مفهوم رؤية العالم
فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

أحمد زايد *

تهتم الورقة الحالية بدراسة وتحليل مفهوم رؤية العالم، منطلقة من المفهوم الذى يتخطى حدود التخصصات المختلفة، مما يدعو إلى ضرورة رصده وتحليله داخل علوم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم النفس. وبناء عليه سعت الورقة إلى التعرف على جذور مفهوم رؤية العالم فى الفلسفة وعلم النفس؛ وصياغات فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ وانتهت إلى طرح بعض القضايا التى ترتبط بالاستخدامات النظرية للمفهوم، والدلالات السياسية والاجتماعية التى تقف وراءه.

مقدمة

ربما تتملكنا بعض الحيرة ونحن نتصفح ما كتب فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع حول رؤية العالم. ذلك أننا نجد خصيصة مهمة ربما تلحق بهذا المفهوم، دون غيره من المفاهيم، وهى أنه ينبث– أويندس– فى نظريات كثيرة دون أن تكون بالضرورة نظريات تدور حول رؤية العالم. ويرجع السبب فى ذلك إلى أن مفهوم رؤية العالم world view هو مفهوم عام، ولا يمكن لأى مُنظر إلا أن يضع فى نظريته مفهومًا لرؤية العالم – بشكل مباشر أو غير مباشر– على اعتبار أن الأفراد فى كل زمان ومكان يتدبرون العالم من حولهم، ويصيغون رؤى حول العالم القريب (العالم الذى يعيشون فيه) والعالم البعيد (العالم ما وراء الطبيعة). ومن هنا فإن مفهوم رؤية العالم يمكن أن يحايث أى نظرية اجتماعية أو أنثروبولوجية. وربما يكون هذا هو السبب وراء عدم تجمع (أو تجميع) الآراء النظرية حول رؤى العالم فى حقل بحثى محدد أو فى إطار نظرى محدد، ولذلك يوافق كثير

* أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثانى والخمسون، العدد الثالث، سبتمبر ٢٠١٥.

من الباحثين على مثل هذا الرأى الذى كتبه أحد علماء الانثروبولوچيا المعاصرين فى افتتاحية مقال حول دراسات رؤى العالم "لا تشكل رؤية العالم حقلاً دراسيًا مستقرًا، بمعنى أنها تظهر فى قائمة المقررات الدراسية، أو بمعنى وجود مدارس معينة لنظرية رؤية العالم، أو وجود عدد محدد من الدارسين الذين يتخصصون فيها" [1]. 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 فى فروع معرفية أخرى، خاصة الفلسفة وعلم النفس. ولذلك نبدأ بالتعرف على جذور مفهوم رؤية العالم فى الفلسفة وعلم النفس، ثم الانتقال إلى صياغات هذا المفهوم فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وذلك قبل أن نستخلص فى النهاية عددًا من القضايا التى ترتبط بالاستخدامات النظرية للمفهوم، والدلالات السياسية والاجتماعية التى تقف وراءه.

أولاً: الجذور الفكرية لمفهوم رؤية العالم

١- جذور المفهوم فى الفلسفة

كان الفيلسوف الألمانى عمانويل كانط (١٧٢٤– ١٨٠٤) من أوائل الذين أشاروا إلى هذا المفهوم فى مقالة حول " نقد ملكة الحكم" Critique of judgment، الذى حاول فيه إثبات عدم وجود قاعدة مطلقة يستطيع الإنسان من خلالها أن يطلق حكمًا موضوعيًا على الأشياء، خاصة 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 التى 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 "الرأى"، بعد مراحل من الإدراك الأخرى السابقة، وأهمها مرحلة العقل الخالص (ذى النظرة الكلية العاقلة)، والعقل العملى (ذى النظرة العملية التى ترتبط بمشاق الحياة ووظائفها). إننا فى حالة الحكم تتراءى لنا الأشياء فى الوعى، فندركها بذوات تحيط بها ظروف مشابهة وأحكام أخلاقية، فتتلون 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 فى الثقافة والفكر الألمانية. ولذلك فقد ظهر بقوة فى أعمال فلاسفة التأويل والفينومينولوجيا؛ وعلى رأسهم فلهلم ديلتاى *Wilhelm Dilthey* (١٨٣٣– ١٩١١) الذى ميز على نحو واضح بين نوعين من العلم: العلم الطبيعى الذى يتوصل إلى قوانين عامة موضوعية، والعلم الروحى أو التاريخى الذى 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 فى أنساق ميتافيزيقية وأنساق فلسفية وأنساق 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 التى انعكست فى 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، فى تداخلها وتشابكها لإنتاج صور مختلفة للحياة والخبرة.

وربما يكون هذا الفهم هو الذى دعا فلاسفة التأويل، خاصة 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 التى 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 فى 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 إنه أصبح مفهومًا مفيدًا فى تعيين مستوى الوعى والوجود الذاتى للإنسان الفاعل.

٢- جذور المفهوم فى علم النفس

إذا كانت الفلسفة قد انشغلت بهموم الذات فى تشكيل وجودها عبر العالم من خلال ما تكونه من معارف وأطر للوعى بالعالم، فإن علم النفس قد انشغل بالطريقة التى تدرك بها الذات العالم المحيط بها، أى كيف يكون الفرد صورًا ذهنية عن هذا العالم، وبالتالى كيف يتشكل إدراكه لهذا العالم؟ لقد شغلت طبيعة الصور الذهنية وما يتكون فى 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 فى 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 أولى الأفكار التى بنيت عليها نظرية مبكرة لرؤية العالم. وفى ضوء هذه النظرية أكد بعض علماء النفس الأوائل متأثرين بالنظرة (الصورة) الكلية Configuration للحياة والطبيعة فى الفلسفة الإغريقية القديمة، خاصة 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 فى إطارها الكلى(١٠).

