قوائم المحتويات متاحة على ASJP المنصة الجزائرية للمجلات العلمية
الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية
الصفحة الرئيسية للمجلة: www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/552

الاستشراق ومنهج القراءة للتراث الأدبي، الخلفيات الفلسفية والنظرية
ـتاريخ الأدب العربي نموذجاـ

The approach of the orientaries reading the literary heritage, philosophical and theoretical backgrounds -History of Arab literature as a model-

خالد زيغمي [1] *
[1] جامعة محمد لمين دباغين، سطيف-2-، قسم اللغة والأدب العربي، مخبر المثاقفة العربية في الأدب ونقده. سطيف- الجزائر.

Key words:
History of Arab literature
The political epoquisation
The Orientalism
Literary research
Méthodologie
Methodology Model.

Abstract

The objective of this study is to do a review and evaluate of the efforts of the Orientalists in reading the Arab heritage, especially the history of Arab literature. This is done by searching philosophical origins for the Orientalists practices. Then, discover what was method by the Orientalism curriculum in these books, especially the political epoquisation and adopt the general history of mental life. The study started from a hypothesis, that the Orientalism effort was in the field of literary history, it was in line with Western intellectual concepts of Western centralism. The study found that the interest of Orientalism in the history of Arab literature was to practice the command in the form of the methodology on which it is. So the result will be to control Arab taste, by the creation of the model and the ideal most appropriate for reading the Arab literary heritage, in accordance with the intellectual and cognitive aspects of Orientalism. The study adopted the analytical historical approach, it revealed several results. It concluded that the project's aspects of Orientalism should be considered continuously and study, the impact of his project on the issue of the literary research methodology on particulary.

معلومات المقال
تاريخ المقال:
الإرسال : 2020-07-22
القبول : 2020-09-26
الكلمات المفتاحية:
تاريخ الأدب العربي.
التحقيب السياسي.
الاستشراق.
منهج البحث الأدبي.
المنهج النموذج.

ملخص

تهدف الدراسة القيام بعملية مراجعة وتقويم للجهود الاستشراقية في مجال قراءة وكتابة التراث الأدبي العربي عامة، وتاريخ الأدب العربي خاصة، وذلك بالبحث في الجزور الفلسفية والفكرية لممارسات المستشرقين، ثم برصد ما انبثق عن المنهج الذي ارتضاه المستشرقون لهذه المؤلفات، لا سيما مسلك التحقيب السياسي، واعتماد منحى التأريخ العام للحياة العقلية. انطلقت الدراسة من فرضية، أن جهود الاستشراق في مجال التاريخ الأدبي، كانت تماهيا مع التوجهات الفكرية، للمركزية الغربية. وتوصلت الدراسة إلى ما يثبت أن مسارعة المستشرقين للاهتمام بتاريخ الأدب العربي، تأليفا وقراءة، كانت الغاية الرئيسية منه، ممارسة فعل القيادة على شكل المنهج الذي تكون عليه، ومن ثمة التحكم في الذائقة العربية، باصطناع المنهج النموذج في قراءة التراث الأدبي العربي، وفق ما يتوافق والمآرب الفكرية والمعرفية للاستشراق. اعتمدت الدراسة المنهج التاريخي التحليلي، وتوصلت إلى نتيجة ضرورة البحث المستمر في مضمرات المشروع القرائي للاستشراق، وعن تداعيات مشروعه الفكري على مسألة منهج البحث الأدبي خاصة.

* Corresponding author at: University of Setif - ALGERIA
Email : khaledzig@gmail.com

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

1.مقدمة

من أهم الممارسات القرائية للتراث العربي، التي خضعت لعملية مراجعة وتقويم من قبل الدارسين العرب، تلك انبثقت من المؤسسة الاستشراقية، بمختلف توجهاتها واهتماماتها. فالإستشراق ظاهرة معقدة التركيب والهوية، وقد استهدفته عديد الدراسات من الداخل بحثا عن دوافعه، ومنهجياته، وخلفياته الفلسفية والفكرية. ولعل من أهم أشكال التراث العربي، التي اعتملت فيها يد الاستشراق ، تأليف، وتفكيرا، تلك التي ترتبط بالتراث الأدبي عامة وتاريخ الأدب العربي خاصة.

تروم هذه الدراسة القيام بعملية مراجعة وتقويم للجهود الاستشراقية في مجال قراءة وتشييد التراث الأدبي، وذلك برصد حجم الاهتمام العلمي والقرائي، بالتراث الأدبي العربي، من قبل المؤسسة الاستشراقية، باحثة في الجزور الفلسفية والفكرية لهذا الاهتمام بالتراث العربي. وباعتبار أن القراءة الاستشراقية للتراث الأدبي، قد طالت عديد الحقول، فإن هذه الدراسة ركزت على اهتمام المستشرقين بممارسة (التاريخ الأدبي)، أو ما شاع عند أكثرهم تحت مسمى: (تاريخ الأدب العربي)، باحثة عن الموجهات الفلسفية والفكرية التي كانت من وراء هذا الاهتمام. جاعلة من هذا الحفر في المنطلقات، هو إشكالية الدراسة، للإجابة عن الأسئلة الآتية: لماذا سارع المستشرقون إلى هذا النوع من التأليف والقراءة ؟ ولماذا انتهجوا في مسلك التأليف ومنهج العرض، المناهج التاريخية الغربية؟ ثم ماهي أهم الآثار المنهجية والفكرية والفنية التي انبثقت عن هذا الاختيار المنهجي الإستشراقي؟ .

وقد انطلقت الدراسة من فرضية، أن جهود الاستشراق في مجال التاريخ الأدبي، كانت تماهيا مع التوجهات الفكرية، للمركزية الغربية. ولعل هذا ستكشف عنه الدراسة، من خلال اعتمادها المنهج التاريخي التحليلي، ورصدها للمسارات التي تشكل فيها تشكل فيه الوعي التاريخي ضمن النسق الثقافي الغربي، خلال القرن التاسع عشر، منبثقا عن رؤى فلسفية للعديد من فلاسفة التاريخ، الذين نشطوا في القرون السابقة عن القرن التاسع عشر. وختمت الدراسة بتوضيح جملة من الاستنتاجات الفكرية والنظرية، حول المنهج القرائي الذي مس التراث العربي عامة والأدبي خاصة، لتؤكد على ضرورة عملية الحفر والبحث في مضمرات المشروع القرائي للاستشراق، وعن تداعيات مشاريعه على مسألة منهج البحث الأدبي خاصة.

2. مفهوم الإستشراق

1.2. **الاستشراق في اللغة**: لا نكاد نعثر في المعاجم العربية على أثر لكلمة (الاستشراق)، فكل ما نعثر عليه هو مادة (شَرَقَ) وما يُشتق عنها، من قبيل، شرقت وتشريق، والمشرق، وشرّقوا: أي ذهبوا إلى الشرق، أو أتوا ناحية الشرق. أما في معجم لاروس: (Orientalisme)، (الاستشراق): هو علوم الشرق: تاريخ، لغات، آداب، فن، دين، المرتبطة بشعور الشرق والشرق الأقصى. أما (Orientaliste)، (المستشرق): فتعني عالم متخصص في اللغة والآداب وغيرها، الخاصة بالشرق والشرق الأقصى **(Laraousse, ,2006, p. 745)**

2.2. **الاستشراق في الاصطلاح**: يختلف المدلول الاصطلاحي للكلمة بحسب الزاوية التي تُتناول من جهتها. حدّه عادل الألوسي في تعريف شامل فقال: "الاستشراق هو علم الشرق أو علم (العالم الشرقي)، وكلمة (مستشرق) (Arabist) أو (Orientalist)، بالمعنى العام تُطلق على كل عالم غربيّ يشتغل بدراسة الشرق: لغاته أو آدابه أو حضارته وأديانه" (**الألوسي**، 2001، **صفحة** 13) . والاستشراق بحسب إدوارد سعيد هو تلك الصورة الأنطولوجية الأوربية عن (الشرق) الجغرافي. ويعني (الشرق) ذاك الكيان ذو المكانة الخاصة في الخبرة الأوربية، وهو أيضا الموقع الغني بالثروات، والذي مثّل أفضل مستعمرات أوربا، وهو "مصدر حضارتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو يمثّل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوربيّين. أضف إلى ذلك أن الشرق قد ساعد في تحديد صورة أوربا أو (الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة. ومع ذلك فلا يعتبر أيّ جانب من جوانب هذا (الشرق) محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوربية. والاستشراق يعبّر عن هذا ويمثّله ثقافيا، بل وفكريا باعتبار الاستشراق أسلوبا للخطاب، أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات استعمارية" (**سعيد**، 2006، **صفحة** 44).

ولا شك أن الاستشراق ممارسة حضارية، بعيدة الغور في المآرب ولا يستجلي كوامنها، إلا المستبصرون بخفايا الخطاب الاستشراق الغربي. على أن إدوارد سعيد كسا مصطلح (الاستشراق) مسحته الأكاديمية، فاعتبر أنه: "مبحث أكاديميٌّ، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كلُّ من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في الانسان أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصّل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق وصف لهذا العمل" (**سعيد**، 2006، **صفحة** 44).

3. الممارسات الأولى لتاريخ الأدب العربي

نتناول في هذه المحطة، البدايات الأولى لتاريخ الأدب العربي عند العجم، مع حفر يسير عن خلفيات هذ الاهتمام المعرفي الأوربي بتواريخ الأدب، وعن المآرب التي كانت مرجوة في الشرق، من قبل الغرب. وتذهب عديد الدراسات إلى أن البدايات الأولى، لتاريخ الأدب كانت على يد العجم في تأريخهم لآداب بلدانهم، منها فرنسا وبريطانيا وألمانيا. حيث يسارع كل كيان، للحفر في آداب بلده، متباهيا بذلك على بقية الكيانات الأوربية الأخرى. وإذا كان روبير إسكاربيتRobert Eskarbit قد رأى أن ميلاد هذه الممارسة بشكل عام، لا يكاد يرجع إلى أبعد من

