

(/) - ()

:

(// //)

. تعالج هذه الدراسة في جزئها الأول التأثير الثقافي لعملية العولمة، وعلاقته بالهويات الثقافية للشعوب غير الغربية، والتي تنور لديها التساؤلات والمخاوف من هذا التأثير. فالاتجاهات تتضارب داخل دول العالم الثالث بوجه خاص بين من يؤيد الإسهام بفاعلية في هذه التطورات العالمية الجديدة، وبين من يتخوف من أن الميزان الحالي للقوى في العالم سوف يوجه الاقتصاد والسياسة والثقافة لصالح الغرب، وعلى حساب هذه الدول، وبالتالي لن يوجد تنوع ثقافي بين الأطراف المشاركة في عملية العولمة، وإنما هيمنة من جانب الطرف الأقوى، ومحاولات مستمرة لفرض شخصيته على الآخرين.

وفي الجزء الثاني من الدراسة تقدم الأنثروبولوجيا صورة لعلاقة الغرب مع "الآخر"، من بدء نشأتها مع حركة الاستعمار الغربي، وتطور هذه العلاقة من الهيمنة والاستعلاء الثقافي على الشعوب غير الغربية، إلى الاعتراف بالهويات الثقافية لها، وخاصة مع نشاط أبنائها في دراسة مجتمعاتهم بصورة علمية منصفة، وحتى تؤكد الغرب من أن الحضارة الإنسانية تزداد ثراء من خلال التنوع الثقافي، ووجود تفاعل متواصل بين أساليب الحياة والتفكير الغربية وغير الغربية.

هذه النتيجة الأخيرة التي تحققت علمياً في المجال الأنتروبولوجي، من الممكن أن تكون هي الحل التاريخي المتوقع لأزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة، مع تحقق الشرط الضروري لذلك، وهو الإسهام الإيجابي للدول النامية في التطورات الحديثة، لتأكيد إمكان التفاعل بين المحلية والعالمية، بعد أن أصبحت العولمة واقعا لا مفر من مواجهة مظاهره وآثاره، في شتى المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية.

للعولمة أبعاد عدة أبرزها في رأي الكثيرين ما يتصل بالنشاط الاقتصادي، ولكن بعض الباحثين^(١) يرى أن التأثير الثقافي لها لا يقل أهمية عن هذا النشاط إن لم يزد عليه، ويرجع ذلك إلى أن هذا التأثير لا يتصل بالأسواق وحركة المال، وإنما يتصل بكيان الأمم وهوياتها.

وتعالج الدراسة الحالية هذا الجانب من تأثيرات العولمة على أساس أنه يثير كثيرا من التساؤلات، بل والمخاوف ليس فقط لدى الدول النامية، وإنما لدى الدول المتقدمة صناعيا أيضا، ويرد البعض هذه المخاوف لدى دول العالم الثالث بصفة خاصة إلى خبراتها خلال عهود القهر والاحتلال، وإلى اعتقادها بأن الميزان الحالي للقوى في العالم يتحكم في توجيه الاقتصاد والسياسة والثقافة لصالح الغرب تحت غطاء العولمة والقرية الكونية الواحدة، في حين يرى البعض الآخر أن هذه المخاوف ذاتها لا ينبغي أن تصبح

(١) انظر: سمير الطرابلسي، "العرب في مواجهة العولمة"، في نحن والعولمة، لرضوان السيد وآخرين (الرياض: رونا للإعلام، ١٩٩٩م)، ٥١؛ وأيضا عبدالإله بلقزيز، "العولمة والهوية الثقافية"، في العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م)، ٣١٨؛ وأيضا محمد عابد الجابري، "العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات"، في العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م)، ٣٠٣.

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

سببا للهروب من المواجهة والمشاركة ، وإنما حافظا للإسهام بفاعلية في هذه التطورات الجديدة في مختلف الميادين ، والاستفادة من إمكانات التكنولوجيا في تأكيد الهوية وتحسينها.

وإذا تغاضينا عن المظاهر التفصيلية للمواقف المختلفة ، نجد أنها جميعا تعبر عن الرغبة في التوصل إلى إجابة عن تساؤل مؤداه : إذا كان الغرب يمثل "الأنا" في لعبة العولمة فكيف يحمي "الآخر" نفسه حتى يشارك في اللعبة ولا يطرد خارج الملعب؟ وبمعنى آخر هل يمكن أن تتواصل اللعبة على أساس التنوع بين الأطراف المشاركة ، أم أن الغرض منها تحقيق الهيمنة لطرف معين يكون من حقه فرض سيطرته بل وشخصيته على الآخرين؟

هذا هو الجزء الأول من الدراسة ؛ أما الثاني ، فيتمثل في محاولة أنثروبولوجية للمساهمة في إيجاد الإجابة المناسبة فيما يتصل بالبعد الثقافي من العولمة بصفة خاصة ، لأن تاريخ الأنثروبولوجيا في حقيقة الأمر عبارة عن تصوير للمراحل والمواقف التي حدثت بين الغرب وبين الشعوب غير الغربية ، وهي مراحل متفاوتة ، بل ومتناقضة أحيانا ، بدأت بتجاهل الهويات الثقافية لهذه الشعوب ، ومعاملتها كمستودعات لكل ما هو غريب ومخالف من العادات والأنماط السلوكية ، أو كدرجات أولية في سلم الترقى نحو حضارة الغرب ، ثم اكتشاف أن لهذه الهويات مكونات لا تقل تعقيدا عن غيرها ، وأنها تحقق من التكامل بين عناصرها ما يكفل لها الاستمرار والتقدم. ومن ثم تم الاعتراف بمبدأ التنوع الثقافي ، وبأن لكل شعب خصوصيته الثقافية ، فلا مجال للأحكام القديمة عن الرقي والتخلف ، وإنما محاولات لفهم ومتابعة ما يجري بين الثقافات الغربية وغير الغربية من احتكاك وتفاعل.

وجاءت بعد ذلك مرحلة اعتراف فيها الباحثون الغربيون بأن الأنثروبولوجيين من أبناء العالم الثالث أقدر من غيرهم على فهم الأبعاد المختلفة لهوياتهم الثقافية،^(٢) وبأن

(٢) Sue-Ellen Jacobs, "Toward Polyocular Anthropology," in M. Maruyama and A. Harkins, eds., *Cultures of the Future* (Paris: Mouton, 1978), 451; Albert Bacdayan, "Book Review: Indigenous Anthropology,"

من حقهم بالتالي إيجاد النظريات وأساليب البحث التي تناسب مجتمعاتهم وبيئاتهم، وظهرت بالفعل "أنثروبولوجيا أبناء البلاد الأصليين" indigenous anthropology واقتربت المسافة في المحيط الأنثروبولوجي بين "الأنا" و"الآخر"، وبدأت مرحلة جديدة من النقد الذاتي لدى الباحثين الغربيين يناقشون فيها مصداقية الأسس والنظريات التي طالما أقاموا عليها دراساتهم السابقة للشعوب الأخرى، ويكتشفون عالماً جديداً من أساليب الحياة والتفكير غير الغربية تهز ثقتهم التقليدية بأن ما عهدوه من هذه الأساليب هو الوحيد في ثباته ومنطقيته.

هكذا تظهر الرؤية الأنثروبولوجية ضرورة وفائدة التنوع الثقافي، ليس فقط لشعوب العالم النامي، بل أيضاً لشعوب العالم الغربي ذاته، فالهيمنة وإلغاء "الآخر" وفرض الطابع الغربي كلها مقولات بائدة لا تصلح لعالم جديد تتفاعل في محيطه سائر الهويات على اختلاف مستوياتها، بما يحقق المصلحة لكل الأطراف وليس للطرف المهيمن وحده.

:

أ-

العلاقة بين العولمة والهوية الثقافية هي العنوان الحديث لموضوع سبق طرحه خلال العقود الثلاثة الأخيرة بصيغ واصطلاحات عديدة، كالأصالة والمعاصرة، أو الهوية والنظام العالمي الجديد، أو التراث في مواجهة متطلبات العصر، وفي أكثر الحالات كانت تطرح الآراء ووجهات النظر في صورة أقرب للتساؤلات التي لا تجد إجابات حاسمة. ففي ختام ندوة "الهوية والتراث" التي عقدت بالقاهرة عام ١٩٨٣م، جاء في البيان الذي يلخص أعمالها أنها "لم تصل إلى تعريف لمفهوم الهوية والتراث، ولا إلى تحديد دقيق

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة: رؤية أوروبولوجية

لمكونات كل منهما"،^(٣) وأن الندوة "أثارت العديد من التساؤلات والاستفسارات، وكان أهمها ما يتعلق بقضايا أزمة المجتمع العربي، الهوية والتراث، المشروع الحضاري العربي".^(٤) وعلى الرغم من أن اصطلاح "العولمة" لم يكن قد ظهر في ذلك الحين، إلا أن ورقة العمل التي دارت حولها المناقشات اقتربت منه عندما طرحت هذا التساؤل: "ما مدى صحة القول بأن الثقافات على المستوى العالمي تتقارب في اتجاه تكوين ثقافة ذات طابع عالمي اليوم، وما مدى تأثير ذلك على الهوية؟"^(٥)

وهو تساؤل مهم نجد صداه بعد ذلك في ندوة "العولمة والهوية" بالرباط عام ١٩٩٧م، وفيها أيضا يتردد القول بأن "مفهوم العولمة لم يتحدد بعد، ويبدو أن الممارسة هي التي تمنحه أبعاده وتحديده"،^(٦) ويقترب من هذا المعنى أيضا السيد ياسين في ندوة "العرب والعولمة"، بيروت، عام ١٩٩٧م، عندما يقول إنها "عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة، ولا يمكن تعريف العولمة بغير تحديد تجلياتها وأبعادها".^(٧)

وتتفق وجهات النظر بوجه عام على أن جوهر عملية العولمة يتمثل في سهولة حركة وانتقال الأفراد والسلع ورؤوس الأموال والخدمات والأفكار والمعلومات ووسائل الاتصال بين الدول والمجتمعات على النطاق الكوني.

