IRAQI Academic Scientific Journals
العراقية المجلات الأكاديمية العلمية
JORNAL OF LANGUAGE STUDIES
ISSN: 2663-9033 (Online) | ISSN: 2616-6224 (Print)
Journal of Language Studies
Contents available at: http://jls.tu.edu.iq

The Shifting of the Critical Criterion from Orientalist Theory to the Modernist Experience

Asst. Prof. Dr. Ibrahim Salih Hussein*
College of Arts , Department of Arabic Language, Tikrit University
E-Mail: abraheem.saleh@tu.edu.iq

Keywords:

Displacement
Standard
Criticism
Orientalism
Modernity

Article Info

Article history:

Received: 28-12-2020
Accepted: 30-1-2021

Available online

Abstract

This paper deals with the critical approaches that resulted from Orientalist studies. It attempts to shed light on different aspects of Arabic literature and Arabic language as texts and narration and it shows how the critical theory shifted from the Oriental movement to the modernist experience in Arabic literature. The paper concludes that there is an integral relation between orientalism and the modern experiment in Arabic literature

* **Corresponding Author**: Ibrahim Salih Hussein (PhD), **E-Mail**: abraheem.saleh@tu.edu.iq
Tel: +9647701726791 , **Affiliation**: Tikrit University-Iraq

انزياح المعيار النقدي من النظرية الاستشراقية إلى التجربة الحداثوية

أ.م.د إبراهيم صالح حسين

كلية الآداب– قسم اللغة العربية / جامعة تكريت

الكلمات الدالة:-

انزياح المعيار النقدي الاستشرافية للحداثة

معلومات البحث

تاريخ البحث:

الاستلام: 28-12-2020

القبول :30 -1-2021

التوفر على النت

الخلاصة :

يتناول هذا البحث ما أفرزته الدراسات الاستشراقية من نظريات نقدية سلطت الأضواء فيها على جوانب عدة من الأدب العربي واللغة العربية نصـــا ورواية، ثم نعرض خلال البحث لانزياح النظرية النقدية من الحركة الاستشراقية إلى التجربة الحداثوية في الأدب العربي، ليثبت لنا البحث في خلاصة فكره وجود علاقة تكاملية في أداء مهمة فكرية بين الاستشراق والحداثة كنتيجة جبرية بفعل البرهان النظري وتتبع التجربة الأدبية.

مقدمة

إن ادخار الحركة الاستشراقية جهدا بالغ الأهمية للعلوم العربية كان ينبئ عن نظرة فاحصة للعليات والكليات منذ بداية الأمر، فكان الدرس الاستشراقي يلازم نظيره العربي طيلة قرون في مدارس الأندلس وغيرها، حتى تمكن المستشرقون من تمام الاطلاع على دين العرب ولغتهم وآدابهم وعاداتهم، وما أن بلغت معارف المستشرقين مداها الأبعد، واستحكموا من العربية كل مرصد أرسلوا أقلامهم عابثة تسوقها الأهواء ساخرة من أهل الأرض والسماء فكان الدرس الاستشراقي ذو الفكر المادي يستلهم مادة العلم العربي كله، بل إن الفكر الاستشراقي أودع كثيرا من كراسات درسه علوم كل حضارة كان لها وشيجة اتصال بالعرب في سائر الأزمان، مما جعل الرؤية الفكرية للحركة الاستشراقية تستشرف الآفاق المعرفية عن العربي منذ الجاهلية الأولى حتى امتداده برسالة الإسلام.

من هنا كان النتاج المعرفي الذي تناوله المستشرقون يتدرج لإبرازه إبرازا جديدا يتشح برؤية نقدية تفاضل بين جزئياته، ومفصلياته، مفاضلة ليس لها من المنطقية بعض شيء سوى تهافت هَزل قلّما يستنفر طائفة من القراء لتوقد حسها وفطنتها لتفنيده .

إن كل ما أرســـاه الفكر المادي ذو الهيكل الاســـتشـــراقي من قواعد وأحكام نقدية تجاه التراث الإسلامي، والعربي، كان مجرد مرحلة نظرية لا تقوى على بلوغ المرحلة التجريبية ولا تمتلك الأداة الحقيقية للتجربة التي لا تجد كينونتها إلا في الفضاء الفكري الذي يكون مجانسا للمادة التي بني عليها ذلك النقد، فلم يجد الفكر الاستشراقي ضالته حتى ظهور الحداثة العربية التي أخذت على عاتقها نقل الجانب النظري لكل مفهوم نقدي أسس له المستشرقون إلى ميدان التجربة العربية، ليستبدل العربي نسله الحضاري، وميراثه اللغوي، والعقائدي بسلالة قميئة ينجب أشباحها الفكر الاستشراقي الآسن في مستنقع الفلسفة المادية.

المحور الأول : قراءة فكرية لخمســـة من المعايير النقدية بين الاســـتشـــراق والحداثة الأدبية

إن المعيار النقدي ذو المرجعية الاستشراقية في التنظير والتأسيس لم يكن مبنيا على أساس الذائقة الأدبية للعرب، بل إنه يســـتند إلى نظريات النقد الغربي التي تفتقر إلى الإرث العميق في التجربة الأدبية ، ومن المعلوم أن الصـــراعات الفكرية التي طرأت على الفكر الغربي آلت في العصر الحديث إلى سيادة الفكر الفلسفي ذي النزعة المادية على الهرم الفكري للشعوب الغربية، وبالرغم مما حققته هذه الفلسفة لتلك الشعوب من رقي الخدمات وترف العيش وارتقاء الإنسان منزلة تبلغ به مصاف الرخاء والحياة الرغيدة.

فإن ذلك يحســب للماديين وجهودهم الحثيثة التي قدموها للإنســانية خدمة لا يشــك إنســان معاصـــر في حقيقتها، ولا ينكر ذو قلب باصـــر أهميتها غير أن الفلســـفة المادية تعدت حدود المنفعة التي تتضـــمنها ليصـــبح الطفح الفلســـفي الجديد جارفا لكل ثابت فطري يقف أمامه وهو الأمر الذي أحدثته التجربة المادية لشعوب العالم الغربي إذ جرّد الشره المادي الحيز الفكري لتلك الشعوب من كل الثوابت والموروثات إما بالفرضية المادية المباشرة ، وإما بإخضاع الفكر الوراث للتجربة المادية الجديدة ، فكانت النتيجة أن فقدت تلك الشـعوب خلاصـة الفكر الإنسـاني الذي يتصـل بالعقيدة والقيم والذوق مما زاد من السطوة المادية على الفطرة الإنسانية لديها وأفرد أدبها من صـــور معبرة عن المجتمع إلى أخيلة علمية تصـــور النزوع المادي ورؤياه على المســـتقبل البشـــري ، أو يكون هذا الأدب دعاية عاطفية لجني الأرباح الطائلة كما هو الحال في الأدب السينمائي اليوم والذي يمثل كلا الوجهين السابقين .

