ISSN: 2437-041X مجلة أنثروبولوجيا
DOI : مجلد: 04 عدد: 08 السنة 2018

# نظرية الثقافة، ماذا بعد أفول منظور الأنساق

# Culture theory, what after the fall of the perspective of the patterns

سيد فارس، كلية الآداب - مصر
sayedfaris2006@yahoo.com

**ملخص:**
ينحسر اليوم منظور الأنساق ورؤية الثقافات بوصفها كيانات موحدة مترابطة، تتميز بخصوصية ثقافية قوامها مجموعة طقوس، وممارسات اجتماعية، ومعتقدات، وأبنية للقرابة. وقد جابه ذلك نظرية الثقافة بمأزق تمثل في كيفية تفسير إعادة الإنتاج الثقافي، والقوة، والتنوع الثقافي، والتناقض، وعدم الاتساق، والتغير. وبدت نظرية الثقافة عاجزة عن تفسير هذه الظواهر. وللخروج من هذا المأزق برزت ثمة حاجة إلى إعادة النظر في المعاني الثقافية، وانصرف الباحثون ومنظرو الثقافة إلى التركيز على المنطق الداخلي للمجتمعات والثقافات، والممارسة، والفعل، والتناقض، والقوة، والتفاوت، والهيمنة، وغيرها. واليوم تتضافر منظورات نظرية معاً، ويُعاد إنتاج منظورات ونظريات تقليدية أخرى.

**المصطلحات الأساسية: نظرية الثقافة، النظرية الأنثروبولوجية، البنائية، النظرية الاتصالية السيميوطيقية، الماركسية البنائية، النزعة الثقافية، النظرية ما بعد البنائية، الثقافة والتفاوت ، الثقافة والهيمنة، الثقافة والقوة، نظرية المعنى الثقافي.**

**Abstract**

Today, systems perspective and the vision of cultures as interdependent and unified entities characterized by a cultural specificity, social practices, beliefs and kinship structures, is receding. This has confronted the theory of culture with a dilemma in how to expain cultural reproduction, power, cultural diversity, contradicti on, inconsistency and change. The theory of culture seemed incapable of explaining these phenomena. In order to get out of this impasse there was a need to rethink the cultural meanings, and the researchers and theorists went to focus on the internal logic of societies and cultures, practice, action, contradiction, power, inequality, hegemony, and others. Today, Theoretical perspectives converge together, and traditional theories are reproduced.

**Key Words**: Theory of culture, Anthropological theory, Structuralism, Communicative and Semiotic theories, Structural Marxism, Culturalism, Poststructuralism, Culture and Inequality, Culture and Hegemony, Culture and Power, Theory of Cultural Meaning.

## توطئة

يصوّب أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة وما بعد - بعد الحداثة انتقادات عنيفة لنظرية الثقافة التي تحاجج بأن الثقافة تمثل أنساقاً متماسكة ومتحدة من الرموز والمعتقدات التي تجسد رؤية مجموعة من الأفراد للواقع، ويتم تناقلها عبر الأجيال من خلال عمليات التعليم والغرس الثقافي. وتلك نظرية طالما بحثت عن التماسك والتناسق والبنى الثابتة، وتؤطر القيود والحدود. تفعل ذلك في وقت يتسم فيه عالم ما بعد الحداثة والواقع الاجتماعي بالتنوع والصراع وعدم التناغم.

لذلك، يطرح أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة تصورًا للثقافات يعتبرها كيانات متحولة متغيرة، وتتسم بالمرونة التامة. وذلك على النقيض من رؤية الأنثروبولوجيا "الحديثة" للثقافات باعتبارها "كيانات تتسم بالثبات والاستقرار". ويقررون أنه إذا كان من الضروري الإبقاء على مفهوم الثقافة، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الثقافات ليس باعتبارها متوحدة ومترابطة عضوياً وتتميز بالاستمرارية، ولكن باعتبارها عمليات تفاوضية وآنية حاضرة[1].

أفضت الظروف السياسية والاقتصادية المتغيرة، وهيمنة التنظيم الدولي للإنتاج والاستهلاك، وانتشار شبكات الاتصال الكونية، والليبرالية الجديدة والتكامل الدولي للنظم المالية، إضافة إلى العولمة بتداعياتها المختلفة، إلى تغيرات طرأت على تصورات الأنثروبولوجيين للثقافة. ويمكن تلخيص التصور المعاصر للثقافة فيما يلي: (1) الهويات الثقافية ليست متأصلة أو فطرية، مترابطة أو استاتيكية، إنها دينامية، ومرنة، وتتشكل بالموقف في أماكن وأزمنة معينة. (2) الثقافة عملية نشطة وفعالة لصناعة المعنى. (3) الأفراد، المتموضعون بصورة مختلفة في علاقات اجتماعية وعمليات هيمنة، يستخدمون الموارد الاقتصادية والمؤسسية المتاحة لهم لصوغ تعريفهم الخاص للموقف، وحجب تعاريف آخرين، وكسب أو

ادخار المخرج المادي. (4) المواقع أو الأماكن غير مترابطة – فالأفراد يعتمدون على روابط محلية، وقومية، وكونية[2].

واليوم، يؤمن الأنثروبولوجيون الذين ينتمون إلى تيارات نظرية مختلفة بحقيقة أن الثقافات كيانات متغيرة في جوهرها، وأنه في أداء السلوك الثقافي قد يعيد الأفراد استعمال مفاهيمهم الثقافية بأسلوب مختلف جذرياً. ويقبل الأنثروبولوجيون عن طيب خاطر رؤية هوبسباون Hobsbawn ورانجر Ranger التي مؤداها "أن الأفراد في سياق سياسي معين قد يصوغون "تقليداً ثقافياً" بطريقة واعية، وهم في ذلك قد يستفيدون من مجموعة متنوعة من العناصر والمكونات الثقافية التي تتضمن عناصر قد أُعيد أحيائها أو بعثها من جديد، وتنتمي إلى تراثات أو تقاليد قديمة". واضح إذن أن القول بأن الثقافات يُعاد تفاوضها renegotiated بصورة مستمرة، يعني أن توقعات الأفراد في أي مجتمع لن تتحقق. وهي توقعات ترتكز على افتراض أن سلوك الآخرين تجاه هؤلاء الأفراد سوف يتحدد بطرق يمكن التنبؤ بها ثقافياً. وإذا كانت الثقافات في تغير وتحول مستمر فإن على المرء أن يفترض قدرًا من الإبداع والابتكار الثقافي. ومع ذلك، يصعب الدفاع عن تصور الثقافة باعتبارها كيانًا متحولاً ومتغيرًا باستمرار وبأنه يتم تفاوضها واختراعها بصورة مستمرة[3].

واضح أن نظرية الثقافة المعاصرة تجابه مأزقاً خطيراً يتمثل في كيفية تفسير إعادة الإنتاج الثقافي، والقوة، والتنوع الثقافي، والتناقض، وعدم الاتساق، والتغير. وبدت نظرية الثقافة عاجزة عن تفسير هذه الظواهر. وللخروج من هذا المأزق برزت ثمة حاجة إلى إعادة النظر في المعاني الثقافية، وانصرف الباحثون ومنظرو الثقافة إلى التركيز على المنطق الداخلي للمجتمعات والثقافات، والممارسة، والفعل، والتناقض، والقوة، والتفاوت، والهيمنة، وغيرها. واليوم تتضافر منظورات نظرية معاً، ويعاد إنتاج منظورات ونظريات تقليدية أخرى.

على ضوء ما سبق، تقارب هذه الورقة البنائية، والنظرية الاتصالية السيميوطيقية، والماركسية البنائية، والنزعة الثقافية، والنظرية ما بعد البنائية، والثقافة والتفاوت، والثقافة والهيمنة، والثقافة والقوة، ونظرية المعنى الثقافي.

## (1) النظرية البنائية

تعد البنائية النموذج الإرشادي الوحيد الذي صيغ وتطور خلال ستينيات القرن العشرين، وأكثر الإستراتيجيات تأثيرًا في أوربا الغربية المعاصرة، تعادي الوضعية وتتصف بأنها ديالكتيكية، ومثالية، وتاريخية[4]. وقد تأثر ستروس بعلم اللغة، ونظرية الاتصال واعتبرهما دعامتين لنظريته البنائية، كما تأثر بدوركايم، وماركس، وسيجموند فرويد، وفرانز بواس، ورادكليف براون، ودي سوسير[5]. ويتضح تأثر ليفي ستروس بدي سوسير في تأكيده على أولوية الجمعي والعام على الفردي والخاص، وعلى أولوية العلاقي على الوحدة المنعزلة المنفصلة، وفي قبوله تطبيق العلامة على الظواهر غير اللغوية فيما يعرف ببرنامج السيميولوجيا أو علم العلامات.

وبعد افتراض دام لعقود أن اللغة ليست إلا استجابة مكتسبة، افترض العديد من علماء اللغة في السنوات الأخيرة أن الأبنية النحوية الأساسية مبرمجة، سلفاً، في العقل البشرى. وبطريقة مماثلة، حاجج ليفى ستروس بأن شفرات معينة مبرمجة في العقل البشرى هي المسئولة عن تشكيل الثقافات. وتوجد الاختلافات الثقافية لأن تعديلات معينة تطرأ على الشفرات العقلية الفطرية بتأثير البيئة والتاريخ. وبرغم أن ليفي ستروس قد أقر بهذه الاختلافات الظاهرة فإنه قرر أنه في التحليل الأخير تعد الأبنية العقلية لكل البشر متماثلة بصفة أساسية. وأن مضمون عنصر ثقافي معين قد يختلف من مجتمع إلى آخر، لكن بنية هذه العناصر محدودة بالطبيعة الخالصة للعقل البشرى. والحقيقة أن ليفي ستروس قد قدم بذلك رؤيته الخاصة لفكرة الوحدة النفسية للبشر[6].

إذن، تتشكل الثقافات الإنسانية، وفقاً للبنائية، عن طريق شفرات مبرمجة معينة داخل العقل البشرى. وتركز البنائية على المبادئ الخفية التي تولد السلوك، وليس على السلوك الإمبيريقي القابل للملاحظة ذاته. وبدلاً من التركيز على الاتجاهات والقيم والمعتقدات، يركز البنائيون على ما يحدث على مستوى اللاشعور[7]. وقد عكف ليفي ستروس على تطوير رؤيته لعوالم البشر الرمزية، وعمليات العقل التي تولد هذه العوالم. ويرى الثقافة أنساقاً رمزية مشتركة تمثل إبداعات أو تركيبات تراكمية للعقل، وقد سعى إلى الكشف في بنية الميادين أو المجالات الثقافية - الأسطورة، والفن، والقرابة، واللغة - عن المبادئ العقلية التي تولد هذه التجسيدات والتقنينات الثقافية[8].

إذن، تبحث الأنثروبولوجيا البنائية الأسس اللاشعورية للحياة الاجتماعية[9]. إذ تنتقل البنائية بالتحليل من المستوى الظاهري إلى مستوى عميق خفي. ويقرر ليفي ستروس أن

الأنثروبولوجيا البنائية تبحث في الأبنية العميقة الخفية المتوارية خلف تنوع الثقافات والأبنية الإنسانية والتي تشير إلى خواص العقل الإنساني ووظائفه الرمزية[10].

بتعبير آخر، تعد الثقافة، في جوهرها، تمثيل ظاهري لبنى عقلية عميقة خبيئة تتأثر بالبيئة الطبيعية والاجتماعية، وتاريخ الجماعة. ومن ثم فإن الثقافة قد تتنوع وتختلف، ولكن عمليات التفكير الإنساني واحدة في كل زمان ومكان. لذلك، تحدد هدف ليفي ستروس هو الوصول إلى قانون أو مبدأ عام[11]. ويمكن اختزال التنوع المذهل للظواهر الاجتماعية والثقافية عن طريق الكشف عن مجموعة من العلاقات المشتركة بين تلك الظواهر، وفئة محدودة صغيرة من المبادئ الخفية الكامنة، لذلك حاول ليفي ستروس بناء النحو العام للثقافة؛ أي الطرق التي من خلالها تتولد وتتخلَّق وحدات الخطاب الثقافي، والقواعد التي بمقتضاها تنتظم الوحدات (أزواج أو ثنائيات المصطلحات المتقابلة)، وتتجمع لإنتاج المنتجات الثقافية الواقعية - الأساطير، قواعد الزواج. وقد حدد ستروس موقع الأبنية التي يتفحصها في أعمال المجتمع والثقافة، في بنية العقل[12].

