مفهوم الثقافة بين التصور العربي والتصور الغربي

دراسة تحليلية مقارنة

د. وليد حاج علي

باحث متخصص في الأدب المقارن

مقدمة

يُعد مفهوما الثقافة والحضارة من المفاهيم المحورية في علم الاجتماع، بصفة عامة، والأنثروبولوجيا، بصفة خاصة. ويشكلان أحد الركائز الأساسية، التي ساعدت البشرية على إنجاز الكثير من التقدم العلمي والتطور الفكري، فهذان المفهومان يتميزان بأنهما ذوا طبيعة تراكمية ومستمرة. فهما ليسا وليدي عقد أو عدة عقود، بل هما ميراث اجتماعي لكافة منجزات البشرية. لذلك، فإن محاولة الإحاطة بهما محاولة صعبة، لأنهما على الرغم من شيوع استعمالهما على ألسنة العامة من الناس، إلاّ أن المختص في دراسة العلوم الاجتماعية حينما يحاول البحث فيهما يجد تعريفات عديدة، في نطاق علمه والعلوم الأخرى، وكل تعريف منها يعكس وجهة نظر صاحبه، أو النظرية التي ينتمي إليها. كثيرة هي الدراسات والأبحاث التي خصت مفهومي الثقافة والحضارة بالدراسة والتحليل حيث تبوآ مكانة أساسية في أبحاث العلوم الاجتماعية، وتحديدا الأنثروبولوجيا، لدرجة يمكن اعتبارهما جوهر هذه العلوم، لكن إذا تتبعنا التصور العربي لمفهومي الثقافة والحضارة فإننا نجد أن أول من أثار مفهوم الحضارة هو عبد الرحمان ابن خلدون الذي عرفه انطلاقا من تقابله مع مفهوم البداوة، حيث يذهب في مقدمته إلى التمييز بين البداوة والحضارة، حيث يقول أن البدو:" هم المقتصرون في أحوالهم العاجزون عما فوقه وأن الحَضَر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه فالبدو أصل المدن والحضر وسابق عليهما"، هكذا تتجدد البداوة في الإقامة في البادية.[1] أما الحضارة عنده فهي عنده الإقامة في الحضر، وهي ما يقترن بالمدينة. فالحضارة والتمدن، يضيف ابن خلدون، هما غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها، ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى المدينة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة. لقد استخدم ابن خلدون مصطلح التحضر لتبيان رؤيته وتوضيحها حول مفهوم الحضارة، إذ يعتبر أن التحضر جزءا من أطوار الدولة الهدف منه الانتقال من مرحلة معينة إلى أخرى، حيث يؤكد أن عمر أي دولة يتكون من ثلاثة أجيال كما هو العمر الطبيعي للإنسان، حيث يقول في مقدمته: " إنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال لأن الجيل الأول: لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف "ضيق" العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد(...) والجيل الثاني: تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك بالمجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين إلى السعي فيه(...) أما الجيل الثالث: فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيه الترف غايته..." إن ابن خلدون كان على وعي بالحتمية التاريخية لنشوء الدولة وتغير أحوالها وانتقال الملك فيها ومنها إلى غيرها بعد انهيارها، كما يتضح أن الحضارة حسب تصوره تشكل إحدى مراحل ما قبل الانهيار أو نهاية الدولة. وهكذا يمكننا القول إن ابن خلدون كانت له نظرة استشرافية لهذا التحول، ويتجلى ذلك في حديثه عن الموجة الجديدة في الحضارة، تسمو على النشاط الزراعي، حيث تقوم على النشاط الصناعي. وبعد دراسة ابن خلدون ظهرت دراسات عديدة، في مختلف أرجاء الوطن العربي الإسلامي. حاولت الاهتمام بمصطلحي الحضارة والثقافة، على أساس أنهما يعبران عن علم قديم جديد، علم جديد من حيث الاسم، حيث خصص لموضوعي الحضارة والثقافة حيز كبير ومهم في العلوم الاجتماعية، وهذا ما نتج عنه تخصيص علم قائم بذاته يعنى بالحضارة والثقافة، ثم إنه قديم من حيث الموضوع والتأليف، حيث يمكن للمرء أن يجد العديد من الدراسات والأبحاث التي ألفت حول موضوعي الثقافة والحضارة.

1- تصور محمد عابد الجابري

ينطلق الجابري في تصوره لمفهوم الثقافة من ثلاث نقط رئيسية: الثقافة والفكر العربي، الثقافة والتراث ثم الثقافة والمثقفون. فأما النقطة الأولى فيربط فيها الجابري علاقة الفكر العربي بالثقافة العربية من زاوية علاقة الجزء بالكل، فالفكر العربي جزء أو عنصر في الثقافة العربية وليس هو كل الثقافة العربية. لكن الجابري يرى أن هذه العلاقة ليست الوحيدة، وذلك لأن النظر إلى الفكر والثقافة من زاوية الخاص والعام يمكن من ملاحظة أن العلاقة بينهما ستتجه اتجاها آخر مغايرا: فما كان يمثل من قبل "الكل"، أي الثقافة، سيصبح هو "الخاص" الذي يتحدد به "الفكر" الذي صار يمثل "العام"، بعد أن كان يمثل "الجزء"، ذلك أن الذي يمنح الفكر العربي خصوصيته، أي كونه عربيا وليس أوروبيا أو صينيا، هو انتماؤه للثقافة العربية، فالثقافة إذا يضيف الجابري هي المخصصة للفكر. أما الفكر بطبيعته فهو ينزع إلى العمومية، إلى "العالمية". ومن هنا كانت عبارة "الفكر العالمي عبارة ذات معنى، في حين أن عبارة الثقافة العالمية من العبارات الفارغة، بل المتناقضة. على أن عبارة "الفكر العالمي" ستبقى عبارة مجردة وفارغة إذا استعملت هكذا بإطلاق. ذلك لأنه ليس هناك "فكر عالمي" يعلو على جميع الثقافات، بل كل ما هنالك هو فكر ينزع إلى الهيمنة على الصعيد العالمي بما يستعمله من وسائل تمكنه من الانتشار والاكتساح. ويخلص الجابري إلى أن كل ذلك يؤدي إلى تشكل علاقتين متباينتين ومختلفتين: كلية الثقافة وجزئية الفكر من جهة، وعمومية الفكر وخصوصية الثقافة من جهة أخرى. وهذا يعني حسب الجابري أن "مستقبل الفكر" فكر أي بلد، مشروط ولا بد بصنفين من المعطيات: صنف يجعله جزءا من كل، ويتعلق الأمر هنا بمعطيات الثقافة التي ينتمي إليها والتي تطبعه بخصوصيتها، وصنف ينزع "يتنهي" به إلى العمومية ويدفعه إلى الانفلات من خصوصية الثقافة التي ينتمي إليها، ويتعلق الأمر هذه المرة بالمعطيات التي ينشرها ويكسرها "الفكر العالمي"، أي فكر الثقافة التي تنزع إلى الهيمنة عالميا.2

أما النقطة الثانية فتتمثل في ربط الجابري مفهوم الثقافة بالتراث، إذ ينطلق في هذه النقطة من مشكل البعض الذين يزعمون أن الاهتمام بالتراث يكون على حساب الاهتمام بالحداثة، حيث يرى أن هذا الموقف ينم عن عدم تقدير كاف للمشكل المطروح في الثقافة العربية. ويؤكد الجابري على أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن "الحركة" داخلها لا تتجسم "تتكاثر" في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تحولت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تقوقع واجترار فساد فيها حسب الجابري "الفهم التراثي للتراث"، وهو الفهم الذي مازال سائدا إلى اليوم.3 أما النقطة الثالثة فيذهب فيها الجابري إلى الحديث عن مفهوم الثقافة انطلاقا من تطرقه لمفهوم المثقف، حيث يرى أن تاريخ استعمال أو انتشار هذه المقولة في الخطاب العربي، قد لا يتجاوز نصف قرن من الزمان، وهي بصيغتها المعاصرة "المثقفون"، كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية intellectuel التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن، ولكن حمولتها الراهنة إنما تجد مرجعيتها في الفكر الفرنسي خاصة، حيث يؤكد الجابري أن الترجمة موفقة في مضمونها العام، إلا أنها تسجل حدثا لغويا/ فكريا لا يخلو من مفارقة: فلفظ intellectuel مشتق من intellect الذي معناه العقل أو الفكر، ومن ثم فهو يدل، عندما يُستعمل وصفا لشيء، على أن انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل كملكة للمعرفة، مثل قول نشاط عقلي أو فكري، أو بالروح، في مقابل المادة، كالقول مثلا: الحياة الروحية. أما عندما يستعمل اسما، فهو يحيل على الشخص الذي لديه "ميل قوي إلى شؤون الفكر، إلى شؤون الروح"، الشخص الذي تطغى لديه "الحياة الروحية أو الفكرية" على غيرها، ومن هنا تأتي عبارة "العمال الفكريون" في مقابل "العمال اليدويون". هذا في اللغة الفرنسية، أما اللفظ العربي "مثقف" الذي وضع ترجمة ل intellectuel، يضيف الجابري، فهو لا يحيل على الفكر أو الروح، بل على لفظ "الثقافة" الذي هو ترجمة لكلمة culture الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على "فلاحة الأرض" وأيضا على مجموع العمليات التي تمكن من استنبات النباتات النافعة للإنسان والحيوانات الأليفة. أما في معناها المجازي فتدل أولا على تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب وممارسات، كما تدل ثانيا على مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم، إذن فالمثقف، بهذا المعنى، سيكون هو من اكتسب بالتدريب والتعلم جملة المعارف التي تنمي فيه هذه الكلمة. وهذا المعنى حسب الجابري لا يتطابق مع مفهوم intellectuel الذي يدل على الشخص الذي يمتهن العمل الفكري. هذا من جهة، أما من جهة أخرى فلابد من الإشارة إلى أن لفظ "مثقف" في اللغة العربية المعاصرة لا نكاد نعثر له على أثر في الخطاب العربي القديم، وهو اسم مفعول من "ثقف" بمعنى حذق.

