مجلة منتدى الأستاذ

المجلد: 21 العدد: 01 السنة: ديسمبر 2025 الصفحات 261_ 274

الدّراسات الثّقافيّة: فهم الثّقافة والسّلطة في المجتمعات الحديثة

Cultural Studies: Understanding Culture and Power in Modern Societies

سعدية العاقل[1]، * ليلى تحري[2]

[1] جامعة الشاذلي بن جديد/ الطّارف (الجزائر)، aakelsaadia@gmail.com

مخبر التراث والدّراسات.

[2] جامعة الشاذلي بن جديد/ الطّارف (الجزائر)، l.tahri@univ-eltarf.dz

مخبر التراث والدّراسات.

تاريخ الإرسال: 2025/08/10 تاريخ القبول: 2025/09/02

الكلمات المفتاحية:
الثّقافة؛
الدّراسات الثّقافيّة؛
السّلطة؛
المجتمعات الحديثة؛

الملخص:

هذا المقال هو محاولة للتوقّف عند بعض الأسئلة، والبحث عن الأدوات المفهوميّة التي تمكّننا من إعادة النّظر في الثّقافة من موقع نقديّ، لا يكتفي بالوصف بل يسعى إلى التّفكيك والتّحليل، وكما يحاول أن يُضيء على إمكانيات قراءة الواقع الثّقافي من زوايا جديدة، تتجاوز الثّنائية الكلاسيكيّة بين "التّراث" و"الحداثة"، وتنفتح على أسئلة معاصرة ترتبط بالتمثيل، الهيمنة، الهويّة، والمقاومة. فكيف تتداخل مفاهيم السّلطة، التّمثيل والهويّات في تشكيل الخطابات الثّقافية اليوميّة؟ وهل يمكن للثّقافة أن تُفهَم فقط كنتاج اجتماعيّ؟ أم أنّها في حقيقة الأمر، أداة للهيمنة والتّأثير السيّاسي والاجتماعي؟

Keywords:
Culture,
Cultural Studies,
Power,
Modern Societies,

ABSTRACT:

This article endeavours to address key questions by engaging with conceptual tools that allow for a critical re-examination of culture moving beyond mere description toward analytical and reflective inquiry. It seeks to illuminate new perspectives for interpreting cultural reality that transcend the traditional dichotomy between heritage and modernity. Central to this discussion is the exploration of how concepts such as power, representation, hegemony, and identity intersect in shaping everyday cultural discourses. The study also interrogates whether culture can be understood solely as a social construct, or whether, in essence, it operates as an instrument of political and social hegemony and influence.

* سعدية العاقل.

مقدّمة:

في عالم تتسارع فيه التّحوّلات ويُعاد فيه تشكيل الوعي الجمعيّ تحت تأثير الإعلام، والتّكنولوجيا، والهجرة، والصّراعات الرّمزية، باتت الثّقافة إحدى السّاحات المركزية الّتي تُعبّر من خلالها المجتمعات عن ذاتها، وتخوض فيها صراعاتها الخفيّة والمعلنة ، فلم تعد الثّقافة مجرّد موروث يُتناقل، ولا مجرّد ذوق جماليّ أو تعبير عن الخصوصيّة، بل أصبحت مجالاً يتقاطع فيه الذّاتيّ بالجماعيّ، والمحليّ بالكونيّ، والمادّي بالرّمزي، إلى الحدّ الّذي يجعل فهمها مدخلاً ضروريّاً لفهم عمق المجتمعات المعاصرة، وتناقضاتها الدّاخلية.

تتجلّى الثّقافة اليوم كمساحة تُنتج فيها المعاني، وتُعاد فيها صياغة التصوّرات حول الذّات والآخر، وحول ما هو مشروع وما هو محظور، وما هو مهمّش وما هو ممجّد. فتكون المجال الّذي تُمارَس فيه السُّلطة، لا بالضرورة عبر القوانين والمؤسّسات، بل من خلال اللّغة، والصّورة، والعادات اليوميّة، والذّوق العام، وحتّى من خلال النّكت والقصص الشّعبية لتصير سلطة ناعمة ولكنّها فعّالة، تصوغ الوعي دون أن تفرضه، وتعيد إنتاج موازين القوى دون أن تظهر مباشرة في واجهة الصّراع.

في السّياق العربي، تكتسب هذه القضايا طابعاً خاصاً، حيث يشهد المشهد الثّقافي تحوّلات متعدّدة الأبعاد: بين الإرث الاستعماري، وتعدّد المرجعيّات اللّغوية والهوّياتية، وتصاعد الخطاب الإعلامي، وكذا تنامي الحركات الشّبابيّة والرّقمية، وعودة الأسئلة القديمة في ثوب جديد: من نحن؟ كيف نروي ذاكرتنا؟ وما الذي يُمثّلنا اليوم؟ في ظل هذه التّحوّلات، لا يمكن فهم الثّقافة باعتبارها مجالاً ثانوياً أو ترفاً فكرياً، بل بصفتها جزءاً لا يتجزّأ من بناء الدّولة، ومن إعادة إنتاج التّراتبيّة الاجتماعيّة، عن طريق تمثيل الفئات المهمّشة أو تغييبها. فالقراءة النّقدية للثّقافة لا تنبع فقط من الرّغبة في التّحليل الأكاديمي، بل من الشّعور بأن كثيراً من مظاهر "الطبيعي" و"العادي" التي تحكم حياتنا اليومية، إنما هي بنيات مُشيدة، تحمل في طيّاتها تصوّرات مسبقة، وقيماً معيّنة، وتمثيلات موجّهة، فتأتي أهمية إعادة التّفكير في العلاقة بين الثّقافة والسّلطة، لا بوصفها علاقة عمودية بسيطة، بل باعتبارها نسيجاً من العلاقات المتشابكة، التّي تتوزّع عبر الخطابات، والمؤسّسات، الرّموز، وأيضا الممارسات اليوميّة الّتي تبدو في ظاهرها عفويّة، ولكنّها مشبّعة بالمعنى والسياسة.

أوّلا: في مفهوم الثقافة:

في البداية ومثلما يذكر "إدوارد سعيد"، الذي يُعتبر أحد أعمدة الدراسات الثقافية، في كتابه *"الاستشراق"* إنّ الثّقافة ليست تجسيدًا للقيم الثّابتة، بل هي أداة من أدوات القوّة الّتي تُستخدم من أجل تحديد الهوّيّات وتعريف الآخر"[1].

يُبرز إدوارد سعيد من خلال هذا أهمية الثّقافة كأداة للتّمثيل والهيمنة، فالثّقافة، من وجهة نظره، ليست محايدة أو طبيعية كما قد يُعتقد، بل هي مجال تُنتَج فيه السّلطة عبر فرض رؤى معيّنة للهويّة والآخر. في هذا السياق، تمثل الثقافة أداة تستخدمها القوى الاستعمارية لتشكيل صورة مشوهة عن "الآخر"، مما يساهم في تأكيد هيمنة المركز الغربي على الأطراف الشّرقية، فهذا المفهوم يمكن تطبيقه أيضًا على السّياقات الثّقافية المحليّة، مثل الجزائر، حيث يتم

تشكيل هويات مختلقة لتخدم مصالح سلطوية معينةو أيضا نجد أنّ " السّلطة لا تقتصر على البُنى السّياسيّة، بل تمتد لتشمل الفضاء الثّقافي، حيث تُنتج الهوّيّات وتُعاد صياغة التّاريخ وفقًا للمصالح السّياسية السّائدة"[2].

