في طريقة عبور مصطلح " المثاقفة " إلى الثقافة العربية، على إثر قيامه في (الثقافة الغربية)

About the transfer of the term "Acculturation" through Western .culture and its integration into Arab culture

[1] **نصيرة علاك**. ، المركز الجامعي مرسلي عبد الله ـ تيبازة (الجزائر) (alleklynda2@gmail.com

تاريخ الارسال .2019-10-24 تاريخ القبول .2020-02-27 تاريخ النشر 2020-04-15

الملخص

يعالج هذا المقال طريقة إدخال مصطلح " المثاقفة " في نسيج الثقافة العربية، ولاسيما من خلال محافل النِّقاشات النقدية وفي رحاب مهرجاناتها، وهو ذات التعريج ـ أو العبور ـ الذي ينطوي على مفارقة محفوفة بمزالق ومخاطر. وهي مفارقة حلوله على هذه الثّقافة كالطارئ الذي يدّعي فيه كلّ طرفٍ ما يحلو له مِن مذاهب حافلة بتناقضات تتربّص بشرعيّته ومآله كلَّ متربَّص؛ حتى أضحى المفهوم جامعاً في طياته ـ في سياق تلقِّيه وتقبُّله ـ بين التّداول الواسِع والتجاهل الكاسِح، وآخِذاً أثناء التعاطي معه اتجاه التلوّن بالنوازع الفردية، ومتّخِذاً سبل التوفيق والتلفيق: ما جعله يتعرّض أيضاً لمواجهة وضعيّة التذبذب والالتباس والغموض التي حالَت دون تَجَوْهره وتدقيقه وبلوغ قراره. وهي وضعيّةٌ لا تزال تضعه تحت تصرّف الشّكوك حولَ جدواه؛ نظراً لبعض الأحكام المسبقة والتأويلات والأضواء المجتاحة التي رافقت إقحامه والتي سنناقش إشكالياتها ضمن هذه المحاولة.

كلمات مفتاحية: الأنتروبولوجيا الاجتماعية ـ النقد الثقافي ـ المقاربة المفهومية

Abstract

The object of this article is the introduction of the concept of acculturation in so-called Arab culture. This concept erected in the light of multiple scientific disciplines and various currents of thought, experienced the advent of its access into the restricted field of this culture there, after certain hesitations and uncomfortable detours; first via semantic manifestations of the forerunners who have worked on issues relating to social and historical anthropology. As for its discreet appearance in literary criticism founded within the said culture, and resulting from the overlaps recorded with the success recognized within the framework of Western culture; the concept thus judged as being the fruit of various coincidences, could only assert itself as a concept transposed to literary questions, less than by conviction, and moreover, always accompanied by doubts assimilated to many difficulties to the integrate deeply into the critical customs and practices inherited for generations. Hence the approach of the double onomasiological and contextual analysis adopted during our article.

Keywords Acculturation - Social anthropology - Cultural criticism - Onomasiological approach

المؤلف المرسل: نصيرة علاك. ، **الإيميل**: (alleklynda2@gmail.com

مقدمة:

يجدر أن نشير أولاً ـ طرحاً لأولى إشكاليات مقالنا هذا ـ إلى سِمة فاصلة وفريدة يتميّز بها مصطلح "المثاقفة" في أوسع نطاقه. وهي كونه ليس وحيد الجانب ولا وحيد البعد: من هنا قيام صعوبة إيجاد تعريف له بحيث لا يقع حوله اختلاف. وبالتالي فهو ـ من جهة ـ ليس من اليسير تحديده قاموسياً، كما أنّ مقاربة ماهيته تحت عبارة (الاصطلاح)، بمعنى الإجماع يظلّ ـ مِن جهة ثانية ـ نوعاً من التعبير المجازي المجازف. لهذا يهمّ تعقّب التعريف عبر تجلياته السياقية: ما يعني تكريس خيار التعريف السياقي في بداية الأمر، ثم تعقب محاولة ضبطه اصطلاحيّاً وموسوعيّاً.

1 تعقُّب مصطلح " المثاقفة " تعريفاً سياقيّاً

1.1 مِن التّعريف السياقي إلى التعريف المفهومي والموسوعي

في غياب التعريفات المعجمية والموسوعية (المفهومية المصطلحية)، ومع تقصير الثقافة العربية عموما في حقّ القيام ببحوث تأثيليّة[1]، ولما كان من الطبيعي أن كلّ شيء رهين بالتعريف؛ فالأحرى أن نستمد هذه الضالة ونسدّ الفراغ ونلبّي الحاجة، انطلاقاً من رصد المفهوم عبر الكتابات النقدية والثقافية التي قاربته مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. فضلاً عن تلك الآثار التي عنيت بتكريس المفهوم بَعد عملية تبسيطه، ضمن هذا العرض لما يدعى (التعريفات السياقية)[2] التي سنُلفيها موحيةً وغنيّةً بالاقتراحات على الرغم من طابعها الفردي وغياب التنسيق في تكريسها المصطلحي والمفهومي.

بالإضافة إلى الدّلالات التي سنعود إليها أدناه انطلاقاً من أساس ظهور لفظ (المثاقفة) في رحاب الدراسات الانتروبولوجية والثقافية والترجمية وغيرها التي لا يمكن تلافيها، فمِن المفيد أن نشرع في رصد مسارات المفهوم بإثارة الإشكاليات المرتبطة به على مستوى النقد الأدبي العربي الذي يعاني من قصور في اتخاذه لمنحى النقد الثقافي ولو ظاهريا وبنسبة قليلة جداً مقارنةً مع ما عرفه هذا المجال من النضج في الغرب.

وما نرومه ـ ههنا ـ هو الإدلاء بمدى توفّر ملامح أطيافٍ عن مفهوم " المثاقفة " قبل تداوله رسميا بوساطة التسمية الشائعة في أيامنا. وهو ما يدلّ على أن مفهوم (المثاقفة) ـ في الحقيقة ـ متجذِّر في *التجربة النقدية العربية*، ولا ينفكّ يرتوي من معينها بروافدها المختلفة. إذ ورد هذا المفهوم في سياقات دراسات متنوعة

(مقالات وكتب متخصّصة وكتابات تبسيطية)، مترفِداً حولَها بتسمياتٍ عديدة، منها: *مرحلة تحول في الحساسية الفنية في الأدب العربي*[3]، *والحساسية الجديدة*، *والوعي بالتغيّر*، *الممارسة النقدية كعمل ثقافي*[4]، وهلمّ جرّاً؛ وكان البحث يتراوح دوماً بين التحرّي في القيمة الأدبيّة أو الفنيّة للأدب وقيمته المعرفيّة ورواسبه الاجتماعية الثقافية، مروراً بمفاهيم ترتبط في الأغلب بتسميات على غرار (التجربة الشّعرية). وذلك على الرغم مما نعرفه على إثر تحفّظات تيري إيجلتون (Terence Francis Terry Eagleton) من أنّ مصطلح (القيمة) ـ كما يقول: « لفظة مطاطة، تستعمل للتعبير عن عدد كبير من الاستجابات للعمل الفني »[5]. وهو سبق أن عرفها بكونها « مجموعة من الاستجابات المتضافرة ». وبالتالي تتفاوت بحسب تفاوت الأزمنة والأمكنة والمتلقّين. وبعيداً عن جعل من كلمة (مثاقفة) مفتاح كلّ الأسرار، نكتفي بذكر بعض الإسقاطات التي عرفتها.

2.1 الإسقاطات المفهومية والسياقية

1.2.1 مفهوم العلاقة الطوعية أو الإجبارية

يعدّ الناقد والشاعر الفلسطيني عز الدين المناصرة من الأوائل الذين خاضوا في مفهوم " المثاقفة " وحاولوا قيده بالتعريف بعدما أفحم في ردّه على الكثير من التساؤلات المطروحة في الساحة الفكرية والثقافية العربية، حيث حدّد في دراسة له نشرت في مجلّة " الحياة "، مفهوم المثاقفة وأشكالها من الناحية النظرية كعلاقة طوعية أو إجبارية بين طرفين أو عدّة أطراف[6]. وإذ كان في صدد محاولة الإعراب عن رأيه في خصوص النظرية الثقافوية الأمريكية التي أقيمت على مفهوم الاتصال لم يدّخر جهداً دون تشريحها على سندان الواقع الراهن وانتقادها نظراً لإخلالها بأغراض الاتصال ذاته. ويظل هذا الفهم عنده طوال سنين حتى صدور كتابيه: المثاقفة والأدب المقارن، النقد الثقافي المقارن[7]؛ حيث بيّن تجليات مفهومه للمثاقفة الذي كرّسه في ضوء الأدب المقارن تماماً كما أخذ خلدون الشمعة يعمد إليه منذ السبعينيات من القرن العشرين ـ كما سيأتي تفصيله أدناه. وأفضى مفهوم " الثقافوية " إلى نظرية تمّ من خلالها دراسة المجتمعات المعاصرة بوساطة الثقافة كمنهج تحليل وتفسير في آنٍ. وقد حاول عز الدين المناصرة تسخيرها باعتماد تلك

العلاقة ثنائة الأطراف (الطواعية والإجبارية) ضمن نظرية المثاقفة من حيث استخلص مفاهيم من قبيل " التبعية ".

