

مقاربات سوسيولوجية في ثقافة الهوية والمواطنة

Sociological approaches in the culture of identity and citizenship

بن العربي امحمد : أستاذ محاضر أ
طاهيري محمد : طالب دكتوراه
جامعة زيان عاشور الجلفة

تاريخ قبول المقال: 2018/11/21

تاريخ إرسال المقال: 2018/07/26

الملخص

يحظى مفهوم الهوية والمواطنة باهتمام بالغين فتسارع الدول إلى ترسيخ الديمقراطية عبر ترسيخ المواطنة سلوكا وفكرا ، في شكل تعاقد مع الأفراد يحدد بوضوح وبشكل قانوني قائمة الحقوق والواجبات التي يتقيد ويلتزم بها المواطن ، كما يتضمن مفهوم المواطنة مفهوم الهوية حيث ينتمي المواطنون إلى هذه الدولة ، لكن بالمقابل فهؤلاء المواطنون أعضاء في جماعات ثقافية مختلفة.

كما أن مفهوم الثقافة وارتباطه بالهوية والمواطنة يحظى كذلك باهتمام معتبر في العلوم الاجتماعية ، وترتبط فكرة الهوية بإحكام إلى فكرة الثقافة ، فكثيرا ما تحيل الاستفهامات الكبرى بصدد الهوية إلى مسألة الثقافة كما يمكن أن تتشكل الهويات عبر الثقافات الرئيسية والثقافات الفرعية التي ينتمي لها الأفراد أو التي يشاركون فيها. وفيما يلي سنتعرض لمفهوم الثقافة والهوية والمواطنة وعلاقتهم بالشكل السياسي للمجتمع.

الكلمات المفتاحية: الهوية ، المواطنة ، العولة ، الثقافة ، التقاطع ، مقارنة سوسيولوجية.

Abstract

The concept of citizenship includes the concept of identity, where citizens belong to this state, and the concept of citizenship is defined by the concept of citizenship. However, these citizens are members of different cultural groups. Here we will discuss these two concepts and their relation to the political form of society.

The concept of identity still has a significant interest in the humanities. The notion of identity is closely related to the idea of culture. The great questions about identity are often referred to as culture. Identities can be formed across the major cultures and class cultures to which individuals belong or participate.

Key words: Identity, citizenship, globalization, culture, acculturation, sociological approach.

مقدمة

إن مفهوم الهوية والمواطنة من المفاهيم التي تحتاج إلى تحليل معمق وهذا لارتباطه بمسائل استراتيجية في المجتمع، فتسارع الدول إلى ترسيخ الديمقراطية عبر ترسيخ المواطنة سلوكا و فكريا، في شكل تعاقد مع الأفراد يحدد بوضوح وبشكل قانوني قائمة الحقوق التي يستفيدون منها والواجبات التي يلتزمون بها كمواطنين، و يتقاطع مفهوم المواطنة مع مفهوم الهوية في كون المواطنين ينتمون إلى هذه الدولة، هذا الانتماء الذي يُعترف به في عقد المواطنة بغض النظر عن الجماعات الثقافية الفرعية التي ينتمون إليها، ومن هنا نلامس إشكالية العلاقة بين المفهومين، حيث يبدو أن بعد الانتماء في المواطنة لا يتطابق مع مفهوم الهوية لأنه يهمل انتماء الأفراد إلى الجماعات الثقافية والإثنية، وللاقترب من فهم هذه العلاقة سنحاول تفكيكها بالتطرق إلى الجهة التي يشاركها الأفراد هذين المفهومين، فالمواطنة عقد بين الأفراد وجهة رسمية هي الدولة، والهوية انتماء الأفراد لجماعة ما، وهنا تتجلى أهمية موقف الدولة من مختلف الجماعات الثقافية والإثنية في المجتمع، وتزداد أهمية دراسة هذه العلاقة بين الهوية والمواطنة والشكل السياسي للمجتمع في حالات عديدة كوجود جماعات إثنية وثقافية متصارعة داخل الدولة، أو في حالة انتقال المجتمعات من الشكل التقليدي إلى شكل سياسي جديد مستورد كما حدث لمجتمعات المستعمرات بعد نيلها للاستقلال وتبنيها نظام الدولة الوطنية حيث يصبح الأفراد مواطنين داخل مجتمع يضم جماعات ثقافية مختلفة اختلافا قد يصل إلى حد التباين والصراع، كذلك يطرح هذا التساؤل في حالة المهاجرين

إلى دول جديدة حيث إنهم ينتقلون بثقافتهم ليحتكوا بثقافات جديدة وكثيرا ما يحدث أن يتحصلوا على الجنسية في الدول المستقبلية لهم فيصبحون مواطنين.

ولتحليل هذه العلاقة سنحاول الاقتراب من المفاهيم الثلاثة: الثقافة والهوية والمواطنة وذلك لربطها بالشكل السياسي للمجتمع ومن ثم التوصل إلى رؤية أكثر وضوحا لهذه العلاقة وكذا معرفة كيف عولجت مسألة الهوية والمواطنة سوسيولوجيا حيث سنطرح مجموعة من الآراء والمقاربات التي عالجت الثقافة والهوية والمواطنة مع تحليل لبعض المفاهيم ووضعها ضمن إطارها النظري والإيديولوجي .

1- الثقافة

أحيط مفهوم الثقافة بأهمية بالغة في العلوم الاجتماعية، وقد تعددت تعريفات الثقافة بتعدد المفكرين وتعدد العلوم، فقد أحصى عالما الانثروبولوجيا الأمريكيان كروبيو وكلوكهون ما لا يقل عن 160 تعريفا للثقافة قاما بفرزها على سبعة أصناف: تعريفات وصفية، تاريخية، تقييمية، سيكولوجية، بنيوية، تكوينية جزئية وغير كاملة⁴ وإذا لاحظنا سلوك الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا في ممارسته لشؤون حياته اليومية وما يتطلبه ذلك من ألوان النشاط فإننا نجد أنواعا معينة من هذا النشاط تتكرر بنفس الصورة تقريبا، وبمعنى آخر يميل الناس في المجتمع إلى الاتفاق والتشابه فيما يصدر عنهم من سلوك في المواقف المختلفة أو يميلون إلى السلوك بشكل مقنن إلى حد كبير⁵.

وتظهر هذه السلوكيات المنتظمة في مختلف المواقف نوعا من الاطراد والتواتر في السلوك وتعد هاتان الصفتان؛ الاطراد والتواتر، حقائق لا يمكن التغاضي عنها فلو لملاحظتها لما نشأت العلوم الاجتماعية، ولما تأثر الوصول إلى قواعد عامة أو قوانين تمثل خصائص سلوكية تميز علاقات الناس وتأملاتهم في حياتهم المشتركة⁶ وقد عني الباحثون في العلوم الاجتماعية بدراسة هذا التواتر في السلوك الإنساني وفي الحياة الجمعية مستخدمين في ذلك مفهومين هما الثقافة والمجتمع⁷ والعلاقة بين المفهومين وثيقة والتفرقة بينهما مسألة نظرية، فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، وعناصر المجتمع الأولى هي الأفراد، والفرد كائن اجتماعي والمجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة وفيه تتكون شخصية الإنسان وتحمل سماته، وعليه فإن الثقافة طريق خاص و متميز لحياة الجماعة ونمط متكامل لحياة أفرادها، إنها تعتمد على وجود المجتمع ومن ثم تمدّه بالأدوات اللازمة لإثراء الحياة فيه، بدائية كانت أم حديثة⁸.

ويعتبر تعريف تايلور للثقافة أكثر التعريفات ذيوعا، وهو تعريف قدمه في كتابه الثقافة البدائية عام 1871، والذي يذهب فيه إلى التعريف التالي: « الثقافة أو الحضارة بالمعنى الاثنوغرافى الواسع: هي كل مركب يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معين » ويرى عبد الغني أن هذا التعريف الذي هو أقرب للوصف قد نقل الثقافة إلى مستوى الوقائع الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها مباشرة في فترة زمنية محددة ، كما يمكننا تتبع تطورها⁹.

كما يرى دنييس كوش أنه تعريف وصفي موضوعي خالص وليس معياريا وأن الثقافة بالنسبة لتايلور تعبر عن كلية حياة الإنسان الاجتماعية وتتميز ببعدها الجماعي وأنها مكتسبة ولا تتأتى إذن من الوراثة البيولوجية، على أنها ولئن كانت مكتسبة فإن أصلها وخاصيتها لا واعييين إلى حد بعيد¹⁰. وسنعرض في ما يلي كيف تناول رواد علم الاجتماع هذا المفهوم.

1-1- الثقافة عند دوركايم

ويتعدد العلوم التي تتناول مفهوم الثقافة تعددت زاوية النظر، وبالرجوع إلى رائد السوسيولوجيا الفرنسية إميل دوركايم يرى كوش أنه تقريبا لم يستعمل مفهوم الثقافة، وهذا لا يعني أنه أعرض عن الظواهر الثقافية فقد كان بالنسبة إليه للظواهر الاجتماعية بعد ثقافي بالضرورة بما أنها ظواهر رمزية أيضا و أن علينا ألا نبحث لدى دوركايم عن نظرية نسقية في الثقافة، فقد كان الانشغال المركزي لأعماله، بالأحرى تحديد طبيعة الصلة الاجتماعية على أن تصوره للمجتمع بوصفه كلا عضويا كان يحدد تصوره للثقافة أو الحضارة إذ أن الحضارات تمثل بالنسبة إليه أنساقا معقدة ومتضامنة¹¹ ويكون تصور دوركايم للظواهر الثقافية نابعا من الكلاسية المنهجية ففي كتاب الانتحار (1897) شرع في بيان نظرية في " الوعي الجمعي " وهي شكل من النظرية الثقافية وبالنسبة لدوركايم لكل مجتمع وعي جمعي يتشكل من التمثيلات الجماعية والمثل والقيم والمشاعر المشتركة بين المجتمع، هذا الوعي الجمعي يسبق الفرد وينفرض عليه وهو بالنسبة إليه خارجي ومتعال، والوعي الجمعي هو الذي يحقق وحده المجتمع وتماسكه¹².

