



19، (2)، ربيع

الثاني، 1447

October, 2025

الهوية الاستشراقية وتأثيرها في قراءة العلاقة بين الأدب والدين: دراسة نقدية في نماذج أمريكية Orientalist Discourse and the Hermeneutics of Literature-Religion Relations: Critical Perspectives on American Models



د. محمد بن حميدي المالكي

قسم الأدب والنقد والبلاغة، كلية اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية

Abstract

This study explores how Orientalism has critically shaped Western perceptions of Arabic literature and Islam. It begins by analyzing the evolving role of religion in Western thought - shifting from ecclesiastical control to individual interpretation - then traces how European Orientalists approached Islamic civilization with both religious and economic motives. After World War II, American institutions inherited Orientalist frameworks, repurposing them to align with political interests. This shift led to cultural and Middle Eastern studies replacing deep literary engagement in academia. Given the lack of Arabic literature specialists, the research spotlights three prominent American scholars: Grunebaum, Yaroslav, and Susan. The study concludes that while the unified Orientalist identity has faded, its philological and anthropological methods still shape modern critiques of the interplay between religion and literature.

Keywords: Orientalism, Identity, Culture, Imperialism, Literature, Methodology

المخلص

تسعى هذه الدراسة إلى اكتشاف رؤية الاستشراق للأدب العربي والدين الإسلامي باعتبارها مسألة نقدية عربية، وقد بدأت بتبيان مقام الدين في الغرب منذ محاولات افتراسه من سلطة الكنيسة إلى تكسيته بكسوة إنسانية فودية، ترخص للفرد حرية المراجعة والتأويل، فانطلق الاستشراق الأوروبي نحو الحضارة الإسلامية مدفوعاً بغايات دينية واقتصادية وحاملاً معه هوية دينية تنتصر لمجاعتها تارة، وتؤثر حرية التقلب وإسقاط الجدليات الغربية تارة أخرى، مستعينة بالمنهج التاريخي والمنهج الفيلولوجي. وبعد انهيار القوى الأوروبية افتتحت الأعمال الأمريكية منصة الاستشراق، فانتفعت من منتجات الكلاسيكيين/الأوروبيين المعرفية، واجتذبت مجموعة من الباحثين المهتمين بالشرق الأوسط، ثم عدلت مسار الاستشراق بما يخدم أهدافها القومية والإمبريالية بواسطة مراكز التفكير، ما أدى إلى إحلال الدراسات الثقافية أو دراسات الشرق الأوسط محل الدراسات الأدبية العميقة في الجامعات الأمريكية، وتطويع اللغة العربية لأغراض تواصلية واغماطية، ومع قلة المتخصصين في اللغة العربية وآدابها، انتقى البحث ثلاثة نماذج أمريكية ناضجة وعرفية بأدب العرب؛ هم: غرونبلوم، ويلوسلاف، وسوزان. وقد انتهت الدراسة إلى تلاشي الهوية الاستشراقية العامة، وزوال منهجيتها التقويمية، واستمرار مناهجها الفيلولوجية والأنثروبولوجية في القراءة النقدية المباشرة وغير المباشرة لعلاقة الأدب بالدين.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق، الهوية، الثقافة، الإمبريالية، الأدب، المنهج.

الإحالة APA Citation

المالكي، محمد (2025). الهوية الاستشراقية وتأثيرها في قراءة العلاقة بين الأدب والدين: دراسة نقدية في نماذج أمريكية. مجلة العلوم العربية والإنسانية، 19، (2)، 251-270.

استلم في: 1447-02-2 / قبل في: 1447-04-13 / نُشر في: 1447-04-28

Received on: 27-07-2025/Accepted on: 05-10-2025/Published on: 20-10-2025



قام الشعر قبل الإسلام على منظومة القبيلة وقيمها الاجتماعية والأخلاقية، ومآثرها في السلم والحرب، وكان لكل قبيلة شعراؤها الذين يمجّدونها وينطلقون من أفكارها وأعرافها، وأصبح المعيار العرقي والأخلاقي وجهاً نقدياً معتبراً يؤدي الخروج عنه إلى ثلّمة في مكانة الشاعر الأدبية والاجتماعية، ومن ذلك ما رُوي عن نفي امرئ القيس "لما قال الشعر... وذلك أنه كان خليعاً، متهتكاً، شَبَّ بنساء أبيه." (القيرواني، 1981، 43/1).

وعلى مستوى النقد العربي الكلاسيكي، فقد تعددت المعايير النقدية، كالمعيار الزمني واللغوي والجمالي والأخلاقي...، ونشأت مجموعة من القضايا التي تتصل بالجانب اللفظي والتركيبى والمعنوي، وأكثر هذه الموضوعات منطلقة من نظرة بنيوية ونظرة فكرية متغيرة الوسائل والأهداف، وأقرب ما يتصل بموضوع الدين: المعاني التخيلية، وما ارتبط بها من حكم بالصدق أو الكذب، ومعيار الأخلاق. إن قضية الصدق والكذب في النقد العربي تتعلق بخصوصية الصناعة، ولا تُقاس بمقياس عقدي أو عقلي أو سلوكي، فالصدق يشير إلى مطابقة الكلام للواقع، والكذب لا يعني عقد النية على مخالفة الواقع، ولا يمكن قياسه بذلك؛ بل هو عالم تخيلي افتراضي، ونوع من المبالغة في الوصف، فيُقصد بالكذب -في السياق الشعري والإبداعي- التعبير التخيلي الذي يمثل جوهر الشعرية العربية.

إن أكثر الآراء النقدية التي وصلتنا في التخييل وجوهر الصناعة الشعرية، تكشف عن رؤية متكاملة تنفي رفض الدين للشعر، أو معارضة الصناعة الشعرية للتعاليم الدينية، وقد تجاوز النقد العربي مناقشة الفكرة، واستقرت هذه الخصوصية الشعرية في التفكير النقدي العربي، وانتهت أحاديث النقاد حول علاقة الأدب والدين إلى فئتين: فئة تقبل الشعر المتفق مع تعاليم الإسلام كابن قتيبة ومسكويه والباقلاني وابن حزم وعبد القاهر...، وأخرى ترى أن الدين ليس مقياساً للشعرية كابن سلام وابن المعتز وقدامة بن جعفر... (صابر، 1990، ص. 29-42).

وعلى ذلك، تكون قضية الأدب والدين -بكل جوانبها- في منظور الناقد العربي غير متصلة بالدين نفسه، ومدارسها محدودة في جوانب الصناعة وقيمتها الأخلاقية والجمالية، واحتفاؤهم بالشعر بداية من الشعر الجاهلي إلى وقتنا الحاضر دليل على أهميته في الثقافة العربية، ودوره المهم في فهم آيات القرآن الكريم.

إذا كنّا قد فهمنا هذه الخصوصية وأدركنا جوانبها الخلافية المقيدة بالصناعة الشعرية، فيمكن القول إن المشكلة البحثية تكمن في السؤال الآتي: ما دور الهوية الاستشراقية في قراءة العلاقة بين الأدب والدين؟

ومن المشكلة البحثية تطرح المساءلات الآتية:

- ما طبيعة الوعي التاريخي والثقافي بالقضية في العقل الاستشراقي؟
- وما مدى موضوعية المنظور الاستشراقي في قراءة النموذج الأدبي العربي؟
- وهل حمل الاستشراق الأمريكي الهوية الاستشراقية من سلفه الأوروبي؟

تأتي المسألة من منطلق الرؤية العامة التي ترى ملازمة المستشرقين للهوية الاستشراقية التقويمية، وتستشعر في أعمالهم تحيزاً مع إقرارها بوجود عدد من المنصفين الذين تحدت أعمالهم بحدود الاستكشاف والتثقف المعرفي.

إن القضية في المنظور الاستشراقي العام قد تنتقل إلى أبعاد لا علاقة لها بالنقد الأدبي، أو القراءة الاستكشافية، وربما تتعلق بدوافع أخرى: دينية أو سياسية أو استعمارية أو فكرية أو ثقافية، وربما تغيرت الرؤية وانتقلت المسألة إلى أمور أخرى: كافتقار الأدوات، وضيق المنهج، أو عجز إدراكي بنموذج الأدب العربي، أو قراءة الموضوع بمرجعيات وأدوات لا تناسب المتن المدروس، أو اختلاف السياسة الثقافية المسيطرة على العقل الاستشراقي، وقد يكون الدافع معرفياً صرفاً يطمح إلى فهم ثقافة جديدة، وهذا ما ستحاول الدراسة كشفه وبيانه، وذلك في ضوء المنهج النقدي، تحقيقاً للأهداف الآتية:

- ١- الكشف عن رؤية الاستشراق للأدب العربي والدين الإسلامي باعتبارها مسألة نقدية عربية.
- ٢- رصد تحولات الهوية الاستشراقية، وتأثيرها على المقاربة بين الأدب والدين، وتطوراتها من حيث الرؤية والمنهج
- ٣- استظهار مواطن الاختلاف والائتلاف بين الاستشراق الأوروبي والأمريكي.
- ٤- تبيين الاستراتيجية الجديدة للاستشراق الأمريكي والمناهج التي تأثرت بها.
- ٥- مراجعة أفكار المستشرقين وتفكيرهم حول علاقة الأدب بالدين.

