مجلة رفوف – مخبر المخطوطات – جامعة أدرار – الجزائر ـــــــــــــــــ المجلد: 14 / العـدد:02 (نوفمبر 2026) ص 629– 650
ISSN: 2335-1381 EISSN: 2602-5949 Legal Deposit: 2013-6352

قراءة سوسيو–انثروبولوجية لإعادة تشكيل الخصوصيات الحضارية في ظل العولمة الثقافية

A socio-anthropological reading of the reshaping of cultural particularities in the context of cultural globalization

شاوي رياض
Chaoui riad
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي تبسة (الجزائر)، riad.chaoui@univ-tebessa.dz

تاريخ الاستلام: 2026/04/09	تاريخ القبول: 2026/10/06	تاريخ النشر: 2026/11/25

الملخص: تكمن أهمية هذا المقال في كونه يتجاوز القراءات الوصفية السطحية لتأثيرات العولمة على الخصوصيات الثقافية، مقدمًا قراءة "سوسيو– أنثروبولوجية" تحليلية تحاول تفكيك آليات هيمنتها المعرفية والرمزية، حيث لم تعد العولمة الثقافية مجرد ظاهرة طارئة، بل استحالت واقعًا مُهيمنًا، يتجاوز الحدود الجغرافية والخصوصيات الثقافية، ويسمح بتدفق غير مسبوق للقيم والتمثلات وحتى المشاعر والأحاسيس.

وقد بين البحث في الموضوع وجود انعكاسات سلبية عميقة هددت التنوع الثقافي الذي أثرى الوجود الإنساني أمام نزعات التنميط العالمي. كما أحدثت تكنولوجيات الاتصال الحديثة انزياحًا وظيفيًا وبنائيًا في هيكلة مجتمعاتنا بوجه خاص؛ حيث تحولت الفضاءات الرقمية إلى "فضاءات بديلة" لصياغة الوعي الجمعي وإعادة تشكيل المخيال الاجتماعي بما يتجاوز ثوابت الهوية، فوجد الأفراد أنفسهم في عوالم ثقافية متغيرة في كل حين.

كلمات مفتاحية: العولمة، الخصوصيات الثقافية، الهوية، التنوع الثقافي، التثاقف.

Abstract

The importance of this article readings lies in its transcendence of superficial descriptive readings of the effects of globalization on cultural specificities. It offers "socio – anthropological" reading that attempts to deconstruct the mechanisms of its cognitive and symbolic hegemony. Cultural globalization is no longer just a phenomenon, but has become a dominant reality that transcends geographical boundaries and cultural specificities, allowing for a flow of values, representations, feelings and emotions.

The research revealed negative repercussions that have threatened the cultural diversity that once enriched human existence facing global homogenization. Besides, modern communication technologies have led to a functional and structural shift in the very fabric of our societies. Digital spaces have transformed into "alternative spaces" for shaping consciousness, reshaping imagination, and questioning identity, as individuals find themselves immersed in ever-changing cultural words.

Keywords: Globalization, Cultural Specificities, Identity, Cultural Diversity, Acculturation.

المؤلف المرسل: شاوي رياض، **الإيميل**: riad.chaoui@univ-tebessa.dz

1.مقدمة:

تُعدّ ظاهرة العولمة من أبرز التحولات البنيوية التي أعادت تشكيل العالم المعاصر، ليس فقط على مستوى الأنظمة الاقتصادية والأجهزة السياسة، بل حتى على مستوى المعاني والرموز وأنماط المعيش، فهي لم تعد مجرد عملية تبادل بين الثقافات، بل أضحت نسقًا كونيًا لإعادة إنتاج منظومة قيمية وفق منطق الهيمنة "الناعمة"، وفي هذا الإطار تكتسب المجتمعات المسلمة موقعًا إشكاليًا خاصًا، بحكم مركزية المرجعية الدينية في بنيتها الثقافية، وبحكم اندراجها التاريخي في بناء شطر كبير من تاريخ البشرية.

وفي ظل التسارع المطرد للثورة التكنولوجية والسيولة الرقمية، لم تعد العولمة الثقافية مجرد ظاهرة طارئة، بل استحالت واقعاً مهيمناً يفكك الحدود الجغرافية التقليدية، ويدفع بتدفق غير مسبوق للقيم والتمثلات الثقافية، وبذلك فهو لم يفتح الباب أمام التبادل الإنساني فحسب، إنما أثار إشكالات نقدية عميقة تتعلق بمصير "الخصوصية الثقافية" أمام نزعات التنميط العالمي. وكما يشير أرجون أبادوراي (Arjun Appadurai) فإن الجوهر المركزي للتفاعلات العالمية المعاصرة يكمن في ذلك "التوتر القائم بين التنميط الثقافي والتباين الثقافي" (Appadurai, 1996, p. 32)؛ ومن هذا المنطلق يسعى بحثنا لتفكيك آليات تأثير العولمة على المجتمعات العربية الإسلامية، ليس بوصفها مستهلكاً سلبيًا، بل كذات حضارية تعيش مخاضاً صعبًا بين مطرقة الانفتاح وسندان الحفاظ على الهوية.

ولمعالجة هذه الإشكالية، انطلق المقال من فرضية أساسية؛ مفادها أن العولمة الثقافية لا تؤدي بالضرورة إلى محو الخصوصيات الثقافية جملةً، بل قد تدفعها إلى الدخول في مسارات معقدة من التكيّف وإعادة الصياغة، فالتغير كما يفرضه السياق العالمي الراهن لم يعد خيارًا، بل ضرورة تاريخية؛ وانه لن يكون منتجًا إلا إذا اقترن بوعي نقدي يحُول دون السقوط في فخ التقليد الأعمى أو الذوبان الثقافي.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يتصدى لواحدة من أعقد القضايا المعاصرة؛ وهي التوتر القائم بين التدفقات الثقافية للعولمة وبين ضرورة الحفاظ على الخصوصية الثقافية، كما تبرز قيمة الدراسة في محاولتها تجاوز القراءات الوصفية السطحية لظاهرة العولمة نحو قراءة "سوسيو–انثروبولوجية" معمقة، تفكك آليات السيطرة التقنية ودلالات الهيمنة الرمزية، وتكشف عن مكامن الخلل البنيوي في الشخصية العربية المعاصرة التي تعيش حالة من الاستلاب والتبعية نتيجة الإحساس بالانهزامية.

وللوصول إلى غاياتنا المعرفية، اعتمدنا على المنهج النقدي التحليلي، الذي يجمع بين المقاربة الأنثروبولوجية ومنظورات علم الاجتماع الثقافي والاستعانة ببعض المداخل السيميولوجية، لنتمكن من تفكيك البنية

الرمزية والمفاهيمية لظاهرة العولمة الثقافية؛ خاصة في نسختها الرقمية. كما تضمنت الدراسة مدخلاً تاريخياً يربط بين الحقبة الكولونيالية وبين العولمة المعاصرة، ذلك لأنها تحولات مترابطة ومستمرة.

2. تاريخ ظاهرة العولمة؛ محطات ومسارات.

لا يمكن فهم العولمة الثقافية بوصفها نتاجاً لحظياً للثورة الرقمية الحالية فحسب، بل هي صيرورة تاريخية بدأت معالمها في التشكل منذ عصور الاستكشافات الجغرافية، وقد مرت خلال هذه الصيرورة بتحولات عديدة أعادت صياغة حدود الزمان والمكان، ودون شك؛ لا يمكن فصل مظاهر العولمة الثقافية المعاصرة عن جذورها التاريخية الماضية، خاصة المرتبطة بحركة المد الاستعماري؛ فالعولمة في جوهرها ليست إلا تجميعاً لآليات الهيمنة التي بدأت مع تلك الاكتشافات وبلغت ذروتها في القرنين التاسع عشر والعشرين. في هذه الفترة، لم يكن الاستعمار مجرد حركة جيوش للسيطرة على الأرض ونهب الثروات، بل كان كما يرى "جيرار لكلرك" في كتابه (الانثروبولوجيا والاستعمار) عملية تنميط واسعة النطاق تهدف إلى إلحاق الشعوب المستعمرة بالمركزية الغربية، لأن "الرؤية الامبريالية ترفض الاعتراف بما في المجتمعات غير الغربية من ماهية داخلية عليا... ماهية لا يمكن إدراكها إلا باعتبارها من السلبيات أو مما يثير العداوة" (لكلرك، الانثروبولوجيا والاستعمار، 1990، صفحة 40)، لذلك سنحاول تتبع أهم محطات هذه النزعة "الاثنوية" التي ارتبطت بالعقلية الأوروبية فترة طويلة من الزمن.

1.2 الآليات التفكيكية للايديولوجيا الاستعمارية.