ويخلص الجابري إلى أن مفهوم الثقافة الذي يحيل عليه لفظ "مثقف" في الخطاب المعاصر ليس هو مفهوم الثقافة كما يفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم، وليس هو مفهوم الثقافة بمعناها في اللغات الأوروبية والفرنسية بشكل خاص.4

2- تصور طه عبد الرحمان:

ينطلق طه عبد الرحمان في تصوره للثقافة في العالم الإسلامي من مفهوم ثقافة الأمة، التي يعتبرها جملة القيم التي تتمسك بها الأمة، وتُقوم بها كل أعمال أبنائها وتصرفاتها. يقارن الباحث بين ثقافة الواقع الكوني وثقافة الأمة المسلمة، حيث يعتبر الأولى (ثقافة الواقع الكوني) أنها ثقافة منفصلة، بمعنى أن قيمها مقطوعة عن أصولها في عالم الآيات، ناهيك عن عالم الإيمان، ومنظور فيها على مقتضى النظر في عالم الظواهر. أما الثانية (ثقافة الأمة المسلمة) فهي ثقافة متصلة، بمعنى أن قيمها موصولة بعالم الآيات الذي يفتح للناظر فيها باب الإيمان، ويؤكد الباحث على أن الاختلاف بين الثقافتين بلغ أقصاه، إذ انفصال الأولى يضاد اتصال الثانية.5 ينتقل طه عبد الرحمان إلى الحديث عن مفهوم (صدام الثقافات) الذي نقله الواقع الكوني عن مفهوم (صدام القيم) داخل الثقافة الغربية، حيث تقرر حفظ الفرع ونسيان الأصل. ويشير الباحث إلى أن الواقع الكوني عندما امتلك الثقافة الغالبة وكانت فكرة (الصدام) من إبداعه جاعلا منها ذريعة لبسط سلطانه، فقد مارس قوة صدمه وشدة عنفه على الثقافة الإسلامية، مما أدى في نهاية المطاف إلى ترك الأمة الإسلامية قيمها الموصولة بعالم الآيات وتأخذ بالانفصال عنها. ويرى طه عبد الرحمان أن عوامل الاستعمار الاستيطاني الأوروبي المتمثل في طوره الأخير في (العولمة) والذي يشهد ظهور الاستعمار (الإمبريالي) الأمريكي، قد ساهم في ظهور مفاسد ثقافية أو قيمية متفاحشة حرمت الأمة الإسلامية من الاختلاف الثقافي، حيث إن كل مفسدة هي عبارة عن إحداث فصل بين القيم الثقافية وبين أصولها الإيمانية التي تجعل من الثقافة الإسلامية ثقافة متصلة. ويوضح الباحث أن المفاسد الثقافية التي أصابت الأمة الإسلامية أربعا كبرى، وهي: "الاستتباع الثقافي" و"التخريب الثاقفي" و"التنميط الثقافي" و"التلبيس الأخلاقي".

* الاستتباع الثقافي:

يستخدم طه عبد الرحمان مفهوم الاستتباع الثقافي المتعارف عليه باسم "التثاقف"، هذا الأخير يعتبره الباحث إطلاقا فاسدا، لأن المراد هو إمداد إحدى الثقافتين للأخرى من غير أن يصح العكس، فتكون تابعة لها، في حين أن صيغة لفظ "التثاقف" في العربية تفيد أن الإمداد الثقافي حاصل من الجانبين معا. وفي هذا الصدد يرى الباحث أن الإنسان الكوني (أي الإنسان الذي صنع الكونية الراهنة أو الواقع الكوني) استطاع في طوره الأوروبي أن يخضع الشعوب المسلمة لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استيطانه وسلطانه، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب والتي تبقي على صلتها بعالم الآيات في الكون. ويؤكد الباحث على أن هذه السياسة ساهمت في طورها الأول في إنشاء نُخب من أبناء هذه الشعوب، أُشر ب أفرادها في قلوبهم الثقافة القائمة على النظر الملكي، لا النظر الملكوتي. ويضيف طه عبد الرحمان أن (الإنسان الكوني) الأوروبي لم يكتف بإنشاء نخب مثقفة منفصلة، بل أقام مدارس البعثات الأجنبية، التي ساهمت في تخرج المزيد من ذوي الثقافة المنفصلة، بل تعدى الأمر إلى التصدي بالقوة عند الاقتضاء للمعارضين من دعاة الثقافة الوطنية المتصلة.

* التخريب الثقافي:

يذهب طه عبد الرحمان في هذه النقطة إلى أن (الإنسان الكوني) -في طوريه الأوروبي والأمريكي-عمل على نسف قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، ويذكر بعضا من هذه الأعمال التخريبية المتمثلة في التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلقت بالحضارة الإسلامية، بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي، إضافة إلى تشويه صورة المسلم في ميادين شتى. ويذكر الباحث مظهرا آخر من مظاهر التخريب والمتمثل في التخويف من الإسلام بشتى الصور، فهو "دين إرهاب" و"دين تطرف" ودين كراهية للغرب"، وأنه أضحى يهدد مصالح الدول الغربية في كل بقاع العالم، حيث اعتبره البعض العدو الثقافي للغرب، بل للواقع الكوني، باعتبار أن الدين عنصرا مهما في تكوين الحضارة وبالأحرى الثقافة.6

* **التنميط الثقافي:**

يرى طه عبد الرحمان أن (الإنسان الكوني) في طوره الأمريكي قد سعى بكل طاقاته إلى فرض رؤيته الخاصة ومعاييره الثقافية على باقي الأمم، مساهما بذلك في تعميم نمطه الخاص في التفكير والسلوك، وذلك خدمة لهيمنته الثقافية في ظل هيمنته الاقتصادية، وبذلك يصبح النظام الثقافي العالمي الجديد عبارة عن الخصوصية الثقافية للأمريكان معمَّمة على غيرهم من أمم العالم، مما يفضي حتما إلى تجريد الإنسانية من التنوع الثقافي والتعدد الحضاري اللذين تنبني عليهما الخصوصيات التي تتميز بها هذه الأمم، وتستمد منها عناصر طاقتها ومعاني وجودها وأسباب عطائها. ويؤكد الباحث على أن التنميط الثقافي الذي يُراد بالمسلمين يظل تنميطا شاذا، حيث إنهم يُجبرون على أن يأخذوا من ثقافة الواقع الكوني بالجزء الذي ليس هو السبيل إلى نهوضهم الحضاري، ويُمنعون من التزود بالجزء الذي قد يضمن لهم هذا النهوض. ويضيف أن كل ما أنتجه المسلمون من علوم وتقنيات يتم تخريبه بكل الوسائل الممكنة، حتى الوصول إلى المبتغى.

* **التلبيس الثقافي:**

يرى طه عبد الرحمان أن المبادئ الحداثية الثلاثة التي قام عليها الواقع الكوني في طوره الأوروبي تقطع صلتها بالأسباب الروحية للأخلاق: أولاها، "مبدأ الاشتغال بالإنسان"، أي ترك كل اشتغال بالله، والثاني "مبدأ التوسل بالعقل"، أي ترك كل توسل بالوحي، والثالث "مبدأ اعتبار الدنيا"، أي ترك اعتبار الآخرة، ومعلوم أن القيم الإيمانية العظمى الثلاثة: "الله" و"الوحي" و"الآخرة" هي مصادر الأخلاق للآدميين. ويرى الباحث أن هذا الواقع الكوني سيؤدي لا محالة إلى ظهور إنسان مادي دنيوي تتدهور معه الأخلاق بشكل لا يليق بمقام التمدن الذي يدعيه. ويضيف أن ثورة الاتصالات ساهمت بقوة في التلبيس الأخلاقي في الواقع الكوني، حيث اقتحمت مختلف القنوات الفضائية والشبكات الاتصالية بيوت المسلمين وعقولهم، مساهمة بذلك في خروجهم عن المرجعية الأخلاقية والروحية التي تستند إليها ثقافتهم ذات الاتصال. ويخلص طه عبد الرحمان إلى أن العالم الإسلامي بوجود هذه المفاسد يعيش تصدعا ثقافيا، ولا يصح أن نطلق عليه تخلفا ثقافيا، لأن الثقافة، على خلاف الحضارة، لا يحسم في الحكم عليها، سواء بالتقدم أم التخلف. والشاهد على هذا التصدع الثقافي، يضيف الباحث، هو حال الازدواج الذي يعاني منه العالم الإسلامي مثل: "الازدواج بين ثقافة المستعمر وثقافة الأصل" و"الازدواج بين الحداثة والأصالة" و"الازدواج بين الذات والغير" و"الازدواج بين الإسلام والغرب" و"الازدواج بين الماضي والحاضر" و"الازدواج بين الثابت والمتحول" و"الازدواج بين القومي والعالمي".

يؤكد طه عبد الرحمان أنه للخروج من وضع التصدع الثقافي الذي يعرفه العالم الإسلامي، لابد من وضع مفهوم جديد للثقافة يكون قادرا على رفع المضار الثقافية المختلفة التي أضحت تواجهه بين استتباع وتخريب وتنميط وتلبيس، ويضيف الباحث أن مفهوم الثقافة الجديد ينبغي أن يكون مفهوما تغييريا لا تجميديا، عمليا لا نظريا، وجماعيا لا فرديا. وفي هذا الباب يطرح طه عبد الرحمان مجموعة من التساؤلات، الهدف منها إيجاد تعريف دقيق لمفهوم الثقافة قادر على رفع مظاهر التصدع الثقافي الذي يعيشه العالم الإسلامي:

1- أي تعاريف الثقافة أوفى بغرض التعبئة الضرورية لرفع مظاهر التصدع الثقافي في العالم الإسلامي؟

2- هل تكون الثقافة في المجتمعات الإسلامية هي جملة من المعارف والذكريات أو تكون جملة من القيم والمعايير؟

3- وهل تكون مضمونا شاملا أو تكون منهاجا مفصلا؟

4- وإذا جاز أن تكون منهاجا، فهل تكون منهاجا دفاعيا -أو جهاديا-يرد الشبهات ويبطل الاتهامات أو تكون منهاجا بنائيا -أو اجتهاديا-يضع الحلول ويأتي بالمقترحات؟

