

الاتجاه التاريخي في دراسة النص العربي
تأملات في الخلفيات والنتائج
أ.د. علي خفيف
جامعة باجي مختار عنابة

توطئة:

يرى المنظرون للاتجاه التاريخي أن الأدب والتاريخ وجهان لعملة واحدة، يمكن أن ندرس أحدهما بالآخر، فيجلي أحدهما ما غمض من الآخر. ويرون أن الأدب مرآة للعصر وللمجتمع وللجنس. انطلاقاً من فلسفة المقاربة التاريخية التي تحاول استبطان النص، في عمق إنتاجه التاريخي، حيث يتداخل التفسير الاجتماعي، مع البحث التاريخي، والتحليل اللساني، بالاعتماد على الاستنباط الداخلي، وعلم النفس التاريخي، والدراسة الموضوعاتية، واللسانيات الأنثروبولوجية، حيث يتم سبر أغوار النصوص، وربط علاقتها مع الواقع، والمجتمع، والتاريخ، ليصبح النصّ صنْوَاً للدلالة على عقلية المجموعة التي أنتجَ ضمنها، فيصير الخطاب اللساني والعمق الاجتماعي بهذه الطريقة في التحليل، وجهين لعملة واحدة، يستدل بأحدهما على الآخر، ويكفي أيّ واحد منهما للدلالة على قيمة العملة.

سنعرض بالتحليل لبعض النماذج التطبيقية، لأهم الأعلام العرب في هذا الاتجاه من الدراسة، من أمثال: طه حسين، ومحمد أركون، ونصر حامد أبي زيد، وإدوارد سعيد... وغيرهم من أعلام التاريخانية، في الوطن العربي، كما سنحاول في هذه المداخلة، الوقوف على الخلفيات الفكرية التي استمد منها أعلام التاريخانية أفكارهم، وتقييم الإضافات العلمية التي أنجزتها المقاربة التاريخية في دراسة الأدب العربي

من المنهج التاريخي إلى التاريخانية:

تعتبر التاريخية⁽¹⁾ من الاتجاهات النقدية البارزة في الولايات المتحدة (منذ أواسط التسعينات، يجتمع فيها العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى، مثل الدراسات التاريخية التقليدية، والدراسات الماركسية، والنقويض، إضافة إلى ما توصلت إليه أبحاث الأنثروبولوجيا الثقافية، فهي إذن، توجه في النقد الأدبي يحلل ويقيم الأعمال الأدبية، والخطابات آخذاً بعين الاعتبار أفكار ومشاعر المؤلفين، ومعايير وسياقات وقيم العصر الذي كتبت فيه الأعمال، إنها تعنى بتسييق (contextualiser) الأعمال الأدبية، كل الخطابات، والأحداث التاريخية. لأنها تسعى إلى قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي، والثقافي، حيث تؤثر الايدولوجيا، وصراع القوى الاجتماعية في تشكّل النص، وحيث تتغيّر الدلالات وتتضارب حسب المتغيّرات الثقافية والتاريخية.

يلجأ محمد أركون - مثل الطيب تيزيني - كثيراً إلى هذه المنهجية حيث يرى في كتابه "الفكر الإسلامي دراسة علمية (المركز الثقافي العربي - مركز الاتحاد القومي) ط 1996 ص 116" أنّ التاريخية أو التاريخية خاصيّة يتميّز بها كلّ ما هو تاريخي -أي ما ليس خالياً أو وهماً- والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي، وهو ما يحدّد الفرق بين اللوغوس والميثوس- حسب- لأنّ التاريخية تعني الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي قد تقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ (متعالية، ميثوس). يقول أركون في كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية ص 520 وهو يتحدّث عن الخطابات الدينية: لا يستطيع المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمّجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه، ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محدّدة من لحظات التاريخ.

وهو أمر ينطبق على المخيال أيضاً (l'imaginaire)، ولتحقيق العلمية يدعو أركون إلى تطبيق المنهجية الألسنية والسيمائية إلى جانب المنهجية التاريخية والأنثروبولوجية، وهي المنهجية نفسها التي يطبقها الطيب تيزيني ونصر حامد أبو زيد وطرابيشي ومجموعة أخرى من الباحثين العلمانيين المهتمين بتحليل الخطاب الديني بصفة خاصة ويمكن تلخيصها كما يلي: (ألسنيات وسيمائيات + علم تاريخ واجتماع وأنثروبولوجيا)

سنتتبع فيما يلي أهم المقاربات التي استثمرت التاريخانية في تحليل الخطاب، في الوطن العربي، مركزين على أهم المفكرين الذين اتسموا بالعمق، وبالتنوع، واشتغلوا على نصوص شهيرة، ومهمة، ومتنوعة، كما يلي:

1. محمد أركون:

«..تجاوزت التاريخ القديم الفيلولوجي⁽²⁾ الوصفي، الذي اشتغل عليه المستشرقون، وانتهجت سبيل التاريخ للفكر العربي عن طريق النصوص وبالتالي فإنّ المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي، فلا بدّ من الإضاءة الأنثروبولوجية والتاريخية، إضافة إلى المنهجية المقارنة، لأنّ العقل التاريخي يعتمد على الوثائق المكتوبة وحدها، بينما الفعل الأنثروبولوجي يعتمد على الحفريات، وينزل إلى الأعماق...»⁽³⁾.

