مفهوم رؤية العالم في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا

مفهوم رؤية العالم في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا

أحمد زايد*

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى استجلاء مفهوم رؤية العالم من خلال الكشف عن جذور هذا المفهوم فى الفلسفة وعلم النفس ثم يعمد الى استيضاح ملامحه من خلال قرائتها فى علمّي الاجتماع و الأنثروبولوجيا ، وأشار المقال الى أن المفهوم له مجموعة من الأفكار التى تدل عليه وعلي قدرته التغيرية لرؤية العالم، ثم يطرح المقال عدد من التساؤلات حول إذا ما كانت التصورات الجمعية التي يكونها أعضاء مجتمع تعمل بمثابة رؤية للعالم لديهم؟، وهل تعمل على تحقيق قدر أعلى من التضامن الاجتماعى ؟، وما النمط الثقافي والدور الذي يعكسه فى تحديد مفهوم رؤية العالم؟ ثم يتناول المقال الإمكانية التى من خلالها تقوم رؤية العالم على نسق الرموز الذي يعبر عن الثقافة، واختتم المقال بعدد من الحقائق منها: إن ثمة رؤيتين للعالم يتعامل معهما الباحث في العلوم الاجتماعية : رؤية الباحث، ورؤية المجتمع الذي يتوجه إليه، وأن الطريق إلى رؤية كونية للعالم تتأسس على مبدأ إنساني لاحترام الفرد، ونشر قيم التسامح والتعددية والثقة.والعمل على أن تتعايش رؤى العالم المختلفة في إطار واحد، كما أكد على إن الطريق إلى رؤية كونية للعالم لا يعنى أبدًا إلغاء أو طمس الرؤى المحلية.

كلمات مفتاحية: رؤية العالم، النمط الثقافي، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا.

*استاذ علم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة

المقدمة:

ربما تتملكنا بعض الحيرة ونحن نتصفح ما كتب في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع حول رؤية العالم . ذلك لأننا نجد خصيصة مهمة ربما تلحق بهذا المفهوم ، دون غيره من المفاهيم، وهى أنه ينبث – أو يندس – في نظريات كثيرة دون أن تكون بالضرورة نظريات تدور حول رؤية العالم . ويرجع السبب في ذلك إلى أن مفهوم رؤية العالم world view هو مفهوم عام ، ولا يمكن لأي منظر إلا أن يضع في نظريته مفهومًا لرؤية العالم – بشكل مباشر أو غير مباشر – على اعتبار أن الأفراد في كل زمان ومكان يتدبرون العالم من حولهم ، ويصيغون رؤى حول العالم القريب (العالم الذي يعيشون فيه) والعالم البعيد (العالم ما وراء الطبيعة) . ومن هنا فإن مفهوم رؤية العالم يمكن أن يحايث أي نظرية اجتماعية أو أنثروبولوجية. وربما يكون هذا هو السبب وراء عدم تجمع (أو تجميع) الآراء النظرية حول رؤى العالم في حقل بحثي محدد أو في إطار نظري محدد ، ولذلك يوافق كثير من الباحثين على مثل هذا الرأي الذي كتبه أحد علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين في افتتاحية مقال حول دراسات رؤى العالم " لا تشكل رؤية العالم حقلاً دراسيًا مستقرًا ، بمعنى أنها تظهر في قائمة المقررات الدراسية ، أو بمعنى وجود مدارس معينة لنظرية رؤية العالم ، أو وجود عدد محدد من الدارسين الذين يتخصصون فيها" [(١)] . وهذا النص له دلالة واضحة على أن مفهوم رؤية العالم هو مفهوم يتخطى حدود التخصصات المختلفة ، ولذلك فإن جذوره الفكرية تمتد إلى حقول معرفية متعددة.

ولاشك أن علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا قد تفاعلا مع العلوم الاجتماعية الأخرى ، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نحقق فهمًا دقيقًا لمفهوم رؤية العالم داخل هذين العلمين بعيدًا عن الجذور الفكرية للمفهوم في فروع معرفية أخرى ، بخاصة الفلسفة وعلم النفس، ولذلك فإننى سوف أبدأ بالتعرف على جذور مفهوم رؤية العالم في الفلسفة وعلم النفس ، ثم الانتقال إلى صياغات هذا المفهوم في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا

، وذلك قبل أن نستخلص في النهاية عددًا من القضايا التي ترتبط بالاستخدامات النظرية للمفهوم، والدلالات السياسية والاجتماعية التي تقف وراءه .

أولاً: الجذور الفكرية لمفهوم رؤية العالم:

١. جذور المفهوم في الفلسفة:

كان الفيلسوف الألماني عمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) من أوائل الذين أشاروا إلى هذا المفهوم في مقالة حول: " نقد ملكة الحكم" **Critique of judgment** ، الذي حاول فيه إثبات عدم وجود قاعدة مطلقة يستطيع الإنسان من خلالها أن يطلق حكمًا موضوعيًا على الأشياء ، وبخاصة من حيث الإمكانات الجمالية لهذه الأشياء . فالأحكام لها طابع ذاتى وهى تخضع لأهواء الناس وتنوع مشاربهم . وتكتسب الأحكام كليتها وعموميتها من خلال تشابه الشروط المحيطة بالذات التي تصدر الأحكام ، وتمتع الجمال بعناصر خاصة مشتركة لا خلاف عليها (الخلو من الفائدة، والعمومية، والغائية ، والاستمتاع الجمالى) [٢] . فعند مستوى الحكم الذاتى، يرى الإنسان العالم من خلال ذاته ، وتلك رحلة من النظر إلى العالم يكون فيها "الحكم" و "الرأي " ،بعد مراحل من الإدراك الأخرى السابقة ، وأهمها مرحلة العقل الخالص (ذو النظرة الكلية العاقلة) ، والعقل العملى (ذو النظرة العملية التي ترتبط بمشاق الحياة ووظائفها). إننا في حالة الحكم تتراءى لنا الأشياء في الوعى ، فندركها بذوات تحيط بها ظروف مشابهة وأحكام أخلاقية ، فيتلون لدينا رؤية للعالم **Weltanschauung** تعكس تصورنا للعالم بشكل كلى، وتتجاوز أحكام الذوق النسبية والمجتزأة .

ولقد أدت نظرية كانط حول الأحكام ، إلى أن يصبح المفهوم متجذرًا في الثقافة والفكر الألماني. ولذلك فقد ظهر بقوة في أعمال فلاسفة التأويل والفينومينولوجيا ؛ وعلى رأسهم فلهلم **ديلتاى Wilhelm Dilthey** (١٨٣٣ – ١٩١١) الذي ميز على نحو واضح: بين نوعين من العلم: العلم الطبيعى الذي يتوصل إلى قوانين عامة موضوعية ، والعلم الروحى أو التاريخى الذي يتناول الحقائق غير الطبيعية ذات الطبيعة

الروحية أو التاريخية؛ أو الحقائق ذات الخبرة (التاريخية) والتى يمكن النظر إليها من خلال رؤى مختلفة. فالنظريات المتعلقة بالحياة والتاريخ هى نظريات متعارضة وتعكس صورًا مختلفة من الوعى التاريخى "...فتغير النظريات وطرق التفكير في أنساق ميتافيزيقية و أنساق فلسفية و أنساق دينية إنما يقابله سعى موضوعى يمكن من تحديد موقع الإنسان وغايته"[٣] . ومن ثم فإن الميتافيزيقا ماهى إلا رؤى أخرى ، أما الفلسفة فيفترض أن تكون نظرية رؤية العالم [٤] . وقد يعنى ذلك أنها قادرة على تقديم رؤية متكاملة للعالم، تلك الرؤية التي انعكست في كتابات ديلتاى نفسه حول رؤيته الحديثة للعالم، والتى أكد فيها على كلية الظاهرة الإنسانية ، والترابط بين مكوناتها ، والتأكيد على تاريخيتها وتعقدها النظرى "[٥] . وأحسب أن رؤية العالم بهذا المعنى هى تأويل كلى نتيجة الذات العارفة حول عناصر التاريخ ، والمجتمع ، والثقافة، في تداخلها وتشابكها لإنتاج صور مختلفة للحياة والخبرة.

وربما يكون هذا الفهم هو الذي دعا فلاسفة التأويل ، وبخاصة هوسرل وهيدجر و جادامر، اللاحقين إلى النزول بمفهوم رؤية العالم إلى الإنسان الفرد الفاعل. لم تعد الفلسفة هنا هى الأداة لتقديم رؤية للعالم، بل فهم الطرق التي تتكون بها هذه الرؤى في الوعى. فجل الاهتمام هنا ينصب على العلاقة بين الذات والعالم ، فكيف تصبح الذات قادرة على تحديد ماهيات الأشياء ، وإعادة بنائها في الوعى ، وإيضاحها أو كشفها عبر الخبرة الموضوعية القصدية (هوسرل) [٦] ، وكيف تبحث هذه الذات عن تأسيس لوجودها المتعين في العالم عبر قدرة على فهم هذا الوجود، وتكوين رؤية عنه وإعادة بنائه من أجل وجود أفضل (هيدجر) [٧] ، و انصهار الأفق للذات بآفاق ورؤى متعددة ، عبر عمليات مستمرة من الفهم وإعادة الفهم (جادامر) [٨]، وهكذا انتقلت فكرة رؤية العالم ، أو فهم العالم ، إلى مبحث الوجود الإنسانى ، بل يمكن القول أنه أصبح مفهومًا مفيدًا في تعيين مستوى الوعى والوجود الذاتى للإنسان الفاعل.