5- ثم هل ينبغي أن تتقصد إطلاق العنان لقوى الإبداع وأسباب الابتكار؟

6- وهل يجب أن تهدف إلى تثبيت هوية الأمة في شكلها الموروث أو إلى الانتقال بها إلى شكل آخر تعمل على اكتسابه؟ 7

وبعد كل ما جاء من تصورات ورؤى حول مفهوم الثقافة الإسلامية، وما تعانيه من مشاكل التصدع الثقافي، بفعل المفاسد الثقافية الأربع، وصولا إلى طرح أسئلة متنوعة ودقيقة، ويخلص طه عبد الرحمان إلى أن " الثقافة هي جملة القيم التي تُقوم الاعوجاجات الفكرية والسلوكية داخل الأمة على الوجه الذي يجدد اتصال الفكر والسلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، وبالقدر الذي يمكن هذه الأمة من استرجاع قدرتها على الإصلاح والإبداع، طلبا لتنمية الإنسان والارتقاء به في مراتب الكمال العقلي والخلقي"8

3- تصور محمد سعدي:

يبرز سعدي وجهة نظره حول مفهوم الثقافة انطلاقا من مفهوم الهوية، حيث قدم مقاربتين ممكنتين لتحديد هذين المفهومين "الهوية الثقافية":

فأما المقاربة الأولى فتنطلق من مفهوم جوهراني وتتسم بالانغلاق والضيق والمثالية، فهي تؤمن بصفاء الثقافات وعزلها واكتفائها الذاتي باعتبار أن لها ماهية خالصة ثابتة. ومن ثمة فإن كل حضارة هي منفردة بذاتها، لها هويتها الخالدة التي تمتلك طبائعا وخصائصا جوهرية. وبهذا تصبح الهوية الحضارية حقيقة وكينونة نهائية تشكل روحا وجوهرا استعلائيا.

أما المقاربة الثانية فتنطلق من مفهوم تاريخي مفتوح يتعامل مع الحضارة كصيرورة وإنشاء مستمرين لا نهائيين، بحيث تتشكل الهوية بارتباطها مع تحولات الزمن والمكان وتتفاعل وتتداخل مع باقي الثقافات الأخرى.9

ويرى سعدي أن هذه المقاربة ترفض أطروحة الطبائع والخصائص والجواهر الثابتة للحضارات، حيث يعتبر أن الهوية هي حصيلة تاريخ مستمر من التفاعل والتعقد والتعدد، ويضيف أيضا أن المفاهيم مثل "الكتل الثقافية"، و"الحضارات المتجانسة"، و"الفرادة الثقافية" ما هي إلا أفكار وهمية وظفت وتوظف لأغراض سياسية وإيديولوجية.

ينتقل سعدي إلى الحديث عن المد الجارف للعولمة الثقافية ودورها في انتفاضة الثقافات المحيطة وازدياد الحنين إلى الماضي بمختلف تشنجاته، الأمر الذي أدى إلى أزمة هوية الإنسان العالمي من حيث مرجعياته الفلسفية والثقافية في ظل خلخلة أصول الهوية والحقائق المطلقة، فاحتد التساؤل حسب الكاتب حول: من أنا؟ من نحن؟ وعن من نتميز؟ وما مصير ذواتنا؟ 10

يذهب سعدي إلى استعمال مصطلح اشتقاقي آخر أكثر عمقا من الهوية الثقافية، وهو مصطلح "الثقافوية" وذلك لإبراز أن أطروحة صدام الحضارات للمفكر الأمريكي "هنتنغتون"، هي أطروحة ثقافوية، حيث يرى سعدي أن مفهوم الثقافوية مقترب فكري ينتمي في أصوله الأولى إلى مجال الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافية التي اعتبرت المجال الثقافي كأساس لتحديد نظام القيم داخل المجتمع.11 و يضيف سعدي أن المقترب الثقافوي يعتبر الثقافة هي مقياس ومحدد للظواهر الاجتماعية الإنسانية، ومن ثمة فان الثقافة هي العنصر الحاسم في ماضيها وحاضرها ومستقبلها أو الكتل البشرية التي تجمع بينها أواصر ثقافية مشتركة، ويشير الكاتب في هذا الصدد إلى أن فرضية "سابير-وورف" Hypothèse Sapir-Worf كان لها تأثير كبير في انتشار المقترب الثقافوي في الوسط الفكري الأمريكي خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، ويضيف سعدي أن مفاد هذه الفرضية أن البشر يعيشون حسب ثقافتهم في عوالم ذهنية متمايزة بعضها عن بعض، ويتجسد ذلك في اختلاف اللغات التي يتحدث بها كل شعب.

ويرى الكاتب أن الثقافوية ترتكز في إطارها العام على مجموعة من المنطلقات المفاهيمية الفكرية أهمها:

-الحتمية الثقافية. -النسبية الثقافية. -المنطقة الثقافية-التماسك الثقافي. ويخلص الكاتب إلى انه أمام خياري الصدام بين الثقافات والاكتساح الجامح للعولمة، ينبغي البحث عن ابتكار كونية أكثر إنسانية وتحديد استراتيجيات جديدة للعولمة تخدم مصالح وقيم شعوب العالم، بعيدا عن كل انكماش ثقافي أو تأحيد تعسفي. ويرى سعدي أننا في حاجة إلى إيكولوجيا ثقافية للحفاظ على البيئة الثقافية للشعوب، ولإدارة وتدبير

مختلف المواقف الصراعية، ولتحويل الثقافة إلى محرك فعال للتنمية وانفتاح الشخصية الإنسانية، يجب خلق أخلاقية التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، بحيث تتفاعل تجارب الماضي مع هموم الحاضر ويتحرر الحاضر من أنانيته الضيقة ليفتح آفاقا للتفكير في حقوق الأجيال المقبلة.12

ويؤكد سعدي على أن منطق الحياة في العالم المعاصر يفترض التعدد والاختلاف في الرؤى والأفكار، ولا يمكن محو الاختلافات بمنطق التبسيطات التعسفية، حيث إن الحاجة أصبحت ملحة لإعادة النظر في مفهوم الهوية كمعطى قبلي حتمي ومكتمل يحدد الصيرورة الإنسانية، بل إنها منفتحة على مرجعيات وفضاءات متعددة، فهي نتاج وحصيلة الفعل الإنساني والإرادة الإنسانية وما يرتبط بها من تفاعلات وتحولات.

4- تصور مالك ابن نبي:

يرى مالك ابن نبي أن الثقافة لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيرا، تخص أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد من ناحية أخرى. ويضيف أيضا أن تنظيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك المجتمع، فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعداه في الاتجاه نفسه. ويؤكد ابن نبي على أن الأفكار تكون في مجموعها جزءا هاما من أدوات التطور في مجتمع معين، كما أن مختلف مراحل تطوره هي في الحقيقة أشكال متنوعة لحركة تطوره الفكري، فإذا ما كانت إحدى هذه المراحل تنطبق على ما يسمى بالنهضة، فإن معنى هذا أن المجتمع في هذه المرحلة يتمتع بنظام رائع من الأفكار، وإن هذا النظام يتيح لكل مشكلة من مشاكله الحيوية حلا مناسبا.

يبين ابن نبي أن هناك جانبا آخر لأهمية الأفكار في العالم الحديث، حيث يقول أن العلاقات بين الأمم والشعوب في القرن التاسع عشر كانت علاقات قوة، وكان مركز الأمة يقدر بعدد مصانعها ومدافعها وأساطيلها البحرية ورصيدها من الذهب. ولكن القرن العشرين حسب ابن نبي قد سجل في هذا الصدد تطورا معلوما، يتمثل في الإعلاء من الفكرة باعتبارها قيمة قومية ودولية. هذا التطور لم تشعر به كثيرا البلدان المتخلفة، لأن عقدة تخلفها ذاتها قد نصبت في طريقها ضربا من الغرام السقيم بمقاييس القوة، أي المقاييس القائمة على (الأشياء). يعطي ابن نبي مثالا على ذلك، حيث يقول أن الرجل الذي يعيش في بلد متخلف يلاحظ دون ريب تخلفه بالنسبة للرجل الذي يعيش في بلد متقدم، وهو يلاحظ شيئا فشيئا أن الذي يفصل ما بين الشعوب ليس هو المسافات الجغرافية، وإنما هي مسافات ذات طبيعة أخرى. ويضيف ابن نبي أن المسلم بسبب عقدة تخلفه يرد هذه المسافة إلى نطاق (الأشياء)، أو بتعبير آخر يرى أن تخلفه متمثل في نقص ما لديه من مدافع وطائرات ومصارف.13 يؤكد ابن نبي أنه ينبغي على المسلم أن يرد تخلفه إلى مستوى الأفكار لا إلى مستوى الأشياء، لأن تطور العالم الجديد دائما يتركز اعتمادا على المقاييس الفكرية.

