الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة محمّد لمين دباغين، سطيف 2

كليّة الآداب واللّغات

قسم اللّغة العربيّة وآدابها

مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة: **دكتوراه العلوم**

التّخصّص: نقد معاصر وقضايا تحليل الخطاب

إعداد الطّالبة: عائشة بن خليفة

عنوان المذكّرة:

الحقيقة التّاريخيّة ومناهج كتابة تاريخ الأدب العربيّ

المشرف: أ. د. سفيان زدادقة

جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د. محمد عبد البشير مسالتي	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د. سفيان زدادقة	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقرّرا
أ.د. فيصل حصيد	جامعة باتنة	ممتحنا
أ.د. جمال حضري	جامعة المسيلة	ممتحنا
د. العارم عزاني	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د. منير مهادي	جامعة سطيف 2	ممتحنا

2022/ 2023

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾

10، الكهف

شكر وعرفان:

الشّكر والثّناء لله عزّ وجلّ أن وفّقني لاستكمال هذا العمل، ويسّر لي السّبل لذلك..

إلى والديّ الكريمين وإخوتي الذين كانوا نِعم السّند صبراً ودعاءً، وللأستاذ المشرف الّذي رافق هذا العمل مذ كان فكرةً/ سؤالاً، إلى أن اِستوفى عناصره بالنّقد والتّصويب، والنّصح والإرشاد، إلى كلّ أساتذتي بكليّة الآداب واللّغات بجامعة سطيف، إلى صديقاتي وزميلاتي ولكلّ من ترك أثراً طيّبا ولو بكلمةٍ/ دعاءٍ .. أسمى عبارات الامتنان وخالص الاحترام والتّقدير..

عائشة بن خليفة

قـائــمــة المــوضوعــات

قائمة الموضوعات:

- **مقدّمة** 6

الفصل التّمهيدي: حقيقة التّاريخ وتاريخ الحقيقة

1- التّاريخ، رواية الحكاية والتباس المفاهيم 12

1.1- حفر في ذاكرة المصطلح 12

2.1- التّاريخ ورواية الخبر 15

3.1- حكاية الحدث في التّاريخ 19

2- **سؤال الحقيقة ومعضلة المعنى** 27

1.2- الحقيقة ذات البعد الواحد 28

2.2- تشتّت الحقيقة 44

الفصل الأوّل: تأويل الحقيقة في قراءة التّاريخ الأدبيّ

1- التّاريخ وتأويل الحقيقة 65

2- اتّجاهات قراءة التاريخ الأدبيّ 77

1.2- عند عتبة المفهوم 77

2.2- مناهج تأريخ الأدب 82

1.2.2- لمحة عن بدايات فنّ التّأريخ وتطوّره 82

2.2.2- ميلاد التّأريخ لفنون الأدب ومناهجه 97

الفصل الثّاني: تاريخ الأدب في كتابات العرب قديما والمستشرقين

1- التّأريخ للأدب في تراث العرب 116

1.1- بدايات اهتمام العرب بالتّاريخ 116

2.1- نشأة التّأريخ الأدبيّ عند العرب 126

2- المستشرقون والمنعرج المنهجيّ للتّأريخ الأدبيّ 133

1.2- الاستشراق وأثره في الثّقافة العربيّة 134

2.2- منهج المستشرقين في التّأريخ للأدب العربيّ 138

الفصل الثّالث: التّأريخ العربيّ الحديث للأدب ومسألة المنهج

1- **الاتّجاهات الحديثة في التّأريخ للأدب العربيّ** 146

1.1- **مرحلة البدايات:** 147

أ- تاريخ آداب العرب لمصطفى صادق الرّافعي (1880، 1937) 148

ب- تاريخ آداب اللّغة العربيّة، محمد بك دياب (1852، 1921) 151

ت - تاريخ آداب اللّغة العربيّة، جرجي زيدان (1861، 1914) 153

ث- تاريخ الأدب العربيّ، أحمد حسن الزيّات (1885، 1968) 155

2.1- **مرحلة الوعي بالمنهج:** 158

أ- تاريخ الأدب العربيّ، شوقي ضيف (1910، 2005) 159

ب- تاريخ الأدب العربيّ، عمر فروخ (1904، 1987) 163

ت- تاريخ الأدب الأندلسيّ، إحسان عبّاس (1920، 2003) 166

ث- ينابيع اللّغة الأولى: مقدّمة إلى الأدب العربيّ منذ أقدم عصوره حتّى حقبة الحيرة التّأسيسيّة، سعيد الغانمي (1958) 169

2- الحقيقة في تاريخ الأدب العربيّ 174

- **خاتمة** 185

- **مراجع البحث** 190

مـــــــــــقـــدّمـــــــــــــة

إنّ طموح الإنسان للإمساك باللّحظة الماضية لا ينفكّ أملا يراوده، لكن أنّى له ذلك، والزّمن ماضٍ في سيرورته الأزليّة بغير توقّف. وغلبة تأثير سحر الماضي الآسر، جعلته يتّخذ مختلف الوسائل وشتّى الأسباب سبيلا، علّها تسعفه في استعادة ما فات. فكانت الذّاكرة سجلّا انطوى على الكثير من تفاصيله الهاربة، وإن لم تكن كلّها، غير أنها استطاعت أن تبقي على جانب مهم ممّا يمكن العودة إليه. غير أنّها تظلّ عودة آيلة إلى زوال لا محالة، ما دامت مرتبطة بالذّات الإنسانيّة الفانية، إن لم توثّق بشكل من الأشكال.

وعمليّة استحضار الماضي عبر الذّاكرة هي في جوهرها شكل من أشكال التّأريخ، وبالتّالي كان التّأريخ ممارسة رافقت الإنسان منذ أقدم مراحله، ولمّا يزل كذلك. وشواهد ذلك متعدّدة التجليّات، فمنذ الرّسومات والنّقوش البدائيّة التي خلّفها الإنسان القديم، إلى أحدث الوسائط التكنولوجيّة المتطوّرة التي توثّق أبسط الأحداث صوتا وصورة، لمّا يزل هذا الفنّ ممارسة حياتيّة يومية يقوم بها الإنسان بشكل عفويّ، قبل أن يكون علما مقصودا لذاته له قواعده وأسسه وطرائقه في البحث وفحص المادّة وتوثيقها وعرضها.

وإذا كان التّاريخ فنّ توثيق اللّحظات الماضية، فإنّ الأدب بما هو فنّ التّعبير الجميل الذي من خلاله تتجلّى الذّات الإنسانيّة عبر وساطة اللّغة، أحوج ما يكون إلى التّوثيق التّاريخيّ الذي يمليه ليس فقط فضول المعرفة الكامن أبدا في الذّات، والذي يحرّك أغلب توجّهاتها، وإنّما أيضا ضرورة فهم الذّات الذي يمثّل الأدب جانبا من تجلّياتها. ولعلّ في هذا تفسيرا لذلك الزّخم الهائل في كتابة تاريخ الأدب العربيّ (طبعا، هذا فضلا عن أسباب أخرى تخصّ هذا الأدب بعينه).

ومنذ القرن التّاسع عشر، تقاطرت الكتب التي تؤرّخ للأدب العربيّ، وتسبر أغوار ماضيه السّحيق، مستعينة بما فتحته الكشوف الاستشراقيّة من كنوزه وأسراره التي طواها

النّسيان، وعفا عنها الزّمن. ولكنّها في تأريخها لهذا الأدب لم تحد عن طريقة تناقلها الخلف عن السّلف، وهي طريقةٌ وضع خطوطها العامة المستشرقون في الغالب، واعتُمد في أكثرها على مقولات المنهج التاريخيّ، حتّى أضحى من قبيل المسلّمات التي لا مجال لمناقشة أمرها، بعد أن بتّ الروّاد فيها، وتوالى على الالتزام بتلك القواعد المسطّرة من جاء بعدهم من الأجيال.

من هذه المنطلق انبثقت فكرة البحث في موضوع: "**الحقيقة التّاريخيّة ومناهج كتابة تاريخ الأدب العربيّ**"، على اعتبار أنّ مناقشة هذه المسألة ما زالت لم تحظ بعد بما تستحقّه من تفصيل وبيان، وتوضيح وردّ نظر، بما يفضي إلى رؤية أعمق لمسارات الأدب العربيّ، وتجديد مناهج تأريخه. وإذا استثنينا بعض المحاولات المحدودة – على أهميّتها– والتي صرّحت بالموضوع بشكل مباشر، أو كنّت عنه من قبيل ما قدّمه حسين الواد: في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، أو ما أنجزه شكري فيصل في: مناهج الدّراسة الأدبية في الأدب العربيّ عرض ونقد واقتراح، أو ما جاء على ذكره حسن الطالب في: مفهوم التّاريخ الأدبي مجالات التوسع وآفاق التّجديد، أو الأفكار التي طرحها سليمان العطّار في: مقدّمة منهجيّة لدراسة تاريخ الأدب العربيّ، وطه حسين في كتابه: في الشعر الجاهليّ ... يبقى البحث في هذا الموضوع في حاجة إلى مزيد قراءة وبسط نظر ومحاورة لقضاياه من جوانبها المختلفة والمتعدّدة.

وجاء هذا العمل كمحاولة لإثارة سؤال أشعل فتيله سؤال آخر في بحث سابق، حول سبب تركيز كتب تاريخ الأدب العربيّ على الشّعر بصورة خاصّة دون غيره من الفنون الأدبيّة الأخرى، ليتطوّر السؤال ويأخذ مسارا أكثر عمقا وتخصيصا، تناسلت منه إشكالات عدّة، من قبيل علاقة التّاريخ بالحقيقة، ومسارات التّأريخ للأدب، ومدى تمكّن الكتب التي أرّخت للأدب العربيّ من الوفاء لهذا الأدب في ذاته، ومختلف مظاهره، والمناهج التي تمّ اعتمادها لتحقيق الغايات المنشودة.

وعلى هذا الأساس، استوت أقسام البحث في أربعة فصولٍ، بحث **الفصل التمهيديّ** في حقيقة التّاريخ، عبر الحفر فيما تختزنه الذّاكرة اللّغويّة للمصطلح من معانٍ، أفضت إلى تجاور معنيين أساسيّين، يلتقيان حيث يختلفان، ويختلفان حيث يلتقيان، في أحجيةٍ تتحاور فيها المتناقضات، فما بين رواية الخبر بوصفه حقيقة، على ما يشوب هذه الحقيقة من اختلافات، وبين حكاية الحدث على ما يعتريها من خيال، تتشكّل فسيفساء التّاريخ. فهذه العلاقة الوطيدة التي تشدّ التّاريخ بالحقيقة، بين التزامها والحيد عنها، جعلت من التنقيب في معنى الحقيقة ضرورة لا مناص منها. وتاريخ البحث في أمر الحقيقة طويل عريض سعة معانيها المتشابكة، الواضحة في خفاء، والجليّة في استتار، فمن الحقيقة ذات البعد الواحد إلى الحقائق المتعدّدة التي تعدّد فيها الآراء ووجهات النّظر في كلّ آن وحين، لعبت الحقيقة على وتر الاختلاف المرجأ بامتياز.

وكان مدار الحديث في **الفصل الأوّل** حول تأويل الحقيقة في قراءة التّاريخ الأدبيّ، من خلال محاولة مقاربة تأويل الحقيقة ضمن نسق التّاريخ، وما يعتري العلاقة بينهما من أخذ وردّ، وما يجمعهما من روابط، الأمر الذي أفضى إلى التّساؤل حول الطّرائق الأكثر ملاءمة لتأويل التّاريخ. ومن ثمّ انتقل النّقاش إلى تتبّع مفهوم الأدب في علاقته مع التّاريخ، وكيفيّة تشكّل وظهور مصطلح التّاريخ الأدبيّ، بما هو المقصد ومدار رحى البحث. وقبل التّفصيل في مناهج تأريخ الأدب بشكل خاصّ، كان لزاما التّعريج أوّلا على بدايات فنّ التّأريخ وتطوّره، لتكون الصّورة أكثر وضوحا بالنسبة لميلاد التّأريخ لفنون الأدب ومناهجه.

أمّا **الفصل الثّاني**، فقد انصبّ الاهتمام فيه حول تاريخ الأدب في كتابات العرب قديما وحديثا، حيث عاد البحث أوّلا إلى بدايات اهتمام العرب بالتّاريخ، ثمّ التّركيز على نشأة التّاريخ الأدبيّ عند العرب. ولمّا كان للمستشرقين دورهم البارز في تبلور فنّ التأريخ الأدبي العربيّ في صورته الحاليّة، كان من المهمّ التّعريف بظاهرة الاستشراق وتحديد أثرها في الثّقافة العربيّة، من ثمّ التّعرّض لمنهج المستشرقين في التّأريخ للأدب العربيّ.

واستنادا إلى ذلك التّراث الأدبيّ الهائل والزّاخر، وجهود المستشرقين في إحيائه ونفض الغبار عن الكثير من آثاره، جاء ميلاد تاريخ عربيّ للأدب. فجاءت مناقشة هذه المسألة في **الفصل الثّالث** من هذه الدّراسة على مدار مرحلتين: مرحلة البدايات؛ والتي أسّست لها نماذج من قبيل ما كتبه في هذا المجال كلّ من: مصطفى صادق الرّافعي، ومحمّد بك دياب، وجرجي زيدان، وأحمد حسن الزيّات. تليها مرحلة الوعي بالمنهج؛ والتي ظهرت في نماذج تاريخ الأدب التي ألّفها كلّ من: شوقي ضيف، وعمر فروخ، وإحسان عبّاس، وسعيد الغانمي. ليصل البحث إلى قراءةٍ لتجليّات الحقيقة في التّأريخ للأدب العربيّ، من خلال استشراف بعض آفاقه المستقبليّة.

ومن على أرضيّة ذلك المستقبل الذي يراد له أن يكون، تنبع أهميّة هذا الموضوع، من خلال ذلك الطّموح الملحّ لتجديد قراءة تاريخ الأدب العربيّ، بما يميط اللّثام عن هذا الأدب في ذاته، وفق رؤية تحاول أن تكشف أسرارا دفينة عنه لم يبح بها من قبلُ، عبر استثمار كلّ ما قيل عنه، ليس لإعادة إنتاجه أو تكراره، وإنّما لتوسيع أفقه، وتوضيح صورته، والاستفادة من المناهج الحديثة، ولكن ليس لتطويعه أو ليّ عنقه، وإنّما بحثا عن (ذات-الأدب العربي).

ولمّا كانت هذه القراءة تنشد إثارة مثل هذا السّؤال، فإنّ شرف الغاية موقوف على الأسباب والدّواعي، والمقاصد والمرامي، مثلما هو مرهون بالسّبل والأدوات، والطّرائق والإجراءات، ولهذا لم يقف مسار البحث عند مجرّد الوصف الذي يمرّ مرور الكرام، وإنّما استرشد أيضا بالتّأويل سبيلا لتحقيق فهم أبعد غورا في ثنايا الموضوع، بتفاصيله المتشعبة، ومعانيه المتقاربة المتباعدة.

وإذ ترمي قراءة هذا الموضوع الإبحار في غمار عُباب متلاطم الأمواج شديد الأهوال، فإنّها لا تدّعي القبض على جميع حقائق تفاصيله المترامية الأطراف، بقدر ما تحاول جاهدة بعث روح سؤال يحرّك فضول المعرفة ليبلغ أقصاه.

ولعلّ هذه الدّراسة ما كانت لتستوي لولا عون الله وتوفيقه أوّلا، وجهد أستاذي المشرف، الذي تعهّد هذا البحث مذ كان فكرة بالتّقويم والتّعديل والتّصويب، فللّه الشّكر والحمد من قبل ومن بعد، ولأستاذي المشرف جميل العرفان والامتنان على صبره وجهده، وللأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة أسمى عبارات الاحترام والتّقدير على تجشّمهم عناء قراءة هذا العمل وإثرائه بملاحظاتهم، ولكلّ من ساهم من قريب أو من بعيد في دعم هذا البحث ولو بكلمة طيّبة جزيل الشّكر.

وبالله نستعين ومنه التّوفيق.

الفصل التمهيديّ:

حقيقة التّاريخ وتاريخ الحقيقة

1-التاريخ، رواية الحكاية والتباس المفاهيم:

1.1- حفر في ذاكرة المصطلح:

ارتبط الفعل التأريخيّ بجانبين اثنين في تحديد معالمه الاصطلاحية والإنجازية؛ أوّلهما الحدث الذي يقوم به الإنسان، وثانيهما الزّمن الذي يجري فيه الحدث، ويؤكد ذلك ما ضبطه علماء اللّغة من دلالاتٍ لجذر كلمة التّاريخ أو التوريخ، ثمّ ما ثبّت لها من اصطلاحات ممن طرقوا مجالها. فهذا **الجوهريّ (ت 381هـ)** في صحاحه يذكر في مادة أرخ أنّ " التأريخ: تعريف الوقت. والتّوريخ مثله. وأرّختُ الكتاب بيوم كذا، وورّخته، بمعنى."[1] وبشيء من التفصيل يزيد **ابن منظور(630، 711هـ)** في لسان العرب أنّ: " التّاريخ: تعريف الوقت، والتّوريخ مثله. أَرَّخَ الكتاب ليوم كذا: وقّته، والواو فيه لغة، وزعم يعقوب أنّ الواو بدل من الهمزة، وقيل: إنّ التأريخ الذي يؤرّخه الناس ليس بعربيّ محض، وتاريخ المسلمين أُرِّخ من زمن هجرة سيّدنا رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم؛ كُتب في خلافة عمر رضي الله عنه، فصار تاريخا إلى اليوم [...] الصّيداوي: الإرْخُ ولد البقرة الوحشيّة إذا كان أنثى. مصعب بن عبد الله الزّبيريّ: الأرخ ولد البقر الصّغير [...] وقيل: إنّ التّأريخ مأخوذ منه لأنّه حديث [...] وقالوا من الأرخ ولد البقرة: أرَخَتُ أرخاً. وأَرَخَ إلى مكانه يأرَخُ أُروخاً: حنّ إليه؛ وقد قيل: إنّ الأرخ من البقر مشتقّ من ذلك لحنينه إلى مكانه ومأواه."[2] وهو ما يحيل إلى معنى الذاكرة التي تسترجع الماضي فيكون في ذلك مبعثا على الحنين إلى أيّامٍ خلت.

فالملاحظ من خلال قراءة هذه الدّلالات أنّ التّحديدات المعجميّة القديمة لمصطلح التّاريخ تحاول أن تضبطه ضمن إطار معنى بداية أو نهاية ما للزّمن؛ أي النقطة

---

[1]- الجوهريّ إسماعيل بن عباد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ط2، 1979، ج1، ص 418. (مادّة: أرخ)

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد3، ص4، 5. (مادة: أرخ)

المرجعيّة الأولى التي انطلقت منها الأحداث أو انتهت إليها أو ما يحيل إلى العودة إليها حنينا، أو شهدت تحولا مهما إلى مجرى جديد، مثل بداية التاريخ الإسلامي انطلاقا من الهجرة النّبويّة، أو نهاية فترة حكم وبداية أخرى. وفي هذا السّياق يؤكّد كب H. Gibb " أنّ لفظ تاريخ، إنّما هو لفظ عربيّ، بمعنى العهد أو الحساب أو التّوقيت، أي تحديد الوقت [...] وتحديد الشّهر، ثمّ اتّسع نطاق هذا اللّفظ فشمل من جهة معنى تحديد عهد حادث ما."[1] ليتنقل التّاريخ من مجرّد تحديد المواقيت، إلى تحديد الأحداث بوصفها علامات فارقة في مجرى السيرورة الزّمنيّة.

وهذا الاتّساع في دلالة المصطلح هو ما يظهر في التّعاريف اللّاحقة للتّاريخ؛ حيث "يقول **أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب (888، 958هـ)** في كتابه "الخراج": تاريخ كلّ شيء آخره، فيؤرّخون بالوقت الذي فيه حوادث مشهورة، ونحوه قول **إبراهيم بن العباس الصّولي (792، 857هـ)**: تاريخ كلّ شيء نهايته ووقته الذي ينتهي إليه زمنه، ومنه قيل لفلان تاريخ قومه، إمّا لكون إليه المنتهى في شرف قومه – كما قال المطرزي– وذلك بالنظر لإضافة الأمور الجليلة من كرم أو فخر أو نحوهما إليه، وإمّا لكونه ذاكرا للأخبار أو ما شاكلها."[2] فالملاحظ ممّا سبق ارتباط مصطلح التاريخ في تحديد زمان الأحداث بالوقائع المشهورة التي كان لها تأثير ما.

أمّا **محمّد بن عبد الرحمن السّخاوي (831، 902هـ)** فقد نظر إلي التاريخ بوصفه تعالقا بين الزّمن والفاعل المحرّك للحدث وهو الإنسان، يقول:" والحاصل أنّه فنّ يُبحث فيه عن وقائع الزّمان من حيثيّة التّعيين والتّوقيت بل عمّا كان في العالم، وأمّا موضوعه: فالإنسان والزّمان، ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيّات تحت دائرة الأحوال

[1]– ينظر: هـ. كب، علم التاريخ، تعريب لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1 ، 1981، ص26. 27.

[2]– محمّد بيّومي مهران، التاريخ والتأريخ دراسة في ماهيّة التاريخ وكتابته ومذاهب تفسيره ومنتهج البحث فيه، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة، ص 4، 5.

العارضة الموجودة للإنسان في الزّمان."[1] ومن هذا القول يستشفّ تلك الإشارة الطريفة لمدى ارتباط الوجود الإنساني بالزّمن، إدراكا لأهميّته، ووعيا بمدى تأثيره على الإنسان وتأثّر به، والذي هو جوهر المسألة التاريخيّة.

ومع تطوّر الوعي بعلم التاريخ، يصل مصطلح التّاريخ إلى تحديد علمي على شاكلة ما ضبطه **عبد الرحمن بن خلدون (732، 808هـ)** في مقدمته، حينما وسم التّاريخ بالفنّ؛ نظرا لما يتطلّبه من دقة وبعد نظر وإحاطة بالمادّة المعرفية والتاريخية، ليس جمعا فحسب، ولكن أيضا فهما وقراءة وتأويلا. ولهذا فرّق ابن خلدون بين معنيين لهذا الفنّ:" إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيّام والدّول، والسّوابق من القرون الأول، تنمو فيه الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرق بها الأندية إذا غصّ بها الاحتفال، وتؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، واتّسع للدّول النّطاق فيها والمجال، وعمّروا الأرض حتّى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزّوال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق."[2] فابن خلدون من خلال هذا التعريف يشير إلى الارتباط الوثيق بين علم التاريخ وفن الحكمة/ الفلسفة؛ ذلك أنّ هذا الفنّ لا يقتصر على مجرد تجميع تراكمي للأحداث مرتّبة وفق زمن وقوعها، بقدر ما هو نظر في ماهية هذه الأحداث ودواعي وقوعها ونتائجها وتأثيراتها، وهو المبحث الذي اختص لاحقا بوسم "فلسفة التاريخ"؛ وهي" في أبسط تعريف لها، عبارة عن النّظر إلى الوقائع التاريخيّة بنظرة فلسفيّة، ومحاولة معرفة العوامل الأساسيّة التي تتحكّم في سير الوقائع التاريخيّة، والعمل على استنباط القوانين العامّة الثّابتة التي تتطوّر بموجبها الأمم والدّول على مرّ القرون والأجيال."[3] من النّشوء إلى الفناء.

---

[1]– محمد بن عبد الرحمن السّخاوي، الإعلان بالتّوبيخ لمن ذمّ أهل التّاريخ، نقله: فرانز روزنثال، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1986، ص19.

[2]– ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وإخراج وتعليق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004، ج1، ص71.

[3]– زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير، بيروت، 2009، ص64.

فالتطوّر في دلالة المصطلح من العموم إلى التخصّص جليٌّ واضح من خلال التعريفات السّابقة، وهو تطوّر وثّقته المعاجم الحديثة. وغير بعيد عن تلك المعاني يضبط "**المعجم الوسيط**" دلالات هذا الجذر اللغويّ بشكل دقيق مختصر، مع شيء من الإضافات الجديدة التي تتساوق وظهور التاريخ كعلم له أسسه وقواعده، فـ :" أَرَخَ إلى مكانه أُروخا: حنّ إليه. والكتاب وغيره بكذا- أرخا: بيّن وقته. أَرَّخَ الكتاب: حدّد تاريخه. والحادث ونحوه: فصّل تاريخه وحدّد وقته. التاريخ: جملة الأحوال والأحداث التي يمرّ بها كائن ما، ويصدق على الفرد والمجتمع، كما يصدق على الظواهر الطبيعية والإنسانيّة. (مج) ويقال: فلان تاريخ قومه: إليه ينتهي شرفهم ورياستهم. التأريخ: تسجيل هذه الأحوال (مج). المؤرّخ: عالم التاريخ."[1] ولعل في جملة ما ورد من الدلالات ما يشير إلى ارتباط الفعل التأريخي بالماضي على الأكثر، استعادة لأحداث جرت في زمن انقضى وحيثيّاتها المختلفة على سبيل التّوثيق المعرفيّ من جهة، وكشكل من الحنين الذي يراود الذّات لمراجعة هذا الماضي من جهة أخرى.

2.1- التاريخ ورواية الخبر:

بالعودة إلى تعريف ابن خلدون السّابق ذكره، يشير صاحبه في معرض حديثه عن ماهيّة علم التاريخ، وأهميّته إلى مصطلحين آخرين وثيقيّ الصّلة بالفعل التأريخيّ، بما يحيلان عليه معاني نقل الحدث. يقول:" وإنّ فحول المؤرّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيّام وجمعوها، وسطّروها في صفحات الدّفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفّلون بدسائس من الباطل وهمّوا فيها أو ابتدعوها، وزخرف من الرّوايات المضعفة لفّقوها ووضعوها [...] فالتّحقيق قليل، وطرف التّنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل."[2] فيشير ابن خلدون بوضوح إلى ارتباط فعل التّأريخ بعمليّة نقل الأخبار، ومدى قابليّة تعرّض

[1]- إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ط4، 2004، ص13.

[2]- ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 71.

هذه الأخبار للتشويه أو التّحريف، سهوا أو عمدا. فالاستعمال التداوليّ لمصطلح التاريخ وإن لم يظهر في العربيّة بداية للدّلالة على ذلك التوثيق للأحداث مرتبطة بزمن وقوعها، فقد عرف العرب ما يفضي إلى هذا المعنى ، وإن لم يكن بالدّقة ذاتها التي عليها مصطلح التاريخ.

وأوّل هذه المصطلحات هو: الخبر، الذي هو الإعلام والنّبأ فـ" خَبَرْتُ بالأمر؛ أي علمته، وخَبَرْتُ الأمر أَخْبُرُهُ إذا عرفْته على حقيقته، وقوله تعالى: "فاسْأَلْ بهِ خبيرا"؛ أي اسْأل عنه خبيراً يخْبُرُ. الخَبَرُ بالتّحريك: واحد الأخبار، والخَبَرُ: ما أتاك من نبإٍ عمّن تستخبر."[1] ولعل ما يلاحظ مبدئيّا هنا؛ هو الاشتراك بين التّاريخ والخبر في المادّة المعرفية التي يحملها ويقدّمها كلّ منهما، غير أنّ هذا التّقارب لا ينفي وجود اختلافات. وفي هذا السّياق يفصّل فرانز روزنثال في أوجه الائتلاف والاختلاف بين التاريخ والخبر، ويستعرض التطوّر الدلالي لمعنى الخبر، فيقول:" لقد كان التّعبيران الفنّيّان اللّذان استعملا عادة للتّعبير عن فكرة التّاريخ بالعربيّة هما (علم) الأخبار والتاريخ. وكانت كلمة الأخبار، وهي صيغة الجمع لكلمة خبر، هي الأكثر شيوعا [...] ولهذا المعنى الأخير عدد كبير من المرادفات غير الدّقيقة، فكلمة أخبار تطابق التّاريخ من حيث إنّه قصّة أو حكاية ولا تتضمّن أيّ تحديد في الزّمن، كما أنّ معناها لم ينحصر في سلسلة الحوادث المترابطة عضويّا. ثم سرعان ما أصبح لهذا التّعبير معنى إضافيّ وهو المعلومات المتّصلة بأعمال الرّسول وأقواله، ثمّ أصبح في الواقع كالمرادف للحديث، شأن بعض الكلمات الأخرى كالآثار."[2] فالخبر من هذه الجهة وإن حمل المعرفة، إلّا أنّه يفتقر من جهة أخرى إلى التحديد الزّمنيّ الدّقيق.

[1]– ابن منظور، لسان العرب، المجلّد 4، ص 226، 227. (مادة: خبر)

[2]– ينظر: فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983، ص 19، 20.

وعلى هذا يمكن القول: إنّ الخبر والتاريخ كانا يعبّران في البداية عن ذات الهدف، بالوسائل التي كانت متوافرة، خاصّة وأنّ العرب لم يعبّروا عن التاريخ إلّا بوصفه جمعا لأخبار السّلف ومآثرهم وأنسابهم. ثمّ ما لبث أن شقّ الخبر طريقه للدلالة على مجرّد المعلومة، لمّا صار توثيق الأحداث مرتبطة بزمان وقوعها منوطا بالتاريخ فحسب. وبسبب هذه التعالقات المفهومية يرى سليم رضوان أنّ" مفهوم التّاريخ في التّدوين العربي– الإسلامي مفهوم غير واضح، فقد نشأ من انفصاله عن مفهوم " الخبر" واتّصاله بمفهوم "الزّمن"، الأمر الذي يدلّ على تحوّل في إدراك الماضي من جهة، والوعي بالتغيّر، من جهة أخرى."[1] حيث أدّى ذلك الإدراك إلى ربط الماضي بالزمن، ومن ثمّ ملاحظة التغيرات الطارئة بناء على مقارنة السّابق باللاحق وهو أساس الاشتغال التاريخي. هذا الوعي بالتغيّر، وانقضاء الماضي حاملا معه كل معالمه ارتبط بداية بنقل الخبر، الذي أملته ضرورة توثيق ما لزم حفظه ممّا يبقي للذات العربية وجودها ككيان ممتد أو متجاوز– إن صحّ التّعبير– للحتميّة الزمنية التي تقتضي التّحول والتبدّل، فكان الاعتماد على الذّاكرة سجلّا لتدوين أخبار السّلف، وأنساب الأجداد ومآثرهم.

فالاستعانة بالخبر جاءت لسدّ متطلبات الفترة بما كان متاحا من إمكانات. لكنّه هو الآخر يبقى محكوما بقانون الزّمن الذي لا يخطئ أحدا، ولهذا كان من الضروريّ ارتباطه بمصطلح آخر له أهميّته في الثقافة العربيّة؛ وهو مصطلح الرّواية، التي هي:" نقل أخبار السّابقين وعلمهم، وهي من مقوّمات الشّعر عند العرب. قال القاضي الجرجانيّ: إنّ الشّعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطّبع، والرّواية، والذّكاء." ثمّ قال:" أرى حاجة المحدّث إلى الرّواية أمسّ، وأجده إلى كثرة الحفظ أفقر، فإذا استكشفت عن هذه الحالة، وجدت سببها والعلّة فيها أنّ المطبوع الذّكيّ لا يمكنه تناول ألفاظ العرب إلّا رواية، ولا طريق للرّواية إلّا السّماع، ومِلاك الرّواية الحفظ، وقد كانت العرب تروي، وتحفظ، ويُعرَف بعضها

[1]– محمد الهلالي وعزيز لزرق، التاريخ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2014، ص11، 12.

برواية شعر بعضٍ."[1] فالرواية تزيد على نقل الخبر المرتبط باللحظة الآيلة إلى الزّوال بالحفظ والتّثبيت على مستوى الذاكرة، ممّا يرسّخ قيمة المعلومة المرويّة، ويمدّد فترة بقائها.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ ارتباط الرّواية بالشّعر لا يعني اقتصارها عليه وانحصارها فيه، بقدر ما يدلّ أيضا على شمولها لكل ما له اتّصال به؛ كرواية سير الشّعراء وأنسابهم، وأخبارهم، ومناسبات القصائد، وغيرها من المعلومات التاريخيّة؛ وبالتالي لعبت الرّواية – برغم كل ما طالها من نقد– دوراً أساسيّا في المحافظة على الكثير من تراث الثقافة العربيّة في الجاهليّة وبدايات الإسلام.

وقد شهد هذا المصطلح هو الآخر تطوّرا في مدلوله، واتّساعا في استعماله، من الاقتصار على الشّعر وأخباره بداية، إلى فرع معرفيّ له أصوله وقواعده ضمن إطار علوم الحديث. وعلى هذا الأساس يميّز ناصر الدين الأسد بين طورين في دلالة الرواية؛ والتي يحسبها "بمدلولها العلميّ الأدبيّ، طورا لغويّا متأخّرا، سبقه – فيما نرى– يقول ناصر الدين الأسد– طور ذو دلالة ماديّة حسيّة [...] تطلق على مطلق الحمل [...] وذلك كله إنّما الأصل فيه الماء: حمله وحامله من رجل أو دابة. غير أنّ هذا الضّرب الأخير من المجاز، وهو الحمل الأدبيّ، قد مرّ كذلك، فيما يبدو، في مرحلتين: الأولى خاصّة بالشّعر وحده– وتعني مجرّد حفظه ونقله وإنشاده [...] فلمّا أصّلت أصول علم الحديث، وأُرسيت قواعده، وعني فيه بالإسناد [...] دخلت الرّواية الأدبيّة في طورها الثاني، وهو ما يصحّ أن نطلق عليه طور الرّواية العلمية. وهي تقوم على الحفظ والنّقل والإنشاد، كالرّواية المجرّدة في دورها الأوّل، وأضيف إليها الضّبط والإتقان والتّحقيق والتّمحيص والشّرح والتّفسير وشيء من الإسناد."[2] فانتقلت الرواية إذن من مجرّد الحفظ التراكمي للمعلومات، إلى عمليّة دراسة هذه

[1]– أحمد مطلوب، معجم مصطلحات النقد العربي القديم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001، ص242.

[2]– ينظر: ناصر الدّين الأسد، مصادر الشّعر الجاهليّ وقيمتها التاريخيّة، دار الجيل، بيروت، ط8، 1992، ص187، 190.

المعلومات المحفوظة بما يفضي إلى تأكيد المرويّات درء لأيّ تحريف قد يطالها، وتوضيح مضامينها.

من خلال ما سبق، يظهر كيف أنّ فعل التّاريخ تجلّى كممارسة إنسانيّة عبر نقل الأخبار وروايتها. على أنّ الحديث عن مثل هذا التّقارب بين الخبر والرواية في الاستعمال العربيّ وبين التاريخ كمصطلح علميّ، لا يعني البتّة التّطابق الفعليّ بينها، بقدر ما يمكن عدّهما (أي: الخبر والرّواية) مرحلة تمهيديّة تمّ فيها تجميع المادّة الخام، التي ارتكز عليها التاريخ كعلم لاحقا في بناء رصيده المعرفي. وإذا كان ذلك حال مصطلح "التّاريخ" في الثقافة العربيّة، فما هي تجليات دلالة هذا المصطلح في الثقافة الغربيّة؟

3.1- حكاية الحدث في التاريخ:

حينما يذكر **ابن منظور** أنّ التأريخ الذي يؤرّخه النّاس ليس بعربيّ محض*، يذهب حسين مؤنس" أنّ أصل لفظ التاريخ العربي مشتق من لفظ Arch الذي يُنطق في

* حديث الأصول هو حديث شائك ملغز، خاصة إذا تعلّق الأمر بمصطلحات لها تاريخها من المعاني والدلالات المتراكمة، وهو ما يتجلى مع مصطلح التاريخ. فمثلما يشير ابن منظور وحسين مؤنس إلى احتمال اشتقاق اللفظ من أصول غير عربية فارسية أو لاتينيّة، يشير هـ. كب إلى أنّ "أصل كلمة تأريخ هو الأصل السّامي العام لكلمة (ورخ) التي تمثّل على سبيل المثال في كلمتيّ (يارْيَح) العبريّة التي معناها القمر و(يِرَح) التي معناها الشهر." ينظر: هـ. كب، علم التاريخ، ص27. وفي المقابل يرجع قاسم يزبك أصول هذا المصطلح إلى جذور عربيّة فصيحة " و(تأريخ) مصدر(أرخ) بلغة قيس، وهو اللفظ الشائع عند العرب، أو (ورخ) بلغة تميم، وهو لفظ لم يستخدمه كاتب قطّ." ينظر: قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، ص10.

وعلى هذا الأساس ينفي ذات الباحث جملة من المزاعم الأخرى حول أصل المصطلح؛ يقول:" ويزعم البعض أنّ لفظ (تأريخ) مشتق من (ياريخ) العبرية بمعنى (القمر) أو (يرخ) بمعنى الشهر، وعلى أساس هذا الزّعم يكون معنى لفظ (تأريخ) (التوقيت) أي تحديد الشهر. وهو أمر استبعده روزنتال. وزعم آخرون بأنّ لفظة (تأريخ) من اللفظ الأكدي (أرخو) وهو أمر بعيد الاحتمال في رأي روزنتال، بل يذهب هذا المؤرّخ إلى أنّ لفظة (تأريخ) تعني الزمن والحقبة، ولم يظهر هذا الاصطلاح بالمعنى الذي ذكرته لا في الأدب الجاهليّ ولا في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث النّبويّة، ولم يستخدم لأوّل مرّة إلّا منذ أن أدخل عمر بن الخطّاب التقويم الهجريّ، فقد ورد هذا الاصطلاح في برديّة يرجع تاريخها إلى سنة 22هـ، ممّا يدلّ أنّ الكلمة كانت معروفة في ذلك الحين." ينظر: المرجع السابق، والصفحة ذاتها. وينظر: فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983، ص 19، 25. وقد وصل فرانز روزنثال، بعد استعراض مختلف الاحتمالات حول أصل مصطلح تاريخ في العربية إلى إقرار أقربها قبولا، وهو أصلها

اليونانيّة القديمة (أرخ) ومعناه القديم أو القدم، ومن هنا يسمّى علم الأثريات القديمة بالأركيولوجياArcheology، ويستعمل اللفظ اليونانيّ بعد دخوله اللغات الأوربية في معنى الأصل أو الأصيل، فيقال: Archetype، أي: النموذج الأوّلي أو الأوّل، أو لفظ Archbishop بمعنى الأسقف الكبير، وكان يراد به الأسقف الأصيل ومن بعده يتبعه. وفي الديانة المسيحيّة يوصف جبريل –عليه السّلام– بأنّه الأركانجل Arcangel وأصله Archangel."[1] وفي مقارنة بسيطة بين المعنى اللغويّ لمصطلح التاريخ في المعاجم العربية وما يحيل إليه أصل المصطلح – على حدّ ما يُعتقد– في الثقافة اليونانيّة، فإنّ المعنى في العربية لم يخرج عن إطار محاولة الإلمام بذلك الأصل الضائع، أو الحنين إليه، وإعادة نسج خيوطه المتشابكة لتأليف مقاطع الحكاية المكتملة خبرا أو روايةً.

ثمّ تمّ اعتماد مصطلح Histiore للدلالة على التّاريخ في اللّغة الأجنبية، والذي يجمع في معناه بين التاريخ بوصفه حدثا ماضيا، وبين التأريخ كفعل وممارسة نقدية تصف الحدث، وتقرأه على ضوء المعطيات المتوافرة. يقول قاسم يزبك في هذا السياق:" لفظة "التاريخ" تطلق تارة على الماضي البشري ذاته، وتارة على الجهد المبذول لمعرفة الماضي ورواية أخباره، أو العلم المعنيّ بهذا الموضوع، فنحن نرى هذا اللّبس في اللغات الأجنبية الحيّة: "Histoire " الفرنسية و" history " الإنكليزية و" Geschichte " الألمانية تستعمل للمعنيين على السّواء[...] وقد حاول بعض الباحثين الغربيين "التّمييز" فأطلق بعض الفرنسيين مثلا "Histoire " (بـ H كبرى) على الماضي وhistoire (بـ h صغرى) على

السامي، يقول:" وإلى أن ترد أدلّة جديدة، فإنّ خير فرضية هو القول بأنّ هذه الكلمة مشتقة من القمر والشهر، وبذلك تكون الترجمة الحرفية لكلمة تاريخ هي التوقيت حسب القمر [...] وانتقال المعنى من التوقيت بالقمر إلى التاريخ والحقبة يمكن في هذه الحالة أن نفترضه كنتيجة لاستعمال الكلمة للدلالة على اليوم والشهر في الوثائق (تاريخها)." ينظر: المرجع السابق، ص23. من خلال ما سبق، يظهر أنّ حسم أمر أصل المصطلح متعذّر في ظلّ ذلك التقارب الشديد في الدلالة والاشتقاق.

[1]– حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون دراسة في علم التاريخ ماهيته وموضوعاته ومذاهبه ومدارسه عند أهل الغرب وأعلام كل مدرسة وبحث في فلسفة التاريخ ومدخل إلى فقه التاريخ، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 2001، ص9.

العلم، واحتفظ الألمان (بعضهم) بـ Geschichte للمعنى الأول وHistoire للمعنى الثاني. [...] ولا يزال هذا اللبس قائما، ولعلّ ذلك ناشئ عن شعور أصيل في الإنسان بالارتباط الدّقيق بين معرفة الماضي والماضي ذاته."[1] أي بين آليات القراءة والتّحليل وبين الأحداث الماضية في ذاتها.

ولعلّ ذلك اللّبس مرتبط أيضا بطبيعة أصل الكلمة في ذاتها فـ: " فلفظ History وما يقابله storia في الإيطالية، وHistoire في الفرنسية، وhistoria في الإسبانية: مشتق من لفظ (سْتُوريا) اليونانيّ، ومعناه: الحكاية، ومنه لفظ Story الإنجليزيّ."[2] ومثل هذا التقاطع بين مصطلح التاريخ مع معاني مصطلح الحكاية* الذي يصل إلى حدّ من التماهي يوجب ضرورة النظر في هذه المعاني التي تشكّل جزء من هوية المصطلح. وفي هذا السياق يحيلنا **جيرار جينيت Gérard Genette (1930- 2018)** في الحكاية إلى التمييز بين" ثلاثة مفاهيم متباينة تمييزا واضحا. فبمعنى أوّل – هو الأكثر بداهة ومركزيّة في الاستعمال الشائع- تدلّ كلمة الحكاية على المنطوق السّرديّ، أي الخطاب الشّفويّ أو المكتوب الذي يضطلع برواية حدث أو سلسلة من الأحداث [...] وبمعنى ثانٍ- أقلّ انتشارا، ولكنّه شائع

---

[1]- قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، ص 7

[2]- حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون دراسة في علم التاريخ، ص9.

* إنّ الصّلة بين التاريخ والحكاية قديمة، حيث يمكن عدّهما (بالمعنى المتداول قديما) وجهان لهدف واحد، وهو البحث عن الأصل أو نقل الخبر وروايته على نحو ما درج في الثقافة العربيّة. وهو ما نجده جليّا فيما اعتمده الطبري – مثلا- في تاريخه؛ إذ يذكر صراحة في مقدّمة كتابه أنّه عمد إلى نقل الأخبار أو حكايتها على وجه سماعها دون النظر في صحّتها أو التثبّت من دقّتها. يقول في هذا السياق: "وليعلم النّاظر في كتابنا هذا أنّ اعتمادي في كلّ ما أحظرت فيه مما شرطت أنّي راسمه فيه؛ إنّما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس إلّا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى ما لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم؛ إلّا بإخبار المخبرين، ونقل النّاقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنّه لم يعرف له وجها في الصحّة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت من قبلنا، وإنّما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا إنّما أدينا ذلك على نحو ما أدّي إلينا." محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدوليّة، الأردن، ص 9. فالتاريخ هنا يغدو حكاية تتجاور فيها الحقيقة بالخيال.

في الوقت الحاضر بين محلّلي المنظور السّرديّ ومنظّريه- تدلّ كلمة الحكاية على سلسلة الأحداث ، الحقيقيّة أو التّخييليّة، التي تشكّل موضوع هذه الخطبة، ومختلف علاقاتها (من تسلسل وتعارض وتكرار، إلخ) [...] وبمعنى ثالث- هو الأكثر قدما في الظاهر- تدلّ كلمة الحكاية على حدث أيضا؛ غير أنّه ليس البتة الحدث الذي يُروى، بل هو الحدث الذي يقوم على أنّ شخصا ما يروي شيئا ما."[1] أي إنّ عمليّة نقل أو قراءة الحدث أو وصفه أو التأريخ له بكل ما تحمله هذه الكلمات من معاني الذاتية التي يمكن أن يصطبغ بها الحدث، تختلف تمام الاختلاف عن الحدث في حدّ ذاته. لكن إلى أيّ مدى يمكن الاعتداد بهذا الاختلاف في واقع الكتابة التاريخيّة؟

يشير **عبد الله العروي** في هذا السّياق إلى تماهٍ تامّ بين الحدث كواقعة والحدث كرواية مخبر عنها؛ يقول:" نعتقد تلقائيّا أن لا فرق بين تاريخ الوقائع وتاريخ الأخبار. هذا يعني أنّ التاريخ لا ينفصل عن الإنسان وبخاصّة الإنسان المتخصّص الذي نسمّيه بالمؤرّخ. في هذا السياق لا يمكن تقديم التاريخ على المؤرّخ فهما متلازمان."[2] لكن هذا التماهي بين الحدث كواقعة والحدث كرواية إنسانيّة يخرج الحدث من بعده – الحياديّ-، ويدخله إلى البعد الانفعاليّ المرتبط بالرؤية الإنسانية بكل ما يكتنفها من ذاتية ونسبيّة ومحدوديّة. ليغدو الحدث -والحال هذه- حكاية يقصّها الرّاوي/ الإنسان.

ومن خلال المعاني التي جمعها **جنييت** عن الحكاية يظهر مدى تداخل هذا المصطلح مع التاريخ في جوانب متعدّدة: الزمن، الرواية، الرّاوي، الشّخصيّات، الحدث، غير أنّهما يمكن أن يتباينا عند نقطة الالتقاء "الحدث" بالذات، بوصفه المركز الذي تجتمع عنده بقيّة العناصر الأخرى وتتفارق في آن. والعامل الذي يمكّن من إحداث المفارقة هو قيمة هذا

---

[1]- ينظر: جيرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة محمد المعتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر الحلّي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط3، 2003، ص37.

[2]- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص 33.

الحدث من حيث صدقه أو كذبه، وبالتالي يمكن التمييز بين الحدث التاريخي والحدث التخييلي، لكنّه تمييز يبقى ملتبسا دائما بالتمازج والتداخل، فلا يمكن البتّة الفصل بحدود قاطعة بين ما هو تاريخيّ واقعيّ، وبين ما هو تخييليّ إن على مستوى نصّ الحكاية أو نصّ التّاريخ.

ويتضاعف الالتباس عند الانتقال من قيمة الحدث إلى قيمة الحكم على الحدث، وفي هذا السياق يشير **جنيت** إلى نقطة في غاية الأهميّة في معرض حديثه عن **أوديسة هوميروس Homer (850 ق.م)** ، يقول: " وإذا كان من المسلّم به أنّ وجود تلك المغامرات (بافتراض أنّنا نعتبرها حقيقة كما اعتبرها عوليس) لا يتوقّف البتة على عمل الرواية، فإنّه من البديهيّ أيضا أنّ الخطاب السّرديّ (وهو حكاية عوليس بالمعنى الأوّل للفظة) يتوقّف تماما على عمل الرواية ذاك، ما دام الخطاب السّرديّ نتاج عمل الرواية، مثلما يكون كلّ منطوق نتاج فعل نطق ما. أمّا إذا اعتبرنا عوليس كذّابا، والمغامرات التي يرويها متخيّلة، فإنّ الفعل السّرديّ لا يفتأ يزداد أهميّة، ما دام لا يتوقّف عليه وجود الخطاب فحسب، بل يتوقّف عليه أيضا تخيّل وجود الأعمال التي "ينقلها". وسيقال مثل ذلك طبعا عن الفعل السّرديّ لهوميروس نفسه حيثما اضطلع هوميروس بأن يروي مباشرة مغامرات عوليس. ومن ثم فلا منطوق، بل لا مضمون سرديّا أحيانا، دون فعل سرديّ."[1] فتمييز **جنيت** بين المضمون السردي والفعل السّردي، جاء على اعتبار أن الأوّل يقتصر على عمليّة نقل الأحداث (التّأريخ لها)، أمّا الثاني فيشتمل على جهد إضافيّ يتعلّق بابتكار الأحداث.

فاعتبار فعل الرّواية الذي يقوم به (عوليس) حقيقيّا ينتج عنه خطاب سرديّ يتضمّن حقائق عن المغامرات التي قام بها، أمّا الحكم على هذا الفعل الروائي بالكذب، فإنّه يحيل هذا الخطاب السّرديّ إلى مستوى أعلى من الأهميّة بالنظر إلى جانبه الفنيّ؛ ذلك أنّه يشمل جهدا مضاعفا في إنتاج الخطاب، وإكساب أحداثه صبغة تخييليّة (خطاب ينضوي

[1]– جيرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ص38.

أحداثا + تخييل). أمّا إذا تمّ النّظر إلى هذه الأحداث ذاتها من زاوية الوعي التاريخي فإنّ قيمتها التاريخيّة تتراجع، لتغدو مجرّد حكاية خرافيّة أو أسطورة شعبيّة. وهنا تظهر مفارقة من نوع آخر، من جانب أنّ هذه الحكايات تتدنّى إلى مرتبة الخطاب الشّعبيّ/ الهامش، في مقابل النصّ التاريخيّ الرسميّ/ المركز.

لكن هذه المعادلة قد تنقلب رأسا على عقب في مجال النقد الأدبي. فإذا كان لهذا النصّ الحكائيّ أهميّته الخاصة بالنسبة لناقد مثل **جنييت** تتعلّق بتقنيات الكتابة السرديّة، وبنية الخطاب السّرديّ، فإنّ النظر إلى ذات الأمر من زاوية قيمة الحكم على الأحداث بين الحقيقة والتخييل وما يحدثه التّباين بينهما من مفارقات واضحة بين تصديق المقولات بحجّة مدى مطابقتها للواقع، ومن ثمّ تبنّيها كحقيقة، أو رفضها لعلّة مفارقتها لقوانين العقل والمنطق، وعدّها من قبيل فنيّات القول والتعبير التخييليّ، يحيلنا رأسا إلى مصطلح الأسطورة؛ الذي يشكّل تعالقا فريدا بين الحكاية والتاريخ معا. فهو نصٌّ بقدر ما يقارب الحكاية يتميّز عنها، وبقدر ما يماثل التاريخ يجانبه.

وللأسطورة ارتباط وثيق بالحكاية من جانب الفعل السّرديّ التخييليّ، وبالتّاريخ على فرض ما تتضمّنه نصوصه من حقائق حول نظم تفكير الشّعوب التي أنتجت الأسطورة، وطرائق تعاملها مع ما يحيط بها من موجودات. فالأسطورة –يقول **جوزيف كامبل**– " ليست اختلاقا، إنّما هي تتضمّن بنية بالغة الصّرامة والتّحديد، وبالتّالي فهي منطقيّا، وقبل ذلك جدليّا مقولة ضروريّة للإدراك وللوجود عموما."[1] أو لنقل مرحلة بدائيّة مهمّة من مراحل التّفكير البشريّ، في محاولة لفهم الوجود وتفسير ظواهره، وربط علائقه. وفي هذا السّياق يقول **ميرسيا إلياد:**" إن التّأمّلات الفلسفيّة الأولى مستمدّة من الميثولوجيا. فالتّفكير المنظّم يسعى إلى التّعرّف على البدء المطلق وفهمه [...] وإماطة اللّثام عن سر

[1]– جوزيف كامبل، قوّة الأسطورة، ترجمة حسن صقر وميساء صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريّة، ط1، 1999، ص 43.

خلق العالم، باختصار، عن سرّ ظهور الوجود."[1] فطبيعة الإمكانيات المعرفيّة المحدودة لإنسان ذلك العصر تبرّر ظهور النصّ الأسطوريّ، كشكل من أشكال فهم الوجود بمختلف مكوّناته التي قد تظهر تآلفا، مثلما قد تبدي اختلافا أو حتّى تناقضا، الأمر الذي استدعى ظهور هذا النص كنوع من التساؤل الذي يعدّ شكلا من أشكال التفكير" فقد كانت الأسطورة فيما قبل حكاية ولم تكن حلّا لإشكال. إنّها تروي مجموعة الأعمال المنظّمة التي كان يقوم بها الملك أو الإله، تلك الأعمال التي كانت الشّعائر تحاول أن تشخّصها. فكأنّما تعطي الأسطورة حلّا لسؤال لا يوضع [...] وهاته الأسئلة (نشأة النظام الكونيّ وتفسير الظّواهر الجويّة) هي التي أصبحت تشكّل في صياغتها الجديدة مادّة التّفكير الفلسفيّ في بدايته."[2] إنّها تعبير عن حاجة ملحّة في ذات الإنسان لتعليل الظواهر وتبرير مسبباتها، كما أنّها نوع من التأريخ لبدايات ظهور أشكال التفكير والتساؤل لدى الإنسان ونشأته وتطوّره.

لكن هذا التفكير الذي أنتج الأسطورة بوصفه نصّا له قدسيّته، وتاريخا يحمل أخبار البدايات، هو ذاته الذي انقلب عليها، وارتدّ على مسلّماتها؛ فالأسطورة أيضا هي مثال واضح عن انتقال قيمة الحكم على أحداثها من الإيمان والتّصديق بها بوصفها نصّا يفسّر ظواهر الوجود، ويقدّم صورة عن القوى التي تحكمه وتسيّره هناك في عالم السّماء، ليغدو مجرّد نصّ أرضيّ وإنتاج بشريّ أزيحت عنه هالة القداسة، ليحتفظ فقط بفنيّات التخييل الأدبي.

إنّ هذا التّحوّل الكبير من الغائيّة الأسطوريّة؛ التي بموجبها حاول الإنسان القديم تعليل مسبّبات الوجود والموجود، إلى النّظر إلى التاريخ باعتباره مجموعة من التّحوّلات والمسارات التي تحكمها وتؤثّر فيها مجموعة من العوامل، " قاد إلى إظهار أنّ كينونة التاريخ

[1]– ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1991، ص 108.

[2]– جان بيير فرنان، من الأسطورة إلى الفلسفة، ضمن كتاب: التفكير الفلسفيّ، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008، ص18.

تتمثّل في الصّيرورة، أو بعبارة أخرى فإنّ تحوّل الكينونة إلى فعل وصيرورة ابتداء في الطّبيعة ثمّ سرى في التاريخ. فقد أصبح التاريخ سيرورة Processus وصيرورة Devenir أي مسارا حتميّا تحكمه وتحدّده وتفسّره عوامل ملموسة كالمناخ والحاجات الاقتصاديّة للنّاس، أو حروبهم وصراعاتهم من أجل الكسب، وكالصّراع العرقيّ، أو القبليّ، أو المذهبيّ أو غيرة."[1] هو تحوّل يلخّص شيئا ما مسار الفكر الغربي، والذي كان المحرّك الأساسيّ فيه هو العلم" فمثلما نزع العلم عن الطّبيعة طابعها السّحريّ والإحيائيّ*، فقد نزعت المعرفة والممارسة الطّابع الأسطوري عن التاريخ، بنفي طابعه الغائيّ والنّظر إليه باعتباره مجرّد حركة تطوّريّة مستقيمة تتحكّم فيها عوامل داخليّة قد تكون هي المحدّدات الاقتصاديّة (ماركس) أو التقنية أو السيكولوجيّة (فرويد) أو غيرها."[2] مما يمكن أن يكون محركا لعجلة التغيير في مسارات التاريخ.

إنّ هذا الانتقال الذي بمقتضاه نزل نصّ الأسطورة من عليائه ليرتدّ إلى عالم الأرض، يدفعنا إلى التساؤل حول أفق النصّ التاريخيّ. فماذا بقي من الحدث التاريخيّ؟ وإلى أيّ مدى يمكن الحديث عن حدث تاريخي واقعيّ وحقيقيّ؟

أسئلة لا يمكن الولوج إلى معترك إجاباتها، إلّا من خلال النّظر في سؤال مركزيّ، يحيط بكل هذه التساؤلات ويتجاوزها. ما الحقيقة؟

---

[1]– محمّد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2007، ص11.

* لازم التّفكير الأسطوريّ نظرة الإنسان للطبيعة والموجودات من حوله في الثقافة اليونانيّة القديمة و" بشكل خاص لفكر مرحلة ما قبل السقراطيّة، بل إنّنا – والقول لبيتر كونزمان– لنجده أيضا في العديد من نصوص أفلاطون [...] كما اتّسمت النظريات الفلسفيّة الأولى بغلبة فكرة وجود أصل مشترك أوّل (Arché) لكلّ الموجودات، يعتبر هذا الأصل المادّة الأولى لكلّ تكثّر في الأشياء، كمل يعتبر العلّة التي توثّر في التغيّرات التي يمكننا معاينتها. يعتبر **طاليس الملطيّ (624، 546 ق.م)** الفيلسوف الأوّل الذي عدّ الماء المادّة الأولى. كلّ شيء يتقوّم بالماء، ولأنّ الأصل الأوّل حيّ، ولأنّه قادر على تحريك نفسه بنفسه ، فهو أيضا حيٌّ (ما يعرف بالإحيائيّة)."ينظر: بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، ترجمة جورج كتّورة، المكتبة الشرقية ، بيروت، ط2 2007، ص 29، 31. فالإنسان القديم ما انفكّ يحاول العودة إلى أصل الوجود وبداياته، وهذه المحاولات عمدت إلى التفكير التخييلي/ الأسطوري لسدّ ثغرات ما عجز عن تفسيره وتعليله.

[2]– محمّد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2007، ص11.

2- سؤال الحقيقة ومعضلة المعنى :

كان سؤال الفهم وسيظلّ ويبقى محرّكا أساسيّا لطالما دفع الذات الإنسانيّة لتوسيع مداركها حول ذاتها وما يحيط بها في الوجود. فقادتها هذه الحيرة للمعرفة والانهمام بالفهم نحو إصدار أحكام، تتباين وتختلف باختلاف طريقة النّظر إلى الأمور وفحص جوانبها، بين حدس ذاتيّ، أو تأمّل فلسفيّ بتتبّع تطوّر عناصر الموضوع، أو مقارنتها، أو قياسها بنظيراتها، أو تجريب علميّ ... فالحكم يبقى رهين المنهج أو طريقة النّظر المتّبعة.

هذه الدّعوى تقود إلى تساؤل ملحٍّ، نشارك فيه **هانز جورج غادامير-hans george Gadamer*** **(1900، 2002)** من خلال بحثه عن العلاقة التي تربط بين الحقيقة في ذاتها ، وبين الأحكام التي تصدرها الذّات كمظهر لها، اعتمادا على طرائق ومناهج مختلفة.

لكن إلى أيّ مدى يمكن الإقرار بوجود حقيقة في ذاتها، بعيدا عن الأحكام الصّادرة حولها؟ هل يمكن النّظر إلى الحقيقة دون الاعتماد على منهج ما أو طريقة معيّنة

---

* أسّس هانز جورج غادامير أطروحته في كتابه "**الحقيقة والمنهج**" على سؤال محوريّ: " كيف يكون الفهم ممكنا؟" وانطلق في مناقشة حيثيّات هذا السّؤال من فكرة" تناهي وجودنا الإنسانيّ التاريخيّ" [...] فعقلنا الإنسانيّ، يقول غادامير" موجود ضمن شروط عينيّة تاريخيّة ... إنّ الوعي للفرد هو مجرّد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخيّة المطلقة. وذلك هو السّبب في أنّ أحكام الفرد المسبقة تشكّل حقيقة وجوده التاريخيّ ... ولو أردنا أن نفي الوجود الإنسانيّ وتاريخيّته حقّهما، فمن الضّروريّ إعادة الاعتبار لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة."
ينظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007، ص 36، و ص 16.
هذه الأحكام المسبقة كان لها دور رئيس في تشكيل نظر إلى الحقيقة. وتراكم الأحكام المسبقة شكّل تراثا معرفيّا، ما لبث أن تحوّل إلى سلطة توجّه نظرتنا نحو الحقيقة، "فالتراث مصدر الأحكام المسبقة، وهذه الأخيرة تمارس سلطتها في توجيه نظرتنا إلى الماضي والحاضر، فترتدّ على التراث نفسه لتحاكمه، وتفرض دورها العاتي على حاضرنا، مهما بدا أنّنا نضع خطاً النّزاهة ضدّ الحكم المسبق، والموضوعيّة قرينة للنقاء منه." المرجع السّابق نفسه، ص17. من هذا المنطلق نشارك غادامير سؤاله بحثا عن الحقيقة، وسط ركام الأحكام المسبقة القبليّة والآنية التي تؤثّر بشكل أو بآخر على نظرتنا إلى الحقيقة.

في النّظر؟ وعلى هذا الأساس، ما قيمة الحقيقة التي لا تستند إلى أنظمة الحكم؟ وهل الحقيقة مطلقة شاملة ثابتة، أم إنّها نسبيّة جزئيّة متغيّرة؟

هذه التساؤلات تحيلنا رأسا إلى النّظر في مفهوم الحقيقة؛ هذه الكلمة التي تحمل في طيّاتها ألفةً وغرابةً في آنٍ. فالسّؤال حولها وفيها محفوف بالإشكاليات، والطريق إليها تعترضه عقبات، وتعتريه تجاذبات مفهوميّة متعدّدة، ولهذا فهو لا يضمن نتائج قارّة.

1.2- الحقيقة ذات البعد الواحد:

منطلق المعرفة السّؤال، ومن خلال هذا السّؤال بدأ الإنسان يتلمّس طريقه لفهم وإدراك كنهه ووجوده. وهذا القلق الممضّ نحو المعرفة هو بالضّبط أرض خصبة، مترامية الأطراف، بعيدة الغور، والتي نشأت في كنفها الفلسفة، ووجدت المجال رحبا لتنمو فيها وتتطوّر، وهو ما عبّر عنه **فريديريك ويزمان F. Weisman** قائلا: " إنّ الفلسفة هي التّخصّص في طرح الأسئلة دون الأجوبة، وهي أسئلة مرجعها ما يعانيه الفكر من حيرة وعدم استقرار."[1] ورغبة دائمة وتطلّع مستمر لتحصيل المعرفة.

وهذه الرّوح القلقة التي تبحث عن الحقيقة في الوجود والموجود، هي ما عبّر عنه **هيراقليدس Héraclite (540 ق.م ، 480 ق. م)** قائلا:" الذين يحبّون الحكمة يجب أن يكونوا متسائلين عن أشياء في الحقيقة" [2] فمنطلق التفكير سؤال/ شكٌّ، ومقاربة هذا السؤال – وفق ما يراه هيراقليدس– بالعقل والحواس هو الذي يقود إلى نور الحقيقة، فهو " وإن كان لا ينفي شهادة الحواسّ في إدراك الحقيقة، فإنّه يرفض الاكتفاء بشهادتها فقط، ويرفض بالتالي أولئك الذين يشيدون بها، ويدّعون أنّهم هم فقط من يملك الحقيقة عندما يقول:" السّيّئون هم

[1]– ينظر: سالم يفوت، العقلانيّة المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطّليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1979، ص10.

[2]– هيراقليدس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006، ص55.

الأدعياء بنشدان الحقيقة." إنّما سبيل المعرفة الحقّة هو تفهّم العلل والأسباب والبحث عن الضّرورة الكامنة وراء الأشياء جميعا."[1] حتّى يكون للمعرفة دعائم متينة ترتكز عليها.

وهذه الضّرورة الكامنة وراء الأشياء هي ضرورة العقل الكونيّ أو اللّوغوس*؛ الذي يسيّر الوجود ويضبط القوانين والنظم التي تحكمه وما فيه، ولهذا فمكمن الحقيقة هو العقل حسب **بارمنيدس Parménide (515 ق. م، 450 ق. م)**؛ فـ"طريق البحث عن الحقيقة ليس سهلا، بل محفوف بالمخاطر والصّعوبات، ولكنّه الطّريق الذي يفضي إلى الحقّ والانكشاف، لأنّه تفكير في الظّواهر التي يتجلّى فيها الوجود الذي ينفتح على عين

---

[1]– نادية بوجلال، سقراط ورحلة البحث عن الحقيقة، مقال منشور ضمن كتاب: الفلسفة بين تعدّد المناهج ووحدة الحقيقة (أعمال الملتقى الوطنيّ الأوّل في الفلسفة)، إشراف: جمال حمّود، دار بهاء الدّين للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010، ص172.

* يعتقد هيراقليطس أنّ كل شيء في العالم خاضع لما يسمّيه **اللّوغوس** " وهو بمثابة النظام في سيرورة التّحوّل، ولا مجال للتعرف عليه إلا بالحكمة. واللوغوس هو المشرّع (حتّى بالمعنى الأخلاقيّ للكلمة) لكلّ الأمور المشتركة، وهو الذي يؤمّن وحدة المتضادّات. فالكلّ يصير واحدا، والواحد يصير كلّا." بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، ترجمة جورج كتّورة، المكتبة الشرقية ، بيروت، ط2 2007، ص33.