ويرى دوركايم أن الجماعة تفكر وتسلك وتشعر بشكل يختلف تماما عن أفرادها إذا كانوا منفردين فالمجتمع يؤدي إلى نتائج كائن جديد، إنه " الثقافة " وإن لم يسمها دوركايم بل فضل استخدام مصطلح الوعي الجمعي، ويلتقي دوركايم مع

علماء اجتماع عديدين وبخاصة على فكرة أن لكل مجتمع مخيالا جمعيا يصنع هويته، وأن لهذا الثقافات مؤسساتها و أبوابها بما فيها الدين والطقوس والأساطير والمعتقدات والأعراق والرموز ويمدنا المفهوم برؤية أساسية حول أسباب اتصاف السلوك الجمعي بالانتظام و الخضوع لنهج معين فميل الثقافة إلى تكوين نماذج ثقافية يؤدي إلى ظهور انتظام في السلوك الاجتماعي¹³.

من خلال تحليلنا لأفكار دوركايم حول الثقافة يتضح أنه يعتبرها ظاهرة اجتماعية باعتبار أنها تظهر فيها خاصية الإلزامية بشكل تفرض فيه سلوكا جمعيا منتظما، وتخضع أفراد المجتمع من خلال الدين والطقوس ومختلف القيم والأعراف للنماذج الثقافية المتفق عليها من خلال المخيال والضمير الجمعي والذي في نهاية المطاف يصنع هوية وكيانا اجتماعيا لهذا المجتمع، وعلى كل يمكن القول أن دوركايم يعتبر الثقافة نسقا اجتماعيا معقدا يحمل صفة التضامن يؤدي في نهاية المطاف إلى تماسك وتكامل المجتمع.

1-2 الثقافة عند بارسونس

وإذا كان دوركايم واضحا في رؤيته لتأثير البناء الاجتماعي على تشكيل الفرد، فإن الفرد هو ركيزة الحياة الاجتماعية فهو يشكل المجتمع بإراداته الواعية لتصبح مهمة علم الاجتماع هي دراسة فعل هذا الإنسان¹⁴.

وفي هذه النظرة التي تؤسس لطوعية إرادوية يقدم تالكوت بارسونس إسهامات معتبرة، فكان يرى الحياة الاجتماعية من خلال أفكار البشر وبخاصة من خلال معاييرهم وقيمهم فالمعايير هي تلك القواعد المقبولة اجتماعيا التي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم، أما القيم فهي ما يعتقد البشر كما يجب أن تكون عليه الحياة وهي أيضا لها تأثير في تحديد أفعال البشر. وفي كتابه بنية الفعل ينظر إلى البشر على "اعتبار أنهم يقومون بالاختيار أو المفاضلة بين أهداف مختلفة ووسائل تحقيق تلك الأهداف" فهناك إذن الإنسان الفاعل ونطاق الأهداف التي لا بد أن يختار من بينها الفاعل، وأخيرا هناك الوسائل الممكنة لبلوغ تلك الأهداف. وسيختار الفاعل أيضا من بين هذه الوسائل، لكن مسألة الاختيار لا يجري في فراغ بل وسط بيئة مكونة من عدد من العوامل المادية والاجتماعية التي تحدد اختيارات الملائمة، هذه البيئة تحتوي على المعايير والقيم التي تحضى بالقبول العام وعلى الأفكار الأخرى التي تؤثر في اختيارنا للأهداف والوسائل "فلو كنت كاثوليكيًا وطبيبًا مختصًا في أمراض النساء مثلاً، فإني لن أتخصص في الإجهاض حتى ولو كان هذا الاختيار متاحاً لي،

وبالمثل لا يمكن اختراق المعايير التي تحكم علاقاتي بزملائي في المهنة دون أن أعاني عقوبة النقد¹⁵.

وعليه تتكون " وحدة الفعل الصغرى " عند بارسونس من الفاعل ، والوسائل والغايات والبيئة التي تضم أشياء اجتماعية ومادية فضلا عن القيم والمعايير لكن بارسونس يعمق تحليله بالكشف عن أنساق الفعل ، فنسق الفعل عنده يتكون من العلاقات القائمة بين الفاعلين ، ويركّز هذا النسق على معايير وقيم تشكل مع الفاعلين الآخرين جزءا من بيئة الفاعلين ، وبالتالي؛ إذا ما دخل في تفاعل الآخرين وحصل في ذلك التفاعل على الإشباع فذلك مدعاة لتكرار التفاعل ، وسيصل الأمر بالفاعلين بعد حين إلى أن يتوقعوا استجابات معينة مع بعضهم البعض وبذلك تتشكل بينهم قواعد ومعايير اجتماعية مع قيم متفق عليها وتكون هذه القيم ضمانا لتلك الاستجابات¹⁶. وهكذا طور بارسونس فكرة وحدة الفعل الصغرى إلى مفهوم النسق الاجتماعي وهذا النسق يتطور من خلال شبكاته من المراكز و أدوار المكانة التي ترتبط بها توقعات سلوكية بما فيها الثواب والعقاب تبعا للوفاء أو عدم الوفاء بتلك التوقعات ، هذه العملية تدعى بلورة المؤسسة الاجتماعية أو المؤسسة الاجتماعية¹⁷. وعليه فإن بارسونس وضّح العلاقة بين الأفراد و المعايير و القيم و النسق الاجتماعي ، ويشدد أن موقع الفعل يتحدد دائما في أربعة سياقات:

- 1/ السياق الإيديولوجي بحاجاته ومتطلباته الفيزيولوجية والعصبية .
- 2/ السياق النفسي و الذي يتدرج في اختصاص علم النفس و إطار الشخصية .
- 3/ السياق الاجتماعي بتفاعلاته بين الجماعات و الأفراد وهو من اختصاص علم الاجتماع.
- 4/ السياق الثقافي وهو يتمثل بالمعايير والنماذج والقيم والإيديولوجيات والمعارف وهو السياق الذي درسته الأنثروبولوجية بداية¹⁸.

ويؤكد بارسونس أن الفعل شمولي؛ أي أنه يندرج في السياقات الأربعة في آن معا ، لكن التحليل يأخذ في عين الاعتبار السياق أو قطاع الاختصاص أو ما يسميه بارسونس "إطار مرجعية الفعل" وهو يحدد موقع السياقين الأولين على مستوى الشخص ، أما السياق الاجتماعي والثقافي فهما يخصان الجماعة؛ النسق الثقافى كنسق يضم الرمزية الذي يستلزم منه كل فعل اجتماعي ويبحث عليه ، أما النسق الاجتماعي فهو يقوم من جهته على الشروط المنطوية في تفاعل الأفراد ، الناس الحقيقيين الذي يشكلون الجماعات الملموسة و المكونة من أعضاء معينين محددين ويتداخل هذان

السياقان « بصورة ضرورية لا غنى عنها؛ فلا يمكن وجود نسق اجتماعي دون وجود نسق ثقافي يعطيه ويقدم له العناصر الرمزية الأساسية ، كذلك فإن وجود نسق ثقافي دون نسق اجتماعي يعني حضارة ميتة كما هو مثال حضارة مصر القديمة أو حضارة الإمبراطورية الرومانية»¹⁹.

من خلال قراءتنا لأفكار تالكوت بارسونس نلاحظ انه ربط الثقافة بجوانب مهمة تساعد في فهم مدلول الثقافة ودورها في النسق العام ، وكذا وظيفتها داخل كل نسق من أنساق المجتمع فهو يرى أن هناك علاقة دائمة بين الفرد والثقافة والنسق الاجتماعي، وبتفسيره للدور المهم الذي يلعبه النسق الثقافي يعتبره يمثل الرمزية التي يفسر على ضوءها كل فعل اجتماعي، كما أن النسق الثقافي لا يمكن فصله على النسق الاجتماعي فهما متداخلان ويعطيان صورة واضحة لتماسك المجتمع وبنائه.

3-1 الثقافة عند هربرت بلوم

وإذا كان بارسونس ونظيره إلى الأنساق الاجتماعية والثقافية وإلى الأدوار بوصفها نتيجة للفعل الاجتماعي والعكس، إلا أن التفاعلية الرمزية لم تقم بهذه النقلة بل ظلت مع الفعل الاجتماعي فقد ركزت التفاعلية الرمزية على المعاني ، ويوجز هربرت بلوم (1869-1900) فرضيات التفاعلية على الشكل التالي :

1-3-1 إن البشر يتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه تلك الأشياء لهم.

2-3-1 هذه المعاني هي نتاج للتفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني .

3-3-1 وهذه المعاني تحور وتعديل ويتم تداولها عبر عملية تأويل يستخدمها كل فرد في تعامله مع الإشارات التي يواجهها²⁰.