2. مقام الدين في الغرب

في حديثنا عن مقام الدين في الفكر الغربي سنتجاوز فترة العصر القديم والوسيط للتاريخ الغربي؛ لأن الهدف تبيان متغيرات الفكر إبان الموجة الاستشراقية العاتية، متجاهلين البزوغ الاستشراقي الذي ظهر في القرن الحادي عشر من جبرير دي أوريلاك إلى ليون الأفريقي في القرن السادس عشر تقريباً (العقيقي، 1980، 110/1-119)؛ لاعتمادها على غريزة الاستكشاف والإشباع المعرفي دون منهج استقرائي أو تحليلي منتج للرأي أو الحكم الثقافي، وإن وُجد الرأي أو الحكم فوجوده محصور وغير مؤثر في المشهد الثقافي العالمي.

إن العصر الحديث (القرن الخامس عشر تقريباً) هو زمن صدور الاستشراق المؤدلج، وفيه "خمس مراحل: الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والعقلانية والتجريبية في القرن السابع عشر، والتنوير في القرن الثامن عشر، والمثالية والوضعية في القرن التاسع عشر، والوجودية والبراغماتية في النصف الأول من القرن العشرين، والعلوم الإنسانية خاصة اللسانيات والأنثروبولوجيا في النصف الثاني من القرن العشرين" (حنفي، 2004، ص.9).

هذه القرون المتوالية وما تحويه من أفكار وشعارات سارت إلى الدين ومؤسساته المسيحية ببأس شديد، مستهدفةً الانعتاق من سطوته الاجتماعية وسلطته المعرفية، كحركة الإصلاح المضادة للكنيسة الكاثوليكية ومحاولتها إنكار الوساطة بين الإله والإنسان، وتلاها في عصر النهضة التمرد على علم أرسطو في الإلهيات، ونتج عنهما استقلالية العلم عن الدين، والنزعة الإنسانية التي تُمحور العالم في فردية الإنسان وخصوصيته الدينية والسياسية (حنفي، ص. 72-80؛ برنتين، 2020، ص. 266).

وفي استقلالية العلم عن الدين طففت أفكار نيقولا ومرسيليو وبراسلس وليوناردو دافنشي وكوبرنيكس وجاليليو وميكافيللي وبرونو وغيرهم. وتواصل النزاع في القرن السابع عشر في عقلانية ديكارت وفرقته التي جعلت العقل مقدمة ضرورية لفهم الدين وتبريره، وبدأ فصل السلوك الديني عن السلوك الإنساني الفردي منطلقين من النزعة الإنسانية، وجاء فرنسيس بيكون في مقدمة التجريبيين الذين وصلوا إلى تصنيف العلوم وفق الترتيب الآتي: الطبيعة والإنسان والإله. أي إن العلم الإلهي في خاتمة الأولويات، ونتج عنه وجوب الفصل الديني عند لوك حينما خصّ الدولة بالحياة الأرضية، والكنيسة بالحياة السماوية.

وقد أزاح القرن الثامن عشر أفكار العقلانيين والتجريبيين بواسطة الفلسفة الطبيعية والتيار التنويري القائم على المجتمع والسياسة في موضوعات العلم والطبيعة والإنسان والحرية والمساواة والتقدم عند: نيوتن وشافستيري وبركلي وهيوم وكوندياك وفولتير وفينشر ديدرو، ثم تركز التنوير في ميدان الأخلاق والسياسة عند مونتسكيو وروسو إلى أن أصبح التنوير تياراً دينياً عند لسنج وكانت (حنفي، ص. 81-105).

أما القرن التاسع عشر فيعتبر عصر المذاهب الفلسفية الكبرى الذي يمثله نيتشه في تنبيهه للمثالية المعرفية والأخلاقية، وهيغل وشلنج وشوبنهاور المتأثرين بأفكار كانت، وعمّ التأثير الرومانسيين الشعراء والنقاد، أمثال: شيلي وكولريج وجوته وهابني، إلى أن انقسمت الهيجلية إلى يمين عند هوشل وهونركس، ويسار عند شتراوس وماركس (حنفي، ص. 107).

وتغير الحال في القرن العشرين حيث تكاثرت التيارات والاتجاهات الفلسفية، والجديد فيه أنه "لم يظهر الفكر الديني بوضوح نظراً لأن المعركة مع القديم قد انتهت" (حنفي، ص. 131).

إن قبس تخلص الدين من سيطرة الكنيسة سحّن المشهد الغربي وجعل خلقته ممتلئة بالتيارات والرؤى والمناهج التي تناقش الدين وفق مناظيرها الفلسفية المختلفة، هكذا يُنظر إلى مئذنة الدين، وببساطة يُسمح للمفكر نقدها وتأويلها على ما يتسق مع رؤيته الفردية، وهذه اللقطة توضح فرق الثقافتين في معاملة الدين، ثقافة التقدير عند المسلمين، وثقافة التدوير عند الغربيين، إن حم النقاش العقلي وثقافة التدوير جعلتا الشعر يأخذ شكلاً عقلياً - كما يقول بلاشير - (2003، ص. 96)، وهو مؤشر انفصال الأدب عن الدين.

وعلى مستوى النقاش الأدبي - في عصر النهضة تحديداً - تحرر الأدب والفن من السلطة الدينية كي يؤسس فكراً جديداً يخدم الحضارة الجديدة، فظهر مذهب الفن للفن الذي ينفي أي غاية أخرى من الأدب، وفي أوائل القرن التاسع عشر أذاعت الرومانتيكية الانكفاء على الذات والانكماش في فردية الإنسان، واختصت بالتأمل الفلسفي للكون والحياة والطبيعة، وثار أدباؤها على فكرة الغاية الخلقية للأدب (البقاعي، 1985، ص. 214-217)، لقد بينت ت.س. إليوت (1978) اضطراب علاقة الدين بالأدب، فكشف عن ثلاث أفكار؛ الأولى: اختلال المقاييس الأخلاقية والمرجعية الدينية في عصره، الثانية: تأكيد انفصال الدين عن الأدب، الثالثة: حاجة النقد إلى مقاييس أخلاقية، يقول: "يجب أن يتم النقد الأدبي بنقد منطلق من موقف أخلاقي وديني محدد. فبمقدار ما يكون هناك في أي عصر اتفاق حول المسائل الأخلاقية والدينية بمقدار ما يكون النقد الأدبي جوهرياً. وفي عصور كعصرنا لا يوجد فيها مثل هذا الاتفاق العام فإنه يصبح أكثر ضرورة للقراء المسيحيين أن يمحسوا قراءاتهم وخاصة لأعمال المخيلة على أساس مقاييس أخلاقية ودينية واضحة. إن عظمة الأدب لا يمكن البت بها بواسطة مقاييس أدبية فقط... لقد افترضنا لبضعة قرون مضت أن ليس هناك من علاقة بين الأدب والدين..." (ص. 65-66).

إن استعراض مقام الدين عند الغربيين يُبين البيئة التي تمكّنت من المستشرقين عرضياً أو قصدياً، فمنظورهم - غالباً - يخضع للسياق المعرفي والثقافي، هذا ما تبوح به سيرة بعض المستشرقين، نذكر منهم: إرنست رينان الفرنسي، الذي تأثر بديكارت وهيغل، ونقد الدين المسيحي حتى طُرد من الكنيسة (صالح، 2020)، والنتيجة العامة لهذه البيئة هي السماح بمراجعة الدين ونقده، ومن ثمّ إهمال الجانب الديني في الحوارات الفكرية والثقافية، وإبعاده في الحوار الأدبي، أما الدين في الثقافة العربية فأولوية في سائر جوانب الحياة، وأولويته جعلت النقد يحتاطون في النظر إلى الأدب.

هذا ما سيحمله المستشرق في النظر إلى الإسلام، وهذه أزمة الاستشراق الحقيقية في تمحورها الذاتي الذي ينظر إلى "الآخر من منظور تحكمه فلسفة الهوية" (يفوت، 1989، ص. 69)، وليس هذا مبرراً للهجوم على الإسلام، ولا عذراً مقبولاً للنتائج العامة القادحة؛ لأن مغامرة الدخول في محيط حضاري جديد تتطلب إدراكاً فائقاً بخصوصيته، وحل عقدة التمرکز الذاتي والهوية الفردية إلى رحابة الاختلاف وتعددية التجارب.

3. الهوية الاستشراقية في أوروبا وأمريكا

1.3. الاستشراق الأوروبي: الهوية والمنهج

تعددت الدراسات التي أشارت إلى أهداف الاستشراق الأوروبي، واتفقت أكثرها على أن الهدف الديني التبشيري الرامي إلى "إقناع المسلمين ببطلان الإسلام واجتذابهم إلى الدين المسيحي" (بارت، د.ت، ص. 14-15) هو أولها،

وتأتي الغايات الأخرى مساهمة لمرحلة الاستشراق التاريخية، كالغاية التاريخية والاقتصادية والاستعمارية والعلمية والثقافية.

