جامعة عبد الرحمن ميرة-بجاية
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

عنوان المذكّرة:

الرؤية الإستشراقية الجديدة للقصيدة العربية القديمة كتاب "سوزان ستيتكيفيتش"القصيدة والسلطة أنموذجا

مذكّرة مقدّمة لاستكمال شهادة الماستر في اللّغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبتين:
- رضوان فرح
- رحموني فوزية

إشراف:
- معاندي عبلة

السنة الجامعية: 2019/2018

شكر و تقدير

الحمد و الشكر لله أولا الذي و فقنا لهذا و لولاه ما كنا بقادرين.

نتقدم بالشكر الجزيل و بأسمى عبارات التقدير إلى الأستاذة المشرفة التي كانت عونا و سندا بمساعدتها لنا، إلى التي لم تبخل علينا بنصائحها و إرشاداتها القيمة الأستاذة: "**معاندي عبلة** ".

كما يسعدنا التقديم بجزيل الشكر إلى كل أستاذ تتلمذنا على يده طيلة مسيرة الدرب.

نشكر كل من قدم لنا يد العون و ساعدنا في بحثنا هذا و لو بكلمة طيبة.

إهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع

إلى التي لم أشبع من حنانها أمّي الغالية رحمة اللّه عليها

إلى من ساندني في مشواري الدّراسي أبي الغالي حفظه اللّه

إلى كل إخواتي وأخواتي الأعزّاء

إلى كلّ عائلتي الكريمة القريب منهم والبعيد

إلى كلّ صديقائي وزملائي في مشواري الدّارسي

إلى كلّ عزيز لم يذكر إسمه خلال هذا الإهداء فإسمه منقوش في القلب لا يحتاج إلى النّقش بقلم.

إلى من ذقت معه طعم الحياة خطيبي كسيلة أدامه الله لي

فرح

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أغلى امرأة في الوجود، التي غمرتني بعطفها و حنانها، إلى جنة الأرض أمي الغالية أطال الله في عمرها

إلى الغالي الذي علمني العطاء بدون انتظار، و ضحى بأغلى ما يملك كي أصل إلى ما وصلت إليه أبي العزيز *أطال الله في عمره*

إلى جدتي العزيزة أطال الله في عمرها.

إلى سندي في الحياة إخوتي و أخواتي *حفظهم الله و رعاهم*

إلى جميع الأهل و الأقارب و الأحباب القريب منهم و البعيد

إلى الأخوات التي لم تلدهن أمي، إلى صديقات دربي التي جمعتنا أحلى الأيام.

إلى كل زملائي في الدراسة و كل الأساتذة الذين قاموا بتأطيري.

فوزية

مقدّمـــــــــــة

لم يعد خافيا على الباحث اليوم، أن الاستشراق ظاهرة تاريخية معقدة ومتعددة الأبعاد تتشابك وتتداخل فيها العوامل والدوافع والأسباب ،وتتصادم حولها المنظورات والرؤى، وهذا مما يفتح الباب واسعا أمام البحث الجاد حول مآلات الظاهرة الاستشراقية ومساراتها.ولأن الحقل الاستشراقي لا يتوقف عن تجديد رؤاه و تصوراته بما يواكب المستجدات التي يشهدها عالم اليوم،فإنه يحثنا نحن كباحثين على معاودة قراءة خطاباته واستنطاقها من جديد، ويدفعنا إلى طرح الكثير من الأسئلة حول المسعى الاستشراقي.

وضمن هذا الإطار، يندرج بحثنا الذي سنسعى من خلاله إلى كشف النقاب عن طبيعة العلاقة الموجودة بين الاستشراق الجديد والأدب العربي القديم ،متخذين من العمل الاستشراقي للباحثة سوزان ستيتكيفيتش أنموذجا نستقصي من خلاله معالم الرؤية الاستشراقية الجديدة لتراثنا الشعري القديم ،مثلما يكشف عنه عنوان البحث:الرؤية الاستشراقية الجديدة للقصيدة العربية القديمة كتاب سوزان ستيتكيفتش"القصيدة والسلطة"أنموذجا.

وقد دفعتنا أسباب كثيرة لاختيار هذا الموضوع منها: اهتمامنا بالاستشراق والشعر كما أن موضوع الاستشراق لم ندرسه بقدر كاف في مسارنا الدراسي الجامعي و أما اختيارنا للمستشرقة سوزان ستيتكيفيتش فكان فضولا منا لأن الدراسات التي تخص المستشرقة قليلة جدا.

انطلاقا مما سبق تتبدى لنا ملامح إشكالية هذا البحث، والتي يمكن بلورتها في السؤال المحوري التالي: ما هو الاستشراق و ما هي علاقته بالأدب و الشعر؟ هذا السؤال يتفرع بدوره إلى أسئلة فرعية هي:

- ما المقصود بالإستشراق ؟
- كيف تطور مفهوم الإستشراق ؟
- ما طبيعة علاقة الإستشراق بالأدب والشعر العربي ؟
- ما المقصود بالاستشراق الجديد؟ وكيف نظر هذا الأخير للأدب العربي القديم؟
- ما هو الإطار المرجعي/النظري الذي استند إليه الخطاب الاستشراقي الجديد لستيتكيفيتش؟
- ما هو المفهوم الجديد الذي يقترحه كتاب القصيدة والسلطة لشعر المديح؟
- ما هي الإستراتيجية البحثية التي تبنتها الباحثة في كتابها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ، قد رسمنا خطة للبحث قسمناها إلى ثلاث فصول ، فالفصل الأول كان تحت عنوان: التعريف بالإستشراق، و قسمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث، ففي المبحث الأول تطرقنا إلى تعريفه لغة و اصطلاحا، أما في المبحث الثاني ركّزنا على تطوّر مفهوم الإستشراق، أي الإستشراق التقليدي و الإستشراق الجديد، و درسنا أيضا الإستشراق والعولمة، أما فيما يخص المبحث الثالث تناولنا فيه مدرسة الإستشراق الأمريكية.

في الفصل الثاني حاولنا إبراز علاقة الإستشراق بالأدب والشعر وقد قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، ففي المبحث الأول تطرقنا إلى دراسة الإستشراق و الأدب العربي القديم والحديث، أما المبحث الثاني فكان دراسة للإستشراق والشعر الجاهلي.

والمبحث الثالث عالجنا فيه نظرة المستشرقين الجدد للقصيدة العربية القديمة واعتمدنا على مستشرقين معاصرين هما: ريناتا ياكوبي و إيفالد فاجنر.

وفي الفصل الثالث والأخير المعنون بكتاب القصيدة و السلطة لسوزان ستيتكيفيتش، فقد حاولنا فيه إبراز نظرة المستشرقة ستيتكيفيتش الجديدة للقصيدة العربية القديمة، و قسمناه إلى ثلاث مباحث.

في المبحث الأول حاولنا اكتشاف الإطار المرجعي الجديد للباحثة سوزان، و تطرقنا–ها هنا– إلى مفهوم النظرية الشفوية و طقوس العبور، أما المبحث الثاني فخصصناه للحديث عن الرؤية الجديدة لشعر المديح.

أما المبحث الثالث والأخير فكان دراسة تطبيقية لكتاب ،سوزان ستيتكيفيتش القصيدة و السلطة و قد وزعناه على ثلاثة عناصر:

أولا:شعرية الاعتذار

ثانيا:شعرية الجنوسة

ثالثا:شعرية الاحتفال

و كما بات معروفا،فإن طبيعة الموضوع هي التي تفرض وتحدد المنهج، بيد أنه في موضوع الإستشراق –خاصة في صيغته الجديدة –يمكن الحديث عن مناهج متعددة يفرضها التعالق الإشكالي الذي يربط السؤال الاستشراقي بالعديد من المجالات المعرفية وتجعله منفتحا على الدراسات البينية مراهنا عليها في فتح مغاليقه ،وهو ما استثمرناه منهجيا في مجال هذا البحث .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا البحث تضمن مجموعة من المصادر والمراجع المهمة نذكر منها على سبيل المثال:

– سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة و السلطة، الأسطورة ، الجنوسة و المراسم في القصيدة العربية القديمة، ترجمة حسن البنا عزالدين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ط1.

– إدوارد سعيد، الإستشراق، المفاهيم الغربية، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ط1.

– أحمد سمايلوفتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي القديم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، د ط.

– نديم نجدي، أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنيفي، عبد الله العروي، دار الفرابي، بيروت، 2005، ط1.

في هذا العمل اعترضتنا صعوبات كثيرة حالنا حال كل باحث أهمها: قلة الدراسات التي تناولت هذا الموضوع، و قلة المصادر و المراجع بالخصوص ما يتعلق بالجانب التطبيقي.

و نتوجه في الختام بجزيل الشكر – بعد الله تعالى– إلى أستاذتنا المشرفة "**معاندي عبلة** ".

الفصـــــــل الأول:

التعريـــــف بالإستشـــــراق

المبحث الأوّل: مفهوم الإستشراق

الإستشراق مفهوم شامل وواسع متعدد الجوانب، وهو ظاهرة متغيرة بتغير الزمن ويتناول كل مجالات الحياة المختلفة منها السياسية الإقتصادية والإجتماعية والدينية...إلخ

و سنتطرّق في هذا المبحث إلى تعريف الإستشراق من حيث اللّغة ومن حيث الإصطلاح.

أوّلا: لغة

من الجدير الإشارة أوّلا إلى الدّلالة اللّغوية عند الغرب لمفهوم الإستشراق «**جاء معنى الإستشراق في اللّغات الغربيّة بالدّلالة ذاتها إذ نجد في اللاّتينية تعني كلمة "ORIENT" : يتعلّم أو يبحث عن شيء ما، أمّا بالفرنسية "ORIENTATION"، "ORIENTATE" تعني: توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الإجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الرّوحي، وبالألمانيّة تعني كلمةSICH ORIENTIARN: يجمع معلومات (معرفة) عن شئ ما**»[1].

وكما هو جليّ فإنّ كلمة الإستشراق لو أرجعناها إلى أصلها اللاّتيني لوجدناها مأخوذة من كلمة "شرق"، «**الإستشراق فعله "شرق"**»[2].

أمّا فيما يخصّ دلالتها اللغويّة عن العرب، فقد جاء في: القاموس الجديد للطّلاب «**شرق:**

---

[1]– عامر بن زيد الوائلي، طالب محيبس الوائلي، موسوعة الإستشراق، معاودة نقد التمركز الغربي، وكشف التّحوّلات في الخطاب ما بعد الكولينيالي، دار الروافد الثقافية، لبنان، 2015، ط 1، ص 515.

[2] – إسماعيل علي محمد، الإستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ط 6، ص 9.

شرقت –تشرق– شرقا– وشروقا الشّمس: طلعت»[1]. و**«والمشرق نقيض المغرب»**[2].

«والتشريق: الأخذ من ناحية المشرق، وشرقوا: ذهبوا إلى الشّرق، والشرقيّ: الموضع الذّي تشرق فيه الشمس من الأرض»[3].

كما جاء في المعجم الوسيط: «**أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت على الأرض ويقال أشرقت الأرض، أنارت بإشراق الشمس»**[4]، وفي التنزيل العزيز: ﴿**وَأَشْرَقَت ٱلْأَرْضُ بنُور رَبّهَا**﴾[5].

ثانيا: إصطلاحا:

بعدما قدمنا التعريف اللغوي لكلمة الإستشراق سنحاول ها هنا تعريفه من الناحية الاصطلاحية، إذ يذهب بعض الباحثين إلى «**أن إعطاء تعريف لعلم الإشتسراق هو ضرب من المحال، وكل تعريف نجهد أنفسنا لإعطائه لا يكون شاملا جامعا مانعا كما يقول المناطقة»**[6]، لكن ورغم الصعوبة القائمة في التعريف الاصطلاحي لظاهرة الإستشراق، إلا أن الباحثين لا يزالون

---

[1] – علي بن هادية، بلحسن البليش، الجيلاني بن الحاج يحي، القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي ألفبائي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، د ط، ص 519.

[2] – عادل عبد الجبار الشاطي، ديوان الأدب معجم لغوي تراثي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2003، ط 1، ص 324.

[3] – أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم إبن منظور، لسان اللسان تهذيب لسان العرب، ج 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993، ط 1، ص 667.

[4] – المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، 2004، ط 4، ص 479.

[5] – سورة الزمر، الآية 69.

[6] – ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الإستشراقي، الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج 1، دار المدار الإسلامي، ليبيا، 2002، ط 1، ص 17.

يتلمسون طريقهم ويبحثون عن نقاط ارتكاز تساعدهم على استيعاب هذه الظاهرة التي لا تعرف الإستقرار والثبات ولعلّ أولى هذه النقاط الأصل اللغوي إذ «**يعد مصطلح الإستشراق ORIENTALISME، وما يشتق منه، نحو مستشرق من التسميات الحديثة، حتى وإن كان مدلولولها قديما**»[1]، وهذا يعني أن الظاهرة الاستشراقية على عكس ما قد يعتقد البعض ليست وليدة العصر الحديث بل قديمة في مفهومها ودلالتها ،وهي ظاهرة باقية ومستمرة استمرار الصراع الحضاري بين الشرق والغرب.

يذهب الباحث عبد الإله بلقزير في كتابه نقد الثقافة الغربية إلى أن: «**الإستشراق هو ميدان علمي أنشأته الثقافة الغربية من أجل دراسة الشرق، ويجب النظر اليه كأي علم آخر من العلوم الطبيعية والإنسانيّة**»[2].

وهذا ما يوضح لنا أن الاستشراق يهدف إلى البحث في أمور الشرق، ويجب فتح المجال لدراسته كسائر العلوم الأخرى.

والحاصل أن هناك اختلافا كبيرا بين المستشرقين والعلماء فيما يخص تعريف الإستشراق فلكل واحد منهم تصور رؤية خاصة لمفهوم الإستشراق، وذلك من خلال تجربته الذاتية ومرجعيته المعرفية في التعريف، إذ نجد أحمد غراب يعرّف الاستشراق بقوله: «**الإستشراق هو دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون للإسلام والمسلمين، ومن شتى الجوانب، عقيدة، وشريعة وثقافة**

---

[1] – إسماعيل علي محمد، الإستشراق بين الحقيقة والتضليل، ص 10.

[2] – عبد الإله بلقزير، نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية بين النهضة، بيروت، 2001، ط 1، ص 100.

وحضارة، وتأريخا، ونمطا، وثروات وإمكانيات، بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدّعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي»[1] وهذا يعني فيما يعنيه أنه لا يمكن استعاب الحمولة الدلالية لمصطلح الاستشراق بمعزل عن مفهوم آخر هو المركزية الغربية وحين نقول ذلك فإننا نشير إلى الةبيعة الإيديولوجية التي يستنبطها الاستشراق والتي عادة ما تختفي وتتوارى خلف الطابع الأكاديمي و العلمي للدراسات الاستشراقية.

ضف إلى ذلك أن مفهوم الاستشراق شهد توسعا دلاليا جعل الباحثين على غرار إدوارد سعيد يتعامل معه على أنه «**أسلوب في التفكير مبني على تمييز متعلق بوجود المعرفة بين طرفي الشرق الإسلامي والغرب المسيحي»**[2]. ويضيف أيضا بأن «**الإستشراق ليس مجرد موضوع سياسي فقط يظهر بصورة سلبية في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسات، وليس مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصوص المكتوبة عن الشرق، بل إنه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والإقتصادية والإجتماعية والتاريخية واللغوية»**[3].

---

[1] – عامر عبد زيد الوائلي، طالب محيبس الوائلي، موسوعة الإستشراق، معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولينيالي، ص 353.

[2] – إدوار سعيد، الإستشراق، المفاهيم الغربية، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ط 1، ص45.

[3] – المصدر نفسه، ص 58.

وكما نعرف، يعد إدوارد سعيد من أبرز الباحثين الذين تناولوا الظاهرة الإستشراقية وحالوا تحديد مصطلح الإستشراق، من خلال تقسيمه إلى 3 مستويات:

«**المستوى الأول: التعريف الأكاديمي للإستشراق وهو الذي يدرس في الجامعات والمستشرق هو كل من يقوم بتدريس لغات الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه.**

المستوى الثاني: هو أسلوب من الفكر يقوم على تمييز وجودي معرفي بين الطرفين الشرقي والغربي.

المستوى الثالث: هو عبارة عن أسلوب غربي يسعى إلى السيطرة على الشرق وبسط السيادة عليه، فالإستشراق الأكاديمي كما يزعم إدوارد سعيد هو التعريف الأكثر شيوعا»[1]. وهذا ما يعني أن الإستشراق هو بمثابة حركة سياسية، اتخذته الدول الغربية الإستعمارية من أجل الكشف و دراسة أحوال مجتمعات الشرق العربي الإسلامي.

وضمن هذا الإطار يذهب بعض الباحثين إلى أن إدوارد سعيد ينظر إلى الإستشراق بوصفه كيانا مؤسّساتيا يعكس حراكا عمليا لا يتوقف حيث يعتقد إدوارد سعيد أنّ « **الإستشراق ليس خيالا أوروبيا متوهما عن الشرق، بل إنه كيان له وجوده النظري والعملي، واستمرت فيه استثمارات مادية كبيرة على مرّ أجيال عديدة، وقد أدى استمرار الاستثمار إلى أن الاستشراق**

[1] – عامر عبد زيد الوائلي، طالب محيبس الوائلي، موسوعة الإستشراق، معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولنيالي، ص 360.

باعتباره مذهبا معرفيا عن الشرق، شبكة مقبولة تسمح منافذها تسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين»[1].

وما يلاحظ هنا هو أن الإستشراق يحاول استكشاف الثقافة الشرقية ودراستها عن عمق، يقول الطيب بن ابرهيم بأن «**الإستشراق هو عبارة عن نتاج ثقافي وتاريخي مشترك بين الغرب الأوروبي المسيحي والشرق العربي الإسلامي، فالغرب شارك فيه بعلمائه ومفكريه وشعرائه بمختلف توجهاتهم العلمية، أما فيما يخص الشرق فقد شارك فيه بمادته العلمية المدروسة التاريخية والجغرافية والدينية... إلخ، وكان ذلك إثر نتاج التلاقح بين الغرب والشرق، وهو مايطلق عليه الإستشراق»**[2].

وكما هو واضح فإن الإستشراق هو في وجه من وجوهه، نتاج لذلك التلاقح الثقافي والتاريخي المشترك بين الشرق والغرب، فكلاهما شارك في صياغة معالمه.

«الإستشراق هو مجموعة جهود علمية تهدف إلى التعريف على الدول والظروف الجغرافية، والمصادر، والمعادن، والتاريخ، والقوميات، واللغات، والآداب، والفنون والتقاليد، والعادات، والثقافة، والمعتقدات، والأديان، والحضارات، والخصائص النفسية، والحساسيات

---

[1] – إدوارد سعيد، الإستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ص 58.

[2] – الطيب بن إبراهيم، الاستشراق الفرنسي وتعدد مهامه (خاصة في الجزائر) المجلس الإسلامي، الجزائر، 2009، د ط، ص 48.

الروحية والأبعاد الخطيرة، ونقاط الضعف عند أصل المشرق من الشرق الأقصى حتى الشرق الادنى»[1].

و بذلك يترسخ مفهوم الاستشراق عند العديد من الباحثين باعتباره تلك الدراسات العلمية التي تسعى إلى الكشف عن الشرق و التعرف عليه في جميع مناحيه الثقافية، الجغرافية،العادات والتقاليد... إلخ.

أما مصطلح المستشرق فقد عرّفه إدوارد سعيد في كتابه المعنون الإستشراق بأنه «**ذلك الذي يقوم بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات لها علاقة بالشرق أو خاصة بها، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا، أي علم الإنسان أو علم الإجتماع، أو فقه اللغة، أما ما كان له صلة بجوانب الشرق العامة أو الخاصة»**[2].

وهكذا فإن المستشرق هو ذلك العالم الذي يقوم بدراسة شاملة لأحوال وفنون الشرق والشرقيين.

«**فالمستشرق ORIENTALISTE هو المتخصص في علوم الشرق وحضارته وآثاره وفنونه، وأطلقت كلمة "مستشرق" على من عرف لغات الشرق، وعرّف قاموس اكسفورد الجديد**

---

[1] – محمد حسن زماني، الإستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ترجمة محمد نور الدين عبد المنعم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ط 1، ص 48.

[2] – إدوارد سعيد الإستشراق، المفاهيم الغربية، ص 45.

معنى المستشرق بأنه من تبحر في لغات الشرق وآدابه، وكانت تطلق في البداية على من تخصص في فقه اللغات الشرقية»[1].

وخلاصة القول فإن الإستشراق هو عبارة عن حركة واسعة النطاق، متعددة الجوانب متشابكة الأطراف ومتغيرة مع الزمن تشمل كل مناحي الحياة الإجتماعية، الإقتصادية، السياسية، الدينية... إلخ، فهي ظاهرة لم تعرف الثبات، إذ أن الغرب حاول فيها بشغف التعريف على الشرق والشرقيين علميا وفكريا وأدبيا، ثم استغلاله اقتصاديا وثقافيا وإستراتيجيا.

[1] – محمد فاروق النبهان، الإستشراق تعريفه، مدارسه وآثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، 2012، د ط، ص 11.

المبحث الثاني: تطور مفهوم الإستشراق:

أولا: الإستشراق التقليدي:

لقد ارتبط الإستشراق– في بداياته كمؤسسة أكاديمية– بدراسة اللغة العربية والإسلام، وانتهى بعد التوسع الاستعماري الغربي في الشرق إلى دراسة ديانات الشرق وعاداته وتقاليده وحضاراته وجغرافيته، وأشهر لغاته، وإن كانت العناية بالإسلام والآداب العربية والحضارة الإسلامية هي أهم ما يعنى به المستشرقون حتى اليوم، وذلك بالنظر إلى الدوافع الدينية والسياسية التي شجعت على الدراسات الشرقية[1].

والواقع أن الإستشراق كان في البداية يصب جل اهتمامه بدراسة اللغة العربية وكل ما تمتّع به الحضارة الإسلامية، و بمختلف مجالاته الاقتصادية والسياسية والدينية.

«إن الدراسات الإستشراقية المتعلقة بالشرق الإسلامي وحضارته قديم، غير أن اعتقادات العلماء والباحثين تختلف بشأن تحديد البدايات التاريخية لتلك الدراسات، وتتجه أكثر الآراء إلى تحديد فترة زمنية، وليس إلى تحديد سنة بعينها لبداية الإستشراق»[2].

والحاصل أن بداية الإستشراق الحقيقية كانت مع ظهور الإسلام، وشعور الغرب المسيحي بأنه مصدر خوف ، والذي أصبح يشكل خطر عليهم.

---

[1] – ينظر: مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، دار الوراق، 1985، د ط ،ص 19 – 20.

[2] – المرجع نفسه، ص 14.

يقول نديم نجدي «لقد شكلت الرؤية النمطية للإستشراق عن الشعوب الشرقية عموما والغربية خصوصا مرتكزا نظريا بالعلاقة غير سوية، وذلك من خلال السيطرة والهيمنة التي فرضها الغرب على الشعوب الشرقية، وبإعتبار هذه الأخيرة متخلفة بخلقها وخلقها منذ القدم، فعليها إذن الخضوع للشعوب الغربية، وذلك بإعتبار هذه الأخيرة متفوقة عقليا»[1].

