مفهوم الثقافة وأنواعها . . حدود التعريفات ومجال الاشتغال

م . د . محمد غازي محمد
قسم الإعلام والاتصال الحكومي
الجامعة التكنولوجية

الكلمات المفتاحية: ثقافة، الثقافة العالمة، الثقافة الشعبية

الملخص:

يتناول البحث تفكيك مفهوم (الثقافة . culture) وعرض تعريفاتها المختلفة وميادين عملها، من الأنثربولوجيا إلى حقل الدراسات الثقافية، متوقفاً عند أنواع الثقافات واختلاف كل نوع عن الآخر، من الثقافة العليا أو الرفيعة إلى الثقافة الشعبية، ومن الثقافة الجماهيرية إلى بقية الأنواع التي درسها الباحثون. ويستعرض الآراء المختلفة التي راجت عن أنواع الثقافات سواء التي يستوعبها الشعب أكثر من غيرها أو التي ينظر إليها بوصفها خاصة بالنخبة أو الطبقة الوسطى. ويمرّ البحث بالمجال الذي تمّ التفكير وفقه لاسيما الذي سيطر على علم الاجتماع الأمريكي والأوروبي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، حيث ربطت الثقافة الجماهيرية بالإنتاج الصناعي بينما نُظر إلى الثقافة الفولكلورية على إنها نتاج عفويّ يصدر عن الشعب بشكل تلقائي. البحث يتوقف بالتفصيل عند تكوين شريحة المثقفين تاريخياً وكيفية تطورها خلال القرنين الماضيين، مع الانتباه إلى توزع المثقف بين العزلة من جهة، والاندماج مع المجتمع، من جهة أخرى، وما نتج عن هذا من إشكالية.

البحث يتوقف، في الأخير، عند مبحث الثقافة العالمة والثقافة الشعبية، وما يرتبط بهما من مفاهيم ومنها الصراع بين ثقافات المتن وثقافات الهامش. وينتهي البحث بخاتمة قدمت خلاصة بما تمت دراسته.

المدخل النظري

مفهوم الثقافة.. حدود التعريف

يعود مصدر لفظ "الثقافة" في العربية إلى الجذر (ثقف) الذي يدلّ على الحَذق، والثَّقاف والثِّقافةُ: العمل بالسيف[1]. بينما يحيل رايموند ويليامز المفردة نفسها في الانكليزية إلى المفردة اللاتينية colere التي تعني: يسكن، أو يهذّب، أو يحمي[2]، إلا أن المفردة تطورت لتكتسب معنى

الحراثة أو الرعاية، وهو معنى قريب لدلالته في اللغة العربية، من هذا المسار، استقرّ معنى الثقافة بكونها رعاية للحقيقة وشحذاً للعقل من أجل الفوز بها. لذا يقدّم ويليامز في كتابه "الثقافة والمجتمع"، أربعة معان متمايزة للثقافة بوصفها أولاً: عادة فردية للذهن، وثانياً، حالة التطوّر الفكري للمجتمع ككل، وثالثاً: جماعاً للآداب والفنون، ورابعاً: تلخّص طريقة حياة جماعة من الناس([3]).

أما نظرياً، فالثقافة، بحسب أدوارد تايلور، هي "ذلك الكلّ المعقّد الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقوانين والأعراف وغيرها من الاستعدادات والعادات التي يكتسبها المرؤ بوصفه عضواً من أعضاء مجتمع"([4]). أمّا مالينوفسكي فيرى أنّها كلّ معقّد "يشتمل على كل العادات المكتسبة والمواثيق العضوية التي تتدبر أمور مختلف المجتمعات البشرية، والافكار والفنون والمعتقدات والأعراف"([5]). مع هذا، يبدو مفهوم الثقافة عاماً وعائماً ويتعذّر على التعريف المانع الجامع، إذ أن ثقافة المجتمع لا بد أن تنطوي على تعريف ثقافاته المختلفة وغير المحدودة كما يرى رايموند ويليامز([6]). وبهذا، يعتري التعريف نفسه القصور الذاتي من حيث هو نفسه ثقافة، ويتضمن ذلك انطوائه على ثقافات المجتمع المختلفة التي لا يستطيع التعريف حدّها. بالنتيجة، يصبح التعريف عاجزاً عن حدّ نظام أشمل منه، ويشارك هو فيه.

من هذه الصعوبة، أصبح التعامل مع الثقافة تعاملاً محليّاً أي ضمن المؤسسة "الثقافية" الخاصة، لذلك يأتي تعريفها مقتصراً على خصوصية مجتمعه. أي أن النظام الثقافي في خصوصيته يبقى منغلقاً على نفسه مهما حاول الانفتاح.

لقد عُد التحصيل العلمي المعيار الرئيس المعتمد في تعريف المثقفين، بالتالي،تقوم جلّ التعاريف على "أساس تقسيم العمل إلى ذهني وعضلي، لنكون إزاء فئة اختصت بالعمل الفكري وهم المثقفون، وفئة أخرى اختصت بالعمل اليدوي"([7]). أما مسألة ارتباط المثقفين بالجامعة، فيذكر جيرار لوكريك أنّه إذا اعتبرنا رجل الدين المسيحي والبرهمي الهندوسي والموظف الصيني العالي الرتبة، وكتبة اليهود بمثابة المهدين للمثقف، فإن هذا الأخير "هو محصلة علمنة العقائد خاصة بعد ظهور الجامعات المتخصصة في المعارف التجريبية والتقنية"([8]).

ورغم أن الباحثين لم يتوقفوا عن اقتراح تعريفات مختلفة للثقافة، إلا أن خلاصة ذلك تتمثل بأنها لا تستعصي على التعريف فقط، بل تجعل التعريف ذاته انعكاساً مؤسساً للبنية الثقافية ذاتها. وهذا شأن الثقافة بوصفها مؤسسة تخصصية تفرز الياتها الخاصة، التي هي آليات تجعل من ديمومة الثقافة الخاصة شيئاً حتمياً. لذلك، لم يكن مستغرباً أن يرى ويليامز أنّ الثقافة

ليست أحدى أصعب مفردتين أو ثلاث في اللغة الانجليزية فقط، بل ذهب إلى أنّ الممارسة الثقافية والانتاج الثقافي ليسا فقط مشتقين من نظام اجتماعي قائم بذاته، انما هما نفسهما عنصران أساسيان في تكوين النظام وبنيته. ذلك أن الثقافة ليست كينونة خارجية قائمة بذاتها، ولا تقع خارج تأثيرات عناصرها وبيئتها، إنما هي فعالية فرز ذات للعناصر التي تتشكل الثقافة منها([9]).

المبحث الأول:أنواع الثقافات ومجال اشتغالاتها

تعود صعوبة وضع تعريف جامع للثقافة إلى وجود أنواع متفاوتة منها. ويرجع التفاوت إلى تفاوت البيئات التي تعبّر عنها تلك الأنواع، والأشكال التي تدوّن بها أو التي تتجسّد من خلالها، فضلاً عن تفاوت الشرائح والطبقات التي تمثّلها وتتمثّلها.

يتحدّث الباحثون عن تراتبيات تشكّل أنواع الثقافات ومستوياتها، فهناك ثقافة عليا/ سفلى، أو عالمة/ شعبية، أو جماهيرية/ نخبوية أو كوزموبوليتية/ محليّة. وهناك من ينطلق من منظور أيديولوجي ليشير إلى ما يسمّى بالثقافات المضّادة counterculture([10])، والثقافات الفرعية،subculture([11])، أو ثقافات المتن، وثقافات الهوامش. ويصل الأمر إلى الحديث عن ثقافة ألكترونية أو ثقافة الواقع الافتراضي cyberculture التي تبدو نتاج عصر ما بعد الحداثة التي نشطت خلالها ثقافة السوشيال ميديا. يقابل هذا النوع ثقافة تقليدية تتجسّد في الأشكال القديمة، أو التي تأخذ حيّزاً ماديّاً كالورق أو الكاسيت والشريط السينمائي وغير ذلك([12]).

أول نوع يتوقّف عنده الباحثون هو ما سمّي بالثقافة العالية، واستعمل المفهوم للإشارة الى معطيات الثقافة "ذات الخصوصية المتميّزة بدرجة عالية من الرقي high status، فهي تعتبر من جانب الوسط الثقافي أعلى درجات الإبداع الإنساني"([13]). ويمثّلون عليها بالأعمال الفنيّة ذات الحضور المستمر كالأوبرا والسمفونيات الكلاسيكية، واللوحات الفنيّة الرفيعة، والأعمال الأدبية الكلاسيكية كأعمال شكسبير وجون ملتون. مقابل هذه الثقافة، هناك ثقافة العامّة folk culture التي تشير إلى "ثقافة الناس العاديين، وخاصة أولئك الذين يعيشون في مجتمعات ما قبل الصناعة. فثقافة العامة تتكوّن ذاتياً وهي متجانسة وتعكس مباشرة حياة وتجارب الأفراد حيث تبرز كما تبرز الأعشاب من الجذور"([14]).