بحسب أركون فإنّ النص لا يجب أن يتناول في مستواه اللغوي بشكل بارد، خارجي، محايد، غير منخرط (غير منتمي)، لأنّه منخرط حتى الأعماق وجودياً وابتيمولوجياً، ولذلك فلا بدّ من الحفر الأركيولوجي العميق من أجل البحث عن البنيات التحتية المدفونة عميقاً في النصوص، والتي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة. وهنا يأتي دور اللسانيات، والسيمائيات، والأنثروبولوجيا معاً.

«.. إنَّ الدراسات العربية الإسلامية التقليدية تعتمد على المنهج الفيلولوجي، واللاهوتي معاً، ولا بد من تجاوز ذلك إلى المنهجية الألسنية والسيمائية والأنثروبولوجية معاً.. إذ لابد من إحلال ذهنية الأنسنة مكان العصبية الدينية أو غيرها...»⁽⁴⁾.

«...بما أنَّ الحكايات والأخبار هي عبارة عن نتاج جماعي، فإنَّ كل علامة تجد نفسها مثقلة بالمضامين الاجتماعية والقيم الرمزية التي سيؤدِّي تراكمها عبر التاريخ إلى بلورة الهوية الراسخة لكل فئة أو فرقة، وهكذا يمكننا أن نفسر سبب الخلافات السيميائية (أي الرمزية) المستعصية بين السنة والشيعية والخوارج الذين يستخدمون العلاقة نفسها للعقل مع العلامة، ولكنهم يسقطون على فضاء الخطاب القرآني مضامين قصصية أو سردية مختلفة (هيمنت على المتخيّل الديني)⁽⁵⁾ وهذه الاختلافات عائدة أساساً إلى المواريث الثقافية السابقة للفئات المتنافسة، وإلى مساهماتها أو معارضتها للدولة-الأمة- التي تشكلت بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم...»⁽⁶⁾.

لقد حاول محمد أركون استغلال هذه المنهجية المتعدّدة المعارف والوسائل لدراسة النصّ الديني، وطبّقها على كثير من النصوص، خاصة في تحليله لسورة الكهف وسور أخرى غيرها، وآيات كثيرة. ونرى أنَّها أقرب لتطبيقها على نصوص الخطابة لتشابه نصوص الخطابة مع نصوص القرآن لأنَّ الخطباء سعوا إلى تقليد النصّ القرآني ولأنَّ كليهما من جنس النثر.

2. إدوارد سعيد:

أثبت إدوارد سعيد في كتابه "الإستشراق" أنَّ مفاهيم الغرب عن الشرق قد أطّرت مفهوم الشرق ليصبح مؤسسة ثقافية خاضعة، عن طريق خطاب الإستشراق، الذي لعب دوراً مكملاً للآلة العسكرية، والاقتصادية، الاستعمارية.

رغم أنّ الدراسات الإستشراقية ادّعت العلميّة المحايدة، وأنّها تتعامل مع الشرق كوجود موضوعي.

جاء في الكتاب: ولذلك أصبحنا اليوم أشدّ وعياً بدور " النظام الدّلالي " في تكوين معرفتنا، وطرق تفكيرنا، بل حتى الكيفية التي تتشكّل بها أحاسيسنا وعواطفنا.

إنّ سبل فهمنا للتّصوص ونشاطنا التفسيرى، بل وتقييمنا للحس الذوقي والعاطفي أثناء عملية الفهم والتفسير هي سبل تحدّها وتحدّها سياقات المؤسسة الثقافية والتاريخ والعلاقات الاجتماعية، ولهذا فهي ليست سبلا مجردة بريئة، ومعظم ما نأخذ على أنّه مقولات بديهية ومسلمات أوليّة في تجاربنا مع الأدب والعلوم تنبئاً في سياقات تمارس عليها الحد والتحديد والإضافة أو الحذف....

ففي كتاب الإستشراق (1978)، الذي تُرجم إلى 26 لغة في العالم، يقول المؤلّف أنّ الغربيّ يرسم صورة الشّرق تحت ضغط مخيال إستشراقي يستمدّ مادّته الأساسيّة من نصوص تخييليّة بصورة رئيسيّة فيصبح القارئ الغربي يعرف أنّ صورة الشّرق المنقولة بأقلام الرّحلة، والرّسمين، والمؤلّفين الغربيين، ليست سوى صورة مفعمة بالغواية والشّهوانيّة والإباحيّة الجسديّة. ونظراً لذلك فإنّ الشّرق لدى هؤلاء المستشرقين - كما يراه إدوارد سعيد - ليس حقيقة من الحقائق الملموسة والمحدّدة تحديداً عقلياً وثقافياً، وتاريخياً وجغرافياً أيضاً. بل شرقاً افتراضياً (الاستشراق، ص 39)، ولذلك فهو يرى أنّ الفكر الاستشراقي، ليس سوى فكر استعماري، وينتقد حتّى كارل ماركس، إذ استخدم نظريّة الاستشراق في كتاباته عن الهند والجزائر، وقال عن هذه الشّعوب: إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، يجب أن يُمتلّوا! وهكذا، يظهر الشّرقيون والعرب في الكتابات الاستشراقية، سدّجاً، غافلين، محرومين من الحيويّة، والقدرة على

المبادرة، مجبولين على حبّ الإطار الباذخ، والدّسيسة، والدّهاء... وهم لا يستطيعون حتّى السير على الرّصيف، فعقولهم الفوضويّة تعجز عن فهم ما يُدركه الأوروبي البارّ بصورة فوريّة، كما أنّ الشّرقيّين عريقون في الكذب، وهم كُسالى، وسيّئو الظّن... وبالتالي فهم على طرف نقيض من العقل الغربيّ في وضوحه، ومباشرته ونبله! (ص 70).

