

في هذه المرحلة الحرجة التي تعيد فيها الذات العربية مساءلة نفسها، حين تبدأ في شق رحلة البحث المحموم عن الحقيقة، رحلة قوامها العقل و ميكانيزماته، تتراكم التصورات و الأسئلة و الاعتقادات، يمتطي العقل صهوة الميتافيزيقا و يتخبط إزاء الثنائيات المتنافرة، يحوم حول الشيء، أصله، حضوره و غيابه، بدايته و نهايته، عندما يكتشف الحقيقة يسعد بلقائها لكنها تأتي إلا أن تصبح هاربة في سماء السؤال و الحيرة.

إذا كان العقل العربي حاضرا أصبح يعيش هذا السيناريو ليؤسس مشروع عيته، فإنه قد قطع مسافات طويلة ليبتعد عن المعرفة الجاهزة المستهلكة.. لكن هل استطاع خلال هذا السفر أن يتجاوز إشكالياته و يحقق قطيعة معرفية مع ذاته لتدشين زمن عربي جديد؟ هل تمكّن من نقد الماضي ليضع أقدامه على عتبات المستقبل؟ مستقبل يجب أن يكون جديدا مغايرا... و مختلفا؟

لا نقصد بالعقل مجموع الأفكار التي انتظمت لتشكّل المنظومة الفكرية العربية، أو ما نصطلح عليه عادة بالإيديولوجيا؛ فمحمّد عابد الجابري في مشروعه الضخم في "نقد العقل العربي" يفرق بادئ ذي بين نوعين من العقل:

- ✓ العقل المكوّن أو الفاعل *La raison constituante*: و يعني به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث و الدراسة و الذي يصوغ المفاهيم و يقرر المبادئ؛ بعبارة أخرى هو "الملكة".
- ✓ أمّا العقل السائد *La raison constituée*: فهو مجموع المبادئ و القواعد التي تعتمد عليها في استدلالنا، و هي على الرغم من كونها

تميل إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصر لآخر، كما قد تختلف من فرد لآخر^(*).

لقد عمدت الكتابات العربية الخلط بين الفكر و الأفكار، أو التفكير باعتباره آلية إنتاج المعرفة و الأفكار التي هي في صميمها نتاج هذه العملية، على الرغم من أنّ الرّصيد العربي الثقافي القديم يحفل بمصطلحين متمايزين يحلان هذا الإشكال؛ هما: "العقل" و نعني به "القوة المدركة"، و "المعقولات" التي هي "المعاني المدركة".

هذا الخلط جعل المثقف حسب الجابري لا ينسب إلى ثقافة معينة، إلا إذا كان يفكر داخلها، و التفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها⁽²⁾.

لذلك يضرب مثلا- بالفارابي و المستشرقين؛ فالأول هو مفكر عربي لأنه فكّر بواسطة الثقافة العربية و من خلالها، أما المستشرقين فهم يظنون كذلك لأنهم لطالما كانوا خارج الشرق و حضارته.

هكذا أمكننا أن نستنتج أنّ النتاج الروحي و المادي لأمة ما، يمكن الحكم على هويته من خلال خصوصيته الثقافية: محددات الثقافة، الموروث، المحيط، النظرة

(*) يميّز الجابري أيضا في مشروعه بين "العقل الكلي" (النوس) لأناكساجوراس و هو العقل الذي يحكم العالم أي لا مجال للصدفة، و أيضا "العقل الكوني" La raison universelle لهيراقليطس و هو "عقل محايت للطبيعة و منظم لها"

لكن "الجابري" ينسب المصطلحين لـ"لالاند" في كتابه "العقل و المعايير" La raison et les normes، حيث يصحح "جورج طرابيشي" في كتابه "نظرية العقل" – نقد نقد العقل العربي- هذه الفكرة قائلا: "لا وجود له لدى لالاند، لا في كتاباته إجمالا، و لا في كتابه "العقل و المعايير" حصرا، و إنّما صاحب هذا التعريف هو بول فوكييه، مؤلف "معجم اللغة الفلسفية" Dictionnaire de la langue philosophique الذي حدّ العقل المكون بأنّه: La faculté immuable et Identique en tous, de former, grâce à la perception de rapports, des principes universels et nécessaires.

(1) نقلا عن: د/ محمد الجابري، تكوين العقل العربي(نقد العقل العربي 01)، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، ط9، 2006، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص: 13.

إلى المستقبل و العالم و الإنسان و الكون. و ربّما تكون مقولة "كوسدورف" أكثر صدقا و دقة و انفتاحا؛ يقول: «يتحدّد نظام كل ثقافة تبعا للتصوير الذي تكوّنه لنفسها عن الله و الإنسان و العالم و العلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع»⁽¹⁾

فإذا كان العقل اليوناني-الأوروبي قد تأسّس على ثنائية الإنسان/الطبيعة، و أقصى الطرف الثالث (و هو الله)، فإنّ العقل العربي الإسلامي قد تأسس على ثنائية مختلفة و هي: الله/الإنسان، و تمكن من تغييب الطرف الثالث و هو الطبيعة. فالطبيعة في الثقافة العربيّة الإسلامية هي نقطة الانطلاق في عملية المعرفة للوصول إلى الخالق عزّ وجلّ، أمّا في الثقافة الغربية فالعكس.

ترصد دراسة "الجابري" تكوين العقل العربي " حركة الثقافة العربيّة، و يستعير خلالها الباحث مصطلح "ابراهيم بن سيّار النظام المتكلم المعتزلي" و يحكم على أنّ الحركة في الثقافة العربيّة كانت و ما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة^(*)، و بالتالي فزمنها مدّة يعدّها "السكون" لا "الحركة".

لكن "الجابري" يقع في مغبّة التعميم حيث نعت الزّمن العربي كلّه بأنّه زمن سكون لا زمن حركة، و الحقيقة أنّ الحضارة العربيّة الإسلامية شأنها شأن جميع الحضارات الأخرى تمرّ بدورات الضّعف أحيانا، و بدورات القوّة أحيانا أخرى... و الأيّام دول.

أضف إلى ذلك أنّه يجرّ نفسه إلى الإقرار بطرح من الفكر المشاع-على حدّ تعبير جورج طرابيشي- قائلا: «إنّ الحضارات الثلاث اليونانية و العربية

(1) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 18.

(*) إنّ الحركة في الزّمن الثقافي حركتان: "حركة اعتماد"؛ أي حركة الشيء في نفس موضعه حركة التوتر الكامنة في الجسم المعدّ للإطلاق كالسهم قبل إطلاقه، مثلا. و "حركة نقلة" أي الانتقال من مكان إلى آخر، من مرحلة إلى أخرى.

- تكوين العقل العربي، ج1، ص: 42.

و الأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنَّها وحدها- في حدود ما تعلم- التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضا التفكير في العقل»⁽¹⁾

و بذلك يقع الطرح كله ضحية فكرة «الفلسفة بأنَّها العقل في حركة تعقله لذاته، و بالتالي طرد الحضارت القديمة(مصر و الهند و الصين و بابل) خارج دائرة التفكير الفلسفي لأنَّها لم تمارس "التفكير في العقل بالعقل"»⁽²⁾.

لسنا هنا بصدد نقد مشروع الجابري على الرِّغم من أهمية أطروحاته، فهذا ليس مقامها، كما أنّ "جورج طرابيشي" قد قام بهذه المهمة، لكن الحديث عن واقع العقل العربي قد قادنا إلى مثل هذا الحديث الشائك.

و مهما كانت الملابس التي تحيط بمفهوم العقل العربي المكوّن، فإنَّ التاريخ له هو تاريخ لحركة الثقافة العربيّة: فحالة الترحال الثقافي الذي نعيشه، و الغرق في المفاهيم القديمة و المناهج المستهلكة تدفعنا إلى إعادة النظر في ذواتنا و تاريخها... و إنقاذ ما تبقى من رصيدنا الحضاري.

لقد بدت لنا مهمة إنقاذ الماضي من خلال إعادة بنائه ضرورية جدا و حاسمة في الآن ذاته، مثلما كانت في نظر "أدونيس" رجل يقف بين الضفتين: ضفة الغرب السعيد بانتصاراته و ضفة الشرق المحبط بهزائمه و خوفه من القادم،... ضفة الماضي المشرق و ضفة المستقبل المجهول.

لا يعني هذا انتقاصا من الماضي وتقليلًا من قيمته، بل على العكس إنَّه ترسيخ للإيمان بأنَّ أوّل خطوة في طريق بناء المستقبل هي الوعي بالماضي.

(1) المرجع نفسه، ص: 18.

(1) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي(نظرية العقل)، دار الساقى، بيروت، ط2، 1999، ص: 27.

إنّ للماضي وجوده المستقل دون شك؛ بمعنى أنّ له وجودا تاريخيا في الماضي (وجودا بالمعنى الأنطولوجي)، أمّا بالمعنى المعرفي (الابستمولوجي)، فالماضي مستمر يشكل الحاضر، كما يعيد وعينا الرّاهن إعادة تشكيله إنّ العلاقة بين الماضي و الحاضر بهذا الفهم؛ علاقة جدليّة⁽¹⁾.

يكاد يكون "أدونيس" على المستويين النظري و التطبيقي أكثر الشعراء المفكرين إدراكا لهذه العلاقة التي تقوم على ثنائية الهدم/البناء؛ فهدم صورة ماضي الذات و إعادة تشكيلها بطريقة تجعل منها لبنة لحلم جديد هو عين الحداثة- فمشروعه الحضاري بدءا من أطروحته "الثابت و المتحوّل" دليل واضح على صدق هذا التطلّع.

لا يعني هذا أنّ الرؤية الأدونيسية خالية من كل عثرة، و بعيدة عن كل نقص.. لكنها تبقى محاولة مهمّة على درب الوعي و التأويل.

لكن الوعي بالتراث كافة و عملية اجتراحه أو هدمه بهدف بنائه، لا تكون إلا عن طريق استبدال المناهج و الطرق القديمة المؤدية إلى الحقيقة ثمّ البحث عن بدائل جديدة.

و الحقيقة أنّ فكرة التفاعل و الافتراض من حقول أخرى صار أمرا مشروعاً؛ لذا «تعدّدت وسائط الانتقال المعرفي على مختلف الصعد، حيث جرت عمليات أقلمة المفاهيم و انتقالاتها في الفلسفات و العلوم، ثمّ إعادة أقلمتها في التربة المعرفية عند توفر الشروط الملائمة، و كانت الأرض لا تكفّ عن حركاتها عبر الأقاليم»⁽²⁾.

إذا تصبح الفلسفة حسب هذا الطرح أكثر خصوبة و حيوية لممارسة الجدل

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط8، 2008، ص: 228.

(2) عمر كوش، أقلمة المفاهيم "تحوّلات المفهوم في ارتحاله"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص: 7، 8.

الدائم بينها و بين مختلف الحقول الأخرى-و تحديدا هنا النقد- بل لتحول هي فضاء يتسع بامتياز لممارسة النقد و المساءلة و الحفر و الاستنتاج. و يدفعها- كما يقول جيل دولوز Gilles Deleuze-«إلى الضحكات التي تجرف الدموع»⁽¹⁾. هكذا تكون إذا مسألة الفلسفة هي النقطة الفريدة التي يلجأ فيها كل من المفهوم و الإبداع إلى بعضهما.

لقد تبنت "الميتافيزيقا" الحقيقة و دافعت عنها مقابل ما حصده العلم من نتائج، و شكّلت بذلك أهمّ مباحث الفلسفة بل أهم جذر للمعرفة. و رغم ذلك فقد تعرّضت مرتكزاتها لنقد واسع و لنظريات هزّت أنظمتها المتعدّدة. و لكن التأويل باعتباره نمطا جديدا و مختلفا للمعرفة، فقد كان القطيعة الحقيقية في تاريخها.

غير أنّ التأويل- حسب هذا الطرح- على الرغم من تجاوزه للميتافيزيقا إلا أنّه استعارها في كثير من الأشكال- مثلما سنرى- و ظلّ يحنّ إلى أطرها و مسلماتها.

1-1- كلافيس Clavis التأويل الأدونيسي:

لقد وجدنا أنفسنا في بداية ضبط استراتيجية المشروع الأدونيسي علينا أن نقول: ليست مهمتنا أن نقبض على كبوات أدونيس خلال هذا الإنتاج الضخم، و لسنا بإزاء المحاكمة الفكرية لمتقف قدّم للوعي العربي قناعة بإعادة صلاحية العقل و دوره في الثقافة و الحياة العربيّة، لكن حسبنا أن نتبنى المقولة التي تقول: *Comprendre l'autre mieux qu'il ne se comprend lui même* (أن تفهم الآخر أكثر ممّا يفهم ذاته).

(1) جيل دولوز/فليكس غتّاري، ماهي الفلسفة، مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992 ص: 35.

يعني هذا أننا سنحاول أن نكون بعيدين تماما عن جو المماحكات ... و النزاعات.. و الاتهامات، فنحن بتبني المنهج التأويلي و تطبيقه على المشروع الأدونيسي نكون قد وضعنا أقدامنا على درب الحقيقة الخالصة...الحقيقة التي لا هدف سواها.

و لكل منهج "مفتاح" Clé-Clavis و للهرمنيوطيقا مفتاح؛» لقد أشار الراحل هنري كوربان Henry Corbin (*) في إحدى حواراته مع "فيليب نيمو" Philippe Nemo إلى أهمية التأويل الفلسفي في قراءة التراث الإنساني في كل جوانبه الأدبية و الفنيّة و الفلسفية و الروحية. "أي فهم" محتوياته النظرية و مضامينه الرمزية. يفتح التأويل على الفهم، فهم يستعمل إذن آليات و مفاتيح لغوية و رمزية و ابستمولوجية في إدراك حقائق هذه الأجزاء و المكونات في سبيل فهم التراث برمته»(1).

بين "هنري كوربان" أهمية الفهم في سيرورة العملية التأويلية و في فتح

(*) Henry Corbin : né à Paris le 14 avril 1903 et mort à Paris le 7 octobre 1978 est un philosophe et orientaliste français

Il est l'un des rares philosophes à traiter de l'islam iranien en général et de la gnose chiite en particulier.

Corbin à traduit, interprété et édité quelques uns des classiques de cette tradition, dont les grands les grands noms tels que Sohrawardi, mollâ sadra Shirazi, Ruzbehàn Baqli Shirazi et aussi le soufi ibn Arabi et son disciple chiite Haydar Amoli, élargissent peu à peu un horizon philosophique lui en voie de mondialisation.

En 1937, il publie la première traduction française d'Heidegger sous le titre « qu'est ce que la Métaphisique ».

(1) محمّد شوقي الزّين، تأويلات و تفكيكات(فصول في الفكر الغربي المعاصر)، المركز الثقافي

العربي، ط1، 2002، ص: 27.

مغالق النص، لكن أي نص قصد؟ فالنص هو عرفاني بالتأكيد؛ حيث حاول من خلال أعماله الاشتغال على النصوص الإيرانية الإسلامية و النصوص الغربية، و الغوص في غور الفكر الإنساني بغض النظر عن هويته. و جنسه فلم يحمل عبء حوار الحضارات على كاهل قلمه.

فهنري كوربان _ كما يقول محمّد شوقي الزّين_ لم يكن حامل رسالة الغرب إلى الحكمة المشرقية أو حامل رسالة المشرق إلى العقلانية العربية بقدر ما كان حامل مفتاح تراث فلسفي و الذي يبقى في متناول كل من له الخبرة و الروية في استعماله _ لحلّ أفعال تراث عرفاني و فكّ عقده و متابعة تعاريجه و تلافيفه، و قراءة هيلوغريفية.

لم يهدف إلى فرض تصوّر هيدغري للعالم. و إنّما ذهب كالسائر الحائر باحثاً عن كنز دفين تخزنه نصوص التراث في ثناياها⁽¹⁾.

لكن ما يهمننا من هذا الاتصال في نصوص التراث لدى "هنري كوربان" هو إقراره بأنّ لكلّ باب قفل و مفتاح، فنحن نتطلّع إلى إيجاد فتح أفعال المتن الأدونيسي.

1-1- المبادئ و القوانين:

يبدو أنّ السير بحذر حيال حدود التأويلات المختلفة... و ربّما المتضاربة، و كذا محاولة لمّ ما تشبّت من شظايا الفكر و مرقه و رقصاته أمر بغاية الصعوبة؛ هي مهمّة تضفر بعدد من الالتزامات المنهجية، لكنّها تمنح مزيداً من طاقات العقل على الإبداع و الخلق.

فالفكر الأدونيسي على الرغم من تنوّعه ؛ أي تنوع قضاياها ، فكر يهرب من كلّ قيد و من كل عقال، فالمهمّة -إذا- ستصبح مضاعفة أمام استراتيجيات التأويل

(1) المرجع نفسه، ص: 27، 28.

الغائمة و المستعصية أحيانا كثيرة. و الجهد الذي يبذله الناقد حيالها هو قوّة فائقة على الاستدعاء و الاستحضار... و الكرّ و الفرّ في طرق ملتوية و منعطفات كثيرة. صحيح أنه يمنحك فرصة لتخرط في حواراته، و هو الرّجل العابر للثقافات، و هذه الفرصة ليست مجّانية، و لكنّها تدفعك إلى اكتساب ملكة حجاجية تسمح لمرافقة الفيلسوف في شطحاته الفكرية و الثقافية، الأدبيّة و الأخلاقية... و كذا الدينية.

لذلك لن نكون بعيدين عن مقولة "بول ريكور" Paul Ricœur "التفلسف معا" Philosopher Ensemble، فنقوم -إذا- بفعل الإصغاء تارة و التحليل تارة أخرى. لعنّا نصل إلى حوار يشتغل فيه التّأويل بحرية و نزاهة دون تعصّب أو براغماتية.

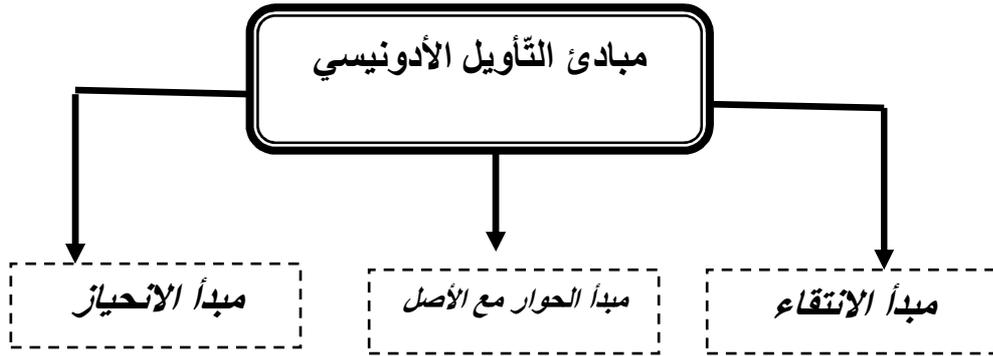
إنّ العمليّة التأويلية لها رهان تريد أن تعزّزه و تسنده أو أن تخلقه و تصطنعه اصطناعا، و للفوز بالرّهان، فلا بدّ من الانتصار على المعوّقات، مهما اختلفت أنواعها و أصنافها، و لتحقيق النّصر فإنّها تلتجئ إلى وضع مبادئ و صياغة قوانين لتضبط في ضوئها نفسها، و تحكم خصومها إذا تجاوزوا تلك القوانين و هتكوا حرمتها.

1-1-1 - المبادئ:

- إذا كان التّأويل قد تأسّس على مقولتين أساسيتين هما:
- غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية و السياسية و الفكرية.
 - بث قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، و دسّ الغرابة في الألفة⁽¹⁾.

فإنّ التّأويل في العرف الأدونيسي قد تأسّس على ثلاث مبادئ رئيسة:

(1) محمّد مفتاح، التلقي و التّأويل، ص: 218.



1-1-1- مبدأ الانتقاء:

ينطلق "أدونيس" من اختلاف التجربة الشعرية الجديدة عن غيرها، و يحاول قراءة الماضي الشعري قراءة متفحّصة عميقة، لا تعبأ بالتاريخ الزمّني، و لا تعتنق العصور الأدبيّة إطارا لها، ففي "مقدمة الشعر العربي" يضع لها أهدافا هي:

- I. إعادة النظر في الموروث الشعري العربي بحيث نفهمه فهما جديدا، فنعيد تقييمه، و نمارس قراءته و دراسته، على ضوء هذا كلّه، في مدارسنا و جامعاتنا.
- II. التوكيد على أنّ تغيّر الشعر العربي ليس تغيّرا في الشّكل أو طريقة التعبير و حسب؛ و إنّما هو، قبل ذلك تغيّر في المفهوم ذاته.
- III. تجاوز الأنواع الأدبيّة (الشعر/النثر/القصة/المسرحية) و صهرها كلّها، في نوع واحد هو الكتابة.
- IV. وضع الإبداع و النتاج الشعريّين العربيّين في منظور التّجاوز الدائم، و تقييمهما استنادا إلى هذا المنظور، هكذا لا تكون قيمة التّاج أو الإبداع في ما يعكسه من أبعاد الثّورة المتحقّقة، بقدر ما يكون في ما تختزنه أو يشير إليه من أبعاد الثّورة الآتية.

تقوم الدراسة على ثلاثة محاور يراها "أدونيس" قد شملت الشعر العربي و

مستقبله:

- الماضي:

- القبول
- التساؤل
- الصنعة.

- الحاضر و بدايات التحوّل.

- آفاق المستقبل.

ينتقي أكثر النماذج الشعريّة عمقا حساسية للذوق، هو لا ينتظر هبة من مؤيديه، لكنّه يعتنق المروق الشعري، و مخالفة السائد شعارا و راية.

