

نظرية الرموز البشرية وقواعد تأثيرات أنماط السلوكيات الجماعية على سلوكيات الناس

محمود الذواودي(*)

ملخص: تؤثر أنماط السلوكيات الجماعية/الجمعية في المجتمع تأثيراً كبيراً على سلوكيات الناس. ويأتي هذا مما يسمى في علم الاجتماع بالجمعية الاجتماعية. يكشف هذا البحث عن وجود صنفين من تأثيرات السلوكيات الجماعية في بعض المجتمعات العربية، وهما التأثير الجماعي المطلق والتأثير الجماعي غير المطلق. إنهما في المقام الأول نتيجة لما أطلقت عليه في هذه الدراسة مصطلح "التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية" كمفهوم جديد يبرز فرض الدور البارز لتأثير منظومة الرموز البشرية/ الثقافية على ميلاد هذين النوعين من أنماط تأثيرات السلوكيات الجماعية على سلوكيات الأفراد والجماعات المختلفة في المجتمع وتشكيلها واستمرارها. وليس هذا المفهوم إلا جزءاً من نظرية الرموز البشرية الجديدة المطروحة في هذه المقالة. تعطي هذه النظرية مشروعية عالية للفرض القائل: إن الرموز البشرية هي عناصر طبيعية ومركزية في هوية الإنسان. ومن ثم، فلها تأثير حاسم على سلوكيات الناس كما يتجلى ذلك في فهم دينك الصنفين من التأثيرات السلوكية الجماعية وتفسيرهما، والعديد من الظواهر الأخرى في المجتمعات التي ركزت عليها هذه الدراسة.

المصطلحات الأساسية: نظرية الرموز البشرية، مفهوم التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية، السلوك الجماعي المطلق، السلوك الجماعي غير المطلق.

أولاً - معالم منهجية إطار البحث:

يمكن القول إن هذه المقالة هي نتيجة لسلسلة من مراحل البحث العلمي في العلوم الاجتماعية التي سرت عليها في كتابة نسق مقولة أفكار هذه الدراسة.

(*) قسم علم الاجتماع، جامعة تونس، تونس.

أختصر تلك المراحل في ثلاث، وهي: أولاً - الملاحظة الميدانية للظواهر المطروحة في هذا البحث. ثانياً - طرح فرض/فروض لموضوع البحث. ثالثاً - تكوين/إنشاء مفاهيم فكرية/ بحثية للوصول إلى بناء إطار فكري نظري/ نظرية في العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع على الخصوص.

تتفق خطوات مسيرة هذه الدراسة مع روح البحوث العلمية الحديثة ومنهجيتها في علوم الإنسان والمجتمع. فعلى سبيل المثال، يرى علم الاجتماع وجود علاقة وثيقة بين ميلاد المفاهيم عند الباحث الاجتماعي، من ناحية، وإمكانية وصوله إلى إنشاء نظرية حول الظواهر المدروسة، من ناحية أخرى. تعرّف كلمة المفهوم في علم الاجتماع بأنها مصطلح يشير إما إلى وجود علاقات بين الأشياء وإما هي تصف خاصيات لها. وبذلك فالمفاهيم ليست الأقوال التفسيرية حول الأشياء، ومن ثم فهي ليست بالأقوال الصادقة أو الكاذبة حولها بل تتمثل وظيفة المفاهيم في تقديم مجموعة مفردات لغوية لنظرية ما وتحديد موضوعها. وعند العثور على وجود نسق في العلاقات بين المفاهيم، فإن ذلك يبشر بظهور معالم نظرية جديدة (Encyclopedia of Sociology 1974: 55) وهكذا تتجلى أهمية ابتكار المفاهيم والنظريات في تطور وتقديم مسيرة العلوم الاجتماعية وغيرها من العلوم. ويرجع الأستاذ فريد العطاس تخلف العلوم الاجتماعية في آسيا وفي العالم الثالث بصفة عامة إلى ما يسميه بالتبعية الأكاديمية Academic Dependency للعلوم الاجتماعية الغربية التي يتبناها العلماء والباحثون في المجتمعات النامية (Alatas 2006: 57-78).

إن اعتمادنا على الملاحظة الميدانية للظواهر الاجتماعية في عدة مجتمعات جعلني أتوصل إلى معرفة بعض الظواهر في تلك المجتمعات مثل: 1 - ظاهرة عدم تربية الماشية الأنثى في منطقة محدودة من الشمال الشرقي للبلاد التونسية. 2 - التمسك المطلق لدى الرجال في المجتمع السعودي بارتداء اللباس السعودي. 3 - الانتشار الواسع في المجتمعات الغربية لتناول المشروبات الكحولية.

فهذه الظواهر الثلاث هي جزء من قائمة طويلة لكثير من الظواهر الاجتماعية التي يدرسها هذا البحث. أستعمل في هذه المقالة مفهومين رئيسيين، هما: التأثيرات الجماعية المطلقة والتأثيرات الجماعية غير المطلقة. ويعني الأول عندي أن هناك صنفاً من التأثيرات الجماعية التي تؤثر بطريقة مطلقة (دون استثناء) على سلوكات

كل أفراد المجتمع: الصغير والكبير. أما النوع الثاني (التأثيرات الجماعية غير المطلقة) فهو يمثل تلك التأثيرات الجماعية التي تؤثر على سلوكيات الأغلبية الساحقة (وليست المطلقة) من الناس في المجتمع البشري. وكما سنرى في متن البحث، فإن مفهومي الأول لا تقهره - عموماً - أدبيات علم الاجتماع. ومن ثم، فهو مفهوم جديد اهتديت إليه عبر ملاحظتنا للمجتمعات العربية. فهل هو صالح للاستعمال فقط في هذه المجتمعات؟ وهكذا، فالدراسة تهتم في المقام الأول بتوضيح الفرق بين هذين النوعين من السلوكيات الجماعية ومن ثم التعرف على - خاصة - العوامل الثقافية والاجتماعية المؤدية إليهما. وأخيراً تطرح الدراسة إطاراً فكرياً نظرياً جديداً لتفسير عدة أنماط من تلك السلوكيات الجماعية التي تتأثر بأحد الصنفين من التأثيرات الجماعية: المطلقة وغير المطلقة.

ثانياً - الفرض وأهميته في البحوث:

يعرف الفرض بأنه تعميم مبدئي تظل صحته وصلاحيته موضع اختبار من طرف الباحث. والفرض يقترح وجود علاقة بين متغيرين أو أكثر، ويهدف في نهاية الأمر إلى تنظيم الدراسة وإعطائها بنية واضحة المعالم؛ بحيث يجوز القول: إن الفرض هو جملة ذات صياغة من نوع خاص يوجه الباحث للبيانات اللازم الحصول عليها لتساعده على إيجاد إجابات لمشكلة بحثه أو تفسير لها. وتستنبط الفروض عادة عن طريق الحدس أو التخمين أو باستخدام نتائج بحث أو بحوث سابقة كفروض للبحث أو عن طريق الاستنتاج المنطقي (أحمد بدوي، 1986: 29؛ Hoover, 1988: 27-31).

يتمثل الفرض الرئيس لهذه الدراسة في تأكيد العلاقة الوثيقة بين الظواهر المدروسة في صفحات هذه الورقة والعوامل الثقافية المحيطة بتلك الظواهر في المجموعات البشرية الصغيرة أو في المجتمعات والحضارات الإنسانية. وسعياً لتوضيح تلك العلاقة الوثيقة التي تنادي بها مقولة فرض هذا البحث دعنا نتعرف أولاً تراث علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا في هذا المجال.

ثالثاً - فرضا المجتمع والثقافة للفهم والتفسير:

يعتمد علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على فرضي مفهومي المجتمع والثقافة Society and Culture لفهم وتفسير السلوكيات البشرية والظواهر الاجتماعية. فعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم وعالم الأنثروبولوجيا البريطاني راد كليف براون A.R.Radcliffe-Brown يفترضان البنية الاجتماعية/البناء الاجتماعي Social

Structure للمجتمع كركيزة رئيسة ينبغي استعمالها لفهم وتفسير السلوكيات الفردية والجماعية / الجمعية في المجتمعات البشرية.

تعرف البنية الاجتماعية من طرف علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا أنها منظومة أساسية دائمة من الأدوار والعلاقات الاجتماعية التي تجعل المجموعات البشرية منظمة بطريقة متكاملة تشبه وحدة تكامل مكونات الكائنات العضوية (Encyclopedia of Sociology 1974: 70).

أما عالم الأنثروبولوجيا برونسلو مالنوسكي Bronislaw Malinowski وأتباعه فإنهم لم يقبلوا أبداً فرض فكرة أصحاب البنية الاجتماعية المذكور هنا، بل افترضوا أهمية أكبر لـ "الأنماط الثقافية" Cultural Patterns (Encyclopedia of Sociology 1974: 70). ويمكن القول: إن هذا الاختلاف في الفروض بين الفريقين يعود إلى الفرق بين علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع؛ أي أن الأول يركز اهتمامه على دراسة فرض الجوانب الثقافية في المجتمع، في حين يعتني الثاني في المقام الأول بدراسة فرض البنية الاجتماعية للمجتمع. ولا يعني هذا أن منظور أحد الطرفين يلغي بالكامل فرض مقولة الفريق الآخر: البنية الاجتماعية أو الثقافة، وإنما يمثل الفرق بينهما في أن علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية social anthropology يعطون، من ناحية، الأولوية إلى دراسة فرض البنية الاجتماعية للمجتمع، في حين يركز، من ناحية أخرى، علماء الأنثروبولوجيا الثقافية cultural anthropology والمختصون في علم الاجتماع الثقافي cultural sociology اليوم اهتمامهم على دراسة فرض الثقافة باعتبارها متغيراً / عاملاً مستقلاً independent variable (Turner 2001: 135-147).

سوف نتجلى في صفحات هذا البحث معالم منظوري الذي أتبناه في تحليل الظواهر المتعددة في المجتمع التونسي وفي غيره، وهو يتمثل - كما ذكرت من قبل - في أن فرضي يميل إلى إعطاء فرض الثقافة أهمية أكبر من فرض البنية الاجتماعية في دراساتي لتلك الظواهر، دون أن ألغي تأثير فرض البنية الاجتماعية من معادلة التأثير على سلوكيات البشر. وبعبارة أخرى، فأنا أجمع بين عاملي تأثير فرضي الثقافة والبنية الاجتماعية - لكن ليس على قدم المساواة - في سعبي لفهم وتفسير العدد الكبير في هذه الدراسة من الظواهر الميدانية في مجتمعات مختلفة.

رابعاً - الحتمية الاجتماعية في علم الاجتماع:

هناك إجماع تام بين علماء الاجتماع في القديم والحديث على فرض مدى تأثير العوامل الاجتماعية في المجتمع على سلوكيات الناس. فالعلامة ابن خلدون يتحدث عن الإنسان باعتباره كائناً ابن محيطه الاجتماعي؛ أي أنه يفترض أن سلوكه وليد العوامل الاجتماعية التي ينشأ فيها. يعبر صاحب المقدمة عن ذلك بصريح العبارة، فيقول: إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً ومملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجملة، واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً (ابن خلدون 1993: 100).

