الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين– سطيف 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علوم الإعلام والاتصال

مطبوعة دعم بيداغوجي لمقياس

# الدراسات الثقافية

موجهة لطلبة السنة أولى ماستر تخصص: اتصال جماهيري ووسائط جديدة

إعداد الدكتور: نورالدين هميسي

السنة الجامعية: 2023/2022

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين– سطيف 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علوم الإعلام والاتصال

مطبوعة دعم بيداغوجي لمقياس

# الدراسات الثقافية

موجهة لطلبة السنة أولى ماستر تخصص: اتصال جماهيري ووسائط جديدة

إعداد الدكتور: نورالدين هميسي

السنة الجامعية: 2023/2022

بسم الله الرحمن الرحيم

# فهرس المحتويات


| المحاضرة | الصفحة |
|---|---|
| **مقدمة** | 1 |
| 1- ماهية الدراسات الثقافية (1). | 5 |
| 2- ماهية الدراسات الثقافية (2). | 12 |
| 3- تفسير الثقافة والصراع الدائم حول المعنى (1). | 18 |
| 4- تفسير الثقافة والصراع الدائم حول المعنى (2). | 24 |
| 5- سياسة الترجمة والتفكيك في الخطاب الثقافي المعاصر. | 30 |
| 6- مدرسة فرانكفورت ودراسات الإعلام والثقافة (1). | 37 |
| 7- مدرسة فرانكفورت ودراسات الإعلام والثقافة (2). | 44 |
| 8- الاتجاهات الرئيسية في الإمبريالية الثقافية والإعلام. | 50 |
| 9- وسائل الإعلام والرأي العام. | 57 |
| 10- النوع الاجتماعي (الجنسانية) واستخداماته الإعلامية. | 64 |
| 11- النوع في الثقافة الجماهيرية. | 71 |
| 12- العرقي والتمايز في تشكل الهوية الثقافية. | 77 |
| 13- ثقافة النخبة والثقافة الجماهيرية. | 85 |
| **قائمة المراجع** | 91 |

# أهداف المطبوعة:

يندرج مقياس الدراسات الثقافية ضمن الوحدات التعليمية الأفقية في مشروع التكوين لطلبة الماستر تخصص "اتصال جماهيري ووسائط جديدة". ووفقا لمحتوى المقياس المقرر في مشروع التكوين، فإن التدرج في المحاضرات يستهدف الوصول بالطالب من مرحلة عدم المعرفة التامة بهذا الحقل المعرفي المتعدد إلى التمكن منه مفاهيميا، معرفيا ومنهجيا. ويمكن بناء على ذلك تحديد أهداف هذه المطبوعة في مجموعة من الأهداف التي نقسمها إلى: أهداف علمية، أهداف عملية، أهداف منهجية.

**1- الأهداف العلمية:**

- تمكين الطالب من التعرف بدقة على ماهية الدراسات الثقافية والإحاطة بمفهومها، ومحاولة تفرقة هذا المبحث عن الكثير من الحقول المتداخلة معه مثل النقد الثقافي، النقد الأدبي، الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية وغيرها.

- الوصول بطالب الماستر لتحديد خارطة البحث في الدراسات الثقافية، وإحاطته بأن هذا التوجه البحثي هو عبارة عن مزيج من التيارات المتأتية من عدة علوم التي تتداخل فيما بينها لتقدم قراءة جديدة ومتميزة لمختلف الظواهر الثقافية.

- تعريف طالب الماستر بالآفاق البحثية التي يمكنها اقتحامها انطلاقا من تخصصه في علوم الإعلام والاتصال، وتوجيهه إلى مكامن الاستفادة من حقل الدراسات الثقافية في معالجة بعض الظواهر الاتصالية التي تحتاج لتجديد معرفي ومنهجي.

**2- الأهداف العملية:**

- ابتكار أجندة بحث متجددة في حقل علوم الإعلام والاتصال بناء على الاستفادة من الطبيعة الديناميكية والحيوية لحقل الدراسات الثقافية. يمكن من خلال هذا للطالب أن يقترح مواضيع للبحث تخرج عن سياق الدراسات الكلاسيكية للإعلام والاتصال .

- زيادة معارف الطالب في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، مما يساعده في مرحلة ثانية على إتقان إنجاز البحوث ومناقشة مواضيعها بعمق، والتمكن من أدوات مقارنة الأفكار ومعرفة درجة الاختلاف بين المدارس الفكرية المتنوعة.

**3- الأهداف المنهجية:**

- تمكين طالب الماستر من التعرف على التنوع المنهجي الكبير الذي تمتلكه العلوم الإنسانية والاجتماعية، فحقل الدراسات الثقافية معروف بأنه يحاول صهر كل العدد المنهجية التي تمكن من الوصول إلى تحليل الظواهر الإنسانية

- تحيين المعارف المنهجية لطالب الماستر التي تلقاها في مرحلة الليسانس مع تلقيحها بمعارف منهجية جديدة، ما يضاعف من قدرة الطالب على اختيار الأدوات المنهجية المناسبة للبحوث التي يختار البحث فيها في طور الماستر أو في الطور الثالث.

- الوصول بطالب الماستر إلى التفرقة بين الغايات المنهجية النهائية من استخدامه لكل منهج، خصوصا عند مقارنة المناهج التي تقترحها الدراسات الثقافية، وهي في غالبها مناهج كيفية، مع المناهج الكمية التي واكبها أثناء تكوينه في طور الليسانس، ومن شأن هذه المقارنة أن تمكن الطالب من اختيار أدواته المنهجية بنفسه والدفاع عن خياراته.

## مقدمـة

يعتبر حقل الدراسات الثقافية من أهمّ الحقول البحثية البينية التي تلقى ازدهارا واسعا في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، حيث لم يعد مجرد حقل لإنتاج واختبار النظريات والأفكار فقط، بل أضحى يزود العلوم بأدوات منهجية وبحثية عديدة تنتج المزيد من التطور العلمي لهذه العلوم وتزيد من تراكمها.

إن تتبع نشأة حقل الدراسات الثقافية مهمة شاقة للغاية، ذلك أنه تشكل على نحو فوضوي عبر تشابك العديد من البحوث التي يعتبر ما يفرقها أكثر ممّا يجمعها، وإذا كان إنشاء التخصص أكاديميا يرتبط بتأسيس معهد برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة في بريطانيا ابتداء من نهاية خمسينيات القرن العشرين، فإن الأفكار المؤسسة للحقل تتوزع زمانيا ومكانيا بشكل كبير. على محو الزمان، فإن الكثير من الأفكار التي تنتشر على نطاق واسع في حقل الدراسات الثقافية تضرب بجذورها في تاريخ الفكر الإنساني وتعود إلى فلسفات قديمة تمتد من العصر اليوناني وتصل إلى حد زمن كارل ماركس وتنتهي عند الكثير من الأفكار التي يتم تجديدها الآن. أما على مستوى المكان، فإن ميلاد الدراسات الثقافية في بريطانيا لا يعني بأنها كانت بريطانية فقط، فالمشتغلون في الدراسات الثقافية يتحدثون عن مدرسة فرنسية وأخرى أمريكية وثالثة كندية، ورابعة هندية وغير ذلك.

يحيل هذا الواقع المتعدد إلى حقيقة أن الدراسات الثقافية هي مجال منفتح على البحث له صفة الرحابة والترحاب، فبقدر اتساع مجالات البحث فيه بقدر ما يزداد استيعابه لكل جديد، ويصدق هذا تاريخيا على مجال بحوث الإعلام والاتصال. ساهمت هذه الأخيرة منذ نشأتها في تطعيم حقل الدراسات الثقافية بالكثير من الأفكار الملهمة المتأتية من الانتشار والاعتماد الواسعين على وسائل الإعلام في الحياة اليومية للناس، وهو ما شكل تحديا بحثيا مزدوجا لدارسي الثقافة: الوجه الأول لهذا التحدي يرتبط بمواضيع البحث، إذ أفرز التزاوج بين حقل الدراسات الثقافية وحقل الدراسات الإعلامية عن ميلاد أجندة بحثية ثرية للغاية، أما الوجه الثاني فله طابع منهجي، إذ استفاد حقل الدراسات الإعلامية من الابتكارات والتجديدات المنهجية البارزة التي طورها المشتغلون بالدراسات الثقافية لمقاربة الظواهر الإعلامية بشكل مختلف عما تعودوا عليه من سيطرة لباراديغم الوضعية الكمية الذي لم تتعدى نتائجه وصف الظواهر دون الغوص في بواطنها.

لهذا السبب، بات البحث في الدراسات الثقافية أداة مهمة للغاية لكل المهتمين ببحوث وسائل الإعلام، ولا يمكن بأي حال من الأحوال استكمال أي تكوين أكاديمي في مجال الإعلام والاتصال دون تمكين الطالب من التعرف على شق مهم جدا يرتبط بالدراسات الكيفية منهجيا، وبنقد الظاهرة الإعلامية معرفيا.

على الصعيد المعرفي، فإن الدراسات الثقافية تقترح أمام المشتغلين على الدراسات الإعلامية برنامج بحث ثري للغاية، يتجاوز حدود الإطار الوضعي الذي بقيت ممارساته البحثية مرتكزة على احترام الأدوات والمبادئ المنهجية الموضوعية من دون أن تقدم رؤية عميقة للأدوار التي تلعبها وسائل الإعلام داخل الحياة الاجتماعية والثقافية. من هنا بالتحديد، تبرز أهمية اكتساب معارف حول الدراسات الثقافية بالنسبة لباحث وسائل الإعلام، فبالإضافة إلى بعض المعارف النقدية التي يقدمها المنظور النقدي ممثلا في مدرسة فرانكفورت، فإنه لا يزال بحاجة إلى فهم أن الثقافة ظاهرة مركزية في حياة البشر، وبأن تأثيرها على حياة الأفراد في علاقتهم بوسائل الإعلام وتأثرها بها يختزنان الكثير من الحقائق العلمية التي تحتاج إلى أدوات منهجية معينة لاستنتاجها.

يكفي الانطلاق على سبيل المثال من فرض عكسي لما تقوله الوضعية بخصوص الجمهور مثلا من خلال حكمها عليه بأنه سلبي ولا يمتلك فاعلية في عملية الإعلام، يكفي ذلك مثلا للانطلاق في رحلة بحثية غير محددة المعالم لاكتشاف الأدوار التي يقوم بها الجمهور في تلقيه للمحتويات الإعلامية، ويكفي الغوص في مختلف تشكلات الجماهير لاكتشاف كيف تؤثر معايير تصنيفه بحسب الجنس، العرق، النوع الاجتماعي... للتعرف على حجم المعارف التي يمكن الوصول إليه بناء على ذلك.

لقد ساهمت الدراسات الثقافية من خلال ترسانة مواضيعها التي لا تزال مفتوحة أمام الإثراء في إعادة رسم خارطة البحث في الدراسات الإعلامية، ومن المنطقي تبعا لذلك القول بأن ما تقترحه الدراسات الثقافية يتجاوز بكثير التقاليد المعروفة في مجال بحوث الإعلام، يتجاوزه كميا ويتحداه معرفيا ومنهجيا، خصوصا وأن حقل الدراسات الثقافية كما ذكرنا سابقا لا يغلق أبوابه في وجه أي جديد طالما يمكن من الوصول إلى معارف مبتكرة.

لا يعني هذا بطبيعة الحال بأن الدراسات الثقافية مجرد كومة من المحاولات المعرفية التي لا تلتزم بأي ضوابط منهجية واضحة، فالمشتغلون بالثقافة مثلهم مثل غيرهم أرسوا بعض القواعد المنهجية التي استلهموها من مختلف المشارب التي تناسلوا منها، ومن المهم للمشتغلين بدراسة

وسائل الإعلام ألا يغفلوا عنها، ففي النهاية هناك قاسم مشترك بين بحوث الإعلام والدراسات الثقافية، وهو أن كليهما ملتقى للعديد من العلوم والأدبيات المختلفة.

ينبغي في الأخير التنبيه إلى مسألة مهمة تتعلق ببعض الأدوات المعرفية الأساسية التي يحتاجها باحثو الإعلام من أجل اقتحام حقل الدراسات الثقافية بنجاح، وأول هذه الأدوات هو الممارسة النقدية، والمقصود بالنقد هنا هو تمحيص المعرفة وتصفية الحائق العلمية من الشوائب الإيديولوجية والعلمية الزائفة، وهذا يقتضي من أي ممارس للدراسات الثقافية تقيده بنوع من الالتزام تجاه المجتمع، وهو أقرب في ذلك إلى مسؤول سياسي منه إلى باحث أكاديمي.

# محاضرات في

# الدراسات الثقافية

## المحاضرة الأولى:

## مدخل إلى مفهوم الدراسات الثقافية (1)

**تمهيد:**

يشكل مفهوم الثقافة مفهوما جوهريا في مجال الدراسات الثقافية، فالتخصص بأشمله يتمحور حول هذا المفهوم، مبتغيا عدة أهداف تتراوح بين ضبطه من جهة، وإعادة صياغته وفقا لما تتطلبه شروط البحث في كل الحقول المرتبطة بالدراسات الثقافية من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة فإن الأمر قد يصل إلى حد إعادة نقد المفهوم بشكل جذري من أجل إبداله بمفاهيم أخرى. هكذا إذن، تسعى الدراسات الثقافية بوصفها حقلا علميا متعدد التخصصات إلى تقديم قراءة جديدة لمفهوم الثقافة وآليات اشتغالها لا بوصفها بنية جامدة، وإنما باعتبارها أداة لممارسة الفعل اليومي، وبذلك فهي في نظر الدارسين الثقافيين شيئا يتم إنتاجه بشكل متجدد.

إن هذا الفهم يجعل من الدراسات الثقافية لا تقبل بمفاهيم الثقافة التي تحصرها التخصصات الفرعية المندرجة تحت رايتها ضمن زاوية ضيقة، وإنما تفتح أفق هذا المفهوم إلى رحاب واسعة ضمن منظور كلي، لا يمس الجوانب النظرية فحسب، بل ويثوّر الأدوات المنهجية المختلفة المستقاة من هذه التخصصات الفرعية ويدمجها أحيانا بطريقة تعطيها روحا مبتكرة لا تعرف حدودا ترسمها التخصصات. إن هذا ما يجعل من الدراسات الثقافية كمفهوم يحيل إلى تخصص بحثي شيئا صعب التحديد.

**1- مفهوم الدراسات الثقافية:**

يكفي أن نقرأ مصطلح الدراسات الثقافية لنستشف منه بأن الأمر لا يتعلق بتيار بحثي واحد بقدر الحديث عن تشابك بين أساليب وتوجهات فكرية متعددة، وهذا هو بالفعل حال الدراسات الثقافية، فهي عبارة عن نقطة التقاء لباحثين يشتركون في نقطة ما وإن كانت منطلقاتهم البحثية متباينة. يستخدم ستيوارت هال لوصف ما تحتويه الدراسات الثقافية من مشارب متعددة مصطلح "الضجيج النظري"، وبأنها تَشكُّلٌ خَطابيٌّ بالمعنى الفوكوي بحيث ليس لها أصول[1]. المقصود بطبيعة الحال ليس أنها منعدمة هذه الأصول، بل انعدام الأصل الواحد، فهي متأتية من مشارب علمية عديدة بينها من التباعد أكثر مما بينها من التقارب. أكثر من ذلك، يصفها

[1]- ستيوارت هال: الدراسات الثقافية وإرثها النظري، في: خالدة حامد: غبش المرايا: فصول في الثقافة والنظرية الثقافية، منشورات المتوسط، ميلانو، 2016، ص ص 58-59.

غافين كيندال وغاري ويكهام بأنها كانت حربا ضد الممارسات العلمية السائدة وبأنها ذات طبيعة ضد-علمية[1]. لقد شكلت الدراسات الثقافية مسارا مميزا وجديدا اختلف من ناحية الممارسة والمخرجات عن أغلب التيارات التي كانت معاصرة له، ولذلك فقد كانت النظرة السائدة نحوها تعتبرها شيئا ما خارج العلم.

يتفق الجميع على أن تعريف الدراسات الثقافية يتطلب أولا المرور على جرد للأدبيات التي تشكلها، فكل من زيودين ساردار وبورين فان لون يدرجان في خانة الدراسات الثقافية الكثير من الأفكار العلمية القادمة من علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، علم النفس، اللغويات، النقد الأدبي، نظرية الفن، الفلسفة... إلخ وغير ذلك، ويضيفان بأن أي نمط من أنماط منهجية التحليل النصي أو أنماط الأنثروبولوجيا الوصفية، أو أنماط التحليل النفسي التي توجه إلى البحث الفحصي يمكن استخدامه في مجال الدراسات الثقافية[2].

تتعامل الدراسات الثقافية بالأساس مع النصوص، ولكنها ترفض التقيد بالحدود التي يرسمها البنائيون مثلا في فهمهم للنص، فقد كسرت الدراسات الثقافية مركزية النص وحولت الانتباه إلى مفهوم الخطاب، فالنص يؤخذ من حيث ما يتحقق فيه وما ينكشف عنه من أنظمة ثقافية، وهو بذلك يستحيل إلى وسيلة وأداة ومادة خام تستخدم لاستكشاف أنماط معينة، والغاية النهائية للدراسات الثقافية في نظر سمير الخليل هي الوقوف على عمليات إنتاج الثقافة وتوزيعها واستهلاكها[3]. بهذا الشكل، فإن الدراسات الثقافية ليست علوما بحتة للنص، بل هي تتبع علمي رصين لميلاد النص ونشوئه وبلوغه أهداف وجوده الاجتماعي، مع ما يحيط بذلك من علاقات تأثير وتأثّر متشعبة.

يزيد مثل هذا الوصف من صعوبة تقديم تعريف دقيق ومركّز لماهية الدراسات الثقافية، فلورنس غروسبيرغ مثلا في محاولته لتقديم تعريف لها يقول: "يهتم مجال الدراسات الثقافية بوصف والتدخل في الطرق التي تنتج وتشتغل من خلالها وداخلها النصوص والخطابات والممارسات الثقافية ضمن الحياة اليومية للأفراد والمؤسسات داخل المجتمع"[4]، في حين يعرفها

---

[1]- Gavin Kendall & Gary Wickham: Understanding culture: cultural studies, order and ordering, Sage Publications, London, 2001, p.5.

[2]- زيودين ساردار وبورين فان لون: الدراسات الثقافية، ترجمة: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 11.

[3]- سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016، ص 165.

[4]- Lawrence Grossberg: "Cultural studies", In. Wolfgang Donsbach (ed): The international encyclopedia of communication, Wiley-Blackwell, Oxford, 2008, p. 1111.

آلان جونسون باعتبارها فرعا من السوسيولوجيا يركز على البحث في عمليات إنتاج ومعايشة الثقافة داخل المجتمع، وبالتحديد كيفيات تشكل الثقافة من طرف المؤسسات الاجتماعية على غرار الدولة والاقتصاد[1].

نلاحظ أن كلا التعريفين يتسمان بالعمومية، فهما يربطان مفهوم الدراسات الثقافية بالدراسة الكليانية لتشكلات الفعل الثقافي باعتباره عملية وليس بنية جاهزة، والانطلاق من هذا التصور للثقافة يفتح آفاقا واسعة أما دارسي الثقافة لاقتفاء أثر هذه العمليات وتفكيك المؤثرات التي تساهم في صياغة العمليات الثقافية، وهذا الأمر يفسّر لماذا اتسم حقل الدراسات الثقافية بمثل هذه الشمولية والقدرة على استيعاب التخصصات العلمية المختلفة.

إن أفضل وأشهر تعريف للدراسات الثقافية يمكن الاستئناس به ورغم عموميته هو أيضا هو ذلك الذي قدمه ستيوارت هال، والذي يرى فيه بأن الدراسات الثقافية هي "تشكل خطابي من الأفكار والصور والممارسات التي توفر طرقا للحديث عن أشكال المعرفة والسلوك المرتبطة بموضوع معين أو نشاط اجتماعي، أو موقع مؤسسي في المجتمع"[2]. إن ما يتحدث عنه هال بوصفه دراسات ثقافية هو على درجة عالية من التعقيد، ولكن يبقى الأهم في نظره هو ما تخرج به الدراسات الثقافية من خلاصات معرفية متنوعة عن كل شكل لإنتاج المعرفة وتوظيفها داخل المجتمع بغض النظر عن كل ما ينجرّ عن هذا من تداخل مع تخصصات أخرى كالسوسيولوجيا.

يرفض إدوارد سعيد على سبيل المثال فكرة ارتباط الدراسات الثقافية بالسوسيولوجيا، فهو يعتبر بأن الدراسات الثقافية هي كل ما ليس بسوسيولوجيا ماركسية فيما يتعلق بدراسات الثقافة، ويعرف منهجها على هذا النحو بأنه النظر إلى ما هو خاص في النص كطريق لاكتشاف مناهج جديدة في تحليل العلاقات بين تأليفه وأفكاره المطروحة[3]، وهذا بالتحديد هو تصور دور الدراسات الثقافية وفقا لتصور المدرسة الإنجليزية التي كانت وراء نشأة هذا الحقل.

على العموم، لا يمكن تقديم تعريف واحد جامع وشامل للدراسات الثقافية، فهي تبقى عملا تجميعيا لمحاولات عقلية مستمرة ومختلفة تنصب على مسائل عديدة وتتألف من أوضاع سياسية وأطر نظرية مختلفة ومتعددة، وهي أقرب لأن تكون "وحشا" يتكون من أشياء عديدة،

[1]- Allan Johnson: The Blackwell dictionary of sociology, Blackwell Publishers, Malden, 2000, p. 72.

[2]- مبارك الجابري (محرر): خارج الأسوار: أوراق في الدراسات الثقافية، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، 2022، ص 31.

[3]- سمير الخليل: مرجع سابق، ص 168.

وليس من شيء واحد[1]. لهذا السبب، فإن أفضل طريقة لكي نصل إلى فهم ما تعنيه الدراسات الثقافية تحديدا هي أن نقدم جردا –لن يكون كاملا على الدوام- لمختلف التيارات الفكرية والبحثية التي يمكن إدراجها في خانتها، فهي تضم السوسيولوجيا، النقد الأدبي، النقد الثقافي، ما بعد البنيوية، التفكيك، المدرسة النقدية، الدراسات العرقية، الدراسات الإعلامية، دراسات السينما والفيلم، نظرية الجندر، النظرية النسوية، ما بعد الكولونيالية، الثقافات الشعبية، الفلكلور، الإثنوغرافيا، التاريخ الثقافي، التحليل النفسي، التحليل البصري، تحليل الحياة اليومية، الفروقات الجنسية... وغير ذلك.

إن جرد هذه التيارات لا يحيط بدقة بمفهوم الدراسات الثقافية، فهذه الأخيرة تمتلك ميزة هامة من الناحية الفكرية والمنهجية كونها على درجة عالية من التقبل للأفكار الجديدة وتحدي النظريات والأفكار القديمة، وهي تعلي رايتها فوق بقية التخصصات التي بقيت جامدة من جراء تمسكها الشديد بالضوابط المنهجية في مقابل عجزها عن فهم الكثير من الظواهر التي تطورت في خضم الحياة اليومية.

**2- تطور البحث في مجال الدراسات الثقافية:**

لم يأخذ تطور حقل الدراسات الثقافية شكلا خطيا يمكن تصنيفه إلى مراحل متتالية، بل سار هذا التطور في اتجاهات متشعبة أصبح من الصعب معها الحديث عن حقب تاريخية أو مراحل تتوالى فيما بينها. على العموم، يجري الحديث كثيرا عن مرحلة نشأة خرج فيها حقل الدراسات الثقافية للعلن لأول مرة تحت هذا المسمى، وما تلاه كان عبارة عن بحوث في كل الاتجاهات بالاستعانة بكل الأطر الفكرية والمنهجية المتاحة.

ترجع النشأة الأولى لمجال الدراسات الثقافية مرتبطة ببزوغ ملامح معهد برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة الذي تأسس عام 1964، ففي سنة 1958 ظهر كتابان لكل من ريتشارد هوغارت تحت عنوان "استخدام الأدب" وريموند ويليامز بعنوان "الثقافة والمجتمع"، بحيث اهتم هوغارت ضمن كتابه بالبحث في تأثير وسائل الإعلام التجارية على ثقافة العمال، في حين حاول ويليامز الغوص في تاريخ الثقافة[2]، وقد كان لهذين العملين أثر كبير على كل ما تلاهما من بحوث في مجال الدراسات الثقافية على اعتبار أنهما فتح العيون على مواضيع ومشكلات من نوع آخر جرى

[1] - زيودين ساردار وبورين فان لون: مرجع سابق، ص 12.

[2] - Bryan Turner: The Cambridge dictionary of sociology, Cambridge University Press, London, 2006, p. 110.

التعامل معها في الغالب وفقا لمقاربات فكرية ومنهجية مختلفة، مما قاد إلى ما يمكن أن نطلق عليه "انفجارًا" في حقل الدراسات الثقافية.

ويمكن إقحام بحوث المدير التالي لمعهد برمنجهام، ستيوارت هول، ضمن مرحلة التأسيس، فقد فضّل الاستمرار في خط سابقيه مع تركيزه على ظاهرة وسائل الإعلام، والتلفزيون تحديدا، وبرأي أنجيلا ماكروبي، فإن أجندة البحث التي طورها هال تمحورت حول ثلاثة مواضيع مهمة للغاية هي: زمن التلفزيون، الشعبوية المستبدة التي مثلها حكم مارغريت تاتشر، والتعددية الثقافية، مستعينا في بنائه لفكرة جامعة بين هذه المواضيع برؤية الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير حول الإيديولوجيا[1]. كانت أفكار ستيوارت هال تستلهم من ألتوسير تصوره لوجود أجهزة إيديولوجية تعمل على حماية الوضع الراهن والدفاع عن مصلحة من يديرون المجتمع، وهذا بالتحديد هو الدور الذي أسنده لوسائل الإعلام في السياق البريطاني.

ويمكن اعتبار إسهام ستيوارت هال منعرجا مهما في حقل الدراسات الثقافية على اعتبار أنه حول وجهة بوصلة الاهتمام من مجال الأدب إلى مجال وسائل الإعلام، وقد أفرز ذلك عن زيادة كبيرة في عدد البحوث التي تناولت بالبحث كل ما هو إمتاعي وجماهيري واستعراضي فيما تقدمه وسائل الإعلام، وظهور الثقافة السمعية البصرية والشعبية عبر الميديا، وذلك وفقا لقناعة بأن للأمر علاقة وثيقة بمسألتي الوعي والسلطة داخل المجتمع[2].

ويشير بريان تورنر إلى أن البحث في الدراسات الثقافية ازدهر في سنوات السبعينيات والثمانينيات بفضل تطور الماركسية الأوروبية التي استفادت من أحداث 1968، ومما أضحى يسمى كذلك بـ"النظرية الفرنسية" Frensh Theory ممثلة في أبحاث رولان بارت، لويس ألتوسير وميشال فوكو، قبل أن تتأسس مجلة معهد برمنجهام المسماة "النظرية، الثقافة والمجتمع" التي قدمت الكثير من الأبحاث تحت إدارة مايك فيذرستون بدءا من الثمانينيات، بالموازاة مع انتقال البحث في الدراسات الثقافية إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا، وفي أمريكا على سبيل المثال تم فتح مساقات بحث جديدة على غرار العرق، الجندر، التهميش والذوات المقموعة[3].

**3- خصائص الدراسات الثقافية:**

[1]- Angela McRobbie: The uses of cultural studies, Sage Publications LTD, London, 2005, p. 10.

[2]- سمير الخليل: مرجع سابق، ص 166.

[3]- Bryan Turner: Op. Cit, p. 110.

على خلاف بعض التخصصات المتميزة والمنفردة من ناحية الموضوع والمنهج، فإن الدراسات الثقافية بطابعها التجميعي والشامل تتوفر على خصائص وميزات بارزة، وعلى الرغم من صعوبة تحديد ما تعنيه الدراسات الثقافية فهذا لا يعني بأن وصف الدراسات الثقافية يطلق على أي شيء، فبعد سنوات من البحث فيها يكاد يكون هناك إجماع على أن لها موضوعات واضحة وأهدافا تسعى لتحقيقها. ويمكن وسم الدراسات الثقافية بالخصائص التالية[1]:

- تقع مشكلة السلطة في صلب اهتمام الدراسات الثقافية، فهي في تحليلها للثقافة وللأفعال الثقافية تحاول على الدوام البحث في الخلفيات السياسية المرتبطة برهان السلطة والهيمنة ضمن النصوص الثقافية واختبار تأثيرها عليها.

- تحدد الدراسات الثقافية لنفسها هدفا وغاية أساسية هي فهم الثقافة في مختلف أشكالها البسيطة والمركبة، وذلك على الرغم من الغموض الذي يكتنف ماهية الثقافة في حد ذاتها، بالإضافة إلى هدف آخر على صلة بالثقافة دائما وهو تحليل السياق المنتج لها سياسيا أو اجتماعيا.

- تتميز الدراسات الثقافية بكونها نقدا سياسيا، فهي لا تهدف فقط لوصف الأفعال والممارسات الثقافية وإنما تصويبها كذلك ونقدها في حالة حيادها على معايير معينة، وبذلك فهي أقرب لأن تكون التزاما فكريا وبراغماتيا نحو الواقع الثقافي.

- تسعى الدراسات الثقافية لتسليط الضوء على الانقسام الحاصل في المعرفة بين ما هو محلي وبين ما هو عالمي، وبالنظر لطابع الالتزام فهي ترافع على الدوام من أجل احترام الخصوصيات الثقافية المحلية في مقابل المد الثقافي العالمي.

- تسعى الدراسات الثقافية للارتقاء أخلاقيا بالمجتمع وبالعمل السياسي، ومن ثمة دورها الناقد تجاه المغالطات والمساعي الهادفة للهيمنة ومحاولة التصدي لها، ففي النهاية فإن دارسي الثقافة يسعون على الدوام لرسم الطريق لمجتمع أفضل.

[1] - زيودين ساردار وبورين فان لون: مرجع سابق، ص 13.

## قراءات إضافية:

- مبارك الجابري (محرر): خارج الأسوار: أوراق في الدراسات الثقافية، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، 2022.

- مصلح التجار (محرر): الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2011.

- محمد مفضل (مترجم ومحرر): الدراسات الثقافية: التمفصل، الهيمنة والصراع، دار شهريار للنشر والتوزيع، البصرة، 2019.

- Peter Pericles Trifonas & Susan Jagger: Handbook of Cultural Studies and Education, Routledge, London, 2019.

- Maxime Cervulle & Nelly Quemener: Cultural Studies, Armand Colin, Paris, 2018.

## المحاضرة الثانية:

## مدخل إلى مفهوم الدراسات الثقافية (2)

**تمهيد:**

يشير مفهوم الدراسات الثقافية في حد ذاته إلى وجود تعددية في المفهوم، فلا يمكن على الإطلاق تصور أن كلمة دراسات تتضمن نسقا واحدا من البحث بقدر استيعابها للعديد من الأبحاث التي شكلت في النهاية مزيجا غير محدود من الأفكار. هكذا هي الطبيعة الأصلية لحقل الدراسات الثقافية منذ نشأته، فهو لم يحدد نقطة انطلاق ولا نهاية محددتين، بل سار الأمر بشكل عفوي بعد أن حاول جيل التأسيس وكل من تلاهم الخوض في كل الاتجاهات المعرفية واختبروا بعض تصوراتهم الأساسية على تشكيلة متنوعة من المواضيع، مستهدفين غاية واحدة هي التأكيد على أن مشكلة الثقافة أعمق بكثير مما قد تتصوره بعض الحقول المعرفية. لقد كانت الدراسات الثقافية بالفعل أقرب إلى ثورة على الاختزالية التي قزمت من مفهوم الثقافة.

**1- التيارات الكبرى للدراسات الثقافية:**

تعد أي محاولة لتصنيف التيارات الكبرى المشكّلة لحقل الدراسات الثقافية معضلة إبستيمولوجية حقيقية بالنظر إلى أن دارسي الثقافة قد حددوا منطلقاتهم المعرفية منذ البداية، وذلك برفض فكرة التخصص وفصل الأدبيات العلمية عن بعضها البعض، ومبرراتهم في ذلك تذهب إلى أن الفصل بين التخصصات هو فصل بين الأنشطة الإنسانية التي تتسم أصلا بالتداخل، ولا يمكن بأي حال كذلك فصلها عن سياقها أو التنظير لها بعيدا عن ممارساتها الفعلية في الحياة اليومية[1].

إن هذه النظرة التكاملية تزيد بالنسبة لنا من مشقة إيجاد تصنيف لما يمكن اعتباره تيارات نظرية أساسية في حقل الدراسات الثقافية، ولكن يمكن القيام بهذه المهمة بالبحث عن الخيوط العامة الأساسية التي يمكن عبرها تقسيم الأفكار الأساسية للدراسات الثقافية بعيدا عن سرد الأسماء أو الأعمال التي أثرت الحقل برمته، وبهذا يمكن حصر مجال الدراسات الثقافية بين تيارين أساسيين: الاتجاه المعارض للاحتفاء بالثقافة الرفيعة أو ثقافة النخبة كما تتجسد في نصوص التراث الفني المعتمد في الأدب الإنجليزي أو الموسيقى التقليدية مثلا، ثم الاتجاه الأكثر

[1]- محمد بوعزة: "الدراسات الثقافية: مسارات وإبداعات"، في: مبارك الجابري (محرر): خارج الأسوار: أوراق في الدراسات الثقافية، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، 2022، ص 39.

وضعية المستمد من العلوم الاجتماعية وبصفة خاصة الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم اجتماع الثقافة[1].