يبدأ من وجودية الشّاعر الجاهلي، و من توفه إلى الهشاشة و الموت «ففيما يكتشف الشّاعر عبثية العالم الذي يتوقف عليه، مع ذلك، مصيره، هكذا تنمو ذاته في وحدة مزدوجة»⁽¹⁾

و ينتقل إلى المكان و سطوته، و يبحث علاقة الجاهلي به، و للمكان عند الشاعر وجهان: «وجه يجذب، ففي المكان وحده ترتسم تحقّقات الفروسية و أبعاد الفارس. و وجه يخيف، إذ من المكان تأتي مفاجآت السقوط»⁽²⁾.

و تظهر إذا البطولة عالما آخر من عوالم شاعر هذا الزّمن... لكنّها بطولة من نوع آخر. فتعبّر البطولة عن نفسها «بلغة ساخرة، متحرّكة تخاطب الأعصاب و الجلد و العضلات و الحواس، أمّا الرّوح فتسحرها»⁽³⁾.

(1) أدونيس، مقدّمة للشّعر العربيّ، ص: 14.

(2) المرجع نفسه، ص: 15.

(3) المرجع نفسه، ص: 19.

لكن "الفروسية- البطولة" و الحبّ سيّان، بل صديقان في حياة الشاعر الجاهلي- حسب أدونيس- ف « بالفروسية يرفع الشّاعر الجاهلي العالم إلى مستوى الكل أو لا شيء- الانتصار أو الموت، و بالحب يرفعه إلى مستوى الفرح الكياني الكلّي الأسمى»⁽¹⁾.

فعندما يحاول "أدونيس" قراءة المتن العربي القديم(الجاهلي)، يجعل من "الحب" في حياة العربي هو: الهواء و الماء و الجمال، و الخصب و الطمأنينة، و السّعادة اللامتناهية... لكنّه يعترف بجسدية هذا الحبّ.. أي ارتباطه بالجسد أيّما ارتباط؛ على الرّغم من وجود حبّ آخر "عذري".

لكن "أدونيس" يجعل منه دليلا على فشل "الحياة المقدّس- في الضمّ الأبدى"، و ليس تعاليا على الجسد و ارتقاء للروح، هو لا يعترف بنقاء الروح، بل يحولهما ندان.. أو سيّان "الجسد" و "الروح"، و بالتّالي فهو يخلص إلى نتيجة مهمّة، هي: أنّ « الشاعر الجاهلي يعتقد أنّ في المرأة قوّة سحرية طقوسية خيرة تؤثّر في الروح و الجسد معا، و هو يقرنها دائما بالطبيعة و يراها خلالها حتّى ليخيّل أنّ موقفه هذا يضمّر شعورا بتفوقها»⁽²⁾

هكذا يتناول "أدونيس" الماضي الشعري العربي الجاهلي من خلال موضوعاته الرئيسة، و يعيد قراءتها من منظور جديد.. و يبيّن مدى ارتباطها ببعضها لتشكّل الكلّ بالنسبة للعربيّ.

إذن فتأويل النّص ما قبل الإسلام عند "أدونيس" يفرز النتائج الآتية:

- الحياة الجاهلية غياب و ذكرى، اللّغة تحتضن هذا الغياب.
- الحياة اليوميّة بالنسبة للجاهلي هي كل شيء، فلا إله له.. و لا ميتافيزيقا .
- اللّغة في القصيدة القديمة - قبل الإسلام- ليست سؤالا عن الأشياء، بل قبول بها، و الشّاعر لا ينتظر أيّ جواب، ذلك أنّه يسكن الغياب و يكتبه.

(1) المرجع نفسه، ص: 19.

(2) المرجع نفسه، ص: 20.

➤ « إنَّ الشَّاعر الجاهلي المائل أمام المتلقي كشاهد عمل دائماً على تمثّل ذاته في أشعاره إلى درجة التطابق مع الواقع المعيش من حوله، لأنَّ شهوة التحقّق في أعماقه، تولّد شهوة الخارج، شهوة أن يصير مادة، أن يتشياً هو نفسه، و لعلّ هذا ما غيّب الحسّ التأويلي عند الشاعر الجاهلي بناء على تحليلات أدونيس»⁽¹⁾

➤ العلاقة الوطيدة بحسّ الموت لدى الشاعر - قبل الإسلام- حيث ركّز طويلاً أدونيس في تفكيكها، ليست جديدة، بل تمّ طرحها من قبل المستشرقين، و أيضاً كمال أبو ديب، عزّ الدّين اسماعيل.

تنتقل الحساسية الشعرية العربية حسب "أدونيس" من القبول إلى التساؤل، ففي «القبول فرح و طمأنينة و يقين، في التساؤل تمرّد و رفض و شكّ، القبول فرح بالأصل و النبع، و التساؤل قلق عليهما»⁽²⁾

رغم أنّ "أدونيس" يجعل من التساؤل مرحلة إلّا أنّ التساؤل بالنسبة إليه في مجموع إنتاجه النقدي، هو تاريخ جميع زوايا الانعطاف، حيث يتم خرق أفق توقّع الدّوق الأدبي قصد بناء أفق جديد. هذا الأفق الذي ظلّ مرفوضاً ردحا من الزّمن.. إلى أن اعترف به الدّوق.

لكن نظرة "أدونيس" هذه تقوم على "الانتقائية" حيث يختار نماذج تتكرّر في مجموع أعماله: أبو العلاء المعري، أبو نواس، أبو تمام، المتنبي، ابن الرومي، بشار بن برد.

إنّ الخطوط التي وضعها "أدونيس" لقراءة التراث انبثقت من مفهومه هو

(1) حبيب بوهرر، تشكّل الموقف النقدي عند أدونيس و نزار قباني (قراءة في آليات بناء الموقف النقدي و الأدبيّ عند الشاعر العربيّ المعاصر، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2008، ص: 138.

(2) أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، ص: 37.

للإبداع، لذلك فقد حاول أن يعمّم ذلك على مجموع نماذجه، فهي في نظره جميعا ترسم قطبا جديدا للشعر العربي، و ما عداها فهو تكريس لقيم الثّبات ضدّ قيم التحوّل.

« غير أنّ أدونيس لم يتصوّر لهذه الثنائية، إلاّ أن تكون مقتصرة على الشعر، فبدأ يشدّ أطرافها على جسد التراث العربيّ إلى درجة الإساءة، من حيث تصوّره أنّه يلتقط بذلك النقاط المضيئة»⁽¹⁾

و هو بذلك يحوّل من التقليد المعرفي العربيّ الإسلامي ترسيخا لقيم الجاهز؛ يقول في كتابه "الشعرية العربية": « و في التقليد المعرفي العربيّ الإسلامي أنّ الفكر جواب، و بما أنّ الشعر لا يقدم أجوبة، فهو إذن في معزل عن الفكر»⁽²⁾

فالوعي بالاغتراب في العصر العباسي- في نظر أدونيس- قد كان السبب في التحوّل ثقافيا و فنيا؛ في الخروج على عمود الشعر العربيّ، و اجتماعيا؛ في رفض القيم السائدة، أو إعادة النظر فيها.

لكن هذه النظرة كانت محكومة بالأطروحة الأدونيسية ككل، و التي تستند إلى ما يسمّى "ترحيل المفاهيم" و زحزحتها من مجالها إلى مجال جديد.. يوافق مجموع النتائج التي يجب الوصول إليها.

فمثلا يجعل من "أبي نواس" نبيّ عصره، و تصبح الخمرة و المجون «بؤرة التحوّلات، إنّها الرمز - المفتاح»⁽³⁾، ليس ذلك فحسب، فللخمرة حسب تأويل

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس (قراءة الشعر أنموذجا)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2007، ص: 18.

(2) أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989، ص: 73.

(3) علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت و المتحوّل: بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب، تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، ط4، 1986، ص: 110.

"أدونيس" قدرة التحويل « و قدرة (..) الإعادة و النفي و الإثبات»⁽¹⁾، حتى يصل به الأمر إلى اعتبارها مساويا لله ... بل هي كل شيء.

هكذا يتحوّل التأويل في ظل التحوّل الحاصل لعبا لا يمتّ للمنهج العلمي بصلة، بل هو خاضع أولا للأهواء و الرغبات ... و كذا أيضا خاضعا لعامل أهم هو: الأقلية العرقية و دورها في إثبات الذات.

يمارس "أدونيس" فرض السيادة لذائقته حين لا يترك النصوص حرة - من دون اختيار- لأنّ الاختيار يأسر النصوص في حجم معين مرتبط بدفتي كتاب، لم يفكر المبدع صاحب النص الأصلي في إنجازه، فالإختيار هو عمل هامش للنص الشعري سرعان ما يحلّ محلّ المتن⁽²⁾.

تضع هذه المرحلة للشعر العربي إطارا جديدا و تحرّره من عالمه القديم هي:

أولا: الشعر فنّ يتطلّع و يتخطّى.

ثانيا: يجب أن تنشأ مع كلّ شاعر طريقته التي تعبّر عن تجربته- و حياته، لا أن يرث طريقة عامّة نهائية في الشعر.

ثالثا: على القارئ أن يرقى إلى مستوى الشاعر، و ليس على الشاعر أن يقدم للقارئ أفكارا بأسلوب يعرفه الجميع.

تستمر هذه النظرة الانتقائية حتى في ما يسميه "الحاضر و بدايات التحوّل"؛ و يظهر "جبران خليل جبران" في "مقدمة للشعر العربي" و أيضا في "الثابت و المتحوّل" مثلا للنتاج الثوري الأخلاقي الصوفي، ففيه « يحوّل الشعر إلى فعل حياة و إيمان، و فيه قشعريرة غنائية مشبعة بلهب التمرد على الواقع، و التطلّع إلى واقع أكثر سموّا و أبهى»⁽³⁾

(1) المرجع نفسه، ص: 110.

(2) عصام العسل، ص: 29.

(3) أدونيس، مقدّمة للشعر العربي، ص: 43.

و معه - أيضا- حسب أدونيس تبدأ الرؤيا التي تطمح إلى تغيير العالم فيما تصفه أو تندبه أو تفسره.

و يضيف إلى قائمة أنبياء الشعر في هذه الفترة "ميخائيل نعيمة" و أيضا "فوزي المعلوف" و "إلياس أبو شبكة".

لا يكون لتأريخ الشعر العربي قيمة إلا إذا امتدّ نحو نحو المستقبل، فكلّ مشروع تطلّع نحو مستقبل ما، فالشاعر الجديد يسابق اللحظة ليدرك « كلّ جزء من العالم لا يعرفه، هو جزء آخر من نفسه لم يكتشفها بعد »⁽¹⁾

الشعر بهذه الرؤيا، يكون روح الحياة و نبعها الصافي و دمها المتجدد. لكن هذه العلاقة التي يقيمها "أدونيس" بين القديم و الجديد هي علاقة جدلية، على الرغم ممّا فيها من الانتقائية، فهي تعني « التفاعل الدائم و الحركية المستمرة، التي تجعل الحديث عن طرف ساكن أمرا مستحيلا»⁽²⁾.

لذلك فهو ملزم بجعلهما يتغيران و يتحرّكان و يتبادلان المواقع، بسبب التشابه الحاصل بينهما، فلا يصبح الحاضر خاضعا للماضي، و يبقى الماضي أسير عصوره.

هذا الجدل الدائم بين الماضي و الحاضر خصيصة الفكر اليساري؛ بما يحمله من هبة حرية العقل اللامتناهية، فاليسار دائما يؤمن بأنّ إعادة بناء الماضي كقيلة بحلّ أزمت العصر؛ « فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير، و هو الأساس النظري لأبنية الواقع»⁽³⁾

1-1-2- مبدأ الحوار مع الأصل:

يتأسس الحوار- أي حوار كان- على احترام الآخر و الاعتراف بمشروعية

(1) المرجع نفسه، ص: 142.

(2) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص: 156.

(3) المرجع نفسه، ص: 158.

أرائه، مصداقا لقوله تعالى: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة، و جادلهم بالتتي هي أحسن، إن

ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين) - سورة النحل / الآية: 125

و الحوار ممثّل للحقيقة و رافع لرايتها، لذلك فهو يستعمل جميع الطرق لتكريس رؤية ما أو وجهة نظر ما.

و وفق هذا الطرح؛ فالحوار يحتفظ دائما بـ « حق الاختلاف لقيام حوار فاعل و فعّال، يصون الآخر و يعترف به و بأحقّيته»⁽¹⁾، لذلك فالخطاب يمرّ «عبر قنوات متعدّدة و مختلفة، و يخضع لخلفيات يقوم بعضها على الوقائع التي ينصبّ عليه النظر، بينما يستند بعضها الآخر إلى المعتقدات، و إلى معطيات أخرى شخصية و جماعية. كما أن تحقيق الكفاية التدلّيلية و التبليغية و الإقناعية للخطاب يقتضي من المتحاجّين الاستعانة بمجموعة من القرائن التي تحيط بعملية التلّفظ»⁽²⁾.

لذلك فإنّ أي حوار حتما يتأسّس على أهداف معيّنة يضعها المتحاوران،

و بناء على هذه الأهداف تنقسم الحوارات إلى:

أ- حوار الصّدام و النزاع الشخصي: يقوم على المواجهة المستندة

إلى العنف القائم على التهجم و الصّدام.

ب- الحوار التناظري أو المناظرة: يبنّي على التعاون القائم على

النقاش الهادئ، و احترام المتناظرين للقواعد المحدّدة.

ت- الحوار أو التفكير النقدي (الحوار الإقناعي، الحوار الافتراضي):

يصنّف ضمن أهم أنماط الحوار الحجاجي التدلّيلي، و يبنّي على

اختلاف في الرأي بين متحاورين لكلّ منهما، و يتّخذ الإقناع

نوعين من الدليل هما: الدليل الداخلي و الدليل الخارجي.

(1) حسان الباهي، الحوار و منهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص: 7.

(2) المرجع نفسه، ص: 7.

ث- حوار البحث و التقصي: يقوم على البحث و التساؤل عن مقدمات قضايا معرفتنا بها.

ج- الحوار التفاوضي: يبنى على حسن التعامل؛ و يرمي بالدرجة الأولى إلى الظفر بفائدة و مصلحة شخصية وفقا لطريقة متفق عليها.

ح- الحوار الاستخباري أو الاستعلامي: مبتغاه سعي أحد أطراف الحوار إلى الحصول على أخبار و معلومات معينة يتوقّر عليها الطرف الآخر.

خ- حوار البحث عن فعل ما.

د- الحوار التربوي: يخص مجال التربية و التعليم⁽¹⁾.

في الحقيقة أنّ الآليات الحجاجية القائمة على الحوار النقدي الخلاق أو كذا التي تقوم على البحث و التقصي، أو على الاستعلام تتحوّل قانونا من قوانين التأويل عند "أدونيس"؛ فالتأويل L'interprétation و الحجاج Argumentation يصبحان معا "حجاجا باطنيا"، باعتبار أنّ الحوار في النهاية يدفع القراء إلى تغيير مواقفهم و توجهاتهم، و بالتالي دفعهم إلى الكتابة المنتجة.

فالحوارات الكاملة لأدونيس (1960- 1980) يمكنها أن تصبح مسرحا للتقنيات الحجاجية، فهي لا تقوم على مبدأ التنازع أو التدافع أو التنافي، بل هي فضاء جيّد لإعادة تشكيل الوعي العربيّ مثلما تبقى هي مهمّة الكاتب التقديمي دائما.

و لا يعني هذا أنّ مبدأ "الحوار مع الأصل" ينحصر في الحوارات فقط-التي تتوفر على طرفين متحقّقين ماديا- بل بإمكانه أن يتجلّى حتّى في الممارسة النقدية باعتبار المتحاور الثاني هو فرضي، و هذا ما يتبين معنا.

(1) المرجع نفسه، الصّفحة: 23.

لذلك فالحجاج القائم على التفكير النقدي يصبح أهم منهجيات النقد، إلا أنه يجب أن يخضع لثلاث اعتبارات تتمثل في:

- ❖ التقدير النزيه و التقويم غير المتحيز للوقائع.
- ❖ العقلانية و المعقولية و إقامة الوقائع على أسانيد قوية.
- ❖ تقويم نقدي لمواطن الضعف في التفاعل الحواري المعمول به⁽¹⁾.

يوضح "أدونيس" مستويات الحوار و هي:

- مستوى تخاطب فيه من يساويك أو يوازيك.
- مستوى تخاطب فيه من تتعلم منه.
- مستوى تخاطب فيه من تعلمه.

« فالنوعان الأولان صوفيان، لذلك هما شعريان. النوع الأخير تعليمي، و قد يخط فيصير دعويًا»⁽²⁾

فحسب هذا الطرح تصبح الكتابة عند "أدونيس" قائمة على الحوار، لكننا سنختبر هذه الآلية – أولًا من خلال حوار الموسوم "حول القيمة العالمية لثرائنا الشعري" المنشور سنة 1960 في مجلة "الحوادث" ببيروت.

لذلك يتمظهر الحوار في المراحل الآتية:

أ) مرحلة الافتتاح أو البدء:

و تقوم على تحديد أهم القضايا التي يجب طرحها و التوصل إلى أجوبة تخصها، ففي هذه المرحلة يتم الإعلان، و لو ضمنيًا، على مخطّط الحوار بأكمله، فإلياس سحاب يضع من البداية أهم محاور الحوار، و يصرّح قائلاً: «أول ما فكّرنا بالتوجّه بالحديث إلى الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد) كان في ذهننا مسألتان نودّ الاستفسار

(1) المرجع نفسه، ص: 25.

(2) أدونيس، الحوارات الكاملة (1960- 1980)، الجزء الأول، دار بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، سورية،

ط1، 2005، ص: 165.

عنهما، أولاهما "قضية انفصاليه عن جماعة مجلّة شعر" و انسحابه من رئاسة تحرير المجلّة،(..) أمّا المسألة الثّانية فقد كانت الاستفسار عن العمل الكبير الذي كان قد بدأه الشّاعر لجمع آثار الشعر العربي القديم»⁽¹⁾

فالمحاور عادة يضع خطة للحوار و يحدّد الغاية منه، حيث ينفّث على الآخر مع احترام قواعد قيادة الحوار البناء(حقّ التناوب في الكلام)، لكن محاور "أدونيس" بسرعة أعلن عن تنازله عن القضية الأولى حتّى طغى جلال العمل الكبير الذي يضطلع منفردا بإنجازه عن أيّ تساؤل.

ب) مرحلة المواجهة:

و فيها عمد المحاور إلى عرض أطروحاته و تساؤلاته، و هي موزّعة على شتّى أجزاء الحوار بدءاً من:

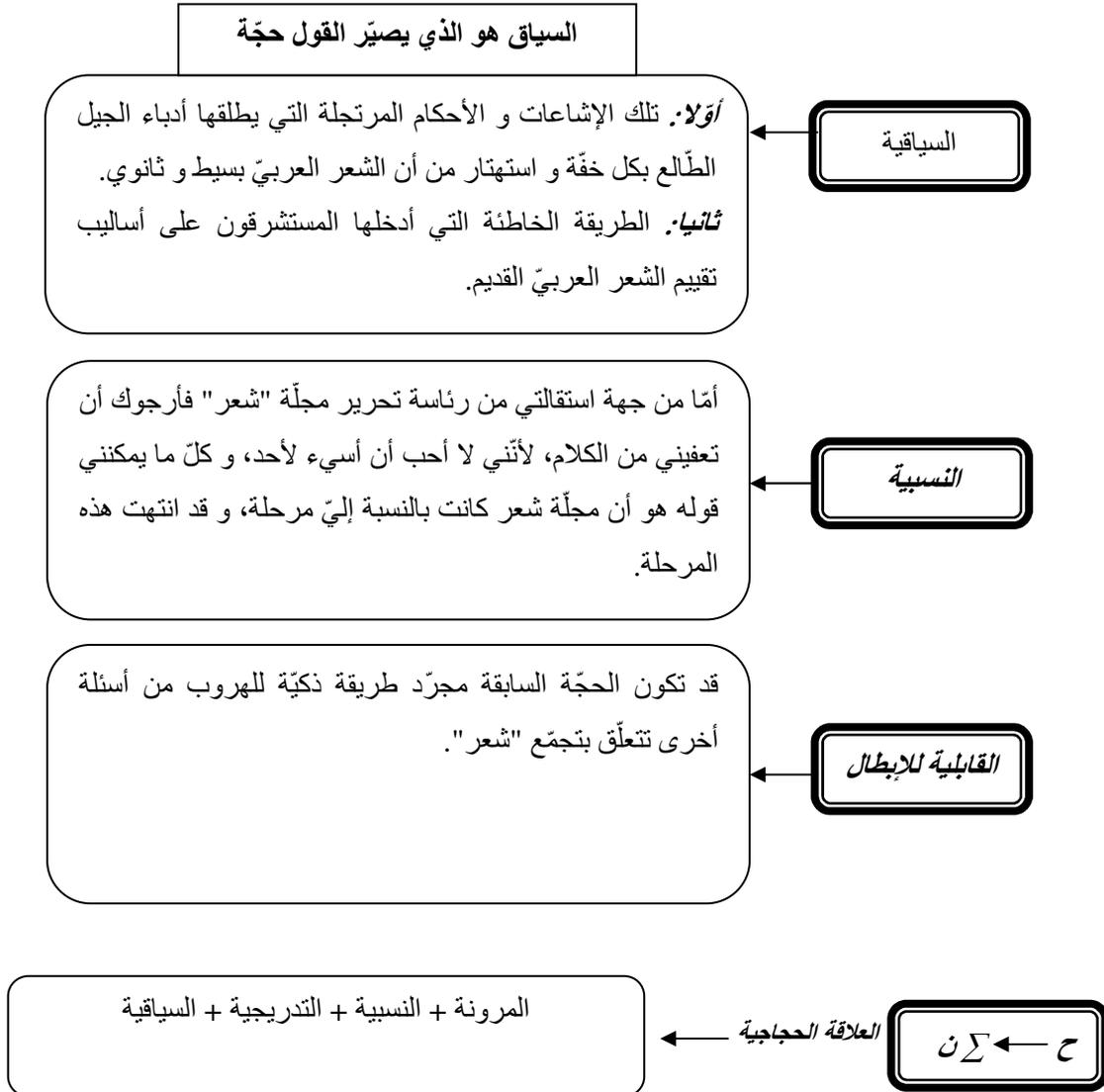
- سبب جمع الديوان ← كيف نشأت عندك فكرة إعادة جمع التراث الشعري.
- طريقة تقسيم الديوان ← و سألنا الشاعر أدونيس عن الطريقة التي قسم بها أجزاء الديوان.
- مقاييس التبويب ← ما هي المقاييس الفنية التي طبّقتها في عملية اختيار و تبويب القطع الشعرية في كلّ مجلّد على حدة.
- جماعة (شعر) و قرار الإستقالة ← انتقلنا بالشّاعر إلى قصّة انسلاخه عن جماعة "شعر" و استقالته من رئاسة تحريرها.
- أزمة الشعر العربيّ ← ما رأيك في الأزمة التي يجتازها الشعر العربيّ؟
- التجربة الشعرية النثرية في الأدب العربيّ ← لقد قرأنا لك قصائد نثرية، فما رأيك بهذه التجربة في الأدب العربيّ؟

(1) المرجع نفسه، ص: 5.

