مناهج النقد بين بيئة الإنتاج وفضاء التلقي

د.فيصل حصيد - جامعة خنشلة

ملخص:

تعتبر قضية تلقي المناهج النقدية في النقد العربي الحديث والمعاصر من أهم القضايا التي تطرحها الساحة النقدية، لما تتظمنه من عديد الإشكالات على المستويين التأصيلي والإجرائي. فعلى مستوى التأصيل تصادفنا قضايا الخلفيات المعرفية للمنهج وشروطه الإنتاجية: فلسفية كانت او اجتماعية او ثقافية، وعلى مستوى الإجرائي تصادفنا قضايا الخصوصية المحلية للإبداع، وحمولات المنهج الإديولوجية أداة وإجراء. ضمن هذه الإشكاليات يسعى هذا البحث إلى تحليل العلاقة القائمة في المنهج بين بيئة الإنتاج وفضاء التلقي، مركزا بالخصوص على مسألة الإيديولوجيا والنقد من حيث محاولة تحديد الحامل الإيديولوجي في المنهج، ثم مدى إمكانية التعاطي معه تأصيلا أو تجاوزا.

مناهج النقد بين بيئة الإنتاج وفضاء التلقي

إن البحث عن أصول النقد العربي المعاصر، ومبررات اختيار المناهج وطرق استعمالها أمر صعب بالنظر للمقاومة التي يصنعها الغالب في تطويره لمناهجه بتسارع زمني ملحوظ، هو نفسه المستعمل في تجاوز القديم منها، وهذا أمر يجعل المغلوب في أحسن الأحوال يتفهم الظاهرة، وفي أسوئها لا يفهم مراميها من جهة، وسعي التابع إلى تلبية حاجيات مجتمعه، وفي الوقت نفسه إلى الانفتاح على المناهج المتطورة محاولة منه لإنتاج وإيجاد كليات يتسنى له من خلالها الوصول بإبداعه إلى مصاف العالمية، ليساهم في إثراء الثقافة من جهة أخرى.

هنا نجد أنفسنا أمام أسئلة حرجة، فهل عالمية المناهج تعني الاعتداء على خصوصية الإبداع؟وهل يمكن أن تكون هذه المناهج متعالية عن خصوصية الظروف التي أنتجتها فتملك بذلك سمة الكليات التي تجعل منها مشتركاً إنسانياً عاماً؟ ثم هل

يمكن أن توفر هذه المناهج قواعد عامة في التعامل مع النصوص مهما كان جنسها وموطنها بالطريقة التي توفرها مناهج العلوم الطبيعية في دراستها لموضوعها، فيمكن بذلك فصل الإجراء عن المنهج في حالة النقل؟

إن هذه الأسئلة تجعلنا نتأمل واقع النقد العربي نفسه لأن "أي منهج نقدي ظهر في أوربا إنما ظهر أصلاً لحل مشاكل واقع اجتماعي معين، بمعنى أن هناك واقعاً أدبياً معيناً، لابد للناقد أن يتعامل معه؛ وهذا المنهج النقدي نفسه يختلف بالطبع عن منهج العلوم الطبيعية... فالظواهر الطبيعية ثابتة ومحددة، ويمكن إعادة التجربة عليها، أما الظواهر النقدية والأدبية- وهي نتاج العلوم الإنسانية- فهي في حركة وتطور وجدلية مستمرة، والناقد الأوربي، يستمد منهجه وأدوات هذا المنهج من خلال رؤية للحياة شكلتها مرحلة حضارية يعيشها مجتمعه، ومن ثم يحل مشكلة النص الأدبي في ضوء هذه الرؤية"[1].

وعليه فإننا نعيد صياغة الأسئلة التي سبق طرحها- ولكي تكون أكثر جدوى وأكثر ابتعادا عن العمومية في المقاربة بين البيئتين- بطرحها على النقد الأوروبي نفسه ليتسنى لنا الحصول على دقة الإجابة "والسؤال الأول هنا، هل المنهج الذي تبناه الناقد الغربي منفصل عن مشكلات واقعه الأدبي، أم يعد جزء من مشكلات الواقع الأدبي والحضاري المتضمنة والموجودة؟... وإذا كان هذا المنهج جزء من واقع أدبي معين، فكيف يمكن فرضه على واقع أدبي آخر- كالأدب العربي- له مشكلاته؟ وإذاً فالمنهج المشروط بواقع أدبي معين، وبرؤية معينة للعالم، يصبح فرضه على الواقع الأدبي العربي ظلماً؟ وربما يقال أن المنهج شيء والإجراء شيء آخر، وأنه يمكن أن

---

[1] ع المحسن بدر: مشكلة المنهج في النقد العربي المعاصر، فصول مجلة النقد الأدبي، م1، ع3، إبريل، 1981، ص244.

استفيد من الإجراء الذي يقدمه المنهج، ومن خلاله نكتشف منهجنا الخاص، ولكن هذا يتطلب الإجابة عن سؤال آخر: هل الإجراء جزء من المنهج أم منفصل عنه؟"[1].

وإذا تقبلنا المنهج على علاّته هل يمكن أن يكون لهذا الأخير جدوى في غياب الفلسفة والرؤية التي أنتجته؟ "فكل منهج يصدر عن رؤية... إما صراحة وإما ضمناً، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً سليماً ومثمراً... الرؤية تؤطر المنهج وتحدد له أفقه وأ بعاده والمنهج يغني الرؤية ويصححها"[2] فالجانب الإجرائي من المنهج واضح تتطلب الاستفادة منه كفاءة ومهارة علمية، على خلاف جانب الرؤية المتضمنة فيه، والتي تتمثل نقطته الإشكالية عند نقله إلى المناخ العربي الذي عمد أحياناً إلى تجاهلها، وأحياناً أخرى إلى تكييفها "هذا التغييب الواعي حيناً، واللاواعي أحياناً كثيرة أخرى، للخلفية المعرفية العميقة الضابطة والموجهة للمنهج في ممارستنا النقدية... هو ما أضفى عليها نوعاً من السطحية واليسر، حوّلاها لمجرد تطبيقات آلية لخطوات إجرائية عادية، لا تتطلب أي مجهود فكري يتجاوز نطاق المهارة العلمية، ليطال مجال طرح الإشكاليات الأساسية الكبرى والحساسة المرتبطة بحقيقة هذه المناهج التاريخية والحضارية في علاقاتها بواقعنا الراهن، وما تستوجبه من تعديلات عميقة، تجعلها ملائمة ومفيدة في واقعنا الجديد"[3].