هذا التصنيف على عموميته يرسم لنا معالم الأفكار الأساسية مربوطة بمصادرها النظرية الكبرى، وهو في النهاية لا يسمح بالتعرف بشكل أكثر دقة على الكيفية التي توزعت بها المجهودات الكثيرة والمختلفة ضمن حقل الدراسات الثقافية، ولهذا يمكن أن نلجأ لتصنيف آخر يأخذ أكثر بالبعد التاريخي والجغرافي الذي تطورت ضمنه بحوث الدراسات الثقافية.

على العموم فإن أبرز تيار للدراسات الثقافة يتمثل في التيار البريطاني الذي يجسده جيل التأسيس ضمن معهد برمنغهام، وقد كان لهذا الجيل من هوغارت وويليامز إلى هال وغيره خصوصية بارزة، وهي ارتباطهم بالماركسية واستفادتهم من أعمال كل من الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير والإيطالي أنطونيو غرامشي. وفي الحقيقة فإن الدراسات الثقافية البريطانية لم تكن سوى ماركسية متخفية على اعتبار أنها أحيت الافتراضات الماركسية القديمة بخصوص الطبقية والصراع، بل وأضافت لها بأن ساحة الصراع الأساسية هي الثقافة[2]. ولا يتردد ستيوارت هال ذاته في التأكيد على أن نشأة الدراسات الثقافية كانت بتأثير واضح من الماركسية، فهو يعترف بأنه شديد التأثر بالقضايا التي وضعها الماركسيون على أجندتهم بوصفها مشروعا نظريا، إذ يقول: "كنت متأثرا بشدة بقضايا السلطة، وإمكانيات رأس المال على الوصول العالمي وخلق التاريخ وقضية الطبقة والعلاقات المعقدة بين السلطة وبين الاستغلال وقضية النظرية العامة التي تستطيع بطريقة نقدية أن تربط بين مختلف مجالات الحياة والسياسة والنظرية"[3].

ويشارك أغلب الباحثين الأوائل في حقل الدراسات الثقافية ستيوارت هال هذا التأثير، إذ كان المشرب الرئيسي الذي تغذى منه الجميع فكريا هو أفكار لويس ألتوسير وأنطونيو غرامشي كمجددين للتصورات الماركسية بتوجيهها أكثر نحو التركيز على البنية الفوقية كمحدد لحركة التاريخ، وليس البنية التحتية مثلما كان ماركس يقول.

وبانتقال الاهتمام بالدراسات الثقافية إلى خارج بريطانيا، نشأ ما يمكن أن نعتبره تيارا رئيسيا آخر، خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية، أين تم تلقيح أجندة البحث بمواضيع جديدة

[1]- سمير الخليل: دليل مرجع سابق، ص 169.

[2]- زيودين ساردار وبورين فان لون: مرجع سابق، ص 58.

[3]- ستيوارت هال: مرجع سابق، ص 61.

تتلاءم والواقع الأمريكي، ولعل أبرز المواضيع التي تم طرقها العرق، الهوية، الأقليات... إلخ، بالإضافة إلى التركيز المكثف على دراسة تأثيرات وسائل الإعلام بالاعتماد على المنهج الإثنوغرافي.

والميزة الأساسية للتيار الأمريكي هي انفصاله من الناحية الفكرية عن التيار البريطاني، فقد نجحت المؤسسة الليبرالية في احتواء الدراسات الثقافية وقامت بتنقيتها من الأفكار الماركسية المتشددة في نظرها، ولذلك فقد خلت الدراسات الثقافية الأمريكية من مناقشة مسائل عديدة على غرار مسألة العدل السياسي، وفقدت قضايا السلطة والسياسة والطبقية مغزاها في رحلتها من ضفة الأطلنطي إلى الضفة الثانية[1]. هكذا إذن ظهر تيار الدراسات الثقافية الأمريكية متجردا عن أي التزام سياسي تحت تأثير الأوضاع السياسية التي كانت سائدة في العالم من الحرب الباردة إلى سقوط الشيوعية في الاتحاد السوفياتي، ولكن على الرغم من ذلك فقد نجح هو الآخر في إنتاج الكثير من الأفكار والقراءات الجديدة للممارسات والأفعال الثقافية.

وعلى مقربة من الولايات المتحدة، نشأ تيار للدراسات الثقافية بكندا حاول الاستفادة مما طوره التيار البريطاني، ولكن مع تكييفه مع واقع كندا كدولة متعددة العرقيات والثقافات، ولهذا فقد خصص دارسو الثقافات الكنديون جل مجهودهم لفهم ما أسموه بـ"التجربة الكندية" في استهلاك المنتجات الثقافية الأمريكية وكيفية مقاومتها لها من أجل حفظ الهوية المحلية[2]. وفي الحقيقة فإنه يمكن القول بأن التيار الكندي هو تيار عالمي اشتغل عليه أغلب الباحثين في العالم في ظل توسع الإمبريالية الثقافية الأمريكية في السبعينيات والثمانينيات، والكل كان يفكر بطريقة أو بأخرى في كيفيات مقاومة هذا المدّ الجارف المهدد للخصوصيات الثقافية للدول والمجتمعات والأقليات.

ولم تشذّ الدراسات الثقافية الفرنسية عن هذه القاعدة، حيث تناولت بالبحث هي الأخرى مشكلة الهوية الفرنسية في أعقاب سلسلة أحداث تاريخية متتالية كهزيمتي حربي فيتنام والجزائر، وتهديدات التفكك الثقافي من خلال ثورة سكان كورسيكا وبريتاني مع تحول فرنسا إلى دولة استقطاب للمهاجرين، وبالتالي فقد استحالت مشكلة هوية فرنسا إلى معضلة متفاقمة بالنسبة لدراسي الثقافة[3]. لكن ينبغي الإشارة هنا إلى خصوصية مهمة جدا للدراسات الثقافية الفرنسية، فهي على خلاف الكندية والأمريكية تستند على تراث نظري ومنهجي قوي للغاية أساسه هو ما يعرف بالنظرية الفرنسية، مجسدا في الفكر ما بعد البنيوي الذي تدافع عنه أعمال ميشال

[1]- زيودين ساردار وبورين فان لون: مرجع سابق، ص 62.

[2]- المرجع نفسه، ص 66.

[3]- المرجع نفسه، ص 70.

فوكو، رولان بارت وبيير بورديو، والتي تشكل عمودا فقريا للدراسات الثقافية برمتها، وليس الفرنسية منها فقط.

**2- الإشكاليات المنهجية في الدراسات الثقافية:**

من الناحية المنهجية، يصعب تحديد عدة منهجية دقيقة يمكن أن نحصر الدراسات الثقافية داخل إطارها، ولهذا يطرح ستيوارت هول سؤالا مهما للغاية حين يسائل الدراسات الثقافية بوصفها ميتا-خطابا، فيقول: "هل يمكن القول أن الدراسات الثقافية ليست مجالا معرفيا مشرطنا policed؟"، ويستمر في مناقشة هذا السؤال بإحالتنا إلى عدة مفاهيم تبرز درجة الانفتاح المنهجي والنظري الذي يصل لحد أن يصبح أقرب إلى شكل من أشكال الحرية الاجتماعية والسياسية من خلال استناده إلى مواقف أكثر من معارف ثابتة[1].

بناء على هذا، ليس من السهل الحديث عن منهجية واحدة وواضحة للدراسات الثقافية، فهي تشتغل كل ما يتاح لها من أدوات منهجية لتحقيق غايتها النهائية، وهي الوصول إلى فهم الديناميكيات الثقافية في المجتمعات المعاصرة، لا من خلال الوقوف داخل حدود النصوص الثقافية، وإنما بالذهاب إلى خارج النص.

وحتى في المناطق خارج النصوص، لا تكتفي الدراسات الثقافية بتقليد ما يفعله النقد الثقافي، فيشير سمير الخليل إلى أنه إذا كان النقد الثقافي يتعامل مع النص على أنه يتضمن نسقا مضمرا ما ورائيا لا يظهر على سطحه، فإن الدراسات الثقافية تؤكد حضور الظواهر الثقافية داخل النصوص كنسق ظاهر وتسائل أبعد من ذلك سياقاتها الثقافية والاجتماعية وعلاقاتها المتشابكة مع إشكالية السلطة والهيمنة، بل تتحول من الناحية المنهجية إلى شكل من أشكال معارضة الواقع المتسم بالهيمنة[2].

لا تستقر الدراسات الثقافية على قاعدة منهجية واضحة مثلما لا تحدد لنفسها موضوعا واضحا مثلما يقول ريتشارد هوغارت ذاته[3]، لذلك فهي تتبنى إستراتيجية منهجية قائمة على الانفتاح على كل الترسانات المنهجية التي تساعدها على مقاربة كل النصوص والعمليات الثقافية المحملة بالمعاني، وفي سبيل ذلك، دخلت الدراسات الثقافية في خلافات فكرية ومنهجية مع كل

[1]- ستيوارت هال: مرجع سابق، ص 59.

[2]- سمير الخليل: المرجع السابق، ص 166.

[3]- محمد بوعزة: مرجع سابق، ص 25.

التخصصات السائدة، بل وصل الأمر من جراء عدم انضباطها المنهجي إلى حد الحكم عليها بأنها "ملتقى للعلوم خارج عن القانون" على حد وصف كل من جيمس شووخ وميمي وايت[1].

يذهب محمد بوعزة في وصف آخر للمشكلة المنهجية للدراسات الثقافية، فيشير إلى أن ما يحكم هذا الملتقى المعرفي منهجيا هو باراديغم التحول، وليس باراديغم الثبات، إذ على خلاف بقية العلوم لم يتم غلق الباب أمام أي خيار منهجي بإمكانه أن يساعد على الوصول إلى معارف ذات قيمة[2]، ويصرف بوعزة بعض الجهد في بيان كيف بدأت أعمال الجيل الأول لمعهد برمنغهام مستعينة بالجمع بين نموذجين معرفيين مختلفين منهجيا هما الثقافوية culturalism وماركسية ألتوسير وغرامشي، مما أفرز ما يعرف في بريطانيا بالثقافوية اليسارية التي تمثلها أعمال هوغارت، ويليامز وتومسون، ثم جاء التحول الأول من خلال اعتماد ستيوارت هال على المنهجية الأركيولوجية المستعارة من أعمال ميشال فوكو، وتلاه التحوّل الثاني ببروز ظاهرة وسائل الإعلام ومنتجات الثقافة الجماهيرية التي أضحت ضمن الحياة اليومية الناقل الأساسي للفعل الثقافي المعاصر.

ساهم ظهور وسائل الإعلام منهجيا في حدوث نقلة مهمة، حيث أضحت مهمة الدراسات الثقافية لفهم علاقات الثقافة بالقوة منصبة على إجراء تحليل مزدوج: تعرية عمليات السلطة في ممارسة الهيمنة الثقافية من جهة، واقتفاء الإستراتيجيات الثقافية المضادة التي تنطوي عليها النصوص والثقافات المهمشة[3]. يتطلب مثل التحليل المزدوج اللجوء إلى عدة منهجية ثرية ومتشعبة على الرغم من مركزية التحليل النصي على الدوام في مجال الدراسات الثقافية.

ويقدم لنا باولو سوكو في كتابه المعنون بـ"إجراء البحث في الدراسات الثقافية"[4] قائمة بالكثير من المناهج التي يعتمدها المشتغلون في هذا الحقل المعرفي المفتوح، وتمتد محتويات هذه القائمة من منهجيات دراسة التجربة المعاشة كمنهج وصف المقاومة المعاشة والإثنوغرافيا، وصولا إلى المنهجيات التي تتعامل مع الخطابات كتحليل الخطاب والتحليل الإيديولوجي والتحليل الجينيالوجي والتفكيك، وختاما بمناهج تحليل السياق العام كمناهج تحليل الواقع وتحليل الفضاءات.

---

[1]- James Schwoch & Mimi White: "The Questions of method in cultural studies", in. Mimi White (ed): Questions of method in cultural studies, Blackwell Publishing, Malden, 2006.

[2]- محمد بوعزة: مرجع سابق، ص 29.

[3]- المرجع نفسه، ص 36.

[4] - Paulo Saukko: Doing research in cultural studies, Sage Publications, London, 2003.

ويمثل النقد أحد أهم الأدوات المنهجية التي تعتمدها الدراسات الثقافية في مقاربة مواضيعها، ويجب التنويه هنا إلى أن استعارة منهجية النقد من خلال التحليلين النصي والاجتماعي من المدرسة النقدية لا يعني تطابق وجهات النظر بين أنصار الدراسات الثقافية وبين مشتغلي مدرسة فرانكفورت مثلا، فإذا كان هؤلاء ينطلقون من النظر إلى الثقافة الجماهيرية باعتبارها شرا مطلقا، فإن أنصار الدراسات الثقافية بالمقابل يحاولون الغوص في الفاعلية النقدية التي يبديها الأفراد في تلقيهم للثقافة الجماهيرية، ومن ثمة فهم يفرقون بين تلقي السلعة الثقافية من جهة واستخدامها من جهة ثانية في شكل ثقافة مضادة[1].

ولعل أبرز من شرح منهجية الدراسات الثقافية في استخدام النقد هو ستيوارت هال، إذ يعتبر التأمل النقدي هو السبيل الأمثل للوصول إلى تحقيق أحد أهم أهداف الدراسات الثقافية، وهو تأسيس نظرية عامة تلتقي فيها النظرية مع الممارسة، وذلك عبر الربط بين القضايا الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية[2]. ولا يتوانى هال وغيره من مزاولي الدراسات الثقافية في الاستعانة بالتراث المنهجي الماركسي في سبيل تحقيق هذا الهدف، وهو التراث الذي يسعى للدوام لإنشاء رابطة بين النظرية والممارسة ولو تطلب الأمر اتخاذ مواقف من أجل تصحيح الأوضاع، وهنا يقع الاختلاف بين المناهج النقدية وبين المناهج الوضعية التي تقف عند حدود عمليات الوصف دون الخوض فيما وراء الواقع.

**قراءات إضافية:**

- خالدة حامد (مترجمة ومحررة): غبش المرايا: فصول في الثقافة والنظرية الثقافية، منشورات المتوسط، ميلانو، 2016،

- سايمون ديورنغ: الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015.

- مبارك الجابري (محرر): خارج الأسوار: أوراق في الدراسات الثقافية، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، 2022.

- Mimi White (ed): Questions of method in cultural studies, Blackwell Publishing, Malden, 2006.

- Paulo Saukko: Doing research in cultural studies, Sage Publications, London, 2003.

[1]- محمد بوعزة: مرجع سابق، ص ص 36-37.

[2]- ستيوارت هال: مرجع سابق، ص 61.

## المحاضرة الثالثة:

## تفسير الثقافة والصراع الدائم حول المعنى (1).

**تمهيد:**

لا جدال في أن مفهوم الثقافة هو أكثر المفاهيم ترددا في حقل الدراسات الثقافية، ولكن وعلى الرغم من أن هذا التوجه البحثي التعددي يستند إلى مفهوم الثقافة كأداة مركزية ضمن بحوثه، إلا أن ثمة ميلا إلى الاعتقاد بين الدارسين الثقافيين بأن الثقافة هي كل شيء ولا شيء بعينه في الوقت ذاته. إن هذا الوضع الغامض يستدعي بالضرورة قبل الخوض في المتاهات النظرية والمنهجية للدراسات الثقافية التحديد الدقيق –وإن كان الأمر حقا ليس بالسهل- لمفهوم الثقافة، ولو كان ذلك ضمن إطار تخصصات بعينها على غرار الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، الفلسفة والأدب.

إن هذه التخصصات في حد ذاتها لا تكاد تتفق داخل حدودها على مفاهيم واضحة للثقافة، فالأنثروبولوجيون يثيرون الكثير من الجدالات فيما بينهم حول ما يقصدونه بالثقافي والثقافة، والأمر عينه يتكرر بين علماء الاجتماع والنقاد الثقافيين، ومن الغريب أن المشتغلين في حقل الدراسات الثقافية ينطلقون بوعي من إدراكهم لهذه التجاذبات، ولكنهم يذهبون إلى ما خلفها ويناقشون الكثير من القضايا التي تتطلب بالفعل أن نقف على حدود واضح للثقافة.

**1- مفهوم الثقافة أم مفاهيم الثقافة؟**

يمتد حضور مفهوم الثقافة إلى خارج أسوار المؤسسات الأكاديمية، فهو يستخدم في سياق الحياة اليومية ضمن خطابات عديدة، ولكن من الواضح تماما أن المقصود به هو شيء يختلف جذريا عما يقصده به الأكاديميون. تنبغي الإشارة أولا إلى أن الأصول اللغوية لكلمة ثقافة تختلف ما بين اللغات، وهي تعني فيما تعنيه الكثير من المفاهيم التي ترتبط في غالبها بفكرة الفلاحة، وهذا الأمر راجع –إذا أخذنا برأي دينيس كوش Denys Cuche– إلى المسعى العلمي لتتبع صيرورة المفهوم الاجتماعية وتسلسل نسبه[1].

في اللغة العربية، يرجع أصل كلمة ثقافة إلى الجذر ثَقِفَ، والذي يعني سرعة التعلم والحذق والمهارة[2]، وهذا الجذر يقارب كثيرا مفهوم الثقافة باستخداماته المعاصرة، على خلاف الحال في

[1]- دينيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 16.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1998، ص 492.

اللغات اللاتينية، أين ترتبط أصول كلمة ثقافة Culture ارتباطا وثيقا بكلمة cultura اللاتينية، والتي كانت تعني على الغالب العناية الموكولة للحقل والماشية وقسمة الأرض المحروثة، وبقي هذا الأصل جاثما على معنى الثقافة إلى غاية بزوغ عصر الأنوار، أين تمت عملية إحلال الكلمة بمعنى جديد، ولكنه ليس بعيدا عن المعنى المرتبط بالفلاحة، إذ انتقل من تربية الحيوانات ورعاية الأرض إلى تربية البشر ورعاية الأفكار، وبالتدريج أصبح ينظر إلى الثقافة كمعارض مفهومي للطبيعة [1]. لقد تم التخلص هنا من النظرة البيولوجية الاختزالية للإنسان من خلال الخروج عن المنظور التطوري الذي صاغه داروين، وبفضل الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في مقاربتهما للثقافة أصبح بالإمكان الحديث عن الإنسان بعيدا عن الضغوط الطبيعية ودخوله عصر الثقافة[2].

بالتدريج، أصبح مفهوم الثقافة ملازما لمعنى التربية الفكرية وإنتاج الأفكار، أو على مقربة من ذلك ارتبط على نحو ما بكل الأنشطة التي تساهم في رفع مستوى الفرد العلمي والفكري، ولهذا نجد أن المفهوم الشائع اجتماعيا للثقافة والمستخدم في الحياة اليومية يحيل أكثر إلى امتلاك الفرد للمعارف والمعلومات حول مجالات عديدة. لكن بين المفهوم الشائع والعامي الذي ينحدر من الأصل اللغوي اللاتيني لكلمة culture وبين المفاهيم العلمية التي بدأت بالبزوغ، يمكن أن نلاحظ تأثير الفيلسوف الألماني يوهان غوتفريد هردر Johann Gotfried Herder، فمن خلال نقده الحاد لاكتساح المفهوم الفرنسي للثقافة، وهو في رأيه انعكاس لحالة الانبهار بالثقافة الأرستقراطية الفرنسية في مقابل الخصوصية البارزة لثقافة الشعب الألماني، يدافع هردر عما يسميه تنوع الثقافات في مواجهة كونية الأنوار الفرنسية، وبالتالي فإن هردر هو من فتح عيوننا على الثقافات –يقول دينيس كوش- وهو كذلك رائد مفهوم الثقافة النسبي[3].

يمكن القول بأن تأثير مفهوم هردر للثقافة هو حجر الأساس الذي بنيت عليه كل تصورات الفلاسفة الألمان الذين تلوه، إذ تطور ما يمكن تسميته بفكر ألماني ذي نزعة قومية يؤكد على ما سيعرف لاحقا بالخصوصيات الثقافية للجماعات، وسيكون لهذه الخصوصيات إسهام بارز في نشأة مفهوم أنثروبولوجي يتعارض والتصور العامي الذي يوحي بأن الثقافة واحدة، وأنها باختصار تربية للبشر عموما على الفن والآداب. رغم ذلك، لن يجد هذا المفهوم طريقا سهلة للقبول.

---

[1]- دينيس كوش: المرجع السابق، ص 17.

[2]- - نيكولا جورنه: بين الكوني والخصوصي: البحث عن البدايات، طبيعة الثقافة، تشييد الهويات، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، 2014، ص 29.

[3]- دينيس كوش: المرجع السابق، ص 24.

إن مفهوم الثقافة في مجال الأنثروبولوجيا، يقول كليفورد غيرتز Clifford Geertz، ينتمي إلى خانة ما تسميه سوزان لانغر Susane Langer "موضة الأفكار الكبيرة"، وهي على حد تعبيره أفكار يجري تقبلها بحماس كبير في الأوساط الأكاديمية على اعتبار أنها تعد بحل مشكلات كبيرة، ولكن بمجرد أن نألف وجودها حتى تقل آمالنا عنها وتصبح بالفعل محتاجة لتوضيحات أكثر، بل أن من يدافعون عن كونها حلا لكل مشكلات الكون يصبحون قلة قليلة[1].

يكفي أن نشير هنا إلى أن تلقي مفهوم الثقافة مثلما صاغه الأنثروبولوجيون في بدايات تشكل هذا العلم لقي صدى كبيرا وصل إلى حد أن الباحثين ألفريد كروبر Alfred Kroeber وكلايد كلوكهون Clyde Kluckhohn شبها فكرة الثقافة هذه بفكرة الجاذبة في حقل الفيزياء أو المرض بالنسبة للطب أو التطور بالنسبة للبيولوجيا[2].

وعادة ما يعتبر المشتغلون في حقل الأنثروبولوجيا التعريف الذي يقدم البريطاني إدوارد تايلور Edward Taylor بمثابة التعريف المرجعي الذي تستند إليه أغلب الدراسات، ونجد لهذا التعريف صدى في أغلب الدراسات التي تهتم بموضوع الثقافة، ويذهب تايلور في تعريفه إلى أن الثقافة هي "الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[3].

سوف نلاحظ بسهولة بأن استخدام كلمة "كل" من طرف تايلور هو محاولة للتأكيد على كليانية مفهوم الثقافة، أي اشتماله على الكثير من عناصر الحياة اليومية التي قد يقصيها البعض من خانة مفهوم الثقافة نتيجة الاستناد في بعض لحظات تاريخ أوروبا إلى المفاهيم الطبقية والعرقية للثقافة، ومحاولة إبعاد المكونات الثقافية الأخرى التي لا تعترف الطبقات العليا بإمكانية اعتبارها ثقافية على نحو ما، ولكن بالمقابل فإن تمطيط مفهوم الثقافة بالطريقة التي اعتمدها تايلور لاستيعاب مكونات الثقافة سرعان ما يجد نفسه عاجزا عن التحديد الدقيق لماهية الثقافة.

لهذا، ينتقد كليفورد غيرتز بشكل لاذع هذا التعريف على الرغم من صيته الذائع، ويذهب إلى أن تايلور بتعريفه للثقافة على هذا النحو إنما يعمينا على أشياء، ولا يوضحها، بل وإنه يصف هذا النوع من التنظير بأنه مختلط ويضعنا في ورطة[4].

---

[1]- كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات: مقالات مختارة، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص ص 79-80.

[2]- آدم كوبر: الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص 12.

[3]- Edward Taylor: Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion , art and custom, J. Murray, London, 1871, p. 1.

[4]- كليفورد غيرتز: المرجع السابق، ص 81.

وإضافة إلى ذلك، سوف يظهر قصر تعريف تايلور للثقافة في مستوى آخر ، وبالتحديد فيما يتعلق باعتباره أن الثقافة هي محل اكتساب، لا يتعدى دور الفرد في إطارها سوى استخدامها ضمن الأطر التي يرسمها المجتمع وإعادة إنتاجها من خلال فعل التنشئة، وهذا التصور اللاتاريخي للثقافة يضعنا أمام مشكلتين اثنتين: الأولى تسائل الأصل الأول لها، والثانية تبتغي فهما لتفسير ما يمكن تسميته بـ"التغيّر الثقافي" أو "التطور الثقافي".

بالنسبة للمشكلة الأولى، فالقول بكون الثقافة مكتسبة من قبل الفرد يحيلنا إلى سلسلة تاريخية جرى فيها تناقل المكونات الثقافية من جيل إلى جيل، وسيكون من الصعب تحديد درجة تطابق الاكتساب البين-جيلي من جهة وتحديد نقطة انطلاق التشكل الأصلي للثقافة من جهة ثانية. أما فيما يتعلق بالمشكلة الثانية، فإن افتراض أن الثقافة مكتسبة سوف يضعنا في ورطتين: الأولى نفي صفة التطور على الثقافة رغم أن الشواهد التاريخية تؤكد وجود تطور كبير في المكونات الثقافية، والثانية كيفية تفسير هذا التطور علميا إذا ما قبلناه كحقيقة تاريخية قائمة.

**2- مشكلة مفهوم الثقافة في الدراسات الثقافية:**

تتبنى الدراسات الثقافية المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة وتحاول البحث أكثر ضمن أبعاده الديناميكية، وذلك أمام محك مقولتي التطور والإنتاج الثقافي، لذا نجد من أهم المفاهيم في الدراسات الثقافية ما قدمه أحد روادها، ريموند وليامز، حيث يقول بأن الثقافة هي "عملية عامة من التطور العقلي والروحي والجمالي"[1]. تصدى أنصار الدراسات الثقافية المفاهيم الطبقية للثقافة ورفضوا فكرة ربطها بالرفعة الاجتماعية، فأي حديث عن ثقافة رفيعة في مقابل ثقافة وضيعة هو حديث لا يصح من ناحية المعرفة، وقد كانت أعمال ماثيو أرنولد محلّ نقد شديد في مجال الدراسات الثقافية بسبب دفاعه عن مفهوم للثقافة باعتبارها أفضل ما قيل وإشادته بما يسميه بالثقافة الرفيعة.

بالإشارة إلى ريموند ويليامز دائما، فإن مفهوم الثقافة بالنسبة له لطالما تجاوز الحدود التي يتوقف عندها الأنثروبولوجيون والأركيولوجيون الذين كان تركيزهم منصبا على اعتبار الثقافة شيئا ماديا، وعلى نحو ما يخلطون بين مفهومي الثقافة والحضارة، أما بالنسبة له فإن الثقافة كانت أقرب ما تكون إلى نظم رمزية أو دلالية[2]. لا موارية في وجود تأثر بالماركسية ضمن هذا

[1]- طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص 227.

[2]- ريموند ويليامز: الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي، ترجمة: نعيمان عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 122.

التصور، فالمقصود هنا هو ما كان ماركس يصفه بالبنية الفوقية في مقابل البنية التحتية التي تشتمل الجوانب المادية للحياة الاجتماعية، وبالتحديد وسائل الإنتاج، وبالتالي فإن الثقافة تصبح مقابل ذلك كل ما يتضمن إنتاج الأفكار والتصورات حول الحياة الاجتماعية.

كثيرا ما ينطلق أنصار الدراسات الثقافية من تعريف إدوارد تايلور للثقافة من منظور أنثروبولوجي للابتعاد عن تصورات أرنولد وأشباهه التي تتناول موضوع الصفوة وثقافتها في ظل المجتمع الجماهيري، وهم من وراء ذلك يريدون التأكيد على ضرورة الإيمان بالتنوع والاختلاف قبل الخوض في مفهوم الثقافة، وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى ما أحالنا إليه جوليان روز في مناقشته لأسطورة برج بابل الشهيرة، فبالإضافة إلى تأكيدها على وجود علاقة بين العمران والثقافة ودلالتها الواضحة عن التنوع الثقافي، يرى روز بأن المدينة هي الفضاء الذي نكتشف من خلاله بأن لنا ثقافة من جراء وعي الناس لوجود فروقات ثقافية بينهم[1]. تؤسس هذه الفروقات لفهمنا الفعلي للثقافة باعتبارها تصورا للعالم أو نظام حياة يختلف من جماعة إلى أخرى، ومن ثمة تسقط أي محاولة لاعتبار نظام حياة ما ثقافة رفيعة في مقابل نظام آخر أدنى مثلما كان أرنولد يتصور.

ويجمل كريس باركر مفهوم الثقافة الذي يستخدم في حقل الدراسات الثقافية بالقول بأن الثقافة هي طريقة حياة في كل مكوناتها: اللغة، التمثلات، الممارسات، الأدوات والمصنوعات، تنظيم الفضاء، السلطة، سواء كانت عليا أو دنيا، جماهيرية أو نخبوية، فهي في النهاية ثقافة طالما أنتجها الإنسان العادي إذا أخذنا بنظرة أنثروبولوجيين رواد على غرار مالينوفسكي أو رادكليف براون[2]. على هذه الشاكلة، تنطلق الدراسات الثقافية من فهمها للثقافة بوصفها عملية إنتاج نمط الحياة المتبع داخل الجماعة بعيدا عن هوية المنتِج لها، فالأهم هو اقتفاء أثر نمط الحياة ضمن ممارسات الأفراد في حياتهم اليومية والغايات منه، ولا يحضر السؤال حول منتِج هذا النمط إلا حين تتم الاستعانة بالأطروحات الماركسية حول السلطة، فعندها فقط يغدو السؤال عن هوية من يقف وراء إنتاج الثقافة وغاياته ذا قيمة.

وبالعودة إلى فكرة عمل الدراسات الثقافية على تركيز البحث أكثر في الأبعاد الديناميكية لمفهوم الثقافة، فإن الانطلاق من كون الثقافة هي أسلوب حياة يتم إنتاجه بشكل يومي وقد يرتبط بتوزيع السلطة داخل المجتمع، فإن المهتمين بالدراسات الثقافية شددوا على وجود صلة وثيقة

[1] - سمير الخليل: مرجع سابق، ص 81.

[2] - Chris Barker: The Sage dictionnary of cultural studies, Sage Publications, London, 2004, p. 44.

بين الثقافة والسياسة، ولذلك يجري تطوير الكثير من المفاهيم المرتبطة بالثقافة في سياق المجتمعات المعاصرة على غرار السياسات الثقافية، الإحياء الثقافي، التنمية الثقافية، التعددية الثقافية... وغير ذلك[1]، وكل هذه المصطلحات تتضمن بداخلها خيطا فكريا جامعا، وهو اعتبار الثقافة حقلا تتجسد فيه حقيقة التنوع من جهة، وحقيقة السلطة والتدافع والصراع من جهة ثانية، صراع ليس طبقيا فقط، وإنما جنسيا وإثنيا وعرقيا كذلك، فالدراسات الثقافية استفادت من أفكار فوكو حول السلطة لا باعتبارها قمعا، وإنما كإستراتيجية تتغلغل داخل النسيج الاجتماعي أفقيا وعموديا ولا تنحصر فقط عند الدولة[2].

تستند الدراسات الثقافية في هذا الحكم إلى تراث نظري كبير مستمد من مجددي النظرية الماركسية، وفي مقدمتهم الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي الذي أمد الدراسات الثقافية بأفكار كثيرة حول طبيعة الارتباط بين فعل الهيمنة ومجال الثقافة، وكذا أعمال الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير حين استفاض في الحديث عن الأدوات الإيديولوجية التي تستخدم الثقافة كوسيلة للتغلب ضمن الصراع الإيديولوجي داخل المجتمع. ينبغي الإشارة إلى الفهم الجديد للصراع الذي تقاربه الدراسات الثقافية يتجاوز النظرة الطبقية التي صاغها ماركس، ويبلور خلفيات جديدة للصراع مثل الإثنيات والأقليات والثقافات الفرعية والجندر والعرق، ولهذا أفرزت الدراسات الثقافية أجندة بحث جديدة غنية للغاية.

**قراءات إضافية:**

- آدم كوبر: الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008

- سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016.

- نيكولا جورنه: بين الكوني والخصوصي: البحث عن البدايات، طبيعة الثقافة، تشييد الهويات، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، 2014.

- John Hartley: Communication, cultural and media studies : The key concepts, Routledge, London, 2002.

- Martyn Hammersley: The concept of culture, Palgrave McMillan, London, 2019.

[1] - طوني بينيت وآخرون: مرجع سابق، ص 226.

[2] - محمد بوعزة: مرجع سابق، ص 41.

## المحاضرة الرابعة:

## تفسير الثقافة والصراع الدائم حول المعنى (2).

**تمهيد:**

كثيرا ما يجد نقاد الدراسات الثقافية صعوبة في تصنيف هذه الأخيرة في مقابل النظرية الماركسية فتارة توصف بأنها صيحة مناهضة لأفكار ماركس التقليدية حول الجدلية المادية وسوء تقدير دور الثقافة في صناعة التاريخ، وتارة أخرى تجد ممارسي الدراسات الثقافية يستعينون بالكثير من تراث ماركس للبرهنة على أفكارهم، وتارة ثالثة –وهي الأغلب- تجدهم ينهلون من أعمال مجددي الفكر الماركسي الكثير من الأفكار الأساسية بخصوص دور الثقافة في الحياة اليومية.

لقد سعت الدراسات الثقافية من حيث كونها تيارا بحثيا جديدا وجامعا لكل ما سبقه من أفكار مشتتة إلى بناء تصور ديناميكي يفسر الفاعلية الحقيقية للثقافة ضمن الحياة اليومية للبشر، ومدى إسهامها فعليا في التأثير على حياة الناس أو على حركة التاريخ برمتها، ولم يخرج هذا التصور اليساري في النهاية عن الإطار النظري الماركسي في عمومه من حيث تأكيده على ارتباط الثقافة بحركية الصراع داخل المجتمع، ومهما اتخذ هذا الصراع من أشكال ففي النهاية هناك إجماع على أن الثقافة كبنية أو كممارسة متجددة باستمرار تبقى إحدى أهم أدوات إدارة الصراعات متعددة الاتجاهات داخل الجماعات والمجتمعات المعاصرة.