ج) مرحلة التدليل و إقامة الحجّة:

و قد نسمّيها مرحلة المدافعة، و فيها نقوم بعرض جميع أدلّتنا و حججنا، و هي تالية لجميع الأسئلة، حيث جاءت مركّزة و دقيقة، و كان محورها الاعتراف بتفوّق النص العربي القديم، و الدفاع عنه أمام الجيل الطّالع بكلّ خفّة و استهتار، و كذا النظرة الاستشراقية التي تقول بأنّ الشعر جزء من تراثنا الفنّي.

و هنا يعمل أدونيس على إنجاز متواليات حجاجية داخل الخطاب، فهي ليست محدّدة بواسطة الوقائع les Faits داخل الأقوال فقط، و لكنّها محدّدة بواسطة بنية الأقوال نفسها، و بواسطة المواد اللّغوية التي يتمّ توظيفها و تشغيلها:



السلم الحجاجي: و يمكننا تمييزها تراتبيا كالاتي:

ب= نحن في مرحلة انتقال من واحدة المفهوم إلى كثاريته، من الواحد إلى المتعدد شعريا.

ج= المشهد العربي الثقافي يخلق استيهام الهوية الشعرية الواحدة، و الخروج عنها هو خروج عن الأمة.

د= إذا كانت هناك وحدة لسان فليس هناك وحدة كلام بالتأكيد.

ن= النتيجة ←

صحيح أننا نعيش في أزمة شعرية، و لكن الشاعر
الذي لديه ما يقوله، فهو قائله حتما دون انتظار انفراج الأزمة.

قوانين السلم:

A. قانون النفي: (أ) ← (Ω)

B. قانون القلب: إذا كان (أ') أقوى من (أ) بالقياس إلى النتيجة (ن)، فإن

(Ω' أ') هو أقوى من (Ω أ) بالقياس (لا ن)، و يمكن أن نرمز لهذا

بواسطة السلمين الحجاجيين الآتين:

(ن لا- ن)

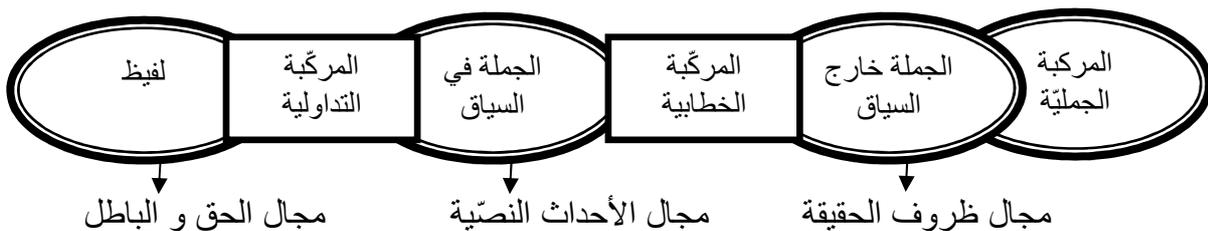
(أ' Ω أ')

(أ Ω' أ')

C. قانون الخفض:

يرى أنّ النفي اللغوي يكون مساويا للعبارة que mois

و يمكن تمثيلها كالاتي:



د) مرحلة الختم أو الإغلاق:

لا يمكن للحوار أن يجري إلى ما نهائية، لذا لابد من إنهائه برضا الطرفين، وإلا سميانه انقطاعا، فكأما اختتم الحوار برضا أطرافه دل ذلك على اتفاقهم على نتائجه.

لذلك فقد عبّر الصحفي "إلياس سحاب" عن هذا الارتياح لنتائج الحوار: «و خرجنا من عند الشاعر "أدونيس"، و في رأسنا الأجوبة على معظم تساؤلاتنا، و الاعتذار عن إيضاح بعض التساؤلات الأخرى، و اللّهفة على سماع الجديد من الشعر الجيد، الذي افتقده متذوقوا الشعر في الفترة الأخيرة»⁽¹⁾ يختتم محاور "أدونيس" اللقاء و هو راض على آفاق الحوار و نتائجه، هذا الرضا مصدرها الثقة في محاوره.

ه) خطاطة الحوار:

ما دامت القراءة التأويلية في أول صورها هي لحظة "حوار"، حيث «يصل بين ذات القارئ و ذات المقروء لضروب شتى من التوتر الفاعل، نتيجة التردد بين الابتعاد عن النص و التفاعل معه، إلى حد الاندماج فيه أحيانا كثيرة»⁽²⁾ فالتأويل هو حوار بالضرورة، و الحوار يجعل من الفهم (فهم الذات و الآخر) ليس فهما جذريا على خطى الحوار السقراطي؛ و إنما هو استراتيجية تستهدف الخطابات للكشف عن تضاريس الاعتقادات.

(1) أدونيس، الحوارات الكاملة (1960-1980)، ص: 9.

(2) نوال مصطفى أحمد إبراهيم، المتوقع و اللامتوقع في شعر المتنبي (مقاربة نصية في ضوء نظرية التلقي و

التأويل)، دار جرير للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 2007، ص: 24.

خطاطة الحوار			
الحوار	الوضعية الابتدائية	المنهجية	الهدف
حوار الإقناع أو التفكير النقدي	اختلاف الرأى	الدليل الداخلي و الخارجي	إقناع الآخر
حوار الاستخبار و الاستعلام	نقص في الأخبار و المعلومات:	المساءلة:	الحصول على خبر صحيح

الجدول رقم: (02)

لقد خضع الخطاب الحجاجي الأدونيسي لأهم الأركان الحجاجية أصالة و احترامية، و هي:

- 1- اعتماده على المنهج الجدلي.
- 2- معرفته لطبيعة النفوس و ما يناسبها من أقاويل.
- 3- معرفته لما يناسب المقامات المختلفة من أساليب.

فالأول: « يقوم على عمليتين: أولاهما عملية (التأليف) synthèse و الثانية

عملية تقسيم و تفرّيع Division»⁽¹⁾

أمّا الركن الثاني: « فيتعلّق بمبدأ التناسب *convenance* بين القول و السّامع، لأنّ السّامعين، و النفوس بصفة عامّة، يختلفون باختلاف مستويات تهيئهم للخطابات»⁽²⁾

يصبح الآخر، السّامع في حوارات أدونيس ليس طرفاً متجسّداً منفصلاً، و إنّما هو عنصر تكويني للذّات، فالآخر حاضر في جميع إنتاجه، فالهويّة الإبداعية- في نظره- ليس "هوية مفتوحة بلا نهاية".

و الركن الثالث: « فيهتم بالأسلوب "style" و انسجام مكوّناته و تناسب وحداته»⁽³⁾

فأدونيس يوهّمك دائماً أن كلّ شيء متكامل و ضروري، فمع اللّغة - حسبه- يبدأ تحرير العالم و الشّعور و الفكر.

يتمفصل الحوار مع الأصل عند "أدونيس"، فيخضع أحياناً لآليات الحوار الحجاجي، لكنّه في أحيان كثيرة يصبح حواراً يخالف السائد البلاغي، فينتقد عنصر المشاركة، و بذلك يطيح بدعائم النظرية الحجاجية؛ مثل: قواعد الملاءمة و المناسبة^(*)، و قواعد التعاون^(**)، و قواعد التبليغ و الإخبار^(***)، و السّبب في ذلك عدم تحقق طرف الحوار الثاني مادياً، حيث يتحوّل "الأصل" نفسه طرفاً افتراضياً في العملية النقدية.

(1) محمّد سالم محمّد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة (بحث في بلاغة النقد المعاصر)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، طرابلس، الجماهيرية العظمى، 2008، ص: 30.

(2) المرجع نفسه، ص: 30.

(3) المرجع نفسه، ص: 30.

(*) قواعد الملاءمة و المناسبة: مقتضاها أنّ المشارك في الحوار لا يجب أن يحيد أكثر ممّا ينبغي عن صلب الموضوع.

(**) قواعد التعاون: على المجيب أن يتعاون مع السائل، كما أنّ على السائل الالتزام بقواعد التعاون عن طريق التسلسل و التصديق بالالتزامات التي قطعها على نفسه.

(***) قواعد التبليغ و الإخبار: مفادها أنّ على كلّ مشارك أن يكيّف تدليلاته.

لكن ما يجب التّويه به هو أنّ "الأصل" حسب المشروع الأدونيسي، ليس مرادفا للتراث فهما ليسا سيّان.

في الحقيقة أنّ "أدونيس" كان يطرح أسئلة الرّاهن الثقافيّ العربيّ، حيث يحاول أن يجد ما يشرح أو ما يربط المصطلحات الثلاث:

- الأصل
- التجديد
- التقليد

ففي سيرته الثقافية "ها أنت أيها الوقت" عام 1993 يظهر الأصل بوصفه «صوتيم النصّ و نواته، حيث يقف "أدونيس" مخاطبا (الوقت) وقت الحداثة و وقت الخطاب المحجب. و ذلك لكي ينزع الحجب عن الخطاب و يسفر عن وجهه بلا موارد»⁽¹⁾

و أدونيس في هذا العمل، و بعد عقود من الزّمن، يحاول رفع الاتهام الموجّه ضده من قبل المؤسسة الثقافية، و يأتي إعلانه لـ "شهوة الأصل" «هذا التعبير الذي يستعيّره من فاليري، ليقول عبره إنّ (الأصل) ليس قيّدا أو شرطا أو حدّا قسريا، و لكنّه (شهوة) ذاتية و رغبة نفسية و حاجة وجدانية»⁽²⁾.

ففي إطار التاريخ للسيرة الجماعية، و تحديدا مجلّة "شعر" يقف عند مفهومها- أي هو و يوسف الخال- للأصل و التقليد؛ يقول: «كان واضحا لنا جميعا في مجلّة "شعر"، و بخاصّة يوسف الخال و أنا، أنّ لفظة "تقليد" تشير إلى أمرين: أصل، و محاكاة للأصل، و كانت لفظة "أصل" تعني، بالنسبة إلينا، الشعر الجاهلي و القرآن الكريم و الحديث النبوي. لهذا، حين كنّا نقول عبارات مثل: "شعر تقليدي" أو "فكر تقليدي"، لم نكن نعني بها شعر الأصل، أو فكر الأصل، و إنّما كنّا نعني النّتاج

(1) عبد الله محمّد الغدّامي، تأنيث القصيدة و القارئ المختلف، المركز الثقافيّ العربي، المغرب، ط2، 2005، ص:

188، 189.

(2) المرجع نفسه، ص: 190.

الذي استعادهما في العصور اللاحقة، بطريقة تنميطية إجترارية»⁽¹⁾ فأدونيس في النهاية يقيم مقارنة مقصودة بين الأصل و محاكاة الأصل للتمييز بينهما.

الحقيقة أنّ الحاجة لإعادة قراءة التراث بالنسبة للنقاد الطليعيين مثل أدونيس ضرورة؛ ذلك أنّ «إعادة مقارنة فكرة الأصل مقارنة تأويلية، و موضوعية في آن واحد هي سمة و خصيصة من خصائص الفعل الحداثي البناء»⁽²⁾ في النهاية يخلص "أدونيس" في كتابه "المحيط الأسود" إلى نتيجة مهمة هي أنّ «ثنائية الأصيل/ الدخيل ثنائية زائفة، و مضلّلة، إنّها لغة السياسة السياسية- الأيديولوجية، و ليست "لغة" الإبداع و المعرفة»⁽³⁾ لكن تبقى مقارنة الأصل و جدلية الأخذ و الرّفص معضلة أكيدة- خاصة في العملية الشعرية- فكيف يتحقّق السبيل إلى إنتاج خطاب يعبر عن انفصاله عن الآلية الأيديولوجية السائدة، و في الآن ذاته يكون خطابا متأصّلا في ضميرنا الثقافي.

1-1-3- مبدأ الانحياز:

يحاول أدونيس طوال تأسيسه لمشروعه الثقافي الجديد أن يضع الأسباب المقنعة لتأخر العقل العربي، و أهم هذه الأسباب في رأي "أدونيس" هو "انعدام الذاتية"، «فأمام ثقافة مكرّسة للنمط و معلية للأنموذج يتماهى الأنا تاريخيا، و تضيع ذاتيته بين النصوص المعدّة له مسبقا، إلى درجة أنّ الاتباعية في الفكر العربي يتحوّل إلى نوع من السلوك الآلي»⁽⁴⁾

(1) أدونيس، ها أنت أيها الوقت (سيرة شعرية ثقافية)، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص: 56.

(2) حبيب بوهرر، تشكّل الموقف النقدي عند أدونيس و نزار قبّاني، ص: 133.

(3) أدونيس، المحيط الأسود، دار السّاق، بيروت، ط1، 2005، ص: 42.

(4) المرجع السابق، ص: 208.

إذا، وفقا لهذا الطرح، صارت "الذاتية" مطلبا مشروعاً و مهماً في ظلّ التصور الأدونيسي، فإعلاء الذاتية- في نظره- سيفتح الآفاق، و يحرر الأنا من سلطة الآخر أيّا كان نوعه و موقعه.

لكن الذاتية – من شأنها أيضاً- أن تجرف الذات القارئة إلى غياهب للنزعة الفردية القائمة على رؤية معزولة تعبّر عن فئة واحدة و تقصي فئات، تنصف فئة و ترمي فئات أخرى في المجهول...

فأدونيس خلال تأسيسه لمشروعه الثقافي من "الثابت و المتحوّل" حتّى اليوم، قد عمل على انتقاء نماذج محدّدة من الخطاب العربي، هذه النماذج تتكرّر في مجموع أعماله... فيعطي من شأن واحدة و يؤسس لاتباعية أخرى.

فإذا سلّمنا معا بصحّة مقولة لوي ألتوسير "لا توجد ثمّة قراءة بريئة"، فإننا حتما سنواجه سؤالاً آخر مهما مفاده: ما الدوافع الحقيقية التي كانت تحرك "أدونيس" في تأسيس مشروعه؟

فإن أجبنا على هذا السؤال أدركنا سبب الانتقاء و الانحياز معا؟

يبدأ "أدونيس" من موقعه الرّاهن و همومه المعاصرة محاولاً إعادة اكتشاف الماضي، فهو في هذه الحالة يسلم بما يربطه بالماضي من علاقة جدليّة، و ينطلق من حقّ الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه. كما أنّه يسلم بأنّ هذا الماضي ليس كتلة واحدة، و إنّما هو اتجاهات تعكس قوى و مصالح طبقات⁽¹⁾.

يعني هذا أنّ العلاقة الديالكتيكية بين الماضي و الحاضر على الرّغم من مشروعيتها و موضوعيتها، إلّا أنّها تقوم على مبدأ النزعة الطبقيّة النفعيّة، و إن كانت فكرة فهم التراث- على المستوى الثقافي- في نظره ضرورة لإعادة صياغة ثقافتنا.

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 228، 229.

كما يدفعنا هذا الطرح إلى إدراك أهمية التراث بالنسبة للجيل التقديمي، الذي صار يستعمله سلاحاً أساسياً في معركة التغيير.

و الناقد عندما يجابه التراث يبسط يده « لمصافحة مكنوناته، فإنه في الحقيقة يبعثه من مرقد، و هكذا تدبّ في أوصاله الحركة بفعل الحوار فتغدو هذه المسألة قناة تصريف الحرارة إليه، و مناسبة تمكّن من مدّه بنسغ جديد»⁽¹⁾

لكن قراءة "أدونيس" للتراث تحكمها فرضية مهمة تقول بالصلة القائمة بين الدين و السياسة و الأدب (الثقافة إذا أردنا أن نعمم)، فلا يمكن التأسيس لواحدة بمعزل عن الأخرى.

فما يثير انتباه الناقد لأعمال "أدونيس" بدءاً من "الثابت و المتحوّل" يجد أنّ هذا المشروع قد تأسس على الكشف عن محورين أساسيين هما:

✓ الثبات/ الإلتباع

✓ التحول/ الإبداع

من خلال الخطابات الآتية:

➤ **الخطاب العربي الفقهي** "النص في مواجهة النص": ابن حزم، الطبري، ابن تيمية.

➤ **الخطاب العربي الفكري**: القاضي عبد الجبار، الإمام أبو حامد الغزالي،..

➤ **الخطاب العربي الشعري**: البارودي، جبران،...

➤ **الخطاب العربي النقدي**: الأصمعي، الجاحظ، الأمدي.

➤ **الخطاب العربي السياسي** "الثوري": ثورة الزنج، الحركة القرمطية.

هذه الخطابات يتناولها "أدونيس" في أطروحته، لكنه لا يطرقها بطريقة تاريخية تعاقبية، بل هو ينتقي نماذج من الثقافة العربية تمثل في نظره الثبات و الإلتباع،

(1) د/ محمد بنلحسن، التراث في "الثابت و المتحوّل" لأدونيس (الموجهات و المرجعيات)، كتاب الأصول

نموذجاً، مجلة عمان، العدد 167، تصدر عن أمانة عمان الكبرى، عمان، أيار 2009، ص: 82.

و أخرى- في نظره كذلك- تمثل التحوّل و الإبداع، و يخضع هذه النماذج - جميعا- القديمة على الأقل زمنيا- لسلطة الحاضر و شروطه فيطبعها بميسمه، و يوجهها انطلاقا من التصورات التي يؤمن بها.

إذن: إلى ماذا يستند "أدونيس" في نقده للظاهرة الثقافية العربية؟ ما هي مرجعياته؟ و ما هي موجّهاته؟

يبدأ "أدونيس" نقاش "الخطاب العربي الفقهي" أي "النص المفسّر في مواجهة النص القرآني" بمجموعة من الجمل الملعومة يقول: « هكذا نرى أن للمعرفة مبادئ و قواعد، و أنّ ثمة أشخاصا اختصوا بها، هم وحدهم، و لا بدّ لغيرهم من أن يأخذهم أو ينقلوا المعرفة عنهم»⁽¹⁾

تتجلى هذه الفقرة في البداية على أنّها مبرّر لما سيأتي؛ فيختار ثلاثة أعلام من المؤسسة الإسلامية الفقهية، و هي:

- الإمام الطبري.
- ابن حزم.
- ابن تيمية.

ما دامت المؤسسة العربية اتباعية - في نظر أدونيس- فإننا يجب أن نمارس فعل الهدم للولوج لفضاء معاني، و أيضا لإعادة بناء تصوّرنّا للتاريخ العام.

يسوق "أدونيس" نصّا من "جامع البيان عن تأويل أي القرآن" للطبري

ليبدّل على الثّبات، و يلغي به كل جهود الطبري في إرساء تفسير قريب من النص: (و ما كان من تأويل أي القرآن الكريم الذي لا يدرك علمه إلاّ بنصّ بيان رسول الله (ص)، أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه، و إن أصاب الحق فيه، فمخطئ في ما كان من فعله بقيله فيه برأيه، لأنّ إصابته ليست إصابة موقن أنّه محقّ، و إنّما هي إصابة خارص و ظان. و القائل في دين الله بالظنّ، قائل على الله ما

(1) أدونيس، الثّابت و المتحوّل (بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب)، الجزء الأوّل، ص: 15.

لم يعلم. و هذا ما ينصّ عليه الحديث المأثور: من قال بالقرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ- الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن 1/ 35، 45⁽¹⁾

يلجأ "أدونيس" للتأويل الظاهر للنص، و يقرّ بأنّ كلام الطبري واضح لا يحتاج إلى تأويل، « فالمعرفة هي بالنص و بالخبر، و ليست بالرأي، و سبيلها الصحيح هو الكتاب و السنّة و الآثار »⁽²⁾، و يستنتج أنّ بنية المعرفة - أي معرفة كانت- في الإسلام، هي بنية نبوية نقلية، و ليست بنية بحث و تساؤل عقليين، و نقيضها هو مرفوض بل هو ضلال في نظر العقيدة.

يقع "أدونيس" في آفة التعميم، فكيف لنصّ واحد من كتاب واحد موغل في حقب الزمن أن يحدّد أو يرسم بنية أمة ما أو عقيدة ما.

فهذا النصّ معزول عن سياقه، فالباحث تعمّد اقتطاعه من سياقه، ليؤكدّ وجهة نظر سعى إليها سعياً حثيثاً، فصاغ لها الفرضيات الأوليّة مثل: تعرّضه بدءاً لمفهوم "التأويل عند الطبري"^(*) في سياق البحث عن طريق المعرفة، لأنّ المعرفة حسب "أدونيس" لا تتحدّد إلاّ بالتأويل، فإذا كان التأويل محدوداً كانت المعرفة محدودة.

(1)، (2) المرجع نفسه، ص: 16.