وفي مقابل مصطلح اللوغوس، رأى **أناكساغوراس Anaxqgore (500 ق. م، 428 ق. م)** أنّ: " **النوس** والعقل، هو المصدر المتعالي لنظام الكون." ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر ، العبيكان المملكة العربية السعودية وكلمة أبو ظبي ، ط1، 2010، ص 74.

واستفاد **أفلاطون Platon (427 ق. م، 347 ق. م)** من بعدهما من هذه الأفكار ، " ففي صلب تصوّره للعالم ثمّة مفهوم ذكاء متعالٍ يتولّى حكم الأشياء وتنظيمها: إنّ العقل المقدّس هو (ملك السّماء والأرض). إنّ الكون خاضع آخر المطاف، لا لحكم المصادفة، الحركة المادية، أو الضّرورة العمياء، بل بالأحرى، لحكم (عقل منظم بالغ الرّوعة)." ينظر: ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ، ص 73.

و"بعد أفلاطون، باتت عبارتا لوغوس ونوس (المنطق والعقل) معطوفتين على نحو منتظم، على التصورات الفلسفيّة للمعرفة الإنسانيّة والنظام الكونيّ، ثمّ خضعت معانيهما لمزيد من التّطوير والصّقل عبر أرسطو طاليس، والرواقيّين، والأفلاطونيّين الجدد. ومع تقدّم الفلسفة القديمة، ظلّت كلمتا لوغوس ونوس تستخدمان بالتناوب للدلالة على العقل، المحاكمة، والفطنة، والذّكاء، والمبدأ النّاظم، والفكر، والكلمة، والكلام، والحكمة، والذّكاء الكونيّ الشامل. ما لبثت العبارتان أن أصبحتا مع مرور الزّمن تدلّان على المصدر المتعالي لسائر النماذج الأصليّة، كما على مبدأ العناية الإلهيّة للنظام الكونيّ الدّائب، عبر جملة النماذج الأصليّة على اختراق المخلوق." ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ص76، 77.

العقل [...] ولهذا فالحقيقة التي لا حقيقة سواها عند بارمنيدس هي العقل الكامن وراء هذه الظّواهر."[1] العينيّة.

وبلوغ حقيقة هذا العقل الكامن مبدؤها السّؤال، الذي لا ينفك يتوالد ويتكاثر ويعارض بعضه الآخر، ومن هذا المنطلق يضع زينونليرسي" قواعد الجدل وفنّ الإقناع. وقد تعلّم أكثر هذه الطريقة السوفسطائيون فيما بعد. غير أنّ الجدل عندهم كان منصبّا على الخطابة وفنّ الإقناع، وأضحى هذا الأخير تقنية ومهارة ووسيلة ذاتية لإظهار قدرات معرفيّة خاصّة، وأصبحت الفلسفة ضربا من التّلاعب بالألفاظ، تعلّم كيف يثبت القول ونقيضه في آن واحد. فطغت النزعة الشّكيّة التي رسّخت عقيدة الإيمان بالحقيقة النّسبيّة، وأصبح الجدل من أجل الجدل، وليس من أجل الوصول إلى الحقّ واليقين." [2] فالحقيقة هنا أصبحت مرهونة بمن يمتلك فنون ومهارات الخطابة، التي تؤدّي إلى الإقناع؛ ليس بقيمة الحقيقة في ذاتها، وإنّما بطريقة العرض بغضّ النظر عن مدى صدق الأقوال أو كذبها.

وأدّى استغلال السوفسطائيّين المفرط لأساليب البلاغة في مجادلاتهم الفلسفيّة إلى نشوب صراع محتدم بين الفلسفة والبلاغة، على فرض أن كلّ طرف منهما يدّعي امتلاك الحقيقة لصالحه، انطلاقا من أنّه و" على الدّوام كان لـ (الكلام الفصيح) معنيان؛ فهو ليس مجرّد نموذج بلاغيّ. إنّه يعني أيضا قول الحق، أي الحقيقة، وهو ليس فنّ الكلام وحسب، فنّ قول شيء ما بفصاحة. وبقدر ما نادى معلّمو الفلسفة بهذا النّموذج في العالم القديم، نادى به معلّمو البلاغة. وكانت البلاغة في صراع مستديم مع الفلسفة، وكانت تدّعي أنّها تعلّم الحكمة الحقّة خلافا لتأمّلات السوفسطائيين العقيمة."[3] فهل الحقيقة هي ثمرة الخطاب البلاغيّ، أم هي نتيجة المنطق الفلسفي؟

---

[1]– ينظر :نادية بوجلال، سقراط ورحلة البحث عن الحقيقة، ص173.

[2]– نادية بوجلال، سقراط ورحلة البحث عن الحقيقة ، ص 173.

[3]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ص69، 70.

في ظلّ هذا الجوّ الذي تشتّت فيه الحقيقة وتاهت وسط أساليب البلاغة وفنّ القول، جاء **سقراط Socrate (470 ق.م، 399 ق.م)** ليعادل كفّتيّ ميزان الحقيقة (العقل – الأخلاق)، من خلال ربط سؤال الفلسفة بالالتزام الأخلاقيّ، الأمر الذي حدّ من غلوّ هذا السّؤال وارتداده على نفسه، وأعاده إلى مساره الصّحيح نحو بلوغ الحقيقة."فبالنّسبة إلى سقراط تمتزج الالتزامات المنطقيّة بالالتزامات الأخلاقيّة، لتولّد "العقلانيّة" أي الإيمان بأنّ بإمكان الإنسان أن يصل إلى السّعادة والفضيلة عبر الجدليّة العقليّة [...] وهكذا نجد المصادرة التي يقوم عليها البناء الميتافيزيقي، وهي الإيمان بالانسجام القبليّ بين الواقع ومقتضيات الإنسانيّة. وينتج عن ذلك بأنّ الوجود جوهر يسمو على الحسّ، كما ينتج عن أنّ معيار الحقيقة هو سعادة النّفس وعلوّها. فالمثال العقلي هو في آن واحد مضمون للوجود ومعيار أخلاقيّ."[1] وهذا المعيار – في رأي سقراط– هو الضّابط الذي من شأنه أن يحدّ من انحراف العقل عن هدفه في الوصول إلى الحقيقة.

وشكّلت المحاورات والنقاشات التي أجراها سقراط تحوّلا جديدا في تاريخ الفلسفة، وأضحى هذا التّوجّه، الذي مثّله بامتياز، نحو عرض الأفكار لاختبار السّؤال، والتّحقّق من المعارف بواسطة منهج الشّك بمثابة تقليد طويل المدى، فصار" الفيلسوف الحقيقيّ ليس هو ذاك الذي يعرف، لكنّه على العكس من ذلك هو الذي يطرح أسئلة حول معرفته، هو الذي يعرف كيف يواجه الشّك، هنا حيث يعتقد العقل الدوغمائيّ أنّه يمتلك الحقيقة."[2] يأتي السّؤال ليواجه هذه الملكيّة، ويدفعنا إلى التّأكّد من المعتقدات قبل إقرارها.

[1]– ينظر: السيّد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1994، ص 51.

[2]– جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009، ص24.

أمّا مصدر الحقيقة عنده فهو الإله؛ إذ "هو الموجّه نحو الحقيقة، والحقيقة هي معرفة الإله، وبذلك تتجاوز الحقيقة الواقع لتتّحد بالميتافيزيقا عندما يصبح الإله هو الحقيقة الكليّة، وعلى السّلوك أن يتطابق معها."[1] ويرنو إليها.

ولم يكن أفلاطون- وهو تلميذ سقراط- بمنأى عن هذه الأفكار التي غذّت محاوراته، حيث كان منطلقه في بناء تصوراته العلمية "هو ما يسمّى عادة بالمفهوم السّقراطيّ، أو ما أسماه هو منذ ذلك الحين بالمثال(idea أو eidos)، مثل الشجاعة أو الفضيلة أو الورع، أي كما يقول بنفسه في أوطيفرون (6 د)، (الصفة الفريدة التي بها يكون كل شيء ورع ورعاً)، والتي تستخدم (كحدٍّ تشبيهيّ للإعلان بأنّ كل شيء مماثل ورع بدوره). المثال إذن صفة كامنة في الموجودات ذاتها، ولكن لا سبيل إلى استنباطها إلّا بالفحص السّقراطيّ [...] فلا تكون الصيغة التي توصّل إليها المجاوب تعبّر حقّا عن المثال إلّا متى ما صمدت لهذا الفحص، وخرجت من الامتحان ظافرة."[2] بعد مساءلة جميع جوانبها.

لكن إذا كانت الحقيقة كامنة هناك في عالم المثل، هل يعني ذلك أنّ الوصول إليها طلب يعزّ إدراكه؟ يناقش أفلاطون هذه المسألة من خلال آلية التّذكّر؛" فالبحث مستحيل إذا كنّا نجهل كلّ شيءٍ عمّا نبحث عنه، مثلما أنّه غير مجدٍ إذا كنّا نعرفه. يتعيّن إذن أن يكون ذهن المجاوب متّجها سلفا نحو الحقيقة: ولابدّ بالتّالي من أن يكون عرف من قبل هذه الحقيقة، بحيث يكون البحث والعلم مجرّد تذكّرٍ."[3] أي إنّ الحقيقة ليست عدما محضا، كما أنّها ليست متاحة، وإنّما هي – في نظر أفلاطون- تجربة سابقة، يحاول المرء استعادتها، عبر طريق المساءلة.

---

[1]- نادية بوجلال، سقراط ورحلة البحث عن الحقيقة، ص177.

[2]- ينظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987، ج1، ص148.

[3]- المرجع نفسه، ص153.

إذن، فوفق هذا التّصوّر المفارق صاغ كلٌّ من سقراط وعلى غراره تلميذه أفلاطون لتقاليد فلسفيّة جعلت من الحقيقة إطارا ثابتا بوصفها علامة يتحدّد مرجعها ضمن نطاق مثاليٍّ مفارق، "وتحديد مجال الخطاب الحقّ المتماهي مع مرجعه، ورسم الخطّ الفاصل بينه وبين أنماط القول الزّائف، ومن ثمّ الانطلاق منه لبناء نموذج للممارسة المدنيّة، من شأنه القضاء على القوّة والصّراع، وضمان" السّعادة والعدل"."[1] بالارتكاز على معيار المنطق الأخلاقيّ.

وإذا كان أفلاطون قد أكسب الحقيقة بعدا مثاليّا مفارقا يتطلّع الإنسان إلى إعادة اكتشافه عن طريق السؤال، فقد عمد أرسطو إلى "تجاوز الثنائيّة الأفلاطونية بين الفكرة (المثال) وبين الشيء الواقعيّ. ولذلك أقرّ بأنّ ماهيّة الشيء في ذاته [...] من هنا يعلن أرسطو عن ثنائيّة أخرى: المادة (hylé باليونانيّة و materia باللاتينيّة) والصورة (/eidos morphé باليونانيّة و Forma باللاتينيّة). وفي الشيء يتمّ الاندماج بين الصورة والمادّة: ويجب أن توجد المادة كما توجد الصورة [...] وفي المادة لا تكون ماهيّة الشيء إلّا محض إمكانيّة/ dýnamis ، potentia ولا يكتسب الشيء حقيقته وراهنيّته إلّا عبر الصورة. إنّ ماهية الأشياء لا تكون ماثلة في فكرة متعالية عنها، بل هي تتحقّق بحسب تراتب ظهورها [...] فكلّ تطوّر يفترض في تصوّر أرسطو وجود غاية مسبقة تسير بالجوهر من الإمكانيّة إلى التّحقّق."[2] وهو تحقّق يجري في عالم الوجود وليس في عالم المثل.

على أنّ الجوهر لا يتجلّى إلّا في صورة فعل، وهو مركز المذهب الأرسطيّ، و"الفعل سابق على القوّة بالمعاني الثلاثة لكلمة سابق؛ منطقيّا وزمنيّا وجوهريّا. منطقيّا، لأنّ فكرة الوجود بالقوة تستتبع فكرة الوجود بالفعل [...] وزمنيّا، لأنّ الوجود بالفعل لا ينبع من وجود بالقوة إلّا تحت تأثير وجود آخر بالفعل [...] فالإنسان هو الذي يلد الإنسان؛ وأخيرا

[1]– السيّد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص50.

[2]– ينظر : بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، ص 49.

جوهريّا، لأنّ الإنسان بالقوّة، أي البررة، يستمدّ كلّ ماهيّته من إنسان بالغ وبالفعل. إنّ الاعتراض الأكبر، وربّما الأوحد في الواقع، الذي يواجه به أرسطو المتقدّمين عليه هو أنّهم تجاهلوا واقعيّة هذه الفرضيّة [...] وهو أنّ الوجود لا يمكن أن يعطى إلّا في صورة جواهر فعليّة، متعيّنة بتمامها، وأنّ اللّاتعيين (أو الهيولى)* الذي يمكن أن يوجد في العالم ليس البتّة لا تعيينا مطلقا وفي ذاته، وإنّما فقط بالنسبة إلى صور أكثر كمالا."[1] فالحقيقة من هذا المنطلق تستمدّ من الواقع/ الوجود العيني، وتستنبط بالمنطق العقلي القائم على معطيات استدلاليّة، وليس من عالم تُتصوّر مثاليّته فيكون البناء على هذا الأساس واهٍ.

من هذه الأفكار أسّس **أرسطو** لمعتقده حول حقيقة الماهيّات، من خلال ارتباطها بالواقع كموجودات يتمّ إدراكها. وقد دأب أرسطو ومن سبقه من الفلاسفة اليونانيّين على صياغة توجّهاتهم نحو الحقيقة اعتمادا على مبادئ العقل والتأمّل الفلسفي، والتي كانت متوافقة تماما مع قناعاتهم الدينية، والتي شكّلت الأسطورة فيها حلقة وصل مهمّة بينها بوصفها وسيلة لتعليل الظواهر وتحديد الأصل الذي مثّل غاية الحقيقة في التفكير القديم.

لكن مع ظهور الشّرائع السّماويّة يبدو أنّ عقد التوافق قد ارتخى، بما أنّ المسيحيّة حاولت أن تفرض نفسها كبديل للمعتقدات الوثنيّة السّابقة، هذه الأخيرة التي كانت متحصّنة بحصن الفلسفة المنيع، هذا الحصن الذي ما انفكّت أركانه تقوى وتشتدّ على مدار القرون الماضية، حتّى" وصلت الفلسفة اليونانيّة في مطالع التاريخ الميلادي إلى صورة لكون

*يفرّق أرسطو في فرضيّاته بين الموجود بالفعل، والموجود بالقوّة، والترتيب هنا مقصود، لأنّه يعتقد أنّه" إن تكن الماهيّة (الصورة أو الحقيقة الثّابتة) مبدأ أوّلا، فذلك لأنّها فعل، ولأنّ الفعل سابق دوما على القوّة." إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، ص 258. لأنّ الفعل هو الوجود في ذاته، قبل أي إرادة تتسبب في إحداث أي تحولات فيه.

ومثلما يصير الموجود بالفعل موجودا بالقوّة، كذلك يمكن أن يتحوّل الموجود بالقوّة إلى موجود بالفعل" فصورة الكرة البرونزيّة التي هي الشكل الكرويّ، لا تولد عند صناعة الكرة البرونزيّة، وإنّما الذي يولد هو اتّصال الشكل الكرويّ والبرونز [...] وهذا الموجود بالقوة الذي صار موجودا بالفعل بعد أن استقبل الصورة هو ما يسميّه أرسطو الهيولى. فالهيولى هي جملة الشروط الواجب توافرها كيما تتمكّن الصورة من الظّهور." ينظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، ص 259.

[1]– ينظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، ص 260.

مشبع كلّه بالعقل، متجرّد من السّر، يعاد رسمه بغير انقطاع في الكتابات الفلسفيّة، كما في الكتابات الموجّهة للجمهور الواسع [...] وفي كون كهذا كانت مشكلة المصير الأخرويّ تتلاشى، إمّا في الفكرة الأبيقوريّة* عن الموت الخالد الذي لا يعني الأحياء في شيء، وإمّا في التّقبل الرواقيّ* للموت مع سائر الأحداث التي ينسجها القدر الكلّي. وبتلاشيها تتلاشى الأساطير عن الآلهة، أو تختزل بالأحرى إلى قصص تاريخيّ [...] أو تفهم فهما رمزيّا

*أبيقور **Épicure (نحو 341، 270 ق. م)**: فيلسوف تبنّى ذريّة ديمقريطس، وربّما يكون عدّل فيها في ضوء انتقادات أرسطو، وقد طوّر نظريّة في الأخلاق تتعلّق بها، كما أسّس "**الحديقة**"المدرسة الأبيقوريّة [...] يجادل أبيقور بأنّ الكون يتكوّن من مادّة وفراغ. يشكّل هذا المبدأ الأساسيّ هوّة سحيقة بين الأبيقوريّة والأفلاطونيّة، المسيحيّة، الديكارتيّة، أو أيّة صياغة أخرى لثنائيّة المادّة – الرّوح [...] الحياة مركّب ذرّات غاية في الدّقة، تشكّل الجسد والعقل في كينونة طبيعيّة مفردة ينتج عن موتها فناء محتّم للشخص المعنيّ [...] في مثل هذا العالم، يتحرّر الإنسان من الخوف الخرافي: حرفيّا، الموت لا يعني شيئا بالنسبة إليه. مما يضمن الحياة الخيّرة هو العطف والصّداقة مع من هم حولك، الاعتدال في الشّهوات، فرغم أنه لا شيء ممنوع، من يقيس رغباته بمعيار النفع ويحتاج إلى الحدّ الأدنى هو السّعيد حقّا.

الأبيقوريّة: تكمن الأبيقورية في طريقة عيش موجّه شطر السّعادة الدنيويّة وفي تصوّر ذريّ في الطبيعة المادية الشاملة للواقع [...] أسّس أبيقور مدرسته في الفلسفة عام 306 ق. م [...] كان رئيسا لجماعة **الحديقة** إلى أن وافته المنيّة نحو عام 270 ق. م حيث خلفه هرمارقوس ثمّ بوليستارتس من بعده بعشرين عاما.

ينظر: تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ج1، ص 31، 32.

*__الرّواقيّة__ :تراث فلسفيّ أسّسه وينون سيتيوم وطوّره كلينشوكريسيبوس، ويسمّى "stoapoikil" أو الرّواق الملوّن" في أثينا حيث قاموا بالتدريس [...]

وقد انقسمت الرواقيّة إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية، ودور الرواقية الرومانية، ويمثّل الدور الأوّل مؤسّس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانتس، وقد كان أقدر التحصيل وأقل في درجة الفهم، وأخيرا كريسيفوس، الذي يعدّ المنظم النهائيّ، والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي [...] أمّا الرواقية الرومانيّة: فيمثّلها على الأخص شخصيات رومانيّة ثلاث كذلك هي: إكتانوس، ثمّ سينكا، ثمّ ماركس أورليوس.

تضع الرواقيّة علم الأخلاق في سياق فهم العالم ككلّ، حيث العقل المتحكّم الأعلى في السّلوك الإنسانيّ والأكوان المنظّمة إلهيّا. ومن هذا المنطلق يتميّز المذهب الرّواقي بثلاث مسائل رئيسيّة: الأولى أنّ الفلسفة الحقيقيّة هي الفلسفة العمليّة، والثانية أنّ الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أنّ العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطّبيعة.

ينظر: تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، ص 418، 419.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1984، ج1، ص 527، 528.

طبيعيّا على نحو ما فعل الرواقيون. وكان الموقف العمليّ للفيلسوف محكوما كلّه بهذه العقلانيّة."[1] التي تجرى وفق مقتضيات قوانين الطبيعة التي تضمن للفرد التوازن والانسجام.

وفي ظلّ هذا الجو المفعم بأفكار الفلسفة اليونانية على اختلاف توجّهاتها ومشاربها، عملت المسيحيّة جاهدة لتوجد لها مكانا وسط الزّخم الفلسفيّ الكبير الذي خلّفته القرون الماضية، وحاولت أن تعثر لها على موطئ قدم ترسّخ من خلاله تعاليمها، فكان أن طرقت هي الأخرى باب الفلسفة، لتتّخذ من منهجها العقلي طريقة لتثبيت دعائم ما تدعو إليه. من هنا كان لزاما مناقشة العلاقة بين المبادئ العقليّة والمعتقدات الدّينيّة، وفضّ مسألة التّلاؤم أو التّعارض بينهما.

وفي هذا المنحى، حاول **أوغسطين Augustin (354، 430 م)** أن يؤلّف بين الحقيقة الإيمانيّة والحقيقة العقليّة، فهذه الأخيرة لا يجب أن تنقض الأولى، بقدر ما يجب أن تدعمها وتؤيّدها؛ لأنّ" هذه الحقيقة ذاتها في حاجة إلى العقل، وذلك من أجل الكشف عنها وتبيان ما لها من أهميّة وقيمة. ومن هنا كان الإيمان عند أوغسطين يعني قبولا عقليّا لحقائق الدّين، تلك الحقائق المؤكّدة بمجموعة من الشّهود، كانوا رسلا أو شهداء، فضلا عن ذلك المعجزات بطبيعة الحال."[2] فالحقيقة العقلية بآلياتها المنطقية يجب أن تدعم الحقيقة الدينيّة وتصدقها بالأدلة البرهانيّة.

وعلى هذا يترتّب الإيمان قبل العقل،" وهذا ما يعبّر عنه بالقول: (أومن من أجل أن أتعقّل credo ut intelligam)، فالإيمان أوّلا، ثمّ يأتي العقل بعد ذلك فيحيل الشيء من حقيقة إيمانيّة إلى حقيقة برهانيّة. وهذه هي المهمّة الحقيقيّة للفلسفة، فليس من مهمّة

[1]– ينظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، ص 288، 289.

[2]– صايم عبد الحكيم، إشكاليّة الحقيقة في العصر الوسيط اللاتيني أوغسطين نموذجا، مقال ضمن كتاب الفلسفة بين تعدّد المناهج ووحدة الحقيقة، ص161.

الفلسفة أن تبحث لتؤمن، أو تتعقّل لتعتقد، بل تعتقد لتتعقّل."[1] فالتعقّل تبع للإيمان، داعم ومؤكّد له، وبه ينتقل الإيمان من مجرّد الاكتساب بالتبعيّة والتّقليد، إلى الاعتقاد بالتصديق البرهانيّ.

وذروة الإيمان ورأس الحقائق معرفة الله، وفي هذا الإطار استغلّ أوغسطين ما وصلت إليه الأفلاطونيّة المحدثة* من أفكار في مجال الإلهيّات،" وعلى منوال أفلوطين، يعتقد أوغسطينوس أنّه متى فرغت النّفس إلى نفسها، وانتظمت، وتناغمت، وجَمُلت، فستجترئ عندئذ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصدر كلّ حقيقة، بل هو والد كلّ حقيقة. وفيما دون هذه الرؤية، التي هي وقف على القلّة القليلة، تبصر النّفس العاقلة، المتّحدة اتّحادا طبيعيّا بالمعقولات، على ضوء لا جسميّ، طبيعته من طبيعتها."[2] فالنفس في طور التّعقّل الأدنى تدرك حقيقة الله عبر إدراكها للموجودات حولها، لكن دون تجسيم أو تحديد أو تخصيص. لكنّها متى ارتقت إلى مرتبة أعلى في التّعقّل تدرك قطعا أنّ أصل الحقيقة إنّما هو الله.

وغير بعيد عن هذه الأفكار، مع وجود اختلافات طبعاً، نسج التراث العربي فكرته عن الحقيقة باعتبارها توافقا بين المعقول والعقل، إثباتا بالبرهنة، أو تصديقا بالحجّة، أو مطابقة للواقع الذي انبثق منه. وفي هذا السّياق يجمل ابن منظور في معجمه مختلف هذه المعاني للجذر اللغويّ لمادّة حقق. فـ" الحقُّ: نقيض الباطل، وجمعه حُقُوقٌ وحِقَاقٌ [...]

---

[1]– صايم عبد الحكيم، إشكاليّة الحقيقة في العصر الوسيط اللاتيني أوغسطين نموذجا، مقال ضمن كتاب الفلسفة بين تعدّد المناهج ووحدة الحقيقة، ص162.

* **الأفلاطونية المحدثة** : تعتبر آخر النظم الفلسفية الكبرى، التي تميزت بها العصور القديمة. ففيها يعود الفلاسفة، لا سيما في رؤيتهم الكوسمولوجية، إلى أفلاطون، مازجين طروحاته بطروحات أرسطو، وطروحات المدرسة الرواقية. وأبرز شخصيات هذه الفلسفة: – أمونيوسساكاس (175، 242) أستاذ أفلوطين، ومؤسّس مدرسة في الاسكندرية.

– أفلوطين (204، 270) الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للأفلاطونية المحدثة.

– بروكليس (410، 485) الذي يعتبر مدرسيّا، أعطى الأفلاطونية المحدثة وحدتها المنهجية الصارمة. ينظر : بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، ص 63.

[2]– إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، ص 21.

وحَقَّ الأمرُ يَحِقُّ ويَحَقُّ حَقّاً وحُقُوقاً: صار حَقّا وثبت [...] وحَقَّهُ وحَقّقَه؛ صدّقه، وقال ابن دريد: صدّقه قائله [...] ويُقالُ: أحققتُ الأمر إحقاقا، إذا أحكمته وصحّحته [...] وحقَّ الأمرَ يحُقُّهُ حَقّاً، وأحَقَّهُ: كان منه على يقين [...] قال ابن سيده: وحقّهُ على الحَقّ وأحَقّهُ: غلبه عليه، واستحقّه: طلب منه حقّه [...] والحَقُّ: من أسماء الله عزّ وجلّ، وقيل من صفاته، قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة، المتحقّق وجوده وإلهيّته [...] والحقيقة في اللّغة: ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضدّ ذلك."[1] وهنا يميّز ابن منظور بين الحقيقة في الأحكام، والحقيقة في الاستعمال اللغوي للألفاظ. فالأولى مبنيّة على التّوافق مع الواقع، في حين تتأسّس الثانية على التّوافق مع أصل الوضع الاصطلاحيّ للاستعمالات اللغويّة، والتي ضدّها المجاز.

ولعلّ ما حصّله ابن منظور، إنّما هو نتيجة لسجالات فكريّة طويلة حول مسألة الحقيقة في التراث العربي. وبالعودة إلى بعض هذا المأثور، الفلسفيّ منه على وجه الخصوص، نلاحظ استفادة **يعقوب بن إسحاق الكندي (185، 256هـ)** في صياغة مقولته حول حقيقة الماهيات مما كان أرسطو قد أقرّه سابقا حول الموجود بالفعل والموجود بالقوّة. "فبموجب الفرضية الأساسيّة في ميتافيزيقا أرسطو التي تقول إنّ موجودا من الموجودات لا يمكن أن ينتقل من القوة إلى الفعل إلّا بتأثير موجود بالفعل من قبل، لابدّ أن يكون ثمّة عقل هو دائما بالفعل، وشأنه أن يتعقّل الماهيّات [...] وهكذا لا تتمّ معرفة الماهيّات إلّا في نفس مؤهّلة لاستقبال هذه المعرفة، وبفضل عقل أوّل هو دائما بالفعل، وهذا العقل الأوّل، الذي هو الصورة الكليّة للأشياء (الله) والذي يهب الأشياء ماهياتها أو صورتها، هو الذي يهب أيضا هذه الصّور للعقل بالقوّة."[2] فمصدر كلّ معرفة/ حقيقة هو الله الذي علّم آدم الأسماء كلّها، وهو الذي وهب الموجودات ماهيّاتها.

[1]– ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلّد 10، ص49، 52.

[2]– ينظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج3، ص 121، 122.

واستثمار **الكندي**، وغيره من الفلاسفة العرب المنطق الأرسطيّ، وبعض الأفكار التي أُستقدمت من الثقافة اليونانيّة القديمة وغيرها، حمل بعض الفقهاء إلى التصدّي لما رأوه مجانبة لأصول الدين ومقتضيات الشريعة، الأمر الذي أوقد جذوة سجال* مهم في الثقافة العربية، كلّ طرف فيه يدّعي الحقيقة إلى جانبه. وفي سياق تأكيده على أهميّة النّظر البرهانيّ إزاء الحقيقة، والذي لا يناقض الشريعة البتة، كما يزعم البعض، يؤكّد **محمّد بن أحمد ابن رشد (520، 595هـ)** أنّه إذا " كنّا نعتقد، معشر المسلمين، أنّ شريعتنا الإلهيّة، حقٌّ، وأنّها نبّهت على هذه السّعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عزّ وجلّ، وبمخلوقاته، فإنّ ذلك متقّررٌ عند كلّ مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلّته، وطبيعته من التّصديق، وذلك أنّ طباع النّاس متفاضلة في التّصديق [...] وإذا كانت هذه الشريعة حقّا، وداعية إلى النّظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّنا معشر المسلمين، نعلم، على القطع، أنّه لا يؤدّي النظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشّرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه

* مذ بدأ العرب يأخذون عن الموروث الفكري للثقافة اليونانيّة، وغيرها من الثقافات الأخرى، بدأ النقاش حول تأثير هذه الأفكار الجديدة/ الغريبة على محيط الثقافة العربية عامة والدين الإسلامي خاصة، بالذات وأنّ الثقافات التي أنتجت هذه الأفكار سواء منها اليونانيّة أو الرومانيّة، أو الهنديّة، أو الفارسيّة، هي ثقافات وثنيّة، ولهذا فبالموازاة مع هذه السجالات، برزت محاولات للتّقريب بين الشريعة والفلسفة في الثقافة العربية، فكان من السبّاقين إلى ذلك" المعتزلة الذين اتّخذوا العقل سلطانا، واعتمدوا عليه في تأويل الشّرع، ثمّ الكنديّ الذي قال إنّ صدق المعارف الدينيّة يعرف بالمقاييس العقليّة، فالفرابي، وابن سينا، في الشّرق، وابن باجة، وابن طفيل في الغرب (الأندلس). ولكن جميع هؤلاء اقتصروا على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة والشّريعة في صلب كتبهم الفلسفيّة العامّة [...] ولكنّ ابن رشد خصّص بعض مؤلّفاته لموضوع التقريب بين الشريعة والفلسفة، منها كتاب: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وكتاب: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد أهل الملّة، وفي كتاب: تهافت التّهافت، يدافع ابن رشد عن الفلسفة المشائية، ويردّ على هجمات المتكلّمين عامّة والغزالي خاصّة من ناحيتي الابطال والتّقريب." ينظر: محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968 ، ص 14. ولعلّ ذلك راجع إلى طبيعة الجوّ الفكريّ المشحون بالمناقشات الحادة، التي دارت رحاها بين ابن رشد والغزالي، والتي آلت إلى اتهام ابن رشد بالزندقة.

ويشهد له."[1] فالنظر العقليّ لا يخالف الشّريعة، بل يعضدها ويصدّق ما ورد فيها، خاصّة وأنّ النصّ ذاته دعا إلى هذا التّفكّر والتّدبّر، وعقل الأمور بميزان الحقّ والمنطق السّليم.

وإذا كان ابن رشد قد دافع عن حريّة التّفكير، ودفع إزاءها حياته ثمنا لها، دافع بالمثل **رينيه ديكارت René Descartes (1596، 1650)** عن هذه الحريّة في غرّة القرن السّابع عشر، وبالموازاة مع جهود الفيلسوف الهولندي **باروخ سبينوزا Baruch Spinosa (1632، 1677)** عمل كل من جانبه على تحرير " العقل الفلسفيّ من هيمنة العقل اللّاهوتي المسيحيّ [...] لقد أعطيا الاستقلاليّة الذّاتية للعقل البشريّ وللذات البشريّة بعد أن انتزعاها انتزاعا من براثن العقل اللّاهوتيّ القروسطي."[2] الذي احتكر المعرفة ولقرون بين نخبة رجال الدّين، وسيّجها في حدود الكنيسة وتعاليمها لا تبارحها.

اتّخذ **ديكارت** من الشّك منهجا ينطلق منه أوّلا ليصل إلى اليقين، و" اتّبع دوما التّرتيب نفسه، الشّك في وجود الأشياء الماديّة وفي يقين الرياضيات، اليقين الذي لا يتزعزع للكوجيتو (أنا أفكّر، إذن فأنا موجود)، البرهان على وجود الله [...] وأخيرا ضروب اليقين التي تنجم عن ذلك بخصوص ماهيّة النّفس التي هي الفكر، وبخصوص ماهيّة الجسم الذي هو الامتداد، وبخصوص وجود الأشياء الماديّة. الميتافيزيقا تمضي إذن من الشّك إلى اليقين."[3] في تراتبيّة تنطلق من تعليق الحكم والشك إلى غاية إثبات صدق المقولات أو الفرضيّات إمّا عن طريق البرهان العقليّ أو عن طريق التجربة.

والشّك في مذهب ديكارت ليس مقصودا لذاته، إنّما هو ضرب من ضروب التّفكير التي تهيّء" لنا سبيلا سهلا للغاية لتعويد عقلنا على الافتراق عن الحواسّ، وهذا

---

[1]– محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، 34، 35.

[2]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقل والعقلانيّة ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2007، ص 16.

[3]– ينظر : إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج4، ص 88.

الافتراق هو شرط اليقين بالذات."[1] هذا اليقين إنّما هو نتيجة فقط للتّفكير والتّحقق العقليّ، فمنطلق الحقيقة بفرضها شكّا ومنتهاها بوصفها حقيقة إنّما هو العقل، ولهذا يؤكّد ديكارت بنوع من الجزم:" إنّ الحقيقة (الصّدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصّحيح لا يمكن أن توجد إلّا في العقل (الفهم) وحده."[2] وبذلك كرّس ديكارت للاتجاه العقلاني في الفلسفة ، وهو الاتجاه الذي طبع الجو العام للثقافة الغربية بميسمه، حتى عرف ذلك العصر بالأنوار، وكان من نتائجه الثورة الصناعيّة.

وإذ جعل **ديكارت** للعقل هذه الأولويّة في تعقّل الموجودات، فذلك لأنّه من طبيعة مغايرة ومفارقة، ولكن رغم فصله" بين العقل والطبيعة فصلا حاسما بإرجاعهما إلى طبيعتين مختلفتين: الفكر والامتداد، مكرّسا بذلك ثنائيّة صميمة على صعيد الوجود، فإنّه سرعان ما اضطر إلى الجمع بينهما على صعيد المعرفة، لأنّه بدون ذلك يستحيل الخروج من الشك وتأسيس اليقين [...] وبما أنّه جعل الفكر والمادّة جوهرين مختلفين تمام الاختلاف، فلقد لجأ في الرّبط بينهما إلى الإرادة الإلهيّة: فقوانين الطّبيعة مساوقة لقوانين العقل لأنّ الله جعلها كذلك."[3] وبالتالي فإنّ الرجوع إلى القوة الإلهية ضرورة لإكساب الوجود انسجامه وتوافقه.

من هذه الزاوية جاء اعتراض **سبينوزا** على **ديكارت**، حيث أراد" أن يتجاوز بصورة حاسمة تلك المشاكل ذاتها، فقال إنّ خطأ ديكارت كامن في القول بجوهرين اثنين، العقل والامتداد، هذا في حين أنّ الجوهر لا يمكن أن يكون إلّا واحدا [...] فالعقل والطبيعة (أعني نظامها وقوانينها) مظهران لحقيقة واحدة، وإنّما يخطئ الفكر البشريّ في أحكامه بسبب عدم إدراكه إدراكا تامّا للضرورة الكليّة التي تحكم الأشياء والظواهر، حيث لا صدفة ولا إمكان، بل قانون كليّ شامل هو ذاته العقل الكونيّ المحايث للطبيعة، المنظّم لها،

[1]– إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج4، ص88، 89.

[2]– محمد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2005، ص 62.

[3]– ينظر: محمد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، العقل والعقلانية، ص 13.

المتحكّم في صيرورتها."[1] فلا مجال في هذه الحال لتلك التصورات الميتافيويقيّة، التي ترجع الوجود وقوانينه إلى قوى مفارقة/ متعالية عنه.

ومن حيث جمع **ديكارت** بين الفكر والمادّة/ العقل والطبيعة من خلال رابط الإرادة الإلهية، جاء نقد **إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724، 1804)** للعقلية الديكارتيّة، فبالنسبة له" فإنّ شروط التجربة الظاهرية هي التي تفرض بالضرورة على الطبيعة قوانين العقل، لأنّنا لا ندرك من العالم إلّا ما هو مطابق لقوانين العقل، إنّ على الطبيعة أن تمتثل لأطر العقل حتّى تتمّ معرفتها. وذاك هو الحلّ النقديّ لمشكل المطابقة."[2] ومن ثمّ رجّح **كانط** كفّة العقل، على أساس أن إدراك الوجود لا يستقيم إلّا وفق القوانين التي يضبطها التفكير العقلي.

ف**كانط** في سابقة حوّل محور الكون ومركز الوجود نحو العقل الإنساني. وانطلاقا من هذا المبدأ الذي يقرّ الحقيقة بوصفها اتفاق المعرفة/ أحكام العقل مع موضوعها/ المادّة/ الطبيعة، يتساءل كانط حول ماهيّة" المعيار الشّموليّ الكليّ والأكيد لحقيقة كلّ معرفة [...] لكن من الواضح – يقول **كانط**– إذا ما قمنا بتجريده عن كل مضمون للمعرفة (في علاقتها بموضوعها)، وإذا اعتبرنا أنّ المعرفة تخصّ هذا المضمون– أنّه من المستحيل ومن غير المعقول تماما أن نسعى إلى البحث عن علامة مميزة لحقيقة مضمون المعارف هذا، وأنّه، بالتالي ليس باستطاعتنا أن نشير إلى علامة كافية وشموليّة للحقيقة [...] لكن فيما يخصّ المعرفة من حيث شكلها وحده (بمعزل عن كلّ مضمون)، فإنّه من الواضح أيضا أنّ على المنطق، من حيث أنّه يصوغ القواعد الشّموليّة والضروريّة، أن يعرض، في هذه القواعد

[1]– ينظر: محمد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، العقل والعقلانية، ص 13.

[2]– المرجع نفسه، ص17.

نفسها، معايير الحقيقة."[1] فمضمون الحقيقة واسع متشعّب، في مقابل مظهرها القابل للقياس بمعايير المنطق العقليّ.

لكنّ هذه الرؤية التي حدّدت علاقة العقل بالطبيعة وفق قواعد المنطق العقليّ وحسب، وسم نظرته بالجمود،" فوقف عند مستوى الخبرة، أي مستوى الظواهر كما تبدو ممتدّة ساكنة؛ أمّا **هيجل*** فقد نظر إلى نفس المسألة نظرة ديناميّة، نظرة تاريخيّة [...] فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطّبيعة لا مجرّد مسألة منطقيّة، كما كان الشّأن من قبل بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة (واقع) يتحقّق عبر التاريخ."[2] الممتد في الزّمن، فالمسألة الزمنيّة ضرورة وجوديّة وحتمية لا يمكن إنكار تأثيراتها التي تنسحب على العقل مثل الطبيعة.

لكنّ **هيجل** من حيث خالف **كانط**، وافقه في الآن ذاته، من خلال تأكيده على أنّ غاية التاريخ هي إدراك الذات كينونتها في عقلانيّتها الحرّة؛ فهو" يعتقد أنّ التاريخ يعرض عمليّة تطوريّة عقلانيّة، بحيث نستطيع بدراسته أن نفهم طبيعتنا وموضعنا في الوجود."[3] ومن هذه الدراسة، يصل **هيجل** إلى نتيجة أساسيّة مؤدّاها أنّ" غاية كل تاريخ هي فهم العقل نفسه بوصفه الواقع النهائيّ والوحيد."[4] من ثمّ الاهتمام بالإنسان بوصفه مركزا للوجود، فقوانين العقل لا يمكن وعيها بعيدا عن قوانين العقل، بيد أن الغاية الأسمى لتعقّل الوجود فهم الكينونة الإنسانية، وغاية وجودها.

---

[1]– ينظر: محمد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، الحقيقة، ص 63، 64.

*__جورج فيلهلم فريديريش هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770، 1831)__: فيلسوف ألماني، من أهمّ مؤلّفاته: فينومينولوجيا الروح، فلسفة العقل، موسوعة علم الفلسفة.

[2] – ينظر: محمد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، العقل والعقلانية، ص 15.

[3]– تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج4، ص998.

[4]– المرجع نفسه، ج4، ص 1001.

2.2 – تشتّت الحقيقة:

كل من **ديكارت** و**كانط** و**هيجل** وإن اختلفت طرائقهم في النظر الفلسفي، وتحليل الظواهر المعرفيّة، وغايات البحث كما النتائج؛ من الشكّ المنهجي إلى المثاليّة المتعالية إلى الجدليّة الهيجليّة، شيّدوا صرح عقلانيّة غيّرت بشكل نهائيّ مسار علاقة الإنسان بالوجود، وتقديره للحقيقة فيه؛ "وبالتالي لم تعد مهمّة العقل الإنسانيّ تجاوز حدود التجربة من أجل بلوغ عالم خفيٍّ، وإنّما مهمّته أن يعلّمنا كيف ندرس الظواهر الطبيعيّة. ولم يعد العقل كما كان عبارة عن جملة من الأفكار الفطريّة سابقة عن كلّ تجربة، تكشف عن جوهر وحقيقة الأشياء المطلق، وإنّما أصبح العقل في القرن الثّامن عشر نوعا من الطّاقة، والقوّة التي لا يمكن إدراكها إلّا في حركتها، وفي آثارها، وأنّ طبيعته وسلطته لا يمكن أن تقاس إلّا من خلال الوظيفة (Fonction) التي يقوم بها، وأنّ وظيفته الأساسيّة هي الفصل والرّبط، أو التّحليل والتّركيب."[1] لعناصر الوجود، بحيث تتساوق والوعي والإدراك العقلي.

والعقل إذ يقوم بهذه الوظيفة، فهو يبني جسورا للتواصل مع الطبيعة/ الوجود، ويستعين على ذلك بلغةٍ هي ترجمان غاياته، ومرشد سبيله، وعضد نتائجه، لغة تجانب مجاز الحروف ومنعرجات التأويل، وهي التي أعلن عنها **غاليلو***في كتابه (الحوار حول النظامين) حينما قال:" إنّ الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الواسع المفتوح دوما أمام أعيننا – أقصد الكون الذي لا يمكن قراءته إلّا بعد تعلّم اللّغة والاستئناس بالحروف التي كتب بها، واللّغة التي كتب بها الكون هي لغة الرّياضيات، وحروفها هي المثلّثات والدّوائر والأشكال المنسيّة الأخرى."[2] هي لغة العقل التي تحوّل عناصر الوجود إلى مُدركات تنتظم وفق قوانينه وقواعده.

---

[1]– ميشيل فوكو، ما التنوير؟، ترجمة: الزواوي بغوره، مكتبة الآفاق، الكويت، ط1، 2013، ص13.

*غاليليو غاليلي **Galileo Galilei (1564، 1642)**: عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي.

[2]– محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص77.

ومن خصائصها أنّها لغة حسابية، إحصائيّة، كمّيّة، تقديريّة، تقيس ممكنات الطبيعة/ الوجود وطاقاته، ومكنوناته، لتحوّلها لخدمة الآلة الإنسانيّة الآخذة في التّنامي، والتي ما انفكّ نهمها يتضاعف، ومتطلّباتها بغير حدود" فالإرادة الإنسانيّة التي يعبّر عنها العلم هي إرادة معرفيّة تقوم على افتراض مواضعاتيّ قوامه أنّ الطبيعة كتاب مفتوح مكتوب بلغة الرياضيات. وهذا هو السّبيل إلى تمكين هذه الإرادة المعرفيّة من التّحول إلى إرادة سّيطرة وتحكّم. فامتزاج العلم بالتقنيّة، بل خضوع العلم للتقنية؛ أي لاعتبارات الاختبار والإنجاز والتطبيق والمنافع والمردوديّة على حساب المعرفة الماهويّة الخالصة، هو الوجه الملموس لتحوّل إرادة المعرفة إلى إرادة سلطة وتحكّم وسيطرة."[1] وإخضاع للطبيعة لخدمة الذات الإنسانيّة.

هذه السلطة وهذا التّحكّم لم يلبث أن ألقى بظلاله على الحقيقة حيث أحكم قبضته عليها ليوجّهها وفق ما تفرضه القوانين العلميّة، وما تمليه حساباته الرياضيّة. وهو ما عبّر عنه **ريتشارد دوكنز Richard Dawkins (1941)** بقوله:" يدعم العلم دعواه عن الحقيقة عن طريق قدرته المذهلة على أن يجعل المادّة والطّاقة تقفزان حسب الأمر من خلال الطوق كما في السيرك، أن يتنبّأ بما سيحدث، ومتى يحدث."[2] فهذا القول يعبّر بدقّة عن مدى ما بلغه العقل العلميّ (أو بالأحرى ما اعتقد أنّه كذلك) من تحكّم في زمام الأمور.

لكنّ هذا العلم ذاته الذي ادّعى امتلاك الحقيقة، وأنّها قابلة للضّبط والتحديد من خلال الملاحظة المباشرة والتجربة العيانيّة، سرعان ما راجع أحكامه وعدّل ادّعاءاته. وما الكشوفات التي ما فتئت تطالعنا بجديدها الفيزياء الحديثة إلّا دليل على نسبيّة الحقيقة، حيث"تعلّمنا الفيزياء الحديثة أنّ ما يوجد من حقيقة هو أكثر مما تتلقّاه العين، أو أكثر مما

[1]– محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص77.

[2]– ريتشارد دوكنز، العلم والحقيقة، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص23.

يتلقّاه العقل البشريّ بكلّ أوجه قصوره."[1] فما هو صحيح الآن قد يصير غير ذلك غداً، مثلما أنّ ما يبدو ضربا من الخيال اليوم، قد يصبح حقيقة غداً." وهكذا، فإنّ النظرية التي نجحت في امتحان قبول الدّحض ليست متثبّتا منها، وإنّما فقط مدعّمة/ ومؤكّدة ذلك أنّه يحتمل أن تدحض غداً [...] يقود هذا **كارل بوبر*** إلى حذر دلاليّ آخر: لا نستطيع الحديث عن حقيقة علميّة، ولكن فقط عن (مشابهة للحقيقة أو حقيقة مشابهة)؛ أي عن اقتراب تدريجيّ من هذه الحقيقة. ذلك أنّه حتّى إن وُجدنا إزاء نظريّة صحيحة، فإنّنا لا نستطيع أبدا أن نكون متأكّدين من تلك الصّحّة."[2] وهو ما يشير إلى نسبية المعرفة، وقابليها الدائمة للتعديل والتصحيح أو حتّى الدّحض.

وقاد هذا التّوجّه حول نسبية المعرفة لمساءلة النتائج العلميّة ومراجعتها بشكل مستمرّ، وعرضها للتجربة، فهذا **ألبرت أينشتاين Albert Einstein (1879، 1955)** عمد إلى إخضاع نظريّته النسبيّة لامتحان قبول الدّحض – بتعبير **كارل بوبر**– ، حيث " اقترح تجارب حاسمة ستؤيّد نموذجه أو تنفيه. لقد تجرّأ أينشتاين على إخضاع نموذجه إلى تجربة برهانيّة بإمكانها تحطيمه في انتظار نموذج آخر يزيحه. ذلك أنّ كلّ حقيقة في العلم ما هي سوى خطإٍ مؤجّلٍ."[3] قد يكتشف عاجلا أو لآجلا.

وبمثل هذه التعديلات التي طالت النظريّات العلميّة، تسارعت وتيرة المنجزات والمكتشفات، ونحت الأبحاث إلى عوالم مجهولة، بلغة رمزيّة مستعصية، كما عبّر عن ذلك **غاستون باشلار Gaston Bachelared (1884، 1962)**، فـ" لم يعد في مستطاعنا – والقول لباشلار– منح ثقتنا، قبليّا، للمعلومات التي يزعم المعطى المباشر أنّه يمدّنا بها. لم

---

[1]– ريتشارد دوكنز، العلم والحقيقة ، ص30.

***كارل بوبر Karl popper (1902، 1994)**: فيلسوف نمساوي – إنجليزي، متخصّص في فلسفة العلوم.

[2]– ينظر: جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، ص315.

[3]– جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها ، ص 47.

يعد هذا المعطى حكما ولا شاهدا، بل أصبح متّهما. ولابدّ من أن نتمكّن آجلا أو عاجلا من إثبات أنّه يكذب. ولذلك فالمعرفة العلميّة هي دوما إصلاح لوهم."[1] وتصحيح لمسار.

هذه التحوّلات التي نقلت النظريّة العلميّة من اليقين إلى النسبية، وسمت الحقيقة بمعاني الاحتمال والفَرَض التي تنأى عن التّحديد والضّبط ، ويظهر ذلك جلّياً في المقاربات التي جمعها **برتراند راسل Bertrand Russell (1872، 1972)**، يقول:" يمكن أن نميّز، في سياق الفلسفة الحاليّة، أربعة أنماط أساسيّة من نظريّات الحقيقة أو ما يماثلها. وهي:

– التي تحلّ "القابليّة للتصديق" محلّ الحقيقة. وهذه النظريّة يدافع عنها جون ديوي ومدرسته*.

– النظرية التي تحلّ الاحتماليّة محلّ الحقيقة. وهذه النّظريّة يدافع عنها راشينباخ*.

– النظريّة التي تعرف الحقيقة بالتّناسق. وهي النظرية التي يدافع عنها الهيجليون* وبعض الوضعيّين المناطقة.

---

[1]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة العلميّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 3، 2009، ص12.

***جون ديوي John Dewey (1859، 1952)**: "فيلسوف أمريكي طوّر براجماتيّة منظومية تعنى بالمسائل المركزيّة في الإبستمولوجيا، الميتافيزيقا، الأخلاق، والإستيطيقا بطريقة تتسق مع آرائه الفلسفيّة، الواقع أنّه بسببها، خاض ديوي كثيرا في قضايا عصره الاجتماعيّة، خصوصا إصلاح المدارس الأمريكيّة، فضلا عن السياسات القوميّة والدوليّة [...] كان منطقه نظرية في البحث، مذهبا عاما في كيف يقوم الفكر بوظائفه، ليس في شكل مجرد صوريّ محض، بل في أبحاث العلم الناجحة، وفي حلّ مشاكل الحياة اليوميّة." ينظر: تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، ص387.

* **هانز راشينباخ Hans Reichenbach (1891، 1953)**: فيلسوف وفيزيائيّ وعالم منطق ألمانيّ.

***الهيجليّة**: لا يشير هذا المصطلح إلى التعاليم والمناهج التي قال بها وطبّقها هيجل فحسب، بل تشير إلى أتباعه، في ألمانيا خاصّة ، وفي مناطق متفرقة من أوروبا وأمريكا عامّة، وأن ظلّت تشير إلى أتباعه خارجها [...] والرّاهن أنّ تأثير هيجل صمد أكثر من صمود أية حركة شبيهة بالهيجلية. ذلك أنّه يتميّز بأوجه بعينها يجدر ذكرها:

– ليس ثمّة هيجليّ خالص، باستثناء هيجل نفسه. السبب في ذلك لا يرجع ببساطة إلى أنّه قد تمّ تجاوزه (خصوصا بسبب التقدم الذي أحرز في العلوم الطبيعيّة)، بل يرجع إلى أنّ فكر هيجل خصب، مركّب، غامض، إلى حدّ يحول أن يقوم فرد واحد باستيعابه كلّه.

– غالبا ما لا يقلّ تأثيره في خصومه عن تأثيره في أتباعه. يتخذ هذا التأثير عدّة صور. لقد ظهرت الوجوديّة مثلا بوصفها نزعة تعارض هيجل قصدا." ينظر: تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج4، ص1001، 1003.

– نظريّة الحقيقة كتلاؤم (v. correspondence) تتوقف فيها حقيقة القضايا الأساسيّة على علاقتها بسياق معيّن، كما تتوقف حقيقة القضايا الأخرى على علاقتها التركيبيّة مع القضايا الأساسيّة [...] وهذه النظريّة تأخذ شكلين: في إحداهما يتعيّن استخراج القضايا الأساسيّة من التجربة [...] و في الشكل الثاني لا يكون للقضايا الأساسيّة علاقة مع التجربة بل فقط مع الحدث."[1] فمن جملة هذه النظريات، لم تعد الحقيقة العلميّة قيمة ثابتة، وإنّما هي فرضيّة قابلة للتصديق أو احتمال يمكن قبوله أو دحضه، أفكار تقاس بمدى تناسق عناصرها، أو تتوقف صحتها على علاقتها بغيرها.

وفي الآن الذي انحسر فيه السّؤال الفلسفيّ أمام غلبة النّظريّات العلميّة، التي اكتسحت فضاء المعرفة بمقولاتها ومنجزاتها، جاء السّؤال النيتشويّ ليعيد الفلسفة إلى الواجهة من خلال تجديد طرائقها وطروحاتها، وخلخلة ثوابتها، وزعزعة التكلّسات التي جمّدت سيل المعرفة فيها. ولعلّ **فريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844، 1900)** إذ رمي لدكّ بنيان الفلسفة المرصوص على مدار قرون خلت، فإنّ شاغل الحقيقة كان أعتى الحصون التي واجهها. وفي مناقشته لسؤالها، اتّخذ نيتشه مسارا يخالف المألوف،" فبدلا من مضيّه نحو التّساؤل عمّا هي الحقيقة؟ يتساءل في الفقرة الأولى من مؤلّفه ما وراء الخير والشّر: ما الذي فينا يريد الحقيقة؟ ... لقد تساءلنا عن قيمة هذه الإرادة. وإذا ما افترضنا بأنّنا نريد الحقيقة، فلماذا لا نريد بالأحرى اللاحقيقة؟ أو اللايقين؟ ... يبدو لنا أنّ المشكل لم يسبق له أن انطرح إلى يومنا هذا، وأنّنا أوّل من أدركه، وواجهه وتجاسر على طرحه."[2] فنيتشه قلب المعادلة من البحث في ذات الحقيقة، إلى البحث في شكل إدراكنا لها؛ أي إنّه ناقش المسألة من طريقة تفكّر الذات في الحقيقة لا من خارجها.

[1]– محمد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، الحقيقة، ص 62، 63.

[2]– عبد العزيز بومسهولي، عبد الصّمد الكباص، حسن أوزال، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، دار أفريقيا شرق، الدار البيضاء، 2004، ص58، 59.

ولعلّ السّبب الكامن وراء قلب محو الاهتمام من الحقيقة إلى اللّاحقيقة، هو اختفاء الحقيقة ذاتها خلف حجب المكاسب المحقّقة من ورائها، والسّلطة المستمدّة منها، والتي حوّلت الحقيقة إلى مجرّد إبداع إنسانيّ،" فكلّ حقيقة لابدّ أنّها نشأت من خلال تأمّل الإنسان عميقا في ظاهرات العالم، ومن ثمّة تتكوّن أفكار حول الأشياء ليغدو الإنسان ذاته مبدعا للحقيقة [...] والحال أنّه خلف لعبة إرادة الحقيقة إذن، يقبع بحسب **نيتشه** منظور أخلاقيّ، على اعتبار أنّ الإنسان وهو ينشد، لا يرغب في الحقيقة ذاتها، بقدر ما يرغب في الفوائد الكامنة فيها [...] فليست الحقيقة إذن شيئا في ذاته، إنّما هي استعارات ومجازات تحكمها علاقات الصّراع، وإرادة القوّة [...] لذلك كان تاريخ الحقيقة تاريخ خطأ وتعسّف وما القيم التي تسود عالمنا اليوم غير نتاج هذا الصّراع المرير الذي ينطوي على رغبة دفينة في الهيمنة والاستحواذ على كمية من كميات الواقع."[1] إذن فعمل **نيتشه** الحاسم هو فكّ هذا الصّراع الذي طال أمده، صراع تستعر ناره على ساحة الخطاب، والذي تعدّ البلاغة أفتك أسلحته.

وبنفس السّلاح الذي تفرض به الحقيقة سلطانها، يتخذ **نيتشه** من اللغة هو الأخر معولا للهدم، وهو" لا يرمي من وراء تقويضه لمفهوم الحقيقة إلّا للإبقاء على الفوارق ولصنع الاختلافات، فهو يتناول الخطاب خارج كلّ أفق عقلانيّ، وهذا بالطّبع لأنّ كلّ حقيقة في اعتباره إنّما هي مجرّد بناء منتظم."[2] يتّخذ من المجاز والاستعارة صناعة لغويّة محكمة، تظهر من خلالها إبداعات الإنسان في توجيه الخطاب أنّى تكون منافعه ومصالحه. فمهمّة **نيتشه** كانت كشف الاختلافات الكامنة بين ثنايا الخطاب وفي فجواته.

ومن حيث اعتبر **مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889، 1976)** **نيتشه** آخر الميتافيزيقيين، انطلق هو الآخر في قراءته لمفهوم الحقيقة من مناقشة أفكار

[1]– ينظر: عبد العزيز بومسهولي، عبد الصّمد الكباص، حسن أوزال، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته ، ص 62، 63.

[2]– عبد العزيز بومسهولي، عبد الصّمد الكباص، حسن أوزال، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته ، ص74.

سابقيه أوّلا، والمتعلّقة أساسا بفكرة التّطابق بين الفكرة والمرجع/ الواقع، هذه الفكرة التي ظلّت تخيّم على العقل الغربي طويلا،" فالحقيقيّ، سواء كان شيئا أو حكماً، هو ما يتوافق، ويتطابق. الحقيقيّ، والحقيقة يعنيان هنا التوافق، وذلك بطريقة مزدوجة: أوّلا كتطابق بين الشيء وما نتصوّره عنه، ثمّ كتطابق بين ما يدلّ عليه الملفوظ وبين الشيء."[1] أي التطابق على مستوى الحكم أو التّصوّر العقليّ للشّيء، والتطابق على مستوى منطوق الحكم تعبيرا عن هذا الشيء.

وضمن نظام العلاقات هذا تقع المفارقة بالضّبط،" إنّ التّطابق هنا لا يمكن أن يعني حدوث تماهٍ فعليّ بين شيئين مختلفين في طبيعتهما. فماهيّة التّطابق تتحدّد، بالأحرى، بطبيعة العلاقة القائمة بين المنطوق والشيء. وما دامت هذه (العلاقة) لم تتحدّد ولم تتأسّس في ماهيّتها، فإنّ كلّ مناقشة حول إمكانيّة هذا التّطابق، وحول طبيعته، ودرجته، هي مناقشة في الفراغ."[2] فمناقشة التّطابق بين المنطوق والشيء مسألة تبقى رهينة التّجاوز فقط؛ لأنّ العلاقة بينهما لا يؤطّرها التساوي التّام بينهما على مستوى المادّة، والماهيّة، والوظيفة، وإنّما يؤسّسها الاصطلاح الاعتباطيّ، الذي يتمتّع فيه الإنسان بجانب من الحريّة في إسناد العلامات الدّالة. ومن هذا المنطلق ربط **هيدغر** مفهوم الحقيقة بالحريّة، حينما قال:" إنّ ماهيّة الحقيقة هي الحريّة"[3] هذه الحريّة تفسح المجال للموجود للانكشاف هو في ذاته، بعيدا عن كل ما يمكن أن يحدّده أو يضبطه ضمن إطار ما.

ويوضّح **هيدغر** أنّ هذا الانكشاف" لا يعني الضّياع فيه، بل يعني القيام بتراجع أمام الموجود حتّى يتجلّى فيما هو عليه، وكما هو، بحيث يتمكّن التّطابق الاستحضاريّ من أن يحدّده ويفهمه [...] إنّ ماهيّة الحريّة، منظورا إليها على ضوء ما هيّ الحقيقة، تبدو أمام

---

[1]– مارتن هايدغر، التقنية. الحقيقة. الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 12، 13.

[2]– المرجع نفسه، ص 17.

[3]– مارتن هايدغر، التقنية. الحقيقة. الوجود ، ص 20.

الموجود خروجا وانفتاحا أمام الموجود من حيث أنّ له سمةً كونه قابلا للانكشاف."[1] فهذه الحرية التي ينشدها **هيدغر** لا ترمي إلى ضرب من فوضى الدلالة، أو إلى تضارب التأويلات، بقدر ما هي فسحة تضع مسافة بين المؤوّل والموجود، تسمح لهذا الأخير بالتّجلّي على الوجه الذي يمكّن من تمثّله واستحضاره في صورة أقرب ما تكون إلى فهمه وتحديده.

وعلى خطى **هيدغر**، يُسائل **غادامير** مفهوم الحقيقة، عبر مناقشة ارتباطها الوثيق بالفهم؛ يقول:" إذا أردنا أن نعرف ماهيّة الحقيقة في العلوم الإنسانيّة، سيتعيّن علينا أن نسأل السؤال الفلسفيّ عن الإجراء الكلّي للعلوم الإنسانيّة، بالطّريقة نفسها التي طرح فيها **هيدغر** سؤاله عن الميتافيزيقا، وعلينا أن نطرحه عن الوعي الجماليّ. لكنّنا لن نكون قادرين على أن نقبل ببساطة بفهم العلوم الإنسانيّة الخاصّة لنفسها، بل علينا أن نسأل عن نمط فهم الحقيقة لديها. يمكن لسؤال حقيقة الفن أن يقوم بمعنى معيّن بتهيئة الطّريق إلى هذا السّؤال الواسع المدى، لأنّ تجربة العمل الفنّي تتضمّن الفهم، وبذلك يمثّل الفهم نفسه ظاهرة تأويليّة، ولكن ليس بمعنى منهج علميّ على الإطلاق. بالأحرى ينتسب الفهم إلى مواجهة العمل الفنيّ نفسه، وبذلك يمكن لهذا الانتساب أن يكون واضحا على أساس من نمط وجود العمل الفنّي نفسه."[2] وبالتالي انطلق **غادامير** في مقاربة حقيقة أو طبيعة العمل الفني، بوصفه مظهرا يتجلّى فيه الفهم الإنساني للوجود، بغية الوصول إلى نمط فهم الحقيقة في هذه الأعمال.

إنّ تسليط الضّوء على الفهم كآليّة لمقاربة أشكال الفنّ في العلوم الإنسانيّة لا يحيله إلى منهج صارم على غرار مناهج علوم الطّبيعة، إنّما هو وسيلة تسمح بتجلية بعض معاني الأعمال الفنيّة في ذاتها، بعيدا عن أيّ إكراهات تسلّط عليها من خارجها، لتقوّلها ما

[1]– مارتن هايدغر، التقنية. الحقيقة. الوجود ، ص 24.

[2]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ص168، 169.

لم تقل عنوةً. فالفنّ أيّا كان شكله الذي يتجلّى من خلاله يقدّم ذاته كحقيقة تعزف عن أيّ مقارنة مع الواقع،" فإنّ الذي لا يعود موجودا هو العالم الذي نعيش فيه كشيء يخصّنا. فالتحول إلى بنية ليس مجرّد انتقال إلى عالم آخر. من المؤكّد أنّ المسرحيّة تحدث في عالم آخر مغلق. ولكن بقدر ما تكون بنية تكون موجودة، أو بتعبير آخر، أنّها تقيس نفسها بمقياسها الخاص لا بشيء يقع خارجها [...] إنّ التحول هو تحوّل إلى حقيقة. فهو ليس افتتانا بمعنى الانسحار الذي ينتظر الرقية لتفكّ عقد السّحر، وتحوّل الأشياء لتعيدها إلى ما كانت عليه، إنّما هو نفسه بالأحرى تحرير وتحويل إلى وجود حقيقيّ."[1] وهذا الوجود الحقيقي يتعيّن فهمه في ذاته، وهذا الفهم يرتبط أساسا بالخبرة التي يملكها المؤوّل،" غير أنّنا لن نفهم طبيعة التّعرّف العميقة إن اعتبرناه معرفة أخرى لشيء كنّا قد عرفناه؛ أي التعرّف مرّة أخرى على ما ألفناه. ففي الواقع أنّ متعة التّعرّف تكمن في كونها متعة معرفة تزيد على ما الفناه. ففي التّعرّف يبزغ ما نعرفه – كما لو كان شيئاً مضاءً– من جميع المعطيات الممكنة والمتنوعة التي تشرطه؛ فيفهم من حيث جوهره، ويعرف بوصفه شيئا ما."[2] فحقيقة العمل الفنيّ مرتبطة بمدى فهمه ومتعة تذوّقه بما هو المألوف والغريب في آن.

إذن، وفي محاولة لردّ العلوم الإنسانيّة إلى هذا العالم الأليف العجيب؛ عالم الإنسان نفسه، الحافل بالمعاني التي يحملها الصّوت، كما الصّورة، كما الإشارة والإيماءة، كما اللّون والحركة ... اللّغة بمختلف تجلّياتها المتنوّعة، معانٍ تتراوح ما بين الدّارجة والغريبة، المعتادة والمدهشة، والتي تستعصي على أيّ تحديد علميّ صارمٍ، أو قياس كمّي مضبوط، فـ" إنّ الهرمنوطيقا الجادمريّة على نحو ما تبلورت في (الحقيقة والمنهج)، كانت محاولة لإدماج الفينومينولوجيا الهوسرلية* المتأخرة المهتمّة بعالم الإنسان المعاش، مع

---

[1]– ينظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ص184، 185.