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مائتي سنة (**إسكاربيت، د.ت، صفحة** 67) ، فإن ممارسة (تاريخ الأدب) بالمفهوم الحديث، لا تعدو أن تتجاوز القرن التاسع عشر، الذي كانت له خصوصيات ثقافية ومعرفية، سواء أعند العرب أم في أوربا. ففي إطار صراع غير معلن بين أهم الدول الأوربية آنذاك؛ فرنسا، ألمانيا، وبريطانيا، وفي ظل تنافس محموم بينها، حاولت "كل دولة أوربية أن تبني تاريخ مجدها وإبداعها الفكري والفني والأدبي" (**بوحسن**، 2003، **صفحة** 116). وهذا كله بدافع ضبط معالم هويتها، قبل خروجها لربوع الشرق مستكشفة لآداب وتراث هذا الشرق. بل ذهب أحمد بوحسن إلى أبعد من ذلك فيقول: "وحتى تتمكن من التحكم في حاضره (أي الشرق) ومستقبله، لا بد من ضبط ماضيه المعرفي والأدبي، وتنظيم تراكمه الحضاري في النهاية، وسيقرأ الفكر الأوربي ذلك التراكم الأدبي من المنظور الذي نظّم به عالمه المعرفي وفقا لتوقعاته وانتظاراته منه، حتى يضمن التحكم في ضمان كينونته وينفذ إليها أكثر، فيُبْرِزَ فيها ما يشاء ويختزلَ ما يشاء" (**بوحسن**، 2003، **صفحة** 117) . ولذلك حينما يطّلع القارئ على كتاب تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان(Carl Brockelmann (1868-1956)، يجده قد ذكر عددا كبيرا من مؤلفات الأوربيّين في مقدمة كتابه، على رأسهم يوسف هامر يورجشتال (Von Hammer-purgstall (1774-1856، الذي ألف كتابا في تاريخ الأدب العربي في سبعة أجزاء، ونشره سنة 1850 رغم أن أهم مصادر تاريخ الأدب لم تكن قد شاعت في زمانه. ويذهب بروكلمان إلى أنه على الرغم من ضخامة كتاب يوسف هامر يورجشتال، إلا أنه لا يمكن الانتفاع من كتابه إلا بحذر شديد. والحكم نفسه يبديه بروكلمان مع كتاب أربتنوت Arbuthnot الذي صدر سنة 1890. ثم يُشيد بروكلمان بكتاب صُنّف بين الكتابيْن السالفيْن لـ ألفريد فون كريمر(Von Kremer (1828-1889 في كتابه "تاريخ عمران المشرق في عصر الخلفاء" نشره سنة 1877 في فينا، وكان له أثر قوي في توجيه بروكلمان وتنوير جوانب الموضوع الذي تعرّض له، ثم يأتي كتاب بروكلمان، في طبعته الأولى بجزأيْن، صدر سنة 1898 في مدينة فايمر بألمانيا. ثم ذكر بروكلمان كتبا عديدة صدرت بعد صدور كتابه، منها كتاب كليمان هيارت Clément Huart الفرنسي (1854-1926) بعنوان: آداب العرب Littérature Arabe ، سنة 1902. ثم كتاب الإيطالي، بيتسي(Pizzi Italo (1849-1920 سنة 1903، وقد استند هذان الكتابان على بروكلمان. ثم مصنفا لدى جويه (M.J.de Goeje (1909-1936)، ألفه سنة 1906 ، ثم كتاب الأستاذ نيكلسون (R.Nicholson (1868-1945 ألفه سنة 1907، ثم آدم متز (A.Mez (1869-1917 بدراسته للعصر العباسي سنة 1922. ¬¬ ثم رصد بروكلمان عددا من المؤلفات التي ظهرت بعد مؤلفه الأول، ذكر منها أربعة وعشرين مؤلفا، مؤكدا على مسألة تاريخية خطيرة، أن عدد المؤلفات لا يُعدّ ولا يُحصى، وأنه لا يستطيع أن يسميها كلها، فذكر منها تاريخ آداب العرب لمصطفي صادق الرافعي (1880-1937) الذي طبع سنة1911، إلى أن وصل إلى كتاب تاريخ الأدب العربي في مصر من العهد الفاطمي إلى العصر الحاضر، لصاحبه محمد أمين النواوي، طُبع في مصر سنة 1938 (**بروكلمان، الطبعة الخامسة، صفحة** 32).

هي إذاً، مؤلفات كثيرة، أقل ما يمكن أن تعكسه، القبول الذي حظي به هذا النوع من المؤلفات، بعد أن كانت غير مألوفة وغير معروفة لدى القرّاء. ويبدو أن الحركة النقدية والفلسفية التي شاعت خلال القرن التاسع عشر ساعدت على انتشار هذا النوع من المؤلفات، وقد كان المستشرقون منذ القرن التاسع عشر، من الطوالع الذين وضعوا خريطة هذه المصنفات، فألفوا فيها بلغاتهم الأوربية. وكان ذلك في إطار قراءتهم الشاملة للتراث العربي، تحقيقا، وتأريخا، ثم تصنيفا. "وأول ما يُلاحظ في تصوراتهم للأدب وكتاباتهم عنه، أنهم جاؤوا إليه بذلك الفكر التجريبي والتدقيقي الفقه لغوي، والتنظيمي والتراتبي الذي عرف به فكر القرن التاسع عشر في أوروبا، والذي طُبّق على تاريخ الأدب الأوربي نفسه" (**بوحسن، انتقال النظريات والمفاهيم**، 1999، **صفحة** 37). وقد تأتّى لهم كل ذلك بما توفر في بلدانهم من نفيس الآثار العربية، وبما أتقنوا من اللسان العربي، الذي كان "معروفا معرفة جيّدة لطوائف من العامة والخاصة في ديار بيزنطة من ناحية، وفي قلب أوربة نفسها لمجاورتها الأندلس" (**شاكر**، 2006، **صفحة** 47). وبدافع معرفي، ومآرب إيديولوجية، انطلق ثلة من الأوربيين يتعلمون العديد من لغات ديار الإسلام، "لحاجتهم يومئذ إلى أن يعتمدوا اعتمادا مباشرا على الاتصال بالعلم الحي في علماء الإسلام، لكي يتمكنوا من حل الرموز اللغوية الكثيرة المسطرة في الكتب العربية" (**شاكر**، 2006، **صفحة** 47). وبعدئذ خرجت بعثات إلى الشرق، تجمع الكتبَ، وتسجل كل ما يمتاز به هذا العالم الجديد القديم، (الشرق)، ثم تعود إلى ديارها، وتعمل على "إمداد علماء اليقظة بهذه الكنوز النفيسة من الكتب التي حازوها أو سطوا عليها، واطلاعهم على ما وقفوا عليه فيها، باذلين كل جهد ومعونة في ترجمتها لهم، وفي تفسير رموزها بقدر ما استفادوا من العلم بها، وأيضا إطلاع رهبان الكنيسة وملوكها على كل ما علموا من أحوال دار الإسلام" (**شاكر**، 2006، **صفحة** 48). وهكذا تمخضت عن هذه الجهود الجبارة فئة من أبناء أوربا عُرفوا باسم "المستشرقين، وهم أهم وأعظم طبقة تمخّضت عنها اليقظة الأوربية" (**شاكر**، 2006، **صفحة** 48)، وقد أفنوا أعمارهم خدمة في استصدار كنوز التراث العربي والإسلامي من مخابئها، "فلم يتركوا شيئا إلا خبروه وعجموه، وفتشوه وسبروه، وذاقوه واستشفّوه، ومن هؤلاء وخبرتهم وتجربتهم، خرجت أهم طبقة تمخضت عنها اليقظة الأوربية (طبقة المستشرقين) الكبار، وعلى علمهم وخبرتهم وتجاربهم رست دعائم الاستعمار ورسخت قواعد التبشير" (**شاكر**، 2006، **صفحة** 53). وكانت النتيجة أن امتلكوا آلاف المخطوطات النفيسة، وعمدوا إلى نشرها كي تكون في متناول جميع المستشرقين، في بلدان أوربا. وكانوا لا يطبعون إلا العدد

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الذي يلبي حاجة مراكز الاستشراق في أوربة وأمريكا، وما فضَل يُرسل إلى البلاد العربية (**شاكر**، 2006، **صفحة** 54،55). ثم اهتموا بنشر مجلاّت علمية ينشرون فيها أبحاثهم، إلى أن تُوِّجت أعمالهم بنشر ما يسمى: (دائرة المعارف الإسلامية)، وهي موسوعة علمية عن المعارف الإسلامية. كما كانوا يكتبون لعوام الناس الطامعين في دعم استعمار بلدانهم الأوربية للبلاد العربية، الراغبين في الإفادة من هذا الشرق العربي الاسلامي النائم، وقد شعر المستشرقون بحاجة هؤلاء الطامعين فكتبوا في" تاريخ العرب والمسلمين، وفي الأدب، واللغة والشعر وفي الفنون والآثار، وفي علم البلدان (الجغرافيا)، وفي تراجم رجال الاسلام...لكن لهدف واحد لا غير: هو تصوير الثقافة العربية الاسلامية وحضارة العرب والمسلمين، بصورة مقنعة للقارئ الأوربي وبأسلوب يدل على أن كاتبها قد خبر ودرس وعرف وبذل كلّ جهد في الاستقصاء، وعلى منهج علميّ مألوف لكل مثقف أوربيّ، وأنه وصل إلى هذه النتيجة التي وضعها بين يديه، بعد خبرة طويلة وعرق وجهد وإخلاص" (**يقطين**، 2012، **صفحة** 79). ولعل هذا ما يفسّر هذه الكثرة من كتب تاريخ الأدب العربي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، إنها عناية خاصة أولاها المستشرقون بهذه المادة النفيسة والمؤثرة في مجال التربية والتعليم، فسارعوا إلى **صنع النموذج** الذي يظنونه الأفضل بالنسبة **لأهدافهم ومآربهم البريئة أو غير البريئة**. خلاصة القول، لقد كانت قدم السّبق في تجربة تاريخ الأدب العربي الحديث للعجم، ثم تبعهم في ذلك العرب، فقد تولّد في بداية القرن العشرين وعيٌّ بالكتابة في تاريخ الأدب العربي، توافق مع "بداية الإحساس بضرورة إعادة تشكيل الهوية العربية على أسس جديدة مع ما يعرف بعصر النهضة" (**علوش**، 1987، **صفحة** 219).

4. الخلفيات النظرية لممارسات المستشرقين

نتناول في هذا المحطة الدراسية، الخلفيات النظرية لمختلف الممارسات التي خاضت في تاريخ الأدب العربي، تأليفاً وتنظيرًا. فالمتأمل في مجموع الاهتمامات، يلاحظ أنها تباينت من حيث المنهج المتّبع في طريقة التأليف، ولغة الكتابة، ومسلك التحقيب. وكذلك –وهو الأهم- منهج مقاربة النصوص، وما ذلك إلا بسبب تباين الخلفيات النظرية لهذه الأعمال. إن المستشرقين هم الفئة الأولى من الباحثين المحدثين الذين اهتموا بهذه الممارسة العلمية. فقد ذهب عديد الدّارسين إلى أن الاستشراق هو الاتجاه البحثيّ الأكثر اهتماما بتاريخ الأدب العربي خلال القرن العشرين. وقد تحمّس هذا الاتجاه لعدّة اعتبارات، منها طبيعة المرحلة التي انتعش فيها الإنتاج الاستشراقي، حيث اتّسمت بأنها البدايات التأسيسية الأولى للعديد من جوانب الدراسة الأدبية. ونظرا لاعتبارات معرفية كثيرة، انطلقت منذ الثلث الأخير من القرن العشرين، سلسلة من الخطابات النقدية، التي عملت على قراءة مقولات الخطاب الاستشراقي، والنّبش في خلفياته النظرية، وهي "تهدف إلى فحص التراث الذي تركه المستشرقون الأوائل، وتقويمه والرد على الآراء والأفكار، التي تصدر عن المستشرقين المعاصرين، وصحيح أن هذه الحركة تُلقي كثيرا من الضوء على بعض الجوانب الخفيّة في التراث الشرقي نفسه، وتوضّح بعض النواحي التي لم يستطع العقل الغربي فهمها على حقيقتها، كما أنها كشفت عن الدوافع والأهداف التي تكمن وراء كثير من الأعمال التي قام بها المستشرقون" (**زيد**، 1979، **صفحة** 559). ويعتبر محسن جاسم الموسوي أن ما حدث في العقود الأخيرة من القرن العشرين من هؤلاء النقاد، كان بمثابة الوعي الناقد والناقض لخطاب الاستشراق، وقد "كان هذا الوعي يعيد تكوين علاقته بما كان استشراقا من خلال نمط آخر من الحوار يقوم على الاتهام والخصومة، وسواء قرأنا لأنور عبد الملك أو لإدوارد سعيد أو لغيرهم من الأذهان العربية القوية التي كان لها حضورها الفعال في السنوات الأخيرة، فإن أولى الملاحظات التي يألفها القارئ عند قراءة هؤلاء، تتلخص في الرغبة الشديدة لديهم لمواجهة هذا (الاستشراق)، وتشريحه وتمزيق تاريخه ورموزه، وفضح آلياته وبناه...فصدمة الاستشراق حقيقية كصدمة الحضارة ذاتها" (**الموسوي**، 1993، **صفحة** 16،17). فما هي الخلفية النظرية التي انطبعت بها مقولات المنهج الاستشراقي؟ وكيف اختزل عديد الدارسين العرب مقولاتهم النقدية والأدبية، في منظورات المستشرقين؟