لقد تجلت الإرهاصات الأولى للعولمة الثقافية مع توسع الظاهرة "الكولونيالية"، حيث حمل الاستعمار مدفوعًا بنزعة "المركزية الأوروبية" النموذج الأوروبي لما بعد النهضة كنموذج ثقافي يُعتقد فيه بلوغ "الرقي الحضاري" إلى المجتمعات التي تم الاستيلاء عليها؛ ليس النموذج كله طبعًا، بل ما يصلح منه كأداة للتفكيك وإعادة التركيب بما يتوافق مع طموحات السيطرة. كان خلال تلك الفترة تأثرًا واضحًا بفلسفة الأنوار وبأيديولوجية الاتجاه التطوري الذي ساد طيلة القرن التاسع عشر، فجاء شعار التحديث حينئذ: "العقلانية العلمية يحب أن تفرض على حضارات أخرى مرتكزة على أنماط تفكير مختلفة" (فارنييه، 2004، صفحة 11)، بمعنى أن "المختلف" سيبقى على حالة التخلف الحضارية تلك دون تدخل ومساعدة الأوربي المتحضر بزعم الايدولوجيا الاستعمارية. وفي هذه المرحلة، حاول الغرب الاستعماري فرض لغاته وثقافاته ونظمه التعليمية على المجتمعات المستعمَرة بشكل قسري، من أجل تحويل السيطرة العسكرية إلى هيمنة كلية وشاملة، وعمل على تشجيع الدراسات الاستشراقية كمنظومة فكرية وأيديولوجية لإعادة تعريف "غير الأوروبي" بما يخدم مصالح الهيمنة تلك. هذه المنظومة هي التي مهدت لمحاولات "محو الذاكرة التاريخية حتى تمحو وعي الإنسان بذاته" (المسيري، 2009، صفحة 296). لذا فقد عملت الايديولوجية

الاستعمارية على تصوير الثقافة غير الأوروبية بوصفها "ثقافة جامدة" أو "بدائية"، مقابل ثقافة غربية "ديناميكية ومتحضرة".

إن تلك الحقبة الاستعمارية قد أحدثت بدايات الشرخ الأولى في الواقع الثقافي للمجتمعات العربية والإسلامية؛ فتلك السياسات الثقافية والتعليمية العميقة حاولت فصل الإنسان المحلي عن ذاكرته الجماعية وثقافته الشعبية. وحيث أن "الثقافة هي الساحة التي تتقابل فيها السيطرة والمقاومة" (سعيد، 1997، الصفحات 15-16)، فقد كانت تلك المحاولات تهدف لإعادة إنتاج مجتمعات قائمة على سمات ثقافية دخيلة ومفروضة بالقوة تزرع في نفسيتها "القابلية للاستعمار"؛ فحين تُفرض لغة المستعمر كإطار وحيد للمعرفة والحداثة مقابل تحويل "اللغة الأم" من لغة حضارة وعلم إلى لغة طقوس وفولكلور، فسيؤدي هذا العمل دون شك إلى خلق "قطيعة لغوية" بين المجتمع الأصلي وتاريخه اللغوي، ويصبح حينها الفكر العربي في حالة "أفول، تدفعه إلى المغالاة والتصوف والمبهم والغامض، وعدم الدقة والتقليد الأعمى" (بن نبي م.، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، 2002، صفحة 57)، مما يجعل "الأنا" يتبنى مفاهيم "الآخر" لوصف واقعه الخاص وظرفه المخصوص؛ ما يؤدي مع مرور الأجيال إلى فقدان القدرة على التعبير عن الذات بمعالمها الأصيلة.

ولقد أنتج هذا التفكيك اللغوي ما يمكن تسميته بحالة "الانفصام الهوياتي"؛ فمن جهة، هناك اللغة العربية التي تمثل الذاكرة والوجدان والارتباط بالأجداد، ومن جهة أخرى هناك لغة المستعمر التي تمكن من الانخراط في العمل والتعليم ورُوج بأنها تسمح بمواكبة التقدم المادي. هذا التمييز دفع المثقفين إلى الانبهار بثقافة الغرب وسياسته والافتتان بظاهرها المادي، واستعارة لسانه ولغته وبعدها قيمه وأخلاقه، حيث "أبدى مثقفو العرب لهذه الحقبة إعجابا بالأنظمة الدستورية وبالديمقراطية اللبيرالية" (لكلرك، العولمة الثقافية: الحضارات على المحك، 2004، صفحة 200) ظناً منهم أنها سبيل الوصول للمستوى الحضاري للغرب- الطهطاوي وخير الدين التونسي مثلا- وهنا ينبهنا مالك بن نبي إلى أن الاستعمار استغل الوضع اللغوي ونجح في إيهامنا بأن المشكلة هي مشكلة وسائل وأشياء، بينما الحقيقة عكس ذلك، "أنها مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل" (بن نبي م.، شروط النهضة، 1986م، صفحة 53)، فامتلاك لغة الآخر دون امتلاك وعيه النقدي لا يصنع إلا "كائناً هجيناً" مضطربًا بين الماضي والحاضر.

وإننا نجد أن الاستعمار قد استخدم لغته لتنميط الشخصية العربية، حيث أُلفت قواميس ونحتت مصطلحات تصف العربي بالجمود والاتكالية، ومع الوقت، بدأ العربي المسلم "المستلب لغوياً" يرى نفسه من خلال هذه المصطلحات الأجنبية، فعندما تُسلب اللغة يُسلب معها "المخيال الاجتماعي" للمجتمع المعني، وتصبح قدرته على

التفكير في صناعة المستقبل مشلولة، لأنه سيتحرك في دروب رسمتها لغة الآخر ومفاهيمها الدلالية، ولان "تحدث لغة ما، يعني أن تتبني عالما، وأن تحمل ثقافة ذلك العالم على كاهلك" (فانون، 2004، صفحة 21) ، هذه حالة القابلية للاستعمار حسب وصف مالك بن نبي.

2.2 القولبة الثقافية خلال الحرب الباردة.

بعد عام 1945، انتقلت قوى العولمة من الصدام العسكري المباشر، إلى ما يسمى بالحرب الباردة التي أوهمت بوجود كتلتين إيديولوجيتين متناقضتين، ولم يكن الأمر إلا تغطية عن سياسة استعمارية في قالب جديد، فكانت مجتمعات العالم الثالث تتجه إلى اختيار أحد البديلين وكأنه لا يوجد غيرهما، وأي كان اختيارها فقد وضعت قطيعة مع ثقافتها الأصيلة. وفي هذا الوقت ظهرت مؤسسات دولية في المجال الثقافي والاجتماعي؛ عملت على التأسيس لصناعات ثقافية واسعة من خلال الأفلام وعروض السينما، وعروض الأزياء، والإصدارات الموسيقية الكثيرة وغيرها، كما تم في الإطار ذاته وبمساهمة المؤسسات الثقافية الخاصة انجاز مشاريع واسعة لتنميط الذوق العالمي والتطبيع على ثقافة العولمة، وكان يتم ذلك "باستعمال ثورة الاتصالات العالمية الجبارة، حيث سُوق لتفاعل الثقافات الراسخة لحضارات العالم" (مجدي، 1999، صفحة 154) ، بل ويظهرون الموضوع وكأنه تفاعلاً عفويًا بين تلك الثقافات والأمر ليس كذلك، وهنا بدأ تحويل الأفراد تدريجياً لمستهلكي النموذج الثقافي الواحد العابر للحدود الجغرافية والدوائر الثقافية، وبدأت وقتئذٍ المحاولة الثانية للمحو المنظم الذي تتعرض له الخصوصيات الثقافية للشعوب لصالح نمط الحياة الغربي.

وقد عملت قوى العولمة في النصف الثاني من القرن العشرين على الاستثمار في الانشطار اللغوي والتخلف الثقافي الذي تعرضت له النخب المحلية خلال حقبة الاستعمار العسكري؛ فأخذت تدعم النخبة "العولمية" في المجتمعات العربية والإسلامية خاصة، من أجل الترويج لمفاهيم الديمقراطية الليبيرالية وحقوق المرأة والحرية الفردية وغيرها، وتم زرع تمثل (Représentation) فحواه أن الخصوصية الثقافية هي عائق أمام التنمية الاقتصادية والاجتماعية؛ فأنشأت مدارس للتجارة والأعمال والعلوم التقنية تُدرس باللغة الفرنسية أو بالانجليزية، وتم توظيفهما كلغتي "تقدم" و"ريادة أعمال" وبشكل منفصل تماماً عن لغة "الحياة اليومية"؛ مما عزز فكرة أن النجاح الاقتصادي المادي مرتبط بالتخلي عن الأبعاد الهوياتية والتطبع على قيم العولمة حسب مفهوم بيير بورديو، وقد عارض مالك بن نبي تلك الأطروحة وبين خطئها، فقال: "إن القيمة الأولى في نجاح أي مشروع اقتصادي هي الإنسان، ليس الاقتصاد إنشاء بنك وتشييد مصنع، بل هو قبل ذلك تشييد إنسان وتعبئة الطاقات الاجتماعية في مشروع تحركه ارداة حضارية" (مالك، بين الرشاد والتيه، 2002، صفحة 105)، وفي الوقت ذاته، أدى ضعف النخبة التي تدافع

عن الخصوصية الثقافية عن تقديم بدائل قوية مقنعة لإزالة حالة "الجمود الفكري" في الأوساط المتعلمة خاصة، مما يجعل المجتمع فريسة سهلة للتنميط الثقافي العالمي.

3.2 ثورة الاتصال الرقمية وبداية موت الخصوصية الثقافية:

شهد العالم منذ تسعينيات القرن العشرين تحوّلات تكنولوجية متسارعة أعادت تشكيل البُنى الاقتصادية والثقافية والسياسية على نطاق عالمي، فقد أسهم انتشار شبكة الإنترنت وتطور تقنيات الاتصال الرقمي وظهور الهواتف المحمولة ثم الهواتف الذكية، في تسريع تدفّق المعلومات ورؤوس الأموال والرموز الثقافية عبر الحدود بشكل لا مثيل له، ومع مطلع الألفية الثالثة، تعزّز هذا المسار بظهور منصّات التواصل الاجتماعي والتجارة الإلكترونية؛ ما أدى إلى تقليص المسافات الزمنية والمكانية وتحويل العالم إلى فضاء تواصلي متداخل ضيق.

