

نظريات الثقافة المعاصرة تجليات إعادة الإنتاج والاندماج

Theories of contemporary culture

سيد فارس، كلية الآداب، مصر

sayedfaris2006@yahoo.com

ملخص:

خلال القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين صاغ الأنثروبولوجيون، ومنظرو الثقافة، فكرة الثقافة في نظرية علمية مركبة، ومبتكرة، وقوية، ومؤثرة. وقد طغى على هذه النظرية تقابلات واستقطابات بين نماذج إرشادية، ومنظورات نظرية، ونظريات كبرى. واليوم تتبدد هذه التقابلات والاستقطابات. وتتصافر منظورات نظرية معاً، كما يُعاد إنتاج نظريات تقليدية بعد تعديلها وأخذ ما صُوِّب إليها من انتقادات بعين الاعتبار. لذلك، تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على ثلاثة تساؤلات محورية: ما أبرز الآليات التي تحكم بناء نظرية الثقافة المعاصرة؟ ما هي المآلات المعاصرة لنظرية الثقافة؟ وما أبرز النظريات التي ما تزال حاضرة بقوة على اللاندسكيب النظري الأنثروبولوجي، والتي تتجلى فيها إعادة الإنتاج، والاندماج، والمزاوجات، والتضفير لأطر ومنظورات نظرية مختلفة متميزة؟ الكلمات المفتاحية: نظرية الثقافة، النظرية الأنثروبولوجية، نظرية الميمة، إبيديمولوجيا التمثيلات الثقافية، المادية الثقافية.

Abstract:

During the twentieth century and at the beginning of the twenty-first century, anthropologists and culture theorists coined the idea of culture in a complex, innovative, powerful and influential scientific theory. This theory has been dominated and overshadowed by oppositions and polarizations between paradigms, theoretical perspectives and grand theories. Today, these oppositions and polarizations are being dissipate. Theoretical perspectives converge together, and traditional theories are reproduced once they have been modified and their criticisms taken into account. Therefore, this study seeks to answer three pivotal questions: What are the most prominent mechanisms governing the construction of the contemporary theory of culture? What are the contemporary situation of the theory of culture? What are the most prominent theories still present strongly on the

theoretical anthropological landscape, and which reflect the reproduction, integration, and integration of different and distinct theoretical frameworks and perspectives?

Key Words: Theory of culture, Anthropological theory, Meme Theory, Epidemiology of Cultural Representations, Cultural Materialism.

مقدمة

تشكل الثقافة كافة مظاهر الحياة الإنسانية وجوانبها؛ سواء فردية، أو جماعية، أو خاصة بالنظم الاجتماعية. ولا تعد العناصر التي اعتبرناها بصورة تقليدية قوى بنائية (مثل أشكال الحكومة، أو البناء الطبقي) وحدها جزءاً من الثقافة، فحتى سلوكياتنا البيولوجية - التي نشترك فيها مع الثدييات؛ كالأكل، والتزاوج، والنوم - تُعدل وتتحوّل بتأثير الثقافات، وتصبح سلوكيات ثقافية بدرجة كبيرة. ويحتاج علماء وباحثون كثير بأن مضمون مفهوم الثقافة لا يقتصر على ما يقبع داخل عقول الأفراد، أو في العلاقات الاجتماعية، ولكن يشمل أيضاً ما يوجد في كافة مظاهر الحياة الاجتماعية، بما في ذلك ما اعتبرناه بصورة تقليدية أبنية اجتماعية¹.

واليوم صارت الثقافة حاضرة في كافة مظاهر الحياة الاجتماعية وجوانبها، فمن الممكن شراء الثقافة، وبيعها، وتصميمها، واختراعها، وتسويقها، وأداء وتحقيق دوراتها، ونقلها وهجرتها فردياً أو جمعياً في أشكال مادية أو غير مادية. وأصبحت الثقافة مكوناً أساسياً في أساليب الحياة والعوالم الفنية والتبادلات السلعية، إلخ². ويمكن الدفع بأن الثقافة والمجتمع قد سقط كل منهما في الآخر، وبات من المتعذر اعتبار الثقافة "طبيعية ثانية" أو انعكاساً وشيئاً ملازماً للمجتمع والنسق الاقتصادي. فقد صارت الثقافة في مرحلة الرأس مالية المتأخرة محدداً أساسياً للواقع الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، وحتى السيكولوجي. وفي هذا الصدد يقول فريدريك جيمسون Jameson: "أصبح هناك امتداد هائل وشاسع للثقافة عبر المجال الاجتماعي لدرجة أن كل شيء في حياتنا الاجتماعية - من القيمة الاقتصادية، وقوة الدولة إلى الممارسات، والبنية المجردة للنفس ذاتها - قد أصبح ثقافياً³.

وخلال القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين صاغ الأنثروبولوجيون، ومنظرو الثقافة، فكرة الثقافة في نظرية علمية مركبة، ومبتكرة، وقوية، ومؤثرة⁴. وقد طغى على هذه النظرية تقابلات واستقطابات بين نماذج إرشادية، ومنظورات نظرية، ونظريات كبرى. واليوم تتبدد هذه التقابلات والاستقطابات. وتتضافر منظورات نظرية معاً، كما يُعاد إنتاج نظرية تقليدية بعد تعديلها وأخذ ما صُوِّب إليها من انتقادات بعين الاعتبار.

لذلك، تسعى هذه الورقة البحثية إلى الإجابة على ثلاثة تساؤلات محورية: ما أبرز الآليات التي تحكم بناء نظرية الثقافة المعاصرة؟ ما هي المآلات المعاصرة لنظرية الثقافة؟ وما أبرز نظريات الثقافة، خاصة تلك التي تتجلى فيها إعادة الإنتاج، والاندماج، والمزاوجات، والتضفير لأطر ومنظورات نظرية مختلفة متميزة؟ وتشير لفظة "المعاصرة" في عنوان هذه الورقة البحثية إلى النظريات التي ما تزال حاضرة بقوة على اللاندسكيب النظري الأنثروبولوجي المعاصر.

والدافع على مقارنة التطورات المعاصرة في نظرية الثقافة نظري وتطبيقي في آن معاً، نظري لأنه يرأب فجوة في الأدبيات العربية فيما يتعلق بمقاربة النظرية الأنثروبولوجية المعاصرة وجل نظريات الثقافة، وتطبيقي لأنه يوفر موجبات نظرية للبحوث الإمبريقية في الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية والعلوم الاجتماعية، خاصة بعد عجز النظريات والنماذج الإرشادية الكلاسيكية عن رصد التحولات التي اعتورت الثقافة والمجتمع في عالم ما بعد الحداثة سريع التغير. ويتيح ذلك فرصة لاختبار هذه النظريات إمبريقياً.

وتدور المقاربة هنا على محورين: الأول، يتناول تجاوز نظرية الثقافة للتقابلات والاستقطابات الحادة. وأبرز ملامح وقسمات اللاندسكيب النظري الأنثروبولوجي المعاصر، والآليات التي تحكم بناء نظرية الثقافة المعاصرة. والثاني، يقارب مآلات نظرية الثقافة المعاصرة، وأبرز نظريات الثقافة في ميادين الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية. ولا تلزم مقارنة هذه النظريات بكونولوجية صارمة، ولا تدعي شمولها لنظريات الثقافة كافة، وإنما تتسلط على النظريات التي مازالت مؤثرة في الدوائر المعاصرة، أو أعيد إنتاجها في قوالب جديدة، أو تضافرت وتواشجت مع نظريات أخرى.

وتقارب ورقتان بحثيتان نظريات الثقافة المعاصرة. فتتناول الورقة الأولى التي بين أيدينا النظرية التطورية المعاصرة، والنظريات البيولوجية والهوس بالعرق، والداروينية الجديدة، ونظرية الميمة، وإبيديمولوجيا التمثيلات الثقافية، والمادية الثقافية. وتقارب الورقة الثانية النظرية البنائية، والنظرية الاتصالية السيميوطيقية، والماركسية البنائية، والزعة الثقافية، والنظرية ما بعد البنائية، والثقافة والتفاوت، والثقافة والهيمنة، والثقافة والقوة، ونظرية المعنى الثقافي.

أولاً، نظرية الثقافة: تجاوز التقابلات والاستقطابات

ثمة قضايا موضع جدل ونقاش مستفيضين، من شأنها أن تصوغ مخططاً لتطور نظرية الثقافة كما يراها البعض. إذ ثمة ما يعرف بالمفهوم الحديث الكلاسيكي للثقافة، ويؤكد على أن الثقافة واقعية، وتوجد ككيان (مركب). ويؤكد موقف الواقعية الأنطولوجية هذا على

أن الثقافة وجدت كتقليد tradition خارج العقول الفردية. وتبلور تصور للتقليد يعتبره مجموعة من الأشياء، والرموز، والتقنيات، وأي شيء آخر يشترك فيه شعب أو جماعة معينة في فترة زمنية معينة، وينتقل عبر الزمن من جيل لآخر.⁵

وبناءً على اعتبار الثقافة، في جوهرها، مجموعة من السمات، اعتبرت الثقافة موجودة في شكل "الجمع". وكان التركيز في دراسات الثقافة منصباً على الأشكال المختلفة والفذة. وقد أفسح المفهوم الحديث الكلاسيكي الطريق للمفهوم الحديث الذي تم تقنينه في النظرية الوظيفية البنائية. وبرغم أن المفهوم الحديث يشمل اهتمامات كلاسيكية (بوصف، وتحليل، وتفسير الثقافة التي يتم تشييدها أو تحويلها من مجرد إلى مادي)، فإنه استلزم تحولاً من النزعة العقلية intellectualism (تايلور) إلى النزعة الأخلاقية moralism (دوركايم). ونتيجة ذلك كانت إضفاء الصبغة السوسيولوجية على مفهوم الثقافة. لذلك اقتصرت المنظرون بتفسير، ورصد، والتنبؤ بالسلوك على نحو مثالي. وقد أفرز هذا الاتجاه في صوره المتطرفة نظريات إحصائية أو بنائية خالصة للسلوك الإنساني، وذلك برغم محاولة مدارس عدة التوفيق بين الأطراف المتضادة. وكانت إحدى نتائج هذه الحماسة العلمية – الاجتماعية، والتي لا تُلاحظ بوضوح اليوم، إطراح ومساءلة واقع الثقافة (أو نفها إلى ميادين معرفية أخرى). وفي النظرية ما بعد الحداثية يبدو ما أُعتبر ثقافة خطاباً الآن (بما في ذلك الإيستيمات epistemes، ونظم القوة، والنظم الانضباطية، والنصوص، الخ). ولا يعد ذلك انقطاعاً عن النظرية الحديثة في الثقافة بقدر ما هو تأثير لها.

