ربّما تسعفنا مقولة "جريس هوبر" Grace Hopper في إدراك مهمّة العقل يقول: "السفن تنعم بالأمان في الموانئ، لكنها لم تصنع من أجل ذلك"(*)؛ فالعقل يجد سكونه و راحته حينما يطمئنّ للجاهز و الثّابت و الدائم، لكنّه لم يخلق - في الحقيقة- ليسلّم نشاطه للسكينة و الرّاحة؛ لأنّه - يبقى دائما- آلة حيوية في إنتاج المعرفة مهما كان نوعها... المهم أن يبحر دائما في ظلّ الأمواج العاتية، و العواصف التي لا تهدأ ... أجل ليرسو برهة من الزّمن و يعاود نشاطه من جديد.

إذن فالعقل دائما يفكّر؛ "العقل يفكّر في المعنى، و التأويل يترجم المعنى"، لذلك أمكننا أن نقتنع بما قاله "أرسطو" في "باري أرمينياس"Peri-Hermeni أنّ« الهرمنيوطيقا لا تتحدّد بالمجاز، و لكنّها كلّ خطاب دال »(1) ، يعني إعطاؤه هذه القابلية السحرية للدخول في شتى متاهات المعرفة و السّباحة في تيّارها حتّى منتهاها.. !

فقد بدت العلاقة بين التاريخ و الفلسفة، بعيدة جدّا كما قد خيّل للذهنية النقدية أن بحث هذه العلاقة، و أيضا ارتباطها بالنقد و فلسفته أمر بعيد الطرح، لكن مع الهرمنيوطيقا صارت كثير من الأطروحات قابلة للنّقاش، بل تتحوّل مع البحث التأويلي جزءا مهمّا من هيكل النظريّة.

اتّضح لنا في الصّفحات السابقة - في المدخل تحديدا- مع غادامير أنّ آلية الفهم التأويلي تنشطر إلى مقولات أربع؛ مثّلناها في المخطّط رقم (03)، حيث تصبح فعالية التّأريخ محورا مهما في النظريّة.

(*)A ship in port is safe , but that is not what ships are built for !

(1) بول ريكور، صراع التأويلات "دراسات هرمنيوطيقية"، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة د/ جورج زيّاني، دار الكتاب الجديد المتّحدة، طرابلس، ط1، 2005، ص: 34.

فإذا كان التاريخ(*) «كعلم تسجيلي ينجز دائما عدّته المتكاملة ممّا يعرف بمناهج البحث- ابتداء من خامة الواقعة التي ينبغي أن تتمتّع بخصائص التجسيد المادي، فالواقعة هي مفردة الواقع، لها مكانها و زمانها و فعلاؤها، و مهمة المؤرخ أو حرفته هو أن "يخبر" عن الواقعة »(1)

يعني هذا أنّ مهمة المؤرخ لا تعدو أن تكون نقل الواقعة التاريخية كما هي، دون أن يناقش سيرورة التّاريخ، كما لا يتدخّل في تصنيف الأحداث و الانحياز لبعضها، و منهجه في ذلك علمي موضوعي.

و« التاريخ من خلال المؤرخ (لا يبقى جامدا)، فهو يحلّل و يربط الأحداث الهامة، و هنا تظهر- بشكل أصلي- ذاتية المؤرخ مقارنة بما هو عليه عند الفيزيائي، تحت ما يسمّى مخطّطات تفسيرية»(2)

ليس هذا كلّ شيء عن الذاتية، فهناك فكرة أكثر أهميّة يثيرها "بول ريكور" و هي تتعلّق بمستوى جدّية المؤرخ؛ حيث يطلق مصطلحي:

- ✓ La bonne subjectivité
- ✓ La mauvaise subjectivité

لكن الانتقال من التّاريخ إلى عقلانيته يجعلنا نتوقّف مليّا عند فلسفة ميشال فوكو " Michel Foucault" الذي حاول أن يعيد بناء هذا المفهوم، باعتبار بعد السؤال الفلسفي عن السؤال التّاريخي؛ فليس موضوع السؤال الفلسفي هو التحقيق المختبري للواقعات، كما

(*) التّاريخ هو العلم بالأمور الجزئية لا بالأمور العامّة، و القوّة اللاّزمة هي الذّاكرة، هو عند سقراط "المعرفة"، و عند"أرسطو" جمع الوثائق.

(1) مطاع صفدي، تاريخانية باحثة عن تاريخها، الفكر العربيّ المعاصر، مجلّة فكرية مستقلّة تصدر عن مركز الإنماء القومي، العدد (147/146)، بيروت/ باريس، شتاء 2009، ص: 3.

(2) Paul Ricœur, histoire et vérité, éditions du seuil, paris, décembre 2001, page : 33

أنّه اختراق لتاريخانية التاريخ، هروبا من ضلال الحكمة التي يولد بها السؤال التاريخي.

لعلّ التاريخ يبقى لا محالة« صيرورة العقل المطلق و تحقّق مسار الفكر، إلاّ أنّ هذا العقل ليس هو العقل المجرّد لدى الأفراد، و الذي يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها»[1]

هكذا فإنّ كتابة التّاريخ من وجهة نظر فلسفية أي "فلسفة التاريخ" تسعف كثيرا في الكشف عن لحظته، كما أنّها ترمي للوصول إلى معقولية الوجود باعتبار تطابقه مع الفكر.

لكن قبل الولوج إلى فكر "فوكو" في صياغة التّاريخ، يظهر لنا تقسيم "هيجل" الثنائي له، و هما: "التاريخ الأصلي" و "التاريخ التأملي".

فالتّاريخ الأصلي: هو التاريخ التقليدي كما ظهر مع هيرودوت و توسيديد، و هو يقوم على "التمثّل" و "الاستحضار الداخلي العقلي"(هو مقيّد بإطار الحدث لا يتجاوزه و هو مرتبط بروح الشّعب و تطلّعاته).

أمّا الثّاني: أي "التأمّلي" فهو يتجاوز الحاضر، و ينقسم إلى:

أ) التّاريخ الشموليL'Histoire Universelle: و يهدف إلى بلورة المعطى التاريخي و إعداده و تعقّله، و هو مشروط بروح الباحث و مبادئه. و يرى "هيغل" أنّ هذا النّوع لا يبتعد عمّا يسمّى "التاريخ الأصلي"، باعتباره يحمل بصمات الثّقافة الوطنية.

ب)التّاريخ البرغماتي Pragmatique: و الذي يتأسّس على التأمل الأخلاقي، و نقد الماضي عن أجل استخلاص العبر من حياة البشر.

ت)التّاريخ النقدي: و هو السائد في ألمانيا في القرن التّاسع عشر، و يمكن أن نسمّيه "تاريخ للتّاريخ"(تفكيك للرّواية التّاريخية).

ث)و يتعلّق بمجال جزئي محدّد مثل: تاريخ الفن، أو تاريخ الدّين[2].

---

(1) د/ السيّد ولد أباه، التّاريخ و الحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدّار العربيّة للعلوم/ منشورات الاختلاف/ مكتبة مدبولي، بيروت/ الجزائر/ القاهرة، ط2، 2004، ص: 28.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 26، 27.

لكن "هيجل" يلاحظ في الأخير أنّ ربط الفلسفة بالتّاريخ قد توحي بتناقض ظاهر؛ ذلك أنّ الفلسفة تهدف إلى معرفة الثّابت الأزلي أي "ما هو في ذاته و لذاته"، و غايتها هي "الحقيقة"، بينما التّاريخ يسرد ما وقع في حقبة معينة ثمّ اندثر و مضى، فإذا كانت الحقيقة أزلية، فلا علاقة لها إذن بدائرة الماضي، أي بدائرة التاريخ. إلاّ أنّ التناقض يزول و يتلاشى عندما ندرك جيّدا أنّ التّاريخ يتأسّس على مقولة مهمة هي: ***العقل يحكم العالم***، و بالتالي: ف***التّاريخ شمولي عقلاني***[1].

لعلّ الوقوف عند ما يسمّى "أنطولوجيا الصيرورة"Ontologie du Devenir في منهج قراءة التاريخ سيغيّر من هذه النظرة كثيرا، كما أنّه سيحوّله وحدة حيّة تفضي بنا إلى بناء تأريخ جديد للوقائع.

لذلك نلمس في وجهة نظر "فوكو" في كتابه***"أركيولوجيا المعرفة"*** منهجا جديدا يقوم على أنقاض ما كان يسمّى بـ"التّاريخ الكلي"L'Histoire totalisante، فيقسّمه إلى اتجاهين:

أ) ***اتجاه تاريخي متعال.***

ب) ***اتجاه تجريبي أو نفساني:*** و يهدف إلى تأويل ما أراد صاحب النّص أن يقوله، و من ثمّ ضبط الدلالات الضمنية التي تنام بهدوء في خطابه. و هذا التّاريخ في نظره يقوم على ثلاثة مبادئ رئيسة:

- ***الاتصالية" Continuité"*** : في مقابل الانفصالية.
- ***التكوّن" Génère"*** : في مقابل التعاقب.
- ***الكلّية" Totalisation"*** : يطرح الحضور داخل التّاريخ بكلّيته منذ البداية و طيلة العصور[2].

---

(1) للتوسّع: ينظر: المرجع نفسه، ص: 27.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 29، 30.

فـ"فوكو" وفق هذا الطرح يقودنا إلى معرفة نقدية للتّاريخ، و بذلك يكون قد تجاوز المأزق النظري الهيجلي، على الرّغم من أنّ "هيجل" قد تمكّن من صياغة تصوّر ينادي بحيوية العقل و تحريره من ضمنيته و رفعه إلى مستوى الفهم و التأمّل.

هذا الطريق الذي دشّنه "هيغل" و "فوكو" يرسم خطوة مهمّة في البحث التاريخي و التي تتقاطع كثيرا مع مفهوم التاريخانية Historicité عند غادامير، و هي - في الحقيقة- الوجه الآخر لفلسفة التّاريخ.

و "التاريخانية" تعني سيرورة التاريخ باتجاه التطوّر و التقدّم الحاصلة في المجتمع

و على كافّة الصعد، و يمكن أن نحدّدها بعد نشوء البورجوازية الكبيرة أو النمو الرأسمالي، و هي تعتمد أساسا على الحداثة و التنوير و العصرنة، و يمكن اعتمادها كأساس في تفسير الواقع العربي، كما أنّها تتعارض كليّا مع إيديولوجيا التخلّف العربيّ[1].

لعلّه من خلال التاريخانية يمكن للمثقّف العربيّ أن يتخطّى مطبّات النقص في التاريخ العربي معلنا فشل الحتمية التاريخية. فمذهبة التاريخ تجرف بنا إلى طرح جديد يتحوّل التاريخ وفقا لها منهجا للتحليل و التفسير ثمّ التأويل[*].

فالتّاريخاني يركز جهوده على تحديد العلّة النهائية؛ أي ما يتجاوز الخاص و الفردي في التطوّر و مسيرة الحضارة الإنسانية، لاستخلاص ما هو عام و كلّي، ممّا هو متكرّر في الأحداث و الوقائع.

هكذا أصبح يمكن نقد المعرفة التاريخانية عند نقاد التأويل و تحديدا عند - ويلهلم دلتاي-

---

(1) يمكن العودة إلى الموقع الآتي: (التاريخ :31 كانون الأول "ديسمبر" 2009/ الساعة: 47/56/11
http ://www. el7ad. Com/smf/index.php ?action=print page;topic=921610

(*) كلّ الظواهر المرتبطة بالإنسان يمكن النظر إليها من خلال هذا المنهج عن طريق شروطها التاريخية (حتّى الديانات)، و كذا النصوص الدينية.

و الذي « يعادل في قوّته النقد الكانتي للمعرفة بالطبيعة»[1]، كما كان المقصود أن تخضع لهذا النقد الإجراءات المتناثرة للهرمنيوطيقا الكلاسيكية كقانون التسلسل الدّاخلي للنّص، و قانون المحيط الجغرافي، و العرقي، و الاجتماعي...

حسب هذا الطرح يمكننا جدا أن نجعل من التأويل«عملية تاريخية و تاريخانية، بمعنى أنّه خاضع لإكراهات التّاريخ، و مستجيب لها، و أنّه صانع للتاريخ و ثوراته»[2]

فالهرمنيوطيقا تتحدّد - إذن- كتفكير حول العمليات الفهمية المتعلّقة بالنّصوص، و تتحوّل إلى وعي تاريخي حسب الرؤية الغادامیرية و الدلثوية.

فمنذ القرن التاسع عشر أصبحت حقلا تطبيقيا جيّدا لمجموع التعبيرات التاريخية و الأفعال، و قد تحدّث "فيجل"G Figel عن أنماط ثلاثة أساسية:

- هرمنيوطيقا التاريخ(غادامير).
- هرمنيوطيقا الإدماج الوصفي (نيتشه)
- هرمنيوطيقا الكوليسية الحركية Constellation Evénementielle(لوثر بن جامنw Benjamin)[3].

هذه الأنماط تكشف عن ارتباط التاريخي بالفلسفي و بالتالي بالتّأويلي، "دلتاي" تبدأ العدمية و تنتهي الميتافيزيقا مع انهيار المثالية الألمانية، و بذلك يكون "دلتاي" قد حرّر العقل الغربي من المطلق، خاصّة من خلال كتابه الأساسي "مقدّمة في علوم الروح" عام 1883.

---

(1) بول ريكور، صراع التأويلات، ص: 35.

(2) محمّد مفتاح، التلقي و التأويل، ص: 218.

(3) بومدين بوزيد، الفهم و النّص "دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر و دلتاي"، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، ط1، 2008، ص:14.

حاول "دلتاي" تغذية البعد التّاريخي بمفهوم "الحياة"، و أعطاها بعدا جديدا و مختلفا عن هيجل، فـ« لم يعد الدّين و الفن و الفلسفة تعبيرات عن المطلق، بل هي الحياة»[1]

وفق هذه القناعة يتمكّن العقل من تأليه ذاته، و يمنح لنفسه إكسيرالحياة، و هذا يعني أنّه بإمكانه تخطّي الحواجز المعيقة لإنتاج المعرفة.

لعلّ هذا التصوّر - في نظرنا- ينطبق كثيرا على الممارسة المعرفية عند أدونيس، إنّه يعزل الظاهرة التّاريخية، و يفتّتها، ليعيد بناءها من جديد وفق علمية نادرة، و مهارة فائقة، و ذكاء حاد، فهو حسب رأينا يتمكّن من إنتهاج مبدأ ***"حرق المراحل"*** (*)- مثلما هو دارج في التاريخانية Historicité- و يعيد بعث الروح في الوثائق الميتة ...ليمارس بالتّالي فعل الحياة "الدلثوي"... لأنّ التّأويل في آخر المطاف هو "***كلّ فهم لخطاب الآخر***".

---

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(*) يمكن أن نحدّد النقاط المؤسّسة للتاريخانية في:

1- وحدة التّاريخ: وحدة القوانين الموضوعية و صلاحيتها بغضّ النظر عن انتماءات موضوعاتها.

2- مطابقة التاريخ العالمي لذاته: و نقصد به وحدة المسيرة.

3- إمكانية اختصار التاريخ: و نقصد به حرق المراحل.

إنّ (2) و (3) هما جوهر التاريخانية و افتراقها بذات الوقت عن التاريخية، فالتاريخانية هي تاريخية متعالية إن جاز القول.

4- الدور المحوري و الرسالي للمثقّف الطليعي- العضوي: و الذي سيكون مؤهّلا لتحقيق حرق المراحل عبر وعيه لمكتسبات المرحلة.

يمكن العودة إلى: موريس عايق، إشكالية النقد التاريخاني، موقع الحوار المتمدّن، العدد 2076

www. ahewar. Org/ debat/ show: art. asp ?aid=112933

بتاريخ: 30 كانون الأوّل (ديسمبر) 2009، على السّاعة: 09:48:59

1- الإزاحة التأويلية الأدونيسية و فلسفة الحياة:

"كل مشروع هو تطلّع نحو مستقبل ما، أو نحو بعد ما"، هكذا يمكننا أن نؤمن، فالحقيقة ليس وليدة العقل اللّوغوسي بقدر ما هي مجموع آليات تنتهي في النهاية إلى قناعة واضحة، هذه القناعة التي تتمكّن من تغيير و قلب عدّة نماذج و أساطير هي في العرف الثقافي أصنام خالدة.

فالحقيقة حسبما تتحوّل - عند النقاد و المثقفين التقدميين كأدونيس- إلى فضاء حرّ أساسه الاشتغال و إعادة الابتكار؛ فهي ليست«ما نسكنه من أقانيم فكرية و مواطن لغوية و ما يسكننا من هواجس وجودية و سؤالات مصيرية، إنّها دوما العلاقة التي نقيمها مع ذواتنا»[1].

إذا كان "إيمانويل كانط" قد شدّد على الاستعمال الحر للعقل« بحيث لا مجال لسلطة قاهرة آتية من خارج الفرد سوى تلك التي يشكّلها هذا الأخير في سبيل سياسة إرادته و سلوكه»[2].

هكذا فإنّ الفعل الذي يمنح في ظلّ سلطة العقل، هو ليس هروبا منه بقدر ما هو إعادة تجديد، إعادة بناء، إعادة تشييد...

في ظلّ هذا الطرح يظهر لنا مفهوم "الإزاحة" حسبما يؤسّسه الناقد الجزائري "محمّد شوقي الزّين"، فهو عملية فكرية مهمّة، تلي« "الاختراق" و تسبق "المجاوزة" إنّها نتاج اختراق طبقات الثقافة و التاريخ، و الذاكرة بالعمل على تحريك أرضيتها الصلبة، و تحويل موادها الفكرية، و معارفها الأصلية»[3].