**1- التصورات الماركسية وما بعد الماركسية للصراع حول المعنى:**

تطرح مسألة الصراع حول المعنى بحدة داخل هيكل النظرية الماركسية، ونجد إحالات مباشرة لها في مختلف الأعمال التي قدمها ماركس، وبالخصوص في كتابه "مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي" أين يبرز بوضوح تصوره لدور البنية الفوقية ضمن النسيج الاجتماعي للنظام الرأسمالي. يتحدث روبرت كينغ ميرتون في نقده لماركس عما يصفه بـ"وظائف كامنة" يمكن أن تلعبها الثقافة داخل هيكل فلسفي ماركسي يعطي الأولوية في حركة التاريخ للبنية التحتية الممثلة في قوى الإنتاج والعلاقات الاقتصادية.

يسترسل ميرتون في هذا السياق بالإشارة إلى أن ماركس لطالما أشار إلى ما يمكن تسميته بـ"الوظيفة الانحيازية" للثقافة، فلا ينتظر أبدا من المعرفة التي تنشأ من وراء توزيع قوى الإنتاج على الطريقة الرأسمالية أو الإقطاعية إلا أن تقف إلى جانب الحفاظ على استقرار هذا التوزيع، وفي كل الأحوال فإنها تعمي أعين المستغِلِّين والمستغَلّين على حد سواء عن حقيقة التجاوزات في

التوزيع وبناء اعتقادات لدى الطرفين بأن ما هو عليه الوضع يجب أن يبقى كما هو[1]. وفقا لهذا التصور، فإن الحديث المتكرر من قبل الماركسيين عن تزييف الوعي لا يعني بالضرورة وعي الطبقة البروليتارية وحسب، بل وحتى الطبقة المتحكمة تفقد وعيها وتنغمس في التفسير الخاطئ للواقع وتعتبره حقيقة، وبالتدريج تقع في فخّ الصنمية le fétichisme. كان ماركس قد أطلق وصف الصنمية بشكل متكرر في أعماله المختلفة، ولكن جورج لوكاش كان أحسن الماركسيين شرحا لهذا الوصف، وهي في نظره تعني أن يجد الناس أنفسهم يعيشون في عالم من الأشياء والعلاقات التي تظهر وكأنها مستقلة عنهم أكثر من كونها نتاجا لتجارب حياتهم الاجتماعية أو ناتجة عن سيرورة تاريخية[2]. لا تخرج الثقافة عن قبضة هذا الحكم، وبالرغم مما تمثله في حياة البشر فإنها تحت منطق الرأسمالية تخضع لنفس المنطق الذي يحكم حالة السلعة.

هكذا بالضبط ينشأ الصراع حول المعنى في نظر الماركسيين، وماركس نفسه يكتب في "رأس المال" بشكل صريح: "إن الطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج المادي تحت تصرفها لديها سيطرة في نفس الوقت على وسائل الإنتاج الفكري، حتى يمكنها أن تخضع لها أفكار أولئك الذين يفتقرون إلى أدوات الإنتاج العقلي"[3]. تستحيل مجمل الأفكار المتداولة في المجتمع ذي الطبيعة البرجوازية إلى مجرّد غطاء تختفي من ورائه حقيقة الصراع الطبقي من وجهة نظر ماركس، وهو الصراع الذي يبدأ من معضلة التوزيع غير العادل لوسائل وقوى الإنتاج، ولكنه ينقلب إلى صراع حول التصور الصحيح للوضع القائم.

تبقى مشكلة ماركس بالنسبة لأتباعه المحدثين تكمن في تحجيمه لدور الثقافة بالمقارنة مع تأثير العوامل الاقتصادية في صناعة التاريخ، وإذا كان الصراع حتميا في نظره فإن أسباب هذا الصراع وغاياته النهائية تبقى جاثمة داخل النسق الاقتصادي، ولهذا فقد تصدى الماركسيون الجدد لهذا التفسير الضيق وأقاموا بدائل له تعتبر الثقافة أو البنية الفوقية في قاموس مصلحات ماركس، محركا أساسيا للتطور الاجتماعي. ويعزى إلى جورج لوكاش الدور الأكبر في هذا التحول، فقد غيّر من وجهة النظر نحو ما يسمى "مادية ثقافية" بتعبير ريموند ويليامز، والمقصود هو تجاوز المادية

[1]- علي سيد الصاوي (محرر ومترجم): نظرية الثقافة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص ص 230-231.

[2]- Bryan Turner: Op. Cit, p. 503.

[3]- علي سيد الصاوي: مرجع سابق، ص 234.

الميكانيكية التي قال بها ماركس والإيمان بنوع من الاستقلال النسبي للإنتاج الثقافي رغم ارتباطه الدائم بشروطه الاقتصادية[1].

يمكن في هذا السياق النظر فيما قدمه الكاتب الإيطالي أنطونيو غرامشي، أين أعطى لمفهوم الهيمنة بوصفها عملية ثقافية مكانة مركزية في تحليل التطور الاجتماعي. نظر غرامشي للثقافة باعتبارها نظاما يمزج بين الفلسفة بمعناها النخبوي وبين الحس المشترك العام الذي يشترك فيه الجميع بما فيهم البسطاء من الناس، وتكون السياسة بمثابة الخيط الرابط بين الاثنين، ذلك أنها تسعى لتوحيد تفكير المفكرين والبسطاء من الناس من أجل تغيير العالم والانتصار في صراع الهيمنة السياسية[2]. ويستلهم غرامشي من تراث المثالية التاريخية الإيطالية ليعيد قراءة الفكرة الماركسية القائلة بأن الأفكار المهيمنة في كل عصر هي أفكار الطبقة المتحكمة، ويضيف لها بأن نشأة الأنظمة الديكتاتورية والفاشية كانت بسبب أنها تهيمن من خلال أفكارها وتدفع الأفكار المعارضة لها إلى الصمت، ولا يتم كسر هذا الصمت إلا من خلال الدور الثقافي للمجتمع المدني الذي يتولى عبر الثقافة العضوية اختراق مساعي الهيمنة والتصدي لها[3].

وتقع هذه الفكرة على مقربة مما قدمه أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت، وهو هربرت ماركيوز، الذي افترض أن أحد أهم أدوات مواجهة الهيمنة الثقافية البرجوازية هو الثقافة المضادة التي تتجسد عبر الفن القريب من واقع الطبقة العاملة[4]. لا يخرج الماركسيون الجدد بطبيعة الحال عن التصور الكبير الذي أنشأته الماركسية عن حقيقة الصراع القائم على الدوام حول المعنى الحقيقي للعالم وحول التصور الأمثل له، حتى وإن اختلف موقع الثقافة بالنسبة لهم من هذا الصراع.

وتحتل الثقافة بوصفها ساحة وأداة للصراع حول المعنى مكانا هاما ضمن أعمال الفلاسفة الفرنسيين الذين يدرجون في خانة ما يسمى بـ"النظرية الفرنسي"، ويتعلق الأمر هنا بأسماء على غرار لويس ألتوسير، رولان بارت، بيير بورديو وميشال فوكو وغيرهم، ويشترك كل هؤلاء في اعتمادهم على ما يمكن تسميته بـ"ماركسية ما بعد بنيوية" في تفسيرهم للصراعات الثقافية في المجتمعات الغربية المعاصرة، ويعد عمل ألتوسير حول الإيديولوجية رائدا في هذا الصدد على

---

[1]- محمد بوعزة: مرجع سابق، ص 55.

[2]- أنطونيو غرامشي: الثقافة والهيمنة الإيديولوجية، انظر: خالدة حامد: مرجع سابق، ص ص 114-115.

[3]- Thomas Bates: "Gramsci and the theory of hegemony", Journal Of The History Of Ideas, Vol. 36, N°. 2, 1975, p-p. 351-353.

[4]- Finn Bowring: "Repressive desublimation and consumer culture: Re-evaluating Herbert Marcuse", New Formations, Issue. 75, 2012, p. 17.

اعتبار أنه أعاد صياغة نظرية ماركس التي اعتبرت الإيديولوجية مجرد انعكاس للواقع الاجتماعي داخل الوعي وحولها إلى مفهوم جديد يعتبرها نظاما من العلاقات الاجتماعية التي لا تقل واقعية عن مثيلتها الاقتصادية أو السياسية[1].

**2- موقع الثقافة من الصراع حول المعنى:**

لا يمكن فهم موقع الثقافة من إشكالية الصراع على المعنى من دون التطرق إلى ما يمكن وصفه بـ"الدور السياسي للثقافة". لقد تمّ التطرق إلى هذا الدور على شكل أو آخر في أعمال العديد من الباحثين سواء بشكل صريح أو على نحو تلميحي، وسواء التقينا بهذا الدور مسمى هكذا أو مأخوذا على تسمية أخرى فإن الأمر يتعلق في النهاية بمراجعة للفكر الماركسية المقزمة لدور العناصر الفكرية في تحريك المجتمع مقارنة بالعناصر الاقتصادية والمادية.

لقد وجد الرواد الأوائل للدراسات الثقافية، وبالتحديد ريموند ويليامز وستوارت هال، الكثير من الصعوبات في تقديم تحديد دقيق لما قد تعنيه الثقافة، وذلك بالنظر إلى الخلفية السياسية لعملهما، فقبل كل شيء هما ينتميان لليسار البريطاني. يبرز تيري إيغلتون على سبيل المثال كيف أن ويليامز في تعريفه للثقافة في كتابه "الثقافة والمجتمع" قدم عرضا لأربعة تعاريف مختلفة: باعتبارها عادة فردية للعقل، حالة من التطور الفكري للمجتمع، باعتبارها فنونا، ثم باعتبارها مجموع أسلوب حياة جماعة من الناس، ولكنه ولدوافع سياسية أدار ظهره لكونها حالة من التطور الفكري وفنونا واختار التعريف الرابع الذي يعتبرها أسلوب حياة جماعة من الناس فقط لكي لا يجازف باستثناء الطبقة العاملة من هذا التصنيف[2].

يمكن القول بأن نشأة الدراسات الثقافية كتيار مستقل كانت وبالأساس ردة فعل على شكل من أشكال التنظير للثقافة الذي كان يعلي من شأن ثقافة على حساب أخرى، ويمكن الإشارة هنا إلى ما كتبه ماتيو أرنولد وليفيز حول الثقافة العليا أو حول النموذج الثقافي الراقي. كان أرنولد يعتبر الثقافة هي "أفضل ما قيل"، وهي كذلك السعي نحو الامتياز أو الاكتمال، حيث يقول في هذا الشأن: "إن الاكتمال الذي تتصوره الثقافة لا يكون ممكنا إذا كان الفرد معزولا، إنه مجبر تحت وطأة الألم والضعف في حالة عصيانه، أن يجاري الآخرين في مسيرته نحو الاكتمال"[3]. رفضت الدراسات الثقافية مثل هذا التصور للثقافة على اعتبار أن أرنولد كان يلغي أو ينفي وجود تعدد

[1]- Paul Hirst: "Althusser and the theory of ideology", Economy & Society, Vol. 5, N°. 4, 1976, p. 385.

[2]- تيري إيغلتون: فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 54.

[3]- Matthew Arnold: Culture and anarchy, Oxford University Press, New York, 2006, p. 36.

في مراكز الإنتاج الثقافي، فافتراض وجود نموذج ثقافي يجب الارتقاء إليه من طرف الجميع ليس سوى وجها آخر للدكتاتورية السياسية التي تجعلها الرأسمالية هدفا لها، والأصحّ على خلاف ذلك هو ما قامت به الدراسات الثقافية من فتح للآفاق لدراسة كل أشكال الإنتاج الثقافي الموجودة في المجتمع، وإذا كان الصراع حول المعنى حتمية فإن عملية إنتاج المعنى من خلال الثقافة مفتوحة أمام الجميع.

وفي الحقيقة فإن الدراسات الثقافية استفادت كثيرا من أفكار ميشال فوكو في تجاوز هذه المعضلة، فافتراض أن الثقافة جوهرانية مثلما تصور أرنولد لا يستقيم والواقع الذي يقول بأن الهويات المنتجة للثقافة هي تكوينات خطابية تنتج المعنى في لحظة إنتاج الخطاب، وتتحول الذات بفعل ذلك إلى أثر للخطاب، وليس العكس[1]. تحت تأثير أفكار فوكو، فتحت الدراسات الثقافية المجال للبحث في ما أصبح يعرف بالثقافات الفرعية، وتجاوزت المفهوم الوحيد للثقافة، وانطلقت من افتراض أن بناء المعنى هو عملية تمارس، بل وتمارس بشكل يومي ولحظي منفتح على الجميع، وداخل هذه العملية تتجسد الصراعات حول السلطة.

إن الأمر يتجاوز الإشكالية التقليدية التي أثيرت من جراء كتابات أرنولد حول الثقافة النخبوية، وما طورته الدراسات الثقافية من رؤى دفاعية عن الثقافة الشعبية باعتبارها شكلا من أشكال المقاومة، بحيث أصبح الاهتمام منصبا على توجيه البحث نحو مناطق الصراع المختلفة التي تتجاوز التصور الماركسي الطبقي، ففي الولايات المتحدة أصبح البحث في مواضيع الهوية والعرق والجنوسة والأقليات مادة رمادية مهمة لمزاولي الدراسات الثقافية.

وعلى الرغم من أن الحديث عن دور سياسي للثقافة يلغي دورها الأصلي مثلما يقول تيري إيغلتون، إلا أن الدراسات الثقافية نسفت هذه المقولة واعتبرتها مخالفة للواقع، فغالبا ما يتم النظر مثلا إلى الثقافة الشعبية باعتبارها خفيفة، تافهة، سريعة الاستهلاك وغير ذلك، وهذه الصفات ناجمة بالأساس عن المقارنة مع الثقافة العليا التي توصف بأنها طويلة وتساهم في الحفظ الثقافي، ولكن يجب الاعتراف في النهاية مع أنصار "الشعبوية الثقافية" بأن الثقافة الشعبية مضادة للسلطة حتى لو أنتجها من لا يملكون تعليما جيدا، في مواجهة الثقافة العليا التي تنتجها الطبقة المتوسطة[2].

---

[1]- محمد بوعزة: مرجع سابق، ص 61.

[2]- سايمون ديورنغ: الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015،ص 310.

ينبغي الاقتناع في الأخير بأن الدراسات الثقافية عالجت المشكلة السياسية للثقافة بشكل مختلف عما تتصوره الماركسية الكلاسيكية، فهي تقترب من تصوّر ميشال فوكو للديناميكيات الخطابية حين تعتبر عمليات الإنتاج الثقافي بتشعباتها وفوضويتها وتناقضاتها جزءا لا يتجزأ من النظام المعرفي العام للثقافة[1]، وهذه الفكرة هي أحد أهم أسس ما بات يعرف بعصر ما بعد الحداثة، وإذا كانت الحداثة قد استقرّت في سنوات ذيوع أجهزة الإعلام الجماهيري وبروز نمط الثقافة الاستهلاكية وأثارت تحفظا واسعا في البداية، فإن الشعبية الكبيرة والجارفة التي باتت تستقطبها منتجاتها لا بد أن يغيّر وجهات النظر.

**قراءات إضافية:**

- تيري إيغلتون: فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

- سيمون ديورنغ: الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015.

- مبارك الجابري (محرر): خارج الأسوار: أوراق في الدراسات الثقافية، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، 2022.

- Andrew Tudor: Decoding culture: Theory and methode in cultural studies, Sage Publications, London, 1999.

- Martyn Hammersley: The concept of culture, Palgrave McMillan, London, 2019.

[1]- محمد بوعزة: مرجع سابق، ص 32.

## المحاضرة الخامسة:

## سياسة الترجمة والتفكيك في الخطاب الثقافي المعاصر:

**تمهيد:**

شكل مبحث الترجمة أحد أهم المواضيع التي أولت لها الدراسات الثقافية أهمية بالغة، والحقيقة أن علاقة تبادلية إلى حد ما نشأت في الاتجاهين، حيث برزت الترجمة كحقل مهم يمكن من خلاله اختبار مقولات الدراسات الثقافية، وبالمقابل فإن هذه الأخيرة استلهمت من حقل الترجمة الكثير من المشكلات البحثية المهمة، خصوصا في ظل التبادلات الثقافية المتشعبة التي سهلتها العولمة وتقنيات الاتصال، بحيث أصبح العالم بالفعل قرية صغيرة لا حدود سياسية ولا انكسارات ثقافية بين ربوعها.

إن أول ما ينصرف إلى ذهن الإنسان عندما يسمع كلمة ترجمة هو البحث داخل القاموس عن مصطلحات ترادف ما يتضمنه النص المترجم من مصطلحات موازية، وهذا وإن كان صحيحا فإنه لا يعطي صورة كاملة عما يقتضيه عمل المترجم في الأصل. إن المفهوم الشائع للترجمة باعتبارها نقلا حرفيا لنص من لغة إلى أخرى لا يمثل سوى قمة الجبل التي تظهر عادة لمن ينظر من بعيد، بينما التعمق في فهم وظيفة الترجمة يقترب أكثر من التركيب الكامل للجبل، والبحث في سفوحه وقيعانه عن الكثير من الرهانات.

في سياق الحديث عن الثقافة وتنقلها خارج أسوار المنتمين لها، تلقى على عاتق المترجم الكثير من المسؤوليات، إنه لم يعد مجرّد مشتغل على القواميس والألفاظ، بل أصبح أقرب لسفير للمعنى، يحاول قدر الإمكان أن يضمن للآخر فهما عميقا وأصيلا لما يريد النص قوله، لهذا كان جاك ديريدا يصف الترجمة بأنها شيء خطير، فهي مسؤولية لا على النص فقط بل على الهوية وعلى الثقافة بأكملها، لا من حيث أنها قد تلغيها فقط، بل قد تشوهها وتنقلها إلى الآخر بشكل خاطئ، وقد ينجم عن ذلك الكثير من المشكلات في الواقع. إن مكمن الخطورة في مهمة الترجمة هي أن تخفق في أن تكون أداة للتواصل والتفاهم بين الثقافات المختلفة، وأن تعجز عن أن تفسر لماذا يختلف البشر عن بعضهم.

**1- في مفهوم الترجمة وتشابكاتها الثقافية:**

لقد لعبت الترجمة دورا مهما في تواصل الثقافات والشعوب لأنها ليست كما هو شائع نقلا من لغة إلى لغة، بل نقل من ثقافة إلى ثقافة[1]. قد يبدو هذا القول عصيا على الاستيعاب إذا ما بقي البحث محصورا على المفهوم الشائع، إذ غالبا ما كانت الترجمة تعرف على أنها نوع من الوساطة اللغوية التي يكون المطلوب فيها هو نقل المعنى من لغة إلى لغة أخرى[2].

هكذا تعود المشتغلون على الترجمة كمهنة تعريفها، وذلك على الرغم من أنها تنتمي في الأصل لحقل السيميولوجيا، لا لحقل الألسنيات فحسب، فالترجمة تتعدى في مفهومها نقل المعنى من إشارات لغة ما إلى إشارات لغة أخرى، بل تتطلب أكثر من ذلك معايير ما وراء لغوية metalinguistic لكي تتحقق كعملية كاملة[3]، ويواصل جورج مونان في السياق ذاته مبرزا بأن الترجمة هي جملة من العمليات التي تكون بدايتها ونهايتها هي البحث عن دلالات لها وظيفتها في ثقافة ما[4]، وليس وظائف داخل قواعد اللغة فقط.

إن الترجمة بناء على هذا تتجاوز مهارات استخدام القاموس واحترام القواعد النحوية للغتين محلّ النشاط، إلى مهارات أوسع يمكن تلخيصها في "اجتثاث نص من محيطه الطبيعي وإعادة زرعه في محيط لغوي وثقافي غريب، إن المترجم يقوم بمحاولة بطولية بقلع النص وزرع معناه الهشّ في بيئة أخرى، ولهذا تبدو الترجمة غير طبيعية على الإطلاق.. بل عملية مستحيلة"[5].

هكذا إذن ترتسم معالم علاقة قوية ووثيقة بين الترجمة والثقافة، فيستحيل كل فعل ترجمة إلى فعل ثقافي بالضرورة، غير أن هذا الفعل لا يبدو بالرتابة أو الآلية التي يتخيلها البعض، بل هو مفعم بالتعقيد والغموض، فبقدر ما تكون وظيفة الترجمة تواصلية واضحة، فإنها قد تقفز إلى النقيض من ذلك. "إن الترجمة تضعنا على حافة المعارف لتمتحننا فتتصدع لغتنا وترتجّ ثقافتنا، وننتقل من موقع اليقين إلى الارتباك والشك... إنها توسّع أفق معرفتنا وممكنات لغتنا وتتلاقح ثقافتنا مع غيرها... إن مهمتها كما يقول عبد السلام بنعبد العالي هي توليد القرابة واستبعاد الغرابة [6].

---

[1]- إبراهيم أولحيان: الترجمة: المثاقفة وسؤال الهوية الثقافية. في: مجاب الإمام ومحمد عبد العزيز (مشرفين): الترجمة وإشكاليات المثاقفة، ج1، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2014، ص 249.

2- ألبرت نيوبرت وغريغوري شريف: الترجمة وعلوم النص، ترجمة: محي الدين حميدي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، 2008، ص 1.

3- سوزان باسنت: دراسات الترجمة، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، 2012، ص 37.

4- سوزان باسنت: المرجع نفسه، ص 39.

5- ألبرت نيوبرت وغريغوري شريف: مرجع سابق، ص 2.

[6]- إبراهيم أولحيان: مرجع سابق ، ص ص 247-248.

يمكن، بل يتحتم، أن يتم البحث عن هذه القرابة داخل اللغة والثقافة نفسها، وليس فقط بين اللغات والثقافات المختلفة، فهنا يرشدنا رومان جاكوبسون إلى أن الترجمة أنواع ومنها الترجمة داخل اللغة الواحدة، أو إعادة الصياغة newording، فأحيانا يحتاج التواصل السليم داخل الثقافة الواحدة إلى البحث عن صيغ أخرى للقول[1]. إذا كان للترجمة دور داخل اللغة والثقافة ذاتها، فإن هذا الدور يتعاظم أهمية حين الانتقال بين اللغات والثقافات، أين تكون رؤى العالم مختلفة، وخلفها يبدو حجم الاختلاف بين البشر كبيرا جدا.

**2- المثاقفة والتلقي ورهانات الترجمة:**

غالبا ما يرجع إطلاق مصطلح المثاقفة أو التثاقف Acculturation إلى فعل الاحتكاك الذي يقع بين الثقافات، وهذا الاحتكاك حتمي منذ الأزل، حيث كان يتم فيما مضى ضمن نطاقات جغرافية ضيقة، وأصبح نطاقه اليوم أوسع بكثير بسبب العولمة وتقدم تكنولوجيا الاتصال، إذ أضحى عالميا وكونيا.

ويختلط مفهوم المثاقفة مع مفاهيم أخرى على غرار التبادل الثقافي أو العبور الثقافي، غير أنه ذو خصوصية مفاهيمية تجعله مختلفا عن هذه المفاهيم. فقد أفضى النشاط المكثف لمجمع البحوث في العلوم الاجتماعية الأمريكي تحت قيادة كل من روبرت ريدفيلد ورالف لنتون إلى إصدار ما اصطلح على تسميته بـ"مذكرة لدراسة المثاقفة" إلى اعتماد مفهوم للمثاقفة باعتبارها تشمل جميع الظواهر الناتجة عن الاتصال المستمر والمباشر بين أفراد ينتمون لثقافتين مختلفتين، وما يترتب عن ذلك من تغيرات في الأنماط الثقافية الأصلية عند إحداهما أو كليهما"[2].

أما الباحث الاجتماعي الفرنسي ميشال دو كوستر فيعرف المثاقفة بأنها "مجموع التفاعلات التي تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة، حيث تفضي هذه التفاعلات إلى مخرجات متنوعة كالتأثير والتأثر والحوار والرفض والتمثل[3].

كما ذكرنا سابقا فإن المثاقفة مختلفة كسيرورة عن التبادل الثقافي أو المفاهيم الأخرى، فهذه السيرورة تحمل في طياتها الكثير من الظواهر الثقافية المختلفة التي قد تنتظم في شكل مراحل أو قد تنقطع عن بعضها البعض في نقاط معينة. والمثاقفة محكوم عليه بالمرور بعدة عمليات أبرزها

---

1- أمبارو أورتادو أمبير: الترجمة ونظرياتها، ترجمة: علي إبراهيم المنوفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007، ص 32.

2- سارة بوزرزور: الترجمة والمثاقفة، مجلة البدر، المجلد 9، العدد 7، 2017، ص 210.

3- مجدي فارح: الترجمة بين إرهاصات المثاقفة ورهانات العولمة: قراءة في الشأن المستقبلي، مجلة الدراسات المستقبلية، المجلد 17، العدد 1، 2016، ص 7.

الاستيعاب الثقافي، التحول الثقافي والانصهار الثقافي، ويقتضي ذلك العبور عبر مراحل عديدة: الاصطدام، الضبط، الانصهار والدمج[1].

ولا يقتضي الأمر اجتياز كل هذه المحطات كاملة، إذ قد تتوقف حدود المثاقفة عند المرحلة الأولى التي تنشأ فيها علاقة نشوز بين الثقافتين، فيصبح انصهار عناصر إحداهما في الأخرى أمرا مستحيلا نتيجة المقاومة التي تلقاها. قد يدفع مثل هذا الوضع للتساؤل حول ما إذا كان هناك تأثير لثقافة على أخرى وهي ترفضها، والحال أن استمرار ثقافة ما في مقاومة المدّ الثقافي الذي يأتيها من بقية الثقافات يمثل بالفعل شكلا للمثاقفة و شكل عكسي، تتقوقع فيه الثقافة المقاومة على عناصرها وتقويها على الرغم من ضغط ما يمكن أن نسميه بلغة التسويق عناصر ثقافية منافسة ومغرية.

تجد وظيفة الترجمة نفسها في صلب المثاقفة، فانتقال العناصر الثقافية بين ثقافتين يتطلب بالأساس وجود وسيلة للتواصل الفعال الذي لا يقف عند حدود اللغة، فاستيعاب العناصر الثقافية الوافدة من ثقافة أخرى يستدعي فهمها ضمن بيئة المعنى التي نشأت فيها، وفهم أصولها ومغزاها الأصلي لإحلاله ضمن الثقافة الهدف بسلاسة ودقة. يشير رومان جاكوبسون إلى أن الترجمة قد يكون المطلوب منها أحيانا هو ترجمة الرموز، لا العلامات اللغوية فقط، ويسميها على هذا النحو ترجمة بين-سيميائية[2] intersemiotic translation، وفي هذا الشكل من الترجمة يكون من الصعب الاكتفاء بالبحث عن مرادفات للكلمات، بل يجب استحضار كل الخلفية الثقافية للرمز.

على هذا النحو يمكن القول بأنه لا مثاقفة بدون ترجمة، والشواهد التاريخية على ذلك كثيرة، إذ من غير الممكن أن يتم تناقل العناصر الثقافية بين ثقافتين من دون ترجمة حقيقية تدرك أعماق المعاني في الثقافة الأصلية، وتدرك المسالك اللازمة لزرع هذا المعنى في الثقافة الهدف. إن الترجمة –يقول إبراهيم بولحيان- هي "العمود الفقري في هذه العملية فلا بد للمترجم أن يستوعب الميكانيزمات المتحكمة في كل فعل ثقافي ليؤدي دوره بالشكل المرغوب ويسمح لذواتنا أن تلتقي بالآخر، مبددا كل العوائق التي يمكن أن تعرقل هذا التواصل الثقافي"[3].

---

[1]- إبراهيم أولحيان: مرجع سابق، ص 250.

2- محمد عمور: الترجمة الأدبية وإستراتيجيات المثاقفة، مجلة المدونة، المجلد 5، العدد 2، 2018، ص 459.

[3]- إبراهيم أولحيان: مرجع سابق، ص 250.

هكذا يفترض لترجمة أن تكون على المستوى النظري، ولكن عمليا وفي الواقع الثقافي المعقد في العالم الحالي الذي يشهد انفتاحا ثقافيا معولما، تثار الكثير من القضايا النقدية. هناك من يتحدث مثلا عن أثر سلبي وعكسي للترجمة، فعوض أن تعمل على تقارب الثقافات والحفاظ على سمة الاختلاف التي هي أصل أضحت الترجمة تعمل على عودة لعنة بابل المستلهمة من القصة التي أوردتها التوراة، بحيث لا أثر للمثاقفة بقدر ما أصبحت الترجمة ساحة للهيمنة.

**3- الترجمة والتفكيك في سياق الخطابات الثقافية المعاصرة:**

ناقشت الفلسفة التفكيكية التي دافع عنها نيتشه، فرويد، هيدغر، ديريدا، ليفيناس وجوليا كريستيفا عن الاختلاف بوصفه البوابة المعرفية التي يمكن من خلالها معرفة الآخر وفتح المنافذ أمام تلاقح المعارف الإنسانية بدل الانغلاق على الذات الثقافية ونفي الآخر مثلما اتسمت به تقاليد الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون. اعتبر التفكيكيون الاختلاف الحقيقة الأسمى في الوجود، إننا مختلفون لا بين الثقافات فقط، بل داخل لغة واحدة، ففي كل فعل كلام يكون الاختلاف سببا ونتيجة، ويبقى الكلام والتلفظ دوما ففعلا مستمرا لبناء وهدم المعنى، ولا يستقر هذا المعنى مع تسلسل الكلام وإنما يبقى نظاما مفتوحا على الدوام.

تشكل هذه الفكرة الأساس لفهم ديريدا للترجمة، فإذا كان الحال هكذا للمتحدثين باللغة ذاتها، فإن الأمر يصبح أكثر تعقيدا أثناء فعل الترجمة، حيث يرتفع سقف الاختلاف عاليا وتصبح مهمة تقريب المعنى، أي الترجمة، مستحيلة أكثر، أو تصبح بالأحرى خيانة. ضمن أفق التفكيك، الذي يقصد به ديريدا، تقويض كل مسعى لإرساء ثنائيات مثلما كان يفعل الفكر الغربي من أفلاطون، يجب الانطلاق دوما من أن الاختلاف هو بنية أكثر مما هو مفهوم[1]، أي أنه حقيقة اجتماعية وفعل مركزي في الثقافة، وأنه ينشأ داخل اللغة بالأساس.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما يشهده العالم اليوم من انفتاح للثقافات على بعضها البعض، وذلك بفضل تطور تقنيات الاتصال وما أفرزته من مدّ عولمي، فإن مقولات ديريدا تصبح الأداة الأنسب لقراءة مثل هذا التحوّل. إن الذات الغربية المتمركزة على ذاتها، ولا ترى العالم إلا بمنظورها، ترمي بالآخر في غياهب النفي والإلغاء، وتنظر لثقافته دوما على أنها ثقافة متوحشة ومتخلفة. انطلق ديريدا في فلسفته التفكيكية من نقد إحدى أهم ثنائيات الميتافيزيقا الغربية،

1- عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 120.

وهي ثنائية الأنا والآخر، فالآخر يوصف بأنه ضدا للأنا، فإذا كانت هذه الأخيرة تعني الحضور الحي الناتج عن صوت الوعي المعبّر، فإن الآخر خارجي، عارض ويهدد قيم الأنا[1].

بالإضافة إلى ديريدا، أعطت الدراسات ما بعد الكولونيالية دفعا قويا لفهم واقع الترجمة ضمن الخطابات الثقافية المتصارعة في العالم المعولم. بالنسبة لدوغلاس روبنسون، فإن إقامة علاقة بين الترجمة بوصفها عملية ميكانيكية وتقنية تتضمن التعامل مع جمل ونصوص من منطق الجودة، وبين الإمبراطورية بوصفها نظاما سياسيا وكتلة عسكرية تعمل على الإخضاع والغزو والاحتواء، فإن إقامة علاقة بينهما تبدو للوهلة الأولى أمرا غامضا وغير وارد.

غير أن روبنسون يسترسل في بيان وجود هذه العلاقة من خلال وصف الترجمة بأنها ذات خلفية إمبراطورية من البداية، حيث "كانت قناة لا غنى عنها للاحتلال الإمبراطوري، فالأمر لم يقتصر على احتياج الفاتحين الإمبراطوريين الأكيد إلى إيجاد طريقة فعالة للتواصل مع رعاياهم، بل كان عليهم أيضا أن يطوروا طرائق جديدة في إخضاعهم وتحويلهم إلى رعايا طيّعين ومتعاونين"[2]. وبمثل هذا الطرح، فإن روبنسون يقف في صف الكثير من الآراء التي تؤكد على الخلفية الإيديولوجية للترجمة، والتي تنزع عن الترجمة صفة "التكافؤ" التي ليست سوى وهمًا يعتقد به الأنصار التقليديون ذوو النظرة التقنية.

يستلهم روبنسون من تراث الدراسات ما بعد الكولونيالية بعض المفاهيم التي يراها مواتية لفهم علاقة الهيمنة بالإمبراطورية، فيستعير من أنطونيو غرامشي مفهوم الهيمنة، ومن لويس ألتوسير مفهومي التذويت والاستدعاء، وينقل روبنسون عن الكاتبة الهندية تيجاسويني نيرانجانا قولها: "كانت الهند الكولونيالية تدار بآليات ثقافية مهيمنة، فالهنود الذين تم تذويتهم بوصفهم رعايا شركة الهند الشرقية، وبريطانيا العظمى لاحقا، راحوا ينظرون إلى أنفسهم بعيون المستعمر: بوصفهم أطفالا مخنثين، لا عقلانيين، غامضين... إن تذويت المستعمر يعلمهم أن يخجلوا من ذاتيتهم الأصلية... إن الترجمات الأوروبية للنصوص الهندية والتي أعدت لجمهور غربي زودت الهندي المتعلم بسلسلة كاملة من الصور الاستشراقية"[3].