(٣) سهير لطفني، محررة، ندوة الهوية والتراث، المركز الإقليمي العربي للبحوث والتوثيق (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٤م)، ١٥٣.

(٤) لطفني، ندوة الهوية، ١٣٨.

(٥) لطفني، ندوة الهوية، ١٦٤.

(٦) عبد الكريم غلاب، ندوة العولمة والهوية (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧م)، ٢٤٥.

(٧) السيد ياسين، "في مفهوم العولمة"، العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م)، ٢٥ و ٢٩.

وتبرز قضية الهوية الثقافية بمجرد حديثنا عن الانتقال عبر الحدود وخاصة في مجال المعلومات والأفكار والاتجاهات والأنماط السلوكية. وهنا أيضا نجد آراء عدة في تحديد المفهوم تختلف حول بعض التفصيلات، ولكنها تتفق بوجه عام على أن هذه الهوية تعني السمات المعبرة عن الشعور بالانتماء لدى أفراد كيان اجتماعي معين، والوعي بخصوصيتهم المتمثلة في نسقهم القيمي، ورؤيتهم المتميزة للكون والإنسان، ورصيدهم المختزن من الخبرات المعرفية والتجارب والأنماط السلوكية، ونوعية تفاعلهم مع البعدين التاريخي والجغرافي كما تصوره مؤسساتهم الاجتماعية والسياسية.^(٨)

وهكذا فالهوية الثقافية بهذا المعنى تعبر عن كيان معنوي له حياته وحركته الدينامية التي تساعده على أن يتفاعل مع كيانات معنوية أخرى إيجابا أو سلبا، وأن ينمو بسرعة أو ببطء، وأن يواجه ما يعترض طريقه من مستجدات بأساليب مختلفة تناسب مع ما يميزه من العناصر السابقة. وإذا كان بالإمكان الحديث عن الهويات الثقافية دون اقترانها بموضوع العولمة، فمن غير المجدي دراسة العولمة دون البحث في علاقتها بالهويات الثقافية.

-

لقد بدأ عصر العولمة بالفعل في بعض مظاهره على الأقل، وكثر الحديث عن "القرية الكونية"، وارتفعت صيحات التحذير من تخلف البعض عن اللحاق بالركب، ويصل الأمر إلى حد التهديد في حديث العالم الأمريكي توم فريدمان بأن "العولمة أمر واقع، وعلى اللاعبين العالميين إما الانسجام معه واستيعابه، أو الإصرار على العيش في

(٨) يرتبط هذا المفهوم للهوية الثقافية بالمحددات التي تدخل في معظم التعريفات الأثنوبولوجية لمعنى "الثقافة"، والتي تعبر عنها كمنظومة من العناصر التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع معين، كالمعرفة والمعتقدات والأذواق الفنية والمهارات والأنماط السلوكية، أو كأسلوب للحياة ينتقل عبر الأجيال، ويعبر عن صيغة متميزة من العناصر السابقة خاصة بجماعة إنسانية معينة.

الماضي وبالتالي خسارة كل شيء، ذلك أن الخيارات باتت اليوم أضيق منها في الزمن الماضي، وأنه لا بد من قبول الأمر الواقع.^(٩)

ما طبيعة هذا الأمر الواقع؟ وما طبيعة هذه المباراة التي يطالب الجميع بالمشاركة فيها؟ من الواضح أن تناول هذا الموضوع يختلف باختلاف المجال موضع الدراسة عن العولمة، فالملاحظ في محيطنا العربي والإسلامي أنه بقدر السرعة في الاتفاق حول التجاوب مع المجال التكنولوجي منها، بقدر السرعة أيضا في الاتفاق حول الحذر من المجال الثقافي بعناصره المتنوعة، ولكن يبدو أن من الصعوبة بمكان فصل جوانب العولمة ومجالاتها بعضها عن بعض، فهي تيار متصل يتداخل فيه الاقتصادي مع السياسي مع الثقافي، وهذا يقتضي أن يتعامل كل مجتمع معه على أساس تضافر المجالات الثلاثة أيضا. وما دام حديثنا بالتخصيص عن الهوية الثقافية وعلاقتها بالعولمة، فإننا نشير أولا إلى الجدل الدائر حول اصطلاح "ثقافة العولمة"، وثانيا إلى بعض وسائل التأثير الثقافي للعولمة على الثقافات المحلية، وثالثا إلى اختلاف وجهات النظر بشأن الموقف تجاه هذا التأثير.

١ - في حين تجمع الآراء على أن العولمة حقيقة قائمة في مظاهرها المختلفة وخاصة الاقتصادية منها، إلا أنها تختلف حول كيفية التعبير عنها ومدى استحقاقها لاصطلاح "ثقافة"، فمحمد عابد الجابري يؤكد أنه "ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام، وإنما وجدت وستوجد ثقافات متعددة متنوعة"،^(١٠) لأن الثقافة عنده لا بد أن ترتبط بوجود "أمة أو ما في معناها"، وعلى الرغم من أن

(٩) محمد الحبيب بلخوجة، "إيجابيات العولمة وسلبياتها"، ندوة العولمة والهوية (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧م)، ٩٩.

(١٠) محمد عابد الجابري، "العولمة والهوية الثقافية: تقييم نقدي"، في العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م)، ٢٩٨.

عبدالإله بلقزيز يؤيده في أن ما يطلق عليه اصطلاح "ثقافة العولمة" إنما هو "خارج حدود التعريف والماهية الطبيعية لمعنى الثقافة"،^(١١) إلا أنه يستخدم هذا المصطلح ذاته للتعبير عن التأثير الثقافي للعولمة، وليس باعتبارها كيانا ثقافيا بذاته، ويتمثل هذا التأثير عنده في أن العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب، أو هي ثقافة الصورة. ولا يشير السيد ياسين إلى العولمة باعتبارها "ثقافة" وإنما باعتبارها "عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية".^(١٢) ويشير إليها الدجاني على أنها "ظاهرة تتداخل فيها أمور عديدة، ويكون الانتماء فيها للعالم كله عبر الحدود الدولية"،^(١٣) كما أن هناك إشارات أخرى إليها باعتبارها "نظاما عالميا" أو "أيدولوجيا"، وبوجه عام يميل كثير من الكتاب عنها إلى النظر إليها باعتبارها عدة عمليات في مجالات متنوعة ترتبط في أساسها بدول أو مجتمعات أو ثقافات بعينها لها ثقلها الواضح في ميزان القوى العالمي، وتغطي بأنشطتها وتأثيراتها الساحة الكونية كلها.

٢ - كيف يكون للعولمة كل هذا الزخم من التأثير الثقافي؟ يتفق كل من عالج هذا الموضوع على الدور الأساسي الذي تلعبه ثورة الاتصال كوسيلة رئيسة لنشر هذا التأثير؛ والمثال الواضح لذلك القنوات الفضائية وشبكة الإنترنت، وما نشهده من تقلص دور الكلمة المكتوبة لحساب الصورة المرئية، ولهذا الأمر أهميته البالغة، لأن الكتاب مثلا كان يخاطب النخبة في حين يتسع جمهور الصورة ليشمل مختلف الشرائح السكانية، ولأن

(١١) عبدالإله بلقزيز، "العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟"، في *العرب والعولمة* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م)، ٣١٦.

(١٢) ياسين، "مفهوم العولمة"، ٢٥.

(١٣) أحمد صدقي الدجاني، "تأملات في العولمة والهوية: نحو تعاون حضاري في عصر العولمة"، في *ندوة العولمة والهوية* (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧م)، ١٩٠.

الكتاب كان يتوقف أحيانا عند حدود الدول ، وقد لا يسمح له بالعبور لداخلها ، في حين تتخطى الصورة التي يحملها الأثير الحدود السياسية والحواجز الجمركية.

وتتفاوت الآراء في هذه الناحية بين باحث متشائم يرى أن الذاكرة التي كانت تنتعش دوما بفعل حفظ وتكرار الكلمة المكتوبة ، وتساعد على تعميق الوعي ، بدأت تخلي مكانها لتحتله المتابعة السريعة للصورة التي تعمل على تسطيح الوعي ، وتأكيد دور الإنسان المشاهد،^(١٤) في حين يرى باحث آخر يغلب عليه التفاؤل أن "الدماغ والأعصاب ستكون هي أدوات الإنسان ، وأن المعلومات هي مصدر سلطته ، والمبادلات الإلكترونية طريقه في التعامل."^(١٥) ومن الواضح أن التحولات الحاسمة في تاريخ البشرية تثير دائما ردود الأفعال المتباينة بين الحذر من الجديد ، والتطلع في أمل نحو هذا الجديد ذاته.