[2]– المرجع نفسه ، ص187.

*الفينومينولوجيا**Phénoménologie** : إحدى أهم الحركات الفلسفيّة في القرن العشرين. أسّسها إدموند هوسرل في بداية القرن ولها أتباع كثير حتّى الوقت الرّاهن[...] تميّز الفينومينولوجيا تمييزا حاسما بين الخصائص الإدراكيّة من جانب

الهرمنوطيقا الفينومينولوجيّة لدى هيدغر المهتمّة بتفسير الوجود الإنساني في صلته الحميمة بالوجود العام. فالهرمنوطيقا الجادمرية تواصل إذن التّوجّه المعرفيّ العام للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التّحرّر من كلّ نزعة منهجيّة تحتذي نموذج العلم الطّبيعيّ التقليديّ* الذي يهدف إلى تأسيس حقيقة موضوعيّة مطلقة توجد بشكل مستقلّ عن الإنسان وعالمه المعيش أو عالمه الأليف، وهو النموذج الذي تبنّته العلوم الإنسانيّة والفكر الغربيّ عموما منذ العصر الحديث."[1] ليعود إلى الإنسان في ذاته، بكلّ ما يكتنفه من تآلف/ تناقض وألفة/ صراع.

والخصائص المجرّدة من آخر [...] وتقرّ الفينومينولوجيا أنّ معرفتنا بالأشياء تنقسم إلى معرفة مباشرة وغير مباشرة، أي معرفة مباشرة ومعرفة عبر الجوانب، الجواهر (الخصائص الكلية) تعرف مباشرة، لكنّ مواضيعها الإدراكيّة إنّما تعرف عبر جوانبها [...] ثمّة جوانب أخرى في النّهج الفينومينولوجيّ. هناك الرد الفينومينولوجي. يبدو أنّ هناك جانبين لهذا الرّد. أوّلا، ثمّة وصفة عامّة توجب النّظر إلى الأشياء دون محاباة، الذهاب إلى الأشياء نفسها، والتّخلي عن التّخمين النّظريّ، إلخ. ثانيا، ثمّة جانب أكثر تعلّقا بالرّد الفينومينولوجيّ إنّه يتشكّل في الخطوة الأولى من وضع العالم الموضوعي بين قوسين. ينظر: تد تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج3، ص 706، 708. أي تعليق الحكم، حتّى يتسنّى للذات أن تنظر إلى الأمور في ذاتها، بعيدا عن أي تأثيرات من خارجها.

إدموند هوسرلEdmund Husserl (1859، 1938): فيلسوف ألمانيّ.

* مثلما أنّ العلم حقّق منجزات مشهود لها بالنجاعة والفعاليّة في تحسين نوع حياة الإنسان، وتسهيل الحصول على كثير من متطلّباته، مختصرة الوقت والجهد، غير أنّها سبّبت أيضا مشاكل اقتصاديّة واجتماعيّة وأخلاقيّة عدّة، ناجمة في الأغلب على انكفاء الذات الإنسانيّة على مصالحها ومكاسبها الشخصية، الأمر الذي انجرّ عنه ظهور فوارق طبقيّة واضحة، وصراعات على مستويات متعدّة دوليّة ومحليّة إقليميّة. هذا الحال مثّل وجه أوروبا الذي تتنازعه المتناقضات.

وفي الفترة الممتدّة من " 1935 – 1936 وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش أزمة اقتصاديّة وأخلاقيّة كبرى نشر إدموند هوسرل (1859 – 1938) أب الظاهراتيّة كتابه: أزمة العلوم الأوروبيّة. أكّد في هذه الدّراسة أنّ أزمة الضّمير التي كانت تعيشها أوروبا حينها تعود في قسم كبير منها إلى التّطور الأعمى للعقليّة العلميّة. والواقع أنّ العلوم حينها كانت تقدّم نظرة رياضيّة وموضوعاتيّة خالصة للطبيعة. وبهذا تفرغ العالم والطبيعة والحياة من كلّ دلالة."

وعلى خطى هذا المسار المناهض للتوجّه العلميّ الأعمى، مثلما عبّر هوسرل، والذي تسبّب في كارثة إنسانيّة على الصّعيد العالمي من قبيل الحرب العالمية أكّد مارتن هيدغر" بشيء من العنف في دروسه الأولى التي ألقاها عن الحرب العالميّة الثّانية والتي نشرها تحت عنوان: (ماذا نسمّي عمليّة التفكير؟) فكرة: إنّ العلم لا يفكّر ولا يستطيع التّفكير. التفكير الحقيقي الذي يطالب به حطّمه علم وتقنيّة مهتمّان بالقضايا التطبيقيّة." ينظر: جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، ص 44. وبالتالي من المهمّ العودة إلى الذات الإنسانيّة، لإنقاذها من غلواء التقنيّة التي صنعها فارتدّت عليه.

[1]– هانز جورج جادامر، تجلّي الجميل، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 12.

فالحقيقة – والحال هذه– ليست قانونا رياضيّا صارما فقط، بقدر ما هي أيضا رؤية تحتمل التأويلات.

وبخلاف هذه النظرة التي جعلت آلة العلم تحكم سيطرتها على مختلف العلوم حتّى الإنسانيّة منها، تحت تأثير النتائج الباهرة التي ما انفكّت تحققها في علوم الطّبيعة، رأى غادامير أنّه يوجد الكثير" مما يمكن أن نعرفه لا يمكن اكتسابه من طريق المنهج والقواعد. وهذا يصدق بوجه خالص على التراث (ومن ثمّ على التاريخ والفنّ)؛ لأنّ التراث ليس محكوما بالقواعد، وبالتالي لا يمكن إعادة تأسيسه بطريقة اصطناعيّة، أي لا يمكن أن نتعامل معه عن بعد من خلال قواعد وأدوات منهجيّة كما لو كان موضوعا منفصلا عنّا."[1] ولهذا فمن المهمّ أن يكون للعلوم الإنسانيّة منهجها الخاص، الذي يتناسب وطبيعتها.

والعلوم الإنسانيّة كما تدلّ على ذلك تسميتها ذات صلة وثيقة ومباشرة بذات الإنسان، الذي يسعى إلى فهم ذاته ودوره في الوجود. وهذه الذّات بما تكتنفه من أفكار ومشاعر وهواجس متباينة، وبما يربطها مع ذاتها وغيرها في هذا العالم من علاقات تستعصي على التّحديد والقياس الدقيق وفق قواعد المنهج العلميّ. ولهذا جعل **بول ريكور Paul Ricœur (1913، 2005)** من الذّات محورا أساسيّا في مشروع فهمه للحقيقة. وقد ضبط خطّته انطلاقا من مطلب أساسٍ،" يحوّل السّؤال من ما هي الحقيقة؟ إلى السّؤال: ماذا يعني البحث عن الحقيقة؟"[2] أو بعبارة أخرى: لماذا تبحث الذات عن الحقيقة؟ وما السرّ الذي يجعل للحقيقة هذا البريق الأخّاذ الذي تتوق الذّات لمعرفته؟ على ضوء هذه الأسئلة تغدو الحقيقة غاية طموح الإنسان، أيّا كانت سبل بلوغها ومهما كان الثمن لقاءها*.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 14.

[2]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، ص 17.

* يشير ريكور إلى هذا المعنى في معرض تحليله لأسطورة أوديب، وخلافا لتفسير **سيجموند فرويد freud sigmund (1856، 1939)** يقترح ريكور " تفسيرا(exégèse) آخر، هو غائي بمعنى ما، إذ إنّه يرى في أوديب ليس رمز الرغبة الأصلية ، بل رمز توق الإنسان إلى المعرفة، وبالتالي شوقه المستمر إلى الحقيقة، وأوديب يدفع ثمن معرفة الحقيقة."

لكن بحث الذات عن الحقيقة تتنازعه عوارض نابعة أساسا من صميم الذّات،"و هذا يعني أنّ بحثي عن الحقيقة – يقول **ريكور**– مشدود بين تناهي قدرتي على التساؤل من جهة، وانفتاح الوجود فيَّ وأمامي من جهة أخرى."[1] فالقدرة على التساؤل مرهونة بالخبرة التي تحوزها الذّات، الأمر الذي يؤثّر على طريقة رؤيتها وتفكّرها في مظاهر الوجود، ويتحكّم في مدى إحاطتها وتعمّقها فيما يتوارى خلف هذه المظاهر.

ولهذا يرى **ريكور** أنّ السّبيل الأمثل لكي تفهم الذّات ذاتها كمختلف؛ هو اتخاذ مسلك التّواصل، على اعتبار أنّه:" بنية للمعرفة الحقّة وأنّها تتشكّل عبره، وبفضل التواصل أيضا، يمتنع علينا اختزال تاريخ الفلسفة إلى متوالية لا عقلية من الإنجازات المبعثرة أو تحويله إلى متحف للأعمال الفلسفية، ذلك أنّه – أي التّواصل– هو الذي يكشف لنا عن معنى العماء التاريخي بخصوص مشكل الحقيقة، كما أنّه الطّريق الأصوب للفيلسوف لمعرفة ذاته."[2] من خلال الحوار، على غرار ما كان يفعله **سقراط**، لكن ليس لكشف زيف الأقوال فحسب، ولكن لفهم الذات من خلال الآخر.

ومع أنّ التّواصل يبدو عاملا أساسا في المعرفة، إلّا أنّه قد يفضي إلى تشتّتها وتباين الحقيقة؛ أو تعريف ذريّ لها، كما يشير إلى ذلك **ريكور**، و" الذي يجعل لكلٍّ حقيقته الخاصّة المتمثّلة في مطابقة إجباريّة لإشكاليّته، وبالمقابل– يقترح **ريكور**– أن نكون بإزاء تعريف ما بين ذاتي للحقيقة (Intersubjectif) يعمل كلّ فيلسوف بمقتضاه على شرح وتطوير رؤيته للعالم عن طريق السّجال والصّراع مع غيره. إنّ الحقيقة بهذا المعنى هي تعبير عن الوجود المشترك بين الفلاسفة كما يقول **ياسبرس***. وبتعبير آخر، فإنّنا مع

بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 19. عبر سمل عينيه في سبيل تحصيل هذه المعرفة.

[1]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، ص 17.

[2]– المرجع نفسه، ص 17، 18.

***كارل ياسبرس Karl Jaspers (1883، 1969)**: طبيب نفسيّ وفيلسوف ألماني.

التعريف الما بين- ذاتي للحقيقة نكون بإزاء تفلسف مشترك مفترض يدخل فيه كل الفلاسفة في حوار متبادل يصوغه ويقيمه بينهم وعي شاهد حاضر."[1] هذه الرؤية التشاركية تسمح بفهم أعمق لموضوع الحقيقة من خلال مختلف الآراء حولها.

ويسمح هذا الحوار/ التواصل السّجالي مع تراث الفلسفة بقراءة إبداعيّة تفسح المجال لانفتاح المعنى من جهة، وتنتشل الفلسفة من غيابات النسيان من جهة أخرى، فـ" في هذا الحوار المتجدّد باستمرار عبر التأويلات، لا تتوقّف فلسفات الماضي عن اكتساب شحنات جديدة من المعنى ، مما يجعل التّواصل- أي استعادتها التّأويليّة والسّجاليّة- شرطا لإنقاذنا من الموت والنسيان ولاستخراج إمكاناتها الخلّاقة التي لم يتفطّن إليها معاصروها [...] وهذا التّبادل هو الذي يجعل الفلسفات غير قابلة للاختزال إلى التصنيفات النّمطيّة، أو إلى الثّبات الماهويّ أو الجوهريّ أو الفرديّ."[2] و عبر هذا المسار الحواريّ أيضا، تنتقل المعرفة" من الحقيقة الذريّة إلى الحقيقة الانسجاميّة أو التوافقيّة عن طريق نوع من الجمع العقلي من كلّ الآفاق."[3] يشارك فيه الجميع، ويبقى قابلا للتطور وإبداع المفاهيم، ما بقيت القراءة والتأويل سبيلا لذلك.

لكنّ هذا الطّموح إلى حوار فلسفيّ شامل بين الماضي والحاضر هو أشبه بحلم يقظة جميل، لا ننفكّ نستيقظ منه على واقع الاختلافات العميقة بين التّوجهات الفلسفيّة عبر تاريخها الطّويل؛ "وهذا التّمايز الأصليّ الذي تمتنع معه كلّ مقارنة، هو ما يجعل التّواصل الكامل بين الفلسفات متعذّرا، ولو كان هذا التّواصل ممكنا بكيفيّة كليّة وكاملة لكان هو الحقيقة بعينها."[4] وقد وصف **ريكور** هذا الأخذ والرّد والتجاذب الفلسفيّ حول أمور المعرفة والفكر بـ" صراع التّأويلات"، غير أنّ الصّراع "لا يكتسي عنده صيغة النّفي والإلغاء أو

[1]- ينظر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة ، ص 18، 19.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 19.

[3]- المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

[4]- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، ص 20.

الاستبعاد والاستبداد، وإنّما يتبدّى في جملة المؤسّسات المعرفيّة والمذاهب الفكريّة التي انكبّت على دراسة النّصوص والتراثات والآثار من منظورات مختلفة تنمّ عن إرادة الحقيقة."[1] ومثلما أنّ الصّراع التأويليّ ليس استبعادا ونفيا، وتمجيدا لرأي وإقصاء لآخر، كذلك فهو ليس تملّكا واحتكارا للمعنى/ الحقيقة، فالصّراع بالمفهوم الريكوريّ "يحظر عمليّة الاستحواذ سوى في ظروف مؤقّتة ونطاقات محدودة، لأنّ إرادة الفهم وتوليد المعنى لا تكتفي بدلالة واحدة ولا تفي بقواعد اللّعبة المعرفيّة. فلا بدّ من تأويلات متعدّدة وآفاق واسعة لها الإرادة في استخراج معاني مختلفة وتنظيم سياقات مؤتلفة. المعنى له طابع التّكاثر والتّعدّد ولا ينقبض في إرادة واحدة كما أنّه لا ينحبس داخل مؤسّسة بعينها، لا ينفكّ عن الترحال ويجوب أقاليم المحال."[2] فمهمّة تحديده وتثبيته ضمن إطار معيّن تبقى عسيرة إن لم تكن ضربا من خيالٍ.

إذن فالحقيقة الشّاملة والكاملة، أو المعنى الواحد التّام في نظر **ريكور** مطلب متعذّر الوصول إليه، وبدلا من هذا المسلك المغلق، يحيلنا **ريكور** إلى سبيل آخر يفتح أمامنا آفاق المعنى وفضاء التأويل واسعا، من خلال النّظر إلى الحقيقة لا كمكسب نقبض عليه ونتملّكه ، بل كطموح دائم نرجو ونأمل الوصول إلى جزء ولو يسير منه، ونتيجة لذلك تغدو "وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هي الحفاظ على انفتاح الحوار بين الفلسفات وإقامة ضرب من التواؤم القصدي في أكثر الحوارات فجاجة. إنّ الحقيقة بهذا المعنى، أي بما هي رجاء أنطولوجيّ هي المجال الحيويّ لكلّ عمليّة تواصل، كما أنّها الشّعاع الذي ينير حواراتنا بنور الوجود. وأخيرا، فإنّ الحقيقة بهذا المعنى، هي ما يعطينا القوّة على صنع تاريخ للفلسفة دون فلسفة للتاريخ."[3] من خلال الإبقاء على طموح الإبداع والابتكار والفهم مستمرّا.

---

[1]– محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص117.

[2]– محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص117.

[3]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، ص 21، 22.

وإذا كان طموح **ريكور** يصبو إلى صنع تاريخ للفلسفة، فإنّ فلسفة **جاك دريدا Jacques Derrida (1930، 2004)** غدت "فنّ الخروج من الفلسفة بالفلسفة ذاتها؛ أي نقض التصوّر الميتافيزيقي (الماهوي والسّكوني) بلغته وأدواته."[1] من خلال الولوج إلى ثغراته وكشف تناقضاته الكامنة في نصوصه التي لطالما أعلت معاني على حساب أخرى، فتشكلت المراكز وحدث الإقصاء إلى الهامش. ولهذا عمل **دريدا** من خلال مشروعه لنقض المركزيّة الغربيّة إلى قراءة العديد من النّصوص تفكيكيّا، تنوّعت بين نصوص فلسفيّة تراثيّة ومعاصرة، ونصوص أدبيّة، وطالت إستراتيجيّته مظاهر الكتابة على اختلافها حرفا ورسما... ومن خلال قراءته لهذه النّصوص أخذ" يفكّك أيضا تاريخا ومشهدا كاملا من الأزواج الثّنائيّة التي تتضمّن: المعقول/ المحسوس، الدّاخل/ الخارج، الاستعاريّ/ الحرفيّ، الدّال/ المدلول، الكلام/ الكتابة، المتعالي/ التجريبيّ، الكينونة/ الكائنات [...] إنّ تفكيك نصّ الميتافيزيقا يعرض مكان الاختلاف من حيث هو تمييز، أكثر مما يعرض مكان الاختلاف من حيث هو إرجاء أو إزاحة. ويؤشّر مكان الاختلاف في التّقابلات الثّنائيّة الميتافيزيقيّة التقليديّة نهاية الميتافيزيقا، وانغلاق كتاب الميتافيزيقا، وبداية (أصل) الكتابة."[2] الذي يقوم على غياب المعنى.

وإذا كان اللّوغوس الغربيّ شيّد صرحه من خلال بناء نظام معرفيّ طلبا لبلوغ الحقيقة الواحدة والمعنى الثّابت، فمن الطّبيعيّ أن تأخذ الحقيقة حيّزا مهمّا ضمن فضاء اهتماماته، بحثا عن اللّاحقيقة فيها – بتعبير نيتشه– عن الأثر القابل للمحو، عن الدّال المتعدّد الذي يتعذّر حسمه، عن الطّيف، عن الفارماكون، عن الكتابة هذه التي تتجلّى حرفا مثلما تتبدّى رسما.

[1]– محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص 160.

[2]– ينظر: ج. هيو. سلفرمان، نصيّات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكيّة، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص79.

عبر إستراتيجيّة تأبى القوالب والأطر والنظم الصّارمة، وفي عالم نصوص/ لوحات الرسّام الانطباعيّ الفرنسي **بول سيزان Paul Cézanne (1839، 1906)** يقرأ ديريدا عبارته:" (أنا مدين لكم بالحقيقة في الرّسم وسوف أقولها) [...] واستنادا لديريدا، يكتب سيزان وعدا لقول الحقيقة (ماهيّة الأشياء وكيفيّتها) [...] وديريدا يفكّك كتابة فعل الوعد لقول ماهيّة الأشياء المرئيّة وكيفيّتها رسما [...] إنّ تفكيك رسم الحقيقة (حقيقة الأشياء) هو كتابة لكتابة. فالتّفكيك هو إنجاز كتابة. والكتابة عن الكتابة هي وضع الكتابة في حالة اللعب، واستكشاف هوامشها، وحدودها وأطرافها، وأشفارها. إنّ تفكيك عبارة سيزان (أنا مدين لكم بالحقيقة في الرسم وسوف أقولها)، أو باختصار تفكيك (الحقيقة رسما) يتضمّن اختبارا للحدود وتكملة للعبارة المكتوبة."[1] لكن كيف يختبر **ديريدا** هذا النّوع من الكتابة؟ وكيف يفكّك هذه الحقيقة؟ بل هل من حقيقة خلف هذا الادّعاء وخلف هذا التّفكيك؟

اللّوحة المرسومة نصٌّ مكتوب بلغة الألوان وتدرجاتها بين الضلال والإضاءات، والأشكال والخطوط وتعرجاتها ومنحنياتها، مثلما أنّ نصّ الكلام مكتوب بلغة الحروف. هذا يخاطب قارئا يحاول استكشاف معنى خلف العبارات، والأولى تخاطب قارئا يستجلي دلالة خلف الصورة المرسومة. وتأخذ القابليّة على الرؤية في النصّ المرسوم بعدا حيويّا، سواء بالنسبة للرسام الذي يكتب/ يرسم ما تراه عينه وبصيرته وخياله، أو بالنسبة للقارئ الذي يتلقّى هذا العمل،" والرّسام في سعيه لإعادة إنتاج قابلية على الرؤية تخصّ رؤيةً معيّنةً من جهة علاقتها بالأشياء المرئيّة، فإنّه يحدث تحوّلا في القابلية على الرؤية التي تخصّ الرّسم. ولكنّ الرسم ليس مجرّد إعادة إنتاج بسيط [...] والقابلية الظاهرة للرؤية التي تتمتع بها تجربتنا لعالم الأشياء المرئيّ تتمّ مضاعفتها بقابليّة خفيّة للرؤية، وهذه القابلية الخفيّة للرؤية يولّد فيها الفنّان قابليّة جديدة للرؤية [...] فالرسم يجعل ما قد يتوهّم الناس أنّهم يرونه، وهم في الحقيقة لا يرونه، يجعل منه شيئا مرئيّا. فعندما يرسم سيزان جبل سان فكتوار، فإنّ العديد من الناس

[1]– ينظر: ج. هيو. سلفرمان، نصيّات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكيّة، ص70، 73.

المسافرين عبر مقاطعة إكس- آن- بروفانس، بل حتّى أولئك الذين أمضوا حياتهم هناك، لن يروا الجبل كما يراه سيزان [...] وسواء أ كان الرسم يرسم أشخاصا أم شيئا آخر، فإنّه يسفر عن قابليّة جديدة على الرؤية. وبهذا المعنى، فإنّه مع ظهور الرسم، تحدث قابليّة جديدة على الرؤية، لأنّ هناك شيئا مرئيّا جديدا."[1] وبعبارة أخرى، كلٌّ يقول الحقيقة وفق ما يعتقد وما يرى أنّه كذلك، وهذا المعتقد ليس بالضرورة أن يكون نسخة عمّا يعتقده ويراه الآخرون.

لهذا فمن سمات الحقيقة التّجدّد والإبداع؛ إنّها تبعث كلّ مرّة، لكن لا لتكرّر نفسها وتجترّ مقولها. إنّها حوار متواصل بين المعنى والقارئ يظهر ويختفي، يتبدّى حينا ويتوارى أحيانا، وهو في كلّ رؤية يكشف عن شيء منه لا كلّه، وعلى هذا النّحو،" فتفكيك الحقيقة رسماً لا يتوخّى إظهار عدم حسمها فقط، بل يتوخّى إظهار تكميليّتها أيضا. والقول إنّ هذه التكميليّة هي نفسها ما لا يمكن حسمه (سواء كانت زيادة أم استبدالا) يمثّل سمة إضافيّة للإستراتيجية التّفكيكيّة. فتفكيك الحقيقة رسما يعني البحث عن حدودها ومداخلها، والبحث عمّا لم يكشف تماما في التّكشّف، والبحث عن اللّامرئيّ في المرئيّ. إنّ اللّامرئي هو تكملة ظاهراتيّة على المرئيّ المجلى خلال الاستنطاق. والتّكملة هي لا مرئي نصّي يرفرف على حدود أيّ نصّ، ويستخدم خلال الممارسة التّفكيكيّة."[2] إنّه الهامش المراوغ الذي يأبى التحديد.

الحقيقة إفلات، تأبى الارتهان إلى نمط محدّد أو شكل ثابت أو إطار شامل، إنّها بالأحرى مسار يتشكّل ويتطوّر باستمرار، وهو يتوزّع في نظر **ميشيل فوكو Michel Foucault (1926، 1984)**" لبعدين أساسيّين هما: الرّؤية والكلام، وكلّ تشكيلة تاريخيّة

[1]- ينظر: ج. هيو. سلفرمان، نصيّات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكيّة، ص 74، 75.

[2]- المرجع نفسه، ص 77.

تتميّز بنظامها التوزيعيّ الخاصّ بها، فالرؤية تتغير من حيث نمطها، والملفوظات تتغير من حيث نظامها."[1] ومن مجموع هذه التغيرات تتغير الحقيقة.

لكنّ الإشكال الذي يولجه البحث عنها هو تواري الحقيقة خلف نظام الأحكام والمعايير والأقوال الصّادرة حولها، فـ" البشر عندما يريدون البحث عن حقيقة الأشياء، لا يتوصّلون إلى تحديد سوى بعض القواعد التي يحكم بها على القول أنّه حقيقيّ أو زائف وهكذا فنحن لا نعني بالحقائق القضايا الحقيقيّة التي ينبغي اكتشافها أو قبولها، وإنّما مجموع القواعد التي تسمح بقبول قضايا تعتبر حقيقية، أو يعترف لها بأنّها كذلك."[2] فالحقيقة لا يمكن أن تنفصل عن الظروف التي ساهمت في تشكّلها وتكوينها، ولا عن المسارات التي عملت على إثرائها وتطويرها. وعلى هذا الأساس" تظلّ النتيجة الحاسمة التي يصل إليها فوكو هي رفض صيغة الحقيقة الشاملة، فالحقيقة – هي كما يقول **دولوز***– مجموع الإنتاجات التي تنشأ داخل جهازيّة ما. إذ الجهازيّة تحتوي على حقائق تعبير، وحقائق رؤية، وحقائق قوّة وحقائق تنشئة ذاتيّة. إنّ مسار الحقيقة هو مسار نشوء هذه الخطوط، ولا يمكن أن نستخرج من الجهازيّات إرادة حقيقة تمرّ من جهازيّة إلى أخرى."[3] الحقيقة إذن شبكة من العلاقات تتداخل فيها كيفيّة التّعبير عنها، وطريقة النّظر إليها، والقوى التي توجّهها، والعوامل والمكتسبات الذّاتيّة التي تؤثر في الرؤية والتّعبير عن الحقيقة. ولا يمكن الفصل بين هذه الخطوط.

إنّنا – إذن– لا نحصل إلّا على أحكام لها صلة ما بحقيقة ما. ومن هذه الزّاوية يناقش **برتراند راسل Bertrand Russell (1872، 1970)** قضية الحقيقة على اعتبارها حكما يرتبط بشكل أو بآخر بماهيّة الموجود عبر واسطة الذّات. وبقياس مطابقة الحكم

---

[1]– السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 88.

[2]– المرجع نفسه، ص 86.

*__جيل دولوز Gilles Deleuze (1925، 1995)__: فيلسوف فرنسي.

[3]– السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 90، 91.

للماهيّة، تصدر الحقيقة أو نقيضها، وبالتالي تتشكّل طبقات متراكمة من الأحكام ونقدها. ومن هنا "يلزمنا – يقول راسل– أن نبحث عن نظريّة للحقّ بحيث 1) تتناول إلى جانب الحقّ ضدّه وهو الباطل 2) تجعل الحقّ خاصيّة من خصائص المعتقدات 3) تجعله خاصيّة تعتمد بتمامها على العلاقة بين المعتقدات والأشياء الخارجيّة."[1]

لكنّه من حيث يحيل الحقيقة إلى مجال المعتقد، مع ما يترتّب عن هذه الإحالة من احتمال انفجار التباين الدّلاليّ، فهو لا يغالي في مذهبه هذا، إذ سرعان ما يحدّ من شطط الدّلالة من خلال ربط المعتقد بالأشياء الخارجيّة " وهكذا وبالرغم من أنّ الصدق و الباطل خاصيّتان من خصائص المعتقدات إلّا أنّهما على معنى ما خاصيتان تفرضان من الخارج [...] فالعقل الذي يحكم ويعتقد، يعتقد اعتقادا صادقا حين تكون هناك منظومة مطابقة (للمعتقد) لا تتضمن العقل بل موضوعات فقط فهذه المطابقة هي التي يقوم عليها صدق المعتقد، ويعني انعدامها بطلان ذلك المعتقد. ومن ثمّ يمكننا – مثلما يوضح راسل– أن نفسّر في وقت واحد الحقيقتين الآتيتين وهما 1) تعتمد المعتقدات في وجودها على العقل 2) ولكنها لا تعتمد عليه في صدقها."[2] فالاعتقاد عمليّة عقليّة، لكنّ الحكم على صدق هذا الاعتقاد أو بطلانه إنّما مردّه إلى ما هو خارج العقل/ إلى الواقع.

بين الإنسان والواقع إذن تكمن معضلة الحقيقة، هذان الطّرفان اللّذان يؤطّران معادلة صعبة، يجمعهما التّألف والتّناغم تارةً، ويفرّقهما الاختلاف والتّباين أخرى، بيد أنّه لا مفرّ من وجود كليهما." إذن سؤال الحقيقة ليس متخارجا عن الإنسان فلا يمكن التّساؤل عن ماهيّة الحقيقة دون التساؤل عن ماهيّة الكائن الإنساني، ما دامت الحقيقة هي ما ينكشف داخل التجربة الإنسانيّة باعتبارها تجربة وجود، فهي تساوق الرغبة والفعل."[3] اللّتان تحكمهما

[1]– محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، ص33.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 37.

[3]– عبد العزيز بو مسهولي وآخران، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، ص 10.

الإرادة وينتج عنها حركة وإنجاز، كلّ هذا إنّما يتمّ فلي إطار الوجود وبمعيّته تأثيرا فيه وتأثّرا به.

هذا الشدّ والجذب بين العقل والواقع، الأحاديّة والتّعدّد، المعنى واللاّمعنى، هو ما يجعل رحلة البحث عن الحقيقة سفرا دائما. وبرغم وعورة مسالكه، ومجاهيل دربه، إلّا أنّه مطلب ضروريّ " فكلّ تجربة للحقيقة تعبير عن تناهٍ أصيل يفسح المجال لاستئناف تجربة الحياة."[1] ومواصلة المغامرة يحدو المسافر فيها أمل الوصول، غير أنّه أمل يبقى مؤجّلا، ما دام الوصول يظلّ متجدّدا في فضاء المعنى والتّأويل.

[1]– عبد العزيز بو مسهولي وآخران، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته ، ص 16.

الفصل الأوّل:

تأويل الحقيقة في قراءة التّاريخ الأدبيّ

1-التّاريخ وتأويل الحقيقة:

يتحدّى مفهوم الحقيقة كلّ تحديد، بما يحمله في طياته من أسئلة لا حصر لها، لإجابات يطبعها التّأجيل. إنّها- بالأحرى- تشكيل فسيفسائيّ متنوّع لمختلف التّصوّرات التي انبثقت وتطوّرت وتراكمت عبر الزّمن، لتمثّل تاريخ الوجود وسيرورة الذات المستمرّة في محاولة فهم كينونتها، وعلاقتها بالوجود الذي تسكنه ويسكنها.

ويسعى التاريخ من جانبه، بطموح لا يكاد ينضب، لبلوغ هذه الحقيقة. إنّها غوايته التي لا ينفكّ يلاحقها، بيد أنّ محاولاته هذه تظلّ ملتبسة بالنّسبيّة، ترهنها الحدود (حدود الزّمن والتأويل)، متأرجحة بين المُحال والإمكان.

إنّ علاقة التّاريخ بالحقيقة هي علاقة يطبعها الكثير من الغموض والإرباك، تشوبها تساؤلات كثيرة، من قبيل ما طرحه **حسن العمراني** في معرض حديثه عن علاقة التّاريخ بالسّرد، ومدى تجاوبه مع الحقيقة في هذه الحال. يقول:" إذا كانت الكتابة التاريخية تتوسّل أثناء سردها للوقائع الماضية ، بموارد القصّة الخياليّة؛ إذ تضع التاريخ في صورة حكاية حيّة تعتمد الحبكة وتخلق الاستمراريّة بين آثار متقطّعة من الماضي، وتضع في مقدّمة الأحداث فاعلين محتملين: الشعب، الطبقة، الأمّة، البطل... إلخ..، فإنّ هذا يدفعنا إلى التّساؤل هل يندرج القول التاريخيّ في جنس الأقاويل التّخيليّة؟ هل ينتج عن كونه متخيّلا أن لا يكون صادقا بحيث يعجز عن التّمثيل الدّقيق للماضي؟ أيجوز لنا القول إنّ التّاريخ عبارة عن نصّ بحاجة إلى تأويل؟ وإذا كان التّأويل بحسب **نيتشه** تعبيرا عن إرادة القوّة، أفلا يغدو التاريخ صراع تأويلات وقراءات لا ينضب معينها؟ ألا ينأى التّاريخ على هذا النّحو عن هاجس التّدوين وتوثيق حوادث الماضي ليصبح فنّا يصنع الحياة باعتبارها غاية الحقيقة ومبتغاها؟"[1] إنّ هذه التساؤلات تستعرض مدى حساسيّة ورهافة مقياس الحقيقة بالنسبة للتّاريخ، كما أنّها

[1]- حسن العمراني، كلمة رئيس تحرير مجلّة: يتفكّرون، مجلّة فصليّة فكرية ثقافية صادرة عن مؤسّسة: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، العدد3، شتاء 2014، ص6.

تشير إلى إشكاليات جوهريّة تمسّ جوهر الكتابة التاريخيّة، بين الموضوعيّة والذاتيّة، الحقيقة والتّخييل، التأويل وتعدّد الدلالة ...

ممّا لا شكّ فيه أنّ التاريخ والحقيقة مترابطان من جهة حدّ التّماهي، بيد أنّ لكلّ منهما خصوصيّته التي تجعل كلّ واحد منهما متميّزا عن الآخر. ولهذا فعلاقة التّاريخ بالحقيقة مثلما هي رابطة لزوم وحتم لا ينفصل فيها أحدهما عن الآخر؛ على اعتبار أنّ التاريخ بوصفه فعلا توثيقيّا يسعى نحو بلوغ – الحقيقة– بشكل من الأشكال، كما أنّ هذه الحقيقة لها تاريخها الخاصّ الذي تصنعه تراكمات الأفكار والأفعال ، كذلك هي أيضا علاقة حريّة واختيار؛ يحتفظ فيها كلّ منهما بمسافة لا هي بالقريبة ولا البعيدة، مسافة تحفظ للتاريخ حقّه في التّأويل وإبداء الرّأي والذي قد يقارب الحقيقة أو يجانبها، وتحفظ للحقيقة حقّها في إثارة التّساؤلات التي بها تبقى متجدّدة مبهرة. وتبقى المعادلة بينهما في كلّ هذا نسبيّة، لا ينبغي أن يطغى فيها أحدهما على الأخر، في ذات الآن الذي لا يتأتّى فيه لأحدهما تجاوز الأخر.

وفي هذا السّياق تقول **حنّة أراندت Hannah Arendt (1906، 1975)** :"إنّ حقيقة الواقعة دائما تكون نسبيّة بالنّسبة للعديدين، إنّها تتعلّق بأحداث وبظروف ينخرط فيها العديد من النّاس، يقدّمها شهود عيان، حيث تعتمد على شهادات، إنّها توجد في حدود أنّنا نتحدّث عنها، حتى وإن كان الأمر يتعلّق بشيء شخصيّ. إنّها حقيقة سياسيّة بطبيعتها."[1] فهي تتدخّل في مختلف شؤون الناس، كما أنّها تحاول أن تتلاءم وتتكيّف مع مختلف المتغيرات. وهذه الطبيعة السياسيّة للحقيقة تعبّر عن ذلك المختلف والمتعدّد، بوصف السّياسة وفق رؤية **حنّة أراندت**" تتبنى على واقع التّعدّديّة الإنسانيّة"[2] وهي تعدديّة تحيل

[1]– محمد الهلالي وعزيز لزرق، التاريخ، ص 17.

[2]– حنّة أرندت، ما السّياسة؟، ترجمة: زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، ط 1، 2014، ص 05.

بالضرورة على كثرة وتنوّع في القراءة والتّأويل، فالحقيقة الإنسانيّة إنّما هي حقائق مختلفة ومتغيّرة، وبالتالي لا مجال لحصرها أو تسييجها ضمن نطاق معيّن.

وبناء على ما سبق فإنّ إعادة تشكيل الرواية التاريخيّة المنسجمة ستقف – لا محالة– عند إشكالية كثرة القراءات وتعدّد الروايات؛ ممّا يستدعي قراءة نقديّة فاحصة للمعطيات والشهادات والنصوص الموثّقة. وحينما تتراكم القراءات/ التّأويلات "غالبا ما يتردّد المؤرّخ محتارا وسط مجموعة من التأويلات، يبدو ظاهريّا أنّها كلّها مستساغة. يتعلّق الأمر هنا بميزة خاصّة بالعلوم الإنسانيّة والتي تقود على المستوى المنهجيّ، إلى نتائج هامّة [...] لكنّ التحقّق الذي قد يبرّر الاختيار المتّبع، لا يكون مرفوقا دائما بنوع من التّحليل العلّيّ. فإمّا أنّ الأمر يتعلّق بتفسير نوع من التّتالي المتفرّد، حيث يعمل المؤرّخ على بذل مجهود لكي يبرهن أنّ تأويله متوافق مع الوثائق. وهنا تكون مرجعيّة حقيقة هذا الاقتراح هي ملاءمة ما يرويه المؤرّخ مع الأحداث. وإمّا يتعلّق الأمر بعلاقة عامّة، وهنا يتدخّل مبدأ العليّة، ولكن من أجل غاية واحدة، ألا وهي التّأكيد على انتظام الأحداث."[1] أي إمّا تطويع النص/ الوثيقة التاريخية لخدمة التأويل، أو جعله سببا له. وأيّا كانت الطرائق فإنها تقود حتما إلى تعدد القراءات والتأويلات.

وتعدّد التّأويل في التّاريخ لا يرجع فقط إلى تعدّد القرّاء، واختلاف طرائقهم في التعامل مع النصوص والوثائق، وتباين وجهات نظرهم لها، بل إنّ مردّه أيضا إلى المسافة التي قد تفصل بين زمن القراءة عن زمن الحدث، إلّا أنّ هذا الأمر ليس مبرّرا للانسياق وراء حرية القراءة، حيث تبقى الأحداث وسياقاتها مؤشّرا شديد الحساسيّة تجاه القراءة، يوجّه مسارها لمجانبة شطط التخييل. وهذه الإحالة الواقعيّة هي بالذّات ما يصنع للتاريخ تميّزه عن أيّ جنس كتابيّ آخر يتّخذ من الوقائع الإنسانيّة مادّة لكتابته/ سرده، "ولا يستطيع سوى التّاريخ وحده ادّعاء وجود إحالة مسطورة في الواقع التجريبيّ، مادامت القصديّة التاريخيّة

[1]– محمد الهلالي وعزيز لزرق، التاريخ، ص 61، 62.

تستهدف وقائع حصلت فعلا. وحتّى لو لم يعد الماضي يوجد، ولو لم يكن الوصول إليه على تعبير **أوغسطين** إلّا في الحاضر الماضي؛ أي إنّه يتحول إلى وثائق تصل إلى يد المؤرّخ من خلال آثار الماضي، فإنّه يظل قد حدث سابقا. وبرغم ذلك تحكم واقعة الماضي، مهما كانت غائبة عن الإدراك الحاضر، القصديّة التاريخيّة، مانحة إيّاها مسحة واقعيّة لن يقوى الأدب على أن يكون مكافئا لها، حتّى وإن ادّعى الواقعيّة."[1] ولهذا كان التاريخ تاريخا والقصّة قصّة، لكن هل يعني ذلك أن الحقيقة صنو التاريخ والتخييل رديف السرد القصصي دائما؟ وما الذي يمكن أن يجمع بين التاريخ والسّرد؟

بين السّرد والتاريخ وشائج وثيقة، كما أنّ بينهما اختلافات مهمّة ولهذا " لا يرى ريكور مانعا من القول إنّ التاريخ يحاكي في كتابته الأشكال السّرديّة المألوفة في التّقليد الأدبيّ [...] إلّا أنّ ريكور لا ينفي مقولة الحقيقة التاريخيّة التي تميّز السردية التاريخية عن العمل الأدبي. يختلف النّصان في طبيعة العقد القائم بين المؤلّف والقارئ. ففي العمل الأدبي يقبل القارئ مسبقا تصرّف المؤلّف في تشكيل الواقع المتخيّل، في حين يتوقّع القارئ من المؤرّخ سرد أحداث تمّت بالفعل في الماضي."[2] وتحقيق توقعات القارئ مرهون بقصدية المؤرّخ/ الروائيّ تجاه الأحداث التي يسردها؛ بين حرصه على توخي الأمانة والموضوعية في نقلها، أو التركيز على إبداع فضاء تخييلي انطلاقا من أحداث التاريخ أو الواقع.

لكن هذا الطّرح يقود إلى التّساؤل عن مدى كفاية قصدية المؤلّف لتمييز النص التاريخي عن السرد القصصي، وهل يمكن فعلا التمييز بين الحقيقة وما نراه حقيقة؛ أي بين الواقع وتأويله، خاصة في وجود هوة زمنية فاصلة بين الحدث والقارئ أي بين الحقيقة

[1]– بول ريكور، الزمان والسّرد الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2006، ج1، ص 139.

[2]– عبد الله السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى بول ريكور الهوية السردية والذاكرة الحية، مجلة يتفكّرون، العدد 3، شتاء 2014، ص 20.

والقراءة، ووجود تراكمات قرائيّة ووجهات نظر سابقة؟ ولكن من جانب آخر ألا يبدو الوصول إلى الحقيقة الكاملة مطلبا يعزّ تحقيقه، بل مجرّد وهم يتعذّر بلوغه؟

بين طرفيّ النقيض هاذين يمكن القول إنّ" الحقيقة التاريخيّة من هذا المنطلق هي نتاج الجهد التوثيقيّ والشهادة المتأتّية من الماضي، ولو كانت الهوة باقية بين الحدث التاريخي والحدث الحقيقيّ كما حفظته الذّاكرة باعتبار السّمة التّأويليّة الملازمة للكتابة التاريخيّة في كلّ محطّاتها. وإن كان التاريخ بمعنى ما يطمح لأن يكون الوريث العالم للذاكرة؛ أي حصيلتها ومآلها في نزوعها للوفاء للماضي، إلّا أنّه لا يمكن أن يستغني عن العمليّة السّرديّة [...] ولا يمكنه اختراق هوّة النّسيان في الحدّ بين الواقع والوهم."[1] فالتاريخ بهذا المعنى عمل إنساني، بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من معاني الاجتهاد وفضول المعرفة والاكتشاف والتّدقيق من جهة، ولكن أيضا من معاني القصور والمحدوديّة من جهة أخرى.

وفق هذا المنحى يغدو فنّ التّأريخ تجربة إنسانيّة فريدة، وهو لا يعبّر عن ذات الإنسان بحقّ من غير التّأويل فـ" البحث الذي يقوم به المؤرّخ المحترف يبقى على دقّته وتقنيّته برّانيّا على الإنسان، لأنّه يدرس التاريخ كموضوع كجسد جامد [...] لكنّ التاريخيّ يقول ويؤكّد هذه خطوة أولى فقط يجب أن تتبعها خطوة ثانية وإلّا بقيت عقيمة، بعد وصف التاريخ كمادّة يأتي دور التّضمين؛ أي الإدراك، الكشف عن المغزى، تحويل البرّانيّ إلى جوّانيّ حتّى يصبح المدروس جزء من ذات الدّارس."[2] من خلال تأويلات تربط ما انفصل، وترتّب ما اختلف، وبالتالي الوصول إلى صورة واضحة المعالم للواقعة التاريخيّة.

لكن أليس في تقمّص الذّات لموضوعها شيئا من التّجنّي على هذا الموضوع؟ وإلى أيّ حدٍّ يمكن قراءة النّصوص التاريخيّة بموضوعيّة؟ ما العوارض التي قد تحول دون تحقيق قدر واسع من المعرفة بهذه الحقيقة التاريخيّة؟

---

[1]– ينظر: عبد الله السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى بول ريكور الهوية السردية والذاكرة الحية، ص 21.

[2]– عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 356.

بداية يجب الإشارة إلى أمر في غاية الأهميّة، وهو ارتباط الكتابة/ الحقيقة التاريخية بالذّاكرة، التي" تقودنا مباشرة إلى التّاريخ؛ لأنّها هي الحاملة الأولى للتاريخ، ولولاها لما كان هناك من علم لكتابة التاريخ، إذ إنّ المصدر الأوّل لمعلومات المؤرّخ هو الشّهادة، شهادة أولئك الذين حضروا الحدث."[1] وفي ذات السّياق يقول **بول ريكور**" لا نملك موردا آخر فيما يخصّ الإحالة إلى الماضي سوى الذّاكرة عينها."[2] التي تمثّل في أغلب الأحيان مصدر (الحقيقة) التاريخيّة.

ولكن مثلما أنّ الذّاكرة هي أساس مهمٌّ فيما يخص الإحالة على الماضي، فإنّ هذا الأساس يطرح أيضا إشكالات متعدّدة، يتعلّق بعضها بمحدوديّة الذاكرة، مهما اتّسع نطاق ما تحفظه، وبالتالي فمن الطبيعي أن تتعرّض للنسيان" وفي هذا الصّدد فإنّ أنواع القصور المتعلّقة بالنسيان [...] يجب ألّا تعتبر مباشرة على أنّها أشكال مَرَضيّة، تتوقّف عن أداء الوظيفة، بل يجب أن تعتبر الوجه الأخر الواقع في الظلّ للمنطقة المضاءة للذاكرة التي تصلنا بما حصل قبل أن نحفظه في ذاكرتنا."[3] فالنسيان جزء من طبيعة الذّاكرة الذي لا يمكن التغاضي عنه ولا تجاهله، وبالتالي فإنّ الدراسات التاريخيّة ملزمة بأن تأخذ في اعتبارها هذا الجانب الآخر/ المعتم من الذاكرة، والذي قد يؤدّي إلى إغفال بعض التفاصيل أو تحريفها.

ويتعلّق جانب آخر أيضا بإكراهات تمارس على الذاكرة بشكل من الأشكال، وقد يكون هذا الإكراه على شكل عنف، أو جرح تصارع الذاكرة لتجاوزه أو للتعايش معه، انطلاقا من المستوى الفردي ووصولا إلى المستوى الجماعي. وبهذا الصّدد يقول ريكور:" إنّ ما نحتفل به كإحداث مؤسّسة هو عبارة عن أعمال عنيفة اكتسبت شرعيتها بعد وقوعها عن

---

[1]– بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص16 (عن مقدمة المترجم)

[2]– المرجع نفسه، 55.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص56.

طريق دولة قانون وحق هي ذاتها عابرة ومؤقتة، وتأتي هذه الشرعية في الحالات القصوى بسبب أقدمية هذه الأعمال العنيفة بل وحتّى بسبب تقادمها. الأحداث تعني للبعض المجد في حين أنّها تعني للبعض الأخر المذلّة. الاحتفال من جهة تقابله الكراهية من الجهة الأخرى. وهكذا تخزّن في أرشيف الذاكرة جروح حقيقية ورمزيّة."[1] وهذه النّدوب والوشوم المحفورة في أعماق الذّاكرة وبين تضاعيفها لا تفتأ تلقي بظلالها على القراءة التاريخية وتوجّهها بدرجات متفاوتة.

ومسار الذّاكرة الإنسانيّة الطويل والعميق عمق الوجود الإنسانيّ ذاته يجعله يحفظ الكثير الكثير من الجراحات والنّدوب، تنوّعت مسبّباتها بين ما أضرمتها مخاوف يوتوبيّة في سبيل البقاء، أو أوقدت جذوتها إيديولوجيات* فكريّة لتحقيق أهداف إستراتيجية أو أطماع، فكانت الذاكرة سجلّا، والتّاريخ مسرحا لهذه الصراعات، فكلّ فريق من الأطراف المتصارعة يكتب التاريخ وفق رؤيته، وكلّ يعتقد الحقيقة في صفّه، ولهذا فـ" إنّ القراءة الإيديولوجيّة

---

[1]– بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ص138.

* **الإيديولوجيا Idéologie:** وفق استخدامها الأصليّ، الإيديولوجيا هي "علم الأفكار" العام، علم عناصرها وعلاقاتها (دستت دي تريسي، 1754– 1836). رغم أنّ الاهتمام بالإيديولوجيا بهذا المعنى ظلّ قائما– حيث اتّسم أحيانا بصبغة أكثر قبليّة، وأحيانا أخرى أكثر سوسيولوجيّة– ربّما يتعيّن أكثر الاستخدامات أهميّة في الفلسفة وعلم السياسة المعاصرين في دلالة أكثر قصرا وقيمية، حيث تشير إلى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبنّاه فرد أو جماعة لأسباب ليست إبستيمولوجيّة." تد هونترش، دليل أوكسفورد للفلسفة، ج1، ص 128.

ويرى عبد الله العروي" أنّ كلمة الإيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحيّة. تعني لغويّا، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، لكنّها لم تحتفظ بالمعنى اللغويّ، إذ استعارها الألمان وضمّنوها معنى آخر، ثمّ رجعت إلى الفرنسيّة فأصبحت دخيلة حتّى في لغتها الأصليّة."عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 8، 2012، ص 9.

وهذه الرحلة التي قام بها المصطلح بين اللغات جعلت دلالاته تتعدّد بتعدّد استعمالاته، حيث " يستعمل المفهوم الأوّل في ميدان المناظرة السياسيّة، ومن الطبيعيّ حينئذ أن يكتسي صبغة سلبيّة أو إيجابيّة حسب هويّة المستعمل [...] أمّا مجال الاستعمال الثّاني فهو المجتمع في دور من أدواره التاريخيّة. إنّنا ندرك المجتمع حينئذ ككل، يتّفق جميع أعضائه في الولاء لقيم مشتركة ويستعملون منطقا واحدا [...] مجال الاستعمال الثّالث هو مجال الكائن، كائن الإنسان المتعامل مع محيطه الطّبيعيّ، والبحث فيه هو من قبيل نظريّة الكائن [...] أمّا مجال الاستعمال الرّابع فهو مشترك بين المجالات السّابقة." ينظر: المرجع السابق، ص 11، 12. فمفهوم الإديولوجيا يطال الإنسان كيفما كان وجوده فردا أو جماعة.

تكون دوما داخل تاريخ الحقيقة، وبالضّبط داخل تاريخ الصّراع حول الحقيقة. لهذا فهي تنحو، في نهاية الأمر، نحو إستراتيجية بنّاءة. والنقد الإيديولوجي لابدّ وأن يبرز، في تاريخ الأفكار، كل ما يخدم قضيّته ويدعم المعاني والقيم التي يدافع عنها. لذا فهو يسعى نحو البناء وقتل التناقضات وإيقاف عمل السّلب إيقاف التاريخ الفعلي."[1] لصالح الأفكار والقضايا التي يسعى إلى ترسيخها.

ولعل أكثر النّماذج وضوحا حول تأثير الإيديولوجيا على رؤية الحقيقة التاريخيّة، أو بالأحرى توجيهها وضبطها وفق مقاساتها هو الخطاب الاستعماريّ. وفي هذا السياق" ذهب "**هومي بابا***" إلى أنّ الخطاب الاستعماريّ، إنّما هو جهاز يدير معرفة الاختلافات العرقيّة/ الثّقافيّة/ التاريخيّة وإنكارها. وتمثل وظيفته الإستراتيجية المسيطرة في خلق فضاء لشعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة، وهو يسعى إلى إقرار إستراتيجيته عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على صور نمطيّة. لكنّها تقوّم وتثمّن على نحو مضاد ومتعارض. أمّا غايته، فهي أن يؤوّل المستعمَرين بوصفهم شعوبا من أنماط منحطة بسبب أصلهم العرقيّ، وذلك لكي يبرّر فتح هذه الشّعوب، ولكي يقيم بين ظهرانيها أنظمة الإدارة والتّوجيه."[2]عن طريق إنتاج خطاب يروّج ادّعاءاته ويبرّرها باسم شعارات معلنة ونوايا مبطّنة، ترهن الحقيقة ضمن غاياتها ومطامعها.

وفي مقابل هذا الخطاب المؤدلج ظهرت" في مطلع ثمانينيات القرن العشرين جماعة **دراسات التّابع Studes Subalterm** . وهم نخبة من المؤرّخين الهنود الذين قلبوا مدوّنة تاريخ الهند الرسميّ المكتوب من قبل المؤرّخين المتأثّرين بالسياسات الاستعماريّة البريطانيّة، واقترحوا إعادة كتابته في ضوء مفاهيم مغايرة متّصلة بالتاريخ الشّفويّ المنسيّ الذي استبعدته

[1]– عبد السلام بنعبد العالي، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 68.

***هومي بابا HomiBhabha (1949)**: عالم هندي إنجليزي، ومنظّر نقدي، ومن أبز الشخصيات في مجال الدراسات ما بعد الاستعماريّة.

[2]– عبد الله إبراهيم، التخيّل التّاريخي والتمثيل الاستعماريّ للعالم، مجلّة يتفكّرون، العدد 3، ص 45

النّخب الاستعماريّة [...] أصبحت دراسات التّابع عابرة للقارّات، وهي تتقاسم رؤى ووجهات نظر كثير من النّقاد والمفكّرين في كافّة أرجاء العالم تقريبا. وتقترح رؤية التّاريخ الاجتماعيّ والثّقافيّ والسّياسيّ للعالم الذي خضع للتجربة الاستعماريّة من الأسفل وليس من علٍ. وتطمح إلى كشف الحراك الاجتماعيّ من أسسه الأصليّة، وليس من نظرة استعماريّة متعالية تتجاهل أعماقه السّحيقة."[1] بغية الوصول إلى رؤية أقرب ما يكون إلى واقع تاريخ الشعوب.

من كلّ ما سبق يظهر أنّ ارتهان الماضي بالذاكرة كان له نتائجه المتباينة، وأوضح التجليات المترتبة عن قصور الذاكرة أو توجيهها وفق الولاءات الإديولوجيّة المتنوعة هو تعدّد صور قراءة وتأويل الأحداث التاريخيّة، ممّا أسفر عن كمٍّ من الروايات التي قد تتوافق أو يطالها بعض الاختلاف أو النقص أو التحريف، مثلما قد تتعارض. وهنا مكمن الحيرة في قراءة هذه الروايات؛ حيث" يصل الباحث في التاريخ عن طريق نقده للأصول التاريخية إلى مجموعة من المعلومات والآراء حول حوادث الزّمن الماضي، وقد تطابق الواقع أو لا تطابقه كلّها أو بعضها على الأقل. فظروف الكذب والانتحال والخطأ متنوعة [...] ولا يكفي النقد وحده للوصول إلى الحقيقة التاريخيّة [...] وصحيح أنّه ينبذ جانبا من الأخبار التي يثبت كذبها أو الخطأ فيها، ولكنّه لا يضع مكانها بديلا."[2] فتبقى نسبية الآراء النقدية حول مرويات الوقائع أو النصوص التاريخية أمرا قائما، مثلما أنّ إمكانيّة نقد وتعديل هذه الآراء تفرض حضورها في ظلّ غياب نتائج حاسمة. إذن في خضمّ هذا الاختلاف في وجهات النّظر والآراء المتباينة، ليس غريبا أن تتشتّت الحقيقة حتى يعسر الإلمام بها.

ثمّ إنّه وفضلا عن الاختلاف حول تأويل المادّة التاريخيّة بالنظر إلى خلفيات ومرجعيّات قراءتها، يلقي العامل الزّمني بظلاله على القراءة تأثيرا على زمن القراءة وتأثّرا

[1]– ينظر: عبد الله إبراهيم، التخيّل التّاريخي والتمثيل الاستعماريّ للعالم، ص 51، 52.

[2]– ينظر: قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، ص 139.

بزمن الكتابة، على اعتبار أنّ تسجيل الوقائع التاريخيّة، أو قراءة وتأويل النصوص يعني بالضرورة وجود فاصل زمني قريب أو بعيد يفصلها عنّا.

ولعلّ قيمة الزّمن تتخذ بعدا أكثر خصوصيّة حين الولوج إلى عالم النّصوص الأدبيّة. يقول **غوستاف لانسون Gustave Lanson (1857، 1934)** في هذا السّياق:" موضوع المؤرّخين هو الماضي، ماضٍ لم تبق منه سوى مؤشّرات أو أنقاض، بفضلها نعيد تكوين فكرة عنه. موضوعنا نحن هو الماضي أيضا، إلّا أنّه ماضٍ خالد. إنّ الأدب ماضٍ وحاضر في آن واحد."[1] فهو يتجدّد مع القراءة وبها. لكن هذه القراءة تجمع بين طياتها ضدّين متقابلين؛ فهي قد تضفي امتيازا مرافقا يزهر على أرضها النصّ الأدبي من جديد ويثمر درر المعاني، مثلما يمكن أن تشكّل خطرا مستبدّا يتجاوز النّص بل قد يلغيه، وهو ما يوضّحه **كليمان موازان Clément moisan (1933، 2010)** حينما يقول:" يتأسّس تاريخ هذا الموضوع الأدبيّ Objet littéraire على مبدأ الماضي كمطلب قيمي. بيد أنّ هذا الماضي منظور إليه دائما بعيون الحاضر، ومن ثمّ فهو ماضٍ منمّق، مبتور، محوّل، متخيّل. إنّ الواقعة الأدبيّة Fait littéraire ، التي يصعب حصر جميع مكوّناتها الدّاخليّة والخارجيّة لتغدو، داخل ممارسة الكتابة، واقعة منظّمة ومصنوعة بفضل تنظيم وتقييم مرتبطين بالسّارد."[2] الذي يعمل على إضفاء شيء من ذاته/ قراءته على النّص الأدبي.

هذا التنظيم والتنميق أو حتى التّحويل والتّخييل يفجّر سؤال الحقيقة من جهة مدى موافقة المسرود لظروف وحيثيات الوقائع والنصوص، ومدى إلمام السّارد/ المؤرّخ بالنصوص التي يقرأ ومدى تدخّله فيها قراءة وتأويلا. كل هذا يشرّع التساؤل حول سبل التواصل الممكنة بين الماضي والحاضر، وهل من مجال لبلوغ وعي أكثر شمولا وإحاطة بالظاهرة التاريخيّة

[1]– كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟ ، ترجمة: حسن طالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010، ص57.

[2]– المرجع نفسه ، ص56، 57.

الماضية في كنف هذا الزّمن الحاضر،" وعلى هذا الأساس يغدو من الضروريّ التّفكير في إمكانيّة نقل مغزى التجربة الإنسانيّة، باعتبارها تجربة زمانيّة، وجعلها قابلة للفهم من قبل قراء لم يعيشوها بسبب المسافة الزمنية التي تفصلهم عنها، وفي الوقت عينه، التفكير في الآلية المنهجيّة التي يتمّ بموجبها التّغلّب على هذه المسافة، وجعل التجربة الماضية، المتباعدة والغريبة، تجربة معاصرة لنا، ومن ثمّ التمكين لنشوء موقف حواريّ جديد يكون علامة على نمط مختلف للتواصل، هو تحديدا ما اصطلح عليه ريكور: التواصل التّاريخيّ."[1] تواصل يحتفي بالذات والآخر معا/ القارئ والنصّ، تواصل يحيي معنى الفهم بوصفه مشاركة لا انفراداً برأي على حساب غيره، ولا تعالياً لفكرة على أنقاض أخرى.

وهذه الفكرة سبق أن أشار إليها **هايدغر** وأكّدها **غادامير**" لا سيما إقراره بقيمة نظام الافتراض المسبق المؤسّس لكلّ عمليّة فهم داخل الحلقة التّأويليّة، والانفتاح على الآخر/ النص تواصلا والإنصات إليه، دون إلغاء ذاتيّة القارئ أو فروضه وتوقّعاته القبليّة غير السّاذجة أو المتطرّفة، وهو، بذلك، يبقي على مسافة زمنيّة distance temporelle يحافظ من خلالها كلّ طرف على طبيعة الاختلاف والغيريّة الكامنة فيه، كما تمنحنا القدرة على تمييز صحيح الأحكام من زائفها في عمليّة الفهم، فيبقى نشاطنا التّأويليّ، وفق منظور المسافة الزّمنيّة، حركة متواصلة من الإلغاء والتّعديل وإعادة البناء، فينتج عن ذلك اكتشاف أحكام مسبقة مغايرة، ليست ذاتيّة ولا موضوعيّة، وإنّما ضمن سياق متناسق من الأفكار المرشدة والمؤسّسة لفهم متميّز في ذلك السّياق أو الموقف التّأويليّ، وبدل أن تبقى الذّات المؤوّلة متعالية على موضوعها، ويبقى، هو الآخر، مجرّد تصوّرات وأحكام متخيّلة تفرضها الذّات، بدعوى أنّها تعالت على فردانيّتها وأزاحت طابع الذاتيّة الذي يسكن أحكامها، يحدث

[1]– ميلود بلعالية دومة، التواصل والتاريخ بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر ودار الروافد الثقافية ناشرون بيروت، ط 1، 2012، ص25.

التّفاعل/ التّواصل بينهما، في إطار تجربة وجوديّة."[1] تحفظ للنصّ شيئا من خصوصيّته، وبالمقابل فإنّها تسمح للذات بهامش حركة التّأويل والتصرّف وإبداء شيء من ذاتيّتها.

من هذا المنطلق فإنّ التاريخ ينبغي أن يكون حوارا تواصليّا مبنيّا على إقامة مسافة زمنيّة تحفظ للذّات ذاتيّتها، وتضمن للآخر غيريّته، فتنفتح أبواب التّأويل تبعا لتعدّد مستويات الحوار "فالتّاريخ [...] ينبغي أن يكون حوارا بين الماضي والحاضر، ولابدّ أن يكون كذلك حوارا بين المؤرّخ وقارئه، والكلمة الأخيرة في تأريخ أيّ عصر أو أيّ حادث لم تقل بعد، ولا يمكن أن تقال قطّ." [2] لأنّ هذه الاستمراريّة في تأويل التّاريخ هي مبعث حياته، ونهاية التّأويل تعني حتما نهاية التّاريخ.

ولعلّ محاولة إقامة جسور التّواصل بين الماضي والحاضر، حدت بالمؤرّخين إلى التّفكير في السّبل والآليات المناسبة التي تحقّق تواصلا فعّالا ومفيدا بين التّاريخ والقارئ. تواصل يطمح أن يضمن القدر الوافي من الحقيقة، في الآن ذاته الذي يسمح فيه للذّات/ المؤرّخ بقراءة النّصوص وتأويلها، للتأسيس بنوع من المجاورة بين النّص والقارئ، بحيث لا يغشى أحدهما الآخر.

فما طبيعة هذه السّبل والآليات الإجرائيّة التي تمّ اعتمادها في مقاربة النّصوص التاريخيّة والأدبيّة منها على وجه الخصوص؟وهل حقّقت هذه المناهج مبدأ المجاورة بين القارئ والنّص، حيث لا تسلّط على النّص بتقويله أو توجيهه أو تسييسه ... ولا انسياق للقارئ وراء سحر النّصوص أو بريق المناهج؟

---

[1]– عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويليّ، منشورات الاختلاف الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، ط1، 2008، ص220، 221.

[2]– حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون دراسة في علم التاريخ، ص 68.

2-اتّجاهات قراءة التّاريخ الأدبي:

1.2- عند عتبة المفهوم:

إنّ علم التاريخ بحكم جِدّته يقدّم نفسه بوصفه علم الإنسان بامتيازٍ؛" فالعلماء المحدثون إنّما يعتقدون أنّ التّاريخ كفكرة، إنّما يدور حول محاور أربعةٍ هي: الأول: أنّه علم كسائر العلوم يجيب على أسئلة معيّنة. الثاني: أنّه يتّصل بمجهود الإنسان في الماضي. الثّالث: أنّ طريقته هي تفسير الوثائق التاريخيّة. الرّابع: أنّه يهدف إلى تعريف الإنسان بذاته." [1] فاتّصال التاريخ بواقع الحياة المعيشة للإنسان، بوصفه فردا مؤثّرا أو متأثّرا بمحيطه، أو في حال اجتماعه وعلاقاته مع غيره، جعل منه مجالا خصبا متشعّب المناحي والاتّجاهات، كما أنّه يقيم جسور التّواصل بينه وبين العديد من المعارف المتنوعة على أساس المنافع المتبادلة، والتي من بينها الأدب.

الأدب" وثيق الصّلة بالتاريخ، فهو مرآة العصر وهو تعبير عن أفكار الإنسان وعواطفه، يفصح عن دخائل البشر ويصوّر أحلامهم وأمانيهم ويرسم نواحي مختلفة من حياتهم وحياة الأفراد والجماعات ومن حياة المدينة والريف، ومن العلم والفن والحرب والسّلم ... ومن كلّ ما يقع تحت يد الإنسان ويدخل في نطاق إدراكه أو تصوّره [...] ولابدّ للرّاغب في كتابة التاريخ من أن يتذوّق الشّعر لكي يفهم ملكة الخلق والابتكار، ويلزمه أن يقرأ شيئا من القصص الأدبي لكي يتعلّم فنّ عرض الموضوع وإبراز الحوادث المهمة وبحث

[1]- محمد بيومي مهران، التّاريخ والتّأريخ، ص 93.

الشخصيات [...] ويحسن بدارس التاريخ أن يلمّ بشيء من مذاهب النقد الأدبي."[1] التي تعينه على التّحليل والتمحيص.

