

مركزية التأويل في الممارسات النقدية الثقافية

The centrality of interpretation in cultural critical practices

محمد مكاي * (1)

جامعة خميس مليانة (الجزائر)

البريد الإلكتروني: mekaki.2012@gmail.com

تاريخ النشر: 2024/12/21

تاريخ القبول: 2024/10/20

تاريخ الإرسال: 2024/10/22

الملخص:

الفكرة الأساسية لهذا البحث هي تأكيد أن الممارسات الثقافية ومنها النقد الثقافي لا تعتبر منهاجا بل استراتيجيات قرائية حرة، تجعل - كلها - من التأويل أداة منهجية محورية وحيدة في ممارساتها، كان عملنا منصبا على جمع الشواهد المؤكدة لذلك، وانطلقنا من وضع مفهوم التأويل إزاء مفهوم النقد الثقافي نفسه فوجدنا هذا الأخير ليس إلا صورة من صور التأويل على صعيد المفهوم والاشتغال، ثم انطلقنا لتأكيد ذلك بشواهد نصية من أقوال بعض زعماء هذا المجال المعرفي، لنخلص إلى نتيجة أن اعتبار النقد الثقافي منهاجا هو نوع من المغالطة المعرفية.

الكلمات المفتاحية: نقد ثقافي، تأويل، تأويل الثقافة، منهج النقد

Abstract:

The basic idea of this research is to confirm that cultural practices, including cultural criticism, are not considered a method, but rather free reading strategies, which make - all of them - interpretation the only pivotal methodological tool in their practices. Our work was focused on collecting evidence confirming this, and we started from developing the concept of interpretation vis-à-vis the concept of cultural criticism. We found that the latter is nothing but a form of interpretation at the level of concept and operation.

Then we set out to confirm this with textual evidence from the statements of some of the leaders of this field of knowledge, to conclude that considering cultural criticism as a method is a kind of cognitive fallacy.

Keywords: Cultural criticism, interpretation, interpretation of culture, criticism method

مقدمة:

1. توطئة:

عرف النقد الثقافي سبيله إلى الممارسات النقدية العربية في مرحلة متأخرة كالعادة، وهذا التأخر صار لازمة من لوازم توافد المنجزات الفكرية الغربية على الفكر والنقد العربيين، هي اللازمة التي تفضي دوماً إلى اضطراب وتشتت يسمان الممارسات النقدية التي تتبنى هذه الوافدات، على أصعدة متعددة وعبر كل مستويات العملية النقدية، النظرية والمصطلحية والاجرائية التطبيقية.

ولعل من مظاهر الاضطراب في تمثيل هذا الميدان المعرفي دأب كثير من الممارسين له على نعته بصفة المنهج، مع ما يتلو ذلك من محاولة حشره قسراً ضمن مناهج النقد الأدبي وهو الشيء الذي يكشف عن عدم إلمام بكنه النقد الثقافي، تصحبه رغبة في مطاولته اجرائياً متابعة للجديد قبل التمكن من فهم مقولاته، والمسارة نحو إسقاطها إسقاطاً مخالفاً لهذه المقولات على نصوص مختلفات برؤية لا تختلف عن الممارسات النقدية السابقة عنه وهي الممارسات النقدية التي جاء أصلاً ليتجاوزها.

ومن تلك المظاهر أيضاً عكوف بعض الكتاب في هذا المضمار على استعمال بعض التسميات على أنها تتموقع في دائرة المناهج التي يتقوم بها أود النقد الثقافي مع أن أصحابها لم يروا ذلك أصلاً، وكانت اجتهاداته كلها قائمة على نزوع ما بعد حدائي يكفر بسلطة النسق المغلق والمنهج الصارم، مما يجعل هذه الدراسات واقعة في مأزق معرفي يبلغ بها حد التناقض الصارخ.

وحتى تتضح فكرة هذه المساهمة التي نقدمها كمشاركة في هذا الملتقى العلمي الكريم، فإن مسعاها ليس مرتبطاً بمكاشفة المغالطات المعرفية التي عجت بها كثير من الدراسات العربية المحسوبة على النقد الثقافي - وإن كان منطلقها الأساس هو ما لاحظناه عبر هذه الدراسات - وإنما هو بالأساس توجيه عناية القارئ الكريم إلى أن مدار مسألة التعامل المنهجي في دائرة النقد الثقافي والدراسات الثقافية التي انبجس عنها، هو التأويل الذي يميز كل التحليلات الثقافية، وأن ما يجده الباحث بشأن هذا النشاط النقدي من نظريات لها صلة من قريب أو من بعيد في نشأته واكتماله وتحقق مقولاته واجراءاته، إنما تقف موقف المستند التي يتعضد به المؤول الثقافي، أو بمعنى آخر: ستكون منجزات نظريات ما بعد الحداثة بشكل عام عبارة عن مستندات فكرية تأويلية يتم استحضارها عندما يتعلق الأمر بإضفاء المشروع على التأويل الذي يصطفيه المحلل أو الناقد الثقافي انطلاقاً من قرائن نصية داخلية.