تؤكد هذه الفرضيات الثلاثة على " الرمز الدال " وهو الذي يفرق الإنسان على الحيوان، فاللغة كرمز دال هي المعنى المشترك وهو يتطور في سياق عملية التفاعل الاجتماعي الذي يولد المعاني، و المعاني بدورها تشكل عالمنا، هذا يعني أننا نخلق عالمنا بما نخلع عليه من المعاني ، فقطعة الخشب هي قطعة خشب وتصبح في حياتنا اليومية منضدة وكلمة منضدة تعني الدور الذي تلعبه قطعة الخشب تلك في تفاعلنا أي ذلك الشيء الذي نأكل عليه أو نعمل عليه ، وبما أن المعاني تتغير وتتطور فإن العالم كذلك يتطور، وتبقى التفاعلية الرمزية مقارنة معرفية في دراسة الشخصية ويظل اهتمامها مركزا على دراسة التفكير وعملياته فنحن نفهم البشر حينما نفهم ما يعتقدون أنهم يعرفونه على العالم أي نفهم معانيهم ومفاهيمهم عن أنفسهم²¹.

ومما لا شك فيه أنه التفكير في مفهوم الثقافة تعمق لدى تركزه في دراسة الثقافات المفردة ودراسة المبادئ الكونية للثقافة، وقد كان لابد من افتتاح حقل بحث جديد في ما سمي صيرورات "تثاقف" حتى يحدث تقدم نظري جديد، وكانت بدايات هذه الأبحاث على يد الأنثروبولوجيين الانتشاريين فقد اهتموا بظواهر الاقتراض وتوزيع السمات الثقافية انطلاقاً من بؤرة ثقافة مفترضة، ولكن كانت أعمالهم تعني بنتيجة الانتشار الثقافي ولم تكن تصف إلا الحالة النهائية لتبادل يتطور في اتجاه واحد، فضلاً عن هذه لم يكن يعني الانتشار مفهوماً على هذا النحو؛ لم يكن يفترض ضرورة تماساً بين الثقافة الملتقية والثقافة المانحة.²²

إن تحليل الآراء والمنظورات والمقاربات السوسولوجية التي رأيناها أعلاه لا تركز على ديناميكية الثقافة، بل ركزت على كيفية تمثيل الأفراد والجماعات للمعايير والقيم دون الخوض في هذه المعايير والقيم فقد تناولت علاقة الفرد بثقافته. لكن هناك واقع آخر وهو وجود ثقافات مختلفة إما داخل مجتمع واحد فهي ثقافات فرعية، وإما ثقافات مختلفة تلتقي لظروف معينة حيث تتماس الثقافات فيما بينها بعمليات تواصل أو ما يسمى بالتماس الثقافي، أو ما يسمى ثقاف، لكن نلاحظ أن التفاعلية الرمزية لم تركز على عمليات التواصل والتفاعل بشكل عام وسطحي، بل ركزت على كيفية هذا التفاعل والتواصل وأدواته، لهذا فقد اهتمت بنتيجة الفعل الاجتماعي، والذي يصدر من خلال اللغة والرموز والمعاني، وما يمثله كل منها في عمليات التفاعل بين الفرد والجماعة وبين الأفراد أنفسهم.

1-4 الثقافة عند بوردو

يتناول بوردو الثقافة من وجهة نظر مغايرة، حيث تناولها كمورد قوة اجتماعي يوظفه الفاعلون في التنافس على فرض السيطرة وحفظ المصالح.

يرى بوردو أن مقولة "المجتمع" مقولة فارغة و يستبدلها بمقولتي: "الحقل" و"الفضاء الاجتماعي" وبالنسبة إليه؛ ليس المجتمع كلاً متجانساً ينتج تكامله عن وظائف نسقية وثقافة مشتركة ونزاعات متشابكة أو عن سلطة عليا، بل مجموعة من ميادين اللعب المستقلة نسبياً والتي لا يمكن ضمها تحت منطق مجتمعي كلي سواء كان منطق الرأسمالية أم الحداثة أم ما بعد الحداثة.²³

والحقل كمفهوم عند بوردو صادر عن سيرورة تمايزات طويلة؛ فالعالم الاجتماعي يتجزأ إلى عوالم صغيرة، هي الحقول، حيث يملك كل واحد رهانات

ومواضيع ومصالح خاصة (الحقل الأدبي ، والعلمي والقانوني والمقاولاتي والديني ، والصحفي) فأقسام الفضاء هذه مستقلة نسبيا؛ أي منفصلة نسبيا من نفوذ التبعية لغيرها من الحقول الاجتماعية²⁴ ، فبورديو يرى أن طريقة فهم الواقع على أساس فهم العلاقات تعد الطريقة المثلى في العلم الاجتماعي ، فما هو صحيح بالنسبة إلى المفاهيم صحيح بالنسبة للعلاقات ، والتفكير وفق مصطلح الحقل سيكون تفكيراً علائقياً ، فما يوجد في العالم الاجتماعي هو في الحقيقة عوالم اجتماعية صغيرة أو حقول عديدة²⁵ والحقل كأي واقع يشمل مواقع محددة يحتلها فاعلون (مؤسسات أو فئات) وتخضع تراتبية هذه المواقع إلى كيفية توزيع رأس المال الذي يأخذ أشكالا متنوعة (رأس مال اقتصادي أو رأس مال اجتماعي وثقافي رمزي) وأي رأس مال يمثل سلطة والعلاقات في الحقل لعبة تنظمها قواعد وانتظامات وتجاذبات (تعاون ، منافسة ، صراع) من أجل المحافظة على وضع الحقل ، أو وضع الموقع ، أو من أجل تغييرها والمهيمنون يعملون على المحافظة على مواقعهم ، والمهيمن عليهم حين يرضخون تكتسب تصرفاتهم صفة العفوية ، وكلمة العفوية لا تعني تغييرا للوعي أو للمعتقدات بقدر ما تعني التأثيرات التي تفعل فعلها بطريقة مباشرة غير مرئية أو غير مدركة من قبل الأفراد والجماعات²⁶ وعليه فعند بورديو لا ينفك المجتمع ، كما الحقل ، لا ينفك عن توليد التفاضل والتمايز ، وداخل هذه البيئة التفاضلية تختلف المواقع بحسب السلطة التي تختلف بدورها حسب رأس المال ، ورؤوس الأموال هي على نوعين كبيرين ، رمزية كالمعتقدات والمنتجات الثقافية والألقاب العلمية ، ومادية كالأموال والموارد الطبيعية والسلع والاستهلاكية والمنتجات التقنية ، كما أن السلطات كذلك نوعان مادية تتمثل في مؤسسات الدولة كالشرطة والجيش والقضاء ورمزية تتمثل في السلطات الثقافية من دينية وخلقية وأدبية ، فالسلطة الأولى تمارس العنف الفيزيائي بأجهزتها الأمنية والثانية تمارس العنف الرمزي بأجهزتها الإيديولوجية ، وعليه كل حقل هو ساحة صراع يتوجه فيه المحترفون للإنتاج ، أي الفاعلون واللاعبون إما لإدامة اللعبة أو للانقلاب عليها ، إما للحفاظ على علاقات القوة السائدة أو لتغييرها²⁷.

ولا يمكن للعامل في حقل من الحقول انتزاع المشروعية والانخراط في العمل والإنتاج بشكل فعال إلا من خلال منظومة الإدراك والاستعدادات والتصورات التي يطلق عليها بورديو: *Habitus* ، والتي يكتسبها الفاعل في الحقل وتصبح بمثابة القواعد المولدة للممارسات والتي هي رأس ماله الخاص من المعتقدات والخبرات والمهارات التي تمكنه من اللعب عن طريق توليد الاستراتيجيات الموجهة أو اتخاذ المواقف المتميزة أو

استثمار الرهانات النوعية فيكون الهايتوس أشبه بالعلامة الفارقة التي تتشكل منها هوية الفاعل في حقل اختصاصه ومجال تأثيره وبذلك يصبح الفضاء الاجتماعي عبارة عن علاقة جدلية ومتحركة بين نوعين من البنى : القوانين الموضوعية للحقل والإنشاءات الذاتية للفاعلين، النظام الداخلي للأعمال والشروط المجتمعية للإنتاج ، نظام المواقع المتفاضلة ومنظومة المواقف المتميزة، المقتضيات المحايثة للحقول والاستراتيجيات التوليدية للاعبين المزودين بأعرافهم (habitus.) ورؤوس أموالهم²⁸.

ويرى بدران والبيلاوي أن بورديو يرى أن الفضاء الاجتماعي عبارة عن حقول مستقلة نسبيا فيما بينها يحتل فيها الفاعلون مواقع حسب رؤوس أموالهم ، هذه الأخيرة التي تحدد سلطة كل لاعب في فضاء صراعي تفرض فيه الثقافة المهيمنة سيطرتها وتخضع الثقافة المهيمن عليها وفق طرق غير مرئية وغير مدركة لأصحاب الثقافة المهيمنة عليها. وأن الثقافة هي حقل له استقلاله النسبي عن بقية الأنساق (الاقتصادية، السياسية)، له هويته وإيديولوجيته، إلا أنه داخل في علاقة تناظر مع مجال الصراع الطبقي الدائر في المجتمع، وهو مجال يتم فيه إنتاج واستهلاك وتوزيع رأس المال الثقالي، ولذا تسعى القوى الاجتماعية للسيطرة عليه ، فيتم فيه إعادة إنتاج علاقات القوى أو النفوذ السياسية الفاعلة بين جماعات أو طبقات المجتمع وتعمل الأنسقة الرمزية الثقافية من خلال قواها القسرية وقدرتها على العنف والتموضع وإنتاج إدراكات مشوهة لعلاقات القوى المسيطرة على قلب اللامساواة والهرمية الكامنة في العلاقات السائدة في المجتمع لتصبح لامساواة ثقافية، أي تعمية التفاوت الاجتماعي السائد وإخفاؤه وإعادة إخراجها مرة أخرى أمام أنظار المجتمع في صورة تفاوت ثقافي، ومن ثم تبدو علاقات التفاوت الاجتماعي بين القوى الاجتماعية كشيء طبيعي وشرعي بعيد نسبيا عن أي تحد اجتماعي لها²⁹.