٢. جذور المفهوم في علم النفس:

إذا كانت الفلسفة قد انشغلت بهموم الذات في تشكيل وجودها عبر العالم من خلال ما تكونه من معارف وأطر للوعي بالعالم، فإن علم النفس قد انشغل بالطريقة التي تدرك بها الذات العالم المحيط بها، أي: كيف يكون الفرد صورًا ذهنية عن هذا العالم، وبالتالى كيف يتشكل إدراكه لهذا العالم؟ لقد شغلت طبيعة الصور الذهنية وما يتكون في مخيلة الأفراد منها اهتمام الفلاسفة من قبل ظهور نظرية الإدراك أو نظريات علم النفس المعرفى. وذلك على اعتبار أن الخيال يشتمل على جميع الخبرات شبه الحسية أو شبه الإدراكية التى نكون على وعى ذاتى بها، وتتواجد في غياب الخبرات المنتجة للمثيرات[٩]، ودلالة ذلك أن الفرد لا يعيش منعزلا عن بيئته، بل هو دائم التفكير فيها، ومن ثم دائم التركيب والصياغة لصور عقلية عن هذه البيئة، حتى وإن لم تتواجد حوله المثيرات بشكل مباشر. ومن هنا فقد انشغل علماء النفس منذ فترة طويلة بالطريقة التى يدرك بها الأفراد العالم من حولهم.

ولقد كانت نظرية الجشطلت Gestalt أو الإدراك الكلى للعالم من أول الأفكار التى بنيت عليها نظرية مبكرة رؤية العالم . وفى ضوء هذه النظرية أكد بعض علماء النفس الأوائل متأثرين بالنظرة (الصورة) الكلية Configuration للحياة والطبيعة في الفلسفة الإغريقية القديمة، وبخاصة كوهلر (١٨٨٧ – ١٩٦٧)، فرتهيمر(١٨٨٠ – ١٩٤٣) وكافكا(١٨٨٦ – ١٩٤١)، على أن الإدراك عملية غير مجزأة ، وأن إدراك الكل سابق على إدراك الجزء. ودلالة ذلك أن رؤية العالم هى رؤية كلية بالضرورة ، صحيح أن الإحساسات تأتى إلينا مجزأة، ولكن العقل لديه تلك القدرة الفائقة على تنظيم المدركات الحسية بشكل كلى، أو على التقريب بين الأشياء المتفرقة أو غير المكتملة ليظهرها في إطارها الكلى[١٠].

ولقد كشفت التطورات اللاحقة عن إن عملية الإدراك ليست بهذه البساطة التى تحددها نظرية الجشطلت، وهى أكثر تعقيدًا من هذه الرؤية الكلية. من ذلك مثلاً: التفرقة بين إدراك الرموز اللفظية والمعلومات المكانية والفراغية ،حيث يرى البعض إن

المعلومات تخزن في الذاكرة طويلة المدى في نظامين مختلفين ولكنهما مترابطان في الوقت نفسه، أحدهما يعرف بالتشفير اللغوي أو اللفظي , وهو مخصص لمعالجة المعلومات اللفظية المرتبة بنظام وتسلسل معين، الآخر يعرف بالتشفير الصوري والمتخصص بتمثيل ومعالجة المعلومات المكانية والفراغية , و هذان النظامان مرتبطان معاً علي نحو كبير لدرجة أن الفرد يستطيع إنتاج اسم لصورة أو صورة لاسم [١١]، أو القول بأن النشاط الإدراكى عملية مستمرة وأن إدراك الصور عملية تلقائية مباشرة تتوافق مع توقعات الفرد أو تنبؤاته في المستقبل[١٢]، أو القول بأن العقل قادر على تكوين خرائط معرفية عديدة لما نتعلمه وندركه في محيط حياتنا [١٣]. ولقد أفادت هذه الإسهامات في تأكيد فرضية أحسب أنها قد تركت تأثيرًا في نظريات رؤية العالم، مفادها إن إدراك العالم (أو رؤيته) قد تتغير بتغير الزمان والمكان، وأنها عملية مستمرة لا تتقيد بنمط فكرى محدد أو بإطار محدد، وإنما تتراكب فيها متغيرات عديدة شخصية واجتماعية وفيزيقية. وأحسب أن هذه الاستنتاج قد أسلم إلى تفسيرات مختلفة لرؤية العالم، فنحن هنا لسنا بصدد رؤية أحادية للعالم ،بل رؤى متعددة، كما إن الرؤية الواحدة يمكن أن تتغاير بتغاير اعتبارات الزمان والمكان، واعتبارات السياق الاجتماعي والشخصي للأفراد[١٤].

ولكن الإسهام الأكبر الذى تحقق هنا، وربما مرتبطًا بالإسهامات الفلسفية، أن أصبح مفهوم رؤية العالم مولدًا – ومترابطًا – بعدد آخر من المفاهيم التى قد تستخدم للتعبير عن نفس المعنى الذى قصده إليه المفهوم ذى الأصل الالمانى، أو المعانى الأخرى التى لحقت به بعد ذلك، ومن هذه المفاهيم مفهوم الرؤية **Vision**، والصورة **Image** والتوجه المعرفى **Cognition orientation**، والرؤية المعرفية **Cognitive view**، ومنظور رؤية العالم **World view perspective**، والمبادئ المتضمنة **Implicit premises**،

والافتراضـات الأساسـية Basic assumptions وروح الثقافـة Ethos، والخرائط المعرفية Cognitive maps [١٥].

وعلى الرغم من اختلاط مفهوم رؤية العالم بالكثير من المفاهيم على هذا النحو، إلا أنه أكثر اختلاطًا بمفهومين يستخدمان كثيرًا في علوم المجتمع وهما : النظرة إلى الكون Cosmology والأيدولوجيا Ideology . ويمكن إزالة اللبس بين مفهوم رؤية العالم وهذين المفهومين من خلال النظر إلى مفهوم رؤية العالم من الناحيتين الرأسية والأفقية . فعندما تتجه رؤية العالم اتجاهًا رأسيًا فإنها تتشابه مع مفهوم النظرة إلى الكون ؛ فهى تستغرق النظرة العامة بدءًا من الكون الواسع والعالم المحيط والجماعات والعلاقات بينها. أما عندما تتجه اتجاهًا أفقيًا، فإن مفهوم رؤية العالم يتقاطع مع مفهوم الايدولوجيا فيستغرق النظرة التي تقود السلوك داخل جماعة معينة بما فيها نظرة هذه الجماعة إلى الجماعات الأخرى[١٦]. يبدو الأمر هنا وكأننا بصدد مستويين لرؤية العالم : مستوى عام يستغرق النظرة الكلية الكونية ومستوى خاص يستغرق النظرة المحدودة الخاصة بزمان محدد ومكان محدد.

ثانيًا : رؤى العالم في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا:

ثمة عدد من الاعتبارات يجب التنويه إليها في بداية التصدى لدرس مفهوم رؤية العالم في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا: الأول: يرتبط بالتداخل بين نظريات علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا ، و إن إسهامًا معينًا يمكن أن يضيف باعتباره إسهامًا يلحق بالعلمين معًا، فالتداخل هنا قوى وعميق. والثانى: يرتبط بأن تتبع مفهوم رؤية العالم هنا يكشف عن أن المفهوم لم يستخدم بلفظه إلا في النزر اليسير ، فجل المعالجات الخاصة بهذا المفهوم قد جاءت على نحو غير مباشر، وهى تصب في صلب المفهوم ولكنها تستخدم مفهومًا أو مفهومات أخرى ، أو تنطلق من نظرية مغايرة ، أما الثالث فيرتبط بالعمومية والخصوصية في النظر إلى العالم ، فثمة إجماع بين علماء الاجتماع و الأنثروبولوجيا – وغيرهم من علماء العلوم الاجتماعية – على إن رؤية العالم هى مستوى

من مستويات إدراك العالم المحيط بنا فثمة فرضية عامة مفادها أن المعرفة – والوعى – دالة على الأطر العامة لمفاهيم وأنساق المعتقدات التي يحتفظ بها الفرد ، ومن ثم فإن رؤيتنا للعالم تتحدد في ضوء هذه المعتقدات والمفاهيم. ورغم أن كل فرد ينظر إلى العالم بطريقته ، إلا أن وجهات النظر المختلفة تتأثر بنفس السياق، وهنا تأتى إمكانية الحديث عن رؤية للعالم خاصة بالجماعة أو بالمجتمع ككل . نقول أن ثمة اتفاقًا على هذا ، ولكن ثمة اختلافات جمة ، حول المسمى الذي يطلق على هذه التصورات المختلفة، وحدود انتشاره، ووظائفه في الحياة. وثمة اعتبار رابع وأخير يتعلق بالعلاقة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، فلا يدعى أى منهما انه صاحب المفهوم ، فقد ظهر المفهوم خارج حدودهما ، ولكن ثمة تداخل ظاهر، وتأثير وتأثر في استخدام المفهوم. ولذلك فإننا لن نفصل في تحليلنا للمفهوم بين العلمين ، ولكن سوف يتضح من العرض بعض الأبعاد التي تكشف هوية استخدام المفهوم . ورغم أن الآراء المرتبطة برؤية العالم ترتبط بعلماء بعينهم، إلا أننا سوف نعتمد على عرض كل فكرة في ضوء عنوان أكثر دلالة على موضوعها.