---

(1) محمّد شوقي الزّين، إزاحات فكرية "مقاربات في الحداثة و المثقّف"، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر، ط1، 2008، ص: 44، 45.

(2) المرجع نفسه، ص: 36.

(3) المرجع نفسه، ص: 12.

فعن طريق "الإزاحة" يعمل "أدونيس" على قراءة الذّات باعتبارها مستقبلا (متلقيّا) و خالقا للفعل الثقافي أجمع، فهو يبدّد الأوهام و ينفتح على الآفاق، بحثا عن علاج ناجع لحالة مرضيّة، بغية الابتعاد - ما أمكن- عن اللّغة الباثولوجية السائدة.

فالإزاحة ضرورة« تمليها تاريخية وجودنا الرّاهن الذي هو في أمسّ الحاجة لمثل هذه التثويرات الفكرية كجملة طفرات و انتقالات أو إزاحات تمتحن الذّات أمام ذاتها و تاريخها و أغيارها، بقدر ما تجدّد الحاضر الحي بكلّ معضلاته و ملابساته»[1].

لأنّ الحداثة بالمفهوم الأدونيسي هدم، ثمّ بناء، و بالتّالي تقويم و بعث للقوّة و الحركة، هي فعل مؤسّس و خلاق حقيقة.

إذن الإزاحة الأدونيسية حسب هذا الطرح: "عمليّة تقليب و تحويل "؛ فهي«تحريك الثّوابت الرّاسخة و الماهيات المتجذّرة و التي تتحوّل تحت وطأة التصنيم و التقديس إلى أنسجة لغوية مخرومة و أنساق فكروية بالية»[2]

إذا كان التأويل« حوار في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التّام بين الذّات و الموضوع»[3] ، فهو إذن آداة مهمّة من أدوات الكشف عن الحقيقة الغائبة.

هذا التأويل الذي يتلبّس لبوس فلسفة الحياة عند دلتاي، فلن نبالغ إذا قلنا إنّه توشّج للفلسفة الألمانية الممثّلة في دلتاي و الفلسفة العربيّة الحداثية المتمثّلة في أدونيس، كما هو مبيّن في المخطط الآتي رقم(10):

---

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(2) المرجع نفسه، ص: 9.

(3) علي حرب، التأويل و الحقيقة "قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة"، ص: 23.

1-1- مقولة الزّمانيّة: Temporalité

هل صحيح أنّنا عندما نريد أن نكتب ع تاريخنا الشّخصي أو ما يسمّى سيرة شخصية يجب أن نجعل من ذواتنا مركزا، و الآخر هامشا أو محيطا؟ هل يمكن فعلا أن نكتب عن مركز العالم و نتجاهل غيره؟ ماذا لو فعلنا ذلك؟ في هذه الحالة: هل الحقيقة التي نصل إليها هي جزء من كل أم هي كل من كل؟

إنّ الزّمن يمرّ و في مروره قهر لحرّيتنا و استعباد لنا ! هكذا يمكننا أن نؤمن، لكن في كتابتنا عنه بحرّية مطلقة خلاص لنا...

يكتب أدونيس سيرة شعرية ذاتية جماعية ثقافية؛ سيرة تتنكّر لثنائيّة فجّة: الأنا/الآخر؛ و يعيد من خلالها فعل المساءلة... مساءلة بيروت، الشعر، مجلّة شعر، يوسف الخال و آخرون... و ينتهي من حيث بدأ: إنّه الوقت..إنّه الزّمن.

نعم، إنّ "مقولة الزّمانية" هي أساس جميع المقولات« لأنّ الحياة كلّها عملية زمانية، فالامتداد الزّماني لا يكون خاصية خارجية عارضة تضاف إلى البناء ذي المعنى للحياة »[1] ، فكلّ معنى في هذه الحياة مرتبط ببنائها الزّمني، و حقيقة إذا لم نع الماضي و المستقبل لا يكون العالم معنى.

وفقا لهذا المبدأ تخضع عملية الفهم لدى الذّوات لجدلية الانغلاق و الانفتاح، فهي مع الزّمن يمكنها أن تراجع المسلّمات، و تصبح الثّوابت متغيّرات.

حينئذ تقف الذّات أمام الماضي لتراجعه، فهي بتعبير أدق عليها أن تتخذ من ذاتها آخرا، لتتمكّن في آخر المطاف من تكوين رؤية متجدّدة.

على الرّغم من أنّ "أدونيس" صرّح في كتابه "سياسة الشّعر" أنّ هذه العمليّة ترمي

---

(1) محمّد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 60.

«إمّا إلى تمجيد الذّات، و إما إلى الحياد عنها باسم موضوعية تصل في النهاية إلى أن تلغيها»[1] .

يتوقف "أدونيس في "محاضرات الاسكندرية" مسائلا ذاته، في عملية إيجابية للتقييم، بدءا من "الثابت و المتحوّل"، و "ديوان الشعر العربيّ"...

فهو يواجه متلقيه بسؤال مهم و مقتضب: "الثابت و المتحول" بعد 40 سنة كيف كنت سأكتبه اليوم؟

لقد خطر لأدونيس أن يراجع أهمّ ما كتب في مسيرته الثّقافية و الفكرية، فمشروع "الثابت و المتحول" ليس مجرّد فكرة علمية عابرة بل ربّما يكون القاعدة الفكرية له، ففيه يؤسس لأهم محاور الثّقافة العربيّة- في نظره- و يخضعها جميعا لثنائية مثالية و شاملة.

يصبح الشّعر و الفكر و الدّين؛ كلّها في كفّة التقويم و النقد و التأويل، لكنّه في "محاضرات الاسكندرية" يكتب ما بين أسطر "الثابت و المتحوّل"، فيؤكد –أوّلا- النتيجة التي توصّل لها في مشروعه؛ و هي هزيمة "العقل"، و بالتالي هزيمة الحريّة و الذّاتية.

لكن للحرية - حسب أدونيس- معنى آخر؛ كشف عنه في محاضراته، فـ«لا يمكن فهمها إلاّ بوصفها تحرّرا سياسيا لا غير، لا يمكن فهمها إلاّ بوصفها تحرّرا من سلطة الدّين في المقام الأوّل، و من المؤسّسة الدينية»[2] .

و هنا "أدونيس" يتمكّن من تصحيح وجهة نظر علقت بفكره، أساء فهمها نقاده، فهو لم يقصد الدين بوصفه تجربة شخصية، و يمكننا أن نميّز بين سيطرة السلطة الدينية على مناحي الحياة سياسيا و اجتماعيا... و بين الدّين باعتباره عقيدة و معاملة.

لكن التأويل المعمّم يوقع "أدونيس" في نتائج باطلة؛ حيث يقرّ مباشرة أنّ«استسلام

---

(1) أدونيس، سياسة الشعر، ص: 5.

(2) أدونيس، محاضرات الاسكندرية، التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، دمشق، ط1، 2008، ص: 9.

العقل للنّقل، و بناء السياسي على الديني أمرين أدّيا إلى أن يكون الحاضر استمرارا للماضي، و إلى تحويل الهوية العربيّة إلى سرد بلاغي- ديني»[1] .

لا يمكن أن ندّعي أنّ الدّين هو المسيطر على الحياة العربيّة، فالمشكلة التي يعيشها العرب هي مشكلة حضارية بالدّرجة الأولى، فلا يمكن أن نسند سببا واحدا للتخلّف العربيّ. ففصل الدين عن الحياة اليومية(سياسية، ثقافية، اقتصادية،...) ليس هو الحل المثالي للأزمة العربية.

كما أنّ غياب توظيف العقل في التأويل الديني ماضيا و حاضرا لصالح النقل الذي تحوّل إلى آلة- حسب أدونيس- لم يصبح سلطة سياسية في العصر الراهن، ففي نظرنا هذا تعميم باطل ذلك أنّ الدّين لا يمارس أي ضغط في الحياة العربية. و هذه حقيقة لا يمكن تغييبها.

فالاعتقاد بأنّ الفرق بين المجتمعات الغربية و العربية فرق ولّده الدين اعتقاد باطل؛ فالحداثة و الديمقراطية التي حققتها المجتمعات الغربيّة ليست نتيجة مباشرة لفصل الدين عن الدولة، كما أنّ فشل الثّانية في تحقيق ما أنجزته الأولى ليس بسبب تحويل الوحي لمؤسسة سلطوية.

لكن الدّين يبقى ليس المقوّم الوحيد الذي يبقى موضع مساءلة و خوف و بحث، بل الهوّية - بأسرها- لا زالت طور التشكّل، لأنّه يظلّ الرّجل الهارب من كلّ فكرة جاهزة و مسبقة،« يحيا في طفولة دائمة و في جدّة مذهلة. إنّه لا يطلب "الأمان"، الذي يعقم الفكر و القلب، بل ينشد القلق و المجازفة، معيدا النظر في التصوّرات جميعها، من هنا هذه النشوة العظيمة التي تجتاحه عندما يخاصر الرّيح و يعاقر المجهول»[2] .

---

(1) المرجع نفسه، ص: 9.

(2) جان نعوم طنوس: الهوية غير المكتملة "قراءة في شهادة تخلب الألباب في الإبداع و الدّين و السياسة"، في الموقع:

Www.maaber.50megs.com/issue -february06/booksand-readings4htm

هكذا يخاطب أدونيس قارئه العربيّ:« كنت أرى في الخطاب السائد، باسم القومية العربيّة و الوحدة العربية، تأكيدا على هويّة عربيّة، مسبقة و جاهزة، كما لو أنّ العرب جوهر ثقافي ثابت»[1] .

بهذه الطريقة يبقى العالم في نظره قيد التغيير و البناء، البناء الدّائم....

1-2- مقولة التطوّر:

تتأسّس هذه المقولة على أنّ« موضوعات المعرفة العلميّة قابلة للتغيير مثلها في ذلك مثل الحياة الواعية، و لكن في العالم الإنساني فقط، يتضمّن الحاضر أفكار الماضي بالذّاكرة و أفكار المستقبل بالخيال، و من ثمّ فإنّ الحاضر مليء بالماضي، و يحمل المستقبل بداخله »[2]

تتمظهر هذه المقولة في الخبرات التي كوّنت الذخيرة الأدبية لأدونيس، حيث المعنى يتطوّر و القناعات تتغيّر؛ ففي البداية يبدو أنّ الشعر العربيّ القديم يشكّل أوّل هذه الخبرة مثل: المتنبّي و أبا تمّام و الشريف الرضيّ و البحتري، و المعرّي، و كان الأب هو القناة المهمّة التي وصلته بهذا التراث العريق:« كانت الحياة شعره الأوّل و الأساس، أمّا شعره بالكلمات فكان عنده هامشيّا، غير أنّه كان قارئا محبّا للشعر، و بصيرا في اللّغة العربيّة و أسرارها(..) علّمني القرآن و تجويده »[3]

لكن المرحلة الجامعية لم تعزّز التجربة السابقة، بل بدت كأنّها انفصال عنها، و نقيض للحياة و الإنسان و التقدّم.

و رغم ذلك كانت في الآن ذاته فرصة لاكتشاف الهوّة العميقة التي تنحفر بين الواقع و

---

(1) أدونيس، محاضرات الاسكندرية، ص: 9.

(2) محمد سيّد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 63.

(3) أدونيس، ها أنت أيّها الوقت، ص: 26،27.

الحلم، بين أدونيس و الواقع يقول:« بدأت أتنبّه إلى أنّه لا يكفي، بخاصة في الشعر، أن يرجّ الكلام الجسد لكي يستيقظ و يتجدّد، بل ينبغي أيضا أن يرجّ الجسد الكلام، لكي يستيقظ هو أيضا، و يتجدّد»[1]

تأتي المرحلة التالية للجامعة حيث يلتقي،بالأدب الفرنسي، و تظهر الهوّة أكثر اتّساعا « كثيرا ما كان يخيّل إليّ أنّني أسمع في داخلي صوتا يقول لي: استمسك، اعتصم، و حاذر أن تسقط في أيّ شيء.. إلاّ في نفسك»[2]

لقد كان اللّقاء مع الآخر المختلف فكريا و حضاريا و عقائديا..و لغويا بالدرجة الأولى، نقطة إرباك مهمة للذّات؛ هي وقفة حرجة في حضرة المساءلة، لكنّها- في الآن ذاته- إدراك لخصائص الأنا و معرفة لها.

هنا يصرّح أدونيس:« حينما شعرت بأنّني حرّ، بدأت أدرك بأنّ الأنا لا يملك أن يعرف ذاته، إلاّ من خلال الآخر، فلكي أفهم الشرق على نحو أفضل بات عليّ أن أفهم الغرب»[3]

فهو كما يقول عنه "ديمتري ت. أناليس":« رجل من أبناء اليابسة و لكنّه يحلم بالسّفر، شاعر متجذّر و منفلت، مقاتل، عاشق لسلام الحقول، مغنّي لليومي، مسكون ببرق تقاطع العالم، يجمع الماضي ليتكلّم بصوت الرّغبة الغير محوّرة» [4]

لعلّ الكتابة عن الذّات هي ممارسة تأويلية من الطّور الأوّل، فعن طريق الهرمنيوطيقا- كما يعتقد هيدجر و غادامير و هابرماس و آبل- يمكن « أن تكون وسيلة لإنقاذ الإنسان من نسيان الكينونة في عالم تشرطه التقنية»[5]

---

(1) المرجع نفسه، ص: 27.

(2) المرجع نفسه، ص: 29.

(3) أدونيس، الهوّية غير المكتملة "الإبداع، الدّين و الجنس"، بالتعاون مع شانتال شوّاف، حسن عودة، دار بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، سورية، ط1، 2005، ص:

(4) كتابات عن أدونيس (مقتطفات) شهادات، ت /يعقوب المحرقي ، في موقع: http://www.jehat.com/ar/adonees/frame4.htm

(5) وحيد بوعزيز، حدود التأويل، ص: 20.

لكن "أدونيس" ليس شاعرا رومانطيقيا يطمح فقط إلى تمجيد الأنا و التغنّي بها، و الهوّية أيضا - في نظره- ليست شخصية فردية و إنّما هي تتحقّق بالممارسة الإبداعية و النُّقدية، و لكن كيف يؤسّس الشّاعر هوّيته؟

في الحقيقة هي تتأسّس في سؤاله: كيف أكتب نفسي؟ و بالتالي كيف أكتب عن الثّقافة التي نشأت في ظلّها و عن المجتمع الذي ولدت فيه لماضيه و حاضره؟

هنا يتحوّل الشّعر أيضا أسلوبا آخر، أكثر رقيّا لسرد الذّات، فيظهر ديوان "الكتاب" معلنا هذه التجربة في "الفوات" حيث يصرّح بالسّؤال الآتي:

يكون كلام الإنسان

كمالا؟

و هذا السؤال بالنسبة له جوهري، يعيد من خلاله بناء العلاقة بين الذّات و الشّعر، حيث يمنح للشّعر وظيفة إضافية هي الوصول إلى الكمال.

I-3- مقولة الدّاخلي و الخارجي:

حسب دلتاي فإنّنا نستطيع عن طريق هذه المقولة« أن نعرف غزارة الحياة و اتصالها، فالحالات الدّاخلية تجد تعبيرات خارجية عن طريق اتفاق مصطنع أو اتفاق طبيعي، و عن طريق علاقة منظّمة بين التعبير و ما نعبّر عنه »[1]، فمثلا عندما نقول: بأنّ القطار يقترب من المحطة، و القول بأنّ إشارة المرور مفتوحة هما واقعتان خارجيتان، و لكن الاتفاق على ارتباطهما يبرهن على علاقة داخلية بين الفعل الذي يوصل و الفعل الذي يفهم.

فأدونيس يجعل من بيروت مدينة للسؤال حول كل شيء، هي مدينة تدشّن زمنا عربيّا جديدا كل مرّة، فبين دمشق و بيروت بون شاسع، لا تقدّره المسافات:« كان التاريخ في دمشق، كما يبدو لي، يفرغ من البعد الإنساني و يكاد أن يتحوّل إلى آلة. و في بيروت كان

---

(1) محمد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 63.

التاريخ يبدو لي كمثل خيمة. كانت دمشق تعيش في قفص، من الألفاظ فيما كانت بيروت تعيش، على العكس، في ما يمكن أن أدعوه غبار الحركة» (1)

هكذا كانت بيروت و دمشق ضفّتان بعيدتان، مختلفتان فقط ما يجمعهما عبق التاريخ المشترك؛ ضفّتان و أنت على الجسر الذي يصل بينهما، ضفّة ما ينبغي أن ينتهي، لكنّه لا ينتهي، و ضفّة ما ينبغي أن يبدأ، لكنه لا يبدأ.

لذلك بدت بيروت و دمشق ثنائية ضدّية يصعب على الذّات جمعهما، بل عليها اجتياز ذاكرة إحداهن للوصول إلى برّ الأمان،«كانت بيروت، منظورا إليها من داخل، عالما يفرغ من "التاريخ" الذي نشأت فيه أو أنشأها، و تتحفّر في اتجاه تاريخ آخر لا تكون مكتوبة به، بل تكتبه هي نفسها» (2)

إنّ بناء العالم بطريقة تأويلية، يجعله ينفصم داخل الذّات المبدعة إلى عالمين مختلفين برّاني و جوّاني، داخلي و خارجي، قد يبدوان أنّهما ثنائية ضدّية، لكنّها تتكامل لتؤسّس الحقيقة.