إنّ السّلطة الثّقافية لا تقتصر فقط على النّخب السّياسية أو الحكومات، بل تمتدّ إلى الفضاء الثّقافي حيث تتمّ إعادة إنتاج الهوّيّات وبناء التّاريخ وهذا يسلّط الضّوء على فكرة أنّ الثّقافة ليست مجرّد تعبير عن الواقع، بل هي مجال فاعل في تشكيل هذا الواقع وإعادة إنتاجه، وفي السّياق الجزائري، قد نجد أنّ الهويّة الوطنيّة تخضع لإعادة تشكيل مستمرة من خلال المؤسسات الثّقافية، والّتي أحيانًا تعكس الرّوايات التّاريخية.

ويوضّح الباحث الفلسطيني "**غسان سلامة**" أن السّلطة الثّقافية لا تقتصر على السّلطات السّياسية أو العسكريّة، بل تمتدّ لتشمل الخطابات الثّقافية التي تُنتَج وتُعاد صياغتها باستمرار في المجتمعات .هذه الخطابات تؤثّر في الوعي الاجتماعيّ والسّياسي للمجتمع وتساهم في تشكيل القيم والمواقف، وبالتّالي، يصبح الفضاء الثّقافي ساحة لتجسيد السّلطة أو المقاومة من خلال اللّغة، الفن والأدب "فالسّلطة الثّقافية تتغلغل في كل نواحي الحياة الاجتماعيّة، من خلال الأدوات الرّمزية الّتي تُصاغ في الخطابات الثّقافية، ممّا يجعل منها آلية حاسمة في التّفاهمات الاجتماعية والسّياسيّة"[3]، فمثلا الإعلانات، الأغاني الوطنية، وحتّى الشّعارات المكتوبة في الشوارع ("جيش شعب خاوة خاوة") كلها رموز ثقافية تساهم في ترسيخ خطاب السّلطة ولكنّها قد تُستثمر أيضًا في المقاومة، كما في شعارات الحراك الشعبي (2019)، مثل: "يتنحاو قاع"، مما يُظهر الصّراع الثّقافي داخل الفضاء العام. وأمّا المفكّر المغربيّ " **عبد الله العروي**" فيلفت النّظر إلى أنّ " الثّقافة في المجتمعات العربيّة ليست فقط أداة للتّعبير عن الذّات، بل هي أيضًا وسيلة لتشكيل الوعي الاجتماعي والسّياسي، من خلال التّأثير على كيفيّة إدراك النّاس للواقع والسّلطة"[4].

فالثّقافة لا تُنتَج فقط لتعكس الذّات أو الهويّة، بل تُستخدم أيضًا لتشكيل الوعي الاجتماعيّ والسّياسيّ، إنها تُسهم في إعادة تفسير الواقع وتوجيهه بما يخدم السّلطة أو مقاومتها في السّياق العربي، فيمكن أن يساهم الأدب والفنّ في تقديم روايات بديلة للواقع تُعزز الهوّيّة الجماعيّة أو تُظهر المظالم السّياسيّة والاجتماعيّة، ممّا يجعل الثّقافة أداة رئيسة في التفاعل مع السلطة، وفي هذا المنعطف يذهب جورج طرابيشي في كتاب "نقد الفكر العربي المعاصر" إلى أنّ الثّقافة العربيّة المعاصرة أصبحت مجالًا خصبًا لصراع الأيديولوجيات، حيث يتمّ تجسيد هذه الأيديولوجيّات في أشكال ثقافيّة تروّج لأفكار السّلطة وتُقوّض الأخرى"[5]، يشير **طرابيشي** إلى أنّ الثّقافة في المجتمعات العربية المعاصرة أصبحت حلبة صراع بين مختلف الأيديولوجيات، الّتي يتم تجسيدها في أشكال ثقافيّة مثل الأدب والمسرح والفنّ، وتصبح جزءً من الصّراع على السّلطة، فهذا يعني أنّ الثّقافة ليست مجرد وسيلة للتّعبير عن الأفكار السّائدة، بل هي أيضًا أداة لنقل وإعادة إنتاج الخطابات التي تدافع عن السّلطة أو تعارضها، فمثلا في الجزائر، نجد أن الرّواية – خاصة المكتوبة بالفرنسيّة – أصبحت ساحة لطرح أسئلة الهويّة والحداثة والنّقد السّياسيّ، كما في أعمال كمال داود أو ياسمينة خضرا، ممّا يجعل الأدب الجزائري ميدانًا لطرح رؤى بديلة عن الواقع، في مواجهة الخطاب الرسمي أو المحافظ.فالثّقافة ليست تراثًا جامدًا، بل هي صراع يومي حول المعنى، بين من يريد فرضه، ومن يسعى لتغييره"[6].

من هنا يبرز الجانب الصّراعي للثّقافة بوصفها ميدانًا للصّراع على الدّلالة والمعنى، لا مجرّد تجميع تراثي للماضي، فالسّلطة تسعى إلى احتكار التّأويل، بينما تسعى الفئات المهمّشة إلى إعادة بناء معاني جديدة، فهذا المفهوم يعكس جوهر الدّراسات الثّقافية، الّتي ترى أنّ الثّقافة ليست محايدة بل حقلًا ديناميكيًّا تتحكم فيه السّلطة، وتُمارس فيه المقاومة.

ومع نشأة الدراسات الثقافية في بريطانيا في ستينيات القرن العشرين، خصوصًا مع مركز برمنغهام (Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies)، بدأ التّفكير في الثّقافة من منظور أكثر شمولًا، يشمل الحياة اليوميّة، والرّموز، والعادات، وأنماط الاستهلاك، وحتّى اللّغة المتداولة بين النّاس، "فما يُنتج في الحياة اليوميّة من تعبيرات ولغة وسلوك، هو مجال رمزي بامتياز، يحمل في طياته آثار الهيمنة كما إمكانيات التمرّد"[7]

فالثّقافة اليوميّة لم تعدّ تُعامل بوصفها "هامشًا"، بل صارت مركزًا لفهم كيفية عمل السّلطة، وكيف يستبطن الأفراد الرّموز الّتي تحكم حياتهم، أو كيف يقاومونها دون وعي مباشر أحيانًا، فكان التحوّل نحو الثّقافة اليوميّة يحمل دلالات منهجيّة وأيديولوجيّة عميقة من حيث:

أ/ تفكيك النّخبويّة الثّقافيّة: لم تعد الثّقافة حكرًا على من يقرأ نيتشه أو يستمع إلى موزارت، بل تشمل من يشاهد مسلسلًا شعبيًا أو يعلّق على حدث يومي في وسائل التّواصل.

ب/ إعادة الاعتبار للهامش والمهمّشين: فقد أصبح لثقافة النّساء، العمّال، الأقليات، والشّباب مكان في التّحليل الأكاديميّ.

ج/ فهم آليات الهيمنة اليوميّة: حيث أصبحت الرّموز العاديّة، مثل الإعلانات والبرامج التّرفيهيّة، أدوات لكشف السّلطة الرّمزيّة الّتي تُمارس بلطف، لكنّها لا تقل فاعلية عن القمع المباشر.