من أبرز نماذج ثقافة العامّة الأغاني المأثورة والحكايات الشعبية المتوارثة من جيل الى آخر. وعادة ما ينظر إلى هذه الثقافة باعتبارها أقلّ قيمة من الثقافة العالية. وبحسب جون ستوري، يمكن حصر هذه الثقافة الشعبية في مجال يتميّز بأنّه ما يتبقى من الثقافة الرفيعة، أو ما يسقط منها.

فالثقافة الشعبية موجودة "لاستيعاب النصوص والممارسات التي أخفقت في تحقيق المعايير المطلوبة للتأهل كثقافة رفيعة"([15]). أمّا النوع الثالث فيتمثل بثقافة الجماهير mass culture، التي يرى المستخفّون بها أنّها أقلّ قيمة من ثقافة العامّة.

وإذا كان ينظر للثقافة العامة على إنها صورة لما قبل الحداثة، فإن ثقافة الجماهير ليست سوى إفراز للمجتمعات الصناعية، ونتاج لوسائل الإعلام الحديثة والأشكال الثقافية واسعة الانتشار كالسينما والتلفزيون وأشرطة الموسيقى الشعبية. في العراق، يتجسّد ذلك في الغناء الريفي والبدوي وأغاني الهوامش والأطراف. وفي الولايات المتحدة وأوروبا يتمثل النوع بغناء البوب وأغاني الغجر.

يعتقد بعض منتقدي هذه الثقافة أنّها خطيرة من ناحية إسهامها في الحطّ من قيمة الأفراد وتحطيم النسيج الاجتماعي، و"إذا كانت ثقافة العامة يصنعها الناس العاديون، فإن الثقافة الجماهيرية تستهلك فقط من جانب الأفراد"([16])، وبناء عليه يصبح المشاهدون أعضاء سلبيين في المجتمع الجماهيري.

هناك أيضاً ما يسمّى الثقافة الفئوية subculture، ويشير المصطلح إلى الثقافة التي تمثل مجموعة محددة من الناس تشترك مع بعضها في مسألة ما، كأن تكون بينها مصلحة مشتركة أو إنها مشكلة محددة([17]).

فيما يتعلق بالثقافة الجماهيرية أو الشعبية popular culture، فقد عُرفت على إنها "الثقافة التي تروق لعموم الشعب أو التي يستوعبها الشعب أكثر من غيرها"([18]). ويختلف هذا المعنى الدقيق لمصطلح الثقافة الجماهيرية في الاستعمال إذا ما انسحب الموضوع إلى مجال الثقافة الفولكلورية folk culture . فالثقافة الجماهيرية قد تشير إمّا إلى الابداعات الفرديّة كالأغنية الشعبية والقصيدة والشعبيتين والبرنامج التلفزيوني، أو إلى ما يشير لأسلوب جماعة معينة في المعيشة الخاصة بها([19]). لقد ربطت الثقافة الجماهيرية بالإنتاج الصناعي خلافاً للثقافة الشعبية التي يدرسها علم الفولكلور. وبينما نُظر إلى الثقافة الفولكلورية على إنها نتاج عفويّ يصدر عن الشعب بشكل تلقائي، ركّزت النظرية المتعلقة بثقافة الجماهير على أن أشكال الثقافة الجماهيرية مشروطة بوجود وسائل صناعية حديثة في الإنتاج والتوزيع كالسينما والإذاعة والموسيقى الشعبية كما أشرنا.

يفهم تيري إيغلتون من هذه الثقافات الجماهيرية إنّها قد تكون مرادفاً للثقافات الفرعيّة، في حين ترادف الثقافات العالية ما يسمّى بالثقافة العامّة شكلاً ومضموناً. وفي تقييم إحداهما

للأخرى، سنجد أن هناك تعارضاً وتحقيراً متبادلاً. فالثقافة العامة تنظر إلى الفرعية على إنّها "ذات نزعة طائفية جاهلة"([20])، في حين ترى الثقافة الفرعية غريمتها بوصفها مخادعة في تنزهها عن الغرض. كذلك "تبدو الثقافة العامة مغرقة في تعاليها وأثيريتها في نظر الثقافة الفرعيّة، بينما الثقافة الفرعية مغرقة في دنيويتها أو اهتمامها بالصغائر في نظر الثقافة العامة"([21]). وهذا يعني التوزّع بين نزعتين، واحدة كليّة عالمية فارغة وذات نزعة تجزيئية عمياء لا تنتمي لمكان بعينه، بينما الثانية شديدة المحلية تحيل لمكان مخصوص ([22]).

كان باحثون كثر قد أشاروا إلى مثل هذه الأفكار كلّ من منظوره. فعند دينيس كوش يُختصر الصراع بين الثقافات الشعبية والثقافة العالمة بأطروحتين متعارضتين، يمكن عدّ الأولى على إنّها انتقاصية للثقافات الشعبية، و"لا تعترف بأيّة حيوية أو إبداعية خاصتين بها، فليست الثقافات الشعبية في نظرها إلّا مشتقات من الثقافات المهيمنة، وهي وحدها التي يمكن أن يُعترف بشرعيتها وهي التي تتناسب مع الثقافة المركزية" ([23]). يقول كوش إن الثقافات الشعبية في نظر هذه الأطروحة تظلّ هامشية وليست سوى نسخ رديئة من الثقافة الشرعية، وهي تعبّر عن الاستلاب الاجتماعي الذي يمسّ الطبقات الشعبية الفقيرة مع الثقافة المرجعية. في هذا المنظور، يتمّ تحليل الثقافة الشعبية على إنها "حالات نقصان وتحريف وعدم فهم. بتعبير آخر، إن الثقافة الحقيقية الوحيدة هي ثقافة النخب الاجتماعية أذ ليست الثقافات الشعبية إلّا سقط نتاج غير مكتمل" ([24]).

مقابل هذه الأطروحة، هناك أطروحة تضخّم الثقافات الشعبية وتصفها بالأصالة والاستقلالية، فهي "لا تدين بشيء لثقافات الطبقة المهيمنة ويصرّ أغلبهم على تأكيد أنه لا يمكن أن يكون هناك تراتب بين الثقافة الشعبية والثقافة العالمة" ([25]). بمعنى أنّه ليس هناك حكم قيمة مسبق يميّز الواحدة عن الأخرى، وهو رأي الثقافيين عموماً منذ أن بدأ مركز برمنجهام في دراساته وبحوثه.

المبحث الثاني:

1. تكون شريحة المثقفين وتداخلاتها الطبقية

يكاد يتفق أغلب المؤرخين الثقافيين أن مفردة الـ(انتلجنسيا) intelligentsia ظهرت أول ما ظهرت في روسيا بحدود عام 1865 إذ كانت "هناك هوّة فكرية عميقة بين النخبة المتعلمة، التي تتشكل منها الطبقة الارستقراطية، وهي طبقة فرانكفونية غالب الأحيان، وبين عامة الشعب، الذين لا يتكلمون سوى الروسية" ([26]). وتتشكل هذه الانتلجنسيا، أو النخبة، كما فهمت في روسيا، من

رجال أذكياء يعرفون مشاكل الشعب ويحسنون عرضها، ويعتبرون أنفسهم ممثلين للشعب وناطقين باسمه ([27]).

على أرض الواقع، يصنف ت. بوتومور في كتابه (النخبة والمجتمع) ثلاث نخب في المجتمع على أنها نتاج التطور الاجتماعي الهائل للقرن العشرين، وتتمثل هذه النخب في المفكرين ومديري الصناعات وكبار الموظفين. ويؤكد أنّها ورثت وظائف الطبقات الحاكمة السابقة، وكانت عوامل حيويّة في خلق أشكال جديدة للمجتمع ([28]).

فيما يخصّ المفكرين، يرى بوتومور أنه يجب التمييز بين "المفكرين" و"الانتلجنسيا"، أي المثقفين، ورغم أنّ المصطلح استخدم للمرّة الأولى في روسيا في القرن التاسع عشر "للدلالة على هؤلاء الذين تلقوا دراسة جامعية تخولهم تسلّم وظائف مهنية" ([29])، لكنه لم يعرف على نطاق واسع إلّا في بدايات القرن العشرين. بالنتيجة، يصعب تعيين حدود هذه الفئة بدقّة، فالمنتمون لها خليط بين أبناء الطبقة الوسطى والعليا، وهناك وجود واضح لأبناء الطبقات المسحوقة، غير أنّ سمتها المميّزة، التي هي الاهتمام المباشر بثقافة مجتمع ما، تجعلها واضحة بما فيه الكفاية. بغض النظر عن الأشكال التي ظهر بها ممثلوها.