يربط ابن نبي مشكلة الثقافة في العالم العربي والإسلامي بجوانب أخرى إضافة إلى ما سلف ذكره، وهذا ما أدى به إلى تحليل مشكلة الثقافة تحليلا نفسيا، حيث يتساءل: من أين جاءت كلمة ثقافة؟ ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية؟ للإجابة عن هذين السؤالين وغيرهما فقد اعتمد ابن نبي على بعض القواميس العربية القديمة والحديثة، وعلى بعض التعاريف المختلفة، ليستنتج أن مفهوم الثقافة لم يكن له أثر لا في العصر الأموي والعباسي، ولا في لغة ابن خلدون، وهذا ما طرح علامة استفهام لدى ابن بني عن سبب غياب مفهوم الثقافة في تاريخ هذه الحقبة، رغم أنها عرفت قمة ازدهارها. يرجع ابن نبي هذه المشكلة إلى ما جرت عليه البلاد العربية والإسلامية في تحديد معاني الأشياء بصفة عامة، ويرى أنه من الواجب العودة إلى العناصر النفسية والاجتماعية للمشكلة.14

يرى ابن نبي أن الكتابات الحديثة حول كلمة (ثقافة) تأتي دائما مقرونة بكلمة culture مكتوبة بحروف لاتينية، وهذا مرده إلى أن الكلمة لم تكتسب بعد في العربية قوة التحديد، التي ينبغي أن تتوافر لكل علم على المفهوم. فكلمة ثقافة حسب ابن نبي جديدة، كانت ثمرة من ثمار عصر النهضة، عندما شهدت أوروبا في القرن السادس عشر انبثاق مجموعة من الأعمال الأدبية في الفن والأدب والفكر.15 لكن في المقابل يرى ابن نبي أن التعريف التاريخي الذي خلفه عصر النهضة لم يعد كافيا في إقناع المنطق الجديد، مما أدى إلى نشوء تيار جديد يرى أن فكرة

(الثقافة) يتجاوز معناها ما أنتجته قرائح الفكر الكلاسيكي من أعمال أدبية، ليضم في رحابته واقعا اجتماعيا يتجاوز هو أيضا حدود أوروبا ليحمل بصورة عامة طابع العبقرية الإنسانية، فهذا هو العصر الذي اكتشفت فيه أوروبا عامة، وألمانيا خاصة، ثقافات آسيا على يد كل من (شبنهور ونيتشه). يذهب ابن نبي إلى أن مجال البحث الاجتماعي في القرن التاسع عشر قد رحب بتأثير التوسع الاستعماري، الذي أدى بدوره إلى اتساع مفهوم "الثقافة" جغرافيا واجتماعيا، إلى أن ظفر بدراسات (ليفي بريل) عن ثقافات المجتمعات البدائية. وهكذا وصل الفكر إلى التساؤل: ما هي الثقافة؟16

ولتحديد هذا المفهوم كانت هناك طرق مختلفة ومناهج متخالفة، فجاءت وجهات النظر مختلفة أيضا لاختلاف النزعات مُترجمة أحيانا عن اتجاهات سياسية.

ولتبيان تلك الاختلافات يستدل ابن نبي بمدرستين مختلفتين: المدرسة الغربية المتمثلة في رأي كل من (وليام أوجبرن) و(رالف لنتون) والمدرسة الماركسية المتمثلة في رأي كل من (ف.كونستا نيتنوف) و(ماوتسي تونغ).

يرى ابن نبي أن الآراء المختلفة التي ركز عليها في تصوره مهمة، إلا أنها لا تمثل حلا لمشكلة الثقافة، حيث إن للمشكلات الاجتماعية نوعيتها التاريخية، وهذا ما يعني أن ما يصلح لمجتمع معين في مرحلة معينة من تاريخه، قد تنعدم فائدته تماما بالنسبة له في مرحلة أخرى. استدل بن نبي في فكرته تلك بما ذهب إليه (ماوتسي تونغ) حين قال: " ورب شيء جديد في مرحلة تاريخية معينة يصبح قديما في مرحلة تاريخية أخرى". وبعد الاستناد على آراء وتصورات كل من المدرسة الغربية والمدرسة الماركسية يذهب ابن نبي إلى أن تعريف الثقافة بصورة أو بأخرى مكتمل ضمنا في فكر عالم الاجتماع الأمريكي أو في فكر الكاتب الماركسي، والسؤال الذي يرد أمام الباحثين كليهما في صورة "ما هي الثقافة؟" يأخذ لديه الاتجاه نفسه والمعنى نفسه، فهي تتصل لديهما بفهم واقع اجتماعي معين موجود بالفعل في نطاق تاريخي معين، أو موجود في حيز القوة في نطاق فكري معين أيضا. أما إذا وضع هذا السؤال في العالم العربي والإسلامي يضيف ابن نبي، فإنه يأخذ معنى آخر مختلفا تمام الاختلاف، إذ هو يتصل بخلق واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد، فوضع المشكلة مختلف تماما، حيث يقول ابن نبي في هذا الباب:" وغني عن البيان أن حلا يجعل من عالم الأشياء هيكل البناء الثقافي، لا يمكن تطبيقه في البلاد العربية والإسلامية، حيث لم تمتلك بعد (عالم الأشياء).17

ويخلص ابن نبي إلى أن تعريف الثقافة يجب النظر إليه كمشكلة من ثلاثة اتجاهات: 1 الاتجاه النفسي،2 الاتجاه الاجتماعي، 3 أما الاتجاه الثالث فيتمثل في طريقة صياغة العلاقة التربوية بينهما.18 وهكذا يستخلص ابن نبي أن الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي على هذا التعريف، المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.

هذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. وهكذا فإن هذا التعريف يضع بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان ومقومات المجتمع، مع الأخذ في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعها في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات.19

إذن فالثقافة حسب ابن نبي هي تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعبقريات متقاربة وتقاليد متكاملة، وأذواق متناسبة وعواطف متشابهة، وبعبارة جامعة، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها: من عقلية ابن خلدون، وروحانية الغزالي، أو عقلية ديكارت وروحانية جان دارك، هذا هو معنى الثقافة في التاريخ.20

التصور الغربي

أولا– البريطانيون والأمريكانيون

1Edward Burnett Tylor– إدوارد تايلور

يعتبر الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد تايلور 1832-1917 أول من وضع تعريفا انثروبولوجيا للثقافة ومفهوما لها، وهذا ما كان يتقاطع فيه مع النظريات التطورية التي كانت سائدة في عصره. لم يكن يشك في الوحدة النفسية للإنسانية والتي كانت تفسر ما يلاحظ من تماثلات بين مجتمعات شديدة التباين، فالفكر البشري بالنسبة لتايلور يشتغل في ظروف متماثلة وبطريقة متشابهة أينما كان. وقد كان لكتابه الثقافة البدائية الذي نشر سنة1871 الأثر الكبير في تأسيس علم الإثنولوجيا كعلم مستقل بذاته، كما وضع تايلور المنهج المقارن لدراسة تطور الثقافة من خلال تساؤلاته عن أصول الثقافة وعن آليات تطورها.

يعرف تايلور مفهومي الحضارة والثقافة بأنهما " الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"، وطبقا لهذا التعريف يرى دنيس كوش أن الإنسان ليس معزولا عن المجتمع الذي يعيش فيه ويتأثر بمحيطه بصورة مباشرة وغير مباشرة، وبصورة شعورية وغير شعورية وبدون أن يطلب ذلك، ومن هنا تعتبر الثقافة مكتسبة لدى الفرد ومن ثم الجماعة[21].

2– فرانز بواس Franz Boas

يعتبر الأنثروبولوجي فرانز بواس 1858-1942، المنحدر من أسرة يهودية ألمانية، أحد مبدعي علم الإثنوغرافيا، درس الفيزياء والرياضيات والجغرافيا ثم الانثروبولوجيا. وبدأ دراسته الميدانية للأجناس والأعراف البشرية في شمال أمريكا، معتمدا في ذلك على المنهج الإحصائي. وقد كانت لدراساته المختلفة الأثر الكبير على الأنثروبولوجيا الثقافية في شمال أمريكا. لقد ركز بواس في جل أعماله على التفكير في قضية الاختلاف. فهو يعتبر أن الاختلاف الأساسي القائم بين المجموعات البشرية يتمثل في الاختلاف الثقافي وليس الاختلاف العرقي. وبما أنه درس الأنثروبولوجيا الفيزيائية فقد أولى هذا الفرع عناية كبرى، حيث انصب اهتمامه على تفكيك ما كان يشكل في تلك الفترة مفهوماً رئيسياً وهو مفهوم "العرق".22 يرى بواس في دراسته التي قدمها سنة 1910، بالاعتماد على المنهج الإحصائي، أن مفهوم ''العرق'' البشري المزعوم علمياً، ما هو إلا مفهوم ضعيف لا يصمد أمام الواقع. ويضيف أن الأعراق المزعومة ليست ثابتة، وليس هناك صفات عرقية ثابتة. ومن ثمة يستحيل تعريف عرق ما بدقة حتى لو تم اللجوء إلى ما يسمى بمنهج المعدلات الوسطية. وخاصية المجموعات البشرية، على الصعيد الفيزيائي، هي مرونتها وتغيرها واختلاطها. ومن هذه الاستنتاجات استبق بواس الاكتشافات التي لحقته في علم وراثة المجموعات البشرية.23 لقد اهتم بواس بتوضيح عبث الفكرة التي كانت مهيمنة في عصره والمتمثلة في مفهوم العرق، الذي يؤكد على فكرة وجود علاقة بين السمات الفيزيائية والسمات العقلية. ولضحد هذه الفكرة اعتمد "بواس" مفهوم الثقافة الذي كان يبدو له الأصلح لتبيان تنوع البشرية، حيث يرى أن لا وجود لأي اختلاف طبيعي (بيولوجي) بين البدائيين والمتحضرين إلا الاختلاف الثقافي، وهو من ثمة اختلاف مكتسب وليس غريزيا. وخلافا لتايلور الذي أخذ عنه تعريفه للثقافة، وضع "بواس" نصب عينيه هدف دراسة الثقافات وليس الثقافة، وذلك من خلال منهج استقرائي. وكان يعرف علم الإثنولوجيا بأنه علم الملاحظة المباشرة، حيث يرى أن دراسة ثقافة معينة يجب أن تقوم على تدوين كل شيء، حتى تفاصيل التفاصيل. فإذا أراد عالم الإثنولوجيا التعرف على ثقافة ما وفهمها جيدا، عليه أن يتعلم لغتها بنفسه وأن يقيم إقامة طويلة بين السكان الذين اختار دراسة ثقافتهم. وقد اهتم "بواس" كذلك بالمفهوم الأنثروبولوجي للنسبية الثقافية، حيث يعتبرها مبدأ منهجيا يجب مراعاته في دراسة ثقافة معينة، حيث يوصي بدراسة تلك الثقافة دون أفكار مسبقة ودون مقارنتها قبل الأوان بثقافات أخرى. ويؤكد على الأخذ بالحيطة والحذر والصبر في البحث، رغم التعقيدات التي تتضمها كل منظومة ثقافية، ويضيف أن المعاينة المنهجية لمنظومة ثقافية في حد ذاتها من شأنها أن تقضي على تعقيدها.24 وإضافة إلى أن بواس يعتبر النسبية الثقافية مبدأ منهجيا، فإنها تتضمن أيضا مفهوما نسبيا للثقافة. ونظرا لأصله

الألماني ودراسته في الجامعات الألمانية فقد كان متأثرا بالمفهوم الذاتي الألماني للثقافة، حيث يرى أن كل ثقافة هي ثقافة وحيدة ونوعية، وتمثل كلا فريدا. فكل ثقافة لها أسلوبها الخاص بها، الذي يتضح من خلال اللغة والمعتقدات والعادات والفن أيضا وغير ذلك. وهذا الأسلوب هو روح يميز كل ثقافة ويؤثر على سلوك الأفراد. لا شك أن هناك علاقة وطيدة بين النسبية الثقافية كمبدأ منهجي وكمبدأ إبيستمولوجي تفضي إلى مفهوم نسبي للثقافة. واختيار منهج الملاحظة المستمر والمنتظم والبعيد عن الأحكام المسبقة لكيان ثقافي محدد يؤدي تدريجياً إلى اعتبار هذا الكيان كياناً مستقلا.