يعد التقسيم الموجود بين فكر الشرق وفكر الغرب، بمثابة تكريس لما سعى إليه الإستشراق الكلاسيكي من تمييز بين ثقافة الغرب العقلانية وثقافية الشرق العاطفية، ومن خلال هذا تتحقق غاية الإستشراق الذي يسعى إلى تفريق الشرق عن الغرب، على نحو يتكرس فيه الشرق شرقا والغرب غربا منذ الأبد... وإلى القدم[2].

وكما نرى أن الاختلاف الثقافي بين الغرب والشرق كان أحد أهم الأسباب التي ارتكنت إليها المركزية الغربية ،لتكريس هيمنة الغرب ونفوذه، وذلك من خلال غرس مبادئه في نفوس المسلمين وإفساد صورة الإسلام وطمس معالمه.

«إن افتراءات الإستشراق الكلاسيكي كالتي تتصدر واجهة الغرب بطريقة لا تعبر عما يجري على المستوى المعرفي من تطورات عندهم: تفرض علينا الوقوف عند أسبابها، وذلك أن التطور العلمي الكبير الحاصل في مناهج علومها الاجتماعية كان يجب ألا يسمح بإطلاق

---

[1] – نديم نجدي، جدل الإستشراق والعولمة، دار الفرابي، بيروت، 2012، ط 1، ص 11.

[2] – ينظر: نديم نجدي، أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد حسن حنيفي، عبد الله العروي، دار الفرابي، بيروت، 2005، ط 1، ص 231.

الأحكام المبرمة بحق الشعوب في زمن غدت فيه نسبية المعرفة بالآخر والأنا بداهة تكرست في مجالات العلوم الغربية وغابت عن مجالات الإستشراق الكلاسيكي»[1].

والمفارقة الكبيرة أن الشرق الإسلامي يرى نفسه في مرآة الغرب التي صنعها له وأراد هذا الأخير أن يضعه نصب عينه لكي يتمكن من بقاء سيطرته على المنطقة العربية الإسلامية، وهذا بعد انتهاء الحروب الصليبية وانهزام الصليبيين وهذه الحروب في ظاهرها تبدو وأنها حروب دينية ولكن في حقيقتها حروب استعمارية فالغرب لم ييأس من العودة إلى احتلال بلاد العرب، فقد سعى إلى دراسة هذه البلاد في كل جوانبها من عادات وأخلاق وثروات، وذلك بهدف التعرف على قوتها لكي يضعفوها، ويتعرفوا على مواطن الضعف فيستغلونها[2].

وما يلاحظ أن الإستشراق كان في بداية أمره له علاقة بالحركة الصليبية ،وبالرغم من أنّ هذه الحروب تبدو أنّها دينية إلا أنّها في نهاية المطاف حروب استعماريّة، سعى الغرب من خلالها إلى السيطرة على المنطقة العربية برمتها.

يقول الباحث نديم نجدي:«يمكن أن نحقق وبغفلة عن أمرنا، غاية الإستشراق التقليدي الداعي إلى الإيمان بمقولات، يتأبد فيها الاختلاف الكلي بين الإنسان الشرقي والإنسان الغربي، بما لا يسمح لإلتقائهما بأن يحصل على مساحةإنسانية واحدة لا اليوم، ولا الغد»[3].

---

[1] – نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد،حسن حنيفي، عبد الله العروي ، ص 375.

[2] – ينظر: مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون مالهم وماعليهم، ص 22.

[3] – نديم نجدي، أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنيفي، عبد الله العروي، ص 248.

والواضح أن الإستشراق التقليدي كان هدفه الوصول إلى إيجاد الفروقات بين الإنسان الشرقي والغربي سواء من حيث العادات أو التقاليد أو اللغات أو حتى في طريقة التفكير، و بالتالي تمرير فكرة مفادها استحالة التقاء الشرق والغرب أو إمكانية تشكيل حيز إنساني ومشترك.

بالفعل «لقد تمرس الإستشراق التقليدي وراء لغة المسلمين التبجيلية للنص، فعلى الرغم مما يتضمنه هذا التوصيف من وجه حق، إلا أنه يعتبر بمثابة تقاطع مع ما انعقدت عليه مسبقات للأحكام الإستشراقية، ذلك أن تجذر اللغة العربية باللسان الإسلامي، أعطاها دفعا تلازم فيه الإعتقاد الإسلامي مع المنطوق العربي، فالعلاقة بين المعتقد الإسلامي واللغة العربية، ربما كانت ترتبط بمبدأ (العلية) علاقة سبب بمسبب»[1].

إذا، فإن الإستشراق التقليدي قد تمرس وراء اللغة العربية، و انشغل بها لارتباطها الوثيق بالمقدس الديني الذي يعتبر المدخل الأهم لولوج عالم الشرق بكل معطياته ،ولذلك كان من الطبيعي أن تنعقد صلة وثيقة بين الاستشراق واللغة التي شغلت حيزا كبيرا من الدراسات الاستشراقية.

وفي هذا الصدد، يعتقد نديم نجدي أن التصور الشامل للاستشراق الكلاسيكي مجبور إلى الشرق والشرقين كمجال للدراسة، وأيضا بتصور نمط أساسي لبلدان الشرق المدروس وأممه وشعوبه، يصفهم بتعابير ميتافيزيقية تجمد الكائن (موضوع الدراسة، فالإستشراق يوضح ما اتصفت

[1] – نديم نجدي،أثر الإستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد ،حسن حنيفي،عبد الله العروي ، ص 386.

به الدراسات التي تأثرت بالموروثات الذهنية للأوروبين في النظر إلى الآخر الغريب والمتخلف[1]، إذا فإن تصور الإستشراق الكلاسيكي ينطلق من نظرة نمطية وذلك من خلال محاولته المتمثلة في تبخيص الآخر (المسلمين) وتقديم صورة مشوهة عن الإسلام وتشويه محاسنه وتحريف حقائقه، ويواصل نديم نجدي في نفس الإطار قائلا: «**لقد إقترن الإستشراق برذائل التبخيص والحط من قدر أبناء الشرق، هؤلاء السّاخطين على صورتهم في عيون الغربيّين، بعد أن تعرّضوا لإسقاطات ومسخوا كائنات صالحة لإختبار مناهجهم الفكرية الحديثة، فطغى نتيجة ذلك وجه العلاقة الطافحة بالإستعلاء الغربي المتجوهر في المقابل كسلا ودونية عند الشرقين المعدمين والفاقدين لأهلية النظر إلى منافيهم بأنفسهم، وذلك بسبب تكوينهم العاطفي إزاء التكوين العقلاني التام للغربيين**»[2].

كما هو واضح، فإن العديد من المستشرقين حاولوا التقليل من شأن أبناء الشرق، وتشويه صورة الإسلام والمسلمين.

نستنتج في الأخير أن رغم تعدد أهداف وأغراض الاستشراق الدينية الإستعمارية، والتي سعى المستشرقين من خلالها على السيطرة والقضاء على البلاد الشرقية وامتلاك السيادة عليها إلا أنها لم تكن خاوية من الفائدة العلمية حيث أنهم عرفوا بتراثنا العربي العريق وبثقافتنا الواسعة للآخرين.بالإضافة إلى الكثير من المنافع التي لا يمكن تجاهلها.

---

[1] – ينظر: نديم نجدي، جدل الإستشراق والعولمة، ص 26 –27.

[2] – المرجع نفسه، ص 14.

ثانيا: الإستشراق الجديد:

لقد أثارت ولا تزال تثير الظّاهرة الإستشراقيّة نقاشا واسعًا في مجال الدّراسات الفكريّة والحضاريّة، حيث تجادل وتمارى حولها الباحثون، واختلفوا في تحديد معالمها، لأنّها ظاهرة ديناميكية متغيرة تتأقلم مع المستجدّات والتّحولات.

حتّى أنّ بعض الباحثين يعتقدون جازمين أنّ استشراق الغد أشدّ خطورة من استشراق الأمس، وهو الممسك بمقود الشرق، والوصّي على حركته، فالإستشراق في ظل النّظام العالمي الجديد. هو استشراق استكشاف، وتوجيه ومواجهة، فالنظام العالمي الجديد ألقى مفاهيم قديمة، وأحدث مفاهيم جديدة[1]، تتلائم مع مستجدات و تحولات اللحظة الحضارية الراهنة.

«فالإستشراق الجديد يقطع من الإستشراق القديم بتركيزه على بناء تصوّرات ايديولوجيّة حول الإسلام والمسلمين، دون السّعي إلى تقديم معرفة نظريّة وتطبيقيّة حقيقيّة، وجوهر ما يفعله هذا الفرع الجديد من الإستشراق المتحوّل والمتسرّب في ثنايا دراسات المناطق والإهتمامات الإستراتجية للإمبريالية الأمريكية العولميّة المتوحّشة، هو إعادة تمثيل الإسلام والمسلمين بصورة تخدم الغايات الإمبراطوريّة للقوة الأمريكيّة التي تسعى إلى الإبقاء على سيطرتها كقطب عالمي وحيد وأوحد»[2]، الواقع أنّ الإستشراق الجديد لا يستطيع التحرّر من

---

[1] – ينظر: محمد فاروق النّبهان، الإستشراق تعريفه –مدارسه –آثاره، ص 34 – 35.

[2] – فخري صالح، كراهيّة الإسلام، كيف يصور الإستشراق الجديد العرب والمسلمين الدّار العربيّة للعلوم، بيروت، 2016، ط 1، ص 10 – 11.

الإستشراق القديم، الذّي لا يزال يمارس وصايته الإيديولوجيّة على العديد من الدّراسات الإستشراقيّة، ويحدد إيطارها النظري والعملي.

ويتكئ الإستشراق الجديد على الإستشراق القديم، ولا يستطيع الفكاك منه، فلقد حاول البعض من المستشرقين المعاصرين أن يحسنّوا من صورة الإستشراق عند كثير من العلماء والمفكرين والمثقفين المسلمين، و كان الرهان محاولة تجديد النّظرة للإسلام[1]. وكما هو واضح فإن الإستشراق الجديد ليس منقطع الصّلة عن الإستشراق القديم، كما حاول العديد من الباحثين تغيير نظرة الإسلام لدى كثير من المسلمين والمثقفين وغيرهم.

«كما جاء الإستشراق الجديد كضرورة سياسيّة، وحتميّة أقرّها الواقع الدّولي والرّغبة الأمريكية، لبناء مشروعها الإمبريالي الجديد، ولم تأتي كرغبة علميّة محضة ولّدتها الجمعات الأمريكية، فهي بذلك وليدة السّلطة، وما عليها تبعًا لذلك إلاّ الطاعة والإمتثال، بل وضرورة إستعداد باحثيها للعمل في مؤسسات الحكومة الخارجيّة بما يسمح بتطبيق نظرياتها على الواقع من جهة، وتقديم خبراتها ميدانيا من جهة أخرى»[2].

يقول وليد نويهض: «**لم تهدأ حركة الإستشراق ثأريّا (كمنهج فكري) إلاّ في مرحلة تراجع المسلمين، وبداية إقتحام أوروبا معاقلهم وديارهم، في هذه الفترة دخل الإستشراق مرحلة جديدة**

---

[1] – ينظر: علي بن إبراهيم الحمد النّملة، الإستشراق والدّراسات الإسلاميّة، مصادر الإستشراق والمستشرقين ومصدريّتهم –مكتبة التّوبة –الرياض– 1998، ط 1، ص 131.

[2] – بن عمار إبراهيم، خصائص الإستشراق الأمريكي المتجدّد، مجلّة الحوار المتوسطي، الجزائر، 2018، العدد 1، ص 352.

وانتقل من التّأثر والانتقام إلى الاستيلاء والغلبة، وأخذ ينظر إلى المسلمين من عدّو تاريخي (النّد للنّد) إلى عدّو دوني أقل رقيًّا وتقدّمًا من أوروبا»[1]. أي أنّ الإستشراق لم يدخل في مرحلة جديدة حتّى تراجع المسلمين، واقتحام أوروبا معاقلهم، ولقد أصبح الإستشراق الجديد يرى أنّ المسلمين عدّو تاريخي.

لقد تلازم بزوغ عصر استشراق جديد مع تنامي النّزعة العدوانية الأمريكية في العالم كلّه، وصعود دور الولايات المتّحدة الأمريكيّة الإمبراطوري عقب انهيار الإتّحاد السّوفياتي (السابق) ولكنّه تلازم بشكل أوثق مع طرح مشروع الشّرق الأوسط الجديد (الكبير ثم الموسّع)[2].

والملاحظ أنّ أمريكا أصبحت القوة الوحيدة في سيطرتها على العالم، وكان ذلك بعد سقوط الإتحاد السّوفيتي.

وقد عاش الإستشراق عصر إزدهاره في النّصف الثاني من القرن الماضي، والنّصف الأوّل من هذا القرن... وشهدت تلك الفترة جيل العمالقة من المستشرقين، وقد ظهرت الأن أجيال جديدة تسير على الدّرب نفسه وتترسّم خطى السّابقين. يقول رودي بارت: «**الإستشراق في ألمانيا حاليًّا، وفي العالم الأوروبي الحديث كله مادة علمية معترف بها من الجميع... نعترف شاكرين بأنّ المجتمع ممثلا الحكومات والمجالس النيابيّة يضع تحت تصرفنا الإمكانات اللاّزمة لإجراء بحوث**

---

[1] – علي بن إبراهيم الحمد النّملة – الاستشراق والدّراسات الإسلامية، مصادر الإستشراق والمستشرقين ومصدريتّهم، ص 134.

[2] – ينظر: فاضل الرّبيعي، ما بعد الإستشراق الغز الأمريكي للعراق، وعودة الكولونياليات البيضاء، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2007، ط 1، ص 189.

الإستشراق وللحفاظ على نشاطنا التعليمي في هذا المضمار... وما تطلبه الدّولة والمجتمع منّا معشر المستشرقين، هو بصفة عامّة العمل كمدرّسين وباحثين متخصّصين، أن التّصرّف في أمر الموضوعات الخاصّة فمتروك لنا»[1]. فأكثر ما يميّز الإستشراق الجديد هو أنّه لم يعد يقتصر على الدّارسين الغربيين وحسب، وإنّما يستعين بجيش من الدّراسين والمحلّلين العرب، والمسلمين تكاد تقتصر مهمّتهم الكبرى على دعم التّصورات المنتجة عن الإسلام والعرب، ومع الأسف فلقد أصبحت "الوظيفة الحقيقية [الغالبيّة] مؤلفّات وكتابات النّخب العربية العاملة في حقل الإستشراق الجديد هي أن يعاد من خلالها عرض المجتمع العربي كموضوع دراسي وتشريحي قابل للمعاينة من جانب إختصاصيّين آخرين، بوصفه مجتمعا شاذًّا وغرائبيّا"[2] إذًا الإستشراق الجديد لم يعد يقتصر على الدّارسين الغربيّين فقط، وإنما أصبح يستعين بمجموعة من الدّارسين والنّقاد العرب.

يقول وليد نويهض في فقرة مطولة نوردها كاملة لأهميتها: «**لا شك نجح تحديث الإستشراق في فترة تحوّله من حركة سياسيّة ثأريّة إلى حركة معرفيّة عقليّة في التخلّص من الكثير من الفرضيات والافتراءات والأوهام السّابقة، فقد اعتمد الإستشراق السّابق على نقل الأخبار من الشرق عن طريق الحجّاج المسيحيّين بعد عودتهم من زيارة الأراضي المقّدسة (في فلسطين)، أما الإستشراق المعاصر فقد انتقل إلى العقل والنّقد من دون أن يتخلص نهائيا من جوهر**

---

[1] – محمد الحمدي زقزوق، الإستشراق والخلفيّة الفكريّة للصّراع الحضاري، دار المنار، القاهرة، 1989، ط 2، ص 66.

[2] – ينظر: عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي – حول الإستشراق الجديد مقدّمات أوّلية، مركز البحوث والدّراسات، الرياض، 2014، ط 1، ص 8 – 9.

المرحلة السّابقة، لكنّه بدأ بالإعتماد مباشرة على الرحلات والإحتكاك والاستطلاع مع ذلك لا يمكن القطع نهائيّا بين نشاط الرّحالة وتمويل المؤسّسات الحاكمة أو الناشئة آنذاك في أوروبا المتطلّعة للسّيطرة على طرق المواصلات وشبكة التّجارة والمعابر البحريّة، وتركزّ النّشاط الإستشراق سابقا في فئة النّبلاء التي كانت تملك الإمكانات لتمويل الرّحلات، ثم إنتقل إلى فئات التجّار وأخيرًا الشّركات فالإستشراق المعاصر بحاجة ماسة إلى إثبات جدّيّته ونظرته العلميّة إلى علوم المسلمين»[1].

ولقد طرح الفكر الغربي في إطاره العلماني عناصر فكريّة جديدة، وهي عناصر أساسية لظهور الإستشراق الجديد، ومن أهم هذه العناصر إتساع معنى الشّرق جغرافيا، المجابهة التاريخية، والتّعاطف الوجداني، مع الموضع المدروس[2] وكما هو جلّي فإنّ هذه العناصر التي طرحها الفكر الغربي هي التّي ساهمت بظهور الإستشراق الجديد.

«ومع هذا فإن معظم المتشرقين المعاصرين، لا يستطيعون النّظر إلى أقرانهم القدماء، إلاّ نظرتهم إلى الرّواد في هذا المجال، وإن لم يقبلوا جميع ما جاء به معظم المستشرقين القدماء من التصّورات، كانت تخاطب عقليّة أخرى وتقدّم لها تصورات تناسبها»[3] إذا الاستشراق الجديد يهتم بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية للشّعوب «**فالمفهوم العام للإستشراق الجديد**

---

[1] – علي بن إبراهيم الحمد النّملة –الإستشراق والدّراسات السلاميّة مصادر الإستشراق والمستشرقين ومصدريتهم، ص135.

[2] – ينظر: صلاح الجابري، الإستشراق قراءة نقدية، دار الاوائل للنشر والتوزيع سوريا، 2009، ط 1، ص 115

[3] – علي بن إبراهيم الحمد النّملة –الإستشراق والدّراسات الإسلاميّة مصادر الإستشراق والمستشرقين ومصدريتّهم، ص 133.

يشير إلى مجمل الإنتاج العلمي الغربي، الذي يعتمد مناهج وطرائق العلوم الإنسانيّة، والاجتماعيّة الحديثة، في دراسة شؤون الإسلام والمسلمين، وتأسّس الإستشراق الجديد على مجمله من المراجعات التي تعكس رفض المثل القديمة للهيمنة الغربيّة، وإدّعاءاتها الكونية والإعتراف باستحقاقات التعدّد والإختلاف، ونبذ النّزعات القديمة للتّقاليد الشّرقية، وإستبدال التّصوّرات الغرائبية عنها بأسس فلسلفية، واجتماعية، ورمزيّة، فعّالة»[1].

وتأسيسا على ما سبق، وعلى الرّغم من السلبيّات التّي طرأت على الإستشراق الجديد إلاّ أنّه لا يخلو من إيجابيات، وبالرّغم من هذه التّغيرات الإيجابيّة التي طرأت عليه إلاّ أنّه بقي مرتبطا إلى حدّ بعيد بالاستشراق الكلاسيكي.

ثالثا: الإستشراق والعولمة:

من المعروف أن ظاهرة العولمة هناك من يعتقدها أنها قديمة وهناك من يعتقدها أنها ظاهرة حديثة ولكن رغم هذا إلا أنهم يتفقون على أنها مفهوم شامل يشمل العديد من مجالات الحياة.

«ولقد اقترن سطوع نجم العولمة، كمفهوم أيديولوجي جديد، بانهيار الإتحاد السّفياتي، بل ما كان يمثّله هذا القطب من دعم مادّي ومعنوي لشعوب العالم الثّالث، التي خسرت مع هذا الخلل في التّوازن الدّولي»[2].

---

[1] – عبد الله عبد الرحمن الوهيبي، حول الإستشراق الجديد، مقدّمات أوّلية، ص 88 – 92.

[2] – نديم نجدي، جدل الإستشراق والعولمة ص 72.

وساهمت العولمة على إخراج النّاس من الأوهام الأيديولوجية التي لعبت دورًا مهمًّا في تغذية الفقراء، الذين كانوا يفتقرون إلى أبسط معالم الحياة، ولهذا كان أثر الفقراء للعولمة أثر سلبي، لأنّها علّقت عليهم آمال لا وجود لها في الواقع "إنّ العولمة خرافة تناسب عالما بلا أوهام، لكنّها أيضا خرافة تسرق منّا الأمل... ولا يسع المرء أن يسمّي الأثر السّياسي للعولمة بغير نقص الآمال المفرط" ومن خلال هذا نجد أنّ العولمة فرضت الأسباب التّي جعلتنا نتصالح مع سوء العيش في عالم، الذّي لا يمكننا تغييره، بعد أن قتل فينا كل الأحلام والآمال بغد أفضل[1] ومن خلال هذا فالعولمة ادّت دورًا كبيرًا في إخراج الفرد من الأوهام الفكريّة التّي كانت السّبب في إخراج الفقراء ممّا كانوا عليه، والتي حطّمت كلّ أحلامهم وآمالهم، وذلك لأنّ العولمة أتت بالكثير من الفقر والحرمان، ولهذا خلّفت على الفقر أثارًا سلبيّة، «**تتعرّض العولمة في الآونة الأخيرة، إلى تغيّرات في آليّة إنجذاب التّحوّلات الإستثماريّة للرّساميل العابرة لحدود الدّولة المحلّية في إقتصاد السّوق العالمي، إلى هجوم شرس ضدّ وجهيها السياسي والإقتصادي المتمثل بهيمنة شركات الولايات المتّحدة الأمريكية وأوروبا الشمالية، وإذا كانت العولمة قد أثارت زوبعة من النّقد الواسع بين معظم المثّقفين والمفكّرين في العالم، إلاّ أنّها تحوّلت في أوساط العالم الثالث إلى مرادف "للأمركة"، فغذت صفة تدلّ على هيمنة الولايات المتحدة الأمريكيّة والغرب، وبالمقدار ذاته تعرض مفهوم الإستشراق للشّتم بما جعله إصطلاحا لنعت المجتمعات الغربية بالغرور**

[1]– ينظر: نديم نجدي، جدل الإستشراق والعولمة، ص 73 – 74.

والتعصّب»[1] فالإستشراق عبّر عن تميّز المجتمع الغربي وذلك في القرنين الثامن عشر والتّاسع عشر، وهو مؤكّد في العلاقة الوشيجة التّي تربط الإستشراق بمفهوم العولمة، ذات الإتّجاه العملاني المتمحور في المجتمعات الغربيّة، التّي تسعى وراء السيّطرة على سائر أقطار العالم، فالإستشراق قد عبّر عن رغبة قويّة في الهيمنة على الشّرق لأهداف ايديولوجيّة متعدّدة[2].

إذا الإستشراق سيطر على الشرق لأسباب فكريّة متعدّدة، كما ساهم في تفريق المجتمعات الغربيّة.

«إنّ الإستشراق كحقل معرفي مهيمن على ثقافة الغرب، قد أصيب في الصميم، تأثرا بالمتغيّرات التي حصلت نتيجة التحول في الذهنّية الجديدة وفي الوقائع المستجدّة في عالم العولمة»[3]. إنّ الإستشراق يطغى على ثقافات الغرب وعلومها، وتأثّر بالتحوّلات في الذّهنيّة الجديدة والأحداث المستحدثة ضمن عالم العولمة.