فتصور علم العمران الخلدوني لطبيعة الإنسان نفسها يؤكد بقوة فكرة فرض الحتمية الاجتماعية التي يؤمن وينادي بها علماء الاجتماع على مر العصور. فما يتأثر به الإنسان من محيطه الاجتماعي يصبح في نظر ابن خلدون الخلق والمملكة والعادة التي تحل محل الطبيعة والجملة الفطريتين اللتين يولد عليهما الإنسان. فالتأثيرات الاجتماعية على تكوين جوهر شخصية الفرد عند ابن خلدون يفترض أن تكون تأثيرات ذات وزن قوي. ومن ثم يجوز القول إن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع بمعنى جديد لهذا المصطلح، يتمثل في أن الإنسان - هو في المقام الأول - كائن يعكس في شخصيته تجليات قوى التأثيرات الاجتماعية لمحيطه الذي ولد ونشأ وترعرع فيه. وهكذا فالوصف الخلدوني لطبيعة الإنسان الاجتماعية يعبر بشفافية كاملة عن مدى إيمان صاحب المقدمة بفرض فكرة الحتمية الاجتماعية المستعملة اليوم كثيراً في مقولات علماء الاجتماع المعاصرين الذين يعرفونها على النحو التالي: إنها الاعتقاد في أن السلوك البشري هو نتيجة لعوامل / ظروف في المحيط الاجتماعي (Encyclopedia of Sociology, 1974: 269)، وهكذا يمكن وصف علماء الاجتماع بأنهم حتميون اجتماعيون في المقام الأول؛ أي أنهم يعطون أولوية لثقل فرض التأثيرات الاجتماعية على سلوكيات الأفراد وحركة المجتمعات.

ولا يجوز بهذا الصدد طرح فكرة الحتمية الاجتماعية في الفكر السوسيولوجي المعاصر دون التوقف عند فكر أحد الرواد الكبار لعلم الاجتماع الغربي وهو إميل دوركايم. لقد أنشأ هذا الأخير مفهوماً جديداً سماه الوقائع الاجتماعية "les faits sociaux" (Durkheim, 1981: 5)، وهي تعني مجموعة طرق العمل والتفكير والشعور المتداولة في المجتمع وذات الاستقلالية الكاملة عن الأفراد. وللوقائع

الاجتماعية في فرض دوركايم قوة القاهرة في التأثير على سلوكيات الأفراد؛ مما يجعلهم يتبنونها باقتناع ويدافعون عنها. وهذا ما يبرز بعدها الاجتماعي (Durkheim, 1981: 9)، ومعروف في أدبيات علم الاجتماع أن إميل دوركايم يمثل أكبر رواد علم الاجتماع الغربي المعاصر مناداة بفرض قوة الحتمية الاجتماعية في التأثير على سلوكيات الأفراد. وتعتبر دراسته لظاهرة الانتحار كسلوك فردي أشهر الأمثلة على مدى تبني دوركايم واقتناعه بفرض تأثير ثقل القوة القاهرة للحتمية الاجتماعية في تحديد سلوكيات الناس، بما في ذلك سلوكهم الانتحاري (Durkheim, 1960: Le suicide).

إن اللافت للنظر في وصف كل من ابن خلدون ودوركايم لفرض التأثيرات الاجتماعية على سلوكيات الأفراد أنهما لا يذكران في وصفيهما سبباً يفسر طبيعة التأثيرات الاجتماعية القاهرة كما هو الأمر عند دوركايم، أو طبيعتها التي تجعلها تحل محل الجبل في الفرد كما يذهب إلى ذلك منظور صاحب المقدمة. فلا ابن خلدون ولا دوركايم يشير هنا بطريقة مباشرة وشفافة إلى دور فرض منظومة الثقافة التي يتميز بها الجنس البشري كعامل رئيس وحاسم في إعطاء الجانب القهري أو الجبلي في التأثير على سلوكيات الناس في المجتمع. وقد يجوز فعلاً - بهذا الصدد - توجيه لوم أقل إلى صاحب المقدمة بالنسبة إلى الصمت إزاء ذكر منظومة الثقافة في تحليل طبيعة التأثيرات الاجتماعية على سلوكيات الأفراد؛ لأن مفهوم الثقافة بمعناه الأنثروبولوجي والسوسيولوجي لم يكن مطروحاً في العصر الذي كتب فيه ابن خلدون الكتاب الأول (المقدمة) من كتاب العبر.

خامساً - فرض دور الثقافة في تفعيل التأثيرات الاجتماعية على السلوك البشري:

أرى شخصياً أن وصفي ابن خلدون ودوركايم للتأثير الاجتماعي القوي على سلوكيات بني البشر لا يمكن فهمهما دون افتراض أن الإنسان كائن ثقافي بالطبع بامتياز (محمود الزواوي، 2006)؛ أي أن الثقافة تمثل مركزية هويته كما سيتجلى في التحليل - في الصفحات التالية - الذي يوجز معالمه الرسم المرفق له. ومن ثم، فبغياض فرض المركزية الثقافية في هوية الإنسان أو تهميشه يصعب تحليل التأثير الاجتماعي القاهر على سلوك الناس، ويقع القصور الشديد في فهم دور تدخل المنظومة الثقافية أو ما أسميه في هذا البحث الرموز البشرية (اللغة المنطوقة

والمكتوبة، الفكر، المعرفة والعلم، الدين، الأساطير، القيم والأعراف الثقافية...⁽¹⁾ في ذلك. ومن فرض رؤيتي الجديدة هذه لطبيعة الإنسان يجوز القول، إذن: إن الإنسان هو فعلاً كائن ثقافي بالطبع قبل أن يكون اجتماعياً بالطبع بالمعنيين الخلدوني والدوركايمي. يستند فرض مقولتي هذه إلى ملاحظات رئيسة حول خمسة معالم، ينفرد بها الجنس البشري عن غيره من الأجناس الحية الأخرى؛ الأمر الذي يجعل الجنس البشري ومجتمعه ينفردان عن الأجناس الأخرى وتجمعاتها بمنظومة ثقافية خاصة وتمييزة في نوعيتها ورحابتها ومستوى تعقيدها؛ بحيث أهلت الجنس البشري وحده لدور السيادة الكاملة على بقية الأجناس الأخرى، كما سيتجلى ذلك في شرح نظريتي الجديدة حول الرموز البشرية في ما يلي:

- 1 - يتصف النمو الجسمي لأفراد الجنس البشري ببطء شديد مقارنة بسرعة النمو الجسدي الذي نجده عند بقية الكائنات.
- 2 - يتمتع أفراد الجنس البشري عموماً بأمد حياة (سن) أطول من عمر معظم أفراد الأجناس الأخرى.
- 3 - ينفرد الجنس البشري بأداء دور السيادة في هذا العالم دون منافسة حقيقية له من طرف باقي أفراد عالم الحيوانات.
- 4 - وكما ذكرت من قبل، يتميز الجنس البشري بطريقة فاصلة وحاسمة عن الأجناس الأخرى بمنظومة ما أطلقت عليه مصطلح الرموز البشرية: اللغة، الفكر، الدين، المعرفة / العلم، الأساطير، القيم والأعراف الثقافية.
- 5 - يختص أفراد الجنس البشري بهوية مزدوجة تتكوّن من الجانب الجسدي، من جهة، والجانب الرموزي البشري (المشار إليه أعلاه في 4)، من جهة أخرى. إن التساؤل المشروع الآن هو: هل من علاقة بين تلك المعالم الخمسة التي يتميز بها الإنسان؟ وما موقع الرموز البشرية / المنظومة الثقافية في تلك العلاقة؟ أولاً: هناك علاقة مباشرة بين المعلمين 1 و 2؛ إذ إن النمو الجسمي البطيء

(1) لقد استعملت في كتاباتي السابقة مصطلح "الرموز الثقافية" بدل مصطلح "الرموز البشرية" الذي أستخدمه في هذا البحث؛ ويعود ذلك إلى انتشار استعمال كلمتي "ثقافة" و"ثقافية" في العقود الأخيرة لدراسة سلوكيات الحيوانات. وتحاشياً للالتباس في مفهوم الثقافة عند الجنس البشري وبقية الأجناس رأيت مشروعية كبيرة في ابتكار مصطلح "الرموز البشرية" الذي يشير إلى منظومة رموز ثقافية خاصة يتميز بها الجنس البشري عن سواه. إذن، فهي بكل بساطة وشفافية "رموز بشرية".

عند أفراد الجنس البشري يؤدي بالضرورة إلى حاجتهم إلى معدل سن أطول يمكنهم من تحقيق مراحل النمو والنضج المختلفة والمتعددة المستويات. فالعلاقة بين الاثنين هي، إذن، من نوع العلاقة السببية.

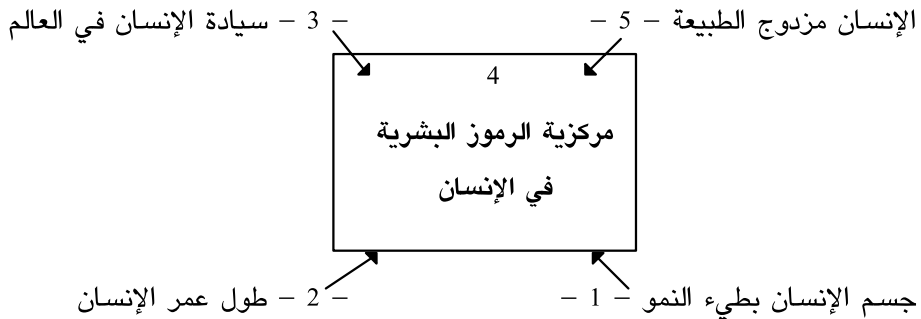
ثانياً: أما الهوية المزدوجة التي يتصف بها الإنسان فإنها أيضاً ذات علاقة مباشرة بالعنصر الجسدي (المعلم 1) للإنسان، من ناحية، والعنصر الرموزي البشري (المعلم 4)، من ناحية أخرى.

ثالثاً: عند البحث عن علاقة سيادة الجنس البشري بالمعالم الأربعة الأخرى، فإن المعلمين 1 و2 لا يؤهلانه، على مستوى القوة المادية / العضلية، لكسب رهان السيادة على بقية الأجناس الحية الأخرى؛ إذن الإنسان أضعف جسدياً من العديد من الكائنات الأخرى؛ ومن ثم يمكن استنتاج أن سيادة الجنس البشري ذات علاقة قوية ومباشرة بالمعلمين بالمحافظة على 4 و5: الهوية المزدوجة والرموز البشرية. والعنصر المشترك بين هذين المعلمين هو منظومة الرموز البشرية. وهكذا يتجلى - من هذا التحليل الموجز - الدور / الموقع المركزي والحاسم لمنظومة الرموز البشرية في تمكين الإنسان وحده من السيادة في هذا العالم.

رابعاً: يتمثل فرضي هنا في أن الرموز البشرية تسمح أيضاً بتفسير المعلمين 1 و2، وهو أمر لا يكاد ينتظره أحد من العامة والخاصة على حد سواء، فهو تفسير يفاجئ أغلبية هؤلاء ويحدث الدهشة والحيرة بينهم، وهم من ثم لا يكادون يصدقونه. وعلى الرغم من ذلك، فتحليلي يفيد أن فرض الرموز البشرية قادر على مدنا بتفسير مقبول للمعلمين 1 و2. فالنمو الجسدي البطيء عند الإنسان يمكن إرجاعه إلى أن عملية النمو عنده تشمل جبهتين: الجبهة الجسمية والجبهة الرموزية البشرية. وهذا خلاف للنمو الجسدي السريع عند الكائنات الأخرى بسبب اقتصار هذا النمو على جبهة واحدة (الجسد)؛ وذلك لفقدانها لمنظومة الرموز البشرية بمعناها البشري الواسع والمعقد. وهكذا يتضح أن الرموز البشرية لا تؤثر في تجسيم معلمي سيادة الإنسان وازدواجية هويته فقط بل هي تؤثر أيضاً في بقاء نمو جسمه وطول عمره. وهذا ما يعطي مشروعية كبيرة لمناداة فرض هذه الدراسة بمركزية الرموز البشرية / المنظومة الثقافية في هوية الإنسان. ونتيجة لبحثي الأساسي Basic Research هذا في أن الإنسان كائن ثقافي بالطبع، فإن رؤى العلماء والباحثين الاجتماعيين المعاصرين، ومقولاتهم ونظرياتهم تكون معرضة للقصور والضعف في الفهم والتفسير إن هي لم تأخذ بعين الاعتبار فرض مركزية منظومة

الرموز البشرية في صلب هوية الإنسان وفي ما يصدر عنه من سلوكات على المستويين الفردي والجماعي، وهذا ما يضيف مشروعية على انتقادي تهميش فرض مركزية الرموز البشرية في هوية الإنسان ومجتمعه من طرف علماء الاجتماع وغيرهم في العلوم الاجتماعية القديمة والمعاصرة، كما أشرت إلى ذلك سالفاً (Turner, 2001: 135-150). وبعبارة أخرى، فأنا أدعو وأنادي بقوة العلوم الاجتماعية الحديثة إلى أن تحتل الرموز البشرية فيها مركزية أولى في عملها النظري والميداني حول سلوكات الإنسان كفاعل اجتماعي وحول مسيرة حركة المجتمعات البشرية (Wallerstein, 2001)، وهو ما ينادي به اليوم رواد علم الاجتماع الثقافي Sociology في الولايات المتحدة الأمريكية على الخصوص (Turner, 2001: 135-150).