(*) الإمام الطبري هو أبو جعفر محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، كان مؤرخاً مفسّراً محدّثاً مقرئاً فقيهاً، أصولي من أكابر الأئمة المجتهدين، كانت تباشير علم الطبري بأنّ حفظ القرآن و كتب الحديث، و هو صغير و روى الشجري عنه أنّه قال: حفظت القرآن و لي سبع سنين و صليت بالناس و أنا بن ثماني سنين، و كتبت الحديث، و أنا بن تسع سنين، و قال: رأى لي أبي في النّوم أنّي بين يديّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، و كان معي مجلة مملوءة حجارة و أنا أرمي بين يديه فقال له المعبرّ: إنّه أن كبر نصح في دينه و ذبّ عن شريعته، فحوّص أبي على معونتي في طلب العلم. يقول الطبري: تأويل جميع أي القرآن على أوجه ثلاثة:

1- أحدها لا سبيل إلى الوصول إليه، و هو الذي استأثر الله بعلمه، و حجب علمه عن جميع خلقه (الروح، المصير،... إلخ).

2- و الوجه الثّاني ما خصّ الله بعلم تأويله نبيّه صلى الله عليه و سلّم، دون سائر أمته (و هذا ممّا يحتاج إليه النّاس، لكنّ لا سبيل إليه إلاّ ببيان الرسول).

3- و الثّالث منها ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، و ذلك علم تأويل و إعرابه، لا توصل إلى علم ذلك، إلاّ من قبلهم.

يغيب "أدونيس" الفرق بين النصوص، و يخفي التمييز بين النص الظاهر و النص الباطن، فجميعها في نظره يجب أن تخضع لآلية التأويل مهما كانت مستويات معانيها، كما أنه يتجاهل القاعدة الشرعية التي تقول بـ"لا اجتهاد فيما فيه نص". و إذا كان الإمام الطبري قد نهج نهجا يعتد بالمأثور المثبت عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، أو صحابته الكرام، أو التابعين، فهذا لا يعدّ نقيصة أبداً، و لا يعدّ اتّباعاً، بحكم أنّ النصّ الديني يجب أن يعامل بطريقة تختلف عن جميع النصوص؛ فإذا قلنا بالرأي و فتح الباب للمؤولة – على اختلاف فرقهم و انتماءاتهم و أهدافهم- لصار النصّ الديني لعبة تسيّرُها ميول هؤلاء.

هذا لا يعني أنّ الطبري قد أنكر القول بالرأي - كلياً- بل إنّه كان يرحّج و يصوّب و يوجّه لدليل معتبر لديه، فكان يقف من السند موقف الناقد الحصيف، و العالم الأمين، الذي لا يقبل الرواية إلاّ بعد تمحيص و تدقيق كما كان يقدر إجماع الأمة فيما يذهب إليه.

و من منهج "الطبري" أيضاً؛ أنه «لم يكن يهتم بتفسير ما لا فائدة في معرفته، و ما لا يترتّب عليه عمل؛ كعرفة أسماء أصحاب الكهف، و معرفة نوع الطعام في المائدة التي نزلت على رسول الله عيسى عليه السلام»⁽¹⁾

لكن منهج الردّ على كلّ ما خالف أهل السنّة و الجماعة، و أيضاً ردّه على كثير من آراء المعتزلة و غيرهم من الفرق، ربّما دفع بأدونيس إلى القول أن أساس المعرفة عند "الطبري" هي معرفة أمة، أساسها إدراك "سرّ النهي عن الفرقة"،

(1) الأستاذ الدكتور: الحسين شواط، مناهج مفسرين، مقدمة: الشيخ سيد جمعة سلام،(الجامعة الأمريكية العالمية)، في الموقع:

و "سرّ لزوم الجماعة" من ثمّ يصبح "الطبري" (*) و منهجه تكريسا للاتباعية و قمعا للرأي و حدّا من حرية الفرد و قناعاته، فلا فرقة فكرية أو معرفية، و تجانس الجماعة دينيا - بحسبه- يقتضي تجانسها الفكري المعرفي ... و في كلّ هذا قهر للإبداع، و قتل لفكر الأقليات.

هكذا ينفتح "أدونيس" على أفق الخلق، فيصبح مجالا لا تحدّه الحدود و تقف إزاءه التشريعات مهم نوعها و مهما كانت أهميتها- و بذلك يكون الدين و النصّ القرآني - تحديدا- خطابا خصبا للقول بالرأي و الأهواء و الشطحات. إذن: ما الذي يوحد الأمة - في نظره - إذا تحوّل الدين مصدرا للتشتت و النزاعات؟

لكن الطبري في نظر "أدونيس" ليس نموذجا مفردا لتبعية التفسير القرآني؛ بل يضيف النموذج الثاني و هو "ابن حزم الأندلسي" (**). ينتقي أدونيس نصا من نصوص "ابن حزم" ليثبت إتباعه؛ هذا الخطاب بصدد

(*) يسوق "الطبري" في تفسيره أخبارا من القصص الاسرائيلي، و من ثمّ يتعقّبها بالنقد و التمهيص؛ لكن ما يؤخذ عليه، أنّه قد فاتته بعض المرويات التي لا تزال بحاجة إلى النقد الفاحص و التمهيص الناقد، شأنه شأن "ابن كثير الدمشقي" في قصص الأنبياء. كما يمكن للباحث أن يتوقف عند تأجيل "الطبري" لأقوال أهل العربية، و يجعلها بعد أقوال السلف، و أحيانا بعد ترجيحه بين أقوال السلف، كما لا يقبل أقوال اللغويين المخالفة لأقوال السلف، و لو كان لها وجه صحيح في المعنى.

(**) ابن حزم الأندلسي: همّش فكر ابن حزم حتّى كاد يندثر، لولا أن قيّض الله له أحد المستشرقين المنصفين و هو "رنهارت دوزي" (1820-1883)، فقدّمه للعالم عندما نشر كتابه: "تاريخ مسلمي إسبانيا" سنة 1861.

من أهم كتبه: التقريب لحدّ المنطق و المدخل إليه، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، الإحكام في أصول الأحكام، المحلّي، طوق الحمامة. أما كتبه المفقودة هي: كشف الالتباس لما بين الظاهرية و أصحاب القياس، الإظهار بما شنع على الظاهرية، رسالة في معنى الفقه الظاهري.

تعريف النص القرآني: « هو اللفظ الوارد في القرآن و السنة، مبيّنًا لأحكام (*) الأشياء و مراتبها - و هو الظاهر، و هو ما يقتضيه اللفظ في اللغة المنطوق بها/ رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1981، الجزء الرابع، الصفحة: 415»⁽¹⁾

يستنتج أدونيس "نصية المعرفة و الحقيقة" و خاصيتها المرجعية المطلقة عند ابن حزم؛ فكلّ أمر مردود للنص الظاهر بدليل الآية الكريمة ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم، فإن تنازعتهم في شيء فرددوه إلى الله و الرسول، إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر))⁽²⁾

فاستناد ابن حزم للنص الظاهر، و هو الإمام الظاهري بدليل تعريفه التأويل أنّه « انحراف عن النص، و عن صورته الحقيقية المعبرة عن الحقيقة ذاتها، و في هذا السياق اللغة مكتملة، بينما يحافظ النص الديني على بيانه و حقيقته التي لا تحتمل التعدّد»⁽³⁾

لا يعني هذا رفضه التّام للتأويل؛ فهو الذي يعرفه في رسائله بأنّه « إخراج اللفظ عن مقتضاه في اللغة، فإنّ كان بدليل قبل و إلا فلا »⁽⁴⁾

ينساق أدونيس مع من قالوا بضيق أفق ابن حزم، و عبادته للنصوص و رفضه للقياس و التعليل و التأويل في التشريع، و من ثمّ رفضه للعقل.

(*) التشديد من عند أدونيس.

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتباع عند العرب، الجزء الأول، ص: 17.

(2) سورة النساء، الآية: 59.

(3) نعمان بوقرة، تفسير النصوص و حدود التأويل "قراءة في مضمون النظرية الظاهرية و تطبيقاتها في

الخطاب الديني في الموقع: faculty ksu edu sa/maison/doc lib/144doc بتاريخ: 2010/7/15

(4) ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د/ إحسان عباس، المجلد الثاني، المؤسسة العربية

للدراسات و النشر، بيروت، ط2، 2007، ص: 415.

لكن مفهوم "ابن حزم" للعقل(*) مقترن بالطاعة و الفضيلة، و أساسه التمييز، و مزيته أن لا ينحاد عن الحق، و أن يجانب الهوى.

لقد غابت أساسيات منهج "ابن حزم" عند أدونيس، و ما ظهر منها لديه إلاّ ظاهريته، و الحقيقة أنّ "المنهج العقلي" و "المنهج الظاهري الفقهي" عند ابن حزم مرتبطان غير مستقلين، بل هما «ينحلان و يندمجان في مركّب واحد هو "منهج العقل – النص"»⁽¹⁾

لعلّ اعتماد ابن حزم على العقل منهجا دليل على عدم إتباعيته، و كتابه "التقريب لحدّ المنطق" دليل قاطع على ذلك، و هو الذي يعرف علوم الأوائل باعتبارها تحديدا فلسفيا منطقيا «هي الفلسفة و حدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون و تلميذه أرسطاطاليس و الإسكندر و من قفا قفوههم، بكلّ ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره و أعراضه، و الوقوف على البرهان الذي لا يصحّ شيء إلاّ به»⁽²⁾

فالباحث "نعمة محمّد عبد القادر" في كتابه "الآراء الكلامية لأنمة المذاهب الفقهية" يطرح سؤالاً مهماً في شأن منهج "ابن حزم": هل هناك تناقض في المذهب الظاهري حين يدافع عن العقل و براهينه؟ ثمّ يبطل القياس، و حين يقدم تعريفاً لحدّ المنطق بما يفيد موافقته عليه ثمّ يبطل الرأى و ما يتفرّع عنه في الفقه من

(*) العقل: هو استعمال الطاعات و الفضائل، و هو غير التمييز لأنّه استعمال ما أوجب التمييز فضله، فكلّ عاقل فهو مميّز، و ليس كل مميّز عاقلاً، و هو في اللّغة المنع، تقول: عقلت البعير أعقله عقلاً، و أهل الزّمان يستعملونه في من وافق أهواءهم، و الحقّ من ذلك هو ما قاله الله عزّ و جلّ، قال: ((و يجعل الرّجس على الذين لا يعقلون)) - يونس: 100، يريد الذين يعصونه، و أمّا فقد التمييز فهو الجهل أو الجنون على حسب الحال.

(1) شرف الدين عبد الحميد أمين، ابن حزم الأندلسي و نقد العقل الأصولي، دار سعاد الصبّاح للنشر و التوزيع، الكويت، ط1، 1995، ص: "63.

(2) ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، المجلّد الثاني، ص: 131.

استحسان(*) .

يجيب "نعمة محمد عبد القادر" على سؤاله؛ بأن الأمر يحتمل تناقضا بما ينطوي عليه التناقض من تهافت المذهب، و لكن قد تكون هناك مفارقة(**) .

ربما ما يمكن أن نتفق فيه مع "أدونيس" في نقد منهج "ابن حزم"، هو أن "ابن حزم" يعمّم النظرة الشرعيّة و يجعل من نصوص القرآن الكريم كلّها تعبدية، فهي بالتالي في نظره تعدو أن تكون نصوص ظاهرية حسب مفهوم المنطوق من اللّغة- التي بها خوطبنا- و الحقيقة أنّ الخطاب القرآني ليست جميع نصوصه تعبدية فحسب، بل أنّ الشريعة قامت لتحصيل المصالح و تكميلها، و تعطيل المفسد و تقليلها، فهي ترجّح خير الخيرين و شرّ الشرّين، و تحصيل أعظم المصلحتين بتقويت أدناهما و تدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، و كما يقول "أهل الفقه" "الشريعة أساسها تحقيق مصالح العباد في المعاش و المعاد جميعا"

يبقى الخطاب الحزمي صورة مهمّة للفكر التنويري الإسلامي، حتّى و إن اعتبره "أدونيس" تكريسا لنصيّة المعرفة، فالاستناد على النصّ في التشريع لا يعني إطلاقا نصيّة المعرفة ككل- فشتان بين المعنى الظاهر في الدين و الدنيا- و أدونيس كثيرا ما يقدّم الإشكاليّة بمقدمات و فرضيات صحيحة و ينتهي إلى نتائج مفروضة

(*) نعمة محمد عبد القادر، الآراء الكلامية لأئمة المذاهب الفقهية "الفقهاء الأربعة: زيد بن علي، جعفر الصادق، ابن حزم"، تصدير الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2002، ص: 438.

(**) يبيّن الباحث الفرق بين التناقض و المفارقة؛ فالتناقض يشترط فيه وحدة المجال و الجهة، بينما في المفارقة اختلاف الجهة، فقضايا المنطق أو القياس أو الاستدلال عنده صادقة في مجال العلوم المدنية أو الدنيوية، أما العلوم الدينية و على رأسها الفقه، فإنها موضوع إيمان و تصديق و لا دخل للمنطق أو الاستدلال فيها. فمن المفارقات التي قال بها غير "ابن حزم" "قضية رؤية الله يوم القيامة"، فالقاضي عبد الجبار- مثلا- في حججه العقلية يقرّ بأنّ الله لا يرى يوم القيامة، في انتقاداته على أبي الحسن الأشعري في الرؤية، و مع ذلك فانه عند الرازي، يرى يوم القيامة، فهذا موضوع إيمان لا استدلال.

فرضا؛ فصحة الفرضية (المقدمة) و السرد^(*) (الحكي) لا يستلزم بالضرورة صحة الحجاج و النهاية.

ليس "الطبري" و "ابن حزم" هما الوحيدين الدالين على تبعية الخطاب العربي الفقهي الإسلامي في أطروحة "أدونيس"، بل جعل أيضا من نقلية "ابن تيمية"^(**) نمطا آخر من أنماط الإتياع و علامة أخرى من علامات ضيق الأفق و انغلاقه، لذلك فواجبه - بحسبه- أن يضع ثقافتنا بعامة و تراثنا في مناخ الأسئلة من أجل فهم المعاني و الكشف عنها.

فالخطوة الأولى للفكر العربي الجديد- في نظر أدونيس- هي « مسائلة الأصول ذاتها، و من ثمّ مسائلة القراءات التي قام بها الأوائل، في نقد جذري و شامل لمنهجها و لطبيعة معرفتها، تلك هي المسألة المعرفية الآن»⁽¹⁾.

(*) نقصد بالسرد هنا المرحلة الثانية من مراحل الإقناع و هي:

أ- المقدمة: و تتجلى أهميتها في جعل القارئ أو السامع منتبها منتقبلا.

ب- السرد(الحكي): و فيه تقدم الوقائع إلى القارئ أو المستمع تقديما مركزا واضحا.

ج- الحجاج: تبرير يتميّز بالموضوعية و الانفعال تبعا للتأثير الذي يرغب الخطيب في إحداثه.

د- النهاية: تضمّ ملخصا موجزا للبرهنة المقدمة.

(**) ابن تيمية: هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله، تقي الدین أبو العباس

النميري العامري، و لد في (661هـ- 1263م) و توفي (728هـ- 1328م)، في "حزن" و هي بلدة تقع

حاليا في تركيا، كانت جدّته لوالده تسمّى "تيمية"، و عرف بها. انتقل مع والده و أهله إلى دمشق سنة

667هـ و نشأ فيها و تلقى على أبيه، و علماء عصره العلوم المعروفة في تلك الأيام.

و يؤكد الباحث "جمال الدین فالح الكيلاني" أنّ ابن تيمية من أصول كردية. دخل "ابن تيمية"

السجن "قلعة دمشق" في شهر شعبان سنة 726هـ، و مكث فيها إلى أن مات بعد مرض عضال.

لم يلتزم "ابن تيمية في الفقه بأصول مذهب بعينه، بل كان يفتي بما قام دليله عنده، و أعلن أنّ

كلّ أحد يؤخذ من قوله و يترك، إلاّ رسول الله (ص)، فلم يقل أحد إنّ الحق منحصر في الأئمة الأربعة،

لذلك كان الرّجل من دعاة الاجتهاد، لا يقنع بالتقليد، و لا يقبل الجمود.

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب، الجزء الأوّل، ص: 28.

يسوق أدونيس نصين يتيمين لابن تيمية* من كتابه "درء تعارض العقل و النقل" ليؤكد الثبات النظري الديني؛ الذي يقدم نفسه للثقافة العربية- جمعاء على أنه معيار لا خلاف فيه و لا ردّ له، و بالتالي فإنّ كلّ ما يخالفه يتّهم بـ"فساد المعنى".

«و هو إذ يصوّب عبارات كلامه تلقاء ما هو ثابت في هذا التراث، و يتناوله بمبضع النقد و التجريح، و يلهب مكوناته بسياط النفي و الحط و الانتقاص، لا يغفل التمسك بأهداب الجوانب التي يعتبرها متوهجة ناصعة»⁽¹⁾.

فعلّ مبدأي الانتقاء و الانحياز- دائماً- حاضران معاً، و متلاحقان، فأدونيس يختار نموذجاً ليثبت إتباعية الثقافة العربية، ثمّ ينحاز مباشرة إلى آخر(و عادة يكون ضده)، و هو يختار نصوصه بذكاء، ليقنع قارئه بصحة توجهه و يضمّه إلى صفّه.

فابن تيمية يصبح - حسب أدونيس- مجرد صورة ساكنة لفكر ديني نقلي، فكر ينبذ العقل و الإبداع....، و بذلك يكون هذا الرأى غير بعيد عن المقال الذي نشر في جريدة الأهرام بتاريخ: 1986/08/29 و الذي يتساءل فيه كاتبه قائلاً: «هل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية و الذي يعدّ عدواً لكلّ فكر ناضج متفتح هو الفرد المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية في مصر و العالم العربي، و ذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرّجل و سذاجة بعض آرائه»⁽²⁾

(*) يقول "ابن تيمية":

النص الأول: و "البدع مشتقة من الكفر"، فمن يعارض الكتاب و السنّة بالعقل، فإنّ قوله يكون مشتقاً من "أقوال هؤلاء الضلال". و هؤلاء الذين يعارضون الكتاب و السنّة بما يسمّونه عقليات من الكلاميات و الفلسفيات و نحو ذلك، إنّما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتهية، محمّلة، تحتل معاني متعدّدة، يكون ما فيها من الاشتباه، لفظاً و معنى، يوجب تناولها لحق و باطل، فيما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل، لأجل الاشتباه و الالتباس، ثمّ يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء(..) و هذا منشأ ضلال من ضلّ من الأمم قبلنا، و هو منشأ البدع.

النص الثاني: لهذا ليست البدعة في مجرد الحدوث، سواء كان الحدوث لفظاً أو شيئاً، و إنّما هي في فساد المعنى الذي يشتمل عليه الحدوث، فعلم الكلام، مثلاً، لم يذمّه الأئمة "الحدوث ألفاظه"؛ بل ذمّوه لاشتغالهم على معان باطلة مخالفة للكتاب و السنّة(..) و كلّ ما خالف الكتاب و السنّة فهو باطل قطعاً، ذلك أنّ المعاني الصحيحة ثابتة فيهما

(1) محمّد بنلحسن، قراءة التراث في الثابت و المتحوّل لأدونيس "الموجّهات و المرجعيات"، كتاب الأصول

(نموذجاً)، ص: 81.

(2) جريدة الأهرام بتاريخ: 1986/08/29

لعلّ تاريخ التجنّي على شيخ الإسلام "ابن تيمية" و التشنيع عليه، و رميه بالعظائم هو تاريخ طويل، بدأ في حياة الرّجل، فحفلت حياته بسلسلة من المحن، و استمرّت الحملات العنيفة عليه بعد موته، و لن يكون المقال (المشار إليه في الأهرام) هو آخر الحملات (*).

و الحقيقة أنّ كل فكر أو تيار يبحث عن عوامل صموده، هذه العوامل هي - في الواقع- المبادئ المركزية المؤسّسة لهذا الفكر، فابن تيمية يعتقد منهج النقل في التفسير، و يرفض الاستجابة للموجات الفكرية الجديدة- في عصره- خوفا من الانسياب وراء التميّع، في مرحلة خطرة يعيشها الدّين، فصموده في السّجون و تحمّل التعذيب، حتّى وافته المنية هناك، دليل واضح على صدق هذا الطرح. و طبيعي جدّا أن تختلف طرق معالجة الخطاب الدّيني و تقصّي زوايا النظر إليه. فطالما انتقد "ابن تيمية" القول بـ "المعنى الباطن" في النّص القرآني، و اعتبره تعسّفا و تحمّيل للنص ما لا يحتمل من مصطلحات أرسطو و مفاهيم اليونان (فكانوا كما يقول ابن تيمية - يسقون النّاس شراب الكفر في آنية الأنبياء)⁽¹⁾.

فلعلّ "قضية التأويل" أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر هي- في نظر ابن تيمية" و مادحيه- مظهر من مظاهر الفرقة الدينية و تكريس للخلاف و التعصّب.

صحيح أنّها محو لرأي الأقليات الدينية و تهميش لرؤيتها، و نبذ لحريتها، لكن للدّين - في نظر السّلف- حصانة يجب أن تصان دائما.

و رغم ذلك لم يكن - ابن تيمية(*)- حنبليا خالصا، مثلما يشاع عنه « فقد كان

(1) محمّد السيّد الجليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل، الهيئة المصرية العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973، ص: 10.

(*) يطلق "ابن تيمية" على المذهب السلفي الذي يعتنقه عدّة أسماء، من أشهرها مذهب أهل السنّة و الجماعة؛ يقول: "طريقة أهل السنّة و الجماعة إتباع آثار رسول الله (ص) باطنا و ظاهرا، و إتباع سبيل السابقين الأوّلين من المهاجرين و الأنصار، و إتباع وصيّة رسول الله(ص)، و يسمّيها أيضا: "الفرقة الناجية" و تعود هذه التسمية إلى قول الرّسول (ص): "ستفترق أمتي ثلاثا و سبعين فرقة، الناجية منها واحدة".

بعض القضاة الحنابلة يكرهون له التفرد ببعض الآراء الفقهية»⁽¹⁾، و هذا يعني أنه لم يكن جامد الفكر متزمتا.