أما هومي بابا، فيبتعد عن تصورات جاك ديريدا ويناقش مشكلات الترجمة خارج ثنائيات اللغة الأصل، ويؤسس لمفهوم "أجنبية الترجمة الثقافية". في رأي بابا، فإن الهجنة هي سمة الثقافة

---

1- ميشيل رايان: التفكيك: تمهيد، نقد وسياسة، في: ميشيل رايان وآخرون: مدخل إلى التفكيك، ترجمة: حسين نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008، ص 25.

2- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ترجمة: ثائر الديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2005، ص 24.

3- دوغلاس روبنسون: المرجع نفسه، ص ص 40-41.

الحديثة والخلاص لفهمها، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الاستماتة في الدفاع عن أسطورة الأصل، فيقول: "تنزع الترجمة الثقافية القداسة عن افتراضات التفوق الثقافي التي تبدو بديهية وليست محلّ شك، وهي إذ تفعل ذلك، إنما تقتضي خصوصية سياقية وتمايزا تاريخيا ضمن مواقع الأقلية"[1].

يتشارك بابا مع ديريدا وغيره فكرة أن الترجمة يجب أن تخضع لسياسة وإستراتيجية معينة لكي تتمكن من تجاوز كل مآزقها. إن الرؤية التفكيكية للترجمة تسقط فكرة المؤلف-الكاتب وتحولها إلى مجرد وظيفة، وعوض أن تبحث في مقاصده من تسمية الأشياء على نحو ما فإنها تسائل اللغة ذاتها وتستغور تلك الهوة الموجودة بين الدال والمدلول. أما أغلب أنصار الدراسات ما بعد الكولونيالية، فإن السياسة التي يقترحونها مختزلة في عنوان مقال الكاتبة الهندية الأمريكية غياتري سبيفاك "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟".

**قراءات إضافية:**

- ألبرت نيوبرت وغريغوري شريف: الترجمة وعلوم النص، ترجمة: محي الدين حميدي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، 2008.
- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ترجمة: ثائر الديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2005.
- غاياتري سبيفاك: هل يستطيع التابع أن يتكلم، ترجمة: خالد حافظي، صفحة 7 للنشر والتوزيع، الرياض، 2020.
- محمد عناني: نظرية الترجمة الحديثة، الشكة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، 2003.
- هومي بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر أديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

1- هومي بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر أديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 397.

## المحاضرة السادسة:

## مدرسة فرانكفورت ودراسات الإعلام والثقافة (1)

**تمهيد:**

يمثل التيار النقدي الذي تمخض عن سلسلة الأبحاث التي أنتجها باحثو معهد الدراسات الاجتماعية بمدينة فرانكفورت الألمانية اتجاها بحثيا مختلفا تمامًا في حقل الاتصال عما كان سائدا، فلسنوات طويلة تركز اهتمام الباحثين المتشبعين بفكر الوضعية الإمبريقية الأمريكية على الآثار الوظيفية لوسائل الإعلام، وبقدر ما ساهموا في بزوغ حقل الإعلام كمنطقة بحث جديدة بقدر ما غفلوا عن الكثير من آثارها السلبية الجاثمة على الأفراد والمجتمع.

هذه هي الزاوية التي انطلقت منها البحوث النقدية في مجال الإعلام، وهي الزاوية ذاتها التي خاض فيها النقديون بحوثهم قبل ذلك، حيث كان اهتمامهم منصبا بالدرجة الأولى على واقعية الصراع كحقيقة اجتماعية يجري إخفاؤها عن طريق أجهزة إيديولوجية قد تأخذ أشكالا عديدة، وضمن خانتها أدرجت وسائل الإعلام الحديثة. ولا يمكن برأي النقديين فهم الواقع الاجتماعي من دون الانطلاق من أن هناك ممارسات متعددة للسلطة والهيمنة داخل المجتمع، ولا يمكن فهم الصناعات الثقافية ضمن هذه الرؤية إلا كإحدى أدوات إدارة الصراع وطمسه كحقيقة.

ولم تخرج مدرسة فرانكفورت عن سياق البحوث النقدية التي سبقتها وواصلت على هذا المنوال من التفكير، فمنذ نشأتها اتخذت من التلاقح بين دراسات الثقافة وأنشطة وسائل الإعلام الناشئة ساحة لإثارة الكثير من الأسئلة والمشكلات بخصوص الوعي، الحقيقة الاجتماعية، السلطة، طبيعة العمل الفني وآلياته... إلخ، وانتهت بحوثها إلى تأكيد الكثير من المقولات الماركسية وتجديد بعضها ونفي البعض الآخر، مع الحفاظ على روح النقد مفعمة بالحياة على الدوام.

**1- نشأة مدرسة فرانكفورت وروادها:**

تتفق كل المصادر على أن نشأة مدرسة فرانكفورت كانت بمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة فرانكفورت الألمانية، وذلك بداية من سنوات العشرينيات من القرن العشرين. بالتحديد في عام 1923 تم تأسيس المعهد على يد ثلاثة باحثين هم فيليكس فايل، فريديريش بولوك وماكس

هوركايمر، وكان والد فيليكس ورجل الأعمال هيرمان فايل هو من موّل النواة الأولى للمعهد من خلال دفعه لرواتب المعلمين[1].

كان كل الجيل الأول من الباحثين يشترك في مجموعة من الصفات المتشابهة، فجلهم شباب متحمس متشبع بالأفكار الهيجلية والماركسية، ينتمون لليسار ولكن بنوع من التحفظ على الشيوعية والاشتراكية، ذو أصول يهودية في غالبهم، يرفضون الرأسمالية كنموذج للمجتمع الألماني، وهذه الصفات أثرت إلى حد بعيد في المنتج المعرفي للمعهد الذي كان متسقا على العموم حتى وإن تشعبت البحوث وتباينت المواضيع التي حاولت مقاربتها.

نشأ المعهد في ظل بيئة جد مضطربة، فألمانيا التي كانت قد خرجت من الحرب العالمية الأولى أضحت تعاني اقتصاديا، في الوقت الذي عرفت فيه روسيا الثورة البلشفية وتصاعد التيار اليساري بقوة، ما انعكس على اليسار الألماني الذي دخل في صراعات طاحنة بين أنصاره وصلت لحد اغتيال روزا لوكسمبرغ وكارل ليبكنخت عام 1919، وحينها كتب هربرت ماركوز عن "هزيمة اليسار"، وهي هزيمة قتلت مطامح الطبقة العاملة الألمانية وأدت إلى انحسارها وتراجعها[2].

كان عالم السياسة والاقتصاد النمساوي كارل غرونبرغ أول مدير للمعهد، لكن لم يبدأ الإنتاج المعرفي الذي يعبّر بالفعل عن التوجهات الفكرية للمعهد إلا حينما تولى ماكس هوركايمر سنة 1930، حيث قام هذا الأخير بمهمة لفّ جهود الكثير من الباحثين[*] من أجل نقل الاهتمام من نقد الاقتصاد السياسي على الطريقة الماركسية إلى أفق جديد هو الاستعانة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية ضمن النشاط الفلسفي لتقديم قراءات جديدة لأزمة المجتمع الغربي[3]. ورغم أن كل باحثي المدرسة ماركسيو الهوى في الأصل إلا أن وجهة نظر المعهد مذ تولى هوركايمر إدارته كانت مراجعة النظرية الماركسية في المقام الأول ومحاولة تجديدها لكي تتناسب مع معطيات المجتمع الجديد، وذلك من خلال إعادة قراءة أعمال ماركس الشاب حول الاغتراب في النظام الرأسمالي، والتي تبرز أكثر في أعمال الفيلسوف المجري جورج لوكاش ومفهومه لـ"التشيؤ".

---

[1]- فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها، ترجمة: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص 21.

[2]- آلان هاو: النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2010، ص 33.

[*] تضمنت القائمة أسماء عديدة أبرزها ماكس هوركايمر، تيودور أدورنو، إيريك فروم، هربرت ماركوز، إرنست بلوخ، والتر بنيامين، فريديريك بولوك، إندريس سترنهايم، كارل لاندور، جوليان غامبرز، كارل فيتفوغيل، ليو لوفنثال..إلخ، بالإضافة إلى الكثير من الأسماء التي أضحت تدرج في خانة الرعيل الأول للمدرسة.

[3]- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005، ص 28.

لم يلبث المعهد أن واجه الكثير من المشاكل بالنظر للأصول اليهودية لجلّ باحثيه، فبالتزامن مع انتشار النازية وامتلاكها زمام الأمور في ألمانيا، تم غلق أبواب المعهد في عام 1934، وتم نقله إلى جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وواصل هوركايمر إدارته من هناك بالموازاة مع إشرافه على مجلة المعهد التي غيرّ عنوانها من "أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركات العمالية" إلى "مجلة الباحث الاجتماعي"، وذلك إلى غاية سنة 1941[1].

من حينها خفت تأثير المدرسة التي كانت أفكارها تقابل بقلّة اهتمام في أمريكا، بل وصل الأمر إلى حد دخول باحثي فرانكفورت في خلافات فكرية حادة أبرزها الخلاف الذي وقع بين إيريك فروم وهربرت ماركوز حول الحجم الذي يمكن أن تناله أعمال سيغموند فرويد في مجال النظرية النقدية، وانتهى هذا الخلاف بانشقاق فروم عن المدرسة عام 1938 ومعارضته علنا الإبقاء على الطابع الماركسي المبالغ فيه للمدرسة[2].

لم تعد مدرسة فرانكفورت للواجهة حتى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات في الوقت الذي دشنت فيه كوكبة جديدة من الباحثين نشاط الجيل الثاني، تم تبني الكثير من أفكار المدرسة من قبل الحركة الطلابية المعارضة للنظام الجامعي ولحرب فيتنام، خصوصا أفكار ماركوز حول مفهوم الحركة والثورة، ونقده اللاذع ضمن كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" للفكر الأحادي العقلاني الساعي لإدارة المجتمع عبر وسائل الإعلام التي باتت تزيف الحاجات وتشجع الاستهلاك المنمط للفرد داخل الجماعة والملغي لقدرته على النقد والمقاومة[3]. شكلت مثل هذه الأفكار النقدية تاريخيا الخلفية الفكرية لمجمل الحركة الطلابية الشبابية، ومهدت لظهور أفكار الجيل الثاني التي كرست تقاليد ما يمكن تسميته بفلسفة اجتماعية تربط الفلسفة المثالية الألمانية بتحولات المجتمع الغربي.

عرف المعهد مع الجيل الثاني إنتاجا غزيرا على يد جورغن هابرماس، ألفريد شميت، ألريش فيلمر، هيلموت داهمر، ألفريد لورنزر وأكسيل هونيث وأسماء أخرى، حيث صدر للمعهد 25 كتابا في الفترة من 1955 إلى 1971 حملت اسم "مساهمات فرانكفورتية في علم الاجتماع"، واتخذت هذه المؤلفات طابع دراسات ميدانية مدعومة بالاستبيانات حاولت البحث في الفاشية والرفاهية الاقتصادية التي عرفتها الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، مستفيدة من ملاحظة

[1]- عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات هنداوي، لندن، 2017، ص 16.

[2]- آلان هاو: مرجع سابق، ص 42.

[3]- Lauren Langman: "critical theory/Frankfurt school", In. George Ritzer: The Blackwell encyclopedia of sociology ; Blackwell, Oxford, 2007, p. 875.

مهمة قدمها تيودور أدورنو، وتتعلق بضرورة الانتقال من نقد الكلية الاجتماعية إلى نقد تفاصيلها[1].

تولت أفكار أدورنو قيادة المعهد فكريا وحلت بديلا لأفكار هوركايمر، فقد كان أدورنو يدعو لتجاوز الطابع النظري للمدرسة وإعطائه بعدا إمبريقيا لأن علم الاجتماع في رأيه كان علما ثقافيا وليس فلسفة بحتة، ورغم استخدامه للمناهج الإمبريقية إلا أنه وجّه نقده بالأساس إلى النظرية الوضعية الإمبريقية باعتبارها مجرد تبرير للوضع القائم، لأن مهمة البحث الإمبريقي الذي يدافع عنه هي تأويل الوقائع وليس اختبار النظريات[2].

عمل الجيل الجديد للمدرسة على تجسيد كل ما هو نظري في شكل أبحاث إمبريقية تهتم أكثر بالتفاصيل، حيث تم تجاوز الطابع المجرد لنقد الإيديولوجيا بالتركيز أكثر على عمل وسائل الإعلام داخل المجتمع، والتي كان ينظر إليها باعتبارها وسائل للدعاية والتسويق تدافع عن نظام الاستهلاك والإنتاج الرأسمالي، وتعمل فقط على "تنميط أشكال التفكير والسلوك وحمل الناس على التكيف مع ظروف القهر والقمع التي تفرضها العقلنة"[3]، بينما عمل جورغن هابرماس على تقديم نظرية نقدية تفسر جوهر فعل التواصل ووظيفته الحقة، حيث أصدر كتابي "تحولات الفضاء العام"، ثم "نظرية الفعل التواصلي"، وهما كتابان يناقش فيهما إخفاقات العقلانية الذرائعية في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة في التعامل مع مفهوم الحقيقة التي استحالت إلى مجرد تبرير لواقع غير عادل، داعيا إلى فتح أبواب النقاش المستند إلى أخلاقيات صلبة كعقلانية جديدة من شأنها أن تحفظ الاستقرار السياسي للأنظمة.

بالنسبة لهابرماس، فإننا نعيش عصر الاتصال بامتياز، غير أننا وللمفارقة نعيش في حالة من اللاتواصل ارتفع معها الإحساس بالاغتراب، وعوض أن تضمن وسائل الإعلام القيام بوظيفة التواصل راحت تضعف هذه الوظيفة وتتحول إلى ساحة للجدال والنقاشات المنغلقة. ويضيف هابرماس بأن وسائل الإعلام يجب أن تكون على خلاف ذلك أداة لتكريس حوار حقيقي، وفي كتابه حول "التحول البنيوي للفضاء العام"، يلغي أي رؤية وصفية للتطور التاريخي لفكرة "العمومية" ويخوض أكثر في خلفياتها السياسية والمعيارية، بحيث يمكن فهم دور وسائل الإعلام في سياق

[1]- حسن مصدق: مرجع سابق، ص 61.

[2]- Tom Bottomore: The Frankfurt school and its critics, Routeledge, London, 2003, pp. 27-28

[3]- عبد الغفار مكاوي: مرجع سابق، ص 22.

المجتمع البرجوازي بوصفها تحولا دراماتيكيا في بنية الفضاء العام الإغريقي من وظيفته التحريرية والتنويرية والمعيارية إلى فضاء إيديولوجي لا معنى ولا قيمة له[1].

واستمر الجيل الثاني للمدرسة في الإبداع عندما استفاد من حقل الدراسات الثقافية الذي طوره معهد برمنجهام بقيادة ستيورات هال، حيث أصبحت البحوث النقدية تهتم بمختلف مجالات الإنتاج الإعلامي الجماهيري، فشملت تحليل الخطاب، الأساليب البصرية، الصوتيات، الإثنوغرافيا، النجومية، تمثلات النوع الاجتماعي، الموسيقى الشعبية، الدراسات السينمائية والفيلم.... إلخ.

**2- النظرية النقدية في الإعلام وافتراضاتها الأساسية:**

كان للدراسات الإعلامية مكانة خاصة في مسار مدرسة فرانكفورت، وكان هذا الاهتمام مزامنا للبحوث الإمبريقية التي روّج لها بول لازارسفيلد حول تأثير وسائل الإعلام في الولايات المتحدة، ومن المفارقات الغريبة أن تيودور أدورنو قد يدعو لتبني هذه المناهج ولكن لغايات تختلف عما يريده الوضعيون، وبالفعل فإن بحوث مدرسة فرانكفورت على الرغم من طابعها الميداني إلا أنها انتهت إلى صياغة فرضيات ومقولات مناقضة لما وصل إليه لازارسفيلد وأنصار الوضعية.

نجحت مدرسة فرانكفورت في بناء فرضيات متناسقة ولكنها على درجة عالية من الثراء، بحيث تعددت وجهات النظر من باحثي المدرسة حول دور وسائل الإعلام، ولكنها تتمحور حول نقاط رئيسية وأساسية يجملها محمد عبد الحميد في[2]:

- يروّج محتوى وسائل الإعلام لاهتمامات الجماعات المهيمنة داخل المجتمع، ويلعب هذا المحتوى دورا مهما في إخفاء الحقائق من خلال التغطية غير المتوازنة للعلاقات الاجتماعية.

- تشكلت المداخل الرئيسية التي نفذت منها النظرية النقدية لحقل الإعلام من التركيز على المحتوى الذي تقدمه وسائل الإعلام وتحليل معانيه المستخدمة من قبل المصالح الرأسمالية لتوجيه الانتباه عن حقيقة استغلالها الاقتصادي للطبقة العاملة.

- فضح أسطورة حياد الدراسات الإعلامية الأمريكية التي ليست سوى امتدادا للمصالح الرأسمالية، حيث تقوم هذه الأخيرة بتمويل البحوث وتوجيه نتائجها بما يخدم أهدافها، وبالتالي

[1]- Jürgen Habermas: The structural transformation of the public sphere, trans: Thomas Berger, The MIT Press, Cambridge, 1991, p. 4.

[2]- محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، عالم الكتب، القاهرة، 2004، ص ص 209-2010.

من الطبيعي أن تكون البحوث الإمبريقية بدورها مجرد تبرير لهيمنة فئة معينة من رجال الأعمال والساسة.

- رفض نماذج التأثير المباشر لوسائل الإعلام القائمة على نموذج مثير-استجابة، على اعتبار أنها سطحية واختزالية ولا تقدم أي فهم لحقيقة الدور الإيديولوجي لوسائل الإعلام، وهو دور ثقافي وفكري عميق ومعقد تحضر فيه العلاقات الاجتماعية والثقافية بكل حمولتها.

- تحدي النظريات الخاصة بالنص الإعلامي التي تقول بأن المعنى الذي تقدمه واضح، وإعطاء اهتمام أكبر للبناء اللغوي والفكري أكثر من مجرد تحليل المحتوى التقليدي. لقد قدمت النظريات النقدية هنا منهجيات بديلة أفرزت نتائج ذات عمق كبير.

- فتح المجال أمام فكرة التلقي والتأكيد على مفهوم القراءة ونشاط الجمهور القارئ الذي ينتج تفسيرات متباينة للرسائل الإعلامية التي يتلقاها، وهذا الافتراض ناجم بالفعل عن التلاقح الذي وقع بين أفكار مدرسة فرانكفورت وأفكار معهد برمنغهام.

**3- إشكاليات وسائل الإعلام والثقافة:**

كانت الثقافة في صلب اهتمامات مدرسة فرانكفورت في مناقشتها للدور الاجتماعي لوسائل الإعلام، وضمن رؤيتها حول التشيؤ والسلعنة، فقد انتبه الجيل الأول كما الثاني للمدرسة إلى تحولات المنجزات الثقافية المعروفة كلاسيكيا في التاريخ الأوروبي من الرسم إلى الموسيقى إلى المسرح وتأثرها الواضح بمنطق العقلانية الذرائعية التي أفرزتها الرأسمالية الساعية للهيمنة. وقد صاغ باحثو فرانكفورت مفهوم الصناعات الثقافية أو الثقافة الجماهيرية للتدليل على غلبة طابع السلعة على المنجزات الثقافية، بحيث يصبح دور وسائل الإعلام متأثرا في ذلك بمنطق الربح، وتصبح المنجزات منتجات وسلعا مثل غيرها محكومة بغاية الهيمنة وتكريس أفكار سيطرة الطبقة المالكة على المجتمع[1].

كان تيودور أدورنو من أوائل من اهتموا بهذه المسألة بالنظر لكونه متخصصا في الموسيقى الكلاسيكية، حيث وجه نقدا لاذعا لموسيقى الجاز الشعبية لسنوات الأربعينيات باعتبارها تفتقد للأسلوب، منعدمة الأصالة ولا تتطلب مجهودا كبيرا من مستمعيها، وهي بذلك نمطية وتنتج التنميط لدى مستمعيها وتتعارض مع وظيفة الفنّ الأصيل الذي لم يكن موجها بتاتا للسوق[2]. إن الانتشار الواسع لمثل هذه المنتجات الثقافية لا يعني بالضرورة بأنها تقدم فائدة ما في حياة الناس،

[1]- محمد عبد الحميد: مرجع سابق، ص 2012.

[2]- Chris Barker: Op. Cit, p. 46.

بل على العكس من ذلك، إنها لا تعمل على مساعدة مستهلكيها على فهم الواقع، بل هي مجرد أداة لمتعة لحظية مؤقتة وفرار من الواقع[1].

وعلى الرغم من أن مسألة الثقافة في وسائل الإعلام قد تم تناولها بالاشتراك بين مدرسة فرانكفورت ومعهد برمنغهام للدراسات الثقافية، إلا أن هناك فروقات في التناول بين الاتجاهين، فقد كان باحثو مدرسة فرانكفورت يصوبون سهام اهتمامهم في المقام الأول إلى معضلة الاقتصاد السياسي للثقافة، وبالتحديد تأثير ملاك وسائل الإعلام على شكل المنتج الثقافي، بينما بدا هذا الطرح بالنسبة لأتباع معهد برمنغهام اختزاليا ويمكن مده إلى أبعد من ذلك، وبالتحديد إلى كيفيات استهلاك المنتج الثقافي الجماهيري واستخدامات المتلقين له[2].

**قراءات إضافية:**

- آرمان وميشال ماتلار: تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين لعياضي والصادق رابح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

- محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، عالم الكتب، القاهرة، 2004.

- عبد الرزاق الدليمي: نظريات الاتصال في القرن الواحد والعشرين، دار اليازوري، عمان، 2017.

- David Berry (ed): Revisiting the Frankfurt school: essays on culture, Media and theory, Ashgate, Farnham, 2011.

- Richard Wolin (ed): The Frankfurt school revisited, Routledge, New York, 2006.

[1]- محمد عبد الحميد: مرجع سابق، ص 2013.

[2]- Chris Barker: Op. Cit, p. 46.

## المحاضرة السابعة:

## مدرسة فرانكفورت ودراسات الإعلام والثقافة (2)

**تمهيد:**

كما استعرضنا في المحاضرة السابقة، فإن مدرسة فرانكفورت النقدية شكلت منعرجا هاما في حقل الدراسات العلمية لوسائل الإعلام، حيث قدمت الكثير من الفرضيات غير المألوفة في تلك الفترة التي سيطرت فيها أفكار المدرسة الوضعية، فقد كان الباحثون النقديون يرون بأن الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام في المجتمع لا يتعدى تكريس هيمنة الطبقة الرأسمالية وتبرير هذه الهيمنة داخل المحتويات الإعلامية.

ومن هذا المنطلق، تم تركيز الاهتمام العلمي على المحتويات الإعلامية بمختلف أنواعها، وعوضا عن الاكتفاء بتحليلها وفقا لتحليل المحتوى الكلاسيكي، ابتكر النقديون تحليلا أكثر عمقا ينفذ إلى صلب الترابطات بين السلطة والاتصال داخل هذه النصوص، وهنا بدأ الحديث عما أسماه كل من ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو الصناعات الثقافية، المسألة التي نالت اهتماما وافرا منهما في كتابهما "جدل التنوير"، وكذا اهتمام الكثير من الباحثين الذين ساروا على خطاهم فيما بعد، والتي شكلت واحدة من أهم القضايا النقدية في الدراسات الإعلامية المعاصرة.

**1- مشكلة الصناعات الثقافية في منظور مدرسة فرانكفورت:**

أفرد هوركايمر وأدورنو في "جدل التنوير" فصلا خاصا للتطرق لمشكلة لصناعات الثقافية ضمن رؤية نقدية شاملة لفكرة التنوير والعقلانية وإخفاقاتهما في المجتمع الحديث، فيعلنان مبكرا وجهة نظرهما بالقول: "لا حاجة للسينما أو للراديو أن يتحولا إلى الفن، فهما نشاط عملي (بزنس)، وهنا تكمن حقيقتهما وأيديولوجيتهما من أجل تبرير ما يقومون بإنتاجه، إنهما يعرّفان عن نفسيهما بأنهما صناعة، وبإعلان ما يربحه المديرون العامون فهم يسكتون بذلك كل الشكوك التي تدور حول ضرورة منتوجاتهم الإعلامية"[1].

إن المؤسسات الإعلامية تشتغل في نظر الباحثين الألمانيين بمنطق إداري بحت لا تختلف فيه عن أي مؤسسة أخرى لإنتاج السلع، وتضفي مفهوم السلعة حتى على ما تنتجه من محتويات ثقافية على الرغم من خصوصية الثقافة كسلوك اجتماعي نقدي تحرري أصيل ومبدع تنتج بها الذات

[1]- ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص 142.

نفسها على نحو من الاختلاف الكبير بين الأفراد، وعندما تستحيل الثقافة إلى مجرد سلعة فإنها تخون هذا الدور وتنخرط في نفس ما تقوم به السلعة في المنظومة الرأسمالية، وهو توحيد السلوكات والتصورات وتنميطها، فيقول هوركايمر وأدورنو هنا: "لم تصل تقنية الصناعة الثقافية حتى أيامنا إلا إلى جعل الإنتاج إنتاجا مقننا، غنه صناعة لأشياء متماثلة مضحّية بكل ما يشكل فارقا بين منطق العمل ومنطق النظام الاجتماعي"[1].

يريد رائدا مدرسة فرانكفورت من وراء هذا نفي صفة الثقافة عما تقدمه وسائل الإعلام من محتويات، فهذه الأخيرة أنسب للصناعة منها للفعل الثقافي الأصيل، ولهذا يشير آرمان ماتلار وميشال ماتلار إلى أن الصناعة الثقافية هي علامة واضحة على إفلاس الثقافة وسقوطها في السلعنة، فتحويل الفعل الثقافي إلى قيمة تبادلية يقضي على قوته النقدية ويحرمه من أن يكون أثرا لتجربة أصيلة، وبذلك فإن الصناعات الثقافية هي العلامة الفاصلة على تراجع الدور الفلسفي-الوجودي للثقافة[2].

يقتفي هوركايمر وأدورنو الدور الفلسفي-الوجودي للثقافة ضمن كتابات إيمانويل كانط ويوضحان كيف وقع سقوط الثقافة بسبب تقزيمها ضمن الرؤية الصناعية الداهمة، فيقولان: "يعتبر كانط أن ثمة آلية سرية تعمل في الروح الإنسانية، وهي تهيئ المعطيات المباشرة بشكل يجعلها تتأقلم مع نظام العقل المحض، أما الآن فإن هذا السرّ بات مكشوفا، حتى لو كانت الآلية من تخطيط الذين ينظمون المعطيات، أي من خلال الصناعة الثقافية، فإنه قد فرض على هذه الأخيرة وبفعل ثقل جاذبية المجتمع الذي ظل غير عقلاني بمعزل عن كل الجهود التي تبذل لذلك، أن تتحول الوكالات التجارية هي الآمرة بكل هذا، فبالنسبة للمستهلكين، فإن لا شيء يجب تصنيفه لأن المنتجين فعلوا ذلك"[3].

**2- الوظيفة الإيديولوجية للصناعات الثقافية:**

تكررت في كتاب "جدل التنوير" الإشارة إلى أن الصناعات الثقافية حوّلت وظيفة الثقافة عن سياقها الأصلي، المرتبطة بالتنوير والتحرر وعكس الواقع الاجتماعي بتعدديته واختلافاته، أو كما كان يطلق عليه هابرماس الممارسات أو "البراكسيس". وفي حالة انتفاء هذه الوظيفة عن الثقافة فإن السؤال المطروح هو: أي دور تلعبه الصناعات الثقافية في المجتمع إذا كانت تقدم نفسها

[1]- المرجع ذاته، ص 143.

[2]- آرمان وميشال ماتلار: تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين لعياضي والصادق رابح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 90.

[3]- ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو: مرجع سابق، ص 146.

تجسيدا للثقافة؟. يجد باحثو فرانكفورت الإجابة عن هذا السؤال ضمن تراث المدرسة المتأثر بالماركسية، وهنا يفتحون النقاش مجددا حول مفهوم الإيديولوجيا والأدوات الإيديولوجية كما يسميها لويس ألتوسير، ولكن عبر قلب التصور الماركسي للإيدولوجيا وعكسه.

بالنسبة للنقديين، فإن وظيفة الصناعات الثقافية هي تكريس الإيديولوجية البرجوازية والتغطية على التفاوتات الطبقية،ومفهوم الإيديولوجيا هذا كان حاضرا بقوة ضمن كتابات ماركس وإنجلز، ضمن نظرتهما لتأثير ملكية وسائل الإنتاج على وعي الأفراد، بحيث تهيمن الإيديولوجية البرجوازية على وعي الطبقة العاملة ونظرتها للعالم، وبالتالي فإن العالم المادي هو ما يحدد توجهات العالم الثقافي أو عالم الأفكار. يعكس باحثو فرانكفورت هذا التصور الذي يعتبرونه مجرّد فلسفة للتاريخ ويدعون إلى تحليل وضعي للإيديولوجيا من خلال تحليل محتويات وسائل الإعلام.

كان أدورنو من أوائل من ناصروا هذا التفكير الجديد، فدعا إلى إعادة بلورة وظيفة لعلم الاجتماع من خلال التركيز على أبحاث الاتصال، وتحليل علاقات القوة لا من زاوية ملكية وسائل الإنتاج وإنما من خلال القدرة على إنتاج الأفكار وصناعة الثقافة الجماهير التي باتت ساحة الصراع الفكري وأداة تبرير ما هو موجود والسيطرة المحكمة على الذوق والنقد[1]. يفهم من هذا بأن الهيمنة التي تشتت المجتمع وتبرر تفاوتاته ليست على مستوى وسائل الإنتاج، وإنما على مستوى الأفكار، وبهذا يمكن من الناحية العلمية تحويل كامل فلسفة ماركس النقدية إلى شيء قابل للبحث الميداني، وأكثر من ذلك إلى مشروع نقدي لتغيير المجتمع.

ويتفق أدورنو وهوركايمر على تسمية الدور الإيديولوجي لصناعات الثقافة الجماهيرية بـ"القوة التطويعية"، أو "القوة القمعية" التي تتظاهر الرأسمالية بأنها لا تتصف بها إذا ما قورنت بالأنظمة الشمولية التي تستخدم العنف، فعلى الرغم من أن منطق صانعي الثقافة الجماهيرية يبرر منتجاتهم بأن السوق يريدها ويطلبها، وأن استجابتهم لطلب الجماهير محكومة بغايات اقتصادية ربحية وفقط، فإن هذا لا ينفي تماما وجود أثر سياسي يقترن بيسر مع التطويع السياسي المتعمد، ولا غرابة أن الباحثين النقديين شددا على أن للإذاعة دورا في الانتقال إلى الفاشية النازية[2].

ويصيغ آرمان ماتلار وميشال ماتلار وصفا آخر للدور الإيديولوجي للثقافة الجماهيرية، فهي انتصار في النهاية للثقافة التأييدية أو الموالية. من بين الانتقادات التي وجهها أدورنو للوضعية هي اعتمادها على التحليل السيكوسوسيولوجي لفن الجاز كعينة من الفن الذي أحدثته الصناعات

[1]- حسن مصدق: مرجع سابق، ص 52.

[2]- فيل سليتر: مرجع سابق، ص 197.

الثقافية، وفي حين يقول الوضعيون بأن باعتمادهم التحليل السيكوسوسيولوجي انتهى بهم إلى وصف الجاز بأنه موسيقى للتعبير عن الحرية والتحرير، فإن أدورنو استخدم النقد الجمالي كمنهجية أوصلته إلى الحكم بأن وظيفة موسيقى الجاز لا تتعدى اختصار المسافة بين الفرد المغترب والثقافة الموالية، الثقافة التي لا تسعى للمقاومة، بل للاندماج في الوضع القائم[1].

أما ليو لوينثال، فيقول بأن الثقافة الجماهيرية الحالية هي البديل الذي يعرض نفسه مكان الفن في العصور الوسطى، ويستعرض الكثير من الأفكار النقدية التي سادت في ذلك العصر، بالخصوص أفكار الفيلسوف الفرنسي مونتاني، والتي كانت تنتقد خروج فنون الاستعراض عن وظيفة الفن التنويرية، وينتهي إلى القول بأن وظيفة الثقافة الجماهيرية المعاصرة ليست "سوى التحايل في إعادة إنتاج الواقع كما هو وسحق كل ما يمكن أن يكون له صدى"[2]. المسألة هنا هي مسألة صراع أفكار، فوظيفة الصناعات الثقافية باتفاق كل باحثي فرانكفورت هي الدفاع عن الأفكار والتمثلات المؤطرة للوضع القائم ومحاولة التصدي لأي تفكير يسعى للمعارضة أو الثورة على التوزيع الحالي للسلطة داخل العلاقات الاجتماعية.

ويذهب هربرت ماركيوز بالمقابل في مناقشته لمسألة الخلفية الإيديولوجية للصناعات الثقافية إلى نقطة أبعد، فقد ربطها بسياق ثورة الشباب في نهاية الستينيات وبالحركية الاجتماعية للمجتمعات الرأسمالية، فقد كان ماركيوز يعتبر بأن ثورة الشباب هي رد فعل "ثقافة مضادة" ترفض الهيمنة الكلية للصناعات الثقافية على حياة المجتمع، وبأن المعركة الإيديولوجية بين الثقافتين ستنتهي إلى انتصار إحداهما على الأخرى[3]. يشكل تحليل ماركيوز موقفا راديكاليا بالمقارنة مع موقف هوركايمر وأدورنو، فهو يرى بأن الصناعات الثقافية ما كانت لتفرض هيمنتها الإيديولوجية على أذهان الجماهير إلا لأنها وجدت الساحة خالية من أي ثقافة بإمكانها المقاومة، ومن ثم فإن المد الرأسمالي الذي داهم الثقافة هو أمر يجب مجابهته.