«فالاستشراق والعولمة ليسا وجهين لعملة واحدة، وإن كانا متسقين مع حضارة الغرب، بدا فيها الإستشراق سبب للعولمة، فلقصر المسافة الزمنية بينهما أسباب مقترنة بأشياء لا توجب النّظر في العلاقة تلك (العلّة بالمعلول) بل على قاعدة الاقتران التعاقبي الذي قال به ديفيد هيوم "يبدو أنّ هناك ثلاث مبادئ وحسب، للاقتران بين الأفكار وهي التّشابه، والتّجاوز في الزمان أو في

---

[1] – نديم نجدي جدل الاستشراق والعولمة، ص 119 – 120 – 121.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 122.

[3] – م ن ص126.

المكان، والسّب أو الأثر"[1] فالمجاورة في الزّمان والمكان ولّدت إنطباعًا سببيًّا. قد لا يصحّ إذا ما أمعنّا النّظر في بنية الإستشراق ومؤدّاه، وفي بنية العولمة ونتائجها أيضا»[2]. وكما هو جليّ فالإستشراق لم يبق على حاله ثابتا على ما كان يتّكئ على الوثائق والنّصوص المليئة بالتّغييرات، ولا الشّرقيين بقوامهم أنفسهم شرقيى كتب الرحالة والمستشرقين التقليديّين، ولتباين كيفيّة التحوّل الثّوري في الإستشراق ومادته، لا يحتاج الإنسان إلى النظر إلى التقارب الحاصل بين الأمم في فترة العولمة، كيف أنّها قلّصت فضاءات المعرفة المتّنوعة، والمسافات بين الأمم والشّعوب[3].

---

[1] – نديم نجدي، جدل الإستشراق والعولمة، نقلا عن ديفيد هيوم مبحث –في الفاهمة البشريّة، تر د. موسى وهبة، دار الفرابي، بيروت، 2008، ص46.

[2] – المرجع نفسه، ص 139.

[3] – ينظر: م ن ، ص162– 163.

المبحث الثالث: مدرسة الإستشراق الأمريكيّة

تعدّ المدرسة الأمريكيّة من بين المدارس الإستشراقية الغربية، ولها دراسات واسعة حول مختلف الجوانب المتعلّقة بالشرق والمسلمين «**يعتبر عمر الإستشراق الأمريكي قياسا بالإستشراق الفرنسي أو الهولاندي قصير، ويعدّ إمتداد وإستمرار للإستشراق الأوروبي، وارثا مجمل تصوّراته المسبقة عن العالم العربي والإسلامي، وترجع أولى إهتمامات أمريكا نحو الشرق إلى سنة 1810م عبر إرساليات التبشير التي تعدّ الجمعية التبشرية الأمريكية أهم مؤسساتها**»[1].

والواضح أن الإستشراق الأمريكي قد جاء متأخرا وذلك بالمقارنة بالمدارس الإستشراقية الأوروبية خصوصا.

رغم كون المدرسة الأمريكية حديثة العهد وباعتبارها امتدادا طبيعيا للإستشراق الإنجليزي إلا أن جذورها، قد ظهرت وتشكلت مميزاتها، فكانت في البداية تتشكل من مجموعة من المستشرقين الأوروبيين واللبنانيين الذين إنتقلو إلى أمريكا، إذ حاولوا أن يرسموا للباحثين الأمريكيين المهتمين بالدراسات العربية الإسلامية منهج البحث وأساليبه فيها، إذ ركزت هذه المدرسة على دراسة الشرق كله، خصوصا ما كان يتعلق بالعالم العربي من تغيرات سياسية وتطورات أيديولوجية وثروات

---

[1] – أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للإستشراق، مع دراسات للرؤية الإستشراقية المنصفة للرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2006، ط 1، ص 113.

حضارية... إلخ[1] وهذا ما يعني أن الإستشراق الأمريكي لم يكن منقطع الصلة عن الإستشراق البريطاني، وكما قال نازم بن صلاح مطبقاني «**الإستشراق الأمريكي كان على إتصال وثيق بالإستشراق البريطاني، وإنتاجه العالمي مما يجعل خصائص الإستشراق الإنجليزي تكاد تنتقل بكاملها إلى الإستشراق الأمريكي مع تفرد الإستشراق الأمريكي بالتركيز على العلوم الإجتماعية والدراسات الإقليمية**»[2].

وكما هو جلي فإن هناك علاقة بين الإستشراق الأمريكي والإستشراق البريطاني، كما تشترك خصائص الإستشراق الإنجليزي بالأمريكي، ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تنفرد بإهتمامها وتركيزها على العلوم الإجتماعية والدراسات الإقليمية.

لقد بذلت الدراسات الإستشراقية الأمريكية مجهودات من أجل تحقيق أهداف سياسية وإستعمارية، وآثارها ما تزال إلى اليوم، فعلى الرغم من إدعائها صفة الموضوعية والعلمية إلا أن هذه الدراسة لم تتمكن من تحقيق هذه الغايات، فهذه الدولة رأت نفسها هي المسؤولة عن أمن العالم وسلامته، وبعد أن وجدت أن هناك دولة أخرى تواجهها سياسيا وعسكريا، وإن هذه الدولة لا تقل عنها قوة، كما أنها تستنفذ مواردها الطبيعية الهائلة في سبيل إرضاء شعبها الذي أصبح يستهلك أكثر من ثلث الموارد العالمية، ولذلك قررت أن تهتم بالشرق الأوسط، بهدف تأمين الموارد

---

[1] – ينظر: أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي القديم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، د ط، ص 224.

[2] – نازم بن صلاح مطبقاني، الإستشراق والإتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1995، د ط، ص 56.

الأولية الأساسية لصناعتها واقتصادها، ولتتمكن لأيضا من مواجهة الدول الأخرى[1]. إذا، لقد ساهمت الدراسات الاستشراقية الأمريكية من بذل مجهودات كبيرة في سبيل السيطرة ،وتضعه نصب عينها، إلا أن هناك من يواجهها وينافسها ، لذلك اعتنت بالشرق و كل ما يزخر به من اقتصاد وصناعة بهدف التصدي للدول التي تريد مواجهتها سياسيا وعسكريا. **«قد تطورت الدراسات العربية الإسلامية في الولايات المتحدة لتأخذ مفهوما جديدًا وشكلا جديدًا فقد انتهى إلى حدّ كبير عهد المستشرق الذي يزعم لنفسه معرفه كل ما يخص العالم العربي الإسلامي في جميع المجالات، فأخذت الدراسات لتصبح أكثر دقة وتخصصا في منطقة معينة وفي فرع من فروع المعرفة»**[2].

والواقع أن الدراسات الأمريكية أصبحت أكثر عمقا في منطقة معينة، وفي مختلف المجالات المعرفية.

«يعد المؤرخ الامريكي واشنطن إرفنج من أوائل المؤرخين الأمريكيين الذين اهتموا بالدراسات الإسلامية، ويعتبر كتابه (حياة محمد) من أفضل التراجم التي كتبها مؤرخون مستشرقون، فقد إهتم بجمع الحقائق التاريخية، وعرضها عرضا شائعا في أسلوب جميل واضح،

---

[1] – ينظر: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الإستشراقي الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ص 158.

[2]- أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للإستشراق، مع دراسات للرؤية الإستشراقية المنصفة للرسول صلى الله عليه وسلم، ص 114.

وإبتعد عن القدح والتعريف والروح الصليبية»[1] إذًا، فإن إرفنج من بين الكتاب الذين تأثروا بالشرق وكتبوا عنه، وجعل الشرق موضوع للدراسة.

«بدأت الدراسات الأمريكية بالإهتمام باللغة العربية بهدف الوصول إلى فهم العبرية والتوراة، ومن هنا إنطلقت الحملات التنصيرية في أوائل القرن التاسع عشر 19»[2] إذًا، أصبح تعلم اللغة العربية وسيلة بالغة الأهمية للتعرف على ثقافة العرب والمسلمين وكيف يفكرون.

لم تكن الأهداف الدينية التنصرية مقتصرة على النشاط في مجال التعليم والبعثات في بلاد الشام فقط، بل عرفت أيضا منطقة الخليج والجزيرة العربية نشاطا تنصيريا، منذ عهد مبكر وذلك من خلال الزيارة التي قام بها هنري مارتن إلى هذه المنطقة، من أجل بيع نسخ من "الكتاب المقدس" باللغة العربية، كما ظهرت هذه الصفة التنصيرية عند الكثير من المستشرقين الأمريكيين أهمهم "صموئيل زويمر" Samuel Zwemer حيث أفن حياته في التنصير مستخدما وسائل شرح فقد أصدر صموئيل الكثير من الكتب حول الإسلام بالإضافة غلى إصداره مجلة "العالم الإسلامي" إذ أن هذه الصفة التنصيرية لم تكن الصفة الوحيدة التي نشأ بسببها الإهتمام الأمريكي بالعالم العربي الإسلامي بل كان وراء ذلك أهداف سياسية[3].

---

[1] – أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للإستشراق، مع دراسات للرؤية الإستشراقية المنصفة للرسول صلى الله عليه وسلم، ص 113 – 114.

[2]– نازم بن صلاح مطبقاني، الإستشراق والإتجاهات الفكرية في التاريخ الاسلامي، ص 48.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 48 – 49 – 50.

كما تجدر الإشارة إلى أن هناك إختلافا بين المدرسة الإستشراقية الأمريكية والأوروبية من حيث الخصائص، فالأمريكية تأسست من أجل تحقيق أهداف دينية وسياسية وإستعمارية، فهذه المدرسة تمتازعن نظيراتها الأوروبية من حيث كون أنها لم تصبّ جهودها على مجال إظهار الحركة الأدبية العربية سابقا وأحيانا، فمعظم الدراسات درست الشرق الأوسط من حيث الاحوال الإقتصادية والسياسية والتاريخية .. إلخ، ولكنها تتفتقر بشدّة إلى دراسة مكثفة للآداب العربية[1].

وفي الأخير يمكن أن نعدّ المدرسة الأمريكية بأنّها إستشراق حديث، تشكّلت على حبر غربيين في دراسة و بحث في مختلف البلاد الإسلامية .

[1] – ينظر: ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الإستشراقي الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ص 157.

الفصـــــل الثاني:

هدف الإستشراق من خلال دراسة

الأدب والشعر

المبحث الأول: الإستشراق و الأدب العربي

اختلفت وتعدّدت وجهات نظر الباحثين العرب حول الظاهرة الإستشراقيّة، وهي لا تزال إلى يومنا هذا تسيل الكثير من الحبر في مجال الدراسات الفكرية و الحضاريّة، بيد أن الأمر الأكيد هو أنّ «**الإستشراق ظاهرة فكرية، لعبت دورا كبيرا في الفكر والأدب العربيّين قديما وحديثا، فقديما أخذ الإستشراق مختلف العلوم والفنون والآداب عن العرب، ونقلها إلى الغرب**»[1] وبالتالي وعلى الرغم من كل ما قيل حول المسألة الإستشراقية فأن الثابت الوحيد أن الإستشراق اهتم بالأدب العربي اهتماما بالغا، بل نذهب حتى إلى القول أنه تأثر به تأثرا كبيرا،والأكيد أن اهتمام المستشرقين على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم بالعالم الشرقي هو اهتمام فكري وحضاري، بما أن هدف المستشرق مهما كان منزعه في البداية والنهاية هو التعرف على الآداب والفنون والتاريخ والحضارات والثقافات الأخرى، ومن ثم التعريف بها.

لقد مرّ الأدب العربي حسب بعض المستشرقين في مراحله التاريخية بستة عصور رئيسية وهي: العصر الجاهلي والعصر الإسلامي والعصر الأموي والعباسي والتركي وهذا يعني فيما يعنيه أن الأدب العربي وارث مدنيات عديدة لها أفكارها و حكمتها و فلسفتها ونظريّاتها الإجتماعية[2].

وكما أسلفنا الذكر،فقد إهتم المستشرقون بالأدب العربي عبر عصوره المختلفة، وقد ساهموا كذلك في الحفاظ على النّماذج والنصوص الأدبية من الزوال والضياع «**وجاء علماء**

---

[1] – أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 7.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 244.

الإستشراق وأزالوا الغبار على كتبهم حيث جمعوا مخطوطاتها وأنشأوا مكتباتها، وأسسوا معاهدها، واستخدموا الأسلوب العلمي في الكشف عن المجهول، فكانوا في كثير من الأحوال قدوة للدّارسين العرب المحدثين من معلّمي لغتهم، ومؤرّخي أدبهم، وباحثي نقدهم، وتحقيق النص، وتنظيم البحث وقد تجلى كل ذلك بوضوح في الأدب العربي»[1] هذا الأخير شكّل أحد أهم المواضيع التي حظيت باهتمام المستشرقين ومشاركتهم الفعالة ،ففصلوا فيه المسائل و دبجوا حوله الدراسات و البحوث.

ونصل إلى نتيجة مؤدّاها أن الأدب العربي حظي بإهتمام كبير من طرف المستشرقين، وهذا الأدب ظلّ بشعره و نثره من بين الدرسات التي شغف بها الإستشراق، كما أولى المستشرقون عناية خاصة به والبحث فيه، لأن الأدب هو تعبير عن هويّة.

أولاً: الإستشراق و الأدب العربي القديم:

تعمّق المستشرقون في دراسة الأدب العربي، والغوص في أغواره، ومحاولة الكشف عن خباياه، و بحثوا في مختلف مجالاته و ترجموا العديد من الأعمال الأدبية العربية إلى مختلف لغات العالم.

لقد عني الإستشراق بالأدب العربي عناية خاصة، وأولى له اهتماما خاصا، لأن أعظم مآثر أصحابه قد أفرغت في اللغة التي بقيت ملتصقة بالشعب وتاريخه[2] ومن أهم المستشرقين الذين اختصّوا في البحث حول الأدب العربي، نجد المستشرق كارل بروكلمان

---

[1] – أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 245.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 490.

karl –brokelmann الذي درس الأدب فوجد لغة العرب في الجاهلية وصدر الإسلام لغة محلية خاصة. كغيرها من لغات العالم، وأخد بروكلمان يعرض الأدب، فبحث في أصل الأمّة العربية، التي يمثلها وتمثله، ووصف شعوبها وأجناسها، ثم تطرق إلى وصف اللغة العربية وخصائصها، ونظر في أوّليّة الشّعر ومصادر معرفته[1].

وإذا كان للعرب شغف خاص بلغتهم وعلومهم، فقد كان للإستشراق ولع بالغ بآداب العرب وفنونهم.

ولعل أسباب اهتمام بروكلمان و من نحا منحاه من المستشرقين بالأدب العربي عديدة منها:

- صلة هذا الأدب بالإسلام و كتابه القرآن الكريم.
- أهميته لدراسة الشخصية : العربية و فهمها.
- منزلته بين الآداب العالمية واستمرار تاريخه.
- اهتمام النّزعتين الرومانتيكيّة و الإنسانية معا بالآداب الأخرى ومن بينها الأدب العربي[2] و الجدير بالذكر –هاهنا– أن الطّرح الذي تبناه بروكلمان يقوم على أساس أن لغة العرب قد أخذت تستقل في العالم بحمل لواء العلم والحضارة لعدة أجيال، وأدرك تمام الإدراك أن روح

[1] – ينظر: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 1، تر: عبد الحليم النجار – دار المعارف– القاهرة، د ت، ط 5، ص 8.

[2] – ينظر: أحمد سمايلوفتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 491.

النهضة الحديثة أخذت تنتشر بقوة في كيان الأدب العربي الخالص[1] ولئن حظيت كتابات بروكلمان بصيت واسع، وتصدرت قائمة الدراسات الأكثر انتشارا وتأثيرا على الباحثين الغربيين والعرب على حد سواء، إلا أنّ هناك من المستشرقين الذين أدلو بدلوهم فيما يخصّ مسألة الأدب العربي القديم أمثال: نولدكه noldke ،بلاشير blachére وغيرهم من الباحثين الذين حاولوا اكتشاف الدور الحضاري للأدب العربي القديم.

ولقد اقترن هذا الإهتمام عند العديد من الباحثين في الإستشراق برغبة ملحة في معرفة العرب واتجاهاتهم لفرض الهيمنة الغربية من جانب، ساعين من جانب آخر إلى الكشف عن المؤثرات التي تركها الأدب في كل من آداب أوروبا وآداب اليونان من جانب آخر[2].

وبناءًا على هذا يعتبر الأدب العربي ديوان العرب، ويقدم لنا صورة عن حياة العرب كيف كانت، كما اهتم المستشرقون بالأدب العربي القديم رغبة في معرفة دوره في الحياة العربية.

وما يشار إليه أن الأعمال الإستشراقية ملأت ثغرات هائلة في ميدان البحث حول الأدب العربي القديم، ودفعت به إلى الأمام رغم أنها إقتنعت بالمظهر الخارجي لهذا الأدب، لأنها مهّدت إلى كل الراغبين الطريق للبحث فيه حتى أخذت دراسته تتشعّب وجذورها تتعمّق، وكثيرا ما نجد مستشرقين تناولوا الأدب الجاهلي، أو المعلقات التي تعتبر من روائع الأدب العربي القديم، ونذكر بعض المستشرقين الذين تطرقوا إلى الأدب الجاهلي أمثال:

---

[1] – ينظر: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ص 4.

[2] – ينظر: أحمد سمايلوفتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 496 – 497.

نولدكه، بروكلمان، بلاشير الذين صبّوا إهتمامهم بالبحث في هذا المجال، ويقابلهم آخرون أنكروا أصالة الأدب الجاهلي عامة أمثال: مرجليوث margoliouth وليال lyal ودلافيدا Della vida وعلى الرغم من اشهارهم بالمثابرة والبحث والتدقيق[1] نصل إلى نتيجة مفادها أن الإستشراق إستطاع أن يلج إلى أعماق الأدب العربي القديم، حيث إتجه إلى دراسة المقاييس التقليدية مستهدفا الوصول إلى الحكم على الموضوعات المختلفة مثل: السّرقات- الإنتحال- ، ومن إهتمامات الاستشراق بالأدب العربي القديم، دراسة المستشرقين للعروض والأوزان الشّعرية ، وذلك من خلال معالجتهم لموسيقى الشعر وتقسيمه إلى ثلاثة أنواع:

1- الشعر الكمي: الذي يعتمد على الكم في المقاطع.

2- الشعر الارتكازي: الذي تتكون تفاعيله من مقطع منبور.

3- الشعر المقطعي: الذي يعتبر خاليا من النّبر الذي يولد بالإيقاع الموسيقي في تفاعيله و قاموا بتحليل الأبيات إلى مقاطع بدل من تحليلها إلى تفاعيل[2] «**وعلى أية حال نكتفي بهذا القدر من دراسة إهتمام الإستشراق بالأدب العربي القديم، متجهين إلى اهتمامه بالأدب العربي الحديث، فبحوث المستشرقين والمستعربين قد بدأ يتحول رويدا رويدا من الأدب العربي القديم إلى الأدب العربي الحديث**»[3].

---

[1] - ينظر: أحمد سمايلوفتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ، ص 499 - 500.

[2] - ينظر: المرجع نفسه، ص 501- 502 - 507.

[3] - م ن، ص 508 - 509.

وكخلاصة نقول: لا يمكن إنكار دور المستشرقين الايجابي في دراسة الأدب العربي عموما، والأدب العربي القديم خصوصا ؛ وإضاءة الكثير من جوانبه المظلمة.

ثانيا: الإستشراق والأدب العربي الحديث :

لئن اهتم الباحثون العرب بالدراسات الاستشراقية حول التراث العربي شعرا ونثرا ، إلا أنهم لم يلتفتوا كثيرا إلى أعمال المستشرقين فيما يخص الأدب العربي الحديث ،و يبقى السؤال المطروح هل يرتبط ذلك بوجود نقص في الدراسات الإستشراقية حول الأدب العربي الحديث ؟.

الواقع أن المستشرقين إهتموا أيضا بالأدب العربي الحديث و يظهر ذلك من خلال احتفاظ مكتباتهم بالعديد من الأعمال، والكتب والروايات والمؤلفات، ويمكن القول أن المستشرقين اهتموا بالأدب الحديث على غرار اهتمامهم بالأدب القديم، بما أن الأدب في كلتا الحالتين قوامه اللغة، أي أن اللغة هي محطّ الاهتمام. «**تناول الإستشراق اللغة العربية فدرس نشأتها، وأصولها وتاريخها، كما بحث في الأحوال الإجتماعية والسّياسية في البلدان العربية والإسلامية، وأسهم الإستشراق في إزدهار الطباعة وتقدم الصحافة، ونجد أدلة عديدة لها، فهو الذي بدأ بطبع الكتب العربية، فأخذت المطابع العربية تنتشر في العالم العربي، وأنشأت الجمعيات، وأصدرت المجلّات، ومن خلال أعماله هذه أثار أحيانا**

بغيره العديد من المشكلات، وربما جاء معظم تأثيره في الأدب المعاصر، ولكنه بكل هذا وذاك قد أثار العقول التي اضطرت أن تبحث عن آدابها و حضارتها»[1].

ومن الملاحظ أن اهتمام المستشرقين باللغة العربية كان كبيرا، وذلك الاهتمام ليس حبا في اللغة العربية، وإنّما كان هدفهم إزاء هذه اللغة هو معرفة أحوال العرب والمسلمين.

لا جدال أن الاستشراق اهتم اهتماما بالغا بالأدب العربي القديم، وفي المقابل عني بالأدب الحديث لأن هدفه اللّغة، لكن هذا الاهتمام لم يضاهي اهتمامهم بالأدب القديم لأسباب هي: «**أولا : أن بحوثهم في هذا الميدان بحوث حديثة العهد و منصبّة على النواحي السياسية و الدينية .**

ثانيا: عدم وجود هيئة تتبع بحوثه التي تتعلّق بالإتجاهات الحديثة في العالم العربي الاسلامي.

ثالثا: الأدب الحديث لم يفرض نفسه بعد على هيئات العلم العالميّة .

رابعا: العدوان الإستعماري لم يزل مستمرا و خاصة في ميادين الفكر و الأدب و الثقافة.

خامسا: أن مراكز الإستشراق العلميّة نفسها تحول دون تعريف طلابها بإنتاج الأدب العربي الحديث، إذ تفرض عليهم فرضا في الأدب القديم وروائعه»[2].

---

[1] – أحمد سمايلوفتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 459 – 460.

[2]– المرجع نفسه، ص 509.

وقد تبين لنا مما تقدم أبرز النواحي لأثر الإستشراق في الأدب العربي الحديث والتي تتجلّى في التأريخ للعصور الأدبية وتأليف دائرة المعارف الإسلامية، والفهرسة للمعاجم العربية، دون أن ننسى البحث في تأثير الأدب العربي[1].

إذا لا جدال أن الإستشراق تأثر بالأدب العربي القديم منه والحديث، لأن الأدب يعتبر رمز من رموز الشخصية العربية .

[1]– ينظر: أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 562.

المبحث الثاني: الإستشراق و الشعر الجاهلي:

على الرغم من اختلاف الباحثين حول أولية الشعر الجاهلي ونشأته، إلا أن الأكيد أنه شعر قديم قدم وجود الإنسان في شبه الجزيرة العربية.

