

جامعة قطر  
كلية الآداب والعلوم

النص وتشكلاته الثقافية في الفكر الحدائى عند أدونيس

أعدت بواسطة  
هوية المري

قدمت هذه الرسالة كأحد متطلبات  
كلية الآداب والعلوم  
للحصول على درجة الماجستير في  
اللغة العربية وآدابها

يونيو 2017

©2017. هوية عبدالله المري. جميع الحقوق محفوظة.

## لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ة هوية عبدالله المري بتاريخ 2017/3/23، وُوفّق عليها كما هوأت:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزء من امتحان الطالب.

---

د. حبيب بوهرور  
المشرف على الرسالة

---

د. عبد القادر فيدوح  
مناقش

---

د. محمد مصطفى سليم  
مناقش

---

أ.د عبد الرحمن محمود عبد السلام  
مناقش

---

تمّت الموافقة:

---

الدكتور راشد أحمد الكواري ، عميد كليّة الآداب والعلوم

---

## الملخص

يستهدف هذا البحث الكشف النقدي عن دور النص في الفكر الحدائني عند أدونيس ، ويكتسب أهميته من إثارته لعلاقات الحدائني العربية بالمقدس أو النص من منظور الموروث العربي والآخر الغربي معا ، كما هي معروضة في الخطاب النقدي لأدونيس ؛ ذلك أن النص كان مقوما رئيسا في نظرية أدونيس الحدائنية سواء في إبداعه الشعري أو خطابه النقدي ، ويمكن الوقوف على دراساته النقدية للحدائني العربية لإثبات أن النص كان محورا ساطعا ومضمرا في آن لأغلب هذه الدراسات ، مهما كان منضويا تحت مسميات أو مفاهيم محددة كالألوان والمرجع والمقدر من جهة أو الغيب والوحي والمقدس من جهة أخرى ، فقد احتل بحث الألوان المتمثل في النص أو الرؤيا الدينية النابعة عنه في كتابه "الثابت والمتحول عند العرب" فـللين متتابعين الأول والثاني ، إلى جانب سطوعه في عدد من الدراسات النقدية كـ"المحيط الأسود" و "الهوية غير المكتملة" و"موسيقى الحوت الأزرق" ، عوضا على تجليه بمعناه الـريح في دراسات عديدة كـ"النص القرآني وآفاق الكتابة" ، وكونه محورا لتجربة الـلوفية كما عرضها في كتابه "الـلوفية والسوريالية" ، ومحورا ، أيضا ، في حديثه عن الشعرية العربية في ضوء اتحادها التاريخي والمعجز في اللغة العربية ، بالإضافة إلى كونه ، أخيرا ، المرجع الذي تعود إليه جميع تحليلاته النقدية ، وعلى الرغم من كثرة الدراسات النقدية المعقودة حول أدونيس ومشروعه الحدائني إلا أن أحدا لم يتعرض لهذا الجانب الرئيس منه ، حيث اقتـر الكثير من الناقدين والباحثين لأدونيس على البحث حول اتجاهين أحدهما متمثل في الحدائني الشعرية كما أسس لها أدونيس والآخر مـروف إلى دراسة المنهجية النقدية التي اعتمدها أدونيس في خطابه النقدي للحدائني العربية ؛ ومن أجل ذلك كان هذا البحث موجها لدراسة هذا الجانب النقدي المهمل حول أدونيس وخطابه الحدائني .

وقد دارت فـلول البحث ومساراته حول الإجابة على تساؤلات عديدة ، أهمها : ما الدور الذي لعبه النص في الرؤيا الحدائنية لأدونيس ؟ ، وما الخـلـولـية النقدية على الـلـعيد المنهجي لأدونيس في بحثه النص كـمقوم رئيس لمنظوره الحدائني ؟ ، وقد اقتضت طبيعة هذا البحث الاستناد إلى آليات منهجية محددة كالمقاربة والـلـف والتأويل إلى جانب الإفادة من آليات المنهج التاريخي و المنهج المقارني ، وقد انتهى هذا البحث إلى نتائج مهمة ، يمكن تلخيصها في نتيجة واحدة هي : النص يعد مقوما رئيسا في نظرية أدونيس الحدائنية إلا أنه رغم ذلك لم يكن عاملا وحيدا في إـياغة إشكالات الحدائني العربية كما افترض أدونيس .

This research aims to critically discover the role of Quran text in modernist thinking of Adonis, which takes its importance from its provocation of the relationships between Arab Modernity and the sacred/ Quran text from the perspective of both the Arab and Western heritages, as presented in the critical discourse of Adonis.

Quran text was a key constituent in Adonis's Theory of Modernity, whether in his poetic innovation or critical discourse. His critical studies of Arab Modernity can be used to prove that Quran text was both reflecting and tacit of most of these studies, despite being used under specific names or concepts such as origin, reference and destination in one hand or the unseen and the sacred in the other hand.

Researching the representative origin in Quran text or its emerging religious vision in Adonis's book "The Fixed and Variable at the Arabs" took two consecutive chapters; the first and the second, in addition to being mentioned in a number of critical studies such as "the Black Ocean", "Uncompleted Identity" and "Music of the Blue Whale". We can also find it clearly and expressly mentioned in other studies such as "Quran Text and Horizons of Writing".

Besides, it is used as an axis of a Sufi experience as presented in his book "Sufism and Surrealism" and in his speech of Arab poetry in light of their historic and miraculous union in the Arabic language, in addition to being the reference to which all of his critical analyses return.

Despite the large number of critical studies on Adonis and his modernist project, no one has ever exposed this main part of him. Most critics and researchers of Adonis only researched two aspects; the first of which was the modernist poetry as established by Adonis and the other was the critical methodology adopted by Adonis in his critical discourse of Arab modernity. Therefore, this research was made to study this ignored critical aspect of Adonis and his modernist discourse.

The chapters and sections of this research tried to answer many questions, the most important of which are: what is the role played by the Quran text in the modernist vision of Adonis? What is the critical particularity on a methodological level at Adonis in his study of the Quran text as a key constituent of his modernist perspective?

The nature of this research necessitated relying on specific methodologies such as approach, description and interpretation in addition to utilizing mechanisms of historic and comparative methodology. This research concludes with important results that can be summarized in one phrase: the Quran text is deemed a key constituent in Adonis's Theory of Modernity however; it is not the only factor in formulating problems of Arab modernity as proposed by Adonis.

## فهرس الموضوعات

iiiiv.....	شكر وتقدير .....
1 .....	المقدمة .....
7 .....	الفصل الأول : توصيفات مصطلحية .....
9 .....	أولاً: النص والنص القرآني .....
9 .....	أ. النص .....
12.....	ب. النص القرآني .....
16.....	ثانيا : الحداثة العربية .....
18.....	أ. الحداثة والمقدس .....
21.....	ب. الحداثة والموروث .....
24.....	ج. الحداثة والآخر .....
26.....	ثالثاً: ترجمة فكرية لأدونيس .....
28.....	أ. المرجعية الدينية .....
28.....	ب. المرجعية الغربية .....
29.....	ج. مرجعية التراث العربي .....
31.....	الفصل الثاني : علاقة النص بالفكر الحداثي عند أدونيس .....
34.....	أولاً : النص والفكر السياسي .....
36.....	أ.السلطة .....
40.....	ب.المعارضة .....
44.....	ثانيا : النص واتجاهات المعرفة .....
46.....	أ.المعرفة النقلية .....

49	ب. المعرفة العقلية
51	ج. المعرفة الـوفية
55	ثالثا: النص وقضايا اللغة
56	أ. الإعجاز القرآني
58	ب. إشكالية اللفظ والمعنى
60	ج. المجاز
61	رابعا: النص والشعر والنقد
63	أ. الأـولية
67	ب. الالتزام
72	ج. الايديولوجيا
74	خامسا: النص والثقافة العربية
75	أ. النـية
78	ب. التبعية
102	الفصل الثالث : خصائص النقد "الأدونيـي" للنص
82	أولا: نقد النص عند أدونيس
83	أ. النص من منظور اتباعية الفكر العربي
91	ب. النص من منظور حداثة الفكر العربي
102	ثانيا: نقد النص بين أدونيس وآخرين
108	خاتمة
117	قائمة المـادر والمراجع

## شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الجزيل إلى جميع من ساندني في إنجاز هذا البحث



## مقدمة

عني هذا البحث بالكشف النقدي عن دور النص في الفكر الحدائني عند أدونيس ، ويأتي ذلك تماشياً مع حقيقة أن النقد يعد مظهراً من مظاهر الرؤيا الحدائنية العربية الراهنة ، حيث يعبر عن إشكالات الحدائنية الفعلية وعقباتها ، إلى جانب كشفه بأنه ثمة وعياً متقدماً بضرورة إقامة حدائنية عربية عميقة تتجاوز الموروث ببعده الغيبي الممتد والآخر ببعده الاستبدادي ، وهذا الأمر ، بالذات ، هو ما يحيل النقد إلى مطلب مهم للتأكيد على خلو الحدائنية العربية الراهنة بعيداً عن الموروث والآخر ، أي التأكيد على بعديها الحضاري والتاريخي بحيث تفتح إشكالات الواقع وقضايا الراهنة هي نقطة البدء في نقد الحدائنية ، ويحتل المقدس أو النص ضمن هذا المنظور مرتبة أولى مع الموروث بوصف هذا الأخير أول واقع شهد بدايات الاتساق بين الغيب والإنسان العربي ومراحل تأسيسه ، ويمكن القول بأن نقد النص ضمن الموروث يستمد مشروعيته من حقيقة أن إشكالات الحدائنية العربية الراهنة تعود إلى المرجعية الأولى للفكر العربي المائل في الغيب ، لذا كان نقد النص تحت مسميات محددة كالمقدس والغيب والوحي غالباً في الكثير من الدراسات والبحوث النقدية للحدائنية العربية الراهنة ، ويعد أدونيس من الحدائنين الذين نقدوا النص دون أن يفهموا عن مثل هذا الاتجاه براحته ، حيث يعد النص ، في هذه الحالة ، جزءاً من الموروث الممتد كإشكال أو عقبة دون تحقيق حدائنية عربية فعلية ، أي أنه يعد عاملاً مؤثراً في التأسيس للاتباعية في الفكر العربي المناهضة بدورها لأي اتجاه حدائني ، حيث كانت الرؤيا الإنسانية النابعة من الغيب أو النص ، عند أدونيس ، غالبية على واقع الإنسان العربي ، معززة ضمن هذا الدور لمظاهر القبول والتسليم والانغلاق .

وتجدر الإشارة إلى أن عنوان الرسالة الموسوم بـ "النص وتشكلاته الثقافية في الفكر الحدائني عند أدونيس" عن الإفهام الكامل عن ماهية النص المنشود يمكن تفسيره بأن "النص" يعد عند ذوي الاختصاص في الفقه - وهم الأكثر تعاملًا مع القرآن باعتباره النص الكامل الأزلي - مصطلحاً دالاً على القرآن الكريم كما تبين في الفصل الأول المتعلق بتوضيح المصطلح ، علاوة على ما يدل عليه عند كثير من الحدائنين بوصفه مفهوماً معبراً عن المقدس كما هو واضح مثلاً عند حامد أبو زيد في كتابه الموسوم بـ "مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن" ، وعلى الرغم من ذلك يظل التساؤل مشروعاً حول الجدوى من الاقتباس على مصطلح "النص" ، ويمكن الإجابة بأن ذلك كان تجنباً لانحراف الفهم عن المسار النقدي الثقافي للبحث ، والاحتمال الكبير بازدياده إلى المنظور الديني حول الحدائنية الذي قد ينشأ نتيجةً للتجاوز اللفظي والمتعلق بين النص القرآني والحدائنية .

وقد كان لغاية أدونيس الأولى المتمثلة في التأسيس لحدائنية عربية بدم عقباتها المائلة في مظاهر الاتباعية الممتدة من الموروث في مقابل التكريس لمظاهر إبداعها القديم كتجارب يمكن الإبداع على غرارها ، دورٌ كبيرٌ في إرفاق الكثير من الباحثين والناقدين لأدونيس عن الاعتراف بأن النص كان مقوماً لمشروع أدونيس النقدي للحدائنية العربية ، مهما بدا ذلك منضوياً تحت مساع البحث في الرؤيا الاتباعية للإنسان العربي الملتزم بالغييب أو النص كمرجع ، فعلى الرغم من أن النص كان عند أدونيس أملاً من أصول الفكر العربي واستثنائه ضمن هذا المعنى عند أدونيس بغالب الاهتمام البحثي والنقدي ، حيث لا يخلو كتاب نقدي للفكر أو الفن لأدونيس دون فصل أو باب مقدم عن الأصل وماهيته وأثره ، ومن ذلك بحثه الشائك عن الثابت والمتحول الذي احتل فيه البحث عن الأصل فلولين متتابعين الأول والثاني ، إلى جانب سطوعه في عدد من الدراسات النقدية كـ "المحيط الأسود" و "الهوية غير المكتملة" و "موسيقى الحوت الأزرق" ، عوضاً على تجليه بمعناه اللفظي في دراسات عديدة كـ "النص القرآني وآفاق الكتابة" ، وكونه محورياً لتجربة اللفظية كما عرضها في كتابه "اللفظية والسوريالية" ، ومحوراً ، أيضاً ، في حديثه عن الشعرية

العربية في ضوء اتحادها التاريخي والمعجز في اللغة العربية ، بالإضافة إلى كونه ، أخيرا ، المرجع الذي تعود إليه جميع تحليلاته النقدية، على الرغم من ذلك كله ، فإن النص لا يعد جزءا مهما في الدراسات التي نقدت أدونيس ، حيث تعد الحداثة الشعرية كما أسس لها أدونيس نقديا وشعريا هي المدار الأول لدراسات نقدية كـ"الخطاب النقدي عند أدونيس : قراءة الشعر أمودجا" لعبد القادر محمد مزاق و"الإبداع ومآدره الثقافية عند أدونيس" لعبدان حسين قاسم ، و"آليات الشعرية الحداثية عند أدونيس" لبشير تاويريت ، في حين كانت المنهجية النقدية لأدونيس هي المدار الثاني لدراسات أخرى ، كـ"أدونيس في مرمى نيران النقاد" لكاتيا شهاب و"أدونيس في ميزان النقد" لبشير تاويريت ، ويعبر كل من المدارين عن اتجاهين متباينين أحدهما مؤيد والآخر مناهض ، ولعل الأخير هو الأكثر ميلا إلى الحديث باهتمام عن مفاهيم الغيب في مشروع أدونيس الحداثي كالله والمقدس والوحي ، وإن كان مؤيدا ، في نهاية الأمر ، بغاية الكشف عن تناقضات أدونيس وبعض من مواقفه المرتبكة نحو الإلحاد والـ"كوف" و البعد عن الدين ، فإن الشيء دائما يتضح بضده ، ومن ذلك قولهم "الملحدون هم الأكثر قربا من الله" (كما في تعبير أدونو ، نقله عبد القادر الجنابي في رسالته المفتوحة إلى أدونيس ، ص14).

وخلافاً للقول في هذا المنحى أن نقد المشروع أو الخطاب الحداثي لأدونيس يحتم ذلك الوعي بحقيقة أن النص كان عند أدونيس أملاً من أول الفكر العربي ، بحيث يعد ، في هذه الحالة ، نقطة البدء لإقامة أي نقد لمشروع أدونيس الحداثي ، في حين كان على المستوى الفني أمودجا بدئيا في الكتابة الإبداعية إلى جانب كونه على الصعيد الرؤيا الشعرية يعد معيارا غير ظاهر ، يحاول أدونيس ، مناهضته بإبداع رؤيا شعرية تستمد أسس رفضها بالانحراف عنه . هذا كله كان موجها لي لاختيار موضوع كهذا ، يعبر به راحة عن الجانب المهمل نقديا المتمثل في أنه ثمة ارتباط عميق بين النص والحداثة الفكرية التي أسس لها أدونيس في مؤلفاته ، إلى جانب كون هذا الاختيار لا يمكن عزله ، بأي شكل ، عن محاولة الإلمام بمظاهر النقد الحداثي للنص على اختلاف أنساقه الحاضرة في خطاب الحداثة العربية الراهن .

ولم يكن هذا التوجه ، بالنسبة إلي ، معزولا عن أي مساع بحثية مسبقة حاولت في ضوئها التماس مقدمات البحث عن النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس ، كالببحث عن مفهوم النص إلى جانب محاولة المقاربة الموضوعية لدور النص في خطاب نهضة العربية ، هذا الأخير الذي يعد مرجعا مؤثرا لخطابات الحداثة الراهنة في علاقتها بالنص ، كما هو ظاهر من استمرار ما كتبه محمد خلف الله وعلي عبد الرازق وغيرهما من أعلام نهضة العربية . ويمكن القول أن مثل هذا الاتجاه نحو البحث عن الحداثة في علاقتها بالنص وما يمل ذلك من إشكالات ممتدة من الموروث وحتى الراهن ليس دارجا على المستوى النقدي بفعالية كبيرة كما الاتجاهات الأخرى الموقولة ببحت الحداثة والشعر أو الحداثة والموروث ، علاوة على أن حضوره في المشهد النقدي وعلى الصعيد الواقع أيضا ، لا يزال مرتبنا ، في كثير من الأحيان ، بوجهات نظر وردود فعل مردفة يغلب عليها التحرج والرفض أو تجاوز ذلك إلى التجريم والإقصاء ، فلا تخلو من التقويم الحافل بالتمييز على أسس محددة ، كالعلماني ، ليبرالي ، عميل ، خائن ، ملحد ، زنديق ، يجاورها ، بالضرورة ، ذلك الخطاب الموازي المعني بالتمييز على أسس أخرى مضادة كالمتمترف والمتشدد والتكفيري والمستبد . هذا الأمر بالتحديد هو ما أفضى إلى أن تكون خطوتي الجريفة لمقاربة موضوع كهذا عامرة بالرغبة في تجاوز هذا النطاق الضيق إلى بسط محاولة نقدية مجردة من الجمود والاحتداد في مقابل ما تحمله من خطاب أكثر تبالرا ومرونة .

ومن جهة أخرى ، يستمد البحث عن النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس أهميته من كونه بحثا لا ينفصل عن الخوض في الرؤيا النقدية العامة للحداثة العربية التي يستأثر فيها المقدس أو النص بالاهتمام الكبير ، أي أن البحث عن النص في رؤيا أدونيس الحداثية لا بد أن يقتضي كشفا للمبادئ النقدية العامة المشتركة بين الحداثيين العرب ، إلى جانب فهم المحاولات

الحداثية الراهنة الداعية إلى ضرورة تجديد الخطاب الديني كخطوة تقتضيها الظروف السياسية والثقافية والحضارية ، وكخطوة ، معبرة، أيضا عن دور النص المستمر من الموروث وحتى الراهن في [إياغة بنية الفكر العربي] ، كما تشير مساعي هذا البحث إلى أنه ثمة ارتباط وثيق بين الحياة العربية بإشكالاتها الملحة و اتجاهات الفكر ، أي أن الفكر وأنماطه المتعددة بين التقليدية والحداثية ينطلق مما يفصح عنه الواقع .

وعلى [معيد أكثر تفصيلا] فإن البحث يستهدف تحديدا الكشف بـ [فئة أولية عن علاقة النص بالفكر الحداثي عند أدونيس] ، ثم تجاوز ذلك إلى البحث المعمق عن مدى ما تفرضه رؤيا أدونيس الحداثية باعتبار النص عاملا وحيدا أو أوليا - من منظور الرؤيا الدينية المنبثقة عنه أو منظور ما يوحيه [نقطة] قطعا - في التركيز لسيادة الثبات والاتباعية ونبذ الإبداع في الفكر العربي من تسليم أو باعث على التنقيب عن عوامل أخرى سابقة عليه .

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث الاستناد إلى آليات منهجية محددة كالمقاربة والـ [الف والتأويل في محاولة تسمح بالكشف بـ [دورة كلية جامعة للموقف النقدي لأدونيس ومجموع العلاقات والاتجاهات المؤثرة الظاهرة والمضمرة في [إياغة واضحة ، كما استند إلى آليات المنهج التاريخي كضرورة تقتضيها طبيعة البحث الذي تحتل فيه الحقائق التاريخية والحضارية الخاضعة لشروط التعاقب والامتداد جزءا كبيرا ومؤثرا في [إياغة الكثير من مساراته ، إلى جانب الإفادة من آليات المنهج المقارني في تو[ميف المفهوم العلائقي للحداثة العربية لا سيما في ات[مها المفهومي بالموروث والآخر من جهة ، والبحث عن خ[موية نقد أدونيس للنص بالنسبة لآخرين من جهة أخرى].

وقد تمثلت م[ماد]ر البحث في جميع مؤلفات أدونيس النقدية ، إلى جانب بعض من دواوين شعره ضمن غاية الاستشهاد والتدعيم في ضوء حقيقة أن الإبداع الشعري لأدونيس هو الوجه الآخر لفكره . كما استند البحث إلى مجموعة من المراجع المتنوعة في محاولة لاستيفاء كافة مسارات البحث المتعددة والمتشابكة بين عنا[م]ر جوهرية كالنص والفكر العربي بجانب الحداثة وأدونيس ، حيث توزعت إلى ثلاثة أقسام ، الأولى كانت معنية بالنص والثانية معنية بالحداثة والثالثة كانت معنية بالدراسات التي نقدت أدونيس ، كما تمثلت بعض مراجع البحث على [معيد غير مح[موص في كتب التاريخ والموروث العربي إلى جانب دراسات الفكر والثقافة .

والحديث عن ال[معبوات يبدو ممكنا بعد التعريف بمظان البحث ومادته ، حيث تتكشف ، دوما ، البحوث النقدية لأخرى مثلها على ضرورة إقامة قراءة عميقة للموضوع محل النقد وما يضمه من اتجاهات غير معلنة إلى جانب ما يحف ذلك من سياقات ومرجعيات مؤثرة ، لذا كانت مهمة القراءة كمفتاح مشروط للنقد بفعالية مجدية تقع على رأس ال[معبوات التي واجهتني في خضم هذا البحث ، فقراءة ناقد كأدونيس يميل إلى تعددية الاتجاه في النقد كدليل معبر على الموضوعية في حين لا تعني هذه التعددية في ذاتها سوى اتجاه وحيد حاسم غير معلن تتطلب وعيا عميقا بمنهجية الناقد أولا ، ثم ما تفصح عنه مادته في ضوء سياقاتها الفعلية ثم في سياق قراءته الخا[مة ثانيا، وجميع ذلك يبدو ممكنا ببذل الكثير من الجهد لإقامة قراءة نقدية تتوخى سبيل الحياد ما أمكن بعد القدرة على استيعاب مادة ناقد كأدونيس يتمتع بنشاط نقدي وافر ممتد من الموروث وحتى الراهن ، وقد منحت هذه المهمة قدرا من التعقيد تلك الدراسات النقدية التي طالت مشروع أدونيس الحداثي ، حيث ان[مرفت قراءاتها إلى نوع من المحاولة المتوجهة بتحديد اتجاه ما نحو أدونيس بين التأييد والرفض ، بحيث بدت المحاولة لإقامة قراءة أخرى لأدونيس ، كما هي معروضة في هذا البحث ، أكثر ميلا إلى التحرز من الوقوع في مثل هذا الاتجاه في القراءة ، في ضوء التسليم بحقيقة أن لا وجود لنقد موضوعي أو أنه ليس ثمة قراءة بريئة بول[مفها حقيقة مرادفة للقول بأن التحيز لاتجاه ما في النقد هو المعنى الأكثر تعبيرا عن

غياب قراءة عميقة قوامها الانفتاح على أفق ما يمنحه الفكر، بحيث يبدو معها التحيز لمعنى ما هو ذاته الترجيح لفعالية المعاني الأخرى دون إهدار أو تعقيم .

ومن جهة أخرى كانت مهمة القراءة في كتب الحداثيين الذين كان النص لديهم ، كأدونيس ، عندرا مهما في خطاباتهم الحداثية كالجبري وأركون وذر حامد أبو زيد ليست سهلة ؛ ذلك أن كل ناقد كان له قراءته الخاصة واتجاهه النقدي ورؤيته نحو الحداثة العربية في علاقتها بالنص ، لذا كانت المقاربة النقدية المعقودة حولهم قارة ضمن هذا المعنى عن الخوض الكامل والمستقل في قراءتهم الحداثية للنص، ما عدا ما ألفت عنه دلالات هذه القراءات على ععيد الرؤيا والمنهج من معان كان لها دورها المؤثر في الكشف عبر منظور مقارني عن خولوية نقد أدونيس للنص. وقارى القول أن الاعتراف بعوبة القراءة النقدية لمشروع نقدي لا ينفصل عن الإقرار بأن "قراءة القراءة" كما تعبير في أحد الحداثيين هي ، في معنى ما، بناء نقدي تراكمي يجتذب النقد من سياقه الضيق المنحدر ضمن نطاق ناقد ومادة إلى نطاق أكثر تعقيدا كالإلمام بما يشمل ذلك النطاق من نظام معرفي يثير تساؤلا حول نفسه .

وفيما يتعلق بفول البحث ومسارته فقد دارت حول الإجابة عن تساؤلات عديدة ، أهمها : ما الدور الذي لعبه النص في الرؤيا الحداثية لأدونيس ؟ ، وما الخولوية النقدية على الععيد المنهجي لأدونيس في بحثه النص كمنقوم رئيس لمنظوره الحداثي؟، وقد استهدف الفصل الأول المعنون بـ "توليفات مطلقية" الكشف عن مفاهيم البحث ومتغيراته الأساسية من منظور مقارني بعيدا عن الخوض التاريخي الرتيب ، حيث عمدت في إمدد توليف المفاهيم إلى البحث في حدود سياقاتها العملية، بحيث تتل كمقدمة مؤثرة وغير معزولة عن مسارات البحث التالية ، وقد بدأت البحث ، أولا ، في مفهوم النص في ضوء معناه المعجمي والالطلاحي إلى جانب المعنى الذي حظي به في نظريات الأدب والنقد ، ثم البحث في مفهوم النص من منظور ما يفصح عنه هذا الاقتران المطلق بين النص والقرآن من دلالات تضرب بجذورها في الموروث ، بالرغم ما تنشده في ضوء الراهن من غايات محددة ، كان لها الدور الأكبر في إياغة العلاقة بين المفهومين على الععيد النقدي بمعزل عن دلالاتها في الموروث ، كما بحثت في مفهوم الحداثة العربية في ضوء ما يشتمل عليه من عناء ، هي بمعنى ما ، إشكالاته الجوهرية التي تسهم ، أخيرا ، في إياغة لورته الكلية ، تتمثل في المقدس والموروث والآخر . كما كانت الترجمة الفكرية لأدونيس هي المبحث الأخير في الفصل الأول ، حيث تم البحث في المرجعيات الفكرية لمشروع أدونيس الحداثي ، والتي تلخصت في الدين والآخر الغربي والموروث العربي.

وفي الفصل الثاني المعنون بـ "علاقة النص بالفكر الحداثي عند أدونيس" كان البحث منبعا على الكشف عن الدور الذي لعبه النص في إياغة الفكر العربي من منظور حداثي عند أدونيس ، وقد قسمت هذا الفصل إلى خمسة مباحث ، حيث ضم المبحث الأول : الفكر السياسي عند العرب من سلطة ومعارضة بولفه أول إشكالات الفكر العربي عند أدونيس ويرجع ذلك إلى علاقته بالغياب أو النص ، وضم المبحث الثاني : الكشف عن النظام المعرفي السائد في الموروث وعلاقته بالنص كما هو عند أدونيس ، والذي يتلخص في ثلاث اتجاهات معرفية تتمثل في النقل والعقل والروح أو القلب ، في حين ضم المبحث الثالث : الكشف عن اللغة العربية وعلاقتها بالنص من منظور ما يفترضه أدونيس من أن الاتباعية في اللغة العربية تعود إلى الالة التاريخية مع النص المتكشفة على قضايا التحدي والإعجاز ، وتلا ذلك المبحث الرابع الذي تناول البحث عن الشعر والنقد العربيين في علاقتهما بالنص عند أدونيس ، حيث كان البحث منبعا على استجلاء أبعاد النظرة الاتباعية في الشعر والنقد النابعة عن اتلهمما بالنص كالأولية والالتزام والايديولوجيا ، وكانت الثقافة العربية في علاقتها بالنص هي المبحث الأخير للفصل الثاني ، حيث تعد كل عناء الحياة العربية من سياسة ومعرفة ولغة وفن هي مجموع ما يشيد الثقافة ويولغ طابعها ، وإذ أثبت أدونيس

في ضوء ما بحثه من عناير بأن الثقافة العربية ثقافة ذات طابع ديني ، فإن البحث في هذا الـمددكان متوجها إلى الكشف عن خائص هذا الطابع المتمثلة في الذبعية والتبعية ، بالانطلاق من حقيقة أن مرجع الثقافة العربية متمثل في النص .

وفي الفـلل الثالث المعنون بـ " بـخائص النقد الأدونيـسي للنص " قسمت الفـلل إلى مبحثين ، حيث كان الأول موجها إلى الكشف عن خائص نقد أدونيس للنص من منظور ما يفترضه أدونيس من أن النص كان عاملا مؤسسا للاتباعية في الفكر العربي من جهة ، وأن النص ، كان من جهة أخرى ، مؤسسا للحدائثة في الفكر العربي ، ودلالات هذين الاتجاهين المتضادين النقدية والمنهجية ، وضم المبحث الثاني كشفا عن خائص الوقية هذا النقد عند أدونيس من منظور مقارني ، أي البحث عن خائص هذا النقد عند أدونيس مقارنة بحدائثيين آخرين نقدوا النص ، كالجابري وأبي زيد وأركون .

وانتهى هذا البحث إلى خاتمة تتضمن أبرز النتائج حسب ورودها في المتن ، مع التشديد على مساع هذا البحث وغاياته المتمثلة في إثبات أن النص كان مقوما رئيسا في نظرية أدونيس الحدائثة ، وإنه رغم ذلك لم يكن عاملا وحيدا في بياغة إشكالات الفكر العربي الحدائثة ، حتى وإن انتهى عبر التعليل عند أدونيس إلى كونه هو وحده المسؤول عن سيادة مظاهر الاتباعية في الفكر العربي ، فإن القراءة النقدية المتحررة عن مختلف النزوع ، كما هي في محاولتي في ضوء هذا البحث ، وحدها تسمح بالكشف عن العوامل الأخرى المتوارية ودلالات ذلك على الـعبء النقدي والمنهجي . ومن ثم ، فإنه لا يمكن الحديث عن نقد حدائثي عند أدونيس بمعزل عن هذه الحقيقة ، المتمثلة في أن ما يتعمد أدونيس تجاهل الاعتراف به يعد جزءا مهما مما يفـلح عنه بـراحة في رؤيته الحدائثة حول النص ، حيث يمكن أن يفضي مثل هذا الإغفال ، في هذه الحالة ، إلى المزيد من التعتيم على بلب الإشكالات النقدية حول أدونيس وضمن منظوره .

وأخيرا ، أحب أن التوجه بالشكر الجزيل إلى جميع من كان له الفضل ، بعد الله ، في إخراج هذا البحث على النحو المطلوب ، وأخص منهم بالذكر : الدكتور المشرف حبيب بوهور ، الذي قدم لي وافرا من العون والدعم في مسيرة هذا البحث ، والشكر موبول لجميع أساتذة قسم اللغة العربية بجامعة قطر .

## الفصل الأول: توصيفات مصطلحية

مدخل :

من المعلوم أن مفاهيم كالنص والنص القرآني والحداثة هي مفاهيم على قدر هائل من التعقيد والغموض في فهمها ما تشغله ضمن تحديات ومجالات مختلفة الغايات والتوجهات العلمية، ومن ثم، تبرز الحاجة إلى تحديد هذه المفاهيم غير مفهولة عن كثير من البحث في مجموع السياقات العامة التي تضمها، فإذا كانت ما تعنيه مساعي هذا البحث هي الكشف عن تحلي معالم النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس، فإن هذه الغاية تضرر في ذاتها مفارقة من نوع ما، تتضح فيما تشيعه من علاقات مؤرقة ومشوبة بالتعقيد، فالحدثة العربية في ضوء ما تستمد من الحدثة الغربية من مبادئ هي بمثابة الفاتحة الحقيقية لمعنى الحدثة الفعلي، أضحت مرتبطة بعلاقة مباشرة مع النص القرآني بوصفه نفا دينا موازيا للإنجيل، الذي بات بفضل القراءات الحداثية مفهولا ومعزولا عن جملة الحياة الغربية العامة، غير أن هذه العلاقة لم تكن، ضمن تطورات الحدثة وواقع النص القرآني في الفكر العربي الإسلامي، على قدر من التكامل أو الاتساق، وإنما كانت هذه العلاقة مشوبة بشعور التضاد وقطبي الصراع، لذا كان مجموع القراءات الحداثية لحدثة أشبه بسلسلة مكررة من الجدل الضيق، بحيث يغدو، مثلا، التجاوز كمفهوم فاعل في القراءة الحداثية للنص هو المفهوم المضاد لعدم التجاوز أو التسليم. فالقراءة الحداثية الشائعة للنص تضرر في ذاتها غاية في قوامها تجاوز مسلمات القراءة الموروثة أو الرسمية فحسب .

إن البحث في هذه العلاقة بين النص والحداثة العربية من منظور الفكر الأدونيسي هو ما يزيد من تعقيد هذه الغاية، ويعود ذلك، في تقديري، إلى أن الموروث أو ما حدث في الماضي العربي البعيد، لا يزال، في ضوء قراءات أدونيس النقدية ممتدا وفاعلا في حاضر الفكر العربي، على عكس ما تقتضيه وحدة الأهل الديني المتمثل في النص واستمرارها كمرجعية أولى، الأمر الذي أفضى إلى أن يكون النص ضمن هذا المنظور مكونا رئيسا ومؤثرا في قلب هذا الموروث، إلا أن الحدثة العربية كما نظر إليها أدونيس فكرا وإبداعا شعريا ارتبطت، في ظل علاقتها الوثيقة بالنص القرآني، بمعيارية متوارية خلف ما عقدته من مجالات ممكنة بين النص كأهل وسالف النتاجات الحداثية كاختراف عن هذا الأهل، وأزعم أن هذا المنظور هو ما يحمل، حقيقة، العقدة التي دفعت بأدونيس إلى الاستمرار قدما نحو خلق تنظيرات حداثية إشكالية، وهي ذاتها التي، في المقابل، سيشكل غيابها انهيارا كليا لمختلف هذه التنظيرات.

وعلى عكس آخر متجمل بالبحث عن النص في علاقته بالحدثة العربية عند أدونيس لا يمكن إغفال مفردات كالنص والذات الملحقة بالقرآن، وهذا التعلق لا بد أن يسفر عن علة وظيفية ما، لا سيما وأن مفهوم النص يحمل في استقلاله مقدارا من الشبوع والتعدد المولولين، بالضرورة، بحقيقة كبرى شديدة الارتباط بتطورات الفكر والمعرفة، اللاحقة بدورها بتطورات الواقع الإنساني الخاضع لتيار التجانس والوحدوية القاطبة، كما أن مفهوم النص يعد وليدا لسلسلة من المعارف والنظم الفكرية الرامية، بعد مراحل طويلة من الاهتمامات ذات الغاية المعيارية والتنظيمية، إلى منح اللغة بوصفها ذاتا مستقلة عناية معرفية خاصة كباقي المعارف الأخرى، ومن ثم فإن اللغة في ضوء هذه الحقيقة كانت هي الحقل المعرفي المؤثر في نشوء كيفية معرفية واعية محدود النص وعمقه وشتى تنظيماته الداخلية الدقيقة .

أقول، بعد هذا العرض الموجز، إن هذه المفاهيم، أعني مفهوم كل من النص والنص القرآني والحداثة، هي بمعنى ما، مفاهيم ذات فعالية عميقة، تمتاز بقدر من العناية البحثية المعقودة باهتمامات وغايات متعددة ومتداخلة، فمفهوم النص، مثلا، لا

يزال بفعل الحاجة النظرية الملحة في كثير من المناهج اللغوية واللسانية يتمتع بجهاز مفاهيمي متجدد ومعقد، وبالعبارة المفاهيمية ذاتها يحظى في إطار المناهج الأدبية والنقدية المختلفة بدءاً بالشكلانية الروسية وولاً إلى مناهج ما بعد الحداثة، وبالأخص المنهج التفكيكي مع دريدا وأتباعه على اختلاف مراميهم . وبموازاة مفهوم النص، هنالك مفهوم النص القرآني، حيث لا يعود البحث في ماهيته مولاً بحقيقته الجوهرية قطعاً، وإنما بما يعقده ببداية من علاقات وطيدة بالإنسان وواقعه، حتى وإن خلس بعض الباحثين إلى التوهم بأن القراءات الحداثية للنص القرآني، هي بمعنى ما، قراءات فاعلة في سياق الكشف عن ماهيته بتجاوز خولاً بيته المقدسة. وبالمقابل يتجلى مفهوم الحداثة، هو الآخر، بمزيد من التعقيد بولاً ففه مفهوماً يتحدد معناه بتجاوز القديم ، ودور ذلك في نشوء علاقات ضدية بين الحداثة بما تحمله من هذا المعنى التقويضي والنص بولاً ففه نلاً مقدساً أزلياً في الفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي أفضى إلى أن تكون حقيقة غياب الوعي الكامل لدى الحداثيين العرب بالآلة الأولى للحداثة الغربية ، بولاً ففها مرجعاً، بالنص المقدس، وتجاوز ذلك في ظل الانطلاق المأخوذ بنهايات هذا الآلة الالم المحتدم ونتائج القارة الظاهرة حقيقة مؤثرة في خضم إشكاليات الحداثة العربية المولولة بالمقدس .

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن الولوج لغاية ضبط هذه المفاهيم في سياق انخراطها المتعددة في مختلف الآلات والمجالات يبدو شائكاً ومتعذراً، لذا سوف يتوجب علي، في هذه الحالة، البحث في هذه المفاهيم عبر ما تلميه في ظل هذه الآلة من الآلات ومقدمات ذات علاقة بالبحث عن النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس، وفيما يلي تتبع مفاهيمي لكل من النص والنص القرآني، ومن ثم الحداثة، انتهاءً بترجمة فكرية لأدونيس :

## أولاً : النص والنص القرآني

### توطئة

إن البحث عن مفهوم النص ليس مندرجاً تحت الغاية الشائعة ذاتها كالرغبة في تحديد هذا المفهوم، لما يحفل به من إشكالية تتمثل في كونه عند لراً فاعلاً في كثير من الآلات والمجالات المختلفة، وإنما لا بد أن يذ لرف في ضوء إجرائية هذه الغاية، فقط، وسائر سبلها المعتادة إلى تح ليل ما يشتمل عليه مفهوم النص من حقائق ومعارف هي، في وجه من وجوهها، علة الاقتران الم لطلحي للنص مع القرآن، إلا أن التسلسل البحثي يقتضي نوعاً من الوعي الكامل بالسياق العام الذي يحف بالغاية ذاتها، وهو الأمر الذي يمنح قيمة من المنطقية المؤثرة في ما يُخلص إليه من نتائج .

وإلى جانب ذلك، لا بد من إدراك حقيقة أن مفهوماً ما قد يتجاوز حدوده القاطعة واشتغالاته القارة إلى معان أخرى، هي الوجه الآخر لما يعنيه الحراك المعرفي المستمر التابع لتطورات الواقع الإنساني ، فالوجود المعرفي لمفهوم النص القرآني، مثلاً، لا يزال بفعل الواقع وطبيعة المعرفة الجارية فيه بحاجة ماسة إلى المزيد من القراءات المتعددة بتعدد الغايات والمراحل، إذ أن المعرفة حول النص القرآني لدى العرب المسلمين القدماء كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهم ، ليست ذاتها لدى مفكري ع لره النهضة أو الحداثة، ومن ثم، سوف يتحتم علي، وفق هذا المنظور، البحث في مفهوم النص بولاً ففه مفهوماً محورياً في إشكالات الحداثة العربية الراهنة، وفيما يلي تتبع مفاهيمي لكل من النص والنص القرآني :

## أ. النص

وإذ أشرت مسبقا إلى أن الحقل اللغوي كان هو السياق المعرفي المؤثر نحو بلورة مفهوم النص كما هو سائد اليوم، لا أغفل الحقل البلاغي بمعناه القديم، إلا بما يحمل ذلك من إشارة إلى أن تطور الوعي بطبيعة اللغة بوصفها ظاهرة ومعرفة يمكن عزلها وتشريحها هو العامل المؤثر، الذي دفع بسرعة هائلة إلى زيادة الإدراك المعرفي باللغة كمثل جوهري لأي نص، ومن ثم إلى الوعي بدور النص كمفهوم قائم على اللغة في تشكيل كثير من النظريات والمناهج المختلفة، في حين ظل الحقل البلاغي يتعامل مع اللغة بما تعنيه كأداة تواصلية تأثيرية لها مدلولها الخاص لدى المرسل والمرسل إليه، غير أن هذا المعنى البلاغي، علاوة، على ما ينطوي عليه من العناية بالبعد التواصلي التأثيري، كان له أثره، أيضا، في تشكيل كثير من نظريات النص المتقدمة كما لدى دي بوجراند وغيره .

كما أن في تقديم الحقل اللغوي على الحقل البلاغي تجاوزه لتلك الاختراعات المفصية إلى إغفال المعنى الحقيقي من طغيان التداخل المعرفي الجاد حول مفهوم النص، المتمثلة في حجب تلك الحلقة المشتركة لجملة من النظريات المهيمنة من بنوية وشكلانية وتفكيكية، المثلة في اللسانيات الوصفية، فدي سوسير بوصفه رائدا للسانيات العامة، ورائدا للتحوّل المعرفي للغة من المرحلة العيارية إلى المرحلة الوصفية، نجح في خلق مسار جديد في التفكير حول اللغة باعتبارها " نظاما من الرموز المتداخلة يجمعها نظام واحد كلي، ويتسم هذا النظام بالتماسك والوحدة والمنطقية، وتظل العلاقة بينها وبين الكلام علاقة متوترة، إذ يقدم الكلام الحيوية والاستمرار والتغير، واللغة الثبات والترابط والمنطقية... فاللغة لدى دي سوسير وحدة كلية من دراسة اللغويات المخزونة في ذاكرة مستخدمي هذه اللغة،... والكلام هو الأداء الفعلي للموس للغة من قبل الفرد"<sup>1</sup>، وإذ استمدت اللغة وفق هذا المنظور حيويتها المجتمعية، وفعاليتها المتجاوزة لمعنى الأداء والإنجاز السليم، أفتح السبيل مفتوحا أمام مرحلة أخرى من التفكير المتجدد باللغة مع مدرسة اللسانيات التوزيعية، حيث تُحتسب هذه المرحلة كما أثبت دي بوجراند في تأريخه للدراسات اللسانية ضمن الإسهامات الفاعلة في بلورة علم النص"<sup>2</sup>، فيما تُعد المدرسة الوظيفية ممثلة بحلقة براغ اللغوية حلقة أخرى مهمة ضمن الشبكات المعرفية للحقل اللغوي واللساني، والتي يعد رومان جاكسون أحد رموزها، حيث كان له الدور الكبير إلى جانب عدد من علماء اللغة في تقدير النزعة التجريدية للأدب، عبر نشأة الشكلانية الروسية، غير أن التساؤل عن العلاقة بين هذه الحلقة اللسانية وهذا النزوع الجديد للنقد الأدبي وما يملئها حقيقة بمفهوم النص يقتضي وعيا بمرود هذا الاتساق من تحوّل اتجاه مفهوم النص، يتمثل فيما لاغته الشكلانية الروسية من مساعي نحو استكشاف الحقل الوظيفية الأدبية للذات، ومن ثم رفض النزعة الروحانية المترهلة التي غلبت على النظرية الأدبية الرومانسية، بتحديد نماذج تنويرية وفرضيات تفسر الكيفية التي تنتج بها الوسائل الأدبية تأثيرات جمالية، والكيفية التي يتميز بها الأدبي عن غير الأدبي"<sup>3</sup>.

وهذا الشعور بأهمية استكشاف آليات المخالفة للأدب هو ما أثمر نظريات شديدة الارتباط باللغة كالشعرية والأدبية إلى جانب تغريب اللغة، وهي نظريات حافلة بتأورات عديدة، أهمها : الأدب الإنساني قابل للتجلي بصفة علمية محضة، ومن ثم أُبحت إمكانية تجاوز كلية النظرة التقليدية للأدب، باعتباره نتاجا للأديب ومجتمع فاعلة ومؤثرة في سياقات المناهج الأدبية الحديثة، التالية للجهود الشكلانية من بنوية وتفكيكية، التي كان لها أبلغ الأثر في التأسيس نحو الفهم بين مرحلتين للنقد الأدبي، هما : مرحلة غلبة المناهج السياقية، التي تدرس الأدب في سياقه المجتمعي والتاريخي، ومرحلة المناهج اللسانية أو النسقية التي تُعنى بالأدب بوصفه منظومة كلية منفصلة عن شروط النشأة والعوامل الخارجية . وقد خلف هذا الفهم النوعي تحولا هائلا في

<sup>1</sup> سعيد حسن بحيري، علم لغة النص : المفاهيم والاتجاهات، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997، ص6-7.

<sup>2</sup> نور يوسف عوض، علم النص ونظرية الترجمة، ط1، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، 1989، ص16.

<sup>3</sup> إرمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، د. ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص25-26.



متاحا مع تطورات الإجرائية المنهجية في النظريات النقدية، فكانت مفردات من مثل : الوظيفة، اللغة، المرسل، المرسل إليه، العلامة، الدال، المدلول، البنية، النظام، العلاقة... إلخ، تقتضي وعيا بضرورة تجاوز المصطلح الكلاسيكي الدال على الأدب الممثل في " العمل الأدبي " إلى مصطلح آخر يشتمل على دلالات الانتظام والكلية ومن ثم الانقطاع كـ " النص الأدبي " ، فإذا كان مفهوم النص في اللغة يعني " النسيج "4، أو " المتن "5 و " المدونة "6 في المعاجم الغربية ، فإنه علاوة على ما يدل عليه هذا التراث المعجمي من أن التحول إلى مفهوم النص كان ثمرة قرار هذا الجذر اللغوي واتساقه الكبير مع حاجة التطور الاصطلاحي النقدي، يفضي إلى الكشف عن العلة الأخرى الكامنة خلف هذا التحول الدلالي لمفهوم النص، ممثلة بأن كلمة " نص " بما تعنيه من دلالات من مثل : التماسك، الانتظام، الانتهاء، الاكتمال... إلخ، تقابل في مقابل ذلك مفهوم العمل الذي يعني في اللغة : الوظيفة أو المهنة7، في ضوء ما يمنحه من دلالة تحض على إثبات السياق والنطاق الذي تجري فيه هذه الوظيفة أو المهنة، إضافة إلى ما ينطوي عليه هذا المفهوم من استمرارية خافتة لحركة الفعل "عمل" تفترض حضورا للعامل أو الفاعل، أي حضورا للسياق .

وإذ كان مفهوم النص منساقا ضمن ما تملبه عليه حركة التطور الأدبي والنقدي من تحولات ضرورية، فإنه في ضوء ذلك أصبح مفهومها على قدر هائل من الشيوع والانفتاح على كثير من التخصصات والمجالات اللغوية واللسانية والأدبية والنقدية ، حيث بلغ حديثا مرحلة العلم القائم بذاته لدى العديد من الباحثين والدارسين، غير أن ذلك لا يعني أنه ثمة إمكانية فاعلة للحديث عن علم النص بمعزل عن إثارة جملة من النظريات والمناهج ذات العلاقة بمفهوم النص، لذا يقول فان دايك : " لا يخضع علم النص لنظرية محددة أو طريقة مميزة، وإنما يخضع لسائر الأعمال في مجال اللغة التي تتخذ من النص مجالاً لبحثها واستقائها"8 . وطبقا لذلك، لابد، في سياق التعريف بمفهوم النص الإحاطة بالعديد من التعريفات ذات النزوع المتباينة، فالنص كما في عبارة رولان بارت الشهيرة " موت المؤلف " هو بنية مستقلة بذاتها، إلا أن هذه العبارة بما تعلنه من تطور بنيوي متمثل في إقلاء كل ما يمت بالنص من علاقة خارجية كالمؤلف ومجمل الشروط التي تحف به، تضم من جهة أخرى في مقابل التغييب لعناصر النص الخارجية تهيؤا مقبلا لحضور، ما، عميق الإلمة بالنص بوصفه بنية متجاوزة للانغلاق والثبات، وهذا ما عبّر عنه رولان بارت في مرحلة تالية بـ "لذة النص "، بما تعنيه هذه اللذة كنتيجة لفعل القراءة من حضور للقارئ، يقول بحماس رغبة القارئ السليطة : "...يجب على النص الذي تكتبونه لي، أن يعطيني الدليل بأنه يرغبني "9، ومن ثم يجب على النص في ظل هذه السيادة التي نعم بها القارئ في نظريات ما بعد البنوية أن لا " تضفر فيه علاقة كل المتع وتنسج بشكل شخصي لا مثيل له : متع الحياة ومتع النص. فما سينتج عن هذا هو أن السوابق نفسها ستحجز القراءة، والمغامرة"10 .

إن مفهوم النص في ضوء نظريات ما بعد البنوية كالتفكيكية ونظريات التلقي والتأويلية يتجاوز مرة أخرى مرحلة من النزوع العلمية للأدب، ليعود، ضمن مرام أشد تعقيدا إلى الاعتبار بعنايه الخارجية، محققا في نطاق بنيته المنتظمة شروط الانفتاح وإمكانية الاستجابة للقراءات الحرة المتعددة، ومن ثم فإن " معنى النص لا يتشكل بذاته قط، فلا بد من عمل القارئ في المادة

<sup>4</sup> ينظر : The oxford English – Arabic Dictionary , Oxford University , 1972, p1256

<sup>5</sup> الياس انطوان الياس. ادوار الياس، قاموس الياس العربي، عربي – إنجليزي، دط، شركة دار الياس العالمية، القاهرة، 1979، ص701-709.

<sup>6</sup> مكتب الدراسات والأبحاث، قاموس ( فرنسي – عربي)، دار الكتب العالمية ، بيروت، 2004 ، ص775.

<sup>7</sup> ينظر : The oxford English – Arabic, p1379

<sup>8</sup> نور يوسف عوض، علم النص ونظرية الترجمة، ص11.

<sup>9</sup> رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار لوسوي، باريس، 1992، ص28.

<sup>10</sup> دمر نفسه ، ص102.

الذوقية لينتج معنى<sup>11</sup> . وتعد النظريات الذوقية من جهة مقابلة هي الاتجاه الموازي للمنظور النقدي الأدبي، الحافلة بالمعرفة الجذرية لمفهوم النص، غير أن تباين موضوع النص لكل من الاتجاهين لا يعني أن لا سبيل لتقاطعهما أو حتى لتكاملهما، ذلك أن الحقل اللساني بما يماغه من تأثيرات وتحولات في النقد الأدبي ممثلة في العناية بالشكل أي اللغة ومن ثم النص بوصفه بنية، استمر من حيث بدأ سؤال الأول عن اللغة حتى أثمر حديثاً ذلك الوعي الجديد بالنص كعلم قائم بذاته . يتفرع بدوره إلى علم نص قائم على اللغة حيث يعرف النص كما لدى هاريس بأنه تتابع جمل كثيرة ذات نهاية، أو يعرف لدى هارفيج بأنه تتابع مشكل من خلال تسلسل ضميري متتابع، لوحداث لغوية . و علم نص قائم على التوافق كما في تعريف شميت للنص بأنه كل جزء لغوي منطوق من فعل التوافق، يحدد من جهة الموضوع، وبني بوظيفة توافقية يمكن أن تعرفها<sup>12</sup> .

إن مفهوم النص بوصفه بنية لغوية ذات دلالة توافقية هو المفهوم المتولد عن اتجاهات مسبقة من محاولات بلورة النص كعلم مستقل بذاته، ذلك أن البداية لمختلف النزوع العلمية نحو تجريد الأدب، بما يعينه من تشكلات لغوية ما، تتحول ضمن مسار اشتغالها إلى مرحلة أخرى من العناية بكافة إحالاته الخارجية، تماماً كما هو الحال في التحول من البنيوية إلى نظريات أخرى قائمة على فتح العملية الدلالية للصوص الأدبية، وفي ضوء هذه الحقيقة كان النص باعتباره متوالية دلالية يشي بضرورة الإحالة إلى الحاجة للفهم والتأويل، لذا برزت نظريات عديدة للنص من مثل الذوقية والتناص والمتعاليات الذوقية... إلخ، لعل أهمها تلك التي عنيت بالكشف عن معايير النص وشروط ذوقيته، على نحو ما يماغها دي بو جراند في كتابه "مدخل إلى علم لغة النص" متمثلة في سبعة معايير هي : التضام، التقارن، القدية، التقبيلية، الإعلامية، الموقفية، الذوقية<sup>13</sup> .

## ب. النص القرآني

تشيع حديثاً تلك الذوقية المطلحية في الدراسات الدينية أو الفكرية بصفة عامة من مثل : النص القرآني، النص الديني، النص المقدس...، ونظراً لأن هذا الاقتران المطلحي يعد جارياً في الدراسات القرآنية يعتقد البعض أن مفهوم النص في هذا السياق لا بد وأن يعود في جذوره إلى التراث اللغوي العربي، غير أن هذا الاعتقاد يقتضي تساؤلاً عن دلالات مفهوم النص واتجاهاته في التراث اللغوي العربي في ضوء حقيقة أن المعجم اللغوي في التراث لا يعني، قطعاً، ذلك الجذر اللغوي أو المعنى الأول القديم المتجرد عن تراكمات الدلالة بفعل الجمع الأولي فحسب، وإنما يحيل في ظل نزوعه نحو الاستعمال الأول إلى قابلية اللغة عبر تطورات الواقع وتفاقم الحاجة للتوسع والانتقال، ومن ثم يلمح مفهوم النص في التراث اللغوي العربي هو ثمره الوعي الحقيقي بأفعاله وخصائصه وسائر اشتغالاته المتعددة في الواقع ومقتضيات الفكر والمعرفة .