ناقش "ابن تيمية" المتكلمين من الشيعة و الجهمية و المعتزلة و الأشعرية؛ و «أعلن أنّ أصول الدين جميعا قد جاء بها القرآن، كما بيّنها الرسول بالأدلة العقلية و البراهين اليقينية و أنّ المتكلمين حين أعرضوا عمّا في الكتاب و السنّة من الدلائل العقلية و البراهين، تفرّقوا فرقا شتى و أحزابا متباينة»⁽²⁾

و موقف "ابن تيمية" هنا لا يبطل دعوى المتكلمين بقدر ما يثبت أصالة نظرتهم، في حين نجد "ابن رشد" قد قال بأن علماء الكلام «آمنوا بأراء معينة بناء على اعتقادات سابقة و جعلوا همّهم نصرتها و تأييدها، و هذا المنهج الذي يسلكه المتكلمون(..) يسميه ابن رشد الطريقة الجدلية، و يرى أنّه لا يؤدي إلى معرفة يقينية»⁽³⁾

كما يمكن أن نلاحظ موقفه إزاء الفلاسفة و المتصوّفة؛ فرغم اشتهاه بعدائه للفلاسفة، إلاّ أنّه أشاد بإنجازات العلوم الطبيعية و الرياضية و هاجم من حاول إبطال هذه العلوم، لكنّه رفض نظريتهم في "الفيض"، و القول يقمّ العالم، و مواقفهم من النبوة و المعاد^(*).

أمّا ردّه على فريق المتصوّفة فقد قسّمهم إلى قسمين:

- صوفية أهل السنّة.
- و صوفية الفلاسفة؛ و تصدّى للفريق الثاني بعنف، لأنّهم أقحموا أفكارا أجنبية كالحلول و الاتحاد على الفكر الإسلامي الخالص^(**).

(1) عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، مصر، ط3، 2001، ص: 14.

(2) المرجع نفسه، ص: 262.

(3) المرجع نفسه، ص: 264.

(*)(**) يمكنك التوسّع أكثر في: - عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي.

- محمّد السيّد الجليليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل.

لقد كان منهج "ابن تيمية" وسطاً؛ على الرغم من غلبة "النقل"؛ إلا أنه لا يركن إلى ظاهر الشريعة، و يلغي العقل بل إنه يجمع بين المنهجين و هو ما دفع بـ"ابن تيمية" لتسمية أصحاب هذا المنهج بـ"أهل العلم و الإيمان".

مما تقدّم؛ لقد تبين معنا أنّ "ابن تيمية" لم يكن منغلّقا على الفكر الديني السلفي، بل كان يفاعل مع قضايا عصره، إيجاباً أو سلباً، كما أنه كان ذا روح نقدية عالية، خوّلته أن يعالج جميع القضايا بموضوعية. فالبحث عن الحقيقة الخالصة دون غيرها جعله يشيد ببعض آراء خصومه و يخالفهم فيما يرى شاذاً عن الحق و حياة عن الدّين.

لعلّ "أدونيس" حينما يقرّر أنّ « الدّين مصدر المعرفة الصحيحة»⁽¹⁾ ، فإنّه يدلّل على علاقة الدّين بالمعارف الأخرى في حياة العربي، فهو ليس مصدر الغيب فقط، بل هو أصل كل معرفة. هذه الحقيقة تدفع بأدونيس إلى الزجّ بكل ما هو ديني إلى عتبات الإبداع.. و يجعل من كل ما هو ديني عقبة في طريق التقدم و الإبداع.

ضمن هذه الرؤية؛ يستدرج "أدونيس" الثقافة الإسلامية إلى استنتاجات باطلة و موهومة، فهو يقول مثلاً: « و بما أنّ الإسلام أفضل الأديان و أكملها، و النبوة الإسلامية أفضل النبوات و خاتمها، فإنّ المسلمين "خير أمة أخرجت". فكمال الرسالة و الرسول يفترض كمال المرسل إليه»⁽²⁾

فكمال الرسالة و الرسول أمر لا جعل فيه، و هما لا يفترضان كمال المرسل إليه أبداً، فالرسالة وجدت لتصحّح من حياة البشر لأنّها تفترض نقصانهم.. و عجزهم، لا العكس، و إذا كان الأمر غير هذا، فلما إذ وجد الدّين.

كما يزجّ "أدونيس" القارئ العربي في نتيجة من صنعه قائلاً مثلاً، « فالوحي تأسيس الزّمن و التّاريخ في آن، أو هو بداية الزّمن و التاريخ. و هو لذلك ليس زمناً ماضياً، بل هو الزّمان كلّهُ: الأمس و الآن و الغد»⁽³⁾

(1) أدونيس، الثّابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإبداع عند العرب/ الأصول، ص: 74.

(2) المرجع نفسه، ص: 95.

(3) المرجع نفسه، ص: 68.

هكذا يوهمك "أدونيس" لأكثر من طريقة أن هذه هي الحقيقة لا مفرّ، و يغلق على قارئه - مهما كان ضليعا- أبواب البحث عن حقيقة أخرى؛ يبدأ منها ثم ينتقل بسرعة إلى استدراجك إلى باقي النتائج لفرضيات مسبقة.

ليس هذا فحسب، بل إنّه قد يطرح أسئلة لا جدوى منها، أسئلة عدمية، مثل سؤاله: « هل القرآن قديم أم محدث؟»⁽¹⁾

و في النهاية، يظهر "أدونيس" أمام قارئه - إزاء الدّين- متحاملا مندفعاً، يحاكم الدّين و يحمّله جميع مآسي الحضارة و الإنسان و العالم، فتصبح العلمانية هي الحل.

إنّ تأثير الديني على السياسي و الثقافي، و على الحياة العربيّة جمعاء نتيجة في غاية الأهمية - أقصاها البحث الأدونيسي- فالتراث الشعري العربي هو في آن ديني و لغوي، و التراث الديني هو كذلك لغوي و ديني، و أيضا في التراث السياسي أو الخلفي.

يكاد يكون أدونيس متجاهلا للعلاقة الجدلية بين ثقافة الماضي و ثقافة الحاضر، و هذا ما جعله - على المستوى النظري-« ينفر من الماضي نفوره من الثقافة السائدة»⁽²⁾

و إذا كان فعل الهدم شريطة الفكر الأدونيسي، فإنّ خطاب حجّة الإسلام "أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي"^(*) لم ينجو من آليات الاختراق ثمّ الانتهاء إلى الانحياز

(1) المرجع نفسه ، ص: 101.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص: 232.

(*) أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي: محمّد بن أحمد الغزالي الشافعي الطوسي، ولد في 450 هـ في قرية "طوس" الفارسية بخرسان و إليها نسب، و نشأ الغزالي في بيت فقير من عائلة خرسانية، و كان والده رجلا زاهدا و متصوّفا لا يملك غير حرفته، و لكن كانت لديه رغبة شديدة في تعليم ولديه محمّد و أحمد، و حينما حضرته الوفاة عهد إلى صديق له متصوّف برعاية ولديه، و أعطاه ما لديه من مال يسير، و أوصاه بتعليمهما. توفي أبو حامد يوم الاثنين 14 جمادى 505 هـ /ديسمبر 1111م في طوس، و سأله قبيل الموت أصحابه: أوص؟ فقال: عليك بالإخلاص، فلم يزل يكررها حتّى مات.

من أشهر كتبه: إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، بداية الهداية، تهافت الفلاسفة، فضائح الباطنية.

و النبذ.

فالهاجس الذي يدفع أدونيس لمثل هذه المساءلة هو طبيعة العلاقة التي يعقدها الناقد الحدائي مع التراث ككل؛ فهذه العلاقة باتت غير واضحة تحتاج كثيرا من النقاش و التروّي.

فأدونيس يريد من خلال دراسته لخطاب "الغزالي" أن يعيد النظر في ماهية المعرفة و العقل من خلال الوحي، و كذا دور الوحي في الحياة.

يستحضر أدونيس تعريف الفكر - حسب الغزالي- بأنه إحضار معرفتين في القلب يستثمر منهما معرفة ثالثة، فهو يستنتج من هذا التعريف: محدودية العقل، «فالتذكّر هو الوقوف عند حدود المعرفتين، دون تجاوزهما إلى معرفة جديدة»⁽¹⁾.

كما أنّ المعرفة مشروطة بالديني(*) عند الغزالي؛ و العلم محمود لذاته، لأنه من صفات الله، لكن علم العبد محمود أو مذموم: مذموم إذا تناقض مع الشرع، و مفيد إذا وافقه. و بذلك يخلص أدونيس من هذه الرؤية أنّ العلوم الشرعية كلّها محمودة و ما عداها فيه نظر.

الحقيقة أن إستراتيجية التعظيم - التي ينتهجها أدونيس في كثير من الأحيان- تقوده إلى وضع أعلام التراث في محاكمة غير عادلة؛ فالغزالي لم ينكر العلوم الدنيوية، و جعل من الطب علما لا يستغنى عنه، و الهندسة و الحساب مباحان.

صحيح أنّ نظرة "الغزالي" مقيدة- إلى حدّ ما- بالشرع و الوحي، لكنّها لا تتخذ موقفا متطرفا إزاء المعرفة، و طبيعي أن يحرم الغزالي بعض العلوم كالسحر و الطلسمات و النجوم، فهي لا تساهم في تطوّر الحياة بقدر ما تدخل الذات في متاهات التدنّي.

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتباع عن العرب، الجزء الثالث (صدمة الحداثة و سلطة الموروث الديني)، دار السّاقى، بيروت، ط9، 2006، ص: 49.

(*) يقسم الغزالي العلم إلى ثلاثة أقسام: قسم يذمّ قليلا و كثيره، و هو الذي لا يفيد في دين و لا دنيا، و ضرره أكثر من نفعه، كعلم السّحر و الطلسمات و النجوم، و قسم يحمّد قليلا و كثيره؛ و هو العلم بالله و صفاته و أفعاله و سنّته في خلقه و حكمته في ترتيب الآخرة على الدنيا.

لكن أدونيس قد يكون محقاً في نقده للغزالي حينما خصّص كتاباً يهاجم فيه الفلاسفة: "تهافت الفلاسفة"؛ حيث قال بتكفيرهم في ثلاث مسائل:

- (أ) إحداها: مسألة قدم العالم، و قولهم: إنّ الجواهر كلها قديمة.
 (ب) و الثانية قولهم: إنّ الله تعالى، لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة، من الأشخاص.
 (ت) و الثالثة: إنكارهم بعث الأجساد و حشرها⁽¹⁾.

لعلّ هجوم الغزالي على مذاهب الفلاسفة في هذه المسائل، يخفي دفاعاً ضمناً على المذهب الأشعري^(*) مستخدماً أسلوب المتقدمين من المتكلمين في الرد على الخصوم مثل: فإن قلتم قلنا.

رغم تقلّب الإمام "أبو حامد الغزالي" في مذاهب و فرق شتى، و انتقاده لكل من المتكلمين و الفلاسفة في بعض من مواقفهم، و كذا الباطنية، فهو حاله كحال أي مفكّر لا يثبت على رأي واحد أو مذهب واحد، و هذا دليل على انفتاحه و اطلاعه على جميع علوم عصره، و ثقافته.

من هنا نخلص أنّ حكم "أدونيس" على اتباعية الإمام "أبو حامد الغزالي" و ضيق أفقه إزاء مفهومات العقل، و محدودية ماهية العقل، لديه اتهام واضح فالأدلة التي قدّمها "أدونيس" لتبرير هذا الطرح غير كافية، فأبو حامد لطالما وصف في

(1) حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، صلاح الدّين الهوّاري، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 2005، ص:55.

(*) نسبة لأبي الحسن الأشعري و هي مدرسة إسلامية سنية من أئمتها: البيهقي، النووي، العز بن عبد السلام، السيوطي، القرطبي. تصدّى المذهب الأشعري للمعتزلة لكنّه تبع طريقتهم في الاستدلال لعقائد القرآن، إلّا أن منهج الأشعرية لم يبق جامداً، بل أنّه تطوّر و إن كان على القاعدة نفسها التي وضعها المؤسس مع بعض التباين في تطبيقات هذه القاعدة القائمة على جعل العقل خادماً للنصوص و عدم اتّخاذها حاكماً على النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهراً. لكن "أبو حامد" خالف "الأشعري" في بعض آرائه، خاصة فيما يتعلّق بالمقدمات العقلية في الاستدلال، و ذمّ علم الكلام و بيّن أنّ أدلته لا تفيد اليقين، في كتبه: "المنقذ من الضلال"، "التفرقة بين الإيمان و الزندقة" و حرّم الخوض فيه. اتّجه نحو التصوّف، و اعتقد أنّه الطريق الوحيد للمعرفة، و عاد في آخر حياته إلى السنّة من خلال دراسة صحيح البخاري.

التراث العربي بـ"أمير الكتاب" لجودة منهجه و تفتنه في تقديم كتبه، كما أنه كان بمثابة سدّ منيع في وجه الضربات الغازية التي كانت تحاول النيل من الدين.

و كذا الأمر مع "القاضي عبد الجبار" (*) فللحكم بإيجابيته، يقدم أدونيس مجموعة من التعريفات و الأقوال "للقاضي"، ليخلص في النهاية إلى رفض التقليد عند القاضي عبد الجبار و ذلك من خلال قوله: «أسمي أتباع الرسول تقليد، فيخطئ في العبارة، و هو يخطئ في المعنى حين يقول: يجب قبول قوله لمكان دعواه فقط ... و العجب أن الرّسل لم يقبل قولها إلاّ بإقامة البراهين»⁽¹⁾

فأدونيس يضع المقاييس الذاتية و يسقطها على أي مثال ينتقيه، بناء على مجموعة من النصوص قد لا تعكس إلزاماً منهج المفكر قيد الدراسة. و بالتالي الوصول إلى نتائج جزافية و غير عادلة و غير علمية.

يواصل "أدونيس" نبش التراث العربي لكن هذه المرّة مع تاريخ الحركات العربيّة، و يضع ثقافتنا بأسرها في مناخ المساءلة و البحث، فيخصّص نقاشاً طويلاً

(*) القاضي عبد الجبار: (415 - 359) هـ، (969 - 1025 م). عبد الجبار بن أحمد بن الخليل أبو الحسن الهمداني الأسديّادي وهو الذي تلقبه المعتزلة بقاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به غيره إذا أطلقوه. سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان، وعبدالرحمن بن حمدان الجلاب، وعبد بن جعفر بن فارس، والزبير بن عبد الواحد الأسديّادي وغيرهم. أما أستاذه في الاعتزال فهو أبو إسحاق بن عياش إبراهيم بن عياش البصري، قال عنه القاضي عبد الجبار: "وهو الذي درسنا عليه أولاً"، وهو من الورع والزهد والعلم على قدر عظيم. وقد رحل إليه من بغداد قوم يجمعون مجلسه إلى مجلس أبي عبد. استدعاه صاحب بن عباد إلى الري، واشتغل بالتدريس والقضاء، وقد عينه صاحب في منصب قاضي القضاة في الري. وتوفي بها وقف عمره على التدريس والإملاء، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع. قال ابن المرتضى: "نسخت كتبه كتب من تقدمه من المشايخ." ومن أشهر كتبه في الكلام الدواعي والصواري؛ الخلاف والوفاق؛ الخاطر؛ الاعتماد ومن أماليه المغني؛ الفعل؛ الفاعل؛ المحيط؛ وكتابه المشهور في مبادئ الاعتزال شرح الأصول الخمسة. و له مصنفات في الشروح مثل شرح الجامعين؛ شرح الأصول؛ ومن كتبه في أصول الفقه: النهاية. في الموقع:

<http://mousou3a.educdz.com/> في الساعة 21:55:18 بتاريخ: 4 شباط (فبراير) 2010

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإبداع عند العرب، الجزء الثالث، ص: 48.

للحركتي: **الزنج** (*)، و **الحركة القرمطية** (**)، و يبتعد أدونيس كثيرا ليعلن رؤية جديدة لهذه الحركة.

خرجت الأطروحات الأدونيسية- إلى ما يمكن وصفه بترحيل المفاهيم و زحزحتها- من مجالها إلى مجال ثان، ممّا يؤول إلى عدم وقوف القراءة الأدونيسية على قراءة شاملة للتراث، و قد حرص أدونيس على ممارسة التأويل بالشكل الذي يعضد طروحاته من جهة، و لرغبته في كتابة الأحداث التاريخية بطريقة تعتمد التأويل الذي قد يبعد بها عن مقصدها الأصلي.

فأدونيس يحاول استقرار تاريخ الحركتين، و كأنّه يعيد لها بعض حقوقها المسلوقة؛ و يرى فيها إضافة مهمّة للموروث الثوري، فاتّخذت "ثورة الزنج" بعدا طبقيّا -عنده- و الثّانية "الحركة القرمطية" تكشف - حسبه- بعدا كليا: غيبيا و أرضيا.

(*) ثورة الزنج(255- 270 هـ/869- 883 م): شهدت مدينة البصرة ما عرف بـ "ثورة الزنج" الذين ثاروا على المالكين و أسسوا حكومة لهم كان مقرها قرية مدينة مختارة(الجنوب)، كان عمادها بعض العرب المغامرين من المهالبة و الهمذانيين و غيرهم، أمّا الفئات التي شاركت فيها فهي متنوعة: الزنج، أهل القرى، العرب، عشائر عربية ثائرة على السلطة، أمّا فيما يتعلّق بالشخصية التي قادت هذا الجمع فهو علي بن محمّد الفارسي الأصل. بدأ قائدها حياته شاعرا في بلاد الخليفة بسامراء، ثمّ حاول القيام بحركة ضدّ النظام في البحرين للوصول إلى الحكم، فادّعى نسبا علويا محاولا استقطاب الشّيعية، عاد إلى البادية و انتقل اسمه إلى يحيى بن عمر أبو الحسين، لكنّه هرم و فرّ مرّة أخرى إلى البصرة. انتقل الوضع السياسي و الاجتماعي في البصرة، فرأى في حياة العبيد الذين يعملون في المستنقعات فرصة لتحقيق طموحاته لكنّه طرد منها إلى بغداد، و استنبط نسبا علويا جديدا انتسب إلى أحمد بن عيسى بن زيد، ثمّ حاول الوصول إلى السلطة مستغلا أوضاع البلاد و ادّعى أنّه المهدي المنتظر.

(**) الحركة القرمطية: القرامطة نسبة للدولة القرمطية و قامت إثر ثورة اجتماعية و أخذت طابعا دينيا، يعدّها بعض الباحثين من أوائل الثورات الاشتراكية في العالم.

هناك من يعتقد إنّها خرجت من المباركية أحد فرق الطائفة الاسماعيلية، عرفها أصحابها باسم الدعوة الهادية، أمّا الباحث العراقي "هادي علوي" فأشاد بأنّ الموحدون الدروز هم بقايا الثّورة القرمطية المجهضة، و هناك من قال أنّ الدروز طائفة مستقلة. مؤسسها هو "حمدان بن الأشعث" الذي يلقّب بـ"قرمط"، قدم من الأهواز إلى الكوفة سنة(278 هـ/891 م) و أقام بها، دخل في بداية حياته في مذهب الاسماعيلية على يد حسين الأحوازي، لكنه انقلب عليها و أنشأ مذهبها خاصا به. القرامطة قاموا بثورة ضد الخلافة العباسية في السّنوات القلّة الأخيرة من القرن التّاسع الميلادي، الأمر الذي أدّى إلى كثير من الاضطرابات منها سرقة الحجر الأسود من مكة المكرمة و وضعه بالقطفيف.

يعتمد "أدونيس" في بناء وجهة نظره حول الحركتين على كتاب الطبري "تاريخ الأمم و الملوك"، و ينتقي ثمّ ينحاز لبعض ما يورده الطبري، و هو ما يوافق النتائج التي يبغى الوصول إليها، فتصبح "ثورة الزنج" « ثورة عبيد على أسياد، و أنّها من جهة ثانية، و عد بحياة كريمة يملكون فيها ملك أسيادهم، و أنّها من جهة ثالثة، ذات قيادة من طبيعة نبوية، فهو لم يخرج لعرض من أعراض الدنيا، كما أعلن و إنّما خرج غضبا لله، و لمّا رأى ما عليه الناس من الفساد في الدين»⁽¹⁾

يحوّل أدونيس من هذه الثورة، ثورة في سبيل تحقيق العدالة المنشودة "ثورة فقراء مسحوقين على أسياد طغاة ظالمين" - مثلما يقول؛ و يغفل بذلك تاريخ هذه الحركة و يركز انتباهه على فكرة واحدة غير منطقية، يتصدّر حكمه بطريقة غريبة !

فثورة الزنج رغم اختلاف الآراء^(*) فيها، إلا أنّ أغلب المؤرخين يتفقون على أنّها انبنت على فكر أحادي، و هي رؤية "علي بن محمّد"، فدوافعهم لا تكاد تكون انعكاسا لحرمانهم من حقوقهم الحسيّة (نداء المعدة- نداء الجسد- نداء الانتماء الجذور "نوستالجيا المنبت" قبل نداء الفكر و العقيدة)⁽²⁾

كما أنّها ثورة تأسست لأغراض شخصية و استغلت الشواهد القرآنية لتحقيق مآربها، فقد طرح قائدها نفسه كرمز ديني، قبل أن يطرح نفسه كمارس للفعل السياسي، فادّعى أنّه من آل البيت، و استقطب مناضليها من أوساط مجفّي البضائع(الأهوار) أو جامعي الشّورج(الملح) و الدبّاسين(مستخلصي عسل التمر) أو

(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإتياع عند العرب، الجزء الثاني، ص: 67.

(*) كتب حولها جورجي زيدان، بطرس البستاني، و الشاعر الفلسطيني معين بسيسو مسرحية تحمل عنوان "ثورة الزنج"، و أيضا عبد العزيز الدوري و فيليب حتّي، بيد أن دراسة فيصل السّامر "ثورة الزنج" كانت الأبرز و الأكثر تأصيلا، إضافة لدراسات أخرى مثل: ثورة الزنج و قائدها علي بن محمّد لأحمد علي، و دراسة محمّد عمارة، و نولدكه.