ثانيًا: الدّراسات الثّقافيّة: نشأت الدّراسات الثّقافية لتكون إرهاصا أوليا لكسر مركزية النصوص الأدبية وإعادة الاعتبار للنصوص الثقافية والخطابات المهملة والتداولية مع الكتاب اليساريين الذين اتفقوا على عدم كفاية المؤسسة الأدبية ونادوا بتوسيع الدرس بالتوجه إلى الأدب الشعبي والثّقافة الشّعبية ضمن رؤى ما بعد الحداثة الّتي قوّضت المفاهيم المركزية التي بنيت عليها الحداثة الغربية مع فلاسفة تبنوا مشروعا ثقافيا يراهن على التّعدد الاختلاف ويشتغل على زعزعة الأنساق الثابتة مع نيتشه، فرويد، ماركس، فوكو، ولقد جاءت الثقافة الشعبية لتشكل فتحا جديدا وحضورا فاعلا في حقل الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الحداثة، فقد أسهمت بوصفها ثقافة جماهيرية بإلغاء مركزية النخبوي الذي سيطر على الأكاديمية الغربية، ليصبح أمام فضاء ثقافي جديد يشرع فيه الهامشي والشّعبوي بالتّمركز واستعادة الذات.

لقد نشأت الدراسات الثقافية في مركز برمنغهام؛ "حيث تناولت بالدراسة مجالات تقع جميعها في مجال الثقافة دون التفرقة بين ثقافة راقية وثقافة شعبية، فقد جاءت هذه الدراسات لتكسر مركزية النصوص الإبداعية وتعيد الاعتبار للنصوص والخطابات المهملة والمهمشة فقد كانت تهتم بالتأثيرات التي تحدثها النصوص الإبداعية وغير الإبداعية لتستند إلى منظور مغاير عما كان سائدا، قائما على مرجعية الثقافة التداولية"[8]، فظهرت أطروحات

هوركهايمر و**أدورنو** في مدرسة فرانكفورت و أعمال مدرسة برمنغهام مع **ريموند وليامز**، **تييري ايغلتون** ،**ريتشارد هوقار**.. التي طرحت قضايا وأفكار اهتمت بالهامش الثقافي والثقافات الفرعية والاعتماد على كل أشكال الكتابة المستبعدة. فكان المشروع الذي نهضت به الدراسات الثقافية هو مشروع تعزيز ثقافة الهامش وتغيير الفكر الراديكالي المركزي للثقافة انطلاقا من طروحات يسارية وضعت حدا لثقافة النخبة ولفتت الانتباه إلى الثقافة الشعبية المتناغمة مع حياة الناس ببريطانيا، وتذهب**كوللر** للقول بأن النظرية الماركسية الأدبية في بريطانيا هي المصدر للدراسات الثقافية المعاصرة في كتاب رايموند ويليامز"الثقافة والمجتمع" وكتاب "ريتشارد هوغارت" مؤسس مركز برمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة وقد تأثرت الدراسات الثقافية بالتوتر القائم بين الرغبة باستعادة الثقافة الشعبية غلى أنها وسيلة للتعبير عن ثقافة الفئات المهمشة ودراسة الثقافة الجماهيرية على أنها عبء فكري وتشكيل فكري جائر من جهة أخرى فالهدف من دراسة الثقافة الشعبية من ناحية هو التواصل مع كل ما هو مهم بالنسبة لحياة الناس العاديين أي ثقافتهم بالمقارنة مع حياة المثقفين ومن ناحية أخرى هماك دافع قوي لإظهار كيف يتم توجيه الناس أو استغلالهم بواسطة القوى الثقافية والى أي مدى تقوم الأشكال والممارسات الثقافية ببناء الناس.."[9].

ركزت الدراسات الثقافية على مفهوم الثقافة بوصفها قوى مهيمنة ليخرج المفهوم عن السياق المتداول "فالثقافة لا ينظر إليها باعتبارها المبادئ الجمالية للشكل والجمال التي توجد في الفن العظيم أو باعتبارها صوت الروح الإنسانية بل تتجاوز حدود الزمان والأمة لتخاطب إنسانا عالميا متخيلا بل هي طريقة للحياة في مجتمع صناعي تغطي كل معاني التجربة الاجتماعية"[10] بهذا المعنى للثقافة أنشئت الدراسات الثقافية لتعالج الصناعات والمنتجات الثقافية بوصفها نصوصا تقرأ كما تقرأ النصوص الأدبية.

جاءت الدراسات الثقافية لتكشف أساليب الثقافة في الهيمنة على المستهلكين وتسخيرهم لرغباتها، انه الوقوف على نقد تلك الأساليب الثّقافويّة؛ حيث لا يفرق بين نص وآخر، إنما توضع النصوص جميعها في خانة واحدة، فقد أعيد في ضوء هذه الدراسات الاعتبار للمهمل من النصوص وتفكيك المركزيات التي تتحكم في إنتاج النصوص وتتوجه إلى بسط الهيمنة والنفوذ فلا فرق بين نص راق وآخر غير راق ولا فرق بين أغنية ونكتة بل بالعكس قد يكون تأثير النكتة في الأوساط الجماهيرية أكثر تجاوبا من أغنية أو قصيدة.

ثالثا: بعض المواضيع الّتي تعالجها الدّراسات الثّقافيّة:

1. الهويّة الثّقافيّة: الهويّة الثّقافية هي ذلك الإحساس الجمعي بالانتماء الذي يتشكّل عبر اللّغة، الدّين، التّاريخ، وكذا الرّموز، والممارسات اليوميّة فالهوية من منظور الدراسات الثّقافية، لا تُعتبر شيئًا جوهريًا أو بيولوجيًا، بل بناءً اجتماعيًا يتشكّل من خلال الخطابات والعلاقات السلطوية، إنها ليست معطى طبيعيًا أو جوهرًا ثابتًا، بل هي بناء اجتماعي خاضع لتحوّلات السّياقات والتّفاعلات"[11]، وفي السّياق العربيّ، يشير مفهوم الهويّة إلى الطّبيعة المتحوّلة الّتي قد تتغير حسب الموقع الجغرافي، والانتماء الطّبقي، وحتّى الأوضاع السّياسيّة. وعليه، فإنّ دراستها لا يمكن أن تكون بيولوجية أو عِرقيّة، بل تحليلًا نقديًا للخطابات الّتي تُنتج هذه الهوّية، مثل خطاب "الهوية الوطنية" أو "الهوية الإسلامية"، فالدّراسات الثّقافية إذن تفكّك الهوّيّة بوصفها خطابًا مشحونًا سياسيًّا، يُستخدم أحيانًا

لتهميش الأقلّيّات، أو لخلق "آخر" مقابل "نحن"، فهي تشتغل على تتبع كيفيّة تشكّل الهوّيّة عبر الإعلام، الأدب، التّعليم، وحتى الأزياء والموسيقى، فالهوّيّة إذًا ليست موضوعًا ثابتًا بل سؤالًا تحليليًا مركزيًا.