5-1 **الثقافة:** أنشأ "مجلس الولايات المتحدة للبحث في العلوم الاجتماعية" سنة 1936 لجنة مكلفة بتنظيم البحث في ظواهر الثقافة، وهذه اللجنة مكونة من : ميلفيل هيرسكوفيتش، ووالف لينتون، وروبرت ريد فيلد، ووضعت تعريفا للثقافة : "إن الثقافة هو مجموعة الظواهر الناتجة من تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيرات في النماذج الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما" وقدمت اللجنة مذكرة لدراسة الثقافة جاء فيها أنه يجب التفريق بين الثقافة والتغير الثقافي فالأول وجه من أوجه الثاني، وكذا يجب التفريق بين الثقافة والاستيعاب، فالاستيعاب هو طور الثقافة النهائي، نادرا ما يبلغ، وهو

يفترض بالنسبة إلى مجموعة ما ، انتقاءً تاماً لثقافتها الأصلية واستبطاناً كاملاً لثقافة المجموعة المهيمنة ، وأخيراً لا يمكن الخلط بين التثاقف والانتشار ، إذ حتى لو لازم الانتشارُ التثاقفَ دائماً فمن الممكن أيضاً حدوث انتشار دون تماس موصول ومباشر ، كما لا يكون الانتشار إلا وجهاً من صيرورة التثاقف فهو أكثر منه تعقيداً³⁰.

ينطلق باستيد الذي يجمع بين تكوينه في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا من فكرة أن الثقافى لا يمكن أن يدرس بمعزل عن الاجتماعي ، كان قصور الثقافى الأمريكية الأكبر بالنسبة إليه هو عدم وصل الثقافى و الاجتماعي وعليه يجب دراسة العلاقات الثقافى ضمن مختلف أطر العلاقات الاجتماعية التي يمكن انه تيسر علاقات الاندماج أو التنافس أو النزاع الخ ، ومن الواجب إعادة موضعة ظواهر التآلف الثقافى والتمازج الثقافى ، بل الاستيعاب أيضاً في أطر بنيتها أو إعادة بنيتها الاجتماعية³¹ وقد بنى روجر باستيد نمذجة للتثاقف أدرج فيها الأطر الاجتماعية الحاضنة لما يجري من تثاقف اعتماداً على ثلاثة معايير أساسية الأول عام وسياسي تقريباً ، والثاني ثقافى ، والثالث اجتماعي وهي كالتالى³² :

الأول : وجود معالجات للحقائق الثقافية والاجتماعية أو عدم وجودها هناك ثلاث وضعيات نموذجية يمكن أن تكون :

- وضعية تثاقف عفوي وطبيعي وحر يتعلق الأمر بتثقف غير موجه ولا مراقب بين ثقافتين متماسكتين .

- وضعية تثاقف منظم ولكنه قسري ولفائدة مجموعة واحدة كما هو الشأن في حالة العبودية والاستعمار ، حيث تتوفر إرادة تعديل ثقافة مهيمن عليها بغية إخضاعها لمصالح المجموعة المهيمنة ، يظل التثاقف جزئياً ومجزأ ، وكثيراً ما يكون هناك نزاع للثقافة دون تثاقف .

- وضعية التثاقف المخطط له والمراقب والذي يسعى لأن يكون نسقياً ويستهدف أجلاً بعيدة يضبط التخطيط اعتماداً على معرفة مفترضة بالحتميات الاجتماعية والثقافية هذا التخطيط يمكن أن يؤدي في النظام الرأسمالي إلى الاستعمار الجديد .

الثاني : وهو معيار ثقافى اجتماعي ، الانفتاح أو الانغلاق النسبي للمجتمعات المتماصة ، فحسبما يتعلق الأمر بمجتمعات من طبيعة جماعية قليلة التمايز اجتماعياً أو على النقيض من ذلك بمجتمعات أكثر فردانية وتمايزاً تكون قابلية هذه المجتمعات إلى هذا الحد أو ذاك للتأثيرات الثقافية الخارجية .

وبالربط بين المعايير الثلاثة نحصل على اثني عشر نمطا من وضعيات التماس الثقافي كل واحدة منها ذات مظاهر خصوصية : مظهر عام شبه سياسي ومظهر ثقافي ومظهر اجتماعي.

وعليه فإن البحوث في صيرورة التثاقف قد جددت بعمق التصور الذي كان للباحثين عن الثقافة وقد أدى أخذ العلاقة مابين الثقافية وكذلك الوضعيات التي تتعقد فيها بعين الاعتبار إلى تعريف ديناميكي للثقافة فتم الكف عن الانطلاق من الثقافة لفهم التثاقف وأصبح الانطلاق من التثاقف إلى فهم الثقافة ، فما من ثقافة توجد في حالة صافية مماثلة لذاتها منذ الأزل ، فصيرورة التثاقف هي ظاهرة كونية حتى وإن كانت ذات أشكال ودرجات شديدة الاختلاف³³.

2- الهوية

يرى ريجارد جنكز أن الهوية الاجتماعية هي تصورنا حول من نحن ومن الآخرون وكذلك تصور الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين . والهوية هي شيء قابل للنقاش وتتلور إثر عمليات التفاعل الإنساني، فالناس يؤسسون أوجه التشابه والاختلاف بينهم بإجراء المقارنات فمن يعتقدون بوجود تشابه بينهم وبين آخرين فهم يشتركون في هوية تتميز عن هوية الناس الآخرين الذين يعتقدون أنهم مختلفون فلا يشتركون معهم بذات الهوية³⁴.

وتتميز هوية الفرد الاجتماعية بمجموع انتماءاته في النسق الاجتماعي: الانتماء إلى صنف جنسي، وإلى صنف عمري، وإلى طبقة اجتماعية، وإلى أمة. والهوية الاجتماعية لا تتعلق بالأفراد وحسب، ذلك لأن لكل مجموعة هوية تناسب مع تعريفها الاجتماعي، أي التعريف الذي يمكن من تحديد موقعها ضمن الكل الاجتماعي، « فهي واستدماج واستقصاء معا في آن واحد أنها تحدد المجموعة (يعتبرون أعضاء المجموعة من كانوا تماثلين من ناحية ما) وتميزها عن المجموعات الأخرى (التي يختلف أعضاؤها عن الأولين من الناحية ذاتها)»³⁵.

ويقدم دنيس كوش في كتابه " مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية" تصنيفا لطرق تناول الهوية بحسب تصور المفهوم، فهناك تصوران متعارضان وهما التصور الموضوعاني والتصور الذاتاني، وقد تم تجاوز هذا التعارض بطرح تصورين آخرين هما التصور العلائقي والوضعياتي.

2-1 التصوران الموضوعاني والذاتاني للهوية³⁶

هناك علاقة وطيدة بين تصورنا للثقافة وللهوية الثقافية. فهناك من يعتبر أن الثقافة "طبيعة ثانية" نتقلها ميراثا ولا سبيل إلى الإفلات منها ، ويعتبر أن الهوية معطى يعرف الفرد بصفة نهائية ويطبعه بصفة لا تكاد تمحي. ومن هذا المنظور تحيل الهوية الثقافية بالضرورة إلى مجموعة انتماء الفرد الأصلية، يكون الأصل والجذور أساس كل هوية ثقافية، أي ما يعرف الفرد بصفة أكيدة وأصيلة، هذا التمثل شبه الوراثي للهوية والذي يؤدي دور الحامل لأيدولوجيات التجذير يؤول إلى تطبيع الانتماء الثقافي، بتعبير آخر تكون الهوية سابقة على الفرد الذي ليس له إلا أن ينخرط فيها وإلا واجه مصير "المهمش المنبت". والهوية المتصورة على هذا النحو تبدو جوهرا لا يحتمل تطورا، وليس للفرد أو للمجموعة عليه أية سيطرة، فالهوية تعرف على أنها سابقة للوجود على الفرد، لهذا يُبحث عن وضع قائمة الصفات الثقافية التي يفترض أنها تسند حامل الهوية الجماعية، ولذلك يُسعى نحو تحديد الثوابت الثقافية التي تمكن من تحديد جوهر المجموعة، أي هويتها الجوهرية شبه الثابتة. إن هذا الثوابت والمؤشرات المحددة تعتبر موضوعية، شأن الأصل المشترك (الوراثة، السلالة) واللسان والدين والثقافة والنفسية الجماعية (الشخصية الأساسية) والصلة بالموطن.