يعتبر باومان ليفي ستروس أعظم أنثروبولوجي عصره، وذلك لتأكيده على مبدأ أساسي، وهو أن مفهوم البناء الاجتماعي لا يشير إلى الواقع الإمبيريقي، ولكن إلى النماذج التي صيغت عنه[13]. وبرغم تأثير البنائية الغائر في نظرية الثقافة، فقد جابهت انتقادات عنيفة. إذ استشعر النقاد أن ثمة ملمحين متداخلين مترابطين من ملامح البنائية كانا مصدرًا لإشكاليات وعرضة لنقد عنيف: (1) إنكار أهمية ودور الذات الفاعلة القصدية في العملية الاجتماعية والثقافية. (2) إنكار تأثير التاريخ أو الحدث على البناء، وربما كانت البنائية في تجاهلها للتاريخ والتتابع مدفوعة برغبة في التأكيد على وجود مبادئ ثابتة خفية متعالية، غير متغيرة أو مجاوزة للتغير والتاريخ[14].

أُنتقدت بنائية كلود ليفي ستروس لكونها مجردة بصورة مفرطة، وغير قابلة لإخضاعها للاختبار الإمبيريقي. ويقرر أندرو ميلنر Milner أن البنائية تتميز بالوضعية، والالتزام بسياسات الإغماض، ومعاداة النزعة الإنسانية[15]. وأن عملية تجريد البيانات الثقافية التي تميز بناء النموذج تعوق تصوير الفكر والفعل في تعقيده وتركيبه وتغايره. ويرى كليفورد جيرتز أن البنائية تتجاهل العاطفة والشعور والوجدان[16].

وبرغم أن البنائية الفرنسية لا تروق لكثير من الموجهين إمبيريقياً، فقد قدم ليفي ستروس إسهاماً مؤثراً بتوجيه انتباهنا إلى العلاقة بين الثقافة والمعرفة، وهى الإشكالية التي عكفت عليها الاتجاهات السيميوطيقية والمعرفية[17].

## (2) النظرية الاتصالية السيميوطيقية

تعكف اتجاهات البنائية، والسيميوطيقا الثقافية Cultural Semiotics، على إيجاد توازيات بين اللغة والثقافة، وتطبيق المناهج اللغوية على دراسة الثقافة، وتحليل الثقافة باعتبارها أنساقًا من العلامات والمعاني. وتتبع هذه الاتجاهات نموذج التحليل اللغوي[18]. ويعني القول بأن الثقافة "اتصال" النظر إليها كنسق من العلامات، ويعرف ذلك بالنظرية السيميوطيقية في الثقافة. وتؤكد على أن الثقافة تمثيل للعالم، طريقة لفهم وتفسير الواقع عن طريق تشييئه وتجسيده في قصص، وأساطير، وأوصاف، ونظريات، وأمثال، ومنتجات فنية، وأداءات. ويعني الاعتقاد بأن الثقافة اتصال أن نظرية جماعة معينة عن العالم يجب أن يتحقق لها الاتصال حتى يمكن معيشتها، والخبرة بها[19].

وتبرز، في إطار رؤية الثقافة باعتبارها اتصال، المنظورات التالية: ليفي ستروس والاتجاه السيميوطيقي؛ وكليفورد جيرتز والاتجاه التأويلي؛ واتجاه العلامات الإشارية والبراجماتيات (التداولية) الشارحة.

تعتبر أعمال كلود ليفي ستروس Levi-strauss من الأمثلة المبكرة على رؤية الثقافة بوصفها اتصالاً. إذ يقرر أن كافة الثقافات أنساق للعلامات تعبر بعمق عن الميول المعرفية لتصنيف العالم على ضوء تقابلات ثنائية أو ثنائيات تقابل[20]. ولقد كان تأثير ليفي ستروس غائراً في توجيه الانتباه من جديد إلى دراسة أنساق التفكر والنظر إلى الأنساق الفرعية الثقافية "كشفرات"، أو وسائل اتصال يمكن دراستها بنفس أساليب دراسة اللغة. فخلف المضمون الظاهر للجملة يكمن الشكل النحوي، أي البناء الذي ينتج عنه التنوع الهائل من الجمل الممكنة، ويشكل الواقع الأساسي. وتقوم هذه القواعد النحوية للاتصال الرمزي على مجموعة من ثنائيات التقابل، مثل النسر/الغراب، التي تترابط بدورها بعضها ببعض مكونة بذلك نسقاً كلياً. وتقرر بنائية ليفي ستروس أن الأفكار المستقاة من النظرية اللغوية يمكن استخدامها في التحليل الثقافي، وذلك لأن الثقافة تُفهم كنسق يحقق اتصالاً لذاته عن طريق الفاعلين الاجتماعيين.

ويحاجج النقاد بأنه في النموذج الإرشادي البنائي يتوارى الفرد الواقعي - المخلوق التاريخي الذي لا يعد فقط بوتقة للأحاسيس والأفكار والمشاعر، ولكن مصدر الأفعال وأصلها - في ذات متعالية غير واقعية ولا تاريخية ولا ثقافية. لذلك سارع الأنثروبولوجيون ومنظرو الثقافة إلى كليفورد جيرتز Clifford Geertz وأنثروبولوجيته التأويلية لاستعادة وإحياء التفكير في البشر بوصفهم ذوات قادرة على التأويل، ومتموضعة سسيوتاريخياً. كما سارعوا إلى بيير

بورديو ونظرية الممارسة لتحقيق تصور متكامل يقوم على أن التأويل يتضمن أكثر من فك الشفرةdecoding [21].

الثقافة اتصال، أيضا، عند كليفورد جيرتز الذي - على خلاف ليفي ستروس - لا يعتبر الاختلافات الثقافية تنويعات لنفس القدرة الإنسانية اللاشعورية للتفكير المجرد. ويقول جيرتز: "إن مفهوم الثقافة الذي أتبناه سيميوطيقي في جوهره. وعلى أساس اشتراكي في الاعتقاد مع ماكس فيبر بأن الإنسان حيوان يتدلى في خيوط من الدلالة نسجها بنفسه، أرى أن الثقافة هي تلك الخيوط، وعلى ذلك فإن تحليلها لا يعد علماً تجريبياً يبحث عن قانون، ولكنه علم تأويلي يبحث عن المعنى"[22].

وتركز رؤية جيرتز على الثقافة باعتبارها نتاجاً للتفاعل الإنساني، فالثقافة عامة وغير قابعة في عقول الأفراد. ويخلق البشر الثقافة، ويتوجب عليهم تأويلها. ويعني القول بأن الثقافة لا توجد في عقل الفرد، التأكيد على حقيقة أن الثقافة موجودة بالخارج هناك، ينتجها البشر، وتكون متاحة لهم ليخلعوا عليها تأويلاتهم. وتعتبر الظواهر الثقافية – وفق هذا المنظور - أفعالاً للاتصال[23].

الثقافة اتصال، أيضا، من منظور اتجاه العلامات الإشارية، والبراجماتيات (التداولية) الشارحة[24]. ذلك أن فكرة الثقافة بوصفها اتصالاً قد تأثرت بالأعمال التي تتناول العلامات الإشارية Indexicality، خاصة التطوير الذي قام به سيلفرستين Michael Silverstein للأعمال النظرية التي أنجزها بيرس Peirce وجاكوبسون Jakobson. ومن هذا المنظور الجديد لا تعمل القوة الاتصالية للثقافة على تمثيل مظاهر الواقع فحسب، ولكن تعمل كذلك على ربط الأفراد، والجماعات، والمواقف، والأشياء بأفراد، وجماعات، ومواقف، وأشياء أخرى، أو بصورة أكثر عمومية، بسياقات أخرى. ووفق هذا المنظور يكون معنى (الرسائل، الأفعال، المواقف) ممكناً ليس من خلال العلاقات العرفية بين العلامات ومضامينها فحسب، ولكن أيضا من خلال الروابط التي تُفعّلها وتنشطها العلامات بين جوانب منتقاة من الموقف القائم المنظور وجوانب من مواقف أخرى. يعني ذلك أن الاتصال ليس مجرد استعمال للرموز التي تمثل (أو ترمز إلى) المعتقدات، والمشاعر، والذاتيات، والأحداث، ولكنه أيضا طريقة لافتراض، أو الإشارة، إلى سياق حاضر للمعتقدات، والمشاعر، والذاتيات، والأحداث. ويعرف ذلك أحياناً بالمعنى الإشاري للعلامات indexical. وفي هذا النوع من المعنى لا تمثل الكلمة أو لا ترمز إلى شيء أو مفهوم، ولكن تشير وترتبط بشيء ما في السياق. وما تشير إليه هذه الكلمة إما أن يكون شيئًا مفترضاً ضمنياً، أو تابعاً كنتيجة (بمعنى أنه شيء مخلوق ومُبتدع)[25].

## (3) الماركسية البنائية

الثقافة نسق توسط، وهنا تعرف الأدوات (الثقافة المادية) بأنها أشياء توسطية؛ أي أنها أشياء تقع بين المستخدم وموضوع عمله. ترفد هذه النظرة من تصورات كارل ماركس، وفكرته عن "أداة العمل"، فقد كتب يقول: "أداة العمل هي شيء أو مركب من الأشياء، يضعه العامل في المنتصف بينه وبين موضوع عمله، وهو يساعد في توصيل نشاطه .. والأرض ذاتها هي أداة للعمل، ولكنها عندما تستخدم على هذا النحو في الزراعة تتضمن مجموعة كلية من الأدوات الأخرى"[26]. يؤشر ذلك على أن الثقافة قوة توسط مادية. ويمكن تقنين هذه الفكرة في درس العلاقة بين الثقافة والتشكيلة الاجتماعية social formation.

## الثقافة والتشكيلة الاجتماعية:

يصل التصور السياسي للثقافة، الذي توظفه الدراسات الثقافية، بجذوره إلى الجدالات الدائرة حول مكان الثقافة في التشكيلة الاجتماعية Formation (المصطلح الماركسي الذي يشير إلى "المجتمع")، وعلاقتها بالممارسات الأخرى، وبالأخص السياسة والاقتصاد. ويتصور مفهوم التشكيلة الاجتماعية "الاجتماعي" تجمعاً واقعياً مركباً مُنتج تاريخياً، ويتألف من ممارسات مختلفة (أيديولوجية، وسياسية، واقتصادية)[27].

إن الماركسية أو المادية التاريخية فلسفة سعت إلى ربط الإنتاج وإعادة إنتاج الثقافة بتنظيم ظروف الحياة المادية. والثقافة هي قوة مادية ترتبط وتتقيد بالإنتاج المنظم اجتماعياً لظروف الوجود المادية. ويشير مفهوم الثقافة إلى الأشكال التي يتخذها الوجود الاجتماعي في ظل ظروف تاريخية محددة. إن الفكرة التي مؤداها أن الثقافة يحددها إنتاج وتنظيم الوجود المادي قاربتها الماركسية بالشرح عن طريق مجاز الأساس والبناء الفوقي، إذ تقبع الثقافة في البناء الفوقي الذي يشكله بناء تحتي قوامه علاقات الإنتاج وأساليبه[28].

وهنا لا تُفهم الثقافة، نتاج أسلوب للإنتاج محدد تاريخياً، باعتبارها منطقة محايدة. وذلك نظراً لأن علاقات الإنتاج القائمة بين الأفراد تعبر عن ذواتها أيضا باعتبارها علاقات سياسية وقانونية. إن الثقافة سياسية لأنها معبرة عن علاقات القوة. وهكذا، فإن أفكار الطبقة الحاكمة تمثل في كل العصور الأفكار الحاكمة. بمعنى أن الطبقة التي تمثل القوة المادية المسيطرة في المجتمع، تمثل في الوقت نفسه القوة الفكرية المسيطرة. والثقافة سياسية من منظور الماركسية نظراً لأنها تعبير عن العلاقات الاجتماعية لقوة الطبقة. كما أنها تحيّد النظام الاجتماعي باعتباره حقيقة محتومة. وأخيراً، تلقي الثقافة إظلاماً وغموضاً على علاقات الاستغلال الكامنة. وعلى هذا النحو تعد الثقافة أيديولوجية[29].

تعد الماركسية البنائية النظرية الوحيدة التي نشأت وتبلورت داخل حدود الأنثروبولوجيا. وربما كانت لهذا السبب غائرة التأثير خلال سبعينيات القرن الماضي[30]. وقد

رفدت الماركسية البنائية من تأثيرين فرنسيين رئيسين: الأول المراجعات والشروح التي قدمها لويس التوسير Althusser لكارل ماركس، وطبقت على المشكلات الإثنوجرافية على يد كلود ميلاسوكس Meillassoux، وإيمانويل تيري Terray. أما المصدر الثاني للنظرية الماركسية البنائية فهو "النقلة اللغوية الشاملة"، التي أحدثها ليفي ستروس ونظريته البنائية. وقد صيغت البنائية في قالب ماركسي على يد موريس جودلييرGodlier [31].