ولما كان الأدب العربي قد احتفظ بفطرة القوم ونقاوة فكرهم الذي لا يتفق بالضـــرورة مع كل نشاط فلسفي ولا سيما النشاط المادي كان هذا الأدب شريانا آخر لتدفق الحياة وامتداد الفطرة في القلب العربي بعد الدين والقيم ، ولربما جاء حاملا كليهما ليحوز النص الأدبي على قدســية ترفع شــأنه فوق ما يكون عليه ولما رفع العرب لواء الإســلام وعلت ســواريهم قلاع الغرب الذي كان يخضــع للتجربة المادية وصــراعاتها مع العقائد والمثل والعادات الاجتماعية وجد الماديون حظوة لدى الكنيســة ومحل اتفاق على خصــومهم الفاتحين حينئذ تأســست الحركة الاســتشــراقية ذات الطبيعة المادية برعاية الكنيســـة الراعية للحكم والســـياســـة أو مرعية منهما ، وجاءت الحركة الاستشراقية مدخلا أخذ بأسباب المادة شيئا فشيئا نحو الفكر الإسلامي والعربي معا فاستلهم المستشرقون تراث المشرق حتى استنفذوه وهكذا أصبح المادي الخازن الأوحد والحائز الأوفد لكل علم يتصل بالعرب فصبغت تلك العلوم بصبغة مادية ولا سيما الأدب العربي الذي استخلصه الفكر المادي لنفسه إذ وجد فيه الأمل الواعد لإخضاع الفكر العربي للفلسفة المادية.

عمد النتاج الفكري للحركة الاستشراقية إلى وضع معايير نقدية تصاحب عرض النصوص العربية في الأدب ولا سيما الشعر ، وكانت مرحلة نظرية يفاضل فيها الاستشراق بين شاعر وآخر على أســاس المضــمون الفكري للنصــوص الذي يأخذ بالشــاعر بعيدا عن الذوق العربي والفطرة السليمة مما يقرب به من الجانب الفلسفي وينأى به عن جانب العقيدة. وسنعرض لخمسة معايير نقدية تتضح مراحل تنظيرها من قبل المستشرقين وانتقالها من الحيز النظري إلى ميدان التجربة الحداثوية في الأدب العربي الحديث وأول هذه المعايير هو **الطعن في الثقات:**

إذ يعد هذا المعيار وسيلة هادمة للنص اللغوي بأسره عند العرب ؛ شعره ونثره نحوه وصرفه إلى غير ذلك من علوم اللغة والبيان ذلك أن الطعن في الثقات من أهل اللغة يقطع ســبيل الأخذ عنهم ويورد الأجيال من بعدهم فاقة لغوية تسول لهم استجداء لسان غير لسان قومهم . والمعيار الثاني هو: **مادية الفكر:**

وهو الوسيلة الفلسفية المثلى لاختراق الفكر العقائدي والنيل من ضراوته إذ إن تنمية الفكر الفلسفي في المجتمعات العقدية يفضي إلى تخلخل البنية الإيمانية لديها ويورث أهلها فتنة الشك والإلحاد كما يعطف بهم إلى المنعرج الفلسفي الذي يسعى لتجريدهم عن كل أصالة بقوا عليها.

وثالث المعايير، **عالمية الأدب:**

كان التنظير الاستشراقي لهذا المعيار يعتمد على الترويج لكل نتاج أدبي يخرج عن سنة العرب شكلا ومضمونا إذ قدم المستشرقون في دراسات لهم عن الأدب العربي صورة تظهره

بمظهر افتقار إلى الخروج عن خصوصيته ثم جعلوا من خروج الادب عن حدود الجماعة شرطا لتحقيق الغاية الأدبية مما حدا بالتجربة الحداثوية إلى إحلال ذلك المعيار النقدي محل التجربة الشعرية الحديثة مما جعل الأدب العربي خاضعا لقواعد النقد العالمي كما شكل لدى المجتمعات العربية فكرة محاكاة الآداب العالمية مما يعني التبعية لها وإسقاط الكيان الفكري للعرب حتى في أصولهم التأريخية وصفاتهم الخلقية وأنماط السلوك لديهم وهو الأمر الذي نشأ من منظور استشراقي ذي مرجعية سابقة.

وأما رابع المعايير فإنه ما يمكن أن نسميه **بأسطرة العقيدة :**

أي التنظير الاستشراقي لكل شكل أو مضمون أدبي من شأنه أن يشوب المسائل العقدية بشيء من الخرافة يخرجها عن قدسيتها ويسقطها في عيون مجتمعاتها سواء استهدفت تلك النصوص العقيدة استهدافا مباشرا بشكل عام كشعر الزندقة والإلحاد أم كانت تعبيرا شعوريا يختص بالفرق الإسلامية كالأدب الصوفي إذ حاول المستشرقون في مرحلة التنظير لهذا المعيار تأصيل النشاط الفردي على حساب الجماعة الأدبية الغالبة لإذاعة ما هو مخالف بالأساس للطابع الأدبي العام عند العرب وقد هرع الحداثويون لتجربة هذا المعيار تجربة واسعة النشاط حتى خرج بعضهم عن جادة الصواب إلى سبل الضلال من غير رجعة.

والمعيار الخامس هو **التيه الفكري :**

وهو معيار أقام المستشرقون نظريته على أساس فوضوي هادم لكل غاية ينشد الفكر العربي بلوغها والأخذ بأسباب ذلك البلوغ فكانت التجربة الفلسفية الناشئة في الشعر القديم ولا سيما العصر العباسي تشكل بارقة أمل للمستشرقين بالتنظير لرواجها في المجتمع العربي على أنها من أهم موروثاته الأدبية فكانت فلسفة التشاؤم عند بعض الشعراء وسيلة نقدية لإرباك الفطرة العربية في الفكر والسلوك مما أضل الشعر الحداثوي في الأرض أربعين سنة تلوها أربعون جيلاً إذا ما بقي الفكر العربي خاضعاً لنظريات المادة الهادمة.

