.

- Tomlinson John, *Cultural Imperialism: a Critical Introduction*, **Baltimore**, the John Hopkins University Press, 1991.
- Tooby J. and Cosmides L., *The Psychological Foundations of Culture*, Quoted in, Hermans Hubert J., etal., "The Dialogical Self: Meaning as Movement", San Diego, Academic Press, Inc, 1993.
- Toren Christina, **Psychological Anthropology**, in, Barndard, A. & Spencer G., "Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology", London, Routledge, 1996.
- Triandis Harry C. & Suh Eunkook M., *Cultural Influences On Personality*, Annual Review of Psychology, vol. 53, 2002.
- Tsing Anna, **The Global Situation**, Cultural Anthropology, Vol. 15, N. (3), 2000.
- Turner B. S., *Theories of Modernity and Postmodernity*, Quoted in, Beynon J. & Dunkerley D. (eds). "Globalization Reader", London, Athlone Press, 2000.
- Ulin Robert C., *Understanding Cultures: Perspectives In Anthropology And Social Theory*, Oxford, Backwell Publishers, Inc, 2001.
- Urry, John, *Complex Mobilities*, Quoted in, Gane Nicholas, "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004.
- Valsiner Jaan, *Culture And Human Development*, London , Sage Publications, 2000.
- Venkata Rao, P., *Globalization and Anthropology: Issues and Challenges*, The Eastern Anthropologist, Vol. 55, No. (1), Jan., Mar, 2002.
- Vèrges Françoise, *Post Colonial Challenges*, Quoted in, Gane, N., "The Future of Social Theory", London, Continuum, 2004.
- Vincent Richard, C., (eds), *Towards Equity in Global Communication: Mac Bride Update*, New Jersey, Hampton Press, Inc, 1999.
- Wallace A. F. C., *Anthropological Contributions to The Theory of Personality*, Quoted in, Norbeck Edward, etals.(eds.), "The Study of Personality, an Interdisciplinary Appraisal", New York, Holt Rinehart and Winston, Inc., 1968.
- Waters Malcolm, *Globalization*, London, Routledge, 1995.
- White Geoffrey M. & Lutz Catherine A., *An Introduction to*, Schwartz T., etals. "New Directions in Psychological Anthropology", Cambridge University Press, 1992.
- Wilce James M., *Communcating Multiple Identities in Muslim Communities*, Ethos, vol. 26 (2), 1998.
- Wilson Samuel M., etal., *The Anthropolgy of Online Community*, Annual Review of Anthropolgy, Vol. 31, 2002.
- Woodward Ian, Emmison Michael and Smith Philip, *Consumerism, Disorientation*

and *Postmodern Space: A Modest Test of an Immodest Theory*, British Journal of Sociology, Vol. 51, No (2), June, 2000.

- Woodward Kathryn (ed.), *Identity and Difference*, London, Sage, 1997.
- Worchel S. etals (eds), *Social Identity – International Perspective*, London, Sage, 1998.
- Wuthnow Robert, *Cognition and Religion*, Sociology of Religion, 68: 4, 2007, pp. (431 - 360).

ثانيا - المراجع العربية :

- لأن تورين، **الحداثة والخصوصية الثقافية**، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، العدد (١١٨)، ١٩٩٨.
- إيان كريب، **النظرية الاجتماعية: من بارسونز الى هابرماس**، عالم المعرفة، العدد (٢٤٤)، ١٩٩٩.
- جان بيير فارنيبي، **عولمة الثقافة**، ترجمة عبد الجليل الأزدي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢.
- رونالد إنجلهارت، **القيم المتغيرة والتنمية الاقتصادية والتغير السياسي**، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد (١٤٥)، ١٩٩٥.
- علي محمد رحومة، **علم الاجتماع الآلي**، عالم المعرفة، العدد (٣٤٧)، ٢٠٠٨.
- فرج عبد القادر طه، **موسوعة علم النفس والتحليل النفسي**، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.
- كالفن هول، وجاردنر ليندزي، **نظريات الشخصية**، ترجمة فرج أحمد فرج وآخرون، القاهرة، دار الشايخ للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.
- مصطفى خلف عبد الجواد، **قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع**، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢.
- نيكولاس رزبرج، **توجهات ما بعد الحداثة**، ترجمة ناجي رشوان، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

This study is an attempt to put forth new research agendas and open up new research horizons in Arabic Anthropology and Sociology in order to tackle or deal with the effects of global postmodern culture and global forces on community, social capital, personality, self, identity, schemas, cultural meanings, and representations; In addition to virtual communities, cyberculture, and tourism as a global cultural communication.