وما دمنا قد خلصنا إلى ضرورة تعديل وتعليل وتأصيل هذه المناهج بعد استقدامها، فإننا نقر بطريقة ضمنية إلى حاجتنا الشديدة لهذه المناهج في مأزقنا الراهن لأن "لحظات التفوق في أي ثقافة ترتبط عضوياً بمدى انفتاح شهيتها لتمثل العناصر الإيجابية في الثقافات الأخرى، مستجيبة لحاجاتها الداخلية أولاً، وأن

---

[1] ع المحسن بدر: مرجع سابق، ص244.

[2] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط5، 1986، ص26.

[3] ع العالي بو طيب: إشكالية تأصيل المنهج في النقد الروائي العربي، مجلة عالم الفكر، م27، ع1، يوليو/سبتمبر 1998، ص14.

استقلال الشخصية يختلف عن العزلة والضمور، وأن تلك المناهج العلمية ملك مشاع وإنجاز إنساني للجميع، ولعل من لم يسهم في تشكيلها أشد حاجة إليها ممن توفرت لديه العوامل لإنضاجها وبلورتها"[1].

وأمام شرعية الانفتاح ومشروعية الاقتباس فإنه يستوجب علينا أن نتجاوز مرحلة وصف الإشكالية من خلال الارتكاز على مواطن أو مواضع الآلام في أزمتنا حيناً، والتلميح إلى مواطن الوهن في هذا المنهج المستقدم حيناً آخر "لأنه مادام قد صار منهجاً- وسلمنا بذلك فقد اكتسب صلابة المنهج العلمي، وخرج بذلك عن حدود المغامرة الشخصية، والتجربة الشخصية، إلى المستوى الذي يجاوز فيه كل الخصوصيات لكي يصبح قابلاً للاستخدام على المستوى الإنساني العام لكل أدب، في التاريخ الماضي والحاضر وفي المستقبل، وتصبح المسألة المطروحة في حقيقة الأمر متعلقة بتعدد المناهج، ومشكلة الاختيار الذي لابد أن يتجه بالنسبة لنا إلى إيثار المنهج الذي نراه أصلح هذه المناهج في التعامل مع واقعنا الأدبي، وهذا الاختيار نفسه معضلة، لأنني لابد في البداية أن أجرب هذه المناهج لأرى هل منها ما هو أصلح من الآخر؟ أم أنها تتساوى من حيث القيمة؟"[2]

وبما أننا وصلنا إلى مرحلة الاختيار والاستعمال بعد أن فصلنا أو بالأحرى تجاوزنا معطيات الطرح المحلي والتي كانت لابد منها كدفاع أولي، وكظاهرة صحية تختبر بها مناعة ثقافة ما، فإننا الآن أمام وضع جديد يحتم تداخلاً معرفياً وتمازجاً بين الأنظمة الفكرية المحلية، والوافدة، ويقتضي مهارة وكفاءة تنقب في التراث عن ما يمكن به تفسير وتأصيل القادم إلينا "ومن الذين تشكل مسألة الخلط بين أنظمة معرفية مختلفة هما معرفياً و"منهجياً" لهم، المفكر المغربي علي أومليل الذي يعتبر أن لكل عصر نظامه الثقافي، ولكل ثقافة منطقها المتحكم بها، وأن انتقال المعارف من

---

[1] صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط2، 1992، ص14.

[2] عز الدين إسماعيل: ندوة مشكلة المنهج في النقد العربي المعاصر. مرجع سابق، ص14.

نظام ثقافي إلى آخر بدون استغراب الظرفية التاريخية والإبستيمولوجية التي أنتجت هذه المعارف، يفضي إلى انفصام هائل بين الفكر وسياقه الواقعي، فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة، ولذا فإن التجأت ثقافه ما إلى الاقتباس ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى إلى ذلك، بالإضافة إلى أن ما تقتبسه لا يظل محافظاً على مدلول أصلي أو مجرد، فلكل ثقافة حقلها المعرفي الخاص الذي يتعلق بمدلول المفاهيم مهما كانت أنسابها..."[1] . فقد يقتبس المفهوم من النقد الأوروبي ليصبح دالاً على مدلول عربي، لكنه لايتسع ولايتمكن من ذلك، لأن ما نريد التعبير عنه في النقد العربي، وما نريد حصره قد يتطلب أمرين اثنين: إما إعادة صياغة المفهوم من جديد وهنا نتساءل عن جدوى الاقتباس، وإما التأسيس له قبل تداوله حتى لايصبح نشازاً، وهذا يتطلب رحلات مكوكية بين تراثنا النقدي والمناهج الأوروبية.

ومن الجلي هنا كما يقول كمال أبو ديب: "أن المنهج يصبح أقل جدوى بكثير في حالة دراسة الانتاج الثقافي العربي منه في حالة دراسة أدب أوروبا الغربية، فما يسعى المنهج إلى كشفه بشق الأنفس هناك، واضح هنا وضوح الشمس، بحيث لاحاجة حتى إلى البحث عنه، وليس ثمة من شك، في أن القصور المنهجي وضحالة النتائج التي يصل إليها مثل هؤلاء النقاد مرتبطة جذرياً بعقدة "المركزية الأوروبية" على تصوير الاستشراق للشرق وللعالم العربي بشكل خاص"[2] غير أن الإشكال هنا ليس مرتبطاً بعقدة المركزية الأوروبية فقط، بل بمركزية التراث وسيطرته على التفكير في الثقافة العربية، وهذا ليس عيباً في حد ذاته، ولكن المشكل هو التخندق في معسكر

---

[1] فادي إسماعيل: الخطاب العربي المعاصر (الحداثة)، المعهد العالي للفكر الإسلامي: فيرجينيا، الولايات، م، أ، ط1، 1991، ص55.

[2] كمال أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا، فصول مجلة النقد الأدبي، م5، ع4، يوليو/أغسطس 1985، ص80.

التراث كرد فعل على التجديد، ومحاولة خلق صراع بين الثنائية (تراث/ تجديد)، وثنائية (الأصالة/ المعاصرة) حتى أصبحت لوحات التراث والأصالة ترفع بمنعكس بافلوفي لمجرد سماع كلمة معاصرة أو تجديد.

ففي مجال الشعر مثلاً تعارف النقاد العرب القدامى على توصيف الشعر بخصائص شكلية (وزن وقافية..) وهذا لظروف تاريخية معروفة، لكنهم أقروا في المقابل بأن الشعر كظاهرة إنسانية هو تعبير عن النفس من حيث هي وجدان، لكننا نجد الناقد المعاصر في بحثه عن حلٍّ لما يقضه من مفاهيم، يستند إلى التراث رغم كثرته وسعته في تبريره لمعاداته للجديد، وهذا دون أن يتوسل إليه بمنهج يستنطقه ويسبر أغواره "والمشكلة على كل حال ليست في قلة تراثنا في نقد الشعر أو كثرته، وإنما في وجهة النظر التي نتعامل بها مع هذا التراث وفي المنهج الذي نعرض التراث من خلاله، إن وجهة النظر المصاحبة للمنهج، تفرض طبيعة المعالجة كما تفرض زوايا الاختيار، وتحدد في النهاية نقاطاً للحوار، يتم فيها الجدل بين الماضي والحاضر دعماً للحاضر الذي هو نقطة البدء والمعاد"[1].