واليوم يتشعب التفكير في الثقافة في اتجاهين: تصور تفكيكي، غير أنطولوجي، غير شخصي (غير إنساني، على حد تعبير فوكو)؛ وتصور آخر يتركز حول فكرة بناءة عن الثقافة باعتبارها ممارسة أو براكسيس praxis. وتحاول النظرية "الكونية" إنقاذ واسترداد المفهوم الحديث الكلاسيكي المتعلق بالثقافة المتجسدة من خلال التأكيد على إضفاء الطابع السلعي على عناصر الثقافة، ودورائها، والتوزيع المتفاوت لها.⁶

وقد يكون من المفيد النظر إلى التطورات النظرية الجديدة، منذ الخمسينيات، على ضوء تصنيف يضم ثلاثة تيارات فكرية: الاتجاه البنائي؛ والاتجاه التفاعلي، الذي يركز على الفعل كبديل للبناء؛ والاتجاه التأويلي. ومع ذلك لم تكن هذه الاتجاهات منفصلة تماماً، بل على العكس كانت متواشجة ومتداخلة دوماً في أعمال العديد من المنظرين والإثنوجرافيين. والمثال على ذلك أن بنائية كلود ليفي ستروس اهتمت "بالبناء"، في حين اهتمت نظرية إبرام الصفقات السياسية "بالتفاعل". ومن جانب آخر اهتمت تأويلية جيرتز بالتأويل، ومع ذلك كانت هناك إمكانية ومحاولات دائمة تهدف إلى تحقيق نوع من الفهم يرتكز على هذه الاتجاهات الثلاثة. وقد حاول بعض الكتاب مثل أنتوني كوهين Cohen (1994)، التوفيق بين

الاهتمامات التأويلية والتفاعلية، كما أكد إدموند ليتش (1954)، وفيكتور تيرنر (1957)، وبير بورديو (1977) على البناء والفعل، وذلك في تحليلاتهم للعملية الاجتماعية. وحاول روي ويليس Willis (1974)، ورودني نيدام Needham (1979)، وآخرون، المزج بين البناء والتأويل. وعلاوة على ذلك استفاد ستاشيك Milan Stuchik وهو لي Ladislave Holy في أعمالهما من الاتجاهات الثلاثة وجمعوا بينها في نموذج إرشادي واحد. والحقيقة أن مستقبل الأنثروبولوجيا قد يحدده الدمج والتوفيق بين هذه الاتجاهات.⁷

وغني عن البيان، أنه من الناحية التاريخية تذخر الأنثروبولوجيا ونظرية الثقافة الأنثروبولوجية بكثرة هائلة من التقابلات والاستقطابات التي تفقد حدتها بمرور الزمن، منها التقابل والصراع بين التطورية الفيكترية والانتشارية البواسية (فرانز بواس)؛ الوظيفية الماينوفسكية والوظيفية البنائية عند رادكليف براون من ناحية وبنائية ليفي ستروس من ناحية أخرى؛ المادية الثقافية عند مارفن هاريس والأنثروبولوجيا الرمزية عند كليفورد جيتز؛ الموضوعية الثقافية cultural objectivism عند مارشال ساهلز ونقد ما بعد الاستعمار عند أوبيسيكير Gananath Obeyesekere؛ ممارسات بورديو وجينولوجيات فوكو؛ والنقد المعمم لكتابة الثقافة الذي صوّبه جيمس كليفورد في مقابل تأكيد روث بهار Ruth Behar وآخرين على التأليف النوعي والتابع subaltern عن الاختلاف. والحقيقة أن تدفق الزمن الأكاديمي لا يفكك هذه التقابلات والتناقضات بقدر ما يدمجها معاً تحت مظلة تيمات كبرى تنتشر على نطاق واسع.⁸

وقد هيمن استقطاب وانقسام حاد على الأنثروبولوجيا الأمريكية، خلال الستينيات والسبعينيات، بين جناح "ثقافي" قاده كليفورد جيتز Geertz وتلامذته، وجناح ماركسي أو مادي بقيادة إريك ولف Wolf ورفاقه. وقد اختلف جيتز وأتباعه، مستلهمين رؤى ماكس فيبر، بطرائق جديدة للتفكير في الثقافة - الكيفية التي من خلالها تزود الثقافة الأفراد بالمعنى في حياتهم، وكيفية فهم الأنثروبولوجيين لتلك المعاني. أما وولف ورفاقه فقد استلهموا رؤى ماركس، وانشغلوا بالطرق التي تتشكل من خلالها حياة الأفراد بالثقافة بدرجة أقل وبالقوى الاقتصادية والسياسية بدرجة أكبر، وذلك على الصعيدين المحلي والعالمي. ومن وجهة نظر الثقافيين، بدت البحوث التي أجراها باحثو الاقتصاد السياسي اختزالية. إذ أختزلت دوافع الأفراد إلى "مصالح" بسيطة، وأعتبرت حيوات الأفراد ردود أفعال لقوى ميكانيكية. ومن ناحية أخرى، جاءت بحوث الثقافيين، من منظور الماديين، عقيمة بالأساس، إذ تعالج الثقافة باعتبارها نصوصاً أدبية، لقد تجاهلوا الوقائع والحقائق القاسية للقوة التي حركت معظم التاريخ الإنساني.⁹

وصُوبت انتقادات جديدة إلى المنظور الثقافي، ارتبطت جزئياً بالاتجاه الماركسي/الاقتصاد السياسي، وأكدت على أهمية وضع مسائل القوة واللامساواة والتفاوت والسيطرة والاستغلال في الحسبان. وكان من أهم هذه الانتقادات ظهور نظرية ما بعد الاستعمار في ميادين كثيرة. وقد جسدها في الأنثروبولوجيا كتاب طلال أسد المعنون *Anthropology and the colonial encounter* (1973). وشهد مطلع السبعينيات بزوغ الدراسات النسوية والسلالة أو العرق. وقد تضمنت دراسات الاستعمار وما بعد الاستعمار النقدية بعداً قوياً للنقد السلالي. والبيان أنه ليس ثمة بالضرورة اتفاق بين ممارسي هذه الصنوف الجديدة من البحوث: إذ يميل أصحاب الاقتصاد السياسي إلى تجاهل النوع (ناهيك عن السلالة)؛ ويميل باحثو الاستعمار في كثير من الأحيان إلى مجادلة الاقتصاد السياسي، ولا يتفق باحثو النوع بالضرورة مع الآخرين. ولكن مع ذلك، يتفق هؤلاء جميعاً، على الأقل بصورة غير صريحة، على أن الأنثروبولوجيا يجب أن توجه اهتمامها إلى قضايا القوة واللامساواة. وتطلق شيري أورتينر على هذا التوجه مصطلح "الأنثروبولوجيا الكئيبة المظلمة"، التي تركز على أبعاد الخبرة الإنسانية القاسية والوحشية، والظروف البنائية والتاريخية التي تفرزها¹⁰.

وتتبدد في الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية المعاصرة الاستقطابات الحادة، وتفقد حدتها بمرور الزمن. وتداعت، خلال العقد ونصف العقد الماضي، التقابلات وإدراك اختلافها الجوهري. ولم تعد النظريات موضوعاً للجدل والصراع النظري ومنها المادية، والماركسية، والتأويلية، وما بعد الحداثة، والنسوية، والتعددية الثقافية. ونتيجة ذلك ليس تشكل نماذج إرشادية جديدة أو نظريات كبرى أو منظورات، ولكن تضفير اتجاهات ومنظورات مختلفة، وذلك عند مقارنة موضوع أو قضية جديدة¹¹.

وتبرز على اللاندسكيب النظري الأنثروبولوجي المعاصر تجليات إعادة إنتاج نظريات الثقافة، مثل النظريات التطورية المعاصرة؛ ودمجها وتضفيرها، مثل الماركسية البنائية والتضافر بين نظرية الميمة ونظرية إبيديمولوجيا التمثيلات الثقافية؛ وتجاوز الانقسامات والاستقطابات، مثل تجاوز الماركسية البنائية للاستقطاب بين المعسكرين المادي والمثالي.

واليوم يلزم عدد قليل من الأنثروبولوجيين وباحثي الثقافة أنفسهم بمدرسة واحدة أو اتجاه نظري واحد مثل التطورية الجديدة، أو البنائية، أو الوظيفية. ويميل الأنثروبولوجيون المعاصرون إلى أن يكونوا أكثر انتقائية وموجهين بالمشكلة، يركزون على تفسير الظواهر الثقافية، بينما يفيدون من تنوع هائل من النظريات. وقد تأكد اليوم أن العديد من المدارس ليست كلية مانعة (مغلقة)¹². وتبرز تركيبات نقدية جديدة بين التنظير، والتأريخ، وإضفاء الصبغة الذاتية، وإضفاء الصبغة الموضوعية، والمقاربة الإثنوجرافية. وتضقّر التمهصلات

سمات الاقتصاد السياسي والثقافي في المشروع بدلاً من تتبع واقتفاء نظريات عامة أو نماذج إرشادية.

ولا تكتثر الأنثروبولوجيا المعاصرة بتطوير سرديات أو نظريات كبرى. وثمة تحول من النظرية الكبرى إلى التنظير المعتدل - softer theoreticism - المرتبط بصورة متكاملة مع التمثيلات الإثنوجرافية، والتاريخية، والشخصية. ويتخلل الأنثروبولوجيون المعاصرون عن الرؤى الكونية الشاملة والرؤى المحلية الخاصة، وذلك في سبيل مقارنة الارتباطات متوسطة المستوى mid-level بينها. ويهتم الأنثروبولوجيون الثقافيون بالنظم والتنظيمات والحركات التي تتوسط بين الدولي والإقليمي. وتتموضع الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية المعاصرة بطرق متعددة بين النظرية والممارسة، العام والخاص، الكوني والمحلي¹³.