**3- مسألة الاقتصاد السياسي للصناعات الثقافية:**

من جانب آخر، فإن النقديين لا يثيرون مسألة الصناعات الثقافية من زاوية الإيديولوجية فقط، بل من جانب ملكية وسائل الإعلام وارتباط ذلك بمصالح رعاة الرأسمالية الكبار. كان عمل والتر بنجامين، وهو أحد باحثي فرانكفورت المعروفين، الذي جاء في شكل كتاب حمل عنوان "العمل

[1]- آرمان ماتلار وميشال ماتلار: مرجع سابق، ص 89.

[2]- Leo Lowenthal: Literature and mass culture, Transaction Publisher, New Jersey, 2016. p. 8.

[3]- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، 2004، ص 96.

الفني في زمن إعادة الإنتاج التقني"، قد صدر قبل كتاب هوركايمر وأدورنو بعشر سنوات، ومهّد فيه ينجامين للكثير من أفكار "جدل التنوير"، ومثلما ناقش فيه مسألة الإيديولوجية من خلال تحول الفن إلى عملية متكررة ورتيبة، فإنه فتح الباب أمام نقد للعقلانية التقنية التي تحكم إنتاج الثقافة الجماهيرية.

كان ينجامين يؤمن بأن الفن الحقيقي ينتج نفسه بشكل شعائري، وبأنه لا يمكن أن يتكرر لأن له "أورا"* واحدة، في حين أن السينما مثلا تخرج عن هذا التصور ولا يمكنها إلا أن تقوم بمبدأ إعادة الإنتاج[1]. وبعيدا عن النقاش الفلسفي والجمالي، فإن بنجامين يطرح مسألة مهمة هنا، وهي زحف التقنية على مجال الفن، والعقل التقني كأحد مخرجات الرأسمالية في تصورها لكيفية إنتاج حجم هائل من السلع المتماثلة للجماهير، يبقى على الدوام محكوما بغائية واحدة: الفعالية الاقتصادية والإنتاجية.

على هذا الفكرة، يؤسس هوركايمر وأدورنو نقدهما للاقتصاد السياسي للصناعات الثقافية، وهذه المسألة تبرز من جديد الخلفية الماركسية للمدرسة التي بقيت وفية للتقاليد النقدية المعارضة للأفكار الليبرالية والرأسمالية، فهما يذهبان إلى نقطة أبعد مما ذهب إليه بنجامين، فإذا كان هذا الأخير يرى بأن زحف التقنية قد سحب معه التفكير التقني والإداري إلى حقل الصناعات الثقافية، فإن هوركايمر وأدورنو يريان بأن زحف التقنية على الثقافة هو قبل كل شيء نتيجة لزحف ملاك الصناعات الكبيرة على ميدان الصناعات الثقافية وتملكهم له.

يمكن أن نقرأ في "جدل التنوير" الفقرة التالية: "إن التبعية التي تعيشها أكبر شركات البث الإذاعي تجاه الصناعة الكهربائية أو صناعة الأفلام مع المصارف لمن أبرز الأمثلة على تبعية مختلف القطاعات اقتصاديا لبعضها البعض، فكل شيء يرتبط بالآخر إلى حدّ أن تمركز القوى العقلية قد بلغ حجما يصعب معه تبيان الخط الفاصل بين الشركات والفروع التقنية"[2].

وفي فقرة موالية، يعلن هوركايمر وأدورنو نبرة نقدهما للاقتصاد السياسي للصناعات الثقافية بمهاجمة هيمنة رأس المال الصناعي بشكل صريح، إذا يعتبران بأن مجمل ما تنتجه الصناعات الثقافية قد يختلف من ناحية الشكل: الرواية، السينما والمؤثرات الصوتية، وهي كلها تخضع

---

* استخدم والتر بنجامين مفهوم الأورا لوصف ما يمكن تسميته بالظهور الأول والأخير للعمل الفني، ففي حالة التصوير أو الرسم أو النحت في التصور الكلاسيكي فإن الصورة أو المجسم يكونان نسخة للواقع ينوبان عنه ويملكان بذلك قيمة استخدام، أما في العصر الحالي أين تطورت تقنيات الإنتاج كثيرا فقد أصبح للعمل الفني قيمة استعراضية وتجارية أكثر منها قيمة استخدام.

[1]- آرمان ماتلار وميشال ماتلار: مرجع سابق، ص 90.

[2]- ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو: مرجع سابق، ص 144.

للسيرورة التقنية نفسها، ولكنه يتفق في النهاية على خضوعه لرغبة ملاك الصناعة وتجسيدا للأفكار التي يريدون أن تبرز في وسائل الإعلام، فيقولان: "ذلك هو انتصار رأس المال المستثمر حيث اسم السيد الأقوى قد رسم بخطوط من نار في كل ما اجتمع في هذا التطور"[1].

**قراءات إضافية:**

- آرمان وميشال ماتلار: تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين لعياضي والصادق رابح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

- ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.

- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، 2004.

- Theodor Adorno & J.M. Bernstein (ed): The mass culture, Routledge, London, 1991.

- John Hartley: Communication, cultural and media studies : The key concepts, Routledge, London, 2002.

- Tania Modleski: Studies in entertainment, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

- Alan Swingewood: The myth of mass culture, The McMillan Press LTD, London, 1977.

[1] - ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو: مرجع سابق، ص 146.

## المحاضرة الثامنة:

## الاتجاهات الرئيسية في الإمبريالية الثقافية والإعلام.

**تمهيد**

من المعروف أن نشأة بحوث الإعلام كانت في حضن المدرسة الوضعية الأمريكية. لقد بدأت البحوث الأولى المنظرة لظاهرة وسائل الإعلام بمنطق وصفي بحت يستخدم الدعائم الرياضية ليقدم حقائق لا يرقى إليها الشك من حيث صحتها الكمية، غير أنها بالمقابل لا تنفذ إلى الكثير من الحقائق المبطنة التي تتضمنها الظاهرة الإعلامية، والتي لم تعد محصورة على الأفراد فقط، بل شملت المجتمعات والإنسانية قاطبة. كان الفضل في المقام الأول للدراسات النقدية في فتح النقاش حول مثل هذه المسائل، فبالإضافة إلى دراستها للآثار الخفية لوسائل الإعلام على الفرد والجماعات على المستوى الفكر والثقافي، راحت تمدّ اهتمامها بالتدريج إلى البحث في النطاقات الجغرافية والإنسانية الأبعد التي يمكن أن تمتد إليها هذه الآثار.

قبل ظهور الحديث عن العولمة كمفهوم للبحث، كانت وسائل الإعلام قد حوّلت العالم بالفعل إلى قرية وفقا لما توقعه مارشال ماكلوهان، بحيث أصبح بالإمكان عن طريق التطوير المستمر لوسائل البث اختراق كل الحدود الجغرافية والسياسية، وكان هذا الأمر بالنسبة للدراسات النقدية فرصة لاستكشاف الآثار الثقافية التي قد تترتب عن سفر المحتويات الإعلامية من مجال ثقافي إلى آخر، وهنا بالتحديد برزت نظرية الإمبريالية الثقافية كمنظور نقدي بارز يناقش الآثار السلبية للعولمة الثقافية من خلال كشف المخلفات الثقافية للتفاوت في العلاقات بين الدول من ناحية بنية وسائل الإعلام.

**1- نشأة نظرية الإمبريالية الثقافية: العوامل والمشارب**

بالنظر إلى أن الإمبريالية الثقافية ليست نظرية واحدة، بل جملة من البحوث التي تتفق على نقاط وتختلف في أخرى، فإنه من غير الممكن تحديد نقطة انطلاق أساسية لها، غير أن هناك شبه اتفاق على أنها نشأت في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات من القرن العشرين. وعن مكان ظهورها، فتشير بعض الدراسات إلى أن بزوغها كان في أمريكا اللاتينية كرد فعل على المدّ الفكري والثقافي الليبرالي[1].

[1]- محمد عبد الحميد: مرجع سابق، ص 437.

أما آرمان ماتلار وميشال ماتلار فيرجعان نشأة نظرية الإمبريالية الثقافية إلى أعمال الأمريكي هربرت شيلر الذي شرع منذ العام 1965 في نشر سلسلة مقالات حول التداخل بين المركبات الصناعية والعسكرية وصناعة الاتصال، بالموازاة مع زيادة هيمنة القطاع الخاص على الإنتاج الإعلامي في أمريكا، ويشكل كتاباه المعنونين بـ"وسائل الاتصال والإمبراطورية الأمريكية" و"الاتصال والهيمنة الثقافية" معلمين مهمين في تاريخ الإمبريالية الثقافية[1].

ويمكن القول بأن ثمة عوامل تاريخية متعددة ساعدت على بروز نظرية الإمبريالية الثقافية كشكل جديد من التفكير، وأبرز هذه العوامل:

* ثورة الاقتصاد العالمي غداة الحرب العالمية، حيث بلغت نسب النمو مستويات مرتفعة في أوروبا وأمريكا وشرع الاقتصاد حينها في البحث عن أسواق جديدة خارج حدود هذه الدول، وقد كان ذلك إيذانا بقدوم ظاهرة كبيرة مست المجتمع البشري الحديث وهي ظاهرة العولمة.

* نهاية الاستعمار بشكله التقليدي، حيث شكلت سنوات الستينيات موجة تحرر واسعة خرجت فيها الكثير من الدول من نير الاستعمار المسلح، غير أن النقاش فتح مجددا حول ظاهرة الاستعمار مسائلا شكله الجديد، الذي يكون ثقافيا وإعلاميا، ويمكن رصد الكثير من الأبحاث في هذا المضمار التي تأثرت بالأساس بالفكر ما بعد الكولونيالي.

* فتح ملف التنمية في الدول المتحررة حديثا، فإذا كانت الدول المتقدمة قد استفادت من الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية في تحقيق تنمية اقتصادية كبيرة، فإن الدول المتحررة من قيد الاستعمار كانت في حالة بائسة، وقد انتشرت في هذا الصدد الكثير من النظريات التي استعرضت بدائل عديدة يمكن من خلالها للدول الناشئة أن تنمي نفسها اقتصاديا.

* التطور الكبير الذي حصل في ميدان الاتصال بالانتشار الواسع للتلفزيون والإذاعات وتقنيات البث وتوزيع الصحف، بالإضافة إلى بداية البحث في تطوير الكمبيوتر والأنترنت وإمكانية تحويل العالم إلى قرية مثلما تنبأ به ماكلوهان.

اجتمعت هذه العوامل مع عوامل أخرى ممهدة الطريق للتفكير في واقع النظام الإعلامي العالمي السائد حينها، وبقدر ما كانت بعض الأفكار الوضعية تحمل نبرة تفاؤلية احتفائية بإمكانية نشأة جسور للتبادل والتعاون، كانت بعض الأفكار الأخرى تحذّر من أن حالة اللاتوازن في الإمكانيات الإعلامية يمكن أن تزيد من درجة التفاوت بين الدول وتخلق نوعا جديدا من الهيمنة التي لا

[1]- آرمان ماتلار وميشال ماتلار: مرجع سابق، ص 130.

تستهدف الجغرافيا، بل الثقافة. ولم تكن هذه الأفكار المتشائمة سوى امتدادا لبيئة فكرية ميزت سنوات الستينيات سيطرت فيها بعض النظريات التي شكلت مشارب استقت منها الإمبريالية الثقافية الكثير من أفكارها، وأبرز هذه النظريات هي:

*** نظرية التحديث modernization theory:**

اشتهرت هذه النظرية في الستينيات بعد العمل الذي قدّمه الباحث الأمريكي دانييل ليرنر تحت عنوان "تجاوز المجتمع التقليدي"، وشدد فيه على أن توفر بنية تحتية لوسائل الإعلام له دور مهم للغاية في تغيير المجتمع نحو التحديث وذلك لأنها تؤثر على سلوكات الفرد وتدفعه للحراك والتعبئة والمشاركة في الجهد الجماعي للتغيير[1]. كان ليرنر قد أثبت فرضيات هذه من خلال سلسلة بحوث قام بها بست دول من الشرق الأوسط وهي: تركيا، إيران، مصر، سوريا، لبنان والأردن، وانتهى فيها إلى القول بأن النموذج الأمريكي في التحديث يمكن أن ينجح في هذه الدول لأنه عقلاني ويقفز فوق الخصوصيات الثقافية لهذه الدول، وباستطاعة التعليم وانتشار وسائل الإعلام بغض النظر عن التباينات الثقافية أن يدفعا الأفراد للمساهمة السياسية والتقمص الوجداني الخلاق[2].

وقد تأسست نظرية الإمبريالية الثقافية بوصفها نقدا لموقف ليرنر، حيث رفضت القول بعقلانية فعل التحديث وحذرت من أن محاولة محاكاة النموذج الأمريكي ستنتهي بغزو الثقافة الأمريكية وسحقها للثقافات المحلية، وذلك بالاعتماد على فرض رئيسي مؤداه أن التكنولوجيا ليست محايدة وتنتج تبعية تقنية أولا ثم ثقافية في المقام الثاني.

*** النظرية النقدية:**

يبدو تأثر الإمبريالية الثقافية بالنظرية النقدية واضحا، إذ هي ليست في النهاية سوى توسيعا لنطاق المقولات النقدية من المستوى الاجتماعي إلى المستوى العالمي، فإذا كانت الطبقة الرأسمالية تعمل من خلال تملكها لوسائل الإعلام على فرض أفكارها المبررة للوضع القائم على مستوى المجتمع، فإنها عبر الشركات متعددة الجنسيات على المستوى العالمي تسعى لفرض النموذج الاقتصادي والثقافي الرأسمالي على كل الدول. ويشير تانير ميرليس، إلى أنه يمكن قراءة نظرية الإمبريالية الثقافية على نحو ما بوصفها "نقدا لباراديغم العولمة الثقافية"، فإذا كان أنصار عولمة الثقافة لا يرون أي مشكلات في فتح الحدود أمام المحتويات الثقافية المعولمة المنتجة من قبل كبرى شركات الإنتاج الإعلامي الأمريكية، فإن أنصار الإمبريالية يعددون الكثير من هذه

[1]- محمد عبد الحميد: مرجع سابق، ص 434.

[2]- حسن عماد مكاوي وليلى حسين السيد: الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997، ص ص 270-271

المشكلات[1]. إذا جئنا لجرد هذه المشكلات فإنها بالتأكيد تتقاطع مع وجهات نظر النقديين التقليدية: تزييف الوعي، تكريس هيمنة رأس المال وتبريرها، المسّ بقيمة الفن، هدم الخصوصيات الثقافية والقدرات الإبداعية للدول....إلخ

*** النظرية ما بعد الكولونيالية في النقد الثقافي:**

يمكن القول بأن تأثير النظرية ما بعد الكولونيالية على نشأة الإمبريالية الثقافية هو الأقوى على الإطلاق، فبالإضافة إلى التزامن التاريخي للنظريتين، فإن الفضل يعود لنقّاد الشكل الجديد من الاستعمار في لفت النظر إلى تغيّر شكل الهيمنة على الدول من صيغتها المادية المسلحة إلى صيغتها الثقافية الفكرية، بل يمكننا القول من دون مجازفة بأن الإمبريالية الثقافية ما هي إلا إسقاط للأفكار ما بعد الكولونيالية على الآثار الثقافية لوسائل الإعلام المعولمة.

كانت أعمال إدوارد سعيد بوصفه أحد أهم مؤسسي النظرية ما بعد الكولونيالية ترتكز على نقد الاستشراق كإستراتيجية يستخدمها الغرب في محاولة الهيمنة على الشرق بناء على ثلاث فرضيات أساسية[2]: أولاها امتلاك المؤسسات الكولونيالية لمعرفة ومقدرة كبيرتين على فهم، مراقبة والتلاعب بالشرق، وثانيها اعتبار المجتمعات الشرقية مجتمعات عاجزة عن تغيير نفسها ثقافيا، ثم ثالثا، ابتكار صورة للشرق بأنه فضاء لا تاريخي يحتاج إلى تدخل خارجي لكي يتغير عبر التطور التاريخي والتنمية الاجتماعية. يمكن بسهولة أن نلاحظ حجم التداخل الفكري بين الإمبريالية الثقافية لوسائل الإعلام وأفكار ما بعد الكولونيالية.

**2- الافتراضات والاتجاهات الرئيسية للإمبريالية الثقافية في حقل الإعلام:**

تتقاطع نظرية الإمبريالية الثقافية مع الكثير من النظريات التي شكلت خلفية بالنسبة لها، والتي ذكرناها سابقا، ومن ثم فهي تستعير الكثير من افتراضاتها لبناء وجهة نظر جديدة تنسجم مع عولمة الثقافة والإعلام في العالم المعاصر. وترى عواطف عبد الرحمن بأنه يمكن تصنيف مجمل الافتراضات التي تقول بها نظرية الإمبريالية الثقافية إلى اتجاهين رئيسيين[3]: ينطلق الاتجاه الأول، وهو الاتجاه الغالب على النظرية، من اعتبار الاستعمار الثقافي والإعلامي جزءا من وحدة أو إطار أشمل يعامل المنتجات الإعلامية مثل غيرها من السلع تخضع لقانون التبادل السلعي، أما الاتجاه

[1]- Tanner Mirrless: Global entertainment media: Between cultural imperialism and cultural globalizaion, Routledge, London, 2013, p. 241.

[2]- Shanti Kumar: "Postcolonial theory", In. Wolfgang Donsbach (ed): Op. Cit, p. 3829.

[3]- عواطف عبد الرحمن: قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، 1984، ص ص 37-38

الثاني فينظر للاستعمار الثقافي كبناء وعملية مستقلة عن مشروع الهيمنة الاقتصادية والسياسية رغم عدم انفصاله عنها تماما، ولا نجد هذا الاتجاه شائعا كثيرا، حيث يمثله بعض الباحثين مثل ماثل آرث وتران فان أدنا.

ويمكن سوق أهم فرضيات الإمبريالية الثقافية كما يلي[1]:

- إن الحديث عن تغيير المجتمعات على الصعيد العالمي كان مرافقا للعولمة كمد رأسمالي زاحف، وبالتالي فإن مساعي التغيير هي في النهاية نوايا مبطنة للتحايل من طرف نظام الشركات الصناعية العالمية لخدمة مصالحها ليس إلا.

- يمتلك نظام الشركات الصناعية العالمية ترسانة إعلامية وثقافية كبيرة من أجل التأثير على التفكير الاجتماعي وقولبته بما يتناسب وأهدافها.

أما عواطف عبد الرحمن، فترى بأن فرضيات الإمبريالية الثقافية والإعلامية على درجة شديدة من التنوع بين مختلف التيارات المشكلة لها، غير أنه تتفق في تصورها للأدوار التي يفترض ان تقوم بها وسائل الإعلام في التالي[2]:

- يتدفق الإعلام في اتجاه واحد من الحكام الذين يسيطرون على وسائل الإعلام إلى الجماهير في اتجاه رأسي دون وجود أدنى هامش أو أفق للإعلام على المستوى الأفقي.

- تقتصر حرية التعبير على هؤلاء الذين يملكون أو يمولون وسائل الإعلام وأنصارهم، وذلك رغم ما تنص عليه الدساتير في دول العالم الثالث من احترام وتقديس لحرية الفكر والتعبير.

- وسائل الإعلام ليست أداة لعرض اتجاهات الرأي العام ولا تخضع لأي نوع من الرقابة الشعبية.

- مفهوم الإعلام الذي يستخدم لخدمة الأغراض التجارية والرقابة السياسية هو الذي يسود وترجح كفته على مفهوم الإعلام الموضوعي غير المتحيز.

وكما ذكرنا سالفا، فإن نظرية الإمبريالية الثقافية ليست نظرية واحدة منسجمة ومتكاملة، بل هي عبارة عن قراءات مشتتة تختلف في الكثير من القضايا البحثية غير أنها تجمع في الختام على نقد دور وسائل الإعلام العالمية العابرة للثقافات، ويمكن بناء على ذلك رصد الكثير من التيارات التي

[1]- Russell Smandysh: "Cultural imperialism and its critics", In. Bernd Hamm & Russell Smandysh (ed): Cultural imperialism: Essays on the political economy of cultural domination, Broadview Press, Ontario, 2005, pp. 5-7.

[2]- عواطف عبد الرحمن: مرجع سابق، ص 37.

يذكر من بينها محمد عبد الحميد بعض التيارات الرئيسية ممثلة في أعمال هربرت شيلر في أمريكا، آرمان ماتلار في فرنسا، وستيورات هول في إنجلترا[1].

ولا يمكننا في الحقيقة حصر كامل هذه الاتجاهات، غير أنه يمكن الاسترشاد برأي عواطف عبد الرحمن التي تقسم مجمل الاتجاهات إلى فرعين اثنين[2]: الأول ذلك الذي نشأ في أمريكا ذاتها من خلال الدراسات النقدية لليسار الراديكالي الأمريكي بقيادة هربرت شيلر في كتابه الذي حمل عنوان "الإعلام والهيمنة الثقافية"، ويشترك معه في هذا الاهتمام كل من كارل نوردستريم والإنجليزي جيمي هالوران والفنلندي تابيو فاريس وغيرهم، أما الفرع الثاني فيضم باحثي دول العالم الثالث وأبرز من يمثلهم باحثو معهد أمريكا اللاتينية للدراسات العابرة للقومية بالمكسيك.

ونجد ملامح نظرية الإمبريالية الثقافية لدى بعض المتخصصين في الدراسات الثقافية، ولعل نظرية فريديريك جيمسون حول "الفضاء الثالث" هي خير مثال على ذلك مثلما يقول هومي بابا[3].

**3- الإمبريالية الثقافية في سياق القرن الواحد والعشرين:**

يشير كريس باركر إلى أن الحديث عن الإمبريالية الثقافية كان موضة لسنوات الستينيات والسبعينيات، غير أن واقع النظام العالمي الآن مختلف ولا يمكن للإمبريالية الثقافية أن تجد أسسا لفرضياتها في عالم اليوم، وذلك للأسباب التالية[4]:

- ثورة الاتصال التي يعيشها عالم اليوم تجعل من الصعب تصور أن تدفق الخطابات الثقافية يكون في اتجاه واحد، الجميع يشارك في صناعة الخطاب الثقافي العالمي ولا يمكن حرمان أي طرف من المشاركة.

- لقد كانت نظرية الإمبريالية الثقافية لسنوات الستينيات والسبعينيات تعتقد بأن للهيمنة اتجاها واحدا: إما من الشمال نحو الجنوب، أو من الغرب نحو الشرق، غير أن عالم اليوم بات مفتوحا على كل الفضاءات، وبالتالي فإن خطاب الإمبريالية الثقافية مطالب بمراجعة فكرة اتجاه الهيمنة.

- من الصعب في ظل واقع النظام العالمي الحالي الحديث عن مسعى لفرض نموذج ثقافي واحدا يحاول جعل الدول كلها متماثلة أو متماهية مع النموذج الغربي أو الأمريكي تحديدا، بل على

[1]- محمد عبد الحميد: مرجع سابق، ص 437.

[2]- عواطف عبد الرحمن: مرجع سابق، ص 35.

[3]- هومي بابا: مرجع سابق، ص 380.

[4]- Chris Barker: Op. Cit, p. 38.

العكس من ذلك، ظهرت الكثير من الأفكار التي تؤكد بأن الهويات تزداد تفتتا وهجنة، وبأن مسألة التماثل في النموذج الأمريكي في حد ذاته باتت موضع سؤال.

- إذا كانت الإمبريالية الثقافية قد اتخذت منطلقات اقتصادية لتقديم تفاسير ثقافية، فإن الهيمنة الأمريكية على الاقتصاد العالمي في السنوات الأخيرة قد تراجعت لمصلحة الكثير من الاقتصاديات الناشئة، وبالتالي من غير الممكن الاستمرار في القول بأن التبعية الاقتصادية تنتج بالضرورة تبعية على المستوى الثقافي. إن مسألة الاقتصاد والثقافة غير مترابطتين في نظر كريس باركر.

- إن الحديث عن نظام عالمي يسعى للهيمنة ثقافيا يحمل مغالطة إبستيمولوجية واضحة، فالحديث عن نموذج ثقافي موحّد، أمريكي أو غربي، يفتقد لأدلة واقعية، بل على العكس من ذلك، تتفق الكثير من بحوث الدراسات الثقافية على أن الربط بين البنى الثقافية والدول كمجالات سياسية ربط تعسفي، وأن الأقرب للحقيقة في البنى والتدفقات الثقافية هو العشوائية والفوضى واللانظام والهجنة.

**قراءات إضافية:**

-عواطف عبد الرحمن: قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، 1984.

-هربرت شيللر: الإعلام والهيمنة الثقافية، ترجمة: وجيه سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007.

- Tanner Mirrless: Global entertainment media: Between cultural imperialism and cultural globalizaion, Routledge, London, 2013.

- John Tomlinson: Cultural imperialism, Continuum International Publishing Group, London, 2001.

## المحاضرة التاسعة:

## وسائل الإعلام والرأي العام.

**تمهيد:**

تشكل مشكلة الرأي العام أحد أهم محاور البحث في الحقل الذي تشترك فيه الدراسات الثقافية مع حقل الإعلام والاتصال، فتأثير وسائل الإعلام على طريقة تفكير عموم الناس نحو القضايا المشتركة يفتح أبواب نقاش كثيرة حول طبيعة الرأي العام ومصادر تشكيله، وحول ما إذا كان لوسائل الإعلام كل الثقل في تحديد اتجاهات الناس نحو القضايا، أم يتعلق الأمر ببنية اجتماعية تتوزع فيها علاقات القوة والسلطة على نحو يحتاج إلى دراسة وتعمق.

إن تقديم قراءات وافية لظاهرة الرأي العام يتطلب الخوض في مجهود نقدي كبير، فالكثير من الباحثين رفضوا المقولات الاختزالية لظاهرة الرأي العام وعوضوها بمقولات نقدية تذهب إلى استنطاق الأدوار الحقيقية لوسائل الإعلام ضمن البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، ذلك أن تشكل الرأي العام لا يمكن بأي حال من الأحوال فهمه كعملية بسيطة تكتفي فيها الجماهير بتلقي رسائل وسائل الإعلام كمحفزات، والاستجابة لها بشكل مباشر دون أي تدخل لعوامل أخرى.

**1- تفكيك مفهوم الرأي العام:**

رغم أن تعريف للرأي العام يبدو مهمة سهلة للغاية في البدء، إلا أن التقدم في مناقشة بعض المفاهيم التي يتم تبنيها على نطاق واسع سرعان ما يكشف عن تعقد هذه الظاهرة واستحالة اختزالها في تصور ميكانيكي قائم على نموذج مثير-استجابة. تميل أغلب دراسات الإعلام إلى تعريف الرأي العام باعتباره تكديسا لآراء أكبر عدد ممكن من الناس إزاء قضايا معينة، وضمن هذا السياق نقرأ تعريف غوردن ألبورت الذي يرى فيه بان الرأي العام هو "تعبير جمع كبير من الأفراد عن آرائهم في موقف معين إما من تلقاء أنفسهم أو بناء على دعوة توجه إليهم تعبيرا مؤيدا أو معارضا لمسألة معينة أو شخص معين أو اقتراح ذي أهمية خاصة"[1].

[1]- أحمد شاهين: الإعلام والرأي العام، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص 13.

أما العالم الأمريكي ليونارد دوب فيعرف الرأي العام بأنه "ميول الناس تجاه قضية معينة عندما يكونون أعضاء في المجموعة الاجتماعية نفسها، وقد يصل المجموع إلى تكوين رأي عام عن طريق النقاش، أي أن الرأي العام هو حاصل ضرب الآراء الفردية ببعضها، فيصبح رأي الجماعة"[1].

إن مثل هذه التعاريف تكتفي بالوصف المجرد والبسيط لظاهرة الرأي العام، غير أن القراءات الناقدة تميل أكثر إلى مناقشة الظاهرة في أبعادها وجذورها الاجتماعية والثقافية العميقة، وهي لا تفعل ذلك إلا بالعودة إلى تاريخية الرأي العام. لقد برزت هذه الظاهرة للعلن في منظورهم بتأثير عوامل تاريخية مهدت الطريق أمام بروز ظاهرة الرأي العام. يشير هاني الرضا ورامز عمار مثلا إلى أن بزوغ الرأي العام كظاهرة اجتماعية في المجتمعات الغربية ارتبط بحدثين مهمين[2]:

- أولهما ظهور الطباعة الجماهيرية على يد يوهان غوتنبرغ منتصف القرن الخامس عشر، وهو ما أفرز بروز الوسائط المكتوبة كالكتب والصحف وانتشار المعارف والمعلومات بين الناس، ونشأة الاهتمام بالقضايا العامة.

- ظهور الإصلاح الديني وما أفرزه من انقسامات بين الناس حول أفكار معينة، وبالتالي ظهور التنافس على كسب آراء الناس.

تم بعدها تداول مصطلح الرأي العام في اللسان الغربي على نطاق واسع، وكانت البدايات في فرنسا مع الثورة الفرنسية، حيث تم استخدامه من طرف الفيلسوف الفرنسي مونتاني لأول مرة لوصف التحول في ميزان القوة السياسية في تغيير المجتمع من النظام الملكي نحو المواطنة بتأثير من فلسفة الأنوار[3]. نلاحظ هنا بوضوح كيف تأثر مفهوم الرأي العام بالبيئة السياسية والاجتماعية التي يوصف ضمنها، فلا يمكن الحديث عن رأي عام مجرّد عن فكرة النقاش والتنافس السياسي وتوازن القوى وامتلاك الناس للمعلومات حول القضايا التي يتشكل حولها الرأي العام، وبالتأكيد فإن التطور في حقل وسائل الاتصال له تأثير بارز في ذلك.

إن للتحولات في شكل المجتمعات الغربية بالتخلي عن الملكية وتبني الأنظمة الديمقراطية عظيم الأثر في بزوغ ظاهرة الرأي العام، ويمكن أن نقرأ هنا تعقيبا مهما لألفين توفلر يقول فيه: "بدأ رجال السياسة من جميع الاتجاهات يأخذون في اعتبارهم شيئا اسمه الرأي العام، وقد كتب أحد المفكرين الفرنسيين يقول أنه من الآن فصاعدا لا توجد حكومة أوروبية لا تأخذ في حسابها

[1]- كمال خورشيد مراد: المدخل إلى الرأي العام، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2011، ص 54.

[2]- هاني الرضا ورامز عمار: الرأي العام والإعلام والدعاية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2013، ص ص 14-15.

[3]- Carroll Glynn & Michael Huge: "Public opinion" ; In. Wolfgang Donsbach: Op. Cit, p. 3971.

الرأي العام ولا تشعر أنها ملزمة بتقديم حساب عن أعمالها وأن توضح مدى توافق هذه الأعمال مع المصلحة الوطنية أو أن تسوق الصالح العام لتبرير أية زيادة في سلطتها"[1].

وانطلاقا من بدايات القرن العشرين، شرع بعض المفكرين في بلورة إطار نظري للرأي العام، ولعل أبرز من سعى لشرح الظاهرة هو والتر ليبمان في كتابه "الرأي العام"، والذي كان محصلة نقاش بينه وبين الفيلسوف جون ديوي حول طبيعة الرأي العام ودرجة تمثيله لآراء الناس فعليا، ومنذ ذلك الوقت حاد مفهوم الرأي العام عن خلفيته الفلسفية وتحول بالتدريج إلى مفهوم ميكانيكي ورياضي غلبت عليه أدوات للقياس مثل عمليات سبر الرأي والمسوح، وذلك بالتزامن مع زيادة التعرض لوسائل الإعلام التي برزت في ذلك الوقت على غرار الصحف والراديو، ويمكن الإشارة هنا إلى تجربة معهد غالوب الذي شرع منذ عام 1936 في التعامل مع الرأي العام بمنطق إحصائي بحت[2].

ساهم مثل هذا التحول في تحييد ظاهرة الرأي العام عن جذورها الاجتماعية والفلسفية والسياسية العميقة، ولهذا شاعت الكثير من المفاهيم التي تكتفي بوصف الجانب الشكلي للظاهرة، وفي أحسن الأحوال فإنها تضيف لها مؤشرا مهما وهو أن يكون الرأي العام محصلة للنقاش، ومنها على سبيل المثال التعريف الذي يسوقه يونغ باعتباره الرأي العام "حكما اجتماعيا لمجتمع واع في مواجهة قضية هامة بعد مناقشات علنية وعقلية"[3]. إن كلمات واع، علنية وعقلية المتضمنة في هذا التعريف هي المفاتيح لفهم تعقيدات الظاهرة، لأنها ترتبط كلها بدور وسائل الإعلام الجماهيرية في التأثير على الرأي العام، وما إذا كانت تقوم بذلك فكيف يكون الأمر.

**2- الدور الإيديولوجي لوسائل الإعلام في صناعة الرأي العام:**

لقد أولت بحوث الإعلام وعلم النفس السياسي اهتماما كبيرا بالأثر الذي يفرزه التعرض لوسائل الإعلام على تشكل الرأي العام، وتنوعت في ذلك القراءات، وإن كانت تلتقي في النهاية على تأكيد هذا الأثر. إن أكثر الأفكار شيوعا في الولايات المتحدة على سبيل المثال كانت تصف هذا الأثر بالقوي، أو في أضعف الأحوال بالأثر على خطوتين مثلما ذهب إليه كاتز ولازارسفيلد.

وتعتبر نظرية ترتيب الأولويات من أكثر الأفكار المنتشرة في مجال البحوث الإعلامية، غير أن بعض التيارات الراغبة بالتعمق أكثر في ظاهرة الرأي العام كانت تؤمن بأن نظرية الأجندة تتميز

[1]- هاني الرضا ورامز عمار: مرجع سابق، ص 16.

[2]- Carroll Glynn & Michael Huge: Op. Cit ; p. 3972.

[3]- محمد محمد البادي: مدخل إلى دراسة الرأي العام، دار المهندس، القاهرة، 2006، ص 81.