هذه التحولات التقنية لم تكن مجرد تطورات أدواتية، بل مثّلت قناة أساسية لانتشار العولمة بأبعادها المختلفة، فقد مكّنت الشركات متعددة الجنسيات من إدارة شبكات إنتاج عابرة للقارات، وسهّلت انتقال الأنماط الاستهلاكية والثقافية بين المجتمعات، وأصبحت "العولمة تعيد تشكيل هوياتنا الشخصية بطريقة تجعلنا نتأثر بأحداث تقع في الطرف الآخر من العالم" (Giddens, 1999, p. 31)، كما عززت تشكّل اقتصاد المعرفة والاقتصاد الرقمي. وفي المقابل، أثارت هذه الدينامية أسئلة عميقة حول الهوية الثقافية والسيادة الوطنية والفجوة الرقمية بين الدول والمجتمعات، مما جعل التكنولوجيا الرقمية عاملاً مركزياً في إعادة صياغة ملامح العولمة في القرن الحادي والعشرين.

وعليه فقد دخلت العولمة الثقافية خلال مرحلتها الأخيرة طورها "السيّال" على حد تعبير "بومان"، فلم يعد الغزو الثقافي يحتاج إلى جيوش أو حتى سفارات، بل أصبح يتم عبر "الألياف الضوئية"، في هذه المرحلة، يرى أرجون أبادوراي أن المخيال الإنساني أصبح فعلاً اجتماعياً جماعياً بفضل التدفقات الرقمية التي يزداد تسارع تدفقها من يوم إلى أخر، وان " العولمة الثقافية لا تخلق ثقافة عالمية متجانسة، بل تفتت الهويات إلى أنماط حياة قابلة للتبادل"(Lipovetsky, 2004, p. 54)

وفي الأخير، إن استعراض تاريخ ظاهرة العولمة قد كشف لنا حقيقة هامة، وهي أن العولمة الثقافية لم تكن يوماً "تبادلاً متكافئاً"، بل كانت دائماً تعكس موازين القوى، وهذا ما يفسر لماذا يشدد مقالنا على فكرة المحافظة على الخصوصية الثقافية، فالتاريخ يخبرنا أن من لا يمتلك "مشروعه الخاص" يذوب حتماً في مشاريع الآخرين.

3. دراسات وأطروحات حول تأثيرات العولمة الثقافية:

يُعد موضوع تأثير العولمة الثقافية على الخصوصيات المحلية من أكثر المواضيع جدلاً في العلوم الاجتماعية، حيث تتراوح الآراء بين القول بـ"الهيمنة المطلقة"، وبالتالي ذوبان الخصوصيات الثقافية المحلية، وبين القول بـ"التثاقف" الذي يشير إلى ممارسة فعل الانتقاء الواعي للمحتوى الثقافي ثم التكيف معه، وأشهر من ظهر في هذا الباب أطروحات ثلاث؛ شكلت مثلثاً فكرياً يفسر تعقد العلاقة بين العولمة والخصوصيات الثقافية؛ فبينما يرى جورج ريتزر (Ritzer, G) أن العولمة تفرض نمطاً استهلاكياً موحداً يقضي على التميز الثقافي المحلي، مؤكداً أننا نعيش حالة من "الانتشار العالمي للأشكال الاجتماعية التي صُممت وأديرت مركزياً بحيث تخلو من أي محتوى مميز(Ritzer, 1993, p. 56) "، نجد أن هومي بابا (Bhabha)، يرفض فكرة الفناء الكلي للخصوصية، مقترحاً مفهوم "التهجين" الذي يمنح الشعوب القدرة على إعادة إنتاج هويتها، حيث يرى أن "التهجين هو الفضاء الذي تلتقي فيه القوى لإنتاج شيء جديد وغير مسمى" (بابا، 2018، صفحة 23).

أما صموئيل هنتنغتون (Huntington, S)، فيقف في منطقة المواجهة، معتبراً أن الضغط الثقافي العالمي لا يؤدي للذوبان بل للاصطدام، لأن "العالم يصبح أصغر، والتفاعلات بين الشعوب من مختلف الحضارات تزداد؛ وهذه التفاعلات المتزايدة تعزز الوعي الحضاري والاختلافات" (هنتنغتون، 1998، صفحة 67). وبذلك، تظهر الخصوصية الثقافية في الفكر المعاصر إما كضحية للتنميط حسب ما وضح "ريتزر"، أو كعنصر مرن يتفاوض مع العولمة، أو كحائط صد يؤدي إلى صراعات كبرى (هنتنغتون).

ويمكن ذكر الدراسة التي قام بها (*Nisa Taptiani*) رفقة مجموعة من الباحثين، وعنوانها (The Impact of Globalization on Local Cultural Traditions)، التي تناولت العلاقة المعقدة والديناميكية بين العولمة والتقاليد الثقافية المحلية، متخذة من مجتمع "جالاوستو" (Jalawastu) في جاوة الغربية بإندونيسيا نموذجاً تطبيقياً يعكس التناغم بين القيم الإسلامية والأعراف المحلية في وجه المتغيرات العالمية.

وتتلخص أبرز نقاط هذه الدراسة في التركيز على الثنائية المتناقضة للتأثير، حيث تبين لهم وجود وجهان للعولمة؛ وجه إيجابي يتيح الانفتاح على المعرفة العالمية وفرص التبادل الثقافي وتنشيط السياحة الثقافية، ووجه سلبي يهدد بضياع اللغات المحلية، وتسليع الثقافة (Commercialization)، وهيمنة النماذج الأجنبية على حساب القيم التقليدية. كما تطرقت إلى موضوع المقاومة والقدرة على التكيف، بمعنى أن المجتمعات المحلية ليست متلقياً سلبياً، بل تظهر قدرة عالية على "التكيف" من خلال التعليم الثقافي، وإقامة المهرجانات، والسعي نحو الحماية

القانونية للتراث، مع التركيز بشكل محوري على دور الجيل الناشئ في الحفاظ على هذا الإرث وسط طوفان العولمة. (Taptiani، 2024).

أما في الوطن العربي فقد تطرق الكثير من المفكرين العرب إلى تلك العلاقة بين العولمة الثقافية والخصوصيات الثقافية للمجتمعات المسلمة، وجاءت معظم تلك الكتابات مؤكدة إلى ضعف مجابهة مد ظاهرة العولمة وامتداداتها على المستويات الاجتماعية والثقافية، كما ظهرت بعض الدراسات الميدانية الجادة يمكن أن نذكر في هذا المجال دراسة "محمد حسن البرغوثي، والتي جاءت تحت عنوان: "الثقافة العربية والعولمة – دراسة سوسيولوجية لأراء المثقفين العرب"، وانطلقت هذه الدراسة من سؤال رئيس، تمثل في: ما تأثير العولمة في الثقافة العربية؟

كما بحثت الدراسة في جدلية "الأصالة والمعاصرة"، ومدى قدرة الثقافة العربية على التكيف مع القيم العولمية دون فقدان الهوية. وأشارت إلى وجود تخوف من تحول العولمة إلى أداة لفرض الثقافة الغربية، وتراجع الانتماء القومي لصالح ثقافة استهلاكية سطحية. كذلك أبرزت نتائجها أهمية خلق مراكز ثقافية محلية، تساعد على تعزيز الوعي بالهوية الوطنية لمواجهة التحديات الهيكلية الناتجة عن العولمة. وهناك الكثير من الدراسات التي لا يتسع المجال لذكرها، التي كانت في جلها تعبر عن تخوفات كبيرة من تأثيرات العولمة الثقافية. (البرغوثي، 2007 ، صفحة 23)

4. تأثيرات العولمة على البناء الاجتماعي: توسع جماعي وانكماش جمعي

يُعدّ الجانب الاجتماعي المحور الأكثر حساسية في جدلية العولمة والخصوصية الثقافية، حيث لا يقتصر التأثير على أنماط الاستهلاك ومسألة الخيارات الفردية، بل ينفذ إلى "النواة الصلبة" للمجتمعات، والمتمثلة في الأسرة ومنظومة القيم المتعلقة بها، حيث هي التي تحكم الروابط الاجتماعية وتضمن استمرارية الوجود الإنساني، وخلالها تبنى الهويات الفردية "التي تمكن الفرد من إيجاد مكانة خاصة في ثنايا هذه الجماعة أو ضمن النسق الاجتماعي الذي ينتمي إليه" (Cuche, 2010, p. 149)، وتتجلى إحدى أعمق التحولات البنيوية التي أفرزتها العولمة في إعادة صياغة التكوين الاجتماعي للأسرة، حيث أحدثت الانتقال من نمط "الأسرة الممتدة" ذات التراتبية الواضحة والوظائف المتعددة إلى نمط "الأسرة النووية" المختزلة الوظائف. فمن منظور أنثروبولوجي، لم يكن هذا التحول مجرد تغيير في عدد أفراد المسكن الواحد، بل هو تقويض لما يسميه الأنثروبولوجي "كلود ليفي ستروس" بالُبنى الأولية للقرابة؛ ففي المجتمعات التقليدية كانت الأسرة الممتدة تمثل وحدة إنتاجية واجتماعية متكاملة توفر للفرد شبكة أمان وجودية وتوفر له مختلف حاجاته، وتحدد له فوق ذلك مختلف أدواره، أما في ظل العولمة فقد فُككت هذه

الروابط لصالح فردانية نفعية، تجعل من الفرد "ذرة" منفصلة خاضعة لمتطلبات السوق الرأسمالية، في هذا الباب يقول باومان زيجمونت:"في عالم الحداثة السائلة لم تعد الروابط الإنسانية صلبة بما يكفي لتوفر الأمان، بل أصبحت روابط مستهلكة" (زيجمونت، 2016، الصفحات 45–47)، وهذا ما أدى إلى تآكل "الضمير الجمعي" وتحويل العلاقات الأسرية من روابط مقدسة قائمة على الديمومة والآلية إلى روابط نفعية تتسم بالهشاشة والقابلية للاستبدال السريع.