ولذلك كان الإستشراق هو أسلوب معيّن من الثقافة الغربيّة في التحدّث عن الشّرق والبحث في كميّات توظيفه وتوجيهه، باعتبار أنّ التّكوين المؤسّسي للاستشراق، مرتبط بالمصالح السّياسيّة الغربيّة، من حيث أنّ ازدهاره، جاء مواكباً للتّوسّع الاستعماريّ الغربيّ، فهو معرفة تنتج القوّة.

كما تشير إلى ذلك عبارة حُفرت على مبنى إحدى المؤسّسات الاستشراقيّة الشهيرة، هي مؤسّسة الدّراسات الشّرقية والإفريقيّة في جامعة لندن. وكما استخلص إدوارد سعيد من دراسة لأكثر من خمسمائة مؤلّف استشراقي حول الأدب العربيّ، ما جعله يؤكّد أنّ العلم المؤدّج، والعقلانيّة الغربيّة أصبحا نموذجاً يُضرب به المثل في تبيّن النزعة الغرائزيّة الغربيّة، الّتي تتحوّ فقط نحو السّيطرة والهيمنة في العالم المعاصر، عن طريق خطاب يتّسم بالتّلفيق والخداع و بالرّؤية الدّونيّة للآخر، ثمّ بالاستعلاء والتّرجسيّة، وتضخيم الأنا المركزيّة الغربيّة وهي سمة الخطابات ما بعد الاستعماريّة⁽⁷⁾.

وفي الحقيقة أنّ إدوارد سعيد يؤكّد نظرة ما بعد الحداثة الّتي ترى أنّ العقل الأوروبي، والغربيّ بصفة عامّة، عقل إمبيرياليّ، كرّس خطابه للمحافظة على المكاسب الاستعماريّة، والمحافظة على الفجوة الرّقميّة الّتي تفصله عن الآخر، كما عبّر عن ذلك مؤلّفاً كتاب "الفجوة الرّقميّة" فيمايلي: «...وقد سادت وجهة النّظر الغربيّة، خاصّة الأمريكيّة، خطاب "الفجوة الرّقميّة"، علاوة على كونه موسوماً بصفة تكنولوجيّة- اقتصادية، تعمي بصيرته عن رؤية الأبعاد

الاجتماعية والثقافية.. والخطاب في معظمه إما من صنع مفكري الدول المتقدمة، وإما من إنتاج "ماكينة توليد الوثائق" بالمنظمات الإقليمية والدولية، وكثير من هذه الوثائق - باستثناء عدد قليل من الدراسات الرائدة - تتغذى على نفسها، وتكرر مقولاتها، وتزخر بالتوصيات، والتصورات الفوقية، والقوالب الاستراتيجية، النمطية، وتشكو من عجز شديد في تناول القضايا المحلية.»⁽⁸⁾

3. الطيب تيزيني: (مخاطر عزل النص عن البنية الاجتماعية والتاريخ)

يتحدث عن مخاطر عزل النص عن البنية الاجتماعية والتاريخ فيقول:

إنّ النزوع التجزيئي والتجريدي للخطاب يفصح عن:

1. ميل لإقصاء البعد العمقي، وذلك ببعثرة "البنية" وما يتصل بها من عمليات ومجارٍ وقنوات وعلاقات، أفضت وتفضي إلى بنيتها، بمثابرتها مشروعا مفتوحا.

2. ميل للإطاحة بالبعد التاريخي باسم لحظة هي "الانفصال"، تفقد مسوّغها الماهوي، إذا ألحّ عليها لذاتها وإطلاقا، أي بمعزل عن "الاتصال". إنّ تضخيم التركيب على حساب التحليل (التفكيك) يقود إلى مفهوم "القطيعة التاريخية" التامة.

3. ميل لاستقراء "الفردى- الجزئى" بتحطيم علاقاته مع "المجتمع- الكلّى" تلك العلاقات إذ تكون في طور الفعل، فإنها تدخل فاعلة على نحو مباشر فيه "فى الفردى": إنّ الفردى يتبنّى دائما ملونا بالمجتمعى، ومن ثمّ، كيف ننزع الابداع من مبدعه، والذات من موضوعها! نعني هنا، كيف نتمثل ونذكر ونعرف قطعة من العملة بواحد من وجهيها!