وما دمنا قد وصلنا إلى علاقة المنهج بالتراث، وكيف تكون مثمرة وفعالة، فإننا قد سلمنا بمشروعية وحتمية التأصيل المنهجي للنقد، لكن قد يقال بأن العودة إلى التراث من هذا المنظور إنما كانت من أجل اكتساب شرعية المنطلق، والاستناد إلى خلفية معرفية تبرر الاختيار، وتساعد على الاستحواذ على أرضية النقاش، إلا أن هذا الطرح نفسه ليس غريباً ولا محظوراً، لأن "كل عودة إلى تراث نقد الشعر من هذه الزاوية، عودة متحيزة بالضرورة وعلينا أن لا نأرق أنفسنا بذلك كثيراً أو نخجل منه، لأننا لا نستطيع أن نفهم القدماء فهماً محايداً تماماً إنما نحن نفهمهم في ضوء ما يؤرقنا من مفاهيم معاصرة، أو نبحث لديهم عن إجابات أو حلول لمشاكل تحيط بنا.... ولن نستطيع أن نفصل موقفنا من الحاضر عن موقفنا من الماضي، المهم أن

---

[1] جابر عصفور: مفهوم الشعر، م س، ص8.

يتسم فهمنا للتراث بأكبر قدر ممكن من الموضوعية، باعتبارها شرطاً ملازماً لإدراك المنطق الداخلي للمؤلفات القديمة، وأن يؤدي بنا ذلك الفهم إلى إثراء التراث نفسه باعتباره جانباً أصيلاً في تكويننا، وعاملاً فعالاً في حياتنا المعاصرة، إن ثراء التراث النقدي، بهذا المعنى يؤدي إلى إضفاء الأصالة على الجديد في هذه الحياة"[1].

هذه العملية (الإثراء) لا يتسنى لها التجسد دون الارتكاز على خليفة فكرية، أوما يمكن أن يسمى بالأيديولوجيا، وهي المعضلة الأكثر تعقيداً من معضلات المنهج النقدي، فلكل مجتمع إيديولوجيته الخاصة التي تكمن وراء تحركاته وأهدافه، وتقف وراء القصدية في كل من تحولات المجتمع، فتكون دائماً المقصلة التي يلقى المنهج حتفه فيها، أو المشتلة التي ينمو فيها ويترعرع، ولعلها أهم نقطة يطرحها خطاب المنهج، في النقد المعاصر.

الأدب/ النقد والإيديولوجيا:

لابد في هذا المقام أولاً من الوقوف على تحديد لمعنى كلمة إيديولوجيا، ومحاولة تعريفها في ضوء ما قدمه وفهمه النقاد العرب لا الفلاسفة، ومن هؤلاء النقاد كمال أبوديب الذي سنتناوله كأنموذج في هذا البحث نظرا لأطروحاته الجريئة، وأسبقيته في التعامل مع مناهج النقد الغربي ممثلة في البنيوية، وقد بدأ أبو ديب بدأ بتحديد هذا المصطلح(الايديولوجيا) الهيولي في التراث الكتابي الذي خلفته الثوره الفكرية المعاصرة إذ اعتبره "واحد من أكثر المصطلحات شيوعاً .. كما أنه من أشد المفاهيم بروزاً في عمليات التحليل، من دراسة اللغة إلى دراسة فن الطبخ، ومن الحديث عن الثورة الصينية إلى الحديث عن السباجيتي الإيطالية، ومن مناقشة هندسة بناء مركز بومبيدو في باريس، إلى مناقشة طريقة تصفيف فتات الـ PUNK لشعرهم في شوارع ليفربول وأكسفورد، ومن بحث العلاقات بين الهوامش [العالم المتنامي الثالث]، والمركز (الغرب النامي) على مستويات السياسة والاعتقاد والفكر، إلى الحديث عن علاقة تلميذ

[1] م. س: ص10.

النصف الأول، الذي يلقن نشيداً عن الملك أو رئيس الجمهورية، في مدرسة ما في قرية عربية، بالسلطة في تجلياتها الصريحة، على رأس الهرم الاجتماعي، وفي تجليها الخفي في سلطة الانتماء الملقن"[1].

فما دامت دلالة المصطلح قد غزت كل الأفعال والمنتجات التي تصدر عن الإنسان بوعي أم بغير وعي، فإنها تمثل كما يقول أبو ديب "العقلية الاجتماعية في وجودها الكلي الشامل، أو علم دراسة الفكر، أو عملية التفكير وأنظمته، أو ببساطة مجرد امتلاك الإنسان لآلية إنتاج الأفكار، أو تمثل مجموعة المشاعر والأوهام والتصورات التي تشكلها طبقة اجتماعية ما، حول نفسها والعالم"[2].

بهذا التحديد للمصطلح يصل أبو ديب إلى تعريف الإيديولوجيا بوصفها مكوناً مرجعياً يشتمل عليه العقل الإنساني في تفسيره لما حوله، ومواجهته لما يعرض له من القضايا "ونعني بالإيديولوجيا شيئاً أكثر صلابة وخطورة من الدلالات العامة المشار إليها سابقاً، فالإيديولوجيا في مثل التعبيرات التي ذكرتها أقرب إلى أن تمثل نظاماً فكرياً يطرح تفسيراً محدداً للإنسان ودوره في المجتمع، ويسعى إلى فرض مناهج من التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي على الواقع بهدف قولبته تبعاً لجهاز تصوري نظري مسبق التشكل نابع من واقع آخر: أي أن الإيديولوجيا هي تلك البنية (النظرية) المشكلة لدى مجموعة بشرية معينة في المجتمع نتيجة لتراكم مقولات ماضوية الطابع، تتعلق بالتنظيم الاجتماعي في أبعاده السياسية، الاقتصادية، والثقافية، التي نشأت في زمان ومكان آخرين والتي تسعى هذه المجموعة إلى فرضها على الواقع الراهن، أو صياغة الواقع الراهن تبعاً لها وفي إطارها. وبهذا التحديد للإيديولوجيا تنقلب الأمور التي ناقشها سابقاً، وتصبح عبارة (كل الأدب

---

[1] كمال أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا، ص52.

[2] المرجع نفسه: ص62.

إيديولوجي) أو (النقد إيديولوجي) عبارة أعمق دلالة أو أبعد خطورة وأشد إثارة للاهتمام والجدال إلى حد كبير، مما كانت عليه سابقاً"[1].