ثانياً، مآلات نظرية الثقافة: نظريات الثقافة المعاصرة:

(1) النظرية التطورية المعاصرة، ونظرية الشعب المرجانية

من الناحية التاريخية، يمثل "التطور الثقافي" مصطلحاً يحمل دلالات سيئة في الأنثروبولوجيا، نظراً لأنه أستخدم لوصف المخططات الأحادية للتطور الاجتماعي، ودعم إضفاء الطابع البيولوجي على نظرية الثقافة. بيد أن المصطلح عند تعريفه واستعماله بصورة ملائمة نجده يستحق مصيراً أفضل. ويحتاج دورهام Durham بأن الأنساق التصورية التي نطلق عليها ثقافات تتطور بنفس معنى "الأصل أو النسب الذي يطرأ عليه تغير" descent with modification، وتلك حقيقة لا يمكن إغفالها¹⁴.

وغني عن البيان أن النظرية التطورية قد تبلورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ورغم أن جذورها تمتد إلى أبعد من ذلك بكثير. وترتكز على فكرة محورية مؤداها، أن الثقافات تطورت عبر مراحل مختلفة للتطور، وانتهت إلى مرحلة تشبه أساليب الحياة الأورو-أمريكية. وتفترض النظرية التطورية، أن هناك خطأً أحادياً أو مساراً عاماً للتطور¹⁵. وأن كل الثقافات سوف تجتاز نفس المجموعة من المراحل التطورية المحتملة، برغم اختلاف سياقاتها الجغرافية، الاجتماعية، الثقافية، والتاريخية. ويعرف ذلك بفرضية التطور المتوازي، أو قوالب التطور الثابتة المتماثلة، أو اتجاه التطور الخطي الأحادي. وقد جوهت التطورية بانتقادات عنيفة لارتكازها على ما يعرف بالتاريخ الظني أو التخميني (نظريات المقاعد الوثيرة Armchair)، والافتراضات المعنوية؛ وتمركزها حول السلالة بافتراضها أن المجتمعات الغربية تمثل المستويات الأعلى والأرقى للإنجاز الإنساني¹⁶.

وبرغم هذه الانتقادات العنيفة لم تنسحب التطورية الثقافية كلية، فقد عاودت الظهور، وأعيد إنتاجها في صيغ جديدة معدلة. ففي مطلع القرن العشرين ظهرت التطورية العامة أو الكونية باعتبارها تعديلاً وتقويماً لزعزعات واتجاهات التطور الخطي الأحادي. ففي ضوء الدليل الإثنوجرافي والأركيولوجي الجديد - آنذاك - لم يعد من الممكن تأييد وتبني مذهب التطور الأحادي. بدلاً من ذلك أفترض مراحل عامة للتطور. ومن أبرز رواد هذا الاتجاه جوردن تشايلد Childe، وليزلي هويت White¹⁷. كذلك ظهرت متعددة الخطوط Multilinear، ومن أبرز روادها جوليان ستيوارد Steward وجورج ميردوك. كما ظهرت الداروينية الجديدة Neo-Darwinism والبيولوجيا الاجتماعية Sociobiology. وجميعها اتجاهات تأثرت بالصيغة التطورية الكلاسيكية والمعدلة.

بعث ليزلي هويت Leslie White (1900 - 1975)، في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين، نظريات تطوري القرن التاسع عشر، وأعادها إلى الحياة. ومثل تايلور ومورجان ارتأى هويت أن الثقافات تتطور من الأشكال البسيطة إلى أشكال أكثر تعقيداً، وأن التطور الثقافي حقيقة، تماماً كالتطور البيولوجي. ويتمثل الإسهام الفذ الذي قدمه هويت في التأكيد على سبب التطور أو القوة الدافعة والمحركة للتطور، والتي أطلق عليها "القانون الأساسي للتطور". ففي رأيه أن الثقافة تتطور عندما يزداد مقدار الطاقة المستخدمة (لكل فرد) في السنة، أو عندما تزداد فعالية وسائل استخدام واستغلال الطاقة. وتتطور الثقافة، وفقاً لتطورية هويت الجديدة، عندما يصير الأفراد قادرين على زيادة مقدار الطاقة التي يسيطرون عليها، وتطوير مستويات التكنولوجيا.

وعلى شاكلة هويت اكثر ستيوارد بالعلاقة بين التطور الثقافي، والتكيف مع البيئة. لكن اتجاه هويت - والذي تركز على كلية الثقافة الإنسانية - اتسم بعمومية مفرطة في رأي ستيوارد. وقد ارتأى أن المشكلة الرئيسية التي تعاني منها نظرية هويت تتمثل في عجزها عن تفسير، لماذا تتطور بعض الثقافات عن طريق الاستحواذ والسيطرة على الطاقة، في حين لا تتطور ثقافات أخرى؟ ويتحدد الاختلاف بين هويت وستيوارد في أن الأول كان مهتماً بمفهوم الثقافة الواسع، بينما كان ستيوارد مهتماً بتطوير افتراضات عن ثقافات معينة أو مجموعات من الثقافات. ويرتكز اتجاه ستيوارد على تحليل التفاعل بين الثقافة والبيئة. وقد حاجج بأن الناس الذين يواجهون تحديات بيئية متشابهة (مثل الظروف الجافة القاحلة، أو شبه الجافة) يطورون على الأرجح حلولاً تكنولوجية متشابهة، تقود بدورها إلى تطور مواز للنظم الاجتماعية والسياسية. وقد أطلق ستيوارد على اتجاهه التطوري مسمى التطور متعدد الخطوط multilinear evolution، ويركز على تطور الثقافة دون افتراض أن كافة الثقافات تتبع نفس العملية التطورية. وتفترض تطورية ستيوارد متعددة الخطوط أن ثقافات معينة يمكن أن تتطور بشكل مستقل عن بعضها البعض، حتى وإن كانت تتبع نفس العملية التطورية¹⁸.

واليوم تعنى كلمة "تطور" أشياء عديدة لأناس عديدين. وفي ضوء تصور داروين الأساسي "الأصل الذي يطرأ عليه تحول وتغير"، يقرر دورهام أن التطور يحدث في أي مجموعة x ترتبط عناصرها جميعاً ($x_1, x_2, x_3, \text{etc}$) بنسب أو أصل descent ، أي عن طريق النشوء والانحدار الوراثي من سلف مشترك. ويمكن عن طريق استعمال هذا التعريف، في معية تصور ملائم للورثة، أن نحاجج بأن العديد من الأشياء تتطور: على سبيل المثال، التكنولوجيات، والنصوص، واللغات، والمعرفة، والأفكار، والنظريات، ميادين معرفية بأكملها، وحتى الداروينية ذاتها. وفي إطار ميدان الفكر التطوري الواسع "يمثل التطور العضوي" المثال والفكرة التي حظيت بدراسة متكاملة، وتشير إلى افتراض أن كل الكائنات الحية ترتبط بأصل أو نسب. ومن خلال هذا التعريف، ينبغي ملاحظة أن مصطلح "التطور العضوي" يصف ببساطة نوعاً معيناً من العلاقة بين الأنواع species – "ارتباط أو أصرة الجيل" the link of generation على حد تعبير داروين¹⁹.

وينفس الأسلوب، يرى دورهام أن "التطور الثقافي" يشير إلى افتراض أن كافة الأنساق الثقافية ترتبط من خلال النسب أو الأصل بثقافة مورثة مشتركة ancestral . ونعني بالأنساق الثقافية، الأنساق التصورية المشتركة على نطاق واسع لدى المجموعات البشرية – إطار المعتقدات، والرموز التعبيرية، والقيم التي في إطارها يعرف الأفراد ويحددون عالمهم، ويعبرون عن مشاعرهم، ويصوغون أحكامهم. وهنا يقصر دورهام معنى الثقافة على الظواهر التصورية أو الفكرية.

ونعني بالأصل الانحدار الوراثي $\text{Hereditary derivation}$ ، برغم أنه في هذه الحالة تتحقق الوراثة من الانتقال الاجتماعي للمعلومات الثقافية (الثقافة كنسق وراثي ثاني أو مصاحب paragenetic). ومثلما هو الحال مع التطور العضوي، لا يعتبر دورهام التطور الثقافي يشير إلى نموذج أو نظرية معينة عن الأصل الثقافي، ولكن يعني ببساطة أن الأنساق الثقافية الإنسانية لا تتخلق بصورة مستقلة أو على حدة، ولكنها بدلاً من ذلك، تمثل مثلاً آخر على ما أطلق عليه داروين "نسق واحد كبير يرتبط من خلال التوالد أو التكاثر". بتعبير آخر يمثل التطور الثقافي الادعاء بأن كافة الأنساق الثقافية منذ بدايتها لها أسلاف. ولا يبدو أي منها مكتماً تماماً وجديداً كلية. وقد يكون للأنساق الثقافية أسلافاً مستقلين متعددين. وعند مماثلة ذلك بتاريخ البيولوجيا التطورية، يمكن أن نطلق على ذلك فرضية "تعدد الأصول الثقافية" polygenesis ، وذلك على النقيض من فرضية "أحادية الأصل"²⁰.

إذن، تمثل النظرية التطورية في الثقافة $\text{Evolutionary culture theory (ECT)}$ مجموعة من المناقشات والحجج التي تسعى إلى تفسير "الأصل الذي يطرأ عليه تغير وتحول" فيما يتعلق بالثقافات الإنسانية. وتمثل باختصار نظرية عن تطور النسل الثقافي $\text{cultural phylogeny}$. وتسعى إلى الإجابة على تساؤلات من قبيل: ما هي الميكانزمات الغالبة للتغير الثقافي؟ كيف تبدأ الثقافة

الجديدة؟ كيف، ولماذا تتمثل الثقافة القائمة وتستوعب، أو تختفي؟ ما هو نمط التشعب التاريخي المعين أو المخطط التشعبي للثقافات الإنسانية؟ ولماذا ظهرت ثقافات عديدة في مسار التطور الإنساني؟²¹.