2.2.1 مفهوم التغريب والتشريق

شاعت كلمة (المثقافة) عند بعض الباحثين وهي تتعلّق بمفهوميْ " التغريب والتشريق ". علماً أن دلالة " التغريب " تُسقَط على كلٍّ من المشارقة والمغاربة، في حين تقتصر دلالة " التّشريق " على المغاربة. ولهذين المفهومين علاقة ما بثنائية (الاستشراق والاستغراب) التي تنطبِق على علاقة الشرق بالغرب كما سنعود إليها أدناه عند كلٍّ من جابر عصفور وخلدون الشمعة. وهذا ما نلمسه في استعمال الباحث المغربي سعيد علوش وهو يعدّل المفهوم ويدقِّق فيه منذ السبعينيات من القرن العشرين بحيث يرى أنّ « المثاقفة التي نفضّلها على التغريب [عند المشارقة والمغاربة] أو التشريق عند المغاربة، تأتي نتيجة أزمة الركود أو النهضة التي ابتدأت إثر التفتّح على المشرق [...] وسواء على مستوى الدراسات المقارنة، أو الهزات التاريخية التي استشعرتها النّخبة إلى جانب الطبقات الدنيا، أو العقدة الفلسفية التي تكوّنت عند المثقّفين وغيرهم. مع اختلال موازين القوى بين العالم المتحضّر، والعالم المتحسِّر. بما يخلقه من إقامة مقارنات بين المتقدّم والمتأخّر، والعلمي والعاطفي، فإنّ حدّة الخلاف لا تزيد إلاّ التهاباً بين الحضارتيْن، الشيء الذي خلق بالتالي موجة من الآثار تمثّلت في تيارات الأصالة أو المعاصرة. بكلّ أخطائهما في التبرير والتوفيق والتبعية »[8].

هكذا يتسنّى لنا الاستشهاد من خلال هذا المقتبَس على هاجس إقحام مفهوم " المثاقفة " في خضمّ الزوبعة التي يستثيرها دائماً موضوع " الأصالة والمعاصرة "، على نفس الاهتمام الذي يثيره التفكير في النهضة والتجديد الحضاري في الفكر العربي المعاصر والذي يرتبط ارتباطاً تاريخيا بالاحتكاك أو التصادم الواقع ـ والمتوقع ـ بين الحضارة الغربية الحديثة والحضارة العربية الإسلامية. وقد سبق للغرب أن واجه الخطر نفسه، وآية ذلك أنه بينما تقوم ثقافته على أسس ثلاثة: أدب اليونان وحضارة الرومان والمسيحية، فقد ظل يعتبر المسيحية مستوردة ليست من نبت أرضه لذلك فهو لم يقبلها كلية بشرقيتها وسماحتها[9]، وهو

الأمر الذي دفع به إلى أن يصنع حضارته على طريقته غذ اعتمد أساساً على روح الوثنية، في الأدب والثقافة اليونانية التي لا تؤمن بالتوحيد أساساً وترى العلاقة بينها وبين الآلهة علاقة صراع، وتضع نفسها في موقف الاتحدي لله والطبيعة والحياة؛ ثم نمت الحضارة الغربية على أساس النظرة العلمية المادية التي أنكرت الجانبين الروحي والغيبي إنكاراً تاما.

3.2.1 مفهوم " الوعي بالتغيّر الثقافي / أو الحساسية الجديدة "

لم ينبلج مفهوم " المثاقفة " مِن العدم ـ كما رأينا، وإنما تدرّج ظهوره حتى تراوحت دلالة لفظة (المثاقفة) بين الانطباق على الجماعة وخضوعه لحالات خاصّة من الشخصيات المنفردة؛ وعلى إثر ما أخذت تعرفه من عبارات بديلة طفا طابعها غير الرسمي بحلول مصطلح (المثاقفة) الذي فرض نفسه ـ كما رأينا في الفصل الأوّل من هذا الباب.

لذا فيجب التذكير بأنه على عكس ما قد ينصرف إليه ذهن القارئ، فإن الطابع المختصّ بالمثاقفة الذي حاول كلُّ واحد من الناقديْن المستهدَفيْن بهذه الدراسة (جابر عصفور وخلدون الشمعة) أن يبرزه بكيفيته الخاصة ويتناول أبعاده ويتقمّص أدواره، هي " مثاقفة جماعية " ظهرت في شكل قوالب فكرية وأنساق معرفية جديدة ليس من السهل جمع شتاتها، كما تُمثِّل ظاهرة نوعيّة لا تُجحَد ولا يمارى فيها. بيد إنها يهم تشخيصها وتصفّح سماتها لدى نماذج متفردة.

وقد سبق للناقد صبري حافظ أن حاول استجماع أواصر القرابة بين تلك القوالب والأنساق فلخّصها فيما أسماه بـ (القطيعة الموقفية والمعرفية) التي ترجمت *الوعي بالتغيّر الثقافي* أساسا؛ فخلد بذلك إلى نتيجة يرى فيها ـ وبدون إطلاق كلمة (المثاقفة) ـ أن هذه الأخيرة بهذا الإسقاط ليست مجرّد حدس فردي. وبينما يواصِل تحسّس مفهوم " المثاقفة " المطابق عنده لما دعاه من جهة أخرى " الحساسية الجديدة " ـ وهو المفهوم الذي يسميه خلدون الشمعة (الحساسية الشعرية المعاصرة)[10] ـ يؤكّد في تحليليْه الآتيّيْن:

« قلت إنّ يقيني بأنّ الوعي بالتغيّر ينطوي على اعتراف ضمني بأنّ هذا التغيّر قد بارح كلّ ثوابت السنة إلى آفاق القطيعة الموقفية والمعرفية للمواضعات الثقافية والأدبية السائدة، وأنّ ذلك ليس مجرّد

حدس فردي، ولكنه نتيجة للقراءة النقدية لوثائق الوعي الأدبي المختلفة، سواء منها الأعمال الإبداعية أو المقولات النّظرية التي يعبِّر فيها الكتّاب عن موقفهم من أعمالهم، ومن إشكاليات الواقع الثقافي الذي يتعاملون معه أو يعملون في ظلّه. ومن أحدث تلك المقولات مجموعة الشهادات المهمة التي تضمّنها الاستطلاع الأدبي الواسع، الذي استجوبت فيه مجلّة (الثقافة الجديدة) القاهرية كوكبة كبيرة من أدباء جيل الستينيات، والسبعينيات في مصر. وسوف أتريّث قليلاً عند هذه الشهادات، لأنّه لكي يكون لأيّ رصد للتحولات الثقافية دلالة خارج إطار الاجتهادات الفردية، لابدّ أن تتّسم المادّة التي يستقي منها هذا الرّصد نتائجه بقدرٍ من العموميّة يرقى بها إلى مستوى المسح الثقافي الاجتماعي، الذي كثيراً ما تلجأ إليه دراسات علم اجتماع المعرفة، وينجو بها من شراك التعميميات التي لا تعتمد على غير التجربة الفردية، أو الحدوس الفطرية، التي مهما كان مقدار ما بها من بصيرة صائبة، فإنّ من العسير إقناع القارئ بصحة حدوسها المستبصرة، وذلك لافتقارها إلى الأساس المادّي الصّلب الذي يُقنع المتلقي باجتهاداتها »[11].

فهذا الاعتراف شبه الجماعي بوجود مجموعة من المتغيّرات المهمّة التي بدّلت صورة الواقع وفهم الكاتب له، وذلك الإحساس العام بالضّيق بأشكال الكتابة التّقليدية والرسميّة منها على وجه الخصوص، هو الأساس الذي ينهض عليه مفهوم الحساسيّة الجديدة. ولابدَّ هنا من الإشارة إلى أنّ تغيُّر الواقِع وحده، لا يكفي لتغيير فهمنا له؛ ولكن تبدّل تصوّرنا للواقع، وتغيّر إحساس الكاتب بمكانه ودوره فيه، هو الذي يؤدّي ـ من ثمّ ـ إلى تغيّر ما أسمّيه بـ " قواعد الإحالة " وهي القواعد التي تتحكّم في طبيعة العلاقة المعقّدة بين الفنّ والواقع، وبين الكاتب ومجتمعه، وبين العمل الأدبي والتقاليد والمواضعات الأدبيّة التي تنهض عليها عمليّتا الخلق والتلقّي، وعلاوةً على ذلك بين العمل الفني وكلّ المسلّمات التي تنطوي عليها التقاليد والمواضعات الحضارية السائدة في الواقع الذي يصدر عنه ويطمح إلى تحقيق الفاعلية فيه[12].

وحينما نرصد هذه الحساسيّة مع صاحب الفكرة نجدها قائمة على علّة التأفّف من التقاليد البالية، ومسوَّغة بمجموعة من عوامل داخلية، وأخرى خارجية؛ أي هي وافدة من الخارج في معظمها. وهي ما تنمّ عنها هذه التراكيب التي صارت جاهزة لاحقا: الظاهرة الحضرية، والنزعة التقنية، والإجهاز على إنسانيّة الفنّ، البدائيّة (الأدب الإفريقي)، والشبقية (وتاريخها الطويل في الآداب الغربية)، والتناقضيّة (مرحلة تفكّك القانون)، والتجريبيّة (تأسيس كتابة جديدة في كل المجالات)، إرخاء القبضة المركزيّة والاجتراء على الأب (بعقدة أوديب المستحضَرة من الفكر الغربي)، وزلزال فقدان فلسطين وهزيمة حزيران (باغتصاب من عدّو أجنبي)[13]. وذلك علاوة إلى ما يشير إليه من أنّ الحساسيّة تغيّرت مرّتين في تاريخ الأدب العربي[14]، دلالة على أن الظاهرة تمثل تياراً أكثر من مجرد نزوة ثلّة من الأفراد.

هكذا، وحينما نعمل النظر في مجموع العوامل التي انقطع إلى تحليلها، والمظاهر التي انطبعت بها هذه القطيعة نفسها، نجد هذه الأخيرة بمثابة أوجه معيّنة ممّا أصبح النقد الثقافي يتناوله في مصطلح (المثاقفة). وهذه المظاهر كما أعدّها الكاتب صبري حافظ يمكن اختصارها في ثنائية (قراءة في سوسيولوجية الوعي بالتغير، والظاهرة الحضرية)[15]. والشقّ الثاني منها هو ما أسماه جابر عصفور الوعي المديني مشدِّداً على علاقته بمفهوم " الحداثة ". وقد سبق لصبري حافظ أن تعرّض للموضوع في موضع آخر محاولاً الرفع من شأن الأدب بربطه بقيم فكرية وثقافية على غرار نزوعه إلى تزويد الفرد والجماعة بالمعرفة على النقيض مما يشاع من كونه يتعارض مع الفكر. وسيرا وراء هذا التصويب وهو لا تُقنعه التّبسيطات التي جثمت على حقل النّقد بداية الثمانينيات، يقول: « الأدب يزوِّدنا بنوعٍ معيّنٍ من المعرفة أو البصيرة بالواقع الذي صدر عنه »[16]. وبالتالي يصبح على الناقد أن « يركِّز اهتمامه على علاقة هذه المعرفة بالصور الأخرى التي تقدِّمها مختلف المعارف الإنسانيّة عن المجتمع »[17].