غير أن كمال أبو ديب في هذا السياق ومن خلال حديثه عن سعي المجموعة النامية (المتطورة) إلى فرض أيديولوجيتها على الواقع، نفى أن تكون الإيديولوجية نتاج جدلية الصراع بين طبقات المجتمع، وإن كان قد أقر بأهمية وجود الطبقتين (الفوقية أو الحاكمة، والمحكومة) في تجلى الفعل الأيديولوجي، فهو عند تعرضه لمفهوم اثنين من أهم الفلاسفة المتأخرين (ماركس، فوكو) انتهى إلى أن "ماركس قد استخدم الإيديولوجيا بدلالات مختلفة، وعدها من حيث موقعها من المعرفة العلمية وعياً زائفاً، على حين استخدمها فوكو بدلالة شمولية وصفية ومحايدة غالباً، [وعليه] فإن عمل كلا المفكرين يؤول في النهاية إلى تأكيد ميل الإيديولوجيا إلى الطغيان على مستوى الفكر والإفصاح في النشاط الثقافي الإنساني (بوصفه نشاطاً فكرياً ومادياً أو علمياً في آن واحد)"[2]. ويبرز نفيه لكون المشكل الإيديولوجي يتم على مستوى الطبقة الحاكمة بعلاقة جدلية، بأن هذه الأخيرة (الطبقة) تسعى دائماً إلى فرض النظام والانسجام ما يؤدي إلى قيام طقوس سلطوية تناهض أي فكر جدلي، يقول مرة أخرى "يبدو لي مفهوم الطبقة الحاكمة- الفكر الحاكم نموذجاً آليا (ميكانيكياً) صرفاً، بالإضافة إلى أنه- كما أشرت- يضفي على الحياة الفكرية درجة عالية من التجانس، ويبدو هذا المفهوم خالياً من أي عملية جدلية، وكأن المجال الإيديولوجي يخرج على قانون الجدلية الذي وصف ماركس فاعليته على المستوى التاريخي اقتصادياً واجتماعياً"[3].

---

[1] المرجع السابق: ص62.

[2] ص52.

[3] المرجع نفسه: ص59.

وهو إذ يرفض كون الإيديولوجيا طبقية يوسع المجال إلى مفهوم الهيمنة الذي أفاده من المفكر الإيطالي (أنطونيو جرامشي)، والذي يعتبر الإيديولوجيا نتاج مجتمع تمثلها الطبقة الحاكمة، وليست نتيجة صراع طبقي فالإيديولوجيا كما يراها جرامشي "تساوي الفلسفة وتساوي النظرة الكونية الشاملة، وتساوي السياسة، أي مجمل الأفكار التي تحرك مجتمع ما، أو تكون أساساً لوجوده وحركته، وهي لا تشمل فقط النظريات والأفكار العامة، بل تشمل كذلك كل أنساق القيم والمعتقدات"[1].

إن جرامشي بتوصيفه هذا يكون قد وسع من فعالية وتأثير البناء الفوقي، بطريقة تخالف فيها المفهوم الماركسي لما يجعل الإيديولوجيا عنصراً بنائياً أساسياً، تتمحور حوله بقية العناصر الأخرى فقد أعطى (جرامشي) "الإيديولوجية والبناء الفوقي استقلالية وقدرة على التأثير في البناء التحتي، مثله في ذلك مثل المفكر المجري (لوكاتش) إلا أنه زاد عليه وعلى آخرين بالقول: بأن الإيديولوجيا ليست تعبيراً عن النظام الاقتصادي، ومن هنا ميزها عن البناء الفوقي بمفهوم ماركس، ووصل إلى أن الإيديولوجيا ليست طبقية، فقد اعتبر جرامشي الإيديولوجيا بناء مكوناً من العديد من العناصر المتناسقة، المشدودة بعضها إلى بعض في وحدة بنائية واحدة تتمحور حول عنصر إيديولوجي طبقي، هو العنصر الأساسي الطبقي الذي لا تقدمه سوى طبقة أساسية في المجتمع.أما باقي العناصر الإيديولوجية فليست في الأصل ذات طبيعة طبقية، ولكنها تأخذ سمتها الطبقية من تمحورها حول العنصر الإيديولوجي الأساسي"[2].

---

[1] سعيد إسماعيل: فلسفات تربوية معاصرة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يونيو/حزيران، 1995، ص182.

[2] المرجع السابق: ص182، 183.

كما أن مفهوم الهيمنة يسمح بالانفتاح على المؤثرات الخقيقية في الإيديولوجية كما بينها أبو ديب "إذ وفي ضوء كل ما تقدم من نقاش يبدو لي أن التطوير الجذري الذي قدمه جرامشي باستخدامه لمفهوم الهيمنة hegemony حاسم الأهمية في فهم الثقافة والعلاقة بين الطبقة الحاكمة والفكر السائد. وإذا فهمنا هيمنة جرامشي بطريقة أكثر حيوية وجدلية وصراعية، وابتعدنا بها عن مفهوم النظام الراسخ الجامد، ورأينا أنها قد تكون أيضاً هيمنة الفكر الثوري، (الممثل في حزب سياسي منظم) فإنها قد تكون أفضل حل للإشكالية التي بلورتها فيما سبق"[1].

لا يكتفي أبو ديب بالإنفتاح على الطبقة الحاكمة والفكر فقط، بل يوسع المفهوم إلى خارج حدود الطبقة والمجتمع في ماضيه وعلاقته بغيره من المجتمعات إذ يواصل قوله: "وضمن إطار التوسيع الذي وصفته ينبغي أن ندرج أهمية التأثيرات التي يمارسها مجتمع ما على مجتمع آخر، أو حضارة طاغية مهيمنة على مجتمع صغير أومتنام من جهة، وأن ندرج التأثيرات التي يمارسها ماضي المجتمع، والمجتمعات التي دخل معها في علاقات تاريخية، على إيديولوجيته المسيطرة وعلى الصراع الايديولوجي الذي يدور فيه"[2].

بعد هذا التوصيف الذي قدمه أبو ديب للإيديولوجيا من حيث الماهية والوظيفة، ومجالها العلائقي في بيئة المجتمع يصل في الأخير إلى تحديد المصطلح العربي المعادل للمفهوم الغربي الذي سبق طرحه، فهو يرى بأن التصور الجديد الذي قدمه يمكنه من خلال فهمه لواقعه أن يقترح ترجمة لمصطلح إيديولوجيا "لا بعبارة مثل "علم الأفكار" كما هي الصيغة الحرفية لها، بل بمصطلح آخرهو العقائدية... ويمكن أن يطرح مصطلح آخرقريب منه هو المذهبية"[3]. وإذا كنا فيما سبق عرضنا للشروط التي

---

[1] أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا، ص61.

[2] المرجع نفسه: ص61.

[3] المرجع نفسه: ص62.