ولقد كشفت التطورات اللاحقة عن أن 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 أن المعلومات تخزن فى الذاكرة طويلة المدى فى نظامين مختلفين ولكنهما مترابطان فى الوقت نفسه، أحدهما يعرف بالتشفير اللغوى أو اللفظى، وهو مخصص لمعالجة المعلومات اللفظية المرتبة بنظام وتسلسل معين، والآخر يعرف بالتشفير الصورى والمتخصص بتمثيل ومعالجة المعلومات المكانية والفراغية، وهذان النظامان مرتبطان معاً على نحو كبير لدرجة أن الفرد يستطيع إنتاج اسم لصورة أو صورة لاسم (١١)، أو القول إن النشاط الإدراكى عملية مستمرة وأن إدراك الصور عملية تلقائية مباشرة تتوافق مع توقعات الفرد أو تنبؤاته فى المستقبل(١٢)، أو القول إن العقل قادر على تكوين خرائط معرفية عديدة لما نتعلمه وندركه فى محيط حياتنا (١٣). ولقد أفادت هذه الإسهامات فى تأكيد فرضية أحسب أنها قد تركت تأثيرًا فى نظريات رؤية العالم،

مفادها أن 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 أن الرؤية الواحدة يمكن أن تتغاير بتغاير اعتبارات الزمان والمكان، واعتبارات السياق الاجتماعى والشخصى 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، والافتراضات الأساسية Basic assumptions وروح الثقافة Ethos، والخرائط المعرفية Cognitive maps (١٥).

وعلى الرغم من اختلاط مفهوم رؤية العالم بالكثير من المفاهيم على هذا النحو، فإنه أكثر اختلاطًا بمفهومين يستخدمان كثيرًا فى علوم المجتمع وهما: النظرة إلى الكون Cosmology والأيديولوجيا 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 الأيديولوجيا 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.

ثانياً: رؤى العالم فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

ثمة عدد من الاعتبارات يجب التنويه بها فى بداية التصدى لدرس مفهوم رؤية العالم فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، الأول يرتبط بالتداخل بين نظريات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وأن 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 فى النزر اليسير، فجل المعالجات الخاصة بهذا المفهوم قد جاءت على نحو غير مباشر، وهى تصب فى صلب المفهوم ولكنها تستخدم مفهومًا أو مفهومات أخرى، أو تنطلق من نظرية مغايرة. أما الثالث فيرتبط بالعمومية والخصوصية فى النظر إلى العالم، فثمة إجماع بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا– وغيرهم من علماء العلوم الاجتماعية– على أن رؤية العالم هى مستوى من مستويات إدراك العالم المحيط بنا. فثمة فرضية عامة مفادها أن المعرفة – والوعى– دالة على الأطر العامة لمفاهيم وأنساق المعتقدات التى يحتفظ بها الفرد، ومن ثم فإن رؤيتنا للعالم تتحدد فى ضوء هذه المعتقدات والمفاهيم. ورغم أن كل فرد ينظر إلى العالم بطريقته ، فإن وجهات النظر المختلفة تتأثر بنفس السياق، وهنا تأتى إمكانية الحديث عن رؤية للعالم خاصة بالجماعة أو بالمجتمع ككل. نقول إن ثمة اتفاقًا على هذا، ولكن ثمة اختلافات جمة، حول المسمى الذى يطلق على هذه التصورات المختلفة، وحدود انتشاره، ووظائفه فى الحياة. وثمة اعتبار رابع وأخير يتعلق بالعلاقة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، فلا يدعى أى منهما أنه صاحب المفهوم، فقد ظهر المفهوم خارج حدودهما، ولكن ثمة تداخلاً ظاهرًا، وتأثيرًا وتأثرًا فى استخدام المفهوم. ولذلك فإننا لن نفصل فى تحليلنا للمفهوم بين العلمين، ولكن سوف

يتضح من العرض بعض الأبعاد التى تكشف هوية استخدام المفهوم. ورغم أن الآراء المرتبطة برؤية العالم ترتبط بعلماء بعينهم، فإننا سوف نعتمد على عرض كل فكرة فى ضوء عنوان أكثر دلالة على موضوعها.

١- القدرة التغييرية لرؤية العالم

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

وتشكل هذه التصورات والمعتقدات والأفكار رؤية للعالم تختلف باختلاف السياق الاجتماعى، وطبيعة الثقافة السائدة، بما فيها التكوين الدينى للمجتمع. ولقد حاول فيبر أن يثبت كيف يمكن لرؤية معينة للعالم – بالمفهوم الذى قدمه ديلثى – أن تكون محركًا للتاريخ. ولقد بنى فيبر أطروحته حول العلاقة بين الديانة البروتستنتية وظهور الرأسمالية على هذه الفكرة. فثمة افتراض هنا أن الإصلاحات البروتستنتية، خاصة الكالفينية، تؤسس لرؤية للعالم يمكن أن يترتب عليها سعى دائم

نحو الإنجاز فى العمل، والميل نحو الأفعال العقلانية (الرشيدة)، والابتعاد عن الأفعال التقليدية أو العاطفية، والبحث عن الخلاص الدينى فى السعى الدائم للنجاح فى الحياة الدنيا. لقد كان حضور هذه الرؤية للعالم فى مجتمع بعينه أو فى ديانة بعينها– وهى الديانة البروتستنتية– وغيابها فى مجتمعات أخرى أو فى 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 أن رؤية معينة للعالم يمكن أن تحشد التغيير الاجتماعى فى وجهة معينة. وفى مثل هذا القول دلالة كبيرة فى 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 فى بنية النفس وبنية العقل. ومن أكثر الدلالات أهمية الدور الذى 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 التى يلتف حولها التغير الاجتماعى والسياسى.