1.4. المركزية الغربية والتاريخ الاستشراقي للأدب العربي

يعتبر الحفر في الخلفيات النظرية لاهتمامات المستشرقين بتاريخ الأدب، من أهمّ أشكال البحث التي استرعت الباحثين العرب، ذلك لأنهم سبقوا سبقا نوعيا وكميًّا. ففي مسلك التأليف ومنهج التحقيب، خطّوا لأنفسهم طريقا تبعه أكثرهم. وإذا عنّ لأيّ باحث فحص أعمال المستشرقين، فسوف يلفيها قد اتّسمت بأنها "لا تستند في الكثير من الأحيان على المسلمات التي درجنا عليها، ولا تحتكم إلى المنطلقات التي نشأ عليها النقد العربي، وهو ما يفرض علينا إعادة قراءة المقاربة الاستشراقية، في سبيل فهم فلسفتها وآلياتها وغاياتها، وتقويم أخطائها، والبناء على ثمارها وإيجابياتها، بروح علمية ووفق منهج يتوخى الموضوعية سبيلا" (**بوزوادة**، 2014م، **صفحة** 290،291). وقد استرعت هذه الظاهرة الثقافية عديد الدارسين، فقدّموا حولها الأطروحات والتصوّرات، فكان منهم المغالي في نظرته، وكان منهم الواصف الباحث عن الأسباب والدواعي، التي دفعت إلى إصدار هذا الكمّ من كتب تاريخ الأدب العربي، لا سيما وأنه "قد استطاع المستشرقون عبر قرون من البحث وأجيال من الباحثين، أن يخلصوا إلى آراء نقدية ذات صلة بالأدب العربي وفنونه وأجناسه، كانت لها تداعياتها على عدد ليس بالقليل من النقاد والباحثين العرب، الذين تأثّروا بمناهج المستشرقين وتبنّوها في دراساتهم وأبحاثهم" (**بوزوادة**، 2014م، **صفحة** 307).

لعل أهمّ سياق إشكاليٍّ تُؤطَّر فيه مسألة الخلفيات النظرية لجهود المستشرقين؛ هو إطار سعي (الآخر) الأوربيّ لتعزيز مركزيّته الثقافية والمعرفية، على حساب الكيانات العربية

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الشرقية (الهامش)، المستعمرة آنذاك، و المستغلة اقتصاديا وفكريا. لقد أشرنا في المحطة الآنفة للدراسة، إلى أن الحقبة التي انتعشت فيها الدارسات الاستشراقية، كانت في القرن التاسع عشر، بيْد أن الخلفيات النظرية لهذه الجهود أكانت قد انبثقت من رؤى فلسفية سابقة لهذه الفترة، ومتجذّرة في عمق التحوّلات الفكرية التي عاشتها أوربا في عصر الأنوار والنهضة، وعبر عديد المذاهب الاجتماعية والسياسية التي اعتملت فيما بينها، مؤسسةً لرؤية جديدة للعالم، انطبعت بها أوربا وتبنّتها بكل تفاصيلها، ورامت أن تلزم بها بقية الكيانات الثقافية التي هيمنت عليها بقوة السلاح. إن الشرق العربي والاسلامي كان من أهم أجزاء الشرق التي خضعت لاهتمامات الاستشراق الغربيّ، لاسيما وأنه طالما راغم أوربا في جولات كرّ و فرّ، عبر ما يسمى بـ (الحروب الصليبية). ولذلك وفي ظلّ اهتمام الغرب بالشرق، عبر مؤسسة الاستشراق، اصطنع المستشرقون إزاء مسألة المناهج؛ ثلاثة أبعاد في اهتمامهم بدراسة الأدب العربي ونصوصه:

"1: بُعدٌ أدبيٌّ يدخل في دراسة الأدب المقارن. من حيث إن تأثير الأدب العربي في الآداب الأوربية، كان يتم عن طريق إنجازات، في مقدمتها عمل المستشرقين في ترجمة النصوص والآثار الكبرى في الأدب العربي إلى لغاتهم.

2: بُعدٌ حضاريٌّ يتمثّل في قيام الاستشراق بصيانة التراث الأدبي والإسلامي، وفهرسته وطبع بعضه وتمكين أهله منه، عندما حلّ عصر النهضة في تاريخ الأدب العربي الحديث.

3: بعدٌ منهجيٌّ أو علميٌّ، يتمثّل في المناهج التي اعتمدها المستشرقون في دراسة آدابنا، هذه المناهج التي تأثّرنا بها في حالي سدادها واستقامتها، وعوجها وانحرافها وتحاملها على حدّ سواء" (**الكتاني**، 2009، **صفحة** 338). هي إذاً أبعاد ثلاثة، تمثّل مجمل اهتمامات الاستشراق بالأدب العربي، ولعلّ أخطر هذه الأبعاد؛ البعد الثالث. بيد أن محمّد الكتاني يرى بأن هذا البعد الاستيراتيجي، لم يكن ليُنجز لولا تحقّق البعديْن الأوليَيْن، وهما: "الفهرسة للتراث الأدبيّ، ونشر نصوص الأدب العربي وتحقيق الدواوين...ولذلك جاء التأريخ للأدب العربي متأخراً، ولم تظهر محاولات التاريخ الشامل للأدب العربي إلا في صور جزئية" (**الكتاني**، 2009، **صفحة** 247).

وفيما هو مسلّمة من المسلّمات التي انطلقنا منها منذ بداية الدراسة، فإن الاحتكاك بالآخر، استلب العناصر المثالية للثقافة العربية عموما وللتراث الأدبي خصوصا، محقّقا هيمنة لا شك فيها لمقولة (المنهج) وسلطة (المنهج)، ومؤسّسا لما يُعرف اليوم في الدراسات النقدية بـ (القلق المنهجي). وفضلا عن هذا "ينبغي التأكيد، أن النشاط الاستشراقيّ، ليس فعلا مجردا عن مضامينه الغربيّة، وهو ليس فعل أفراد دفعهم (حب المعرفة) لجعل الشرق موضوعا غربيّاً، إنما هو في حقيقة الأمر، ضرب من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي، لأن يشمل بـ (كلّيته)، المعطيات الثقافية لـ (الآخر)، وإعادة إنتاجها، بما يجعلها تندرج ضمن سياقات المركز، وهو يفكر ويتفكّر في شؤون غيره" (**إبراهيم**، 2004، **صفحة** 215). فإذا كان ذلك كذلك، فما هي يا ترى الموجِّهات الفلسفية والتاريخية الداخلية، التي تحكّمت في مسار البحث والتأليف الاستشراقي في مجال تاريخ الأدب العربي؟

2.4. موجِّهات جدلية المركزية الأوربية والتاريخ الاستشراقي للأدب العربي

نعنى بالموجِّهات منظومة الرُؤى، وطبيعة الدوافع الخفيّة والمعلنة التي دفعت أوربا إلى استثمار جهود الاستشراق وخطابه، في تشكيل رؤية للعالم، تنبثق من فلسفتها للكون وللحياة وللآخر. ففيما "كان موضوع الاستشراق (هامشا) كان الموجِّه (مركزا)، ولذا انتُزع الشرق الذي هو موضوع الاستشراق، أو بعبارة أخرى (الشرق الاستشراقي) من بنيته الثقافية، وأُعيد إنتاجه غربيا؛ ليوافق استيراتيجية المركز الموجِّه، وليكون جزءا من آليّة عمل المركزية الغربية، ولهذا اكتسب من وجهة نظر تلك المركزية، أهميّته التاريخيّة، لأنه تجلّ من تجليّات العقل الغربيّ، وممارسة من ممارساته الخاصّة" (**إبراهيم**، 2004، **صفحة** 216).

أ. الموجِّهات الفلسفية: نظرية الوحدة والاستمرارية وإعادة استثمار الماضي

تُعدّ الموجّهات الفلسفية من أهم الموجِّهات، التي كرّست منظور (المركز) و(الهامش) في العقلية الأوربية طيلة القرن التاسع عشر، ثم في القرن العشرين، ونعني بها ذاك المنهج الفكري، الذي دفع أوربا إلى حرص شديد على منزعيْن اثنيْن، "بهما تحدّدت فلسفة المناهج المعرفية قاطبة، فأولهما منزع الوعي بأثر التاريخ وفعله في صيرورة الإنسان، وثانيهما منزع البحث عن القوانين المتحكمة في كل الظواهر: الطبيعية والإنسانية" (**المسَدي**، 1994م، **صفحة** 85). فقد اصطبغ النسيج الثقافي العام بهذيْن المنزعيْن، حتى مسّ جلّ المعارف الطبيعية والانسانية. ويذكر تاريخ المعرفة فضلا كبيرا للفلسفة التاريخية الألمانية، والفلسفة الوضعية الفرنسية على يدي (أوكست كونت) (1798-1857) Auguste Comte الذي بشّر الإنسانية، بتجاوز عهد اللّاهوت وعهد التفسيرات الميتافيزيقية لتصل إلى العصر الوضعي، وعلى نفس الخط عمل (إيميل دوركايم) (1858-1917) Émile Durkheim على إضفاء المنهجية العلمية في دراسة الظاهرة الاجتماعية، عبر تلمس قوانينها الخفيّة (**المسَدي**، 1994م، **صفحة** 86). لعل من أهم التجليّات المعرفية لمنزع الوعي التاريخي، حرص أوربا على أن تحفر في بحث عن أصولها وفلسفاتها القديمة، منطلقة من فكرة كون الهويّة الأوربية متفوّقة، مقارنة مع الثقافات غير الأوربية، سيما الشرقية منها. والواقع أن ما حدث في أوربا في البدايات، كان تكريسا لمنطلق فلسفيّ أساسيّ هو: فكرة (الوحدة والاستمرارية). إذ لطالما ساد في استيراتيجية أوربا التنوير ثم النهضة، وبدافع من نرجسيّة مرضيّة، أن تنبش في تاريخها

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الغابر، فترشّح منه ما يدلّ على مسحة (الوحدة والاستمرارية) في نسق التاريخ وغائيته، في متتالية خطّية تفضي إلى نهاية محددة، فيها يتفوّق الانسان الأوربيّ بحضارته وفكره وعلمه.