خامساً: يلخص الرسم التالي مركزية الرموز البشرية في ذات الإنسان، فيعطي بذلك مشروعية قوية لفرض نظريتي القائلة بأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع. ومن ثم، يصبح من الضروري تأطير فهم قوة التأثيرات الاجتماعية على سلوكات الناس في المجتمع في بوتقة الرموز البشرية التي تمثل مركزية هويات الفاعلين الاجتماعيين في المجتمع. فتأثر هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين بالتأثيرات الاجتماعية عبر منظومة رموزهم البشرية يجعلهم لا يكتفون بمجرد تلقي تلك التأثيرات الاجتماعية من المجتمع بطريقة حيادية بل هم يتبنونها أيضاً بوساطة منظومتهم الرمزية البشرية بحماسة؛ فتصبح جزءاً من شخصياتهم يتمسكون به ويدافعون عنه، ربما لأجل غير مسمى. وبعبارة أخرى، فالتقليل الحقيقي والفعلي للتأثيرات الاجتماعية على سلوكات الناس لا يتم بنجاح في دنيا واقع الناس ومجتمعاتهم من دون قوة روح الرموز البشرية وشحنتها، المساندة لاتجاه التأثيرات الاجتماعية.



سادساً - نظرية الرموز البشرية:

إن فرض طرحي لمركزية الرموز البشرية في هوية الإنسان ومن ثم في المجتمعات البشرية يسمح بالقول: إن فكرة الرموز البشرية هذه يمكن أن تكون نظرية جديدة؛ إذ تعرف النظرية على أنها إطار/ بناء فكري نظري مستند إلى فرض/ فروض وقادر على تفسير العديد من الظواهر (Encyclopedia of Sociology, 1974: 274-276). وهذا ما يوضحه الرسم السابق والتحليل والتفسير السابقان له. إذن، فالرموز البشرية في مركز الرسم لا تفسر فقط سيادة الإنسان في العالم وازدواجية هويته بل هي تفسر أيضاً سبب بطء نمو جسمه وطول عمره مقارنة بالكائنات الأخرى على الأرض. يعطي هذا التفسير الواضح لتلك المعالم الأربعة المتنوعة في هوية الإنسان مشروعية قوية للقول: إنه يمكن إنشاء نظرية سوسيولوجية أنثروبولوجية بناء على مقولة مركزية الرموز البشرية في هوية الإنسان، كما بينت ذلك في ما سبق من صفحات هذا البحث؛ إذ تستجيب نظريتي للرموز البشرية للمواصفات الفكرية المطلوبة لإقامة النظريات في مجال العلوم الاجتماعية (Hoover, 1988: 34-55). إن الإطار الفكري لهذه النظرية سوف يساعد على فهم الظواهر المدروسة وتفسيرها في الصفحات القادمة لهذه المقالة؛ أي أنها نظرية صالحة للرجوع إليها لفهم الظواهر الكبرى والصغرى في المجتمع وتفسيرها. فهي تنتمي، إذن، إلى ما يسمى باللغة الإنكليزية macrosociology و microsociology.

سابعاً - تهميش الثقافة في التنظير حول الفرد والمجتمع:

وفي مقابل تشديد فرضي على مركزية الرموز البشرية في هوية الإنسان والمجتمعات البشرية نجد صمتاً شبه كامل على هذا الأمر في أدبيات العلوم الاجتماعية المعاصرة. فقد ذهب علماء الاقتصاد وأصحاب الرؤية المادية للإنسان إلى وصف طبيعة هذا الأخير بأنه كائن اقتصادي (Homo Oeconomicus). أما علماء السياسة والمهتمون بدراسة ميل البشر إلى الانشغال بأمور السياسة فقد أطلقوا عليه مصطلح كائن سياسي (Homo Politicus). والإنسان عند علماء الاجتماع هو كائن اجتماعي (Homo Sociologus). وعلى الرغم من تركيز علماء الأنثروبولوجيا المعاصرة على دراسة الثقافة لدى الإنسان والمجتمع، فإنهم لم يستعملوا مثل زملائهم مصطلحاً مشتقاً من كلمة الثقافة ليعرفوا الإنسان بأنه كائن ثقافي (Homo Culturus) في المقام الأول. إن هذا التهميش لأهمية الثقافة ودورها

المركزي والحاسم في المساعدة على الفهم والتفسير للظواهر في دنيا البشر عند ابن خلدون ودوركايم والعلوم الاجتماعية بصفة عامة - هو تهيمش يضر بمصداقية فكر تلك العلوم؛ إذ كيف ينتظر - والحال على ما هي عليه - أن يكون فهم تلك العلوم وتفسيرها للظواهر متماسكين على المستويين النظري والميداني؟ يمثل ذلك التهيمش فقداناً كبيراً لدى الباحثين والعلماء في العلوم الاجتماعية للقيام بجدية بالبحث الأساسي الذي يمس في هذه الحالة الرموز البشرية التي تحتل مركزية هوية الإنسان والمجتمع، كما أوضحت ذلك مصداقية فرض هذه الدراسة. وبغياب البحث الأساسي أو تهيمشه في دراسة الإنسان ككائن ثقافي في المقام الأول فإنه يصعب الاطمئنان إلى مصداقية الرؤى المعرفية / العلمية والنتائج الميدانية التي تتوصل إليها العلوم الاجتماعية الحديثة؛ إذ هي علوم لم تعتن أكثر - في رأيي - بالأهم (الرموز البشرية) في كينونة الإنسان بل هي أعطت جل اهتمامها إلى جوانب أقل مركزية في هوية الإنسان قد يحتل البعض منها مجرد بعد هامشي في هوية الكائن البشري. وبعبارة أخرى، يجوز وصف فكر تلك العلوم بأنه فكر أعطى أولوية اهتمامه إلى ما يقترب من المهم بدلاً من إعطائه بالكامل إلى صلب الأهم في هوية الإنسان ومجتمعه وهي الرموز البشرية (محمود النوادي، 2006: 28).

ثامناً - كسب رهان التعميمات العلمية:

يطلق مصطلح التعميمات Generalizations في البحوث العلمية عندما تؤيد الملاحظات والتجارب العلمية صحة الفرض / الفروض دون أن يوجد فرض آخر يناقضه أو يتعارض معه. عندها ينتقل الفرض / الفروض الصادقة إلى مرحلة تعميمات علمية. إذن، فالتعميمات تعني - بكل بساطة - أن الفرض / الفروض المطروحة قد نجحت في اختبار التحقق والتأكد من صحتها. وكلما تجمعت التعميمات في بحث معين مثلت تلك التعميمات مصدراً لإنشاء النظريات (أحمد بدوي، 1982؛ Hoover, 1988: 31-174). فنظرية الرموز البشرية في هذه الدراسة هي نتيجة لفرض "الإنسان كائن ثقافي بالطبع". ولاختبار مصداقية هذا الفرض وقع في مرحلة أولى تحديد خمسة معالم يتميز بها الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى. وفي مرحلة ثانية، قمت بوصف وتشخيص للعلاقة بين تلك المعالم الخمسة لدى الإنسان، فتجلى لي أن الرموز البشرية 4 هي مصدر بقية المعالم الأربعة في هوية الإنسان 1 و 2 و 3 و 5. وبتجمع هذه التعميمات الأربعة تأهلت مشروعية ميلاد نظرية الرموز البشرية للإفصاح عن نفسها في مسيرتي الفكرية. ومن ثم، توسع استعمالها عندي في شؤون

فهم وتفسير سلوكيات الأفراد والجماعات وحركية المجتمعات البشرية، كما سنرى في الظواهر المدروسة في هذا البحث.

تاسعاً - تأثير السلوكيات الجماعية / الجمعية على سلوكيات الناس:

بناء على الخلفية التحليلية السابقة بخصوص تأثير المحيط الاجتماعي على سلوك الأفراد عند ابن خلدون والوقائع الاجتماعية لدى دوركايم والحمية الاجتماعية عند جميع علماء الاجتماع تقريباً، أود الآن دراسة كيف تؤثر الرموز البشرية في قواعد أنماط تأثيرات السلوكيات الجماعية / الجمعية في المحيط الاجتماعي / المجتمع على سلوكيات الناس. أركز في ما تبقى من هذه المقالة على فهم قواعد تأثيرات السلوكيات الجماعية وتفسيرها؛ لأنها مؤثرات ثقافية اجتماعية، من ناحية، وذات تأثير قاهر عند ابن خلدون ودوركايم على سلوكيات الأفراد، من ناحية ثانية. وسنرى أن تأثيرات السلوكيات الجماعية على سلوكيات الآخرين يتصف أحياناً بقوة تأثير اجتماعي قاهر بطريقة مطلقة؛ أي أن هذا التأثير يشمل كل الأفراد ولا يستثني أحداً. ومن ثم، أقوم بتقسيم التأثيرات الجماعية / الجمعية على سلوك الناس إلى صنفين كما ذكرت سابقاً: (1) تأثيرات جماعية مطلقة تشمل كل الناس. (2) تأثيرات جماعية غير مطلقة؛ أي أن تأثيرها على سلوك الناس محدود نسبياً، بحيث لا يشمل سلوكيات كل الأفراد في المجتمع. تفيد الملاحظة الاجتماعية أن الناس يتأثرون كثيراً بأنماط السلوكيات السائدة لدى الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع؛ مما يجعلهم يقلدون ويتبنون بسهولة تلك السلوكيات المتعددة والمختلفة. يجوز تسمية هذا الأمر بـ "قواعد السلوكيات الجماعية". وتتجلى معالم هذه القواعد في أشكال ودرجات متنوعة تراوح بين التأثير المطلق - كما أشرت - من جهة، والتأثير الكبير أو غير المطلق على الناس، من جهة أخرى.