4.2.1 مفهوم الإحساس بالعالم والتلذّذ بالتبعية

وفي خضمّ استشعار الطابع الجماعي للمثاقفة نسجّل تطور فكر بعض الرواد من النقاد الذين تداولوا هذا المفهوم بالتعريف، على غرار عز الدين المناصرة الذي صدّرنا به بحثنا السياقي هذا، حيث نعرِّج الآن على

ما أصبح يتعرّض له من جوانب المثاقفة السلبية المتجسّدة في تبعات كمثال ما تشكّل عنده من فكرة " التلذّذ بالتبعية " جراء هيمنة المركزية الأوروبية التي كثيراً ما تولّد لدى الثقافات الدونية إحساساً بالنشوة[18]. علماً أن النموذج الأوربي الذي يأخذ أشكالاً متعددة ومتنوعة ومتناقضة أحياناً، أصبح الانفتاح في ظلّه غزواً في الوقت الذي أضفى على الغزو أبعاد الانفتاح. وفي هذا الصدد يقول عز الدين المناصرة:

« إنّ " الإحساس بالعالم " أصبح حقيقة واقعية منذ مطلع القرن العشرين، لكن هذا الإدراك ظلّ يدور حول ذاته، حتى بدأت مرحلة " رؤية العالم "، حينئذٍ تدفّق سيلُ الاجتهاد، رينيه ويليك يقترح مذهب المنظور الذي " يقرّ بوجود شعر واحد، أدب واحد، قابل للمقارنة في كلّ العصور، متقدم، متغير، مليء بالإمكانات. فليس الأدب نسقاً مطّرداً من أعمال فريدة لا يوجد بينها شيءٌ مشترك ولا سلسلة من أعمال تحيطها دورتا الزمان الكلاسيكية والرومانسية، كما أنّ عالمنا ليس هذا " العالم المغلق " على التماثل وعدم التعدد حسب ما وضعت مثاله الكلاسيكية الأولى، فالإطلاقية والنسبية زائفتان "كما يقول »[19].

5.2.1 قطيعة مع التراث ورؤى نقدية جديدة

إن درجات اقتران الوعي بخطورة المثاقفة عند النقاد مختلفة، فهناك من يرى أنه لا رجعة في اعتناق الحداثة؛ شريطة استيعابها ومثاقفتها أولا، حيث أنّ الحاجة الملحّة والآنية للفكر العربي الحديث والمعاصر إلى إعادة تأسيس قضاياه وتصوراته ضمن رؤى نقدية جديدة، تستهدف القطيعة مع المفاهيم والآليات التي أقام عليها أجدادُنا تراثهم[20]. علماً أنه منذ اصطدامنا بالنموذج الأوربي، عقب حملة نابليون بونابرت على مصر، والنظريات الفكرية السياسية والفلسفيّة الغربية تكتسح الساحة الثقافية لدينا، ترجمةً واقتباساً، واستلهاماً وتقليداً، ولكنه غالباً ما كان يتمّ بكيفيّة ارتجالية، تقتصر فحسب على البطانة الإيديولوجية التي تلفُّها، مما حوّل هذه النّظريات إلى عوائق إبستمولوجية، تساهم في تعميق الهوة بين التراث والحداثة بدلاً مِن إغناء الثقافة العربية بمفاهيم واستشرافات جديدة[21]. انفرد التراث العربي عن سواه من القضايا التي شغلت الفكر العربي المعاصِر، طيلةَ النصف الثاني من القرن العشرين، بتكوين بؤرة اهتمام مركزية

استقطبت، في معركة امتلاك التراث، ومن ثم فهمه وتأويله وتوظيفه، التيارات الفكرية السلفية منها والحداثية[22].

وكذلك اقترن مفهوم " المثاقفة " عند بعض النقاد بمفهوم " الحداثة ". فهذا عبد الله أبو هيف يضع عنواناً يسميه « 1-2- وهم الحداثة أو وهم المثاقفة »[23]: ومِن بين المثقّفين الذين دأبوا على هذا النّهج عبد الفتاح كيليطو الذي يترصّد المفهومين في كثير من كتاباته[24].

2 قرائن مفهوم " المثاقفة "

1.2 المثاقفة والهوية

لقد عرف مفهوم " المثاقفة " أنواعاً من التكييف، ولاسيما في ضوء المناقشات التي احتدمت حول موضوع (أزمة الهويّة)، فعقدت ملتقيات في هذا الشّأن. ويمكن التنويه ـ في هذا المضمار ـ بالملتقى متعدِّد الاختصاصات الذي أشرف عليه عالم الإثنيات كلود ليفي ستروس (Claude Lévis-Strauss) حيث وردت الإشارة إلى *أنّ الثقافة ذات مهمّة الإيصال بين الناس والفصل بينهم*[25].

إنّ (مذكِّرة الدّراسات حول المثاقفة[26] / Memorandum for the Study of Acculturation) التي نشرت سنة 1936 تقدِّم مفهوماً لـ (المثاقفة) أميل إلى الدقّة، على أنّه « مجموع الظّواهر الذي تُسفر عنها جملة الاحتكاكات المتواصلة والمباشرة لمختلف الجماعات ذات الثقافات المختلفة مع ما يترتّب عن ذلك من تغيُّرات في النماذج الثقافية الخاصة بجماعة واحدة أو كلتا الجماعتيْن »[27].

غير أنّ الباحث كارميل كاملِيري (Carmel Camilleri) قد عمد إلى وضع تحفّظٍ على هذا التعريف حيث يرى أنه لكي يحدث التأثير ليس من الضروري أن يقع الاحتكاك المباشر ـ على خلاف ما يدّعيه التعريف. وذلك أن أنماط التواصل تتنوّع إلى أن تشمل الأنماط غير المباشرة، كالقراءة مثلاً. لهذا فهو يرى أن المثاقفة تبدأ في مفهومها المتعلِّق بالتغير بناءً على التأثّر بالآخر في شكل أزمة، ثم تكيّف، فتبنّي المطلق مع استمرار مظاهر التأزم التي قد تظهر من حينٍ لآخر[28]. وهو المسار الذي سنعمد إلى تبيُّن تفاصيله ـ

بنوعيّة وحجم مختلفيْن ـ لدى الناقديْن جابر عصفور وخلدون الشمعة مع تراكمات قراءاتهما وكتاباتهما النقدية الأدبية والثقافية ـ والفكرية في الأيام الأخيرة. وذلك عملاً بنتائج تأمّلات هذا الباحث.

وعليه نلفي من جهة أخرى ـ وتدعيما لهذه الأطروحة ـ باحثاً آخر مقتنعاً بزيف مفهوم " المثاقفة " وهو جاك ديمرغو (Jacques Demorgon) الذي لا يتردّد في اقتراح إمكانية تعويض هذا المصطلح الجائر ـ على حدّ تعبيره ـ بمصطلح (Interculturation)، الذي يقع ـ بحسبه ـ بين مصطلحيْ (Interculturel) و(Acculturation)، ذلك أنه يستحيل أن يقع هناك تأثير أحادي الطرف، كما أنّ طموح " الثقافة البينية " خرافة أصرفت البشرية الوقت الكثير لإدراك أنه أمر مستحيل، لذا على حكمائه ـ وحكّامها ـ باستدراك الوقت الضائع بتفكيك المفهومين المتطرّفين والخلود إلى بلورة مفهوم جديد هو الذي يعكس حقائق الأشياء في مسألة التبادل الثقافي الذي تمّت مأسَسَتُه إشهاريا وخرافياً[29].

هكذا، ويحدث شيء لافت للانتباه بالنسبة لرصد سياقات ورود تسمية (مثاقفة). وتزكيّةً لرأينا في تطور فكر خلدون الشمعة فيما يخصّ نظرته إلى المثاقفة؛ يسلم إيراد أحدث ما قصدنا بقراءته له في الموضوع حيث يقيِّد مفهوم " المثاقفة " في خطّ التواصل مع مفهوم " الهوية "، مقترحاً تعويض التسمية بغيرها وهي (المقابسة)[30].

ويعرف المفهوم أيضاً تطوراً وتهذيباً عند أهمّ الباحثين في مجاله وهو روجيه باستيد ـ كما مرّ علينا في الفصل السابق، والذي يتوسّم قيامه ـ مرة أخرى ـ بقيام علاقة تفاعلية تطبيقية بين ثقافتين مختلفتين أو أكثر، تكون قد نشأت جراء توليد علاقة تتميز بتبادل الخبرات. وفي مقابل ذلك يمكن الحديث عن الاستلاب الثقافي الذي يقصد به تطور علاقة المثاقفة إلى انسلاخ من الذاتية الثقافية واعتناق لثقافة الآخر[31].

من هنا نلاحظ انطواء المفهوم على أبعاد معرفية وابستمولوجية وتاريخية متشعّبة وعميقة. ومن أجل مقاربته على محاور هذه الأبعاد المتداخلة لا ننسى المقتضى المنهجي الذي يلحّ علينا بالرجوع إلى مفهوم كلمة " الثقافة " التي سنعمد ـ في الفقرات الآتية ـ إلى استعراضٍ وجيزٍ لأهمّ التحوّلات والمنعطفات التي حصلت في دلالاته. ذلك أنّ مفهوم المثاقفة تولّد من مفهوم " الثقافة الوطنية والهوية الوطنية " ـ كما يرى الباحث

صلاح السروي ـ في أعقاب ما آلت إليه المثاقفة من الإحالة على « العطاءات الثقافية ـ الحضارية الهائلة الضخامة والتنوّع والمتساوية القيمة، في الآن نفسه، من حيث الإنجاز والتفاعل والتكامل، هذا المفهوم الذي يمكن أن يشمل أنماطاً أخرى غير منظورة من التفاعل والتبادل »[32].