يقول الباحث يحيى وهيب الجبوري «**حظي الشعر الجاهلي بعناية الدارسيين من عرب ومستعربين، فدرس الشعر من جوانب شتى، وكلما زادت الهجمة على اللّغة العربيّة ومن ورائها القرآن الكريم. وكان الشعر الجاهلي هو الذي تناله سهام المغرضين من عرب ومستشرقين، لأن الشعر الجاهلي ليس فنا من الفنون الأدبية و حسب، بل هو زاد العربية ومادتها**»[1] إذا اللغة العربيّة هي قوام الأدب سواء كان شعرا أم نثرا ، لأنها غنية بمفرداتها و كلماتها وعباراتها. «**فنظرا لهذا الثراء المنقطع بالمرادفات أو شبه المرادفات من ناحية، وإلى الطابع المنشود القائم على قياس النّظر لتكوين الألفاظ في العربية من ناحية أخرى. كان من السهل أن يحدث على الرّغم من البناء المتصلّب للإرتباط الوزني في تركيب الشعر العربي، أن يجد عدد كبير من إختلافات الرّواية طريقه إلى كثير من الأبيات طالما إستمرّت روايتها على طريق شفوي خالص**»[2] وقد أشار يحي وهيب الجبوري إلى قضية مهمة هي أن النقاد القدماء سبقوا إلى نقد الشعر الجاهلي وفحصه، وخرجوا بنتيجة واضحة: أن هذا الشعر المنحول الموضوع الذي وضعه القصّاص كان من أجل تحلية أحاديثهم

---

[1] – يحيى وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشّك والتوثيق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997،ط1 ص 5.

[2] – عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صّحة الشّعر الجاهلي، دار العلم، بيروت، 1979،ط1، ص 130.

وإمتاع سامعيهم في العصور العباسيّة، وكان القصّاص يحبّون أن يزينوا هذا القصص بالشّعر، وضرب من الشّعر صحيح لا سبيل إلى الشّك فيه، ونسبة القصيدة إلى الشاعر أو إلى غيره.

ولقد قدّم المستشرقون مجموعة من الحجج حول مسألة الإنتحال:

1 – هناك شعر منسوب لأمم قديمة لا يمكن أن يكون أحد قد رواه.

2 – أن الشعر لم يكتب وإنما نقل بالرّواية الشفوية، وقد ردّ على هذه الحجّة المستشرقون، وأشادوا بحافظة العرب وحرصهم على حفظ شعرهم، باعتباره الفنّ الوحيد الذي أحبّوه واعتزّوا به.

3 – تمسّك بعض المستشرقين بالرّواة الكذّابين، حيث اعتبروا أن حمادا وخلفا الأحمر كان يزيدان في الأشعار، وبالغا في هذه الزيادة فسحبوها على أكثر الشعر الجاهلي[1] إن محاولة تصنيف الشعر ضمن أنواع أدبية محددة من أهم القضايا التي عنيت بها الدراسات الأدبية قديمها وحديثها، ولقد اختلف الباحثون العرب حول تصنيف الشعر الجاهلي ضمن أنواع أدبية، كما اختلف المستشرقون الألمان حول هذه القضية أيضا، وهم الأقرب إلى أصول هذه الأنواع ومفاهيمها، ويذهب المستشرق فيليهم ألفرت Wilhelm ahlwardt إلى أن صعوبة تقسيم الشعر إلى أنواع أدبية لا يعود إلى القصور أو العجز في العقلية العربية، وإنما يتعلق الأمر بالاتحاه الروحي للشعب، فهذه المبررات تقدم تصوّرا أوليا على أن الشعر الجاهلي لا

[1] – ينظر: يحيى وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشّك والتوّثيق، ص 72 – 73 – 74.

يمكن أن يتطابق مع التقسيم الغربي للأنواع الأدبية، فالشعر الجاهلي يتحدث عن ذاته ووجدانه لكن هذا لا يعني أنه ينسلخ عن الماضي وعن إطاره الإجتماعي بشكل مطلق، والدليل على ذلك ما فعله زهير بن أبي سلمى في معلقته التي تحدث فيها عن همّ جماعي تجاوز فيها الشاعر ذاته ليتحدث عن قضية إنسانية وهي الحرب[1].

«**أما المستشرق بروينلش brounlich يرى تعدد موضوعات القصيدة الجاهلية وتنوّعها يجعل تصنيف القصيدة ضمن نوع أدبي، فتنوّع الموضوعات وإختلافها في القصيدة يدعوا إلى تغيير الموقف النفسي للشاعر، فالقصيدة العربية القديمة تسعى إلى إقامة تناظر بين العام و الخاص، وعلى دمج الذاتي بالموضوعي، والغنائي بالقصصي في إطار يجمع بين الإثنين ليخلق شكلا شعريّا متميّزا لا هو بالقصصي البحت ولا الغنائي الخالص**»[2] كما هو واضح من خلال هذا القول فإن القصيدة الجاهلية نوع أدبي لها خصوصيّاتها الفنية،وتتنوّع من حيث موضوعاتها، كما تسعى القصيدة العربية القديمة من خلال هذا المنظور إلى دمج الذاتي بالموضوعي.

ومن خلال ما عرضناه أعلاه يمكننا أن نصل إلى نتيجة مؤدّاها أن هناك من المستشرقين من تبنّى الجانب العلمي الصائب في وجود الشعر العربي في العصر الجاهلي،

---

[1] – ينظر: موسى سامح ربابعة، الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، مجلة جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السّعودية،1995 ،العدد 11، ص ص 270 – 271 – 272.

[2] – المرجع نفسه، ص 275.

وهناك من شكّك في هذا الأمر، ووضع آراءه و دراسته في الميزان النقدي، و كل هذا يعني أن هناك طائفة مؤيّدة وأخرى معارضة للشعر الجاهلي.

المبحث الثالث: نظرة المستشرقين الجدد للقصيدة العربية القديمة.

أولا: نظرة المستشرقة "ريناتا يعقوبي" "Renata jacobi":

كان للمشرقة الألمانية "ريناتا يعقوبي" "Renata Jacobi" بصمة بارزة في مجال الأدب العربي وفي مجال القصيدة العربية القديمة، فإن دراساتها لبناء القصيدة العربية القديمة تعد بمثابة سلسلة من الدراسات الإستشراقية الجديدة، والتي أخذت تظهر مواكبة لمنطلقات النّقد الجديد الذي أصبح يتوجه إلى النص ويستجلي معالمه، ويستنبط منه أفكارا جديدة ومناهج أسلوبيّة وبنائية جديدة، متخطّية بذلك تلك الدراسات الإستشراقيّة القديمة التي ظلّت أسيرة منهج تاريخي يلتزم بالإشارات اللغوية المعجمية المباشرة، ويخضع لمناهج إجتماعية وعرقية وذلك من أجل فهم البنية الأساسية للأمة[1] من الملاحظ أن مفهوم القصيدة تغيّر عند النّقاد الجدد حيث أصبحوا يرونها كبنية جوهريّة لبناء أمّة ما وأنها مجال مفتوح للدراسة.

«حاولت ريناتا في كتابها المعنون "دراسات حول شعريّة القصيدة العربيّة" أن تصف القصيدة على أنها نوع أدبي، ومن خلال هذه الرّؤية يظهر أن ريناتا تعدّت ما كان غيرها

[1]– ينظر: عبد القادر الرباعي، جهود إستشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم، ريناتا ياكوبي أنموذجا، دار جرير للنشر والتوزيع، عمّان، 2008، ط1، ص29.

من المستشرقين قد إلتفتوا إليه، فهي ترى أنّ ليس من الصعب تصنيف القصيدة الجاهلية ضمن أنواع أدبيّة مختلفة، معتمدة في ذلك على نظرية الأنواع الأدبيّة الغربيّة»[1].

وكما هو جلي فإن إعتقاد ريناتا يعقوبي حول إدراج القصيدة ضمن النّوع الأدبي كان مخالفا لغيرها من المستشرقين.

حيث «إهتمت ياكوبي كثيرا بالنص الشعري وذلك من خلال وصفه ببنية تتحرك في إطار الفن وتشكيلات اللغة الشعرية فيه، ورصد تغيّراته ، إذ يختفي موضوع النّاقة شيئا فشيئا إلى أن يزول تماما في العصور اللاّحقة، وعلى هذا فإن حسّان بن ثابت قد ألّف القصائد المدحية من غير أن يضمنها مقطع النّاقة والسبب وراء ذلك هو تحول وظيفة القصيدة فبعد أن كان غرض النسيب والمديح وحدتي بناء القصيدة القديمة، وكان موقع النّاقة يعتبر موقعا مهما في قصيدة المديح، فموضوع الناقة إذن بدأ ينضبّ بالتدريج إلى أن اختفى، وعلى الرغم من كونه أهم جزء في القصيدة الجاهلية»[2]. من المعروف أن الناقة كانت محلّ اهتمام في كثير من أشعار الجاهليّين ، و ذلك لكونها رفيقته في مختلف رحلاته فالناقة لها موقع بارز في القصيدة العربية القديمة.

[1]– موسى سامح ربابعة، الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، ص 281،282.

[2]– عبد القادر الرباعي، جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم، ريناتا ياكوبي أنموذجا، ص204، 205.

لقد اعتمدت يعقوبي في تحليلها للأشعار الواردة في عصر ما قبل الإسلام والعصور الموالية له، على تلازم الناحية الكيفية والكمية، كما اعتمدت أيضا على التمييز بين القصيدة التي تحتوي على أغراض متعددة، والتي تتكون من موضوع واحد فقط، لتقرر أنها لا يمكن تحديد وراء ابتكار القصيدة التي تتضمن عدة مواضيع، إلّا أنها تفترض مبدئيا أنّ أنواعا أسلوبيّة تشكلت معا في الوزن والقافية، وعلى ذلك بدأت القصيدة شيئا فشيئا تقترب أكثر بين أبنية هذه الأنواع المستقلّة حتى تصوغ في الأخير نوع أسلوبي جديد له خصائص محددة وخاصة.[1]

والملاحظ أنّ القصيدة العربية القديمة لا تتناول موضوعا واحدا و إنّما تعالج العديد من المواضيع و الأغراض، فيمكن أن تكون هناك عوامل بيئيّة أدّت إلى هذا التنوّع الموضوعاتي.

« تقر ريناتا أثناء تحدثها عن أصول شكل القصيدة العربية بأنها غير معروفة وذلك لأن أكثر ما وصل إلينا نقلا عن النصوص القديمة، كان في نوعين: المقطوعة ذات الموضوع الواحد، والنوع الآخر القصيدة المتعددة الموضوعات»[2].

[1]– ينظر: عبد القادر الرباعي، جهود إستشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم، ريناتا ياكوبي أنموذجا، ص23.

[2]_ عامر عبد زيد الوائلي، موسوعة الإستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات ما بعد الكولينيالي، ص 202.

اهتمت ريناتا بتقسيم الأساليب في القصيدة العربية القديمة إلى ثلاثة أنواع: أسلوب وصفي، وأسلوب قصصي، وأسلوب بلاغي، ومن خلال هذه الأساليب حاولت ريناتا أن تبرز خصائص كل واحدة منها، مثبتة رأيها بشواهد، فمن مميزات الأسلوب الوصفي الأساسية نجد تسلسل الجمل النمطية التي تشكل مجموعة من الأبيات، بحيث إن كل بيت يتضمن أوصافا جديدة للشيء المراد وصفه، وقد تناولت مجموعة من الأبيات الشعرية لإمرؤ القيس التي وصف فيها محبوبته، ففي تلك الأبيات هناك تتابع في التشبيهات بحيث لا يكاد يخلو بيت من تشبيه أو أكثر، وهي سمات كلّها مستمدّة من بيئة الشاعر الصحراوية التي يعيش فيها، ولأنّ الشاعر ابن بيئته يستمد ألفاظه من مصادر الطبيعة[1] «**أمّا الأسلوب القصصي أو الحكائي فهو متمثل بالجمل القصيرة وغياب الأدوات البلاغية، إذ يحتوي على بعض التشبيهات المتناثرة فقط، وإن القصصية متوافرة في النسيب في بعض الأحيان، وفي وصف الحيوانات التي تشبه بها الناقة، أو وصف الناقة، أو وصف الفرس**».[2]

والواقع أن هناك من النصوص الشعرية ما يتوفّر عليه من فنّ قصصي، و هذا الأخير متجسّد في النّسيب،و كذلك يوظّفه الشّعراء في وصف بعض الحيوانات .

[1]– ينظر: موسى سامح ربابعة، الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، ص183.

[2]– المرجع نفسه، ص283.

أما فيما يخص الأسلوب الثالث البلاغي فقد أشارت ريناتا إلى وجود التكرار وكذلك لام الأمر وغيرها، إذ تناولت مجموعة من الأبيات الشعرية للنابغة الذبياني، إذ نجد أنه كرّر إستعمال بعض الكلمات في أبياته الشعرية[1].

«تنكر ريناتا يعقوبي صفة الغنائية عن الشعر العربي إنكارا قاطعا، فلها رؤية إتجاه القصيدة، فهي تراها أنها ملحمية تصور أحداث درامية تصعّد العنصر المؤثر، وتصف الأسلوب الواصف أنه الأكثر إنتشارا في الشعر العربي القديم على النحو: أن أهم ميزة له هي نمط الجملة المصفوف الذي يمدح مجموعات من الأبيات من دون تحديد تسلسلها، وفي ذلك يدخل عنصر جديد في السلسلة دائما في صدارة البيت أو الشطر»[2].

والواقع أن الشعر الجاهلي هو شعرغنائي و هذا الأخير يمكن إعتباره صفة تلازم الشّعر.

كما تطرقت أيضا ريناتا إلى موضوع وحدة القصيدة، حيث رأت أنّها كانت سطحية

---

[1]– ينظر: موسى سامح ربابعة، الانواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان ، ص283.

[2]_ أكرم عبد الله العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي، نظرية مرجيلوث وآراء المستشرقين النّقاد فيها والوحدة الموضوعية والخيال والأنواع الأدبية، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في قسم اللّغة العربيّة (أدب جاهلي)، الجامعة الاسلاميّة، بغداد، 2009 ص44.

ومهمتها التّفريغ الإنفعالي للشاعر، وذلك بإحساسه بالفقد والهم والألم، لأنّ الشاعر حاول أن يتحدث عن ديار حبيبته الصحراوية[1].

بناءا على ما تقدّم يمكننا القول أنّ ريناتا بذلت مجهودات كبيرة في مجال دراستها لبنية القصيدة العربية القديمة و دراستها هذه كانت بمثابة قفزة مهمّة في أوساط السّاحة الإستشراقيّة و أتت معها بالجديد في دراسة القصيدة الكلاسيكيّة.

ثانيا: نظرة المستشرق إيفالد فاجنر Ewald wagner

يعد إيفالد فاجنر Ewald wagner من بين النّقاد الألمان، المعاصرين الذين أسهموا بدراسات عديدة في ميدان الشعر العربي، حيث تناول موضوعات الشّعر الجاهلي وقضاياه وظواهره الفنيّة، ويذهب إلى عدم رفض الآراء التي تثبت التسلسل المنطقي للأبيات المفردة التي أكّدت البناء الكلّي الذي يقوم على الموضوع الواحد في الأبيات الشعريّة العربيّة الجاهليّة، كما يعتقد أيضا أن القافية والبحر المستمر من بداية القصيدة إلى غاية نهايتها أثر في تفكيك المضمون الفكري للقصيدة القديمة، ومن ناحية أخرى يخالف فاجنر بعض المستشرقين في مسألة تعدد الموضوعات الشعريّة في القصيدة، وذلك عندما تحدث عن

[1]_ ينظر: موسى سامح ربابعة، الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، ص 772.

أنواع القصائد العربية والتي قسمها من الناحية الشكلية إلى قصيدة قصيرة وأخرى طويلة، ومن الناحية المضمونيّة إلى قصيدة ذات موضوع واحد، وقصيدة ذات مواضيع عدة[1].

والواقع أنّ القافية هي الأساس في القصيدة العربيّة القديمة ،فقد تعوّد الشّعراء الجاهليين على توحيدها في شعرهم ، و أنّ تعدّدالأغراض الشّعريّة في القصيدة هي من أبرز خصائص الشّعر القديم.

«درس "إيفالد فاجنر" في كتابه المعنون "مبادئ الشعر العربي الكلاسيكي". الشعر الجاهلي مسألة تصنيف الشعر الجاهلي على ضوء الأنواع الأدبية الغربية، ورأى أن مثل هذا لا يحوز بتاتا، وذلك لأن الشعر الجاهلي بعيد عن هذا التصنيف، ولكن فاجنر لم يشر من قريب أو بعيد إلى أن الشعر الجاهلي يمكن أن يتدرج تحت أي نوع أدبي من الأنواع الأدبية المشهورة كالملحمة والدراما والغنائية، ولذلك كان همه الوحيد أن يبرز بعض الجوانب القصصية التي يتضمنها الشعر الجاهلي كما يرى أن هناك بعض الملامح القصصية الموجودة في هذا الشعر، وذلك بالإضافة إلى قصص الحيوان ومشاهد الصيد»[2].

[1] _ ينظر: عامر عبد زيد الوائلي، موسوعة الاستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب الكولونيالي، ص 188، 189.

[2] _ موسى سامح ربابعة، الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، ص 288.

ليس خاف أن الشعر الجاهلي تنوّعت فيه أنواع القصص و ذلك في كثير من أشعار شعراء الصّعاليك أو شعراء المعلّقات.

يرى فاجنر أن الأصول الأولى للشعر العربي تمتد إلى الحياة البدوية، وليس هناك من داع لإفتراض تأثيرات غير عربية، أما فيما يخص ظهور حضارة في بلاد الغساسنة والحيرة فأنها نشأت في وقت متأخر من زمن نشوء الشعر العربي القديم، فهذا الأخير هو بمثابة حياة العرب المبتدئة وأنه أهم مصدر يمكن من خلاله معرفة حياة العرب البدو القديمة[1].

وكما هو جلي فإن الشعر العربي القديم صوّر أسلوب حياة العرب.

«كما يرى أن اللّغة الشعرية سمة تميزها عن اللغة النثرية، في أنّها تقوم على العروض والوزن والقافية، وكلا هما لا يتغيران داخل القصيدة، ويقدمان لها وحدة شكلية مكتملة»[2]

ومن الملاحظ أيضا أن فاجنر له رؤية خاصة فيما يخص لغة الشعر العربي القديم، فهو يرى أن لغة الشعر المتوحّدة بتعبيراتها وصياغاتها بين الشعراء، وأن ظهورها يرجع إلى ألف عام ما قبل عصر صدر الإسلام، وأنها تنتمي الى فرعين مختلفين من اللغات السّامية، اللغة العربية الجنوبية و أخرى تتمثل في اللغة العربية الشمالية، فالأولى هي الأقرب إلى

---

[1] _ ينظر: أكرم عبد الله محمد العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي، نظرية مرجيلوث وآراء المستشرقين والنقاد العرب فيها والوحدة الموضوعية والخيال والأنواع الأدبية، ص26.

[2] _ المرجع نفسه، ص 32.

السامية في أثيوبيا، إلا أنّها لم تكن معروفة إلاّ منذ وقت قصير من نقوش ليست ذات محتوى شعري، أمّا اللغة الثانية لم يتبق منها إلّا آثار نقشيّة مكتوبة[1].

و كما هو واضح فإن لغة الشعر تنتمي إلى فرعين لغة عربية جنوبية و لغة عربية شمالية، و هذه الأخيرة إنتقلت إلينا عن طريق نقوش مكتوبة كثيرة.

«تحدث فاجنر عن الشعر العربي في شعر الصعاليك وذلك بسبب المكانة الإجتماعية التي عرضت الشعراء الصعاليك بين الشعراء العرب ولإرتباطهم بقبائلهم، وكان الصعلوك في البداية بدويا يحمل الصفات والقيم الأخلاقية التي يتصف بها كل بدوي من كرم وشجاعة وضبط النفس، وكان الفخر هو الموضوع الأول والمهم في شعر الصعاليك، وبه يدافع عن قبيلته»[2].

وكما هو جلي فإن الشّاعر في شعر الصّعاليك يحاول أن يرفع من شأن القبيلة ،و يفتخر بفرسانها و يشهد ببطولاتها و فرسانها و ذلك لأن الفخر هو الأساس في شعرهم.

نستنتج أن ايفالد فاجنر اتّبع نفس أحكام النّقّاد القدامى، في طريقة معالجتهم للقصيدة القديمة ،وقد انتهج أيضا نفس الأسلوب الذي سار عليه نقاد العرب القدماء.

---

[1] _ أكرم عبد الله محمد العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي، نظرية مرجليوث وآراء المستشرقين والنقاد العرب والوحدة الموضوعية والخيال والأنواع الادبية، 28 – 29

[2]–المرجع نفسه ص 41.

الفصل الثالث:

كتاب القصيـــــدة والسلـــطة لـ:

"سوزان ستيتكيفيتش"

المبحث الأول: الإطار المرجعي الجديد.

لقد عملت الدراسات الاستشراقية المعاصرة على مواكبة التحولات العميقة والمتسارعة التي شهدتها المنظومة المعرفية في السنوات الأخيرة، خاصة في ظل انزياح الحدود الفاصلة بين مختلف العلوم والمعارف،ولعل خير مثال على هذا الخط الاستشراقي الجديد ما قدمته الباحثة سوزان ستيتكيفتش، من دراسات كثيرة حول الأدب العربي القديم وخاصة الشعر الجاهلي، سلّطت نظرتها على مختلف جوانبه وظواهره الفنية، وذلك ضمن منظور جديد عابر للتخصصات يستثمر العديد من المعارف الإنسانية في سبيل إعادة قراءة جديدة للمدونة الشعرية القديمة.

هكذا، يتسع الإطار المرجعي والنظري الذي تستند إليه الباحثة سوزان ستيتكيفتش ليشمل ويضم العديد من التخصصات والمجالات البحثية على غرار الأنثروبولوجيا ،والمنهج الأسطوري ، و التاريخانية،الجديدة والنظرية الشفوية...و هو ما يصعب من مهمة الإحاطة بها و تحويطها في مثل هذا الحيز البحثي، لكن هذا لا يمنعنا من الوقوف والنظر إلى أبرز المرتكزات النظرية والمفاهيمية التي استندت إليها الباحثة في مؤلفها القصيدة والسلطة.

أولا: النّظرية الشفوية:

تعريف النظرية الشفوية

اعتمدت النّظرية الشفوية في تحليلها للشعر الجاهلي على مجموعة من التقاليد الشفوية الّتي يتم بواسطتها إنتاج القصيدة.

«فصحّة شعر الجاهليّة مسألة يصعب أن تكون حديثة، ففي العهود العباسيّة بذل علماء اللّغة العربيّة جهودا لفرز الصحيح من الخطأ، ففي سنة 1925 واجه الشّعر الجاهلي هجوما مباشرا على أساس أنّ كلّ شعر الجاهلية، أو كلّ شعر جاهلي قد انتحل في العصور الإسلاميّة، ونجد ممّن تحدّث عن قضية الإنتحال الباحث طه حسين والمستشرق مرجليوث»[1].