فالنص كما جاء في مختار الصحاح : "نص الشيء أي رفعه، ومنه من ذوق العروس بكسر الميم، ونص الحديث إلى فلان : رفعه إليه، ونص كل شيء إلى منتهاه"<sup>14</sup> والنص في لسان العرب يعني "رفع الشيء، فنص الحديث أي رفعه، ومنه وضع على الذوق، أي على غاية الانكشاف والظهور، والنص : السير الشديد والسرعة، ونص كل شيء أي بلغ منتهاه، ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة، وفي حديث هرقل : يذوقهم أي يستخرج رأيهم ويظهره"<sup>15</sup> . وفي معجم التعريفات : النص " ما

<sup>11</sup> إرمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 167.

<sup>12</sup> زيسيلاف وأورزنيك، مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، ترجمة سعيد حسن مجري، ط1، مؤسسة للمختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص 54-55-58.

<sup>13</sup> روبرت دي بوجراندي...، وآخرون، مدخل إلى علم لغة النص، ط1، دار الكاتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 11-12.

<sup>14</sup> محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، د.ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، ص 276.

<sup>15</sup> أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، د.ط، دار إدار، بيروت، 1955، ج 7، ص 97-98.

ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم ، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، والنص : ما لا يحتمل إلا معنى واحدا ، وقيل: ما لا يحتمل التأويل "16 وفي المعجم الوسيط : "يقال نزلوا فلانا سيدا أي نزلوه، ومنه الشيء إذا رفعه وأظهره، ويقال نص الحديث إذا رفعه وأسندته إلى المحدث عنه، ويقال نص فلانا إذا استقل على مسألته عن شيء حتى استخراج ما كل ما عنده، ومنه قولهم : لا اجتهاد مع النص، وعند الألوين هو الكتاب والسنة، ومن الشيء منتهاه ومبلغ أفواه، ويقال بلغ الشيء ناله أي شدته "17.

ويمكن الخلوص إلى مفهوم النص في ضوء ما سبق بالبحث عن دلالاته المتداولة والمشاركة ضمن المعجم اللغوي في التراث العربي، باعتبارها السياق المفهومي المجمع عليه، فالنص طبقا لذلك هو ما كان متسما بعدد من الخائص الثابتة من مثل : الظهور، الانكشاف، الارتفاع، الوضوح، الانتهاء، الاكتمال، الشدة، الغاية، معنى واحد، ما لا يحتاج إلى تأويل، الكتاب، السنة...، ومن ثم تلمح هذه الدلالات في ضوء الحديث عن العلاقة بين مفهوم النص و التراث اللغوي العربي متسقة ومنسجمة مع حقيقة جنوح الفقهاء إلى استخدام مفهوم نص كمرادف للقرآن أو الكتاب والسنة، في ظل الحاجة الفقهية إلى مرادفات مطلوحيه ملائمة لمنظور الفكر الإسلامي اتجاه القرآن والسنة، ملاحبة حركة التبلور المعرفي التي تشهدها العلوم القرآنية والنبوية، غير أن العلاقة بين مفهوم النص حديثا وما يعنيه مفهوم النص في الموروث اللغوي والفقهني سرعان ما تتبدد لاعتبارات عديدة، منها : أن مفهوم النص لا يراد به ذلك المعنى الفقهي الناتج عن إطلاق النص كمرادف للقرآن، ذلك أن القرآن ألحق كلفه للنص لا بولفه مرادفا، وشتان بين اللفظين، فالقرآن باعتباره لفظ للنص يفضي إلى حقيقة كون هذا النص يتساوى مع نصوص أخرى من حيث خلوها بالغة اللغوية، ويختلف عنها بحسب موضوعه، حيث تتكشف لاحقة القرآن كلفه تميز هذا النص عن غيره من النصوص من حيث الياغة التعبيرية و المضمون .

وإلى جانب هذا الاعتبار، ثمة حقيقة أخرى تؤكد أن رواج مفهوم النص القرآني في الدراسات الحديثة مقطوع اللمة بالتراث اللغوي العربي، حيث تبدو هذه الدراسات حافلة بغايات تتعارض و المعنى المنشود من إطلاق الفقهاء "النص" على "القرآن"، وتدعم ذلك دراسة نذر حامد أبو زيد المعنونة بـ " مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن "، فمع وعي الباحث بالمعنى الألو للقرآن بأنه النص، لما يعنيه النص في التراث اللغوي من دلالات الظهور والانكشاف والثبات و الارتفاع والانتهاء، إلا أن مفهوم النص كما هو في مجريات الدراسة يتضاد وهذه الدلالات بدئا من المقدمة التي يشير فيها إلى أن " النص القرآني نص خاص، وخالو بالغة نابعة من قداسته وألوهية مدره، لكنه رغم ذلك يظل نالو لغويا ينتمي لثقافة خالو...18 " . وإذ تبين أن مفهوم النص القرآني لا يرجع في ألوله للتراث اللغوي العربي بل يتضاد معه، فإن ذلك يقطع بثبات استمداد الباحثين العرب في دراساتهم عن القرآن عن المرجعية الغربية، وتأثرهم بالاستخدام النقدي لمفهوم النص لا سيما بتلك المناهج النقدية المعنية في المقام الأول بفتح دلالة النصوص على اختلافها، والإقرار بأهمية الكشف عن ما تبطنه هذه النصوص من معاني هي الوجه الآخر للمعنى الظاهر، إضافة إلى كونها، لدى كثير من الباحثين، تشكل الغاية الحقيقية من النص أو تفضي إلى استمرار تكشفها على الدوام .

إن المناهج الحديثة الغربية المعنية بقراءة النصوص هي ما استند إليها الباحثون العرب في قراءة النص القرآني، غير أن هذه المناهج بما تنطوي عليه من إفاء لكاتب النص و تكريس لدور القارئ كانت منخرطة في مميم الإشكالية المعروفة بالنص الإلهي أو المقدس، ومن ثم كان على الباحثين تجاوز ذلك في دراساتهم بمزيد من الياغة المسوغات اللازمة لإثبات قابلية النص

16 علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد اللدق المشاوي ، د.ط، دار الفضيلة، القاهرة، 2004، ص202-203.

17 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص926.

18: نذر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط8، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2011، ص18.

بولفه نـ لغويا قبل كل شيء لمختلف القراءات لا سيما القراءة التأويلية، لذلك يؤكد أبو زيد في كتابه " نقد الخطاب الديني " بأن " الذلوص الدينية نـ لوص لغوية شأنها شأن أية نـ لوص أخرى في الثقافة، وأن أـ لها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خـ تناسب مع طبيعتها الإلهية الخـ " 19 . وضمن هذا المنظور تتحول اللغة إلى خـية نـية متعذرة على ما لا يمكن أن يشكل نـا، وبولفها كذلك تـبح قادرة على الاستجابة لكافة المناهج القرائية، فالنص القرآني باعتباره مدونة لغوية ذات معنى يسفر عن حاجة ماسة للفهم، إلا أن النص القرآني رغم ذلك لم يكن منسجما مع تلك النزوع الرامية إلى الفهم عبر الإقرار بنـيته، لذا كانت هذه المحاولات محاطة بالرفض والإقـاء، علاوة على ما تنطوي عليه، حقيقة، في مجملها من لـراع معلن مع قراءات أخرى للنص القرآني على قدر من الاتساق مع الفكر الإسلامي العربي عامة .

لكن يمكن القول إن النص القرآني بولفه إلهي المـدر يحيل إلى خـوية مترسخة بعمق في الوعي الإسلامي العربي، تتلخص في أن النص القرآني مقدس وغبي، إلى جانب كونه ثابتا ونهائيا أبديا، وهذه الحقيقة تثير تساؤلا حول الكيفية المتبعة من قبل الباحثين في مراميمهم نحو فتح القرآن كنص لغوي على مختلف القراءات المجددة وعلى الأخص القراءة التأويلية، في ضوء ما يحيط النص من قداسة مطلقة، على اعتبار أن إلهية النص القرآن وغيبته هي ما لـاغ الخـوية الثابتة للنص القرآني، لذا كانت خـائص من مثل : المقدس، المطلق، الإلهي، هي العناـلر المقـاة في أي قراءة تأويلية، وهي في الآن ذاته المحفز الوحيد لإقامة ذلك النطاق الممكن من القدرة على خلق مقابلات مؤهلة لقبول أي قراءة مجددة، فأدونيس، مثلا يتحدث عن كتابة قرآنية ولغة قرآنية، هي بمعنى ما، قرائن تعود على الإنسان، لذا يقول : "...ذلك أن القرآن نزل وحيا، وبلغ شفويا، والكتابة عمل إنساني...، أتحدث عن النص كما دُون" 20، ويقول في موضع آخر : " النص القرآني نص إلهي -إنساني : إلهي بإرساله، إنساني بتلقيه " 21، وعن ذات المعنى يشير أبو زيد في قوله : " لقد كان محمد - المستقبل الأول ومبلغه - جزءا من الواقع والمجتمع . كان ابن المجتمع ونتاجه " 22 . وفي ضوء ما سبق، تبدو المقابلات لمعنى إلهي مقدس ومطلق متمثلة في : كتابة إنسانية للقرآن، لغة إنسانية مشتركة ضمن لـخوف الخلق، تلقي إنساني، الفـل بين التبليغ الإلهي المنقطع والتدوين الإنساني الثابت، القرآن رسالة ومحمد الإنسان المستقبل الأول لهذه الرسالة...، ومن ثم كانت هذه الأنسنة 23 بما تعنيه من معارضة لمعنى الإلهي الغيبي تعد شرطا ضروريا لتطبيق مختلف القراءات على النص القرآني، حتى وإن حفل هذا الاتجاه الأنسني بمعطيات بديهية مستمدة من السياق الفعلي لعملية تلقي الوحي وتدوينه المنسجمة بدقائق شروطها مع إلهية مـلده، المتجزدة بدورها في خضم المعتقد الديني المتمثل في الوعي باستمرار تلقي النص القرآني وتحديد الإنسان، أي حضور أبدي للكلام الإلهي وفناء مستمر للإنسان .

ويمكن القول أن مجمل النزوع نحو نـية القرآن حافلة بهذه الغاية من الاتجاه نحو خلق قراءة تأويلية للنص القرآني، وعامرة في الآن ذاته بالمعنى القائم على تقويض ما سلف من قراءات في التراث الفقهي التفسيري وما هو مولول بهذه القراءات من امتدادات راهنة، لا تزال موفورة بالفاعلية والقبول في الفكر الإسلامي العربي، وبالتساؤل عن الحقيقة الكامنة خلف إشكالية هذه القراءة يبدو واضحا أنه ثمة مساع حثيثة موفورة بالإـرار المسبق على خلق علاقة تعاضدية بين القراءة الرسمية للنص القرآني ومقوماتها، وبين القراءة التأويلية بولفها قراءة تجديدية، هي بمعنى ما، القراءة القائمة على أنقاض القراءة الرسمية، ويبدو هذا واضحا لدى تفسير أبو زيد لمعنى القراءة التأويلية، لا سيما في قوله : " القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من

19 دـر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص206.

20 أدونيس، النص وآفاق الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993، ص20.

21 أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، (الهوية، الكتابة، العنف)، ط1، دار الآداب، بيروت، 2002، ص62.

22 دـر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص59.

23 الأنسنة تعني في هذا اللـدد ما شاع لدى الحدائين العرب من أن الإنسان هو محور الوجود والقيم، أي التأكيد على مركزية الإنسان في مقابل للمركزية اللاهوتية التي تقيس على الحياة العربية الإسلامية . محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم لـاخ، ط1، دار الساقي، بيروت، 1997، ص10.

حيث يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح مفهوماً يفقد قوة الثبات . إنه يتحرك وتتعدد دلالاته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني ... "24، فالنص القرآني وفقاً لهذا المعنى التأويلي لم يعد مقدساً وثابتاً، بل أصبح متحركاً بفعل حركة واقع الإنسان وتعدد دلالته، ومتغيراً بتغير العقل الإنساني و اختلاف استجابته .

وبالكشف عن الدلالات المتمخضة عن القراءة التأويلية للنص القرآني لا تعدو حقيقة كون الإنسان هو المستقبل للنص القرآني فاعلة في سياق الدفع بهذه الدلالات وجعلها ممكنة ومتسقة مع جملة من الحقائق التاريخية، التي تبدو، هي الأخرى، ضرورية لتحقيق مخرجات هذه القراءة، من مثل : أسباب النزول التي تعني أن في النص القرآني جملة من الآيات نزلت على سبب أي نزلت استجابة لواقع ما، كآيات الأفلك وآيات الظهار وغيرها من الآيات، ونسخ بعض الأحكام القرآنية التي تعني أن الواقع قد يفرض مجدداً هذا الحكم أو ذلك، فعلى الرغم من اتساق هذه الحقائق مع القراءة المترسخة في الفكر الإسلامي العربي ، إلا أنها وفق منظور القراءة التأويلية تتخذ بعداً مؤثراً يميل إلى حد التطرف في الاحتفال بالواقع و الإحالة إليه، فالواقع، مثلاً، في تعبير أبو زيد هو " الأمل ولا سبيل إلى إهداره، فمن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته يبعث مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً "25، ومن ثم، يبدو أن في تكريس البعد الواقعي للنص القرآني إشارة ساطعة إلى تاريخيته ومن ثم إلى تغير دلالاته بتغير الواقع واستمرار تدفق حركة التاريخ، لذا يلخص أدونيس إشكالية تأويل النص القرآني وفق النظر في تاريخيته وقداسته مـ "لدره في قوله: " ...الوحي، بتعبير آخر، من حيث هو نص، اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو وقائع، لا يكتمل ولا ينتهي، وإنما يظل منفتحاً . هذا التعارض بين الوحي والتاريخ هو ما حاولت حركة التأويل أن تزيله "26.

إن مرجعية الباحثين العرب في اتجاهاتهم نحو إقامة قراءة تجديدية للنص القرآني قوامها المنهجي هو التأويل لا نقته . على المنهجيات الغربية الحديثة، وإنما تستمد مشروعيتها مما ثبت في التراث الإسلامي من قراءات تأويلية ممتلئة في التجربة الـلوفية والتجربة الباطنية، مع ضرورة الاعتبار بـلـوـقـية كل عـلـم لاسيما ما يتـلـل بعـلـل الإشـكـال والخـلاف ؛ ذلك أن القراءة التأويلية في التراث كانت منسجمة مع الإقرار بقداسة النص وحافلة بوعي غيبي أشد تمسكاً من القراءة الفقهية العامة القائمة على اتجاهي التفسير بالمأثور والرأي، ومن ثم كانت هذه القراءة كمرجعية، وفق هذا المنظور، أشبه بضمان سابق على تجربة مدعوم بـلـوـر يتلخص في أنه ثمة إمكانية سانحة لتقديم قراءة جديدة تماماً كما قدم الأسلاف قراءاتهم، في ظل ما يتـلـل بالفكر الحدائثي من علاقات جديدة مع المقدس قوامها : الإنسان هو المحور الفاعل في الوجود .

24: لـلـر حـامـد أبو زـيد، نقـد الخـطـاب الـديـني، ص 126.

25: المرجع نفسه ، ص 99.

26: أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإبداع عند العرب، ط7، دار الساقي، بيروت، 1994، ج1، ص134.

## ثانيا : الحداثة العربية

### توطئة

من المعلوم أن الحداثة العربية الراهنة تعود في مرجعيتها إلى الحداثة الغربية أولا وإلى الحداثة في العرف العباسي ثانيا، غير أن العلاقة بين الحداثة الغربية والعباسية كما هي لدى بعض الباحثين، تبدو، في مجملها على قدر من الانسجام والاتساق طبقا لما يعنيه مفهوم الحداثة المشترك بينهما المتجلي في التجاوز والانقطاع و التجديد، ومن ثم فالحداثة الغربية، وإن كانت أشبه بعامل رئيس في الدفع نحو الكشف عن الحداثة العباسية، يتعذر الوعي في ظل غيابها بوجود حداثة عباسية، فإنها رغم ذلك لا تكاد تنفصل في منطلقاتها، عند معظم الباحثين، عن الحداثة العباسية، ذلك أنه علاوة على ما تعنيه الحداثة الغربية من جذرية وشمولية أملت عليها جملة من الإرهاقات المتحذرة في عر التنوير، هي المهاد الفعلي بما انطوت عليه من جدل حقيقي مع المنظومة الدينية والمعرفية الثابتة منذ قرون، فإنها ضمن هذا المنظور، فقط، تبدو مقابلة للحداثة العباسية التي هي كما في تعبير أدونيس : " اكتناه اللحظة الحضارية الناشئة"<sup>27</sup>، أي هي، بمعنى ما، خاضعة لظروف المادة فحسب، كالوعي بضرورة التحول عن بكاء الأطلال لعللة عدم وجودها، وتحولها الحضاري إلى مدن عامرة، ويتضح ذلك في قول شاعر الحداثة العباسي أبي نواس :

عاج الشقي على رسم يسائله وعجت أسأل عن خمارة البلد<sup>28</sup>

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن الحداثة العباسية كمرجع لحداثة العرب الراهنة ، تبدو فاعليتها التأثيرية فاقرة مقارنة بالحداثة الغربية بولفها مرجعا، إلا بما تعنيه كحقيقة دالة على أن العرب قد مروا بهذه المرحلة الحداثية من قبل، إضافة إلى ما قد يستمده بعض الحداثيين عن هذه الحقبة من تساؤلات محددة أو مشروعية دافعة نحو التجديد والتجاوز، ويعود ذلك، ربما، إلى اعتبارات عديدة منها : الحداثة الغربية تمثل في ظل هيمنة العولمة والكونية دفقا فكريا شموليا وقسريا لا يمكن للعرب تحقيق أي استقلال فكري خاص بمعزل عن اتجاهات التأثير والتمثل، أيضا، تعد الحداثة الغربية، في حقيقتها الفعلية، تنويجا جذريا لمراحل متسلسلة ومتدرجة من محاولات تجاوز المنظومات القارة بأكملها تجاوزا فكريا محضا، الأمر الذي أفضى إلى أن تكون أشكال مقومات هذه الحداثة المتمثلة في إفناء الدين وفناءه عن الدولة متنسقة منطقيا مع أملتته المراحل السابقة على الحداثة الغربية من ظروف ملائمة ومحفزة لقيام مثل هذا التحول. غير أن حقيقة كهذه لا وجود لها ضمن الوعي الراهن بالحداثة عند العرب، ويرجع ذلك، حتما، إلى غياب مثل هذا الحراك الفكري المديد الحافل ببدايات عميقة من الجدل المتواصل المندفع عبر التراكمات نحو الذروة القوية بدئا من عر التنوير أو النهضة في القرن الخامس عشر وانتهاء بتبلور الحداثة الغربية في القرن التاسع عشر، في حين يبدو في التساؤل دوما عن المرجعية عند الحديث عن نشأة الحداثة العربية إشارة ساطعة إلى كون الحداثة العربية الراهنة ليست وليدة ذلك الحراك الداخلي لجدل الفكر مع واقع طغيان المادة، أو حتى مهياة لقبول ذلك الوعي الجديد المستجلب من عمق إراع الإنسان الغربي مع الكنيسة، فمع ما تستمده، أيضا، من اتجاهات تجديدية من الحداثة العباسية ، فإنها لا تتجاوز في ذلك التحول الفني الإبداعي الملتاحب مع تطور الواقع المادي، والتحول المعرفي الديني الذي لا يمس من الفكر العربي سوى ما يثيره واقع العلاقة بين الدين و السياسة من قضايا وإشكالات .

<sup>27</sup>أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ط1، دار العودة، بيروت، 1980، ص325.

<sup>28</sup>ديوان أبي نواس ، تحقيق وشرح محمود أندي واللف ، ط1، المطبعة العمومية ، القاهرة ، 1898 ، ص266.

كما أن الحداثة العربية، على عكس ما لها بالحداثة الغربية كمرجع مؤثر في بلورة أكثر منطلقاتها الفكرية إشكالا، كانت مسبوقة بمرحلة من التحول الفكري والمادي تتمثل في عصر النهضة، ذلك العصر الذي كان واقع الحداثة في أوروبا في القرن التاسع عشر هو أحد أبرز عوامل نهضته الفكرية والمادية، إلا أن هذا الاتجاه كان فاعلا على عكس ما أملته الشروط السياسية، لذا كان التأثير حافلا باتجاهين متضادين أحدهما متحفظ فكريا ومنفتح ماديا، والآخر منفتح فكريا وماديا، وهذا الأخير، هو الذي اضطلع بدور مؤثر في سياق ما أملته الدول الغربية من دعاية لفكرة القومية العربية كبديل سياسي مقاوم لما رسخته الإمبراطورية العثمانية من الوعي بأمة إسلامية قوامها الوحدة الدينية، ومن ثم كانت هذه القومية العربية مقدمة ضرورية لتأسيس وعي جديد قادر على الاستجابة لفكرة العلمنة، كبذرة أولية لمفهوم الحداثة القائمة على مركزية الإنسان وإقناء الدين، بعد أن أُلحقت الوطنية هي النتيجة السياسية المؤثرة في علاقات العرب المسلمين مع غيرهم من الأمم بمن فيهم الأتراك.

ومن جهة أخرى، ثمة حقيقة هي الأكثر فعالية في إيضاح إشكالات الحداثة العربية الراهنة متمثلة في الاتجاه الازدواجي المتمثل في جملة الاتجاهات الحداثية المستمدة من الحداثة العباسية كنموذج حداثي من التراث، وجملة التطلعات الأخرى نحو المنطلقات الفكرية للحداثة الغربية بما تشتمل عليه من اختلافات جذرية مع الفكر العربي الإسلامي. لذا، وفقا لهذه الحقيقة سوف يتحتم علي استجلاء الحداثة العربية بما تضره من علاقات مع المقدس والموروث والآخر، من أجل إيضاح صورة كلية عميقة للحداثة العربية في خضم إشكالاتها الفعلية:

## أ. الحداثة والمقدس

تعني الحداثة بالمعنى الأكثر شمولاً فصل الدين عن الدولة أي فصل المقدس أو البعد الميتافيزيقي عن كافة أشكال تفاعلات الإنسان الحيوية في الحياة العامة، علاوة على ما تعنيه في ظل غياب المقدس من خلق مفاهيم جديدة للإنسان بوصفه محورا للوجود كالتجاوز والتجديد والابتكار، يقول أدونيس في معنى الحداثة: " لا تجديد إلا بالفصل الكامل بين الدين والسياسة، وبين الدين والإبداع الفني والثقافي... " <sup>29</sup>، غير أن الحداثة بهذا المعنى الوثيق بالمقدس لا وجود لها في منجز الحداثة الغربي إلا بما تدل عليه أنظمة الفصل بين الدين والدولة من أنه ثمة مراحل طويلة من الصراع بين المقدس والإنسان الغربي، ويمكن في ضوء هذه الحقيقة، فقط، التأكيد على كون الحداثة العربية في علاقتها بالمقدس كانت رهينة لمجموعة من الدوافع، أبرزها: الحداثة العربية الراهنة في علاقتها بالحداثة الغربية كمرجع، تحاول استمداد جملة من علاقات الجدال والصراع بين الحداثة الغربية وسائر المنظومة الدينية، فرجال الدين في الكنيسة هم المعادل الحتمي للفقهاء وعلماء الدين لدى الحداثيين العرب، وهم المعنيين في الآن ذاته بـ" الطبقة المسيطرة" <sup>30</sup> كما في تعبير أبي زيد، وبأحجاب " القراءة الرسمية " <sup>31</sup> لدى أدونيس. إضافة إلى أن الحداثة العربية في ارتباطها بالحداثة العباسية كمرجع ثان له تأثيره في تزويد الحداثة الراهنة بمشروعية فاعلة، لا تفك عن استجلاب كافة الإشكالات الفكرية المتعلقة بالمقدس للحداثة العباسية ومواصلة بعثها في سياق معقد، من مثل مسألة خلق القرآن لدى المعتزلة، والتجربة التأويلية لدى المعتزلة أو أهل الباطن، وغير ذلك من المسائل التي تذكي واقع السياسة العربية الراهنة بحقائق معضلتها العائدة بالدرجة الأولى إلى ارتباطها بالدين أو المقدس.

<sup>29</sup> أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ط1، دار الآداب، بيروت، 2009، ص50.

<sup>30</sup> د. حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص15.

<sup>31</sup> أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص155.

وفي ضوء ما سبق يتضح أن إشكالية التعارض بين الحداثة والمقدس في الحداثة العربية تعود، حتماً، إلى هيمنة هذا المنطلق الاستعاري، فليس ثمة إخراج فكري في علاقة الحداثة العربية الراهنة بالمقدس يتمتع بفاعلية توتر الوعي الديني المشترك في مواجهة ما تثيره الحداثة من أسئلة شائكة ومعقدة بتعدد واقع الإنسان وتأزمه، وحتى وإن بدت محاولات الحداثة العربية الفلّح بين المقدس والدولة عامرة بحقيقة الإخراج القديم المتلبس بارتباط الدين مع السياسة، يظل هذا الإخراج متكشفاً على ما تعنيه السياسة من جني المصلحة عبر ما تملبه على الدين من ضرورة تقديم الدعم بتسوية هذه المصلحة الدينية، وعليه، يفتح من الممكن إياغة هذا الالتباس بطرف إنساني قوي (السياسة) قوامه المصلحة الخالصة، وطرف آخر ديني إنساني ضعيف (الفكر الديني) قوامه تسوية الفعل الإنساني بالديني. لذا كان هذا المنظور يفرض، ببداية، التساؤل الحداثي الموفور بنزعة المناهضة لكافة أشكال السلطة، عن الطرف الأقوى المؤثر في إياغة هذه الشبكة المعقدة من علاقات الإنسان بالمقدس، وفيما كان التداخل بين الطرفين مكشوفاً في الماضي فإنه في رهن الحداثة العربية مستغلاً بما يحمله من إشكالات غموض وتعقيد واقع السياسة العربي للتحال التجريد والفلّح المسوخ بين المقدس والدولة ابتداءً بانتزاع المقدس. وبالنظر إلى ما يشير إليه الجابري في كتابه "نقد العقل العربي" تتضح هذه العلاقة في سياق ما تحمله السياسة دوماً من مطامع محدودة، لها دورها في اضطراب وغموض ما تتلّح به دينياً كالمصلحة الإنسانية، حيث يقول: "كان الطرفان المصلحة المصلحة (أي في أوروبا) هما العلماء من جهة، والكنيسة من جهة أخرى... كان الإخراج في الثقافة العربية إخراجاً إيديولوجياً سياسياً بـبداية مباشرة... إن الدور الذي قام به العلم عند اليونان في أوروبا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي والديني قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية"<sup>32</sup>.

إن الفلّح الجذري أو الكلي بين المقدس والدولة كمشروع للحداثة العربية يبدو إيجاباً وشاقاً، حتى وإن استبشر الحداثيون العرب بنزوعات أسلافهم الحداثيين نحو الفلّح الجزئي، كمنقولة أبي نواس: "ديني لنفسني ودين الناس للناس"<sup>33</sup>، أو اتجاهات الزندقة والإلحاد عند بعض من مفكري العصر العباسي، فإن هذه النزوع تظل قائمة عن مواتة واقع الحداثة العربية بمعطيات فاعلة في سياق الدفع برؤيا جذرية للفلّح بين المقدس والدولة؛ ذلك أن مثل هذه النزوع كانت في مجملها منخرطة ضمن نطاق متسع من الإخراج القائم بين عدد من الاتجاهات المعرفية والدينية، ولم يكن هذا الإخراج بمعزل عن هيمنة الحراك الجدلي، أي أن نزوعاً لا دينية، كهذه، كانت ذات قابلية للاستجابة المضادة في سياق جدلي متراكم، لذا برزت كثير من المؤلفات الموضوعية في الرد على الزنادقة والملاحدة إلى جانب ازدهار المناظرات المعقودة في هذا الشأن، لذا لا يمكن لهذا الموروث الحداثي المضاد للمقدس أن يسهم بفاعلية مؤثرة في بلورة نظرية حداثية متكاملة في فلّح المقدس عن الدولة أو الإنسان في حياته العامة المشتركة مع الآخرين، وإنما، غالباً، ما تستجلب كبرهان سابق على تجربة حرجة أو نموذج حداثي من الموروث يضيف مشروعية مؤثرة لقبول تجربة كهذه.

وإذا كان هذا التطلع الحداثي مشوباً بـبداية بالغة التعقيد عوضاً على ما يثيره من أسئلة لا تمت إلى واقعه بـبداية، وإنما تستمد إشكالاتها من الموروث الحداثي، إلى جانب حداثة الآخر، فإن الكيفية المتخذة لإثارة خطوة كهذه كانت موقولة بتطبيق المناهج النقدية الحديثة المتعلقة بالقارئ وفتح المعنى بالانطلاق من المقدس، أي أن هذه القراءات النقدية حول النص تحمل جملة من التلويحات ذات أهمية كبيرة في تدليل العقبات أمام المشروع الحداثي القائم على فلّح المقدس عن الدولة، من مثل: أنسنة المقدس بإثبات تاريخيته وجدليته مع الواقع، أي بمعنى آخر، تكريس جملة من الخلل والخلل المنافية لمعنى قداسة النص كالتزمينية والتغير والنسبية. غير أن الانفتاح على هذه المناهج كان متلاًحاً مع آلية أخرى، هي الآلية الأكثر فاعلية، في سياق ما تتيحها من فرص إنفاذ مختلف القراءات النقدية بجانب ما تكشفه من حاجة دائمة إلى الفهم والتأويل، تتمثل هذه الآلية أو الإجرائية في مفهوم "

<sup>32</sup> محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ج1، ص346.

<sup>33</sup> ديوان أبي نواس، ج4، ص74.



الأشكلة " الذي يثيره أركون ويفسره هاشم [الخ] بأنه إجابة البديهييات والثوابت إلى إشكاليات للقدرة على تجاوزها، وأشكلة الخطاب الديني تعني، طبقاً لهذا المنظور، الكشف عن تاريخيته أو نزع البدهية عنه<sup>34</sup>. وربما كان هذا المفهوم بمعناه المثير للأشكلة في الثوابت الفكرية مستمداً من المقدمات التي شيدها مفكرو النهضة ضمن مساعيهم البحثية المباشرة عن المقدس كمحمد خلف الله في كتابه " الفن الق[و]مي في القرآن " أو مساعيهم البحثية غير المباشرة كطه حسين في كتابه " في الشعر الجاهلي " .

ويتحدد مفهوم الأشكلة كما هو واضح في المنجز الحدائثي في مستويين، الأول: خاص بالقراءة النقدية للمقدس باعتماد المناهج الحديثة، والثاني: متعلق بالقراءة النقدية للفكر الديني أي الممارسة الفعلية أو تمثيلات الفكر العام والرسمي عن المقدس، وإذا كان تبيان المستوى الأول قد تم توضيحه، مسبقاً، في موضع القراءة النقدية للنص بوليفه [الخ] لغويا، فإن المستوى الثاني يمكن تلخيصه في حقيقة واحدة متمثلة في اتجاه الإطاحة بالقراءة الرسمية للمقدس بزعة ثوابتها المترسخة، عبر الإفادة من ردود الفعل المضادة للاتجاهات القرآنية المحددة للنص القرآني، وبالتساؤل عن ما وراء هذا الاتجاه من كيفيات، لا يمكن إغفال حقيقة أن غالبية الخطابات الحدائثية تتجه في أنساقها النقدية ذات البعد الديني إلى حد المبالغة والتطرف في [خ]ياغة الرؤى أو وجهات النظر، المتبلورة في مجملها من مردود ما تثيره بوعي مقبول من قضايا إشكالية ملتبسة، فيؤكد أبو زيد أن معاداة العلمانية والهجوم عليها في الخطاب الديني المعاصر يعود في الغالب إلى أنها تجرده من السلطة المقدسة التي يدعيها لنفسه<sup>35</sup>، وبالمثل يتهم أدونيس القراءة الدينية الرسمية بعرقلة محاولات الحدائثيين العديدة في نقد المقدس أمثال: أركون وأبو زيد وشحرور وغيرهم<sup>36</sup>، ومن ثم فإن الفكر الديني الرسمي، طبقاً لهذا المنظور، يتضاد والفكر الحدائثي في سياق ما يملكه من هيمنة معرفية متجذرة في الوعي العام أولاً، وهيمنة منخرطة في النظام السياسي ثانياً، غير أن حقيقة ال[خ]راع الفعلية لا يتم الكشف عنها ضمن خطاب الحدائثية إلا بما يبعثه هذا ال[خ]راع من مواقف واتجاهات هي، بالأحرى، محلقة نهائية للاحتدام الفعلي، الذي يتكشف على محاولات الحدائثيين تمرير كثير من الاتجاهات والروى حول المقدس عبر ما يملكه الموروث من قضايا إشكالية، بمعزل عن حقيقتها الجوهرية إلى جانب نزوعها الكلية الرامية دوماً إلى تجنب الوقوع في الشرك، إلى جانب المزيد من الرغبة في التقديس الغيبي، فخلق القرآن لدى المعتزلة، وفقاً لهذا المعنى، عند أركون هو ما تعنيه الحدائثية ببشرية لغة النص القرآني<sup>37</sup>، والأمر ذاته عند أدونيس حين يقول عن النص: "النص القرآني... تأسس في التاريخ زماناً ومكاناً، مخاطباً البشر بلغتهم الزمنية المخلوقة، التي هي اللغة العربية"<sup>38</sup>.

وإلى جانب هذا النمط من الخطاب الحدائثي ثمة اتجاهات من ال[خ]راع المكشوف، فأراء م[خ]طفى الرافعي من منظور أدونيس مفسدة للنقد الأدبي وأحكامه حين يعزو أصل التجديد إلى الفسق والإلحاد، أو تقليد الفسق والإلحاد<sup>39</sup>، غير أن ما يجيل الرافعي وغيره من مناهضي الحدائثية من منظور ديني إلى مثل هذه الحدة في التعميم هو ما ساد في الخطابات الحدائثية من تجاوزات، هي بمعنى ما، تتجه إلى التحرك الواعي كإخراص عن المقدس، ومن ثم يفتح المقدس، وفقاً لطغيان مثل الاتجاه، مركزاً أو معياراً يقاس بتجاوزه بالحدائثية، أي أن المساعي الأولى للحدائثية العربية نحو العلمنة بفتح المقدس عن الدولة تتجه اليوم إلى تكريس ال[خ]لال بالمقدس في سياق أشكلته بالقراءات أو الانحراف عنه كالأل.

<sup>34</sup>محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم [الخ]ط، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص53.

<sup>35</sup>ز[خ]ر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص81.

<sup>36</sup>أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص155.

<sup>37</sup>محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم [الخ]ط، د.ط، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص279.

<sup>38</sup>أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص73.

<sup>39</sup>أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، ص129.

## ب. الحدائة والموروث

يميل بعض من الحدائين إلى لف الإشكالية الأولى بين الحدائة العربية والموروث إلى ما يحمله مـطـلـح الحدائة من دلالة على الجدة فيما يشير الموروث في مقابل هذه الدلالة إلى القدم والماضوية، غير أن هذا الاعتبار لا ينفك عن بلورة مفهوم ضيق للحدائة يقود نحو التضاد أولا ومن ثم المجاوزة ثانيا، الأمر الذي يحيل الحدائة بهذا المفهوم إلى اتجاه آخر موازي للموروث، لا يمكن الجمع بينهما إلا بما تفرضه مفاهيمهما من علاقات ضدية تناقضية . فهذا المنظور الحدائي لا بد أن يحمل، بالضرورة، حقيقة كون الحدائة اتجاهها مؤسسا على الموروث . يقول أدونيس : " الحديث ينشأ من القديم " <sup>40</sup>، ويقول الجابري في سياق حديثه عن تعارضات الحدائة : "...إن وجود أحدهما ( أي الحدائة والموروث ) نفي لوجود الآخر، كما أن فهم أحدهما لا يتم إلا بفهم تعارضه مع الآخر " <sup>41</sup>، وإذ ذاك فالحدائة هي، بمعنى ما، الوجود المعيب للموروث، وهي طبقا لذلك، الشيء الذي أوجد بفضلها .

وبالعودة إلى الحدائة الغربية كمرجعية، لا وجود لهذا المعنى من الفـلـل الجاذب للتعارض والضدية إلا بما أثاره الـفـراعـ الديني في بداية عـلـم التنوير وفقا لما يجتمه الفـراع كهذا من ضرورة قيام فـلـدام بين اتجاه محافظ مستبد وآخر مناهض له ، جانح للتححرر والانفتاح ، إلا أن هذا المعنى العامر بالفـلـل تحول أمام اكتساح الموجات المحدث للحياء الغربية بمختلف مجالاتها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتـمادية والفكرية إلى مفهوم دال على التحولات و التجاوزات العميقة الجارية في الحياة الغربية، ووفقا لهذا، جنح بودلير في توفه الحدائي إلى التعبير بما يكفي للدلالة على أن الحدائة هي، بمعنى ما، الحرية في الإبداع والفن، بحيث يتسق في ضوئها كل قديم وجديد. يقول بودلير في قـلـبـة النثر : " من منا لم يحلم - في أوج طموحه - بمعجزة نثر شعري، موسيقى بلا إيقاع ولا قافية، سلس ومتنافر بما يكفي للتوافق مع الحركات الغنائية للروح، وتموجات أحلام اليقظة، وانتفاضات الوعي ؟ " <sup>42</sup>، فقـلـبـة النثر كأمـنـذج حدائي لا تعني مناقضة القـلـبـة الكلاسيكية، وإنما مزيدا من الحرية في الإبداع والتعبير، بحيث لا يضمم التجاوز وعيا حادا بضرورة هدم القديم والنهوض على أنقاضه، فالحدائة الغربية لم تكن بمعناها المتقدم متعارضة مع القدم أو الموروث، أو بعبارة أشد وضوحا، لم يكن القديم جزءا فاعلا في الإبداع إشكالاتها .

وإذ ثبت أن الحدائة الغربية لا تتعارض والموروث في ضوء ما تعنيه الحدائة من تحولات جذرية تتوارى خلفها فعالية الزمن القائمة على الوعي بتوالي المرحلة وتتابعها، فإن الحدائة العباسية كمرجع ثان للحدائة العربية كانت ذات مفهوم زمني بحت، ويدعم ذلك، أن إطلاق لقب " محدث " على شاعر ما يتسق تماما مع ما يعنيه المحدث عند العرب في لغتهم، فالحدائة كما جاءت في لسان العرب هي من الحديث أي نقيض القديم <sup>43</sup>، وطبقا لذلك، لا تعود حقيقة أن الخـلـومة بين القدماء والمحدثين في الموروث الشعري عائدة إلى ما يحمله المعنى الديني اتجاه الإحداث، أي الابتداع في الدين على غير ما أنزل الله وأقره رسوله فـلـلى الله عليه وسلم من تحريم، متسقة مع ما تحمله الحدائة في جذرها اللغوي من ضدية للقديم، إلى جانب ذلك ، لا يمكن تفسير التعارض الراهن بين الحدائة العربية والموروث وفقا للـفـراع القديم بين المحدثين والقدماء ؛ ذلك أن مثل هذا الـفـراع كان، ضروريا ومحتما، بما تشكله هذه المرحلة من فـلـبـورة اقتضتها الظروف السياسية والاقتـمادية ومن ثم المعرفية إلى جانب الثقافية، كان فيها القديم ممثلا في العربي العربي، والحديث ممثلا في العربي الفارسي أو اليوناني، إلى جانب ما يعنيه هذا القديم بكونه جزءا من المادة الفاعلة في مرحلة مهمة قائمة على جمع اللغة وتقعيدها، بجانب ما فرضه التفسير القرآني من أدوات إجرائية كان الشعر الجاهلي من ضمنها .

<sup>40</sup> أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص326.

<sup>41</sup> جابر عـلـفور، تعارضات الحدائة، مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ع1، أكتوبر، 1980، ص75.

<sup>42</sup> شارل بودلير، الأعمال الشعرية الكاملة، ترجمة رفعت سلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2009، ص627.

<sup>43</sup> ابن منظور ، لسان العرب، ج1، ص131.

وبالنظر إلى راهن الحدائة العربية فإن مثل هذه الشبكة من العلاقات والظروف عوضا على ما تنطوي من تحولات معقدة، تبدو معدومة، علاوة على ما حظت به في ضوء مراحل النهضة العربية من أدب جديد نابع من التأثير بالتجربة الغربية، الأمر الذي يحيل مسألة التعارض بين الموروث والحدائة لا قيمة لها مقارنة بمقارنة بالآخر والاسترفاد من اتجاهاته المجددة يشكل جزءا فاعلا في **إياغة الحدائة الشعرية الراهنة** .

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن التعارض بين الحدائة العربية والموروث مستمد بأمانة بالغة الدقة من التعارض الأول بين المحدثين والقدماء في العباسي، وهذا التعارض القديم في حد ذاته كان كفيلا بفرض مادته وواقعه على راهن الحدائة العربية، ف**قيدة النثر** هي النقيض الحدائي لل**قيدة الموزونة المقفاة**، تماما كما كانت الق**ائد الحدائية ذات المقدمات الخمرية** أو تلك الق**ائد الرمزية** هي النقيض ل**قائد الطلل** في العباسي، ومن ثم فإن العلاقة بين الحدائة العربية والموروث بالرغم من طول المدد الزمنية الفاصلة عوضا على ما تشغله هذه المدد من مفارقات كفيلة بالقضاء على مثل هذه الإشكالية، على الرغم من ذلك إلا أن هذه العلاقة، تبدو، في مجملها على قدر هائل من التشابك والتعقد بالنظر إلى مختلف المواقف الحدائية من الموروث، التي يحددها عبد العزيز حمودة في ثلاثة، الأول: إقامة قراءة للموروث لتعزيز وجهة نظر حدائية محددة، أي أن هدف العودة إلى الماضي مرهون بتحقيق شرعية الحاضر وليس الماضي، والثاني: إقامة قراءة للموروث لتعزيز شرعية الماضي، بالتأكيد على ضرورة إحيائه والتمسك به وتطويره، والثالث: موقف وسطي قائم على رفض القطيعة مع الماضي بالقدر نفسه الذي يرفض به تقديسه<sup>44</sup>، إلا أن هذه المواقف الحدائية على تفاوتها وتقاطعها يشكل الموروث جزءا فاعلا في **إياغتها**؛ لذا فإن الموروث، وفقا لذلك، لا يمكن إغفاله لاعتبارات عديدة، منها: الموروث يحمل الوعي الأول بالحدائة العباسية في ضوء ما اقتضته التحولات العميقة من ظروف محددة ومؤثرة، ومنها: الموروث شكل في فكر **ع** النهضة مقوما من مقومات المناهضة للآخر في ظل طغيان اتجاهات التأثير والاسترفاد، وحيث كان الموروث في مراحل الفكر العربي، فيما قبل الحدائة، مستعدا بقوة ما يقدمه من دعم وتعزيز للذات، كان في المرحلة المقبلة من الحدائة العربية بمفهومها القائم على تجاوز القديم منخرطا ضمن إشكالية التعارض .

إن القراءة الحدائية للموروث تحمل في نطاقها عددا من التيارات تتلخص في أن جزءا من الموروث، كما في تعبير الجابري " هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، فهو الذي يرفه عن مواجهة الواقع، ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية على أنها معطيات واقعية،... وهو الذي يجعل الذاكرة، ومن ثم العاطفة واللاعقل تنوب فيه عن العقل"<sup>45</sup>، لذا ووفقا لهذا الت**ور**، لا بد من إقامة قراءة نقدية تحمل في مضمونها اتجاهات التقويض والتجاوز، غير أن مثل هذه القراءات الحدائية للموروث، تبدو، حافلة في عدد من محاولاتها بنزوع الأدلجة<sup>46</sup>، وربما كان ذلك معللا، بحقيقة كون " التراث في المنظور الذي يُدرّس به اليوم، وفي طرق الدراسة، هو تراث السلطة، وهذا المنظور، وهذه الطرق تدعم وترسخ النظام الثقافي الذي تنهض عليه وبه السلطة"<sup>47</sup>، ومن ثم فإن الموروث في نطاق هذا الت**ور** هو، بمعنى ما، الامتداد لموروث السلطة، أي أن السلطة الراهنة بسائر أنظمتها السياسية والثقافية والاجتماعية هي، في حقيقتها الفعلية السلطة الماضية، ومن هذا المنطلق، فإن القراءة الحدائية لا بد وأن تضطلع بدورها التقويضي لإزاحة هذا الموروث السلطوي . الأمر الذي يقتضي، حتما، استعادة كافة أشكال وعنا**ب** الموروث في انسجامها وتضادها، غير أن هذا الاتجاه الحدائي لا يعود قادرا في ظل ما يحمله في راهنه من ت**ورات** سياسية ودينية شائكة

<sup>44</sup> عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001، ص175-176-178.

<sup>45</sup> محمد عابد الجابري، أزمة ثقافية.. أم أزمة عقل؟، مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مج 4، ع 3، إبريل / مايو / يونيو، 1984، ص109.

<sup>46</sup> الأدلجة مشتقة من الأيديولوجيا التي تعني الأحكام و الاعتقادات الخالصة مجتمع ما بلحظة ما . انظر: سعيد علوش، معجم الم**طلحات** الأدبية المعاصرة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985، ص41. والأدلجة هي العملية القائمة على التفسير الأيديولوجي المخض، أو فرض الأحكام الأيديولوجية .

<sup>47</sup> أدونيس، المحيط الأسود، ط1، دار الساقي، بيروت، 2005، ص46.

وملتبسة على العمل مستقلا بمنظوره التجاوزي، حيث يماهي بين ما يثيره الموروث من إرّاع ذي خلوّية سياسية وثقافية ومعرفية و ما هو واقع في الراهن من إراعات لها، هي الأخرى، تداعياتها وشروطها الخاّبة، فجاير علفور، مثلا، في سياق ما يرمي إليه في مقالته الموسومة بـ"قراءة محدثة في ناقد قديم : ابن المعتز " لا ينفك عن التفرقة الحادة بين الأعلام تبعا للفروق السياسية والدينية الراهنة، فتتردد ألقاب من مثل : " ابن المعتز السني "48، " ابن قتيبة الحنبلي "49، وفيما كان الإرااع السياسي بين السنة والمعتزلة وغيرهم من الفرق قد اتخذ منحاً آخر في العلفر العباسي قوامه الإرااع الديني المعرفي في سياق تكاملي جدلي، بعد أن كان إراعا سياسيا بحتا، فإن مثل هذه الإسقاطات تستمد مشروعيتها وفعاليتها، فقط، مما يكرسه الواقع من إراعات متبلورة وفق مجموع من الظروف الخاّبة.

وبجانب القراءة الحداثية القائمة على الأدلجة ثمة قراءة حداثية للموروث، هي الأكثر فاعلية في منح الحداثة العربية دفقا من الحراك الفكري والإبداعي، إلى جانب الدور الذي تلعبه في الحد من الانجذاب الكلي لحداثة الآخر، فالتجربة اللوفية كأتمودج من الموروث المعرفي والإبداعي معا تشكل معادلا حداثيا للتجربة السوربالية الغربية وفق القراءة النقدية التي عقدها أدونيس بعنوان "اللوفية والسوربالية"، إلا أن قراءة كهذه تثبت، على إعيد مختلف، حقيقة كون الحداثة العربية في مستواها الإبداعي، مسكونة بالإبداعات الماضية الكبرى، لذا لا يمكن القول بأن الفكرة الإبداعية في ظل هذه القراءة أو الإبداع الشعري مياغة بمنطلقات هذه القراءة كانت بدءاً مطلقا، وإنما كانت انتقالا، فالشاعر أو المفكر يضعها في نسق خاص به : يفككها، يخللها، يعارضها، لكنه يظل ضمن نسيجها.50 فالقراءات النقدية الحداثية المحددة للموروث السلطوي أو الموروث الحداثي تظل مقيدة في نطاق ما تلّوغه من اتجاهات استبدادية ومركزية قوامها التحيز إما للحداثة أو الموروث .

### ج. الحداثة والآخر

عرفت الحداثة العربية الآخر كمرجع، إلا أن العلاقة معه كانت محددة منذ عهد ليس ببعيد، حيث كانت تطلعات النهضة العربية فيه نحو منجزات الآخر الغربي مشروطة حيناً، ومرسلة حيناً آخر، فالواقع السياسي والديني للعرب كانا هما الفاعلين المؤثرين في إياغة الاتجاهات النهضوية المشروطة إلى جانب تدخلهما في إياغة الاتجاهات الأخرى المضادة أي المفتوحة، ويمكن تفسير ذلك بالنظر إلى تدهور الأوضاع السياسية في أواخر الحكم العثماني وزيادة مطامع الآخر بالهيمنة، في مقابل ما يلوّغه، في الآن نفسه، من عوامل جذب وتأثير كان لها أكبر الأثر في خلق ازدواجية، على مستويات متعددة، منها : فيما كانت الثورة علمية ومادية وثقافية في علفر النهضة نتيجة للتأثر بالآخر الغربي ، فإن ذلك بدا مفلولا بمناهضة قطعية على إعيد الواقع السياسي، ويتضح ذلك في تعبير رشيد رضا، وهو أحد أعلام علفر النهضة المؤثرين، مخاطبا الأمة العربية الإسلامية : "...اعملوا مجتمعين فقد كفاكم ما جناه عليكم التفرق والانفراد، بادروا الزمان، قبل فوات الإمكان، فيوشك أن يدع الدخيل لكم بابا من أبواب الثروة إلا أفضله، ولا سببا من أسباب النجاح إلا قطعه..."51، وبالمثل ظلت سائر الثورات العلمية والمادية والثقافية مشروطة بالوعي المناهض لأي من الاعتبارات والفروق الدينية . يقول الطهطاوي، وهو أيضا أحد أعلام النهضة : " البلاد الإفريقية قد

48 جابر علفور، قراءة محدثة في ناقد قديم "ابن المعتز"، مجلة فصول، الهيئة اللبيرة العامة للكتاب، القاهرة، مج6، ع1، أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر، 1985، ص107.

49 جابر علفور، قراءة محدثة في ناقد قديم "ابن المعتز"، مجلة فصول ، ص105.

50 أدونيس، المحيط الأسود، ص47.

51 محمد رشيد رضا، إلبحة العثمانيين والوطنية ، مجلة المنار، ط2، مطبعة المنار، القاهرة، مج1، 1909، ص219-220.

بلغت أقدارها مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، وما وراء الطبيعة، ألوها وفروعها... غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجاة...<sup>52</sup>.

إن هذه العلاقة السابقة مع الآخر، هي بالذات، من أسهمت بفاعلية مؤثرة في خلق موقف ما من الآخر قوامه التأثير بوعي، حتى وإن خضع هذا التأثير للازدواجية المفروضة من قبل مقتضيات الفكر السياسي والديني، فإنه من جهة أخرى، كان عامرا بالتأكيد على الذات قبل كل شيء، لذا فإن إجماع الباحثين على حقيقة إخفاق الحضارة العربية في فهم الحضارة الغربية الناجم عن إغفال الأسس الفكرية والعقلانية لهذه الحضارة والافتقار على تجلياتها في ميدان الفنون والآداب<sup>53</sup>، هو بمعنى ما، يشير إلى الموقف الأول من التأثير بالآخر الذي كان محفوفاً بالرغبة القوية في التأكيد على الذات العربية والإسلامية، ذلك أن الواقع السياسي العربي، آنذاك، كان في حالة إغراق مع الآخر كطرف مواز، ومن ثم فقد كانت فاعلية التأثير محدودة وواعية، إلا أن تحول الواقع السياسي العربي وما يليه من تغيرات في المنظومة الاقتصادية والثقافية والفكرية في مراحل تالية من الوقوع تحت الهيمنة الاستعمارية للآخر كان كفيلاً بـإيلاء موقف أقرب إلى التمثل بالآخر منه إلى التأثير، علاوة على ما فرضته النظم الغربية من سياسات استبدادية حديثة قائمة على العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، بحيث تبدو تجليات الحضارة الغربية ومنظوماتها الفكرية متدفقة بقوة ما تفرضه وسائلها المتقدمة، على نحو تبدو فيه اتجاهات التأثير العربية متعذرة التبلور والتكامل بشكل يجعلها جديدة بمناهضة أي من أشكال التماهي مع الآخر .