2.2 المثاقفة والثقافة

لقد تنوّع مفهوم الثقافة حتى كاد يختلف من باحث إلى آخر، بل زاد الاختلاف استفحالاً بتبايُن المجالات المعرفية والاختصاصية التي يسود فيها، وبتمايز التصورات الفكرية والفلسفية التي ينبع منها، وبناءً على القناعات الشخصية المتنوعة التي ينطبع بها. وهذا نظراً لكون الثقافة ـ كما يؤكّد ذلك عالم الاجتماع البريطاني جون سكوت (John Scott) ـ « شأنها شأن " الجماعة "، كثيرة الاستخدام، ويستحيل الإشارة إلى تعريف وحيد لها خلاف التعريفات العمومية على غرار " المجال الاجتماعي الذي يتم فيه إنتاج المعاني المشتركة " ونجد هذا التعريف ينطوي على قضايا مثيرة للجدل »[33]. وذلك علاوةً على التباس معاني هذه الكلمة " الساحرة " واستخداماتها اللغوية العرفية، وتداخلها بمفاهيم عدة تطوّرت عبر الصيرورة التاريخية الغربية الكثيفة.

وعليه، فما علينا إلاّ أن نعرِّج ـ أولاً ـ على مدلولاتها بالتعويل على مُدخلات اللّغات الغربية التي يمكن استقراء تطوّر المفهوم على صفحاتها وبمقتضى مضامينها الثقافية والاجتماعية.

ومن تلك اللغات نعتمد الفرنسية التي تطلق عليه تسمية (Culture) وهي تحصرها وفق معظم قواميسها ـ خلال العصور الوسطى ـ في معنى " الطقوس الدينية (Cultes) ". وبعد ذلك، أطلقت كلمة *الثقافة* ـ دائما في لفظ (Culture) ـ على " فلاحة الأرض " في القرن السابع عشر[34]، ثم عرفت عدولاً في القرن الثامن عشر بدلالتها على " التكوين الفكري ومدى تقدمه لدى الشخص ". ولكن ـ وعلى الرغم من ذلك ـ فلم تكتسب فعلاً دلالاتها الفكرية والعلمية، فرديا وجماعيا، إلا في القرنين التاسع عشر والعشرين. واليوم، تعني الثقافة " التقاليد والعادات والأعراف من جهة، والإنتاج الأدبي والفكري والفني والروحي والعلمي من جهة أخرى ".

وبالرجوع إلى الوراء قليلاً نلفي ملامح الثقافة قد أخذت تتردّى من مرحلة الطبيعة إلى مرتبة احتضان مجال حياة الإنسان المعقَّدة بفضل بلوغ الثورة الصناعية أوجها وهو ما رافقه الدرس السوسيولوجي في القرن التاسع عشر. وتعدّ سنة 1862 أهمّ تأريخ لتحوّل دلالة الثقافة كي تُطلَق على " مجمل المعارف التي يمتلكها الفرد، ولاسيما المعارف العلمية، أو ما يسمى اليوم بالثقافة العامة ". وبعد منتصف القرن العشرين، وبالضبط سنة 1980م، نجد قاموس *لاروس الصغير* (le Petit Larousse) يعرف الثقافة، في إطار رؤية جماعية، على أنها " مجموعة من البنيات الدينية والاجتماعية والتظاهرات الثقافية والفنية التي تميز مجتمعا ما ". وفي ألمانيا، يختلف مصطلح الثقافة عن مصطلح الحضارة، فإذا كانت الثقافة تعني التقدم الفكري للشخص والجماعة من النواحي الروحية والفكرية والعلمية، فإن الحضارة تعني التقدم المادي في مختلف مظاهره العمرانية والتقنية والتراثية.

ولكن منذ بضعة قرون أيضا طفق يطرأ تحوّلٌ على مفهوم الثقافة « ليغدو أكثر حركية وديناميةً »[35]، يفيض باللاّمتناهي؛ ذلك أن الثقافة ليست محض تجذر في تراث ثابت، بل هي أيضا سيرورة من التكييف العضوي مع المستجدّات التاريخية التي تسارع إيقاعها منذ إطلالة الحداثة في مفصل القرنين الخمسعشر والسادس عشر[36]. وعلى العموم، يمكن الحديث عن نوعين من الثقافة: ثقافة فردية مرتبطة باكتساب المعارف، أو توفر الفرد على ثقافة علمية عامة تؤهله لفهم العالم وتفسيره وتأويله؛ وثقافة جماعية ومجتمعية مرتبطة بثقافة شعب معين، له هوية تميزه وتخصصه مقارنة بالشعوب الأخرى. وفي الضرب الثاني يصنف خلدون الشمعة محمل الثقافة وهو يبسّطها كالآتي:

« يقال في تعريف الثقافة إنها تشير إلى أنماط السلوك الإنساني لدى مجتمع من مجتمعات. كما أنها تشتمل أيضاً على العقائد والأخلاقيات واللغة والموسيقى والفن والتقنيات التي يتم بثّها إلى الأجيال المقبلة باعتبارها إرثاً اجتماعيا. وقد تتأثّر الثقافة بفعل الحرب أو تطرأ عليها تبدّلات معيّنة بفعل عوامل خارجية أخرى »[37]. ونلفيه لاحقاً يركّز على نفس القيود التعريفية تقريباً مواصلاً تغطية المفهوم في موضع آخر: « ما الثقافة في أبسط معانيها المتداولة إلا ذلك الكل الحضاري المعقد والذي يضمّ أمشاج الفعل البشري

داخل مجتمع معين، كما يتمثل في الاتجاهات والقيم السائدة فيه، وكما يتجلى في الرموز اللغوية والأساطير وأنماط الحياة ومؤسسات المجتمع التعليمية والدينية والسياسية »[38].

وهذا المفهوم يستند ـ كغيره من الخائضين في موضوع الثقافة ـ إلى منظِّرها الأول العلامة الإنجليزي إدوارد تايلور (Edward Taylor)، الذي أعلن منذ 1871 في كتابه " الثقافة البدائية " أنها « ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات، أي: قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في المجتمع »[39].

وهو ـ كما يلاحِظ نيكولاس جوريني (Nicolas Jounet) ـ مفهوم علمي أي وصفي وليس معياريّاً[40]. وكذلك هو نخبوي من جنس " الثقافة الرفيعة " ـ كما يبيِّن محمد حافظ الذياب[41]. ذلك أنّ الثقافة فضلاً عن كونها تشمل المعتقدات والقيم والمعايير والإيديولوجيات، فهي تشير إلى كل المنتجات العقلية التي خلفها الإنسان العارف، أو هي « نمط الحياة الكلي لمجتمع ما، والعلاقات التي تربط بين أفراده، وتوجهات هؤلاء الأفراد في حياتهم »[42]، أو هي كل ما يتعلق بالعلوم والفنون والآداب والمعتقدات والصناعات التقنية والأديان. وبتعبير آخر، الثقافة هي هذه « المجموعة المعقدة التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع ما »[43]. وكذلك عاد إلى هذا المفهوم مالك بن نبي حينما حدّدها وهو يربطها بالشأن الفردي على غرار التربية في مقابل السياسة التي يربطها بالشأن الجماعي أو الاجتماعي[44].

« إنه ـ إذن ـ ذلك التحوّل التصنيفي الاستبعادي الذي آلت إليه الثقافة، وهو قريب من المعنى الذي أورده تيري إيجلتون ـ بعد ذلك ـ في كتابه " فكرة الثقافة "، حين قال: " فقد كانت الثقافة تقليدياً تلك الطريقة التي يمكن من خلالها أن نطرح خصوصياتنا الثانوية الضيّقة في محيط شاسع ورحب يطول كلّ شيء. كما كانت تشير، بوصفها الفنون التي تستمدّ أهميّتها من كونها تقطر هذه القيم وتصقلها في شكل قابل للنقل. فنحن إذ نقرأ، أو ننظر، أو نصغي، نعلق ذواتنا التجريبية بكل ما تتسم به طوارئ اجتماعية وجنسية وإثنية؛ لتغدو بذلك نواة كونية شاملة، كانت الثقافة الرفيعة تطلّ من موقعٍ شبيه بموقع القدرة الإلهية، فترى

إلى العالم من كل مكان ومن لا مكان ". غير أنّ كلمة الثقافة (يواصل إيجلتون) راحت تميل عن محورها، منذ ستينيات القرن العشرين فصاعداً؛ لتعني ما يكاد أن يكون نقيض ذلك. فقد غدت الآن تأكيداً على هوية خصوصية، قومية، أو جنسية أو إثنية أو مناطقية ـ لا تعاليا على مثل هذه الهوية، ولأن هذه الهويات جميعاً ترى إلى نفسها على أنها مكبوتة ومقموعة، فإنّ ما كان يعتبر في السابق عالَما من التوافق قد تحوّل الآن إلى عالم من الصراع " [..] هذا هو التحوّل الذي ألمّ بفكرة الثقافة، فيما يرى إيجلتون، ومن قبله سعيد، فانتقلت من كونها وعاءً جامعاً قادراً على صهر التباينات والانتصار عليها، إلى أداة تقسيم وتفريق »[45].

لقد أقدمت ألين غوهار ردانكوفيتش Aline Gohard-Radenkovic، على إجمال أهمّ ما يشكِّل فروقاً بين الثقافتين، مستوحِيةً في ذلك مِن أعمال جاليسون وأعمال كلٍّ من بورديو وباسرون Passeron. فرأت أنّ الثقافة الانتروبولوجية هي:

. عريضة؛ أي تنتسِب إلى عددٍ كبيرٍ من أفراد جماعة ما.

. مقدَّرة وضمنيّة؛ أي تُكتسَب بصورة غير واعية ومنفصِلة عن الإرادة.

. غير معزِّزة معنويّاً ما دام امتلاكها لا يؤدّي إلى تمييز الأفراد داخل جماعة واحِدة عن بعضهم البعض.

نضيف إلى ذلك من جهتنا بأنّ هذه الثقافة هي التي تميِّز هذه الجماعة عن غيرها من الجماعات، لكون الاختلافات هي التي تؤسِّس الغرابة.