تتشكل فيها الإيديولوجيا، وللمؤثرات التي تدخل في تكوينها، وللطبقة التي تمثلها في المجتمع، فإن هذا لا يعني أننا نجعل فهم الواقع رهين فهم الإيديولوجيا وإسقاطاتها عليه كما أن هذا لايعني كذلك "أن ليس للإيديولوجية قيمة في فهم الواقع أو التأثير فيه، ولكنه يعني أن الإيديولوجيات لاتفهم بمعزل عن السياق الاجتماعي، والتاريخي خارج الشروط الثقافية والسياسية التي تظهر فيها، وتنمو وتتطور تركيباتها ووظائفها كأداة من أدوات الصراع، ويعني أن الإيديولوجية هي التي تفهم في ضوء الواقع وليس العكس. "[1].

بعد أن عرضنا لإشكالية الإيديولوجيا في إطارها النظري الشمولي. نعود إلى تقييدها الآن بموضوع الأدب والنقد محاولين الإجابة على الأسئلة التالية:

– بعد أن سلمنا أن كل فعل صادر عن فكر إنساني، هو فعل إيديولوجي، فإننا سنسلم حتماً بأن الأدب فعل إيديولوجي، لكن هل كل الأدب إيديولوجي؟ وهل كل أدب هو إيديولوجي؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فإننا سننتقل إلى السؤال الثاني:

– ما هو الحامل الإيديولوجي (أو الحوامل) في الأدب؟ وإذا تم اكتشاف هذا الأخير فإن السؤال الموالي هو:

– ما هي مستويات تجليه في النص؟ وإذا أجبنا على هذا فإننا سنجيب حتماً على السؤال الآخر والذي هو: كيف يتم تشكل المكون الإيديولوجي في النص؟ لنصل في الأخير إلى جوهر القضية ألا وهو: هل يمكن أن يوجد نقد نقي من الإيديولوجيا لأدب إيديولوجي؟ بصيغة أخرى هل يمكن للنقد أن لا يكون إيديولوجياً؟ ثم ألا يمكن أن تكون وظيفته هي البحث عن المكون الإيديولوجي والبؤرة التي يفيض منها داخل النص؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تسهل علينا وتربطنا من جديد بقضية التلقي للمنهج النقدي من خلال طريق علمي، ينطلق من

---

[1] برهان غليون: اغتيال العقل، سلسلة موفم صاد، الجزائر، 1990، ص74.

مقدمات سليمة تجعلنا ننطلق من غير عقدة في الإقبال على المناهج الغربية بدل التصدي العنيد، والتحجر أو الانطواء على الذات.

في الإجابة عن السؤال الأول نجد كمال أبو ديب بعد تبينه لسمات الوجود الثلاثة: (السياسية، الاقتصادية، الإيديولوجية) يخلص إلى أن الوجود نفسه لغوي، ذلك أن الحياة "في كونها اقتصادية لا تستطيع أن تكون كذلك إلا باللغة، وفي كونها سياسية لا تستطيع أن تكون كذلك إلا باللغة، وفي كونها إيديولوجية لا يمكن أن تكون كذلك إلا في اللغة"[1] هذه المكانة والأهمية للغة في الوجود، جعلت منها صفة له لا تنفك تلازمه في جميع سماته، وتصبح اللغة على هذا الأساس.- كما يقول الجابري- "لا تعكس الظروف الطبيعية وحسب، بل تحمل معها هذا الانعكاس نفسه لتنشره في أمكنة وأزمنة مختلفة، فتكون بذلك عاملاً أساسياً وأحياناً حاسماً في تحديد وتأطير نظرة أصحابها للأشياء"[2].

من هذا الإدراك للغوية الوجود يتوثق أيضاً إدراك إيديولوجيته، لأن اللغة شرط كينونة الإيديولوجيا الأول وشرط تحققها، فلا إيديولوجيا دون لغة، ولقد أدرك البشر ذلك ابتداء من التوراة على الأقل، (في البدء كانت الكلمة) إلى الفلسفة المعاصرة، فقد عبر فيتجنشتاين عن هذا الإدراك بقوله: "إن حدود عالمي هي حدود لغتي"... ومثل هذين الإدراكين- لكن على مستوى مغاير- الإدراك القرآني المتمثل في أن أول (فعل) أمر به الرسول، معلناً بداية الوحي (والعمل) هو: (اقرأ) أي (فعل) متعلق باللغة، بالكلمات، وهذا الفعل نفسه يتم في إطار اللغة بشكل كلي: فالقراءة هي (باسم ربك) (والتسمية فعل لغوي)، ومرتبطة بفعل الرب (الذي خلق). وفعل (الخلق) معجزة الخالق، ووجهها الآخر "علم [الإنسان] بالقلم" فالخلق من لاشيء،

---

[1] كمال أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا، ص53.

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص86.

"خلق الإنسان من عدم مقرونة تماماً باللغة "علم [الإنسان] بالقلم" وموضوع على المستوى نفسه الذي توضع هي عليه"[1].

وإذا كان فهم إيديولوجية الوجود لا يتسنى إلا بفهم لغويته، فإن هذا يعني أن اللغة نفسها إيديولوجية، كما أن ارتباط فهم هذه الأخيرة بما يجعلها (اللغة) هي الحامل الإيديولوجي، ويجعل من الإيديولوجيا تتشكل وتفيض في بؤرة لغوية، غير أن هذا الطرح يجعلنا ننبه إلى قضية شائكة هي محل خلاف بين فلاسفة اللغة، ألا وهي علاقة اللغة بالفكر، لأن الفهم الأولي لما جاء به أبو ديب يوحي بأنه يضع تلازماً بينهما، بمعنى أن الفكر لا يمكنه أن يتكون وأن تتم عملياته الذهنية إلا باللغة، مما يصل بنا إلى طرح فرض الحتمية اللغوية كما عرضها سابير، ووورف[2] وبروز إشكالات جديدة حول صحة هذه الفرضية من عدمها، خاصة إذا علما أن هناك فئة الصم البكم تفكر دون لغة مكتوبة أو منطوقة، وظهور تضارب حول ماهية اللغة وطبيعتها، لهذا فإن كمال أبو ديب جعل الفكر والإيديولوجيا جزء من اللغة يتجلى من خلالها، وليس هو اللغة نفسها، كما اعتبر النشاط الإيديولوجي إحدى وظائف اللغة في قوله "الإيديولوجيا إذن إحدى وظائف اللغة، ولقد ناقش قولو سينوف هذه العلاقة الوجودية بينهما مناقشة عميقة مفصلة، خلص فيها إلى نتائج بعيدة الأهمية في دراسة الموضوع، أبرزها، من وجهة نظر البحث الحالي، أن اللغة هي المجسد الإيديولوجي الكامل، وأن الأيديولوجيا لايمكن أن تفصل عن الحقيقة المادية للعلامة"[3].