هكذا، فإنّنا عندما نباشر التأويل فإنّنا نطلق عملية تفسير تفضي بنا تدريجيا، بفضل حركة تصاعدية، إلى مستوى تترامز فيه جميع المستويات الواقعة على الدرجة نفسها(3).

و بيروت عند أدونيس قد تبدّلت اليوم و صارت الهوّة بينهما كبيرة، لا تردمها تلك السنين التي آوى فيها لجدرانها فارا من سخط و نقمة دمشق و الأيام، بيروت اليوم هي شيء آخر... مختلف كليّ.

يكتب أدونيس ***المحاضرة الزّوبعة*** كما يسمّيها النقّاد، و الموسومة بـ"بيروت اليوم..أ هي مدينة حقّا، أم أنّها مجرّد اسم تاريخي(*)؟ و هنا تفقد بيروت جماليتها و متعتها،

---

(1) أدونيس، ها أنت أيها الوقت، ص: 33.

(2) المرجع نفسه، ص: 33.

(3) داريوش شايغان، ما الثّورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، د/محمّد الرحموني، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار الساقي، جنيف/بيروت، ط1، 2004، ص: 84.

(*) أثارت المحاضرة سخط المثقفين اللبنانيين و كانت ردودهم كثيرة و جادة في الآن ذاته، منهم: بول شاوول، شوقي بزيع، عقل العويط، عباس بيضون، محمّد علي شمس الدّين...

فهي«اليوم، مجموعة أحياء كمثل صناديق بطبقات مظلمة و مغلقة»[1].

كما أنّ "بيروت" لا تفتقد - في نظره- استراتيجية عمرانية فحسب، بل إنّها« مدينة بلا مدنيّة»[2]، فالثّقافة السّائدة فيها هي نوع من الاستزلاف لكثرة ما تنطوي عليه من الرّياء، و الزخرفية، و التبجّح.

لعلّ "بول.ب.آرمسترونغ"، يكون محقّا عندما قال:« هل يستطيع أي تأويل الادّعاء أنّه الأصحّ على نحو قاطع»[3]، فأدونيس قد أخضع العالم و الأشياء و الأفكار لآلته التأويلية، فكانت المهمّة لديه أشبه بعملية رياضية تقطع صلتها بالماضي و التّاريخ.

ذلك أنّ "أدونيس" نسي كيف أحبّته و احتضنته "بيروت" و مثقّفوها زمنا، و كيف يعتبر "بيروت" مدينة بلا هوية؟ و لا يمكن أن تكون مجتمعا واحدا؟ و هو الرّجل الذي دافع عنها و أشاد بإنفتاحها، و هو أيضا الناقد الذي اعتبر "الهوّية" مشروعا مفتوحا، إبداع متواصل في أفق مفتوح، أ ليس هو الذي يؤمن أنّ الفرد يبدع هوّيته فيما يبدع عمله و فكره، ذلك أنّ الإنسان - في نظره- يجيء أوّلا قبل الوطن؟ !!

ثمّ باريس الضفّة الأخرى البعيدة التي وجد فيها أدونيس ما يوازي روحه و تطلّعه، إنّها المرآة العاكسة للتحديث، هناك يتفاعل مع المتغيّرات الكبرى للثّقافة العالمية، و هناك يمكنه أن يرسم عالمه كما يشاء. لكنّها عالم مشرع على الحاضر فقط !

1-4- مقولة المعنى Meaning:

هذه المقولة ملازمة للحياة لأنّها العلاقة التي توحّد بين أجزائها، يمكننا أن نشير في البدء إلى نقطتين هامتين:

---

(1) ،(2) : أدونيس، بيروت اليوم.. أهي مدينة حقّا، أم أنّها مجرّد اسم تاريخي(نص المحاضرة الزّوبعة)، في الموقع:http://www.yabeyrouth.com/pages/index699a.htm

(3) بول. ب. آرمسترونغ، القراءات المتصارعة "التنوع و المصداقية في التأويل"، فلاّح رحيم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، طرابلس، ليبيا، ط1، 2009، ص: 46.

الأولى: إنّ كلمة "معنى" تعني في اللّغة الألمانية هام Important أو ذا مغزى Signifiant، إذن فهو يستعملها بمعناها الألماني، لكنّه يعطيها دلالة أعمق أحيانا.

الثّانية: إذا كان بعض المفكرين من ذوي النّزعة الدينية، و أيضا طائفة من المفكرين و الفلاسفة حاولوا اكتشاف معنى الحياة، و عبروا عن ذلك في صيغة يقينية بصورة كلية، فقد تشابهت جميع هذه الصيغ تقريبا في افتراض نمط Type واحد للحياة كالنمط الأفلاطوني مثلا[1].

لكن المعنى مع الفينومينولوجيا التأويلية، و تحديدا مع هوسرل يتحوّل إلى "موضوع قصدي« و هو يريد بذلك أنّه لا يمكن أبدا أن يختزل في الحركات النفسية للباث أو للمتقبّل، كما أنّه لا يمكن أن يكون مستقلا تمام الاستقلال عن هذه التحولات الذهنية، فالمعنى ليس موضوعيا مثل المقعد أو الطاولة، و لكن ليس هو أيضا ذاتيا خالصا، إنّه نوع من الموضوع "المثالي" يقع التعبير عنه بطرق مختلفة، و إن ظلّ هو على حاله» [2]

هنا يتطابق الأثر الأدبيّ مع الموضوع الذهنيL'objet mentale الذي يسكن فكر الكاتب، و الذي يكون الحدس به لحظة الكتابة مهما يكن الموضوع.

يعزّز "هيرش" هذا الطرح في كتابه Validity in Interprétation عام 1967 و يضع المعنى ضمن تمييز محدّد هو أنّ:« تأويلات عديدة ممكنة و لكن ينبغي أن تجري كلّها داخل نظام من الانتظارات و الاحتمالات النموذجية» [3] ، التي يسمح بها فكر الكاتب.

لذلك يميّز هيرش بين الدلالة و المعنى- كما أسلفنا في المدخل- فالدلالات تتغيّر على امتداد التّاريخ، أمّا المعنى فيبقى ثابتا، بطريقة أبسط "للكتاب المعاني و للقرّاء الدّلالات" [(*)].

---

(1) ينظر: محمّد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 64.

(2) أحمد الوردني، نظرية المعنى بين التوصيف و التعديل و النّقد، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1، 2007، ص: 152، 153.

(3) المرجع نفسه، ص: 153.

(*) للتوسّع يمكن الاطلاع على المرجع نفسه.

لكن المعنى عند دلتاي مرتبط بالحياة، فهو لا يعتقد أنّ هناك معنى واحدا للحياة يكون هو نفسه بالنسبة لجميع البشرية، فهو يؤمن بأنّ هناك إمكانيات لا محدّدة للتغيير في المعنى، ببساطة أن المعنى يستخرج من الحياة ذاتها.

إنّنا نصل إلى إلى نتيجة مهمّة تخص هذه المقولة هو أنّ "التجربة وحدة مكوّنة من أجزاء يربطها معنى عام"، أو بتعبير آخر إنّ الحياة كلّ يكون أجزاءها.

إذا كنّا نؤمن مع دلتاي أنّ بعدنا عن ضوضاء الحياة يمنحنا قدرة و قوة أكبر على رؤيتها ككل، بل كنتيجة لما حدث ماضيا، فإنّنا حتما يمكننا أنّ نراها مثلما لاحقها أدونيس، لقد كانت بيروت الضفّة التي يمكن فيها كشف المعنى و افتضاحه.

يقول:« إنّها لحظة يتعذّر عليّ تقديرها، تلك التي كانت الجسر الذي حملني، ناقلا حياتي من ضفّة إلى ضفّة، إذ بهذه اللّحظة أيضا يمكن أن تؤرخ حياتي، كانت بداية لأحلاف و عهود كثيرة عقدتها مع المستقبل- واثقا أنّه خير لي أن أحتضن صحرائي و أتابع الهواء الذي يحمل رائحة البحر، و لم أندم و لم آسف على شيء»[1]

ففي بيروت تتأسّس مملكة المعنى، و تكتشف الأنا أنّ جميع آمالها و أهدافها في الحياة قد تبلورت و صارت تمثّل خطّا واحدا يصعب فصله عن سيرورة الحياة، حتّى يتحوّل هو مركز الدنيا و العالم دون منازع.

كان المعنى يتمركز في فكرتين أساسيتين:

الأولى: ***التجديد***: فأدونيس و جماعة شعر نظرت إلى التجديد على أنّه شامل، هو تجديد« في الثقافة كلّها، لا كتابة و حسب، بل قراءة كذلك»[2]. و هذه تتضمّن تغيّرا في طريقة التقويم، و في معنى القيمة.

---

(1) أدونيس، ها أنت أيّها الوقت، ص: 36.

(2) المرجع نفسه، ص: 53.

الثّانية: ***قراءة جديدة لما مضى***: تعني«إعادة التملّك المعرفي لأصولنا الثقافية بعامّة، و لأصولنا الشعريّة بخاصّة، و ذلك في ضوء التجربة، التي نعيشها، إنسانيا و حضاريّا، و هي كذلك إعادة اكتشاف المستويات الإبداعية- سواء كانت انشاء لا على مثال، أو كانت محاكاة بشكل أو آخر»(1)

هكذا سيطرت هاتين الفكرتين على البنية التأسيسية للجماعة، و كان هاجس أدونيس و "المعنى" بالنسبة له هو الكتابة من أجل خلق ثقافة عربيّة مختلفة.

إذا كان المعنى - حسب ريكور- « عالم أستطيع أن أقترحه على نفسي أو هو بالأحرى وجود جديد يتجلّى» (2) ، فإنّه عند أدونيس رحلة ليست لها نهاية.

1-5- مقولة الهدف: Purpose.

تتأسّس هذه المقولة لدلتاي على الإيمان بأنّ الحياة«تحقيق لقيمة عليا، هذه القيمة هي الخير أو الهدف الأسمى، و الذي يخضع له، جميع الأهداف الإرادية» (3)

لم تكن الأهداف التي يحكي عنها أدونيس في سيرته الشعرية فردية بقدر ما كانت حلما شعريا عربيا جميلا، يبدأ هذا الحلم حين التقائه بيوسف الخال يقول:« و كان لقائي الأوّل بيوسف الخال لقاء عمل- كنّا كمثل شخصين أقاما عهدا بينهما، دون أن يعرف أحدهما الآخر، و دون أن يلتقيا» (4).

لقد جمعهما حبّ الشعر و الحياة و التغيير، هكذا بدونا في لقائنا، كمثل شخصين تربط بينهما صداقة قديمة، قدم الشعر. كمثل شخصين يسكنهما هاجس واحد من أجل قضية واحدة:

---

(1) المرجع نفسه، ص: 53.

(2) رتشارد كيرني، دوائر الهيرمنيوطيقا عن بول ريكور، دار أزمنة للنّشر و التوزيع، عمّان، ط1، 2009، ص: 18.

(3) محمد سيّد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 69.

(4) أدونيس، ها أنت أيها الوقت، ص: 37.

التأسيس لكتابة شعرية عربيّة جديدة، كمثل شخصين لا سلاح لهما غير الشعر و الصداقة و الحرية، لكنهما يشعران في الوقت نفسه، أنّهما القويّان اللّذان لا تغلبهما أيّة قوّة[1].

لعلّ هذا الطموح الذي يوحّدهما هو الذي دفعهما إلى أن يقرّرا إصدار مجلّة خاصّة بالشّعر، أطلقوا عليها اسم "مجلّة شعر"؛ الاسم الذي كان قد استقرّ عليه، بعد مداولات مع بعض أصدقائه، بينهم خصوصا "فؤاد رفقه"، "نديم نعيمة"،"خليل حاوي".

يوضح أدونيس الهدف الأهم من خلال حديثه عن يوسف الخال:« كانت نبرة شخص مأخوذ حتّى الهيام، بعمل شيء للشّعر العربيّ و اللّغة العربيّة: شيء يطمح إلى وضع هذا الشّعر ، من جديد، على خارطة الشعر في العالم، كما عبّر، و كما كان يحبّ أن يكرّر»[2].

«كان إذن يدعو إلى قيام حركة، إلى نشر فكرة- عبر المجلّة و عبر الشّعر، من أجل الشعر، و الإبداع الشعريّ، و تكمن هذه الدعوة وراء آرائه جميعا» [3].

كان هذا الهدف الجماعي يوحدهم و يقودهم أيضا إلى خلق أشكال جديدة للتعبير، دعوة كانت بعيدة كل البعد عن أيّ ادّعاء رسالي.

1-6- مقولة القوّة Power:

إذا كان الفعل و المعاناة دعامتان أساسيتان لمبدأ العلّية في العلوم الطبيعية، فإنّ مقولة القوة فيها تصبح مفهوما افتراضيا خارجيا، و لكن في الخبرة الحياتية، و في فلسفة الحياة تحديدا، تعبّر هذه المقولة عن« شيء يمكن معايشته و معرفته في حياتنا، فجميع العناصر التي تؤدي إلى قرار عملي تكوّن قوى، القرار نفسه يكون قوة من حيث أنّه يؤدي إلى فعل»[4]

---

(1) المرجع نفسه، ص: 37، 38.

(2) المرجع نفسه، ص: 38.

(3) المرجع نفسه، ص: 38.

(4) محمّد سيد أحمد، دلتاي و فلسفة الحياة، ص: 70.

إذا بحثنا عن هذه المقولة - تحديدا- في السيرة الأدونيسية نجد أنّها تجلّت في طفولة الشّاعر ثمّ إنهائه للمرحلة الجامعية، حتّى رحيله إلى بيروت؛ فتكون فترة 1954- 1955 المرحلة الحاسمة في تحديد توجّهه و نظرته للعالم و الثّقافة، هذه السّنة التي كانت خاتمة دراسته الجامعية يقول عنها: « هذه مرحلة دامت سنتين، و هي حاسمة في تأثيرها على حساسيتي الشعريّة و نظرتي إلى الأشياء و النّاس. و يتعذّر عليّ الآن أن أكتب عنها» [1].

يشكّل نزار قباني و بدوي الجبل و عمر أبو ريشة و سعيد عقل و نديم محمّد، الأصوات الأكثر تأثيرا في جيل هذه المرحلة، كانت دمشق ملتقى هذه الأصوات المتناقضة و المتنوّعة في الآن ذاته،(كانت مناخا غريبا تستطيع فيه أن ترى الغيم يسبح كثيفا على سجّادة خيوط الشّمس، و أن تسمع الرّعد ينبجس من فضاء ليس فيه أي أثر لأنّه غيمة).

1-7- مقولة القيمة Value:

تنتمي هذه المقولة إلى الحاضر، ففي الحاضر نشعر بالقيمة السلبية أو الإيجابية للحقائق التي تملأه، و عن طريق هذه المقولة تبدو لنا الحياة تشكيلة لا نهائية من قيم سلبية و إيجابية، تبدو لنا الحياة مركّبا من الانسجام و النفور، و كلّ من هذين يكونان بناء نغميا يملأ حاضرا، و لكن هذا البناء النغمي لا توجد بين أجزائه أي علاقة موسيقية[2].

تظهر الهويّة مفهوما مركزيا يجسّد القيمة الدلثوية، فهي ليست معطا جاهزا بقدر ما هي تشكل و استمرارية و تحوّل أيضا، هي ليست مسرحا للصراع بين ذات و آخر، أو محوا لأحدهما.

« فالذّات لا تكون نفسها حقا إلاّ إذا كانت، في الوقت نفسه الآخر، فأنا حين أنفي الآخر، فإنّما أنفي نفسي كذلك» [3].

---

(1) أدونيس، ها أنت أيها الوقت، ص: 24.

(2) المرجع السابق، ص: 70.

(3) أدونيس، ها أنت أيّها الوقت، ص: 19.

الهوية لكي تجسّد هذه القيمة التأويلية عليها أن تكون تفتّحا بلا نهاية، فهي لا تعني أنّ لك لغة و وطنا محدّدا و جنسية محدّدة، هي تعني أن تكون كلّ البشر دون استثناء.

فهي إذن « قوام الإنسان ذاتا و إبداعا، ليست في مجرّد اختلافه عن الآخر، و إنّما هي في حركيّة اختلافه، داخل ذاته- بين ما هو و ما يكون. الهوية في الحالة الأولى انفصال و انكفاء. و في الحالة الثّانية اتّصال و توثّب»[1]

لكن الهوّية بهذه الطريقة سؤال و جواب ثمّ سؤال دائم، هي ليست معطا جاهزا، بل كتلة من المبادئ دائما في طريقها إلى التشكّل.

فبعد أن تخلّى "أدونيس" عن هويته كواحد من أبناء الرّيف السّوريون الصّغار، صنع تحت اسم إله وثني هوّية كونية و ثوريّة، و استطاع أن يمنح أناه الفردي صوت أنا منفصل عن الذّات، و جماعي متوصّلا إلى إلغاء الحواجز التي يتواجه عبرها الشّرق و الغرب[2].

حينئذ يبدأ "أدونيس" في انتقاد المؤسّسة العربية بكلّ مكوناتها، فيبدو الدّين- في نظره- تجربة لا تضيف شيئا للمجتمعات، كما أنّه- حسبه- دلالة على تقوّض أركان المجتمع.