Key Words :

Global Culture, Glocalization, Creolization, Hyperreality, Third Culture, Postmodern Culture, Cyberculture, Virtual Communities, Post-community, Social Capital, Personality, Self, Identity, Hybridization, Schemas, Cultural Meaning, Representations, Tourism, Cultural Imperialism, Cyberimperialism, Global Ethnography.

GLOCALIZATION

A New Reality and Emerging Research: Agendas in Anthropology and Sociology

Abstract

This study addresses the product of interaction between globalization and localization, or between global culture and local cultures portrayed by terms such as “Glocalization”, “Creolization”, and “Hybridization”. The term Glocalization (Glocalism) represents the interaction between global and local, or between global forces and local life worlds that are no more regarded as closed entities or units, or between particular local histories and broad global trends. Globalization does not simply result in a deconstruction or subversion of local life worlds within their traditional and local structures and contexts. However it interacts with these worlds and produces some kind of an articulation, glocalization, and new hybrids. global cultural meanings are formed and grounded on existing cultural models and schemas (or schemata), and contribute to reproduce and reinvent tradition, and create new cultural meanings.

Globalization of culture has transformed the bases of Sociocultural Anthropology and Sociology in the beginning of 21th century. opened a new space and challenged the bounded world of communities, localities, peasants, tribes, and cultures addressed by anthropological and sociological research for along time. Transformations have occurred in the subjects and trends of Anthropology and Sociology as a response to the impacts of global culture resulted in opening of local contexts. As a result, researchers questioned the epistemological and methodological foundations of Anthropology and Sociology and redefined groups regarded as topics of research such as local cultures and communities. Moreover, global ethnography and issues of Anthropology of Globalization and Global Sociology – such as global culture, cyberspace, cyber culture, virtual communities, translocal, migration, borders, transnational companies and organizations, refugees, etc. - have emerged.

Author

Dr. Sayed Mohammed Ali Fares.

- Ph.D in Anthropology; Dissertation title "Cultural Communication and Personality in Egyptian Oasis; Beni Sueif University, 2006.
- Instructor (Lecturer) of Anthropology – Sociology Department - Faculty of Arts – Beni Sueif University.

Publications :

A. Books :

- 1 - *Anthropological Theory*, Emad and Amer, Beni Sueif, 2008.
- 2 - *Current Trends in Tocial Anthropology*, Dar Elosool, Beni Sueif 2009.
- 3 - *The History of Anthropological Thought*, Dar Elosool, Beni Sueif, 2009.
- 4 - *Anthropology in a Changing World*, Dar Elosool, Beni Sueif 2013.
- 5 - *Postmodernism: Contemporary Visions in Anthropology and Social Sciences*, Mistr Elarabia, Cairo, (under print).
- 6 - Participation in Translating Marvin Harris's Book "*Cultural Anthropology*", Dar Elthakafa El Alarabia, Beni – Sueif, 2000.
- 7 - Translation of, Alan Barnard's Book, "*History and Theory in Anthropology*", (under print).
- 8 - Translation of, Robert Layton's Book, "*Theory in Anthropology*", (under print).

B. Articles :

- 1 - "*Mediterranean Anthropology Today*", International Congress for Mediterranean Studies- Department of International Mediterranean studies. Beni Sueif University – April, 2009.
- 2 - "*Methodology in Postmodern Anthropology: Descriptive and Analytical Preview*", Journal of the Social Sciences, vol. 38 – no. 2, 2010.
- 3 - "*Theory of Cultural Meaning in Contemporary Anthropology: The Product of Critical Trends*", Umm Al-Qura University Journal of Social Sciences, vol. 3 - no.2, 2011.
- 4 - "*The Anthropological Concept of Culture: Modern and Postmodern*", Annals of Arts and Social Sciences, Monograph 363 – vol. 33, 2012.