المحور الثاني : انزياح المعيار النقدي من الاستشراق إلى الحداثة

1- الطعن في الثقات :

تضمن النتاج الأدبي واللغوي للحركة الاستشراقية نظريات عديدة سلطوا خلالها الطعن والشك في الثقات من رجال العربية لغتها وادبها على حد سواء بل تعدى طعنهم إلى الفقه الاسلامي برمته[1]، وقد تآزرت جهودهم حول تلك النظريات حتى غدت معلما نقديا في نتاجهم

الفكري تجاه العربية يقيمون على أساسه الخبر والمادة اللغوية والشعرية التي جاء بها هذا الراوي أو ذلك العالم فيثبتون ما يثبتون ويردون ما يردون أو يضعفون متكئين على ما وضعوه من معايير حكموا بها على رجال العربية حكما نقديا يمنع الأخذ عنهم ويستلزم الأخذ عمن سواهم لتتحول المادة النقدية عندئذ إلى صفة جبرية تجاه النصوص وذلك أمر يتناقض مع طبيعة العلم الذي يتفق المنطق البشري على أنه صفة انكشاف لا صفة جبر ، ولعل أبرز النصوص النقدية التي وجهها المستشرقون تجاه الرواة الأوائل هو ما تحدث به مرجليوث عن رأس المدرسة البصرية وأحد القراء السبعة الذين أخذت عنهم تلاوة الذكر الحكيم أبي عمرو بن العلاء ((والذي له سمعة رفيعة كراوية ثقة أقر هو الآخر بأنه حشر بيتا من عنده في قصيدة الأعشى ، إن الإنسان ليدهش فيما إذا كان لم يحشر أكثر من بيت))[2]. وعندما تحدث عن أبي عمرو الشيباني تابع خطاه على النهج نفسه فقال ((كان يمتلك صندوقا فيه كتب كثيرة خفيفة الوزن ، وحين عجب بعض الناس من قلتها وخفتها كان يفسر ذلك بكونها مجموعة صحيحة أصيلة ، وهي كثيرة بما فيها من صدق . على أنه حتى هذه المجموعة الصغيرة لم تكن مبرأة من قضية الانتحال))[3]. وفيما يتعلق بالموروث الشعري للعرب فإنه يطلق حكما تشكيكيا يطلقه نحو عموم الرواة وبالتالي نحو عموم المروي فيقول ((وكان من سوء نية الرواة أن أعطوا شهرة إلى الشعر ... إن بعض الرواة كانوا يشكون وينقدون وهم أنفسهم لم يختلقوا أو ينتحلوا ، إلا أنهم رضوا بمجاميعهم التي اعتقدوا أنها آثار قديمة صحيحة ، ولكن هذا يعيدنا إلى الوراء للسؤال عن مصادرهم))[4]. وانتقل ذلك النقد النظري الذي أسس المستشرقون دعائمه إلى التجربة الحداثوية ليصبح انتقالا مرحليا يكسب هذا المعيار ثبوتا نقديا في الفكر الجديد فأصبح العالم العربي بعد أن شكك به المستشرقون ساذجا منغلق الفكر مفتقرا إلى الذوق الفني في أعين حداثويي اليوم من المجتمع العربي، يقول النويهي في حديثه عن الشراح القدامى ((والحقيقة البسيطة التي يغفلها هؤلاء السذج هي أن هذه الأشعار التي يستشهدون بها لو انتبهوا إليها وأحسنوا فهمها وتعمقوا دلالاتها تشهد هي نفسها بأن العرب الجاهليين كان منهم الغادرون...))[5]. هكذا يصف المفكر والناقد الحداثوي شراح المعلقات الأول بالسذاجة والغفلة وسوء الفهم وسطحية القراءة فضلا عن اتهامه المجتمع العربي بأرذل الصفات.

ثم يتابع كلامه ((هنا نجد الشراح القدامى – – سامحهم الله يسرعون إلى تخطئة الشاعر فأغلب ما يهتمون به هو الشرح اللغوي ، فإن جاوزوه أحيانا فإلى النقاش الجدلي حول صحة المعنى أو عدم صحته من الناحية المنطقية الخالصة ... وانغلاقهم الغريب – – في معظم

حديثهم عنه أمام روعته وســـحره الأمر الذي كثيرا ما يوقعهم في الخطأ في مجالهم المختار نفسه مجال الشرح اللغوي))[6].

فلا غرابة أن يكون هذا الحديث موجها إلى إمام العربية أبي العباس ثعلب (رحمه الله) كيف لا وقد أســس هذا المعيار النقدي على أيد لا تمت للعربية بصــلة وأفكار ترفض بالجملة كل العصـــور الزاهية للفكر العربي ويظهر جليا أن المطعون في علمه ترك أربعة عشـــر مؤلفا أشهرها قواعد الشعر.

ثم يوجه النويهي ســـهام نقده القادح مؤصـــلا نظرية المعيار الذي ألفى عليه مدارس المســتشــرقين بقوله : ((وهنا ننتقل من الناحية العلمية الخالصــة بعد أن رأينا خطأ الشــراح القدامى فيها ؛ إلى الناحية الفنية التي أهملوها إهمالا تاما))[7].

كما أن الأنباري لم يكن بمعزل عن الطعن الغشـــوم الذي أوغل به النويهي من خلال العامل الزمني الذي يجعل منه حجة لتخطئة الأنباري بينما يزعم تغلبه على العامل الزمني بكل غرابة فيقول : ((إن أولئك الشــراح القدماء لم يكونوا تامي القرب من عصــر الشــاعر فإنهم هم أيضا يفصلهم عنه ثلاثمائة أو أربعمائة من السنين (أبو محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري شارح المفضليات الاكبر تـ305هـ) ربما تقول ان ثلاثمائة أو أربعمائة لا تزال أقل من ألف وثلاثمائة ، ولكن هناك مدى من الاقتراب إذا جاوزته لم يهم كثيرا هل جاوزته بميل أو بخمسـة ولا شـك أن أحوال الشـراح في صـميم العصـر العباسـي كانت مختلفة من معظم الوجوه ، سياسية ومعاشية ... عن أحوال شعراء الجاهلية))[8].

2- مادية الفكر :

وقفت الحركة الاستشراقية من النصوص العربية موقفا فلسفي المنهج إزاء هذه النصوص إذ تناولت النصوص النقدية للمستشرقين النص الأدبي واللغوي فضلا عن النص الديني تناولاً يجعل المضـمون مادته النقدية دون غيرها وعلى هذا الأسـاس بدأت المفاضـلة النقدية بين شـاعر وآخر على أســاس فكري يتخذ من الفكر المادي والنشــاط الفلســفي معيارا شــعريا يبرهن على فحولة الشاعر ومكانته من التراث الشعري ونلتمس هذه الآثار النقدية ذات المعايير الخاطئة تجاه النص الشعري للعرب في العصر العباسي الذي يعد محطة انفلات للفكر المادي في المجتمعات العربية وثقافاتها المتعددة ولاسيما الثقافة الأدبية.

