التثاقف و خطاب التأويل المعاصر*

د. بلعاليه دومه ميلود
قسم العلوم الاجتماعية . جامعة حسيبة بن بوعلي . الشلف (الجزائر)
belaliamiloud@yahoo.fr

الملخص:

يستهدف هذا المقال بحث العلاقة الجدلية بين التثاقف والتأويل من حيث أنهما يشكلان استراتيجية خطابية واحدة، ذلك أن تحقق تثاقف فعلي يشترط مبدئيا افتراض إمكانية هوية بينثقافية تتجاوز النظرة المركزية للذات، ومن ثم تتجنب الموقف الاستعلائي بخصوص الغير. وبما أن خطاب التأويل هو خطاب يتبنى استراتيجية لا مركزية، فإنه، في تقديرنا، الأكثر تأهيلا لإيصال فكرة العيش المشترك إلى حدودها المثلى، ومن ثم الدفاع عن تثاقف منتج وإيجابي .

الكلمات المفتاحية: التثاقف . التأويل . الهوية . الفهم

Résumé :

Cet article porte sur le rapport dialectique unissant l'acculturation et l'herméneutique en tant qu'une seule stratégie discursive, du moment qu' une véritable acculturation présuppose la possibilité d'une identité interculturelle dépassant les vices de l'égocentrisme. Cela dit, l'herméneutique est mieux placée pour mener à terme l'idée d'un vivre-ensemble idéal, et ainsi défendre l'idée féconde d'une acculturation positive.

Mots clés : Acculturation – herméneutique – Identité - Compréhension

تمهيد :

إن الانطلاق من كون التثاقف عملية تجاوز لضرب من التماهي داخل الثقافة الواحدة، يفترض مبدئياً قبول طابع المفارقة الذي ينطوي عليه خطاب التثاقف كخطاب يستند إلى شرعية فلسفية، قادرة على احتواءه ضمن استراتيجيا الفهم، و تبرر نزوعه إلى الكونية مع الاحتفاظ بالمقومات التي تشده إلى ضرب من الفرادة والخصوصية. فهذه المفارقة الكامنة في خطاب التثاقف، تقضي بإجراء تعديل مفهومي لمسألة الهوية الثقافية، وذلك بالنظر للاختلافات البنيوية للثقافات من جهة، وبالنظر للضرورة التي تفرضها كونية التواصل الإنساني من جهة ثانية، وهذا الإجراء من شأنه أن يفتح جهة جديدة للمطارحات الفلسفية حول جدل العلاقة بين الذات والآخر، وهي مطارحات تندرج بدورها ضمن تحولات الوعي الفلسفي الجديد، الذي أفرزته البنية المعقدة لنظام العولمة، حيث "إن التحديات التي يواجهها التفكير الفلسفي حالياً كثيرة ومتعددة الأوجه، وهي تحديات قد تفرض على الفلسفة مراجعة أرضيتها ومناهجها وأهدافها"[(1)]... وهو الأمر الذي يستدعي اللجوء إلى آليات جديدة للفهم، يمررها خطاب فلسفي قادر على استيعاب مجمل التوترات والتصدعات الحاصلة على مستوى المشهد الثقافي العالمي الحالي، ومن ثم إمكان تقديم مقاربة مفهومية من منظور أكثر انفتاحا ومرونة لعلاقة التثاقف بالهوية الثقافية في ظل الوضع العالمي الجديد. ولعل خطاب التأويل هو من أبرز نماذج الخطاب الفلسفي، التي تقترح مثل هذه الاستراتيجيا الجديدة للفهم، وهي ما يمكن أن نصطلح على تسميتها – احتذاء بمقاربة "بول ريكور" لهرمينوطيقا الوعي التاريخي – بـ : "تأويلية الوعي الثقافي" [(*)] « une herméneutique de la conscience culturelle »، حيث يصير على عاتق هذه التأويلية مهمة التفكير في منتوجات الثقافة، من خلال الممارسات النصية المتنوعة (الأدبية والفلسفية والعلمية...) باعتبارها من مكونات فهم الوجود الإنساني، أي باعتبارها استكشافاً لممكنات الفعل ولطرائق الوجود في الزمن، وتلك هي مهمة الفلسفة الأساسية عندما نضعها بصدد مواجهة سؤال التثاقف، حيث يصير هذا السؤال ذاته بحثا، لا عن إمكان الفهم البينذاتي فقط، بل عن أنطولوجيا الفهم، أي عن إمكان الفهم من حيث هو نمط محدد للوجود هو: "الوجود مع الآخرين"،