2. **السّلطة والإيديولوجيا**: تعالج الدّراسات الثّقافية السّلطة بوصفها غير مقتصرة على الدّولة أو القمع الظّاهر، بل ممتدة في اللّغة، والتّعليم، والثّقافة، أمّا الإيديولوجيا فهي مجموعة من الأفكار تُفرض بوصفها "الطبيعية" أو "المنطقية"، في حين أنّها تُخفي مصلحة الطّبقة أو الفئة المهيمنة، "فالإيديولوجيا ليست مجرّد مجموعة من الأفكار، بل هي منظومة رمزيّة تُشكّل الوعي وتُعيد إنتاج السّيطرة[12]"

لقد بدأ مفهوم الإيديولوجيا يأخذ مساره في التاريخ مع ماركس الذي سحب البساط من تحت أقدام الفلسفة المثالية الألمانية مع هيغل المؤسس لمصدر الفعالية الإنسانية المتمثلة في تأثير الأبنية الفوقية على الأبنية التحتية، فقد آمن هيغل كغيره من الفلاسفة بأن وعي الإنسان هو الذي ينتج الأبنية التحتية ويؤثر فيها (أسبقية الوعي على الوجود) وهي الفكرة نفسها التي لخصها الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر أنا موجود ، فالعقل هو الذي يؤسس العالم ويبينه وأنه مرتبط به لأنه من إنتاجه، إنها فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم ويغزو بنوره عالم الأرض و السماء"[13]، ويأتي ماركس ويقلب جدل هيغل بتحويله جدل الفكر إلى جدل الواقع فكان الهدف هو وعي الواقع بالدرجة الأولى وإعادة صياغته، وعلى حدّ تعبير المثل الشعبي **أشبعي ياكرش غنّي يا راس.**

وكغيره من المجتمعات الغربية غرق الفكر العربي في بحر الإيديولوجيا " *فقد دخلت الإيديولوجيا في إطار الاهتمام العربي الإسلامي المعاصر كلغة واصفة في ستينيات القرن المنصرم وقد انخرط لفيف من المثقفين والإيديولوجيين مما نتج عنه موروث ميتا إيديولوجي في غاية التوتر خضع هو الآخر لمؤثرات الإيديولوجيا في أزمنة التمزق العربي والإسلامي وفي فترة محكومة بمناخ الإخفاقات والانحدارات الكبرى للثقافة العربية"[14]، ويرى **العروي** أنّ الإيديولوجيا لا تعمل عبر الإقناع العقلي فقط، بل عبر الرّموز الثّقافية الّتي تملأ حياة النّاس اليوميّة، من الشّعارات، إلى المسلسلات، إلى حتّى الكتب المدرسيّة، هذا الطّرح يتقاطع بعمق مع ما تطرحه الدّراسات الثّقافيّة، خصوصًا مع مفهوم "الهيمنة الّذي يوضّح أنّ الطّبقة المهيمنة تفرض رؤيتها للعالم عبر الثّقافة، وليس فقط عبر السّلطة السّياسيّة ، فمثلًا، عندما تكرّس البرامج التّلفزيونيّة العربية صورة المرأة كربّة منزل فقط، أو الشّاب الناجح كمغترب، فإنها تروّج لإيديولوجيا اجتماعيّة حول الجندر أو الهجرة دون أن تسميها كذلك، ومن خلال هذا الدّراسات الثّقافية تنظر إلى الثّقافة كمساحة تتصارع فيها الإيديولوجيات، ويُعاد من خلالها إنتاج السّيطرة، ولكنّها أيضًا ساحة مقاومة، فهي تدرس كيف تنتج الثّقافة بوصفها مشروعًا إيديولوجيًا، وتسعى إلى فضح هذا التّحيز الكامن خلفه.

3. **الخطاب الإعلاميّ والتّمثيل**: الخطاب الإعلاميّ لا يُنظر إليه بوصفه مجرّد نقلٍ للوقائع، بل هو منتج للمعنى، يُعيد تشكيل الواقع من خلال التّمثيلات الرّمزيّة، فتمثيل الجماعات (كالنّساء، الأقليّات، اللّاجئين) في الإعلام ليس عشوائيًا، بل مشحونٌ بإيديولوجيات ترتبط بالسّلطة والمعرفة. فيعدّ "الخطاب الإعلامي ليس بريئًا، بل هو مُحمّل بإيديولوجيات خفية تُعيد إنتاج التراتبية الاجتماعية"[15]. فيشير **محمد العمري** هنا إلى الطّبيعة الإيديولوجية للخطاب الإعلاميّ؛ إذْ لا يقدّم الواقع كما هو، بل يُعيد إنتاجه وفق رؤى اجتماعية مهيمنة، فالإعلام لا يُظهر

"المرأة العاملة" فقط، بل "المرأة الجميلة الناجحة المطيعة"، مثلًا، في قالب معين، وكذلك يُصوَّر "المهاجر"كتهديد لا كإنسان وهذا المعطى كذلك يتوافق مع أطروحة ستيوارت هول حول التمثيل الّذي يرى فيه أداة لبناء الواقع الرّمزي، وليس نقله، فيصير التّمثيل عملية تحكمها منظومات السّلطة، ويتغير وفقًا للسياق السياسي، فالدّراسات الثّقافية تتّخذ من الخطاب الإعلامي ميدانًا للتّحليل النّقدي، حيث تُفكّك كيف تُبنى الصّور النّمطية وتُرسّخ هياكل الهيمنة، كما تركّز على "من يتحدث؟"، و"عن من؟"، و"لمن؟"، لتحليل تموضعات السّلطة في اللّغة والإعلام.

4. **الاستعمار وما بعد الاستعمار**: تعنى دراسات ما بعد الاستعمار بتحليل آثار الاستعمار في الهويّة واللّغة والثّقافة والتّمثيل، مركّزة على كيفية استمرار أنماط السّيطرة الثّقافيّة والمعرفيّة بعد الاستقلال السياسيّ على حد تعبير مالك بن نبي الاستعمار خرج من الباب ليدخل من النافذة. ففي السّياق الجزائريّ مثلا، تُعدّ التّجربة الاستعماريّة الفرنسيّة هي الأطول والأكثر تعقيدًا، تركت بصمتها في البنيّة الثّقافية، اللّغوية، والتّعليميّة، كما صرّح واسيني الأعرج "لا يكفي أن يخرج المستعمِر من الأرض، بل لا بد أن نُخرج تمثيلاته من العقل، من المدرسة، من اللّغة، ومن الحلم أيضاً"[16].

يشير واسيني الأعرج إلى بُعد نفسيّ وثقافيّ عميق للاستعمار ذلك أنّ التّحرر لا يكون فقط على مستوى الجغرافيا، بل على مستوى التّمثيل الثّقافي والذّهني، وهو ما يتوافق مع أحد محاور الدّراسات الثّقافية، وهو تفكيك الاستعمار الرّمزي؛ أي تلك الصّور واللّغات والقيم الّتي ظلّت مهيمنة حتى بعد الاستقلال، ففي الجزائر، تُعدّ الفرنسية رمزًا مزدوجًا: هي لغة التّحديث والحداثة من جهة، لكنّها أيضاً لغة الهيمنة الاستعماريّة من جهة أخرى، وكذلك المناهج التّعليمية، الّتي بقيت لعقود تعيد إنتاج سرديات استعماريّة بشكلٍ غير مباشر، مثل "رسالة التمدين الفرنسي". فتُقارب الدّراسات الثّقافية ما بعد الاستعماريّة هذه المسائل بأسلوب نقديّ، وتُعيد النّظر في علاقة الثّقافة بالسّلطة والذّاكرة، فهي تُحلّل الرّواية، السّينما، التّعليم، والإعلام، لتفكيك تمثيلات "الذّات" و"الآخر"، وتدرس كيف يُعاد إنتاج الخضوع عبر الرموز واللّغة. ويمثّل هذا حقلًا حيويًّا لفهم العلاقة المعقّدة بين الموروث الاستعماريّ، والهويّة الوطنيّة، خاصّة في صراع العربية/ الفرنسية، الأمازيغية/ العربية، والمدنية/ الثقافية.