لذلك وجد الاستشراق في هذه الحقبة نمطاً مؤهلاً لريادة النتاج الشعري الجديد ذي المضـامين الفكرية المادية فالمعيار النقدي الذي عد أبا العلاء المعري ومن قبله أبا العتاهية ولربما المتنبي

في بعض الأحيان حاملي لواء الشـــعر في دولة بني العباس هو معيار قائم على انتقائهم ليس لأنهم كما يعرف عن شعرهم موافقته كثيرا لمعايير الجودة الشعرية عند العرب وإنما لأنهم جهابذة الفكر المادي وبذوره الأولى في الحياة العربية.

على أن النقد الاستشراقي كان متغافل النظرة تجاه المضامين الشعرية التي دارت حول آثار السلف الشعري كما أغفل المستويات اللغوية لنصوصهم الشعرية ويقدم الاستشراق خلاصة رأيه في شـــعر المتنبي بقوله : ((ويكفي أن نشـــير إلى أن كل شـــعراء المديح من العرب قد تأثروا بالمتنبي بأساليب شتى . ولا يزال الناس يقبلون على قراءة شعره إلى يومنا هذا في شمال إفريقية ، كما أن المتأدبين في مصـــر والشـــام ينزلونه منزلة عليا ، وقد خصـــه كثير من النقاد بالبحوث التي تطفح بالثناء عليه . ويظهر أن أبا الطيب يجتذب الناس في مصر – على الأقل – بفلسفته الجريئة وحماسه للعصبية العربية ، كما يجتذبهم بخصائصه الأدبية البحتة))[9].

كما ينزع المستشرقون إلى المعيار عينه في تناولهم لأبي العتاهية الذي وصفوه بأنه ((أول شـــاعر فلســـفي في الأدب العربي ، وهو ينفرد بالحرية التي عالج بها القوالب الشـــعرية ، وقد طبعت الجمعية اليســـوعية ببيروت أشـــعاره طبعة جيدة بعنوان الأنوار الزاهية في ديوان أبي العتاهية))[10]. ولم تتسع الرؤية النقدية للمستشرقين إلى أبعد من المضمون الفكري ذي المنطق الفلسفي الذي يقتحم قدسية العقيدة ويدلل عليها بنظرة مادية لها أبعادها الفلسفية التي بضرورة الحال تتعارض مع المضمون الفكري للنص الديني ((وقد وصفه معاصروه بأنه حر الفكر لأنه أنكر البعث . وقد حاول أبو العتاهية أن يجد حلا لمعضـــلة الإثنينية ، فقال إن الله خلق جوهرين متضـــادين منهما انبثق كل شـــيء وإليهما يعود كل شـــيء))[11]، كما يشير جولدســـهيرإلى أن أبا العتاهية كان يقصد بوذا في قوله[12]:

إذا رأيتم شريف الناس كلّهم فانظر إلى مالك في زيّ مسكين

وعلى هذا الأساس الذي بناه الاستشراق قدم حكمه النقدي وفق ما روج له من معيار وذلك الحكم الذي صدر عن النظرة الاستشراقية مفاده بأن أبا العتاهية وفق معيار المادية الفكرية ((أحد فحول الشعراء في العصر العباسي))[13].

من هنا فإن الاســـتشـــراق أقام منهجه على ركن أحادي في النقد يحكم من خلاله بالنبوغ والشاعرية لكل مضمون فكري يطرح من الفلسفة المادية شيئاً أو بعض شيء ويقف من المعتقد الديني موقفا ماديا في البحث والنقاش لذا فإن شـــيخ المعرة نال حظوة كبرى لديهم وأحرز تقدما ملحوظا في سلسلة الطبقات الشعرية لدى المستشرقين، ومما يدل على انحسار الرؤية النقدية

للمستشرقين في دائرة الفكر المادي والاتكاء عليه هو حكمهم بأن المعري ((لم تظهر موهبته الفريدة إلا في كتبه المتأخرة التي كتبها بعد عودته إلى المعرة : ((اللزوميات)) و ((رسالة الغفران)) ... وهو يدين بشهرته في المشرق إلى مجموعة أشعاره الأولى المسماة بـ ((سقط الزند))[14].

وهم ينزلقون بكل منعرج نقدي من الجوهر النقدي المستقل إلى النزعة الفكرية الدافقة نحو مصبات الفلسفة ((ولم يكن أثر المتنبي ظاهرا في الأسلوب الذي توخى فيه الصنعة البلاغية فحسب ، بل في تلك الحرية التي تجاهل فيها القواعد الموروثة . ومع أن الشاعر لا يظهر الاحترام عند تعرضه للمسائل الدينية ، إلا أننا لا نجد في هذا الكتاب أثرا للآراء الشديدة المروق التي يعرف بها عادة))[15].

ويشكل النقد الاستشراقي هالة ضوئية تتوهج إعجابا باللزوميات التي أوضح موقفه منها على غير حيادية ودون موضوعية في مفاضلة النصوص الأدبية وتحكيم قواعد الذوق الخالص ((ولكن يجب أن نعترف أن أبا العلاء قد ظهر في هذه المجموعة بمظهر المفكر الجريء المبتكر ، كما أثبت أنه رجل الأخلاق السامية . ولم يقنع أبو العلاء بإظهار النقائص الاجتماعية والسياسية في جرأة ، بل إنه جعل الحياة الإنسانية كلها موضوعا لبحثه ... وقد لا ننصف أبا العلاء إذا قارناه بأبي العتاهية الذي لاشك يشبهه من بعض الوجوه . وقد خرج أبو العلاء في اللزوميات على قيود العقيدة التي كانت تقيد سلفه وسما بنفسه إلى مستوى أعلى))[16]. وقد لزم هذا المعيار التجربة الحداثوية لزوما مفصليا جعل من أدعيائها يفصلون النتاج الشعري على قياس ذلك المعيار ليصبح غاية منشودة بعد انتقاله من الحيز النظري إلى البيئة التجريبية حتى قيل أن ((الشعر بمعنى آخر فلسفة من حيث أنه محاولة اكتشاف أو معرفة الجانب الآخر من العالم ، أو الوجه الآخر للأشياء ، أي الجانب الميتافيزيقي كما نعبر فلسفيا ، كل شعر عظيم لا يمكن من هذه الزاوية ، وبهذا المعنى إلا أن يكون ميتافيزيقيا))[17] وقد أوجب البياتي ما يجب أن يكون عليه الشاعر العربي الجديد الذي لا بد من كونه ((ثائرا ومفكرا وفيلسوفا ومسيحا حاملا صليب خلاصه وصليب خلاص الآخرين))[18]، أما عن أصالة الفكر العربي فقد جرّد طه حسين المتنبي من نسبه بأنه لم يكن يعرف أباه[19].