4. ميل إلى تشظية الخطاب إلى "برانى" و"جوانى" بحيث نُقصى، ثانية عن "الخفى معلنا" وعن "المعلن خفيا" مما قد يضعنا أمام صيغة من صيغ

الموضوعاتية الظاهرية القائمة - ضمن أمور أخرى- على استبعاد النظر الجدلي إلى الحدث التاريخي والاجتماعي، والتراثي، فالبنية «والتاريخ وجهان لعملة واحدة نعرف قيمتها من أحد وجهيها!»⁽⁹⁾.

4. جمال الدين بن الشيخ.

يطرح عدّة منهجية متكاملة لتحليل الخطاب بشكل يربط بين اللغة والبيئة والمجتمع في كتابه حول الشعرية الذي سبق وأن قدمنا عرضاً عنه. ومما جاء فيه:

«.. لقد كان طموحنا ثابتاً، وهو يتمثل في رسم الأفق الثقافي في مجتمع معين، انطلاقاً من الإنتاج الأدبي الأكثر قدماً، والأشدّ نمطية، والعثور على الإنسان - بطريقة ملموسة - وفهم توافقه مع واقعه عبر اللغة..»⁽¹⁰⁾.

«.. ويكون هذا بديلاً عن المشروع البنيوي الذي لا يقدم تفسيراً عن سؤال: لماذا الإبداع؟ لأنه يتجاهل المسلمات السوسيوثقافية...»⁽¹¹⁾. في الكتاب السالف الذكر استبطن شامل للأفق الثقافي العربي ولعقلية الإنسان العربي من خلال الشعر العربي الذي رأى المؤلف أنّه الإنتاج الأشدّ نمطية عند العرب. رأينا أن نتخذ نموذجاً نحذو حذوه في دراسة الخطابة العربية التي بقيت بكرة لم يمسسها هذا النوع من الدراسات.

5. نصر حامد أبو زيد: التاريخانية/الأنسنة

يطرح الباحث نصر حامد أبو زيد هنا مفهوم "التاريخانية" الملازم لمفهوم "الأنسنة".

«لقد ظهر لي أثناء الاهتمام بالنص، مفهوم التاريخ، بمعنى أنّ القرآن نصّ تاريخي، وثقافيّ وهذا ولّد لدى البعض أزمة لا تزال مستمرة، إذ فهم من

التاريخي أنّه زمنيّ، ومن الثقافي فهم أن النص المقدس تأنسن، ومع ذلك هناك في كتاب مفهوم النصّ إرشادات واضحة لدراسة أوسع في المستقبل، فهذه الأسئلة عن تاريخية النص، ولغته، وتوثيقه أقوم اليوم بدراستها من خلال فهم النقد التاريخي بدون إحساس بالخوف، أو الخطر، ولكنّ بمحاذير لا يمكن أن نقلّ من شأنها...»⁽¹²⁾.

هذه المنهجية ليست جديدة فقد سبق إليها كثير من المستشرقين، قبل حامد أبي زيد، وقبل أركون أيضاً، يقول عبد الرحمان بدوي عن المستشرق جولد تسهير: «..ولكن إذا كان جولد تسهير، قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة، استطاع عن، طريقها أن ينفذ في النصوص و الوثائق، كي يكتشف من ورائها الحياة التي تعبر عنها هذه النصوص، ويتبين التيارات، والدوافع الحقيقية التي استترت خلف قناع من الكلمات. فهو إذا قام بالبحث في الحديث النبوي، فليس ذلك كي يبين أنّه موضوع أو غير موضوع، وإنّما كي يدرك الميول، المختفية والأهواء المستورة التي يعبر عنها أصحابها، فيما يصنعون أو يروون من أحاديث..وهو إذا بحث في تفسير القرآن، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين، أو ترجيح رأي الواحد على الآخر، وإنّما هو يرمي إلى الكشف عن الاتجاهات التي ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلّا مظهراً خارجياً لها، سواء من تلك الاتجاهات، والميول، أو الأهواء، ما هو سياسي صريح، وما هو ديني خالص، وما هو مزيج من الدين والسياسة...هذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز لحياة مضطربة قوية ومعقدة، حيّتها أصحابها، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا مكانية، نظرة حركية لا سكونية، نظرة تاريخية لا مذهبية أي أنه ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك في الفقه والتفسير، ورواية الحديث، والعقائد، على أنه كالكائن الحي سواء بسواء، يولد وينمو

وينضج، ثم يبدأ في الانحلال، ويستمر في الذبول حتى يفنى ويزول، وليست طائفة من الصيغ الجامدات، والتصورات المجردة التي قيلت مرة واحدة إلى الأبد... فهو إذا بحث في المذهب عرض قانون حياته وتطوره، وإذا بحث في مادته، ونصوصه بحث في نسيجه الحيّ، وجس عروقه النابضة بالحياة..»⁽¹³⁾.

6. أحمد أمين:

تحت عنوان: دلالة الشعر على الحياة العقلية، يقول.. قديما قالوا: "إنّ الشعر ديوان العرب" يعنون بذلك أنّه سجل سجّلت فيه أخلاقهم، وعاداتهم ودياناتهم، وعقليتهم، وإن شئت فقل: إنهم سجّلوا فيه أنفسهم، وقديما انتفع الأدباء بشعر العرب في الجاهلية، فاستحسنوا منه بعض أيّامهم، وحروبهم، وعرفوا منه أخلاقهم التي يمدحونها، واستدلوا به على جزيرة العرب وما فيها من بلاد وجبال وسهول، ووديان، ونبات وحيوان، وما كانوا يعتقدون في الجن وما كانوا يعتقدون في الأصنام والخرافات، وألّفوا في ذلك جميعه الكتب المختلفة.