يعد التماهي مع الآخر أحد أوهام الحضارة العربية كما لاغها أدونيس، يقول : "...اسميه بوهوم المماثلة ففي رأي بعضهم أن الغرب مـقدر الحضارة، اليوم، بمستوياتها المادية والفكرية والفنية . وتبعاً لهذا الرأي، لا تكون الحضارة خارج الغرب إلا في التماثل معه . ومن هنا ينشأ وهم معياري تـلبيح فيه مقاييس الحضارة في الغرب..."<sup>54</sup>، وفي ضوء هذا المعنى، لا يعود التأثير بالآخر، جنباً إلى جنب استلهاً تجاربه الحضارية بوعي ما تقتضيه المنظومة الفكرية والثقافية وحتى التاريخية من خـلـوئية فـالـلة بين الذات والآخر، موقفاً واضحاً، وربما لا تـقـر علة ذلك على ما تقتضيه شروط العولمة الغربية وتأثيراتها إلى جانب الظروف السياسية المهيمنة، التي بدورها يمكن اعتبارها العوامل الخارجية التي أسهمت في بزوغ هذا الشعور من الحاجة إلى مماثلة الآخر، ذلك أنه ثمة عامل آخر مرتبط بطبيعة الحضارة ذاتها، فالحضارة في الراهن الفكري قد تجاوزت التجارب المعرفية والإبداعية المـوـلـولة بشدة مع خـلـويتها التاريخية والفكرية والثقافية إلى مرحلة متقدمة من تجربة الإنسان الكونية المفتوحة على قيم العمومية والتجريد المحض، ومن ثم، فإن المنجزات الإنسانية، في ضوء هذه الحقيقة، لا تعبر عن محـاـيل مجتمعية خـاـلة، وإنما تبدو ذات دلالة مباشرة على قدرته الإنسانية في مفهومه العام المشترك من تجارب ومنجزات إبداعية، حافلة بقدراته الكبيرة على الانخراط إبداعياً وفكرياً في تعقيدات أنماط الحياة الحديثة، وطبقاً لذلك، فكونية الحضارة هي بمعنى أشد وضوحاً : الإنسان يشارك الإنسان الآخر المختلف عنه في خـلـوئيته التاريخية والقومية والبيئية وغير ذلك من عناـير خـاـلة، يشاركه في إبداعه التجارب الحضارية، وفي ظل ذلك، لا بد أن تتوارى كافة الاختلافات والخـلـويات الفـالـلة بين كل تجارب الحضارة وتسطع، تبعاً لذلك، مفاهيم وأنماط محددة ومشتركة .

وجدير بالذكر على إـعـيد البحث عن الحضارة العربية في علاقتها بالحضارة الكونية أن المفهوم الجوهري لكونية الحضارة القائم على التشارك الإنساني العام في الإبداع والفكر يظل مفهوماً غامضاً وحافلاً ، في الآن نفسه، بنزوع استبدادية، فبالنظر إلى

<sup>52</sup> رفاة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، د.ط، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2011، ص147.

<sup>53</sup> أدونيس، النص وآفاق الكتابة، ص95.

<sup>54</sup> أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص314-315.

محمل القيم الحدائرية الرائجة لا وجود حقيقي لمعنى العمومية والمشاركة، حيث تتجلى ضمن هذه الحدائرية خلوها من الإنسان الغربي بعد مراحل طويلة من تحولها إلى خلوها من إنسانية مفتقرة إلى الحد الأدنى من التماسك والارتباط الناجم بالضرورة عن إقصاء الدين بسائر ما يفرضه من أنماط العيش الجماعي، جنباً إلى جنب ما يلوغ الوعي الديني من أنساق فكرية وثقافية واجتماعية موحدة أو متقاربة بشدة، ومن ثم فقد أفضى ذلك إلى إيجاد النقيض من الحياة الدينية المركزية، حيث غلبت التعددية والاختلافات تبعاً لزيادة مركزية الإنسان بولفه فاعلاً مستبداً بالكون، وما يقتضيه ذلك بالضرورة من زيادة رغبته الجارحة في تحقيق وحدته الخالصة كقدر. هذه الخلوها هي ما يتماثل به الحدائري العربي مع الآخر الغربي طبقاً لما يفرضه وهم كونية الحدائرية. فتهرب، مثلاً، إخفاقات قيادية النثر العربية إلى إشكالية الوعي العربي القديم المستمرة بالتمييز بين الشعر والنثر أي بين الموزون واللاموزون، دونما إشارة إلى العلة التي تتضافر بقوة ما تنطوي عليه من تأثير مع إشكالات المصطلح، المتمثلة في المضمون والبيانغة التعبيرية المتداولين لقيادة النثر العربية، هذا المضمون المتكشّف على خلوها من التجربة الغربية بحدة بالغة العمق، فتسود مفاهيم غريبة محضة من مثل: الإنسان الإله، الإنسان الشيطان،... إلخ. إلى جانب البيانغة التعبيرية المهشمة التي "ينقلها اللا شعور"<sup>55</sup> كما في تعبير عبد العزيز حمودة. ويمكن بيانغة إشكالية الحدائرية العربية مع الآخر في ضوء ما سبق في ثلاثة اتجاهات محددة، هي: الاتجاه الأزواجي، الاتجاه المتماهي المباشر، الاتجاه المتماهي غير المباشر، أي المنخرط كونياً في خلوها من تجربة الآخر الحدائرية.

### ثالثاً : ترجمة فكرية لأدونيس

#### توطئة

آثرت في نطاق التعريف بأدونيس إشاعة مقدمة فكرية عوضاً عن العرض البيوغرافي، فيما عدا ما تقتضيه ضرورة الإشارة إلى بعض المعلومات العامة من مثل: أدونيس هو علي أحمد سعيد، سوري الجنسية. انطلاقاً من أن الفكر، بولفه تجلياً دقيقاً لمجموعة متشابكة من الظروف الشخصية والعامة، هو ذلك الكل المعبر، حقيقةً، عن التفاعل الحي للجملة من الاتجاهات والنزوع، الداخلية والخارجية، المتباينة والمتسقة، معاً، ضمن الحياة الخالصة للمفكر أو الأديب. إلا أن شخصاً كالأدونيس، من الممكن اعتباره مفكراً وناقداً وشاعراً، وفي حالات عديدة كاتباً ذي نزوع سياسية، أو عبارة أخرى، شخصاً لديه اهتمامات مؤثرة وفاعلة في مجالات عديدة متباينة، وفي بعض الحالات متبارعة، يفترض كشفاً مقدماً للنسق الفكري، وجدير بالذكر، في إمداد الحديث عن النسق الفكري لأدونيس أن الفكر والإبداع، هما، عند أدونيس وجهان لعملة واحدة، لا يمكن الفصل بينهما، لاعتبارات متعلقة بأدونيس ذاته؛ ذلك أن الفكر بولفه بنية منتظمة من الاتجاهات الثابتة والتطلعات المتغيرة الممتدة، لا يمكن أن ينخرط في الإبداع بولفه مادة ساطعة إلا إذا بلغ المفكر مرحلة جديدة تتجاوز الرغبة في إبداع الفكرة إلى التأسيس المفعم بالتكريس، إلى جانب تحوّل مفهوم الإبداع، بالضرورة، متنسقاً مع يتضمنه الفكر من آليات بيانغة التجديد أولاً و مواد، هي المرجعية المضمونية للتجديد ثانياً، إلى مفهوم، تبدو فيه، نزوع الانفلات والتجاوز متجذرة بوعي تراكمات الفكر عبر المؤثرات وسياقات المعرفة المكتسبة، فالقيد الحدائرية عند أدونيس هي "أن تظل دائماً كلاماً ضد الكلام، لكي تقدر أن تسمي العالم وأشياءه أسماء

<sup>55</sup>عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص 89.

جديدة — أي تراها في ضوء جديد . اللغة هنا لا تبتكر الشيء وحده، وإنما تبتكره ذاتها فيما تبتكره...<sup>56</sup>، وفي المقابل يعبر عن ذلك شعريا في قوله:

الشعر يحرق أوراقه القديمة، والقلم يبدد الآتية من بلاد الرفض،— آه،

يا كلمات الموتى، آه يا بكاره الكلمة . وتلبس القلم يهداب الطفولة،

وتخضع لكوكب الندي .<sup>57</sup>

وفي ضوء ذلك، تبدو القلم يبدد الآتية في ضوء هذه الأبيات الشعرية موقولة المعنى بالاتجاهات الفكرية لأدونيس، علاوة على ما تكشفه من تطورات نحو الارتقاء بهذه الاتجاهات وإعلاءها موقفا إبداعيا . ولا ينفصل ذلك عن وجود لتفاعل فكري وإبداعي مع اتجاهات أخرى من الفكر والإبداع في ضوء ما يقتضيه التأثر أو المماثلة ، لذا سوف يتعين علي البحث عن المرجعيات الفكرية التي بلورت مشروع أدونيس الفكري والإبداعي، لا سيما وإن البحث في ذلك لا بد أن يثري الخطوات التالية من البحث في علاقة النص بالفكر الحدائثي عند أدونيس . وقد تعرّض لبحث هذه المرجعيات العديد من الباحثين، أمثال : عدنان حسين قاسم في كتابه " الإبداع ومقادير الثقافة عند أدونيس " و بشير تاويريريت في كتابه " آليات الشعرية الحدائثية عند أدونيس " وعبدالمعسل في كتابه " الخطاب النقدي عند أدونيس "، ومن ثم سوف اقتصر، في ضوء ذلك، على عرض هذه المرجعيات كما بحثها هؤلاء وغيرهم :

## أ. المرجعية الدينية

يبدو الحديث عن الطائفة الدينية بوقلمونها مرجعا على قدر من الأهمية البحثية إذ أن الدين يُعد مكونا من مكونات البنية الفكرية لدى أدونيس، يقول في حديثه عن نفسه : " ...أجىء من بيت شيعي . كل بيت شيعي يرث الفاجعة، لكنه ينتظر فرحا يجيء " <sup>58</sup>، إلا أن ذلك لا يكفي لتسويغه كمرجع؛ ذلك أن الاعتبار بتأثير الطائفة الدينية فكريا على أدونيس يعود، حتما، إلى مجمل قراءاته النقدية للتراث، تلك القراءات التي كشفت نقديا عن كافة النظم المعرفية والسياسية القائمة في ذلك العهد في سياق ما خاضته من إراعات هي البداية الحقيقية، على الأقل، لتشكّل الطوائف الدينية وانقساماتها، بل وحتى ما تطاله من نفوذ في الراهن . إن أدونيس في قراءاته النقدية للتراث كان منساقا بتحيز كامل عبر إجرائيته النقدية القائمة على التمييز بين الإتيان والابتداع أو الثبات والتحول إلى طائفته الدينية، فالطائفة السنية، كما يحددها أدونيس هي طائفة أتباعية تقليدية، محكومة من قبل سلطة قمعية باسم الخلافة الإلهية، إلا أنه في المقابل، عند حديثه عن الطائفة الشيعية كما يحددها بأهل الباطن، لا تعود خائص كالإتيان أو النقل أو الخلافة الإلهية خائص ذات دلالة على المسلم التابع لظل الله في الأرض، على الرغم من تأكيده على أن الخلافة الإسلامية لدى الشيعة تم التحول عنها فكريا إلى إمامة إلهية ماثلة في نسل علي بن أبي طالب،<sup>59</sup> تتجاوز كل العلاقات

<sup>56</sup> أدونيس، الشعرية العربية، ط2، دار الآداب، بيروت، 1989، ص78.

<sup>57</sup> أدونيس، ديوان مفرد، ط1، طبعته الجمع ووقلمونها الأخرى، د.ط، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996، ص15.

<sup>58</sup> أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص37.

<sup>59</sup> انظر : أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص248.

السالفة بين الله والخليفة والأمة لدى السنة، وما تتضمنه من مسافات فإلمة غيبية وإنسانية، حيث يتماهى الغيبي والإنساني ويختزل بعظمة وعلمة في شخص الإمام الباطني .

وبالإضافة إلى ذلك، من الممكن اعتبار رسالة أدونيس في الماجستير عن " نظرية الهو هو بين حسين بن منة دور الحلاج والمكزون السنجاري "، هذا الأخير الذي يُعد من الطائفة العلوية الشيعية بالإضافة إلى كونه منة [وفا]،<sup>60</sup> نزوعاً دينية خالصة. وفي ضوء ما سبق، يتضح أن المرجعية الدينية كانت مؤثراً فاعلاً في [ياغة الكثير من اتجاهات أدونيس الفكرية، وحتى الإبداعية، بعد التسليم بأن فكره هو الوجه الآخر، والمهتم لإبداعه .

## ب. المرجعية الغربية

إذا كانت الحدائفة الغربية هي المرجع الرئيس للحدائفة العربية، فإن التأثير بالآخر تعد حقيقة تنطبق على أي حدائفي عربي، فأدونيس يقول، في تأكيده على ذلك : "...أعترف بأنني كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب. غير أنني كنت ، كذلك، بين الأوائل الذين ما لبثوا أن تجاوزوا ذلك، وقد تسلحوا بوعي ومفاهيم تمكنهم من أن يعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة، ...أحب أن اعترف أيضاً أنني لم أعرف على الحدائفة الشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربي السائد، وأجهزته المعرفية . فقراءة بودلير هي التي غيرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعرته وحدائفه . وقراءة ملارميه هي التي أوضحت لي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحدائفة عند أبي تمام . وقراءة رامبو ونرفال وبريتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة اللغوية -بفردتها وبمائها . وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على حدائفة النظر النقدي عند الجرجاني وخا [يتنها اللغوية - التعبيرية "<sup>61</sup>. إن التأثير بالحدائفة الغربية عند أدونيس غير مق [ور على كونها العلامة الدالة والمؤثرة في الوعي بالحدائفة العربية فحسب، بل يتعدى ذلك إلى مظاهر من التأثير إبداعياً ونقدياً، إذ تُعد [يدة النشر، ضمن هذا المنظور، إحدى النتائج الإبداعية الغربية، حتى وإن درت حولها كثير من مساع البحث في [ملاحيتها ضمن التراث الإبداعية في الشعر والنثر ابتداءً بال [مطلع وانتهاءً بمسألة الأجناس الأدبية، فإنها تظل جنساً أدبياً مسترفداً من ثقافة الغرب ورؤيته، ويُعد أدونيس أحد المؤثرين في التأسيس لهذا الجنس الأدبي في الحدائفة العربية من خلال مجلة "شعر" مع عدد من الشعراء الآخرين . ويمكن ح [م المقومات التعبيرية ل [يدة النشر، أو الرؤيا الحدائفة للشعر عند أدونيس ، في : الكشف، الغموض، الرمز، التجاوز، النبوءة وثنائية الحلم والجنون، الرفض والنفي . وتشكل هذه المجموعة مفاهيمها إلمة في الرؤيا الحدائفة الغربية كما هي عند السرياليين والوجوديين بالإضافة إلى الفلسفة الألمانية والظاهرية.<sup>62</sup>

## ج. مرجعية التراث العربي

إن الحديث عن التراث كمرجعية لدى أدونيس يشكل مفارقة إذا ما اتضح أنه ثمة إشكالية تت [م بالعلاقة بين الحدائفة العربية والموروث أو الحدائفة والقدم، أو كما يبدو في سياق آخر من إعلان بعض النقاد بأن أدونيس حدائفي رافض للموروث ومناهض له<sup>63</sup>، غير أن التراث العربي ، مع ذلك ، كان مرجعاً مؤثراً في الفكر والإبداع الحدائفي لدى أدونيس، بدتاً ببحثه النقدي عن الثابت والمتحول في التراث العربي وانتهاءً بديوانه الشعري "الكتاب : أمس المكان الآن "، هذا الأخير الذي ضمّنه رؤيته الشعرية للموروث المعرفي والشعري والتاريخي والسياسي، لذا يمكن القول أن التراث العربي في سياقاته المتعددة الرسمية المركزية

<sup>60</sup> انظر هامش : حوار مع أدونيس ( الطفولة، الشعر، المنفى )، لقر أبو فخر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص50.

<sup>61</sup> أدونيس، الشعرية العربية، ص86-87. أوردت الفقرة بطولها لأهميتها الدلالية .

<sup>62</sup> انظر : بشير تاويريت، آليات الشعرية الحدائفة عند أدونيس، دراسة في المنطلقات والأول والمفاهيم، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2009، من ص 145 إلى ص192.

<sup>63</sup> بشير تاويريت، أدونيس في ميزان النقد، أربع مسائل خلافاً بين أدونيس ومعارضيه، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2009، ص21.



والهامشية كان ذا فاعلية في إيصال رؤية أدونيس النقدية والإبداعية، يقول أدونيس رداً على اتهامات رفض التراث: "إن شاعراً يعرف عشر سنوات في دراسة ماضي الشعر العربي ويقوم بنظرة جديدة ويقدمه للقارئ في ضوء هذه النظرة، لا يمكن أن يقال عنه أنه يرفض الماضي رفضاً تاماً"<sup>64</sup>. ويدعم ذلك كثير من دراساته واختياراته الشعرية القائمة على التراث، من مثل: كلام البدايات، ديوان الشعر العربي، الوافية والسوريالية، مقدمة للشعر العربي، الشعرية العربية،... إلخ، فإلى جانب كون التراث بنية من الفكر والتاريخ والفن العربي القديم يثير بقرائنه المتعددة الكثير من التراكبات والتساؤلات السالفة والمتشابكة معرفياً ودينياً وحتى سياسياً وإبداعياً، فإنه يتجاوز ذلك بتحوله لدى أدونيس إلى إبداع ثري بدلالة عميقة خاصة، لا سيما في نزعه الريحية نحو التراث في أشعاره إلى جانب نزعه الأنوية كما هي لدى المتنبي.

وجديرٌ بالذكر أن حقيقة تعدد المرجعيات الفكرية والإبداعية لدى أدونيس وتباينها تذكي في المقابل حقيقة أخرى، عمد كثير من الدارسين والباحثين حول أدونيس إلى إثباتها وتتلخص في أن هذا التأثير يتجاوز نطاقاً واسعاً من اللاوعي إلى مرحلة واضحة من الانتحال أو التناص غير المشروع، ويعود ذلك، ربما، إلى أن مثل هذا التعدد والتداخل بين الموروث والراهن إلى جانب الذات والآخر لدى أدونيس يقتضي، بالضرورة، نزوعاً من الوعي المتكامل بحدود التأثير ومكتسباته، لذا لم يفت بحوث ودراسات محددة بالكشف عن مجمل الانتحالات الفكرية والإبداعية عند أدونيس، لا تخلو في بعضها من مغالطات ومبالغات، من مثل: "أدونيس منتحلاً" لكاظم جهاد و"أدونيس في مرمى نيران النقاد" لكاتيا شهاب، حيث دعت كل ما ثبت في "أدونيس منتحلاً"، إضافة إلى ما ناقشه بشير تاويريت في كتابه "أدونيس في ميزان النقد" من مسائل خلافية بين أدونيس ومعارضيه تعد مسألة الانتحال من بينها.

<sup>64</sup> أدونيس، زمن الشعر، ط6، دار الساقي، بيروت، 2012، ص127.

## الفصل الثاني: علاقة النص بالفكر الحدائى عند أدونيس

مدخل :

يمكن القول أن الحدائى العربية فكرا وإبداعا لدى أدونيس ارتبطت، في مجملها، برؤيا نقدية قائمة على الكشف عن الثبات في الفكر العربي وتجاوزه من جهة، والكشف عن التحول في الفكر والإبداع العربي بتكريسه والتأسيس في ضوئه من جهة أخرى؛ ذلك أن الحدائى ليست ذلك الكل المنجز المتسق، وإنما تعني ما وراءه من حيثيات، هي بمعنى ما، مجموع من العلاقات والأجزاء الفاعلة والمؤثرة في الدفع نحو الاستمرار في التحول، وطبقا لذلك؛ تجلت أولى مراحل الحدائى العربية في التأسيس لمنظور حدائى في النقد، قوامه دراسة تلك الحيثيات الماورائية لنماذج الحدائى الناجزة لا تنفصل، حتما، عن كونها متعلقة بما يقابلها من حيثيات مضادة، تشكل، هي الأخرى، جزءا مؤثرا في إبداعها شروطها، ويمكن القول أن هذه المراحل كانت هي الفاعل الوحيد في الكشف البارخ عن حقيقة أن الحدائى أبحاث تجليا واقعا في الفكر العربي، لذا برزت اتجاهات أخرى متعددة ومتباينة بين المناهضة والتقوم<sup>65</sup>، نفيض بدلالة كبيرة على أن الحدائى العربية لم تعد جزءا منعزلا ضمن نتاجات إبداعية وفنية محضه، وإنما تجاوزت، بفضل المنظور الحدائى في النقد، تلك الأنساق والرؤى الفاعلة بين الإبداع والفكر، والتأثيرات القائمة على هذا الفعل، من مثل: اعتبار الحدائى العربية موقفا جزئيا مقورا على الفن، الذي هو في مجمله خاضع لمؤثرات الأخر، ومغترب عن الرؤيا الفنية العربية، أيضا، تعد الحدائى العربية باقية بارها على الإبداع الفني موقفا ضيقا ومهمشا إلى جانب كونه مجردا عن أي تأثير واضح، أي أن الحدائى العربية، بهذا المعنى، تعد امتدادا رتبيا قوامه، فحسب، ذلك التجديد القائم على التأثير بالآخر .

من جهة أخرى، أسهم المنظور الحدائى في النقد، في ضوء تأكيده على الفكر كسياق أولي لمعنى الإبداع، في إبداع الكثير من المفاهيم والرؤى الحدائى الشاملة والمتكاملة، التي ترمي، في المقام الأول، إلى الكشف عن بنية الفكر العربي والخوض النقدي في تجلياتها الدينية والسياسية والاقية<sup>66</sup> والثقافية، إلى جانب تجلياتها الفنية في سياق علائقي معقد . هذه الشبكة من العلاقات المتواشجة بعمق في بنية الفكر العربي، كان لها أبلغ الأثر في زيادة الوعي بكونية الحدائى العربية، جنبا إلى جنب القدرة على الكشف عن مستوياتها وإمكاناتها من القوة والضعف. فإلى جانب "الثابت والمتحول" عند أدونيس رُدت دراسات وبحوث في هذا السياق، من مثل " نقد العقل العربي " لمحمد الجابري، " نقد الخطاب الديني " لنور حامد أبو زيد، و" قضايا في نقد العقل الديني " أو " نزعة الأنسنة في الفكر العربي " لمحمد أركون، وغير هذه كثير . ومن ثم، يمكن، في ضوء ما سبق، التسليم بأن النقد الحدائى لبنية الفكر العربي في سياق ما يرمي إليه من كشف وتجاوز وبناء، لا بد وأن يحيل إلى مجموعة من المنطلقات المؤسسة لهذا الفكر، فالفكر العربي في بنيتها المتكاملة كما في منظور أدونيس قائم على النص الديني، حيث يقول: " النص الديني في الحياة العربية - الإسلامية هو بمثابة قاعدة الهرم وذروته معا،... الممارسة تؤكد أنه النص المهيمن، وأنه الأكثر فعالية في تحريك الحياة العربية - الإسلامية وتوجيهها "<sup>66</sup>. فإذا كان النص الديني كما يؤكد أدونيس هو قوام الفكر العربي ومحوره، فإن الحدائى العربية بولفها تجليا فكريا وإبداعيا جوهره التجاوز لا تقطع، حتما، عما يقتضيه النص الديني من مركزية مؤثرة في إبداع مختلف الاتجاهات المتجاوزة.

وعند التساؤل عما يعنيه أدونيس بالنص الديني، هل هو النص القرآني أو النص القائم على النص القرآني ؟ - والاختلاف بين هذين الخيارين حاسم وحافل بمحددات ومقتضيات خاصة ومؤثرة - يتضح أن النص الديني هو النص القرآني،

<sup>65</sup> للاستزادة ينظر: الحدائى في ميزان الإسلام، تقوم نظرية الحدائى، المرايا المحدبة، المرايا المنقورة، الحدائى وما بعد الحدائى... إلخ.  
<sup>66</sup> أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص 346.

ويدعم ذلك قوله: " ليس النص - الوحي تراثا وراء المسلم، أو ماضيا، وإنما هو حضور مطلق"<sup>67</sup>، ومن أجل ذلك كانت " النواة الأساسية في هذه القراءة ( أي القراءة الحدائرية ) هي قراءة النص الديني. فبدءا منه وحوله، تتمحور القراءات الأخرى: اللغوية، والتشريعية، والأخلاقية، والافتقادية، والسياسية، والثقافية"<sup>68</sup>، ويمكن القول إن النص<sup>69</sup> من المنظور الحدائري لدى أدونيس كان مقوما رئيسا ضمن منظومة متكاملة من العلاقات المتشابكة داخل بنية الفكر العربي، وبو[فه كذلك، كان مشكلا لجملة من مفاهيم القراءة الحدائرية، عند أدونيس، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

1. النص هو أ[ل، يقول أدونيس: "...لفظة أ[ل تعني بالنسبة إلينا، الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والحديث النبوي"<sup>70</sup>، ويعود اعتبار أدونيس النص أ[لا، إلى كون الأ[ل تعني معنى الابتداء والأولية، وهي بهذا المعنى، تُعد مادة رئيسة ضمن القراءات الحدائرية. ومن أجل ذلك، لا يكاد يخلو كتاب لأدونيس من ف[ل معقود حول الأ[ل أو قراءة الأ[ل، بدءا "بالتاب والمتحول" ومرورا " بالنص وآفاق الكتابة" وانتهاءً "بالهوية غير المكتملة" و " موسيقى الحوت الأزرق".

2. النص جزء من التراث، يقول أدونيس: "التراث العربي الإسلامي هو الشعر الجاهلي، والقرآن والحديث، أو هو هذه الأ[ل التي وُثرت للجميع، والتي لا يُختلف على أ[لويتها. أما "قراءات" هذه الأ[ل فلا تسمى "تراثا" بالمعنى الدقيق"<sup>71</sup>. ومن ثم، فأدونيس يقيم بهذا التمييز إشكالا معقدا بين قداسة التراث وبشرية من جهة واتجاهات الحدائرية نحو التراث والمقدس من جهة أخرى، غير أن أدونيس ما يلبث أن يتخلى عن هذا التمييز ل[ال ما تقتضيه الحدائرية من شروط قوامها التجاوز والرفض والتجديد، ومن أجل ذلك يؤكد في مرحلة تالية أن " لا قدسية للتراث: ليس كاملا، ولا مقياسا مطلقا، ولا حاكما، ولا ملزما، إنه فعل ثقافي عمل فيه وأنتج بشر مثلنا، ي[ليون ويخطئون وبيتدعون..."<sup>72</sup>، وربما كان هذا التناقض بين هذين الاتجاهين من التراث لدى أدونيس عائدا إلى ما يحمله الأ[ل والإرث من خ[ائص متقاربة كالفهم والثبات والانتها، الأمر الذي يجعل من النص لدى أدونيس أ[لا قديما مورثا عبر الأزمان حيناً، وأ[لا هو مادة التراث البشري ومحور رؤيته حيناً آخر، وهذا الاتجاه، بالذات، هو ما يمنح الحدائرية مشروعية مؤثرة لإقامة قراءة نقدية للتراث بو[فه نتاجا بشريا متعددًا قائما في رؤيته على نص مقدس هو القرآن الكريم.

3. النص بو[فه أفقا للكتابة الجديدة أو الكتابة المطلقة، والمق[ود بذلك الكتابة القرآنية أي " القرآن كما دون"<sup>73</sup> كما في تعبير أدونيس، فالنص القرآني، من هذا المنطلق، يتسق جماليا وفكريا، تماما مع ما يعينه الإبداع في جوهره أو الرؤيا الحدائرية في كليتها. فعلى الأ[ل بعيد الفكري، يقول عنه: " هذا النص الذي لا يرتبط بزمان أو مكان،...، والذي لا يفتقر على موضوع دون آخر، وإنما هو كلي، والذي ليس ذاتيا ولا موضوعيا، وإنما هو كوني..."<sup>74</sup>، وعلى الأ[ل بعيد الجمالي الإبداعي أو التعبيري، يقول عنه: "إنه يدعونا، بدئيا، إلى الإفلات من قيد الت[نيف النوعي للكتابة. وإذ يفلت الكاتب من هذا القيد، ينحاز إلى الخيال الخلاق وحركية التأمل..."<sup>75</sup>.

<sup>67</sup> أدونيس، المحيط الأسود، ص30.

<sup>68</sup> ل[ل بدر نفسه، ص346.

<sup>69</sup> من هذه النقطة سوف يستمر هذا البحث بتداول " النص " بدلا من " النص القرآني " للأسباب التي أشرت إليها في المقدمة.

<sup>70</sup> أدونيس، ها أنت أيها الوقت، سيرة شعرية ثقافية، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993، ص56.

<sup>71</sup> ل[ل بدر نفسه، ص56.

<sup>72</sup> أدونيس، زمن الشعر، ص75.

<sup>73</sup> أدونيس، النص وآفاق الكتابة، ص20.

<sup>74</sup> ل[ل بدر نفسه، ص54.

<sup>75</sup> ل[ل بدر نفسه، ص54-55.

4. النص بوفه مرجعا كليا أوليا لحياة العرب المسلمين ماضيا وحاضرا ومستقبلا، وهذا المفهوم، بالذات، هو ما أسهم في إياغة المنظور الحدائثي في النقد عند أدونيس، عبر تنظيراته النقدية عن الحدائث العربية لا سيما في كتابه الشائك "الثابت والمتحول عند العرب"، حيث كان الثبات متضمنا لمعنى الإتياع والانغلاق من جهة، و التحول متضمنا لمعنى الحدائث والإبداع من جهة أخرى، فهذان المفهومان على ما يحملانه من علاقات جدل وتضاد، هما، عند أدونيس، قائمان على منطلق واحد مشترك متمثل في النص القرآني، يقول أدونيس في مفهوم الثبات: " هو الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهما، وتقويما،... "76، وفي المقابل فإن التحول: " هو الفكر الذي ينهض على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلا للتكيف مع الواقع وتجده، أو الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية، ويعتمد أساسا على العقل لا على النقل "77 .

ومن ثم فإن الحدائث العربية كما هي عند أدونيس تتحدد نقديا في سياقين، الأول: علاقة الفكر العربي بالمقدس أو النص كأصل وتراث ومرجع يدفع للثبات أو التحول. الثاني: علاقة الفكر العربي بالحدائث الغربية ورؤيتها القائمة على تهميش النص المقدس أو عزله، فعن الأول يؤكد أدونيس أنه " ليس القول بخلق القرآن والإلحاد وإنكار النبوة والوحي، واللوافية والشعر في ذرواته العالية، إلا بعضا من مظاهر العلاقة السجالية مع النص والحرية إزاءه "78. وعن السياق الثاني يثبت أن الحدائث يجب أن تُفهم بلفتها ثورة على مركز الكون الذي هو الله لتضع الإنسان مكانه "79. ومن هذا المنطلق، يمكن وصف هذه العلاقة الشائكة بأن الحدائث تستمد إمكاناتها المشروعة في الفهم وحرية التجاوز مما يبيح بين النص و الفكر العربي من علاقات متعددة كالإبداع والتجاوز، في مقابل ما تتطلع إليه من غايات هي، بمعنى ما، جوهر الحدائث الغربية المتمثل في الفصل الجذري بين المقدس والإنساني.

كان النص بوفه أصلا ومرجعا في الفكر العربي عند أدونيس تجليا ساطعا ومضمرا في آن، ضمن شبكة من العلاقات المعقدة والمشاركة في بنية الفكر العربي، كمادة فاعلة في مختلف تنظيراته النقدية للحدائث العربية، ومن أجل ذلك سوف أبحث في هذا الفصل عن العلاقة القائمة بين النص وجملة النظم المكونة للفكر العربي من سياسة و معرفة ولغة وثقافة وشعر ونقد، من منظور الفكر الحدائثي عند أدونيس:

## أولا : النص والفكر السياسي

### توطئة

يمكن القول إن أبسط تعريف للسياسة هو إدارة الشؤون الخائلية والعامية وفق المصلحة، غير أن السياسة، رغم ذلك، تستمد تعقيدها وسائر إشكالاتها من المنظومة الفكرية في نطاق مجتمع ما، التي لا تنفصل بالتأكيد عن كافة النظم اللاحقة والاجتماعية الدينية والثقافية والتاريخية، حيث الفكر يعد، في هذه الحالة، أشبه بخلاصة متكشفة بعمق على كافة النظم الحياتية (كالبيئة الجغرافية والحضارية) بوفها شروطا محفزة أو عواملا مشكلة لتلك البقعة اللاواعية من الشعور العام بنظم

<sup>76</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، ص 56.

<sup>77</sup> لأجل نفسه، ص 56.

<sup>78</sup> أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص 49.

<sup>79</sup> كاتيا شهاب، أدونيس في مرمى نيران النقاد، ط 1، مركز الدراسات والترجمة، بيروت، 2010، ص 278، نقلا عن حوار الياس خوري مع أدونيس (شارك فيه بلال خبير وحسين بن حمزة)، صحيفة ملحق النهار، 19-10-1996.

كالسياسة والسلطة والسيادة . وإذ يؤكد الجابري على أن الحداثة الغربية انبثقت عن ذلك الصراع بين الدين والعلم، في حين شغلت السياسة محل العلم في ذلك الصراع مع الدين عند العرب،<sup>80</sup> فإن هذه الحقيقة، لا بد، وأن تسفر عن جملة من السمات المخالفة لذلك الصراع أولا وأطراف الصراع ثانيا، ويمكن توضيح ذلك عبر الجدول الآتي :

صراع الفكر عند الغرب	العلم	الدين ( كرؤيا متحققة على صعيد الممارسة الإنسانية)
	الثورات العلمية قائمة على رؤيا ثابتة	الفكر الكنسي كان متغيرا
	الثورات العلمية تسعى إلى تقنين الظواهر بالرؤيا الواحدة	الفكر الكنسي كان متعددًا بتعدد الأفراد والممارسة
صراع الفكر عند العرب	السياسة	الدين ( كرؤيا متحققة على صعيد الممارسة الإنسانية)
	الفكر السياسي متغير بتغير النظم الحاكمة	الفكر الديني يستجيب للتغير
	الفكر السياسي متعدد بتعدد النظم المتعارفة	الفكر الديني يتعدد بتعدد النظم السائدة

يتضح ، مما سبق، أن الصراع الفكر عند الغرب كان قائما بين الثورات العلمية الثابتة والمتحدة في الرؤى والتطلعات والفكر الكنسي المتغير بتغير المبادئ الفكرية لرجال الكنيسة وتعدددهم و تباين تطلعاتهم الإنسانية الخالصة، الأمر الذي قاد في النهاية، حتما، إلى نتيجة حاسمة وجذرية تقتضيها، بالضرورة، ذلك التقابل التاريخي بين الثابت والمتغير من جهة والاتحاد والتعدد من جهة أخرى . في حين، كان الصراع الفكري عند العرب قائما بين نظم سياسية متغيرة ومتعددة وفكر ديني متغير ومتعدد هو الآخر، الأمر الذي أسفر عن نتيجة ملتبسة ومتغيرة غامضة، هي الأخرى، قوامها ذلك الانسجام والاتساق بين أطراف الصراع . يقول أدونيس : " إن في تمفصل الدين بولفه زلما أول، مع الدينوي بولفه قراءة وممارسة له ما يوضح تاريخيا كيف أخذ الإنسان سلطته السياسية الاجتماعية على الأرض من سلطة الدين "<sup>81</sup>.

إن العلاقة بين السياسة والدين في الموروث الفكري عند العرب حفلت بعناية فائقة ضمن سائر الدراسات النقدية الحداثية عند أدونيس، وتتحدد أسباب تلك العناية في تفرقين أساسيين، يتمثل الأول : في أن الحداثة أو النقد الحداثي، لا بد، أن يقوم على زعزعة المسلمات القارة في الفكر دونما اعتبار لأي قداسة إلهية أو بشرية . يقول أدونيس : " لا قدسية لنص أيًا كان، تحول بينه وبين طرح الأسئلة عليه . على العكس النص يأخذ قدسيته من هذا الطرح، من الخوض فيه واستنطاقه ونقده "<sup>82</sup>. ويتمثل الدور الثاني : في أن إشكالات الفكر السياسي الراهن هي امتداد لذلك الموروث السياسي العربي، لذا فإن ذلك الموروث بإشكالاته المتمخضة عن العلاقات الملتبسة بين السياسة والدين أضحت مستجلبا، في ضوء هذا الدور، عوضا على ما تمليه طبيعة الحداثة العربية الاستيعادية<sup>83</sup> من ضرورة إعادة ذلك الإشكال القديم في الموروث، باستمداد عقده وأسئلته الشائكة، عبر التوحيد التام بين العلل والنتائج أو مقدمات الصراع السياسي الديني في الماضي العربي ونهاياته القارة الواضحة، وبين الصراع السياسي العربي الديني الراهن بأسبابه ونتائجه، دونما اعتبار لأي من الخلل والعيوب الزمنية أو الحضارية. يقول أدونيس معترفا :

<sup>80</sup> محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج 1، ص 346.

<sup>81</sup> أدونيس، المحيط الأسود، ص 406.

<sup>82</sup> أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص 75.

<sup>83</sup> ولقد بالاستيعادية أن الحداثة العربية الراهنة تستمد تساؤلها وإشكالاتها الرئيسية ، في الغالب ، من الموروث الحداثي .

"نحن العرب اليوم لا نخلق حدثنا الخليفة في القرن العشرين بقدر ما نستعيد قليلا أو كثيرا من مبادئ الحداثة التي خلقها أسلافنا...<sup>84</sup> . يمكن القول أن الرؤيا الدينية لم تكن، دوما، طرفا مؤثرا في النقد الحداثي للفكر السياسي العربي عند أدونيس، حيث كان النص بقدسيته طرفا مباشرا وفاعلا في إياغته للإشكال السياسي العربي، طبقا، لما يحتمه هذا الإشكال، إضافة إلى أطرافه المتعارفة، من علاقات متشابكة معقدة بين الغيبي والإنساني، يمكن تلخيص مفاهيمه الإنسانية كما بحثها أدونيس في : السلطة، المعارضة، ومفاهيمه الغيبية في : الخلافة، الإمامة، الجماعة، الأمة، الخروج :

## أ. السلطة

لما كانت السلطة في الفكر السياسي العربي الراهن امتدادا دقيقا للسلطة العربية الموروثة، فإن مفاهيم هذه السلطة الموروثة كانت مستجلبة في إطار ما يعنيه هذا الامتداد أو ما يتبعه من حاجة ماسة للكشف عن الجذور الأولى لهذا الامتداد، فالماضي كما في تعبير ابن خلدون أشبه بالآتي من الماء بالماء<sup>85</sup>، أو كما في التعبير الحداثي للجابري : " دولة معاوية تكرر نفسها"<sup>86</sup>، وطبقا لذلك، كانت الخلافة هي المفهوم السياسي الأول الذي بحثه أدونيس من منظور الاتباعية، بحيث يغدو مقابلا ضروريا لطرف مضاد هو " اللا إتباع"، غير أن الخلافة من جهة أخرى، كانت هي المفهوم الموازي للسلطة كمفهوم حديث في الفكر السياسي الراهن، وبالتساؤل عما يعنيه هذا التوازي، عند أدونيس، أو ما يقتضيه من خلووية زمنية وفكرية وحضارية فائلة بين الماضي حيث الخلافة والراهن حيث السلطة؟، يتضح أن مثل هذه الخلوويات لا أثر لها إلا بما يرسخه هذا التوازي من حقيقة كافية للتأكيد على أن الموروث السياسي يتسق تماما مع الراهن السياسي، وإن هذا الاتساق هو الوجه الآخر لحقيقة وحدة الأهل أو المرجعية الدينية . يفسر أدونيس قوله تعالى : { وإذ قال ربك إني جاعل في الأرض خليفة }<sup>87</sup>، وقوله تعالى : { يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض }<sup>88</sup> بأن الإنسان يخلق الله<sup>89</sup>، وفي ذلك إشارة إلى أن الخلافة مفهوم ديني إلهي محض، ففي شخص الخليفة، كما في تعبير أدونيس، تتجمع العدالة والقانون، القمع والتسامح، إنه خليفة الله وسلطته مطلقة لا يرد معها أي قانون أو أية إرادة بشرية، فالخلافة مؤسسة إلهية<sup>90</sup> .

ويتجاوز مفهوم الخلافة، عند أدونيس، الرؤيا الإلهية الغيبية المحضة إلى مستوى آخر من الرؤيا الدينية الإنسانية الملتبسة، حين يؤكد أن الانتقال السياسي بتأسيس الدولة الأولى من سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى سياسة الخليفة كان قائما على قوة الدين بالإضافة إلى قوة القبيلة، المتمثلة في قبيلة قريش التي أقبلت عن السلطة القبائل الأخرى وفي مقدمتها الأندلس<sup>91</sup> وعلى الرغم من أن العلية الدينية كما تمثلت في دعوى الأندلس الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم لن يرتحم له قد تلاشت سريعا بعد غلبة العلية القبلية بخلافة قريش لا سيما في قول عمر بن أبي خطاب : " من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته، ونحن أولياؤه

<sup>84</sup> أدونيس، النص وآفاق الكتابة، ص115.

<sup>85</sup> ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار يعرب، دمشق، 2004، ج1، ص93.

<sup>86</sup> محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص107.

<sup>87</sup> سورة البقرة، رقم الآية (30)

<sup>88</sup> سورة ص، رقم الآية (26)

<sup>89</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص165-166.

<sup>90</sup> المصدر نفسه، ص119.

<sup>91</sup> أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص99.

وعشيرته....<sup>92</sup>، إضافة إلى ما كان من نزاع قبلي بين عشائر الأذبار يدعمه قول أحد خطباء الأوس : " والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معهم فيها ذليلاً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر "93. على الرغم من ذلك، يؤكد أدونيس على أن الدين كان فاعلاً في بياغة بيعة السقيفة، حيث يقول : " خلافة الإنسان كما تـلـورتها قريش، تقوم على اختيار حتمي، لرجل من قريش، لأن كل من لا يختاره يُعد "فاجراً"، أو "مرتداً" عن الإسلام...<sup>94</sup>. إلا أن هذه الرؤيا الملتبسة من تواشج الديني أو الغيبي بالإنساني، كما يشيدها أدونيس، كنزاع سياسي أول عند العرب لا تتسق تماماً و الوعي السياسي المدني غير المكتمل عند العرب المسلمين آنذاك، حيث كانت القبيلة في الخلافة الإسلامية الأولى لا تتعدى كونها إطار سياسياً، متضمنة لرؤيا دينية ساطعة ومؤثرة في عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ويدعم ذلك قول أبي بكر : "...قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، فإذا عـليت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم...<sup>95</sup>، وقول عمر بن أبي خطاب في خلافته معاتباً عمرو بن العاص : " متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"<sup>96</sup>، ويدعم ذلك، أخيراً، بياغة الشورى التي عقدها عمر بن الخطاب إبان موته بين عدد من الرجال المنتخبين من قريش دونما معارضة قبلية من أي نوع، الأمر الذي يؤكد أن القبيلة كانت لا تزال هي النظام السياسي القائم، مع ما تحتمه ضرورة الوعي باتساق معايير الانتخاب مع الرؤيا الدينية الثابتة المتمثلة في إصلاح الخليفة وتمسكه بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ إلى الله عليه وسلم .

وبالتساؤل عن ما يعنيه هذا الربط، عند أدونيس، بين بيعة السقيفة كأول اجتماع سياسي في الإسلام وبين الخلافة بمفهومها الديني والإنساني بولفها ألابلا أو مسلمة فكرية مترسخة ضمن الوعي السياسي العربي ؟، يتضح أن هذا الارتباط يتسق بشدة مع منظور النقد الحدائثي، عند أدونيس، وفق ما ينشده من تحقيق نقدي في المرجعيات أو البدايات الأولى، وطبقاً لذلك، لا تعود هذه البدايات كبيعة السقيفة خاضعة، ضمن هذه الرؤيا الحدائثية في النقد، لشروطها الفعلية الحقيقية بقدر ما تعبر عن حقائق أخرى ملتبسة، ملائمة بشدة لكافة النزوع الظاهرة والمضمرة للحدائثية، فتغدو بيعة السقيفة، عند أدونيس، مثلاً بدئياً لتواشج الديني بالإنساني وتبعاته من قمع إرادة الإنسان واستعباده باسم الله . ومن أجل ذلك، يـلـجـح الحديث عن طور آخر من أطوار الخلافة الإسلامية، حيث التـلـادم الأول بين الخليفة والرعية كمفهوم علائقي مطابق لما تعنيه السلطة في الراهن العربي بالإضافة إلى المعارضة، فاقتداً لحقائق عديدة على قدر من الأهمية، تتلخص فيما يأتي :

1. كان هناك وعي بأن القبيلة في عهد أبي بكر وعمر إطار شكلي للخلافة الإسلامية القائمة بدورها على ما جاء في النص وسنة الرسول ﷺ إلى الله عليه وسلم، ويدعم ذلك، أنه عندما استردت القبيلة بعضاً من مفهومها السياسي القديم شكلاً ومضموناً، رؤياً وممارسة، في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، بدأ معها مفهوم المعارضة أو الخروج على الخليفة بحجة الابتعاد عن ما جاء في النص وسنة الرسول ﷺ إلى الله عليه وسلم، والاستناد إلى القبيلة، تسبقها بعض من المواقف المعارضة أو المستنكرة . منها : قول جماعة من الكوفة حين أشار سعيد بن العاص إلى سواد بأنه بستان لقريش : " أنزع من أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيفنا بستان لك ولقومك . والله ما يزيد أوفاكم فيه ذليلاً إلا أن يكون كأحدنا "<sup>97</sup>.

<sup>92</sup> ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ط1، دار الأضواء، بيروت، 1990، ص25.

<sup>93</sup> المرجع نفسه، ص26.

<sup>94</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص166.

<sup>95</sup> محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الخلفاء الراشدون، ط8، المكتب الإسلامي، بيروت، 2000، ص55.

<sup>96</sup> المرجع نفسه، ص201.

<sup>97</sup> ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاينهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، سهيل زكار، ط2، دار الفكر، بيروت، 2000، ج1، ص589.

2. إن مفاهيم كالمعارضة أو الثورة أو الخروج التي بدأت منذ الخليفة الثالث عثمان بن عفان واشتدت مع خلافة علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان تؤكد أنه ثمّة وعي بسياسة مدنية قوامها : الخليفة مسؤول عن تحقيق العدالة والمساواة بين الرعية طبقا لما جاء في النص وسنة الرسول ﷺ على الله عليه وسلم، ومن ثم فإن الإشكالية السياسية الأولى، هي بمعنى ما، تتمثل في فقدان هذا المفهوم السياسي الجديد عند العرب القائم على الدين كرؤيا معبرة عن الحقوق المدنية، في ظل محاولات القبيلة كـ"بيعة شكلية ومضمونية اختراق هذا المفهوم والاستحواذ عليه .

ومن أجل ذلك، تـ"بح إلحاحات أدونيس المتكررة بأن بيعة السقيفة لأبي بكر هي السلطة العربية الأولى القائمة على العنف"<sup>98</sup> اختزالا كبيرا لما أحدثه النص كمرجع وألـ"ل بالإضافة إلى سنة الرسول ﷺ على الله عليه وسلم للعرب المسلمين من تحول جذري نحو رؤيا جديدة للإنسان مفـ"ولا عن المعنى الفعلي الحقيقي للعبية القبلية، بدئا من التخلي عن القبيلة بوـ"فها نظاما سياسيا متكاملًا من "بيعة وممارسة مؤثرة، وانتهاءً بمعارضة اجتياحها السريع للواقع السياسي من جديد. إن الإشكالات الحقيقية المنبثق من العلاقة القائمة بين النص والفكر السياسي أو تواشج الديني والإنساني من المنظور الحدائثي لأدونيس بزغ في الخلافة الأموية، بعد مرحلة حاسمة من الـ"دام المباشر بين الإنساني والإنساني أي القبيلة الواحدة كنظام سياسي والقبائل الأخرى، حيث المعنى بديلا عن السيف أـ"لبح هو السلطة الأكثر نفوذا في تشكيل الرأي العام للنظام السياسي والمعارضة، وإذ كان المعنى، في أشد وجوهه تعبيرًا، رأيا واتجاها وفكرا، فإن الخلافة الأموية كنظام سياسي قائم على مركزية القبيلة قد تخلت، في أغلب مراحل نموها، عن إحكام سيطرتها بالسيف أو القوة المباشرة، كنتيجة تقتضيها طبيعة الـ"إراع الدائر، وتحسمها، بالضرورة، الاتجاهات المعارضة . ويمكن القول، طبقا لذلك، أن طبيعة الـ"إراع، لا بد، أن تستمد مفاهيمها المؤثرة من عنـ"لرين، الأول : الطرف الأقوى، وهو يستمد فاعليته من العنـ"لر الثاني: طبيعة النظام المعربي والفكري السائد. ومن ثم، فإن الدين كرؤيا منهجية للحياة العامة في عـ"لر الخلافة الأموية حتم ملاذًا فعليًا للدفع بأي معارضة بعيدا، وفق ما يفسحه النص بوـ"فه بنية تشريعية ثابتة في الوعي العام من دلالات سياسية، هي بمعنى ما، غير مفـ"ولة عن ما يكرسه التأويل، بالضرورة، من تحييزٍ لمعنى واحد وفق ما يحتمه من تعددية وتضاد في معنى النص . لذا فإن مقولة الجبرية لدى السلطة الأموية المستمدة من النص هي البداية الحقيقية لـ"إراع المعنى"<sup>99</sup> كما في تعبير أدونيس، عوضا على ما تؤكد، من جهة مختلفة، من أنه ثمّة تحول حضاري قوامه أهمية المعنى كوجه آخر للفكر السياسي.

إن الإشكالات السياسية في الفكر العربي يستمد أولى سياقاته تعقيدا والتباسا من شروعه بالـ"إراع على معنى النص ، وهو إذ يؤكد على معنى ما وينفي آخر، كما يعبر أدونيس بقوله : " لا يكتفي كل طرف بأن يعلن تأويله هو الأكثر لـ"حة وإنما يضع يده على النص"<sup>100</sup>، يثبت، بالضرورة، أن الـ"إراعا كهذا لا بد وأن يحفل في مضامينه بخـ"لولة ثابتة، يمكن تحديدها، طبقا لما يعنيه التحول من العـ"للية القبلية كمفهوم مباشر للـ"إراع بين السلطة والمعارضة، إلى مفهوم الـ"إراع المعنى، فيما هو آت:

1. كان الـ"إراع بين السلطة والمعارضة مباشرا، حيث السيف هو الوسيلة الوحيدة للحسم في ذلك . وقد تحول هذا الـ"إراع إلى لـ"إراع غير مباشر، حيث النص هو الوسيلة لتسوية السلطة أو المعارضة، وحيث المعنى القرآني يتجاوز ظاهره بالتأويل إلى ما يبطنه من معان .
2. النص بوـ"فه بنية لغوية ذات دلالة أولا، وبنية تشريعية ثانيا، يملكه الجميع . وهذا الأمر، بالذات هو ما أفضى إلى أن يكون الـ"إراع على معنى النص لترسيخ سلطة ما مفتوحا على الجدل العام، ومعارضيا بـ"لغة ظاهرة وخفية ومتعددة .

<sup>98</sup> أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص74.

<sup>99</sup> أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص66.

<sup>100</sup> الـ"لدر نفسه، ص66.



حيث الإجماع كمفهوم سياسي لدى أدونيس، لا سيما في قوله: " وقد تمثل مبدأ الأكثر، في نظرية الإجماع"<sup>101</sup>أضحى متعذرا وملتبسا وفاقدا لفاعليته في ظل هذا الإجماع الفكري المبني على تواشج الديني والسياسي، والمنفتح على معارضة متعددة، بعضها غير معلن براحة .

3. الإجماع على معنى النص أحال، بالضرورة، علماء الدين من أصحاب التفسير والفقهاء، في ذلك العبر، إلى طرف آخر محتم من أطراف الإجماع، لكن بصفة محايدة . إذ يفسر الجابري سبب انفتاح السلطة الجدلي على المعارضة في العبر الأموي بأنه من أجل " تحييد النخبة الدينية والفكرية حتى لا تنخرط في الثورة الدائمة التي شغلها الخوارج"<sup>102</sup> .

يمكن القول، في ضوء ما سبق، أن الإجماع السياسي على معنى النص كان متعددًا و مفتوحًا على معانٍ أخرى مضادة، وعلى الرغم من أن النص أصبح محورًا للإجماع ومرجعًا يمد الأطراف بمشروعية فاعلة في سياق البقاء والمقاومة، إلا أنه، من جهة أخرى، قد أسهم في تشكيل مفهوم حضاري جديد يقوم على جدلية الخطاب السياسي والإجماع الفكري . غير أن التحول بما يعنيه من تعقيدات شائكة حيث النص أو الرؤيا الدينية النابعة عنه تعد عاملاً مثيرًا وداعماً للعنف السياسي هو ما بحثه أدونيس، مفيدًا عن كليته ورؤيته المؤثرة على إجماع ما تعنيه السياسة العربية الجديدة القائمة على سلطة المعنى من حداثة وتحول في الرؤيا السياسية . حتى وإن أضمرت مفاهيمها قديمة كالعربية وحروب السيف، تظل مثل هذه التحولات السياسية فاعلة في سياق ما تعنيه الحدائث من تجديد وتعقيد، فأدونيس، رغم ذلك، يؤكد أن اتباعية العرب كمفهوم مضاد للحدائث هي نتيجة حاسمة لمثل هذا التواشج بين الغيبي والإنساني و بين الديني والسياسي، يقول : " لا يستطيعون ( أي العرب ) أن يجمعوا بين الماء والنار في يد واحدة، وأن عليهم أن يطالبوا الحكم العربي بتحقيق الديمقراطية، أن يطالبوا المجتمع نفسه من أن يتخلص مما يحول دون تحقيقها، وأن هذا الذي يحول يتمثل في الإجماع وليس الحكم إلا نتيجة لها..."<sup>103</sup> .