ويخلص بواس إلى أن النسبية الثقافية يمكن أن تكون أيضاً مبدأ أخلاقياً، تؤكد قيمة كل ثقافة وتنادي بالاحترام والتسامح إزاء الثقافات المختلفة.وطالما أن كل ثقافة تعبر بشكل خاص عن كون الإنسان إنساناً، فيجب احترامها وحمايتها كلما كانت موضع تهديد.25

3– تصور أ. ل. كروبر وكلايد كلوكون A. L Kroeber + Clyde Kluckhohn

يذهب كل من كروبر وكلوكون في كتابهما "الثقافة: مراجعة نقدية للمفاهيم والتعاريف (1952) إلى الإتيان بمائة وأربعة وستين تعريفا، يتراوح بين "السلوك المثقف" و "الأفكار في العقل"، إلى "التركيب المنطقي"، إلى "آلية الدفاع النفسية"، وما إلى ذلك. إلا أن التعريف المفضل عندهما وعند كثير من الدارسين في هذا الحقل، هو أن الثقافة عملية تجريدية، وبعبارة أكثر تحديدا تجريد مستخلص من السلوك. ويؤكد كل من كروبر وكلوكون على أن الثقافة هي تجريد بالقول بأنه لو كانت الثقافة نفسها سلوكا، لكانت بما هي كذلك موضوعا لعلم النفس، وبذلك استنتج أن الثقافة هي تجريد مأخوذ من السلوك الملموس، ولكنها ليست سلوكا بذاتها.26

4– تصور برونيسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowfski

يعارض عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي (البولوني الأصل) "مالينوفسكي" أية محاولة لكتابة تاريخ الثقافات ذات التقاليد الشفهية، حيث يرى وجوب الاقتصار على الملاحظة المباشرة للثقافات في وضعها القائم، من دون محاولة العودة إلى أصولها، إذ إن ذلك يمثل تتبعا واهما لأنه لا يحتمل إقامة الحجة العلمية عليه. وينتقد "مالينوفسكي" تبرير الواقع الثقافي الذي تنتهي إليه بعض أبحاث التيار الانتشاري المتسمة بمقاربة متحيزة للظواهر الثقافية التي تختزل في سمات تُجمع وتوصف لذاتها، دون قدرة دائمة على فهم موقعها في نسق شامل. ويؤكد على أن الجدير بالاعتبار ليس أن تكون هذه السمة أو تلك موجودة هنا أو هناك بل تؤدي، ضمن كلية ثقافية ما، وظيفة محددة. وبما أن كل ثقافة تشكل نسقا مترابط العناصر فمن غير الوارد دراستها منفصلة، ويضيف "مالينوفسكي" أنه في كل ثقافة تؤدي كل عادة وكل شيء وكل فكرة وكل معتقد وظيفة حيوية ما، وتضطلع بمهمة ما، وتمثل جزءا من الكلية العضوية غير قابل للتعويض. ويذهب "مالينوفسكي" إلى أنه يجب تحليل كل ثقافة من منظور تزامني، انطلاقا من معطياتها المعاصرة لا غير. ويقترح لمواجهة التطورية المنصرفة إلى المستقبل وللانتشارية الملتفتة إلى الماضي، الوظيفة المركزة على الحاضر الذي هو المقطع الزمني الوحيد الذي يمكن لعالم الأنثروبولوجيا أن يدرس خلاله المجتمعات الإنسانية موضوعيا. ويؤكد أيضا على أن كل ثقافة تشكل كلا متجانسا، حيث إن كل عناصر نسق ثقافي يتناغم بعضها مع البعض، وهو ما يجعل كل نسق متوازنا ووظيفيا وهذا ما يفسر أن كل ثقافة تسعى إلى الحفاظ على نفسها، مساوية لذاتها. ويقلل "مالينوفسكي" من شأن التوجهات الداخلية إلى التغيير في كل ثقافة، إذ التغير الثقافي بالنسبة إليه يرد أساسا من الخارج عبر التماس الثقافي. ويرى أن تفسير الخاصية الوظيفية لمختلف الثقافات ينبني على نظرية "الحاجات" التي هي أساس نظرية علمية في الثقافة. ويضيف أيضا أن وظيفة العناصر المكونة لثقافة ما تتمثل في تلبية الحاجات الأساسية للإنسان. وبنظريته هذه يكون "مالينوفسكي" قد استعار نموذجه من العلوم الطبيعية، مذكرا أن البشر يكوّنون نوعا حيوانيا. ويخلص إلى أن الضرورات الجسمانية (الغذاء، التكاثر، حماية النفس، ...) تتحدد من خلال إحساس الفرد، حيث تمثل الثقافة الإجابة عن هذه الضرورات الطبيعية.27

5- تصور روث بينيدكت Ruth Benedict

ترى "روث بينيدكت" أن كل ثقافة تتميز بما تسميه Pattern، أي بهيئة معينة، بأسلوب ما، بنوع من النموذج. وتضيف أن كل ثقافة هي ثقافة منسجمة لأنها تتناسب مع الأهداف التي تنشُد والمتصلة باختياراتها ضمن تشكيلة الاختيارات الثقافية الممكنة. والثقافة تنشد هذه الأهداف من دون علم الأفراد ولكن من خلالهم، بفضل المؤسسات التربوية التي تصوغ تصرفاتهم في تطابق مع القيم السائدة الخاصة بها. وتؤكد "روث بينيدكت" على أن ما يحدد الثقافة هو وجود هذه السمة أو تلك أو مركب السمات الثقافية هذا أو ذاك، أو غيابهما، بل توجهها الشامل صوب هذا الاتجاه أو ذاك، أي ما لها من Pattern في الفكر والعمل.28

6- تصور تي. إس. إليوت T. S. Eliot

يرى إليوت أن الثقافة أسلوب حياة عشيرة بذاتها، فهي الأسلوب الشامل للحياة، حياة عشيرة ما من المهد إلى اللحد، من الصباح إلى المساء، وحتى في الأحلام، وهنا نجد دورا مهما للاشعور أو الخلفية اللاشعورية، كما يفيد هذا أن الثقافة التي تشغل وعينا بالكامل ليست هي كل الثقافة. ويتبنى إليوت رؤية خاصة بشأن مشكلة الثقافة العليا، حيث لا يختار بأسلوب نخبوي مناصرا الثقافة العليا. ويقر بحسم أن أية ثقافة للأقلية لن تبقى ما لم تمتد لها براعم في الحياة العامة. ويذهب إلى أن نشوء ثقافة مشتركة بين النخبة والجماهير لا يعني على الإطلاق ثقافة قائمة على المساواة بين عناصرها، وذلك لاختلاف مستويات الوعي بين الأقلية والجماهير، وهكذا توزع المعنيان المحوريان لكلمة ثقافة على الصعيد الاجتماعي. ويخلص إليوت إلى أن الثقافة هيكل عمل فني وفكري حكر على النخبة بشكل خاص، بينما الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي تنتمي للعامة، ويشير إلى أن هذين الشكلين للثقافة يتهاجنان، فالثقافة العليا أداة إثراء.29

7- تصور ليزي وايت Leslie White

خلصت العديد من الأبحاث إلى إثارة تساؤلات حول حقيقة الثقافة بوصفها مجرد "تجريد"، وهذا ما حاول "ليزي وايت" الإجابة عنه في مقالته "مفهوم الثقافة (1959)، حيث يرى أن القضية ليست في ما إذا كانت الثقافة شيئا حقيقيا أو ماديا، بل القضية كل القضية هي في السياق الذي يجري فيه التأويل العلمي، فعندما يُنظر إلى الأشياء والأحداث في سياق علاقتها بالكائن الإنساني، فهي تؤلف السلوك، وعندما ينظر إليها ليس من خلال علاقاتها بعضها ببعض، فهي تصبح ثقافة. وهذا التمييز ذاته طبقه علماء اللغة على الكلمات على مدى سنين طويلة: عندما ننظر إلى الكلمات من خلال علاقتها بالإنسان، أي من حيث إنها أفعال صادرة عن فاعل، فهي تُصنف في خانة السلوك، وعندما يُنظر إليها من خلال علاقاتها ببعضها، حيث نرى المعجم والصرف والنحو وما إلى هنالك، فهي تصبح لغة، وبهذا لا تكون موضوعا للدراسة النفسية بل للدراسة اللغوية. ومن هنا يمكننا القول إن الثقافة هي الاسم الذي يطلقه الدارسون على أنواع من الأشياء والأحداث التي تعتمد على الترميز، أي على النطق والكلام، والتي يُنظر إليها في سياق يتجاوز ما هو بشري.30

8- تصور رايموند وليامز Raymond Williams

يذهب "رايموند وليامز" إلى أن أية ثقافة لا يمكن أن تكون ماثلة بالكامل ومكتملة في الوعي، إنها منفتحة النهاية. ويرى أن الثقافة تمثل شبكة من المعاني والأنشطة المشتركة، ونامية بأطراد في اتجاه تقدم الوعي، ومن ثمة إلى إنسانية كاملة لمجتمع كامل. والمشاركة هنا كاملة من جانب جميع أبنائها نخبة وعامة. إنها صياغة جمعية، ولهذا فإن الشيء الأهم ليس السياسة الثقافية، بل سياسة الثقافة. وهنا جوهر الاختلاف بينه وبين "إليوت".31