١. القدرة التغيرية لرؤية العالم:

ماذا يحدث لو تبنت فئة من الناس – جماعة أو مجتمع كبير – أفكارًا ومعتقدات معينة ، ألا يمكن أن تؤدى هذه الأفكار والمعتقدات دورًا في تغير حياتهم ؟ هذا هو السؤال الذي يثار من خلال الطرح الفيبرى لمفهوم رؤية العالم . ثمة إيمان راسخ في هذا الطرح بأهمية الأفكار في تغيير العالم، فالعالم المحسوس في الأفعال والممارسات ليس إلا انعكاسًا لمعانى داخلية . ومن ثم فإن الفعل الإنسانى لا يفهم إلا في ضوء المعنى الكامن خلفه. وعلم الاجتماع هو العلم الذي يسعى إلى " تأويل المعنى الكامن خلف الفعل الاجتماعى ، ومن ثم تقديم تفسير سببى لمجرى الفعل وأثاره. والفعل... هو السلوك البشرى الذي ينظر إليه الفاعل أو الفاعلين على أنه سلوك ذو معنى ذاتى"[١٧] . وسواء أكان المعنى واقعيًا أو مثاليًا متخيلاً ، فإنه الأساس في فهم الأفعال .وتتجمع هذه

المعانى في أفكار وتصورات ومعتقدات ، أو أنها تستمد من هذه الأفكار والتصورات والمعتقدات . وسواء أكانت سببًا أو نتيجة ، فإنها تقف خلف الأفعال توجهها من الداخل وتدفع بها في وجهة معينة.

وتشكل هذه التصورات والمعتقدات والأفكار رؤية للعالم تختلف باختلاف السياق الاجتماعى، وطبيعة الثقافة السائدة، بما فيها التكوين الديني للمجتمع. ولقد حاول فيبر أن يثبت كيف يمكن لرؤية معينة للعالم – بالمفهوم الذي قدمه ديلثى – أن تكون محركًا للتاريخ. ولقد بنى فيبر أطروحته حول العلاقة بين الديانة البروتستانتية وظهور الرأسمالية على هذه الفكرة . فثمة افتراض هنا أن الاصلاحات البروتستانتية ، وبخاصة الكالفينية ، تؤسس لرؤية للعالم يمكن أن يترتب عليها سعى دائم نحو الانجاز في العمل، والميل نحو الأفعال العقلانية (الرشيدة) ، والابتعاد عن الأفعال التقليدية أو العاطفية، والبحث عن الخلاص الديني في السعى الدائم للنجاح في الحياة الدنيا. لقد كان حضور هذه الرؤية للعالم في مجتمع بعينه أو في ديانة بعينها – وهى الديانة البروتستنتية – وغيابها في مجتمعات أخرى أو في ديانات أخرى مثل الهندوسية والكونفوشية مثلا هو العامل المحرك للرأسمالية [١٨] .

وبصرف النظر عن مدى صحة الأطروحة الفيبرية ، فإن ثمة تأسيسًا نظريًا هنا لفكرة مفادها: إن رؤية معينة للعالم يمكن أن تحشد التغيير الاجتماعى في وجهة معينة. وفى مثل هذا القول دلالة كبيرة في عمليات التغيير والتحديث والتنمية. فثمة إمكانية هنا لعلاقة قوية بين تغيير الأفكار وأنساق المعتقدات وبين تغيير أساليب الإنتاج وأساليب الحياة . ومن الدلالات أيضًا أن التغيرات الخارجية لا يمكن أن تتم دون تغيرات داخلية في بنية النفس وبنية العقل. ومن أكثر الدلالات أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين كطاقة محركة للتنمية والتحديث. فالدين ليس عقبة بحال، وإنما يمكن – أذا توافرت سياقات معينة – أن يكون مصدرًا لرؤى وقيم تغييريه . ومن ثم تكون رؤية العالم هى مجموعة القيم المركزية التي يلتف حولها التغير الاجتماعى والسياسى.

٢. التصورات الجمعية: رؤية العالم والتضامن الاجتماعى:

هل يمكن للتصورات الجمعية التي يكونها أعضاء مجتمع ، وهى تعمل بمثابة رؤية للعالم لديهم، أن تعمل على تحقيق قدر أعلى من التضامن الاجتماعى ؟ويرتبط هذا السؤال على نحو مباشر بالمسعى الدوركيمى في فهم كنه التضامن الاجتماعى. فالعالم عند دوركايم (١٨٥٨ – ١٩١٧) لا يفهم كشيء في حد ذاته ، وإنما يفهم من خلال التصورات الجمعية، ويقصد بها التصورات التقريبية التي تتكون بشكل فردى أو جمعى . فالعالم المحيط بنا – بدءًا من العالم فوق الطبيعى وحتى العالم الضيق الملموس – يشكل عالمًا واقعيًا ماديًا،ولكن الأفراد غالبًا ما يميلون إلى تكوين رؤى وأفكارا حول هذا العالم، وأن يصورونه بشكل مثالى ، في شكل أفكار ومعتقدات وتصورات ومقولات ؛ وهم يميلون إلى تعديل هذه التصورات عبر الزمن . وغالبًا ما ترتبط هذه التصورات بأنساق اعتقاديه معينة ، تعمل على تنضيد، بل توحيد التصورات الجمعية التي تشكل رؤية العالم بالنسبة لمجموعة من الأفراد . والدين في المجتمع هو الذي يشكل هذه الأنساق الاعتقادية، ومن ثم فإنه يقدم –كما في الديانة الطوطمية التي ركز دوركايم على دراستها واعتبرها أحد الصور الأولية لأنساق الاعتقاد " صورة ذهنية Image أو تصورًا عن الكون أو العالم وعن مركز الأفراد في ذلك الكون وعن علاقتهم الاجتماعية المحكومة بهذا التصور"[١٩] .

وتعمل التصورات الجمعية على تحقيق التضامن الاجتماعى عبر الدور الذي تلعبه في تشكيل الضمير الجمعى للمجتمع ، فعن طريقها يصبح الأفراد على وعى بوجود بعضهم البعض، ومن ثم يكون في مقدورهم إنتاج – وإعادة إنتاج – العلاقات الاجتماعية، أى إنتاج – وإعادة إنتاج – المجتمع . فالضمير الجمعى يتكون من جماع المعتقدات والمشاعر التي تشيع لدى معظم الأفراد في المجتمع،وهى تشكل نسقًا مستقلاً يعرف بالضمير الجمعى[٢٠]. و أحسب إن الضمير الجمعى بهذا المعنى لا يمكن

أن يتشكل بمعزل عن التصورات الجمعية ، بل إن التصورات الجمعية هى التي تشكل الخلفية الثقافية العامة التي يتكون في ضوئها الضمير الجمعى؛ وكلاهما – أعنى التصورات الجمعية والضمير أو الوعى الجمعى – لهما دور كبير في التضامن الاجتماعى الذي هو غاية كبرى في التحليل الدوركايمى للمجتمع؛ بل أن هذه التصورات الجمعية يمكن أن تكون أداة لتغيير المجتمع.

ولقد اتضح هذا الجانب في تحليل التصورات الجمعية كرؤية للعالم من خلال إسهامات حديثة في علم النفس الاجتماعى ، وبخاصة الجهود النظرية التي بذلها موسكوفيسى **Moscovici** حول الطبيعة المتعددة للعالم.فالتصورات الجمعية تتكون في عقول الناس ونفوسهم لفهم العالم المحيط بهم ، ومن ثم تحويل هذا العالم إلى حقائق اجتماعية بالنسبة لنا وللآخرين(٢١). فنحن نتعلم هذه التصورات ثم نستدمجها في داخلنا، ونعيد تفسيرها لكى نعرف بها الأشياء في حدود السياق الذي نعيشه

، وهكذا تظهر أنماط متعددة من التصورات الجمعية أو رؤى العالم حول الصحة والمرض ، أو حول الرجل والمرأة ، أو حول السواء والجنون، أو حول الجماعة التي نعيش فيها أو المجتمع المحلى(٢٢). نكون هنا بصدد تصورات متعددة على المستوى الفردى ، ثم على المستوى الجماعى ، ثم على مستوى المجتمع ككل . وكلما انتقلنا من مستوى المجتمع ككل إلى مستوى الأفراد زادت التعددية في رؤى العالم وتصوراته ، والعكس صحيح. أى : إننا كلما انتقلنا إلى مستوى العالم ككل، أمكننا التوصل إلى تصورات جمعية متشابهة إلى حد كبير.

إن التصورات الجمعية هنا، أو رؤى العالم ذات الطبيعة المتعددة تتيح إمكانية الاختلاف ، والاتصال والتفاوض والمقاومة والتعارض والتجديد والتحول. إنها باختصار تفتح الأفق لدينامية الحياة وتدفقها، بل لتغيرها وتجديدها، حيث يمكن استبدال رؤى للحياة برؤى أخرى، أو استيراد رؤى للحياة من مظان مختلفة وتطبيقها في مظان أخرى . ومن هنا يكون بإمكان بعض رؤى العالم أن تسهم في تغيير الحياة الاجتماعية ، ويسهم بعضها الآخر في المحافظة عليها . من هذا المنطلق أصبحت نظرية التصورات الجمعية

في أيدى علماء النفس الاجتماعى منطلقًا لتطبيقات عديدة عن طريق التدخل المهنى في مجالات التعليم والصحة وتنمية المجتمع المحلى[٢٣].