## ب. المعارضة

إن بنية الفكر السياسي بوجه عام بنية علائقية ممتدة، حيث تعد مفاهيم كالخلافة، الأمة، السلطة، المعارضة، النظام، الثورة، الشعب مفاهيمًا متكشفة على حقيقة العلاقة بين السيادة والطاعة والمصلحة في إطار ما تملبه البنية الفكرية السائدة بولائها، هي الأخيرة نتاجًا، محتما، لبنية تحتية، هي المعنى الأشد تعبيرًا، عن عيش الإنسان وفق ما تملبه عليه الطبيعة الأرض، حيث الجغرافيا البيئية وما تقتضيه من نظام اقتصادي هي مناط ما يبرز من فكر ومعرفة وثقافة، وهي، من جهة أخرى، المؤثر البعيد والقريب، في آن، على إجماع ما تعنيه حقيقة تطور المجتمعات في سياق ما تشهده من شروط داخلية وخارجية مباغتة ( كنزول القرآن ) أو محتملة وفق قواعد التطور الطبيعي . ويطلق الجابري على مثل هذا التعقيد اسم " اللاشعور السياسي " يقول : " هو بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطًا لا يقاوم"<sup>104</sup>، فالظاهرة السياسية غير مقبورة على وعي الناس وآراؤهم وطموحاتهم بل تتعدى ذلك إلى ما خلف ذلك من بنيات مادية فاعلة .<sup>105</sup>

<sup>101</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص168.

<sup>102</sup> أدونيس، نقد العقل العربي، ج4، ص67-68.

<sup>103</sup> أدونيس، النظام والكلام، ط2، دار الآداب، بيروت، 2010، ص115.

<sup>104</sup> محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج3، ص13.

<sup>105</sup> المرجع نفسه، ج3، ص13.

وفي ضوء ما سبق ، يمكن القول، أن مثل هذه التعقيدات الناجمة عن طبيعة بنية الفكر السياسي ، هي، بمعنى ما، وفق المنظور الحدائلي لأدونيس، حقائق مختزلة كسياق تاريخي بحت، لذا، لا تعني السياسة العربية عند أدونيس، سوى السلطة والمعارضة، الاستبداد والرفض، وهذا بالذات ما أخذ عليه بعض النقاد من مثل محمد كامل الخطيب في قوله: "ليس بالإمكان دراسة وفهم أية بنية فوقية دون أن تكون هناك دراسات وفهم للبنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج"<sup>106</sup>. يعلق بشير تاويريريت بأن مثل الشواهد النقدية على مشروع أدونيس الفكري هي جزئية، لا قيمة لها أمام كلية المشروع وفاعليته<sup>107</sup>، ولعل موقف الأخير، هو موقف عام أملاه ذلك النقد الدائر حول أدونيس وطبيعته القائمة على مؤيدين ومعارضين، بحيث يكون الطرف الثالث الخارج عليهما متواطفا أو عاريا عن الالتزام بالنقد الحقيقي، لذا وعلى الرغم من أن الجزء هو مكون مؤثر في الكل يفضي غيابه إلى فقد معنى الكل، علاوة على ما يحتمه اضطراب الجزء من اضطراب الكل كنتيجة تفرضها حقيقة أن الكل عبارة عن أجزاء، على الرغم من ذلك، لا تسهم، كما في منظور بشير تاويريريت، تلك الدراسات النقدية الحافلة بنقد الجزء من المشروع الحدائلي لأدونيس في إبداع أية رؤيا نقدية مؤثرة على كلية ذلك المشروع .

إن الحديث عن المعارضة لا ينفصل عن حقيقة كون بيئة الفكر السياسي بنية علائقية، بحيث لا تعني المعارضة ذلك الاتجاه المعلن القائم على ردة الفعل بقدر ما تعني ما يسبق ردة الفعل من شروط ملائمة، هي بمعنى آخر، الجوهر الحقيقي للإبداع أنماط المعارضة وتشكلاتها، وهذا المعنى بالذات، هو الآخر، تم تجاهله بالكامل لدى أدونيس، ربما لتأثيرات عديدة، منها: الحدائية عند أدونيس، في وجه من وجوهها، تعني الرفض، وهذا المرفوض هو العقبة التي تحول دون تحقيق التجاوز والإبداع والحرية، أو يعد، من جهة أخرى، نقيضهم، وكون الحدائية كذلك، يفضي إلى أن تتحول كافة أشكال الرفض وقضاياها المتعددة عند العرب، كما في منظور أدونيس، إلى اتجاهات حدائية فعلية، يقول أدونيس في معنى الحدائية العربية: "تتضمن الحدائية الرفض والتمرد من حيث أنها تتخلى عن التقليد، ومفهومات الأصول والأسس والجذور والمعايير الثابتة"<sup>108</sup>، ومن ثم، فالحدائية العربية في ضوء هذا الاتجاه هي الرفض . ويمكن القول، طبقا لذلك، في تفسير التلور الثاني: أن السلطة العربية الموروثة، لدى أدونيس، تستمد قوة ثباتها من النص أي من تواضع الغيبي بالإنساني، " فالخلافه استمرار للأصل يزيد في تأليله، وليست أي نوع من أنواع التغيير والخروج، فالأساس فيها الإتيان لا الاجتهاد والإبداع"<sup>109</sup> بينما تستمد المعارضة قدرتها على التحول من تطلعات الإنسان وحاجاته الملحة، ومن أجل ذلك يقول أدونيس في تفسير معنى الرفض: " لا يكون الإنسان إنسانا إلا بقدر ما يكون رافضا، أي بقدر ما يعارض الواقع بواقع آخر أسمى وأغنى"<sup>110</sup>. ومن ثم، فأدونيس يعزو اتباعية السلطة العربية الموروثة إلى مرجعيتها الدينية، أي قيامها على النص . في مقابل ذلك، يفسر المعارضة بأنها رفض وخروج، وهذا بدوره يثير تساؤلات عديدة عن طبيعة الرفض السياسي العربي القديم، لا يمكن اختزالها في مفهومي الاستبداد والرفض، لا سيما وأن المعارضة كما يؤكد أدونيس نفسه تستمد مشروعيتها، هي الأخرى، من النص، بدئا من الخواص ومقولتهم السياسية " لا حكم إلا لله"<sup>111</sup>، ومرورا بثورة الزنج ولواءهم المتمثل في قوله تعالى: { إن الله اشتري من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله }<sup>112</sup>، وانتهاءً بثورة

<sup>106</sup> بشير تاويريريت، أدونيس في ميزان النقد، ص44.

<sup>107</sup> المرجع نفسه، ص44.

<sup>108</sup> أدونيس، النص وآفاق الكتابة، ص115.

<sup>109</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج4، ص6.

<sup>110</sup> أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص89.

<sup>111</sup> ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ص148.

<sup>112</sup> سورة التوبة، رقم الآية (111)

القرامطة ومبدأهم السياسي المتمثل في قوله تعالى: ﴿ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين  
113﴾ .

يتضح، مما سبق، أن النص كان مرجعا للـإِجْرَاع السياسي العربي القديم، وهذه الحقيقة تتحدد عند أدونيس في سياقين،  
يمكن إياغتهما على الوجه الآتي:

1. السلطة العربية القديمة هي سلطة قائمة على أمرين، الأول: تكريس مركزية القبيلة، الثاني: تأويل النص سياسيا لتسوية السلطة ودعمها دينيا، يقول أدونيس: "وبوإضافة كل من هذه (أي قراءة السلطة للنص)، أنها تمثل الحق، وتتطابق مع الإرادة الإلهية، ومن حيث أنها تبعا لذلك، تفسر كل تعارض معها على أنه تعارض مع الحق" <sup>114</sup>
2. المعارضة العربية القديمة هي معارضة قائمة على أمرين: تكريس حاجات الواقع، الثاني: تأويل النص سياسيا لتسوية المعارضة ودعمها دينيا، يقول أدونيس: "أخذت القبائل التي كانت تعيش منعزلة محرومة، تشعر بوطأة الحرمان والعزلة أكثر من ذي قبل، خوفاً حين تقارن الواقع الذي تعيشه ومثالية القرآن الذي وضع مبادئ لتحقيق العدالة والمساواة" <sup>115</sup>

ويمكن القول، من هذا المنطلق، أن النص كان عاملا مؤسسا للإِجْرَاع التحول بين النظام السياسي القديم المؤسس على القبيلة، والواقع الجديد للعرب المسلمين حيث الخليفة والأمة هما البديل السياسي عن القبيلة، وهذا بدوره يفضي إلى نتيجة حاسمة تتلخص في أن الإِجْرَاع السياسي العربي القديم لم يكن إِجْرَاعا محدودا قوامه الخليفة المستبد والرعية المضطهدة، بقدر ما هو إِجْرَاع على مفهوم النظام السياسي العربي في ظل التحولات الحضارية والفكرية الطارئة، حيث النص بوإفهامه وجودا غيبيا هو عقدة الإِجْرَاع السياسي على الأرض وحله في آن، إلا أن حقيقة كهذه عند أدونيس تبدو مبررة بشدة إلى إشكالية الاستبداد الغيبي بالأرضي، فالخلافة والأمة والرعية كمفاهيم غيبية مؤثرة في أشكلة الإِجْرَاع السياسي العربي القديم وتعقيده مجرب المعنى، قد أسهمت في إنهاء جدلية الماضي السياسي المتمثلة في القبيلة والخروج عليها، ومع ذلك يقول أدونيس مقارنا بين السياسة في الماضي الجهلي والحاضر الإسلامي: "... كان لانعدام النظام الواحد الذي يهبط القبائل كلها، ويوحد حياتها وفكرها دور أساسي في إبقاء هذه الجدلية (الثبات والتحول) على قدر من الحرية والانفتاح، وكان في شعر امرئ القيس وطرفة وعروة بن الورد والإِجْرَاع عليك بعامة خميرة إِبْرَاهِيم الحلة لدفع التحول إلى أبعاد وأقاص جديدة" <sup>116</sup>.

ومن ثم، فإن أدونيس يشيد بهذا المعنى تورا حدائيا يفضي بمفاهيم كالتعدد والاختلاف شروطا ملائمة لإِبْرَاهِيم قدر هائل من الاتجاهات المعبرة عن الإِجْرَاع السياسي بعمقه الجدلي القائم على فعالية التحول وحيويته، ومن هذا المنطلق، تبيح مفاهيم كالخلافة والأمة، كما في منظور أدونيس، بوإفهامها مدلولات سياسية جديدة وبديلة عن القبيلة أولا، وبوإفهامها ثانيا، نظاما سياسيا قوامه الدين لأهم من الناس على اختلافهم، تبيح مؤثرة في خلق جدلية من الإِجْرَاع بين الثبات والتحول على نحو غير مكتمل أو محدود، وربما يعود ذلك، كما أفترض، إلى ما يجتمه هذا الإِجْرَاع على المعارضة بوإفهامها رفضا وتحولا، من ضرورات المكث أو الاتزان الفاعل بالسلطة، في حين كانت المعارضة في ماضي القبيلة انفصالا ورحيلا. ويمكن القول، في ضوء ما سبق، أن محدودية الجدل السياسي وانفتاحه وارتباطه بالتعددية والاختلاف أو الوحدة والانسجام، عند أدونيس، يغفل حقيقة مؤثرة

<sup>113</sup>سورة القلم، رقم الآية (5)

<sup>114</sup>أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص25.

<sup>115</sup>أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص13.

<sup>116</sup>أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص144.

قوامها: السلطة والمعارضة في إطار النظام السياسي الجديد المتمثل في الخلافة كتعبير عن سيادة أمة إسلامية بأجمعها يحيل الجماعات المقامة سياسيا ضمن النظام القبلي في الجاهلية إلى جماعات فاعلة في إثراء الصراع السياسي حواريا وفكريا بولفها طرفا موازيا لا جزءا تم التخلي عنه .

وإذ أشرت سابقا، أن النقد الحدائلي للموروث، هو في وجه من وجوهه: حدثاً، فإن البحث الحدائلي لأدونيس حول الموروث السياسي سلطة ومعارضة لا ينفصل عن هذا السياق، أي الرغبة الجارفة في التجاوز، بالإضافة إلى ما تنطوي عليه خلووية الحدائة العربية الراهنة من استعادية طاغية قوامها: حدثاً الموروث تشكل ضماناً ورؤياً يمكن الاهتداء عبرها إلى كيفية ما فاعلة لإثارة التساؤلات الحدائنية ذات الخلووية العربية، أيضاً، الموروث العربي بما يتضمنه من اتجاهات حدائنية يقتضي ، في الآن نفسه، تكشفاً تاماً ومعقداً على معنى الإشكال أو الصراع والجدل، التي بدورها، تُستمد بولفها جذورا أولية أو ألولاً قارة لإشكالات الحدائة العربية الراهنة، ومن أجل ذلك، يعزو أدونيس إخفاق الفكر السياسي العربي الراهن في خلق معارضة جدية في قوله: "إن معوقات الثورة تكمن في تراثنا، في حياتنا أولاً" <sup>117</sup> . غير أن التساؤل عما يعنيه أدونيس بالموروث يتضح أنه ذلك الموروث الغيبي قطعاً، أي ذلك الارتباط القديم بين الغيبي والإنساني في الفكر العربي بعاملته، ويدعم ذلك قوله : " بعد قرابة نصف قرن من الكلام على الثورة العربية، وبعد قيام عدة أنظمة عربية تلو بعضها نفسها بأنها ثورية ما يزال نموذج المجتمع العربي هذا المجتمع الذي لا يفكر بفكره، بل الذي يفكر بالفكر الغيبي" <sup>118</sup> ، وإذ يحتم هذا الشعور الطاعني بامتداد الموروث لدى أدونيس شعوراً آخر بتشابه الماضي والراهن العربيين، فإنه يغفل في الآن ذاته، حقيقة التحولات الجذرية في المجتمعات العربية جنباً إلى جنب سيادة الأنظمة السياسية الحديثة، حيث بلغ كالدستور والانتخاب إضافة إلى البرلمان ، هي بمعنى ما، إفرزات الآخر الاستعماري .

ويمكن القول، أن شعوراً كهذا، بالرغم من ذلك، يثير تساؤلاً: لم كان النص بولفه غيبياً عند فاعلا في الموروث السياسي العربي، وفي سياغة الصراع السياسي بين السلطة والمعارضة، أي بين الثبات والتحول أو الاستبداد والرفض عند أدونيس؟، ومقارناً في الراهن السياسي العربي على إثراء ذلك الاتجاه المضاد لمعنى الرفض أو المعارضة بمعناها الحديث؟، ويمكن القول، في ضوء هذا التساؤل، أن هذه المفارقة النقدية لدى أدونيس تبدو نابعة من غايته المتمثلة في التأكيد على ضرورة فصل الغيبي عن الإنساني كتطلع حدائلي هو الغاية القلوية من البحث النقدي في الموروث السياسي، بحيث يبرز ذلك الصراع الجدلي بين الغيبي والإنساني هو المشروعية <sup>119</sup> المحتملة لخلق صراع كهذا في الراهن، في حين، يبدو في المقابل، ذلك الفصل بين الغيبي والإنساني بولفه مفهوماً جذرياً متحققاً في الأنظمة الحدائنية في الغرب هو المنشود الحقيقي . ويدعم ذلك قول أدونيس : "...وإذا لم يجز الفصل بين المدني والديني فلن نقطف ثمار الديمقراطية يوماً من الأيام" <sup>120</sup> ، وربما كان من الأولى على فاعل ما تقتضيه خلووية الفكر العربي بأدونيس عوضاً عن البحث النقدي في الفكر العربي عن ما يعادل مستحقات الحدائة الغربية في سياغتها المثلى والجذرية، البحث في مقابل ذلك عن ما يعادلها في سياق ما تمحض عن الحدائة العربية المورثة من وعي متقدم بالفكر السياسي، حيث الصراع بين السلطة والمعارضة في ظل طغيان الفكر الغيبي كان مثلاً كافياً للتأكيد على فاعلية المجتمع العربي في سياغة اتجاهاته المتعددة من الجدل بين الانزياح والرفض .

<sup>117</sup> أدونيس، زمن الشعر، ص198.

<sup>118</sup> فخر أبو فخر، حوار مع أدونيس، ص178.

<sup>119</sup> أي أن إثارة قضية الفصل بين الغيبي والإنساني في الراهن تستند إلى ما أثاره العرب القدماء من قضايا إشكالية ملتبسة قوامها الإنسان والغيبي .

<sup>120</sup> أدونيس، الهوية غير مكتملة، الإبداع ، الدين ، السياسة ، والجنس ، ترجمة حسن عودة ، ط1، بدايات للطباعة والنشر ، دمشق ، 2005، ص23.

## ثانيا : النص واتجاهات المعرفة

### توطئة

إن الحديث عن المعرفة في مجتمع ما ؛ لا ينفصل عن الحديث عن خلوها وحيويتها المنهجية في التفكير أو طبيعة حاجاته الفكرية والمادية معا، فالمعرفة هي الوجه الآخر للحاجة أو الافتقار، وهي في الآن ذاته، تشير إلى ما وراء الحاجة من قواعد وأسس، هي المبدأ الرئيس في إياغة حاجات المجتمع ومساغيه نحوها. والمعرفة إلى جانب ذلك، يمكن أن تفصح عن سائر ما يشهده المجتمع من تطورات، بأن تفتح في ضوء هذا المعنى تحليلا معبرا عن شروط التطور ومساره، لذا كانت الحدائث بولفها تحولا في مجتمع ما متكشفة بعمق على ما تعنيه المعرفة كمنظومة فاعلة في إياغة سائر متطلبات المجتمع من " بنية لا شعورية" <sup>121</sup>، يمكن أن تقاس في ضوئها مجموعة المسوغات الباعثة على التحول من جهة، ومجموعة المعوقات القائمة على عرقلة التحول أو رفضه كلية من جهة أخرى. وبالحديث عن المعرفة العربية يؤكد أدونيس أنها "استكشاف العالم داخل بنية النص القرآني" <sup>122</sup>، ومن ثم فإن اتجاهات الحدائث أو التحول المعرفية لا بد وأن تتحدد ضمن النص وفي حدوده، لاسيما وأن أدونيس يُعرف التحول بأنه الفكر الذي يؤكد على الواقع بجانب النص أو يلغي النص كمرجعية، <sup>123</sup> لذا فالنص هو بنية ظاهرة في تجليات الفكر الحدائثي أو بنية ما وراثية فاعلة ضمنها، وهذه الحقيقة يمكن أن تتحدد في ضوء اعتبارات عديدة عند أدونيس، منها : النص هو محور المعرفة العربية، أيضا، لا وجود لمعرفة عربية غير نصية، حيث الواقع محضا هو عمادها ومحل تساؤلها . غير أن مثل هذه الاعتبارات لا بد وأن تثير تساؤلا مهما حول الواقع في المعرفة العربية، لاسيما وأن العرب بشر يعيشون ضمن واقع يفترض بدوره الإجابة عن تساؤلاته، أو الاتساق معه ضمن شروطه وتعقيدهاته .

وربما يعود التسليم بقدسية المعرفة العربية عند أدونيس إلى تلوينين، الأول : كثيرا ما يوحد أدونيس بين مفهومين متقاربين دونما تفصيل أو تمييز، هما : الحقيقة، المعرفة. فعلى الرغم من أنهما ليسا مفهوما واحدا، إلا أن الحقيقة هي المعرفة عند أدونيس، يقول: " ليس دور العقل هنا، أن يبحث عن المعرفة خارج النص... نفهم كيف أن الإيمان بأسبقية الحقيقة على العقل... أثر كثيرا على الاشتغال باللغة" <sup>124</sup>، ومن ثم فالمعرفة هي الوجه الآخر للحقيقة عند أدونيس، وفي هذا توفيق تام بين ما هو إلهي وإنساني، يعزز علاقة النص بالإنسان، غير أن هذا المنظور كان قاصرا، ضمن هذا السياق، عن مواتاة ما سيقتضيه الفهم بين المعرفة والحقيقة من نتائج هي الأكثر تعبيرا عن المعرفة الحدائثية عند العرب . فالمعرفة لغة هي إدراك الشيء بتفكير وتدبر <sup>125</sup>، والحقيقة من حق الشيء إذا ثبت <sup>126</sup> . والفارق بين المفهومين كبير، حيث الإدراك والتفكير هما من معان المعرفة وشروط تحققها، وأيضا من دلائل عدم اكتمالها . وفي المقابل، فالحقيقة هي الشيء الثابت، بحيث تبدو ظاهرة ومكتملة. وفي ضوء ما سبق، يتضح أن أدونيس يوافق بشدة بين النص كحقيقة ثابتة وبين المعرفة الإنسانية المنوطة بهذه الحقيقة كإدراك، لذا لا تعود اعتبارات كالفهم بين الإيمان بالحقيقة الدينية من جهة، وآليات إدراك المعارف الإنسانية من جهة أخرى، ضمن هذه الرؤيا، اتجاهات متعددة ومختلفة، عند أدونيس ، ويعود ذلك، ربما، إلى أن الواقع الإنساني عند العرب القدماء كان متسقا تماما مع الرؤيا الدينية القائمة على النص ، وعزز ذلك ما كرسه الموروث السياسي من إشكالات أحالت النص إلى جزء فاعل في إياغة البرامج السياسي العربي القديم؛ ولما

<sup>121</sup> محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ص 37.

<sup>122</sup> أدونيس، كلام البدايات، ط1، دار الآداب ، بيروت ، 1989، ص 124.

<sup>123</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص 56.

<sup>124</sup> أدونيس، المحيط الأسود، ص 21.

<sup>125</sup> محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مطلقى حجازي، سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 16، 1987، ص 133.

<sup>126</sup> المرجع نفسه، ج 25، ص 171.

كانت السياسة، هي في الغالب، تعد واقعا معبرا عن حاجات الإنسان المعقدة، بمفهومها القائم على ضرورة الفل في إشكالات الانتماء والولاء في ظل ما تمليه تحولات الواقع الفكري والحضاري كان الواقع هو البنية الماورائية الفاعلة في تحديد مسارات الـ واقع على النص ومن ثم المعارف الأخرى .

ويمكن تلخيص التـور الثاني وفق ما سبق في أن : أدونيس لا يفـل في نقده المعرفة العربية حدائيا بين الموروث والراهن العربي، فكلاهما يقيم معرفة ذـمية ثابتة ومتحولة، فعلى الرغم من أن الفكر السياسي العربي الراهن، عند كثير من الحدائين وفي طبيعتهم أدونيس، قد استعاد الـراع القديم، حيث النص هو الفاعل الوحيد في الـياغة اتجاهات السياسية الموروثة بين السلطة والمعارضة، فإن المعرفة العربية الموروثة من جهة أخرى لم تستعاد بل هي ما تزال ماثلة أو بعبارة أشد تعبيرا المعرفة العربية واحدة وشاملة غير مفتوحة على مسلمات التغيير والتحول بـلغة عامة، وربما يعود اعتبار أدونيس بذلك إلى أمرين، الأول: الحقيقة الدينية والمعرفة العربية هما مفهوم واحد عند أدونيس . الثاني : المعرفة العربية ، وفق الأمر الأول، معرفة دينية ؛ لذا لا مجال للحديث عن تحولات جذرية تقتضي بزوغ معارف جديدة أو مختلفة، فالتطور في المعرفة الدينية كما يفـل أدونيس " هو تحرك في النور الأـلـمـي الشامل - نور النص، أي هو انتقال متدرج في هذا النور، أي بقاء في النور "127.

إلا أنه يمكن البحث في المعرفة العربية على الـعيد التمييز بين الحقيقة الدينية والمعرفة الإنسانية عبر الإقرار بأنه ثمة معرفة عربية موروثة وأخرى راهنة ؛ ذلك أنه إذا كانت المعرفة الموروثة دينية فإن ذلك يعود بالضرورة إلى كون الواقع في ذلك الموروث كان مسكونا بالتنظيمات التشريعية الجديدة، لذا كان الانسجام التام بين التشريع القرآني والواقع العربي، هو ما يمكن التعبير عنه بغلبة التشريع الديني على الواقع العربي، وهذا الأمر بالذات، الذي أفضى إلى تحول السياسة العربية إلى مرحلة جديدة، ومن ثم فإن المعرفة العربية، هي كذلك، لا بد وأن تتحول في ضوء ما شهدته الموروث العربي من تحولات كان الواقع في خضمتها يعود مجددا إلى الحياة العربية بوـلغة محور رئيسا، لذا يفـل الوعي بتطور المعرفة العربية وفقا لما يحتمه الواقع من تحولات وعيا متنسقا تماما مع ضرورة الاعتبار بـلغة الزمن وشروطه الحضارية الثابتة، وهذا ما يفرضي إلى أن تكون المعرفة العربية الراهنة على قدر من الأهمية بحيث تسهم في الـياغة المنظور الحدائني في نقد المعرفة العربية، لاسيما وأن الواقع العربي الراهن لا يعدو كونه جزءا منخرطا في منظومة كونية، قوامها المجتمع البشري يتشارك بشرائحه المختلفة المتعددة في العيش بأـلـمـي ما تمنحه آليات العولمة من أنماط حياتية متحدة ومتقاربة، ومن ثم فإن المعرفة العربية الراهنة لا بد وأن تكون، إلى جانب ما تؤكد حقيقته استمرارية الموروث السياسي من استمرار للموروث المعرفي، معرفة ذات أهمية كبيرة في تفسير اتجاهات المعرفة العربية الراهنة وطبيعتها، بعد أن أـلـمـي بـلغة الـياغة الدينية متوارية خلف ما تشهده المعرفة الإنسانية من تدفق كبير مفتوح على جميع التجارب دونما شروط .

ويمكن القول، في ضوء ما سبق، إن أدونيس في إغفاله ما يمليه الواقع العربي الراهن على المعرفة العربية من خـلـمـي الأخرى بجانب الذـمية يؤكد على أن الخـلـمـي الأخرى للمعرفة العربية تتمثل في أنها معرفة ليست له<sup>128</sup>، لذا كانت المعرفة الموروثة ، عند أدونيس، هي المادة الفاعلة في الـياغة رؤيا حدائية مؤثرة ومتسقة تماما مع طبيعة الفكر العربي القائمة على النص . ويميز أدونيس بين ثلاث اتجاهات معرفية في التراث العربي، متمثلة في المعرفة النقلية، و المعرفة العقلية و المعرفة الروحانية أو الـلـمـي . ويمكن البحث ضمن هذه الاتجاهات الثلاث لتحديد الرؤيا النقدية لأدونيس المرتبطة بالمعرفة العربية وعلاقتها بالنص القرآني:

127 أدونيس، المحيط الأسود، ص30.

128 أي أن المعرفة العربية الراهنة هي نتاج لمعرفة غربية، حيث يعتبر أدونيس أن المعرفة العربية إما أن تكون دينية أو باطلة، الثابت والمتحول، ج، ص1، ص74.

## أ. المعرفة النقلية

لما كان النص هو عماد المعرفة العربية كانت **ب**يغ الاختلاف و**ب**وره لا تتعدى كون المعرفة القائمة على النص مغلقة أو مفتوحة، ثابتة أو متغيرة، ومن ثم فإن المعرفة العربية، كما يفترض أدونيس، محددة سلفا بالنص، أي اليقين بالحقيقة الثابتة أولاً ثم البحث في معناها ثانياً، وهذا بالذات ما يتضاد مع معرفة الآخر حيث التجربة الحية هي **أ**لل المعرفة ومرجعها الوحيد، فإذا كانت المعرفة العربية **ن**قيلية فهي معيارية بالضرورة،<sup>129</sup> لذا فإن البحث النقدي، لدى أدونيس، حول هذا الاختلاف ومرجعه لا يعدو كونه سعياً خلف التأكيد على **خ** و**و**قية المعرفة العربية، بما تحمله هذه **الخ** و**و**قية من إمكانات متجانسة للاختلاف والتعدد، يسميها أدونيس " الحرية إزاء النص"<sup>130</sup>. ويمكن القول إن الاختلاف حول التعامل مع النص كان محلاً للنقد الحدائثي عند أدونيس؛ ذلك أن المعرفة العربية بما تحمله من اتجاهات متضادة تؤسس لمعنى الجدل القائم على استمرار المعرفة وتكاثرها المنبثق من ذاتها أولاً ومن ما يعترضها من معارف مناهضة ثانياً، تتسق تماماً مع مفهوم الحدائثية القائم على التحول عن الثبات أو تجاوزه، أي إن الحدائثية تحمل في ذاتها ذلك المعنى المفعم بالجدل، بحيث يُعد الثابت أو القديم **ع**ذراً فاعلاً، معلناً ومضمراً في آن، في **ب**ياغة اتجاهات التغيير أو التحول والتجديد.

وتُعد المعرفة **ن**قيلية المؤسسة على النقل اتجاهها يعزز للثبات في الفكر العربي عند أدونيس، يقول: " النص القرآني في المنظور النقلي، يقين كامل نهائي، والمعرفة اكتشاف ما ينطوي عليه تفسيره، ليس دور العقل هنا، أن يبحث عن المعرفة خارج النص، وإنما **ب**ح دوره في تدبر الطرق التي تكفل فهمه ومعرفته. دون تحريف، ودون إقحام رأيه"<sup>131</sup>. وإذ يؤكد أدونيس أن المعرفة العربية معرفة دينية قائمة على تفسير حقيقة ثابتة، فإنه من جهة أخرى يغفل هذه **الخ** و**و**قية بحيث تتسق تماماً، في ضوء ذلك، المفاهيم الدينية وغير الدينية معاً دونما اعتبار بطبيعة المعرفة وغاياتها، فيفسر معنى الإبداع كمفهوم حدائثي قوامه الابتكار المعرفي الحر، بأنه في ضوء المعرفة النقلية القائمة على النص القرآني، هو مفهوم مضاد ومستبعد بشدة، يقول: " البدعة في السلفية النقلية خروج على السنة وهي الهوى والضلال، والبديع والمبدع من أسماء الله الحسنى، ولا يجوز أن **ب**تلف **ب**لفظة من **ال**لفات الإلهية... لأن كل مبتدع إنما يضع نفسه مكان الله، ولذلك فإن ابتداعه يلغي أو ينفي إبداع الله..."<sup>132</sup>، ومن ثم فإن أدونيس لا يميز بين الإبداع أو الإتيان بمجديد في الدين أو الإبداع والتجديد في الحياة العامة، فكلاهما يحمل المعنى ذاته أي المعنى الديني، وربما كان ميل أدونيس لمثل هذا الإفراط في التغليب الديني إلى أن المعرفة العربية أو بنية الفكر العربي بنية دينية، لذا والحال هذه، لا ضير من أن **ت**بجح المعايير العامة في **ب**ياغة الاتجاهات الحياتية بشتى اختلافاتها وعقدتها معايير دينية محضنة عند العرب، ومن هذا المنطلق فإن المعرفة المؤسسة على الحقيقة الدينية أو الغيبية بمعنى أدق هي معرفة حافلة **ب**خ و**و**قية مثرية للثبات وداعمة له غير **م**قورة على ما هو ديني، بل تبدو ماثلة في بنية الفكر العربي أو الحياة العربية بتجلياتها بما تحمله من مبادئ ثابتة قوامها النقل والتأكيد والتكرار.

إن البحث عن ما وراء المعرفة **ن**قيلية القائمة على النقل من شروط يبدو مهماً عند أدونيس، لذا لا تعود تلك المنطلقات الدينية الثابتة حول كل كتاب مقدس كالنص المتمثلة في: ضرورة استمرار فعل التبليغ، لأن النص بتشريعاته موجه للبشر جميعاً، مؤثرة في التمييز بين ما هو ديني ولا ديني، إذ إن مثل الرؤيا المنبثقة من النص نفسه تحول مفاهيم كالنقل أو التكرار

<sup>129</sup> أدونيس، النظام والكلام، ص 80.

<sup>130</sup> أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص 49.

<sup>131</sup> أدونيس، المحيط الأسود، ص 21.

<sup>132</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج 2، ص 147.

والتأكيد إلى واجبات دينية محضة، الأمر الذي يفضي، حتما، إلى أن تكون المناهضة لمثل هذه المفاهيم خروجاً وضلالاً، ومن أجل ذلك لابد من التمييز بين ما هو ديني ولا ديني، ويمكن القول في ذلك عبر الجدول الآتي:

المعرفة الدينية	المعرفة الإنسانية
النقل واجب ديني مقتضاه التبليغ	النقل دلالة على حوار الفكر وتأزمه
الإبداع في الدين ضلال	الإبداع في الحياة حق إنساني مشروع

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول أن الوعي بالفارق بين الديني واللا ديني كان مكتملاً حيث تبدو مفاهيم كالنقل والتكرار مدعومة بمنطلقات دينية قوامها التبليغ والدق والأمانة من جهة، والإبداع والتجاوز مسوغة إنسانياً من جهة أخرى، لذا كان الإبداع بولفه مفهومه لا دينياً شائعاً بمعناه الدال على التجديد والخلق والابتكار لاسيما في الموروث النقدي، فابن المعتز قد وضع مؤلفاً في " البدع "، وكان يردد مقالته النقدية: "... وهذا معنى بديع لم يسبق إليه أحد" <sup>133</sup>، غير أن التساؤل عن العلاقة بين طبيعة المعرفة العربية القائمة على النص والنقل عند أدونيس، يحتم ذلك الاتجاه من القدرة على التمييز بين المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية، حيث يمكن الوعي بالمعرفة الدينية عند العرب بولفها معرفة بزغت من أجل الدين، في حين يمكن، في مقابل ذلك، الوعي بالمعرفة الإنسانية عند العرب بولفها معرفة قامت بشروط دينية من أجل الإنسان، ويدعم ذلك الإقرار السياسي على معنى النص القرآني، فالتعارض بين الاتجاهات المعرفية حول النص يحمل ذلك المعنى من تعارض المصالح الإنسانية، كالتعارض بين السلطة والمعارضة، ومن أجل ذلك فالشافعي، من منظور أدونيس، يعزز لمثل هذه المعرفة التقليدية وفق ملامحة إنسانية محضة، يقول: " العلم كما يقبسه الشافعي إتباع،... الإمام الشافعي كان رائداً في التنظير بين الدين والدولة، الدولة إرادة الله الراهنة، الدين تحول إلى تنظيم واقعي للعالم" <sup>134</sup>.

يفسر أدونيس مفهوم النقل الديني وفق تعارضاته مع أضداده على إبعاد الحياة العربية بأكملها، ومن ثم فإن مفهوم النقل بولفه آلية رئيسية في المعرفة الدينية يثير بجانبه اتجاهات معرفية قوامها تكريس الإنسان الواقعي ضمن الحياة الدينية، لذا تبدو مفاهيم الموروث السياسي العربي كالجماعة و الأمة، عند أدونيس، مدعومة بقوة ما يعززه النقل المعرفي للدين، في تأكيده على ضرورة استمرار تدفق المعرفة الدينية للنص بحدودها الثابتة والقاطعة، عوضاً على ما يقتضيه فعل النقل من التكرار الدائم للمعرفة الأولى . هذا التكرار المستمر بحيث تبدو المعرفة كما هي منذ بزوغها الأول لتصبح قابلة للانتشار، علاوة على ما يمليه ثباتها في بنية الفكر من حقوق التسليم الجماعي الواسع. يقول أدونيس في هذا المعنى: " المعرفة الأولى (وحي) تتوجه إلى الجماعة لا إلى الفرد، وهذا يعني أن المعرفة اللاحقة لا تتجح إلا إذا كانت جماعية، ومن هنا علم الجماعة وكونها لا تخطئ" <sup>135</sup>. ويؤكد ذلك بشكل واضح: " فلا معرفة في الدين إلا بالنقل أو هي لا تجيء من الذات، وإنما تجيء من النص - الإجماع" <sup>136</sup>، فالجماعة أو إجماع الأمة مفهوم سياسي أثاره النقل بمعناه القائم على تأكيد الحقيقة الغيبية أو الحفاظ على اليقين، ومن ثم فإن الخروج على ما أقرته الجماعة من معرفة تقليدية، هو الآخر، يعد خروجاً سياسياً محضاً، ويفسر ذلك أدونيس بقوله: " الدين دين أمة، والمعرفة معرفة أمة، وبذلك ندرك سر النهي عن الفرقة وسر لزوم الجماعة" <sup>137</sup>.

<sup>133</sup>المعز بالله، طبقات الشعراء المحدثين، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، د. ط، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص 583.

<sup>134</sup>أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، ص 29.

<sup>135</sup>المصدر نفسه، ج 1، ص 29.

<sup>136</sup>أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص 13.

<sup>137</sup>أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، ص 16.



وعلى عكس آخر فإن النقل كمفهوم ديني لا يفتقر تأثيره على إياغة تعقيدات الإعراف السياسي بين الديني والإنساني أو الغيبي والأرضي فحسب، وإنما يمتد كمفهوم معرفي محض، عند أدونيس، في سياق ما يقابله من مفاهيم أخرى كالمعرفة القائمة على العقل في إدراك النص، فالنقل والعقل مفهومان متناقضان، ومن أجل ذلك فهما، بالضرورة، يعبران عن الرؤيا الحدائية الكامنة في الموروث المعرفي لدى أدونيس، عبر جدلية الثابت والمتحول، إذ يعزز النقل المعرفي للاتباعية والثبات في مقابل ما يؤسس العقل من تحول وتجاوز، ويكشف أدونيس عن تعارضهما الحتمي بقوله: "... من يعارض الكتاب والسنة بالعقل فإن أقواله تكون مشتقة من الضلال"<sup>138</sup>، غير أن ذلك يقتضي تساؤلاً حول ما إذا كان اختلاف الشيء وضده يعني تعارضهما المحتم كما يفترض أدونيس؟، ويمكن الوقوف على ذلك عبر البحث حول الحدائفة المعرفية الموروثة وعنايتها الأخرى الفعلية المتعددة مضافة بحسب متكاملة مع النقل.

## ب. المعرفة العقلية

يؤكد أدونيس في بحثه المعرفة الموروثة حدائفاً أن النقل بوصفه آلية رئيسة في المعرفة الدينية أو العقلية هو مثار الاتباع أو مؤسس الثبات في بنية الفكر العربي، وهو في الآن ذاته، الحائل دون قيام معارف عقلية غير نقلية، لذا يعد بزوغ المعارف الأخرى غير النقلية، في هذه الحالة، ثورة ومناهضة وتحولاً عن ثبات. إن الفصل بين الثابت والمتحول، عند أدونيس، كتعبير عن الحدائفة وما عارضها ويعارضها أو ما سبقها من شروط محفزة لتشكيلها يفرضي، حتماً، إلى تحديد ما يربط بين الثابت والمتحول من علاقات معلنة أو مضمرة، لها دورها المؤثر في إياغة الرؤيا الحدائية المتحققة ضمنها، ومن ثم فالمعرفة العقلية معرفة متحوّلة عن ثابت المعرفة النقلية، أي بمعنى آخر، تعد نتيجة لثباتها. يستشهد أدونيس في الكشف عن الجدل بين أصحاب المعرفة النقلية والعقلية بمقولة أبي عبيدة في المجاز: "ولم يحتم السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله"<sup>139</sup>، وفي ضوء هذا المعنى، فالاجتهاد العقلي حول النص كما يفسره أبو عبيدة لا يعدو كونه نتيجة تفتضيتها التحولات في الزمن والمعرفة، أي هو مطلب واقعي لتجاوز التغير الحضاري والفكري، بعد مرحلة ثابتة من سيادة الفهم الأول باستقرار الواقع وانسجامه معه، والتعبير عنهما بالنقل، لذا فإن النزعة العقلية في الإدراك المعرفي للنص ليست نزعة مضادة للنقل بقدر ما تؤكد كاتجاه معرفي على كونهما نزعة أخرى في الفهم تتجاوز النقل وتدعمه، وإن دعم أدونيس حقيقة الإعراف بين هذين الاتجاهين بمعارضة الأعمى وعدد من أصحاب النقل لكتاب المجاز لأبي عبيدة،<sup>140</sup> فإن ذلك لا يتجاوز، قطعاً، الإعراف الفكري المفترض دوماً، ضمن التحول الحضاري بين أصحاب القديم والحديث، ومن ثم فإن المعرفة العقلية بوصفها تحولاً عن ثبات كما يعبر أدونيس في قوله: "المتحول ما يرفض أحقية هذا الثابت..."<sup>141</sup>، ليست رفضاً أو معارضة تامة لما يضادها في المعنى كالاتجاه النقلية في المعرفة، وإنما تشكل وجوداً معرفياً موازياً في تلبية الحاجة إلى الفهم، ولا يعني ذلك غياب المعنى من الجدل المعرفي، إذ لا بد وأن تحتم وحدة المرجع أو الأهل المعرفي الماثلة في النص ذلك التقابل المعرفي، خاصة في ظل ما يكرسه الواقع السياسي من تعدد في أنظمة الإعراف، يتبعه، بالضرورة، تعدد معرفي، يقتضيه كون النص مادة الإعراف ومناطه.

<sup>138</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص18.

<sup>139</sup> أبو عبيدة، معمر بن المنفي، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سركين، د. ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955، ص8.

<sup>140</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص162.

<sup>141</sup> المدبر نفسه، ص30.

ويميز أدونيس بين اتجاهين في المعرفة العقلية، أحدهما قائم على النص والآخر مناهض له، وتعتبر الأولى عن حركة دينية متمثلة في الاعتزال واتجاهاته العقلية في إدراك النص . يحدد أدونيس المبادئ المؤسسة للاعتزال كما هي ظاهرة في نصوصهم في ثلاثة مبادئ:

1. العقل مقدم على الشرع
2. الوحي يتمم العقل ويوضحه
3. المعارف كلها معقولة بالعقل<sup>142</sup>

وفي ضوء ما سبق، يكشف أدونيس عن نزعة عقلية محضة بدئية غير مسبقة بمسلمات ثابتة، حيث العقل هو الفاعل الوحيد في بدء المعرفة وبيان إدراكها، غير أن مثل هذا الدور يفرض، بالضرورة، إلى إثارة ذلك المشكل بين الوحي ( النص وشروط تنزيله الغيبية والتاريخية) والفلسفة وقوامها العقلي اللفظي، فأدونيس في نقده المعرفة العقلية بوصفها تعبيراً عن تحول حدثي لا يغفل أمراً شائكاً كعلاقة الوحي الديني بالعقل الإنساني ؛ لذا لا يتردد أدونيس في تجاوز كل التعقيدات المنوطة بشروط ظهور النزعات العقلية ومؤثراتها الدينية والثقافية والسياسية لدى العرب المسلمين، واختزالها في حقيقة واحدة قوامها تعارض الوحي والعقل أو الشريعة والفلسفة، يقول أدونيس : "الدين وحي خالد، بينما الفكر أو الفلسفة انقطاع إنساني، وحين نقول بإخضاع الوحي لمنطق الفكر أو الفلسفة، نقبل بأن نجعل الوحي عرضة للتغيير الذي يقود إلى الإلغاء..."<sup>143</sup>، ويستشهد على تعارضهما بنفي المعتزلة للشفاعة وقولهم بتخليد الفساق في النار.<sup>144</sup> وعلى الرغم من أن ذلك النفي لبعض ما جاء في النص وقبول بعضه الآخر لدى المعتزلة، هو في كثير من وجوهه، يشير إلى قبول العقل الإنساني للوحي الإلهي، عوضاً على أن حقيقة هذه الاختلافات غير موقولة بحكم العقل وحده ؛ وإنما بما يقتضيه النص ذاته من ضرورة إعمال العقل وفق ما ينص عليه، أي إن محل التعارض لا يعود، حتماً، إلى ما يقتضيه العقل من قبول أو نفي، وأن الأمر عائد في مجمله إلى يثيره التعدد في فهم النص من اختلاف وتعدد .

إن في الخوض في خضم تفصيل الإشكال المفترض، من قبل أدونيس، بين العقل والنص وتعارض الوحي والفلسفة ما يشير إلى أنه لا تعود عند أدونيس حقيقة كون النص كان سابقاً في ظهوره عند العرب قبل العقل الفلسفي، وأن حقيقة كهذه تثبت أن بزوغ العقل المعرفي عند العرب بوصفه نتاج التأثير بالآخر اليوناني في مرحلة تالية لتأثير الوحي الغيبي في بنية الفكر العربي كان خاضعاً لمنطلقات الفكر الغيبي ، حقيقة مؤثرة في التأكيد على أن الانسجام لا التعارض هو ما ينبغي العلاقة بين النص كبنية معرفية والعقل الإنساني كآلية جديدة في الإدراك. وعلى ما عيّد آخر، يؤكد أدونيس على التعارض بين الوحي والعقل عبر الاتجاه العقلي المناهض للوحي، حيث الإلحاد هو المظهر الوحيد الحاسم في التأكيد على قوة العقل واستقلاله في الإدراك المعرفي. يقول أدونيس مفسراً هذا الاتجاه : "كان الله -الغيب محورا للتأمل، قبل الرازي وابن الراوندي، وبفضلهما أصبح الإنسان -العقل هو المحور الجديد للتأمل. وكان ذلك خطوة أساسية في توكيد فاعلية الإنسان، وحرية، أي في توكيد قدرته على أن يكون سيداً لغيره، قادراً أن يفعل، بحريته وعقله، كل شيء"<sup>145</sup>، وبالكشف عن جوهر هذه الفاعلية يتضح أنها قائمة في مجملها على نقض الدين أو الشريعة وما تتضمنه من حقائق غيبية وتاريخية كالوحي والنبوة والإعجاز الإلهي، أي أنها قائمة على مناهضة التجلي الغيبي في الأرضي، دون أن يشمل ذلك، الغيب كله في تجليه المضمحل كإيمان ويقين ثابت كما يدعي أدونيس، ويؤكد ذلك أدونيس نفسه في

<sup>142</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص85-86.

<sup>143</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص104.

<sup>144</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص86.

<sup>145</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص132.

تحليله لمظاهر النقد العقلي لكل من الراوندي والرازي وابن المقفع،<sup>146</sup> كما أكده من قبله عبد الرحمن بدوي في كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام"، في تمييزه بين الإلحاد في الحضارة العربية وغيرها من الحضارات. يقول: "أن الملحد في الروح العربية إنما أتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان نتيجة مباشرة إلى الله"<sup>147</sup>.

يمكن القول، في ضوء ما سبق، أن أدونيس في نقده المعرفة العقلية غير النقية، كما هي واضحة في مظاهر الإلحاد الجزئي، يغفل حقيقة أنه ثمة تساؤلات مهمة مفادها: ما الغيب لدى هؤلاء الملحدين؟، هل يتضاد وإدراكهم العقلي المبني على الواقع المحسوس؟، لم كان تناقض الشريعة الغيبية مع الواقع الأرضي منافياً للعقل دون أن يشمل ذلك الغيب في إقراره الكلية المحضة؟. والإجابة عن التساؤل الأخير تتلخص في إجماع الباحثين على أنه ثمة حقائق سياسية متكشفة على مثل هذا الاتجاه العقلي الازدواجي. يقول عبد الرحمن بدوي: "وما كانت حركة ابن المقفع وابن الراوندي وابن زكريا الرازي إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية"<sup>148</sup>، ويقول الجابري معلقاً على كتابات ابن المقفع: "...فهو لا يستشهد بالقرآن ولا بالحديث ولا أي عنده من الموروث الإسلامي. بل يدعو لإزالة الأخذ من الموروث القديم. السابق على الإسلام"<sup>149</sup>. ومن هذا المنطلق فإن العقل غير العربي (الفارسي) كان رافضاً للدين العربي، أي إن هذا الاتجاه العقلي يضم نزعاً سياسية مناهضة لامتداد الهيمنة العربية باسم الدين أو الشريعة الغيبية.

ومن ثم فإن أدونيس في بحثه العقل بولفه إتجاهاً جديداً في المعرفة العربية لا يعنيه، قطعاً، ما وراء هذا الاتجاه من شروط وغايات، وإنما يعنيه من ذلك ما يمثله هذا الاتجاه، فقط، من تحول أو رفض، ومن أجل ذلك، كان النص كبنية معلنة ومضمرة في المعرفة العربية، هو الآخر، عند أدونيس، لا يعني سوى أمرين، الأول: بنية مفتوحة على التحول كما هو الحال لدى المعتزلة أو أصحاب الكلام، أي إن النص كان عندهم مؤثراً ضمن مسار التحول بالعقل، الثاني: بنية مرفوضة تماماً كما هو الحال لدى الملحدين، ومن ثم فإن النص ضمن هذين الاتجاهين يعد جزءاً فاعلاً في إتيان التحول بالاختلاف في فهمه أو الانحراف عنه كلياً.

## ج. المعرفة الصوفية

أولى أدونيس كامل اهتمامه النقدي والإبداعي معاً للتجربة الصوفية في الموروث العربي، فعلى إبعاد النقد تُعد التجربة الصوفية عند أدونيس نموذجاً حدائياً من التراث يتمهاه بأسسه الإبداعية مع الرؤيا الحدائية في الشعر أو التعبير الكتابي، من كشف ومعرفة وخيال؛ لذا عمد أدونيس إلى الإحاطة العميقة بالتجربة الصوفية وفق اتجاهات ثلاث، الأول: البحث عنها كتجربة متحوّلة في المعرفة القائمة على النص تتوازى والاتجاهات الأخرى من نقل وعقل، يقول: "من يقرر المعنى الصحيح الذي ينطوي عليه النص القرآني، هو المدار الأساسي من مدارات الخلاف أو الصراع بين التجربة الذاتية (الصوفية)، والمؤسسة الموضوعية، بين الصوفي والفقيه..."<sup>150</sup>، الثاني: البحث عنها كتجربة كتابية إبداعية تتوازى حدائياً مع السورالية، وهي اتجاه

<sup>146</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص73-74-80-83-84.

<sup>147</sup> عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص5.

<sup>148</sup> المدبر نفسه، ص6.

<sup>149</sup> محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج1، ص69.

<sup>150</sup> أدونيس، الصوفي والسورالية، ط3، دار الساقي، بيروت، 2006، ص172.

جديد في الشعر الأوروبي، يقول أدونيس: "الوقوف إذا أفرغته من جانبه الديني هو سوربالية"<sup>151</sup>، ولقد انتقد هذا الاتجاه كثير من النقاد لجمعه بين نقيضين: النزعة الـلوفية المغالية في التماهي مع الغيب والنزعة السوربالية المغالية في التجرد عن الغيب، يقول عبد القادر الجنابي: "السوربالية بكل بساطة حدائثة أوروبية، وهذا يعني تنويج لموت الله، بينما ليس في جبة الـلوفي غير الله"<sup>152</sup>، ويؤكد ذات المعنى ما انتهى إليه سفيان زداقة في أنه لا يمكن تجريد التجربة الـلوفية من أساسها الديني وإحالتها إلى مجرد مسار فكري قوامه الاختلاف والحرية، فأدونيس من هذا المنطلق لا يقرأ ما قالته الـلوفية حقاً، بل يقرأ ما يريد أن تقولها<sup>153</sup>. الثالث: استلهم أدونيس الرؤيا الـلوفية حول المعرفة والله في إبداعه الشعري، يقول مؤكداً هذا المعنى: "تخلو الـلوفيتي من المعنى الديني. إن الله بمعناه الديني، لم يعد يتكلم..."<sup>154</sup>، وتكشف أشعاره عن نزعة الـلوف إنسانية نحو الأنا كبديل للـلوف اللاهوتي بمختلف الـلوف المعتدلة والمغالية<sup>155</sup>.

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول إن الاتجاه الأول حيث التجربة الـلوفية تعد اتجاهها جديداً في المعرفة القائمة على النص عند أدونيس هو الاتجاه الذي ينبغي بحثه نقدياً؛ لاعتبارات عديدة، منها: يعكس هذا الاتجاه الخلل والضعف العربية والإسلامية لتجربة معرفة جديدة حول النص، بالانقطاع عن أي من إسقاطات الوعي الحدائثي الراهن، حيث الآخر يعد مقبلاً فاعلاً في الكشف عن الموروث الحدائثي، أيضاً: يمكن، عبر هذا الاتجاه، الكشف عن ما تضمنه الحدائثة في الموروث العربي من معان متقدمة كالحرية في إبداع طريق المعرفة، أو الكشف عن الفعالية المعرفية حول النص، وما يثيره ذلك من دلالات عميقة مرتبطة بالـلوفية الحدائثة العربية في الموروث العربي، حيث الغيب يعد محورا مؤثراً في إبداع معناها الحقيقي والفعلي، وما يمكن أن يعنيه ذلك بالنسبة إلى النتيجة التي خلص إليها أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول" المتمثلة في أن الغيب كان ولا يزال لدى العرب المسلمين مؤثراً في إياغة إشكالاتهم الكبرى ونظرتهم للعالم والكون معا.<sup>156</sup>

تعد المعرفة الـلوفية حول النص عند أدونيس مثلاً معبراً عن تجربة التحول، وإذا كان التحول الإبداعي أو الحدائثي، عند أدونيس، يقتضي ثابتاً أو معياراً هو المعنى السابق الحاسم في إياغة التحول، كان البحث عن الثابت شرطاً ضرورياً للكشف عن ماهية التحول ومساره ومدى عمقه؛ لذا يفسر أدونيس التجربة الـلوفية حول النص بقوله: "اللاعقلانية في الـلوف تعني الثورة على المعرفة العقلية وعلى المنطق، وعلى الشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تعني بالظاهر"<sup>157</sup>، ومن ثم، فالمعرفة الـلوفية هي معرفة لا عقلية ولا تقليدية، هي رفض لهما جميعاً، وهذا المعنى بالذات جعل النقاد يتساءلون حول جدوى المنهجية النقدية التي اعتمدها أدونيس في بحثه الحدائثة العربية عبر إجرائية الثابت والمتحول، بحيث لا يثير التناقض بين اتجاهين متحولين كالعقل والقلب أي معنى جدي، وهما في حقيقة الأمر متـلـارعين. يعلق أبو زيد بأن أدونيس لا يحس تناقضاً حين يقف مع المعتزلة في إعلانهم شأن العقل ومع الـلوف الذين يؤكدون دور القلب على حساب العقل، إن التناقض هنا محلول على أساس أن الخروج على الثبات هو تحول بالضرورة، والمسؤول عن ذلك نظرتة الثنائية القائمة على التـلـينيف إلى ثابت ومتحول<sup>158</sup>، غير أنه يمكن تفسير هذا الاتجاه عند أدونيس بأن الحدائثة أو التحول المعرفي لا يعني الثورة أو الرفض فحسب بقدر ما يعني القدرة على التجاوز، أي أن

<sup>151</sup> قرأ أبو فخر، حوار مع أدونيس، ص 101.