• تعليق:

مثل هذا لم يتم بشكل كاف مع النشر، لقد نظروا إلى الشعر على أنه وثائق تاريخية والنشر أولى بذلك...

مظاهر الحياة العقلية: يقول أحمد أمين:

«مظاهر الحياة العقلية في الجاهلية هي: اللغة والأمثال، والقصص، وهي - فقط - مظاهر عقلهم. أما العلم والفلسفة فلا أثر لها عندهم...»⁽¹⁴⁾.

دلالة اللغة على العقل: يقول أحمد أمين أيضا:

«تدل اللغة على الحياة العقلية من ناحية أنّ لغة كل أمة في كل عصر مظهر من مظاهر عقلها. فلم لا تخلق اللغة دفعة واحدة، ولم يأخذها الخلف عن السلف، إنّما يخلق الناس في أوّل أمرهم ألفاظا على قدر حاجتهم، فإذا

ظهرت أشياء جديدة خلقوا لها ألفاظا جديدة، وإذا اندثرت أشياء قد تندثر ألفاظها، وهكذا اللغة في حياة وموت مستمرتين. وكذا الاشتقاقات والتعبيرات فهي أيضاً تتحو وتترقي تبعا لرقى الأمة، هذا ما ليس فيه مجالا للشك، وإذا كان هذا أمكننا - إذا حصرنا معجم اللغة الذي تستعمله الأمة في عصر من العصور - أن نعرف الأشياء المادية التي كانت تعرفها، والتي لا تعرفها، والأشياء المعنوية التي تعرفها والتي لا تعرفها، اللهم إلا إذا كانت المعاجم أثرية، كمعاجم اللغة العربية التي نستعملها نحن اليوم، فإنها لا تدل علينا، لأنها ليست معاجمنا، ولم تسر معنا، ولن تمثل عصرنا، وإنما كانت صحيحة للعصر العباسي أو نحوه، أما معاجم كل أمة حية فهي دليل عليها، فإذا أمسكت معجما للأمة الفرنسية منذ مئة عام ولم تجد كلمة التلغراف، أو التلفون فمعنى ذلك أن الأمة لا تعرفها، وإذا لم تجد كلمة تدل على معنى من المعاني دل ذلك على أنهم لم ينتبهوا إلى هذا المعنى، وهكذا فنستطيع - مثلاً - إذا حصرنا الكلمات العربية المستعملة في الجاهلية أن نعرف ماذا كانوا يعرفون عن الماديات، وماذا كانوا يجهلون، وماذا كانوا يعرفون من المعاني والملكات النفسية وماذا كانوا يجهلون. فإذا لم تجد - مثلاً - كلمة ملكة أو عاطفة أو شعور في اللغة الجاهلية دل ذلك على أنهم لم ينتبهوا إلى تلك المعاني، فلم يضعوا لها ألفاظا، وهذا وأمثاله يحدد لنا مقدار رقيهم العقلي، ولكن مع الأسف لم يوضع معجم كهذا، وهل نستطيع ذلك؟ أم نقف في سبيلنا جملة عقبات»⁽¹⁵⁾.

• تعليق:

قد يكون من أسباب غياب النقد التاريخي، والأنثروبولوجي، الذي يعتمد على الدرس التفصيلي للمراجع التاريخية، ويرمي إلى استخلاص الحقيقة المتعلقة بالإنسان، مما علق بها من شوائب عبر الزمن، وطغيان الدراسات

العربية المرتكزة على ما أسماه أركون المنهج الفيلولوجي اللاهوتي، إلى طغيان الرواية على كل أفكارهم وآثارهم، خاصة في صدر الإسلام، والنقد التاريخي في كثير من أحيانه لا يعتدّ بالرواية لوحدها، لأنّه يستدعي مراجع المشافهة، أو الكتابة، أو الآثار.. التي في غيابها من الطبيعي أن يجنح النقد إلى الدراسات اللغوية التقنية البحتة إن في مستواها الأسلوبي، أو حتى النحوي الجاف أحيانا.

7. طه حسين:

درس طه حسين شعر المجون في العصر العباسي واتخذة دليلا على روح العصر، كما شكك في صحة الشعر الجاهلي لما لم يجده مرآة حقيقية للبيئة الجاهلية.

حيث شكك في وجود شعر جاهلي، إلّا ما ندر، لأنّه لا يمثّل الحياة الجاهلية، ولا العقلية العربية، كما يلي⁽¹⁶⁾:

■ لأنّه لا يمثّل الحياة الدّينية، في حين أنّ القرآن الكريم يمثّلها في حملته على الوثنيّة، وفي مجادلاته للنّصارى، واليهود، والصّابئة، والمجوس، وغيرهم من أصحاب النّحل والدّينانات التي كانت موجودة في البيئة العربيّة الجاهليّة.