وقد أطّر الجابري فكرة الوحدة والاستمرارية، زمنيّا ضمن الممارسات التي انتعشت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي الفترة التي "نشطت فيها الحركة الاستشراقية نشاطا واسع النطاق، يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوربيّ بصورة تحقّق له الوحدة والاستمرارية من جهة، وتجعل منه التاريخ العام للفكر الانساني بأجمعه من جهة أخرى" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 26،27). إن الغاية الأساسية من هذا المنهج في فلسفة التاريخ وفق منظور فلاسفة الغرب، هي الوصول إلى مقولة وحدة التاريخ الانسانيّ، في ضوء الاعتراف بالقوانين التي تحكم المسار التاريخي للأمم والشعوب. ويذهب عبد الله إبراهيم إلى أن الرؤية التي يستند إليها هذا المنهج؛ هي "ضرورة استنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم بعملية الفكر، وإبراز الأنظمة المسيطرة والموجّهة والكامنة في الأحداث والظواهر، كل ذلك بهدف العثور على وحدة تلك الأحداث، وتجانس تلك الظواهر، وبيان وحدتها وتماسكها وغايتها، بهدف تخليص الفكر من تناقضاته الداخلية، ثم صياغته صوغا متدرجا في نظام زمنيّ صاعد ذي غاية (**ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، 1997، **صفحة** 37). وتجاوبا مع فكرة (الوحدة والاستمرارية) ومفهومها العام، تمّ القيام بعملية انتقائية، للتواريخ التي توافق هوى المركزية الأوربية وحاجاتها في صنع الآخر. فقد اقتنعت "أن التاريخ خاضع لقوانين قارّة، تسير به في اتجاه مرسوم نحو غاية محققة. فالغاية هي المثل الأعلى والمعيار الأصل...والعمل المنافي للغاية المرسومة في التاريخ بئيس ممقوت، وفي الوقت نفسه تافه إذ يعارض ما لا يمكن معارضته واتقاؤه. هذا يعني أن مرتكبه لم يتقن بعدُ علم قوانين التاريخ، فيجب إما تلقينه تلك القوانين إذا كان في ذلك حاجة إلى تعليم، وإما معالجته إذا كان يعرفها ويكابر في الاعتراف بها" (**العروي**، 2005، **صفحة** 374). و إذا عثر في التاريخ على بعض الحركات الهامّة، نُظر إليها على أنها نشاز أو استثناء، وأن أصولها لا محالة تمتد في التاريخ الغربيّ المسيحيّ، وبهذا المنهج يحصل "كبت تلك التواريخ الأخرى وتُدمج في تاريخ واحد هو التاريخ كما يراه الغرب، فلا عجب إذا لاحظنا أحكاما متسرعة تزخر بها المؤلفات التي تتحدث عن الفكر العربي في العصر الوسيط...إذ بذلك يتمّ إلغاء الاختلافات والتفاوت بين التواريخ كوسيلة لطمس أفضلية إحداها في وقت من الأوقات، ليبقى التاريخ كما صنعه الغرب هو وحده الذي يحتكر تلك الأفضلية، وينفرد بها باعتباره تاريخا ساخنا يتّجه نحو غاية معيّنة، والتقدم هو موجهه الأساسي في ذلك" (**يفوت**، 1989، **صفحة** 24). إنه لمن لغو القول عند العارفين بخبايا الفكر الغربي، التأكيد على أن من أهمّ ما انبثق عن فلسفة (الوحدة والاستمرارية)، فكرة (التقدم) التي هيمنت على الغرب الثقافي، دهرا من الزمن، وما زال مفعولها ساريا إلى يومنا، وقد ظهرت "في فترة كان الغرب يمارس فيها فعلين متداخلين، يشكلان جوهر هويته الذاتية:

أولهما: إعادة إنتاج غائية لتاريخه، بالبحث عن مقومات ثقافية ودينية وعرفية، تؤصله بوصفه كيانا موحدا ومستمرا في التاريخ الإنساني.

وثانيها: اختزال العلم بالفتح والاحتلال، إلى تابع ساكن وفاقد للحيوية تقتضي الضرورة التاريخية أن يخترقه الغرب، ليبثّ فيه غاية الحياة المحكومة بسير متّصل ومحتوم نحو هدف سام. والواقع فإن هذين الفعلين ظلا موضع عناية استثنائية منذ ذلك الوقت إلى الآن، وسيستمران مدّة طويلة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تجلياتها تأخذ أشكالا عدّة، وفق شروط الظرف الموضوعي للغرب أو العالم" (**ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، 1997، **صفحة** 37). ويتصل هذان الفعلان، اتصالا وثيقا مع فكرة (الوحدة والاستمرارية)، حيث "يكاد الحديث عن فصل بينهما يندرج في باب المستحيل، ذلك أنهما من جهة، الموجّهان اللذان احتضنا هذا المنهج، وأبرزا أهميّته، وأنه...من جهة ثانية كان الوسيلة التي اتُّبعت في بناء المضامين التي تشكّل جوهر وغاية الفعلية المذكورين، فإليه يُعزى الفضل في إعادة كتابة تاريخ الغرب، في كل مكوّناته: الفكرية والدينية والعرقية، وإليه أيضا يُعزى الفضل في تركيب صورة رغبوية أرادها الغرب للعالم، والنتيجة التي تمخّضت عن ذلك، أن الغرب أصبح ممثّلا للعمل الغائيّ الحسن الذي يستحق التقدير والثناء، وتوافق أفعاله الخطة القدرية المرسومة والحتميّة، لأنها منطقية ومعقولة أما العالم الآخر فهو بئيس ممقوت، لأنه ينافي الغاية المرسومة، ويعارض ما لا يمكن معارضته. الحل الأخلاقي لهذا التناقض، ليس له إلا أسلوب واحد، إذابة العالم في الغرب، أو تغريب العالم، لكي تتحقق الغاية، وتمضي الإنسانية في مسيرتها الظافرة إلى النهاية المحتومة" (**ابراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، 1997، **صفحة** 37). والحال أن فكرة (التقدم)، مدمجة مع فكرة (الوحدة والاستمرارية)، تعني أن بني البشر محكومون بنمو خطيٍّ نحو الكمال الانسانيّ، وأن هذا الكمال ترعاه أوربا، بغاية التقدم نحو صيرورة أفضل. فكرة (التقدم) إذاً تتويج لنسق من الممارسة الفلسفية الممتدة في الفكر الغربيّ منذ عهود متقدّمة، مثّلتها وعبّرت عنها مجموعة كبيرة من التصورات والممارسات المتواشجة ببعضها البعض، وهي التي تشكّل صميم (المركزية الغربية).

غير أن ما عرفته هذه الأفكار من انتعاش كان مع الفلاسفة المشتغلين على فلسفة التاريخ، وهي التي لا تنظر للتاريخ كأحداث وحسب، بل تستشف منه قوانين وأسس. وكان من منهج التفكير الحرص على ما يؤصّل "الظواهر التي يدرسها ويحللها، ويعيدها دائما إلى أصل غربيّ، وقد مارس عملية التأصيل المذكورة لنفسه، فرسم بذلك تاريخا متماسكا ومطرّدا له. ليبرهن على صواب فروضه وإجراءاته على نحو

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مطلق" (**إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، 1997، **صفحة** 38). وقد استند على شذرات من الأفكار الفلسفية القديمة، يمثّلها طائفة من المفكرين الغربيّين ممن استلهموا المفهوم المسيحي للحياة، بهدف إثبات شرعية أصوله، منها "ما ينسب إلى دانتي من قول مفاده: أن احدى غايات الحضارة، هي خلق الإنسان الفرد، وخلق الأسرة، وخلق الحي، وخلق المدينة الدولة، وخلق المملكة، وأخيرا هنالك الغاية النهائية التي يحققها الله عن طريق الطبيعة، وهي جمع الجنس البشري في مجتمع واحد" (**إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، 1997، **صفحة** 38). بيد أن المنعطف الأساسي لفلسفة التاريخ، وفق المنظور الغربي، قد وقع على يد جيوفاني بابتيس فيكو (1668-1744) J.P.Vico، مؤسّس التفكير الفلسفي التاريخي، عبر كتابه الذي جعل له عنوان: (العلم الجديد في الطبيعة المشتركة بين البشر). وقد أفاد فيكو من الفلسفة، نزعتها الكليّة الشمولية، ومن هذه النزعة أسّس نظريته حول التعاقب الدوري للحضارات. أتى بعد فيكو، الفيسلوف الألماني يوهان جوتفريد هردر (1744 – 1803) J.G.Herder، ووضع فلسفة تاريخية ضمَّنها في كتابه: (أفكار عن فلسفة تاريخ الجنس البشري)، الذي نشره سنة 1784 م. وهو كتاب يعتبره الجابري "بمثابة عقد الميلاد الرسمي -في الفكر الغربي- لما يُدعى فلسفة التاريخ" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 97). ويرى عبد الله إبراهيم أن عمل هاردر يندرج "في سياق الفلاسفة الألمان الذين ذهبوا إلى أن الحضارات القديمة تمثّل طفولة الإنسانية، وأن الحضارة الإغريقية والرومانية تمثل شبابها والحضارة الجرمانية ما هي إلا كهولة الإنسانية ونضجها" (**إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات**، 1997، **صفحة** 39). وقد تتبّع محمد عابد الجابري النّسق الذي سارت فيه فلسفة التاريخ عند الغرب، واعتبر أن (هاردر) قد نادى صراحة "بأن الشعوب هي على الرغم من اختلاف الأجناس والأمم والعصور، أعضاء في مجموعة أكبر، فهي ليست سوى لحظات في تطور العنصر الانساني نحو هدفه الأعلى" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 97،98). ولم تبق منظورات هاردر بعيدة عن الإغناء الفكري، فقد بلغت بعد ذلك أوجها مع (هيجل) (1770-1831) Hegel. كما قامت الماركسية وروّجت أكثر للتصور المادي للتاريخ في الفكر الغربي، "لأن المادية التاريخية لا تتناول الماضي وحسب، بل الحاضر والمستقبل كذلك، إنها نظرية في الممارسة الثورية بقدر ما هي نظرية ثورية في تفسير التاريخ" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 100). وانخرطت أوربا بمؤسساتها الثقافية في متطلبات نظرية (الوحدة والاستمرارية)، متبنيّة المنهج التاريخي في تثبيت دعائم المركزية الأوربية. صحيح أن مؤرخي الثقافية الأوربية لم يكونوا على رؤية فلسفية واحدة، ولكن مع ذلك فإن "تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها، لم يكن أبدا خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله، والذي كانوا يعملون جميعا على تقويته وتعزيزه، إطار المركزية الغربية الأوربية، وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء (الوحدة والاستمرارية) في تاريخ الفكر الأوربي عامّة، صادرا في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة (التقدم) التي بلغت أوجّها عند هيجل" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 76،77)، فإن المؤرخين قد ترجموا فعلا هذه الفكرة وبدأوا بالتأريخ لأوربا القديمة، وانتشر ذلك التأريخ خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي الفترة التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية.