في السياق نفسه، يستعرض جيرار ليكريك، في (سوسيولوجيا الثقافة) عددا من تعريفات المثقف سوسيولوجيا، بادئاً بـ"سيمور مارتن ليبست" الذي يعرّف المثقفين بوصفهم "من يبدع ويوزّع ويمارس الثقافة، أي العالم الرمزي الخاص بالإنسانية والذي يتضمن الفن والعلم والدين" ([30]). أمّا لويس كوزر، فيحددهم بوصفهم الأفراد الذين يعنون بالقيم المركزية في المجتمع، أو أنهم من يولون اهتمامهم للعالم الرمزي الذي تؤسسه الثقافة ([31]). وهم وفق رؤيته "المتحدرون من الكهنة والأنبياء والرهبان والمتعلمين أو هم ورثتهم، إنهم المعنيون بالدرجة الأولى بالبحث عن الحقيقة وبالاحتفاظ بها، بالقيم الجمعية والمقدّسة، تلك التي تتحكم في جماعة وفي مجتمع وفي حضارة" ([32]).

ومثلما يعيش رجال الدولة ومحترفو السياسة من أجل السياسة، فإن الاستثمار في الأفكار والأنظمة الرمزية، سواء كانت دينية أم سياسية أم إيديولوجية، هو استثمار يختلف كلياً عن الاستثمار الذي يربط الاختصاصي بحقله المهني. لهذا، يتجاوز المثقف حقل مهارته المهني (أديباً، مؤرخاً، عالم اجتماع، فيزيائيا إلخ) ليتكلم في أمور ليس خبيرا بها، "بل هو يرى نفسه معنيّاً بها بل هو متورط فيها" ([33]). ويضرب لوكريك مثالاً شهيراً عما قاله ماركس من أنّ "الفيزيائي المتخصص

بالذرّة حين يتحدث عن الانشطار النووي فهو يتحدث بوصفه عالماً، أما حين يتحدث عن الاستخدام العسكري للذرة فهو يعبر عن نفسه بوصفه مثقفاً" ([34]) .

بالنسبة لجوليان بندا، فإن المصطلح بالنسبة له يتجه إلى الجانب الطهراني، قائلاً أن المثقفين هم "أولئك الذين لا يسعون وراء المصالح والمكاسب، بل يجدون سعادتهم في ممارسة فن أو مزاولة علم أو البحث في نظريات ما وراء الطبيعة، وتتلخص سعادتهم في الترفّع عن ملذات الحياة" ([35]). إن معيار بندا هنا هو الانغماس أو الابتعاد عن المشاعر السياسية، معتقداً أن المثقفين على صنفين؛ إمّا أن يكونوا غير مبالين تماماً بهذه المشاعر مثل ليوناردو دافنشي وماليبرانش وغوته، "وهؤلاء ضربوا المثل في التعلّق بمساعي العقل الخالية تماماً من أي مصلحة، وحققوا الإيمان بالقيمة العليا لهذا النمط من التعايش" ([36])، أو أن يكونوا يميلون، بوصفهم فلاسفة أخلاقيين، إلى الصراع مع الغرور الإنساني "إذ كانوا يدعون باسم الانسانية والعدل إلى تبني مبادئ مجردة تسمو فوق هذه المشاعر بل تعارضها أيضاً" ([37]).

رغم ذلك، من غير الممكن تجاوز ظاهرة الاغتراب والفصام الاجتماعي الحاد الذي يعانيه المثقف بحسب ما نبّه عليه جوليان بندا وكرره إدوارد سعيد في محاضراته عن "صور المثقف". يتعلق هذا الفصام بشعور المثقفين بالاغتراب الاجتماعي والنفي، سواء كانوا منفيين فعلاً في المكان أم إنّهم منفيون مجازياً ([38]). هنا، سوف نواجه تناقضاً يصعب حلّه، وهو أنّ إحدى أهمّ سمات المثقف هو يقينه بأنّه يفكّر نيابة عن الآخرين. مع هذا، فإنّ تميّزه عن الجماعة بفعل المواهب التي يمتلكها يقوده إلى الشعور بأفضليته عليها، وهذا مصدر شعوره بالاستعلاء والتفرّد والنرجسية. بالتالي غالباً ما يظهر لديه ميل مرضي إلى الانعزال.

بالنتيجة، بعد تدرّج دلالي بطيء أصبح مصطلح المثقف intellectual يشير، إلى من "وهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة، أو وجهة نظر أو موقف أو فلسفة، أو رأي، أو تجسيد أيّ من هذه وتبيانها بألفاظ واضحة لجمهور ما وأيضا نيابة عنه" ([39]). أيّ إنه منتج الأفكار، والساعي وراء الحقيقة لمعرفتها. وفي غضون سعيه، من المُفترض وجود ضرورة داخلية تحرّكه وتدفعه لاختراق الآفاق، ضرورة تتطابق مع ضرورات عامة تربط هذا المثقف بواقعه الاجتماعي والتاريخي.

ليس السياق الموضوعي هو المؤثر الوحيد، فثمّة ما هو فرديّ في هذه الحركة. بمعنى أنّه لا وجود لمثقف عام فقط أو متحدّث باسم أفراد وهيئات أو رمز لقضية أو حركة أو موقف. فهناك دائماً نبرة شخصية وحساسيّة خاصة، وهاتان السمتان هما اللتان تعطيان معنى لما يقال أو ينتج ([40]).

لقد آثر المفكر جوليان بندا الركون إلى مبدأ الخير معتقداً أنّ المثقف لا يمكن أن يكون كذلك ما لم يتطّهر تماماً من نرجسيته ([41]). غير أن هذا لا ينفي وجود ما يخالفها كما يشير، وهو ميل المثقفين إلى التعنصر حول اقليميتهم، ويسمّي هذه السمة بـ"الوطنية"، إذ لدى المثقف المعاصر سمة كراهية الغرباء ([42])، أي "رفض واحتقار أي شيء ليس من داخل الوطن، وقد اتبع هذه الأيام ممن يُدعون رجال الفكر كلّ هذه الاتجاهات الثابتة بين الشعوب والتي تعد أمراً مهماً في حياتهم" ([43]). ويضرب بندا مثالاً على ذلك بالمفكرين الألمان الذين يعلنون بشكل منهجي سقوط جميع الحضارات إلّا تلك التي تنتمي لسلالتهم ([44]).

على إن التصنيف الجديد الذي سيحدث انقلاباً في فهم المثقف إنما يعود إلى أنطونيو غرامشي، وينقسم وفقه المثقفون إلى نوعين؛ هناك أولاً المثقفون التقليديون الذين يواصلون عملهم من جيل إلى آخر مثل رجال الدين والمعلمين والأطباء والمهندسين. وهناك نوع ثان هم المثقفون العضويون، أي أولئك المستخدمون من قبل فئات أو مؤسسات تجارية وسياسية لتنظيم المصالح واكتساب المزيد من القوّة وزيادة السيطرة ([45]). الأخيرون هم نتاج العصر الرأسمالي، حسب رأيه، إذ يحتاج هذا العصر إلى أفراد مهنيين في كلّ الاختصاصات مهمتهم خلق ثقافة جديدة ونظام قانوني جديد، "فخبير الإعلان أو العلاقات العامة مثقف عضوي. إنّه إنسان يحاول، في مجتمع ديمقراطي، كسب موافقة الزبائن المحتملين ونيل الاستحسان وتوجيه رأي المستهلك أو الناخب" ([46]).

إنّ هذه الرؤية شيّدت على أسس اقتصادية تأخذ بنظر الاعتبار نشوء الطبقة البرجوازية وما رافق ذلك من بنى مؤسساتية اقتصادية واجتماعية وسياسية حيث تحتاج كلّ فعالية تحيل إلى هذه البنى إلى ترويج أو تشريع ذي طابع ثقافي. الأحزاب السياسية تحتاج إلى مثقفين، شعراء وكتّاب ومغنين ومخرجي سينما. إن الحزب السياسي، بالنسبة لبعض الجماعات الاجتماعية، ليس سوى أسلوب خاص في تكوين وتطوير فئة مثقفيها العضويين في الحقل السياسي والفلسفي مباشرة، وليس في تكنيك الانتاج وحده. وهكذا يتكون هؤلاء المثقفون ولا يمكن أن يتكونوا بطريقة أخرى ([47]).