وتجسد الماركسية البنائية نوعاً من المزاوجة بين البنائية الفرنسية والماركسية، وهي إستراتيجية للبحث تجمع بين مقولات البنائية والمادية التاريخية[32]. ولا تؤكد قراءة الماركسية البنائية لماركس على المادية السوقية والفجة، ولكن على اهتمام ماركس بالأبنية الخفية غير الظاهرة في ذاتها، ولكنها تنظم الواقع وتفسر الحقائق المنظورة المجسدة[33]. إذ يدعي الماركسيون البنائيون أن ثمة درجة من التواصل والاستمرارية بين الماركسية والبنائية، حيث اكتشف ماركس وليفي ستروس وجود أبنية خفية عميقة لا تخضع لقوانين ديالكتيكية داخلية للتغير. وأكدا على عدم إمكانية اختزال بناء معين إلى آخر[34]. ويُلمح الماركسيون البنائيون إلى أن نظريتهم تتدارك النواقص والانتقادات التي وجهت إلى البنائية من حيث كونها نظرية إستاتيكية ولازمنية وتتجاهل التاريخ[35].

ويتمثل التطور المحدد للماركسية البنائية، وتجاوزها للأشكال البائدة للمادية، في تعيين القوى الحتمية (قوى التحديد والتشكيل) لا في البيئة الطبيعية أو التكنولوجيا، ولكن تحديدًا في داخل أبنية معينة للعلاقات الاجتماعية. ولا يعني ذلك استثناء وتحييد الاعتبارات الايكولوجية، ولكنها صارت مُتضمنة وتابعة لتحليل التنظيم الاجتماعي، وبخاصة التنظيم السياسي للإنتاج[36]. وبينما يؤكد الماركسيون دائمًا على أهمية وأولوية العلاقات الاقتصادية في تحديد البنى السياسية، يقرر الماركسيون البنائيون أن البناء الفوقي أساسي وبالغ الأهمية، حتى أن البعض حاول إعادة تفسير عناصر ومكونات البناء الفوقي (كالدين والقرابة) باعتبارها تنتمي إلى البناء التحتي، وذلك على أساس النظرة إليها باعتبارها مُتضمنة داخل الإطار السسيو - اقتصادي أكثر من كونها تقع فوقه. ويمثل هذا الاتجاه موريس جودلييرGodlier [37].

ويتسلط اهتمام الماركسيين البنائيين على الظواهر الثقافية. وقد تحولت "الثقافة" في الماركسية البنائية إلى "أيديولوجيا". باعتبار أنها ذات دور فعال في إعادة الإنتاج الاجتماعي: إضفاء المشروعية على النظام القائم، والتخفيف من حدة التناقضات المحتدمة في البناء التحتي، ومواراة وإخفاء مصادر الاستغلال والتفاوت في النسق[38].

وتركز الماركسية البنائية مقارباتها ومعالجاتها على علاقات الإنتاج، التي تعرف بأنها العلاقات الاجتماعية التي تحدد استغلال البيئة في حدود التكنولوجيا المتاحة - تقسيم العمل، امتلاك وتوزيع المنتجات والقيم المعترف بها اجتماعيًّا، والدور الذي تؤديه العوامل

السابقة في إعادة إنتاج المجتمع - وعملية إعادة إنتاج المجتمع ليست عملية نسخ بسيطة، ولكنها تتضمن نوعاً من الديالكتيك. وتقرر الماركسية البنائية أن البناء، إذا أخفق في التغلب على تناقضاته الداخلية أو التناقضات التي تنشأ وتثور بينه وبين الأبنية الأخرى، لا يعاد إنتاجه، ولكن يتغير ويتحول كلية[39].

ويحاجج الماركسيون البنائيون بأن الأشكال أو المظاهر الفوقية الظاهرة، التي أطلق عليها الأنثروبولوجيون البريطانيون مصطلح "البناء الاجتماعي"، هي نماذج محلية للتنظيم الاجتماعي، وهي "شيء واقعي". وتمثل هذه التنظيمات في الحقيقة قناعاً يخفي علاقات الإنتاج غير المتكافئة وغير المتساوقة الخفية التي تولد هذا النسق[40].

## التوسير والتشكيلة الاجتماعية:

رفض التوسير التأويل الميكانيكي لصيغة الأساس/البناء الفوقي، مؤكداً، بدلاً من ذلك، على مفهوم التشكيلة الاجتماعية social formation. وتتألف التشكيلة الاجتماعية، في رأي التوسير، من ثلاث ممارسات: الاقتصادية، والسياسية، والأيديولوجية. وأن العلاقة بين الأساس، والبناء الفوقي ليست علاقة تعبير، بمعنى أن البناء الفوقي لا يمثل تعبيراً سلبياً عن الأساس أو انعكاساً له، ولكن بالأحرى يُنظر إلى البناء الفوقي باعتباره ضرورياً لوجود الأساس. ويسمح هذا النموذج باستقلالية نسبية للبناء الفوقي[41].

وهكذا، لا يتصور لويس التوسير الثقافة تعبيراً عن تشكيلة اجتماعية معينة. ولكنه يتصور التشكيلة الاجتماعية بناءً مركباً من الحالات المختلفة (مستويات الممارسات) المنبنية في السيطرة. ونقصد بذلك أن الحالات المختلفة للسياسة، والاقتصاد، والأيديولوجيا تتمفصل معاً لتشكل وحدة. ولا تمثل هذه الكلية نتيجة لحتمية الأساس- البناء الفوقي الواحدة، أحادية الاتجاه. ولكنها بالأحرى نتاج لحتميات وتحديدات تنبثق من مستويات مختلفة. وهكذا تمثل التشكيلة الاجتماعية نتاجاً لحتمية مفرطة over-determinations. ويشير ذلك إلى فكرة أن أي ممارسة أو لحظة معينة هي نتاج لحتميات وتحديدات مختلفة عديدة. هذه الحتميات والتحديدات المتمايزة تمثل مستويات أو أنماط للممارسة لها منطقها الخاص وخصوصيتها. ولا يمكن أن تُختزل هذه الخصوصية إلى مستويات أو ممارسات أخرى، أو تُفسر من خلالها. هذه الصيغة أشاد بها هول Hall باعتبارها تطوراً مؤثراً وحاسماً. وذلك نظراً لأنها تتيح فحص ظاهرة ثقافية معينة باعتبارها نسقاً دالاً منفصلاً له تأثيراته وحتمياته. إن الثقافة لا يمكن اختزالها، ويمكن الدفع بأن الثقافي والأيديولوجي يكون تصوراتنا لماهية الاقتصاد[42].

وبرغم الشمولية والاتساع تعاني الماركسية البنائية من بعض المشكلات. فمن جانب، أصبح مفهوم "الثقافة" في هذه النظرية هو ذاته "مفهوم الأيديولوجيا". وقد أدى ذلك إلى

تضييق مفهوم الثقافة بصورة متطرفة، وخلق - مرة أخرى - مشكلة ربط الأيديولوجيا بالمفاهيم العامة للثقافة[43]. ومع ذلك يحسب للماركسية البنائية جمعها بين المعسكرين المادي والمثالي.

### (4) النزعة الثقافية:

يمثل ريتشارد هوجارت Richard Hoggart، وريموند ويليامز Raymond Williams، وإدوارد تومبسون Edward Thompson رواد الرعيل الأول للنزعة الثقافية culturalism في ميدان الدراسات الثقافية. وقد صاغوا تصوراً أنثروبولوجياً، وموجه تاريخياً للثقافة، أُطلق عليه النزعة الثقافية. ومع ذلك ثمة اختلافات بارزة بين هوجارت، وتومسون، ووليامز، والقاسم المشترك بينهم هو التأكيد على الطابع العادي للثقافة ordinariness. ويتضمن ذلك القدرة الفعالة والإبداعية التي يمتلكها الأفراد على تركيب الممارسات المشتركة ذات المعنى. كذلك اهتم الثلاثة بمسائل ثقافة الطبقة، والديمقراطية، والاشتراكية[44].

تؤكد النزعة الثقافية، إذن، على أن "الطابع العادي" للثقافة. ويستوضح العمل الحقلي، الذي يؤكد عليه التقليد الثقافي، الطريقة التي من خلالها يخلق الأفراد الفاعلون المعاني الثقافية. وثمة تركيز على الخبرة المعيشة، وتبني لتعريف أنثروبولوجي واسع للثقافة، يصفها بأنها عملية يومية معيشة، لا تقتصر على الفن "الأعلى".

وتمثل النزعة الثقافية، تحديداً في رأي ويليامز وتومسون، شكلاً من المادية الثقافية التاريخية تتبع انتشار المعنى عبر الزمن. هنا يتعين استجلاء الثقافة داخل سياق ظروف إنتاجها وتلقيها المادية. وثمة تأكيد واضح على استيضاح الأساس الطبقي للثقافة التي تهدف إلى منح صوت للخاضعين، وفحص موقع الثقافة في قوة الطبقة. ومع ذلك، يعد هذا الشكل من النزعة الثقافية اليسارية قومياً أيضا، أو على الأقل متمركزاً حول الدولة[45].

طور ريموند ويليامز تصوراً للثقافة يتناقض بقوة مع تصور أرنولد Arnold الجمالي والنخبوي. ويؤكد ويليامز على الطابع اليومي والمعيش للثقافة باعتبارها "طريقة كلية للحياة". وقد اهتم ويليامز، على وجه التحديد، بخبرة أفراد الطبقة العاملة، وتركيبهم اليومي الفعال للثقافة. وعلى هذا النحو لا تقل رؤيته للثقافة عن رؤية أرنولد من حيث كونها سياسية. ومع ذلك، فالسياسة هنا مختلفة جذرياً، تهدف إلى الديمقراطية، والتعليم، والثورة الدائمة، بمعنى أن مسيرة الطبقة العاملة عبر نظم الحياة المعاصرة تقود إلى التحول الديمقراطي للثقافة والسياسة. وهكذا، تمثل الثقافة كل من الفنون والقيم، المعايير والسلع الرمزية في الحياة اليومية. وتهتم الثقافة بالتقليد وإعادة الإنتاج الاجتماعي، وهي أيضا مسألة تتعلق بالإبداع والتغيير.

إن مفهوم ويليامز للثقافة يعد أنثروبولوجياً ما دام يركز على المعاني اليومية: القيم (المثاليات المجردة)، المعايير (المبادئ أو القواعد المطلقة أو اليقينية)، والسلع المادية/الرمزية. وإن المعاني لا تتولد من خلال الأفراد وحدهم، ولكن من خلال الجماعات. وهكذا تشير فكرة الثقافة إلى المعاني المشتركة[46].

وتوضع النزعة الثقافية في تعارض وتقابل مع النظرية البنائية structuralism. ذلك أن النزعة الثقافية تتخذ من المعنى مقولة محورية، وتعتبره نتاجاً للفاعلين الإنسانيين. على النقيض من ذلك، تتحدث البنائية عن الممارسات الدالة signifying التي تولد المعنى باعتباره نتاجاً للأبنية أو الانتظامات التي يمكن التنبوء بها، وتقبع خارج أي شخص. إن البنائية تبحث عن الأنماط القاهرة التي تمارس إكراهاً على الثقافة والحياة الاجتماعية، والتي تقبع خارج أي شخص معين، وتفسر الأفعال الفردية باعتبارها نتاجا للأبنية الاجتماعية. وهكذا تمثل البنائية اتجاهاً يعادي النزعة الإنسانية anti-humanist، وذلك في إزاحته للفاعلين البشر عن المركز[47].

## (5) النظرية ما بعد البنائية: الثقافة نسق ممارسات

تدين نظرية الثقافة بوصفها نسق ممارسات بالكثير للنظرية ما بعد البنائية Poststructuralism، خاصة عند بيير بورديو، وجاك لاكان Lacan، وميشيل فوكو Foucault، وجاك دريدا Derrida. وتمثل النظرية ما بعد البنائية رد الفعل الناقد والمعادي للبنائية. إذ ترفض ما بعد البنائية الطموحات والتطلعات العلمية للبنائية، وتُزيح الأبنية عن المركز، وتنتقد الميتافيزيقا التي ترتكز عليها البنائية[48]. وتبدي اهتماماً بالتاريخ واللغة، ويحاول ما بعد البنائيون الابتعاد عن الأفكار الشكلية للوظيفية البنائية، ويتحولون باتجاه فهم أشمل وأكثر تعقيداً وتركيباً للعلاقات بين الثقافة والفعل الاجتماعي، وباتجاه الاهتمام بقضية القوة[49]. وترفض ما بعد البنائية البحث الدؤوب عن حقائق (الأبنية الحقيقية). وتؤكد على أن معاني الأشياء في العالم متغيرة وغير ثابتة، وخاضعة للتأويل[50]. وتتسلط اهتمامات ما بعد البنائية على العلاقات بين البشر والعالم، وعملية إنتاج وإعادة إنتاج المعاني[51].