تلمح النظرية التطورية، أو تنويعاتها المعاصرة، إلى تراكمية الثقافة، وهي الفكرة التي تبنتها نظرية الشعب المرجانية coral reefs التي صاغها الأنثروبولوجي ألفريد كروبر Alfred Kroeber، ويقرر أن طبيعة الثقافة يحددها بقوة ماضيها التراكمي، لذلك فالأسلوب التاريخي هو الأنسب في رأيه لفهم الثقافة والأنماط الثقافية. ويؤكد كروبر على التغير عبر الزمن، والروافد (الأسلاف) الثقافية للأنماط الثقافية الجديدة، وأهمية فهم الظواهر الثقافية في إطار تشكيلاتها المعينة.²²

وهكذا يحتاج كروبر بأن الشيء الوحيد الذي يحدد سمات وملامح الثقافات هو توارخ تلك الثقافات. وقد استعمل كوبر مماثلة الشعب المرجانية، وذلك على اعتبار أن الشعبة المرجانية تتراكم وتنبني من مخلوقات، ولكنها توجد بصورة مستقلة عنها (أي عن هذه المخلوقات)، لذلك فالثقافة برغم أنها نتاج إنساني فإن لها وجوداً مستقلاً.

ويصور كروبر الثقافة بالشعب المرجانية المكونة من طبقات عديدة من حيوان المرجان، لكن فقط الطبقة الأخيرة هي التي تكون على قيد الحياة، وبعد عدة سنوات تموت هي الأخرى، وتُستبدل بطبقة جديدة حية. وبعد ولادة كل طبقة حية، يتغير قليلاً الشكل الظاهري للشعب، فيصبح أعلى قليلاً، أو يبدو مختلفاً قليلاً، وهكذا. وتنمو كل طبقة حية وتتموج ظاهرياً بكثير من الحرية، ولكنها في الواقع، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجيل السابق، ولا تستطيع الفكك منه، إنها متجذرة ومرتبطة بتاريخ لم تختره بنفسها. وبالأسلوب نفسه يمكننا قول أن الثقافة بُنيت وتكونت من مئات الأجيال من البشر، ولكن الجيل الأخير هو الوحيد الحي. وعندما نموت يأتي جيل جديد، لكنه لا يبدأ من قاعدة فارغة، إنهم يواصلون البناء على أساس ما تركناه لهم من علم وعادات وتقاليده وأفكار وقيم ومبادئ، وما تركناه من تراث مكتوب أو أبنية وتقنية.²³

(2) النظريات البيولوجية، والهوس بالعرق

يقول أوزوالد ورنر Werner: "تعتبر الثقافة، في الأنثروبولوجيا، أنماط سلوك مكتسبة ومشتركة تميز جماعة معينة .. ومن ثم فالإنسان لا يولد بالثقافة، وإنما يولد بالقدرة على اكتسابها عن طريق وسائل معينة مثل، الملاحظة والمحاكاة، والمحاولة والخطأ". ورؤية الثقافة باعتبارها مكتسبة تفهم غالباً باعتبارها مقابلاً لرؤية السلوك الإنساني باعتباره نتاجاً للطبيعة، أي أن الثقافة منحة وموروث تتناقله الأجيال عبر مبادئ الوراثة.²⁴

وخلال المسار الكلي للقرن العشرين احتدمت المعارك بين أنصار النظريات البيولوجية وأنصار النظريات الثقافية في تطور الأنساق السسيوثقافية. فمن ناحية يستدعي أصحاب النظريات البيولوجية biologizers –العوامل الوراثية والسلالية في تفسير الاختلافات والتشابهات الثقافية. وهناك على الجانب الآخر، أصحاب النظريات الثقافية أو معارضي النظريات البيولوجية debiologizers الذين يؤكدون على التعلم وتأثير البيئة. وبحلول منتصف القرن العشرين، بدا أن أصحاب نظرية البيئة والتعلم قد صارت لهم اليد العليا. ولكن حديثاً استعاد أصحاب النظريات البيولوجية كثيراً من الدعم الذي تمتعت به في مطلع القرن العشرين.

ارتأت السلطات العلمية المعترف بها، والعامّة، في مطلع القرن العشرين، أن الأنواع الإنسانية تنقسم إلى عدد قليل من السلالات المستمرة والقديمة التي تمتلك ثقافات متميزة، وتتحدث لغات مترابطة أو قريبة. هذه السلالات واللغات والثقافات تم ترتيبها تراتبياً في أنماط أسى وأدنى، وذلك على ضوء أحكام المؤسسة الأكاديمية الأوروبية الأمريكية البيضاء بصفة أساسية. وقد عزت الغالبية العظمى من الباحثين هذا الترتيب الهراري إلى نتائج "الصراع من أجل البقاء" الفكرة التي قال بها هربرت سينسر، وتبناها تشارلز داروين²⁵.

وفي رأي سينسر، وغيره من الداروينيين الاجتماعيين (أو بالأحرى أتباع سينسر البيولوجيين) مثل اندثار واستبعاد الأفراد والسلالات الأدنى في معية لغاتهم وثقافتهم الأدنى، نتيجة طبيعية وحتمية للمنافسة. ففي الحال تُزج السلالات الأرقى والأسى السلالات الأدنى، إذا أُتيح للعملية التطورية أن تتخذ مسارها. بعد ذلك توصل العالم الانجليزي فرانسيس جالتون Galton إلى كشف اعتبره مزعجاً مؤرقاً، وهو أن السلالات الأدنى تزواج (بين الأبعاد) outbreeding السلالات الأسى أو الأرق. وقد أدى ذلك الاكتشاف إلى ظهور حركة اليوجينيا (علم تحسين النسل) eugenics، ويقرر أصحابها أنه يتوجب عدم السماح للطبيعة بأن تأخذ مجراها مرة أخرى. وألا يُسمح بالأفراد الأدنى والأكثر خصوبة، الوافدين من آسيا وجنوب وشرق أوروبا، بدخول الولايات المتحدة والمجتمعات المتقدمة الأخرى، وإذا نجحوا في الدخول يتعين منعهم من الإنجاب والتكاثر. وارتأى تشارلز دافينبورت Charles Davenport أن التعقيم الإجباري الجماعي هو السبيل الوحيد للتعامل مع أولئك الذين يمتلكون المادة الوراثية التي تحوي العته، والصرع، والجنون، والجريمة. وفي العشرينيات ظلت رؤى أصحاب اليوجينيا، من أمثال جالتون، ودافينبوت، وروланд ديكسون Ronald Dixon الأستاذ بجامعة هارفارد، سائدة في المستويات العليا للأكاديمية والحكومة. وبمعنى أكثر إثارة للربح، يعد الحل السريع الذي طرحه هتلر نسخة من اليوجينيا. لكن اليوجينيا تسعى إلى تحقيق "النقاء السلاي" racial

purity عن طريق التحكم طويل المدى في التكاثر أو الإنجاب، أما هتلر فتوسل بالقتل الجماعي الفوري²⁶.

بذل فرانز بواس وتلامذته جهوداً مضنية لتحدي ودحض الاعتقاد السائد في عدم إمكانية الفصل بين السلالة، واللغة، والثقافة. وأن بعض السلالات واللغات والثقافات أرقى وأسمى، وأكثر تحضراً، وأكثر صلاحية وملائمة للبقاء من غيرها. وقد عوّل بواس على دراسات عقلية لإثبات وجهة نظره، ودحض رؤى أصحاب النظريات البيولوجية²⁷. ونبذ فكرة أن الجينات هي المكونة للثقافة، ورفض نظريات التطور الثقافي، التي تربط بين العرق والثقافة. وتمسك بنظريته القائلة بأنه يجب التعامل مع كل ثقافة من الثقافات على أن لها طابعاً مميزاً خاصاً، لكن لها القيمة نفسها مثلها مثل أي ثقافة أخرى²⁸.

وتؤشر نظرية الهوس بالعرق ethnomania على أنه في مسار السياسات العرقية والسلالية تميل كل جماعة إلى الاهتمام بصورة مفرطة بأصولها وتاريخها وبطولاتها ومعاناتها وانجازاتها، وذلك بدرجة أكبر من اهتمامها بما يخص الجماعات السلالية والعرقية الأخرى. وهنا يبقى الدم هو المادة الوراثية التي تعين وتحدد السلف (وذلك في مقابل الـ DNA)²⁹.

ويحمل مفهوم السلالة race في أطوائه آثار أصوله في الخطابات البيولوجية للداروينية الاجتماعية التي تؤكد على "خطوط النسب أو الأصل". ويشير المفهوم إلى السمات البيولوجية والفيزيائية المزعومة، والتي من أكثرها وضوحاً صبغة الجلد أو لونه. هذه السمات، والتي كثيراً ما ترتبط بالذكاء والقدرات (المواهب)، تستعمل لترتيب الجماعات السلالية racialized في هيراركية للتفوق والسمو، والدونية الاجتماعية والمادية. وتقع هذه التصنيفات السلالية في جذر العنصرية أو التمييز العنصري³⁰. إذن، تمثل السلالات الاجتماعية جماعات داخلية emic يؤمن أفرادها بأنهم أو الآخرون متمائلين من الناحيتين الفيزيائية والنفسية نتيجة الأصل أو السلالة المشتركة³¹.

ويبرز اليوم مفهوم السلالية racialization أو التكوين السلالي race formation الذي يتأسس على فرضية أن السلالة تركيب اجتماعي، وليست فئة بيولوجية عامة أو كونية. وهنا يقرر البعض أن السلالة لا توجد خارج التمثيل. ولكنها بالأحرى تتشكل من خلال الرمزية في عملية صراع اجتماعي وسياسي على القوة. وهكذا تتحول السمات التي يمكن ملاحظتها إلى دوال للسلالة. ويتضمن ذلك قبول زائف للاختلاف البيولوجي والثقافي³².