وقد أفرزت هذه الدوافع شُبهاً وأفكاراً تجاه القرآن الكريم والنبي واللغة والأدب، فممن أثار الشبهات حول القرآن: كلير تسدل في كتابه مصادر الإسلام، وريتشارد في كتابه مقدمة القرآن (رضوان، د.ت، 293/1 وما بعدها)، ودبليو مونتغمري واط في كتابه مقدمة القرآن، وريجي بلاشير في كتابيه القرآن ومقدمة القرآن، وجون بيرتون في كتابه جمع القرآن، وغيرهم (رضوان، 100/1-238). وممن شكك في النبي والحديث الشريف: جولد تسيهر (رضوان، 106/1-108)، وبروكلمان (1968، هامش ص.32)، ومونتغمري واط، وفلهاوزن (النعيم، د.ت، ص.38-59)، ومرجليوث (2006، ص.12)، ودانيال، وساذرون، وغرونباوم، وجبريللي، وغيرهم (فوزي، ص.53). وممن وجه أهدافه إلى الأدب العربي: نولدكه، والوارد، ونيكلسون، وبلاشير، وموير، وباسيه، وليال، وبروكلمان، وهوار، ومرجليوث (الأسد، 1978، ص.352 وما بعدها؛ الجبوري، 1997).

أكثر هؤلاء يسلكون المسلك السفسطائي في الوصول إلى النتيجة المضللة، ويسعون بالشك في المسلمات الصغرى إلى هدم اليقينيّات الكبرى. إن عدم إثبات النبوة يؤسس للقول بإنسانية الإسلام التي تنتهي إلى نفي الوحي الإلهي، وانتحال الشعر يقرر شيوع الانتحال عند العرب، فينتقل الذهن من سلسلة أفكار إلى إيجاد مسوغ لإثبات قضاياهم في نقص السور القرآنية وترتيبها وسقوط بعضها، ووضع السنة والتشكيك في السيرة، وهذه المنافذ توضح الهوية الدينية للاستشراق الأوروبي، وتثبت أنها مرتكز أساسي وأصل للرؤية وهدف للنقد، وقد أعانهم المنهج الفيلولوجي على إحداث شروخ معرفية في التراث العربي، لكن ماذا عن موضوعنا الرئيس (الأدب والدين)، هل له وجود عند المستشرقين الأوروبيين؟ وما طبيعته؟ وهل تجرّد الاستشراق الأوروبي من هويته الدينية؟

ليس للقضية وجود عميق في كتاباتهم، حيث تكتفي بإيراد الموقف القرآني والنبوي من الشعر دون فهم للمعنى الحقيقي، أو قياسه على الأشعار أو تحليلها، وتُخرج النصوص عن سياقاتها الصحيحة، وهذا يؤكد تغليب الهوية الدينية في الفكر الاستشراقي، وانتهى أكثرهم - باختلاف طرائقهم - إلى أن الإسلام معادٍ للشعر ورافض له، مثل: مرجليوث (10-55)، وبروكلمان (152/1)، وألفرت (بدوي، 1979، ص.51)، وهاملتون جب (2008، ص.56)، وغرسيه غوميث (2004، ص.18)، وهنري ماسيه (1988، ص.105)، وأندريه ميكيل (درويش، 1997، ص.40). وقلة منهم يصرحون بتوافق الموقف الديني من الشعر، دون تبرير علمي رصين، واكتفوا بوفرة الأشعار المكتوبة في الكتب التاريخية الإسلامية، ك: نالينو (د.ت، ص.104)، وشارل بلا (1991، ص.96)، وكراتشكوفسكي (1965، ص.16).

تشير الآراء السابقة إلى أن قراءة الموضوع لا تتجاوز السطحية والإشارات المقتضبة، ومعالجته هشة تنبئ عن جهل مركب: جهل بمفهوم الدين و جهل بمفهوم الأدب، نتج عنه فقر في التحليل النقدي، وعجز استقصائي في أبعاد القضية في حدودها المعرفية والتاريخية، ولعل المشكلة كامنة في منهج القراءة التاريخية، وتبني المدخل الفيلولوجي والاقتصار عليه في البحث، فالمستشرق ينهمك في تعلم اللغة ودراسة المخطوطات ثم يُطلب منه الحديث عن السياسة والاقتصاد والمجتمع كما أشار مكسيم رودنسون وبرنارد لويس (السكران، 2014، ص. 27)، وتشمل المشكلة أيضاً أولئك القائلين بتوافق الأدب مع الدين؛ لأنهم استعملوا الفيلولوجيا والتاريخ في تعليل سطحي ينضم لنفس المشكلات المذكورة.

نستطيع القول -بعد ما تبين- إن الاستشراق الأوروبي الكلاسيكي يتجول في الحضارة الإسلامية حاملاً هويته الغربية التي لا تخرج عن وجهين: وجه يتبع المرجعية المسيحية أو اليهودية، وآخر فردي إنساني يسمح بتقليب الدين دون قيد أو حاجب، وكلاهما يتحركان بفعل المنهج التاريخي والفيلولوجي، والمعرفة الواسعة باللغة العربية التي اكتسبت بواسطة الجهات الأكاديمية والبعثات العلمية والعسكرية.

هذا إجمال لأكثر نتائج الاستشراق الأوروبي تجاه الأدب والدين، فما الجديد في الاستشراق الأمريكي؟ وما موقفه من الاستشراق الأوروبي؟ وكيف كانت رؤيته للحضارة الإسلامية؟ وما قراءته لعلاقة الأدب بالدين؟

2.3 الاستشراق الأمريكي: جذب الخبرات، وتذويب الهوية

لقد ظهر الاستشراق الأمريكي بعد انقضاء مرحلتَي الاستشراق: الاستكشافية والاستعمارية (المنصوري، 2014، ص. 59 وما بعدها)، وهذه البداية المتأخرة جعلته ينطلق من مستودع الاستشراق الأوروبي ومنتجاته، فاستفاد من خبرته، واستقطب مجموعة من خبرائه الذين يتميزون بمعرفة إسلامية وثقافية ولغوية. ومفتتح الاستشراق الأمريكي كان بدراسة اللغة العربية؛ لغرض التبشير وفهم اللغة العربية، غير أن الانطلاقة المنظمة تُحدد بإنشاء جمعية تُعنى بالاستشراق عام 1842م، وغايتها استكمال الاستعمار الأوروبي أو الاستحواذ على شارة الإمبريالية في مرحلة ضعفت فيها القوى البريطانية والفرنسية، واستمر الاهتمام الأمريكي بالشرق عن طريق إنشاء كراسٍ لتدريس اللغات والثقافات الشرقية، حتى وصلت الجامعات المهتمة بالعربية إلى ست عشرة جامعة، نتج عنها مجلات ودراسات لفهم التراث واللغات والآداب، وتحقيق أهداف دينية وسياسية واقتصادية (الحاج، 2002، 1-153-154).

لقد تبني الاستشراق الأمريكي -في بدايته- الهوية الدينية لكنه سرعان ما تحرر منها، أو استطاع تذويبها لخدمة أغراض أخرى أكثر أهمية، ويظهر ذلك في المنهجية الجديدة التي تبناها العمل الاستشراقي عن طريق مراكز البحوث المعروفة بمصطلح مراكز التفكير Think Tanks التي وصل عددها 1776 مركزاً، هدفها الشكلي فكري ومضمونها سياسي سلطوي، وعملها صناعة الأفكار وتنفيذها (العامدي، مجلد 7)، وأبرز سماتها: العمل المؤسسي،

والاعتماد على وسائل الإعلام الحديثة في نشر الأفكار، وعدم الاكتراث بتعلم اللغات الشرقية، والارتباط بالعلوم الاجتماعية.

إن هذا التحول جعل الاستشراق الأمريكي يعمل بخطتين متوازيتين: استشراق مبني على خبرة الأوروبيين في الجامعات، واستشراق جديد تنهض به مراكز التفكير المستفيدة من "كبار المستشرقين الجدد الذين تسلحوا بالعلوم الإنسانية والأنثروبولوجية، وأصبحوا يقدمون تقارير عن الشعوب الإسلامية وثقافتها" (ابن مبارك، مجلة الكلمة 2017، عدد 95، ص. 99)، وهذا الاستشراق الجديد أكثر حدة من الآخر لكنهما يشتركان في النظرة الدونية للعالم الإسلامي، هذا ما يكشفه الخطاب الإشعاري القائم على زرع المناعة ضد الإسلام، وتشويه صورته، وتقويض المفاهيم الإسلامية التي تمس المصلحة القومية (سعيد، ص. 285).