لكن هناك تساؤل آخر أكثر دقة ألا وهو كيف يتم نقل الايديولوجيا بواسطة اللغة؟ هل يعبر/ يفصح عنها المتكلم مباشرة من دون حاجة إلى توسط

---

[1] كمال أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا، ص53.

[2] ينظر كتاب: Jeau, louis. Laphonologie; serie: /que sais je/: PUF CHI (V), P27

[3] كمال أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا: ص61.

مضموني يتم عبر اللغة، أم أنه يضمنها عباراته على مستوى معين في اللغة، أم أنها عملية عفوية لا شعورية داخلة في نطاق اللاوعي، ليس للقصدية فيها نصيب؟ أم أن هناك وسائل أخرى لنقل الإيديولوجيا؟

أما كمال أبو ديب فإنه يؤكد أنه "لا يمكن للتوسط أن يتم، مضمونياً، بل يتم فنياً لغوياً/ شكلياً، وتبعاً للشكل والأداة تتشكل إيديولوجيا موسطة من نمط أو من آخر. في الكتابة الإيديولوجية الموسطة لغوياً فنياً/ شكلياً، ينتج الأدب، أما الأيديولوجيا غير الموسطة فإنها تنتج الفلسفة والنظم القضائية. ومن هنا فإن العنصر المختزن للأيديولوجيا في الفن هو الشكل- اللغة والتطور الفعلي إيديولوجيا لا يمكن أن يتم إلا شكلياً فنياً لغوياً (أي في شكل اللغة)"[1].

إذا كانت اللغة على هذا هي الحامل الإيديولوجي، وبالذات جانبها الشكلي فإنها ومن خلال المسلمة المعروفة (اللغة هي مادة الأدب)، ندرك أن الأدب إن لم يكون إيديولوجياً بأتم معنى الكلمة، فهو يحوي شيئاً من الإيديولوجيا كما يقول كمال أبو ديب، فالأدب "فعل لغوي، حين ندرك هذه الحقيقة البسيطة، ونبدأ في استقراء منطوياتها ندرك بشكل حاسم، أن الأدب فعل في فضاء إيديولوجي، بل ندرك ما هو أبعد أهمية من ذلك بكثير: لأن الأدب على وجه الخصوص فعل لغوي فهو في الآن نفسه، فعل إيديولوجي، وكما أن الأدب فعل لغوي فإنه كذلك فعل إختيار مستمر"[2]، هذا الاختيار يجعل تجلي الإيديولوجيا يكون على مستويات متعددة في النص الأدبي، قد يكون فيما قبل النص، قد يكون في مستوى النص، قد يكون بعد الانتهاء من قراءة النص الكلي، وقد يكون أيضاً في النص الغائب في هذا النص الحاضر المكتوب، ولم لا يكون كذلك في الإنزياح l'écart الموجود بين ثنايا الجمل؟.

---

[1] المرجع السابق: ص69.

[2] المرجع نفسه: ص54.

يقول كمال أبو ديب بأن هذا التصور الإيديولوجي المتضمنة في النص يسمح "بالقول بأن الإيديولوجيا- الكبسولة التي تختزن الأدب- لا تتجلى نصياً فحسب، بل تتجلى على مستويات متعددة تعدد مستويات تجلي الأدب ذاته ولذلك يمكن تخصيص هذه المستويات بأنها:

1- مستوى ما قبل النص.

2- مستوى النص.

3- مستوى الفجوات القائمة بين النصوص.

4- مستوى ما بعد النص.

كما تتجلى الإيديولوجيا على بعدين شاقولي وأفقي"[1].

لكن عرضه لطريقة تجلي الحامل الإيديولوجي في كل مرحلة من المراحل السابق ذكرها تستحق وتتطلب وقفة لمناقشتها، فعند إبرازه لتجلي الحامل في المهلة الأولى يبين أنه "على مستوى ما قبل النص، يشكل الأدب قطاعاً تتبلور فيه خصائص "الأدبية" التي تسبق تكوين النص، ويأتي النص ليحقق عدداً من هذه الخصائص فيكون "أدبياً"، أولا يحققها بل يحقق غيرها فلا يكون أدبياً بل، مثلاً جغرافياً، وهكذا فإن اختيار الكاتب لكتابة نص أدبي هو حامل إيديولوجي (بالمقارنة مع عدم اختياره لكتابة نص علمي- في ثقافة تسودها الكتابة العلمية مثلاً"[2].

فإذا كانت الأدبية أو الإنشائية أو الشعرية تمثل خصيصة إنسانية بل مشتركاً إنسانياً عاماً، فإن اعتبار مجرد اختيارها حامل إيديولوجي، أمر فيه إقحام للإيديولوجي داخل نطاق الإنساني، حتى ولو كان هذا الاختيار الأدبي على حساب الاختيار العلمي السائد مثلاً، لأن هذه المقابلة لا تجد مستنداً

---

[1] المرجع نفسه: ص63.

[2] المرجع السابق: ص63.

يكن متطوراً علمياً، فإنه لا يكون على حساب الأدب، وإنما على حساب أمور أخرى مثل الخرافة والأسطورة وغيرها (وإن كان العلم اليوم قد تحول هو الآخر إلى نمط أسطوري) على خلاف المجتمع الخرافي (وهو المقابل الحديث لكلمة علمي والمرادف لكلمة: بدائي) فإن انحسار الجانب العلمي فيه يكون لصالح الجانب الأدبي، وإذا كان هذا الأمر سهل تقريره بالاستقراء الموضوعي فإن الصعوبة كامنة في تفسيره.

أما على المستوى النصي، فإن أبو ديب يجعل من الشكل هو المسؤول عن الحامل الإيديولوجي فيقول "يبدو الشكل هو الحامل الإيديولوجي الأول. والشكل يحمل الإيديولوجيا بطريقتين: إن شكل النص المفرد (الغيرة: لألان روب جرييه أو السفينة: لجبرا إبراهيم جبرا) هو حامل إيديولوجي. أما على مستوى تزامني، فإن مضاعفة شكل النص في نصوص أخرى، أي تكرار ظهوره، ونشوء نمط أدبي سائد، من حيث البنية، هو أيضاً حامل إيديولوجي (وهو المسؤول عن تكوين مدارس أدبية واتجاهات متميزة ضمن الأدب في مرحلة زمنية معينة). ومن هنا كانت دلالة عبارة لوكاتش "إن العنصر الاجتماعي حقا في الأدب هو الشكل"[1].