ومثلما يقدّم الأدب عونا للباحث في التاريخ، فهو أيضا بحاجة إلى بحث في تاريخه؛ فباعتباره جزء من منتج الإنسان وتراثه الفكري والوجدانيّ، فإنّ التّأريخ له يمثّل ضرورة تمليها طبيعة الموضوع بما يحفظه من ذخائر قد لا يسعها غيره، وتمليها أيضا علاقته المباشرة بالذّات الإنسانيّة في أعمق صورها؛ بكلّ ما يكتنفها من أفكار وهواجس وعواطف متباينة. فالأدب" لابدّ فيه من الأفكار والخوالج والخواطر والمعاني حتّى يؤثّر فينا وحتّى نحسّ بمتاع فيه، لأنّه يخاطبنا ويحدّثنا، وعن طريق حديثه وفهمنا له يكون متاعنا بكلامه وما يحمل من غذاء لعواطفنا ومشاعرنا، وهو غذاء وجدانيّ، قد يداخله الفكر، وقد يداخله العقل والذّهن، ولكن لا ليتحوّل عن وظيفته من إثارة الانفعالات في الإنسان، بل لكي ينهض بها على خير وجه."[2] فالتّأريخ للأدب إنّما هو تأريخ للذّات الإنسانيّة في أدقّ تفاصيلها، وأعمق تجلياتها الوجدانيّة والذهنيّة.

لكنّ تعبير الأدب عن هذه المشاعر والعواطف الإنسانيّة ليس إغراقا في الذّاتية، بقدر ما هو مشاركة بين الذّات والآخر/ المجموع المؤتلف والمختلف معاً،" ومن هنا كان الأدب ذاتيّا وغيريّا في الوقت نفسه، فهو ذاتيّ في صدوره عن صاحبه وأحاسيسه ومشاعره، وهو غيريّ في تصويره لمشاعر الناس وأحاسيسهم، وكلّ ما يموج به مجتمعهم من قيم مختلفة، وبذلك كانوا حين يقرؤون أديبا لا يقرؤونه وحده وإنّما يقرؤون أنفسهم وأنفس من حولهم، وكأنّهم يعيشون أحاسيسهم وأحاسيس مجتمعاتهم."[3] ومن خلال هذه الحالة المعيشيّة التشاركيّة التي تغذّيها القراءة، تستمرّ حياة النّص الأدبيّ. ليكون الأدب –والحال هذه– " ثمرة

[1]– ينظر: قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، ص 64، 65.

[2]– شوقي ضيف، البحث الأدبي. طبيعته. مناهجه. أصوله. مصادره، دار المعارف، القاهرة، ط 7، 1992، ص 11.

[3]– المرجع نفسه، ص 13.

الخلق المستمر من خلال قراءات مختلفة لا متناهية .إنّ هذا التّنوّع هو الذي يصنع الأدب، فيتبع ذلك أن يكون النّص أدبيّا إلى درجة تسمح بعدد كبير من القراءات المختلفة."[1] التي تجدّد حياة النّص، وتواصل سيرورة الدّلالة فيه.

وهذه القراءات لا تنشئ فهما لجوانب العمل الأدبيّ فحسب، وإنّما تساهم أيضا في التّأريخ له، و" في الواقع لم يكتب تاريخ للأدب دون الاستناد لأسس الاختيار، ومحاولة التقدير والتّقويم، فمؤرّخو الأدب الذين ينكرون أهميّة النّقد هم أنفسهم نقّاد من غير وعي منهم بذلك [...] وبالمقابل، تاريخ الأدب* أيضا ذو أهميّة كبرى للنّقد الأدبي، وذلك بمجرّد أن يرتفع النّقد عن الأحكام الذّاتية المبنيّة على الهوى. فالنّاقد الذي يغمض عينيه عن العلاقات التاريخيّة، ستكون أحكامه دائما مضلّلة. فهو لن يدرك العمل الأصيل، من العمل المشتقّ. وينتج عن جهله بالأحوال التاريخيّة، أن يخطئ دائما في فهم أعمال فنيّة بعينها. والنّاقد الذي يعرف القليل من التّاريخ أو أقلّ، سيميل دائما إلى التّخرّص الأخرق أو إلى كتابة الانطباعات الشّخصيّة في صورة "مغامرات بين الروائع العالميّة" وسيتجنّب عموما الخوض

---

[1]– نخبة من الأساتذة، الأدب والأنواع الأدبية، ترجمة: طاهر حجّار، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1985، ص23.

* **التاريخ الأدبي histoire de la littérature**: "هو تطبيق مناهج التاريخ على وصف الأدب في عصر من العصور، أو في عصور متتالية، عند شعب واحد أو شعوب مختلفة." مجدي وهبه وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1984، ص 84.

ويبدو أنّ استخدام هذا المصطلح المركّب بهذه الصيغة " حديث نسبيّا، فحتّى التّاريخ نفسه كدراسة مفسّرة للصّيرورة لم يتطوّر حقيقة إلّا بتدرّج من بداية النّهضة وحتّى نهاية القرن الثّامن عشر. ومن جهة فإنّ مفهوم تاريخ الأدب كما نعرفه اليوم لم يتكوّن إلّا في الفترة نفسها. إنّ لفظة (Litteratura) (أدب) اللّاتينيّة لم تكن تدلّ على وسيلة للمعرفة بل كانت تدلّ على طريقة للكون؛ وكانت كذلك تدلّ على ما يمكن أن نسميّه الثقافة الناتجة عن الاحتكاك بالكتب. ولم تتغيّر الأمور كثيرا في عصر فولتير Voltaire ومن المعروف أنّ الآداب الجميلة شكل فنّي، وحين كان يراد الحديث عن الظاهرة التاريخيّة فقد كان يتبادر إلى الذّهن الشعر أو الفلسفة أو البيان. ويبدو أنّ هذه اللفظة استعملت أوّل مرّة في ألمانيا حوالي سنة 1760 م من ليسنغ (Lessing) للدلالة بوضوح على الموضوع الأدبي [...] وبما أنّ التاريخ كان في ذلك الوقت شكلا من أشكال المعرفة يؤكّد نفسه بقوّة فمن الطبيعي حينئذ أن يظهر تاريخ الأدب." ينظر: نخبة من الأساتذة، الأدب والأنواع الأدبية، ص 67، 68. إذن فتاريخ الأدب ظهر في البداية كجانب من علم التاريخ العام، في إطار دلالته على أشكال متنوعة من المنتجات الفكرية التي تضمّ إلى جانب الشعر والخطب النصوص الفلسفية.

في الماضي البعيد، تاركا ذلك للباحث في القديم، أو لعالم فقه اللغة."[1] فلا غنى للتّاريخ عن النّقد، ولا للنّقد عن التاريخ، كلاهما يخدم الآخر، وكلاهما يساهم من جانبه في توسيع دائرة المعنى بالنسبة للنّص الأدبي، وكلاهما يثري مادّته من حيث يمتح من معين هذا النّص.

لكن إذا كان النّقد شكلا من أشكال القراءة التي تسمح بسبر بعض معاني النّص بما يتيحه هو ذاته من مفاتيح قراءته، وبما يمتلكه أفق القارئ من مرجعيّات وأليّات قرائيّة، فما التّاريخ الأدبي؟ سؤال على بساطته، يختصر سجالات واسعة حول ماهيّة الأدب وطبيعته وعلاقته بفنون أخرى لها دورها في تشكيل هويّته. فهل التاريخ الأدبي هو تاريخ النّص في ذاته، أم هو تأريخ لفعل إنتاج النص؟ بكلّ ما يستتبع ذلك من دراسة لحياة منتِج النص وظروف إنتاجه، ومحيطه الاجتماعيّ والسياسيّ والثّقافيّ ...

وفي هذا السياق يطرح **رينيه ويليك René Wellek(1903، 1995)** و**أوستن وارن Warren (1899، 1986)** سؤالا غاية في الأهميّة والصّعوبة في آنٍ، ويكمن جانب أهميّته في ملامسته للإشكاليّة الأساسيّة لعمليّة التأريخ الأدبيّ؛ وهي الجمع بين الدراسة التاريخيّة وعالم النصّ الأدبيّ، بحيث يكون للتاريخ الأدبيّ خصوصيّته في قراءة النّصوص ورصد التغيرات الملمّة بها، وبيان مختلف المواقف حولها، في صورة لا تنأى بها عن الحاضر كما لا تفصلها عن زمنها الماضي. ويكمن جانب الصّعوبة في المقابل في العوائق التي تحول دون تحقيق هذا الطّموح. يقول **ويليك ووارن** في مطلع الفصل التاسع عشر من كتابهما:" هل يمكن أن يكتب تاريخ أدبيّ، بمعنى أن تكتب مادّة تكون أدبيّة وتاريخا معاً؟ ينبغي أن نصرّح أنّ معظم تواريخ الأدب إن هي إلّا تواريخ اجتماعيّة، أو تواريخ للفكر كما يصوّره الأدب، أو انطباعات وأحكام عن أعمال معيّنة مرتّبة ترتيبا زمنيّا."[2] والنصّ الأدبي في ذاته غائب في كثير من الأحيان.

---

[1]– ينظر: رينيه وليك وأوستن وارن، نظريّة الأدب، ترجمة: عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، 1991، ص 64، 66.

[2]– المرجع نفسه، ص 351.

هذا الواقع الذي يكشف مدى التّباعد الحاصل بين الظاهرة الأدبيّة في ذاتها وبين عمليّات التّأريخ لها، حدا بالكثير من المهتمّين إلى محاولة رأب هذا الصّدع، والتّأسيس لتاريخ أدبيّ جديد يحتفي بالنّص الأدبيّ في ذاته. ولهذا فإنّ" العنصر الأعمّ المصادف في العديد من النّظريّات الحديثة للتاريخ الأدبيّ هو ذاك المتمثّل في تاريخ الأشكال الأدبيّة، والذي يسمّيه جيرار جينيت (Gérard Genette) تاريخ الشّفرات الأدبيّة، ويدعوه ويليك (Wellek) ووارن (Warren) تاريخا للأدب باعتباره فنّا، ويعرفه غولدمان (lucian Goldmann)* باعتباره تاريخا بنيويّا تكوينيّا، ويراه هانز روبير ياوس من زاوية تاريخا لتلقّي الأعمال الأدبية، فيما يعتبره ميكائيل ريفاتير* تاريخا لقراءة الأعمال. إنّ القاسم المشترك بين كلّ هذه المحاولات التنظيريّة هو الاهتمام بالعمل والأعمال الأدبية، باعتبارها مكانا لتنظيم تاريخيّ ممكن."[1] يكون فيه النصّ الأدبيّ بمختلف تجلياته الشكليّة والبنيويّة وتأثيراته على التلقي محطّ النّظر والتتبّع التاريخيّ.

لكنّ هذه الرؤى النّظريّة وإن اتّفقت حول قاسم مشترك، إلّا أنّ لكلّ منها خصوصيّته المتأتية من طبيعة السياقات المشكّلة لكلّ نظريّة على حدا. وبقدر ما تدفعنا هذه النّظريّات إلى استشراف آفاق التّأريخ الأدبي، فهي تلحّ علينا بالعودة أوّلا إلى بدايات نشأة هذا البحث التّأريخيّ للأدب، والمسارات والمنعطفات الكبرى التي انتقلت به من مجرّد نقل الوقائع في قالب سرديّ، إلى دراسة علميّة لها أسسها التّنظيرية.

***لوسيان غولدمان lucian Goldmann (1913، 1970)**: فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ.

***ميكائيل ريفاتير Michael Rifatterre (1924، 2006)**: عالم لغويّ من أصل فرنسي، هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

[1]– كليمان موازان، ما التاريخ الأدبي؟ ، ترجمة: حسن طالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010، ص76، 78.

2.2- مناهج تأريخ الأدب:

إنّ الحديث عن أيّ تأريخ للأدب- بغضّ الطّرف عن ارتباطاته المباشرة بالأدب- لا يمكن أن يستوي إلّا ضمن اندراجه ضمن سياق التّاريخ العام، لهذا يبدو من المهم، قبل تتبّع مسارات التّاريخ الأدبي ومناهج قراءته، التعريج على بدايات نشأة علم التّأريخ كفنّ له خصوصيّته وقواعده التي تميّزه.

1.2.2- لمحة عن بدايات فنّ التأريخ وتطوّره:

رغم أنّ علم التّأريخ بقواعده ومناهجه حديث النّشأة، إلّا أنّ هذا لم يمنع ظهور اهتمامٍ بهذا الفنّ، تجلّت في البدء على شكل إشارات تاريخيّة في كتابات القدماء. بيد أنّه اهتمام يمكن وصفه بالعفويّة؛ فالعمليّة التّأريخيّة لم تقصد لذاتها، بقدر ما ارتبطت بمتطلّبات دينيّة عقديّة مثلما هو الحال مع كتاب العهد القديم." وطبقا لرواية جيمس هنري برستد* (1865، 1935) فإنّ هذه الأسفار إنّما هي أقدم ما نملك من الكتابات التاريخيّة عند أيّ قوم من الأقوام، ومؤلّفها المجهول هو أقدم مؤرّخ وجدناه في العالم القديم [...] والتوراة أو العهد القديم، تمييزا لها عن العهد الجديد، كتاب المسيحيّين المقدّس، هو كتاب اليهود الذي يضمّ، إلى جانب تاريخهم عقائدهم وشعائرهم."[1] فالإشارة إلى المعطيات التاريخيّة جاءت ضمن سياق الحديث عن المعتقدات الدينيّة.

كما أنّ الكتابات التاريخيّة الأولى التي ظهرت عند قدماء الإغريق لم تخرج عن الإطار الديني، متجلية في صورة أسطوريّة؛ سطر فيها الإنسان أحداثا وبطولات تماهى فيها الواقع بالتخييل، وهو ما تبديه إلياذة هوميروس*؛" فهي تتحدّث عن الحرب بين الإغريق

---

*جيمس هنري برستد James Henry Breasted : عالم آثار ومؤرّخ أمريكي.

[1]- ينظر: محمد بيومي مهران، التاريخ والتّأريخ، ص98.

*هوميروس Homère (9 ق. م، 8 ق. م): شاعر ملحميّ إغريقيّ، يعتقد أنّه مؤلّف الملحمتين الأسطوريتين الإلياذة والأوديسة. =

وطروادة. ورغم الإطار الأسطوري الذي وضعت فيه الملحمة، فهي تحتفظ في ثناياها بكثير من الأخبار والتقاليد التاريخية المتوارثة."[1] فالأسطورة وإن غلب عليها التّخييل حسب القراءات المعاصرة، إلّا أنّها تمثّل رافدا تاريخيّا مهمّا؛ لأنّها تعبّر عن معتقدات إنسان تلك المرحلة و تقاليده.

غير أنّ مسار الكتابة التاريخية عند قدماء اليونان عرف منعرجه الأهم بظهور الكتابة، التي نقلت فنّ التّأريخ إلى النثر، بعد أن كانت أغلب المؤلفات تُتناقل شفاهة بشكل شعريّ. "وفي الواقع فقد كانت كتابة التاريخ بالنثر شرطا أساسيّا لظهور التاريخ* ، وبالتالي

لقد شكّ كثير من العلماء في وجود هومر، متأثّرين في ذلك بهلدن (Heldin) وبرولت (Perrault)، اللّذين أثارا هذه المشكلة أوّل ما أثيرت في القرن الثامن عشر؛ وقد حاولوا بكلّ ما في وسعهم أن ينفوا نسبة تأليف (الإلياذة والأوديسة) إلى هومر، الذي ورد ذكره فيما نمى إلينا من الرّوايات القديمة اليونانيّة، إلّا أنّ القدامى لم يساورهم الشكّ قطّ في أنّ هومر هو مؤلّف هاتين الملحمتين، ولم يكن هيرودوت يؤمن فقط بأنّ هومر هو مؤلّفهما بالصّورة التي كانتا عليها في عصره، بل كان يعرف كذلك تاريخ وفاته. ينظر: بريتو نراسكو، عمالقة الأدب الغربي، ترجمة: دريني خشبة وأحمد قاسم جودة، عالم الأدب، القاهرة وبيروت، ط1، 2017، ص 30.

الإلياذة Iliade: هي ملحمة شعرية تحكي قصة حرب طروادة، وإلى جانب الأوديسة، فإنّ هاتين الملحمتين " اللتين ترويان أحداثا أسطوريّة عائدة إلى البرهة المسينيّة (حوالى القرن الثالث عشر والثاني عشر قبل الميلاد) قد وجدتا شكلهما الحاليّ نحو 750 قبل الميلاد، وتريد التقاليد أن يكون هوميروس (850 قبل الميلاد) هو مؤلفهما. ومضمون القصائد قريب جدّا في الواقع من شروط الحياة في العصر المسيني، لكن أسلوبها نتيجة لا جدال فيها لتطور طويل يرجع إلى روايتها الشفهية التي تناقلها الشعراء البطوليون في بلاط الملوك الصغار أو النبلاء [...] ويمنح تأثير القيم الأرستقراطية وقيم الملوك المؤلّهين في الدول المسينية الملحمة نبلها، ولغتها الرفيعة، ومنظوراتها البطولية التي يكون فيها الشرف أجدر الصفات بالتقدير. والأبطال الخاضعون للآلهة والقدر." ينظر: مجموعة من المؤلفين، تاريخ الآداب الأوروبية من الأصول حتى نهاية القرون الوسطى، ترجمة: صياح الجهيم، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2013، ج1، ص 32.

"والإلياذة لا تقصّ علينا تاريخ حرب طروادة التي استمرّت عشر سنوات، بل هي تتناول حوادث الأيام القليلة الأخيرة من حصار المدينة، وبخاصة ذلك الحادث العظيم الفريد المثير الذي وقع في طروادة هذه الأيام الحافلة." بريتو نراسكو، عمالقة الأدب الغربي، ص54.

[1]– محمد بيومي مهران، التاريخ والتّأريخ، ص104.

* تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ " كلمة دراسة التاريخ (Historia) لم تكن قد ظهرت بعد، لأنّ معناها كان بعيدا عن مجال الأعمال الفكرية، ويرجع أصلها إلى كلمة (Histor) بمعنى المحقق القضائي، ولم تستخدم كلمة (Historia) إلّا في مرحلة جديدة من رقيّ الكتابة التاريخيّة، ممثلة في شخص هيرودوت (484، 430 ق. م) ."محمد بيومي مهران، التاريخ والتّأريخ، ص107. =

يمكن اعتبار "**هيكاتايوس**"* مؤسّس الكتابة التاريخيّة عند الإغريق؛ إذ التزم من جاء بعده بكتابة التاريخ بالنثر."[1] نسجا على منواله.

وقد عرفت الكتابة التاريخيّة تقدّما ملحوظا في هذه الفترة على يد **هيرودوت Hérodote** (484، 430 ق. م)؛ الذي حدّد بوضوح موضوع التاريخ وغايته العلميّة، ومنهجه القائم على تحليل الأصول[2] وقد كان هو **وثيوسيديد Thucydides (455، 400 ق.م)** أوّل من رتّب معطيات الأحداث ترتيبا منطقيّا[3] من أقدم إلى الأحدث.

وإذا كانت الكتابة التاريخيّة منذ بداياتها الأسطوريّة ملتبسة بعقائد القدماء، فقد ظلّ ذلك الطابع الدينيّ يخيّم على أشكال الكتابة التاريخيّة ويحكمها بروابطه ويوجّهها وفق تعاليمه؛ وهو ما نجده متجليا في كتابات الرهبان المسيحيين، فقد" ذهب المؤرّخون الأوائل من النصارى إلى أنّ الحركة التاريخيّة جزء من الحركة الكونيّة التي يشترك فيها الله تعالى، فضلا عن الإنسان، وقد تجلّى التعبير عن هذا الاتّجاه في أوجّ صورة فلي كتاب "مدينة الله"

وقد تلا **هيرودوت Hérodote** عدد من المؤرخين اليونان والرّومان، الذين كان لهم إسهام لا يمكن إغفاله في مجال الكتابة التاريخيّة، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: **ثوسيديديس Thucydides (455، 400 ق.م)**: مؤرّخ يوناني، وأوّل من ألّف تاريخا على النّمط العلميّ، عرف بالدقة والموضوعيّة وتحري الحقيقة، وهي خصال تجلّت في كتابه الضّخم "تاريخ الحرب البيلونيزيّة– History of the Peloponnesian ". **بوليبيوس Polybius (200، 118 ق. م)**: مؤرّخ يوناني، وضع كتابا في أربعين مجلّدا دعاه "التاريخ – History "، وفيه تحدّث عن فتوح رومة وسيطرتها على العالم. **بلوتارخ Plutarque (46، 120. م)**: وهو فيلسوف ومؤرّخ يوناني وفير المؤلفات، لعل أشهرها كتاب: "السير المقارنة لعظماء اليونان والرومان" وكتاب:" الأخلاق". **بلينيوس الأكبرPline L'Ancien (23، 79.م)**: ويعتبر أشهر مؤرّخ روماني، فقد كان لكتاباته الجغرافية والتاريخيّة والطبيعية أثر كبير في إثراء الثقافة الرومانية في تلك الحقبة. **كلوديوس بطليموس Claude Ptolémée(87 م، 150 م)**: وهو رياضيّ وعالم فلك وجغرافي من أهل القرن الثاني للميلاد، وهو صاحب كتاب "المجسطي".

ينظر: منير بعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، ص488، 153، 122، 110، 111، 107.

*__هيكاتايوس Hécataius (500، 494 ق.م)__: رحالة ومؤرّخ إغريقي من مالطة.

[1]– محمد بيومي مهران، التاريخ والتّأريخ ، 107.

[2] – voir : Dictionnaire de la langue française Encyclopédie et noms propres, Succès Du Livre, collection 30, Edition 83, 1994, p624 .

[3] – Encyclopédie Bordas, SGED, Paris 1994, Volume V, p2367.

الذي كتبه القديس "أوغسطين" [...] فالحركة التاريخية صراع بين قوى الخير والشر."[1] وما هي إلّا تأكيد للمشيئة الإلهيّة. وبذلك وضع **أوغسطين Saint Augustin** أسس ما عرف بـ"لاهوت التاريخ"[2]؛ والذي عمد فيه على تقديم تفسير للتاريخ الإنساني وفق تعاليم الدين المسيحيّ.

وضمن هذا الإطار الدّينيّ، ظلّ التاريخ يفصح عن بعض مظاهر الحياة الإنسانيّة، بيد أنّ قيمته المعرفيّة تراجعت مقارنة بما كانت علية في عهد اليونان أو الرومان، وبقيت الحال كذلك زمنا؛ فـ" إلى منتصف القرن السّابع عشر، كان التاريخ في الغرب فرعا ثانويا قليل الأهميّة من العلم، يهتمّ له الرّهبان وحواشي الملوك، فأمّا الرّهبان فقد كان همّهم موجّها إلى شؤون الدّين وتواريخ البابوات، وأخبار القدّيسين، وما يقال من إجرائهم المعجزات أو الكرامات، وربّما أشاروا في أثناء ذلك إلى بعض ما يهمّ غير رجال الدّين من الأحداث. ومراكز المخطوطات في مكتبات الغرب مثقلة بهذه التّواريخ التي كتبها الرّهبان [...] وأمّا ما كتبه حواشي الملوك من سير سادتهم، وما قاموا به من أعمال فأكثر قيمة من النّاحية العلميّة، وإن كان يغلب عليها الملق والمبالغة والأكاذيب."[3] وعلى العموم، فإنّ فنّ التّأريخ ظلّ إلى غاية هذه الفترة نوعا من التّأمّلات الفلسفيّة ذات الطّابع الدّينيّ أو الإبداع الأدبيّ.

غير أنّ القيد الذي أحكمته الكنيسة حول نظم التفكير المختلفة، والتي كان النّظر التاريخيّ جزء منها، بدأ يرتخي شيئا فشيئا؛ حيث" مثّلت الكتابة التاريخيّة جزء من عمليّة انبعاث الآداب القديمة. وهذه الأخيرة كانت نوعا من الثورة الفكريّة ضدّ فلسفة القرون الوسطى التي سادت في أوروبا. في مجال التاريخ، تمثّل ذلك بتوسّع حقل التّدوين التاريخي

[1]– محمد بيومي مهران، التاريخ والتّأريخ ، ص108.

[2] – voir : Encyclopédie Bordas, Volume V, p2367.

[3]– ينظر: حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون، ص70، 71.

خارج رجال الإكليروس، وحلول الحدث السياسي ومسؤوليّة الحكّام عنه محلّ المشيئة الإلهيّة وتدخّل القديسين."[1] وهذا تزامنا مع انتقال مركزيّة الوجود في أوروبّا نحو النّزعة الإنسانيّة.

كما أنّ التّغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة، والثّورة العلميّة والمعرفيّة التي عرفتها أوروبا ابتداء من القرن الثّامن عشر، سرعان ما ألقت بظلالها على دراسة التاريخ. فأنشأ يشهد تحوّلات *على مستوى بنيته المعرفيّة، وأضحى الاهتمام به والإقبال عليه يتزايد؛" وهكذا ..

---

[1]– وجيه كوثراني، تاريخ التّأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط2، 2013، ص 147.

* إنّ الانتقال الذي عرفته الدراسة التاريخيّة من مجال الفنّ الأدبيّ إلى بحث علميّ له أسسه وقواعده، لم ينبثق من العدم، فقد مهّد الطريق له أعمال كانت بمثابة إرهاصات لهذا التّحوّل. وقد أشار فولتير بوضوح إلى هذا التّحول؛ حينما " كتب سنة 1744 في مؤلّفه تحت عنوان:" تأمّلات جديدة حول التاريخ" ما يلي:" قد يحدث قريبا للكتابة التاريخيّة ما حدث للفيزياء. لقد أدّت الاكتشافات الجديدة إلى التّخلّي عن الأنظمة القديمة. ويمكن أن نتعرّف على الجنس البشري من خلال هذه الجزئيات الهامة التي تعتمد عليها الفلسفة الطبيعية اليوم." ينظر: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص99.

فكلام فولتير يبيّن بجلاء ذلك الاكتساح الواسع المدى لمناهج العلوم التجريبيّة للسّاحة المعرفيّة الغربيّة، والآفاق والإسهامات التي يمكن أن تضيفها على الدراسات التاريخيّة. وقد انعكست آثار هذا التّحول ليس فقط على طبيعة أو بنية المعرفة التاريخيّة، وإنّما على مدى الاهتمام والانشغال بها. و "في ذلك العصر ارتفع مقام المؤلّفات التاريخيّة، وأقبل عليها النّاس، حتّى إنّ ديفيد هيوم David hume الفيلسوف صرف جزء كبيرا من وقته في التّأليف التاريخيّ، وألّف تاريخا لإنجلترا في ستة مجلّدات." حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون، ص 77.

وقد بادر الكثير من المؤلّفين إلى إنجاز أعمال وعدت بمستقبل زاخر بالنشاط المعرفيّ بالنسبة للدراسات التاريخيّة ؛ منهم:

– **ليوناردو بروني Leonardo Bruni (1370، 1444)**: وهو مؤرّخ ورجل دولة إيطاليّ، كتب عن تاريخ فلورنسا.

– **نيقولا ميكيافيليNicolas Machiavel (1469، 1527)**: مفكّر وفيلسوف وسياسي إيطالي، ومع أنّه اشتهر بكتابه "الأمير" الذي يمثّل خلاصة تجربة حياته الحافلة بالانشغالات السّياسيّة والعسكريّة، إلّا أنّه كتب أيضا في التاريخ عن "تاريخ فلورنسا" ، و" حياة كاتروتشيو كاستركاني".

– **والتر رالي Walter Raleigh (1552، 1618)**: أديب وناقد ومستكشف إنجليزي، ألّف كتاب "تاريخ العالم"

– **فولتير Voltaire (1694، 1778)**: كاتب وفيلسوف فرنسي. "يميل الكثيرون من المؤرّخين إلى اعتبار فولتير مؤسّس العلم التّأريخيّ بمفهومه الحاليّ في الغرب، ولكن فولتير – يقول حسين مؤنس– لم يكن على الحقيقة مؤرّخا، وإنّما كان من هواة التاريخ، وقد كتب التاريخ على أنّه لون من الأدب أو الفلسفة." أي ضمن نطاق تفكيره في مجالاتهما.

– **إدوارد جيبون Edward Gibbon (1737، 1774)**: وهو مؤرخ إنجليزي. وبالرغم من أنّه" لم يكن صاحب مدرسة في التاريخ [...] لكنّه ارتفع بالتاريخ كلّه إلى مستوى لم يعرفه الغرب قبل ذلك." ولكن مع أنّه " وهب حياته كلّها لدراسة التاريخ فإنّه ظلّ يعتقد أنّه ضرب من الأدب، وقال عنه إنّه أذيع ضروب الأدب."

ينظر: – منير بعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 431، 204، 332، 333. =

وشيئا فشيئا من أوائل القرن الثامن عشر أخذ العلم التّأريخيّ يستقرّ على قواعد وأصول فنيّة خرجت به – شيئا فشيئا أيضا– من مجال الأدب والفلسفة والتّأمّلات وأساطير القدّيسين ومدائح الملوك إلى أرض العلم الصّلبة [...] وقد ارتبط ميلاد هذا العلم التّأريخي في الغرب بأسماء لا زلنا – يقول حسين مؤنس– نقرأ مؤلّفات أصحابها بإجلال عميق: هناك دوشسن*Duchesne، الذي كتب تاريخا ضخما للكنيسة الكاثوليكيّة تحرّى فيه الدّقة والصّدق، وتسلّح بشجاعة نادرة، كشف بها عن مساوئ الكثير من البابوات وزيف بعض كبار الرّهبان، وبالوز Baluze ومابيونMabillon ، ومونفوكون*Montfaucon، الذين أقبلوا على دراسة مجموعات الوثائق المحفوظة في الأديرة والبلديّات وخزائن الدّولة، واجتهدوا في جمع ما لدى الأفراد من الوثائق لإيداعها في المكتبات الوطنيّة، وجعلها في متناول النّاس."[1] وبالتالي فقد بدأت حملة واسعة لمراجعة كتابات الرهبان والمخطوطات الكنسيّة، بنظرة تعمل على تتحرّي الموضوعيّة والدقّة العلميّة.

كما كان لكتابات فيكو وفولتير ومونتيسكيو وروسو* دور بارز في النهوض بالكتابة التاريخيّة؛ بما قدّمته من رؤى تجديديّة في قراءة التاريخ، فكانت أفكارهم " التحرريّة ممهدا

– حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون، ص 72، 73، 77، 78.

– نيكولو ماكيافيلي، الأمير خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة: عبد القادر الجموسي، دار الأمان، الرباط، ط1، 2004، ص 10، 11.

* **لويس دوشسنLouis Duchesne (1843، 1922)**: عالم فيلولوجيا ومؤرّخ فرنسي.

* **إيتيان بالوز Étienne Baluze (1630، 1718)**: باحث في تاريخ المخطوطات والمكتبات، وقاضٍ فرنسيّ.

جان مابيونJean Mabillon (1632، 1707): رجل دين ومؤرّخ فرنسي.

برنار دو مونفوكون Bernard de Montfaucon (1655، 1741): باحث في علم الأديان والأركيولوجيا ومؤرّخ فرنسي.

[1]– ينظر: حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون، ص74.

* **جوفينو فيكوGiovanni Battista Vico (1668، 1744)** : فيلسوف ومؤرّخ ورجل قانون إيطالي. من أهم مؤلّفاته كتاب: "مبادئ علم جديد في الطبيعة المشتركة للأمم".

شارل لوي دي سيكوندا، المعروف باسم: مونتيسكيوMontesquieu (1689، 1755) : قاضٍ وأديب وفيلسوف سياسيّ فرنسيّ، لعل أبرز أعماله كتاب : "روح القوانين". =

للقول بفكرة "التّقدّم" في التاريخ، وإمكان صناعته، وهي الفكرة التي بلورتها ووسّعتها كتابات كوندروسيه (1743، 1794) الذي يرى أنّ التاريخ هو تقدّم مطّرد للبشريّة نحو "الحق والسّعادة"، كما هو حال الطبيعة التي تسير قدما نحو "الكمال" [...] ومهما يكن، فإنّ دور هذه الكتابات في تطوّر الكتابة التاريخيّة في أوروبا نحو إرساء قواعد مستقلّة لعلم التاريخ، لا يتأتّى من معايير انضباطها في قواعد هذا العلم، ولاسيما من ناحية التوثيق ونقد النصوص، ولكن من أهمية تحرير النظرة التاريخيّة من أسر الجمود والتقليد والركون إلى العلل الغيبيّة التي تلغي دور الإنسان ككائن ذي عقل وإرادة وحريّة."[1] فتحرير الدراسة التاريخية من أسر الأحكام الجاهزة والتعليلات التي لا تمت بصلة لواقع التاريخ وحياة الناس، كان أهم منجزات هذه المرحلة.

ولكن على الرّغم من الدّور الفعّال الذي قام به مؤرّخو القرن الثّامن عشر في محاولة التّأسيس للدراسة العلميّة للتاريخ بقواعد معرفيّة أقرب إلى الموضوعيّة، والتي سعت للنّأي شيئا ما عن التّأملات الذاتية والفلسفية أو الدينيّة والأسطوريّة، إلّا أنّهم" وإن كانوا قد حاموا حول تمحيص المصادر الأصليّة ونقدها، كانوا أميل إلى الشروع في الكتابة قبل تمام التّمكنّ من المصادر. وفوق ذلك فإنّهم، شيئا بعد شيء[...] مدّوا نطاق بحوثهم إلى خارج دائرة الدين والسياسة المحدودة."[2] ويؤخذ عليهم" قلّة تنبّههم إلى تطوّر الإنسان ومجتمعه، فإنسان عصرهم في نظرهم، هو نفس إنسان العصور القديمة دون أدنى تطوّر في عواطفه أو سلوكه [...] وهم بهذا أقرب منهم إلى الأخلاقيّين منهم إلى العلماء أو المؤرّخين."[3] فعملهم كان أقرب إلى الوصف منه إلى التعليل والمقارنة والتحليل.

جون جاك روسو Jan Jacques Rousseau (1712، 1778) : أديب وفيلسوف وعالم نبات سويسري، له مؤلّفات عديدة منها كتاب: " العقد الاجتماعيّ" .

[1]– ينظر : وجيه كوثراني، تاريخ التّأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج، ص 155.

[2]– ف. هرنشو، علم التاريخ، ترجمة : عبد الحميد العبادي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937، ص 100.

[3]– ينظر: حسين مؤنس، التاريخ والمؤرّخون ، ص79.

لكنّ ذلك العمل الذي بدأ يُنشئ نوعا من الدراسات التاريخيّة الحصيفة، ما انفكّ نموّه المتسارع ينتكس ويتراجع في خضمّ قيام الثورة الفرنسية. وكانت" الخمس والعشرون سنة العظيمة التي شهدت الثورة وحروب الثورة (1789، 1815) كانت غير ملائمة للبحث التاريخي والإنشاء التأريخي، فالحوادث كانت أعجل من أن تسمح بالتّفكير، والأهواء كانت أجمح من أن تأذن باستخلاص المعاني، وتغيّر الآراء كان أسرع من أن يضمن تكوين عقيدة ما."[1] فالأوضاع المضطربة لم تكن لتوفرّ جوّا ملائما لأيّ شكل من الكتابة الجادّة، ولا سيما منها التاريخ.

وفي أعقاب هذه الهزّات الثوريّة التي شهدتها فرنسا خاصّة، وامتدّ تأثيرها إلى أوروبا بشكل عام، ظهر جيل جديد من المؤرّخين حاول نفض غبار الزّمن عمّا عفا عنه، واستعادة الأحقاب الدّارسة. و" كان أبرز صفات تلك الحركة الرجعيّة إخلاصها للديانة السماويّة، واحترامها للقديم لأنّه قديم، وخضوعها للتقاليد والعرف، وتمجيدها للعصور الوسطى وعدّها مثلا أعلى بين العصور [...] وعاد التاريخ فأصبح مرّة أخرى على أيدي الابتداعيين تعليميّا عمليّا."[2] وكأنّه نكص على عقبيه، وارتدّ إلى عهد كان قد أذن بالأفول.

وإذا كانت الكتابات التاريخيّة في القرن الثّامن عشر، مستفيدة من التغيّرات الكبرى التي بدأ يشهدها المجتمع الأوروبي على مختلف الأصعدة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية والثقافية والفكريّة، هيّأت مناخا مشجّعا لانطلاق بحث تاريخيّ يحاول أن يرسي له موطئ قدم في السّاحة العلميّة، فقد تواصلت هذه الحركة التأريخيّة نشطةً خلال القرن التاسع عشر، متساوقة و"النّشر الهائل والمتتابع للوثائق والسّجلات في مجموعات وسلاسل كبرى، من قبل الحكومات مباشرة أو المؤسّسات الرّسميّة، أو دور النّشر الخاصّة، أو الكنائس والجمعيّات والأحزاب. هذا الازدهار العظيم للمكتبة التاريخيّة في أوروبّا [...] جعل

[1]– ف. هرنشو، علم التاريخ، 102.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، 104، 105.

عمليّة الاطّلاع على الوثائق والسّجلات والموسوعات التاريخيّة أمرا متيسّرا للقرّاء والكتّاب، ومشجّعا على توسيع حقل الكتابة التاريخيّة في شتى الموضوعات التي تحملها الوثائق المنشورة."[1] فتقريب تلك الوثائق التاريخيّة التي كاد يطويها النسيان في رفوف الأديرة والكنائس أذكى فضول القارئ لاكتشافها، ومن ثمّ شجّع على تنشيط الكتابة التاريخيّة.

وقد تزامن هذا التّراكم الكميّ الهائل للمعلومات والوثائق التّاريخيّة مع تصاعد ملحوظ لمدّ التيّار العلميّ؛ الذي ما لبث يغزو كل حقول المعرفة، ويسبغ عليها طابعه المنهجيّ الصارم، ورؤيته الدّقيقة؛ القائمة على الملاحظة والافتراض والتجربة، قصد الوصول إلى نتائج ثابتة. فكان طبيعيّا – والتاريخ يحاول إرساء دعائمه بين العلوم– أن يتّخذ من منهج العلوم الطبيعيّة والاتجاه التجريبيّ نبراسا يهتدي به، ليشقّ طريقه قدما كعلم له ركائزه وأسسه؛ بحيث" ترتكز نظرة البحث في الماضي الإنسانيّ على عدّ هذا الماضي حقلا قابلا للّدراسة العلميّة؛ أي قابلا لتطبيق القوانين العلميّة على مسار تطوّره، تماثلا مع حقول العلوم التجريبيّة. وهذا ما عرف بفلسفة التاريخ، وكما عبّر عنها الفيلسوف الألمانيّ هيغل بالتاريخانيّة (Historicisme)؛ أي النظرة التطوّريّة ذات المسار الذي يمكن إدراكه وعقله، بل وتوقعه."[2] وفق منهج علميّ صارم.

كان انبثاق التاريخانيّة* فتحا جديدا في مسار البحث التاريخيّ، وذلك عبر مساهمته في تشييد علم التاريخ بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى،" لقد كان لهذا البرنامج الذي نشأ في

---

[1]– ينظر: وجيه كوثراني، تاريخ التّأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج، ص 157.

[2]– المرجع نفسه، ص 161.

* **التاريخانيّة Historicisme**:

يذكر **عبد الله العروي** أنّ التاريخانيّة " كلمة من إبداع كارل فارنر سنة 1879 لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أنّ العقل البشريّ لا يدرك إلّا ما يصنع ، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التاريخي."

ولعلّ هذا التّرابط بين التاريخانيّة والوعي البشري بتأثير الزمن عليه ظلّ قائما مميّزا لها على أساس أنّ" التاريخانيّة هي إذا منظور الإنسان الواعي بتاريخانيّته [...] لا تاريخ بدون وعي، وإذا كان الوعي فلا مناص من التاريخانيّة." ، ومن هذا التّلازم كانت المفارقة بين التاريخيّة Historisme والتاريخانيّة Historicisme كالمسافة بين المنهج وفلسفته؛ على =

منتصف القرن الثّامن عشر وامتدّ طيلة القرن التاسع عشر؛ هدف بسيط ولكنّه طموح: إضفاء الشّرعيّة على التّاريخ كعلم. لقد أراد التّاريخانيّون أن يتمتّع التّاريخ بالمكانة نفسها التي للعلوم الطّبيعيّة، إلّا أنّهم زعموا أنّ لديه أهدافه وأساليبه ومعايير المعرفة الخاصّة به، التي تختلف عن تلك التي للعلوم الطبيعيّة. فقد كانت هذه الأهداف والأساليب موضوع نزاع، ولكن اتُّفِق بشكل عام على أنّها غير قابلة للاختزال إلى تلك الخاصّة بالعلوم الطّبيعيّة، وأنّه ينبغي أن تكون متميّزة عن تلك الموجودة في الميتافيزيقا."[1] بحيث تحفظ للتاريخ خصوصيّته.

حاول التاريخانيّون رسم مسار جديد للتاريخ، مسار متفرّد يأخذ من المعارف السّائدة حوله– التجريبية منها على وجه الخصوص– لكن ليس ليصير تابعا لها أو جزء منها،

اعتبار أنّ " الأولى طريقة للبحث، في حين أنّ الثانيّة تقرّر حتميّة التّطوّر، تنفي حريّة الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقيّة، تؤلّه التاريخ في شخص الدّولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد [...] ونستطيع أن نقرّر – يقول عبد الله العروي– أنّ التاريخانيّة هي فلسفة كلّ مؤرّخ يعتقد أنّ التاريخ هو وحده العامل المؤثّر في أحوال البشر، بمعنى أنّه وحده سبب وغاية الحوادث." ينظر: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص 347، 349، ص 363.

وقد دعم تأسيس التاريخانيّة أعمال كثيرة لمؤرّخين من أمثال: " **بارتولد جورج نيبور Barthold George Niebuhr** (1776، 1831)، **وليوبولد فون رانكي Leopold von Ranke** (1795، 1886)، **ويوهان جوستاف دورسن Johann Gustav Droysen** (1838، 1908)، **وويلهلم دلتهي Wilhelm Dilthey** (1833، 1911)، **وجاكوب بوكرهارت Jacob Burckhardt** (1818، 1879)، [...] إضافة إلى **هيجل وماركس** اللّذين كانا في الواقع نموذجين للتاريخانيّة." ينظر: فريديريك بيزر، التّاريخانيّة، ص 7، 8.

ومثلما شهدت التاريخانيّة أوجّ ازدهارها، ما لبث ألقها يخفت شيئا فشيئا، فقد" كانت التاريخانيّة واحدة من أقوى الحركات الفكريّة في ألمانيا في القرن التاسع عشر. إلّا أنّه مع نهاية القرن بدا أنّها قد استنفذت نفسها، وفقدت الثقة في نفسها، وبعد الحرب العالمية الثانية كان الأمر بمثابة كتابة الكلمة الأخيرة على ضريحها." لكنّ هذا التّواري لنجم التاريخانيّة لا يعني زوالا واندثارا، بقدر ما يجب أن يعتبر مرحلة حتميّة في مسار التاريخانيّة التي حدّدت منذ بداياتها هدفها الأساس في جعل التاريخ علما قائما، ومن البيّن أنّ التاريخانيّين أثبتوا " نجاحا ملحوظا في محاولة تحقيق هذا الهدف. على الأقلّ جعلوا التاريخ مادّة أكاديميّة معترفا بها، وتدرّس في جميع الجامعات، وتتمتّع بالمكانة نفسها التي تتمتّع بها العلوم الطبيعيّة. لا يحتاج المتشكّكون إلّا إلى تقدير الصّعود الملحوظ للتاريخ بمثابة فرع معرفيّ أكاديميّ في ألمانيا، منذ أن بدأت الحركة في منتصف القرن الثامن عشر. ومن ثمّ فإنّ سبب زوال التاريخانيّة أمر بسيط. لم تعد التاريخانيّة بحاجة إلى الوجود بعد الآن بعد أن حقّقت ما أنجزته. ليست التاريخانيّة مشروعا فاشلا، ولكنّها مشروع ناجح نجاحا مذهلا. ولأنّه لا يزال يمارس مثل هذا التّأثير الهائل؛ فإنّه لم يمت قطّ على الإطلاق." ينظر: فريديريك بيزر، التّاريخانيّة، ص 23، 25.

[1]– فريديريك بيزر، التّاريخانيّة، ترجمة: عمرو بسيوني ، مقال صادر عن موقع مركز نهوض للدراسات والنشر، بتاريخ: 03، يونيو، 2019، info@nohoud-center.com ، ص6.

فاستلهام المنهج العلمي والتوجّه صوبه لم يكن ليجعل من التاريخانيّة تنصهر في الفلسفة الوضعيّة، كما أنّ التّأثير البالغ للمدارس الفلسفيّة الكبرى على التاريخ لم يكن ليجعل منه مجرد ناطق باسمها. فـ" جرى التّعبير عن هدف التاريخانيّة في بعض الأحيان على أنّه مطالبة بالاستقلاليّة: يجب أن يتمتّع التاريخ بالحكم الذّاتيّ، ويتّبع قواعده ومعاييره الخاصّة، ولا يجوز التّسامح مع التّدخّل الخارجيّ [...] كان خطر التّدخّل يأتي أوّلا من الميتافيزيقا، من الأنظمة المثاليّة الكبرى لفيشته، وشيلينج*، وهيجل، التي هدّدت بجعل التاريخ مجرّد خادم للفلسفة. وبعد تراجع المثالية في أربعينات القرن التاسع عشر؛ جاء الخطر من الوضعيّة، التي جعلت معايير العلوم الطبيعيّة وأساليبها غاية نهائيّة لكلّ الحياة الفكريّة."[1] فما بين الفلسفة المثاليّة والفلسفة الوضعيّة حاولت التاريخانيّة أن ترسم مسارها المتفرّد، فصار للتاريخ من خلالها علمه الخاصّ، ومع وصوله إلى مرحلة من الصرامة الأكاديميّة المنكفئة على ذاتها، بات التاريخ مهدّدا بالعودة إلى رفوف النسيان، فكان لزاما – والحال هذه – أن تبدأ مرحلة جديدة في مسار البحث التاريخيّ، تجدّد دماءه، وتبعث فيه روح الإبداع التي صادرها المنهج العلميّ بادّعائه امتلاك الحقيقة.

وفي مقابل ذلك المدّ التاريخانيّ الذي انطلق من ألمانيا، وما انفكّ يتوسّع ويمدّ تأثيره في الأوساط الثّقافيّة خارجها "فإنّ الفرنسيّين أبدو منافسة شرسة للألمان بفضل مجلّتهم الحوليّات التي سعت إلى بلورة رؤية جديدة لتفحّص الحدث التاريخي ومستويات التّعاطي معه."[2] وفي غمرة هذه الطموحات للولوج بالتاريخ إلى فضاءات نظر مختلفة، جاءت أفكار

---

* **يوهان غوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (1762، 1814)**: فيلسوف ألماني، من أبرز ممثلي الفلسفة المثاليّة

فريدريك فيلهيلم يوزفشيلن Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775، 1854): فيلسوف مثالي ألماني.

[1]– ينظر: فريديريك بيزر، التّاريخانيّة، ص7.

[2]– زينة جوادة وبنادي محمد الطاهر، مدرسة الحوليات الفرنسية دعوة جديدة لكتابة التاريخ، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة، مجلد 9، العدد 1، 2020، ص 32.

فرنان بروديل Fernand Braudel (1902، 1985) " الذي جعل من الزّمان بعدا من أبعاد المكان وإحداثيّا له. وبذلك تجاوز التاريخ التقليدي وحوّله إلى جغرافيّة وعلم اجتماع واقتصاد في الآن نفسه؛ أي علما معقّدا يتركّب من فروع معرفيّة متداخلة [...] ويؤكّد بروديل أنّ الحدث غير قابل للفهم، وما لم يبحث له المؤرّخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار، السياسي- المجتمعي والجغرافيّ، فإنّه يظلّ عاجزا عن الوقوف على معناه الحقيقيّ."[1] وبالتالي يغدو التاريخ جزء من بنية أوسع، فلا يفهم معناه إلّا من خلال موضعته ضمن نطاقها.

وإلى جانب **بروديل**، انصبّ اهتمام **لوروا لادوري Emmanuel Le Roy Ladurie (1929)** على نقد النزعة الإنسانويّة في كتابة التاريخ، تحت شعار:" (تاريخ بدون إنسان) وهو شعار يعني ضرورة تصفية الحساب مع النزعة الميّالة إلى جعل الإنسان مركز البحث التاريخي Anthropocentrisme والتي تحصر ميدان التاريخ في التأريخ للإنسان فقط [...] لذا فإنّ لوروا لادوري عندما يحاكم "المنهج الأنثروبولوجي" في التاريخ، والذي يقصر هذا الأخير على تاريخ الإنسان، فإنّه يسعى من وراء ذلك إلى طرح إمكانيّة تاريخ طبيعي."[2] تقول من خلاله الطبيعة ما في جعبتها، وتفصح عن مكنونات أسرارها الدّفينة في أعماقها السّحيقة.

لكن هذه الأفكار التي حاولت تطوير مناهج الكتابة التاريخيّة ضمن نطاق مدرسة الحوليات الفرنسيّة لم تكن كافية لتحطيم التّكلّس الذي أصابها، فعطّل مساعي التّجديد فيها، فكان لزاما أن تأخذ الأمور منعرجا حاسما؛ فـ" انطلقت مجلّة الحوليّات إذا بداية من عاميّ 1988- 1989 في مسار جديد مختلف جذريّا عمّا كان عليه الأمر في الفترة السّابقة. وقد

[1]- ينظر: سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكليّ إلى التّواريخ الفعليّة، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط 1، 1991، ص39، 46.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 46، 49.

لعب المؤرّخ برنار لوبتي *Bernard Lepetit سكرتير التّحرير، دورا رئيسيّا في تحديد هذه التّوجّهات الجديدة، وفي تصوّر تحالف جديد يحرّك التّأويليّة كمرجع نظريّ، أو بالأحرى يؤدّي إلى إمكانيّة ترجمة التأويليّة ضمن جهاز أوّل تحوّل حاسم [...] وفي انقلاب بلاغيّ ظاهر ومعبّر عن الزّمن الجديد للكتابة التاريخيّة، أوصى برنار لوبتي بنموذج زمنيّ صالح لمهنة المؤرّخ الذي يشارك إيجابيّا في تأويل الوعي التاريخيّ للزمن الحاضر. وفي إطار تعريف هذا الأمر يعود في مرجعيّته بشكل صريح إلى تحليل مأخوذ من كتاب الزمن والرّواية Temps et Récit ، وبهذا فإنّه يشهد على الأهميّة الجديدة للكتابة التاريخيّة في أعمال بول ريكور."[1] وبالتالي فقد كان لأفكار **ريكور** دور مهمّ في تحويل مسار الكتابة التاريخيّة لمناقشة مسائل الزمن وعلاقاته بالذّاكرة، لتحقيق فهم أعمق للتّجربة الإنسانيّة في التاريخ.

وفي إطار تلك الحركة النقديّة التي ما انفكّت تحدث تغييرات ملحوظة في مسار الكتابة التاريخيّة، ظهر **التاريخ الجديد** الذي نشأ وترعرع في كنف مدرسة الحوليات الفرنسيّة*؛ "في إطار ثورة على التاريخ الوضعيّ الذي كان سمة القرن التاسع عشر،

---

* **برنار لوبتي Bernard Lepetit (1948، 1996)**: مؤرّخ حداثيّ فرنسيّ، من الجيل الرّابع لمدرسة الحوليّات الفرنسيّة.

[1]– ينظر: فرانسوا دوس، التاريخ المفتّت من الحوليّات إلى التاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري ومراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط 1، 2009، ص 18، 20.

* **مدرسة الحوليّات École des Annales** : إنّ ظهور مدرسة الحوليات بوصفها حاملة لواء التجديد في عمليّة التّأريخ، كان بناء على جملة من الاجتهادات والمناقشات والأبحاث التي دارت في رحاب **جامعة ستراسبورغ Université Strasbourg**، وتمخّضت في محصّلتها عن ظهور مجلّة الحوليات " في (15 جانفي 1929) تحت عنوان: حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي Les Annales d'histoire économique et sociale وبإشراف هيئة تحرير مكوّنة من مارك بلوك ولوسيان فيفر، وإشراك متخصصين من باقي التوجهات المعرفية في إدارة المجلّة من أبرزهم الجغرافي (ألبير دومانجون) وعالم الاجتماع (موريس هالبواكس) وعالم الاقتصاد (شارل ريست) وعالم السياسة (أندريه سيغفريد) والزملاء المؤرخين (أندري بيغانيون للتاريخ القديم، جورج إسبيناس للتاريخ الوسيط، وهنري هاوزر للفترة الحديثة، والمؤرّخ البلجيكي هنري بيرين." محمد مكّي، مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد النشأة والرواد، مجلّة رؤى تاريخية للأبحاث والدراسات المتوسّطيّة، المجلّد الأوّل، العدد الثاني، أكتوبر 2020. www.asjp.cerist.dz

ثمّ ما لبثت أن انتقلت المجلة إلى باريس بانتقال مؤسّسيها إليها، فـ" بعد أن تحوّل لوسيان فيفر إلى التدريس بالمعهد الفرنسي سنة (1933) ومارك بلوك إلى التدريس بالسوربون سنة (1936) انتقلت مجلة الحوليات إلى باريس، ومن =

وتوضّحه بعض الكتابات المنهجيّة التي ظهرت حوالي سنة 1900. لكنّ بعض المكتسبات المنهجيّة التي أنتجها التّاريخ الوضعيّ بقيت مقبولة."[1] ممّا يعني أنّ ظهور التّاريخ الجديد لم يكن إقصائيّا، بقدر ما هو وصل للمكاسب السّابقة مع آفاق جديدة توسّع مجالات البحث بدل أن تحصرها وتضيّقها.

إنّ التغيّرات والتحوّلات الجذريّة التي يشهدها العالم جعلت التّاريخ مطالبا بضرورة مواكبة هذه الصّيرورة؛ بأن يخرج من قلاع الأباطرة وحصون الملوك، وأن يفكّ قيد الأبطال، لينزل من علياء المثل إلى أرض الواقع ، ليلامس حياة البسطاء من النّاس ويهتمّ بتفاصيل عيشهم؛ لأنّهم جزء من السيرورة التاريخيّة ، بل إنّهم عامل رئيس في تحريك عجلتها. وفي هذا السياق، يصف المؤرّخ الفرنسي **بروسبر بواسوناد prosper boissonnade** الوضع عام 1902 قائلا: "إذا كان التاريخ العام والسياسيّ والعسكريّ والدبلوماسي، بفضل عمل عدّة قرون، يميل إلى الانتهاء أمام أعيننا تقريبا [...] فإنّ الشيء نفسه لا ينطبق على البحوث المتعلقة بتنظيمها الاقتصاديّ والاجتماعي."[2] التي فتحت آفاقا جديدة للبحث التاريخيّ.

وانعكس هذا التّحوّل في الدّراسة التاريخيّة؛ حيث" أدّى التّاريخ الجديد إلى اعتماد أنواع جديدة من المصادر (مثل دفاتر العدول والتاريخ الشفوي والتراث المادي) وسلّط عليها الضّوء من زوايا جديدة، بنوعية التساؤلات المطروحة ونوعية القضايا المتناولة، فلم يعد تاريخ الأمّة الذي يمثله تاريخ الجنرالات والشخصيات الذائعة الصيت هو الذي يهمّ

هناك وجّهت ضربات موجعة إلى المؤرّخين التقليديين الذين كانوا يقدّسون الوثيقة التاريخيّة لذاتها، خاصّة أنصار المدرسة المنهجيّة [...] فمع هذه المدرسة – الحوليات– ساد فهم جديد للبحث التاريخي شكّل قطيعة جذريّة مع المدارس التاريخيّة الأخرى خاصة المدرسة الوضعانيّة الفرنسيّة، التي مثّلتها كتابات إرنست لافيس وغابرييل مونودGabriel Monod ."

ينظر: محمد مكّي، مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد النشأة والرواد. والتي تجعل من الوثيقة التاريخيّة أساسا مهمّا لتحليل الأحداث التاريخيّة وقراءتها.

[1]– جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص 81، 82.

[2]– voir : Laurent Mucchielli, Aux Origines De La Nouvelle Histoire En France: L'évolution intellectuelle Et La Formation Du Champ Des Sciences Sociales (1880-1930), Revue de synthèse ,4e S. N° I, janv.-mars 1995, p56.

المؤرّخين، بل أقحم التاريخ الجديد كلّ المغيبين والهامشيين من خلال دراسة المتروك من المصادر والمغيب من الفئات الاجتماعيّة [...] كما أحدث التاريخ الجديد ثورة على مستوى الأزمنة التاريخيّة. لقد حارب التاريخ الجديد الزمن القصير، لينظر إلى التاريخ من خلال الأمد الطويل، فهو لم يعد مهتمّا بالسلالات وبعصر الشخصيات، وإنّما بتناول الظواهر الاجتماعية والذهنية منذ فترات انبلاجها، مرورا بفترات الأوجّ إلى أن تذوي."[1] أي بدراسة التحولات الحاصلة فيها، واستخلاص النتائج من المقارنة بين مختلف المراحل، وليس الاكتفاء بمجرّد عرض الأحداث فقط.

وفضلا عن كلّ ذلك، يطمح التاريخ الجديد إلى سبر أغوار المجتمعات، والغوص في مجاهيلها السّحيقة وأبعادها المضمرة. والوصول إلى تحقيق مثل هذا المكسب من شأنه التّمكين من إنشاء تاريخ كلّي يشمل حتّى نصوص المتخيّل الإنساني، وهو طموح مرهون بالأخذ بأسباب النّصوص وقراءة معطياتها قراءة دقيقة عميقة. وهنا يشير **جاك لوغوف*** إلى أنّه:" يجب أن يتمّ ذلك بالأخذ بعين الاعتبار كلّ الوثائق التي تركتها المجتمعات: يجب إدماج النص الأدبي والأثر الفنّي في تفسير التاريخ من دون أن يقع التّغافل، لا عن خصوصيّة مثل هذه الوثائق، ولا عن الأهداف الإنسانيّة من وراء إنتاجها. وهذا يسمح بالقول إنّ بعدا لا جوهريّا لا يزال منقوصا في جزء كبير من البحث التاريخيّ، وهو "المتخيّل"، هذا الحلم الذي لو توصّلنا إلى فكّ روابطه المعقّدة ببقيّة الواقع التاريخيّ لأدخلنا في أعماق المجتمعات."[2] وكشف لنا من أسرارها الشيء الكثير، وهو ما يجعل الدراسة التاريخيّة أكثر إثارة للاهتمام على حدّ تعبير الأديبة البولونيّة **مارتا سيشوكا Marta Cichocka**؛ حيث "يكشف الحدث عن واقع يتعذّر الوصول إليه، بخلاف ذلك تحل دراسة العقليّات محلّ دراسة

---

[1]– ينظر: جاك لوغوف، التاريخ الجديد ، ص 12، 13.

*__جاك لوغوف Jacques Le Goff (1924، 2014)__: مؤرّخ فرنسي من مدرسة الحوليات.

[2]– جاك لوغوف، التاريخ الجديد ، ص 130، 131.

الهياكل الماديّة، بينما يسود التعبير المؤكّد للمشهد على العلاقة بالحاضر."[1] في إشارة مهمّة إلى دور التأويل والفهم في المقاربة التاريخيّة الجديدة وانفتاحها على تعدديّة الدلالة.

إنّ الاهتمام بمثل هذا النّوع من النّصوص المتنوّعة، سمح في المحصّلة بظهور فروع جديدة للتاريخ، كتاريخ الأدب وتاريخ الفنون، ... التي كان الاهتمام بها عرضيّا ، منضويا تحت مظلّة التاريخ العام. وهنا يبدو مهمّا التساؤل عن الإرهاصات التي ولّدت عمليّة التّأريخ للأدب، بوصفه فرعا له خصوصيّته، ومنهجيّات كتابته.

2.2.2- ميلاد التأريخ لفنون الأدب:

لقد شكّل الاهتمام بالأدب حلقة أساسيّة في تاريخ الفكر الأوربيّ منذ عهوده القديمة، ومع أنّ التأريخ لهذه الآداب لم يكن يقصد لذاته؛ لأنّ الأشكال الأدبيّة (الشعر منها على وجه الخصوص) كانت طريقة للتّعبير والتّعليم والتّأريخ أيضا، وهو ما تنطق به الملاحم الكبرى لهوميروس أو سوفوكليس أو فرجيل مثلا، فإنّ ذلك لا يعني غيابا تاما لفكرة التأريخ الأدبي، وهو ما يؤكّده **روبير إسكاربيت Robert Escarpit (1918، 2000)** قائلا: "وليس من المنطق أن نزعم أنّ تاريخ الأدب لا سوابق له في الماضي بحجّة عدم وجود المصطلحات الدّالة عليه، فإنّ الشرح الهوميري مثلا والذي يسيطر على المعرفة الأدبية المتعمّقة لليونان يحتوي على نقد للنصوص لا يمكن له أن يتجاهل البعد التاريخي فيها. ونجد كذلك أنّ أهل الإسكندرية خاصة لابدّ وأن يكونوا قد اهتدوا إلى وسائل توثيقية تسمح بتفريع إنتاج الماضي وترتيبه كما حدث مع تابلوهات كاليماك (Callimaque)* حوالي سنة 250 ق. م [...] أمّا في روما فنلمس ميلاد وعي تاريخي معيّن [...] فنحن نجد انعكاسات

[1] – Marta Cichocka, Entre La Nouvelle Histoire Et Le Nouveau Roman Historique (Reinventions, Relectures, Ecritures), L'Harmattan 2007, p 53.

* **كاليماك Callimaque:** الملقب بكاليماخوس Catatexitechnos ، نحات وصائغ ورسام، نشط في أثينا في الفترة ما بين 432 إلى 408 قبل الميلاد تقريبا.

عند شيشرون أو كانتيليان*."[1] فالحسّ أو الوعي بأهميّة تسجيل وحفظ آثار الماضي– لا محالة– موجود، لارتباطه بإدراك الإنسان للزّمن في سيرورته الحتميّة.

على أنّ هذه التّلميحات المبثوثة في تصانيف القدماء لا تعني البتّة وجود وعي فعليّ بالمبادئ التقنيّة للتأريخ الأدبي، ولهذا يبدو من الصّعوبة تحديد بداية فعليّة محدّدة للتّأريخ الأدبي؛ نظرا لالتحام فنونه بعمليّة التّأريخ في هيئتها العامّة، ويؤكّد حسن الطّالب على هذه الصّعوبة، مشيرا إلى" أنّ باحثين غربيّين كثيرين أكّدوا تجذّر هذه الممارسة في الآداب القديمة، واعتبروا البداية الفعليّة لممارسة تاريخ الأدب بالقرنين السّادس عشر والسّابع عشر."[2] الذين عرفا نشاطا فكريا وأدبيّا متميّزا معبّرا عن نهضة أوروبا آنئذٍ.

ثمّ إنّ التّأريخ للأدب مرتبط أصلا بالاستخدام الاصطلاحي لكلمة " الأدب" في حدّ ذاتها، وبالتالي يعتبر كلّ من **جيرار ديلفو Gérard Delfau (1937) وآن روش Anne Roche (1938)** " أنّ البحث في ظهور التّاريخ والنّقد الأدبيّين وثيق الصّلة بتحديد مفهوم الأدب نفسه، فإلى منتصف القرن السّابع عشر كانت لفظة الأدب تشمل التّاريخ والفلسفة والبيان والفنّ الدراميّ والشعر والرّواية، وبناء عليه لم يكن من الغريب أن ينحو العمل في تاريخ الأدب منحى خاصّا، سمته التوثيق والجمع والتّبحّر والاستقصاء الشّامل لجميع العلوم والفنون دون تمييز [...] في ظلّ هذا المناخ برزت مؤلّفات ذات طابع ببليوغرافي وطني، في معظم البلاد الأوربيّة."[3] تقدّم كمّا وفيرا من المعارف وتجمع بين فنون شتّى.

***شيشرون Cicéron (106، 43 ق.م)**: كاتب روماني وخطيب. **كانتيليان Marcus Fabius Quintilianus (35، 96 ق.م)**: بليغ وخطيب روماني.

[1]– ينظر: نخبة من الأساتذة، الأدب والأنواع الأدبية، ص68.

[2]– ينظر: خالد زيغمي، مناهج التّاريخ الأدبيّ وخلفيّاتها النّظريّة خلال القرن العشرين، مذكّرة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في نظريّة الأدب، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، 2015/ 2016، ص 60.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص61.

وقد كرّست هذه الأعمال جهودها للبحث في التّاريخ السياسي، مشيرة في سياق البحث إلى بعض القضايا الأدبيّة، ومن الكتابات الرائدة في هذا الشأن ما صنّفه **إتيان باسكييه Etienne Pasquier (1529، 1615)** الذي" نهج في كتابه **أبحاث حول فرنسا** نهجا تاريخيا وسياسيّا محضا، رابطا بين الأحداث المعاصرة وأبطالها، واستعان في ذلك بالأدب الذي أخضعه لاستقصاء دقيق ودراسة ملموسة للنصوص [...]، كما اعتمد التسلسل الزّمني في دراسة الشّخصيات المرموقة (أدبيّة، سياسيّة، اجتماعيّة). وربط ربطا وثيقا بين الأدب والسياسة والقانون [...] كما أنّه وضع لبنات نقد النّصوص، حينما شدّد على ضرورة الاحتكاك المباشر بالنصوص المدروسة، وأبان عن دربة ومراس في التحليل والتقييم ودراسة البيوغرافيات."[1] وهو ما منح كتابه ذاك تلك الأهميّة.