٢- التصورات الجمعية: رؤية العالم والتضامن الاجتماعى

هل يمكن للتصورات الجمعية التى 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 فى فهم كنه التضامن الاجتماعى. فالعالم عند دوركايم (١٨٥٨– ١٩١٧) لا يفهم كشيء فى حد ذاته، وإنما يفهم من خلال التصورات الجمعية، ويقصد بها التصورات التقريبية التى 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 وأفكار حول هذا العالم، وأن يصورونه بشكل مثالى، فى شكل أفكار ومعتقدات وتصورات ومقولات؛ وهم يميلون إلى تعديل هذه التصورات عبر الزمن. وغالبًا ما ترتبط هذه التصورات بأنساق اعتقادية معينة، تعمل على تنضيد بل توحيد التصورات الجمعية التى تشكل رؤية العالم بالنسبة لمجموعة من الأفراد. والدين فى المجتمع هو الذى يشكل هذه الأنساق الاعتقادية، ومن ثم فإنه يقدم – كما في الديانة الطوطمية التى ركز دوركايم على دراستها واعتبرها أحد الصور الأولية لأنساق الاعتقاد "صورة ذهنية Image أو تصورًا عن الكون أو العالم وعن مركز الأفراد فى ذلك الكون وعن علاقتهم الاجتماعية المحكومة بهذا التصور"(١٩).

وتعمل التصورات الجمعية على تحقيق التضامن الاجتماعى عبر الدور الذى تلعبه فى تشكيل الضمير الجمعى للمجتمع، فعن طريقها يصبح الأفراد على وعى بوجود بعضهم البعض، ومن ثم يكون فى مقدورهم إنتاج– وإعادة إنتاج– العلاقات الاجتماعية، أى إنتاج – وإعادة إنتاج– المجتمع. فالضمير الجمعى يتكون من جماع المعتقدات والمشاعر التى تشيع لدى معظم الأفراد فى المجتمع، وهى تشكل نسقًا مستقلاً يعرف بالضمير الجمعى(٢٠). وأحسب أن الضمير الجمعى بهذا المعنى لا يمكن أن يتشكل بمعزل عن التصورات الجمعية، بل إن التصورات الجمعية هى التى تشكل الخلفية الثقافية العامة التى يتكون فى ضوئها الضمير الجمعى؛ وكلاهما – أعنى التصورات الجمعية والضمير أو الوعى الجمعى– لهما دور كبير فى التضامن الاجتماعى الذى هو غاية كبرى فى التحليل الدوركايمى للمجتمع؛ بل إن هذه التصورات الجمعية يمكن أن تكون أداة لتغيير المجتمع.

ولقد اتضح هذا الجانب فى تحليل التصورات الجمعية كرؤية للعالم من خلال إسهامات حديثة فى علم النفس الاجتماعى، خاصة الجهود النظرية التى بذلها موسكوفيسى Moscovici حول الطبيعة المتعددة للعالم. فالتصورات الجمعية تتكون

فى 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 فى داخلنا، ونعيد تفسيرها لكى نعرف بها الأشياء فى حدود السياق الذى نعيش فيه، وهكذا تظهر أنماط متعددة من التصورات الجمعية أو رؤى العالم حول الصحة والمرض، أو حول الرجل والمرأة، أو حول السواء والجنون، أو حول الجماعة التى 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 فى رؤى العالم وتصوراته، والعكس صحيح. أى أننا 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 فى مظان أخرى. ومن هنا يكون بإمكان بعض رؤى العالم أن تسهم فى تغيير الحياة الاجتماعية، ويسهم بعضها الآخر فى المحافظة عليها. من هذا المنطلق أصبحت نظرية التصورات الجمعية فى أيدى علماء النفس الاجتماعى منطلقًا لتطبيقات عديدة عن طريق التدخل المهنى فى مجالات التعليم والصحة وتنمية المجتمع المحلى[٢٣].

٣- رؤية العالم والنمط الثقافى

إلى أى مدى يمكن أن يعكس النمط الثقافى السائد داخل مجتمع من المجتمعات رؤيته للعالم؟ وهل يوجد نمط ثقافى واحد أم أنماط متعددة، وبالتالى تتعدد رؤى العالم داخل الثقافات المختلفة ؟ ينبثق هذان السؤالان من قراءة نظرية النمط الثقافى

لانثروبولوجية روث بندكت R.Benedict (١٨٨٧– ١٩٤٨) وما طرأ عليها من تحولات فى تاريخ الأنثروبولوجيا. ولا يستطع المدقق فى تاريخ الأنثروبولوجيا أن يتجاوزعن أوجه الشبه بين الطرح النظرى لنظرية النمط الثقافى ونظرية الجشطلت فى علم النفس. يتركز البحث هنا حول العناصر البنائية المترابطة خلف الثقافة الظاهرة، أو حول النمط الثقافى الكامن خلف التفاصيل المتعددة للعناصر الثقافية. فالثقافة فى نظر بندكت ليست عدداً مجمعاً من الخصائص، ولكن هذه الخصائص تترابط ترابطاً وثيقاً لتشكل النمط الثقافى cultural pattern أو الطابع الثقافى ethos أو روح الثقافة cultural spirit. ومن هنا فإن التحليل الثقافى يجب ألا يهتم بالتفاصيل، قدر اهتمامه بالبحث عن الكليات الثقافية. ولقد بحثت بندكت نفسها عن هذه الخصائص الكلية فى بعض ثقافات الشعوب البدائية، فوصفت بعضها بأنها ذات نمط أبولونى 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].