(2) محمّد سهيل أحمد، ثورة الزنج: الأسئلة و المقترحات، مجلّة الحوار المتّمدّن، العدد: 1723 بتاريخ 2006/11/3، في الساعة: 8.33 في الموقع:

التمارين أو بين خدم الأسر الثرية.

كان "الخبز" و "الأرض" و "المال" و "الجنس" محرّكاتهما الأساسية، لكن ما يحسب لهذه الحركة هي أنّها لم تكن ثورة للأسود ضد الأبيض، بل كانت ثورة ضدّ التمايز الطبقي و الظلم الاجتماعي المتمثّل في حرمان كائن بشري جميع حقوقه بسبب لونه و انتقاله إلى بيئة مختلفة عنه لونيا*).

يبني أدونيس طرحه حول "ثورة الزنج" على ما يورده الطبري**)، في الوقت الذي نجده ينتقد الطبري في نفس الأطروحة و يرميه بالإتباعية، و عدم الإنصاف. مهما يكن من أمر هذه الثورة فقد كانت نتيجة ضرورية لفساد الحكم و ضعف الدولة العباسية، فهي ليست الوحيدة أيام المعتمد مثل: ثورة الكوفة بزعامة يحي بن عمر بن يحي بن الحسين، و ثورة في طبرستان بقيادة الحسن بن زيد بن محمّد بن اسماعيل، و ثورة قزوين بقيادة الحسن بن اسماعيل بن محمّد، و هي ثورات قادها ثوّار علويون.

صحيح أنّ "ثورة الزنج" استأصلت لكن بعد أن حصدت آلاف الضحايا، من نساء و أطفال و شيوخ عزّل، و انتهكت الأعراض و استباححت المدن و الأهل، و عاثت في الأرض فسادا، و أشفت غليل الزنج من المسلمين، فقد عدّت «ثورة اجتماعية»⁽¹⁾ بسبب الجرائم الوحشية، فكيف يمكن لثورة مثل هذه أن تتخذ بعدا

(*) الزنج هم جماعات من العبيد السود كان العباسيون يأتون بهم من إفريقيا الشرقية للعمل في استصلاح الأراضي الواقعة بين مدينتي البصرة و واسط و كان عددهم كبير جدّا، و لا يتقاضون أجورا يومية، كما لا تعطى لهم قسمتهم من الطعام، و كانوا ينهضون بعملهم الشاق في ظروف عمل قاسية و غير إنسانية، تحت إشراف وكلاء غلاظ قساة.

(**) كان الطبري و المسعودي من أهمّ المصادر الرئيسية التي رصدت أخبار هذه الثورة، و كان الطبري بمثابة الناطق الرسمي أو المرسل الصحفي المدوّن للتقارير الرسمية عن سير المعارك التي طحنت جنوب السّواد على امتداد السنوات الأربع عشر (869-883 م).

(1) ينظر: الموقع:

تحرّريا عند أدونيس؟ و كيف يصفها أدونيس بأنّها ذات طابع نبوي، و هدفها إعلاء للحق و الدّين؟

لم يكن النبط أفضل حالا من الزنج، فقد عملوا على إذكاء دار الفتنة، لتحقيق غاياتهم، كما أنّ شأنهم شأن "الزنج" فتاريخهم ملتبس جدا، حيث تتناقض الروايات بشأنهم، ففي موسوعة "ويكيبيديا الحرة" نجد خبرين عنها متناقضين:

فالخبر الأوّل يقول أن الدّولة القرمطية كانت تقدّم العون المادي لمن يستطيع أن يبني عملا أو حرفة أو زراعة، و أنهم قاموا بشقّ الأقينية و زراعة النخيل⁽¹⁾.
أمّا الخبر الثّاني: فيقول أنّها اعتمدت التنظيم السريّ العسكري، و كان ظاهرها التشييع لآل البيت و الانتساب إلى محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصّادق و حقيقتها الإلحاد و الإباحية و هدم الأخلاق و القضاء على الدولة الإسلامية⁽²⁾.

هذا الخلط و اللبس الواضح يعكس بشكل مهم تاريخ الحركة القرمطية التي اختلطت فيها الأسطورة مع الحقيقة و الخرافة مع الواقع، «فالحركة القرمطية ليس لها دستور مكتوب أو برنامج محفوظ أو فلسفة باقية ثابتة، كل ما هو موجود هو عبارة عن شذرات لباحثين أو مؤرخين متحيّزين لها أو عليها»⁽³⁾.

يرصد أدونيس تاريخ الحركة القرمطية المرير، فيتحدث عن بؤسهم و فاقثهم، و يجعل منها حركة خيرة «تتجلّى في إعطاء الدّين بعدا ماديا اقتصاديا، و في التوحيد بين النظر و الممارسة، و في النظر إلى الطبقات المسحوقة بوصفها قاعدة المجتمع»⁽⁴⁾، و مشروعها لمجتمع يقوم على العدالة و المساواة في نظام

(1) (2) موسوعة ويكيبيديا الحرة.

(3) عبد الجبار مندبل، حركة القرامطة في العراق و الخليج: اقتصادها و فلسفتها، الجزء الأوّل، مجلّة الحوار المتمدن، العدد 2426، بتاريخ: 2006/10/6، سحبت 20:25:05 في الموقع:

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid:149293

(4) أدونيس، الثابت و المتحوّل: بحث في الإبداع و الإلتباع عند العرب، الجزء الثّاني، ص: 71.

اشتراكي سمّي بنظام الإلفة.

يحوّل أدونيس من الحركة القرمطية نظرية ثورية، و يغفل ما سببته للمجتمع و الأفراد و الدين و الأمة، فهي - في نظره- منحى مهم يؤكّد "التحوّل" في سبيل الحقيقة المنشودة، هكذا يصرّح أدونيس: « في حين كانت الدولة تقول عن الحقيقة أنها بنت المطلق الثابت، كانت الحركة القرمطية تقول، بسلوكها و ممارستها، إنّ الحقيقة هي بنت المتغيّر النسبي»⁽¹⁾

لا ندري كيف يجعل أدونيس من حركات مارقة، ثورات تحرر، بل يجعلها تأكيدا للنموّ المتدرّج... حتّى تصبح هاتين الحركتين - كتحصيل حاصل في نظره- محاولة لإلغاء الضياع و تجاوزا للقبيلة و العنصرية، و عودة فعلية للإنسان. و أخيرا، يؤصّل "أدونيس" لتاريخ الجماعة انطلاقا من تاريخ أفراد، و يختزل حرية المجتمع و الفكر و المصير في حركتين منعزلتين لأقليات طائفية، كما يخفي ما يمكن إخفاؤه، و يزجّ القارئ في متاهة المغالطة.

لكن على الرغم من أنّ أدونيس لم يكن الوحيد في التاريخ الإسلامي ممّن تطرّق لحركات الأقليات بالدراسة، فمثلا نجد: طه حسين، فيصل السامر، أحمد علبى، محمّد عمارة...، إلا أنّ علاقة العلمانيين بالتاريخ لهذه الحركات و البحث فيها أمر مثير للسؤال. و أيضا تحويلها إلى نزعة نحو التحرر و الدفاع عن حق العبيد في تقرير المصير.

كما تحامل العلمانيون - بصدد هذه القضية- على علماء الإسلام خاصّة "الطبري" و يمكننا أن نشير لكتابات "هادي العلوي".

هكذا اتخذت الصلّة بالتراث عند أدونيس بعدا انفعاليا يخضع إلّا في النادر لبعض المقاييس و الأحكام العلمية، و يفتقدها في كثير من الأحيان.

(1) المرجع نفسه، ص: 72.

فهو يسلط الضوء على شخصيات و حركات و يجعل منها نماذج إبداعية و ثورية و تحويلية للوعي، و رموزا للتضحية في سبيل الحرية مهما كان نوعها، في حين نجده يقلل من جهود شخصيات أخرى و يجعل منها سببا في تخلف الأمة. كما أنه «يضع في سلّة واحدة (سلّة التحوّل) حركات سياسية متناقضة أساسا كالخوارج و الشيعة. هذه التسوية بين كل الحركات الثورية، و التعامل معها باعتبارها جبهة واحدة، أمر يغفل عناصر الاختلاف و الصراع بينها»⁽¹⁾ و كذا الأمر في تصنيفه للشعرية العربية، فيضع في سلّة واحدة شعراء يقوم موقفهم على الرفض مثل: أبي نواس، امرئ القيس، و شعراء تقوم شعريتهم على الالتزام بالسائد مثل: شعراء الشيعة، و الخوارج ...

لعلّ تصنيف الشعرية العربية بل الثقافة العربية جمعاء وفقا لثنائية الثابت/المتحول قد دفع بالبحث الأدونيسي إلى السير نحو التحيز، و الرضوخ للموجّهات و المرجعيات الذاتية التي طالما ادعى أدونيس التنصّل منها، و بالتّالي أدت به إلى حجب الحقيقة التي تبقى ملاذا لكلّ باحث.

و رغم ذلك يبقى الثّابت و المتحوّل " **بحدّ بالغ الجدّية في متابعة و تحليل تراثنا الثقافي منذ ظهور الإسلام** " - حسب تصريح محمّد أمين العالم- و هو أيضا " **أحد الأعمال المامة التي لا يمكن تخطيها عند بحث قضايا التراث العربي** " - حسب تصريح رفعت سلام-

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

1-1-1- وعي الأفق:

إنّ الأفق تعبير من صلب الجهاز اللفظي الفينومينولوجي وضعه "هوسرل" من أجل توضيح بنية الوعي القصدية، فكل فعل يعيشه الوعي يتّسم بصفته فعلا متغيّرا باستمرار. إنّ لجهة ترابطه في الوعي أو لجهة المراحل المختلفة لانسيابه، بأفق متغيّر-أفق قصدي لإمكانيات الإحالة Verweisung، و الإحالة هذه هي إحالة على إمكانيات Potenzialitaeten خاصة بهذا الأفق^(*).

و بإمكاننا أن نتصوّر الأفق بأنّه هو "الجوانب التي لا أراها، و كل جانب من الجوانب التي لا أراها (لم أرها بعد) أفق يحتوي على إمكانيات لا متناهية. لكن حتّى و إن تعدّدت الآفاق و تنوّعت فإنّ شعار المدرك فحواه: "إنّني ما أزال أستطيع غير ما أفعله الآن".

و مع ذلك فإنّ "هوسرل" يؤسّس مفهوم الأفق بناء على ارتباطه بمفهومي noesis و مفهوم "noema"^(**)؛ فالأولى هي: «فعل الأنا من حيث حضوره الحيّ الفعّال في عمليّة الوعي و الإدراك»⁽¹⁾، و الثّانية هي: «هذا المعنى الموضوعي، هذا الموضوع المعنى، المنقوّم في نواطيه العني(الوعي) كمنتوجة موضوعة من هذا الفعل تباطن فيه، و تشترك في نمط كينونته القصدية. فلا تكون بمعزل عنه»⁽²⁾.

حسب هذا الرّأي ينتقل "أدونيس" إلى إدراك فعليّ يشكّل تحقيقا عيانيا، و الإدراك هنا بالمفهوم الفينومينولوجي هو حصيلة تركيب الجوانب المختلفة في عيان استنتاجي لموضوع معيّن. و سنعتبر خلال هذا التحليل أنّ الموضوع المراد إدراكه هو: التأسيس لمشروع ثقافي عربيّ متكامل تتم خلاله عمليّة هدم و بناء المفاهيم القديمة بما فيها: الدّين/ التّاريخ/ السياسة/ الجنس/ الثقافة/ الشعر.

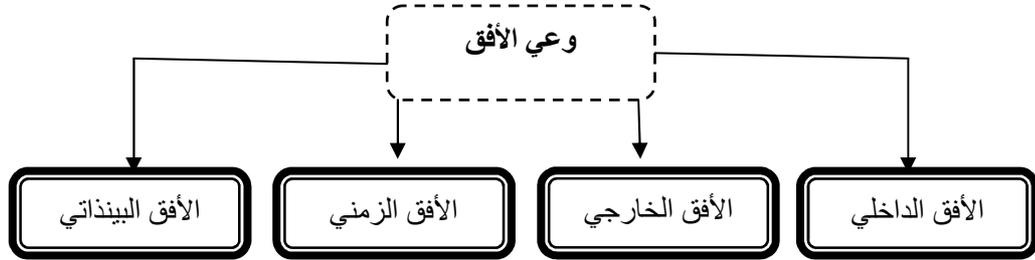
(*) يمكن العودة للتوسع: كتاب أنطون خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية.

(**) تعرّضا لهذين المفهومين بالشرح في المدخل.

(1) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ص: 90.

(2) المرجع نفسه، الصفحة: 90.

لعلّ التواشج بين الـ "noesis" و "noema" في أفعال الوعي- و في الكون الأدونيسي تحديدا- ينتج آفاقا أربعة، ينبغي للتحليل الهوسرلي أن يسلط الضوء عليها و هي:



(الشكل رقم)

1-1-1-2- الأفق الداخلي Innen Horizont:

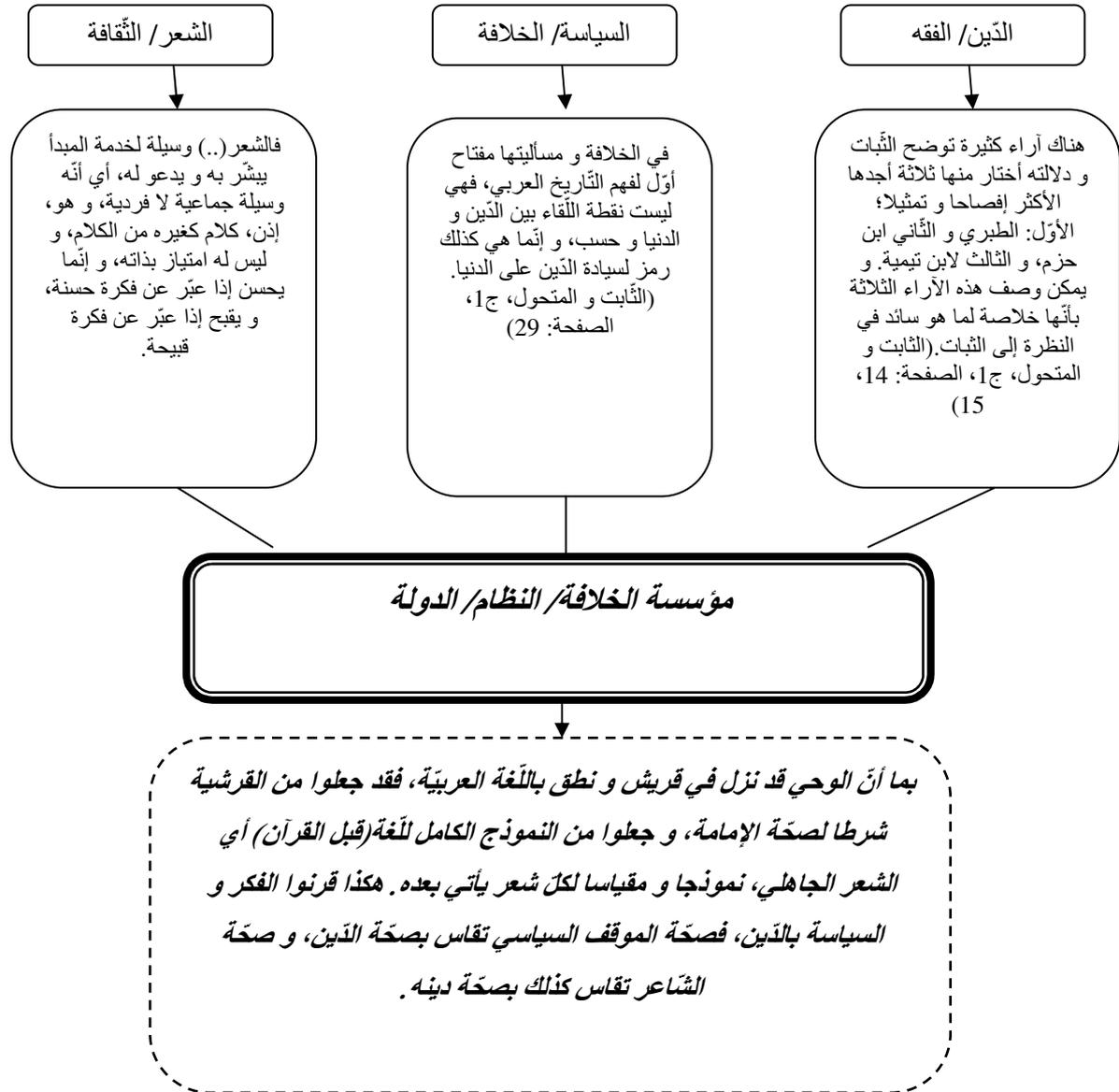
يمثل له الظاهريون بجريدة فوق طاولة، فإنه لا يتسنّى لنا رؤيتها على نحو استنفادي؛ فكّما غيرنا موقعنا لا يمكن أن ندرك جميع جوانبها، و هذا يعني أن الموضوع (الجريدة) يتفوّق على كل إدراك.

هذا الإقرار الهوسرلي بتمنّع الموضوع و تفوّقه، يجعل منه «مفارقة لوعي أنا و لكلّ ووعي منظوري آخر، فيبقى إدراكي له في منأى عن خطر الإنانة، و قد نكوّن ذلك في نهاية المطاف المعنى الأعمق لكلّ واقع متحقّق أو لكلّ حقيقة واقعية (realitaet): مفارقتها للوعي على هذا النحو اللامتناهي»⁽¹⁾

فإذا أخضعنا المتن الأدونيسي لهذه القناعة الهوسرلية، يتبيّن لنا أنّ "الأفق الداخلي" قد تمخّض عن مشروع متكامل هو الثابت و المتحوّل- بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب- حيث انطلق "أدونيس" من حلم التأسيس لتاريخ جديد، و كانت قضية الخلافة/الإمامة بداية هذه الانطلاقة، لينتقل فيما بعد إلى باقي المقولات

(1) المرجع نفسه، ص: 97.

الأساسية التي تشكل المنظومة العربية: الدين/السياسة/الشعر، ليكشف ارتباطها ببعضها-مثلاً هو في المخطّط (رقم 09):



المخطّط رقم (09)

في الحقيقة أنّ مسألة الإمامة/ الخلافة تأخذ بعداً آخر، خاصة بالنسبة للمثقفين العلويين، حيث تنتج هذه القضية مجموعة من الإشكاليات و الأطروحات تحتاج جهداً كبيراً من التحليل و النقد (سنفرد لها مكاناً في الفصل الأخير)، لكنّها في

الحقيقة مرتبطة أشدّ الارتباط بمجموعة من الفرضيات يصوغها المشروع الأدونيبي عامةً.

أ- 1- الآليات الحوارية:

أ- 1- 1- الفرضيات:

خلافًا للنظرية الأرسطية الاستدلالية التي تنطلق من مقدمات مبنية على منطق الحدود و الماهيات و اللزوم و الضرورات و الثبات و العلّيات، و في سياق التطور الذي عرفه المنطق بمختلف فروعها، بالنظر إلى العلوم التي ساهمت في هذا التطور من رياضيات و فيزياء و بيولوجيا و علم النفس، نفترض النظرية الاستدلالية مقاربات جديدة في محاولات لكسر هيمنة النماذج التقليدية في رؤية العالم و تحليل مظاهره و الوقوف على آلياته و تجاوز إكراهاته و تطويع إمكاناته.

لذلك فالالاتجاه المعرفي الذي ينطلق من الفرضيات قد حددها في أربعة

مصادر:

(1) الإدراك.

(2) فك الترميز

(3) خطاطة الفرضيات (أو الفرضيات المحفوظة في الذاكرة)

(4) الاستنباط

تعدّ الفرضيات التي هي مسألة خيال إبداعية بمثابة المقدمات في القياس، يقدّمها المتكلم انطلاقًا من ذاكرته، و انطلاقًا مما يتمّ بناؤه و استنتاجه، و ذلك بتطوير خطاطة الفرضيات الموجودة في ذاكرته.

فإذا سطرنا الفرضيات التي يحددها أو ينطلق منها "أدونيس" إزاء الوعي

العربي في:

1- الذاكرة عند العربي المسلم ليست وسيلة يستخدمها لتنظيم ذكرياته الشخصية،

من أجل أن يكون شخصية متفردة، و إنما هي طريقة لتنظيم الماضي، إنها

استعادة و تقنية استعادة للموروث الديني و الأدبي.

2- الدين كان و لا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي الإسلامي و وضعه، حاضره و مستقبله. و بهذا المعنى يصح وصفه بأنه مجتمع تأسس برؤيا دينية.

3- المجتمعات الغربية حققت الحداثة و الديمقراطية بعد فصل الكنيسة عن الدولة، أما المجتمعات العربية الإسلامية فشلت في تحقيق ما أنجزته الدول الغربية بسبب تحويل الوحي إلى مؤسسة سلطوية، تخضع لثقافة الإلغاء، و الإخضاع للفرد. و تهميش الرأي النقدي المخالف للسلطة أو معاقبة أصحابه.

4- لابد من محاربة تحويل الدين إلى مؤسسة، فمن يحوله لذلك، يريد أن يكون أداة قمع و إكراه، و سيكون بالضرورة ضد الإنسان.

5- الفكر الإسلامي يعيش أزمة حقيقية؛ و هي أزمة تاريخية و قديمة، و ليست جديدة.

6- الثقافة العربية تعمل على الفصل بين الشعر و الفكر، و في هذا الفصل قهر للشعر و الفكر معا.

7- تغييب سلطة العقل في المؤسسة العربية جرّ مآسي كثيرة على إنتاجية الثقافة العربية.