وجدير بالذكر في هذا الصدد أن ثورة الاتصال الجديدة وخاصة في مجال الفضائيات ترتبط فيها الوسيلة التكنولوجية بالمضمون الثقافي للرسالة الإعلامية ، فهناك تلازم بين شراء الأسرة لجهاز التلفزيون وبين تعرضها بمجرد استعماله لفيض من التأثيرات الثقافية المحلية والعالمية. وتشير إحدى الإحصائيات التي نشرتها منظمة اليونسكو عن الوطن العربي عام ١٩٨٧ م إلى أن شبكات التلفزيون العربية تستورد ما بين ثلث إجمالي البث (كما في مصر وسوريا) أو نصف هذا الإجمالي (كما في تونس والجزائر) ، وتبلغ النسبة في لبنان ٥٨ر٢ بالمائة.^(١٦)

ومن مظاهر التأثير الثقافي التي لفتت أنظار كثير من الباحثين في موضوع العولمة هذا الانتشار السريع للثقافة الشعبية الأمريكية في مجالات الموسيقى والسينما والتلفزيون

(١٤) عبدالسلام المسدي ، العولمة والعولمة المضادة (القاهرة: دن ، كتاب سطور (٦) ، ١٩٩٩م) ، ٢٩٧.

(١٥) بلخوجة ، "إيجابيات العولمة" ، ٩٩.

(١٦) نبيل الدجاني ، "تعقيب" ، في العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨م) ،

والأطعمة السريعة والملابس وغيرها، وبالأخص في أوساط الشباب. ويفسر بول سالم ذلك بإرجاعه إلى عوامل عدة منها هيمنة شركات الإعلان الأمريكية على التسويق العالمي، وقوة شركات الإنتاج الفني واستغلالها لعصر ازدهار الأقمار الصناعية في ترويج مظاهر ثقافية نجحت بين الشباب الأمريكي، فتنقلها إلى الشرائح الشبابية في أنحاء العالم فيما يشبه "صناعة ثقافية خاصة بالشباب" تتوافر فيها كل عناصر الجذب والتشويق، وتشبع لديهم وهم مجارة العصر والتشبه بالقرين الأمريكي. وإلى جانب الكسب العاجل من وراء هذا التسويق على المستوى العالمي، فإن الكسب الأهم يتمثل في أن شباب اليوم هم نخب المستقبل في بلادهم.^(١٧)

ويرى بوكسبرجر أن إحدى الكذبات التي شاعت بشأن العولمة هي قدرتها على إنتاج التنوع في كل مكان من العالم. فالذي يتحقق بالفعل هو تضيق مجالات هذا التنوع لصالح الشركات العالمية التي تفرض سطوتها على الأسواق من خلال المنافسة الحرة، وتسوق أنواعا محدودة من المنتجات على أعداد هائلة من البشر في شتى أنحاء العالم. ومن ثم ظهرت ما يسميه الباحث "ثقافة الأشياء" التي تعتمد من خلال الإعلانات المدروسة والمكثفة على إقناع المستهلك بأن ما تقدمه له الشركات المنتجة هو الذي يكفل له ما يتمناه من الحياة.^(١٨)

٣ - من الطبيعي أن تتفاوت وجهات النظر تجاه المواقف التي ينبغي تبنيها بالنسبة للتأثيرات الثقافية الأجنبية، وهي تتمثل بوجه عام في موقفين رئيسين، أحدهما يدعو إلى تقبل الجديد مع المحافظة على الهوية الثقافية بشرط عدم التعصب والانغلاق، والثاني

(١٧) بول سالم، "الولايات المتحدة والعولمة"، في *العرب والعولمة* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م)، ٢٢٢.

(١٨) جيرالد بوكسبرجر، وهارالد كليمنتا، *الكذبات العشر للعولمة*، ترجمة عدنان سليمان (دمشق: دار الرضا للنشر، ١٩٩٩م)، ١٧٢.

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أوروبولوجية

يدعو إلى الحذر من تيار العولمة الثقافية لأن فيه تهديدا ولو على المدى الطويل لهذه الهوية ، وللتنوع الثقافي بوجه عام.

أ) الموقف الأول يربط بين المظاهر المختلفة للعولمة باعتبارها منظومة واحدة ، ويرى أن "إعطاء الثقافة هذا الدور وهذه الأهمية ليس سوى هروب من المواجهة في المجالات الأخرى ، أي الاقتصاد والسياسة والعلم ، وعندما نستنهض الثقافي فقط لمواجهة العولمة فإننا بذلك نتهرب من الشروط الضرورية الأخرى للمواجهة"^(١٩) وتتلخص هذه الشروط الضرورية في تحقيق الارتباط "الناجح" بين الهوية الثقافية والهوية السياسية ، وأيضا بينها وبين الهوية الاقتصادية ، ولا ترتبط الثقافة بالسياسة إلا إذا عبرت الأخيرة عن تصورات الأولى وتطلعاتها ، وعندئذ يلتحم الاثنان ليشكلا مقاومة فعالة لأية أخطار قريبة أم بعيدة ، وعلينا في العالم العربي أن نحقق الاستفادة من "التراكم المعرفي" الخاص بهوياتنا الثقافية ، إلى جانب الاستفادة من "الجديد المعرفي" الذي تحمله المتغيرات الحالية ، لأن هذه المتغيرات تحمل اتجاهات فكرية ستترك بصماتها على كل تحليل أو تأويل سياسي مقبل.^(٢٠)

ومن أنصار هذا الموقف أيضا من يذهب إلى أن العولمة تشير إلى أن الإنسانية تتجه نحو ثقافة عالمية ذات خصائص مشتركة ، وأن الثقافات الخاصة تعمل على دمج العولمة ضمن مكوناتها وجعلها مناسبة لبيئاتها ، بعد أن أكدت هذه العولمة قدرتها على تأسيس ضمير عالمي وأخلاق إنسانية عامة تقبلها جميع الثقافات ، مقتنعة بأن في ذلك خيرها الخاص أيضا كالديمقراطية وحقوق الإنسان ، "لذلك ليست هناك علاقة عكسية بين

(١٩) فهمية شرف الدين ، "تعقيب ، في العرب والعولمة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٩م) ، ٣٢١.

(٢٠) فهمية ، "تعقيب ، " ٣٢٤.

العولمة والهوية الثقافية، خاصة لو لبّت مفردات العولمة الثقافية احتياجات إنسانية حقيقية وغير مزيفة عند الآخرين.^(٢١)

ب) الموقف الثاني يرى أن تيار العولمة هدفه توحيد العالم وإخضاعه لقوانين مشتركة تضع حداً فيه لكل أنواع السيادة.^(٢٢) ويظهر ذلك جلياً في المجال الاقتصادي من خلال الشركات متعددة الجنسيات، واتفاقيات الجات، كما يظهر في المجال الثقافي عندما بدأت العناصر الثقافية تعامل معاملة السلع وتسوّق بدورها في ركاب التجارة الحرة. والمشكلة الأساسية في سوق العولمة أن عمليات التبادل والمنافسة التي تجري بين الأطراف المشاركة فيه غير متوازنة؛ فقوانين السوق تفرضها الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القطب الأساسي الوحيد في عالم اليوم، وبالتالي يصبح اصطلاح "العولمة" هو الاسم الحركي لمعنى "الأمركة"^(٢٣) أو يتساوى مع ما يطلق عليه الجابري "ثقافة الاختراق"،^(٢٤) أو مع ما يسميه هانس بيترمارتن "حضارة التنميط"،^(٢٥) أو مع ما يسميه حجازي "ثقافة الاستهلاك".

وفي إطار هذا الموقف أيضاً، يرى حجازي أن العولمة صياغة جديدة لإعادة المركزية الرأسمالية في ثوب جديد، وهي تتضمن "تشكيل قيادة عالمية تستحوذ على النفوذ والقوة، وتتكون من الصفوة الاقتصادية في العالم، (وهي) تتجاوز في ثقافتها ومصالحها وتطلعاتها كل العقائد والدول والحوجز الاجتماعية."^(٢٦)

(٢١) حيدر إبراهيم، "العولمة وجدل الهوية الثقافية"، مجلة عالم الفكر، ٢ (١٩٩٩م)، ١٢٠.

(٢٢) بلقزير، "عولمة الثقافة"، ٣١٧.

(٢٣) بلقزير، "عولمة الثقافة"، ٣١٩.

(٢٤) الجابري، "تقييم نقدي"، ٣٠٢.

(٢٥) هانس بيترمارتين وهارالد شوما، فسخ العولمة (الكويت: عالم المعرفة ٢٣٨، ١٩٩٨م)، ١٢.

(٢٦) أحمد مجدي حجازي، "العولمة وتهميش الثقافة الوطنية"، مجلة عالم الفكر، ٢ (١٩٩٩م)، ١٣٣.

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أوروبولوجية

ولا ينفي الأمريكيون أنفسهم الدور القيادي لأمريكا في عالم اليوم بوجه عام وبالنسبة لعملية العولمة بوجه خاص. فمنذ مطلع التسعينيات، بدأ هنري كيسنجر كتابه "الدبلوماسية" عام ١٩٩٤م بالقول "يبدو أن في كل قرن بلادا تنبري بقوتها وإرادتها وبفيضها الفكري والأخلاقي لتسوّي النظام الدولي بحسب قيمها الخاصة"،^(٢٧) ويقول إنه إذا كانت فرنسا فعلت ذلك في القرن السابع عشر، وبريطانيا فعلته في القرن الثامن عشر، ثم تلتها النمسا في القرن التاسع عشر، فإن دور الولايات المتحدة يأتي خلال القرن العشرين. ويؤكد كليتون هذا المعنى في كتابه "بين الأمل والتاريخ: كيف تستعد أمريكا لتحديات القرن الواحد والعشرين" عام ١٩٩٦م. فيرى أن على الولايات المتحدة الأمريكية "أن تواصل في القرن الواحد والعشرين قيادة العالم نحو السلم والحرية والازدهار، وهو ما يقتضي الوفاء الدائم للقيم الأمريكية حتى تبقى أمريكا دوما هي المنتصرة".^(٢٨)

وإذا كانت أمريكا منطقية مع ثقافتها الذرائعية التي تجعل مصلحتها في الأمن والازدهار فوق كل اعتبار، فما طبيعة العمليات الثقافية التي تتخذها المجتمعات الأخرى لمواجهة الآثار السلبية للعولمة وخاصة في وطننا العربي الإسلامي؟

-

نود أن نفرق أولا بين مواجهة الهيمنة والاختراق الثقافي وبين مجابهة العولمة كواقع عصري، فهذه المجابهة لم تعد أمرا ممكنا لا بالنسبة للدول الضعيفة ولا الدول القوية على حد سواء، في حين تحاول الثقافات المختلفة في شتى أنحاء العالم إيجاد آليات تواجه من

(٢٧) المسدي، العولمة، ١٤٠.