وهو ذلك الوجود الذي على الفلسفة التأويلية أن تتأمله، إذ هو مشروعها الأساسي كما يفهم ذلك من خلال مقولة "ريكور": "الفلسفة تأمل في الوجود، وفي كل وسيلة يمكن أن يفهم بها هذا الوجود"[2] **فما عسى أن يكون هذا الوجود إن لم يكن وجودا – مع الآخرين؟ ألا يمكن أن نتصور التثاقف السياق الأمثل لمثل هذا الوجود الممكن؟**

من جانب آخر، وانطلاقاً من هذه المهمة التأويلية بالذات (أي تأويلية الوعي الثقافي)، سيغدو بالإمكان تأطير مسألة الهوية الثقافية على ضوء استراتيجية خطاب التأويل وما تستدعيه من وساطات، على غرار الفهم والقراءة وإعادة القراءة، وهي كلها "وساطات لا مكتملة" [(**)] بطبيعتها، وبسبب هذا اللاإكتمال ذاته يصير بالإمكان إخضاع مقولة الهوية إلى البرنامج التعديلي، الذي تقتضيه القراءة التأويلية المفتوحة، من حيث هي قراءة تستند إلى (الفهم باعتباره عملية خلاقة بطبيعتها) [3]، أي خلاقة للمعنى، ومن ثم لا تؤمن بجاهزية أي معنى أو مفهوم. وبناء على هذا يصير مفهوم الهوية الثقافية بدوره مفهوما قابلاً للتشكل والتطويع، دونما حاجة للارتكاز على أي قرار ميتافيزيقي – معلن أو ضمني – يزعم التأكيد على ثباته المطلق، وعلى تعارضه الجوهري مع مفهوم الغيرية أو الآخرية. إن خطاب التأويل يستند في مقابل القرار الميتافيزيقي السابق الذكر، إلى "قرار استراتيجي" يتعاطى مع مقولة الهوية باعتبارها استدعاء وجوديا للآخر، مع الوعي بخصوصية الانتماء وفرادة الذات على صعيد التراث والتاريخ، الأمر الذي يستوجب مقاربة الهوية الثقافية ضمن حدود وضعها السياقي الراهن، وبالتالي الأخذ بعين الاعتبار تجددها الدلالي بتجدد تاريخيتها أو زمانيتها. **فكيف يساهم إذن خطاب التأويل في التأسيس لوعي ثقافي منفتح، تتقاطع عنده الخصوصية الثقافية مع كونية التثاقف؟ أو بعبارة أخرى، كيف يؤسس خطاب التأويل لوعي جديد بالهوية الثقافية في ظل التثاقف؟**

1.مفهوم التثاقف في إطار الوعي التأويلي: يجب أن نقر بداية بضرورة التمييز بين الطروحات التي تحتكم، في تناولها لعملية التثاقف، إلى المقاييس الوضعية، خاصة تلك التي مثلتها أعمال الأنتروبولوجيين الأنجلو-ساكسون خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، "الذين تصوروا التطور الثقافي طبقاً لنموذج خطي أحادي، يجعل من تطور الحضارة الأوروبية مرحلة اكتمال نهائي" [4]، تحت تأثير مقولة "التقدم"؛ وذلك بجانب الأعمال التي انتعشت "داخل تيار النزعة الثقافية للأنثروبولوجيين الأمريكيين" (Courant culturaliste de l'anthropologie) وتحديداً أعمال الأنثروبولوجيين الأمريكيين أمثال: "**رادفيلد**" و "**لنتون**" و "**هارسكوفيتس**"، الذين يعزون التغيرات الناشئة عن عملية التثاقف إلى مجرد "تأثيرات ثقافية خارجية"[5]. يجب أن نميز إذن بين هذه الطروحات الوضعانية وبين الطروحات التي يتبناها خطاب التأويل بشأن عملية التثاقف؛ وذلك بالتركيز – خلافا للتوجه الأنثروبولوجي الوضعاني – على فهم التغيرات الثقافية بردها إلى منطق الديناميكيات الداخلية الخاصة بكل ثقافة معطاة. وعلى هذا النحو يتم مقارنة عملية التثاقف بالاستناد إلى كفاءة فعل الفهم (Acte de comprendre) من حيث هو كفاءة للوعي التأويلي المتجاوز للطرح الوضعاني، كما تبنته الأنثروبولوجيا الثقافية في صورتها الكلاسيكية.

يقدم خطاب التأويل فهما بديلاً لمعنى التثاقف؛ يستند إلى ضرب من الأنثروبولوجيا الفلسفية، تحمل على عاتقها مهمة بيان كيفية نشوء معنى التثاقف باعتباره "مضمون تجربة" إنسانية هي ذاتها "تجربة الفهم"، وعلى ذلك يصير **التثاقف هو تلك العملية التي تسمح بالانتقال الحر للمضامين الثقافية من حيث هي تشكل تلقائي لما يمكن أن نسميه مع "هوسرل" بـ : "عالم الحياة" (Monde de la vie) أو ما يمكن أن يصطلح عليه بـ : "معيوش الثقافة" (Vécu de la culture)**؛ وذلك المعيوش الذي يمنحه الوعي التأويلي بواسطة آلية الفهم، دلالات الوجود المفتوحة على مقولات الاختلاف والتعددية ولامركزية الحقيقة أو الهوية، وغيرها من المقولات التي صارت تعمل ضمن حدود "الصيغ الإجرائية" الفارغة من كل محتوى أنطولوجي قار.