يبدو البحث هنا وكأنه بحث فى بناء شخصية الشعب أو طابعه العام أو روحه العامة، وهو بحث يفضى إلى نظرية فى رؤية العالم ذات طابع كلى. فالعنف أو العاطفة أو العدوان الذى يقف خلف النمط الثقافى يتوقع أن يضفى صبغة معينة على رؤية العالم فتصير أميل إلى العاطفة أو العنف أو العدوان، وتعزز التنشئة الاجتماعية هذه الرؤية. ولقد أكدت بحوث انثروبولوجية 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 فى مظاهر الحرب أو العدوان؛ وقد تعمل الثقافة فى الاتجاه المعاكس فينشأ الذكور والإناث على حب

الحرب والعدوان ومن ثم المزاج العنيف العدوانى، وفى نمط ثالث فإن الثقافة قد تمنح الإناث قوة أكبر فتكون لهن على الرجال سلطة [٢٦].

وتعمل التنشئة الاجتماعية فى هذه الصياغة على تشكيل أنماط ثقافية، أو بنى ثقافية عميقة وفقًا لطبيعة القيم التى تغرس فى نفوس الأفراد. وتتوازى مع كل نمط ثقافى رؤية للعالم تبدو وكأنها تشكل التجلى الخارجى للنمط الثقافى. ولكن هذا التحليل ما يزال يراوح فكرة الكلية والعمومية. فالثقافة هى كل واحد، أو تشكيل متكامل من العناصر، التى تختلف هنا وهناك، ولكنها تصب فى النهاية فى كل ثقافى أو نمط ثقافى 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، والتى أكدتها بحوث علماء أنثروبولوجيين ممن تأثروا بأعمال بندكت.

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

رفض موريس أوبلر فكرة النمط الثقافى الكلى الذى أكدت عليه بندكت، كما ذهب إلى أن الثقافة تكشف عن تنوع فى الموضوعات الثقافية، أو رؤى العالم المختلفة التى تلتصق كل منها بموضوع محدد Theme Worldview. فالثقافة إذ تكشف عن أوجه عديدة للتشابه، فإنها فى نفس الوقت تمنح الأفراد والجماعات شعورًا بالاختلاف فى أسلوب الحياة أو فى روح الثقافة أو هويتها. ومن ثم فإن كل جماعة تشكل لنفسها رؤية موضوعية، تلتف حول موضوع أساسى 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 هى ما يطلق عليها الموضوعات الأساسية السائدة Dominant Themes، والتى يمكن فى ضوئها أن نحدد رؤى العالم المختلفة داخل الثقافة. وهذه الموضوعات السائدة تقابلها موضوعات مضادة. ويعمل النوعان من الموضوعات فى 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 فى الاتجاه المعاكس فتخلق ميلا نحو الحد من هذا الاستقطاب فى رؤية العالم [٢٧]. إن الاستقطاب يخلق رؤى للعالم تعاند بعضها بعضًا، فكل رؤية تركز على جوانب، وتغض الطرف كلية على جوانب أخرى وإذا ما استمرت حالة الاستقطاب هذه، فإن الثقافة تصير إلى فوضى، ومن ثم فإن الرؤى المختلفة (المضادة) توازن هذا الاستقطاب، وتفتح الطريق نحو تعددية فى ضوء التكامل. وهنا تظهر الثقافة– ومن ثم رؤى العالم– على أنها عملية دينامية. إنها ليست أفكارًا متحجرة فى 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، فإنه أكد على ثنائية الرؤى. تلك الثنائية التى تتشكل داخل الموضوعات الثقافية المسيطرة من ناحية، وبينها وبين الموضوعات الجديدة المتدفقة داخل الثقافة. وقد اتضحت هذه الثنائية بجلاء فى المثال الذى قدمه أوبلر بين رؤية العالم من منظور فردى ورؤية العالم من منظور جماعى (حيث تركز الأولى على الفرد وتدور فى مداره، وتركز الثانية على الجماعة وتدور فى مدارها) [٢٨]. ومع ذلك فإن هذه الثنائية لا تعنى بحال انقسام أفراد المجتمع بين رؤيتين العالم فحسب، بل إن الثنائية تؤخذ هنا كأداة تحليلية للنظر فى رؤى للعالم متعددة.

ولقد اتضح ذلك بجلاء من تحليل ثنائيات النجاسة فى مقابل الطهارة، وتحليل النظرة المتشددة إلى العالم فى مقابل النظرة الطليقة إلى العالم. قامت بهذه المهمة عالمة الأنثروبولوجيا مارى دوجلاس Mary Douglas (١٩٢١– ٢٠٠٧)، التى قدمت فى كتابها المعنون بـ "الطهارة والخطر" مفهوم الطهارة والنجاسة فى ثقافات متعددة، و أكدت على أن المفاهيم التى تدور حول ثنائية النجاسة الطهارة هى التى تحدد النظام الأخلاقى الذى تقوم عليه الثقافة، وهى التى تحدد مفاهيم أخرى، كمفهوم الخطيئة مثلاً؛ التى ترتبط فى الغالب بعلاقة الإنسان بالمحرمات (حيث تكون الخطيئة حين تخترق المحرمات، وهى كثيرًا ما تجلب النجاسة التى يحتاج الإنسان إلى أن يتطهر منها) [٢٩]. وقد أشارت دوجلاس إلى ثنائيات ثقافية أخرى فى تحليلاتها للبناء الرمزى 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].