<sup>152</sup> عبد القادر الجنابي، رسالة مفتوحة إلى أدونيس في الـلوفية والسوربالية ومدارس أدبية أخرى، ط 1، دار الجديد، بيروت، 1999، ص 11.

<sup>153</sup> سفيان زداقة، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الـلوفي عند أدونيس مرجعاً وممارسة، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص 253.

<sup>154</sup> أدونيس، الهوية غير المكتملة، ص 7.

<sup>155</sup> انظر ديوانه مفرد: إياغة الجمع وقـلـاند أخرى.

<sup>156</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، ص 74.

<sup>157</sup> أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ط 3، دار العودة، بيروت، 1979، ص 131.

<sup>158</sup> ر. حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012، ص 247-248.

التحول القائم على مفهوم التجاوز يتضمن ذلك الحراك من الرفض والتجديد المستمرين، وإذ ذلك، يغدو توالي فعل التحول مقترنا بضرورة التجاوز ومداومة التحول؛ بلغة لا نهائية، على نحو يفضي بأفعال التحول المتعددة والمتناقضة إلى نماذج متبلورة بخلافية جدلية متدفقة، لذا لا ضير، مثلا، بأن يحمل الاتجاه العقلي في المعرفة مناهضة قوية لذاته، فأغلب المؤلفات الذي وضعت للرد على الملاحظة كانت موضوعة من قبل المعتزلة كما يؤكد الكواكبي.<sup>159</sup>

يكشف أدونيس عن فعالية المعرفة الوافية حول النص بأنها باطنية ما ورائية، وهي في قلب رؤيتها للنص تحمل معارضة حاسمة للمعرفة الظاهرة، أو تجاوز مباشر للشريعة المستمدة من النص، وتعتمد الذوق سبيلا للولوج إلى الحقيقة، يقول أدونيس مفسرا جوهر المعرفة الوافية: "تنطلق التجربة الوافية من أن الوجود ظاهر وباطن، وأن الوجود الحقيقي هو الباطن وترتب على ذلك فهم القرآن فهما جديدا".<sup>160</sup> ويغالي أدونيس في استثمار جميع ما تفسحه هذه التجربة الدينية أو النورية من مبادئ وأسس مناهضة للمعرفة العقلية والنقلية معا، وبما تحمله هذه الأسس، على ععيد آخر، من نزوع مغالية نحو الغيب، بحيث لا تعني حقيقة التماهي مع المطلق (الله) لدى الوافي سوى الانفصال عنه وتجاوزه عند أدونيس، ويدعم ذلك بقوله: "هذه الثورة (أي التجربة الوافية) تعني الخلاص من المقدس والمحرم وإباحة كل شيء للحرية"<sup>161</sup>، عوضا على ما يعقده دوما وبشكل واضح من مقابلات، هي بمعنى ما، ذروة ما تحفل به التجربة الوافية من خلووية ثابتة نحو المعرفة والغيب والله، وفيما يلي مجموع من تورات أدونيس حول الجدل القائم بين التجربة الوافية وما عداها من معارف حول النص القرآني، يذكيه ذلك التمييز الوجودي بين الباطن والظاهر:<sup>162</sup>

التجربة الصوفية (الباطن)	الشريعة أو النقل، العقل (الظاهر)
تقدر عن تجربة يعيشها المتلوقف	تقدر عن تجربة الواف والتشريع
تؤكد على التماهي مع المطلق (الله)	تؤكد على الانفصال والبعد الكاملين عن المطلق (الله)
مفتاح الحقيقة هو القلب	مفتاح الحقيقة هو العقل
الإدراك المباشر للشيء عن طريق القلب	إدراك جانب من جوانب الشيء عن طريق العقل
قائمة على منهجية الحدس والإشراق والذوق	قائمة على التحليل والبرهان
الحقيقة غير متناهية	الحقيقة متناهية
الأساس في الدين هو الكشف عن ما يملك الإنسان بالله	الأساس في الدين هو ممارسة الطقس الديني
تتجاوز ظاهر النص إلى باطنه	قائمة على ظاهر النص
الكشف عن حركية النص وغناه الداخلي حيث يتحول إلى فضاء يتسع للتجربة الوافية	حصر النص إلى كونه شرعا يخضع في تفسيره وتطبيقه إلى العقل السائد
الوجود حركي متحول باستمرار	الوجود ثابت باستمرار
الربط المستمر بين الأطراف المتعارضة (الله، الإنسان - السماء، الأرض - الغيب، الحقيقة)	إلغاء التعارضات والتناقضات (الله، الخالق - الإنسان مخلوق...)
اللغة الوافية مجازية، إشارية، رمزية	اللغة الشرعية لغة ظاهرة حرفية
اللغة الوافية شعرية لا تقول إلا لورا من الأشياء	اللغة الشرعية لغة دينية تقول الأشياء بشكل كامل ونحائي

<sup>159</sup> عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومارع الاستبعاد، ط3، دار النفائس، بيروت، 2006، ص29.

<sup>160</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص94.

<sup>161</sup> أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص131.

<sup>162</sup> أعدت في جدول المقارنة إلى: الوافية والسوريالية، من ص141 إلى ص145، و ص171-172. الثابت والمتحول، ج1، ص95، ج2، ص152.

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول إن المعرفة الوافية، عند أدونيس، تكتسب ذلك المعنى من الإشكال والتجاوز العميقين كحقيقة كونها معرفة عبرت طريقا آخر للنص، قوامه الحرية المفتوحة لعودا نحو الغيب، بحيث تغدو عن كالاتي: المال والتماهي بين الإنسان والغيب، والتعبير عن ذلك بالرمز والإشارة استنادا إلى ما يفسحه باطن النص من تأويلات عديدة، هي الوجه الآخر، حقيقة، لاتجاه آخر، هو المعنى الجوهرى للمعرفة الوافية حول النص، يتمثل في أن المنظور الوجداني حول المعرفة الغيبية يقتضي ضرورة تجاوز العلاقة الثابتة بين الغيب والإنسان المتجلية في الشريعة الدينية إلى علاقة أخرى لا تعني سوى الإنسان محبا لله عارفا به دون شريعة دينية. وهذا الاتجاه المغالي من المعرفة الوافية حفل باهتمام أدونيس النقدي لاعتبارات عديدة، منها: أن الإيغال في المعرفة الغيبية ضمن علاقة الاتي بالمحبيب (الله) ستفضي بالضرورة إلى مرحلة أخرى من التماهي الملتبس، ومن ذلك قول الحلاج " جبلت روحك في روعي" <sup>163</sup> وقوله " أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني" <sup>164</sup>، ولأجل ذلك يؤكد أدونيس أن الوافية تعتبر ملحة قياسا على مفهوم الله عند المسلمين الأوليين، فمفهوم الله في الوافية مفهوم وثني حلولي ووحدة وجود واتحاد <sup>165</sup>، ومن هذا المنطلق، تكتسب التجربة الوافية فاعليتها الحدائية ضمن ما يقتضيه مفهوم الحدائية ذاته من كون الإنسان هو محور الوجود، أيضا: أن التجربة الوافية تعبر في المعرفة حول النص عن حقيقة أنه ثمة حرية لريجة في الموروث الديني العربي في التعامل مع النص وتوجيه العلاقات الغيبية الإنسانية. وفي ضوء ما سبق، أخلص إلى أن المعرفة العربية، عند أدونيس، معرفة قائمة على النص، وأن اتجاهاتها المتعددة بين النقل والعقل والقلب تستمد ثباتها وتحولها من علاقتها بالنص أولا، وعلاقة بعضها ببعض ثانيا، فالتحول ما كان قائما على النص مقدما للإنسان أو العقل الإنساني كما هو الحال لدى المعتزلة والمتهوف، أو مناهضا للنص بالمعنى الكلي كما هو ظاهر عند الملاحدة، وكلاهما متحول حدائيا عن ثابت، سواء كان هذا الثابت هو الاتجاه النقلي المقدم للنص أو النص ذاته بالانحراف والتحول عنه كالمثل.

### ثالثا: النص وقضايا اللغة

لم يعد مفهوم اللغة في مجتمع ما مة لورا على كونه أداة توافلية في إطار جماعة، وإنما أضحي بفعل المنظور الحدائي في النقد جزءا مؤثرا في الكشف عن ما يضمه التفاعل المعيشي ضمن المجتمع من إشكالات وتعقيدات، تُعد اللغة عدرا فاعلا في ليابغتها، وإذا كانت اللغة أداة للتعبير عن حاجة توافلية، فهي بالضرورة أداة للكشف عن حاجة معرفية أيضا أو التعبير عن المعرفة بذاتها، لذا فاللغة، طبقا للمعنى الأخير، تتجاوز لفة الأدوات إلى مستوى آخر تكون فيه وجودا مثيرا للتعقيد، حيث تُعد البنية الفوقية لمجتمع ما وأنظمتها الخا من هوية وفكر ومعرفة وثقافة وجهها آخر لحقيقة أن طبيعة اللغة تسهم في ليابغ هذه الأنظمة وإشكالاتها، عوضا على أنها قد تكون، في الغالب، إشكالا بذاته، فاللغة كما يؤكد الجابري ليست مجرد أداة للفكر، بل هي القالب الذي يتشكل فيه الفكر، حيث تتكلم كل أمة كما تفكر، وتفكر كما تتكلم <sup>166</sup>. إن الربط بين اللغة والفكر أو

<sup>163</sup> حسين بن مة لورا الحلاج، الأعمال كاملة، التفسير - الطواسين - بستان المعرفة - ووص الولاية - المرويات - الديوان، تحقيق قاسم محمد عباس، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، القاهرة، 2002، ص316.

<sup>164</sup> المرجع نفسه، ص321.

<sup>165</sup> لقر أبو فخر، حوار مع أدونيس، ص102.

<sup>166</sup> محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ص77.

اللغة ومنهجية المعرفة لا ينقطع عن التأكيد على أن اللغة بولفها وجهها آخر للفكر يمكن أن تتحول إلى فكر خالص ، فـ [بح] دلالات وألفاظ مجتمع ما تعبيراً مباشراً وساطعاً عن فكره أولاً ، وعن ما طرأ على الفكر والمجتمع معا من تغيرات ثانياً . لذا يؤكد أدونيس في بحثه أزمة الفكر عند العرب أن اللغة العربية ليست هي القارة ، وإنما العقل العربي هو القارة ، فمشكلات اللغة عند العرب ليست في اللغة ، بقدر ما هي في بنية العقل والنفس.<sup>167</sup>

بحث أدونيس ضمن الموروث العربي إشكالات اللغة وقضاياها من منظور حدائتي قوامه اللغة ملاذا وجوديا للفكر الحر ، لذا كانت اللغة عن [د] مؤثراً لدى أدونيس للبحث في الموروث العربي فكراً وإبداعاً ، بحيث يقاس الإبداع باللغة على ما تعنيه اللغة كفكر أولاً . ويمكن ، من جهة أخرى ، الخلوص إلى مجموع التـ [د]ورات التي يؤكد بها أدونيس في بحثه اللغة ضمن الموروث العربي ، بأن اللغة لدى العرب كانت هي المادة الأولى في الثقافة قبل النص<sup>168</sup> ، لذا كانت دهشة العرب إزاء النص لغوية<sup>169</sup> ، حيث ترتب على ذلك بأن ارتبط الإنساني بالإلهي واتحدا على نحو أفضى إلى أن تكون اللغة لدى العربي ذات بعد ديني، وبولفها كذلك ، يحدد أدونيس مجموع من السمات الاتباعية للغة العربية ، هي بمعنى ما ، نتائج ارتباط الإنساني بالإلهي ، تتلخص في أن اللغة العربية قديمة ثابتة ، كاملة نحائية، مطلقة وأبدية ، شاهدة وداعمة لا دور لها في الاكتشاف والخلق والمعاناة الإنسانية ،<sup>170</sup> وفي ضوء ذلك ، يوحد أدونيس بين سمات الوحي الإلهي المائل في النص واللغة العربية من حيث هي نتاج إنساني .

من جانب آخر ، يكشف أدونيس أن الاتباعية في الموروث اللغوي هي وليدة فهم معين للعلاقة بين اللغة والشيء معرفياً، وهو فهم يقوم على نوع من الالتباس في النظر : بين اللغة من حيث أنها وحي، واللغة من حيث أنها [د] إطلاق إنساني ، ونشاط تابع لفعالية الإبداع الإنساني .<sup>171</sup> ومن هذا المنطلق ، أي من تواضع الديني بالإنساني أو الغيبي بالأرضي كانت اللغة ، وفقاً لهذا المعنى ، محلاً للنقد الحدائتي عند أدونيس ، أي تلك القضايا اللغوية الأولى في الموروث العربي، حيث اللغة هي البنية المنشودة في دراسة النص أولاً ، بعد أن كانت مناط نشاط الإنسان العربي ومحل اهتمامه في قضاياها السياسية والاجتماعية على السواء ، وفيما يلي بعض من قضايا اللغة في الموروث العربي كما بحثها أدونيس حدائتي في ارتباطها بالنص :

## أ. الإعجاز القرآني

إن أول حلقات ال [د] لدم بين العرب والنص كانت ممثلة باللغة ، فالنص أحدث تساؤلات عديدة عن بنيته اللغوية ، أبرزها: ما الذي يميز النص عن سائر الأجناس اللغوية وكلاهما لغة من لفظ ومعنى ؟ ، هذا التساؤل أفضى على [د] عبيد العقيدة إلى إعلان التحدي بين ما هو غيبي وإنساني ، لغة النص ولغة العرب ، وأفضى على [د] عبيد المعرفي إلى نحوض دراسات عديدة حول الإعجاز القرآني قوامها البحث عن جوهر الإعجاز الإلهي في لغة إنسانية . وهذا الجانب المعرفي من الإعجاز القرآني لدى العرب القدماء هو ما بحثه أدونيس؛ ذلك أن الشعر الجاهلي كان من حيث علاقته بالحياة العربية تجلياً معرفياً للغة أولاً وتجلياً معرفياً للتجربة الإنسانية ثانياً ، لذا يعد البحث في هذا الجانب عند أدونيس مهما للكشف عن فعالية اللغة العربية بين ماضيها الإنساني وحاضرها الغيبي ، وعلاقة ذلك بالحدائتي ثباتاً وتحولاً ، يقول أدونيس في معنى الإعجاز القرآني : " الإعجاز القرآني يقوم ،

<sup>167</sup> أدونيس ، سياسة الشعر ، ط2، دار الآداب ، بيروت ، 1996 ، ص131.

<sup>168</sup> أدونيس، المحيط الأسود ، ص89.

<sup>169</sup> أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص21.

<sup>170</sup> أدونيس، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص151.

<sup>171</sup> أدونيس ، المحيط الأسود ، ص29.

في بعض جوانبه الأولى ، على الإعجاز الجاهلي ، وحين تحدى القرآن الشعر الجاهلي تحداً من حيث أنه المثال والكامل للبيان والفلاحة ، ومن هنا اكتسبت اللغة العربية الجاهلية بُعداً دينياً<sup>172</sup> ، وفي ضوء هذا المعنى ، يكشف أدونيس عن المنحى الاتباعي في الموروث اللغوي بأنه قائم على تقديس اللغة الجاهلية لا لقدمها وكمال خلائقها ، بل لارتباط عبقريتها بأسباب الإعجاز القرآني وشروطه ، لذا ، والحال كذلك ، انطلق اللغويون القدماء إلى اللغة الجاهلية كمصدر من مصادر التفسير القرآني .

يؤكد أدونيس أن الارتباط بين اللغة الجاهلية والقرآنية أو الإنسانية و الغيبية أدى إلى توحيد اللغة والدين، فاللغة / التجربة أو الطبيعة كما يسميها أدونيس قد تحولت إلى اللغة / الوحي ، وبرز معها لأول مرة التفكير في اللغة بجمعها وتقعيدها ، والبحث في اشتقاقاتها وغريبها ، ويفسر ذلك بقوله : "... فكانت هذه الدراسة اللغوية وسيلة لمعرفة الدين بعامه ، ولفهم القرآن بخلاصة<sup>173</sup> ، ومن ثم ، فقد أسفر هذا الاتحاد اللغوي بين الإنساني والديني إلى نخوض اتجاهات لغوية متعددة ومتباينة ، بعضها ثابت والآخر متحول ، فالثابت من الاتجاهات اللغوية هو ما يقوم على هذه النظرة الدينية للغة ، والمتحول أو الحدائثي من هذه الاتجاهات ، في المقابل ، هو ما يقوم على النظرة الإنسانية للغة بطبيعتها الحرة المفتوحة على التجربة الواقعية ، لذا يميز أدونيس بين عدد من المدارس اللغوية من هذا المنظور النقدي بالتحديد ، فمدرسة الكوفة هي مثال للرؤيا الاتباعية في اللغة ، حيث السماع إلى النصوص العربية وحده هو قوام عملها اللغوي ، وفي المقابل ، تعد مدرسة البصرة نموذجاً متقدماً حول اللغة ، حيث القياس والاجتهاد العقلي هو قوام عملها اللغوي ، وكلاهما ، كما يفترض أدونيس يعبران ، عن حركة ثبات وتحول ، إتباع وإبداع ، نقل وعقل ، ويضمران في الآن نفسه ، ذلك الموقف من اللغة العربية ، لغة القرآن أم لغة الشعر والإنسان ؟ ، لذا يستشهد أدونيس بمقولة إبراهيم أنيس في كتابه "من أسرار اللغة " : "...فموقف البصريين كان يشبه موقف المعتزلة من المسائل الدينية ، في حين أن موقف الكوفيين من اللغة كان يشبه موقف أهل السنة<sup>174</sup> ، وربما ، أراد أدونيس ، في ضوء هذا المعنى ، التأكيد على أن الأمر يتجاوز ما بين الموقفين من شبه إلى حقيقة أن موقف مدرسة الكوفة من النص العربي موقول ،حتماً، إلى كونه جزءاً مهماً من العمل التفسيري للنص أولاً ، وكون اللغة العربية ، على عكس المعتزلة ، من حيث هي لغة القرآن ، فإنها كاملة ومستغنية بذاتها.<sup>175</sup>

ومن جانب آخر ، يرى أدونيس أن قضية الإعجاز القرآني وارتباطها بكلام العرب الشعري أفضى إلى الفصل بين المادة واللغة أو بمعنى آخر ، الواقع كما هو متجسد واللغة كما هي وحي إلهي ، فالمادة متغيرة وزائلة واللغة ثابتة وخالدة ، ومن ثم ، فالحقيقة تكمن في اللغة وليس المادة ، فالشيء في وجوده الحقيقي هو الكلام الذي ينطق به ، لذا لا وجود لتصور شيء في اللغة العربية أكثر إلحاحاً من التصور الذي يقدمه الكلام القرآني ، وبهذا المعنى ، يلاحق القول أن العالم لغة .<sup>176</sup> يمكن القول في ضوء ما سبق ، أن أدونيس يحدث توازياً من منظور معرفي حول اللغة والشيء والكلام كتصور لغوي عن وجود الشيء ، بحيث لا تعني الحقيقة في ضوء الاتباعية اللغوية شيئاً خارج اللغة ، غير أن مثل هذا التصور الديني للغة كما يثيره أدونيس لا يمكن تبريره بالكلام القرآني عن حقائق الأشياء ؛ إذ ثمة علاقة قديمة بين الأشياء واللغة قوامها حاجة الإنسان المعرفية قبل كل شيء ، وقبل أي معنى ديني أو غيبي ، فميشيل فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء"<sup>177</sup> أفاض في تفسير هذه العلاقة في الحقب الكلاسيكية الأوروبية ، حيث كانت السلطة الدينية أو الغيبية تتمتع بقوة كبيرة وهيمنة معرفية نافذة ، إلا أن مثل هذا الجانب الغيبي لم يكن ذا تأثير في ميادغه للعلاقات الثابتة بين اللغة والشيء والمعرفة الأوروبية ، لذا كانت اللغة ، طبقاً لذلك مفتوحة على التفسيرات والشروح

<sup>172</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 1 ، ص 60.

<sup>173</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 2 ، ص 151.

<sup>174</sup> إبراهيم أنيس ، من أسرار اللغة ، ط 4 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1972 ، ص 26.

<sup>175</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 2 ، ص 155.

<sup>176</sup> أدونيس ، سياسة الشعر ، ص 100.

<sup>177</sup> انظر : ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ترجمة مطاع لقيدي ... وآخرون ، د. ط ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1990.



العميقة والمتكلمة للإنسان الأوروبي دونما وساطة إلا بما اقتضته حاجته المعرفية قطعاً ، ويمكن القول من هذا المنطلق ، أنه على الرغم من كون اللغة العربية قبل الوحي الإلهي كانت ، هي أيضاً ، ذات علاقة بأشياء العرب وطبيعتهم وحاجتهم المعرفية ، إلا أنها لم تكن شيئاً عند أدونيس سوى ما أُبجحت عليه بعد التنزيل الإلهي ، ومن ثم فإن علاقة العرب بلغتهم تتلخص في مجموعة من السمات العامة والمكرورة في أي نقد حدائتي : العنصرية ، الفخامة ، التقديس ، التراث ، أي أنها بمعنى آخر ، لا تعني سوى ما تفرضه المؤسسة الدينية والسياسية والثقافية ، الوحي والقبيلة والشعر .

## ب. إشكالية اللفظ والمعنى

تعد إشكالية اللفظ والمعنى إحدى تجليات تفكير العرب بلغتهم من منظور ما أثاره النص من تساؤلات حول أصل اللغة القرآنية وطبيعتها ومحل إعجازها ، ومن ثم ، تعد تساؤلات من مثل : هل أصل اللغة توقيف من الله أو مواضعة ؟ ، هل القرآن معجز بألفاظه أو بمعانيه ، أم كلاهما معا ؟ ،<sup>178</sup> ذات منشأ ديني بحت ، مداره النص قطعاً ، لذا كانت هذه التساؤلات الكبرى حول لغة النص لا تنفصل ، حتماً ، عن التساؤل عن أصل لغة العرب ، بعد إثبات النص نفسه أن لغته هي لغة العرب ، قال تعالى : { إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون }<sup>179</sup> ، وإعجازه موقول ببراعتهم اللغوية . هذه الإشكالات العميقة أفضت بالبحث في أصل لغة النص لدى العرب إلى إثارة قضايا فكرية معقدة ، تستمد إشكالاتها من ارتباط الغيبي بالإنساني ، ويؤكد أدونيس أن هذا الإشكال يقود نحو اتجاهين متضادين ، غيبي وإنساني ، فاللغة بحسبهما من عند الله أو من عند الإنسان ، أي توقيفاً أو إطلاقاً ، ومن ثم ، فثمة اتجاه إتباعي يرى اللغة العربية لغة إلهية ، ويستدل بقوله تعالى : { وعلم آدم الأسماء كلها }<sup>180</sup> ، واتجاه حدائتي يرى اللغة العربية لغة من إطلاق الإنسان ، ويستدل بقوله تعالى : { وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه }<sup>181</sup> .

وفي ضوء ما سبق ، نشأ خلف البحث الديني عن أصل اللغة وطبيعتها والخوض في إشكالاتها والتباساتها بين الغيبي والإنساني توجّه فكري سائد حول اللغة بوصفها أداة اجتماعية للتواصل المعيشي والفكري والإبداعي ، هذا التوجّه قائم على نزعة فئوية أو تجزئية بين اللفظ والمعنى ، أدت إلى الفصل بين اللغة والفكر كما يؤكد الجابري ،<sup>182</sup> فالبحث عن أصل الإعجاز القرآني ، هل هو المعنى أو اللفظ؟ ، مسبوقة بالبحث عن أصل اللغة ، هل هي توقيف أم إطلاق؟ ، أفضيا إلى مثل هذا الانفصال بين اللفظ والمعنى على بُعد التعامل الإنساني مع اللغة ، يقول أدونيس : " الخافية الثالثة ( من الخائفات التي برزت في حياة العرب كنتيجة لسيادة الثبات ) : الفصل بين المعنى والكلام ، والقول بأن المعنى سابق عليه وليس الكلام إلا لورة له أو ربما تزيينها ،... فالعربي الاتباعي المنحى يفضل الخطابة على الكتابة ، وذلك أن الخطابة أقرب إلى محاكاة النطق الإلهي أو الوحي ، أي المعنى ، من الكتابة"<sup>183</sup> ، ويمكن القول ، إن أدونيس يحاول أن يثير أفقاً على ما تمنحه اللغة القرآنية من قضايا إنسانية غيبية ملتبسة ، وتوجيهها إلى ذلك الأصل الإلهي للغة العربية ، فعلاقة العرب القديمة بالخطابة كفن قولي لا تعني سوى تقديم المعنى على اللفظ ، ومن ثم لا تعدو حقيقة أن الخطابة عند العرب كانت مقدمة كنتيجة يقتضيها المناخ الحضاري السائد ، وأن ازدهار الكتابة

<sup>178</sup> محمد عابد الجابري ، اللفظ والمعنى في البيان العربي ، مجلة فولول ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، مح 6 ، ع 1 ، ديسمبر ، 1958 ، ص 22-23 .

<sup>179</sup> سورة الزخرف ، الآية رقم (3)

<sup>180</sup> سورة البقرة ، الآية رقم (31)

<sup>181</sup> سورة إبراهيم ، الآية رقم (4)

<sup>182</sup> محمد عابد الجابري ، اللفظ والمعنى في البيان العربي ، ص 53 .

<sup>183</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 1 ، ص 60 .

ارتبط في مجمله بتطورات هذا المناخ وتحولاته المادية والفكرية ، حقيقة مهملة ضمن ما يلح عليه أدونيس مقورا على علاقة ذات طرفين ، الأول : غيبي ، الثاني : إنساني . واكتساح الغيبي لذلك الإنساني فكريا .

يؤكد أدونيس من جهة أخرى ، أن الفرق بين اللفظ والمعنى موقول بذلك التساؤل الأول حول لغة النص ، هل من عند الله أو هي الإطلاح إنساني ؟ ، وإذ ثمة اتجاهان حول ذلك ، كان القول بأن اللغة من عند الله مرتبط بنظرة اتباعية قوامها: ليس ثمة فرق بين اللغة والكلام ،<sup>184</sup> فاللغة ، من هذا المنطلق ، هي الكلام القرآني والكلام الإنساني أو الشعري معا ، أي هي الكلام الدال على اللغة في أصلها العام وطبيعتها السائدة والثابتة ، ومن ثم ، فإن أي تغيير في معنى ما لكلام ذي سياق خاص ، يعد تغييرا في اللفظ ، ومن ثم تغيير اللغة وهدمها ، ومن أجل ذلك رفض أن يمار اللفظ الحداثة الإبداعية في التعبير اللغوي .<sup>185</sup> غير أن هذا الرفض ارتبط ، في كثير من وجوهه ، بنزوع سياسية وقومية ، متكشفة على ما راج في العمل العباسي من انفتاح ثقافي على الآخر ، فالجاحظ ، أحد أن يمار اللفظ ، و"ماحب المقولة المشهورة : " المعاني مطروحة في الطريق ... وإنما الشأن في إقامة الوزن ، وتخير اللفظ ..."<sup>186</sup> ، كان منافحا عن العرب ضد الشعبية ، لذا ، والحال كذلك ، لا يمكن إغفال عامل التحول الثقافي لدى العرب مـحوبا بتضاعف الشعور القومي ، بعد أن فتح الجدل القائم حول النص وأمله وإعجازه نقاشا جديدا حول اللغة العربية خارج الشعر والتجربة الحياتية .

## ج . المجاز

تعد قضية المجاز من القضايا الرئيسية التي قامت حول فهم النص وتأويله ، وهي إحدى قضايا الفكر العربي التي نشأت حولها اتجاهات عديدة مؤيدة ومناهضة ، هذا الجدل حيث التأييد يعد تحولا والمناهضة تعد ثباتا عند أدونيس ، هو ما أفضى ، في حقيقة الأمر ، إلى إلباغة هذا الجدل ، لا كما ساد من نقاش جدي مؤثر حول المجاز اللغوي لدى العرب ، وإنما بما يعنيه هذا الجدل ، فقط ، من أنه ثمة تضاد بين اتجاهين ، ومن أجل ذلك يفسر أدونيس المجاز من منظور الثابت والمتحول بأن " الحقيقة من المنظور الاتباعي ، يجب أن تكون جوهر اللغة الشعرية ، لأنها جوهر اللغة القرآنية ، بينما نرى الاحتمال ، أي المجاز ، هو في منظور التحول جوهر اللغة الشعرية"<sup>187</sup> ، ومن ثم ، فإن هذا الثبات والتحول عند أدونيس حول المجاز لا يفتقر على التضاد بين مؤيد ومعارض للمجاز فحسب ، بل يتجاوز ذلك إلى التضاد حول في أي كلام يقبل المجاز ؟ ، لذا يقابل أدونيس بين أـحباب رفض المجاز في اللغة القرآنية ، وأن يمار المجاز في اللغة الشعرية ، فالحقيقة القرآنية تقابل المجاز الشعري ، أي أن الثابت والظاهر من المعنى القرآني يقابل المتغير والمضمرة من المعنى الشعري ، ومن هذا المنطلق ، يعقد أدونيس شبكة من العلاقات بين اللغة القرآنية والشعرية قوامها وحدة الألفل وحقيقة التحدي القرآني للكلام الشعري عند العرب .

كان المجاز في اللغة عند أدونيس محددًا بثلاث اتجاهات في الموروث العربي ، جميعها يحمل ذلك الجدل بين ثابت ومتحول ، أو بين منظور غيبي مقدم للنص ، ومنظور إنساني مقدم للواقع العربي ، لذا كان الاتجاه النقلي لتفسير النص مقابلا للاتجاه العقلي لتأويل النص بإقامة المجاز ، وكان الاتجاه الظاهر في تقديم الشريعة ، من جهة ثانية ، مقابلا للاتجاه اللغوي القائم

<sup>184</sup> انظر : أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج3 ، ص15 .

<sup>185</sup> المـدر نفسه ، ص15 .

<sup>186</sup> الجاحظ ، الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط2 ، مكتبة مـلفظي الباي الحلي وأولاده ، القاهرة ، 1965 ، ج3 ، ص131 .

<sup>187</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص154 .

على تكريس المجاز للكشف عن الحقيقة الغيبية في باطن النص ، وكان الاتجاه اللغوي القائم على بحث اللغة الشعرية أو لغة العرب من منظور اللغة القرآنية، من جهة ثالثة ، مقابلاً للاتجاه اللغوي المجرد من أي نزوع غيبية ، أي مقابلاً للمنظور اللغوي المقدم للتجربة الواقعية حول اللغة لدى العرب . ويمكن القول ، طبقاً لهذه الاتجاهات ، أن المجاز في اللغة حفل باهتمام أدونيس النقدي لاعتبارات عديدة ، منها : يثير المجاز حقيقة استجابة النص لحركية التأويل ، وأن اللغة القرآنية ذاتها تأتي ذلك البعد الحرثي في التفسير ، يقول أدونيس : "كيف نفسر اختلاف آيات كهذه ،... { يد الله فوق أيديهم }<sup>188</sup>... { ومريم ابنة عمران التي أحـ...نت فرجها فنفخنا فيه من روحنا }<sup>189</sup>،... إن التفسير الحرثي المباشر لنص ما هو ، في مثل هذه الحالة ، إلا تشويه كامل للنص القرآني وللغة في آن .<sup>190</sup> يترتب على ذلك ، أنه إذا كانت لغة النص القرآني تقبل المجاز فاللغة الشعرية قائمة على المجاز من باب أولى ، لذا لا يجب أن ينظر إلى لغة الشعر بمعياري الخطأ والـ...واب والحق والباطل والإيمان والكفر، فهذه اللغة لا تقول سوى التخيل .<sup>191</sup>

وعلى عـ...عيد آخر ، يعد المجاز عند أدونيس مظهراً من مظاهر الحدائث الفكرية عند العرب ، فعلى الرغم من أنه نشأ بـ...فة أولى من أجل فهم النص ، إلا أنه قد تجاوز ذلك ، إلى كونه على العـ...عيد المعرفي يعد تخطياً لوحدة المعرفة ومركزيتها المفضية، حتماً ، إلى الهيمنة ، فهو كما في تعبير أدونيس : " احتمالي لا يؤدي إلى تقديم أي جواب قاطع ؛ ذلك أنه في ذاته مجال لـ...راع التناقضات الدلالية ، هكذا لا يولد المجاز إلا مزيداً من الأسئلة ، هو معرفياً عامل قلق وإقلال لا عامل وثوق وطمأنينة"<sup>192</sup>، ويمكن القول، في ضوء ما سبق ، أن المجاز في اللغة عند أدونيس هو اتجاه تحولي ، وهو بهذا المعنى ثورة ، ومن ثم فإن ما يحمله في ذاته من هدم للمعنى الظاهر الحرثي ، هو حقيقة ما يمنحه ذلك البعد الإشكالي ، من حيث كونه فهماً إنسانياً مراوعاً (لدى المـ...وفة وأـ...حباب التجربة الباطنية ) لنص غيبي ثابت . هذا التـ...ادم الأول بين ما هو ثابت ومتغير ، ظاهر وباطن هو ما أفاد منه أدونيس وأفاض فيه للتأكيد على تعارض الغيبي و الإنساني ، ومن أجل ذلك ، يغفل أدونيس ما يحتمله هذا التـ...ادم من معانٍ وحقائق أخرى ، على قدر من الأهمية كحقيقة البعد التطبيقي لمثل هذه التجارب الحافل بـ...يمنة إيديولوجيات محددة، ويشتبهها أدونيس نفسه في تحليله للحروف المتقطعة في النص بأن أهل السنة يرونها تتطابق مع القول "حـ...طريقك مع السنة " <sup>193</sup> ، في حين يراها أهل الشيعة متطابقة مع القول "حـ...راط علي حق"<sup>194</sup> . علاوة على إهداره لفعالية البعد الفني للمجاز بـ...فه لونا بلاغياً مزدهراً في الكتابة العربية الموروثة بمعزل تام عن ما يعنيه ضمن المنظور الديني .

<sup>188</sup>سورة الفتح ، الآية رقم (10)

<sup>189</sup>سورة التحريم ، الآية رقم (12)

<sup>190</sup>أدونيس ، ها أنت أيها الوقت ، ص 155-156 .

<sup>191</sup>المـ...در نفسه ، ص 155 .

<sup>192</sup>أدونيس ، الـ...وفية والسوريالية ، ص 144 .

<sup>193</sup> أدونيس ، النص القرآني وأفاق الكتابة ، ص 52 .

<sup>194</sup> المـ...در نفسه ، ص 52 .

## رابعاً : النص والشعر والنقد

### توطئة

يمكن القول إن اللغة كانت هي القاسم المشترك بين النص و الشعر عند العرب ، وهي في الآن نفسه ، المقوم الرئيس للعلاقة الأولى بين الغيبي والإنساني ، فالشعر بولفه لغة كان فضاءً شاسعاً لتجارب العرب الإبداعية والفكرية ، ومن أجل ذلك كان نزول النص بولفه لغة أيضاً على العرب كفضاء جديد محتماً لنهوض اتجاهات عديدة ، تحمل إلى جانب ذلك الاتجاه العقدي جزءاً كبيراً من الوعي المترسخ بحقيقة أن الشعر وحده هو مناط إبداعهم وجوهر تفوقهم ، لذا لا يعدو القول المأثور بأن الشعر ديوان العرب سوى تأكيد على أن الشعر بمعنى أدق هو حياتهم بكل ما فيها من تجارب . يلوغ أدونيس العلاقة الأولى بين الشعر والنص من ناحيتين ، الأولى قوله : "تحدي القرآن للشعر دليل على أن له المنزلة الأولى في حياة العرب ، وعلى أنه يلعب في هذه الحياة الدور الأول"<sup>195</sup> ، الثانية قوله: " حين أخذ العرب ببلاغة القرآن لم يجدوا ما يشبهونه غير الشعر ، فقالوا: أنه شعر"<sup>196</sup> ، غير أنه ثمة اتجاهان حول الشعر ، أحدهما متمثل في أن الشعر هو القوة البيانية للعرب ، والآخر متمثل في أن الشعر يعد محموراً متكشفاً على رؤى العرب نحو تجاربهم الحياتية ، وهما يكتسبان من منظور أدونيس ، أهمية كبيرة للتأكيد على ما يعنيه التلامس بين الغيبي والإنساني من حقيقة أنه ثمة تحولات مؤثرة في البنية الفكرية لدى العرب القدماء مدارها ذلك التحول من الشعر إلى النص ، أي التحول من التعالي الأرضي إلى التعالي الغيبي كما في تعبير أدونيس .<sup>197</sup>

" الإسلام كان نفيًا للشعر"<sup>198</sup> هكذا يلخص أدونيس العلاقة بين الشعر والنص ، غير أن ما ينشده أدونيس ، حقيقةً ، يتجاوز ذلك إلى ما وراء هذا المعنى الظاهر ، فالشعر في ضوء ما سبق ، هو الشعر الخارج على المنظور القرآني قطعاً ، فالإسلام كما يؤكد أدونيس لم يلهم الشعراء العرب الذين اعتنقوه في بداياته شعراً ذا قيمة .<sup>199</sup> ومن هذا المنطلق ، يمكن أن أبلغ مجموعة من التحولات التي أحدثتها نزول النص في الشعر العربي ، كما عرضها أدونيس في سائر دراساته النقدية:

1. الشعر بعد نزول النص ، على ععيد الرؤيا ، لم يعد يقول الحقيقة ولم يعد مدراً لمعرفة العرب ، فالإسلام لم يبلغ الشعر شكلاً أو طريقة تعبير ، وإنما ألغى دوره ودعواه المعرفية ، وأعطاه وظيفة جديدة : تمجيد الحقيقة التي جاء بها النص ، والتبشير بها ، وهذا يعني أنه جرّده من هويته الأولى المتمثلة في الاستبصار والكشف وجعل منه أداة إعلامية.<sup>200</sup>
2. إمار الشعر بعد نزول النص ، على ععيد الشكل ، إناء للأفكار والقيم الإسلامية ، واكتسب الشكل الشعري الجاهلي بتبني الإسلام له ، ثبات الأمل الذي لا يتغير ، واكتسب بعداً لا زمنياً .<sup>201</sup>
3. إمار الشعر بعد نزول النص ، على ععيد المضمون ، دينياً متسقاً مع تعاليم النص وقيمه العامة .<sup>202</sup>
4. أصبح هناك فاصل بين الشكل والمضمون في الشعر بعد نزول النص ، فالشكل وعاء حيادي ، قائم بذاته ، موجود سلفاً ، وهو الشكل الجاهلي ، والمضمون هو الإسلام بقيمه وموحياته.<sup>203</sup>

<sup>195</sup> أدونيس ، كلام البدايات ، ص 13.

<sup>196</sup> المذكر نفسه ، ص 13.

<sup>197</sup> أدونيس ، مقدمة للشعر العربي ، ص 14.

<sup>198</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 1 ، ص 203.

<sup>199</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 2 ، ص 104.

<sup>200</sup> النص القرآني وأفاق الكتابة ، ص 60-61.

<sup>201</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 1 ، ص 203.

<sup>202</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 3 ، ص 234.

وفي ضوء ما سبق ، يتضح أن التحولات في الشعر العربي بعد نزول النص كانت شاملة لجوهر الشعر ومفهومه بـ [ف] أدق ، فالرؤيا الشعرية بعاملها والشكل والمضمون ، هم في الحقيقة المقوم الرئيس لأي شعر ، ومن ثم فأدونيس يؤكد أن تحول الشعر العربي كان تحولا جذريا ، ومن أجل ذلك كانت الحدائة الشعرية بعد مراحل من التأسيس لمفهوم شعري جديد ، هي بمعنى ما ، انحرافا عنه ، أي إنها تشكل انحرافا آخر عن ما كرسه المفهوم الشعري الجديد بعد نزول النص من خـ [ب]ائص للشعرية العربية ، هي خلا [ب]ة اتحاد القديم الجاهلي مع الجديد الديني بـ [ب]منة الأخير ، غير أن الحدائة الشعرية كما قدمها أدونيس ليست تحولا مباشرا و [ب]ريحا عن الشعرية الجاهلية والدينية معا ، وإنما هي ، في كثير من وجوهها ، تعكس تحولا عميقا في بنية الفكر العربي ، لا يتـ [ب]ل بمفهوم الشعر فحسب ، بقدر ما يتـ [ب]ل بالرؤيا العامة اتجاه الدين والحياة العربية بتجلياتها ، أي إن أدونيس حين أثار قضية تحول الشعر العربي من الطبيعة والتجربة والكشف إلى الشعر الإيديولوجي والقيمي بعد الإسلام لم يـ [ب]ر على ما يعنيه هذا التحول من تقابل بين الكلام الشعري الجاهلي والديني ، وإنما كشف عن نزعة شعرية عند العرب المسلمين قوامها : ثمة وعي بانعدام التعارض بين الدين والحياة ، لا على [ب]عيد الوعي بضرورة الفـ [ب]ل بينهما كما يدعي أدونيس ، وإنما بما يعنيه هذا الوعي من أنه ثمة حرية كاملة للشاعر في تعبيره عن تجاربه كما هو واضح في قول أبي نواس : " ديني لنفسي ودين الناس للناس "204 .

من جهة أخرى كان المنظور النقدي للشعر ، عند أدونيس ، هو الآخر قد أـ [ب]بح تابعا للمنظور الديني للحياة بأكملها ، ومن أجل ذلك يفسر أساس الإشكال المعرفي عند العرب بأن الاتجاه الذي قال بالثابت الذ [ب]مي على المستوى الديني ، قاس الأدب والشعر والفكر ، بعامة ، على الدين<sup>205</sup> ، ومن ثم فالتحول في مفهوم الشعر الجاهلي اقتضى تحولا في نظرة النقد نحو الشعر وأسس الفنية من رؤيا و [ب]ياغة تعبيرية . وفيما يلي أبرز العناصر الشعرية والنقدية التي بحثها أدونيس من منظور التحول الإبداعي للشعر عن الثابت الديني للحياة بعاملها :

## أ. الأصولية

يؤكد أدونيس أن الأ [ب]ل الديني الممثل في النص يوازي بشكل تام ذلك الأ [ب]ل الجاهلي الممثل في الشعر القديم عند العرب ، أي أنهما يحملان ذات المفهوم من البدء والسبق والثبات من جهة ، ويقتضيان من جهة أخرى وعيا جارفا بوحدهما المفضية ، حتما ، إلى هيمنة أحدهما على الآخر ، وأقـ [ب]د ، سيادة المنظور الديني للنص على الرؤيا العامة للشعر الجاهلي ، يقول أدونيس : " وازى علماء الشعر واللغة بين بدايتين : الوحي بداية ، وهو إذن أ [ب]ل لكل ما بعده ، وكل ما بعده يجب أن يكون شرحا له أو و [ب]ف أو تفسير ، والشعر في الجاهلية و [ب]در الإسلام هو كذلك بداية ، وإذن يجب أن يكون أ [ب]لا لما بعده "206 ، غير أن الموازة بين الأ [ب]لين ، وإن أغفل أدونيس في كثير من المواضع الكشف عن ما يـ [ب]للها من علاقات ، هي الوجه الحقيقي لمعنى الاتساق - ويتضح ذلك في نزوعه المكرسة لمنهجية القياس ، المتمثلة في استناده لأساليب محددة ، للتأكيد على منظوره حول علاقة النص باتباعية الشعر العربي كسبب ونتيجة ، من مثل قوله : " كما أن شكل التعبير في القرآن كامل ، فإن شكل التعبير في التراث الشعري الجاهلي على الأخص كامل ... "207 - تبدو ، تاريخيا ، متكشفة على أمرين ، يؤكدها أدونيس نفسه ، الأول :

<sup>203</sup> أدونيس ، الثابت والتحول ، ج3 ، ص234.

<sup>204</sup> ديوان أبي نواس ، ص383.

<sup>205</sup> أدونيس ، الثابت والتحول ، ج1 ، ص14.

<sup>206</sup> أدونيس ، الثابت والتحول ، ج1 ، ص112.

<sup>207</sup> ل [ب]در نفسه ، ص111.

قضية الإعجاز القرآني ، التي أدت إلى تثبيت القديم ، معنى ولفظا ، وأدى بالتالي إلى إحالة الشعر القديم بهالة الكمال.<sup>208</sup> والثاني: الشعر الجاهلي يعد مبدرا مساندا في فهم النص .<sup>209</sup> بهذا المعنى ، قيل على الأبي عبد الشعري ، إن لغة الشعراء المولدين أو المحدثين لا يحتج بها ، وإنما يحتج بلغة الأوائل ، أعرف الناس باللغة .<sup>210</sup>

يعزو أدونيس أصل التوازي بين النص القرآني والجاهلي إلى أساسين هما : التشابه في المفهوم من البدء والقدم والثبات من جانب ، والعلاقة الدلالية الأولى بينهما وآثارها على اتجاه العرب نحو شعرهم القديم من جانب آخر ، إلا أن الأساس الأخير ، هو في كثير من وجوه ، يُستجلب لدى أدونيس كبرهان أكيد على تأثير النص الغيبي على النص الإنساني ، ومن ثم استبداد الرؤيا الدينية بالحياة العربية بتجلياتها العديدة ، في حين يعد الأساس الأول هو مدار منظوره النقدي حول الشعر العربي ، أي أن تماثل النص القرآني والجاهلي في كثير من الخواص ، واستقرارهما في الذهنية العربية كأول ثابتة لا سبيل لتجاوزها بالتجديد في الفهم أو الرؤيا هو ما يحاول أدونيس تأكيده عبر الملائمة بينهما ، ومن أجل ذلك تفتح علاقة الشاعر بالأول الشعرية ، من منظوره ، تشبه علاقة الفقيه بالأول الدينية .<sup>211</sup>

ويتجاوز أدونيس هذا المعنى إلى الإقرار ، بكثير من الإقرار المسبق ، بحقيقة كون المفاهيم الشعرية والنقدية معا التي راجت في مناخ الحدائث الشعرية الموروثة ، هي في الجمل ، مفاهيم دينية محضة ، فالحدث شعريا هو المحدث في الدين ، فإذا كان الابتداء في الدين من وجهة نظر الفقهاء جرما وضلالا ، فإن الابتداء في الشعر هو الآخر يعد ضلالا وجورا على لغة الأوائل الشعرية ، يقول أدونيس في تلخيص هذا المعنى : " الإحداث والمحدث اللتين ولفهما الشعر الذي خرج على الأول القديمة ، تجيئان من المنهج الديني "<sup>212</sup> ، فعلى الرغم من أن كلمة "المحدث" لم تكن لغة وحيدة لتمييز الشعراء الأبوليين والمحدثين ، حيث راجت بجانب ذلك لغات عديدة كالشعر المتأخر و المولد ، إلا أن كلمة "المحدث" ، بالتحديد ، كانت عند أدونيس مقدمة نقديا ، لدلالاتها في المنهج الديني على الابتداء والضلال في الدين ، ومن ثم لا مجال للاعتبار بحقيقة كون كلمة المحدث ، في الأول ، واشتقاقاتها العديدة ضاربة في القدم في المعجم اللغوي عند العرب في منظور أدونيس النقدي ، إلا بما تعنيه كلمة المحدث من دلالة في المعجم الديني حقا ، وعلى أن ذلك يعني ، أخيرا ، أنه ثمة تواشح بين الديني والشعري .

علاوة على ما تعنيه اللغات الأخرى للشعر الجديد كالمولد والمتأخر بأن حدائث الشعر أو كونه محدثا يشتمل ، بمعنى ما ، على دلالات أخرى ظاهرة كالطفولة والجدة ، ويبدو هذا واضحا في جواب الأبي معي حين سأل عن سبب تقديمه لبشار بن برد على مروان بن أبي حفصة : " لأن مروان أخذ بمسالك الأوائل... وإن بشارا سلك طريقا لم يسلكه أحد "<sup>213</sup> ، فعبارة " مسالك الأوائل " و " طريقا لم يسلكه أحد " تشيران بوضوح إلى أن المقابلة النقدية التي كان يعقدها النقاد العرب بين الشعر الجاهلي والشعر المحدث هي مقابلة تتضمن معنى القديم المؤتلف والجديد المختلف وراعهما الحضاري الدائم ، ويؤكد ذات الشيء أدونيس حين يلف موقف العرب الأول اتجاه النص بـ "المعادنة الجاهلية "<sup>214</sup> ، أي تعقب العرب لكلامهم ضد الكلام القرآني الجديد والمختلف . وعلى الأبي عبد آخر ، يعد التساؤل حول الصراع في الموروث الشعري بين القدماء والمحدثين تساؤلا مهما إذا لم يفت

<sup>208</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص101.

<sup>209</sup> أدونيس ، كلام البدايات ، ص13.

<sup>210</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص98.

<sup>211</sup> المبدل نفسه ، ص80.

<sup>212</sup> أدونيس ، الشعرية العربية ، ص80.

<sup>213</sup> أبو عبد الله المرزباني ، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء ، تحقيق محمد حسين شمس الدين ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995 ، ص292.

<sup>214</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص101.

انطلاقاً من غاية البحث عن ما وراء هذا الإعراف من خلفيات تتجاوز عامل النص إلى عوامل أخرى كالشرط الحضاري والثقافي، فأدونيس حين يلخص نقدياً موقف ابن عربي اتجاه شعر أبي تمام ومقولته المشهورة: "إذا كان هذا شعراً فكلام العرب باطل"<sup>215</sup> بأنه نقد ديني يقيّم الشعر لغويًا لا بيانيًا، متأثرًا بالقرآن،<sup>216</sup> فهو يخلق ارتباطاً فجاً، مهذراً لكثير من الإشارات النقدية الساطعة، ومنحرفاً، في الآن ذاته، بما تضمنه من دلالات أخرى مقطوعة الإلمة بالنص، فبطلان شعر أبي تمام لمفارقته طريقة العرب لا يمكن أن يسوغ دينياً، فالواقع الحضاري والثقافي السائد في عصر بزوغ الحداثة الشعرية كان شاهداً لافتتاح عربي عميق على الآخر الأجنبي اليوناني والفارسي، حيث كان التحول الحضاري من البادية إلى الحياة المدنية بسائر مظاهرها المترفة مضافاً إلى ما أحدثه الانفتاح الثقافي على الآخر هو العامل الأكثر تأثيراً في إحياء مفاهيم الإعراف بين القدماء والمحدثين، ويدعم ذلك المقدمات الخمرية لأبي نواس التي تفصح عن تقابل حضاري بين القديم والحديث، ويتضح ذلك في قوله:

قل لمن يبكي على رسم درس واقفا ما ضر لو كان جلس<sup>217</sup>

ويدعم ذلك، أيضاً، ذلك التحول الثقافي وبزوغ مفاهيم جديدة في الشعر مستمدة من الفلسفة اليونانية كالغموض، وما دار حول هذا المعنى بالتحديد من إعراف نقدي جدي بين شاعرين هما أبي تمام والبحثري، هو بمعنى ما، إعراف بين طريقتين الأولى عربية محضة، والثانية عربية مفتوحة على تجربة الآخر، إلا أن حقيقة كهذه يمكن إلمها بمفهوم العنصرية العربية ضد ما هو غير عربي خالص أولاً، وبمفهوم ما يقتضيه الحديث، في الغالب، من تجاوز للقديم المعتاد إلى ذلك الجديد الذي بحاجة ماسة إلى الكشف ومن ثم الاعتياد ثانياً، وموازنة الأمدى النقدية بين أبي تمام والبحثري تدعم بشدة هذا المعنى من الإعراف القائم على العنصرية ضد الجديد والآخر الغريب، فالأمدى ينحاز للبحثري لأنه إعرابي الشعر مطبوع وعلى مذهب الأوائل، وما فارق عمود الشعر المعروف، في حين أن شعر أبي تمام لا يشبه أشعار الأوائل، ولا على طريقتهم<sup>218</sup>، وعلى الرغم من هيمنة هذا المنظور النقدي للأمدى في موازنته وخلوّه في نهاية الأمر إلى سلب إلمة الشعر عن أبي تمام بشكل تام،<sup>219</sup> إلا أن أدونيس لا يفسر موقف الأمدى من غموض شعر أبي تمام إلا بما يقتضيه المنهج الديني في الفكر من منطلقات ثابتة في كافة تجلياته العديدة، وعلى رأسها النقد الأدبي، يقول ملخماً هذا الإعراف: "الوضوح هو القاعدة والمنطلق. الجاهلية هي البلاغ المبين والدين هو البلاغ المبين"<sup>220</sup>، وفي ضوء ما سبق، يمكن القول أن أدونيس يحتزل جدلية الإعراف في الموروث الشعري و دلالاتها الساطعة في التأكيد على الوعي الأول بالحداثة عند العرب في اتجاه وحيد، هو الاتجاه الديني، رغم كونه، هو الآخر، يعد اتجاهًا جديدًا ومثيرًا في الآن ذاته لكثير من حركات المعرفة الجادة عند العرب، هي مجموع الحاجة الماسة إلى فهم ذلك الجديد.