إذا كان الاستشراق الأمريكي وريثاً للاستشراق الأوروبي، أو على الأقل اشترك معه في منطلقاته وأهدافه وآرائه، فقد يتبنى أو يتأثر -بطريقة مباشرة أو غير مباشرة- بمواقفه من الدين الإسلامي والسنة والثقافة واللغة والأدب، سواء كان الرأي صحيحاً أو خاطئاً، موضوعياً أو متحيزاً، لا سيما أن أكثر المنتسبين للمدرسة الاستشراقية الأمريكية هم مستشرقون غرباء المولد، وهذا ما أثبتته إحدى الدراسات حين انتهت -بعد إثبات علاقة الاستشراق الأمريكي بالاستشراق الأوروبي وتبنيه لأكثر أفكاره- إلى وجود فريقين؛ الأول: منصف كفرانز روزنتال وول ديورانت ومايكل هارت، والآخر: جائر متحيز كصمويل زويمر وبرنارد لويس (عيساوي، 2022، مجلد 13).

إذا كان الاستشراق الأمريكي قد اشترك في عدد من الأهداف مع سابقه، فإنه انفرد عنه بقلّة دراسات الأدب العربي، وعلى قِلَّتِها لم تكن هناك دراسات عميقة تفي بهذا الجانب؛ لتغليب الفائدة الاقتصادية والسياسية، هذا ما كشفته دراسة عن معهد الشرق الأوسط تعلن فيها أن معرفة اللغة العربية تدخل ضمن أعمال التقنيين والعسكريين وشركات النفط، أي إن الغاية النفعية همّشت النظر للإبداع الأدبي، لذا الخبرة الأمريكية بالأدب العربي أضعف من الخبرة الأوروبية، و"الخبراء الأكاديميون المختصون في الإسلام، حالياً، ينصرفون انصرافاً كلياً (أو شبه كلي) عن معرفة ودراسة الحضارة الإسلامية الشاملة -أدباً وتشريعاً وسياسة وعلم اجتماع" (سعيد، 2011، ص. 205).

ويتبين انصراف الاستشراق الأمريكي في ندرة دراسات الأدب العربي، فمن "بين ألف رسالة دكتوراه قُبلت في الجامعات الأمريكية بين عامي 1883م-1968م لا تجد إلا بضع رسائل تتصل بالأدب القديم" (منصور، 1990، عدد 76-77، ص. 102)، ويبدو أن قلة الاهتمام بالأدب استمرت بعد ذلك، حيث سيطر على أقسام الدراسات الشرقية في الجامعات الأمريكية علماء الاجتماع والسياسة، وقلّت فيها المناهج الدراسية الخاصة بالأدب العربي، مما يؤكد ضعف الاهتمام الأدبي عند المدرسة الأمريكية، والتركيز على ما يحقق أهداف الدولة الاستراتيجية؛ لأن البحث العلمي في أمريكا خادم للمصلحة القومية، واختيار الموضوعات العلمية تابع لأفضليته السياسية (سعيد، ص. 290-).

(291). لكن كيف تقوم المنظومة الاستشراقية بأدوارها دون معرفة لغوية عميقة؟، هنا يبرز دور مراكز الفكر في إسناد مهام الفهم والتأويل لمترجمين ليس لهم حضور معلن، ومن ثمَّ يبدأ عمل المستشرق الذي يعتمد على معطيات العلوم الإنسانية والأنثروبولوجيا.

إن تكوين صورة عن الأدب وقضاياها يتطلب الخبرة اللغوية والنقدية والتحليلية، بالإضافة إلى العلم بمعارف متنوعة، ودراسة مُحصّ جوانب المجتمع وثقافته وعقيدته، وهذا ما جعل إدوارد سعيد (1981) يقتنع بأن "المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يُفهما ويُدرسا إلا معاً" (ص.60). وهذه الثنائية في واقع الاستشراق أداة مهمة لفهم الإسلام أو الشرق الإسلامي، أو الثقافة العربية، وتبني عليها سلسلة من العمليات: فهم الشرق الإسلامي عن طريق الدين، وفهم الدين والثقافة عن طريق اللغة، وفهم اللغة العالية عن طريق الأدب، لذا يمكن أن تتسرب مواقفهم إلى تبيان علاقة الأدب بالدين باعتبارها -عندهم- قضية تاريخية حضارية لها دور في فهم الإسلام لا قضية نقدية موصلة إلى فهم مكونات القصيدة العربية، وقد قامت فرقة شيكاغو الأمريكية بمراجعة هذا الفهم، وتصحيح مسار الممارسة النقدية وتركيز الانتباه على الأدب، والنظر إلى القصيدة العربية في إطارها الثقافي والشعري، فتجاوزت الإطار التاريخي والانعزال الفيلولوجي الذي ساد في الاستشراق التقليدي (ستيتكفتش، 2010، ص.8 وما بعدها).

4. المستشرقون الأمريكيون وقضية الأدب والدين:

إن امتلاك القارئ للخبرة النقدية أمرٌ مركزيٌّ في الأداء النصي، ومن بعدها تأتي معرفته بالمجتمع والثقافة الأدبية التي توصله إلى عمقٍ قرائي، ونتيجةً منطقية، وإحاطةً بأسس الفكرة وتشعباتها، وتسهم في تقبُّل منتج القراءة النقدية. والمهم للمستشرقين الذين يرغبون في فهم العقل العربي أو العقل الإبداعي العربي الإحاطة بثلاث معارف ضرورية تنجيهم من الخطأ وتمكنهم من مقارنة الصواب؛ هذه المعارف هي: المعرفة النظرية التي تكسب فهماً أولاً بالثقافة العربية وتاريخها، والمعرفة السلوكية التي تكشف عن طرائق المجتمع في التعامل مع الثقافة، والمعرفة الإجرائية التي تعتمد على انتقاء المناهج النقدية المناسبة للأدب.

يبدو واضحاً للقارئ افتقار أكثر المستشرقين لهذه المعارف، فيسهل اكتشاف تناقضهم وخروجهم عن المسلك المستقيم، ويتبين ضعف محصلهم الثقافي بما هو عربي إسلامي؛ لذا اختار البحث ثلاثة نماذج حازت قدراً من المعارف المذكورة أهلتها للدخول إلى باحة الأدب العربي.

1.4 غرونباوم ومنهجية الاستشراق الكلاسيكي:

لقد عاصر غرونباوم مرحلتي الاستشراق، فهو في الأصل نمساوي درس في فيينا وبرلين، ثم عُيِّن عام 1938م في جامعة نيويورك. لديه معرفة واسعة باللغة والدين الإسلامي كغيره من المستشرقين الكلاسيكيين، هذا ما تفصح به دراساته العديدة التي تظهر فيها معرفته باللغة العربية وأدبها، وتكشف عن استعماله لبعض أدوات المنهج الفيلولوجي.

لقد امتلك غرونبوم (1959) فهماً جيداً لطبيعة الأدب العربي، واستطاع قبل الشروع في مناقشة القضية الإلمام ببعض مكوناته وجدلياته في الثقافة النقدية. ومشكلته أعمال الثقافة اليونانية/الغربية - في بعض المواضع - على الأدب العربي، بالإضافة إلى اتباع الاستشراق الكلاسيكي في مشكلة الهوية. ومع ذلك يقدم وعياً نظرياً بمكانة الأدب العربي وغايته في حدوده الحضارية؛ فالأدب ديوان العرب ومخزنهم الحضاري واللغوي، ومطمحه التهذيب والإمتاع (ص. 9 وما بعدها). وهذه معرفة نظرية فريدة - بالنسبة للمستشرقين - تضع القضية في سياقها الخاص، وتحجب التأثيرات العامة في تحليل الموضوع. وقد دفعه وعيه إلى تبيان خطأ البحث عن طبيعة الإسلام وتعاليمه من خلال الأدب أو إظهارها فيه، ومن ثم الحكم على وجود الأثر من عدمه (ص. 39). يقول في هذا الشأن: "كلمة الأدب في هذا المقام لا تتجاوز مفهوم الفن الأدبي الصرف، ولا تشمل إلا الآثار الأدبية التي أنشأها أصحابها وهم يهدفون إلى خلق أثر فني، أي لا تشمل إلا الآثار التي تقوم في أساسها على أهداف جمالية" (ص. 40).

لقد ناقش غرونبوم (1959) علاقة الأدب بالدين في أكثر من موضع: أولها أصل الإبداع الشعري وتأثره بالرؤية الإسلامية، حيث كان العرب في الجاهلية ينسبون الشعر إلى الجن والشياطين، وعند انبلاج القرآن توسعت المدارك واستحدث مفهوم الإلهام بمعناه الإنساني الذي يفارق مفهوم الوحي الديني في مصدره وغايته (ص. 18 وما بعدها). وفي موضع آخر، يعالج القضية في سياقها الرئيسي من أربعة جوانب: المحتوى، والشكل الخارجي، والشكل الداخلي، وموقف الناس. فيرى أن الإسلام أوجد - في المحتوى - موضوعاتٍ وصوراً ونصوصاً جديدة انعكس أثرها على الأدب العربي. وفي الشكل الخارجي تبنى الدين الموروث العربي (اللغوي والأدبي) فأصبح مركز الالتقاء بين العروبة والإسلام، وخير دليل الاستعانة بالموروث في فهم القرآن.