إن المسعى الذي تتوخاه هذه الورقات مرتين ببيان ما يتأسس كأدلة معرفية تعطي له مشروعيتها، ولذلك سيغدو من الواجب استظهار متعلقات القضية التي يرفع لأجلها وهي كون التأويل منهجية مهيمنة على كل اشتغالات النقد الثقافي، في معطائها ما بعد الحدائي، ونقصد هنا المفهوم الذي صار التأويل يكتسيه بعد

اغترافه من معين فكر ما بعد الحداثة، القائم على نفي الحقيقة وربطها بوجود بما تتمثله الذات المعينة المؤولة في لحظة ما، وهو هنا سينقض المفهوم القديم له القائم على تسويره بحدود تفرضها القرائن اللغوية التي تعطي له مشروعية باقترابه من مفهوم الحقيقة.

ولذلك ينبغي علينا أن نحاول استعراض هذه المتعلقات والأدلة وهي ارتباطات يفرض بعضها الى بعض منها ارتباط النقد الثقافي بمابعد الحداثة ثم بيان مفهوم الحقيقة في هذا الفكر، وصولاً الى تموضع نظريات ما بعد الحداثة كمستندات تأويلية يتعاضد بها فعل التأويل عند الممارسة التحليلية الثقافية، كما يتضح عند أنصار هذه النظريات ومتعاطيها مثل التاريخانية الجديدة والمادية الثقافية والتفكيك وغيرها من النظريات.

2. التأويل ومابعد الحداثة:

1.2. في مفهوم التأويل وضوابطه بين القديم والحديث:

1.1.2. التأويل في اللغة:

تجمع معاجم اللغة العربية القديمة، على جعل التأويل حاملاً لمعنى الرجوع وقد ورد هذا في كثير منها، من ذلك ما جاء في معجم العين لصاحبه الخليل بن أحمد: «والمأل: الملجأ والمحتز، غير أن "وأل، يئل" لا يطرّد في سعة المعاني اطراد آل يؤول إليه، إذا رجع إليه، يقال: طبخت النبيذ والدواء فآل إلى قدر كذا وكذا، إلى ثلثه أو ربعه، يعني: رجع»¹. ومن الطريف أن الخليل يشير إلى اشتقاق آخر من اشتقاقات الثلاثي "أول"، هو الأيل وهو اسم يطلق في لغة العرب على ذكر الأوعال، وجمعه أيايل ويربطه هو الآخر بنفس المجال الدلالي للثلاثي المذكور أي الرجوع وذلك لأن ذكر الوعل «انما سمي بذلك لأنه يؤول إلى الجبال فيتحصن فيها»²، كما يورد الخليل أيضاً كلمة التأويل ويجعلها تعني: «تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»³، وهذا أبسط التعريفات التي تعطى للتأويل في الاستعمالات الاصطلاحية التي سنستعرضها لاحقاً.

وفي معجم تهذيب اللغة للأزهري، ورد ما يلي: وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً: أي رجع وعاد⁴، فالرجوع والعودة ثابتان في المعاني اللغوية للتأويل وهما متعلقان بأصل أو حالة ما يمكن أن تفهم أنها حقيقة الشيء إذا لم يكن في الكلام ما يظهر المأل الذي يآل إليه. ويتأكد هذا بما جاء وورد في لسان العرب، تحت مادة (أول): «الأول الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومالاً رجع. وآل إليه الشيء رجع. وآلت عن الشيء ارتددت»⁵، وما جاء أيضاً في القاموس المحيط: «آل إليه أولاً ومالاً، رجع، وعنه ارتد»⁶.

فالظاهر من خلال ما أثبتناه من نصوص أن التأويل مرتبط بدلالة العودة والرجوع، وهذه الدلالة ستكون حاضرة في مختلف التعريفات الاصطلاحية التي رأيت كما أسلفنا أنه صرف للمعنى الظاهر الى معنى غير ظاهر وباعتبار دلالة العودة والرجوع، فهذا الصرف عن الظاهر يبدو وكأنه ارجاع الكلام الى معناها

الأصلي الذي يتوارى خلف اللغة، وحتى تتضح هذه الدلالة نستعرض فيما يلي بعض ما جاء في فهم دلالة التأويل في الحقول المعرفية التي اشتغلت به وعليه.