ويستتبع هذا التحول صعوداً حاداً لمفهوم "الفردانية المطلقة" كأيديولوجيا عابرة للحضارات، وهي الظاهرة التي يمكن تحليلها نقدياً بوصفها استلاباً لروح "التحام الجماعة". فبينما كانت "روح العشيرة" أو الجماعة المحلية تقوم على مبدأ التكافل العضوي والمسؤولية المشتركة، تفرض العولمة نموذجاً "ذرياً" للفرد؛ يقدس الاستقلال الذاتي كقيمة عُليا. إن هذا الانزياح نحو النزعة الفردانية الذي تروّج له الوسائط الرقمية ومختلف الممارسات الفنية، يخلق فجوة كبيرة بين الذات والهوية، خاصة في بعدها الأخلاقي، حيث أشار دوركايم قديمًا إلى ذلك بقوله: "عندما يضعف الضمير الجمعي يفقد الفرد بوصلته الأخلاقية" (دوركايم، 1982، صفحة 120). فالمواطنة العالمية المُرَوْج لها غالباً ما تأتي على حساب الانتماءات المحلية المرتبطة باستعدادات معيارية ووظيفية متماسكة؛ مما ينتج عنه ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا بـ "الاغتراب الهوياتي"، حيث يجد الفرد نفسه يمتلك حرية الحركة والاختيار، لكنه يفتقد لعمق الانتماء الذي كانت توفره العشيرة بمرجعياتها الأخلاقية ومدلولاتها الرمزية.

زيادةً على ذلك، أحدثت العولمة زلزالاً شديدًا في منظومة القيم الاجتماعية، حيث حلت "القيم المادية الأداتية" محل القيم المعنوية والرمزية التي كانت تحكم العلاقات الاجتماعية، "فقد اختفت النسخة الأصلية تحت ركام الصور الرقمية" (بودريار ج.، 2008، الصفحات 12–15)، بمعنى أن صورة القيم الآن خاضعة لنمطية العرض عبر وسائل التواصل الاجتماعي(هاشتاغ، باز، تراند) وليس عبر الاتفاق الجمعي. كذلك في السابق، كانت المكانة الاجتماعية تُكتسب عبر تفعيل قيم مثل "الكرم" و"الشهامة" "حسن الجوار"، وهي قيم تضامنية بامتياز، ترفع من شأن الرأسمال الاجتماعي والرأسمال الرمزي على السواء، أما اليوم فقد حدث "تسليع" للمكانة الاجتماعية، فأصبحت المكانة الاجتماعية للفرد تُقاس برأسماله الاقتصادي فقط، وبمدى مواكبته لأنماط الاستهلاك العالمي والرفاه المادي، حيث أن الاستهلاك المظهري ليس لإشباع الحاجة، بل هو أداة لترسيخ المكانة الاجتماعية. هذا التحول القيمي أضعف كذلك التضامن التقليدي؛ فلم يعد الجار أو القريب جزءً من منظومة العرض والطلب الوجدانيين، بل أصبح الفرد في صراع تنافسي محموم يغلّب فيه "الأنا" على "الانتماء"؛ مما أدى إلى بروز ظواهر مثل العزلة الاجتماعية واضمحلال المؤسسات التقليدية للوساطة الاجتماعية التي كانت تفض النزاعات قبل تفاقمها.

وفي نهاية المطاف، يبرز التحدي المعرفي الكبير في كيفية إدارة هذه التوترات بين معايير الأصالة ومعايير المعاصرة المتعولمة، فإن الانتقال المفاجئ من مجتمعات "الضمير الجمعي" إلى مجتمعات "الضمير الأنيوي" ولّد حالة من الانفصام الهوياتي كما قلنا سابقًا؛ فالشعوب لم تتخلَّ تماماً عن إرثها القيمي، لكنها لم تعد قادرة على مقاومة سطوة القيم العولمية، هذا المشهد أنتج ما يمكن تسميته بـ "الهويات الهجينة"، التي تحاول ممارسة التضامن التقليدي في المناسبات الاجتماعية العامة بشكل يغلب عليه المدلول "الطقوسي"، بينما تمارس" الفردانية المفرطة" في حياتها المهنية والرقمية وفي الشطر الأكبر من معيشها اليومي. إن غياب التوازن في هذا التحول يهدد النسيج الاجتماعي بفقدان "البوصلة الأخلاقية" التي كانت توفرها الأسرة والمجتمع المحلي والنخبة الدينية، مما يستدعي إعادة قراءة نقدية لسبل استعادة الروابط الإنسانية العميقة في عالم يزداد اتصالاً تقنياً وانفصالاً وجدانياً، وحتمًا كما قرر مالك بن نبي، إن "العلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم، فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبًا أو مستحيلا" (بن نبي م.، 2006، صفحة 64).

بيد أنه قد تتجلى بعض نماذج الموازنة بين الحداثة والروابط الأسرية في بزوغ ما يمكن تسميته بـ "الحداثة المتأصلة"، حيث استطاعت بعض المجتمعات —لاسيما في شرق آسيا— أن تتبنى الآليات التقنية والتنظيمية للعولمة دون تفكيك "الرأسمال الاجتماعي" التقليدي؛ المتمثل في الأسرة والتشكيلة العشائرية، وذلك من منطلق أن تلك المجتمعات متوافقة مع أطروحة أن الهوية ليست مجرد تراث، بل هي بناء مستمر؛ إنها عملية تواصل واختلاف، وليست مجرد جدار نتحصن خلفه، ويمكن قراءة ذلك من منظور الأنثروبولوجيا الوظيفية أن هذه المجتمعات أعادت تكييف (Adaptation) مؤسساتها التقليدية لتلاءم سياقاً عالمياً متغيراً، فلم تعد العشيرة عائقاً أمام التطور، بل تحولت إلى شبكة دعم "لوجستي" تعزز قدرة الفرد على المنافسة في السوق العالمية، ففي النموذج الياباني أو الكوري الجنوبي (خلال السنوات الأولى للعولمة)، نجد أن مفهوم "البر" والولاء العائلي انتقل من إطاره المنزلي الضيق ليحكم علاقة الموظف بالمؤسسة فيما يُعرف بـ "الأبوية المؤسسية"، حيث تُدار الشركات الكبرى بروح الأسرة الواحدة، مما حافظ على مستوى عالٍ من التضامن الاجتماعي –خلال تلك الفترة– في قلب منظومة رأسمالية متوحشة (Ericsson, 2008, p. 13) .

وفي سياقات بديلة، يمكن استثمار التكنولوجيا الرقمية لتمتين الروابط العائلية بدلاً من تمزيقها؛ حيث يمكن استخدام منصات التواصل الافتراضي كوسائل لتوجيه "العلاقات الافتراضية" نحو ما يُجنب الفرد من السقوط في فخ "الذرية" التي دفعت إليها النزعة الفردانية، وإن إمكانية نجاح هذا التعويض الرقمي يبين أن "الخصوصية الثقافية" ليست جداراً عازلاً، بل من الأفضل أن يعمل كجهاز "ترشيح"، يسمح بعبور الممارسات الحداثية التي تخدم الفعالية

والكفاءة، مع استبقاء القيم التضامنية التي توفر الحماية النفسية والاجتماعية للأفراد، وذلك الأمر يتماشى مع أطروحة "دونيس كوش" حين يرى أن الثقافة " ليست جوهراً ثابتاً، بل هي عملية بناء دائم، والمثاقفة لا تعني نهاية ثقافة ما، بل تعني تحولها" (Cuche, 2010, p. 78)، وأعتقد أن توفيقًا من هذا الشكل قد يكون يسيرًا وممكنا في الثقافات المتقاربة الأصول والفروع، وان حدث ذلك فسيخلق هذا التوازن الخلاق إنساناً "معولماً" في مهاراته لكنه "محلي" في انتماءاته الثقافية، وهو ما يطرح بديلاً عملياً لفكرة الصهر الثقافي الشامل، مؤكداً أن الاستقرار الاجتماعي في عصر العولمة لا يتحقق فقط بالقطيعة مع الماضي، بل بإعادة إنتاج قيم التضامن التقليدية في قوالب عصرية مبتكرة.