يشير أدونيس في تعليقه الاتجاه الديني المعرفي حول النص على تفسير الإشكالات الشعرية والنقدية في الموروث العربي إلى استبداد المفاهيم الدينية بالرؤيا النقدية للشعر، فإذا كان الشعر الجاهلي يعد إلماً موازياً للإلمة الديني الممثل بالنص، فإن مفهوم الإلمة بحد ذاته يقتضي رؤيا واحدة في الممارسة، ويمكن تحديدها في مبدئين، الأول: التقليد الشعري، الثاني: القياس النقدي، وكلاهما مستمد من إلمة الرؤيا الدينية حول النص، يقول أدونيس في الكشف عن اتباعية الشاعر للإلمة الشعري القديم: "يعرف التقليد دينياً بأنه إتباع الإنسان غيره فيما يقول ويفعل، هذا المعنى الديني للتقليد يتطابق من حيث الجوهر مع معناه الأدبي،

<sup>215</sup> الأمدى، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، تحقيق السيد أحمد إلمر، ط4، دار المعارف، 1994، ج1، ص20.

<sup>216</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص118.

<sup>217</sup> ديوان أبي نواس، ص299.

<sup>218</sup> الأمدى، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، ج1، ص4.

<sup>219</sup> انظر: المرجع نفسه، ج1، ص425. يقول: "...قدجت بحكمة وفلسفة ومعان لطيفة حسنة، فإن شئت دعوتك حكيمًا، أو سميناك فيلسوفًا، ولكن لا نسميك شاعرًا".

<sup>220</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص107.

فالتقليد الأدبي هو أن تحذو حذو مثال تعتقد أنه الأكمل<sup>221</sup>، ويؤهل أدونيس مبدأ التقليد بمعناه القائم على تكرار ما تم فعله دينيا بالتقليد على الإبداع الأدبي ، وتضاده مع الإبداع بمفهومه القائم على الخلق والتجديد ، ويخلص إلى نتيجة نهائية مفادها : أن القول بـ"ر دور الشاعر في الإبداع" وحسب عائدا إلى حـ"ر لفة الإبداع في الله وحده<sup>222</sup>، إلا أن مثل هذه التـ"ورات النقدية لأدونيس المؤججة بالتفسير الغيبي لتجارب العرب غير الدينية أغفلت في خضم ذلك حقائق جمة على قدر من الأهمية للتأكيد على تقدمية الوعي العربي بضرورة الإبداع الإنساني ، وإن أضمر هذا الإبداع نطاقا من المجهول وغير المؤلف ، هذا الأخير ، الذي يعد الإبداع حوله شعورا إنسانيا محتما ومفروضا من قبل طبيعته القلقة و الرغبة دوما بالاستقرار بكافة أشكاله المحسوسة والذهنية . كما حجبت ، من جهة أخرى ، المنظور الحقيقي للعرب حول التجديد في الشعر باختزاله في موقف اللغويين<sup>223</sup> ونزعهم المناهضة للغة المولدة كالأمدي وابن عربي ، فتقديم الأـ"معي لبشار بن برد على مروان بن أبي حفـ"ة ، إضافة إلى موقف عمرو بن أبي العلاء اتجاه الشعر المحدث في مقولته : " لقدكثر هذا المحدث وحسن حتى لقد همت بروايته"<sup>224</sup>، وانهـ"ار اللغوي لأبي تمام<sup>225</sup>، جميعها تعد شواهدا ساطعة في الموروث الشعري والنقدي على أن الحدائث الشعرية في الموروث العربي كانت منخرطة في حراك من الجدل يذكيه ذلك الوعي بضرورة تحول الشعر والفكر معا ، في مقابل ، ما تنفيه من حقيقة كون نظرة العرب إلى النص كانت هي العامل الأكثر تأثيرا في زعزعة هذا الجدل وتهميشه .

ومن جهة أخرى ، كان القياس هو المفهوم الديني ، الآخر ، الذي سحبه أدونيس إلى دائرة الإبداع بين الحدائث الشعرية و مناهضيها ، يقول أدونيس في تفسير هذا المعنى : " كما كان يقاس عمل الخليفة على من سبقه ليُعرف مدى اتباعيته ، وكما كان يقاس الكلام المحدث على الكلام القديم ليُعرف مدى لـ"حته ، كذلك أخذ العلماء يقيسون الشعر القديم على الشعر المحدث"<sup>226</sup>، وعلى الرغم من أن مبدأ القياس كما يوضحه أدونيس يشير إلى هيمنة المنظور الفقهي الديني على الشعر والنقد ، ويشير ، بالإضافة إلى ذلك ، إلى أن المتحول من الشعر هو الاتجاه الذي اكتسب لفة المحدث ، والتي تعني دينيا : الابتداء في الدين أي الضلال ، إلا أنه ، في المقابل ، لا يمد ذلك الاتجاه المحدث في الشعر والنقد بقراءة مثرية ومفتوحة على مختلف التحولات الكامنة في بنية المورث العربي مادة وفكرا ، بقدر ما يدحض ، في المقابل ، هذا الاتجاه بكامله ، على نحو يفضي به إلى حركة محدودة ، قوامها التحول عن التقليد للأـ"ل الشعري كما في الأـ"ل الديني أولا ، و التحول عن القياس على الأـ"ل الشعري كما القياس على الأـ"ل الديني ثانيا ، ومن ثم ، لا تعدو حدائث الشعر في الموروث العربي إلا تحولا عن ما اقتضاه المنظور الديني من تأـ"يل للشعر القديم فحسب ، دون أن يشمل ذلك أي من التحولات العميقة التي أحدثها النص في موقف العرب نحو لغتهم وفكرهم ، إلى جانب ما اقتضاه الانفتاح الثقافي والحضاري على الأمم الأخرى من تحولات مهمة.

<sup>221</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص65.

<sup>222</sup> المـ"در نفسه ، ص84.

<sup>223</sup> يدعم ذلك قول القاضي الجرجاني معبرا عن هذا الشعور حول الجديد بالآلةـ"ار للقديم : " إن أحدهم ينشد البيت فيستحسنه ويستجده ، ويعجب منه ويختاره ، فإذا نسب إلى بعض أهل عـ"ره وشعره زمانه كذب نفسه ، ونقض قوله... " . الوساطة بين المتنبي وخبـ"ومه ، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي محمد الجاوي ، د.ط ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، 1966، ص50.

<sup>224</sup> ابن قتيبة الدينوري ، الشعر والشعراء ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، د.ط ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت ، ص64.

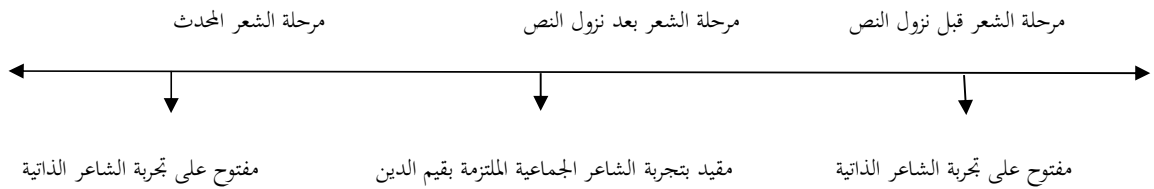
<sup>225</sup> انظر : أبو بكر اللؤلؤي ، أخبار أبي تمام ، تحقيق خليل محمود عساکر ، محمد عبده غرام ، نظير الإسلام الهندي ، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، 1980.

<sup>226</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص96.



## ب. الالتزام

أقصد بالالتزام ، هنا ، التمسك والتمثل بقيم محددة أو رؤيا ثابتة دون تجاوز أو هدم ، ويمكن القول ، أن لفظة الالتزام كانت في ضوء الحديث عن علاقة النص بالشعر والنقد في الموروث العربي ماثلة ، عند أدونيس ، كاتجاه مضاد للحدائثة الشعرية بما تعنيه ، هذه الأخيرة ، من أنه لا بد أن يكون لدى الشاعر حرية مفتوحة في التعبير الشعري عن مختلف التجارب دون قيد ، وبولفها كذلك ، كانت متجلبية كاتجاه متحول عن الالتزام الديني على الأرض ، الذي يعني أن الدين هو وحده من يؤسس لحدود الفعل واستقامته ، يقول أدونيس في تفسير هذا المعنى : "الشعر بعد الإسلام لم يكن له معنى إلا من حيث إنه كلام حسن وسيء : الحسن يأمر وينهى وفقا لما يأمر به الدين وينهى عنه ، والسيئ هو ما كان بخلاف ذلك ، الشعر يوضح الجمال المتمثل في الإسلام ، وبما أن الشعر كمحدث مفتقر إلى الإسلام القديم ، فإنه لا يقدر أن ينقد ، أو يضيف ، أو يتجاوز"<sup>227</sup> ، ومن ثم فإن الالتزام بما يقتضيه الدين من رؤيا مطابقة لقيم النص في الشعر هو الاتجاه الذي ساد بعد الإسلام ، وهو في الآن ذاته ، من يدعم الرؤيا النقدية المناهضة للشعر المحدث ، علاوة على ما أقامه هذا الاتجاه من تغيير في مفهوم الشعر ، يلخص أدونيس أبرز هذه التغيرات في علاقتها بالاتجاه الشعري المناهض لها ، أي في علاقتها بالشعر المحدث ، لكن ، يمكن قبل الشروع في الكشف عنها **لبياغة مسار الشعر العربي طبقا لمفهوم الالتزام كما يقدمه أدونيس عبر المخطط التالي :**



يشير هذا المخطط إلى أن الشعر كان خاضعا في مضمونه للتحويل الذي طرأ على الفكر العربي منذ الجاهلية وحتى نزول النص ، وما تلا ذلك من تحولات حضارية وفكرية ، بدءا بالانفتاح على الذات ومرورا بالتراجع عنها وانتهاء بالانفتاح عليها مرة أخرى ، وهذه التغيرات المتعاقبة من الذهاب والعودة تسفر عن حقيقة كون التحويل عن الذات في المرحلة الأولى بعد الإسلام كان خاضعا لشروط طارئة ، حيث الانشغال بفهم النص بدرسه وبيانه كان على رأسها ، وحيث كان الواقع العربي ، آنذاك ، متماهيا بشدة مع الرؤيا الدينية النابعة من النص ، ومنساقا ضمن ما تمليه ، هذه الرؤيا ، من تشريعات قيمية وأخلاقية قارة . إلا أن هذا التحويل يعد عند أدونيس اتجاها سائدا تماما بسيادة الالتزام بالتشريع الديني أولا ، وممتدا بامتداد الفكر الديني وهيمته على الحياة العربية بعامةها ثانيا . وفي ضوء ما سبق ، يمكن تلخيص الفعل الشعري المحدث الخارج على مفهوم الالتزام الشعري كما عرضه أدونيس في الآتي :

1. قامت الرؤيا الدينية على ضرورة المطابقة بين الأشياء والكلمات أي على التأكيد على **لبورة اليقين** ، إلا أن الكتابة الشعرية المحدثنة خلقت ثقوبا كبيرة في النسيج الثقافي السائد ، حيث قالت أشياء لم تقل من قبل ، أشارت إلى أشياء لا تقال ، فتحت أبوابا على ما يسمى غياب الالتزام بمطابقة الأشياء مع الكلمات .<sup>228</sup>

<sup>227</sup>المصدر نفسه ، ص101.

<sup>228</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص69.

2. قدم الشعر المحدث التجربة الذاتية للشاعر ، أي أثبت الفعل الإنساني الخاص ، في مقابل للرؤيا الدينية الملتزمة بالتعبير الشعري عن التجربة الجماعية ، ومن ثم فقد قدم نـمـوذا مفتوحا غير مكتمل ( قيم إنسانية متعددة ومختلفة تبعا للتجربة ) مقابل للنص المكتمل ( قيم إنسانية موحدة وثابتة نهائية ) .<sup>229</sup>

3. أكد الشعر المحدث على حرية التعبير عن التجربة الفردية الخاصة ، وبذا سمح بالتعبير عن أخلاق جديدة، هي أخلاق الفعل الحر والنظر الحر ، وفي أغلب الأحيان ، كانت هذه الأخلاق مخالفة للرؤيا الدينية النابعة عن النص .<sup>230</sup>

وفي ضوء ما سبق ، يؤكد أدونيس على التحولات التي أقامها الاتجاه المحدث في الشعر ، التي هي بمعنى ما، تحولات قوامها الانحراف عن قيم الالتزام الشعري النابعة من الالتزام الديني ، فالتعبير عن اللا معروف وتجربة الذات ضمن نطاق حرية الشاعر في حياة دينية هو المعنى العميق لحدائث مثل هذا الشعر عند أدونيس ، أي أن الانطلاق في التعبير الشعري من اللا دين واللا نص (النص) هو ما يؤسس ، حقيقة ، لاتجاه الانفصال الفني عن الرؤيا الدينية عند العرب ، إلا أن مثل هذا الاتجاه الجديد كما يحتفي به أدونيس ، ليس تعبيراً حاداً عن براع بين شعر قيمي وحر ، أو شعر مقيد ومفتوح ، وإنما هو ، في الحقيقة ، يكشف عن نزوع جديدة في التعبير عن معان جديدة، تماما كما هو الحال في التحولات العديدة التي طرأت على القـلـبـة القديمة، كتجاوز الطلل والتعبير الشعري بالرمز والإشارة والغموض ، ويدعم ذلك تفسير أدونيس لعوامل نشأة الحدائث الشعرية بأنها مرتبطة باكتناه اللحظة الحضارية الناشئة و التعبير بطريقة جديدة عن هذا الاكتناه.<sup>231</sup> ومن أجل ذلك ، لا يمكن تأويل هذا الاتجاه بما يعنيه كعودة إلى التعبير عن التجربة الذاتية ضمن حرية سافرة بكونه اتجاهها بزغ كنتيجة لسيادة الالتزام الشعري بقيم الدين فحسب ؛ وإنما يمكن تفسيره برحابة وسعة رؤيا بالنظر العميق إلى المنظور النقدي والحياتي أو المجتمعي معا ، فتعبير الشاعر عن مجونه وتجاريه الخاصة في عـلـو الإسلام هو امتداد لتقاليد موروثه عن الشعر القديم قوامها : إباحة التعبير عن كل شيء في حياة مباحة ، ومن ثم ، يتحول تعبير الشاعر عن مجونه في حياة دينية إلى خروج على قيم الدين وأخلاقه ، هذا على النطاق المجتمعي ، أما على الصعيد النقدي ، يبدو الأمر مختلفا ، فعلى الرغم من بزوغ الغزل الحسي ورواجه بشكل سافر إلى جانب الخمريات ، فيما بعد ، إلا أن شعرا كهذا ، في مفهومه المتمثل بالتعبير عن التجربة الخاصة بانفتاح وحرية كان مناطا باتجاهين ، أحدهما : مقدما لجودته وحدائثه ، من ذلك تقديم النقاد لامرئ القيس ، كإشارة ابن سلام بأنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها<sup>232</sup> ، وقول عمر بن الخطاب : " سابق الشعراء ، خسف لهم عين الشعر "<sup>233</sup> ، ويلخص هذا الموقف قول الجرجاني : " فلو كانت الديانة عارا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر ، لوجب أن يمحي اسم أبي نواس من الدواوين ، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ...ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر "<sup>234</sup>.

أما الاتجاه الثاني : الوعي بأن لدى الشعر قيما خاصة تختلف عن القيم السائدة في الحياة الاجتماعية والدينية ، ومن ثم فالمنظور النقدي حول الشعر كان منفـلـا عن المنظور المجتمعي للشعر ، فعلى الرغم من أن ابن سلام يقضي بتقديم امرئ القيس إلا أنه يشير في الآن ذاته بأنه " كان يتعهر في شعره "<sup>235</sup> ، ويدعم هذا الاتجاه موقف عمرو بن أبي العلاء من شعر لبيد في قوله:

<sup>229</sup> انظر : أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص69.

<sup>230</sup> أدونيس ، مقدمة للشعر العربي ، ص53.

<sup>231</sup> أدونيس ، فاتحة لنهايات القرن ، ص225.

<sup>232</sup> ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق وشرح محمود محمد شاكر ، دط ، دار المدني ، جدة ، د.ت ، ج1، ص55.

<sup>233</sup> ابن قتيبة الدينوري ، الشعر والشعراء ، ج1، ص128.

<sup>234</sup> القاضي الجرجاني ، الوساطة بين المتنبئ وخـلـومـه ، ص64.

<sup>235</sup> ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ، ج1، ص41.

"ما أجد أحب إلي شعرا من لبيد بن ربيعة لذكره الله عز وجل وإسلامه ولذكره الدين والخير ، ولكن شعره رحى بزر" <sup>236</sup>، ويتطابق ذلك مع موقف الأئمة من شعر حسان بن ثابت قبل الجاهلية والإسلام في قوله : " الشعر نكد بابه الشر ، فإذا دخل الخير ضعف ، هذا حسان فحل من فحول الجاهلية ، فلما جاء الإسلام سقط شعره" <sup>237</sup> ، وفي ضوء هذا الاتجاه ، لا يمكن القول بأن الفلل بين الشعر والقيم الدينية والمجتمعية كان نابعا كاتجاه جديد لدى الشعراء المحدثين ؛ وإنما يمكن عدده اتجاها موروثا من تقاليد الشعر عند العرب قبل الإسلام وبعده ، ومن هذا المنطلق ، يمكن ، فقط ، التأكيد على أنه ليس ثمة شعر ديني أو نقد ديني في حياة العرب بعد الإسلام ؛ ذلك أن الشعر الذي التزم بالرؤيا الدينية كان سائدا بقدر ما كان الشعر الذي التزم بالتجربة الحياتية الخالصة سائدا أيضا ، أي أن الشعر بعد الإسلام عرف تجارب أخرى غير القبيلة والحرب ووف الرحلة والأطلال كتجربة الالتزام بالدين والذود عنه ، أو حتى الزهد والوف ، من جانب ، وتجارب الحياة العامة بعلاقتها الأخرى المتعددة من جانب آخر .

إلا أن أدونيس ، رغم ذلك ، يقر بالفلل بين نظرة إسلامية دينية للشعر وأخرى غير ذلك ، ومن ثم تلمح حقيقتي سجن عمر بن الخطاب للحطيفة في بيت شعر وكون امرئ القيس قد طرده أبوه لتشبيهه بنسائه في شعره متسقتين تماما مع ما يقره دائما النقد التقليدي من الوحدة بين الشعر والواجب الأخلاقي الاجتماعي ، <sup>238</sup> غير أن أدونيس يغفل في الآن ذاته ، كون هذا النقد لم يكن فنيا أدبيا ، بل كان مقورا على الجانب المجتمعي ، وكونه كذلك لا يدعم استبدال النظرة الدينية والأخلاقية بتقوم الشعر ونقده ضمن منطلقاته ، إلا بما يقتضيه الشعر ذاته ، أي أن بيت الحطيفة في هجاء الزبرقان بن بدر واقف لخاص هذا الأخير منه لدى عمر بن الخطاب ، مثلا ، يحيل إلى أمرين ، الأول : سجن عمر بن الخطاب للحطيفة بسبب شكوى الزبرقان ، أي أن بانعدام هذه الشكوى لم يكن هناك ما يحتم السجن للحطيفة أصلا . الثاني : تأثر الزبرقان أو أبو امرئ القيس بما تضمنه الشعر من أذى لهما كان محتما لاتخاذ كل منهما تدابير شخصية (الشكوى و السجن والطرده) بمعزل عن أي من نزوع النقد بلفته الفنية والأدبية ، وفي ضوء هذين المثالين وغيرهما ، لا يمكن وقل هذه القمص المرتبطة ببعض تجارب الشعر بحقيقة وجود نقد ديني وأخلاقي للشعر كما يقر أدونيس في قوله تعقيا على سجن عمر للحطيفة: " الناقد الحق ، بحسب النظرة الإسلامية ، هو الذي يتقن معرفة الأهل : لغة القرآن ، والشعر الجاهلي ، فيقوم اللاحق استنادا إلى معرفته بالسابق" <sup>239</sup> ، وإنما يمكن وقل ذلك بحقيقة كون الشعر ، لدى العرب ، ليس فنا قوليا خالفا بقدر ما هو ، في وجه من وجوهه ، تعبيرا شعريا عن حياة فعلية وجدية ، أي أن الشعر يوازي تماما ذلك التعبير الكلامي المؤثر في الحياة اليومية .

من جهة أخرى ، كان إيمان أدونيس بأنه ثمة نقدا دينيا للشعر العربي وجهها آخر لتأكيد على أنه ثمة اتجاها تقليديا في نقد الشعر قوامه : إذا كان الشعر يجب أن يرتبط بمضمون ديني وأخلاقي ، فإن الشعر لا يُنظر إليه بذاته وإنما بمقايده ، فهو حسن إذا كانت حسنة ، وسيء إذا كانت سيئة ، وينتج عن الأمر أن القيمة ليست في ذات الشيء ، بل هي مضافة إليه ، والدين هو المعيار هذا كله . <sup>240</sup> هذا بالذات ، هو ما جعل كثير من النقاد يتساءلون : لم كان النقد الديني ، عند أدونيس ، الذي يقيم الشعر من الخارج ، أي من ارتباطه بالدين أو عدمه نقدا اتباعيا تقليديا ، في حين كان هو ذاته ، أي أدونيس ، يتبنى هذا الاتجاه في نقده الشعر ، " حيث يجعل معيار الحكم على إبداع الشعراء هو تحللهم من القيم الدينية والخروج على المجتمع ، فيوحد

<sup>236</sup> أبو عبد الله المرزباني ، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء ، ص 89.

<sup>237</sup> ابن قتيبة الدينوري ، الشعر والشعراء ، ج 1 ، ص 296.

<sup>238</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 1 ، ص 204.

<sup>239</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 1 ، ص 203.

<sup>240</sup> بلالدر نفسه ، ص 93.

بين السلوك والشعر<sup>241</sup>، تماماً كما يفعل النقد الديني أو الاتباعي، فشعر امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة وأبي نواس، عند أدونيس، يستمد أهميته الخلقية من "كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم دينياً أو اجتماعياً".<sup>242</sup>

وعلى عهد مختلف، يتجاوز أدونيس الطبيعة العلائقية بين النص وما يرتبط به من رؤيا دينية حول الشعر إلى مستوى آخر من العلاقة المباشرة المتكشفة على معنى التوازي، أي العلاقة بين طرفين لهما ذات الطبيعة، حيث النص في طبيعته اللغوية أولاً وغايته التواظفية ثانياً، عند أدونيس، يوازي النص الشعري في طبيعته اللغوية وغايته التواظفية، لكن بما يحمله هذا الأخير من منظور حدائثي، هو، عند أدونيس، قوام أي رؤيا إنسانية نحو الحياة والكون معاً، فأدونيس في قضية الالتزام الشعري أو القيمة الشعرية يقابل بين علاقة الرجل والمرأة في شعر جميل كمثال للشعر الحدائثي وبين علاقة الرجل والمرأة كما جاءت في النص، يقول جميل بثينة عن المرأة التي يجها:

تعلق روحي روحها قبل خلقنا ومن بعد ما كنا نطافا، وفي المهد<sup>243</sup>

ويقول:

رفعتُ عن الدنيا المنى غير ودها، فما أسأل الدنيا، ولا أستزيدها<sup>244</sup>

يؤكد أدونيس في ضوء هذه الأبيات أن شعر جميل يقدم علاقة الحب تغاير العلاقة القرآنية، ويمكن تلخيص أبرز هذه الاختلافات كما يعرضها أدونيس كالتالي:

1. المرأة الحبيبة في شعر جميل هي الوجود كله، بينما المرأة في النص هي طرف مرتبط بعلاقة زواج تعاقدية دينية.<sup>245</sup>
2. يتجاوز جميل مفهوم العدالة في العلاقة بين الرجل والنساء كما تؤولها النص إلى مفهوم الوفاء لامرأة واحدة، سواء تزوجها أو تزوجت غيره.<sup>246</sup>

ويمكن القول، في ضوء ما سبق، أن أدونيس حين يقارن بين علاقة الحب في شعر جميل وفي النص يتجاهل كليةً أن اشتراك طرفين في واحد أو اثنين من السمات لا يكفي لجعلهما طبيعة واحدة يمكن البحث في أحدهما بتمييزه عن الآخر، فلا يمكن، على أقل تقدير، البحث، مثلاً، عن علاقة المرأة في مقال عن حقوق المرأة بالمقابلة بينها وبين علاقة المرأة في شعر نزار القباني، فكلاهما ذا طبيعة لغوية وتواظفية، إلا أن في المقابلة بينهما تعسف وإسقاط، أو بعبارة أخرى، ليس ثمة مقابلة بل تمييز للعلاقة واحدة في تضادها مع الأخرى، وذات الأمر، لا يمكن قبوله فيما عرضه أدونيس من مقابلة بين شعر جميل والنص، لأمرين، الأول: إن لاختلاف مدار كل من النص الهابط من الله، والنص الشعري النابع من ذات الشاعر أكبر الأثر في عدم جدوى مثل هذه المقارنة. يقول أدونيس ذاته في دعم ذلك: "...هكذا يكون قياس الشعر على النص القرآني، قياس كتبه الإنسان بنص أوحاه الله، وهذا يعني مقارنة بين نذرين لا تمكن المقارنة بينهما، ولا تفتح<sup>247</sup>". أما الثاني: النص يستهدف

<sup>241</sup> زهير، حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، ص240. انظر: بشير تاويريت، أدونيس في ميزان النقد، ص51. انظر: عليم العسل، الخطاب النقدي عند أدونيس، قراءة الشعر أنموذجاً، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص70.

<sup>242</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص269.

<sup>243</sup> ديوان جميل بثينة، تحقيق بطرس البستاني، د.ط، دار بيروت، بيروت، 1982، ص19.

<sup>244</sup> المرجع نفسه، ص93.

<sup>245</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص301.

<sup>246</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص301.

<sup>247</sup> أدونيس، زمن الشعر، ص102.

تنظيم العلاقات بين البشر وفق شريعة كونية ، بينما ، يستهدف النص الشعري الكشف عن تجربة الشاعر الخفية ، فالغيب والإنسان - الرؤيا التشريعية الكونية و الرؤيا الفردية الخفية - الاتساع والشمول والضييق والحدودية ، جميعها اختلافات جوهرية تمتنع معها أي من نزوع التوفيق والملائمة . ويدعم ذلك أدونيس ، أيضا ، بقوله : " النص نبوة ، والنبوة إرادة عمل ، ... أما الشعر فتخييل : هو رغبة واستقفاء تخيلي ... النبوة في هذا المستوى نقيض كامل للشعر "248 .

أخلص ، في ضوء ما سبق ، إلى أن الالتزام كرؤيا دينية مقومة للشعر ، كما يفترض أدونيس ، لم تكن سوى موضوع شعري جديد غير ملزم ، على الأقل ، لدى جمهور النقاد كما اتضح ، سابقا ، وأن الإقرار بمحدثة الشعر وجدة معانيه كان بمعزل عن أي منظور ديني ، ومن ثم ، فأدونيس حين يفترض : الخير والشر ، المباح ، الحرام . معايرها دينية مهيمنة في التقويم النقدي للشعر يتجاهل جملة الشواهد النقدية الساطعة في الموروث النقدي المشيرة إلى أن الحرية في التعبير الشعري عن التجارب الخفية كانت امتدادا لحرية قديمة في الشعر الجاهلي ، وأن استمرارها في الشعر العربي بعد الإسلام أصبح متكشفا على ما أدركه الوعي النقدي بضرورة الاستمرار من جهة ، وضرورة كونها ، من جهة أخرى ، شرطا رئيسا في التعبير الشعري .

## ج . الايدولوجيا

أفاد الايدولوجيا هنا : المنظومة الفكرية السائدة في المجتمع العربي وأثرها على الشعر كما يفترض أدونيس ، فإذا كانت البنية الفكرية عند العرب قد تحولت بعد نزول النص إلى بنية دينية ، فإن الشعر ، أيضا ، بولفه تجليا من تجليات الفكر الإنساني قد مر بمرحلة حاسمة ، عند أدونيس ، وتعد حقيقة أن العرب انرفوا عن قول الشعر فترة من الزمن بعد نزول النص<sup>249</sup> حقيقة لا أثر لها في تفسير أي من تحولات الشعر العربي عند أدونيس ، فالشعر كما يفترض استمر من حيث كونه فنا قوليا ذي وظيفة ، وأن التحولات تتكشف ، فقط ، على ما أسسه النص من منظور جديد لحياة العرب وفنوتهم ، لذا فإن الشعر العربي بعد نزول النص قد تحول وظيفيا ، أي أن وظيفة الشعر عند العرب خضعت لتغيرات وفق ما تقتضيه الايدولوجيا السائدة ، حيث النص أصبح محورا للفكر العربي ، يلخص أدونيس هذه التغيرات فيما هو آت :

1. الشعر في الجاهلية فاعلية أولى ، في مستوى العمل والحلم والدين ، أي في مستوى الطبيعة والغريزة ، فهو حدس أساسي في المعرفة ، بل هو الحدس الأكمل ، غير أن النبوة في الإسلام هي الحدس الوحيد ، والمعرفة كلها تدور عن هذا الحدس ، وهكذا حلت النبوة محل الشعر . وتراجع الشعر إلى مستوى الفاعلية الثانية.<sup>250</sup>
2. لم يبلغ الإسلام الشعر شكلا أو طريقة تعبير ، وإنما ألغى دوره ودعواه المعرفية ، وأعطاه وظيفة جديدة ، وهذا يعني أنه جرده من هويته الأولى : الاستبصار والكشف ، وجعل منه أداة إعلامية .<sup>251</sup>
3. لئن كان يراد بالكلام قبل الإسلام وجه القبيلة أو المخاطب ، فقد صار بعد الإسلام يراد به وجه الله أو وجه الدين ، وقد أدى ذلك إلى وضع قواعد خلقية وبيانية للقول ، من هذه القواعد أنه لا يجوز للشاعر أن يقول ما لا يفعل .<sup>252</sup>

<sup>248</sup> أدونيس ، زمن الشعر ، ص102 .

<sup>249</sup> انظر : ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ، ص25 .

<sup>250</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج3 ، ص235 .

<sup>251</sup> أدونيس ، النص وآفاق الكتابة ، ص61 .

<sup>252</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص88 .

يمكن القول ، في ضوء ما سبق ، إن تحول الشعر وظفيا عند أدونيس محتم بضرورة إيديولوجية محضة ، وأن نزول النص بـ"فه بنية تشريعية في المقام الأول قد اقتضى ذلك التحول وأسفر عنه ، غير أن أدونيس ، في المقابل ، لا يولي للواقع وطبيعته السائدة عند العرب كبير اهتمام في تـ"وره لأولى تحولات الشعر بعد نزول النص ، فإذا كان الواقع العربي ، آنذاك ، منحرفا في إـراع بين طرفين أـحـاب الجاهلية وأـحـاب الإسلام فإن الشعر بـ"فه تعبيراً عن تجربة لا بد وأن يشترك ، هو الآخر ، في إـحـمـيم هذا الإـراع ، وأن ينطلق من تجربته الخـاـلة في التأييد أو الرفض ، غير أن ذلك ، من جهة أخرى ، لا يزال يحتم الاعتبار بحقيقة انشغال العرب عن قول الشعر وانـرافهم عنه نحو النص ، يقول ابن خلدون : " ثم انـراف العرب عن ذلك ( أي عن الشعر ) أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة ، وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه ، فأخرسوا عن ذلك ، وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا "253 ، لذا لا يمكن الذهاب بعيدا في تحديد خـائـص الشعر بعد الإسلام أو حتى دعوته بالشعر الإسلامي ؛ ذلك أن مثل هذا الاعتبار لا يتسق وسائر التحولات الشعرية الحاسمة المتوجة بالشعر الحديث ، أي أن القول بسيادة الشعر والنقد الأيدلوجيين الخاضعين لمنطلقات التشريع القرآني هو قول يفقد قوته عند الإمعان في ما تلا هذه المرحلة الطارئة ( مرحلة الدعوة الإسلامية ونزول النص ) من تحولات مهمة ، كان الواقع العربي ، فقط ، هو مدار التجربة الشعرية عند العرب شكلا ومضمونا .

أخلص ، إلى أن أدونيس حين يقضي بأن الشعر العربي قد فقد هويته القديمة بعد تحوله في ظل الدعوة الإسلامية والانشغال بالنص إلى أداة إعلامية ونص ثان ، فهو ينزع إلى تجريد هذه التحولات كحقائق ثابتة ومستمرة من حيث كونها حقائق مترسخة ضمن المنظور الاتباعي في الشعر والنقد ، أي ذلك المنظور الذي يقف حائلا دون أي حداثة شعرية متجردة عن أي بعد غيبي . يقول عن النقد التقليدي : " هو رأي ينظر إلى الشعر بمقاييس من خارج الشعر ، إنه نفسه الموقف الديني التقليدي "254 .

## خامسا : النص والثقافة العربية

### توطئة

من المعلوم أن ثقافة مجتمع ما هي حـائلة تلك الطبيعة الخـاـلة التي تملئها عوامل شتى أبرزها : اللغة والدين والتاريخ والتراث الفكري والحضاري ومجموع الأعراف والقيم ، لذا تعد الثقافة وجها آخر لتحديد الهوية ، أي أن الحديث عن الثقافة هو حديث عام يشمل كل ما يملكه المجتمع من فكر وعقيدة وأعراف وتاريخ وفن ، إضافة إلى ما تـ"وغه ، حقيقة ، البنية المادية لذلك المجتمع من أبعاد خـاـلة لثقافته هي جملة تأثير ارتباط المادي بالفكري ، فالحديث عن الثقافة ، عادةً ، مجلوب على إـعيد التساؤل عن ما يميز ثقافة ما عن غيرها من الثقافات؟ ، أو على إـعيد السؤال الحداثي الدائم : ما خـائـص هذه الثقافة ؟

يمكن القول إن البحث في خـائـص الثقافة العربية من منظور حداثي ارتبط ، في مجمله ، بالنقد الحداثي الشامل والحاسم لسائر المنظومة الفكرية الموروثة والراهنة للعرب على السواء ، فالبحث عن البنية الفكرية السائدة من سياسة ودين ومعرفة وتاريخ وفن هو ذاته ما يحيل إلى البحث عن خـائـص الثقافة العربية باعتبارها مجموع ذلك كله ، لذا يؤكد أدونيس في بحثه عن الفكر العربي أن " الأزمة العربية الحقيقية ليست سياسية إلا ظاهريا ، فهي جوهرية ،...ثقافية "255 ، ومن ثم فالثقافة هي البنية

253 مقدمة ابن خلدون ، ج2 ، ص413 .

254 أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج3 ، ص245 .

255 أدونيس ، النظام والكلام ، ص283 .

المتوارية خلف الممارسات الظاهرة للمجتمع العربي ، وهي العامل الذي يعبر ، حقيقة ، عن التوتر أو انعدام التوازن، فهي، بهذا المعنى ، ليست طبيعة متكشفة على بنيات ثابتة نهائية، وإنما تحيل ، حتما، إلى ما يشغل قلب هذه البنيات من إشكالات .

إن البحث عن الطابع السائد والوحيد للثقافة العربية هو ، من المنظور الحدائي ، يُعد كشافا حقيقيا عن العامل المسؤول عن ازدهار الفكر العربي أو تأزمه وحواره ، ومن أجل ذلك كان تحديد هذا الطابع مؤولا بالبحث عن أكثر البنيات الفكرية تأثيرا على اتجاهات العرب في حياتهم بأسرها ، فإذا كانت الحياة العربية، من هذا المنطلق ، عند أدونيس ، حياة دينية ، كما اتضح سابقا ، فإن الثقافة العربية ، هي الأخرى ، دينية ، يقول أدونيس: "...إن الثقافة العربية السائدة ، اليوم ، هي ثقافة فقهية"<sup>256</sup>، ومن ثم فإن الطابع السائد للثقافة العربية هو طابع ديني محض ، وهي في ضوء هذا المعنى ثقافة مستمدة من النص بولفه محورا للدين ومركزه ، وبذلك يؤكد أدونيس أن الثقافة العربية تتجسد في ممارسة معرفية ، متوالفة ، ترى الحقيقة كامنة في النص ، وليس في التجربة والواقع<sup>257</sup> ، وهذا الأمر بالذات ، هو ما يجعل الثقافة العربية تمتاز بولفية منبثقة عن هذه الرؤيا الدينية كما يفترض أدونيس ، قوامها : الذلعية كخافية مضادة للانفتاح على الواقع والتجربة الإنسانية الحية من جهة ، والتبعية كخافية نابعة عن وجود مرجعية ما كالنص لدى العرب المسلمين ، وفيما يأتي ، سوف أبحث في معنى الثقافة العربية كما درسها أدونيس من منظور حدائي ، قوامه : الثقافة العربية ثقافة دينية بالدرجة الأولى :

## أ. النصية

القول بأن الثقافة العربية ثقافة ذات طابع ذلعي ، عند أدونيس ، هو ذاته القول بأن الثقافة العربية مقطوعة اللمة بالواقع الإنساني أو التجربة الحية ، أو بمعنى آخر ، هي ثقافة لم تحض غمار التساؤلات الأولى عن الأشياء ، وإنما كانت، كما في تعبير أدونيس ، ثقافة تستمد تساؤلاتها الأولى من منظور ما يولوغه المرجع الذلعي (النص) من إشكالات ، فالحقيقة في ضوء هذه الثقافة كامنة في النص ، " وليس في التجربة والواقع ، فهي معطاة نهائيا ، ولا حقيقة غيرها ، ...ومن هنا كان طبيعيا أن ترفض هذه الثقافة الحدائيات التي تتناقض نظريا مع ألولها"<sup>258</sup> ، غير أن التسليم بهذا الجانب من قبل أدونيس وسائر الحدائيين العرب يحيل إلى جانب وحيد من مفهوم الثقافة ، فالثقافة في ضوء هذا التلور هي فكر خالص ، وحتى وإن اقتضى هذا الفكر الديني تطبيقا على أرض الواقع، فإن الواقع الإنساني ليس سلوكا وممارسة فحسب ؛ ذلك أن الأرض أو المادة هي الوجه الآخر للفكر ، وهي أيضا، تعد تجسيدا ظاهرا لمعنى الهوية والوجود، لذا يولج قول أدونيس بأن "الثقافة العربية كلها ثقافة الشرع الإلهي، ثقافة الأمر والنهي"<sup>259</sup>، اختزالا كبيرا مؤولا برؤيا حدائية قوامها : طبيعة المعرفة في مجتمع ما هي الطبيعة السائدة لثقافته. غير أن المعرفة بمعناها القائم على الحاجة لا بد وأن تعود في مراحلها المتراكمة إلى الحاجة التي تفرضها المادة مباشرة ، أو بشكل غير مباشر حينما يولج الفكر انعكاسا حتميا لها .

ومن جانب آخر ، يفترض القول بذلعية الثقافة العربية مجموعة من الخلائع الأخرى الملازمة لمعنى النص، فأدونيس حين يثبت ذلعية الثقافة العربية فهو يكشف عن خلائع أخرى ، كالقدسية ، أي أن الثقافة العربية ذات طبيعة قدسية مستمدة من

<sup>256</sup> أدونيس ، المحيط الأسود ، ص19.

<sup>257</sup> أدونيس ، الشعرية العربية ، ص85.

<sup>258</sup> أدونيس ، الشعرية العربية ، ص85. يمكن تنفيذ هذا التلور ببساطة بإثبات أن الثقافة العربية الإسلامية في العلور الأولى كانت مزدهرة ومتقدمة كما تفيض بذلك شواهد الموروث ، إلا أنني أثرت أن أنطلق من منظور نقد النقد إلى البحث في الشواهد التي أوردها أدونيس بولفها دلائل على ذلعية الثقافة العربية وتبعتها .

<sup>259</sup> أدونيس ، الكتاب الخطاب الحجاب ، ص28.

أولها الرئيسة ، وهي النص والحديث النبوي ،<sup>260</sup> ومن ثم فقداسة الثقافة العربية منبثقة من غيبية أولها ، وهذه الغيبية تعني أن الإنسان العربي " مجرد كائن يؤمن بما أعطي له"<sup>261</sup> ، فالغيب يقتضي الإيمان ، والقدااسة تقتضي التبجيل ، والثقافة العربية حين تنكشف على هذا المعنى كله ، تلبح هي الأخرى ليست ملكا للإنسان ، إنما هي شيء فوقه . فبشرية الثقافة العربية وغيبيتها مسألة أثارها أدونيس انطلاقا من حقيقة أن الثقافة العربية تستمد رؤيتها الكلية العامة من النص<sup>262</sup> ، لذا يؤكد أنه مادام الإسلام وحيا إلهيا ، والثقافة إنتاجا بشريا ، فإنه لا يمكن أن يُعد الإسلام بهذا المعنى تحديدا جزءا من الثقافة العربية ؛ وإنما يمكن عده ، فقط ، وحيا إلهيا وجزءا من الثقافة الكونية ، وإن نزل في العرب وباللغة العربية،<sup>263</sup> ويمكن القول في ضوء هذا التلور أن أدونيس يستلم باعتبارين ، الأول : أن الثقافة العربية ثقافة قائمة على وحي إلهي . الثاني : يجب أن تقوم الثقافة على الإنتاج البشري ولا مكان للغيب بها . وكلاهما ، في تضاده ، جاء نتيجة لحوار أدونيس مفهوم الثقافة في الجانب الروحي وتغليبها لأبعاده التطبيقية على سائر منظومة الفكر والتجربة الإنسانية الحية ، فالجانب الروحي يعد مكونا رئيسا في كل ثقافات العالم ، ومن ثم ، باختلاف وجوده بين الفعلية الظاهرة في ثقافة و الانحسار عند أخرى لا يعني أنه ثمة ثقافة خالية تماما من البعد الديني في تراثها القديم وحاضرها المستمر .

الثقافة العربية عند أدونيس ثقافة دينية محضة ، وبذلك فهي تتميز بالوحادية والاستعدادية والتكرارية<sup>264</sup> ، وهذه الخواص الثلاث تشبه تماما ما يوجبه الطقس الديني من دوام وتكرار في إطار بيعة واحدة؛ أي أن الثقافة العربية في ضوء هذا المعنى ، هي ما يقوم به العربي المسلم في حياته الدينية فحسب ، ويبلغ أدونيس في وصف الثقافة العربية حين يقول : "تبدو هذه الثقافة ، بالرغم من جميع التحولات في البنية التحتية منذ أربعة عشر قرنا ، كأنها مسرح يعيد فيه التاريخ نفسه ، لغاية واحدة تحيين عبق النبوة وثقافة الوحي ، أي البنية الفوقية ذاتها"<sup>265</sup> ، ويذكر هذا التلور عند أدونيس عن نزعة لريحية نحو الرؤيا المادية لثقافات الغرب ، ودورها الحاسم في ازدهارها ، وارتباط هذه الرؤيا ، في الألف ، بمنظومة الحداثة الغربية القائمة على الفصل بين الدين والدولة ، أو بمعنى آخر ، عزل الدين عن الحياة الغربية بعاملها ، غير أن هذا التلور ، عند أدونيس ، لا يسعه أن يتضح إلا في ضوء ما يمليه الجانب المعرفي من ضرورات الحراك والنشاط كدلائل معبرة عن تقدم ثقافة بعينها ، فالفرق الجوهرية بين العربي المسلم والفارسي واليوناني والهندي ، كما يفترض أدونيس ، لم يكن فرقا في طبيعة اللغة ، إنما كان فرقا في الموقف ، أي في الجواب عن أسئلة المعرفة والوجود: هل العالم نص موحى نهائي ، كامل ومطلق ، تنبثق منه المعرفة والحقيقة ، وهو معيارها ، أم أن العالم ميدان اختبار واستكشاف أي إن العالم نص يُكتب باستمرار والعقل هو المعيار.<sup>266</sup> ومن ثم ، تعد طبيعة السؤال المعرفي هي ما يميز ثقافة عن غيرها من حيث الانفتاح والانغلاق أو التقدم والتراجع ، وإذ ذلك ، فبنية الثقافة العربية ، طبقا لهذا المعنى ، تقتضي ذلك الدوران الدائم المطلق ، حيث لغتها قديمة ثابتة ، وتساؤلاتها ، هي الأخرى ، ثابتة .

وعلى الرغم من أن العلاقة بين النص والإنسان العربي بدأت من سؤال اللغة ، إلا أن هذا السؤال لم يدم وحيدا ، فقد تكاثرت التساؤلات وتشابكت وامتزجت بما يثيره واقع الإنسان العربي من إشكالات ، حتى كان النص بولفه تحولا في الفكر أولا وفي نظم الحياة وتعاملاتها ثانيا مثيرا حاسما لجملة من التساؤلات والاتجاهات المتباينة والمتصارعة . هذا الصراع الفكري بين

<sup>260</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2 ، ص128 .

<sup>261</sup> أدونيس ، المحيط الأسود ، ص64 .

<sup>262</sup> انظر : أدونيس ، الكتاب الحظاب الحجاب ، ص75 .

<sup>263</sup> المذكر نفسه ، ص111-112 .

<sup>264</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص22 .

<sup>265</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص24 .

<sup>266</sup> أدونيس ، المحيط الأسود ، ص23-24 .



الاستجابة والرفض ، غير منقطع ، في الأجل ، عن إراع العقل العربي حول حقيقة الوجود والعالم ، لذا كان الإدغام بين الفكر العربي المتدين والمؤمن بنص إلهي موحى والآخر المناهض لذلك كله هو البرهان الأكيد على أن التسليم بغييب موحى لدى العرب لم يكن بمعزل عن اختبار حقيقي طال كثيرا من تساؤلات الوجود والحياة بين التسليم بالعقل أو بالقلب . كما أن أدونيس حين يعقد مقارنة بين ثقافات الآخر اليوناني و الفارسي والهندي وبين العربي المسلم يحيل إلى ذلك العر الإسلامي الذي شهد وعيا أول بالحدائة والتجديد ، أي إلى العر العباسي ، متغافلا عن ما كشف عنه ذلك الانفتاح بين ثقافة العرب المسلمين والآخرين من غير المسلمين من أن الإيمان بالنص ممدرا للمعرفة الكلية النهائية لم يمنع العرب المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم من التماس حاجاتهم المعرفية من الآخر عبر الترجمة . وشروح أرسطو ، وازدهار فن المناظرات بين المعتزلة وغيرهم من الفرق تدعم حقيقة كون النص ضمن ثقافة العرب المسلمين يعد وحيأ إلهيا أخيرا من جانب رؤيا معرفية لعر مستمرة من جانب آخر ، وأن الإيمان بأن النص ممدرا للمعرفة النهائية والأخيرة عن الإنسان والعالم لا يتنافى مع حاجة الإنسان المسلم إلى المعرفة عبر واقعه ، فكلاهما وجهان لعملة واحدة هي الحق المشروع في المعرفة .

الإنسان العربي في إطار الثقافة العربية ليس واحدا بل أمة ، يقول أدونيس : " الإنسان بحسب التأويل السلفي السائد للنص ، يولد في الثقافة الإسلامية كأنه نقطة أو حرف في كتاب هو الأمة "267 ، فالثقافة العربية ثقافة أمة ، لا وجود للذات فيها، وهذا المعنى بالذات يستمد أدونيس أيضا من الجانب الديني في الثقافة العربية، ويمكن إثبات ذلك بدقة تامة في قوله : " لا نجد في الثقافة الدينية مجالاً للذاتية الفردية تتحرك فيه بحرية، إثباتا ونفيا ، رفضا وقبولا ، شكاً وإيمانا "268، فعلاوة على ما يـوغه أدونيس من مماهة مفردة بين الثقافة والدين ، انطلاقا مما يكشفه الإنسان دوما في إطار ثقافته من حاجة إلى معرفة عالمه أولا ، وحاجة إلى تنظيم هذا العالم ثانيا، وكلا الحاجتان مؤولتان بضرورة ما يلتمسه الإنسان من الغيب ، بوـلفه جزءا حاضرا في علمه، فعلاوة على ذلك ، فإن أدونيس حين يقر بثقافة عربية دينية يثبت أخرى كثقافة مضادة ، هي المثال الحقيقي لثقافة إنسانية متقدمة ، ويغفل في الآن ذاته ، ما عاشته الثقافة العربية في ضوء الدين أو الوحي الإلهي من ذروات الإراع الفكري والمعرفي ، هي المعنى الحقيقي لقدرة الذات العربية على الرفض والشك ، وربما كان نزوع أدونيس إلى هذا التـور مـروفا إلى ما تعيشه الثقافة العربية الراهنة ، إلا أن هذا التـور أيضا يبدو مغلوطا حين يقوم على مساواة ماض الثقافة العربية براهنها انطلاقا من استمرار وحدة الدين والمرجع الذلي واللغة ، فالإنسان العربي وحده هو المقياس الفعلي لمعنى التقدم والتراجع ؛ ذلك أن حقيقة تقدم الثقافة العربية لدى العرب القدماء وتراجعها في الراهن يثير تساؤلا مهما : لم كانت ذلية الثقافة العربية في الماضي عاملا مشاركا في ازدهار الثقافة العربية وتقدمها ، وفي الآن ذاته ، تعد عاملا مشاركا في تراجعها الراهن لدى أدونيس ؟، والبحث عن إجابة هذا التساؤل يبدو ممكنا بالبحث عن ما يعنيه أدونيس أيضا بتبعية الثقافة العربية .

## ب. التبعية

مفهوم الإلتباع عند أدونيس هو الاتجاه النقيض لمفهوم التجديد، وكون الثقافة العربية ثقافة قائمة على التبعية فإنها بهذا المعنى ثقافة مناهضة للتجديد أو الحدائة بـلفة أدق، لذا يبدو الفكر الحدائي في إطار هذه الثقافة السائدة فكرا شاذا وخارجا على ما يعنيه الانسجام و الاتساق ضمن الثقافة السائدة من إشارة إلى إخلاص الانتماء إلى الهوية العربية الإسلامية ، فالإلتباع فعل

267 أدونيس ، المحيط الأسود ، ص 64.

268 لمدرفنفسه ، ص 64.

ضروري في ظل ندبية الثقافة العربية أو دورها عن نص واحد هو النص القرآني ، يقول أدونيس : "تتجلى جوانب الخلو وبلية في الثقافة الإسلامية العربية . هي أنها دور عن الغيب ، فالمعرفة هنا ليست إذن علمية أو اكتشاف وإنما هي وحي وتذكر "269 ، فالتذكر أو ضرورة العودة إلى النص في جانب المعرفة الثقافي ، على الأقل ، عند أدونيس هو جوهر الإبداع وقوامه ، فالإبداع الديني الملزم للعربي أو إبداع العربي للتشريع القرآني وارتباط هذا الأخير ، بالرؤيا الإنسانية الفكرية عند العرب ، أفضى إلى أن تكون الثقافة العربية ثقافة اتباعية بامتياز ، حيث أن العربي يعيش ثقافيا في حضرة الذاكرة ، الذاكرة تحفظ لتستعيد<sup>270</sup> ، غير أن هذا الإبداع الثقافي كما يثيره أدونيس موصول بالاتباع المعرفي ، فالثقافة العربية السائدة ، كما يفترض أدونيس ، تحي في معظم جوانبها النظرية من الماضي ، الديني على الأخص ، وتحوي في معظم جوانبها التقنية من الغرب الأوروبي<sup>271</sup> ، وكلا الجانبان مرتبطان بالمعرفة العربية الراهنة ، فهي إما دينية موروثية أو اتباعية مستعارة ، ويحاول أدونيس في ضوء هذا المعنى ، إثبات أن طبيعة الثقافة في مجتمع ما تستمد من أصول وقواعد اكتساب المعرفة فيه ، أي إن الثقافة هي جانب فكري معنوي خالص ، أو هي ما تتمثله البنية الفوقية حرا ، لذا يثبت أدونيس أن الفاعلية السياسية مشروطة بالفاعلية الثقافية ، حيث الإطار الجغرافي واللغة لم يعودا عاملين نهائين في استقلال شعب ما وفي تميزه ثقافيا وحضاريا ، وخلاصة الأمر لا سياسة عظيمة دون ثقافة عظيمة<sup>272</sup> . إن أدونيس وإذيقه لي عامل المادة عن مقدمة عوامل فاعلية السياسة في مجتمع ما ، يقبل في الآن ذاته العامل السياسي في إبداع ثقافة شعب بعينه ، هذا العامل الذي هو مجموع من الطموح إلى المادة بقلب فكري مادي ، لذا فإن الضعف السياسي الراهن لدى العرب هو وليد ذلك الغياب الثقافي ، هذا الأخير ، الذي هو نتيجة محتمة لتبعية دينية ندبية موروثية أو تبعية تقنية غربية راهنة .