تعرف الجماعات العرقية ذاتها بأسلوب يماثل الطريقة التي يتم بها تعريف السلالات الاجتماعية. والحقيقة أنه من الصعوبة بمكان تحديد ما إذا كانت جماعة معينة سلالة اجتماعية أو جماعة عرقية. بيد أن الاختلاف بين السلالة الاجتماعية والعرقية يتمثل في الثقل

والأهمية النسبية التي تُمنح للمشاركات الثقافية في مقابل الأصل السلافي أو المظهر الفيزيقي³³. وتمثل العرقية مفهوماً ثقافياً متمركزاً على الاشتراك في المعايير، والقيم، والمعتقدات، والرموز والممارسات الثقافية³⁴.

(3) الداروينية الجديدة

شهدت العقود الثلاثة الماضية بعثاً جديداً لنظرية داروين التطورية التي أحدثت ثورة في فهمنا للسلوك الإنساني. وقد شهدت ستينيات القرن الماضي عدداً من التطورات أبرزها الحل الذي قدمه وليام هاميلتون 1964 Hamilton لمشكلة الغيرية الذي كان الشرارة التي انطلقت منها ثورة ثقافية غيرت تماماً من طبيعة المشهد. لقد بين لنا هاميلتون رياضياً كيف نقدر كلفة وعائد السلوك الاجتماعي للفرد في ضوء النتائج المترتبة على هذا من ملاءمة للسلوك أو صلاحية أي الآثار الناجمة عن السلوك المتمثلة في ضمان اطراد بقاء جينات الفرد في أجيال المستقبل. وقد أحدث ذلك ثورة في العلوم السلوكية. وكان لابد لأصداء هذه الثورة في البيولوجيا من أن تمتد تأثيراتها، حتماً، إلى العلوم الإنسانية. وانطلقت خلال العقد الماضي دراسة السلوك البشري ضمن الإطار الدارويني الجديد³⁵.

إن سمة إضفاء الصبغة البيولوجية التي توسم الداروينيين الجدد لا تتضمن بالضرورة افتراضات ونظريات سلالية raciological. لكن مع ذلك، تمثل الداروينية الجديدة neo-darwinism إحدى أقوى التحديات التي تجابه الفصل البواسي بين الثقافة، والانتخاب الطبيعي.

وتتخذ الداروينية الجديدة أشكالاً مختلفة متعددة. وتعود إندفاعها التكوينية إلى سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، وذلك في أعمال ويلسون Wilson الذي طور وأتباعه شكلاً من الخطاب الوراثي المعروف بالسيوبيولوجيا sociobiology، ويؤكد على وجود ميول أو نزعات ثقافية عامة خاضعة لتأثير وسيطرة الوراثة تنشأ من الطبيعة الإنسانية. ومن الرواد الأوائل، عالم البيولوجيا ريتشارد الكسندر Alexander Richard، والأنثروبولوجيين كريستين هوكس Christine Hawkes وبروس سميث Bruce smith وإيريك وينتريهالدير Eric Winterhalder، وقد سعوا جميعاً إلى فصل بحوثهم عن البحوث السيوبيولوجية عن الطبيعة الإنسانية، وأكدوا، بدلاً من ذلك، على التنوعات في السلوك الإنساني الناتجة عن التاريخ التطوري، متوسلين في ذلك بنماذج مستقاة من الإيكولوجيا التطورية³⁶.

ويسعى الداروينيون الجدد بعد ويلسون إلى تفسير التنوعات في السلوك الإنساني عن طريق الإسهام الذي تضطلع به سلوكيات معينة في نشر أو تكاثر الجينات الفردية عبر الأجيال. والتنوعات التي تحقق نسبياً ملاءمة كبيرة (أي نجاح إنجابي reproductive success) –

وتشمل المعدلات الإنجابية لأقرب الأقارب – تُنتخب لصالح أو ضد من يتمتعون بملائمة أقل نسبياً. على سبيل المثال، التفسير الدارويني الجديد للقوانين التي تؤيد قدرة ذو سيادة على أن يصبح ثرياً وقوياً، يتمثل هذا التفسير في أن الثراء والقوة توفران فرصاً أكبر للاتصال الجنسي، ومن ثم تفضيان إلى نجاح إنجابي أكبر. ويتجاهل هذا التفسير ما يحققه الفقراء من نجاح إنجابي.

يوجه هاريس ثلاثة انتقادات للأشكال الشعبية المعاصرة لنظريات الثقافة الداروينية الجديدة: الأول، أن الانتخاب الثقافي cultural selection لا يدعم في الغالب التجديدات السلوكية والتصورية التي تزيد النجاح الإنجابي. والثاني، أن النجاح الإنجابي (حتى لو تمت البرهنة، نظرياً، على أنه يسيطر على الانتخاب الثقافي) يستحيل تقريباً قياسه في المجموعات السكانية البشرية. والثالث، أنه لكل تفسير دارويني جديد هناك تفسير مادي ثقافي أيسر، ولا يتطلب بيانات عن النجاح الإنجابي.

وهكذا، يثور ثمة جدل مستديم يؤكد فيه البعض على أن التجديدات السلوكية والتصورية مشفرة encoded في الجينات أو المورثات، وبذلك يتحقق لها الانتشار والتكاثر. ويرى البعض الآخر، أن التجديد الثقافي غير مشفر في الجينات، ولكن في الأمخاخ والأعضاء العصبية الحسية. وأخيراً، يرى البعض أن التطور والتجديد الثقافي يحدث بعيداً عن الوراثة، عن طريق الاكتساب، الانتشار الخ. فهل تستمر المماثلة بين التطور البيولوجي، والتطور الثقافي؟³⁷.

(4) نظرية الميمة:

تبنى بعض الكتاب المتأثرين بالبيولوجيا التطورية مصطلح meme ليعمل كجسر يصل نظرية الوراثة بالثقافة. وترتكز نظرية الميمة على افتراض أن الثقافة مؤلفة من ميمات. ويعرف قاموس أكسفورد الميمة بأنها "عنصر من عناصر الثقافة يمكن القول بأنه ينتقل بوسائل غير جينية (وسط جماعة بشرية)"³⁸. وتفهم الميمة بأنها العنصر الثقافي الأصغر الذي يتوالد ويتكرر عن طريق القدرة الإنسانية على المحاكاة. وعلى وجه التحديد، تمثل الميمات تعليمات لتوجيه وتشكيل السلوك، مختزنة في الأمخاخ (وأشياء أخرى)، وتنتقل عن طريق المحاكاة. ويقود التنافس بين الميمات تطور العقل.³⁹

ويذهب ريتشارد دوكنز Dawkins إلى أن الميمة "وحدة ثقافية .. جرى انتخابها طبيعياً نظراً لما لها من آثار على "النمط الظاهري" من حيث بقائه وتكاثره"، أو وحدة معلومات مستقرة في المخ". أو أنها متضاعفات ثقافية تنتشر عن طريق المحاكاة، وتجرى عليها عملية انتخاب. ومن أمثلة الميمات، الأبجدية، الألحان أو نغمات وعبارات موسيقية معينة،

وموضات الأزياء، والكتب، والأفكار، وطرق صناعة الأواني الفخارية أو بناء الأقواس المعمارية، وهلم جرا. وأشار داوكنز إلى أن الميمات تنشر نفسها في مستودع الميمات بالقفز من مخ إلى مخ آخر عن طريق عملية المحاكاة⁴⁰.

والحقيقة أن إعادة إنتاج ميمية معينة ليس بالضرورة في صالحنا، والأصح أن الميمات تتوالد ببساطة لأن لديها القدرة على ذلك. والميمية الناجحة هي التي تتم محاكاتها بصورة مستمرة. وتحقق إعادة الإنتاج تلك فائدة للميمات، لا البشر في حد ذاتهم. وعلاوة على ذلك، تعني ضغوط التكيف التطوري، ودور التقويم والتحويل الذي نقوم به في علاقته بميمات معينة، أن التدفق العام لتوالد وتكرار الميمات يتماشى مع قيمنا (التي هي في ذاتها ميمات). ويتوافق النسخ المتماثل الناجح، سواء جينة (مورثة) أو ميمية، مع المعايير التالية: الدقة fidelity، الثراء أو الخصوبة: fecundity، والاستمرارية أو الديمومة longevity.

إن أحد المشكلات المرتبطة بالسيبولوجيا تتمثل في أنها تعود، دوماً، إلى فكرة "الميزة والفائدة البيولوجية". وتتجاهل بحوثها حقيقة أن الثقافة تحقق انتقال المعلومات، وأنماط السلوك من جيل لآخر في شكل غير وراثي. والتكيف البشرى قد يكون ثقافياً وبيولوجياً أيضاً. وكما تقرر السيبولوجيا، فقد خلق التطور الأمخاخ التي تعبأ وتكثرت على وجه الخصوص بالجنس، والغذاء، والقوة. وتعكس الميمات التي نختارها هذه الاهتمامات الوراثية، إلى حد بعيد. ومع ذلك هناك الكثير من مظاهر الشذوذ anomalies، مثل الامتناع عن الزواج، وانخفاض معدلات المواليد، والتبني، ومنع الحمل، الخ، والتي لا يمكن تفسيرها على أساس مبدأ الحتمية الوراثية وحده. إذ تتطلب تفسيراً ثقافياً – ميمياً.

وتتكاثر الميمات وتتوالد بصورة مستقلة عن الجينات أو المورثات. ويقرر ذلك أن الثقافة ذاتها يمكن أن تدحض الحتمية الوراثية وتفلت منها. على سبيل المثال، قد يكون التطور العام للغة، والقدرة اللامحدودة على الكلام نتاجاً لانفجار الميمات، لا نتاجاً للميزة والفائدة البيولوجية. وهنا تقرر بلاك مور Blackmore أن التطور الهائل للمخ البشرى نتاج لتكاثر وتوالد الميمات، ومثالاً على التطور المشترك الجيني – الميمي gene co-meme – evolution. وتحتاج بأنه فقط عندما تنتقل الميمات أفقياً (عبر الثقافات) أكثر من انتقالها رأسيًا (من جيل لآخر) فإنها تصبح مستقلة عن الجينات. وكلما تعددت الطرق التي من خلالها تنتشر الميمات، وكلما ارتحلت سريعاً، كلما تحررت من قيود الجينات. ويمثل تطور الاتصال الكاسح، واسع النطاق، على الصعيد الكوني، ميكازم معاصر رئيس لهذه العملية. كذلك يقرر هذا الجدل أن التطور الميمي يقضي بأن يكون البشر أكثر إثارة، وهو ما لا يتيح الجينات وحدها⁴¹.