وأحسب 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 فى 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 والأنثروبولوجيا إلى الثقافة بوصفها عالمًا من الرموز. فالثقافة ما هى إلا مجموعة من المفهومات والعلاقات والرموز تشكل جميعها مجالاً مستقلاً بذاته، يستمد منه الأفراد والجماعات المعانى والتصورات التى تشكل علاقتهم بأنفسهم وعلاقاتهم بالآخرين. وتعد اللغة هى الوعاء الكبير الذى يستغرق العالم الرمزى، ويعطى للثقافة البشرية خصوصيتها وقدرتها على الاستمرار والتحول والقابلية للتعلم. فاللغة هى التى تحول الثقافة إلى طاقة وجودية، بمعنى أنها هى التى تمكن أفراد المجتمع من الاتصال والتعلم والتراكم الثقافى، كما أنها هى التى 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، التى تقرر أن التصورات والمفاهيم تابعة للغة، وأن الفرد غير قادر على إدراك الاختلاف بينه وبين الآخرين إلا إذا تملك من الكلمات والعبارات والمفاهيم ما يمكنه من وصف هذا الاختلاف، وكما يقول سابير نفسه فإنه "لا يوجد قط لغتان تتشابهان بحيث يمكن القول إنهما تمثلان (أو تعبران) 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 فى هذا المنحى النظرى لرؤية العالم: هل يمكن أن تقوم رؤية للعالم على نسق الرموز الذى يعبر عن الثقافة؟ ثمة إجابات عديدة لهذا السؤال، تفرعت إلى رؤى نظرية تشترك فى الإطار العام ولكنها تختلف فى بعض التفاصيل، وهى رؤى شارك فيها انثروبولوجيون وعلما اجتماع على حد السواء.

أ- رؤية العالم وصبغة الحياة

لقد كان جيلفورد جيرتز Gilford Geertz (١٩٢٦–٢٠٠٦) يسعى فى منحاه التأويلى إلى الكشف عن المعانى الكامنة خلف السلوك الظاهر، متجهًا نحو تأكيد أهمية فهم المعانى فهمًا عميقًا ومكثفًا من أجل التعرف على الطريقة التى يبنى بها البشر ثقافتهم، والطريقة التى يؤسسون بها فهمهم للعالم الذى 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 التى 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 فى أساليب الحياة وجودتها والأساليب الأخلاقية والجمالية. فى حين يشير مفهوم رؤية العالم World view، وهو اتجاه ضمنى، إلى الطريقة التى يرى الناس من خلالها أنفسهم وعالمهم. وبهذا المعنى فإن رؤية العالم تعكس الافتراضات المعرفية فى الثقافة بينما يتشكل الطابع من الافتراضات العاطفية والتقويمية، وكلاهما يكمل الآخر ويدعمه(٣٢). وقد يعنى ذلك أن ثمة اختلافًا بين المستويين فى درجة الثبات والاستقرار، فالجوانب المعرفية التى تشكل رؤية العالم تبدو أكثر استقرارًا من الجوانب التقويمية التى تشكل "الطابع الثقافى"؛ أو بالأحرى فإن المفاهيم والأفكار والمعتقدات أكثر ثباتًا من الطقوس وأساليب الحياة التى تشكل الطابع.

وأيًا ما كان الأمر، فإن الدين له أهمية خاصة عند جيرتز في تكوين رؤية العالم والطابع، وقد أكد ذلك من خلال نظريته حول دور الدين فى المجتمع، ذلك الدور الذى يرتبط بشكل مباشر بتكوين الطابع ورؤية العالم، وتشكيل العلاقة بينهما. يقول جيرتز فى الفصل الذى كتبه عن الدين فى كتابه "تأويل الثقافة": فالدين هو الذى يمنح المعانى للحياة، هو الذى يؤسس للمدركات المعرفية والتقويمية للجماعة. "... فالرموز المقدسة تؤدى وظيفة تكوين الطابع الذى يميز الشعب– الذى يعبر عن

نغمة حياتهم وطابعها ونوعيتها، أى الأسلوب والمزاج الأخلاقى والجمالى، وكذلك تكوين رؤيتهم للعالم، وأفكارهم 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 للآخر تدعيمًا"[٣٣]. ومن الواضح أن روح الجماعة أو صبغتها (طابعها) وكذلك رؤيتها للعالم تتشكل جميعًا فى إطار المعتقد الدينى 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 فى تأكيد عالم الرموز والمعانى، والدور الذى تلعبه اللغة فى عملية التفاعل الاجتماعى. ولا تعد الذات self مفهومًا يشير إلى الفرد المنعزل، ولكنها اجتماعية، تندمج فى الجماعة، تعى بنفسها كذات فاعلة، ولكنها ترتبط بالآخرين، بل إن الشعور بالذات هو فى نفس الوقت شعور بالآخرين. ولذلك فإن الذات تكون لها دائمًا هذه القدرة الانعكاسية؛ أى القدرة على أن ترى نفسها فى وجود الآخرين، وأن تتأمل نفسها فى ضوء ما لدى الآخرين من أفكار وتصورات[٣٤] .