(٢٨) المسدي، العولمة، ٢٦٥.

خلالها ما يهدد مقوماتها وخصوصياتها. وهذا حق مشروع لها، بل إنه سمة ملازمة لطبيعة أية ثقافة خلال عمليات التداخل والاحتكاك الثقافي. وتحفل دراسات العولمة بأمثلة عديدة على الآليات التي ظهرت ومازالت تظهر دفاعا عن الخصوصيات الثقافية للمجتمعات، ونجد من بينها - إلى جانب الدول النامية - دولا كبرى كفرنسا واليابان والنرويج، ويأخذ الأمر طابعه الرمزي في معارضة الرئيس شيراك إقامة مطعم لشركة "ماكدونالد" في برج إيفل "ليظل فضاءه على الأقل منفردا بنمط العيش الفرنسي".^(٢٩)

وبالنسبة لعالمنا العربي والإسلامي، ذهب عدد من الباحثين إلى القول بأن انشغاله الحالي بالدفاع عن هويته الثقافية في مواجهة العولمة هو رد فعل لأزماته وانكساراته في العقود الأخيرة، وهو قول مبالغ فيه لأن هذا الانشغال ليس وفقا على مجتمعاتنا. فالملاحظ أن الثقافات بطبيعتها مهما كانت مستوياتها في حالة استعداد دائم للدفاع عن هوياتها، ويرتفع هذا الاستعداد إلى درجة الاستنفار في فترات الأزمات بصفة خاصة. ويحدثنا التاريخ عن أمثلة عديدة تكشف عن تواصل المواجهات التي خاضتها هويتنا أمام الأخطار العديدة التي كانت تهددها خلال العصور المتوالية. ومن الطبيعي أن يمتد هذا التواصل حتى وقتنا الحاضر الذي تحاول فيه ثقافة الهيمنة فرض سيادتها على "الأخر".

والجدير بالذكر أن الاتجاه الواضح لدى الباحثين العرب هو تأكيد الدعوة إلى الموقف الإيجابي من الجوانب المفيدة من تيار العولمة، ولا خوف على هويتنا من ذلك، لأن ثقافتنا الإسلامية قادرة على المحافظة على ثوابتها، وفي الوقت نفسه على التجاوب مع الجديد وتوظيفه ليخدم قيمها ومصالحها.^(٣٠) والمطلوب في عصر العولمة ألا نتطرف

(٢٩) عبد الهادي بوطالب، "لابد من تكامل العولمة والهوية"، في العولمة والهوية (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧م)، ١٣١.

(٣٠) أحمد كمال أبوالمجد، "العولمة والهوية ودور الأديان"، في العولمة والهوية (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧م)، ٢٠٥.

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أوروبولوجية

سواء نحو الانغلاق أو نحو التعلق بكل جديد، بل الانخراط في عصر العلم والتقنية كفاعلين مساهمين، مع حماية خصوصيتنا الثقافية من الاختراق.^(٣١) ومن المحاولات البارزة في هذا المجال "الخطة الشاملة للثقافة العربية" التي صدرت عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم عام ١٩٩٠م، التي صيغت على أساس أن "مجتمع الغد مليء بتحديات المعرفة المتزايدة بشكل كبير، وتحديات التقنية بشكل واسع."^(٣٢)

ويوضح سليمان خلف أن مجتمعات الخليج تقدم نموذجاً حياً لإمكان التفاعل بين المحلية والعالمية، بحيث لا تظهر الحاجة للاختيار بين أي منهما، بل يمكن الوصول إلى ما يمكن تسميته "محلية معولمة". وفي هذه الحالة تستخدم عملية العولمة كإطار نظري لفهم وتحليل العديد من التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتشكلة في هذه المجتمعات، مثل الملامح الجديدة للمدن والبيوت والفنادق الدولية، وتنوع أساليب الخطاب التنموي والعلمي والسياسي والتراثي، والتعامل مع الابتكارات التكنولوجية، وخاصة في مجال الإعلام والبريد الفضائي، وإحياء عناصر التراث المؤكدة للخصوصيات الثقافية، "إن كل هذه الصور تكشف لنا أن المحلية من حيث هي أيديولوجيا وممارسة لديها القدرة على توطين بعض صيغ وأشكال العالمية عن طريق تغليفها في كسوة جديدة وإعادة إنتاجها وتوظيفها في تشكيلات متنوعة."^(٣٣)

لقد أثار صمويل هنتنجن جدلاً واسعاً حول نظريته عن صراع الحضارات عام ١٩٩٣م. وكان أحد تنبؤاتها أن ثقافات الأمم سوف تذوب في نهاية الأمر في عالمية يسيطر

(٣١) الجابري، "تقييم نقدي"، ٣٠٦.

(٣٢) المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، "الخطة الشاملة للثقافة العربية ١٩٨٥"، ورد في المسدي، العولمة، ٧٤.

(٣٣) سليمان نجم خلف، "العولمة والهوية الثقافية: تصور نظري لدراسة نموذج مجتمع الخليج والجزيرة العربية"، "المجلة العربية للعلوم الإنسانية"، الكويت، ١٦، ع ٦١ (١٩٩٨م)، ٩٠.

عليها الغرب ؛ ولكنه عاد فسجل رأيا جديدا عام ١٩٩٦م في دراسة له بعنوان "الغرب متفرد وليس عالميا" ذكر فيها "أن شعوب العالم غير الغربية لا يمكن لها أن تدخل في النسيج الحضاري للغرب ، حتى وإن استهلكت البضائع الغربية ، وشاهدت الأفلام الأمريكية ، واستمعت إلى الموسيقى الغربية ؛ فروح أية حضارة هي اللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد... ولذلك فإن الوقت قد حان لكي يتخلى الغرب عن وهم العولمة ، وأن ينمي قوة حضارته في مواجهة حضارات العالم."^(٣٤) وهكذا يدفعه التزامه بنظرية الصراع إلى هذه النتيجة على الرغم من واقعيته في إدراك استحالة عملية التذويب الثقافي.

:

لا نتطرف كثيرا عندما نحكم بأن الموقف الذي عبر عنه هنتنغتون يفرضه أسلوب معرفي ينتشر في الغرب يقوم على رؤية العالم منقسما بين غالب ومغلوب ، أو بين صانع ومستهلك ، أو بين متقدم ومتخلف ، وتحت غطاء الشعارات والدعاوى البراقة تفصح العولمة - مع إيجابياتها العديدة - عن تأثيرات سلبية لتحكم هذه الرؤية القائمة على الهيمنة. ويبدو أن ميراثا طويلا من علاقة القهر بين الغرب وغيره من الشعوب ترك أثره في عمق العلاقة المتواصلة بين الطرفين.

وتمثل الأنثروبولوجيا المجال الأوضح لتصوير هذه العلاقة ، لأنها بمثابة عرض علمي لتطور الرؤية الغربية إلى "الآخر" من الاستعلاء المتطرف إلى الاعتراف بالهوية ، وحتى الإيمان بعالم يسوده التنوع والتفاعل بين الهويات المختلفة. وهذه المرحلة الأخيرة

(٣٤) عبدالعزيز بن عثمان التويجري ، "الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي ،" في العولمة والهوية ، (الرباط : مطبوعات أكاديمية) ، ١٦٧ .

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

التي أكد أهميتها وضرورتها علماء الأنثروبولوجيا تمثل الاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه المسؤولون عن توجيه سياسات العولمة.

ولكي تتضح معالم هذا التطور في الرؤية نقسم حديثنا إلى مراحل متعددة دون أن يعني ذلك أنها منفصلة زمنيا بعضها عن بعض ، أو أن كل مرحلة منها لا تبدأ إلا بانتهاء سابقتها ، بل يعني أنها جميعا متداخلة ، ولا نوردها متعاقبة إلا بغرض إبراز المحور الأساسي في كل مرحلة منها.