بدا جليا إذاً، أن من أهم الموجهات الثقافية، التي كرّست منظور المركز والهامش، نظرية (الوحدة والاستمرارية)، التي تمتد جذورها إلى القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وهي النظرية التي شجعت على إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوربي بصورة تحقق له التقدم والاستمرارية من جهة وتجعل منه التاريخ (النموذجي) و(المثالي) للبشرية بشكل عام من جهة أخرى، فالتاريخ الأوربي وحده هو"التاريخ (العام) و(الرسمي) للفكر الانساني كله، أما ما عداه فهو هوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصرا مقوّما لهذا التاريخ العام، بل بوصفها (بِركا) أشبه (بالبحر الميت) معزولة عن النهر الخالد المتدفق من بلاد اليونان" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 27). إن أوربا القرن التاسع عشر إذاً، هي الماضي المجيد، والحاضر العظيم بصناعتها وفلسفتها وأطماعها، ومعارفها التي بدأت تستقل بمواضيعها ومناهجها، "ولحق ذلك الفعل المجال الأدبي أيضا، فظهرت كتب عديدة تؤرخ للآداب الأوربية وترتب معرفتها الأدبية والفنية...وتقسّم بالتالي العالم خارج أوربا بينها، وكانت تتطلع وتسعى إلى الخروج إلى الشرق لتنشر التمدن وتستكشف عوالم أخرى تستعمرها" (**بوحسن، انتقال النظريات والمفاهيم**، 1999، **صفحة** 36). وليس من إطار يؤطّر فعلها هذا إلا منظور (المركز والهامش) الذي استبدّ بفكرها وفلسفاتها، المغلّفة بالمسحة الإنسانوية، مما جعل ميشال فوكو Michel Foucaul يجزم أن الأنتروبولوجيا "كانت هي مثال الأنسنة المصدّرة من هذا المشروع نحو الآخر، المرسلة من المركز والمركزية إلى المحيط، إلى الهامش، هنا يلعب الاختلاف دورا معياريا وليس معرفيا فحسب. كان الخطاب المركّز الموجَّه نحو الهامش، يقول إنه هو المركز والآخر هو الهامش" (**فوكو**، 1990، **صفحة** 7). وانطلاقا من هذا الموجّه الفلسفي سيدرس الغرب عموما، والمستشرقون خصوصا، تاريخ الأدب العربي، "وسيقرأ الفكر الأوربي ذلك التراكم الأدبي من المنظور الذي نظم به عالمه المعرفي وفقا لتوقعاته وانتظاراته منه، حتى يضمن التحكم في مظان كينونته وينفذ إليها أكثر، يُبرز فيها ما يشاء ويختزل ما يشاء" (**بوحسن، انتقال النظريات والمفاهيم**، 1999، **صفحة** 37). لقد كان من نتائج تأثير أطروحة (الوحدة والاستمرار) وأطروحة (التقدم) أن اعتمد المستشرقون منذ بواكير أعمالهم، فكرة المقايسة بين تطور الأدب وتطور التاريخ العام، ويتجلى ذلك واضحا في تحقيبهم لتاريخ الأدب العربي على الأحداث السياسية أو ما يعرف بـ (التحقيب السياسي)،

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

وهو الاختيار المنهجي الذي سيكون له كبير الأثر على مدونات تاريخ الأدب العربي، من بدايات نشأتها وإلى يومنا الحالي.

ب. الموجهات اللغوية (الفيلولوجية)

أشرنا آنفا أن الدارسين والمفكرين الأوربيين، ومن ورائهم المستشرقين، قد طبّقوا المنهج التاريخي، بغية القيام بعملية التأريخ لثقافة وفكر أوطانهم على اختلافها، بالإضافة إلى ذلك فقد سلكوا في تحقيق مبتغاهم ضمن المنهج التاريخي في إجرائه الذرّي، مسلك الباحث اللغوي، الذي ينطلق من نصوص اللغة لما تحويه من دلالات وعبر وقراءات، واستندوا في ذلك على المقاربة (الفيلولوجية). فقد وقع المستشرقون تحت طائلة الهوس بضرورة "الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن البلاد الأخرى التي وقعت تحت الاحتلال الأوربي، حتى تستغل هذه المعلومات في فهم روح الشعوب القاطنة هناك، وحتى تسهل السيطرة عليها ومخاطبتها بلغتها..كان المستشرقون هم الوسيلة لذلك" (**حنفي**، 2002، **صفحة** 81) ، باصطناعهم منهج البحث الفيلولوجي، معتبرين إياه أهم مسلك يسعفهم في تحقيق مآربهم.

إن مصطلح (الفيلولوجيا)، يكتسي في المنظور الغربي عدّة حدود متباينة على تباين المدارس الفكرية، ومتداخلة أحيانا مع مفهوم اللغة، فهو "في استعمال البريطانيّين قريب من مدلول (فقه اللغة المقارن)، وهو عند الألمان الدراسة العلمية للنصوص الأدبية القديمة، وخاصة النصوص اليونانية الرومانية القديمة، ويعني أكثر من ذلك دراسة الثقافة والحضارة من خلال النصوص الأدبية" (**الراجحي**، 1973، **صفحة** 26). وقد اختارت أوربا هذه المقاربة اللغوية، في الحفر عن موروثها الفكريّ الخاص بها أوّلا، متمثّلا في المنتوج الفكري الإغريقي الروماني اللاتيني، ثم في الحفر عن تراث الحضارة العربية الاسلامية ثانية. ويرى بعض الدارسين أن المستشرقين الأوربيّين الألمان، الفرنسيين والهولنديّين، كانوا سبّاقين في مجال النشر العلمي للنصوص التراثية العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، منطلقين من فكرة أن الحضارات الأخرى، "لها نفس المستند التراثي الغربي القديم الذي وقع في أصل نشوئها، وإلى الموروث الكلاسيكي (أي الاغريقي) الذي عرفته عن طريق الترجمة، وساد بعض أصولها (المنطق الأرسطي) وتياراتها الفكرية (فلاسفة الإسلام)، وبعض الصوفية والمعتزلة والاسماعيلية" (**السيد**، 2010.). فالأوربي إذا طبّق المقاربة الفيلولوجية على الحضارات الأوربيّة القديمة، انطلق من منطلق أنه المركز للإنسانية. وإذا طبّقها على الأمم الأخرى، لا سيما الحضارة العربية، راح يبحث عن حضور بعض عناصر ذاك الكيان المتمركز في الآخر. ومن هنا فإن دراسة الآخر ليست لذاتها، بل لغاية إعادة إنتاج وهمي مرضيّ لتلك المركزية، مقابل الاستهانة بالآخر. ومن ثمّ فإن المستشرقين حينما حقّقوا ونقّبوا في التراث العربي، ثم نشروه لبني قومهم، إنما كانت غايتهم الأساسية أن يؤكّدوا على أن الحضارة الغربية، لا تدين بفضل في تكوّنها وماهيتها إلا لليونان والرومان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحضارات الأخرى مدينة لها بكل ما هو أصيل وجوهري. ولعل هذا ما يثبته غرونباوم Izaak Grünbaum (1879-1970) صراحة في كتابه (دراسات في الأدب العربي)، حيث يرى أن "النهضة الحضارية الإسلامية لم تكن بعثا للقديم العربي وموروث الأسلاف، بل كانت جيشانا من الموروث الإغريقي والدوافع العلمية والمشاعر التاريخية" (**غرونباوم**، 1959، **صفحة** 23). وإذا كان المنهج التاريخي الشمولي يدرس تعاقبات الأحداث وقوانينها ونتائجها ضمن الإطار الدينامي، فإن الفيلولوجيا تدرس النصوص على اعتبار أنها خير شاهد على السياقات التاريخية ضمن الإطار السكوني، فهي تُحقّق وتستنطق أولا ثم تُسقط النصوص ثانيا، بأن تربطها بسياقاتها. لقد استخدم الأوربيون المقاربة الفيلولوجية كثيرا، وطبّقوها في نشر النصوص الإغريقية واللاتينية، وفي دراستها واستنطاقها، بما في ذلك النص المقدس للتوراة والإنجيل. كما أقبل المستشرقون لا سيما المتخصصون منهم في الساميات والشرقيات، خلال القرن التاسع عشر، على نشر العديد من المخطوطات التاريخية واللغوية والجغرافية والفلسفية والدينية. وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بدأوا بإخراج المؤلفات الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية، اعتمادا على تلك النصوص المخطوطة والمتوفرة في المكتبات الأوربية. ثم انضمّ العرب والمسلمون إلى هذه الموجة التأليفية منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، وراحوا يطبعون نصوصا دينية وأدبية لم ينشرها المستشرقون، واستمرت عملية التحقيق والتأليف، واعتماد المنهج الفيلولوجي إلى غاية القرن العشرين، وكنتيجة عن ذلك عرفت ساحة الأدب وتاريخه قضايا ساخنة مثل قضية (انتحال الشعر الجاهلي)، والأصيل والدخيل، و القديم التراثي والجديد الحضاري التقدمي و غيرها من القضايا، وكان من أبرز المنشورات الكبيرة للنصوص؛ كتاب (الأغاني)، (صبح الأعشى)، (النجوم الزاهرة) و بعض دواوين الشعر العربي القديم (**السيد**، 2010.).

وفضلا عن المنهج التاريخي الشمولي والمنهج الفيلولوجي اللغوي، هناك مسلك بحثيٌّ آخر، عرفّه الجابري بالمنهج (الذاتي/الفردي)، وهو يعني محاولة أحد الدارسين الأوربيين أو المستشرقين، دراسة أحد الشخصيات الفكرية الرائدة في الثقافة العربية لا سيما في مجال الفكر والتصوف، والبحث عن أصول إبداعه وخلفيات نظراته الفلسفية. لقد تمعّن الجابري في هذه المسالك الثلاثة، وحفر في خلفيات اعتماد الممارسة الاستشراقية لهذه المناهج الثلاثة: التاريخي الشمولي، والفيلولوجي الذرّي، والفردي الذاتي. وخلص إلى أن المنهج التاريخي قد مارس إمبريالية على التاريخ، حيث أبرز ما يريد وأخفي ما يريد، ومع ذلك فإن المنهجيْن الآخريْن؛ الفيلولوجي والفردي/الذاتي، ليسا بعيديْن عن الإطار الذي قام المنهج التاريخي بتشيّيده، إطار (المركزية الأوربية) بوصفها مرجعا لكل شيء خارج أوربا الجغرافيا والثقافة (الجابري، 1992، صفحة 77). لقد ركز

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الفيلولوجيون -باعتمادهم النظرة التجزيئية-، البحث عن أصول الفنون والثقافة والفكر والأدب، داخل مجال وحيد هو المجال الأوربي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوربي لفكرة من الأفكار، خارج إطار المركزية الأوربية (**الجابري**، 1992، **صفحة** 77). وبالمقابل حرصوا كل الحرص على تجاهل الأصول العربية الإسلامية، واجتهدوا "في رد تلك الأجزاء إلى أصول يونانية أو أوربية. الشيء الذي يعني المساهمة ولو بطريقة غير مباشرة في نفس العملية، عملية خدمة النهر الخالد بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوربي الذي نبع أول مرة من بلاد اليونان" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 78). أي أنه بحث خارج الثقافة العربية الاسلامية وليس من داخلها، وأنه "خروج بالأفكار والأنساق المجزّأة من محيط الثقافة التي تنتمي إليها للبحث عن أصول خارج هذه الثقافة، مما يعني إنكار الابداع ليس فقط على الأشخاص، بل أيضا على الثقافة التي ينتمون إليها (**الجابري**، 1992، **صفحة** 84)". ولا يختلف المنهج التاريخي عن المنهج الفيلولوجي، ذلك لأن المستشرق الذي ينتهج هذا المنهج ذو النظرة الشمولية، يبحث "في الآداب العربية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الاسلامية، بل بوصفها امتدادا محرّفا أو مشوّها لـ (الثقافة اليونانية)" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 78). وبالمثل يفكر المستشرق "في النحو العربي ومدارسه، يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الاسكندرية أو برغام، وبيان أثرها بالمنطق الأرسطي، كما قد لا يتردد في ربط الفقه الاسلامي، نوعا من الربط بالقانون الروماني (**الجابري**، 1992، **صفحة** 28)". أما المنهج الذاتي /الفردي فإنه يتعامل مع كل أديب على حدة، بوصفه مبدعا وخلاقا وليس تعبيرا عن مرحلة تاريخية أو وسط اجتماعي. كما أن المستشرقين لم يدرسوا إلا الذين ينتظمهم تاريخ الثقافة الأوربيّ النزعة، أي كأعمدة في صرح المركزية الأوربية، وحتى إذا تعاطف مع بعض الشخصيات الشرقية الفكرية،"كتعاطف ماسينيون مع الحلاج أو هنري كوربان مع السهروردي، فإنه يبقى مع ذلك موجها من داخل إطاره المرجعي الأصلي، إطار المركزية الأوروبية" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 29). ويلخص الجابري ملاحظاته على هذه المناهج قائلا: "هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفكر الأوربي طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، هي ذاتها التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة الشمولية التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتوية، الذي يتعاطف مع هذا المفكر أو ذاك، ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بذات المركزية الأوربية: يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته ومن نجاحاته وإخفاقاته وبالتالي يربطون كل شيء في تراثنا به" (**الجابري**، 1992، **صفحة** 28).