9- تصور مارشال جي. سي. هوديغسون Marshall G. S. Hodgson

يرى هوديغسون (وهو عالم أمريكي من دارسي الإسلام) أن الحضارة تقابل الثقافة، ويذهب إلى أن الثقافة هي مركب مستقل نسبيا لتقاليد متراكمة مترابطة، في حين إن الحضارة هي كل مجموعة ثقافية منتشرة إلى الحد الأقصى الذي نتقاسم وتتشارك فيه بوعي العادات والتعاليم الموروثة. وتحدد كل حضارة حدودها الخاصة بها، كما تحدد مدى اتساعها. إنها تتميز بنوع الكفاية الذاتية الثقافية، إلا أن هذه الاستقلالية تظل نسبية وجزئية.32

10- تصور تيري إيجلتون Terry Eagleton

يرى "إيجلتون" أن الثقافة تعني تهذيب النفس، وهو معنى يحمل وجهين، إذ هنا توحي بانقسام داخل الذات بين كيان يشذب وآخر أشبه بمادة خام موضوعا للصقل والتشذيب، وهنا تكون الثقافة انتصارا على النفس، بقدر ما هي تحقق للذات، حيث يتحد الفعل النشط بالانفعالية. ويوضح "إجلتون" أن كلمة ثقافة كمرادف للحضارة تنتمي إلى روح عصر التنوير وعقيدته في التطور الذاتي العلماني المتقدم والمتطور مرحليا، وكانت كلمة "حضارة" إلى حد كبير كلمة فرنسية بمعنى التشذيب مع الازدهار الحضاري. ولكن بينما اشتملت كلمة الحضارة الفرنسية على الحياة السياسية والاقتصادية والتقنية، نجد أن كلمة الثقافة الألمانية لها مدلول ديني وفني وفكري. ويخلص "إيجلتون" إلى أن مع نهاية القرن التاسع عشر طرأت على الفكرة ثلاثة أحداث: أولا بدأت تخرج عن كونها مرادفا للحضارة لتصبح النقيض، وهذا حدث نادر في التحول الدلالي السيمانطيقي، وهو تحول له دلالة تاريخية مهمة، أضحت الحضارة ذات دلالة وصفية معيارية جزئية، بمعنى أن تشخص في حياد صورة الحياة أو أن تمتدح ضمنا إحدى صور الحياة الإنسانية مثل التنوير والتشذيب في حضارة الغرب.33

ثانيا- الفرنسيون

1- الثقافة عند إميل دوركهايم Emile Durkheim

يعتبر الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دور كايم 1858-1917 أحد مؤسسي علم الانثروبولوجيا الفرنسية، حيث وضع لهذا العلم منهجا خاصا به، يقوم على الملاحظة والتجريب في آن واحد. ومن أبرز أعماله تقسيم العمل الاجتماعي وقواعد المنهج السيسيولوجي. وقد كانت مساهمة دور كايم في تأسيس الانثروبولوجيا الفرنسية من خلال نشره لمواضيع اثنوغرافيا وملخصات كتب اثنولوجيا أجنبية في مجلة السنة الاجتماعية « L'Année sociologique » سنة 1897، حيث وضع نظرية الوعي الجماعي.34 إن دور كايم لم يستعمل مفهوم الثقافة في مجلته، بل كان يترجمه بمفهوم الحضارة، وتلك الترجمة كانت لها دلالات ناتجة عن تعارض مفهومي الثقافة والحضارة. ويذهب دور كايم إلى التركيز على أهمية طبيعة الرابط الاجتماعي في مواجهة الأطروحات الفردانية، حيث يرى أن الحضارات أو الثقافات هي منظومات مركبة لظواهر اجتماعية معينة، ويعتمد في ذلك على النسبية الثقافية لكل مجتمع ولمستوى تطور ذلك المجتمع من خلال الوعي الجمعي المتكون من المثل والقيم والمشاعر المشتركة بين أفراد المجتمع كافة، ويرى أن الوعي الجمعي يسبق الفرد ويفرض عليه.

2- ليفي بروهل Lévy-Bruhl

ساهم ليفي بروهل 1857 -1939 في تطور علم الإثنولوجيا في فرنسا، ويعتبر كذلك من أوائل الباحثين الفرنسيين الذين خصصوا قسما كبيرا من أعمالهم لدراسة الثقافات البدائية. وقد نشر سنة 1910 كتابه الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا

« Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures » من خلال مؤلفه هذا عمل ليفي بروهل على التساؤل عما يمكن أن يوجد بين الشعوب من الاختلافات في الذهنية، حيث لم يكن مصطلح "الذهنية" بعيدا عن المعنى الإثنولوجي لكلمة "ثقافة"، وهو اللفظ الذي لم يكن يستخدمه عمليا.

يرى أيضا من خلال كتابه الوظائف الذهنية لدى المجتمعات الدنيا أن التباين الثقافي يرجع بالأساس إلى وجود فوارق بين الذهنيات، ويؤكد كذلك على أن أسباب التباين يعود إلى اختلاف الذهنيات التي قسمها إلى قسمين: ذهنية بدائية –ماقبل المنطق–وذهنية منطقية –ما بعد المنطق–. ويذهب ليفي بروهل إلى أن هاتين الذهنيتين غير متنافرتين، ويمكن أن تتوافقا وتتعايشا في كل مجتمع، لكن يمكن أن تتفوق إحداهما على الأخرى وهذا ما يفسر تنوع الثقافات.35

3– تصور روجي باستيد Roger Bastide

يعتبر روجي باستيد (1898– 1974) أحد أهم الباحثين الفرنسيين الذين انتقلوا من دراسة مفهوم الثقافة إلى البحث في مصطلح اشتقاقي آخر والمتمثل في "التثاقف". وقد اهتم بظواهر التثاقف، وذلك من خلال ربط العلاقة بين الاجتماعي والثقافي.36

ويرى باستيد أن كل ما هو ثقافي لا يمكن أن يدرس بمعزل عما هو اجتماعي. ويضيف أن قصور الثاقفتية الأمريكية الأكبر يتمثل في عدم وصل العلاقة بين الثقافي والاجتماعي.37

انطلاقا من تصور باستيد يمكن القول إن دراسة العلاقات الثقافية يجب أن تكون داخل إطار العلاقات الاجتماعية التي من شأنها أن تساهم في تأطير العلاقات بين الأفراد داخل المجتمع الواحد، وتلك العلاقات يمكن أن تكون إما اندماجا أو تنافسا أو تنازعا.

4– تصور فرناند بروديل Fernand Braudel

يرى بروديل أن عدد الحضارات الموجودة ثلاث عشرة حضارة وهي: الحضارات الأسيوية (اليابان، الصين، كوريا، الهند الصينية، شبه الجزيرة الهندية "الفلبين وأندونيسا" ثم الهند والإسلام). كما أشار إلى حضارات أوروبية أربع هي اللاتينية واليونانية وأوروبا الشمالية ثم الروسية. وبعد دراسته هذه يخلص بروديل إلى أن الحضارات تقابل مفهوم الثقافات، والحضارات عنده هي ثقافات كبيرة، إنها جزئيات بنيت من مواد أولية، من ذرات هي الثقافات. والثقافة هي حضارة لم تبلغ بعد حد النضج، لم تبلغ أوجها، أو لم تحقق نموها بعد.38

5– تصور كلود ليفي ستروس Claude Levi–Straus

يرى كلود ليفي ستروس من خلال تحليله البنيوي لمفهوم الثقافة أنه يمكن اعتبار كل ثقافة مجموع أنساق رمزية تتصدرها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين. وكل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والحقيقة الاجتماعية، وأكثر من ذلك تهدف إلى التعبير عن العلاقات التي ترتبط بها كل من هاتين الحقيقتين بالثانية، وتلك التي ترتبط بها الأنساق الرمزية ذاتها ببعض.39 يخلص ليفي ستروس إلى أن الثقافة هي رأس المال المشترك، الذي تمتلكه الإنسانية والذي تغرف منه الثقافات حتى تبني نماذجها الخاصة بها.

ثالثا. الألـمـان

– تصور يوهان غوتفريد هردر Johann Gottfried Herder

يعتبر "هردر" من أهم المنظرين لمفهوم النسبية الثقافية، حيث يرى أن لكل شعب قوميته العبقرية التي تساهم في تنوع الثقافات باعتبارها ثروة للإنسانية، ومن ثمة فهو من أشد منتقدي كونية الأنوار الموحدة. وفي مواجهة ما كان يشعر أنه إمبريالية فلسفة الأنوار الفرنسية المثقفة، كان هردر يقصد أن يرد إلى كل شعب فخره واعتزازه بنفسه، بدءا بالشعب الألماني. وبالفعل كان هردر يرى أن لكل شعب قدرا مخصوصا ينجزه عبر ثقافته الخاصة. ذلك أن كل ثقافة تعبر بطريقتها عن وجه للإنسانية. إن تصوره للثقافة المتسم بالتقطع والذي لا ينفي تواصلا ممكنا بين الشعوب، كان قائما على فلسفة أخرى للتاريخ غير فلسفة الأنوار. وهكذا يمكن اعتبار أن هردر هو رائد المفهوم النسبي للثقافة.40

2- تصور ماكس فيبر Max Weber

إذا كان روجي باستيد قد ربط العلاقة بين الاجتماعي والثقافي فإن ماكس فيبر(1864-1920) قد ذهب إلى الربط بين الظواهر الثقافية والطبقات الاجتماعية، إذ يرى من خلال دراسته (1905) " الإيتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية" أن السلوكات الاقتصادية التي تتخذها طبقة المقاولين الرأسماليين ليست قابلة للفهم إلا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تصورهم للعالم ونسق القيم لديهم. ويضيف فيبر أن ظهور هذه الطبقة في الغرب لم يكن مصادفة، بل يعود إلى سلسلة من التغيرات الثقافية المتصلة بميلاد البروتستانتية. ويذهب أيضا إلى استعمال كلمة "الروح" كمرادف لكلمة الثقافة، حيث يؤكد أن روح الطبقة الوسطى الجديدة من المقاولين خلقت الرأسمالية الجديدة، التي واجهت البرجوازية التجارية التقليدية، ويرى أن هذه الطبقة الوسطى تتميز بأسلوب ونمط حيويين خاصين، أي تتميز بثقافة خاصة مبنية على أخلاق جديدة تمثل قطيعة مع المبادئ التقليدية.41

3- تصور نوربرت إلياس Norbert Elias

إن أعمال الكاتب "نوربرت إلياس" هي إسهام في عملية التأريخ وإحياء لمفهومي الحضارة والثقافة منذ فترة العصور الوسطى. ويعبر الكاتب عن وجهة نظره في ما يخص مفهوم الثقافة والحضارة، وذلك بمناقشته لثوابت هذين المفهومين ومضمونهما، وقد أثار العديد من النقط حول هذين المفهومين والتداخل الذي يقع بينهما، وحول نقط الالتقاء والحدود الفاصلة بينهما، وحول نشأة هذين المفهومين وتطورهما، وحول مسار الفصل بينهما، وصولا إلى استكشاف العلاقات التي تطبعهما.