واضح أن النظرية ما بعد البنائية تنبذ مقولة بنائية مؤداها وجود بناء خفي ثابت يصوغ المعنى عن طريق ثنائيات تقابل ثابتة. وتؤكد أن المعنى غير ثابت، ومرجأ دوماً، وفي تحول؛ وعلى استحالة الكشف عن معنى ثابت ومحدد[52]. والمعنى لا يمكن أن يكون قاصراً على كلمات مفردة أو جمل أو نصوص معينة، ولكنه نتاج للعلاقات بين النصوص، وذلك ما يعنيه التناص[53].

ويعتبر بيير بورديو من أبرز نقاد البنائية، إذ يؤكد على أن مقاربتها للظواهر تجعل من المستحيل فهم معنى الممارسة. وقد عكف بورديو على تحويل وجهة العلم الاجتماعي بعيداً عن

التأكيد على القوانين والقواعد والمبادئ العامة، باتجاه التأكيد على نظرية الممارسة والفاعل. ويؤكد بورديو على "أنه في الأنثروبولوجيا أو في أي مكان آخر لا يوجد ثمة شيء خارج الممارسة". وبرغم نقده لفلسفة هيدجر، تعتبر نظرية الممارسة عنده مثالاً واضحاً على النموذج الإرشادي ما بعد البنائي[54].

وترتكز نظرية الممارسة عند بيير بورديو على فكرة الهابيتوس Habitus، ويقول: "تؤكد نظرية الممارسة، وعلى النقيض من النزعة المادية الوضعية، أن موضوعات المعرفة يتم تشييدها وتكوينها، ولا يتم تسجيلها بطريقة سلبية ... وعلى النقيض من النزعة المثالية، تؤكد نظرية الممارسة على أن مبدأ هذا التشييد والتكوين هو نسق من الميول البنائية، ذات البناء، ويعرف هذا النسق بالهابيتوس الذي يتشكل في الممارسة، ويكون موجه دائماً لتحقيق وظائف عملية"[55].

تعيد الأفعال الفردية إنتاج البناء الاجتماعي – وفقا لنظرية بورديو - لأن الأفراد يُنشّئوا على السلوك وفقاً لمجوعة من الميول المكتسبة أو الهابيتوس[56]. والهابيتوس هو نتاج للظروف المرتبطة بأوضاع وجودية معينة، والأبنية التكوينية التي تشكل نمطاً معيناً للبيئة. ويشير هذا المفهوم إلى مجموعة الميول أو النزعات التوليدية والدائمة التي تُكتسب عن طريق التنشئة الاجتماعية. فأن يكون الشخص عضواً في جماعة اجتماعية معينة يعني أنه يعرف كيف يسلك، ويتكلم بطريقة ملائمة وذات معنى على نحو تقليدي ومألوف، أو أن يسلك بما يتفق مع هابيتوس ثقافي معين[57]. معنى ذلك أن الهابيتوس هو نتاج الخبرة الثقافية المستدمجة، ونتاج استدماج أبنية العالم الاجتماعي[58]. ويتشكل الهابيتوس بالممارسة اليومية للأفراد، ويشكلها. ويتشكل عن طريق أشياء وممارسات تقع في البيئات العامة للثقافة، أي أنه ينبني من التفاعل بين العالمين الداخلي والخارجي[59].

ويتألف الهابيتوس من مجموعة من المخططات التوليدية التي يستخدمها أفراد مجتمع أو جماعة معينة. وهذه المخططات هي نواتج للماضي، وتحقق تكامل الخبرات الماضية، وهى مستدمجة من خلالها يدرك الأفراد العالم الاجتماعي ويفهمونه ويقيّمونه، وعن طريقها يُنتج الأفراد ممارساتهم، ويدركونها ويقيّمونها، ديالكتيكياً[60]. كذلك يعد الهابيتوس "مبدأ توليد إستراتيجية"، يمكّن الفاعلين من التوافق مع مواقف معينة يصعب التنبؤ بها، ودائمة التغير[61]. وهو ميكانزم بنائي يولد إستراتيجيات للفاعلين في العالم الاجتماعي، وعن طريقه يرتبط الفاعلون بالعالم الاجتماعي[62]. والهابيتوس هو أيضا المبدأ المنظم للفعل، والأساس لأساليب السلوك المنظم، كما يحقق تشكل عالم ثقافي متماسك ومترابط منطقياً، ومتمأسس[63]. وللهابيتوس قدرة لا نهائية على توليد منتجات – أفكار، وتعبيرات، وأفعال – حدودها تشكلها ظروف إنتاجها المتموضعة تاريخياً واجتماعياً[64].

واضح أن فكرة الهابيتوس تتصل بإعادة الإنتاج، وتصف الانتظامات في الممارسة بالرجوع إلى الانطمار الاجتماعي social embedding للفاعل، حقيقة أن الفاعلين يتشكلون اجتماعياً بتوجهات ثابتة وأساليب للسلوك[65]. ولا يتجسد ثبات الهابيتوس، ويتم التعبير عنه في القواعد التي يرفضها بورديو، ولكن في العادات والميول إلى السلوك بطرق معينة، وفى مخططات الإدراك الموجهة أو المنظمة للمنظورات الفردية بموازاة مسارات محددة اجتماعياً. وعن طريق الهابيتوس ينطبع المجتمع على الفرد، ليس فقط في العادات العقلية، ولكن أيضا في العادات المادية[66].

ويتحدد هدف بورديو في بحث الروابط القائمة بين ممارسات نفس الفاعل في ميادين مختلفة، وفهم الثقل النسبي للممارسة المحددة (سواء اقتصادية أو ثقافية أو منزلية) في إنتاج هوية الفاعل الاجتماعي[67]. أن الهابيتوس يوجد في الممارسة، وينسب إليه بيير بورديو دوراً فعالاً وهو ليس بناء مشكِّلِ Structuring ينظم الممارسات وإدراكها، ولكنه أيضاً بناء متشكل أو منبنى: مبدأ للتقسيم إلى فئات منطقية تنظم إدراك العالم الاجتماعي الذي يعد في ذاته نتاجاً لاستدماج التقسيم إلى فئات[68].

ولا تمثل الثقافة، كما يراها بورديو، شيئاً يقع خارج الفرد (في الطقوس أو الرموز مثلاً)، أو شيئاً داخلياً يقبع في عقل الفرد. ولكنها توجد عن طريق الفعل الروتيني الذي يتضمن الظروف المادية (والفيزيقية)، وكذلك خبرة الفاعلين الاجتماعيين في استخدام أجسادهم بينما يتحركون عبر مكان معروف ومألوف[69]. باختصار الثقافة في رأي بورديو هي نسق ممارسات.

## (6) الثقافة والتفاوت: أدورنو وبورديو

تشترك نظريتا تيودور أدورنو Theodor Adorno وبيير بورديو في تركيز أساسي على الطريقة التي من خلالها ترتبط المظاهر الهائلة للثقافة في المجتمع الرأسمالي الحديث – الفن، والموسيقى، والتلفاز، والفيلم، والسلع الاستهلاكية – ارتباطاً لا ينفصم بأبنية القوة والثروة المتفاوتة. ويتفق أدرونو مع بورديو فى تصور المجتمع الحديث باعتباره بناءً للهيمنة يتأسس على التوزيع المتفاوت والجائر للموارد المادية. ويفرز بناء الهيمنة الاقتصادية هذا نسقاً للهيمنة الثقافية يضفي، من غير قصد، الشرعية على تفاوتاته المادية. وتشترك النظريات الثقافية لبورديو وأدورنو في قصد أو هدف نقدي، إذ يسعيان ليس فقط إلى فهم العلاقة بين الثقافة والتفاوت، ولكن إلى تغييرها أيضاً، وإلى تحطيم التكافل الدائ بين الرموز والامتياز بقصد تحويل الثقافة إلى قوة للحرية والمساواة[70].

وبرغم تشابه بؤرة التركيز والقصد النقدي، فإن ثمة اختلافات بارزة بين نظريتي الثقافة عند أدورنو وبيير بورديو تتمثل في أن النظريتين تفترضان ميكانزمات اجتماعية

متباينة، ومتعارضة على الأرجح، لتفسير الكيفية التي بمقتضاها تضفي الثقافة الشرعية على قوة الطبقة وثروتها، وتعيد إنتاجها. وفي رأي بورديو تمثل ثقافة المجتمع الحديث ثقافة طبقية تتسم باختلافات رمزية متراتبة اجتماعياً تصور الطبقات، وتجعل البعض يبدو متفوقا وأسمى من الآخرين. ومن منظور أدورنو، تعد الثقافة الحديثة ثقافة جماهيرية، تتسم بوحدة رمزية مفروضة اجتماعياً تحجب وتشوّش الاختلافات الطبقية الماثلة وراء المظهر الزائف للديمقراطية العادلة.

تخفي هذه التفسيرات السسيولوجية المتمايزة للكيفية التي بمقتضاها تضفي الثقافة الشرعية على التفاوت الطبقي، اختلافات تصورية عميقة في نظريتي الثقافة عند أدورنو وبورديو. إذ يتبنى أدورنو موقفاً عاماً أو كونياً فيما يتعلق بالثقافة، مؤكداً على وجود ثمة معايير عامة يمكن بمقتضاها الحكم على ثقافات كل الجماعات. ويحاجج أدورنو بأن تنويعات معينة من الثقافة العليا تجسد وحدها هذه العموميات، في حين لا ترقى الثقافة الجماهيرية الحديثة إلى هذه المعايير. وعلى النقيض من ذلك يؤكد بورديو على أن الثقافة تاريخية وعلاقية. ويحاجج بأن ثقافات الجماعات المختلفة يمكن فهمها عن طريق تقابلاتها وتناقضاتها مع بعضها البعض في عملية التطور التاريخي. وأن تفوق الثقافة العليا في المجتمع الحديث يمثل فقط مظهراً مادياً أو نتاجاً للقوة التاريخية للطبقة المسيطرة التي تمكنها من فرض معاييرها على المجتمع ككل[71].

وعلى شاكلة أدورنو، يسلم بورديو بوجود ثقافة شعبية popular culture للإشباع الفوري تتعارض وتتناقض مع ثقافة عليا خاصة بالتأمل الجمالي. لكن نظرية أدورنو في الثقافة الجماهيرية mass culture تختلف عن تحليل بورديو للثقافة الشعبية بطرق مهمة. إذ يحاجج بورديو بأن هذه الثقافة هي التعبير الأصيل والحقيقي عن رغبات الطبقة العاملة المشروطة اجتماعياً. أن ينشأ العمال في عائلات تعاني من ندرة الموارد المادية، يعني أن يهتم العمال بصورة متواصلة بكسب ضرورات الحياة. وهكذا فهم يستدمجون هابيتوس معين، مجموعة من الميول غير الواعية، يميز ويُعلي من قيمة وظائف الأشياء على أشكالها ومظاهرها. وهذا الهابيتوس يدفعهم ويحفزهم على استهلاك السلع الوظيفية التي تؤكد على تضامنهم مع الطبقة الجمعية، لا السلع الشكلية أو الرسمية formalized التي تؤكد على تميزهم كأفراد.

ويمتلك البرجوازيون وحدهم رأس المال الاقتصادي الكافِ لغرس وتكوين هابيتوس يحقق مذاق وطعم الحرية، ونعني بذلك السلع الثقافية التي تبتعد عن الضرورة من خلال الاهتمام بالمظهر الجمالي. وعن طريق استهلاك هذه السلع الجمالية، يميز أفراد هذه الطبقة أنفسهم بصورة غير مقصودة كأفراد، ويضعون أنفسهم بمعزل عن كتلة الجماهير أو الإنسانية. وهكذا يتعين، في رأي بورديو، الحكم على الثقافة الشعبية بالنسبة للمركز

الاجتماعي للعمال، ولا يمكن مقارنتها بالثقافة العليا على أساس محك عام أو كوني للجدارة، كما يحاول أدورنو أن يفعل. ويؤكد أن الثقافة الشعبية ليست أدنى، ولكنها متعارضة علاقياً مع الثقافة العليا التي تتسم بعدم الاهتمام الزاهد بطرق يملها الوضع الطبقي لمستهلكيها[72].

وتتلاقى نظرية بورديو، في كتاباته الأخيرة، وتتقارب مع نظرية أدورنو. إذ طفق يميز الثقافة العليا للمفكرين، ويعلها على الثقافة الجماهيرية، وذلك من خلال توظيف المعيار العام للاستقلالية أو الحكم الذاتي والخاص بالمصالح الاقتصادية. ولكن يبقى اختلاف أساسي بين النظريتين يتمثل في أن بورديو يحدد أصل الثقافة المستقلة النقدية في أبنية اجتماعية معينة، بينما يحددها أدورنو في التكنولوجيا[73].

