جدليّة المرجعيّة الفكريّة في النقد الأدبي العربي الحديث (أحمد ضيف نموذجاً)

The Dialectic of Intellectual Reference in Modern Arab Criticism

Ahmed Deif as a Model

أحمد ياسين العرود
أستاذ مشارك/ جامعة البلقاء التطبيقيّة/ الأردن

Ahmed Yassin El-Aroud
Associate professor\ Al-Balqa Applied University\ Jordan
Dr.ahmadyassin@bau.edu.jo

تاريخ الاستلام: 29/ 6/ 2021م، **تاريخ القبول:** 6/ 9/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 29/ 6/ 2021, **Accepted:** 6/ 9/ 2021.
DOI:10.33977/0507-000-059-003
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص:

جاء الخطاب النقدي العربي الحديث في عصر النّهضة محمّلاً بجدليّة القديم والجديد الوافد من أوروبا، إذ مثلت هذه الجدليّة حالة من الصراع بين اتجاهين نقديين: الأوّل كان اتباعيّاً يعمل على إحياء التراث النقدي العربي، ويرى فيه طريقاً لقراءة النّص الأدبي وتقييمه والحكم عليه، وكان من هؤلاء سيد علي المرصفي، وحسين المرصفي، وحمزة فتح الله، والاتجاه الثاني التجديدي الذي تأثر بما كان في أوروبا من رؤى ومناهج جديدة في قراءة الأدب وتوظيف العلوم الطبيعيّة في تقديم هذا الأدب وصوره التي تعكس حالة المجتمع الإنساني عبر علاقة هذا الإنسان مع بيئته وزمنه وعرقه، وكان من هؤلاء أحمد ضيف الناقد الذي يمثل نموذجاً في دعوته إلى الجديد من هذه المناهج، ولا سيما المنهج التاريخي الذي ثقفه في فرنسا وعاد مدرساً في الجامعة المصريّة يبشّر في هذا الجديد من المناهج، محاولاً تطبيقه في دراسته نماذج الأدب العربي ولا سيما الأدب الجاهلي.

هذا البحث جاء لتقديم هذه التجربة النقديّة عند أحمد ضيف بعدّها نموذجاً لجدليّة الخطاب النقدي العربي الحديث مع الخطاب النقدي الأوروبي، من حيث التطبيق للآراء والأفكار المسترفدة من هذا الخطاب، ويبيّن أهميّة هذه التجربة في سبقها الزمني ودورها في محاولة تجديد الخطاب النقدي العربي الحديث. من خلال المنهج الوصفي التحليلي بين ما يدعو إليه ضيف وما قاله الأوروبيون من أمثال « تين» و»برونتيير» وبيف «، وقد توصلت الدراسة إلى نتائج أبرزها جدليّة الرفض والقبول بين ما قاله هؤلاء وما دعا إليه ضيف في دراسة الأدب العربي ولا سيما القديم منه.

الكلمات المفتاحيّة: أحمد ضيف، جدليّة، النقد الحديث.

Abstract

Arabic critical discourse in the Renaissance is filled with the controversy of the old and new European critical trends. This controversy represents a state of conflict between two critical trends: The mimetic one that works to revive the critical Arabic heritage through reading, evaluating and judging the literary texts.

Among these mimetic critics are: Sayed Ali Al-Marsafi, Hussein Al-Marsafi, and Hamza Fathallah. However, the second school is the innovative one, which is influenced by the European new visions and approaches to reading literature. Moreover, it employs the natural sciences in presenting this literature and its genres to reflect the state of human society through the humans' relationship with their environment, time, and race. Ahmad Daif is one of the critics who call for new approaches, especially the historical approach which he learns in France. He returns to Egypt to teach this new methodology in the Egyptian University to teach Arabic literature, especially Pre-Islamic Literature.

This research highlights Ahmed Daif's critical experience for being a typical model for the modern Arabic critical discourse's profanation of the critical European one in terms of applying the derived views and ideas from this European speech on the Arabic one. Moreover, this research sheds light on the importance of Daif's experience for its outstripping role in renewing the modern Arabic critical discourse.

***Keywords**: Ahmed Daif, modern Arabic criticism, controversy.*

المقدمة منهجيّة:

أهميّة الدراسة:

تكمن أهميّة هذه الدراسة كونها تطرح موضوعاً في تاريخ النقد الأدبي العربي الحديث وهو استرفاد الأفكار النقديّة الأوروبيّة في بداية عصر النّهضة. وهل كانت هذه الأفكار مأخوذة على حالها أم صابها التحوير والتبديل فيما يتوافق وروح العقليّة العربيّة؟ وفي طرح هذا الموضوع يحضر لدى الدارس أسماء النقاد الذين عاشوا هذه الإشكالية، منهم قسطاكي الحمصي في كتابه «منهل الوراد في علم الانتقاد» في أجزائه الثلاثة إذ صدر الجزآن الأول والثاني (1907) والجزء الثالث (1935) ، ومحمد روحي الخالدي في كتابة « تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفكتور هوكو» (1904) ، وأحمد ضيف في كتابيه « مقدمة لدراسة بلاغة العرب» (1921) و»بلاغة العرب في الأندلس» (1924) وكتاب الغربال لمخائيل نعيمة (1923) ، لا ننسى كتابات طه حسين وجدليته المرجعيّة الأكثر شهرة من غيرها، إذ عاش هؤلاء النقاد جدليّة المرجعيّة النقديّة التي كانوا يحملونها، فالصراع بين القديم والجديد كان محور إنتاجهم النقدي. ومن يطلع على التاريخ الأدبي العربي الحديث يجد الدراسات الكثيرة التي قرأت هذا الخطاب النقدي عبر مرجعيّاته التي اتكأ عليها. ومن هذه الدراسات «مؤتمر المرجعيّات في النقد واللغة « (اليرموك، 2010) . إذ جُمعت أعمالُ المؤتمر في مجلدين: صفحاتهما 1600صفحة، مما يدل على حجم موضوع المرجعيّات، وما يحمله من أبواب للبحث والدرس، ودراسة أحمد مداني» المرجعيّة الفكريّة للمناهج النّقديّة الغربيّة المعاصرة وتأثرها على النقد العربي» (مداني، 2018، 180 – 190) . وهناك دراسة للباحثة وفاء مناصري بعنوان «أثر الحمولة المرجعيّة للمناهج الغربيّة في التحديث النقدي لدى الناقد الجزائري أحمد يوسف (مناصري، 2020، 914 – 924) . ولعل هذه الدراسات غيض من فيض، لا يتسع المجال لذكرها، ولكنَّ كلَّ هذا يؤكد أنَّ المرجعيّة الفكريّة هي التي توجّه الإنتاج الإبداعي في شتى مجالاته ويؤكّد أيضاً أن جدليّة المرجعيّات هي التي تنتج حركة التحول في الفكر الإنساني، ومن هنا فإنَّ هذه الدراسة تأتي في سياق هذه الدراسات الحضاريّة التي يكمِّل بعضها بعضاً ويدعّم اللاحقُ السابق.

هدف الدراسة:

وأمَّا ما يَخُص هدفَ الدراسة وموضوعَها فهو الناقد أحمد ضيف، إذ دُرس نموذجاً لجوانب نقديّة ومنهجيّة في النقد العربي الحديث؛ كونه أسبقَ من غيره في هذا، وكان يمثل مرحلةَ التجديد النقدي العربي؛ كنتيجة من نتائج اللقاء العربي الأوربي في بدايات

القرن العشرين، وليس هذا فقط، بل كان المنافحَ الأول عن ظاهرة التجديد في الأدب والبلاغة العربيّة، ولعل بسبب هذا الدور الذي قام به ضيف فقد اهتمت به الدراسات النقديّة العربيّة الحديثة، على الرغم من قلة مؤلفاته النقديّة التي تركها، ولعل هدفَ هذه الدراسة بيان جانبٍ من جوانب الخطاب النقدي عند ضيف، وهو جدليّة المرجعيّة النقديّة بين الموروث ومفاهيمه ومنهاجياته النقديّة، والجديد ومفاهيمه ومنهاجياته النقديّة. ومن هنا، فإنَّ التجربة النقديّة عند أحمد ضيف تمثلّت في جدليّة الجديد الوافد مع القديم الموروث، إذ كان ضيف في قراءته الأدب العربي يحاول أنْ ينفي بعض ما هو موجود في الوعي النقدي العربي القديم من مفاهيم، ومصطلحات، وطرائقَ تحليل وقراءة، ويعمل على المواءمة بين المتقارب منها. والدليل على ذلك محاولة ضيف إنتاج مصطلح (البلاغة) بدل الأدب، و"مصطلح تاريخ الأدب"، و" الأدب المصري"، وتوظيف مصطلحات الزمن، والمكان، والعرق كما ستوضّح الدراسة كلٌّ في موضعه.

أسئلة الدراسة:

السؤال المحوريّ في هذه الدراسة: هل كان أحمد ضيف مستقبلاً فقط روح النقد الجديد عبر المنهج التاريخي الذي كان سائداً في تلك الفترة وثقفه في فرنسا، أم أنَّه كان واعياً روح هذا النقد ومدى عدم موافقته في بعضٍ من أطروحاته مع روح الأدب العربي؟ وترى الدراسة أنّه كان يعي روح هذا النقد وما يكمن في داخله من عدم التوافق الكلي مع روح الأدب العربي ونقده، ولعل هذا ما جعل الدراسة تختار عنوانها «جدليّة المرجعيّة الفكريّة للنقد العربي الحديث « (أحمد ضيف نموذجاً) . إذ كان أحمد ضيف يقارب المفاهيم النقديّة الجديدة من أجل أن يصل إلى موقف يراه هو متوافقا وماهيّة الأدب العربي وبيئته التي أنتجته وعلاقة ذلك بالزمن والعرق وغيرهما من المفاهيم.

الدراسات السابقة:

نظراً لأهميّة ما قدمه أحمد ضيف من أطروحات نقديّة قرئت من جوانب مختلفة فقد حظي خطابه النقدي بدراسات متعددة منها ما قدمه خليل الشيخ في دراسة بعنوان «أحمد ضيف ومنهج الدراسة المقارنة «إذ يرى الشيخ في هذه الدراسة أنَّ» مشروع أحمد ضيف النقدي (1880 – 1945) من الناحية المنهجيّة في إطار المشروعات المقارنة، التي أخذت بالتبلور منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في النقد الأدبي العربي الحديث» (الشيخ، 1998، 243) .

ومن هذه الدراسات أيضاً دراسة عبد الله الفيفي « طلائع النّص النقدي العربي في القرن العشرين»، إذ قامت الدراسة بتقديم أحمد ضيف واحداً من النقّاد الطلائعيين الذين أسهموا في توجيه النقد العربي الحديث نحو توظيف المناهج النقديّة الحديثة، ولا سيما المنهج التاريخي، ويرى الفيفي « أن بصمة ضيف هي بصمة الناقد العربي وهو يتلمس طريقه على أعتاب عصر جديد، شهد من التحولات الحادّة ما لم يسبق له مثيل في المسيرة البشريّة بعامّة « (الفيفي، 2002، 916) .