يقول: «ذلكم دين قبلي داخل مجتمع السيبرنيتيك(الضبط) في الحقبة السيبرنيتيكية لم نعد بحاجة إلى الدّين، و لكنّ حقبتنا الحالية، حقبة العولمة بحاجة إلى الحب، و إلى الصّداقة، و إلى الشّعر»[3]

كثيرا ما ينزلق أدونيس وراء حجج غير مقنعة، و يقدّم أدلّة واهية و ضعيفة لقارئه، فكيف يضع الدّين و الشعر و الصّداقة في كفّة واحدة؟ كيف تصبح المعطيات الدنيوية بديلا عن معطى ديني متعلّق برصيد الفرد عند الله؟ كيف يمكن للعلاقات الدنيوية(الصداقة) أن تعوّض علاقة الفرد مع ربّه؟

---

(1) المرجع نفسه، ص: 20.

(2) أدونيس، الهوّية غير المكتملة، ص: 92، 93.

(3) المرجع نفسه، ص: 43.

2- حركيّة التّأويل و المسافة الاستلابية:

2-1- فلسفة الانعطاف: الخلافة/الإمامة و ما بعدها

إذا كانت الشّهادة بأنّ "لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله" قد حدّدت أصول العقيدة الإسلامية، أي أثبتت الذّات الإلهية و صفاتها العليا و أفعالها، كما أثبتت مطلقا حقيقة الرسالة المحمّدية، ثمّ الإيمان بملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، و بالقدر خيره و شرّه؛ فإنّ الشريعة الإسلامية على دقّتها و شموليتها و عالميتها غيّبت الحديث عن أصول الحكم في ظلّ الإسلام.

هذا الغياب لتنظير أصول الحكم و كذا عدم تحديد طبيعة العلاقة بين الدّين و الدّولة في المرجعية الدينية (القرآن و السنّة) كان سببا فعليا لنشأة الخلاف حول الخلافة منذ وفاة سيّد الخلق أجمعين محمّد(ص)، كما أوجد بالضّرورة حلولا ظرفية عند "أهل الحل و العقد"، لتصبح هذه الحلول فيما بعد حقائق تاريخية.

فالخلافة نظام من أنظمة الحكم خاص بالمسلمين وحدهم، و هو منصب قوامه الدّين و أساسه الشّريعة، و يقضي بأن يكون للخليفة على كل فرد من المسلمين الولاية العامة، و المبايعة الصّادقة، و الطاعة التّامة[1].

« إنّ عدم وجود نصّ صريح في القرآن يعالج مسألة "ولاية الأمر" جعل من الحديث و عمل الصّحابة زمن الخلفاء الراشدين المرجعية الوحيدة التي كانت تلتمس منها الشرعيّة الدينية لقضايا السياسة: كل فرقة و كل حزب و كل حاكم يروي من الأحاديث ما يضفي به الشرعية على موقف السياسي »[2].

---

(1) عارف تامر، الإمامة في الإسلام، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998، الصفحة: 63.

(2) محمّد عابد الجابري، الخلافة... هل يعيد التاريخ نفسه، في موقعه:

Www .aljabriabed .net/conceptislam7.htm

هكذا كان رواج الأحاديث الشريفة و تداولها على الألسن دون تمييز صحيحها من عدم صحيحها، و كذا مضامينها، سببا بارزا، إلاّ أنّ تبدّل أحوال النّاس و سلوكهم و نظريتهم للحياة بعد وفاة الرسول(ص) يعدّ سببا ثانيا لنشأة هذا الخلاف، فما كانت سيرة الرسول الكريم ملائمة لفطرتهم الجديدة؛ فلا الطمع و الأثرة و الحرص على المنافع العاجلة من صفات الدعوة و لا من صفات سيرته السّمحاء.

منذ هذه اللّحظة نشأت في الإسلام أرستقراطية جديدة«قوامها القرب من رسول الله، فأصبح الحكم إلى قريش وحدها(..) فلقريش أن تحكم، و لقريش أن تشير» [1]

على الرغم من وجود قوم من أصحاب النبيّ قد « اعتزلوا المختصمين و فرّوا بدينهم إلى الله، و قالوا كما قال "سعد بن أبي وقّاص رحمه الله: لا أقاتل حتّى تأتوني بسيف يعقل و يبصر و ينطق، فيقول: أصاب هذا و أخطأ ذاك ! ؟» [2].

لم يتوقّف تمظهر الأرستقراطية الإسلامية عند هذا الحدّ، بل زادت عمقا، عندما تمّ تسليط الضّوء و انتقاء الأحاديث التي تعالج المسألة السياسية، على الرغم من أنّ الواضح فيها هو مسألتين أساسيتين:

1- ضرورة وجود الإمام فلا يستقيم أمر الدّين دون وحدة السلطة.
2- وجوب الطّاعة له، لقوله تعالى((أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول و أولي الأمر منكم))[3]، و قوله صلى الله عليه و سلّم:« من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه، فإنّه من فارق الجماعة شبرا فمات، إلاّ مات ميتة جاهلية» [4]

يمكننا أيضا أن نضيف قضية ثالثة يصلح استنتاجها من قول النبيّ(ص):« الخلافة في

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى 01 (عثمان) ، دار المعارف، القاهرة، ط14، 2006، ص: 35.
(2) المرجع نفسه، ص: 05.
(3) سورة النساء، الآية: 59.
(4) البخاري، الصحيح، ص: 1256.

أمّتي ثلاثون سنة ثمّ ملك بعد ذلك» [1]، و هي أنّ نظام الحكم بعد الخلفاء الرّاشدين ملك دنيوي[*].

هذه القضية الثالثة تجعلنا نرجّح أنّ ولاية الأمر يمكن أن نجعلها مندرجة ضمن قوله (ص): «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

هكذا يمكننا أن نجزم بغياب نصّ صريح يبيّن شكل الحكم و طريقته و أسسه و شروطه، ممّا ولّد في النهاية حادثة سقيفة بني ساعدة بالمدينة.

لكن قضية الخلافة لم تبق كونها ممارسة سياسية فحسب، بل أصبحت سلطة دينية نبوية، فأن يتولى الخليفة أمور المسلمين يعني أوّلا أن يرعى شأنهم الديني و يخلف وليّهم السابق.

هذا الارتباط بين قضيّتي الخلافة و الإمامة فرضه سياق حياة المسلمين منذ بداية عهدهم بالإسلام، لكن هذا لا يعني جعل هذه القضيّة محورية، بل بداية للتأريخ الإسلامي.

مع "أدونيس" و أطروحاته تصبح هذه القضية التّاريخ الإسلامي كله، و مفتاحا أوّليا لفهمه، فهي- بحسبه- «ليست نقطة اللّقاء بين الدّين و الدنيا و حسب، و إنّما هي كذلك رمز لسيادة الدّين على الدنيا»[2].

كما يتمّ أيضا- معه- تعميق هذه القضية، و سحب ثمّ صياغة الأدلّة الكافية لتصبح مركزية، فيتمّ الاستشهاد برأي ابن قتيبة، و ابن خلدون في قوله:« لم تكن السلطة الإسلامية، في أساس نشأتها، مجرّد مسؤولية "مدنية"، و إنّما كانت أيضا مسؤولية

---

(1) أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة(209- 279هـ)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، كمال يوسف الحوت، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، (دون تاريخ)، ص: 436.

(*) تنبأ الرّسول الكريم أنّ مجموع خلافة الخلفاء الرّاشدين الأربعة ثلاثون سنة.

(2) أدونيس، الثّابت و المتحوّل "بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب"، الجزء الأوّل، ص: 29.

"دينية". و الأجدرون بها، في الحالين، من "كانت النبوّة فيهم" كما يعبّر الخليفة عمر، برواية ابن قتيبة. و في هذا الأفق يتجلّى عمق الدلالة، دينيا و سياسيا و اجتماعيا، في عبارة ابن خلدون: العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بالنبوّة»[1].

لعلّ غياب النص الصحيح و الواضح من القرآن و السنّة بشأن الخلافة هو الذي أوجد هذا النقاش؛ فلا البحث عن شرط النبوة و توفّرها في الخليفة الجديد كان الدافع لذلك، و لا كان التفكير في خليفة جديد يتولّى أمور المسلمين قد تمّ بمحاولة انقلابية كما يعتقد.

إنّ إعادة قراءة الظاهرة التّاريخية عن طريق تأمّلها من خارج التاريخ ذاته لاكتشاف مصدرها و معناها و نتائجها، محاولة قد تكون غير صادقة و ربّما فاشلة؛ ذلك أنّ صياغة رؤية عقلانية لا يكون إلاّ باتخاذ موقع فيها، ثمّ النظر إليها ككلّ، فهذه النظرة تخوّل فيلسوف التاريخ من النظر إلى الحوادث في ترابطها، و تمكّنه أيضا من إسقاط العلاقات السّببية بين الحوادث في المستقبل.

هذه العملية تفضي به في النهاية إلى إدراك نتيجة مهمة و هي: غاية التّاريخ. فلعلّ التّأويل إزاء التّاريخ بهذه الطريقة، يصبح علاجا للفكر من أوهام النّص الثابت، و نعني به "الرؤية الأحادية للتّاريخ"، فتأتي الممارسة التّأويلية لتكشف الجانب الهارب منه Evasive Fugitive.

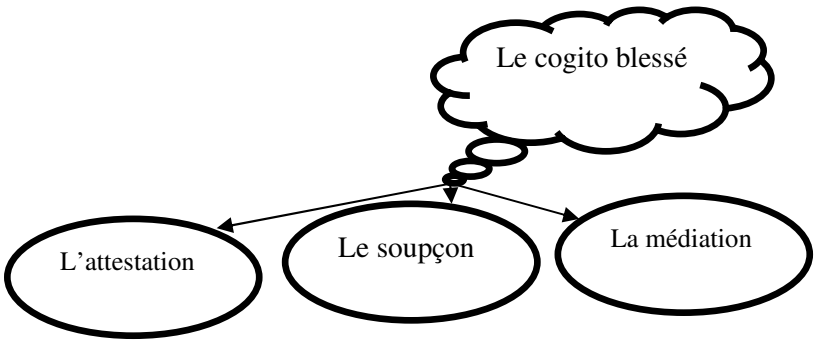
الحقيقة أنّ أدونيس عندما يواجه قضية الخلافة و الإمامة يتجاوز فكرة ***"المباشرة"*** و يستبدله بمفهوم آخر في العرف التأويلي هو ***التوسيطة*** La médiation ، و لذلك فإنّ إعادة بناء اللّحظة التّاريخية يتم عبر ثلاث مراحل مهمة:

1- يجب أن نحاول تجاوز المطابقة دون العودة إلى مفهوم الحقيقة.
2- يجب أن نضع محلّ الوضوح فكرة الاتّهام Le soupçon.

(1) المرجع نفسه، ص: 29.

3- الوصول إلى لحظة الشّهادةL'attestation.

هذا هو جوهر الكوجيتو المجروح Le Cogito Blessé(*) كما يمارسه أدونيس، و كما مارسه - قبله- بول ريكور الذي يختلف كلّيا عن الكوجيتو المفكّر الذي يتّصف بثلاثية: المباشرة L'immédiateté ، الشفافية Transparence و الوضوح L'apodicticité .



يبدأ أدونيس أوّلا بمغادرة الحقيقة المعروفة سلفا إلى صياغة حقيقة أخرى، و الغاية منها مجاوزة "مبدأ المطابقة"، فيصوّر حادثة السقيفة على أنّها محاولة شبه انقلابية، و أنّها نزاع على السلطة و بالتالي الصراع من أجل الدنيا صار خير و أبقى الدفاع عن الدّين.

يقول:« لكن المفارقة هي أنّ النبوّة/الملك تأسّست، و النبيّ يحتضر، في مناخ اقتتال، بل يمكن القول إنّها تأسّست بمبادرة شبه "انقلابية"، أي بشكل من أشكال العنف: "الأقوى"، لا "الأحق" هو وارث النبوّة/الملك، أو هو الخليفة »(1)

(*) لإدراك معنى الكوجيتو المجروح يجب العودة إلى الفضاءات الواسعة لفلسفة الإرادة، كما وضعت عام 1949 من خلال كتاب الإرادي و اللاإرادي Le Volontaire etL'involontaire، فالوصف الظواهري لمجال الإرادي ينطلق من المشروع إلى الاقتراح ثمّ إلى القبول.

- يمكن العودة إلى مقال: سواريت بن عمر، التأويل و التاريخ: بول ريكور نموذجا.

(1) أدونيس، الثابت و المتحول "بحث في الاتباع و الإبداع عند العرب"، الجزء الأول، ص: 29.

صحيح أن وفاة الرسول الكريم(ص) كانت صدمة هزّت الأمّة، و فراقه كان شديد الوقع، و أيضا غيابه فيما بعد قائدا لأمر المسلمين قد أحدث ارتباكا لا مثيل له، على حدّ قول الإمام علي رضي الله عنه في نهجه:« حتّى إذا قبض الله رسوله صلّى الله عليه و على آله، رجع قوم على الأعقاب، و غالتهم السبل، و اتّكلوا على الولائج، و وصلوا غير الرحم، و هجروا السّبب الذي أمروا بمودّته، و نقلوا البناء عن رصّ أساسه، فبنوه في غير موضعه. معادن كل خطيئة، و أبواب كلّ ضارب في غمرة»[1] ، إلاّ أنّ هذا الارتباك لم يكن انقلابا على سلطة سياسية كما يصوّر، بل أنّه كان يعالج قضية أساسية تمسّ أمن المسلمين و لولا وفاة النبيّ لما طرح النّزاع.

و هكذا ينتقل إلى الخطوة الثّانية و هي ما يعرف تأويليا بالاتهام Le soupçon، فيضع التّاريخ الإسلامي كلّه موضع بحث و مساءلة، لتكون حادثة الانشقاق هي بداية تأسيس المجتمع يقول:« تأسّس المجتمع الإسلامي منذ وفاة النبيّ و نشوء الخلافة، على انشقاق مزدوج: "ديني" و "ملكي" »[2]

يلغي أدونيس عن طريق "الاتهام" فترة ولاية الرّسول (ص) أمر المسلمين و يبدأ حياة المجتمع الإسلامي من حادثة السقيفة، و كأنّ تاريخ المسلمين هو تاريخ مناوشات و نزاعات، لا تاريخ عطاء و سلام و رسالة خالدة.

كما يعلي أيضا من شأن الفرقة السياسية، ثمّ يجعلها نقطة الجذب و النبذ المركزية و نقطة الحسم.

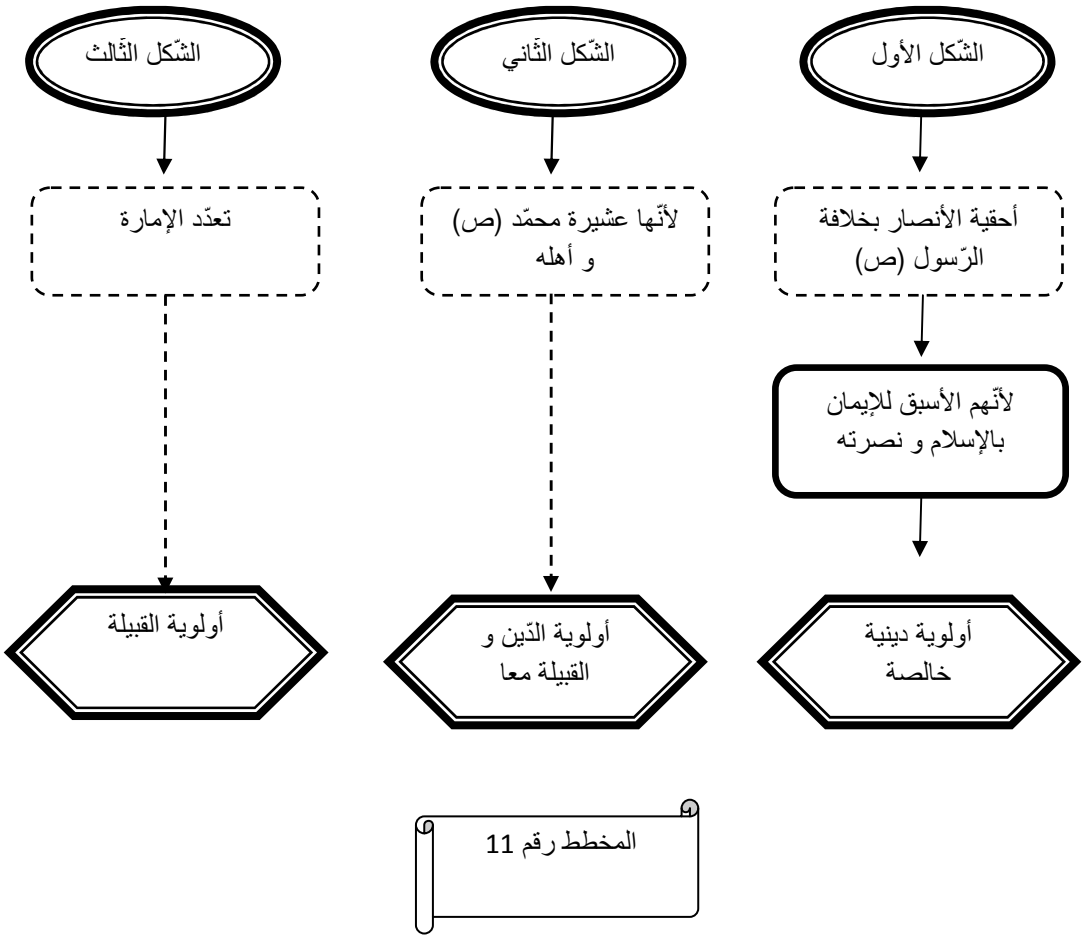
لعلّ التركيز على الخلاف و النزاع حول السلطة، و جعله مركز الاهتمام ثمّ تحويله بؤرة وحيدة لفهم التّاريخ يعدّ تغييبا للحقيقة و طمسا لها بشكل ما. و ربّما توجيها لها نحو نتيجة يريدها المؤوّل ذاته.