ولكي يبرز الكاتب وجهة نظره في هذا الباب، انطلق من التعريف بمفهوم الحضارة، حيث ذهب إلى أن مفهومها لا يرتبط بمجال معين، بل بمجالات متعددة ومختلفة؛ مثل المجال الاقتصادي والعلمي والمجال الاجتماعي والسياسي.42

ويقر الكاتب بنقطة أساسية، مفادها ان ليس هناك من له صفة شكل المتحضر أو غير المتحضر، لذلك يتسم هذا المفهوم بنوع من الصعوبة، حيث لا يمكن إعطاؤه تعريفا نهائيا ووحيدا في بضعة كلمات. وقد صاحبت وجهة نظر "إلياس" لمفهوم الحضارة عدة تساؤلات عن الوظائف الحقيقية لهذا المفهوم، والأسباب الكامنة وراء مختلف التصرفات والسلوكات الإنسانية التي تميز المرء بكونه حضاريا. وخلص الكاتب إلى أن هذا المفهوم يعبر عن الوعي الذاتي للغرب، فهو يلخصه بكل ما يعتقد أن المجتمع الغربي تفوق فيه خلال القرون الثلاثة الأخيرة على المجتمعات السابقة أو المجتمعات المعاصرة الأكثر بدائية. وقد انطلق الكاتب في بناء تصوره لمفهوم الحضارة من خلال المقارنة بين المجتمعات الغربية، واستند في إجراء تلك المقارنة على كل من فرنسا وإنجلترا وألمانيا. ومن هذا المعطى يوضح "إلياس" شيئا أساسيا، يتمثل في اختلاف مفهوم الحضارة لدى المجتمعات الغربية نفسها، حيث إن لكل مجتمع استعماله الخاص لهذا المفهوم. وفي سياق المقارنة دائما يوضح الكاتب أن استعمال مفهوم الحضارة لدى الانجليز والفرنسيين يختلف اختلافا كبيرا عن الاستعمال الألماني. ويبرز أيضا أن مصطلح الحضارة يُستعمل بالدرجة الأولى لدى الانجليز والفرنسيين، حيث يشمل فخر تلك المجتمعات في الخطوات التقدمية التي حققوها. بينما نجد في الاستعمال الألماني أن الحضارة تتمثل في الإحساس بالعطاء والنفع الذين يشملان كل ما هو خارجي سطحي للوجود الإنساني، ولكن يظل هذا المفهوم في المرتبة الثانية من حيث الاستعمال، أما في المرتبة الأولى لدى الألمان، فيوجد مصطلح آخر يحل محل مصطلح الحضارة، الذي من خلاله يحلل المرء في ألمانيا من حيث وجوده الفردي، ويعبر عن فخره بالدرجة الأولى في الإنتاج والمعرفة الفرديين، ألا وهو مصطلح "الثقافة". وكما لاحظنا فإن الكاتب أثار نقطة هامة، تتمثل في إجرائه المقارنة بين مفهومي الحضارة والثقافة، وخلص في مقارنته تلك إلى أن مفهوم الحضارة بالنسبة للفرنسيين والانجليز يرتبط بما هو اقتصادي وسياسي وديني وتقني وأخلاقي واجتماعي. بينما يرتبط مفهوم الثقافة بالحقائق الفكرية والفنية والدينية. وبالإضافة إلى ذلك يشير "إلياس" إلى أن الحضارة تعتمد بشكل كبير على المدرسة السلوكية Behaviour للإنسان، أما الثقافة فتعتمد عليها بشكل أقل، إذ لا توجد فيها إنجازات الأنسان وقيمه من خلال وجوده وسلوكه. وذهب الكاتب إلى أن المعنى العميق لهذا المفهوم يتبلور في استعمال مصطلح آخر هو مصطلح "ثقافي".43 وهذا الأخير يرمز بالدرجة الأولى إلى قيم وصفات إنتاج مجموعة محددة

من البشر، فهو من ثمة يرتبط بإنتاج الإنسان من خلال إنجازاته. إن مفهوم الحضارة كما تبين من خلال التفسير الذي يقدمه الكاتب يعتبر لصيقا بمصطلح مثقف، حيث يعتمدان –حسب وجهة نظره–على شكل السلوك والتصرف الإنساني، ويرمزان إلى جودة ومعيشة الإنسان داخل المجتمع من خلال سكنه ولباسه ولياقته... وهكذا يخلص الكاتب إلى الحكم بأن مصطلحي "مثقف ومتحضر" يمكن أن نطلقهما على الإنسان والعائلة، عكس مصطلح "ثقافي". بالإضافة إلى ما سلف ذكره من أوجه التقارب والاختلاف بين مفهومي الحضارة والثقافة، فإن الكاتب يرى أن هناك اختلاف آخر، رغم الترابط الضيق بين المفهومين، حيث ذهب إلى أن الحضارة ترمز إلى قضية أو نتيجة قضية، بينما المفهوم الألماني للثقافة –رغم استعماله في الوقت الراهن مثل مفهوم الحضارة– فله مسار آخر غير الذي تتبعه الحضارة، حيث يؤكد الكاتب أن الثقافة ترمز إلى الإنتاج الفردي للإنسان، من خلال أعماله الفنية، وإنتاجاته الأدبية، وأنظمته الفلسفية، التي يمكن التعبير من خلالها عن طبيعة مجتمع ما. ويذهب الكاتب إلى أن استعمال مفهوم الحضارة إنما هو نتيجة للوظيفة التي يؤديها، والتي تتمثل في الهيمنة والتوسع، وعلى النقيض من ذلك فهو يرى أن مفهوم الثقافة يعكس على الدوام وعي أمة وسعيها الدائم في الإجابة عن ماهية طبيعتها الخاصة. ويؤكد "إلياس" على أن الألمان عندما كانوا يعبرون عن فخرهم بإنجازاتهم، لم يكونوا يتحدثون عن حضارتهم، بل عن ثقافتهم، لذلك وضعوا خطا فاصلا بين الحقائق التي تروم وظيفة الحضارة الوصول إليها، وبين الحقائق التي تتضمنها وظيفة الثقافة. 44 هكذا يمكننا استخلاص من كل ما سلف ذكره، أن الكاتب يدافع عن فكرة جوهرية تتمثل في اختلاف مفهومي الحضارة والثقافة، ومن ثمة في اختلاف استعمالهما أيضا داخل المجتمعات الغربية. ولعل التعاريف التي ساقها الكاتب لهذين المفهومين لم تكن مجردة عن الأحداث التاريخية التي عرفها العالم منذ العصر الوسيط، وقد حاول "إلياس" تبيان الوظيفة السلبية التي استُعمل في ضوئها مفهوم الحضارة، وفي مقابل ذلك فهو عمل على إعلاء شأن مفهوم الثقافة والوظيفة التي لعبها في التصدي للوظيفة السلبية للحضارة.

تصور فلهلم هامبولت

يميز فلهلم هامبولت "Wilhelm von Humboldt " بين "الحضارة" و"الثقافة" و"التكوين"، حيث ذهب إلى أن الحضارة هي كل ما يُفاد في النظام المادي وفي العوائد والتنظيم الاجتماعي الذي يسعى إلى إنسانية الإنسان. أما الثقافة في نظره فتضيف دلالة التهذب والتأنق في المأكل والمشرب والملبس والمركب والتزيين... أي ما يترفع به الإنسان عن إشباع حاجاته المباشرة إلى طلب الترفه ونعومة العيش ولذاته. لكن يرى "هامبولت" أن هناك مصطلحا آخر أعلى من الثقافة، والذي من خلاله يستوفي الفرد استكمال تهذبه الفكري والخلقي، وهو ما لا يبلغه إلاَّ القليل من الناس، وهذا المصطلح هو "التكوين". وعلى وجه التدقيق، نجد في اللسان الألماني أن لفظة الثقافة Kultur تدل على المنتوج والانجاز والشعور الروحي والإحساس الفردي والعلم، بينما نجد أن للفظة الحضارة "Civilization"، الدخيلة على اللسان الألماني دلالة المظاهر الخارجية–وليس الجوانب الداخلية–لوضع ثقافي معين.45 وهكذا فإن الألماني عندما يريد أن يعرف بنفسه، وأن يفتخر بإنجازاته الخاصة، فإنه عادة ما يلجأ إلى استعمال لفظ "الثقافة".

وهذا ما خلص إليه إلياس في هذا الصدد، بينما لمفهوم "الحضارة" الألماني قيمة ثانوية، لا تتقدم على قيمة "الثقافة". لكن هذا التعارض قديم يعود إلى القرن الثامن عشر، حيث إن الفيلسوف الألماني كانط كان أول من عبر عنه، سنة 1784م، تعبيرا صريحا بقوله: "لقد ثقفنا أنفسنا ثقافة رفيعة بالفن والعلوم، ولقد حضرنا أنفسنا حد الامتلاء لكي نمارس آداب السلوك ورسوم الكياسة الاجتماعية... ". ترى «من» يتكلم هنا؟ ومن هي هذه "النحن" التي تتحدث في هذا المقام؟ ولعل هذا ما أراد نوربرت إلياس الحفر فيه وإقامة "جنيالوجيته" و"سوسيولوجيته".46 إضافة إلى ما سلف ذكره يمكن القول أن هناك وجها خفيا آخر لمعركة المفاهيم هذه، ذلك أن الألمان لم يغفروا أبدا للفرنسيين نزعتهم التوسعية التي ابتدأت مع نابليون، ولم ينسوا ادعاءهم القائم على تمدين الأمم تحت مسمى "رسالة فرنسا الحضارية".