ومن الدراسات التي اهتمت بخطاب أحمد ضيف النقدي الكتاب الذي صدر 2003 بعنوان» خطاب التجديد النقدي عند أحمد ضيف» لسامي سليمان أحمد، حيث ناقش الكتابُ ما سبقه من دراسات حول خطاب أحمد ضيف النقدي، وأنحى باللائمة على مَن تجاهلوه في دراساتهم، ولعل هذ المقبوس من الكتاب يقدم صورةَ هذه الدراسات وموقفَها من أحمد ضيف يقول:

«... وإذ كان أحمد ضيف قد قدم كتابه الأول « مقدمة لدراسة بلاغة العرب» في بداية العشرينيات (1921) ، فإنَّ اللافت للانتباه أنَّ عدداً من دارسي تاريخ النقد العربي الحديث، كمحمد زغلول سلام، وإسحاق موسى الحسيني، وعبد العزيز الدسوقي، وحلمي مرزوق، لم يتوقّفوا أمام ما قدمة أحمد ضيف، على حين أنَّ دارسين آخرين قد توقّفوا أمام كتاب ضيف المذكور، واكتفوا بتلخيص أفكاره، وعرض آرائه في تجديد الدرس الأدبي، وهذا ما يتجلّى في دراستي عزّ الدين الأمين « نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر» وعبد الحي دياب «التراث النقدي قبل مدرسة الجيل الجديد». (أحمد، 2003، 5)

ويتابع القول: « وقد كان شكري عيّاد سبّاقاً إلى الكشف عن أهميّة كتاب « مقدمة لدراسة بلاغة العرب « إذ وصفه في مقدمة كتابة « دائرة الإبداع « بأنَّه كان جديراً بالمتابعة، وكان يثير من قضايا المنهج أكثر مما أثارت مقدمة طه حسين لكتابه «في الأدب الجاهلي»، ثم توقف شكري عياد في كتابه « المذاهب الأدبيّة والنقديّة عند العرب والغربيين عند عددٍ من أفكار ضيف، وعرضها رابطاً بينها وبين أفكار بعض النقاد المعاصرين لضيف كمحمد روحي الخالدي» (أحمد سامي، 2003، 5) . ويتابع:

«وفي مرحلة التسعينيّات من القرن العشرين قدم علي شلش كتابه عن أحمد ضيف في سلسلة «نقاد الأدب « (1992) وفيه اهتم بعرض أفكار ضيف في كتاباته، والتأريخ لها ومقارنتها بأفكار نقاد العشرينيّات، على حين خصّص عبد المجيد حنون باباً من دراسته « اللانسونيّة وأثرها في روّاد النقد العربي الحديث « (1996) ، لتناول تأثّر ضيف بأفكار النّاقد جوستاف لانسون (1857 – 1934) وتوقف أمام تطبيقات ضيف للمنهج التاريخي الذي ثقفه من دراسات لانسون وتلاميذه» (أحمد سامي، 2004، 6) .

وفي دراسة علي البديري « الأدب العربي المقارن، دراسة في جماليّة التلقي – الدراسات النظريّة المقارنة أنموذجاً – يعرض البديري إلى تجربة أحمد ضيف النقديّة ويميّزها أنها تجربة جاءت في سياق التجارب التي دعت إلى إعادة النظر في المنجز الأدبي العربي، ولعل هذا التقييم يتوافق وجوهر الدراسة الحاليّة التي وسمت هذه التجربة «بالجدليّة» التي عاشها ضيف، يقول البديري» ويقف الشعور بأهمية امتلاك سنن جديده في القراءة والرؤية حافزاً وموجهاً لكتاب أحمد ضيف (مقدمة لدراسة بلاغة العرب) ، حيث يكون عماد هذه السنن، إعادة النّظر في المنجز الأدبي العربي من خلال موازنته ومقارنته بالآخر؛ لغرض تحقيق التواصل معه والسير الى تحقيق الانسجام مع حركة التغيير التي يسعى التنويريون العرب إلى إحداثها في الثقافة العربية» (البدري، 2009، 79) .

إنَّ هذه الدراسة لا تنفي الدراسات السابقة، ولا تقلل من قيمتها، بل هي دراسات قدمت موقفاً تقييميّاً لتجربة أحمد ضيف، ووضعته ناقداً في مكانه الصحيح، مكان البداية للجديد النقدي، ومكان الريادة في جدليّة التغيير والتحول نحو النظريات والمناهج النقديّة العالميّة.

ومن أجل تحقيق هذا، فقد تبنت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في قراءة الخطاب النقدي لأحمد ضيف، من أجل الوصول إلى ما وضعته من فرضيّة الجدليّة المرجعيّة الفكريّة التي عاشها أحمد ضيف بين الإزاحة للرؤية النقديّة القديمة للأدب، وإحلال الجديد من المفاهيم والمصطلحات والرؤى.

جدليّة القديم والجديد

تعيش الحضارة الإنسانية عبر محطات تحولها حالةً من الجدليّة المستمرة بين الجديد والموروث، ولعل هذه الحالة ليست قصراً على الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بل هي حالة متأصّلة في مسيرة الإنسان وحضارته، التي يصنعها عبر التاريخ، ويمكن القول إنّ الجدليّة تتعمق في الحضارات الايدلوجيّة أكثر من غيرها، وحديثنا عن الجدليّة فيما يخص الحضارة العربيّة الإسلاميّة يضعنا أمام جدليتين عميقتين: الأولى قوميّة والثانية دينيّة، ولعل هاتين الجدليتين تشكلان صعوبة المواجهة بين المثقف وما يحمله من أفكار متأصلة في مجتمعه، الذي يمثل (التلقي) ، والوافد الجديد الذي يمثل المعرفة الجديدة، التي تكون غريبة أو مفقودة في مجتمع التلقي، وهنا تبدأ جدليّة الصراع بين الثابت المتأصل وبين الجديد الطارئ الذي يبحث عن حضور في الثقافة الجديدة، وهذا يشمل كلَّ مناحي الحياة ومنها الأدب وما يُتلقى به من وسائل إبداع أو تقييم. إذ يصبح المتلقي هو المحور الرئيس في كل تحول نحو الجديد (الزين، 2107، 63) .

هذه الحالة من الجدليّة في الأدب العربي ونقده في العصر الحديث، كانت أكثرَ من غيرها من الجدليّات؛ لأن الأدب هو صورة الثقافة في جانبيها الفكري والأسلوبي، أو ما يمكن أن يسمى (الرؤيا والأداة) ، فجدليّة الرؤيا تتبنى الأداة التي تجسّدها، ولكل رؤية منهج، فكانت الرؤى في عصر النهضة تتزاحم عبر النقل والاسترفاد من الآخر الأوروبي (العرود، 2005، 112) ، مما يجعل المنهج هو طريقة تحقيق الرؤيا. هذا المنهج الذي ربما يتعارض وما هو قائم؛ فيضع الناقد أمام جدليّة الاختيار في إطار القوميّ أو الديني مع الآخر، وهذا ما عناه شكري عياد بقوله» الحداثي العربي هو، في نهاية الأمر، جزء من موقف عالمي ملتبس: موقف عالم يريد أن يتوحد، ولكنَّ الاختلافات بين أجزائه هائلة، بحيث يخشى أنْ يفرض عليه التوحد فرضاً وجزء من موقف قومي ملتبس: موقف ثقافة تريد أنْ تشارك في صنع العالم الواحد، ولكنها لا تدري كيف تدخله؟ ولا أين مكانُها فيه؟ ، وكلا الموقفين نابع من ظروف تاريخيّة معينة « (عياد، 1993، 18) .

من هنا فليس من شك أنَّ الفكر العربي الحديث – الذي أصبح يطلق على المنجزات الفكريّة العربيّة التي نتجت عن التقاء الفكر العربي مع الفكر الأوروبي (حوراني، د. ت، 12) في فترة عصر النهضة العربيّة – قد وقع في جدليّة المرجعيّة، التي بدأت مع التحولات المعرفيّة الجديدة ضمن الالتقاء الحضاري الأوروبي العربي، وذلك في إطار وسائل الالتقاء المتمثّلة في دخول المطبعة، وحملة نابليون على مصر، مع حركة البعثات التي تبنتها سياسة محمد على باشا في مصر، وتواصل أبناء الشام مع حركات التحرر الأوروبيّة، وحركة الصحافة وطبع الكتب وترجمتها. كلّ ذلك وضع العقلية العربّية أمام أطروحات معرفيّة جديدة في شتى مجالات المعرفة، ومن هذا كان النقد الأدبي الأوروبي الذي اطّلعت علية مجموعة من أبناء العربيّة، وانخرطوا في أفكاره الجديدة، التي كانت تبحث عن قراءة النصوص الأدبيّة، في إطار البعد العلمي، المبني على رؤية فلسفيّة، يمكن من خلالها تقييم النصوص بعيداً عن الذوق الشخصي والرؤية الذاتيّة للناقد. إذ أخذ الناقد العربي يتبنّى المنهج الذي تأثّره من الغرب.

وهنا يمكن القول: «إنّ المنهج التاريخي وما يمثله من رؤية تتبنى الروح العلميّة في تقييم النصوص، كان في حينها هو المنهج المسيطر على الدراسات الأدبيّة في أوروبا، ولا سيما فرنسا، وهذا ما جعل المتنورين العرب في تلك الفترة – ومنهم أحمد ضيف موضوع الدراسة – يقومون بدور المبشّرين والممثلين لهذه الرؤية في قراءة الأدب العربي وتقييمه من جديد، عبر جدليّة الثابت والمتحوّل بين الموروث النقدي العربي، والقادم الجديد من أفكار وقيم تبحث عن علميّة التقييم والحكم» (الماضي، 2020، 42) . فقد «عرفت مصر وبقيّة الأقطار العربيّة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين صراعاً فكرياً وأدبيّاً حاداً بين التجديد والتّفتح على الغرب، رغبةً في التّطوّر والرقي، وأنصار الحفاظ على الأصالة برفض الأفكار الدخيلة خوفاً من الانحلال والضياع» (حنون، 1996، 116) . ويمكن لنا هنا أن نشير إلى الأفكار النقديّة الجديدة التي بدأ يتبنّاها الخطاب النقدي العربي الحديث الممثل بأفكار قسطاكي الحمصي، ومحمد روحي الخالدي، أحمد ضيف وطه حسين، ومدرسة الديوان، وميخائيل نعية في كتابه «الغربال» وغيرهم. إذ اعتمدت هذه المنجزات النقديّة دون استثناء على ما كان يهبُّ على الناقد العربي من أفكار نقديّة أوروبيّة.

أحمد ضيف وجدليّة الريادة:

تكمن أهميّة أحمد ضيف في كونه بداية الجدليّة في الخطاب النقدي العربي الحديث، فهو أولُ من واجه رياح التجديد النقدي الأوربي إذ «درس الأدب الفرنسي في جامعة باريس (1912 – 1914) في فترة عنفوان المنهج التاريخي وازدهاره بوجود شارل سينيويوس، وشارل لاتغلو في التاريخ، ودوركايم في علم الاجتماع والأخوين كروازي ولا نسون في الأدب؛ وبذلك كان إعداده دبلوم الأدب الفرنسي تدريباً له على المنهج التاريخي» (حنون، 1996، 12) .

جاءت الرحلة العلميّة لأحمد ضيف بعد أنْ نشّأ في بداية حياته العلميّة تنشئة تقليديّة إتباعية دينيّة، فوالده أزهريٌّ، وجدّه شيخٌ صوفيٌّ، تقام في بيته الحلقات، وقد تعلم أحمد ضيف القرآن، ومبادئ اللغة العربيّة في المساجد، وبعدها سافر إلى الإسكندريّة، وهناك وجد عوالم أخرى شدت انتباهه؛ وأهمُها العنصرُ الأوروبي في الإسكندريّة، وبعدها تحول من التعليم الديني إلى الثقافة الأوروبيّة، حيث طاف به المطاف فيما بعد إلى فرنسا، إذ كانت شخصيّته قد صقلت قبل ذلك بحب الأفكار الأوروبيّة وعلميّتها، وبسبب ذلك يرى خليل الشيخ أنَّ» المتأمّل في المنحى التعليمي لأحمد ضيف يبيّن أنه كان يتنقل بين المؤسسات التعليميّة على نحو متدرّج، وهي مؤسسات تجمع بين النّزعة المحافظة، والتجديد النّسبي، وصولاً إلى السوربون التي كانت الدراسة فيها تمثّل في الوعي الثقافي العربي ذروة الحداثة» (الشيخ، 2000، 95) . ولعل هذا ما عمّق الجدليّة التي عاشها ضيف فانتقالُه من التنشئة الدينيّة إلى الحريّة الأوربيّة لم يكن انتقالاً سهلاً، بل كان ضمن صراع نفسي وقرار صعب.

فبعد عودة أحمد ضيف إلى مصر في العام (1918) «عُيّن أستاذاً للأدب العربي في كليّة الآداب بالجامعة المصريّة، وقضى فيها ما لا يقل عن سبع سنوات متربّعاً على كرسي الأدب العربي، الذي كان مطمع العديد. وقد وجه دروسه خلال عمله بالجامعة نحو موضوعين اثنين: الأوّل الدروس النظريّة العامة حول النّقد ومنهجيّة الدرس الأدبي، إذ جمعها في كتابه «مقدمة لدراسة بلاغة العرب» الذي ألّفه (1921) ، وأما دروسه التي قدمها في الأدب الأندلسي وتاريخه مع نماذج من النّصوص الشعريّة والنّثريّة فقد جمعها في كتابه الثاني «بلاغة العرب في الأندلس» (حنون، 1996، 124) .