2. انتقال مفهوم الثقافة إلى البيئة العربية

تناول النقاد والمفكرون العرب مفهوم الثقافة بشكل مكثف، وقدّموا حولها عدداً من الأفكار الجديرة بالتوقف، لاسيما أن المفهوم لم يعرف بشكله الحديث في التراث العربي، بل جاء ضمن مفاهيم غربية غزت الثقافة العربية في القرن العشرين. من بين المفكرين الروّاد في تناول المفهوم

الباحث مالك بن نبي الذي كتب عن المفهوم وتطبيقاته كتاب "مشكلة الثقافة". يستعرض مالك بن نبي تعريفات الثقافة بادئاً بالجنبة اللغوية " ثقفت الشيء حذقته" ([48]) . ويمرّ بالحديث النبوي: "هو شاب لقن ثقف" ([49]) الذي رواه البخاري، ثمّ يتوقف عند تعريف محمد فريد وجدي الذي يقول: ثقف يثقف ثقافة: فكّر وحذق، وثقف العلم في أسرع مدة أي أسرع أخذه" ([50]) . بعيداً عن هذا، يركز مالك بن نبي على التطبيق العملي للثقافة من ناحية كونها "كل تتداخل أجزاؤه تداخلاً وثيقاً، ولكن من الممكن أن نتعرف فيه على شكل بنائي معين، أي أن نتعرف فيه على عناصر مختلفة هي التي تكون الكل"([51]) ، بمعنى وجود مستويات تتداخل في الثقافة، فهناك المستوى الأول حيث يوجد "مجال العموميات باعتبارها الأرض التي تمتد فيها جذور الحياة الثقافية للمجتمع، وذلك كالدين واللغة والتقاليد" ([52]) . وهناك مستوى ثان هو مستوى الأفكار الخاصة الناتجة عن التخصص المهني التي على أساسها تكون التفرقة بين مختلف الطبقات الاجتماعية ([53]). لكن ذلك لا يعني عدم وجود تطورات في ثقافة المجتمع يتمثل في النمو التاريخي الناتج عن الأفكار الجديدة الوافدة أو الناشئة عن التغير الاجتماعي للمجتمع.

إن ما يميز طرح مالك بن نبي هو تركيزه على محلية الفعل الثقافي ومجال تأثير الأفكار، ويتأتي ذلك من الفروق النفسية بين المجتمعات إذ ترسم هذه الأمور النفسية موقف الفرد المثقف أمام مشكلة كمشكلة الثقافة ([54]) .

وغالبا ما يمثّل مالك بن نبي على هذا الفهم المحلي للثقافة بأمثلة واضحة، فعندما افتتح الرئيس جمال عبد الناصر العيد الذهبي لجامعة القاهرة، إذ وجه خطابا إلى مستمعيه من الطلبة والأساتذة قائلاً "إنني جئت لأضع على كاهلكم مسؤولية المستقبل" ([55]) ويعلق بن نبي على ذلك بالقول إنه حين تقال كلمات كهذه في مكان كالجامعة فإن ذلك يعني أن "الثقافة أصبحت ذات شأن كبير في ضمير العالم العربي" ([56]).

إن رؤية مالك بن نبي للثقافة والمثقف ذات بعد اجتماعي وأنثربولوجي، وتبدو في هذا قريبة من منظور عدد من المفكرين والنقاد الذين جاءوا بعده، من أمثال محمد عابد الجابري، وعبد الآله بلقريز، وعلي حرب، فضلاً عن برهان غليون وغيرهم([57]).

بدورناً، نعتقد أن الجانب الاجتماعي والانثربولوجي لمفهوم الثقافة لا يمكن الاعتماد عليه وحده لفهم الفعل الثقافي. فإلى جانب ذلك، هناك الجانب الخاص بالفكر وتاريخ الأفكار، وهنا يتجاوز حقل الثقافي ما هو محلي إلى ما هو كوني وعالمي. لذلك ترتبط الثقافة بفئة محددة أو شريحة بعينها لديها إمكانيات التثاقف مع الآخر المختلف، سواء بشكل مباشر، إذا كانت تجيد اللغات

العالمية، أو عن طريق النصوص العابرة للقوميات بالترجمة. لهذا، عُدّت الثقافة دائماً نتاجاً عالمياً، وأتاحت انتقال الأفكار من بيئة ثقافية إلى أخرى، وكان ذلك واضحاً في الثقافة العربية التي تأثرت بالترجمات، بل ما كان لها أن تنشأ من دون تلك الترجمات أو من دون تلك الشريحة التي أجادت اللغات الأخرى.

يقول طه الهاشمي وهو ضابط وسياسي عراقي ينتمي إلى جيل تأسيس الدولة العراقية عن حياته عام 1919 "كان عندي كتاب اللامساواة لأحد الفلاسفة الفرنسيين ففحصته ودققته وعثرت على صحائفه ورأيت على غلاف الكتاب أسماء عدّة لأشهر المحررين وأخذت أفكر وقد حل في خاطري هذا المشروع : لعمري لو كان لي إلمام في العربية لبذلت جهدي لهذا ولصرفت عمري في الترجمة من دون جزاء ولا مكافأة"([58]). وإذا كان ذلك الضابط لا يجيد العربية بشكل يؤهله للترجمة، فإن عدداً من أبناء جيله فعلوا ذلك، ومنهم حسين الرحّال وعبد القادر إسماعيل وحسين جميل وسواهم ممن ساهموا في صنع بيئة ثقافية أفادت من الغرب، ولم تنفصل، في الوقت نفسه، عن المجتمع الذي وجدت نفسها فيه.

3. التمثيل الطبقي للمثقفين

فيما يخصّ الوضع الطبقي لشريحة المثقفين ودرجة تمثيلهم الاجتماعي للطبقات التي نشأوا وسطها، فإن أفضل من درس ذلك هو انطونيو غرامشي، اذ انطلق من السؤال البديهي: هل المثقفون جماعة اجتماعية متميزة ومستقلة، أم إنّ لكل جماعة اجتماعية فئة من المثقفين الممثلين لها؟ يركز غرامشي على فكرة اعتبار العضويين منهم همزة وصل بين الطبقة العاملة وبعض قطاعات الأنتلجينسيا التقليدية. من ثمّ، افترض أنهم يجب أن يعوا دورهم ووظيفتهم، لا في الميدان الاقتصادي فقط، بل وفي الميدانين الاجتماعي والسياسي أيضاً ([59]).

طبقياً، ينتمي أغلب مثقفي الريف إلى النمط التقليدي، فهم يرتبطون بالأغلبية الساحقة من أهل الريف والبرجوازية الصغيرة في المدن، لاسيما المدن الصغيرة التي لم تتطور بعد، أي المدن الطرفية والهوامش. هذا النمط من المثقفين هو همزة الوصل بين المجتمع والإدارة المحلية. لذا أصبحت لديهم وظيفة اجتماعية . سياسية هامة ([60]). ناهيك عن تمتع المثقف في الريف، كرجل الدين والمحامي والمدرس والطبيب، بمستوى معيشي أعلى من مستوى معيشة الفلاح العادي. لهذا فإنّه يمثل في نظر الفلاح نموذجاً اجتماعياً يتطلّع إليه في طموحه لتحسين حاله ([61]).

إنّ الفلاح يحلم دائماً أن يصبح واحد على الأقل من أبنائه مثقفاً، وبهذا يمكنه أن يرفع من المستوى الاجتماعي لأسرته بفضل ما سوف يكون له من صلات بغيره من السادة ([62]). على إن

موقف الفلاح من المثقف موقف مزدوج ومتناقض، فهو يحترم المركز الاجتماعي الذي يتمتع به الأخير، لكنه يتظاهر أحيانا بازدرائه، أي إن الاعجاب يمتزج أحياناً بمشاعر حقد وغضب متقد([63]).

على هذا، فإنّ موقف الفلاح من المثقف يبدو موقفاً مزدوجاً ومتناقضاً، ذلك أنّه "يحترم المركز الاجتماعي الذي يتمتع به المثقفون وموظفو الدولة عامة، ولكنه يتظاهر أحياناً بازدرائهم" ([64]). أي إن الإعجاب بهم يمتزج أحياناً بمشاعر حقد وغضب غريزية. وإلى مثل هذا أشير دائماً مع الأخذ بنظر الاعتبار التفاوت في حالة المجتمعات الحضارية.

في مجتمعات المشرق العربي كالعراق ومصر والشام، تمّت الإشارة إلى الظاهرة ذاتها فيما يتعلق بشريحة الأفندية، وهو ما يذكره المؤرخ لونكريك والدكتور علي الوردي، وهما يعرضان علاقة الأفندية بالمجتمع. في العراق مثلاً، وبحسب تعبيرات لونكريك، بدا أولئك الأفندية "لا يقيسون الناس إلّا بمقاييس الطبقة التي ينتمون إليها ويحتقرون القبيلة والفلاح ويصرون على التكلّم بالتركية بين العرب" ([65]). كانوا إذا تحدّثوا "فتح الناس أفواههم إعجاباً بحديثهم، فخيّل إليهم أنهم من طينة تختلف عن طينة الناس من حولهم، ولهذا وجدناهم يتعالون على الناس، ويجعلون لأنفسهم نوادي خاصة بهم، ولا يكلّمون الناس إلّا من وراء أنوفهم" ([66]).