٣. رؤية العالم والنمط الثقافى:

إلى أي مدى يمكن أن يعكس النمط الثقافي السائد داخل مجتمع من المجتمعات رؤيته للعالم؟ وهل يوجد نمط ثقافي واحد أم أنماط متعددة، وبالتالي تتعدد رؤى العالم داخل الثقافات المختلفة ؟ ينبثق هذان السؤالان من قراءة نظرية النمط الثقافي لأنثروبولوجية روث بندكت **R.Benedict** (١٨٨٧ – ١٩٤٨ م) وما طرأ عليها من تحولات في تاريخ الأنثروبولوجيا . ولا يستطع المدقق في تاريخ الأنثروبولوجيا أن يتجاوز أوجه الشبه بين الطرح النظري لنظرية النمط الثقافي، ونظرية الجشطلت في علم النفس. يتركز البحث هنا حول العناصر البنائية المترابطة خلف الثقافة الظاهرة، أو حول النمط الثقافي الكامن خلف التفاصيل المتعددة للعناصر الثقافية. فالثقافة في نظر بندكت ليست عدداً مجمعاً من الخصائص، ولكن هذه الخصائص تترابط ترابطاً وثيقاً لتشكل النمط **الثقافى Cultural Pattern** أو الطابع الثقافي **Ethos** أو روح الثقافة **cultural spirit**. ومن هنا فإن التحليل الثقافي لا يجب أن يهتم بالتفاصيل، قدر اهتمامه بالبحث عن الكليات الثقافية. ولقد بحثت بندكت نفسها عن هذه الخصائص الكلية في بعض ثقافات الشعوب البدائية، فوصفت بعضها بأنها ذات نمط أبولوني **Apollonion**[٢٤] يميل إلى النظام والضبط والعصامية، أو نمط دايوينزى **Dionysian** يميل إلى العنف واستخدام القوة، أو نمط وسط بين النمطين يميل إلى الخداع والعداوة[٢٥].

ويبدو البحث هنا وكأنه بحث في بناء شخصية الشعب أو طابعه العام أو روحه العامة، وهو بحث يفضى إلى نظرية في رؤية العالم ذات طابع كلى. فالعنف أو العاطفة أو العدوان الذي يقف خلف النمط الثقافي يتوقع أن يضفى صبغة معينة على رؤية العالم

فتصير أميل إلى العاطفة أو العنف أو العدوان، وتعزز التنشئة الاجتماعية هذه الرؤية. ولقد أكدت بحوث أنثروبولوجية أخرى هذه الحقيقة؛ وذلك منذ أن نشرت مارجريت ميد بحوثها عن التنشئة الاجتماعية حول الأدوار الذكورية والأنثوية موضحة أن الثقافة قد تدفع الرجال والنساء نحو أداء أدوار متكاملة يشعر فيها الذكور والإناث بالسلم واعتدال المزاج وعدم الانخراط في مظاهر الحرب أو العدوان؛ وقد تعمل الثقافة في الاتجاه المعاكس فينشأ الذكور والإناث على حب الحرب والعدوان، ومن ثم المزاج العنيف العدواني، وفى نمط ثالث، فإن الثقافة قد تمنح الإناث قوة أكبر فيكون لهن على الرجال سلطة [٢٦].

وتعمل التنشئة الاجتماعية في هذه الصياغة على تشكيل أنماط ثقافية، أو بني ثقافية عميقة وفقًا لطبيعة القيم التي تغرس في نفوس الأفراد .وتتوازى مع كل نمط ثقافي رؤية للعالم تبدو وكأنها تشكل التجلي الخارجي للنمط الثقافي، ولكن هذا التحليل ما يزال يراوح فكرة الكلية والعمومية . فالثقافة هي كل واحد ، أو تشكيل متكامل من العناصر، التي تختلف هنا وهناك ، ولكنها تصب في النهاية في كل ثقافي أو نمط ثقافي واحد يعبر عن روح الثقافة أو صبغتها.ولكن هذا الإصرار على كلية الثقافة قد أثار أسئلة حول الاختلافات الثقافية ، وحول هوية الجماعات الثقافية المختلفة . هنا تظهر فكرة تعددية أنماط الثقافة، والتي أكدتها بحوث علماء أنثروبولوجيين ممن تأثروا بأعمال بندكت.

لقد كان لفكرة " التيمة " أو الموضوع الأساسي **Theme** أهمية خاصة في بلورة الرأي حول تعددية الأنماط الثقافية . فالثقافة لا تلتئم حول موضوع واحد ، ولا تتشكل على نحو كلى ، و إنما تلتئم حول موضوعات أو "تيمات " مختلفة. وبالتالي فإن كلاً منها يعكس رؤية مختلفة للعالم. وقد تبلورت هذه الفكرة في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بأشكال مختلفة :

رفض موريس أوبلر فكرة النمط الثقافى الكلى الذي أكدت عليه بندكت، كما ذهب إلى أن الثقافة تكشف عن تنوع في الموضوعات الثقافية ، أو رؤى العالم

المختلفة التي تلتصق كل منها بموضوع محدد Theme Worldview . فالثقافة إذ تكشف عن أوجه عديدة للتشابه ، فإنها في نفس الوقت تمنح الأفراد والجماعات شعورًا بالاختلاف في أسلوب الحياة أو في روح الثقافة أو هويتها. ومن ثم فإن كل جماعة تشكل لنفسها رؤية موضوعية، تلتف حول موضوع أساسي أو تيمة ثقافية تخص هذه الجماعة. وتتكون رؤية الحياة العامة للمجتمع من خلال تداخل هذه الرؤى وتكاملها. ويمكن أن تكتشف داخل الثقافة الواحدة عددًا كبيرًا من الموضوعات الأساسية أو "التيمات" ، ومن ثم عددًا كبيرًا من رؤى العالم . ولكن ثمة موضوعات أكثر ثباتًا وسيادة داخل الثقافة هي ما يطلق عليها الموضوعات الأساسية السائدة Dominant Themes ، والتى يمكن في ضوئها أن نحدد رؤى العالم المختلفة داخل الثقافة. وهذه الموضوعات السائدة تقابلها موضوعات مضادة. ويعمل النوعان من الموضوعات في مقابل بعضهم البعض لإحداث توازن خلاق داخل الثقافة. فالموضوعات السائدة تخلق رؤى للعالم تميل إلى الاستقطاب، كأن تنحو منحًا فرديًا خالصًا أو منحًا جماعيًا خالصًا، وتعمل الموضوعات المضادة في الاتجاه المعاكس فتخلق ميلا نحو الحد من هذا الاستقطاب في رؤية العالم [٢٧]. إن الاستقطاب يخلق رؤى للعالم تعاند بعضها بعضًا، فكل رؤية تركز على جوانب، وتغض الطرف كلية على جوانب أخري وإذا ما استمرت حالة الاستقطاب هذه، فإن الثقافة تصير إلى فوضي، ومن ثم فإن الرؤى المختلفة (المضادة) توازن هذا الاستقطاب، وتفتح الطريق نحو تعددية في ضوء التكامل. وهنا تظهر الثقافة – ومن ثم رؤى العالم – على أنها عملية دينامية. إنها ليست أفكارًا متحجرة في عقول الأفراد تقود سلوكهم من الخارج، ولكنها بناء متحرك ومرن قابل للتغيير والتشكيل باستمرار.

ورغم أن هذا النمط من تحليل تيمات الثقافة أو موضوعاتها قد أكد من جديد على تعددية الرؤى الثقافية،إلا أنه أكد على ثنائية الرؤى . تلك الثنائية التي تتشكل داخل الموضوعات الثقافية المسيطرة من ناحية ، وبينها وبين الموضوعات الجديدة المتدفقة

داخل الثقافة. وقد اتضحت هذه الثنائية بجلاء في المثال الذي قدمه أوبلر بين رؤية العالم من منظور فردى ورؤية العالم من منظور جماعى (حيث تركز الأولى على الفرد وتدور في مداره ، وتركز الثانية على الجماعة وتدور في مدارها) [٢٨]. ومع ذلك فإن هذه الثنائية لا تعنى بحال انقسام أفراد المجتمع بين رؤيتين العالم فحسب ، بل أن الثنائية تؤخذ هنا كأداة تحليلية للنظر في رؤى للعالم متعددة.

ولقد أتضح ذلك بجلاء من تحليل ثنائيات النجاسة في مقابل الطهارة ، وتحليل النظرة المتشددة إلى العالم في مقابل النظرة الطليقة إلى العالم . قامت بهذه المهمة عالمة الأنثروبولوجيا مارى دوجلاس **Mary Douglas** (١٩٢١ – ٢٠٠٧ م) ، التي قدمت في كتابها المعنون بـ " الطهارة والخطر " مفهوم الطهارة والنجاسة في ثقافات متعددة ، و أكدت على أن المفاهيم التي تدور حول ثنائية النجاسة الطهارة هي التي تحدد النظام الأخلاقي الذي تقوم عليه الثقافة، وهى التي تحدد مفاهيم أخرى ، كمفهوم الخطيئة مثلاً ؛ التي ترتبط في الغالب بعلاقة الإنسان بالمحرمات (حيث تكون الخطيئة حين تخترق المحرمات، وهى كثيرًا ما تجلب النجاسة التي يحتاج الإنسان إلى أن يتطهر منها) [٢٩]. وقد أشارت دوجلاس إلى ثنائيات ثقافية أخرى في تحليلاتها للبناء الرمزي للثقافة . فهناك ثنائية الانتماء للجماعة ، حيث يكون الفرد أكثر ارتباطًا بالجامعة أو أقل ارتباطًا بالجماعة ، وهناك ثنائية العلاقات أو الالتزامات المجتمعية ، حيث يكون الفرد أكثر حرصًا على علاقات والتزامات معينة أو يكون أكثر ميلاً إلى الحرية والانطلاق [٣٠].