لقد كان السياق الثقافي والمعرفي الذي ظهر فيه أحمد ضيف يمثل حالاً جدليّة فيما ثقفه عبر حياته العلميّة، إذ كان يجمع في داخله تيارين متناقضين في رؤيتهما الأشياء وتفسيرها: تيار الإتباع والتقليد الذي وعيه في بداية حياته المعرفيّة، على يد المرصفيين: سيد على المرصفي، وحسين المرصفي، وحمزة فتح الله وتيار التجديد الذي ثقفه من وجوده في السوربون وأساتذتها كما ذكر سابقاً. إذ انعكس هذا بصورة جليّة فيما ناقشه ضيف من قضايا وجد أنها تمثّل حالاً من الإشكاليّة، التي يجب التخلّص منها من أجل الوصول إلى قراءة الأدب العربي قراءةً تجعله ممثّلاً لتاريخ هذه الأمّة على صورة علميّة ومنهجيّة. فها هو يعيش مجموعة من الجدليّات مع الموروث الأدبي، إذ كان يرى أنّها السببُ المباشرُ في عدم فاعليّة الأدب العربي في حياة الأمة.

ولعلَّ ما كان يشكّل موضوعاً جدليّاً هاماً وأوّليّاً في رؤية أحمد ضيف دعوته إلى « أدب مصري »، مما يؤكّد ثورة أحمد ضيف على امتدادات الأدب المصريّ التاريخيّة، فهو يرى أنَّ اللغة العربيّة هي لغة للكتابة فقط، وأن الموضوع الذي يكتب هو خاص فيمن يعيشه ويشكله، فيقول:

«اللغة العربيّة لغتنا لأنها لغة الكتابة والتأليف، ولأنّها تستوعب لغة التفاهم بيننا، والآداب العربيّة آدابنا، من حيث إنَّها أصلُ معلوماتنا، ومنبع معارفنا ومواهبنا العقليّة، بل كلُّ ما نعرفه من الحركة الفكريّة التي أحدثها الإنسان وأنتجتها العقول والقرائح « (ضيف، 1921، 5 – 6) .

فهو يؤمن بأنَّ اللّغة العربيّة هي لغة الكتابة ولغة التعبير عما في ذهن الإنسان العربي فقط، ولكن هذه اللغة عليها أنْ تُكتبَ ضمن خصوصيّة الزمان والمكان للكاتب، فالمصري عليه أنْ يكتب أحاسيسه ومشاعره كإنسان يعيش في بيئة لها خصوصيّة النشأة والحضور، ويتضح من هذا أنَّ أثر المدرسة التاريخيّة في قراءة الأدب – التي تتبنى البيئة والعرق والزمن في تقييم دراسة الأدب – واضحٌ في رؤية أحمد ضيف وربطه الأدب بالمكان والزمان، فجدليّة الوعي الجديد لديه تجعله يجاهر بفصل الأدب العربي الواحد إلى آداب متعددة تكتب بلغة واحدة، فيكون لدينا أدب مصري، وسوري، ويمني وغيره، فيقول:

«... ولكنّا نريد أن تكون لنا آداب مصريّة تمثّل حالتنا الاجتماعيّة وحركاتنا الفكريّة، والعصر الذي نعيش فيه، تمثل المزارع في حقله، والتاجر في حانوته، والأمير في قصره، والعالم بين تلاميذه وكتبه، والعابد في مسجده وصومعته، والشاب في مجونه وغرامه. أي نريد أن تكون لنا شخصيّة في آدابنا... وعلى الجملة تكون آدابنا عربيّة مصبوغة بصبغة مصريّة... » (ضيف، 1921، 6) . ولعل هذا ما جعل شكري عياد ينعته بأنه نصير قوي للأدب الجديد (عيّاد، 1993، 84) .

أحمد ضيف وجدليّة المنهج والأداة:

إذاً لم يكن أحمد ضيف وحيداً في جدليته تجاه العلاقة بين المعرفة وأداة الوصول إليها، في دراسة الأدب العربي الحديث، بل كان ضمن اتجاه تبنى الرؤى الأوروبيّة، وتأثرّها في محاولته التنظير لقراءة الأدب في إطار المنهجيّة التي ثقفها في فرنسا عاصمة التجديد الفكري والمعرفي في تلك الفترة من نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فقد كانت رياح الثورات الأوروبيّة بأشكلها المتعددة قد بدأت تهب على العالم و منه الوطن العربي، وكانت دراسة الأدب لها نصيبها من التجديد والتحوّل، إذ كانت هذه الدراسات تدور في محورين هما: الاتباع و التحوّل، وقد وصف طه حسين هذه الدراسات وأدواتها فيقول:

«... كان في درس الأدب في مصر مذهبان: أحدهما مذهب القدماء الذي كان يمثله الأستاذ الشيخ سيد المرصفي حين كان يفسر لتلاميذه في الأزهر «ديوان الحماسة لأبي تمام، أو كتاب «الكامل «للمبرد أو كتاب « الأمالي « لأبي علي القالي ينحو في هذا التفسير مذهب اللغويين والنقاد، من قدماء المسلمين في البصرة، والكوفة، وبغداد، وميل شديد إلى النقد والغريب، وانصراف شديد عن النحو وما ألف الأزهريون من علوم البلاغة، والآخر مذهب الأوروبيين الذي استحدثته الجامعة المصريّة بفضل الأستاذ « نلينو» ومن خلفه من المستشرقين، والذي كان ينحو في درس الآداب العربيّة نحو النقاد ومؤرخي الآداب حين يعرضون لدرس الآداب الأوروبيّة الحيّة أو الآداب الأوروبيّة القديمة « (حسين، 1978، 11) .

ويؤكد أحمد ضيف هذا فيقول «كانت دراسة الأدب العربي في مصر جارية على الأساليب القديمة، أي طريقة الكامل للمبرد وأمالي أبي على القالي، والبيان والتبيين للجاحظ، وأدب الكاتب لابن قتيبة وغيرها من كتب الأدب الجامعة لكل شيء من شعر ونثر وأخبار وفكاهات... فكانت دراسة الأدب أشبه بمختار من المنظوم والمنثور مع شرحها وكان أكثر تدريس الآداب في الجامع الأزهر وغيره من المعاهد الدينيّة يأتي عرضاً لمناسبة شاهد نحوي أو لإثبات قاعدة بلاغيّة» (ضيف، 1921، 21) .

هذه الرؤية القائمة على جدليّة القديم مع الجديد، أو ما يمكن تسميته «جدليّة المرجعيّات» هي التي كانت توجه أحمد ضيف وغيرَه ممن كان لهم اهتمامٌ في البحث والدرس الأدبي ونقده، فأحمد ضيف – في هذه الفترة التي عبّر عنها طه حسين – كان يدرس في فرنسا مبعوثاً في جامعة السوربون ويتتلمذ على أساتذة الرؤية الجديدة في بحث الأدب وتاريخه، ومنهم؛ غوستاف لانسون وزملاؤه وكان في خضم جدليّة المرجعيات القديمة والحديثة في العالم كلّة ومنها العربيّة، حيث يقول:

« دراسة الآداب العربيّة بالطرق المعروفة الآن لا تزال حديثة العهد، والأدب العربي على سعته وغنائه مشوش، مختلط مرتبك، لا يزال باقياً على حالته الأولى من البساطة والسذاجة والتأليف والجمع، ولم تحرر بعد عقول أدبائنا من قيود الطرق القديمة والانتصار لها. ولا يزال يُعد الخروج من القديم خروجاً عليه، ولا نزال نعتقد أنَّ القدماء وصلوا إلى أقصى ما يمكن أنْ يصل إليه العقل

البشري من الذكاء والإتقان» (ضيف، 1921، 3) .

هذه الرؤية التي تقبع في ذهن أحمد ضيف، وهي رؤية نقد بعض الموروث النقدي، دفعته إلى تبنّي توظيف الأداة أو المنهج الجديد في الدراسات الأدبيّة العربيّة، هذا المنهج المبني على روح العلميّة والحقائق القائمة وتجاوز المسلمات، التي يقدمها المنهج القديم أو الإتباعي كما يمكن تسميته، فيقول:

« فلا يصح أن نأخذ بالتسليم بقول إنَّ النابغة الذبياني أشعر الشعراء لأنه قال: فإنَّك كالليل الذي هو مدركي... إلخ بدون بحث في ذلك، ولا أنَّ المهلهل أولُ من طوَّل القصائد، لأن صاحب الأغاني أو غيرَه قال ذلك، بدون أن نبحث في صحة هذا الزعم، ولا أنْ نصدقَ قول من قال إنَّ لغة العرب أحسنُ اللغات، بدون أنْ نعرفَ شيئاً من اللغات الأجنبيّة ونوازن بينها وبين اللغة العربيّة» (ضيف، 1921، 3) .

تعكس الروح الثوريّة الواضحة لدى أحمد ضيف جدليّة المنهج، الذي كان يمثل بالنسبة إلى أحمد ضيف حالة من الفقدان؛ لما يجب أنْ تكونَ عليه دراسة الأدب العربي قديمة وحديثه، بل إنَّ المقصود بهذا هو الأدبُ القديم، وما كان عليه هذا الأدب من جمود من حيث المفهوم والأداة – من وجهة نظر أحمد ضيف – التي تقدم هذا الأدب لدى النقاد والمبدعين. ولعل هذا ما عناه سيد بحراوي في حديثه عن الحركة الأدبيّة في هذه الفترة بشقيها الأدب والنقد، إذ يقول:

«أما بالنسبة للنقاد فقد منع الإحياء النقدي نقاده من الاقتراب من الحداثة وتحكم المعيار النقدي البلاغي القديم فيه... حيثُ إنَّ الشعراء والنقاد الإحيائيين أنفسهم شعروا بالمأزق الذي يضعهم فيه تمسّكهم بالمعيار القديم الذي أصبح كالقيد الذي يمنع تجربتهم الجديدة... » (البحراوي، 1993، 17) .

كان السياق المعرفي في الفترة التي ظهر فيها ضيف هو سياق الجدليّات بين القديم والجديد، بين الشعر القديم والجديد، بين النقد القديم والنقد الجديد، بين المقامة كصورة قصصيّة موروثة وبين رياح الرواية الغربيّة، بين المصطلحات الخاصة بالأجناس الأدبيّة الجديدة (العرود، 2006، 150 – 180) . وبين ما هو موروث منها، إذ كان الإتباعيون في مرجعيّتهم الفكرية في حالة خصومة دائمة مع التجديديين ومرجعيتهم، ويمكن استخلاص ذلك من قول أحمد ضيف:

«... لذلك نرغب من متأدبينا وعلمائنا أن يعيرونا شيئاً من التسامح، وأنْ يغضوا الطّرف عما عساه أنْ يكون غير جارٍ على طرقهم، في الفهم والإدراك، أو مخالفاً لحكمهم على الأشياء، وأنْ يعتقدوا أننا نفعل واجباً علينا لبلادنا ولغتنا وامّتنا، وأنَّه يجب أنْ نضحي بكل شيء في سبيل هذا الواجب ونحن نعتقد من جهة أخرى أنّهم مخلصون في تمسّكهم بتربيتهم العقليّة، لأنَّ شكر الجميل يقضي عليهم بالانتصار إلى معلوماتهم التي بها رقوا وعليها شبّوا... » (ضيف، 1921، 5 – 10) .

كان ما يحمله أحمد ضيف من مشروع تجديديٍّ جدليٍّ يتمثل في إعادة قراءة الأدب القديم، ومصطلحاته ضمن منهجيّة تعتمد ما ثقفه في أوروبا من معارفَ تعتمد البيئة والزمن والعرق أو ما أطلق عليه «المنهج التاريخي «الذي له نظريته ومقوّماته وإجراءاته ويعمل على تطبيق بعض القوانين العلمية في دراسة النصوص الأدبية، كما فعل سانت بيف حينما قسّم الأدباء إلى فصائل مستعيناً بعالم النبات الذي يقسم النباتات إلى مجموعات أو فصائل، وكما فعل برونتيير حينما أقحم نظريّة النشوء والارتقاء لداروين على دراسة الأجناس الأدبيّة، ولعل هذا المنهج الجديد له ما له من وسائل لتفكيك البعد التاريخي المتصل للأدب الواحد وتحويل هذا الأدب الواحد إلى آداب متعددة نشأت عبر تحولات اجتماعيّة وزمنيّة عبرتها الشعوب ضمن تاريخها، ولهذا فأحمد ضيف كان يرى أنَّ الأدب العربي لا يمثل تاريخاً متسقاً يصب في بوتقة واحدة، بل هو تاريخ أدبي متعدد تشكل عبر عصور أدبيّة تكاد تكون منفصلة عن بعضها فكل عصر له بيئته، فالآدب كتبت بلغة واحدة لكنها تعبِّر عن بيئتها التي كتبت فيها، وهذا يؤكد ما ناقشته الدراسة سابقاً من دعوة ضيف إلى أدب مصريٍّ خالص، يقول:

«ولا يخفى على من ألقى نظرة في الأدب العربي صعوبة تدريس هذه الآداب؛ لأنها ليست آداب أمة واحدة وليست لها صبغة واحدة، بل هي آداب أمم مختلفة المذاهب والأجناس والبيئات» (ضيف، 1921، 6) .