-

تؤكد سائر الدراسات الخاصة بنشأة الأنثروبولوجيا على تأثيرها عند نشأتها بعدة عوامل من أهمها حركة المد الاستعماري ، وازدهار الثورتين العلمية والصناعية في القرن التاسع عشر بأوروبا ، وما صاحب ذلك من اعتقاد الأوروبيين أن إنجازاتهم ترجع إلى تفوقهم الحضاري ، وأنهم من ثم يمثلون الدرجة الأعلى في سلم الترقى البشري. وكان هذا أحد العوامل التي جعلت موضوع السلالات البشرية والمقارنة بين الاختلافات الفيزيائية فيها يمثل المحور الأساسي للعلماء المهتمين بدراسة الإنسان في النصف الأول من ذلك القرن. ومع احتضان الجامعات لهذه الدراسات ، وظهور العديد من الجمعيات العلمية في أوروبا وأمريكا ، نشطت الرحلات إلى أماكن المجتمعات التي وصفت ، في ذلك الوقت ، بأنها "بدائية" أو "وحشية" ، وهو وصف ينطلق من النظرة التطورية التي تأثرت بها معظم العلوم الإنسانية في النصف الثاني من ذلك القرن ، ويكشف عن روح الاستعلاء التي سادت البحوث والنظريات خلال هذه المرحلة ، فهو يعبر عن حكم تقويمي مسبق على شريحة واسعة من المجتمعات بأنها تمثل المراحل المبكرة من مسيرة الحضارة الإنسانية ، إلى حد أن جيمس فريزر ، مؤلف "الغصن الذهبي" ، الذي اعتمد في جمع مادته العلمية عن

هذه المجتمعات على غير المتخصصين، ردّ على من اقترح عليه القيام بدراسة حقلية في إحداها بقوله: "أعوذ بالله!"^(٣٥) ومع هذا "فقد بدأت الهيمنة الاستعمارية تدرك أن حكم الأهالي (في المجتمعات البدائية) لا يستقيم إلا بمعرفة متعمقة للغاتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأخلاقهم... لضمان استمرار هذه الهيمنة،"^(٣٦) وأنشئت مراكز البحوث التي تعاون معها عدد من علماء الأنثروبولوجيا، وبدأت تنشط الدراسات الحقلية التي يتعايش خلالها الباحث المتخصص مع الأهالي لمحاولة فهم ودراسة موضوع محدد في إطار كيان اجتماعي شامل.

وهناك وجه آخر للهيمنة الغربية يتصل هذه المرة بمجتمعات عريقة الحضارات في آسيا وأفريقيا، كانت بدورها هدفا لحركة المد الاستعماري، وكانت ومازالت حقلا واسعا لدراسات "الاستشراق". وقد أوضح إدوارد سعيد كيف أن معظم هذه الدراسات لم يتخلص من الأسلوب المعرفي الذي أشرنا إليه، "فكل أوروبي كان فيما يمكن أن يقوله عن الشرق عنصريا، إمبرياليا، وإلى درجة كلية تقريبا عرقي التمركز،"^(٣٧) وهو يفسر ذلك من خلال تصنيفه لحركة الاستشراق إلى ظاهر وباطن. فالاستشراق الظاهر يمكن أن تختلف فيه آراء المستشرقين عند دراساتهم للمجتمعات الشرقية ولغاتها وآدابها وتاريخها وما إلى ذلك. أما الاستشراق الباطن، فإنه يعبر عن اللاوعي لديهم جميعا؛ بحيث يمكن القول إن "كل تغيير في المعرفة بالشرق مهما كان نوعه يحدث حصريا تقريبا في الاستشراق

(٣٥) إيفانز برتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة أحمد أبوزيد (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م)، ٩٦.

(٣٦) حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجيا (الكويت: عالم المعرفة، ٩٨، ١٩٨٦م)، ١٣٢.

(٣٧) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤م)،

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

الظاهر. أما إجماعية الاستشراق الكامن واستقراره وقدرته على الاستمرار، فهي نوعا ما ثابتة لا تكاد تتغير." (٣٨)

هذا الثبات نتج عنه أمران مهمان، أولهما أن هذا الرصيد الكامن من المشاعر المتحيزة عرقيا سرعان ما يثيره لفظ "الشرق" أو "الشرقي"؛ بحيث لم يعد اللفظ يشير في ذهن الغربي إلى الشرق الحقيقي الواقعي، وإنما إلى ما يحيط به من معان ومضامين مترسبة لديه. "وهكذا فقد كان مجرد استخدام كاتب ما للفظ "شرقي" إشعارا كافيا لكي يحدد للقارئ هوية جسد معين من المعلومات حول الشرق." (٣٩) والأمر الثاني وهو الأخطر أن الغربيين في ضوء ما سبق "رأوا الشرق موضعا يتطلب العناية الغربية وإعادة البناء الغربي، بل وحتى الخلاص الغربي." (٤٠)

في مقابل هذا الجانب السلبي لحقبة تكوين المستعمرات، ظهر جانب إيجابي تمثل في الدفعة الواضحة للعلوم الإنسانية من خلال اتساع آفاق البحث حول الإنسان، وتدفق المعلومات والبيانات عن مجتمعات وثقافات غير غربية في شتى أنحاء الأرض، واجتمع لهذه العلوم خلال القرن التاسع عشر مصدران مهمان لإحداث التطوير فيها، مادة غزيرة للبحث، ونظريات ومناهج متأثرة بالعلوم الطبيعية التي أكدت نجاحها في ذلك الوقت. وانعكس ذلك بالفعل على اتجاهات علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع في النصف الثاني من ذلك القرن.

(٣٨) سعيد، الاستشراق، ٢١٧.

(٣٩) سعيد، الاستشراق، ٢١٦.

(٤٠) سعيد، الاستشراق، ٢١٧.

ومع النقد الموجه لنظريات "أصحاب المقاعد الوثيرة" تزايدت الحاجة إلى انتقال الباحث إلى حقل الدراسة، ومعايشة الأهالي، أبناء الثقافة أو المجتمع موضع البحث، وتبلورت اتجاهات جديدة غير تطويرية؛ ولكن بقيت آثار الحقبة القديمة عند مطلع القرن العشرين ماثلة في رغبة واضحة لدى العلماء في عقد المقارنات بين ما "نحن" عليه وما "هم" عليه، فظهرت المقارنات بين عقلية البدائي وعقلية المتحضر عند فرانز بواس عام ١٩١٦م، وعند ليفي برييل عام ١٩٢٢م، وبين أساليب التصنيف عند دوركايم عام ١٩٠٣م، وبين كينيات الإدراك الحسي عند ريفرز عام ١٩٠٥م. ولكن المهم هنا أن المجتمع البسيط أو الثقافة البسيطة أصبح ينظر إليهما ككيانات لها هويتها الخاصة المتميزة عن المجتمعات والثقافات الغربية، ومن ثم تعقد المقارنات بينهما من أجل الوصول إلى نتائج علمية، وليس من أجل إثبات أن ثقافة ما تمثل مرحلة الطفولة المبكرة لثقافة أخرى. فدوركايم مثلاً ينتهي من دراسته إلى تأكيد دور المجتمع في صياغة أساليب التصنيف للموجودات التي يعايشها أفراد المجتمع، وليفى برييل ينتهي إلى القول بأن للتفكير "البدائي" نسقه ومنطقه الخاص الذي يربط فيه بين ما هو واقعي وما هو غير واقعي، بطريقة تساعد على توازن المجتمع واستمراره حتى وإن خالف ذلك قانون عدم التناقض. ويعارض بواس هذه النتيجة، ويؤكد في بحثه أن قوانين الفكر لا تختلف من نوع بشري لنوع آخر، وإنما الاختلاف يكون في محتوى التفكير المتأثر بالبيئة وليس في عملية التفكير ذاتها.

وتتقدم الأنثروبولوجيا في الطريق نحو تفهم "الآخر" والاعتراف بسماته الثقافية المتميزة مع بدء ازدهار البحوث الحقلية على أيدي مالينوفسكي وبراون وإيفانز برتشارد في إنجلترا، وفرانز بواس وتلاميذه في أمريكا، وهنا نجد تحولاً مهماً يتمثل في محاولة دراسة الثقافة من داخلها. ولا يعني هذا فقط عدم الاكتفاء بالمظاهر المادية الخارجية للثقافات،

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

وبدء الاهتمام بالمشاعر والعلاقات الاجتماعية وردود الفعل الإنسانية ، بل يعني أيضا محاولة الوصول إلى الكيفية التي يرى بها الفرد في مجتمع البحث مظاهر العالم من حوله والتصورات التي يحملها عنها ، متأثرا في ذلك بنشأته في إطار ثقافته المحلية ، ومثلت عملية الغوص هذه إلى باطن الثقافة ، وباطن الإنسان الذي يمثلها ، الأساس لظهور مدرسة "الثقافة والشخصية" في أمريكا.

وفي إطار هذا التحول ، ظهرت عشرات من الدراسات الحقلية تغطي مجتمعات في شتى أنحاء العالم ، وساعدت على إبراز عدة حقائق أهمها :

١ - تمثل الثقافات التي كانت توصف بأنها "بدائية" كيانات من العلاقات والنظم والأنساق لا تقل تعقيدا عن الكيانات الثقافية التي توصف بأنها "حديثة" ، ولكن الاختلاف يكون في الصيغ التي تتألف بها مكونات كل ثقافة فيما بينها ، وما يقال عن الثقافات يقال كذلك عن اللغات ؛ فليست هناك لغة متقدمة وأخرى متخلفة ، وإنما العبرة بمدى تلبية اللغة للحاجات الثقافية للناطقين بها.

٢ - تدعم مبدأ "النسبية الثقافية" على ضوء الحقيقة السابقة ، وقضى على مقولة السلم الحضاري من الأدنى إلى الأعلى ، وظهرت نظريات أخرى عن الدوائر والمناطق الثقافية توزع بينها ثقافات العالم على أساس حضور أو غياب سمات معينة ، وكان لهذه النظريات بدورها عيوبها التي اكتشفتها التطورات اللاحقة للأنثروبولوجيا.

٣ - ظهرت بجلاء العلاقة الوثيقة بين الثقافات وبين البيئات الطبيعية التي توجد فيها ، واعتبر النسق الإيكولوجي أساسيا ضمن منظومة الأنساق في الثقافة أو البناء الاجتماعي ، ولم يعد المفهوم الأنثروبولوجي للبيئة قاصرا على المعالم الجغرافية ، وإنما تعبيرا عن علاقة تفاعل بين الثقافة والمكان الذي توجد في إطاره.