تأسيسا على ما سبق، بدا أن هناك موجّهات فلسفية، إضافة إلى الموجهات اللغوية؛ تحكّمت في المسار البحثي للاستشراق، فعن الأولى انبثق خيار التحقيب السياسي للعصور الأدبية، وعن الثانية انبثق مبدأ المقاربة الفيلولوجية للنصوص، وعلى هذيْن الأطروحتين، قام مفهوم تاريخ الآداب الأوربية في القرن التاسع عشر، ومن بعدها مؤلفات المستشرقين في تاريخ الأدب العربي. وما من شك أن مسارعة المستشرقين نحو هذا النوع من البحث الأدبي، فيه عديد الدلالات والقراءات. لكن السؤال الذي يلّح علينا في هذا الموضع بالذات، هو: ما سرّ تمسّكهم بدعامة التحقيب السياسي، ودعامة البحث الفيلولوجي؟

5. قراءة في دعامتا تاريخ الأدب العربي عند المستشرقين

اتّضح جليا فيما سلف، أن هناك دعامات فكرية كثيرة، استند عليها الخطاب الاستشراقي في إنجاز مشروعه الضخم، غير أن البحث سوف يركّز في مسلكه التحليلي، على الدعامتيْن الإجرائيتيْن الهامتين، شديدتيْ التأثير وواسعتي الانتشار في التاريخ الاستشراقي لتاريخ الأدب العربي. ونعني بهما دعامة (التحقيب السياسي)، ودعامة (المقاربة الفيلولوجية للنصوص).

الدعامة الأولى: التحقيب السياسي عند المستشرقين: نسعى في هذه المحطة من الدراسة، القيام بعملية تحليل، لهذه الدعامة الأساسية ضمن مدونات المستشرقين في تاريخ الأدب العربي، وربطها بالتصور الذي انطلقت منه الدراسة، حول ارتباط الخطاب الاستشراقي بأطروحة المركز والهامش. إن (الحقبة) مرحلة زمانية قد تطول وقد تقصر، وهي "مدّة زمانية فاصلة بين تاريخين منسوبين إلى تقويم محدّد، مرتبطة بمستوى معيّن من الفعالية البشرية؛ الفن، أو السياسة، أو الإنتاج الماديّ أو الأدب" (**العروي**، 2005، **صفحة** 282). والحقبة المرتبطة بفعالية الأدب، تستوجب الإطار التاريخي العام الذي تُنسب إليه، فهي منه وإليه، ومن ثم فإنه أثناء دراستها لا بد من مراعاة ما قد ينتج "عن ذلك من تداخلات وصراعات وتأثيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية وغيرها...بمعنى أنه يجب إبعاد مفهوم سكونية الحقبة الأدبية أو تعاليها، وبالتالي نقاوتها أو صفاؤها" (**بوحسن، العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني**، 2003، **صفحة** 51)، فهي جزء من نسق ثقافي مجتمعيّ تؤثر فيه وتتأثر به، فتأخذ سماته وتوصف به. والواقع أن الحقبة أداة منهجية ضرورية في الممارسة التاريخية، جاءت كنتيجة للوعي التاريخي الذي شاع وانتشر بشدة في الفكر الأوربي عامّة، ومن فوائدها أنها تتيح للباحث التاريخيّ شيئا من الاطمئنان والثقة، حينما يضع الحدود الضرورية الموضوعة لحقبة محدّدة (**بوحسن، العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني**، 2003، **صفحة** 53). ولو نقبنا عن تكريس هذا الإجراء في التراث العربي، جاز مطابقته مع فكرة (الطبقات)، وهي الفكرة التي أحاطها القدامى بمجموعة من الضوابط، منها الزمان، المكان، الدين، الكثرة والقلة وغيرها. وتكمن الأهمية الإجرائية للتحقيب في أنه إجراء لا تستغني عنه عملية التأريخ للحقول المعرفية المختلفة، فهو يسمح بتقديم المادة منظمة ومجزأة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ومقسمة وفق نسق معيّن، فكل مؤرخ يصفف مادة وفق منظور ما، يسمح له بالتحكم في مادته إن كانت ضخمة كما ونوعا. ومن ثم يصل إلى مستوى من الانتقائية التي يرتضيها أثناء عرضها على القارئ. ومن دون هذا المسلك التنظيمي يعسر عرض هذه المادة، لاسيما بالنسبة لقارئ، ينطلق من ذهنية انتقائية هو الآخر إزاء المادة نفسها. ولكلّ تحقيب مرجعيّته الفلسفية إذاً (**علوش، إشكالية التيارات والتأثيرات في الوطن العربي، د ت ط، صفحة** 46)، وهو الوسيلة ا التي تضمن لنا التوازن بين التصور التعاقبي والتصور التزامني لأيّ ممارسة تاريخية، وحينئذ فإن "التحقيب في الأدب يراعي المقاصد الكبرى لمؤرخ الأدب، ويراعي المناهج المتبعة في ذلك. فكل تحقيب للأدب يتوخى إنتاج مادة أدبية لها دلالتها الخاصة في الزمن، فقد تكون هذه المقاصد مرتبطة أكثر بالدّين، أو السياسية أو الاجتماع، أو تكون مرتبطة فقط بالمستوى الفني والجمالي قبل كل شيء" (**بوحسن، العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني، 2003، صفحة** 60). فإذا كان ذلك كذلك فما هي يا ترى أهم مقاصد المستشرقين في اعتمادهم على التحقيب السياسي دون غيره من أشكال التحقيبات الأخرى؟ وكيف استطاعوا أن يصوروا لنا تاريخ الأدب العربي من خلال هذه الأداة؟ وكيف يا ترى شيّد الخطاب الاستشراقي تاريخ الأدب العربي؟

إن الاستشراق الثقافي خطاب من ورائه سلطة، ولن يحيد هذا الخطاب عن الخط الذي حدّدته له فلسفة هذه السلطة، وقد انحسرت بقية المفاهيم التحقيبيّة التراثية (**بوحسن، العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني**، 2003، **صفحة** 115) وانتشر استعمال هذا النوع من التحقيب، بسبب عملية القيادة والنمذجة التي خضع لها منذ بواكير الممارسات الأولى لدى الأوربيين، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشرن، وهي المنظومة ذاتها التي سيعتمد عليها الفكر الأوربي في نمذجة مختلف المجالات المعرفية للشرق، بما فيها الأدب وتاريخه، وكان سلاحه في ذلك السيطرة على المناهج البحثية لمختلف مجالات المعرفة و الفنون، بما هي إجراءات وآليات تعكس الرؤية للعالم وللحياة والكون. وكانت الأداة الأساسية في تنفيذ ما يرومه هو الاستشراق، وأبحاثه ورجاله، ومؤسساته. انطلاقا من هذا المنظور الأوربي، أقبل المستشرقون على عملية تنظيم وتصنيف الأدب العربي وتاريخه، في إطار تعاقب زمني، ولكنه تعاقب مرتبط أساسا بالأحداث السياسية، بمختلف أشكالها؛ الأسر الحاكمة، الثورات السياسية، الانقلابات، التغيّرات التي تمسّ هرم السلطة وغيرها، وبذلك نمّطوا تحقيبا خاصا بتاريخ الأدب العربي، غلّبوا فيه التحقيب السياسي عامّة، ومرحلوا تاريخ الأدب إلى عصور أدبية، أخضعوا فيها الأدب للسياسة وتقلباتها، وبذلك جنوا على البعد الجمالي والفني للنصوص الإبداعية، وجعلوا صعودها وهبوطها تبعا للتقلبات السياسية، بل وحكموا عليها أحكاما تطورية من خارج بنيتها اللغوية. واعتمدوا في ذلك تاريخ الأدب العربي بمعناه (العام)، فأرّخوا للحياة العقلية السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية إلى جانب تأريخهم للأدب بمعناه (الخاص) من شعر ونثر. أشار عديد الدارسين إلى أن أول كتاب صدر عن تاريخ الأدب العربي، وفيه تكريس التحقيب السياسي، هو كتاب (تاريخ الأدب العربي إلى القرن 12هـ) في سبعة أجزاء، ليوسف هامر بورجشتال النمساوي، وقد طبع في فينا سنة 1850، ثم يأتي كتاب (تاريخ لعمران المشرق وعصر الخلفاء) سنة 1877لـ الفريدفون كريم (م1828- 1888) Alfred von Kremer، وبعدها كتاب (التاريخ والأدب العربي) للإنجليزي اربنت سنة 1890، ثم ظهر كتاب (تاريخ العرب وآدابهم) من تأليف: إدوارد فانديك وفيلييدس قسطنطين سنة 1892. ثم تأتي العلامة البارزة والأساسية في هذا السياق، ألا وهي عمل كارل بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) في جزئه الأول سنة 1898. وهو الكتاب الذي كان له بالغ التأثير وفعل القيادة على ما جاء بعده، من سائر التأليفات التي كانت خلال القرن العشرين، ففكرة "التقسيم السياسي للعصور ربطت تفكير المستشرقين في مرحلة أولية، ثم الأكاديميين في مرحلة ثانية" (**علوش، إشكالية التيارات والتأثيرات في الوطن العربي، د ت ط، صفحة** 48).