Monograph 389

GLOCALIZATION

A New Reality and Emerging Research: Agendas in Anthropology and Sociology

Dr. Sayed Mohammed Fares

Sociology Department - Faculty of Arts

Beni Sueif University

Egypt

عزيزي القارئ:

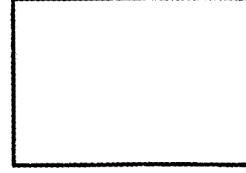
يسر أسرة تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية أن ترحب بكم وتتقدم لكم بأطيب التحيات، شاكرين لكم سلفاً تعاونكم من أجل تطوير الحوليات؛ وذلك من خلال إجاباتكم عن هذه الأسئلة:

- ١ - العمر: سنة
- ٢ - الجنس: ☐ ذكر ☐ أنثى
- ٣ - بلد الإقامة: ☐ الكويت ☐ خارج الكويت (انكر)
- ٤ - التعليم:
- ثانوي ☐ جامعي ☐ ماجستير ☐ دكتوراه ☐
- ٥ - طبيعة المهنة:
- أكاديمي ☐ إداري ☐ مهني ☐ أخرى (وانكرها) ... ☐
- ٦ - مواضيعك المفضلة:
- أدبية ولغوية ☐ سياسية ☐ اجتماعية ونفسية ☐
- تاريخية ☐ ثقافية ☐ أخرى (وانكرها) ... ☐
- ٧ - كيف تحصل على الحوليات؟
- شراء ☐ اشتراكاً ☐ استعارة ☐
- ٨ - هل تصلك الحوليات في الوقت المناسب؟ ☐ نعم ☐ لا
- ٩ - رأيك في حجم الحوليات؟
- كبير ☐ متوسط ☐ صغير ☐
- ١٠ - كيف ترى موضوعات الحوليات؟
- متنوعة ☐ غير متنوعة ☐
- ١١ - ما الطابع العام للحوليات من وجهة نظرك؟
- لغوي ☐ اجتماعي ☐ تاريخي ☐ جغرافي ☐ متنوع ☐
- ١٢ - هل تقرأ الحوليات بانتظام؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٣ - هل تقرأ الحوليات فقط إذا كان موضوعها له علاقة بتخصصك؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٤ - هل تقرأ الحوليات فقط إذا كنت ستستعين بمادتها كمرجع لبحث؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٥ - هل تحتفظ بالحوليات بعد قراءتها؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٦ - اقتراحاتك لتطوير الحوليات وتطوير خدماتها للقارئ:

.....

.....

.....



حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية
مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

ص.ب: 17370 الخالدية

الكويت 72454

دولة الكويت



المجلة العربية للعلوم الإدارية



Arab Journal of Administrative Sciences

رئيس التحرير: أ. د. آدم غازي العتيبي

- First issue, November 1993. صدر العدد الأول في نوفمبر ١٩٩٣ .
- Refereed journal publishing original research in Administrative Sciences. علمية محكمة تعنى بنشر البحوث الأصلية في مجال العلوم الإدارية.
- Published by Academic Publication Council, Kuwait University, 3 issues a year (January, May, September). تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت ثلاثة إصدارات سنوياً (يناير - مايو - سبتمبر).
- Contributes to developing and enriching administrative thinking and practices. تسهم في تطوير الفكر الإداري واختبار الممارسات الإدارية وإثرائها.
- Listed in several international databases. مسجلة في قواعد البيانات العالمية.
- Reviewed periodically by international referees for high academic standards. تخضع للتقييم الأكاديمي الخارجي.

الاشتراكات

الكويت: 3 دنائير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات - الدول العربية: 4 دنائير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات
الدول الأجنبية: 15 دولاراً للأفراد - 60 دولاراً للمؤسسات

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

المجلة العربية للعلوم الإدارية - جامعة الكويت ص.ب: 28558 الصفاة 13146 - دولة الكويت
هاتف: (965)24827317 - أو 4416 / 4734 (965)24984415 - فاكس: (965)24817028
E-mail: ajas@ku.edu.kw - Web Site: <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajas>

المجلة التربوية



مجلة فصلية، تخصصية، محكمة
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
رئيس التحرير: أ. د. عبدالله محمد الشيخ



نُشِرَ:

البحوث التربوية المحكمة

مراجعات الكتب التربوية الحديثة

محاضر الحوار التربوي

التقارير عن المؤتمرات التربوية

وملخصات الرسائل الجامعية

❖ تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.