2.1.2. التأويل في الاصطلاح:

تجاذبت التأويل كمصطلح حقول معرفية متعددة وذلك لارتباطه باللغة والكلام، وهما لا شك دعامة أساسية في أي علم، إذ لا يبدو غريباً أن نحكم بأن أساس المشكلات العلمية والإنسانية بشكل عام داخل في معطى التأويل بما هو عملية متعلقة باستقبال المتلقي لها وكيفيات الفهم التي يعالج بها مختلف الرموز اللغوية التي تؤسس الحياة الاجتماعية بين البشر.

ولن يكون من الخطأ كذلك أن نحكم بأن أهم الخطابات التي واجهها البشر هي تلك الموصوفة بالعليا أو المقدسة ونريد بها النصوص الدينية المقدسة بما فيها الكتب السماوية وغير السماوية، فقد يحتل الخطاب الإنساني الدنيوي في أحيان كثيرة مرتبة المقدس ويكون الخوض فيه وفي معانيه من الخطر ما يضاهي الخوض في فهم وتأويل الخطابات السماوية، ولذلك كانت الإشكالية الكبرى للتأويل وتموضعه كأداة مرتبطة في بادئ الأمر بتأويل النصوص المقدسة.

وبناء على ما سبق، ارتبط التأويل كإشكالية بمحاولة فهم القرآن الكريم، عند المسلمين، كما كانت الهيرمنيوطيقا أو التأويلية هي نظرية خاصة بالكتاب المقدس في الموروث الحضاري الغربي، قبل أن يتم الحديث عنهما في خطابات إنسانية إبداعية وغير أدبية في كلا الثقافتين، والحاصل تبعاً لهذا أن استكشاف الدلالات الاصطلاحية للتأويل ستوجه عناية الباحث بداية إلى الموروث الديني الذي يمكن اعتباره مهداً للمناقشات حول التأويل سواء تعلق الأمر بالثقافة الإسلامية أو الغربية.

وما يؤكد ارتباط التأويل بالموروث الديني للإسلام ورود تعريفه في كتاب التعريفات للجرجاني مرتبطاً بالحقل اللغوي ثم الشرعي مباشرة يقول في ذلك: «التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: يخرج الحي من الميت: إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً»⁷.

فالملاحظ هنا أن الجرجاني يربط مفهوم التأويل بالشرع من جهة ويجعله من جهة أخرى إزاء مصطلح آخر هو التفسير، وثنائية التفسير والتأويل ومحاولة التفريق بينهما كانت من المسائل التي اشتد النقاش حولها بين المفسرين والأصوليين وغيرهم من المشتغلين بالقرآن الكريم، وإذا كان الجرجاني في هذا الاقتباس يضع فرقاً بينهما يجعل التأويل أعمق في الفهم وأبعد في ربط النص الحاضر بالدلالة، فإن هناك من العلماء قديماً من كان يطلق المصطلحين معاً بمفهوم واحد⁸، غير أن القارئ لا يلمح كبير فرق بين المصطلحين في

تفريق الجرجاني لأن ما يسميه تفسيراً أي اعتبار مقصد الله من الآية متعلقاً بالعالم الحسي المعاش في حين يتسع المفهوم التأويلي للآية ليجعله شاملاً لعالم الروح واللاماديات أيضاً، وكل منهما خاضع في عملية الفهم لقرائن وشواهد لغوية نصية ولا مكان لتأويل لا يملك مشروعيته من خلال هذه القرائن.

ومن المفاهيم الجديرة بالانتباه ما جاء في كتاب (قانون التأويل) لـ «أبو بكر بن العربي» من أن لفظ التأويل في عرف السلف له معنيين: «أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين، وهذا الذي عناه ابن جرير الطبري في تفسيره عندما قال: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية، ونحو ذلك، ومراده التفسير، الثاني: التأويل بمعنى الحقيقة الخارجية والأثر الواقعي المحسوس لمدلول الكلمة، وهو الذي تحدث به القرآن في كثير من الآيات، فقد تكررت كلمة التأويل في القرآن في أكثر من عشرة مواضع، وكان معناها في جميع استعمالاتها هو الأثر الواقعي لمدلول اللفظ المستعمل سواء كان ذلك في الماضي أو المستقبل»⁹.

