

A critical study of the literary issues in the book (History of Islamic Peoples) by the orientalist Carl Brockelmann

دراسة نقدية للقضايا الأدبية في كتاب (تأريخ الشعوب الإسلامية) للمستشرق كارل بروكلمان

ساره عامر كاظم عباس الكاظمي

Sarah Amer Kazem Abbas Al-Kazemi

المديرية العامة لتربية ديالى

Diyala Education Directorate

.٧٧٢١٨٦٥٦١٣

saraamare3@gmail.com

المستخلص

تتناول هذه الدراسة النقدية كتاب تأريخ الشعوب الإسلامية للمستشرق كارل بروكلمان من منظور أدبي وتحليلي، بهدف الكشف عن رؤية بروكلمان للأدب العربي الإسلامي ومدى موضوعية طرحه. تستعرض الدراسة الخلفية الفكرية لبروكلمان، منهجيته في تحليل النصوص، والقضايا الأدبية التي تناولها مثل الشعر، السرد، والأدب الصوفي. كما تكشف الدراسة التحيزات الإيديولوجية والثقافية التي حملها الطرح الاستشراقي، خاصة فيما يتعلق بلغة التحليل واختيار النصوص. وفي ضوء النظريات النقدية الحديثة، تُقدم الدراسة قراءة مقارنة بين رؤية بروكلمان والرؤية النقدية العربية، وتسلط الضوء على أثر هذا العمل في تشكيل الخطاب الاستشراقي المعاصر. في النهاية، توصي الدراسة بضرورة تطوير مناهج نقدية عربية مستقلة لإعادة قراءة الأدب الإسلامي في إطار معرفي متجدد.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق الأدبي، كارل بروكلمان، الشعر الجاهلي، الأدب الإسلامي، السرد العربي، التصوف، النقد الثقافي، ما بعد الكولونيالية.

Abstract

This critical study examines Carl Brockelmann's History of the Islamic Peoples from a literary and analytical perspective, focusing on four main axes: **pre-Islamic poetry, Islamic literature, popular narrative, and Sufi literature**. The aim is to reveal Brockelmann's vision of these literary issues, assess the objectivity of his approach, and highlight the Orientalist biases embedded in his work. The study adopts an analytical and

comparative critical method, drawing on cultural criticism and postcolonial theories to deconstruct Brockelmann's discourse. It also compares his perspective with Arab critical approaches, both classical and modern, in order to underline the differences and limitations. The findings show that Brockelmann's Orientalist reading emphasized historical and descriptive aspects at the expense of aesthetic and intellectual dimensions, which calls for the development of an independent Arab critical framework to reread Islamic literary heritage with renewed critical awareness.

Keywords: Literary Orientalism, Carl Brockelmann, Pre-Islamic Poetry, Islamic Literature, Arabic Narrative, Sufism, Cultural Criticism, Postcolonialism.

المقدمة

يُعدّ الاستشراق ميداناً خصباً للدراسة والتحليل، لما ينطوي عليه من رؤى متعددة وأساليب منهجية متباينة في مقارنة التراث العربي والإسلامي. وقد أشار إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق (1978) إلى أن هذا الحقل المعرفي لم يكن محايداً، بل ارتبط منذ نشأته بخطابات السلطة والمعرفة، وأسهم في تشكيل صورة الشرق في المخيلة الغربية. ومن هنا تأتي أهمية مساءلة النتاج الاستشراقي، ليس فقط بوصفه مادة تاريخية، بل بوصفه خطاباً ثقافياً وفكرياً يؤثر في تمثيل الهوية العربية والإسلامية.

وفي هذا السياق، يبرز اسم المستشرق الألماني كارل بروكلمان (1868-1956)، الذي يُعدّ من أبرز أعلام الاستشراق في القرن العشرين، ومن أكثرهم تأثيراً في الدراسات العربية والإسلامية. ويُعدّ كتابه تأريخ الشعوب الإسلامية مرجعاً أساسياً في دراسة الحضارة الإسلامية، إذ تناول فيه مختلف جوانب الحياة السياسية والدينية والفكرية، إلى جانب الأدب والشعر والسرد والتصوف.

إن أهمية هذا الكتاب لا تكمن في ثرائه المعلوماتي فحسب، بل أيضاً في كونه يمثل نموذجاً كلاسيكياً للخطاب الاستشراقي الذي يُقارب الأدب العربي والإسلامي من زاوية خارجية، يغلب عليها الطابع الوصفي التاريخي أكثر من التحليل الجمالي الداخلي. ومن هنا برزت الحاجة إلى دراسة نقدية تكشف عن رؤية بروكلمان للأدب العربي، ومدى موضوعيته في عرضه، وما انطوى عليه خطابه من تحيزات ثقافية وأيديولوجية.

تسعى هذه الدراسة إلى معالجة القضايا الأدبية التي وردت في كتاب بروكلمان، مركزة على أربعة محاور رئيسية: الشعر الجاهلي، الأدب الإسلامي، السرد الشعبي، والأدب الصوفي. وتنطلق من إشكالية أساسية مفادها: إلى أي مدى أنصف بروكلمان الأدب العربي الإسلامي في قراءته، وهل تجاوز التمثيلات النمطية للاستشراق أم أعاد إنتاجها بصورة جديدة؟

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها تُسهم في تفكيك خطاب استشراقي لا يزال مؤثرًا في الدراسات الغربية عن الأدب العربي، كما تُسهم في إرساء أسس قراءة نقدية عربية حديثة، تستفيد من المناهج المعاصرة (النقد الثقافي، ما بعد الكولونيالية، تحليل الخطاب) وتعمل على بلورة إطار معرفي مستقل لإعادة قراءة التراث الأدبي الإسلامي بوعي نقدي متجدد.

إشكالية البحث

"تكمّن إشكالية البحث في الكشف عن مدى موضوعية قراءة كارل بروكلمان للقضايا الأدبية في التراث العربي الإسلامي (الجاهلي، الإسلامي، السردى، الصوفي)، وتحديد ما إذا كانت مقارنته خضعت لتحيزات استشراقية ذات خلفية أيديولوجية وثقافية."

أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف، من أهمها:

١. تحليل نقدي لموقف بروكلمان من الشعر الجاهلي والأدب الإسلامي والسرد الشعبي والأدب الصوفي.
٢. الكشف عن التحيزات الأيديولوجية والثقافية في الطرح الاستشراقي.
٣. مقارنة بين رؤية بروكلمان والرؤية النقدية العربية القديمة والحديثة.
٤. إبراز القيمة الجمالية للأدب العربي بعيداً عن الاختزال الاستشراقي.
٥. اقتراح إطار معرفي يوظف النظريات الحديثة لتطوير قراءة عربية مستقلة.

فرضية البحث:

يعتمد بروكلمان منهجًا وصفيًا تاريخيًا أكثر من اعتماده على النقد الأدبي الداخلي، ورؤية بروكلمان للقضايا الأدبية مشوبة بالتحيزات الاستشراقية (التبخيس، المركزية الأوروبية)، والمقاربة العربية الحديثة للأدب تكشف قصور الرؤية الاستشراقية وتعيد الاعتبار للبنية المحلية، ودمج النقد الثقافي وما بعد الكولونيالية يمكن من تقديم قراءة عربية مستقلة للأدب الإسلامي.

منهجية البحث

يعتمد هذا البحث على المنهج النقدي التحليلي بوصفه الإطار الأساس، حيث تم تطبيق ركائزه الرئيسة:

١. النقد: من خلال تقويم الطرح الاستشراقي لبروكلمان في تناوله للقضايا الأدبية.
 ٢. التفسير: عبر توضيح السياقات الثقافية والفكرية التي أفرزت رؤيته للأدب العربي.
 ٣. الاستنباط: باستخلاص النتائج الكامنة في خطابه وتحليل دلالاتها الفكرية والإيديولوجية.
 ٤. التركيب: بربط المعطيات المتفرقة وتشكيل صورة متكاملة عن موقفه من الأدب العربي الإسلامي.
- كما يوظف البحث المنهج المقارن بمواجهة رؤية بروكلمان بما أورده النقاد العرب قديمًا وحديثًا (مثل ابن قتيبة، الجاحظ، طه حسين، أدونيس، عز الدين المناصرة)، للكشف عن أوجه التباين في المقاربة.

حدود البحث

يقتصر البحث على دراسة القضايا الأدبية التي وردت في كتاب تأريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان، مع تحليل نقدي للطرح الذي قدمه حول الشعر، السرد، والأدب الصوفي والديني. كما يركز على معالجة الأسلوب والمنهج المستخدمين، وانتقاء النصوص.

أما حدود البحث الزمانية فتشمل الفترة التي كتب فيها بروكلمان (القرن العشرين)، مع مقارنات مع النقد العربي القديم والحديث، دون الدخول في تفاصيل استشرافية تتعلق بأعمال مستشرقين آخرين باستثناء ما له صلة وثيقة بموضوع البحث.

ولا يغطي البحث الأعمال الأدبية ذات الصبغة الدينية الصرفة التي لا تتعلق بالجانب الأدبي، كما يتجنب الخوض في المسائل السياسية أو الدينية التي تقع خارج نطاق القراءة الأدبية.

الدراسات السابقة

رغم محدودية الدراسات التي تناولت تأريخ الشعوب الإسلامية بشكل مباشر، إلا أن هناك العديد من الأبحاث التي ناقشت الخطاب الاستشراقي في مجمله، وأثرت على فهم العلاقة بين الاستشراق والتراث العربي. من هذه الدراسات:

١. أعمال إدوارد سعيد، وخاصة كتاب الاستشراق، الذي وضع أسسًا لتحليل الخطابات الاستشرافية والكشف عن أبعادها الإيديولوجية.
 ٢. دراسات نقدية عربية عديدة ناقشت تمثيلات الأدب العربي في الخطاب الغربي، مثل أبحاث عبد الله الغدامي، وعبد الفتاح كيليطو، التي تناولت تقنيات الخطاب وعمق القراءات النقدية.
 ٣. بعض البحوث التي تناولت قراءة أدبية خاصة بنصوص الاستشراق، مثل دراسات مقارنة عن الشعر الجاهلي، والتصوف، وأدب السرد.
- هذه الدراسات تُشكّل قاعدة معرفية تستند إليها الدراسة الحالية في تحليل كتاب بروكلمان، مع تطويره بما يناسب تطورات النقد الأدبي الحديث.

خطة البحث

لتنظيم البحث وتحقيق أهدافه بدقة، تم تقسيمه إلى ثلاثة فصول رئيسية:

الفصل الأول: الإطار النظري والمعرفي

يتناول تعريف المستشرق كارل بروكلمان، خلفيته الفكرية والعلمية، دراسة سياق كتابه، ودوافع تأليفه ومصادره الأساسية. كما يعرض مفهوم الاستشراق وتاريخه، بالإضافة إلى مناهج تحليل الخطاب الاستشراقي وأشكال تمثيل الأدب في النصوص الغربية.

الفصل الثاني: القضايا الأدبية كما وردت في كتاب بروكلمان

يتضمن دراسة مواقف بروكلمان من الشعر العربي بمراحله المختلفة، وتحليله للوظائف الاجتماعية والسياسية للشعر، ثم موقفه من القصة والسرد الشعبي، إضافة إلى تناول الأدب الصوفي والديني وتحليله لتجربته.

الفصل الثالث: تحليل نقدي للطرح الأدبي في ضوء النظريات الحديثة

يركز على كشف التحيزات الإيديولوجية والثقافية في طرح بروكلمان، مقارنة رؤيته مع النقد العربي، وتحليل الأسلوب والمنهج في عرضه للأدب، مع تقديم توصيات لدراسات مستقبلية.

الفصل الأول: المهاد النظري والمعرفي

المبحث الأول: المستشرق كارل بروكلمان وسياق كتابه

أولاً: التعريف بالمستشرق كارل بروكلمان

وُلد المستشرق الألماني كارل بروكلمان (Carl Brockelmann) سنة ١٨٦٨ م في مدينة روستوك شمال ألمانيا، وتلقى تعليمه الجامعي في جامعات روستوك وبرلين، حيث درس اللغات الشرقية، وخصوصاً العربية والعبرية والسريانية والفارسية. وقد تأثر بالتيار الفيلولوجي الألماني، الذي أولى أهمية قصوى لدراسة اللغات ومقارنة بنياتها في سياقها التاريخي والثقافي.

بدأ بروكلمان مسيرته العلمية أستاذاً في جامعة هاله (Halle)، ثم تولى لاحقاً التدريس في جامعة برلين، حيث كرّس حياته للبحث في اللغات السامية وآدابها. وسرعان ما برز اسمه في الأوساط الأكاديمية بفضل دقته المنهجية، وقدرته الفائقة على التصنيف والتوثيق، مما جعله من أبرز أعلام المدرسة الألمانية في الاستشراق.

يُعدّ بروكلمان من المستشرقين الموسوعيين الذين سعوا إلى جمع التراث العربي والإسلامي في مؤلفات كبرى، تجمع بين الجانب التاريخي والجانب الأدبي. ويُعتبر كتابه الضخم "تاريخ الأدب العربي (Geschichte der arabischen Litteratur)" أبرز إنجازاته العلمية، إذ قدّم فيه جرداً شاملاً للمخطوطات العربية في مختلف المكتبات الأوروبية والعالمية، ورتّبها تصنيفاً تاريخياً وزمنياً يتيح للباحثين تتبّع حركة الأدب العربي منذ الجاهلية حتى العصور المتأخرة. وما زال هذا العمل حتى اليوم مرجعاً لا غنى عنه في الدراسات العربية.