❖ تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت: ثلاثة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.
في الدول العربية: أربعة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.
في الدول الأجنبية: خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب. ١٣٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955
الكويت هاتف: ٢٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٢٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٢٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: joe@ku.edu.kw

إصدار شهري

« تصدر مؤقتاً كل ثلاثة أشهر »

نعنى بشؤون الأنظمة والمهام



أهداف المجلة :

- * طرح ومعالجة شتى قضايا العصر ذات الطابع الشرعي والقانوني مع التركيز على إبراز الفقه الإسلامي وتبيان تميزه وشموليته في معالجة تلك القضايا .
- * أن تكون ساحة إعلامية للنوي الإختصاص الشرعي والقانوني يقدمون من خلالها البحوث والدراسات ، فضلاً عن التحقيقات الصحفية المتميزة ذات العلاقة .
- * نشر الوعي بأهمية المحاماة ، وحاجة الناس إليها والتأكيد على أن المحاماة علم ، وفن ، ورسالة .

دعوة للمشاركة :

- * يسر «المحامي» دعوتكم للمساهمة عبر صفحاتها في كل الشؤون الشرعية والقانونية من بحوث ودراسات ومقالات أو تحقيقات .
- * تقدم المجلة مكافأة عن المقالات والمواضيع التي تقبلها للنشر .

رئيس التحرير :

المحامي / طارق المزني

سكرتير التحرير :

حسين العسكر

مسؤول اشتراكات :

خالد يسر

الهيئة الاستشارية :

فضيلة الشيخ / عبد الله البسام

فضيلة الشيخ / مصطفى الزرقا

فضيلة الشيخ / سعد البريك

سعادة الدكتور / سعود الدريب

سعادة الأستاذ / عبدالله السبهان

سعادة الدكتور / عبدالفتاح خضر

سعادة المستشار / أحمد منير فهمي

الاشتراكات : المملكة العربية السعودية : ١٠٠ ريال في السنة (للأفراد والمؤسسات)

الدول الأخرى : ٢٧ دولار أمريكي (للأفراد والمؤسسات)

تدفع الاشتراكات باسم المجلة ، بشيك مسحوب على أحد المصارف السعودية أو بتحويل مصرفي باسم رئيس التحرير : حساب رقم ٥٦٤٩/١ - شركة الراجحي المصرفية للاستثمار - الرياض - فرع الروضة .

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير : ص . ب ٦٨٧٤ الرياض (١١٤٥٢)

هاتف : ٤٦٥٢٧٢٥ (٩٦٦١) / فاكس : ٤٦١٣١٥٢ (٩٦٦١)

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية



مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
صدر العدد الأول منها في يناير عام 1975م

رئيس التحرير

أ. د. بدر عمر العمر

ترحب المجلة بنشر البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بشؤون
منطقة الخليج والجزيرة العربية في مختلف علوم البحث والدراسة .

ومن أبوابها

- البحوث العربية.
- البحوث الإنجليزية.
- ملخصات الرسائل الجامعية:
- ماجستير - دكتوراه.
- عرض الكتب ومراجعتها .
- التقارير : مؤتمرات - ندوات
- البيبلوجرافيا العربية.

الاشتراكات

ترسل قيمة الاشتراك مقدماً بشيك لأمر - جامعة الكويت
مسحوب على أحد المصارف الكويتية

داخل دولة الكويت : للأفراد : 3 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول العربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول الغير عربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً

توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

Tel.: (+965) 24833215 - 24984066 - 24984067
www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jgaps

Fax: (+965) 24833705

P.O. Box 17073 Al-Khaldiah, 72451 Kuwait
E - mail : jgaps@ku.edu.kw

www.ku.edu.kw

مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالدراسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ

فَصْلِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مَحْكَمَةٌ تَصْدُرُ عَنْ مَجْلِسِ النُّشْرِ الْعِلْمِيِّ بِجَامِعَةِ الْكُوَيْتِ
تُعْنَى بِالْبَحْثِ وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: محمد العزيز خليفة الفصاح

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤ هـ - أبريل ١٩٨٤ م

- * تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
- * تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوى شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
- * تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
- * تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

ص ب ١٧٤٣٣ - الرمز البريدي: 72455 الخالدية - الكويت هاتف: ٢٤٨١٢٥٠٤ - ٢٤٩٨٤٧٢٣ - ٢٤٩٨٨٠٩٥
فاكس: ٢٤٨١٠٤٣٤

العنوان الإلكتروني: E-mail - jsis@ku.edu.kw

issn: 1029 - 8908

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت: <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS>

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الإنترنت تحت الموقع www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html



مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية

جامعة الكويت - تأسس عام ١٩٩٤م



مدير المركز

أ. د. يعقوب يوسف الكندري

يصدر عن المركز

- ❖ سلسلة الإصدارات الخاصة.
- ❖ سلسلة إصدارات الاستكتاب.
- ❖ سلسلة ملخصات الرسائل الجامعية (الماجستير والدكتوراه).
- ❖ سلسلة إصدارات لنشر بحوث الندوات والمؤتمرات.
- ❖ سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي.
- ❖ مجلدات وثائق مختارة لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي.