فابن العربي يرى في التأويل وجهين مختلفين، إمّا التفسير الآخر للكلام الذي يأتي على غرار عبارة أو آية، أو أن التأويل مرتبط بالحقائق التي تنبئ عنها الألفاظ والدوال والآيات. ووفق هذا يكون التأويل مرتبطاً باللغة ومدلولاتها، أو اللغة وما تحيل عليه من أحداث ووقائع، وهذا الفهم الثاني للتأويل له من الأهمية الشأن العظيم خاصة عندما ينظر إليه على أنه التحقق الواقعي للرموز اللغوية مثلما نفهمه من قوله تعالى في نهاية قصة يوسف عليه السلام:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَقَالَ يَا بَنِي هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا.

فالمقصود من التأويل في الآية الكريمة ليس مجرد الفهم الحاصل في الذهن، بل هو تحقق وتجسد هذا الفهم للرموز التي تضمنتها رؤيا يوسف قبل سنين عديدة على أرض الواقع، ولأن المقام الذي نحن فيه لا يتحمل الاستفاضة في تتبع هذا المعنى الهام من المعاني التي يحملها لفظ التأويل، فإن تركيزنا سيكون على بؤرة نرى أنها أساس الموضوع الذي نعالجه وهي مسألة الحقيقة، وكيف يتم الربط بينها وبين التأويل من جهة، وكيف كان لقضية الحقيقة الأثر الفعال في تباين النظر إلى التأويل من حيث الضوابط التي تضبطه والحدود التي تحده وهذا من جهة ثانية.

3.1.2. حدود التأويل:

لم يكن ثمة فرق كبير في فهم عملية التأويل في المنشأ الديني بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية ولو أتينا إلى مختلف ما أثر عن الثقافتين من تعاريف قدمت للتأويل لوجدناها متقاربة تقارباً ملفتاً رغم التباين في البيئات والثقافات¹⁰، ففي التراث الإسلامي سيجد الباحث أن هناك مواقف من التأويل تنوعت

بداية بين الرافض له والقائل بمشروعيته بحدود تحده وتكبح من جماعه هي مدى توافقه مع الحقيقة الدينية وهي كما نعلم تعتبر مطلقة عند المؤمنين بها، وكذلك الأمر بالنسبة لمفهوم الهرمنيوطيقا الذي يتموضع كمقابل لمفهوم التأويل في الثقافة الإسلامية¹¹.

لذلك ليس من الغريب أن تجد هذا التقارب الحاصل مثلاً بين تعريف ابن رشد للتأويل والذي يرى فيه بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية» (...) من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في النجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقاربه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي¹² وبين مفهوم التأويل عند علماء اللاهوت المسيحي كما يورده جميل صليبا وهو «تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية¹³»، فالموضوع بينهما واحد هو الكتاب المقدس، والعملية بينهما مشتركة في آلية يحصل بها نقل دلالة اللفظ من دلالة حقيقية إلى أخرى مجازية وهذا بالضرورة محكوم بما تمليه قواعد اللغة أولاً وبما لا يتعارض مع كليات الدين من جهة ثانية.

وإذا دققنا النظر وجدنا أن المشترك الحقيقي بين العرب والغربيين القدامى هو نشوء فكرهم عن أساس واحد يتمثل في القول بوحداية وإطلاقية الحقيقة الدينية، ومشروعية التأويل تقاس إذن وفق هذا الاعتبار إي اقترابها أو ابتعادها من هذه الحقيقة، التي هي - وزيادة عن كونها واحدة لا متعددة - ثابتة لا متغيرة¹⁴، فالمبدأ الذي يستقيم عليه التأويل هو الإيمان بحقيقة ما يقصدها الخطاب، فإذا كان ظاهر الخطاب يتحمل أكثر من مجرد الدلالة الظاهرة أعطى الضوء الأخضر لاحتتمالات التأويل، وفي أحيان أخرى يكون التأويل أولى من حمل الخطاب أو النص على ظاهره، وذلك عندما يكون ذلك الحمل على الظاهر متعارضاً متعارضاً واضحاً مع القوانين والكليات التي تتأسس عليها الشريعة¹⁵.