على إن الأمر لا يقف عند هذا، فارتباط المثقفين العرب بالطبقات الاجتماعية التي وجدوا أنفسهم وسطها لم يكن شبيهاً بمثقفي الغرب، فالمثقف العربي رغم كونه "متغربا" أو مستلباً من قبل النموذج الأوربي للمثقف، إلّا أن تغربه لم يكن مجدياً، ذلك أن "أيّة محاولة للانتماء الى العصر الراهن كانت محكومة منذ البداية بشرط التبعية، وهو ما فعلته أجيال من الطبقات العربية الناهضة المحكومة بالعلاقات الاقتصادية والعسكرية بالغرب المستعمر وما فعله مثقفوها بوضوح"[67]. يرى محمد الأسعد ذلك مضيفاً أن المثقف العربي منذ بدايات ظهوره في القرن التاسع عشر، فصل مصيره عن مصير مجتمعه المحلي، وبالتالي "بين تجربته وبين التجربة الاجتماعية، وجاء هذا الانفصال نتيجة العلاقات التي تشكلت بين المجتمعات العربية والسلطات المحتلة، وما استتبعته من انهاض لطبقة برجوازية تابعة وتخليف للطبقات الاجتماعية الأخرى من فلاحين وحرفيين وبدو وتجار محليين"([68]). وبنقل الأسعد عن الباحث ز.ل. ليفين رأياً عن أن بواكير الانفصال جرى عن عصر النهضة، ففي الوقت الذي "طرحت فيه الطبقات الشعبية عبر الانتفاضات الفلاحية مطالب الغاء امتيازات الاقطاعيين ونوّهت

بالجمهورية، معبرة بذلك عن المغزى العملي للمساواة والحرية، كان المثقفون (المتنورون) مثقفو النهضة بعيدين عن كل هذا في حديثهم عن النهضة والرقي والتقدم".

المبحث الثالث:الثقافة العالمة والثقافة الاجتماعية.. التداخل والتوازي

1 المنظورالاجتماعي

مرّ بنا إن هناك ثقافتين تتزامنان دائماً هما الثقافة العالمة والثقافة الدنيا. ولتبيّن العلاقة بينهما، يجدر القول أنّ ما يُعد في مرتبة دنيا هو كذلك بالنسبة لما يُعدّ أعلى وأرفع. وتكمن المشكلة، بهذا الصدد، أنّ المنظومة التي تشرعن هذه التراتبية هي من نتاج الثقافة العليا حصراً. فالواطئ و"الوضيع" إنما هو كذلك بالنسبة لفهم المثقف الرفيع. كذلك، يُفهم معنى الرفيع والعالم والعالي وفقاً لمنظومة المفاهيم الخاصة بواضع المفاهيم أيضاً.

بالنتيجة، ستسهم مثل هذه النظرة في إشاعة نوع من الاحتقار لكلّ ما شعبيّ وريفيّ، لأنّه ينمّي بشكل فعلي تلك القيم المفهومة على إنها شعبية أو "متدنية"، والتي تعمل الثقافة العليا على إزاحتها. مثال على ذلك، غالباً ما يُحتقر المغنّي الريفيّ والشاعر الشعبيّ وصانع الرسومات الفتشية، ويصل الازدراء غالباً إلى طقوس الجماعات التي تعتقد الغالبية العظمى من أبنائها أنّها تشكّل ملمحاً أساسياً من هوياتها. الحاقاً بذلك، يحتقر كلّ ما ينتجه ممارسو هذه الطقوس الشعبية من أشكال فنيّة ترتبط بتلك الطقوس.

في هذا المفصل، نستطيع الإحالة لفهم الدكتور علي الوردي لمفهوم "الثقافة الاجتماعية"، إذ يرى أنّه مرادف للكلمة الانجليزية culture([69]). وإذ يتبنّى الوردي هذه الترجمة، فأنّه لا يمهّد لتقسيم الثقافة إلى نوعين كما يجري الأمر غالباً مع أمثاله من علماء الاجتماع. إنما ينوي تغليب الجانب التركيبي في المفهوم، وعدّه نقطة الارتكاز الأساسية لفهم الثقافة بوصفها فعالية اجتماعية. معرفية.

يعبّر الوردي عن عدم ميله الى استخدام ترجمة "ثقافة" كمقابل لمصطلح culture. ويعزو ذلك إلى أن مفردة "ثقافة" كان قد شاع استعمالها في التداول العام بمعنى المعرفة أو التهذيب أو النضوج العلمي، فإذا ما وصف شخص ما بأنّه مثقف فذلك يعني أنّه مهذّب أو مطّلع على المعرفة الحديثة اطلاعاً ناضجاً وعميقاً ([70]). ولكي لا يقع التباس في الذهن، يقرر الوردي استعمال "الثقافة الاجتماعية" بمعنى culture و"بهذا يمكن التفريق بين المعنى العلمي والمعنى الشائع لهذا الاصطلاح المهم" ([71]).

وبما أنّ الوردي غير معنيّ بمفهوم الثقافة بمعنى كونها "اطلاعا على العلوم والمعرفة" ([72])، حسب وصفه، فأنّه يتّجه مباشرة إلى "الثقافة الاجتماعية"، التي هي "بالنسبة للأمّة كالشخصية بالنسبة للفرد، فكما إن لكلّ فرد شخصيته الخاصة به، كذلك تكون كلّ أمّة من الأمم إذ هي اختصّت بثقافة اجتماعية معينة لا تماثلها أيّ ثقافة أخرى في أيّ أمة من الأمم" ([73]). وتشمل الثقافة الاجتماعية جميع الأشياء الرمزية الفاعلة من تقاليد وقواعد وأفكار إلى دين وأخلاق وقانون إلى فنون وصناعة و لغة و خرافة ([74]).

وجرياً على عادة أغلب السوسيولوجيين الذين جاءوا بعد إدوارد تايلور، يركّز الوردي على فكرة "الكلّ المعقّد" ذاتها، مثيراً انتباهنا إلى مسألة التفاعل الاجتماعي بوصفه بودقة تعيد إنتاج كلّ شيء يتعلّق بالقيم الثقافية. يقول :"يجب أن تعلم بأنّ الثقافة الاجتماعية ليست مجموعة بسيطة مؤلفة من أجزاء متفرقة، بل هي كلّ متماسك ومترابط بحيث تكون أجزاء فيه متفاعلة فيما بينها تفاعلاً قوياً يجعلها ذات طبيعة جديدة لم تكن فيها عندما كانت منفردة" ([75]).

فيما يخصّ موضوعة لعب الثقافات المنتميّة لحقل الثقافات الدنيا دوراً أساسيّاً في صياغة الهويّات الجماعية، فإنّ الأمر يتعلّق بمحاولة صهر هذه الثقافات وتذويبها في الثقافة العالمة، وهو ما تقوم به الدولة القومية الحديثة، التي تبرز، بحسب أرنست غيلنر، بوصفها "أداة لخلق ثقافة عليا، موحّدة، ومصانة مركزيّاً تعمّ كلّ السكّان" ([76])، وهو ما يعني صهر الثقافات الشعبية المسيطرة على حياة أغلبيّة أعضاء الجماعات الأثنيّة والطائفية. المقصود إشاعة معارف جديدة تحيل إلى سياق عصر الحداثة الذي هو عصر معلمن تتضخّم فيه الثقافة وتجهد العلوم الإنسانية المستحدثة والآداب والفنون والإيديولوجيات إلى ملء الفراغ الهائل الذي خلّفه انزواء الدين في حياة أوربا الفكريّة.

وإذا كان الدين قد اعتاد، في كلّ زمان ومكان، أن "يقدّم العبادة، والرمزيّة الحسيّة، والوحدة الاجتماعية، والهويّة الجمعية، وخليطاً من الأخلاقيات التطبيقية والمثاليّة الروحيّة وصلة بين المفكرين وعامة الناس، فالثقافة تفعل ذلك أيضاً" ([77]). لكنّ الفرق أنّها، وهي تفعل ذلك، تستبطن مهمة محو الثقافات الدنيا، أو على الأقل تحييدها وإفقادها لسلطتها، أو تحويلها من ثقافة فاعلة في الحياة اليوميّة للأفراد إلى شكل طقوسيّ يُمارس في الدهاليز الخلفية.

تبدأ الثقافة العالمة، بالأحرى، في التحوّل إلى سلطة قسريّة تُحتقر في ظلّها كلّ ثقافة واطئة أو شعبية. وإذ يحاول غيلنر تفسير هذا الجدل، فإنّه يتحدّث عن الانتقال من ثقافات الحقبة الزراعيّة إلى الصناعيّة في أوروبا. وينطبق الأمر بدرجة كبيرة على ما يجري في البلدان الخارجة من

ثقافات القرون الوسطى إلى الثقافة الحديثة، وهو ما جرى في بلدان المشرق العربي كمصر والعراق وبلاد الشام. ولئن تميّزت الحقبة الزراعية في أنّ البعض فيها يستطيعون القراءة والكتابة والأغلبية غير قادرة على ذلك، فإنّ ميزة الحقبة الصناعية تكمن في أنّ الجميع سيستطيعون القراءة والكتابة بل يتوجّب عليهم ذلك ([78]). وهذا ما لا يمكن انجازه دون وجود دعم سياسي لهذه الثقافة، الثقافة التي ستُسمى، من الآن فصاعداً، "ثقافة رفيعة".