والبادي أن موقف بورديو من الاختلافات النسبية اجتماعياً في الأذواق الطبقية يتعارض مع توكيد أدورنو لعمومية الحاجات الإنسانية عبر الطبقات. وينسب الأخير للعمال نفس الحاجة التي يمتلكها البرجوازيون، والمتمثلة في توكيد أنهم أفراد أحرار يمتلكون مصيرهم، وهكذا لا يمكنهم على ذلك أن يكونوا سعداء في معية سلع معيارية وموحدة تكون مفروضة عليهم من قبل شركات احتكارية، ولا تُختار بصورة حرة بما يتفق مع رغباتهم. وبناءً على ذلك حتى الثقافة الجماهيرية المتجانسة يجب أن تقدم وهم الفردية في سلع بما يشبع ويتفق مع هذه الحاجة. لكن مفهوم أدورنو، على خلاف المفهوم العلاقي عند بورديو، لا يتحقق في تعارض مع آخرين، من خلال تأكيد تفوق غير عادل عليهم. وفي رأيه، أن تمثل الفردية مجرد الحق في نكون مختلفين عن الآخرين، وهو الحق الذي يمكن أن يتحقق فقط في التضامن الجمعي مع أفراد أحرار آخرين.

ينقلنا ذلك إلى الاختلاف الثاني والأكثر أهمية الذي يميز بورديو عن أدورنو. ففي رأي الأخير، تتمثل خطيئة الثقافة الحديثة في تماثلها المتهاوي، والذي يستوعب كل البشرية، ويحقق توافقها مع إنكار المجتمع للحرية عن طريق متع أو ملذات سطحية ومعيارية. إن الثقافة الجماهيرية للرأسمالية الاحتكارية تبدد الاختلافات بين الثقافة العليا والثقافة الشعبية، وتضفي الشرعية على التفاوتات الاجتماعية من خلال إغماض وتشويش الاختلافات الاجتماعية الحقيقة والواقعية بين الطبقات. ونظراً لأن كافة الطبقات تستهلك نفس السلع الثقافية المعيارية أو الثابتة، فإن التمايزات الطبقية تتخفى وراء مظهر الثقافة الديمقراطية التي يشترك فيها الجميع. وعلى النقيض، لا تتمثل مشكلة الثقافة الحديثة، في رأي بورديو، في تماثلها المتهاوي والمعياري، ولكن في طابعها الهيراركي والمتفاوت الذي يجعل البعض يبدو متفوقاً على الآخرين. ونظراً لأن الطبقة المسيطرة تمتلك الموارد الاقتصادية لنبذ وإهمال المنتجات الثقافية التي لا فائدة حالية لها، فإنها تبدو موهوبة فردياً وغيرية، مقارنة بنضال القاعدة من أجل البقاء. لذلك تضفي الثقافة الشرعية على التفاوتات الطبقية ليس من خلال إخفائها،

ولكن من خلال استعراضها رمزياً بطريقة تجعل البعض يبدون مستحقين لمكافآتهم غير العادلة[74].

نخلص مما سبق إلى أن نظريتي تيودور أدورنو وبيير بورديو تتصوران الثقافة باعتبارها تضفي الشرعية على التفاوتات الماثلة في المجتمعات الحديثة. لكنهما تفترضان ميكانزمات مختلفة لإضفاء الشرعية. وتمثل الثقافة الحديثة، في رأي بورديو، ثقافة طبقية، تتسم باختلافات رمزية متراتبة اجتماعياً بين الطبقات تجعل البعض يبدو متفوقاً وأسمى من الآخرين. ومن منظور أدورنو، تعد الثقافة الحديثة ثقافة جماهيرية، تتسم بوحدة رمزية مفروضة اجتماعياً تحجب وتشوش الاختلافات الطبقية الماثلة وراء المظهر الزائف للديمقراطية العادلة.

## (7) نظرية الهيمنة الجرامشية:

تتشكل الثقافة في إطار كثرة من تدفقات المعنى، تحوي مدى من الأيديولوجيات والأشكال الثقافية. ومع ذلك ثمة خط للمعنى يمكن أن نطلق عليه مسيطراً. ويُطلق على عملية صناعة المجموعات المسيطرة والمتسلطة من المعاني والممارسات والحفاظ عليها وإعادة إنتاجها، يطلق عليها هيمنة[75].

وقد طور أنطونيو جرامشي Gramsci – الناشط السياسي الإيطالي الذي حارب الفاشية تحت قيادة موسوليني - مفهوم الهيمنة hegemony كتقنين لملاحظة ماركس وإنجلز التي مؤداها أن أفكار الطبقة الحاكمة، في كل زمان، هي الأفكار المسيطرة في المجتمع[76]. والهيمنة عند جرامشي مفهوم سياسي صيغ لتفسير غياب الثورات الاشتراكية في الديمقراطيات الرأسمالية الغربية[77].

ويستعمل جرامشي مصطلح "هيمنة"، في دفاتره التي سطرها في السجن فيما بين عامي 1929 – 1935، لتركيز الانتباه على الدور الحاسم الذي تؤديه التشكيلات السسيوثقافية في تدعيم علاقات الهيمنة. ومن منظوره، تحافظ الجماعة على تفوقها ليس ببساطة عن طريق السيطرة المباشرة لجهاز الدولة القهري، ولكن أيضا عن طريق الإذعان المنظم للمحكومين في المجتمع المدني. وهكذا تحتاج الجماعة المسيطرة إلى الالتجاء إلى الإكراه القانوني فقط باعتباره الخط الأخير للدفاع، عندما يتعطل وينهار التماهي أو التوحد الذاتي الفعال للمحكومين مع التشكيلات المهيمنة، وذلك في أوقات أزمة السلطة. وتؤسس التشكيلات المهيمنة بناءً للشعور (رايموند ويليامز)، أو هابيتوس (بيير بورديو) ينظم الممارسات الاجتماعية والعادات العقلية "للإرادات والرغبات الجمعية" collective wills (جرامشي) بصفة عامة في التوافق مع نظام اجتماعي سائد والالتزام به[78].

الهيمنة، إذن، مصطلح يشير إلى السيطرة أو القوة التي يمارسها شخص أو جماعة على أخرى. والمصطلح استعمله جرامشي لوصف العمليات الثقافية التي من خلالها تحافظ الطبقات الحاكمة على قوتها؛ أو الوسائل الثقافية والأيديولوجية التي من خلالها تبقي الجماعات المسيطرة في المجتمع على سيطرتها من خلال الحفاظ على الإذعان والامتثال التلقائي للجماعات الخاضعة، بما في ذلك الطبقة العاملة. إن هيمنة طبقة سياسية معينة يعني في رأي جرامشي أن هذه الطبقة قد نجحت في إقناع الطبقات الأخرى في المجتمع بقبول قيمها الأخلاقية، والسياسية، والثقافية[79]

وهكذا، تتضمن الهيمنة نوعاً من الإجماع، إذ تسعى جماعة اجتماعية معينة إلى تقديم مصالحها الخاصة باعتبارها المصالح العامة للمجتمع ككل. وبهذا المعنى يستعمل المفهوم للإشارة إلى أنه برغم الظلم والاستغلال، ثمة في المجتمع درجة مرتفعة من الإجماع، والاستقرار الاجتماعي. وتبدو الجماعات والطبقات الخاضعة داعمة للقيم والمثاليات والأهداف والمعاني السياسية والثقافية التي تربطهم أو توثقهم وتدمجهم في أبنية القوة السائدة. إن الهيمنة ليست ببساطة قوة مفروضة من أعلى، إنها دوماً نتيجة للتفاوضات بين الجماعات المسيطرة والخاضعة، عملية تتسم بالمقاومة والاندماج معاً[80].

أوضح رايموند ويليامز أن عمل جرامشي يشكل نقطة تحول رئيسة في نظرية الثقافة الماركسية. وينسحب ذلك على مفهوم الهيمنة عند جرامشي، والذي دفع إلى إعادة تقييم التشكيلات السسيوثقافية ذات الثقل والأهمية، والتي تستثمر توزيع القوة في المجتمعات الحديثة. وتكمن جدة مفهوم الهيمنة عند جرامشي في إزاحته أو إعادة صياغته للمشكلات المتعلقة بالفهم الماركسي للبناء الفوقي السياسي/الأيديولوجي، وعلاقته بالبناء التحتي الاقتصادي. ووفقاً للمادية التاريخية، تُفسر السياسة والأيديولوجيا باعتبارهما تعبيرين عن البناء الاقتصادي. ويعرف ذلك بإفراطات وتجاوزات النزعة الاقتصادية، والتي فشلت، في رأي جرامشي، في تفسير التطورات الظرفية والتصادفية في البناء الاقتصادي التي تفتح مجالاً للتدخل السياسي والأيديولوجي الفعال. هذه القراءة الاقتصادية أفضت إلى ظهور أخطاء خطيرة في التأريخ الماركسي، أعاقت بدورها تطور ممارسة سياسية وسسيوثقافية فعالة[81].

ويؤكد جرامشي، في دراسته للأبنية الفوقية على الدور الحاسم الذي تؤديه القيادة الأخلاقية والفكرية مقارنة بالسيطرة المباشرة للدولة في دعم علاقات التبعية والخضوع. وقد قادت رؤيته لحدود جهاز الدولة القهري، والدور الحاسم للقيادة الفكرية والأخلاقية إلى مراجعة أساسية وإعادة تقييم لنظرية الدولة الماركسية التقليدية. وفي كتابه "**الاشتراكية: اليوتوبية والعلمية**" **Socialism: Utopian and Scientific** ادعى إنجلز أن الدولة الحديثة جهاز قمعي في جوهرها يؤمن المصالح الاقتصادية للطبقة الرأسمالية عن طريق القوة القهرية

force. يعد هذا التأويل الأداتي للدولة، في رأي جرامشي، منقوصاً قاصراً على أحسن الأحوال. إذ يخفق في رصد الأهمية الحاسمة للقيادة الأخلاقية والفكرية في تمتين وتقوية علاقات الخضوع والتبعية. فإذا عجزت الطبقة المسيطرة من خلال هيبتها عن أن تضمن إذعاناً تلقائياً، فإن النتيجة تكون "أزمة سلطة"[82]. ويمكن التخفيف من تأثيرات هذه الأزمة فقط عن طريق التدخلات القمعية لجهاز الدولة القهري.

باختصار يمكن القول أن النظام السياسي المتماسك يتطلب أكثر من "**دولة حارس الدرك الليلي**" gendarme-nightwatchman state أي الدولة التي تُختزل إلى وظائفها القهرية؛ إذ لابد وأن تمتلك خصائص ما يطلق عليه جرامشي، بالإحالة إلى هيجل، "الدولة الأخلاقية". وعلى النقيض من دولة الحارس تُمثل الدولة الأخلاقية من خلال المعادلة الآتية: السيطرة في الدولة إضافة إلى الهيمنة السياسية - الأخلاقية في المجتمع المدني، أو تعرف ببساطة باعتبارها "هيمنة يحميها درع القهر"[83].

إن مفهوم الهيمنة الأخلاقية - السياسية، الاجتماعية، أو الثقافية لا ينبغي الخلط بينه وبين فكرة الأيديولوجيا الماركسية التقليدية، أو الفهم المثالي للثقافة العليا. إذ يوضح جرامشي أنه في الحالة الأولى ثمة مغالاة في تقدير المسببات الميكانيكية، وفى الحالة الثانية هناك مبالغة في العنصر الطوعي والفردي. وعلى النقيض من الثقافة والأيديولوجيا، يؤكد مفهوم الهيمنة عند جرامشي على مادية الثقافة، ومادية الميكانزمات الأيديولوجية التي تعمل على كافة مستويات الحياة الاجتماعية[84].

## (8) الثقافة والقوة: إيرك وولف، وميشيل فوكو

لاحظ إيرك وولف Wolf أن الأنثروبولوجيين قد اتجهوا إلى رؤية الثقافة بمعزل عن القوة، بينما اتجه علماء اجتماعيون آخرون إلى رؤية الأيديولوجيا بمعزل عن الثقافة. والأيديولوجيا هنا هي تعبير عن القوة ما دامت تعنى "الأفكار التي طورتها نخب أو طبقات حاكمة دفاعاً عن سيطرتها". وقد طمح وولف إلى تبديد الطريق المسدود بين هذه المنظورات[85]. لذلك اهتم بالكيفية التي من خلالها تترابط الثقافة والقوة داخلياً. وحاول، على شاكلة ليتش وفوكو، الإجابة على التساؤلات التالية: هل الثقافة مشتقة من علاقات القوة في المجتمع؟ هل علاقات القوة وتعددية مساراتها على كافة المستويات المجتمعية تمثل تعبيرات عن الثقافة أو تجسيدات لها؟ كيف تطمر الثقافة علاقات القوة؟ هل يعكس كل الثقافة علاقات القوة؟ هل الثقافة بناء خارجي ظاهر يجعل علاقات القوة طبيعية وروتينية؟

يتأمل وولف، مثل ليتش وفوكو، هذه التساؤلات، ويحاول نقل المنطق الثقافي إلى حقل علاقات القوة، ليس من خلال التأكيد على أن الثقافة مشتقة كلية وتماماً من القوة،

ولكن من خلال محاولة تعيين الارتباطات **الديالكتيكية**، والضغوط أو الإكراهات التي تربط المسارات المتنوعة لعلاقات القوة داخل المجتمع بالعوامل الثقافية التي تطمر المجال الاجتماعي. ويطور وولف، في كتابه **Envisioning power** (1999)، منظوره لدور علاقات القوة بوصفها نقطة تقاطع الأيديولوجيات والعملية الاجتماعية. ويدفع بفكرة أن الأشكال الثقافية ترتبط، دوماً وبصورة جوهرية، بمجال القوة العامة. وتوجد علاقات القوة داخل كل الجماعات وبينها عبر الزمان والمكان[86]. واضح أن تحليل وولف يضيف فهماً فذاً ومختلفاً لمشكلة القوة، والتفاعل بين علاقات القوة والشكل الثقافي.