فعلى ضوء هذه الاستراتيجية الجديدة للفهم، يتم تناول التثاقف من حيث هو تعبير عن تجربة الفهم ذاتها، أي بمعنى أدق هو الفضاء الذي يتحرك بداخله فعل الفهم، الذي لا ينبغي أن يدرك على أساس أنه مجرد قاعدة منهجية للمعرفة الإنسانية، بل "ينبغي أن يدرك على أساس أنه فعل الوجود، بمعنى أنه مشروع ملقى"[6]، ومن ثم تحيل آلية الفهم التثاقف إلى "مشروع إنساني" هو مشروع "العيش المشترك" وهو المشروع الذي أخفقت في التأسيس له التوجهات الوضعانية والتاريخية الجديدة (***)، لسبب بسيط وهو أنها حولت التثاقف إلى مذهب فلسفي وبناء فكري حول مجموعة من القضايا المعيارية، تروم اختزال التنوع الثقافي داخل قوالب فكرية جاهزة، ومن ثم تحويل التثاقف إلى فضاء للصراع الإيديولوجي، وما يترتب عنه من ممارسات تبرز الكثير من الأفعال اللاإنسانية باسم الاختلاف والتنوع الثقافيين. بينما اتخاذ موقف تأويلي من مسألة التثاقف، من شأنه أن يوجد رابطة فهم وتواصل بين الهويات الثقافية المتباينة؛ وذلك بإعادة تشكيل مفهوم "العالم" واعتباره ـ تمشيا مع مقولة دريدا ـ يأخذ معنى : "التوقع غير القابل للاختزال"، أي "العالم كوحدة مفتوحة"[7]، تشكل في نهاية المطاف معنى "التجربة".

2-التثاقف وتأويلية الهوية الثقافية: يساهم الإقرار بالتثاقف كتجربة تأويلية، في بلورة وعي ثقافي يأخذ بعين الاعتبار التعاطي مع مفهوم الهوية الثقافية كشكل من "التذوات" وبناء للذات و"اهتمام بها"، الأمر الذي سيخرج مفهوم الهوية ذاته من أسر الاستعمال التقليدي الجاهز، الذي يقضي ببداهة التطابق والتماهي مع الذات بشكل يمنع اختراق بنية المفهومية، باعتبارها تستند إلى قرار ميتافيزيقي لا يطاله أدنى تحوير أو تعديل. أما في المقاربة التأويلية، فإن مفهوم الهوية الثقافية ينبثق من "قرار استراتيجي" هو قرار "فعل الفهم" ذاته، المتمثل في قدرة المؤول على "استملاك" ما هو "أجنبي غريب"، وفي فعل الاستملاك هذا تنتفي الحدود الصارمة بين ما هو من صميم الهوية (الانتماء إلى تراث ثقافي ما) وبين ما هو من قبيل الاختلاف والغيرية، ولعل هذا ما ينسجم مع التعريف الذي وضعه "**شلايرماخر**" لفن التأويل، حيث يكتب "**غادامير**" قائلا: "يعرف **شلايرماخر** فن التأويل باعتباره فن تفادي سوء الفهم، وذلك عن طريق إقصاء، بتفكير منهجي منضبط، كل ما هو أجنبي غريب، أي كل ما يؤدي إلى ضروب سوء الفهم المتأتية من التباعد في الزمن، ومن تغير العادات اللسانية، ومن التحولات في معنى الكلمات وفي أنماط التفكير"[(8)]، وبالتالي فإن فعل الفهم هو فعل الوعي الثقافي باعتباره فعلاً تأويليا بامتياز، حيث من خلاله تتشكل القاعدة التي تتأسس عليها مهمة فن التأويل وهي: "الجمع بين قطبي الألفة والغرابة" كما يصرح بذلك "غادامير"[(9)].