هذه الفرضيات التي توّطر إيمانه و يقينه، بأنّ المشهد العربيّ بحاجة دائما إلى إعادة القراءة و المساءلة و أيضا البناء.

أ-1-2- آلية الاستنباط:

تنطلق آلية الاستنباط في نظر الاتجاه المعرفي، من تصوّر مزدوج لقدرات الإنسان و آلياته الاستنباطية، حيث تقوم من جهة بحساب مباشر و آلي لمجموع الفرضيات التي تقدم للجهاز الذهني بحساب قدرته و ذاكرته و انتباهه.

بهذا يصبح الجهاز الاستنباطي أكبر منبع للفرضيات، و عنصرا أساسيا في الاستدلال غير البرهاني، و من ثمّ فهو حقيقة سيكولوجية له أهمية كبرى بالنسبة للنظرية المعرفية و التداولية خاصة.

الحقيقة أنّ عملية "الاستنباط" تشترط صحّة النتائج من خلال المقدمات المفترضة، كما أنّه وسيلة – أيضا- لتحديد الفرضيات التالية، و هي حتما تكشف زيف أي احتمال كان.

لذلك يمكننا أن نصل إلى النقاط الآتية:

1- الذاكرة الجماعية/الجمعيّة العربيّة – حسب أدونيس- تشكّل حاجزا حقيقيا إزاء محاولات التغيير أيّا كان نوعه.

2- يعدّ الدين- حسب أدونيس- أهمّ الحواجز التي تعيق التقدّم في المجتمعات العربيّة، فهو يحمله هموم التخلف و التبعية و الرجعية. لذلك هو يجد بسرعة حلا مناسباً و وحيدا هو: فصل الدين عن الدولة (العلمانية).

3- ما دام الغرب قد نجحوا في عملية التحديث عندما أعلنوا الانفصال عن الكنيسة، فالحلّ بالنسبة للمجتمعات المتخلفة أن تفعل مثلها لكي تحقق ما حقّقه (دائماً هذا حسب الطرح الأدونيسي).

4- عندما يتحوّل الدين إلى سلطة؛ فإنّه يتحوّل أداة قمع لا أداة تطوير و تحقيق للرّخاء.

5- يلغي أدونيس جميع التجارب التي حاولت إعطاء قراءة جديدة للنص الإسلامي المقدّس، و يحسب أنّ الفكر الإسلامي يعيش أزمة فعلية.

فمحمّد أركون- مثلاً- قدّم طرحاً شديد الحساسية هي أنّ الإسلام مثل بقية الأديان، يمثّل تحدياً للعلوم الاجتماعية، كما أنّ العلوم الاجتماعية نفسها إذا طبّقت تطبيقاً ملائماً تمثّل تحدياً للأديان، و هذا يستلزم قراءة علمية جديدة للدين، وفق مناهج اللسانيات الحديثة و السيميائيات، لذلك على القارئ – في نظر أركون- يجب أن يتسلّح بـ:

- الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصّة باللسانيات و السيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير و النقد الابستمولوجي.

- أن يتدرّب القارئ على التمييز بين الاحتجاج و الإدراك و التأويل

و التفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي^(*).
و قراءة محمد أركون ليست الوحيدة في عالمنا الإسلامي الآن، بل هناك دراسات
أخرى جادة و على درجة عالية من التحليل و العلمية مثل: دراسات أبو القاسم حاج
حمد، مالك بن نبي..

6- يثير أدونيس قضية الفصل بين الشعر و الفكر، و يعتبرها معضلة من
معضلات الثقافة العربية، فتبدو و كأنها وليدة الحاضر، و مازالت تفعل فعلها
في الساحة العربية. فالشعر العربي قد تأسس على فكرة الموهبة و الفطرة،
لكنه خطأ خطوات مهمة من أجل بناء رؤية مختلفة و جديدة لا تنتكر للفكر
أبدا.

أ- 1- 3- آلية الاستدلال: *Inférence* و عملية الفهم

يتفق المناطق المعاصرون على أنّ عمليات الاستدلال التي تدخل في عملية
الفهم هي عمليات غير منطقية، ذلك لأنّ العنصر البشري قادر على استعمال عدّة
آليات و تقنيات للاستدلال غير البرهاني، و هي تبدو أكثر أهمية من وجهة نظر
سيكولوجية، من التقنيات الاستدلالية التي يسلكها العلماء كثيرا في عمليات التنظير و
التطبيق، لذلك فالناس يستعملون نظاما استدلاليا يختلف عن النظام الاستدلالي الدقيق
الذي يتوخاه العلم⁽¹⁾.

فعلّ عملية الاستدلال غير البرهاني أكثر الطرق واقعية، كما أنّ نتائجها
أقرب للحقيقة، رغم أن قواعدها لا تقوم على الدليل، بل على المشابهة، و هي شكل
من أشكال تأكيد الفرضيات.

(*) يمكنك للتوسع أن تعود إلى دراستنا الموسومة: الهرمنيوطيقا و إشكاليات تأويل الخطاب الديني، في كتاب
مؤتمر إربد الدولي: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، عام 2006 (الصفحات: من 346- 360).
(1) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر "مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل و الحجاج"، إفريقيا
الشرق، المغرب، ط1، 2006، ص: 110، 111.

لذلك، فإنه قد ولدت لدينا الخطوات الماضية عدّة نتائج، تخصّ الأفق الداخلي؛ حيث وقع "أدونيس" في شرك عقدة النقص العربيّة إزاء الآخر الغربي، فهو لازال يحمّل النظام العربيّ السياسي أسلوب تنشئة الفرد العربي، فهو بحسبه ينشأ « في مناخ ثقافي يقوم على الفكر و الشعور بأنّ الأمة التي ينتمي إليها أشبه بشجرة هو غصن فيها، لاوجود له إلاّ بها و فيها، و وجود الشجرة عائد إلى خالقها الله، دينيا، و إلى من يتولّى أمرها، سياسيا، باسم الدّين »⁽¹⁾

الرّابطة التي يؤسّسها "أدونيس" بين الدّين و السلطة السياسية قديمة، و لا علاقة لها بما يعيشه الوعي العربيّ الحديث، فحبّذا لو كانت هذه الرابطة قائمة، و لعلّ جميع الأنظمة العربيّة – دون استثناء- هي أنظمة لا تقوم على أساس ديني.

إذا كانت مشكلة الهوية الدينية حساسة بالنسبة للمفكر العربيّ الطليعي، فإنّها ملتبسة بالنسبة لأدونيس، فالدّين يتحوّل- حسب- إلى محو للذّات في المجتمع العربيّ، ثمّ معيارا وحيدا لتقويم الإنسان: « هو أساسيا الإيمان و الكفر، أو ما يقابلها سياسيا الولاء و المعارضة، ثمّ يجيء العلم و الجهل، و غيرهما من القيم »⁽²⁾

يصبح الدّين حسب أدونيس بنية أسطورية، تتنافر مع شروط الحوار الخلاق، و بالتالي فإنّ المجتمع بتبنيه هذه البنية، فإنّه لن يعرف الديمقراطية و التقدّم إلاّ بتخليه عنها.

« فالبنية الانشاققية التي يقوم عليها الفكر العربيّ و الحياة العربيّة، تصل في بعض أرجاء المجتمع العربيّ إلى شكل مرعب من معاداة الإنسان و الفكر و الحرّية: تتحوّل الحياة إلى بؤرة لا خروج للفرد منها إلاّ بالموت »⁽³⁾

و رغم ذلك فقد منح أدونيس للهوية مفهوما جديدا متحرّكا، فهي حسب وجهة نظره ليست كينونة مغلقة، بل هي انفتاح دائم على الآخر.

(1) أدونيس، النّظام و الكلام، ص: 44.

(2) المرجع نفسه، ص: 44.

(3) المرجع نفسه، ص: 46.

هكذا كانت مسألة الأفق الداخلي عند أدونيس متطابقة مع المفهوم الهوسرلي، فالموضوع المدرك لا يستسلم كلياً لأفعال العني في وعيي، و كلما تألقت في آفاقها إمكانيات؛ ارتسمت حدود لهذا الإدراك» لا كحد لها هي، بل كحد لإمكانيات إدراكي لها»⁽¹⁾

2-1-1-2- الأفق الخارجي "Aussen Horizont"

لعلّ الأفق الداخلي يحيلنا على أفق خارجي، و هذا ليس مردّه فقط انبثاق الدّاخل من الخارج، و الخارج من الدّاخل على صعيد معنوي تضافي، مردّه الأعمق بنية الوعي الترانسندنالية و طابعها الموقعي المنظوري⁽²⁾.

إذا كان كلّ ما في هذه الجريدة "يرى" (الرؤية "هنا"، بالمعنى الواسع للوعي و الإدراك)، و ليس فيها شيء ممّا لا يرى، يجوز لنا، عندئذ، اعتبار أفقها الداخلي أفقا أماميا، و ذلك باعتبار كل مرئي يشكّل، بصفته مرئيا "أماما" بالنسبة للنظر.

و نقصد به – إذن- موقع الظاهرة في العالم، فهي جزء لا يتجزأ منه، فقيمتها لا تتحقّق إلا بمقارنتها بغيرها.

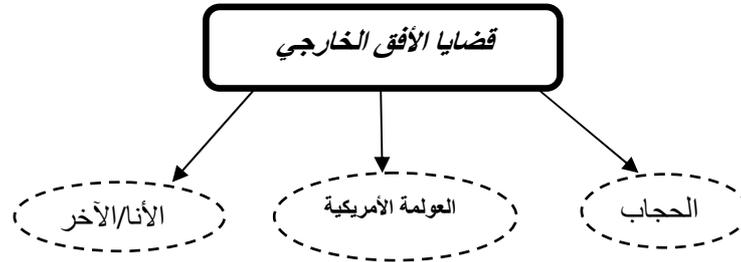
من هنا يمكن تسمية الأفق الخارجي بأنّه أفق خلفي، رغم أنّ هذا التحديد يعدّ تضيقاً له، لكنّه بالنسبة للمعنى الفينومينولوجي هي أدلّ.

هذا الأفق يكشف عن علاقة أدونيس بقضايا خارجية تتعالق مع الدّاخل جدليا، هذه القضايا تؤسّس لتصور متكامل يعكس نظرة "أدونيس" للواقع العربي، و يحمل أيضا بداخله رغبة جامحة في تغييره.

هذه القضايا التي تنضوي تحت هذا الأفق هي:

(1) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ص: 97.

(2) المرجع نفسه، ص: 97.



يقرّر أدونيس بدءاً أنّ الحجاب نفي لوجود المرأة، فالحجاب حجب عن العالم، فهو «يحول بين الوجه و التكوّن»⁽¹⁾؛ يقول على لسان واحدة: «أعرف ما تشير إليه، الإنسان دون وجهه، لا تعبير له، حجر آخر. بالوجه يعبر الإنسان عن وجوده، حين يحجب وجهه، نكون كأننا نحجب كينونته، إنسان محجب الوجه، إنسان بلا هوية»⁽²⁾.

فالعين فاتحة الرؤية بالقلب، لذلك فغياب الوجه – حسب أدونيس- تغييب لوجود الكائن الأنثوي و قهر لحريته، و منع لتفاعله مع الآخر أيّ كان نوعه، ثمّ يستنتج بسرعة: "من لا وجه له يواجه به، لا رأس له"⁽³⁾.

لكن أدونيس يعمّق هذه الرؤية كثيراً حتّى تصبح فجّة، بل يحوّل إزاءها كل ما هو ديني إلى مجال للسخرية.

يقول على لسان الأنثى: «ربّما كان الحجاب يضمّر ميلاً إلى إرادة التصعيد أو التسامي، كما يقول علماء النفس، توكيدا على أنّ الهدف الديني الاجتماعي، يتقدّم

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، دار الأداب، بيروت، ط1، 2002، ص: 259.

(2) المرجع نفسه، ص: 258.

(3) المرجع نفسه، ص: 258.

الهدف الجنسي، و على أنه يغيّر اتجاه الغرائز البيولوجية الأنانية، نحو أهداف مقبولة اجتماعيا»⁽¹⁾

هكذا يخضع أدونيس قضية الحجاب لتكنيك التحليل النفسي، بل يجعل من الحجاب رمزا تصعيديا يملك وظيفتان: رمزية و عملية، أي اقتصادا للطاقة الغريزية.

هذه المعالجة القاصرة في قراءة قضية دينية، و إخضاعها للغة الشعرية العالية، تحاول أن تمنح لآراء أدونيس مشروعيتها، حتى يحولها في لقائه الأخير - بالعاصمة الجزائرية في مكتبة الحامة- قضية مركزية تأخذ طابعا دعويًا.

الحقيقة، أنه على الرغم مما تثيره قضية الحجاب من جدل في الأوساط الإسلامية، إلا أن أدونيس يعالج القضية بطريقة بعيدة عن مجالها الديني، فهو لا يتوانى في الهجوم على كل ما هو ديني، و يجعل من الديني تبعيًّا و خضوعا و طمسا للذوات.

فلماذا لا يحوّل الحجاب أيضا تعبيراً عن الحرية الشخصية و تفرّدا؟! لا أدري كيف يجعل أدونيس من قضية تمسّ عفة المرأة المسلمة إلى مجال حالم يحاول عن طريقه إخراج الثقافة المجتمعية من عقل الدين! لكن أدونيس يحقق من لهجته في "المحيط الأسود" و يعتبر الحجاب مسألة شبه دينية، و هو أقرب من التخلف أو الاستحسان، كما أنه يجعل منه «مسألة خلافية بين المسلمين، و هو خلاف تستخدمه القوى الأصولية، أيديولوجيا و سياسيا، في محاولة للسيطرة على المجتمع»⁽²⁾

ففي اللحظة التي يعترف فيها أدونيس أن الحجاب قضية تتعلق بحشمة المرأة في المجتمع الإسلامي؛ كان يحاول أن يثبت أنه ترسيخ لماض متوهم، و تمسك لنصوص دينية واهية سطحية.

(1) المرجع نفسه، ص: 255.

(2) أدونيس، المحيط الأسود، دار السّاقى، بيروت، ط1، 2005، ص: 97.

يجعل أدونيس من قضية الحجاب مجالاً للسخرية، و يصبح الوازع الديني و الإيمان بالآخرة و يقينية الحساب شكلاً من أشكال التخلف و التبعية. يقول: «الحق أن جغرافية الآخرة في المخيلة الإسلامية تضيئنا كثيراً في فهم جغرافية عالمها الدنيوي. بل إننا لا نقدر أن نفهم هذه الثانية فهما حقيقياً، إلا انطلاقاً من فهم الأولى. فالأنوثة، وفقاً للمخيلة التي ترتبط بهذه الجغرافية، الأنوثة بمعناها الديني الأكمل، لا وجود لها إلا في الآخرة، في الجنة»⁽¹⁾ في النهاية يخلص أدونيس لعلاقة العبودية بالحجاب، ثم يقيم مقارنة فجّة بين النص الديني الإسلامي و النصوص الأسطورية(اليونانية) و يجعل من صورة "الحرية" في القرآن غواية جنسية إيروسية و غواية خلود أيضاً.

لقد نزلت الآية 59 من سورة الأحزاب ((يا أيها النبي قل لأزواجك و بناتك و نساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين و كان الله غفوراً رحيماً))، ثم نزلت الآية 31 من سورة التور ((و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن و لا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو بعولتهن أو إخوانهن..)) لحفظ كرامة المرأة المسلمة، فالآيات تشير إلى العفة الأخلاقية^(*)، كمقصد أساسي لتشريع الحجاب؛ العفة التي لا تقتصر على طهارة القلب فقط، بل تشترط أيضاً اللباس الذي يحول دون التماذي في العلاقة بين الجنسين، فهو بمثابة الرقيب الأخلاقي.

فعلى ما تثيره قضية الحجاب في الأوساط الإعلامية – و كذا الدينية- خاصة بعد تصريح الإعلامية "إقبال بركة": **"الحجاب ليس من الإسلام و ساستمر**

(1) المرجع نفسه، ص: 98.

(*) صحيح أنه ليس كل محبة عفيفة، لكن الإسلام أراد للمجتمع الإسلامي هذه الصورة المشرفة.

في محاربته^(*)، و أيضا تصريح الدكتور "أحمد الغامدي"- المدير العام لفروع هيئة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بمكة المكرمة- من أنّ آيات الحجاب نزلت في أمّهات المؤمنين، و لا تخصّ نساء المسلمين، فإنّها حملة لا جدوى منها، كما أنّها غير قادرة على التشكيك في مشروعيتها.

ربّما تبدو دراسة "محمّد عابد الجابري" الموسومة بـ "الحجاب.. قول فيه مختلف- آيات الحجاب.. أسباب النزول و معطيات عصرنا"^(*) أكثر الدراسات الحديثة موضوعية؛ إلا أنّها كثيرا ما تركّز على مسألة الخصوص و تنفي العموم. صحيح أنّ هذه الدراسة ليس من واجبها أن تصل إلى رأي شرعي فقهي، و لكن ما يثير الشجون هو اختيار أدونيس لهذه القضية تحديدا، و هو الناقد العلماني، فانطلاقه من فكرة عدم وجوبه أوّلا، ثمّ محاولة الانتقال من استقلالية و حرية مريديه، يعيدنا بشكل لا جدل فيه إلى رأي الطائفة العلوية في هذه القضية تحديدا. فطالما قال العلويون بأنّ الحجاب ليس فريضة إسلامية من نوع الكبائر التي توجب مقولة "تاركة الحجاب داخلة النار"، فهو نوع من الحشمة المحببة التي تظهر تعفّف المرأة و طهارتها، و يرون ضرورته في الصلّاة، و لكنهم لا يجبرون النساء على ارتدائه، و يملك العلويون تفاسير من القرآن الكريم يدعّمون به رأيهم. ربّما نستطيع أن نجزم أنّ أدونيس قد استند في كثير من الأحيان للمرجعية العلوية، دون أن يدري، و هو الناقد الذي يتصلّ من الماضي بجميع أشكاله، و لعلّ مقولة علماء الاجتماع التي تؤمن بأنّ الفرد لا يمكن أن يعيش دون انتماء صادقة في هذا المقام.

(*) قالت إقبال: أنّ المرأة التي ترتدي الحجاب تعتبر نفسها عورة، لا يجب الكشف عنها و يرسخ في نفسها أنّها يجب أن تختفي من المجتمع، و أكّدت أنّ وجود الحجاب بهذا الانتشار الواسع هو إشارة على تقليل المجتمع لمكانة المرأة، و دورها، حيث أنّه اعتبرها عورة.

(1) [www://quran.maktoob.com/vb/quran/6797](http://www.quran.maktoob.com/vb/quran/6797)

(*) يمكن العودة إلى: <http://www.aljabriabed.net/tajdid13.htm> تاريخ السحب: 2 févr. 2010 الساعة 21:33:59 GMT

لكن أدونيس لا يضع ذاته رهين الفكر العلوي فقط، بل هو يطرح – ضمن هذا الأفق- أكثر الأسئلة جدلاً، حيث تواجه الذات آخرها في زمن السؤال و التحديات. و بذلك تزداد الإشكالات صعوبة، فيبدو تحديد مفهوم الهوية افتتاحية هذا النقاش؛ فهي حسب أدونيس مفهوم خاضع للضرورة و إعادة البناء، يعني أنّها ضدّ الجاهز و المعطى، لذلك فالأنا تبقى تفرّ من أوليتها.

بهذا المعنى هي « لا تكمن حقيقة(..) في مجرد النشأة و الانتماء، و إنّما تكمن على العكس في العمل و الصيرورة، فالإنسان لا يرث هويته بقدر ما يخلقها»⁽¹⁾

في ظلّ هذا الطرح- ينبثق الحديث عن إشكالية العولمة و الهوية، و يتحوّل النقاش إلى بؤرة مهمّة للمساءلة و مدار السّجال، فيظهر صوت أدونيس عالياً مثل صوت "علي حرب": من يصنع العالم اليوم؟ و كيف يصنع و يتشكّل؟ هل تشكّل العولمة خطراً حقيقياً على الهوية الثقافية – كما يزعم الدّعاة و الحماة من النخب الفكرية و أصحاب المشاريع الأيديولوجية؟ أين تكمن الأزمة: هل في العولمة و إستراتيجيتها أم في سبل التعامل معها؟! !!

لعلنا يمكن أن نبدأ في نقاش تأويل العولمة- عند أدونيس- من حقيقة مفادها: «العالم كلّ يتحوّل إلى أرخبيل مفتوح تتلاقى فيه الشعوب و تنمازج، بحيث ينتج عن ذلك ما لم يكن أحد يتوقّعه. إنّها ظاهرة "التوليد" أو "الخلاسية" أو "التهجين"- بشريا و ثقافياً»⁽²⁾.

هذا التهجين الذي يطلق عليه الشاعر إدوار غليسان Edouard Glissant اسم Créolisation، أخذ يتزايد ليصبح خطراً جارفاً يهدّد المجموعات الثقافية. يقول "مهدي المنجرة" في "عولمة العولمة": «تعني كلمة العولمة أنّ صواريخ طوماهوك و أنواع أخرى من الصواريخ مستعدة للتدخّل من أجل دعم

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 278.

(2) المرجع نفسه، ص: 293.