5. تأثيرات العولمة على البناء الثقافي: هوية رقمية في واقع زائف

انتقلت تأثيرات العولمة الثقافية من المستويات السطحية لظاهر الحياة اليومية إلى البنية العميقة للوجود الثقافي، حيث يُعاد تشكيل التمثلات الذهنية من خلال المستويات الدلالية للغة، وكذلك المعتقدات والشعائر الدينية، وكل ما يرتبط بهوية الشعوب، ويمكن تحليل هذا الانعكاس من تتبع تغلغل "النمط الثقافي العالمي" في النسيج الثقافي المحلي عبر المستويات التالية:

بدايةً، تُعد المسألة اللغوية هي المستهدف الأول في عملية العولمة الثقافية، حيث نشهد اليوم ما يسميه بعض اللغويين "الإبادة اللغوية الصامتة"، فاللغة الإنجليزية التي توصف بكونها لغة العلم والتقنية –وهي كذلك لغة الاستهلاك– لم تعد مجرد أداة للتعلم والتواصل، بل أصبحت "إطاراً إدراكياً" يفرض مفاهيمه على المتحدثين باللغات الأم، حيث إن تداخل المصطلحات الأجنبية في الخطاب اليومي ليس مجرد مظهر من مظاهر الحداثة، بل هو انزياح بنيوي يؤدي إلى تآكل الذاكرة اللغوية المرتبطة بالمكان والتاريخ والعلاقة مع التراث اللامادي، فقد "عملت العولمة بشكل كبير على انخفاض عدد المتحدثين باللغات المحلية، حيث باتت اللغات الأجنبية تهيمن بشكل متزايد على التواصل اليومي وتحل محل اللغات المحلية في العديد من مجالات الحياة الاجتماعية" (Lalombo, 2024, p. 734). لأن اللغة ليست مجرد كلام فردي للمتخاطب، بل هي "خزان للقيم"، وعندما تضعف اللغة تضعف معها القدرة على التعبير عن الهوية الثقافية، ويصبح الفرد مستهلكاً لمفاهيم جاهزة صيغت في سياقات غريبة عن خصوصياته الثقافية.

وأما العادات والتقاليد، فقد تحولت من طقوس ذات أبعاد روحية واجتماعية، وذات دلالات رمزية تعبر عن روح الجماعة، إلى ممارسات "استهلاكية" فلكلورية، وذلك ضمن عمليات "تسليع الثقافة" (Commodification of Culture) التي بدأت منذ بداية القرن الماضي، حيث تُجرد العادات من سياقها التاريخي الذي يمنحها أدوارها

الاجتماعية، لتصبح منتجات قابلة للتصدير أو العرض السياحي. على سبيل المثال، الطقوس المرتبطة بالأعراس أو الأعياد الدينية التي كانت تمثل ذروة التضامن الاجتماعي أصبحت تخضع لمعايير "الموضة العالمية" و"البروتوكولات" الشكلية. هذا التغيير ليس سطحياً، بل هو إفراغ للعُرف من محتواه القيمي الذي كان يربط الفرد بجماعته، وتحويله إلى مشهد بصري (Spectacle) يخدم الصورة الانطباعية لمنصات التواصل الاجتماعي، وذلك ما بينه جون بودريار بقوله:"في العالم الرقمي المعاصر تكون الصورة ذاتها أكثر تأثيرًا من الشيء الذي تدلّ عليه... وهكذا لا يعود المطلوب مطابقة الواقع الحقيقي، بل إنتاج نسخ تنسج الواقع ككلّ". (بودريار ج.، 2008، صفحة 34).

والأمر ذاته فيما يتعلق بالمعتقدات والأفكار الوجودية، حيث إن العولمة تفرض ما يمكن وصفه بـ "الدين الكوني الجديد" الذي قد أشار إليه "أوغست كونت" في فلسفته الوضعية، هذا "الدين" قائم على الرفاه المادي والنزعة العلموية المتطرفة، وأخر الخطوات العملية الساعية لتكريسه، كانت مع ما يسمى "الديانة الإبراهيمية"، التي ترغب من خلالها قوى العولمة الثقافية إلى استبدال الديانات السماوية بداية وضعية جديدة تحت شعار الانسانوية (Humanism)؛ وقد أحدث ذلك صراعًا بين "المعتقدات الموروثة" التي تقدم تفسيرات غيبية وروحية للوجود بمختلف أشكاله، وبين "ثقافة العقلانية الأداتية" التي تلغي كل ما هو مقدس، وتُعلي من شأن كل مدنس. هذا لا يعني بالضرورة اختفاء المعتقدات، بل تحولها إلى أشكال من "التدين الفردي" أو الروحانيات الهجينة التي تفتقر إلى البعد الجماعي المؤسسي. إن الخطورة تكمن في نشوء حالة من "التيه الأخلاقي"، حيث يفقد الفرد بوصلته الفطرية في التمييز بين الصواب والخطأ، ويصبح مرجعه هو "التريند"(trend) أو المعايير الأخلاقية "السائلة" التي تروج لها العولمة، وقد ناقش "بنجامين باربر" خلا ل بداية التسعينيات كيف تفرض العولمة ثقافة موحدة عبر الأسواق والتكنولوجيا والإعلام، لدرجة أن هذه الثقافة تتحدى القيم والتقاليد الدينية والثقافية المحلية وتعرضها لضغط شديد نحو التغيّر أو الاندثار، مما يخلق صراعًا بين التجانس العالمي والتشبث بالهوية الدينية والثقافية. (Barber, 1995, p. 56)

وعليه، إن التغير في البنية الثقافية قد أدى إلى نشوء ما يُعرف بـ "الإنسان ذو البعد الواحد" (بمفهوم هيربرت ماركوز)، وهو الإنسان الذي يمتلك لغة تقنية موحدة وعادات استهلاكية متشابهة ومعتقدات مفرغة من عمقها التاريخي ومعناها الروحي، حتى "أن الناس يتعرفون على أنفسهم في بضاعتهم، ويجدون روحهم في سياراتهم.." (هيربرت، 1988، صفحة 39). إن مقاومة هذا الذوبان لا تكون بالانغلاق التام دون شك، بل بوعي نقدي، يستعيد دور اللغة والتقاليد الجيدة والجادة ذات الوظائف الاجتماعية الخلاقة كأدوات "للمقاومة الثقافية" وليس فقط كآثار من

الماضي، وذلك لضمان استمرارية التنوع البشري الذي يمثل الثراء الحقيقي للحضارة الإنسانية، حتى نتفادى الخطر الذي حذر منه كلود لفي ستروس بقوله: "الخطر الوحيد هو أن نصبح أقل اختلافًا" (Lévi–Strauss, 1987, p. 85)

كما تعمل الرقمنة والذكاء الاصطناعي دور "المُسرّع التكنولوجي" الذي ينقل تحولات البنية الثقافية من مرحلة التأثر البطيء إلى مرحلة التحول الجذري العنيف، حيث تتجاوز هذه الأدوات كونها مجرد وسائط لنقل الثقافة لتصبح هي ذاتها صانعة الثقافة، واليوم تعمل "الخوارزميات" كقوة توجيهية تعيد تشكيل الذوق العام والتمثلات الفكرية عبر ما يُعرف بـ "غرف الصدى" (Echo Chambers)؛ فهي لا تكتفي بنشر النمط الثقافي العولمي، بل تعزز القيم الاستهلاكية من خلال التخصيص الفائق (Hyper–personalization) الذي يفتت المشترك الثقافي الجمعي لصالح "فقاعات" فردية معزولة. إن الذكاء الاصطناعي التوليدي، بقدرته على إنتاج نصوص وفنون وصور تتشابه في جوهرها الجمالي، يكرّس نمطاً من "النمذجة الجمالية" التي تطغى على الخصوصيات الفنية المحلية، مما يؤدي إلى تتفيه التعبير الإبداعي وجعله سطحي مبتذل ولكنه مقبول، ثم تجريده من سياقه الأنثروبولوجي المرتبط بتجربة الشعوب الحية.

علاوة على ذلك، يساهم الذكاء الاصطناعي في تعميق "التبعية اللغوية الرقمية"؛ فبما أن النماذج اللغوية الكبرى تُدرب أساساً على بيانات ضخمة مستقاة من لغات القطب الأحادي (الإنجليزية تحديداً)، فإنها تعيد إنتاج حمولتها الثقافية وقيمها الأخلاقية والمنطقية عند استخدامها في لغات أخرى؛ هذا يؤدي إلى ما يمكن تسميته بـ "القابلية للاستعمار الفكري الرقمي"، حيث يضطر المستخدم في الثقافات المحلية إلى تكييف كلامه وطريقة تفكيره لتتلاءم مع منطق الآلة "المعولمة" ومحتواها، مما يسرّع من وتيرة اضمحلال العادات اللغوية الأصيلة والتمثلات الرمزية الخاصة بها. إن خطورة هذه المرحلة تكمن في أن المقدس والرمزي في الثقافة المحلية بات يُخترق لا عبر الغزو الثقافي المباشر، بل عبر أدوات تقنية يومية تبدو محايدة في ظاهرها، لكنها تحمل في طياتها "جينات" ثقافية تعيد هندسة الهوية الإنسانية لتصبح أكثر توافقاً مع عالم رقمي موحد ومنزوع الجذور الثقافية وأحيانًا حتى الفطرية.

6. تأثيرات العولمة على الوجود المادي:" أنا أستهلك أنا موجود".