2.2. التأويل والحقيقة ومابعد الحداثة:

اقترن فهم الحقيقة بالشكل الذي آتينا على ذكره بالعصور الوسطى في كل من الثقافتين العربية الإسلامية والغربية¹⁶، ومعنى ذلك أن هذا الفهم سيتغير بتغير العصور خاصة في ثقافة الغربيين، ولعل هذا ما يهمننا في بحثنا هذا بالدرجة الأولى، لأنه مقترن بالنقد الثقافي كإفراز مباشر للتغيرات التي حصلت في ثقافة الغربيين في العصور الحديثة، وهي العصور التي عرفت مجموعة من التحولات الحاسمة أدارت ظهرها لمقولات القرون الوسطى وعلى رأسها مقولة الحقيقة الدينية بإطلاقيتها ووحدايتها وثباتها، وأسست لمفهوم جديد للحقيقة يتخذ من النسبية والآنية والتغير سمات جديدة تغلف بها، ووضحت الحقيقة العلمية بديلاً عن الحقيقة الدينية، وهو الأمر الذي لم تشهد الثقافة الإسلامية إلا في حدود ومحاولات ضيقة ليس هذا مجال عرضها ومناقشتها.

إن التغيرات في فهم الحقيقة واستبدالها بمعطيات جديدة فرضها عصر الحداثة كانت لها تبعاتها على عملية الفهم والتأويل، ويجب هنا أن نركز على أن مرحلة الحداثة بتشديدها على العقل وبعديّة الحقيقة أفرزت نوعاً من التعاطي التأويلي القائم على البحث عن الحقيقة كمعطى غير قبلي بل هو بعدي يتم الوصول إليه بالبحث والتتقيب، مثلما هو الحال في منهج الاستقراء الذي استعمر الفكر الإنساني وصار المطية الوحيدة لاكتساب المعرفة، فالنص أو الخطاب مثلاً يمتلكان مخزوناً ضخماً من الدلالات ينبغي الوصول إليها بشكل تفاعلي بين الذات المتلقية المؤولة والنص ذاته، ويتم هنا استبعاد أي حقيقة مقصدية قبلية، لكن مشروعية التأويل تبقى مرتعنة هذه المرة بالنص وما يحمله من قوانين انبثاق الدلالات، وليس بما قصده الكاتب المنشئ، وهذا ما فتح مجالاً واسعاً لتأويلات تبدو متعددة لكنها في الأخير خاضعة للقوانين الداخلية التي تحكم انتاج الدلالات، وبالتالي يبدو أن اكتشاف القوانين الداخلية في النص صار أهم من الدلالات التي يمكن أن تحيل عليها وهذا قوام الفكر التأويلي الحداثي.

إن الغرض من سوقنا لهذا الحديث عن ملامح الحقيقة عند الحداثيين إنما هو التمهيد لحديث آخر عن مرحلة ما بعد الحداثة التي جاءت متجاوزة لمعطيات ما قبلها ولو على مستويات ضيقة، وذلك لأن فهم ما بعد الحداثة لا يمكن أن يكون إلا بفهم الحداثة نفسها، خاصة في النقطة محل النظر أي مفهوم الحقيقة، وهي النقطة التي سنجد أن ما بعد الحداثيين قد سحبوا الثقة من وجودها أصلاً وتم العدول عن ذلك بفكرة أن لا حقيقة وإنما مجرد تأويلات كما صرح فريديريك نيتشه¹⁷.

علينا أن نفهم أن من الأسباب التي جعلت الغربيين يزاورون عن الحداثة ذلك المآل الذي آلت إليه، فتركيز الحداثة على العقل تآدى بها إلى تفضيل الآلة والمنجز والقانون وهو مجرد بعد وظيفي في الإنسان على الإنسان ذاته، وتغيب القيم الإنسانية أفضى إلى تغول العقل الذي بسط سلطانه على الأشياء، وكان نهاية الأمر أن غرق العالم في دمار الحربيين العالميتين رغم العالم الوردي الذي رسمته أحلام الحداثيين للشعوب الغربية¹⁸، هذه النكسات أثمرت تفكيراً مختلفاً، إنساناً فقد الثقة في أي يقينيات دينية كانت أم علمية، وجعلته يحيا بعيداً عن الإيمان بشيء اسمه الحقيقة، وصار من اللازم أن يصبح العالم بالنسبة للإنسان الغربي مجرد تمثيلات أو تأويلات لا تنضبط بأي ضابط تتماهي فيها المتناقضات والمتعارضات والمكونات جميعاً دون أي قاعدة تحكمها.

إن الحالة الشعورية التي آل إليها الفكر ما بعد الحداثي جعلت من الشك المطلق بديلاً للحقيقة المطلقة، وهذا الشك سيكون أساساً في الممارسات النقدية التي مورست ضد الحداثة من طرف المناوئين لها، فقد تم التشكيك في مركزية العقل وسلطانه واستتبع ذلك تحرر بالغ من قيود العقلانية ورفض ليقينياتها التي انبنت عليها.