إن تعاريف الهوية هذه هي محل نقد شديد من قبل من يدافعون على تصور ذاتاني للظاهرة الهوياتية، إذ لا يمكن حسبهم اختزال الهوية الثقافية في بعدها النعتي، فهي ليست هوية تلقى بصفة نهائية، فالنظر إلى الظاهرة على هذا النحو هو اعتبار لها على أنها ظاهرة جامدة تحيل على جماعة محددة بصفة لا تتغير فيها، وشبه ثابتة هي ذاتها، في حين أن الهوية الإثنية الثقافية بالنسبة إلى الذاتانيين ليست سوى شعور بالانتماء أو تماهٍ مع جماعة متخيلة، وما هو جدير بالاعتبار بالنسبة إلى هؤلاء المحللين هو إذن التمثلات التي يشيدها الأفراد عن الواقع الاجتماعي وعن أقسامه.

لكن نظرة الذاتانيين مدفوعةً إلى أقصاها تفضي إلى اختزال الهوية في مسألة اختيار فردي واعتباطي، إذ كلُّ هو حر في تعريفاته، وهذه النظرة للهوية ذات توجه مفرط في إبراز الجانب العابر من الهوية، هذا في حين أنه ليس نادرا أن تتبين الهوية في استقرار نسبي.

2-2 التصور العلائقي والوضعياتي للهوية³⁷

إن في تبني مقارنة موضوعانية خالصة أو ذاتانية خالصة لمسألة الهوية انحباسا في طريق مسدودة، إن من ذلك تفكيراً منقطعاً عن السياق العلائقي الذي يمكنه

وحده أن يفسر مثلا، لِمَ تكون هوية ما في لحظة ما محددة موضوع إثبات؟ أو على العكس موضوع كبت في لحظة أخرى؟

لئن كانت الهوية بحق بناء اجتماعيا، وليست معطى، ولئن كانت تنتمي إلى التمثل، فهي ليست مع ذلك توها متوقفا على مجرد الأعوان الاجتماعيين، إن بناء الهوية يتم داخل الأطر الاجتماعية التي تحدد موقع الأعوان، و توجهه في الوقت نفسه تمثلاتهم وخياراتهم، وفضلا عن ذلك فإن البناء الهوياتي ليس توها، إذ هو ذو فاعلية اجتماعية وينتج آثارا اجتماعية حقيقية..

الهوية بناء يبني في علاقة تقابل فيها مجموعة مجموعات أخرى تكون في تماس معها، وقد أبرز فريديريك بارث هذا التصور في أعماله، فالهوية تجلّ علائقي، يمكن من تجاوز الخيار البدائي : موضوعانية / ذاتانية، وحسب بارث فإن علينا أن نبحث في فهم الظاهرة الهوياتية في مستوى العلاقات بين المجموعات الاجتماعية، فالهوية بحسب ما يراه نمط تصنيف تستعمله مجموعات لتنظيم مبادلاتها، وعليه فإن ما يهم لتحديد هوية مجموعة ما، ليس جرد مجموع سماتها الثقافية المميزة لها، بل أن نرصد من بينها تلك التي يستعملها أفراد المجموعة ليثبتوا تميزا ثقافيا ويحافظوا عليه، وبتعبير آخر ليس الاختلاف الهوياتي نتيجة مباشرة للاختلاف الثقافي، إذ لا تنتج ثقافة معينة بذاتها هوية مختلفة، فهذه لا يمكن أن تتولد إلا عن تفاعلات بين المجموعات وعن مجريات التمايز التي تضعها هذه المجموعات موضع الفعل خلال علاقاتها بعضها ببعض.

ونتيجة لذلك فإن أفراد المجموعة لدى بارث لا يتصورون على أنهم محدّدون مطلقا بانتمائهم الإثني، إذ هم أنفسهم الفاعلون الذين يصفون الدلالة على هذا الانتماء، تبعا للوضعية العلائقية التي يوجدون بها، وهذا ما يؤدي إلى اعتبار الهوية تبنى ويعاد بناؤها باستمرار داخل التبادلات الاجتماعية، وهذا التصور الديناميكي للهوية يتعارض مع ذلك الذي يجعل منها نعتا أصليا ودائما لا يعرف التطور، يتعلق الأمر إذن بتغيير جذري للإشكالية التي تضع دراسة العلاقة في مركز التحليل، لا البحث عن جوهر مفترض يمكن أن تحدد به الهوية.

وتبعا للوضعية العلائقية، أي ميزان القوى بين المجموعات المتماسسة خاصة، ذاك الذي يمكن أن يكون ميزان قوى رمزية، فإن الهوية الذاتية لها شرعية تفوق شرعية الهوية المغايرة أو تقل عنها، فالأقلية المعرفة من قبل الأغلبية على أنها مختلفة عن بالنسبة إلى المرجع الذي تضعه هذه الأغلبية، لا تعرف نفسها إلا بهوية سلبية، وعليه كثيرا ما نشهد لدى الأقلية ما هو معتاد لدى المهيمن عليهم من مظاهر احتقار الذات المرتبطة

بقبول الصورة التي يبينها الآخرون وباستبطانها، وتتبدى الهوية السالبة عندئذ بوصفها هوية شائنة ومكبوتة، وهذا كثيرا ما يترجم بمحاولة محو علامات الاختلاف السلبي الخارجية.

على أنه بإمكان تغيير في وضعية العلاقة ما بين الإثنية أن يعدل بعمق الصورة السلبية لمجموعة ما، ذلك ما حدث للهمونغ، اللاجئيين اللاوسيين إلى فرنسا في السبعينات، كانوا يلقبون في اللاوس حيث كانوا يؤلفون أقلية إثنية مهمشة جدا، بـ "الميو" Méo وهي التسمية التي أطلقتها عليهم مجموعة اللاو Lao، وهي مجموعة الأغلبية لقد كان اللفظ مرادفا لـ: المتوحش والمتخلف، وعندما أقاموا في فرنسا تمكنوا من أن يفرضوا على الساحة الوطنية تسميتهم الإثنية الخاصة بهم وهي Hmong التي تعني بكل بساطة في لسانهم كلمة: الإنسان، وأن يفرضوا خاصة تمثلا ذاتيا أكثر إيجابية، مشتركين كما هو حال غالب لاجئي جنوب شرق آسيا في رسم صورة "الأجنبي الطيب" المتأقلم والنشط.

الهوية إذن هي رهان صراعات اجتماعية، وليس لكل المجموعات سلطة التماهي نفسها، إذ هي تتوقف على الموقع المكتسب في نسق العلاقات التي تربط المجموعات، وليس لكل المجموعات النفوذ نفسه في إطلاق التسمية وفي تسمية نفسها، وحدهم أولئك المتمتعون بالنفوذ الشرعي مثلما شرح ذلك بورديو في مقال الهوية والتمثل، أي النفوذ الذي يكسبهم إياه السلطة يمكّنهم من فرض تعاريفهم الخاصة لذواتهم والآخرين. إن مجموع التعريفات الهوياتية يشغل بوصفه نسق تصنيف، يحدد لكل مجموعة لها أن تحتل من مواقع، وللنفوذ الشرعي سلطة رمزية في أن يفرض الاعتراف بوجاهة مقولات تمثله للواقع الاجتماعي ولبادئه الخاصة في تقسيم العالم الاجتماعي، وبالتالي في أن يشكل المجموعات وأن يفككها.

و تبعا لهذا التصور سوف ينتقل سؤال التحليل من الهوية إلى مفهومين آخرين وهما التماهي والتمايز في إطار علائقي تتباين فيها إدراكات الهوية تبعا لوضعيات مختلفة، مع العلم أن كل تمايز هو تمايز في نفس الوقت، وكل تمايز هو تمايز في نفس الوقت.

3- المواطنة

3-1 الجذور التاريخية للمفهوم

شهد مفهوم المواطنة تطورا عبر التاريخ، وذلك تبعا للنظم الاجتماعية القائمة، فسعى الإنسان للإنصاف والعدل والمساواة يعبر عن فطرة إنسانية حالت القوة الغاشمة

ولا زالت تحول دون الوصول إليه ومن هنا فان تاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة، فقد ناضل الإنسان من أجل الاعتراف بكيانه وبحقه في الطيبات ومشاركته في اتخاذ القرارات على الدوام وتساعد ذلك النضال وأخذ شكل الحركات الاجتماعية منذ قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مروراً بحضارة سومر وأشور وبابل وحضارات الصين والهند وفارس وحضارات الفينيقيين والكنعانيين والإغريق والرومان، وقد تنبه بعض الملوك في الحضارات الزراعية مثل حمورابي إلى أهمية إقامة الشرائع وإصدار القوانين التي تنظم الحياة وتبين الحقوق.³⁸

وتعتبر دولة الإغريق هي أول من توصلت إلى مفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ والذي اعتبر نموذجاً للممارسة الديمقراطية في أثينا على الرغم من قصور هذا المفهوم من حيث الفئات التي يمثلها وعدم تغطيته لبعض النواحي التي يتضمنها المفهوم المعاصر للمواطنة، إلا أنه نجح في تحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد المتساوين وذلك من خلال إقرار حقهم في المشاركة السياسية الفعالة وصولاً إلى تداول السلطة ووظائفها العامة.³⁹