وأكثر من هذا، صار الأمر إلى تعارض قومي بين «السمات القومية» و«السمات الكونية»، واستحال بذلك إلى أن صار هذا التعارض تعبيرا عن الوعي القومي الألماني –الثقافة–ضد الأمم الأخرى – الحضارة–.47 ولعل معركة المفاهيم هذه نشهده حتى في يومنا هذا، وذلك

عبر بعض الترجمات، حيث نجد أن الألماني يترجم لفظة "الحضارة" بلفظة "الثقافة"، في مقابل ذلك نجد أن الأنجليزي أو الفرنسي يترجم لفظة "الثقافة" بلفظة "الحضارة".

خاتمة:

انطلاقا من الدراسات والأبحاث التي تطرقنا يمكننا استخلاص ما يلي:

– تعددت التفاسير المقدمة لمفهومي الثقافة والحضارة بتعدد المشارب التي يستقي منها الأنثروبولوجي مادة بحثه، حيث نجد أن هناك دراسات حاولت الإحاطة بتفسير علمي دقيق لمفهومي الثقافة والحضارة، في حين هناك دراسات سعت إلى ضبط هذين المفهومين من وجهة نظر العلوم الطبيعية، بينما هناك دراسات سعت إلى ضبط هذين المفهومين من وجهة نظر علم التاريخ، وهناك دراسات وأبحاث أكدت على أن تعريف كلمة "ثقافة" لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال معاينة الحياة اليومية للمجتمع قيد الدراسة، ونجد أن هناك دراسات نظرت إلى مفهومي الثقافة والحضارة انطلاقا من تضادهما، وهناك دراسات يمكن اعتبارها إعادة لأفكار أبحاث سبق أن تطرقت لهذين المفهومين. وهكذا يمكننا القول إن الثقافة تمكن الإنسان من تطويع الطبيعة، هذا التطويع الذي لا يستثني شيئا يخص الإنسان، حين يمتد أيضا إلى حاجياته المتعددة، كالنوم والرغبة الجنسية وطريقة الأكل والإنتاج الفكري والفلسفي...الخ، التي تتولى الثقافة تشكيلها، إذ لا وجود لما هو طبيعي خالص عند الإنسان، ما دامت كل سلوكاته توجهها الثقافة، وهذا ما حاول علماء الأنثروبولوجيا كشفه في دراساتهم وأبحاثهم حول مختلف الشعوب، وهو الأمر الذي جعل مفهوم الثقافة يحظى باهتمام العديد من الدارسين والباحثين من مختلف بقاع العالم.

بعد أن تناولنا مفهومي الثقافة والحضارة من وجهة نظر بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع من مختلف المدارس والتوجهات، والآراء المتعددة حول مفهوم الثقافة في علاقته بمفهوم الحضارة، وبعد الدراسة التي أنجزناها، وبعد التعاريف التي سقناها من وجهة نظر الدارسين العرب والغربيين، والتي لا تشكل إلا جزءا بسيطا من مجموع الدراسات والأبحاث المتعلقة بمفهومي الثقافة والحضارة، والتي أقيمت حول هذين المفهومين، يمكننا استخلاص ما يلي:

– قطعت الدول الغربية مسارا مهما في التقعيد لهذين المفهومين.

– يحتل هذان المفهومان دورا مهما في طبيعة العلاقات بين الدول الغربية

– يعتبر هذان المفهومان بمثابة الهوية بالنسبة للدول الغربية

– يشكل هذان المفهومان مركز تميز الدول الغربية

– تستخدم الدول الغربية هذان المفهومان للدفاع عن نفسها في مواجهة–ما تسميه

–الامتداد الإسلامي في الدول الغربية.

تقودنا هذه الاستنتاجات إلى الخروج بخلاصة أساسية، فكما أن هناك فرقا بين مفهومي الثقافة والحضارة، فهما مترابطان لا غنى لأحدهما عن الآخر، ولعل هذا الارتباط هو الذي يؤدي إلى الخلط بين هذين المفهومين، وخصوصا في مجتمعاتنا العربية، وفي هذا الباب يمكن طرح بعض التساؤلات:

–ما هو مفهوم الثقافة والحضارة في المجتمعات العربية؟

– هل هناك اختلاف بين هذين المفهومين؟

– لماذا عندما يطلب من المجتمعات العربية التعريف بثقافاتها، تعرف بها انطلاقا من التعريف بالإسلام؟ مما يتولد عنه غياب الخصوصية التي تميز مجتمعا عن آخر.

– لماذا تنعت الأفعال والسلوكات الإيجابية منها والسلبية بالثقافة الإسلامية؟ ألم يحن الوقت للتقعيد لمثل هذه المفاهيم في عالمنا العربي؟ وخصوصا إذا علمنا أن الصورة التي كونها الآخر عن مجتمعاتنا العربية ناتجة عن الخلط في مثل هذه المفاهيم.

الهوامش:

[1]– عبد الرحمان ابن خلدون– المقدمة (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) دار التراث العربي– بيروت– ج 1– ص 152

[2] – محمد عابد الجابري– إشكاليات الفكر العربي المعاصر– مركز دراسات الوحدة العربية– ط2– بيروت شتنبر 1990–ص 68

[3] – محمد عابد الجابري–التراث والحداثة–دراسات. ومناقشات–مركز دراسات الوحدة العربية–ط1–بيروت–يوليوز 1991–ص 15

[4] – محمد عابد الجابري– المثقفون في الحضارة العربية– محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد– مركز الدراسات العربية، ط2– بيروت– يناير 2000– ص 21– 22

5– طه عبد الرحمان– الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري– المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء ط1– 2005– ص 81

6– طه عبد الرحمان– الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري– ص 83، 84

[7]– طه عبد الرحمان– الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ص 85، 86

[8]– المرجع نفسه– ص 87

[9]– محمد سعدي– مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام– ص 225– 226.

[10]– محمد سعدي– مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام– محمد سعدي– مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام– ص 310.

[11]– المرجع نفسه– ص 162، 163، 165

[12]– محمد سعدي– مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام– ص 315– 316.

13– مالك بن نبي– مشكلة الثقافة– ترجمة عبد الصبور شاهين– دار الفكر دمشق–سوريا– ط 4– 2000– ص 13، 14، 15

14– مالك بن نبي– مشكلة الثقافة– ص 19، 20

15– المرجع نفسه– ص 24– 25

16– مالك ابن نبي– مشكلة الثقافة ص 28– 29

17– المرجع نفسه– ص 37،38

18– مالك ابن نبي– مشكلة الثقافة – ص 43

19– المرجع نفسه– ص 74

20– المرجع نفسه– ص 77.

[21]– دنيس كوش–مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية–ترجمة منير السعيداني–المنظمة العربية للترجمة–ط 1–بيروت–2007–ص30، 31، 32

[22] – دنيس كوش–مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية–ترجمة منير السعيداني–المنظمة العربية للترجمة–ط 1–بيروت–2007– ص 34، 35

[23] – المرجع نفسه– ص 35– 36

[24] – المرجع نفسه– ص 37، 38

[25] – دنيس كوش–مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية–ص –38، 41

[26] – كليفورد غيرتز– تأويل الثقافات–مقالات مختارة – ترجمة محمد بدوي– مركز دراسات الوحدة العربية– ط1– بيروت دجنبر 2009– ص 9

[27] – دنيس كوش– مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية– ص 58، 59

[28] – دنيس كوش–مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية– ص 63– 64

[29] – تيري إيجلتون– فكرة الثقافة– ترجمة شوقي جلال– الهيأة المصرية العامة للكتاب– القاهرة 2012– ص 10– 11

[30] – كليفورد غيرتز– تأويل الثقافات–مقالات مختارة– ترجمة محمد بدوي– ص 9– 10

[31] – المرجع نفسه– ص 11

[32] – جيرار ليكلرك– العولمة الثقافية– الحضارات على المحك– ترجمة جورج كتورة– دار الكتاب الجديد المتحدة– شتنبر 2004– ط1– ص 43

[33] – تيري إيجلتون– فكرة الثقافة– ترجمة شوقي جلال– الهيأة المصرية العامة للكتاب– القاهرة 2012– ص 7

[34] – المرجع نفسه– ص 43– 44

[35] – تيري إيجلتون– فكرة الثقافة– ترجمة شوقي جلال– الهيأة المصرية العامة للكتاب– القاهرة 2012–ص 48، 49، 51

[36]-Roger Bastide, « Problemes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs ouevres, » dans : Georges -Gurvitch, Traité de sociologie, bibliothèque de sociologie contemporiane, 2 vols. (Paris : Presses universitaires de France, 1958-1960) vol. 2, p. 318.

[37]- Ibid : Roger Bastide, « Problemes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs ouevres, » P. 317

[38] - جيرار ليكلرك- العولمة الثقافية- الحضارات على المحك- ترجمة جورج كتورة- ص 38- 39

39 Claude Levi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, » in : Marcel Mauss- Sociologie et antropologie- bibliothèque de sociologie contemporaine- précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss (Paris : Presses universitaires de France, 1950)- p XIX

40- Louis Dumont- « L'Individu et les cultures, ou comment l'idéologie se modifie par sadiffusion même, » Communications, no. 43 (mars 1986), p. 134

[41] - دنيس كوش- مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية- ص 135- 136

[42] - Norbert Elias,Über den Prozess der Zivilisation : Soziogenetische .und.psychogenetische Untersuchungen Unters, Frankfurt am Main, -1 Suhrkamp, BdI, Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 7.auf. 1980.p : 1

43- Norbert Elias- Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische. Und psychogenetische Untersuchungen- p. 3-4

44- Norbert Elias- Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische. Und psychogenetische Untersuchungen - p. 7

[45]- Elisabeth Roudinesco- Histoire de la psychanalyse en France- tome 1(1885 - 1939)- Paris- seuil- 1986- P. 307- 308.

2 -Norbert Elias,Über den Prozess der Zivilisation :Soziogenet.u.psychogenet. Unters,5,6,7-8

2- Norbert Elias- Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenet.u.psychogenet.- p. 41-42