هذا التقييم للأدب العربي بهذا الإطار تقييم يخالف تماماً ما يذهب إليه دارس الأدب العربي والمبني على وحدة التاريخ الأدبي العربي بصرف النّظر عن البيئة والزمن، أو العرق، وهنا تكمن جدليّة المنهجيّة عنده فهو المبشّر الجديد بمنهجيّة تتبنى هذه المعطيات (البيئة، العرق، الزمن) في الحكم على النّص وتقييمه ومدى انتماء أفكاره إلى الأمة التي تنتجه. وعلى هذا فإنه يتحدث صراحة عن قصور منهجيّة قراءة الأدب العربي التي يتبنّاها النقاد في تلك الفترة، ويرى أنَّ على هذه المنهجيّة أنْ تنتقل إلى ما عند الأوروبيين من أدوات للقراءة والتقييم، فيقول في نقده هذه الحركة، مطالباً أصحابها بالتخلي عن القديم في قراءة الأدب:

«.. وانتقلت الحركة الأدبيّة عندنا من البحث عن اللفظ والديباجة، كالمجاز والاستعارة، والتشبيه، والكناية، إلى البحث في نفس الكاتب أو الشاعر، ومقدار معلوماته. وما أودعه من خطأ أو صواب في شعره أو نثره، وما اعتراه من التأثير النفسي، والخارجي، وحمله على كتابة ما كتب إلى غير ذلك من المؤثّرات» (ضيف، 1921، 8) .

يلحظ أنَّ جدليّة المرجعيّة عند أحمد ضيف تدفعه إلى محاولة تبرير المنهج الجديد الذي يتبناه ويدعو إليه، هذا المنهج الذي يقرِّب النقد من العلم، ويتخلى فيه الناقد عن الذوق الشخصي وانعكاساته على قراءة النّص، وذلك من أجل الوصل إلى صورة صحيحة لحالة الأدب في فتراته الزمنيّة، وبيئاته، فيقول:

« ومن شروط النقد الصحيح أنْ يبتعد الإنسانُ عن أهوائه، وميوله، عندما يقرأ كاتباً أو شاعراً، يريد أن يفهمه كما هو. ولا بد أنْ يتخلى أيضاً عن أذواقه الخاصّة؛ لأنَّ الاستسلام إلى ذوق الشّخص ينافي طريقة النقد الصحيح. هذه الطريقة، طريقة تخلي القارئ عن ذوقه الخاص، وعن المؤثّرات التي تحيط به، تجعله يفهم الكاتب بذوق الكاتب، ويفهم الشاعر بنفس الشاعر التي قال بها شعره... » (ضيف، 1921، 9 – 20) .

ومن المفيد أنْ نذكر هنا أنَّ دعوة أحمد ضيف إلى التخلي عن

الذوق الشخصي من أجل علمنة النقد طرأ عليها تحوّل وتغيير فيما دعا إليه طه حسين فيما بعد بشأن الذوق الشخصي ودوره في العمليّة النقديّة، إذ يرى «أنَّ مؤرخ الأدب لا يستطيع أنْ يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها، وإنَّما هو مضطرٌّ معها إلى الذوق هو مضطرٌّ معها إلى هذه الملكات الشخصيّة الفرديّة، التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها، فتاريخُ الأدب أدبٌ في نفسه من جهة لأنه يتأثّر بما يتأثّر به مأثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنيّة المختلفة. وتاريخ الأدب علمٌ من جهة، ولكنّه لا يستطيع أنْ يكونَ علماً كالعلوم الطبيعيّة والرياضيّة لأنه متأثرٌ بهذه الشخصيّة» (حسين، 1978، 34) .

ومن أجل أنْ يؤصل أحمد ضيف منهجيته الجديدة، فإنه لا يبقي كلامه في دائرة التنظير، فيأخذ الشعر الجاهلي نموذجاً للدراسة في إطار الرؤية الجديدة، إذ كان هذا الشعر في تلك الفترة محط إعادة نظر فيما كان يسمى «الشك في الشعر الجاهلي»؛ فيبدأ بدراسة البعد البيئي للإنسان العربي، وما عكست هذه البيئة على روح ونفس صاحبها من قيم وعادات وتقاليد تمثّلت فيما كان يقوله من قول سواء شعراً أم نثراً، إذ البعد البيئي هو المنطلق الأوّل في رؤية المنهج التاريخي، حيث التوافق بين البيئة ومفردات اللغة وسياقتها يقدم دليلاً في نظر الدارسين على جودة هذا النّص، وقدرته على تمثّل فكرة الانعكاس بين النّص وبيئته وتحقيقاً لصورة الصدق النّفسي للمبدع، ويصبح النّص وثيقة تتضمّن خصائص الإنسان وزمانه ومكانه، فبعد أن يستعرض مميزات المكان والزمان والإنسان في جزيرة العرب مساحة حركة الشعر في تلك الفترة، يقول:

«... هذه هي الحياة الفطريّة بما فيها من البساطة والسّذاجة، والأخلاق، من كرم وشجاعة ووفاء، هي كلُّ الشعر العربي الجاهلي، أو الشعر العربي الجاهلي هو كلُّ ذلك، كان العربي يصف شعره فيما يراه، ويتكلم عما يشعر به في نفسه، من عواطف وفضائل. وقد تكلّم وعبَّر عما يجول بخاطره بنفس الشجاعة، والإقدام اللذين كانا له في الحياة» (ضيف، 1921، 52) .

يصبح النص الشعري عند أحمد ضيف كما يُلحظ هو مصدر المعلومة، والحكم على ذات الشاعر وبُعْده النفسي الذي شكلته البيئة، وهنا يعلل سبب خلو الشعر الجاهلي مثلاً من الحديث عن جمال الطبيعة، ومفرداتها. واكتفى بالحديث عن الصحراء ووصفها ومدى إحساسه بهذه البيئة، يقول:

«... ولأن طبيعة بلاده الجافة ذات الشكل الواحد، لم تلهمه، ولم توح إليه من أنواع الجمال، غير جمال القول، بالتعبير عمّا يجول بخاطره، وإظهار عواطفه إظهاراً ساذجاً. غاب عنه جمال الطبيعة، من حقول، وخمائل، ومن جبال وتلال، مكللة بالأشجار والأزهار، وندر لديه جريان الماء، وهدوء الجو فلم ير إلا الصحراء المحرقة ذات الفضاء اللانهائي (...) فاندفع بطبيعته إلى الشعر، ووصف طبيعة بلاده، وتفنن في ذكر ما يحيط به، من حيوان وغيره، ووصف كل دقيقه وعظيمه في ذلك» (ضيف، 1921، 53) .

ويتبنَّى أحمد ضيف دور العرق في تفسير الموضوعات الشعريّة عند العرب في الشعر الجاهلي ومنها « الأسطورة « فيعرض رأي رينان الفرنسي في سبب وجود الأساطير عند اليونان وعدم وجودها عند العرب.

يقول» وقد قال بعض المستشرقين مثلُ رينان ومن جرى على مذهبه: أنَّ العرب ككل الأمم الساميّة ليس لها أساطيرٌ في شعرها، ولا في عقائدها، وأنَّ هذا يدل على ضيق الخيال لديهم؛ لأنَّ الأساطير والخرافات، إنّما هي نتيجة سعة الخيال ونتيجة الحيرة وحب البحث والاطلاع، وأنَّ الفكر كلّما كان قلقاً متطلّعاً إلى غاية أسمى كان بعيد الغرض» (ضيف، 1921، 57) .

هذا الرأي لرينان مبنيّ على تفسير الأفكار بناءً على العرق الإنساني؛ إذ يربط هذا الرأي بأشكال الإبداع والفنون بالشعوب وعرقيّاتها، وأحمد ضيف يرى هذا الرأي من حيثُ ارتباطُ الأعراق بالظواهر، ولكنه يخالف رينان في هذا ويصف قول رينان بالمبالغة ويفسّر وجود الأساطير لدى العرب وحضورها في شعرهم، وهي أساطيرٌ تخص عرقهم وكان حضورها من خلال تصورها كآلهة، وأنَّ الشاعر كان له شيطانه الذي يلهمه الشعر وعبقريته الشعريّة يقول» أنكر المستشرقون هذا النّوع من سعة الخيال عند الأمم الساميّة وفي جملتها العرب. ولكنّهم يبالغون في ذلك؛ لأن العرب تصوّروا آلهة متعددة، ونصبوا لها الأصنام قبل الإسلام وكانت لهم أساطير وتخيّلوا لشعرائهم نفوساً أخرى من الجن كانت توحي إليهم عبقريّتهم، وعدُّوهم أصحاباً لكبار الشعراء ورووا عنهم الشعر» (ضيف، 1921، 59) .

وكما ذكرت الدراسة سابقاً، فإنَّ أحمد ضيف لا يعارض رينان في تبني فكرة العرق وارتباطه بالظواهر الإبداعية، فقد كان رينان والمستشرقون في مناهجهم وأفكارهم نموذجاً مميزاً بالنسبة لأحمد ضيف ومجايليه من النّقاد العرب، بل هو يرى أنَّ الأساطير موجودةٌ بروح أخرى غير التي كانت عند العرق الآري وعندما يفسّر الأساطير العرَبيّة بما هي علية من شكل يخصّها فإنّه يرى ذلك مرتبطاً بالعرق السامي فيقول:

«أمّا إنَ الأمم الساميّة ذات أفكار هادئة غير قلقة، راضية بصدق وصحة ما ترى، فهذا صحيحٌ في جملته لأنّهم أقنعُ الأمم في حب الاستطلاع، وأرضاهم بما لديهم. ولذلك أيضاً كانوا أقلّهم فلَسفة وأكثرَهم سذاجةً في حالتهم الاجتماعية، وفي نظام حكوماتهم. كما يظهر في بلاغتهم من شعر ونثر» (ضيف، 1921، 59) .

ولعل موقف الدراس مما يقوله رينان وأخذ أحمد ضيف في هذا الرأي فإنَّ لكلِّ نظريّة أبعادَها، ونظريّة الأعراقَ والأجناس البشريّة حاولت أنْ تدرس الشعوب في إطار الحتميّة الجغرافيّة، وأعطت كلَّ شعب من الشعوب خصائص حضاريّة أخذتها من علاقة الإنسان بأفكاره ورؤيته الكون والإنسان والحياة، وهذه الأحكام ليست ملزمةً لأي حضارة، لكنها شكلت تصوّراً حضارياً عند الشعوب، فالأسطورة موجودة في عقلية الشعوب ولكن ما يختلف هو تجسيد الأسطورة عند كلِّ شعب، وما ذهب إليه ضيف في تفسيره الأسطورة في الشعر العربي كان تفسيراً موفقاً، إذ يرى وجود الأسطورة في هذا الشعر يتوافق وطبيعة العرق العربي وخصائصه الحضارية. ولهذه الأسباب العرقيّة يرى ضيف صورة الأساطير العربيّة وحال وجودها في ثقافة هذه الأمم ومنها، الشعر والنثر. فقد جاء تعليله صادراً عن جدليّة التبرير التي يعيشها ضيف في محاولة إثبات أنه يمكن قراءة الأدب العربي من خلال منهجيّة المستشرقين على الرغم من إنكار هؤلاء لظاهرة الأسطورة، ولكن ضيف يأخذ المنهج ويبرر ما يراه هو. كما حدث في تبرير وجود الأسطورة في الشعر الجاهلي

فيما قدمته الدراسة.