وينبذ وولف، مثل معظم معاصريه، مفهوم القوة بوصفها ممتلكات أو قوة قهرية، شيئاً يمكن امتلاكه أو فقدانه. كما كان يقظاً لإمكانية أن تُستبدل القوة بالثقافة باعتبارها كلية شاملة تفسر كل شيء على نحو مزعوم. ويقرر ضرورة التفكير في القوة من منظور علاقي، واعتبارها مظهراً لكل العلاقات الإنسانية. وتعمل القوة بطرق مختلفة في المحيطات بين الشخصية، والسياقات المؤسسية، والمجتمعات الكلية. ويمايز وولف بين أربعة أشكال للقوة: (1) القوة الفردية: متأصلة أو فطرية في الفرد، وهى موهبة يمتلكها أشخاص بعينهم في لعبة القوة (رؤية نيتشة). (2) القوة هي قدرة شخص على فرض إرادته على آخر (رؤية فيبر). (3) القوة التنظيمية: التي تتحكم في السياقات التي يُظهر فيها الأفراد كفاءاتهم، ويتفاعلون مع آخرين (القوة التكتيكية – المقصود بها تحقيق غرض معين). (4) القوة البنائية: ويعني بها القوة الظاهرة في العلاقات التي لا تعمل داخل السياقات والميادين فحسب، ولكنها تنظم وتنسق السياقات ذاتها، ويحدد ذلك اتجاه وتوزيع تدفقات الطاقة. والقوة البنائية هي القدرة على التحكم في السلوك من خلال السيطرة على وسيلة أو حرية الوصول إلى الموارد الطبيعية والاجتماعية. ويعلن وولف نيته التركيز على القوة البنائية. ويضعه ذلك في داخل التقليد الفكري لماركس وفوكو[87].

ويؤكد وولف في تحليله، باستمرار، على أنه لا وجود لمصدر واحد أو كيان جوهري من خلاله ومنه تنشأ علاقات القوة، وتلك رؤية يشترك فيها مع فوكو. وبهذا المعنى توجد الثقافة مطمورة كلية في علاقات القوة، لا شيء حيادي في أساليب الضبط، وبالتالي تتميز كل العلاقات الاجتماعية البنائية بتفاوت يحدده "من" يتحكم في "ماذا"، و"من" يتحكم في "من"؟ واضح أن ثمة تماثلات بين منظور وولف، ومنظور ليتش وفوكو، خاصة تصور وولف وفوكو للأساس المؤسسي لعلاقات القوة[88]، وهو ما سوف يتبين من مقاربتنا لتصورات فوكو للقوة.

نالت فكرة القوة اهتماماً متجدداً في المنظور ما بعد البنائي نهاية القرن العشرين، ويرجع ذلك في جانب منه إلى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. ويعد تحليل فوكو للقوة الأكثر

تأثيراً وأهمية خلال الثلاثين عاماً الأخيرة. وتسلّطت دراسات فوكو، المتأثرة كثيراً بنيتشه، على صور العقلانية في المجتمع الحديث، والعلاقة بين المعرفة والحقيقة والقوة، والطريقة التي من خلالها تستثمر المعرفة والحقيقة والقوة الجسد في المجتمع الحديث لإنتاج أشكال معينة من الأفراد والممارسات الاجتماعية[89].

وبينما يذهب البعض إلى أن القوة سيطرة يفرضها بناء جمعي معين (ثقافة) على إرادة الفرد، اتبع فوكو الكتّاب الفرنسيين الرواد (مثل دوركايم) في معادلة ومساواة هذه القوة بوهم الحرية الفردية. وعلى شاكلة دوركايم، يصف فوكو مفهوم الحرية الفردية، خاصة في أوربا والغرب، بأنها في الحقيقة نتاج ثقافي ينتجها، ويتحكم فيها العالم الاجتماعي بدرجة كبيرة. لذلك لا وجود لذات حقيقية، تسلك بشكل مستقل عن العالم الاجتماعي[90].

والقوة هي مصطلح متنكر في تنوع من السياقات، على حد تعبير فوكو: القوة بوصفها إجباراً أو قوة قهرية force، والقوة بوصفها مجالاً sphere، والقوة بوصفها طبقات متحركة، والقوة بوصفها أداة أو وسيلة، والقوة بوصفها كثرة من القوى التي تعمل في مجموعها كعلاقات قوة تؤثر في الأفراد باعتبارها ميكانزمات للسيطرة والضبط. والقوة ليست قوة يسيطر عليها فاعلون في مشروع فوكو. وكالفيزياء المجهرية للقوة، تُغلغِل القوة ذاتها في أفعال الأفراد، واتجاهاتهم، وخطاباتهم، ومعرفتهم، وتعلمهم، وممارساتهم في الحياة اليومية (Kurtz, 2001: 29). إذن القوة لا تنتج الذوات فقط، إنها تقبع عند قاعدة وأساس كل ممارساتنا الاجتماعية: السياسة، والطب، والدين، والطب النفسي، والعمل. ويزعم فوكو أن الذوات والممارسات الاجتماعية نواتج أو مظاهر لقوة من نوع ما[91].

هنا، موضوع التحليل هو علاقات القوة، وليست القوة ذاتها – وعلاقات القوة كما توجد متجذرة في الشبكات الاجتماعية[92]. إذن القوة "علاقية" في ذاتها. والقوة في رأي فوكو هي القدرة على بناء أو تنظيم مجال الفعل الممكن للآخرين"[93]. وفي الأنثروبولوجيا المعاصرة، يعد تكوين أو قوام الواقع الاجتماعي ذاته شكلاً من أشكال القوة[94].

لقد اقترح فوكو طريقة مبتكرة للنظر إلى القوة تختلف عن العديد من النظريات التي قاربت القوة، وتناولت الدولة، وشرعية القوة، وفكرة الأيديولوجيا، والقضايا المتصلة بامتلاك القوة ومصدرها[95]. فعلى النقيض من الرؤى الثنائية للقوة التي صيغت بمصطلحات علاقات القوة النوعية gendered التي تركز على سلطة الأب والخاضعين لها، أو السيطرة والمقاومة، نظر فوكو إلى القوة باعتبارها تُنتج ويُعاد إنتاجها عن طريق التفاعل الاجتماعي الثابت والمتواصل، من اتجاهات عديدة مختلفة أيضا[96]. وقد تركّز تحليله على القوة عند نقاط متعددة لوجودها بدلاً من تحليلها في الصورة الكونية للدولة[97].

ويطرح فوكو منظوراً مختلفاً للقوة يؤكد فيه **أولاً**: أن القوة تُمارس ولا تُمتلك. **وثانياً**: أن القوة ليست ببساطة أو حتماً قوة قامعة، قاهرة، كابحة، سلبية، أو عدائية، لكنها قد تكون إبداعية، تحقق التمكين، وإيجابية، وقد تكون منتجة ومثمرة[98]. وفيما يلي مقاربة لأبرز معالم ومشتملات هذا المنظور.

ويقرر فوكو أن العالم في ذاته مركب معقد، ومتشعب مختلف، ومتعدد الأشكال. والقوة كلية الوجود لأنها تنشأ من أي مكان. ومن الصعب تشخيص القوة، لأنها متضمنة في كل تفاعل إنساني[99]. ويقول فوكو: "القوة في كل مكان، ليس لأنها تتضمن كل شيء، ولكن لأنها تأتي من كل مكان"[100]. وتتخلل القوة مجال الاجتماعي وهى متناسجة في بنية الحياة اليومية[101]. وتتراكم القوة في المجتمع في قلب الحكومة والتجارة، ولكن تتسرب بعد ذلك إلى الأفراد والجماعات والمؤسسات والأقسام الإدارية. وتنتشر القوة وتتدفق عبر المجتمع أو الجسد الاجتماعي، ولا تحصل عليها صفوة سياسية أو اقتصادية وديكتاتوريون وجنرالات، ولكن تستمتع بها كثرة متنوعة من الجماعات والأفراد[102]. ويقع الجميع بلا استثناء في شرك أبنية القوة[103]. نخلص مما سبق إلى إنها تدور: "لا تتموضع ولا تتمركز هنا أو هناك، أو في يدي أي شخص، ولا تُمتلك أبداً كسلعة أو كجزء من ثروة .. وتُمارس عن طريق تنظيم يشبه الشبكة، لا يدور الأفراد بين خيوطه فقط ولكن يكونون أيضا في موضع الخضوع للقوة وممارستها، إنهم ليسوا فقط هدفها الخامل والممتثل، فهم دوماً عناصر تمفصلها (أو ممارستها وفعاليتها)"[104].

تختلف تصورات فوكو للقوة عن التصورات الأخرى في تأكيده على أن القوة ليست ثابتة، لذلك فهي تُمارس بأشكال مختلفة اعتماداً على السياق[105]. ويؤكد فوكو على وجوب دراسة القوة وتحليلها من أسفل إلى أعلى، لا من أعلى إلى أسفل يميز منظوره عن المنظور الماركسي للقوة[106]. ويحقق نموذج القوة عند فوكو – من أسفل إلى أعلى – أي تركيزه على الطريقة التي من خلالها تتخلل علاقات القوة كل العلاقات في مجتمع معين وتخترقها، القدرة على رصد وتفسير الطرق العادية واليومية التي من خلالها تُمارس القوة وتُناقش أو تُقاوم، ويتيح تحليلاً يركز على الأفراد بوصفهم فاعلين إيجابيين لا سذجاً سلبيين، وذلك على النقيض من الماركسيين من أمثال لويس التوسير Althusser الذي اهتم بالطريقة التي من خلالها تقهر الدولة الأفراد، وتشكل الأيديولوجيا البشر كأفراد. ويرتكز نموذجه على فكرة أن الأفراد مجموعة من السذج يخضعون للضغوط الأيديولوجية[107].

ويطرح فوكو، في واحد من بحوثه المتأخرة، تعريفاً عاماً لنوع القوة الذي استحوذ على اهتمامه. فيقرر أن القوة هي "أسلوب الفعل الذي لا يؤثر مباشرة وعلى الفور على الآخرين، ولكنه، بدلاً من ذلك، يؤثر على أفعالهم"[108]. وتعتبر القوة، وفقاً لهذه الرؤية، شيئا يُمارس، ولا يُمتلك، وهى بالأحرى قدرة على التأثير في نسق معين[109]. ويقرر فوكو في الجزء الأول من كتابه

**The History of Sexuality** (1978) أن "القوة شيء يُؤدى أو يُنجز، شيء يشبه إستراتيجية أكثر من كونه تملكاً. وينبغي النظر إلى القوة كفعل لا كاسم، شيء يفعل شيئاً، لا شيئا يمتلك أو يُمتلك"[110]. لقد حاول فوكو فهم كيف أن ممارسة القوة مشتتة وموزعة، ومتعددة الأوجه، ومرنة. والقوة في رأيه، ليست "شيئاً" تتم السيطرة عليه بواسطة أيديولوجيا مسيطرة، لكنها بالأحرى عملية، تكبح وتحرر في آن معاً. فالقوة في سياق اجتماعي معين يمكن أن تكون ظالمة، لكن علاقات القوة تقدم إمكانيات للمقاومة[111].

يميل فوكو، إذن، إلى اعتبار القوة إستراتيجية، وشيئاً يؤدى باستمرار وليست شيئا يتحقق أو ينجز[112]. والقوة، على ذلك، ليست قوة سلبية، شيئاً يتجاهل ويكبح ويقمع وينكر، إن القوة منتجة مثمرة تفرز أشكالاً جديدة للسلوك ولا تراقب أو تكبح ببساطة أشكالاً معينة للسلوك والحوادث، ولا تُقلص الحرية ببساطة وتقيد الأفراد وتقهرهم، و"تسبب المتعة والسرور، وتشكل المعرفة، وتنتج الخطاب"[113].