وعلى هذا الأساس، فإن التثاقف يشكل تجربة إنسانية تمتحن بواسطتها قدرة الذات، أو بالأحرى وعي الذات – من حيث هو تمثل للهوية – على الانفتاح على الآخر لدرجة اعتباره جزءاً من تاريخ هذه الذات، مع وعي المسافة التي تفصل بين هذه الذات وتاريخها من جهة، وبين هذه الذات والآخر من جهة ثانية. إننا نقول بوعي المسافة أو "التماسف" [(****)]، لا لتعميق الفجوة بين الهويات الثقافية المتباينة، وإنما للتأكيد على مدى قابلية كل هوية ثقافية لاستقبال وتمثل عناصر هوية ثقافية أخرى، وذلك ليس من قبيل "تغريب الأجنبي"، بل من قبيل "تقريب البعيد"، بحيث يصير امتلاك الهوية مشروطاً "بالغيرية" (L'Altérite) عبر جدل التباعد والانتماء، أي التباعد الناجم عن وعي المسافة بين الذات والآخر، والانتماء الحاصل بفعل المشاركة في تجربة الوجود، أو ما يسميه "هيدغر" بـ : "مجمل تجربة العالم"، أي باختصار: تجربة "التثاقف"، إذ ما عسى أن تكون تجربة العالم هذه إذا لم تكن تجربة إنسانية مشتركة، ومن ثم تجربة تثاقفية بامتياز؟ إننا نستشف هذا المعنى خاصة في القول الذي يحيلنا فيه "غادامير" إلى مفهوم "فعل الفهم" « l'Acte de comprendre» عند "هيدغر": "ليس فعل الفهم مجرد طريقة، من بين الطرق الأخرى التي تسلكها الذات، إنما هو طريقة وجود الكائن الإنساني (الدازين Dasein) ذاته (...)

إنه { فعل الفهم } يعين السمة الأساسية للوجود، باعتباره وجوداً متناهياً وتاريخياً ... {تلك السمة} التي تمكنه من معانقة مجمل تجربته في العالم"[10]

ولعلَّ هذا ما يؤكد أيضاً على فعالية الوعي التأويلي التاريخي في تشكيل مفهوم الهوية الثقافية، باعتبارها "هوية مفتوحة": هوية بقدر تجذرها في الماضي أو التاريخ، بقدر اشتراعها "لأفق"... فلا ارتباطها بالماضي قادر على ارتهانها، ولا انفتاحها على المستقبل قادر على إضاعتها بل كلما ازداد وعينا بالمسافة التي تفصل ذاتنا عن ماضينا، ازدادت معه قدرة هذا الماضي على إمدادنا بإمكانات جديدة لتجاوز وضعنا، واشتراع آفاق جديدة لوعي ثقافي مثمر. فمن أين تتشكل هذه الآفاق الجديدة، وهذا الوعي الثقافي المثمر إذا لم يكن في صميم هويتنا الثقافية استعداد لاستقبال « une capacité d'accueil» عناصر ثقافية أجنبية؟... فالتباعد إذن لا يلغي علاقتنا بالماضي، بل على العكس من ذلك هو الشرط الذي يؤكد فعالية الماضي، وما هذه الفعالية في نهاية التحليل إلا ضربا من الاستملاك (Appropriation) لكل ما هو "مختلف، أو نوعا من "تقريب البعيد"[11].

وبناء على هذا، ليس التثاقف إلا الأفق الذي ينفتح عليه الهوية الثقافية منظوراً إليها في إطار الفهم، لا الفهم كنمط معرفة، بل كما يقول **بيتي (Betti):** الفهم كاعتراف (أو تعرف) وإعادة بناء للمعنى"[12]؛ وبعبارة أخرى، يشكل التثاقف الفضاء الذي تتعرف فيه الهويات على بعضها البعض، ومن ثم الاعتراف بوجودها معا؛ الأمر الذي سيدفع إلى الإقرار بأهمية وجود الآخر (المختلف، الأجنبي، اللامطابق...) في عملية بناء الهوية أو وعي الذات لذاتها. ولعل هذا ما يفسر ميل "**بول ريكور**" إلى تحديد كل هرمينوطيقا باعتبارها "فهم للذات، ضمنا أو ظاهراً، عن طريق المرور عبر فهم الآخر"[13].

3-التثاقف وتأويلية الوعي التاريخي: تؤكد التأويلية على أن الوعي بالذات هو عملية تاريخية في جوهرها؛ إذ يتوقف هذا الوعي على مدى قدرة الذات على استعادة ماضيها (أو تراثها)، باعتباره الإطار المرجعي لتشكل هويتها، لكن المفارقة هنا هي أن هذا الماضي لا يمكن أن يستعاد كما هو، بل يستعاد دوما من منظور جديد بفعل وساطة القراءة وإعادة القراءة، وهي وساطة تتأسس في الحاضر، الأمر الذي يستدعي وعياً تأويلياً للهوية الثقافية من منظور مفهوم جديد للتاريخ هو "التاريخ كمشروع"[14] « Histoire à faire » أي التاريخ الذي هو في "طور الإنجاز"، والذي تؤطره من ناحية المفهوم مقولة "الّما – بعد " « Pas-encore » بتعبير **ريكور**. فهذه المقولة تسمح – من الناحية النظرية على الأقل – بالنظر إلى التثاقف، لا كمفهوم توصيفي لحدث سوسيو تاريخي، بل كتجربة تأويلية تحيلنا إلى فهم العالم الثقافي، من حيث هو عالم تتعرف فيه الذات على ذاتها، ومن خلال وعي الآخر الذي يلازمها في نمط أساسي من الوجود هو: وجود المعية لا وجود الندية، أي الوجود الذي يحصل بمعية الآخرين، باعتباره البنية الأصلية للوجود الإنساني. فنحن " لا يمكن أن نكون ذواتنا "أي لا نستطيع امتلاك هوية ثقافية" إلا بشرط الدخول مع الغير في نمط من علاقات البناء المتبادل"[15]