ربط أحمد ضيف تفسيره بداية ظهور الشعر العربي، وسبب هذا الظهور أيضاً بدور البيئة، وخصوصيّتها عند العربي، فهذه البيئة بما فرضته من عزلة وانكفاء على من يعيشها، وما فيها من نظام حياة يرتبط بالحركة، والترحال المستمر من مكان إلى آخر، والخوف والدفاع عن النّفس، إذ الشعر أصبح تعبيراً عن أحاسيس وعواطف ومشاعر إنسانيّة، جسّدها هذا النّص وعبّر عنها، يقول:

« إن ما دعا العربي لقول الشّعر كثرةُ أسفاره وأتعابه من اختراق الصّحراء، والعربي ككل النّاس من جهة العواطف والإحساسات والاستعداد إلى قول الشّعر. بل ظهر أنَّ العربي أكثرُ النّاس استعداداً لقرض الشّعر، وأكثر من قال شعراً، ولا تكاد تجد أمّة أخرى أنتج خيالها من الكلام الموزون المقفّى مثل ما أنتج العرب، لأن الشعر كان سجيّة من سجاياهم، فكان لديهم أشبه بالمسامرات عند غيرهم. فلماذا لا تكون هذه الطبيعة النقيّة وهذا الاستعداد السليم هما اللذان دعيا العرب لقول الشعر من أول الأمر» (ضيف، 1921، 56 – 57) .

ويأتي هذ التفسير البيئي عند أحمد ضيف رداً على ما هو معروف في التاريخ الشعري العربي أن بداية الشعر هو حداء للإبل، التي كان يرافقها في قطعه الصحراء المحرقة من أجل أنْ يقطع الوقت ويخفف على الحيوان ألم السير» (ضيف، 1921: 56) .

وعلى الرغم من تبنى أحمد ضيف فكرة البيئة في تفسير الأدب؛ لكنه كان له رأيه في هذا الذي خالف فيه الناقد الفرنسي» هيبوليت تين»، حيث كان تين من وجهة نظر ضيف مبالغاً في علمنة النقد وبنائه على العلوم التجريديّة والنظريات العلميّة البحتة، التي ترى أنَّ الإنسان ثمرة البيئة بكلِّ ما فيها، فقد كان ضيف له رأيه في هذا ولعل ما قاله يبين ذلك، يقول:

«... هذه الطريقة العلميّة البحتة، المبنيّة على المشاهدات والتجارب، هي التي بنى عليها «تين» مذهبه في نقد البلاغة. لأن كلَّ نقد عنده عبارة عن ملاحظات نفسيّة (بسيكولوجية) علميّة. إذ البلاغة أثرُ الاجتماع، ونتيجةُ الأسباب الثلاثة التي ذكرناها؛ أي أنَّ الأدبَ والبلاغةَ – على رأي «تين» – نتيجةٌ لازبة لتلك الأسباب الثلاثة التي هي الجنس والبيئة والزمن « (ضيف، 1921، 16) .

وعبر جدليته النقديّة فإن ضيف يرد على «تين» متبنياً رؤية الجانب الإنساني المتمثّل في الأدب وعلاقته بشخصيّة المبدع، إذ لا يمكن أنْ يكون الإنسانُ نُسخاً متشابهة بسبب البيئة، بل يجبُ مراعاة الخصائص الذاتيّة أو الفرديّة، يقول:

لا شك أنّ الإنسان ثمرة البيئة والزمن والجنس، ولكن هذه أسبابٌ عامة يندمج فيها كثيرٌ من الأسباب الأخرى، وليست وحدها تؤثر في نفس الشخص وتربيته، هنالك حوادث خاصّة... فلا بُدَّ من مراعاة الأسباب الخاصّة في معرفة الشخص، أكثر من الأسباب العامة في تكوين نفسيّة وإدراك حقيقتها... » (ضيف، 1921، 121 – 124) . فالفرق واضح بيّن بَينَ رؤية «تين» لدور البيئة المتمثل إعطاء البيئة كلَّ الدور في تشكيل رؤية الإنسان، إذ الإنسانُ كفرد وحالة نفسيّة ورؤيا ذاتيّة خارجَ إطار التأثير في الإبداع، وبيَّنَ ضيفٌ الذي يذهب إلى أنَّ التشكيل النفسي والذاتي لهما دور لا يقل أهميّة عن البيئة والمحيط وكأن ضيف يشير هنا إلى دور العبقريّة الفرديّة عند الإنسان ودورها في الإبداع، في حين تين يؤكد العبقريّة الجمعيّة أو الجماعيّة في الإبداع، وليس هذا فقط، فقد رفض أحمد ضيف فكرة العرق عند « تين « ورد عليه من خلال تفسير منطقي مبنيٍّ على قراءة التاريخ والحوادث متخذاً العرب قبل الإسلام وبعده شاهداً على ذلك، يقول:

«إن مسألة الجنس من حيث أثرُها في الأمم وعقولُها مسألةٌ غيرُ مسلم بها على أطلاقها. ولا يمكن أنْ يُسلّم بها إنسانٌ مفكر تسليماً مطلقاً؛ لأن مذهب الفيلسوف» تين» أصبح الآن متهماً بالمبالغة وعدم التحقيق. ولأن الحوادث أثبتت لنا أنَّ بعض الشعوب الصغيرة التي اتخذها أصحاب هذا المذهب برهاناً ودليلاً على نظرياتهم ظهرت فيها قدرة تكاد تضارع أهل الجنس الأبيض... والحقيقة أن السبب في هذا لاختلاف الذي نراه في الأمم وتربيتها راجعٌ إلى البيئة والحوادث. ونضرب لذلك مثلاً بحالة العرب قبل الإسلام وبعده.... » (ضيف، 1921، 138 – 139) .

ويستمر ضيف في تطبيق منهجه الجديد على الشعر الجاهلي وقضاياه، ومنها قضيّة رواية الشعر الجاهلي والشك في هذه الرواية ومدى صحّتها، فيذكر في هذا رأي المستشرقين ولا سيّما الألمان منهم، الذين يشكّون في مدى صدق رواية الشعر العربي ومنه الجاهلي، حيث يشكّون في رواية حماد الراوية، وخلف الأحمر، ولكن ما يذهب إليه أحمد ضيف في هذا أنَّه يخالف ما يقوله هؤلاء المستشرقون، ويرى في ذلك مبالغة، مع عدم تبرئته الشعر العربي من الشّك، وأن هذا الشّك لا زال موضع بحث. ووجود هذا الشّك لا يطعن في الصبغة العربيّة لهذا الشعر من حيث الأسلوب» (ضيف، 1921، 59 – 62) .

أحمد ضيف وجدليّة المفهوم والمصطلح

أ ـ مفهوم الأدب

كان المفهوم من أسس الجدليّة التي عاشها أحمد ضيف مع المفاهيم والمصطلحات فيما يخص الأدب العربي ومنها مفهوم (الأدب) وما يدل عليه من مصطلح، فالمتداول والمتأصّل في تاريخ العرب اللغوي، والشعري، والنثري هو مصطلح (الأدب) ، إذ يدل هذا المصطلح على مجموع التراث الشعري والنثري العربي من العصر الجاهلي حتى العصر الحديث، ولعل هذا المصطلح ودلالته لا يراها أحمد ضيف تتوافق والمعنى الحقيقي لهذا الفن، فأوّل ما يبدأ به أحمد ضيف في دراسته «بلاغة العرب « كما يسمّيها يعرض دلالة هذا المفهوم (الأدب) عند العرب فيقول:

«الأدب عند العرب يشمل كلَّ شيء؛ أو هو مجموع معلومات الإنسان التي اكتسبها بالقراءة والدرس: من علوم عربيّة كالنحو والصّرف وعلوم البلاغة، والشّعر والأمثال والحكم والتاريخ وغيرها من: فلسفة وسياسة واجتماع» (ضيف، 1921، 12) .

ولأن هذا المصطلح وما ينضوي عليه من دلالات لا يتوافق وما لدى ضيف من معرفة في مفهوم الأدب ودلالته، فقد عمل على محاولة إعادة النظر في هذا المصطلح ودلالاته، من خلال الحوار والنقاش المبني على التحليل للمفاهيم ومصطلحاتها الدالة، وأخذ ينحو في تعبيره عن هذا الميراث الأدبي نحو المفهوم الأوروبي، الذي يؤمن به، ويرغب في توظفيه في دراسته الأدب،

بل وتغيير المصطلح عبر خلخلة المفهوم الذي ينضوي تحته، ومن أجل الوصول إلى مبتغاه فإنه يتتبع دلالة «الأدب» عند العرب كما حدَّه علماء العرب ومنهم:

ابن قتيبة، في «أدب الكاتب « يقول ضيف وقد جمل ابن قتيبة في كتابه» أدب الكاتب» من شروط الأديب أن يعرف جملة من الرياضيات والصناعات» (ضيف، 1921، 21) .

وما قاله صاحب» تاج العروس: » وإطلاقه – أي الأدب – على العلوم العربيّة موّلد حدثَ في الإسلام» (ضيف، 1921، 22) و «ابن خلدون فقد حدَّ الأدب ورأى» ألا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها» وقال: » وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته» وقال: » هو الإجادة في فني المنظوم والمنثور، على أساليب العرب ومناحيهم، ومن تمام الصناعة أن يجمعوا لذلك من كلام العرب ما عساه أن تحصل به الملكة من شعر عالي الطبقة، وسجع متساوٍ في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقّة، يستقرئ منها في الغالب معظم قوانين العربيّة مع ذكر بعض من أيام العرب، يفهم به ما يقع من أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة» ثم إنَّهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا: الأدبُ هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف» (ضيف، 1921، 24 – 25) . وحاجي خليفة في « كشف الظنون. قال صاحب كشف الظنون «الأدبُ علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا وكتابة. » واضح بعد ذلك أنَّ الأدب ليس هو المنظوم والمنثور، بل هو مجموع العلوم العربيّة كما قال المؤلف نفسه. » اعلم أنَّ فائدة التخاطب والمحاورات في إفادة العلوم واستفادتها لما لم تتبيّن للطالبين إلا بالألفاظ وأحوالها، كان ضبط أحوالها مما اعتنى به العلماء، فدعت معرفة أحوالها إلى علوم انقسم أنواعها إلى اثني عشر قسماً، سمّوها العلوم الأدبيّة، لتوقف درس الأدب عليها بالذات، وأدب النفس بالواسطة وبالعلوم العربيّة أيضاً لبحثهم عن الألفاظ العربيّة» (ضيف، 1921، 29) . وبعد ذلك يقرر موقفه المناقض لفهمهم بناء على ما لدية من مفاهيم جديدة لهذا الدال وهو مصطلح "الأدب". فيقول:

"نحن لا نفهم الأدب بهذا المعنى العام، ولن يكونَ تدريسُنا على هذه الطريقة، ولكنَّا نريد أنْ يكون للأدب موضوعٌ، وأنْ نحده حداً إيجابيّاً، لذلك رأينا أنْ نطلق على الشعر والنثر البليغ – وهو ما نقصده من الأدب، وما يراد من دراسته في مدارسنا – كلمة " بلاغة" (ضيف، 1921، 25) .

جدليّة المرجعيّة عند أحمد ضيف تدفعه نحو تغيير واستبدال الجديد بالقائم، ولعل ما يراه من المفارقة بين المصطلح ودلالته، هي رؤية تنطوي على ثورة راديكاليّة تريد نزع الأشياء من جذورها وتغيير المصطلحات التاريخيّة الدالة على مفهومها بين أبناء الأمّة. فيأتي مصطلح البلاغة عند أحمد ضيف بديلاً عن مصطلح " الأدب " لأن الأدب عند العرب مصطلح عام وشامل جميع أنواع المعارف من شعر ونثر وموسيقى وشطرنج وأخلاق...، والبلاغة هي فقط ما يدل على الشعر والنثر وما يحيط بهما من ظروف أنتجت هذه البلاغة، فيقول:

" وتعرّف البلاغة (الأدب) حينئذ "بأنّها الكلام الذي يدعو إلى الإعجاب من حيث الافتنان في الصّناعة "إذ لا يمكن أن نجري على التعريف القديم، وندخل في الأدب ما كان يقصده القدماء من جميع فروع اللغة" (ضيف، 1921، 25 – 26) .