■ كما أنّه لا يمثّل الحياة العقلية، وإنّما يمثّلها القرآن الكريم، فقد وصف الذين جادلوا النّبيّ بقوّة الجدل، والقدرة على الخصام، والشّدّة في المحاورّة، لأنّهم كانوا يجادلون في أمور تتصل بالدّين وباليوم الآخر، وبالغيب، وبالتّشريع، وبغيرها من المسائل التي يتفق النّاس، على أنّها شائكة، لا يرقى لفهمها سوى الفلاسفة، ومن أوتوا قدرات عقلية معتبرة.

■ كما أنّه لا يصوّر حياة العرب السياسية، وصلاتهم بالأُمم المجاورة، ولكنّا نجد ذلك في القرآن الكريم حيث تحدّث عن الفرس والروم.

■ كما أنّه لا يمثّل الحياة الاقتصادية، التي يمثّلها القرآن الكريم في حديثه عن التّجارة، وعن الأغنياء والفقراء، وعن البيع والرّيا، والجشع، والطّمع، والأمن الغذائي... وغيرها.

■ كما أنّه لا يصوّر الحياة الخلقيّة للعرب، لأنّه يصوّر العرب كلّهم، أجوداً وشجعاناً، ليس فيهم جبان ولا بخيل!..

■ كما أنّه لا يتحدّث عن صلّتهم بالبحر، مع أنّ الله في القرآن منّ عليهم بتسخيره لهم، وبأنّ فيه منافع كثيرة، فهم يستخرجون منه لحماً طرياً، ويستخرجون منه اللؤلؤ والمرجان...

إذاً فما أبعد البؤن - حسب طه حسين - بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهليّة، في هذا الأدب الذي ينسب للجاهليّين، ونتيجة البحث عنها في القرآن الكريم. ولذلك، فنظراً لكلّ هذه الأسباب السّالفة الذّكر، ولغيرها، فقد شكّك طه حسين في وجود الشّعور الجاهليّ، وراح يُنظّر لأطروحة⁽¹⁷⁾، الوضع والانتحال، التي جعل أسبابها ترجع إلى: السّياسة، أو العصبيّة القبليّة، وإلى الدّين، والقصاص، والشّعوبيّة، وإلى الرّواة أنفسهم.

8. سيد قطب:

اعتمد في كتابه "كتب وشخصيات" على نماذج من الشعر العربي للدلالة على طريقة شعور العربي بالبيئة وتأثره بها ولذلك كانت وظيفة النقد الأدبي وغايته عنده تتلخص في: «تقويم العمل الأدبي من الناحية الفنية، وبيان قيمته الموضوعية، وقيمه التعبيرية، والشعورية، وتعيين مكانه في خط سير الأدب، وتحديد ما أضافه إلى التراث الأدبي في لغته، وفي العالم الأدبي كله، وقياس مدى تأثره بالمحيط، وتأثيره فيه، وتصوير سمات صاحبه، وخصائصه الشعورية والتعبيرية، وكشف العوامل النفسية، التي اشتركت في تكوينه، والعوامل الخارجية فيه»⁽¹⁸⁾.

• تعليق:

ما قام به كل من طه حسين وسيد قطب، منحى جيد في الدراسة مع التنبيه إلى المحاذير التي يمكن أن يقع فيها الذين يعتمدون على المنهج التاريخي في دراساتهم لآثار الأمم الفنية، من مثل:

* الاستقراء الناقص.

* الأحكام الجازمة.

* التعميم العلمي

9. محمد ماهر حمادة:

جعل في كتابه "الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي" المصدر الثاني (بعد المصادر التاريخية) والمهم جداً من مصادر الوثائق متمثلاً في الكتب الأدبية وذكر منها العقد الفريد لابن عبد ربه الذي ضمّنه نصوص كثيرة من الوثائق كالرسائل والخطب، كذلك كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، والبيان والتبيين للجاحظ، وعيون الأخبار لابن قتيبة، وتناول بالتفصيل كتاب شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد الذي توفي سنة سقوط بغداد 656هـ حيث قال إنه حوى كثيراً من نصوص الوثائق العائدة إلى العصر الأموي، إذ أنّ ابن أبي الحديد ألف كتابه هذا كشرحٍ لنهج البلاغة الذي جمعه الشريف الرضي على أنه أقوال ومأثورات الإمام علي. ولكن ابن أبي الحديد في شرحه تجاوز مهمة الشارح، وأورد معلومات كثيرة تاريخية عن أشخاص وأحداث ورد ذكرها في نصوص نهج البلاغة كمعاوية ويزيد، وزياد.. وهو يقتبس تجربته من المصادر المتقدمة، ووجهة نظره، وجهة نظر متعصبة كل التعصّب ضد الأمويين ومع العلويين خاصة والعباسيين⁽¹⁹⁾.

وبشكل عام يقول المؤلف إنّ المصادر الأدبية مفيدة وهي مصدر تاريخي شريطة أن لا يغيب على البال أنّها مصادر أدبية كذلك.

10. أحمد الحوفي:

استخرج بالاعتماد على مدوّنة الشعر الجاهلي العناصر التالية⁽²⁰⁾:

1. الحياة الاجتماعية (الصلوات الأسرية، الصلات القبلية، سلطان المال في المجتمع).
2. الحياة الخلقية (الكرم، البخل، الشجاعة...).
3. الحياة الدينية (الأصنام، التوحّد، النار...).
4. العادات والمعتقدات (الخمّر، الميسر، شياطين الشعراء...).