هنا تبدأ إمكانية لصياغة نظرية تفاعلية لرؤية العالم، فى ضوء مفهوم انعكاسية الذات. فالذات المتفاعلة فى 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،

خاصة 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 مكنة انعكاسية تمكنها من تكوين رؤيتها الخاصة للحياة، وهو ما يتفق مع ناموس التنوع والاختلاف. ولكن هذا التنوع أو التوالد فى رؤى العالم الفردية لا يفت من عضد علاقة الذات بالمجتمع. فالرؤى الفردية للعالم لابد وأن تنسجم مع رؤية كلية له، واللغة – هذا العالم الرمزى الفسيح – هى التى تمكن الأفراد من تحقيق هذه الرابطة بين الرؤى الفردية – الذاتية للعالم والرؤى الجمعية . ولعل مفهوم الآخر العام Generalized other هو الذى يؤسس لهذه الرؤية العامة، حيث تضع الذات الفردية أمامها توقعات الآخرين وما يتوقعه الآخرون منها. ويشير الآخر العام إلى كل ما هو عام فى الجماعة، ومن ثم فإنه يؤسس لترابط اجتماعى. ويمكن أن يتنوع هذا الآخر فى المجتمع الحديث بتنوع الجماعات والأطر الحاكمة لها[٣٦]. وفى ضوء ذلك يمكن أن نتصور ثلاثة مستويات لرؤى العالم: الرؤية الذاتية الفردية، الأكثر تنوعًا وتوالدًا وتدفقًا فى الحياة اليومية؛ والرؤية الجماعية المتعددة، والتى تعكس تنوعًا فى أقل حدود الأطر المعرفية والمرجعية للجماعات فى المجتمع؛ والرؤية العامة التى تؤطر لكل ما هو عام أو التى تعبر عن الروح العامة فى 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 التى يتم تكوينها ونقلها اجتماعيًا، وعبرقدرتهم على

تبادل هذه المعرفة، ومن ثم تكوين ذات البين Intersubjectivity الذى 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، وأن الوعى المشترك للأفراد– الذى يبنى من خلال التواصل الذاتى واللغوى بين الأفراد والجماعات– هو الذى 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 الذى يشيرإلى العالم المادى الذى يعيش فيه الأفراد، يرثونه من الماضى، ويسلمونه لأجيال المستقبل. ويعيش الأفراد فى عوالم حياة مختلفة، تبدأ بعالم الخبرة اليومية الآنية، وتتفرع إلى عوالم الماضى، والحاضر والمستقبل. وعبر هذه العوالم – التى تنقسم بدورها إلى عوالم فرعية – تتدرج معارف الأفراد وخبراتهم وقدرتهم على بناء الواقع وبناء الاتفاق. فعالم الخبرة المباشرة هو عالم معروف، وهو العالم الذى يستطيع الفرد أن يتملكه، وأن يلم بكل أطرافه. وكلما تحرك الفرد خارج عالم الخبرة المباشرة أصبحت معرفته أكثر سطحية وأكثر مجهولية[٣٨] .

إن مفهوم عالم الحياة هنا يؤشر بشكل واضح على مستوى الوعى أو الإدراك الذى يمكن أن يتشكل داخل الأفراد في تفاعلاتهم اليومية، فثمة عوالم مختلفة، وثمة مستويات للإدراك مختلفة، وثمة مستويات للوعى مختلفة. ولقد اتضح هذا المعنى بجلاء من خلال صياغة هبرماس لمفهوم عالم الحياة، فهو الأفق المعرفى أو الإدراكى للفرد، أو هو مجموعة المعانى اللغوية المتجذرة ثقافيًا التى 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 الوعى الإنسانى الذى يمكن الناس من إقامة حياة

اجتماعية، المستوى الأول يتعلق بعوالم الحياة التى يتحرك فيها الفرد، ويعبر حدودها عبر مسيرته اليومية، بما تتعرض له هذه العوالم من ضغوط على إثر خضوعها لمنظومة العقل المادى الأدائى. والمستوى الثانى هو مستوى ذات البين الذى يؤسس لإمكانية تفاعل هذه العوالم فى عالم أكبر، فى عالم كلى من المعانى. ويسمح هذان المستويان بتكوين مستويين من رؤى العالم. عند **المستوى الأول** ثمة إمكانية لتكوين المعانى والرموز والمعرفة التى يعرف عالم الحياة من خلالها رؤية لهذا العالم وتحديد لمعالمه وحدوده، وعلاقته بالعوالم الأخرى. ثم يأتى على **المستوى الثانى** إمكانية أن تظهر رؤية كلية للعالم عبر الاتصال بين العوالم، وتحقيق الاتفاق العام. وما يميز هذا التحليل عن سابقه هو أن رؤية العالم هنا هى رؤية فينومينولوجية الطابع، بمعنى أنها لا تفرض عبر أطر خارجية، كما أنها هى نفسها لا تشكل إطارًا خارجيًا حاكمًا، بقدر ما هى رؤية مبنية على مستوى شعور الأفراد ومدركاتهم. ولا يتوقع بحال من الأحوال أن تكون رؤية ثابتة استاتيكية، بل هى رؤية سيالة متحركة قابلة للبناء وإعادة البناءمن جديد. ولقد تأكدت هذه المعانى عبر فينومينولوجيا ما بعد 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 التى تقوم عليها مبادئ السلوك ومثل الحياة، ومن هنا فقد سادت الرؤية التى تؤكد على أهمية التدرج من الرؤية الذاتية، إلى الرؤية العامة، إلى الرؤية الأعم، والتى تمثلت فى عبارة ديلثى الشهيرة "ليس هناك تاريخ قومى وإنما هناك تاريخ أوروبى، وليس هناك تاريخ أوروبى، بل هناك تاريخ للعالم كله"[٤٠]. ورغم أن هذا التوجه كان حاضرًا دائمًا فى نظريات رؤى العالم، فإنه لم يلغ مطلقًا الفكرة القائلة