إنَّ راديكالية الخطاب النقدي عند ضيف يبنيها على وعيه الجديد الذي استقاه من الغرب، إذ جعله هذا الوعي يحفر في الجذور التاريخيّة للمفاهيم والمصطلحات بحثاً عن مبررات يمكن أنْ يستند إليها في دعوته الجديدة، وهي بكل تأكيد حملٌ ثقيل لأنها تبحث في الوعي الجمعي للأمة، ولا يمكن مهما حاول الباحث في الوعي الجمعي لأي أمة أنْ يغيّر مفاهيم وعيها الحضاري.

ولكن أحمد ضيف، بروح الباحث المندفع نحو اكتشاف يراه من الأهميّة والتأثير؛ فإنه يأخذ عبر جدليّة بناها على المحاجّة الحواريّة مع الماضي والحاضر في حفر المفاهيم القديمة ومحاولة تعريتها وبيان نقاط ضعفها من وجهة نظره، ومقايستها مع ما عند الأوروبيين من أجل الوصول إلى مبتغاه – الذي أرى أنه ليس بهذه الأهميّة الكبرى من حيث إحقاق التغيُّر في دراسة الأدب، إذا ما تغير مدلول الأدب إلى مدلول البلاغة – فقط.

من أجل ذلك يبحث المفاهيم العربيّة القديمة للأدب التي يمكن أنْ تتفق ومفهومه للأدب وفصله عن البلاغة، فيسترشد بما جاء عند الجاحظ من قوله " إن الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، وإذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الآذان "فهو يراها تدل على معنى البلاغة من حيث تعبيرُها عن الكاتب وصدق مشاعره التي تنال من نفس القارئ" (ضيف، 1921، 26) .

ويبدو أنَّ أحمد ضيف قد توافق مع رؤية الجاحظ في تعريفه للبلاغة وأدواتها فيورد ما قاله الجاحظ" وأحسن الكلام ما كان قليله يغني عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه... فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً وكان صحيح الطّبع بعيداً عن الاستكراه، ومنزّهاً عن الاختلال، ومصوناً عن التكلّف، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة. ومتى فصّلت الكلمة على هذه الشريطة ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد ما لا يمتنع عن تعظيمه صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمه عقول الجهلاء، فيقول:

" وعلى هذا تكون البلاغة كلَّ قول الغرضُ منه الاستلاءُ على نفس السامع أو القارئ بفصاحة العبارة وحسن التركيب، وبراعة الكاتب أو الشاعر... وذلك يطابق معنى البلاغة عند العرب كما قال الجاحظ " (ضيف، 1921، 28) .

ومن أجل الخروج إلى الفصل الكامل بين دلالة الأدب المغلوطة عند العرب – كما يرى أحمد ضيف – ومحاولة إقصاء هذا المصطلح واستبداله بمصطلح البلاغة؛ ليدل على مجموع الإنتاج الشعري والنثري فقط، فقد أخذ برأي عبد القاهر الجرجاني الذي أطلق علوم البيان على علوم البلاغة" (ضيف، 1921، 28) . ودلالة هذا عنده أنَّ الجرجاني قد فصل بين البلاغة وعلومها، ومن أجل تأكيد رؤيته يؤيد ما ورد أيضاً عند ابن المقفع في تفسيره البلاغة، حيث استشهد بقول ابن المقفع الذي ينص على" أنَّ البلاغة اسم لمعان تجري في صور كثيرة، فمنها ما يكون في السكون، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً، ومنها ما يكون خطباً، إلى آخر ما ذكره" (ضيف، 1921، 29) .

كلُّ هذا الحشد للآراء في معنى البلاغة وأدواتها، حيث يعقد موضوعاً في كتابه بعنوان "الأدب أو البلاغة" (ضيف، 1921، 21

– 36) . من أجل أنْ يقدم مشروعه الجديد في قراءة الأدب العربي، الذي يعتمد فيه ما ثقفه في فرنسا، فهو يعيش جدليّة التحول بين الثابت والمتحوّل، وخطابة الجديد يعكس حالة الصداميّة بين هذا الثابت والمتحوّل، ومن أجل الخروج بحالة من القناعة للمتلقي بهذا المشروع الجديد، عمد إلى إعادة قراءة المكوّنات الجوهريّة للأدب وهو مدلوله الذي يراه ضيف لا يدل على معنى محدد، يُعرف من خلال هذا المفهوم، ولهذا حاول أنْ يؤكد الإشكالية بعدّها موجودةً أصلاً وليست مفتعلة حاضراً. وعلى الدراس الجديد أن يتبنى المفاهيم الدالّة.

ب ـ تاريخ الأدب (تاريخ البلاغة) :

وعبر جدلّية مفهوم الأدب والبلاغة يقدم ضيف من هو البليغ؟ وذلك من أجل الفصل بين البلاغة بمفهومها الدال على الكلام المؤثر في النفس» (ضيف، 1921، 28 – 32) . والأدب الذي يحترز الاعتناء بعلوم البلاغة، أو ما يسميه «تاريخ البلاغة «، وفي هذا يتكئ على ما لدى الأوروبيين من مفهوم للبلاغة، وتاريخ البلاغة، فيقول:

« ولا بد من الفرق بين البلاغة وتاريخها، فتاريخ البلاغة هو البحث في مجموع ما تنتجه قرائح الأمة من علوم وفنون، أو هو مجموع الحركة الفكريّة في الأمة، لذلك يكتب مؤرخ البلاغة عن الشاعر والنّاثر كما يكتب عن الفيلسوف والعالم، ليجمع صورة كاملة من الحياة العقلية للأمّة» (ضيف، 1921، 30) .

ويقول: «إنَّ هذا المفهوم لتاريخ البلاغة ليس موجوداً عند العرب الآن كما هو عند الأوروبيين، ويرى أنَّ ما كتب في تسجيل الحركة الأدبيّة عند العرب كان نوعاً من التراجم والأخبار المتعلقة بالشعراء والملوك والنوكة، والسوقة، وشيء من الفكاهات والملح والطرائف ووصف البلدان» (ضيف، 1921، 31) .

وسعياً منه في تطبيق المرجعيّة الأوروبيّة في دراسة الأدب العربي أو ما أسماه» البلاغة العربيّة «فقد حدد المفاهيم الخاصّة بهذه البلاغة، وذلك تمشياً مع ما لدى الغرب من تقسيمات للأدب، أو ما يطلق عليّة نظريّة الأجناس الأدبيّة؛ فقسم البلاغة قسمين: البلاغة الوجدانيّة وهي « إظهار ما يجول في نفس الإنسان من عواطف وأحاسيس وخيالات، وغيرها مما يدل على شخصيّة الكاتب أو المتكلّم فحسب» (ضيف، 1921، 37 – 38) . والثاني البلاغة الاجتماعية، وهي «أنْ تكونَ صورةً غيرَ صورة نفس الكاتب أو الشاعر، أي صورة من الحياة العامة، للإنسان – أو جزءاً من تاريخ الإنسانيّة كما يقولون» (ضيف، 1921، 37 – 38) .

ويرى أنَّ الأدب العربي أو البلاغة العربيّة كما يفضّل أن يسميها – تخلو من البلاغة الاجتماعيّة أو البلاغة التي تعبّر عن الرؤية الإنسانية للأشياء، فهي بلاغة وجدانيّة يعبر فيها الكاتب عن أحاسيسه ومشاعرة الفرديّة.

وتتعمق جدليّة المفهوم عنده ليدخل في البحث عن مفاهيم مفقودة في الشعر العربي ومنها مثلاً « الشعر القصصي» فإنَّ هذا الشعر كما يقول أحمد ضيف غيرُ موجود في خصائصه الفنيّة والبنائيّة عند العرب، فيقول:

« ومهما يكن من شيء فإنا إذا بحثنا في الشعر العربي، عن قصص طويلة مستوفاة لا نجد لها أثراً كما نجد ذلك عند جميع الأمم الأخرى، وقد قال بعض المستشرقين: إنَّ العرب كجميع الأمم الساميّة لا يعرفون الشعر القصصي الطويل، وإنَّه من طبيعة الساميّ أنْ يختصر القول اختصاراً ويقصد إلى الحكمة، فيضعها في كلمة أو كلمتين، ويعمد على الفكر الكبير فيسطّره في بيت أو بيتين... » (ضيف، 1921، 44 – 45) .

ولعل تقسيم العرب الشعر عندهم بناء على الموضوع أو الغرض الشعري: مدح، رثاء، هجاء... يعكس عند ضيف ميزة لهذا الشعر تتعلق بعدم نضوجه ووصوله إلى مستوى الشعر الموضوعي أو أنواع الجنس الشعري، كما هو عند الأوربيين، الذين أطلقوا عليه» إيبك» وليريك»، فيقول:

«وتقسيم العرب للشعر لم يكن من حيث الأغراض العامة كما قسمناه، وإنما قسموه من جهة النوع، أو من جهة أغراض الشاعر نفسه... وجاء النّقاد فآثروا هذا التقسيم، ولم يفكّروا في تقسيم آخر، كما فعل أهل أوروبا في تقسيم الشّعر إلى « إبيك «وإلى « ليريك» (ضيف، 1921، 46) .

يُرى من خلال ما يقدمه أنَّه يبحث عن تجاوز المصطلح الشعري عند العرب إلى المصطلح الشعري عند الأوروبيين وما يدل عليه من دلالات.

فيرى أنَّ من أسباب عدم وجود الشعر القصصي عند العرب عدم نظر العربي في الاجتماع نظرة عامة، لأن العربي كان يهتم بنفسه وبفوائده الشّخصيّة، ومن هنا جاءت مسألة العصبيّة، والغرض منها حماية الشّخص ضمن قبيلته» (ضيف، 1921، 47) .

ويؤكد ضيف خلو الشعر العربي من الشعر القصصي من خلال أسباب ترتبط بالعرق العربي ـ وهذا أحدُ مقومات النظريّة التاريخيّة – فالعربي ليس لديه روية ولا عمق في الفكر وبعيدٌ عن الفلسفة، بل حياته مبنيّة على البديهة والارتجال والشعر القصصي لا تنتجه هذه النفس العربيّة صاحبة هذه الخصال، فيقول:

«... والشعر القصصي النّفسي يحتاج إلى شيء من التَّعَمل والكلفة، ودقة النّظر والفكر، وشيء من المعاني الفلسفيّة والاجتماعيّة، لأنه يستلزم إظهار البلاغة في معنى فلسفيّ، بمثل ذلك يمكن أنْ يفيد الشّعر لأنه يصور النّفوس تصويراً تاماً، ويصور الحياة صورة حقيقيّة أو قريبة من الحقيقة» (ضيف، 1921، 47) . وفي هذا السياق الذي يتحدّث فيه ضيف عن أنواع الشعر الأوربي ومحاولة مقايسته بالشعر العربي فيما لديهم يؤكد الناقد شكري عيّاد أنَّ ما قام به ضيف من تشيّع للأدب القصصي والتمثيلي يعد جرأة عظيمة من أستاذ في الجامعة الناشئة، فمن كان يريد أن يعرف مفهوم الأدب وتاريخه عليه أنْ يعود إلى كتاب «الوسيلة الأدبيّة « للشيخ حسين المرصفي، أو كتاب «تاريخ الأدب» للشيخ محمد دياب (عيّاد، 1993، 87) ، ولعل هذا الرأي من عيّاد يؤشر على ما كان يواجهه ضيف من جدليّة مع الموروث والقائم.

وفي هذا يعارض، أحمد ضيف ما ذهب إلية سليمان البستاني في ترجمته « الإلياذة « لهوميروس، فقد ذهب إلى أنّ كلَّ أنواع الشعر العالمي موجودة في الشعر العربي، وينفي أحمد ضيف كل علاقة يمكن أنْ تكون بين ما يسمى عند العرب شعر الحماسة، وقصة « الأوديسي» لهوميروس، أو أنشودة رولاند التي تحكي قصة حروب شارلمان» (ضيف، 1921، 48 – 49) .