• تعليق:

إذن بالنسبة إليه يعدّ الشعر وثيقة تاريخية أهم من التاريخ نفسه، وفي ثنياه ردّ على ما ذهب إليه طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي".

11. مختار نويوات:

«يقول في مقدمته لشرح نهج البلاغة: يصور "كتاب النهج" بخطبه وحكمه ورسائله، واقع الحياة التي كان يعيشها المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، وما كانت تواجهه من قضايا ومشكلات.. فالإمام بحكم مسؤوليته الدينية، كان كثيراً ما يؤم المسلمين في الصلوات الجامعة فيخطب فيهم واعظاً، يدعوهم إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة، ويحذّرهم من مغبة الانحراف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يمثل الإمام من ناحية أخرى الشخصية السياسية التي تحكم المجتمع العربي الإسلامي، ومن هذا المنطلق كان يخطب ويكتب ويرسل الأقوال حاثاً الناس على الطاعة ولزوم الجماعة، وداعياً إلى نبذ الخلاف والفرقة... وهكذا لو ذهبنا نتتبّع أفكار (النهج) لما وجدناها تخرج عن الإطار الديني، والأخلاقي، والسياسي، والاجتماعي، وأنّها في معظمها صدى للواقع الذي تعيشه الجماعة من مشكلات»⁽²¹⁾. ويعبر الشيخ نويوات على هذا

الاتجاه بنص انتقاه لإدوارد سابير وترجمه، يعمّق هذا الاتجاه في البحث، جاء فيه: «.. نستنتج مما سبق أنّ في وسع الدارس المحنك، أن يبرز من اللغة مميزات المحيط، طبيعياً كان أم بشرياً، ومقدار تأثر المجتمع بعوامله، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أبعد من ذلك ولا سيما شرادر. درسوا اللغات الهندية الأوروبية التي تنتمي كلها إلى فصيلة واحدة، واختاروا معظم الألفاظ المشتركة بينها أو بين عدد كبير منها وحاولوا أن ينفذوا منها إلى أصل هذه اللغات، وإلى حضارة المجتمع القديم التي هي لسانه، وإلى ثقافته ومعارفه.. لأنّ اللغة ديوان المعارف والتصورات. فعلوا ما يفعل عالم الحفريات في التنقيب على الآثار ليحصل على وثائق تاريخية تفرض نفسها على كل باحث ولا يمكن أن يرفضها أحد... وما على الدارس إلّا أن ينظر في معجم من معجمات لغة ما، قديمة كانت أم حديثة ليعرف نمط حياة أهلها وطبائعهم واهتماماتهم، ومعارفهم، وعاداتهم، ومثلهم العليا في فلسفة أخلاقهم..»⁽²²⁾

أخيراً: إن بحثنا في تاريخنا، هو بحثٌ في أنفسنا، وتنقيبٌ في عقولنا، وقراءة لحاضرنا ومستقبلنا، وقد وجد الباحثون في الأدب أفضل مدخل لفهم التاريخ العام، ولا سيما عند العرب.. لأنّ من ينتج التاريخ والأدب جميعاً هو الإنسان، والإنسان هو عقلٌ يحس، ويفكر، أي أنّه وجدانٌ وفكرٌ، فبنية العقل إذن هي البنية المنتجة للتاريخ عند الإنسان، وهي أيضاً البنية المبدعة لمصادر هذا التاريخ من أدب وفنون، وغيرها... والنماذج السابقة تقدّم بنية العقل العربي وتكشف عن آلية الفعل، ودينامية الحياة، من خلال مدخل عميق لتاريخ أدبنا.. واللغة كما يقولون مخزنٌ للثقافة وانعكاس للفكر، ومنها يتم تشخيص الوجه الأعرق الخفي للعقل، ذلك الوجه الذي يمثل الطبقة الأعرق في البنية الجيولوجية الترسيبية العمودية، للعقل العربي التي يعبر عنها الأدب أكثر من

كل ألوان النشاطات الإنسانية الأخرى، وهو الأمر الذي ركزت التاريخانية الحديثة على إبرازه.

الهوامش:

1 -Hendrik-. Van crop. Et autres : dictionnaire des termes littéraires. Coll. Champion: classique. Paris 2005 pages 237.

(2)-المنهجية الفيلولوجية: منذ أوائل الستينات راحت المنهجية الألسنية تحل محل المنهجية الفيلولوجية التقليدية التي سادت القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. فالمنهجية الفيلولوجية تشكل المرحلة الأولى التي لابد منها في البحث، من مثل جمع المادة حول موضوع معين، وتحقيق هذه المادة، والتثبت من صحتها، عن طريق مقارنة نسخ مختلفة للمخطوطة ذاتها، ثم محاولة التوصل إلى المعنى الأصلي للكلمات، ودراسة ما طرأ عليها من تطور وتغير، بحسب العصور والأزمنة التاريخية. يضاف إلى ذلك أن المنهجية الفيلولوجية تدرس مشكلة التأثير: أي تأثير الكتاب القدماء على الكتاب المعاصرين. والثقافات الأجنبية على الثقافة المحلية، لمعرفة كيفية نشوء الأفكار، وأصولها وسريانها...إلخ. لكن المنهجية الألسنية والبنويّة (خاصة التكوينية) تهتم باللغة والثقافة في زمن محدد وتدرس بنيتها على هيئة نظام متكامل، ثم تدرس العلاقات الكائنة بين أجزاء هذا النظام. إنها منهجية تزامنية دقيقة ومحددة:

أي تجدد الزمن في لحظة محدّدة، لكي تدرس العلاقات بين العناصر. ولهذا السبب اتهمت البنويّة بأنها ضد التاريخ والتطور.