أثار طه حسين ومرجيليوث شكوكا حول تلك القضية، والّتي تركت بصمة في كلّ الدّراسات اللّاحقة، فالدّارسين الّذين ناقشوا نظريّة طه حسين ومرجليوث وعارضوها، لم يتمكنوا في تفسير الشعر الجاهلي عموما[2]، والواقع أنّ قضية الإنتحال من القضايا الكبرى في الشعر الجاهلي، والتي شغلت طه حسين ومرجليوث، والّذين أثارا ضجّة كبيرة حول مسألة الإنتحال.

«لقد طبّقت النّظرية الشفاهيّة على تقاليد كثيرة منها: اليونانية القديمة، والإنجليزية القديمة، والفرنسية القديمة، والإسبانية (ملحمة السيد)، والألمانية الوسيطة، واليونانية الحديثة، ودراسات الكتاب المقدّس، والعربية وتقاليد شفاهيّة إفريقية، وهنديّة وغيرها»[3]، فالسّبل الفنيّة للشّعر الشّفوي الّتي استعملها الشّعراء الشفويّون لنظم شعر منتظم قد أصبحت مفهومة عن قرب، ويعود اكتشاف دراسة النّظم الشّفوية بشكل أساسي إلى الدّراسات الّتي

---

[1]_ جيمز مونرو، النّظم الشفوي في الشّعر الجاهلي، ترجمة: فضل بن عمّار العمّاري، دار الأصالة، الرياض، 1987، ط1، ص 18.

[2]_ ينظر: المرجع نفسه، ص 23.

[3]_ عفيف عبد الرّحمن، الشعر الجاهلي حصار قرن، دار جرير، عمّان، 2007، ط1، ص 738.

توصّل إليها ميلمان باري milmanparry، وألبرت لورد alord، وقد التفت باري من أجل تعزيز أطروحته، إلى تقليد حيّ للشّعر الملمحي الشفوي، وقد أوضح "باري" وذلك بمساعدة "لورد" أنّ الشّعر المنظوم شفويّا مميّز عن الشّعر المكتوب، أي أنّ الشاعر الّذي يعرف القراءة والكتابة له وقت لكي يهذّب أفكاره، قبل أن يدوّنها في شكلها المحدّد، فالشاعر الشفوي ينظّم خلال حدث الأداء الفعلي، أي نقول، إنّه يرتجل، ولكي ينجز الشاعر الشفوي هذا العمل القدّ الملحوظ لإنتاج أشعار منتظمة ارتجالا، فإنّه لم يكن مفتقرا إلى موارد العطاء الفنيّة[1].

«ظلّت رواية الشعر الجاهلي شفويّة بالفعل والإصلاح على مدى زمن طويل مستمرّ حتّى بعد أن تمّ التّدوين، لأنّه كان تسجيلا خطيّا للرّواية الشفويّة، فصفات الشفاهيّة تسرّبت وسادت في الشّعر بسبب أفعال الرّواة وليست بفعل الشعراء»[2]

و كما هو جلي « فإن وظيفة الشّعر متعلّقة بالذّاكرة في المقام الأوّل لأنّ الوسيلة الوحيدة للمحافظة على المعلومات في المجتمعات غير الكتابيّة هي إبداعها في الذّاكرة، ويقوم كلّ من الوزن والقافية والتّجانس الصّوتي، والمطابقة والموازاة...إلخ جميعها بثبيت النّص الشّفاهي وحفظه»"[3] ولقد استفادت سوزان ستيتيكفتش كثيرا من النّظرية الشّفويّة، وذلك من ناحية منطلقاتها أو أفكارها عن موثوقيّة الشعر الجاهلي، وهذا الأخير قابل للتّذكر

---

[1]_ ينظر: جيمز مونرو، النّظم الشفوي في الشعر الجاهلي، ص 26، 27.

[2]_ عفيف عبد الرحمن، الشّعر الجاهلي، حصاد قرن، ص 740.

[3]_ المرجع نفسه، ص 739.

بصورة جوهريّة وذلك من خلال الوزن والقافية، والصّيغ النّحوية، والأساليب البلاغيّة، ومن ثمّ فإنه أكثر ثباتا من الأخبار النثرية الّتي تروى حوله[1]. إذن ترى سوزان أن وحدتي الوزن والقافية ومختلف الأساليب البلاغية تساعد على تذكر الشعر الجاهلي. «**وقد أوضح إرك هافلوك أنّ الوظيفة الأساسيّة للوزن والقافية، والجناس والطّباق وغيرهم هي النّصّ الشفوي وحفظه في الذّاكرة**»[2]ومن الملاحظ أنّ نظرة هافلوك هذه تتوافق مع رؤية ستيتكيفيتش فيما يخصّ الوزن والقافية في حفظ النّص الشفوي في الذّاكرة.

«**تنظر المؤلفة إلى العصر الجاهلي بعيدا عن نظريّة الوضع والنّحل الشهيرة، وتتعامل معه ومع أخباره وأدبه بمنظور قريب من موقف أصحاب النّظريّة الشفاهيّة "زويتلر zwettler ومونرو مثالا ممّن مالوا إلى توثيق للشّعر الجاهلي وفصّلوا القول في المبادئ الشفاهيّة، وتقاليدها وآثارها على الشعر العربي**»[3]إذا فطبيعة الشّعر الجاهلي الشفاهية الجماعية حسبما أسس المعرفة بها "ميلمان باري وألبرت لورد" تستجيب للمطلب المنهجي فدارس الشعر الجاهلي يدرك أنّ ذلك الشّعر يوشك أن يكون كلّه قصيدة واحدة،

---

[1] _ ينظر: محمد عبيد الله، رؤية جديدة لشعر المديح عند العرب دراسة في كتاب القصيدة والسلطة لسوزان ستيتكفتش، مجلّة تباين، العدد 12، 2015، ص 157.

[2] _ سوزان بينكني ستيتكيفيتش، القصيدة والسّلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكسة، ص 81.

[3] _ محمد عبيد الله، رؤية جديدة لشعر المديح عند العرب دراسة في كتاب القصيدة والسّلطة لسوزان ستيتكيفتش، ص 159.

تذوب فيه فرادة الشّاعر غالبا في لسان العرب الجماعي[1]والحاصل أنّ الشّفاهيّة تتداخل في دراسة الشّعر الجاهلي «**فالدّراسات المعاصرة في الشفويّة والكتابيّة قد أظهرت أنّ وظيفة الشّعر، وكلّ تلك الوسائل الّتي تدعوها بمصطلح "شعري" هي بشكل جوهري قابلة للحفظ في الذّاكرة الإنسانية ذلك أنّ في المجتمعات غير الكتابية تكون الوسيلة الوحيدة للحفاظ على المعلومات هي حفظها عن ظهر قلب**»[2].

يرى حسن البنا عزّ الدّين أنّ «**النّظريّة الشفوية تقدّم حلولا جذرية لمشكلات تقليديّة في الشّعر الجاهلي، ولهذا فإنّه يقترح إعادة النّظر في هذا الشّعر، وما دار حوله من نقد وشروح لنصوصه في القديم والحديث**»[3]

فقد اعتمد النّقّاد العرب في العصور الوسطى على رواية المخبرين البدو الشفويّة، في جمع قصائد الشّعراء، وعلى الرّغم من أنّ شفويّة النّقل الّتي كانوا يدوّنونها كانت واضحة، فإنّ عادات عقليّتهم قد أعمت أبصارهم، كما أنّهم لم يعوا طرق النّظم الشفوي[4]وكما هو جليّ فإنّ الشّعر الجاهلي نقل عن طريق الرواية والمشافهة أي بواسطة الرواية الشفويّة.

---

[1]_ ينظر: عبد الله الفيفي، مفاتيح القصيدة الجاهليّة نحو رؤية نقديّة جديدة (عبر المكتشفات الحديثة في الآثار والميثولوجيا)، النادي الأدبي الثقافي، الرّياض، 2001، ط1، ص 21.

[2]_ سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة والسّلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكسة، ص 80.

[3]_ عفيف عبد الرحمن، الشّعر الجاهلي حصاد قرن، ص739.

[4]_ ينظر: جيمز مونرو، النّظم الشفوي في الشّعر الجاهلي، ص 30.

«ومن حسن الحظّ فإنّ التقليد الشفوي لشعر الجاهلية لم يخمد، أي ما زال جاريا في جزيرة العرب، وقد درسه باحثون معاصرون، فعدم القيام بعمل ميداني، راجع إلى أنّ المستشرقين المحدثين قد ورثوا تصوّرا غريبا من العصور الوسيطة»[1].

وهكذا وجد الباحثون المعاصرون أنّ الشّعر الشفوي يشير إلى أنّ عمليّة التّأليف تقترن بعمليّة الأداء أو الإلقاء الشفهي، أي لحظة زمن التأليف هي نفسها لحظة الأداء.

وكما هو واضح فالرواية الشفوية للتّراث الأدبي استمرّت خلال القرنين الثاني والثّالث للهجرة، أي في المدّة الّتي بدأ العلماء المسلمون عملية جمع التّراث وتحقيقه، وفي بعض الحالات نجد هدفا آخر لهذه العمليّة وهو تكوين مدوّنة لغويّة لتفسير القرآن وفي اتّجاه آخر نجد أنّ الهدف هو تكوين مدوّنة أدبيّة للحفاظ على العربيّة[2] والواضح أنّ النّص الشعري هو نصّ قابل للتّذكر، وذلك من خلال وحدتي القافية والوزن وكذلك الصّيغ النحويّة، ومختلف الأساليب البلاغيّة، كما تناولت سوزان ستيتكيفيتش الأخبار النّثرية حول القصيدة والشّاعر وذلك بوصفها شكلا أدبيّا أكثر منها حقيقة تاريخية[3].

وأخيرا نجد أنّ الثّقافة الشفويّة كان لها تأثير كبير على الشّعر فقد كان يحمل ميزة فنّية بالستعانة بعدّة أساليب ،التكرارات مثلا، فالشعر الشّفوي أخذ تقنيّات و أسس تسهّل

---

[1] _ جيمز مونرو ،النظم الشفوي في الشعر الجاهلي، ص 32.

[2] _ ينظر: سوزان بينكنستيتكيفيتيش، القصيدة والسّلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكسة، تر: حسن ابنا عزّ الدّين، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2010، ط1، ص25.

[3] _ ينظر: المصدر نفسه، ص26.

العمليّة ،فكانت كلّ الآداب تحمل بصمة الشّفوية،لأن العرب في القديم كانوا يحفظون الشّعر و لم يعرفوا الكتابة.

ثانيا: طقوس العبور:

إنّ طقس العبور هو من بين أحد الطّقوس التّي تجري بمناسبة العبور، من وضع قديم إلى وضع جديد، أي أنه عبارة عن عمليّات تنطوي على مراسيم إحتفاليّة وطقوس شعائريّة.

1 – معنى الطقس:

يذهب الباحث صالح جديد إلى أن« **الطّقس يعني العبادة أو إحتفال ديني أو عادات وتقاليد وأعراف، ويعرّفه أرنولد فان جنيب vangennep بأنها: "الإنتقال من طور سواء كان زمانيا أم مكانيا إلى آخر، وكلّ إنتقال هو تحوّل من حالة إلى أخرى كتحوّل الشاب الأعزب إلى متزوّج"، أي أنّ طقس العبور يتميّز عن طقس الشّروع في أنّه يمثل معلما بارزًا في حياة الفرد**»[1]، وتحيل أيضا كلمة طقس إلى الطريقة التّي بواسطتها تؤدّي الأنشطة المقدسة، وتنظيمها في إطار احتفالي، فالطّقس إذن هو عبارة عن مجموعة من الأسس التي تستوي بها مختلف السلوكات التي تقوم بها الجماعة من حيث تنظيم أنشطتها الاجتماعيّة وتحديدها

[1] – صالح جديد، طقوس العبور في الحكاية الشعبيّة الجزائريّة، حكاية الطير يغني وجناحه يردّ عليه، مجلة التّواصل، المجلد 25، العدد 52، 2107، الجزائر، ص 171.

ضمن شعائر منتظمة في الزّمان والمكان[1].فالطقس إذن هو مجموعة من الشعائر والإجراءات التي تحددها الجماعة.

يقول إريك فروم ERICH FROMM: «**الطقس في نهاية الأمر تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تحقق بواسطة الفعل**»[2]، فالممارسات الطّقوسيّة تتميّز بالتّكرار من طرف ممارسيها وذلك من خلال زمن معيّن، لإحياء حدث مضى، أو إحتفاء بحدث، يعنى للجماعة أو لأحد أفرادها رمزيًّا الشيء الكثير[3]. فالملاحظ أن تكرار بعض الممارسات الطقوسية تهدف إلى إحياء مناسبة معينة.

«**وتخضع ممارسة الطّقوس إلى جملة من الشّعائر والمراسم المقعّدة تترجمها الجماعة القوليّة منها والحركيّة، وتتحقّق من خلالها غايات التّواصل وتشبع حاجات رمزيّة أساسيّة، وترتبط بالسّلوك الطّقسي جملة من الخاصيّات تميّزه عن باقي الممارسات الجماعيّة**»[4] فالطّقوس تدفع الفرد إلى الاندماج مع الجماعة كما تتميز في إعداد السّلوك، وإعطاء هذا السلوك مشروعيّة مدعمة بالرّضى والمباركة، وعلى هذا فالطقس الذي يعتمد عليه الأفراد والذّي يودّى من أجلهم، ويكون الطّقس على الأغلب بشكل جماعي، مرتبط بظروف وحوادث

---

[1] – ينظر: منصف المحواشي، الطقّوس وجبروت الرّموز: قراءة في الوظائف والدّلالات ضمن محتمع متحوّل –مجلة إنسانيّات، العدد 49، 2010، ص 18.

[2] – المرجع نفسه، ص 24.

[3] – ينظر: م ن، ص 20.

[4] – م ن، ص 19.

دوريّة، تستدعى على الجماعة بتركها، عبر طقوس مختلفة وهذا ما يقودنا إلى القول إنّالطقوس في المحصّلة إبداعات ثقافيّة بالغة الإتقان تستوجب تداخل أفعال وأقوال وتصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة[1]، أي أن الطقوس ما يجعل الفرد يندمج في أحضان الجماعة التّي تحدّد سلوكات الأفراد الذين ينتمون إليها.

2 – طقس العبور:

«ولقد ظهرت عبارة "طقس العبور" للمرّة الأولى على لسان فان جنيب (1909) فكل إنسان حسب نظرته، يمرّ بمراحل عدّة خلال حياته، وتتواكب هذه التّحولات بطقوس مختلفة طبقا لكل مجتمع، وإذا كان البعض يرى طقوس العبور لا تخرج عن السياق الديني بسبب اشتراكها في الوظائف الأسياسيّة التّي تؤديها الطقّوس الدينية والتعبدية، فإن في تعريفها الأشمل والأكثر تعبيرا عن جوهرها، كما نراه تتجاوز الديني الذي يظل محدودا مهما اتسع إلىالإجتماعي الذي ينفتح على كلّ مناحي الحياة الفردية والجماعية»[2].

ويعرّف فيكتور تورنرVICTOR TURNER طقوس العبور بأنّها «**تلك الطّقوس التّي تعبّر عن إنتقال شخص أو مجموعة أشخاص من مكانة إجتماعية معينة إلى مكانة**

[1] – ينظر: عمّار بن طوبال، الطقوس وتمثلات الهويّة الجمعيّة في الرواية، مجلة النّص، العدد 21، د ت، –الجزائر– ، ص 29.

[2] – المرجع نفسه، ص 29 – 30.

إجتماعية أخرى، معينة أيضا»[1] ولقد قام العديد من الانثروبولوجيّين بدراسة طقوس العبور (الختان، العرس، الجنازة) ومن أهمّ هذه الطقوس وأوسعها انتشارا، الطقّوس التّي تسمّىالإنتماء، انتقال العابر، أي الشّخص الذي يمارس عليه طقس العبور، من الطّفولة إلى الرّجولة، أو بصيغة أخرى الطّقوس الذي يصبح عليها الطفل عضوًا ناضجًا في المجتمع ويتكون طقس العبور حسب نظرته فان جينب من ثلاثة مراحل:أولها الفراق أي انقطاع العابر من مكانته السابقة في المجتمع، وثانيها الهامشيّة ،أما الثالثة فهي إعادة الإندماج في المجتمع[2] فهذه الطقوس تمكن الأفراد من الإنتقال من وضع لآخر «**فطقوس العبور تكون مصاحبة لكلّ تحوّل في المكان أو في الحالة أو الإهتمام أو في الوضعية الإجتماعية أو في الوضع العمري**»[3]إذا الطقوس تعتبر من أكثر الممارسات الطقوسيّة التّي ترافق الإنسان في مشوار حياته «**ولطقوس العبور وظائف عدّة تؤدّيها منها: أنّها تكمن من ربط الفرد إلى مجموعة معينة كما يمكن أن تشكل نظام حياة مستقبلي للفرد وفق خطوات دقيقة بالشكل الذي يوصل الفرد للأمان النفسي والطمأنينة، وتتم عادة طقوس العبور من خلال طقوس معينة ومحددة لا يمكن تجاوزها في احتفالات خاصة بتلك الطّقوس المتعلّقة بمرحلة أو**

---

[1] – سوزان ستيتكيفبتش، القصيدة العربيّة وطقوس العبور – دراسة في البنية النموذجية هدّية مجمع اللّغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة، جامعة شيكاغو، ص 58 – 59.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 59 – 60.

[3] – عمار بن طوبال، الطقوس وتمثلات الهويّة الجمعيّة في الرّواية، ص 30.

ظاهرة العبور»[1]**و هذا معناه أن** طقوس العبور تكتسي أهمية بالغة و لها دور محوري وأساسي في محاولة تشكيل الهوية الجمعية، وتمتين العلاقة والإنتماءإلى الجماعة.

[1] – صالح جديد، طقوس العبور في الحكاية الشعبية الجزائرية، حكاية الطير يغنّي وجناحه يردّ عليه، ص 171.

المبحث الثاني: رؤية جديدة لشعر المديح

لقد برز موضوع المدح بشكل كبير لدى الباحثة سوزان ستيتكفيتش في كتابها المعنون "القصيدة والسلطة" وجعلته التيمة الأساسية التي تقوم عليها القصيدة العربية الكلاسيكية، وأن الكثير من الشعراء بنو أشعارهم على هذا الفن، وأنه ظهر في أشعار الجاهلين في وقت مبكر، وضمت في كتابها أشهر الشعراء الذين عنوا عناية كبيرة بهذا الفن الشعري.

تعتقد سوزان ستيتكفيتش أن المديح «**ليس إلا مصطلحا وصفيا مناسبا وتصنيفيا عاما يندرج تحته الجزء الأخير من قصيدة المدح، فهو في منظورها أنه عبارة عن طقس أدبي وبلاطي معقد يشمل على التوسل والتفاوض، القسم والغفران، الولاء والاعتراف بالشرعيه**»[1].

كما ترى أيضا أن «**قصيدة المدح العربية الكلاسيكية الموجهة إلى ممدوح أو حاكم ما، أبدعت، وتضمنت، وإذاعت أسطورة إيديولوجية معينة عن شرعية الحكم العربي الإسلامي، فهي تسعى إلى بيان أن هذه القصيدة شديدة الصلة بصورة جوهرية متكاملة بالجوانب السياسية والمراسمية لحياة البلاط**»[2]و من الملاحظ أن قصيدة المدح العربية القديمة لها صلة وثيقة بمختلف الجوانب السياسية والمراسمية لحياة البلاط.«**التبادل**

[1]– سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة والسلطة – الأسطورة– والجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسكية، ص 53.

[2]– المصدر نفسه، ص 17.

الطقوسي في القصيدة هو المدح الذي ينشد الشاعر ممدوحه ويتوقع أو يطلب شيئا في المقابل»[1]، أي أن المدح يكون لأجل الحصول على المال من الممدوح.

يرى محمد عبيد الله أن دراسة سوزان ستيتكفيتش تساهم **في«تحسين صورة شعر المديح عبر تحميله أبعادا ووظائف جديدة لم تتبنه إليها الدراسات السابقة، وذلك عبر قياس المديح العربي على مدائح واشعار بلاطبة عرقها الباحثة في ثقافات أخرى،وقد لا يكون القياس صابئا أو دقيقا تماما كما هي الحال في مثل هذه المقايسات بين الأمم، ولكنه ليس قياسا خاطئا في الوقت نفسه، بل يفتح كوة جديدة لقراءة نوع أو غرض إستهلك قدرا كبيرمن الشعر العربي»**[2].

ترى ستيتكيفيتش أن القصيدة العربية القديمة أهم تعبير أدبي لفترة ما قبل الإسلام، كما كانت قصيدة المدح من أهم أشكال تلك القصيدة حيث كان البعض من شعراء الجاهلية يمدحون ملوك العرب، وقد امتّد المدح إلى فترة ما قبل الإسلام، حيث ظل هذا المديح يستحوذ على الشعر لفترات طويلة، فقصيدة المدح هي بمثابة الجسر بواسطته وصلت الثقافة الوثنية بالعصر الإسلامي[3].

---

[1] – سوزان بينكنى ستيتكيفيتش القصيدة و السلطة ،الأسطورة،الجنوسة و المراسم في القصيدة العربية القديمة، ص 72.

[2] – محمد عبيد الله، رؤية جديدة لشعر المديح عند العرب دراسة في كتاب القصيدة والسلطة سوزان ستيتكيفيتش، ص 164.

[3] – ينظر: سوزان بينكنى ستيتكفيتش القصيدة والسلطة الأسطورة الجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، ص 25.

«إن جوهر مسألة الصدق فيما يتصل بشعر المديح هو أن الممدوح يعطي جائزة للشاعر على مدحه إياه، أي أن الشّاعر يتكسب بشعر»[1]، إذن هناك علاقة تبادل بين الشاعر والممدوح وهذه العلاقة هي علاقة عطاء وأخذ.

كان المديح يدور حول أفعال السّادة، وعظماء الرّجال والأبطال والكرام من رجال القبائل، يثنون عليهم، ويشعون القول فيهم بين الناس،ومقابل ذلك كان يمنح لهم جوائز من قبل الممدوحين، ولكن هدفهم ليس الجائزة والمال، ولكن هدفهم الأساسي هو الرّفع من قيمة رجال القبيلة وسادتها[2].

يعتقد عبد الله التطاوي أن مواضيع المدح تتعدد، وهي تتمحور في مستوين: **«مستوى قضايا الإسلام، وموضوعات الحروب،ويعني السّلام في موضوع المدح تصوير ما هيّأه الحاكم برعاياه من صور الأمن والرخاء، وما أغدق به عليهم من عطايا وهبات، وتعني الحرب دمارا مطلقا لكل ما يناوئه من أعدائه، وتصوير قدرته على إبادة كل حضومه أو يبدو المدح واحدا في تناول حالتي السلام والحرب على السواء»**[3].

لم يكن مدح الجاهلين بعيدًا عن السياسة، وجلّ الممدوحين هم ملوك و أمراء وشيوخ وقبائل، حيث كان لكل واحد منهم دولة لها أنصار وأعداء أو إمارة تحارب وتسالم أو قبيلة

---

[1] –سوزان ستيتكيفيتش القصيدة والسلطة الأسطورة الجنوبية والمراسيم في القصيدة العربية الكلاسيكية، ص 224.

[2] – ينظر: صلاح رزق ، الشعر الجاهلي، السياق والملامح، اهم القضايا، أبرز الأعلام دار غريب، القاهرة، 2005، د ط، ص 24.