ولم يستقر مفهوم المواطنة في هذه الدولة الإغريقية على حال واحدة، بل تطور من نظام سياسي إلى آخر؛ فقبل تولي صولون الحكم كانت المواطنة ذات دلالة إثنية، استثنى فيه المشرع اليوناني الأجانب والأطفال والنساء وغير الأحرار، ثم أحدث صولون تغييرات كان من بينها جعل أساس الاشتراك في الحكم مقدار الثروة التي يملكها الفرد شريفاً كان أم غير شريف، وقد قسم الدستور اليوناني المعدل في عهد صولون المواطنين إلى أربعة: طبقة الأغنياء الأشراف وهم من يملكون 500 مدينوس فأكثر، الطبقة الوسطى أو طبقة الفرسان وهم من يملكون 300 مدينوس أو من يستطيع أن يغذي فرساً، الطبقة الثالثة وهي طبقة الحرفيين وهم الذين يمتلكون محراثاً وما تجره الثيران وأرضاً يزرعون، الطبقة الرابعة المعدمون وهم من لا يملكون شيئاً إذن فالمواطنة في عهد صولون اعتمدت مقياس الثروة.⁴⁰

أما الرومان فقد استفادوا من الفلسفة اليونانية، فبعد التوسع الذي عرفته الإمبراطورية الرومانية، فقد تنبهوا إلى أن المواطنة بالمفهوم الإغريقي لم تعد مجدية ومن بين العوامل التي أدت إلى تغير مفهوم المواطنة ظهور الحكم الجمهوري عام 507 ق م والذي فسح مجالاً أمام الطبقات الدنيا للمطالبة بالحقوق المدنية حماية لنفسها من جشع النبلاء والأشراف وظهرت حركة المنابر العامة التي كانت تقابل المواطنين أو النبلاء، ويقول سيشرون أن الدولة لا تستطيع أن تضمن استمراريتها وبقائها وهيمنتها

إلا إذا اعترفت بحقوق المواطنين لأنها تمثل مصلحة الناس المشتركة، وقد منحت الدولة الرومانية المواطنة بعدا قانونيا⁴¹ عبر إجراءات إدارية كإحصاء السكان وضبط قوائم المواطنين، تسجيل المواليد الجدد التثبت من حالة المواطنة منذ الميلاد وكذا إجراء كراكالا المرسوم القانوني الذي أصدره الإمبراطور ماركوس أوريليوس في سنة 212 ق م والذي منح حق المواطنة لجميع الرجال الأحرار الرومانيين، وتركزت الإجراءات حول مسار العلاقات القائمة بين قضايا المعاملات العامة ومن زواج ونشاط تجاري والتي اختصت بالمواطنين الرومانيين تحديدا، وتمثل امتياز المواطنة في منح حق المقاضاة في مدينة روما حتى وإن تم توجيه الاتهام في أي إقليم من أقاليم الدولة، فالمواطن الروماني إذا هو الذكر البالغ المنتمي إلى تراب الإمبراطورية، ويكتسب المواطنة من خلال وضعه القانوني لا من خلال أصله الإثني وهو يحوز مجموعة من الحقوق السياسية العسكرية والمدنية، ومن أم الحقوق السياسية والعسكرية مثلا حق الانتخاب والحق العسكري وهو حق الالتحاق بالجيش وتقاضي الراتب، حق الحصول على رتبة القاضي، حق الملكية، حق الالتحاق بسلك الكهنوت، ومن الحقوق المدنية: الزواج القانوني من رومانية، حق التجارة، حق البيع والشراء في التراب الروماني حق ممارسة الإجراءات القانونية.

وهكذا فإن الحضارة الرومانية أضفت على مفهوم المواطنة البعد القانوني بصورة أكثر تأكيدا مما سبق، إضافة إلى حقوق أخرى لم تكن موجودة من قبل، ولكن روما التي فرضت نفسها كقوة منفتحة على الشعوب الدخيلة استطاعت أن تضم لإمبراطوريتها خليطا من الشعوب اللاتينية الحليفة التي أدمجت إلى الشعب الروماني ومنح حق المواطنة دون التصويت أو الاقتراع لهذه الشعوب، أي أن مفهوم المواطنة ليس في أصله مواطنة كاملة كما توحي به العبارة⁴².

2-3 العصر الحديث: الدولة الوطنية والمواطنة

وبعد هاتين الحضارتين وخلال فترة طويلة تراجعت فكرة المواطنة وشارفت على الاندثار لتظهر من جديد في عصر الأنوار والنهضة مع بزوغ النزعة الإنسانية الحديثة حاملة تصورا جديدا تماما عن فكرة الهوية والفاعل الإنساني، حيث اعتبر الإنسان نفسه صانع قدره وهو المتحكم في حياته ومآله بدلا من القوى الخارقة المعهودة والمألوفة، بعدها جاءت الثورة الفرنسية لتصنع المواطنة في قلب الحقل السياسي من خلال إعلان مبادئ حقوق الإنسان والمواطنة بدلا من فكرة الرعية التي كانت سائدة في حينها وحلت فكرة المواطنة التي تعني الحرية والمساواة المرتبطة بعضوية الانتماء لكيان

سياسي ديمقراطي حيث لا يخضع الأعضاء للقوانين فحسب بل يلعبون دورا أساسيا في صنعها وفي إدارة الشأن العام، وهكذا يلغي الانتماء للدولة الوطنية باعتبارها هوية سياسية معرّفة بالحقوق والالتزامات التي يحددها القانون جميع صيغ الانتماء السابقة عليها القائمة على الروابط الأولية والتقليدية.⁴³

ويعتبر توماس همفري مارشال عالم الاجتماع البريطاني صاحب الصيغة التفسيرية لفكرة المواطنة⁴⁴. ومنه استمدت نظريات المواطنة المعاصرة أصولها وقد عرفها بأنها تلك المكانة التي يتمتع بها شخص ما باعتباره عضوا كاملا العضوية في مجتمع معين، وتتضمن المواطنة ثلاثة عناصر: مدنية، وسياسية، واجتماعية وتعد الحقوق المدنية أمرا ضروريا للحريات الفردية ويتم صياغة تلك الحقوق والنص عليها في القانون الرسمي، أما المواطنة السياسية فتتضمن حق المشاركة في ممارسة القوة السياسية في المجتمع، سواء من خلال التصويت في الانتخابات، أو من خلال شغل المناصب السياسية، وتشير المواطنة الاجتماعية إلى حق الاستمتاع بمستوى ملائم من الحياة وهي تتجسد في نظم الرفاهية، والأنساق التعليمية في المجتمعات الحديثة.⁴⁵

3-3 مفهوم المواطنة في ما بعد الحداثة

ثم بعد ذلك وتبعاً للتغيرات الحاصلة في العالم بدأ مفهوم الدولة الوطنية في التراجع، فبعد أن تعولم الحقل السياسي صارت الدولة الوطنية تتقاسم القوة والسلطة مع عدد معتبر من الهيئات سواء أكانت عمومية أو خاصة، إقليمية أو دولية تتجاوز سلطة الدولة كمصدر للسياسات الاجتماعية ومادامت فكرة المواطنة قد نشأت تاريخيا تحت هذا المنطق، فإن ذلك يدفع للاعتقاد بأن العولمة تشكل المتهم الأول وراء تلاشي شروط المواطنة في صيغتها التقليدية. في هذا الصدد يعتقد مارتن ألبرو أن مفهوم المواطنة هو من بين المفاهيم التي تستدعي إعادة الاكتشاف بالنظر إلى ارتباطه تاريخيا بمفهوم الدولة الوطنية الحديثة التي تحتل موقعا مركزيا في مشروع الحداثة، وأن عصر العولمة يشهد ميلاد شكل جديد من المواطنة يطلق عليها اسم المواطنة الاستعراضية التي تقابل كلا من المواطنة القديمة والمواطنة الحديثة، فالمواطنة القديمة ذات طبيعة تشاركية حيث عرف أرسطو المواطن بأنه من يسهم في تسيير العدالة والإدارة العامة وليس من لديه حقوق شرعية، بينما تركز المواطنة الحديثة على الحقوق والواجبات في العلاقة بين الدولة والمواطن الفرد، وتتجاوز المواطنة الاستعراضية هذين التصورين للدولة لتركز على نشاطات الأفراد "الذين ينشطون كمواطنين عالميين" في "منظمات جماعية من أجل غايات كونية"⁴⁶.

أما ريتشارد فالك فيقول أن العولمة الاقتصادية وتأثيراتها المتنوعة بإمكانها أن تؤدي إلى تراجع في مضمون ودلالة المواطنة. وذلك يعود في رأيه إلى عوامل عدة تتوسط العولمة بينها منها: التغير الحادث في دور الدولة، زوال الحرب التقليدية، بروز الهويات الحضارية، و الدينية، والعرقية، ونمو القوى الاجتماعية العابرة للحدود، و تظافر هذه العوامل يضعف العوامل الأسس الجوهرية للمواطنة القائمة على الدولة الوطنية⁴⁷.

ويرى بعض الباحثين كذلك أن العوامل الثقافية تسهم في تعزيز المصادر الأخرى البديلة للهوية والانتماء، وهي مصادر موجودة في الانتماءات العابرة لحدود الدولة مثل الهويات الدينية والثقافية والعرقية، إذ يسهم التنوع الثقافي والعنقي المميز لمعظم دول العالم الناتج عن الهجرات الدولية، و تطور وسائل الاتصال على المستوى الكوني في انحسار نفوذ الدولة الوطنية. بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية العابرة للحدود والنضال السياسي من أجل أهداف إنسانية مشتركة مثل قضايا حقوق الإنسان، وضعية المرأة، حقوق السكان الأصليين، البيئة والعدالة الكونية، التي تسهم في إضعاف المواطنة التقليدية⁴⁸. وهناك مجموعة أخرى من العوامل أضعفت المواطنة الحديثة منها⁴⁹:

*** المواطنة المزدوجة :** أدى اعتراف العديد من الدول بهذه الفكرة إلى تراجع مفهوم الحقوق الحصرية لمواطني الدولة الأصليين، ويعتقد باحثون أن هذا يضعف شعور الانتماء للدولة الوطنية.