2. المثقفون العرب بين الخيال والواقع

بعيداً عن التنظير، تعرض المثقفون العرب إلى الكثير من الانتقاد منذ أن عرفتهم المجتمعات العربية في بدايات القرن العشرين، وتم التركيز على فكرة انفصالهم عن المجتمع رغم ادعائهم أنهم يتحدثون باسمه ويقومون بمهمة تنويره. عدا اتهام غالبيتهم بمماشاة السلطة والسير في ركابها. بل إننا نعتقد أن ادعاء حمل الثقافة استخدم كوسيلة إثراء أو اختراق للسلطة أو منافستها والتنازع معها لحيازة ما يمكن حيازته منها، ويأتي هذا نقيض ما يفترض منها من ناحية كونها تستبطن إقلاقاً للسلطة، باعتبار أن شريحة المثقفين تتقدم المجموع وتتحدث نيابة عن المجتمع المقهور.

في الاستخدام المناقض لهذه الوظيفة، يستخدم المثقفون ما يتوفرون عليه من إمكانيات وملكات بلاغية وثقافية لاختراق أسوار السلطة بعدة طرق يوجزها الباحث محمود عبد الفضيل بالإشارة إلى وجود عدة أنواع من المثقفين أخطرهم ما يطلق عليه "المثقف المراوغ". والمثقف المراوغ هذا يتميز بالزئبقية والمراوغة ويجيد فن إمساك العصا من الوسط ([79]). إن هذا النوع يستطيع الكتابة في الأمور العامة، وفي التعليق على ما يجري من أحداث. إنه "نوع يتمتع بدرجة عالية من الذكاء، كما إنه بالغ الطموح. يدركون بذكائهم سوء الحال وشيوع السخط، كما يعترفون في قرارة أنفسهم بإخلاص المعارضين ورغبتهم الحقيقية في الإصلاح. ولكنهم أيضاً، بطبعهم، قليلو الثقة بالناس وشديدو الاحتقار للجمهور، وشديدو العجلة" ([80]).

أما النوع الثاني فهو ما يسميه بـ"المثقف الترزي"، وهو أقل موهبة وتأثيراً من المثقف المراوغ أو الزئبقي، وعادة ما يكتفي بما يرد إليه من تعليمات ولا يغامر كما يفعل المثقف «المراوغ» الذي يبالغ في ذكائه وشطارته ومرونة حركته. إنه نوع من المثقفين الذي يجيد السير في الركاب، ويمنح ولاءه وموهبته لمن يقبض على زمام الأمور، أيّاً كانت توجهات السلطة السياسية، من دون شعور بأدنى أزمة أو مشكلة مع نفسه. وهو دائماً في "حالة جاهزية لإعادة صياغة المبادئ وإعادة تفصيل القوانين والتشريعات بحسب المقاس» ([81]).

إن هذا النقد الجارف لتوظيف الثقافة من قبل المثقفين العرب تكرر بلغة أكثر حدة عند المفكر علي حرب في كتابه (نقد المثقف.. أوهام النخبة)، اذ رأى أنّ هناك وهماً يغذّي عزلة المثقفين، وهو اعتبار هم أنفسهم ذوات مستنيرة ومتميزة باستقلاليتها عن السلطة، وتحررها من القيود والتقاليد. وهي ذوات تمثل "ذروة الوعي بالواقع والإخلاص للحقّ والحقيقة، الأمر الذي يؤهلها لأن تفكّر عن سواد الناس أو تخطط لهم، أو على الأقل يؤهلها لأن تنير الدرب أمامهم وتسهم في تشكيل وعيهم، لكي يعوا مهمتهم التاريخية، ويمارسوا دورهم الفعال في إحداث التغيير المنشود، أو في الثورة على الأوضاع القائمة" ([82]).

بهذه الطريقة يمارس المثقفون وصايتهم على القيم ويعطون لأنفسهم الحق في تعيين ما هو حقيقي ومشروع وصالح، وهنا يكمن معنى مقولة الطليعة. إلّا أن كل ذلك لا يصمد أمام الواقع، "فمنطوق الخطاب لدى المثقف أنّه عضوي، مندمج، متماه مع مصالح الجماهير، أو مُجسد لوعي الأمة أو ضمير الشعب. أما بطانة الكلام فهي أن المثقف ،نخبوي مركزي إصطفائي؛ وأما خلفية الرؤية والمعاملة، فهي أن المثقف مثالي طوباوي أو أكاديمي مدرسي، أو حزبي فئوي" ([83]).

عدا ذلك، لا يتوقف المثقف عن ادعاء إعلان استقلاليته عن السلطة وإغراءاتها. لكن الحقيقة خلاف ما يعلن، فهو "يخفي حقيقته وسلطته ويتستر على فعله وأثره، ويتناسى مخاتلته وألاعيبه. وهكذا فالمثقف يعلن انحيازه إلى المقهورين في مواجهة سلطة القهر فيما هو يشكل سلطته ويمارس سيطرته" ([84]) .

إن الثقافة تبدو، في هذه الحالة، أقرب إلى القناع الذي يعطي الشرعية لحاملها في أن يحوز امتيازات مادية وسلطوية تدعي أساساً تنزهها عنها. يحدث هذا في أوربا والعالم العربي وبلدان الشرق الأوسط عموماً، لكن الأمر في العالم العربي يبدو أكثر بروزاً لأسباب تتعلق بطبيعة المنظومة التي تتحكم بمجتمعاته. وهذا ما جعل من الثقافة والمثقفين مدار جدل وخلاف دائم.

الخاتمة :

يمكن إجمالاً التنبيه إلى عدد من النتائج التي خرجت بها الدراسة وهي تمثل رأي الباحث في ما تم الجدل حوله:

1. يصعب الركون إلى تعريف محدد لمصطلح الثقافة culture نظراً إلى أن الباحثين نظروا إليها كل من منظور يتعلق به. فالسوسيولوجي نظر إليها بوصفها فعالية اجتماعية، وهذا المنظور انتهى إلى عدم ايلاء الجنبة المعرفية في الثقافة الأهمية التي تستحقها. الثقافيون ومستخدوا المناهج الحديثة، البنيوية وما بعد البنيوية، فعلوا عكس ذلك إذ ركزوا على كون المحمول الفكري لثقافة

وداروا حول منظومة الأنساق التي تحركها، بالتالي، أهملوا الجانب الاجتماعي فيها. رأينا أن الثقافة نشاط اجتماعي بغض النظر عن نوع محمولاتها الفكرية، وهي تتميز بضفتين، الأولى أن فيها جانب محلي يتمثل بما يحمله المخيال الجمعي من تقاليد وقيم موروثة، وفيها جانب عالمي إنساني عابر للأمكنة المحلية، وهذا الجانب تضخم في العصر الحديث حتى بدأ يطغى على الثقافة المحلية.

2. في تقسيم الثقافة إلى أنواع، هناك تداخلات من الصعب حلها بين أنواع الثقافات التي يختص كل نوع باشتغال معين أو مستوى بذاته، من ناحية الشكل الذي تظهر به ومن ناحية الشريحة أو النوع الاجتماعي الذي يستهلكه. أبرز نوعين يظهران بوصفهما يشكلان تراتبية لا ينفك طرفاها عن الصراع هما الثقافة العالمة/ الشعبية. ترتبط هذه التراتبية بالصراع نفسه الذي أشرنا إليه بين عالمية الثقافة ومحليتها. ورأينا أننا نعيش في القرن الحادي والعشرين في مرحلة طغيان جارف للثقافات الشعبية التي ساعدت وسائل التواصل الاجتماعي على تضخيمها على حساب الثقافة العالمة.

3. خلصت الدراسة إلى أن صراع الثقافات يأخذ أشكالاً عديدة، وأهم شكل يظهر به هو الصراع في مادة الثقافة نفسها، بين أن توصف بكونها رفيعة وراقية ونتاج طبقة أرستقراطية، وبين أن توصف بكونها واطئة أو دنيا، وتتصف عادة بالشفاهية وبأنها نتاج طبقات هامشية.

4. من الناحية الإيديولوجية، هناك صراع بين نوعين من الثقافات هما الثقافة المركزية والثقافة الهامشية، ويبدو هذا الصراع غالباً تمثيلاً لصراع سياسي، ويمكن أن يحسم في بعض الفترات بانتصار الثقافات الهامشية وتحولها إلى مركزية كما يوضح الباحث آرنست غيلنر وهو يدرس تكوّن الأمم والقوميات.

الهوامش:

---

1 ينظر مادة (ثقف)، لسان العرب ابن منظور الافريقي تحقيق علي شيري دار احياء التراث العربي المجلد الرابع ص 106 - 107، الطبعة الحديثة 1990.

2 الكلمات المفاتيح، ويليامز، رايموند، ترجمة نعيمان عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 980، الطبعة الأولى 2005 ، القاهرة، ص 117.

3 الثقافة والمجتمع 1780ــ1950، رايموند ويليامز، ترجمة وجيه سمعان، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ص 12

4 مدخل إلى الأثنولوجيا، جاك لومبار، ص 152.

5 المصدر نفسه، 152.