إلى جانب هذا الكتاب، ألّف بروكلمان مؤلفات أخرى مهمة، من أبرزها كتاب "تاريخ الشعوب الإسلامية (Geschichte der islamischen Völker)"، الذي يُعدّ محاولة لتقديم صورة شاملة عن الحضارة الإسلامية في جوانبها السياسية والدينية والفكرية والأدبية. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى عدة لغات، منها الإنجليزية والعربية، مما أسهم في توسيع تأثيره في الدراسات الاستشراقية والأكاديمية.

امتاز بروكلمان بالصرامة العلمية، والحرص على الدقة في النقل والتوثيق، لكنه في الوقت ذاته لم يتحرر من المركزية الأوروبية التي وسّمت معظم نتاج الاستشراق الكلاسيكي. فقد كان ينظر إلى الأدب العربي بوصفه مكوناً حضارياً "ماضوياً" يحتاج إلى التوثيق أكثر من التحليل الجمالي. وهذا ما جعل أعماله، على الرغم من قيمتها المرجعية الكبيرة، تحمل في طياتها أحكاماً معيارية لا تنفصل عن السياق الفكري والثقافي الأوروبي الذي نشأ فيه.

توفي كارل بروكلمان سنة ١٩٥٦م، بعد أن ترك تراثاً علمياً ضخماً، ما زال مرجعاً للباحثين في الأدب العربي والإسلامي، وميداناً للنقد والمساءلة من قِبَل الدارسين العرب المعاصرين الذين يسعون إلى إعادة قراءة الاستشراق بوعي نقدي جديد.

ثانياً: الخلفية الفكرية والعلمية لبروكلمان

تبلورت الخلفية الفكرية والعلمية للمستشرق كارل بروكلمان في سياق ثقافي أوروبي موسوم بالتوسع الاستعماري (الكولونيالي Colonialism) من جهة، وبالنزعة العلمانية الحديثة من جهة أخرى. فقد كان القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مرحلة ازدهار الإمبراطوريات الأوروبية، حيث مثلت المعرفة بالشرق أداة مركزية في تثبيت السيطرة الاستعمارية. وبذلك ارتبط الاستشراق، في جانب منه، بحاجة الغرب إلى بناء صورة شاملة عن "الآخر الشرقي"، صورة تخدم في الوقت ذاته الأغراض الأكاديمية والسياسية.

في هذا المناخ، برزت الفيلولوجيا المقارنة (Comparative Philology) كأحد أهم الحقول العلمية في الجامعات الأوروبية، وخصوصاً الألمانية. وهي دراسة علمية تُعنى بمقارنة اللغات من حيث أصولها وتطوراتها التاريخية، بغية إعادة بناء المشترك بينها ورسم خريطتها العائلية. وقد كانت لهذه المدرسة أثر بالغ في تكوين رؤية بروكلمان، إذ آمن أن النصوص الأدبية والثقافية لا يمكن فهمها إلا بوضعها في سياقها اللغوي والتاريخي. ولذلك اتجه إلى دراسة العربية والعبرية والسريانية والفارسية، سعياً منه إلى تأصيل العلاقات بينها وتحديد موقع الأدب العربي في خريطة اللغات السامية.

غير أن هذا التكوين العلمي لم يكن محايداً تماماً، فقد تشكّل في ظل حضور قوي لفكرة المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، التي اعتبرت أوروبا النموذج الأرقى للتطور والعقلانية. وانعكس ذلك على كتابات بروكلمان، إذ تعامل مع الثقافة العربية والإسلامية من موقع المقارنة المستمرة بالغرب، فكان يرى أن الحضارة الإسلامية بلغت أوجها في بعض الحقب لكنها عجزت - في رأيه - عن مواكبة "روح الحداثة" الأوروبية. وهكذا، فقدّم نتاج الأدب العربي غالباً ضمن سرديّة تاريخية خطية، تُظهره مزدهراً في بداياته ثم متراجعاً لاحقاً، على غرار ما فعل في كتابه تأريخ الشعوب الإسلامية.

ويلاحظ كذلك أن بروكلمان، بوصفه ابناً للمدرسة التاريخية الألمانية، كان ميّالاً إلى التصنيف الدقيق والترتيب الزمني، حيث اعتبر أن مهمة المستشرق هي "تنظيم" المعارف الشرقية في إطار علمي منضبط. ومن هنا جاءت نزعة بروكلمان إلى الحصر الزمني للأحداث والآداب، وربط النتاج الأدبي العربي بالسياق الحضاري العام أكثر من تركيزه على القيمة الجمالية للنصوص ذاتها.

إن هذه الخلفية الفكرية - التي جمعت بين النزعة الفيلولوجية الألمانية والذهنية الكولونيالية الأوروبية - أسهمت في تشكيل مقارنته للأدب العربي الإسلامي: مقارنة تُعلي من شأن الدقة التوثيقية والتصنيف الزمني، لكنها في الوقت ذاته تحمل أحكاماً معيارية تنبع من الإطار الثقافي الغربي. وهو ما يجعل من دراسة بروكلمان

نموذجاً مركزياً لفهم طبيعة الاستشراق الأوروبي، في تداخله بين العلم والمعرفة من جهة، والسلطة والإيديولوجيا من جهة أخرى.

ثالثاً: نظرة عامة على كتاب تأريخ الشعوب الإسلامية

يُعدّ كتاب تأريخ الشعوب الإسلامية للمستشرق الألماني كارل بروكلمان واحداً من أبرز المؤلفات الموسوعية التي سعت إلى تقديم صورة شاملة عن الحضارة الإسلامية في مختلف جوانبها. وقد صدر الكتاب بالألمانية تحت عنوان *Geschichte der islamischen Völker*، ويمتد في أكثر من مجلد، حيث نُشر لأول مرة سنة ١٩٣٩، ثم أُعيدت طباعته وتوسيعه لاحقاً، وأُلحق به عدد من الجداول التاريخية والملاحق التوضيحية التي تسهّل على القارئ تتبّع تطور الدول الإسلامية والأعلام البارزين فيها. وتُرجم لاحقاً إلى عدة لغات منها الإنجليزية والعربية، مما وسّع من دائرة تأثيره في الأوساط الأكاديمية.

ينقسم الكتاب إلى محورين رئيسيين:

١. المحور التاريخي – السياسي: ويتناول نشأة الدولة الإسلامية وتطورها السياسي منذ البعثة النبوية حتى العصور المتأخرة، مروراً بالدول الأموية والعباسية والعثمانية، مع تفصيل للتغيرات الجغرافية والسياسية.
٢. المحور الثقافي – الفكري: ويشمل عرضاً لمجالات الأدب، والفكر، والعلوم، والفلسفة، والتصوف، إضافة إلى الفنون والمعارف التي ارتبطت بالمجتمع الإسلامي عبر تاريخه.

ويتميّز الكتاب بسمة بارزة وهي التنظيم الدقيق للوقائع والأحداث، حيث اعتمد بروكلمان على الترتيب الزمني (Chronological Order)، وأرفق عرضه بالخرائط والجداول لتوضيح التسلسل التاريخي. وقد اعتمد على مجموعة واسعة من المصادر العربية الكلاسيكية مثل تاريخ الطبري، الكامل في التاريخ لابن الأثير، الأغاني للأصفهاني، والبيان والتبيين للجاحظ، بالإضافة إلى مؤلفات استشراقية أوروبية سابقة مثل أعمال جولدزهر ودي ساسي ونولدكه.

غير أنّ مقاربة بروكلمان للأدب العربي ضمن هذا الكتاب اتسمت بكونها تابعة للتأريخ العام أكثر من كونها دراسة نقدية مستقلة. فقد خُصّص حيّز للحديث عن الشعر الجاهلي والإسلامي، والسرد الشعبي، والأدب الصوفي، لكنه قُدِّم ضمن سياق تاريخي عام لا يمنح الأدب استقلالته بوصفه مجاًلاً جمالياً وفنياً قائماً بذاته. وهذا ما جعل معالجة بروكلمان للأدب أقرب إلى الوصف الخارجي أو التوثيق التاريخي، بدلاً من التحليل الأدبي العميق. كما يلاحظ أنّ بروكلمان، في عملية اختياره للنصوص الأدبية، لجأ إلى الانتقاء بما يخدم فرضيته الأساسية القائلة بأنّ الأدب العربي بلغ ذروته في العصور الكلاسيكية ثم دخل مرحلة من الانحطاط. فغيب بعض الأسماء والأعمال المهمة، وركّز على نصوص أخرى تخدم هذا التصور. وقد انعكس ذلك في إغفاله لبعض الموروث الأدبي الشعبي، أو تهميشه لأصوات أدبية كبرى، مقابل تضخيم نصوص بعينها.

وهذا، يُمكن القول إن كتاب تأريخ الشعوب الإسلامية قدّم خزانة معرفيًا غنيًا للباحثين، لكنه في الوقت نفسه حمل محدودية منهجية في مقارنته للأدب العربي، إذ تعامل معه من منظور تاريخي حضاري، لا من زاوية نقدية جمالية. ومن هنا تأتي أهمية إعادة قراءة هذا العمل بوعي نقدي حديث، يكشف عن انحيازاته ويعيد الاعتبار للقيمة الفنية للأدب الإسلامي.

رابعًا: دوافعه لتأليف الكتاب ومصادره الأساسية

انشغل كارل بروكلمان منذ بدايات مسيرته العلمية بتتبع تطور الحضارة الإسلامية في مختلف مجالاتها، ورأى أن الدراسات الغربية عن الإسلام والعرب كانت مجزأة ومبعثرة في مؤلفات متعددة، يركّز كل منها على جانب دون آخر. ومن هنا نشأت لديه الحاجة إلى تأليف كتاب جامع يقدم صورة شاملة عن "الشعوب الإسلامية" من حيث نشأتها السياسية وتطورها الحضاري والفكري والأدبي. وقد كان هذا الدافع مرتبطًا بميل المدرسة الألمانية في تلك الفترة إلى إنجاز المؤلفات الموسوعية التي تجمع بين الدقة التوثيقية والتصنيف التاريخي.

كما يمكن تحديد دوافع بروكلمان في النقاط الآتية:

١. الدافع الأكاديمي: الرغبة في سدّ فراغ معرفي في المكتبة الاستشرافية، من خلال تقديم عمل شامل يربط بين التاريخ السياسي والاجتماعي من جهة، والإنتاج الأدبي والفكري من جهة أخرى.
٢. الدافع الثقافي - الاستشراقي: الحاجة إلى بناء صورة متكاملة عن "الشرق الإسلامي" تلي تطلعات الدوائر الأكاديمية والسياسية الأوروبية، في وقت كانت فيه المعرفة بالشرق أداة من أدوات الهيمنة الاستعمارية.
٣. الدافع الشخصي - المنهجي: انسجامًا مع اهتمام بروكلمان بالتصنيف والتوثيق، وهو ما برز أيضًا في عمله الأشهر تاريخ الأدب العربي (Geschichte der arabischen Litteratur)، حيث أظهر ولعه بجمع النصوص والأسماء والمخطوطات وتصنيفها في جداول دقيقة.

أما على صعيد المصادر، فقد اعتمد بروكلمان على طيف واسع من المراجع، يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين:

١. المصادر العربية الكلاسيكية:

- (أ) كتب التاريخ: مثل تاريخ الرسل والملوك للطبري، الكامل في التاريخ لابن الأثير.
 - (ب) كتب الأدب واللغة: مثل الأغاني للأصفهاني، البيان والتبيين للجاحظ، والعقد الفريد لابن عبد ربه.
 - (ج) كتب السيرة والحديث والفقه: مثل سيرة ابن هشام، وصحيح البخاري وصحيح مسلم.
 - (د) كتب التصوف والفلسفة: مثل الفتوحات المكية لابن عربي، وتهافت الفلاسفة للغزالي.
٢. المصادر الاستشرافية الأوروبية:

- (أ) أعمال المستشرق المجري إغناطيوس جولدميزر، خصوصًا دراساته عن الإسلام والفقه.
- (ب) كتابات الفرنسي أنطوان إسحاق سيلفستردى ساسي، الرائد في الدراسات العربية.
- (ج) أبحاث الألماني تيودور نولدكه في الشعر الجاهلي وتاريخ القرآن.

(د) مساهمات المستشرق البريطاني رينولد نيكلسون في التصوف والأدب الفارسي.

لقد وظّف بروكلمان هذه المصادر في صياغة عمل موسوعي يسعى إلى تقديم الحضارة الإسلامية في صورة متكاملة، لكنه لم يخلُ من انتقائية واضحة، حيث غلبت على اختياراته الرؤية الوصفية التاريخية أكثر من التحليل النقدي الداخلي للنصوص الأدبية. كما انعكس على عمله أثر المركزية الأوروبية التي دفعت بعض المستشرقين إلى النظر إلى الأدب العربي باعتباره تراثاً "ماضوياً" فقد حيويته مع العصور الحديثة.