بوجود رؤى محدودة للعالم، بل إن ديلثى نفسه قد أكد على أن الصراع بين رؤى العالم المختلفة لن ينتهى 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، والثانى يمثل النظرة الكونية، بمعنى الارتفاع برؤية العالم إلى المستوى الكونى للبحث عن العناصر المشتركة بين الثقافات. لقد تراوحت المساعى النظرية فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع بين هذين الموقفين. وأحسب أن الموقف الأول كان أكثر شيوعًا فى الأنثروبولوجيا نظرًا للطبيعة الحقلية فى المجتمعات الصغيرة. فقد انشغلت الأنثروبولوجيا منذ نشأتها بالبحث عن وجهة نظر السكان المحليين وطرائقهم فى إدراك العالم من حولهم؛ ولذلك نجد عالمًا مشهورًا ورائدًا مثل مالينوفسكى Malinowski (١٨٨٤– ١٩٤٢) يقول: "إن ما يهمنى فى الواقع دراسة الإنسان العادى، نظرته للأشياء، رؤيته للعالم، نسيم حياته والواقع الذى يحيا فيه" [٤٢].

لقد كان جل اهتمام الانثروبولوجيين أن يشتموا رائحة الثقافة من أهلها، وأن يضعوا أيديهم على عصب المجتمع، عبر الرؤى التى يكونها أهله حول أنفسهم والعالم الطبيعى وفوق الطبيعى الذى يعيشون فيه. وهنا تكون مهمة الانثروبولوجى على ما يذهب روبرت ردفيلد Robert Redfield (١٨٩٧– ١٩٥٨) هى أن "ينتظر وينصت ليسمع إذا كان لدى الأهالى– أو بعضهم– تصور معين عن وجود نظام أو ترتيب معين فى الكل. وبذلك يكون ما يرصده هو ترتيبهم هم أنفسهم ومقولاتهم هم ذاتهم وتوكيدهم هم لجانب معين بالذات دون غيره من الجوانب ... وأن ما ننصت إليه نحن، باعتبارنا باحثين أغرابًا هو تنظيم (الفيلسوف) الوطنى أو ترتيبه هو نفسه لتلك المادة أو تلك المعلومات"[٤٣]. وأحسب أن السؤال الذى يلح علينا الآن، ونحن فى زمن تتشتت فيه الثقافات وتفترق وتتباعد أكثر مما تتقارب وتتجاذب، هو كيف يمكن أن تفيدنا نظريات رؤية العالم فى تحقيق حلم ديلثى فى الانتقال من المستويات

الضيقة للرؤية إلى المستويات الأوسع والأرحب بالسعى نحو رؤية كونية (كوزموبوليتانية) للعالم؟ وتقوم هذه الرؤية الكونية على الاشتراك فى قيم أساسية للعيش المشترك الذى يكون فيه الاحترام، كل الاحترام، للثقافات والرؤى المحلية، مع التعايش العام فى 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 Emmanuel Lévinas (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 فى زمن العولمة، وانتشار الميول التفكيكية التى تجعل الميل نحو التحصن فى 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، فى ضوء ظروف العولمة ومخاطرها. وفى هذا الصدد يفرق اليرش بيك Urlich Beck بين "الحداثة الأولى" التى تميزت بفرض حواجز حادة بين البشر وبين الأشياء، وبين عصر "الحداثة الثانية" التى 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، وأن 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 فى الحياة اليومية، تعمل بشكل دائم على تغيير الانتماءات وتعددها وتعمل على تداخل الثقافات واختلاطها [٤٤].

وعلى الرغم من أن العملية التى يصفها بيك هنا هى عملية تحدث فى العالم بشكل قسرى، وأن لا دخل لإرادة الفاعلين فيها (ولذلك فإنها تخلق صورًا من المقاومة وتتعرض لنقد شديد، خاصة فى جوانبها التكنولوجية والتقنية التى تسيطر على روح الإنسان وعقله)، فإن وجودها على هذا النحو يستدعى معاودة النظر فى الجوانب الفكرية والفلسفية للنزعة الكونية، وبث رؤية العالم الكونية فى الحياة اليومية. وأميل هنا إلى التفرقة بين أمرين: النزعة الكونية كعملية قسرية تفرض على العالم بالطريق التى وصفها بيك والنزعة الكونية كمجموعة من القيم والمبادئ التى يتأسس عليها العيش المشترك. يؤدى المعنى الأول إلى رؤية قسرية للعالم، أما الثانى فإنه يؤدى إلى رؤية إنسانية للعالم. وإذا أخذنا هذه الرؤية الإنسانية (التى تقوم على مبادئ العدل والتسامح والعفو والسلام وقبول الآخر واحترام حقوق الإنسان وعقائده) فإننا لا نجدها مبثوثة فقط فى الفكر الفلسفى، ولكننا نجدها مبثوثة أيضا فى سلوك البسطاء من الناس الذين يقطنون فى مجتمعات متآلفة سواء فى الريف أو الحضر؛ مجتمعات أشبه بتلك التى وصفها آصف بيات A.Bayat فى 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 المدنى، وتعزيز ما يوجد منها بين الفقراء والمهمشين، مع دعم المنظمات والحركات ذات الطابع الإنسانى على المستوى المحلى والعالمى، كل ذلك يمكن أن يساعد على

اتساع الرقعة المجتمعية التى 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 التى تعنى بالمفهوم من ناحية أخرى. ولكنه توصل إلى إجابة نافية لسؤاله، حيث كشف له تحليله عن حضور المفهوم خاصة فى النظريات التى تهتم بالمعرفة والإدراك سواء فى الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع أو علم النفس(٤٦) .