و أحسب أن هذا التحليل الثنائى لا يسعى إلى أن يقدم العالم وكأنه مستقطب بين قطبين ، بقدر ما يسعى إلى أن يؤكد على تنوع رؤى العالم . فهى: أولاً تمتد عبر متصلات بين الثنائيات المختلفة ، حيث تتخلق أطياف ذات درجات متباينة من رؤى العالم . كما أنها ثانيًا: تتنوع بتنوع مواقف الحياة المتباينة . وهى ثالثًا تمكننا من أن نفهم أنماط مختلفة من المواقف وأنماط مختلفة من الأفراد أو حتى أنماط مختلفة من الثقافات . فثمة إمكانية هنا لتلاقح رؤى متعددة للعالم في مواقف مختلفة : رؤى للفرد

، ورؤى للجماعة ، ورؤى للمجتمع ، ورؤى للعالم ، ورؤى لمواقف بعينها. وأكثر من هذا فإن المجتمع نفسه يبدو وكأنه مجتمع تتفاعل فيه عناصر مختلفة ومتعددة.

٤. رؤية العالم ورمزية الثقافة:

نظرت طائفة من علماء الاجتماع و الأنثروبولوجيا إلى الثقافة بوصفها عالما من الرموز، فالثقافة ما هى إلا مجموعة من المفهومات والعلاقات والرموز تشكل جميعها مجالاً مستقلاً بذاته، يستمد منه الأفراد والجماعات المعانى والتصورات التي تشكل علاقتهم بأنفسهم وعلاقاتهم بالآخرين. وتعد اللغة هى الوعاء الكبير الذي يستغرق العالم الرمزى، ويعطى للثقافة البشرية خصوصيتها وقدرتها على الاستمرار والتحول والقابلية للتعلم. فاللغة هى التي تحول الثقافة إلى طاقة وجودية ، بمعنى أنها هى التي تمكن أفراد المجتمع من الاتصال والتعلم والتراكم الثقافى ، كما أنها هى التي تمكنهم من بناء نظم للإدراك والتصور والحكم، ومن ثم القدرة على تكوين تصورات ورؤى جمعية للعالم . وتقوم هذه الفكرة على فرضية أساسية – طورها الانثربولوجى ادوارد سابير **Edward Sapir** (١٨٨٤ – ١٩٣٩) – تُعرف بفرضية النسبية اللغوية، التي تقرر أن التصورات والمفاهيم تابعة للغة، و أن الفرد غير قادر على إدراك الاختلاف بينه وبين الآخرين إلا أذا تملك من الكلمات والعبارات والمفاهيم ما يمكنه من وصف هذا الاختلاف ، وكما يقول سابير نفسه فإنه " لا يوجد قط لغتان تتشابهان بحيث يمكن القول أنهما يمثلان (أو يعبران) عن نفس الواقع [٣١]. فاللغة عند سابير إنسانية خالصة، وليست غريزية، تستهدف توصيل الأفكار والمشاعر والرغبات من خلال نظام من الرموز يختاره المجتمع والتى تختلف من مجتمع إلى آخر .

ولسنا هنا بصدد الحديث عن اللغة والثقافة ، ولكن حسبنا أن يمكننا ذلك من أن ندخل إلى السؤال الرئيسى في هذا المنحى النظرى لرؤية العالم : هل يمكن أن تقوم رؤية للعالم على نسق الرموز الذي يعبر عن الثقافة؟ ثمة إجابات عديدة لهذا السؤال ، تفرعت

إلى رؤى نظرية تشترك في الإطار العام ولكنها تختلف في بعض التفاصيل، وهى رؤى شارك فيها أنثروبولوجيون وعلماء اجتماع على حد سواء.

أ. رؤية العالم وصبغة الحياة:

لقد كان جيلفورد جيرتز **Gilford Geertz** (١٩٢٦ – ٢٠٠٦) يسعى في منحاه التأويلى إلى الكشف عن المعانى الكامنة خلف السلوك الظاهر ، متجهًا نحو تأكيد أهمية فهم المعانى فهمًا عميقًا ومكثفًا من أجل التعرف على الطريقة التي يبنى بها البشر ثقافتهم، والطريقة التي يؤسسون بها فهمهم للعالم الذي يعيشون فيه. ويحاول الأفراد أثناء سعيهم لبناء حياتهم على هذا النحو تكوين رؤية للعالم تطبع ثقافتهم بطابع معين. ويشير مفهوم رؤية العالم عند جيرتز إلى الطريقة التي ينظر بها الناس إلى الأشياء ، ومفهومهم حول الطبيعة والذات والمجتمع ، وأفكارهم حول النظام . ويميز جيرتز بين رؤية العالم وطابع الثقافة ، حيث يشير مفهوم طابع الثقافة إلى "صبغة " أو " طابع" **Ethos** الحياة، والذى ينعكس في أساليب الحياة وجودتها والأساليب الأخلاقية والجمالية . في حين يشير مفهوم رؤية العالم **World view** –وهو اتجاه ضمنى – إلى الطريقة التي يرى الناس من خلالها أنفسهم وعالمهم. وبهذا المعنى فإن رؤية العالم تعكس الافتراضات المعرفية في الثقافة بينما يتشكل الطابع من الافتراضات العاطفية والتقويمية ، وكلاهما يكمل الأخر ويدعمه[٣٢]. وقد يعنى ذلك أن ثمة اختلافًا بين المستويين في درجة الثبات والاستقرار، فالجوانب المعرفية التي تشكل رؤية العالم تبدو أكثر استقرارًا من الجوانب التقويمية التي تشكل " الطابع الثقافى" ؛ أو بالأحرى فإن المفاهيم و الأفكار والمعتقدات أكثر ثباتًا من الطقوس وأساليب الحياة التي تشكل الطابع .

و أيًا ما كان الأمر ، فإن الدين له أهمية خاصة عند جيرتز في تكوين رؤية العالم والطابع، وقد أكد ذلك من خلال نظرتيه حول دور الدين في المجتمع ، ذلك الدور الذي يرتبط بشكل مباشر بتكوين الطابع ورؤية العالم ، وتشكيل العلاقة بينهما. يقول

جيرتز في الفصل الذي كتبه عن الدين في كتابه " تأويل الثقافة" : فالدين هو الذي يمنح المعانى للحياة، هو الذي يؤسس للمدركات المعرفية والتقويمية للجماعة . " ... فالرموز المقدسة تؤدى وظيفة تكوين الطابع الذي يميز الشعب – الذي يعبر عن نغمة حياتهم وطابعها ونوعيتها، أى الأسلوب والمزاج الأخلاقى والجمالى ، وكذلك تكوين رؤيتهم للعالم ، و أفكارهم الكلية حول النظام العام. أنه طابع الجماعة أو روحها ... أن الرموز الدينية تخلق توافقًا بين أسلوب حياة جماعة ما وبين رؤية ميتافيزيقية معينة (قد تكون ضمنية أحيانًا) ، وهى بذلك تحافظ عليهما بحيث يمنح كل منهما للأخر تدعيمًا"[٣٣].

ومن الواضح أن روح الجماعة أو صبغتها (طابعها) وكذلك رؤيتها للعالم تتشكل جميعًا في إطار المعتقد الديني والمعانى الأخلاقية والجمالية من ناحية ، ويشكل الرؤية الكلية الشاملة للكون والحياة من ناحية أخرى . ومن هنا تكتب الحياة الاجتماعية استمراريتها ، وتتحول الثقافة، بما فيها أنساق الاعتقاد ، إلى بوتقة لتكوين المعانى والرموز.

ب . الذات وتوالد الرؤى:

يشكل مفهوم الذات مفهومًا محوريًا لدى التفاعليين الرمزيين. لا يختلف هؤلاء كثيرًا مع النزعات التأويلية في تأكيد عالم الرموز والمعانى، والدور الذي تلعبه اللغة في عملية التفاعل الاجتماعى. ولا تعد **الذات Self** مفهومًا يشير إلى الفرد المنعزل، ولكنها اجتماعية، تندمج في الجماعة، تعى بنفسها كذات فاعلة، ولكنها ترتبط بالآخرين، بل إن الشعور بالذات هو في نفس الوقت شعور بالآخرين. ولذلك فإن الذات تكون لها دائمًا هذه القدرة الانعكاسية؛ أى: القدرة على أن ترى نفسها في وجود الآخرين، وأن تتأمل نفسها في ضوء ما لدى الآخرين من أفكار وتصورات[٣٤] .