*** الحقوق العالمية:** أصبحت الحقوق عالمية غير قابلة للتحويل من منطلق آدمية الفرد، وبالتالي صارت حقوق الغرباء غير المواطنين وليس المواطنون فقط أصبحت محمية ومضمونة مما أدى إلى صعوبة التمييز بين المواطن وغير المواطن.

*** مكانة المقيم:** أصبح حق الإقامة مرتبطا بحقوق أخرى كانت في الماضي تخص مواطني الدولة فقط، ويفرض القانون الدولي لحقوق الإنسان على الدول منح مجموعة حقوق للمقيمين على ترابها بصرف النظر عن موضوع المواطنة مثل حق العمل بأجر وحق الامتلاك، وهذا ما يعتبره بعض الملاحظين وضعية مواطنة غير رسمية، وقد منحت دول مثل فرنسا وألمانيا والولايات المتحدة حق المواطنين للمهاجرين غير الشرعيين اعتمادا على معايير منها حسن السيرة والسلوك.

وعليه فقد لاحظنا أن التطور التاريخي لمفهوم المواطنة اعتمد على السلطة التي تحدد القاعدة القانونية التي تصف ميزات المواطن، وقد تطورت هذه السلطة من الحكومات الزراعية إلى الدولة الوطنية واليوم بعد تراجع هذه الأخيرة بدأت سلطة

أخرى في التبلور وبالتالي مفهوم آخر للمواطنة هو بصدد التشكل، ومن جهة أخرى فقد انتقل مفهوم المواطنة من معيار الحياة التشاركية إلى معيار الحقوق والواجبات وأصبح - في بعض الدول - الحق والواجب مقترنان بالجسد فكل إنسان بغض النظر عن كونه مواطناً أصلياً أو لا يتمتع بحقوق وواجبات بنص القانون الدولي لحقوق الإنسان. كما أن بعد الانتماء في مفهوم المواطنة تغير تبعاً لتغير الأخير، حيث تدرج الانتماء من الإثنية إلى الإمبراطورية إلى الدولة الوطنية وأصبح الآن يتجه إلى هويات حضارية أو إنسانية عالمية أو عرقية أو دينية.

4- العلاقة بين المفاهيم الثلاثة الثقافة والهوية والمواطنة والدولة

يمكن ملاحظة العلاقة بين هذه المفاهيم في ثانيا العرض، وتكمن الصلة بينها في أن الثقافة والهوية والمواطنة ترتبط في ما بينها بالسلطة التي تحوز شرعية التعاقد مع الأفراد لتحديد مواصفاتهم كمواطنين ومن ثم تحديد انتماءهم، وفي العصر الحديث تحتكر الدولة الوطنية سلطة التعاقد هذه، فالثقافة هي: المشترك لدى أعضاء جماعة ما، والهوية هي: الثقافة بوجود الأنا والآخر، أي لحظة اشتغال آليتي التمايز والتماهي، والمواطنة هي علاقة الفرد بالمجتمع السياسي وتتضمن هذه العلاقة بُعد الانتماء أي الهوية. وتتعلق المواطنة بسلطة تشريع بقاعدة قانونية خصائص المواطن.

4-1 الهوية والتنظيم السياسي للمجتمع: الدولة الوطنية والعهدة

4-1-1 الدولة

تبين لنا في عرض مفهوم الهوية أنها رهان صراعات وأن هناك استراتيجيات للهويات تجعل هذه الأخيرة تنظم في نسق علائقي وتراثبي وفق منطق النفوذ الشرعي الذي يسمح للهوية المهيمنة بتحديد سمات خارجية للهويات الأخرى حيث تخضع هذه المجموعات المهيمن عليها نسبياً إلى هذا التحديد الذي يصنفها في مواقع تبقى فيها، وإذا كانت سلطة النفوذ تخول للجماعة المهيمنة تصنيف بقية الجماعات فإن هناك شكلاً حديثاً لهذه السلطة وهو السلطة التي تمتع بها الدولة - الأمة .

فقد أصبحت الدولة المتصرف في الهوية تسن لها الترتيبات وتضع لها الرقابات ومن منطق نموذج الدولة - الأمة أن تزداد صرامته في موضوع الهوية حيث تنزع الدولة الحديثة نحو التعريف الأحادي للهوية إما بالألّا تعترف سوى بهوية ثقافية واحدة لكن تحدد الهوية القومية (حالة فرنسا مثلاً) . واما أن تقبل بتعددية ثقافية ما داخل الأمة وتحدد هوية مرجعية تكون وحدها شرعية بحق (حالة الولايات المتحدة الأمريكية)،

ومنه فالإيديولوجيا القومية هي أيديولوجيا اقصائية تجاه الاختلافات الثقافية حيث يصبح الأفراد والجماعات أقل فأقل حرية في تحديد هوياتهم بأنفسهم، وبلغ الأمر في بعض الحالات حد صنع بطاقات هوية غير قابلة للتزوير⁵⁰، فنقوم الإيديولوجيات القومية المتشددة على مبدأ الإقصاء والاستبعاد لكل للاختلافات الثقافية، وقد يصل الأمر بهذا المنطق التطرف إلى حد "التطهير العرقي"، وهو ما يستدعي رد فعل من قبل الأقليات التي أنكرت هويتها أو قلّ من شأنها⁵¹.

وإذا كانت الدولة - الأمة أكثر صرامة بكثير مهما كانت عليه المجتمعات التقليدية في تصورهما للهوية وفي مراقبتها لها، فإن المجتمعات التقليدية لم تكن فيها الهوية الأتنية الثقافية محددة بصفة نهائية ولذا يصنفها كوش أنها يمكن أن تنعت (بالمجتمعات ذات الهوية المرنة) حيث تتوفر لهذه المجتمعات مجالات للجدد وللتجديد الاجتماعي كما أن ظواهر انقسام والانصهار الأتنية فيها مألوقة ولا تؤدي بالضرورة للنزاع الحاد، وأمام منطق الدولة - الأمة حيال الهوية تحدث ردات فعل تبديها مجموعات الأقليات التي تُكّر هويتها أو يُحَقّر من شأنها. فقد تزايدت المطالبات الهوياتية في العديد من الدول، هذا التزايد الذي يمكن عزوه إلى مركزية السلطة وبقرطتها. وعن ردة الفعل التي تبديها هذه المجموعات في هذه الوضعية يقول بياريروديو:

« سيستمر الافراد والمجموعات في صراع الترتيبات بكل ذواتهم الاجتماعية بكل ما يحدد الفكرة التي يحملونها عن ذواتهم ' بكل اللامفكر فيه الذي يتشكلون عبره بوصفهم "نحن" في تقابلهم مع "هم" مع "الآخرين" والذين يتمسكون به عبر انخراط شبه جسدي، ذلك هو ما يفسره قوة التعبئة الاستثنائية لكل ما يتعلق بالهوية »⁵².

إن هذا منطق الدولة الأمة الذي تعتمد في ما يخص الهوية يجعل المجموعات الواقعة تحت تمييز تشعر جماعيا بتحمل ظلم جماعي مما يولد لدى أعضاء هذه المجموعة شعورا قويا بالانتماء إلى الجماعة حيث يكتسب التماهي معها قوة مطالبية أكبر وخاصة أن تضامن الجميع ضروري للصراع من أجل اكتساب الاعتراف⁵³.

في هذه الوضعية لا ينصب جهد الأقليات على استعادة تلك الهوية فغالبا تسلم لها المجموعات المهيمنة بهوية مخصوصة بل ينصب على استعادة تملك وسائل تحديد هويتها بنفسها وفق معاييرها الخاصة حيث تحاول تحويل الهوية المتغايرة والتي تكون عادة هوية سلبية الى هوية ايجابية. في البداية تكون الثورة ضد الوصم بقلب سمات الوصم ' مثل السود الأمريكية (حيث قلب الوصم الاسود)..السود جميل Black is beautiful ثم في مرحلة موالية يكون الجهد في فرض تعريف مستقل مت أمكن

للهوية في حالة المثال السابق ظهرت مطالبة بهوية افريقية أمريكية أو هوية (مسلمون سود) أو (يهود سود)⁵⁴.

ولما كانت الدولة الوطنية في العصر الحديث هي رأس المجتمع السياسي فهي مصدر الانتماء، وكل المواطنين لهم هوية تنتسب لهذه الدولة. ومن هنا يظهر لنا أن هناك خلافاً في هذه العلاقة بسبب عمل الدولة على فرض ثقافة مجموعة ما على بقية المواطنين من بقية المجموعات الإثنية والعرقية وهو ما يحرمهم من التمتع بحقوقهم الثقافية التي تضمنها عقد المواطنة مع الدولة، وهو الأمر الذي ينبئ بحدوث صراعات حول الهوية قد تستخدم وتتطور إلى صراع دموي أو قد يهدد وحدة الدولة الوطنية ويعرضها للانقسام.