3- عالمية الأدب :

إن النقد الاستشراقي للنصوص العربية في الأدب ولاسيما الشعر جاء متخذا من الخروج عن السنة الأدبية معيارا نقديا يثبت خلاله الشاعر قدرته على الخروج بالنص الأدبي من بيئة الانعزال إلى بيئة التأثير والتأثر فكان النقد الاستشراقي للأدب العربي يحاول جاهدا تثمين كل

جهد أدبي خرج عن خصوصية الأدب في التراث العربي بغية تشجيع المردة الأدبية لتحقيق عالمية الأدب وما عالمية الأدب إلا اختلاط الأجناس الأدبية بغيرها من الآداب الأخرى فكان ذلك المعيار النقدي الذي نظُّر له المستشرقون ينتصر لكل خروج عن خصوصية الأدب العربي ليتمكن من إخضـــاعه لقواعد الآداب العالمية ولا نماري الحقيقة إن قلنا بأن المراد إخضـــاع الخصـــوصـــية الأدبية للعرب للقواعد الغربية في الأدب كما ينتج عن ذلك طمس الكيان الأدبي الخاص بالعرب ولربما تشويه ملامحه ما إن يدخل ميدان الأثر المتبادل فكان ذلك المعيار النقدي الذي جاءت الحركة الاستشراقية بنظريته نداءا نقديا يصب في مصلحة آنية للنقد الغربي بينما يقوم كل ذلك على حساب الإبداع الأدبي للعربية، والأدب القومي مالم يتعد حدود الجماعة القومية في صـــلاته وتبادل الأثر مع الآداب العالمية فإنه عاجز عن تحقيق مهمته وبالتالي فإن العربي في عصور الجاهلية وصدر الإسلام ودولة بني أمية كان أسـير الجماعة لذا فإنه أيضـا لم يكن ذا مهمة يؤديها للمجتمع وفق ما يدعيه المسـتشـرق غرنباوم بقوله : ((فالأدب لا يعدو أن يكون ديوانا للجماعة . فإذا تعداها، فإن له مهمتين : التهذيب والامتاع أو السحر والحكمة ، وهما الوظيفتان اللتان عبر عنهما الرسول في حديثين له : ((إن من البيان لسـحرا)) و ((إن من الشـعر لحكما)). ثم رجحت كفة المتعة على كفة التهذيب والتأديب في رأي النقاد والنظريين ، على الأقل))[20]. فإذا ما أريد للأدب العربي أن يؤدي مهمته في التهذيب والإمتاع فلا بد له من تخطي حدود الجماعة والخروج إلى الميدان العالمي للآداب. وكذا تحاول النظرية الاسـتشـراقية في النقد أن تثبت أثر عالمية الأدب في أدبنا العربي بكل وجه قد يكون من شـأنه إحداث تأثير منطقي على الفكر العربي للميل نحو الخروج إلى الآداب العالمية وسلب الخصوصية العربية من أدبها الخالص لذا فقد عمد بعض المستشرقين إلى التوغل في الصفات العربية وحملها على صفات الأمم الأخرى فلا عجب إن وجدتهم يصفون شجاعة العربي وصفا يحملها على محاكاة الشجاعة اليونانية ((وشجاعة العرب كشجاعة قدامى الإغريق ، معتمدة على الإثارة ومتلاشية بسرعة أمام القنوط والإبطاء))[21]. ولم يكن في هذا النص من مدح يخيل إلى القارئ فهمه بقدر ما فيه إســـاءة للعرب ومحاولة سطو على صفاتهم الموروثة بعامل الفطرة بدليل أن القياس النظري الاستشراقي سيعمد فيما هو آت إلى ترتيب الشجاعة العربية ترتيبا تنازليا يجعلها دون شجاعة العنصر الحامي فانظر إلى القياس الخفي الذي يعمد من خلاله المعيار النظري لعالمية الأدب كيف يجعل من شـجاعة الإغريق مثالا يحتذى لدى العرب في الشـجاعة كما فارس الإغريق مثالا تقاس عليه فروسـية عنترة بن شـداد فارس العرب وشـاعرهم، يقول مرجليوث: ((ولا يذكر بصـورة رئيسـية في العصـور الحديثة شـاعرا بل بطل قصـة – أخيل البدوي ؛ غير أننا لا

نستطيع أن نقول عنه أنه ابن آلهة بأي وجه من وجوه الخيال فقد كانت أمه أمة سوداء ولا بد أنه كثيرا ما عُيِّرَ بدمه الإفريقي الذي أفصح عن نفسه بشجاعة ملتهبة أكسبته احترام العرب الأنقى منه دما والأقل شـــجاعة بوجه عام))[22]. هذا وقد كان الركب الحداثوي يحذو حذو النظرية النقدية التي أسس لها المستشرقون بكل ما أوتوا من إمكانيات، إذ يعد غنيمي هلال صاحب كتاب الأدب المقارن السبق الأول للحداثة في هذا المضمار ولهذا المعيار بخصوص إذ كان نقله لهذا المعيار النقدي من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي على قدر عالٍ من الأهمية حتى عُدَّ مرجعا في النظرية الأدبية الحديثة فالأدب العربي في نظر هلال أدب تقوم نهضته على أساس التأثر بالآداب الأخرى من ذلك قوله: ((وقد نهض الأدب العربي القديم في العصر العباسي ، واستجدت فيه أجناس أدبية، وصور فنية ، وموضوعات شتى ، بتأثره بالأدب الإيراني والهندي عن طريق الفارســـية، ثم بتأثره بالفكر اليوناني ، ونهضـــتنا الأدبية الحديثة ترجع في أصـولها العميقة إلى موارد من الأدب الغربي ، بحيث لا يسـتطيع ناقد أن يخطو فيه خطوة ما لم يكن على صـــلة وثيقة بالآداب الغربية وتيارات النقد فيها))[23]. إن العالمية معيار تقدم وازدهار وغنى يشـــترط على توفره زهو الأدب ونهضـــته وتقدمه وفق منظور هلال ((وعالمية الأدب هذه تجعلنا ننظر إلى أدبنا القومي نظرة أعم وأعمق ، إذ نعده أدبا بين الآداب العالمية المختلفة الأخرى ، يغنى بصـــلاته بها ، وينتهج المفيد من مناهجها ، فالآثار الأدبية العالمية تؤلف وحدة يقاس الإنتاج الأدبي الحديث بنســـبته إليها ، فأدبنا الحديث يجب أن يقوم – لا على أسـاس أدبنا القومي في ماضـيه فحسـب – بل يقوم كذلك على أنه لبنة في ذلك البناء العالمي الشـامخ))[24].إن الحقبة الجاهلية من تأريخ العرب تعد مرحلة انحطاط للأدب العربي وفق منطق عالمية الأدب والقياس الذي أورده هلال يؤكد ذلك بوضـوح ((وتأريخ الآداب العالمية يثبت أن عصـور الانحطاط فيها هي العصـور التي انطوت فيها الآداب القومية على نفسها ، فلاكت معانيها، واجترتها حتى بليت ، فملها كتابها وقراؤها معا))[25].