إذا كانت ندبية الثقافة العربية ، كما يفسرها أدونيس ، تعني أن الثقافة العربية ثقافة الغيب لا الواقع الإنساني أو التجربة الحية ، فإن تبعية الثقافة العربية تعني ، أيضا ، هذا الغياب للفاعلية الإنسانية ، ومن هذا المنطلق ، يبدو السبيل لتجاوز هذه الخلو وبلية الثقافية للعرب إلى أخرى إنسانية ، عند أدونيس ، غير منقطع عن طبيعتها الندبية التبعية أطلاقا ، أي يمكن الكشف في ضوء هذه الغاية عن ما يمكن أن تثيره طبيعة العلاقة بين نص إلهي وفكر إنساني من إشكال ، في زعم أدونيس ، يعد موصولا بالقراءة قطعا ، لذا يخلص أدونيس إلى حقيقة ثابتة ، هي بالأحرى ، خلاصة إشكالات الفكر الحدائثي الراهن عند العرب ، مفادها أن أزمة الثقافة العربية اليوم ، في جميع جوانبها ، هي أزمة قراءة ، فقراءة النص الديني كما هي سائدة اليوم مجرد حجر زاوية مظلمة ومعتمة<sup>273</sup> . وبالتساؤل عن ما يعنيه أدونيس بقراءة النص الديني وعلاقة ذلك بالثقافة العربية ، يتضح أن المعنى من ذلك موصول بمنطلقات الحدائث الفكرية كما يكرسها أدونيس ، المتمثلة في : اعتماد القراءة الحدائثية القائمة على أنسنة النص ، كخطوة أولى ضرورية لتمثل الحدائث الغربية بكامل قواعدها وأسسها ، حيث الثقافة تتجلى كفعل إنساني محض ، وهو ذاته المفهوم الذي اكتسبته الثقافة الغربية بعد مراحل من التأسيس لفكر حدائثي قائم على المادة .

<sup>269</sup> أدونيس، سياسة الشعر ، ص81.

<sup>270</sup> أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص140.

<sup>271</sup> أدونيس، الشعرية العربية، ص85.

<sup>272</sup> أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، ص218.

<sup>273</sup> قرأ أبو فخر ، حوار مع أدونيس ، ص83.



## الفصل الثالث : خصائص النقد "الأدوني" للنص

مدخل :

يمكن القول بين مرحلتين مهمتين في النقد الحديث هما نقد القيمة أو الحكم النقدي والنقد المتجرد من إطلاق القيم النقدية ، ويشير إلى المرحلة الأولى ما كتبه العقاد والمازني في " الديوان في الأدب والنقد " ، وما كتبه ، أيضا ، أمين محمود العالم وعبد العظيم أنيس " في الثقافة المادية " ، حيث يمثل الكتابان اتجاهين نقديين متضادين هما النقد الرومانسي الكلاسيكي والنقد الواقعي الماركسي . والتساؤل عن ما قد يدل هذه المقدمة من علاقة بالبحث عن خصائص نقد أدونيس للنص من منظور الفكر الحدائثي عند العرب ، تبدو الإجابة عليه ممكنة بالنظر إلى ما تنطوي عليه هذه المرحلة من النقد العربي من خصائص محددة، هي في الواقع ، خلافاً لذلك الموقف النقدي اتجاه الأدب والفرن بل والحياة بأكملها ، أفق ذلك الاتجاه المحدد الواضح والحاسم نحو الأشياء ، والذي يبدو في تبلوره اتجاهها متكشفاً على معنى التمام والنهاية القوي ، بحيث لا يعني أي اتجاه آخر إزائه سوى التضاد أو التأسيس لمرحلة أخرى منفصلة . هذه المرحلة من النقد العربي الحديث تبدو منقطعة عن المراحل الأخرى التالية، حيث النقد بات مسكوناً بما يعنيه المنظور الحدائثي في النقد : الإبداع الإنساني لم يعد رهين الاتجاهات النقدية الجزئية الضيقة ، وإنما هو ، في الأجل ، يعد جزءاً فاعلاً في صياغة رؤيا إنسانية ثقافية تملك في ذاتها الكثير من الإشكالات ، وتشير في وجودها العديد من التساؤلات تتجاوز معنى الإبداع العاطفي أو التجربة الذاتية المحضة .

ومن ثم ، فإن هذا المنظور الحدائثي في النقد يشير إلى توري الاتجاهات الأحادية والحاسمة ، أو ما تثيره من اتجاهات قائمة على الفعل وردات الفعل ، ويشير في الآن ذاته إلى سيادة الرؤيا النقدية القائمة على معنى الاحتمال والتعدد أو اللاتيقين واللاحتمس . هذه الرؤيا بالذات أو ما يثيره هذا المنظور الحدائثي من رؤى ومواقف محددة، هي جزء مهم ومؤثر في تحقيق غاية البحث عن خصائص نقد أدونيس للنص، حيث يعد أدونيس من النقاد الحدائثيين ، أو يعد ، حقيقةً ، من أوائل النقاد العرب الذين تزعّموا المنظور الحدائثي في الإبداع والنقد ، ومن أجل ذلك كان البحث في هذا المجال مبروراً إلى استجلاء خصائص نقد أدونيس للنص ضمن المنظور الحدائثي من جهة ، ومبروراً من جهة أخرى إلى البحث ضمن هذه الغاية حول أولئك الذين نقدوا ، كأدونيس ، النص ، اتفقوا أو اختلفوا معه ، أمثال : محمد عابد الجابري ، زكريا حامد أبو زيد ، محمد أركون .

### أولاً : نقد النص عند أدونيس

توطئة

الحديث عن خصائص نقد أدونيس للنص من منظور الحدائثية الفكرية عند العرب ينسجم تماماً مع ما يعنيه التساؤل عن الكيفية التي نقد بها أدونيس النص ، أو الآليات المنهجية التي اعتمدها أدونيس في نقده النص ، وجميعها تعد صياغة متنسقة مع غاية الكشف عن خصائص النقد الأدوني للنص ، ومما تجب الإشارة إليه في هذا المجال أن تردد عبارات كـ "الأدوني" أو "الأدونيسية" كما سيتضح في هذا المجال درج كثير من الباحثين والناقدين ، المؤيدين والمناهضين ، على اعتمادها صيغة نقدية قوامها: أدونيس تجاوز صفة المبدع المتأثر إلى صفة المبدع المؤسس أو المتفرد. والحديث عن هذا الاتجاه بالذات يعد جزءاً فاعلاً في الكشف بمزيد من توخي الدقة عن ما يضمه المنهج النقدي لأدونيس في بحثه النص بوصفه مرجعاً للفكر العربي ، حيث تعد

مفاهيم كالتأثر برؤيا نقدية محددة أو النقد انطلاقاً من تراكمات معرفية ثابتة ، ومفاهيم كالنزوع نحو التجديد والتأسيس بالانقطاع التام و غير الظاهر عن سالف المرجعيات الفكرية والمعرفية المكتسبة ، مفاهيماً متجاوزة ومتسقة معاً، عند كثير من النقاد ، في تحقيق غاية الكشف عن المنهجية النقدية لباحث ما ، على الرغم من أن الإمعان فيهما عن كثب يكشف عن مقدار من التباين الكافي لإثبات أن هذا الباحث أو ذاك مبدع متأثر أو مبدع مؤسس .

إن القول بأن أدونيس نقد النص من منظور حدائثي يبدو قولاً مجانباً للحقيقة عند كثير من الناقدين بل وعند أدونيس نفسه ، حيث يذهب هؤلاء بالإضافة إلى أدونيس إلى أن النقد كان موجهاً إلى الرؤيا الدينية النابعة من النص ، إذ تعد في حقيقتها ، عند أدونيس ، نتاجاً إنسانياً يتضمن معنى التـّـور والممارسة النابعين عن فهم خاص للنص ، هذا الفهم أو الرؤيا التأويلية ليست واحدة وإنما متعددة ومتباينة ، وكونها كذلك ، أي كونها تتضمن ذلك المعنى من التباين والتضاد فيما بينها، فهي تتكشف على معنى متسع من الحراك والجدل والـّـراع ، كما أنها تشترك في ـّـياغة أكثر مفاهيم الحدائث الفكرية إشكالا المتمثل في أن الإنسان هو محور الوجود والفكر ، وبذا يـّـبح الوعي الإنساني بالغيـّـب (كالوعي المعرفي المتعدد حول النص بين النقل والعقل والروح) كجزء من وجوده ، وفقاً للمنظور الحدائثي ، وعياً منطلقاً من الإنسان نحو الغيب . ويدعم ذلك قول أدونيس في دحضه لحقيقة نقده النص ، حيث يعد النص ، في مقالته ، هو المحور الرئيس للدين وقوامه ، وحيث يعد الفهم الإنساني حوله هو المعنى المنشود : "أنني لا أدرس الدين في ذاته ، من حيث هو رؤيا إلهية للإنسان والكون ، أنني لا أنتقد الدين في ذاته ، ولا أسند إليه ، سلباً أو إيجاباً ، أية مسؤوليات عن الثبات والتحول ، ... أنني أعرض لفهم معين له ، وأنتقد ممارسة معينة"<sup>274</sup>.

غير أن مثل هذا القول يبدو منافياً لحقيقة كون النص كان عند أدونيس في كثير من المواضع مادة لنقده المباشر والـّـرف ، فهذا الاتجاه كما هو واضح عند أدونيس يوازي اتجاهها نقدياً آخر حول النص ، هو الاتجاه القائم على ما يسميه أدونيس الرؤيا الإنسانية النابعة من تـّـور خاص للنص ، وبذا يمكن التمييز بين اتجاهين نقديين حول النص القرآني: الاتجاه المباشر والاتجاه غير المباشر . كما أنه يمكن التمييز ، بالإضافة إلى ذلك ، بين تـّـورين نقديين حول النص ، عند أدونيس ، يتعذر ، في الغالب ، الجمع بينهما ، وهما يعدان إلى جانب تضادها اتجاهين نقديين غالبين لدى كثير من مفكري الحدائث ، فالنص وفقاً لهذا الاتجاه ، عند أدونيس ، كان مرجعاً للفكر الاتباعي والحدائثي معاً في سياق النقد المباشر وغير المباشر ، الأمر الذي يثير تساؤلات عديدة ، منها : إذا كان المنظور النقدي للباحث يحمل عدداً من التـّـورات المتضادة ، هل يعد في هذه الحالة ، رهيناً لنوع من التناقض الفج ، أم أنه منقطع الـّـلة عن هذا المعنى ومتجاوزاً له إلى منظور حدائثي أكثر تقدماً هو : المرونة و الاحتمال و الممكن ، تعد مفاهيماً فاعلة في ـّـياغة الكثير من الاتجاهات والمواقف النقدية حول الفكر الإنساني ، والتي توـّـم ، في نهاية الأمر ، لدى مناهضي مفكري الحدائث بالغموض والتناقض والارتباك؟ ، وفي ضوء ما سبق ، سوف يتم البحث في خـّـائص النقد الأدونيسي للـّـضمن هذه الرؤيا الحدائثية في النقد :

## أ.النص من منظور اتباعية الفكر العربي

بحث أدونيس في النص بـّـوفه محورياً للفكر العربي ، فكان الحديث عن هذا الاتجاه منـّـباً على استجلاء مجموع العلاقات الفكرية النابعة من الانتماء للنص ، وبالوقوف على ما تم بحثه في الفـّـل السابق ، أي حول ما كشفه أدونيس عبر منظور حدائثي

<sup>274</sup> أدونيس ، النظام والكلام ، ص 261.

من علاقات بين النص وكل من بنية الفكر السياسي العربي والنظم المعرفية وقضايا اللغة والثقافة والشعر والنقد ، يمكن التسليم بنتيجة واضحة هي : النص بولفه مدرا غيبيا للعرب المسلمين كان له الدور الأكبر والمؤثر في تحديد الكثير من إشكالات الحدائفة الفكرية لدى العرب ، أي كان له مطلق الفاعلية في لياغة ماهيتها وحدودها وشروطها ، ويمكن التذكير في هذا الحد بعدد من التلورات التي خلص إليها أدونيس في إثبات هذه النتيجة :

1. خلص أدونيس في بحثه عن العلاقة بين النص وبنية الفكر السياسي العربي إلى أن أولى قضايا العرب السياسية كانت مستمدة من النص ، ممثلة في الخلافة الإلهية ، واستمر هذا الالدام بين الغيب الإلهي كمدرو واقع العرب السياسي فيما عرف بثورات الخوارج والقرامطة والزنج .
2. خلص أدونيس في بحثه عن العلاقة بين النص واتجاهات المعرفة العربية إلى أن حقيقة كون نظم المعرفة الإنسانية تتطلب مناخا من الحضارة والتقدم الفكري واتساق ذلك مع ما أقامه النص من أنظمة تشريعية تستهدف الإنسان والعالم والكون أولا ، وما أثاره ، ثانيا ، من قضايا معرفية واتجاهات فكرية متعددة ، أفضى إلى أن تتعدد طبقا لهذه الحقيقة الاتجاهات المعرفية حول النص ، وأن تكون المعرفة العربية ، ترتبا على ما سبق ، معرفة دينية ، نلية مستمدة من التساؤل حول النص .
3. خلص أدونيس في بحثه العلاقة بين النص واللغة العربية بولفها آلية للفكر و التوالل معا ، إلى أن الالدام الأول بين الغيب والإنسان العربي كان لغويا ، لذا كانت قضايا اللغة وإشكالاتها بين الإلتباع والإبداع مستمدة في مجملها من هذا الالدام ، وما أثاره في مراحل تالية من تساؤلات طالت قضايا عديدة كالل اللغة بين التوقيف والالاطراح ، وقضايا أخرى كالهوية والثقافة والوجود .
4. خلص أدونيس في بحثه العلاقة بين النص والثقافة العربية إلى أن الطابع الثقافي للعرب طابع ديني ، قوامه : البنية السياسية ( الواقع العام) والبنية المعرفية (آلية الفكر الماثلة في اللغة ومادته المتمثلة في النص ) تعد لدى العرب بنى دينية ، حيث النص يعد مدرا رئيسا لثقافة العرب وحياتهم بأسرها، لذا فالثقافة العربية ثقافة نلية تبعية .
5. خلص أدونيس ، أخيرا ، في بحثه العلاقة بين النص وقضايا الشعر والنقد العربي إلى أنه قد ترتب على وحدة الاللل بين النص والشعر الجاهلي المائل في اللغة أولا ، وبدائيات التحدي اللغوي بين النص والعرب ثانيا، ترتب عليهما بروز العديد من الاتجاهات حول الشعر والنقد تتضمن هذه النزعة من الاعتقاد بأن الشعر الجاهلي يستمد قداسته من ذلك التحدي الأول للذمع لغة العرب وكون الالللهما متحد باللغة العربية .

وفي ضوء ما سبق ، يتضح أن النص عند أدونيس كان عاملا مؤثرا في تشكيل و لياغة وتحديد بنيات الفكر العربي وإشكالاته وسائر قضاياها ، ومن ثم ، فإن البحث عن الإجابة الخالفة بالتساؤل عن كيف نقد أدونيس النص من منظور الفكر الحدائفي لدى العرب تقتضي التسليم الكامل بهذا الاعتبار ، لاسيما وأن الحديث الذي يجب أن يثار ، حقيقة ، هو ما يتل بهذا التساؤل بالتحديد ، حول هذه المنهجية النقدية لأدونيس وما ترتب عليها فكريا ونقديا .

إن أدونيس ، مثلا ، حين يقرّ بأن النص كان عنالرا فاعلا في لياغة أول إشكال سياسي فإنه يستند إلى عدد من الآليات النقدية لإثبات ذلك ، يمكن الكشف عنها فيما يأتي :

1. الاعتبار الكامل بالشرط التاريخي وتجاهل المناخ الحضاري ، فما دام أن اجتماع السقيفة قد وقع بعد وفاة النبي لللى الله عليه وسلم مباشرة ، أي بعد انقطاع الغيب تماما ( نزول الوحي ) واستمرار الإنسان العربي ، فهذا يحتم حقيقة أن

الإشكال السياسي كان نابعا عن حدوث مثل هذا الظرف المفاجئ ، وعلى الرغم مما يشير إليه أمر تولي قريش للخلافة بعد النبي ﷺ إلى الله عليه وسلم برئاسة أبو بكر الـمدني كما يسلم أدونيس نفسه من أن القبيلة كانت العامل الوحيد لـإياغة إشكال كهذا ، إلا أنه قد أسقط جميع الشواهد التاريخية الداعمة له عبر توجيهها الكامل لإثبات أن الدين كان عاملا مشاطرا للقبيلة ، فشواهد من مثل قول بشير بن سعد لخباب بن المنذر حين اتهمه هذا الأخير بحسد سعد بن عبادة و مبايعته لأبي بكر : " لا والله ، ولكني كرهت أن أنزع قوما ، حقا جعله الله لهم " <sup>275</sup> ، فعبارة "حقا جعله الله لهم " عند أدونيس لا تعني سوى الحق الإلهي بالتحديد <sup>276</sup> ، أي خلافة للنبي ﷺ إلى الله عليه وسلم في منهاجه وشرعه ، ولا ﷻ لها بحق القبيلة كما تعارف عليه العرب في نظامهم السياسي ، أي حق أبناء القبيلة في خلافة رئيسهم ، كما يتضح في قول بشير بن سعد مخاطبا قومه من الأزد: "ألا إن محمدا من قريش ، وقومه أحق به وأولى . وأيم الله لا يراني الله أنزعهم هذا الأمر أبدا ... " <sup>277</sup> ، ومن هذا المنطلق ، يتضح أن وﷻول أدونيس إلى مثل هذه النتيجة ، المتمثلة في أن أول خلاف سياسي للعرب كان دينيا ، كان منوطا بالاهتمام الكامل بالشرط التاريخي وإهدار حقيقة أن وفاة النبي ﷺ إلى الله عليه وسلم المﷻطفى من قبل الله والبحث عن خليفة له لا تنقطع عن تدخل عامل البنية المادية والحضارية السائدة ، لذا كان في فوز القبيلة بوﷻفها نظاما سياسيا مستمرا لدى العرب في اجتماع السقيفة ، وانتهاء أدونيس إلى أن الغيب كان عاملا مؤثرا في فض نزاعه ، إشارة إلى أن النقد الذي استند إليه أدونيس لم يتعدى آلية الإهدار في مقابل الإسقاط ، فالحقائق أو تﷻورات الفكر والمعرفة تبدو منطقية معللة ما دامت أوﷻر تكوينها متماسكة ومتكاملة .

2. استند أدونيس في إثباته دور النص بوﷻفه عاملا مهيمنا على أول سياسة عربية إلى آلية توجيه الشاهد التاريخي كما اتضح سابقا ، وأﷻد بالتوجيه في عرف النقد: النتيجة النابعة من التحيز في التأويل ، فالنقد الحدائثي لدى كثير من الباحثين قائم على منهج التأويل ، بحيث تعد عناﷻر كالتاريخ والواقع ذات أهمية كبيرة في تأويل النص ، غير أن المعنى المؤول لدى عدد من الباحثين في نﷻوص التراث العربي لا يكاد يتﷻلل بنسقه التاريخي في مقابل اتﷻاله المرتبك بماذا يريد التأكيد به الباحث في واقعه ؟ ، فأدونيس مثلا في تأويله لشواهد من النص ، كقوله تعالى : ﴿وإذ قال ربك إني جاعل في الأرض خليفة﴾ <sup>278</sup> ، يشير إلى أن الخليفة لا يخلف الرسول فحسب ، وإنما يخلف الله ، ومن ثم فإن خلافة قريش بأبي بكر استمدت إطلاقها وقوتها من هذا المعنى الإلهي للخلافة . <sup>279</sup> ويمكن في ضوء هذا التأويل التأكيد على أن أدونيس أهمل الشاهد التاريخي الممثل في اجتماع السقيفة وطابعه القبلي الخالي من أي بعد غيبي ، في تأويله الشاهد الذﷻلي في سبيل تدعيم النتيجة المسبقة ، المتمثلة في تأثير النص بوﷻفه غيبيا إلهيا في ﷻياغة الإشكال السياسي الأول للعرب .

3. تعبئة الجملة النقدية باتجاهات متحيزة ، وبالتساؤل عن كيف يتم ذلك في ضوء التسليم بحقيقة أن لا وجود لنقد محايد أو بريء ؟ ، فإن التحيز النقدي لاتجاه ما لدى الناقد ، يختلف عن تحيزه لميل شخصﷻي محض ، فالتحيز النقدي ، غالبا ما ، يعد نتيجة منطقية تابعة لطبيعة القضية وتاريخها ، فإذا كانت قضية من التراث القديم كما في ﷻياغة السياسة العربية القديمة ، فإن تحيز الناقد ، في هذه الحالة ، يظل مقيدا باتجاه ما مرتبط بمثل هذه القضية التي تحمل في ذاتها تاريخا ووقعا وحضارة مختلفة تتعذر معها نزوعات التحيز النقدي للميول الخاﷻفة ، حتى وإن ضربت بجذورها ، كما

<sup>275</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص163.

<sup>276</sup> انظر : أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص165.

<sup>277</sup> المﷻدر نفسه ، ص163.

<sup>278</sup> سورة البقرة ، رقم (30)

<sup>279</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص166.

يعتقد أدونيس ، في السياسة العربية الراهنة، فإنها تظل مشروطة بضرورة الانفتاح على معطياتها التاريخية والحضارية . وتعد الجملة النقدية في تركيبها مظهرا قابلا للاستغلال المتحيز للنقد ، فأدونيس ينزع إلى الاستناد إلى مثل هذه الآلية لإثبات أكثر تـوراته عن ارتباط الوحي الإلهي بأهل السياسة العربية ، وفيما يأتي بعض مظاهر التحيز في الجملة النقدية كما هو واضح عند أدونيس:

أ- التلفيق بين الأوـلاف ، يقول أدونيس في خلافة أبي بكر وتدخّل العامل الديني (الوحي أو النص ) في إرساء زعامته : " أما خلافة الإنسان ، كما تـورتها قريش ، فتقوم على اختيار حتمي، لرجل من قريش ، لأن الخليفة قرشي حتما ، ولأن كل من لا يختاره يعد فاجرا أو مرتدا عن الإسلام"<sup>280</sup>، فعبارة "تـورتها قريش" تشير إلى أن أمر اجتماع السقيفة أبرم حسب طرف واحد ، بتهميش الطرف الآخر "الأزـرار" بالرغم من أن النزاع قد فض أخيرا بتأييدهم عبر ما أملاه عليهم الحق القبلي في سياسة العرب ، وتعد كلمات كـ"فاجرا" و"مرتدا" مستحجلة من عمق إـراع الخليفة الأول أبي بكر الـديق مع المرتدين وحملات الأمم الأخرى على الإسلام ، بحيث يساوي أدونيس بين الخروج على الخليفة والخروج على الدين ، والاختلاف بينهما كبير في المعنى والعاقبة .

ب- المغالاة والشطط في التأويل ، يقول أدونيس في الاحتفاء بعمل الـحاجي أبي ذر الثوري ودعوته إلى عدم الاقـتـار على الزكاة : "...أبا ذر يبشر بأخلاق تتجاوز الفريضة (الزكاة المشروعة) إلى ما هو أشمل منها وأغنى . كان بتعبير آخر ، يبشر بأخلاق تتجاوز الشرع إلى الإنسان . فالشرع ساكن ، أما الإنسان فمتحرك ، والشرع محدود والإنسان منفتح إلى ما لا نهاية"<sup>281</sup>، فعبارتي "تتجاوز الفريضة" و " إلى ما هو أشمل وأغنى" تشيران إلى أن أبي ذر قد حث إلى أمر إنساني جديد منقطع عن الفريضة (الزكاة) ، بالرغم من أن عدم الاقـتـار على الزكاة هو ما يعنيه نظام الـدقة أو بذل المعروف للآخرين في نطاق زمني مفتوح وغير محدود ، كما أن عبارة "تتجاوز الشرع إلى الإنسان" تتضمن لغطا كبيرا ، فالأخلاق تعد غاية تشريعية من أجل الإنسان ، لذا لا تعد لفظي "ساكن" و"متحرك" كما هي منـقـبة لدى أدونيس في إثبات التضاد بين الشرع (النص) والإنسان (الواقع) سوى مغالاة ساطعة متوجة بغاية بعيدة هي ثورة الإنسان العربي كانت متحققة ضمن مجاوزته للغيب أو النص القرآني.

يتضح ، في ضوء ما سبق ، أن نقد أدونيس للنص في ظل تأثيره على السياسة العربية كان مـوقـعا بآليات نقدية محددة ومعلومة الغاية ، بحيث لا تعني الحقيقة التاريخية أو الحضارية مكونا أساسيا في تفسير البنية السياسية ذاتها ، وإنما تعني بعض من ذلك ، وزيادة من تأويلات شديدة الانفلات والانتقاطع عن مجمل معطياتها العميقة والمؤثرة في إـياغتها ، كما أن النص ضمن نقد الغير المباشر أي ذلك النقد المـوقـر على الإجابة عن كيف أثر النص في بنية السياسة لدى العرب أو غيرها من البنيات ، يمكن تحديده نقديا عند أدونيس تحت مسميات معينة ، بحيث يـمـح النص مظهرا من مظاهر هذا المسمى أو جزءا منه ، أو كلا ينطوي عليه ، فالوحي والشريعة والرؤيا الدينية بالإضافة إلى الغيب والمطلق والإلهي جميعها يعد متكشفا كما، في منظور أدونيس النقدي ، على فعالية النص وتأثير نزوله من السماء على الأرض أو من الله إلى الإنسان .

وعلى إـعيد متـمـل بالبحث عن الآليات النقدية التي اعتمدها أدونيس في قياس تأثير النص في بنية الفكر العربي، تعد نظم المعرفة عند العرب واتجاهاتها المتباينة تابعة لمقتضيات العمل الإنساني في فهم النص ، ويثبت أدونيس هذه النتيجة، أي كون المعرفة عند العرب معرفة دينية نابعة من النص لا من واقع الإنسان العربي وتجربته الحية ، عبر الاستناد إلى مقدمات هذه المعرفة

<sup>280</sup> أدونيس ، الثالث والمتحول ، ج1، ص166.

<sup>281</sup> الـدر نفسه ، ص227.



وأَسباب نشأتها ،فإجابة التساؤل عن لم نشأت هذه المعرفة أو تلك ؟ بكونها من أجل فهم النص تعد جزءا مهما في المنظور النقدي في ولف المعرفة العربية عند أدونيس ، كما أن في تمييز أدونيس بين نظم المعرفة وتلخيصها بين الثبات والتحول ما يشير إلى أن أدونيس تجاوز حقيقة كون المعرفة العربية معرفة دينية نابعة من غاية فهم النص ، إلى مرحلة من محاولة الكشف عن مدى ما يملكه الإنسان العربي من قدرة على التعامل المعرفي مع النص من منظور ما يفرضه واقعه . ومن أجل إثبات أن اتباعية المعرفة العقلية كانت نتيجة لإعلاء سلطة النص ونبذ أي تدخل إنساني ، إضافة إلى إثبات أن إبداعية المعرفة العقلية وتحولها كانت لإخضاع النص - كما في تعبير أدونيس- للعقل الإنساني ، وإثبات أيضا ، أن إبداعية المعرفة العقلية أو القلبية وتحولها كانت نتيجة للخوض في النص من منظور متجرد عن أي من المرجعيات الثابتة من نص ظاهر أو عقل حاكم . استند أدونيس من أجل إثبات ذلك بالإضافة إلى عماد ذلك كله وهو الإقرار بأن المعرفة العربية معرفة دينية مناطها النص إلى عدد من الآليات النقدية ، يمكن تلخيصها فيما هو آت :

1. كثيرا ما يعمد أدونيس من أجل إثبات أن المعرفة العربية معرفة قائمة من أجل النص إلى التوحيد بين مفاهيم متباينة بالفكر والمعرفة ، انطلاقا من أن الإنسان حين يفكر أو يحاول أن يعرف أو يكتشف فإن الشيء النابع عنهم جميعا هو واحد في ذاته وليس أشياء متعددة أو متباينة ، ومن ثم فالمعرفة والحقيقة هما نتيجتين لكون الإنسان حاول أن يعرف أو يكتشف ، على الرغم من أن المعرفة مرتبطة في اللغة والاصطلاح بمحاولة الإنسان أن يعرف في حين ترتبط الحقيقة بمحاولة الإنسان أن يتيقن أو يقر ، وبالتساؤل لم غاب مثل هذا التباين بين المعنيين عن أدونيس ؟ يتضح أن الغاية من التوحيد بين هذين المفهومين عند أدونيس كانت منزوعة لإثبات أن لا معرفة غير دينية أو نزيهة (نابعة من النص) لدى العرب ، ومن أجل ذلك ، يلف أدونيس المعرفة التي يدعو إليها الشافعي بأنها "كهاية خارجة عن الإنسان وعليه أن يتقبلها ويأخذها كما صدرت... "282، فالنهائي والخارج على الإدراك والذي يفرض القبول هو ما تشتمل عليه الحقيقة الدينية من سمات ، وهي ما ينشده الشافعي في حديثه عن ما جاء به النص من حقائق تتطلب من الإنسان الإيمان والقبول بها ، وذلك يختلف عن القول بتقييد المعرفة الإنسانية وتحديدتها كما في تصور أدونيس .
2. يثبت أدونيس أن المعرفة العربية دينية أو قائمة على ذات الكيفية التي يدعو بها النص للاستجابة إليه ، وذلك بالاستناد إلى النص نفسه عبر آلية التأويل ؛ بحيث يكشف أدونيس عن تأويل خاص به حول آيات من النص ، يرجح أدونيس أنها تعني اتجاهها عاما من المعرفة ، يقول أدونيس مؤولا قوله تعالى { قل هو الله أحد ، الله الأحد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد }283: " هكذا يأمر النص من يؤمن بالوحي الإسلامي ، ليس له إلا أن يؤمن مسبقا . قبل أن يفكر . الفكر يجيء لغاية واحدة هي أن يثبت هذا الإيمان ويدافع عنه ، لا أن يشكك فيه أو أن يتساءل حوله"284 ، ومن ثم فالسورة موجهة إلى أولئك الذين يؤمنون ، بأن عليهم بأن لا يفكروا بعد أن آمنوا ، وعليهم فقط إثبات هذا الإيمان ، ويتضح في ضوء هذا التأويل مقدار كبير من اللغظ والإسقاط إضافة إلى الانحراف البعيد بالمعنى جدا إلى النتيجة المعتمدة والثابتة مسبقا المتمثلة في أن النص هو الذي أسس للمعرفة العربية وأثبت منهجياتها الماثلة في القبول والتسليم ، فأدونيس لا يستمد أي من معطيات النص الحاضرة في تأويله ، عدا أنه يحاول أن يربطها ربطا فجاءة بتصوره المسبق ، لذلك يبدأ تأويله بـ "هكذا" .

<sup>282</sup> أدونيس ، الثابت والتحول ، ج2 ، ص27.

<sup>283</sup> سورة الإخلاص .

<sup>284</sup> أدونيس ، الكتاب الخطاب الحجاب ، ص22.

3. استند أدونيس في إثباته دور النص المحوري في التأسيس لاتباعية المعرفة العربية إلى تجريد المفهوم عن سياقه الفعلي، أي السياق الذي أنتجه ، فمفاهيم كالنقل أو الإتياع المعتمدة كآلية في فهم النص كما لدى الطبراني والشافعي وغيرهما ممن أوردتهم أدونيس بولفهم نماذجاً لاتباعية المعرفة ، هي في دلالتها العامة والمؤثرة مفاهيم تؤسس لحقيقة أن لا معرفة خارج النص ، أو المعرفة كما في تعبير أدونيس الواضح "سطوع مستمر للنص في كامل حضوره وبهائه"<sup>285</sup>، وهي تعني أن ما عدا هذه المعرفة باطل أو لا أساس له من الوجود ، لذا يجزم أدونيس بأن العلم لدى الشافعي إتياع<sup>286</sup> ، ويتجاهل كون المعرفة أو العلم كما في هذا السياق تعد مفهوماً دينياً ، أي مفهوماً يعني كيف استمدت المعرفة (تفسير الآيات ، استخراج التشريع الإلهي ، ... إلخ) كما هي في النص ؟ ، وليس ذلك المعنى الذي أثبتته أدونيس من أن هذه المعرفة تنفي كل ما عداها من المعارف الأخرى غير النبوية ، أي تلك المعرفة النابعة من تفكير الإنسان المحض في ظل الواقع والتجربة ، يقول أدونيس : "... هذا النص كاف بذاته ، كما يعلمنا التقليد ، وتعلمنا ثقافة الجواب : كاف لكل شيء وكاف لكل معرفة"<sup>287</sup>. وينطبق هذا المثال على ما أثبتته أدونيس ، أيضاً ، من مفاهيم نقدية دالة على التحول وإبداعية المعرفة العربية ، حيث كانت اتجاهات العقل والتأليف ، عند أدونيس ، في المقابل ، تحمل ذلك المعنى من التحرر عن النص كمرجع إلا بما يعنيه النص بولفه مادة خاضعة للمعرفة والتفكير ؛ لذا يلف أدونيس الاتجاه العقلي الذي تبناه المعتزلة في تعاملهم مع النص بتقديمهم العقل على الشرع (النص القرآني) ، بالإضافة إلى الزنادقة في دحضهم الوحي (النص القرآني) والنبوة بأنه توكيد على حرية الإنسان وإبداعه<sup>288</sup> ، إلى جانب كونه نفيًا للإتياع التقليدي أو النقل<sup>289</sup> ، فمفهوم العقل طبقاً لذلك ، يشتمل على معنى الإبداع والحرية ويحمل إلى جانب ذلك معنى مضاداً للنقل أو التسليم بالمرجع والقبول به ، وهذا المعنى الأخير ، هو المقدم لدى أدونيس ، أي العقل بولفه نفيًا للنقل أو بولفه تحولا عن ثبات ، عوضاً على ما تعنيه حرية الإنسان ضمن الاتجاه العقلي بأن فكر الإنسان هو مرجعه ، على الرغم من أن السياق الفعلي لمفهوم العقل لدى هؤلاء لم يتعدى البحث العقلي في معنى الغيب كما هو عند المعتزلة ، أو إثبات الغيب بتجريده عن ما هو أرضي ، أي أن الغيب (الله ، الوجود ، ... إلخ) هو المثبت و غير المعلوم قطعاً للإنسان كما هو عند الزنادقة. ومن جهة أخرى جرد أدونيس المفهوم الخاص لتجربة التأليف عن سياقه الحقيقي في كتابه "الوفية والسورالية"<sup>290</sup> حيث وازى أدونيس بين التجريبيين من منظور اتحادهما في بعض من السمات العامة ، وهذا ما أثار تساؤلات عديدة حول ما الوجه الحقيقي للشبه إذا كانت التجربة الوافية هي مدار ما يعنيه الحلاج بأن ما في الجبة إلا الله بينما التجربة السورالية هي الإلحاد بالله ؟<sup>290</sup>

ومن جهة أخرى ، كان أدونيس فيما يتصل ببحث العلاقة بين النص والثقافة العربية واللغة العربية يستند إلى حقيقة التحول العام الذي طرأ على العرب بعد نزول النص ، وعلى الأخص موقف العرب إزاء ثقافتهم بما فيها من لغة ومعرفة وفن ، ودور ذلك في تحديد الطابع العام للثقافة العربية ، حيث اعتمد أدونيس في إثبات أن النص كان عاملاً مؤثراً في ثقافة العرب على إثبات أن اللغة العربية لغة دينية غيبية ، عبر الاستناد إلى عدد من الآليات النقدية الواضحة ، الخلفها فيما يأتي :

<sup>285</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص21.

<sup>286</sup> أدونيس الثابت والمتحول ، ج2 ، ص23.

<sup>287</sup> أدونيس ، كلام البدايات ، ص191.

<sup>288</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2 ، ص87.

<sup>289</sup> المأدر نفسه ، ص87.

<sup>290</sup> عبد القادر الجنابي ، رسالة مفتوحة إلى أدونيس ، الوافية والسورالية ومدارس أدبية أخرى ، ص11.

1. بالغ أدونيس في التعويل على ما وراء إشكالات اللغة لدى العرب ، فإذا كان أول تفكير للعرب بلغتهم ، ضمن هذا المعنى ، عائدا إلى ما أثاره النص من تساؤلات حول أله و ماهية إعجازه فإن العلاقة المعرفية والفكرية التي تربط العرب بلغتهم علاقة دينية أو نابعة من النص لا من واقع اللغة ضمن تجاربهم الحية .

2. أشاع أدونيس البعد الفكري الذي تمثله اللغة ضمن الثقافة وشدد عليه ، مستمدا ما يسفر عنه هذا البعد من إشكال جدي يربط الإنسان باللغة عبر الفكر ، فإذا كانت اللغة ، في وجه من وجوهها ، فكرا ، فإن الفكر العربي يعد فكرا مؤسسا على الغيب ، ويدعم ذلك البعد الغيبي للغة العرب الذي يحمل أولى التساؤلات عن أصل اللغة ، ومن ثم فأدونيس يزوج بين جانبيين للغة كسبب ونتيجة ، فأصل لغة العرب الغيبي هو العامل الذي يباغ البعد الفكري لثقافة العرب .

والحديث عن العلاقة بين النص ولغة العرب ، كما يباغها أدونيس ، لا ينفصل عن إثارة علاقة النص ، أيضا ، بالشعر العربي ، حيث تعد اللغة هي النسق المشترك بينهما ، لذا حين يثبت أدونيس أن اتباعية الشعر العربي نابعة من الارتباط بالمنظور الغيبي للغة ، فإنه يجد طريقا سهلا للتعبير عن هذا الدور ، مستندا إلى عدد من آليات النقد المرتبطة بهذا المعنى بالتحديد ، يمكن يباغتها فيما يأتي :

1. اعتمد أدونيس في إثبات أن الإبتاع في الشعر العربي نابع من ارتباطه بالمنظور النقدي للعرب حول النص على طريقتين ، الأولى : الموازنة بين النص والشعر استنادا إلى حقيقة وجودها المؤثرة في حياة العرب ، فكلاهما أصل ثابت ودائم ، وكلاهما يحمل ذلك المعنى من ضرورات المحافظة والتقليد . الثانية: إثبات الاختلاف بين النص والشعر استنادا إلى تباين أصليهما الإلهي والإنساني ، وتضادها انطلاقا أولا مما يحمله النص من موقف اتجاه الشعر ، ومما يباغ من تحول كبير حول الشعر وفيه .

2. استند أدونيس في إثبات اتباعية الشعر العربي النابعة من علاقته بالنص إلى التأكيد على طبيعة الشعر العربي قبل نزول النص وبعده ، والمقابلة بين مرحلتين إحداها مستقرة ومتكاملة والأخرى متغيرة ومتحولة ، الأولى مرحلة الشعر الجاهلي ، والثانية مرحلة الشعر العربي في عصر تنزيل النص القرآني ، وقد أفاد أدونيس من تباين هاتين المرحلتين للشعر في تأكيده الاتجاه الذي تحول إليه الشعر بعد نزول النص ، من كونه النص الأول إلى نص ثان ، ومن كونه تعبيرا عن تجربة إنسانية متجردة عن كل وعي غيبي إلى كونه تعبيرا عن تجربة إنسانية يحتل فيها الغيب جزءا مؤثرا مضمرا أو ظاهرا .

3. اعتمد أدونيس على الملائمة بين النص والشعر العربي في التأكيد على أن الاتحاد بين ما هو إلهي وإنساني يضم ذلك المعنى من هيمنة أحدهما على الآخر ، ومن ثم فقد استبدت النظرة الدينية النابعة من النص بنقد الشعر العربي ، ودعم أدونيس هذا المنحى بإثباته أن المفاهيم النقدية التي راجت في سبيل مناهضة الحداثة الشعرية كانت مفاهيم دينية ، عوضا على ما أملتة الرؤيا الدينية من منظور نقدي حول الشعر قوامه التقليد والقياس .

4. عمد أدونيس في تأكيده على اتباعية الشعر العربي النابعة من النص إلى تجريد أغلب الشواهد النقدية ، وتوجيهها نحو هذا المعنى ، فالإعراع بين القدماء والحديثين قد اختزل في كثير من وجوهه إلى اتجاهين متضادين بحدة مفرطة ، بين تقليد وإبداع ، الأمر الذي أفضى إلى أن تكون الشواهد الشعرية والنقدية محملة بهذا المعنى ، ومنقطعة ، في المقابل ، عن أدنى ما يمتها بلمة إلى سياقها الفعلي .

والكيفية النقدية التي اعتمدها أدونيس في إثبات العلاقة بين النص والشعر العربي ونقده واتجاهها نحو الإبتاع والتقليد لا تختلف كثيرا عن مجموع الآليات النقدية التي اعتمدها في إثبات العلاقة بين النص وبنيات الفكر العربي من سياسة ومعرفة ولغة

وثقافة ، فالغليب والإفراط والمبالغة والتجريد ثم التوجيه والإسقاط والتلفيق وغير ذلك تعد مناهجا غير معلنة لدى أدونيس ، ولكنها ، في الغالب ، تحتل دورا كبيرا ومهما في **إياغة** توراته ونتائجه ، وتسمح في الآن ذاته ، بالاعتقاد أن كثيرا من الحقائق والاعتبارات في الموروث تحمل ذلك المعنى من الاستجابة للتأويلات المستمرة اللانهائية ، إلى جانب كونها غير منغلقة على معان محددة ، بل تضم في ذاتها ، كما حرص أدونيس في بحثه أن يؤكد ، معان أخرى مضادة و**إدامة** لمعانيها الظاهرة ، وهذا الاتجاه بالذات يحيل إلى التسليم بنتيجة واضحة قوامها : إن تعدد المعاني وتضادها حول الموروث والتاريخ العربيين يبدو مشروطا ، في كثير من وجوهه ، بالاعتماد على عدد من آليات النقد الغير واضحة ، المسبوقة بميل غير ظاهر نحو التحيز ( تحيز أدونيس للحداثة بإق**اء** أحد عنا**ئ**رها المؤثر في **إياغتها** المتمثل في القديم أو الثابت كاتجاه خارجي مضاد) ، يتكشف على ما ساد من نقد عند أدونيس متمثل في الاعتبار بالنتائج قبل المقدمات .

إن القول بأن أدونيس أثبت أن العلاقة بين النص وبنيات الفكر العربي علاقة تأثيرية تنحو منحى الاتباع ، وتسهم ، إلى جانب ذلك ، في **إياغة** الوعي الأول بالحداثة الفكرية في الموروث العربي كعامل محفز ، يعد قولاً غير مكتمل ، ومق**ورا** على ما أثاره هذا الت**أ**ور ، فقط ، من مواقف نقدية مؤيدة ومناهضة كثيرة ومتأججة ، أغفلت الوجه الآخر مما أثبتته أدونيس ، أيضا ، من علاقة بين النص والفكر العربي ، تنحو منحى الإبداع ، وهذا الأمر لا يتعدى عند كثير من النقاد كونه تناقضا أو تحولا في الموقف ، إلا أنه قد يتجاوز ذلك إلى معان أخرى مجاورة أو مناهضة ، لذا فالبحث عن هذا الجانب يعد جزءا مهما في الكشف عن الموقف العام لأدونيس في نقده النص ب**و**لفه عاملا مؤثرا في بنية الفكر العربي .

## ب. النص من منظور حداثة الفكر العربي

تعد الرؤيا الإنسانية النابعة من فهم خاص للنص هي أ**ل**ل النقد ومادته لدى أدونيس ، في تفسيره للعلاقة القائمة بين النص وبنية الفكر العربي بتجلياته المختلفة ، وهذا الأمر بالتحديد ، هو ما يسمح بتعدد معاني النقد واتجاهاته لدى أدونيس ، فطالما أن الأفهام الإنسانية تختلف وتتعدد بحسب كثير من الظروف والعوامل فإن المنظور النقدي حولها يجب أن يكون محملا بالممكن والمحتمل والمتعدد من الاتجاهات والمواقف ، لذا لا يجد أدونيس أي عائق في الجمع بين اتجاهات متناقضة كالمعتزلة والملاحدة في سلة واحدة هي التحول والإبداع<sup>291</sup> ، كمقابل للاتجاه النقلي الاتباعي ، ولا يمكن أن يعزى ذلك التعدد في الاتجاه لدى أدونيس أو التناقض كما يسميه بعض النقاد إلى ثنائية الثبات والتحول والت**أ**نيف بحسبهما ، فأدونيس في بحثه الحداثة العربية ضمن الموروث لا يحفل سوى بمظاهر الرفض أو التجديد دونما اعتبار للاتجاه ذاته . ومن جهة أخرى ، فإن أدونيس أثبت في عدد من دراساته حول النص والفكر العربي ذلك المعنى من الفهم النقدي ، حيث النص معزولا عن أي رؤيا سابقة يعد مادة لتأويل أدونيس وفهمه المتعدد ، وكلا الاتجاهين في الفهم المتعدد ، يمكن الكشف عنهما في ت**أ**ويرين نقديين لأدونيس ، الأول : النص كان عاملا مؤثرا في سيادة اتباعية الفكر العربي ، الثاني : النص كان عاملا مؤثرا في تأسيس الحداثة العربية الموروثة . وكلاهما غير مرتبط بالتفسير الخاطف المق**ور** على معنى التناقض أو الارتباك ، وإن كان يعد ، أي التفسير بالتناقض ، جزءا مشاركا في تفسيرات أكثر عمقا واتساعا . وعلى **إ**عيد آخر ، يمكن أن يسهم البحث عن معان أخرى لعلاقة النص بالفكر العربي عند أدونيس في الكشف عن آليات هذا النقد وطبيعته من مناح أخرى ، قد تحمل في ذاتها تعددا منسجما أو متناقضا .

<sup>291</sup> بشير تاويرت ، أدونيس في ميزان النقد ، ص55.

فُسرّت النتيجة النهائية التي خرج بها أدونيس ، على الأقل ، من بحثه عن الثابت والمتحول، المتمثلة في أن النص أو الرؤيا الدينية النابعة منه يعد مسؤولاً عن سيادة الثبات أو الاتباعية في الفكر العربي ، بأنها نتيجة قائمة على التغليب ،<sup>292</sup> أي أن النص يعد عاملاً مشاركاً لعوامل أخرى متضافرة في التأسيس للاتباعية، دون أن يخلي ذلك بدوره المؤثر، فالأمر لا يمكن تفسيره ببساطة كما فعل أدونيس في الانتقاء والتلخيص بحسب الإبداع لدى العرب ، وإنما يحمل في ذاته ثقلاً وتشابكاً غامضاً يتطلب ذلك السعي نحو الكل والجزء كقوة كلية شاملة . كما أن التسليم بكون النص عاملاً مؤثراً في حادثة العرب الموروثة لدى أدونيس ، أيضاً ، يؤكد أن تغليب التلخيص للمناهض لهذا المعنى لا يتناقض وتسليمه بوجوده ، أي أن كلا التلخيصين مسلم بهما عند أدونيس ، وإن غلب أحدهما على الآخر .

يقول أدونيس : "إنني لا أعد الثقافة العربية منحة ككل ولا أهدم التراث ككل ، لا أهدم من الثقافة إلا جانباً واحداً ، هو الذي لا يمثل الدفقة الخلاقة فيها"<sup>293</sup>، ومن ثم فالهدم موقول عند أدونيس بالكشف عن عوامل الاتباعية عند العرب ، في حين تستمر "الدفقة الخلاقة" بكونها جزءاً من التراث والثقافة لا يمكن التخلي عنه ، ويمكن التعبير بشكل دقيق عن هذا المعنى بأن أدونيس حين يثبت بأن النص يعد عاملاً مؤثراً في التأسيس لحداثة العرب لا يبذل كبير جهد في التأكيد على ذلك ، وإنما يسمح لكثير من شواهد الموروث بالحديث عن نفسها ، وفيما يأتي أمثلة تكشف هذا الاتجاه لدى أدونيس :

1. يقر أدونيس بأن الجدل الذي قام بين تباري الثبات والتحول في الموروث العربي " هو الذي خلق أجمل وأغنى حقبة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية"<sup>294</sup>.
2. ينفي أدونيس عن الإسلام كدين قلة التخلف ويرد بأن "هذا الإسلام بولفه إسلاماً كان في عهد المأمون وسيلة للتقدم"<sup>295</sup> ، كما هو واضح من ازدهار الحركات الفكرية وجميعها ينطلق من التساؤل حول النص ، إلى جانب الدراسات البلاغية والأدبية حوله بجانب إخراج القدماء والمحدثين .
3. يعترف أدونيس بأن جذور الحداثة الشعرية والحداثة كامنّة في النص ، ويفسر ذلك بأن الشعرية الشفوية الجاهلية تمثل التقدم الشعري ، وإن الدراسات القرآنية وضعت أسساً نقدية جديدة لدراسة النص، بل ابتكرت علماً للجمال جديداً ممهدة بذلك لنشوء شعرية عربية جديدة.<sup>296</sup>

يتضح ، في ضوء ما سبق ، أن القول بالاتجاه الآخر لدى أدونيس حيث النص يعد عاملاً مؤثراً في التأسيس للحداثة العربية كان مثبتاً بإحدى طريقتين ، الأولى : البحث في هذا المعنى عبر التوليف العام لدور النص في الموروث العربي و العول العربية الراهنة ضمن منظور مقارني ، وهذا الأمر لا يتعدى حدود الاعتراف بتأثير النص في الفكر العربي وقياس مداه من القوة والضعف بالنسبة لمرحلة زمنية وأخرى . الثانية : البحث في تفصيل هذا المعنى عبر التأكيد على ما أسسه النص من منظور حداثي حول النص الأدبي أو حتى المعرفة والمجالات الإنسانية الأخرى في الموروث العربي -حراً، بالتجاور مع الاتجاه الآخر الذي يقضي بالنص عاملاً مؤثراً في التأسيس للاتباعية العربية في الفكر . وفيما تعد الطريقة الأولى أمراً يتعذر على أدونيس تجاهله أو دحضه، فإن الأخرى تثير في ذاتها تساؤلاً وريبة إذا انحطت في التأكيد على تورات -لرحمة متضادة ، وبافتراض السياق عاملاً ضرورياً للكشف عن ما وراء هذا التضاد أو جدواه ، يظل الأمر جانحاً نحو التناقض في الاتجاه عند أدونيس، ويدعم ذلك الكثير

<sup>292</sup> ينظر استهلال الأب بولس نويال اليسوعي لكتاب الثابت والمتحول ، ص 37-38-39-40.

<sup>293</sup> أدونيس ، النظام والكلام ، ص 261.

<sup>294</sup> المذكر نفسه ، ص 20.

<sup>295</sup> فقر أبو فخر ، حوار مع أدونيس ، ص 134.

<sup>296</sup> أدونيس ، الشعرية العربية ، ص 50-51.

من التـورات النقدية التي تحمل فيما بينها تناقضا غريبا، ويمكن الكشف عن ذلك بالاستناد إلى الجدول الآتي المتضمن لبعض الأمثلة الـأرجحة:

النص عامل مؤسس للحدائفة عند العرب	النص عامل مؤسس للاتباعية عند العرب
الآيات القرآنية حول الشعر والشاعر ليس فيها تحريم للشعر ، وإنما هي تأكيد على أن الكلام القرآني كلام آخر غير الشعر والكهانة 298	يقترن اسم الشاعر في النص بأسماء المجنون والساحر والكاهن والشيطان ، فالشعر ضمن هذا المعنى لا يجيء بالحق <sup>297</sup>
الدراسات القرآنية وضعت أسسا نقدية جديدة لدراسة النص الأدبي <sup>300</sup>	لا تجديد ولا حدائفة ولا شعر في رؤية الوحي <sup>299</sup>

وفيما سبق ، يمكن ، استخلاص عدد من التـورات حول هذه التعددية النقدية لدى أدونيس ، أولها: أنه ثمة تناقضا أرجحا بين عدد من التـورات التي أقامها أدونيس في نقده النص عاملا مؤثرا في بنية الفكر العربي ، ثانيها : هذا الأمر قد يفسر في حدود هذا المعنى ، وقد يتجاوزه إلى معنى آخر قوامه : النص عند أدونيس يعد مادة الفكر العربي ومرجعه ، وهو مفتوح على الفهم الإنساني الحر بفضل التأويل ، يقول أدونيس : " ...أنا أكثر ميلا إلى القول إن تأويل النص هو مفتاح الفهم"<sup>301</sup> ، ومن ثم فإن تعدد هذه التـورات خاضع لهذا الفهم ، فأدونيس لا يتعدى دوره الكشف عن هذه المعان المتعددة للنص وتـأويلها بحسب الرؤيا الاتباعية والحدائفة ، غير أن الأمر يختلف حال إخضاعه لتحليلات أكثر دقة ، فإذا كان أدونيس قد اقتـر دوره ، في كثير من الأحيان ، على الكشف عن دور النص في التأسيس للاتباعية بحسب رؤيا دينية معينة ، فإنه يتعد عن هذا الدور حين ينطلق من فهمه النقدي الخاص لهذه الرؤيا ، بحيث يسحب ما يعده ، هو ، معنى فرضته هذه الرؤيا الدينية الاتباعية حول النص إلى مستو عال من تسليمه النقدي الخالص والعميق بما كحقيقة نابعة من فهمه الخاص ، أي إنه كثيرا ما يبنى هذا التسليم بالفهم الاتباعي للرؤيا الدينية حول النص أكثر من إـحـاب الفهم نفسه ، وإذ كان هذا الأخير ، قد لا يرتبط بهذا الفهم كما هو مـأـغ لدى أدونيس ، فإن ذلك قد أفضى بالنقاد إلى الاعتقاد بأن أدونيس يناقض نفسه ، إذ يجب أن يفـح هذا الفهم أو التـور ، عند أدونيس ، لمثل هذه الرؤيا الدينية حول النص عن موقف أكثر اتساعا وشمولا ، لا سيما وأن السياق الذي تنضوي تحته هذه التـورات النقدية لدى أدونيس يلتزم بغاية واحدة ، هي نقد الحدائفة العربية في ضوء الموروث والآخر ، وإذ يرتبط نقد الموروث بالمقدس والقديم العربي ، والآخر بالمقدس والمادة ، فإن مجالات نقد الحدائفة وإتجاهاتها تتكشف على معنى التحيز لموقف ما ، ذلك أن مثل هذه القضية كما تـفـها إحدى الناقدات الغربيات متشابكة وبالغة الاتساع ، فالتساؤل الذي يجب إثارته : هل يمكن تحقيق الحدائفة الثقافية العربية عند أدونيس دون الإسقاط الكامل لقوى التراث واعتناق نزعة علمانية ، وحدائفة سوف تظل مشوبة بالآخر<sup>302</sup> ، فأدونيس علماني النزعة بمجرد من الموروث ما يتسق تماما مع هذه النزعة دون أن يلغي ذلك الاعتراف بدور المقدس فيه ، إلا أن ذلك الاعتراف ، في نهاية الأمر ، يبدو مـوـولا في ضوء غلبة نزوع العلمنة عند أدونيس بغاية وحيدة هي التحرر من هيمنة المقدس وتمكين الإنسان كما هي حال الحدائفة الغربية ، ومن أجل ذلك فهم موقف أدونيس السياسي اتجاه الثورة الإيرانية

<sup>297</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص188 .