عاشراً - التأثير الاجتماعي المطلق:

يتمثل التأثير الاجتماعي المطلق في أنه نوع من التأثير الاجتماعي الذي لا يوجد أو لا يكاد يوجد أي فرد في المحيط الاجتماعي / المجتمع المعين لا يتأثر به. نقتصر هنا على ذكر مثالين من المجتمع التونسي الحديث، ومثال ثالث من المجتمع السعودي:

1 - لقد أشرت في دراسات سابقة (محمود الذواوي، 2006: 269-287) إلى أن الناس في منطقة الشمال الشرقي التونسي (مدينة رأس الجبل وقرى غار الملح

ورفراف وسونين والماتلين) لا يربون مطلقاً ماشية الإناث من بغال وخيول وأحمرّة؛ الأمر الذي جعل عندهم تربية الأنثى من تلك الحيوانات وصمة عار اجتماعي كبير لا يجوز القبول به على الإطلاق. أدت قوة تجذر ثقافة العار هذه وانتشارها الكامل بين سكان المنطقة إلى تحاشي تسمية حتى العناصر الجامدة تسمية أنثى. فأهل مدينة رأس الجبل والقرى المجاورة يذكرون مؤنث "الكميونة": عربية نقل البضائع والناس لتصبح عندهم "كميون"، أي مسمى ذكوري! وبعبارة أخرى، فتأثير السلوكات الجماعية على كل سكان هذه المنطقة تأثير شامل وكامل وقاهر لا يعرف استثناء بين المواطنين هنا؛ أي أن جميعهم لا يربون إلا ماشية الذكور من أحمرّة وبغال وخيول. وإنه لضرب من العار في ثقافتهم تربية الأنثى من الحيوانات. ومن ثم، فذكر ماشية الأنثى أمامهم أو الحديث معهم عنها أو مساءلتهم إن كانوا يملكونها يثير ردود فعل سلبية متنوعة تراوح بين الشعور بالخجل والغضب العنيف. فثقافة العار إزاء تربية الماشية الأنثى هي الثقافة الاجتماعية السائدة لدى أهل هذه المنطقة من البلاد التونسية، بحيث هناك مشروعية قوية في نعت التأثير الاجتماعي على الأفراد في هذه المنطقة بأنه تأثير اجتماعي مطلق وقاهر يشمل الجميع ولا يستثنى أحداً (محمود الزواوي، 2006: 269-287). تتجلى في هذا المثال مدى مركزية الرموز البشرية في هوية سكان تلك المنطقة؛ إذ إن ثقافة العار المحلية عندهم المانعة لتربية ماشية الأنثى تجعلهم لا يأبهون كثيراً بالقواعد السائدة في بقية مناطق القطر التونسي بالنسبة لتربية الماشية. وتتمثل تلك القواعد في أن تربية الماشية من الذكر والأنثى أمر عادي وطبيعي. وبعبارة أخرى؛ ففكرة رموز ثقافة العار بالنسبة لتربية الماشية الأنثى تجعلهم قادرين بالكامل على المحافظة على تلك العادة التي تصطدم في وضوح النهار مع العرف السائد (تربية الإناث والذكور) في القطر التونسي. يؤكد هذا المثال مدى مركزية الرموز البشرية / الثقافية في توجيه أنماط السلوكات وتحديدها لدى الأفراد والجماعات والمجتمعات الإنسانية.

2 - يشمل عرف ختان الأولاد الذكور كل الفئات والطبقات الاجتماعية التونسية المسلمة؛ أي ليس هناك استثناء على الإطلاق في قيام العائلات التونسية الفقيرة والمتوسطة والغنية على حد سواء "بالطهور" / الختان والاحتفال به في فصل الصيف على الخصوص. ولعل التمسك المطلق بعرف / قاعدة الختان عند جميع التونسيين المسلمين ينطبق أيضاً على العرب المسلمين في بقية المجتمعات العربية. يرى عالم الاجتماع الدارس لهذه الظاهرة بالمجتمع التونسي أن وجه

التشابه بين هاتين الظاهرتين يتمثل في التالي: انتشار كل من الظاهرتين بطريقة شاملة وكاملة بين كل الناس. فمن جهة، لا يربي كل سكان رأس الجبل والماتلين وسونين ورفراف وغار الملح الماشية الأنثى من بغال وخيول وأحمره. ومن جهة أخرى، تقوم كل العائلات التونسية المسلمة بختان أبنائها والاحتفال بهذا الحدث. يتجلى لعالم الاجتماع في هاتين الظاهرتين قيمة مدى اهتمام الناس على مستوى رموزهم البشرية/ الثقافية وتقديرهم لعامل الذكورة في الظاهرتين (هشام شرابي، 1987). يتضح هذا في الشعور في الحالة الأولى بالعار إزاء تربية الماشية الأنثى في تلك المنطقة من الشمال الشرقي التونسي، ويتجلى الأمر في الحالة الثانية في اعتبار أن ذكورة الولد ورجولته لا تتم من دون عملية الختان. وهكذا يسجل عالم الاجتماع في سلوك الالتزام المطلق بختان الأولاد الذكور مدى صدارة قيمة الذكورية كقيمة ثقافية اجتماعية مركزية في صلب النسق الثقافي الاجتماعي للمجتمع التونسي الحديث.

3 - يلتزم كل السعوديين من الرجال الكهول بارتداء اللباس السعودي التقليدي الذي يغطي الرأس بالكامل بوساطة «الغتر» (القماش ذي اللون الأبيض) أو «الشماع» (القماش ذي اللون الأحمر) بصحبة العقال مع أي منهما، من جهة، والثوب (اللباس الذي يغطي كامل الجسم بألوان مختلفة: الأبيض، الأسود، الرمادي، المزركش).... من جهة ثانية. ويبدو أنه ليس هناك استثناء لذلك. ونظراً لمدى الالتزام الشديد بهذا العرف الثقافي من اللباس الجماعي، فإنه من المعروف أن السعوديين العائدين من السفر إلى المملكة يقومون بارتداء اللباس السعودي قبل دخولهم الأراضي/ الأجواء السعودية؛ مما يدل أن العرف اللباسي الجماعي لا يتسامح ثقافياً مع السعودي الذي لا يرتدي في المجتمع السعودي الثوب السعودي التقليدي مصحوباً بـ«الغتر» أو «الشماع» والعقال. وهذا خلاف لتسامح قواعد اللباس في بعض المجتمعات الخليجية الأخرى التي تقبل ارتداء بعض رجالها اللباس الغربي مثلاً. وهكذا يجوز القول: إن التأثير الجماعي المطلق بايحاء الرموز البشرية/ الثقافية هو مفهوم جديد لا نجده في أدبيات علم الاجتماع مثلاً. فعالم الاجتماع الكبير إيمانويل ولرنستاين Immanuel Wallerstein لا يعترف بوجود مفهوم التأثير الجماعي المطلق كما وصفته في هذا البحث؛ إذ يقول: "فنحن نرى أنه من المسلم به أن معايير ثقافة المجموعات البشرية (على كل المستويات) لا يقع أبداً احترامها (التقيّد بها) بالكامل من طرف كل أعضاء تلك المجموعات (Calhoun, 2007: 427).

وهذا مخالف لمعايير ثقافة المجتمع والمجموعة البشرية في الأمثلة الثلاثة الواردة ضمن تحليلي لقواعد تأثير السلوك الجماعي المطلق على سلوكات الناس في كل من المجتمعين السعودي والتونسي. ومن ثم، هناك مشروعية للباحث الاجتماعي أن يتساءل: هل تأثير السلوك الجماعي المطلق أمر ينطبق أيضاً على مجموعات ومجتمعات غير عربية؟ ومهما كانت طبيعة الإجابة، فإن فهم وتفسير سبب وجود تأثير السلوك الجماعي المطلق في عينة الأمثلة المذكورة أمران مطلوبان بقوة من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على الخصوص. فالإجابة عن ذلك اللغز تحتاج إلى نوع من البحث الأساسي في دنيا نسق الرموز البشرية والبنية الاجتماعية للمجتمعات البشرية. وبتعبير علم الاجتماع، فإن عرف اللباس الجماعي للذكور في المجتمع السعودي عرف ثقافي اجتماعي إجباري قاهر، بالتعبير الدوركامي، لا يترك مجالاً للرجال الكهول للانحراف عنه، ومن ثم، تصدق عليه تسميتي له بقاعدة التأثير الثقافي الاجتماعي المطلق على السلوكات الجماعية. واعتماداً على حقيقة مركزية الرموز البشرية في هوية الإنسان في هذه الدراسة، فإن قوة تجذر منظومة الرموز البشرية للباس السعودي عند معشر الذكور هي وراء هذا الالتزام المطلق والقاطع بارتدائه دائماً في المجتمع السعودي. تشير تلك الأمثلة إلى وجهة مصداقية فرض تأثير مركزية الرموز البشرية/الثقافية على سلوكات الناس.

حادي عشر - قواعد التأثير غير المطلق للسلوكات الجماعية:

إن ما رأيناه في الأمثلة الثلاثة السابقة ليس من السهل تعميمه على أغلبية السلوكات البشرية في المجتمع؛ أي أنه من الصعب جداً أن يتأثر بطريقة مطلقة كل أفراد المجتمع بنمط السلوكات الجماعية السائدة في المجتمع المعين. وذلك يعني أنه يبقى دائماً مجال للانحراف السلوكي لدى بعض أفراد/ فئات المجتمع عن نمط السلوكات الجماعية السائدة في المجتمع. ويصدق هذا على الملاحظة السوسيولوجية القيمة القائلة بأنه ما كان للمجتمع البشري أن يضع أعرافاً/ قواعد/ قوانين جماعية للسلوك البشري لولا معرفته مسبقاً أنها سوف يقع عدم الالتزام بها ومن ثم خرقها. والأمثلة لهذا الصنف من السلوكات البشرية كثيرة جداً لا تكاد تحصى؛ أي أنها من نوع السلوكات التي ينطبق عليها القول "حدث ولا حرج". ونكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة من المجتمع التونسي وغيره لتوضيح قواعد التأثير الكبير - لكن غير المطلق - للسلوكات الجماعية على سلوكات أفراد/ فئات المجتمع البشري.

1 - يلاحظ ميدانياً اليوم أن الأغلبية الساحقة من التونسيات والتونسيين⁽²⁾ تكتب صكوكها المصرفية (شيكاتها البنكية) باللغة الفرنسية وليس باللغة العربية/ اللغة الوطنية. وهذا يعني أن هناك أقلية صغيرة جداً، لا نعرف بالضبط حجمها، تكتب صكوكها باللغة العربية. وهي تفعل ذلك لأسباب مختلفة يتصدرها - في رؤية علم الاجتماع - عاملا الثقافة والبنية الاجتماعية في المجتمع. فعند الحديث مع من يكتبون "شيكاتهم" بالفرنسية وشرح أن هذا السلوك اللغوي فيه عدم احترام للغة الوطنية/ اللغة العربية، وهو من ثم من مخلفات الاستعمار اللغوي الفرنسي بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال 1956، يخلص الباحث الاجتماعي من استجاباته للتونسيات والتونسيين إلى انطباعات تفيد أن معظمهم مقتنع فكرياً ونفسياً بالتقصير مع اللغة العربية. وعلى الرغم من ذلك، فالملاحظة الميدانية تفيد بأن أغلبيتهم الساحقة تستمر في كتابة "شيكاتها" باللغة الفرنسية؛ أي أن قاعدة/ عرف تأثير نمط السلوكيات الجماعية على كتابة الصكوك بالحروف الفرنسية هي سيدة الموقف اليوم عند معظم المواطنين والمواطنات في المجتمع التونسي بسبب تجذر الأمر في ثقافة المجتمع التونسي. وبعبارة أخرى، يجوز القول إن هذا المجتمع لم ينجح بعد - في عهد الاستقلال منذ 1956 - في إنشاء ثقافة وعقلية تونسييتين جماعيتين لصالح أولوية استعمال اللغة العربية/ اللغة الوطنية بكل عفوية واعتزاز في كتابة الصكوك المصرفية؛ إذ لو وقع النجاح في ذلك لتحسنت فرص تغيير سلوكات التونسيات والتونسيين لصالح كتابة صكوكهم البنكية باللغة العربية؛ لأن الثقافة (الرموز البشرية)، كما يشير فرض هذه الدراسة، هي مركز الثقل الأقوى في هوية الإنسان، كما رأينا في رسم وتحليل معالم نظريتي للرموز البشرية المبينة سابقاً، وكما لاحظنا ذلك أيضاً في الأمثلة السابقة الذكر.

2 - تشير الملاحظات البحثية في فترة الاستقلال إلى أن هناك مواقف مختلفة في المجتمع التونسي إزاء الاعتزاز باللغة العربية كلغة وطنية بين الآباء ذوي التكوين التعليمي الزيتوني الذي تغلب عليه اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية، من جهة، وأولادهم ذوي التكوين التعليمي المزدوج اللغة والثقافة (عربية فرنسية) أو تعليم البعثات الفرنسية الذي تهيم فيه اللغة الفرنسية وثقافتها، من جهة ثانية.

(2) أقدم كلمة التونسيات على مفردة التونسيين في صفحات هذه الدراسة للإشارة إلى أن الجنس الأنثوي التونسي هو أكثر تأثراً من نظيره الذكوري في الرغبة باستعمال اللغة الفرنسية.