نخلص مما سبق إلى أن المخ والجسد الإنساني نتاج لعمليات التطور المشترك الجيني – الثقافي. وأن التطور البشري قد شهد نقطة تحول حرجية عندما توفرت لأسلافنا قدرة على المحاكاة. وبدأت الميمات، من هذه النقطة، تحفيز الجينات على إنتاج مخ ملائم خاصة لاستنساخ تلك الميمات. الثقافة، وفق هذه الرؤية، تمثل معلومات مختزنة في أمخاخ البشر⁴². وأن مبحث الميمات memetics منهج تطوري محتمل لدراسة الثقافة، يماثل منهج الإبيديمولوجيا عند دان سبيربر.

(5) إبيديمولوجيا التمثيلات الثقافية

يحتشد المخ البشري بكترة هائلة من الأفكار التي تحدد السلوك، ويلاحظ الآخرون سلوك الفرد أو بعض الآثار التي يتركها، وتفضي هذه الملاحظة إلى انبثاق الأفكار. وأحياناً تشبه الأفكار التي يسببها السلوك تلك الأفكار التي سببته. ومن منظور العملية المادية قد يكون لفكرة ولدت داخل مخ الفرد أشباهاً في أمخاخ الآخرين. وتنتقل الأفكار من شخص إلى آخر، ومن ثم تحقق انتشاراً. وتنتشر بعض الأفكار بفاعلية أي تغزو مجموعة كلية من السكان – على سبيل المثال المعتقدات الدينية، أو الفروض العلمية. وتتألف الثقافة من كل المنتجات الأخرى (الكتابات، الأعمال الفنية، والأدوات، الخ) التي يتيح وجودها في بيئة مشتركة انتشاراً وذبوعاً للأفكار. ويعني تفسير الثقافة، إذن، تفسير أسباب وكيفية تولد بعض الأفكار لتكون معدية. وينادي أصحاب هذه الرؤية، خاصة دان سبيربر D.Sperber، بتطوير إبيديمولوجيا للتمثيلات الثقافية Epidemiology of Cultural Representations.

وكلمة "إبيديمولوجيا" Epidemiology مشتقة من الأصل اللاتيني "Epidemia"، ويعني "الإقامة في بلد معين"، ويشير في أكثر استعمالاته شيوعاً إلى الاستقرار، والإقامة، ووفود البشر؛ وقد يشير، أيضاً، إلى إقامة واستقرار وجود الأشياء مثل الأمطار، والأمراض، أو حتى العادات. وبذلك لا يقتصر مصطلح "إبيديمولوجيا" في تطبيقه على الأمراض، إذ يمكن تطبيقه على انتشار وتوزع الأفكار الكونية في جماعة من السكان، وتلك الفكرة يستند عليها المنظور الإبيديمولوجي للتمثيلات الثقافية⁴³.

إن فكرة العدوى الثقافية Cultural Contagion قديمة. وقد ظهرت أولى المحاولات الجادة لبناء إبيديمولوجيا ثقافية علمية في أعمال عالم الاجتماع الفرنسي جابريل تارد Tarde، وبخاصة عمله المعنون Les Lois de Limitation. ويؤكد تارد على وجوب تفسير الثقافة – والحياة الاجتماعية بعامة – باعتبارها عمليات انتقال "بين – فردي" لا محدود عن طريق المحاكاة. وقد حاول بعض المنظرين المعاصرين – خاصة كامبل Campbell وداوكنز R.Dawkins – تكييف وملائمة نموذج الانتخاب الدارويني لتطبيقه على الثقافة. وروج داوكنز لفكرة الثقافة باعتبارها تتألف من وحدات أطلق عليها "Memes"، وهو مصطلح يعبر عن وحدات الانتقال

الثقافي جنباً إلى جنب مع مصطلح الموروث الثقافي⁴⁴. وقد رأينا كيف أن الميمات تشبه الجينات، وتتعرض للنسخ، والتكرار، والانتخاب. وتعتبر الميكانيزمات الصغرى التي تُحدث انتشار الأفكار ميكانيزمات سيكولوجية أو معرفية تحديداً⁴⁵.

كثيراً ما أُستعملت فكرة التمثيل في دراسات الثقافة، بيد أنه منذ ظهور فكرة "التمثيلات الجمعية" collective representations عند دوركايم، تُركت هذه الفكرة رهينة الغموض والضبابية. وتشير التمثيلات، بمعناها الواسع، إلى أي شيء يمثل شيئاً ما آخر. واستخدمت فكرة التمثيل في علم النفس في الإشارة إلى الأفكار التي نصوغها عن العالم من حولنا، أو الصور العقلية التي نصوغها. وتؤدي التمثيلات دوراً وظيفية مهمة في العمليات السيكولوجية. فمن خلال تمثيلاتنا ندرك العالم الذي نعيش فيه ونفسره، وتوجه هذه التمثيلات أفعال الأفراد في العالم من حولنا، وتوجه كذلك تفاعلاتنا مع الآخرين. ويؤكد مسكوفيتشي Moscovici، في حديثه عن التمثيلات الاجتماعية، أن التمثيلات ليست، ببساطة، مجرد تصورات فردية، ولكنها تشير إلى التنظيمات الجمعية المشتركة للمعنى الذي من خلاله يدعم المجتمع المحلي رؤية معينة لجانب من العالم. وتظهر التمثيلات داخل سياق العلاقات الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي، وتتميز بقيمة رمزية لدى الأفراد. وتعتبر التمثيلات الاجتماعية تحديداً، أنساقاً للقيم والأفكار والممارسات، وتؤدي وظيفتين: الأولى تؤسس التمثيلات نظاماً يمكن الأفراد من توجيه ذواتهم في عالمهم المادي أو الاجتماعي، وتحقيق السيادة عليه. والثانية: تحقق التمثيلات الاتصال بين أفراد المجتمع المحلي، وذلك من خلال تزويدهم بشفرة للتبادل الاجتماعي، وشفرة لتسمية وتصنيف الجوانب المتنوعة للعالم وتاريخهم الفردي والجماعي⁴⁶.

واضح بناءً على ذلك، أن التمثيلات تُصنف في نمطين: التمثيلات العقلية، والتمثيلات العامة. وهنا تُعتبر المعتقدات، والمقاصد، والتفضيلات تمثيلات عقلية؛ بينما تعتبر العلامات (الإشارات)، والألفاظ، والنصوص، والصور تمثيلات عامة. وللتمثيلات العامة مظهر مادي – أصوات، أشكال وألوان صورة معينة⁴⁷. وفي السياق ذاته يتم التمييز بين التمثيلات الثقافية، والتمثيلات الفردية. إذ تنتشر التمثيلات الثقافية وتتوزع بعمق، وبصورة تتسم بالديمومة⁴⁸.

إن جماعة اجتماعية معينة، وبينتها، تكون مسكونة بكثرة هائلة من التمثيلات العقلية والعامة. إذ يحمل الفرد الذي ينتمي إلى هذه الجماعة داخل رأسه ملايين التمثيلات العقلية، بعضها مؤقت في حين توجد أخرى مخزنة في الذاكرة الدائمة وتشكل معرفة الفرد. ويتحقق اتصال بعض التمثيلات العقلية أو نسبة محدودة منها، بصورة متكررة، وتنتهي إلى الانتشار عبر الجماعة، ومن ثم تصاغ نسخة عقلية منها لدى معظم أفراد تلك الجماعة. وعندما نتحدث عن التمثيلات الثقافية ترد إلى الذهن مباشرة تلك التمثيلات المستمرة الدائمة والموزعة. وهكذا، تعتبر التمثيلات الثقافية مجموعة فرعية من التمثيلات العقلية

والعامة التي تسكن جماعة اجتماعية معينة⁴⁹.

واضح أن جماعة معينة من البشر تسكنها مجموعة كبيرة من الفيروسات، وتسكنها أو تغزوها، على الشاكلة ذاتها، مجموعة كبيرة من التمثيلات العقلية التي يوجد معظمها داخل عقل فرد واحد. وتحقق بعض هذه التمثيلات اتصالاً أو يتم اتصالها؛ أي أنها تتحول أولاً، بواسطة متصل إلى تمثيلات عامة، ثم يُعاد تحويلها بعد ذلك عن طريق الجمهور (الآخرين) إلى تمثيلات عقلية. وعن طريق الاتصال، تنتشر بعض التمثيلات (عن طريق المحاكاة أحياناً) داخل جماعة معينة من البشر، وقد تنتهي إلى أن يتم ترسيخها في كل أفراد الجماعة لعدة أجيال. وتعتبر هذه التمثيلات واسعة الانتشار الدائمة حالات إرشادية للتمثيلات الثقافية.

والسؤال الذي ينطرح الآن: لماذا تسود بعض التمثيلات، وتنتشر في سياقات معينة؟ تجيب نظرية إبيديمولوجيا التمثيلات الثقافية عن هذا السؤال. إذ تستخدم المجاز الإبيديمولوجي هنا بمعنى باثولوجي. معني آخر يتمثل في التحول والتغير المتواصل للتمثيلات في كل مرة تنتقل فيها تقريباً، وبقيائها ثابتة في حالات محدودة. وبذلك تختلف التمثيلات الثقافية عن العوامل المرضية الجينية Pathogenic، كالفيروسات والبكتيريا التي تتكاثر في عملية الانتقال وتعرض لطفرة أحياناً، وعلى فترات متباعدة. ويتألف التمثيل الثقافي من العديد من النسخ العقلية والعامة. وتنتج كل نسخة عقلية عن تأويل تمثيل عام يعتبر في ذاته تعبيراً عن تمثيل عقلي⁵⁰.

ويتسم العقل الإنساني بحساسية للتمثيلات الثقافية، تُشكل حساسية الكائن العضوي للأمراض. ولكن هل التمثيلات الثقافية ضارة بالأمراض، وهل كل تمثيل ثقافي مفيد ووظيفي وتكيفي؟ المحقق أن بعض التمثيلات مفيد، والبعض الآخر ضار بالنسبة لسعادة الفرد أو الجماعة.