لا بأس فيما قال، وهو مقبول ومعروف، غير أن مناقشته للشكل الداخلي - وإن وصل إلى التوافق بين الدين والأدب - فيها شيء من الغرابة؛ لافتقارها الرابط السببي بين الوحدة البنائية والرؤية الإسلامية، وبين الخيال المقتن والتصور العقدي. لم تكن قراءة الثنائية الأولى (الوحدة البنائية والرؤية الإسلامية) جازمة وقاطعة، ووضعها في معمل الاختبار والظن، حيث ربط افتقار القصيدة للوحدة والترابط بالرؤية الكونية للفلسفة الإسلامية، وذلك من جهتين؛ الجهة الأولى: أن الكون مرٌّ بمجموعات زمنية متوالية مختلفة، ولم يُبَيَّن على نظام واحد؛ فالله - سبحانه وتعالى - خلق العالم في كل ذرة زمنية، وهذا يعني أن طبيعة الكون تعتمد على إعادة مستمرة لعملية الخلق. والجهة الأخرى: حين يصف حد الإيمان وحد الإنسان وحد الجسم؛ إذ الأول مجموع الفضائل، والثاني مؤلف من جواهر وأعراض، والثالث مجموعة أعراض. وهذا قول فيه نظر؛ لأن قضية الوحدة التي أثارها النقاد حاضرة في قصائد الجاهليين، العصر الذي لم يعرف العرب فيه الإسلام، فكيف لهم أن يدركوا التفصيلات الفلسفية؟ وكيف للشعر أن يتمثل هذه الرؤية؟!

أما مشكلة الوحدة في العصور اللاحقة فمختلف فيها، وقد عمل يوسف بكار وغيره على مناقشة انتهت إلى القول بوحدة القصيدة البنائية (بكار، 1982، ص. 318 وما بعدها). ولو افترضنا وجودها عند شعراء الإسلام،

فمن المؤكد عدم ارتباطها بالرؤية الفلسفية الإسلامية للكون والوجود، ومردّها الفعلي إلى إعجاب الشعراء بالشعرية القديمة.

أما في الثنائية الأخرى (الخيال المقنن والرؤية العقدية) نتبين من لغته اليقين، فيتصوّر احتقار المسلم العربي للاختراع الأدبي؛ لأن النظرية الأدبية لم تطوّر فكرتي العقدة والعمل، مما يكشف عن انطوائه في الواقع الحقيقي ونفوره من الخيال المطلق، ومن ثمّ يسمي الواقع الحقيقي معياراً لمحاكمة الشعر. ولهذا فترق الإسلام بين الوحي وشيطان الشعر الذي كانت تعتقده العرب، أو بين الوحي والإلهام. وفي هذا الرأي بناء مغلوّط؛ فالرواية حديثة الوجود في التاريخ العالمي (ستالوني، 2014، ص. 117 وما بعدها)، إضافة إلى طبيعتها الكتابية التي جاءت متأخرة في التاريخ العربي، وقبلها كانت العرب تركز إلى الذاكرة الشفهية. ولا علاقة لما قيل باحتقار الاختراع الأدبي أو الانغلاق في الواقعية، وفي تطور القصيدة العربية بيان لما ذكر.

وأخيراً يستظهر - في آخر توافق بين الأدب والدين - موقف الناس/المجتمع من الصناعة الشعرية؛ إذ يستوجب الموقف الاجتماعي - إلى جانب معايير أخرى - الصحة العرفية المكتسبة من المخزن الثقافي، مما يحث الشاعر على استمرارية التنقّف. وهذا يجعل طلب المعرفة صفة مستمرة في الصناعة الشعرية، وفي الموضوع السابق يتفسر اللقاء مع الدين؛ فالإسلام يحث على العلم وطلب المعرفة والتنقّف (غرونبوم، ص. 40 وما بعدها).

إن رأيه يوضح الأثر الإسلامي الإيجابي في العقل الإبداعي، حيث دفعه نحو استشعار مناطق جديدة في الفهم الشعري، وإدراك الصناعة الأدبية ونقدها. وقد استقرأ القضية بطريقة نظرية تحليلية معتمداً على خبرته الفيلولوجية، وانتهى إلى فاعلية الدين الإسلامي في فهم الأدب العربي وتطويره عن طريق تحويل النظرة الشيطانية إلى إلهام ذاتي، وتوليد مساحات موضوعية ودلالية، ودفع المجتمع الأدبي إلى الاستزادة المعرفية والجمالية التي تعينهم على الإبداع.

إن منهجيته تسير - كما سلف - في تحليل الأدب ووصله بالتوجيهات الإسلامية العامة، واكتشاف الروابط السببية المؤدية إلى تطور الشعر العربي. وفي هذا تجاوز للنظرة السطحية التي تحصر المسألة في الرفض الوهمي للشعر والشعراء، وتكتفي بحشد الأدلة الشكلية دون نظرة كلية لمضامين الأدلة والشواهد.

2.4 ياروسلاف وسوزان: مدرسة شيكاغو ومنهجية الاستشراق الجديد

استطاع ياروسلاف (2004) امتلاك وعي ثقافي وجمالي بالنتاج الأدبي العربي، وفهم جيّد لطبيعة المعرفة العربية ومتونها الثقافية، مكّنه من نقد الدراسات الاستشراقية التي مزجت بين دراسة الأدب ودراسة تاريخه؛ حين قال في كتاب الشعر العربي والاستشراق: "إن نظرة إلى أفضل السجلات التاريخية التي أنتجها الاستشراق عن الأدب العربي سوف تكشف أننا نكاد لا نملك مفهوماً عما يصنع الأدب وما يصنع تاريخاً أدبياً. إننا نميل إلى تسمية كل ما تمت كتابته تحت الشمس باللغة العربية منذ أكثر من قرن ونصف أدباً عربياً. التعاليم الدينية، والرسائل اللاهوتية، والقانون،

وتواريخ الأحداث، والتاريخ السياسي، والجغرافيا، والكتابات العلمية المختلفة، والفلسفة، وفقه اللغة؛ هذه كلها يمكن العثور عليها متضمنة في مفهومنا للأدب العربي" (ص. 16-17).

وانطلاقاً من هذه الجاهزية الإطارية، دلف إلى شعرية الحنين في النسيب العربي، قاصداً الولوج إلى المغازي التحويلية ورموزها بين زمنين: الجاهلي والإسلامي، حيث نظر إلى البنية الشعرية. وقد أغراه الثبات الشكلي والتحول الأسلوبي لاكتشاف الطقس الشعري وقلق الانتقال الفكري، وافترض لها معاني ضمنية ومدلولات ثقافية، منطلقاً من المنهجية الأنثروبولوجية التي ستجلي الحالة الأدائية والنقلة الشعرية للنسيب. لقد وصل إلى أن بناء النسيب الجاهلي يمرّ بزمان شعري انتقالي، حيث يبدأ بماضٍ جذري جمعي، ثم ماضٍ ذاتي، ثم حاضر نفسي للذاكرة (حلم اليقظة)، ثم تدفعه اليقظة الحقيقية إلى الحاضر المؤسف فيتوقف عن الانغماس في الماضي (ستيتكفتش، 2004، ص. 81). ووفق هذا النمط يقرأ نسيب حسان بن ثابت الذي تتمثل فيه هذه المراحل الانتقالية بصورة مختلفة عما عهده الشعر الجاهلي؛ إنها مرحلة تغيّر الفكر فيها بوجود الإسلام. فكيف قرأ ياروسلاف نسيب حسان بن ثابت الشاعر الإسلامي؟

يرى أتباع حسان بن ثابت للشكل القديم في الانتقالات الشعرية والأوضاع النفسية، لكنه لا يستيقظ مدرّكاً الخسارة، بل يوقظه الواقع الديني الجديد المشبع بالحماسة؛ إذ يبدأ بتأمل آثار الديار، ثم تحل اليقظة التي تدفعه إلى الاستغراق الديني. وهذا ما يجعل نسيبه متوتراً بين التقاليد الجاهلية والروح الإسلامية المشرقة، ودموعه حائرة بين الديار الجامدة والتضرع للخالق سبحانه. إن حالته الشعرية أوجدت توليفة استثنائية بين الشكل القديم والموضوع الجديد في احتفاظها بالنغمة الشعرية والمحتوى واللغة لاستعارات وقصص رمزية جديدة؛ فالطلل شكل قديم وظفه حسان بن ثابت للبكاء على وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - مضيئاً له مواقع رمزية: طيبة، والمصلّى، والمسجد، وبلاد الحرم، والجمرة الكبرى. وهي بديل للديار المهدامة والآثار البائدة. وعلى خطاه يسير ذو الرمة وأبو نواس (ستيتكفتش، ص. 162 وما بعدها). وبذلك استطاع حسان بن ثابت نقل المحتوى الشعري من التقليد الجاهلي إلى الروح الإسلامية بقدرة شعرية فريدة، والتأثير في الشعراء اللاحقين، مما يعني أن الدين الإسلامي لم يستبعد الشعر الجاهلي كلياً، واستمرت تقاليده الشكلية والبنائية عند حسان وذو الرمة وأبي نواس وغيرهم.