وبالتزامن مع أعمال باسكييه التي شقّت طريقا متميّزا ضمن مسار التأريخ، من خلال إدراج الأدب ضمن البحث في التاريخ السياسيّ،" سار **كلود فوشيه Claude Fauchet*** على نهج صديقه إيتيان باسكييه، فهما معا انغمسا في تيّار النّهضة [...]، ولإن كان عمل باسكييه تاريخا سياسيّا بالدرجة الأولى، فإنّ عمل فوشيه، هو قبل كلّ شيء، تاريخ أدبيّ (اللغة والشّعر والرّواية الفرنسيّة). هنا بدأ الأدب في الانفصال علانية عن السياسة [...] وتؤكّد **جانيت إسبنير– سكوت* Janet Espiner– Scot** أنّ فوشيه هو الوحيد الذي قرأ المخطوطات، وأوّل من قدّم لمحة إجماليّة عن ماضي فرنسا الأدبيّ واللّسانيّ. وكتابه الجامع في أصول اللّغة والشعر الفرنسيّين يسجّل في زمنه إحدى الخطوات الأولى في الدراسات الأدبيّة." [2] بشكل واضح وجليّ عمّا سبقها.

---

[1]– ينظر: كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 92 (عن هامش المترجم).

***كلود فوشيه Claude Fauchet (1744، 1793)**: أسقف دستوري وكاتب ومؤرخ فرنسي.

***جانيت إسبنير– سكوت Janet Espiner– Scott (1894)**: باحثة اسكتلندية متخصّصة في الأدب الفرنسي والإنجليزي.

[2]– ينظر: المرجع السابق، ص 94، 95.

ومنذ القرن السّادس عشر، راح الكتّاب ورجال الدّين يعملون على تجميع المعارف والمعلومات حول الأحداث والشخصيّات التاريخيّة، في مختلف مجالات الفكر والفنّ والسّياسة والأدب؛ هذا الأخير الذي لم تتوضّح معالمه بعد كمصطلح متخصّص، وما يزال يعبّر عن جملة من العلوم الإنسانية. ثمّ إنّ هذه الطّريقة في حشد البيانات التاريخيّة ضمن مصنّفات ضخمة غدت النّهج المتّبع للقرنين المواليين، مع إحداث تطويرات في نظم التصنيف والتّرتيب وإدراج المواد، وهو ما يؤكّده **كليمان موزان** حينما يقارن جهود المؤرّخين إبّان هذه الفترة، ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّه: " يلتقي القرنان السّادس عشر والثّامن عشر هنا في نزعتهما **الموسوعيّة** ورغبتهما في تجميد المعارف في مؤلّفات تكون، بالنسبة للأجيال اللّاحقة، بمثابة **مجاميع وروائع** في التّبحّر العلميّ. ويمثّل هذا العمل الضّخم لكهّان سان- مور Bénédictins de Saint- Maur **تاريخ فرنسا الأدبيّ***، إن صحّ انتسابه إليهم،

* لعلّ الناظر في نشاط **كهّان سان مور**، يلاحظ أنّ الاهتمام بالتاريخ شهد تطوّرا تدريجيّا في الفترة الممتدّة من 1620 إلى غاية 1720؛ لأنّ شاغلهم الأساس كان التّأليف في القضايا الدينيّة خاصّة، ومع مرور الوقت بدأ الاهتمام ينصبّ حول ما له علاقة بمحور عنايتهم الدينيّ، التاريخ والفلسفة والأدب؛ على أنّ مناقشة هذه القضايا جاء في إطار علاقتها بالدين، ومن بين أبرز تلك المواضيع: تاريخ الكنيسة المرتبطة بالملكيّة، تاريخ الأنساب ، وتسلسل الأحداث وسجلات النبلاء.

Voir : Daniel Odon Hurel, Les Bénédictins de Saint- Maur et l'Histoire au XVlle siècle, Littératures classiques,n°30, printemps 1997, https:// www.persee.fr ,p35, 37.

وبناء على ما سبق، أصبح التاريخ جزء مهمّا في ثقافة أي رجل دين؛ حيث صار يتعيّن على كلّ واحد منهم قراءة كلّ ما يخصّ تاريخ الرّهبان شرقيّين كانوا أم غربيين، وحياة القدّيسين [...] وكذلك التاريخ المتعلّق بالأديرة.

Voir : Ipid,p39.

من كلّ ما سبق، كان طبيعيّا في محصّلة ذلك الجهد الدّؤوب الذي امتدّ لقرون من الزّمن، والذي انعكس على تطوير نوعية التأليف التاريخي والمناهج المعتمدة، أن يتوّج بعدّة مؤلّفات، لعلّ من أهمّها: موسوعة: **تاريخ فرنسا الأدبي Histoire Littéraire De La France**، هذا المؤلّف الهائل، الذي بدأه عام 1733 **الأب أنطوان ريفت Antoine Rivet (1683، 1749)**،" مؤسّس هذا المؤلّف، والذي وجّه الخطاب المنشور فيه عام 1750 حول وضع الأدب في فرنسا في القرن الثاني عشر. وفي العام 1824 عمل **دونو(بيير دونو Pierre Daunou 1761، 1840)** على إبراز هذه الأحوال في القرن الثالث عشر كتكملة لهذه الحوليات الضخمة، وردفا على أعمال مؤلّفيها الأوائل علم 1763. والتي تمّ استئناف العمل فيها بعد فترة لاحقة من الزّمن من طرف أكاديميّة التاريخ والآداب(L'Académie des inscriptions et belle- lettres)

Voir : Les religieux Bénédictins et l'Académie des inscriptions et belle- lettres, Histoire Littéraire De La France, Kraus Reprint, Nendeln/ Leichtenstein 1971, Paris 1862, p V

وكتاب **الخزانة الفرنسيّة** أو **تاريخ الأدب الفرنسي** للقسّ غوجيه."[1] ويضيف موزان مبيّنا التغيّرات الطّارئة على مضامين ومحتويات هذه الخزانات الموسوعيّة بين القرنين السّابع عشر والثّامن عشر، قائلا:" من الممكن، هنا ملاحظة تكرّر في لفظة **خزانة**، ففي القرن السّابع عشر كان الأمر يتعلّق، فعلا بفهرس للمؤلّفات، حيث توجد بيوغرافيات وتقاريظ لمشاهير مؤلّفي الكتب (مثلا **معجم فيروتيير***). وداخل مجال أقرب تعتبر **الخزانة الجديدة للكتّاب الكنسيين** لـ: أ. ديبون [...] أنصع نموذج لفهرس من هذا القبيل. وفي القرن الثّامن عشر كانت **الخزانات** نظيرة **الصّحف الأدبيّة**، أي روائع لمعارف محدّدة وموسوعيّة."[2] أي أنّ المحتوى ارتقى من مجرّد الاكتفاء بتجميع أسماء الأعلام من المشاهير والكتّاب في مختلف المجالات، إلى إدراج تحاليل للبيانات المقدمة، وشروحات وتوضيحات حول الشخصيات، وبيان لقيمة أعمالهم الفنيّة والجماليّة والأخلاقيّة.

على أنّ استخدام كلمة **أدب** حتّى تلك الفترة من بدايات القرن الثّامن عشر ظلّ يحمل معنى موسّعا يشمل عدّة معارف وأشكال متنوعة من الكتابة؛ فالآداب الرّفيعة أو Politeliterature في اللّغة الإنجليزيّة، أو Belle– lettres في اللّغة الفرنسيّة؛ وهو المصطلح الدّارج حتّى تلك الفترة، كانت تدلّ على" علم الأدب وثقافة الأديب، بل وظروفه كلّها [...] ويبدو أنّ أوّل تحوّل في معنى هذه اللفظة – يقول روبير إسكاربيت– قد حدث في

---

[1]– كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 114، 115.

* **أنطوان فيروتيير Antoine Furetiére (1619، 1688)**: رجل دين وشاعر وقاصّ ومعجميّ فرنسيّ.

طُبع معجم فيروتيير "عام 1690 م، بعنوان طويل جاء على النحو الآتي: **Dictionnaire universel, contenant) généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts... قاموس عالمي يشتمل بصفة عامة على كل الكلمات الفرنسيّة سواء كانت قديمة أم حديثة ، وكذلك كل مصطلحات العلوم والفنون)**. وكان فيروتيير من أعضاء الأكاديمية الفرنسية المعارضين لفكرة إهمال الألفاظ التقنية واصطلاحات العلوم، فحاول إصدار كتابه هذا قبل ظهور قاموس الأكاديميّة الذي طُبع بعده بأربع سنوات."

ينظر: مجموعة من المؤلّفين، نحو معجم تاريخي للّغة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014، ص 58 (في هامش الصفحة).

[2]– ينظر: كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 115، 116.

ألمانيا خاصة عندما نشر ليسينغ–Lessing ابتداء من عام 1759 م Brieffedie Beterffend Litteratur Neuests ففي تلك الرّسائل لم تعد لفظة أدب تعني المعرفة الكتبيّة فقط بل أصبحت تعني الإنتاج الأدبي للسنوات الحديثة [...] ولا يخفى الطابع البيبليوغرافي الواضح في هذا المجال فما زال اللّفظ الدّال على الأدب في بعض اللّغات كالألمانية يستعمل أحيانا للدّلالة على البيبليوغرافيا."[1] بمعناها التجميعيّ لمختلف لصنوف المعارف وألوان الفنون.

فكلمة الأدب بما هي دالّة على تلك الأشكال التعبيريّة المخصوصة والمتميّزة بطريقتها في استخدام اللّغة، "حديثة العهد جدّا بمعناها الرّاهن، إنّها لا تكاد تسبق القرن الثّامن عشر."[2] وفق **تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov (1939، 2017)** الذي عمل على تحليل البنية الدّلاليّة للمصطلح، الأمر الذي أفضى به إلى تحديد شقّين متلازمين في معناه:

– فالأدب محاكاة بالكلام مثلما التّصوير محاكاة بالصّورة. لكنّه تخصيصا ليس أيّما محاكاة، لأنّنا لا نحاكي الواقع ضرورة، بل نحاكي كذلك كائنات وأفعال ليس لها وجود. إنّ الأدب تخيّل: وذلكم هو تعريفه البنيويّ الأوّل.

– والواقع أنّ التّعريف الثّاني الكبير للأدب، سوف يقع ضمن منظور الجميل [...] ضمن تأكيد للطّابع اللّازم للمؤلّف، لا الطّابع الأداتي. فيعرف الجميل الآن بدليل طبيعته غير الاستخداميّة من بعد أن اختلط بالنّافع. وقد كتب موريتس يقول: تكمن فحوى الجميل الحقيقيّ في أنّه لا يعني الشيء سوى نفسه، ولا يقصد سوى نفسه ولا يتمالك غير نفسه، وأنّه

[1]– ينظر: نخبة من الأساتذة، الأدب والأنواع الأدبية، ص 10، 11.

[2]– سفيتان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2002، ص5

يكون كلّا ناجزا بنفسه."[1] ومع أنّ هذه المعاني كانت متداولة ومستخدمة منذ قرون خلت، إلّا أنّ ارتباطها بمصطلح الأدب جاء متأخّرا؛ تزامنا مع تطوّر النّظريّة الأدبيّة.

ومع أنّ المصطلح ما يزال يشهد مناقشات تقنيّة متخصّصة حول مفهومه، إلّا أنّ ضبط التّصوّر العام لدلالته مع نهاية القرن الثّامن عشر فتح آفاقا جديدة في البحث التّاريخيّ، وبالتّزامن مع ذلك المدّ العلميّ وثورة المناهج التي بدأت تكتسح أوروبا آنئذٍ، أخذت شخصيّة مؤرّخ الأدب تتميّز، فهو" رجل متخصّص متسلّح بمناهج خاصّة تحمل طابع الاتّجاه الجامعيّ المهيمن. إنّنا نجده – يقول إسكاربيت– في إنجلترا مثلا، من وليام هازلت حتّى ماثيو أرلوند* انطباعيّا معتمدا على علم النّفس والتحليل الأخلاقي، فدراسة الشخصيات الكبيرة تكون عنده أهمّ عناصر التاريخ الأدبي متأثّرة في ذلك بكارليل* [...] أمّا في ألمانيا فإنّ الفلسفة كانت هي المهيمنة وعلى الأخصّ في الآداب القديمة والوسيطة. وأمّا في فرنسا فستظهر قريبا موضوعيّة تين (H. Taine)."[2] وبالتالي فقد ألقت المناهج المهيمنة على العلوم آنئذٍ بظلالها، فطبعت شخصيّة المؤرّخ بطابعها.

إذن وفي خضمّ ذلك المناخ الذي سادت فيه النّظرة العلميّة الموضوعيّة الواقعيّة، فأضحت المؤطّر والموجّه لمختلف نظم وأنماط التفكير، لم يكن غريبا أن يأخذ التّاريخ الأدبي بأسباب هذه الطريقة في قراءة وتفسير الظّواهر والنّصوص التّاريخيّة، أسوة بغيره من العلوم، علّه يبلغ ما بلغت ويحقّق ما حقّقت. ولعلّ من أوائل من انتهجوا هذا السبيل النّاقد الفرنسي **شارل أوجست سانت بيف Charle Augustin Sainte-Beuve (1804،**

---

[1]– ينظر: سفيتان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى ، ص 8، 10، 11.

***وليم هازلت William Hazlitt (1778، 1830)**: كاتب وفيلسوف إنجليزي، وناقد درامي وأدبي، ورسّام، ومعلّق اجتماعي.

ماثيو أرنولد Matthew Arnold (1822، 1888): شاعر وناقد وكاتب ومصلح إنجليزي.

***توماس كارليلThomas Carlyle (1795، 1881)**: كاتب اسكتلندي، وناقد ساخر ومؤرّخ. كان لأعماله تأثر كبير بالعصر الفكتوري.

[2]– ينظر: نخبة من الأساتذة، الأدب والأنواع الأدبية، ص 72.

1869)" الذي ركّز على شخصيّة الأديب تركيزا مطلقا، إيماناً منه بأنّه " كما تكون الشّجرة يكون ثمرها"، وأنّ النّص "تعبير عن مزاج فرديّ"، لذلك كان ولوعا بالتّقصّي عن حياة الكاتب الشّخصيّة والعائليّة، ومعرفة أصدقائه وأعدائه، وحالاته الماديّة والعقليّة والأخلاقيّة، وعاداته وأذواقه وآرائه الشّخصيّة، وكلّ ما يصبّ فيما يسميّه "وعاء الكاتب" الذي هو أساس مسبق لفهم ما يكتبه ونقده."[1] وكأنّ مؤرّخ الأدب يغدو بهذا الفعل متحريا، يسعى وراء المؤلّف مستقصيا دقائق وتفاصيل حياته الشّخصية، ومن ثمّ إسقاطها على قراءة منتجه الأدبيّ.

وعلى غرار **سانت بيف**، ذهب مواطنه **فيرديناند برونتييـر Ferdinand Brunetiére (1849، 1906)** مذهبا بعيدا في التقيّد بصرامة المنهج العلميّ؛ فقد" آمن بنظريّة التطوّر لدى داروين*، وأنفق جهودا معتبرة في تطبيقها على الأدب، [...] وقد ألّف كتابه (تطوّر الأنواع الأدبيّة) سنة 1890، على غرار كتاب (أصل الأنواع) لداروين؛ حيث رأى أنّ الآداب تنقسم إلى فصائل أدبيّة مثلها مثل الكائنات الحيّة، وأنّها تنمو وتتكاثر متطوّرة من البساطة إلى التّركيب في أزمنة متعاقبة حتّى تصل إلى مرتبة من النّضج قد تنتهي عندها وتتلاشى وتنقرض كما انقرضت بعض الفصائل الحيوانيّة."[2] فالأدب بمثل هذا الوضع لا يختلف عن أيّ كائن حيّ يولد، ثمّ ينمو ويتطوّر، ليتراجع بعدها ويختفي ليفسح المجال لغيره.

وفي ذات المجال، طوّر **هيبوليت تين Taine Hippolyte (1828، 1893)** نظريّة أستاذه **سانت بيف**، ووسّع نطاقها لتشمل جوانب أخرى في دراسة الظاهرة الأدبيّة. فلم يحصر نظره عند شخصيّة الأديب فحسب، بل وسّع الدّائرة لتضمّ:" عناصر ثلاثة هي الجنس والبيئة والعصر. وقصد بالجنس الصّفات التي يرثها الأديب وتؤثّر فيه. والعصر هو

---

[1]– وعد العسكري، المنهج التّاريخي في النّقد (المفهوم، النشأة، الأسس، الأعلام، الانتقال إلى النقد العربي)، مقال منشور في موقع الحوار المتمدّن www.ahewar.org، بتاريخ: 24/ 08/ 2007.

* **تشارلز داروين Charles Darwin (1809، 1882)**: عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني.

[2]– ينظر: وعد العسكري، المنهج التاريخي في النّقد (المفهوم، النشأة، الأسس، الأعلام، الانتقال إلى النقد العربي).

الأحداث السّياسيّة والاجتماعيّة التي تكون طابعا عامّا يترك آثارا عظيمة في أدب الأديب. والبيئة هي البيئة الجغرافيّة التي يعيش فيها الأديب وتؤثّر فيه."[1] وبالتالي أضحت حياة الأديب بكلّ ما تعلّق بها وأحاط بأدبه من مؤثّرات تحت مجهر الكشف البحثيّ في تتبّع دقائقها وتفصيل حقائقها.

وكتتويج لهذه المرحلة جاء عمل **غوستاف لانسون Gustave Lanson (1857، 1934)** بمثابة حصيلة لجهود سلفه في هذا المجال، متلافيا عثراتهم، ومتّخذا طريقا وسطا في صياغة مبادئ نظريّته*، بعيدا عن غلاة المنهج الرّياضيّ العلميّ، الذين حادوا بالظّاهرة الأدبيّة عن طبيعتها؛ و" هو ما صرّح به **غوستاف لانسون** قائلا: إنّ محاولتيّ تين وبرنتيير في محاكاة عمليّات العلوم الطبيعيّة، واستخدام معادلاتها قد انتهى بهما إلى مسخ التّاريخ الأدبيّ وتشويهه."[2] ولتفادي هذه النقائص، انكبّ **لانسون** على إحداث توازن فلي نظريّته، يحافظ فيها على طبيعة الأدب من جهة، ويساير النّهج العلمي في دقّته وانضباطه من جهة أخرى؛ فـ:" إذا كانت محاكاة مناهج العلوم الطبيعيّة وتطبيقها في تفسير النصّ الأدبي أمرا مرفوضا في نظر لانسون، فإنّه شدّد بقوّة على ضرورة التّحلّي بروح العلم، وتتبدّى روح العلم هذه حسب لانسون فيما يلي: – النزوع إلى استطلاع المعرفة.– الأمانة

---

[1]– فائق مصطفى وعبد الرّضا علي، في النقد الأدبي الحديث منطلقات وتطبيقات، مديريّة دار الكتب للنشر والتوزيع، الموصل، 1989، ص 170.

* لمزيد تفاصيل حول منهجيّة **لانسون** في قراءة الأثر الأدبي يمكن الرجوع إلى مقاله: "**منهج تاريخ الأدب**" الذي حدّد من خلاله المعالم الكبرى لمنهجه في العمل، وجعل منه:" الرّائد الأكبر للمنهج التاريخي الذي أصبح يعرف كذلك بالانتساب إليه **اللّانسونيّة Lonsonnisme** . وقد أعلن لانسون عن هويّته المنهجيّة سنة 1909، في محاضرة بجامعة بروكسل حول: (الرّوح العلميّة ومنهج تاريخ الأدب)، ثمّ أتبعها سنة 1910 بمقالته الشهيرة (منهج تاريخ الأدب) التي نشرها في مجلّة الشهر (Revue du moi)، وقد حدّد فيها خطوات المنهج التاريخي، حتّى غدت تلك المقالة قانون اللّانسونيّة ودستورها المتّبع." وعد العسكري، المنهج التاريخي في النّقد (المفهوم، النشأة، الأسس، الأعلام، الانتقال إلى النقد العربي).
وقد قام محمّد مندور بترجمة مقالة لانسون الشهيرة ضمن كتابه:" **النقد المنهجي عند العرب**" دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1996، ص 397، 426.

[2]– عبد الرحيم داودي، منهج البحث في تاريخ الأدب، مقال منشور ضمن موقع الحوار المتمدّن www.ahewar.org، بتاريخ: 22/ 03/ 2013، ص1.

العقليّة القاسية.– الحاجة المستمرّة إلى النّقد والمراجعة والتّحقيق.– الصّبر الدّؤوب والخضوع للواقع والاستعصاء على التّصديق."[1] فالملاحظ أنّ **لانسون** حاول التّأكيد على مبدأ الحياد والموضوعيّة العلميّة في قراءة الأدب، التي لا تنساق وراء النص خاضعةً، بيد أنّها لا تلوي عنق النصّ قاصمة.

وتقوم العمليّة النقديّة في قراءة وتمحيص الآثار الأدبيّة عند **لانسون** على:" معرفة النّصوص الأدبيّة، ثمّ استجلاء الطّابع الفردي من الجماعي، والأصيل من التّقليدي فيها، وكلّ ذلك قصد جمع هذه النّصوص في مدارس وأنواع وحركات، وتحديد الوشائج التي تربط بين هذه المدارس."[2] فهو بذلك ينتقل من قراءة الأعمال الأدبيّة بوصفها عناصر مفردة، ثمّ يعمل على تصنيفها في مجموعات ومدارس بناء على العوامل المشتركة القائمة بينها. ومن خلال هذه القواعد النّظريّة التي أرساها في قراءة التّاريخ الأدبي، تمكّن "**لانسون**" من ترسيخ هذا العلم في المؤسّسات المدرسيّة الجامعيّة "وسرعان ما ستمثّل، أكثر من أيّ مبحث معرفيّ آخر، هذا التّقليد الجامعيّ ذاته."[3] بما قدّمه من تصوّرات وطوّره من منهج.

لقد أدّى تجذّر "**اللّانسونيّة**" في التقاليد المدرسيّة الأدبيّة إلى استنزاف هذه الطريقة في قراءة الآثار الأدبيّة، بحيث لم تعد تقدّم جديدا مفيدا في هذا المجال. ومع تطوّر النّظريّة الأدبيّة مع بدايات القرن العشرين، تحوّل مركز الثّقل في قراءة العمل الأدبي من الكاتب إلى النّص، فكان طبيعيّا أن ينعكس هذا التغيير في مجال التاريخ الأدبي. وحمل "**الشكلانيّون الروّس**"* لواء هذا الانتقال النّوعيّ، فـ" هم الذين وضعوا أسس تاريخ أدبيّ جديد. وقد قدّمت

---

[1]– عبد الرحيم داودي، منهج البحث في تاريخ الأدب ، ص 3.

[2]– المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

[3]– كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 71.

* أحدثت أفكار "**الشكليّة الروسيّة Formalisme Russe**" ثورة عميقة التّأثير في مجال اللّغة والأدب والنّقد، امتدّ صداها بعيدا مكانا وزمانا. وقد نشأت هذه المدرسة وازدهرت في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين؛" ففي عام 1915 قامت مجموعة من طلبة الدّراسات العليا بجامعة موسكو بتشكيل "حلقة موسكو اللّغويّة" أوّلاً كحركة منظّمة، تستهدف استثمار الحركة الطليعيّة الأدبيّة والقضاء على المناهج القديمة في الدّراسات اللغويّة والنقديّة. وبعد ذلك بعام واحد

بعض النصوص التي ترجمها تزفيتان تودوروف ضمن كتابه "**نظريّة الأدب**" Théorie de la littérature عام 1965 عناصر لهذا المجهود التّنظيريّ. تمثّل التّأكيد المبدئيّ لديهم في نبذ المناهج التقليديّة القائمة على النّقد التاريخي والفيلولوجي للنّصوص، أو على علم نفس الملكات الإنسانيّة. إنّ الدّراسة البيوغرافيّة والدّراسة النّفسيّة للكتّاب المنعزلين والمفاهيم المجرّدة **كالرومانسيّة** و**الواقعيّة**، والاقتباس من تاريخ الحركات الاجتماعيّة ومن تاريخ الأفكار، كلّ ذلك نعتوه **بالتاريخانيّة البدائيّة** Historicisme primitif ."[1] ومن هذه الأفكار الرّائدة كانت الانطلاقة الجديدة للتّاريخ الأدبيّ نحو الإبحار في عوالم النص.

لقد عمل **الشكلانيّون الرّوس** على صياغة منظورات مغايرة، غير تلك التي سادت لعقود في الجامعات الأوربيّة على وجه الخصوص، والتي كانت **اللّانسونيّة** قد كرّست أبرز معالمها. ولعلّ مصطلح تاريخ الأدب وتحديد طبيعة ماهيّته كانت من المحاور الأولى التي أبانت عن التوجّه المغاير الّذي شقّت طريقه هذه الحركة؛ حيث رأوا أنّ" **تاريخ الأدب** لا يعنى بالدّراسة المحايثة للأعمال [الأدبيّة] الخاصّة، بل بدراسة **الخطاب** الأدبيّ. ما الذي **يتنوّع** أو **يتغيّر** داخل **الخطاب** الأدبي [...] ذلك أيضا هو موقف لوتمان (Lotman Louri) الّذي يذهب إلى أنّ إمكانيّة قيام تاريخ للأدب مبعثها احتواء كل نص على آثار وتقاليد

انضمّ إلى صفوفهم كوكبة أخرى من نقاد الأدب وعلماء اللّغة وألّفوا جمعيّة دراسة اللّغة الشعريّة التي تعرف باسم = "**أوبوجاز Opojaz**" وبذلك ولدت المدرسة الشكليّة في هذين المركزين معا. حيث كانا يلتقيان معا في مجموعات صغيرة لمناقشة المشاكل الأساسيّة في نظريّة الأدب خارج نطاق الجوّ الأكاديميّ الصّارم الذي كان يرهقهم بتكلّفه وتحفّظه وعقمه." ينظر: صلاح فضل، نظريّة البنائيّة في النّقد الأدبيّ، مؤسّسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 45، 46.
وأبرز من مثّل هذا الاتّجاه: رومان جاكوبسون Roman Jakobson (1896، 1982)، فلاديمير بروب Vladimir Propp (1895، 1970)، يان موكاروفسكي Jan Mukařovskỳ (1891، 1975)، أوسيب بريك Ossip Brik (1888، 1945)، فكتور شكلوفسكي Victor Chklovski (1893، 1984)، بوريس إيخنبارم Boris Eichenbaum (1886، 1959). ينظر: كمال رايس، من الشكلانية إلى البنيويّة؛ مسافة المفهوم والرؤية، مجلّة إشكالات، المركز الجامعي لتامنغست، المجلّد 7، العدد 2، 2018، ص 11.

[1]– كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص72، 73.

وأنساق معياريّة عديدة، وامتلاكه، تبعا لذلك، دلالات ومعاني متعدّدة."[1] فمنطلق دراسة التّاريخ الأدبيّ إنّما هو الخطاب الأدبيّ في ذاته بكلّ متغيّراته ودلالاته المتعدّدة/ المتجدّدة تعدّد القراءة وتجدّدها.

كما بسط **تودوروف** جانبا مهمّا من أفكار **الشكلانيّين** في كتاباته؛ حيث عرض لمفاهيمهم حول نشأة الأعمال الأدبيّة والجنس الأدبيّ وقوانين التّحويليّة، بوصفها قضايا تصبّ في صميم اهتمامات التاريخ الأدبي. يقول:" إنّنا لا نستطيع التّفكير فيما هو خارج اللّغة، وخارج الرّمزيّ، أي في "برّانيتهما". فالحياة هي كتابة الحياة والعالم هو كتابة المجتمع [...] فلا نشأة للنّصوص انطلاقا ممّا ليس نصوصا، وكلّ ما يوجد دائما هو عمل **تَحْوِيلٍ** من خطاب إلى آخر، ومن نصّ إلى نصٍّ [...] فإذا كانت المهمّة الأولى للتاريخ الأدبيّ هي دراسة تحويليّة كلّ مقولة أدبيّة، فإنّ الخطوة التّالية ستكون أخذ الأجناس الأدبيّة بعين الاعتبار تعاقبيّا [...] وتزامنيّا في علاقة الأجناس بعضها ببعض [...] والمهمّة الثّالثة للتّاريخ الأدبيّ قد تكون، هي التّعرّف على **قوانين** التّحوليّة التي تتّصل بالانتقال من عصر أدبيّ إلى آخر (على افتراض أنّ هذه القوانين موجودة)."[2]

إذن، انطلاقا من اللّغة/ النّص، أخذ **الشكلانيّون** يسندون للتّاريخ الأدبيّ مهامّاً جديدة لم يكن له سابق عهد بالاهتمام بها، في محاولة لإبعاده شيئا ما عن الدّراسة السياقيّة التي انغمس فيها كليّا لزمن حتّى استنفذت كلّ جديد فيه، وتلج به فضاء الدراسات النسقيّة التي كانت بمثابة أرض بكر تنتظر فتوحاته فيها.

وإضافة إلى ما سبق، ناقش **الشكلانيّون** العلاقة الوثيقة والجدليّة بين تاريخ الأدب والزّمن. وفي هذا السّياق،" يلخّص رومان ياكبسون مآل التّفكير في الزّمن والتّاريخ في دراسة

[1]– ينظر: كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 75، 76.

[2]– ينظر: تزفيطان طودوروف، الشعريّة، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 1990، ص 75، 79.

الظاهرة والأعمال الأدبيّة:" إنّ الوصف التّزامني لا يأخذ بعين الاعتبار النتائج الأدبية لفترة معيّنة فحسب، وإنّما يتناول، علاوة على ذلك، هذا الجزء من التراث الأدبي الّذي ظلّ حيّاً، أو الذي بُعث في الفترة قيد الدّرس [...] إنّ الشعريّة التّاريخيّة تماما مثلها مثل تاريخ اللّغة، إذا رامت أن تكون منفتحة، فإنّه ينبغي أن تُتَصوّر بوصفها بنية فوقيّة، مؤسّسة على سلسلة من الأوصاف التّزامنيّة المتتالية."[1] فقراءة التّاريخ الأدبيّ لا ينبغي لها أن تنحصر ضمن نطاق الزّمن التاريخيّ فحسب، بل من الضّروريّ أن تأخذ في اعتبارها التّأثير الآنيّ الهامّ لزمن التّلقي في القراءة.

كما أنّ عرض فكرة الزّمن في التّاريخ على النّظر والمناقشة، سيسمح بزعزعة بعض المقولات التي أضحت بمثابة المسلّمات؛ ولعلّ من أهمّها فكرة التّحقيب والتي لطالما تحدّدت ضمن نطاق نظرة تّطوّريّة للزمن. وهنا يقول **كلود ليفي ستراوس–Claude Lévi Strauss (1908، 2009)**:" يميل تطوّر المعارف قبل التاريخيّة والأركيولوجيّة إلى أن يبسط في المكان أشكالا حضاريّة كنّا نتخيّلها تعكس درجات وحقبا ومراحل في الزّمان. ويعني هذا أمرين: أوّلهما أنّ "التّقدّم" (إذا كان هذا اللّفظ ما يزال يدلّ على واقعة مختلفة كلّ الاختلاف عن تلك التي كنّا قد ألصقناه بها بدءً) ليس ضروريّا ولا متواصلا، فهو يتّخذ صورة قفزات أو وثبات أو طفرات، كما يحلو للبيولوجيين القول. ولا تقوم هذه الوثبات وتلك القفزات على الاتجاه في ذات الخطّ، بل يرافقها تحويل في الوجهة."[2] إذن فعمليّة التّأريخ لا ترتبط دائما بتسلسل زمنيّ متدرّج أو بتطوّريّة مرحليّة، فيجب أن تأخذ في الاعتبار أيضا أنّ التأريخ قد يكون لقفزات تخرج عن المسار الخطّي أو تتحوّل عنه، أو حتّى تثبت فيه عند مرحلة معيّنة.

[1]– كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 75.

[2]– سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكليّ إلى التّواريخ الفعليّة، ص37.

ومثلما أنّ الأحداث لا تترتّب وفق نسق خطيّ منضبط، كذلك فإنّ التأريخ لهذه الأحداث لا ينبغي أن يرتبط بفئة معيّنة، أو ينحصر ضمن نطاق حيّز مكانيّ أو جغرافيّ محدّد. وهنا يشير **ليفي ستراوس** إلى مشكلة ذات تأثير بالغ في عمليّة التّأريخ بشكل عام، وهي: انضواء القراءة التاريخيّة تحت مظلّة التّمركز الغربيّ حول ذاته؛ من خلال ضبط كرونولوجيا التاريخ على وقع الزّمن الغربيّ، عبر التّركيز في تحديد الأحداث المفصليّة على ما حدث في الغرب بشكل عام، الأمر الذي يؤدّي بالضرورة إلى التّغافل عن أحداث أخرى كثيرة مؤثّرة وقعت في مناطق أخرى من هذا العالم الفسيح. وبالتالي، يعتقد" **ليفي ستراوس** أنّ ثمّة ثورات أخرى تراكميّة ربّما حدثت في أمكنة أخرى وأزمنة أخرى، في ميادين أخرى من مجموع ميادين الأنشطة البشريّة لكنّها لا تجد اهتماما منّا باعتبارها لا تنتمي إلى ثقافة الغرب وحضارته."[1] فهذا التّمركز هو شكل من أشكال السّلطة التي تقمع القراءة وتوجّهها وفق مسارات محدّدة، قد لا تتوافق في كثير من الأحيان وطبيعة النص، كما أنّها تؤول بالقراءة إلى تكلّس عقيم.

إنّ إفساح المجال لاستثمار هذه التّصوّرات الجديدة في قراءة التاريخ الأدبي، سيسمح بتوسيع الدّلالة فيه. على أنّ الغاية من وراء هذا التجديد في منهجيّات القراءة التّاريخيّة ليست بالضرورة هدم لما توصّل إليه السّابقون، بقدر ما هو بناء على ما سبق، نحو تحقيق رؤية أكثر وضوحا حول الموضوع. وفي هذا السياق" لا يدّعي مقال "**نحو مقاربة شكليّة للتاريخ الأدبيّ**" لميكائيل ريفاتير* تجديد التّاريخ الأدبيّ، بل منحه **تكامليّة**، ممثّلة في التّحليل الشّكليّ الذي يمارسه. ويحدّد المقال ثلاثة حقول للتّاريخ الأدبيّ في مُكْنَة تحليل الأشكال أن يساهم فيها على نحو هامّ: العلاقات بين النّصوص، وبين النّصوص والأنواع، وبين النّصوص والحركات الأدبية، ثمّ الدّلالات المتغيّرة للنصّ، تبعا للأجيال

[1]– سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكليّ إلى التّواريخ الفعليّة، ص 38.

*ميكائيل ريفاتير **Michel Riffaterre (1924، 2006)**: ناقد أدبي فرنسي.

المتعاقبة للقرّاء؛ ثمّ دلالة النّص الأصليّة."[1] فهذه الحقول تحاول تسليط الضّوء على مختلف الوشائج بين النصوص، وبينها وبين القرّاء.

هذه الحقول التي اقترحها **ريفاتير** من شأنها أن تقدّم فهما أفضل للنصّ الأدبيّ في ضوء علاقاته بغيره من النّصوص، وسلسلة التّلقّي مقارنة مع معناه في الأصل. ومن ثمّ جاء اقتراح **ريفاتير** لمصطلح **القارئ النّموذجيّ *Archi- lecteur** في خدمة قراءة التّاريخ الأدبيّ؛ باعتبار القرّاء يتفاوتون في طريقة تلقّيهم للنّصوص وتفاعلهم معها باختلاف مرجعيّاتهم وأزمنة النّصوص. ولهذا كانت" الفكرة الأساسيّة التي تترتّب عن استخدام "**القارئ النّموذجيّ**" هي أنّ النّص، رغم طابعه القار من النّاحية الشكليّة والفيزيائيّة، هو نصّ متحرّك وغير قار من النّاحية الأسلوبيّة، لأنّ ما كان فيه مثيرا لانتباه القارئ المعاصر ليس من الضّروريّ أن يحافظ على قوّة تأثيره عند تحيين النّص بالنسبة إلى قارئ يأتي في زمن لاحق. هذا يعني أنّ "أسلوب" النّص هو شيء متغيّر ومتحرّك على الدّوام. ولعلّ هذا ما جعل النّصوص الأدبيّة تحافظ على استمراريّتها وتجدّدها في الزّمن تبعا للتّغيّر المستمرّ لسياقات القراءة ولشروط فكّ التّسنين."[2] وبالتّالي فإنّ تسليط الضّوء على تاريخ التّلقيات بإمكانه أن يقدّم صورة عن التّحوّلات الطّارئة على النّصوص الأدبيّة بالنّظر إلى تغيّرات أذواق المتلقّين ومدى تجاوبهم مع النّصوص وصدى تأثيرها فيهم. فـ" تاريخ القراءات

---

[1]– كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 78، 79.

* إنّ عمل **القارئ النّموذجيّ Archi- lecteur** بالنسبة **لريفاتير** هو فحص واستكشاف النّص بغية الوصول إلى الدّلالة؛ وذلك عبر مرحلتين: حيث تستمرّ **المرحلة الأولى** من مراحل القراءة من بداية النّص حتّى نهايته، ومن أعلى الصّفحة إلى أسفلها، وتتبع الكشف على المحور الأفقيّ (النّسقيّ) [...] أمّا **المرحلة الثّانية**–حسب تحليل **ريفاتير**– فتتمثّل في القراءة الاسترجاعيّة (أو الارتكاسيّة)، وهي المرحلة التي تتمّ فيها عمليّة التّفسير الثّانية لتحقيق القراءة التّأويليّة (الهرمينوتيكيّة) الحقّة. ويرى النّاقد أنّ القارئ عندما يتقدّم من خلال النّص، يتذكّر ما قرأ توّاً، ويكيّف فهمه في ضوء ما يقوم به الآن في عمليّة فكّ شفرة النّص. وهو أيضا يراجع وينقّح ويقارن بالالتفات إلى الوراء، وبهذا يستطيع أن يحقّق عمليّة فك الرّموز بنيويّا. ينظر: فاضل ثامر، من سلطة النّص إلى سلطة القراءة، الفكر العربي المعاصر، الكتاب 2، شباط 1988، ص 94.

[2]– ميكائيل ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب، ترجمة: حميد لحميداني، منشورات دراسات سيميائيّة أدبيّة لسانيّة دراسات سال، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص 9.

المتعاقبة لنصّ من النّصوص يتيح للتّاريخ الأدبيّ اختيار فعاليّة العمل الأدبيّ، تبعا لدرجة قابليّته للإدراك. وأخيرا على التّحليل الأسلوبيّ أن يكون قادرا على تجديد دراسة الثيمات، من خلال بلورة أنساق وصفيّة وتصنيفات بحسب الأنماط والأنواع التي تنتمي إليها، والعصور التي تظهر فيها."[1] فحيويّة المنهج تجعله قادرا على مواكبة النّصوص بمختلف تنوّعاتها من جهة، كما تفتح أمامه آفاق الاكتشاف والإبداع في فضاء النّص من جهة أخرى.

وإذا كان **ريفاتير** قد أولى أهميّة خاصّة للمتواليات القرائيّة في دراسة تطوّر أسلوب النّص وتاريخ تحوّلاته، فإنّ **لوسيان غولدمان lucian Goldmann (1913، 1970)** لا يولي كبير أهميّة لهذا العامل؛ حيث" يبدو أنّ المجتمع الإجماليّ، مع أنّه يشرح كثيرا من الصّفات الهامّة للعمل، لا يستطيع إبراز ما يشكّل معناه الإجماليّ، إذ غالبا ما ترقى أعمال مُبدعة متنوّعة وذات قيمة كبيرة إلى المجتمع الواحد نفسه خلال فترة تاريخيّة معيّنة [...] زد على ذلك أنّه يصعب إقامة علاقة وظيفيّة بين الجيل الذي لا يشكّل واقعا منظّما، وبين الإبداع الثّقافي الذي يشكّل تنظيمه السّمة الأساسيّة."[2] وهنا يظهر أنّ دراسة الأعمال الأدبيّة بالعودة إلى تاريخ التّلقيات قد يشتّت دلالة العمل بين الأذواق المتباينة أو حتّى المتضاربة للقرّاء بدل أن يقدّم رؤية واضحة المعالم حوله.

وعلى هذا الأساس،" يطوّر لوسيان غولدمان عام 1964 فرضيّة بحث في التّاريخ الأدبيّ، مؤسّسة على ما يسمّيه منهج بنيويّ تكوينيّ Structuraliste Génétique [...] حيث تطرح البنيويّة التكوينيّة، مبدئيّا، كون بنيات عالم العمل الأدبيّ متماثلة مع البنيات الذّهنيّة لبعض الفئات الاجتماعيّة التي تربطها بها علاقات واضحة. ولن يرتبط هذا النّوع من البَنْيَنَة، على نحو مقبول، إلّا بالفئات التي ينزع فيها الوعي نحو **رؤية كليّة للإنسان**.

---

[1]– كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 80.

[2]– ينظر: جمال شحيّد، في البنيويّة التّركيبيّة دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1982، ص118.

ومن هنا يستمدّ دلالته. وانطلاقا من هذه المعطيات الأساسيّة [...] يقترح غولدمان منهجا يتألّف من مرحلتين أساسيّتين:

– تحديد مجموع المعطيات التّجريبيّة التي تشكّل البنيات والكليّات النّسبيّة.

– دمجها كعناصر داخل بنيات أخرى أوسع، لكنّها من النّوع نفسه."[1] ليكون العمل الأدبي – والحال هذه– جزءً من منظومة مجتمعيّة تجمعها وتؤطّرها رؤية للعالم تتبلور فيها دلالته.

وقد صاحب هذه المحاولات لاقتراح رؤى منهجيّة جديدة في قراءة التّاريخ الأدبيّ هجمات شرسة شنّها النّقاد على تقاليد كتابة التّاريخ الأدبيّ؛ التي تكشّفت عن ثغرات عميقة، نأت بالنّص الأدبيّ عن طبيعته كإبداع فنيّ، لتقحمه ضمن أطر وسياقات غريبة عنه. وهو ما شدّد على تأكيده **رولان بارت Roland Barthes (1915، 1980)**،" فالأدب باعتباره إبداعا فنيّا، كما يقول المؤرّخون الأدبيّون، يمتلك وضعا خاصّا، الشّيء الذي لا يجعل منه نتاجا تاريخيّا بمفهوم علوم التّاريخ. في حين أنّ العمل الأدبيّ – يواصل بارت– مختلف عن تاريخه وعن مجموع مصادره وتأثيراته ونماذجه. وليس تاريخ الأدب مجرّد تراكم أو تجميع لكلّ الأدباء الكبار الذين احتفظت بهم العصور."[2] فالأدب يشكّل استثناءً لغويّا وظاهرة فنيّة فريدة، فينبغي أن يعامل على هذا الأساس، ومن ثمّ أن يؤرّخ له بالنّظر إلى نصوصه أوّلا، وليس فقط السّياقات التي رافقت إنتاجه وظهوره.

وبما أنّ التاريخ والأدب علمان لكلٍّ منهما خصوصيّاته التي تميّزه، وطرائقه في استقصاء ودراسة مادّته، فقد تحدّث **جيرار جنيت Gérard Genette (1930، 2018)** عن ضرورة "معرفة طبيعة الصّلات والعلاقات التي يقيمها الأدب والتّاريخ داخل المؤلّفات التي تحمل عنوان: **تاريخ الأدب**، أو **التّاريخ الأدبيّ** لـ ... إنّ تاريخ الأدب، كما يمارس في

[1]– ينظر: كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 80.

[2]– المرجع نفسه، ص 81.

الكتب المدرسيّة، ليختزل إلى سلسلة من الدّراسات المبحثيّة، المنظّمة تبعا لنظام التّسلسل الزّمنيّ. ومن هذا المنظور لا يتعلّق الأمر بتاريخ معيّن. ولئن كان [تاريخ الأدب] ينزع نحو برنامج لانسون [...] فهو في الواقع جزء لا يتجزّأ من التّاريخ الاجتماعيّ. بل يمكنه أن يصير جزءً من تاريخ الأفكار والحساسيّات، بما أنّ وثائقه، التي هي الأعمال الأدبيّة، هي بمثابة تعبير أو انعكاس لأيديولوجيّة وحساسيّة خاصّين بعصر من العصور."[1] فانطلاقا من النصّ الأدبيّ، يمكن أن نقرأ البيئة والمناخ الفكري العامّ الذي ميّز عصرا ما، ليكون النصّ نافذة على عصره يطلّ منها القارئ على أعتاب الحاضر.

وإذا كان هذا حال التّاريخ الأدبيّ – باختصار شديد– في الثقافة الغربيّة بكل ما ميّزه من متغيّرات ومنعرجات أفضت به إلى تحوّلات مهمّة في طريقة التّعامل مع المّادّة الأدبيّة في إطار البحث التّاريخيّ، فإنّ هذا يدفعنا إلى التّساؤل حول وضع التّاريخ الأدبيّ في الثقافة العربيّة وتراثه عندهم، وطبيعة المناهج التي تمّ اعتمادها في التّأريخ للأدب العربيّ حديثا.

[1]– ينظر: كليمان موزان، ما التاريخ الأدبي؟، ص 84.

الفصل الثّاني:

التّأريخ الأدبي في كتابات العرب قديما والمستشرقين

1- التّأريخ للأدب في تراث العرب:

إنّ التّاريخ بما هو جزء من كيان الإنسان ككائن له وجوده المرتبط بالمكان والزّمان واللّغة، لم يكن يوما حكرا على أمّة بعينها، أو مقصورا على نطاق جغرافيّ محدّد، فهو يتجاوز الحدود، ويسافر عبر الزّمن ليتبدّى في صورٍ متمايزة متعدّدة؛" فالإنسان، بصفته فاعلا، يستحضر (يتمثّل) الماضي في كلّ دقيقة من حياته الواعية، وإلّا كان غافلا، ساهيا عن ذاته وعاد الماضي في حكم المنعدم."[1] فالتّاريخ لسان حال الإنسان يتجلّى فيه ومن خلاله في حالاته المختلفة، يحكي حاله ويحاكيها، عبر طرائق تعبيريّة متنوّعة، محاولا تحدّي عاديات الزّمن ومآلاته الحتميّة.

ومثل غيرهم من الأمم كتب العرب تاريخهم، ولكنّ إرساء قواعد وطرائق لهذه الكتابة مرّ بإرهاصات ومسارات قبل أن يعرف طريقه إلى النّور. ولعلّ هذا ما يدفعنا إلى التّساؤل حول بدايات هذه الكتابة التّاريخيّة عندهم.

1.1- بدايات اهتمام العرب بالتّاريخ:

لمّا كان اهتمام الإنسان بالتّاريخ قديما، بل ومرتبطا بوجوده، فطبيعيّ أن تكون الأسطورة الشّكل البدائيّ لعلاقة الإنسان بالتّاريخ في محاولة لفهم ذاته والوجود من حوله، من خلال محاولاته لتحديد معالم الماضي الذي لم يعرفه بطريقته، وفي حدود معرفته ووعيه. ولم يكن العرب بدعا في ذلك، فـ"الثّابت أنّه كانت للعرب قبل الإسلام أساطيرهم وخرافاتهم التي كانت بمثابة الشّكل الجنينيّ للمعرفة التّاريخيّة في فترة لاحقة من تاريخهم. ولأنّ الأسطورة محاولة إنسانيّة لترقيع النّقص في الذّاكرة التّاريخيّة؛ فقد كانت الأسطورة عند العرب – كما

[1]- عبد الله العروي، مفهوم التّاريخ، ص 362.

هي عند غيرهم من الشّعوب– الأب الشرعيّ للفكر التّاريخيّ."[1] بوصفها محاولة في حدود الممكنات والمتاحات.

ولم يقف وعي العربيّ القديم بالتاريخ عند حدود الأسطورة، وإنّما تعدّاها إلى أشكال تعبيريّة سائدة في عصره ملائمة لخصائص طبيعته، وبيئة عيشه، "ولقد اتّخذت المعرفة التّاريخيّة عند عرب الجاهليّة مسارين أساسيين: **الأنساب**، التي اهتمّ بها العرب كثيرا واشتهروا بها حتّى بعد الإسلام، و**الأيام** التي حفظوها وتداولوها في مجالسهم وأسمارهم على سبيل الفخر والتّغنّي بالبطولات القبليّة، إلى جانب القصص التّاريخيّ، أو شبه التّاريخيّ، الذي تناقلوه بالرّواية الشفويّة عن بطولات ملوك الجنوب ومآثرهم."[2] والتي حملت من العناصر الأسطورية والخوارق الكثير.

لقد كانت الذّاكرة سجلّ الزّمن لحياة الأفراد والشّعوب والأمم؛ حيث حفظت الذّاكرة العربيّة* تراثا تاريخيّا هائلا وثمينا لحياة هذه الأمّة وثقافتها وأنسابها. ف "العرب في جاهليّتهم

---

[1]– قاسم عبده قاسم، الفكر التاريخي عند المسلمين قراءة في التراث التاريخي العربي، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، ط 1، 2001، ص 63.

[2]– المرجع نفسه، ص 66.

* أثارت قضيّة الذّاكرة العربيّة وما تحفظه من تراث أدبي وثقافيّ هام، سجالات طويلة امتدّت لعقود ولمّا تزل؛ خاصّة بعد صدور كتاب " **في الشعر الجاهلي**" للدكتور طه حسين؛ والذي بحث في المسكوت عنه، فشكّك من خلاله في أصل الشعر الجاهليّ، ووصل بعد تحليل مستفيض إلى نتيجة مفادها أنّ أغلب ما ينسب إلى الفترة الجاهليّة من أشعار منحول. وهو الأمر الذي أشعل فتيل نقاشات حادّة." ومع أنّ هذا الكتاب أثار ضجّة كبيرة في الأوساط الأدبية والدينيّة آنذاك إلّا أنّ طه حسين استدرك الأمر وأعاد طبع الكتاب بعنوان "**في الأدب الجاهلي**" سنة 1927م بعد أن حذف منه وزاد فيه." عبد الكريم معمري، ردود النقاد على كتاب "في الأدب الجاهلي" لطه حسين، حوليات الآداب واللّغات، كلية الآداب واللّغات جامعة محمد بوضياف المسيلة، المجلد 5، العدد 11، 2018، ص 248.

وقد ألقت هذه المناقشات بظلالها على عمليّة التّأريخ الأدبي، على اعتبار أنّ الشعر مصدر من مصادر التّاريخ فهو نصّ يشهد على تاريخ المنطقة، فانبرى الكثير من المؤرّخين يسوقون الحجج والبراهين على وجود هذا الشّعر وجاهليّته، من ذلك ما جاء به ناصر الدّين الأسد في كتابه "مصادر الشّعر الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة" الذي خصّص فصولا من كتابه للحديث عن كتابة الشعر الجاهليّ وتدوينه، وروايته، ثمّ عرض لأهمّ الآراء التي أوردها المؤرخون من عرب ومستشرقين حول موضوع الشّك في الشعر الجاهلي، ليخلص إلى أنّ الشك في وجود الشعر الجاهليّ مشروع، غير أنّ الأمر لا يمكن أن يؤدّي إلى نفيه بالجملة. لمزيد استفاضة في الموضوع يمكن الرجوع إلى : =

كانوا ولوعين بالأخبار التي تتّصل بأنسابهم ومواطن بلائهم في أيّام اللّقاء بأعدائهم، وانتصاراتهم في حروبهم القبليّة، ونعلم جميعا حرص العرب على الأنساب، واتّخاذها أساسا للمفاخرة، واعتمادهم على الذّاكرة في حفظها، وكم تغنّى شعراء القبائل الأخرى بكرام أفعال الأجداد، وعدّدوا مثالب أعدائهم من القبائل الأخرى."[1] وتنوقلت هذه المآثر والمثالب عن طريق الرّواية الشّفويّة، التي عدّت خزّان الذّاكرة التّاريخيّة العربيّة.

ومثلما حفظت هذه الذّاكرة النّصوص المتناقلة روايةً، حفظت أيضا أحداثا مفصليّةً كان لها أثرها الواضح في سيرورة حياة العربيّ القديم. ولعلّ هذا التّأثير البالغ لهذه الأحداث نقلها من واقعها كأمر عابر في مسار الزّمن لا يلبث أن يعفو عنه ويطويه في غياهبه، إلى معلم ارتكاز يتمّ الرجوع إليه وتنظيم ما يليه من التغيّرات بناء على مدى قربها أو بعدها الزّمنيّ منه. وعرفت هذه الأحداث المفصليّة بـ" أيّام العرب"؛ وهي" مجموعة روايات شفويّة قبليّة جماعيّة [...] فالزّمن لديها منقّط بحوادث كبرى، تتّخذ عادة بدايات للتّاريخ أو التّوقيت، وحين تأتي حادثة مهمّة يهمل ما قبلها ويؤرّخ بها."[2] فليس للتاريخ عندها معنى ثابت إنّما تحكمه متغيّرات الأحداث المتعاقبة؛ "هذا وقد أشار المسعودي إلى أنّ العرب قبل الإسلام إنّما كانوا يؤرّخون بتواريخ كثيرة [...] أمّا الطبري فيذهب إلى أنّ العرب لم تكن تؤرخ بشيء محدّد قبل الإسلام، غير أنّ قريشاً إنّما كانت تؤرّخ بعام الفيل، بينما كان سائر العرب يؤرّخون بأيّامهم المشهورة، كيوم جبلة والكلاب الأوّل والثاني*."[1] وغيرها كثير.

- ناصر الدّين الأسد، مصادر الشّعر الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة، دار الجيل، بيروت.
- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج 2، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- طه حسين، في الشعر الجاهليّ، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس.

[1]– محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص 202، 203.

[2]– ينظر: عبد العزيز الدوري ، نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات، 2000، ص 19، 20.

* **يوم شِعب جبلة:** هي موقعة أوقدها التّأر وحرّك نارها، حيث "كان لقيط بن زرارة قد عزم على غزو بني عامر بن صعصعة للأخذ بثأر أخيه معبد بن زرارة [...] فبينما هو يتجهّز أتاه الخبر بحلف بني عبس وبني عامر، فلم يطمع =

إنّ ما حفظته الذّاكرة عبر الرّواية الشفويّة مثّل مادّة ثقافيّة ثريّة بالأخبار والمعلومات عن حياة العربي القديم، لكنّها اتّسمت بما يشوب صحّتها ويطعن في دقّتها بسبب ارتباطها بالمفاخرات بين القبائل، وتدخّل الخيال في سبك بعض أحداثها، وفي هذا السّياق يقول **فرانز روزنثال Franz Rosenthal (1914، 2003)**: "والواقع أنّ قصص الأيّام ترجع في أصلها إلى الأدب أكثر ممّا ترجع إلى التّاريخ. فقد كانت تروى بالدّرجة الأولى لإيناس السّامعين ولمتعتهم العاطفيّة. كانت تحتوي على عناصر تاريخيّة من حيث أنّها سجّلت أحداثا كبرى، ومن حيث أنّها اعتبرت مثل تلك الأحداث متّصلة بنواح معنويّة معيّنة، غير أنّها يعوزها الاستمرار تماما، فلم تدرس ضمن الأسباب والنتائج التاريخيّة، كما أنّها لا تأخذ الزّمن بنظر الاعتبار قطّ."[2] الشيء الذي يفقدها الأساس التاريخيّ الذي يمكن الوثوق إلى صحّته. هذا فضلا "على أنّ قيمة مادّة أيّام العرب التّاريخيّة إنّما تضعف كثيرا، بسبب عدم تنسيقها وتبويبها، طبقا لترتيب الوقائع وتسلسلها التاريخيّ، كما أنّه من الصّعوبة بمكان استخراج مستند منها يمكن الاعتماد عليه في تصنيف هذه الأيام، وتنظيمها على أساس تاريخيّ."[3] هذا فضلا عن عمليات نقلها روايةّ عن الذّاكرة، الشيء الذي يجعلها عرضة لكثير من الإضافات وحتى التّحريفات التي لا صلة لها بالحدث التاريخيّ في الأصل، وهو ما

في القوم وأرسل إلى كلّ من كان بينه وبين عبس ذحل يسأله الحلف والتّظافر على غزو عبس وعامر، فاجتمعت إليه أسد وعطفان وعمرو بن الجون ومعاوية بن الجون [...] وساروا في جمع عظيم لا يشكّون في قتل عبس وعامر وإدراك ثأرهم." ينظر: إبراهيم شمس الدّين، مجموع أيّام العرب في الجاهليّة والإسلام، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1 ، 2002، ص67. لكنّ الغدر الخديعة لعبا دورا في هزيمته.

يوم الكُلاب الأوّل: وهي معركة دارت رحاها في منطقة الكُلاب، بين أبناء الحارث بن عمرو بن حجر آكل المرار؛ الذي "فرّق بنيه في قبائل معد [...] فلمّا هلك الحارث تشتّت أمر أولاده وتفرّقت كلمتهم، ومشى بينهم الرّجال وكانت المغاورة بين الأحياء الذين معهم وتفاقم أمرهم حتّى جمع كلّ واحد منهم لصاحبه الجموع وزحف إليه بالجيوش، فسار شرحبيل فيمن معه من الجيوش، فنزل الكُلاب وهو ماء بين البصرة والكوفة، وأقبل سلمة فيمن معه وفي الصّنائع أيضا وهم قوم كانوا مع الملوك من شذّاذ العرب، فأقبلوا إلى الكرب [...] فاقتتلوا قتالا شديدا." ينظر: المرجع السّابق، ص 43، 44. أفضى إلى مقتل شرحبيل على يد طالب جائزة، لكن موته هذا أيقظ الندم في نفس سلمة الذي نهض للثأر من قاتل أخيه.

[1]– ينظر: محمد بيومي مهران، التّاريخ والتّأريخ، ص 114.

[2]– فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ص 33.

[3]– المرجع نفسه، ص117.

يجعل الاعتماد عليها كمرجع تاريخيّ يبقى مرهونا بكثير من التّحفظ، باعتبارها مرحلة مبكّرة للوعي بالحدث التّاريخيّ وضرورة حفظه.

لكن – من جهة أخرى– يبدو أنّ قراءة تلك النّصوص وفق المقاييس العلميّة الحديثة يفقدها بعضا من عفويّتها كنصوص أنتجت في سياق وظروف خاصّة. وهنا يقول **قاسم عبده قاسم (1942، 2021):** "ويرى بعض الباحثين أنّ "أيّام العرب" قد شابها التّحيّز والمغالاة. ويغفل أصحاب هذا الرّأي حقيقة هامّة مؤدّاها أنّ أولئك الرّواة وأرباب القصص من قدماء العرب لم يعرفوا المقاييس العلميّة للبحث التّاريخي كما عرفناها نحن؛ إذ جاءت هذه المقاييس العلميّة ثمرة تراث طويل في مجال كتابة التّاريخ ورحلة طويلة – لم تتمّ بعد– [...] ومن ثمّ، يكون من الخطأ والظلم أن نحاسب رواة أيّام العرب بمقاييسنا."[1] وإنّما من المهم التزام الموضوعيّة والحياد، ومراعاة الملابسات التي أحاطت إنتاج تلك الأخبار، وقراءتها في إطار السياق الذي أنتجها.

لكنّ التحوّل الحقيقيّ في مسار التّأريخ عند العرب بدأ بوضع التّقويم الهجريّ*، الذي له أهميّة لا تخفى في توثيق الأحداث وربطها بإطار زمانيّ محدّد جامع، خلافا لما كان

---

[1]– ينظر: قاسم عبده قاسم، الفكر التاريخي عند المسلمين قراءة في التراث التاريخي العربي، ص 70، 71.

* رُوي في السّبب الذي أدّى **بعمر بن الخطّاب –رضي الله عنه_ (585، 644 م)** إلى اعتماد التّاريخ الهجريّ "عدّة روايات، فقد جاء عن ميمون ابن مهران أنّه قال: دفع إلى عمر رضي الله عنه صك محله في شعبان، فقال عمر: شعبان هذا الذي مضى أو الذي هو آت أو الذي نحن فيه، ثمّ جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقال لهم: ضعوا للناس شيئا يعرفونه، فقال قائل: اكتبوا على تاريخ الرّوم. فقيل: إنّه يطول وإنّهم يكتبون من عند ذي القرنين، فقال قائل اكتبوا تاريخ الفرس، فقيل: كلما قام ملك طرح ما كان قبله، فاجتمع رأيهم على أن ينظروا كم أقام رسول الله بالمدينة فوجدوه أقام عشر سنين فكتب أول التاريخ على هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلّم. وعن عثمان بن عبيد الله، قال: سمعت سعيد بن المسيب يقول: جمع عمر بن الخطّاب المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم فقال: متى نكتب التاريخ؟ فقال له عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: منذ خرج النبي صلّى الله عليه وسلم من أرض الشرك يعني من يوم هاجر، قال: فكتب ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه لسنتين ونصف من خلافته، فكتب لست عشرة من المحرم بمشورة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقال أبو الزناد: استشار عمر في التاريخ فأجمعوا على الهجرة. وروى بن حجر في سبب جعلهم بداية التاريخ في شهر محرم [...] لأنّ ابتداء العزم على الهجرة كان في المحرم، إذ وقعت بيعة العقبة الثانية في ذي الحجة وهي مقدمة الهجرة، فكان أول هلال استهل بعد البيعة والعزم على الهجرة هو هلال محرم، فناسب أن يجعل متبدأ." ينظر:=

سائدا من قبل في اعتماد وحدات تاريخيّة متباعدة متفرّقة، ترتبط بالقبيلة الواحدة ولا تتجاوزها إلى غيرها، خاصّة في ظلّ غلبة الرّوح القبليّة المعتدّة والمكتفية بذاتها؛ فأصبح هذا التقويم الهجريّ "عنصرا حيويّا في نشأة الفكرة التّاريخيّة. ومنذ ذلك الوقت أصبح توقيت الحوادث (أو تأريخها) العمود الفقري للدّراسات التّاريخيّة. وقام عمر بن الخطّاب بتأسيس الدّيوان، أو سجّل المحاربين وأهليهم حسب قبائلهم، وهذا أعطى الأنساب أهميّة جديدة، وكان حافزا إضافيّا للاهتمام بدراسة الأنساب."[1] فقد وثّقت هذه السّجلات مادّة مهمّة حول الرّوابط القائمة بين الأفراد وتداخلاتها، مع ما يرتبط بها من مرويّات وأخبار وأحداث.

ومع بدء التّقويم بالهجرة اتّخذ تأريخ الأحداث عند العرب صيغة أكثر تحديدا وضبطا، وإلى جانب ذلك ساهمت جملة من العوامل في تنشيط حركيّة تدوين الأخبار والأحداث التّاريخيّة، يحدّدها حسين نصّار في مايلي:

- حاجة المسلمين في تفسير الآيات القرآنيّة إلى معرفة مناسباتها؛ وهو ما يحتاج إلى بحث تاريخيّ في حوادث الإسلام.
- عني المسلمون بجمع الأحاديث ليفسّروا بها القرآن، ويستنبطوا منها أحكام الدين، فكانت أساس كتب السّيرة والمغازي.
- شعور بعض الخلفاء بالحاجة إلى ما يهتدون به في سياسة الدّولة وتدبير أمورها، فرأوا ألّا بدّ من الاستعانة بأخبار من سبقهم من الأمم ليستنيروا بهم.
- كان الأجانب الذين أظلّهم الإسلام يفخرون على العرب بتاريخهم وحضارتهم، فدعا هذا العرب إلى كتابة تاريخهم.

علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه شخصيته وعصره دراسة شاملة، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط 1، 2005، ص 108، 109.

[1]– ينظر: عبد العزيز الدوري ، نشأة علم التاريخ عند العرب، ص،21، 22.

- كما أنّ النظام المالي في الدّولة الإسلامية كنظام الضرائب أو نظام العطاء احتاج إلى وجود بحث تاريخي يضبط مواقيتها.[1] بالشكل الذي يحفظ واجبات وحقوق الأفراد بدقّة

وفضلا عن المخزون الثقافيّ الذي حفظته الرّواية، والذي ما لبث يتمدّد ويتوسّع عبر اهتمام الرّواة والصحابة في المرحلة الإسلاميّة بتتبّع أخبار الرّسول ﷺ وأقواله وأفعاله وتناقل أمر غزواته "ويبدو أنّ عروة بن الزّبير (ت 94هـ/ 712م)، وهو فقيه ومحدّث مشهور، كان مؤسّس دراسة المغازي، إذ كان أوّل من ألّف كتابا في المغازي وكذلك فعل أبان بن عثمان."[2]

وقد تطوّر الاهتمام بغزوات الرسول ﷺ، وامتدّ الاهتمام بمستقصيها إلى توثيق أعمال من خلفه من الرّاشدين؛ حيث " قام ثلاثة من العلماء بتنمية دراسة المغازي وتوسيعها، وهم عبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت 130- 135هـ/ 747- 752م)، وعاصم بن عمر بن قتادة (ت 120هـ/ 737م)، ومحمد بن مسلم ابن شهاب الزهري (ت 124هـ/ 741م) [...] فمؤلّفاتهم حدّدت إطار المغازي وهيّأت جلّ المواد التي اعتمد عليها ابن إسحاق والواقدي بعده."[3] في مصنّفاتهما التي لم تصل كاملة إلّا فيما ندر، وإنّما اعتمد عليها بشكل كبير من جاء بعدهما؛ فـ" محمد بن إسحاق المتوفى عام 125هـ، قد اختصر سيرته ابن هشام المتوفى عام 218هـ، ومختصره هذا هو الذي بين أيدي النّاس اليوم؛ ثمّ محمد بن عمر الواقدي المتوفى عام 207هـ. وكثير من روايته مضمّن في كتاب الطبقات الكبير لابن سعد المتوفى عام 230هـ، هذا إلى جانب كتاب

[1]- ينظر: حسين نصّار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ص 8، 10.