فتهتمّ دراسات ما بعد الاستعمار بفحص تأثيرات الاستعمار في اللّغة، والتّعليم، والأدب، والهويّة، وهي لا تقتصر على الفترة الّتي تلت الاستقلال السّياسيّ، بل تدرس استمرار النّفوذ الغربيّ من خلال اللّغة والثّقافة، مثلما صرّح "إدوارد سعيد": "ما بعد الاستعمار ليس نهاية الاستعمار بل استمراره بأشكال جديدة، رمزية واقتصادية وثقافية [17]" ، فيُظهر "إدوارد سعيد" أنّ الاستعمار الثّقافيّ لم ينتهِ مع انسحاب الجيوش، بل استمرّ من خلال اللّغة، والنّماذج الفكريّة، والتّعليم، وكذلك في البلدان العربيّة، ويظهر ذلك مثلًا في استمرار تبجيل "اللغة الفرنسية" كلغة ثقافة، أو هيمنة مناهج أوروبية على المدارس المحليّة.ويُعد هذا مركزياً في الدّراسات الثّقافيّة؛ حيث يتمّ تحليل الأدب، السّينما، والتّعليم بوصفها أدوات لاستمرار هيمنة المستعمِر على المستعمَر، من خلال التّمثيل، فالدّراسات الثّقافية ما بعد الكولونياليّة تُفكك آثار الاستعمار على الخطابات المعرفية والثقافية وهي تربط بين اللّغة والسّلطة، وتستخدم

مفاهيم مثل "الهجنة (Hybridité)" و"الفضاء الثالث (ThirdSpace) لفهم التّداخل المعقّد بين المحليّ والمستورد، بين الأصيل والمفروض.

5. **المقاومة الثّقافيّة:** في إطار تدعيم الغرب لمركزيته والتأكيد على هويته الحضارية و تفوقه الذي شكل إطارا شاملا لرؤية نفسه،كان لابد من ردود فعل قوية من طرف الشرق/ المستعمر تصور الآخر بإيجابياته وسلبياته وتجرده من فاعليته، " فلم يكن التمثيل الذي أنجزته الثقافة الغربية حول الآخر (الشرقي) بمنأى عن المقاومة فقد تم رد الهيمنة بهيمنة مضادة تبحث عن استراد صوت التابعين الذين ادين تمثيلهم من طرف الآخر الذي عمل على إساءة التمثيل وبشكل منظم ومدروس على تنميط العربي"[18]، فوجد هذا الأخير نفسه محاصرا ضمن تلك القوالب النمطية الجاهزة والهويات المبتورة، فكانت الحاجة ماسة إلى مقاومة ثقافية تشتبك مع الهيمنة الغربية من أجل التحرر من تلك الصور والتمثيلات، التّحرر بما هو فعل ثقافي ينهض بالذات الشرقية ويحولها من موضوع مدروس إلى ذات دارسة، فعلى حد تعبير **إدوارد سعيد**" إذا كان الاستعمار نظاما كما كان لسارتر أن يقول في إحدى مقالاته التي تلت الحرب العالمية الثانية، فإن المقاومة بدأت تشعر بأنها نظامية أيضا، وكما أن الأوروبيين رأوا إفريقيا تماحكيا مكانا فارغا حين اغتصبوها أو افترضوا بداهة وجودها في متناولهم خاملة، مستسلمة ،فقد وجد الأفارقة المفككون للاستعمار ضروريا أن يتخيلوا إفريقيا من جديد معراة من ماضيها الإمبريالي"[19]، فقد كان لابد من تبني استراتيجيات الاختلاف وتكذيب المزاعم، فالغرب بدوره ليس النموذج الأمثل للتطور، إنّه الغرب الغارق في حبائل المادية واللّاانسانية يكتفي برفع الشعارات ولكن الواقع عكس ذلك. ولئن كان هيغل قد عمق فكرة المركزية الغربية من خلال ذلك التمثيل الذي أفضى به إلى إعلاء الغرب وإقصاء الشرق الذي مثل طفولة التاريخ، فقد وقف **إدوارد سعيد** بدوره في "الاستشراق" فاضحا ذلك التمركز، كاشفا آليات اشتغاله في قراءة مضادة أطلق عليها القراءة الطباقية "فالاستشراق لم يكتب ليكون سردا تجريديا لعملية تاريخية، بل ليكون تحرّرا من الصّور النّمطيّة ومن الهيمنة على ناسي سواء أعربا كانوا أم مسلمين أم فلسطينيين"[20].

لقد كان **إدوارد سعيد** "واحدا من القامات الفكرية التي تضاف إلى رصيد الثقافة العربية التي فضحت المشروع الغربي، وكشفت عن آليات الهيمنة بين السيد والعبد وكرست خطابا مضادا قائما على أساس المواجهة والحد من التمركز الذي نسبه الغرب لنفسه، اهتمّ فيه صاحبه بالحفر في البنى النسقية المضمرة خلف الخطابات الغربية وتفكيك آلية التمثيل الثقافي المعتمد من طرف الفكر الاستشراقي وزحزحة رؤاه وتفكيك أوهامه وسردياته.

وإلى جانب "الاستشراق" الذي فضح فيه إدوارد سعيد المؤسسة الغربية التي يحيا في كنفها فقد حاول في "الثقافة والإمبريالية" أن يقدم صورة للتحرر من نظام الهيمنة الذي فرضته الثقافة الغربية، هذه الصورة قائمة على أساس المقاومة باعتبارها الخيار الأمثل من أجل تحرير الذات ، المقاومة القائمة على كسر الحواجز بين الأنا والآخر وعلى نبذ التعصب والتأسيس للعبور الثقافي تأسيسا للهويات الهجينة ، فعندما يتحدث سعيد عن المثقف الّذي تتقمصه حالة المنفى يؤكد على وجوب أن لا يستجيب لمنطق التّمسك بالأعراف بل بجرأة المغامرة وتمثيل الغير وللمضي قدما لا للركود والجمود"[21]، هكذا كان إدوارد سعيد "نموذجا للمثقف الفاعل بامتياز الذي أسهم في

كتاباته النقدية إلى تصحيح المفاهيم الشائعة حول الشرق والإسلام "فقد فضح في كتابه "تغطية الإسلام" النظرة الغربية للإسلام والتنميط الغربي السردي للمسلمين باعتماد النصوص الجاهزة التي تجذرت في عقول العديد من المفكرين والمستشرقين ورجال وسائل الإعلام الغربي، ليفضح القراءة الغربية ويسلط الضوء على قضايا غاية في الأهمية تواجه مستقبل العرب والمسلمين في هذا الزمن، هذه الظاهرة أطلق عليها **إدوارد سعيد** النمطية السردية الهادفة إلى هزيمة الآخر معنويا ونفسيا واغتيال شخصيتها الأخلاقية"[22]، لقد أسّس عبر تلك السردية المقاوماتية إلى نمط من الخطاب ينهض في مواجهة السرديات الغربية عبر رؤية تصحيحية تنبعث من داخل الآخر ذاتها.