هنا تبدأ إمكانية لصياغة نظرية تفاعلية لرؤية العالم ، في ضوء مفهوم انعكاسية الذات . فالذات المتفاعلة في العالم – تكون عبر تفاعلاتها المستمرة وتشكلها المستمر – رؤية عن نفسها وعن الآخرين . ومن ثم فإن التفاعلات المستمرة تولد رؤى متعددة للعالم ، رؤى تتعدد بتعدد الخبرات ومستويات التعليم والعلاقة بالعالم الرمزى، وبخاصة

عالم اللغة . فالذات بوصفها عملية انعكاسية بين الفرد والعالم الخارجى، قادرة – كما يذهب هربرت ميد – على تكوين صورة عن نفسها وعن الآخرين، ذلك أنها تتعامل مع نفسها كموضوع مثلما تتعامل مع الآخرين كموضوعات[٣٥] . ونحن هنا بصدد مستوى معين من تكوين رؤى الحياة الفردية، فللذات هنا مكنه انعكاسية تمكنها من تكوين رؤيتها الخاصة للحياة ، وهو ما يتفق مع ناموس التنوع والاختلاف. ولكن هذا التنوع أو التوالد في رؤى العالم الفردية لا يفت من عضد علاقة الذات بالمجتمع. فالرؤى الفردية للعالم لابد و أن تنسجم مع رؤية كلية له، واللغة – هذا العالم الرمزى الفسيح – هى التي تمكن الأفراد من تحقيق هذه الرابطة بين الرؤى الفردية – الذاتية للعالم والرؤى الجمعية . ولعل مفهوم الأخر العام **Generalized other** هو الذي يؤسس لهذه الرؤية العامة، حيث تضع الذات الفردية أمامها توقعات الآخرين وما يتوقعه الآخرون منها. ويشير الأخر العام إلى كل ما هو عام في الجماعة، ومن ثم فإنه يؤسس لترابط اجتماعى. ويمكن أن يتنوع هذا الأخر في المجتمع الحديث بتنوع الجماعات والأطر الحاكمة لها[٣٦] . وفى ضوء ذلك يمكن أن نتصور ثلاث مستويات لرؤى العالم : الرؤية الذاتية الفردية، الأكثر تنوعًا وتوالدًا وتدفقًا في الحياة اليومية ؛ والرؤية الجماعية المتعددة ، والتى تعكس تنوعًا في أقل حدود الأطر المعرفية والمرجعية للجماعات في المجتمع؛ والرؤية العامة التي تؤطر لكل ما هو عام أو التي تعبر عن الروح العامة في المجتمع .

ج . رؤى العالم وعوالم الحياة:

فتحت الفينومينولوجيا الأفق نحو فهم المجتمع من منظور مختلف، يعتمد على النظر إلى المجتمع لا من خلال تفسيرنا له أو حتى تأولنا له ولكن من منظور الأفراد أنفسهم. فالمجتمع لا يبنى خارج الأفراد ، بل يبنى داخلهم ومن منظورهم. فالأفراد هم الذين يشكلون الواقع عبر المعرفة التي يتم تكوينها ونقلها اجتماعيًا ، وعبر قدرتهم على تبادل هذه المعرفة، ومن ثم تكوين ذات البين **Intersubjectivity** الذي يعمل على خلق الاتفاق والتواصل بين الأفراد . وهو تواصل يتخذ طابعًا عامًا من خلال

اللغة[٣٧] . القضية الأساسية هنا هى أن الواقع يتم بناؤه داخل الوعى الإنسانى ، و إن الوعى المشترك للأفراد – الذي يبنى من خلال التواصل الذاتى واللغوى بين الأفراد والجماعات – هو الذي يمكنهم من تكوين رموز مشتركة ومعايير وقيم مشتركة، يعرفونها ويتناقلونها ويؤكدون من خلال استمراريتها استمرار الحياة.

ومن ناحية أخرى، فقد طرح الفينومينولوجيون مفهوم عالم الحياة **Life world** الذي يشير إلى العالم المادى الذي يعيش فيه الأفراد ، يرثونه من الماضى ، ويسلمونه لأجيال المستقبل. ويعيش الأفراد في عوالم حياة مختلفة، تبدأ بعالم الخبرة اليومية الآنية ، وتتفرع إلى عوالم الماضى ، والحاضر والمستقبل . وعبر هذه العوالم – التي تنقسم بدورها إلى عوالم فرعية – تتدرج معارف الأفراد وخبراتهم وقدرتهم على بناء الواقع وبناء الاتفاق. فعالم الخبرة المباشرة هو عالم معروف ، وهو العالم الذي يستطيع الفرد أن يتملكه ، و أن يلم بكل أطرافه. وكلما تحرك الفرد خارج عالم الخبرة المباشرة أصبحت معرفته أكثر سطحية و أكثر مجهولية[٣٨] .

إن مفهوم عالم الحياة هنا يؤشر بشكل واضح على مستوى الوعي أو الإدراك الذي يمكن أن يتشكل داخل الأفراد في تفاعلاتهم اليومية، فثمة عوالم مختلفة، وثمة مستويات للإدراك مختلفة، وثمة مستويات للوعي مختلفة. ولقد اتضح هذا المعنى بجلاء من خلال صياغة هبرماس لمفهوم عالم الحياة، فهو الأفق المعرفي أو الإدراكي للفرد، أو هو مجموعة المعاني اللغوية المتجذرة ثقافيا التي تمكن الفرد من التعايش مع الآخرين. وإذ تخضع هذه العوالم للاستعمار من جانب العقلانية الأدائية للرأسمالية، فإنها تستعمر ويتحول فيها الاتصال إلى اتصال مشوه[٣٩] .

ثمة إمكانية هنا لتطوير نظرية فينولوجية لرؤية العالم، فنحن هنا بصدد مستويين من المعرفة الإنسانية أو الوعي الإنساني الذي يمكن الناس من إقامة حياة اجتماعية ، المستوى الأول: يتعلق بعوالم الحياة التي يتحرك فيها الفرد ، ويعبر حدودها عبر مسيرته اليومية ، بما تتعرض له هذه العوالم من ضغوط على أثر خضوعها لمنظومة العقل المادي

الأدائي . والمستوى الثاني هو مستوى ذات البين الذي يؤسس لإمكانية تفاعل هذه العوالم في عالم أكبر، في عالم كلى من المعاني. ويسمح هذان المستويان بتكوين مستويين من رؤى العالم. عند المستوى الأول ثمة إمكانية لتكوين المعاني والرموز والمعرفة التي يعرف عالم الحياة من خلالها رؤية لهذا العالم وتحديد لمعالمه وحدوده، وعلاقته بالعوالم الأخرى. ثم يأتي على المستوى إمكانية أن تظهر رؤية كلية للعالم عبر الاتصال بين العوالم، وتحقيق الاتفاق العام. وما يميز هذا التحليل عن سابقه هو أن رؤية العالم هنا هي رؤية فينومينولوجية الطابع، بمعنى أنها لا تفرض عبر أطر خارجية، كما أنها هي نفسها لا تشكل إطارا خارجياً حاكماً، بقدر ما هي رؤية مبنية على مستوى شعور الأفراد ومدركاتهم. ولا يتوقع بحال من الأحوال أن تكون رؤية ثابتة استاتيكية، بل هي رؤية سيالة متحركة قابلة للبناء وإعادة البناء من جديد. ولقد تأكدت هذه المعاني عبر فينومينولوجيا مابعد الحداثة خاصة نظرية تشكل البنية (البنينة) عند جيدنز .

٥. رؤية العالم : نحو نزعة كونية إنسانية:

كانت نظرية رؤية العالم عند المؤسسين الأوائل ، من أمثال ديلثى ، تعنى البحث عن أسس عامة للثقافة تتدرج من الرؤية الكونية العامة أو الصورة الكونية **Cosmic Picture** التي تقوم عليها مبادئ السلوك ومثل الحياة ، ومن هنا فقد سادت الرؤية التي تؤكد على أهمية التدرج من الرؤية الذاتية، إلى الرؤية العامة ، إلى الرؤية الأعم ، والتي تمثلت في عبارة ديلثى الشهيرة " ليس هناك تاريخ قومي و إنما هناك تاريخ أوروبي ، وليس هناك تاريخ أوروبي ، بل هناك تاريخ للعالم كله " [٤٠] . ورغم أن هذا التوجه كان حاضرًا دائمًا في نظريات رؤى العالم ، إلا أنه لم يلغ مطلقًا الفكرة القائلة بوجود رؤى محدودة للعالم ، بل إن ديلثى نفسه قد أكد على أن الصراع بين رؤى العالم المختلفة لن تنتهي من أجل السيادة والسيطرة على عقول البشر[٤١].

إننا هنا بصدد موقفين:الأول:يمثل النظرة المحددة إلى العالم ، لدى شعب من الشعوب أو جماعة من الجماعات، والثاني:يمثل النظرة الكونية ، بمعنى الارتفاع برؤية

العالم إلى المستوى الكوني للبحث عن العناصر المشتركة بين الثقافات. لقد تراوحت المساعي النظرية في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بين هذين الموقفين.و أحسب إن الموقف الأول كان أكثر شيوعًا في الأنثروبولوجيا نظرًا للطبيعة الحقلية في المجتمعات الصغيرة. فقد انشغلت الأنثروبولوجيا منذ نشأتها بالبحث عن وجهة نظر السكان المحليين وطرائقهم في إدراك العالم من حولهم؛ ولذلك نجد عالمًا مشهورًا ورائدًا مثل مالينوفسكى **Malinowski**(١٨٨٤ – ١٩٤٢) يقول:"إن ما يهمنى في الواقع دراسة الإنسان العادي ، نظرته للأشياء، رؤيته للعالم، نسيم حياته والواقع الذي يحيا فيه" (٤٢).