إن العديد من الدارسين والنقاد العرب، قد درسوا هذه الظاهرة، ويكاد يكون شبه إجماع على عدم ملاءمة هذا التحقيب السياسي في التأريخ للأدب (**فيصل**، 1986، **صفحة** 21،65). بل "لقد كبّل المقياس السياسي التاريخ الأدبي بقيود القوانين وحاصره بتأثير العامل الواحد، فالمعيار السياسي الذي ندرس العصور الأدبية من خلاله جعل الأدب ظلا للسياسة بفرضها العامل الأوحد، في تحديد العصور الأدبية وسماتها الفنية... فالعامل السياسي الذي جعلوه مقياسا للتاريخ الأدبي لم يكن صحيحا عند درس الازدهار الأدبي الذي شهده القرن الرابع الهجري –مثلا- رغم فساد الحياة السياسية في ذلك القرن، فالسياسة ليست إلا عاملا واحدا من عوامل التأثير وليست كل العوامل" (**العلي**، 2000، **صفحة** 76،77). إن تكريس المؤرخين العرب، لهذه الدعامة التاريخية الاستشراقية، جاء عن حاجة مدرسية ماسة وفي ظرف تاريخي خاص، شحّت فيه المناهج الملائمة لتطلعات واحتياجات القارئ العربي، الراغب في الاطلاع على تراثه وتاريخه الثقافي. حقيقة هناك شروط تاريخية وثقافية، سمحت لهذه الآلية بالانتشار، حتى لم يكد يخلو مؤلف منها، إلا أنها كانت البديل المنهجي الوحيد، آنذاك أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويعترف محمد الكتاني بالأسبقية المنهجية للمستشرقين في مجال تاريخ الأدب، فيقول: "ومن الحق أن تعترف بأن التأريخ للأدب العربي وفق الأسلوب المنهجي المعروف في التأريخ للآداب، إنما كانت ريادته الأولى على يد هؤلاء المستشرقين، ثم نحا مؤرخو الأدب العربي من العرب في العصر الحديث منحى أولئك المستشرقين، واستفادوا إلى حدّ كبير من أعمالهم، وفي مقدمة هؤلاء جرجي زيدان في كتابه" (**العلي**، 2000، **صفحة** 76،77).

إن التحقيب السياسي عند المستشرقين، في خلفيته الأيديولوجية، لا يخرج عن الإطار الذي ارتضيناه بداية هذا الدراسة، ألا وهو

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

سعي الفكر الغربي لاحتواء كل التواريخ الأخرى وفق منظوره وفلسفته، مكرّسا بذلك التصورات الشمولية، متمركزا -أي الفكر الغربي- على ذاته باسم الانسانية والموضوعية. فقد ساد التحقيب في جل المؤلفات فكرّست العامل "السياسي وأغلته وغالت فيه، وجعلت الأدبي تابعا له يدور معه أينما دار واتجه، فهو ظل له، وسميت العصور الأدبية بأسماء سياسية، والملاحظ انها متداخلة يصعب فكها، فالمخاض السياسي مخاض فكري أدبي في الأساس، والثورة يمهدها أدب وفكر قد يسبقانها بحقب تتجاوز أعمال مفجريها. كما أن انتهاء فترة سياسية لا يعني بالضرورة انتهاء الموجة الأدبية وانقراض خصائصها، ومما لا شك فيه أن هذه (التبعية) أشد خطرا على الأدب من (المطابقة) لأنها تحمل الدارس الأدبي على أن يأخذ نفسه سلفا ببعض الآراء. بل هي تزوّده بهذه الآراء من غير أن يحسب تسللها إليه وسلطانها عليه" (**مونسي**، 2007، **صفحة** 63). إن عملية الاختزال لمكونات الأدب العربي، كانت من أهم نتائج التحقيب السياسي، ففي عديد التصريحات التي عرضها جرجي زيدان في مقدمة كتابه تتجلى هذه الحقيقة، ففيها تماهٍ شديد بالآداب اليونانية القديمة، وكذا تمدنها وحضاراتها، من ذلك قوله: "ظلت الآداب زاهرة في الشرق، وهو وحده مبعث العلم والمعرفة...فانتقلت منه إلى الغرب، وأسبق الأمم الغربية إلى ذلك اليونان لأنهم أقرب إلى الشرق من سواهم، وعنهم أخذ الرومان وأنشأوا التمدن، ولكل من هاتين الأمتين كتب خاصة في تاريخ آدابها والمرجع في ذلك إلى تاريخ آداب اللغة اليونانية، فإنها أساس آداب سائر لغات أوربا حتى الحديثة منها إلى اليوم [...] على أن الآداب اليونانية كانت أيضا أساسا لآداب أكثر الأمم التي ظهرت بعد اليونان في الشرق ومن جملتهم العرب، فالتمدن الإسلامي مدين لآداب اليونان في أكثر العلوم الطبيعية" (**زيدان، د، ت، صفحة** 23،24). ولعلنا نلمس من المقولة آنفة الذكر لزيدان، -كما لاحظ ذلك بوحسن- أن الفكر المقارن كان حاضرا وبقوة لدى زيدان، وهو الفكر الذي كان شائعا بشدة في الأوساط الفكرية في القرن التاسع عشر (**بوحسن، العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني**، 2003، **صفحة** 120)، حيث استعمل زيدان آلية المقايسة Analogy "التي تفيد التشابه مع وجود الاختلاف وبالخصوص تشابه العلاقات...كانت المقايسة عند جرجي زيدان تصل إلى حد المشابهة التي لم تكلفه سوى جعل النموذج الأوربي خلفية يقاس عليها من أجل وضع تاريخ أدب عربي، وكان ذلك النموذج الأوربي اليوناني هو النموذج الأصل الجاهز الذي يجب قياس الأدب العربي عليه، ولهذا اتخذ من كتاب دلتور Deltour عن تاريخ الأدب الإغريقي نموذجه الأول، الذي صاغ عليه نموذجه لتاريخ الأدب العربي. فعنده أن العرب كانوا يقتفون خطوات اليونان والسريان والرومان، وأن علوم العرب وضعت على غرار ما وضعه غيرهم قبلهم" (**بوحسن، العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني**، 2003، **صفحة** 121). وقد اعتبر بوحسن أن مقايسات جرجي زيدان غير موضوعية، وهي التي دفعته إلى اعتماد التحقيب السياسي. ومن ثم فتح الباب لمن جاؤوا بعده، فكُتُب المستشرقين لم تكن متاحة للجميع، نظرا لقلّة الملّمين باللغات الأجنبية. كما أن كتاب زيدان، امتاز بالتبسيط التربوي الذي سمح لجميع الفئات الاطلاع عليه والتأثّر بشكله ومضمونه (**بوحسن، العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني**، 2003، **صفحة** 122).

الدعامة الثانية: المقاربة الفيلولوجية للنصوص: تكريسا للتعالي المعرفي الذي تماهت فيه المركزية الغربية، وتلبية لتطلعاتها الثقافية والإيدلوجية، عمد المستشرقون باعتمادهم على القراءة الفيلولوجية، على تشييد ثلاثة أسس لمقاربتهم الفيلولوجية:

الأساس الأول: تكريس فعل التأصيل: ونعني به البحث عن أصول الفنون والثقافة والأدب، وما من شك أن لكل فرع أصل، فمعرفة أصل الشيء تضيء جوانب الفرع التي قد تحمل بعض خواص الأصل، وتعطيه خاصية أن يقاس عليه، ولا يقاس هو على غيره، وأن يكون هو الأول وغيره تال له، وأن يكون معيارا لغيره (**بوحسن، التقليد وتاريخ الأدب العربي**، 1997، **صفحة** 70). فالبحث عن الأصل الأول هو حفر إلى الوراء قصد إثبات الخيط المرتبط بالرحم أو بالنص الأول (**بوحسن، التقليد وتاريخ الأدب العربي**، 1997، **صفحة** 72). ويستوجب فعل التأصيل البحث عن النواة الصلبة "ومن أهم مكونات هذه النواة الصلبة، ما يعرف بالشاهد الأمثل، أو المثال الأول، أو النموذج الأصلي الذي تتولد عنه كل ممارسة معرفيه، بحيث يشدها إليه" (**بوحسن، التقليد وتاريخ الأدب العربي**، 1997، **صفحة** 66)، ويُنظر للشاهد الأمثل، على أنه الحقيقة، وغيره ليس كذلك. ففي إطار المقاربة الفيلولوجية، سعى التاريخ الاستشراقي حثيثا، في البحث عن أصول جميع جوانب الحياة العقلية والأدبية العربية عبر مختلف العصور، وكانت غايتهم في ذلك في أغلب الأحوال، البحث عن الجذور اليونانية، وإن لم يجدوا بحثوا في الأصول الفارسية، الهندية، أو الأوربية عموما. وقد عرض سالم يفوت طائفة من التأصيلات التي ذهب إليها بعض المستشرقين، من ذلك ما ذهب إليه ماسينيون (1883-1962) L.Massignon، وهنري كوربان (1903-1978) H.Corbin، من أن التصوف ثورة على الاسلام السنّي، ورجوع به إلى التثليث المسيحي، واهتم الأول بالحلاج باعتباره أسمى منتوج للفكر الإسلامي، واهتم الثاني بالفلسفات "الإشراقية الفارسية الإيرانية، باعتبارها أسمى ما أثمرته العقلية الآرية داخل الاسلام نفسه، ويعني هذا أن كل خلخلة أو تقدم أو تطور، لن يأتي من الإسلام ذاته أو من الجنس العربي والذي هو جنس سامي، بل هو خارجهما، أي ممّا له صلة بالغرب نفسه أو بالمسيحية أو بالعرق الآري" (**يفوت**، 1989، **صفحة** 25). من ذلك ما ذهب إليه المستشرق الإسباني كلوديو سانشيث البرنث المولود سنة 1893، في دراسته عن الجدة والنبوغ في الفكر الأندلسي، الذي مال إلى القول "بوجود قطيعة بين المشارقة والأندلسيين، مصدرها انتساب هؤلاء الأخيرين إلى السلالة الإسبانية التي تحمل من الخصائص ما جعل المنحدرين منه، يظهرون عن عبقرية لا

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

نظير لها" (**يفوت**، 1989، **صفحة** 31). إن البرنث يريد أن ينسب الفضل للدم الإسباني لدى مفكري الأندلس، ودعَّم رأيه هذا بما لاحظه من كثرة كتب الأندلسيين في مدح بلدهم، منها رسالة (ابن حزم) في فضل الأندلس وذكر رجالها. كما أشاد كثيرا بالنظر الثاقب لمؤرخي الأندلس، منهم ابن حيان القرطبي في (المقتبس). ثم أكد تأثير العنصر الاسباني في (طوق الحمامة) لدى ابن حزم، بل وذهب دوزي إلى أبعد من ذلك حينما اعتبره أكثر مسيحية، مما أبقاه حي الإحساس قوي الشعور (**يفوت**، 1989، **صفحة** 35).

هي إذاً، منظورات عنصرية وعرقية، هيمنت على عملية البحث عن الأصول والأمثال والنماذج، ودعمتها في ذلك العديد من النظريات اللغوية، حتى جعل بلاشير يتصور في كتابه (تاريخ الأدب العربي) أن الأدب العربي، يفتقد عموما إلى الإبداع والعبقرية مبررا ذلك بقوله: "إن الفعالية الأدبية، في أدوار عدة، بل في الأدوار الهامة تظل جماعية بمعزل عن كل خلق فردي حقا، وإذا ما اتفق أن وجدنا خلافا لذلك، فإننا لا نلبث إذا أمعنا النظر أن ندرك أن الظاهرة، حركة تجديد أوجدتها فئة، أو جماعة أدبية أو هي صفة خاصة إقليمية... وعلى الجملة فالأدب العربي- وقد نلحق به آداب الشرق الأدنى- لم يعرف إلا في ومضات خاطفة تلك الحاجة المرهفة للتجديد، والتميّز والتعارض" (**بلاشير**، 1986م، **صفحة** 14). لقد عُني تركيز المستشرقين بالبحث عن أصول الأفكار والمعارف والآداب، بل وحتى المعتقدات الدينية الشرقية، داخل مجال وحيد هو المجال (الأوربي) ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوربي لفكرة من الأفكار، خارج إطار المركزية الأوربية (**الجابري**، 1992، **صفحة** 77). وبالمقابل حرصوا كل الحرص على تجاهل الأصول العربية الإسلامية، واجتهدوا في رد تلك الأجزاء إلى أصول يونانية أو أوربية.