ومثلما كان **إدوارد سعيد** اللسان الناطق باسم الشعوب المغلوبة داعيا إياها إلى ضرورة المقاومة للتحرر من شتى أشكال الهيمنة، نهض **حسن حنفي** مؤسسا لعلم الاستغراب الذي أدان فيه الدراسات الاستشراقيّة ورد فيه عن الصور النمطية التي شرعنت إعلان الوصاية على الشرق "فمهمته تكمن في القضاء على أسطورة الثقافة الغربية التي يتوحد بها الغرب ويجعلها مرادفة لثقافته، إنه يهدف إلى إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلا للإنسانية جمعاء وأوروبا هي مركز الثقل فيه"[23]، هكذا واجهت الدراسات الفكرية (إدوارد سعيد-حسن حنفي) الثقافة الغربية وهزّت خليتها الثقافية القائمة على تلك الأنساق الترابية من خلال صوغ وإعادة إنتاج صور ثقافية قائمة على نسقية المعارضة والمقاومة التي فككت فيها المؤسسة الغربية المهيمنة، والحديث عن المقاومة الثّقافية يدفع للقول بأن تلك المقاومة ليست دائمًا مباشرة، بل قد تكون رمزيّة وغير مركزيّة: نكتة، أغنية، لباس، لهجة، أو حتى موقف يومي يُعارض السّلطة، وفي هذا المنعطف تهتم الدّراسات الثّقافية بهذه الأفعال اليوميّة الّتي تُعيد إنتاج المعنى بشكل يُقاوم الخطاب المهيمن، ويذهب **رشيد بوجدرة** للقول "حين تكتب امرأة بالأمازيغيّة في فضاء معرّب، أو يتكلّم شاب بالدّارجة في محفل رسمي، فإنّهما لا يُمارسان فقط التّعبير، بل شكلًا من المقاومة الثّقافيّة"[24].

إن استخدام لغة غير مهيمنة (الأمازيغية، أو حتّى الدّارجة) في فضاء رسميّ هو فعل مقاومة رمزيّ، وهو تحدٍّ للتّراتبيّة اللّغوية الّتي فرضها الاستعمار أولًا، ثم الدّولة القوميّة لاحقًا، فالمقاومة ليست فقط بالرّصاص أو في السّاحة السّياسية، بل في اللّغة، في السّلوك، وفي أنماط الحياة.

ففي الجزائر مثلا، كثيرًا ما تتجلى المقاومة الثّقافية في الأغنيّة السّياسيّة (كما في "الرّاب السّياسي")، أو في إحياء التّراث المحليّ، أو في المسرح الشّعبي، وحتّى في الفكاهة السّاخرة الّتي تنتقد الواقع السّياسيّ والاجتماعيّ، وهذا ما يجعل الدّراسات الثّقافيّة تركّز على هذه "المقاومات الصّامتة" كأدوات قويّة في يد الشّعوب، وهي أيضا تُعيد تعريف الثّقافة ليس فقط كوسيلة للضّبط، بل كمساحة للصّراع والمواجهة، وكذلك مقاومة الهيمنة، الاستعمار، الأبويّة، والقوميّة المفرطة... فكلّها تظهر من خلال الرّموز الصّغيرة، والأصوات المهمّشة.

رابعا: الثّقافة والسّلطة في المجتمعات الحديثة:

1. **الثّقافة كمنظومة رمزية للهيمنة:** تحتل الثقافة في ضوء التحليلات النقدية المعاصرة منظومة رمزية معقدة تعيد إنتاج المعاني في المجتمع، وإذا كانت الثّقافة تعطي معنى للحياة من خلال الرموز فإنها أيضا لا تعمل بمعزل عن علاقات القوة والهيمنة فتصير الثقافة أداة ناعمة للسيطرة فالثقافة كما يقول **غرامشي** "ليست حقلًا بريئًا، بل هي

ميدان لصراع طبقي رمزي، تُفرض فيه قيم الطبقة المسيطرة بوصفها قيماً كونية"[25]، ينفتح مشروع الهيمنة بواسطة المؤسسات الثقافية عند **غرامشي** على الطريقة التي تحافظ بها الطبقة الحاكمة على سيطرتها ليس من خلال الوسائل الاقتصادية والسياسية والعسكرية وإنما بوساطة الثقافة والمؤسسات الثقافية وبذلك تصبح الدولة ليست جهازا قمعيا بل تضمن ترسيخ الهيمنة بوساطة مؤسساتها الثقافية، هنا يُستعان بمفهوم "الهيمنة" الهيغلي- الماركسي كما طوّره غرامشي، لفهم الثّقافة على أنّها وسيلة للسّيطرة الرّمزية، وليست مجرّد تعبير عن الرّوح القوميّة أو الذّات الإنسانيّة. فالقيم السّائدة لا تُفرض بالعنف، بل تُقدَّم بوصفها "الطّبيعية"، فتتسلّل إلى وعي النّاس دون مقاومة واعيّة، فرغم دقّته، يبالغ هذا الطّرح في اختزال الثّقافة إلى مجرّد أداة للطّبقة المسيطرة، ويغفل جزئيًا عن قدرة الجماهير على إعادة تأويل الرّموز السائدة، أو حتّى استخدامها ضدّ السّلطة، أي أنّه يتبنّى رؤية أحاديّة الاتّجاه للعلاقة بين الثّقافة والسّلطة فالهيمنة شكل من أشكال السيطرة المبنية على القبول أي قبول المحكومين السيطرة عليهم إنها لا تأتي دائما بسبب قوة المهيمن ولكنها تأتي بسبب قدرتها على جعلنا نسلم بها وهو ما أسماه المفكر الجزائري **مالك بن نبي** "القابلية للاستعمار"، وفي هذا المنعطف الثقافي يذهب **لوي ألتوسير** "Louis Althusser" في كتابه "**الأجهزة الإيديولوجية للدولة**" إلى أن هناك الجهاز القمعي للدولة الذي يشتغل بالعنف والمتمثل في: الجيش، الشرطة والجهاز الإيديولوجي المشتغل بالإيديولوجيا والمتمثل في: الكنيسة المدرسة، العائلة، القانون وهي عبارة عن مؤسسات ثقافيّة تشتغل بالطوع لا بالإكراه لكنّها تعمل في إطار تعزيز مصالح الدولة وتسبغ عليها المصداقية، وبالتالي فإن الأجهزة الإيديولوجية التي تشتغل بالطوع هي نفسها واقعة تحت هيمنة الطبقة السائدة تسير وفقا لمبادئها، فهي أيضا أجهزة قمعية تابعة لأنها صدى للجهاز القمعي مجندة لخدمة مصالحه"[26].

فالرؤية الفكرية لـ **ألتوسير** تقوم على أن مؤسسات المجتمع المدني تشكل نمطا من أنماط الهيمنة الثقافية لصالح مؤسسات سلطوية تتزعمها الدولة عن طريق إقناع الجماهير والطبقات المستغلة بإيديولوجيا الطبقة الحاكمة وآلياتها. فالدولة من منظور **غرامشي وألتوسير** لا تحتاج بالضرورة إلى إعطاء الأوامر وممارسة القوة والإكراه لأنها قادرة على إنتاج بنى معرفية تكون متوافقة مع البنى الواقعية لتضمن خضوع المحكومين لأنظمتها القائمة، إن المؤسّسة الثّقافية الحديثة — من المدرسة إلى التلفاز — تقوم بدور الشرطي الناعم الذي يعيد إنتاج الطاعة في ثوب من التسلية والمعرفة"[27]. يتوافق هذا الطرح مع تحليل ميشيل فوكو للسّلطة المعاصرة، الّتي لا تفرض الانضباط من أعلى، بل توزّعه عبر مؤسّسات تبدو "محايدة" أو حتّى "خيريّة" كالإعلام والتعليم، فالثّقافة هنا تتحوّل إلى شكل من المراقبة الذاتيّة، حين يراقب الأفراد أنفسهم استنادًا إلى معايير "طبيعيّة" تُغرس فيهم ثقافيًّا فيبالغ هذا أحيانًا في قوّة تلك المؤسّسات، ويغفل عن أنّ الأفراد لا يتلقّون الرّسائل الثّقافية دومًا بامتثال، بل قد يسخرون منها، أو يعيدون تشكيلها وفق سياقاتهم، وهو ما تؤكّده دراسات التّلقيّ في علم الثّقافة.