لقد كان جل اهتمام الانثروبولوجيين أن يشتموا رائحة الثقافة من أهلها، و أن يضعوا أيديهم على عصب المجتمع، عبر الرؤى التي يكونها أهله حول أنفسهم والعالم الطبيعى وفوق الطبيعى الذي يعيشون فيه . وهنا تكون مهمة الانثروبولوجى على ما يذهب روبرت ردفيلد **Robert Redfield** (١٨٩٧ – ١٩٥٨) هي أن " ينتظر وينصت ليسمع إذا كان لدى الأهالي – أو بعضهم – تصور معين عن وجود نظام أو ترتيب معين في الكل. وبذلك يكون ما يرصده هو ترتيبهم هم أنفسهم ومقولاتهم هم ذاتهم وتوكيدهم هم لجانب معين بالذات دون غيره من الجوانب ...و إن ما ننصت إليه نحن باعتبارنا باحثين أغرابًا هو تنظيم (الفيلسوف) الوطنى أو ترتبه هو نفسه لتلك المادة أو تلك المعلومات "(٤٣).

وأحسب أن السؤال الذي يلح علينا الآن ، ونحن في زمن تتشتت فيه الثقافات وتفترق وتتباعد أكثر مما تتقارب وتتجاذب ، هو كيف يمكن أن تفيدنا نظريات رؤية العالم في تحقيق حلم ديلثى في الانتقال من المستويات الضيقة للرؤية إلى المستويات الأوسع والأرحب بالسعى نحو رؤية كونية (كوزموبوليتانية) للعالم؟ وتقوم هذه الرؤية الكونية على الاشتراك في قيم أساسية للعيش المشترك الذي يكون فيه الاحترام ، كل الاحترام ، للثقافات والرؤى المحلية، مع التعايش العام في إطار قيم عالمية للعدل

والمساواة والحرية واحترام الإنسان ، والنظر إلى الإنسان الفرد بوصفه إنسانًا حرًا له حقوق وعليه واجبات بصرف النظر عن موطنه ودينه وعرقه ولونه ولغته ونوعه وأسلوب حياته .

إن هذه النظرة الكونية ليست وليدة اللحظة، المعاصرة، ولكنها كانت – وما تزال – هدفًا منشودًا لفلاسفة الأخلاق منذ عهد الإغريق ومرورًا بكانط ، وانتهاءً إلى عمانويل ليفيانس **EmmanuelLévinas** (١٩٠٦ – ١٩٩٥) وجاك دريدا **Jacques Derrida** (١٩٣٠ – ٢٠٠٤). ولكن الحاجة إلى الرؤية الكوزموبوليتانية تتزايد مع تعقد الحياة المعاصرة ، وارتفاع الدعوة نحو صدام الحضارات ، وانتشار الحروب ، والميل إلى تطبيق نظرية الفوضى الخلاقة ، فضلا عن طغيان النزعة الاستهلاكية والقيم المادية في زمن العولمة، وانتشار الميول التفكيكية التي تجعل الميل نحو التحصن في كهوف العقيدة والعرق واللغة والإقليم يطغى على الميل نحو التعايش الكونى . من هنا تأتى الدعوات قوية من أجل إعلاء شأن القيم العالمية المشتركة ، واستبدال المواطنة العالمية **Global citizenship** بالانتماءات الضيقة والحدود المغلقة.

ولقد انعكست هذه الظروف على نظرية علم الاجتماع ، على وجه الخصوص ، حيث حاول بعض المنظرين لفت الانتباه إلى أهمية تجاوز الدولة – الوطنية إلى المستوى العالمى ، في ضوء ظروف العولمة ومخاطرها. وفى هذا الصدد يفرق اليرش بيك **Urlich Beck** بين "الحداثة الأولى " التي تميزت بفرض حواجز حادة بين البشر وبين الأشياء ، وبين عصر "الحداثة الثانية" التي تميزت بالتعقيد والغموض والانعكاسية . ومن هنا انتقل العالم من مرحلة الدولة الوطنية إلى مرحلة الكونية، ومن ثم ضرورة تطوير رؤية كونية للعالم وما يحويه من مخاطر، و أن نطور علم اجتماع كونى قادر على فهم ديناميات وتعقيدات العالم المعاصر ومخاطره . فثمة عملية تحول كونى **Cosmopolitanization** تخفى الحدود بين ما هو محلى وما هو كونى ،

وتخلق ثورات صامتة في الحياة اليومية، تعمل بشكل دائم على تغيير الانتماءات وتعدده وتعمل على تداخل الثقافات واختلاطها (٤٤).

وعلى الرغم من أن العملية التي يصفها بيك هنا هي عملية تحدث في العالم بشكل قسرى ، و أن لا دخل لإرادة الفاعلين فيها (ولذلك فإنها تخلق صورًا من المقاومة وتتعرض لنقد شديد، وبخاصة في جوانبها التكنولوجية والتقنية التي تسيطر على روح الإنسان وعقله) ، إلا أن وجودها على هذا النحو يستدعى معاودة النظر في الجوانب الفكرية والفلسفية للنزعة الكونية ، وبث رؤية العالم الكونية في الحياة اليومية. وأميل هنا إلى التفرقة بين أمرين : النزعة الكونية كعملية قسرية تفرض على العالم بالطريق التي وصفها بيك والنزعة الكونية كمجموعة من القيم والمبادئ التي يتأسس عليها العيش المشترك . يؤدى المعنى الأول إلى رؤية قسرية للعالم ، أما الثاني فإنه يؤدى إلى رؤية إنسانية للعالم. و أذا أخذنا هذه الرؤية الإنسانية (التي تقوم على مبادئ العدل والتسامح والعفو والسلام وقبول الآخر واحترام حقوق الإنسان وعقائده) فإننا لا نجدها مبثوثة فقط في الفكر الفلسفى ، ولكننا نجدها مبثوثة أيضا في سلوك البسطاء من الناس الذين يقطنون في مجتمعات متآلفة سواء في الريف أو الحضر؛ مجتمعات أشبه بتلك التي وصفها آصف بيات **A.Bayat** في مدينة القاهرة ، وأكد على وجود النزعة الكونية بين سكانها من المسيحيين والمسلمين(٤٥).

وأحسب أن حقن مثل هذه الرؤية الكونية هنا وهناك عبر التعليم والعمل المدني، وتعزيز ما يوجد منها بين الفقراء والمهمشين، مع دعم المنظمات والحركات ذات الطابع الإنساني على المستوى المحلى والعالمى، كل ذلك يمكن أن يساعد على اتساع الرقعة المجتمعية التي تنتشر فيها هذه الرؤية الإنسانية ذات الطابع الكونى أو العالمى.

ملاحظات ختامية

طرح أحد الباحثين المعاصرين سؤالاً حول موت مفهوم، ونظرية، رؤية العالم على خلفية التداخل الشديد بين الشعوب والحضارات من ناحية والتداخل الشديد بين التخصصات التي تعنى بالمفهوم من ناحية أخرى. ولكنه توصل إلى إجابة نافية لسؤاله، حيث كشف له تحليله عن حضور المفهوم خاصة في النظريات التي تهتم بالمعرفة والإدراك سواء في الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع أو علم النفس[٤٠]. ولعل العرض الذي قدمناه في الورقة يضيف إجابة أخرى لهذا السؤال، وهى إن المفهوم ليس فقط مفهومًا حاضرًا ولكن درسه يقدم لنا دروسًا نظرية ومنهجية وتطبيقية مفيدة. ولعل بعض هذه الدروس يتضح في ملاحظاتنا الختامية التالية:

١- ثمة رؤيتان للعالم يتعامل معهما الباحث في العلوم الاجتماعية : رؤية الباحث، التي تتجسد في طبيعة معارفه عن العالم، وطبيعة وعيه وإدراكه لهذا العالم؛ ورؤية المجتمع الذي يتوجه إليه الباحث بالدراسة. وتثير دراسات رؤية العالم قضايا حول موضوعية إدراك الباحث، وعدم فرض رؤيته على رؤية الناس، أو درس رؤية أفراد المجتمع من خلال رؤيته. ومن القضايا الأخرى المرتبطة بهذا الموضوع إمكانية أن يغير الباحث من رؤيته للحياة عقب التعرف على رؤى العالم في ميدان بحثه.

٢- وتحيلنا هذه القضية إلى قضية أخرى ترتبط بتغيير رؤية العالم أو تحويلها، وهل بإمكانية البحوث في هذا المجال أن تسهم في تحويل رؤى العالم الأكثر سكونًا وجمودًا؟، أو تلك التي تمارس باسمها سلطة وتسلط من قبل أفراد على أفراد آخرين، إلى رؤى أكثر مرونة؟. إن تناول هذا الأمر يضع دراسات رؤية العالم في قلب دراسات التنمية.

٣- وتنبثق هنا قضية ثالثة ترتبط بأهمية احترام رؤية العالم للمجتمع في أي تعامل تنموي أو غير تنموي معه. فالنظر في الأمور من وجهة نظر السكان، وأخذ هذه الوجهة من النظر في الاعتبار، تعتبر قاعدة ذهبية في بحوث التنمية المعاصرة. وفى هذا الصدد فحتى لو اتجه مسعانا نحو تغيير رؤية العالم إلى رؤية أخرى أو

تعديلها فلا يجب علينا بحال أن نزدريها أو أن نقلل من شأنها، أو أن ننظر لها نظرة احتقار.