ولا يقتصر هذا الاختلاف بين الآباء الزيتونيين وأولادهم فقط إزاء مكانة اللغة العربية عند عامة العائلات التونسية التي يكون فيها تعليم الآباء زيتونياً وإنما يشمل الاختلاف أيضاً آباء وأولاداً لعائلات مشاهير شيوخ جامع الزيتونة في عهد الاستقلال. وعلى سبيل المثال، ينادي اليوم أحد أبناء أشهر شيوخ جامع الزيتونة في مطلع الاستقلال لصالح تبني اللهجة العامية التونسية كلغة رسمية عوضاً عن اللغة العربية الفصحى (عبدالمجيد جحفة، 2008: 149-158). وهناك بالتأكيد عاملان على الأقل وراء هذا الضعف في موقف الأولاد إزاء الاعتزاز باللغة العربية في عهد الاستقلال مقارنة بموقف آبائهم من ذلك؛ أولاً - تفيد الملاحظة الميدانية أن نظام التعليم التونسي منذ الاستقلال قد فشل إلى حد كبير في غرس ثقافة حب اللغة العربية / اللغة الوطنية واحترامها والاعتزاز بها والدفاع عنها والغيرة عليها لدى التلاميذ والطلبة والمعلمين والأساتذة. ثانياً - بمنظور علم النفس الاجتماعي أدى هذا الوضع في واقع البنية الاجتماعية للمجتمع التونسي إلى إفراز موقف جماعي / مجتمعي شامل جعل اللغة العربية / اللغة الوطنية لا تحتل المكانة الأولى في قلوب الأغلبية الساحقة من التونسيات والتونسيين وعقولها واستعمالاتها، وذلك بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال. وبعبارة أخرى، فالموقف الثقافي الجماعي السائد الناقص التحمس والالتزام في المجتمع التونسي الحديث لصالح احترام اللغة الوطنية / اللغة العربية هو الذي يفسر أكثر من غيره عدم احتلال اللغة العربية للمكانة الأولى في قلوب معظم التونسيات والتونسيين وعقولهم واستعمالاتهم سواء كان الآباء زيتونيين التكوين التعليمي أم نوي تكوين مزدوج اللغة والثقافة أو أكثر تفرنساً. وهذا يعني أن للعوامل الاجتماعية، وفي طليعتها العوامل الثقافية / الرموزية البشرية، تأثيراً حتمياً على سلوكيات الناس ومجريات الأمور في المجتمع. وبتعبير عالم الاجتماع الفرنسي الشهير إميل دوركايم فإن تأثير المجتمع على المستويين الثقافي والبنوي تأثير قاهر لإرادات عامة الناس. ومن ثم، يفسر هذا التأثير الجماعي القاهر موقف المجتمع التونسي ككل، الذي وصفته، إزاء اللغة العربية / اللغة الوطنية والمتمثل في عدم تمتع اللغة العربية بالمكانة الأولى في قلوب أغلبية التونسيات والتونسيين وعقولها واستعمالاتها بعد أكثر من نصف قرن على الاستقلال من الاستعمار الفرنسي. فهذا الأخير معروف بتركيزه على أهمية الاستعمار اللغوي الثقافي بسبب مقدرة هذا النوع من الاستعمار على الاستمرار الظاهر والخفي طويلاً بين أفراد وفئات المجتمع، الذي سقط تحت نير الاستعمار،

وذلك بعد رحيل الاستعمار المحتوم. يتجلى من تفاصيل هذا المثال الميداني من المجتمع التونسي الحديث أن للسلوكات الجماعية قواعد في تأثيرها القوي على سلوكات عامة الناس وخاصتهم. ويبرز فرض دور الرموز البشرية / الثقافة حاسماً في تحديد سمات قواعد التأثيرات الجماعية.

3 - تنتشر عادة شرب الكحوليات في المجتمعات الغربية بطريقة واسعة جداً. وبتعبير علم الاجتماع يمكن القول: إن تناول المشروبات الكحولية في تلك المجتمعات يمثل نمطاً سلوكياً جماعياً عند الأغلبية الساحقة من سكان المجتمعات الغربية. ونظراً لمدى انتشار تعاطي الكحوليات في المجتمع الفرنسي، على سبيل المثال، فإن السلط الفرنسية بدأت في أواخر القرن الماضي تنصح مواطنيها بالشرب باعتدال بدل الإعراض الكامل عن شرب الكحوليات التي أثبتت البحوث والتقارير في كل المجتمعات مدى عدد المضار والأخطار والأمراض الجسمية والاجتماعية والنفسية التي يسببها نمط تعاطي شرب الكحوليات جماعياً في المجتمع. وبعبارة أخرى، فالتحليل العقلي والتشخيص العلمي لمساوئ تعاطي المشروبات الكحولية على المستويين الفردي والجماعي لا يزيكان تبني شرب الكحوليات كنمط سلوكي جماعي بالنسبة لصالح المجموعة البشرية وأفرادها. ومن ثم، فمواصلة إقرار المجتمعات الغربية الحديثة لتعاطي الكحوليات جماعياً تمثل مفارقة لافتة للنظر. فمن جهة، تعرف تلك المجتمعات بمدى إيمانها القوي باستعمال العقل والعلم في التعامل مع شؤون الحياة، ومن جهة ثانية، فهي تكاد تلغي كلياً الاستفادة من نور العقل ونتائج البحوث العلمية المختلفة التي لا تكاد تجد إيجابيات في تعاطي المشروبات الكحولية من طرف الأفراد والمجتمعات. إن ما يفسر تلك المفارقة الواضحة هو قواعد نمط السلوك الجماعي المفضل ثقافياً واجتماعياً لتعاطي المشروبات الكحولية. وتتجلى هنا المفارقة عند الباحث الاجتماعي بين منطق كل من التحليل العقلي ورصيد المعرفة العلمية، من ناحية، ومنطق كل من الثقافة والتقاليد السائدة في ذلك المجتمع نفسه، من ناحية أخرى. وبتعبير علم الاجتماع فإن ثقافة شرب الكحوليات في تلك المجتمعات تساند معطيات / وقائع الثقافة الاجتماعية فيها. فالملاحظة الميدانية للمدن الفرنسية، وفي طليعتها العاصمة باريس، تشير إلى مدى تجذر ثقافة شرب الكحوليات وانتشارها في المجتمع الفرنسي. إذ توجد بكثافة ثلاثة محال في هذا المجتمع لشرب الكحوليات، تبدأ كلها بالحرف b وهي حانة bar، وحانة صغيرة bistro، ومشرب جعة brasserie.

4 - تنتشر ظاهرة الكلام البذيء في المجتمع التونسي بطريقة اجتماعية واسعة جداً لا تكاد تعرفها معظم المجتمعات العربية الأخرى، يتمثل الكلام البذيء في استعمال كثير للألفاظ النابية من سب لاسم الجلالة والدين، ومن اللجوء المتكرر لاستعمال كلمات وعبارات تقتزن بالأعضاء الجنسية، وهو ما يسمى في العامية التونسية بكلام السفاهة، ومن انتشار خطاب السباب بصفة عامة عند التونسيين. يقر التونسيون وغيرهم بأن الكلام البذيء بفروعه الثلاثة هو - إلى حد كبير - خاصية من خاصيات المجتمع التونسي الذي ينفرد بها في مجتمعات الوطن العربي اليوم. وبسبب هذا الانتشار الواقع للكلام النابي بين التونسيين والتونسيات في حياتهم اليومية رأَت السلط التونسية - بما فيها أعلى هرم السلطة السياسية - ضرورة التدخل من أجل التقليل من ظاهرة الكلام البذيء المتفشية في المجتمع بكل فئاته وطبقاته الاجتماعية أو القضاء على هذه الظاهرة. ومن منظور علم الاجتماع، لا يبدو أن الحملات والسياسات، إن وجدت، سوف تؤتي أكلها؛ إذ يمثل الكلام البذيء النمط السلوكي الجماعي السائد والطاغي على كلام معظم التونسيين والتونسيات في مختلف الفضاءات الاجتماعية. ومن وجهة نظر علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع، يجوز وصف المجتمع التونسي بأنه مجتمع تسود فيه ثقافة الكلام البذيء (محمود الذواوي، 2006: 70-74). ومن ثم، يصبح تبني استعمال الكلام البذيء نمط سلوك جماعي قاهر للأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع التونسي وجمهوره؛ نظراً لمركزية ثقل الرموز البشرية في رؤية نظريتي في هذا البحث، أو كما يفسره مفهوم الحتمية الاجتماعية القاهرة لعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم. فلا ينتظر، إذن، إحداث تغيير مهم في سلوك الكلام البذيء لدى التونسيين والتونسيات من دون تأسيس مجتمع تونسي يخلو من نمط السلوك الجماعي الذي تسيطر عليه ثقافة الكلام البذيء. وهذا الأمر ليس بالمستحيل؛ إذ نجح المجتمع التونسي، مثلاً، في إنشاء ثقافة تونسية جديدة إزاء سلوك الإنجاب، المتمثل في تنظيم النسل الذي أصبح اليوم سلوكاً جماعياً نموذجياً بين الأغلبية الساحقة من التونسيات والتونسيين. يحتاج القضاء على الظاهرة الجماعية للكلام البذيء أو التقليل منها - على الأقل - إلى حملات وطنية تثقيفية تمس عديد المستويات والقطاعات في المجتمع. ولا بد أن تكون الأسرة هي المجال الأول الذي يجب أن تبدأ فيه عملية التنشئة الثقافية الاجتماعية للأطفال، الخالية من الكلام البذيء. وينبغي أن يعم هذا النمط من التنشئة الثقافية فضاءات مجتمعية أخرى تشمل المدرسة والجامعة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى الكثيرة العدد، كما تشمل

أيضاً الشارع التونسي الواسع. وقد لا يكفي - بهذا الصدد - مجرد نشر الوعي بمدى أهمية كسب رهان الخلاص من خطاب الكلام البذيء في المجتمع التونسي. ولتعزيز فرص النجاح لصالح تغيير ثقافة الكلام البذيء بين التونسيين والتونسيات يجب سن قوانين تعاقب التصرفات الكلامية النابية التي تقع في الأماكن العامة على الخصوص. فتطبيق القوانين بصرامة يساعد بالتأكيد على حفز الناس ثقافياً على العمل لصالح نشر أخلاقيات جديدة، تنادي بصوت عال وتلتزم بالقضاء على ظاهرة الكلام البذيء المشينة في المجتمع التونسي .