وبما أن العالم الثقافي هو من منظور "التاريخ – المشروع"، العالم المفتوح على إمكانات التغير والتحول المستمرين، فإن إمكانات تجربة التثاقف لا يمكن بدورها أن تستنفذ بصورة نهائية، بل بقدر ما يتسع فضاء تجربتها، بقدر ما ينفتح أفق انتظارها؛ وهكذا تنشأ "حالة توتر" داخل دائرة التثاقف بين ما يسميه "**بول ريكور**" – نقلاً عن **كوسلك** – بـ : "فضاء التجربة – (Espace d'expérience) وبين "أفق الانتظار"[16] (Horizon d'attente) الأمر الذي يجعل مفهوم الهوية الثقافية (ضمن إطار تجربة التثاقف ذاتها) يتأثر بالتركيبة اللامستقرة للعالم الثقافي، من حيث هو عالم مؤول، لا يفهم إلا داخل علاقة التوتر الدائمة بين "التجربة" كفضاء لنمو خبراتنا، وبين "الانتظار" كأفق يتطلع دوماً إلى المستقبل. فعالم الثقافة بهذا المعنى ليس عالماً قاراً، ومن ثم هو يساهم في خلخلة مفهوم الوعي بالذات، فلا يصير ممكناً إلا "كوعي توتري"، وهو التوتر

المطلوب لتفعيل حركية الوعي الثقافي، ودفعه باتجاه المستقبل بدل ارتهانه بالماضي. وهذا التفعيل من شأنه أيضاً أن يحرّر الوعي بالذات كوعي بالهوية، من الأوثان التي نصبتها في الأذهان فلسفات الذاتية والوحدة والتطابق، وغيرها من المفاهيم التي كانت سبباً في وضع نموذج قسري، يخضع الثقافات إلى منطق تصنيفي تراتبي، نشأ عنه تثاقف "صراعي" يمجد المعرفة في صورتها التسلطية، والفكر في بعده الأحادي. كل ذلك على حساب "المعرفة المتبادلة" (Re-connaissance) والتي هي أقرب إلى مفهوم "الاعتراف" بجميع ما تحمله هذه الكلمة من حمولة إنسانية وأخلاقية. ولعل هذا ما حدا بـ : "**ريكور**" إلى "أن يمنح لهذا المفهوم كرامته الفلسفية المفقودة، بخلاف مفهوم "المعرفة" الذي سيطر على الفكر الغربي طيلة قرون"[17]. ذلك أن ما تقتضيه عملية التثاقف أساساً هو "الاعتراف بالآخر" في ظل التنوع الثقافي وتباين الهويات الثقافية، بعيداً عن عقدة الاستعلاء الحضاري التي ظلت تغذيها (ولا تزال) دوائر المركزية الغربية، والتي تحاول بدافع من الكبرياء والغرور، تهميش ثقافة الآخر المقهور والمغلوب على أمره.

4-من الهوية الثقافية إلى الهوية البينثقافية: إن ممارسة التأويل على النصوص الثقافية، من حيث هي نصوص تشترع عوالم ممكنة، سواء تعلق الأمر بهوية ثقافة واحدة أم بمختلف الهويات الثقافية، تحيل[هذه الممارسة] إلى ضرورة التسليم "بالبنية الحوارية" للثقافات، حيث يصير "الحوار" هو المكون الأساسي للديناميكية الداخلية لعملية التثاقف، الأمر الذي سيترتب عنه استعاد كل مقاربة من شأنها أن تستند إلى أغلوطة "التفوق الثقافي" تحت مسميات عديدة... فلا يعد هناك معنى لثقافة "المركز" وثقافة "الهامش" داخل خطاب التأويل، لأنه يقدّم نفسه ابتداء كخطاب ينزع إلى "التعددية"، من حيث هي خاصية محايثة لفعل الفهم والقراءة، ومن ثم هو فهو يرفض كل تقسيم امبريالي يستهين بفكر الآخر. فخطاب التأويل بهذا المعنى هو خطاب "منهج مفتوح" لا ينظر إلى الحقيقة باعتبارها موضوعا للكشف، كما هو الحال في علوم الطبيعة، بحيث يكفي أن نتوسط في ذلك بملكة "التعلم" والتدريب الذهني الجيّد. إنه ينظر إلى الحقيقة باعتبارها "فعلاً تأويلياً" يستدعي "المشاركة"، أو بتعبير "**غادامير**": "إذا كانت الحقيقة في معناها الوضعي هي ما يستدعي ملكة التعليم (...) فإن الحقيقة التأويلية هي ما يستدعي فعل المشاركة"[18].