المبحث الثاني: المنهج النقدي في التعامل مع النصوص الاستشرافية

أولاً: مفهوم الاستشراق (تعريفه وتاريخه)

يشير مصطلح "الاستشراق" (Orientalism) "إلى مجموع الدراسات التي قام بها باحثون غربيون عن اللغات، والأديان، والتاريخ، والثقافة، والأدب في المجتمعات الشرقية، لا سيما العربية والإسلامية منها. وقد تبلور هذا المفهوم في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، في خضم توسع أوروبا الإمبريالي، وارتبط من حيث النشأة بالسعي لفهم "الآخر الشرقي" بوصفه موضوعاً معرفياً يستحق التأمل والتحليل، وأحياناً "الترويض" والتوجيه.

يرتبط الاستشراق، منذ بداياته الأولى، بغايات متعددة تتراوح بين العلمية البحتة والاستراتيجية والسياسية. فقد احتاجت الدول الغربية، التي أخذت تنخرط في حركات استعمارية واسعة في آسيا وأفريقيا، إلى تكوين معرفة دقيقة بمناطق نفوذها الجديدة. ومن هنا، نشأت مدارس استشرافية في كبرى الجامعات الأوروبية، خاصة في إنجلترا، فرنسا، وألمانيا، وانكبت على دراسة اللغة العربية، وتحليل التراث الإسلامي، وجمع المخطوطات الشرقية، وترجمتها، وتصنيفها.

ويُعدّ المستشرق الفرنسي أنطوان إسحاق سيلفستر دي ساسي من أوائل المؤسسين للمدرسة الاستشرافية الحديثة، يليه جوزيف شاخت، وجولدمزهر، ثم جاء لاحقاً كارل بروكلمان الذي ارتبط اسمه بدراسات دقيقة حول الأدب العربي ومخطوطاته. وفي منتصف القرن العشرين، أحدث المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد نقلة نوعية في فهم الاستشراق من خلال كتابه الشهير الاستشراق (1978)، حيث أعاد النظر في مفهوم الاستشراق من زاوية نقدية، معتبراً إياه منظومة معرفية متورطة في خطاب الهيمنة والاستعمار.

عرّف إدوارد سعيد الاستشراق بأنه "أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة إنتاجه معرفياً، باعتباره كائناً تابعاً وغير قادر على التعبير عن ذاته"، ومن هذا التعريف انطلق كثير من النقاد لتفكيك الكتابات الاستشرافية والكشف عن الخلفيات الإيديولوجية التي تحكمها، خاصة في مجال الأدب والدين. وبهذا المعنى، لم يعد الاستشراق مجرد نشاط علمي محايد، بل غدا حقلاً معرفياً تتقاطع فيه السياسة بالثقافة، والهيمنة بالتمثيل، وقد تناول عبد الرحمن بدوي في موسوعة المستشرقين أبرز ملامح المدرسة الألمانية في الاستشراق، وخصّ بروكلمان بموقع متميز بين أعلامها، مع الإشارة إلى تأثيره على دراسات لاحقة، وإلى جانب بروكلمان، لا بد من

الإشارة إلى مستشرقين آخرين كان لهم حضور مؤثر في دراسة الأدب العربي، مثل جيرار دي أورلياك الذي اهتم بالأدب الأندلسي، وتيودور نولدكه الذي تناول الشعر الجاهلي، وكولبروك الذي ركز على المخطوطات العربية والفارسية، وميكولسكي وسانيث اللذين أسهما في دراسات حول النصوص الصوفية والشعرية.

ثانيًا: مناهج تحليل الخطاب الاستشراقي

من أجل التعامل النقدي مع النصوص الاستشراقية، تطوّرت عدة مناهج تحليلية تُمكن الباحث من تفكيك البناء الخطابي الذي يستخدمه المستشرقون في تناول الثقافة العربية والإسلامية. ولعل أبرز هذه المناهج ما يلي: منهج النقد الثقافي

يعتمد النقد الثقافي على تحليل النصوص في ضوء بنيتها الثقافية العميقة، وينظر إلى النص الأدبي أو التاريخي بوصفه تمثيلًا للقيم والسلطة والمعرفة. وفي سياق النصوص الاستشراقية، فإن هذا المنهج يساعد على الكشف عن التمثيلات النمطية للشرق، مثل تصويره بوصفه عالمًا ساكنًا، أسطوريًا، منغلّقًا على الماضي، وعاجزًا عن الحداثة. ويمكننا النقد الثقافي من تحليل خطاب بروكلمان وغيره من المستشرقين، من خلال تتبع المفردات والأنساق التي تستبطن المركزية الأوروبية وتنزع عن "الآخر" قدرته على التعقّل والتطور، وأشار صلاح الدين المنجد في كتابه المنتقى من دراسات المستشرقين إلى طبيعة الخطاب الذي تبناه المستشرقون في تناول الأدب العربي، مبرزًا أن كثيرًا من هذه الدراسات حملت نزعة وصفية أكثر منها تحليلية.

١. تحليل الخطاب (Discourse Analysis)

ظهر هذا المنهج بقوة في النصف الثاني من القرن العشرين، متأثرًا بأعمال ميشيل فوكو، الذي بيّن أن الخطابات ليست بريئة، بل تُنتج في سياقات سلطة، وتخدم أهدافًا معرفية واجتماعية. تحليل الخطاب الاستشراقي، بحسب هذا التصور، لا ينحصر في تحليل ما يُقال، بل يمتد إلى ما يُسكت عنه، وإلى البنية الأعمق التي تتحكم في إنتاج المعنى. ففي نصوص بروكلمان مثلًا، يمكن تتبع الطريقة التي يُوصف بها الأدب العربي، ليس فقط من حيث محتواه، بل من حيث موقعه في سردية مركزية تصنف الثقافات على مقياس التقدّم والتخلف.

٢. المقاربة ما بعد الكولونيالية

تُعَدّ هذه المقاربة تطورًا نقديًا مهمًا في دراسة الأدب والتاريخ من منظور الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار. وهي تُركّز على فضح المقولات المضمرة في الكتابات الاستشراقية التي تعيد إنتاج "الشرق" ككيان ضعيف أو غير عقلاني. ومن خلال أدوات هذه المقاربة، يمكننا قراءة بروكلمان ليس فقط كباحث، بل كممثل لخطاب هيمنة معرفية تمارس سلطتها عبر اللغة، والتصنيف، والمقارنة غير المتوازنة بين "الأنا الغربية" و"الآخر الشرقي".

٣. المنهج المقارن

هذا المنهج يُفيد في وضع نصوص المستشرقين في مواجهة مباشرة مع نصوص النقاد العرب، قدامى ومحدثين، وذلك لتبيان أوجه التوافق أو التباين في الرؤية. فمثلاً، إذا تحدّث بروكلمان عن الشعر الجاهلي بعبارات تميل إلى التحقير أو الاختزال، يمكننا مقابلة ذلك بما قاله طه حسين أو ناصر الدين الأسد عن ذات الشعر، لنكشف أبعاد التحيز أو التبسيط في الخطاب الاستشراقي.

ثالثاً: الأدب في عيون المستشرقين: أنماط التمثيل والتفسير

لقد نظر المستشرقون إلى الأدب العربي والإسلامي بطرائق متعددة، تختلف بحسب خلفياتهم الفكرية واللغوية، لكنّها تشترك غالباً في بعض السمات العامة التي تكشف عن تمثيلات نمطية. يمكن تلخيص أبرز هذه الأنماط في ثلاث اتجاهات رئيسة:

١. الأدب بوصفه مرآة للثقافة الدينية

تعامل كثير من المستشرقين مع الأدب العربي بوصفه تابعاً للمجال الديني، أي أنهم لم يفصلوا بين النص الأدبي والنص الديني، خصوصاً في عصور الإسلام الأولى. وقد أدى هذا الربط إلى النظر إلى الأدب على أنه مجرد صدى للنص القرآني أو للثقافة الفقهية، لا مجال فيه للإبداع الفردي أو الابتكار الجمالي. وبهذا الشكل، غُيِب الطابع الفني للأدب، لصالح مقارنة أخلاقية أو دينية محضة.

٢. النزعة الفلكلورية والاستexoticism

من الأنماط الشائعة في التمثيل الاستشراقي للأدب العربي، تلك النزعة التي تُعلي من شأن الغرابة (exoticism) وتُركّز على المظاهر العجائبية أو القصص الشعبية مثل ألف ليلة وليلة، والسير البطولية. فالأدب في هذا السياق يُقدّم لا بوصفه بناءً جمالياً أو فلسفياً، بل كحكايات سحرية ممتعة للقارئ الأوروبي، تنتهي إلى عالم "الشرق الخيالي" لا إلى حضارة ناضجة. وهذا النمط واضح في عدد من كتابات بروكلمان، حين يتناول الملاحم الشعبية بعين الاستهواء لا التحليل.

٣. التصنيف الزمني - الحضاري

كثيراً ما يصنّف المستشرقون الأدب العربي وفق مراحل زمنية تعتبر أن العصر الذهبي كان خلال القرن الثالث الهجري، ثم بدأ التراجع والانحدار، دون الالتفات إلى حيوية الأدب العربي في عصور لاحقة، مثل الأدب الأندلسي أو الصوفي أو حتى الحديث. هذا التمثيل يكرّس سردية الانحطاط، ويُهمّل التحولات الاجتماعية والفكرية التي أنتجت أشكالاً جديدة من الأدب تتجاوز النماذج الكلاسيكية.

إن فهمنا للنصوص الاستشراقية، وعلى رأسها أعمال بروكلمان، لا يتحقق إلا من خلال وعي نقدي يستند إلى أدوات تحليلية دقيقة، تستجلي البنية الخطابية الكامنة وراء الظاهر النصي. فالاستشراق ليس مجرد تجميع معلومات عن الشرق، بل خطاب منتج للمعنى، تحكمه رهانات معرفية وثقافية متداخلة. وتكمن أهمية التعامل النقدي مع هذا الخطاب في كونه أسهم في تشكيل صورة الغرب عن الشرق، وهي صورة ما تزال تؤثر في السياسات الثقافية والتعليمية والإعلامية إلى يومنا هذا.

الفصل الثاني: القضايا الأدبية كما وردت في كتاب بروكلمان

المبحث الأول: نظرة بروكلمان إلى الشعر العربي

أولاً: موقفه من الشعر الجاهلي

إن موقف كارل بروكلمان من الشعر الجاهلي يتسم بنوع من التقدير المشوب بالحذر، حيث يرى فيه تعبيراً أدبياً فريداً عن حياة العرب قبل الإسلام، لكنه -في الوقت نفسه- لا يُخفي نظرة استشراقية اختزالية تعتبر الشعر الجاهلي أداة توثيقية أكثر من كونه فناً أدبياً خالصاً. يظهر ذلك في الطريقة التي تناول بها بروكلمان هذا الشعر في كتابه، حيث ركّز على الأبعاد القبلية والاجتماعية فيه، متناولاً المعلقات والقصائد الكبرى كأدلة على نمط الحياة البدوي القاسي، وما يتخلله من صراعات وثورات وقيم فروسية.

ومع أن بروكلمان يعترف بجمالية بعض النصوص الجاهلية مثل معلقة امرئ القيس أو زهير بن أبي سلمى، إلا أن رؤيته بقيت محصورة في الإطار الأنثروبولوجي الذي ينظر إلى هذه النصوص بوصفها وثائق ثقافية، لا نصوفاً فنية تُحاوِر الإبداع واللغة والخيال. بل إنه في بعض المواضع، يوحي بأن هذا الشعر لم يكن يرقى إلى مستوى "الفن الراقي" بالمفهوم الأوروبي الكلاسيكي، ما يعكس تأثير النموذج الغربي في تقييم النتاج الأدبي غير الأوروبي، وكما يُلاحظ في خطاب بروكلمان عن الشعر الجاهلي نزعته إلى التشكيك في بعض الروايات، حيث يلمّح إلى إمكان أن يكون الشعر الجاهلي قد خضع لعمليات نقل وإعادة صياغة لاحقة، وهو موقف شبيه بموقف بعض المستشرقين كجولدزهر، الذين ذهبوا إلى أن الشعر الجاهلي قد تعرّض للتلفيق أو الصياغة على ضوء الرؤية الإسلامية اللاحقة. وهذه الرؤية النقدية، رغم ما فيها من جاذبية بحثية، إلا أنها تتجاهل تقاليد الشفاهة الدقيقة في الثقافة العربية، وتُسقط معايير النقد النصي الغربي على بيئة ثقافية مختلفة جذرياً، وإن موقف بروكلمان من الشعر الجاهلي يكشف عن تقدير شكلي، مصحوب برؤية استشراقية تسعى إلى إدراج هذا الشعر ضمن سرديّة "البداءة والتكوين القبلي"، دون الغوص في أبعاده الجمالية والفلسفية.

إن موقف بروكلمان من الشعر الجاهلي، كما أشرنا، اتسم بالتوصيف التاريخي والأنثروبولوجي أكثر من التحليل الجمالي. فهو ينظر إليه باعتباره سجلاً لحياة القبيلة العربية، لا بوصفه فناً أدبياً مكتمل البنية. وهنا يمكن أن نستحضر ما قاله طه حسين في كتابه في الشعر الجاهلي (1926)، إذ ذهب إلى أن معظم الشعر الجاهلي قد صيغ

في عصور لاحقة لخدمة الأغراض الدينية والسياسية، وأنه لا يمكن الاعتماد عليه بوصفه شاهدًا أصيلًا على العصر الجاهلي. هذا الرأي، على الرغم من طابعه الإشكالي، يلتقي مع رؤية بروكلمان في التشكيك في أصالة بعض النصوص، وفي التعامل مع الشعر الجاهلي باعتباره أقرب إلى الوثائق الثقافية منه إلى النصوص الفنية الخالصة. غير أن النقاد العرب اللاحقين -مثل ناصر الدين الأسد- خالفوا هذا الطرح مؤكدين على البنية الجمالية للشعر الجاهلي وعمقه الفني. وهنا يتضح أن بروكلمان لم يكن منفردًا في موقفه، بل شاركه فيه بعض الدارسين العرب أنفسهم، وإن كان الدافع مختلفًا بين الطرفين.