ينتقل النظر هنا من البُنى الاجتماعية والسمات الثقافية إلى التنظيم الاقتصادي الذي يمثل البناء التحتي – حسب الطرح الماركسي– للعولمة، حيث أُعيد تشكيل الكائن البشري ليتحول من إنسان اجتماعي بطبعه حسب وصف ابن خلدون إلى "إنسان مُستهلك بتطبعه"، كُيِفت طبائعه بما يتجاوب مع متطلبات عولمة الاستهلاك. فمن منظور أنثروبولوجيا الاقتصاد، لم يعد الاستهلاك مجرد وسيلة لإشباع الحاجات البيولوجية الأساسية، بل أصبحت

له وظيفة سيميائية ورمزية تمنح الفرد هويته ومكانته داخل الجماعة العالمية التي تشكلت حول فعل الاستهلاك. إن العولمة الاقتصادية، المدعومةً بالإعلام الرقمي، نجحت في غرس "العقل الأداتي" محل "العقل الحكيم" الذي كان ينظر إلى عالم الأشياء بعقلانية وحسن تدبير، فالمسلم المؤمن يرى في الأشياء نعم واجبة الشكر، يعيش بها الإنسان ولا يعيش من أجلها، ولكن هذه التحولات جعلت الفرد يرتبط بمحيطه وبذاته عبر وسيط مادي بحت، وحينئذ، ترتقي "الكماليات" لتصبح "ضروريات"، لا يستقيم الوجود الاجتماعي دونها، مما خلق حالة من "الجوع الاستهلاكي" المزمن الذي لا يمكن إشباعه، ذلك أن " العولمة قد جعلت من الاستهلاك قاعدة منطقية للاقتصاد المعاصر، بحيث يتجاوز تلبية الحاجات الأساسية إلى تلبية "الرغبات المصمَّمة"، مما يجعل من الثقافة الاستهلاكية فعلاً أيديولوجياً مهيمنًا على مستوى العالم".(Culture–Ideology of Consumerism)

وتلعب التكنولوجيات الحديثة، وتحديداً "خوارزميات الإغواء"، الدور الحاسم في تعميق هذه النزعة المادية وتنميطها. فمن خلال تحليل البيانات الضخمة (Big Data)، تمكنت الشركات الكبرى من اختراق "اللاوعي الجمعي" وتوجيه الرغبات البشرية نحو مظاهر الحياة البراقة التي تروج لها ثقافة "المؤثرين" عبر منصات التواصل الاجتماعي. هذا النمط من العرض البصري المستمر خلق ما يسميه عالم الاجتماع "زيجمونت باومان" بـ "الحداثة السائلة"، حيث يفقد الفرد استقراره النفسي ويظل في حالة مطاردة دائمة لآخر "الصيحات" خوفاً من ضياع "رأسماله الافتراضي" و"مكانته الافتراضية". إن وسائط التواصل الاجتماعي الآن لا تبيع منتجاً فحسب، بل تبيع "نمط عيش" معولماً، يقتلع الفرد من واقعه المحلي المكتفي أو المتوازن الاستهلاك، ليزج به في دهاليز ديون اقتصادية لاهثا وراء كماليات زائفة، يعتقد بتحصيلها انه حقق تقديرًا لذاته.

زيادة على ذلك، أحدثت التكنولوجيا الحديثة تحولاً في مفهوم "القيمة" ذاتها؛ ففي المجتمعات التقليدية كانت قيمة الشيء ترتبط بالاستخدام الطويل الأمد وبالمتانة، وحتى بالبركة، التي تعني إدخال أبعاد غير مرئية (غير معقولة عند العقل الأداتي) في المادة المستخدمة، أما في العصر الحالي فقد أصبحت القيمة مرتبطة بـ "الاستهلاك التفاخري" (Conspicuous Consumption) الذي يجعلنا نستهلك لغيرنا قبل أنفسنا. وقد دعم الذكاء الاصطناعي اليوم هذا التوجه عبر "التسويق التنبئي" الذي يسبق رغبة الإنسان ويملي عليه ما يجب أن يقتنيه ليكون "عصرياً". هذا التلاحم بين المادة والتقنية أدى إلى تشكيل فرد يغيب عنه المعنى الرمزي المرتبط بالبعد المادي للشيء، ويستبدل ذلك بمراكمة الأشياء أو تكديسها حسب مفهوم بن نبي، مما أضعف روح الزهد والقناعة، التي كانت تشكل صمام أمان في ثقافة المجتمعات الإسلامية السابقة، والتي حققت أمنها الغذائي بتلك القيم ومثيلاتها. إن هذا "الإنسان الأداتي" هو نتيجة حتمية لسياسات الشركات المتعددة الجنسيات التي أرادت تحويل

العالم إلى سوق كبير، الضحيةً فيه هي الخصوصية الروحية والأخلاقية للإنسان، ومحركه هو التقدم التقني المستمر الذي يمنع العقل من التوقف والتأمل في مآلات هذا الانحدار نحو المادية المطلقة ولا شك أن "الحضارة المادية تتطور حتما نحو الانحدار والسقوط" (مالك، وجهة العالم الإسلامي، 2002م، صفحة 142).

كذلك، أدى تحول "الفرط الاستهلاكي" من مجرد سلوك اقتصادي إلى "ثقافة للعصر" نحو تصدعات عميقة في التراتبية الاجتماعية، أنتجت بدورها فروقات طبقية حادة وأزمات هوية؛ فنجد أن "تسليع الهوية" أصبح هو المعيار الجديد للانتماء، ولم يعُد الفرد يُعرِّف نفسه من خلال انتماءاته الفكرية أو جذوره الثقافية، بل من خلال "العلامات التجارية" والرموز المادية التي يستهلكها. هذا الارتباط الشرطي بين "الاستهلاك" و"القيمة الذاتية" خلق أزمة نفسية حادة لدى الأفراد، الذين يجدون أنفسهم في صراع دائم بين نوازع رغباتهم المادية، وبين واقعهم الاقتصادي المحدود الذي لا يوفر حتى الحدود الدنيا من ضرورات الوجود، مما يؤدي إلى حالة من "الاغتراب المزدوج": اغتراب عن الثقافة المحلية التي تبدو في نظرهم "متخلفة" أو "فقيرة"، واغتراب عن العالم المعولم الذي لا يستطيعون اللحاق بمتطلباته المتسارعة.

وفي السياق ذاته، أعادت عولمة الاستهلاك رسم خارطة التفاوت الاجتماعي وفق أسس أكثر حدة ووضوحاً في ما يسميه عالم الاجتماع "تيرستين فيبلين" بـ "المحاكاة الطبقية"، فالطبقات الوسطى والفقيرة –وتحت ضغط محتوى مواقع التواصل الاجتماعي التي تعرض تفاصيل الحياة اليومية للأثرياء والمؤثرين على مدار الساعة– تنخرط في استهلاك تفاخري يتجاوز قدراتها المالية (عبر القروض والديون) لمحاولة سد الفجوة الرمزية مع الطبقات العليا. هذا النزوع نحو المحاكاة لم يؤدِ فقط إلى إفقار هذه الطبقات مادياً، بل أدى إلى تآكل التضامن بين الفئات الاجتماعية؛ فبدلاً من التعاون لتحسين الظروف المعيشية الجمعية، أصبح الأفراد يتنافسون فردياً على حيازة رموز "الكماليات" لإثبات جدارتهم الاجتماعية، مما عزز من تفكك النسيج الاجتماعي وبروز قيم الأنانية والمادية، وحتى ما يتعلق بأمراض النفس كالغيرة والحسد.

كما أحدثت هذه المنظومة الاستهلاكية الجديدة انقساماً جديداً يتجاوز المعيار المادي ليشمل فئات تتحكم في المعرفة الرقمية، والتكنولوجيا الحديثة والذكاء الاصطناعي المتطور يعززان من سلطة هذه "النخبة التقنية" التي تسيطر على خوارزميات الاستهلاك، مقابل فئات واسعة من المجتمع التي اتجهت إلى الاستهلاك بالتسوق الالكتروني والاستهلاك بتوظيف مهاراتها التقنية الرقمية، وحينها تُستغل بياناتها ورغباتها لزيادة أرباح الشركات العابرة للقارات. هذا التفاوت خلق نوعاً من "الإقطاع الجديد"، حيث تُملي القوى الكبرى علينا ما نشتهي وما نشتري، وكذلك كيف نشعر وماذا نتمنى. إن النتيجة النهائية لهذا المسار هي مجتمعات هشة، يعاني أفرادها من القلق الدائم

الناتج عن عدم القدرة على مضاهاة معايير الحياة العالمية، "فلم يعد الاستهلاك يتعلق بالأشياء في ذاتها، بل بالعلامات التي تحملها" (بودريار ج.، 1995، صفحة 47)، مما فتح الباب أمام اضطرابات اجتماعية ناتجة عن "الحرمان النسبي"، حيث يشعر الفرد بالفقر ليس لأنه يفتقر للموارد الأساسية، بل لأنه يفتقر للكماليات التي أصبحت "معياراً قسرياً" للكرامة الإنسانية في عصر العولمة.