تعتبر إبيديمولوجيا التمثيلات، أولاً وقبل كل شيء، دراسة للتحويلات التي تطرأ على التمثيلات. من جانب آخر تركز إبيديمولوجيا الأمراض، أحياناً، على تفسير سبب تحول وتغير مرض معين أثناء عملية الانتقال، وعلى العكس تركز إبيديمولوجيا التمثيلات على أسباب بقاء بعض التمثيلات ثابتة نسبياً - أي أسباب كون بعض التمثيلات ثقافية بصورة ملائمة. وقد افترض الأنثروبولوجيون، من دوركايم إلى كليفورد جيرتز Geertz، صراحة أو بصورة ضمنية، أن معتقدات الثقافة، سواء كانت عادية أو غامضة، يتم تمثيلها عقلياً بنفس الأسلوب، ومن ثم تتحقق العقلانية. وفي رأي سبرير، يتم تصفية وترشيح هذه المعتقدات عن طريق نفس الميكانزمات المعرفية⁵¹.

إن الاتصال ميكانزم رئيس من ميكانزمات الانتقال الثقافي، بينما المحاكاة ميكانزم

آخر. ويعد الانتقال عملية مقصودة أو غير مقصودة، تعاونية أو غير تعاونية، تُنتج وتخلق تشابهات في مضمون تمثيل عقلي معين لفرد، والتمثيل الذي ينتج عنه في فرد آخر. وهنا ينظر إلى الانتقال والتطور الثقافي من منظور نموذجين: نموذج الانتخاب الثقافي Cultural Selection، ونموذج الجذب Attraction Model.⁵²

يستلهم نموذج الانتخاب الثقافي رؤى الداروينية الجديدة التي تحاول تفسير التغيرات والتباينات في السلوك الإنساني عن طريق دراسة تنطلق من رؤية مؤداها، أن سلوكيات معينة تؤدي إلى انتشار جينات الفرد عبر الأجيال، وأن الانتخاب الثقافي لا يغفل غالباً التجديدات السلوكية والتصورية التي تزيد نجاح إعادة الإنتاج.⁵³

وتتشابه بعض التمثيلات في مضمونها بصورة تكفي لاعتبارها نسخاً من بعضها البعض. وتؤشر فكرة الانتخاب الداروينية على أن التمثيلات الثقافية تمثيلات تتميز بالتكرار والنسخ الذاتي Self - Replicating، وذلك من خلال دفع حاملي هذه التمثيلات إلى إنتاج سلوك يتسبب في جعل الآخرين يعتقدون هذه التمثيلات. بيد أنه من حين لآخر تتحول التمثيلات وتتغير، وتبدأ في إنتاج نوع أو عنصر جديد على الأرجح. ويقرر سبيرير، في تفسيره للتطور الثقافي على أساس النموذج الدارويني، إمكانية التركيز على قضيتين رئيسيتين: الأولى، أن التمثيلات لا تتكرر وتُنسخ بصورة عامة في عملية الانتقال، ولكنها تتغير ويعتريها التحول. الثانية، أن التمثيلات تتغير نتيجة لعملية معرفية تركيبية. وهنا يقول داوكتز: "يحتمل أن تكون عملية النسخ أقل دقة مما هو الحال في حالة الجينات (المورثات)، ربما يكون ثمة عنصر طفري Mutational معين في كل حدث نسخ .. وقد تتمازج وتندمج الميمات جزئياً مع بعضها البعض بصورة تختلف عن الجينات".⁵⁴

أما فيما يتعلق بنموذج الجذب، يقرر دان سبيرير أن التشابه بين العناصر الثقافية كبير، ويمكن تفسيره على أساس حقيقة أن التحولات تميل إلى التكثيف والانحياز في اتجاه مواقع جاذب معين، في فضاء من الممكنات. ويعني القول بوجود جاذب معين أنه في فضاء معين للممكنات تشكل احتمالات التحول نمطاً معيناً. إذ تميل إلى الانحياز وتفضيل التحولات في اتجاه نقطة معينة، وتتجمع وتحشد حول هذه النقطة. والجاذب ليس شيئاً مادياً يجتذب شيئاً بصورة فيزيقية واقعية. وتُفسر عوامل الجذب من خلال العوامل السيكلولوجية والايكولوجية.⁵⁵

6) المادة الثقافية: ريموند ويليامز، ومارفن هاريس

إن الثقافة، باعتبارها مجموعة من المعاني اليومية والقيم، تمثل في رأي ريموند ويليامز Williams Raymond جزءاً من الكلية التعبيرية للعلاقات الاجتماعية. وبذلك، تعرف

نظرية الثقافة بأنها دراسة العلاقات القائمة بين العناصر في طريقة كلية للحياة. وهنا يقول ويليامز، "ثمة حاجة إلى تمييز ثلاثة مستويات للثقافة، حتى في تعريفها الأكثر عمومية: الثقافة المعيشة المرتبطة بزمان ومكان معينين؛ والثقافة المدونة المسجلة بأنواعها، من الفن إلى معظم الحقائق اليومية، وثقافة العصر؛ وثقافة تقليد انتقائي"⁵⁶.

ويذهب ويليامز إلى أن هدف التحليل الثقافي هو استيضاح وتحليل الثقافة المدونة المسجلة الخاصة بزمان ومكان معينين. وفي ذلك يسعى ويليامز إلى إعادة تشكيل "بناء الشعور"، أو القيم والتوقعات المشتركة في ثقافة معينة. ويؤكد على فهم الثقافة عن طريق تمثيلات وممارسات الحياة اليومية في سياق الظروف المادية لإنتاجها. ويطلق ويليامز على ذلك "مادية ثقافية"، وتشمل تحليل كل أشكال الدلالة أو المضمون داخل الوسائل الفعلية وظروف إنتاجها". لذلك يقترح ويليامز تحري وبحث الثقافة من حيث:

- مؤسسات الإنتاج الفني والثقافي، على سبيل المثال، الأشكال الحرفية والسوقية.
- البنى أو المدارس، الحركات والزمر والفصائل الخاصة بالإنتاج الثقافي.
- أساليب الإنتاج، وتتضمن العلاقات بين الوسائل المادية للإنتاج الثقافي، والأشكال الثقافية التي تقدم بصورة واضحة.
- المماثلات أو معينات الهوية identifications وأشكال الثقافة، وتشمل خصوصية الإنتاج الثقافي، الهدف الجمالي والأشكال المعينة التي تولد المعنى وتعبّر عنه.
- إعادة الإنتاج، في الزمان والمكان، لتقليد انتقائي للمعاني والممارسات، والتي تشمل النظام الاجتماعي والتغير الاجتماعي.
- تنظيم "التقليد الانتقائي" selective tradition من ناحية النسق الدال المدرك⁵⁷.

الثقافة إذن خبرة معيشة، تتشكل، في رأي ويليامز، من خلال المعاني يولدها رجال ونساء عاديون. كما تتشكل الثقافة عن طريق الخبرات المعيشة لأفرادها، ومن خلال النصوص والممارسات التي ينخرط فيها كل الأفراد من حيث كونهم يمارسون حيواتهم. إن الثقافة لا تطفو متحررة من ظروف الحياة المادية. ولكن على العكس يقرر ويليامز أن معاني الثقافة المعيشة تُبحث في سياق ظروف إنتاجها. وبهذا المعنى تفهم الثقافة باعتبارها طريقة كلية في الحياة⁵⁸.

وتتبدى معالم المادية الثقافية cultural materialism، بجلاء، في نظرية مارفن هاريس Marvin Harris (1927 – 2001). ويصف هاريس المادية الثقافية بأنها النظر السيسويثقافي لفكرة الانتخاب الدارويني. ويميز موقفه عن المادية الفلسفية والمادية الجدلية. فيحتاج بأن المادية الفلسفية لا صلة لها باعتبارها الظواهر السيسويثقافية، وبأن المادية الجدلية جزء من المادية الثقافية⁵⁹.

وبرغم أن المادية الثقافية تشترك في الكثير مع أفكار كارل ماركس (وتحديداً التفسير المادي)، فإن المدرستين مختلفتان أو غير متطابقتين. ذلك أن الماديين الثقافيين يرفضون فكرة المادية الجدلية في الماركسية، والتي تنادى بتدمير الرأسمالية، وتمكين الطبقة العاملة. وتلتزم المادية الثقافية، التي لا تمتلك أجندة سياسية معينة، بالدراسة العلمية للثقافة. وفي الوقت نفسه، انتقد هاريس المثاليون الثقافيون cultural idealists الذين يستعملون الأفكار والقيم والأيديولوجيات باعتبارها عوامل تفسيرية رئيسة. وقد حاجج هاريس بأن الشفقات والقواعد لا تساعد في تفسير ظواهر مثل الفقر، والتخلف، والقمع السياسي، والجريمة⁶⁰.

كذلك، عارض هاريس البنائية، والماركسية البنائية. إذ يؤكد أصحاب البنائية على أن التفكير هو الذي يوجه الحياة الاجتماعية. ويؤكد الماركسيون البنائيون على أن الظروف المادية للوجود لا يمكن أن تشكل وتحدد كلية التفكير وتوجه الحياة الاجتماعية، وإنما يمكن للأساق المعرفية التي تنمو في هذه الظروف المادية والبيئية أن يكون لها نفس التأثير والفاعلية. ينتقد هاريس هذا المنحى لتأكيد على أولوية الظروف المادية وأهميتها.

وقد أفضى تقنين المنظورات النظرية لكارل ماركس، وهوايت، وجوليان ستيوارد، إلى تبلور المادية الثقافية التي تركز على فكرة عامة مؤداها أن الظروف المادية، أو أساليب الإنتاج تحدد الأفكار والسلوك الإنساني. ويعكف الماديون الثقافيون على دراسة الضغوط المادية التي تنشأ من الحاجات العامة الخاصة بإنتاج الطعام، والتكنولوجيا، والأدوات، والمسكن، وذلك في إطار قيود ومحددات البيولوجيا والبيئة. هذه الضغوط المادية تتميز عن الضغوط العقلية، والتي تشمل عوامل إنسانية مثل القيم، والأفكار، والدين، والجماليات. وينظر هاريس، والماديون الثقافيون، إلى الضغوط المادية باعتبارها عوامل سببية أساسية تفسر وجود تباينات ثقافية⁶¹.