2. **الثقافة كمجال للمقاومة وإنتاج المعنى المضاد:** إذا كانت الثقافة منظومة رمزية للهيمنة، فإنها أيضا منظومة للمقاومة وإنتاج المعاني المضادة فالثقافة ليست دائما تابعة للقوي المهيمنة بل يمكن أن تكون ساحة لصياغة الوعي المضاد وساحة للمواجهة فالثقافة الشّعبية في الوطن العربيّ ليست مجّرد انفعال سلبيّ، بل هي مجال للتّعبير

الذّاتي والمقاومة الرّمزية ضدّ التّهميش والتّغريب"[28]. فيشير "نبيل عليّ" إلى أنّ الثّقافة ليست فقط ما يُنتَج في المراكز الأكاديميّة أو مؤسّسات الدّولة، بل تشمل أيضًا ما يبدعه الناس في الأسواق، والأحياء، ووسائل التّواصل، هنا تظهر الثّقافة المضادّة (counter-culture) الّتي قد لا تُغير النّظام مباشرة، لكنّها تُعريه وتُزعزع استقراره الرّمزي.

فهذا يحمل نزعة تفاؤليّة، لكنّه قد يُهمل محدوديّة تأثير الثّقافة الشّعبية حين لا تمتلك أدوات ماديّة للتّأثير، كما أنّ بعض أشكال الثّقافة الشّعبية قد تعيد إنتاج نفس القيم السّلطويّة (مثل التّمييز أو الطائفيّة) بدلًا من مقاومتها. وبهذا تُعدّ الثّقافة أحد الميادين الحيويّة التي تُمارَس فيها أشكال المقاومة الرّمزية، حيث لا تقتصر الهيمنة على أدوات القمع المادي المباشر، بل تمتد إلى السّيطرة على الوعي الجمعيّ وإعادة صياغة المعاني. وقد أشار عبد الله إبراهيم إلى أن: "السلطة لا تستقيم من دون جهاز ثقافي مهيمن، يعيد إنتاج قيمها ويُقنع بها الجمهور"[29].

فمن خلال هذا يضع عبد الله إبراهيم الثّقافة في قلب آلية الهيمنة، معتبرًا أنّها ليست مجرد مكوّن من مكونات المجتمع، بل جهاز مؤسسي تشتغل من خلاله الّسلطة لإعادة إنتاج ذاتها، وهذا الاقتباس يتبنّى الرّؤية الغرامشية الّتي ترى أنّ الإقناع – لا القمع – هو الآلية الأكثر فاعليّة لاستمرار السّلطة، ومن هنا، يصبح الفعل الثّقافي المقاوم عمليّة "تفكيك" لهذا الجهاز وإعادة تعريف معانيه، بحيث تتحوّل الثّقافة إلى أداة لتحرير الوعي.

وفي السياق نفسه، يوضح سعيد بنكراد أن: "الثّقافة فضاء للصّراع على المعنى، إذ يمكن للأطراف المهمّشة أن تعيد توظيف الرّموز والخطابات بما يخدم مصالحها ويقاوم الرّواية الرّسمية"[30]، فيسلّط "بنكراد" الضوء على "المعنى" باعتباره الميدان المركزي للمواجهة بين السّلطة والمجتمع. فالرّموز والخطابات التي تنتجها السّلطة ليست ثابتة، بل يمكن أن تُعاد قراءتها وتأويلها لتخدم أجندة مضادة، وهذا الطّرح يفتح المجال لفهم المقاومة الثّقافية كسيرورة سيميائيّة، حيث يشارك الأفراد والجماعات في إعادة إنتاج الدّلالة، ممّا يتيح إمكانيّة تقويض الرّواية الرّسمية من داخلها، ويضيف "الطّاهر لبيب"، في إطار تحليله للبنى الخطابية، أن:"الخطاب الثقافي لا يقتصر على ترديد المعاني السائدة، بل يمكن أن يحمل، في بنيته العميقة، دلالات مغايرة تفتح إمكانات للمقاومة"[31]، فرغم أنّ "لبيب" يدرس الشّعر العذري كظاهرة أدبيّة تاريخيّة، إلّا أنّ ملاحظته هنا تنطبق على أشكال الخطاب الثّقافي كافة، فحتى النّصوص الّتي تبدو محايدة أو بعيدة عن السّياسة قد تحتوي على "طبقات خفية" من المعنى يمكن استثمارها في فعل مقاوم، وهذا التحليل يوسّع مفهوم المقاومة ليشمل ليس فقط الأعمال الثورية المباشرة، بل أيضًا الأعمال الفنيّة والأدبيّة الّتي تتضمّن دلالات معارضة في بنيتها العميقة.

وأمّا بخصوص التّجربة الجزائريّة، يصف "مالك حداد" دور الأدب الثوري قائلًا: "لم يكن القلم في زمن الثورة أقّل شأنًا من البندقيّة، فكلاهما كان يحمل مشروع التّحرر"[32]، يختصر "حدّاد" هنا جدليّة "الثّقافة والسّلاح"، موضّحًا أنّ النّضال المسلّح والنّضال الثّقافيّ وجهان لعملة واحدة في مشروع التّحرر الوطني، فقد كانت النّصوص الأدبيّة الجزائرية ليست مجرد شهادات تاريخيّة، بل أدوات تعبئة وتحريض وحفظ للذّاكرة، ما يجعل من الثّقافة جبهة موازية للجبهة العسكريّة.

خاتمة:

-أسهمت الدّراسات الثّقافية إسهامًا نوعيًّا في إعادة تشكيل الفهم التّقليدي للثّقافة، من كونها مجالًا للقيم الجماليّة والمعايير العليا، إلى كونها ساحة مفتوحة للصّراع الرّمزي والاجتماعيّ، حيث تتقاطع أنساق السّلطة بالخطابات اليوميّة، وتمارس الهيمنة من خلال مؤسّسات تبدو محايدة مثل الإعلام، التعليم، واللغة،

-كشف توجه الدرس الثقافي عن أبعاد جديدة للسّلطة، فهي لا تُمارَس فقط عبر القهر المباشر، بل تتجسّد في التّمثيلات، والتّصنيفات، وأنماط الحياة الاستهلاكيّة، وفي أشكال الهويّة المتداولة والمقاوَمة،

-إنّ الدّراسات الثّقافية لا تكتفي بتحليل مظاهر الهيمنة الثّقافية فحسب، بل تُعنى أيضًا برصد إمكانيات المقاومة وإنتاج المعنى المضاد، من خلال ما يتيحه الأفراد والجماعات المهمّشة من استجابات، تتراوح بين الرفض، وإعادة التّملك، وصياغة سرديّات بديلة، وقد برز هذا بوضوح في تحليل العلاقة المتشابكة بين الثّقافة والسّلطة، باعتبارها علاقة غير خطيّة، تقوم على التّفاعل والتّفاوض المستمرّ.

-مع تحوّلات العصر الرّقمي، وصعود المنصّات البديلة، وتنامي دور الأفراد في تشكيل الرّأي العام، تتأكّد الحاجة إلى تجديد أدوات التّحليل الثّقافي، بما يسمح بفهم السّلطة في سياقات جديدة، حيث لم تعد الهيمنة حكرًا على المؤسّسات التّقليدية، بل باتت تتسلّل عبر أنماط جديدة من الخطاب والتّأثير.