5 - الغياب شبه الكامل لاحتجاج التونسيات والتونسيين على اللافتات المفرنسة بمغازات متجر المنبري Monoprix في المجتمع التونسي. نقصر هنا على اللافتات المكتوبة بالفرنسية فقط في المكان الذي تعرض فيه الغلال والخضر التونسية. فالفلفل (الحار أو الحلو) التونسي تقع ترجمة الكلمتين إلى الفرنسية ثم تكتبان بالفرنسية فقط. والتين (الكرموص) الأسود / الأكل التونسي تترجم أيضاً الكلمتان ثم تكتبان بلغة موليار فقط. وينطبق الأمر نفسه على بقية الغلال المعروضة في محال المنبري التي يتسوق منها يوماً آلاف التونسيات والتونسيين. فلا يحتج كل هؤلاء على الغياب الكامل للغتهم من القسم الذي تعرض فيه الغلال. ومن جهتي فقد احتججت بقوة على المسؤولين بمغازات المنبري الذين أكدوا لنا أنه لم يسبق أن تلقوا احتجاجاً واحداً على هذا الأمر من تونسية أو تونسي. يستنتج عالما الاجتماع والنفس من هذا الوضع إزاء اللغة العربية / اللغة الوطنية أن الأغلبية الساحقة من التونسيات والتونسيين تتصف اليوم، بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال، بموقف لغوي مجتمعي / جماعي لا تحتل فيه ثقافياً اللغة العربية المكانة الأولى في قلوبهم وعقولهم واستعمالاتهم. يقود هذا الوضع عالم الاجتماع إلى القول وكأن التونسيات والتونسيين يتسمون بالصدق عندما يصرحون بأن اللغة العربية هي لغتهم الوطنية كما ينادي بذلك دستور تونس في عهد الاستقلال. ولكن معظمهم غير واعين، ومن ثم غير قادرين على الإدراك ومن ثم الاعتراف بأن فشلهم ثقافياً واجتماعياً في تطبيع علاقتهم بالكامل مع اللغة العربية / لغتهم الوطنية يمثل ما أطلقت عليه ظاهرة التخلف الآخر / الاستعمار اللغوي الثقافي في فترة ما بعد رحيل الاستعمار الفرنسي (محمود الزواوي، 2002). وهكذا، فبسبب ذلك يدخل التونسيون والتونسيات في متاهات التصورات غير الموضوعية مثل اعتقادهم الواسع وشبه المسلّم به بأن استعمال اللغة الأجنبية هو الطريق لكسب رهان الحداثة والتقدم. بينما الأمر ليس كذلك في تجارب المجتمعات الحديثة والمتقدمة

مثل اليابان وكوريا الجنوبية. فالثابت من الملاحظات الميدانية، أن المجتمعات المتقدمة كسبت التقدم والحدثة بلغاتها الوطنية. ومن جهة أخرى، لا يكاد المرء يصدق التونسيات والتونسيين عندما يرددون القول بأن اللغة العربية هي لغتهم الوطنية، بينما هناك مؤشرات عديدة تدل أنها ليست كذلك عند التونسيات والتونسيين ومؤسساتهم. ففي الظروف العادية والطبيعية تحتل اللغة الوطنية بقوة عند الشعوب وبطريقة عفوية المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات أهلها كأفراد ومؤسسات. والتحليل في هذه المقالة وفي غيرها من دراساتي وبحوثي وكتبي تؤكد عموماً أن اللغة العربية / اللغة الوطنية لا تتمتع بالمكانة الأولى في قلوب التونسيات والتونسيين وعقولهم واستعمالاتهم خاصة المثقفات والمثقفين منهم ومن ينتمون إلى الطبقتين العليا والمتوسطة على الخصوص من المجتمع التونسي الحديث. إن هذه العلاقة الثقافية الجماعية المختلفة بين التونسيات والتونسيين واللغة العربية / لغتهم الوطنية تفسرها فكرة التأثيرات الثقافية الجماعية المطروحة في المقولة الرئيسة لهذا البحث؛ أي أن ثقافة التقاليد الجماعية اللغوية التونسية أو العقل الجماعي التونسي لم يكتسب بعد رهان عقل ثقافي جماعي جديد تصبح بوساطته العلاقة بين اللغة العربية ومواطنات المجتمع التونسي ومواطنيه علاقة طبيعية؛ أي تفوز اللغة العربية بالمكانة الأولى في قلوب التونسيات والتونسيين وعقولهم واستعمالاتهم. وبذلك يتحرر المجتمع التونسي من التخلف الآخر.

6 - من غريب السلوكات اللغوية التونسية التي يلاحظها عالم اجتماع اللغة أن الأساتذة الجامعيين في اللغة العربية وآدابها يعلنون بالفرنسية عن علامات الطلبة في أثناء مداولات نتائج الامتحانات في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بالعاصمة التونسية. كنت درست طلبة اللغة العربية وآدابها مقررًا اختياريًا هو علم الاجتماع الثقافي، ومع نهاية السنة الجامعية تأتي اختبارات الطلبة التي يليها اجتماعات الأساتذة لتسجيل العلامات التي يحصل عليها كل طالب/طالبة والقيام بالمداولات اللازمة، فحضرت تلك الاجتماعات التي فاجأني فيها الأساتذة بذكر علامات الطلبة باللغة الفرنسية في غالب الأحيان. يدعو هذا السلوك اللغوي من طرف أساتذة جامعيين للغة العربية وآدابها إلى كثير من الاستغراب والدهشة. لكن التحليل السوسيولوجي لذلك السلوك يجعله أمراً مفهوماً، فالنمط الثقافي الجماعي الطاغي في الجامعة للإعلان عن علامات الطلبة يتم - في غالب الأحيان - باللغة الفرنسية. وكما رأينا من قبل، فتأثير السلوك الجماعي على سلوكات الآخرين هو تأثير قاهر

لا تكاد تنحرف عنه إلا قلة صغيرة من الناس. وهذا ما يتجلى في سلوك أساتذة اللغة العربية وآدابها؛ فهم، من جهة، لهم علاقة قوية باللغة العربية وثقافتها، وبذلك فهم مهنيون ثقافياً ومن ثم نفسياً أكثر من غيرهم للغيرة والدفاع عن اللغة العربية. ومن جهة ثانية، فهم طالما يستعملون اللغة الفرنسية في التصريح بعلامات الطلبة كبقية زملائهم في الجامعة. فالعامل الحكم هنا هو ثقل تأثير الثقافة والسلوكات الجماعية الكبرى القاهرة على سلوكات الناس في المحيط الجامعي أو في المجتمع الكبير كما تبين الأمثلة المتعددة الواردة في هذه المقالة؛ أي أن ثقافة البيئة الجامعية الكبرى المتمثلة في استعمال أغلبية الأساتذة للفرنسية بدل العربية في إعلان علامات الطلبة هي التي فازت في نهاية الأمر بالتأثير على سلوكات أساتذة اللغة العربية وآدابها لكي يميلوا إلى التصريح بعلامات الطلبة باللغة الفرنسية. وهكذا يعزز هذا المثال وغيره من الأمثلة السابقة مصداقية مقولة مركزية الرموز البشرية في هوية الإنسان، ومن ثم دورها الحاسم في التأثير على السلوكات البشرية المتنوعة، كما تشهد على ذلك أطروحة هذه الدراسة.

ثاني عشر - نظرية الاختيار العقلاني:

يختلف منظوري الفكري السوسيولوجي المبين في الصفحات السابقة عما يسمى اليوم في دوائر العلوم الاجتماعية بنظرية الاختيار العقلاني Rational Choice Theory. ترى هذه النظرية أن الفرد كائن عقلائي. ويعني النعت عقلائي هنا أن الفرد يبحث دائماً في سلوكاته المختلفة عن تحقيق الحد الأقصى من مصالحه. ومن ثم، فسلوكات الأفراد في المجتمع ليست إلا مجموع حصيلة السلوكات الفردية المدفوعة دائماً بالرغبة الشخصية (العقلانية) التي لا تتأثر أو لا تكاد تتأثر في القيام بالسلوكات الفردية المتنوعة إلا بسبب القوة القاهرة لمنطق الحرص على بلوغ إنجاز أكبر نصيب من المنافع والمصالح الشخصية. وهذا عكس ما تتبناه رؤية علم العمران البشري الخلدوني أو علم الاجتماع المعاصر وكذلك نظريتي للرموز البشرية حول أسباب تأثير السلوكات الجماعية / الجمعية على سلوكات الناس، كما شرحت الأمر في ما تقدم من الصفحات. فمن جهة، أعطى صاحب المقدمة، مثلاً، أهمية كبرى لعاملين اجتماعيين يؤثران شديد التأثير في سلوكات الأفراد والفئات والمجتمعات ألا وهما عاملا العصبية والدين. ومن جهة أخرى، أبرز علماء الاجتماع في العصر الحديث مدى تأثير عوامل مجتمعية كثيرة مثل الدخل الاقتصادي والثقافة والطبقة الاجتماعية على سلوكات الأفراد والمجموعات في

المجتمعات والحضارات البشرية (Dortier, 2004: 703). ومن جهة ثالثة، إن تركيزي في هذه الدراسة على تحليل تأثيرات السلوكات الجماعية بشكلها المطلق وغير المطلق على سلوكات الناس لا يتفق - في مجمله - مع مقولة نظرية الاختيار العقلاني. فالأمثلة الميدانية المطروحة في صفحات هذا البحث تشهد بأن للتأثير الجماعي المطلق قوة تأثير قاهرة لإرادة الأفراد؛ إذ إن قوة التأثير هذه كاملة وشاملة لا تستثني أحداً، كما ذكرت. وتأتي جذور القوة القاهرة للتأثير الجماعي المطلق على سلوكات الناس، مما أجمعت عليه ثقافياً واجتماعياً أعراف السلوكات الجماعية وقواعدها في المجتمع، وليس من عوامل فطرية في الطبيعة البشرية كما يدعي أصحاب نظرية الاختيار العقلاني، وكذلك الأمر بالنسبة لتأثير السلوك الجماعي غير المطلق. فأصول تأثير هذا الأخير ترجع أيضاً إلى ما اتفقت عليه ثقافياً واجتماعياً قواعد وأعراف السلوكات الجماعية التي ينبغي أن تتبناها الأغلبية الساحقة من الأفراد والفئات والطبقات الاجتماعية بالمجتمع. وبتعبير مصطلحي الجديد في هذه الدراسة، فأصول أنماط تأثير السلوكات الجماعية أصول رموزية بشرية واجتماعية في الصميم، ومن ثم فأصول تأثير السلوكات الجماعية ليست لها جذور فطرية في الطبيعة البشرية، كما سنرى في تصور رؤاد نظرية الاختيار العقلاني.

ثالث عشر - مبادئ نظرية الاختيار العقلاني:

نشرت منذ 1999 دراستان أكاديميتان مهمتان تقيمان نظرية الاختيار العقلاني. ظهرت الدراسة الأولى في مجلة Current Sociology في عام 1999 في شكل تقرير عندما كانت هذه المجلة متخصصة في نشر التقارير حول توجهات الفكر السوسيولوجي بصفة عامة⁽³⁾ (Zafirovski, 1999: 47-132). وصدرت الدراسة الثانية كفصل (الفصل الثالث) في كتاب مرجعي في علم الاجتماع الحديث International Handbook of Sociology (Quah, Sales 2000: 50-83). يقدم كاتب الدراسة الأولى ومؤلفا الدراسة الثانية الأفكار الرئيسة التي تعتمد عليها نظرية الاختيار العقلاني. يلخص صاحب الدراسة الأولى أفكار تلك النظرية على نحو مايلي: تستعين نظرية الاختيار العقلاني في علم الاجتماع بمفهوم عقلنة المردود الاقتصادي والنفعي في

(3) لم تعد هذه المجلة منذ سنوات قليلة تنشر التقارير بل أصبحت مثل العديد من مجلات علم الاجتماع الأخرى تنشر دراسات محكمة تطرح وتحلل وتناقش ظواهر وقضايا مختلفة يهتم بها علماء الاجتماع.

سلوك الناس، المتمثل في رغبة حصول الأفراد على أقصى المنافع، وذلك بواسطة الحساب المتواصل لمعادلة الخسارة والربح. والدقة أكثر يمكن القول إن أصحاب هذه النظرية يعرفون العقلانية rationality بأنها تحقيق للحد الأقصى من الوظائف الاقتصادية أو الأهداف الموضوعية والمحددة، التي تطمح إلى كسب رهان المنفعة والربح والثروة وأي شيء آخر يرفع حظوظ الكسب بكل أصنافها إلى أعلى مستوياتها أو الحد من الخسارة إلى أدنى مستوى لها. ومن ثم، تتصور هذه النظرية أن السلوك الإنساني العقلاني وكل السلوكيات البشرية هي مجرد سلوكيات تبحث دائماً عن بلوغ الحد الأقصى من النفع والربح (Zafirovski, 1999: 47). وأما مؤلفا الفصل الثالث من الكتاب المذكور فيؤكدان أن دافيد هيوم David Hume وأدم سميث Adam Smith كانا رائدين في تأسيس نظرية الاختيار العقلاني. يعتقد هذان المفكران أن هناك طبيعة بشرية واحدة تتلخص في المعالم التالية: إن سلوك الناس هو نتيجة رغبتهم في تحقيق هدف يتمثل عموماً في تحقيق مصالحهم / أهدافهم الشخصية. لكن هيوم وسميث وآخرين يشيرون إلى أن الناس لا يتصرفون دائماً تصرفاً أنانياً ضيقاً؛ إذ يتحدث هؤلاء على وجود مبدأ التعاطف sympathy مع الآخرين، المتمثل في تبني الناس لدور نظرائهم المتفاعلين معهم أو ربما يفعلون أكثر من ذلك؛ إذ يقومون أحياناً بأعمال / سلوكيات لا تسيء إلى الآخرين بل قد يتصرفون إزاءهم حتى بسلوكيات ترضي هؤلاء وتفرحهم. يتمثل المبدأ الآخر لهذا الإطار الفكري لنظرية الاختيار العقلاني في مبدأ التعلم: يرحب الناس بصورة متكررة بالتفاعل مع المحيط الذي يقدم لهم مكافآت / أشياء إيجابية. وإن السلوكيات المقترنة بالمكافآت يقع اختيارها / تبنيها أكثر من غيرها من طرف الناس.