الأساس الثاني: تكريس آلية تنصيص النصوص Textification **وتحليلها** Detextification : من عادة صاحب المنهج الفيلولوجي أنه يعتمد على خطوتين في عملية تعاطيه مع النصوص: تسمى الأولى: التنصيص، أي جمع النصوص، وربطها بسياقها الذي ولدت فيه. وتسمى الثانية: تحليل النصوص، أي شرحها خطوة خطوة كما يقول لانسون، من خلال تتبع الأفكار المبثوثة في النص. وبعد أن يقوم بهاتين العمليتين يترك الباب مفتوحا على كل الاحتمالات، إذ لا يجزم في النتائج مما يجعل النتائج القرائية للنصوص شتاتا من الأجزاء التي ليس لها رابط يربط بينها، أو فكرة تتمحور حولها، أي أن الفيلولوجي المؤرخ وباستعمال هذه الآلية يرمي ما يشاء ويُبقي ما يشاء، لأنه تعامل إستاتيكي جامد، يخلو من وعيّ ثقافي أو توقعات حضارية أو معرفية عرفية، بل هي توقعات الغير الآخر/ المستشرق /الأوربي، ضمن أسئلة حاضره وحاجاته وحسب.

الأساس الثالث: النظرة الشمولية: وهي التي تبناها بروكلمان، موسّعا بذلك مجال التأريخ إلى جميع جوانب الحياة العقلية، وقد تأخذ بذلك طابع الموسوعية، حيث تؤرخ للأدب كما تؤرخ للتواريخ العامة، ولا تؤرخ للأدب معناه الخاص، ومن ثمّ ربما يخلطون السم بالعسل، فنجد في كتبهم عناوين من قبيل (طابع الإنجيل في القرآن)، (عناصر نصرانية في القرآن)، (القصص الكتابية في القرآن) وغيرها من العناوين، التي نجدها ضمن كتب: بلاشير ونلينو وكارل بروكلمان، وغيرهم من المستشرقين

6. خاتمة

انطلاقا مما سبق عرضه وتحليله، بدا جليا أن إشكالية الدراسة تدور في فلك إشكالية القراءة الاستشراقية للتراث العربي عامة، والأدبي خاصة، وهي إشكالية قديمة حديثة، اعتمل في مكوّناتها عديد المؤثّرات القِيمية والمعرفية والحضارية. تمثّل أهم مؤثّر في حالة الإنبهار بمعروض المناهج الوافدة من الآخر/الغرب، وتطبيقها بشكل آليّ دون مساءلتها أو البحث عن مكنوناتها المسكوت عنها. وقد هرع عدد من المؤرخين للأدب العربي، مطلع القرن العشرين، وسائر عقوده الأولى، نحو تمثُّل هذه الخطاطات الغربية، بسبب الحاجة الملّحة إلى كتابة تاريخ الأدب العربي، بصرف النظر عن طبيعة وهوية المنهج المُتَّبع في سبيل ذلك. و ما من شك أن الواقع الفكري والثقافي العربي، ساهم في هذا التبعيّة الثقافية مساهمة كبيرة. من ذلك مثلا حاجة المؤسسات التعليمية الرسمية، إلى مدوّنات جاهزة بغرض فرضها ضمن البرامج والمناهج البيداغوجية. وما من شك أن أهم مبادرة، في تاريخ الأدب العربي، هي التي كانت من مؤسسة (الاستشراق) على رأسها كارل بروكلمان، ضمن كتابه (تاريخ الادب العربي). وهو مشروع كبير، انطلق أواخر القرن التاسع عشر، ولم ينته إلا في الأربعينيات منه. ولم يكن هو أول من اهتم بذلك المجال الحيوي من تراثنا العربي، بل سبقه في ذلك عديد المستشرقين. وبالطبع فإن بروكلمان أفاد من هؤلاء كثيرا، وانطبع عمله بنفس طابع من سبقه من المستشرقين.

لقد مثّلت مبادرة المستشرقين إشكالية كبيرة، ناقشها العديد من الباحثين بين معترف بجهودهم، ومشكّك في نواياهم، غير أن درساتنا وفي حفرها عن الخلفيات الفلسفية لاهتمام المستشرقين بتاريخ الأدب العربي، كشفت بما لا مجال للشك فيه، بأن (الاستشراق)، لم يكن لينفك عن (السلطة) التي كان يعمل بموجب منطلقاتها وتصوراتها للحياة والناس، وأن هذه السلطة متمثِّلة في الغرب الثقافي وعقدته المتمثلة في المركزية الغربية، قد كان لها عظيم الأثر، في عملية الاستلاب الثقافي للشرق، باستثمارها أقصى ما يمكن لجهود المستشرقين في البحث والتنقيب والتأريخ للتراث. وقد استنطقت الدراسة عددا من النصوص، وتوصّلت إلى أن حضور النسق الثقافي الغربي في المناهج التي بُحث بها تاريخ الأدب العربي، كان فعلا مقصودا، يدخل في إطار الحرص على فهم الآخر/الشرق بدراسة موروثه الفكري والأدبي، واستلاب مقدرته على التفكير في

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

صنع مناهج متوافقة مع قيمه وأخلاقه ومبادئه، يقرأ بها تراثه الثقافي عامة والأدبي خاصة. وكان من نتيجة ذاك أن فضّل عديد المهتمين بتاريخ الأدب العربي، الإكتفاء بالمواضعات المنهجية التي تنمطت منذ مطلع القرن العشرين، وصارت تقليدا ومثالا يُحتذى كلما أراد أحدهم أن يؤلف في تاريخ الأدب العربي، واستمر الحال حتى عند كبار الأكاديميين، الذين ظنوا أنهم أتوا بجديد في المنهج، غير أن أعمالهم اتسمّت في الغالب، بنمطية معهودة في دراسات أدبية سابقة، مع بعض التحسينات في مجال التوثيق العلمي، وتفصيل مسارات المراجع والمستندات التاريخة . ومن أهم المسالك المنهجية التي ألقت بثقلها على ممارسات المؤلفين العرب، التحقيب السياسي، الذي غلب انتهاجه في أغلب الممارسات، والتي كان لها ما لها من الأثر على المناهج القرائية للتراث الأدبي، حرص المؤرخون على رؤية الأدب وخصائصه الفنية، من الخارج؛ باستكشاف جل المؤثرات التاريخية والإجتماعية والثقافية، وندر أن نجد دراسة تبتعد عن هذا المنحى التعاقبي الزمني، مما دفع عديد الدارسين العرب، إلى النداء بضرورة إعادة النظر في هذا المواضعات.

تضارب المصالح

❖ يعلن المؤلف أنه ليس لديه تضارب في المصالح.

قائمة المصادر والمراجع

• أحمد أبو زيد.(1979) الاستشراق والمستشرقون. مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر(العدد الثاني).

• أحمد بوحسن.(1997) التقليد وتاريخ الأدب العربي. ضمن مؤلف: (التحقيب- القطيعة-السيرورة) كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.سلسة:ندوات ومناظرات، رقم:61.ط1.

• أحمد بوحسن. (1999). انتقال النظريات والمفاهيم. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة .

• أحمد بوحسن. (2003). العرب وتاريخ الأدب نموذج كتاب الأغاني. الرباط: دار توبقال.

• إدوارد سعيد. (2006،). الإستشراق، المفاهيم الغربية للشرق،تر، محمد عناني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع

• إسحاق غرونباوم. (1959). دراسات في الأدب العربي. تر، إحسان عباس، بيروت: مكتبة الحياة.

• الجابري، م. ع. (1992). التراث والحداثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

• الطاهر حجار، (د،ت). الأنواع الأدبية. دمشق: طلاس للدراسات والنشر.

• جرجي زيدان. (د، ت). تاريخ آداب اللغة العربية. القاهرة: دار الهلال.

• حبيب بوزوادة. (2014). القراءة الاستشراقية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف. مجلة جذور ع (37).

• حبيب مونسي. (2007). نقد نقد المنجز العربي، دراسة في المناهج. وهران: منشورات دار الأديب.

• حسن حنفي. (2002). التراث والتجديد. لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

• رضوان السيد، التراث والدين والمعرفة والايديولوجي في الفكر العربي الحديث المعاصر، www.aawsat.com/details.asp?section=17&article بتاريخ 18 ماي 2010.

• ريجيس بلاشير. (1986م). تاريخ الأدب العربي. تر ، إبراهيم الكيلاني، تونس: الدار التونسية للنشر.

• سالم يفوت. (1989). حفريات الاستشراق. بيروت: المركز الثقافي العربي.

• سعيد علوش. (د ت ط). إشكالية التيارات والتأثيرات في الوطن العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

• سعيد علوش. (1987). مكونات الأدب المقارن في العالم العربي. بيروت/ الدار البيضاء: الشركة العالمية للكتاب/سوشبريس.

• سعيد يقطين. (2012). سعيد يقطين، السرد العربي، مفاهيم وتجليات. لبنان/ االجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف.

• شكري فيصل. (1986). مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي، عرض و نقد و اقتراح. بيروت: دار العلم للملايين.

• عادل الألوسي. (2001). التراث العربي والمستشرقون . القاهرة: دار الفكر العربي.

• عبد السلام المسّدي. (1994م). في آليات النقد الأدبي. تونس: دار الجنوب للنشر.

• عبد الله إبراهيم. (1997). المركزية الغربية، إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات. بيروت: المركز الثقافي العربي.

• عبد الله إبراهيم. (2004). الثقافة العربية والمرجعيات المستعار. عمّان:المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

• عبد الله العروي. (2005). مفهوم التاريخ. بيروت: المركز الثقافي العربي.

• عبده الراجحي. (1973). فقه اللغة. د، م.

• عدنان عبيد العلي. (2000). الأدب العربي بين الدلالة والتاريخ. المفرق: منشورات جامعة آل البيت.

• كارل بروكلمان. (الطبعة الخامسة). تاريخ الأدب العربي، القاهرة: دار المعارف.

• محسن جاسم الموسوي. (1993). الإستشراق في الفكر العربي. بيروت.

• محمّد الكتاني. (2009). مطارحات منهجية حول الأدب والنقد وعلاقتهما بالعلوم الاسلامية. الدار البيضاء:دار الثقافة.

• محمود محمد شاكر. (2006). رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. القاهرة: مكتبة الخانجي

• ميشيل فوكو. (1990). الكلمات والأشياء.تر، مطاع صفدي وآخرون، لبنان: مركز الإنماء القومي.

• Laraousse super Major. (.2006). (Dictionnaire encyclopédique). Paris.

كيفية الإستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA

المؤلف خالد زيغمي (2021)، الاستشراق ومنهج القراءة للتراث الأدبي، الخلفيات الفلسفية والنظرية -تاريخ الأدب العربي نموذجا-، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد13، العدد 01، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، ص.ص:271-283

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

Copyright of Revue Académique des Études Sociales et Humaines is the property of Hassif Benbouali University of Chlef and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.

www.manaraa.com