أما سـنن المرحلة التي وصـفها بالانحطاط فهي الأخرى لم تكن تخلو من المحاكاة كما يزعم هلال ((معلوم أن الوقوف على الأطلال لم تستقل فيه القصائد في الأدب العربي القديم، بل كان جنسا تابعا لغيره ، شأنه في ذلك شأن الغزل في العصر الجاهلي في جملته))[26].

4- أسطرة العقيدة :

يتخذ الموقف الاســتشــراقي تجاه النص الأدبي العربي في كثر من الأحيان صــفة تؤيد ما يذهب إليه بعض الأدباء العرب الذين تناولت نصــوصــهم الأدبية قضــايا العقيدة بشــكل أســـطوري ينحرف عن حقيقتها المقدســـة ويدخلها متاهات ينتج عنها التقليل من شـــأن

المقدس ومن المؤكد أن القمة المقدسة للأديان السماوية ما كان يعرض للذات الإلهية من نصوص ففي الأدب العربي تنقسم آلية تناول الذات الإلهية إلى قسمين:

الأول : ما جاء ملتزما وقار المقدس سائرا على هدي الكتاب والسنة وهو الأعم الغالب من أدبنا القديم .

الثاني : ما كان يختلف عن الأول وينشطر بنفسه إلى أشكال عدة منها ما كان في الأدب الصوفي من مسائل الشرك والعشق ومنها ما كان ذا نزعة شعوبية عرضت الزندقة والإلحاد أو متصلة بالحديث عن الذات الإلهية وكلا الشكلين ضليلا طريق لم يلفيا من الحق شيئا ولم يوقرا نصا مقدسا بل إنهما يستبقان نحو تأسيس فكر مغاير للفطرة الأدبية عند العرب كما ينزعان للخروج عن إجماع الأمة وهدي الجماعة فكان ذلك الشذوذ الأدبي معياراً نقدياً أسس له المستشرقون ملامح برّقته وصاغوا على آزاره وشياً جمالياً يفضله على غيره من المضامين الأدبية ذوات النسق الاجتماعي والديني والفطري للإنسان العربي فجاء النتاج الأدبي الذي يخص الذات الإلهية بمعزل عن الالتزام العقدي والفكري للمجتمعات العربية . فأما الأدب الصوفي فقد كان وسيلة لذيوع فكر التصوف الذي أصبح فضاءا أسطوريا يتخلله ضرب من الخرافة وينسج عالمه الديني على غير سبيل الحقيقة وإنما يقوم على البدع والضلال وقد سعى المستشرقون إلى تزويق هذا الأدب وعده من خصائص الإسلام ((وينشد الصوفية في حلقاتهم أشعارا خاصة ، وقد ترعرع هذا الأدب الذي هو من خصائص الإسلام في كل مكان وغزر إنتاجه إلى حد بعيد ، ... ويمدح أصحاب هذا الأدب في لغة صوفية الخمر التي حرمها الشرع في هذه الدنيا وادخرت لجنة أهل الخصوص ، ويتغنون بكأس المحبة... وأشهر شواهد هذا الشعر في العربية قصائد ابن الفارض والدستري ... وقد بين نيكولسون أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل على الإسلام غير مقبول ؛ فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث)) [27]. هكذا يسعى المستشرقون لتأصيل المفهوم الفكري لكل أدب يخدم بقاؤه المعيار النقدي الذي ينظِّرون له وإلا فما الذي يحمل المستشرقَين ماسينيون ونيكلسون على محاولة رد الفكر الصوفي إلى قلب الجماعة الإسلامية رغم ثبوت الحقائق على أثر النظرة الفلسفية التي نزع إليها المنهج الصوفي في الإسلام وعلى أن الأدب الصوفي يعد من آداب الفرق الإسلامية لا من خصائص الإسلام إلا إذا أريد إظهار الإسلام على وجه لا يبلغ من الحقيقة والتعقل بعض شيء. ولا ريب إذا ما فعل المستشرقون ذلك فهم لطالما عمدوا إلى أسطرة النصوص المقدسة في الإسلام كما أورد بعضهم ؛ ((ثم دخل على الحديث فيما بعد زيادات وتغييرات كثيرة . وأول هذه الزيادات ما كان خاصا بالأساطير ؛ ثم جعلت الأحاديث صفات الله أكثر وضوحا ، وفصلت الكلام في صلته بالملائكة

والجن ... نجد هذا كثيرا في صـــحيح البخاري وبخاصـــة في كتاب التوحيد وبدء الخلق))[28]. بل حاول بعضـــهم أن يزدلف بكل وســـيلة لتحقيق هذا المعيار والتعميق من ثبوته النظري بأن عدَّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) متخيلا لكل مضمون ديني جاء به عن الإسلام ، ((وقد استطاع محمد بفضـل خياله المتوقد أن يصـف الله بصـفات واضـحة معينة))[29]. فلا عجب أن يهرعوا بعد ذلك لإضفاء الطابع الرومانتيكي الحالم على العقيدة الإسلامية من خلال الترويج للعشق الصوفي الذي يعد أبرز الأغراض الشـعرية في هذا الأدب فضـــلا عن الشـرك والمســائل القبورية وادعاء المســـائل الغيبية التي يختص بمعرفتها العلية المختارة من أهل هذا المنهج ، ((ونخلص من هذا إلى أن رابعة تختلف عن متقدمي الصـــوفية الذين كانوا مجرد زهاد ونســـاك ، ذلك أنها كانت صـــوفية بحق ، يدفعها حب قوي دفاق ... كما كانت من أوائل الصـــوفية الذين قالوا بالحب الخالص ، الحب الذي لا تقيده رغبة ســـوى حب ذات الله وحده . وكانت من أوائلهم أيضـــا في الجمع بين الحب والكشـف))[30]. وأما حامل لواء الزندقة وإمامها الضـلّيل بشـار بن برد فإنه عُدَّ مرحلة مفصـــلية للشـــعر العربي وعهدا جديدا آذن بالشـــروق في ظلمات الأدب على حد تعبير الاستشراق أو كما أرادوا له أن يظهر((وهذا التطور في الأسلوب، الذي نستطيع أن نشاهده عند ابن المقفع وبشـــار ، آذن بشـــروق عهد جديد في تأريخ اللغة العربية، دعا إليه الانتقال من حياة البداوة إلى حضـــارة المدن ، وتغلغل غير العرب ، في مناطق الأدب. وذلك الطابع الوحشـــي للعربية القديمة بثروتها الفياضـــة في الألفاظ والقوالب ، تراجع في ذلك العهد أمام أسـلوب منوق مهذب ، لا يسـبب اسـتواؤه وسـهولته صـعوبات ذات بال للإفهام. وهذه اللغة السـهلة ، المنسـكبة الواضـحة ، سرعان ما احتذيت واستعملت في الأدب من قبل المثقفين جميعا في العالم الإسلامي))[31]. والأدب الحداثوي اليوم زاخر بالتجارب الأسـطورية التي صـيرت مفهوم العقيدة في الأدب الحديث على أنه ضرب من الخيال يجمع بين الحلم والأسطورة ، يقول سعدي يوسف:

أنا في انتظار يديك يا ربا يسير على الرمال
وبقيت أنت
إلهي الرملي مجهول الصفات
إلا من الألم المقدس في انتظاري
وأنا أشق الرمل لكني أغوص
أحصي اللانهاية في النهاية
كنبيك الممنوع صلبا عن طواطمهم
متألما حتى الشهادة[32].

5- **التيه الفكري :**

يعد التيه الفكري معيارا نقديا وجد حفاوة التنظير في الدراسات الاستشراقية للأدب العربي ولا سيما في العصر العباسي الذي شهد رواجا لشتى الأفكار الدخيلة على الميدان الادبي للمجتمع العربي ويندرج تحت مفهوم هذا المعيار كل شعر التشاؤم والإغراق الفلسفي وما إلى ذلك من المضامين الفكرية التي أربت على عقول الشعراء وباءت بهم إلى العزلة والقنوط ورجوح النظرة اليائسة تجاه الكون بأسره لذا فقد تبوأ أبو العتاهية مرتبة الفحولة في دائرة المعارف الإسلامية[33]. فهم يقدمونه على أنه يلبي حاجة شعبية ذات طابع ديني سمي بالزهد إذ يقول عنه أو يسترب : ((وكان يرغب في نظم شعر يفهمه الناس ، لذلك كان أهم ما يحفل به في قصائده المعاني التي كان يقصدها . وتحتوي معظم قصائده على حكم وعظات ليست بينها رابطة قوية . ومعظم تلك القصائد التي وصلتنا في الزهديات وأهم ما تمتاز به التشاؤم الواضح . فالزهد عنده يبرره فناء ما في هذه الدنيا . فهو يرى أن العالم سلسلة من الألم متصلة الحلقات . والصفاء فيه ممتزج بالأكدار أينما كان ولا رجاء في السعادة إلا لمن حمل بين جنبيه نفسا قنوعة))[34]. ويطرح المستشرق معياره المذكور من خلال بيان موقفه النقدي من هذه النظرة التشاؤمية التي سادت شعر أبي العتاهية ، يقول : ((وبالرغم من هذه النظرة السوداء إلى الحياة ، فإننا لا نجد في فلسفة أبي العتاهية أثرا لذلك العويل الممتلئ ضعفا ، فهو فيها قوي حازم ، ولو لم يكن جذلان مغتبطا ، وهو يحمل أثقال الحياة لأنه مجبر على حملها))[35]. إنه معيار نقدي نظر له المستشرقون ولطالما وجد الفكر الحداثوي حاجته الماسة لنقل هذا المعيار إلى الجانب الفكري للأدب العربي الحديث لإفشاء النظرة السوداء تجاه كل شيء وطي الأفق المبين الذي يلوح بالآمال ويمد للإنسان أسباب الرقي نحو منهج السماء ، إن الرابط الدعائي بين مرحلتي التنظير والتجربة لهذا المعيار يكمن في تشجيع الشخصية القانطة على احتذاء منهجها بوصفها بالقوة والثبات. وللناقدة خالدة سعيد موقف صريح يتبنى هذا المعيار دعوة وتجربة فمما جاء في رؤيتها النقدية التي دعت الركاب الشعري الحديث إلى تبنيها ما نصه ((النفي ، الغربة ، الوحدة ، الحرمان ، الاضطهاد، اللامنطقي ، عبودية المكان والزمان ، الموت الفاجع- تلك رايات عصرنا ؛ فليرفع اليأس لواءه ، ويرقص الرعب في كلمات الشعراء . يقطع الشاعر الحديث الأسباب بين سفينته والمرافئ ، ويسلم أشرعته لريح الضياع))[36]. وفي قصيدة (لست أدري) للشاعر إيليا أبو ماضي أنموذج الفكر التائه للإنسان العربي الذي طاوع معيارا ماديا صيَّره تجربة مأساوية لا تخلص لشيء سوى برهان نظري لتجربة فلسفية ، يقول فيها:

أجديد أم قديم أنا في هذا الوجود

هل أنا حر طليق أم أسير في قيود
هل أنا قائد نفسي في حياتي أم مقود
أتمنى أنني أدري ولكن ...
لست أدري!
وطريقي ما طريقي ؟
أطويل أم قصير ؟
هل أنا أصعد أم أهبط فيه وأغور
أأنا السائر في الدرب أم الدرب يسير
أم كلانا واقف والدهر يجري ؟
لست أدري ![37]

خـاتمة

إن المعايير النقدية التي نظَّر لها المستشرقون على هامش النصوص الأدبية واللغوية للعرب لم تكن مبنية على أســس الذائقة التي تعارفت عليها الجماعة الأدبية واللغوية ذات الموروث العميق في التجربة الثقافية لذا فإن كل معيار نقدي أســس له المســتشــرقون كان يتخذ من الشذوذ النقدي حكما مرجعيا يؤسس له ليكون قاعدة نقدية يتوخى لزومها في النص العربي ثم إن انتهاء الحركة الاســتشــراقية ذات المرحلة التنظيرية أزاح فرضــياتها النقدية إلى التجربة الحداثوية في الأدب العربي الأمر الذي يفرض علينا منطقا حتميا يســـائلنا عن العلاقة التكاملية بالمرحلة والفكر بين الاســـتشـــراق والحداثة ؟ كما أن حلول المعايير النقدية التي عرضنا لها في الفكر العربي اليوم أودت بواقعنا الأدبي واللغوي إلى التراجع لما دون العصور المتأخرة وزادت عليه اضطرابا فكريا لا يخلو منه حتى دعاة الحداثة ومنظروها أنفسهم.

هوامش البحث

[1]- ينظر: ظاهرة انتشار الاسلام موقف المستشرقين منها،محمد فتح الله الزيادي.