والملاحظ أن هذه الحالة قد تنطبق على دول العالم الثالث التي خرجت من الاستعمار ثم استوردت نموذج الدولة الوطنية، فهذه المجتمعات التقليدية الموصوفة بالمجتمعات ذات الهوية المرنة ستجد نفسها أمام تشكيل سياسي غريب عنها يفرض عليها شكلاً محدداً للهوية وهو ما يجعل بقية الجماعات تشعر بالظلم الجماعي كما يعبر بيار يورديو في مقولته السابقة:

(سيستمر الأفراد والمجموعات في صراع الترتيبات بكل ذواتهم الاجتماعية بكل ما يحدد الفكرة التي يحملونها عن ذواتهم ' بكل اللامفكر فيه الذي يتشكلون عبره بوصفهم "نحن" في تقابلهم مع "هم" مع "الآخرين" و الذين يتمسكون به عبر انخراط شبه جسدي ' ذلك هو ما يفسره قوة التعبئة الاستثنائية لكل ما يتعلق بالهوية).

4-1-2 العولمة

وإذا كنا قد رأينا في تحليل كوش للعلاقة بين القوة والهوية وكيف تحتكر الدولة-الأمّة مسألة الهوية وتفرضها، فلنناقشها في ظل العولمة حيث تتحسر نسبياً سلطة الدولة الوطنية في احتكار السلط على رقعتها الجغرافية، ويتناول عماد عبد الغني تحليل برتران بادي وعدة باحثين للتطورات الحاصلة التي تعرفها العلاقات الدولية، حيث أصبح النظام الدولي يفقد تدريجياً صفة الدولانية، فنحن أمام فضاءات ومجالات تتداخل فيها المصالح الاقتصادية، الأديان، الثقافات، الأفراد، المهاجرون، وبالتالي لم تعد العلاقات الدولية من صنع الدول فقط بل تحركها سياسات جديدة تقودها تيارات العولمة فقد انتقل التفاعل الدولي من كيان دولة الأمّة ليصبح نتاجاً لثلاثة عوالم مختلفة في منطقتها ومصالحها، وهي تستدعي الفرد ليصبح فاعلاً في الساحة الدولية عبر ثلاث نداءات هي: نداء المواطنة من طرف الدولة، نداء المصلحة من طرف

المستثمرين أصحاب المشاريع العابرة للحدود ونداء المستثمرين في مجال الهوية والذي يعتمد على الانتماء الهوياتي الذي يسمو على مستوى المواطنة والمصالح الاقتصادية ومنطق دولة- الأمة ويتعارض مع التدفقات العابرة للحدود سواءً أكانت اقتصادية، تجارية، مالية، أو إعلامية لأنها تحد من مبدأ السيادة ففضاء الدولة الأمة يتعارض مع نداء الهوية لأن الأخير يضع ولاء المواطنة موضع تساؤل بمجاوزته للحدود الترابية والسيادية للدولة - الأمة، ثم إن التدفقات العابرة للحدود والامتدادات الهوياتية هي مصدر توتر دائم من حيث أنها تسعى لتقويض الخصوصيات الثقافية، في حين يسعى المستثمر الهوياتي للتشبث بالجزور الثقافية والوقوف ضد تشكيل ثقافة كونية، فالعلاقات الدولية أصبحت تتفاعل داخل هذا البعد الثلاثي وطبيعة هذا التفاعل المعقد. ولا تتوانى هذه النماذج عن الصراع في ما بينها حسب اختلاف المصالح والوضعيات الإستراتيجية⁵⁵.

الخاتمة

نخلص مما سبق إلى ضرورة تناول مفهومي الثقافة والهوية لا كمفهومين ستاتيكيين وإنما كمفهومين ديناميكيين ضمن حامل الإطار الاجتماعي أي العلاقات الاجتماعية التي ستؤثر على تمثل ثقافة ما أو التماهي بهوية ما للجماعة ولأعضائها، ورأينا مفهوم المواطنة بما هو عقد بين الفرد ورأس التشكيل السياسي للمجتمع حيث تناولنا نموذجين لهذا التشكيل وهما الدولة الوطنية والوضع الذي أفرزته العولمة حيث تراجع دور الدولة الوطنية وسلطانها على إقليمها ومجتمعها، فخلصنا إلى أن المجموعات تسعى بدرجة معينة - بحسب الإطار الاجتماعي للعلاقات بين الهويات- للحفاظ على هويتها بصرف النظر عن التنظيم السياسي للمجتمع الأوسع، وأن التركيز على مفهوم المواطنة بصفته تعاقدًا بين الفرد ورأس هذا التنظيم السياسي قد يتجاهل هذه المطالب الثقافية الأمر الذي يجعل المجموعات تدخل في صراعات هوياتية تختلف حدتها من حالة لأخرى. فمفهوم المواطنة لا يلبي حاجة الانتماء الثقافي للأفراد والجماعات، فالمجتمع ينتظم في سلم تراتبي للهويات الفرعية حيث تعمل هذه الجماعات على فرض مكانتها بانتهاجها لاستراتيجيات هوياتية وأن سلطة فرض هذا السلم التراتبي تقع في يد أصحاب النفوذ الشرعي حيث يصنفون الهويات الأخرى في حين أنهم سيتمصون من هذا الترتيب لكونهم الأفضل، وأن هذه النفوذ الشرعي ستملكه الدولة في العصر الحديث وبعبارة أدق الجماعة الثقافية التي تسيطر على الدولة. ولهذا السبب - حفاظ

الجماعة على هويتها بغض النظر عن التشكيل السياسي للمجتمع - نرى أن جماعة ثقافية واحدة تضم أعضاء من دول عدة أي مواطنين من عدة دول ، وهذا قد عرف انتشارا في عصر العولمة حيث تتراجع سلطة الدولة الوطنية. فالمجموعة الثقافية تسعى للحفاظ على وجودها بغض النظر عن التشكيل السياسي الذي ينظم المجتمع الأوسع.

الهوامش

1. هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ص14.
2. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص147.
3. هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ص14.
4. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص28.
5. ميشيل تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، الكويت، 1997، ص7.
6. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص7.
7. ميشيل تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، الكويت، 1997، ص8.
8. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص28.
9. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص31.
10. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص31.
11. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص40.
12. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص48.
13. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص92.
14. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص94.

15. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص96.
16. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص95.
17. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص96.
18. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص97.
19. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص97.
20. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص98.
21. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص98.
22. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص- ص: 90-93.
23. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص100.
24. شوفالبيه ستيفان، وشوفيري كريستيان، معجم بورديو، ترجمة الزهرة إبراهيم، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، 2013، ص147.
25. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص100.
26. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص100.
27. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص102.
28. عبد الغني عماد ، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، بيروت، ص- ص: 102-103.
29. بدران شبل وحسن البيلالي، علم اجتماع التربية المعاصر، دار المعرفة الجامعية. 2003، ص109-104.

30. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص93.
31. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص100.
32. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص- ص: 104-107.
33. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص112.
34. هارلميس وهولبورن، المرجع السابق، ص14.
35. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص149.
36. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص- ص: 150-152.
37. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية ، ترجمة منير السعيداني ، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص- ص: 152-157.
38. الكواري علي خليفة 2000 ، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، الاجتماع السنوي العاشر لمشروع الدراسات الديمقراطية في اكسفورد، ص 2.
39. محمد الصاقوط، المواطنة والوطنية، الموسوعة السياسية الصغيرة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2007، ص24.
40. بن دوبة شرف الدين، المواطنة مفهوم وتاريخ، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية جامعة الوادي، 2013، ص58-59.
41. بن دوبة شرف الدين بن دوبة شرف الدين، المواطنة مفهوم وتاريخ، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية جامعة الوادي، 2013، ص61.
42. بن دوبة شرف الدين، المواطنة مفهوم وتاريخ، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية جامعة الوادي، 2013، ص63.
43. عنصر العياشي، إشكالية المواطنة والعولة، ملاحظات نقدية، مجلة دفاتر البحوث الاجتماعية، ع 4، 2014، ص 18.
44. عنصر العياشي، إشكالية المواطنة والعولة، ملاحظات نقدية، مجلة دفاتر البحوث الاجتماعية، ع 4، 2014، ص 18.

45. جون سكوت وجوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون المركز القومي للترجمة، 2011، ص250.
46. عنصر العياشي، إشكالية المواطنة والعملة، ملاحظات نقدية، مجلة دفاتر البحوث الاجتماعية، ع 4، 2014، ص 19.
47. عنصر العياشي، إشكالية المواطنة والعملة، ملاحظات نقدية، مجلة دفاتر البحوث الاجتماعية، ع 4، 2014، ص 20.
48. عنصر العياشي، نفس المرجع، عنصر العياشي، إشكالية المواطنة والعملة، ملاحظات نقدية، مجلة دفاتر البحوث الاجتماعية، ع 4، 2014، ص 20.
49. عنصر العياشي، إشكالية المواطنة والعملة، ملاحظات نقدية، مجلة دفاتر البحوث الاجتماعية، ع 4، 2014، ص 20-25.
50. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص-ص 158-159.
51. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص 147.
52. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص 160.
53. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص 161.
54. كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة. 2007، ص 161.
55. عبد الغني عماد، سوسولوجيا الهوية : جدلية الوعي والتفكك وإعادة البناء، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2017، ص 174.