برغم تعقد فكرة القوة عند فوكو، يراها كثيرون فكرة فيبرية في جوهرها. إذ ترتكز على تصور ماكس فيبر الذي مؤداه أن القوة تمنح (أ) القدرة على إجبار (ب) على فعل أشياء معينة. ومع ذلك تطرح النظرية ما بعد البنائية عند فوكو تفسيراً جديداً لعلاقات القوة في المجتمع يتسم بالمرونة[114]. ومع ذلك تفتقر تصورات فوكو المتنوعة للقوة للاتساق في مواضع كثيرة. وربما لهذه الأسباب آثر العديد من الأنثروبولوجيين عند في تطبيق مفهومات فوكو تحاشي أوصافه للقوة بدبلوماسية، وركزوا بدلاً من ذلك على فكرة أن القوة مكتسبة أو حتى تُخلق في خطابات الحقيقة أو المعرفة، وليس في السيطرة الفيبرية على القوة (الممكنة)[115].

## (9) نظرية المعنى الثقافي

تعاني نظرية الثقافة المعاصرة مأزقاً خطيراً. فمنذ نهاية تسعينيات القرن العشرين، أُعتبرت الأوصاف التي تتناول الثقافة (×) أسلوباً عتيقاً بائداً. وذلك بعد أن تعلمنا أنه في عالم الهويات المتحولة المتعددة، والحدود المرنة تنضوي محاولات توصيف وتحديد جماعة معينة على أنها (×) على إشكاليات وربما مغالطات لا تحصى. يرجع ذلك – في جانب منه - إلى تراجع رؤية الثقافات بوصفها كيانات موحدة مترابطة، تتميز بخصوصية ثقافية قوامها مجموعة طقوس، وممارسة اجتماعية، ومعتقدات، وأبنية للقرابة؛ وانصراف الباحثين إلى التركيز على المنطق الداخلي للمجتمعات التي تتشكل – بلغة ماركس – بالفعل الإنساني التشكيلي والتحويلي[116]. وتحاجج ليلى أبو لغد Abu-Lughod بأن مفهوم الثقافة مستغرق في ظلال التماسك، واللازمنية والتميز، وهو أداة أساسية لصناعة "الآخر" و"الاختلاف" في إطار علاقة للقوة.

يتفق معظم منظري الثقافة المعاصرين مع طرفي هذا الجدل الخلافي، ويجمعون على أن "الثقافات ليست أنساقاً للمعاني مترابطة ومتماسكة ولا زمنية، وأن الفعل الإنساني يستند على فرضيات ثابتة ومشتركة داخل الجماعات الاجتماعية، ومختلفة ومتغايرة فيما بينها. واليوم تجابه نظرية الثقافة مأزقاً يتمثل في كيفية تفسير إعادة الإنتاج الثقافي، والقوة، والتنوع الثقافي، والتناقض، وعدم الاتساق، والتغير، وعدم خلو العالم المتجانس من كيانات منفصلة ومستقلة. وللخروج من هذا المأزق برزت ثمة حاجة إلى إعادة النظر في المعاني الثقافية، ماهيتها ومصدرها، ولماذا تكون "دافعة" في أحيان معينة، وأحياناً أخرى لا؟ ولماذا تحقق المعاني الثقافية الاستمرارية والديمومة عبر الأجيال أحياناً، وأحيانا أخرى لا؟ ولماذا تكون مشتركة أحياناً، وأحياناً أخرى لا؟ ولماذا تكون موحدة أحياناً، وأحياناً أخرى لا؟[117].

لقد برز الاهتمام بمشكلة المعنى بجلاء في أعقاب هيمنة اتجاه ما بعد الحداثة، واستبداله تأويل المعاني بتفسير الظواهر الثقافية؛ والنقد ما بعد البنائي للنظرية الثقافية، والذي أثار جدلاً وشكوكاً حول فرضيات التماسك والترابط والمشاركة في أنساق المعاني الثقافية. وقد استلهم تفكيك المعنى الثقافي الانتقادات التأويلية الكلاسيكية، والانتقادات ما بعد البنائية الجديدة التي نالت من أسس المعرفة الثقافية. وقد انطلقت الفلسفة التأويلية من التأكيد على "المعنى لأجل Meaning for"، والنص المفتوح، وتعددية الأصوات، وتحولت مشكلة المعنى المشترك في ثقافة معينة إلى مشكلات تتعلق بالتاريخ والقوة[118].

واليوم يُنظر إلى الثقافة باعتبارها "أولاً وقبل كل شيء مسألة تتعلق بالمعنى"، على حد تعبير هانرز Hannerz. وقد طرحت كلوديا ستروس Strauss وناعومى كوين Quinn تعريفاً للمعنى يضم بعض جوانب الاتجاهات السلوكية (تتحدد المعاني بما تثيره والاستجابات حيالها)، والاتجاهات التصورية (المعاني هي أفكار قابعة داخل عقول البشر). وبرغم تعارض الاتجاهات السلوكية والتصورية تجمعهما كلوديا ستروس وناعومى كوين في نموذج إرشادي يقرهما معاً. والمعنى، في رأيهما، هو التأويل الذي يثيره موضوع أو حدث في شخص معين، وخلال فترة زمنية معينة. ويتضمن تأويل الشخص لموضوع أو حدث معين تعريفاً وتحديداً لهذا الموضوع وتوقعات تتعلق به وشعور حياله ودافعية للاستجابة له. إن هذا المفهوم يعتبر المعاني حالات لحظية مؤقتة. ويرى البعض، على خلاف هذه النظرية، أن الحالات اللحظية العابرة تنتجها عملية تفاعل بين نوعين من الأبنية الثابتة المستقرة نسبياً: الأبنية العقلية الشخصية الداخلية (التي تعرف بالصيغ المعرفية schemas أو التصورات والافتراضات)، والأبنية الواقعية الخارجية (التي تقع خارج الشخص)[119]. وتوجد الصيغ المعرفية متضمنة فيما أطلقت عليه ستروس وكوين المعنى الثقافي[120].

وبتعبير آخر يمكن القول أن ما يعنيه الشيء (كلمة، موضوع، حدث) للشخص يعتمد على الخبرة في لحظة معينة، وعلي الإطار التأويلي الذي يستحضره الأفراد نتيجة لخبراتهم الماضية. إذن يمثل المعنى الثقافي التأويل النمطي لنمط معين من الموضوعات أو الحوادث التي تثيرها وتستحضرها خبرات الحياة المشابهة داخل الأفراد. يشير ذلك - ضمناً- إلى أن خبرة الحياة الخاصة الفذة تثير في الأفراد تأويلاً مختلفاً متمايزاً. بما يعني أن الحقائق والحوادث تنضوي على معاني متباينة[121].

والحقيقة أن المقاربات النظرية لمصطلح "المعاني الثقافية"، والمعنى ورائه، قد تنوعت بتنوع المدارس النظرية التي تتخذ مواقف متباينة من المعاني والثقافة. ويحقق عرض جانب من منطلقات وفرضيات تلك المدارس إلقاء مزيد من الضوء على طبيعة المعنى الثقافي وخصائصه. إذ يؤكد التأويليون الجيرتزيون على الطابع العام المميز للمعنى Publicness، والمعرفة، والثقافة. ويشير ما بعد الحداثيون، أتباع ميشيل فوكو، إلى الطبيعة التركيبية أو المصطنعة للثقافة والذات. ويركز الأنثروبولوجيون المعرفيون واللغويون على كون "التفكير" و"المعنى" متموضعان سياقياً (Shore, 1991: 12). ويروج الأنثروبولوجيون المعرفيون لفكرة المعرفة في الممارسة أو المعرفة المتموضعة (السياقية) Situated، والتي تتعارض مع اتجاه النماذج الثقافي. وأخيراً، يلقي أصحاب المادية التاريخية المعاصرة الضوء على فكرة "مقاومة المعاني الثقافية". وقد تسارع التحول الذي يشير إلى أهمية المعاني الثقافية على إثر تدعيم رايموند ويليامز لمقاربة أنطونيو جرامشي Gramsci لفكرة "الهيمنة". ويقول ويليامز أن الهيمنة: "جسد كلي من الممارسات والتوقعات التي تؤثر في كل الحياة؛ معنى وفروض القوة لدينا، وإدراكاتنا المُشكِلة لذواتنا والعالم .. والهيمنة هي نسق معيش من المعاني والقيم، يشكل ويصوغ معنى الواقع لمعظم أفراد المجتمع .. وهي معنى للثقافة يعتبرها تمثل سيطرة وخضوع فئات معينة". وتعد المعاني الثقافية، وفقاً لهذه الرؤية، جزءاً من نسق الاستغلال والهيمنة[122].

وتؤدي المعاني بعامة، وأنساق المعنى الثقافي بخاصة، أربع وظائف: تمثيل العالم، وخلق الكيانات الثقافية، وتوجيه الفرد إلى فعل أشياء معينة، وإثارة مشاعر معينة. وتُقنن وظائف المعنى الثقافي – التمثيلية، والتكوينية، والتوجيهية، والإثارية – بصورة متمايزة في أنساق معينة للمعاني الثقافية، ولا تكون حاضرة دوماً في أي نسق[123] (D'Andrade, 1984: 96 -97).

نخلص مما سبق إلى أن الثقافة تتألف من أنساق المعنى المكتسبة التي تحقق اتصالاً عن طريق وسائل اللغة الطبيعية، وأنساق الرموز الأخرى؛ وتؤدي وظائف تمثيلية، وتوجيهيه، ووجدانية؛ ولها القدرة على خلق كيانات ثقافية ومعاني وتأويلات للواقع. وتحقق جماعات الأفراد، عن طريق أنساق المعنى، التكيف مع بيئاتها، وبناء المناشط "بين - الشخصية"

المتداخلة. وأخيراً، تمثل المعرفة الثقافية نتاج نوعين مختلفين من المعنى: (1) التنظيم السيميوطيقي (الموضوعي للنصوص والنماذج الثقافية). (2) العمليات الذاتية لبناء وتركيب المعنى، الذي من خلاله تصبح الرموز الثقافية متاحة للوعي بوصفها خبرة (Shore, 1991: 9).

## تعقيب

يظهر أن فكرة الثقافة شديدة التعقيد، وأرضية خلافية للنقاش في نظرية الثقافة المعاصرة. ويتحاشى المنظرون المعاصرون التصور الشامل واسع النطاق للثقافة، وذلك في مقابل تبني منظور الممارسة المحددة بالسياق، ومنظورات المعنى. وتتجلى في نظرية الثقافة المعاصرة صور إعادة الإنتاج والاندماج بين نماذج ومنظورات متمايزة. لقد صار التعاطي مع نظريات الثقافة المعاصرة بانتقادها ومراجعتها واختبارها إمبيريقياً ضرورة ملحة في الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية العربية، كخطوة على طريق صوغ استراتيجيات تنظيرية عربية.

## الهوامش

1 - Clifford James, **The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art**, Harvard University Press, 1988, P. (273).

2 - Wright Susan, **The Politicization of Culture**, *Anthropology Today*, vol.14, N. 1, February, 1998, p. (10).

3 - Rubel Paula & Rosman Abraham, **The Past and The Future of Anthropology**, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 50, n.(4), 1994, p. (338).

4 - Harris, M., **Cultural materialism: a struggle for a science of culture**, , New York, Vintage Books, 1980 p. (165).

5 - Ortner, S. B., **Theory in anthropology since the sixties**, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. (26), N. (1), 1984, p. (135).

6 - Ferraro, G. and Andrea, S., **Cultural anthropology: an applied perspective**, , Australia, Wadsworth, 2010, p. (80).

7 - Ibid, p. (81).

8 - Keesing, R. M., **Theories of culture**, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 3, 1974: 73 - 97, p. (78).

9 - Moore, J. D., **Visions of culture: an introduction to anthropological theories and theorists**, Lanham, AltaMira Press, 2009, p. (236).

10 - Kuklick, H., **Functionalism**, in, Barnard, A. & Spencer, J., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge, 1996, p. (336).

11 - Havilland, W. A., **Cultural anthropology**, Hacourt Brace College Publishers, 1999, p. (238).

12 - Ortner, S. B., **Theory in anthropology since the sixties**, p. (135).

13 - Palese, E., **Zygmunt Bauman: Individual and society in the liquid modernity**, *Springer Plus (a Springer open journal)*, 2: 191, 2013, p. (4).

14 - Ortner, S. B., **Theory in anthropology since the sixties**, p. (137 - 138).

15 - Milner, A., **Cultural theory**, London, UCL. (University College) Press 1994, p. (86 – 87).

16 - Rubel, P. and Rosman, A., **Structuralism and poststructuralism**, In, Levinson, D. and Ember, M. (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Henary Holt and Company, 1996, p. (1269 - 1270).

17 - Ferraro Gary & Andrea Susan, **Cultural anthropology: an applied perspective**, p. (80).