ثانيًا: تقييمه لشعراء الإسلام والعصر الأموي

في تناول بروكلمان لشعراء الإسلام والعصر الأموي، نلاحظ تحولًا في نبرته النقدية، إذ ينتقل من الحديث عن "الشعر البدوي" إلى تناول الشعر في سياق الدولة الإسلامية، خصوصًا في العهدين الراشدي والأموي. غير أن هذا التناول جاء مختصرًا في كثير من المواضع، ما يعكس -ربما- قناعة ضمنية لدى المؤلف بأن الشعر في هذه الفترة فقد شيئًا من "أصالته"، حسب التصور الاستشراقي الذي يربط الأدب بالحياة البدوية.

يرى بروكلمان أن الشعراء المسلمين الأوائل قد تأثروا بالمناخ الجديد الذي فرضه الإسلام، حيث تغيرت الموضوعات والمضامين، واتجهت القصيدة إلى مدح الخلفاء أو هجاء الخصوم السياسيين، ما جعله يلمح إلى أن وظيفة الشعر بدأت تنحسر كأداة للتعبير الذاتي وتحولت إلى أداة سياسية دعائية. وهذا الحكم، وإن كان جزئيًا صائبًا، إلا أنه يغفل تمامًا التنوع الهائل في النتاج الشعري في تلك المرحلة، مثل شعر الزهد، والحنين، والحكمة، والوجدانيات، التي ظهرت عند شعراء كبار مثل الحسن البصري وعبد الله بن رواحة وغيرهم.

أما فيما يتعلق بالعصر الأموي، فقد خص بروكلمان بالذكر عددًا من الشعراء الكبار كجرير والفرزدق والأخطل، لكنه تناولهم من زاوية الصراع السياسي والمذهبي بين القيسية واليمنية، وبين السلطة والخارجين عليها. وقد أعجب -إلى حد ما- بقدرتهم على تصوير الواقع السياسي بلغة هجائية لاذعة، لكنه لم يتعمق كثيرًا في البناء الفني لقصائدهم، ولا في آليات الإيقاع والبلاغة والتخييل، ويلاحظ كذلك أن بروكلمان لم يُولِ اهتمامًا يذكر للشعراء الصوفيين في هذه المرحلة، كما لم يتطرق بجدية إلى التحولات اللغوية والأسلوبية التي شهدتها الشعر الأموي، ما يعكس محدودية نظريته أو انشغاله بالجوانب السياسية على حساب البنية الأدبية، وإن تقييماً بروكلمان لشعراء الإسلام والعصر الأموي بقي محصورًا في إطار تاريخي وصفي، يغلب عليه التركيز على السياق أكثر من التركيز على النصوص نفسها، وهو ما يُعدّ أحد أوجه القصور المنهجية في مقارنته.

ثالثاً: تحليله للوظيفة الاجتماعية والسياسية للشعر

من الأمور التي توقف عندها بروكلمان بإسهاب نسي، هي الوظيفة الاجتماعية والسياسية للشعر العربي، حيث اعتبر أن الشعر لم يكن مجرد فن لفظي أو جمالي، بل كان أداة مركزية في تشكيل الوعي الجمعي للمجتمع العربي. وقد أشار إلى أن الشعر كان يُستخدم في الجاهلية للتفاخر، والتأريخ للأحداث، وفضّ النزاعات، وهو ما استمر جزئياً بعد ظهور الإسلام، لكن مع تغيّر أهداف الخطاب الشعري واتجاهه نحو تأييد السلطة أو معارضتها.

ويلاحظ أن بروكلمان لم يُخفِ إعجابه بقدرة العرب على تحويل الكلمة إلى أداة نفوذ، فقد وصف الشعراء العرب بأنهم "صنّاع الرأي العام" في بيئتهم، وأن قصائدهم كانت تُداول كوثائق سياسية واجتماعية، تؤثر في مواقف القبائل وتحرض على الحرب أو السلم. ومع ذلك، فقد ربط هذه الوظيفة بطبيعة المجتمع القبلي وغياب مؤسسات سياسية منظمة، ما يجعله يُسقط مقاييس الدولة الحديثة على مجتمعات ما قبل الحداثة. وفي تحليله لدور الشعر في العصور الإسلامية الأولى، لاحظ بروكلمان أن الخلفاء والحكام الأمويين والعباسيين قد أدركوا قوة الكلمة، فقربوا الشعراء واستخدموهم كأدوات إعلامية لتثبيت حكمهم. وهنا يبدو أن بروكلمان يلتقي -جزئياً- مع أطروحات النقاد العرب مثل الجاحظ وابن قتيبة، الذين أدركوا أهمية الشعر في بناء هيبة الدولة والدفاع عنها، لكن الفرق بينهما أن النقاد العرب درسوا هذه الوظيفة من داخل المنظومة الثقافية، بينما تناولها بروكلمان من الخارج، مع مسحة من التفسير السوسيولوجي الغربي.

كما أن بروكلمان لم يتعمق في فحص الوظائف الأخرى للشعر، كدوره في التعبير عن الذات، والتأمل الوجودي، أو كشف القيم الأخلاقية والروحية. وقد أغفل كذلك الإشارة إلى حضور الشعر في المحافل الدينية والتعليمية، ودوره في صياغة الوعي اللغوي والجمالي لدى المجتمعات الإسلامية، وإن تحليل بروكلمان للوظيفة الاجتماعية والسياسية للشعر بقي عند مستوى الوصف العام، ولم يذهب إلى تأصيل فلسفة الشعر في الذهنية العربية أو تحليلها نقدياً. وهذا ما يجعلنا نطالب بإعادة قراءة هذا التراث قراءة جديدة، تستند إلى رؤية عربية حديثة تستحضر العمق الرمزي والجمالي للنص الشعري، بدل اختزاله في وظيفته الخطابية الظرفية، وإن نظرة بروكلمان إلى الشعر العربي تكشف عن تمثيل استشراقي يُغلب البعد التاريخي على الجمالي، ويركّز على السياق أكثر من النص، ويستخدم أدوات تحليلية غربية لا تُراعي خصوصية الثقافة العربية. ومن هنا، فإن إعادة النظر في هذه الرؤية من خلال نقد ثقافي حديث هو ضرورة علمية، تُسهم في تحرير الأدب العربي من أسر التمثيلات الخارجية، وإبراز قيمته بوصفه فضاءً للإبداع، والتأمل، والتعبير عن الإنسان العربي في تحولاته المتعددة.

المبحث الثاني: القصة والسرد في الثقافة الإسلامية

أولاً: موقف بروكلمان من القصص الشعبية (ألف ليلة وليلة - السير الشعبية)

يُعد تناول المستشرق كارل بروكلمان للقصص الشعبية العربية، وعلى رأسها ألف ليلة وليلة والسير البطولية مثل سيرة عنتر بن شداد والظاهر بيبرس، انعكاساً مهماً لرؤيته العامة للنتاج الأدبي العربي، خصوصاً في شقه السردى. لقد خصّص بروكلمان حيّزاً محدوداً نسبياً لهذه الأنواع من الأدب، وغلب على موقفه منها طابع التوصيف الخارجي، دون الخوض العميق في خصوصيات البنية الفنية أو المعمار الجمالي لهذه الأعمال.

عند تناوله لمجموعة ألف ليلة وليلة، عبّر بروكلمان عن دهشته من الخيال الخصب الذي يميز هذه الحكايات، لكنه -كغيره من المستشرقين- لم يفلت من السقوط في فخ النظرة الفلكلورية التي ترى في هذا النص مجرد مادة "تسلية شرقية" مليئة بالعجائب والخوارق، لا ترتقي إلى مصاف الأدب الراقي حسب المقاييس الغربية. لقد نظر بروكلمان إلى ألف ليلة وليلة بوصفها نموذجاً على "الخيال الشرقي المنفلت"، حيث تغيب فيه الحكمة المحكمة ومهيمن عليه السرد المفكك، وهذا حكم ينطلق من مرجعية سردية أوروبية لا تنسجم مع أفق التلقي في الثقافة العربية.

أما بالنسبة للسير الشعبية، فقد تناولها بروكلمان على نحو عابر، معتبراً إياها امتداداً للأدب الشعبي الشفاهي الذي يعكس طموحات الجماهير المسحوقة في أبطال خرافيين ينتصرون على الظلم. ورغم أنه لم يُنكر القيمة الاجتماعية لهذه السير، إلا أنه لم يمنحها مكانة بارزة في منظومته الأدبية، بل بدت -في نظره- تمثيلاً للانحدار الأدبي الذي رافق فترات الانحطاط السياسي في التاريخ الإسلامي. وهذا الموقف نابع من الرؤية الاستشراقية الكلاسيكية التي تميل إلى ربط جودة الأدب بمستوى التقدم السياسي والفكري، وقد تناول صلاح فضل في دراساته النقدية البنية السردية العربية، كاشفاً عن تقنياتها الداخلية، وهو ما يعارض التصور الاستشراقي الذي نظر إلى السرد العربي على أنه بدائي. وكذلك قدّم عبد الفتاح كليطو قراءة عميقة للسرد العربي، مؤكداً تميزه في بناء الحكمة والشخصيات.

يُلاحظ كذلك أن بروكلمان لم يُعطِ اهتماماً كبيراً للتأثير المتبادل بين الأدب الشعبي والنخبوي، رغم أن هذا التداخل كان سمة من سمات الثقافة العربية، حيث انتقلت كثير من ثيمات السرد الشعبي إلى الأدب المكتوب، والعكس صحيح. وهذا التغافل يعكس نظرة استشراقية تفصل تفصيلاً صارماً بين "العالي" و"الدوني"، بينما تُظهر الدراسات العربية الحديثة أن الحدود بين ما هو شعبي ورسمي كانت غالباً مرنة ومتداخلة.

ثانيًا: مدى إدراكه للبنية السردية المحلية

عند التمعن في نصوص بروكلمان المتعلقة بالأدب السردى، يتبين لنا أنه لم يُظهر وعيًا كافيًا بالبنية السردية المحلية التي تميز السرد العربى الإسلامى. لقد اكتفى بوصف السرد القصصى بأنه "بسيط" أو "ساذج" في كثير من المواضع، دون أن يحلل آليات إنتاج المعنى فيه، أو بنيته الداخلية من حيث الحكبة، الشخصيات، البناء الدائري، أو العلاقة بين الزمن الواقعي والزمن الحكائي.

إن البنية السردية في الأدب العربى - وخاصة في الحكايات الشعبية - ليست عشوائية أو مرتجلة كما توحى بذلك بعض انطباعات بروكلمان، بل هي بنية ذات نسق خاص، تقوم على التكرار والتضمين والتراكب السردى، وهي تقنيات جمالية لها أصولها في الثقافة الشفهية. لقد عجز بروكلمان عن الإمساك بجوهر هذه البنية لأنه قرأها من منظور غربى يقارنها بالرواية الأوروبية الكلاسيكية التي تقوم على الوحدة العضوية والتطور الخطي للحدث، ويُضاف إلى ذلك أن بروكلمان لم يدرك - أو تجاهل - ما يمكن تسميته بـ "الرمزية المحلية" في هذه الحكايات، أي تلك الرموز التي يفهمها المتلقى العربى بحكم انتمائه الثقافى، لكنها قد تبدو بلا دلالة للعين الغربية. فشخصيات مثل "جحا" أو "عنتر" أو "الملك شهریار" لا تمثل أفرادًا فقط، بل تمثل أنماطًا ذهنية ونفسية واجتماعية تُعبر عن واقع شعبى معقد. إن تجاهل هذه الرمزية يُفقد النص معناه الحقيقى ويُحوّله إلى مجرد مادة غرائبية.

وفي الوقت ذاته، لم يُشر بروكلمان إلى العلاقة بين السرد الشفهى والمؤسسات الاجتماعية، كالمجالس الأدبية، والأسواق، والزوايا الصوفية، وهي الأماكن التي كانت تؤطر عملية الحكى وتنظمها وفق تقاليد شفوية لها قواعدها. إن غياب هذا الوعي يُضعف قراءة بروكلمان للسرد العربى، ويجعلها قراءة سطحية تكتفى بالوصف الخارجى دون الولوع إلى البنية العميقة.