والواقع أنها منهجية ممتازة، إذا ما أحسن استخدامها وربطها بالمنهجية الفيلولوجية. أي بالمزاوجة بين الدراسة التاريخية "diachronie"، والدراسة التزامنية الآنية "synchronie"، وبذلك يتم تجاوز الصراع الذي شاع في الستينات بين والبنويين الأنثروبولوجيين، والمؤرخين (أي الصراع بين البنية والتاريخ).

- (3)- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل، ترجمة هاشم صالح، دار السيفاني، بيروت، لبنان، ط2 1993،
- (4)- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط1 2001 ص 06.
- (5)- المتخيل الدّيني: (l'imaginaire religieux) يمكن أن نسَمّي المتخيل بالمخيال أيضاً. ويعني الفضاء العقلي المليء بالصّور والمشحون بالأخيلة، والأفكار الموروثة أباً عن جدّ -وهو جزء مما يسميه يونغ (اللاشعور الجمعي) -. وهناك خطباء محنّكون يعرفون كيف يتلاعبون بهذا المتخيل الدّيني، المنغرس في أذهان الأجيال، وكيف يستخدمونه لإثارة حركات سياسيّة، أو تحقيق أغراض شعبيّة مدروسة. وهدف الباحث الأركيولوجي اليوم هو الكشف عن آلية هذه العمليّة، وترسّباتها المعقّدة والضّخمة. ويولي الباحث الشّهير والنّاقّد الثّقافي بيير بورديو، أهميّة قصوى للعامل الرّمزي في تحريك التّاريخ.
- 6- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقل العقل، م، ن، ص 16 (6)
- (7)- أنظر: إدوارد سعيد، الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة كمال أبو ذيب، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط2، 1984.
- (8)- نبيل علي، ونادية حجازي، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، عالم المعرفة، أغسطس، 2005، المقدمة
- (9)- الطيّب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من بواكيره الأولى حتى المرحلة المعاصرة، الجزء الخامس، دار الينابيع للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1997، ص، 46.
- (10)- جمال الدين بن الشيخ: الشعرية العربية، م، س، ص 43.
- (11) - م، ن، ص، 14.
- (12)- حوار مع نصر حامد أبي زيد أنظر: جريدة اليوم، الخميس، 2002/11/07 نقلا عن جريدة النهار، وقد حاوره علي الأناسي.
- (13)- عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت ط3 1993، ص 198
- (14)- أحمد أمين، فجر الإسلام، م، س، ص 48.
- (15)- فجر الإسلام، م، س، ن، ص 49.

- (16)- أنظر طه حسين، في الشعر الجاهلي، م، س.
- (17)- أطروحة الإنتحال: في الحقيقة لقد سبق لهذه الأطروحة المستشرق، مرجليوت، حيث اعتمد على أنّ اللهجة التي ورد بها الشعر الجاهلي، لهجة قُرشيّة، تُماثل لغة القرآن، ولو كان الشعر الجاهلي، صحيح النسبة لجا بلهجة القبائل، إضافة إلى قوله أنّ الكتابة لم تكن موجودة عند العرب، والرواية وحدها ليست قادرة على الحفاظ على كلّ الشعر الجاهلي، ونقله بشكل سليم. إلى جانب المطاعن التي مسّت نزاهة بعض الرواة... كما أنّ الشعر الجاهلي - حسبه - لا يمثل أديان العرب في الجاهليّة، بل يعبر عن روح التّوحيد، وتعاليم الإسلام، في جوهره-ويمكننا هنا التنبيه مرارا إلى أنّ المستشرقين كانوا يبحثون عن الإنسان، وأفكاره ومعتقداته في الأدب العربي-. إضافة إلى قوله أنّ العرب لم يعرفوا الموسيقى إلّا في العصر الأمويّ، فأنتى لهم بهذه الدّراية العجيبة بالإيقاع.
- (18)- سيد قطب: النقد الأدبي، أصوله ومناهجه، دار الشروق ببيروت القاهرة، (د، ت)، ص 05.
- أنظر: محمد ماهر حمادة: الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي، م، س. 19
- (20)- أنظر: أحمد الحوفي، الحياة العربيّة من الشعر الجاهلي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط5، (د، ت).
- (21)- مختار نويوات: مقدمة شرح نهج البلاغة لمحمد عبده م، س، المقدمة.
- (22)- إدوارد سابير: اللغة والمحيط، ترجمة مختار نويوات، مجلة التواصل، جامعة عنابة، ع1، جوان 1996، ص 19.