18 - Hickerson, N. P., **Linguistic anthropology**, Holt-Rine Hardt & Winston, 1980, p. (7).

19 - Havilland, W. A., **Cultural anthropology**, p. (238).

20 - Ibid, P. (238).

21 - Duranti A., **Linguistic anthropology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. (34).

22 - Geertz, C., **The interpretation of cultures – selected essays**, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1973, p. (5).

23 - Duranti, A., **Linguistic anthropology**, p. (36 - 37).

24 - البراجماتيات أو التداولية pragmatics، يشير المصطلح إلى دراسة المعنى في السياق بالرجوع إلى كل الوظائف الاتصالية للجمل ومستخدميها.

25 - Duranti, A., **Linguistic anthropology**, p. (37 - 38).

26 - Ibid, p. (38).

27 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (488).

28 - Ibid, p. (54 - 55).

29 - Ibid, p. (55 - 56).

30 - Ortner, S. B., **Theory in anthropology Since the Sixties**, p. (139).

31 - Spencer, J., **Marxism and anthropology**, In, Barnard A. & Spencer J. (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge, 1996, p. (354).

32 - Harris, M., **Cultural materialism: A struggle for a science of culture**, p. (217).

33 - Rubel, P. and Rosman, A., **Structuralism and poststructuralism**, In, Levinson, D. and Ember, M. (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York, Henary Holt and Company, 1996, p. (1260).

34 - Harris, M., **Culture materialism: a struggle for a science of culture**, p. (217 - 218).

35 - Rubel, P. and Rosman, A., **Structuralism and poststructuralism**, p. (1260).

36 - Bloch, M., **Marxism and anthropology**, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. (150 – 151).

37 - Barnard, A., **History and theory in anthropology**, p. (89 - 90).

38 - Ortner, S. B., **Theory in anthropology since the sixties**, p. (139 - 140).

39 - Rubel, P. and Rosman, A., **Structuralism and poststructuralism**, p. (1269).

40 - Ortner, S. B., **Theory in anthropology since the sixties**, p. (139 - 140).

41 - Storey, J., **Cultural theory and popular culture: an introduction**, London, Pearson, 2009, p. (70).

42 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (58).

43 - Ortner, S. B., **Theory in anthropology since the sixties**, p. (141).

44 - Barker, C., **cultural studies: theory and practice**, p. (15, 43).

45 - Ibid, P. (41).

46 - Ibid, P. (41 - 42).

47 - Ibid, P. (15).

48 - Peters, M., **Derrida and the tasks for the new humanities: postmodern nursing and the culture wars**, *Nursing Philosophy*, vol. 3, 2002: 47 – 57, p. (52).

49 - Barnard, A., **History and theory in Anthropology**, P. (139).

50 - Dumont, J. and Clayton, W., **The promise of poststructuralist sociology: marginalized peoples and the problem of knowledge**, State University of New York Press, 2008, p. (11).

51 - Turner, B. S., **The Cambridge dictionary of sociology**, Cambridge University Press, 2006, p. (461).

52 - Milner, A., **Cultural Theory**, p. (87).

53 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (18).

54 - Rubel, P. and Rosman Abraham, **The past and the future of anthropology**, p. (360).

55 - Duranti, A., **Linguistic anthropology**, p. (44).

56 - Rapport, N., **I am dynamite: an alternative anthropology of power**, London, Routledge, 2003, p. (63).

57 - Moore, J. D., **Visions of culture,** p. (334).

- Ben-Amos, D., Dani, S., Raphael, P., **Pierre Bourdieu, and the rest of us**, *Journal of Folklore Research*, Vol. 47, Nos.1 – 2, 2010, p. (45).

58 - Lewellen, T. C., **Political anthropology: an introduction**, London, Praeger, 2003, p. (187).

59 - Strauss, C. and Quinn, N., **A cognitive theory of cultural meaning**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. (45).

60 - Ritzer, G., **Modern sociological theory**, New York, McGraw – Hill, 1996, p. (405).

61 - Bourdieu, P., **Outline of a theory of practice**, translated by Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. (72 – 78).

62 - Ihlen, O., **Building on Bourdieu: a sociological grasp of public relations,** *Public Relations Review*, 5 (5), 2007, p. (2).

63 - Samuelsen, H. and Steffen, V., Samuelsen Helle and Steffen Vibeke, **the Relevance of Foucault and Bourdieu for medical anthropology: exploring new sites**, *Anthropology and Medicine*, vol. 11, No.1, April, 2004: 3 – 10, p. (5).

- Calhoun, C., **Habitus, field and capital: the question of historical specificity**, Quoted in, Calhoun, C., LiPuma, E., Postone, M. (eds.). *Bourdieu: critical perspectives*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. (75).

- Rapport, N., **I am dynamite: an alternative anthropology of power**, p. (63).

64 - Moore, J. D., **Visions of culture**, p. (334).

65 - Strauss, C. and Quinn, N., **A cognitive theory of cultural meaning**, p. (45).

66 - Hanks, W. F., **Pierre Bourdieu and the practices of language**, *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, p. (67).

67 - Pinto, L., **Theory in practice**, in, Schusteman, R. (ed.), *Bourdieu: A critical Reader*, London , Blackwell, 1999, P. (100).

68 - Margolis, J., **Pierre Boudieu: Habitus and the logic of practice**, In, Schusteman, R. (ed.), *Bourdieu: A critical Reader*, London , Blackwell , 1999, PP. (67, 76).

69 - Bourdieu, P., **Outline of a theory of practice**, p. (1, 2, 45, 72).

70 - Gartman, D., **Bourdieu and Adorno: Converging theories of culture and inequality**, *Theor Soc*, 2012, 41: 41–72, p. (41).

71 - Ibid, P. (42).

72 - Ibid, P. (49-50).

73 - Ibid, P. (41).

74 - Ibid, P. (50 - 51).

75 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (66).

76 - Singer, M., **Critical medical anthropology**. In, Carol, E. and Melvin, E. (eds.). *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer. Vol. 1, 2004, p. (28).

77 - Storey, J., **Cultural theory and popular culture: an introduction**, London, Pearson, 2009, p. (80).

78 - Durst, D. C., **Hegel's conception of the ethical and Gramsci's notion of hegemony**, *Contemporary Political Theory*, 4, 2005: 175 – 191, p. (177).

79 - Barnard, A. and Spencer, J. (ed.), **The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology**, London, Routledge, 2010, p. (769).

- Strinati, Dominic, **An introduction to theories of popular culture**, London, Routledge, 1995, p. (153 – 154).

80 - Storey John, **Cultural theory and popular culture**, pp. (80 - 81).

81 - Durst, D. C., **Hegel's conception of the ethical and Gramsci's notion of hegemony**, p. (177).

82 - Ibid, P. (177-178).

83 - Ibid, P. (179).

84 - Ibid, p. (180 – 181).

85 - Barrett, S. R., et al., **The idea of power and the power of ideas**, *American Anthropologist*, vol. 103 (2), 2001, p. (468).

86 - Wolf, E. R., **Pathways of power: building an anthropology of the modern world**, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. (x, xii).

87 - Barrett, S. R., et al., **The idea of power and the power of ideas**, pp. (468 – 469).

- Moore, J. D., **Visions of culture**, 2009, p. (357).

88 - Wolf, E. R., **Pathways of power: building an anthropology of the modern world**, p. (x).

89 - Gilbert, T., **Nursing: empowerment and the problem of power**, *Journal of Advanced Nursing*, vol. 21, 1995, p. (867).

90 - Peacock, J. L., **The anthropological lens: harsh light, soft focus**, Cambridge University Press, 2004, p. (55).

91 - Digeser, P., **The fourth face of power**, *The Journal of Politics*, vol. 54, No. 4, November, 1992, pp. (980 – 981).

92 - Samuelsen Helle and Steffen Vibeke, **the Relevance of Foucault and Bourdieu for medical anthropology: exploring new sites**, *Anthropology and Medicine*, vol. 11, No.1, April, 2004: 3 – 10, p. (7 - 8).

93 - Kurtz, D. V., **Political anthropology: power and paradigms**, p. (27).

94 - Philips, S. U., **Power**, *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 9: 1 - 2, p. (194).

95 - Holmes, D. and Gastaldo, D., **Nursing as means of governmentality**, *Journal of Advanced Nursing*, vol. 38 (6), 2002, p. (558).

96 - Kingsolver, A. E., **Power**, in, Barnard, A. and Spencer, J., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge, 2002, p. (674).

97 - Dean, M., **Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology**, London, Routledge, 2002, p. (155).

98 - Storey John, **Cultural theory and popular culture**, pp. (77 - 78).

99 - Kuokkanen, L. and Leino – Kilpi**, Power and empowerment in nursing: three theoretical approaches**, *Journal of Advanced Nursing*, 31 (1), 2000: 235 – 241, p. (237).

100 - Ritzer, G., **The Blackwell encyclopedia of sociology**, p. (3598).

- Michael, G., **Foucault, power and participation**, *International Journal of Children's Rights*, vol. 16, 2008, p. (399).

101 - Seidman, S., **Contested knowledge**, London, Blackwell Publishing, 2004, p. (190).

102 - Morrall, P., **Sociology and health**, London, Routledge, 2009, p. (95).

103 - Peacock, J. L., **The anthropological lens: harsh light, soft focus**, p. (56).

104 - Adams, B. N. and Syndie R. A., **Sociological theory**, California, Pine Forge Press, 2001, p. (578).

105 - Bradbury – Jones Caroline, Sambrook Sally and Irvine Fiona, **Power and empowerment in nusing: a fourth theoretical approach**, *Journal of Advanced Nursing*, vol. 62, issue 2, April, 2008: 258 – 266, p. (261).

106 - Kuokkanen Liisa and Leino – Kilpi, **Power and empowerment in nursing: three theoretical approaches**, *Journal of Advanced Nursing*, 31 (1), 2000: 235 – 241, p. (237).

107 - Mills, S., **Michel Foucault**, London, Routledge, 2003, p. (34).

108 - Gallagher M., **Foucault, power and participation**, *International Journal of Children's Rights*, vol. 16, 2008, p. (397).

109 - Ricken, N., **The Power of power— questions to Michel Foucault**, *Educational Philosophy and Theory*, vol. 38, No. 4, 2006, pp. (546 - 551).

110 - Baudrillard, J., **Forget Foucault**, Los Angeles, Semiotext(e), 2007, p. (52).

111 - Hier, S. P., **Contemporary sociological thought: themes and theories**, Toronto, Canadian Scholars' Press Inc., 2005, p. (326).

112 - لا ينكر فوكو الأهمية الاجتماعية للقوة القمعية للدولة أو الطبقات الاجتماعية الحاكمة. لكنه يؤكد على أن الإنتاج المرتكز على الانضباط disciplinary-based للنظام الاجتماعي في السجون والمستشفيات والمصانع والجيش والمدارس يعتبر مركزياً في المجتمعات الغربية المعاصرة (المجتمعات الانضباطية disciplinary-based تقابل المجتمعات الحديثة المبكرة التي تمركزت حول تمركز السلطة في حاكم مسيطر) (Seidman, 2004: 189).

113 - Storey, J., **Cultural theory and popular culture**, pp. (77 - 78).

- Mills, S., **Michel Foucault**, pp. (33, 36).

- Bradbury – Jones, C., Sambrook, S. and Irvine, F., **Power and empowerment in nursing**, p. (261).

- Gilbert, T., **Nursing: empowerment and the problem of power**, p. (867).

114 - Becky, F., **Poststructuralism and nursing**, p. (21).

115 - Cheater, A., **Power in the postmodern era**, in, Cheater Angela (ed.), *The anthropology of power: empowerment and disempowerment in changing structures*, London, Routledge, 1999, pp. (3 – 4).

116 - Ulin, R. C., **Understanding cultures, perspectives in anthropology and social theory**, P. (204).

117 - Strauss, C. and Quinn, N., **A cognitive theory of cultural meaning**, p. (5).

118 - Shore, B., **"Twice–born once conceived: meaning construction and cultural cognition**, *American Anthropologist*, vol. 93 (1), March, 1991, P. (9).

119 - Strauss, C. and Quinn, N., **A cognitive theory of cultural meaning**, pp. (5 - 6).

120 - Garro, L. C., **"Effort after meaning" in everyday life**, in, Casey, C. and Edgerton, R. B., *A companion to psychological anthropology: modernity and psychocultural change*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. (52).

121 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, p. (63).

- Strauss, C. and Quinn, N., **A cognitive theory of cultural meaning**, p. (10).

122 - Shore, B., **"Twice – born once conceived: Meaning construction and cultural cognition**, p. (12, 35, 42).

123 - D'Andrade Roy G., **Cultural meaning system**, Quoted in, Shweder Richard A. & Levine Robert A. (eds.), *Culture Theory–Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, PP. (96 - 97).