[2]- عبد العزيز الدوري ، نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 24.

[3]- ينظر: المرجع نفسه ، ص 26.

له في مغازي الرسول مطبوع."[1] بعنوان "**كتاب المغازي**" الذي حقّقه المستشرق الإنجليزي **مارسدن جونز Marsden Jones (1920، 1992)**، وصدر في عدّة طبعات.

وتنازع العمل التأريخيّ (عمليّة جمع المصادر والأخبار حتّى نكون أكثر دقّة) في تلك المرحلة تياران كبيران: الأخبار والحديث؛ حيث "وُجد في تلك المرحلة نوع من التخصّص المحليّ في رواية الأخبار، فكان لكلّ قطر من الأقطار الإسلاميّة الهامّة أخباريّون اختصّوا بجمع أخباره وتدوينها [...] على أنّ المحدّث كان عند جمهور ذلك الزّمان أشرف موضوعا وأسمى منزلة من الأخباريّ؛ ويرجع ذلك إلى شرف موضوع الحديث من جهة وإلى أنّ الأخبار وخصوصا قديمها كانت مظنّة الإغراب والتلفيق والاختلاق من جهة أخرى."[2] وبالتالي، فقد ظهر شكل من التّراتبيّة في النظر لكلا الاتّجاهين، فبينما اتّسمت دراسات الحديث بالشرعيّة المكتسبة من النص وقائله، بقيت الأخبار مشوبة بالشكوك والظنون، وهو ما سينعكس تأثيره على التّلقي والقراءة آنا ولاحقا. وبقي التياران متجاورين إلى أن استتبّ الأمر لصالح المحدّثين؛ "حين غلب منهجهم في الكتابة التاريخيّة."[3] بالنظر إلى الدّقة التي التزم بها في تحرّي الأخبار واستقصاء الأحاديث وتسلسل إسنادها.

ومع اتّصال العرب بالأقوام المجاورة لهم عبر فتوحات الأمصار والأنشطة الاقتصاديّة المتنوّعة، انفتحوا على آثارهم العلميّة والمعرفيّة ترجمة ومُدارسة، الأمر الذي عكس تأثيره على نشاطهم الفكريّ الذي ما انفكّ يأخذ أبعادا أكثر عمقا وتفصيلا وتنظيما. وظهر ذلك جليّا في عمليّة جمع المصادر التاريخيّة آنئذٍ. "وعلى الجملة فإنّ مؤرّخي

[1]– ينظر: ف. هرنشو، علم التاريخ، ص 54.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 56، 57.

[3]– ينظر: عبد العزيز الدوري ، نشأة علم التاريخ عند العرب، 22.

القرن الثّالث* حدّدوا بصفة عامّة مصادر التّاريخ عند العرب فكانت أربعة أشياء: كتب السّيرة والأخبار، السّجلّات الرّسميّة، الكتب المنقولة عن اللّغة الأجنبيّة، المشاهدة والمشافهة."[1] فأضحت هذه المصادر الرّكيزة الأساسيّة في عمليّة التّأريخ لاحقا.

غير أنّ التّأريخ كعلم لم يكن – إلى ذلك الوقت– قارّا ثابتا ولا حتّى معترفا به كذلك، فلا ضُبطت معالمه ومناهجه ولا شُرحت أهميّته؛ "فالتّصنيف الهللنستي للعلوم الذي أخذه العرب لم يعط للتاريخ مكانا خاصّا [...] كما أنّ فلاسفة العرب المصطبغة بالهللنستيّة لم يذكروا التّاريخ عند كلامهم عن الشّعر والبلاغة [...] ومع أنّ كثيرا من العلوم بحثت بالتّفصيل، إلّا أنّه لا يوجد فصل خاص بالتاريخ الذي صنف، كالشعر، ضمن ما ليس من العلوم."[2] فظلّ في أحسن الأحوال عنصرا تتمّ الإشارة إليه بشكل عابر ضمن عناصر الكتاب المؤلّف.

لكنّ التّصنيف في ما يدخل في إطار التّاريخ تضاعف، خاصّة في ظلّ تراجع مركزيّة الدّولة الإسلاميّة لصالح إمارات متفرّقة متنافسة سياسيّا وثقافيّا. "كلّ ذلك أثّر في كتابة التّاريخ عند العرب تأثيرا كبيرا يتّضح في كثرة ما ظهر ابتداء من منتصف القرن الثّالث من التّواريخ المحليّة وكتب التّراجم والطّبقات خاصّة؛ من ذلك تاريخ فتوح مصر والمغرب لابن الحكم المتوفى عام257، وكتاب ولّاة مصر وقضاتها للكندي المتوفى عام 350هـ، وتاريخ بغداد وأعلامها للخطيب البغدادي المتوفى عام 463هـ، وتاريخ دمشق

* يذكر المؤرّخ **ف. هرنشو F . Hearnshaw** مجموعة من مؤرّخي هده المرحلة بدءً بـ: ابن قتيبة صاحب كتاب المعارف وقد توفي عام 270هـ، والبلاذري صاحب كتابيّ فتوح البلدان وأنساب الأشراف، وقد توفي عام 279هـ، واليعقوبي صاحب كتاب التاريخ المضاف إليه وقد توفي عام 284هـ، والدينوري صاحب الأخبار الطوال والمتوفى عام 290هـ، وابن جرير الطبري صاحب تاريخ الأمم والملوك والمتوفى عام 310هـ." ف. هرنشو، علم التاريخ، ص 40.

[1]– ف. هرنشو، علم التاريخ، ص 40.

[2]– ينظر: فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ص 47، 48، 49.

وأعلامها لابن عساكر المتوفى عام 571هـ."[1] وغيرهم ممن أثروا في المكتبة التاريخيّة بأخبار حول مختلف ربوع الدّولة الإسلاميّة وتاريخ ممالكها وإنجازاتهم.

لكنّ توالي الخطوب على دولة المسلمين وتفتّت أوصالها وتعاظم آثار الصراعات السياسيّة الداخليّة والخارجيّة، بقدر ما كان وبالا على دولة المسلمين بما استحثّه من أطماع خارجيّة، وتناحر الدّاخل على السّلطة والنّفوذ، بقدر ما وفّر هذا الجوّ المضطرب مناخا مناسبا لمعاينة مختلف التّحولات الطّارئة على الدّول والممالك ومختلف الآثار المنجرّة عنها. "فكان طبيعيّا أن ينحو المؤرّخ الإسلاميّ في التّاريخ تلقاء ذلك كلّه منحى فلسفيّا عميقا، فيتعرّف علل الحوادث وأسباب قيام الدّول وعلل سقوطها ومظاهر العمران وأصول الاجتماع ونحو ذلك. وهذا ما صنعه فيلسوف مؤرّخي العرب قاطبة عبد الرحمن بن خلدون المتوفى عام 808هـ في مقدّمة تاريخه التي لم يكتب مثلها في الإسلام على الإطلاق."[2] عمقا في البحث ودقّة في التفسير والتعليل وشموليّة في المواضيع.

فقد عرفت الدّراسة التّاريخيّة على يد ابن خلدون مرحلة من النّضج في القراءة والتّفسير والتّحليل، وهو ما حدا بالمؤرّخ الإنجليزي **أرنولد توينبي Arnold Toynbee (1889، 1975)** إلى الإقرار بأنّ: "كلّ من يقرأ المقدّمة لا بدّ أن يعترف بأنّ حقّ ابن خلدون في ادّعاء هذا الشّرف، شرف التّسمية باسم مؤسّس علم التّاريخ وفلسفة التّاريخ، أقوى وأثبت من حقّ كلّ كاتب آخر سبق فيكو."[3] الفيلسوف الإيطاليّ. ولعلّ هذه المكانة التي حظي بها ابن خلدون تفسّر ذلك الاهتمام الواسع بأفكاره ونظراته الفلسفيّة.

وإذا كان هذا حال التّاريخ عند العرب بصفة عامّة، فما محلّ التأريخ للأدب خصوصا من كلّ هذا؟ وكيف تطوّر التّصنيف في هذا المجال بالذّات؟

---

[1]– ف. هرنشو، علم التاريخ، ص 41.

[2]– المرجع نفسه، ص 42.

[3]– زينب محمود الخضيري، فلسفة التّاريخ عند ابن خلدون، ص 15.

2.1- نشأة التّأريخ الأدبي عند العرب:

لم يعرف العرب في تراثهم كتابة تاريخيّة ذات معالم واضحة أو منهجيّة ثابتة، أو اهتماما بالتّاريخ لذاته كعلم له خصائصه وأهميّته، بل انصبّ جلّ عملهم في تحصيل المادّة التاريخيّة وتجميع المصادر وتبويبها وفق موضوعات متنوّعة، والتي كان من بينها النّصوص الأدبيّة وما تعلّق بمؤلّفيها. وبالتالي فـ "المكتبة العربيّة لم تعرف تاريخ الأدب العربيّ بهذا المعنى الذي نفهمه نحن اليوم .. ولكنّها تفهم هذا التّاريخ على هذه الصّورة التي نجدها في الأغاني مرّة، وفي كتب الأمالي مرّة، وفي العقد الفريد وصبح الأعشى مرّة ثالثة .. وتفهمه كذلك على هذه الصّور الأخرى التي نجدها في كتب الموازنة والوساطة طورا، وفي كتب الطبقات والتّراجم طورا آخر، وفي موسوعات اللّغة والتّاريخ طورا ثالثا."[1] فجلّ ما بلغوه في مجال التّأريخ الأدبيّ لا يعدو أن يكون نوعا من التّجميع لمنثور البلغاء ومنظوم الشّعراء، كما أنّ أقصى ما نفذوا إليه كان نقدا وتحليلا لهذه النّصوص من حيث لغتها وجماليّاتها الفنيّة؛ ولهذا كان "النّقد الأدبي سابقا عند العرب للتاريخ الأدبيّ، وذلك لما هو واضح في تاريخ كلّ الأمم القديمة من أنّ الدراسات التّاريخيّة المنظّمة لم تنشأ إلّا بعد أن اجتمع لدى كلّ أمّة تراث شعّرت بالحاجة إلى مراجعته، وهذا لم يحدث في الأدب إلّا بعد تراخي الزّمن بعهد الإنتاج الحقيقيّ، فعندئذٍ تكون العقول قد اتّسع إدراكها ونمت لديها قوّة التّفكير النّظريّ الذي يستطيع أن يصل إلى الكليّات [...] وهذا واضح في تاريخ اليونان حيث لم تبدأ دراسات التّاريخ الأدبيّ إلّا في عصر الإسكندريّة، وعند اللّاتين [...] بعد انقضاء حكم أغسطس، وكذلك عند العرب فهي لم تظهر إلّا في العصر العباسيّ حيث غلبت الصّنعة على الطّبع والتّقليد على

[1]- شكري فيصل، مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي عرض ونقد واقتراح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1978، ص12.

الأصالة."[1] فليس غريبا أن يهتم المصنّفون في بدايات العهد في التأليف بحشد النّصوص والمادّة التّاريخيّة، ومعالجتها تحليلا ونقدا ومقارنة. وهذه القاعدة المعرفيّة هي التي يمكن أن يُستفاد منها لاحقا في بناء تاريخ الأدب.

والعودة إلى هذه البدايات تحيل مباشرة إلى تلك الذّاكرة الشفويّة التي حفظت جزء لا يمكن أن يُستهان به من تراث العرب نظما ونثرا، "وقد اضطلع الشعراء أنفسهم بدور هام في الرّواية، فكانت لهم المدرسة التي يتعلّمون فيها صوغ الشّعر ونظمه، والتّمرّس بأساليب الكلام وفنون القول، ومن أراد أن يصبح شاعرا لزم واحدا من فحولهم، يحفظ عنه، ويروي له، ويترسّم خطاه."[2] ويتشرّب مذهبه قبل أن يصير إلى الإبداع.

ولعلّ ما ساهم في المحافظة على هذا المرويّ الشفهيّ هو المكانة التي احتلّها الشّاعر/ الرّاوي بين قومه بوصفه حامي حمى القبيلة ولسان حالها بين القبائل، "وربّما فضّلوا نبوغ الشّاعر فيهم على نبوغ الفارس، ولذلك كانوا إذا نبغ فيهم شاعر من قبيلة .. أتت القبائل الأخرى فهنّأتها به وصنعت الأطعمة واجتمع النّساء يلعبن بالمزاهر كما يصنعن في الأعراس، وتتباشر الرّجال والولدان لاعتقادهم أنّه حماية لأعراضهم ودفاع عن أحسابهم وتخليد لمآثرهم وإشادة لذكرهم."[3] هذا الاحتفاء بالشاعر/ النّص يصف بدقّة المكانة التي احتلّها الشعر بالذّات بما هو ديوان العرب. فطبيعيّ ذلك الانكباب على حفظ النص والاشتغال بتعلّم صنعته والإبداع فيه باعتبار هالة القداسة والتّمجيد التي كانت تلفّه.

---

[1]– ينظر: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب منهج البحث في اللغة والأدب، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1996، ص 15.

[2]– طاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 8، 1999، ص 13.

[3]– جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربيّة، دار موفم للنشر، الجزائر، 1993، ج 1، ص 148.

لكنّ هذه المكانة العظيمة للشّعر في نفوس العرب ما لبثت تتراجع أمام صدمة نصّ أعظم بيانا وأوضح تبيينا، أخرس ألسنتهم عن مضاهاته، وشغلهم عن مُدارسة غيره. ومن ثمّ "يصمت الحديث عن تدوين الشّعر وتخفّ حدّة روايته بعد البعثة المحمّديّة، فقد كان من العسير، والإسلام في نشأته يقيم نظاما، ويؤسّس دولة، ويضع نماذج جديدة للسلوك العربيّ، أن تجد فكرة تدوين، أو حتّى رواية، شعر مليئ بالمفاخر."[1] القبليّة؛ بما تؤجّجه من عصبيّات نهى عنها الإسلام وشجبها بشدّة.

لكن مع استقرار أركان الدّولة الإسلاميّة، وثبات دعائمها، عاود النّاس اشتغالهم بالشعر وتذوّقه. وليس غريبا وهو علمهم الذي لم يكن لهم علم أصحّ منه – على حدّ ما قال **عمر بن الخطّاب** رضي الله عنه– "فلمّا كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنّت العرب بالأمصار راجعوا رواية الشّعر فلم يألوا إلى ديوان مدوّن ولا كتاب مكتوب فألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقلّ ذلك وذهب عنهم منه أكثره."[2] ولهذا لا يخلو أمر جمع الشعر العربي خاصة والتراث الأدبيّ عامّة من وجود انتحال ووضع حرّكه نقص المادّة المتوافرة أو رغبة القبائل في نسبة المكارم لجانبها ...، لكن هذه المثالب لا تنسف وجود هذا التراث كليةً، بقدر ما تبقي مسافة للنّظر والتّحليل قائمة.

وعلى هذا الأساس "ستظلّ الأسئلة قائمة ومستمرّة حول الشّعر الجاهليّ، ولن نصل إلى إجابات تحسم التساؤل، لأنّ أسباب الشّك كثيرة، وربّما تكون موضوعيّةّ أيضا إذا ما رأينا كثرة الشّاكين ممن نثق بعلمهم ونواياهم. ولكنّ أسباب اليقين كذلك موجودة

[1]– طاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، ص 14.

[2]– محمد بن سلام الجمحي، طبقات الشعراء، تمهيد: جوزف هل، دراسة: طه أحمد إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001، ص 34.

وكثيرة هي، وموضوعيّة أيضا."[1] فأمر الفصل في هذه المسألة يبقى قيد الإرجاء، يستحثّه فضول القراءة وإغواء السّؤال، ويعطي للنّص ذلك الجانب المدهش الغريب فيه.

ثمّ إنّ ذلك الانصراف عن الشّعر في بدايات الدّعوة الإسلاميّة ما لبث يتراجع ليتجدّد الاهتمام به بشكل وسّع نطاق روايته، وشجّع نشاط التّدوين والذي تصاعد تيّاره باطّراد؛ "فإذا وصلنا إلى نهاية القرن الأول الهجريّ، بداية الثّامن الميلادي، أصبح بين أيدينا – يقول **طاهر أحمد مكّي**– من الدّلائل ما يجعل أمر تدوين الشّعر أمرا مقرّرا. فالخطّاط خالد بن أبي الهياج كان يكتب للخليفة الوليد بن عبد الملك (ت 96هـ، 715م) المصاحف والشّعر والأخبار [...] والخليفة الوليد بن يزيد (128هـ، 744م) أمر بجمع ديوان العرب وأشعارها وأخبارها وأنسابها ولغاتها. لكن هذا التدوين كان، فيما يبدو، عملا عفويّا وفرديّا، يخضع لأذواق الأشخاص ومتطلبات السّياسة [...] ولا نكاد نتجاوز القرن الأول الهجريّ، ونمضي في الثّاني، حتّى نلتقي بطبقة جديدة من الرّواة والعلماء."[2] على معرفة واسعة بحياة العرب وأخبارهم وآثارهم من نظم ونثر. وبهذا لم تعد الرّواية مجرّد عمل عفويّ لأغراض ذوقيّة أو تعليميّة ذاتيّة، وإنّما توسّعت لتصير شاغلا يهمّ نطاقا ما انفكّ يتزايد من طُلّاب المعرفة.

ومع توسّع نشاط التّدوين من جهة، وانحسار الملكة اللّغويّة التي أخذت تهدّد بقاءها عوامل عديدة*، اتّجه التّأليف إلى ما يُرسي دعائم اللّغة ويثبّت أركانها من خلال

---

[1]– عبد الله الغذامي، القصيدة والنّص المضاد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1994، ص 9.

[2]– ينظر: طاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، ص 16.

* كانت هناك جملة من الأسباب التي أدّت إلى تراجع الملكة اللغويّة عند العرب، لعلّ أهمّها: تفشّي ظاهرة اللّحن "عقب الفتوحات الإسلاميّة وامتداد اللّغة العربيّة إلى مجالات لم تتح لها من قبل، وفساد الألسنة حتّى بالنسبة للعرب أنفسهم نتيجة اختلاطهم بالأجانب. يقول الزبيدي: لم تزل العرب تنطق على سجيّتها في صدر إسلامها وماضي جاهليّتها حتّى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان فدخل النّاس فيه أفواجا، وأقبلوا عليه أرسالا، واجتمعت الألسنة المتفرّقة واللّغات المختلفة ففشا الفساد في اللّغة العربيّة." أحمد مختار عمر، البحث اللّغوي عند العرب مع دراسة لقضيّة التّأثير والتّأثر، عالم الكتب، القاهرة، ص 86. كلّ تلك العوامل اجتمعت لتكوّن دافعا لظهور علم النّحو والدّراسات اللّغويّة حفاظا على لغة القرآن.

الارتكاز على الموروث الأدبيّ. "وكان غرضهم من التّأليف فيه أوّلا التّوصّل إلى إجادة النّظم والنّثر على طريقة العرب ومنثورهم، ثمّ بدا لهم أن يذكروا معها مسائل من النّحو واللّغة في تضاعيف التّآليف ليتمكّن بها الطّالب من تفهّم المنظوم والمنثور، ثمّ أدخلوا في ذلك نبذا من أنساب العرب وأخبارهم العامّة ومسائل من الصّرف والبيان والعروض. وبثّوها في غضون المؤلفات لمناسبة ما. ثمّ توسّعوا فيها بذكر طرائف من الحكايات وملمحا من التّاريخ."[1] ومن ثمّ ظهرت مصنّفات جمعت من فنون الأدب ونوادره وطرائف العلم والفكر ما يفيد طالب العلم، وما يحفظ ملكة اللّغة عنده سليمة ويجوّدها بما أوثر عن فصحاء وبلغاء العرب وشعراءهم.

ومن الأمثلة التي تبيّن ذلك ما يذكره حنفي ناصف حين يقول: "قال بعض العلماء أنّ أصول هذا الفنّ وأركانه أربعة دواوين هي: أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرّد وكتاب البيان والتّبيين للجاحظ وكتاب النّوادر لأبي عليّ القالي البغداديّ وما سوى هذه الأربعة تبع لها وفروع منها. وأقول ينبغي أن يزاد كتاب الأغاني لأبي فرج الأصبهانيّ وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربّه."[2] كلّ هذه المصنّفات جمعت صنوفا شتّى من المعرفة والعلم والأدب كما ضمّت إشارات تأريخيّة – ولو لم تكن مقصودة لذات التأريخ كعلم–.

وإلى جانب تلك المؤلفات، اشتملت كتب التّراجم والطّبقات، من مثل كتاب "**طبقات الشعراء" لابن سلّام الجمحي (ت 231هـ)** ، أو كتاب "**الشعر والشعراء" لابن قتيبة (213هـ، 276هـ)**، أو كتاب "**وفايات الأعيان" لابن خلكان (608هـ، 681هـ)**، ... وغيرهم الكثير، على جملة من الأسس التّأريخيّة في مجال الأدب؛ من مثل جمع

[1]– حفني ناصف، تاريخ الأدب أو حياة اللغة العربية، مطبعة الجريدة، الجامعة المصريّة، 1909/ 1910، ص7.

[2]– المرجع نفسه، ص8.

وتصنيف المؤلّفين والتّعريف بهم وذكر منجزاتهم. ورغم ما يؤخذ عليها من ملاحظات*، إلّا أنّها مثّلت رافدا مهمّا للمؤرّخين المحدثين. يضاف إلى ذلك مجموعة من الكتب النقدية من مثل: "**الموازنة بين أبي تمّام والبحتري" للآمدي (ت 370هـ)** ، أو "**الوساطة بين المتنبّي وخصومه" للجرجاني (322هـ، 392هـ)**، والتي حوت إلى جانب القضايا الدّارجة مناقشتها في تلك الفترة على بيان لصورة الوضع الثقافي القائم آنئذٍ والمناقشات الدّائرة حول مختلف القضايا اللّغوية والبلاغيّة.

---

* اشتملت كتب الطّبقات على كمٍّ ثريّ وزاخر بالمعلومات؛ "فكتب الطّبقات لم تدع صاحب علم أو فنّ أو صناعة إلّا عنيت بالتّرجمة له، حتّى كان التّراث العربيّ في هذا الباب أغنى وأوسع من مذخور التّراث عند الغربيّين. والحقّ أنّ العرب والمسلمين قد عنوا أشدّ العناية بتراجم رجالهم، وطبقات علمائهم، وتوفّروا على ذلك الفنّ، وافتنّوا في تبويبه وترتيبه [...] حتّى لقد بلغت بهم العناية والتحفّي في ذلك أن ألفوا كتبا في تواريخ البلدان، يؤرّخون فيها لنشوئها وعمرانها وتطورها وفتحها وآثارها، ثمّ يفيضون بعد ذلك في التّراجم لأهل هذا البلد، ممن ولدوا فيه أو نشأوا به أو وفدوا عليه." ينظر: محمد عبد الغني حسن وآخرون، التراجم والسير، دار المعارف، القاهرة، 1955، ص 5. وهذا إنّما يدلّ على اهتمامهم البالغ بمثل هذا الفنّ.

غير أنّه وبقدر شموليّة وسعة المخزون المعرفيّ الذي ضمّته هذه الكتب، إلّا أنّه يؤخذ عليها حسب شكري فيصل: "أنّها كانت تنظر النظرة الجزئيّة [...] ولا تحاول أن تجعل من تأريخ الأدب علما منظّما له موارده التي يردها، وخطواته التي يسلكها، وغاياته التي ينتهي إليها، وإنّما هو مزيج من الملاحظات المتفرّقة [...] وهذه النّظرة الجزئيّة لا تقتصر على نتاج الشّاعر الأدبيّ، ولكنّها تسري كذلك في دراسة حياته .. فنحن لا نعرف من حياة كثير من الشّعراء إلّا ما يتّصل بممدوحيهم [...] والأصل الثّاني الذي تصدر عنه هذه المخلفات الأدبيّة أنّها، في أكثرها، قاصرة الدّلالة، قريبة النّظرة، ضيّقة النّطاق .. فهي لا تعنى بهذا الأدب الذي غنّاه الشعراء لأنفسهم فكان نجوى نفوسهم وذوب أفئدتهم، بقدر ما تعنى بهؤلاء الذين كانوا يعيشون ندامى لأصحاب السّلطان أو كالندامى." ينظر: شكري فيصل، مناهج الدّراسة الأدبية في الأدب العربيّ عرض ونقد واقتراح، ص 12، 13.

ما يعني أنّ هناك طّبقيّة واضحة في النّظر إلى الشّعر، حيث حظيت فئة منهم باهتمام واسع وأفردت للحديث عنها ورواية شعرها ومدارسته الكثير من الكتب، في حين بقيت فئة أخرى على هامش الاهتمام. ويكون هذا التّصنيف في الغالب قائما على أساس نمطيّ هو **كثرة الشّعر وجودته عند الشّاعر** وهي الطريقة التّي اعتمدها ابن سلّام الجمحي مثلا؛ " فبقدر ثروته وإجادته تكون منزلته في أن يوضع في الطبقة الثّانية أو الثّالثة وهلمّ جرّا." محمد بن سّلام الجمحي، طبقات فحول الشّعراء، ص 22. هذا فضلا عن الاعتماد في قراءة النصوص الشّعريّة على قالب محدّد مضبوط سلفا هو نسق القصيدة الجاهليّة؛ حيث "حصرت البلاغة العربيّة جماليّة الخطاب الشّعريّ المحدث باقتصاره على الأنموذج المكرّر [...] ورغم كلّ تلك المحاولات الإبداعيّة المحدثة للبقاء في دائرة المركز وإتّباع نمطه، إلّا أنّ البلاغة العربيّة لم تحبّذ تناول أشعارهم وإدراجها ضمن موروثها، فكان منها النّقد المرتجل والاستكراه والطّعن بالسرقة." ينظر: سهام أمزيان وناصر اسطمبول، تداوليّة المركز والهامش في تلقّي النّسق الشّعريّ "أبو تمّام أنموذجا"، مجلّة سيميائيّات، المجلّد 18، العدد 1، سبتمبر 2022، ص 215. وبالتّالي من المهم لمؤرّخ الأدب أن يأخذ مثل هذه المسائل بعين الاعتبار والنّظر ففي قراءة النصوص التراثيّة.

غير أنّ كلّ هذه المصنّفات على كثرتها وتنوّع مواضيعها لم تول التّأريخ للأدب اهتماما خاصّا أو قصدته لذاته، ولا أفردت له مجالا للتّحليل والبحث، وإنّما حسبها أن وثّقت المادّة بما أتيح لها وقتها من معلومات متنوّعة وثريّة من الأنساب والأخبار وبما يتناسب وغرض الكتاب وغاياته، لتشكّل المعلومات والتّفاصيل التي حوتها معينا لا غنى عنه للمؤرّخين المحدثين. لكن كيف تمّ الانتباه إلى ضرورة وضع تاريخ لآداب اللّغة العربيّة؟ سؤال يقودنا رأسا لبحث دور المستشرقين وجهودهم في التّأريخ للأدب العربيّ.

2- المستشرقون والمنعرج المنهجيّ في التّأريخ الأدبيّ:

مثّل الاستشراق ظاهرة فريدة بكلّ المقاييس، بما جمع من متناقضات، وآلف من أضداد. إنّه ذروة الطّموح الإنسانيّ لكشف حُجُب البعيد، وإماطة اللّثام عن الغريب بكلّ ما له من محاسن مثمرة، وما عليه من مساوئ مفجعة. وإذا كان الاستشراق "حركة علميّة تعنى بدراسة أوضاع الشّرق وما له صلة بقديمه وحديثه بغابره وظاهره، وينشر ما يتعلّق باللّغة العربيّة، وبقيّة اللّغات السّاميّة والشّرقيّة."[1] فإنّ هذه الحركة لم تنبثق من العدم أو كانت بمحض الصّدفة أو الفضول الطبيعي للمعرفة؛ وإنّما كانت "ظاهرة ثقافيّة ومعرفيّة تغذّيها عواطف اكتشاف ذلك المجهول الغامض المحاط بالرّموز التي لا تقرأ أحرفها بسهولة، والشرق*، وهو ذلك المجهول في أعماق النّفس الأوروبيّة، ليس مجرّد كيان جغرافيّ بعيد [...] فالشرق في نظر الثقافة الغربيّة كونٌ جديد وقارّة غاضبة متحدّية وضفّة شرقيّة منتصبة بكبرياء التّاريخ شامخة باعتزاز."[2] بكلّ زخمها التراثيّ وصخبها التّاريخي، وبكّل ثرواتها المغرية وسحرها الأخّاذ.

---

[1]- إدريس الكريوي، المنهج الاستشراقي في تاريخ الأدب والنقد، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، ج 55، م 14، 2005، ص 192.

* إنّ الحديث عن الاستشراق كظاهرة لها أبعادها المعرفيّة والثقافيّة المتعدّدة الجوانب والغايات، يجعل قصرها عند حدود العالم العربي الإسلامي يضيّق من سعة المفهوم؛ حيث "كان الاستشراق ومازال يهتمّ بالشّعوب الشرقيّة عموما التي تضمّ الهند وجنوب شرق آسيا والصّين واليابان وكوريا. وعند مراجعة النشاطات الاستشراقيّة نجد أنّ هذه المناطق بدأت تتخصص بدراسات خاصّة مثل الدّراسات الصينيّة أو الدّراسات الهنديّة أو الدراسات اليابانيّة، أمّا الأصل فكانت كلها تضمّ تحت مصطلح واحد هو "الاستشراق". ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التّصوّرات الغربيّة عن الشّرق عامّة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصّة، معبّرا عن الخلفيّة الفكريّة للصّراع الحضاريّ بينهما." عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، موسوعة الاستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التّحولات في الخطاب ما بعد الكولينيالي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط 1، 2015، ص 13، 14.

[2]- ينظر: محمد فاروق النّبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثّقافة، الرباط، 2012، ص 7، 8.

2.1- الاستشراق وأثره في الثّقافة العربيّة:

لمّا كان الاستشراق مغامرة في ثنايا المجهول يؤجّجه فضول كشف الأسرار والحجب والتّعرف على الجديد الغريب، فقد كرّس مصطلح الاستشراق في أصله الغربيّ مفهوم المعرفة والبحث؛ إذ تعني "كلمة Orient في اللّاتينيّة: يتعلّم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسيّة تعني كلمة Orienter وجّه أو هدى أو أرشد، وبالإنجليزيّة، Orientation و Orientate تعني توجيه الحواسّ نحو اتّجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب، نحو اهتمامات شخصيّة في المجال الفكري أو الرّوحي."[1] كلّ هذه المعاني ساهمت في تكوين دلالات المصطلح اللغويّة والإبستيميّة، والتي راكمها تداخل المعرفي بالسياسي والدّيني.

وقد "نشأت حركة الاستشراق كظاهرة ثقافيّة في أعقاب الصّدام العنيف بين الحضارتين المختلفتين."[2] والذي تراوح بين نصر للمسلمين تارة أيّام الفتوحات الكبرى التي ضمت أجزاء من أوروبا إلى دولة الإسلام، وبين نصر للصليبيّين تارة أخرى أيام حروبهم ضدّ المسلمين." ولمّا تأكّد العالم الغربيّ أنّ العالم الإسلاميّ قادر على أن يدافع عن نفسه، ويملك إمكانات المغالبة وتحقيق النّصر، وجد أنّ طريقه إلى النّصر يكمن فيما يلي:

- استكشاف العالم الإسلامي ومعرفة أوجه ثقافته، وأسباب قوّته، ومواطن ضعفه.
- الاستفادة من علوم العالم الإسلامي لبناء نهضة ثقافيّة وعلميّة متفوّقة.

[1]- ينظر: عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، موسوعة الاستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولينيالي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط 1، 2015، ص 13.

[2]- محمد فاروق النّبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص8.

- إشغال العالم الإسلامي بقضايا جانبيّة تمزّق كلمته وتضعف وحدته، وتستنزف قواه، وتشغله عن تحقيق التّقدّم."[1] الذي من شأنه أن يكون حائلا أمام تحقيق مطامعه التوسّعيّة الاستعماريّة.

من كلّ ما سبق ليس غريبا أن يكون الاستشراق وليد هذا المعترك المشحون بمدٍّ وجزرٍ وشدٍّ وجذبٍ بين الضّفتين الشّرقيّة والغربيّة، وأن يحمل كلّ تلك المتناقضات/ المتآلفات. وبقدر ما أذكى هذا اللّقاء صراعات وتنافسا ومطامع، نشّط المستشرقون، بالمقابل، حركيّة معرفيّة وثقافيّة واسعة النّطاق كان من أهمّ ثمارها أنّهم "مهّدوا السبيل أمام الباحثين بنشرهم المخطوطات الثّمينة في طبعات أنيقة مصحّحة، مزوّدة بتعليقات نفيسة، وبفهارس تيسّر الاطّلاع وتجمع الأشخاص والأماكن، والموضوعات. واشتهروا بتحقيقاتهم اللّغويّة، وبأبحاثهم في أصول اللّغات، وفقه اللّغة، والسّاميّات، وباكتشافاتهم الأثريّة في بلاد العرب، وقد غيّرت هذه الاكتشافات كثيرا من نظريّات التّاريخ وحقائقه المتداولة [...] وأهمّ أثر للمستشرقين يتّضح في الكتب العربيّة التي ألّفت على نمط كتبهم."[2] كلّ هذا عاد بكثير فائدة على الثقافة العربيّة إجمالا.

وبدأت محاولات استكشاف معالم الثقافة العربيّة أوّلا من خلال التّرجمة التي شكّلت أولى جسور التّواصل بين الثقافتين، خاصّة مع "قيام العالم الإسلامي بالمحافظة على تراث القدماء (اليونان وغيرهم) في مجالات الفلسفة، والرياضيات، والطّب، والفلك، والعلوم الطبيعيّة وبإثرائها."[3] وتطوّر هذا التّواصل وتعزّز عبر العمل على دراسة وفقه اللّغة العربيّة التي شجّعتها الطموحات التّبشيريّة للكنيسة الكاثوليكيّة واتحاداتها، التي مثّلت "الباعث الأوّل على طريق الدّراسة للّغة العربيّة في أوروبا التي بلغت ذروة ازدهارها في إسبانيا أيّام تيّار

---

[1]– محمد فاروق النّبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره ، ص 9.

[2]– ينظر: عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة، ج 1، ص 385.

[3]– يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلاميّة حتّى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 2، 2001، ص 13.

الإنسانيّة الإسبانيّ المبكّر [...] وكان الاهتمام الذي أذكته حركة الإصلاح الديني لدراسة الكتاب المقدّس وإصحاحاته الشرقيّة أثره الإيجابيّ على الدّراسات العربيّة أيضا. غير أنّ العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة للقوى الكبرى مع الدّول الإسلاميّة هي التي كانت العامل الأكبر وراء الاهتمام باللّغة العربيّة. وانتزعت هولندا زمام المبادرة مع بداية القرن السّابع عشر لمدّة تقارب القرنين [...] وبعد نجاح الثورة الفرنسيّة سنة 1789 في تحقيق أفكارها، انتزعت فرنسا الرّيادة في مجال الدّراسات العربيّة."[1] وأثرت المكتبة بعديد المؤلّفات القيّمة.

إنّ هذه الجهود برغم كلّ ما يعاب على خلفيّاتها، وبعض نتائجها الخطيرة* على مستوى السّياسة والوعي بقيمة التّراث العربيّ الإسلاميّ، إلّا أنّها حقّقت نتائج مهمّة على

---

[1]– ينظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلاميّة حتّى بداية القرن العشرين ، ص 13، 14.

* لقد أدّى لقاء الشرق بالغرب في مواقف صداميّة (من مثل فتح الأندلس، أو الحروب الصليبيّة) إلى نشوء رغبة عارمة للغوص أكثر في هذا الغريب البعيد، في محاولة لكشف خفاياه وأسراره. وقد حرّك هذه الرغبة وأجّجها اجتماع مجموعة من الدّوافع، على رأسها الدّافع الدّينيّ؛ حيث "إنّ الاستشراق – في بعض صوره– هو الوجه الآخر لحركة التبشير التي قادتها الكنائس الغربيّة في العالم الإسلامي." – على حدّ ما يؤكّد حبيب بوزوادة_ .ومن هذا العامل كان الدّافع الاستعماري؛ حيث خدم المستشرقون كثيرا جيوش المستعمرين بتفاصيل المعلومات التي حصّلوها عن الشّرق، والتي بقدر ما عمّقت فهمهم للشّرق ووسّعت معرفتهم به، بقدر ما أغرتهم بالسّيطرة على أرضه والاستحواذ على خيراته. وفضلا عن هذه الدّوافع الاستغلاليّة، كان الدّافع العلميّ وفضول المعرفة حاضرا دائما، وإن لم يكن خالصا لذات المعرفة دائما. (لمزيد تفاصيل يُرجع إلى: حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقيّة للموروث الأدبيّ بين الموضوعيّة والإجحاف، مجلّة جذور، النّادي الأدبي الثّقافي بجدّة، العدد 37، 2014، ص 292، 296.

وقد ترتّب عن كلّ تلك الدّوافع التي كان طمع الاستغلال يتوارى – في كثير من الأحيان– خلف غلاف المعرفة وحبّ الاستكشاف جملة من النّتائج الخطيرة، ويشير عامر عبد زيد الوائلي إلى جوانب منها:

– إضعاف روح الإخاء بين المسلمين والعمل على فرقتهم لإحكام السيطرة عليهم.

– العناية باللّهجات العاميّة ودراسة العادات السّائدة لتمزيق وحدة المجتمعات المسلمة.

– في كثير من الأحيان كان المستشرقون ملحقين بأجهزة الاستخبارات لسبر غور حالة المسلمين وتقديم النّصائح لما ينبغي أن يفعلوه لمقاومة حركات البعث الإسلاميّ.

– التشكيك في صحّة رسالة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، والتشكيك في صحّة القرآن والطّعن فيه.

– التّقليل من قيمة الفقه الإسلاميّ واعتباره مستمدا من الفقه الرّوماني.

– النّيل من اللّغة العربيّة واستبعاد قدرتها على مسايرة ركب التّطوّر، وتكريس دراسة اللّهجات لتحلّ محلّ العربيّة الفصحى... =

مستوى العناية بالتّراث العربيّ الإسلاميّ والتعريف به، فقد "تناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصّون والتقويم والفهرسة، ولم يقفوا منه عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيّات؛ وإنّما عمدوا إلى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتّصنيف فيه: في منشئه وتأثّره وتطوره وأثره وموازنته بغيره [...] حتّى بلغوا فيه، منذ مئات السّنين، وفي شتّى البلدان، وبسائر اللّغات، مبلغا عظيما من العمق والشمول والطّرافة وأصبح جزءا لا ينفصل عن تراثنا، ولا تؤرّخ الحضارة الإنسانيّة إلّا به."[1] ولا بديل يضاهي منجزاته.

وقد التزموا في دراسة التّراث العربيّ الذي مثّلت المخطوطات جانبا مهمّا وثريّا منه منهجا علميّا صارما؛ حيث "طبّق المستشرقون في نشرهم النّصوص العربيّة القواعد التي تتّبع في أوربا لنشر النّصوص الكلاسيكيّة: اليونانيّة واللّاتينيّة، وهي قواعد دقيقة تتضمّن الأمانة في إخراج النّص، وتضمن أن يأتي النّص المنشور كما وضع في أصله [...] ولقد لقيت المخطوطات في أوربا اهتماما عظيما، وتمّ العمل على حفظها وصيانتها من التّلف، والعناية بها عناية فائقة، وفهرستها فهرسة علميّة نافعة تصف المخطوط وصفا دقيقا، وتشير إلى ما يتضمّنه من موضوعات، وتذكر اسم المؤلّف وتاريخ ميلاده ووفاته وتاريخ تأليف الكتاب أو نسخه [...] ولم يقتصر عمل المستشرقين على جمع المخطوطات وفهرستها، بل تجاوز ذلك إلى التّحقيق والنشر. فقد قاموا بتحقيق الكثير من كتب التّراث، وقابلوا بين النّسخ المختلفة، ولاحظوا الفروق وأثبتوها، ورجّحوا منها ما حسبوه أصحّها وأعدلها، وأضافوا إلى ذلك فهارس أبجديّة للموضوعات والأعلام، وأثبتوها في أواخر الكتب التي نشروها، وقاموا في بعض

ينظر:عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، موسوعة الاستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولينيالي، ص 24، 25.

من كلّ ما سبق، ليس غريبا أن تقابل آراء المستشرقين وطروحاتهم بذلك التّحفّظ وتلك الحيطة، بيد أنّه لا مفرّ من العودة إلى آرائهم وأعمالهم في النّهاية، وفي هذا السّياق يشير هشام جعيط إلى أنّه "لا معنى لانتقاد الاستشراق ما دام العرب والمسلمون لم يقوموا باستكشاف ماضيهم بأنفسهم باتخاذ المناهج المعترف بها عالميّا." ينظر: إسماعيل مهنانة، في نقد العقل السّردي، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2021، ص67. ومادام الأمر كذلك، فإنّ أعمال المستشرقين ستبقى مرجعا مهمّا في دراسة التراث العربي – وإن بتحفّظ– لأنّه لا بديل حقيقيّ عنها.

[1]– نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1980، ص 7.

الأحيان بشرح بعض الكتب شرحا مفيدا."[1] وهذا العمل الدّقيق –الأكيد– أنّه تطلّب منهم الكثير من الجهد والوقت يحسب لهم، كما أنّه عاد بعظيم المنفعة على المكتبة العربيّة؛ حيث أُنقذت الكثير من كنوزها من براثن النّسيان والإهمال، لتبعث فيها الحياة من جديد.

وبالتالي فإنّه من غير الإنصاف النّظر إلى كلّ تلك الجهود –جملة وتفصيلا– من زاوية تصيّد العثرات وتتبّع النّقائص فحسب؛ "فإن نحن طوينا هذا الجهد تنكّرنا للأمانة العلميّة في البحث عن الحقيقة الموضوعيّة – مع أنّ نشره لا يتضمّن الموافقة عليه والرّضا عنه جميعه– فكأنّنا نأبى أن يكون تراثنا جزء لا يتجزّأ من الحضارة الإنسانيّة التي هي ملك لنا كما هي ملك لهم."[2] وهذا يقتضي تحرّي الموضوعيّة – ما أمكن– ودراسة أعمالهم ونقدها بما يفضي إلى إثراء هذا التراث وخدمة المعرفة.

لقد ساهم المستشرقون بشكل واضح في العناية بهذا التّراث، وإظهار قيمته. فكيف تجلّت هذه الجهود على مستوى التّأريخ للأدب العربيّ؟ وما هي المناهج التي اعتمدت في ذلك؟

2.2– منهج المستشرقين في التّأريخ للأدب العربي:

عرف مصطلح الأدب في بدايات استخدامه في الثقافة الغربيّة مفهوما واسعا يشمل كلّ شيء مطبوع، وأكثر من ذلك "فقد ذهب إدوين جريلو Edwin Greenlaw * إلى أنّ كلّ ما يتّصل بتاريخ الحضارة يدخل في نطاق الأدب. فلا ينبغي أن نقف عند أدب الرّسائل المنمّق، أو حتّى عند السجلّات المخطوطة أو المطبوعة في محاولتنا لتفهّم فترة تاريخيّة أو حضارة معيّنة، بل يتحتّم علينا أن نرى أعمالنا الأدبيّة في ضوء ما يمكن أن تسهم به في

[1]– ينظر: بن يوسف شتيح، جهود المستشرقين في تحقيق المخطوطات العربيّة المستشرقون الألمان نموذجا، مجلّة التراث، المجلّد 3، العدد 3، أفريل 2013، ص 80، 82.

[2]– نجيب العقيقي، المستشرقون ، ص 8.

* **إدوين جريلو Edwin Greenlaw (1874، 1931)**: كاتب وأديب أمريكيّ.

تاريخ الثّقافة."[1] إنّ هذا التّوسّع في تحديد نطاق الأدب تجعله – والحال هذه– نصّا مؤثّرا لا بجوانبه الفنيّة والجماليّة فقط، بل بما يشتمله من مؤشّرات عن الذّات والوضع الثقافي والفكري والاجتماعي ككلّ؛ حيث "لا يعبّر الأديب عن تجربة خاصّة وفرديّة، بقدر ما يحاول أن يعبّر في مصنّفاته عن واقع اجتماعيّ في مختلف أبعاده، والذي تختلف مسائله من حقبة إلى أخرى، فمتى ظهرت هذه المسائل جميعها في المصنّفات الأدبيّة الشّرقيّة، فإنّها تكشف عن الواقع الشّرقيّ في مختلف أطواره، وتفاعلاته مع الأطراف التي أسهمت في حدوث التّغييرات، وكذا تقدير ردود الأفعال إزاءها."[2] وتخبر عن تفاصيل لم يعد بالإمكان حتى تحصيلها أو الوقوف على حيثيّاتها إلّا بوساطة هذه المؤلفات الأدبيّة.

ولهذا فإنّ اهتمام المستشرقين بالنصوص الأدبيّة لم يقف عند حدود التذوّق الفنّي لذات الأعمال، أو لمجرّد فضول اكتشاف الجديد المغاير، وإنّما بالنّظر لأهميّة الأدب ومكانته كجزء من وجود الذّات العربيّة ومن ثمّ وجود المجتمع، كان "من الميادين التي نشط فيها الاستشراق وأولاها العناية الكبيرة، فقد اهتمّ بكلّ ما يتعلّق به، حيث درس تاريخه، وتطوّره، وقيمته وأصالته، وعصوره، ونهضته، وتأخّره، وازدهاره، وانحطاطه، وانتحاله، وسرقاته، وتأثّره وتأثيره، وأعلامه، وشعراءه، وقد كانت عنايته به أكثر وأشدّ شغفا وأوسع انتشارا."[3] وقد تجلّى ذلك واضحا في كثير من أعمالهم.

ولعلّ أولى محاولات المستشرقين للتأليف في التّاريخ الأدبيّ – على ما يؤكّد **كارل بروكلمان Carl brockelmann (1868، 1956)**: " هو: يوسف هامّر بروجستال*.

---

[1]– رنيه وليك وآستن وآرن، نظريّة الأدب، ص 31.

[2]– فتيحة سريدي، المستشرقون ودراسة الأدب العربي، مجلّة التّواصل الأدبيّ، مخبر الأدب العام والمقارن جامعة باجي مختار عنّابة، الجزائر، العدد 1، 2007، ص 243، 244.

[3]– حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقيّة للموروث الأدبيّ بين الموضوعيّة والإجحاف، ص 307.

* **يوسف هامّر بروجستال Vonhammer Purgstall (1774، 1856)**: مستشرق نمساوي ألف كتابا في تاريخ الأدب العربي بعنوان: "التّاريخ الأدبيّ للعرب من بدايته إلى نهاية القرن الثّاني عشر للهجرة." صدر في فيينا في سبعة أجزاء ما بين 1850 و 1856.

بيد أنّ أهمّ مصادر تاريخ الأدب لم تكن قد عرفت بعد في زمانه، كما أنّه لم يكن على علم كاف بالعربيّة، ولذا لم يعد يمكن الانتفاع بكتابه اليوم، على سعته وضخامته، إلّا بحذر كبير. ومثل ذلك يقال عن كتاب: أربتنوت*، المتّسم بالإيجاز المخلّ. ولكن أحسن ما كتب في هذا الفنّ هو التّخطيط المختصر الذي رسمه: فون كريمر*، في كتابه عن تاريخ عمران المشرق في عصر الخلفاء، وهو تخطيط ندين له بكثير من التوجيهات." [1] بحسب ما يصرّح **بروكلمان**.

على أنّ هذه الكتابات لم تحظ بالانتشار ولا التّأثير الذي حظي به كتاب "تاريخ الأدب العربي" للمستشرق الألماني **كارل بروكلمان** "ورغم كلّ المحاولات المتواضعة لوضع بناء شبكة معلوماتيّة عامّة عن الأدب العربيّ ككلّ، إلّا أنّ عمل بروكلمان سيبقى رائدا في هذا المجال، لأنّه حتّى العصر الحديث لم يكن لدينا عمل دقيق ومبوّب وغنيّ مثل الذي سبق إليه بروكلمان، من حيث وضع شبه موسوعة أو دائرة معارف عن الأدب العربي منذ العصر الجاهليّ حتّى العصر الحديث، والتي أفاضت في الحديث ليس فقط عن الأدب العربي، ولكن عن أغلب فنون الكتابة عند العرب."[2] فكانت دراسة إستثنائيّة لا بالنسبة لمن سبقه فحسب، وإنّما حتّى من تلاه أيضا، وهو ما يؤكّده أيضا **شوقي ضيف**، حينما يصف كتاب **بروكلمان** بأنّه أغزر وأحفل الكتب مادّة: " وهو دائرة معارف جامعة، لا تقتصر على الحديث عن شعرائنا وكتّابنا، بل تفيض في الكلام عن فلاسفتنا وعلمائنا من كلّ صنف وعلى كلّ لون، مع استقصاء آثارهم المطبوعة والمخطوطة في مشارق الأرض ومغاربها،

---

* **أربتنوت Arbuthnot** : مستشرق إنجليزي ، ألّف كتابه: "في التّاريخ والأدب" ونشره في لندن عام 1890.

* **ألفرد فون كريمر A. Von Kremer (1828، 1889)**: مستشرق نمساوي، صدر مؤلّفه: "تاريخ عمران المشرق في عصر الخلفاء" في فيينا عام 1887.

[1]– كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النّجار، دار المعارف، القاهرة، ط 5، 1983، ج1، ص 32.

[2]– مسعود مكيد، منهج كارل بروكلمان في كتابة تاريخ للأدب العربي دراسة تحليليّة نقديّة لكتابه "تاريخ الأدب العربي"، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب العربي، جامعة الجزائر 2، 2015/ 2016، ص 93.

والإشارة إلى ما كتب عنهم قديما وحديثا."[1] وهذا الوصف إنّما يؤكّد ليس فقط على أهميّة وقيمة هذا المؤلّف، وإنّما على فرادته أيضا في مجاله.

وقد انتظم عمل **بروكلمان** في كتابه "تاريخ الأدب العربي" وفق جملة من المعايير التي ضبطت المسار المنهجيّ للكتاب. وقد لخّصها الباحث مسعود مكيد في مايلي:

- **المعيار الأدبيّ:** استبق بروكلمان القارئ أو الباحث المتسائل عن طبيعة تسمية عمله هذا بتاريخ الأدب العربي، حيث بدأ بروكلمان قبل التّفصيل في عرض مادّته العلميّة إلى تحديد ماهيّة الأدب أوّلا، يقول: "يمكن إطلاق لفظ أدب بأوسع معانيه على كلّ ما صاغه الإنسان في قالب لغوي ليوصله إلى الذّاكرة." ولهذا اشتمل مصنّف بروكلمان الأدبي على أبواب مختلفة في الفلسفة والتّاريخ والطّب والكيمياء إلى جانب الأدب.
- **المعيار الزمنيّ:** أمّا من حيث المعايير العلميّة التي وضعها بروكلمان لتحديد الفواصل الزمنيّة، فقد خضعت إلى حدّ كبير إلى عوامل عدّة، كالتّحول الفاصل لبعض الأحداث التّاريخيّة الحاصلة عند العرب (قيام الدّولة العباسية، الغزو المغولي، سقوط المماليك، حملة نابليون، ...) أو ظهور بعض الصّور الأدبيّة الجديدة التي طرأت على العقل العربي، نتيجة الفتوحات الكبيرة التي شهدها التّاريخ العربي [...] وما تولّد عنها من احتكاك لغوي وثقافي وإنساني بشكل واضح [...] كما اعتبر بروكلمان أنّ ما يصطلح عليه بالصّدر الإسلامي الممتدّ حتّى عهد بني أميّة جزء من العصر الجاهليّ، واعتبر أنّ الإسلام لم يطبع ذاته وروحه عند العرب إلّا مع بداية الدّولة العباسيّة.

[1]– شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط 22، 2000، ص 5.

- **المعيار الدينيّ:** حصر بروكلمان عرضه للمادّة الأدبيّة ضمن دائرة الإسلام فقط، حيث نظر بروكلمان إلى اللّغة العربيّة أو الأدب العربيّ عموما على أنّهما القالب والمظهر الأساسيّ للثقافة الإسلامية.
- **المعيار الجغرافيّ:** خضع التّقسيم الجغرافيّ أو تحديد الّدول والمناطق التي أنتجت عبر تاريخها كلّ ذلك التّراث الضّخم لمعايير حضاريّة وتاريخيّة معروفة في العالم الإسلامي؛ حيث تمّ التّركيز فيها على نقاط جغرافيّة مهمّة كانت معروفة منذ القدم، كمصر، الجزيرة العربية، سوريا، العراق، المغرب، الأندلس...
- **المعيار الكميّ:** اقتصر تاريخ بروكلمان للأدب العربي وإحصاؤه لمادّته العلميّة على ما لا يزال قائما من مؤلّفات كاملة أو شبه كاملة.
- **المعيار اللغويّ:** قرّر بروكلمان أن يقتصر عرض مادّته على ما تمّ كتابته بلغة عربيّة خالصة منذ البدايات وحتّى العصر الحديث.[1] لقد حدّدت هذه المعايير نطاق عمل بروكلمان بدقّة، فجاء الكتاب معبّرا عن أهدافه بوضوح، وكانت النّتائج متماشية تماما مع ما تمّ رسمه من مسارات، ومتساوقة مع المذهب التاريخي* للحياة العقليّة[1] الذي كان سائدا فترة تأليف الكتاب.

---

[1]– ينظر: مسعود مكيد، منهج كارل بروكلمان في كتابة تاريخ للأدب العربي دراسة تحليليّة نقديّة لكتابه "تاريخ الأدب العربي"، 117، 148.

* من أكثر المناهج التي اعتمد عليها المستشرقون في التّأريخ للأدب العربي خاصّة هو المنهج التّاريخيّ؛ "الذي يتّخذ من حوادث التّاريخ السياسيّ والاجتماعيّ وسيلة لتفسير الأدب وتعليل ظواهره أو التّاريخ الأدبيّ لأمّة ما، ومجموع الآراء التي قيلت في أديب ما أو فنّ من الفنون [...] وعموما فإنّ النقد التاريخيّ قد اتّسم بالخصائص الآتية:

– الربط الآلي بين النّص الأدبي ومحيطه السياقيّ، واعتبار الأول وثيقة للثاني.

– الاهتمام بدراسة المدوّنات الأدبيّة العريضة الممتدّة تاريخيّا، مع التّركيز على أكثر النّصوص تمثيلا للمرحلة التّاريخيّة المدروسة...

– المبالغة في التّعميم والاستقراء النّاقص.

– الاهتمام بالمبدع والبيئة الإبداعيّة على حساب النّص الإبداعيّ، وتحويل كثير من النّصوص التّاريخيّة إلى وثائق يستعان بها عند الحاجة إلى تأكيد بعض الأفكار والحقائق التّاريخيّة." ينظر: يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبيّ مفاهيمها وأسسها، تاريخها وروّادها، وتطبيقاتها العربيّة، جسور للنشر والتّوزيع، الجزائر، ط 1، 2007، ص 15، 20.

إنّ عمل بروكلمان وإن تميّز عن غيره من كتابات المستشرقين بالدّقة المنهجيّة، وتحديد الموضوع وشموليّته، غير أنّه لم يفلت هو الآخر من بعض المزالق التي وسمت كتابات المستشرقين عموما، خاصّة في مجال تأريخ الأدب العربي. ويلخّص حبيب بوزوادة هذه المزالق في:

- تزييف حقيقة موقف النبيّ ﷺ من الشعر.*
- التشكيك في أصول الشعر العربي.
- التشكيك في أصالة الإبداع العربي.
- اعتماد المراجع الغربيّة.
- التحقيب السياسي؛ حيث رسّخ المستشرقون فكرة ارتباط الإبداع الأدبي بالكيانات السياسيّة الحاضنة له.

---

[1]– ينظر: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ص6، 7.

* صحيح أنّ الله عزّ وجلّ نفى عن رسوله الكريم ﷺ الشّعر في أكثر من موضع في القرآن الكريم " ومن ثمّ، كان هذا النّفي مسوغا لدى فريق من المسلمين للقول بأنّ الشعر أمر مذموم في الإسلام، وعلى المسلم أن يربأ بنفسه عنه. واستغلّ العديد من المستشرقين هذا الأمر، فتبنّوا فكرة مؤدّاها أنّ النّبيّﷺ كان طيلة حياته على عداء مستحكم مع الشّعر والشّعراء، مستندين في ذلك إلى جملة من الأحاديث الشّريفة في هذا الباب، من قبيل قوله عليه الصّلاة والسّلام: "لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا يريه، خير من أن يمتلئ شعرا." وقوله ﷺ حين مرّ برجل ينشد شعرا: "خذوا الشيطان، أو أمسكوا الشّيطان." فهذه الأحاديث الشريفة وما شابهها، يوحي ظاهرها بذمّ الشّعر وتبغيضه، ويوهم بأنّ هناك تعارضا بينها وبين الأحاديث الشّريفة التي تستحسن الشّعر وتثني على قائله، ولا تجد حرجا في الاستماع إليه والتّمثّل به." جلال مصطفاوي، قراءة في مو قف الإسلام من الشّعر، مجلّة المعيار، مجلّد 26، عدد 4، 2022، ص 773.غير أنّ القراءة العلميّة الموضوعيّة لهذه المسألة توجب العودة إلى قراءة النّصوص في سياقاتها ومن جميع جوانبها، فالشّعر كان من الأسلحة المستخدمة من طرف قريش للهجوم على الإسلام وشخص الرّسول ﷺ من جهة، كما أنّ من الشّعر ما كان يذكي الكثير من الأخلاق الجاهليّة التي نبذها الإسلام. فطبيعيّ أن تكون هناك نصوص من القرآن الكريم أو الحديث النّبويّ الشريف تذّم هذا الشّعر وتستنكر تأليفه وإنشاده، وبالتّالي: "فالقرآن لم يهاجم الشعر من حيث هو شعر، وإنّما هاجم شعرا بعينه كان يؤذي الله ورسوله [...] أمّا بعد ذلك فإنّ الرّسول كان يعجب بالشّعر ويقول حين يسمع بعض وروائعه:"إنّ من البيان لسحرا، وإنّ من الشّعر لحكما أو حكمة." وكان يحضّ حسّان بن ثابت وغيره على نظمه ويثيبهم. وكان بعض خصومه ممن توعدهم يتّخذه وسيلة إلى استرضائه وعفوه عنه، على نحو ما هو معروف عن كعب بن زهير." صاحب البردة

ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1976، ص44.

- التركيز على أدب الأقليّات والقوميّات من مثل آداب النّصارى واليهود والفرس والبربر والشيعة والسنّة ...
- القراءة السّياقيّة حيث تتجاهل هذه القراءات في معظمها الأثر بحثا عن المؤثّر، أو استخدام النصّ التّراثيّ لإثبات أفكار مسبقة.[1] وتتفاوت درجة وحدّة ظهور هذه المزالق كلّها أو بعضها في كتابات المستشرقين، ما يجعل الحكم عليها جملةً بتزييف الحقائق، أو التّعصّب ضدّ آداب العرب مما يجانب الموضوعيّة العلميّة التي تقتضي تحييد الذّات ما أمكن، والاشتغال على النّص في ذاته.

لقد أحدث المستشرقون بكتاباتهم جدلا محتدما وحركة نقدية نشطة – وما يزال– لدى العديد من الكتاب العرب، بين متأثّر بدقّتهم وصرامتهم المنهجيّة ومحتذٍ طريقتهم في النّظر إلى النّصوص الأدبيّة، وبين رافض لأعمالهم ومهاجمٍ طريقتهم، خاصّة لما شابها من مزالق وعثرات تخالف مجموعة من ثوابت الثقافة العربيّة. وقد أثمرت هذه الحركيّة القرائيّة مجموعة من محاولات العرب للتّأريخ لآدابهم. فكيف تعامل هؤلاء المؤرّخون مع مسألة المنهج في التّأريخ للأدب العربي؟

[1]– ينظر: حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقيّة للموروث الأدبيّ بين الموضوعيّة والإجحاف، ص 309، 320.

الفصل الثّالث:

التّأريخ العربي الحديث للأدب ومسألة المنهج

1- الاتّجاهات الحديثة في التّأريخ للأدب العربي:

هزّت كتابات المستشرقين ومؤلّفاتهم في التّأريخ لآداب العرب حالة الرّكود التي وسمت الثقافة العربيّة، التي وقفت عند اجترار آثار السّلف دون تحقيق تقدّم يذكر، الأمر الذي نبّه الأقلام إلى إبداء استجابة تجاه هذه التّحوّلات التي طالت نظام ومواضيع الكتابة في الثّقافة العربيّة. فتراوحت هذه الاستجابة بين مناصر داعم لهذا التّغيير الذي يشقّ آفاقا أخرى أمام الكتابة والأدب العربيّ، وبين رافض مهاجم لهذه الكتابات التي قد تحيد بالأدب العربيّ عن معينه الأصيل وتشوّه تميّزه. ومن ثمّ تكاثرت المؤلّفات في التّأريخ للأدب العربي، حيث يبدو "التّأليف في تاريخ الأدب من أشدّ الظواهر بروزا في إنتاج العرب الفكريّ طيلة العصر الحديث. ذلك أنّ التّصانيف فيه بلغت من الكثرة حدّا يعسر معه تسميتها جميعا ولمّا يمض على شروع المؤلّفين العرب في التّأريخ لأدبهم وقت طويل. ولعلّ هذه الكثرة هي التي جعلت المؤرّخ الجمّاعة لأسماء الكتب كارل بروكلمان يكتفي بذكر قائمة تعدّ أربعة وعشرين مصنّفا في تاريخ الأدب منها أربعة عشر ظهرت حتّى نهاية الرّبع الأوّل من القرن العشرين."[1] على أنّ أغلب هذه المصنّفات على حدّ وصفه "ضئيلة القيمة، يقصد أكثرها إلى أغراض التّعليم."[2] فلم تصدر عن فضول العالم في النّظر إلى الأمور من زاوية التّجديد والقراءة الاستكشافيّة النّاقدة التي لا تسلّم للقديم لقدمه، ولا تنبهر للجديد لحداثته، بل كان أقصى أهدافها تيسير الوصول للمعلومة لطالب العلم، وعرضها بالشّكل الذي يتيح الاطّلاع عليها، هذا فضلا عن أنّ بعضا "منهم من لم يكن نشاطه يهيّئه، فيما يبدو، لمزاولة مثل هذا النّوع من التّآليف."[3] التي تحتاج تخصّصا وكثير تفرّغ، وإلماما ليس فقط بالمادّة وإنّما بطرائق عرضها وتحليلها وأهداف التّأليف فيها.

---

[1]- حسين الواد، في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، دار المعرفة، تونس، 1980، ص 7.

[2] - كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ص 33.

[3] - حسين الواد، في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ص 7.

وفي محاولة لاستقصاء طريقة أدباء العربيّة في التّأريخ لآداب لغتهم، وكيفيّة تعاملهم مع المادّة الأدبيّة والتّاريخيّة، وأساليب عرضها ومعالجتها، يبدو من المهمّ العمل على تتبّع بعض مؤلّفاتهم في هذا المجال، والتي يمكن من خلالها تكوين صورة جليّة شيئا ما عن ذلك.

غير أنّ الوقوف على المؤلّفات العربيّة في التّأريخ للأدب العربيّ من بداياتها في القرن التّاسع عشر إلى يومنا، يضعنا أمام مدوّنة هائلة تستعصي على الحصر؛ "فالمؤلّفات العربيّة في تاريخ الأدب كثيرة ومتنوّعة يعسر استقصاؤها. بعضها قديم ظهر منذ ابتدأ العرب التّأليف في مادّة تاريخ الأدب مع نهاية القرن التاسع عشر، وبعضها حديث لم يمض على ظهوره سوى سنوات قليلة، وبعضها يؤرّخ للأدب العربي منذ أقدم أزمانه إلى الآن، وبعضها الآخر يؤرّخ لعصر واحد من عصوره أو فنّ واحد من فنونه."[1] ومادام المجال غير متاح لاستعراضها جميعها، هذا فضلا عن أنّ أغلبها ينتهج طريقة واحدة باتت من قبيل المسلّمات في التّأريخ للأدب، كان لزاما اختيار نماذج محدّدة وحصر العمل عليها.

وبالنّظر إلى أنّ العرب حديثو عهد بالتّأليف في هذا المجال، الشيء الذي جعل طريقتهم في التّأليف فيه ووعيهم بمناهج دراسة المادّة ووضعها يتطوّر تدريجيّا، تمّ تقسيم هذه النّماذج على مرحلتين:

1.1- مرحلة البدايات:

وتمثّل فاتحة عهد أدباء العربيّة بالتّأليف في هذا المجال. ولعلّ أوّل كتاب يطالعنا في هذه المرحلة:

[1] – حسين الواد، في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج ، ص 21.