غير أن الشكل – هذا الحامل الإيديولوجي- هو نفسه متعلق ومرتبط بإيديولوجيا لأنه نتاج لخيار ونمط معين لمجتمع ما، أو لمرحلة من التغير (التطور) مرتبط بتداخل شبكة من العلاقات على مستوى بنيات المجتمع الثقافية، السياسية، الدينية... وغيرها وعليه يكون الشكل هو الإيديولوجيا الأكبر (الكبرى) – إن صح الاصطلاح- التي تتجلى فيها طقوس المجتمع أو الأفكار/ السلطة السائدة فيه. أما الانحرافات والإنزياحات التي تحدث على مستواه من خلال الأداء الشخصي PERFERMANCE فإنما تمثل الإيديولوجيا الصغرى التي تساهم في دعم الأولى

[1] المرجع نفسه، ص 63.

وتطويرها، أو إفراغها من محتواها، وبالتالي تقزيمها من خلال معارضتها ويكون هذا بحسب عوامل القوة والقدرة على التكيف والإستقرار في الأولى (الكبرى)، وعوامل أو بالأحرى طبيعة البواعث التي تقوم عليها الثانية، وطرق تجسيدها وهو ما سماه أبو ديب بمستوى الفجوات القائمة بين النصوص في (الصغرى) الثانية، غير أنه انتهى في الأخير إلى "حقيقة بسيطة لكنها على قدر كبير من الأهمية- (على حد قوله) هي أن الحامل الإيديولوجي أكثر بروزاً في مفاصل التغير التاريخية"[1]، وإن لم يكن لدينا اعتراض حول هذه الحقيقة فإننا نرغب في استبدال مصطلح " مفاصل التغير التاريخية" بمصطلح آخر، ذلك أن هذا الاصطلاح بقدر ما هو صالح ومنسجم مع جدلية التراكم/ التغير في الثقافة الأوربية، فإنه على النقيض من ذلك بالنسبة لثقافتنا العربية، والتي لا يمكن فصل مرحلة فيها على أخرى، أو تميزها لعدم حدوث التغيرات والتطورات الجوهرية في بنى المجتمع، باستثناء مرحلة الخلافة الراشدة، ونقترح كبديل لذلك مصطلح "الإنثناءة التاريخية" لأن ثقافتنا تسمح لماضينا وتراثنا بليّ أعناق الحاضر وفهمه من منظوره، ولا تسمح لحاضرنا أن يغير من طريقة فهمنا واستثمارنا للتراث.

بعد أن تتبعنا الأبعاد الإيديولوجية على مستوى النص الأدبي (التشكل، التجلي...) وبينا الحامل فيه، تبين لنا بعد أن تعلق الأمر باللغة، بأن لا نص يمكن أن يكون خلوا من الإيديولوجيا، وإذا كان هذا الحكم يتعلق بالنص الأدبي فماذا عن دراسة هذا النص، هل يمكن أن تكون أثناء دراستها للنص الإيديولوجي خالية من الإيديولوجيا؟ يقول أبو ديب عن هذا " أما دراسة النص الأدبي على وجه الخصوص، أو الإنتاج بشكل عام، فإن تتبع أبعاده الإيديولوجية، يتراوح بين المجالات العريضة التي تعد فيها الدراسة الأدبية فرعاً من فروع دراسة الإيديولوجيا (باحثين)، التي يتمثل فيها هذا الإنتاج مشابهاً

[1] أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا: ص63.

تماماً لإنتاج سلعة اقتصادية، تنخرط فيها أيد منتجة تعمل بأجور، ومصنعين، ووسائل تسويق ومستهلكين، وقيمة وفائض قيمة، وبين المجالات الدقيقة التي يمثل فيها فعل الإفصاح الأدبي علاقة إيديولوجية غير محددة تحديداً دقيقاً بين المؤلف والمتلقي"[1].

وعلى هذا يكون الفعل النقدي عنده "في جوهره فعل إيديولوجي، وكل نقد يصدر عن إيديولوجية متشكلة، وحتى حين لا يحمل فعل النقد إلا دلالته اللغوية الأصيلة في العربية، فإنه يكون مشرباً بالإيديولوجيا. فالنقد هو تمييز الزائف من الصحيح. وبمجرد أن نعرفه بهذه الطريقة البسيطة، فإننا نحدده بأنه فعل معياري، يستند إلى مجموعة من القيم المتشكلة مسبقة التصور، وكل تشكل فكري مسبق التصور، سابق على لحظة الممارسة أياً كان نوعها، هو جوهرياً، فعل إيديولوجي... إن النقد يتضمن موقفاً، أي أن ثمة موقفاً "نقدياً"، وكل موقف نقدي هو تحديداً: تمثل للعالم القائم، واستجابة له إيديولوجيا (...) لأنه يستند إلى مجموعة من القيم مسبقة التصور والتشكل، هي التي أدت عن طريق مقايسة الواقع المعاين بالقيم التي يحملها المعاين ويزن بها ما يعانيه"[2]. إن هذا الطرح يدفع بنا إلى التساؤل عن الوظيفة الحقيقية للنقد، هل هي عمله على مساحة النص الإيديولوجية، أم هي عمله في فضاء النص الأدبي، أم هي الاثنين معاً؟

إن الإجابة التي يقدمها لنا كمال أبو ديب تجعل للنقد مجموعة من الوظائف لا وظيفة واحدة، سنحاول أن نجعلها في أربعة وظائف، ومتعرضين لها فيما بعد بوجهات نظر نراها ضرورية، وأولى هذه الوظائف كما يقول أبو ديب هي وقوف النقد "نقيضاً للإيديولوجيا، وتفكيك الإيديولوجيا السائدة، عن طريق كشف التناقضات التي تخلقها هذه الإيديولوجيا بل كشف التناقضات

---

[1] المرجع نفسه: ص56.

[2] المرجع نفسه: ص 76.

داخلها أيضاً، بهدف خلخلتها وتلغيمها ونسفها، وقد تؤدى هذه العملية إلى تأسيس أيديولوجية جديدة تتحول هي كذلك إلى إيديولوجيا سائدة.لكن وظيفة النقد من جديد، هي تفكيك الإيديولوجيا السائدة الجديدة وهكذا، أي أن وظيفة النقد الدائمة هي تصعيد حدة الصراعات الإيديولوجية في الثقافة إلى نقطة التناقض الكلي. بهدف نسف الايديولوجيا السائدة- المرتبطة بالطبقة الحاكمة- وخلق الشروط الملائمة لثورة جذرية تفرض سيادة طبقة صاعدة ضمن التركيبة الاجتماعية"[1].

أما الوظيفة الثانية فهي "أن يحدث (النقد) إنصداعاً تاماً وانشراخاً حقيقين على مستوى عميق هو الإيديولوجيا ضد نفسها حيثما بدا ذلك ممكناً، وإغراء النص الذي تكون في بؤرة الإيديولوجيا بأن يرفض بؤرته: أي إغراء هو أيديولوجية متوسطة بالتمرد على إيديولوجية: ما كان ساعياً إلى توسيطه، من أجل أن يصير نصاً أدبياً"[2].