وحتى لا نسرف في بيان الأسباب التي أفضت الى نشوء مقولات ما بعد الحداثة وجب علينا الآن أن نشير إلى التباس مفهوم ما بعد الحداثة نفسه بمفهوم النقد الثقافي، وذلك لأن الدراسات الثقافية التي شكلت عماد النقد الثقافي جاءت أساسا لنقد الممارسات الرأسمالية وتعرية خطاباتها، وهذه التعرية لن تتأسس إلا على افتراض أولى يقضي بأن كل هذه الخطابات مواربة ومراوغة وكاذبة، وأن الوصول الى مقاصدها لن يكون أبدا بما تقدمه من مقولات ظاهريا، بل بما تتأسس عليه هذه المقولات من مكونات ثقافية تتموضع في أنساق تتستر بستار اللغة وتتموقع خلفها وعيا أو دون وعي.

ولنا هنا أن نتلمس الروابط الفكرية بين هذا النزوع الذي نزعته اليه الدراسات الثقافية وبين ما كنا ذكرناه من قيام ما بعد الحداثة على نقض اطروحات الحداثة ومقولاتها اعتمادا على مشروعية الشك المطلق كمقابل لليقين والشك المنهجين.

وبافتراض أن النقد الثقافي ينظر اليه أيضا كإفراز من إفرازات ما بعد الحداثة عند القائلين بعدم التباسهما ببعض، فلا بد من الأخذ في الحسبان بأن هذا الإفراز سيكون حاملا لنفس مبادئ ومقولات المفرد عنه، بمعنى آخر، إن المبادئ التي انبنى عليها النقد الثقافي هي التي استقرت عليها نزعة ما بعد الحداثة، وإذا علمنا أن هذه النزعة جاءت رافضة لسلطة النسق التي افترضها التصور الحداثي على النصوص والخطابات ولهيمنة المنهج وعقلانيته، فليس بمقدورنا الآن سوى التسليم بأن النقد الثقافي بكل تنويعاته الفكرية ليس الا خروجا عن هذه السلطات الفكرية المهيمنة، ولا مجال إذن للقول بأن النقد الثقافي منهج سيصطف الى غيره من المناهج التي عرفت الدراسات النقدية والأدبية.

3. النقد الثقافي ومابعد الحداثة: محورية التأويل وتعدد المستندات التأويلية:

يأخذ النقد الثقافي إذن صفة تبتعد به عن كونه منهجا¹⁹، وتجعل منه نشاطا عاما فكريا نقديا يضع لنفسه كما سبقت الإشارة مهمة تعرية الخطابات وكشف الانساق المتسترة خلف لغتها، وبمعنى آخر يمكننا هنا أن نربط مفهوم النقد الثقافي بمفهوم التأويل، فالتأويل أيضا في صورته اللامحدودة ينقل دلالة الكلام من ظاهره الى باطن لا يظهر على النسيج اللغوي، فالعملية التي يقوم عليها التأويل هي نفسها ما يقوم عليه النقد الثقافي، وبهذا فالنقد الثقافي إنما هو تأويل للخطابات ينقل دلالتها الظاهرة ليربطها بدلالات مستترة يعتبرها خلفيات نسقية ثقافية يكون الإمساك بها هدفا للمحلل والناقد الثقافي، ومادام الأمر كذلك فليس بغريب أن يتوسل النقد الثقافي بكل المنجزات الفكرية والمنهجية السابقة عنه والمعاصرة له في سبيل تحقيق أهدافه الإجرائية، كما أنه لا يلزم مريديه بأي خطة إجرائية أو منهجية بل يكون العمل النقدي أقرب الى اللعب الحر بتعبير جاك ديريدا، وهذا ما يفسر استفادة النقد الثقافي من ميادين متعددة ومناهج ونظريات متنوعة كاللسانيات وتحليل الخطاب والسيميولوجيا، والتاريخانية الجديدة والمادية الثقافية، وعلم النفس خاصة

في طبعته ما بعد الفرويدية وغيرها من المجالات والفنون، مادام يجد عبرها تسويغات نظرية للتأويلات التي يصل عليها في عملية الجري وراء اكتشاف الأنساق المضمرة.