[3] – عبد الله التطاوي، مداخل ومشكلات حول القصيدة العربية القديمة، دار غريب، القاهرة، د س، د ط، ص 115.

لها مصالح تعارضها مصالح قبيلة أخرى.ومن أهم الموضوعات في المدح السياسي معالجة المشكلات التي تجر إليها الحروب بين الممالك والقبائل، فالممالك كانت تسعى إلى بسيط سلطانها على ما حولها، أما القبائل كانت ترفض الخضوع لهذا السلطان[1].

يرى عبد الله الغذامي أنه «**حدث تحول مبكر وجدري في الثقافة العربية الجاهلية تغير فيه الموقف العام من الشاعر، فالشاعر كان صوت القبيلة، ولكنه تخلى عن دوره هذا ليهتم بمصلحته الخاصة، وإرتبط هذا بظهور فن المديح المتكسب به، ولقد ظهر هذا التكسب أثر قيام بعض الدويلات على أطراف الجزيرة العربية، ومن أهم صفات هذا الفن، الكرم، والشجاعة، فجاء فن المديح بشكل خلطة ثقافية من البلاغة والكذب وبينهما مادح وممدوح، وكسب من الذهب، وهذا شجاع يعطي وهذا شاعر بليغ يثني**»[2].

ثمة تحول ثقافي وقع في مرحلة من مراحل التغيرات في العصر الجاهلي فقد أفرز هذا التحول أن الشعر تغير من طبيعته من حيث أنه المعبر عن القبيلة فالشعر في ذلك الحين لم يكن فنا من الفنون أو واحدا من الخطابات، وإنما كان هو كل شيء وأنه علم قوم لم يكن له سواه، حيث تزامن هذا التغير مع نشوء فن المديح، وهذا الأخير والفردية هو بمثابة وجهين لعملة واحدة، فلا بد للمداح أن يكون كذابا ومبالغا، ويجب أن يصدر الباطل

---

[1] – ينظر: غازي طليمات عرفان الأشقر، الأدب الجاهلي، القضايا أغراضه، أعلامه فنونه، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2002، د ط، ص 116 – 117.

[2]– عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ط 1، ص 100.

في صورة الحق، ويأخذ بذلك مقابلا ماديا[1]، إذن فالكذب يعد شرطا أساسي للمديح في العصر الجاهلي، فالمداح الذي يمدح يدّعي أشياء غير موجودة أصلا حيث يعمد إلى ذكر الصفات التي تظهر، على عكس ما هو فيه ويد عون أشياء ليس أساس من الصحة.

يقول الغذامي«حدث تطور ثقافي خطير في أواخر العصر الجاهلي تغير مع النسق الثقافي العربي منذ ذلك الوقت إلى اليوم، وتحولت النحن إلى الأنا، مثلما تحولت القيم من بعدها الإنساني إلى بعد ذاتي نفعي أناني، وتحول الخطاب الثقافي إلى خطاب كاذب ومنافق، وهو أخطر تحول حدث في الثقافة العربية وأثر تأثيرا سلبيا، ذلك هو ظهور شاعر المديح، وثقافة المدائح وشخصية المثقف المداح، وفي مقابلها شخصية الممدوح»[2].

تعد الشجاعة والكرم من القيم الأساسية في النظام القبلي، إذ أن الكرم قيمة سلمية والشجاعة عبارة عن القيمة حربية، وحولهما يحتكم التصور القبلي للحياة والإنسان معًا، فيما تبين القيمين أساس قيام الحياة القبلية، كما أنها قيمتان أساسيتان في البقاء الإنساني البدوي فإن وجودهما وإمتداح أصحبهما هو وجود صالدق وحقيقي حيث أن البدوى لا يمدح في شعرا أوفي قول إلا إذا كان حقيقة صاحب شجاعة وفضل[3].

---

[1] – ينظر: – عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 118.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 143.

[3] – م ن، ص ص 145 – 146 – 147.

ظهر شعر المديح حسب الغذامي«**بظهور ملك، وهو غساني أو مناذري، اعتلى كرسي الحكم، واكتسب وجاهة خاصة، إذ لم يعد شيخ قبيلة، غير أن مازال يؤمن بالقيم القبلية كالشجاعة والكرم وهو محتاج للاتصاف بهما كتبرير للزعامة، غير أن هذه صفات توجد لدى غيره من غيره فرسان العرب وشيوخها، ومن هنا لا بد من تميزه عن هؤلاء لكي يكتسب أحقية لا يشاركه فيها الآخرون، وهو مستعد لشراء هذه الصفات ودفع المال من أجلها جاء الشاعر وهو هنا النابغة والأعشى، كما تتضمن المدونات**»[1].**إذا فإن الشجاعة والكرم قيمتين أساسيتين ،فالإنسان القبلي يحاول اكتسابها و الإتصاف بها حتى وإن اضطرإلى دفع المال من أجل الحصول عليها،فهمه الوحيد أن تتوفر لديه هذه الصفات .**

كما يرى أيضا أن «**التعبير الثقافي بدأ بالشعرين النابغة والأعشى وأنهما لم يكترثا بالأعراف الثقافية، وأن الكسب الماليأهم من العرب، رغم توجه النقد والإستهجان إلى الشعراء أو الذين حولوا الشعر إلى الأغراض النفعية، إلا أن الممدوحين ظلوا في أمان من النقد واللوم، وكان إختراع فن المديح أهم الأسباب الشعرية، وصار الشعر لا يصدر في الخيال إلا عن طريق أسباب الرغبة والرهبة**»[2]إتخذ كل من الأعشى والنابغة الذبياني من الشعر وسيلة للحصول على المال أي أنهم تكسبوا بمديحهم.

وخلاصة القول فإن المدح في الشعر العربي الكلاسيكي هو الخيط الرئيسي، وذلك لكونه يتصل بالحياة القبلية، به يدافع الشاعر عن قبيلته ويمدح سادتها وفرسانها، فكان

---

[1] – عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية ، ص 80.

[2] – المرجع نفسه، ص 149.

عنصر الإعجاب بالممدوح والرغبة في العطاء هما اللذان يدفعان الشاعر إلى إتقان هذا الفن من القول.

المبحث الثالث:منظور جديد لعلاقة القصيدة بالسلطة.

تمكنت سوزان ستيتكيفيتش في كتابها القصيدة والسّلطة، من استكشاف الدّور الذّي تلعبه القصيدة العربيّة القديمة في محاولة وتثبيت شرعيّة الحكم الإسلامي، وذلك من خلال كشف أسطوريّة القصيدة وطقوسيّتها، ، وقد تتبّعت المؤلّفة في كتابها هذا دراستها عبر العصور.

ففي العصر الجاهلي تناولت المديح والاعتذار عند النّابغة الذّبياني في قصيدتين، وفي العصر الإسلامي تناولت بردة كعب بن زهير، أمّا في الفصل الثّالث والرّابع من كتابها ركّزت على العصر الأموي، وفي الفصول الثّلاثة الأخيرة سلّطت نظرتها على العصر العبّاسي والأندلسي.

أولاً: شعرية الاعتذار:

لقد حاولت ستيتيكفيتش دراسة مجموعة من النصوص الشعرية المستقاة من المدونة الشعرية العربيةالقديمة ،وقد كانت القصيدة الدالية للنابغة الذبياني المعنونة"التكفير عن الذنب" أحد النماذج التمثيلية التي اختارت الباحثة التوقف عندها، فالنابغة من أشهر شعراء العصر الجاهلي الذين مدحوا وتكسبوا بمديحهم، وقد أعدّ قصيدته هذه من أجل أن يعتذر من الملك النعمان بن المنذر في وصف زوجته، كما اعتمدت الباحثة على أنموذج تمثيلي آخر،يتمثل في قصيدة البردة للشاعر كعب بن زهير، والتي مدح بها النبي صلى الله عليه وسلم، وهي من أكثر القصائد شهرة في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام وقد نالت اهتماما

بالغا من طرف العلماء والأدباء وذاع صيتها وحظيت بهالة من التقديس ،ولهذا فإن قصيدة النابغة الذبياني وقصيدة كعب بن زهير يجمعهما نفس الخيط وهو الاعتذار ، فالأول اعتذر إلى الملك النعمان والثاني اعتذر إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

ترى الباحثة ستيتكيفتش من خلال دراستها لقصيدة البردة لكعب أنه «**يتبع البنية الثلاثية الشكلية الكاملة لقصيدة المدح الجاهلية والتي وقفنا عندها في قصيدة النابغة الاعتذارية للنعمان**»[1] ومن الملاحظ أن كعب اعتمد على نفس البنية التي إتبعها النابغة الذبياني في قصيدته الاعتذارية، والمتمثلة في النسيب والرحيل والمدح، تأثر كعب بن زهير بالعديد من الشعراء من بينهم النابغة الذبياني، وأنه سلك في اعتذاره للرسول صلى الله عليه وسلم أو مديحه له مسلك النابغة في قصيدته الدالية والتي اعتذر بها من النعمان بن المنذر للتكفير عن خطئه.

كما ترى أيضا أن قصيدة كل من النابغة "يادار ميّه" وكعب "البردة" قد «**أدت دورا في مراسم الخضوع والولاء، وفي كلتا الحالتين، تسهم القصيدة في تكفير الشاعر عن ذنبه**»[2]لقد توجه كعب بن زهير بقصيدته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من أجل أن يعتذر منه وذلك بسبب الشعر الذي قاله في ذمه وهجائه، حيث منح النبي بردته لكعب مقابل قصيدته الإعتذار به وهذا ما يدل على منح الحماية وقبول التوبة مقابل الإسلام، كما أن الغرض الرئيسي من هذه القصيدة هو المدح والإعتذار، وهذا يتوافق أيضا مع قصيدة

[1] – سوزان ستيتكيفيتش، القصيد والسلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، ص 84.

[2]– المصدر نفسه، ص 82.

النابغة التي قالها من أجل التكفير عن الخطأ الذي ارتكبه في حق الملك النعمان بن المنذر في وصف زوجته.

ورد في البيت السادس والثلاثين (36) من قصيدة كعب بن زهير المتمثل في:

أنبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مسلول

حيث أن الشطر الأول منه يعبر عن قوة رسول الله والثاني هو إمتثال كعب له، وهذا البيت قدورد في البيت الواحد والأربعونوالثالث والأربعون (41 – 43) من قصيدة النابغة:

أنبئت أن أبا قابوس أوعدني ولا قرار على زأر من الأسد

لا تقذفني بركن لا كفاءلـــه وإن تأثفك الأعـــداء بالرفد

من الأبيات هي بمثابة التوسل وتذليل النفس، وأن أبيات كعب والنابغة تتشابه من حيث خصائصها الأسلوبية[1].

ومن خلال الدّراسة التحليليّة التّي قامت بها ستيتكيفيتش لقصيدتي النابغة الذبياني، الأولى التّي تتمثل في وصف المتجرّدة، والثانية المسمّاة الاعتذاريّة،يمكننا الوصول إلى نتيجة مفادها أن القصيدتين متكاملتان ، فقصيدة المتجرّدة تسبقها القصيدة الاعتذاريّة «**فهذه القصيدة تقع موضوعاتيا ضمن المقدّمة النّسيبيّة التي تفتح بها القصيدة الكلاسيكيّة**»[2]، أمّا قصيدة الخطيئة تتمثّل في وصف النّابغة لزوجة النّعمان بن المنذر، والتّي من خلالها

[1] – سوزان بينكنى ستيتكيفتش القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة– المراسم في القصيدة العربية الكلاسيكيّة ، ص 96.

[2] – المصدر نفسه ، ص 28.

بنى عليها اعتذاريّته، ووصف فيها زينتها وجسدها العاري، وكلّ ما يتعلق بها، وتطرح سوزان ستيتكيفيتش سؤالا ألا وهو: كيف ترتبط قصيدة وصف المتجرّدة وما صاحبها من أخبار، بقصيدة "يادار ميّة"، التّي لاقت استحسان القدماء وصنعوا لها شروحًا مختلفة؟ وحسب ما تراه الباحثة أنّه لا يمكن الإجابة عن هذا السّؤال، ويجدر بنا أوّلا فهم بنية هذه القصيدة، عندما تكون قصيدة اعتذارية موضوعها التّكفير عن الذنب، وكلّ هذا يعني قصيدة الاعتذار يجب أن تكون قيمتها عالية بصورة تغفر الشاعر ذنبه لدى الممدوح المعتذر إليه[1]. والواضح أنّ النّابغة وصف زوجة النّعمان، ووصف محاسنها، وذكر أنها فائقة الجمال. وعند وصف النّابغة لزوجة النّعمان غضب الملك منه، واعتذر منه في قصيدة خاصة، ومدحه فيها لكي يقبل اعتذاره.

و بالعودة إلى اعتذاريّة النّابغة قراءة وتحليلا ،أثبتت الباحثة ستيتكيفيش أنّ الشّاعر قد جمع بين شيئين مختلفين ألا وهما: الإستراتيجيات البلاغيّة والبنية الشّعرية للقصيدة، وحسب ما تراه ستيتكيفتش أنّ الجانب الأدائي أو الغرضي لقصيدة الإعتذار، هو الّذي قرّر موقف الشاعر من أجل تحسين العلاقة بين النّابغة والنعمان، والتّفاوض حول عودة الشاعر إلى البلاط من خلال هذا يبادر الشاعر إلى عمليّة التفاوض، من خلال إعلان الولاء والخضوع والتوسل ومبادلة الهدايا وغيرها، وكلّ هذا يعني أنّ القصيدة في عمليّة طقسيّة[2].

---

[1] – ينظر:سوزان بينكنى ستيتكيفيتش القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة– المراسم في القصيدة العربية الكلاسيكيّة، ص 39.

[2]– ينظر: المصدر نفسه ، ص 40 – 41.

ومن الواضح أنّ اعتذار النّابغة يعتبر شكلا من أشكال التّوسّل، وشعيرة للخضوع، وإبداء الولاء للآخر، فالهدف الأوّل والأخير الذي تصبو إليه القصيدة الإعتذاريّة هو طلب عفو "الملك النّعمان" والسّعي وراء غفرانه، وفي الوقت ذاته تسعى القصيدة إلى أن تكون مقنعة في تحقيق هدفها[1]. إذا الغاية الوحيدة في اعتذاريّته التي مدح بها النّعمان، واعتذر منه هو الإجتهاد في تبرئة نفسه ممّا اتّهم به.

وقد عرض الشاعر قصيدته هذه في شكل توسّل، وكانت بمثابة فخّ، أي أن النابغة مدح الملك النعمان لكرمه وأخلاقه وصفاته الحميدة، ويمكننا اعتبار هذه القصيدة شكلا من أشكال المراسيم الإحتفاليّة فالشاعر وقف أمام الملك ومدحه، وطلب منه مقابلا فإنه ينفي عن نفسه الصفات التي مدحها به الشاعر، وهذا الأخير قد تحدّى الملك بثبوت عدله وكرمه وقوّته من خلال العفو عنه وغفران ذنبه[2]، وكما هو جليّ فالشاعر مدح في قصيدته الملك النّعمان لكرمه وأخلاقه وصفاته الحميدة. وحسب ما تعتقده سوزان «**أنّ الشاعر لا يعتذر أي لا يعترف بالذّنب، أولا يقدّم إعتذاره عمّا إتّهم به بشكل مباشر، وإنّما الطّقس الشّعري للإعتذار يتكون من إنكار الإتهامات وا لقسم على ذلك**»[3] أي أنّ الشاعر كلّ ما يريده وبيحث عنه هو عفو وغفران الملك له.

---

[1] – ينظر: سوزان بينكنى ستيبتكيفيتش القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة– والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكيّة، ص 54.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 55.

[3] – م ن، ص 61.

ومن خلال هذا تتساءل ستيتيكيفتش ما إذا كانت القصيدة الاعتذاريّة بمثابة تكفير للنّعمان بقصيدة المتجرّدة من خلال اعتذاريّته؟ فقصيدة المتجرّدة حفظت في التّقليد الأدبي لتقدّم التّفوّق على القصيدة الاعتذاريّة أو كي تدعم القوّة الأدائيّة لقصيدة الاعتذار[1]. إذا السبب الذّي جعل الملك النّعمان يلقي القصيدة الاعتذاريّة هي أنّه قد أنشد قصيدة المتجردة، ولهذا أراد أن يعتذر من النعمان للتكفير عن الخطأ الذي ارتكبه، ولذلك كانت قصيدة المتجرّدة متفوقة على القصيدة الاعتذاريّة لأنّها الأولى التي ألقاها. «**تتباين القصيدة الإعتذاريّة تباينا شديدًا مع "المتجرّدة"، فالقصيدة الإعتذاريّة تمثل مشهدًا واضحًا من مشاهد الإحتفال باستعادة السلطة والملكيّة، وينكشف ذلك من خلال جاذبيّة التعبير الشفوي ولباقته في القصدة الإعتذاريّة، في الشكل والمعجم والصورة الشعريّة، كما أنّ إذلال الشاعر والخضوع والتوسّل إلى الملك بمثابة طقوس الإعتراف بعظمة الملك في مقابلة مع العقم السياسي أو غيره، للملك المنتهك حرمته، إنّ "يادارميّة" هي الثمن الذي دفعه الشاعر للتكفير عن جرمه**»[2].

وكما هو جليّ فإنّ إذلال الشاعر وتوسّله للملك، كان بسبب خوفه من سلب حياته بأكملها وتحويلها كالأطلالإلى أشلاء، ولهذا السبب كان يجب عليّه التذّلل للنعمان.

ومن خلال ما فعله النابغة استطاع أن يعيد مكانته في البلاط، كما أنّ الملك النعمان لم يكتف بالعفو عنه فقط، بل أنعم عليه كذلك بعطيّة وافرة، فالأخبار والقصائد المتعلّقة

---

[1]– ينظر: سوزان ستيتيكفيتش ،القصيدة والسلطة، ص 64.

[2] – المصدر نفسه، ص 65.

بالنّابغة والملك النّعمان بأشكالها النّمطيّة للخطيئة والتكفير، وتكوّن أسطورة نموذجيّة عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في المفهوم العربي الإسلامي عن الشّرعيّة[1].

ولقد تمكّن النابغة من استرجاع وجوده في بلاط اللخميّين إثر إلقاء قصيدته الإعتذاريّة على النّعمان بن المنذر، وهذا الأخير لم يمنحه العفو والمغفرة فقط، وإنّما منحه بذلك جائزة، ولهذا عرف النّابغة بأنّه من الشعراء المتكسّبين بمديحهم.

وقد بينت سوزان ستيتكيفيتش أن القصيدة الاعتذارية "يادارمية" حملت ضمن شفراتها إيديولوجيا ملكية وجسدت شعائر التوسل، ومن خلال هذا قامت ستيتكيفيتش بتأسيس وظيفة القصيدة الجاهلية بوصفها شكلا شعريا محفوظا شفويا، في الحفاظ على الثقافة التي تصدر عنها والاستمرار بها عبر الزمن.[2]

هذا عن الطرح الذي قدمته ستيتيكفتش لقصيدة النابغة ،أما إذا إنتقلنا إلى الحديث عن قراءتها لقصيدة البردة فإنه يمكن ملاحظة أن الباحثة ركزت على فكرة مفادها أن قصيدة "بانت سعاد" تؤسطر، (تحول إلى أسطورة) إعلان الشاعر إسلامه بحيث يمكن أن يرمز إلى تحول عرب الجاهلية الوثنيين إلى الإسلام، كما يجسد، علاوة على هذا، استسلام التقليد الشعري الجاهلي للدين الجديد أو استغلال هذا الدين له[3].

---

[1] – ينظر: سوزان بينكنى ستيتكيفيتش القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة– المراسم في القصيدة العربية الكلاسيكيّة ، ص 68.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 79.

[3] – م ن، ص 79.

إن رؤية سوزان هذه في تحول قصيدة كعب إلى أسطورة وذلك في لاميته الشهيرة التي اعتذر بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوم إسلامه، وهذا دليل على انتقال الشاعر من الجاهلية إلى الإسلام، وتأثره بالدين الاسلامي، ونجد في هذا البيت:

أنبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول

إن هذا البيت يعتبر بمثابة اقرار بالتوسل، وتذليل النفس، واعلان الولاء، وكما تقر الباحثة فإن هذا البيت يعبر عن الاعتراف برسول الله والخضوع له.

كما يعبر أيضا عن الرسالة الدينية التي تمثل جوهر الدين الإسلامي[1] وفي هذا البيت الذي قاله كعب والذي عبر فيه عن إسلامه وهو يعتذر إلى النبي محمد، حيث كان أمله في ذلك قوي بأن يعفو عنه الرسول الكريم.

وتلفت سوزان ستيتكيفيتش انتباهها أنه هناك تشابه في بعض العبارات من أبيات النابغة وكعب.

يقول النابغة الذبياني:

انبئت أن أبا قابوس أوعدني ولا قرار على زأر من الأسد.

مهلا فداء لك الأقوام كلهم وماأثمر من مال ومن ولد.

ويقل كعب بن زهير:

أنبئت أن رسول الله أوعدنـــــــي والعفو عندرسول الله مأمول.

[1]– ينظر: سوزان ستيتيكفيتش، القصيدة والسلطة، ص 96.

مهلا هداك الذي أعطاك نافلة الـــ قرآن فيها مواعيظ وتفصيـــــل

ففي بيتي النابغة وكعب، نجد أن سوزان ما هي بصدده ليس التأثير الشعري فحسب، وإنما هو عناصر واضحة من المراسيم والطقوس، فالتكرار في بعض الصيغ مثلا: أنبأت وأوعدني،يكشف لنا عن عنصرين مهمين متداخلين للقصيدة بوصفها طقسًا ألا وهما الجانب الأدبي والجانب الشعائري.

فمن الجانب الأدبي: نجد تطابقا أسطوريّا بين المتوسّل والمتوسّل إليه أي النّابغة/ الملك النعمان، وكعب/ النبي محمّد.

فمن الجانب الشّعائري، فالكلمات المكررة تشير إلى حركة معيّنة في شعيرة التّوسل والخضوع، وهكذا فإن سوزان تشهد في هذه القصيدة التبنّي الإسلامي لأشكال الطقوس والمراسم الجاهلية.[1]

ومن خلال هذا نجد في قصيدة كعب ما يتعلّق بالتّبادل الطقوسي، حركة إجتماعيّة متكاملة، ومن خلال افتداء كعب نفسه بالقصيدة، فإنّالشاعر الذي أهدردمه يسمح له بالعودة إلى مجتمعه، ومن خلال هذا يصبح كعب الذي لم تكن له مكانة في مجتمعه حيا وذو قيمة، وكلّ هذا يشير إلى وظيفة القصيدة في طقس العبور، أي العابر الطّقوسي ينتقل من مكانه إجتماعيّة إلى أخرى، وخاصّة طقس إعادة الإندماج، كما كنّا ذكرنا عند النّابغة، المهدر دمه

[1] – ينظر: سوزان بينكنى ستيتكيفيتش،القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة– والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكيّة، ص 97 – 98.