سلسلة الإصدارات

سلسلة علمية محكمة

تُعنى موضوعاتها بمنطقة الخليج والجزيرة العربية، وتهدف إلى إبراز خصوصيتها، ورصد قضايا التنمية بأبعادها الحضارية الشاملة في ضوء المتغيرات الجارية.

قواعد النشر

- أولاً :** أن يكون البحث أو (الدراسة) معنية بشؤون منطقة الخليج والجزيرة العربية في المجالات الآتية: السياسة، الاقتصاد، الجغرافيا، التاريخ، علم النفس، الاجتماع، الأنثروبولوجيا التربوية، اللغة العربية وآدابها، الثقافة، البيئة، القانون، الإعلام، التراث (الآثار والحضارة والفنون) .
- ثانياً:** أن تمثل الدراسة إضافة جديدة إلى حقل التخصص.
- ثالثاً:** لم يسبق تقديمها أو جزء منها للنشر إلى جهة أخرى.
- رابعاً:** ألا يقل عدد صفحات البحث أو (الدراسة) عن ١٠٠ صفحة.
- خامساً:** يقدم المركز مكافأة مالية رمزية عن كل دراسة.

نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
الأفراد	٤ د.ك	٤ د.ك	١٤ دولاراً
المؤسسات	٢٥ د.ك	٢٥ د.ك	٦٨ دولاراً

توجه جميع المراسلات باسم مدير المركز

ص.ب: ٦٤٩٨٦ (ب) الشويخ، ٧٠٤٦٠ الكويت

هاتف: ٢٤٨١٦٧٩٩ - ٢٤٨١٦٨٠٧ - ٢٤٨١٦٨٢٤ (المفتاح الدولي ٠٠٩٦٥) فاكس: ٢٤٨١٤٢٩٥ - ٢٤٨١٠٤٧٤

البريد الإلكتروني للمركز egaps@ku.edu.kw

العنوان الإلكتروني لصفحة المركز www.cgaps.kuniv.edu

المراسلات



لجنة التأليف والتعريب والنشر



جامعة الكويت مجلس النشر العلمي

■ تشكلت لجنة التأليف والتعريب
والنشر - التابعة لمجلس النشر
العلمي بجامعة الكويت
في عام 1976 م .

* أهداف اللجنة :

- 1- توسيع دائرة النشر العلمي بمختلف التخصصات العلمية لأعضاء هيئة التدريس في جامعة الكويت .
- 2- إثراء المكتبة الكويتية بالكتب والمؤلفات العلمية والتخصصية والثقافية وكتب التراث الإسلامي باللغات العربية والأجنبية .
- 3- دعم وتنشيط عملية التعريب التي تعد من الأهداف الرئيسة التي انعقد عليها الإجماع العربي .

* مهام اللجنة :

طبع ونشر المؤلفات العلمية والدراسية والأكاديمية والكتب الجامعية (Text Book) . و المترجمة لأعضاء هيئة التدريس التي يرغب أصحابها في نشرها علي نفقة الجامعة . و يراعى التوازن في نشر هذه المؤلفات بحيث تغطي مختلف الاختصاصات في الكليات الجامعية .

توجه جميع المراسلات باسم رئيس اللجنة على العنوان التالي :

لجنة التأليف والتعريب والنشر / جامعة الكويت

ص.ب : 28301 الصفاة 13144 - دولة الكويت

تلفون : 4843185 / فاكس : 4843185

البريد الإلكتروني : [@kuc01.kuniv.edu.kw](mailto:kuc01.kuniv.edu.kw)

مجلة فصلية أكاديمية

محكمة تعنى بنشر البحوث

والدراسات القانونية والشرعية

مجلة الحقوق



تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الدكتور/ فيصل عبدالله الكندري