ولعل رأي الدراس فيما ذهب إليه أحمد ضيف، من عدم وجود الشعر القصصي في الشعر العربي القديم، أنَّه رأي يحملُ الصواب إذ إنَّ أحمد ضيف – وكما يتوقع الدراس – كان يقصدُ عدم وجود الشعر الملحمي أو المطوّلات الشعريّة كما هي مثلاً عند اليونان وليس نفياً للقصصية في الشعر، فالشعر العربي يُصنّف شعراً غنائياً يحمل تقنيّة السرد وهذا لا خلاف فيه، عندما نطبّق ما جاء في ثلاثيّة أرسطوطاليس في تصنيفه الشعر – ضمن نظرية الأجناس الأدبيّة – شعراً تمثيلياً وشعراً ملحميّاً وشعراً غائيّاً. ولم تفت هذه القضيّة طه حسين فقد عدَّ الشعر العربي شعراً غنائناً خالصاً فيقول: فالشعر العربي الذي نعرفه إذن شعر غنائيٌّ خالص، ولكن هذا لا يغضّ منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الأجنبي، فليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك، وإنَّما يقاس الشعر بأنّه أجاد أو لم يُجِدْ النوع الذي اشتمل عليه» (حسين، 1978، 71)

وكذلك لم ير أحمد ضيف في عدم وجود هذه الأنواع الشعريّة في الشعر العربي منقصة في جوهر الشعريّة العربية، بل طبيعة فطريّة حققت صورة المجتمع العربي وحقيقته الإنسانيّة، فيقول:

« فالشعر العربي القديم وجداني فطريّ في أصله ومأخذه، اجتماعيّ في صورته وشكله. لأن به كثيراً من أثر الاجتماع العربي. ولكن الشعر القصصي، والشعر التمثيليّ بالمعنى المعروف الآن عند الأدباء في بلاغات الأمم الأخرى لا وجود له عند العرب، على أنَّ هذا ليس بمعيب للشعر العربي، لأنَّ لكل أمَّة منزعاً، ولكل شعب خيالاً خاصّاً، – وطريقة خاصّة في التصوّر والإدراك والصّناعة. وشعر العرب لا يجارى في أمة أخرى (ضيف، 1921، 49 – 50) .

جدليّة العلاقة بين البلاغة (الأدب) والمجتمع:

وعبر جدليّة المرجعيّة الفكريّة التي يحملها أحمد ضيف تجاه الأدب وما يتلق به من علاقات تؤثّر في نشأته وظهوره ودوره يبحث علاقة البلاغة التي أصبحت تعني له (الأدب) مع المجتمع الذي يطلق عليه مصطلح الاجتماع» (ضيف، 1921، 63) . إذ يعقد باباً بعنوان» البلاغة والاجتماع» ويطرح في مقدمته سؤالاً «هل البلاغة هي صورة الاجتماع»؟ ويأخذ في التدليل على أنَّ العلاقة بين البلاغة والمجتمع علاقة انعكاس وتمثيل فالبلاغة تمثل المجتمع في فترة ظهورها وتنعكس الحركة الفكريّة فيما يقدمه البلغاء من كتابة شعريّة أو نثريه يقول:

«قال بعض الفلاسفة الاجتماعيين» يلاحظ أنَّه حصل منذ هوميروس تقدم تدريجي في الكتابة والشعر. حتى يمكن أنْ تُعدَّ البلاغة صورة للاجتماع، فقد مرت بأطوار كثيرة، وأنواع من الموضوعات الساذجة، الخاصّة بالأفراد إلى الأنواع العامة وتطرقت إلى الموضوعات الشريفة التي يمكن أنْ تمثل الجمهور» (ضيف، 1921، 59) .

ومما يقدمه ضيف من حوار ونقاش في هذا فإنه يذهب إلى أنَّ البلاغة علاقة تمثيل صادقة لأنَّ البلاغة هي صورة الأمّة في كل عصرٍ من عصورها، يقول:

«وعلى ذلك فالحركة الكتابيّة هي نفس الاجتماع بما فيه، أي صورة أصليّة للأمم وحقيقة من الحقائق الثابتة، تمثّل كلَّ ضروب الحياة وحركات عقول الأفراد من علماء وأدباء وفنيين وفلاسفة وغيرهم» (ضيف، 1921، 63)

وفي المحور ذاته من الجدليّة التي يعيشها ضيف في خطابه النقدي فإنّه يذهب إلى معارضة ما قاله برونتيير في موضوع تطور الأدب (البلاغة) ، إذ تبنى برونتيير رأي دارون في النشوء والارتقاء فطبَّقه على حركة الأدب وعلاقته بالمجتمع فيقول، يقول:

«وقد امتاز برونتيير ميزة خاصّة بمذهبه الأدبي، وأصبح إماماً ومخترعاً لمذهب علمي: فقد انتحل من مذهب دارون العلمي «مذهب التدرج والارتقاء» مذهباً أدبيّاً هو مذهب التدرّج الأدبي، فقد رأى أنَّ الأنواع الأدبيّة: من وجدانيّات واجتماعيّات وشعر ونثر تمثيلي تنقسم إلى فصائل كما في علم النبات والحيوان، وأنه يجري عليها قانون التدرج والارتقاء الذي يجري على الأنواع الحيّة سواءٌ بسواء. ويرى أنَّ لها أطواراً تتخطاها كأطوار النّبات والحيوان» (ضيف 1921، 146 – 147) .

ولكن ضيف لا يؤيد ما يذهب إليه برونتيير في مذهبه، فيرى أنَّ هذا المذهب يحوّل الأدب إلى ظاهرة علميّة إذ يصبح دور الناقد تطبيقَ العلوم على الأدب، وهذا غير صحيح من وجهة نظر ضيف، فيقول:

«... وعلى ذلك يصبح النقد الأدبي علماً من العلوم لا فناً من الفنون كما هو الآن، ولكن ذلك لم يتحقق بعدُ، وربما لن يتحقق أبداً، لأن الأدب فن لا علم... » (ضيف، 1921، 149) ، ومن خلال جدليّة ضيف مع مذهب برونتيير، فإنه يميل إلى التبشير والإشارة إلى مذهب آخر يميل إليه وهو مذهب «التأثير والانفعال» لجول لوميتر، فيسترسل الحديث عن هذا المذهب ليصل إلى القول:

«... هذه الجهة في رأينا هي ما يوجد في الفنون من المعاني الإنسانيّة العامة؛ لأنَّ كلَّ فنٍ من الفنون يقصد إلى تمثيل شيء من حياة الإنسان العقليّة أو المادّيّة، وهذا يوجد في كلِّ نفسٍ ويشعرٍ به كلُّ إنسان؛ لأنه تمثيل الطبيعة التي هي الجهة العامةُ في كلِّ عملٍ فنيّ ذي قيمة حقيقيّة. وذلك ما يرى في الفنون العظيمة لكبار الرجال، ويخلّد ذكرهم» (ضيف، 1921، 155 – 156)

ولعل ما يجعل ضيف يبقي على وجود دورٍ قليل للذوق في العمل النقدي، هو ما يقبع في ذهن ضيف من الموروث النقدي، الذي كان يشكل فيه الذوق دوراً في تقييم النصوص والحكم عليها إذ « كان الذوق عنصراً أساسيّاً من عناصر النقد العربي على صعيد الذوق الفردي والذوق الفني العام، وكان له وجوده المكين في المدوّنة النقديّة العربية بما يجسّد اهتمام النقاد العرب به بوصفه ركيزة من ركائز الإبداع والنّقد (جبر، 2014، 199)

ومن هذه الجدليّة التي عرضتها الدراسة في موضوعاتها السابقة نجد أنَّ ضيف لم يكنْ على التزام تام بما كان يدعو له أقطاب المنهج التاريخي، وأنَّه كان يميل إلى توظيف الدراسة العلميّة التي لا تلغي الذوق تماماً، ولكنها تقلل منه، ولا تحوّل البلاغة إلى ظاهرة علميّة بحته تطبّق عليها القوانين العلميّة الخاصّة بالطبيعة، فرفض بعض أفكار « تين» وبعض أفكار برونتيير، كما قدمت الدراسة، وكان يميل إلى سانت بيف وجول لوموتير، بل إنّه وظّف مصطلح « الفلسفة الإيجابيّة» بدلاً من الفلسفة الوضعية، وذلك أن «الفلسفة الوضعيّة «لم تكن مقبولة في الخطاب العربي بشكل عام فهي على النقيض من الدين بمعنى رفض الدين أو هي العلمانيّة، التي ترفض أي شيء خارجٍ عن التجربة والبرهان، فمن أجل أنْ لا يقع ضيف في

صداميّة مباشرة مع الخطاب الديني فقد استخدم مصطلح « الفلسفة الإيجابية، يقول:

«... ولكن لا يزال هناك حدٌ فاصل بين البلاغة والعلم. لأن البلاغة دراسة العقول وحالة الاجتماع، فهي عبارة عن معلومات عامة وملاحظات للكاتب، وتأثّرات اكتسبها من الخارج دخلت في نفسه وأخرجت للنّاس لابسة شخصيّته. ولم تغيّر «حركة الإيجابيين» (Les Positivists) العلميّة من البلاغة إلا طريقة التّصوّر والخيال، أما البلاغة من حيث إنّها سرّه في تركيب اللفظ، ووحي النّفس، فلم تتغيّر " (ضيف، 1921، 34 – 35) .

لم يكن هذا المنظور للأدب ودراسته في فترة عصر النّهضة قائماً، بل كان الأدب ودراسته وعلاقته بالمجتمع وتمثيله لهذا المجتمع علاقة مبتوتة، وكانت دراسة الأدب – كما أشارت لها الدراسة في بدايتها على لسان طه حسين وأحمد ضيف – دراسة النصوص مقطوعةً عن سياقها التاريخي والاجتماعي، ومتعلّقة بالشروح المبنيّة على النحو والصرف والمعاني المعجميّة للألفاظ ومدلولاتها في إطار الموضوع الشعري أو النّثري.

ويأتي أحمد ضيف إلى قراءة مختلفة تتبنى الآراء الفلسفيّة والمنهجيّة الجديدة في مفهوم الأدب وعلاقته بالمجتمع، ويدلل أحمد ضيف على مفهومه الجديد في علاقة الأدب (البلاغة) مع المجتمع ودور الأدب في نقل صورة المجتمع فيأخذ نموذجاً من البلاغة العربيّة (الأدب العربي) " العصر الأموي" كمثال على ما تتبناه هذه القراءة للأدب وعلاقته بالمجتمع، يقول:

"ويمكن نحن أنَّ نضرب لذلك مثلاً بالشعر العربي مدة الدولة الأمويّة من الهجاء والمدح، وانقسام الشعراء إلى أحزاب سياسيّة، كل يمثل رأياً من الآراء السائدة في ذلك الوقت، وانقسم الشّعراء إلى علويين ينصرون آل علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وإلى أمويين يؤيدون سياسة بني أميّة " (ضيف، 1921، 66) .

يرى ضيف أنَّ الأدب بشقيه قديمه وحديثه، وشعره ونثره يجب أنْ يقرأ عبر رؤية العلاقة الوطيدة بين الأدب أو "البلاغة" كما يسميها والمجتمع، فإنه يأخذ من الأدب الحديث كتاب محمد المويلحي "حديث عيسى بن هشام" نموذجاً يمثل حركة وحياة المجتمع المصري في ذلك العهد فيقول:

" ونحن عندنا من الأمثلة على ذلك ما يقرب من هذه البلاغة المصريّة" حديث عيسى بن هشام "لمحمد بيك المويلحي؛ فإن فيه رسماً للحياة والأسر في مصر على اختلافها في زمن من الأزمان، وهو من أكثر الكتب التي يصح الاعتماد عليها في معرفة الحياة المصريّة، الحاضرة وفي معرفة الأفكار والأخلاق والعادات المنتشرة عندنا، والفضائل والرّذائل السائدة فينا... " (ضيف، 1921، 66 – 67) . وهو هنا يؤكد في استشهاده بحديث عيسى بن هشام على أنَّه يمثل حياة المصريين، والأدب المصري، الذي نادى به كما أسلفت الدراسة.

ويقدم أحمد ضيف في هذا الموضوع – علاقة البلاغة بالمجتمع – فكرةً هامّة يرى فيها أنَّ الذي يمكن أنَّ يمثل المجتمع وأفكاره هنا هو" الناقد" وليس الكاتب، لأن الناقد هو الذي يفسر النّص ويبيّن ما فيه من أفكار يقول: " وقد قال بعض النّقاد إنَّ الحالة الاجتماعية لأمة من الأمم تعرف من آراء النّقاد أكثر مما تعرف من البلاغة نفسها أي أنَّه يمكن أنْ يعرف الإنسان من ملاحظات النّقاد على الكتّاب والشّعراء صحّة مطابقتها للأخلاق والعادات من عدمها... " (ضيف، 1921، 74) .