إن مواجهة تحديات النزعة المادية يلزم القوى المجتمعية والنخب الثقافية الأصيلة على إعادة بناء "ثقافة الكفاف"، من أجل استعادة سيطرة الإنسان على رغباته وشهواته كأسلوب مقاومة لكسر حلقة التبعية للاقتصاد الاستهلاكي العالمي، وذلك عبر إعادة تعريف معاني المفاهيم المتعلقة بفضاء الاستهلاك، والتركيز على عمق روابطها الإنسانية وتوازنها مع المعتقدات السليمة. كما يمكن تأسيس هذه الإستراتيجية على إعادة إحياء منظومة القيم التي تعتبر "القناعة" رأسمال لا ينضب مُتجسد في ممارسات يومية، فالفرد الذي يكتفي بـ "الكفاف" ويتوقف عن "الإسراف" هو فرد يفلت من قبضة الخوارزميات التي تقتات على قلقه الاستهلاكي. ويمكن للمجتمعات تفعيل ذلك من خلال تعزيز ما يسميه علماء الاجتماع بـ "الاستهلاك الواعي" (Conscious Consumption) ونشر ثقافة الاستهلاك المعقلنة، وهو نمط يغلّب "القيمة الاستعمالية" للأشياء على "قيمتها التفاخرية". إن بناء هذه الثقافة يتطلب مجهوداً تربوياً ومؤسسياً يعيد الاعتبار للزهد في ابعاده الدينية والروحية بوصفه مظهراً من مظاهر الرقي العقلي، وليس علامة على الفقر؛ مما يقلل من حدة التوتر الطبقي ويخفف من "قلق المكانة" الذي ينهك القوى النفسية للمجتمعات المعاصرة.

بالإضافة إلى ما سبق، يمكن أن تُسخر التكنولوجيات الحديثة لخدمة هذه التنشئة عبر دعم "الاقتصاد التشاركي" وتطبيقات التدوير، التي تحول المجتمع من "قطيع مستهلك" إلى "مجتمع متكافل"، حيث أن إعادة نشر تربية الكفاف تتطلب أيضاً استعادة الفضاءات العامة من هيمنة الإعلانات التجارية، وإحلال نشاطات اجتماعية وثقافية محلها، تعيد للفرد شعوره بالانتماء للجماعة (العشيرة، الأسرة، الحي، الأمة) بدلاً من الانتماء لهذه العلامة التجارية أو تلك، وتتحول المجتمعات من كونها "أسواقاً مفتوحة" إلى "كيانات حية" تمتلك بوصلتها الخاصة في تحديد احتياجاتها، مما يؤدي في النهاية إلى تحرير الهوية من قيد المادة وإعادتها إلى رحاب القيم الرمزية والروحية الأصيلة.

7. تأثيرات العولمة على عالم الأفكار: مفاهيم غامضة ومخيال حائر.

تنتقل العولمة في تجليها الرقمي المعاصر من مرحلة السيطرة على المجال المادي إلى مرحلة الهيمنة على المجال اللامادي، بل حتى الذهاب إلى عمق البنية الذهنية للاستحواذ على "المخيال"، وقد سعت البيئة السيبرانية

على صهر التمثلات الاجتماعية والثقافية وإعادة تشكيلها وفق متطلبات شركات الإنتاج باستخدام الخوارزميات. إننا لا نواجه مجرد تغيير في الوسائل، بل نحن أمام ظاهرة جديدة وجب دراستها في "علوم المعرفة"؛ إذ أدت سطوة المحتويات الرقمية إلى إحلال "الحقيقة الانفعالية" محل الحقيقة الموضوعية، وذلك ما يفعله نظام التفاهة الذي وصفه الفيلسوف الكندي (آلان دونو) حين قال: "فان التفاهة تشجعنا بكل طريقة ممكنة على الإغفاء بدلاً من التفكير، النظر إلى ما هو غير مقبول وكأنه حتمي، والى ما هو مُقيت وكأنه ضروري: إنها تحيلنا إلى أغبياء" (دونو، 2020، صفحة 85). فلم يعد المعيار هو صدق المعلومة أو عمقها التاريخي والإنساني، بل قدرتها على "الانتشار" وإثارة التفاعل اللحظي، مما حول الفكر من حركة تأملية نقدية إلى استجابة غريزية لمؤثرات بصرية وصوتية مصممة بعناية للتلاعب بالإدراك.

ويصل هذا التزييف ذروته فيما يسميه الأنثروبولوجي "جان بودريار" بـ "المحاكاة الفائقة" (Hyperreality)، حيث تنفصل الرموز عن مراجعها الأصلية وتكتسب حياة مستقلة تتجاوز الواقع، فالمحتوى الرقمي لا ينقل صورة عن الواقع، بل يخلق "واقعاً بديلاً" يفرض نفسه كمعيار وحيد للحداثة والنجاح. هذا الانفصال يؤدي إلى "هلامية في المفاهيم"؛ فتصبح الحرية مرادفة للميوعة الأخلاقية، وتتحول السعادة إلى "مشهد" يُعرض للمتابعين ويُقيم بعدد الاعجابات، وفي هذا الزمن المعولم "لم تعد الجماهير موضوعًا للتمثيل، بل أصبحت فضاءً لامتصاص كل الرسائل، حيث يتلاشى المعنى في فائض من المعلومات" (بودريار ج.، 2008، صفحة 35). إن هذا الزيف الممنهج لا يكتفي بتضليل الفرد في حاضره، بل يمتد أثره ليعبث بـ "الذاكرة الجماعية" للشعوب، التي هي خزان الخصوصية الثقافية، وأبعد من ذلك يرسم له معالم مستقبله مجردًا من كل قيمة أخلاقية وروحية.

إن تأثير هذا التضليل على الذاكرة الجماعية يتخذ طابعاً تدميرياً؛ فالذاكرة في منظور أنثروبولوجي هي "الخيط الناظم" لهوية الجماعة، وعندما تتدخل التقنيات الحديثة (مثل الذكاء الاصطناعي التوليدي) لتزييف الأحداث أو إعادة تفسير التاريخ بمنظور "عولمي"، فإنها تُحدث قطيعة معرفية بين الأجيال، وتُستبدل المرجعيات التاريخية الأصيلة بمرجعيات مصطنعة وسطحية وتافهة، تخدم المركزية الثقافية المهيمنة؛ والخطورة هنا تكمن في أن الذاكرة الجماعية لم تعد تُورّث عبر الحكايات والطقوس والممارسات الحية، بل أصبحت تُستقى من "أرشيفات رقمية" تسيطر عليها خوارزميات منحازة، مما يجعل الشعوب عرضة لفقدان بوصلتها التاريخية والارتماء في أحضان "هوية عالمية نمطية" بلا جذور من الماضي، ودون جسور للمستقبل.

وعليه، إن التضليل الرقمي لا يستهدف تزوير معلومة عابرة، بل يستهدف "بنية الوعي" ذاتها، محولاً الذاكرة الجماعية من مخزون للمقاومة والاستمرارية إلى مساحة مستباحة لإعادة الهندسة الثقافية. إن مواجهة هذا الانحدار

تتطلب يقظة نخبوية تعيد الاعتبار للمرجعيات الأصيلة وتفكك آليات الزيف التقني، لاستعادة السيادة على المتخيّل والذاكرة والمعتقد السليم، قبل أن تذوب في مستنقع العولمة الرقمية، وتوضع حينها "السيادة الثقافية" للمجتمعات الأصيلة على المحك، حيث لم تعد السيادة تُقاس فقط بحدود الجغرافيا وبمرجع التاريخ، بل بمدى قدرة المجتمع على حماية المخيال الاجتماعي والثقافي لأفراده وتحصين منظومته القيمية من الاختراق الرقمي. ولا بد من الإشارة إلى أن التزييف الرقمي الممنهج يعمل كأداة سلسة تنحت المعنى في اللاوعي الجماعي، لتذويب الهويات المرجعية وإحلال هويات هجينة محلها، مما يجعل الأمة مجرد صدى ثقافي للمراكز الحضارية المهيمنة تقنياً.

8. رهانات بقاء الخصوصيات الثقافية.

إن ما يميز هذه المرحلة التاريخية ليس فقط حجم التحول، بل طبيعة الوعي به، فالمجتمع المسلم لا بد أن يصبح أكثر إدراكاً لطبيعة التغير وأكثر قدرة على مساءلة ذاته؛ من هنا تبرز الحاجة إلى نشوء نخبة قادرة على بناء معرفة علمية من داخل السياق الثقافي الخاص، فالمستقبل لن يكون في تبنّي نماذج حضارية جاهزة ولا في الانغلاق على الماضي، بل في إنتاج صيغ جديدة من الحداثة المتصالحة مع الجذور، والقادرة على المشاركة في صناعة المعنى ذو الامتداد العالمي انطلاقًا من خصوصيتها الحضارية.

إذن، التحدي الحقيقي يرتبط بالوعي النقدي الذي يرافق هذا الانفتاح، فالمشكلة ليست في التفاعل مع العالم، بل في غياب جهاز مفهومي قادر على استيعاب المفاهيم المستحدثة في سياقات مختلفة وفهم مدلولاتها دون التماهي معها، فحين تُستورد المفاهيم دون مُساءلة دلالية، تصبح جزء من آلية إعادة إنتاج الهيمنة الفكرية السيطرة الوجودية، أما حين تُفكَّك وتُعاد صياغتها في ضوء السياق الثقافي المحلي، فإنها تتحول إلى دافعة للتجديد والإبداع، ووقتئذ يظهر الدور الجوهري للعلوم الإنسانية والاجتماعية، في تفكيك الخطاب العالمي وكشف ما يخفيه من فرضيات ضمنية حول الإنسان والمعرفة والقيمة.