---

(1) علي بن أبي طالب(كرم الله وجهه)، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 2005، ص:192.

(2) أدونيس، الثابت و المتحوّل "بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب، الجزء الأوّل، ص: 29.

يصل المؤول إلى المرحلة الأخيرة "الثالثة" في عمليّة بناء اللّحظة التاريخية و هي: لحظة الشّهادةL'attestation؛ حيث يتمكّن أدونيس من طرح الإشكالية و تحديدها في ثلاثة أشكال، يمكن أن نوجزها في الرّسم (المخطّط رقم11):

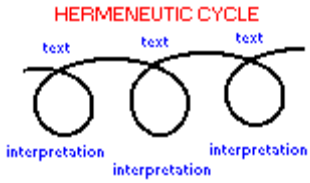


هكذا يستنتج آليا أنّ التّاريخ الإسلامي كلّه نشأ في مهد سياسي- ديني- قبلي،«ممّا يسمح بالقول إنّ دعوى أولوية القرابة إلى النبيّ لم يؤخذ بها كمبدأ، بل كوسيلة للتغلّب على الأنصار. و لو أنّها اتّخذت مبدأ دينيا لكان بنو هاشم، أحق بالخلافة»[1].

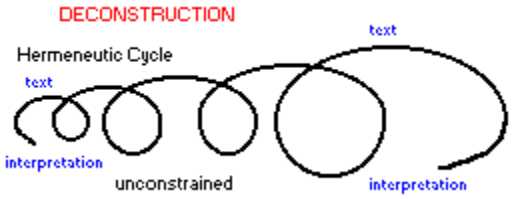
(1) أدونيس، الثابت و المتحوّل "بحث في الإبداع و الاتباع غن العرب، الجزء الأوّل، ص: 165.

كما أنّه عن طريق التّأويل المحدود يقرّ بأنّ تكوين العقل السياسي الإسلامي قد تأسّس بأسلوب عنصري؛ حيث أنّ« فكرة الدّولة، كما تأسّست في اجتماع السّقيفة لا تستمدّ قوّتها من إرادة النّاس العامّة الحرّة، بقدر ما تستمدّها من إرادة جماعات معيّنة[1]».

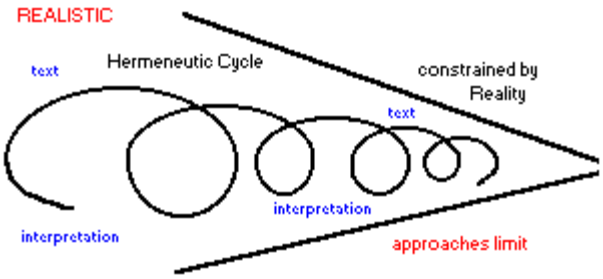
لذلك يمكننا أن نتخيّل الحلقة التّأويلية لقضية الإمامة و الخلافة - حسب المشروع الأدونيسي- قد تشكّلت عبر المراحل الآتية:



1- الفهم



2- الإدراك و الاستنتاج



3 - التأويل و الحكم

(1) المرجع نفسه، ص: 167.

ففي المرحلة الأولى "الفهم": يتمّ البوح بمجموعة من الفرضيّات:

1- الحياة العربيّة تتمحور حول الإمامة/السياسة (الثابت و المتحوّل، ج1)
2- المطالبة بالسلطة هي مطالبة بـ"أحقية" وراثة النبّي(الثابت و المتحوّل،ج1).
3- ستنمو الحياة العربيّة السياسية في حركة من الصراع على الأحقيّة(الثابت و المتحوّل،ج1).
4- مدار الصراع القائم هو الحقيقة، لكنّها حقيقة موحاة و كاملة، إنّها ليست في "المستقبل"، بل في "الماضي"(الثابت و المتحوّل،ج1).

هذه الفرضيات التي يسوقها أدونيس في "مرحلة الفهم" ليصل في النهاية إلى نتائج مشروعه التّأويلي، ما هي إلاّ فرضيات منتقاة لبناء رؤية مسبقة جاهزة؛ لذلك فهو يجعل أوّلا من الحياة العربيّة كلّها بؤرة للصراع على السلطة و الحكم، فلا شاغل آخر يشغل العربيّ.

كما أنّ تحويل الخلاف السياسي القائم إلى خلاف ديني؛ و مزج السياسي بالديني، أو أسلمة الأخطاء السياسية، يعدّ تغييبا للحقيقة و حجبا لها، و وصف الحقيقة التي يجري الصراع بشأنها أنّها "موحاة" أو "نبويّة"؛ يجعل الدّين: كتابا و سنّة في موقف اتهام.

لذلك فهو في المرحلة الثّانية "الإدراك و التفسير": يصرّح بناء على الفرضيات السابقة، أنّه« لا يمكن كما أرى فهم طبيعة السلطة في الإسلام، إلاّ بفهم الله الأحد، و وارث نبوّته: الخليفة» [1] ، و أيضا:« ليس الإجماع دنيويا، على الواحد السياسي، إلاّ الوجه الآخر للإجماع دينيا على الواحد إلهيا، و الواحد نبويّا»[2]

هكذا؛ و من الطبيعي أيضا أن تكون النّتائج في العتبة الأخيرة(التّأويل) مغلوطة، فصحّة الفرضيات ثمّ صحّة الإدراك تضمن صحّة التّأويل.

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة:31.
(2) المرجع نفسه، الصفحة:31.

يخلص إذن في هذه العتبة "الثّالثة" إلى أنّ:

أ. البنية الدينية هي البنية الغالبة في تأسيس المجتمع العربيّ.
ب. لا يمكن فهم اللّحظة التّاريخية في معزل عن البعد الديني.
ج. الدّين كان و لا يزال الطريقة التي يفكّر بها المجتمع العربيّ الإسلامي.

يمكننا أن نلاحظ أن جميع النّتائج تتجمّع في بؤرة واحدة هي الدّين، و يتحوّل الدّين بفعل الممارسة التّأويلية إلى مصدر للخلاف و سببا للفتن و الفرقة و العداء الدّائم، كما يتحمّل وفقا لهذا الطرح جميع أخطاء الخلفاء و البشر.

فسوء الفهم يسرّب تشويشا للموروث الثّقافي، و يحوّل تأويل النّصوص في الممارسة التحليلية إلى بحث بحسب الميول و الرّغبات المعرفيّة، على اعتبار أنّ المرتكز الثّقافي هو الذي يتحكّم في الموقف من النّص.

لعلّ التأويل بهذا الشّكل يصبح مقاربة محدودة مغلقة ترمي إلى تعزيز النظرة الأحادية الخاصّة، و يقطع صلته بالحقيقة المنشودة.

2-2 العـــزم على التّأويل:

إذا انتهينا إلى قناعة تقول أنّ الهرمنيوطيقا وسيلة جريئة لفضح و تعرية الحقيقة، فإنّه« يتحتّم علينا فهم الهرمنيوطيقا أو الثّقافة كتأويل، وفق مقولة جدلية بين منغلق و المنفتح، بحيث تصبح عملية الفهم احتواء نسبيا للآخر، من حيث هي فهم نسبي للأنا المؤولة »[1]

(1) وحيد بوعزيز، حدود التأويل "قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي"، ص:20.

على هذا الأساس يتبنّى "أدونيس" إستراتيجية نصّية تعيد بناء الخطابات جميعا، ثمّ يصنّفها و يقدّمها إلى العالم بشكل متجانس منسّق...

و نعني بالإستراتيجية« كلّ التضايقات الحاصلة، المتداخلة أحيانا و المتنافرة أحيانا بين قصود و إستراتيجيات ثلاث؛ المؤلّف و النص و القارئ» (1).

فمهمّة التّأويل هي مهمة الجميع إزاء الثّقافة و العالم و الأشياء، فكما يعترف "إيكو" قائلا:"ليس لديّ اعتراض ضدّ الأشخاص الذين يستعملون النصوص من أجل إنجاز التشريحات الأكثر جرأة(..) لكن أحبّ ما يسمّيه "بيرس" لعبة اليقظة Rêverie، و هدفي الأساس هو العيش بلذّة و بسعادة، فلماذا نستعمل النصوص مثلما نستخدم المسكالين(*)Mescaline"(2).

لا يمكن للعقل أن يطرق أبواب الحقيقة إلاّ عندما يقف على مسافة من نفسه، فتتمّ مساءلة الأصول و يبدأ الكشف و الاكتشاف، و من ثمّ يشكّل وعيا مختلفا.

فالفكر فعلا هو مجاوزة« بما تعنيه المجاوزة من النفي و الانفصال و التوسّط. و المفكّر الحق هو الذي يرتدّ على نفسه بعد أن يتوسّط بينه و بينها وجود الآخر و تغيّر الأزمنة و تبدّل الأمكنة»(3)

ما دام أدونيس شخصية أكثر جدلا و سجالا؛ و شاهدا على العصر و تفجّعاته، لذلك ابتكر طريقة يحاور بها الحقيقة، عن طريق تطويع الأبجدية و ينشئ بها أرخبيلا مادته المعنى المتشظي حينا بعد آخر.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 98.

(2) Umberto Eco, Interprétation et surinterprétation, traduit de l'anglais par jean pierre Cometti, presses universitaires de France, paris, 3edi, 2002, page : 136

(*) المسكالين: شبه قوي مستخرج من مسكّر مكسيكي يحدث هلوسات نظرية كثيفة.

(3) علي حرب، التأويل و الحقيقة "قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة"، ص: 19.

لم يكن الشعر وحده كافيا بمثل هذه المهمّة، كانت المسؤولية كبيرة و الحلم أكبر، كما أنّ السّباق نحو المعنى في ظلّ تحوّلاته صعب... إزاء هذه الرهانات يكون تعدد الخطابات و أشكالها ضرورة لا اختيارا.

فرغم أنّ الشّعر ظلّ محور حياة أدونيس إلاّ أنّ انغماسه في الفعل المعرفي و الفكري كان رغبة في إثراء تجربته الشعرية أوّلا، و الأهم إعادة بناء تصوّر جديد للخطاب العربيّ الثّقافي بجميع أشكاله.

لذلك قدّم أدونيس للثّقافة العربيّة قراءة متنوّعة بتنوّع خطاباته فاستعمل ما يسمّيه تودوروف:

- الخطاب الغامض(*): و يعرّفه "تودوروف" بقوله: « يكون الخطاب غامضا إذا كانت عدّة معان لملفوظ واحد سيتمّ وضعها على مستوى واحد تماما» (1).
  و يحتمل هذا الخطاب معان عدّة، و يتحوّل سلطة المعنى فيه بيد المتلقي.
- الخطاب الشفّاف: و يصير هكذا حسب "تودوروف" « إذا لم نعر انتباها للمعنى الحرفي عند إدراكه» (2)

هذين الخطابين ينسحبان من الجملة إلى النّص، و يفرّان من المعنى الواحد الثابت إلى المتعدّد، و بذلك تبدأ الذّات في بناء: ***دائرة تأويلية***.

هنا الذّات عكس الموقف في الكوجيتو؛ فالذّات لا تبدأ في ممارسة الفهم مباشرة و دون وساطة لكنّها تقف في نهاية الدائرة التأويلية حتّى تلقي نفسها من خلال الآخر.

(*) ميّز الإنشائيون السنسكريت بين dhvani(الإيحاء) و çlesa (الإدغام الصوتي).

(1) نقلا عن: أمحمّد الورغمي، ترجمة من الفرنسية إلى العربيّة للجزء الأوّل من كتاب الرمزية و التأويل لتزيفتان تودوروف(شهادة الكفاءة للبحث العلمي)، إشراف الدكتور حمّادي صمّود، الجامعة التونسية، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، تونس، 1981/1980، ص: 68.

(2) المرجع نفسه، ص:69.

و رغم ذلك«لا يمكن للباحث أن يحدّد منهجية للقراءة الأدونيسية، سواء أكان ذلك بسبب ما يرفضه أدونيس نفسه، حين يسلخ نفسه من المناهج، أو لأنّ القراءة الأدونيسية بحدّ ذاتها قراءة خاصّة تمثّل أدونيس الشّاعر، الناثر المفكّر، المبدع أكثر ممّا تمثّل النصوص المقروءة»[1]

لا يعني هذا أنّ القراءة الأدونيسية تنفصل تماما عن متونها، على العكس، فهي تسمح بولادة ثانية لهذه النّصوص عن طريق إستراتيجية نصية تحكمها قيم و مبادئ تطرّقنا لبعضها في الفصول الماضية، و سنتطرّق لما تبقى في هذا الفصل.

2-2-1- منازل المعاني و أقسام الخطابات:

يقول "بياجيه"Piaget « إنّ كلّ تمثّل نفسيّ»[2]؛ يعني هذا أنّ الخطاب يشتمل على مظهرين هما:

- التقريبAccommodation: و نعني به أنّ التقنية الإنسانية غنيّة دوما ببعض البنى Schèmes الخاصّة بها، و إذا ما وجدت في مواجهة أحداث أو أوضاع أجنبية عنها، فإنّها تردّ الفعل بتكييف البنى القديمة مع الموضوع الجديد من جهة.
- التمثّلAssimilation: و نعني به تكييف الحدث الجديد مع البنى القديمة من جهة أخرى[3] .

إنّ تمييز أشكال الخطابات عن طريق التقريب و التمثّل؛ فنحن في المرحلة الأولى نتعرّف Non Intégrabilité على الحدث الجديد، و نتكيّف معه. أمّا في

---

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 14.

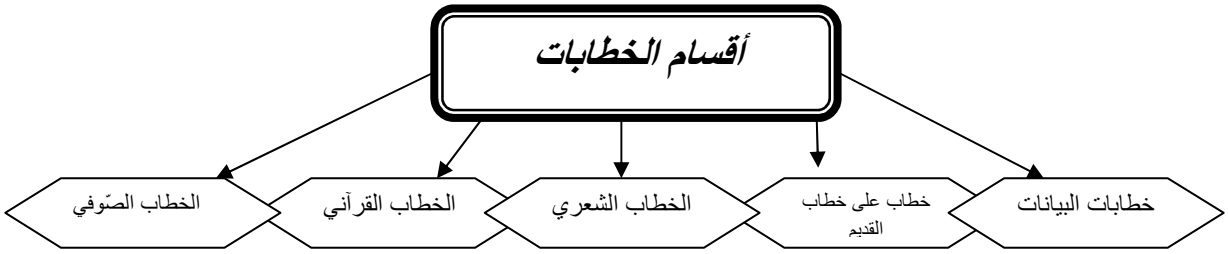
(2) المرجع السابق، ص: 29

(3) المرجع نفسه، ص: 29.

المرحلة الثّانية؛ فإننا نتمثّل هذه الجدّة و هذا الاستعصاء و تعرّضهما بدقّة على التّأويل.

و ما دام الخطاب الأدونيسي خطابا إشكاليا، لا زال يثير مزيدا من الجدل، فأدونيس ناقد و شاعر متمرّد عصف بالثّابت الجامد« من أقانيم الشّعر و الفكر ليحرّر المتغيّر الواعد من بذور الحياة»[1]

ففي رحلة مساءلة الإبداع و الذّات و الآخر، يؤسّس خطابات متعدّدة، تجدّد قدرة العقل على ترويض السؤال، ليصبح السؤال شعارا و هوية، هذه الخطابات جميعها يمكننا أن نخضعها لآليتي التقريب و التمثيل، فتظهر لدينا كالآتي:(المخطط رقم 12)



المخطط رقم(12)

2-2-1-1- خطاب البيانات: نحو عرف ثقافي جديد

لم يكن التفكير في زمن ثقافي جديد حلما سهلا، و لم تكن الحياة العربيّة بكلّ خصائصها تمهّد لمثل هذا التحوّل، لذلك بدا التحدّي كبيرا و الجهد مضاعفا.

كانت الحياة العربيّة تتخبّط في عتمات القهر و الخوف و الظلم و الإحباط، و كانت النّخب الطليعية تقارن بين (هناك) حيث الأبواب المشرعة على الحلم و الحداثة، و بين(هنا)

(1) جابر عصفور، مفتتح المجلة، مجلّة فصول، المجلد 6، العدد 2، الهيئة المصرية العامة، خريف 1997، ص:7.

حيث يطغى العدم على كلّ شيء، هذه المقارنة من شأنها أن ترمينا إلى الهوّة السحيقة أو إلى نقيضها حيث البحث عن الذّات.

بدأت ثقافة البيانات تغزو الحياة العربيّة مع موجات التحديث و التي كان من شأنها أن تجد مبرّرا لمسيرة الحاضر، و أيضا البحث عن أهداف عربيّة جديدة تصحّح من زوايا الماضي القريب، ليس هذا فحسب، بل أيضا هي تقليد أدبيّ جديد يهدف إلى قراءة الماضي بأعين الحاضر و بيان سقطاته، ليس لإيجاد ذرائع للهزيمة، و إنّما لتجد لها حلاّ لاحقا.

يكتب "أدونيس" مجموعة من البيانات، يختلط فيها السياسيّ و الثّقافي معا، و يصبحان وجهان لعملة واحدة.