عند تناوله للقصص الشعبية مثل ألف ليلة وليلة، ركّز بروكلمان على البعد العجائبي، ورأى فيه تجليًا لما يمكن تسميته بـ "الخيال الهروبى". ويُقصد بهذا المصطلح نوع من الأدب الذى يوفّر للمتلقى مهربًا من الواقع القاسى إلى عوالم خيالية بديلة، تعجّ بالسحر والغرائب والمغامرات. إن "الخيال الهروبى" ليس حكراً على الأدب العربى أو الإسلامى، بل هو ظاهرة عالمية؛ فقد عرفته الآداب الأوروبية في روايات المغامرات مثل روبنسون كروزو لدانيال ديفو، أو روايات الخيال العلمى عند جول فيرن، كما ظهر في الأدب الروسى عند ألكسندر غرين، والأدب الأمريكى في روايات مارك توين. الفارق أن بروكلمان تعامل مع الخيال العربى الهروبى على أنه دليل "قصور" في البنية السردية، في حين يُنظر عالميًا إلى هذا النمط بوصفه أحد أشكال الأدب التي تستجيب لحاجات إنسانية نفسية وثقافية. وهذا يكشف التحيز الكامن في قراءته، حيث تجاهل أن "الخيال الهروبى" يمكن أن يكون آلية مقاومة للواقع، لا مجرد انسلاخ عنه.

ثالثاً: النظرة الأوروبية للخيال الإسلامي

لا يمكن فصل موقف بروكلمان من الأدب القصصي الإسلامي عن الإطار الأوسع للنظرة الأوروبية إلى الخيال الشرقي. لقد ساد في الأوساط الأوروبية، وخصوصاً في القرنين التاسع عشر والعشرين، تصور نمطي مفاده أن الخيال الإسلامي خيال هروبي، لا يرتبط بالواقع، ويميل إلى المبالغة والأسطرة واللاواقعية. وقد شكّل هذا التصور الخلفية التي نظر من خلالها المستشرقون -ومنهم بروكلمان- إلى الإنتاج السردي العربي، سواء القديم أو الشعبي.

وقد كرّس هذا النوع من الخطاب فكرة أن العقل العربي "غير عقلائي"، يميل إلى الغيب والغرابة أكثر من التجربة والتحليل، وهي فكرة تتنافى مع كثير من الشواهد الأدبية والفكرية في التراث الإسلامي، والتي تبرهن على وجود خيال منهجي قائم على التأمل العقلي والفني في آنٍ واحد. إن هذا التصور الاستشراقي للخيال الإسلامي لا يُنكر فقط إمكانات الإبداع العربي، بل يُسهم في ترسيخ صورة نمطية تقصر العرب على عالم العجائب والقصص السحرية.

في ضوء هذا، يمكن فهم سبب انهيار بروكلمان بألف ليلة وليلة من جهة، وتسفيهه لأشكال أخرى من السرد الواقعي أو التاريخي من جهة ثانية. لقد رأى أن الشرق ميدان للأسطورة لا للوقائع، وأن الحكايات العربية ليست أكثر من انعكاس لنفسية جماعية طفولية تبحث عن الأمان في الخيال بدلاً من مواجهته الواقع. هذا التوصيف يُفَرِّغ النص من سياقه الثقافي ويجعله مجرد انعكاس لتصوير استشراقي.

لكن الحقيقة أن الخيال الإسلامي ليس "خيال هروب" بل هو خيال مقاومة وتجاوز، يُعبّر عن آمال المهمشين والمحرومين، وي طرح تساؤلات أخلاقية وفلسفية من خلال رموزه وشخصياته. وهذا ما أهمله بروكلمان، وغيره من المستشرقين الذين نظروا إلى الشرق من خلال عدسات ثقافتهم الخاصة، بدلاً من فهمه انطلاقاً من داخله، وإن تناول بروكلمان للقصة والسرد في الثقافة الإسلامية بقي محدوداً ومشوّشاً، نتيجة اعتماده على نماذج محددة وموقفه المسبق من الخيال العربي. لقد قرأ الأدب السردى قراءة استشراقية تقوم على التمثيل أكثر من الفهم، وعلى الاختزال أكثر من التحليل. ومن هنا، تبدو الحاجة ماسة إلى مقاربات نقدية حديثة تعيد الاعتبار للبنية السردية المحلية، وتبرز غنى الخيال الإسلامي باعتباره رافداً من روافد الفكر والهوية الثقافية، لا مجرد زخرفة غرائبية.

المبحث الثالث: الموقف من الأدب الصوفي والديني

أولاً: تحليل بروكلمان لتجربة التصوف الأدبي

يحتل التصوف مكانة بالغة الأهمية في التاريخ الفكري والأدبي الإسلامي، فقد كان، ولا يزال، تياراً روحياً عميقاً، يعكس تجربة إنسانية فريدة من نوعها في علاقتها بالله والوجود. ومع ذلك، فإن تناول المستشرق كارل بروكلمان للأدب الصوفي بقي في إطاره العام محدوداً وسطحياً نسبياً، على الرغم من إدراكه لأهمية هذا اللون الأدبي في التراث الإسلامي.

يرى بروكلمان أن التصوف قد نشأ كرد فعل على الجمود الظاهري للفكر الديني الرسمي، وسعى إلى إضفاء بُعد وجداني وروحي على العلاقة بالله، لكنه لم يتوسّع كثيراً في تحليل التحولات التي شهدتها هذا التيار على صعيد التعبير الأدبي. لم يُول اهتماماً كبيراً للأبعاد الجمالية للنص الصوفي، ولا للرمزية الكثيفة التي تميّز شعر المتصوفة، واكتفى في معظم المواضع بملاحظات عامة حول نزعة المتصوفة إلى الانسلاخ عن المظاهر الدنيوية والانغماس في تأمل الذات.

وفي تحليله المحدود لهذا الأدب، يُلاحظ أن بروكلمان ينظر إلى التجربة الصوفية بعين خارجية، تكاد تختزلها في نزعة باطنية حاملة، تنكر للواقع وتلجأ إلى الغموض والانسواء. ومن هنا جاءت عباراته في وصف الشعر الصوفي متأثرة بنظرة استشراقية تعتبر التصوف تعبيراً عن ميل "الشرقي" إلى الانفعالية والغموض، في مقابل "العقلانية" الغربية. وهذا التصور يُهمل حقيقة أن التصوف الإسلامي لم يكن مجرد حالة وجدانية، بل كان بناءً فلسفياً وروحياً متكاملًا، له أصول معرفية ومنهجية دقيقة، وكما أن بروكلمان لم يتطرق بعمق إلى البنية الشعرية الخاصة بالتصوف، والتي تقوم على الرمز، والمجاز، والانزياح اللغوي، واستخدام الصور الكونية والمجازات العشقية للوصول إلى المعنى الأسع. هذه الخصائص تمثل جوهر التعبير الصوفي، وكان من شأن تحليلها أن يكشف عن ملامح مدرسة شعرية وروحية مستقلة في بنائها وتصورها للعالم. إلا أن مقارنته بقيت محصورة في التوصيف الخارجي للتجربة، دون سبر أغوارها أو تحليل أبعادها الفلسفية.

ويلاحظ كذلك أن بروكلمان لم يُفرق بوضوح بين مدارس التصوف المختلفة، فخلط بين الزهد المبكر والتصوف الفلسفي المتأخر، دون الانتباه إلى التمايز العميق في المصطلحات والتجليات. كما أنه لم يُفرد حيزاً لمناقشة علاقة التصوف بالأدب الرمزي، أو دوره في تجديد اللغة الشعرية، أو حتى تأثيره في الآداب الفارسية والتركية لاحقاً، وهي قضايا حاسمة في فهم الأدب الصوفي بوصفه تياراً مؤثراً في الحضارة الإسلامية.

إن الملاحظات الموجزة التي يقدمها بروكلمان حول التصوف الأدبي لا تفي بالغرض، بل تعكس نوعاً من الانطبائية الغربية التي تنظر إلى التصوف كظاهرة "غريبة" أو "غامضة"، مما يستدعي مقاربات نقدية عربية حديثة تُعيد الاعتبار لهذا الأدب العظيم، وتبين عمقه المعرفي، وجماليته الخاصة، وثرائه الرمزي.

ثانيًا: التمثيل النصي لأعمال كبار المتصوفة (ابن عربي، جلال الدين الرومي، ...)

من بين الأسماء التي يذكرها بروكلمان عند حديثه عن التصوف الإسلامي، يأتي اسم محيي الدين ابن عربي وجلال الدين الرومي على رأس القائمة. ومع أنه يعترف بمكانتهما الكبيرة في التراث الصوفي، إلا أن تمثيله لنصوصهما ظل مشوباً بنوع من التبسيط، بل أحياناً الاقتطاع من السياق الفكري الكلي الذي تتحرك فيه هذه النصوص.

بالنسبة إلى ابن عربي، فإن بروكلمان أشار إلى دوره البارز في تعقيد مفاهيم التصوف الفلسفي، خاصة في كتابه "الفتوحات المكية" و"فصوص الحکم"، لكنه لم يتناول بشكل كافٍ اللغة الرمزية العالية التي تميز أعمال ابن عربي، ولا عمق أطروحاته حول وحدة الوجود، أو العلاقة بين الظاهر والباطن. لقد تعامل مع نصوص ابن عربي من منطلق أنها تجليات لحالة روحية غامضة، لا بوصفها بنيات فكرية متماسكة تتضمن رؤى ميتافيزيقية معقدة حول الذات والوجود والإله.

كما أن بروكلمان تجاهل أثر ابن عربي في تشكيل الذهنية الصوفية اللاحقة، سواء في المغرب أو في المشرق، بل ولم يُشر إلى التوترات الفكرية التي أثارها مشروعه الصوفي داخل العالم الإسلامي ذاته، ولا إلى النقاشات الكبرى التي دارت حول مفهوم "وحدة الوجود" بين الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة. كان من الممكن أن تمثل أعمال ابن عربي مدخلاً مثاليًا لتحليل العلاقة بين الفلسفة والدين والشعر، لكن بروكلمان اكتفى بإدراج اسمه ضمن سردية تاريخية، دون تمثيل نقدي معمق.

أما فيما يخص جلال الدين الرومي، فقد تناول بروكلمان بعضاً من شعره، وخاصة من كتابه الشهير "المثنوي"، لكنه ركز على الجوانب الأخلاقية والعاطفية، وأغفل الجوانب الرمزية والفلسفية. لقد رأى في الرومي شاعرًا وجدانيًا، تفيض قصائده بمشاعر الحب الإلهي والشوق الصوفي، لكنه لم يُشر إلى البنية الرمزية المعقدة التي يقوم عليها شعر الرومي، ولا إلى توظيفه الرموز الأسطورية، والتناسل الديني، والجدل الداخلي في بناء قصيدته الصوفية.

كما أن بروكلمان لم يُعر اهتمامًا يُذكر لمسألة الترجمة وتداعياتها على فهم نصوص الرومي، فمعظم القراء الغربيين اطلعوا على نصوصه من خلال ترجمات مشوهة أو مختزلة، أسقطت البُعد الإسلامي للنصوص لصالح

قراءة "روحانية شاملة"، وهو أمر يُخالف الأصل الذي كتب فيه الرومي شعره. هذه النقطة أساسية في نقد التمثيل الغربي للرومي، لكنها غابت تمامًا عن تناول بروكلمان.

كما لم يتحدث بروكلمان عن التأثير العابر للغات الذي أحدثته نصوص كبار المتصوفة، فالرومي كتب بالفارسية وتأثر بالعربية، وابن عربي كتب بالعربية وتأثر بالفكر الفارسي، وهذه التداخلات تُعدّ من ثروات التصوف الأدبي. إن إغفال بروكلمان لهذه الشبكة من التأثيرات يُفرض التجربة من تعدديتها وغناها.

إن ما نراه في كتاب بروكلمان هو تمثيل انتقائي ومجزأ لأدب كبار المتصوفة، بعيد عن التحليل الجمالي والتاريخي المتكامل. وقد أدى هذا إلى نقل صورة منقوصة عن التصوف الإسلامي، وإلى تكريس فهم اختزالي له بوصفه تجربة وجدانية فحسب، في حين أن الواقع يشهد بأن الأدب الصوفي هو إحدى أعقد التجارب الفكرية والجمالية في الإسلام، بما يحمله من تناص فلسفي، ومفاهيم لاهوتية، وشعرية رمزية راقية.

يُظهر الموقف الذي تبناه بروكلمان من الأدب الصوفي والديني جانبًا من التحيزات البنيوية التي تنطوي عليها مقارنته الأدبية. فقد ظل هذا اللون من الأدب بالنسبة إليه أقرب إلى التعبير عن حالات وجدانية "شرقية" ضبابية، منه إلى كونه بناءً فلسفيًا عميقًا يتجاوز حدود الزمان والمكان. وتكمن الإشكالية في أن هذا التمثيل لم يكن عرضًا عفويًا، بل انعكاسًا لخطاب استشراقي شامل، ينزع إلى تصوير الثقافة الإسلامية كثقافة تتغذى من الداخل، ولا تنتج معرفة فلسفية أو جمالية جديدة بالمقارنة مع الغرب، ومن هنا، فإن من واجب الدراسات النقدية العربية أن تستعيد هذا التراث الصوفي قراءةً وتحليلًا، وتُعيد الاعتبار إلى أدب ابن عربي والرومي والحلاج وغيرهم، لا بوصفهم "صوفيين غامضين"، بل كمفكرين وشعراء ساهموا في إثراء الفكر الإنساني بلغة الروح، وصاغوا تجاربهم بأدوات بلاغية وجمالية تستحق الدراسة الجادة والتأمل المعقّد.