على النقيض من ذلك، إنّ الثقافة العارِفة هي:

. نخبويّة؛ أي هي حكرٌ على جماعة صغيرة تؤسِّس لشرعيّتها.

. ضمنيّة ومشفَّرة؛ أي تظلّ مهمّة تناقلها مرهونةً حقّاً بالجماعة، لكن تُكتسَب كذلك بصورة إراديّة وبكلٍّ وعيٍّ، مثلاً عن طريق تمدرس ذي مستوىً عالٍ، أو بارتياد مراكز الثقافة.

. معزِّزة معنويّاً ومُميِّزة.

ينضاف إلى ذلك أيضاً كون الثقافة العارفة حلقة وصلٍ كثيراً ما تصل الثقافات ببعضها. نقصد من ذلك أنّ كمّاً كبيراً من المعارِف التي تتشكّل منها هو تابعٌ لما يدعى التراث الإنساني: فكلٌّ مِن شيشرون،

وهوميروس، ومسرح نو Théâtre No، ورُدولف نوريف Rudolof Noureev، وفنّ الخطّ العربي، وبيكاسو، وبرليوز Berlioz، الخ، لم يلقوا رواجاً فقط في أوساط الجماعة المثقَّفة للبلد الذي شهدوا النورَ فيه. كلّما تلقّى متعلِّم لغة أجنبيّة مزيداً مِن التلقين الأولي حول هذا القسم من الثقافة قبل أن يشرع في تعلّمها، كلّما وجد نفسه متيسراً لاستكمال ذلك التعلّم بعناصر تابِعة للثقافة الأجنبيّة على الخصوص.

فيما يخصّ الثقافة الانتروبولوجية، رأينا أعلاه أنّ لويس بورشي مِن حيث هو متخصِّص في علم الاجتماع، يميِّز عدداً ما مِن « الثقافات الصغرى ». لكن يوجد أيضاً في هذا المضمار مَقولاتٌ تصنيفيّة يعتبرها الانتروبولوجيون كونيّة. تقترح ألين غوهار ردانكوفيتش منها أمثلة على هذا المنوال:

الزمان: أسطوري / اجتماعي، فردي / جماعي، مَعيش / من قبيل الحلم، تاريخي / لا زماني، طقوسي / وظيفي.

المكان: خصوصي / عمومي، متوحِّش / متمدّن، ساكن / قفر، قريب / ناء.

الجسد: نقيّ / دنس، صحيح / سقيم، حشمة / وقاحة، ذو جنس محدّد / مخنَّث، فردي / مشترك، جاف / رطيب.

العلاقات اجتماعيّة: خاص / جماعي، شرف / خزي، عطيّة / عطيّة معاكِسة، واجبات / حقوق.

الطبيعة: مقدَّس / مدنّس، متوحِّش / مثقَّف.

الموت: شخصي / عمومي، مقدَّس / جاهلي.

الطعام: طازج / مطبوخ، مالح / حلو، طقوسي / وظيفي، الخ[46].

بناء على هذه المقابلة، يميز المؤرخون بين نوعين من المثاقفة:

- المثاقفة التلقائية :وتندرج في إطار التلاقحات الناتجة، والناجمة عن الحروب، وعن الرغبة في الحصول على العبيد أو الاتصالات السلمية بواسطة التجارة كما هو الشأن بكندا والشمال الحالي للولايات المتحدة الأميركية؛

- المثاقفة المفروضة :وتتم عبر سيطرة الأوروبيين بصفة مباشرة وبالقوة على الهنود مثلا، وذلك بعد هضم حقوقهم الاقتصادية والسياسية، والمس بشعائرهم الدينية .وهذا ما حدث بالفعل بكل من المكسيك، والبيرو غداة الاكتشافات الجغرافية الكبرى.

تنقسم المثاقفة من حيث مسارها ونتائجها إلى مستويين:

- نمط الدمج: ويتميز باقتباس النمط المحلي لعناصر أجنبية، دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير كبير في قيم الثقافة المحلية.
- نمط التمثل: يعني أن تتشبع الثقافة المحلية بعناصر الثقافة الغربية .يوازيه القضاء على التقاليد المحلية والانقياد لقيم المجتمع المسيطر. المسيطر[47].

وفي ضوء هذا الفحص لمفهوم الثقافة يمكن استخلاص التعريف المقتبَس والمستعار من تزاوج الأنتروبولوجيين والمختصين في تعليمية اللغة والثقافة معاً:

- مِن المؤكَّد أنّ الثقافة هي الأدب والموسيقى والفنّ التشكيلي، الخ، هي كافّة ما يمكِن أن يُجمَع، منذ التقليد الذي أرساه بيير بورديو Pierre Bourdieu، تحت تسمية الثقافة المثقَّفة [*culture cultivée*]. لكن تشمل كذلك طرق المعيشة وأنماط السلوك كلّها، التي تُحشَر في اسم الثقافة الانتروبولوجية [*culture anthropologique*]. بهذا المعنى، يرى لويس بورشي Louis Porcher أنّ « الثقافة هي مجموع الممارسات السلوكيّة المشترَكة، والرؤى، وكيفيات التفكير والعمل، التي تُسهِم في تحديد انتِماءات الأفراد، أي المواريث المقتسَمة التي يشكِّل هؤلاء نتاجاً لها والتي هي جزءٌ من هويّتهم »[48]. قصدَ تعريف هذه الانتماءات، يُميِّز صاحِبُ هذا التحديد ما يدعوه « الثقافات الصغرى »: الثقافة الجنسيّة، والنَّسَبيّة السلاليّة، والمهنيّة، والجهويّة، والدينيّة، والأجنبيّة.
- إن مصطلح Acculturation (المثاقفة) وهو متّصل مباشرة بتاريخ مفهوم " الثقافة " وتحوّلاته، في جميع صيغها المتّصلة ببعض اللّغات الغربية على غرار الفرنسية والإنجليزية ـ مثلا،

وفي ضوء ما عرفه المفهوم من اهتمام المتخصِّصين في علم الاجتماع الثقافي الذي احتضنه، راصداً باحتفال أهمّ تبدّلاته وإسقاطاته الدلالية؛ يدل على *مختلف التحولات الثقافية التي تنبع عن الاحتكاك والتفاعل الثقافيّيْن بين مختلف الثقافات الإنسانية، من حيث التكيف والاندماج أو المقاومة والاضمحلال والهيمنة*. وبتعبير آخر، تعني " المثاقفة " *عملية تبادل المعارف والمعلومات والخبرات والأفكار والمشاعر والممارسات والنصوص بين الثقافات والحضارات المنصهرة والمتلاقحة والمتفاعلة والمتداخلة والمتشابكة فيما بينها، مع تبادل المنتجات الفكرية والأدبية والفنية والقيم الرمزية بين الشعوب المتجاورة أو المتباعدة، ضمن كون ثقافي واحد، عبر الاطلاع المعرفي، والاحتكاك الثقافي، والترجمة، والاطلاع على آراء الآخرين، وتبادل الزيارات الثقافية من بلد إلى آخر.*

2 على عتبة التاريخ

يُعدّ المؤرِّخون الفئة السبّاقة إلى العناية بمفهوم " المثاقفة " وتداولته في دراساتها التاريخية المتمحورة حول الاستعمار والمرتبطة بظواهر الهجرة الجماعية والنزوح الريفي نحو المدن وحركات التحضّر والتمدّن، ولكنها ركّزت أكثر على الوقائع المعزول من دون أن تحدث إضافة ملموسة على مستوى المفهوم العام، وهو المنهج الذي كان يفتقر إلى الدراسات المقارنة التي يحتاجها هذا النّوع البحث ومن أجل التوصّل إلى هذا الصنف من الكليات الماثلة في (المثاقفة) والمقولات المجسّدة لها.

لهذا نشرع خلال عرض هذه اللّمحة التاريخية بتطبيق المبدأ الذي أرساه الأدب المقارن في درسه والذي اقتبسناه عن أحمد درويش وهو يقدِّمه مجملاً كالآتي: « عندما نؤرِّخ لفرعٍ من فروع المعرفة الإنسانيّة بصفة عامّة، فإنه ينبغي لنا أن نفرّق بين وجود الظواهر التي يدرسها ذلك العلم وبين بدء التنبُّه لهذه الظواهر ودراستها ومحاولة تقنينها، ومن الطبيعي أن يكون وجود الظاهرة سابقا على دراستها، وقد يستمرّ ذلك الوجود زمناً طويلا قبل أن تتهيّأ الفرصة للالتفات إليها ومحاولة الالتفاف حولها »[49].

1.2 نهايات القرن التاسع عشر

من هنا، وعلى الرغم من تجليات *المثاقفة* القديمة والعديدة ـ كما أتينا على بعضها وعلى ما سيظهر لنا جليا أدناه ـ وكذلك مع ما يذهب إليه كثير من الباحثين مِن أن « تاريخ المصطلح يعود لنهاية القرن التاسع عشر، حيث كان العالم النفسي باول [..] أول من صكّ هذا المصطلح، عام 1880»[50]؛ فلم تطلق المؤسسات الوصيّة والساهرة على تقنين أطرها النظرية وممارساتها العملية في الاهتمام بجمع شتات تعريف مصطلح (Acculturation) إلا بدءاً من 1935، حيث اقترح '' مجلس بحوث العلوم الاجتماعية '' وضع *دليل* يرشد الباحثين العاملين في مجال علم الإناسة، فأصدر في مذكِّرته الأولى ـ وبإجماع الباحثين ـ التعريف الآتي:

« يشمل مفهوم المثاقفة الظواهر التي تنجم عن احتكاك مباشر ومتواصل بين مجموعتين من أفراد تابعتين لثقافتين متباينتين مع تغيرات ناجمة عن ذلك التواصل تمسّ أنماط ثقافية لإحدى المجموعتين أو لكلتيهما »[51]. ولكن ظهور المصطلح ـ كما يرى ميشال غرينون[52] (Michel Grenon) ـ فقد حصل في ظلّ الدِّراسات الإناسية (الأنتروبولوجيا[53]) والتّاريخية الحضارية وفي منحى التصوّرات القاضية بعدم تجاهل الإنسان مهما يكن جنسه ـ أي انتسابه الإثني. وهو ما ذهب إليه أيضاً خلدون الشمعة ذاتُه ولكن في فترة لاحِقة من تطوّر فكره وتغيّر نظرته إلى المفهوم وفي معترك المناقشات التي أفضت به إلى الإيمان بأنّ الإنسان قيمة في حدّ ذاته إنّما تبدأ التنمية الحقيقيّة بتنميّته[54].