وبعدُ، فقد قدم أحمد ضيف نموذجاً فيما كان عليه النقد العربي الحديث في نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من جدليّة بنيت على محاولة التحوّل إلى خطاب نقدي جديد، يُبنى من خلال رؤية نقدية جديدة ومصطلح نقدي جديد، ومفردات نقديّة جديدة تشكل فيما بينها وشائجَ اتساقٍ حياة أدبيّة جديدة، تتماشى ورحَ الثقافة الإنسانيّة والمعرفة التي أصبحت تُسهم في بناء رؤية الإنسان لوجوده وعلاقته مع الآخر.

وهذه الدراسة تؤمن بأنَّ الأدب في أشكاله المتعددة هو تعدد لوجوه الكون الإنساني، وأنَّ أحمد ضيف فيما قدمة كان مبنيّاً على وعيٍّ تفتّق عبر وعي الماضي الأدبي العربي، ووعي الحاضر الأدبي العربي وغير العربي، ولم يكن أحمد ضيف فيما قدمه ينقص من قيمة الماضي بقدر ما يبحث عن دمجه في بيئته التي ظهر فيها، وأنَّ هذا الأدب كان يمثل عصوره خير تمثيل، فدعا إلى قراءته في إطار الجدليّة الجديدة المبنيّة على بعض مفردات المنهج التاريخي وما يقدمه هذا المنهج من أطر تقلل من الذوق الشخصي ومحاولة الوصول إلى شخصيّة النّص في بوتقة الزمان والمكان والعرق الذي ينتمي إليه، وهذا ما هو إلا محاولةُ إثراءٍ لصورة هذا الأدب ومحاولةٌ إعادة إحيائه في ثوب الإنسانيّة التاريخيّة التي تعيشها الحضارات عبر عصورها وتحوّلاتها.

خاتمة الدراسة:

مما سبق يتبيّن أنَّ جدليّة المرجعيّة الفكريّة التي عاشها أحمد ضيف مثلّت منزعاً فكرياً قدم من خلاله «مقدمة لدراسة بلاغة العرب» كما سمّاها، عمل من خلالها على تقديم ملامح ثورة نقديّة تتبنى المناهج النقديّة التي يمكن أنْ تُوظّف في قراءة الأدب العالمي، ومنه العربي، إذ إنَّ هذا الأدبَ لا يختلف في جذوره الإنسانيّة عن غيره، ويمكن ما يميزه هو بيئته التي ظهر فيها وزمنُه الذي أنتجه.

ولعل ما وصلت له الدراسة من نتائج يتمثّل فيما يلي:

1. أنَّ أحمد ضيف كان يعيش في سياق ثقافي ومعرفي جديد، وضعه أمام إشكالية المواءمة بين الإتباع والتجديد.

2. أن أحمد ضيف حاول أن يستبدل المفاهيم الموروثة بمفاهيم جديدة استقاها من الأوروبيين، مثل البلاغة بدل الأدب، تاريخ البلاغة بدل تاريخ الأدب، الفلسفة الإيجابيّة بدل الفلسفة الوضعيّة.

3. لم يكن أحمد ضيف على وفاق مع كلِّ ما ثقفه من الأوروبيين، فقد خالف بعض ما قاله» تين» وبرونتيير كما أوضحت الدراسة

4. كان أحمد ضيف يميل إلى العلميّة في النقد، وليس علمنة النقد، ولذلك خالف بعض ما دعا إليه أعلام المنهج التاريخي.

التوصيات والنتائج:

يمكن لهذه الدراسة فيما قدمته من موضوع هام في حياة الحركة الأدبيّة لأيّة أمّة وهو موضوع الجدليّة المرجعيّة أن توصي

بما يلي:

1. أنَّ المرجعيّة الفكريّة هي الأساس الذي تنطلق منه أيُّ حركة تسعى إلى التغيير والتحول إلى الجديد من الأفكار.

2. أنَّ أحمد ضيف لم يكن وحيداً في جدليّته الفكريّة، ولهذا توصي الدراسة بتعميم دراسة الجدليّات الفكريّة لمجايلي أحمد ضيف ومن جاء بعده.

3. أنّ النقد العربي في بدايات القرن العشرين، ونهايات القرن التاسع عشر بحاجة إلى إعادة قراءة من حيثُ مصادرُه المعرفيّة والفكريّة ومدى حضورها في التلقي النقدي لدى نقاد هذه المرحلة.

المصادر والمراجع العربية:

- البحراوي، سيد. (1993) . البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، ط1، القاهرة: دار شرقيّات.
- البديري، علي مجيد داود. (2009) . دراسة في جماليّة التلقي – الدراسات النظريّة المقارنة أنموذجاً – (رسالة دكتوراه غير منشورة) ، كليّة الآداب، جامعة البصرة، البصرة، العراق.
- جبر، خالد عبد الرؤوف. (2014) . الذوق الفني في مدونة النقد العربي القديم، أثره ومنزلته وتحوّلاته. مجلّة جامعة القدس المفتوحة 2 (33) : 168 – 212.
- الجعافرة، م. (تحرير) (2010) . المرجعيّات في الأدب والنقد واللغة/ وقائع مؤتمر النقد الدولي الثالث عشر الذي عقدَ في جامعة اليرموك، إربد: عالم الكتب الحديث.
- حسين، طه. (1978) . من تاريخ الأدب العربي الجاهلي والعصر الإسلامي، المجلد الأوّل، ط3، بيروت: دار العلم للملايين.
- حسين، طه. (2014) . تجديد ذكرى أبي العلاء المعري، القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- الحمصي، قسطاكي. (1907) . منهل الوراد في علم الانتقاد، ج1، مصر: مطبعة الأخبار.
- الحمصي، قسطاكي. (1907) . منهل الوراد في علم الانتقاد، ج2، مصر مطبعة الأخبار.
- الحمصي، قسطاكي. (1935) . منهل الوراد في علم الانتقاد، ج3، سوريا: مطبعة حلب
- حنون، عبد المجيد. (1996) . اللانسونيّة وأثرها في النقد العربي الحديث، ط1، القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب.
- حوراني، ألبرت. (د. ت) . الفكر العربي في عصر النّهضة، 1798 – 1939. (ترجمة كريم غزول) ، بيروت: دار النهار للنشر، (تاريخ النشر الأصلي 1962) .
- الخالدي، محمد روحي. (1984) . تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوكو، ط4، دمشق: مؤسسة دار الهلال.
- الزين، محمد موسى البلولة. (2017) . المتلقي عند عبد الله الطيّب في كتابه المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها. مجلة جامعة القدس المفتوحة، 1 (42) : 61 – 72.
- سلّوم، توفيق، (مترجم) . (1986) . المعجم الفلسفي المختصر، موسكو: دار التقدم (تاريخ النشر الأصلي 1963)
- سليمان أحمد، سامي. (2003) . خطاب التجديد النقدي عند أحمد ضيف، القاهرة: مكتبة دار الآداب.
- الشيخ، خليل. (2000) . دوائر المقارنة، دراسات نقديّة في العلاقة بين الذات والآخر. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر.
- الفيفي، عبد الله. (2002) . طلائع النّص النقدي العربي في القرن العشرين. علامات، 11 (44) : 915 – 952.
- ضيف، أحمد. (1921) . مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ط1، القاهرة: دار السفور، شارع المهراني.
- ضيف، أحمد. (1924) . بلاغة العرب في الأندلس، القاهرة: مطبعة مصر.
- العرود، أحمد. (2006) . خطاب الجنس الأدبي في النقد العربي الحديث، «البداية والتأسيس»، جرش للبحوث والدراسات، عمادة البحث العلمي، جامعة جرش، 10 (2) : 159 – 180.
- العرود، أحمد. (2005) . تحول الخطاب النثري في عصر النهضة، إربد، لأردن: دار الروزنا.
- عيّاد، شكري محمد. (1993) . المذاهب الأدبيّة والنقديّة عند العرب والغرب، الكويت: عالم المعرفة، العدد، 177.
- الماضي، شكري. (2020) . في مناهج النقد الأدبي، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر.
- مداني، أحمد. (2018) . المرجعيّة الفكريّة للمناهج النقديّة الغربيّة المعاصرة وتأثيرها على النقد العربي. مجلّة دراسات لسانيّة، 2 (10) : 180 – 190.
- مناصري، وفاء. (2020) . أثر الحمولة المرجعيّة للمناهج الغربيّة في التحديث النّقدي لدى أحمد يوسف، مجلّة علوم اللغة العربيّة، 12 (1) : 914 – 924.
- نعيمة، ميخائيل. (1923) . الغربال مجموعة مقالات، القاهرة: المطبعة المصريّة.

المصادر والمراجع العربية مترجمة:

- *Bahrawi, S. (1993). Search for the curriculum in modern Arab criticism. Cairo: Dar sharkyat. 1st Ed.*
- *Al-Badiri, A. M. D. (2009). Study in the aesthetics of receiving - comparative theoretical studies model - unpublished Doctoral thesis. Iraq: University of Basra. Faculty of Art.*
- *Jabr, K. (2014). Artistic taste in the old Arab criticism blog, its impact, status, and transformations. Jerusalem Open University Journal 2 (33): 168-212.*
- *Al-Jafara, M. (2010). References in literature, criticism and language/proceedings of the 13th International Monetary Conference held at Yarmouk University, Irbid: The World of Modern Books.*
- *Hussein, T. (1978). From the history of Aljahli Arabic literature and the Islamic era. folder one. Beirut: Dar al-Alam LLmlain.*
- *Hussein, T. (2014). Tajdid thkra Abu Alaa al-Maari. Cairo: Hindawi firm.*
- *Homsi, Q. (1907). Manhal al-Ward fi elm Alentkad, part 1. Egypt: News Press.*
- *Homsi, Q. (1907). Manhal Al-Ward fi elm alentkad, p2. Egypt: Al-Akhbar Press.*
- *Homsi, Q. (1935). Manhal al-Ward fi elm alentkad, part3, Syria: Halap Press.*

- *Hannoun, A. M. (1996). Allnsuneh and its Impact on Modern Arabic Criticism. Cairo: The Egyptian.1st Ed.*
- *Hourani, A. (DT). Arab thought in the Renaissance, 1798-1939,translated by Karim Ghazal, Beirut: Al-Nahar Publishing House ,original publishing date 1962. General Book Organization.*
- *Al-Khalidi, M. R. (1984). History of Literature for the Franks, the Arabs, and Victor Huco. Damascus. 4th Edition.*
- *Al-Zain, M. M. (2017). Abdullah al-Tayeb's recipient in his book Guide to Understanding Arab Poetry and Industry. Jerusalem Open University.*
- *Salloum, T. (1986). Short Philosophical Dictionary, Moscow: House of Progress, original publishing date 1963. Journal,1(42): 61-72.*
- *Suleiman Ahmed, S. (2003). The Discourse of Critical Renewal by Ahmed Deif. Cairo: Dar Al-Adab Library,*
- *Sheikh, K. (2000). Comparative circles, critical studies in the relationship between the self and the other. Beirut: The Arab Foundation for Studies and Publishing.*
- *Al-Fifi, A. (2002). The first Arabic critical text of the 20th century. Marks, 11 (44): 915-952.*
- *Dhaif, A. (1921). Introduction to the study of the rhetoric of the Arabs. Cairo: Dar Al-Sfour, Al-Mahrani Street.1st Ed.*
- *Dhaif, A. (1924). The Rhetoric of the Arabs in Al- Andalusia, Cairo: Egypt Press.*
- *Arod, A. (2006). Literary sex speech in modern Arab criticism, "Beginning and Foundation", Jerash Research and Studies, Deanship of Scientific Research, Jerash University,10 (2): 159-180.*
- *Al-Aroud, A. (2005). The transformation of the prose discourse in the Renaissance, Jordan, Irbid: Dar Al-Rozana.*
- *Ayyad, S. M. (1993). Literary and Critical Doctrines of the Arabs and the West. Kuwait. Knowledge World.. Issue, 177.*
- *Al-Madhi, S. (2020). In Literary Criticism Curricula, Beirut: The Arab Institute for Studies and Publishing.*
- *Madani, A. (2018). The intellectual reference of contemporary Western monetary approaches and their impact on Arab criticism. Journal of Linguistic Studies, 2(10):180-190.*
- *Manasri, W. (2020). The impact of the reference load of western curricula on the critical modernization of Ahmed Yusuf, Journal of Arabic Linguistics, 12(1): 914-924.*
- *Naima, M. (1923), Al-Gharbal, a collection of articles, Cairo: The Egyptian Press.*