أ- تاريخ آداب العرب لمصطفى صادق الرّافعي (1880، 1937):

ضمّ كتاب "**تاريخ آداب العرب**" ثلاثة أجزاء، انقطع لتأليف الجزء الأوّل منها "من منتصف سنة 1909، إلى آخر سنة 1910، وفي سنة 1911 أتمّ طبع الكتاب على نفقته [...] وفي السّنة التّالية، أصدر الرّافعي الجزء الثّاني من تاريخ آداب العرب، وموضوعه إعجاز القرآن والبلاغة النّبويّة؛ وهو الذي أصدره من بعد في طبعته التّالية باسم " إعجاز القرآن"، وباسمه الثّاني يعرفه قرّاء العربيّة [...] ومات الرّافعي وفي مكتبه أصول الجزء الثّالث من تاريخ آداب العرب، ومعها تعليقات كان ينوي إضافتها إلى الجزء الأوّل في طبعته الثّانية فعاجلته المنيّة."[1] قبل استكماله، ولهذا كانت النّسخة النهائيّة منه منقوصة من بعض الأبواب التي عزم **الرّافعي** في بداية مشروعه على وضعها.

اشتمل الجزء الأوّل من الكتاب فصلين، أوّل في معنى الأدب وتاريخ الكلمة وعلومها وكتبها، وثانٍ حول العرب من حيث أصلهم وبلادهم. تلا الفصلين باب أوّل حول اللّغات واللّغة العربيّة؛ تطرّق فيه إلى أصل اللغات، وقارن بين العربيّة وما يجانسها وبنية الكلمة في العربيّة وحروفها ومخارجها، كما تحدّث عن الاختلاف اللّغوي وطرق نموّ اللّغة، وأفرد مجالا لمناقشة شيوع اللّحن وانتشار العاميّة. أمّا الباب الثّاني، فخصّص للرّواية والرّواة، ففصّل في أصلها التّاريخيّ وتوسّعها بعد الإسلام، وناقش قضايا التّدوين والإسناد وما يتعلّق بهما من علوم ويطالها من وضع، واستطرد بالحديث عن مذهب البصريّين والكوفيّين في التّعامل مع الرّواية. فمدار الحديث في هذا الجزء الأوّل كان حول اللّغة باعتبارها قاعدة الإنتاج الأدبي، واللّغة التي نزل بها القرآن الكريم

[1] – ينظر: محمد سعيد العريان، حياة الرافعي، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ط 3، 1955، ص67، 69، 70.

وجاء في الجزء الثّاني باب واحد انصبّ التّركيز فيه على القرآن الكريم والبلاغة النّبويّة. فبيّن تاريخ القرآن وجمعه وتدوينه، ووضّح علوم قراءته وتفسير آيه وإعجازه وأسلوبه وبلاغته، كما عالج البلاغة النبويّة من حيث فصاحته وصفاته ﷺ.

أمّا الجزء الثّالث والأخير الذي جمع ما خلّفه الرّافعي من أبواب مخطوطة، فكان في الباب الخامس منه حديث عن تاريخ الشّعر العربيّ ومذاهبه والفنون المستحدثة وما يلتحق به. وخصّص الباب السّادس لفصل الرّأي في حقيقة القصائد المعلّقات ودرس شعرائها، وتحدّث في الباب السّابع عن أدب الأندلس إلى سقوطها ومصرع العربيّة فيها، وأفرد الباب العاشر للكلام عن التّأليف وتاريخه عند العرب، ونوادر الكتب العربيّة، في حين سمّى الباب الحادي عشر أنواع الصناعات اللّفظيّة التي أولع بها المتأخّرون في النّظم والنّثر وتاريخها.

على أنّ الملاحظ أنّ الصّورة النّهائيّة للكتاب جاءت على غير الخطّة التي وضعت له في البداية، فقد غابت عنه أربعة أجزاء من أصل اثني عشر أرادها الرّافعي أن "تنطوي جملة المأثور، ويدور عليها التّاريخ كما تدور السّنة على عدّة الشهور."[1] ويتعلّق الأمر بالباب الرّابع في تاريخ الخطابة والأمثال جاهليّة وإسلاما، والباب الثّامن في تاريخ الكتابة وفنونها وأساليبها ورؤساء الكتّاب وما يجري هذا المجرى، والباب التّاسع في حركة العقل العربيّ وتاريخ العلوم وأصناف الآداب جاهليّة وإسلاما بالإيجاز التّاريخيّ، والباب الثّاني عشر في الطّبقات وشيء من الموازنات.

وقد ضبط **الرّافعي** طريقته في التّعامل مع المّادة الأدبيّة من خلال تتبّع التطوّر أو التّسلسل التّاريخيّ لكلّ مادّة على حدةٍ، يقول موضّحا: "لذلك رأينا الطريق المثلى أن نذهب في تأليفنا مذهب الضمّ لا التّفريق، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي

[1] – مصطفى صادق الرّافعي، تاريخ آداب العرب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 2000، ج1، ص20.

معاني الحوادث لا على العصور؛ فنخصّص الآداب بالتّاريخ، لا التّاريخ بالآداب كما يفعلون؛ وبذلك يأخذ كلّ بحث من مبتدئه إلى منتهاه، متقلّبا على كل عصوره، سواء اتّسقت أم افترقت؛ فلا تسقط مادّة من موضعها، ولا تقتسر على غير حقيقتها."[1] وبالإضافة إلى ذلك، وضّح **الرّافعي** مسار تعامله مع المادّة الأدبيّة على سعتها وتنوّعها عبر المحدّدات الآتية:

- التزام العبارة الواضحة التي يتلقّاها الجميع .
- تجنّب حشو الكتاب بالأمثلة والمختارات.
- الإعراض عن الرّوايات الضّعيفة والمبالغات السّخيفة.
- المبالغة في التّثبيت والتّحقّق وتصفّح الآراء وتجريح النّقلة والرّواة.[2]

وهو بطريقته تلك إنّما يحاول أن يخالف نهج المستشرقين، وما سنّوه من تبويب للمادّة الأدبيّة حسب العصور السّياسيّة. يقول **الرّافعي** في هذا الشّأن: "بيد أنّ تلك العصور إذا صلحت أن تكون أجزاء للحضارة العربيّة [...] فلا تصلح أن تكون أبوابا لتاريخ آداب اللّغة التي بلغت بالقرآن الكريم مبلغ الإعجاز على الدّهر [...] ثمّ إنّ تاريخ الآداب ليس فنّا من الفنون العمليّة التي يحذو فيها النّاس بعضهم حذو بعض، ويأخذ الآخر منها مأخذ الأوّل، وتتساوق فيها الأمم على وضع واحد [...] فتاريخ الآداب في كلّ أمّة ينبغي أن يكون مفصّلا على حوادثها الأدبيّة، لأنّها مفاصل عصوره المعنويّة، والشّأن في هذه الحوادث التي يقسّم عليها التّاريخ أن تكون ممّا يحدث تغييرا محسوسا في شكله، وأن تلحق بمادّته تنوّعا خاصّا بنوع كلّ حادثة منها."[3] فالآداب لا ترتبط بعصور السّياسة وتقلّباتها، وإنّما يتعلّق الأمر فيها بما يطالها من تغيّرات وتحوّلات في فنّيات التّعبير وإبداع التّأليف.

---

[1] – مصطفى صادق الرّافعي، تاريخ آداب العرب ، ج1، ص 18.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 18

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 13، 14.

وهو إذ يحدّد هذا المبدأ، فهو يربطه بمبدإ أساسٍ هو النّسق القرآنيّ الذي أحدث نقلة نوعية حقيقيّة في عقليّة التّفكير العربيّ ككلّ؛ "إذ الظواهر الاجتماعيّة والأدبيّة كلّها تقريبا تنطلق عند الرّافعي، فطريّة (تختصّ بمسحة إلهيّة) راقية، ثمّ تشرّف بالقرآن، فتتواصل عظيمة في عصور الإسلام العربيّة حتّى إذا تمّ اختلاط العرب بالشّعوب التي فتحوا أرضها دبّ إليها الفساد وانحطّت أو خرجت عن حدودها."[1] وهو ما يشي بنوع من التّعصّب القوميّ الذي قد يؤثّر على الأحكام ويحيد بها عن أسّها الموضوعيّ.

فتركيز **الرّافعي** في تأريخه (للأدب العربيّ)، والذي لم يتمّ الاهتمام بفنونه إلّا في الجزء الثّالث من الكتاب، إنّما هو على الدّفاع عن لغة القرآن، والانتصار لها ضدّ ما كان يراه تهديدا يتربّص بها من أعمال المستشرقين، وبالتّالي جاءت فكرة التّأريخ للأدب عنده موجّهة سلفا بفكرة مركزيّة النّص القرآنيّ الذي فيه تجلّت اللّغة العربيّة في أسمى مستويات البلاغة المعجزة والنّظم الفريد.

ب-تاريخ آداب اللّغة العربيّة، محمد بك دياب (1852، 1921):

جاء تأليف الكتاب كمحاولة لوضع نسخة عربيّة لتاريخ الأدب في مقابل الكتابات الاستشراقيّة في هذا المجال، وهو ما يصرّح به المؤلّف حين يقول: "أخبرني صديق يعرف الألمانيّة أنّ مستشرقي الألمان عنوا بتاريخ آداب لغتنا العربيّة فوضعوا فيه كتابا ذا أسفار مطبوعا بلغتهم، وودّ الصّديق لو يؤلّف بالعربيّة مثل هذا الكتاب، فلاح بخاطري أن أشقّ عباب هذا الموضوع الجليل، فسرت في سبيله متجشّما الصّعاب بضعة أعوام، إلى أن اهتديت إلى وضع مؤلّف جامع لأشتاته المتفرّقة في بطون مئين من أمّهات الكتب ذات الاعتبار."[2] فالحافز الاستشراقيّ كان عاملا رئيسا في ظهور هذا الكتاب.

---

[1] – حسين الواد، في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ص39.

[2] – محمد بك دياب، تاريخ آداب اللغة العربيّة، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، ص ب.

وقد جاء الكتاب في جزأين، قسّم الجزء الأوّل منه إلى أربعة أبواب، مع مقدّمة في تعريف الأدب استحضر فيها المؤلّف بعضا من آراء القدامى وتعاملاتهم مع مصطلح الأدب الذي هو: "تحلّي النّفس بالفضيلة، ومظهر ذلك جميل الفعل وحسن القول [...] ولمّا كانت علوم اللّسان في صدر الإسلام لها العناية القصوى في أخذ النّاس بها وكانت أعظم وسيلة آدابه إلى تزكية نفوسهم أطلقوا عليها اسم الأدب [...] واصطلح النّاس بعد الإسلام بمدّة طويلة على تسمية العالم بالشّعر أديبا وعلوم العربيّة أدبا [...] وقد أنهى العلماء علوم الأدب إلى ثلاثة عشر، وهي: متن اللّغة، وكتابة الحروف أو الخطّ، وقرض الشّعر، والعروض، والقافية، والنّحو، والصّرف، أو علم الأبنيّة، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، والتّاريخ أو المحاضرات، وإنشاء النّثر."[1] وعلى أساس هذه العلوم جاء ترتيب الكتاب وعناصره.

حيث خصّص الباب الأوّل لتاريخ اللّغة؛ قسّم إلى فصول ستّة اشتملت على تعريف للّغة ونشأتها وعرض لقضايا حول اللّفظ والمعنى، ثمّ خصّص الحديث عن اللّغة العربيّة ودرس ألفاظها وقارن بينها وبين ما يماثلها. ثمّ عرّج إلى كتابة القرآن وعلومه، وأفرد فصلا للحديث وتدوينه، وفصلا لأحكام الاستشهاد بالقرآن والحديث في الأدب، وختم الباب الأول ببيان لأهمّ الكتب المشهورة.

أمّا الباب الثّاني، فانصبّ الاهتمام فيه حول الكتابة من خلال تعريفها، والتّأريخ للخطّ العربيّ، وتفصيل علومه. وتمحور الباب الثّالث حول تاريخ الشّعر، عرض فيه لتعريفه وتأثيره، وشروطه وفنونه ووجه تعلّمه، ثمّ أردف ببيان أوّليّة الشّعر وتحدّث عن أسواق العرب وعلاقتها بالشّعر، كما بيّن علاقات التّأثير والتّأثّر في الشّعر، وأورد أمثلة عن أغراض شعريّة، كما ضمّ الباب أيضا حديثا عن فنّ الموشّحات وبعض دواوين الشّعر، ليختم الجزء الأوّل بباب رابع، استعرض فيه تاريخ العروض والقافية.

[1] – ينظر: محمد بك دياب، تاريخ آداب اللغة العربيّة ، ص 3.

واستكمل الجزء الأوّل بثانٍ، اشتمل على أربعة أبواب، خصّص الباب الخامس لتاريخ النّحو والصّرف والاشتقاق فيه، وضمّ فصلين: أوّل للتّعريفات، وثان لعرض تاريخ النّحو وأسباب وضعه وأهمّ مدارسه. وتلاه الباب السّادس في تاريخ علوم البلاغة من خلال تعريف علومه، واستعراض أهمّ المؤلّفات التي فيها تطوّرت مباحث هذا العلم. وجاء الباب السّابع في تاريخ المحاضرات، جمع فيه نخبة من كتب المُلح والنّوادر. وكان الباب الثّامن والأخير في تاريخ الإنشاء، عرّف فيه بهذا الفنّ، ثمّ تحدّث في فصل ثانٍ عن ألوان من الإنشاء كالرّسائل والمقامات والخطب، ثمّ أتى في الفصل الثّالث على شذرات من منشآت السّلف والخلف، وخصّص الباب الرّابع لما اشتهر من كتب الإنشاء.

والملاحظ أنّ هذا الكتاب التّعليميّ، تطبعه مسحة تراثيّة بارزة تغلّف لغته قد اعتمد في وضع وترتيب فصول الكتاب وموادّه على ما قرّ من موضوعات في علوم الأدب، ومن ثمّ فقط خالف نظام ترتيب المواد وفق التحقيب السياسيّ؛ حيث أتى على كلّ موضوع منها مستعرضا ماهيّته وتاريخ تطوّره، مع إيراد بعض النّماذج النّصيّة التي تشير إليه.

جـ – تاريخ آداب اللّغة العربيّة، جرجي زيدان (1861، 1914):

أرّخ **زيدان** في كتابه لآداب اللّغة العربيّة على اعتبار "ما تحويه من العلوم والآداب، وما تقلّبت عليه في العصور المختلفة، أو بما هي تاريخ ثمار عقول أبنائها ونتائج قرائحهم."[1] وهذا المعنى يوافق ما ذهب إليه **بروكلمان** حينما رأى بأنّه "يمكن إطلاق لفظ الأدب بأوسع معانيه على كلّ ما صاغه الإنسان في قالب لغويّ ليوصله إلى الذّاكرة." ليشمل الكتاب فنونا متنوّعة من القول الذي أنتجه الإنسان في مراحل متوالية من وجوده.

وعلى هذا الأساس، ضمّ الكتاب أربعة أجزاء، شرع الكاتب في تأليفها سنة 1894 على شكل مقالات في مجلّة الهلال، ليكتمل الكتاب بأجزائه عام 1914. واختار أن يقسّم

[1] – ينظر: جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربيّة، ج 1، ص 6.

أبواب كتابه على حسب عصور السّياسة، وتقلّباتها المختلفة، يقول: "فقسّمنا هذا الكتاب إلى تاريخ آداب اللغة العربيّة قبل الإسلام وتاريخها بعده، وقسّمناها في الإسلام إلى عصور حسب الانقلابات السّياسيّة لبيان ما يكون من تأثير تلك الانقلابات فيها .. فبدأنا بعصر صدر الإسلام، فالعصر الأمويّ، فالعبّاسيّ، فالمغوليّ، فالعثمانيّ، فالعصر الحديث، وقسّمنا كلّا منها إلى أدوار حسب الاقتضاء."[1]

أمّا فيما يخصّ طريقته في معالجة المادّة التّاريخيّة حسب كلّ عصر من العصور، فقد اتّبع **زيدان** "طريقة تكاد تكون واحدة، لأنّه حافظ على خطوطها العامّة في تناول كلّ عصر. فهو يمهّد، عادة، للعصر الأدبيّ بمقدّمة يذكر فيها، بإيجاز كبير، خصائصه السّياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة ثمّ يجعل الأدب أقساما يؤرّخ لها قسما قسما. وهو يتّبع في التّاريخ لكلّ قسم من أقسام الأدب، طريقة تكاد تكون واحدة أيضا يبدؤها بالحديث عمّا عرض للنّوع الأدبيّ المؤرّخ له من أسباب الرّقيّ أو الانحطاط ويعلّل ذلك بأمثلة من التّاريخ العامّ، ثمّ يعرّف بأبرز الأعلام فيه مرتّبين حسب تاريخ الوفاة [...] غير أنّه لم يتّبع ترتيبا واحدا في تنظيم الأنواع الأدبيّة داخل العصر الواحد."[2]

وقد أراد **زيدان** لكتابه هذا أن يقدّم "فائدة عمليّة فضلا عن الفائدة النّظريّة، بحيث يسهّل على طلّاب المطالعة معرفة الكتب الموجودة ومحلّ وجودها وموضوع كلّ منها وقيمته بالنّسبة إلى سواه من نوعه .. فهو أشبه بدائرة معارف تشتمل تاريخ قرائح الأمّة العربيّة وعقولها وتراجم علمائها وأدبائها وشعرائها ومن عاصرهم من كبار الرّجال، ووصف المؤلّفات العربيّة على اختلاف موضوعاتها."[3] لكن هدفه السّامي لم ينأ به عن النّقد، فبقدر ما حظي كتابه باحتفاء بجدّته وتنوّع موضوعاته، أثار بالمقابل تساؤلات عدّة "ومردّها كونها مسيحيّا

[1] – جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربيّة، ج 1، ص 8.

[2] – ينظر: حسين الواد، في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ص 31.

[3] – جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربيّة، ج 1، ص 7.

من جهةٍ وهو ما قد يؤثّر على أحكامه، وتأثّره الشّديد بآراء المستشرقين من جهة أخرى. هذا عدا تعصّبه الشّديد للعرب."[1] غير أنّ هذه الانتقادات لا تقلّل من شأن الجهد المعتبر المبذول في جمع المّادة وترتيبها، هذا فضلا عن "تفرّد جزئه الرّابع بمعلومات وافية عن النّهضة الفكريّة العربيّة الحديثة، خصوصا في الفترة التي ظهر فيها." [2] وهذا إنّما يدلّ على قيمة الكتاب وحجم العمل الذي صرف فيه وقت وجهد لإنجازه.

د- تاريخ الأدب العربيّ، أحمد حسن الزيّات (1885، 1968):

أصدر **الزيّات** كتابه عام 1925 مستهدفا بدرجة أساسيّة فئة النّاشئة؛ حتّى يقف على أطوار لسان العرب، ويكشف أسرار بيانه[3]. ولتحقيق هذه الغاية التّعليميّة بالأساس، فقد جاء الكتاب في جزء واحد فقط، لخّص فيه الكاتب عصور الأدب إلى خمسةٍ هي:

- العصر الجاهليّ، ويبتدئ باستقلال العدنانيّين عن اليمنيّين في منتصف القرن الخامس للميلاد، وينتهي بظهور الإسلام سنة 622 م.
- عصر صدر الإسلام والدّولة الأمويّة، ويبتدئ مع الإسلام وينتهي بقيام الدّولة العبّاسيّة سنة 123 هـ.
- العصر العبّاسيّ، ومبدؤه قيام دولتهم ومنتهاه سقوط بغداد في أيدي التّتار سنة 656هـ.
- العصر التركيّ، ويبتدئ بسقوط بغداد وينتهي عند النّهضة الحديثة سنة 1220 هـ.
- العصر الحديث، ويبتدئ باستيلاء محمد علي على مصر ولا يزال.[4] إلى غاية وقت تأليف الكتاب.

---

[1] – جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغّة العربيّة، ج 1، ص 11 (من مقدّمة الكتاب بقلم: إبراهيم صحراوي).

[2] – المرجع نفسه، والصفحة ذاتها (من مقدّمة الكتاب بقلم إبراهيم صحراوي).

[3] – ينظر: أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربيّ، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص2.

[4] – المرجع نفسه، ص 5.

وإذ يتّخذ الزيّات من التّحقيب السّياسيّ سبيلا لتنظيم عرض المادّة الأدبيّة تاريخيّا، فذلك لاعتقاده بأنّ "التّاريخ الأدبيّ وثيق الصّلة بالتّاريخ السياسيّ والاجتماعيّ لكلّ أمّة، بل قل إنّ كليهما لازم للآخر مؤثّر فيه ممهّد له. غير أنّ الأوّل إنّما يسبق الثّاني كما تسبق الفكرة الرّأي والرّأي العزيمة: فكلّ ثورة سياسيّة أو نهضة اجتماعيّة إنّما تعدّها وتمدّها ثورة فكريّة، تظهر أوّلا على ألسنة الشّعراء وأقلام العلماء لقوّة الحسّ فيهم، وصفاء النّفس منهم؛ ثمّ ينتقل تأثرهم وتطوّرهم إلى سائر النّاس بالخطابة والكتابة فتكون الثورة أو النّهضة."[1] فالأدب – والحال هذه – لسان حال المجتمع يلهج بخواطره وتطلّعاته، ويهيّء الظروف والأسباب الملائمة لصيرورة التّحوّل فيه.

وقد افتتح **الزيّات** كتابه بتحديد معنى الأدب، باعتباره: "ما أثر عن شعرائها وكتّابها من بدائع القول المشتمل على تصوّر الأخيلة الدّقيقة، وتصوير المعاني الرّقيقة، ممّا يهذّب النّفس ويرقّق الحسّ ويثقّف اللّسان. وقد يطلق الأدب على جميع ما صنّف في كلّ لغة من البحوث العلميّة والفنون الأدبيّة، فيشمل كلّ ما أنتجته خواطر العلماء وقرائح الكتّاب والشعراء."[2] وحينما يستعرض **الزّيات** معنى الأدب بمفهومه الخاص والعامّ، فإنّه يركّز في كتابه على معنى الأدب بمفهومه الخاص؛ بما هو نتاج قرائح وخيال المبدعين. وإذا كان قد أشار إلى بعض الإنتاجات الفكريّة التي طبعت الحضارة العربيّة خاصّة في العصر العبّاسي، وبالتّحديد المؤلّفات الفلسفيّة، فإنّ مثل هذه الإشارات كانت محدودة ومحصورة جدّا.

أمّا بالنسبة لطريقته في عرض المّادّة الأدبيّة حسب العصور المختلفة، فقد حاول **الزّيات** مراعاة خطّة ثابتة؛ "فهو يبدأ تاريخه لعصور الأدب العربيّ بمقدّمة يجمل فيها أحوالها السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة، ثمّ يجعل آدابها أقساما يؤرّخ لكلّ منها تأريخا يقوم

[1] – أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربيّ، ص 5.

[2] – المرجع نفسه، ص 3.

على قسمين ظاهرين: أحدهما يذكُر فيه أبرز ما يختصّ به الفنّ الذي يؤرّخ له من ميزات، والثّاني يعرّف فيه ببعض أعلامه المشهورين. وفي التعريف بالأعلام اتّبع الزيّات أيضا تخطيطا واحدا أقامه على ثلاثة محاور، تناول في أوّلها نشأة الأدباء فذكر نبذا من سيرهم تدلّ على شخصيّاتهم، ووقف في الثّاني على ما كان لهم من إنتاج وما اختصّت به أساليبهم من فنيّات وأورد في الثّالث شواهد من نظمهم ونثرهم."[1] وهو ما جعل عمله يتّسم بالانسجام والضّبط الذي يتوافق والهدف الذي رسمه، والفئة التي يستهدفها من القرّاء.

من كلّ ما سبق، لعلّ أهمّ ما يمكن ملاحظته على كتابات هذه المرحلة هو غياب رؤية منهجيّة تستند إلى أسس نظريّة محدّدة أو تنبني على مقاربات علميّة مضبوطة، إنّما هي كتابات غلب عليها (التّقليد) إن صحّ التّعبير، في محاولة لبعث التّراث العربي؛ إمّا بطريقة تأصيليّة تحاول جهدها الحفاظ على نهج السّلف في تقرير الموضوعات الأدبيّة ومقاربتها، وتتبّع مراحل تطوّرها منذ نشأتها إلى غاية ضمورها أو تحوّلها، على نحو ما قام به **مصطفى صادق الرّافعي** أو **محمد بك دياب** ، وإمّا بطريقة تسعى جاهدة لمواكبة المستجدّات من خلال مجاراة ما استحدثه المستشرقون من أفكار وطرائق جديدة في قراءة التراث العربي من خلال الاعتماد على نظام التّحقيب* السّياسي، مع مراعاة خصوصيّة هذا التراث العربيّ.

---

[1] – حسين الواد، في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، ص 41.

* **التّحقيب Périodisation** : هو تأطير حوادث الماضي وتصنيفها وفق حقب تاريخيّة ذات سمات مشتركة. وينبغي أن يكون بين حقبة وأخرى قطيعة معرفيّة أو وقائعيّة [...] لذلك ارتبط تحقيب تاريخ المسلمين بأسماء بعض الأسر الحاكمة، مثل الأمويّين والعبّاسيّين والفاطميّين، بينما عمد التّحقيب الأوروبيّ إلى التّقسيم الثّلاثيّ القائم على التّاريخ القديم والتّاريخ الوسيط والتّاريخ الحديث، وهو ما يعكس مركزيّة القارّة الأوروبيّة في حركة التّاريخ العالميّ، وكذلك التّحقيب الماركسيّ الذي يستند إلى المنظومة البنيويّة الخماسيّة، المتجذّرة في جدليّة العلاقة بين وسائل الإنتاج والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، والمتجليّة في تصاعدها اللّولبيّ من المشاعيّة البدائيّة إلى العبوديّة، ثمّ الإقطاع، ثمّ الرأسماليّة، تمّ الاشتراكيّة المفضية =

هذا فضلا عن أنّ هذه الكتابات لم تصدر عن إرادة حقيقيّة للتّأريخ للأدب العربيّ لذاته، وإنّما جاءت في أغلبها كردّ فعل في مواجهة التّيار الاستشراقيّ، الذي اكتسح السّاحة الأدبيّة بكتاباته، بكلّ ما يشوبها من أفكار قد تهدّد الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وبالتّالي كان من الواجب أن تهبّ الأقلام العربيّة للاضطلاع بمهمّة التّأريخ لأدب العرب، حفاظا على هويّتهم في مواجهة المدّ الاستشراقيّ.

2.1- مرحلة الوعي بالمنهج:

لقد ساهمت الكتابات الأولى في التّأريخ للأدب العربيّ – بكلّ ما لها وما عليها– في تحريك الهمّة لتلافي عثراتها وتجاوز هناتها، الأمر الذي نشّط حركة تأليفيّة واسعة، بدأت

إلى اليوتوبيا الشّيوعيّة." ينظر: أحمد أبو شوك وآخرون، التّأريخ العربي وتاريخ العرب كيف كُتب وكيف يكتب؟ الإجابات الممكنة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، قطر، ط1، 2017، ص 83.

وقد انبنت فكرة التّحقيب في الثّقافة الأوروبيّة في بداياتها على أساس دينيّ " فالفضاء الزّمانيّ الذي تتشكّل فيه الحوادث التّاريخيّة هو من خلق الله [...] وأنّ حركة الزّمن التاريخيّ تسير في نسق مستقيم يجمع بين الخطيئة البشريّة الأولى والتّوبة النّهائيّة. بناء على ذلك حقّب أوغسطين (ت430) حركة الزّمن التّاريخيّ [...] إلّا أنّ بعض مؤرّخي عصر النّهضة والأنوار رفضوا فكرة تحقيب التّاريخ وفق نمط دينيّ، لأنّهم ثمّنوا دور الإنسان المركزيّ في حركة الكون العمرانيّة. وبدأ هذا التّوجّه يظهر بصورة جليّة في مؤلّفات المؤرّخ الألمانيّ كريستوفر كيلر (1644، 1707) الذي طوّر فكرة تقسيم التّاريخ الأوروبيّ إلى ثلاث حقب رئيسيّة [...] وفي وقت لاحق أطّر الفيلسوف الفرنسيّ غاستون باشلار (1884، 1962) لمفهوم القطيعة في التراث الفكريّ الأوروبيّ الحديث [...] وفي إطار البدائل الأوروبيّة المطروحة، أنجز المؤرّخ الفرنسيّ فرنان بروديل (1902، 1985) تحقيبا ثلاثيّا [...] متمثّلا في الزّمن الجغرافيّ الثّابت الذي يشكّل مسرح الحوادث التاريخيّة، والزّمن شبه الثّابت الذي يستوعب التّحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في حركة العمران البشريّ، والزمن الحدثيّ أو التقليديّ أو الفرديّ، المرتبط بالحراك السياسي." ينظر المرجع السابق، ص 85، 87.

أمّا في الجانب العربيّ، فقد ارتبط التّحقيب عندهم في بداياته "بفكرة الإله ووحدة الكون ووحدة الخلق [...] ومن أوائل المؤرّخين الذين سعوا إلى تحقيب تاريخ العالم بحسب هذه الرؤية التّوحيديّة، محمّد بن جرير الطّبريّ (ت310 هـ/ 923م) الذي قسّم كتابه الشّهير "تاريخ الرّسل والملوك" إلى حقبتين رئيسيّتين: الأولى حقبة ما قبل البعثة النّبويّة، والثّانية حقبة ما بعد البعثة النّبويّة." وقد تطوّرت فكرة التّحقيب عند العرب المسلمين من الاستناد إلى البعثة النبويّة كنقطة مركزية في قراءة الأحداث في كتب السيرة الأولى، وأخذت تعرف نوعا من الشّمول والعمق لتصل في مرحلة ثالثة إلى مفهوم الزّمن المطلق في الكتابات الموسوعيّة عن تواريخ الأمم –بحسب تقدير مصطفى شاكر–.

كما "حاول بعض المستشرقين الذين درسوا تواريخ الشّعوب المسلمة وضع تلك التّواريخ في إطار عالميّ، وتصنيفها من واقع منطلقاتهم الفكريّة." ينظر: المرجع السّابق، ص 88، 89.

ولمّا تتراجع بعد، وهذا يفسّر تلك الكثرة الكثيرة من المؤلّفات في التّأريخ للأدب العربي؛ والتي تنوّعت بين تأريخ شامل للأدب العربي بمختلف عصوره، أو تحديد عصر أدبيّ واحد وخصّه بالتّحليل والمناقشة، أو حصر التّأريخ للأدب ضمن نطاق حيّزٍ جغرافيّ ما كالتّأريخ للأدب الأندلسيّ أو المغربيّ ... ولعلّ أكثر الكتب التي حظيت بصدارة المشهد الأدبي في هذا المجال:

أ- تاريخ الأدب العربيّ، شوقي ضيف (1910، 2005):

انطلق **شوقي ضيف** في تشييد صرح مشروعه الضّخم عام 1960 فكان الجزء الأوّل من كتابه "**تاريخ الأدب العربيّ عن العصر الجاهليّ**"، وبعده كتاب "**العصر الإسلامي**" 1963، ثمّ "**العصر العبّاسيّ الأوّل**" 1966، و"**العصر العبّاسي الثّاني**" 1973، وجاء الجزء الخامس من "**عصر الدّول والإمارات**" وقد تعرّض لتاريخ الشّعر في الجزيرة العربيّة والعراق وإيران 1980، وهو الجزء الذي يكتمل بالجزء السّادس عن "**الشّام في عصر الدول والإمارات**"، وبعده الجزء السّابع من العصر نفسه عن مصر 1984، ثم الجزء الثّامن عن "**الأندلس**" 1989، أمّا الجزء التّاسع فكان عن "**ليبيا وتونس وصقلية**" 1992، بينما انفرد الجزء العاشر والأخير بـ"**الأدب في الجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا والسّودان**" 1995.[1]

على أنّ إنجاز مثل هذا المشروع لم يصدر من العدم، وإنّما جاء كحصيلة عمل دؤوب تواصل لمدّة عقود، حيث "بدأت مسيرة شوقي ضيف التّاريخيّة للأدب العربي، مع مشروعه الأكاديميّ الموسوم بـ" الفنّ ومذاهبه في الشّعر العربيّ" [...] وفيها قدّم أطروحة تستند على أربع مراحل أدبيّة: (الطّبع) وهي المرحلة التي تجسّدت في بدايات تاريخ الأدب، و(الصّنعة) و(التّصنيع) ثمّ أخيرا (التّصنّع) التي وصل فيه الأدب – حسبه- إلى حالة من العقم والضّعف. ولم يكتف شوقي بهذا الكتاب، وإنّما حاول في كتاب لاحق تطبيق صيغته

[1] – ينظر: خالد زيغمي، مناهج التّاريخ الأدبي وخلفيّاتها النّظريّة خلال القرن العشرين، ص 233.

الرّباعيّة على تاريخ النّثر الأدبيّ في التّراث العربيّ [...] وظهر ذلك كلّه في كتابه (الفنّ ومذاهبه في النثر العربيّ) [...] ويبدو أنّ إحساس شوقي ضيف بأنّ هذه المتغيّرات والتّحولات الفنيّة غير منفصلة عن المؤثرات التّاريخيّة، دفعه إلى صياغة أكمل تاريخ نعرفه عن الأدب العربي إلى اليوم."[1] جسّد من خلاله خبرته في التحليل ومناقشة كل ذلك الحشد من المواد الأدبيّة.

ولعلّ إصراره على التّأريخ للأدب العربي، وإن ظلّ هاجسا رافقه لسنوات طويلة، فهو أيضا صادر عن قناعة بغياب تاريخ للأدب العربي يقدّم صورة وافية عن ملامح كلّ عصر وشخصيّاته. يقول في هذا الصّدد: "وإذن فأنا لا أبالغ إذا قلت إنّ تاريخ أدبنا العربيّ يفتقر إلى طائفة من الأجزاء المبسوطة، تبحث فيها عصوره من الجاهليّة إلى عصرنا الحاضر كما تبحث شخصيّاته الأدبيّة بحثا مسهبا، بحيث ينكشف كلّ عصر انكشافا تامّا، بجميع حدوده وبيئاته وآثاره وما عمل فيها من مؤثّرات ثقافيّة وغير ثقافيّة، وبحيث تنكشف شخصيّات الأدباء انكشافا كاملا، بجميع ملامحها وقسماتها النّفسيّة والاجتماعيّة والفنيّة."[2] فهو إذا إصدار ينمّ عن طموح كبير ورؤية موسوعيّة تجنح إلى الإلمام والشموليّة بدقائق وتفاصيل الأدب العربيّ، فلا تقف عند حدود الجمع والرّصد، وإنّما تتناول بالعرض والنّقد مختلف جوانب هذا الأدب ما ظهر منها وما بطن.

ثمّ إنّ إقدامه على مثل هذا المشروع بكل ما ينهض عليه من أعباء التّحديات الجسيمة، لم يمنعه من الإقرار بصعوبات هذه المهمّة ومشاقّها؛ يقول: " وقد حاولت أن أنهض بهذا العبء، وأنا أعلم ثقل المؤونة فيه، فإنّ كثيرا من الآثار الأدبيّة القيّمة لا يزال مخطوطا لمّا ينشر، وكثيرا مما نشر في حاجة إلى أن يعاد نشره نشرا علميّا، وهناك بيئات أدبيّة يغمرها غير قليل من الظّلام، إمّا لقلّة ما بأيدينا من تراثها الأدبي، وإمّا لأنّ الباحثين لم

[1] – ينظر: خالد زيغمي، مناهج التّاريخ الأدبي وخلفيّاتها النّظريّة خلال القرن العشرين، ص232.

[2] – شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربيّ العصر الجاهليّ، ص 5.

يكشفوا دروبها ومناجمها كشفا كافيا، يضاف إلى ذلك أنّ تحليل آثار الأدباء وتقويمها ليس عملا سهلا، لكثرة ما بداخلها من عناصر الحياة والفنّ المتشابكة، ولأنّها تتألّف من معان وأساليب جميلة."[1]هذا فضلا عمّا يربطها بغيرها من النّصوص في علاقات التّأثير والتّأثّر. كلّ هذه العوامل تؤكّد صعوبات هذه المهمّة وترفع سقف التّحدّي.

وقد حاول **شوقي ضيف** أن يبني مشروعه على أسس منهجيّة، تثبت دعائمه وتمكّنه من بلوغ أهدافه بصورة واضحة ولهذا قام باستعراض موجز لجملة من النّظريات الأدبيّة التي دار حولها الاهتمام آنئذٍ في التأريخ للأدب، كالمنهج التّاريخيّ الوضعيّ أو المنهج النفسي والاجتماعي، وبعد هذا العرض والتقييم لكلّ تلك الاتّجاهات، حدّد لعمله طريقه المنهجيّ قائلا: "وسنحاول أن نؤرّخ في أجزاء هذا الكتاب للأدب العربيّ بمعناه الخاصّ، مفيدين من هذه المناهج المختلفة في دراسة الأدب وأعلامه وآثاره، فنقف عند الجنس والوسط الزماني والمكاني الذي نشأ فيه الأديب، ولكن دون أن نبطل فكرة الشخصيّة الأدبيّة والمواهب الذاتيّة التي فسح لها سانت بيف في دراساته. وكذلك لن نبطل نظريّة تطوّر النّوع الأدبي، فما من شكّ في أنّ الأنواع الأدبيّة تتطوّر من عصر إلى عصر، وقد يتولّد بعضها من بعض فيظهر نوع أدبيّ جديد لا سابقة له في الظاهر، ولكن إذا تعمّقنا في الدّرس وجدناه قد نشأ من نوع آخر مغاير له [...] ولابدّ أن نستضيء في أثناء ذلك بدراسات النفسيّين والاجتماعيّين وما تلقى من أضواء على الأدباء وآثارهم. وبجانب ذلك لابدّ أن نقف عند أساليب الأدباء وتشكيلاتهم اللّفظيّة وما تستوفي من قيم جماليّة مختلفة، ولابدّ من المقارنة بين السّابق واللّاحق في التراث الأدبي العربي جميعه."[2] فالملاحظ أنّ **شوقي ضيف** حاول الاستفادة من أفكار متنوّعة ومتباينة بما تقتضيه دراسته من ضرورات، وما تمليه من معطيات.

[1] – شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربيّ العصر الجاهليّ، ص 5، 6.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 13، 14.

وقد تحدّدت معالم هذه الاستفادة في إطار ما عرف بـ "**المنهج التّكاملي**" وقد أشار إلى هذه الفكرة في أكثر من مرجع*. وبحسب **سعيد يقطين**، تتحدّد معالم العلاقة بين القراءة والنّص وفقا للمنظور التّكامليّ من جوانب ثلاثٍ:

أ- **تعقّد النّص:** النّص مركّب معقّد، لم يوضع له، في الغرب، منهج واحد لدراسته.

ب- **قصور المنهج:** المنهج الواحد كيفما كان نوعه لا يمكنه أن يحتوي النصّ.

ت- **تكامل المنهج:** هو الحلّ لإمكان الإحاطة بمختلف جوانب النّص وتعقيداته.[1] الأمر الذي يمكن أن يتيح فهما أكثر دقّة وشمولا للظاهرة الأدبيّة.

كما حرص **شوقي ضيف** في كتابه على الالتزام بنظام التّحقيب السّياسي، مع إدخال بعض التّعديلات على تقسيم العصور الأدبيّة؛ حيث أبقى على العصرين الأوّلين (الجاهلي أو ما قبل الإسلام، والعصر الإسلامي الممتدّ من ظهور الرّسول ﷺ إلى سقوط الدّولة الأمويّة سنة 132هـ/ 750م "، أمّا العصر الثّالث وهو العصر العبّاسي فسندخل عليه بعض التّعديل – يقول شوقي ضيف–، وذلك أنّنا سنبقي على قسمين منه: عصر عبّاسي أوّل ينتهي بانتهاء خلافة الواثق سنة 232هـ، وعصر عبّاسيّ ثانٍ ينتهي باستيلاء البويهيّين على بغداد سنة 334هـ، ومن هذا التّاريخ إلى نهاية العصور الوسطى نبتدئ عصرا رابعا نمدّه إلى العصر الحديث وهو عصر الدّول والإمارات، فقد تفكّكت أوصال

* يشير **شوقي ضيف** إلى فكرة المنهج التّكاملي ودواعيها في كتابه "**البحث الأدبي**" يقول: لعلّ في هذه الإلمامة بمناهج الدّراسات الأدبيّة عند الغربيّين ما يصور في وضوح كيف أنّه لم يوضع لدراسة الأدب والبحث في شخصيّاته منهج واحد يعتمده جميع الباحثين الغربيّين، وكأنّ البحث الأدبيّ أعقد من أن يخضع لمنهج معيّن، أو قل إنّه لا يمكن أن يحتويه منهج بعينه، ولذلك كان من الواجب على الباحث أن يفيد من هذه المناهج والدّراسات جميعا، وهو ما نسمّيه بالمنهج التّكامليّ، حتّى تتكشف له جميع الأبعاد في الأديب وفي الآثار الأدبيّة." شوقي ضيف، البحث الأدبي طبيعته مناهجه أصوله مصادره، ص 139. هذا النص يثبت أن منظور شوقي ضيف للمنهج الذي يقارب من خلاله دراسته في التّأريخ للأدب ليست عارضة طارئة، بقدر ما هي رؤية تشكّلت عبر مساره البحثيّ، منبثقة من قناعة بقصور المنهج الواحد عن الإلمام بمختلف جوانب الظاهرة الأدبيّة، وضرورة اعتماد المنهج التكاملي كسبيل يتيح فهما أعمق وأوفى للأدب.

[1] – سعيد يقطين، الفكر الأدبيّ العربيّ البنيات والأنساق، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط 1، 2014، ص176.

الدّولة العبّاسيّة وظهرت إمارات وخلافات ودول كثيرة [...] وحريّ أن يبحث الأدب العربيّ في هذا العصر الرّابع ويؤرّخ في كلّ إقليم على حدة [...] حتّى إذا انتهينا من ذلك أرّخنا للعصر الخامس وهو العصر الحديث وقسّمناه بدوره أجزاء على البلاد العربيّة."[1] يلاحظ من خلال ما سبق أنّ شوقي ضيف اعتمد في ترتيب الحقب الزمنيّة على فترات القطائع السياسية التي تتحدّد بقيام الدّول وسقوطها، كما اعتمد على التقسيمات الجغرافيّة في عرض مميّزات الأدب في كلّ منطقة. وفي المحصّلة فإنّ طموح شوقي ضيف كان كبيرا، ويبدو أنّه كان أهلا للتّحدّي، إذْ أنجز مشروعا بمثل هذه السّعة والامتداد الزّمنيّ والمعرفيّ، وهو أمر يحسب له.

ب-تاريخ الأدب العربيّ، عمر فروخ (1904، 1987):

إذا كان تأريخ الأدب بالنسبة **لعمر فروخ** ليس بالعمل الجديد الذي يمكن أن ينال فيه قصب السّبق، فإنّ هذا الأمر جعله يعوّل على غزارة المّادّة التّاريخيّة وتنوّعها في مؤلّفه، مقارنة مع مؤلّفات أخرى، وهو ما يمكن أن يكسب كتابه **"تاريخ الأدب العربيّ"** التّميّز، ويحفظ له فارق الاختلاف؛ وهو ما يقرّ به حين يقول: "إنّ الكتب في تاريخ الأدب العربيّ ليست قليلة، ولكنّها كلّها تمرّ في العصور فتختار عصرا تتكلّم فيه ثمّ تضرب عليه مثلا من بضعة شعراء: ثلاثة أو أربعة أو اثني عشر من الشعراء المعروفين عادة في المعلّقات أو القريبين عادة من شعراء المعلّقات. إنّ هذا الكتاب يتناول من الجاهليّين وحدهم شعراء كثيرين وخطباء قليلين يزيدون كلّهم عن الخمسين."[2] فهو لا يركّز في كتابه على من اشتهر وذاع صيته من الشّخصيّات فحسب، إنّما يحاول أن يقدّم صورة أكثر شمولا وتنوّعا لأدب كلّ مرحلة.

[1] – ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربيّ العصر الجاهلي، ص 14، 15.

[2] – عمر فروخ، تاريخ الأدب العربيّ الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1981، ص 17.

وقد صدرت أجزاء الكتاب السّتة على التّوالي منذ أوّل مصنّف له عن العصر الجاهليّ وبدايات الإسلام، بعنوان: "**تاريخ الأدب العربي، الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة**"؛ الذي طبع سنة 1965 [...] وخصّص سنة 1968 دراسة طويلة الأمد **للأعصر العبّاسيّة** جعل بدايتها 132هـ وهو تاريخ نهاية العصر الأمويّ [...] إلى غاية 992هـ وهي السّنة التي فتح فيها السلطان سليم الأوّل العثماني مصر، وقضى على المنصب الرّمزي للعبّاسيّين [...] بيد أنّ عمر فروخ قسّم الأعصر العبّاسيّة إلى ثلاثة كتب، فجاء كتابه الثّاني بمسمّى: "**تاريخ الأدب العربيّ، الأعصر العباسيّة، الأدب المحدث إلى آخر القرن الرّابع الهجريّ 132، 399هـ**. ثمّ جاء كتابه الثّالث ضمن السّلسلة بعنوان: "**تاريخ الأدب العربيّ، من مطلع القرن الخامس الهجريّ إلى الفتح العثمانيّ في المشرق 400هـ، 923هـ**، طبع سنة 1979. ومن بعدها الجزء الرّابع بعنوان: "**تاريخ الأدب العربيّ، الأدب في المغرب والأندلس، منذ الفتح الإسلاميّ، إلى آخر ملوك الطّوائف**، أواخر القرن الخامس الهجريّ إلى الحادي عشر الميلاديّ، طبع عام 1981. ثم خرج الجزء الخامس سنة 1982، بعنوان: **تاريخ الأدب العربيّ، الأدب في المغرب والأندلس، عصر المرابطين والموحّدين**." وأخيرا الجزء السّادس سنة 1983، بعنوان: "**تاريخ الأدب العربيّ، الأدب في المغرب والأندلس، من أوائل القرن السّادس، إلى أواسط القرن العاشر للهجرة**." ورغبة من **فروخ** في تناول عصر النهضة والعصر الحديث، فقد تابع مشروعه الضّخم. ففي سنة 1985 أصدر مؤلّفه: "**معالم الأدب العربي في العصر الحديث.**"[1] في جزأين، لتشكّل هذه المجموعة من المؤلّفات مسيرة طويلة في التّأريخ للأدب العربيّ عبر مختلف الحقب السياسيّة، على أنّ الملاحظ أنّ **عمر فروخ** قد اعتمد في مؤلّفاته نظام التّحقيب السّياسيّ، إلى جانب التّقسيم الجغرافيّ لمناطق معلميّة في مسيرة الأدب العربيّ.

[1] – ينظر: خالد زيغمي، مناهج التّاريخ الأدبيّ وخلفيّاتها النّظريّة خلال القرن العشرين، ص326، 327.

وقد حاول **عمر فروخ** من خلال مشروعه الإحاطة بجوانب مختلفة من المادّة التّاريخيّة الأدبيّة، على أنّ التزامه بالتّقسيم السّياسيّ للأعصر الأدبيّة، وإن أملته بعض الضّرورات الشّكليّة، فإنّه لا ينسحب بتأثيره على الخصائص الفنيّة للأدب بشكل مباشر؛ وهو ما يؤكّده في قوله: "وإذا كنت قد اتّخذت تعاقب الدّول أساسا للانتقال من عصر إلى عصر فلأنّي أحببت أن أستفيد من الوضوح في تعاقب العصور. مع العلم بأنّ عددا من الخصائص الأدبيّة يظلّ مستمرّا على الرّغم من انتهاء عصر ومجيء عصر آخر. ثمّ إنّني أتكلّم بعد ذلك على الفنون والخصائص الأدبيّة للعصر. ونلاحظ في الأدب العربيّ أنّ الشعر في كلّ عصر أغلب على النّثر."[1] فالالتزام بنظام التّقسيم السّياسيّ للعصور الأدبيّة لا يعني بالضّرورة أنّ هذه التّقسيمات تنسحب مباشرة على الأدب، فهو ينأى بذاته عن مثل تلك المحدّدات المفروضة عليه.

وقد سعى **عمر فروخ** على الالتزام بمنهج (عربيّ) خالص، يقول موضّحا: "ولقد حفّزني إلى وضع هذا الكتاب حافزان أساسيّان أوّلهما وأهمّهما أن يكون فيه منهاج عربيّ خالص لا يأخذ من المنهاج الفرنجيّ إلّا ما نقص من المنهاج العربيّ، ثمّ كان ذا قيمة صحيحة في دراسة أدبنا."[2] لكنّ هذا المسار المنهاجيّ يثير تساؤلات جمّة حول طبيعة هذا المنهج العربيّ ومعالمه ومقولاته. وبالرّغم من أنّه يضبط بعض المحدّدات لطريقة عمله في الكتاب، من مثل:

- التّركيز على ما بقي وعاش من الأدب، لا الذي ظهر لأغراض محدودة، ثمّ اختفى.
- مراعاة الجديد الذي لا يخالف العبقريّة العربيّة.
- الإيجاز في استنطاق المصادر.[3]

[1] – عمر فروخ، تاريخ الأدب العربيّ الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة، ص 27، 28.

[2] – المرجع نفسه، ص 17.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 17، 18 وما بعدها.

إلّا أنّ هذه المحدّدات تبقى غير كافية لتوضيح ماهيّة هذا المنهج العربي وآليّاته الإجرائيّة. لكن يبدو – في المقابل– أنّ اعتماده على الطّرائق الغربيّة يظهر بشكل جليّ في عمله؛ سواء في اختياره نظام التحقيب السياسيّ – كما سبق التّوضيح– وهو طريقة سنّها المستشرقون وما تزال معتمدة، أو في كيفيّة تعامله مع ترجمة الأدباء والكتّاب؛ حيث جعل: "كلّ ترجمة مقسومة أربعة أقسام: حياة الأديب، خصائصه، المختار من آثاره، المصادر والمراجع لدراسته. أمّا حياة صاحب الترجمة، فقد حرصت فيها على أن تكون جامعة، لأنّ لأحداث حياة الإنسان أثرا ظاهرا في سلوكه ونتاجه."[1] فهذا التّعالق بين حياة المبدع وأثره الأدبيّ هي فكرة من أساسيّات المنهج التّاريخيّ، ولعلّ أكثر من ركّز عليها النّاقد الفرنسي **سانت بيف**؛ الذي رأى أنّ النصّ تعبير عن مزاج فرديّ.

من خلال ما سبق يظهر أنّ مجرد التّصريح بالمنهج (العربي) لم يكن كافيا ليغطّي على إبهامه، ولا أن يلغي الحضور الطاغي لمعالم المنهج التّاريخيّ ولطرائق المستشرقين في التّأريخ للأدب العربي.

ث– تاريخ الأدب الأندلسي، إحسان عبّاس (1920، 2003):

تتحدّد رؤية الكتاب للأدب ضمن نطاق جغرافيّ محدّد هو منطقة الأندلس؛ بوصفها بيئة ازدهرت فيها أشكال أدبيّة مخصوصة، ما حدا بالكاتب إلى وضع مؤلّفه؛ حيث كان مأخوذا "بفكرة مسيطرة هي أنّ الأدب العربيّ في الأندلس تأخّر في الظّهور عن الأدب العربيّ في المشرق، ولذلك كانت أمامه نماذج مشرقيّة جاهزة يحاكيها. ليست هذه الفكرة خطأ من حيث التّاريخ، ولكنّها ليست كل ما هنالك، أي أنّها لا تستطيع أن تقدّم صورة كاملة عن طبيعة الأدب الأندلسيّ."[2] وجوانب الفرادة التي تميّزه.

[1] – عمر فروخ، تاريخ الأدب العربيّ الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة ، ص 28.

[2] – إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر الطّوائف والمرابطين، دار الشروق، عمّان، ط 1، 1997، ص 3.

إذا وسعيا وراء هذه الصّورة التي تنشد الكمال، وتميط اللّثام عن أدب الأندلس وتبيّن جوانبه الإبداعيّة المختلفة، كتب **إحسان عبّاس** تاريخ الأدب فيها على جزأين؛ جزء أوّل منهما بعنوان: **تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر سيادة قرطبة**، صدر لأول مرّة عام 1960. وثانيهما بمسمّى: **تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر الطّوائف والمرابطين**، صدر عام 1962.

وقد عمد المؤلّف إلى بناء رؤية نقديّة للأدب الأندلسيّ في إطار البيئة التي كانت حاضنة له؛ وعلى هذا الأساس صدرت نظرته للمادّة التّاريخيّة. يقول موضّحا: " وسيجد القارئ أنّي صدّرت هذا الكتاب بمقدّمة تاريخيّة عرضت فيها لبعض الحقائق التي يجب أن يلمّ بها من يقرأ الأدب الأندلسيّ [...] ثمّ حاولت أن أصوّر كيف نشأ الشّعر الأندلسيّ في حضن ثلاثة أبعاد: مجالس المؤدّبين ومجالس الغناء والبيئة الثّقافيّة، وكيف اتّجه الشّعر في تيارين: طريقة العرب وطريقة المحدثين [...] ووقفت عند تبلور الشّخصيّة الأندلسيّة من الدّاخل برغم ذلك الاتّجاه الشّديد نحو الشّرق، ورسمت ظلالا صغيرة لتطوّر الشّعر حتّى قيام الفتنة البربريّة [...] ثمّ ميّزت بعض طبقات الشّعراء حسب الزّمن، وترجمت لبعضهم مستقصيا حيث أسعفت المصادر على الاستقصاء، واستكثرت أحيانا من حشد الأمثلة الشّعريّة، دون تحليل [...] وبعد ذلك تعرّضت لدراسة الفتنة البربريّة وأثرها في الأدب [...] ثمّ عقدت فصلا تحدّثت فيه عن الكتابة في الأندلس [...] وألحقت بهذه الدّراسة ملحقات ثلاثة تتصل بها اتّصالا وثيقا وهي: مجموعة من شعر الغزال لم تنشر من قبل، رسالة ابن حزم في فضل الأندلس، قطعة من ديوان ابن حزم لم تنشر من قبل."[1] ليجمع الكتاب بين المعطيات التّاريخيّة والشّواهد النّصيّة الفريدة التي كان له قصب السّبق في نشرها.

هذه الصّورة العامّة للكتاب أخذت منحاها في إطار منهج اجتماعيّ، ينظر إلى العوامل الاجتماعيّة بوصفها مؤثّرة في الأشكال الأدبيّة بشكل أو بآخر. يقول في فصل عقده لبيان هذه الخاصيّة: "مبلغ الجهد في هذا المقام أن نقتصر على دراسة المظاهر الاجتماعيّة

[1] – ينظر: إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، ط 2، 1969، ص 8.

التي تلقي أضواء مباشرة على الأدب."[1] فعرض في هذا الفصل مثلا لقضيّة الاضطراب السّياسي في عصر ملوك الطّوائف والحروب المستعرة بينهم وانتشار الظلم والفساد ... وأثرها في ظهور شخصيّات أدبيّة قلقة مغامرة تبحث باستمرار عن فرص لإظهار مواهبها على شاكلة ابن عمّار وزير المعتمد بن عبّاد، كما بيّن في كتابه الوضع السياسيّ للمنطقة وما شابه من مدّ وجزر، ووصف علاقة الأدب والأدباء ببلاط الحكّام والسّادة. كما وصف حال الشّعر والشّعراء إبّان انفراط عقد الدّولة الأمويّة وتشتّت أوصالها بين إمارات متنازعة، يقول: "وأمّا الشّاعر الواعي فإنّه بكى قرطبة قليلا وتحسّر على ما فات، وتلدّد في تيه الضّياع زمنا يفتّش عن الحامي الذي يرتزق من عطاياه، وينفق لديه سلعته، وما لبثت الأمور أن عادت تجري مجراها، وإذا كلّ أمير لدى أيّ شاعر هو أعظم النّاس وأكرمهم وأشجعهم جنانا ولسانا."[2] ليدلّل على مدى ارتباط الشّعر ببلاطات الحكّام والأمراء.

وإضافة إلى كلّ ما سبق تميّزت البيئة الأندلسيّة بفنّ شعريّ كان له حضور خاصّ فيها وهو شعر الطّبيعة؛ فقد "كان الارتياح إلى الطبيعة، من الموضوعات الكبرى التي سيطرت على الشّعر في هذه الفترة، ومن الخطأ أن ننظر فحسب في هذا الموضوع إلى شعر المشهورين فيه كابن خفاجة من بعد، فإنّ شيوعه في الفترة الأمويّة، يكاد يجعله أقرب أنواع الشّعر إلى نفوس الأندلسيّين."[3] ولعلّ في هذه النّماذج ما يوضّح "كيف أنّ الكتابة حدث ذو طبيعة اجتماعيّة."[4] تأثيرا وتأثّرا .

ويتّجه هذا المنحى النّقديّ إلى دراسة "المجتمع من خلال خطط ثلاث:

- **أوّلا:** المجتمع الواقعي، حيث ظهر الكاتب، وحيث أنتج عمله.

---

[1] – إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر الطّوائف والمرابطين، ص27.

[2] – المرجع نفسه، ص10.

[3] – إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر سيادة قرطبة، ص 107.

[4] – إنريك أندرسون إمبرت، مناهج النّقد الأدبيّ، ترجمة: طاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، 1991، ص 117.

- **ثانيا:** المجتمع الذي ينعكس مثاليّا في نطاق العمل نفسه.
- **وأخيرا:** قد يكون عبارة عن أدب العادات، سياسيّا، أو هاجيا، أو أخلاقيّا، أو خطة

إصلاح اجتماعي في العمل."[1] فالمجتمع – والحال هذه– بمختلف تناقضاته وصراعاته، بجماليّاته وقبحه، ببذخه وجاهه وفقره، ... كلّها أو بعضها يجلوها الأدب؛ باعتبار الأديب جزء متفاعلا ضمن المنظومة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، وإن تفاوتت أشكال هذا التعبير عمقا وتأثيرا، وابتكارا وإبداعا. ولعلّ هذا ما حاوله **إحسان عبّاس** من خلال قراءته النّقدية لأدب العرب في الأندلس، ضمن نطاق زمنيّ شهد أوجّ مراحل ازدهاره، ثمّ تردّى إلى أحلك مراحل ضعفه وانهياره.

ج- ينابيع اللّغة الأولى: مقدّمة إلى الأدب العربيّ منذ أقدم عصوره حتّى حقبة الحيرة التّأسيسيّة، سعيد الغانمي (1958):

يأتي الكتاب ليقدّم قراءة تاريخيّة مختلفة للأدب العربيّ، في إطار حقبة لم تحظ بما تستحقّه من البحث والكشف والتّدقيق، هذا فضلا عن هالة الغموض التي تكتنفها بسبب قلّة المصادر والكتابات حولها. فكان "الدخول إلى ساحة التّراث البائد أشبه بالدّخول إلى متاهة من دون خيط أرياني*. وفي صحراء الأدب العربيّ القديم لابدّ من دليل، لابد من "أرقيب"

---

[1] – إنريك أندرسون إمبرت، مناهج النّقد الأدبيّ ، ص 118.

* **خيط أريادني Ariadne's thread** : في عام 450 ق.م كان لدى الملك مينو Mino في جزيرة كريت وحش يسمّى مينوتور Minotaur، في هيئة نصف إنسان ونصف ثور، يتغذّى على لحوم البشر، كان الوحش يعيش في متاهة معقّدة، إذا دخلها إنسان لا يستطيع الخروج منها أبدا. وفي كلّ عام كان الملك مينو يطلب من ملك أثينا Athens أن يرسل له سبعة شبّان وصبايا أجمل من في البلاد لكي يطلقهم عنوة في المتاهة، فيبتلعهم الوحش واحدا بعد الآخر. وكان ابن ملك أثينا شابّا يدعى ثيسيوس Theseus، وسيما جسورا، وقد أودت به إحدى مغامراته ليقع أسيرا في جزيرة كريت، مع مجموعة من الشبان والصبايا، فتقرّر إرسالهم إلى المتاهة . عندما رأت الأميرة أريادني Ariadne ابنة الملك مينو الشّاب الوسيم ثيسيوس أعجبت به، وعزمت على مساعدته، فأعطته سيفا صغيرا ولفافة خيط حريريّ، ووعدها هو بالمقابل بالقضاء على الوحش. عندما دخل الأمير ثيسيوس مع رفاقه إلى المتاهة، ترك بداية الخيط في مدخل المتاهة، ثمّ أخذ يرخي الخيط كلّما سار إلى الأمام ممسكا بباقي لفافة الخيط في يده. بعد فترة، سمع صوت الوحش كأنّه الرّعد يقترب منه، وعندما ظهر، رمى ثيسيوس الخيط من يده وأمسك بالسّيف الذي أعطته إيّاه أريادني، ثمّ هجم على الوحش، وأخذ يطعنه بكلّ قوّة طعنات =

يهدي خطاك، وتقتدي به موجّها نقديّا في ظلمات النّصوص،؛ فالصحراء في النهاية صحراء، موطن الرؤى السّماويّة كما يصفها موزيل*، ولكنّها أيضا المتاهة الكبرى كما يصفها بورخس*."[1] إذا بين الرؤيا الحالمة والواقع الذي تكتنفه المطبات والعثرات بدأ هذا المشروع، ليصدر كتابا مكتملا في طبعته الأولى عام 2009.

وحتّى يكون لهذه الدّراسة – التي تأبى التّقوقع داخل حيّز نظر واحد، لتتوسّع في إطار قراءة متعدّدة الجوانب للمادّة التّاريخيّة– مسار واضح المعالم، فلابدّ "على الكاتب الذي يتناول موضوعا مترامیا مثل الأدب العربيّ في عصوره البائدة قبل الجاهليّة أن يؤدّي مهمّته على مستويات متعدّدة في وقت واحد؛ فهو باحث آثاريّ ولغويّ ومحلّل ثقافيّ وناقد أدبيّ معاً، والسّبب أنّ هذا الأدب لم يدرس من قبل على أيٍّ من هذه المستويات؛ فدراسته تتطلّب شجاعة نادرة، تتطلّب أن يتسلّح الباحث بكلّ هذه العلوم معاً، ومعروف أنّ منهج الآثاريّ غير منهج اللّغويّ، ومنهج النّاقد الأدبيّ غير منهج الأثروبولوجيّ."[2] ولهذا كان لزاما، و**الغانمي** يقدم على مثل هذه المغامرة، أن يتسلّح بمجموعة من هذه المناهج المتنوّعة والمتباينة لتقديم صورة للموضوع من أبعاد مختلفة. يقول في هذا السّياق: "لقد كتبت الجزء الأكبر من هذه القراءات وفي ذهني ما سمّيته ذات مرّة بـ "القراءة بكلّ الحواسّ"، وهو شيء

عديدة أضعفت الوحش، الأمر الذي سهّل أمر الانقضاض والقضاء عليه. بعد ذلك تتبّع ثيسيوس الخيط، وخرج بسلام مع باقي رفاقه من المتاهة. ينظر: جيمس بالدوين، أقاصيص من الأساطير اليونانيّة، ترجمة: جميل منصور، دار العرّاب ودار نور، دمشق، ط1، 2011، 235، 241.

لتغدو هذه الأسطورة مثلا يضرب لكلّ خيط يبعث أملا في الخلاص والتحرّر .

* **ألويس موزيل Alios Musil (1868، 1944)**: مستشرق نمساوي، وأحد مشاهير الرّحالة الذين قاموا بزيارة الجزيرة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، اكتشف في عام 1898 قصور بني أميّة الصحراويّة.

* **خورخي لويس بورخس Jorge Luis Borges (1899، 1986)**: كاتب وشاعر وناقد أرجنتينيّ.

[1]– سعيد الغانمي، ينابيع اللغة الأولى : مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصوره حتّى حقبة الحيرة التّأسيسيّة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافيّ، ط 1، 2009، ص 7.

[2] – المرجع نفسه، ص8.

قريب ممّا تطلق عليه المناهج الحديثة اسم "القراءة المتعدّدة المناهج."[1] فهي قراءة تنظر إلى النّص بأكثر من عين، وتحاول مقاربته بأكثر من طريقة، بغية الوصول إلى فهم أكثر عمقا للظاهرة الأدبيّة/ المادّة التّاريخيّة.