وإذا كان من المقرَّر أنّ الرّائد الذي استعمل المصطلح لأوّل مرّة ما زال اسمُه مجهولاً إلى الآن وعلى خلاف ما يدّعيه الدّارِس جمال نجيب التلاوي من أن جون باول[55] (John Weslley Powell) هو أوّل من صكّ المصطلح[56]، فقد جرى التقليدُ على أن يُقرَن هذا المصطلح بيئيّاً وتاريخيّاً ولغويّاً بالدراسات الأمريكية (الانجليزية) التي كانت تُقام حول الأهالي من السكان الأمريكيين (الأصليّين) الذين طالَتهم يدُ الاستبداد التي جَنَتْها ودعّمتها بعض الاستراتيجيات الثقافية المتبلورة في ظل المثاقفة نفسها التي ما خلَت ـ بدورها ـ من أبعادٍ استِبداديّة وتبديديّة وفي عزِّ الاستعمار ذاته، وعلى الرّغم من المبادئ النّبيلة التي أسّست لعلم الإنسان المزعوم والذي سرعان ما أحيل عليه المفهوم الناشئ.

وهذا ما يشهد عليه سجلُّ الدّراسات الأنتروبولوجية التي أخذت مَنحىً جديداً، سرعانَ ما تحوّل على إثره من مجرّد نقل المغامرات ـ كما سنرى. وذلك انطلاقاً مِن عام 1880 تحديداً ـ بحسب ما جاء أعلاه، ولاسيما على يد الأمريكي جون باول الذي لا يُنكَر فضلُه بإسهامه كثيراً في إخراج تلك الدِّراسات من ظلمات عالمها المجهول؛ ومع تفاقم الحاجة عند السلطات المحليّة (الأمريكية) والخارجية (الإنجليز) إلى تشخيص الوضعية الخطيرة الطارئة؛ حيث كان الإنجليز أنفسهم في صدد فقدان السيطرة على العالم الجديد المغتصَب، وفي أعقاب استرجاع أمريكا لهويّتها التي يُلتمَس منها أن ترِد في صورة متباينة نوعاً ما عن أوربا، وأن تتظاهر وتتحلّى بِلَبُوسٍ من الثقافة متميِّزٍ ببَرِيقٍ منفردٍ وذلك على الرغم من انتمائها الإثني والسلالي إلى الثقافة الغربيّة ديانةً وحضارةً وتاريخاً، ومع ما كان يلوح في الآفاق من المصير المشترك. لهذا كان مدار اهتمام باول بعد تطويره لمفهوم المثاقفة انطلاقا من *1883* منصباً على بحيث عرّف مفهوم المثاقفة بأنه « يشير إلى التغيرات النفسية الناجِمة عن المحاكاة عبر الثقافية »[57].

هذا في الوقت الذي استمر الإنجليز في توطيد صورتها ووضعيّتها الجديدة ذات يدٍ من السياسة مبسوطة لأغراضها الخاصّة ومن دون الأسف على ما فقدته في أمريكا. وهو ما سيكرِّس ـ لاحِقاً ـ المقولة التي تزعم أنّ « ظهور المستدمِر كان متزامناً مع موت المجتمعات الأصلية، التي تكون قد تعرّضت لتدمير بُنَاها الثقافية واضطهاد أفرادها، وعليه، فإنّ حياة المستدمَر لا يمكن أن تبزغ من جديد إلاّ من خلال جثّة المستدمِر المتحلِّلة »[58]. وقد تقرّر بفضل هذه الحكمة الباعِثة على تدبير شؤون المستولى عليه باسم الحمل على التحضّر، أن ينصرف اهتمام الإنجليز نحو إعادة الكرّة في أماكن أخرى مِن العالم. فانبَسَط نفوذها عبر المعمورة ـ ولاسيما في آسيا وإفريقيا ـ حيث حصل استعمار الهند وبعض أشتات البلاد العربية وإفريقيا الجنوبية على سبيل المثال.

وفي هذا السياق أخذ المفهوم بمختلف تسمياته[59] يضطلع ـ في شبه سباق ـ بالمشكلات التواصليّة التي سادت العلاقات المتوتِّرة بين الأمريكيين والسكان الأصليين ـ من جهة، والمتصاعِدة مِن قبل السلطات الأمريكية المتذمِّرة في وجه المحتلّ العتيد (أي الإنجليز) من جهة ثانية. وبعيداً ـ هذه المرّة ـ عن وضعيات

إشباع الفضول الاستكشافي والعلمي، مع بقاء مواقف الاحتكار وصمود مقصد التجسّس السياسي الذي لم يغادر بعض الدراسات الإثنية خاصّةً، والتي مسّت'' المثاقفة '' جاعلةً إياها ذريعة نحو المطامح السياسية الضيّقة.

ولكن التاريخ يشهد ـ من جهة أخرى ـ على أنّ ضالّة العالم الحكيم هي التي وقفت وراء صنع المنهج الصارم في البحث بروح علميّة منفردة، ووفّقت في تجلية مفهوم جديد صار مستقطباً من لدن عدّة مجالات فكرية ـ كما سنرى أدناه. وفي هذا الجو عنت لبعض الجامعات في العالم المتحضِّر ضرورة إنشاء أقسام تتولّى دراسة الثقافات والحضارات والشعوب المغايرة. وأنشِئت بنفس الحماس دورياتٌ متخصِّصةٌ أسند إليها مهمّة التعمّق بالبحوث المستفيضة في تلكم الحالات الاستثنائية التي ـ للأسف ـ كثيراً ما أريد تكسيرها. وتتعرّض بالموازاة لدراسة بنية الأقليات ولكن بنيّة سيئة مبطنة خدمةً لسياسة (فرِّقْ تَسُدْ)[60]. بحيث تصدّت في إطار الأنتروبولوجيا ـ لدراسة تلك الشعوب ـ في ماضيهم وحاضرهم؛ لكي تُفهَم هذه الكيانات الهائلة والمعقدة من الثقافات المتوغِّلة في التاريخ ويُتكَّهن بمدى خطورتها أو نزوعها السلمي.وفي سبيل النهوض بهذه الرسالة " النّبيلة " أخذت تلك الأقسام الجامعية التي كانت نفقاتها على عاتق الدولة، تستعين بالقواعد المعرفية التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية والبيولوجية، وكذلك كافة العلوم الإنسانية من التاريخ والفلسفة، بل لم تعدم علوم الفيزياء وكذلك الفنّ. وأخذت على عاتقها أيضاً دراسة الطرق التي تتكوّن بها الأفكار وبعض المعتقدات وأنماط المعيشات .. الخ. وحيث مورِست مساءلة " الوثيقة ".

ومع الشكوك التي أثرناها أعلاه حول استخدام تسمية (Acculturation) لأول مرة من قبل جون ويسلي باول سنة 1880، في دراساته حول المهاجرين القاطنين بالولايات المتحدة الأمريكية، وبعد تمثله من قبل أنتروبولوجيي أمريكا الشمالية؛ اختار الإنجليز ـ بزعامة مالينوفسكي (Malinowski) ـ تسمية التبادل الثقافي (*cultural change*)، في حين اختار الإسبان ـ بإيعازٍ من (F. Ortiz) ـ تسمية " عبر الثقافي " (*transculturation*). بينما اختار الفرنسيون تسمية " التداخل الثقافي " (interpénétration des civilisations). وعلى الرغم من ذلك، إلا أن مصطلح

(Acculturation) أصبح أكثر تداولا وانتشارا وأوشك أن يفرض نفسه بهذا اللفظ إلى جانب هذه الاستعمالات التي يمنع أن تطفو أحيانا[61].

بناءً على ما سبق لا ينفك خلدون الشمعة يذكر فضل الأنثروبولوجيين الذين نظروا إلى المثاقفة باعتبارها « العملية التي تدخل في باب البحث في التاريخ الثقافي والعلاقة بين ثقافة غازية وأخرى مغزوة، يمكن أن تكون متبادلة. إذ لا حاجة دائماً للثقافة الأكبر حجماً أن تبتلع الثقافة الأصغر »[62].

2.2 بدايات القرن العشرين ومنتصفه

هذا، مع العِلم أنّ قاموس (Le Petit Robert) الفرنسي لا يتردّد في أن يضع " *عام 1911* " كتاريخ لأوّل ظهور لمصطلح (Acculturation). ولكن لم تأخذ إشكالية *المثاقفة* نصيبها من الاهتمام عند علماء الاجتماع ـ ولاسيما في المنحى الذي أرساه إميل دوركايم (Emile Durkheim) ـ إلا بوتيرة بطيئة ولم يعرف المفهوم تطوّراً في الاستخدام سوى مع دعوات وحركات الاستقلال من الاستعمار الأوربي. في حين كان الاستعمال قد بلغ أشدّه في الضفة الأخرى (أمريكا)[63].