6 دليل الناقد الأدبي د ميجان الرويلي د سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ص140.

7 . جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث.. 1914 . 1939، فياض، عامر حسن، دار الشؤون الثقافة العامة .بغداد، الطبعة الأولى 2002 ، ص 130.

8 سوسيولوجيا المثقفين، جيرار ليكريك، ترجمة د جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة 2008 الطبعة الأولى، ص 44.

9 دليل الناقد الأدبي د ميجان الرويلي، ص 141.

10 تم ترويج مفهوم الثقافة المضادة في ستينيات القرن العشرين كرد فعل على ظهور حركات شبابية لأبناء الطبقة الوسطى مثل الهيبز، وذلك للإشارة إلى الجماعات التي كانت تتشكك في قيم الثقافة السائدة، وبينما كانت ثقافة الهيبيز المضادة متمركزة حول معارضة حرب أمريكا في فيتنام، فإنها . إلى جانب ذلك . عبرت عن استيائها وسخطها على قيم وأهداف الرأسمالية"، ينظر، موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص 244.

11 يشير مفهوم الثقافة الفرعية إلى ما يسود جماعة من الأقليات أو جماعة فرعية داخل المجتمع من قيم ومعتقدات واتجاهات وأسلوب معيشة. وعادة تختلف هذه الثقافة السائدة في الجماعة الفرعية عن الثقافة التي تتبناها الجماعة المسيطرة رغم ما يبدو من ارتباط بينهما. ينظر، موسوعة نظرية الثقافة، ص 240.

12 المصدر نفسه، ص 231.

13 سوشيولوجيا الثقافة والهوية، هارلمبس وهولبوررن، ترجمة، حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص 9.

14 المصدر نفسه، ص 10، وينظر أيضاً، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، جون ستوري، ترجمة د. صالح خليل أبو أصبع ود. فاروق منصور، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2014، الطبعة الأولى، ص 22.

15 ينظر، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ص 22.

16 ينظر، سوشيولوجيا الهوية، ص 10

17 سوشيولوجيا الهوية، ص 10.

18 موسوعة النظرية الثقافية، ص 236.

19 المصدر نفسه، ص 263 .

20 فكرة الثقافة، تيري إيغلتون، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 64.

21 المصدر نفسه، ص 64.
22 فكرة الثقافة، ص 64 .
23 مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دينيس كوش، ص 123.
24 المصدر نفسه، ص 123.
25 المصدر نفسه، 123.
26 سوسيولوجيا المثقفين، ص 52.
27 المصدر نفسه، ص 52.
28 النخبة والمجتمع،
29 سوسيولوجيا المثقفين، ص 52.
30 المصدر نفسه، ص 18.
31 المصدر نفسه، ص 18
32 المصدر نفسه، ص 18.
33 المصدر نفسه، ص 19.
34 المصدر نفسه، ص 19.
35 خيانة المثقفين، ص 116.
36 المصدر نفسه، ص 116.
37 المصدر نفسه، ص 117.
38 ينظر، صور المثقف، سعيد، أدوارد، ترجمة غسان غصن ومراجعة منى انيس، دار النهار، بيروت الطبعة الثانية، 1996، من ص 55. 72.
39 ينظر، صور المثقف، ص 28.
40 المصدر نفسه، ص 23.
41 صور المثقف، ص 18.
42 خيانة المثقفين، ص 131.
43 خيانة المثقفين، ص 131.
44 المصدر نفسه، ص 131.
45 المصدر نفسه، ص 131.
46 صور المثقف، ص 18.
47 ينظر، دفاتر السجن، أنطونيو غرامشي، ص 35.
48 مشكلة الثقافة، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 2000، ص 19.
49 المصدر نفسه، ص 19.

50 المصدر نفسه، ص 19.

51 المصدر نفسه، ص 30.

52 المصدر نفسه، ص 30.

53 المصدر نفسه، ص 30.

54 المصدر نفسه، ص 41.

55 المصدر نفسه، ص 35.

56 المصدر نفسه، ص 36.

57 ينظر، مثلا، المثقف العربي همومه وعطاؤه، تأليف مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية. مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٥.

58 جذور الفكر الديمقراطي في العراق، ص 140.

59 ينظر، دفاتر السجن، أنطونيو غرامشي، ص 35.

60 المصدر نفسه، ص 30.

61 المصدر نفسه، ص 30.

62 المصدر نفسه، ص 30.

63 المصدر نفسه، ص 30.

64 المصدر نفسه، ص 30.

65 أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، المستر ستيفن هيمسلي لونكريك، ترجمة جعفر الخياط، منشورات مكتبة اليقظة العربية، بغداد، الطبعة السادسة 1985 : ص 338.

66 ينظر، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الدكتور علي الوردي، مطبعة الإرشاد بغداد 1971، الجزء الثالث: ص 7

67 بحثاً عن الحداثة: نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصرة. محمد الأسعد، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1986، ص 91.

68 المصدر نفسه، ص 91.

69 ينظر، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، علي الوردي، مطبعة الأديب البغدادية سنة 1965، ص 35.

70 المصدر نفسه، ص 35.

71 المصدر نفسه، ص 35.

72 دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 35.

73 المصدر نفسه، ص 36.

74 المصدر نفسه، ص 36.

75 المصدر نفسه، ص 36 .

76 في الأهوال والأحوال، ص 51.

77 فكرة الثقافة، ص 60.

78 الأمم والقومية، ص 101

79 ينظر، المثقف العربي همومه وعطاؤه، ص 125.

80 المصدر نفسه، ص 125.

81 المصدر نفسه، ص 127،

82 اوهام النخبة أو نقد المثقف علي حرب المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية ٢٠٠٤ بيروت، ص 58.

83 المصدر نفسه، ص 56.

84 المصدر نفسه، ص 58.

تعريف الأعلام

- السير إدوارد بيرنت تايلور(1832ـ 1917)، أنثروبولوجي إنجليزي ومؤسس لعلم الأنثروبولوجيا الثقافية. ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجية وتطور الاهتمام بذلك العلم. دراس في جامعة أكسفورد. أهم كتبه "الثقافة البدائية". جسّدت أفكار تايلور مذهب التطور الثقافي في القرن التاسع عشر.
* أنطونيو غرامشي فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، ولد في بلدة آليس بجزيرة ساردينيا الإيطالية عام 1891. تلقى دروسه في كلية الآداب بتورينو وعمل ناقدا مسرحيا عام 1916. أشهر كتبه (دفاتر السجن)
- برونيسلاو مالينوفسكي (1884ـ 1942) عالم أنثروبولوجيا بريطاني الجنسيّة بولنديّ الأصول، تأثر بالسير جيمس فريزر، وخاصة كتاب الغصن الذهبي، ما دفعه إلى الاتجاه نحو دراسة الأنثروبولوجيا، فسافر إلى أنجلترا سنة 1910 ليلتحق بجامعة لندن للعلوم الاقتصاديّة ويدعم تكوينه في هذا الاختصاص.
- توماس بوتومور، (1920- 1992)، عالم اجتماع واستاذ بريطاني من مؤلفاته: علم الاجتماع السياسي، مدرسة فرانكفورت، النخبة والمجتمع.
- تيري فرانسيس إيغلتون (1922ـ) منظر أدبي بريطاني، أستاذ في جامعة لانكستر. نشر أكثر من أربعين كتابًا، أشهر أعماله "النظرية الأدبية"، "فكرة الثقافة".
- جوليان بيندا (1867 - 1956) فيلسوف وروائي فرنسي، أشهر أعماله (خيانة المثقفين).
- جون ستوري، أستاذ الدراسات الثقافية ومدير مركز بحوث الدراسات الإعلامية والثقافية بجامعة سندرلاند في المملكة المتحدة. لديه تسعة كتب، منها "الثقافة والقوة في الدراسات الثقافية". عمل أستاذا زائرا في جامعات ووهان، وفيينا، وهنان، وفيلادلفيا.