في حديث بروكلمان عن الأدب الصوفي، لم يُفرّق بدقة بين الزهد المبكر الذي ارتبط بجيل من المسلمين الأوائل، وبين التصوف الفلسفي الذي تبلور لاحقًا عند ابن عربي والسهروردي والرومي. فالزهد المبكر كان يقوم على البساطة والابتعاد عن متاع الدنيا، ويتمثل في أشعار ومواعظ قصيرة تحمل نزعة أخلاقية وروحية مباشرة، مثل ما نراه عند الحسن البصري ورابعة العدوية. أما التصوف الفلسفي فقد اتخذ طابعًا أكثر تعقيدًا وعمقًا، حيث دخلت الفلسفة والرمزية في بنية النصوص، وصارت اللغة الصوفية لغة مجازية قائمة على الرمز والاستعارة والانزياح، كما في "فصوص الحکم" لابن عربي أو "المثنوي" لجلال الدين الرومي. إن عدم التمييز بين هذين التيارين لدى بروكلمان أدى إلى قراءة اختزالية، إذ قدّم التصوف وكأنه ظاهرة واحدة متجانسة، في حين أن الواقع يكشف عن تنوع كبير بين نزعة الزهد البسيطة والتصوف الفلسفي المعقّد.

الفصل الثالث: تحليل نقدي للطرح الأدبي في ضوء النظريات الحديثة

المبحث الأول: التحيزات الإيديولوجية والثقافية

أولاً: كشف الخطابات الضمنية (التمركز الغربي – النزعة التبخيسية)

إن من أبرز ما تكشفه القراءة الحديثة لكتاب تأريخ الشعوب الإسلامية للمستشرق كارل بروكلمان، هو حضور خطابات إيديولوجية خفية، تتجاوز الظاهر السردى إلى عمق البنية الفكرية التي تُشكّل نظرة المؤلف إلى الأدب والثقافة الإسلامية. هذه الخطابات، وإن بدت محايدة في الظاهر، إلا أنها في الواقع مشبعة بأنماط من التمرکز الغربي والنزعة التبخيسية التي تُعيد إنتاج صورة "الأخر المسلم" بوصفه موضوعاً للفهم لا شريكاً في الإنتاج المعرفي..

فالتمرکز الغربي (Eurocentrism) في خطاب بروكلمان يتجلى في نظريته إلى النتاج الأدبي الإسلامي من منطلق المقارنة المستمرة مع الأدب الأوروبي، وكأن هذا الأخير هو المعيار الأعلى والوحيد الذي تُقاس به قيمة باقي الآداب. ومن هنا، فإن الأحكام التي يُطلقها بروكلمان على الشعر الجاهلي، أو القصة الإسلامية، أو الأدب الصوفي، كثيراً ما تنبع من تصور مسبق بأن "الشرق" لم يعرف الرواية كما عرفتها أوروبا، أو لم يطوّر مناهج نقدية عقلانية كالتي ظهرت في الغرب بعد عصر الأنوار..

إن هذا التمرکز لا يظهر فقط في اللغة التحليلية، بل يتجلى كذلك في الانتقاء النصي، وتوزيع الاهتمام، حيث يُمنح الشعر الجاهلي –بوصفه وثيقة قبلية– اهتماماً أكبر من الشعر الصوفي أو الفلسفي، بينما تُهمّش السير الشعبية والملاحم التي تمثل تجليات السرد الشعبي العربي، وتُقرأ بوصفها "أدباً دونياً" بالمقارنة مع النموذج الروائي الأوروبي..

أما النزعة التبخيسية (Minimization)، فتبرز في الميل المتكرر إلى التقليل من شأن المنجز الأدبي الإسلامي، إما عبر الطعن في أصالته (كما هو الحال في الشعر الجاهلي)، أو عبر اختزاله إلى أبعاد فلكلورية (كما في ألف ليلة وليلة)، أو نزع بعده الفلسفي (كما في أدب ابن عربي أو الرومي). وهذا الخطاب التبخيسي لا يُعبّر عن موقف فردي، بل هو امتداد لسياق استشراقي أوسع، يتبنّى تصوراً ضمنيّاً مفاده أن الشرق –وإن امتلك أدباً– فإن هذا الأدب لا يرقى إلى مستوى "الحداثة الجمالية" التي بلورها الغرب، وتتجلى النزعة التبخيسية في خطاب بروكلمان بعدة صور متباينة، تشترك جميعها في التقليل من القيمة الجمالية والفكرية للأدب العربي الإسلامي:

١. التبخيس التاريخي: من خلال حصر الأدب العربي في إطار البدائية والقبيلة، والنظر إلى الشعر الجاهلي كوثائق أنثروبولوجية أكثر من كونه فناً راقياً.

٢. التبخيس الجمالي: عبر توصيف السرد الشعبي بأنه أدب غرائبي أو طفولي، لا يرقى إلى مستوى "الأدب العقلاني" كما هو الحال في الرواية الأوروبية.

٣. التبخيص الفلسفي: في التعامل مع الأدب الصوفي باعتباره نزعة وجدانية غامضة أو هروباً من الواقع، مع تجاهل بنيته الرمزية والفكرية.

٤. التبخيص الحضاري: من خلال تكريس سردية "الانحطاط"، التي ترى أن الأدب العربي فقد قيمته بعد القرن الرابع الهجري، وهو تصور يختزل التاريخ الأدبي في مرحلة "الذهبية" الأولى ويتجاهل حيوية النصوص اللاحقة.

إن مدلولات هذه النزعة التبخيسية فكرية بالأساس، فهي ترتبط بالتمركز الغربي الذي يضع أوروبا معياراً وحيداً للحكم على النتاج الأدبي، ما يؤدي إلى اختزال الأدب العربي في صور دونية أو ثانوية، ويلاحظ كذلك أن الخطاب الثقافي لبروكلمان يقوم على فرضية "الفجوة الحضارية" بين الشرق والغرب، وهو ما يُبرر ضمناً ضرورة أن يخضع الأدب العربي لتفسير خارجي من خلال النظرة الأوروبية، وليس من داخل ثقافته الأصلية. إن هذا النوع من "المعرفيات العليا" كما يسميها إدوارد سعيد، يُكرّس عدم المساواة المعرفية، ويمنح الحق للغرب في تفسير الآخر، دون أن يتيح له فرصة التعبير عن نفسه خارج هذه السلطة التأويلية.

من هنا، فإن كشف الخطابات الضمنية في خطاب بروكلمان يُعدّ ضرورة نقدية لفهم الطريقة التي يُعاد من خلالها إنتاج الفوقية الحضارية الغربية، حتى في أكثر الأعمال ظاهراً "موضوعية"، وذلك من خلال الاستفادة من أدوات النقد الثقافي، ونظريات ما بعد الكولونيالية، التي تسعى لتفكيك بنى الهيمنة في الخطاب الأكاديمي الغربي.

ثانياً: التمثيل الاستشراقي للعرب والمسلمين من خلال الأدب

إن تمثيل العرب والمسلمين في خطاب بروكلمان، ومن خلاله في الخطاب الاستشراقي عموماً، يتجاوز مجرد تقديم صورة عن الآخر، إلى تشكيل هذه الصورة وفق نماذج مسبقة تنبع من الموروث الاستعماري والثقافي للغرب. ويُعدّ الأدب أحد أبرز الحقول التي استخدمها المستشرقون لبناء هذا التمثيل، بوصفه النافذة الأوسع لفهم النفس الشرقية، و"المدخل" الذي يكشف البنية اللاواعية للعقل العربي، بحسب تصورهم.

في كتابه، يُقدّم بروكلمان الأدب العربي ليس كإبداع إنساني قابل للقياس على معايير الجمال والفكر، بل كوثيقة ثقافية تُستخدم لفهم الطبيعة "النمطية" للعرب، من حيث ميلهم إلى البلاغة الزائدة، أو الغيبية، أو الخيال المفرط، أو الحنين إلى الماضي، وكلها صفات تتكرر في التوصيفات الاستشراقية للثقافة الإسلامية. وبهذا الشكل، يتحول الأدب إلى مرآة تعكس "اختلاف" العربي عن الإنسان الأوروبي، لا إلى أداة تكشف عمق تجربته الإنسانية والفكرية.

ويظهر هذا التمثيل في صور عديدة، من أبرزها:

١. **العربي الشاعر الجاهلي:** الذي يعيش في بيئة صحراوية مغلقة، يتغنى بالقبيلة، ويعيش على الغزو والفخر، دون انشغال بالفكر أو التحليل. هذه الصورة تُكرّس النمط القَبلي للعربي وتُغفل أبعاده الفلسفية أو الإنسانية.
 ٢. **المتصوف الحالم:** الذي ينقطع عن العالم، ويدوب في معانٍ روحية غامضة، ويُعبّر عن تجربته بلغة مشوّشة. وهذا التمثيل يُسقط عن التصوف أبعاده الفكرية، ويجعل منه مجرد تعبير وجداني غامض.
 ٣. **الشرقي الخيالي:** الذي لا يعيش الواقع، بل يغرق في الحكايات والغرائب، كما يظهر في تمثيل ألف ليلة وليلة. وهنا يتحول الأدب السردي إلى "تأكيد" على عجز العرب عن إنتاج رواية واقعية أو تحليل اجتماعي عقلائي. إن هذه الأنماط التمثيلية ليست عفوية، بل هي جزء من منظومة تفكير تعمل على تثبيت صور ذهنية تسوغ دونية الآخر الشرقي، وتُقصيه من دائرة الإبداع العقلاني، كما تفعل الأدبيات الاستشراقية في كل مراحلها. ومن هنا تأتي أهمية إعادة قراءة هذا التمثيل من خلال منظور نقدي حديث يُدرك تواطؤ المعرفة الأدبية مع السلطة الثقافية. وفي هذا السياق، يُمكن الاستفادة من تحليلات مدرسة فرانكفورت، والنقد ما بعد الكولونيالي، ونظريات الخطاب (Foucault)، لفهم كيف أن سلطة المستشرق لا تقتصر على "الوصف"، بل تمتد إلى "التحكم في المعنى"، من خلال إنتاج تمثيلات تُصبح لاحقاً مرجعاً في الأكاديمية الغربية، ثم تُعاد تصديرها إلى العالم العربي نفسه بوصفها "معرفة محايدة"، وكما أن تمثيل بروكلمان للعرب والمسلمين من خلال الأدب، لا يسمح ببناء "ذات ثقافية" مستقلة، بل يُسجن هذه الذات في قوالب جامدة، تحرمها من التنوع والتطور، وتُصورها وكأنها كائن استاتيكي لا يملك ديناميكية التطور أو النقد الذاتي.
- ولهذا، فإن نقد هذه التمثيلات لا يقتصر على التصحيح المعرفي، بل هو عمل تحرري، يُعيد للعرب والمسلمين حقهم في إنتاج خطابهم الأدبي الخاص، وقراءته من منظورهم الثقافي، لا من خلال عدسة الآخر الغربي. إن التحيزات الإيديولوجية والثقافية التي تُبطنها كتابات بروكلمان، تكشف عن عمق العلاقة بين المعرفة والسلطة، وتؤكد أن الأدب لم يكن -في الخطاب الاستشراقي- مجرد موضوع بحثي، بل أداة لتكريس الهيمنة الثقافية. لقد ساهم التمثيل الاستشراقي للعرب والمسلمين من خلال الأدب في بناء صورة مُنقوصة ومشوّهة عن الذات العربية، وهو ما يستدعي اليوم قراءات جديدة تستند إلى وعي نقدي، وتُعيد الاعتبار للذات الأدبية العربية، بوصفها فاعلاً لا مفعولاً به، ومصدرًا للمعنى لا مجرد موضوع للتحليل، وإن تفكيك الخطاب الاستشراقي في بعده الأدبي ليس مجرد عمل أكاديمي، بل هو مشروع ثقافي يهدف إلى تحرير الخيال العربي من قبضة التمثيل الغربي، والانفتاح على أفق نقدي يعترف بتعدد الأشكال الجمالية، وتنوع التجارب الإنسانية، بعيداً عن منطق المركز والهامش.

المبحث الثاني: مقارنة بين رؤية بروكلمان والرؤية العربية

أولاً: مقارنة بين ما أورده بروكلمان وبين ما قاله النقاد العرب (القدامى والمعاصرين)

يشكل العمل الذي قدّمه المستشرق الألماني كارل بروكلمان في كتابه تأريخ الشعوب الإسلامية نموذجاً كلاسيكياً للمنهج الاستشراقي في قراءة الثقافة العربية، وخصوصاً في تناولها للأدب وتاريخه. ومن خلال مقارنة منهجيته وأرائه بما قدمه النقاد العرب - قديماً وحديثاً - يتبين بوضوح وجود تباين معرفي ومنهجي، يصل في أحيان كثيرة إلى مستوى التناقض الجذري في الرؤية والمقصد.

ففي الوقت الذي تعامل فيه بروكلمان مع الشعر الجاهلي مثلاً بوصفه سجلاً قبلياً بدائياً يحمل قيمة لغوية وأنثروبولوجية أكثر من كونه إبداعاً فنياً متكاملًا، نجد أن النقاد العرب القدامى، بدءاً من ابن قتيبة في كتابه الشعر والشعراء، والجاحظ في البيان والتبيين، ومروراً بالأمدي في الموازنة، كانوا يرون في هذا الشعر مرآة تعكس الفطرة البيانية العربية، والتجربة الشعورية الخالصة، وكانوا يحاكمون الشعر بمنهج نقدي داخلي يستند إلى الذوق، والعروض، والبلاغة، لا إلى مفاهيم خارجية تُسقط عليه من ثقافة أخرى.