وفق المنهاج التحليلي السابق، ينفصل ياروسلاف عن مطامح الاستشراق، وتُستبعد عنده هوية الاستشراق الذاتية التي تسقط مشكلاتها ومرجعياتها، وتحاكم الآخرين من منظورها التاريخي. ومع ذلك لم يتحرر كلياً من المحصول الثقافي الغربي، وهي طبيعة تكوينية يصعب الانفلات منها؛ لارتباطها بالتكوين العقلي والضغط المنهجي. وتبدي استفادته في المرجعية المنهجية التي يعتمد عليها الاستشراق الجديد؛ إذ يسيطر عليها البحث الأنثروبولوجي، وخصوصاً الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية التي "تتم بالنظر إلى الثقافة على أنها نظام رمزي ينبعث أساساً من كيفية تأويل البشر للعالم الذي يعيشون فيه" (غيرتز، 2009، ص. 830).

ووسيلة البحث الأنثروبولوجي عنده هي الكشف عما أسماه مصطفى ناصف " الأسطورة وراء الكلمة" (ستيتكفتش، ص. 32)، فهو لم يكتف بالمستوى الفيلولوجي الذي يحول بين القارئ وفهم الرمزية في النص، بل تجاوز إلى الإصغاء إلى أصوات الشعراء وهي تقدم تفسيراتها وقراءاتها للرسالة الشعرية، وذلك يسمح بالوصول إلى الحلقة الجوهرية للأشياء التي تُدرك من خلال الناحية الثقافية والتاريخية (ستيتكفتش، ص. 50)، وهذا التطلع للقراءات المتنوعة جعله يختار الأنثروبولوجية الرمزية على وجه الخصوص؛ لمكاشفة النصوص، ومحاورة مرجعياتها، وتطور سياقاتها وأشكالها، واستكناه وجوهها التأويلية. وهو بهذا المنهج يسعى إلى إعادة شكل القصيدة العربية؛ بحثاً عن الوحدة الكامنة في اختلاف النصوص، ليصل إلى صورة الإنسان الأول، وذلك بتأثير من المنهج الأنثروبولوجي الذي يهدف إلى تكوين رؤية كلية عن الكون.

وتسير سوزان مسار ياروسلاف في المنهجية والرؤية: منهجية الدراسة الأنثروبولوجية، والرؤية الرحبة للدين والأدب. فاختارت بردة كعب بن زهير التي أصبحت رمزاً لتحول عرب الجاهلية الوثنيين إلى الإسلام، ودرست سياقها الخارجي والداخلي وفق شعائر الانتقال أو طقوس العبور (rites of passage) التي تفسر عملية انتقال الإنسان من وضع لآخر بواسطة ثلاث مراحل: مرحلة الانفصال، ثم مرحلة التحول أو الوقوف بالعتبة، ثم مرحلة الاندماج الجديد (سيمورت، د.ت، ص. 449).

لقد أجرت سوزان (2010) قراءتها بتأويل تقابلي مع اعتذارية النابغة الذبياني التي تضمنت بنية (نسيب، رحيل، مدح) معبرة عن شعيرة إعادة الاندماج في البلاط اللخمي، حيث وظف كعب بن زهير هذه البنية في العبور من حكم القبيلة ومعتقداتها إلى حكم الإسلام وعقيدته. فاستهل القصيدة بالنسيب، وهي مرحلة الإماتة أو الانفصال من العقد الاجتماعي الجاهلي الذي يبرز في تحولات الغول ومواعيد عرقوب، ثم بنية الرحيل التي تفصح عن رحلة روحية تبحث عن السعادة والرخاء (الإسلام) فتنتهي بمشهد الأم الثكلى، وهي المرحلة الهامشية أو التحولية. ومن صور تجليات المنهج الأنثروبولوجي في تنامي التحليل الرمزي لبنية الرحيل: تأويلها لصورة النواح التي تقع في نهاية الرحيل، حيث جعلت لها دورين في النص، الأول: التعبير عن النواح أو الندب حزناً على المفقود، والثاني: التعبير عن إحياء ذلك المفقود، فهي صورة للإماتة والإنعاش، وهي في الوقت ذاته تعبير عن الموت الرمزي للشاعر، والإرهاص الضروري لخلاصه وبعثه من جديد (ستيتكفتش، سوزان، القصيدة والسلطة، ص. 93). ثم تنتقل القصيدة إلى المديح الممثل لمرحلة الاندماج الجديد: مرحلة الدخول في الإسلام، وفيها الاستسلام لإرادة الله والخضوع والأمل في العفو من رسوله، فيستعمل الشاعر كلمتي: الرحمن، ورسول الله، اللتين تنتسبان للمعجم الجديد. وتأني الأبيات التي بعد هذه المقاطع لتؤكد اندماجه الإسلامي. وبعد هذا التحليل الأسلوبي تستنتج أن اتباع كعب بن زهير للتقاليد الشعرية الجاهلية في قصيدته الإسلامية يوحى بعدم تعارض الإسلام والشعر (ص. 49 و 50 و 103). وقد تجلّت وسيلة الكشف عن الأسطورة وراء الكلمة في سياقات عديدة، حتى انتهت إلى الوقوف على الدلالة الرمزية لخلع البردة

على الشاعر تحت عنوان: من شعر الأسطورة إلى توليد الأسطورة، وفيه سردت خبر البردة، وحللت نص الخبر بوصفه نصاً أدبياً، بغية الوصول إلى دلالاته الرمزية وعلاقتها بالنص الشعري، لتخلص إلى النتيجة التي ختمت بها تحليل النص، وهي: رمزية الخلود المتبادلة بين طرفين: شعري، ونبوي، كما تعدّ دليلاً على شرعية الشعر في الإسلام، وتعكس تقدير النبي، وتقدير التقليد الأدبي العربي للقصيدة (ص. 107-108).

لقد وصلت سوزان إلى نتيجة مطابقة لما انتهى إليه ياروسلاف مع اختلاف الحدث الشعري وتجهيزاته؛ فحسان بن ثابت يعيش مرحلة استقرار ديني ونفسي واجتماعي، ويتلقى نسيبه عموم المسلمين. أما كعب بن زهير فيعاني قلقاً نفسياً يختبر حالته الفكرية والروحية، حيث ينوي إعلان إسلامه أمام رسول الله - صاحب المكانة السامية الذي محا حَبَث الجاهلية وانحرافها الأخلاقي -. ومع كل ما دُكر من فروقات سياقية ومسايقية، واختلافات ذاتية وشعرية بين الشاعرين، إلا أن القصيدة استمسكت بالشكل الشعري الجاهلي، واندجمت مع المدلولات الإسلامية الجديدة.

إن القراءة النقدية لياروسلاف وسوزان تصرّح بتوافق الموقف الديني مع الأدب العربي، في حدود الأخلاق والتخييل والبراعة والمزية المعنوية والبنائية، وتتأكد إمكانية تمثيل بنية القصيدة الجاهلية للثقافة العربية الإسلامية. كما تبرهن خطأ المستشرقين الكلاسيكيين المنهجي والتصوري لطبيعة الأدب في النظام الإسلامي؛ هذا الخطأ الذي استجاب "لثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي كان هو أيضاً من نتاج الغرب. وهكذا، فإن لتاريخ الاستشراق، في آن واحد، اتساقاً داخلياً، وطقماً من العلاقات، على درجة عالية من الفصاحة والوضوح، مع الثقافة المسيطرة المحيطة به" (سعيد، ص. 55).

5. الخاتمة

أولاً:

أن الأدب العربي - في أكثر الدراسات الاستشراقية - أداة موصلة لفهم الدين الإسلامي، وإن ادعت إخلاصها للموضوع الأدبي. واتضح هذا في هيمنة الأحكام العامة، وتجنّب القراءة النقدية الموسعة للقضية، والقصور البين في إدراك طبيعة الأدب العربي وخصوصية النص القرآني، وجهل بالشعرية العربية وملابسها التاريخية، وعجز مكشوف في قضايا النقد العربي.

ثانياً:

أن قراءة الاستشراق الكلاسيكي لعلاقة الأدب والدين مكبّلة بأمرين، الأول: سلطة الهوية التي حملت معها التبشير وجدليات الغرب الفكرية، فانطلقت من مواقف معدّة سلفاً، وافتراضات ذهنية قامت على التحيز الحضاري. والآخر: المنهج التاريخي والفيلولوجي اللذان اختزلا القيمة الأدبية والثقافية للأدب العربي، مما جعل المستشرقين لا

يدركون ماهية الأدب ولا يفرقون بين الأدب وتاريخه. وتبين هذا في المسالك السطحية والنتائج الخاطئة والأحكام المطلقة. وقد استفاد الاستشراق الأمريكي - في بدايته - من نتائج سلفه الأوروبي، لكنه صمّم نظامًا جديدًا ذوّب فيه الهوية الاستشراقية عبر مراكز التفكير المدعومة بالمناهج الإنسانية والأنثروبولوجية؛ خدمة للإمبريالية والقومية الأمريكية.