و بقاء نسق من القيم و أسلوب في الحياة بأي ثمن كان»⁽¹⁾.
يعني هذا أنّها تتحوّل إلى شبح يمارس الإبادة الثقافية المتفرّدة، و يدعو
لنسق وحيث تذوب في ظلّه الخصوصيات الثقافيّة و الحضارية.
لكن ألا تصبح العولمة حسب هذا التوجّه إلى سلطة تتبنّى شعار العجرفة
اتجاه الآخر.. ألا تكون مسخا و استعمارا و بئرا!!
الحقيقة؛ يستغرب قارئ أدونيس لمثل الأطروحات التي تحدّر من المدّ
العولمي، ذلك أنّه رجل الضفّتين، و هاوي الانفتاح دون منازع؟!
لعلّ أزمة المشروع العربي- في نظر أدونيس- تتجلّى في «التقنية التي
استعبدت الإنسان مع أنّها بدت، في الأصل، وسيلة لتحريره، أو في الليبيرالية التي لم
يعد لديها، نظريا، ما تقوله، أو في الماركسية التي تبدو في الممارسة العربيّة، على
الأغلب، شكلا آخر للمركزية الأوروبية»⁽²⁾.
و هنا تظهر هموم الثقافة المعاصرة بكل تشابكاتها، فهي عندما تسعى،
لتغيير مشهد العالم من أجل توحيده، هي في الحقيقة تحوّل الثقافة إلى اقتصاد، أقصد
إلى تسويق Marketing أي إلى «سلعة للاستهلاك من خلال الصور و الإعلان و
النماذج السلوكية، كما تجري عمليات تذويب الأفكار و الرؤى الخاصّة بكلّ ثقافة، و
تختزل اللّغات إلى مجرد رموز و أرقام صناعية»⁽³⁾.
هكذا هي تصبح آلية من آليات خلخلة البنية الثقافيّة الدّائية، و أيضا في الآن
ذاته- و على الطرف النقيض تحفيزا للأقليات القوميّة من أجل الظهور مثل: اليابان،
الاتحاد الأوروبي، و النّمور الآسيوية و الصّين و سواها^(*).

(1) نقلا عن: جان فارنيي، عولمة الثقافة، عبد الجليل الأزدي، دار القصبّة للنشر، الجزائر، 2002، ص:

176.

(2) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 289.

(3) عمر كوش، العولمة و تحولات العالم، في الموقع:

بتاريخ 25 تشرين الثاني (نوفمبر) http://www.alimbaratur.com/All_Pages/Huqul_Stuff/Huqul_27.htm

2009 و في الساعة: 10:07:37

(*) يمكن العودة لنفس الموقع.

هذا الظهور للأقليات دليل على وجود غزو مضاد، يختلف في طبيعته عن مشكلة العرب؛ فالعرب «مشكلتهم مع العولمة كما هي مشكلتهم مع الحداثة، أنهم لم يصنعوا (و لو جزئياً) سياقاتها، و لم يشاركوا في وضع سياستها، بل هم متلقون سلبيون، يعملون في لحظة الاتصال الأولى على مقاومة تسرباتها»⁽¹⁾

إذا تتحوّل العولمة قدراً و ليست خياراً؛ هذا القدر الذي لا يمكن رفضه أو تحدّيه، لكن علينا التعامل معه بانفتاح و وعي أيضاً، لأنّ «الكائن الإنساني رهن لإمكاناته على أن يحول الواقع، و أن يتغيّر عمّا هو عليه، فكراً و هوية أو فعلاً و ممارسة، من خلال ما يخلقه من العوالم المختلفة بقواها و علاقاتها»⁽²⁾

إذا ثبتنا على اعتقادنا بأنّ الهوية نقاش بحركيتها لا بسكونها، بتفاعلها لا بانعزالها؛ فإنّ الذات ستواجه حتماً ما يسمّيه "علي حرب" بثالوث الهوية:

- **الأول:** هو العالم القديم بأصولياته الدينية و تصوّراته اللاهوتية العينية أو الماورائية.

- **الثاني:** هو العالم الحديث بفلسفاته العلمانية و رواياته العقلانية، أو بأدولوجياته العالميّة و تهويماته الإنسانية.

- **الثالث:** هو العالم الآخذ في التشكّل الآن، أي عالم العولمة بفضائه البرّاني و مجاله الإعلامي، بإنسانه العددي و مواطنه الكوكبي⁽³⁾.

فالذات إزاء هذه التحوّلات و إزاء هذا التنوع، لا يملك إلاّ الانضواء في ظلّ إحدى الأطروحات و التماهي معها.

تحصيل هذا أنّ العولمة تثير قلقاً - حسب أدونيس- في المشهد العربيّ،

(1) اللغة العربية و تحديات العولمة، في الموقع: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/22AE4CA8-5082-471A->

6D1E5D7B0989.htm AC1F - في يوم: 22 كانون الثاني (يناير) 2010 03:05:16

(2) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة و مآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2004، ص: 11.

(3) المرجع نفسه، ص: 11.

لأنها تفصح في المقام الأوّل» عن الشعور بعدم عالمية العرب، أي بفقرهم إبداعيا «⁽¹⁾، ممّا يبيح للعولمة» أن تعمل على إبادتهم «⁽²⁾.

لكننا نجد طرحا موازيا، حيث يعلو صوت "علي حرب" بأنّ «أزمة الهوية العربيّة، المجتمعية و الثقافيّة، لا تكمن في محاولات اختراقها من الخارج بقدر ما تكمن بالذات لدى حمايتها و المدافعين عنها من النخب و أصحاب المشاريع الأيديولوجية»⁽³⁾

هكذا يبقى الخطاب المزدوج حول العولمة و تحديات الهوية سجالا لا يصل إلى مرفأ، ذلك أنّ التحديات كبيرة و أمواج تنميط العالم عاتية أيضا، يصعب التصدي لها، في معركة ناجحة و عادلة*).

كما يبقى – طرح أدونيس- دعوة للتأمل و الحذر أيضا، فعندما يخلص إلى: أنّ مستقبلنا نحن العرب استنادا إلى واقعنا و مشروعاتنا، لا يمكن وصفه بأنّه مستقبل مشرق، فإننا حتما مجبرين لإعادة النظر في اعتقاداتنا و نظرتنا للواقع و المستقبل. و ضمن هذا الأفق يكشف أدونيس عن طبيعة العلاقة التي تؤطّرها، و شرط معرفة الذات – حسبه- هو معرفة الآخر؛ يقول: «إنّ اضطرابنا في معرفة الآخر يعكس

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 284.

(2) المرجع نفسه، ص: 284.

(3) علي حرب، حديث النهايات، ص: 36.

(*): يطرح علي حرب مجموعة من الطول نقدّمها لك ملخّصة في النقاط الآتية:

- أن لا جدوى من التعامل مع العولمة بفكر أحادي أو عقل إيديولوجي تبسيطي أو منطوق وثوقي تطابقي، فالعقائد اليقينية و الأدلجات المغلقة و النظرات الطوباوية، لا تنتج سوى الأوهام و الأكاذيب.
- أنّ العولمة و إن كانت تعمل على توحيد العالم حضاريا بفعل التقنيات الجديدة، فلا يعني ذلك لا أنها ستوحد العالم ثقافيا أو أنّها ستقضي على الخصوصيات الثقافية.
- أنّ نقد النخبة لا يعني التصفيق للعولمة، ذلك أنّ العولمة لها سلبياتها و أخطارها، العولمة هي حدث مفتوح أي هي حدث يتوقّف أثره على كيفية التعامل معه.

اضطرابنا في معرفة الذات. فلا يمكن أن نعرف الآخر معرفة حقّة، إذا لم نعرف ذاتنا معرفة حقّة»⁽¹⁾.

فليس الآخر بالنسبة لنا مجالاً للصراع و التحدي ثمّ الرّفص، بل هو « عنصر تكويني من عناصر الذات»⁽²⁾.

لكن أدونيس يختصر الهوية العربية في اللّغة؛ فهي ليست قوميّة و لا سياسية، و لا عرقية، و لا دينية- و هو بهذا المعنى يلغي جميع التمايزات، ليجعل من الفرد العربي "كائناً لغويّاً".

و بالتالي: يخلص في النهاية أنّ نفي الآخر ليس إلّا شكلاً من أشكال نفي الذات.

Zeit Horizont -3-1-1-2- الأفق الزمّني:

إذا كان الأفقان السابقين "الداخلي و الخارجي" يتعلّقان بمكانيّة الجريدة، فإنّ الأفق الزمّني هو صلة وصل و إحالة مهمّة لبعد آخر، هو البعد التّالي "الأفق

Inter Subjektiver Horizont البيّنذاتي

الحقيقة أنّ الأفق الزمّني يمكننا تحديده في النقاط الآتية، و يبقى المثال الذي تستعمله في تحديد ماهية هذا الأفق هو "الجريدة":

1- ما يدخل في صلب ماهيتها الفينومينولوجية: أنا ألقيتها قبل أن أستأنف الكتابة في هذا البحث، هذه العلاقة التاريخية بيني و بينها أصبحت الآن من مقومات ظهورها العياني أمامي.

2- إنّ هذه الجريدة ما تزال الآن ملقاة أمامي و سوف تبقى كذلك، ما دمت أنا جالس هنا أعاينها و أتأملها و أكتب عنها، و ما لم أغيّر أنا "أو قوّة خارجة عن إرادتي" موقعها.

(1) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 6.

(2) المرجع نفسه، ص: 286.

3- أنا قبل أن ألقيتها أمامي اشتريتها هذا الصباح من بائع كان يتجول بها في شوارع المدينة بغية. و لقد قرأت فيها، بعد أن أصبحت ملكا لي، خبرا أثار اهتمامي فقررت أن ألفت إليه انتباه أحد زملائي...

4- إنني واثق أنّ وجود الجريدة مرتبط على نحو وثيق بتذكرياتي من جهة، و بتوقعاتي من جهة أخرى*).

و بالرغم من ذلك، فإنّ لكلّ موضوع من موضوعات الوعي و الإدراك طابعا زمنيا خاصا يتّسم به، هذا الموضوع بصفته تضاييفا نواطيا- نماطيا في قصدية الوعي لكلّ موضوع من هذه الموضوعات ماضيه الخاص، و مستقبله الخاص يتأبطهما في كلّ لحظة من تاريخ كينونته القصديّة.

و هنا يصبح "الشعر" موضوعا من موضوعات الوعي و الإدراك و أداة تكشف التحوّل، و صورة أخرى للزمن المربك، فرغم أنّ أدونيس قد صرّح كثيرا أنّ « حتى هزيمة الأمة في حزيران عام 1967 لم تغير الشعر»⁽¹⁾ ، فإنّ التصريح هذا غير كاف للحكم على زمن الشعر، ضف إلى ذلك؛ ربّما يكون عبد الله محمّد الغدّامي محقا في قوله: « إنّ الشعر هو ما حجب فرص التغيير، لاسيما الشعر حسب تصوّر الأدونيسي الذي يستعيد النسق و يستلهم شرطه و يتمثّل نموذجه، في حال عمى ثقافي مطبق، اشتركنا كلّنا فيه، أعني أولئك الذين قبلوا بهذا النمط التحديثي، و دافعوا عنه و سوّقوه نظريّا و كتابيّا»⁽²⁾.

تبدأ رحلة أدونيس في اعتناق الأفق الزمّني حين يقرّر مقاطعة المنطقي و العقلاني، و يؤسّس من ثمّ نسقا فريدا يبنّي على مفهوم الاختلاف، ذلك أنّ النصّ

(* يمكن العودة لكتاب أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية.

(1) عبد الله محمّد الغدّامي، النقد الثقافي "قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001، ص: 290.

(2) المرجع نفسه، ص: 290.

الشعري الحدائي نصّ سديمي، عبثي؛ « يقوم على انفصام بين أدوات التعبير و ما يراد التعبير عنه»⁽¹⁾

حالة الانفصام هذه، في الحقيقة، هي محاولة لضمان شفافية الوعي، لذلك فهو « يتجاوز(..) عالم ال"هم"، و لكن هذا التجاوز لا يكتمل إن لم يعن، في المقام الأول، تحقيق قطيعة مع الماضي، مع المفهومات و الأفكار الموروثة»⁽²⁾ يعني هذا أنّ مقاربة الشّاعر لعالمه فينومينولوجيا هدفها « اختبار عالمه الذاتي و العالم»⁽³⁾

لذلك تبدأ الأسئلة، و يصبح الشّعر مركزا مهما من مراكز السؤال، فيتقاطع الفلسفي و الشعري معا و يصبحان عملة واحدة ذات وجهين، لكن الشّعر يتعمّق حتّى يكون الوجه الأكثر عمقا للحقيقة.

لعلّ أدونيس عندما يقطع هذه الطريق، لا يختار إلاّ مبدأ واحدا هو « لا تخض في مغامرة الكشف إلاّ ابتغاء للمزيد من الالتباس، و لا تبتغ المزيد من الالتباس إلاّ لممارسة المزيد من الخلق»⁽⁴⁾

فبالرّ من يقطع "أدونيس" مسافة طويلة مع ذاته و العالم و الشعر، لا تصبح خلالها الفلسفة علما جاهزا، أو مجالا للمعرفة معدّ سلفا، لكنّها تتحوّل مع الشعر إلى مزيج يمكنه أن ينجز مفهوما جديدا هو الفلسفة الشعرية. و هو في ذلك «لا يتعمّد أو يتكلّف التفلسف بأيّ معنى من المعاني، دون أن يعني هذا أنّ شعره لا يصدر عن نظرة فلسفية، أو شبه فلسفية إلى الأشياء خاصّة به»⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، ص: 281.

(2) عادل ظاهر، الشّعر و الوجود "دراسة فلسفية في شعر أدونيس"، دار المدى للثقافة و النشر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص: 229.

(3) المرجع نفسه، ص: 229.

(4) المرجع نفسه، ص: 13.

(5) المرجع نفسه، ص: 24.

لعلّ أدونيس خلال هذه الرحلة مع الزمن قد شكّل لغة تخترق اللّغة المألوفة، عن طريقها يستطيع اقتطاع مرحلة مهمة نحو إبداع رؤية تأتي من تفجّرات عالم ما بعد الحداثة.

لذلك فالشعر هو الزمن الأدونيسي مطلقاً، ففي كتابه "زمن الشعر" يصرّح «جهد الشعر الأوّل في عصرنا الرّاهن هو أن يغري العلم بتحقيق(..) التحوّل. هكذا يعود الشعر و العلم أخوين، وجهين لحقيقة واحدة: كشف المجهول و تمجيد الإنسان»⁽¹⁾.

إنّ الأفق الزّمني وفقاً لهذه الرؤيا هو افق شعري، قوامه الخلق، أي الكشف "الكشف عن عالم يظلّ أبداً في حاجة إلى الكشف" على حد قول رينيه شار R CHAR

2-1-1-4- الأفاق البيّنذاتي "Intersubjektiver Horizont"

تتحدّد هويّة هذا الأفق وفق السّمات الآتية) و ستبقى الجريدة هي دائماً المثال المساعد) _ مثلما يقرّرها أنطوان خوري:

1. الجريدة ليست من صناعي(إنتاجي).
2. إنّها حصيلة اشتراكهم الجماعي، و معظم الظنّ أنّ من تظهر أسماؤهم فيها يتحمّلون مسؤولية عملهم.
3. هي موجّهة لعدد كبير من النّاس، ليست لي بالتحديد.
4. لهذه الجريدة خطّاً سياسياً و اجتماعياً و ثقافياً معيناً، يشترك كثيرون في إدارتها.
5. الجريدة لها موقع في الحياة العامّة⁽²⁾.

يتمّ وفقاً لهذا الأفق تكوين قناعاتنا إزاء العالم و مدركاته، لكنّه يجعل من

(1) أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط2، 1978، ص: 181، 182.

(2) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ص: 102.

الموقف الترانسندنتالي موضع شك، و بالتالي مدعاة لتطبيق عملية الرّد و التعليق. فمن خلال الرّد الفينومينولوجي يتمّ « تحويل الرّأي إلى رؤية»⁽¹⁾ ، هذا يعني أنّها ذات ملكية فردية شخصية بالمعنى الدقيق؛ لكنّها في الآن ذاته تقوم في وعي الترانسندنتالي باعتبارها موجودا متحققا بينذاتي يمكن لغيري أن يتحقّق لديه. حسب هذا الطرح يكون الوعي نشاطا خلاقا للمعنى، يتأسّس و يتكوّن من خلال التجارب الوجودية و المعيشة، لكن هل ينحصر نشاط الوعي في إدراكه لعالم الأشياء فقط على هذه الميزة المتعالية، و على هذه السلطة المطلقة في إضفاء المعاني و تأسيس الأحكام؟

بتعبير آخر: ما هي طبيعة العلاقة الكائنة ليس فقط بين الوعي و الشّيء، و إنّما أيضا بين "الوعي" و "وعي آخر" يفرض ذاته أمامه؟! هذا الأفق يمكن أن يتجسّد في الخطاب الأدونيسي من خلال فعل "التنوّت" أو "التشخصن" كما يسمّيه عادل ظاهر.

« ففي محاولة أدونيس الانعتاق من المجتمع التقليدي و التحدّث بدون شروط، نراه مشدودا في اتجاه الفردانية حيناً و في الاتجاه الآخر المعاكس له، حيناً آخر، و لكن، مع ذلك، فإنّ التنوّت لا التفردن الخالص، يبقى مطلبه الأخير»⁽²⁾ لا يعني هذا اعتزازا بالذّات و نفيا للعالم و الآخر، بل إنّ أدونيس في عودته إلى ذاته، يحاول الانسحاب نحو الدّاخل، هذا الانسحاب الذي هو في صميمه فرار من عالم الاحتمال إلى عالم اليقين.

حين تبدأ المغامرة مع الذّات يسعى إلى معرفتها في فرادتها، ثمّ في بنيتها(تكوينها)، و بذلك تصبح معرفتها ذات معنى فلسفي، فهي تشبه حينئذ مغامرة "كيركيغورد".

(1) المرجع نفسه، ص: 104.

(2) عادل ظاهر، الشّعور و الوجود "دراسة فلسفية في شعر أدونيس"، ص: 182.

« لكن التفردن،(..) ليس ذا قيمة كامنة *intrinsèque* له، أي ليس غاية في ذاته، إنّه مرحلة في هذه المغامرة لا بدّ منها لبلوغ حالة من الوجود الذاتي توازن بين الاستقلالية عن الآخرين و الانفتاح على الآخرين»⁽¹⁾

هذه العودة إلى الذات، هي عودة إلى ذات متجوهره، لا تقطع صلتها بالخارج، هي مثل ما يقرّر "هوسرل":

« لكلّ منّا إدراكاته و استحضارته، تساوقاته الإدراكية، و تخفيضاته اليقينية(..) لكن العيش بعضنا مع بعض يتيح لكلّ منّا أن يشترك في حياة الآخرين. و هكذا فإنّ العالم عموما ليس موجودا فقط بالنسبة للناس كأفراد، بل أيضا كجماعة»⁽²⁾.

هذه العلاقة المؤسّسة على الخارج حسب "هوسرل" هي علاقة تنعقد مع العالم أساسا؛ فهو عندما يدخل تجربة الكلام فإنّه بالضرورة يؤسّس معنى آخر لوجوده.

هكذا يتّضح إذن أنّ العودة إلى الذات هي وهمية، لأنّها بمعنى من المعاني تتّجه نحو الوحدة و التماهي مع العالم، و الانفصال عنه أحيانا.

«لكن أدونيس، في عودته إلى ذاته، يحاول تجاوز المعرفة العقلية رمّة، يحاول أن يكتشف أو يحدس ذاته خارج كل نسق عقلي»⁽³⁾

لذلك يجعل أدونيس المعرفة الشعرية في مستوى المعرفة العقلية، بل أرقى منها، فهي مصدر المعرفة جميعا، و يحولها مجالا مهما، لطرح الأسئلة الفلسفية، و أيضا محاولة لترجمة عالم الدّاخل.

هكذا تبدو ممارسة أدونيس الفلسفية بعيدة عن الطرح الديكارتي، لكنّها ترتمي في هواجس "فوكو" و "دريدا" أحيانا كثيرة، « إلاّ أنّه لا ينتهي به، كما انتهى بهما

(1) المرجع نفسه، ص: 181.

(2) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ص: 150.

(3) عادل ظاهر، الشعر و الوجود، ص: 157.

إلى إلغاء الذات، أو إلغاء مركزيتها، على الأقل، فلا مهرب من عودة الذات إلى البروز و احتلالها حيّزا مركزيا»⁽¹⁾

و الذات هنا بالمعنى الأدونيسي هي جمعيّة، فالغاية من خلالها نقد الرّاهن و معالجته من جذوره، ذات تولّد دائما مزيدا من التساؤلات و الشكوك و الهواجس.

فهو كما يصرّح في كتابه "موسيقى الحوت الأزرق": «أهدف من هذا كلّه إلى المشاركة في العمل على إخراج القارئ العربيّ من أنفاق الكتابات التي لا تقدم له غير الطمأنينة و اليقين، الكتابات التي تصدر عن المذاهب و العقائد و الإيديولوجيات، دينية و سياسية و فكرية. و أعني العمل على دفعه إلى معايشرة الكتابات التي تقدّم، على العكس، الحيرة و الشكّ و القلق»⁽²⁾

و رغم ذلك؛ فادونيس في نظر كثيرين، أنّه لم يكن فيلسوفا بالمعنى الذي ينطبق على محترفي الفلسفة أو ضليعا في أساليب الجدل الفلسفي أو فن المحاججة المنطقية،» و يكفيه أنّه شاعر فدّ، و شاعر يتفلسف شعريا»⁽³⁾. هكذا صرّح "عادل ظاهر في كتابه "الشعر و الوجود".

الحقيقة أنّ أدونيس يخاطبنا بلهجة الفيلسوف الشّاعر، حيث تلتبس الفلسفة مع الشعر و يصبحان صديقان، بل أخوين، هو يجعلك تشعر أنّ الحياة مملكة لا تفرّق بين قانون العقل و قانون القلب و الرّوح، مملكة تتوحد و تتماهى فيها جميع القوانين.. من أجل هدف واحد: الحقيقة الكاملة.

لذلك فهو دائما يثير فيك شتى الأسئلة حول القيم و العالم و المعرفة، والحقيقة، و العقل، و الاغتراب... و الحضارة، حتّى الحياة و الموت.

(1) المرجع نفسه، ص: 181.

(2) أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص: 158.

(3) عادل ظاهر، الشّعر و الوجود، ص: 22، 23.

يبقى هو الرجل الكبير بما أنجز و بما منح للحياة و الثقافة العربية في زمن
الجدب و القهر و النسيان.