إن استناد النقد الثقافي لهذه المجالات المعرفية يعزز القول بإجرائيته التأويلية التي تجعل منه منجزاً تأويلياً بامتياز، ولعل استعراضنا لبعض العلائق الوطيدة بين التأويل والدراسات الثقافية كفيل بإثبات صحة ما نزعمه، خاصة عندما نجد التأويل يتصدر مقولات التحليل لدى أكابر نقاد ما بعد الحداثة وكذا نقاد المدرسة النقدية، وفق نظرة مسرفة في اللانهائية لا تحدّها الحدود ولا تعترف بالنهايات.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الروافد التي تستند عليها الدراسات الثقافية والنقد الثقافي معرفياً كالتاريخانية الجديدة والماركسية الجديدة، وما بعد البنيوية ليست في الواقع إلا مستندات ومعضدات تأويلية للناقد الثقافي، كونها تمثل منجزاً معرفياً تم التوصل إليه عبر دراسة تأويلية - هي الأخرى - لمواضيع هذه المجالات المعرفية، فالتاريخانية الجديدة تنطلق في دراسة الخطابات من افتراض مسبق هو قيامها على تكريس منظور السلطة المهيمنة وهو منظور الرأسمالية في المرحلة التي ظهر فيها هذا الخطاب، ومهمة الباحث من منظور التاريخانيين الجدد قائم على اقتناص قرائن نصية داخلية تتحقق معها الفرضية المذكورة، وهذه العملية لن يكون في وسعها إلا الاستجداد بعمليات تأويلية تعيد انتاج الدلالة النصية بالاستعانة بقرائن لا تطفو على نسيج النصوص والخطابات بل تتوارى خلفه وتشكل له دعامة الثقافة، ولذلك كثيراً ما التبس النقد الثقافي كنشاط معرفي بالتاريخانية الجديدة واعتبرهما بعض الدارسين شيئاً واحداً.

ومن الدلائل التي تنتصب شاهداً على ما نقول بخصوص مركزية التأويل كأداة منهجية في كل الممارسات الثقافية، كتاب "تأويل الثقافات" ²⁰ الذي ألفه كليفورد غيرتس وزيادة عن عنوانه الذي يشير مباشرة إلى نوعية العمل النقدي المتبنى فيه، فإن مؤلفه يصرح في كتابات أخرى باعتماده على ما يسميه بالأنثروبولوجيا التأويلية ²¹.

إن العملية التأويلية حاضرة في كل الممارسات النقدية التي أفرزها عصر ما بعد الحداثة سواء كان منطلقها ماركسياً كما هو الشأن لدى المحللين الثقافيين ما بعد الماركسيين، أو ما بعد بنيوي كما هو الحال لدى التفكيكيين، وعندما نقول بحضور التأويل فيها فنحن نقصده في صوره التي تتباين بينها من حيث نجد بعض الاعتدال في المراسم التأويلية لدى الماركسيين الجدد والسيميائيين مثل أمبرتو إيكو، بينما يظهر التأويل عند التفكيكيين في صورة مبالغة في التحرر من كل الحدود والالتزامات، الصورة التي يتقصدها "ميشال فوكو في نص له بعنوان "خصائص التأويل المعاصر" ²²، أين وصل به الأمر إلى وجوب جعل التأويل عدواً لدوداً للسميائيات باعتبار أنها تقوم بداية على اعتبار الايمان بوجود الدوال والعلامات وجوداً

حقيقياً²³، وهو أمر يتعارض مع القول بنفي الحقيقة ويقدر تبعاً لذلك في استيلاء التأويل على مكانتها السابقة.

يقول ميشال فوكو:

« ... إن ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات. ويبدو أن علينا أن ندرك جيداً هذا الأمر الذي يتناساه معظم المفكرين المعاصرين، وهو أن التأويل والسيميولوجيا عدوان لدودان. فإذا كان تأويل ما يرد نفسه إلى السيميولوجيا فإنه سيكون مضطراً لأن يؤمن بوجود العلامات والدلائل وجوداً مطلقاً. وحينئذ سيتخلى عن العنف وعدم الاكتمال ولا نهائية التأويل كي يدع المجال شاغراً لرعب الإشارات ولكي يتهم اللغة. وها هنا نجد الماركسية كما آلت بعد ماركس. وعلى العكس من ذلك فإذا ما انطوى التأويل على ذاته، فإنه سيقترح مجال اللغات التي لا تنفك يفضي بعضها إلى بعض، وسيلج ذلك الميدان الذي يفصل الحق عن اللغة الخالصة. وها هنا نلفي نيتشه»²⁴.

وواضح من خلال كلام "فوكو" ذلك الموقع الذي صار التأويل يحتله ضمن خارطة المراس النقدي المعاصر، موقع يمتد بين طرفين أولهما التأويل المتجسد في اشتغالات الماركسيين الجدد المتعضدين بانجازات السيميولوجيا، وطرفه الآخر الأخير هو "التأويل الذي عناه فريدريك نيتشه بقوله الذي أوردناه من قبل: لا توجد حقيقة بل محض تأويلات.