ثالثاً:

أن الاستراتيجية الجديدة للاستشراق الأمريكي استفادت من نضج المناهج الإنسانية والأنثروبولوجية، وحقّمت الخبراء الفيلولوجيين، مما أضعف الاهتمام بالدراسات الأدبية. ومع هذا نجد بعض المستشرقين الأمريكيين المهتمين بالأدب العربي - مدرسة شيكاغو تحديداً - قد أزاحوا النماذج السلبية التي جعلت مرجعياتها الدينية والفكرية والسياسية حاجبة عن الحقيقة الأدبية والعقلية، ومانعة من النظر المجرد إلى الأدب. فأجروا أدواتهم النقدية بما يناسب الطبيعة الأدبية مستفيدين من المناهج الإنسانية والأنثروبولوجية، وذلك بفحص التجربة الشعرية لحسان بن ثابت وكعب بن زهير في مرحلتين مختلفتين: الجاهلية والإسلام. وانتهت دراستهم إلى تبيان أخطاء الاستشراق الكلاسيكي القائلة برفض الإسلام للشعر أو إضعافه أو التأثير عليه سلباً، وأكدت استجابة الأدب المثمرة في مرحلة التحول أو العبور، واستمرار الشكل الجاهلي في الشعر العربي مع اختلاف المضامين الدلالية واستحداث مدلولات تنتمي للدين الجديد.

مراجع البحث

- ابن رشيق، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي. (ط. 1981م). العمدة في محاسن الشعر ونقده (ط5)، (محيي الدين عبد الحميد، تحقيق)، دار الجيل.
- ابن مبارك، علي. (2017). الاستشراق وقضايا وحدة الأمة الإسلامية، مجلة الكلمة، عدد 95، لبنان.
- الأسد، ناصر الدين. (1978م). مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية (ط5)، دار المعارف.
- إليوت، ت.س. (1978م). الدين والأدب، مجلة الآداب الأجنبية عدد 1، سوريا.
- بارت، رودى. (2011م). الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه (ط1)، (مصطفى ماهر، ترجمة)، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- برنتين، كلين. (2020م). أفكار ورجال: قصة الفكر الغربي، (محمود محمود، ترجمة)، مؤسسة هندواي، مصر.
- بروكلمان، كارل. (1959م). تاريخ الأدب العربي (ط5)، (عبد الحليم النجار، نقله إلى العربية)، دار المعارف، القاهرة.

- بروكلمان، كارل. (1968م). تاريخ الشعوب الإسلامية (ط5)، (نبية أمين فارس ومنير البعلبكي، ترجمة)، دار العلم للملايين، لبنان.
- البقاعي، شفيق. (1985م). الأنواع الأدبية: مذاهب ومدارس (ط1)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان.
- بكار، يوسف حسين. (1982). بناء القصيدة في النقد العربي القديم (ط2)، دار الأندلس، بيروت.
- بلا، شارل. (1997). تاريخ اللغة والآداب العربية (ط1)، (رفيق بن وناس وآخرون، ترجمة)، دار الغرب الإسلامي.
- بلاشير، ريجيس. (2003). بحث الشعر العربي: حديقة ملامى بالألغاز، مجلة البيت، عدد7،
- الجبوري، يحيى. (1997). المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق (ط1)، دار الغرب الإسلامي.
- الحاج، ساسي سالم. (2002). نقد الخطاب الاستشراقي (ط1)، دار المدار الإسلامي،
- حنفي، حسن. (2004). تطور الفكر الديني الغربي (ط1)، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.
- درويش، أحمد. (1997). الاستشراق الفرنسي والأدب العربي (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- رضوان، عمر إبراهيم. (د.ت). آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره (د.ط)، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.
- ستالوني، إيف. (2014). الأجناس الأدبية (ط1)، (محمد الزكراوي، ترجمة)، المنظمة العربية للترجمة.
- ستيتكفتش، سوزان. (2010). القصيدة والسلطة: الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية (ط1)، (حسن البنا عز الدين، ترجمة)، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- ستيتكفتش، ياروسلاف. (2004). الشعر العربي والاستشراق (ط1)، (وليد الهليس، ترجمة)، مركز البحوث في كلية سانت جونز، أكسفورد.
- ستيتكفتش، ياروسلاف. (2004). صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي (د.ط)، (حسن عز الدين، ترجمة)، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث، الرياض.
- سعيد، إدوارد. (2011). تغطية الإسلام (د.ط)، (محمد كرزون، ترجمة)، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق.
- سعيد، إدوارد. (1981). الاستشراق (ط1)، (كمال أبو ديب، ترجمة)، مؤسسة الأبحاث العربية
- السكران، إبراهيم عمر. (2014). التأويل الحدائي للتراث: التقنيات والاستمدادات (ط1)، دار الحضارة،
- سيمورت سميث، شارلوت. (د.ت). موسوعة علم الإنسان (د.ط)، (علياء شكري وآخرون، ترجمة)، المجلس الأعلى للثقافة،
- صابر، نجوى. (1990). النقد الأخلاقي: أصوله وتطبيقاته (ط1)، دار العلوم العربية، لبنان.
- صالح، مجدي عبد الحافظ. (2020م). أرست رينان (ط1)، المركز الثقافي للكتاب، المغرب.
- العقيقي، نجيب. (1980). المستشرقون (ط4)، دار المعارف، القاهرة.

عوض، أحمد. (2008). مدخل إلى الأدب العربي لهاملتون جب (د.ط)، المنار للطباعة والنشر.
 عيساوي، محمد. (2022). الرؤية الأمريكية الاستشراقية للتأريخ والفكر العربي، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد 13
 الغامدي، صالح عبد الله مسفر. (2022). الاستشراق المعاصر: مراكز البحوث الأمريكية أنموذجًا، مجلة الراسخون مجلد 7، جامعة المدينة العالمية.
 غرونيوم، غوستاف فون. (1959). دراسات في الأدب العربي (د.ط)، (إحسان عباس وآخرون، ترجمة)، مكتبة الحياة، بيروت.
 غوميث، غريثيه. (2004). مع شعراء الأندلس والمنتبي (ط7)، (الطاهر أحمد مكي، ترجمة)، دار الفكر العربي، القاهرة.

غيرتز، كليفور. (2009). تأويل الثقافات (ط1)، (محمد بدوي، ترجمة)، المنظمة العربية للترجمة.
 فوزي، فاروق عمر. (1998). الاستشراق والتاريخ الإسلامي (ط1)، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان.
 كراتشكوفسكي، اغناطيوس. (1965). دراسات في تاريخ الأدب العربي (د.ط)، دار النشر "علم"، موسكو.
 ماسيه، هنري. (1988). الإسلام (ط3)، (بهيح شعبان، ترجمة)، منشورات عويدات، بيروت.
 مرجليوث، ديفيد صمويل. (2006). أصول الشعر العربي (د.ط)، (إبراهيم عوض، ترجمة). د.ن.
 منصور، خير. (1990). مقدمة في الاستشراق الأمريكي، بحث منشور بمجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 76-77

المنصوري، المبروك الشيباني. (2014). صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي المعاصر (ط1)، مركز نماء للبحوث والدراسات،

ناليو، كارلو. (د.ت). تاريخ الآداب العربية (ط2)، (طه حسين، ترجمة)، دار المعارف، مصر.
 النعيم، عبد الله محمد الأمين. (1997). الاستشراق في السيرة النبوية: دراسة تاريخية لآراء "وات-بروكلمان-فلهاوزن" مقارنة بالرؤية الإسلامية (ط1)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
 نيلدكه، تيودور. وآخرون. (1979). دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، (عبد الرحمن بدوي، ترجمة) دار العلم للملايين، بيروت.

يفوت، سالم. (1989). حفريات الاستشراق (ط1)، المركز الثقافي العربي، المغرب.
 Al-Aqqiqi, Najeeb. (1980). *Al-Mustashriqūn* (4th ed.), Dar al-Ma'arif Publishing House, Cairo.

Al-Asad, Nasir al-Din. (1978). *Maṣādir Al-shi'r Al-Jāhili wa-qūmatuhā Al-tārīkhīyah* (5th ed.), Dar al-Ma'arif Publishing House.

Al-Baq'a'i, Shafiq. (1985). *Al-Anwā' Al-adabīyah : madhāhib wa-madāris* (1st ed.), Izz al-Din Printing and Publishing Foundation, Lebanon.