-إنّ القيمة المعرفيّة للدّراسات الثّقافية تكمن في قدرتها على مساءلة البديهيات، وكشف البنى الرّمزية غير المرئية الّتي تتحكّم في تشكيل الوعي الاجتماعيّ، وفي فتح آفاق متعدّدة لقراءة الثّقافة بوصفها فضاءً للصّراع، ولكنّه أيضًا مجالٌ لإنتاج المعنى والحرّية، ورغم ما يُسجّل على هذا الحقل من ملاحظات منهجية أو إيديولوجية، فإنّه يظل إطارًا تحليليًا حيويًّا لفهم تحوّلات المجتمعات الحديثة، وهويّاتها المتنازعة.

قائمة المصادر والمراجع:

المؤلفات:

1/ إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة ـ الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، الإنشاد العربي بيروت، ط1، 2006.

2/ إدوارد سعيد خيانة المثقفين: النّصوص الأخيرة، ترجمة: أسعد الحسين، نينوى للنشر، دمشق، 2011.

3/ إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب. دار الآداب، بيروت، ط4، 2014.

4/ إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008.

5/ إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1978.

6/ جوناثان كالر: النظريّة الأدبيّة، ترجمة: رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، سورية، دمشق، 2004، د.ط.

7/ جورج طرابيشي، نقد الفكر العربي المعاصر، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002.

8/ حســـن حنفـــي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط3، 2006.

9/ رثرإيزا برجر: النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة، ترجمة جابر عصفور، المشروع القومي للتّرجمة، ط1، 2005.

10/ رشيد بوجدرة: اللغة والسياسة في الجزائر، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط1، 2003.

11/ سعيد بنكراد: السيميائيات: أسسها وتطبيقاتها، المركز الثقافي العربي، المغرب،2003.

12/ سعيد علوش: نقد ثقافي أم حداثة سلفية، دار أبي رقراق، الرباط، ط1، 2007.

13/ الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجًا، دار الطليعة، 1980.

14/ عبد الإله بلقزيز، الهوّية والاختلاف: دراسات في الفكر العربي المعاصر، المركز الثّقافي العربي، ط1، 2001.

15/ عبد الله إبراهيم: الثقافة والهوية والاغتراب، المركز الثقافي العربي، ط2، 2002.

16/ عبد الله إبراهيم: الثقافة والهوية والسلطة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007.

17/ عبد الله ابراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

18/ عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط3، 1995.

19/ عبد الله العروي، العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2، 1993.

20/ عبد الله شريط، الثقافة والهوية في الجزائر، دار الغرب، الجزائر، 1994.

21/ عز الدين الخطابي: الخطاب والسلطة، إفريقيا الشرق، 2004

22/ علي عبود المحمداوي خطابات "الما بعد" في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية، منشورات ضفاف، دار الأمان الاختلاف، ط1، 2013.

23/ غسان سلامة، الثقافة والسلطة: بين التفاعل والصراع، المركز العربي للأبحاث، بيروت، ط1، 2009.

24/ فاطمة الزهراء بوشارب، الثقافة والسياسة في العالم العربي، دار ميم، الجزائر، ط1، 2012.

25/ فان دايك، توين .الخطاب والسلطة .ترجمة غيداء العلي. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.

26/ مالك حداد، التلميذ والدرس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974.

27/ محمد العمري: تحليل الخطاب السياسي: البنية والوظيفة، دار توبقال للنشر، ط1، 2003

28/ نبيل علي: الثقافة العربية في عصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2001.

29/ واسيني الأعرج: شرفات بحر الشمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.

30/ يحيى بن الوليد... الوعي المحلّق إدوارد سعيد وحال العرب. رؤية للنشر، ط1، 2010.

1/ Louis Althusser: Freud Et Lacan : La Philosophie Comme Arme De La Revolution, Comment Lire Le Capitale, Marxisme Et Lutte De Classe, Idiologie Et Appareils Idiologique D Etat, Edition Sociale paris

الهوامش والإحالات:

[1] إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، دار الطليعة بيروت، ط1، 1978، ص 22.

[2]. فاطمة الزهراء بوشارب: الثقافة والسياسة في العالم العربي دار ميم، الجزائر، ط1، 2012، ص 65.

[3]. غسان سلامة: الثقافة والسلطة بين التفاعل والصراع، المركز العربي للأبحاث بيروت، ط1، 2009، ص 120.

[4]. عبد الله العروي: العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1993، ص 56.

5. جورج طرابيشي: نقد الفكر العربي المعاصر، دار السّاقي، بيروت، ط2، 2002، ص 112.

6. عبد الله شريط: الثقافة والهوية في الجزائر، دار الغرب، الجزائر، 1994، ص. 65.

[7]. فان دايك، توين: *الخطاب والسلطة* .ترجمة غيداء العلي. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.

8 . فان دايك، توين .الخطاب والسلطة .ترجمة غيداء العلي. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014.

[9]جوناثان كالر: النظريّة الأدبيّة، ترجمة: رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، سورية، دمشق، 2004، د.ط، ص55،54.

10. سعيد علوش: نقد ثقافي أم حداثة سلفية، دار أبي رقراق، الرباط، ط1، 2007، ص7.

[11] . عبد الإله بلقزيز: الهوّيّة والاختلاف: دراسات في الفكر العربيّ المعاصر، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، 2001 ص34.

[12]. عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط3، 1995، ص21.

[13] . عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص100.

[14]. إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة . الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، الإنشاد العربي بيروت، ط 1، 2006، ص 61،60.

[15]. محمد العمري: *تحليل الخطاب السياسي: البنية والوظيفة*، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2003، ص. 63.

[16]. واسيني الأعرج، شرفات بحر الشمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2001، ص. 90.

[17]. إدوارد سعيد، *الثقافة والإمبريالية*: ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط4، 2014، ص. 17.

[18].يحيى بن الوليد... الوعي المحلّق إدوارد سعيد وحال العرب، رؤية للنّشر، ط1، 2010، ص14.

[19]. إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ص268.

[20]. إدوارد سعيد: السلطة والسياسة والثقافة: ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2008، ص405.

[21]. علي عبود المحمداوي: خطابات "المابعد" في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية، منشورات ضفاف، دار الأمان الاختلاف، ط1 ،2013، ص58.

[22]. إدوارد سعيد خيانة المثقفين: النصوص الأخيرة، ترجمة: أسعد الحسين، نينوى للنشر، دمشق ،2011، ص21.

[23]. حســـن حنفـــي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنّشر والتّوزيع بيروت، ط،3 2006، ص 28-29.

[24]. رشيد بوجدرة: اللغة والسياسة في الجزائر، دار القصبة للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2003، ص. 119.

[25]. عبد الله إبراهيم، "الثقافة والهوية والاغتراب"، المركز الثقافي العربي، ط2، 2002، ص 39.

[26] .Louis Althusser: Freud Et Lacan: La Philosophie Comme Arme De La Revolution, Comment Lire Le Capitale, Marxisme Et Lutte De Classe, Idiologie Et Appareils Idiologique D Etat ,Edition Sociale paris p85 86.

[27]. عز الدين الخطابي: الخطاب والسلطة، إفريقيا الشرق، 2004، ص 122.

[28]. نبيل علي: الثّقافة العربيّة في عصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2001، ص 104.

[29]. عبد الله إبراهيم: *الثقافة والهوّيّة والسّلطة*، المركز الثّقافي العربيّ، 2007، ص45.

[30]. سعيد بنكراد: السيميائيات: أسسها وتطبيقاتها، المركز الثقافي العربي، 2003، ص112.

[31]. الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجًا، دار الطليعة، 1980، ص76.

[32]. مالك حداد: التلميذ والدرس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974، ص53.