بدت التجربة العربيّة الجديدة مع "أدونيس" أفقا مفتوحا دون نهاية أو حدّ، أوّلا شعريا- تحديدا- حيث كانت المغامرة شعارا، و السؤال و الكشف منهجا، و بالتّالي ظهرت نصوصه غريبة عن مناخها، تطرح جدلا و خوفا كبيرا على مصير الشعر العربي.

كان "بيان الحداثة" - مثلا- يسعى بطريقة أو بأخرى إلى اكتشاف المساحات الغائبة من القول الشعري، و يقدّم طرحا قلقا حول مصير الخطاب الشعري ممّا يحتم وجود نوع آخر من المعالجة، يسمّيه د/ عصام العسل: "فضاء المراقبة" مصرّحا:« لقد اتّضحت هذه المراقبة في طبيعة البيانات الشعرية التي يكتبها عدد من المثقّفين محاولة منهم وضع إطار نظري قد تفتقده كتاباتهم إلاّ أنّها لا تخلو منه تماما، فالاتفاق على ماهية البيان الشعري تكاد تكون ملاصقة لضرورته» [1]

هكذا كانت كتابة البيانات- تحديدا البيان الشعري- لا تعكس فقط وعيا بالمنجز الشعريّ وحده، و إنّما تتجاوزه إلى معرفة بالمنجز الثقافي العام، فلا توجد أهميّة لبيان يعبّر

---

(1) عصام العسل، أدونيس: البيانات الشعرية بين التأصيل و الاختلاف، في موقع المدى(جريدة سياسية يومية):
http://almadapaper. net/news.php/action=view &id=3945
بتاريخ: 25 تموز(يوليو) 2010 على الساعة 11:50:01

عن تجربة شخصيّة قام بها الشّاعر بمفرده، و إن كان الانطلاق في كتابة البيان تتوسّم وجود مثل هذه الخصوصية[1].

فعلى الرّغم من أنّ مشروع الحداثة العربيّة لم يكن مشروع أفراد بل مشروع جماعة، لكن "أدونيس" كان مطالبا بإصدار بيان يوضح ناهية الحداثة و إشكاليّاتها و أوهامها و طموحاتها، و كذا علاقتها بالتراث، و حلّ التباسها أيضا بالاستلاب.

لقد تمّت صياغة البيان إيمانا بأنّ الحداثة مشروع متكامل؛ هي ليست مشروعا شعريا فقط بل يجب أن تتفاعل مع الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي لتصبح نظرة و أفقا جديدا مفتوحا للحياة.

فالبيان الشعري عند "أدونيس" إزاحة لنصوص و ترويج لنصوص أخرى، ففي "بيان الحداثة" قدّم له بالحديث عن أوهام الحداثة، فلماذا تتقدّم الأوهام على ظاهرة الحداثة، فأوهام الحداثة التي يحدّدها "أدونيس" هي((الزّمنية، المغايرة، المماثلة، الاستحداث المضموني، التشكيل النثري)).

و إذا أعاد القارئ ترتيب مثل هذه الأوهام يجد أنّ البيان يتّخذ صيغة قراءة موجّهة تتبع النّص العربيّ الحديث في سلبيته، وصولا إلى الشكل الشعري الذي صاحب البيان[2]، و هو ما يعبّر عنه أدونيس بقوله:« تلك هي فيما يخيّل إليّ، أوهام لا يصحّ الكلام على الحداثة الشعريّة العربيّة إلاّ بدءا من نقضها أو إبطالها» [3]

لكن على الرّغم من أنّ "بيان الحداثة" أخذ منحا تأسيسيا مهما في مرحلة مهمّة إلاّ أنّ لغته كانت تعلو مرّة، و مرّة أخرى تنخفض، فأحيانا يبدو بيانا جماهيريا يطمح إلى إرساء

---

(1) الموقع السابق.

(2) الموقع نفسه.

(3) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن: من أجل ثقافة عربيّة جديدة، دار العودة، بيروت، ط1، 1980، ص:317.

عرف جديد يقف في مفترق طريق الكتابة الشعريّة، إلاّ أنّه في لحظات كثيرة ينحو منحا مدرسيا، تطغى عليه صيغة التفوّق، تشيع محاولة التبسيط؛ فلماذا التبسيط مع خطاب يفترض به أن يكون موجّها لأصحاب الاختصاص أصلا؟(مثما يرى أيضا عصام العسل).

لعلّنا نجد لهذه الملاحظة مبرّرين:

- ✓ ***أوّلهما***: ربّما لأنّه يحس بأنّه أكثر ثقافة و أوسع اطّلاعا من الطبقة التي يوجّه لها الخطاب.
- ✓ ***ثانيهما***: ربّما لأنّ طبيعة البيان تحتّم عليه ذلك لما فيه من خاصيّة الإيضاح و التأسيس.

كما أنّ "بيان الحداثة" لا يكون مجرّد بيان يؤسّس لماهية حداثة عربيّة متكاملة و شاملة، بل هو في المقام الأوّل مقارنة واضحة بين موضتين، حتّى تصبح الموضة الغربيّة أوضحها و أبرزها في هذا الخطاب، و تختفي صورة الأخرى(العربيّة) لتغدو مجرّد نزعة فطرية للأصل و الهوّية.

إذ أنّ تصريح "أدونيس":« أنّ هوية الحداثة هوية مشتركة من خلال وعي كل أمّة بخصوصية منجزها، و بقدرة هذا المنجز على تقديم أشكال تتجاوز الأشكال التقليدية»[1] و أيضا:« يصحّ أن نقول أن الحداثة مبدئيا ليست غربيّة أكثر ممّا هي عربيّة، و إذا كان ثمّة تفاوت بين الغرب و الشّرق في ممارستها التطبيقية»[1]

و رغم ذلك، كان بيان الحداثة لأدونيس بيانا يؤكد على قيمة التراث العربيّ، و ساخطا على الاستلاب الروحيّ الثّقافي، و رغبة واضحة لحالة ثقافية جديدة تؤمن بالوفاء للذّات و الانفتاح على الآخر.

---

(1) المرجع نفسه، ص:336.

لكن "بيان الحداثة" لم يكن الوحيد عند أدونيس، بل أطلق عددا من البيانات، اختلفت موضوعاتها و مناسباتها و أهدافها، و رغم ذلك تشترك في غاية وحيدة هي نقد المؤسّسة العربيّة و البحث عن بديل عربيّ جديد.

ففي "بيان 5 حزيران 1967"(*) يقف عند مرحلة حاسمة من حياة العربيّ، فهزيمة حزيران لم تكن هزيمة جيوش عربيّة، بل كانت أيضا هزيمة الأمل في سبيل الانتصار على القهر و الضعف.

لقد خلّفت النكسة في نفوس العرب - و تحديدا طبقة الانتلجنسيا- شعورا عارما بضرورة مراجعة أخطاء الماضي، و محاولة نقد الذّات، فكثرت الأسئلة حول موقع العربيّ من العالم، و كذا حول جدوى فكره و مسايرته للعصر الرّاهن.

لذلك بدا الفكر العربيّ المعاصر في "بيان حزيران" فكرا قاصرا، بحاجة إلى تأهيل، فيصرّح أدونيس قائلا: «هذا الشّبح الذي نسمّيه الفكر العربيّ المعاصر، أتّهمه بأنّه تابع جبان مسحوق»[1]

لكن أدونيس في هذا البيان يحاول إسناد أهم أسباب الضعف العام إلى العامل (السّبب) السياسي؛ فإعادة النّظر في المفكر العربيّ تقوده إلى إعادة النظر في السياسي العربيّ.

فالسياسي العربيّ مصدر لتبديد ثروات البلاد، و أيضا رجل المال الذي عمل على إبادة الفكر«بتحويل المفكّر إلى موظّف»[2]، فكانت النتيجة أن تنازل المفكر في الحياة العربيّة عن دوره في البحث عن الحقيقة.

(*) نشر في مجلّة "الآداب"(آب 1967)، و نشر بالفرنسية في جريدة "الأوريان" من السّنة نفسها، ثمّ أعيد نشره في مجلّة Esprit بباريس (آذار 1968).

(1) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص: 17.

في ظلّ هذه المبرّرات التي يسوقها "أدونيس" تصبح الحياة العربيّة أسيرة ذوي السلطة،«أمّا الفكر ليصبح دمية و يصبح رجال الفكر آلات تقوم بوظائفها في المجتمع الذي تبنيه السياسة و المال. و أمّا السياسة فلا تعود وسيلة، و إنّما تصبح الغاية المطلقة، تصبح، جوهريا، السيطرة و الحكم»[1].

لكن أدونيس في هذا البيان لا يبسط مبرّرات أزمة المفكّر العربيّ، بل يقترح و يشرّع حلولا لهذه الأزمة، يمكننا أن نلخّصها في:

1- ***الحرية***: "لو كان في المدينة حرّ واحد لما تهدّمت المدينة، فالحرية كالحياة حضور دائم- و لا تغيب الحرّية إلاّ حين تكون الحياة غائبة"[2].

2- ***الثّورة***: فعلى العربيّ أن يكون ثوريا لكي يستطيع أن يغيّر.

3- ***الإخلاص للمبدأ و العمل به مهما كانت النتائج و الظروف***.

كما تأتي جميع البيانات في كتابه "فاتحة لنهايات القرن" في نفس المنحى، حيث جميعها لنقد الواقع العربيّ بكلّ دقائقه، حتّى و إن حدّد في بعضها بلدا معينا، كلبنان مثلا في "البيان اللّبناني"[*].

تبقى - إذن- الحرية شعارا أدونيسيا واضحا في جميع البيانات، و يصبح الشّعر تعبيرا و ترسيخا و تجسيدا لها بإمتياز، فالشّعر تجربة كلية تتعانق فيها الشّهادة بالموت، و الشهادة بالنطق، تجربة تتخطّى تناقضات الفكر و الحياة معا.

لكنّنا في النهاية يمكننا أن نميّز بين "البيان" و "الشّهادة"؛ فالشّهادة تفترض مسبقا الانحياز إلى قضية أو شخصية معينة دون أن تكون بالضرورة هي الشعر، كما أنّها لا

---

(1) المرجع نفسه، ص: 18.

(2) المرجع نفسه، ص: 22.

(*) محاضرة ألقيت في الندوة اللّبنانية يوم الاثنين 5 شباط 1968 و كان عنوانها الأصلي: "لبنان الغائب الحاضر".

تطمح للتأسيس و التنظير و التقعيد، على عكس البيان الذي ينبني على فكرة التشريع، فهو تقليد سياسي ثمّ ثقافي يؤسس لحقيقة مهمّة، ليجد لها مكانا في عالم الحياة و الثقافة و السياسة.

ففي شهادته بعنوان "تمثال يوناني في منمنمة عربيّة"(*) يروي لقاءه بطه حسين و يقدّمه للقارئ بثوب آخر، و يجعل منه حلقة وصل بين ماض تليد مشرق و مستقبل قادم يرجو منه الكثير. و كذا أيضا في شهادته حول "أمين الريحاني"(**)...فهو - في النهاية- من خلال هذه الشهادات يتمكّن من الانفلات من الذّاتية و الاعتراف بالآخر و دوره في مسيرة التغيير(***).

2-2-1-2- خطاب على خطاب: الماضي بعيون الحاضر

إذا كان "نيتشه" قد قال: "لا وجود لحقائق بل لتأويلات فقط"، فإنّ الخطاب العربيّ في ظلّ الكتابة الأدونيسية صار حقلا تأويليا بإمتياز، فلطالما كانت المعلّقات أيقونا عربيّا تقليديا يكشف تمسّك الذّوق العربيّ بالنّموذجية الفنّية، لكن "أدونيس" أراد لهذه النموذجية أن تنكسر... فكان التّأويل في ممارسته النقديّة مضاعفا بلا شكّ.

كأنّ الإستراتيجية التأويلية الراهنة تنقّب عن المعاني، و فيما تنقّب، تدمّر، تحفر خلق

(*) نشرت في جريدة "لسان الحال" ببيروت بتاريخ 27 تشرين الثّاني 1966، و أعاد نشرها في كتابه "النظام و الكلام": ص: 218.

(**) المحاضرة معنونة بـ "موت أمين الريحاني"؛ نشرت في "لسان الحال" ببيروت في 24 تشرين الأول 1965، و أعيد نشرها في كتابه "النظام و الكلام": ص: 223.

(***) هناك نمط آخر يسمّيه "أدونيس" بالحوارات سواء تلك التي نشرت في كتاب مستقل و منظّمة، أو تلك التي كانت في نهاية كتبه. و أيضا ما يأتي على شاكلة الرسائل.

النص، لاكتشاف نص تحتي هو النّص الحقيقي[1].

إنّ أوّل مواجهة تأويلية لأدونيس مع الماضي كانت حول النّص القديم في ثلاثة أجزاء تحت عنوان "ديوان الشعر العربيّ"« و تشير لفظة (ديوان) إلى المقولة العربيّة "الشعر ديوان العرب"، من أجل فرض ديوان يختاره و يضع فيه ما يليق بالثّقافة العربيّة »[2] .

لعلّ "أدونيس" يطمح من خلال هذا العمل لإثبات أنّ مشروع الحداثة العربيّة لا يؤمن بالقطيعة مع التراث العربيّ، بل على العكس، هي ترسيخ لقيم الماضي و إيمان بالمستقبل، كما أنّ هذا الديوان لم يكن يسعى فقط، لمواجهة الحملة التي قام بها المحافظون ضدّ روّاد الثّورة الشعريّة، بل أيضا ترسيخ لقيم اتصال الماضي بالحاضر.

لم يأت "ديوان الشعر العربيّ" مجرّد جمع لأبيات شعرية متفرّقة في دفّتي كتاب، و إنّما كان محطّة مهمّة في توجّهه الإبداعي تعكس رؤية نظرية و نقدية عميقة.

يعلن أدونيس في مقدمة الديوان سبب تأليفه للعمل قائلا:« أزداد إعجابا و شغفا بالشّعر العربي، ذلك أنّني أزداد وعيا و قناعة بأنّه، بين وسائل الإفصاح عن الطّاقة الإبداعية العربيّة، الأكثر جذرية و شمولا، و الأكثر حضورا و كشفا، و يخيّل إليّ أنّه(..) الوحيد الذي يعطي لهذه الطاقة بعدها الإنساني و بعدها الكوني على السّواء»[3].

هكذا، تأسّست هذه الدراسة على يقين بقيمة الشعر العربيّ و أهميّته، و رغم ذلك لم

---

(1) ينظر: سوزان سونتاغ، ضد التّأويل و مقالات أخرى، نهلة بيضون و مراجعة: د سعود المولى، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص: 20.

(2) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس "قراءة الشعر أنموذجا"، ص: 35.

(3) أدونيس، ديوان الشعر العربيّ، المجلّد الأوّل، دار المدى للثّقافة و النشر، دمشق، ط3، 1996، ص:12.

تقم على معيار علمي واضح يبرّر انتقاء أبيات دون أخرى.

صرّح "أدونيس" قائلا:« أعترف للقرّاء الأصدقاء أنّ المعيار الذي اعتمدته في اختيار النصوص التي يضمّها هذا الديوان، كان صارما جدّا، بحيث استبعد نصوصا كان بعضهم يحبونها، و تشكّل جزءا من ذاكرتهم الشعريّة»[1].

هذا الاعتراف، في الحقيقة، لا يعدّ كشفا عن الأسس الموضوعية التي قامت عليها الدراسة، حيث لا نجد لدواعي الاختيار غير الميل الشخصي و الذّوق الفردي.

هذا التصنيف يمكننا أن نخضعه للـ***نّموذج التفاعلي Interactive Model*** لنظريات القراءة أو ما يسمّى بنموذج ***إنصاف النّص و القارئ معا.***

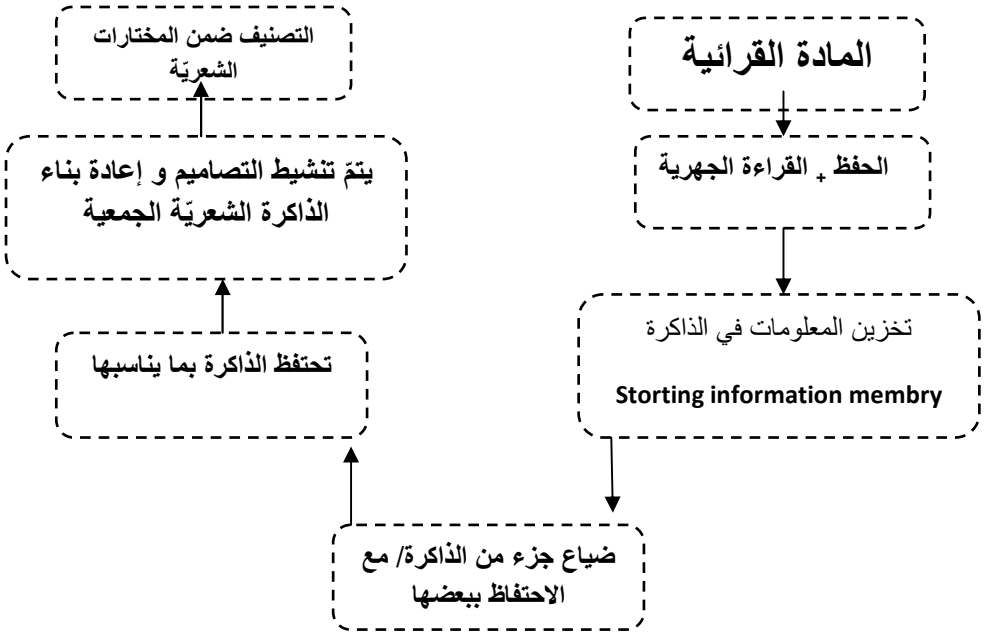
يقوم هذا النّموذج على اعتبار «كل من النّص و القارئ طرفين متكافئين متفاعلين في الفهم و في توليد المعاني و تأويل النّص، حيث أنّ النّص يعطي الإشارة و ينشّط المعارف المتوفّرة لدى القارئ، بينما يوفر القارئ التصاميم أو المعارف »[2]، و التي يستعملها القارئ في توليد الفرضيات و المعاني التي يطبّقها على النّص.