- جيرار ليكريك، درس الفلسفة في جامعة السوربون. أبرز مؤلفاته: - الأنثروبولوجيا والاستعمار (1972) - مراقبة الإنسان (1979) - تاريخ السلطة (1996) - مجتمع التواصل (1999) - العولمة الثقافية ، سوسيولوجيا المثقفين (2003).
- دينيس كوش: أستاذ الأثنولوجيا في جامعة السوربون وباحث في "مخبر اللغة والموسيقى والمجتمع" التابع للمركز الوطني للبحث العلمي. باريس.
- رايموند ويليامز : 1921-1988) منظر ويلزي، أكاديمي وروائي وناقد. وهو من مؤسسي منهج الدراسات الثقافية. ساهمت كتاباته عن السياسة والثقافة والإعلام الجماهيري والأدب مساهمة كبيرة في النقد الماركسي للثقافة والفنون. من كتبه: الثقافة والمجتمع، طرائق الحداثة.
- سيمور مارتن ليبست (1922- 2006): عالم اجتماع سياسي أمريكي، وزميل في معهد هوفر بجامعة ستانفورد، وأستاذ في السياسة العامة بجامعة جورج ماسون. مختص بعلم الاجتماع السياسي والتنظيم النقابي والتقسيم الطبقي الاجتماعي والرأي العام وعلم اجتماع الحياة الفكرية.
- علي الوردي (1905ـ 1995): عالم اجتماع عراقي، عُرف بتبنيه للنظريات الاجتماعية الحديثة في وقته، لتحليل الواقع الاجتماعي العراقي، لديه كتب عديدة نالت اهتماما استثنائياً مثل "ملامح اجتماعية من تاريخ العراق "، "دراسة في طبيعة المجتمع العراقي"، "وعاظ السلاطين"، "أسطورة الأدب الرفيع"، وغيرها.
- مالك بن نبي (1905ـ 1973): جزائري، من أعلام الفكر الإسلامي في القرن العشرين. وأحد رُوّاد النهضة الفكرية الإسلامية ومن أكثر المفكرين المعاصرين الذين نبّهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة. ومن أعماله البارزة: "شروط النهضة"، "القابلية للاستعمار".
- محمد عابد الجابري (1935ـ 2010) مفكر مغربي لديه أكثر من ثلاثين مؤلفاً، أبرزها "تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي" و"العصبية والدولة".
- لويس أ. كوسير(1913ـ 2003) : عالم اجتماع وأستاذ جامعي أمريكي. ألماني أمريكي ، شغل منصب الرئيس السادس والستين للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع في عام 1975.حصل على درجة الدكتوراه ودرّس في جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا . ثم أسس قسم علم الاجتماع في جامعة براندیز.

المصادر:

1 ـ أسباب عملية.. إعادة النظر بالفلسفة، بورديو، بيار، دار الأزمنة الحديثة، الطبعة الأولى 1998، بيروت، ص126.

2 .الإنسان والفكرة، المهنا، أحمد، مركز الحضارة العربية، لندن، الطبعة الأولى ، 2005.

3 . أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، هيمسلي لونكريك، ستيفن، ترجمة جعفر الخياط، منشورات مكتبة اليقظة العربية، بغداد، الطبعة السادسة 1985.

4 . الأمم والقومية، غيلنر، إيرنست، ترجمة د. محمد الراضي، منشورات المدى، دمشق . سوريا، الطبعة الأولى 1999.

5 . الايديولوجيا واليوتيوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، مانهايم، كارل، ترجمة دكتور محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى 1980.

6 . اوهام النخبة أو نقد المثقف، علي حرب، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية ٢٠٠٤، بيروت.

7. بحثاً عن الحداثة: نقد الوعي النقدي في تجربة الشعر العربي المعاصرة. محمد الأسعد، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1986.

8 . الثقافة والمجتمع 1780 . 1950، ويليامز، رايموند، ترجمة وجيه سمعان، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى.

9 . جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث..1914 . 1939، فياض، عامر حسن، دار الشؤون الثقافة العامة . بغداد، الطبعة الأولى 2002.

10. خيانة المثقفين، بندا، جوليان، ترجمة محمد صابر، تقديم، محمد شعبان صوان، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية . ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت 2020.

11 . دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، الوردي، علي، مطبعة الأديب البغدادية سنة 1965

12 . دليل الناقد الأدبي، د.الرويلي، ميجان، د البازعي، سعد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

13. سوسيولوجيا المثقفين، ليكريك، جيرار، ترجمة د جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة 2008 الطبعة الأولى.

14 . سوشيولوجيا الثقافة والهوية، وهولبوررن، هارلمبس، ترجمة، حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع . الطبعة الأولى ٢٠١٠.

15 . صور المثقف، سعيد، سعيد، ترجمة غسان غصن ومراجعة منى انيس، دار النهار، بيروت الطبعة الثانية، 1996.

16 . فكرة الثقافة، إيغلتون، تيري، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

17 . في الأهوال والأحوال.. المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف، عبد الجبار، فالح، تقديم عباس بيضون، دار الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى . 2008.

18. كراسات السجن، غرامشي، أنطونيو، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي . بيروت الطبعة الأولى 1994 .

19 . الكلمات المفاتيح، ويليامز، رايموند، ترجمة نعيمان عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 980، الطبعة الأولى 2005 ، القاهرة.

20 . لسان العرب، الأفريقي، ابن منظور، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي المجلد الرابع، الطبعة الحديثة 1990.

21 . لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، الوردي، الدكتور علي، مطبعة الإرشاد . بغداد 1971، الجزء الثالث.

22 . المثقف العربي همومه وعطاؤه، تأليف مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية . مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٥.

23. مدخل إلى الأثنولوجيا، لومبار، جاك، ترجمة حسن قبيسي، مراجعة حبيب معلوف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1997.

24. المعجم الفلسفي، وهبة، مراد، دار قباء الحديثة، القاهرة، الطبعة الخامسة 2007.

25 .. مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، كوش، دينيس، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009.

26 . موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، وبيتر أندرو، أدجار، ترجمة هناء الجوهري المشروع القومي للترجمة، القاهرة 1357.

27 . النخبة والمجتمع، ت. بوتومور، ترجمة جورج حنّا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1988.

28 . النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ستوري، جون، ترجمة د. صالح خليل أبو أصبع ود. فاروق منصور، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2014، الطبعة الأولى.

references

1. Gellner, Ernest. Nations and Nationalism. Translated by Dr. Muhammad Al-Radhi. Al-Mada Publications, Damascus, Syria, 1st edition, 1999.
2. .Longrigg, Stephen Hemsley. Four Centuries of Modern Iraq History. Translated by Jaafar Al-Khayyat. Al-Yaqatha Al-Arabiya Library Publications, Baghdad, 6th edition, 1985.

.3Bourdieu, Pierre. Practical Reason: On the Theory of Action. Dar Al-Azmina Al-Haditha, Beirut, 1st edition, 1998, p.126.

.4 Cuche, Denys. The Concept of Culture in the Social Sciences. Translated by Munir Al-Saidani. The Arab Organization for Translation, Beirut, 2009.

.5 Al-Muhanna, Ahmed. Man and the Idea. Arab Civilization Center, London, 1st edition, 2000.

.6 Mannheim, Karl. Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. Translated by Dr. Muhammad Raja Al-Deirini. Kuwait Libraries Company, 1st edition, 1980.

.7 Williams, Raymond. Culture and Society 1780–1950. Translated by Wajih Sam'an. Dar Al-Shu'oon Al-Thaqafiya Al-Aama, 1st edition.

.8 Fayadh, Amer Hassan. The Roots of Democratic Thought in Modern Iraq, 1914–1939. Dar Al-Shu'oon Al-Thaqafiya Al-Aama, Baghdad, 1st edition, 2002.

.9 Benda, Julien. The Treason of the Intellectuals. Translated by Muhammad Saber, introduction by Muhammad Shaaban Suwan. Ibn Al-Nadim Publishing & Al-Rawafed Cultural House, Beirut, 1st edition, 2020.

.10 Al-Wardi, Ali. A Study of the Nature of Iraqi Society. Al-Adib Al-Baghdadiya Press, 1965.

.11 Al-Ruwaili, Mijjan, and Al-Bazai, Saad. The Literary Critic's Guide. Arab Cultural Center, Casablanca, 1st edition.

.12 Leclerc, Gérard. Sociology of Intellectuals. Translated by Dr. George Kattoura. Dar Al-Kitab Al-Jadeed Al-Muttahida, 1st edition, 2008.

The concept of culture and its types .. Limits of definitions and the scope of inquiry

Dr. Mohammed Ghazi Mohammed

Department of Media and Governmental Communication

University of Technology

alakras.mohamad@yahoo.com

Keywords: Culture, World Culture, Popular Culture

Summary:

This study undertakes a critical deconstruction of the concept of culture, presenting its multiple definitions and the diverse fields in which it operates—from anthropology to the domain of cultural studies. It offers a systematic account of the various types of culture, highlighting the distinctions between high (or elite) culture, popular culture, and mass culture, as well as other categories explored in scholarly literature.

The study further reviews divergent theoretical perspectives concerning these cultural forms, particularly with regard to the extent to which they are embraced by the general populace or perceived as the domain of elites or the middle class. In doing so, it engages with the dominant intellectual paradigms of the 1930s and 1940s in both American and European sociology, wherein mass culture was often linked to industrial modes of production, while folk culture was regarded as an organic and spontaneous expression of the people.

A substantial section of the study is devoted to the historical formation of the intellectual class and its evolution over the past two centuries. Special attention is given to the dialectic between the intellectual's withdrawal into isolation and their

engagement with society, a tension that has generated enduring theoretical and practical dilemmas.

In its final section, the study turns to the contested relationship between scholarly culture and popular culture, with particular focus on the conceptual and structural tensions between dominant (central) cultural formations and those emerging from the margins. The study concludes with a summary of key insights and findings derived from the analysis.