وانطلاقا من هذه المحدّدات المفاهيميّة والإجرائيّة، يوضّح **سعيد الغانمي** خطّة عمله، وكيفيّة تعامله مع مصادر المّادّة التّاريخيّة المتوافرة لديه؛ يقول: "وكانت الخطوة الأولى التي اتّخذتها أنّني حاولت أن أتابع المؤرّخين في تقسيم هذه النّقوش بنسبتها إلى الدّول التي أنجبتها، غير أنّ فكرة الدّولة ليست هي فكرة الثّقافة بعينها؛ فالدّولة تعني السّلطة الحاكمة التي تنتج ثقافتها، أي ما أسميته الحقبة التّأسيسيّة، وهي في العادة حقبة تأسيسيّة تكوّنها عصبيّة ما. من هنا كان عليّ أن أكرّس الفصل الأوّل لتوضيح الخلفيّة الثّقافيّة لتاريخ الأدب العربيّ الذي أنتجته الحقب المختلفة والطّبيعة الدّوريّة له. وبعد الانتهاء من هذه المقدّمة النّظريّة الضّروريّة أعود لدراسة النقوش "الأدبيّة" الصّريحة لدى ثمود وسبأ والأنباط. وفي الفصل الخامس كان من الواضح أنّ أيّا من هذه اللّهجات لم تكن المنبع الأول للعربيّة؛ فعدت إلى فحص إمكانيّات أخرى في التّحليل قائمة على أساس لغويّ. وكرّست الفصل السّادس لدراسة حقبة الحيرة* التّأسيسيّة، هذه المدينة التي ظلمها التّاريخ."[1] إذا وبالاستناد

---

[1] – سعيد الغانمي، ينابيع اللغة الأولى : مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصوره حتّى حقبة الحيرة التّأسيسيّة ، ص 9.

* **الحيرة:** مدينة عربيّة قديمة، وموقع أثريّ تقع في الجزء الجنوبيّ من وسط العراق على مقربة من مدينة الكوفة. " وقد عرفت الحيرة في مؤلّفات بعض المؤرّخين السّريان بمدينة العرب، كما كان تعبير حيرة النعمان شائعا في العربيّة [...] واشتهرت الحيرة في الأدب العربيّ بحسن هوائها وطيبه، حتّى قيل: "يوم وليلة بالحيرة خير من دواء سنة." [...] وقد نعتت في المؤلّفات الإسلاميّة بنعوت منها: (الحيرة الروحاء) و(الحيرة البيضاء) [...] وقد عرف ملوك الحيرة بـ (آل نصر)، (آل لخم)، (آل محرق)، (آل النّعمان)، (آل عديّ)، [...] أمّا من كان قد خضع لملوك الحيرة، فكانوا قبائل يعيشون في أرضين واسعة، كانت تتقلّص سعتها وتتوسّع بحسب قدرة ملك الحيرة ومكانته، فقد حكم امرؤ القيس مثلا كلّ العرب، على حدّ قول نصّ النّمارة الذي وجد على قبره. ويقصد بذلك كلّ الأعراب، وخصّ منهم: أسدا، ونزارا، ومذحجا، ووغيرها، حتّى بلغ حدود نجران [...] وأهل الحيرة عرب، يقسّمهم الأخباريّون إلى طبقات ثلاث: تنوخ، والعباد، والأحلاف [...] وقد درج بعض المؤرّخين مثل الطّبري، وأبي حنيفة الدينوريّ، وابن الأثير على إدماج تاريخ الحيرة في تاريخ الفرس على الجملة [...] ودرج فريق آخر كاليعقوبيّ، وحمزة المسعوديّ، على تدوين تاريخ الحيرة في باب مستقلّ بني على حسب تسلسل ملوك الحيرة كما استقرّ ذلك في ذهن الكاتب." ينظر: جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات جامعة بغداد، =

إلى مقولات منهاجيّة متنوّعة، حاول **الغانمي** تقديم صورة عن تاريخ الأدب العربيّ في أقدم عصوره، وأن يبحث عن بدايات هذا الأدب بين ثنايا النقوش والرّسوم الدّارسة، عن الأصل الضّائع في متاهات التّاريخ.

فمن خلال هذا العرض الموجز، وقف البحث إزاء كتابات بدأت تدريجيّا تعي أهميّة أن يكون للأدب العربيّ تاريخ يلمّ بمختلف جوانبه، ويقدّم صورة تحاول وسعها استجلاء ما أمكن من تفاصيله، وتوضيح الغامض منها، والكشف عن علاقاته وترابطاته، وأهميّة أن يقوم هذا التّأريخ على منهج علميّ يضبط مساراته ويقوّمها، ويوضّح أهدافه. لكنّ هذا الوعي يبقى مرهونا بصعوبات جمّة؛ تتعلّق بالمادّة التّاريخيّة الأدبيّة من حيث توافرها وموثوقيّتها العلميّة، وأخرى تتعلّق طريقة التّأريخ للأدب في حدّ ذاته؛ بوصفها عمليّة فهم أعمق للنّص عبر قراءة مختلف تحوّلاته وتعالقاته، وإيجاد السّبيل الأمثل لتحقيق هذا الوعي.

كما أنّ الكثير من مؤلّفات تاريخ الأدب العربي لم تلق بالاً لتوضيح مسألة المنهج في جانبها النّظري؛ بالشكل الذي يستعرض المقولات ويبيّن المفاهيم والمصطلحات وطرائق المقاربة النّصيّة، إلّا فيما ندر وبشكل مختصر، وكأنّ عمليّة التّأريخ الأدبيّ أضحى مُسطّرا لها جملة من القواعد التي أسّسها وخطّها الروّاد، فغدت من قبيل المسلّمات التي لا طائل من العودة إليها ولا إعادة توضيحها، فما بالك بنقدها.

ثمّ إنّ تلك الكتابات التي حاولت أن تضفي مشروعيّة منهجيّة على تأريخها للأدب – على قلّتها– يشوب محاولاتها شيء من الاضطراب والضبابيّة؛ فهي لا تحمل معالم نظريّة واضحة عند البعض، أو حشد لمجموعة من النظريّات والاتّجاهات حسب ما تمليه الحاجة

ط 2، 1993، ج 3، ص 156، 164. ولعلّ في هذا الاختلاف بين المؤرّخين في تدوين تاريخ هذه المدينة ما يشير إلى تذبذب المعلومات والأخبار حولها من جهة، وغياب اهتمام صريح بها لشبهة تبعيّتها وخضوعها لسلطة الفرس من جهة أخرى.

[1] – سعيد الغانمي، ينابيع اللغة الأولى : مقدمة إلى الأدب العربي منذ أقدم عصوره حتّى حقبة الحيرة التّأسيسيّة، ص 9.

عند البعض الآخر. على أنّ حضور المستشرقين بطريقتهم في تقسيم مراحل العصور التاريخيّة الأدبيّة بالاستناد إلى التّحوّلات السياسيّة أضحى من قبيل الثّوابت التي لا مناص منها، هذا فضلا عن ترسّخ المنهج التّاريخي بمختلف مقولاته في النظر إلى النصوص الأدبية في علاقتها بالمبدع والبيئة التي تشكّل فيها النّص الإبداعيّ.

لكن في مقابل هذه الصّورة التي يبدو فيها التّشبّث بالتّقليد غالبا على التّجديد، واجترار المقولات فيها غالبا على الإبداع، يمكن القول إنّ المناهج الحداثيّة بدأت تفتح آفاقا جديدة أمام قراءات مختلفة لتاريخ الأدب العربيّ، تحاول أن تخطو ببطء خطوات قليلة، لكنّها تفتح نافذة لإعادة النّظر فيما درج التّسليم به من ثوابت في التّأريخ للأدب العربيّ ومراجعتها؛ "لأنّ المعرفة لا تركن إلى الثّبات ولا تملك الإجابة/ الحقيقة التي يطمئنّ لها ويصل معها إلى برد اليقين."[1] إنّما هي مساءلة دائمة، ومراجعة ونقد مستمرّ تتجدّد به المعرفة وآلياتها، فتبقي لمتعة الاكتشاف ألقها، وتحفظ للمعرفة استمرارها وتأثيرها.

إنّ هذا العرض الموجز لطريقة ومناهج التّأريخ للأدب العربي، يضعنا في مواجهة سؤال جوهريّ؛ فإلى أيّ مدى استطاعت هذه التّواريخ الأدبيّة أن تقول حقيقة هذا الأدب؟ وهل ما قالته عنه هو الأدب العربيّ حقيقةً؟

[1] – عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويليّ، ص 27.

2- الحقيقة في تاريخ الأدب العربيّ:

لطالما اتّسمت العلاقة بين التّاريخ والحقيقة بالجدليّة، فمهمّة التّاريخ كانت سعيا دائما نحو بلوغها، متحرّيا في ذلك مختلف الوسائل والطّرائق، ومتّخذا الأسباب الملائمة لذلك؛ باعتبار "التّاريخ هو وصف الحوادث أو حقائق الماضي وكتابتها بروح البحث النّاقد عن الحقيقة الكامنة، وهو واسع كاتّساع الحياة نفسها، يضمّ الميدان الكليّ الشّامل للماضي البشريّ، والحقائق والبيانات التّاريخيّة."[1] لكن أنّى للتّاريخ أن يمسك بزمام الحقيقة، وديدنها التّفلّت والهروب الدّائم، تغري بالأسئلة أكثر ممّا تحسم بالإجابة، تراوغ وتناور أكثر ممّا تتجلّى وتكشف، وهذا طبيعيّ، فالتّاريخ ينقّب عن غائب دارس، "فالحدث الماضي الذي يحكيه التّاريخ لا يخضع للمعايشة والملاحظة وإنّما للتذكّر، ومع ذلك فالتّاريخ يدّعي أنّ ما يؤرّخه الآن هو استحضار مطابق للحدث المعيش في الماضي، ويسم خطابه في هذا السّبيل بطابع الجزم والصّدق، وعلى هذا تقوم علاقة المؤرّخ بالقارئ على أساس إستراتيجية الإقناع والتّدليل بالحجّة، ومن ثمّ فالتّاريخ هو مادّة حكائيّة قابلة للنّقد والمراجعة."[2] ما دامت الحقيقة فيه غير جازمة بشكل مطلق.

وهذه الطّبيعة الزّئبقيّة التي تطبع الحقيقة، انعكست مباشرة على التّاريخ، ما جعل الآراء تتباين حول طبيعته؛ "وفي أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحالي اختلف بعض رجال العلم والتّاريخ والأدب، في وصف التّاريخ بصفة العلم أو نفيها عنه. فقال عنه بعض العلماء – مثل و. س. جيفونز – إنّ التّاريخ لا يمكن أن يكون علما لأنّه يعجز عن إخضاع الوقائع التّاريخيّة لما يخضعها له العلم من المعاينة والمشاهدة والفحص والتّجربة والاختبار [...] ويرى بعض رجال الأدب أنّه سواء أ كان التّاريخ علما أم لم يكن، فهو فنّ من الفنون

[1] – محمد بن عميرة، منهجيّة البحث التاريخي، دار هومة، الجزائر، ط 1، 2014، ص 61.

[2] – عبد الله بريمي، فلسفة السرد بين الأدب والتّاريخ هرمينوسيا الزّمن والمحكي عند بول ريكور، ضمن كتاب فلسفة السّرد المنطلقات والمشاريع، إشراف: اليامين بن تومي، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، ط 1، 2014، ص 93.

[...] ويقول ف. هرنشو إنّ التّاريخ ليس علم تجربة أو اختبار، ولكنّه علم نقد وتحقيق."[1] يسائل النّصوص والوثائق والآثار بحثا عن مظاهر الوقائع الماضية وتفسيرا لمعانيها.

إنّ هذا الوضع المتشابك بين التّاريخ والحقيقة يقودنا رأسا إلى مقاربة هذه المسألة من خلال كتابات تاريخ الأدب العربيّ، التي تجعلنا في مواجهة قضايا من المتعذّر حصرها أو الإلمام بها كلّها، وإنّما حسب البحث محاولة إثارة بعض الأسئلة حولها، بوصفها فاتحة المعنى. ولعلّ أوّل وأهمّ قضيّة تواجهنا هي قضيّة المادّة التاريخيّة/ الأدبيّة التي تحيط بها جملة من علامات الاستفهام حول شموليّتها، وتعبيرها عن طبيعة الأدب العربيّ في ذاته.

إنّ النّظر في مؤلّفات تاريخ الأدب العربيّ، تكشف عن ممارسات أضحت بمثابة التّقليد المتوارث في عرف الكتابة التاريخيّة للأدب؛ حيث استمرّت كتب تاريخ الأدب على غرار مصادر التّراث العربيّ تمجّد الشّعر، وتخصّه بالنّصيب الأوفر من العناية والدّرس كمّا وكيفا، على النصوص النّثريّة مثلا، التي يظهر الاهتمام بمعالجتها محتشما مقارنة بها. فهذا جرجي زيدان لا يرى من الأدب في الجاهلية والعصر الأمويّ غير الشّعر، كما أنّ الرّافعي خصّ الشّعر في كتابه بالحظّ الأكبر من الدّرس، وإذا كان شوقي ضيف قد اهتمّ بالحديث عن أشكال متنوّعة من الفنون النثريّة في مختلف العصور، فإنّه يُبقي للشّعر على مكانته المميّزة بين فنون الأدب. فهذه الممارسات بتواليها وتراكمها كرّست الشعر كمركز ضمن الثّقافة العربيّة؛ باعتباره "ديوان العرب".

ثمّ إنّ هذه المركزيّة الشّعريّة قامت على أساس نموذج عالٍ من الشعر هو الشعر الجاهلي/ القصيدة العموديّة التي كانت ناطقا باسم القبيلة، ومن ثمّ اعتبرت مثالا يحتذى، فكان كلّ شكل شعريّ يخالف هذا النّموذج إلّا ويتعرّض للإقصاء بشكل أو بآخر. وفي هذا السّياق، يطرح سليمان العطّار جملة من التّساؤلات المحوريّة التي من المهمّ أن يطرحها كلّ

[1] – حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، ط 8، ص 16، 17.

من يرمي دراسة تاريخ الأدب العربيّ أو التّأريخ له، يقول: "أين أدبنا القصصيّ؟ لماذا أهمل ولم يقم حوله نقد؟ ولماذا ظلّ شفويّا ما عدا أخبار كتب التّاريخ والسّيرة وكليلة ودمنة؟ لماذا كان العداء ضدّ الجديد؟ لقد صمت الجميع عن الحديث عن الموشّحات والزّجل حوالى ثلاثة قرون من الزّمان، وكاد يضيع هذا التراث. ألف ليلة وليلة نفسها كادت تضيع. هل هو الصّراع بين أدب الفصحى "وهي لغة أيضا نمطيّة" وأدب العاميّة، ممّا يعكس الصّراع بين المستويين اللغويّين؛ وهو صراع غير عادل، فالفصحى تسندها السّلطة بمفهومها الواسع، والعاميّة تعاني ما يعانيه عامّة النّاس من القهر. إنّ العداء ضدّ أدب العاميّة صار نمطا نقديّا أو موقفا نقديّا متكرّرا حتّى اليوم، فدخل في طور "النّمط" الثّابت السلطويّ مثل كل الأنماط."[1] ولعلّه من وراء هذا الشكل النّمطيّ ضاع الكثير من الأدب.

وقد مارس هذا التنميط الإقصائيّ المؤرّخون أنفسهم؛ الذين مكثوا "زمنا طويلا يتجاهلون الموروث الشّعبيّ، أو القراءة الشعبيّة للتّاريخ بروح من التّعالي والغطرسة التي جعلتهم يشيحون بوجوههم عمّا ظنّوه ضربا من ضروب العبث والخرافة التي تناسب عقول العامّة وإدراكهم. بيد أنّ التطوّرات التي أدّت إلى الاعتراف بحقوق الشّعوب في إدارة شؤونها والتي أفرزت الاتّجاهات الدّيمقراطيّة والاشتراكيّة، أدّت إلى بروز اتجاهات جديدة في الدّراسات التّاريخيّة تهتم بنشاط الإنسان في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسّياسة والثّقافة والفنّ والدّبلوماسيّة، ونظم الحكم والمؤسّسات والطّبقات، وما إلى ذلك، وكانت مثل هذه الاتّجاهات الجديدة في الدّراسات التّاريخيّة، والتي اصطلح على تسميتها "التّاريخ الجديد" [...] وتمثّلت نتيجة هذا كلّه فيما أطلق عليه "الثورة التاريخيّة" وهي ثورة صامتة حقّقت من التقدّم في مجال المعرفة التاريخيّة، في الرّبع الأخير من القرن العشرين، ما لم يتحقّق طوال تاريخ التّأريخ بأسره منذ كان وليدا في حجر الأسطورة إلى أن صار علما له فلسفته وتاريخه

[1] – سليمان العطّار، مقدّمة منهجيّة لدراسة تاريخ الأدب العربي، دار الثّقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 5.

ومناهجه."[1] ولعلّ هذه الثورة التّاريخيّة تدفعنا إلى التّساؤل عن موقع التّأريخ للأدب العربيّ من كلّ هذه المتغيّرات، وموقع الأدب غير الفصيح من التّأريخ لهذا الأدب.

إنّ مراجعة كتب تاريخ الأدب العربيّ تكشف عن تلك النظرة السلطويّة، التي أدّت إلى حصر التّاريخ الأدبيّ في جانب واحد محدّد، أخذ المؤرّخون في استهلاكه، ومعاودة ذلك مرارا وتكرارا، حتّى غدت كتب التّاريخ – الأدبي منه على وجه الخصوص– نسخا مكرّرة من بعضها، تقول ما قيل، مع شيء يسير من التّفاوت في العرض والمادّة.

إنّ الإقدام على دراسة التّاريخ وفهم مجرياته منوطة بتحديد الأهداف الكامنة، فتحديد الهدف أساس يعين على رسم الطّريق المناسب، واختيار الوسائل والإستراتيجيّات الملائمة لبلوغه. وهنا يحقّ لنا التّساؤل: هل عمليّة التّأريخ هي مجرّد تجميع للنّصوص وفق مسرد زمنيّ وإطار مكانيّ، أم إنّ الهدف الأساس هو فهم هذا الإنسان في نسق وجوده؟ هل نعود إلى ذلك الماضي لمجرّد فضول المعرفة أم إنّ هذه المعرفة ضرورة نعتمد عليها لتشكيل رؤية أوضح حول الحاضر واستشراف المستقبل؟ وفي هذا السّياق يدعو **قاسم عبده قاسم** إلى توسيع دائرة القراءة التّاريخيّة لتشمل مظاهر أكثر تنوّعا من أنشطة الإنسان وطرائقه في التّعبير بما يصطلح عليه "القراءة الشّعبيّة للتّاريخ"، فهذه القراءة وفق منظوره "أقرب ما تكون إلى رؤية وجدانيّة جمعيّة للتّاريخ وأحداثه وأبطاله. وتكمن أهميّة المواد التراثيّة الشعبيّة، التي تشكّل مجمل القراءة الشعبيّة، في أنّها تحمل ما يمكن أن نسمّيه "البعد الثّالث" في الدّراسات التّاريخيّة. وتفصيل ذلك أنّ التّاريخ، بوصفه نظاما تعليميّا أكاديميّا بمفهومه التّقليديّ، يعتمد على دراسة حركة الإنسان في بعدها الرأسيّ الصّاعد، أي من حيث موقعها الزمنيّ، وفي بعدها الأفقيّ الممتدّ، أي من حيث موقعها المكانيّ [...] والقراءة الشّعبيّة للتّاريخ تضيف بعدا ثالثا يجسّد الرّؤية الوجدانيّة للتّاريخ ويضفي عليها طابعا نفسيّا وروحيّا يكسبه الصفّة

[1] – ينظر: قاسم عبده قاسم، القراءة الشعبيّة للتاريخ، مقال منشور على موقع عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 23 يوليو 2014، www.dar-ein.com

الكليّة الشّاملة."[1] وما دام التّاريخ علما إنسانيّا بامتياز، أ وليس حريّا به أن يعود إلى مساره الصّحيح ويرتدّ إلى هدفه الأساس في فهم الوجود الإنسانيّ؟ هذا الفهم الذي ينبغي أن يشمل كافّة مظاهر هذا الوجود الرسميّة منها والشّعبية، بغرض الوصول إلى تكوين صورة أقرب إلى الوضوح عن حال هذا الإنسان وما طرأ عليها.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ التأريخ للأدب مثلما يحتاج إلى تحديد الهدف، فإنّه يتطلّب أيضا وضع طرائق معيّنة حتّى تحقّق هذه العمليّة أهدافها المرجوّة. وما دام مؤرّخ الأدب يتعامل مع مادّة تراثيّة هائلة ومتنوّعة، فإنّ تكوين صورة واضحة وجليّة عن هذا التّراث وعن الإنسان ككلّ، تستدعي قراءة مختلف جوانبه ومحاولة الإحاطة بتفاصيله المتباينة التي لا تقصر الأدب على جانب ما، ولا تعمّم حكما بناء على رؤية من زاوية واحدة. لعلّنا، أكثر من أيّ وقت مضى بحاجة إلى قراءة التّراث بأكثر من عين، وكتابته بأكثر من يد، "وإذا كان هدف دراسة التّاريخ هو فهم الحاضر وتفسير صيغ الحياة فيه، فإنّ جزء من حاضرنا غائب بغياب جزء من تاريخنا وجزء من أدبنا الشّعبيّ والفرديّ غائب باعتباره الأدب الذي فقد جذور أجداده، بل يصل الأمر أنّ أصل كثير من كلمات لغتنا الحاضرة غائب لأنّها ذات جذور مشتركة مع آلاف مفردات لغاتنا المختفية التي انفرد بأسرارها الدّارسون الغربيّون."[2] ولهذا فنحن بحاجة ماسّة إلى إعادة اكتشاف هذا التراث ليس كما قيل ولا كما يقال. ولكن بأي منهج وبأيّة طريقة نقاربه؟

إنّ مواجهة هذا السّؤال تقتضي حالة تفكّريّة "تتطلّب أوّلا التّريّث أمام "إرادة الحقيقة" التي تسكن كلّ مؤسّسة معرفيّة ووضع كلّ الحقائق واليقينيّات بين قوسين والتّفرّغ إلى اختبار الأدوات المنهجيّة والتّساؤل عن أصل هذا النّزوع الأصوليّ إلى إقرار الحقائق في مضمار

[1] – ينظر: قاسم عبده قاسم، القراءة الشعبيّة للتاريخ، مقال منشور على موقع عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 23 يوليو 2014، www.dar-ein.com

[2] – سليمان العطّار، مقدّمة منهجيّة لدراسة تاريخ الأدب العربي، 25.

مثخن بالألغام و"مكر التّاريخ" بعبارة هيجل."[1] ولمغالبة هذا المكر، فإنّ الاستمرار في التّساؤل ضرورة لا فكاك منها.

لقد أفرزت الحداثة المعاصرة اتّجاهات ووجهات نظر متباينة في النّظر إلى الظّاهرة الأدبيّة، انطلاقا من الاتجاهات السّياقيّة التي اعتمدت في فهمها للظّاهرة الأدبيّة على ما يحيط بالنص من ظروف وعوامل تساهم في تشكّله، إلى الاتجاهات النسقيّة التي رأت في النّص معبّرا عن ذاته، يفصح بقدر ما يضمر ويبين بقدر ما يخفي، إلى اتجاهات القراءة التي نظرت إلى القارئ باعتباره فاعلا أساسيّا في فهم وتأويل معاني النصّ. وكثرة هذه الاتجاهات والمناهج هي مما يدعو إلى إرباك مؤرّخ الأدب بقدر إلحاح الضرورة المنهجيّة "ولعلّ الاستناد إلى ذلك الاختلاف وهذا التّضارب هو الذي جعل طائفة من الباحثين تعتقد أنّ الاتجاهات الحديثة في فهم الأدب ودرسه إنّما وقفت في حمل الدّارسين على عدم الاطمئنان إلى كلّ ما قيل عن الأدب، وفي الدّفع بهم إلى تبيّن قضايا لعلّها لم تحظ بما تستحقّه من عناية في أعمال السّابقين. وهكذا كان لهذا الواقع دوره في اكتشاف جانب كبير من تلك الآفاق الجديدة التي بدأت تؤمّها أبحاث حاليّة عديدة."[2]

فتنوّع تلك المناهج، وكثرتها وتضارب نتائجها في بعض الأحيان كفيل بإحداث هذا الإرباك، بالقدر الذي فتح آفاقا جديدة في النّظر إلى الظّاهرة الأدبيّة من زوايا أخرى لم يسبق للدّرس الأدبيّ أن فكّر فيها، حيث ظهرت وجهات نظر: يمكننا أن نقرأ تاريخ الشّعر باعتباره تاريخ الفجوة: مسافة التّوتّر وتطوّرها عن الكلاسيكيّة إلى السرياليّة ومدارس الحداثة المختلفة. وكتابة مثل هذا التّاريخ للفجوة واتّساعها المستمرّ لا على الصّعيد اللّغويّ الصّرف فقط، بل على صعيد تصوّر الفنّان لنفسه وعلاقته بالآخر، والمواقف الفكريّة والرّؤى الإبداعيّة، وعلى صعيد تصوّر بنية العمل الأدبيّ أو الفنّي، ستكون مهمّة شاقّة دون شكّ، ولكنّها ستكون

[1] – إسماعيل مهنانة، في نقد العقل السّردي، ص67.

[2] – حسين الواد، في تاريخ الأدب، 296.

أيضا مليئة بالإثارة والكشوف الفنيّة."[1] نظرا لما تحمله من آفاق في فهم معاني النصّ الإبداع الأدبي وجماليّاته.

كما يعدّ استثمار تاريخ التّلقي في فهم الظّاهرة الأدبيّة من الطّرائق الواعدة، التي تحاول مقاربة النّص الأدبيّ من جانب سلسلة قرّائه، والتي من شأنها أن تكشف عن التّحوّلات في مسار هذه التّلقيات ومن ثمّ التّحوّلات النّص الأدبي؛ وبالتّالي "فالنّص الأدبي لا يصبح سيرورة تاريخيّة إلا بواسطة تجربة القرّاء الذين يتلقّونه، بتقويمه وتأويله أو التّمتّع به، ومن ثمّ يعيدون كتابته إذ يعبّئونه بمداليل جديدة [...] إنّ النّظر إلى تاريخ الأدب وفق سلسلة التّلقيات المتعاقبة التي يخلقها الحوار بين العمل والجمهور، ستسمح بتجاوز التّعارض بين الجانب الجماليّ والجانب التّاريخيّ، وإعادة ربط العلاقة التي قطعتها النّزعة التّاريخيّة بين أعمال الماضي والتّجربة الأدبيّة المعاصرة."[2] لأنّ الغرض من قراءة تاريخ الأدب وكتابته ليس مجرّد الاطّلاع على منجزات القدماء فقط، بقدر ما هو وسيلة لفهم الظّاهرة الأدبيّة المعاصرة أيضا، وتقدير قيمها وأبعادها الجماليّة.

وما دامت قراءة العمل الأدبيّ تستدعي تقدير جوانب الجمال والإبداع فيه، فقد كان الدّرس الجماليّ من المباحث التي حظيت بكثير اهتمام في تاريخ النّقد الأدبيّ خاصّة. ومع أنّ الكتّاب والفلاسفة كانوا قد أثروا البحث الجمالي سواء بالنّظر إليه كقيمة مجرّدة، أو بالنّظر إلى تجليّاته في الأدب والفنّ على وجه الخصوص، بأفكار واسعة وعميقة، "ولكنّ الذي لم يأخذ حظّه من البحث في هذه القضيّة، إنّما هو ذلك التّحوّل في جمال بالنّصوص الأدبيّة من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى مجتمع، فمعظم الأبحاث التي تناولت جمال الأدب بالدّرس ذهبت إلى أنّه جمال مطلق، في حين أنّ الواقع لم يفتأ يؤكّد أنّ الجمال في

[1] – سعيد الغانمي، منطق الكشف الشعريّ، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، ط 1، 1999، ص 44.

[2] – ينظر: توفيق مساعديّة، أفق التّوقّع/ نحو بديل إجرائيّ لكتابة تاريخ أدبيّ جديد، مجلّة العلوم الإنسانيّة، المجلّد ب، العدد 46، ديسمبر 2016، ص 113.

النصوص متحوّل متغيّر مع تحوّل المجتمعات وتغيّرها. ثمّ إنّ الذي لم يأخذ حظّه بعد من البحث، في هذه القضيّة أيضا، إنّما هو اندراج النصوص الأدبيّة في نظرة عامّة للجمال تتحوّل من زمن إلى زمن ومن مجتمع إلى مجتمع."[1] وللقارئ – في هذا الإطار– دوره المهمّ في تقدير قيمة النّص استجابة/ تفاعلاً/ قراءةً.

ولعلّه سيكون من المفيد التّأريخ لهذا الجانب الثّريّ رغم صعوبته وإشكالاته؛ خاصّة وأنّ مفهوم الجميل توسّع ليشمل أيضا الجوانب المسكوت عنها والمضمرة في ثنايا الخطاب، مع انفتاح الدّرس النّقديّ على ما عرف بالنقد الثّقافيّ؛ الذي أضحى يسائل "الأدب مساءلة ينقلب معها السّؤال لا إلى البحث عن الجمال واستمرائه، بل إلى البحث عن القبح الكامن وراءه وفضحه [...] فكما أنّ لدينا نظريّات في الجماليّات فإنّ المطلوب إيجاد نظريّات في القبحيّات، لا بمعنى جماليّات القبح، ممّا هو إعادة صياغة وإعادة تكريس للمعهود البلاغيّ في تدشين الجماليّ وتعزيزه، وإنّما المقصود بنظريّة القبحيّات هو كشف حركة الأنساق وفعلها المضادّ للوعي وللحسّ النّقديّ."[2] هذا الكشف الذي من شأنه أن يفتح أبواب التأريخ الأدبي على آفاق جديدة وبكر.

وإذا كانت المادّة التّاريخيّة الأدبيّة تثير في ذاتها كلّ تلك التّساؤلات التي تحاول أن تنفتح على آفاق بحثيّة جديدة، فإنّ ترتيب هذه المادّة يثير بدوره إشكالات جمّة؛ وسواء أكان التّرتيب قائما على الموضوعات، أو على أساس الحقب الزّمنيّة فإنّ كليهما يطرحان مسألة الزّمن التي تثير الكثير من الالتباسات المنهجيّة المرتبطة بمفهومه وامتداداته، فضلا عن أنّها تفسح المجال لآفاق قرائيّة واسعة. فـ "إذا كان منهج أركيولوجيا المعرفة القائم على مبدأ القطائع الإبستيمولوجيّة يعتني بلعبة القواعد التي تحدّد – في ثقافة معيّنة– ظهور الخطابات

[1] – حسين الواد، في تاريخ الأدب، 304.

[2] – ينظر: العربي بن على بن ثابر، منهجيّات التّأريخ للأدب العربي من القصور والضّبابيّة إلى الوعود الخصبة، مقال منشور ضمن منصّة المنهل، www.platform.almanhal.com ، ص39.

أو زوالها، والعلاقات الدّاخليّة في حقل المعرفة وشروط الإمكان التي بها يتشكّل نظام معرفيّ ما في عصر من العصور، فهو بذلك يبدو قاصرا بمفرده عن تبيان كيفيّة الانتقال من نظام معرفيّ إلى آخر، وهو يحتاج إلى منهجيّات أخرى [...] منها علم يسمّى حديثا الميديولوجيا* [...] الذي يعتني بمعرفة الأنماط التقنيّة التي جعلت ظهور رسالة من الرّسائل ممكنة وهيّأت لها مجالات التقاطها الاجتماعيّة وطرق تقبّلها وتأويلها من قبل متلقّيها."[1]

فالدّراسة التّاريخيّة من هذا الجانب ستنفتح على قراءة الوسائط التي كانت سببا في نقل كلّ تلك المادّة التّاريخيّة؛ حيث "يرتبط تاريخ وسائل نقل الأفكار بتطوّر التقنيّة. ويترتّب عن ذلك أنّ مراحل النّموّ الإعلاميّ تمثّل في الوقت ذاته تاريخ وسائط الفكر والاتّصال ونقل الأفكار وتناقلها. لا يوجد تطابق بين مراحل التّطوّر الفكريّ وتطوّر تقنيّات الإعلام. وإنّما يوجد تطوّر عكسي. فالتّقدّم التّقنيّ المتمثّل في تغيّر أنظمة الإبلاغات ومجال النّقل والانتقال يؤذن بنهاية نظام ثقافيّ برمّته. فما يسمّى بعصور الانحطاط في التّاريخ الثّقافي الإسلامي التي مافتئت تعوّل على خدمات المخطوط والكتابة والنّسخ اليدويّ، بينما كانت الثّقافة الأوروبيّة في ذلك الوقت تعيش عصر نهضتها الزّاهر بفضل اختراع المطبعة وتطوّر صناعة الورق. فإذا انطلقنا من مثال الكتاب، واعتبرنا أنّ موضوع الدّراسة سواء أكان بالقراءة أم

---

* **الميديولوجيا Médiologie**: ارتبط هذا المصطلح بالفيلسوف والصحافي والأكاديميّ الفرنسي **ريجيس دوبريه Régis Debray (1940)**، وهو "اختصاص يعتني بدراسة الوسائط التي بفضلها تحمل الرّسائل، وتنتقل الأفكار، وتنتشر العقائد، وتبثّ الأحاسيس، فالميديولوجيا لا تعتني بالمضامين المنقولة وإنّما بالمرتكز الماديّ الذي يحمل تلك المضامين وبطرائق نقلها وكيفيّات تأثيرها في العقول والنّفوس. فلا وجود لفكر دون وسيط ماديّ يكون الحامل الذي يرتكز عليه، والآلة التي بها يجري نقله في الزّمان والمكان. [...] ساهمت أفكار ولتر أونج أو ولتر بنيامين أو فيكتور هيجو أو بول فاليري وأطروحات ماك لوان في بناء الحقل الميديولوجي. بيد أنّ إضافة الميديولوجيا الحاسمة تمثّلت في إعادة هيكلة هذا الحقل، فأكسبته انسجاما ومعقوليّة وامتدادا لجهود السّابقين. تجلّى ذلك بصفة خاصّة في أعمال ريجيس دوبريه الخصيبة التي أعيد فيها التّعريف بالوسيط على نحو جديد اقترن فيها الوسيط التّقنيّ بالمؤسّسات التي تستخدمه وتهيمن عليه." ينظر: ريجيس دوبريه والميديوبوجيا، مقال منشور ضمن صحيفة الاتحاد، www.alittihad.ae ولعلّ هذا التعالق بين الوسيط وأنظمة السّلطة كفيل بتوجيه الخطاب، لهذا من المهم الانتباه إلى هذه المسائل في تأريخ الأدب.

[1] – ينظر: العربي بن على بن ثابر، منهجيّات التّأريخ للأدب العربي من القصور والضّبابيّة إلى الوعود الخصبة ، ص 43، 44.

بالحفظ أم بالمذاكرة، هو الكتاب، وأنّ موضع الدّراسة هو المدرسة، صار اقتران الكتاب (بما هو حامل وتقنيّة) والمدرسة (بما هي مؤسّسة) هو ما يحدّد جوهر الوسيط ويعرّف به على نحو جامع مانع. فإذا تخلّصنا من فكرة زائفة، ولكنّها شائعة، ترى في الوسائط على اختلاف أنواعها كالهاتف والرّاديو والتّلفاز والكتاب والكتابة والطّريق ... مجرّد وسائل نقل تقنيّة، ثمّ نظرنا إليها في اقترانها بالمؤسّسات التي تتحكّم بواسطة تلك التّقنيّات في طرائق النّقل وإدارته، أمسى تصوّر الوسيط من منظور ميديولوجي ممكنا."[1] على اعتبار أنّ من يتحكّم في وسائل نقل المعرفة يملك بالضرورة زمام توجيهها وفق إرادته ونوازعه، وقراءة مثل هذه المعاني يمكن أن تفتح آفاق التّأريخ الأدبي – خاصّة– على مستقبل مختلف تماما.

[1] – ريجيس دوبريه والميديوبوجيا، مقال منشور ضمن صحيفة الاتحاد، www.alittihad.ae

خـــــــــاتـــمـــــــــة

خـــــــاتـــمـــــــــة:

إنّ البحث في تاريخ الأدب العربيّ مهما ادّعى من طموح مقاربة الموضوع، فإنّه لا محالة سيبقى مشوبا بالتّقصير في الإلمام بجوانبه وقضاياه، التي هي من التّعدّد والتّشابك بحيث يتعذّر حصرها، ولا يفيها موضوع واحد كلّ حقّها. وإنّما حسب الغاية نيل حظّ منه يسير، فالمهمّة العظيمة يحقّقها تضافر الجهود التي تتعاون لسدّ عوامل النّقص، والعمل على الإحاطة بما لا يدركه النّظر الواحد. ولهذا يمكن اعتبار هذا العمل محاولة لطرح جملة من الأسئلة باعتبارها الباعث نحو البحث حول قراءة تاريخ الأدب العربيّ، ومناقشة طروحات ووجهات نظر فيما تعلّق بطرائق القراءة وتحوّلاتها وما تعالق معها من مفاهيم . ولعلّه من المفيد في ختام هذا البحث – على إيجازه– الوقوف عند بعض معالم الطّريق، التي من شأنها أن ترسم مساراتٍ وتوجّه أفكارا.

إنّ الإبحار في الدّلالات التي يضمرها التّاريخ بين جنباته، يقود إلى شبكة متلاحمة متداخلة من المعاني التي تجمع بين الحقيقيّ والمتخيّل، ويتجاور فيها الواقعي مع الأسطوريّ، وهذا إنّما يحيل إلى مدى دقّة وصعوبة العمليّة التّأريخيّة التي يقتضي منها الأمر الدّخول في معترك هذه المتناقضات، والوصول منها إلى نتيجة هي ثمرة جهد يرنو إلى الالتزام بالموضوعيّة، بيد أنّه لا يستطيع التّملّص تماما من الذّاتيّة، ليكون الدّرس التّاريخيّ محاولة للموازنة بين الصّرامة الموضوعيّة وانفتاح الذّاتيّة على آفاق الدّلالة.

والتّاريخ بما هو نهج في البحث عن آثار الماضي وأغواره السّحيقة، بطريقة تجمع بين وسائل العلم الصّحيح من افتراض ونظر وبحث وتنقيب وفحص ومقارنة ونتائج، وفنيّات الفهم والتّأويل، فإنّه ينشد الحقيقة تصريحا وتضمينا. لكنّه إذ يرمي إلى هذه الغاية، فإنّه لا يدّعي إصابة هدفٍ أو وصولا إلى الأصل الكامل، فليست الحقيقة بالمطلب اليسير المتاح، ولا هي ممّا يمكن الإحاطة به من جميع مناحيه. ولعلّ مطالبة المؤرّخ بالحقيقة الكاملة إنّما هو ضرب من المجازفة، التي قد تحمّل المؤرّخ ما لا يطيق. وهو إذ اختار أن يؤرّخ، فحسبه

أنّه آثر قراءة ذلك الماضي وفق نظرة تسعى جهد استطاعتها إلى جمع المتفرّقات والتأليف بين المتضادّات لبناء صورة يقبلها الوعي .

والحقائق إذ يعفو عنها الزّمن، وتتباعد بها المسافات، تتوارى صورتها الواضحة تدريجيّا خلف حجب النّسيان، وهو ما يجلب عليها الكثير من الإضافات لسدّ الثّغرات ورأب التّصدّعات التي تطال المعنى بتطاول الزّمن، وبالتّالي يغدو الوصول إليها في هيئتها الأصليّة أمرا عسيرا إن لم يكن مستحيلا. ولكن رغم العوائق والعقبات يتجشّم التّاريخ عناء المهمّة بما تيسّر له من وسائل ومن فنيّات القراءة والتّأويل في محاولة لتقديم إجاباته/ قراءاته.

وباعتبار المخطوط مادّة ثمينة يحرص المؤرّخ على تحصيلها والاستفادة القصوى من مضامينها، فإنّه من المهمّ إيلاء اهتمام أكبر بالبحث عن المخطوطات، والعمل على جمعها وتحقيقها ودرسها، كما أنّ توافر التّقنيّات والتكنولوجيّات المعاصرة يتيح لهذه المخطوطات قدرا وافرا من العناية والاهتمام، إذا وجدت طريقا إلى النّور من عتمات المكتبات الخاصّة، لانّ المخطوط إنّما هو تراث شعب وأمّة وليس مجرّد ملك فردي متوارث، والتّراث العربيّ في مشرق أرضه ومغربها ما يزال يحتفظ بكنوز تنتظر من يمسح عنها غبار الزّمن. كما يتعيّن أيضا التّشجيع على البحث في هذا الفرع العلميّ، لأنّ المخطوطات هي شاهد ماديّ على تراث الأمّة ومساهماتها في المعرفة الإنسانيّة، والتّنكّر لهذا التّراث الماضي إجحاف في حقّ المستقبل.

ولعلّ فيما قدّمه المستشرقون في مجال الكشف عن التّراث العربيّ بشتّى الوسائل والطّرق، والعمل على درسه و العناية به والمحافظة عليه قدوةً وعبرةً. لهذا فمن المهمّ العودة لقراءة أعمال المستشرقين، والاستفادة القصوى من طرائقهم في دقّة البحث والتّنظيم، والتّقيّد الصّارم بالمناهج العلميّة، ليس عبر الانسياق أو التّقليد الأعمى، وإنّما من خلال القراءة الواعية والمدركة لمختلف الخلفيّات والاعتبارات، والتي تجعل من المعرفة الموضوعيّة أولى

أولويّاتها من دون تحامل أو تعصّب ولا انبهار أو تساهل. صحيح أنّ العمل الاستشراقيّ كشف عن جهد جبّار في جمع نصوص التّراث وإخراجها وتيسير أمر الاطّلاع عليها والاستفادة منها، وهذا إنّما يدعونا إلى بذل مزيد جهد، لأن هذا التّراث يستحق أن يأخذ قدره من الدّرس العلميّ المنهجيّ الدّقيق، والأولى والأجدر بهذا النّص التّراثيّ هم أهله إن هم قدّروا قيمته وصانوا الأمانة.

والتّراث الأدبيّ العربيّ هو من السّعة والاتّساع بحيث يعزّ على الحصر أو الإلمام، بكلّ ما أنتج على امتداد رقعة جغرافيّة مترامية الأطراف، وتطاول زمنيّ سحيق في القدم. ولعلّ أعمال التّأريخ لهذا الأدب على كثرتها وتنوّعها، حاولت تقديم تصوّر لتطوّر الأدب العربيّ منذ بداياته إلى غاية أحدث إبداعاته، لكنّ هذه المحاولات، على ما يحسب لها من جهد الإقدام على مثل هذه المهمّة الشّاقة العسيرة، ويثنى على تفانيها في البحث والجمع والتّصنيف، وما صرفته من الوقت والجهد في ذلك، إلّا أنّ مثل هذا العمل الذي يرمي إلى التّأريخ للأدب العربيّ بكل ما تحمله هذه الكلمة من سعة وعمق، ومن تنوّع وتعدّد، ومن كثافة وزخم، ومن ثروة هائلة، هي ممّا يحتاج إلى تكاتف جهود متعاونة، لأنّ جهد الفرد مهما تحرّى من الدقّة والشّمول لا يغني عن جهد الجماعة أو الهيئات حين تتضافر أعمال أفرادها وتتشارك أفكارهم، وتلتزم التّنظيم والتّنسيق، بما يمكّن من التّصدّي لمثل هذه الغاية.

ثمّ إنّه من المهمّ جدّا في هذا الإطار الاشتغال باهتمام وتركيز أكبر على مسألة المنهج، التي تمثّل خطوة أساسيّة أوّليّة، لا يمكن لتأريخ الأدب أن يصل إلى نتائج ذات فائدة إلّا من خلال تحديد آليّاتها الإجرائيّة، والعمل الدّؤوب على ضبط مصطلحاتها، على النّحو الذي يتلاءم مع طبيعة هذا الأدب وخصوصيّته، بحيث لا يفْرط في استنطاقه حتّى يقوّله ما لا يقول، ولا يفرّط في تتبّع دقائق معانيه وتذوّق جماليّاتها. كما لا يغرّب النّصوص عن زمنها ومحضن نشأتها، في الآن الذي يحفظ لسياقات القراءة وآفاق التّلقّي والتأويل تأثيرها.

كما أنّ الأدب العربيّ بحاجة إلى قراءة تكشف تلك الإديولوجيّات التي وجّهت مسارات المعنى والقراءة فيه، وتميط اللّثام عن تلك الأفكار النّمطيّة التي جعلت فئة من هذا الأدب تُحاط بهالة تتسامى بها، في الوقت الذي غيّبت فيه أنواع أدبيّة أخرى بشكل أو بآخر، أو تحجيم أو تحديد دورها وظهورها، الشّيء الذي يجعل صورة هذا الأدب بعيدة كلّ البعد عن ذات هذا الأدب وروحه، صورة توافق ما أريد لهذا الأدب أن يكونه، لا لما هو كائن منه. ويبقى الطّموح إلى مثل هذه القراءة الواعية بمثل هذه المسائل على صعوبتها، وتعذّر مهمّتها في كثير من أحيان قائما ومشروعا، إن تعاونت الهمم، وتدعّمت بالعلم الصّحيح والمنهج السّليم والذّوق الرّفيع والإمكانيّات التي تساند هذه المشاريع لبلوغ غاياتها في الانتصار للتّراث باعتباره رافدا للمعرفة الإنسانيّة.

مـــــــــــراجـــــــع البـــــحـــــث

مراجع البحث:

المعاجم والقواميس:

1- الجوهريّ إسماعيل بن عباد، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ط2، 1979.

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

3- أحمد مطلوب، معجم مصطلحات النقد العربيّ القديم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001.

4- إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، ط4، 2004.

5- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1984.

6- مجدي وهبه وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1984.

7- منير بعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992.

8- مجموعة من المؤلّفين، نحو معجم تاريخي للّغة العربيّة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2014.

المصادر:

1- ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق وإخراج وتعليق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004.

2- محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968.

3- محمد بن سلّام الجمحي، طبقات الشّعراء، تمهيد: جوزف هل، دراسة: طه أحمد إبراهيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.

المراجع:

1- أحمد أبو شوك وآخرون، التّأريخ العربيّ وتاريخ العرب كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، قطر، ط1، 2017.

2- أحمد مختار عمر، البحث اللّغوي عند العرب مع دراسة لقضيّة التّأثير والتّأثر، عالم الكتب، القاهرة.

2- إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، ط 2، 1969.

3- إحسان عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسيّ عصر الطّوائف والمرابطين، دار الشروق، عمّان، ط 1، 1997.

4- إبراهيم شمس الدّين، مجموع أيّام العرب في الجاهليّة والإسلام، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1 ، 2002.

5- إسماعيل مهنانة، في نقد العقل السّرديّ، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2021.

6- السيّد ولد أباه، التّاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربيّ، بيروت، ط1، 1994.

7- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربيّة، دار موفم للنشر، الجزائر، 1993.

8- جمال شحيّد، في البنيويّة التّركيبيّة دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1982.

9- جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، منشورات جامعة بغداد، ط 2، 1993.

10- حسن عثمان، منهج البحث التاريخيّ، دار المعارف، القاهرة، ط 8.

11- حسين الواد، في تأريخ الأدب مفاهيم ومناهج، دار المعرفة، تونس، 1980.

12- حسين مؤنس، التّاريخ والمؤرّخون دراسة في علم التّاريخ ماهيّته وموضوعاته ومذاهبه ومدارسه عند أهل الغرب وأعلام كلّ مدرسة وبحث في فلسفة التّاريخ ومدخل إلى فقه التّاريخ، دار الرّشاد، القاهرة، ط2، 2001.

13- حسين نصّار، نشأة التّدوين التّاريخيّ عند العرب، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة.

14- حفني ناصف، تاريخ الأدب أو حياة اللّغة العربية، مطبعة الجريدة، الجامعة المصريّة، 1909/ 1910.

15- زينب محمود الخضيري، فلسفة التّاريخ عند ابن خلدون، دار التّنوير، بيروت، 2009.

16- سالم يفوت، الزمان التّاريخي من التّاريخ الكليّ إلى التّواريخ الفعليّة، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط 1، 1991.

17- سالم يفوت، العقلانيّة المعاصرة بين النّقد والحقيقة، دار الطّليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1979.

18- سعيد الغانمي، منطق الكشف الشعريّ، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، ط 1، 1999.

19- سعيد الغانمي، ينابيع اللّغة الأولى : مقدمة إلى الأدب العربيّ منذ أقدم عصوره حتّى حقبة الحيرة التّأسيسيّة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافيّ، ط 1، 2009.

20- سعيد يقطين، الفكر الأدبيّ العربيّ البنيات والأنساق، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط 1، 2014.

21- سليمان العطّار، مقدّمة منهجيّة لدراسة تاريخ الأدب العربيّ، دار الثّقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

22- شكري فيصل، مناهج الدّراسة الأدبية في الأدب العربيّ عرض ونقد واقتراح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1978.

23- شوقي ضيف، البحث الأدبيّ. طبيعته. مناهجه. أصوله. مصادره، دار المعارف، القاهرة، ط 7، 1992.

24- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربيّ العصر الجاهليّ، دار المعارف، القاهرة، ط 22، 2000.

25- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربيّ العصر الإسلاميّ، دار المعارف، القاهرة، 1976.

26- صلاح فضل، نظريّة البنائيّة في النّقد الأدبيّ، مؤسّسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.

27- طاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط 8، 1999.

28- عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، موسوعة الاستشراق معاودة نقد التّمركز الغربيّ وكشف التّحولات في الخطاب ما بعد الكولينياليّ، ابن النّديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط 1، 2015.

29- عبد السلام بنعبد العالي، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999.

30- عبد العزيز الدوري ، نشأة علم التّاريخ عند العرب، مركز زايد للتّراث والتّاريخ، الإمارات، 2000.

31- عبد العزيز بومسهولي، عبد الصّمد الكباص، حسن أوزال، أفول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، دار أفريقيا شرق، الدار البيضاء، 2004.

32- عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويليّ، منشورات الاختلاف الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، ط1، 2008.

33- عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط 8، 2012.

34- عبد الله العروي، مفهوم التّاريخ الألفاظ والمذاهب المفاهيم والأصول، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط4، 2005.

35- عبد الله الغذامي، القصيدة والنّص المضاد، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط 1، 1994.

36- عبد الله بريمي، فلسفة السّرد بين الأدب والتّاريخ هرمينوسيا الزّمن والمحكيّ عند بول ريكور، ضمن كتاب فلسفة السّرد المنطلقات والمشاريع، إشراف: اليامين بن تومي، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، ط 1، 2014.

37- علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه شخصّيته وعصره دراسة شاملة، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط 1، 2005.

38- عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة.

39- عمر فروخ، تاريخ الأدب العربيّ الأدب القديم من مطلع الجاهليّة إلى سقوط الدّولة الأمويّة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1981.

40- فائق مصطفى وعبد الرّضا علي، في النقد الأدبيّ الحديث منطلقات وتطبيقات، مديريّة دار الكتب للنشر والتوزيع، الموصل، 1989.

41- قاسم عبده قاسم، الفكر التاريخيّ عند المسلمين قراءة في التراث التّاريخيّ العربيّ، عين للدّراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، ط 1، 2001.

42- قاسم يزبك، التّاريخ ومنهج البحث التّاريخيّ، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ط1، 1990.

43- محمد الهلالي وعزيز لزرق، التّاريخ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2014.

44- محمد بن عميرة، منهجيّة البحث التّاريخي، دار هومة، الجزائر، ط 1، 2014.

45- محمّد بيّومي مهران، التّاريخ والتّأريخ دراسة في ماهيّة التاريخ وكتابته ومذاهب تفسيره ومنهج البحث فيه، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة.

46- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، التّفكير الفلسفيّ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2008.

47- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقل والعقلانيّة ، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء، ط2، 2007.

48- محمد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2،

2005.

49- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة العلميّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 3، 2009.

50- محمّد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2007.

51- محمد عبد الغني حسن وآخرون، التّراجم والسّير، دار المعارف، القاهرة، 1955.

52- محمد فاروق النّبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، المنظّمة الإسلاميّة للتّربية والعلوم والثّقافة، الرباط، 2012.

53- محمد مندور، النّقد المنهجيّ عند العرب منهج البحث في اللّغة والأدب، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1996.

54- ميلود بلعالية دومة، التّواصل والتّاريخ بحث في فلسفة التّاريخ عند بول ريكور، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر ودار الروافد الثقافية ناشرون بيروت، ط 1، 2012.

55- ناصر الدّين الأسد، مصادر الشّعر الجاهليّ وقيمتها التّاريخيّة، دار الجيل، بيروت، ط8، 1992.

56- نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط 4، 1980.

57- وجيه كوثراني، تاريخ التّأريخ: اتّجاهات، مدارس، مناهج، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، بيروت، ط2، 2013.

كتب مترجمة:

1- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987.

2- إنريك أندرسون إمبرت، مناهج النّقد الأدبيّ، ترجمة: طاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، 1991.

3- بريتون راسكو، عمالقة الأدب الغربيّ، ترجمة: دريني خشبة وأحمد قاسم جودة، عالم الأدب، القاهرة وبيروت، ط1، 2017.

4- بول ريكور، الذّات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

5- بول ريكور، الذّاكرة التاريخ النسيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009.

6- بول ريكور، الزّمان والسّرد الحبكة والسرد التّاريخيّ، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2006.

7- بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة dtv، ترجمة جورج كتّورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط2، 2007.

8- تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا.

9- تزفيطان طودوروف، الشّعريّة، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 1990.

10- ج. هيو. سلفرمان، نصيّات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكيّة، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.

11- جاك لوغوف، التّاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

12- جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تيّاراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009.

13- جوزيف كامبل، قوّة الأسطورة، ترجمة حسن صقر وميساء صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريّة، ط1، 1999.

14- جيرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة محمد المعتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر الحلّي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط3، 2003.

15-جيمس بالدوين، أقاصيص من الأساطير اليونانيّة، ترجمة: جميل منصور، دار العرّاب ودار نور، دمشق، ط1، 2011.

16- حنّة أرندت، ما السّياسة؟، ترجمة: زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، ط 1، 2014.

17- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربيّ فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر ، العبيكان المملكة العربية السعودية وكلمة أبو ظبي ، ط1، 2010.

18- ريتشارد دوكنز، العلم والحقيقة، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

19- رينيه وليك وأوستن وارن، نظريّة الأدب، ترجمة: عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، 1991.

20- سفيتان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2002.

21- ف. هرنشو، علم التّاريخ، ترجمة : عبد الحميد العبادي، لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، 1937.

22- فرانز روزنثال، علم التّاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1983.

23- فرانسوا دوس، التّاريخ المفتّت من الحوليّات إلى التّاريخ الجديد، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري ومراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ط 1، 2009.

24- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، ترجمة: عبد الحليم النّجار، دار المعارف، القاهرة، ط 5، 1983.

25- كليمان موازان، ما التّاريخ الأدبيّ؟ ، ترجمة: حسن طالب، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2010.

26- مارتن هايدغر، التّقنية. الحقيقة. الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت.

27- محمد بن عبد الرحمن السّخاوي، الإعلان بالتّوبيخ لمن ذمّ أهل التّاريخ، نقله: فرانز روزنثال، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1986.

28- مجموعة من المؤلفين، تاريخ الآداب الأوروبيّة من الأصول حتى نهاية القرون الوسطى، ترجمة: صياح الجهيم، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2013.

29- ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدّراسات والنّشر، دمشق، ط1، 1991.

30- ميشيل فوكو، ما التّنوير؟، ترجمة: الزواوي بغوره، مكتبة الآفاق، الكويت، ط1، 2013.

31- ميكائيل ريفاتير، معايير تحليل الأسلوب، ترجمة: حميد لحميداني، منشورات دراسات سيميائيّة أدبيّة لسانيّة دراسات سال، الدار البيضاء، ط1، 1993.

32- نخبة من الأساتذة، الأدب والأنواع الأدبية، ترجمة: طاهر حجّار، دار طلاس للدّراسات والتّرجمة والنّشر، دمشق، ط1، 1985.

33- نيكولو ماكيافيلي، الأمير خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة: عبد القادر الجموسي، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2004.

34- هـ. كب، علم التّاريخ، تعريب لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلاميّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1981.

35- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، دار أويا، طرابلس، ط1، 2007.

36- هانز جيورج جادامر، تجلّي الجميل، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.

37- هيراقليدس، جدل الحبّ والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006.

38- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق الدّراسات العربية والإسلاميّة حتّى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ط 2، 2001.

المقالات والمجلّات والمواقع الإلكترونيّة (العربيّة والأجنبيّة):

1- إدريس الكريوي، المنهج الاستشراقيّ في تاريخ الأدب والنّقد، مجلّة علامات في النّقد، النادي الثّقافيّ الأدبيّ، جدّة، ج 55، م 14، 2005.

2- العربي بن على بن ثابر، منهجيّات التّأريخ للأدب العربيّ من القصور والضّبابيّة إلى الوعود الخصبة، مقال منشور ضمن منصّة المنهل، www.platform.almanhal.com

3- بن يوسف شتيح، جهود المستشرقين في تحقيق المخطوطات العربيّة المستشرقون الألمان نموذجا، مجلّة التّراث، المجلّد 3، العدد 3، أفريل 2013.

4- توفيق مساعديّة، أفق التّوقّع/ نحو بديل إجرائيّ لكتابة تاريخ أدبيّ جديد، مجلّة العلوم الإنسانيّة، المجلّد ب، العدد 46، ديسمبر 2016.

5- جلال مصطفاوي، قراءة في موقف الإسلام من الشّعر، مجلّة المعيار، مجلّد 26، عدد4، 2022.

6- حبيب بوزوادة، القراءة الاستشراقيّة للموروث الأدبيّ بين الموضوعيّة والإجحاف، مجلّة جذور، النّادي الأدبي الثّقافي بجدّة، العدد 37، 2014.

7- ريجيس دوبريه والميديوبوجيا، مقال منشور ضمن صحيفة الاتّحاد، www.alittihad.ae

8- زينة جوادة وبنادي محمد الطاهر، مدرسة الحوليّات الفرنسيّة دعوة جديدة لكتابة التّاريخ، مجلّة الباحث في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مجلد 9، العدد 1، 2020.

9- سهام أمزيان وناصر اسطمبول، تداوليّة المركز والهامش في تلقّي النّسق الشّعريّ "أبو تمّام أنموذجا"، مجلّة سيميائيّات، المجلّد 18، العدد 1، سبتمبر 2022.

10- صايم عبد الحكيم، إشكاليّة الحقيقة في العصر الوسيط اللاّتيني أوغسطين نموذجا، مقال ضمن كتاب الفلسفة بين تعدّد المناهج ووحدة الحقيقة (أعمال الملتقى الوطنيّ الأوّل في الفلسفة)، إشراف: جمال حمّود، دار بهاء الدّين للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010.

11- عبد الرحيم داودي، منهج البحث في تاريخ الأدب، مقال منشور ضمن موقع الحوار المتمدّن www.ahewar.org ، بتاريخ: 22/ 03/ 2013.

12- عبد الكريم معمري، ردود النّقاد على كتاب "في الأدب الجاهليّ" لطه حسين، حوليّات الآداب واللّغات، كلية الآداب واللّغات جامعة محمد بوضياف المسيلة، المجلد 5، العدد 11، 2018.

13- فتيحة سريدي، المستشرقون ودراسة الأدب العربيّ، مجلّة التواصل الأدبي، مخبر الأدب العام والمقارن جامعة باجي مختار عنّابة، الجزائر، العدد 1، 2007.

14- فريديريك بيزر، التّاريخانيّة، ترجمة: عمرو بسيوني ، مقال صادر على موقع مركز نهوض للدّراسات والنشّر، بتاريخ: 03، يونيو، 2019، info@nohoud-center.com

15- فاضل ثامر، من سلطة النّص إلى سلطة القراءة، الفكر العربيّ المعاصر، الكتاب 2، شباط 1988 .

16- قاسم عبده قاسم، القراءة الشعبيّة للتّاريخ، مقال منشور على موقع عين للدّراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 23 يوليو 2014، www.dar-ein.com

17- كمال رايس، من الشّكلانية إلى البنيويّة؛ مسافة المفهوم والرّؤية، مجلّة إشكالات، المركز الجامعيّ لتامنغست، المجلّد 7، العدد 2، 2018.

18- محمد مكّي، مدرسة الحوليّات والتّاريخ الجديد النّشأة والرّواد، مجلّة رؤى تاريخية للأبحاث والدّراسات المتوسّطيّة، المجلّد الأوّل، العدد الثاني، أكتوبر 2020، www.asjp.cerist.dz

19- نادية بوجلال، سقراط ورحلة البحث عن الحقيقة، مقال منشور ضمن كتاب: الفلسفة بين تعدّد المناهج ووحدة الحقيقة (أعمال الملتقى الوطنيّ الأوّل في الفلسفة)، إشراف: جمال حمّود، دار بهاء الدّين للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، 2010.

20- وعد العسكري، المنهج التاريخيّ في النّقد (المفهوم، النّشأة، الأسس، الأعلام، الانتقال إلى النقد العربيّ)، مقال منشور في موقع الحوار المتمدّن www.ahewar.org، بتاريخ: 24/ 08/ 2007.

21- يتفكّرون، مجلّة فصليّة فكرية ثقافيّة صادرة عن مؤسّسة: مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرّباط المغرب، العدد3، شتاء 2014.

22- Daniel Odon Hurel, Les Bénédictins de Saint- Maur et l'Histoire au XVlle siècle, Littératures classiques,n°30, printemps 1997, https:// www.persee.fr

الرّسائل والأطروحات الجامعيّة :

1- مسعود مكيد، منهج كارل بروكلمان في كتابة تاريخ للأدب العربيّ دراسة تحليليّة نقديّة لكتابه "تاريخ الأدب العربيّ"، أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب العربي، جامعة الجزائر 2، 2015/ 2016.

2- خالد زيغمي، مناهج التّاريخ الأدبي وخلفيّاتها النّظريّة خلال القرن العشرين، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في نظريّة الأدب، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، 2015/ 2016.

المراجع باللّغة الأجنبيّة:

1- Dictionnaire de la langue française Encyclopédie et noms propres, Succès Du Livre, collection 30, Edition 83, 1994 .

2- Encyclopédie Bordas, SGED, Paris 1994.

3- Les religieux Bénédictins et l'Académie des inscriptions et belle-lettres, Histoire Littéraire De La France, Kraus Reprint, Nendeln/ Leichtenstein 1971, Paris 1862.

4- Laurent Mucchielli, Aux Origines De La Nouvelle Histoire En France: L'évolution intellectuelle Et La Formation Du Champ Des Sciences Sociales (1880-1930), Revue de synthèse ,4e S. N° I, janv-mars 1995.

5- Marta Cichocka, Entre La Nouvelle Histoire Et Le Nouveau Roman Historique (Reinventions, Relectures, Ecritures), L'Harmattan 2007.

الملخّص:

التّاريخ لسان حال الإنسان في إطار حضوره الوجوديّ المرتبط بالمكان والزّمان واللّغة، يتجلّى فيه ومن خلاله في حالاته المختلفة، عبر طرائق تعبيريّة متنوّعة، محاولا من خلاله تحدّي عاديات الزّمن ومآلاته الحتميّة. ويتطلع الإنسان في كلّ ذلك لبلوغ (الحقيقة)، بيد أنّ محاولاته هذه تظلّ ملتبسة بالنّسبيّة، ترهنها الحدود (حدود الزّمن والتّأويل)، فتبقى متأرجحة بين المُحال والإمكان.

وبدافع من رغبة طبيعيّة لكشف الحقيقة، وتحدّي السّيرورة الزّمنية، عمد العرب– مثل غيرهم من الأمم– لحفظ تراثهم الأدبيّ روايةً، ثم تدوينا مبثوثا في مختلف المصادر والمصنّفات. لكن البداية الفعليّة لكتابة تاريخ للأدب العربيّ جاءت على يد المستشرقين، الذين نبّهت كتاباتهم أقلام العرب إلى أهميّة التأليف في هذا المجال. وقد ساهمت تلك الكتابات الأولى في التّأريخ للأدب العربيّ – بكلّ ما لها وما عليها– في تحريك الهمّة لتلافي عثراتها وتجاوز هناتها، الأمر الذي نشّط حركة تأليفيّة واسعة في هذا المجال، بدأت ولمّا تتراجع بعد.على أنّ الطّموح سيبقى قائما لكتابة تاريخ للأدب العربيّ يقدم مقاربة أكثر عمقا وشمولا له، عبر استثمار ما استُحدث من طرائق البحث ومناهج القراءة والتّأويل.

Abstract:

History expresses human beings in the context of their existential presence associated with place, time and language, through which they manifest themselves in different situations, using various expressive methods, in an attempt to challenge the time's uncertainties and its inevitable consequences.In all of this, human beings look forward to reaching (truth), but these attempts remain blurred, subjected to boundaries (time and interpretation limits), and remain swinging between impossibility and possibility.

Motivated by a natural desire to uncover the truth and challenge the temporal process, Arabs - like other people in different nations- preserved their literary heritage orally, then wrote it on various workbooks and compilations.But the actual beginning of writing a history of Arab literature came by orientalists, whose writing alerted Arab scholars to the importance of writing in this field.These first writings contributed to the chronicling of Arabic literature -with all its positives and negatives aspects – in strengthening the alacrityin order to avoid its missteps and overcome its mistakes, which has stimulated a broad writing movement in this field, it continues until these days.However, the ambition will remain to write a history of Arabic literature that offers a deeper and more comprehensive approach, by investing in the newest research approaches and reading and interpretation methods.