- Al-Ghamdi, Saleh Abdullah Musfer. (2022). *Al-Istishraq Al-mu'asir*: American Research Centers as a Model, Al-Rasikhun Journal, Vol. 7, International City University.
- Al-Haj, Sasi Salem. (2002). *Naqd al-khiṭāb Al-istishraqī* (1st ed.), Dar al-Madar al-Islami Publishing House.
- Al-Jubouri, Yahya. (1997). *Al-Mustashriqūn wa-al-shi'r Al-Jāhili bayna Al-shakk wa-al-Tawthīq* (1st ed.), Dar al-Gharb al-Islami Publishing House.
- Al-Mansouri, Al-Mabrouk Al-Shaybani. (2014). *Ṣinā'at Al-ākhar : Al-Muslim fī al-Fikr Al-gharbī Al-mu'asir* (1st ed.), Namaa Center for Research and Studies.
- Al-Naim, Abdullah Muhammad Al-Amin. (1997). *al-Istishraq fī al-sīrah al-Nabawīyah : dirāsah tārikhiyah li-ārā' "wāt-brwklmān-flhāwzn" muqāranah bi-al-ru'yah al-Islāmīyah* Compared to the Islamic Perspective (1st ed.), International Institute of Islamic Thought.
- Al-Sukran, Ibrahim Omar. (2014). *Al-Ta'wīl Al-ḥadāth lil-Turāth*: Techniques and Inspirations (1st ed.), Dar al-Hadara Publishing House.
- Awad, Ahmed. (2008). *Madkhal ilā Al-adab Al-'Arabī lhāmltwn Jibb* (unpublished), Al-Manar for Printing and Publishing.
- Bakr, Youssef Hussein. (1982). *Binā' Al-qaṣīdah fī Al-naqd Al-'Arabī Al-qadīm* (2nd ed.), Dar al-Andalus Publishing House, Beirut.
- Barth, Rudi. (2011). *Al-Dirāsāt Al-'Arabīyah wa-al-Islāmīyah fī Al-jāmi'āt Al-almānīyah*: German Orientalists since Theodor Nöldeke (1st ed.), translated by Mustafa Maher, National Center for Translation, Cairo.
- Bla, Charles. (1997). *Tārikh al-lughah wa-al-Ādāb al-'Arabīyah* (1st ed.), translated by Rafiq bin Wanas and others, Dar al-Gharb al-Islami Publishing House.
- Blachère, Régis. (2003). "Research on Arabic Poetry: *Ḥadīqat ml'á bāl'lghāz*," Al-Bayt Journal, No. 7.
- Brentin, Klein. (2020). *Afkār wa-rijāl*: A History of Western Thought, translated by Mahmoud Mahmoud, Hindawi Foundation, Egypt.
- Brockelmann, Carl. (1959). *Tārikh Al-adab Al-'Arabī* (5th ed.), translated into Arabic by Abdul Halim al-Najjar, Dar al-Ma'arif Publishing House, Cairo.
- Brockelmann, Carl. (1968). *Tārikh Al-shu'ūb Al-Islāmīyah* (5th ed.), translated by Nabi Amin Faris and Munir al-Baalbaki, Dar al-Ilm lil-Malayin Publishing House, Lebanon.
- Darwish, Ahmed. (1997). *Al-Istishraq Al-Faransī wa-al-adab Al-'Arabī* (without Publishing Number), Egyptian General Book Authority.
- Eliot, T.S. (1978). " *Al-Dīn wa-Al-adab*," Foreign Literature Journal, No. 1, Syria.
- Fawzi, Farouk Omar. (1998). *Al-Istishraq wa-Al-tārikh Al-Islāmī* (1st ed.), Al-Ahliya Publishing and Distribution, Lebanon.

- Geertz, Clifford. (2009). *Ta'wīl Al-thaqāfāt* (1st ed.), translated by Mohamed Badawi, Arab Organization for Translation.
- Gometz, Garcia. (2004). *Shu'arā' al-Andalus wa-al-Mutanabbī* (7th ed.), translated by Al-Taher Ahmed Maki, Dar al-Fikr al-Arabi Publishing House, Cairo.
- Grunbaum, Gustav von. (1959). *Dirāsāt fī al-adab al-'Arabī* (unpublished), translated by Ihsan Abbas and others, Dar al-Hayat, Beirut.
- Hanafi, Hassan. (2004). *Tatawwur Al-Fikr Al-dīnī Al-gharbī* (1st ed.), Dar al-Hadi for Printing, Publishing, and Distribution, Lebanon.
- Ibn Mubarak, Ali. (2017). " *Al-Istishrāq wa-qadāyā Wahdat Al-ummah Al-Islāmīyah*," Al-Kalima Journal, No. 95, Lebanon.
- Ibn Rushiq, Abu Ali al-Hasan ibn Rushiq al-Qairawani al-Azdī. (1981). *Al-'Umdah fī Maḥāsīn Al-shi'r wa-naqdih* (5th ed.), edited by Muhi al-Din Abd al-Hamid, Dar al-Jil Publishing House.
- Issawi, Mohammed. (2022). " *Al-Ru'yah Al-Amrīkiyah Al-istishrāqīyah lil-ta'rīkh wa-al-fikr Al-'Arabī*," Al-Nasiriya Journal for Social and Historical Studies, Vol. 13.
- Kratchkovsky, Ignatius. (1965). *Dirāsāt fī Tārīkh Al-adab Al-'Arabī* (unpublished), "Ilm" Publishing House, Moscow.
- Mansour, Khairi. (1990). " *Muqaddimah fī Al-istishrāq Al-Amrīkī*," published in Contemporary Arab Thought, Nos. 76-77.
- Margoliouth, David Samuel. (2006). *Uṣūl Al-shi'r Al-'Arabī* (unpublished), translated by Ibrahim Awad (without Publishing Number)
- Massé, Henry. (1988). Islam (3rd ed.), translated by Bahij Shaaban, *Manshūrāt 'Uwaydāt*, Beirut.
- Nalino, Carlo. (without Publishing Number) *Tārīkh Al-Ādāb Al-'Arabīyah* (2nd ed.), translated by Taha Hussein, Dar al-Ma'arif Publishing House, Egypt.
- Nöldeke, Theodor, et al. (1979). *Dirāsāt al-mustashriqīn ḥawla ṣiḥḥat al-shi'r Al-Jāhīlī*, translated by Abdul Rahman Badawi, Dar al-Ilm lil-Malayin Publishing House, Beirut.
- Ridwan, Omar Ibrahim. (without Publishing Number) *Ārā' al-mustashriqīn ḥawla Al-Qur'ān al-Karīm wa-tafsīruḥ* (unpublished), Dar Taiba for Publishing and Distribution, Riyadh.
- Saber, Najwa. (1990). *Al-Naqd Al-akhḥāqī : uṣūluḥ wa-taṭbīqātuhu* (1st ed.), Dar al-Uloom al-Arabiyya Publishing House, Lebanon.
- Said, Edward. (1981). *Al-Istishrāq* (1st ed.), translated by Kamal Abu Deeb, Arab Research Foundation.
- Said, Edward. (2011). *Taghṭīyah Al-Islām* (unpublished), translated by Mohamed Karzoun, Dar Ninawa for Studies and Publishing, Damascus.

- Saleh, Magdy Abdul Hafiz. (2020). *Irnist Rinān* (1st ed.), Cultural Center for Books, Morocco.
- Simort Smith, Charlotte. (without Publishing Number) *Mawsū‘at ‘ilm Al-insān* (unpublished), translated by Alia Shukri and others, Supreme Council of Culture.
- Staloni, Yves. (2014). *Al-Ajnās Al-adabīyah* (1st ed.), translated by Mohamed al-Zakarawi, Arab Organization for Translation.
- Stetkevich, Jaroslav. (2004). *Al-Shi‘r Al-‘Arabī wa-Al-istishrāq* (1st ed.), translated by Walid al-Halais, Research Center at St. John's College, Oxford.
- Stetkevich, Jaroslav. (2004). *Shi‘rīyah Al-ḥanīn fī Al-nasīb Al-‘Arabī alklāsyky* (unpublished), translated by Hassan Az al-Din, King Faisal Center for Research and Islamic Studies, Riyadh.
- Stetkevich, Susan. (2010). *Al-Qaṣīdah wa-al-sultāh : Al-ustūrah, aljnwsh, wa-al-marāsīm fī al-qaṣīdah Al-‘Arabīyah Al-kilāsīkiyah* (1st ed.), translated by Hassan al-Banna Az al-Din, National Center for Translation, Cairo.
- Yefout, Salem. (1989). *Ḥafrīyāt Al-istishrāq* (1st ed.), Arab Cultural Center, Morocco.

Biographical Statement

Dr. Mohammad Al-Malki is an Assistant Professor of Literature, Criticism, and Rhetoric in the Department of Literature, Criticism, and Rhetoric at the College of Arabic Language and Literature, Umm Al-Qura University, Kingdom of Saudi Arabia. He holds a Ph.D. in Criticism and Rhetoric from Umm Al-Qura University (2020). His research interests revolve around criticism, rhetoric, and discourse analysis.

معلومات عن الباحث

د. محمد بن حميدي المالكي، أستاذ مساعد في الأدب والنقد والبلاغة، في قسم الأدب والنقد والبلاغة بكلية اللغة العربية وآدابها، في جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية. حاصل على درجة الدكتوراه في النقد والبلاغة من جامعة أم القرى عام 2020م، تدور اهتماماته البحثية حول النقد والبلاغة وتحليل الخطاب.

Email: mhmalki@uqu.edu.sa