٤ - سحب هذا الاهتمام بالبعد الجغرافي للمجتمع أو الثقافة اهتمام بالبعد التاريخي، وظهرت أساليب مختلفة للبحث تعوض عدم وجود تاريخ مكتوب لبعض المجتمعات، وزاد الحرص على جمع المادة الفلكلورية التي تكشف عما يمكن اعتباره تراثا لمجتمع البحث، ونشطت الدراسات المتصلة بالتغير الاجتماعي والثقافي، وتأثيرات التحديث والاحتكاك بالمجتمعات الأخرى.

٥ - ظهرت في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، مجموعة من الدراسات، في إطار مدرسة الثقافة والشخصية، تركز على الهويات الثقافية ليس فقط للمجتمعات البسيطة ذات الأعداد المحدودة من السكان، بل أيضا لمجتمعات صناعية ذات كثافات سكانية عالية كاليابان وروسيا وأمريكا وإنجلترا، وشاع اصطلاح "الطابع القومي" أو "الشخصية القومية"، وانتقل بعد ذلك من محيط الدراسة الأنثروبولوجية إلى العلوم الإنسانية الأخرى.

ويلاحظ في معظم الاتجاهات التي تبلورت بعد الحرب استمرار هذا التركيز على الهوية الثقافية للمجتمعات الذي بدأه الاتجاه السيكلوجي، وبرزت عدة اتجاهات مهمة في هذا الشأن نشير إليها فيما يلي:

١ - مع نشاط حركات الاستقلال بين دول العالم الثالث، وما تبعها من نشاطات متصلة بالتنمية والتحديث، برز دور بعض الأنثروبولوجيين الذين تبّنوا قضايا هذه الدول، ووجهوا الأنظار إلى ضرورة اهتمام مخططي مشروعات التنمية بوضع الخصائص الثقافية للمجتمعات المحلية التي تنفذ فيها موضع الاعتبار، وإلا فإن النتائج لن تحقق ما هو متوقع منها، وأطلقوا على دعوتهم عبارة "التنمية من القاعدة وليست فقط من القمة"، واستجاب البنك الدولي لهذه الدعوة وحرص على إشراك عدد من الأنثروبولوجيين ضمن فرق العمل في مشروعات التنمية التي كان ينفذها.

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

٢ - أكد الاتجاه المعرفي على أهمية دراسة الهوية الثقافية للمجتمع من زاوية تختلف عن الزوايا المعهودة، وهي محاولة اتخاذ اللغة المحلية مدخلا للنفاذ إلى مكونات البناء المعرفي الكامن في عقول الأفراد المنتمين إليه؛ فالفهم السليم لثقافة أي مجتمع ينبغي أن يتم على أساس كونها نسقا معرفيا متميزا، وأن أفرادها يتشربون عناصر هذا النسق خلال نشأتهم، فيصبح لهم طابع خاص، سواء في كيفية اكتسابهم لخبراتهم عن العالم المادي والاجتماعي المحيط بهم، أو في كيفية تفسيرهم للوقائع والأحداث التي تمر بهم، واتخاذهم التصرفات المناسبة تجاهها، أو في تشكيل نسقهم القيمي الذي يحكم سلوكهم في شتى المواقف، ومن ثم ظهرت اصطلاحات تعبر عن هذه المعاني مثل "الخرائط المعرفية"، أي الترجمة الثقافية للعالم البيئي المادية والاجتماعية، والتي ترشد الفرد في تعامله معها طوال اليوم، ومثل "الأساليب المعرفية"، وهي الطرق التي تحمل معنى الثبات في أداء أفراد مجتمع ما لأنشطتهم المعرفية، وحل المشكلات خلال تعاملهم مع العالم الخارجي.

٣ - وكما عالج الاتجاه السيكولوجي الهوية الثقافية للمجتمعات من حيث الخصائص النفسية والسلوكية والتنشئة الاجتماعية، وكما عالجها الاتجاه المعرفي من حيث بنائها العقلي وخصائصها اللغوية، فإن الاتجاه الإيكولوجي اهتم بعلاقتها بالوسط البيئي، وربط بين خصائص الثقافة، ونوعية البيئة المحيطة بها، والسمات الشخصية للأفراد المنتمين إليها، وأكد على معنى التفاعل المستمر بين الثقافة وبيئتها والذي يؤثر عليهما معا؛ فلا تكون هناك حتمية بيئية تشكل الثقافة، ولا ثقافة منعزلة عن خصائص بيئتها، بل وحدة متكاملة تضم الاثنين يؤثر الإنسان من خلالها في البيئة، وتؤثر البيئة على أنشطته الثقافية، بل وعلى تنظيماته الاجتماعية.

مثل هذه العناصر التي ذكرناها أضفت على البحث الأنثروبولوجي في العقود الأخيرة من القرن طابعا خاصا أساسه التخلص من النعرات العرقية والتحيز، والتخلي

فتحة محمد أحمد إبراهيم

عن فكرة القبائل والمجتمعات "البدائية" كموضوع أساسي للبحث، والاتجاه إلى معالجة فكرة "الثقافة" دون اعتبار كبير للتصنيفات القديمة عن الدوائر والمناطق الثقافية، والتي كانت تسمح بالحكم المسبق على السمات الخاصة بمجتمع معين في ضوء انتمائه لواحدة منها؛ وأصبح في الإمكان القول إن توقف الأنثروبولوجيين المعاصرين عن الاهتمام بموضوعهم التقليدي لا يرجع إلى انتهاء حقبة المجتمعات "البدائية" بقدر ما يرجع إلى تغير رؤيتهم لفكرة "الثقافة" ذاتها؛ فهي تعالج كموضوع قابل للدراسة التحليلية التي يقوم بها الباحث سواء داخل مجتمعه أو خارجه، ومن ثم اتجهت أنظار كثير من الباحثين الغربيين إلى إجراء بحوثهم داخل مجتمعاتهم، وفي الوقت نفسه، نشط الباحثون غير الغربيين في تأكيد صحة الرأي القائل إن أبناء المجتمعات غير الغربية أقدر على دراستها طالما توافرت لهم سبل التدريب الكافي، وأيدت بعض الأصوات الغربية هذا الرأي، ورأت أنه يقدم معنى جديدا للصدق والموضوعية في البحوث الأنثروبولوجية؛ فكلما زاد اقتراب الباحث من فهم مجتمع الدراسة وسبر أغواره باعتباره واحدا من أفرادها زادت مصداقيته.

" " -

في عام ١٩٧٨م، تم تكريس هذا الاتجاه في ندوة بالنمسا، سعى إلى عقدها الأنثروبولوجي حسين فهم ومؤيدوه، وصاغ لها مصطلحا جديدا هو "أنثروبولوجيا أبناء البلاد الأصليين" indigenous anthropology، ودارت مناقشات عديدة، ولكنها انتهت بتأييد الاتجاه بل وضرورته؛ فالباحثون الغربيون المؤيدون كانوا يرون فيه إثراء للأنثروبولوجيا بدراسات تعبر عن رؤى وأساليب مختلفة في البحث؛ وفي هذا الاتجاه إشارة ماروياما إلى أن أساليب التفكير والأنماط المعرفية الغربية تتعرض منذ وقت لإرهاصات تنبئ عن وجود تحولات قادمة، نتيجة دخولها في مواجهات مع أنماط

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

وأساليب إيديولوجية غير غربية،^(٤١) وأيضا مقال سو إلين جاكوبز عن ضرورة قيام "أنثروبولوجيا متعددة الرؤى"، "تدعو فيه إلى" تشجيع شعوب العالم الثالث على استخدام النظريات والمناهج الأنثروبولوجية في بناء نظريات ومناهج أخرى جديدة من منظورها الخاص، تضاف إلى الأنثروبولوجيا من جهة وتساعد من جهة أخرى على ظهور برامج لها قدرة على التحقق في عالم الواقع."^(٤٢)

ويشير النص الأخير إلى ناحية مهمة ينبغي أن يضعها الأنثروبولوجيون العرب والمسلمون نصب أعينهم. فالحاجة ماسة إلى إخضاع النظريات والمناهج التي دأبوا على اتخاذها أساسا لبحوثهم للمناقشات النقدية، مع العمل على إثراء العلم بإضافات نظيرية ومنهجية جديدة تقوم على أسس معرفية تناسب الواقع العربي والإسلامي، كما فعلت ثريا التركي عندما ذكرت في إحدى دراساتها أنها توصلت إلى نموذج تصوري يتصل بوضع المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية يخالف النموذج الغربي الشائع عن هذا الوضع، وبالتالي يكون أقدر على تفسير الواقع بطريقة أكثر موضوعية.^(٤٣) وقد بدأ العلماء العرب يشعرون بالفعل بما سموه "إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي"، ويناقشون مدى صلاحية النظريات والنماذج التي ظهرت وتطورت في المجتمعات الغربية

Maruyama and Harkins, eds., *Cultures*, 53-61. (٤١)

Sue-Ellen Jacobs, "Toward Polyocular Anthropology," in Maruyama and Harkins, *Cultures*, 451. (٤٢)

Soraya Altorki, "The Anthropologist in the Field," in H. Fahim, ed., *Indigenous Anthropology* (Durham: Caroline Academic Press, 1982), 167. (٤٣)

لكي تطبق بحذافيرها في المجتمعات العربية، ونشرت أمثلة من هذه المناقشات عام ١٩٨٤م،^(٤٤) و عام ١٩٨٦م.