بناء على هذا التصور للحقيقة من منظور التأويل، أي من منظور الفهم والمشاركة، ينحل مفهوم الهوية ذاته ويتفكك حتى لا يصير مدركاً إلا في علاقته "بالغيرية"، فيغدو – تبعاً لذلك – القول بالهوية الثقافية معادلاً للقول "بالهوية – بين ثقافية"؛ الأمر الذي يفرض على كل ثقافة – على اعتبار كونها ضمن الفضاء التأويلي للحقيقة – أن تستدعي غيرها من الثقافات – أو على الأقل عناصر ثقافية أخرى – لا كعناصر "خارجة عن ذاتها"، بل كمكون جوهري وشرط أساسي لإمكان وجودها، وهذا بيّن متى تأكد لنا بأن أية هوية هي حصيلة عصارة تاريخية، لا مكتملة بحكم تاريخيتها بالذات، أي اعتبار كل هوية بمثابة "مشروع" لا بمثابة "معطى". وهذا بالضبط ما تؤكد عليه الحقيقة الهرمينوطيقية للوعي التاريخي، أي تلك الحقيقة التي "تسمح لنا باستعادة التوافق مع ذاتنا، وبالتعرف على ذاتنا في الغيرية"[19] .

استتباعاً لهذا المعنى، نرى أن الممارسة التأويلية على النصوص الثقافية هي بحد ذاتها عملية تثاقفية، وذلك من منطق – كما ذكرنا سلفاً أن فعل الفهم هو فعل "الوجود ذاته"، أي الوجود الذي لا يقبل اختزال الآخر إلى الأنا، بل وجود الأنا ضمن علاقته الأساسية بالآخر. فهذه العلاقة الوجودية الأصلية هي التي تستدعيها – على مستوى المفهوم – مقولة "التثاقف"، باعتبارها المقولة التي تسمح بإعطاء شرعية للحديث عن الطابع التذاوتي (intersubjectif) للهويات الثقافية، ومن ثم الكشف عن البنية التواصلية للفعل الثقافي كفعل مضاد لكل نزعة هوياتية جامدة ومنغلقة. ولعل من المفيد أن نسجل هنا إسهام "**يورغن هابرماس**" في سعيه "لإعادة إدخال، وبصورة أكثر تحديداً، الغيرية في قلب العلاقة الإنسانية، محرراً بذلك الوعي من منفى الذاتية المعزولة"[20]

5-التثاقف وجدل الخصوصية والكونية: إن التثاقف كممارسة هي – كما ذكرنا – المهمة الأساسية التي يضطلع بها الوعي التأويلي للثقافة، وهي مهمة تنزع إلى الكونية من دون القفز على الخصوصية؛ ولذلك يرفض الوعي التأويلي للثقافة النظر إلى الهوية الثقافية مجردة من بعدها الكوني، بل بما هي "هوية مفتوحة" فإنها تتحرك داخل فضاء الكونية، من حيث هو فضاء يتسع بدوره لما هو مختلف من الهويات الثقافية الأخرى؛ ولكن ما هو المعيار الذي تتوقف عليه إمكانية انفتاح الهوية الثقافية على ما هو كوني؟

يبدو أن من بين المعايير التي تتيح لكل هوية ثقافية اكتساب بعد كوني، من منظور التأويل، نجد معيار "الكفاية التواصلية"، حيث نمتحن من خلالها قدرة كل مجموعة ثقافية « communauté culturelle » على توسيع نطاق تجربتها والدخول في حوار مع الآخر، عن طريق استملاك المعاني التي تفصح عنها تجربة هذا الآخر، دون التماهي مع ثقافته، بل "استملاك" يمكّن الذات من تحويل "الغريب" « L'etranger » إلى "شيء خاص" « Propre »، يغدو – بفعل الاستملاك ذاته – عنصر إثراء للثقافة الأصلية من جهة، وإغناء للتجربة الإنسانية ككل، لتتحول إلى فعل الوجود أو "مجمل تجربة العالم" بلغة "**هيدغر**".