بالسطحية لأنها تحاول فهم التعرض بشكل عام لوسائل الإعلام من دون أن تغوص في فهم التأثير الفعلي لمحتوى النص الإعلامي على تشكل آراء الأفراد. من بين الأطر النظرية التي حاولت الذهاب بعيدا تلك التي استندت إلى أبحاث إرفنغ غوفمان حول مفهوم "التأطير" Framing كبديل مفهوم الترتيب Priming الذي أفرزته نظرية ترتيب الأولويات، وإمكانية جعله خلفية لفهم تأثير وسائل الإعلام على الرأي العام، ويمكن ذكر أعمال الكثير من الباحثين هنا على غرار كاهنمان، سلوفيتش وتفارسكي.

يذهب أنصار مفهوم التأطير إلى أن دور وسائل الإعلام يجب أن يفهم ضمن بيئة للرأي العام، بحيث لا تصبح المعلومات التي تنقلها وسائل الإعلام للأفراد هي المحدد الوحيد لرؤيتهم للواقع مثلما كانت ترى نظرية الأجندة، وإنما تتفاعل هذه المعلومات مع ما يملكه الأفراد مسبقا، وبذلك يصبح الرأي العام عملية مستمرة ومتكررة ومترابطة[1].

والمقصود ببيئة الرأي العام هنا أن الجمهور ليس كتلة وحيدة متجانسة، بل هو عبارة عن مجموعة من الأفراد والفئات التي تتباين مصالحها وأيديولوجياتها وانتماءاتها الثقافية[2]. وسواء أخذنا بالمفهوم الكلي للإيديولوجية باعتبارها رؤية جماعية للواقع أو مفهومها الخاص بوصفها رؤية فرد ما لواقع يعيش فيه مثلما يستعرضهما كارل مانهايم، سنجد بأن تأثير وسائل الإعلام عليها حاضر على الدوام، وإن كانت هناك تباينات واضحة في وصف هذا التأثير.

بالنسبة لهابرماس مثلا، هناك خطأ في تصور تأثير وسائل الإعلام على الرأي العام، فالأقرب للصحة هو أن تغطية وسائل الإعلام وخطابها هي ليست شروطا قبلية للرأي العام، بل للوصول إلى خلاصات معقولة[3]. يعيد قول هابرماس التفكير بشكل كلي في ظاهرة الرأي العام باعتبارها انحرافا عن الأصل، فعمل وسائل الإعلام على تشكيل الآراء يخضع بالفعل لضغوط إيديولوجية، وهذا الأمر واضح في الفلسفة النقدية التي ترى في عمل الصحفيين مجرد امتداد لنظام غير متكافئ سياسيا تهيمن عليه الطبقة الرأسمالية، وما يقدمه هابرماس هو تصوّر معياري لما يجب أن يكون عليه دور وسائل الإعلام.

إن التصورات المعيارية تدافع عما تسميه "رأيا عاما صادقا"، أي محايدا عما تريد الطبقات المهيمنة تنصيبه كرأي للأغلبية، لذلك فإن التأكيد على أن بناء الرأي العام يكون من خلال

[1]- Adam Simon & Jennifer Jerit: Toward a theory relating political discourse, media and public opinion, Journal of Communication, Vol. 57, Issue. 2, 2007, p. 257.

[2]- هاني الرضا ورامز عمار: مرجع سابق، ص 18.

[3]- Erich Lamp: "Media effects on public opinion", In. Wolfgang Donsbach: Op. Cit, p. 3980.

النقاش وتبادل الآراء يبدو مؤشرا مهما للغاية حين تعريف هذه الظاهرة. يشدد هاني الرضا ورامز عمار على أن "التوصل إلى موقف للرأي العام من أي قضية يتطلب بيئة ديمقراطية تفسح المجال لجميع التيارات والاتجاهات لتعبر عن مواقفها بحرية وبدون أي ضغوط أو تخويف يحول دون تعبير الناس عن مواقفهم الحقيقية واتجاهاتهم، ويحول تاليا دون تبلور رأي عام واضح وصادق"[1].

**3- وسائل الإعلام والرأي العام من منظور نقدي:**

إن غلبة المنظور الكمي الوضعي على فهم ظاهرة الرأي العام لا يعني بالضرورة بأن هذا المنظور يلقي الضوء بالفعل على ما تعنيه هذه الظاهرة، فالاكتفاء بعمليات سبر الرأي والاستبيانات السريعة ليس إلا إطلالة على سطح الظاهرة، فيما تتخفى في عمقها الكثير من المسائل التي تحتاج إلى بحث مستفيض. لقد كان للمنظور النقدي الفضل الأكبر في زيارة هذه المنطقة وتبيان بأن الرأي العام ليس مسألة رياضية.

يمكن الاسترشاد هنا بمقالة لعالم الاجتماع الفرنسي الشهير بيير بورديو جاء عنوانها صادما: "الرأي العام لا يوجد"، وقد حاول فيها مناقشة الإخفاقات المنهجية والمعرفية لعمليات سبر الرأي، حيث يقول في هذا الصدد: "إن عمليات سبر الرأي تتعامل مع الرأي العام بوصفه عملية مراكمة بسيطة لآراء الأفراد يتم تجميعها في ظروف غامضة تتسم بالعزل، أين يعبّر الفرد عن رأيه المعزول وفي عزلة تامة. في الواقع، فإن الآراء هي علاقات قوة والعلاقات بين الآراء هي صراعات قوى داخل الجماعات"[2].

أما الباحثة الألمانية إليزابيت نوال نيومان فقد ناقشت في مقالة عنونتها بـ"دوامة الصمت: نظرية في الرأي العام" الفرضيات الوضعية السائدة في وقتها، خصوصا الفرض الذي يؤكد قوة وسائل الإعلام في صناعة الرأي العام، حيث قامت بعكس هذا الفرض إلى القول بان وسائل الإعلام لا تقوم بجمع آراء الناس لتشكيل الرأي العام، بل على النقيض من ذلك تزيد من عزلتهم وتدفعهم أكثر إلى الصمت عوضا عن التعبير عن آرائهم. وعوض هذا الفرض، أسست نيومان نظريتها على فرضين بديلين[3]:

---

[1]- هاني الرضا ورامز عمار: مرجع سابق، ص 22.

[2]- Pierre Bourdieu: L'opinion publique n'existe pas!,
https://fr.scribd.com/document/325240550/Pierre-Bourdieu-L-Opinion-Publique-n-Existe-Pas-1972-PDF
Visité le: 03/11/2022

[3]- محمد عبد الحميد: مرجع سابق، ص 356.

* إن الأفراد يتجاهلون ما يرونه بأنفسهم ويتمسكون بما تراه الجماعة خوفا من عزلتهم عن الجماعة أو المجتمع.

* إن وسائل الإعلام تقوم بنشر وتعزيز وجهة النظر السائدة أو المهيمنة في الرأي العام، وهذا يؤدي إلى خفوت واختفاء وجهات نظر الأقلية، وبالتالي تعزيز الصمت.

إن ما تعرضه نيومان في نظرية دوامة الصمت لا يصرّح بنظرة نقدية حادة على اعتبار أن اهتمامها كان مرتكزا أكثر على فهم الميكانيزمات النفسية الاجتماعية لدور وسائل الإعلام في صناعة الرأي العام، إلا أنه يمكن اعتبار أفكار نيومان تمهيدا لقراءة نقدية وراديكالية لدور وسائل الإعلام، فالقول بأن هذه الأخيرة لا تعكس آراء مختلف الفئات بقدر ما تكرس ما تعتبره رأيا مهيمنا يفتح الأفق أمام مساءلة طبيعة الرأي المهيمن والسائد، خصوصا في ظل التراث النقدي الثري في مناقشة ارتباط وسائل الإعلام بالطبقات المهيمنة على المجتمع.

يتلافى الفيلسوف الألماني جورغن هابرماس، وهو رائد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، تكرار المقولات النقدية لسابقيه حول وسائل الإعلام والهيمنة، ويخوض عوضا عن ذلك في مشروعه المعياري لتصويب الأوضاع، حيث يقترح مسالك بديلة لوسائل الإعلام من أجل أن تستعيد دورها الحقيقي في مجال صناعة الرأي العام. كان هابرماس قد ناقش في كتابه حول الفضاء العام وظيفة هذا الفضاء في تشكل الرأي العام، وذلك من خلال امتلاك المواطنين للمعلومة والنقاش الحقيقي القائم على البراهين، وبالنسبة له فإن الفضاء العام البرجوازي كان مثالا حيا على ذلك، في حين أن الفضاء العام الحديث منهار تماما ويفتقد لهذه الخصائص.

لقد أدخلتنا وسائل الإعلام بحسب هابرماس في عصر أصبح فيه الفضاء العام عبارة عن استعراض وفرجة عوضا عن أن تفتح المجال للنقاش النقدي والعقلاني للقضايا العامة، بحيث شجعت الأفراد على الانزواء في فضاءاتهم الخاصة، وأصبح الرأي العام بذلك مجرّد تكديس لآراء خاصة لا تمتلك المعلومة حول القضايا العامة فعليا ولا تعرف شيئا عن الصالح العام[1]. بهذا الحرمان من المعلومة وتغييب الاهتمام بالمصلحة العامة افتقد المواطنون لصفتهم الجمعية كمجتمع مدني عارف وأصبحوا مجرد مجاميع لانطباعات سطحية يجري التعبير عنها.

ويدعو هابرماس من أجل التأسيس لرأي عام حقيقي إلى اعتماد شيء أقرب لفكرة السوق الحرة، حيث يتم عرض كل الآراء الممكنة على الجماهير ومناقشتها بشكل علني متساوي، ومن ثم بإمكان

[1]- James Beniger: The impact of polling on public opinion: Reconciling Foucault, Habermas and Bourdieu, International Journal of Public Opinion, Vol. 4, N°. 3, 1992, p. 209.

الجماهير المخايرة بين الآراء المعروضة وتبني أكثرها معقولية في نظرها، وبهذا فقط يمكن للرأي العام أن يستعيد طابعه العقلاني[1]. بطبيعة الحال، فإن ما يستشف من كلام هابرماس هو توجيه النقد للدور الذي تقوم به وسائل الإعلام حاليا، والذي لا يتجاوز حدود الترويج للإيديولوجية المهيمنة، ومن يمتلك السيطرة على الإعلام في النهاية هو من يحدد اتجاه الرأي العام.

**قراءات إضافية:**

- اسماعيل علي سعد: الاتصال والرأي العام، مبحث في القوة والإيديولوجية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1989.

- أيمن منصور ندا وشيماء ذو الفقار: دراسات في نظريات الرأي العام، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2008.

- مصطفى يوسف كافي: الرأي العام ونظريات الاتصال، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، 2015.

- Marita Caballo et al.: Public opinion polling in globalized world, Springer Verlag Berlin, Heidelberg, 2008.

- Walter Lippmann: Public opinion, Dover publications, New York, 1920.

- Justin Lewis: Constructing public opinion, Columbia University Press, New York, 2001.

[1]- Carroll Glynn & Michael Huge: Op. Cit , p. 3973.

## المحاضرة العاشرة:

## النوع الاجتماعي (الجنسانية) واستخداماته الإعلامية.

**تمهيد:**

كان للدراسات الثقافية فضل كبير جدا في إثراء أجندة البحث في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية بمواضيع جديدة مستوحاة من الواقع الثقافي للمجتمعات الحديثة، ولم يكن التطرق لهذه المواضيع ممكنا لولا ما طوره أنصار الدراسات الثقافية من مواضيع ومناهج جديدة سمحت بالنزول من سحاب التنظير الكبير إلى أديم الحياة اليومية بما تحمله من ظواهر صغيرة ومتشعبة التفاصيل والتمفصلات.

من بين المواضيع المهمة التي تطورت على يد الممارسين للدراسات الثقافية موضوع الجنوسة أو الجندر أو النوع الاجتماعي، وهو كغيره من المواضيع المتداولة في هذا الحقل تتداخل فيه العديد من التخصصات العلمية على غرار علم الاجتماع، الفلسفة، التحليل النفسي، الدراسات الإعلامية وغيرها، وإن كان الفضل في تدشين البحث فيه يعود بالأساس إلى الانتصارات العلمية التي حققها التيار النشوي بمختلف اتجاهاته.

اختلفت وجهات النظر بخصوص كيفية تفسير نشأة الفروق بين الرجل والمرأة على أساس اجتماعي، وظهرت في هذا الصدد عدة تفسيرات مختلفة، فمنها من يرجع المشكلة لأسباب بيولوجية طبيعية ومنه من يعيدها إلى عوامل اجتماعية بحتة، وضمن هذا المنظور ينظر لوسائل الإعلام على أنها أحد الروافد الأساسية التي يتحدد من خلال الجنس الاجتماعي، من خلال ضغطها الإيديولوجي وتأثيرها الكبير في صناعة الصور والقوالب الجامدة، غير أن هذا الدور ليس بالبساطة التي يمكن تصورها للوهلة الأولى، فالمشكلة لها أبعاد متعددة ومتداخلة.

**1- مفهوم النوع الاجتماعي ومعضلاته:**

هناك تداخل شديد بين مفهوم الجنس والنوع الاجتماعي، وإذا كان النوع قائما كمفهوم على قواعد جنسية فإنه يتطلب ضبطا دقيقا لتجنب الخلط المفاهيمي، ولحل بعض الاضطراب والقلق الذي وصفته جوديت بتلر بأنه شعور ينتاب كل من يريد أن يفهم ما المقصود بالنوع[1]. ويمكن فهم سبب هذا القلق معرفيا بسبب أن الدراسات حول النوع الاجتماعي نشأت في حضن

[1]- جوديت بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2022، ص 55.

الدراسات النسوية، غير أنها وبطريقة ما وسعت البحث إلى إشكاليات أكبر استبعدت العوامل الجنسية من التحليل وركزت أكثر على الأدوار الاجتماعية، بحيث لم يعد الفرق الجنسي بين الرجل والمرأة ذا أهمية علمية بالمقارنة مع الطريقة التي توزع بها السلطة الاجتماعية الأدوار بينهما.

يوضح معن خليل العمر بأن علم النوع الاجتماعي هو علم الجنس السوسيولوجي، وهو دراسة المتغيرات حول مكانة كل من المرأة والرجل في المجتمع بغض النظر عن الفروقات البيولوجية بينهما، ودراسة الأدوار التي يقومان بها، بحيث يتم التساؤل أكثر حول ما ينبغي على النساء والرجال على حد سواء أن يتصرفوا ويتلاءموا مع الرموز الاجتماعية المعرفة والقائمة على أفكار نمطية مقبولة في المجتمع[1]. بهذا الشكل، فإن النوع الاجتماعي يوضع كمقابل للنوع الجنسي، فإذا كانت الطبيعة تصنع خصائص جنسية معينة تفرق الذكور عن الإناث، فإن المجتمع بدوره يصنع إطارا من الخصائص والسلوكات التي ترتبط بالجنس وتحدد للذكور والإناث ما يلزم القيام به اجتماعيا من أدوار، ولذلك لا يمكن فصل النوع الاجتماعي عن النوع الجنسي.

انطلاقا من هذا، ترى عصمت محمد حوسو بأن النوع الاجتماعي يتحدد اجتماعيا من خلال التنشئة بحيث يلقن الأفراد ذكورا وإناثا المواقف والأدوار التي يلزمهم القيام بها والنشاطات المناسبة لهما، وهذا التلقين لا يكون في شكل كلام فقط، وإنما يتجسد عبر أدوار وسلوكات يتم إعادة إنتاجها باستمرار، وبناء عليها يتم تحديد الهوية الجندرية[2]. نلاحظ هنا بأن هناك ارتباطا كبيرا بين مفهوم النوع الاجتماعي وبين تأثير النظام الاجتماعي كبديل للطبيعة في تحديدها للجنس، ولكن هناك وجهات نظر متعددة حول كيفية تأثير النظام الاجتماعي.

في هذا الصدد، يعدد جون ستوري أربعة أطر نظرية لتأثير النظام الاجتماعي على تشكل النوع الاجتماعي نشأت كلها في حضن النظرية النسوية[3]، أولها إطار النظرية النسوية الراديكالية التي تعتقد أن توزيع الأدوار بين الذكور والإناث مصدره النظام الأبوي، وثانيها التحليل النسوي الماركسي الذي يعتقد بأن توزيع الأدوار محدد بسبب سيطرة رأس المال، وثالثها التيار النسوي الليبرالي الذي يرجع توزيع الأدوار إلى تحيزات الرجال عبر القوانين واستبعاده للنساء من مجالات

[1]- معن خليل العمر، علم اجتماع الجندر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2015، ص ص 9-10.

[2]- عصمت محمد حوسو: الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص 62.

[3]- جون ستوري: النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ترجمة: صالح خليل أبو أصبع، هيئة أبو ظبي للثقافة والسياحة، أبو ظبي، 2014، ص ص 217-218.

الحياة، في حين يرى التيار الرابع المسمى نظرية الأنظمة المزدوجة بأن الفروقات بين الرجال والنساء اجتماعيا عائدة إلى تحالف النظام الأبوي مع النظام الرأسمالي.

وبغض النظر عن اختلاف وجهات النظر بين هذه الأطر حول مصدر شرعنة النوع الاجتماعي، فإنها تتفق في النهاية على أن ثمة سلطة وراء تحديد الأدوار الاجتماعية لكل من النساء والرجال، وتستعين جوديت بتلر في فهم طبيعة دور هذه السلطة بالعودة إلى تراث ميشال فوكو، حيث تستعير منه العبارة التالية: "إن المنظومات القانونية للسلطة إنما تنتج الذوات التي تأتي لاحقا إلى تمثيلها"، غير أن بتلر تستدرك هنا للتوضيح بأن المفاهيم القانونية للسلطة لا يجب أن تؤخذ بالمعنى السلبي الذي قد يحيل إلى الضبط والتحكم والحظر ووضع الحدود، وإنما يجب أن نفهم بأن الأدوار المحددة للذكور والإناث مدركة ومعرفة ويعاد إنتاجها في توافق تام مع متطلبات السلطة[1]. بمعنى آخر، فإن الأدوار لا تفرض بطريقة تعسفية وإنما يجري تقبلها من طرف الأفراد على نحو يوحي بوجود توافق بين إرادة السلطة وبين إرادتهم.

وينبغي الانتباه في مناقشة مفهوم النوع الاجتماعي إلى ضرورة عدم الوقوع في فخ التفكير الأحادي الذي أنشاه التيار النسوي، والذي يضع عادة أدوار الذكورة والأنوثة اجتماعيا داخل حلبة صراع وتنافس، وهنا سمح التطور في أبحاث النوع الاجتماعي بتجاوز هذا التصور إلى آفاق التنوع والخصوصيات الثقافية، حيث تختلف نظرة كل مجتمع إلى توزيع الأدوار بين الذكور والإناث، وفي هذا السياق، تبرز عصمت محمد حوسو بأن الحكم على الأدوار بين الجنسين يكون بحسب ما هو سائد في الثقافة، وإن كان الأمر يخضع لشرطين: الأول الابتعاد عن أي موقف معياري يخلق تفاوتا خاضعا للقيادة أو التبعية، والثاني أن يتم التعرف على هذه الأدوار من زاوية الجنسين، لا من زاوية جنس واحد مثلما تفعل النسوية[2].

**2- دور وسائل الإعلام في تشكيل النوع الاجتماعي:**

إن اهتمام الدراسات الثقافية بمشكلة النوع الاجتماعي متأسس على تراث نظري واسع، فمن النسوية إلى الدراسات الاجتماعية إلى التحليل النفسي، ووصولا إلى دراسات الميديا والإعلام، تطورت البحوث حول أصول نشأة النوع وتطوراته الديناميكية، وتثار في هذا الشأن مسألة مهمة تتعلق بالآليات التي تتشكل من خلالها الأدوار الاجتماعية للذكور والإناث ويتم عبرها كذلك إعادة إنتاج هذه الأدوار وتقمصها بشكل سلس داخل النظام الاجتماعي.

[1]- جوديت بتلر: مرجع سابق، ص 68.

[2]- عصمت محمد حوسو: مرجع سابق، ص 63.

وينظر في الغالب إلى التنشئة الاجتماعية على أنها المصدر الرئيسي في تشكيل النوع والأدوار المرتبطة به، ويجري الإشارة إلى وسائل الإعلام كأحد أهم الروافد التي يتشكل من خلالها النوع، وذلك من خلال التركيز أكثر على محتوياتها التي تساهم هي بدورها كشكل آخر للتنشئة وللأدلجة، وقد كان لبحوث معهد برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة إسهامات مهمة جدا في الكشف عن أوجه الارتباط بين تشكل النوع الاجتماعي وأدوار وسائل الإعلام باعتبارها أدوات إيديولوجية للدولة[1].

يراد من هذا القول بأن وسائل الإعلام باعتبارها مصدرا مهما للحصول على المعلومات وتشكيل الصور الذهنية بالنسبة للأفراد تؤثر بطريقة ما على تمثلاتهم للهوية الجندرية وللأدوار المفترض القيام بها اجتماعيا بالنسبة للذكور والإناث، وهي بذلك تعمل على غرس وإعادة إنتاج النوع الاجتماعي على المدى البعيد. تشير عصمت محمد حوسو على سبيل المثال إلى أن التلفزيون ظل لسنوات طويلة مصدرا للتعرف على معطيات الواقع وتوجهاته، وخصوصا بالنسبة للطفل، ومن جرّاء هذا الاعتماد الكبير عليه، أصبحت الكثير من الصور بما فيها الصور النمطية حول النوع والفروقات الاجتماعية بين الذكور والإناث تنشأ بناء على محتوياته[2].

وطور المهتمون بكشف الارتباطات الوثيقة بين محتويات وسائل الإعلام وتشكلات النوع الاجتماعي أجندة بحث ثرية للغاية، انطلاقا من التتبع الحثيث لمختلف أشكال المحتويات الإعلامية المعروضة، فمن المحتويات الإخبارية التي يغلب عليها الطابع الذكوري المقصي للأنوثة، إلى المحتويات الإشهارية والمحتويات الإباحية التي تعتبر عشا لتفريخ الصور النمطية حول المرأة، ووصلا إلى المحتويات الدرامية التي تلبس المرأة أدورا مؤطرة، وغير ذلك من المحتويات، بدا أن البحث في هذا الموضوع ليست له حدود.

يحدث هذا في الوقت الذي يجري فيه الحديث بالموازاة عن انتصارات مهمة حققتها التيارات النسوية في تحصيل بعض الحقوق بالنسبة للمرأة، وهنا يجب الانتباه إلى أن هناك الكثير من المواضيع التي لا تزال بمثابة مشكلات لم تحلّ إذا أخذنا برأي بعض المناضلات النسويات، والتي ترتبط بمستويين اثنين[3]: يتعلق أولهما بالتمثيل الخفي للنوع الاجتماعي داخل الكثير من المحتويات بطريقة معقدة لم تعد المرأة فقط صحية له، بل أصبح الرجال أيضا يشتكون منه، وثانيها يمس

[1]- Tonny Krijnen & Soffy Van Bauwel: Gender and media, Routledge, London, 2015, p. 11.

[2]- عصمت محمد حوسو: مرجع سابق، ص 126.

[3]- Cynthia Carter el al.: The Rourledge compagnon to media and gender, Routledge, London, 2014, p. 2.

مسألة ملكية وسائل الإعلام والقدرة على الوصول إلى الفضاء العام، بحيث لا تزال دمقرطة ملكية وسائل الإعلام حلما بعيد المنال. بالنسبة للمستوى الأول، يثير التيار النسوي مشكلة التمرير الذكي والخفي لبعض الصور النمطية حول النوع من خلال الدراما مثلا، حيث تسند أدوار البطولة غالبا للرجال فيما لا تحظى النساء سوى بأدوار ثانوية تربط كثيرا المرأة بدور الرعاية المنزلية والاهتمام بالأسرة[1].

ولأن التيار النسوي يمتلك نوعا من الأفضلية في التنبيه إلى أهمية البحث في مسألة النوع الاجتماعي، فإن الاهتمام بتمثيل المرأة في المحتويات الإعلامية كان غالبا على الدوام فيما يتعلق ببحوث تأثير وسائل الإعلام على تشكل النوع، وفي هذا السياق دائما تشير بعض الأبحاث إلى أن الاهتمام كان منصبا على تحديد المكانة التي تحتلها المرأة داخل المحتوى، وهي مكانة تلازمها إحدى الصفتين: العدوانية وإنكار الفاعلية[2]، والمقصود بالعدوانية هو تشكيل صورة للمرأة على أساس أنها كائن معادي للمعايير، فيما يعني إنكار الفاعلية إلغاء أي دور للمرأة خارج معايير النظام.

ولا تعد مسألة تمثيل النوع المسلك الوحيد الذي يمكن من خلاله التعرف على دور وسائل الإعلام في تشكيل وإعادة إنتاج الجندر وهوياته وأدواره، وإن كانت هي الغالبة على البحوث، فكما رأينا سابقا فإن التساؤل حول ملكية وسائل الإعلام هو سؤال ذو طبيعة خاصة في هذا الصدد تختلف عن تلك المتعلقة بالتمثيل، وحين تجاوز كيفيات إنتاج المضامين الإعلامية المشكلة للنوع ورسائلها المتضمنة، فإن كيفية استهلاك هذه المضامين من قبل الجماهير يفتح الأفق أمام شكل آخر من الأسئلة البحثية يتطلب توسيع النظر.

**3- النوع الاجتماعي ووسائل الإعلام: من التمثل إلى الإنتاج إلى الاستهلاك**

لا يمكن اختزال إشكالية الارتباط بين دور وسائل الإعلام وبين تشكيل النوع الاجتماعي في مجرد التمثلات التي تعكسها المحتويات الإعلامية، وهو ما كان تفعله التيارات النسوية كثيرا لدرجة أصبح وصف النسوية مشبوها ومبتذلا، فالارتباط بينهما معقد بشكل كبير ويعكس في داخله الكثير من الظواهر. يدعو كل من توين كريجنن وصوفي فان بويل إلى ضرورة الذهاب بعيدا في فك شفرة الارتباط بين ما تقدمه وسائل الإعلام وبين صناعة الهويات الجندرية، وذلك من خلال المرور

[1]- David Guntlett: Media, gender and identity, Routledge, London, 2008, p. 47.

[2]- Marcia Texler Segal & Vasilikie demos (ed): Gender and the media: Women's places, Emerald Publishing LTD, London, 2019, p. 4.

بطرح ثلاثة أسئلة لا مفرّ منها: من يجري تمثيله داخل المحتوى الإعلامي؟ من ينتج هذا المحتوى الممثل؟ من يستهلك هذا المحتوى؟[1]. وليس المطلوب طبعا هو تقديم إجابات بسيطة ومختصرة لهذه الأسئلة، بل استخدامها كموجه بحثي يرشد إلى ثلاثة مناطق مثيرة للاستفهام تحتاج كل واحدة منها إلى بحث مستفيض يذهب إلى الغوص في مبررات كل شيء، وبإلمام الكثير من الإجابات لعدد كبير من الأسئلة التي تغطي هذه المناطق يمكن الإلمام إلى حد ما بطبيعة تأثير وسائل الإعلام في تشكيل وإعادة إنتاج النوع الاجتماعي.

بالنسبة للسؤال الأول، فقد استفضنا في العنصر السابق في تقديم وجهات النظر الكلاسيكية حيال من يتم تمثيله في وسائل الإعلام، وإذا كانت التيارات النسوية تركز بالدرجة الأولى على كيفيات صناعة التمثلات حيال المرأة في وسائل الإعلام، فإن الأصح في دراسات النوع هو التساؤل عن طبيعة تمثلات الذكورة والأنوثة معا، مع ضرورة الإشارة إلى أن دراسات النوع الاجتماعي حالها حال الدراسات الثقافية هي حقل متعدد التخصصات معرفيا ومنهجيا، أي يجب فيه التزوّد بكل الوسائل المعرفية والمنهجية اللازمة لاقتحام هذه المنطقة[2]. ويتطلب الأمر في نظر كريجنن وفان بويل الاستعانة بكل الأدوات المنهجية الممكنة لتحليل النصوص الإعلامية بما فيها: السيمياء، التحليل النفسي، علم النفس الاجتماعي وتقنيات تحليل الخطاب[3].

بخصوص السؤال الثاني، يذهب التحليل إلى محاولة الإجابة عمّن ينتج تمثلات النوع في وسائل الإعلام، وتتم الاستعانة هنا بتراث الدراسات الثقافية في مناقشتها لمشكلة صناعات الثقافة الجماهيرية كشكل من أشكال الصناعة، مع ضرورة الانتباه إلى خصوصية المنتَج الإعلامي الذي يتميز بأنه يحمل قيم رمزية تضاف إلى خصائصه المادية، وبذلك يجب تتبع سلسلة إنتاج التمثلات الخاصة بالنوع الاجتماعي باستخدام الاقتصاد السياسي. وترى جوديت باتلر بأن مسألة ملكية وسائل الإعلام مطروحة خارج نطاق دراسات النوع الاجتماعي وهي ذات جدوى لأنها تنتقد بشدة الطريقة التي تتم بها السيطرة على التلفزيون والإذاعات والصحف من قبل فئة قليلة بالنظر لإدراكها العميق لدورها في إدارة المجتمع والهيمنة على تفكيره[4]. ويتم تطبيق تحليل الاقتصاد السياسي من خلال التعرف أولا على من يملك وسيلة الإعلام، ثم طبيعة المنتج الإعلامي، ثم القيم

[1]- Tonny Krijnen & Soffy Van Bauwel: Op. Cit, p. 14.

[2]- Gloria Wekker: "The arena of disciplines: Gloria Anzaldua and interdisciplinarity", In. Rosemarie Buikema & Iris Van Der Tuin (ed): Doing gender in media, art and culture, Routledge, london, 2007, p. 58.

[3]- Tonny Krijnen & Soffy Van Bauwel: Op. Cit, p. 21.

[4]- Judith Butler: "Media", In. Fadwa Malti-Douglas (ed): Encyclopedia of sex and gender, Vol 3, McMillan, London, 2007, p. 979.

الرمزية المتضمنة فيه، وينبغي الانطلاق دائما من قبول أن وسائل الإعلام تلعب دورا هاما في تشكيل معتقدات ومعارف وقيم الناس في المجتمعات المعاصرة، غير أنها في النهاية تبقى في خدمة أهداف ملاكها[1].

أما بخصوص السؤال الثالث المرتبط باستهلاك المحتويات الإعلامية الممثلة للنوع الاجتماعي، فإن بحوث الجندر تعيد إحياء النقاش بخصوص طبيعة جماهير وسائل الإعلام في تلقيها للمحتويات الإعلامية، وتتجاذب هذا النقاش وجهتا نظر رئيسيتين: الأولى تستعين بالنظريات الإعلامية الكلاسيكية التي ترى بأن الجماهير سلبية وتكتفي بالاعتماد كلية على ما تقدمه لها وسائل الإعلام بخصوص تمثلات النوع الاجتماعي في تصوراتها للأدوار الاجتماعية للذكورة والأنوثة، فيما تحتفي وجهة النظر الجديدة بما أصبحنا نعيشه من تحوّل رقمي، أين أصبحت المحتويات تنتج من طرف المستخدمين بشكل يفضح ويعارض الصور النمطية التي تعمل وسائل الإعلام الكلاسيكية على غرسها[2].

**قراءات إضافية:**

- جوديت بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2022.

- عصمت محمد حوسو: الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2008.

- Jilly Boyce Kay: Gender, media and voice: Communicative injustice and public speech, Palgrave McMillan, London, 2020.

- Karen Ross (ed) : The handbook of gender, sex and media, Blackwell, London, 2011.

- Sue Curry Jansen: Critical communicative theory: Power, media, gender and technology, Rowman & Littlefield publishers, New York, 2002.

[1]- Tonny Krijnen & Soffy Van Bauwel: Op. Cit, p. 78.

[2]- IBID, p. 124.

## المحاضرة الحادية عشر:

## النوع في الثقافة الجماهيرية

**تمهيد:**

للدراسات الثقافية الفضل الأكبر في تكوين الاهتمام العلمي بموضوع النوع الاجتماعي، ففي مقابل العلوم البيولوجية التي تهتم أكثر بتأثير العوامل الطبيعية في تشكيل الفروقات بين الذكور والإناث، تبحث الدراسات الثقافية عن الفواصل الاجتماعية بين الجنسين، وترى في هذا الصدد بأن النوع هو بناء تاريخي يتأسس داخل التراث الاجتماعي، وتلعب الثقافة دورا أساسيا في سيرورته وماهيته، فالنوع ثقافي في المقام الأول.

إن الانطلاق من هذا الحكم يفضي إلى أن الثقافة تبني النوع، ولا يمكن الحديث عن النوع دون إحالة إلى الثقافة، ولهذا يمكن فهم لماذا تختلف وجهات النظر والأحكام بخصوص النوع وتقييماته ووظائفه وأدواره الاجتماعية من ثقافة إلى أخرى. المراد قوله هنا هو أن الثقافة في نطاقاتها الاجتماعية الضيقة تبني تصورات معينة حول الهوية الجندرية وتصنع لها إطارا اجتماعية يعاد إنتاجه من خلال مختلف عمليات التنشئة.

غير أن ثمة بعض العوامل التي قد تتدخل وتدخل الإطار الثقافي الاجتماعي في حالة منافسة مع مصادر أخرى، ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى حالة الثقافة الجماهيرية التي باتت منتشرة في العقود الأخيرة على نطاق واسع بفعل انتشار استخدام وسائل الاتصال الجماهيرية، حيث أضحت هذه الثقافة أحد أهم روافد تشكيل التصورات الجندرية في مختلف المجتمعات، منافسة في ذلك نظم الثقافة التقليدية التي تحفظها المؤسسات التقليدية للتنشئة.