وفي المحيط الأنثروبولوجي، ظهر تياران رئيسان، أحدهما يؤكد أهمية إمساك العلماء العرب والمسلمين بزمام القيادة في الدراسات الخاصة بمجتمعاتهم، ومحاولة التوصل إلى نظريات وأساليب جديدة للبحث أكثر ملاءمة لواقعهم، على أن يتم كل ذلك في إطار البناء القائم للأنثروبولوجيا، وعلى أساس أن العلم لا وطن له. والتيار الثاني ينادي بضرورة ظهور أنثروبولوجيا إسلامية تستمد أسسها النظرية من التصور الإسلامي للكون وللإنسان، وتعدّ أن الأسس الغربية نمت بفعل عوامل ذات طبيعة غربية، وتكون من ثم قاصرة عن أداء وظيفتها العلمية تجاه المعطيات الإسلامية على الوجه المناسب. ونشير الآن إلى مثال من الدراسات الأنثروبولوجية لكل واحد من هذين التيارين:

أ) يمثل التيار الأول الكتاب الذي أصدرته مجموعة من الأنثروبولوجيات العربيات عام ١٩٩٣م بعنوان "في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية"،^(٤٥) وهو يناقش قضيتين رئيسيتين: أولاهما قضية إجراء الباحثة لدراستها في مجتمع ذي نزعة ذكورية، والثانية قضية الهوية الثقافية للباحث، وقدرة الباحث العربي على دراسة مجتمعه بصورة أفضل من غيره. فالباحثة سهير مرسي تضع عنوانا فرعيا لدراستها يقول "نحو إنهاء قاعدة أنثروبولوجية تقليدية تقول بتمايز الباحث الأجنبي". وتربط فيها بين الهوية الثقافية

(٤٤) انظر: أحمد خليفة وآخرين، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية، ١٩٨٤م)؛ وأيضا محمد عزت حجازي (آخرين)، نحو علم اجتماع عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م).

(٤٥) ثريا التركي وآخرين، في وطني أبحث، المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣م).

للباحث وبين نوعية الدراسة الأنثروبولوجية التي يقوم بها، على أساس أن "التقدم النظري (للأنثروبولوجيا) لا يقوم على إنكار الأيديولوجيات والهويات المتعددة الأبعاد للأنثروبولوجيين، وإنما على المقارنة بين أبنية تصوراتنا المختلفة عن الحقيقة التي تتكون عبر وسائط مختلفة".^(٤٦) وهذا أيضا ما تؤكد كاميليا الصلح وثرثيا التركي عندما توضحان أن الباحث من أهل المجتمع لا يحتاج إلا إلى قليل من المؤشرات ليُدرك منظور الجماعة للثقافة موضع الدراسة، كما أنه يكون أسرع إلى فهم جوانب الوضع الاجتماعي، "ولا يقلل من أهمية هذه الرؤية احتمال ظهور الذاتية في نظرة (الباحث) الأصيل إلى مجتمعه، لأن الذاتية تكون أيضا خطرا يتهدد الباحث من غير أهل البلاد."^(٤٧)

ومع هذا الاهتمام الذي عبرت عنه سائر الدراسات في الكتاب بانتماء الباحث إلى مجتمع الدراسة، فإن الهدف النهائي الذي تكرر التعبير عنه هو أن "كلا من (الباحثين) الأصيل والدخيل يمكن أن يساهم في تطوير الأنثروبولوجيا باعتبارها علما شاملا للثقافة."^(٤٨)

ب) ويمثل التيار الثاني كتاب *Toward Islamic Anthropology* لأكبر أحمد، الصادر عام ١٩٨٨ م، وهو يعبر عن صدمة العالم المسلم من التحيز الواضح لكثير من علماء الغرب ضد كل ما يتصل بالإسلام خلال دراساتهم للمجتمعات الإسلامية، وتأثرهم المسبق بدعاوى بعض المستشرقين المتعصبين. "فعندما يساوي الأنثروبولوجيون الغربيون بين المجتمعات الإسلامية وبين عصابات المافيا هل يكون على العلماء المسلمين

(٤٦) سهير مرسي، "العمل الميداني في وطني مصر"، في وطني أبحاث، ١٠٦.

(٤٧) كاميليا العربي وثرثيا التركي، "مقدمة"، في وطني أبحاث، ٣٨.

(٤٨) ثريا التركي، "الميدان وطني"، في وطني أبحاث، ١٠٢.

دفن رؤوسهم في الرمال، والتظاهر بعدم سماعهم لتلك الأصوات، أم يكون عليهم واجب المناقشة والرد من خلال ظهور أنثروبولوجيا إسلامية؟^(٤٩)

وتختلف هذه الأنثروبولوجيا في أساسها عن الأنثروبولوجيا التقليدية، فهي تقوم على أساس الرؤية العالمية الشاملة للإنسان مهما اختلفت ألوانه وأعرافه، في حين تتمسك الأنثروبولوجيا التقليدية بالاختلافات العرقية بين البشر، وكأنها تمثل حقيقة قاطعة تحدد ليس فقط ما هو كائن، بل أيضا ما ينبغي أن يكون. وهذا أوقعها في مأزق التمركز العرقي، وهذا أيضا ما جعلها تنظر إلى البشر في شتى أنحاء العالم -بدعوى النسبية الثقافية- كما لو كانوا فضائل في حديقة الحيوان، لكل فصيلة منها عاداتها الخاصة أو ثقافتها، وكما لو كانت مجتمعاتهم مساحات من الفراغ تستعد الحضارة الثقافية والديانة الغربية لشغلها.^(٥٠)

ويرى أكبر أن الرؤية الإسلامية التي تتميز بكونها أكثر إنسانية وأكثر عالمية كفيلا بتصحيح مسار الأنثروبولوجيا التقليدية، ويضع تعريفا أوليا للأنثروبولوجيا الإسلامية يحددها بأنها "دراسة الجماعات الإسلامية بواسطة متخصصين ملتزمين بالمبادئ الإسلامية القائمة على المنظور الإنساني والمعرفة والتسامح، بحيث يتم ربط الدراسات الخاصة بالمجتمعات محدودة النطاق بالأطر التاريخية والأيدولوجية الأشمل للإسلام."^(٥١) ويحدد لها أهدافا عدة من بينها إنجاز مدخل أنثروبولوجي تعليمي يترجم إلى أهم لغات العالم الإسلامي، ويعمم استخدامه في إحدى المراحل الدراسية، واختيار بعض المجتمعات التي تمثل المناطق الثقافية الإسلامية وإجراء بحوث رفيعة المستوى فيها مع جمع هذه النماذج في مجلد واحد، وعمل دراسات تتبعية طويلة المدى لمجتمعات ريفية وبدوية وحضرية، بحيث

Ibid., 8-9. (٥٠)

Ibid., 56. (٥١)

تساعد الدراسة المقارنة لها على مزيد من الفهم لمشكلاتها المعاصرة، وعلى الإعداد السليم لعمليات التخطيط والتنمية في المجتمع الإسلامي.^(٥٢)

يعبر التعدد الكبير في المسارات والاتجاهات التي ظهرت في مجال الأنثروبولوجيا والذي أوضحنا بعض أمثله عن حقيقة مؤكدة تجمع بينها كلها وهي أن الأنثروبولوجيا منهج لفهم الإنسان كصانع للثقافة في وجوده المكاني والزمني، أكثر من كونها كيانا معرفيا محددًا في بياناته ونظرياته. كما يلاحظ أن كثيرا من الإصدارات الجديدة - وخاصة في العالم الغربي - تخصص لمعالجات منهجية تتصل بدور الأنثروبولوجيا تجاه قضايا الإنسان من ناحيتين، أولهما موقفها من التنوع الثقافي للشعوب، وزيادة حاجة دول العالم الثالث للقيام بأدوار حضارية أكثر فاعلية، وثانيهما موقف الأنثروبولوجيا من الرؤية المستقبلية للإنسان بعد أن أصبح "علم المستقبل" يلعب دورا مهما على الساحة المعرفية.

ويلاحظ فيما يتصل بموقف الأنثروبولوجيا في الوقت الحاضر من التنوع الثقافي للشعوب أنه يخضع لعدة عوامل مؤثرة، أولها ما ذكرناه سابقا عن نشاط الباحثين من أبناء دول العالم غير الغربي في الإسهام في الحقل الأنثروبولوجي بدراساتهم المحلية، ومشاركاتهم في المؤتمرات العلمية، مما يساعد على إبراز الأساليب غير الغربية في الحياة والتفكير، وثانيها نشاط الاتجاهات النقدية بين علماء الغرب من أجل إعادة النظر في المفاهيم والمسلمات والنظريات المرتكزة على مضمون عرقي خاص بالثقافة الغربية وتراثها الفكري، وثالثها الانتقاد العنيف للمرحلة المبكرة من نشأة الأنثروبولوجيا، والتي ارتبط

خلالها كثير من علمائها بالسلطات الاستعمارية وعملوا لصالحها، ورابعها تأكيد البحوث العلمية الحديثة على زيف الادعاءات الغربية القديمة عن التفاوت بين الشعوب في القدرات والاستعدادات بالنسبة لإمكانية التطور الحضاري.