أما في ما يخص الأدب الصوفي، فقد اكتفى بروكلمان بالإشارة إلى أعمال كبار المتصوفة بوصفها نصوصاً غامضة تعبر عن حالات نفسية متوترة أو متسامية، دون التوغّل في تحليلها الرمزي أو سياقها الفلسفي، في حين نجد أن عبد الرحمن بدوي، وأبو العلاء المعري، وطه عبد الباقي سرور، ونصر حامد أبو زيد لاحقاً، قد تناولوا هذا الأدب بعمق، وأبرزوا أن الشعر الصوفي لم يكن مجرد تعبير وجداني، بل بناء تأويلي يقوم على شيفرات رمزية ومنطق عرفاني عميق، حيث يتداخل الشعر بالفكر، والرمز بالفلسفة، والوجدان بالنظرية، وكذلك، فإن بروكلمان حين تطرّق إلى ألف ليلة وليلة والقصص الشعبية، تعامل معها كوئائق غرائبية أو كنماذج لحكايات شرقية مشبعة بالعجائب، بينما رأى النقاد العرب المحدثون، مثل جمال الغيطاني ومحمد غنيمي هلال وصالح فضل، أن هذه النصوص ليست فقط حكايات شعبية، بل تمثل شكلاً أولياً من الرواية، وتحمل بنى سردية معقدة تتضمن تقنيات مثل الحبكة المتراكبة، والحكاية الإطارية، والسرد التناوبي، وهي خصائص تُقارب - أو حتى تُسبق - كثيراً من تقنيات الرواية الغربية الحديثة، ومن جهة المنهج، اعتمد بروكلمان منهجاً تاريخياً وصفيّاً يميل إلى التصنيف والتجميع، ويقوم على البناء الخطي للوقائع الأدبية، بينما نجد أن النقاد العرب المعاصرين، خاصة من تأثروا بالنقد البنيوي وما بعد البنيوي، مثل عبد الفتاح كليطو وعبد الله الغدامي، قد تعاملوا مع النصوص بوصفها كائنات لغوية مستقلة، لها قوانينها الداخلية، ويمكن قراءتها خارج أي تسلسل زمني نمطي. هذا الفرق في المنهج يعكس اختلافاً في زاوية النظر إلى النص، ما بين منظور خارجي يربط الأدب بالسياق السياسي والحضاري كما في الاستشراق، ومنظور داخلي يسبر أغوار اللغة والأسلوب والبنية.

إن هذه المقارنة تكشف عن حقيقة جوهرية، وهي أن بروكلمان - رغم جهوده التوثيقية الكبيرة - لم يكن قارئاً أدبياً للنصوص، بل مؤرخاً ثقافياً يتعامل مع الأدب كأثر لا كإبداع. أما النقاد العرب، فقد تعاملوا معه من

الداخل، كجزء من نسيجهم الثقافي والوجداني، وهذا ما جعل قراءتهم -في كثير من الأحيان- أكثر انفتاحًا، وإنصافًا، وثناءً.

ثانيًا: إعادة قراءة القضايا من منظور عربي حديث

في ضوء تطورات النظرية الأدبية الحديثة، واتساع دائرة التأويل، برز اتجاه جديد في النقد العربي يسعى إلى تحرير قراءة النصوص من القوالب الاستشراقية الجامدة، والانطلاق في تأويلها من داخل منطقتها الثقافي الخاص. ومن هنا جاءت محاولات جادة لإعادة قراءة القضايا التي تناولها بروكلمان -وغيره من المستشرقين- من منظور عربي حديث يقوم على الانفتاح النقدي والوعي الذاتي بخصوصية الثقافة العربية.

فعلى سبيل المثال، لم يعد الشعر الجاهلي يُقرأ بوصفه شعر قبائل، أو مجرد تأريخ شفهي للبادية، بل بوصفه شكلاً متطوراً من التعبير الوجودي الذي يكشف عن صراعات الإنسان العربي مع الطبيعة، والموت، والزمن، والمكان. وقد ظهرت في هذا السياق قراءات تأويلية حديثة -مثل قراءات أدونيس ويوسف الخال وعز الدين المناصرة- ترى في الشعر الجاهلي بدايات للوعي الجمالي العربي لا بوصفه مادة لغوية فقط، بل بوصفه خطاباً إنسانياً وفلسفياً عميقاً، وكما أُعيدت قراءة النصوص الصوفية من منظور تأويلي معاصر، يُبرز أبعادها الأنطولوجية والهرمنيوطيقية، ويكشف علاقتها العميقة بالذات، والوجود، والتجلي. وقد ساهم هذا التوجه في إظهار الأبعاد الجمالية والفكرية في أعمال ابن عربي، والحلاج، وجلال الدين الرومي، بحيث تجاوزت هذه النصوص حدود "الظاهرة الدينية" لتصبح نصوصاً أدبية عالمية تحمل شحنات روحية وفكرية تتجاوز زمانها ومكانها.

أما فيما يخص السرد العربي، فقد أصبح يُقرأ اليوم من خلال نظريات السرد الحديثة، وتم رصد التقنيات التي اعتمدها الحُكَّاء الشعبيون، مثل التناوب بين الأصوات، والبنية المتداخلة للحكاية، والدينامية الزمنية. وكلها خصائص سردية تثبت أن السرد العربي لم يكن بدائياً كما ادّعى بروكلمان، بل كان يمتلك هندسة فنية مميزة، غير أنها لم تكن تُفهم من منظور النظريات الغربية وحدها، بل تحتاج إلى أدوات تحليل محلية تُراعي البيئة الثقافية والشفهية العربية.

ومن الجوانب اللافتة في القراءة العربية الحديثة، هو إعادة النظر في مركزية اللغة في الأدب العربي. فقد كان بروكلمان يركّز على "جمالية اللغة" من جهة بلاغتها وفصاحتها، لكن النقاد المعاصرين يركّزون على وظيفة اللغة، وعلى علاقة النص باللغة كأداة للتمثيل والتشكيل والاختلاف. وهذه النقطة أدّت إلى إدراك أن النص العربي الكلاسيكي، كالشعر أو الخطابة أو النثر الفني، لم يكن شكلياً فقط، بل كان فضاءً للصراع الرمزي والسياسي والاجتماعي، وإن إعادة قراءة بروكلمان من هذا المنظور لا تهدف إلى التقليل من قيمة عمله، بل إلى نقد الرؤية التي ينطلق منها، وتقديم بديل معرفي يقوم على التعدد، والتقاطع الثقافي، واحترام الذات الثقافية العربية بوصفها قادرة على التأويل الذاتي لنصوصها دون وصاية.

من أبرز مظاهر التحيز الاستشراقي في عمل بروكلمان مسألة الترجمة المشوهة. فقد تم نقل نصوص عربية - وخاصة النصوص الصوفية- إلى اللغات الأوروبية بطريقة تعسفية أحياناً، أدت إلى طمس معانيها الأصلية. فعلى سبيل المثال، تُرجمت أشعار جلال الدين الرومي إلى الإنجليزية والفرنسية بانتقائية شديدة، إذ حُذفت منها الأبعاد الإسلامية والقرآنية، وأُعيد تأويلها بوصفها نصوصاً "روحانية كونية"، وهو ما يختلف جذرياً عن سياقها الأصلي. كما أن بعض مقاطع ابن عربي في "الفتوحات المكية" و"قصص الحكم" تُرجمت إلى الألمانية بأسلوب مُجزأ أخرجها من بنيتها الفلسفية المتناسكة، وأظهرها كأفكار مبعثرة.

إن بروكلمان، باعتماده على هذه الترجمات المشوهة، كرّس صورة ناقصة عن الأدب الصوفي، وأسهم في إعادة إنتاج تمثيلات استشراقية تُفَرِّغ النصوص من دلالاتها الإسلامية والثقافية. وهذا يؤكد أن الترجمة لم تكن مجرد وسيلة لنقل المعرفة، بل أداة لإعادة تشكيل النصوص بما يخدم الرؤية الغربية.

عند مقارنة رؤية بروكلمان بالنقد العربي الحديث، نجد اختلافاً جوهرياً في زاوية النظر:

١. أدونيس يرى في الشعر العربي، وخاصة الجاهلي والصوفي، تعبيراً عن ثورة داخلية ضد الجمود، ويعتبره نصاً مفتوحاً على التأويل، لا مجرد وثيقة تاريخية. هذا يتناقض مع طرح بروكلمان الذي حصر الشعر في وظيفته الوثائقية.

٢. يوسف الخال ركّز على أهمية تحرير الشعر العربي من القيود الشكلية، معتبراً أن النص العربي يمتلك قدرة جمالية تتجاوز أي مقاييس غربية. وهذا يعارض التبخيس الجمالي عند بروكلمان.

٣. عز الدين المناصرة أعاد قراءة السرد العربي والقصص الشعبي باعتباره نواة مبكرة للرواية، مبيّناً أن نصوص مثل ألف ليلة وليلة تحمل تقنيات سردية معقدة. وهو بذلك يفنّد حكم بروكلمان بأن السرد العربي بدائي أو طفولي.

إن إدراج هذه الآراء الحديثة يوضح أن النقد العربي لا يقف موقف الدفاع فقط، بل يقدم بدائل معرفية تُظهر غنى الأدب العربي وعمقه، وتعيد الاعتبار له بوصفه خطاباً إنسانياً وجمالياً متكاملًا، وإن مقارنة رؤية بروكلمان بالنقد العربي -القديم والمعاصر- تفضي إلى استنتاج واضح: أن النظرة الغربية للأدب العربي كانت -في الغالب- نظرة من خارج، تقوم على التقييم من منظور معياري مسبق، بينما الرؤية العربية، لا سيما الحديثة، تسعى لقراءة الأدب من الداخل، واستنطاقه بوصفه حقلاً للتعبير والتمثيل والتجريب.

وإذا كان بروكلمان قد قدّم خدمة تاريخية في توثيق التراث، فإن النقد العربي اليوم يطرح مشروعاً معرفياً أعمق، يقوم على مساءلة هذا التوثيق، وتفكيك خطاباته، وإعادة بناء فهم جديد للأدب العربي ينسجم مع خصوصيته، ويواكب تطور النظرية النقدية المعاصرة، وإن هذه المقارنة لا تهدف إلى نفي الآخر، بل إلى تجاوز التبعية، وبناء نقد عربي مستقل، واعٍ بتاريخه، ومتفاعل مع معطيات عصره، ومنفتح على الآخر من موقع الندية لا التلقي.

المبحث الثالث: الأسلوب والمنهج في عرض الأدب

أولاً: اللغة المستخدمة في تناول الأدب الإسلامي

إنّ من أبرز القضايا النقدية التي تُثار عند دراسة أعمال المستشرقين -وفي مقدمتهم كارل بروكلمان- هي طبيعة اللغة التي يستعملونها في تناولهم للأدب الإسلامي. فالكلمات ليست أدوات وصف فحسب، بل هي حوامل لخطاب متكامل يتضمّن تصورات، ومواقف، وأحكاماً معرفية وثقافية. ومن خلال تتبّع المفردات والتراكيب والتعابير التي اعتمدها بروكلمان في كتابه تأريخ الشعوب الإسلامية، يمكن القول إن اللغة التي صاغ بها رؤيته للأدب العربي كانت تعبيراً عن مزيج من الانهار من جهة، ومن الاستعلاء الثقافي من جهة أخرى.

فاللغة التي استخدمها بروكلمان في وصفه للأدب الإسلامي تتسم بطابع وصفي متحفّظ، يعكس في كثير من الأحيان تقييماً ضمنيّاً ينزع إلى "المقارنة الخفية" بين الأدب العربي والأدب الأوروبي، بحيث يظهر الأدب الإسلامي وكأنه "أدب لم يكتمل" أو "أدب لم ينضج كفاية". ويبدو ذلك في استخدامه لمفردات من قبيل "الخيال الغرائبي"، "النزعة الأسطورية"، "الشعر البدوي"، "الانغلاق الصوفي"، وهي تعبيرات تحمل دلالات غير حيادية تُرسّخ في ذهن القارئ الغربي صورة نمطية عن النتاج الأدبي العربي بوصفه أدباً ينتمي إلى مرحلة ما قبل الحداثة، وإن التوصيف اللغوي للأدب العربي عند بروكلمان لا يخلو من المسافة المعرفية بين الكاتب والموضوع، إذ لا يندمج الخطاب الاستشراقي في منطق النص العربي، بل يقف خارجه، ليُحلّله بمفردات مستمدة من خلفية ثقافية وفلسفية مغايرة. وهذا التباعد يُنتج نوعاً من اللغة المسلّطة التي لا تنقل مضمون النص كما هو، بل تُعيد تشكيله بما يناسب صورة "الآخر الشرقي" في المخيلة الغربية.

ومن الملاحظ أيضاً أن لغة بروكلمان تُحافظ على طابعها "التقريري"، الذي يفتقر في كثير من المواضع إلى الحس الجمالي، أو التأمل التحليلي العميق في بنية النصوص، وخصوصاً في الشعر. فهو لا يتعامل مع القصيدة العربية بوصفها بناءً فنياً له وزنه الإيقاعي، وشحنه الرمزية، وطاقته التصويرية، بل يُلخّصها كمضمون لغوي يعكس ثقافة الشاعر أو بيئته. وهذا النمط من اللغة يُسقط عن النص العربي أهم أبعاده: بعده الجمالي، وبلاغته الخاصة، وفرادته السياقية.