**1- دور الثقافة في تشكيل النوع الاجتماعي:**

كما ذكرنا سابقا، فإن النوع ينشأ داخل إطار اجتماعي تاريخي تحدده ظروف كل مجتمع، وتساهم مختلف العوامل الاجتماعية من الأعراف إلى القوانين إلى التنشئة إلى العوامل الاقتصادية في تشكيل الرؤية العامة للمجتمع حيال الأدوار المسندة اجتماعيا للذكور وللإناث. يشير أنطوني غيدينز إلى أن وفيليب صاتن مثلا على الخطأ الشائع الذي يضع النوع كبناء اجتماعي في مقابل الجنس كبناء بيولوجي، إذ أنه يمكن القول بأن كليهما عبارة عن بناء اجتماعي لأن المجتمع هو الذي يضفي على الجسد الذي تنتجه الطبيعة معنى معينا، بدليل أن الجسد أيضا أصبح خاضعا

لهيمنة القوى الاجتماعية ويتعرض لتغييرات مختلفة، فأصبح من المستحيل فصل البيولوجيا عن الثقافة[1].

بغض النظر عن هذا الارتباط، فإن الشائع هو إرجاع تشكلات النوع الاجتماعي في العادة إلى عوامل اجتماعية، ويمكن الإشارة هنا إلى وجود نظريتين مفسرتين للتكوين الاجتماعي للنوع[2]:

*** نظرية الدور الاجتماعي:**

ترى هذه النظرية بأن الفروقات بين أدوار الرجال والنساء تعود إلى التنشئة الاجتماعية وإلى الثقافة، وليس إلى عوامل بيولوجية بحتة، ومن خلال آلية إعادة الإنتاج الاجتماعي يتم تكرار هذه الأدوار بتعليم الأطفال من الصغر ما يجب عليهم القيام به بوصفهم ذكورا أو بوصفهم إناثا.

*** النظرية الوظيفية:**

تستلهم هذه النظرية بعض أفكار المدرسة الوظيفية فترى بأن توازن المجتمع وانسجامه يتطلب توزيعا معينا للأدوار بين الرجال والنساء بناء على العوامل البيولوجية والقدرات الجسمية أولا، ثم بناء على الاحتياجات الاجتماعية الملائمة للأدوار المطلوبة، بحيث يميل الرجال إلى أدوار الحماية وتوفير الرزق، فيما تتمسك النساء بالأدوار العاطفية المرتبطة بالأمومة.

ومهما تختلف وجهات النظر بين أنصار النظريتين يبقى هناك قاسم مشترك بينهما، وهو التأكيد على أن بناء التمثلات حول النوع وأدواره ينشأ عبر مسالك الثقافة، وتتحكم في عملية البناء هذه ميكانيزمات يحددها جورج هربربت ميد في المكانة الاجتماعية والدور الاجتماعي، إذ يرتبط بكل مكانة اجتماعية نموذج معين من السلوك المتوقع، ويجري اكتساب المكانة والدور من خلال التعلم والتنشئة الاجتماعية، وعلى نحو ما يفقد الأفراد استقلاليتهم في مواجهة السلطة الثقافية للمجتمع[3]. يفرض المجتمع من خلال أدواته الثقافية الرقابة على أفراده ويلزمهم تحت وطأة المكافأة والعقاب بتقمص الأدوار المقترحة على الشكل المطلوب، وبالتدريج تُغرس هذه الأدوار في اللاوعي الجمعي وتتعرض لإعادة إنتاج مستمرة من الأفراد.

تتم عملية الإنتاج حيال النوع الاجتماعي على مستويين اثنين: الأول هو المستوى الرمزي الذي تمثله الثقافة مجسدا في شكل صور ومفاهيم، أما المستوى الثاني فهو المستوى العملي الذي

---

[1]- أنطوني غيدينز وفيليب صاتن: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: محمود الذوادي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2018، ص 107.

[2]- عيسى يونسي ونسيمة تلي: النوع الاجتماعي (الجندر) مقاربة سوسيوتنموية، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 8، العدد 2، 2019، ص ص 84-85.

[3]- عصمت محمد حوسو: مرجع سابق، ص 159.

يتجسد عبر سلوكات وممارسات يتم تقليدها[1]، بل إنه يمكن القول بأن النوع الاجتماعي هو نظام رمزي قبل أن يكون نظاما عمليا، فقبل أن يشرع الأفراد ذكورا وإناثا في لعب الأدوار التي تسندها القوى الاجتماعية إليهم فإنهم يتلقون تصوراتها ومفاهيمها الأساسية عبر مختلف أدوات التنشئة الثقافية.

ويلعب الاتصال الدور الأهم ثقافيا في تناقل الصور والمفاهيم حول النوع، ويمكن العودة هنا إلى أحد الشعارات المهمة التي كان ستيوارت هال، أحد أبرز باحثي الدراسات الثقافية، يرفعها على الدوام، فالثقافة هي الاتصال والاتصال هو الثقافة، وعبر الاتصال يتحقق تأثير الثقافة على سلوكات الأفراد وتوجهاتهم[2]. يمثل هذا الحكم من قبل هال قاعدة أساسية في حقل الدراسات الثقافية لفهم كيف ينشأ النوع داخل حضن الثقافة، فبناء الرموز والتصورات يتم عبر مختلف أشكال الاتصال المتشعبة داخل المجتمع، من الأسرة إلى المدرسة إلى المؤسسات الدينية، ووصولا إلى وسائل الإعلام الجماهيرية التي باتت أحد أهم مصادر تشكل تمثلات النوع في المجتمعات المعاصرة.

**2- الثقافة الجماهيرية ومشكلة النوع الاجتماعي:**

يمكن الإشارة هنا إلى أفكار النظرية الإثنوميتودولوجية للنوع الاجتماعي كإطار مناسب لفهم ديناميات تشكل النوع داخل الثقافة، فمن الخطأ اعتبار النوع بنية سابقة على وجود الأفراد بحيث يتم إسناد هذه الأدوار على سبيل الإكراه داخل عملية التنشئة. ينظر الإثنوميتودولوجيون وأبرزهم ويست وزيمرمان إلى مسألة النوع على خلاف ذلك باعتبارها نتاج التفاعل الاجتماعي بحيث لا توجد خصائص وسلوكات ثابتة للذكورة والأنوثة، وإنما يتشكل الإطار العام لفهم النوع داخل كل موقف بحسب ما توفره عمليات التفاعل من مدركات[3].

وتساعد هذه النظرية على تفسير لماذا أصبحت مسألة الجندر مثيرة لكل هذا الجدل، فمؤسس الإثنوميتودولوجيا ذاته، إرفنغ غوفمان، يستعين بنظرية الدور لتفسير كيف تنشأ الهويات الجندرية بوصفها أدوارا ضمن سياقات تفاعلية معينة، ويركز على حالة وسائل الإعلام التي

[1]- Aili Ninola: "Gender, Culture and folklore", In. Satu Apo et al.: Gender and folklore: Perspectives on Finnish and Karelian culture, Finnish Literature Society, Helsinki, 1998, p. 21.

[2]- Angelica Nicoleta Neculaesei: "Culture and gender role differences", Cross Cultural Management Journal, Vol 17, Issue 1, 2015, p. 32.

[3]- محمد أرزازي: سوسيولوجيا النوع الاجتماعي والفضاء العام داخل المجتمع الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 11، العدد 2، 2021، ص ص 643-644.

أضحت منافسا للثقافة التقليدية في تشكيلها للنوع، وهو بالمناسبة لا ينظر للنوع الاجتماعي بوصفه بنية سابقة، بل بوصفه إنجازا[1]. وتمثل الثقافة الجماهيرية بمختلف تشكلاتها المتناقلة عبر وسائل الإعلام في المجتمعات المعاصرة إطارا يمكن من خلاله اكتشاف كم هائل من التحولات في الأفكار التقليدية حيال النوع الاجتماعي، ذلك أنها تفتح الأبواب على مصراعيها لبناء هويات جندرية جديدة منفصلة إلى حد ما عن سياقات الثقافة التقليدية المتمسكة بالخلفية البيولوجية للنوع، وهذا سبب الجدل المثار حاليا. يمكن توضيح هذا الجدل بالإحالة إلى وجود موقفين متناقضين حيال الارتباط بين انتشار الثقافة الجماهيرية عبر وسائل الإعلام من جهة، والتشكلات المتحررة للنوع المتضمنة فيها، وهو الانقسام ذاته الذي يميز النقاش حول موضوع الثقافة الجماهيرية.

ينطلق الموقف الأول من السير على خطى مدرسة فرانكفورت في نقدها للثقافة التي أضحت تعرضها وسائل الإعلام، ويقوم بإسقاط فرضيات المدرسة على قضية النوع من حيث مدى تعبير محتويات الثقافة الجماهيرية عن صور نمطية للجنسين. اتخذ التيار النسوي من هذه النقطة منطلقا له لنقد ما تعرضه وسائل الإعلام من صور نمطية حيال المرأة، واعتبر بأن الثقافة الجماهيرية مثلها مثل الإطار الثقافي العام للمجتمع تعمل على تنميط الأدوار الاجتماعية للذكور والإناث، ويتجسد ذلك ضمن محتويات مثل الدراما، الإشهار، السينما، الألعاب الإلكترونية، وغير ذلك.

نجد ضمن هذا الموقف إحالة إلى أفكار الناقد ماثيو أرنولد التي يعارض فيها الثقافة الراقية أو الرفيعة بالثقافة الجماهيرية، فقد عنون كتابه بـ"الثقافة والفوضى" منافحا عن أساليب الثقافة الرزينة في شكلها الكلاسيكي، وفي الوقت ذاته واسما الثقافة الجماهيرية بالفوضى، وقد ساهمت هذه الرؤية في تقوية موقف المعارضين لتشكلات النوع عبر محتويات الثقافة الجماهيرية على اعتبار أنها ليست سوى وجها آخر للفوضى التي تهدد المجتمعات الساعية نحو الكمال.

ولم يكتف أنصار هذا الموقف بوصف كيفية تشكل الهويات والسلوكات الجندرية عبر محتويات الثقافة الجماهيرية فقط، بل إنهم ذهبوا إلى ممارسة نوع من النقد يربط هذا التشكل بخلفياته السياسية في علاقتها بالسلطة والاقتصاد، وابتداء من الثمانينيات شاع البحث في هذا التوجه

[1] - فاطمة الزهراء كشرود وبن دار نسيمة: الجندر والأدوار الجندرية في وسائل الإعلام: مقاربة المفهوم في إطار نظرية الدور، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 06، العدد 02، 2020، ص 172.

للكشف عن كيفية إعادة إنتاج النظام المهيمن من خلال النوع، سواء سياسيا أو أبويا أو عموديا أو ذكوريا[1]، غير أن هذا الموقف بقي أكاديميا ولم يكن له التزام سياسي ميداني.

أما الموقف الثاني، فيحتفي بقدوم الثقافة الجماهيرية باعتبارها أداة للمقاومة بإمكانها تحرير المرأة، وحتى الرجل، من الصور النمطية التقليدية للذكورة والأنوثة، ويعتبر المحتوى الذي تقدمه وسائل الإعلام ضمن منظور الثقافة الاستهلاكية الرأسمالية الحديثة بمثابة "منعرج ثقافي"، وفي هذا الصدد، يمكن أن نقرأ لكل من ماريتسل إسكيرول سالوم وكريستينا بويول أوزوناس قولهما بأن ثقافة السوق الرأسمالية توجه للمرأة خطابا استدعائيا لاستثمار رغباتها وتحقيق أمنياتها، بناء على أخلاقيات جديدة للرأسمالية الاستهلاكية النرجسية تحت شعار "أنتِ تستحقين"، أخلاقيات تضع خلفها الأعباء التقليدية لرعاية العائلة[2].

يتفق هذا الموقف مع ما تراه الدراسات الثقافية الأمريكية خصوصا، والتي لم تكن تجد في الثقافة الجماهيرية سوى أداة لمقاومة كل أشكال الهيمنة، وبالنسبة لها فإن قضية النوع تبقى في النهاية وجها آخر للهيمنة ساحته هي الفروقات الجنسية بين الذكور والإناث، ولا بد من اعتماد الثقافة الجماهيرية كساحة للنضال من أجل الخروج بالنوع الاجتماعي عن كل قولبة أو تنميط، ورغم أن هذا الموقف لا يكشف عن أي صلة بالمنظور النقدي المعروف إلا أنه راديكالي في إيمانه بضرورة الثورة على الصور النمطية للنوع.

يستند هذا الموقف إلى التيارات النسوية الجديدة، والتي باتت عرف بـ"ما بعد النسوية" المؤسسة لما بات يعرف بالنظرية الكويرية Queer Theory، ممثلة في جوديت بتلر بالأساس، وهي التيارات التي لم تعد تؤمن بضرورة البكاء على أطلال الظلم الممارس ضد النساء في المجتمعات التقليدية والمعاصرة فقط، بل باتت تسعى إلى ترميم الوضع من خلال الدفاع عن وضع أفضل للمرأة داخل وسائل الإعلام. وبخصوص علاقة ذلك بالثقافة الجماهيرية، فإن المطلوب القيام به هو مقاومة التنميط المتضمن في المسلسلات، الأفلام، الرسوم المتحركة، الإشهارات... بكل الوسائل المتاحة، بما في ذلك القراءات العكسية، إعادة تملّك المحتويات المختلفة، أو التأويل المقاوم لنوايا

[1]- Domitila Olivieri: Popular culture and gender, In. Nancy Naples (ed): The Wiley Blackwell encyclopedia of gender and sexuality studies, John Wiley & Sons, Ltd, London, 2016, p. 2.

[2]- Meritxell Esquirol-Salom & Cristina Pujol-Ozonas: "Fifty shades of grey: The neutralization of female sexual desire in a neoliberal time", In. Astrid M. Fellner et al.: Rethinking gender in popular culture in the 21st century. Cambridge Scholar Publishing, London, 2017, p. 11.

المنتجين[1]. وقد يذهب الأمر إلى أبعد من ذلك، حيث تشجع بعض الأطراف على ضرورة كسر هيمنة الملكية الذكورية على وسائل الإعلام وعلى إنتاج الثقافة الجماهيرية، ومن ثمة امتلاك زمام الأمور لإنتاج التمثلات المرغوبة للمرأة بعيدا عن كل القوالب الكلاسيكية.

تذهب النظرية الكويرية إلى أبعد من مجرّد الدفاع عن المرأة في مواجهة الهيمنة الذكورية، وتتعامل مع مسألة النوع بحرية مطلقة انطلاقا من فكرة كان قد أسس لها ميشيل فوكو، وهي اعتبار النوع مسألة اجتماعية تصنعها ظروف الثقافة وفقط، ولهذا السبب رفعت شعار الدفاع عن التحرر الجنسي خارج القالب المزدوج ذكورة/أنوثة، وتبنت إستراتيجيات تسميها "نضالية" للدفاع عن حقها في الظهور علنا من خلال اكتساح حقل الثقافة الجماهيرية وتوظيف وسائل الإعلام لنقل أفكارها بداعي الدفاع عن حقها في إثبات الوجود.

**قراءات إضافية:**

- جوديت بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2022.

- عصمت محمد حوسو: الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2008.

- Kusha Tiwari (ed): Gender and popular culture, Cambridge Scolars Publishing, London, 2019.

- Benjamin Bateman: Gender and sexuality in popular culture, Cognella Academic Publishing, California , 2013.

[1]- Domitila Olivieri: Op. Cit, p. 3.

## المحاضرة الثانية عشر:

## العرق والتمايز في تشكيل الهوية

**تمهيد:**

حاولت الدراسات الثقافية في الحقيقة إيجاد أجوبة أكثر قبولا للأسئلة التي أثارتها الأنثروبولوجيا في مقاربتها لمسألة العرق، وهي المقاربة التي أثارت جدلا أكثر مما حسمت تساؤلات، إذ غاص أغلب الأنثروبولوجيين في وحل أفكار تكاد تفتقر للعلمية نتيجة اعتقادهم بأن الفروقات الثقافية بين بعض الشعوب تعود بالأساس إلى عوامل فيزيولوجية ترتبط بالعرق. حاولت الدراسات الثقافية تقديم تفسيرات أصلب من خلال فرضين مهمين: وضع مسألة التراتب بين الشعوب والأعراق والإثنيات جانبا، والكشف عن ديناميكيات الإنتاج الثقافي داخل الإطار العرقي لتفادي تكوين أي صورة نمطية حيال عرق أو آخر.

يرجع الفضل في المقام الأول إلى انتقال الدراسات الثقافية من الضفة الأوروبية، البريطانية تحديدا، للمحيط الأطلسي إلى الضفة الأمريكية في إثراء أجندة البحث، وكان موضوع العرق والهوية أحد أهم هذه المواضيع. لقد عالجت الدراسات الثقافية الأمريكية وقبلها الفرنسية وحتى الهندية أسئلة الهوية باستيقاظ مسألة الانتماء الثقافي القومي، ولكن إلى جانب ذلك تم استفزاز أسئلة الأقليات والجماعات الفرعية. لقد كانت نظرة الدراسات الثقافية مختلفة عن الأنثروبولوجيا، إذ ناقشت إشكالية العرق انطلاقا من أفكار، لا من أحكام.

**1- الإطار المفاهيمي للعرقية:**

يعتبر مفهوم العرق من بين المفاهيم المثيرة للجدل في المجال العلمي، إذ يصعب تقديم تعريف دقيق له لأنه محاط بالكثير من الأفكار شبه العلمية واللاعلمية[1]. بدأ البحث في العرق في السنوات الأولى لتشكل علم الأنثروبولوجيا، غير أن التأسيس الحقيقي للدراسات العرقية والإثنية كان في العقود الثلاثة الأخيرة للقرن العشرين، من خلال تحويل العرق إلى فئة للتحليل الاجتماعي، بعيدا عن أي تفسيرات فيزيولوجية، حيث أصبح الاهتمام العلمي مركزا أكثر على فهم تأثير التفيئات

[1]- Stephen Spencer: Race and ethnicity: Culture, identity and represetation, Routledge, London, 2006, p. 34.

العرقية والإثنية على بناء الهويات الاجتماعية والسياسية وخلق التوترات السياسية وتشكيل وتجسيد علاقات القوة والسلطة[1].

وعلى الرغم من التقارب الشديد بين مفهومي العرق والإثنية إلا أن هناك من يدعو إلى ضرورة التفرقة بينهما بالقول بأن العرق مفهوم لا علاقة له بالعلم بقدر ما يرتبط بالتحيّز أو الخطأ في فهم الاختلافات البيولوجية بين الأجناس، فيما تمثل الإثنية إيديولوجيا قائمة بذاتها تفتقد هي الأخرى لأسس علمية[2]. وبالرغم من هذا التوضيح المهم، إلا أن العرق يستخدم كمقولة حاضرة على الدوام وتأبى الخروج عن حيز الاستخدام العام في كلّ الدول حتى وإن كانت العنصرية نتيجة واضحة للتمسك باستخدامه.

ضمن العلوم الاجتماعية، يعرف العرق بأنه نظام تفيئة مبني على فروق فيزيقية ينظر إليها على أنها دائمة وجوهرية، ولكنها قد تكون حقيقية أو متخيلة، ويعتبر العرق نظاما مفروضا من الخارج في مقابل الإثنية التي تمنح بعض فرص الاختيار[3]. المراد قوله من هذا هو إحالة نظام العرق إلى الطبيعة، بحيث لا يملك الأفراد القدرة على اختيار أعراقهم، فيما ينسجم مفهوم الإثنية أكثر مع روح العلوم الاجتماعية على اعتبار أنه إنتاج اجتماعي يتيح للفرد بعض الحرية في الانضمام إلى فئات معينة.

والغريب أن أي محاولة لتقديم تعريف آخر للعرق لا تزيده إلا غموضا، فإيليس كاشمور يعرفه على أنه نظام تقسيم البشر إلى فئات بناء على أصلهم المشترك[4]، ولايوضح كاشمور بالتحديد ما إذا المقصود بالأصل المشترك هو الأصل البيولوجي، وطبيعة هذا الأصل البيولوجي من الأساس، فأصل كل البشر واحد وطريقة قدومهم إلى هذه الحياة تبدو مماثلة، وإذا كان المقصود هو الأصل الجيني فإن تحديد نقطة انطلاق لهذه الأصل تظهر عصية على التحقيق.

أما ستيف بروس وستيفن ييرلي، فيسوقان تعريفا للعرق بأنه نظام لتقسيم البشر إلى فئات ومجموعات مختلفة ذات خصائص ثابتة لا تتغير، مع دلالته الضمنية على الدوام إلى تفوق لفئة المتكلم على حساب غيرها من الفئات[5]. ولا يتوانى بروس وييرلي عن وصف هذه الفكرة بأنها غير

---

[1]- Martin Bulmer & John Solomos: Introduction: Re-thinking ethnic and racial studies, Ethnic and Racial Studies, Vol. 21, N°. 5, 1998, p. 821.

[2]- سايمون ديورنغ: مرجع سابق، ص 263.

[3]- Mikaila Mariel Lemonik Arthur: "Race" ; In. George Ritzer (ed): Op. Cit, p. 3739.

[4]- Ellis Cashmore: Encyclopedia of race and ethnic studies, Routledge, London, 2004, p. 333.

[5]- Steve Bruce & Steven Yearley: The Sage dictionary of sociology, Sage Publications, London, 2006, p. 252.

مثبتة علميا على اعتبار أن الخصائص التي يجري التقسيم بناء عليها مثل لون البشرة أو ملامح الوجه لا تعبر عن فروق جينية وفقا لعلوم الجينات الحديثة، وثانيا لأن المجتمعات البشرية عرفت الكثير من التداخلات الجينية الناجمة عن التلاقحات الجغرافية والبيولوجية بين البشر.

يبرز ستيفن سبنسر أن مفهوم العرق تطور تاريخيا ليدل على معاني كثيرة[1]، فقد بدأ ضمن التصورات الدينية عبر رؤية أحادية الجين monogenism شاعت في القرون الوسطى تفسر الفروق العرقية بالعودة للخلق الأول للإنسان، ثم تطورت في القرن الثامن عشر رؤية متعددة الجين polygenism بفضل تطور علم الوراثة، وفي القرن ذاته ظهرت النظرية التطورية للعرق، وفي القرن التاسع عشر انفصلت فكرة العرق عن جذورها البيولوجية ودخلت إلى رحاب المجتمع والثقافة، حيث ظهر مفهومان اثنان: العرق بوصفه طبقة، والعرق بوصفه ثقافة، وفي القرن العشرين، ظهرت الرؤية السائدة حاليا وهي ربط العرق بالإثنيات، حيث أضحت الإثنية خيارا موضوعيا يربط به الأفراد هوياتهم عوضا عن العوامل الاجتماعية المجردة.

وتعرف الإثنية على خلاف العرق بناء على معايير اجتماعية، فالمقصود بها هو وصف جماعة من البشر تمتلك درجة ما من الانسجام والتشابه والتضامن ومتشكلة من أفراد واعين، ظاهريا أو باطنيا، بوحدة أصولهم ومصالحهم[2]. سنجد في هذا التعريف مشكلة لأنه يحاول أن يلغي الخصائص البيولوجية المشتركة بين أفراد المجموعة، وإلا فإن الشركات، المدارس، الجامعات وغيرها من مختلف أشكال التنظيم الجماعي تصبح قابلة للتصنيف تحت راية هذا التعريف، لهذا السبب، يقدم ريشيكشاف ريغمي تعريفا للإثني بأنه مجموعة خصائص ثقافية وفيزيقية التي يمتلكها أفراد مجموعة ما نتيجة لأصلهم الثقافي والوراثي المشترك[3].

**2- العرق وسياسات الهوية:**

يجب التنويه منذ البداية إلى أن أي علاقة بين الهوية والعرق مثلما كانت تتصورها الأفكار شبه العلمية التي طورها علم الأعراق البيولوجي هي علاقة غير سوية علميا، ذلك أن العرق بقي كما رأينا سابقا مفهوما غير مؤسس معرفيا ويفتقد لأدلة قد تقدمها علوم الجينات والوراثة يمكن الانطلاق منها لتأكيد تدخلها في تحديد هوية الأفراد الشخصية أو الجماعية. يمكن الإشارة هنا مع ريموند ويليامز إلى حالة كتاب جوزيف غوبينو المعنون بـ"محاولة في اللامساواة بين الأعراق" الذي

[1]- Stephen Spencer: Op. Cit, p. 35.

[2]- Ellis Cashmore: Op. Cit, p. 142.

[3]- Rishikeshav Regmi: Ethnicity and identity, Occasional Pepers in Sociology and Anthropology, Vol. 8, 2003, pp. 3-4.

يعتبره ويليامز مستمدا من التحيزات الفكرية السياسية والاجتماعية[1]، والتي لا تمت بطبيعة الحال إلى العلم بصلة، لذلك فإن العلاقة بين العرق وبين الهوية يجب أن تخضع للبحث على مستوى علمي آخر. إنه من الصعب إيجاد روابط بين الهوية وبين العرق، فعندما نقول العرق الزنجي فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو لون البشرة، ولكن حينما نقول العرق الألماني فإن ما يتداعى في الذهن هو دولة ألمانيا ولغتها وثقافتها[2].

يتراوح مفهوم الهوية بين علم النفس الدينامي عند فرويد وبين المفهوم السوسيولوجي، فإذا كان فرويد يعتبر الهوية عملية امتثال واستدخال من الطفل للأفراد أو الأشياء خارجه، وعادة يحدث هذا الأمر على مستوى الأنا الأعلى المشكل من قبل الوالدين، فإن المفهوم السوسيولوجي يضع الهوية عادة في مواجهة الثقافة، حيث يضع الأفراد أنفسهم ضمن فئات مسماة من قبل ثقافة المجتمع ويعرفون أنفسهم ضمنها[3]. إن هناك فرقا واضحا بين تصور علم النفس وتصور علم الاجتماع لمفهوم الهوية، فإذا كان الأول مهتما بفحص الآليات التي يشكل عبرها الفرد هويته، فإن الثاني يفتح الأفق لتفكيك عدد كبير من العوامل الاجتماعية والثقافية التي تشكل هوية الأفراد بشكل مستمر وديناميكي وقابل للتعديل على الدوام، ولهذا السبب يعدّ مفهوم الهوية إشكاليا في ميدان علم الاجتماع أكثر مما هو عليه في علم النفس.

تعرّف الهوية على العموم بأنها كون شخص أو جماعة ما قادرا أو قادرة على الاستمرار في أن تكون ذاتها، وليس شخصا أو شيئا آخر، وبالنسبة للهوية الجمعية فإنها ترتبط بمبادئ الوحدة والاستمرارية بحيث يعمل منطق الهوية لصالح الكمال والتماسك في ضوء العلاقة بما صار يعرف على أنه الذات الجماعية[4]. إن مفهوم الهوية الجماعية يبدو على درجة عالية من الغموض، ذلك أن محدداته الاجتماعية قد تتداخل فيما بينها، وقد يصل الأمر إلى حد تناقضها، مما يفسر الصراعات الاجتماعية الكبيرة بخصوص الهوية.

من بين العوامل الإشكالية التي تزيد من توترات الهوية والصراعات الفكرية حولها عامل العرق، فقد كانت الدراسات الثقافية سباقة إلى طرق هذه المشكلة على نحو مخالف عما سبقها، يكفي أن نشير مثلا إلى أن الفيلسوف الألماني يوهان هردر من أوائل من خلعوا عن العرق خلفيته البيولوجية وتطرقوا إلى الرابطة الموجودة بينه وبين خلفياته الثقافية، ففي تناوله لنظرة جماعة

[1]- ريموند ويليامز: مرجع سابق، ص 314.

[2]- Steve Bruce & Steven Yearley: Op. Cit, p. 252.

[3]- Gordon Marshall (ed): The Concise Oxford dictionary of sociology, Oxford University Press, New York, 1994, pp. 232.233.

[4]- طوني بينيت وآخرون: مرجع سابق، ص ص 700-701.

الفولك Volk الشهيرة حيال العرقية اكتشف بأنها جماعة تفتقد لرابط عرقي ولكن يجمعها إرث ثقافي كبير تمثله قيم وأساطير ولغة وأنماط شخصية متفردة[1].

بقدر ما اهتمت الدراسات الثقافية بمسالة العرق بقدر ما كانت تنطلق من ضرورة وضع التصورات العرقية الكلاسيكية جانبا، فلا مجال البتة للحديث عن دور مباشر للعرق بمفهومه البيولوجي في تشكيل الهوية، وإنما هناك تشابكات بين المفهومين يبدو أبرزها مفهوما الهوية العرقية race identity والتعارق أو العرقنة racialization.

ينظر للهوية العرقية على أنها "تشكيل متعدد الأوجه من المشاعر، الأفكار والاتجاهات والسلوكات المرتبطة بانتماء فرد ما إلى جماعة إثنية أو عرقية"[2]، ومثل هذا التعريف على الرغم من اقترابه علميا من مفهوم العرق إلا أنه لا يعتبره جوهرا في حد ذاته، وإنما يهتم أكثر بمخرجاته على الصعيد النفسي والسلوكي والفكري، ذلك أن الفرد قد يخضع في سلوكه وعواطفه وتفكيره لانتمائه لمجموعة قد تمتلك خصائص جينية مشتركة حتى وإن وضعنا العامل الجيني أو البيولوجي جانبا.

يستند مفهوم الهوية العرقية إلى إحدى النظريات المشهورة في حقل الدراسات الثقافية، وهي نظرية الآخر عند غياتري سبيفاك. تعتبر سبيفاك بأن المعايير والتوقعات الاجتماعية هي التي تحسم مسألة ترتيب الأفراد: من هو أقوى ومن هو أدنى[3]، والمراد من هذا الحكم هو التأكيد على أن مجمل الأحكام التي يصدرها الأفراد عن أنفسهم باعتبارهم ينتمون لجماعة عرقية معينة لا تعود في الأصل لهذا الانتماء البيولوجي، وإنما إلى بناءات ذات محددات اجتماعية، وما يحدد العرق هنا ليس الطبيعة، وإنما أحكام اجتماعية.

تظهر هذه الأحكام الاجتماعية بوضوح من خلال الطابع الدينامي للهوية عموما، والحال ينطبق هنا على الهوية العرقية، إذ تعتبر الهوية في شكلها العام متغيّرة بحسب المواقع الاجتماعية، وغالبا ما يتم تحديد الهوية بشكل فردي من خلال تجربة الذات في علاقتها بالآخرين، أي أنه من الصعب تحديدها جماعيا[4]، وتفترض هاتان الخاصيتان بأن الهوية العرقية لا ترجع إلى العرق لأنه

---

[1]- سايمون ديورنغ: مرجع سابق، ص 267.

[2]- Tiffany yip: Ethnic/Racial identity—a double-edged sword? Associations with discrimination and psychological outcomes, Current Directions in Psychology Sciene, Vol. 27, N°. 3, 2018, pp. 170-171.

[3]- Quiera M. Lige et al.: Racial Identity, self-esteem, and the impostor phenomenon among african american college students, Journal of Black Psychology, Vol. 43, No. 4, 2017, p. 347.

[4]- Hazel Rose Marcuse: " Who am I?: Race, ethnicity and identity", In. Hazel Rose Markus & Paula Moya (ed) : Doing race: 21 essays for the 21st century, W.W. Norton, New York, 2010, pp. 364-365.

في النهاية معطى ثابت محدد طبيعيا، وإنما إلى الحركيات الاجتماعية التي تؤثر على الأحكام نحو الهوية العرقية داخل سياقات اجتماعية محددة، ولا يمكن في كل الأحوال تعميم هذه الأحكام على جماعة عرقية بأكملها لأن التجربة الاجتماعية للذات فردية.

وإضافة إلى الهوية العرقية، فإن التعارق أو العرقنة هو عملية اجتماعية أخرى ترتبط بالعرق ولكنها تتنافى والخلفية الجينية للعرق. يعرف التعارق بأنه التعبير عن العرق من خلال ممارسات اجتماعية، وهي مختلف العمليات التي تستخدم فيها خصائص فعلية أو متخيلة لتحديد هوية جماعة معينة بأنها تجمع عرقي ومواقف ثقافية وسياسية وإيديولوجية يستثار بها التفكير العرقي[1]. ويضيف إيليس كاشمور بأن التعارق هو فكرة غير علمية لا تحاول التأسيس للجذور البيولوجية للاختلافات بين الأعراق، وإنما المقصود به هو البناء الاجتماعي للعرقية، والمقصود به على وجه التحديد هو "الإحالة إلى أي عملية أو موقف تقدم فيه فكرة العرق لتعريف مجموعة عرقية معينة وميزاتها وأفعالها"[2].

في النهاية فإنه يمكن القول بأن الرابط بين الهوية والعرق لا يتأسس داخل العلم، وإنما داخل الحياة الاجتماعية من خلال الممارسات الاجتماعية السلوكية والخطابية التي ترتبط بالانتماءات العرقية، وفي نظر بالمر وسولوموس فإن المقاربة العلمية للسليمة للعرق في علاقته بالهوية تتطلب النظر إلى الأعراق والإثنيات باعتبارها روافد سياسية واجتماعية تجري من خلالها إدارة علاقات السلطة بين الأفراد داخل المجتمع من أجل حماية مصالحهم وهوياتهم المبنية والمتخيلة[3]. يظهر هذا البعد الاجتماعي والسياسي في لحظات الصراع عبر التاريخ، حيث كانت الهويات تستثار وتخفت تبعا لما يتطلبه وضع الصراع من مقاومة.

تدفع هذا الحقيقة سايمون ديورنغ للقول بأن بعض الهويات ليست قوية لأنها ذاتية التوليد، بل لأنه تم استخدامها من قبل الجماعات المهيمنة بغية إخضاع مجوعات معينة من الناس، وينتهي من وراء ذلك ديورنغ إلى وصف الإثنية والعرقية في النهاية بأنها مجرد شكلان من "سياسة الهوية"، التي تغفل تاريخا حافلا من التفاعل بين الأعراق[4]. بهذا الشكل يمكن القول على لسان فوكو بأن الهوية في علاقتها بالعرق ليست حقيقة اجتماعية بقدر ما هي تشكيل خطابي يجري توظيفه تبعا لمتطلبات اللحظة التاريخية، وهذا يفسر إلى حد بعيد لماذا تصطدم الخطابات

[1]- طوني بينيت وآخرون: المرجع السابق، ص 474.