[2] – أصول الشعر العربي ، 66

[3] – أصول الشعر العربي ، 67

[4] – أصول الشعر العربي ، 70

[5] – الشعر الجاهلي ، النويهي ، ص221–222.

[6]– المصدر نفسه ، ص139.

[7]– الشعر الجاهلي ، النويهي ، ص141.

[8] – المصدر نفسه ، ص215–216.

[9] – دائرة المعارف الإسلامية ، مج (1) ، ص 370 ، بلاشير.

[10] – أصول الشعر العربي ، ص378.

[11] – دائرة المعارف الإسلامية ، مج (1) ، ص 377 ، اويسترب

[12]– ديوان أبو العتاهية، مجيد طراد.

[13] – دائرة المعارف الإسلامية ، مج (1) ، ص 377 ، اويسترب

[14] – دائرة المعارف الإسلامية ، مج (1) ، ص381 ، نيكلسن

[15] – دائرة المعارف الإسلامية ، مج (1) ، ص381 ، نيكلسن

[16]– دائرة المعارف الإسلامية ، مج (1) ، ص382 ، نيكلسن

[17]– زمن الشعر ، أدونيس ، ص9

[18]– البياتي ، عبد الوهاب البياتي وصـبحي ، محيي الدين : البحث عن ينابيع الشـعر والرؤيا– حوار ذاتي عبر الآخر،دار الطليعة –، ص21.

[19]– ينظر: مع المتنبي، طه حسين.

20– دراسـات في الأدب العربي ، غوسـتاف فون غرنباوم ، تر : إحسـان عباس ، أنيس فريحة ، محمد يوسـف نجم ، كمال يازجي، ص10.

[21] – أصول الشعر العربي ، مرجليوث ، تر : يحيى الجبوري ، ص141.

[22] – أصول الشعر العربي ، مرجليوث ، ص195.

[23] – الأدب المقارن ، محمد غنيمي هلال ، ص 98.

[24] – الأدب المقارن ، هلال ، ص 98.

[25] – الأدب المقارن ، ص98.

[26] – الأدب المقارن ، ص160.

[27]– دائرة المعارف الإسلامية ، مج (5) ، ص273–274، ماسينيون

[28] – دائرة المعارف الإسلامية ، مج (2) ، ص570– 571، ماكدونالد

[29] – دائرة المعارف الإسلامية ، مج (2) ، ص562، ماكدونالد

[30]– دائرة المعارف الإسلامية ، مج (8) ، ص 440 ، مرغريت سميث

[31]– العربية ، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب،يوهان فوك ، تر: عبد الحليم النجار وآخرين، ص58–59.

[32] – ديوان سعدي يوسف ، ص517.

[33]– ينظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مج (1) ، ص 377 ، اويسترب.

[34]– دائرة المعارف الإسلامية ، 1/ 378

[35] – دائرة المعارف الإسلامية ، 1/ 378.

[36]– خالدة سعيد ، بوادر الرفض في الشعر العربي الحديث ، مجلة شعر ، عدد(19) ، السنة (5) ، صيف 1961، ص88.

[37] – ديوان إيليا أبو ماضي ، ص19.

المصادر والمراجع

–الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، دار النهضة، مصر، القاهرة.

–أصول الشعر العربي، تر يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1966م.

–البحث عن ينابيع الشـــعر والرؤيا – حوار ذاتي عبر الآخر، عبد الوهاب البياتي وصـــبحي، محيي الدين: دار الطليعة– بيروت، ط1.

–الخمائل، إيليا أبو ماضي، دار العلم للملايين.

–دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر.

–دراسات في الأدب العربي، غرنباوم، دار مكتبة الحياة، بيروت،1959م.

–دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، يوهان فوك، تر رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.

–ديوان أبي العتاهية، شرح مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ط، 2004م.

–ديوان سعدي يوسف، منشورات الجمل، بيروت . بغداد، ط1، 2014.

–زمن الشعر، أدونيس، دار العودة – بيروت، ط2، 1978م.

–الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، محمد النويهي، دار القومية، القاهرة.

– ظاهرة انتشار الاسلام موقف المستشرقين منها، محمد فتح الله الزيادي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، ط1، 1984م.

– مجلة شعر، العدد 19، دار مجلة شعر، بيروت، لبنان، 1961.

– مع المتنبي، طه حسين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط، 2012م.

References

- Abul Atahiya. *Diwan Abi Attahiya*. Ed. Majid Tarad, Beirut: Dar ul-Kitab il-Arabi, 2004.
- Adonis. *Zaman ush-Shi'r*. Beirut Dar ul-Aodah, 1978.
- Al-Bayati, Abdul Wahab and Sobhi, Mohieddin Dar- AL-Tala'a. *Al-Bahthu 'an Yanabi' ish-Shi'ei war-Ro'ya: Hiwarun Thati 'abral 'Akhar*. Beirut: Dar ul-Tali'a, n.d..
- Al-Jubouri Yahya. *Osul ush-shi'r il-Arabi*. Beirut, Mo'assasat ur-Risala, 1966.

-Al-Nuwaihi, Muhammad. *Ash-Shi'r ul-Jahili: Manhajun fi Dirasatihi wa Taqweemihi*. Cairo: Al-Dar ul-Qawmiyah, n.d.

-Al-Ziyadi, Mohammad Fathallah. *Dhahuratu Intishar il-Islam wa Mawqif ul-Mustashriqeen minha*. Al-Munsha'at ul-'Aamatu lin-Nashri wat-Tawzi'i wal-I'ilan, 1984.

- Dar-AL-Feker. Da'irat ul-Ma'arif il-Islamiya, n.d.

- Fog, Yohan. *Dirasatun fil-Lughati wal-lahajati wal-Asaleeb*. Trans. Ramadan Abdul Tawab. Cairo: Maktbat AL-khanji, 1980.

- Greenbaum Dirasatun fil Adab il-Arabi, Beirut: Dar Maktbat AL-Haih, 1959.

- Hilal, Ghonimi. *Al-Adab ul-Muqaran*. Cairo: Dar un-Nahdha, n.d. - Hussein, Taha *Ma'al Mutanabbi*. Mo'assasatu Hindawi lit-Ta'leem wath-Thaqafa, 2012.

- Hussein, Taha *Ma'al Mutanabbi*. Mo'assasatu Hindawi lit-Ta'leem wath-Thaqafa, 2012

-Ilya, abu Madhi, *Al-Khama'il*. Beirut: Dar ul-'Ilm lil Malyien, n.d.

- *Majallat Shi'r* , no. 19, , Dar Majallat Shi,r , Beirut , Lebanon 1961.

- Yousif, Saadi. *Diwan Saadi Yousif*.. Beirut: Dar ul-Jamal, 2014.

.