يتبنّى هذا النموذج طريقة للتّصاميم(Shema) أو السكريبت (Script)، حيث يساعد على توزيع طاقة الانتباه، و يمكننا أن نترجم عمل "أدونيس" ديوان الشعر العربيّ(ج1) إلى التصميم الموضّح كالآتي: (المخطط رقم 13):

---

(1) المرجع نفسه، ص:13.

(2) محمّد مفتاح، عبد القادر الزاكي و آخرون، نظرية التلقي (إشكالات و تطبيقات)، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 24، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة محمّد الخامس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص: 221.



المخطط رقم (13)

و رغم ذلك؛ فأدونيس يحاول أن يسوغ لهذه الذّاكرة بعض المبرّرات و إن كانت غير علمية، حيث يسميها هو بـ"القيمة الفنّية الخالصة"، التي تتجاوز حدود الزّمان و المكان، هي قيمة داخلية بحق.

لذلك عمد "أدونيس" في "ديوان الشّعر العربيّ" على انتقاء مجموعة من الشّعراء، و تربيتهم لا يخضع لأيّ اعتبار زمني أو أبجدي، كما اختار مجموعة من أبياتهم الشعريّة، لا يجمع بينها إلاّ ذوقه الخاص، فلم يلتزم بترتيبها الوارد في الدّواوين أو كما حفظته الذائقة الشعريّة جمعاء.

« تعبّر الاختيارات عن فعل اختزال يمارسه أدونيس على النصوص و على الشعراء معا، و يتمثّل هذا الاختزال في عدم معرفة الشّاعر الجاهلي بصورة منفردة، و إنّما يتمّ التعرّف عليه ضمن الأصوات الأخرى، و كأنّ ما لم يقله شاعر ما أكمله شاعر آخر وفق خطّة كتابيّة مارسها أدونيس على مقدّماته الثلاث، ممّا يجعل المتلقّي يضيع في زحمة الأصوات

المجتزأة »[1]

لكن ما يلفت انتباه القارئ المتفحّص أنّ هذه الأبيات لم ترد متناثرة، خالية من منهجيّة تنظيمية نقدية، بل اصطنع لها العناوين، فتكرّر عناوين متشابهة أو متطابقة تجمع بينها تيمات متقاربة يمكننا أن نوضح بعضها في الجدول الآتي:(جدول رقم 03)

العنوان	الأبيات	الشّاعر
قبيل الموت	اليوم يبنى لدويد بيته = يا رب نهب صالح حويته و ربّ قرن بطل أرديته = و معصم مخضب ثنيته	دويد بن زيد الحميري(ص35)ج1
قبيل الموت	ثوى في ملحد لابدّ منه = كفى بالموت نأيا و اغترابا رهين بلى، و كل فتى سيبلى= فأذري الدّمع و انتحبي انتحابا	بشر بن أبي حازم الأسدي(ص45)ج1
مليكة	يشتاق قلبي إلى مليكة = لو أمست قريبا ممّن يطالبها	أحيحة بن الجلاّح(ص38)ج1
امرأة...	فدقت و جلت واسبكرّت و أكملت = فلو جنّ انسان من الحسن جنّت	الشنفرى الأزدي(ص41)ج1
الحبيبة	و غيّرها ماغيّر الناس قبلها= فكانت و حاجات الفؤاد تصبها أ لم يأتها أنّ الدموع نطافة= لعين يوافي في المنام حبيبها	بشر بن حازم الأسدي(ص)ج1
امرأة	يوافي مع اللّيل ميعادها = و يأبى مع الصّبح إلاّ زيالا كأنّ الذّوائب في فرعها= و حبال توصل فيها حبالا	عمر بن قميئة(ص 47)ج1
امرأة	ألم ترياني، كلّما جئت طارقا = وجدت بها طيبا، و إن لم تطيّب	امرؤ القيس(ص 49) ج1

جدول انتقائي يمثّل تصنيف أدونيس لمدوّنات الشعر العربيّ في كتابه "ديوان الشعر العربي"

«إنّ إعداد المتن يعني مزاحمة المتن الأصلي من جهة، و تقديمه بصورة ثانية من جهة أخرى، حيث يثير الاختيار استجابة جديدة لنصّ تحدّدت استجابته ضمن الفترة الزّمنية التي قيل فيها، لأدركنا أنّ فعل الاختيار الأدونيسي يقدّم متنا جديدا مع تشويه متن سابق »[2]

من هنا يمكن أن نخلص إلى أنّ عمل "أدونيس" لم يكن مجرّد جمع لأفضل أبيات

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 39.

(2) المرجع نفسه، ص: 39.

الشعر العربيّ- حسب رأيه و ذوقه الشّخصي- و إنّما هو مدرك تماما لأسس هذا التصنيف، لذا يمكننا أن نلاحظ ما يلي:

- انتقى أفضل و أجمل الروايات.
- اشتملت أغلب الأبيات على عنصر الغرابة، و استبعدت مألوف شعر العرب.
- لم يخلص لترتيب الأبيات عمدا، و كأنّه يعيد قراءتها بطريقة أخرى(كتابة إبداعية)، أو أنّه يقترح طريقة أخرى لكتابتها، و كأنّه يقول للقارئ((لو كتبت أنا هذه الأبيات، لفضلت أن أكتبها على هذه الشاكلة)).
- لم يهتم بالتأريخ لشعراء هذه القصائد؛ ربّما ليبتعد عن فكرة "تاريخ الأدب" لتأسيس "تاريخ جديد للتلقيّات".
- لم يدقّق كثيرا في زمن ولادة الشّاعر أو زمن وفاته، و اكتفى بالتأريخ المتّفق عليه.
- أثبت أبياتا لم يعرف قائلوها، كما آثر شعراء آخرين لأنّ المؤرخين حرموهم من الوجود على صفحات مجلّدات الشعر العربي.

هكذا جمع أدونيس ثلّة من الشعراء في ديوانه من العصر الجاهلي حتّى عصر الانحطاط، مدعّما إيمانه بقيم الماضي، و مؤمنا أيضا بضرورة التحوّل، و في النهاية هو عمل تصوغه قناعته بأنّ "موت الشّعر عند العرب هو موت اللّغة العربيّة".

كما يمكننا أن نضيف أنّ إنشاء المختارات الشعريّة لم يقتصر على ديوان الشعر العربيّ فقط، بل امتدّ إلى أعمال أخرى مثل:

- مختارات من شعر شوقي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- مختارات من شعر الرصافي(مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- مختارات من شعر الكواكبي(مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.

لكن هذه الأعمال كانت مجرّد امتداد لرؤى أدونيس و قناعاته، و جاءت بلغة شعريّة

أو اقتطاع لنصّ من النصوص،«فكان الشّرح بشقّيه التشتيت و التثبيت غائبا عن القراءة»[1].

أما في كتابه "كلام البدايات" فيتجاوز فكرة الاختيار إلى التحليل، فينتقي نماذج من الشعر القديم((امرؤ القيس، الشنفرى، عمرو بن كلثوم، عروة بن الورد)) و يمارس متعة إعادة كتابتها ضمن عناوين حداثية برّاقة((شعرية الجسد، شعرية الرّفض، شعرية العنف، شعرية الرسالة)).

فأدونيس يطمح في قراءته للنّص الجاهلي إلى كتابة نص هامشي حول النّص الأصل، لأنّ تجربة القراءة هنا لا تعني بالنّص المقروء قدر عنايتها بإنشاء خطاب يزاحم الخطاب الإبداعي[2].

و لعلّ "الإهداء" الذي صدّر به كتابه يعكس توجّه أدونيس في قراءة النصوص القديمة؛ فالكتاب مهدى لعلمين من أعلام النقد العربيّ الحديث و المعاصر هما: طه حسين، كمال أبو ديب، فكلاهما أحدث ضجّة و تحوّلا في مسيرة النقد، و كلاهما أعادا النظر في المتون القديمة.

و في النهاية يكون "كلام البدايات" تتمّة مهمّة لمسار أدونيس من أجل تأسيس شعرية عربيّة جديدة.

2-2-1-3- الخطاب الشعري: نحو كينونة نصّية

لا ندري ما إذا كان هذا العنوان الفرعي الذي يعالج "تأويل الشّعر" في الممارسة الأدونيسية ضروريا في زحمة استكناه تأويل المتون النقدية و الثقافية له، لأنّ المتنان النصّي(الشعري) و النقدي مختلفان على الرغم من أنّهما متوازيان تماما، و بالتّالي فسبل قراءة كليهما مختلفة.

---

(1) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 36.

(2) المرجع نفسه، ص: 101.

يعني هذا أنّنا أمام سؤال في غاية الأهميّة، لماذا يأتي تناول ممارسة أدونيس الشعريّة في ظلّ نقد النقد؟؟

يعلو صوت النّاقد "عبد العزيز بومسهولي" على رأس الإجابة قائلا:« الشّعر تأويل، التحام كلّي بين الحرية و الضّرورة»[1]

فالكتابة الشعريّة من هذا المنطلق تصبح تأويلا للعالم و الإنسان و الأشياء و الأفكار.

حسب هذا الطرح تكون الذّات قد قطعت شوطا جديدا في رحلة البحث؛ حيث أنّها صار بإمكانها أن تعي أنّ الكلمة هي كيانها بلا شكّ، فالذّات لا تبدأ في ممارسة الفهم مباشرة، و دون وساطة، لكنّها تضع نفسها في عمق الدّائرة التأويلية...لتجد في النهاية إجابة توفّر لها الاطمئنان.

هذه الإجابة في الحقيقة- تصبح سرابا إزاء التجربة الشعرية الأدونيسية، لأنّها تجربة الاختلاف لا الاتفاق، تجربة الأسئلة لا تجربة الأجوبة، لذلك فهي تسبر أغوار الوعي و الحضارة و التّاريخ، و تتنوّع و تتبدّل حتّى تلمس جميع الزّوايا، و تعانق مختلف الآفاق.

لذلك فهي ليست تجربة عقيمة كما ينعتها بعضهم، أو أنّها لا تنبني على ثقافة مستعارة كما يزعم آخرون[*]، بل هي تجربة نجحت في رصد هموم الذّات العربيّة، فأدونيس مازال يجترح مسافات الاختلاف في فهمه لماهية الثّقافة العربيّة و دورها في بلورة العقل، و تعاطيه مع راهن المتغيّر الفكري و الثّقافي العالمي.

---

(1) عبد العزيز بومسهولي، الشعر و التأويل، ص: 7.

(*) بعد محاضرة السليمانية الشهيرة، هاجم مثقّفون عرب أدونيس بعد تصريحه عن انقراض الثقافة العربيّة، حيث صرّح "سليمان العيسى": "كلام أدونيس مجاني و لن يحصل أبدا على جائزة نوبل، و أيضا عبد الله الغذامي "تجربته أصابها العقم منذ 20 عاما و منتجه ليس سوى لعبة لغوية، أما رئيس اتحاد الناشرين العرب فيصرح: أؤكد لأدونيس أنّ ثقافته المستعارة هي المرشّحة للانقراض.

و التجربة الشعرية عند "أدونيس" هي مغامرة تهدف« إلى فتح دروب الحرية كفعل للاختيار، و الولوج في المجهول، و هو ما يمكن من خلق تجريب إبداعي يكشف المنحجب »[1]

هذا لا يعني أنّها تجربة تنقطع عن الواقع و تذهب بعيدا في مناشدة الخيال و العدم، على العكس، فهي مشروع متكامل للحياة العربيّة... و نقد لهموم الأنا و معايشة لشرخها.

ففي قصيدة "قبر من أجل نيويورك" لا مكان للعدم لا للمحو؛ هي تجربة متميّزة مع الخلاص و التحرّر« من هيمنة المؤثّرات الرّابضة في ذهنه و في ذاكرته و الترسّبات الباقية من قراءاته قبل أن يبدأ هو نفسه في صياغة نصّه»[2].

في "قبر من أجل نيويورك" يقوم النّص بذاته شأنه في ذلك شأن مدينة نيويورك القائمة بذاتها، و التي تختلف عن واشنطن و لندن و باريس بمناخها و تكوينها، قد تتشابه مدينة نيويورك مع بعض المدن في شيء أو آخر، أمّا قصيدة أدونيس فهي صورة فريدة لا ثانية لها. يقول:

نيويورك

امرأة _ تمثال امرأة

في يد ترفع خرقة يسميها الحرية ورق نسميه التّاريخ

و في يد تخنق طفلة اسمها الأرض[3].

---

(1) عبد العزيز المقالح، نقوش مأربية (دراسات في الإبداع و النقد الأدبي)، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2004، ص: 17.

(2) المرجع نفسه، ص: 17.

(3) أدونيس، هذا هو إسمي، بدايات للطباعة و النشر و التوزيع، جبلّة، سورية، 2007، ص: 49.

هنا تصبح القصيدة نبوءة بامتياز، فـ«للقبر الذي تنبأ به أدونيس لعاصمة المال و القوّة في مطلع السبعينات لم يكن يخصّ بنيتها الخارجية، المنازل و الشوارع و الحدائق و لا النّاس و لا تمثال الحرية(..) و لكنّه قبر من أجل البنية العميقة للنظام و بطريقة التعامل مع البشر، مع ناسها أوّلا، ثم الناس المرتبطين بها »[1]

فنيويورك مدينة تمارس القتل، و النفي و البتر، و القهر، مدينة ظالمة هي:

حضارة بأربع أرجل؛ كلّ جهة قتل و طريق إلى القتل،

و في المسافات أنين الغرقى[2]

فنيويورك هذه لم تعجب "أدونيس" مثل "لوركا"، لذلك فتح لها قبرا يكون في مستواها فخامة و أبّهة[3]:

نيويورك،

جسر بلون الإسفلت. حول خاصرتها زنّار رطب، وجهها شبّاك

مغلق... يفتحه **وولت ويتمان**- "أقول كلمة السر الأصليّة"-

لكن لم يسمعها غير إله لم يعد في مكانه. السّجناء، العبيد،

البائسون، اللّصوص، المرضى يتدفّقون من حنجرته، و لا فتحة[4]...

ليست قصيدة "قبر من أجل نيويورك" الوحيدة التي يتعانق فيها الواقع و الحلم، نصوصه جميعها هي على موعد مع تأويل العالم، فالشعر بالنسبة لأدونيس«مؤول و مؤول

---

(1) عبد العزيز المقالح، نقوش مأربية، ص: 18.

(2) أدونيس، هذا هو إسمي، ص: 49.

(3) المرجع السابق، ص: 21.

(4) أدونيس، هذا هو إسمي، ص: 49.

(بكسر الواو المشدّدة، و بفتحها) فهو يخوض مغامرة القراءة بمعناها الشّامل، للذّات و المكان و التّاريخ و التراث لولوج دروب الفهم العميق للكينونة»[1]

لقد دشّن أدونيس زمن التّأويل مع "شهوة تتقدّم في خرائط المادّة" سنة 1987، و "احتفاء بالأشياء الواضحة الغامضة" سنة 1988، ثمّ أبجدية ثانية سنة 1994...

2-2-1-4- الخطاب القرآني: خطاب فوق كل خطاب

إذا كان القرآن الكريم- اليوم- يقدّم نفسه نموذجا مهمّا للحياة المثاليّة أمام تحديّات تجربة الحضارة العالمية الرّاهنة، فإنّ هذا النّموذج يستمدّ سلطته من إعجازه العلمي و منهجه، أكثر ممّا يستمده من قوّة إعجازه اللّغوي.

فالقرآن بالنسبة للعربيّ ليس مجرّد قراءة جديدة للعالم و الكون فقط، بل هو قطيعة حقيقية لما سبقه، و هو أيضا تأسيس لنمط مختلف للكتابة(في العربيّة).

لذلك، فهو يعدّ« تحوّلا جذريا و شاملا: به و فيه، تأسّست النقلة من الشّفوية إلى الكتابة- من ثقافة البديهة و الارتجال، إلى ثقافة الروّية و التأمّل، و من النظرة التي لا تلامس الوجود إلاّ في ظاهره الوثني، إلى النظرة التي تلامسه في عمقه الميتافيزيقي، و في شموله –نشأة، و مصيرا، و معادا »[2] .

فهذا الكتاب يعدّ مصدرا كلّيا للمعرفة، حيث يحوّل الإسلام دينا عالميا يتجاوز جميع الأديان التاريخية، بل يطوّرها جميعها لتصبح في فلكه و في اتجاهه،« إنّ الله سبحانه و تعالى الذي أنزل القرآن حاملا في مبناه وحده منهجية كاملة (و وعيا معادلا للكون)، فإنّ عناصر استمراريته و حفظه ليست فقط في نصوصه، و لكن في (فهم هذه النصوص ضمن

---

(1) عبد العزيز بزمسهولي، الشعر و التأويل، ص: 10.