لكن لو تأملنا هذين الوظيفتين لوجدنا هما لا تخرجان عن نطاق النقد. بمفهومه الإيديولوجي لا الأدبي، "فالنقد الإيديولوجي يعامل الثقافة كجوهر ثابت وقائم بذاته من الأبد إلى الأزل، ويعمل على استنطاقه وفهمه بما هو جوهر ثابت، ولا يفهم التاريخ إلا على أنه امتداد، امتداد للماضي في الحاضر أو للحاضر في المستقبل، ولا يفهم لتاريخ إلا على أنه توليد للواقع من المفهوم أو للجوهر من التراث التاريخي، فيقول إن جوهر الثقافة العقلي هو كذا، بنيتها الشعورية والحضارية التي تعيش فيها والمشاكل والتحديات والتمزقات التي تعيشها أيضاً"[3].

---

[1] المرجع السابق: ص83.

[2] المرجع نفسه: ص83.

[3] برهان غليون: اغتيال العقل، ص38.

كما أن تفكيك إيديولوجيا بأيديولوجيا أو تثويرها ضد الأخرى لا يؤدي في النهاية، خاصة وسط مناخ ثقافي كالمناخ العربي إلى تكريس تقاليد نقدية تضمن دوام الفعل النقدي وتطوره في آن واحد، بقدر ما تؤدي إلى بروز منهج سجالي تكون أبرز خصائصه "حجب المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدر واحدتها ضرورة عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفه عن مقاصده الأساسية"[1].

ذلك أننا في الثقافة العربية نفتقر إلى المكون الحضاري الذي يجعل من تعددية الإيديولوجية عامل إثراء وإخصاب، كما أن "بغية هذا المكون الحضاري وهاجسه في النقد العربي الحديث، تجعلنا نربط هذه الظواهر بالثقافة المنحطة، المهيمنة والسائدة ونفسرها بها، ذلك لأن السجال (...) يعد من أهم خصائصها، وبالتالي من أبرز منتوجاتها. فهذه الثقافة تضع حمى الصراع الذي تنطوي عليه مكان علم طرح المسائل. وإنها لتمنع السؤال، وترى في السلطة دعما لأحكامها"[2].

أما الوظيفتين الأخريين الى ذكرهما أبو ديب للنقد فتتجلى الأولى منهما في كونه "يكشف حركية النص الدائمة ضمن العالم وبالعالم، ورفضه الدائم للقرار، ذلك أن النص حين يقبل القرار ويستريح فاقداً جدلية داخله وحركيته في العالم، يصبح وثيقة تاريخية، تنتمي إلى لحظة تاريخية مضت: اكتملت، وانتهت وأصبحت بمصطلح مأخوذ من علم البلاغة والنقد "استعارة ميتة" عن التجربة والإنسان والمجتمع والعالم واللغة والشكل"[3]، كما أن وظيفته الأخيرة تعتبر مكملة للأولى وأداة لها، إذ تتمثل في كونه "يجلو النص بطريقة تسمح لنا بتشكيل أنموذج للكيفية التي يمكن أن نجلو بها

---

[1] برهان غليون، مرجع سابق، ص44.

[2] منذ عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، ص150.

[3] أبو ديب: الأدب والإيديولوجيا، ص84.

العالم، فالنص ليس في خاتمة المطاف إلا العالم موسطاً بتقنيات لغوية وشكلية، وإذا لم يكن النص هو العالم، فإنه ذلك الحيز المكثف في العالم في وعي متوتر، مصهوراً في لغة ضد الوعي الفردي، الجماعي، ونابضاً في محرق تقاطعات وتشابكات لا تحصى، تنبع من العالم الأرحب، وتنقذف نحو هذا الوعي لتتشكل فيه متقذفة نحو العالم، في حركة دائبة لا تهدأ بين مركزين متطابقين تماماً، لا ينفصلان، هما مركزا هذا: الوعي- الكائن- في العالم/ العالم- الكائن- في الوعي"[1].

بعد هذا العرض للوظيفتين الأخيرتين يمكن من خلال تمعنهما أن ندرجهما في وظائف النقد في جانبه الأدبي الإيديولوجي، وهذا لا يعني أننا نجعل من النقد الإيديولوجي شيء، ومن النقد الأدبي شيئاً آخر، أو أننا نجعل بينهما فاصلاً أثناء الممارسة العملية، بل نقصد إلى أنه قد يغلب عليه جانب الإيديولوجيا فيوسم بها، أو يغلب عليه جانب الدراسة اللسانية للنص فيسمى أدبي باعتبار أن الدراسة اللسانية تعتمد في الأساس على اللغة التي هي مادة الأدب، غير أن هذا لا يمنعنا من إبراز نقاط للالتقاء بين الاتجاهين في النقد (الإيديولوجي/ الأدبي) "فمن نقاط التلاقي مثلاً، نرى أن كل واحد منهما يتجه بموضوعه، الذي هو دراسة الأدب، نحو شيء غيره، ويدل على ذلك أن كل واحد منهما، يمارس النقد الاجتماعي، غير أن النقد الأدبي قد يمارسه بالمعنى الواسع، في حين أن النقد الإيديولوجي، يمارسه من خلال مفهوم محدد، ونلاحظ أن كلا النقدين يضيق واسعاً، والسبب لأن كلاً منهما، يحمل رؤية معينة، سابقة على النص وتدعي القدرة على تفسيره، بناء على المظهر الاجتماعي والاقتصادي، والطبقي والمهني الذي تصنعه فيه... وإذا كان النص هو الغائب الأكبر، فلقد نعلم أن هذا إنما يكون بسبب بعض الأسس التي تحكم التوجه المنهجي والأهداف التي ينبثق عنها النقد الأدبي والإيديولوجي في الوقت نفسه"[2].

---

[1] المرجع نفسه: ص84.

[2] منذر عياشي: م س: ص ص 163 - 164.

وإذا كنت قد أسهبت أو أطنبت في الحديث عن مشكلة الإيديولوجيا/ الأدب والنقد، فلأنهما في نظري أهم مشكلة تقف حائلاً بيننا وبين تلقي المناهج النقدية الغربية، والاستفادة من أدواتها الإجرائية، فإذا تم تحديد الحامل الإيديولوجي، وطريقة تشكله ومظاهر تجليه في خطاب نقدي معين، وتم فهمه (الفهم ليس لغرض التمثل كما يحدث اليوم، وإنما لغرض التعديل وإثراء المكون الداخلي لا نفيه) أمكننا الاستفادة منه دون جدل عقيم، ودون عقدة حضارية أو شعور بالدونية، بل يتحول هذا الشعور إلى مشاركة وإثراء لما هو مشترك إنساني عام.