وفي هذا السياق يجب الإشارة إلى ما عرفه المفهوم من أنواع التكييف في استعماله، وذلك في ضوء المناقشات التي احتدمت ـ منذ عقودٍ ـ مرّةً حول ارتباطه بمفهوم " الحداثة "، ومرة أخرى حول ما يعلَن هنا وهناك من أزمات مثل *أزمة النقد* و*أزمة الأدب*؛ وقد شملت المناقشات أيضا *أزمة الهويّة*. فعقدت ملتقيات حول مختلف الموضوعات المتصلة بهذه الأطراف؛ يمكن التنويه في هذا السياق بالملتقى متعدد الاختصاصات الذي أشرف عليه عالم الإثنيات كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) في عام 1977، حيث وردت الإشارة إلى مفارقة " أنّ الثقافة ذات مهمّة الإيصال بين الناس والفصل بينهم في آن " ـ وهي المفارقة التي من شأنها أن تتعاقب عليها الأوراق البحثية من أجل الإفصاح عنها ثمّ حلها. والأمر اللاّفِت هو ما عرفه مفهوم " المثاقفة " من جاذبيّته لدى المهتمّين بالدّراسات الثقافية، ولاسيما في إطار ما يسمّى (علم الاجتماع الثّقافي) بزعامة كلٍّ من روبرت ريدفيلد (Robert Redfield) ورالف لينتون (Ralph Linton) وملفيل ج. هيرسكوفيتز (Melville Jean Herskovits)،

من الذين استخدموا هذا المصطلح ـ أي (المثاقفة) ـ وقدّموا له تعريفاً منهجيّاً وذلك من 1935، وإن كان المفهوم قد عرف ـ كما رأينا ـ محاولات التعريف منذ أواخر القرن التاسع عشر من قبل علماء على غرار كلٍّ من: باول (Powell) سنة 1880، وغيهرنرايش (Ehrenreich) سنة 1905. وفي هذا الصدد نُلفي محمّد السويدي يُترجم مصطلح (Acculturation) بـ (التثقُّف من الخارج)[64]، تمييزاً بينه وبين العديد من المصطلحات التي يدخل معها في علاقاتٍ على غرار مصطلح (الانتشار الثقافي)، و(التثّل الثقافي)، و(التصادم الثقافي)، و(التنشئة الثقافية) .. الخ.

بيد أنّه سرعانَ ما أخذ مصطلح (المثاقفة) ينظَر إليه من زاويتين مختلفتيْن: 1 ـ زاوية (علم النّفس الاجتماعي) حيث يدلّ على مفهوم المسار التعلّمي الذي يستقبل به الطفل ثقافة الإثنية التي ينتسِب إليها، أو الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه؛ وقد أصبح هذا المفهوم يُطلَق عليه مصطلحا '' التنشِئة الاجتماعيّة '' (Socialisation) و'' التنشئة الثقافية '' (Enculturation). 2 ـ ويدلّ ـ من زاوية الأتروبولوجيا الثقافية ـ على مفهوم الظواهر المتداخلة الحاصلة عن اتصال الحضارات والثقافات المختلفة.

وعليه، فالسؤال الذي يُطرح إلى حين هذا التطواف هو: لماذا تحوّل مفهوم (المثاقفة) من المعنى الإيجابي (السِّلمي) إلى المعنى السّلبي (المرتبط بالعنف وفرض منطق التعالي والغلبة والاستغلال) ؟

يجيب الفيلسوف الفرنسي ميشال سير (Michel Serres) على هذا التساؤل بحصر أربعة عوامل لامتداد المفهوم امتداداً سيّئاً، ويراها في:

- ظروف ظهور المصطلح وحيثيات نضجه، بتعبير آخر: بزوغه في تاريخ علم الإناسة (الأنتروبولوجيا) وتألّقه في مجالات أخرى؛
- السياق الاجتماعي المحيط بحَدَث تبنّي الفكرة، مع بداية القرن العشرين؛
- المشكلة المنهجيّة التي تترتّب على توسيع حيِّز استعمال هذا المفهوم؛
- استقلاليّة الممارسات الخاصة بعلميْ الإناسة والتاريخ[65].

بهذا المسار المحدَّد فالمفهوم لم يعرف رواجاً كموضوع دراسة في العلوم الاجتماعية إلاّ بدءاً من 1950، على الرّغم من مرور أزيد من نصف قرن من إعلان وجوده.

غير أنّه، ومع الحِرص على تقديم تعريف موحَّد لتسمية (المثاقفة)، ينبغي إدراك أنّ هذا المفهوم الذي تضطلع به هو في تطوّر مستمرّ وسريع، ولا يزال يعرف مراجعات ويُقحَم في شيء من التناقض، وتعمّه مفارقات كثيرة؛ ذلك أنّه نشأ وتبلور ـ كما رأينا ـ ونما في عدّة حقول معرفيّة ودراسيّة وتجريبيّة. ودفعت به تيارات بكاملها نحو النضج إلى حدّ الغموض في آن، نذكر منها تيار الاستشراق الذي كثيراً ما امتزج المفهوم به إلى درجة قيام صعوبة في التمييز بينهما. إذ انبثقت المثاقفة ـ كما الاستشراق في أوربا ـ كآلية بديلة عن القهر في جوّ الحساسية التي عرفتها أمريكا حينما ساءت العلاقات بين السكان الأصليين والسلطات العمومية. فأرادت هذه الأخيرة أن تستعمل الظاهرة كحيلة فانصبّ اهتمامها على البحث عن حلٍّ لما فسد من تلكم العلاقات. فساد التفكير في التكفّل بالظواهر الجديدة عن طريق رصد مصادرها في غضون ثقافتها الأصليّة ودراسة خصوصيات الغير وإمكانية مثاقفته لعلّه يقع هناك تفاهم واسترجاع الثقة بل مواصلة السيطرة الخفيّة؛ وكذلك وبهدف خلق جو تأثيري آخر، بعد فشل لعبة السيطرة المبرحة. فغدا ـ على إثر ذلك كلّه ـ مفهوم المثاقفة النابع في هذا الجوّ الأمريكي الناشز وجهاً آخر لمفهوم الاستشراق في علاقة أوربا أو الغرب مع الشرق. وحدث أيضاً تداول للمفهوميْن بتداخل أضحى من المستعصي فكّه، ولاسيّما مع احتمال اعتبار أحدهما جزءاً للآخر.

خاتمة

نخلص ممّا سبق عرضُه من الجانب المفهومي والتاريخي، إلى أنّ العناية بمسألة " المثاقفة " لم تكن حصراً على فئة معيّنة مِن المتخصِّصين. إنّها سادت مجالات عديدة، إذ شكّل المفهوم في أحضان بعضها ظاهرة في طور النشأة وخاضعة لسيرورة التطوّر ومتعدّدة الأوجه (الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع)؛ واحتضنته مجالات أخرى كموضوع يقع في صميم الدراسة وقيد التطبيق (النَّقد الثقافي)؛ ونظرت إليه مرجعيّات أخرى على أنّه ظاهرة عرضيّة وظرفية (Phénomène accidentel et circonstanciel)، تظهر لتختفي

مجدَّداً. فتمخّضت عن ذلك عدّة اتّجاهات في تعريف هذا المفهوم. ثمّ إنّه لم يكن لمفهوم '' المثاقفة '' أن ينتشر من دون التعرّض لشيءٍ من المعارضة في تقبّله والاختلاف حولَه حتّى مِن حيث الجدوى.

هوامش ومراجع

هوامش البحث:

[1] يقصُد بهذا المُصطلح: *(L'étymologie)*، يُنظَر: عبد السلام المسدّي، قاموس اللّسانيّات: عربي . فرنسي، فرنسي . عربي (مع مقدّمة في علم المصطلح)، الدّار العربيّة للكتاب، تونس، 1984، ص.21.

[2] يهتمّ التعريف السياقي بتعريف المفاهيم والأشياء داخل حقل معيّن ضمن خطابٍ ما. وكذلك يتمحور بشكل أخص حول وحدات خاصة، على غرار التركيبات المصطلحية والمتلازمات المصطلحية. يُنظَر لمزيدٍ من الاطّلاع حول (السياق المعرِّف Contexte définitoire) / François Gaudin, Socioterminologie : Une approche sociolinguistique de la terminologie, Coll. Champs linguistiques, Ed. Duculot, Bruxelles, 2003, p.157.

[3] ينظر: خلدون الشمعة، تقنية القناع: دلالات الحضور والغياب، فصول، ع.01 (أفق الشعر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، يناير 1987، (ص.73 . 85)، ص.73.

[4] ينظر: محمد الواقف، ملاحظات حول الممارسة النقدية، أقلام، ع.11، (المغرب)، 1994، (ص.31 . 43)، ص.39 . 43.

[5] تيري إيجلتون، مناقشة حول القيمة الفنيّة بين النّاقِد الأدبي تيري إيجلتون والناقد الفني بيري فوللر، ترجمة وتقديم نهاد صليحة، فصول، م.6/ ع.3 (جماليات الإبداع والتغيّر الثقافي/ج.1)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، أبريل 1986، (ص.11 . 24)، ص.17.

[6] عز الدين المناصرة، في نظرية المثاقفة: الفرانكفونيا . التنجلز. التأمرك، الحرية، الحياة، ع.11، 26 جانفي 1986.

[7] ينظر مثلاً: عز الدّين المناصرة، النّقد الثّقافي المقارن: منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي للنشر، الأردن، 2005.

[8] سعيد علوش، مفهوم المثاقفة في الأدب المغربي، أقلام، ع.04، (المغرب)، فبراير 1977، (ص.101 . 107)، ص.101.

[9] ينظر: أنور الجندي، التغريب والثقافة العربية، الأقلام، ع.04، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الجاحِظ، أبريل 1965، (ص.27 . 33)، ص.27 . 28.

[10] خلدون الشمعة، تحولات البياتي: منهج في قراءة قصيدة، المعرفة، ع.138، أغسطس 1973، (ص.61 . 77)، ص.66.

[11] صبري حافظ، جماليات الحساسية الجديدة والتغيّر الثّقافي، فصول، م.6/ ع.4 (جماليات الإبداع والتغيّر الثقافي/ج.2)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، يوليو 1986، (ص.63 . 94)، ص.66.

[12] ينظر: صبري حافظ، جماليات الحساسية الجديدة والتغيّر الثّقافي ...، ص.68.

[13] المرجع نفسه، ص.71 ـ 74.

[14] المرجع نفسه، ص.74.

[15] المرجع نفسه، ص.71.

[16] صبري حافظ، الأدب والمجتمع، فصول، م.1/ ع.2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، يناير 1981، (ص.65 ـ 77)، ص.69.

[17] المرجع نفسه، ص.69.

[18] عز الدين المناصرة، في نظرية المثاقفة: الإحساس بالعالم والتلذّذ بالتبعية، أدب ونقد، ع.25، سبتمبر 1986، (ص.90 ـ 111)، ص.109.