٤- ويفتح هذا الأمر الطريق أمام رؤى للعالم أكثر تسامحًا وأكثر تعددية. فالطريق إلى رؤية كونية للعالم تتأسس على مبدأ إنساني لاحترام الفرد، ونشر قيم التسامح والتعددية والثقة، والعمل على أن تتعايش رؤى العالم المختلفة في إطار واحد، وأن تتفاعل على نحو ايجابي بحيث يتجنب العالم والمجتمعات ويلات الحروب والصراع.

٥- كما أن الطريق إلى رؤية كونية للعالم لا يعنى أبدًا إلغاء أو طمس الرؤى المحلية، فالرؤية الكلية الشاملة للعالم هي مبادئ وقيم إنسانية عامة، تتكامل فيها الرؤى المحلية النابعة من المعتقدات الداخلية والقيم الأصيلة للشعوب. ومن ثم فإن الطريق إلى رؤية كونية للعالم لابد وأن يقوم على التعايش بين ما هو كوني وما هو محلى أصيل، وعلى البحث عن المشترك بين الثقافات، لا على البحث عن المختلف، والدعوة الدائمة للحوار عوض البحث عن أسس الصراع والتصادم.

الهوامش والمراجع

(1) **Michael Kearney , " World view : Theory and Study " , Annual Review of Anthropology , vol. 4 October , 1975 , pp. 247 – 270 .**

(٢) راجع كتاب كانط ، نقد ملكة الحكم ، ترجمة سعيد الغانمى ، بيروت : مكتبة الجمل ، ٢٠٠٩ .

(٣) صالح مصباح ، ديلتاى ومفهوم رؤية العالم في الدين والفن والفلسفة ، مجلة التفاهم ، العدد السادس والعشرون ، ربيع ٢٠٠٩ .

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق .

(٦) أنظر حول فينومينولوجيا هوسرل : ادموند هوسرل ، الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية ، ترجمة أبو يعرب المرزوقى ، بيروت : جداول ، ٢٠١١ .

(٧) أنظر مقال أحمد زايد: التأويل والظاهرة الاجتماعية ، مجلة التفاهم ، العدد الحادى عشر ، ٢٠٠٦ ،ص ص ١٥٠ – ١٧٤ .

(٨) أنظر المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٩) سهير أنور محفوظ، التخيل العقلى لدى طالبات الجامعة في علاقته بالأسلوب المعرفى، المجلة المصرية لدراسات النفسية، العدد الثامن، ١٩٩٤، ص ١٦٩.

(١٠) على منصور، و أمل الأحمد، سيكولوجية الإدراك، منشورات جامعة دمشق، كلية التربية، دمشق ، ١٩٩٦ .

(١١) أنظر حول نظرية بافيو **Baiviu** في التشفير المزدوج : عماد الزغلول ورافع الزغلول ، علم النفس المعرفى ، الأردن : دار الشروق للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٣ ، ص ١٩٩ .

(١٢) أنظر نظرية نيسر **Neisser** في النشاط الإدراكى، حسام أحمد أبو سيف، الخيال عبر العمر من الطفولة إلى الشيخوخة، القاهرة : منشورات ايترال ، ٢٠٠٥، ص ٨٦ .

(١٣) أنظر حول نظرية الخرائط المعرفية،يوسف قطامي، ومحمد الروسان، الخرائط المفاهيمية، الأردن :دار الفكر، ٢٠٠٥ م.

(١٤) انظر حول نظرية الجشطلت في علم النفس : على منصور، و أمل الأحمد، سيكولوجية الإدراك، منشورات جامعة دمشق، كلية التربية، دمشق ، ١٩٩٦ .

- K. Ko_ka. Principles of Gestalt psychology. New York : Harcourt, Brace and Company, 1935.

(١٥) السيد الأسود، تصور رؤية العالم في الدراسات الانثروبولوجية، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، مجلد ٢٧، عدد(١) يناير ١٩٩٠. ص ص ١٠-١١.

(16) N . Raport and J . Overing , Social and cultural anthropology : The key concepts , London : Routledge , 2000, p. 390.

(17) Max Weber, " The Nature of Social Action ", in: W.G. Runciman (ed.) ,Weber : Societies in Translation, Cambridge university press , 1991 .

(١٨) أنظر كتاب ماكس فيبر الأشهر :

- Max Weber , The Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism , London: Routledge Classics, 2001 (First published in 1930).

(١٩) السيد الأسود ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

(20) K. D. Allam, Explorations in Classical Sociological Theory :Seeing the Social World, New York : Pine Forage Press, 2005, p.108 .

(21) S. Moscovici , " The phenomena of Social Representations " , in : R.Farr and S. Moscovici (ed.) Social Representations , Cambridge : Cambridge University press, 1984, pp. 3 – 69 .

(22) C. Howarth, " Exploring The critical potential of social representation theory " Le Research online : http//eprints.lse.au.uk.

(٢٣) ولعل هذا هو الذي أدى إلى ظهور مجلة متخصصة في بحوث التصورات الجمعية بعنوان : Papers in Social representations وهى مجلة متاحة

على الموقع الاليكترونى التالى : www.psych.ice.ac.uk وقد صدر العدد الأول منها عام ١٩٩٣ ، ويصدر منها بشكل دورى عدد واحد كل عام .

(٢٤) تستخدم روث بندكت هنا الميثولوجيا اليونانية لتمثيل الأنماط الثقافية، فالأبولونية نسبة إلى أبولو(إله الشمس) .

(25) R . Benedict, patterns of culture, (first publsed 1934) p.p 100-10. (26) M.Mead , Sex and Temperament in Three Primitive Societies, USA: Helen Fisher, 2001 (1936) .

(٢٧) أنظر مقال موريس أوبلر التالى :

- M . Opler , " Themes as Dynamic Forces in Culture" , American Anthropologist , vol. 44 , no. 1 , 1945.

(28) P. G. Hiebert , Transforming world views : An Anthological understanding of how people change, Michigan: Baker Academic , 2008 , p. 21 .

(29) M. Douglas , Purity and Danger : An analysis of concepts of pollution and taboo, London: Ark Paperbacks, 1988.

(٣٠) ترتبط هذه الثنائيات بالتفرقة التي أقامتها دوجلاس بين الجماعة Group والشبكة Grid، حيث تخلق علاقة الإنسان بجماعته أو شبكة علاقاته بالآخرين ثنائيات العيش في الجماعة أو خارجها، والالتزام بقواعد معينة أو الفكاك منها . أنظر :

- M. Douglas , Natural Symbols : Explorations In Cosmology, London : Barrie & Rockliff , 1996 (First published 1970).

(31) E.Sapir , " The status of linguistics as a science" , Language , vol. 5 , no. 4 , December 1929 , pp. 207 – 214 .

(32) P.G. Hiebert , Transforming Worldviews : An Anthropogical understanding of how people change, Michigan : Baker academic , 2008, pp. 24 – 25 .

(33) G . Geertz , The Interpretation of Culture : Selected Essays , London : Fontana press, 1993 (1966) , pp. 89 – 90 .

(٣٤)أحمد زايد، علم الاجتماع: النظريات الكلاسيكية والنقدية، الطبعة الثانية، القاهرة : دار نهضة مصر، ٢٠٠٦،الفصل العاشر.

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٣٩٧ .

(36) G. H. Mead , Mind , Self and Society , Chicago: Chicago university press , 1934 , pp. 150 – 160 .

(٣٧) أحمد زايد ، علم الاجتماع : النظريات الكلاسيكية والنقدية ، مرجع سابق ، ص ص . ٣٩٢ – ٣٩٩ .

(٣٨) كان الفيلسوف وعالم الاجتماع الألمانى الفرد شوتر هو الذى قدم الصياغة السوسيولوجية لمفهوم عالم الحياة. انظر:

- A. Schutze, Life Forms and Meaning Structure, Translated: H. R. Wagner , London: Routlege,1982.

(39) Habermas, Jürgen, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, Volume 2 of The Theory communicative Action, English translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press 1987 (originally published in German in 1981)

(٤٠) أحمد أبو زيد ، الذات وما عداها : مداخل لدراسة رؤى العالم ، المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد ٥٧ ، العدد الأول ، يناير ١٩٩٠ ، ص ٦٧ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ص ٦٧ – ٦٨ .

(42) **B. Molinowiski , Argonauts of the Western Pacific ,London : Routlege , 1922 , p . 571.**

(٤٣) النص من كتاب ردفيلد بعنوان " **Viewpoints for the study of Human whole**" والمنشور عام ١٩٥٥ . نقلا عن : أحمد أبو زيد ، مرجع سابق ، ص ٧٨ .

(44) **U. Beck ," Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision", *Constellations* ,Volume 16, No 1, 2009.**

(٤٥) أنظر : آصف بيات ، الحياة كسياسة : كيف يغير الناس العاديون الشرق الأوسط ، ترجمة أحمد زايد ، المركز القومى للترجمة ، القاهرة ، تحت النشر .

(46)**David Beine, The end worldview in Anthropology? CIL Electronic working papers, spt. 2010.**