من منطلق هذا المعيار، يؤسس الوعي التأويلي لضرب من التثاقف، هو بذاته شكل من أشكال الوعي التواصلي بامتياز. فهذا الوعي قادر على استبقاء مفهوم الهوية، من حيث هي تعبير عن الخصوصية الثقافية، وذلك – كما رأينا من قبل – عن طريق "التماسف" من جهة، وانفتاح هذه الهوية على الآخر، عن طريق "الاستملاك" لثقافته من جهة ثانية.

وهكذا يكون جدل "التماسف" و "الاستملاك" هو الذي يؤسس لعملية التثاقف كعملية، لا تكتسي مضمونها الحقيقي إلا في إطار جدل الخصوصية والكونية، الذي يكشف عنه معيار "الكفاءة التواصلية"...

غير أن هذه الكفاءة مرتبطة بكفاءة أساسية أخرى هي كفاءة "ممارسة النقد"، وهي الكفاءة التي تتكشف عنها كل ثقافة قادرة على أن تمارس وعياً نقدياً لذاتها، بحيث تعيد النظر في مضامينها كلها دعت الحاجة لذلك، بهدف تجنب كل نزعة نحو تمجيد الذات، والتي تتكون عادة بفعل تراكمات وترسبات لأفكار تتحول، بمعزل عن كل نقد وتمحيص، إلى حالة من التشنج الفكري أو ضرب من الدوغماتية، ومن ثم رفض كل جديد وإقصاء كل غريب... فالوعي النقدي يعم على إظهار قدرة كل ثقافة على تجديد مضامينها بما يتوافق مع متطلبات اللحظة التاريخية؛ الأمر الذي يمنحها في كل حين الاستعداد اللازم للتكيف وقبول التحدي. وبغض النظر عن طبيعة هذا الوضع أو ذاك، فإن الأمر يتطلب كفاية متعلقة بالفهم، هي ما اصطلحنا عليه بكفاية ممارسة النقد.

خاتمة:

لا شك أن القدرة على الجمع بين كفايتي التواصل والنقد، تعد من الأسباب التي تؤهل الوعي الثقافي لأن يتحول إلى "وعي تثاقفي"، تتقاطع عنده الهويات الثقافية دون أن تتصادم أو تتنازع على سيادة ما، بل هو تقاطع من شأنه أن يؤسس "تجربة إنسانية مشتركة" هي "تجربة الوجود ذاتها". ولذلك يمكن أن نخلص من هذه المحاولة إلى القول بأن خطاب التأويل؛ إذ يحاول إجراء تعديلات على مفهومي الهوية الثقافية أو التثاقف وتطويعهما لمقتضيات استراتيجيا الفهم، فإنما ذلك من أجل تجاوز الطروحات الإيديولوجية التي انتعشت في ظل تصور وضعاني للهوية الثقافية، كان من نتائجه تمرير مشاريع الهيمنة، والزج بكثير من الثقافات (ثقافات الشعوب المقهورة) إلى عالم اللاثقافة بدعوى البدائية والبربرية والماقبل – منطقية... وغير

ذلك من التصنيفات اللامشروعة... أما المقاربة التأويلية، فإنها تتعاطى مع الهوية الثقافية "كهربة مفتوحة" تستدعي في كل لحظة من لحظات الممارسة التاريخية إعادة تشكيل ذاتها على ضوء تجربة وجود جديدة؛ وذلك بما يتيح لها فرصة المشاركة فيما هو كوني... ومن ثم خلق فضاء تواصلي بين الثقافات، يكون على إثره التثاقف هو بحد ذاته تجسيداً لمنهج الفهم، تماماً مثلما يكون هذا المنهج مسلكاً لخروج الذات من عزلتها وإطارها الثقافي المغلق، وقبول الذاتيات الثقافية الأخرى، وبالتالي التأسيس للتثاقف كمشروع "للعيش – سوياً" في حدود الكرامة الإنسانية.

هوامش البحث:

(*)– نقصد "بخطاب التأويل" تحديدا، خطاب الهرمينوطيقا الفلسفية كما تشكلت في صورتها المعاصرة داخل الفلسفة الألمانية، وبصورة خاصة مع غادامير، ثم انتقال تأثيرها إلى الفكر الفرنسي، وبشكل أساسي مع "بول ريكور". غير أنه من الضروري أن نلفت الانتباه إلى مسألة أساسية قد أشار إليها ذ. سعيد توفيق، وذلك توخياً للحذر في استخدام مصطلح "هرمينوطيقا" استخداما عاما قد يوحي بأننا "إزاء نزعة مذهبية في التفسير، في حين أن من أهم خصائص الهرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة – كما أبان لنا غادامير – نفورها من شتى النزاعات المذهبية والمكتملة في التفسير" (أنظر: سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، ط1، 2002، بيروت، ص.86.