وكما أشرنا سابقًا، إن الخصوصيات الثقافية قد تعرضت إلى تفكيك بنيوي ووظيفي عميق، باستخدام أساليب التضليل الرقمي، من خلال نزع الدلالة الرمزية من كل سمة ثقافية أو بناء اجتماعي، والتلاعب بصور وسير الرموز الدينية وأعلام النضال التاريخي؛ مما أدى إلى فقدان الثقة في المرجعيات التي تشكل عماد الهويات الأصيلة، وكذلك تم إضعاف الإجماع المشترك، وخلق صراعات وهمية داخل المجتمع الواحد عبر "الخوارزميات المستقطِبة"، مما أضعف البنية الثقافية الداخلية للمجتمعات، وجعل مجتمعاتنا عاجزةً عن التوحد خلف مشروع حضاري خاص ومشترك. والإضعاف كذلك على مستوى "المخيال"، عندما تُصاغ المفاهيم الكبرى كالعدالة والمساواة والجمال والحق والنجاح في مخابر رقمية خارجية، وتُفرض عبر الترويج الرقمي، مما أفقد الثقافات الخاصة قدرتها

على إنتاج معرفتها التجريدية الخاصة، لان "لكل مجموعة هوية تتناسب مع تعريفها الاجتماعي" (Cuche, 2010, p. 149) . وعليه تصبح تلك الثقافات تابعة لسيادة ثقافية افتراضية تملي عليها فيما تفكر، وكيف تفكر، وكيف تشعر.

وعليه، إن مواجهة هذا المد العولمي المتسارع، تتطلب تبني استراتيجيات تتجاوز التقوقع والانغلاق نحو المثاقفة الواعية وممارسة فعل الانتقاء الثقافي، انطلاقا من إعادة الثقة بالنفس التي انهارت منذ لحظات الانكسار التاريخي أمام حركة المد الاستعماري كما أشرنا بداية مقالنا، وتجاوز كل مشاعر الانبهار بالغرب وحضارته المادية، وبعد ذلك، تنشئة الأجيال على روح "الشك المنهجي" والحس النقدي تجاه كل ما هو رقمي قادم من وجهات مجهولة وحتى معلومة، وذلك بطرح جملة من التساؤلات المنهجية: من أنتج هذا المحتوى؟ ولأي سياق ثقافي ينتمي؟ وما هي الأهداف القيمية المستترة خلف هذا "المشهد"؟ إن الرهان هو تحويل المتلقي من مستهلك سلبي للمحتوى الرقمي المعولم إلى ناقد يقظ، يدرك أن فضاء الإنترنت ليس فضاءً محايداً، بل هو ساحة صراع على المعنى. هذه التربية تمكن من غرس جهاز الأفعال المنعكسة كما قال مالك بن نبي والذي يمكن الفرد من تمييز الأصيل من الدخيل، والواقعي من المزيف، والمساهمة في بناءً منظومة قيمية صلبة.

9.خلاصة:

وختامًا، نخلص إلى أن جدلية العولمة الثقافية والخصوصية الثقافية ليست مجرد نقاش فكري عابر، بل هي صراع إثبات وجود ومحافظة على سنة الاختلاف الثقافي على ظهر البسيطة، يدور في عُمق البنى الاجتماعية والتمثلات الذهنية للإنسان المعاصر. فبينما تحاول العولمة عبر أدواتها الرقمية واقتصادها الاستهلاكي تذويب الأفراد في بوتقة الإنسان ذو البعد الواحد الذي يوجهه العقل "الأداتي" المنفصل عن جوهر وجوده، تبقى الخصوصية الثقافية، بقيمها التضامنية ولغتها الأصيلة وذاكرتها الجماعية، هي الضمان الأخير لحماية التنوع الثقافي من التلاشي، وإن التحدي الذي يواجه مجتمعاتنا اليوم لا يكمن في رفض التكنولوجيا أو الانغلاق خلف جدران الماضي، بل في إبداع "حداثة بديلة" تزاوج بين كفاءة العصر التقنية ومعاني الوجود الرمزية، والقضاء على القابلية للاستعمار الثقافي والرمزي، وتوسيع مفهوم السيادة ليشمل استقلال الوعي والذاكرة من استلاب المحاكاة الزائفة.

وفي نهاية هذا المقال المتواضع، نذكر بقول إيريك فروم في كتابه "أن تملك أو أن تكون؟" كبوصلة نهائية لهذا النقاش، حيث يقول: "الفارق بين التملك والكينونة هو الفارق بين مجتمع مادي يتشيأ فيه الإنسان، وبين مجتمع إنساني يجد فيه الفرد معناه في الوجود والارتباط بالآخرين لا في امتلاك الأشياء" (إيريك، 2010، صفحة 33)، إن

استعادة الكينونة والجوهر أمام طغيان التملك هي السبيل الوحيد لضمان أن تظل الثقافة فعلاً إنسانياً حيّاً ينقل المجتمع من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة، لا مجرد سلعة في سوق عالمية لا تتكلم إلا لغة الأرقام.

10. قائمة المراجع:

1- باللغة العربية:

1. إدوارد سعيد. (1997). *الثقافة والإمبريالية*. (4، المحرر، و كمال أبو ديب، المترجمون) بيروت: دار الآداب.
2. آلان دونو. (2020). *نظام التفاهة*. (مشاعل عبد العزيز الهاجري، المترجمون) بيروت: دار سؤال للنشر.
3. الجزيري محمد مجدي. (1999). *بنيوية والعولمة في فكر ليفي ستراوس* (الإصدار 2). القاهرة: دار الحضارة للنشر والتوزيع.
4. اميل، دوركايم. (1982). *في تقسيم العمل الاجتماعي*. (حافظ الجمالي، المترجمون) بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
5. باومان، زيجمونت. (2016). *الحب السائل: عن هشاشة الروابط الإنسانية*. (حجاج أبو جبر، المترجمون) بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
6. بن نبي، مالك. (2002). *بين الرشاد والتيه* (الإصدار 2). دمشق: دار الفكر.
7. بن نبي، مالك. (2002م). *وجهة العالم الإسلامي* (الإصدار 2). (عبد الصبور شاهين، المترجمون) دمشق: دار الفكر.
8. جان بودريار. (2008). *المصطنع والاصطناع*. (المنظمة العربية للترجمة، المحرر، و جوزيف عبدالله، المترجمون) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
9. جون بودريار. (1995). *المجتمع الاستهلاكي: دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكيبه*. (خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت: دار الفكر.
10. جيرار لكلرك. (1990). *الانثروبولوجيا والاستعمار* (الإصدار 2). (جورج كتورة، المترجمون) بيروت: دار مجد.

11. جيرار لكلرك. (2004). *العولمة الثقافية: الحضارات على المحك*. (جورج كتورة، المترجمون) بيروي: دار الكتاب الجديد.
12. صموئيل هنتنغتون. (1998). *صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي*. (طلعت الشايب، المترجمون) بيروت: سطور.
13. عبد الوهاب المسيري. (2009). *العلمانية والحداثة والعولمة*. دمشق: دار الفكر.
14. فيليب لابورث–تورا وجان– بيار فارنييه. (2004). *اثنولوجيا أنثروبولوجيا*. (4، المحرر، و مصباح الصمد، المترجمون) بيروت: مؤسسة مجد.
15. ماركوزه، هيربرت. (1988). *الإنسان ذو البعد الواحد* (الإصدار 3). (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: دار الآداب.
16. مالك بن نبي. (1986م). *شروط النهضة*. (عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، المترجمون) دمشق: دار الفكر.
17. مالك، بن نبي. (2006). *ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية* (الإصدار 3). (عبد الصبور شاهين، المترجمون) دمشق: دار الفكر.
18. هومي بابا. (2018). *موقع الثقافة*. (ثائر ديب، المترجمون) الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

2–باللغة الأجنبية:

1. Appadurai, A. (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization.* University of Minnesota Press.
2. Barber, B. (1995). *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World.* New York: Times Books.
3. *Culture-Ideology of Consumerism*. (n.d.). Retrieved 01 27, 2026, from sage: https://doi.org/10.4135/9781412994248.n153
4. Ericsson, C. (2008). *Industrial Paternalistic Corporate Company*. Retrieved 02 02, 2026, from compariosn nordic japan: https://www.cirje.e.u-tokyo.ac.jp/research/dp/2008/2008cf579.pdf?utm_source=chatgpt.com
5. Giddens, A. (1999). *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives.* London: Profile Books.

6. Lalombo, a. s. (2024). The Influence of Globalisation on the Shift in Local Language and Cultural Identity. *Journal Corner of Education , Linguistics, and Literature , 4* (1), 731–738.
7. Lipovetsky, G. (2004). *Les Temps hypermodernes.* paris: Grasset.

8. Cuche, D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales.* Paris: La Découverte.
9. dfgf. (fgf). *gdf.* fdg: dfg.
10. Lévi-Strauss, C. (1987). *Race et Histoire.* paris: Gallimard.
11. Ritzer, G. (1993). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life.* Thousand Oaks: Pine Forge Press.
12. Taptiani, N. (2024). The Impact Of Globalization On Local Culture: A Case Study of Jalawastu, West Java. *International journal of progressive sciences and technologies , 45* (1).
13. البرغوثي, م. ح. (2007). *دراسة سوسيولوجية لأراء المثقفين العرب –الثقافية العربية والعولمة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
14. إيريك, ف. (2010). *أن تملك أو أن تكون؟* (م. صبحي, Trad.) القاهرة: دار الكلمة.
15. بن نبي, م. (2002). *مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي* (ب. ب. شعبو, Trad.) بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر.
16. فانون, ف. (2004). *بشرة سوداء، أقنعة بيضاء* (خ. أ. خليل, Trad.) بيروت: دار الفارابي.