رابع عشر - نظرية الاختيار العقلاني في الميزان:

تعرضت هذه النظرية إلى نقد كبير. سأعطي هنا مساحة واسعة إلى معالم النقد التي وجهها إلى هذه النظرية كاتب الدراسة الأولى زافروفسكي Zafirovski. يرفض الكثير من الناقدين لهذه النظرية اعتبارها الإنسان (الفرد) مجرد كائن عقلاني (يبحث دائماً إنجاز الحد الأقصى من الربح والحد الأدنى من الخسارة في سلوكياته ذات العلاقة بتلبية مصالحه وأهدافه الشخصية). ومن ثم، يرون أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار عوامل تأثير المنظومة الثقافية والمحيط الاجتماعي على سلوكيات الناس كما تفعل نظريتي في هذه الدراسة؛ إذ إن تلك العوامل مرشحة بقوة لكي تكون مصدراً

وموجهاً لتلك السلوكات (Dortier 2004: 705; Green, Shapiro: 1994). يعزز هذا الموقف وجهة نظر مؤسس علم العمران البشري وعلم الاجتماع المعاصر ورؤية قواعد تأثيرات أنماط السلوكات الجماعية المطروحة سابقاً بالأمثلة الميدانية في صلب متن هذه المقالة. أقتصر هنا على ذكر بعض الانتقادات التي حدّدها زافرفسكي:

1 - هناك مفارقة كبيرة في مقولة نظرية الاختيار العقلاني الحديثة. فبينما يفقد منهج النفع والخسارة utilitarian approach مصداقيته في تفسيره للظواهر الاقتصادية نفسها، يقع تصديره - على الرغم من ذلك - إلى تخصصات أخرى في العلوم الاجتماعية التي تهتم بدراسة ظواهر غير اقتصادية.

2 - فتطبيق هذه النظرية في كل العلوم الاجتماعية يجعل من الظواهر غير الاقتصادية، بما فيها البنى الاجتماعية والأنماط الثقافية، وكأنها ناتجة فقط عن العلاقة الرابطة بين الأفراد الباحثين لأنفسهم عن الحد الأقصى من المنافع في تفاعلهم مع الآخرين؛ الأمر الذي يؤدي إلى إنشاء / ولادة تلك البنى الاجتماعية والأنماط الثقافية، بينما عكس ذلك هو البديل الأفضل للتفسير؛ أي أن الأنماط الثقافية والبنى الاجتماعية هي التي تنشئ شخصيات الأفراد وتخلق شخصية قاعدية Basic Personality في مجتمعهم مبالغة إلى البحث الدائم عن الربح وتحاشي الخسارة في التفاعلات الاجتماعية (Zafirovski, 1999: 102-103).

3 - يشير تطبيق الإطار الفكري paradigm لنظرية الاختيار العقلاني إلى التنقل من عالم الاقتصاد إلى عالم النظرية الاجتماعية. فلا عجب، إذن، أن تستعمل في أحسن الأحوال مفردات أمثال «اللامعقول» و «مضحك» لوصف نتائج تطبيقات هذه النظرية في المسائل الاجتماعية التالية مثلاً: الأسرة والزواج والتعليم والعناية الصحية والعلاقات بين الأشخاص والتمييز العنصري والسمعة الاجتماعية والسلطة السياسية والديمقراطية والجريمة والحركات الاجتماعية والدين وأي شيء آخر على وجه الأرض. تأتي لامعقولية تلك الأطروحات من جهل أو من سوء تصور لتعقيدات البنى الاجتماعية والحياة البشرية بصفة عامة. فهذه الفكرة الخاطئة لا تؤهل نظرية الاختيار العقلاني لتكون نظرية سوسيولوجية جدية، ناهيك عن أن تكون إطاراً فكرياً موحداً لها (Zafirovski, 1999: 103).

4 - سوف يدهش علماء الاجتماع في المستقبل مما يسميه بعض النقاد "نظريات غرس الرؤوس في الرمل" التي تنتمي إلى نظرية الاختيار العقلاني في علم

الاجتماع. إن النظر إلى خلفية علمي الاقتصاد والاجتماع يفيد أن علم الاقتصاد مؤهل أكثر من علم الاجتماع للتعلم بهذه النظرية؛ فقد ظهر علم الاقتصاد – وبالتحديد علم الاقتصاد السياسي لآدم سميث وغيره – في ظروف تاريخية تدعو إلى الحرية الاقتصادية Liberalism، وإلى قيم الفردية Individualism. أما علم الاجتماع، منذ كونت Comte على الأقل، فقد كان ردّاً على ذلك وخاصة الفكر ذا التوجه النفعي Utilitarianism (Zafirovski 1999: 103). أما الدراسة الثانية لفوس Voss وأبراهام Abraham فهي تتحدث عن نظرية الاختيار العقلاني باعتبارها منظوراً يزداد استعماله في العلوم الاجتماعية خاصة في علم الاقتصاد والتنظير في علم السياسة. وفي علم الاجتماع يستعمله عدد كبير من علماء الاجتماع خاصة من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية (Quah, Sales 2000: 50).

يتوقف الكاتبان عند ما يسميانه بالمعالم الشاذة anomalies لهذه النظرية، وذلك عبر اختبارها ميدانياً إمبريقياً. فدراسة الظواهر ميدانياً طالما تتناقض مع تنبؤات نظرية الاختيار العقلاني (Quah, Sales 2000: 59).

خامس عشر - نظرية الاختيار العقلاني ومفهوم السلوك الجماعي / الجمعي:

يتجلى من الطرح والتحليل السابقين في صفحات هذه المقالة أن طبيعة الأسباب المؤدية إلى أنماط السلوك الإنساني السائد في المجتمع البشري تختلف بين نظرية الاختيار العقلاني ونظرية الرموز البشرية حول السلوكات الجماعية / الجمعية، كما حددت معالمها في هذا البحث. فمن ناحية، تكاد ترى الأولى أن الإنسان كائن اقتصادي بالطبع يبحث دائماً عن الربح وتجنب الخسارة في كل سلوكاته في المجتمع؛ أي كأن هذا السلوك أمر فطري متجذر في الطبيعة البشرية عبر العصور عند كل الناس في المجتمعات والحضارات الإنسانية المختلفة. ومن ناحية أخرى، تؤكد نظريتي حول السلوكات الجماعية أن أنماط السلوكات الاجتماعية السائدة في المجتمعات البشرية هي حصيلة لعوامل ثقافية مجتمعية في تلك المجتمعات؛ أي أنها في المقام الأول سلوكات ناتجة عما أود تسميته بالاحتمية الرموزية البشرية والاجتماعية التي تفرضها الظروف والقوى الفاعلة والمؤثرة في المجتمع المعين. وهذا ما يفسر اختلافات سلوكات الأفراد المتمثلة في البحث المستمر عن الربح، من جهة، وتحاشي الخسارة، من جهة أخرى، في كل أصناف السلوكات البشرية، وهذا عكس رؤية نظرية الاختيار

العقلاني؛ إذ لو كان وازع البحث عن الربح والإعراض عن الخسارة سمة فطرية متجذرة في طبيعة الإنسان لتساوى الناس على هذا المستوى في كل زمان ومكان. ومن ثم، فالفروق الكبيرة الموجودة، مثلاً، في سلوكات الربح والخسارة بين المجتمعات الغربية الرأسمالية وغيرها في كثير من المجتمعات المعاصرة ترجع إلى عوامل ثقافية مجتمعية قاهرة وليس إلى عوامل عامة في الطبيعة البشرية كما تدّعي نظرية الاختيار العقلاني. يمكن تلخيص تلك العوامل الثقافية والمجتمعية في المجتمعات الغربية المعاصرة في معلمين:

1 - كما ذكرت من قبل، لقد اقترن عصر آدم سميث في القرن الثامن عشر (1790-1723) بثقافة الدعوة إلى الحرية الاقتصادية Liberalism والفردية Individualism، كما أشرت من قبل.

2 - مما لا شك فيه أن النظام الرأسمالي المعاصر خاصة في المجتمع الأمريكي قد أثر شديد التأثير على تنشئة الفرد الغربي (الشخصية القاعدية) تنشئة ثقافية اجتماعية تعطي أولوية إلى قيم الربح المادي الفردي بمعناها العام، وتنبذ في الوقت نفسه الخسارة بمعناها العام أيضاً. ونتيجة لهذه التنشئة الثقافية المجتمعية القوية الشاملة لأفراد كل الفئات والطبقات الاجتماعية في المجتمعات الغربية المعاصرة على قيم الربح والخسارة إيجاباً وسلباً تكونت شخصية قاعدية غربية عامة يمثل سلوكها الجماعي تأثيراً شبه مطلق ثقافياً واجتماعياً على سلوك الأفراد في تلك المجتمعات. فعلى سبيل المثال، يغلب على الأمريكيين سلوك دفع كل فرد ثمن الشاي الذي شربه في المقهى بصحبة زملائه أو حتى أصدقائه. وهذا ما يعبر عنه المثل الأمريكي Go Dutch؛ أي يدفع كل فرد نصيبه، فذلك هو السلوك الجماعي السائد بين أفراد المجتمع الأمريكي، إنه ذو تأثير شبه مطلق على سلوك الناس. ونجد عكس هذا السلوك المتأثر بمعادلة الربح والخسارة في مجتمعات أخرى أكثر فقراً من المجتمع الأمريكي؛ أي أن الأفراد يرغبون في دفع مشروبات أصدقائهم وزملائهم. ويرى البعض أحياناً أنه نوع من العار أن يدفع كل واحد ثمن ما شربه. وفي كلتا الحالتين، فإن السلوك الجماعي السائد فيهما لصالح مبدأ "دفع كل فرد نصيبه" أو "دفع فرد واحد ثمن ما شربه الجميع" هو سلوك تعمل على ظهوره وانتشاره الواسع أو الكامل والمطلق في المجتمع عوامل ثقافية مجتمعية متنوعة؛ أي إنه سلوك جماعي ناتج عما سمّيته بالاحتمية الرموزية البشرية والاجتماعية التي تتصف بها بدرجات مختلفة بعض ملامح الحياة الاجتماعية في المجتمعات البشرية.

سادس عشر - التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية كمفهوم جديد:

يمكن النظر إلى الإنسان ككائن ثقافي بالطبع من فهم وتفسير لتأثير الحتمية الاجتماعية على سلوكات الناس الجماعية في المجتمع بصنفيها: المتأثرة بالسلوك الجماعي المطلق والسلوك الجماعي غير المطلق، كما شرحت الفرق بينهما في هذه الدراسة. لقد أكدت أن العناصر الثقافية (الرموز البشرية) تحتل مركز هوية الإنسان. يبين الرسم الوارد سابقاً في هذه المقالة أن الرموز البشرية (اللغة والفكر والدين والمعرفة/ العلم والأساطير والقيم والمعايير الثقافية...) هي بيت القصيد (المركز) في هوية الإنسان؛ فهي التي تمنح الجنس البشري مشروعية انفرادية بالسيادة الكاملة في هذا العالم وكذلك تميزه بالنمو الجسمي البطيء وبالهوية المزدوجة، كما شرحت ذلك من قبل.