(2) أدونيس، الشّعرية العربيّة، ص: 35، 36.

منهجيته) أي ضمن المنهج القرآني ذاته » [1]

فكيف لكتاب تنزّل منذ خمسة عشر قرنا و في بيئة رعوية زراعية تعتبر الأكثر تخلّفا أن يصبح فيما بعد مصدرا مهما لنتائج العلم يفوق الموسوعة العلمية البريطانية الكبرى؟ و كيف لكتاب سماوي من بين كلّ الكتب السّماوية(المعترف بها إلهيا) أن يصبح نموذجا وحيدا محيطا بقضايا الوجود، و كذا أيضا معطا متكاملا لتجربة شعب عالمي؟

لهذه الأسباب و غيرها يظلّ النّص القرآني ليس مصدرا فقط للتشريع الإسلامي، بل أيضا معقدا لمجموعة من الأسئلة تبحث عن أجوبة مقنعة.

قامت كثير من الدراسات باللّغة العربيّة و غيرها قديمها و حديثها لتعيد النظر في جميع القراءات للنّص القرآني، منها: "الطيّب تيزيني في النّص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة"، "عابد الجابري في التراث و الحداثة"، "محمّد أركون في القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، "نصر حامد أبو زيد في الخطاب و التأويل"،...لكن هذه القراءات للخطاب الديني بقيت تتراوح بين الدّعوة إلى القراءة العلمانية و العلمية في آن، و بين القراءة اللّغوية التي تتأسّس على فكرة أنّه نصّ متكامل لغويا، فهو« أشبه ببحر تتعانق أمواجه و تتداخل، في بداياته و نهاياته(..) و هو، من ناحية الشّكل، خلاصة لأشكال القول السّابقة عليه: الشّعر و الخطابة و المثل و الحكمة عند العرب قبل الإسلام، و الكتابة البابلية- الكنعانية الآرامية. و الكتابة التوراتية »[2]

يبدأ "أدونيس" قراءة النّص القرآني بدءا من الثّابت و المتحوّل، حتّى كتابيه "الشعريّة العربيّة" سنة 1985، و "النّص القرآني و آفاق الكتابة" سنة 1993... هذه القراءة التي

---

(1) محمّد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية "جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة"، المجلّد الأوّل، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط2، 1996، ص: 19.

(2) أدونيس، النص القرآني و آفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص: 48.

تراوحت بين الاعتراف بمصداقيّة القراءات اللّغوية القديمة و جدواها، و بين ربط القرآن بالنظرة الحداثية للحياة و الكون و الإنسان.

ففي "النّص القرآني و آفاق الكتابة" يؤسّس لنوع مختلف كلّيا من القراءة، فيقرّ ذي بدء بأنّه« نصّ يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعا كأنّه أعاد الأبجدية إلى فطرتها»[1] .

فهو إذن نصّ يجمع ما قبله و ما بعده، هو خاتمة النبوّات، بل خاتمة الكتابة جمعاء، لأنّه تأسيس ضدّ نظرية الأجناس الأدبيّة، فليس هو بشعر، و لا هو بنثر..هو شيء آخر.

«هو من حيث التقنية و البناء، يعتمد الحوار و السّرد، الحكمة و المثل، و هو تشريع و تسبيح في آن- و فيه صفحات يمكن النّظر إليها بوصفها "أحسن القصص"، و يمكن كل قارئ أن يستخلص منه رؤية معينة للشّعر و الفكر، و مفهوما خاصا للإنسان و الكون، و منهجا واضحا في النّظر إلى الأخلاق و الموت و الحب، الطبيعة »[2]

حسب هذا الطّرح، و وفقا لهذه الرّؤية يكون القرآن جديرا جدّا بحلم ملارميه[*]: كتاب هو "ينبوع للحقيقة تشرب منه الإنسانية جمعاء". هذا الحلم هو من صنع إلهي، فكيف لبشر مهما كانت قدراته الذهنية و الإبداعية أن يقدّم للإنسانية إنجازا في هذا المستوى.

لكن الغريب في معالجة أدونيس لآفاق الخطاب القرآني أنّها لم تنح المنحى العلماني الشّائع عند عامة المثقّفين في العالم العربيّ و الإسلامي، بل على العكس، فهو يستمر في الإقرار بعالميته و شموليته و إعجازه المطلق.

و رغم ذلك فهو يقع في أحيان كثيرة – بسبب شعرنة الفكر- في نتائج باطلة، فيحكم

---

(1) المرجع نفسه، ص: 34.

(2) المرجع نفسه، ص: 49.

(*) ربّما بلي أدونيس بنفس الحلم الذي كان يساور مالارميه، لذلك أسمى ديوانه بالكتاب.

مثلا بالارتباط الوثيق بين النّص القرآني و اللّغة العربية، و يجعلهما«بنية روحية واحدة»[1]؛ فنزول القرآن الكريم بلسان عربيّ مبين لا يعني تضييق أفق النّص على العرب، كما أنّ إعجازه و كونيته و عالميته ليست حصيلة ارتباطه بالعرب لغة و قوما - و برهاننا على صحّة هذا الزّعم هو اعتناق غير العرب- و بشكل متزايد للدّين الإسلامي و قراءة النّص القرآني و الإيمان به بنصّه المترجم و بكافّة مختلف اللّغات.

يصبح النّص القرآني- وفقا لهذه النظرة- نصّا يؤسّس لإنسان جديد، و أيضا لقارئ جديد و قراءة جديدة، و بالتّالي ذوق جديد.

لكن أدونيس في "الشعرية العربيّة" يستقرئ الدراسات القرآنية التراثيّة بدءا من: الجاحظ، و ابن قتيبة في مشكل القشرعرآن، و الرماني في النكت في إعجاز القرآن، و الخطّابي في بيان إعجاز القرآن، و الباقلاّني، الجرجاني،.. و يقف عند مقارنة النّص القرآني بالنّص الشّعري، ليصل في نهاية النقاش إلى أنّ: « النّص القرآني كان(..) أساس الحركية الثّقافية الإبداعية، في المجتمع العربيّ، الإسلامي، و ينبوعها و مدارها»[2]

و يضيف أدونيس نتيجة مهمّة هي أنّ« جذور الحداثة الشعرية العربيّة، بخاصة، و الحداثة الكتابيّة، بعامّة، كامنة في النّص القرآني»[3].

فلعلّ البعد عن مألوف القول، ثمّ اشتراط الثّقافة العميقة للقارئ و النّاقد، و كذا عدم تقييم النّص بحسب زمنه... جميعها كانت نتائج مهمّة خلّفها الاحتكاك بالنّص القرآني.

يبقى النّص القرآني وفق هذا المنظور نصّا لا يضاهيه أي نصّ، هو حلقة وصل وصل متينة بين الدّين و الدّنيا، يكتب الدّين بغة شعرية و يكتب الدنيا بلغة دينية.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 34.

(2) أدونيس، الشعرية العربيّة، ص: 42.

(3) المرجع نفسه، ص: 50.

2-2-1-5- الخطاب الصوفي و التأويل:

إذا كنّا نؤمن مع "فاتيمو" Vattimo بأنّ « كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية»[1]، فإنّ التجربة الصوفية هي كذلك أيضا؛ هي تجربة تتراوح فيها الحقيقة و التأويل، حتّى تصبحان وجهان لعملة واحدة.

فرغم أنّ التجربة الصّوفية هي تجربة باطنية أساسا، إلاّ أنّها تجربة لا تنقطع عن الحقيقة، بل هي سفر في حضرتها، و بحث مستمر و جاد عنها.

فالصوفي يسعى من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع "مصدر المعرفة" بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزّقت الاختلافات المذهبية دلالتها.

لكنّها تجربة لطالما ارتبطت بالدّين و جاورت المتن الديني، و مع أدونيس أصبحت تجربة من نوع آخر؛ فالدّين- حسبه- لا يكون عنصرا مؤسّسا لها، مثلما أكّد ذلك« التصوّف الوثني لدى كلّ من نيتشه و رامبو اللّذين تصلهما بأدونيس وشيجة صامتة صرّحت بنفسها في سياقات متعدّدة»[2]

توزّعت قراءة أدونيس للمتن الصوفي على كتب متعددة أبرزها: الثّابت و المتحوّل، الشعريّة العربيّة، الصوفية و السوريالية؛ و لعلّ الكتاب الثّالث أكثرهم شمولا و توسّعا. ففيه يحاول «فهم الصوفية من داخل النظام المعرفي السريالي، و ليس الفهم المتّصل بالنّص الصوفي» [3]

ففي كتابه "الصوفية و السوريالية" يقيم علاقة تبدو للوهلة الأولى غريبة و غير

---

(1) محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات "فصول في الفكر العربيّ المعاصر"، ص: 18.

(2) خالد بلقاسم، أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2008، ص: 71.

(3) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 135.

مقنعة بين المذهبين؛ فالأولى مذهب يتّجه نحو الخلاص الديني، أمّا الثّانية فهي حركة إلحادية، فكيف يمكن الجمع بينهما؟؟؟

صحيح أن "أندريه بريتون" أكّد أنّ لا مكان للديني في الرؤية السوريالية، و الدّين، أيضا في التجربة الصوفية – حسب أدونيس- ليس هو الدّين نفسه التقليدي، فحضوره فيها «ليس حضور انفصال و تجريد عن الوجود، كما هو الشأن في النظرة الدينية التقليدية، و إنّما هو حضور اتصال بالوجود »[1]

يكتشف "أدونيس" مجموعة من المسوّغات التي تجمع كلا المذهبين؛ فعجز الدّين و العلم عن الإجابة عن كثير من الأسئلة أوجد التصوّف، و هو نفسه الذي أوجد السوريالية، و هما يشتركان أيضا في دعواهما لقول ما لم يقال، و كذا التماهي مع الغيب و المطلق.

هذه المبرّرات و غيرها يصوغها "أدونيس" في مدخل بحثه، ليكون فاتحة لإقناع قارئه بمضمون الدراسة؛ فيغيّر المسلّمات و يجعل من الغريب مألوفا.

في رأي الصوفي؛ أن نصوص الشريعة تعبيرات لغوية تتسم بالغموض و الإجمال في حالات كثيرة، و يرى أن جلاء غموضها و إزالة إبهامها و تفصيل مجملها إنّما يمكن الوصول إليه عبر السّعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسّم خطى التجربة النبوية التي هي أصل الوحي[2].

هكذا يكون المتصوف نبيا رائيا، و يصبح – بحسب أدونيس- رامبو متصوّفا رائيا ينطق عن حسّ مشرقي، محدّدا خصائص النص الرامبوي، و يمثّله تعيينا في نصّيه "فصل في الجحيم" و "إشراقات"، حينئذ يحكم "أدونيس" على هذين النصين بأنهما:

---

(1) أدونيس، الصوفية و السوريالية، ص: 10.

(2) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، المركز الثقافي العربيّ، المغرب، ط2، 2004، ص:...

أوّلا: النّص مغلق و يضع المصطلح الأجنبي Hermétique بين قوسين، فكيف يصبح هذا المصطلح (هرمسي) ثمّ تأويلي.. أي متعدّد الدلالات، إلى معناه الضد؟هنا يلتبس المصطلح الغربيّ على أدونيس، و يسوق مجموعة من البراهين تؤكد أطروحته الأولى.

ثانيا: يقرّر أدونيس أنّ «النّص الرامبوي المستقر في لغة غربيّة، هارب أبدا من الفضاء الغربيّ/الفضاء الإقليدسي- الديكارتي»[1].

هنا يجرّد "أدونيس" نصّ رامبو من غربيّته، لا لشيء إلاّ لأنّه نص هارب من إكراهات الحياة اليومية؛ فكيف يفرّ نصّ إبداعي من حقله الأصلي بمجرّد أنّه يعاني ضغطا أو إكراها.. كيف يسافر من حقل إلى حقل؟ كيف يغادر غربيته إلى شرقية لا يعرف عنها الكثير؟

ثالثا: يخلط أدونيس بين فهم ثنائية الشّك لديكارت(الذّات/الموضوع) و بين ضرورة التوحّد مع الطّاقة الحيوية للوجود، لاستكشاف الباطن، فكيف يلتقي ديكارت مع الصوفية؟

رابعا: ينحو "أدونيس" في قراءة الخطاب الرامبوي منحى المبالغة و الانبهار، فيصبح "رامبو" رائيا و نبيّا، ففي كل مرّة يقدّم نتائجه جاهزة مع غياب الإجراءات النقدية التي جعلته يتوصّل لمثل هذه النتائج.

كما تفرز دراسة "أدونيس" انطباعا بمحاولة الانسلاخ من المرجعية العربيّة(الاستلاب)، رغم أنّه برهن خلال إنتاجه الإبداعي و النقدي أنّ التراث يحتل مكانة مهمّة داخل ذاته، لكنه في هذه الدراسة يقع في مأزق الاعتراف بتفوّق الآخر:

«أحبّ أن أعترف أيضا أنّني لم أتعرّف على الحداثة الشعريّة العربيّة، من داخل النظام الثّقافي العربي السّائد، و أجهزته المعرفية، فقراءة بودلير هي التي غيّرت معرفتي بأبي نواس، و كشفت لي شعريته و حداثته، و قراءة مالارميه هي التي أوضحت لي أسرار اللّغة

---

(1) أدونيس، الصوفية و السوريالية، ص: 240.

الشعرية أبعادها الحديثة عند أبي تمام، و قراءة رامبو و نرفال و بريتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصّوفية بفرادتها و بهائها »[1]

لقد حاول "أدونيس" خلال دراسته هذه أن يتخلّص من الأحكام السابقة (مثل: أنّ رامبو كان يعرف العربيّة و أنّه مات مسلما.. و أنّ أباه ترجم القرآن إلى الفرنسية...)، ليجد المسوّغات الكافية لمسار دراسته و نتائجها.

« غير أنّنا لا يمكن أن نثق بمصداقية هذا النّفي بمعنى أنّ ما نفاه أدونيس من خطوات لقراءته كان تفصيليا أي مقروءا بعناية، فهل كانت هذه الشروط غائبة في القراءة أم مغيّبة؟ و هل كانت قراءة أدونيس خالصة من هذا النّفي، بمعنى أنّها اعتمدت نصّ رامبو أساسا؟ »[2]

كما سقط أدونيس في مغبّة إسقاط تجربته الإبداعية و النقدية الذاتية على إنتاج "رامبو"، و هو بذلك يكون قد أنجز بحثا يقترب من أدونيس إبداعيا و نقديا أكثر من قربه لرامبو.

لكن تجربة رامبو ليست التجربة الوحيدة التي يعرضها أدونيس، ربّما كانت هي أكثر تميّزا و أكثر جدلا في الكتاب، فعرضه لتجربة النفّري أتت غير صادمة لقارئه على الرغم من تناوله لصوفية مختلفة عربيا؛ صوفية يتقاطع فيها الشعر و الفكر و القلب مجتمعة.

رغم ذلك لا تخلو قراءة أدونيس لشعرية النفّري من العثرات، فهو لم يذكر – في دراسته- «نصّا واحدا للنفّري ليدلّنا على المواضع التي تتحدّد فيها شعرية هذا النّص، فهذا يعني أنّ نصّ النفّري يمثل بمجمله نوع الرؤيا التي حددتها القراءة »[3]

---

(1) أدونيس، الشعرية العربيّة، ص: 86.

(2) عصام العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، ص: 154.

(3) المرجع نفسه، ص: 147.

في هذه التجربة ينبهر أدونيس بالكتابة النفّرية، و يعتبرها تجربة فريدة، بل هي «قطيعة كتابية» [1] و«قطيعة ثقافية» [2] بحق.

إنّ هذا الاصطدام بين تصوّر أدونيس و الأسس المتعالية للتجربة الصوفية هو ما وجّه تحويله لها في نصوصه الإبداعية.

الصوفية عند أدونيس- و بحسب جميع دراساته- لا تصبح مذهبا مستقلا يهدف إلى تعميق البعد الديني، بل تتحوّل طريقة لفهم العالم و الكون، هي اعتقاد قلبي تمتهنه الروح لتصل إلى أرقى الحقائق، و هي أيضا توأم الشعر و لا يقوم الشعر إلاّ بها(هذا دوما حسب التصوّر الأدونيسي).

هكذا تبقى الرؤية الأدونيسية للخطاب الصوفي واحدة، أو يمكن القول أنّها تبقى وفيّة لأساسيات الفكر الأدونيسي ككل، فهي عندما ترتدّ في "الثّابت و المتحوّل" نحو ربط الصوفية بالإمامة، هي في الحقيقة لا تتنصّل من أبجديات المعرفة عند أدونيس بل العكس تماما، هي بهذه الطريقة تعلن إخلاصها للجذور الكامنة في الفكر الأدونيسي.

هكذا نكون قد أنهينا هذا الفصل الذي تناول "لعبة التأويل الأدونيسي" ، فيه يتحوّل أدونيس إلى ذات تكتب ذاتها على الطريقة الدلثوية، حيث يصبح التأويل إستراتيجية ناجحة لزحزحة الثابت فكريا و ثقافيا و سياسيا و دينيا، هي مجاوزة للخطاب السكوني، و مساءلة حقيقية للأسس و البداهات و تشريح للعتبات. بهذا الشكل تكون الممارسة التأويلية عند أدونيس فعل يجسّد التحديث و يستثمره.....

(1) أدونيس، الصوفية و السوريالية، ص: 187.

(2) المرجع نفسه، ص: 187.