في صورة المتوسّل، ويتم قبوله في المجتمع مرّة أخرى[1] ولمّا كان لكعب بأفعاله الشنيعة في ذمّ و هجاء الرّسول، ونفي وجوده في المجتمع ولكن بمجرّد أن ألقى قصيدته الشهيرة "البردة" أصبح له وجود ومكانة في المجتمع، ويسمح له بممارسة كل حقوقه، حيث انتقل كعب من الجاهلية إلى الإسلام، أما النّابغة فكان يترجّى من النعمان متوجّها نحوه بقصيدته الدالية التي نظمها إعتذارا للملك وتقربا منه.

من خلال قراءة ستيتكيفتش«**الأنماط الشعائرية التي بنيت عليها القصيدة، طقس العبور بمراحله الثلاثة: الإنفصال، الهامشية، إعادة الإنتماء، هي تعبيرات عن الآليات النفسية والإجتماعيةالخاصة بالإنتقال الشخصي والمجتمعي، ومن خلال هذه البنية الشعائرية تصبح القصيدة قادرة على التعبير، وهكذا يعتبر النمط "الموسمي" المتجسّد في شكل النسيب، الرحيل، المديح للقصيدة القديمة عن تحول كعب من قبيلته إلى محمد، بشكل يماثل إعادة إنتماء النابغة في البلاط اللخمي**»[2]، وإذا كان توسل كعبغرضه الاول هو فداء الشاعر ، فإن وظيفته الشعائرية الجديدة هي نقل المعلومة في الثقافة الإسلامية وكما وجدت الباحثة في قصيدة النّابغة إعادة أداء الشعائر الملكية فإنها وجدت في قصيدة كعب إعادة تأكيد الدين الإسلامي[3].

---

[1] – ينظر: سوزان بينكنى ستيتكيفتش القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة– والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكيّة، ص 102.

[2] – المصدر نفسه، ص 103.

[3] – ينظر: م ن، ص 104.

إنّ القصيدة تقوم بدور الهديّة الرّمزيّة في طقس إعلان الولاء أو الإخلاص، وقد ذكرت سوزان في تناولها لقصيدة النابغة "يادارميّة" أنّه في مثل هذه الطقوس يقدّم المتوسّل حياته أو شيئًا من نفسه للحاكم، الذي بقبوله للولاء يمنحه بدوره حمايته، فكأنه يمنحه حياة جديدة في المقابل[1].

بناء على ما تقدّم، وعلى الرّغم من الإختلافات الموجودة بين قصيدتي النّابغة الذّبياني وكعب بن زهير ، إلاّ أنّهما تلتقيان في قاسم مشترك ألا وهو الاعتذار ، فالأوّل أنشد قصيدته "يادارميّة" من أجل أن يبرّئ نفسه ويعتذر للملك النّعمان لكي ينال الحماية والعودة إلى البلاط، أمّا الثاني فألّف قصيدته الشهيرة المعنونة ب "البردة" من أجل التّوبة والتوسل والإعتذار من خير خلق اللّه وسيّد العرب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم طالبا منه العفو والمغفرة.

ثانيا: شعرية الجنوسة

ركزت الباحثة سوزان ستيتكيفيتش في هذا المحور على دراسة تحليلية لقصيدتين الأولى لأبي العتاهية المسماة "ألا مالسيدتي"، والثانية لأبو تمام الشهيرة في فتح عمورية المعنونةبـ "السيف أصدق أنباء" والتي مدح بها المعتصم حينما فتح عمورية تؤكد ستيتكيفيتش

[1] – ينظر: سوزان ستيتيكيفتش،القصيدة والسلطة، ص 106.

أن هناك إختلافات شعرية وسياسية مثيرة في استخدام كلا من الشاعرين أبو تمام وأبي العتاهية للبنية الجنوسية.[1].

إنّ معظم شعر أبي العتاهيّة يتميّز بسحره الغنائي، ومعجمه البسيط، كما أنّه يصنّف ضمن الشّعراء المطبوعين حسب ما يراه النّقاد العرب القدماء، ومن خلال تحليل سوزان ستيتكيفيتش لقصيدة أبي العتاهيّه "ألا مالسيّدتي" تبرز جوانب الأسطورة والجنوسة[2]ومن المعروف أن شعر أبي العتاهيّة: يتميز بالبساطة والسّهولة في اللّفظ، كما يخلو شعره من الجزالة ورقة شديدة في شعره، فالباحثة سوزان ركزت في قصيدة أبي العتاهية على الجانب الجنوسي.

فقصيدته هذه تصنّف ضمن نوع الغزل، كما تمتاز بجمالها الفنّي، وحسّها الفكاهي، والمدح العالي[3]

وحسب ستيتكيفيتش فمن منظور المفهوم العربي الإسلامي عن علاقات الجنوسة فنجد في هذين البيتين:

أتته الخلافة منقادة إليه تُجرّرُ أذيالـــــها

---

[1] – ينظر:سوزان بينكني ستيتكيفيتش، القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة والمراسم، في القصيدة العربيّة الكلاسيكية، ص 230.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، ص 198.

[3] – ينظر:م ن ، ص 199 – 200.

ولم تك تصلح إلاّ له ولم يكُ يصلح إلاّ لها.

نجد أنّ الإستعارة الجنسيّة للخليفة تعبّر عن علاقة السّيطرة من جهة، ومن ناحية أخرى تعبّر عن التّبادليّة التّي تبرر علاقة الحاكم بالمملكة، وإذا كانت طموحات الشّاعر، في نسيب القصيدة محبط، فإننا نجد أنّ طموحات الخليفة على خلاف طموحات الشّاعر، ومن ثمّ فإنّ نموذج الفتاة المحظية الذّي يستدعيه أبي العتاهيّة هنا يضيف إلى البعد الجنسي للزّواج المقدّس، عنصر الملكيّة الصحيحة علاقة المالك بما يملكه من حقّ، ومن خلال هذا فإنّ الغضب الذّي تسبّبه الغيرة الجنسيّة، يعبّر عن الغضب الشخصي للخليفة.[1]

أما« في البيتين الأخيرين تتحوّل القصيدة من علاقة الخليفة إلى علاقة الرعيّة بالخليفة وهنا يصاغ المفهوم في شكل جنسي عبر تصوير ولاء المسلمين السّاسي بما هو "بنات القلوب" حيث يصوّر الولاء في شكل فتيات شابات ينبغي عليهن.أن يستجبن لرغبات سيدهن الجنسية، فسحر هذه القصيدة وقوتها تكمنان في تأسيس هذه الإستعارة الأساسية، التي من خلالها يصبح الخضوع والسيطرة الجنسيتان تعبيرا عن العلاقات السياسية بين الرّعية والحاكم»[2].

فسوزان ستيتكيفيتش تركّز على «**الدّور الشّعري والسّاسي للجنس في قصيدة أبي العتاهيّة، وخصوصا من حيث استغلاله للغنائيّة الكامنة في النسيب وهنا في شكل الرغبة**

[1] – ينظر: سوزان ستيتكيفيتش ، القصيدة والسلطة، ص 200 – 201.

[2] – المصدر نفسه، ص 201 – 202.

الجنسية وكبتها كي ترى كيف تعبر عن الهيمنة السيّاسيّة المطلقة، فالسيّطرة الجنسيّة هي استعارة للسيّطرة السياسيّة»[1].

برزت الباحثة سوزان في قصيدة أبي العتاهيّة على الدّور الشعري والسيّاسي للجنس، كي ترى كيف تعبّر عن السّلطة السيّاسية، فالحكم الجنسي هو استلاف للحكم السياسي.

وتقرّ سوزان «**أنّ استخدام الشاعر للحالة النفسيّة النّسبية عبر القصيدة، والثنائيّة الجنسية القائمة على سيطرة الذّكر وخضوع الأنثى مستخدمة هنا بشكل مزدوج كاستعارة للعلاقة بين الخليفة والخلافة ولعلاقة الحاكم برعاياه»**[2].

بعد هذا ننتقل إلى شاعر آخر وقصيدة أخرى لأبي تمام المعنونة "السيف أصدق أنباء" والتي قالها في فتح عمورية في هذه القصيدة نجد أيضا أنها تتجسد فيها شعرية الجنوسة كما هو الشأن في قصيدة أبو العتاهية.

يتميز شعر أبي تمام في مجمله، ومنها قصيدته "السيف أصدق أنباء" بمعجمه الغامض والكثافة البلاغية والتعقيد، وجاذبيته التي تميل إلى المفاهيم والأفكار التجريدية أكثر منها إلى الغنائية[3] من الملاحظ أن المعاني الموجودة في تحفته الشهيرة "السيف أصدق أنباء" تتميز بنوع من الغموض والتعقيد ويتكلف أيضا في استخدام البديع، ويبالغ أيضا في توظيف الصورة البيانية والمجازية.

---

[1] – سوزان ستيتكيفيتش،القصيدة والسلطة، ص 202.

[2] – المصدر نفسه، ص 303.

[3] – م ن، ص 198.

ترى ستيتكيفتش أن قصيدة أبو تمام "السيف أصدق" يغلب عليها قسم المديح وذلك من حيث الحالة النفسية ومن حيث البنية والموضوعية، وأن أبا تمام ينطلق من الفتح الإسلامي للمدينة البيزنطيّة عمورية وذلك من خلال تناوله البلاغي الذي ساهم في تحويل الحدث السياسي العسكري المعاصر إلى أسطورة سائرة عن السيطرة العربية الإسلامية والمصير الجلي لبني العباس[1].

تصف ستيتيكفيتش قصيدة أبو تمام بأنها تحفة، والتي كتبت بعد النصر الذي حققته الخليفة العباس المعتصم حينما فتح عمورية، كما حاولت أن توضح كيف قام الشاعر بتحويل هذا الحدث التاريخي إلى أسطورة تؤكد مشروعية الخلافة العباسية وإلى وسيلة لنشر إيديولوجية عن المصير الجلي العصر الإسلامي[2]. ومن المؤكد أن الفتح العظيم الذي قام به المعتصم لمدينة عمورية هو من أجل نصرة المظلوم وردّ العدوان حيث استطاع أبو تمام أن يحول حملة عمورية وهذه إلى ما هو أسطوري بتثبت مشروعية الخلافة العباسية.

رغم أن قصائد أبي تمام تضمنت البنية الثنائية للنسيب والمديح إلا أن قصيدة "السيف أصدق أنباء" من بدايتها إلى نهايتها تنتهي بالمديح البطولي للقصيدة الكلاسيكية، وغياب قسم النسيب[3]. نتلمّس في قصيدة "السيف أصدق أنباء" أن الشاعر قام بمدح الخليفة والإشادة بشجاعته وبطولته فبينما كان النسيب غرض مهم عند أبو تمام ويبدأ بها قصائده

---

[1] – ينظر: سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة والسلطة، ص 198.

[2] – ينظر:المصدر نفسه ، ص 216.

[3] – ينظر: م ن، ص 205.

أصبح في المديح هو الذي يستحوذ على هذه القصيدة حيث أن الشاعر إفتتحها بمقارنة بين السلام والتنجيم، ويرى أن السلاح هو السبيل إلى المجد والفوز والإنتصار.

«جيش المسلمين موصوف عبارات ذكورية، فإن المدينة تستوعب كل الأوصاف الأنثوية فيما يلتزم الشاعر "بتأنيث" المدينة المغزوة ومن ثم تأنيث العدو الروسي بشكل عام»[1].فالشاعر في قصيدته السيف أصدق أنباء" نجد أنه يمثل مدينة عمورية بالأنثى.

«يصف الشاعر عمّوريّة بأنّها الأمّ العذراء، أي السّيدة مريم عند المسيحيين ويمضي الشاعر إلى تأسيس الإستعارة الجنسيّة لفتح عموريّة فتحًا عسكريا من خلال وصف المدينة غير المنهوبة بعد بأنها شابة لم تلحق بها شيخوخة وعذراء لم تفضي بكارتها»[2].نجد أن الشاعر شبّه مدينة عمورية بالسيدة مريم في عذريّتها، وذلك من خلال النصر الذي حققه المعتصم في هذه المدينة، فرغم الظلم والدمار الذي حل بها إلا أنها احتفظت بعذريتها.

«ففي قصيدة أبي تمام، العنف الموصوف حسب جنس الواقع عليه من انتهاك، وهيمنة وشرف ذكوري في مقابل تضحية، ومهانة أنثوية، مستخدم بوصفه استعارة مسيطرة لتحويل النّصر والهزيمة العسكريّة إلى إيديولوجيّة للهيمنة الإسلامية»[3].

---

[1] – سوزان ستيتكيفيتش،القصيدة والسلطة،ص 208.

[2] – المصدر نفسه، ص 230.

[3] – م ن، ص 224.

ويغلب على قصيدة أبي تمام شعريّة الجنوسة، وأنّ الجدل الجنوسي فيها يدور حول القيم العسكرية البطوليّة التّي يتميز بها التقليد الشّعري العربي، وذلك بالخصوص في قسم المديحمن حيث هي قيم ذكوريّة[1].

وقام الشاعر أبو تمام بإنجاز الذّروة البلاغيّة للقصيدة في هذين البيتين من عدّة طرق:

كم أحرزت قضب الهندي مصلتـــــةُ تهتزّ من قضب تهتزّ في كتب

بيض إذاإنتضيت من حجبها رجعت أحقّ بالبيض أترابا من الحجب.

حيث نجد أنّها حرّكت الصورة الشعريّة المجنّسة، الموجودة داخل القصيدة، من المجاز، السيف وذلك بوضعه شعارًا للفحولة الذكورّية أو القضيبيّة[2].

«أما في مقطع إنتهاك النساء نجد في هذه الأبيات:

كم نيل تحت سناها من سنا قمـــر وتحت عارضها من عارض شنـــب

كم كان في قطع أسباب الرقاب بها إلى المخدّرة العذراء من سبـــب

يكمّل أبو تمام في هذه الأبيات ويعزّر المدى البلاغي للبنية النموذجية للجنوسة ذكرًا أنثى، معتد/ضحيّة، مسلم/ كافر وقد كان هناك تقدّم تبادلي من الضحيّة المسلمة

---

[1] – ينظر:سوزان ستيتيكيفتش ،القصيدة والسلطة، ص 224.

[2] – ينظر :م ن، ص 229.

المؤنثة والمعتدي الرّومي الذّكر في زبطرة إلى صورة نهائيّة للمعتدي المسلم، الذّكر والضحيّة الكافرة الرّوميّة الأنثى»[1].

ثالثا: شعرية الإحتفال

عمدت سوزان في هذا المحور إلى دراسة تحليلية لثلاث قصائد الأولى هي قصيدة طاهر بن محمد البغدادي المعنونةبـ"إمام على كل الخلق" والثانية "شعبان ما أبدابه رجب" وقد تم إنشاء هاتين القصيدتين بمناسبة الإحتفال بعيد الفطر، وأما القصيدة الثالثة والأخيرة "شهدت لك الأيام" وهي قصيدة مدح للخليفة سليمان فقد تم نظمها بمناسبة عيد الأضحى وكما هو واضح ،تندرج هذه القصائد الثلاث في إطار الإحتفال بالعيدين (الفطر والأضحى).

ترى ستيتيكيفتش أن «**المكانة المرتبة، والهيئة خصائص بينة في وصف إبن حيان لمجلس الخليفة المنتصر بالله للإحتفال بتلقي التهيئة التقليدية بعيد الفطر مقصود بها بلاشك، بالإضافة إلى بهاء مظاهر الاحتفال، إثارة الرهبة والرعب في نفوس الحضور**»[2].

وتقر أيضا أن «**الاحتفال الديني بعيد الفطر أصبح حدث ذا أهمية للملك لا تتأكد فيه ولا يحتفل فيه بالقوة الخارقة لله فحسب، بل تتأكد المكانة الشرعية للخليفة الأموي والنظام الإجتماعي الذي تتحكم فيه سلطة الخلافة في قرطبة ويحتفل بهما كذلك**»[3]. أي أن الإحتفال بعيد الفطر له أهمية بالغة بالنسبة للملك، كما أن الإحتفال به لا يكون فقط بإبراز

---

[1] – سوزان ستيتكيفتش، القصيدة والسلطة ،ص 229.

[2] – المصدر نفسه، ص 305.

[3] – م ن، ص 306.

قدرة وقوة الله تعالى وإنما يكون أيضا بتعظيم سلطة الملك في قرطبة على ضوء هذا الإحتفال.

«**إن الاحتفال بالعيد هو إعادة تمثيل ممارسة إسلامية أصلية على النحو الذي سنه النبي محمد، وبذلك يخلق هذا الاحتفال الإبهام بالشرعية الإسلاميةالأصيلة وغير المنقطعة للبيت الأموي**»[1] إذن فإن هذا الاحتفال هو تكرار الممارسة الإسلامية الشرعية وإتباعها على الطريقة التي سنّها محمد صلى الله عليه وسلم.

تصف ستيتكيفيتش العيد بأنه «**انتصار أو احتفالا بالنصر، على حد تعبير ابن حيان نفسه، إن المصطلح الاحتفالي يهدف قبل كل شيء إلى إيقاع "الرهبة والخوف" أي التعبير عن سلطة الحاكم وقوته**»[2].

ويمكن اعتبار قصيدة البغدادي من بين القصائد التي برزت فيها مختلف مظاهر الإحتفال.

فقصيدته هذه التي تتمثّل في "إمام على كلّ الخلق" هي القصيدة الأولى التّي تعتبر جزءًا من الإحتفال بالعيد[3].

ولعل خير مثال على ذلك نجد هذا البيت الذّي يتمثّل في تهنئة العيد:

فهنّأه اللّه أعياده ويلّغه الله أمثالها.

---

[1] – سوزان ستيتيكفيتش القصيدة والسلطة، ص 307.

[2] – المصدر نفسه، ص 308.

[3] – ينظر: م ن، ص 310.

وتلائم هاتان العبارتان من النّاحية النّظريّة، فكرة العيد الذّي يتكرّر كلّ سنة، والذّي يعكس طموحات الخلافة الأمويّة المملوءة بالمخاطر في قرطبة، ونجد الشّاعر يقول:

وضاعف من طاب من صومه وتحميله النّفس أحمالها

وأوزعه شكر إنعامـــــــــــه وتبلغيه النّفس آمالها

وإدلاله عزّ أعدائـــــــــــه وقد جعل القهر أغلالها.

فهذه الأبيات تصل بين مفهومي الفضيلة الدينية والنّجاح العسكري، كما يبرزان أيضا الانتقال من التهنئة بالعيد، إلى وصف الحملة العسكريّة النّاجحة[1].

فمن الواضح أنّ تلك الأبيات تبين لنا الفضائل الدّينية، وأهمية العيد، كما تبيّن لنا الإحتفال بالنّجاح العسكري.

«والواضح أنّ الوظيفة الأدائيّة لهذه القصيدة هي الإعتراف السياسي بالحاكم الإسلامي الشعري والإقرار بمبايعته، كما أنّ هذه القصيدة بجمالها الفني تعدّ جزءًا من الزينة الفخمة التي أضفت مزيدًا من البهجة على مظاهر الإحتفال الهائلة بعيد الفطر، وبانتصار الخليفة العسكري معًا، أي أنّها جزء من "الشّارة الملكيّة" والتّمثيل الرّمزي للسّلطة»[2]. إذا فقصيدة الشّاعر محمّد البغدادي هذه تعتبر من أهم القصائد لأنّ لها دور كبير في إضفاء مجالات الإحتفال المتعدّدة، والتّي تتمثل في عيد الفطر، والنجاح العسكري وإنتصار الخليفة.

---

[1] – ينظر:سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة والسلطة ، ص 313 – 314.

[2] – المصدر نفسه، ص 314.

مما سبق يتبين عن كثب أن الباحثة ستيتكيفيتش وجدت تعديد محاسن الخليفة وتثبيت شرعيته، وكما وجدت أيضا "إعادة التّمثيل الطقوسي" للمعركة التّي جرت فيها قوى النّظام المقدّرة إلهيّا بإخضاع الفوضى التّي تتمثّل في الفتنة ضدّ الخليفة، وعلى هذا فإنّ الشاعر الذّي يؤكد رحمة الخليفة في الإبقاء على حياة عدّوه تكرّر عمليّة الخضوع من طرف العدوّ، وقبول الخليفة بذلك الخضوع بالإحتفال بالعيد، وترى سوزان أنّ تقديم الشاعر تهنئة العيد والمبايعة هو بمثابة أداء نموذجي للخليفة ورعاياه، كما ترى أيضا أنّ القصيدة تمتلك القدرة على تفسير طبيعة الإحتفال الذّي يعتبر جزءا منه، والوجه الشّعري له، ففي التقاليد الأدبية تدعى الحملة العسكريّة على أنّها وصف للمعركة لكي هي ليست كذلك، أي أنّها حدث تاريخي صوّر على شكل لغة شعريّة، التّي لها القدرة على تحويل الحدثإلى معركة طقوسية التّي تظهر في هذه الأبيات:

وقتل آساده أســـــــــدها وأشباله الغلب أشبالـــــها

ولمّا سرى جندهنحـــــــوها تزلزلت الأرض زلزالـــــها

وصارله أفقها مرجـــــــــلا وقطّـع ربّك أوصالـــــــها

وأذهب في بحرها ثمـــــــــدها وغرّق في اللّج أوشالـــها.

وكما أعيد أداء الأفعال التّاريخيّة من الهزيمة والخضوع والرّحمة طقوسيًا في الإحتفال بالعيد والإنتصار[1].

[1] – ينظر: سوزان بينكنى ستيتكيفيتش، القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة، والمراسم، في القصيدة العربيّة الكلاسيكيّة، ص 314.

وعلى هذا «**تصبح القصيدة شعرًا مناسبا للإنشاد من قبل كلّ الرّعايا العرب المسلمين أمام حكامهم في أي عيد الفطر، بل تصبح ذات قيمة لدى كل من ينتسب إلى القيم التّي تعبّر القصيدة عنها، أو في النّهاية، يحتفل بها من قبل أيّ متلقّ متذوّق للشعر العربي الكلاسكي ثقافة أو تثقّفا**»[1].

وعليه فالقصيدة تصلح للإنشاد في عيد الفطر، أو في أيّ عيد، على الحكام والمسلمين، وتصبح لهذه القصيدة ذوق ومعنى خاص.

بعد دراستنا التحليلية لقصيدة البغدادي ننتقل إلى قصيدة أخرى لمحمّد بن شخيص والتّي مطلعها:

أتمّ شبعان ما أبدابه رجب من قبال ما كانت الآمال ترتقب

تعتبر هذه القصيدة التّي أوردها ابن حيّان ضمن الاحتفال بعيد من الأعياد الدّينية ألا وهو عيد الفطر، والإحتفال كذلك بسنه مملوءة بالحصاد والانتصارات العسكريّة، كما نجد أيضا الإحتفال باستعادة النّظام السّياسي والدّيني[2].

وتعترف الباحثة سوزان «**أنّ ابن شخيص أنشأ قصيدة ذات قوّة وجمال معتبرين، فقي السياق النّموذجي والبنوي، نجح الشّاعر في دمج النّمط الدّوري الموسمي في دائرة الحملة العسكريّة كي يناسب التّقويم الإسلامي القمري والاحتفال بالعيد**»[3].

---

[1] – سوزان ستيتيكفيتش،القصيدة والسلطة ص 315.

[2] – ينظر :المصدر نفسه، ص 318.

[3] – م ن، ص 323.

والحال أن قصيدة محمّد بن شخيص أنشدت في الإحتفال بالعيد الذي تزامن مع الاحتفال باسترجاع النّظام السياسي والكوني[1].