ولعل العرض الذى قدمناه فى الورقة يضيف إجابة أخرى لهذا السؤال، وهى أن المفهوم ليس فقط مفهومًا حاضرًا ولكن درسه يقدم لنا دروسًا نظرية ومنهجية وتطبيقية مفيدة. ولعل بعض هذه الدروس يتضح فى ملاحظاتنا الختامية التالية:

١- ثمة رؤيتان للعالم يتعامل معهما الباحث فى العلوم الاجتماعية: رؤية الباحث، التى تتجسد فى طبيعة معارفه عن العالم، وطبيعة وعيه وإدراكه لهذا العالم؛ ورؤية المجتمع الذى 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- تحيلنا هذه القضية إلى قضية أخرى ترتبط بتغيير رؤية العالم أو تحويلها، وهل بإمكانية البحوث فى هذا المجال أن تسهم فى تحويل رؤى العالم الأكثر سكونًا

وجمودًا، أو تلك التى تمارس باسمها سلطة وتسلط من قبل أفراد على أفراد آخرين، إلى رؤى أكثر مرونة. إن تناول هذا الأمر يضع دراسات رؤية العالم فى قلب دراسات التنمية.

٣- وتنبثق هنا قضية ثالثة ترتبط بأهمية احترام رؤية العالم للمجتمع فى أى تعامل تنموى أو غير تنموى معه. فالنظر فى الأمور من وجهة نظر السكان، وأخذ هذه الوجهة من النظر فى الاعتبار، تعتبر قاعدة ذهبية فى 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 إنسانى لاحترام الفرد، ونشر قيم التسامح والتعددية والثقة، والعمل على أن تتعايش رؤى العالم المختلفة فى إطار واحد، وأن تتفاعل على نحو إيجابى 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 هى 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 كونى 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

١- 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- انظر حول فينومينولوجيا هوسرل، ادموند هوسرل، الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقى، بيروت، جداول، ٢٠١١.

٧- انظر: أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مجلة التفاهم، العدد الحادى عشر، ٢٠٠٦، ص ص ١٥٠- ١٧٤.

٨- المرجع السابق، ص ١٦٢.

٩- سهير أنور محفوظ، التخيل العقلى لدى طالبات الجامعة في علاقته بالأسلوب المعرفى، القاهرة، المجلة المصرية للدراسات النفسية، العدد الثامن، ١٩٩٤، ص ١٦٩.

١٠- على منصور؛ وأمل الأحمد، سيكولوجية الإدراك، دمشق، منشورات جامعة دمشق، كلية التربية، ١٩٩٦.

١١- انظر حول نظرية بافيو Baiviu، في التشفير المزدوج: عماد الزغلول؛ رافع الزغلول، علم النفس المعرفى، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣، ص ١٩٩.

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

١٣- انظر حول نظرية الخرائط المعرفية: يوسف قطامي؛ محمد الروسان، الخرائط المفاهيمية، الأردن، دار الفكر، ٢٠٠٥.

١٤- انظر حول نظرية الجشطلت في علم النفس: على منصور؛ أمل الأحمد، مرجع سابق.

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

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

١٦- N . Raport and J . Overing, *Social and Cultural Anthropology : The key concepts* , London : Routledge , 2000, p. 390.

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

١٨- انظر 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.

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

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

٢٢- C. Howarth, Exploring The Critical Potential of Social Representation Theory Le Research online : http//eprints.Ise.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 الإليكترونى 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).

٢٥- R . Benedict, *patterns of culture*, (first publsed 1934) p.p 100-10.

٢٦- M.Mead , *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, USA: Helen Fisher, 2001 (1936) .

٢٧- انظر مقال موريس أوبلر التالى:

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

٢٨- P. G. Hiebert , *Transforming world views : An Anthological Understanding of How People Change*, Michigan, Baker Academic , 2008 , p. 21 .

٢٩- 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. انظر:

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

٣١- E.Sapir , The Status of Linguistics as a Science , *Language* , vol. 5 , no. 4 , December 1929 , pp. 207 – 214 .

٣٢- P.G. Hiebert, pp. 24 – 25 .

٣٣- 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.

٣٥- المرجع السابق ، ص ٣٩٧.

٣٦- 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.

٣٩- 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، القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد ٥٧، العدد الأول، يناير ١٩٩٠، ص ٦٧ .

٤١- المرجع السابق، ص ص ٦٧- ٦٨ .

٤٢- 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.

٤٤- U. Beck , Critical Theory of World Risk Society: A Cosmopolitan Vision, *Constellations* ,Volume 16, No 1, 2009.

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

٤٦- David Beine, The End Worldview in Anthropology, CIL Electronic Working Papers, spt. 2010.

Abstract

THE CONCEPT OF WORLD VIEW
IN SOCIOLOGY AND ANTHROPOLOGY

Ahmed Zayed

This paper concerns with studying and understanding the concept of world view in the different specialties, so it is necesoary to analyse it through Sociology, Anthropology and Psychology. The paper Seeks to know the roots of the concept of world view in philosophy, psychology, Sociology and Anthropology. The paper came to introduce some issues related to the theoretical use of the concept and its social and political indications.