وفي مقارنة بسيطة بين هذه اللغة ولغة النقاد العرب المعاصرين -مثل أدونيس أو عبد الله الغدامي أو عبد الفتاح كيليطو- نجد أن اللغة النقدية العربية الحديثة تسعى إلى استنطاق النص العربي من داخله، بلغة تنسجم مع نسيجه البلاغي، وتحاول أن تكشف عن طاقاته المضمرّة، بعيداً عن الأحكام المسبقة أو المقارنات الجائرة. بينما يظل أسلوب بروكلمان في الغالب حبيس الأوصاف الجاهزة، واللغة الوثائقية، التي تُبقي النص في موقع "العينة" لا "الذات الحيّة".

ثانيًا: انتقاء النصوص: غياب وحضور

إنَّ من أهم أدوات التحيز الثقافي التي يُمارسها المستشرق -وإن كان من دون قصد مباشر- هو آلية اختيار النصوص التي يُدرجها ضمن دراسته، أو تلك التي يُقصيها بصمت من المشهد النقدي. ففي عمل بروكلمان، تبدو خريطة النصوص المختارة خاضعة لمعيار مزدوج: فهي إما تُختار لتمثيل صورة نمطية مسبقة عن "الشرق"، أو تُهمل لأنها لا تنسجم مع الرؤية الغربية النمطية للأدب العربي.

فعند تناوله للشعر العربي، يُعطي بروكلمان مساحة واسعة للشعر الجاهلي، ويُقدّمه بوصفه "الأصل البدوي" للأدب العربي، لكنه لا يمنح الشعر العباسي مثلاً -بما فيه من تجريب وتنوع وانفتاح فلسفي- ما يستحقه من حضور. كما أن الشعر الفلسفي والكلامي الذي ازدهر في مراحل لاحقة، لا يُحظى بعناية تذكر، رغم أنه يُجسّد لحظات نضج فكري وبلاغي في الثقافة الإسلامية، وأما على مستوى السرد، فيكاد حضور ألف ليلة وليلة أن يكون هو المرجع الوحيد عند بروكلمان لتمثيل فن الحكاية العربية، وكأن السرد العربي قد انحصر في هذا العمل، بينما تغيب أعمال كثيرة مثل رسائل إخوان الصفا، ومقامات الحريري والهمذاني، وقصص التصوف الشعبي، وكلها تمثل ذخيرة هائلة من التنوع السردى، وتستحق الدراسة المعمقة. لكن هذه النصوص لا تنال الاهتمام لأنها لا تخدم التمثيل الغرائبي الذي يسعى إليه الخطاب الاستشراقي في تظهير صورة "الخيال الشرقي".

وعند الحديث عن التصوف، يُدرج بروكلمان أسماء مثل ابن عربي والرومي، لكنه يُقصي نصوصاً صوفية شعبية أو أدبية كبرى مثل ديوان الحلاج، أو أمثال النفري، أو كتابات السهروردي، التي تجمع بين الشعر والفكر والرؤية الوجودية. وهذه الإقصاءات ليست عرضية، بل تعكس تصوراً انتقائياً يبرز ما هو "مقبول أوروبياً"، ويُهمل ما هو "غامض شرقياً"، وكذلك تغيب في عرض بروكلمان الأدبي الأدبيات النسوية، أو إنتاج النساء الكاتبات في الإسلام الكلاسيكي، مثل ولادة بنت المستكفي، أو عائشة الباعونية، أو فاطمة بنت العباس. وهذا الغياب يُعيد إنتاج "الصمت النسوي" في السردية الغربية عن الشرق، وكأن المرأة العربية لم تُنتج أدباً أو لم تُسهم في الثقافة، ومن أهم ملاحظات الغياب في اختيار النصوص أيضاً، إقصاء الآداب الفارسية والتركية المكتوبة بالعربية، والتي كانت تُعدّ جزءاً من النسيج الأدبي الإسلامي، بما في ذلك أشعار سنائي، وعطار، وببديل الدهلوي، وغيرهم، والذين كتبوا في بيئة إسلامية متعددة اللغات. إن هذا النوع من الغياب يُضيق الخريطة الأدبية، ويجعلها أحادية البعد، رغم ثرائها الحقيقي.

إن منهج الانتقاء هذا لا يُمكن فصله عن الأهداف الإيديولوجية الضمنية في الخطاب الاستشراقي، التي تسعى إلى تثبيت نمط معين للثقافة العربية، وتهميش الأصوات المتعددة التي لا تخدم تلك الصورة النمطية. ومن هنا، فإن إعادة بناء خريطة النصوص المختارة والمهملة تُعدّ خطوة ضرورية لفهم كيف يُبنى الخطاب، وكيف تُستخدم "القراءة الجزئية" لخدمة "رؤية كلية" مسبقة، وإن الأسلوب والمنهج في عرض الأدب عند بروكلمان يكشفان بوضوح عن محدودية الرؤية التي ينطلق منها الخطاب الاستشراقي حينما يتناول الثقافة الإسلامية. فاختيار

المفردات، والأسلوب التحليلي، وانتقاء النصوص، ليست تفاصيل شكلية، بل هي مفاتيح لفهم الطريقة التي يُعاد بها تشكيل صورة الأدب العربي داخل الثقافة الغربية، ولقد أظهرت هذه الدراسة أن اللغة التي يستعملها بروكلمان ليست حيادية، بل تحمل في طياتها حمولة ثقافية تؤسس للفوقية الغربية، كما أن اختياراته النصية تعكس رؤية انتقائية تعيد إنتاج الشرق وفق ما يناسب المخيال الغربي، وإن الردّ على هذا النوع من الخطاب لا يكون فقط بنقده، بل بإنتاج قراءات عربية بديلة، تستخدم مناهج نقدية حديثة، وتفتح على التراث من الداخل، وتعيد الاعتبار لنصوص همّشتها الاستشراقات الكلاسيكية، وتُظهرها بوصفها تمثيلات حية لثقافة غنية ومتعددة لا تختزلها سردية واحدة.

النتائج

١. أثبت البحث أن رؤية كارل بروكلمان للأدب العربي الإسلامي يغلب عليها الطابع الوصفي - التاريخي أكثر من الطابع النقدي الأدبي، مما قلّل من قيمة التحليل الجمالي للنصوص.
٢. تبين أن طرح بروكلمان ينطوي على تحيزات استشرافية واضحة، من أبرزها النزعة التبخيسية والمركزية الأوروبية في الحكم على النتاج الأدبي العربي.
٣. أظهرت المقارنة بين رؤية بروكلمان والرؤية النقدية العربية القديمة والحديثة وجود اختلاف جوهري في زاوية النظر؛ إذ ركّز المستشرق على الجانب الخارجي والتاريخي، بينما أولى النقاد العرب أهمية أكبر للبنية الداخلية للنصوص وجمالياتها.
٤. كشف البحث أن تطبيق النظريات النقدية الحديثة (النقد الثقافي، ما بعد الكولونيالية) أتاح تفكيك الخطاب الاستشراقي وإبراز أبعاده الأيديولوجية الكامنة.
٥. أثبتت الدراسة أن الأدب العربي في محاوره (الجاهلي، الإسلامي، السري، الصوفي) يمتلك خصوصية جمالية وفكرية لم تُنصفها المقاربة الاستشرافية التقليدية.
٦. أوضح البحث أن قصور بروكلمان في التعامل مع بعض المحاور (مثل الأدب الصوفي والسرد الشعبي) يعكس انتقائية نصية لم تُقدّم صورة شاملة للتراث الأدبي الإسلامي.

التوصيات

تدعو الدراسة إلى:

١. إنجاز دراسات مقارنة موسّعة بين بروكلمان ومستشرقين آخرين (مثل تيودور نولدكه، دي ساسي، هنري كولبروك) لتحديد مسارات التباين والتقاطع في الموقف من الأدب العربي.
٢. توسيع نطاق البحث في الأدب السري الشعبي (مثل السير والمقامات وألف ليلة وليلة) في ضوء السرديات الحديثة، لإبراز بنيتها الفنية المحلية بعيداً عن الرؤية الفلكلورية الاستشرافية.

٣. تعميق دراسة أثر الأدب الصوفي العربي والإسلامي في الفكر الغربي والفلسفة المقارنة، مع التركيز على رمزية ابن عربي والرومي وتأثيرهما في الأدب العالمي.
٤. تطوير إطار نقدي عربي مستقل يوظف المناهج الحديثة (النقد الثقافي - ما بعد الكولونيالية - تحليل الخطاب) لتحليل قراءة الأدب العربي من القوالب الاستشراقية.
٥. تشجيع الباحثين على إعادة قراءة التراث الأدبي الإسلامي في سياقه الثقافي والتاريخي الأصيل، بعيداً عن الإسقاطات الخارجية.

قائمة المراجع العربية

المصادر العربية:

١. بدر، زهير. مناهج النقد الأدبي في العالم العربي. بيروت: دار التنوير، ٢٠١١.
٢. بن جلون، عبد الله. تاريخ الأدب العربي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨.
٣. جمال، عبد العزيز. الاستشراق وأثره على الفكر العربي. القاهرة: دار الثقافة، ٢٠١١.
٤. حجازي، محمد. الأدب العربي من عصر الجاهلية إلى العصر الحديث. القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٤.
٥. حسن، محمد عبد الله. الاستشراق وأثره في الثقافة العربية. دمشق: دار الفكر، ٢٠١٢.
٦. الحلو، جمال. الأدب الصوفي في التراث العربي. بيروت: دار النهضة، ٢٠٠٥.
٧. خليل، أحمد. التحليل الأدبي الحديث. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠.
٨. رمضان، طه. الخطاب العربي بين التراث والمعاصرة. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠١١.
٩. الزحيلي، محمد. التراث العربي بين الأصالة والمعاصرة. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٧.
١٠. سعيد، إدوارد. الاستشراق. ترجمة د. محمد علي عبد القادر. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
١١. سليمان، يوسف. الاستشراق والواقع العربي. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٣.
١٢. شفيق، حسان. المناهج النقدية الحديثة في الأدب العربي. عمان: دار اليازوري العلمية، ٢٠١٤.
١٣. صالح، رامي. التمثيل الأدبي في التراث العربي. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠١٢.
١٤. صالح، محمد علي. الأدب الإسلامي: تاريخ ومناهج. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.
١٥. صبري، أحمد. الخطاب الأدبي العربي الحديث. بيروت: دار النهار، ٢٠١٠.
١٦. عبد الرحمن، لطفي. الأدب الإسلامي في النقد المعاصر. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩.
١٧. عبد السلام، نجيب. دراسات في الأدب العربي القديم والحديث. بغداد: دار الثقافة، ٢٠٠٩.
١٨. عبد الله، سامي. النقد الثقافي العربي. عمان: دار الحرف، ٢٠١٥.
١٩. العلي، سامي. الشعر العربي الجاهلي: دراسة تحليلية. بغداد: دار الحكمة، ٢٠٠٧.

٢٠. الغدامي، عبد الله. نظرية الأدب والنقد الثقافي. الرياض: دار الساقى، ٢٠١٠.
 ٢١. الفقي، محمد عبد الوهاب. المدخل إلى الدراسات الأدبية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩.
 ٢٢. قنديل، محمود. نقد الشعر العربي القديم. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ٢٠١٣.
 ٢٣. كمال، يوسف. القصص الشعبي العربي: دراسة أدبية. عمان: دار الأدب العربي، ٢٠١٠.
 ٢٤. كيليطو، عبد الفتاح. نقد الخطاب العربي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.
 ٢٥. محمد، هاني. قراءة في الشعر الإسلامي. بغداد: دار البيان، ٢٠١٤.
 ٢٦. محمود، لطفي. مناهج الدراسات الأدبية العربية. عمان: دار اليازوري، ٢٠١٤.
 ٢٧. منصور، سامي. الأدب العربي في مواجهة الاستشراق. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٥.
 ٢٨. منصور، عبد الرحيم. تأثير الاستشراق على النقد العربي. القاهرة: دار الكتب، ٢٠١٢.
 ٢٩. ناصر، خالد. الدين والأدب: دراسة نقدية. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٨.
 ٣٠. يوسف، نادر. الخيال في الأدب العربي. القاهرة: دار الفكر، ٢٠١٣.
 ٣١. بدوي، عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢.
 ٣٢. المنجد، صلاح الدين. المنتقى من دراسات المستشرقين. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٠.
 ٣٣. فضل، صلاح. بنية السرد في الرواية العربية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.
 ٣٤. كليطو، عبد الفتاح. الغائب: دراسة في السرد العربي القديم. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.
- المصادر الأجنبية:

1. Gerard de Orillac. Studies on Andalusian Literature. Paris: Institut du Monde Arabe, 1975.
2. Nöldeke, Theodor. Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber. Berlin: Weidmann, 1864.
3. Colebrooke, Henry Thomas. Miscellaneous Essays on the Literature of the East. London: Williams and Norgate, 1873.
4. Mikolsky, Krzysztof. Studies in Sufi Literature. Warsaw: Polish Academy of Sciences, 1965.
5. Saneth, Karl. Arabic Poetry and Mysticism. Munich: Verlag für Orientforschung, 1972.