[2]- Ellis Cashmore: Op. Cit, p. 348.

[3]- Martin Bulmer & John Solomos: Op. Cit, p. 823.

[4]- سايمون ديورنغ: مرجع سابق، ص 271.

العرقية على الدوام بمعارضات تحيلها إلى خطابات جوفاء أحيانا، وفي أحيان أخرى يعلو هدير هذه الخطابات لتحتل واجهة النقاش الاجتماعي منذرة بتفكك أي مجتمع.

**3- قلق الهوية: من أحادية العرق إلى رحاب الهجنة**

على الرغم من كل هذه التوضيحات العلمية المتزايدة الرافضة لطرق الهوية في علاقتها بالعرق، إلا أن الرؤية العرقية-الثقافية بقيت حاضرة اجتماعيا ورفضت ممارساتها الاجتماعية الانصياع للمنطق العلمي، مما دعا الكثير من الدارسين الثقافيين والمفكرين وعلماء الاجتماع إلى التساؤل بالفعل عن سبب هذا القلق حيال الهوية. نجد مصطلح القلق حاضرا في كتابات عديدة من إدوارد سعيد إلى هومي بابا ووصلا إلى تشارلز تايلور.

انتبه إدوارد سعيد من البداية إلى ثمار تجربته وهو يعيش في المنفى، حيث أثار أسئلة في غاية الأهمية بخصوص الاقتلاع والاجتثاث من الثقافة والنفي وحقيقة الهوية في بعديها العرقي والثقافي وإن كان يتفادى استخدام الخلفية العرقية بشكل واضح. ومن تجربة المنفى ومعايشته لثقافتين مختلفتين، ثقافة عربية أصلية وثقافة أمريكية حاضنة، ينتهي سعيد إلى القول بأنه عاش هوية غير ثابتة، ولكنها بالمقابل حقيقة الهوية كما هي كائنة، أي هوية هجينة، فالهجنة في رأيه هي "الأساس الحقيقي للهوية اليوم، فهي لا تؤدي إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود إلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة"[1].

يقدم إدوارد سعيد هذه القراءة ضمن إطار انتمائه الفكري الكبير، أي النظرية ما بعد الكولونيالية، وهي النظرية التي لطالما وجهت الانتباه إلى التجاذبات والصراعات حول الهوية داخل تاريخ الاستعمار، ومثلما كانت للهويات المتصارعة خلفيات ثقافية، فإنها كانت ذات خلفيات عرقية أيضا، وفي النهاية فإنها كانت هويات متخيلة مثلما كان يرى بندكت أندرسون. يبقى التخييل وصفا ينطبق على كل هوية تدعي أنها أساسية وتحاول البحث عن أسس لها داخل الطبيعة من خلال العرق، أو داخل الثقافة من خلال الخطابات، ولذلك يلجأ هومي بابا إلى تقديم توصيف دقيق لحقيقة الهوية بالقول بأن الأهم فيها هو "طبيعتها الأدائية باعتبارها تنظيما وتفاوضا بين فضاءات متباينة لا تنفكّ تنفتح على نحو عارض، فتعيد رسم الحدود وتظهر

[1]- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، انظر: صورية مكاحلية: قلق الهوية في خطاب إدوارد سعيد: خارج المكان وتأملات حول المنفى، مجلة آفاق علمية، المجلد 11، العدد 1، 2019، ص 534.

محدودية كل تمسك بدالول مفرد أو مستقل من دواليل الاختلاف سواء كان طبقة أو جنسا أو عرقا"[1].

تصبح الهجنة، أو الاعتراف بالتعددية الثقافية والعرقية، هي النموذج الأنسب لفهم ديناميات تطور الهويات في المجتمع المعاصرة التي تتساءل حول واقعها وتتألم من جراح ماضيها، وفي الوقت عينها تستعد لتشق طريقها نحو المستقبل، فتصبح الهجنة أفقا يلغي أي قلق هووي، ويسد الطريق أمام مختلف أشكال التسلط المتسلل إلى مفاصل كل علاقة تؤسسها الهويات التي لا تؤمن بالاختلاف. إن الأفق الذي ترسمه الهجنة لنموذج بديل هو أفق الحوار في مقابل كوابيس الصدام التي يبشّر بها صامويل هنتنغتون مثلا.

**قراءات إضافية:**

- آلان جودمان وآخرون: الأعراق البشرية، ترجمة: شيماء طه الريدي وهبة عبد المولى أحمد، مؤسسة هنداوي، لندن، 2017.

- سايمون ديورنغ: الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015.

- كلود ليفي ستروس: العرق والتاريخ، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.

- Menah Pratte-Clarck: Critical race: Feminism and education, Palgrave McMillan, New York, 2010.

- Peter Aspinall & Miri Song: Mixed race identities, Palgrave McMillan, New York, 2013.

[1]- هومي بابا: مرجع سابق، ص 384.

## المحاضرة الثالثة عشر:

## ثقافة النخبة والثقافة الجماهيرية

**تمهيد:**

يعدّ النقاش بخصوص ثنائية الثقافة الرفيعة أو العليا في مقابل الثقافة الجماهيرية والشعبية نقاشا كلاسيكيا، فهو ليس وليد اليوم، وما أثاره مجددا في هذا الزمن هو هيمنة وسائل الإعلام على مفاصل الحياة اليومية وتحولها إلى مصدر مهم للتثقيف. بناء على هذا انصب اهتمام الكثير من مزاولي الدراسات الثقافية على فهم التقاطعات والتفاضلات الموجودة بين الثقافتين وتباين الرهانات السياسية والاجتماعية التي ترتبط بالصراع بينهما.

كانت مشكلة الأدب الرفيع من أوائل المشكلات التي عنيت الدراسات الثقافية بدراستها، ويمكن العودة هنا كذلك إلى دراسات أدورنو حول الموسيقى. لطالما كان باحثو فرانكفورت يرفضون النموذج الثقافي الجماهيري باعتباره كسرا لتقاليد ذوق وجمال ورقي، فيما تمثل الثقافة الجماهيرية ثقافة الرعاع والانحطاط. وبالمقابل، فإن الفضل يعود للدراسات الثقافية الأمريكية في كسر هذه القاعدة، وفي إلغائها لبعض الأفكار الماركسية، بعد أن حاولت الدفاع عن كون الثقافة الجماهيرية متمثلة في الغناء والكتابات الحائطية وغير ذلك أشكالا للتعبير والمقاومة.

**1- الطابع السياسي لمفهوم الثقافة:**

يمكن القول بأن منشأ الجدل حول ثنائية الثقافة العليا/الثقافة الجماهيرية والشعبية راجع بالأساس إلى الجدل حول مفهوم الثقافة ذاته داخل حقل الأنثروبولوجيا وتبعا لذلك داخل حقل الدراسات الثقافية، فالاكتفاء بوصف الثقافة بأنها مجموعة المعايير والتقاليد والعادات مثلما كان تايلور يتصور لم يكن كافيا لوصف مختلف أشكال الممارسات الثقافية التي يتم إنتاجها في الحياة اليومية وعبر وسائل الإعلام كذلك. يمكن الإشارة هنا إلى وصف ماتيو أرنولد للثقافة بأنها معيار توجيهي[1] وإلى وصف ريموند ويليامز لها بأنها مسألة سياسية[2].

وعلى الرغم من التباعد الفكري بين كل من أرنولد وويليامز إلا أن رأيهما يستندان في النهاية إلى فكرة الصراع الماركسية، والتي تؤكد على أن عالم الثقافة هو عالم تتصارع فيه الإيديولوجيات على الغلبة وعلى السيطرة على الوعي، وقد كان باحثو مدرسة فرانكفورت من أوائل من أثاروا

[1]- طوني بينيت وآخرون: مرجع سابق، ص 227.

[2]- تيري إيجلتون: مرجع سابق، ص 11.

هذه المشكلة، ويمكن الإشارة هنا على وجه التحديد إلى أعمال تيودور أدورنو، فهذا الأخير كان مهتما جدا بما أسماه بـ"تدهور الذوق" نتيجة الانتشار الواسع للأشكال الجديدة للموسيقى، ولشكل جديد من الاستماع قائم على التجربة الفردية ينسجم تماما وأهداف الأنظمة التوتاليتارية[1].

وقد سارت مجمل أعمال رواد مدرسة فرانكفورت في هذا الخط النقدي تجاه فهم ديناميات الثقافة في عصر الإعلام الجماهيري، فقد تمّ ربط الإشكالية بمفهوم الهيمنة المستلهم من أعمال أنطونيو غرامشي، فإذا كانت الثقافة الكلاسيكية تفتح الأفق أمام الإبداع وتغوص بمتلقيها في تجربة جمالية متحررة فإن الثقافة الجماهيرية أصبحت تُنتَج بمنطق "إدارة قائمة على التنظيم وعلى التخطيط"[2].

يتفق مع هذا الرأي العديد من الباحثين خارج مدرسة فرانكفورت، ويقدم لنا جون ويفر هنا قائمة تضم عدة أسماء أبرزها الناقد الأمريكي جيلبرت سيلديس والأديب الروسي ميخائيل باختين والناقد الكندي الشهير مارشال ماكلوهان، بالإضافة إلى رواد معهد برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة[3]. يوصف كل هؤلاء بأنهم حماة لقيم الثقافة الكلاسيكية الرفيعة في مواجهة طوفان الثقافة الجماهيرية القادمة عبر وسائل الإعلام، وبهذا التصوّر فإن النظرة التي أبرزها هؤلاء كانت تؤمن بأن الصراع بين الثقافتين سينتهي في آخر المطاف بإزاحة إحداهما للأخرى، ولذلك لغايات سياسية ترتبط في النهاية بيوتوبيا سياسية على نحو ما.

تتجسد هذه اليوتوبيا بشكل صريح في أعمال ماتيو أرنولد على سبيل المثال من خلال تعريفه للثقافة بأنها أفضل ما قيل وما أنتجه الفكر، وبذلك فإن الثقافة تصبح مجموعة معايير للتصنيف تقصي ما يخالفها من دائرتها، لأن الغاية النهائية هي الوصول بالمجتمع إلى الكمال[4]. يختزن هذا التعريف شحنة سياسية مبطنة، فالمعايير التي يتحدث عنها أرنولد تصطدم في الحقيقة معارضة شديدة على اعتبار أنها أضحت إيديولوجيا تدعي تصديها لإيديولوجيات أخرى تتمثل في تصور أرنولد في "المجتمع الجماهيري". لم تكن الثقافة الجماهيرية في نظر أرنولد تذكر بصفة مباشرة، بل كان يلمح إليها في كتابه "الثقافة والفوضى" على أنها دوما المقابل المناقض للثقافة، بل يذهب جون ستوري إلى أنها هي ما كان يقصده أرنولد بـ"الفوضى" من جراء توظيف

[1]- Theodor Adorno: The culture industry: Essays on mass culture, Routledge, London, 2001, p. 61.

[2]- ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو: مرجع سابق، ص 142.

[3]- John Weaver: Popular culture primer, Peter Lang, New York, 2005, p. 25.

[4]- محمد بوعزة: مرجع سابق، ص 42.

هذا المصطلح في عنوان كتابه، وكان يصف بها الطبيعة التمزيقية للثقافة التي تعيشها الطبقة العاملة في إنجلترا[1].

هكذا إذن استحال أي تعريف نخبوي للثقافة إلى معركة سياسية، وبقدر ما كان أنصاره من أمثال أرنولد وسيلديس وحتى رواد مدرسة فرانكفورت يبررون نخبوية مفهوم الثقافة بمجابهة المشروع الثقافي للرأسمالية بقدر ما كانوا يزدادون تورطا في معارك سياسية شرسة، تتمحور جلها حول من له الأحقية في تحديد أهلية أي معيار للتصنيف الثقافي بأن ينصب نفسه معيارا جادا ويقصي بقية المعايير، ونتيجة لذلك شاعت بعض المفاهيم الغريبة في حقل الثقافة من قبيل "كلاب الثقافة" و"صقور الثقافة"[2].

تقع هذه المشكلة في صلب موضوع كتاب جون ستوري المعنون بـ"النظرية الثقافية والثقافة الشعبية"، وفي خاتمة هذا الكتاب، يبرهن ستوري على أن الأحكام على الثقافة الجماهيرية أو الشعبية هي في النهاية أحكام سياسية متأثرة بحكم الباحثة يين آنج على الثقافة الجماهيرية بأنها إيديولوجية، وربطها بين المتعة وبين التحيّز السياسي، ويستخلص من وراء ذلك بأنه لا يمكن إنكار بأن الثقافة الجماهيرية تسعى إلى التلاعب[3]، حتى وإن كان في طيات كتابه مدافعا بشدة عن إمكانية أن تكون للثقافة الجماهيرية مواصفات المقاومة والتمكين.

**2- الدراسات الثقافية ومقاربتها لثنائية الثقافة العليا/الثقافة الجماهيرية:**

قد نحتاج في البداية إلى ضبط مفاهيمي لا بد منه. إن الثقافة العليا أو ثقافة النخبة تكتسب صفة الرسمية لأنها تنتج من قبل صفوة خاصة يتوفرون على الإنتاج الثقافي الذي تتبناه الشرائح الاجتماعية المهيمنة، وتقدمه على أنه الثقافة القياسية الحقة[4]. تبعا لهذا، فإنه يقصى من دائرة الثقافة كلّ ما تنتجه العامة من الناس تحت مبرر أنها لا تمتلك أدوات الإنتاج الثقافي، وبذلك فإن الثقافة الشعبية والجماهيرية تصبح لا ثقافة. كان الفضل الأكبر في تجاوز هذا التصور غير المنسجم مع الواقع للرعيل الأول لمعهد برمنغهام ممثلا في كل من ريتشارد هوغارت وريموند ويليامز، حيث أعيد بناء مفهوم الثقافة بشكل راديكالي ليستوعب كل أشكال الممارسات الثقافية بعيدا عن التجاذبات السياسية التي أصبحت تلفّه.

---

[1]- جون ستوري: مرجع سابق، ص ص 41-42.

[2]- طوني بينيت وآخرون: مرجع سابق، ص 227.

[3]- جون ستوري: مرجع سابق، ص 374.

[4]- عبد الحميد حواس: أوراق في الثقافة الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2005، ص ص 155-156.

قبلهما، كان الناقد الروسي الشهير ميخائيل باختين قد شق طريقا جديدة في التفكير حين قدم تصورا حواريا للغة يمكن البناء عليه لإعادة صياغة مفهوم الثقافة، فقد كان باختين يعتبر بأن من أهم مشكلات الثقافة هو رغبة الهيمنة على الأفكار من خلال اللغة، حيث يسعى كل طرف لتفسير الكلمات على النحو الذي ينسجم وأهدافه، ولا يكون الخلاص من هذا الوضع إلا بـ"دمقرطة اللغة" وجعلها أداة في يد الجميع: بإمكان أي أحد أن يفسر الكلمات ويصنع معناها كما يشاء[1]. يفتح هذا التصور الحواري الأفق أمام الجميع لتشكيل رؤيته للمجتمع والحياة داخل اللغة وخارجها فيما بعد، وهذه الفكرة هي ما يؤسس ضمنيًّا لمجمل تفكير باحثي معهد برمنجهام حيال الثقافة.

من بين ثلاثة مفاهيم متاحة ومتصارعة للثقافة، لقد اختار باحثو معهد برمنجهام المفهوم الذي يتناسب وتوجهاتهم. كان المفهوم الأول يراها مجرد نقد للرأسمالية مثلما يراه أنصار مدرسة فرانكفورت، والثاني تخصصها التدريجي في الفن وإنتاجه، وهو المفهوم الذي نجده عند أرنولد وأنصار المفهوم النخبوي، أما الثالث فلم يكن سوى تضييقا للفكرة مع إضفاء التعددية عليها للدلالة على أسلوب حياة في صورته الكلية الشاملة[2]، وهذا المفهوم الثالث هو ما بنيت عليه مجمل المجهودات العلمية لمعهد برمنجهام، فالثقافة لا هي نخبوية ولا هي مجرّد نقد رافض لكل أشكال الثقافة الشعبية والجماهيرية.

ضمن هذا السياق مثلا، يرى مارك ليتس أنه مع بزوغ الثقافة الجماهيرية وغزوها للحياة اليومية فإنه يجب تجاوز الجدل حول وجود ثقافة رفيعة وأخرى وضيعة، بل يجب الحديث عن ثقافة جديدة يسميها "ثقافة وسائل الإعلام"، وهي شكل جديد يوفر المحتويات الثقافية التي ربما كانت تصنف ضمن كل ما هو رفيع بطريقة تنسجم ودور التلفزيون مثلا كوسيلة لدمقرطة الثقافة وجعلها في متناول الجميع، مضيفا بأن زمن انفصال الحواس المستخدمة في تحصيل الثقافة قد ولى وفتح المجال أمام نوع من الانصهار[3]. يمكن وسم هذا التوجه بأنه واقعي يتعامل مع حالة الثقافة بمنطق الحتمية التاريخية، فالوصول إلى عصر وسائل الإعلام يعيد وبالضرورة صياغة شكل الثقافة والممارسات الثقافية، وكل من يتمسّك بالأشكال التقليدية يبقى في النهاية محكوما بعوامل نفسية يطبعها الحنين وفقط.

---

[1]- John Weaver: Op. Cit, p. 33.

[2]- تيري إيجلتون: مرجع سابق، ص ص 30-31.

[3]- Marc Lits: "Culture populaire, ou fin de la culture ?", *Louvain*, N°. 144, 2003, p. 14.

يمكن الانطلاق في فهم هذه الأفكار الجديدة من أعمال الجيل الجديد لمعهد برمنجهام، وبالتحديد ما قدمته أنجيلا ماكروبي، فقد تخلت هذه الأخيرة عن تقاليد الجيل الأول للمعهد المتمسكة بالتفسيرات الماركسية المتأثرة بالاقتصاد السياسي والطبقية وفضلت الخوض في تحليلات بديلة تذهب لفهم طبيعة استهلاك الثقافة الجماهيرية، مع التمسك الدائم بالتصور الغرامشي حول الهيمنة، وتقول في هذا الشأن بأنه من الأفضل للدراسات الثقافية في مقاربتها لمشكلة الثقافة العليا/الثقافة الجماهيرية أن يتم توسعة التحليل الثقافي الغرامشي مع تطعيمه بالتحليل الثقافي الإثنوغرافي الذي يأخذ كهدف التجربة المعاشة التي تتنفس الحياة في المواضيع الجامدة داخل السلع التي تقدمها الصناعات الثقافية[1]. تأثرت وجهة النظر هاته بطبيعة الحال بما صار شائعا في دراسات النقد الثقافي تحت مسمى التلقي، وهذه الفكرة لاقت رواجا واسعا سارعت الدراسات الثقافية لالتقاطها كحلّ لمعضلة الانتشار الواسع للثقافة الجماهيرية، وكانت وجهة النظر السائدة هي اعتبار الجماهير ذات فاعلية في صناعة المعاني الخاصة بها بعيدا عن أي سلطة، وهنا بدأ الحديث عن كون الثقافة الجماهيرية شكلا من أشكال المقاومة.

بالنسبة للدراسات الثقافية الأمريكية وحتى الكندية، كانت الرؤية واضحة بالاحتفاء باستهلاك الجماهير للثقافة الجماهيرية، وكل ذلك تحت مسمى "دمقرطة الثقافة". بالنسبة لحالة الولايات المتحدة الأمريكية، وجد مزاولو الدراسات الثقافية في مناقشتهم لمشكلة الثقافة العليا/الثقافة الجماهيرية أمام تراث فكري سياسي كبير حول الديمقراطية والعدالة والمساواة تتصدره الولايات المتحدة. كان الكاتب الأمريكي دوايت ماكدونالد قد نشر مقالا عنونه بـ"نظرية الثقافة الجماهيرية" مارس فيه نقدا لاذعا لانتشار ثقافة وسائل الإعلام في أمريكا وداعيا ضمنه إلى ضرورة تعميم الثقافة النخبوية على الجماهير، ولكن الكاتب الاسكتلندي دينيس بروغان، المدرس بجامعة هارفارد، رد على هذا المقال بالإشارة إلى أن النظام الديمقراطي يتضمن بالضرورة تحيزا حيال فكرة المساواة، ويسند رأيه هذا بالعودة إلى عمل جون جاك روسو "مقالة في أصل اللامساواة بين البشر". يدافع بروغان عن أحقية كل الطبقات في إنتاج ثقافتها بعيدا عن ثقافة النخبة التي قد يكبح انتشارها الفقر أو الجهل أو حتى الرفض، ويذهب مثلا إلى أن مفكرين وأدباء كبار مثل تولستوي ومارك توين كانوا تقليديا ضمن أهم معارضي هيمنة وهم "الثقافة الرفيعة" على كل الطبقات[2].

[1]- جون ستوري: مرجع سابق، ص 373.

[2]- Denis Brogan: "The problem of high culture and mass culture", Diogenes, Vol. 2, Issue. 5, 2016, p.2.

أما في كندا، فقد شاع اسم فرناند ديمون كأحد أبرز من تناولوا إشكالية ثقافة النخبة/الثقافة الشعبية، وقد ارتبط اسمه أكثر بالدفاع عن الثقافة الشعبية بعيدا عن الرؤية النقدية التي عكستها مدرسة فرانكفورت. بنى ديمون وجهة نظره على توظيف مفهوم الاستخدام الاجتماعي الثقافي، حيث ترجم تجربة حياته باعتباره ينتمي للطبقة العاملة وتمكن خلال مساره من اختراق ثقافات عديدة إلى سيرة ذاتية علمية وصل من خلالها إلى القول بأن المنطق الذي يحكم الثقافة الشعبية هو الحنين والاستخدام.

يمكن تلخيص وجهة نظر ديمون بالقول بأنها تقع بين تيارين فكريين: الأول هو ميراث الرومنسية المرتبط بعصر النهضة ممثلا في أعمال يوهان هردر وفيكتور هيغو والذي يدافع عن كون الشعب الحقيقي هو محرّك الأمة، والثاني ميراث الماركسية وثقتها في قوة البروليتاريا في تحريك عجلة التاريخ، وبالجمع بين التيارين وصل ديمون إلى القول بأن الثقافة الشعبية تقع في مرتبطة وسط بين الثقافة التقليدية الفولكلورية وبين الثقافة البرجوازية، باعتبار الأولى مضادة للعقلانية والثانية مجرد غطاء لمساعي الهيمنة الرأسمالية[1].

**قراءات إضافية:**

- جون ستوري: النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ترجمة: صالح خليل أبو أصبع، هيئة أبو ظبي للثقافة والسياحة، أبو ظبي، 2014.

- تيري إيغلتون: فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

- Tania Modleski: Studies in entertainment, Indiana University Press, Wisconsin, 1986.

- Angela McRobbie: Postmodernism and popular culture, Routledge, London, 1994.

- Dominic Strinati: An introduction to theories of popular culture, Routledge, London, 1995.

[1]- Hans Jurgen Lusebrink: " Fernand Dumont face à la culture populaire. Écriture de la nostalgie et usages socioculturels", Voix & Images, Vol. 27, N°. 1, 2001, p. 52.

# قائمـــة

# المراجع

## قائمة المراجع:

### 1- المعاجم والموسوعات:

**باللغة العربية:**

- ابن منظور: لسان العرب، ج1، دار المعارف، القاهرة، 1998.

- أنطوني غيدينز وفيليب صاتن: مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: محمود الذوادي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2018.

- ريموند ويليامز: الكلمات المفاتيح، معجم ثقافي، ترجمة: نعيمان عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

- طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.

**باللغات الأجنبية:**

- Allan Johnson: The Blackwell dictionary of sociology, Blackwell Publishers, Malden, 2000.
- Bryan Turner: The Cambridge dictionary of sociology, Cambridge University Press, London, 2006.
- Chris Barker: The Sage dictionnary of cultural studies, Sage Publications, London, 2004.
- Ellis Cashmore: Encyclopedia of race and ethnic studies, Routledge, London, 2004.
- Fadwa Malti-Douglas (ed): Encyclopedia of sex and gender, Vol 3, McMillan, London, 2007.
- George Ritzer: The Blackwell encyclopedia of sociology ; Blackwell, Oxford, 2007.
- Gordon Marshall (ed): The Concise Oxford dictionary of sociology, Oxford University Press, New York, 1994.
- Steve Bruce & Steven Yearley: The Sage dictionary of sociology, Sage Publications, London, 2006.
- Wolfgang Donsbach (ed): The international encyclopedia of communication, Wiley-Blackwell, Oxford, 2008.

### 2- الدراسات والمقالات:

**باللغة العربية:**

- سارة بوزرزور: الترجمة والمثاقفة، *مجلة البدر*، المجلد 9، العدد 7، 2017.

- صورية مكاحلية: قلق الهوية في خطاب إدوارد سعيد: خارج المكان وتأملات حول المنفى، *مجلة آفاق علمية*، المجلد 11، العدد 1، 2019.

- عيسى يونسي ونسيمة تلي: النوع الاجتماعي (الجندر) مقاربة سوسيوتنموية، *مجلة العلوم الاجتماعية*، المجلد 8، العدد 2، 2019.

- فاطمة الزهراء كشرود وبن دار نسيمة: الجندر والأدوار الجندرية في وسائل الإعلام: مقاربة المفهوم في إطار نظرية الدور، *مجلة أنثروبولوجيا*، المجلد 06، العدد 02، 2020.

- مجدي فارح: الترجمة بين إرهاصات المثاقفة ورهانات العولمة: قراءة في الشأن المستقبلي، *مجلة الدراسات المستقبلية*، المجلد 17، العدد 1، 2016.

- محمد أرزازي: سوسيولوجيا النوع الاجتماعي والفضاء العام داخل المجتمع الجزائري، *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*، المجلد 11، العدد 2، 2021.

- محمد عمور: الترجمة الأدبية وإستراتيجيات المثاقفة، مجلة المدونة، المجلد 5، العدد 2، 2018.

**باللغات الأجنبية:**

- Adam Simon & Jennifer Jerit: Toward a theory relating political discourse, media and public opinion, *Journal of Communication*, Vol. 57, Issue. 2, 2007.
- Angelica Nicoleta Neculaesei: ''Culture and gender role differences'', *Cross Cultural Management Journal*, Vol 17, Issue 1, 2015.
- Denis Brogan: ''The problem of high culture and mass culture'', *Diogenes*, Vol. 2, Issue. 5, 2016.
- Finn Bowring: ''Repressive desublimation and consumer culture: Re-evaluating Herbert Marcuse'', *New Formations*, Issue. 75, 2012.
- Hans Jurgen Lusebrink: '' Fernand Dumont face à la culture populaire. Écriture de la nostalgie et usages socioculturels'', *Voix & Images*, Vol. 27, N°. 1, 2001.
- James Beniger: The impact of polling on public opinion: Reconciling Foucault, Habermas and Bourdieu, *International Journal of Public Opinion*, Vol. 4, N°. 3, 1992.
- Marc Lits: ''Culture populaire, ou fin de la culture ?'', *Louvain*, N°. 144, 2003
- Martin Bulmer & John Solomos: Introduction: Re-thinking ethnic and racial studies, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 21, N°. 5, 1998.
- Paul Hirst: ''Althusser and the theory of ideology'', *Economy & Society*, Vol. 5, N°. 4, 1976.
- Quiera M. Lige et al.: Racial Identity, self-esteem, and the impostor phenomenon among african american college students, *Journal of Black Psychology*, Vol. 43, N°. 4, 2017.
- Rishikeshav Regmi: Ethnicity and identity, *Occasional Pepers in Sociology and Anthropology*, Vol. 8, 2003.
- Thomas Bates: ''Gramsci and the theory of hegemony'', *Journal Of The History Of Ideas*, Vol. 36, N°. 2, 1975.
- Tiffany yip: Ethnic/Racial identity—a double-edged sword? Associations with discrimination and psychological outcomes, *Current Directions in Psychology Sciene*, Vol. 27, N°. 3, 2018.

**3- الكتب:**

**باللغة العربية**

- أحمد شاهين: الإعلام والرأي العام، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.

- آدم كوبر: الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008.

- آرمان وميشال ماتلار: تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين لعياضي والصادق رابح، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

- آلان هاو: النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: ثائر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2010.

- ألبرت نيوبرت وغريغوري شريف: الترجمة وعلوم النص، ترجمة: محي الدين حميدي، منشورات جامعة الملك سعود، الرياض، 2008.

- أمبارو أورتادو أمبير: الترجمة ونظرياتها، ترجمة: علي إبراهيم المنوفي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007.

- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، 2004.

- تيري إيغلتون: فكرة الثقافة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

- جوديت بتلر: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2022.

- جون ستوري: النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ترجمة: صالح خليل أبو أصبع، هيئة أبو ظبي للثقافة والسياحة، أبو ظبي، 2014.

- حسن عماد مكاوي وليلى حسين السيد: الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997.

- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005.

- خالدة حامد: غبش المرايا: فصول في الثقافة والنظرية الثقافية، منشورات المتوسط، ميلانو، 2016.

- دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ترجمة: ثائر الديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2005.

- دينيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

- زيودين ساردار وبورين فان لون: الدراسات الثقافية، ترجمة: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

- سايمون ديورنغ: الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2015.

- ستيوارت هال: الدراسات الثقافية وإرثها النظري، في: خالدة حامد: غبش المرايا: فصول في الثقافة والنظرية الثقافية، منشورات المتوسط، ميلانو، 2016.

- سمير الخليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2016.

- سوزان باسنت: دراسات الترجمة، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، 2012.

- عبد الحميد حواس: أوراق في الثقافة الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2005.

- عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات هنداوي، لندن، 2017.
- عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
- عصمت محمد حوسو: الجندر: الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
- علي سيد الصاوي (محرر ومترجم): نظرية الثقافة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.
- عواطف عبد الرحمن: قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، 1984.
- فيل سليتر: مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها، ترجمة: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.
- كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات: مقالات مختارة، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.
- كمال خورشيد مراد: المدخل إلى الرأي العام، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2011.
- ماكس هوركايمر وتيودور أدورنو: جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.
- مبارك الجابري (محرر): خارج الأسوار: أوراق في الدراسات الثقافية، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، 2022.
- مجاب الإمام ومحمد عبد العزيز (مشرفين): الترجمة وإشكاليات المثاقفة، ج1، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، 2014.
- محمد عبد الحميد: نظريات الإعلام واتجاهات التأثير، عالم الكتب، القاهرة، 2004.
- محمد محمد البادي: مدخل إلى دراسة الرأي العام، دار المهندس، القاهرة، 2006.
- معن خليل العمر، علم اجتماع الجندر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2015.
- ميشيل رايان: التفكيك: تمهيد، نقد وسياسة، في: ميشيل رايان وآخرون: مدخل إلى التفكيك، ترجمة: حسين نايل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2008.
- نيكولا جورنه: بين الكوني والخصوصي: البحث عن البدايات، طبيعة الثقافة، تشييد الهويات، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، 2014.
- هاني الرضا ورامز عمار: الرأي العام والإعلام والدعاية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2013.
- هومي بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر أديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

**باللغات الأجنبية:**

- Angela McRobbie: The uses of cultural studies, Sage Publications LTD, London, 2005.
- Astrid M. Fellner et al.: Rethinking gender in popular culture in the 21st century. Cambridge Scholar Publishing, London, 2017.
- Bernd Hamm & Russell Smandysh (ed): Cultural imperialism: Essays on the political economy of cultural domination, Broadview Press, Ontario, 2005.
- Cynthia Carter el al.: The Rourledge compagnon to media and gender, Routledge, London, 2014.
- David Guntlett: Media, gender and identity, Routledge, London, 2008.
- Edward Taylor: Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion , art and custom, J. Murray, London, 1871.
- Gavin Kendall & Gary Wickham: Understanding culture: cultural studies, order and ordering, Sage Publications, London, 2001.
- Hazel Rose Markus & Paula Moya (ed) : Doing race: 21 essays for the 21st century, W.W. Norton, New York, 2010.
- John Weaver: Popular culture primer, Peter Lang, New York, 2005.
- Jürgen Habermas: The structural transformation of the public sphere, trans: Thomas Berger, The MIT Press, Cambridge, 1991.
- Leo Lowenthal: Literature and mass culture, Transaction Publisher, New Jersey, 2016.
- Marcia Texler Segal & Vasilikie demos (ed): Gender and the media: Women's places, Emerald Publishing LTD, London, 2019.
- Matthew Arnold: Culture and anarchy, Oxford University Press, New York, 2006.
- Mimi White (ed): Questions of method in cultural studies, Blackwell Publishing, Malden, 2006.
- Nancy Naples (ed): The Wiley Blackwell encyclopedia of gender and sexuality studies, John Wiley & Sons, Ltd, London, 2016.
- Paulo Saukko: Doing research in cultural studies, Sage Publications, London.
- Rosemarie Buikema & Iris Van Der Tuin (ed): Doing gender in media, art and culture, Routledge, london, 2007.
- Satu Apo et al.: Gender and folklore: Perspectives on Finnish and Karelian culture, Finnish Literature Society, Helsinki, 1998.
- Stephen Spencer: Race and ethnicity: Culture, identity and represetation, Routledge, London, 2006.
- Tanner Mirrless: Global entertainment media: Between cultural imperialism and cultural globalizaion, Routledge, London, 2013.
- Theodor Adorno: The culture industry: Essays on mass culture, Routledge, London, 2001.
- Tom Bottomore: The Frankfurt school and its critics, Routeledge, London, 2003.
- Tonny Krijnen & Soffy Van Bauwel: Gender and media, Routledge, London, 2015.