وكمثال لرد الفعل تجاه ما حدث خلال الحقبة الاستعمارية، وضعت الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية عام ١٩٧١ م ميثاقا يحدد "مبادئ المسؤولية المهنية"، يؤكد أن "البحث الأنثروبولوجي مشروع إنساني يقوم على أساس اختيارات يلتزم إزاءها الباحث بالمسؤولية العلمية والأخلاقية في آن واحد."^(٥٣) ولكي يتحقق هذا الالتزام الخلقي تنص المادة الثانية من الميثاق على ما يلي: "يتحمل الباحث الأنثروبولوجي مسؤولية الحفاظ على السمعة الطيبة للعلم الذي ينتسب إليه وللعاملين في حقله، ولهذا يتعين عليه عدم القيام بأي بحث يحمل صفة السرية، أو أي بحث يوضع حظر على حرية نشره أو تداوله، بل يجب عليه تحاشي مجرد الوقوع في شبهة المشاركة في مثل هذا الأمر، وذلك بأن يكشف بشكل حر وتام عن أهداف كل ما يقوم به من بحوث والجهات التي تدعمها."^(٥٤)

أما بالنسبة للانتقادات التي يوجهها الأنثروبولوجيون الغربيون لأطرهم المعرفية فإنها تتراوح بين المجال الأوسع للثقافة الغربية ككل، وبين المجال الأضيق المتمثل في الطابع الغربي التقليدي للأنثروبولوجيا، فمن الناحية الأولى يعبر ألفن توفلر، أحد رواد "علم المستقبل" عن أزمة العالم المتقدم صناعيا، ويصفها بأنها أشبه بالعاصفة الرعدية، وبأنها تنبئ عن تحولات جذرية وغير عادية تتعرض لها الثقافات الصناعية وغير الصناعية، تمهيدا لمولد حضارة جديدة تعم العالم وتكون أشبه باللعبة التي لم تكتشف قواعدها بعد. "واليوم وقد بلغت عملية التصنيع أوجها التاريخي، وبدأت تظهر ملامح ثقافة جديدة،

M. Rynkiewicz and J. Spradley, *Ethics and Anthropology* (New York: J. Wiley, 1976), 186. (٥٣)

Rynkiewicz and Spradley, *Ethics*, 184. (٥٤)

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

نجد أنفسنا بحاجة إلى صور بديلة لعالم الغد تقوم على أساس التنوع ؛ فعدم التجانس في الناحية الثقافية لم يعد ترفاً ، وإنما آلية تكيفية تحتاجها الأجناس البشرية بصورة ملحة ، لأن العالم لا ينبغي أن يكون أحادي الثقافة ، ولا يستطيع مواصلة البقاء إذا كان كذلك." (٥٥)

وعلى الرغم من أن توفلر يتوقع من علماء الأنثروبولوجيا القيام بدور أساسي في صياغة صور المستقبل التي تساعد على اتخاذ القرارات المناسبة في الوقت الحاضر ، إلا أن أنثروبولوجيا غربياً آخر هو ماجورو ماروياما يلقي الضوء على الأزمة التي تمر بها الأنثروبولوجيا ذاتها بصورتها الحالية ، والقائمة أصلاً على أسس نظرية غربية ، ولهذا فإن الشرط الضروري في نظره لتقدمها وإسهامها في تلك الصياغة التي نادى بها توفلر هو أن تطور نفسها أولاً وتجتاز أزمتهما. وهذا في رأيه ما يحدث حالياً. "فالأنثروبولوجيا تمر في الوقت الحاضر بتغير أساسي يتمثل في الانتقال من المرحلة التي كان الباحثون البيض يتجهون فيها إلى دراسة ثقافات الشعوب غير البيضاء من خلال أطرهم المعرفية الغربية ، إلى مرحلة يقوم فيها الباحثون غير البيض المزودون بأطر معرفية غير غربية بإثراء الدراسة الأنثروبولوجية بصورة غير مسبقة ، وتكون النتيجة ظهور أنثروبولوجيا متعددة الرؤى تحقق فيها الأساليب المعرفية المختلفة مستوى من السداد أعلى من الذي يحققه الإصرار على تلك "الموضوعية" والمعايير القياسية القائمة على أساس العلوم الفيزيائية في القرن الثامن عشر." (٥٦)

ويرى ماروياما أن الحرب العالمية الثانية كانت إيذاناً بانتهاء سيادة العرق الواحد ، وظهور عمليات التعدد في الجوانب الثقافية والعرقية على مستوى العالم ، فتعرف العلماء

A. Toffler, "Foreward," in Maruyama and Harkins, eds., *Cultures*, X-XI. (٥٥)

Maruyama, "Introduction," in Maruyama and Harkins, eds., *Cultures*, XVIII. (٥٦)

على أساليب معرفية لدى الشعوب الآسيوية والأفريقية، بل والقبائل التي كانوا يسمونها "بدائية"، وبدا أنها قادرة على أن تحقق التطوير والتحديث لشعوبها بما في ذلك التقدم التكنولوجي، ولم يعد من الضروري الربط بين هذا التقدم والأخذ بأساليب الحياة والتفكير في العالم الغربي، بل "أصبح لزاما على الأقطار المستوردة للتكنولوجيا أن تميز بين التكنولوجيا وبين عقائد وفلسفات وأيديولوجيات الأقطار التي تستوردها منها. فمن الخطأ تقليد كل شيء أمريكي أو أوروبي أو روسي حتى لو كان بلا فائدة أو غير عملي أو ذا تأثير مدمر."^(٥٧) وبعد أن يعرض ماروياما صورا لكيفية تعايش العناصر الثقافية المتنوعة في المجالات العلمية والمعرفية والجمالية يشير إلى أن "وجود عدم التجانس في العالم مفيد لكافة الأقطار، لأنه يزيد الموارد الثقافية للعالم ثراء."^(٥٨)

يبدو من الاستعراض السابق لموقف الهويات الثقافية تجاه عملية العولمة أن أزمتهما تكمن في استمرار الشد والجذب بين تيارين يبدوان متعارضين، أحدهما يدفع نحو التجانس في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة بين أقطار القرية الكونية، على أساس أن النماذج والاتجاهات التي تطرحها الدول الكبرى هي التي أثبتت نجاحها وفعاليتها، والآخر يدفع نحو تأكيد عدم التجانس وخاصة في المجال الثقافي، على أساس أن التعايش بين العناصر المتنوعة ظاهرة صحية، بل وضرورية لصالح الأقطار المشاركة كافة؛ وقد يبدو أن دول العالم الثالث هي وحدها التي تتبنى الموقف الثاني، ولكن عرضنا للتطورات المعاصرة في الأنثروبولوجيا أظهر لنا تبني عدد من مفكري الغرب له ودفاعهم

Maruyama, "Symbolization of Cultural Heterogeneity," in *Cultures*, Maruyama and Harkins, eds., 471. (٥٧)

Maruyama, "Symbolism," 471. (٥٨)

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

عنه باعتبار أنه الموقف المفيد بالنسبة لمستقبل التجمع البشري والحضارة الإنسانية، ونضيف إلى ذلك أيضا أنه الموقف العملي والمتاح، لأنه ما من شعب يقبل التخلي عن خصائصه وثوابته، وقد أكدت البحوث الأنثروبولوجية منذ عهد طويل أن فولكلوريات المجتمعات "البداية" ذاتها تحمل كثيرا من العناصر التي تؤكد أن كل واحد منها يؤمن بأنه المجتمع الأفضل.

ويبدو أن عملية التعارض بين التيارين السابقين عن التجانس وعدم التجانس ليست في حاجة إلى انتصار أي منهما على الآخر، بل إنهما يشكلان معا عنصريين أساسيين في عملية العولمة ذاتها، ومن ثم لا تعني العولمة، في هذه الحالة، القضاء على ما هو محلي لصالح ما هو عالمي، وإنما تفاعل الاثنين بدرجات مختلفة بين مجتمع وآخر، وبمستويات مختلفة من السطحية والعمق. وكما حدث في مجال الأنثروبولوجيا من البدء بادعاءات الهيمنة والتفوق الحضاري إلى الانتهاء بالتعايش والتفاعل بين الثقافات المتنوعة من أجل مستقبل أفضل للجميع، فإن الهويات الثقافية سوف تجد الحل التاريخي المتوقع لأزمته على نفس المنوال في مواجهة التهديدات الحالية لوجودها تحت غطاء العولمة، ولكن الشرط الضروري لتحقيق ذلك أن تسهم دول العالم الثالث بدور إيجابي وفعال في التطورات العديدة التي تجري حاليا، لتؤكد عدم التعارض بين المحلية والعالمية، وأن السلبية أمام تحديات العصر ليست حلاً مناسباً، تماما كما كان للمساهمات الفعالة للعلماء الأنثروبولوجيين من دول العالم الثالث أثر مهم في إثراء الأنثروبولوجيا من ناحية، وفي تعديل مسارها من ناحية أخرى، بنقلها من الطابع الغربي الخالص إلى صيغة جديدة من التفاعل بين الأنثروبولوجيا التقليدية، وبين ما أطلق عليه "أنثروبولوجيا أبناء البلاد الأصليين" indigenous anthropology.

فتحية محمد أحمد إبراهيم

The Crisis of Cultural Identity in the Globalization Era:

أزمة الهوية الثقافية في عصر العولمة : رؤية أنثروبولوجية

An Anthropological Perspective

Fathia Mohamed Ahmed Ibrahim

*Assistant Professor, Department of Social Studies, College of Arts,
King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia*

Abstract: This paper discusses the grounded fears of the Third World countries from being over-ridden by Western culture under the cover of globalization.

In the first part, the study discusses the influence of the globalization process on the cultural identity of non-Western countries. Inside these countries many questions are aroused concerning this influence. Some attitudes encourage effective participation in the new contemporary developments. Meanwhile, others see that the recent power balance in the world will drive all fields of globalization toward the domination of Western culture, hence the loss of world cultural diversity.

In the second part, the study introduces an anthropological review of the relation between the West and the "other." It begins from the colonial era, and the Western feeling of supremacy toward other peoples. The review ends with the Western acknowledgment that diverse styles of life and thought enrich human civilization.

This end, which had been confirmed scientifically in the field of anthropology, can be the expected historical remedy of the discussed crisis of cultural identity in the globalization era.