صدر العدد الأول في

يناير ١٩٧٧

الاشتراكات

في الكويت	في الدول العربية	في الدول الأجنبية	
٣ دنانير	٤ دنانير	١٥ دولاراً	الأفراد
١٥ ديناراً	١٥ ديناراً	٦٠ دولاراً	المؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

مجلة الحقوق - جامعة الكويت ص.ب: ٦٤٩٨٥ الشويخ - ب 70460 الكويت

تلفون: ٢٤٨٣٥٧٨٩ - ٢٤٨٤٧٨١٤ فاكس: ٢٤٨٣١١٤٣

E.mail: jol@ku.edu.kw

عنوان المجلة في شبكة الإنترنت <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jol>

ISSN 1029 - 6069



التعاون Attaawun

رئيس التحرير
الدكتور مرزوق بشير مرزوق

صدر العدد الأول

في ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ - يناير ١٩٨٦ م

— تقبل الدراسات والبحوث والمقالات ذات الصلة المباشرة بقضايا دول
مجلس التعاون في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية
والإعلامية سواء كانت مكتوبة باللغة العربية أو الإنجليزية .

— تشمل على بحث أو دراسة رئيسية إضافة إلى الأبواب الثابتة الأخرى تحت
عنوان : بحوث — آراء ووجهات نظر / تقارير / وثائق / عرض كـب /
يوميات مجلس التعاون / بـليوغرافيا مجلس التعاون / إحصاءات مجلس التعاون

يحررها نخبة من الباحثين والمختصين
يمنح المشاركون مكافأة مالية وفق نظام المكافآت الخاصة بالمجلة

توجه جميع المراسلات الى : رئيس التحرير — مجلة التعاون

ص . ب : ٧١٥٣ — الرياض : ١١٤٦٢

هاتف : ٤٨٨٠٤١٢ (٩٦٦١)

فاكس : ٤٨٢٩١٠٩ (٩٦٦١)

Email : attaawun@gcc-sg.org

Advisory Board

Prof. Ibrahim Al-Sa'afin

Department of Arabic Language and
Literature - University of Jordan

Prof. Hayat N. Al-Hajji

Department of History
University of Kuwait

Prof. Ahmed Etman

Department of Greek and Latin
Studies - University of Cairo

Prof. Abdul Qader Al-Fasi Al-Fehri

Department of Arabic Language and
Literature - University of Mohamed V

Prof. Ismail S. Muqlad

Department of Political Science -
University of Assiout

**Prof. Marie-Therese Abdul
Messieh**

Department of English Language and
Literature - University of Kuwait

Prof. Imam Abdul Fattah Imam

Department of Philosophy
University of Ain-Shams

**Prof. Mohammed Ghanem
Al-Rumeihi**

Department of Sociology
University of Kuwait

Prof. Hamdi Hasan Abul-Enein

Dean, Faculty of Mass Communication
Misr International University

Prof. Mohammed M. I. Al-Dib

Department of Geography
University of Ain-Shams

Prof. Mahmoud Al-Sayed Abul-Nil

Department of Psychology - University of Ain Shams

Editorial Board

Dr. Fatima Ibrahim AL - Khalifa

Editor-in-chief

Prof. Bader M. Al-Ansari

Department of Psychology

Prof. Shafeeq Al-Ghabra

Department of Political Science

Prof. Jamal B. Al-Qenae

Department of English Language and
Literature

Dr. Husain A. Bo-Abbass

Department of Arabic Language
and Literature

Dr. Gassem S. Al-Fehaid

Department of Arabic Language
and Literature

Dr. Aly Z. Alzuabi

Department of Sociology and
Social Work

Dr. Ahmed EL-Sherbini

Department of History

Dr. Menawer B. EL-Raghy

Department of Mass Communication

Maha Ibrahim Al-Mes'ad

Acting Editor

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

ISSUED by THE Academic Publication Council - UNIVERSITY of KUWAIT

A REFEREED ACADEMIC QUARTERLY THAT
PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS RELE-
VANT TO THE SCHOLARLY CONCERNS OF THE
VARIOUS DEPARTMENTS IN THE FACULTIES OF
ARTS AND SOCIAL SCIENCES:

FACULTY OF ARTS & HUMANITIES:

- Department of Arabic Language and Literature.
- Department of English Language and Literature.
- Department of History.
- Department of Philosophy.
- Department of Mass Communication

FACULTY OF SOCIAL SCIENCES.

- Department of Sociology and Social Work
- Department of Geography
- Department of Psychology
- Department of Political Science

Volume 34, 2013