[19] المرجع نفسه، ص.107.

[20] يُنظَر: إدريس بن الطيب، مفهوم القطيعة المعرفية في أطروحة الشكلانية الجديدة، المسار، ع.16، تونس، يونيو 1993، (ص.31 ـ 38)، ص.33.

[21] حسن البنا عز الدين، البعد الثقافي في النَّقد الأدبي العربي (1975 ـ 2000)، فصول، ع.63، (ص.130 ـ 187)، ص.146.

[22] ينظر: كريم أبو حلاوة، الفكر النقدي العربي وضرورة تصويب الأسئلة، عالم الفكر، م.32/ع.01 (آفاق معرفية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو 2003، (ص.261 ـ 273)، ص.261.

[23] عبد الله أبو هيف، النقد العربي الجديد :في القصّة والرّواية والسّرد، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2000، ص.498.

ينظر :عبد الفتاح كيليطو، لن تتكلم لغتي، دار الطليعة، بيروت، 2003، ص .80. نذكر على سبيل المثال تحليله للعلامة أحمد فارس الشدياق (1804 ـ 1887) في تلقيه للحداثة الغربية ومثاقفته .وهو من المعروف أنه من أوائل الأفذاذ الذين اضطلعوا برسالة التثقيف والتوجيه والتنوير والإصلاح في القرن التاسع عشر. غير أنه ـ وكما يصفه الكاتب وقع في منزلة بين المنزلتين أي الانبهار والرفض.

[25] يُنظَر: Michel Serres, Discours et parcours, in Identité (Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévis-Strauss, 6e éd. Quadridge / PUF, Paris, 2010, (p.25-39).

[26] يُنظَر: Robert Redfield, Ralph Linton et Melville Herskovits, Memorandum for the Study of Acculturation, in American Anthropologist, vol. 38-n°1, American Anthropologist Association, University of Pennsylvania, January-March 1936, (p.149-152), p.149.

[27] يُنظَر: Claude Rivière, Introduction à l'anthropologie, 6e éd. Hachette (Coll. Les fondamentaux), Paris, 1999, p.37.

[28] يُنظَر: Carmel Camilleri, La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir, In Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel (Dir. Carmel Camilleri &

Margalit Cohen-Rmerique), Ed. l'Harmattan (Coll. Espaces culturelles), Paris, 1989, (p.21-73), p.29-30.

[29] يُنظَر: Jacques Demorgon, Critique de l'interculturel : l'horizon de la sociologie, Ed. Economica (Coll. Anthropologie), Paris, 2005, p.04.

[30] خلدون الشمعة، النص العربي والآخر الغربي: مؤثرات تراثية في القصة الحديثة، الجديد، ع.30، لندن، جويلية 2017، (ص.20 ـ 27)، ص.20. وكذلك: الفصل الأول من الباب الخامس لهذا البحث.

[31] ينظر: Roger Bastide, Acculturation, in Encyclopaedia Universalis, 1-114c et suivant, 1998.

[32] صلاح السروي، المثاقفة وسؤال الهوية: مساهمة في نظرية الأدب المقارن، دار الكتبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ص.36 ـ 37.

[33] جون سكوت، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص.141.

[34] ينظر: معن زيادة، في ماهية الثقافة، ضمن معالم على طريق تحديث العالم العربي، سلسلة عالم المعرفة (115)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو 1987، (ص.33 ـ 68)، ص.49.

[35] جورج طرابيشي، عولمة الثقافة، أبواب، ع.25، بيروت، يونيو 2000، (ص.102 ـ 111)، ص.102. يحيل على: جان بيار وارنييه، La mondialisation de la culture لاديكوفيرت، 1994

[36] يُنظَر: المرجِع نفسه، ص.102.

[37] ينظر: خلدون الشمعة، في التجربة الثقافية العربية، المعرفة، ع.202، دمشق، ديسمبر 1978، ص.04.

[38] خلدون الشمعة، الصيرورة الثقافية العربية: الإشكالية المراوغة، نصوص، ع.02، لندن، أكتوبر 1995، (ص.45 ـ 52)، ص.45.

[39] ينظر: Edward Burnett Taylor, Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology (Philosophy, Religion, art and custom), V. 1, Ed. John Murray, London, 1871, p.01.

[40] ينظر: نيكولاس جورني، الثقافة بين الكوني والخصوصي: البحث عن البدايات وطبيعة الثقافة وتشييد الهويات، ترجمة إياس حسن ومراجعة وتقديم يوسف سلامة، دار الفرقد، دمشق، 2008، ص.238.

ينظر: محمد حافظ الذياب، أسئلة الثقافة العربية، التبيين، ع.05، الجاحظية، الجزائر، يونيو 1992،(ص.77 ـ 91)، ص.77.

[42] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص.10.

[43] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ط.2، دار عيون المقالات، الدار البيضاء (المغرب)، 1986، ص.10.

[44] مالك بن النبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط.4، دار الفكر، دمشق، 2000، ص.40.

[45] صلاح السروي، المثاقفة وسؤال الهوية: مساهمة في نظرية الأدب المقارن ..، ص.47 ـ 48.

[46] ينظر: Jean-Pierre Cuq & Isabelle Gruca, Quelques concepts organisateurs en didactique des langues, in Cours de didactique du français langues étrangère et seconde, Ed. PUG, Grenoble, 2005, (p.77-88), 87-88. Ils citent : Gohard-Radenkovic A., *Compétences culturelles de l'enseignant et de ses publics apprenant la langue a des fins universitaires et/ou professionnelles,* thèse de doctorat sous la direction de Louis Porcher, Paris 3, 1995, p.105-106.

[47] ينظر: مها بنسعيد، جذور المثاقفة، الجديد، ع.29، لندن، جوان 20017، ص.66. نقلته عن: خليل السعدني، مساءلة مفهوم المثاقفة، فكر ونقد،ع.16، 1999، ص.36.

[48] ينظر: Louis Porcher, Le Français langue étrangère, émergence et enseignement d'une discipline, CNDP, Hachette éducation, 1995, p.55.

[49] أحمد درويش، الأدب المقارن: دراسات نظرية وتطبيقية، دار نصر للتوزيع والنشر، القاهرة، 2006، ص.17.

[50] جمال نجيب التلاوي، المثاقفة: عبد الصبور واليوت (دراسة عبر حضارية)، ترجمة من اللغة الإنجليزية ماهر مهدي وحنان الشريف، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا (مصر)، 2005، ص.07.

[51] نقلاً عن: Melville J. Herskovits, Les bases de l'anthropologie culturelle, Ed. François Maspero Coll. Petite collection Maspero, n° 106), Paris, 1967 (1950), p.205.

[52] يُنظَر: Michel Grenon, La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie, Lekton, vol. 2, no 2, (L'ac-culturation), Département de philosophie, UQÀM, Montréal, Automne 1992, (p.13-42), p.13. وميشال غرينو (1936 ـ 1996) مؤرِّخ وباحث وأستاذ محاضر بجامعة مونتريال الكندية.

[53] عبارة " أنثروبولوجيا "مشتقة من كلمتين يونانيتين؛ هما: أنثروبوس (Anthro pos)، وتعني الإنسان ولوغوس (Logos)، ومعناها الكلمة أو الموضوع أو الدراسة، وبهذا يكون معنى الأنثروبولوجيا هو دراسة الإنسان، أو علم الإنسان.

[54] لقد عُرِف خلدون الشمعة بالجرأة في مراجعة الآراء التي يكون قد أدلى بها في الماضي ولا يرى حرجاً في تصحيح بعض المفاهيم التي سبق له أن طرحها فيما سلف. يُنظَر ما قاله عنه النّاقِد نبيل سليمان فيما يخصّ هذه الميزة ـ وإن كان في سياق الذمّ: نبيل سليمان، مساهمة في نَقد النَّقد الأدبي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، 1983، ص.59 ـ 81.

[55] هو جونويسلي باول (1834 ـ 1902)؛ من المستكشفين الأمريكيين المشهورين.

[56] يُنظَر: جمال نجيب التلاوي، المثاقفة: عبد الصبور واليوت (دراسة عبر حضارية) ...، ص.07.

[57] جمال نجيب التلاوي، المرجع السابق، ص.07.

[58] وقد وردت هذه العبارة عَرَضاً عند المفكِّر فراتز فانون Frantz Fanon، ينظر: Frantz Fanon, Peau noire, masque blanc, Ed. de Seuil, Paris, 1952, p.51.

[59] إذ بعد استخدام تسمية (Acculturation) لأول مرة من قبل جون ويسلي باول سنة 1880م، في دراساته حول المهاجرين القاطنين بالولايات المتحدة الأمريكية، وبعد تمثله من قبل أنتروبولوجيو أمريكا الشمالية؛ اختار الإنجليز ـ بزعامة مالينوفسكي (Malinowski) ـ تسمية التبادل الثقافي (*cultural change*)، في حين اختار الإسبان ـ بإيعازٍ من (F. Ortiz) ـ تسمية " عبر الثقافي "(*transculturation*). بينما اختار الفرنسيون تسمية " التداخل الثقافي " (interpénétration des civilisations).

[60] ينظر: الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، ط.5، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقص (تونس)، 1988، ص.55.

[61] يُنظر: Roger Bastide, Acculturation, in Encyclopedia Universalis.., p.114.

[62] يُنظَر: خلدون الشمعة، بورغيس وفنّ الخبر العربي، المعرفة، ع.91 / 92، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، يناير 1978، (ص.170 ـ 187)، ص.172.

[63] نقلاً عن: Michel Grenon, La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie, Lekton, vol. 2, no 2, (L'ac-culturation), Département de philosophie, UQÀM, Montréal, Automne 1992, (p.13-42), p.28. وميشال غرينو (1936 ـ 1996) مؤرِّخ وباحث وأستاذ محاضر بجامعة مونتريال الكندية.

[64] محمّد السّويدي، مفاهيم علم الاجتماع الثّقافي ومُصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر) ـ الدّار التونسيّة للنّشر (تونس)، 1991، ص.220 ـ 222.

[65] يُنظَر: Michel Serres, Discours et parcours, in Identité .., (p.25-39).