وتؤكد المادية الثقافية أن أسباب التغير في الجوانب العقلية والروحية للحياة الإنسانية تجسد وتعبر عن الاختلافات في التكاليف والفوائد المادية لإشباع الحاجات الأساسية في بيئة أو وسط معين. وهم يختلفون في ذلك عن أصحاب المادية الديالكتيكية. إذ يرفضون فكرة أن كافة التغيرات الثقافية الهامة تنتج عن تأثير التناقضات الديالكتيكية، ويرون أن جانباً كبيراً من التطور الثقافي نتج عن التراكم التدريجي للسمات المفيدة خلال عملية المحاولة والخطأ⁶². وتؤكد المادية الثقافية، إذن، أن العالم المادي يمارس تأثيراً حتمياً على العالم اللامادي⁶³.

وتنتهي المادية الثقافية إلى الأنثروبولوجيا الايكولوجية في رؤيتها للعوامل المادية باعتبارها العوامل المحددة أو الحتمية. فمن منظور المادية الثقافية، تحدد الظروف البيئية وأساليب المعيشة تطور العديد من مظاهر الثقافة. وتؤكد المادية الثقافية على أن الجوانب

المعرفة والأيدولوجية للثقافة لابد وأن تتخذ بالضرورة مكانة ثانوية أو تالية للجوانب التكنولوجية. بمعنى أن الثقافة تتشكل بالعوامل المادية. ويقسم هاريس الظواهر الثقافية إلى بناء تحتي، وبناء، وبناء فوق، ولكنه يعطي الأهمية والأولوية السببية للبناء التحتي، وهو المستوي الذي يستخدم فيه الناس التكنولوجيا للتفاعل مع البيئة⁶⁴. ويقول أن المبدأ النظري الأساسي للمادية الثقافية هو "مبدأ حتمية البناء التحتي"⁶⁵. ومع ذلك لا ينكر هاريس إمكانية أن تحقق المكونات العقلية، ومكونات البناء الفوقي والبناء، درجة من الاستقلالية عن البناء التحتي.

وهكذا، تسعى المادية الثقافية - حسبما يقرر جوناثان فريدمان - إلى اختزال الثقافة إلى قوى مادية خالصة في حقيقتها. ويؤكد مارفن هاريس أن الضغوط الأيكولوجية تمارس على الآخرين جميعاً، وأن الثقافة في جوهرها نتاج للقوى المادية⁶⁶. ويرفض البعض المادية الثقافية باعتبارها "مادية سوقية أو مبتذلة" *Vulgar Materialism*، وساذجة تولي اهتماماً لإنطمار العالم المادي داخل العالم الأيديولوجي⁶⁷. وتُنتقد لأنها تختزل البناء والبناء الفوقي إلى مجرد ظواهر ميكانيكية مصاحبة، تلعب فقط دوراً سلبياً في تحديد التاريخ والتغير الثقافي⁶⁸.

تعقيب

يرتكز التنظير للثقافة، كما تبين، على حزمة من المبادئ والافتراضات الأساسية من أهمها: (1) يمتلك الفاعلون الاجتماعيون طرقاً لصياغة وبناء التوقعات في حياتهم اليومية، وبدونها يمكن أن يعيشوا في حالة من الفوضى وعدم اليقين⁶⁹. (2) الفاعلون الاجتماعيون كائنات مركبة معقدة تشارك في أنساق مركبة معقدة. يعني ذلك أن هناك دوماً إمكانية لأن يسلك الأفراد بطرق لا يمكن التنبؤ بها وغير متوقعة. (3) يشترك الفاعلون الاجتماعيون في صنع أفعالهم، وخلع التفسيرات والمعاني عليها بما يتناسب مع نماذج معينة. وتتجلى في نظرية الثقافة المعاصرة صور إعادة الإنتاج والاندماج بين نماذج ومنظورات متميزة.

الهوامش

- 1 - Zhao, D., *Theorizing the role of culture in social movements: Illustrated by protests and contentions in modern China*, *Social Movement Studies*, Vol. 9, No. 1, Jan., 2010: 33 – 50., pp. (34 - 35).
- 2 - Soysal, L., *Introduction: Triumph of culture, troubles of anthropology*, *Focaal-European Journal of Anthropology*, vol. 55, 2009, p. (4).
- 3 - Kumar, K., *From post-industrial to postmodern society: new theories of the contemporary world*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. (115 - 117).

- 4 - Boggs J. P., **The culture concept as theory, in context**, *Current Anthropology*, Vol. 45, Number 2, April, 2004, p. (187).
- 5 - Fabian, J., **Moments of freedom: anthropology and popular culture**, London, University press of Virginia, 1998, p. (x).
- 6 - Ibid, p. (xi - xii).
- 7 - Barnard, A., **History and theory in anthropology**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. (174 – 175).
- 8 - Ibid, p. (405, 407).
- 9 - Ortner, S. B., **Dark anthropology and its others: Theory since the eighties**, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1), 2016: 47 – 73, p. (49).
- 10 - Ibid, p. (49).
- 11 - Knauff, B. M., **Anthropology in the middle**, *Anthropological Theory*, Vol. 6 (4), 2006: 407 – 430, p. (408).
- 12 - Ferraro, G. and Andrea, S., **Cultural anthropology: An applied perspective**, Australia, Wadsworth, 2010, p. (87 - 88).
- 13 - Knauff, B. M., **Anthropology in the middle**, p. (411, 413, 417 – 418, 425).
- 14 - Durham, W. H., **Advances in evolutionary culture**, *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 187 - 210, p. (187).
- 15 - Barnard, A., **History and Theory in anthropology**, p. (29).
- 16 - Ferraro, G. & Andrea, S., **Cultural anthropology: an applied perspective**, p. (70).
- 17 - Barnard, A., **History and theory in anthropology**, p. (38).
- 18 - Ferraro, G. & Andrea, S., **Cultural anthropology: an applied perspective**, p. (78 - 90).
- 19 - Durham, W. H., **Advances in evolutionary culture**, p. (187 – 188).
- 20 - Ibid, p. (189).
- 21 - Ibid, p. (189 - 190).
- 22 - Moore, J. D., **Visions of culture: an introduction to anthropological theories and theorists**, Lanham, AltaMira Press, 2009, pp. (71, 73).

- 23- إريكسون، توماس هيلاند، مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريولية، ترجمة محي الدين عبد الغني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2012، ص (32).
- 24 - Duranti, A., **Linguistic anthropology**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. (24).
- 25 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, Oxford, Atamira Press, 1999, p. (67 – 68).
- 26 - Ibid, p. (69).
- 27 - Ibid, p. (69).
- 28 - إريكسون، توماس هيلاند، مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريولية، ص (24 – 25).
- 29 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, p. (111).
- 30 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, London, Sage, 2008, p. (247).
- 31 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, p. (114).
- 32 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (247).
- 33 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, p. (114).
- 34 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (249).
- 35 - دونبار روبين، نايت كريس، باور كامبلا، تطور الثقافة، رؤية في ضوء منهج البحوث المتداخلة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص (15 – 16).
- 36 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, p. (99).
- 37 - Ibid, p. (100 - 101).
- 38 - أونجر روبرت، الثقافة، منظور دارويني: وضع مبحث الميمات كعلم، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص (199).
- 39 - Barker, C., **cultural studies: theory and practice**, p. (135).
- 40 - أونجر روبرت، الثقافة، منظور دارويني: وضع مبحث الميمات كعلم، ص (20 – 21)، (99).
- 41 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (135 - 136).
- 42 - أونجر، روبرت، الثقافة، منظور دارويني: وضع مبحث الميمات كعلم، ص (50 ، 176).
- 43 - Sperber, D., **Explaining culture: A naturalistic approach**, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, p. (1 – 2).

- 44 - Lyman, R. I & O'Brien, M. J., **Cultural traits: Units of analysis in early twentieth – century anthropology**, *Journal of Anthropological Research*, Vol. 59, 2003, P. (225).
- 45 - Sperber, D., **Explaining culture: A naturalistic approach**, p. (3).
- 46 - Frazer, C. & Burchell, B., **Introducing social psychology**, Polity Press, 2001, P. (272).
- 47 - Ibid, P. (24).
- 48 - Strauss, C. and Quinn, N., **A cognitive theory of cultural meaning**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. (7).
- 49 - Sperber, D., **Explaining culture: a naturalistic approach**, p. (33, 77).
- 50 - Ibid, PP. (25 - 26, 31).
- 51 - Ibid, P. (57-59, 70).
- 52 - Ibid, P. (100).
- 53 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, pp. (100, 108).
- 54 - Sperber, D., **Explaining culture: a naturalistic approach**, p. (100 - 102).
- 55 - Ibid, P. (108, 112).
- 56 - Barker, C., **Cultural studies: theory and practice**, p. (45).
- 57 - Ibid, P. (45).
- 58 - Ibid, P. (46).
- 59 - Moore, J. D., **Visions of culture**, p. (207).
- 60 - Ferraro Gary & Andrea Susan, **Cultural anthropology: an applied perspective**, p. (85).
- 61 - Ibid, p. (84).
- 62 - Harris, M., **Culture, people and nature**, Longman, 1997, p. (425 – 426).
- 63 - Barnard, A., **Cultural materialism**, In, Barnard, A. & Spencer, J., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge, 1996, p. (133).
- 64 - Ibid, P.(133 - 134).
- 65 - Harris, M., **Theories of culture in postmodern times**, p. (142).
- 66 - Barnard, A., **History and theory in anthropology**, p. (90).

- 67 - Barnard, A., **Cultural materialism**, p. (134).
- 68 - Harris, M., **Culture materialism: A struggle for a science of culture**, New York, Vintage Books, 1980, p. (58 – 59, 75).
- 69 - Bourdieu, P., **Outline of a theory of practice**, translated by Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. (46).