4. خاتمة:

النتيجة التي نصل إليها بعد هذا التطواف السريع في أرجاء الأطر المفاهيمية للنقد الثقافي والتأويل وما بعد الحداثة، أن النقد الثقافي ومجاوراته من الممارسات الثقافية ما كان لها أن تنعت بنعت المنهج، وأنها أصلاً جاءت لتحرر المراس النقدي من سياجه، ولما كان النقد الثقافي قائماً - شأنه شأن كل مفرزات ما بعد الحداثة - على نفي مفهوم الحقيقة فلا بديل عن ذلك إلا بإعمال التأويل كمنهجية محورية مشتركة بين كل أطياف هذه الممارسات التحليلية، التي اتخذ كل منها جانبا من جوانب الثقافة موضوعاً له. وتختلف منهجية التأويل في تطرفها وحدتها بين المنظرين الغربيين أنفسهم، ففي الوقت الذي تعرف فيه نوعاً من التعقل في استخراج دلالة الخطابات الثقافية عندما يتعلق الأمر بالماركسيين الجدد والسيميولوجيين الذين حاولوا تقعيد لعلم يكفل استنتاج دلالة العلامات وفق رؤية مدروسة، فإن التفكيكيين والنتشويين والفوكويين لا يرون حرجاً في الذهاب بالعمليات التأويلية بعيداً إلى اللانهاية وعدم الاكتمال، وهو الشيء الذي يضفي على ممارساتهم التحليلية كثيراً من الغموض واللافهم.

5. الهوامش والإحالات:

- ¹ العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي: 359 / 8
- ² نفسه.
- ³ نفسه.
- ⁴ تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، (ت: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 1، 2001م: 442 / 15.
- ⁵ لسان العرب 194/8.
- ⁶ نفسه.
- ⁷ الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، لبنان، 1985م، ص: 05.
- ⁸ للتوسع حول هذه القضية يمكن العودة إلى مقدمة كتاب: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، مصر.
- ⁹ ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤيا للنشر والتوزيع، ط 1، 2007م، ص: 24.
- ¹⁰ حول مفهوم التأويل بين المسلمين وغيرهم ينظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 1998م.
- ¹¹ عادل مصطفى، فهم الفهم، ص: 24.
- ¹² ابن رشد، فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، ط 3، القاهرة، ص: 32.
- ¹³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي
- ¹⁴ أمبريتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، 2004م، ص: 80.
- ¹⁵ للتوسع أكثر يرجى العودة إلى مفاهيم الحقيقة في الإسلام، المطبعة الجديدة، بغداد 2012.
- ¹⁶ نفسه، ص: 157.
- ¹⁷ من المقولات الشهيرة لفريدريك نيتشه ضمن كتابه إرادة القوة.
- ¹⁸ ايزرابرجر النقد الثقافي، ص: 160.
- ¹⁹ نفسه.
- ²⁰ كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2009.
- ²¹ ينظر القراءة التي قدمها: هيثم مزاحم بعنوان: تأويل الثقافات، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ص: 247.
- ²² ميشال فوكو، خصائص التأويل المعاصر، تر: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، على الرابط: http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/n16_12abdelali.htm
- ²³ نفسه.
- ²⁴ نفسه.

6. قائمة المصادر والمراجع:

1. سورة يوسف. القرآن الكريم.
2. أبو الوليد ابن رشد. (د.ت). فصل المقال. القاهرة: دار المعارف.
3. أبو منصور الأزهري. (2001). تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
4. أرثر أيزابجر. (2003). النقد الثقافي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
5. الجرجاني. (1985). كتاب التعريفات. لبنان: مكتبة لبنان.
6. الخليل بن أحمد الفراهيدي. (بلا تاريخ). كتاب العين.
7. الفيروزآبادي. (بلا تاريخ). القاموس المحيط.
8. أمبرتو إيكو. (2004). التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
9. جمال الدين ابن منظور. (بلا تاريخ). لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.
10. جميل صليبا. (د.ت). المعجم الفلسفي. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
11. كليفورد غيرتز. (2009). تأويل الثقافات. المنظمة العربية للترجمة.
12. مصطفى عادل. (2007). فهم الفهم. القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع.
13. ميشال فوكو. (1999). خصائص التأويل المعاصر. فكر ونقد، صفحة 137.
14. نبيهة قارة. (1998). الفلسفة والتأويل. بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع.
15. هيثم مزاحم. (3، 2013). تأويل الثقافات.. تبين، صفحة 247.