يقول الشاعر محمّد بن شخيص:

لا شيء في مذهب [الإقبال] مقتـــــــــرن بوجهك الطّلق إلا عامنا الخصب

فزادك اللّه عزّا تستديم بـــــــــــــــه نعماه ما دامت الأعماروالحقـــب

فإنّما أنت للإسلام موهبـــــــــــــة من المهنى لما يعطي وما يهـــب

فاحنت على جندك الأرزاق وارتفعـــــت بكلّ قوادك الأقدار والرّتـــــــــــب

وعمّ من نيلك الصافي صوائفـــــــــناغيث إذا قيل سكب السّيب ينسكـــب وإن مفرق

وعام مخصب رغـــــــــد للفطر تدعى به أيامك القشـــــــب

وإن مفرق مولانا وسيّـــــــــــــدنا أبي الوليد بتاج الملك معتصـــــب

وما يؤخر عنها من يكون لـــــــــــه مروان جد ومهديّ الـــــــولاة أب.

فهذه الأبيات تلخّص لنا الاحتفال بالفوز العسكري، والإنتاج الزراعي أو النّباتي، وكذلك تلخّص لنا الاحتفال بعيد الفطر، ومن خلال هذا فإنّ الموقف السيّاسي العسكري يكون على نفس طريق الدورة الزراعية متحدا معهاأسطوريا بحيث يكون إعادة إحياء المملكة من خلال الغزو العسكري متحدًا مع الخصب الزّراعي أو النباتي، فالفوز العسكري اتّحد أسطوريا مع التّلوث الأخلاقي أي نمط التّطهير عبر الصّوم والاحتفال بالشّهر الكريم

[1] – ينظر: سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة والسلطة، ص 324 – 326.

رمضان وعيد الفطر[1]وهذا ما تم الجمع في أن في قصيدة واحدة بين الاحتفال بيوم العيد،"عيد الفطر والفوز العسكري"والاحتفال كذلك بالشهرة العظيم والذي يكون قبل عيد الفطر.

«فكلّ هذه الإحتفالات تدعى ب: أيّام المستنصر، ومن خلال الإحتفال الذّي يصنعه ابن حيّان، فإنّ للقصيدة وظيفة تفسيريّة، ومن ثم تصبح القصيدة مثل الزينة الفخمة والمناظر الهائلة للإحتفال، فالمرحلة النّهائية لهذه الوظائف "الأنماط المتجانسة للحملة العسكريّة، والتقويم الزّراعي أو النباتي الشمسي، والتقديم الدّيني الإسلامي القمري" هو إعادة تأكيد شرعيّة الحكم العربي الإسلامي الذي يعدّ المستنصر، عبر القصيدة نموذجه الخاص والعام معًا»[2].

بعدالدراسة التحليلية للقصيدتين "إمام على كل الخلق "وقصيدة "أتم شعبان" ما أبدا به رجب" ننتقل بعد ذلك إلىقصيدة أخرى المسماة "شهدت لك الأيام".

تستكشف سوزان أثناء مناقشتها للقصائد الثلاث أن قصيدة شهدت لك الأيام جاءت إلينا بموجب ظروف سياسية وهذه الظروف تختلف تماما عن ظروف القصيدتين السابقتين كماأنهما كتبتا قبل حوالي أربعين سنة من كتابتها[3].

---

[1] – ينظر: سوزان بينكنى ستيتكيفيتش، القصيدة والسّلطة –الأسطورة– الجنوسة، والمراسم، في القصيدة العربيّة الكلاسيكيّة، ص 328.

[2] – المصدر نفسه ، ص 329.

[3] – ينظر:م ن ، ص 330.

هكذا تولي الباحثة أهمية بالغة لملاحظات ابن حيان لأنهاتكشف عن العلاقة الموجودة بين قصيدة المدح وبين القيم والثقافة البلاطية بصورة عامة،حيث يرى ابن حيان أنقصيدةالمدح أدت دورا هاما في التبادل الطقوسي بين القصيدة والجائزة ، وأن المدح هو الأساس ذو طبيعة دينية تقوم عليه الثقافة البلاطية[1].

ترى أيضا أن قصيدة المدح العربية يمكن أن تؤدي «**وظيفة الإعلان عن الولاء، أي المبالغة لولي نعمة جديد، وهكذا سوف يحدث تبادل طقوسي وتعاقدي بين القصيدة والجائزة**»[2].

على هذا الأساس، تصل الباحثة إلى نتيجة هامة مفادها أن قصيدة "شهدت لك الأيام" تقوم «**بوظيفة الإعلان عن الخضوع والولاء للحكم الأموي في قرطبة. وتأكيد شرعية هذا الحكم في سياق النسيب والنجاح العسكري، ومكان الخليفة في المحيط الكوني الإسلامي. ومرة أخرى، يتم إدماج الحدث العابر في الدورة الإسلامية الدينية المتكررة من خلال عمليتي التحويل الأسطوري والشعري**»[3].

بناءا على ما تقدم، نستنتج أن القصائد الثلاث الأولى التي أنشدها طاهر بن محمد البغدادي "إمام على كل الخلق" والثانية شعبان ما أبدابه رجب، والثالثة ،قالها محمد بن دراج

---

[1] – سوزان ستيتكيفيتش، القصيدة والسلطة، ص 331 – 334.

[2] – المصدر نفسه، ص 334.

[3] – م ن، ص 337.

القسطلي "شهدت بك الأيام" أنها أنشدت كلها بمناسبة الإحتفال إثنتان منها كانت في عيد الفطر والأخرى في عيد الأضحى.

خاتـــــــمة

نختم بحثنا هذا بمجموعة من النتائج والملاحظات التي توصلنا إليها بعد الرحلة المعرفية:

– الإستشراق عبارة عن دراسات قام غربيون من أجل التعرف على الشرق في جميع مجالاته وجوانبه المختلفة.

– أولى المستشرقين عناية بالغة بدراسة أحوال الشرق والشرقيين أي ما يتعلق بعاداتهم وتقاليدهم وحضارتهم و تراثهم ومعتقداتهم، ولغاتهم...

– الإستشراق سلاح ذو حدّين، إيجابي وسلبي، فإن ثمة جوانب إيجابية يتناولها الإستشراق وذلك من خلال أهميته المتمثلة في محافظته على تراثنا الثقافي وحضارتنا العريقة، أما الجانب السلبي الأهم فهو محاولته الهيمنة والسيطرة على الشرق وتشويه صورة الاسلام والمسلمين.

– يمكن الحديث عن وجود وجهين للإستشراق: إستشراق قديم والآخر حديث.

– الإستشراق الجديد لم يكن منقطع الصلة عن الإستشراق التقليدي.

– بذلت الدراسات الإستشراقية ما بوسعها رغبة في تحقيق أهداف سياسية وإستعمارية.

– سعت المدرسة الأمريكية إلى دراسة واسعة بكل ما يتعلق بجوانب الشرق والشرقيين.

–الإستشراق الأمريكي شديد الإرتباط بالاستشراق البريطاني.

– حظى الأدب العربي بعناية كبيرة من طرف المستشرقين حيث اهتموا بكل أجناسه وأنواعه القديمة والحديثة.

– اهتم المستشرقون بالأدب العربي على مرّ عصوره المختلفة، وهذا الإهتمام كان يوازع الحفاظ على الإرث الأدبة العربي.

– للمستشرقين دور فعال في دراسة الأدب العربي عموما والأدب القديم خصوصا.

– ريناتا يعقوبي وإيفالد فاجتر من المستشرقين الجدد الدين بذلوا مجهودات كبيرة في مجال دراسة القصيدة العربية القديمة.

– طقس العبور والنظرية الشفوية من أهم مرتكزات النظرية التي استندت إليها ستيتيكفتش في كتابها القصيدة والسلطة.

– الشعر الشفوي مميز عن الشعر المكتوب ،والشعر العربي القديم انتقل إلينا عن طريق الرواية أي أنه شفاهيا .

– الشعر الجاهلي قابل للتذكر وذلك بناءا على وحدتي الوزن والقافية ومختلف الأساليب البلاغية.

– طقس العبور هو عبارة عن عملية انتقالية من وضع قديم إلى وضع جديد.

– توضح الباحثة سوزان ستيتكيفيش في كتابها "القصيدة والسلطة" أن المدح هو الموضوع الأساسي الذي تقوم عليه القصيدة العربية القديمة.

–ثمة خيط يجمع بين كل من الشاعرين النابغة الذبياني في قصيدته الدالية"التكفير عن الذنب" وكعب بن زهير في قصيدته "البردة"،وذلك متمثل في الاعتذار.

– قصيدة كل من أبي العتاهية " ألا ما لسيتي" وقصيدة أبو تمام "السيف أصدق أنباء" تدخل ضمن شعرية الجنوسة.

– القصائد الثلاث "إمام على كل الخلق" و"شعبان ما أبدا به رجب" و "شهدت لك الأيام كانت بمناسبة الإحتفال، إثنان منها كانت في عيد الفطر والثالثة كانت في عيد الأضحى.

ملحـــــــــــق

تعد الباحثة سوزان ستيتكيفيتش من بين الأسماء البارزة الّذين اهتموا بدراسة الأدب العربي القديم خاصّة الشّعر الجاهلي.

«فالوقوف على أعمال ستيتكيفيتش وتقدير قيمتها في الأدب العربي تحتاج إلى أكثر من دراسة، وإلى ترجمة أعمالها إلى العربيّة حيث يمكن للقارئ العربي والباحثين في الأدب العربي أن يفيدوا منها ويدخلوا في حوار معها، والكتاب الرّاهن يعدّ ملحما أساسيا لهذه الأعمال ونموذجا لها في الوقت نفسه»[1].

سوزان ستيتكيفيتش هي أستاذة الأدب العربي بقسم لغات وحضارات الشّرق الأدنى، وأستاذة ملحقة بقسم الأدب المقارن بجامعة إنديانا (بلومنجتون،فهي معروفة بالرؤية الجديدة للقصيدة العربية الكلاسيكية الّتي تعتبر من أهمّ أعمالها، ولكن يمكن القول هنا بأنّ أعمالها تمتد من القصيدة الجاهلية إلى المدائح النبويّة مرورا بالشّعر العبّاسي وقضية البديع وأبي تمّام، وأبي العلاء المعرّي في شعره، ورسالة الغفران، والملمح الأساسي في كلّ دراساتها عن القصيدة العربيّة هو:

[1]– سوزان بينكنى ستيتكيفيتش، الشّعر والشعريّة في العصر العبّاسي، ترجمة: حسن البنا عزّ الدّين، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2008، ط1، ص 12.

_ الكشف عن البنية الطّقوسيّة العميقة في هذه القصيدة من أجل الوقوف على أصالتها في الشكل الأدبي، وقيمتها في تطوّر النّوع الأدبي، ووظيفتها الجمالية والاجتماعيّة والسياسية في سياقها التّاريخي[1].

_ حصلت على كثير من الجوائز ومنح التّفوق قبل الدّكتوراه وبعدها، كما قامت بزيارات علميّة إلى مصر والأردن وسوريا ولبنان والسّعودية وتونس والكويت لفترات متفاوتة بين 1977، 2007[2].

_ أشرفت على أطروحات للماجيستير والدّكتوراه لطلّاب عرب وآسيويّين وغربيّين، وشاركت في لجان فحص أطروحات أخرى كذلك، بالإضافة إلى ذلك شاركت في تحكيم كتب ومقالات أكاديميّة للنّشر في مجلّات عربيّة وغربيّة.

_ نظّمت وترأست ندوات عدّة عن الأدب العربي ضمن مؤتمرات تعقدها رابطة دراسات الشرق الأوسط منذ 1987 حتّى 2007، والجمعيّة الأمريكيّة الشرقيّة منذ 1988 حتّى 1994، وألقت ما يزيد عن سبعين ورقة بحث في مؤتمرات علميّة منذ 1978 حتّى 2008.

_ ترجمت عن العربيّة إلى الإنجليزية عشرات القصائد، كما ترجمت نصوصا كثيرة من النقد العربي داخل أبحاثها و لها ترجمة لرسالة الغفران لأبي العلاء المعرّي تصدر قريبا[3].

---

[1]– سوزان بينكي ستيتكيفتش، القصيدة والسّلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكيّة ، ص 11، 12.

[2]– المصدر نفسه، ص 363.

[3]– م ن، ص 492.

_ تنتمي المؤلفة إلى ما يسمّى (مدرسة شيكاغو) في دراسة الأدب العربي والفارسي بخاصّة[1].

_ أهمّ مؤلّفاتها:

_ أبو تمام وشعريّة العصر العبّاسي (1991).

_ الصّمّ الخوالد تتكلّم: الشّعر الجاهلي وشعريّة الطّقوس (1993).

_ أدب السياسة وسياسة الأدب، التفسير الطّقوسي لقصيدة المدح في الشّعر العربي القديم، ترجمة بالإشتراك مع حسن البنا عزّ الدّين 1998[2].

وهي محرّرة لكتاب آخر: توجيهات جديدة/ الشّعر العربي و الفارسي (محرّرة) (1994) الشّعر والشّعرية، مجلّد في سلسلة تكوين العالم الإسلامي الكلاسيكي.

يصدر لها عن دار نشر جامعة إنديانا في ربيع 2010 كتاب بالإنجليزية عن المدائح النبويّة.

نشر لها مقالات بالعربيّة منذ 1978[3].

---

[1]– سوزان بينكي ستيتكيفيتش، القصيدة والسّلطة الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكيّة، ص 07.

[2]– المصدر نفسه، ص 492.

[3]– م ن، ص 364.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ – القرآن الكريم.

ب – المصادر:

1– أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم إبن منظور، لسان اللسان تهذيب لسان العرب، ج 1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1993، ط 1، 667.

2– المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، 2004، ط 4.

3– سوزان بينكنى ستيتكيفيتيش، القصيدة والسّلطة، الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربيّة الكلاسيكسة، تر: حسن ابنا عزّ الدّين، المركز القومي للتّرجمة، القاهرة، 2010، ط1.

4– علي بن هادية، بلحسن البليش، الجيلاني بن الحاج يحي، القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي ألفبائي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، د ط.

ج – المراجع:

1– أحمد سمايلوفتش، فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي القديم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، د ط.

2– إدوارد سعيد، الإستشراق، المفاهيم الغربية، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ط 1.

3– إدوارد سعيد، الإستشراق –المعرفة السّلطة ، الإنشاء، ترجمة كمال أبوديب، دار الكتاب الاسلامي، إيران، 1984، ط 2.

4- إسماعيل علي محمد، الإستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ط 6.

5 - الطيب بن إبراهيم، الاستشراق الفرنسي وتعدد مهامه (خاصة في الجزائر) المجلس الإسلامي، الجزائر، 2009، د ط.

6- أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للإستشراق، مع دراسات للرؤية الإستشراقية المنصفة للرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2006، ط 1.

7- ديفيد هيوم مبحث –في الفاهمة البشريّة، تر: د. موسى وهبة، دار الفرابي، بيروت، 2008.

8- ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الإستشراقي، الظاهرة الإستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج 1، دار المدار الإسلامي، ليبيا، 2002، ط 1.

9- صلاح الجابري، الإستشراق قراءة نقدية، دار الاوائل للنشر والتوزيع سوريا، 2009، ط 1.

10- صلاح رزق ، الشعر الجاهلي، السياق والملامح، اهم القضايا، أبرز الأعلام دار غريب، القاهرة، 2005، د ط .

11- عادل عبد الجبار الشاطي، ديوان الأدب معجم لغوي تراثي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2003، ط 1.

12- عامر بن زيد الوائلي، طالب محيبس الوائلي، موسوعة الإستشراق، معاودة نقد التمركز الغربي، وكشف التّحوّلات في الخطاب ما بعد الكولينيالي، دار الروافد الثقافية، لبنان، 2015، ط 1.

13- عبد الإله بلقزير، نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية بين النهضة، بيروت، 2001، ط 1.

14- عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صّحة الشّعر الجاهلي، دار العلم، بيروت، 1979، ط1.

15 - عبد القادر الرباعي، جهود إستشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم، ريناتا ياكوبي أنموذجا، دار جرير للنشر والتوزيع، عمّان، 2008، ط1.

16- عبد الله التطاوي، مداخل وشكلات حول القصيدة العربية القديمة، دار غريب، القاهرة، د ت، د ط.

17- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ط 1.

18- عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي - حول الإستشراق الجديد مقدّمات أوّلية، مركز البحوث والدّراسات، الرياض، 2014، ط 1.

19- علي بن إبراهيم الحمد النّملة، الإستشراق والدّراسات الإسلاميّة، مصادر الإستشراق والمستشرقين ومصدريّتهم -مكتبة التّوبة -الرياض- 1998، ط 1.

20- غازي طليمات عرفان الأشقر، الأدب الجاهلي، القضايا أغراضه، أعلامه فنونه، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2002، د ط.

21- فاضل الرّبيعي، ما بعد الإستشراق الغز الأمريكي للعراق، وعودة الكولونياليات البيضاء، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2007، ط 1.

22- فخري صالح، كراهيّة الإسلام، كيف يصور الإستشراق الجديد العرب والمسلمين الدّار العربيّة للعلوم، بيروت، 2016، ط 1.

23- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 1، تر: عبد الحليم النجار – دار المعارف- القاهرة، د ت، ط 5.

24- محمد الحمدي زقزوق، الإستشراق والخلفيّة الفكريّة للصّراع الحضاري، دار المنار، القاهرة، 1989، ط 2.

25 – محمد حسن زماني، الإستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربين، ترجمة محمد نور الدين عبد المنعم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ط 1.

26- محمد فاروق النبهان، الإستشراق تعريفه، مدارسه وآثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، 2012، د ط.

27- مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون مالهم وماعليهم، دار الوراق، 1985، دط.

28 – نديم نجدي، جدل الإستشراق والعولمة، دار الفرابي، بيروت، 2012، ط 1.

29- نازم بن صلاح مطبقاني، الإستشراق والإتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي ،مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1995، د ط.

30 - يحيى وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشّك والتوثيق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997،ط1.

31_ عبد الله الفيفي، مفاتيح القصيدة الجاهليّة نحو رؤية نقديّة جديدة (عبر المكتشفات الحديثة في الآثار والميثولوجيا)، النادي الأدبي الثقافي، الرّياض، 2001، ط1.

32_ جيمز مونرو، النّظم الشفوي في الشّعر الجاهلي، ترجمة: فضل بن عمّار العمّاري، دار الأصالة، الرياض، 1987، ط1،

33_ عفيف عبد الرّحمن، الشعر الجاهلي حصار قرن، دار جرير، عمّان، 2007، ط1.

د – الرسائل:

1_ أكرم عبد الله العوسجي، دراسات المستشرقين للشعر الجاهلي، نظرية مرجيلوث وآراء المستشرقين النّقاد فيها والوحدة الموضوعية والخيال والأنواع الأدبية، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في قسم اللّغة العربيّة (أدب جاهلي)، الجامعة الاسلاميّة، بغداد، 2009.

هـ – المجلات:

1- بن عمار إبراهيم، خصائص الإستشراق الأمريكي المتجدّد، مجلّة الحوار المتوسطي، الجزائر، 2018، العدد 1.

2- صالح جديد، طقوس العبور في الحكاية الشعبّية الجزائريّة، حكاية الطير يغنّي وجناحه يردّ عليه، مجلة التّواصل، المجلد 25، 2017 ،العدد 52، الجزائر

3- عمّار بن طوبال، الطقوس وتمثلات الهويّة الجمعيّة في الرواية، مجلة النّص، العدد 21، د ت، -الجزائر.

4- منصف المحواشي، الطقّوس وجبروت الرّموز: قراءة في الوظائف والدّلالات ضمن محتمع متحوّل – مجلة إنسانيّات،2010 العدد 49، ،

5- موسى سامح ربابعة، الأنواع الأدبية والشعر الجاهلي في دراسات بعض المستشرقين الألمان، مجلة جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السّعودية،1995 ،العدد 11.

6_ محمد عبيد الله، رؤية جديدة لشعر المديح عند العرب دراسة في كتاب القصيدة والسلطة لسوزان ستيتكفتش، مجلّة تباين،2015 العدد 12،2015

فهـــــــــرس

المحتويات:

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة.....أ – د

الفصل الأول:

التعريـــــف بالإستشـــــراق

المبحث الأول:مفهوم الإستشراق.....5 –12.

أولا:لغة.....5 –6.

ثانيا: اصطلاحا.....6 –12.

المبحث الثاني: تطور مفهوم الإستشراق.....13 –26

أولا: الإستشراق التقليدي.....13 –17.

ثانيا: الإستشراق الجديد.....18 –23.

ثالثا: الإستشراق و العولمة.....23–26.

المبحث الثالث: مدرسة الإستشراقالأمريكية.....26 –31.

الفصل الثاني

علاقة الإستشراق بالأدب و الشعر

المبحث الأول: الإستشراق والأدب العربي.....32 –39.

أولا: الإستشراق والأدب العربي القديم.....33 –37.

ثانيا: الإستشراق والأدب العربي الحديث.....37 –39.

المبحث الثاني:الإستشراق والشعر الجاهلي.....40 –43.

المبحث الثالث: نظرة المستشرقين الجدد للقصيدة العربية القديمة.....44 –52.

أولا: نظرة المستشرقة ريناتا يعقوبي.....44 –49.

ثانيا: نظرة المستشرق إيفالدفاجنر.....49 –52.

الفصل الثالث

كتاب القصيدة و السلطة لسوزان ستيتكيفيتش

المبحث الأول: الإطار المرجعي الجديد.....53 –63

أولا: النظرية الشفوية.....53–59

ثانيا: طقوس العبور.....59– 63.

المبحث الثاني: رؤية جديدة لشعر المديح.....64– 70.

المبحث الثالث:منظور جديد لعلاقة القصيدة بالسلطة .....71– 96.

أولا: شعرية الإعتذار.....71–81.

ثانيا: شعرية الجنوسة.....82–88.

ثالثا: شعرية الإحتفال.....88 _ 96.

خاتمة:.....97–99.

ملحق:.....**100**– 102.

المصادر والمراجع:.....103– 108.

الفهرس.....109–111.

ملخص:

الإستشراق عبارة عن ظاهرة واسعة النطاق، متعددة الجوانب متشابكة الأطراف تتداخل فيها العوامل والدوافع والأسباب، فهي ظاهرة متحولة متغيرة مع الزمن تشمل كل مناحي الحياة الإجتماعية، الإقتصادية، السياسية، الدينية...إلخ.

وأننا أصبحنا نلتقي بمسمى جديد ألا وهو الإستشراق الجديد، وهذا الأخير ركزت عليه المستشرقة سوزان ستيتكيفيتش التي تنتمي إلى المدرسة الأمريكية وذلك في كتابها القصيدة والسلطة ومن خلاله نستقصي معالم الرؤية الإستشراقية الجديدة لتراثنا الشعري القديم و فيه تمكنت الباحثة من إكتشاف بعض الجوانب الطقوسية والإحتفالية للقصيدة العربية القديمة، كما إختارت أن تطبق في دراسة القصيدة الكلاسيكية على نماذج مختلفة منها طقس العبور والإحتفال...إلخ وهذه النماذج طبقتها في تحليل قصيدة المدح في الشعر العربي القديم.

الكلمات المفتاحية: الإستشراق، الإستشراق الجديد، الأدب العربي، الشعر،القصيدة العربية القديمة.