فمركزية الرموز البشرية في هوية الكائن البشري تساعد على الفهم والتفسير لظاهرة السلوكات الجماعية في المجتمعات البشرية. يمكن النظر إلى السلوكات الجماعية السائدة في المجتمع على أنها نتيجة لما يصطلح عليه علماء الاجتماع بعملية التنشئة الاجتماعية socialization. وليست هذه الأخيرة سوى عملية تعلم الفرد للحياة الاجتماعية في مجتمعه واستبطان كبيرها وصغيرها؛ بحيث تصبح منظومة تلك الحياة الاجتماعية القاعدة الرئيسة في بناء شخصيته الاجتماعية. ومما لا شك فيه أن عملية التنشئة الاجتماعية عند بني البشر عملية معقدة وطويلة المدى لا تكاد تنتهي إلا بالوفاة. إن دور الرموز البشرية في عملية التنشئة الاجتماعية لا يكاد يحتاج إلى بيان؛ فبواسطة اللغة المنطوقة والمكتوبة ولغة الإشارات في المحيط الاجتماعي يتعلم الإنسان العقائد الدينية والقيم والمعايير الثقافية والأساطير ومجالات المعرفة والعلم وغيرها من الشعائر والسلوكات الجماعية بنوعها المطلق وغير المطلق. وب نجاح عملية التنشئة الاجتماعية بالكامل بين أفراد المجتمع يصبح إرث التنشئة الاجتماعية واقعاً متجذراً في صلب الشخصية القاعدية لهؤلاء الأفراد أو "خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبل"، كما قال ابن خلدون. وبعبارة أخرى، تصبح سلوكات أغلبية الناس انعكاساً غير إرادي أو شبه غير إرادي لما تعلمه الأفراد - بواسطة منظومة الرموز البشرية - من إرث اجتماعي ثقافي عبر عملية التنشئة الاجتماعية. بناء على هذا الطرح التحليلي، فإنه يستحسن تسمية تلك العملية التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية عوضاً عن مجرد التنشئة الاجتماعية؛ وذلك لما لمنظومة الرموز البشرية من دور قوي فيها. فهي، إذن، المصدر الأم لأنماط

السلوكات الجماعية المختلفة في المجتمعات والحضارات الإنسانية سواء كانت هذه السلوكات الجماعية ذات تأثير مطلق أم غير مطلق على سلوكات الأفراد في المحيط الاجتماعي الضيق أو في المجتمع الكبير. وعلى سبيل المثال، فالمنع المطلق لتربية الماشية الأنثى في الشمال الشرقي للقطر التونسي هو بالتأكيد سلوك جماعي ناتج عن عملية التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية التي يتعرض لها سكان تلك المنطقة. فعلى الرغم من غرابة ذلك السلوك الجماعي المطلق بالنسبة لعامة الناس في المجتمع التونسي وغيره، فإن فهم طبيعة عملية التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية بمنظور علم الاجتماع يضع حداً للشعور بالغرابة والتعجب من وجود مثل تلك الظاهرة واستمرارها إلى يومنا هذا في المجتمع التونسي. وكما يقال: "إذا عُرِفَ السبب بَطُلَ العجب". فالتحليل السوسيولوجي المطروح هنا لعملية التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية وطبيعتها وأدواتها التي يستعملها المجتمع لإنجاحها يعطي تفسيراً مقبولاً ومشروعاً لإمكانية وجود واستمرار ظاهرة عدم تربية الماشية الأنثى في تلك المنطقة التونسية. أشرت في كتابي (محمود النوادي 2006: 267-287) إلى أن هذه الظاهرة ترجع في بدايتها إلى عوامل بيئية تتمثل في: (1) ضيق مساحة الأراضي الفلاحية في الشمال الشرقي التونسي. (2) حاجة الفلاحين إلى الماشية لاستعمالها في الحرث ونقل البضائع على الخصوص. (3) ضيق مساحة الأراضي الفلاحية؛ مما جعل السكان يختارون تربية ماشية الذكور التي لا تتكاثر/ لا تلد لتحاشي تزايد نسل الماشية الأنثى، الذي سيمثل مشكلاً لهم بالنسبة لضيق الفضاءات الزراعية. وهكذا تبنى الفلاحون البديل الثقافي الحل، المتمثل في الإعراض الكامل عن تربية الماشية الأنثى، الذي أصبح عادة متجذرة في ثقافة سكان المنطقة؛ بحيث يعتبر السلوك الجماعي المطلق لكل الناس تربية الماشية الأنثى من المحرمات الكبرى في قرى هذه المنطقة ومدنها؛ أي إن تربية أنثى الماشية يمثل وصمة عار لأهل هذه المنطقة، ومن ثم جاء السلوك الجماعي المطلق للسكان الذي يمنع عليهم منعاً باتاً تربية الماشية الأنثى.

بهذا التفسير المختصر لأسباب وجود هذا السلوك الجماعي المطلق يتبين أن العصا السحرية وراء كل ذلك هي عملية التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية المستندة إلى رموز بشرية محلية تعطي، من ناحية، مشروعية لحضور واستمرار ذلك السلوك الجماعي المطلق والغريب، ومن ناحية ثانية، تلزم الرموز البشرية المحلية جميع سكان المنطقة التقيد بمواثيق السلوك الجماعي المطلق. وهكذا يعزز

المفهوم الجديد للتنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية المطروح هنا مصداقية المقولة الرئيسة لهذه الدراسة على المستويين النظري والميداني.

الخاتمة:

أعتقد أن هذا البحث قد نجح في إبراز ثلاثة معالم جديدة للطرح السوسيولوجي:

(1) فصياغة نظرية الرموز البشرية بوساطة ملاحظاتي الخمس أمر مستحدث الصنعة كما عبر ابن خلدون عن توصله إلى اكتشاف علمه الجديد: علم العمران البشري. لقد ألف علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرون الكثير عن الثقافة على المستويين الميداني / الإمبريقي والنظري. وبحسب علمي، فإن الأسس التي اعتمدها لإنشاء نظرياتهم الثقافية تختلف عن أسس إنشاء نظرية الرموز البشرية عندي، المتمثلة في العناصر الخمسة المبينة في الرسم وفي متن هذا البحث. وليس من المبالغة القول إن أطروحة هذه الدراسة تتفق مع دعوة عالم الاجتماع الكبير إيمانويل والرستين الذي يناشد علماء الاجتماع لمساءلة الكثير من الرؤى والمفاهيم والنظريات السوسيولوجية وتجاوز البعض منها والإتيان برؤى ومفاهيم ونظريات جديدة؛ إذ هو يرى أن رؤى القرن التاسع عشر ومفاهيمه ونظرياته، تمثل اليوم عائقاً فكرياً لتحليل مفيد لعالم المجتمعات البشرية (Wallerstein 2001: vii-ix, 1999: 220-251). إن نظرية الرموز البشرية الجديدة المبينة في هذه المقالة وما يتفرع عنها من رؤى ومفاهيم مستحدثة هي مساهمة عربية متواضعة لتجديد فكر العلوم الاجتماعية في مطلع القرن الحادي والعشرين كما ينادي بذلك والرستين وغيره (Wieviorka, 2007).

(2) يمثل تقسيمي للسلوك الجماعي إلى صنفين: (أ) سلوك جماعي مطلق، و (ب) سلوك جماعي غير مطلق - طراحاً جديداً في منهجية التصنيف في علم الاجتماع، كما ذكرت ذلك في عدم اعتراف عالم الاجتماع إيمانويل والرستين بوجود السلوك الجماعي المطلق الذي أكدت حضوره في المجتمعين العربيين: التونسي والسعودي.

(3) إن تركيزي على جذور الرموز البشرية للسلوكات الجماعية بصنفها يجعلني أميل إلى تعديل مفهوم التنشئة الاجتماعية socialisation لكي يصبح لغوياً أكثر دقة وشفافية في التعبير عن عملية التنشئة الاجتماعية. إذن، فإني أفضل استعمال مصطلح "التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية" بدل مجرد مصطلح

التنشئة الاجتماعية المتداول في العلوم الاجتماعية الحديثة؛ إذ يبرز المصطلح الجديد "التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية" أهمية منظومة الرموز البشرية في عملية التنشئة واحتلالها للرتبة الأولى (التنشئة الرموزية البشرية الاجتماعية) في صياغة المصطلح الجديد لعملية التنشئة في المجتمع؛ وذلك نظراً للتأثير الأكبر الذي يأتي من منظومة الرموز البشرية إلى ظهور واستمرار السلوكات الجماعية بصنفها المطلق وغير المطلق.

المراجع:

- أحمد زكي بدوي، (1986). معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان.
- عبدالرحمن بن خلدون، (1993). مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلمية.
- عبدالمجيد جحفة، (2008). تقرير عن ندوة الأبعاد السياسية للإشكالية اللغوية في المنطقة المغربية، المستقبل العربي، العدد 353، يوليو: (149 - 158)
- محمود النوادي، (2006). الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية. بيروت، دار الكتاب الجديد المحدودة.
- محمود النوادي، (2006). الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث. تونس، تير الزمان.
- محمود النوادي، (2002). التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، تونس، الأطلسية للنشر.
- هشام شرابي، (1987). البنية البكريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، سلسلة السياسة والمجتمع، بيروت، دار الطليعة.
- Alatlas, F (2006). *Alternative discourses in Asian social science: responses to eurocentrism*, New Delhi, Thousand Oaks, London, Sage Publications.
- Calhoun, C. (ed. 2007). *Sociology in America*, Chicago, the University of Chicago Press.
- Dortier, J-F. (2004). *Le dictionnaire des sciences humaines*. Auxerre Cedex, Editions Sciences Humaines.
- Durkheim, E (1981). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Quadrige/PUF.
- Durkheim, E (1960). *Le suicide*. Etude sociologie, Paris, PUF.
- Encyclopedia of Sociology (1974). Guilford/USA, the Dushkin Publishing Group, Inc.
- Green, D., Shapiro, I, (1994). *Pahtologies of rational choice theory: A critique of applications in political science*, New Haven, Yale University Press.
- Hoover, K (1988). *The elements of social scientific thinking*, New York, St.Martin's Press.
- Quah, R.Stella, SDales, Arnaud (2000). *The international handbook of sociology*. London, Sage Publications.
- Tuner, J-H (ed.2001). *Handbook of sociologic theory*. New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Wallerstein, I (2001). *The limits of nineteenth-century paradigms: Unthinking social science*, Philadelphia, Temple University Press.

- Wallerstein, I. (1999). *The end of the World as we know It: Social Science for the twenty-first century*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- Wieviorka, M (2007). *Les sciences sociales en mutation*. Auxerres cedex, Editions Sciences Humaines.
- Zafirovski, M. (1999). What is really rational choice? Beyond the utilitarian concept of rationality, *Current Sociology*, Vol. 47, N°. 1, Jan.

قدم في: يناير 2009

أجيز في: سبتمبر 2009

Theory of Human Symbols and the Rules Governing the Influence of Collective Behavioral Patterns on People's Behaviors

*Mahmoud Al- Thawadi**

Patterns of collective behaviors have a tremendous influence on people's behaviors in society. This is the result of what is called socialization in social sciences. This study outlines two types of collective behavior influence. The first type is named in this paper as the total inclusive social influence on people's behaviors. The other type is a non-total inclusive social influence on behaviors. It is argued that both of these two patterns of collective influences, in some Arab countries, are the outcome of a new concept that will be labeled as 'human symbols/cultural socialization'. The latter emphasizes the decisive role that human symbols/culture plays in determining and sustaining these two categories of collective behavior influence in the society. This concept is part of the new theory of human symbols developed, analyzed, and discussed in this essay. The theory's major hypothesis is that humans are by nature symbolic beings.

Key Words: Theory of human symbols, The concept of human symbols socialization, Total social inclusive influence, Non-total social inclusive influence.

(*) Department of Sociology , University of Tunis , Tunis.