([1]) – أنظر: فتحي التريكي، الفلسفة الرشيدة: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ط ود.ت، ص.77. +-نستخدم مفهوم "تأويلية الوعي الثقافي" هنا في نفس الاتجاه الذي تحدث فيه ريكور حين تناوله لمسألة هرمينوطيقا الوعي التاريخي في الجزء الثالث من كتابه "الزمن والسرد"، وهي المسألة التي حاول من خلالها بيان أثر الوعي التأويلي في فهم التاريخ "كمشروع"، أي فهما لتاريخ موجه نحو المستقبل، ومن ثم هو تاريخ قيد الإنجاز (Histoire à faire) وغير مكتمل. وفي هذا المعنى ذاته نتحدث عن أثر الوعي التأويلي في فهم الثقافة باعتبارها هوية في طور التشكل أو عملية بناء غير منجزة بشكل نهائي.

([2]) – دون إهدة، الظاهراتية التأويلية: فلسفة بول ريكور، 1971، ص. 11. نقلا عن الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور، تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، ص. 78.

(**) تعتبر "الوساطة غير المكتملة" عن الطابع المفتوح لكل قراءة تأويلية بحكم أنها لا تدعي أي ضرب من الإحاطة المباشرة والتامة للموضوع، خاصة إذا تعلقت بقراءة التاريخ مثلما تدعيه كل فلسفة للتاريخ على غرار الطريقة الهيغلية. أنظر بهذا الصدد: *RicoeurP, « Renoncer à Hegel », dans : Temps et récit, tome 3, Editions du Seuil, 1985, p. 349.*

([3]) - (Gadamer H.G, L'art de comprendre, Ecrits I : Herméneutique et tradition philosophique, Tr. Mariana Simon, Aubier Montaigne, Paris, 1982, p. 56.

([4]) - (Gérard Durozoi et André Roussel, Dictionnaire de philosophie, Nathan, Paris 1987, p. 119.

([5]) – (Cf. R.Redifield, M. Linton et Herskovits, « Memorandium for the study of acculturation », in American Anthropologist, Vol. 38, 1936, pp .149-152. Voir : http://www.socialinfo/cgi-bin/dicoposso/show.cfm?id=5 .

([6])- غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص. 40.

(***) – يظهر قصور التاريخانية الجديدة في كونها – كما يقول الغذامي – "تتخلى عن عدد من المفهومات النقدية المركزية من مثل المحاكاة والوهم والتخييل وفعل الترميز" (أنظر: عبد الله الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2005، الدار البيضاء – المغرب، بيروت، لبنان، ص 44.

([7]) – غادامير، المصدر نفسه، ص. 94.

([8]) - Gadamer, L'art de comprendre, op.cit, p. 31.

(9) - Gadamer, Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Trad. Etienne Seuil, Paris 1976, p. 135.
(10) - Gadamer, vérité et méthode, op.cit, p10.
(11) - Ricoeur, Paul, « Herméneutique et critique des idéologies, dans : Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris, 1986, p. 347.
(12) - Cité par : Gadamer, l'art de comprendre, op.cit, p.55.
(13) - بو ريكور، صراع التأويلات: دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، المتحدة، ط1، 2005م، بيروت، ص.48.
(14) - Ricoeur, « vers une herméneutique de la conscience historique », dans ; temps et récit, tome III, op.cit, p. 344.
(15) - Ricoeur, la lutte pour la reconnaissance et l'économie du don, publié par l'UNESCO, 2004, Paris, P.19.
(16) - حدد "ريكور" علاقة التوتر بين فضاء التجربة وأفق الانتظار كما يلي: "في حين تنزع التجربة إلى الدمج والتجميع، ينزع الانتظار إلى تفجير المنظورات (...) وبهذا المعنى فإن فضاء التجربة لا يكفي أبداً لتحديد أفق الانتظار". أنظر لمزيد من التفاصيل: بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء 3، ص. 337، وما يليها (المصدر نفسه بالفرنسية). لكن مع ذلك يجب أن نبين مسألة هامة وهي أن ريكور يرفض أن يتحول هذا التوتر إلى انفصال جذري بين "التجربة" و"الانتظار" ويقترح الصيغة التالية: "بدلاً من اعتبار المستقبل" (كأفق الانتظار)، من جميع الجهات، مفتوحا وممكناً، وبدلاً من اعتبار الماضي (كفضاء لتجربة) بمعنى واحد، هو ماض مغلق ضروري، يجب اعتبار (مقابل ذلك) انتظاراتنا محددة، بينما تجربتنا لا محددة أكثر فأكثر..." المصدر نفسه، ص.390.
(17) - Ricoeur, la lutte pour la reconnaissance et l'économie du don, op.cit, p. 10.
(18) - Gadamer, vérité et méthode, op.cit, p. 13.
(19) - Ibid, p. 29.
(20) - Voir : Paul laurent Assoun, l'école de Franfort, PUF, 2eme édition DELTA, 1990, p. 120.