<sup>298</sup> أدونيس ، كلام البدايات ، ص189 .

<sup>299</sup> أدونيس ، الكتاب الخطاب الحجاب ، ص55 .

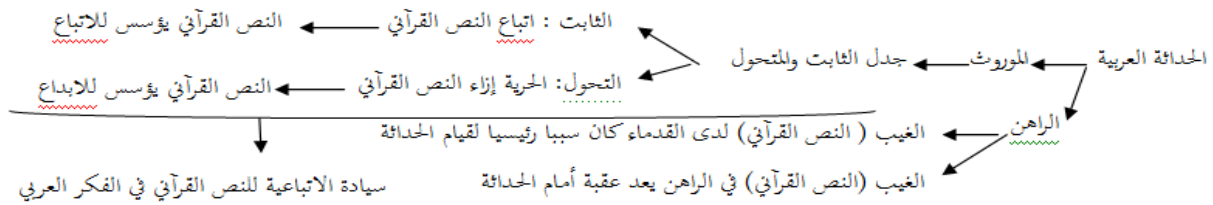
<sup>300</sup> أدونيس ، الشعرية العربية ، ص51 .

<sup>301</sup> فخر أبو فخر ، حوار مع أدونيس ، ص134 .

<sup>302</sup> ماريا روزا مينوكال ، الضوء المشرقي ، أدونيس كما يراه مفكرون وشعراء علميون ، ط1 ، بدايات للنشر والتوزيع ، دمشق ، 2004 ، ص308 .

بكونه تناقضا فجاً ، تقول الناقدة كاتيا شهاب: "يناقض أدونيس نفسه عندما يغير موقفه من الدين والعلمانية، في مقال كتبه حول الإسلام والسياسة يناقش فيه الثورة الإسلامية في إيران، في هذا المقال يدير ظهره لأفكار العلمانية وإلدانته الفكر الديني ، فالدين هنا مخرج إيران من بؤسها ، وطريق يوفر للإنسان الحياة الكاملة"<sup>303</sup>. إلا أن هذا التناقض يبدو عند آخرين تحولا ، أي أنه ليس موقفاً يجمع بين اتجاهين متناقضين أحدهما لا ديني والآخر ديني ، إنما هو يعد تحولا من الاتجاه اللا ديني إلى الاتجاه الديني ، عوضا على ما يثيره هذا التحول من تساؤل ، حينما لا يعني هذا التحول الالتزام بظاهر هذا الاتجاه ، أي العودة إلى الدين ، وإنما يعني ما وراء هذا الاتجاه من جدوى ، يفسر ذلك الناقد سفيان زداقة بقوله : " ظهر التحول الأدونيسي في الموقف من الدين في كتبه وحواراته اللاحقة على الثابت والمتحول ، حين بدأ ينظر للمسألة الدينية ويشغل على إبداع رؤى جديدة للمجتمع من داخل الدين نفسه وخطابه الخاص، بدلا من مجابته من الخارج بلا جدوى ، كما فعلت الحداثة سنين طويلة غارقة في أوهامها"<sup>304</sup>

يمكن القول ، في ضوء ما سبق ، أن التناقض الذي لوحظ لدى أدونيس ، ربما ، يعود في كثير من وجوهه، إلى أن الحديث عن الموروث الفكري عند العرب القدماء يبدو متعذرا في حال تجاهل حقيقته المتشابكة بين الوثنية والإسلام والقديم الجاهلي والحديث الإسلامي واللا إسلامي ، فجميع هذه المراحل أو التحولات تضم في داخلها الكثير من العلاقات والأدوار المتشابكة دونما راحة ، عوضا على ما تشيعه في راهن الحداثة العربية من إشكالات لا تقل غموضا عنها ، لذا كان نقد أدونيس للموروث الفكري من منظور حدائتي خاضعا لهذه الحقيقة، حيث اقتضى ذلك ، في نهاية الأمر ، إياغة شبكة نقدية بخطوط متداخلة ، يمكن تلورها في الآتي:



يتضح ، في ضوء ما سبق ، أن التناقض عند أدونيس نابع من تلورين نقديين حول النص ، أولهما: غلبة الاتجاه الاتباعي للنص في الفكر العربي ، وثانيهما : الاتجاه الاتباعي للنص لا يزال سائدا في راهن الفكر العربي كعقبة من عقبات الحداثة العربية ، أو أن النص بولفه غيبا يعد في ظل الحداثة العربية الراهنة ، التي تبدو مكتسحة من قبل الآخر ، إشكالا معقدا. وعلى الرغم من انسجامهما ضمن حقيقة واحدة، هي : النص يؤسس للاتباعية ، إلا أن التلور الأول لا يمكن إثباته ، عند أدونيس ، إلا بما يشير إليه من حقيقة مناهضة قوامها : النص لعب دورا رئيسا في التأسيس للإبداع والتجديد في الفكر العربي، ويدعم ذلك تفسير أدونيس للمتحول في الفكر العربي : "... لم يكن المتحول متحولا دائما ، وبعضه لم يكن متحولا في ذاته بقدر ما كان

<sup>303</sup>كاتيا شهاب ، أدونيس في مرمى نيران النقاد ، ص 89.

<sup>304</sup>سفيان زداقة ، الحقيقة والسراب ، قراءة في البعد اللغوي عند أدونيس مرجعا وممارسة ، ص 257.

متحولاً بولفه معارضا ، بشكل أو بآخر<sup>305</sup> ، فالتعارض بين الثابت والمتحول أو النص بولفه مؤسساً للإلتحاق والنص بولفه مؤسساً للإبداع هو بالتحديد ما يشكل غيابه الانعدام الكامل لحقيقة أن النص يلعب دوراً في التأسيس للحدث والتجديد ، وإذ كان إثبات هذا الدور باتجاهيه المتضادين للنص ضرورياً لإثبات جوهر الحدث العربية الموروثة أولاً ، ومفارقاتها بالنسبة للحدث العربية الراهنة ثانياً ، فإن هذه النزوع الظاهرة لدى أدونيس أفضت به إلى مرحلة من الارتباك بين مفهومين للحدث ، الأول في الموروث: غيبي إنساني ، الثاني في الراهن : مادي إنساني ، وكلاهما مرتبط بالآخر .

وعلى عكس آخر ، فإن الحاجة تدعو إلى معاودة الإشارة إلى أن النص كان عند أدونيس مقوماً رئيساً ضمن مفاهيمه النقدية للحدث العربية ، وقد تلخّصت مسبقاً في أربعة مفاهيم ، الأول : النص ألق ، الثاني : النص جزء من التراث ، الثالث : النص المرجع الكلي لحياة العرب ، الرابع : النص في ذاته حدث . فإذا كانت المفاهيم الثلاثة الأولى لا تنقطع عن الكشف عن النص بولفه عند مشاركا في بياغة بنية الفكر العربي ، فإن المفهوم الأخير يتعد عن هذا المعنى ، وهو في الحقيقة ما تفرّد أدونيس ببيانه ، وإن بدا في نهاية الأمر موقولاً بغاية محددة ، هي : ضرورة القراءة المتعددة للنص ، فالنص له مستويات متعددة ، ومن ثمّ فقرائه متعددة ، والنص بمعنى ما قراءته ، أي كيفية قراءته ، ومستواه تابع لمستوى قراءته دقة وفهماً وغنى<sup>306</sup> . فالنص يستجيب لكافة القراءات على اختلاف مجالاتها ، ويثبت أدونيس أن هذا المنظور حول النص ليس جديداً بالنسبة إلى العرب القدماء الذين كان النص لديهم نلقاً مجاوراً للنص الشعري ، وفي مجرد المقارنة ، كما في تعبير أدونيس ، اعتراف بأن النص يعتبر أيضاً نموذجاً أدبياً جديداً .<sup>307</sup>

في كتاب "النص القرآني وآفاق الكتابة" عمد أدونيس إلى اتجاه آخر من البحث حول النص ، يستند إلى كون النص بنية لغوية ذات دلالة تختص بسمات محددة ، حيث تعد كل من البنية اللغوية إلى جانب الدلالة عند قرين أساسيين في الإجابة عن التساؤل البعيد عن النص ضمن قراءة المنظور الشرعي ، هذا الأخير الذي يعتبره أدونيس أحد أهم الأسباب التي أفضت إلى محدودية القراءة النقدية للنص ، يقول أدونيس واللقاً هذه القراءة : "قراءة لا تجعل النص أفقاً ، وإنما نفقاً ، والسبب عائد إلى أمور كثيرة ، من بينها على الأخص ، تغليب المنظور الشرعي ، بحيث تبدو الشريعة أساساً وحيداً للفكر والعمل ، للكون والأشياء ، وهي في هذا قراءة تغلب بالضرورة المنظور الإيديولوجي-السياسي"<sup>308</sup> ، وقد اعتمد أدونيس في قراءته الخلقية على البحث ضمن عدد من الاعتبارات ، الأول : "النص بولفه نلقاً لغوياً خارج كل بعد ديني"<sup>309</sup> ، وهو ما يجعل الحديث متاحاً دون أي من ضرورات المعرفة بالتاريخ والعلم ، الثاني : النص بولفه لغة تحمل رؤياً معينة للإنسان والحياة والكون<sup>310</sup> ، فاللغة وحدها هي من يجعل الحديث ممكناً عن النص بولفه نلقاً للإنسان كما النلقوص الأخرى ، الثالث : النص بولفه نلقاً فريداً رؤية وشكلاً<sup>311</sup> ، الرابع : النص يعد نلقاً حدثاً خاللقاً . وهذا بالذات ما حمل أدونيس على البحث عن النص بمعزل عن جانبه العلائقي الممتد ضمن بنية الفكر العربي ، وهو وحده الذي سمح بالتأكيد على أن مستوى النص يحدد بقراءته .

<sup>305</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج 1 ، ص 14 .

<sup>306</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 38 .

<sup>307</sup> أدونيس ، الشعرية العربية ، ص 36 .

<sup>308</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 38-39 .

<sup>309</sup> اللقادر نفسه ، ص 19 .

<sup>310</sup> اللقادر نفسه ، ص 20 .

<sup>311</sup> اللقادر نفسه ، ص 22 .



يمكن القول إن حداثة النص ، كما هي عند أدونيس ، تستمد من البحث في أمرين ، الأول : بنية النص في ذاتها ، الثاني : بنية النص في خلوها من المفارقة للأنواع الأدبية الأخرى ، فالنص ضمن الأول يتكشف على الماهية أو الخوض في طبيعة النص ، يقول أدونيس والفا : بنية النص من حيث الشكل : "السورة ، من حيث البناء ، مقطعة ، متقطعة ، مسجعة غالبا ، ومقفأة أحيانا ، خلوها في السور المكية . وهناك سور هي ، على العكس ، منتظمة ، متوازية ، بأوزان متنوعة ، وفقا لإيقاعات تخرج على النظام الوزني . السورة بشكل عام مفتوحة كجزء محدود من فضاء غير محدود . إنها كمثل نجمة ساجحة في سماء هي الكتاب ،... ويمكن أن نشبه السورة بأنها لوحة أو بساط باذخ من الكلمات ، منتظمة في خطوط وأشكال وألوان ، بتنوع وتعدد وتشابك . البياض بين آياتها جزء من هذا البساط ، وهو بياض تكسوه علامة الوقف ، الفاصلة بين الآية والآية . والفا : لمحت في قراءتها هو أيضا جزء منها ، لأنه يدخل بين الآية والآية بوضوحه وقفا كذلك ،... معظم السور بوتقة تنهر فيها الخطبة والمثل والنشيد ، الحوار والقصص والرمزية ، عالم الحضور وعالم الغيب ، في نسج متواصل<sup>312</sup> ، ويفيد أدونيس في حديثه عن موسيقى النص من التحليل الذي أقامه بيار كرابون دو كابرونا Pierre Crapon de Caprona في كتابه : aux sources de la parole oraculaire, Structures rythmiques des sourates mecquoises (Collection 1981Arabiyya القرآن : ينابيع الوحي الإلهي، البنية الإيقاعية في السور المكية ( عن مجموعة عربي 1981) بأن السورة من حيث بنيتها الموسيقية ، خلوها السورة المكية ، نظام إيقاعي خاص ، يهيمن عليها الإيقاع الذي يجيء من الوجدتين الوزنيتين : فاعلن ، متفاعلن ، كما أن بعضها يقوم على مؤلفات موسيقية غير معهودة ، وأن بعضها ثنائي الوزن ، وبعضها متعدد الوزن ، وأن بعضها يتضمن خمسة عناصر وزنية<sup>313</sup> ويضيف أدونيس في تحليله لموسيقى النص متأثرا بالرؤيا البلاغية في تفسير الإعجاز القرآني عند العرب القدماء : "ولا تكمن البنية العميقة ، في هذه الموسيقى ، في التآلف بين حروف اللفظ المفرد وتناغمها وحسب ، وإنما تكمن كذلك ، وعلى نحو أخص في طبيعة العلاقة القائمة بين الكلمة والكلمة أو في النظم . وليس الفكر هو الذي يعيننا على اكتناه هذه الموسيقى ، وإنما تكمن طريقنا إليه في الحس والذوق"<sup>314</sup> ، ويلخص أدونيس رؤيته اتجاه البنية الداخلية العميقة للنص بأنها متمثلة في "موسيقى لغته ، فالنص نغم ، ولا تندرج أنغامه في نسق معين ، أو نظام وزني ثابت ، وهذا مما يجعلها حركية مفتوحة"<sup>315</sup>.

ويتضح ، في ضوء ما سبق ، أن أدونيس ، وعلى الرغم من انطلاقه في تحليل بنية النص الداخلية مما كتبه آخرون ، إلا أنه حين يتحدث عن ذلك لا يثير سوى المعنى الفريد واللامعروف في البنية الداخلية للنص ، فالسورة والآية والوقف أو الفاصلة بالإضافة إلى الموسيقى أو النغم الداخلي غير المعهود إلى جانب النظم ، جميعها يعد من خصائص الكلام القرآني ، أو الكتابة القرآنية كما في تعبير أدونيس ، هذا المفهوم الذي أثاره أدونيس للتأكيد على أن النص يؤسس لأفق جديد في الكتابة ، يقول أدونيس : "إنه نص — دعوة إلى كتابة جديدة برؤيا جديدة..."<sup>316</sup> ، ثم يتساءل عن ذلك بقوله : " هذا النص كيف لا يزلزل مفهومنا للكتابة ، وكيف لا يفتح أمامنا آفاقا للكتابة ، لا سابق لها ، ولا حد لها ؟"<sup>317</sup> غير أن هذا التساؤل متجذرا بالكشف عن المفهوم الذي يثيره أدونيس من منظور حدائث حول النص على الصعيد الفني بالذات ، وفيما يأتي تبيان نقديين يعدان جوهر مفهوم الكتابة القرآنية كما بحثها أدونيس : الأول : الكتابة القرآنية لا تأخذ معيارها من خارجها ، أي من قواعد ومبادئ

<sup>312</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 23-24. أوردت الفقرة بطولها لأهميتها الدلالية .

<sup>313</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 25.

<sup>314</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 25.

<sup>315</sup> المذكر نفسه ، ص 25.

<sup>316</sup> المذكر نفسه ، ص 36.

<sup>317</sup> المذكر نفسه ، ص 54.

محددة كأى كتابة أخرى ، وإنما تستمد معيارها من داخلها .<sup>318</sup> أي أنها بدئيا تخلق ذاتها بذاتها ، فتتحدد بنيتها في تألف كلماتها ، وفي نسجها ، وهكذا يـُـبح لكل نص قانونه الخاص ، ومن هذا المنطلق بالذات ، لابد من أن تسير الكتابة العربية في هذا الأفق : كتابة تبتكر أشكالها فيما تنكتب<sup>319</sup> . الثاني : الكتابة القرآنية جمعت في بنيتها أشكال الكتابة جميعا ، يقول أدونيس : "إنها طريقة تخترق الأنواع ، من حيث الشكل ، ... في هذا التهديم للفروقات بين الأنواع الأدبية خـاـلية تفتح للكتابة أفقا آخر"<sup>320</sup> ، لذا فالنص ، في تعبير أدونيس ، لا يسمى ولا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته.<sup>321</sup> أي أنه نص جديد فريد .

وعلى عـبـد الرؤيا أو المضمون بوـفـه الوجه الآخر من بنية النص ، وبوـفـه أيضا جانبا أساسيا في الكتابة ، و بـفـ أدونيس الكتابة القرآنية ضمن هذا المنظور ، بأنه نص لا يرتبط بزمان ومكان ، ولا يقـتـر على موضوع دون آخر ، فهو كلي ، كوني ، ليس ذاتيا ولا موضوعيا أو موجها لجماعة محددة ، وإنما للبشر كلهم بوـفـهم جماعة واحدة ، وللإنسان بوـفـه إنسانا ، دون أي تمييز من أي نوع<sup>322</sup> ، ثم هو نص يتناول الأشياء كلها في الطبيعة وما وراءها ، ولا يتردد في استعادة ما سبقه ، وكتابته بشكل مختلف ، و بـفـا نفسه ، بأنه خاتمة الرسالات النبوية ، وخاتم الكلام ، مقدما نفسه بوـفـه كتابا شاملا ، كاملا ، أخيرا ، وبوـفـه بديلا عن الكتب جمعاء.<sup>323</sup> إنه أي النص العبور إلى الإنسان ، والتعبير عن هذا العبور بأحسن بـورة.<sup>324</sup> وفي ضوء كل ما سبق ، يتضح أن أدونيس حين يبحث في بنية النص من حيث الشكل والمضمون أو بوـفـه أنموذجا جديدا في الكتابة ، فإنه يحاول بلوغ غايتين ، الأولى : إثبات أن النص يعد نـبـا حدثا قائما بذاته ، الثانية : حادثة النص تحمل في ذاتها دعوة للتجديد في التعبير عن الرؤيا الإنسانية . غير أن أدونيس يؤكد ضمن هذا كله على المفتاح الأساسي والوحيد الذي يسمح بتحقيق مثل هذه المساعي ، إلى جانب مجاوزتها إلى أفاق أخرى غير معروفة ، المتمثل في مستوى القراءة للنص القرآني . بـفـ أدونيس دور الكتابة في القراءة السائدة للنص بأنها لا تكون فنا إلا بدءا من كونها أخلاقا ، بالمعنى الذي تفره هذه القراءة ، أي تدنينا علامته الأولى التمسك بالشرع والحضوع له .<sup>325</sup> لذا فإن أدونيس يحتفي بالتجربة الـفـوفية في فهم النص القرآني ، فهي تعطي للنص أبعادا غنية ومتنوعة لها دورها المؤثر في إضاءة الدلالة الكيانية للغة وللكتابة معا .<sup>326</sup> يمكن تلخيص هذه الأبعاد ، كما عرضها أدونيس ، فيما يأتي :

1. اللغة القرآنية في ضوء التجربة الـفـوفية هي وجود والوجود لغة ، ويكون النص وجودا من حيث إنه القول أو اللغة ممثلة في الكلمة الإلهية : "كن" ، فاللغة الإنسانية ضمن هذا المنظور ، منطوقة مكتوبة ، هي تجل للغة الإلهية . أو هي الـفـورة الظاهرة للغة الإلهية الباطنة ، وفي هذا ما يشير إلى خطورة الكتابة ، وإلى أنها مسألة كيانية.<sup>327</sup>
2. إن الكتابة القرآنية وفقا للتجربة الـفـوفية هي حقائق الممكنات المتمثلة في الحروف الكامنة في الحبر ، والورق وما يكتب فيه انبساط النور الوجودي العام الذي تتعين فيه بـور الموجودات ، والكتابة هي سر الإظهار والإيجاد ، والقلم هو

<sup>318</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 29.

<sup>319</sup> المـدر نفسه ، ص 29.

<sup>320</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 35.

<sup>321</sup> المـدر نفسه ، ص 29.

<sup>322</sup> النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 54.

<sup>323</sup> المـدر نفسه ، ص 48-49.

<sup>324</sup> المـدر نفسه ، ص 36.

<sup>325</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 39.

<sup>326</sup> المـدر نفسه ، ص 30.

<sup>327</sup> المـدر نفسه ، ص 31.

الواسطة والآلة ، والكاتب ، بالمعنى الأملّي الحق ، هو الله من حيث كونه موجدا وبارئا ومؤلّوا ، له العلم الأولي، وله رؤية الممكنات . وهو كذلك الإنسان الكامل ، بوفه تجلّيا له .<sup>328</sup>

3. إن اللغة القرآنية في ضوء التجربة الّوفية ظاهر وباطن . ولا يقدر الإنسان أن يفهم هذه اللغة بوفها باطنا ، إلا إذا تجاوزها بوفها ظاهرا ، ولا يقدر أن يحقق هذا التجاوز إلا إذا حقق في ذاته حالة عليا من الشفافية تملّله بالمطلق أو الغيب .<sup>329</sup>

4. إن اللغة في النص في ضوء التجربة الّوفية لغة تعيد باستمرار خلق اللغة ، لا تعود مجرد علامات وأدوات ، بل هي لحظة أجدية ، وهي في الوقت نفسه كون وألوهة وأسرار وغيوب ، إنّها الشيء وما وراءه ، إنّها اللا متناهي : الأملّ والمعاد .<sup>330</sup>

يتضح ، في ضوء ما سبق ، أن القراءة الّوفية للنص كما هي في منظور أدونيس تفتح أفقا تتجاوز الرؤيا الشرعية والعملية للحياة الإنسانية ، إنّها كما في تلمّور أدونيس تماه بين الإنسان و الغيب ، أو بعبارة دقيقة ، أنّها على الّعيد الرؤيا تتضمن تلك الرغبة الإنسانية في الّعود إلى الأعلى أو الهيمنة على الوجود بتحقيق التماه مع حاضره وغائبه ، في حين لا يعني المنظور الشرعي للنص سوى ذلك الاتجاه المضاد لمحنة التجربة الّوفية في قراءة النص ، والذي يحمل ذلك المعنى من الرغبة في إحكام هيمنة الغيب على الإنسان في ضوء حقيقة : الإنسان يجب أن يعيش كما تقول الشريعة ، هذا التلمّور يعد جوهر القراءة الّوفية للنص ، فيما تعد أبعاد هذه القراءة ، كما عرضها أدونيس ، هي السبيل لتحقيق هذا المعنى الجوهرية للقراءة الّوفية للنص ، فالباطن والظاهر واللغة الإنسانية بوفها تجلّيا للغة إلهية وإدراكا ذلك كله بتحقيق الاتّصال الشفاف بالغيّب حتى يغدو الإنسان الكامل هو الله ، جميع ذلك يؤسس لمعنى وحيد للتجربة الّوفية حول النص يتكشف على ما تملّيه القراءة النقدية في عرف الحدائثة العربية من فهم خاص ، قوامه : لا انفصال بين الإلهي والإنساني ، وهو معنى قد يتجاوزه هذا الفهم الحدائثي إلى شيء من التقدم بحيث لا يعني هذا الاتّصال سوى التخلي الكامل عن الإلهي أو الغيبي و تلمّيب الإنسان محورا للوجود .<sup>331</sup>

ويمكن القول في ضوء ما أثاره أدونيس من حقيقة أن النص يعد نذرا حدائثيا قائما بذاته أن النص بوفه نذرا فهو مفتوح على كافة القراءات المتعددة ، بحيث لا يعد ذلك المنظور الشرعي للنص سوى قراءة ، نهضت بجانبها العديد من القراءات كقراءة التجربة الّوفية ، وأن التخلي عن الجانب التاريخي والعقدي في قراءة النص باعتباره نذرا لغويا مرسلًا من قبل الله بواسطة جبريل إلى الرسول محمد لملي الله عليه وسلم كان مفضيا إلى الكشف عن حدائثة النص و خلوها ببيتها الفريدة ، لذا فإن أدونيس حين يبحث عن مقومات الحدائثة في النص كبنية لغوية فإنه يشيد بهذا الاتجاه أمودجا متكاملًا وحقيقيا للحدائثة الكتابية أو الفنية ، يمكن في ضوئه الإجابة عن التساؤلين الآتيين : كيف نكتب نذرا حدائثيا يملك في ذاته قانونه الخاص كما في النص ؟ ، وكيف نكتب نذرا يحمل في ذاته قيم التغيير الجذري فيما حوله كما في النص ؟ ، فأدونيس حين يبحث في البنية اللغوية للنص من منظور حدائثي لا ينفك عن التأكيد على قيمة ذلك كله في التأسيس لتغييرات جذرية على الّعيد الفني في الحياة العربية ، إذ يؤكد أنه نشأ مع النص ، على الّعيد الإنساني إنسان جديد ، ونشأ معه على الّعيد الأدبي الخالص ، قارئ جديد ، ونقد جديد ، وذوق

<sup>328</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 31.

<sup>329</sup> الملمّدر نفسه ، ص 32.

<sup>330</sup> الملمّدر نفسه ، ص 32.

<sup>331</sup> من المعلوم أنه تمّت أبعاد تتجاوز هذا التجريد الذي ينزع إليه أدونيس في تفسير المفاهيم ، فالمفهوم الحدائثي حول مركزية الإنسان هو ما أفرز حقيقة على الّعيد البعد السياسي والواقعي أيضا إرهاب الأنظمة المدنية والسياسية باسم الإنسان المدني الحر في نطاق البلاد العربية التي تعيش ازدواجية ساطعة في السياسة والهوية .

جديد.<sup>332</sup> ويعرض أدونيس لمجموعة من المبادئ الجمالية النقدية التي نشأت بتأثير من الدراسات القرآنية وأسست للانفصال من شعرية الشفوية الجاهلية إلى شعرية الكتابة ، تلخص فيما يأتي:<sup>333</sup>

1. الكتابة دون احتذاء لنموذج مسبق .
2. اشتراط الثقافة العميقة الواسعة لكل من الشاعر والناقد.
3. النظر إلى كل من النص الشعري القديم ، والنص الشعري المحدث في معزل عن السبق الزمني أو التأخر .
4. نشوء جمالية جديدة ، فلم يعد الوضوح الجاهلي معيارا للجمال ، وإنما في النص الغامض المتشابه الذي يحتمل تأويلات مختلفة .
5. إعطاء الأولوية لحركية الإبداع والتجربة ، بحيث تتيح الشعرية ضربا من الفتنة والخروج على الإجماع .

وعلى الرغم من أن أدونيس يؤكد على أن الدراسات القرآنية كانت هي المؤثر في نشأة منظور نقدي جديد حول الشعر، إلا أنه يكشف عن جانب من التأثير الفني المباشر بالكتابة القرآنية قوامه : الجدة والابتداع والسبق ، تعد معايير نقدية في تقويم النص الشعري ولما حبه ، فتقديم النقاد لبشار بن برد لسلكه في الشعر مسلوكا لم يعرفه أحد<sup>334</sup> هو وليد ذلك المعنى الأول لدهشة العرب من الكتابة القرآنية لنقضها عادتهم في التعبير، وعلى عبيد مة بل بهذا المعنى ، أي التأثير بالكتابة القرآنية بولفها كتابة غير معهودة ، فإن أدونيس نفسه كشف عن هذا النزوع حين ألف ديوانه الشعري وسماه "الكتاب : أمس المكان الآن" ، رغبة منه في أن يشمل فيه كل ما يفكر فيه اتجاه الحضارة العربية<sup>335</sup> ، عوضا على ما لاغاه من بنية شعرية جديدة ، تقوم على هامشين يتوسطهما مقطع شعري ويتلوها هامش سفلي . ويمكن القول ، أخيرا ، إن أدونيس حين يتجه إلى الكشف عن النص بولفها حدثا ، مجاورا بذلك اتجاه آخر ، هو الأكثر رجوحا عنده ، لا يعد فيه النص سوى بنية غيبية تحول دون تحقق حدثا إنسانية فعلية ، فهو يشيد بذلك منظورا حدثيا يحمل تعددا موقفيا اتجاه الأشياء ، هو في الحقيقة ، المنفذ الوحيد ، لخروج الحدائين وعلى رأسهم أدونيس ، من المأزق النقدي الحافل باتهامات الارتباك والغموض والتناقض ، لذا فإن رجحان الموقف الأول عند أدونيس ، أي ذلك الذي يعد فيه النص عاملا مؤثرا في التأسيس للاتباعية في الفكر العربي ، لا يعني ، والحال كذلك ، موقفا وحيدا منتهيا ، كما أنه لا يعني ، في الآن نفسه ، الموقف الآخر ، أي ذلك الذي يعد فيه النص عاملا مؤسسا للحدثا العربية موقفا متراجعا أو متحولا عن الأول ، وإنما يمثلان حالة من الدوران النقدي حول حقائق ومعان تاريخية وحضارية تحمل داخلها الكثير من العلاقات والظروف المتشابكة .

غير أن الموقف الذي اتخذته النقاد إزاء هذا المنظور الحدائني لأدونيس هو وحده الذي أثبت أن هذا المنظور الحدائني القائم على الدوران النقدي ليس إلا خطأ مستقيما غالبا بالتحيز ، أعني ذلك الموقف النقدي المناهض لأدونيس بحدته المفرطة ، لذا فإن القول باحتمال جميع الحقائق أو المعاني المستمدة من الموروث العربي ينتهي عند تغليب معنى دون آخر على نحو يفضي ، قطعاً ، إلى إهدار لفعالية المعاني الأخرى تماما كما فعل أدونيس ، وأشير إلى أن التحيز النقدي القائم على تغليب حقيقة دون أخرى لا يتحقق حقا في الأساليب النقدية غير المعلنة ، كالمغالاة والإسقاط والشطط ، وإنما يعود ، في كثير من الأحيان ، إلى السياق الخارجي للنقد ذاته ، تماما كما تستمد بعض النصوص إشكالياتها وتوجهها ، فقط ، مما يشيده النقد حولها ، فالنقد نفسه قد

<sup>332</sup> أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص 35.

<sup>333</sup> أدونيس ، الشعرية العربية ، ص 53-54-55.

<sup>334</sup> أبو عبد الله المزباني ، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ، ص 292.

<sup>335</sup> لقر أبو فخر ، حوار مع أدونيس ، ص 103.

يستمد اتجاهه من هذا المعنى أو مما يعقده من اتجاهات أخرى خارج نطاقه ، ويمكن توضيح ذلك بالقول أن أدونيس احتتمل الكثير من المعاني للذلفي علاقته بالحدائة العربية ، إلا أنه سلم بمعنى وحيد هو دور النص بولفه مؤسساً للاتباعية في الفكر العربي ، وذلك عبر منهجية محددة ، أذلها في عدد من النقاط :

1. إن أدونيس حين يقول بأن النص أسس لحدائة عربية ، هي على الأغللب ، كتابية فنية ، فإنه يحر هذا المعنى النقدي في دراسات معدودة كالنص القرآني وأفاق الكتابة و الشعرية العربية ، ويبدو هذا المعنى هامشياً وعلى ضفاف النقد في كثير من الدراسات الأخرى ، لكن في المقابل حين يقول بأن النص كان عاملاً مؤسساً للاتباعية العربية فإن هذا المعنى النقدي لا يخلو منه أي كتاب نقدي أو ديوان شعري عند أدونيس .
2. التكرار هو المنهجية النقدية الخارجة على السياق النقدي المذلولص عند أدونيس ، فهو مظهر نقدي يعزز لمعنى التغليب والتكرير ، عوضاً على ما يمليه على المتلقي من شعور بثبات المعنى وقطعته ، حتى أشار أحد النقاد إلى أن أدونيس تحول إلى ما حاربه طوال حياته ، أي تحول عبر مقولاته النقدية إلى أشبه مؤسسة يولعب تجاوزها .<sup>336</sup>
3. إن ما أحدثه أدونيس إبان دراساته النقدية الأولى من لدمة نقدية وثقافية ودينية واجتماعية أفضى إلى لباغة موقف نقدي محدد حول أدونيس ، موقف يمكن القول أنه مفتعل من قبل أدونيس نفسه ببساطة نقدية قوامها : التطرف في لباغة المعنى النقدي وإعلاءه موقفاً مغلباً فوق المعاني الممكنة الأخرى ، وإذ كان التطرف يورث تطرفاً ، فإن الموقف النقدي الثابت أو الاتباعي ، كما بحثه أدونيس ، قد عاود الظهور كرد فعل على الموقف النقدي الذي شيده أدونيس في كتابه " الثابت والمتحول " ، وبذا فإن مقولة الثابت والمتحول كما كرسها أدونيس تبدو لحيحة على نحو جلي ، يدعم ذلك انقسام النقاد حول أدونيس بين مؤيدين ومعارضين ، أشبه بولراع القدماء والمحدثين ، لكن بنجواء وانقطاع عن عمق هذا الولراع وشروطه الظافرة .

وفي ضوء ما سبق ، تجب الإشارة إلى أن أدونيس لم يستمد وهج نقده وإشكاليته من تلك الثنائية بين التحول والثبات أو الإبداع والاتباع عند العرب ولتنيف الموروث بحسبهما فقط ، وإنما كانت نتائجه النقدية اللادمة والتي تبدو موبولة ، عند أدونيس ، بإشكالات الحدائة الراهنة هي ما يحمل ذلك الوهج والإشكال غير المنتهي ، إلا أن التساؤل الجدي عن كيف تم الخلوص إلى مثل هذه النتائج ؟ يبدو غائباً في خضم التساؤلات النقدية التي لا دور لها سوى التأكيد عليها كحقائق منتهية تم اختبارها ، في ظل الإغفال التام عن حقيقة أن الحدائة العربية تستمد جذورها من المقدس والموروث والآخر ، وتضرب بنسيج متشابك من خطوط متداخلة مع الغيب والتاريخ والحضارة والسياسة ، إنها بتعبير آخر ، كل متماسك ، لا يمكن إهمال أذلها دقائقه ، ومن ثم فإن البحث في إشكالاتها دون اعتبار لهذه الحقيقة يبدو شاقاً ومتعذراً ، عوضاً على ما قد يمليه هذا الإهمال بالضرورة من الميل نحو اختبار النتائج بمعزل عن مقدماتها ، والاستناد ضمن هذه الغاية إلى عدد من الآليات النقدية غير المعلنة .

## ثانياً : نقد النص بين أدونيس وآخرين

إن التساؤل عن كيف نقد أدونيس النص ؟ يقتضي نوعاً من الاهتمام بالكشف عن خولوليفية هذا النقد بالمقارنة مع آخرين كان لهم دور نقدي بارز في نقد النص أمثال : نولر حامد أبو زيد و محمد عابد الجابري و محمد أركون . فإذا كان نقد

<sup>336</sup>سفيان زدادقة ، الحقيقة والسراب ، قراءة في البعد اللولفي عند أدونيس مرجعاً وممارسة ، ص 577.

أدونيس للنص ضمن الاتجاه العلائقي ، أي بولفه عاملاً مؤثراً في بنية الفكر العربي مستندا إلى ثنائية تـنـيـفـية بين التحول والثبات، بحيث تبدو ، مثلا ، ضمن هذا المنظور ، الاتجاهات المعرفية في الموروث العربي معبرة عن تحول أو ثبات و إتباع أو إبداع ، فإن مظاهر هذه الاتجاهات المتباينة بين أـلـحـاب النقل والعقل والتـلـوـف كانت منزوعة ، إلى حد ما ، عن سياقاتها الفكرية والتاريخية والحضارية عند أدونيس، في ظل انـزـاـفـها ، كنماذج وأمثلة، إلى التعبير عن إـرـاع حدائتي قوامه : المعارضة والـإـدـام هي عنوان العلاقة بين النقل والعقل والتـلـوـف ، في حين كانت هذه الاتجاهات المعرفية لدى الجابري ، مثلا، مـوـلـة بشدة بأنساقها الفكرية والتاريخية والحضارية ، فكان الاتجاه البياني عند الجابري الممثل بالاتجاه النقلي عند أدونيس تعبيرا إـرـيـحـا عن فعالية الدور الحضاري والتاريخي في التأسيس للاتجاه القائم على البيان ، بولفه رمزا للمرحلة الزمنية ما قبل الإسلام أو المرحلة الشفوية كما يسميها أدونيس ، وهي المرحلة التي كانت الذاكرة والحفظ بالنقل والرواية هي المنهجية المعرفية عند العرب ، وبينما تعني التجربة الـلـوـفـية تحررا من هيمنة الشريعة والعقل في سبيل تحقيق التماه مع الغيب عند أدونيس، فإن الاتجاه العرفاني عند الجابري الممثل بالاتجاه الـلـوـفي عند أدونيس لا يعني سوى تأثرا بالتراث الهرمسي الفارسي بما فيه من طقوس وشعائر ، التي تضرع في ذاتها نزوعا سياسية للآخر الفارسي لاسترجاع مجده القديم .<sup>337</sup> وقد كان الاتجاه البرهاني عند الجابري الممثل بالاتجاه العقلي عند أدونيس تعبيرا إـرـيـحـا عن فعالية الدور السياسي و الحضاري والتاريخي ، فكانت الأدوار المشتركة في ازدهار الاتجاه البرهاني من سياسة وثقافة وتاريخ حاضرة ، بحيث توارى معها فعل المعارضة والـإـدـام كغاية أولى ، وانبرى ضمن ما تمليه عليه ، قطعاً، تلك الأدوار والظروف دون أن يعني ذلك أن يكون فعلا منفتحا ، في مرحلة من المراحل ، على غاية أخرى مستقلة . يعزو الجابري، ضمن هذا المنظور، الأسباب التي دفعت إلى ازدهار الفكر العقلي والمنطقي في عـلـم الخليفة العباسي المأمون إلى أن الهدف منها مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي ، أي مـدـر المعرفة الذي تدعيه وتفرد به الحركات المعارضة للعباسيين .<sup>338</sup>

ويستمر هذا الاختلاف في المنظور النقدي لدى كلا من أدونيس والجابري ، حيث تلعب السياسة بولفها تجليا للواقع العربي بشروطه التاريخية والحضارية دورا أوليا في إـيـاـغـة بنية الفكر العربي عند الجابري، في حين يلعب البعد الغيبي دورا أوليا وحاسما في إـيـاـغـة بنية الفكر العربي عند أدونيس، ويدعم ذلك ما ذُكر آنفا ، بالإضافة إلى ما تكشفه القراءة النقدية لكل منهما لبعض نـوـص الموروث العربي ، فنـوـص ابن المقفع ذات مدلول سياسي عند الجابري ، بينما لا تعني عند أدونيس سوى دلالتها المحضة على الغيب، والجدول الآتي يكشف عن مقدار كبير من التباين :

دلالة نصوص ابن المقفع عند أدونيس	دلالة نصوص ابن المقفع عند الجابري
كتابات ابن المقفع ذات طابع علماني محض ، فهي تخلو من كل عنـلـم للدين الإسلامي والتقوى <sup>339</sup>	كتابات ابن المقفع ذات طابع علماني ، فهو لا يستشهد لا بالقرآن ولا بالحديث ولا أي عنـلـم من الموروث الإسلامي ، بل يدعو إـرـاـحـة إلى الأخذ من الموروث القديم (الفارسي). السابق للإسلام <sup>340</sup>
كتابات ابن المقفع لا يؤكد فيها إلا مطالب الأخلاق والجماعة الإنسانية ، فنتاجه ذو نزعة إنسانية عامة <sup>341</sup>	كتابات ابن المقفع ذات مدلول سياسي ففي رسالته لأبي جعفر المـلـكـور يطرح بيان سياسي دستوري يطرح فيه ضرورة تنظيم الدولة على أساس علماني قوامها الأدبيات الفارسية ، حيث يعرض ، أنماط

<sup>337</sup> ينظر: محمد عابد الجابري ، نقد العقل ، ج1، ص213.

<sup>338</sup> محمد عابد الجابري ، نقد العقل ، ج1، ص224.

<sup>339</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص73.

<sup>340</sup> محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ، ج1، ص69.

<sup>341</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص73.

من السلوك السياسي للخليفة ، هي : إنزال الناس منازلهم ، الترفع  
عن العامة ، الانبساط مع الخائفة .<sup>342</sup>

من جهة أخرى ، يتساءل أدونيس دوما عن تلك المرحلة التي تتحرر فيها قراءة النص من التقديس أو هيمنة المنظور اللاهوتي ، ويزعم بأن أحدا لم يجرؤ على الاقتراب من هذه القراءة ، وأنه هو نفسه يخشى من ذلك ،<sup>343</sup> والتساؤل عن مفهوم هذه القراءة المنشودة ، يجيب عنه أدونيس بأن الغيب ذاته بولفه شكلا من أشكال المعرفة أو الشكل الأعلى لم يبحث أبدا ، إلا من ناحية عملية سياسية ، وأقلى ما وملت إليه تجسّد في القول بفيل الدين عن الدولة .<sup>344</sup> إلا أن طبيعة هذه القراءة المتعدرة يكتنفها الغموض عند أدونيس ، لا سيما وأن الغاية المعقودة حولها ، في نهاية الأمر ، تنطلق من ضرورة الكشف عن هذه البنية الغيبية المهمة ، لغاية التحرر فحسب ، ويدعم ذلك أدونيس نفسه حين يقول : " إن عدم تحليل الدين (النسوة - الوحي - النص) من حيث هو مدر معرفي ، ومنهج معرفي ونظام معرفي ، مهيم على الوعي العربي وعلى الحياة العربية ومن حيث علاقته بالوجود والحقيقة... إنما هو إهمال لمادة الفكر الأولى في المجتمع العربي "<sup>345</sup>، ومن ثم فإن هذه القراءة بهذا المفهوم لم تعد كما يفترض أدونيس متعدرة ، وإنما هي ، في حقيقة الأمر ، شائعة وإن لم تتعدى فعاليتها حدود هدم العقبات التي تحول دونها ، فإن الخطوات لا تزال تؤدي إليها ، عبر المحاولات النقدية المستندة إلى منهجية التأويل القائمة على الأرخنة والأنسنة .

وفي هذا الإصدار ، يمكن الحديث عن بعض من خلائص هذه القراءة عند أدونيس بالمقارنة مع آخرين كأبي زيد ، فعلى الرغم من أن أدونيس وأبا زيد يتفقان تماما ، ضمن منظور القراءة المحددة للنص القرآني ، في السعي إلى تحقيق أنسنة المقدس أو النص انطلاقا من لغته ومن كونه نكلا مرسلًا إلى الإنسان ،<sup>346</sup> فإنهما يختلفان ، مع ذلك ، في الإجابة عن السؤال الآتي : ما الغاية من أنسنة النص ؟ ، فأبو زيد خلص في قراءته للنص عبر استناده إلى منهجية التأويل<sup>347</sup> إلى أنه يجب النظر في مسائل عديدة كميّرات المرأة المسلمة وتحريم الغناء ، والتي كرسها كأمثلة على ضرورة تجديد القراءة للنص تماشيا مع تجديد العولم وتحولاته ، بعد أن أقام مشروعا جديا يستند إلى خطوات منهجية واضحة ،<sup>348</sup> في حين كانت الأنسنة كما ينشدها أدونيس لا تتعدى الانطلاق من البحث عن مظاهرها المشتتة والمتوارية ضمن الموروث كما يفترضها في التجربة اللوفية أو الباطنية من جهة ، وكما في تجارب الشعر والنقد من جهة أخرى ، بحيث تبدو ، ضمن منظوره ، مفهوما حدائيا ذي نماذج وأمثلة ، يمكن للحدائنة الراهنة أن تستمد ، منها ، مشروعيتها في القراءة . ومن ثم فإن أنسنة النص ضمن القراءة التأويلية كما حققها أبو زيد في بعض من آيات النص تستهدف الواقع الحي للإنسان العربي ، في حين تبدو هذه الأنسنة كما في قراءة أدونيس للموروث العربي مشروعا فكريا محضا ، ينزع به أدونيس إلى تحقيق التغيير الجذري في الرؤيا الإنسانية للعرب اتجاه الغيب ومن ثم الواقع ( أي القبول بالحدائنة بمعناها المادي الراهن ) ، لذا كانت هذه التجارب من الموروث العربي كالتأويل والإلحاد لا تحمل ، عند أدونيس ، سوى هذه الرؤيا

<sup>342</sup> محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ، ج3 ، ص342 .

<sup>343</sup> أدونيس ، كلام البدايات ، ص136 .

<sup>344</sup> كاتيا شهاب ، أدونيس في مرمى نيران النقاد ، ص259 . نقلا عن : حوار عمر كوش مع أدونيس ، حوار العرب ، تشرين الأول ، 2005 .

<sup>345</sup> أدونيس ، كلام البدايات ، ص136 .

<sup>346</sup> انظر : أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص33 . وانظر : زلر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص126 .

<sup>347</sup> عرض أبو زيد آليات التأويل عبر الانطلاق من ثلاث مستويات للنص : 1 . مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية كنظام الرق والجزية ، 2 . مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي . 3 . مستوى الدلالات القابلة للانساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق النقائي / الاجتماعي الذي يتحرك فيه النص ، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها كميّرات النبات . نقد الخطاب الديني ، ص210 .

<sup>348</sup> لا يعني عرض آراء زلر حامد أبو زيد قبولا لمشروعه التجديدي ، فلا مجال ، مثلا ، لتغيير ميراث المرأة بحسب تطور واقع المرأة الحديثة لوجود آيات ربيحة من القرآن الكريم تبين أحكام الميراث ، كما أن ذلك محاولة لجعل القرآن نكلا متغيرا بحسب تغير الواقع ونفيا لكونه نكلا للحال لكل زمان ومكان . وقد تم تقويض هذه المحاولات من قبل المتخلفين في فقه القرآن والمتبطلين في علومه .

المجردة إلا من حقيقة أن الإنسان يملك حرية التفكير نحو الغيب ، دون أن يضيف ما وراء هذه التجارب من شروط أي معنى مؤثر .

ويكفي الإمامان في الإسلام الديني والثقافي لكلا الناقدين لتحديد غاية الأنسنة للمقدس ، ففي حين استمر الحديث عن أدونيس بوصفه مناهضا للدين أو هادما للموروث في ضوء اعتراف غير معلن بجواز الأنسنة كمشروع لقيام علمنة ، هي بالفعل تبدو حية ومؤثرة في العديد من المجالات الإنسانية ، كنتاج للانفتاح على الآخر ، أو كون الآخر في الحقيقة يعد جزءا مهما في إشكالات الحياة العربية ، فقد تجاوز الموقف النقدي حول أبي زيد إلى إجراءات حاسمة كحرمانه من الأستاذية ومحاكمته ، إلى جانب اتهامه بالارتداد عن الإسلام والدعوة إلى التفريق بينه وبين زوجته ، هي جزء من ردة فعل الواقع الذي سعى عبر منهجية التأويل إلى تغييره في ضوء الشريعة النابعة من النص . وعلى عكس البعث النقدي عن خولوية الخطاب الديني عند أبي زيد الموازي، في حقيقته ، للخطاب المعرفي عند العرب في منظور أدونيس ، فإن النقل يعد منهجا مفضيا للإتباع ومناهضا للإبداع تماما كما كان النقل منهجا معرفيا سائدا في بنية الفكر العربي عند أدونيس ، ففي حين برهن أدونيس على صحة القول باتباعية العرب ومناهضتهم للإبداع والتجديد مما تحض حول بحثه عن الثابت والمتحول عند العرب من ردود مناهضة ، فإن أبا زيد ، أيضا ، يستمد برهانه على ذات القول من ردات الفعل الغاضبة والإجراءات الحاسمة نحوه كنتيجة لنقده الخطاب الديني .<sup>349</sup> وكلاهما قد افترض ، مسبقا ، هذه النتيجة المحتمة ، قبل أن تمتد كردود فعل تالية حاسمة ، كانت كفيلة ، بأن تتحول ، في نهاية الأمر ، إلى مسلمات قطعية قابلة للتكريس والتعميم ، مفادها: الخطاب الديني يحول دون تحرر الفكر العربي ، ومن جهة ثالثة تبدو القراءة الألسنية عند أركون منهجا جديدا تفرد به في قراءة النص ، بحيث تبدو عناصر كالتاريخ والفكر والحضارة وغيرها من الأنساق الخارجية على النص معزولة تماما ، وهذا الاتجاه الألسني اللغوي في القراءة ، عند أركون ، اقتضاه التجاوز الكامل لعلاقة العلمنة بالدين لا كما هو مشروع ملتبس عند العرب ، وإنما كمنظومة ناجزة لدى الغرب ، يقول أركون عن غاية هذه القراءة : "سوف تكون قراءتنا ألسنية أو لغوية أولا لأنها تهدف قدر الإمكان ، إلى تبيان القيم اللغوية المحضة للنص ، ولكنها ستكون نقدية أيضا ، بمعنى أن كل ما سنقول له إن لا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرتنا ... ، فنحن نعتقد أن القرآن ، مثله في ذلك مثل التوراة والأنجيل ، عبارة عن نصوص ينبغي أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل " <sup>350</sup>.

إلا أن قضايا عديدة كأنسنة المقدس في الموروث وعند الآخر إلى جانب نقد النصوص الموروثة بوصفها مقدمة ضرورية في مشروع الحدأة العربية سادت كإشكالات جوهرية تفرض تساؤلاتها الأساسية مجددا عند هؤلاء الحدائين ، أقصد كل من أدونيس والجايري وأبي زيد وأركون ، وتعد نصوص الشافعي ، كمثل على ذلك ، نماذج معبرة عن الهيمنة الإيديولوجية للدين في الموروث العربي لدى هؤلاء ضمن سياق نقدي يكاد يكون متطابقا ، أي أنها تعد إشكالا لا يزال يثير في الراهن العربي تساؤلات شائكة عن العلاقة بين الدين ( الوحي ، النص ، الشريعة ) والحياة العربية ، ويمكن الكشف عن هذا المنظور في إطار مقارني ، حيث كانت نصوص الشافعي عند أدونيس تعني هيمنة البعد الغيبي الممثلة في رؤيا الوحي الاتباعية ، فالخائض الأساسية في مذهب الشافعي كما يلخصها أدونيس تتمثل في حصر المصادر الحقيقية للشريعة في نصوص القرآن والسنة ، والأخذ بالاجتهاد كالأستحسان والاستصلاح ، واعتباره حملا على النص ولا شيء فيه غير النص .<sup>351</sup> لذا كانت المسألة السياسية الشائكة في الموروث العربي المتمثلة في الخروج على الخليفة غير جائزة عند الشافعي ، كأمر يقتضيه ضرورة المحافظة على واقع المسلمين من

<sup>349</sup> ز: حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص25.

<sup>350</sup> محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص121. إلا أنه رغم ذلك تجب الإشارة إلى أن أركون يتجاهل حقيقة أن القرآن ليس نصوصا موازيا للإنجيل أو التوراة ، بل كتابا مقدسا لم تطله التحريفات الثابتة في الإنجيل والتوراة عوضا عن ما يحوطها من تحافت المعتقد لدى أصحابها .

<sup>351</sup> أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2 ، ص30.



الفتن ، لأن في ذلك مناقضة للقانون الطبيعي والقانون الإلهي في آن.<sup>352</sup> ومن جهة مقابلة ، يتجاوز أبو زيد هذا الاعتبار ويغالي فيه حتى يغفل عن القانون المعرفي (تنظير الأبول) الذي أقامه الشافعي حول النص ، ويـرف حديثه ، فقط ، إلى محاولة انتزاع أي مظهر من مظاهر الايديولوجيا ، حتى وإن كان هذا الأخير غير مؤثر على إبعاد الاعتداد به كجزء من المنظومة الفقهية الملزمة في الراهن، فيتساءل ، مثلا ، ضمن هذا الاتجاه ، عن أسباب دفاع الشافعي عن العربية ، وما لـلتها الخفية بالدفاع عن القرشية ؟ ، ومن جهة أخرى ، يثبت أركون المنهجية المعرفية في تشريع الشافعي بأنها متعالية منحدرة في استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نـلية ناجزة إلهية أو نبوية<sup>353</sup> ، وهو قول يحتمل هذا المنظور الفقهي لدى الشافعي الكثير من جرائر رجعية العقل الإسلامي الراهنة ، غير أن تقنين الشافعي لأبول الفقه يعد استمرارا لطبيعة المعرفة القائمة على البيان عند الجابري ، بحيث لم يتعدى دور الشافعي في هذا الإلـدد سوى التنظير للأبول التي كانت جارية منذ زمن الرسول ﷺ عليه وسلم .<sup>354</sup>

وفي ضوء ما سبق ، تعد نـلوص الشافعي مثلا لإشكال غيبي معرفي سياسي ، بجانب أمثلة عديدة من الموروث العربي تُستمد بولفها امتدادا تاريخيا لإشكالات راهنة ضمن الحدائـة العربية ، كاجتماع السقيفة وثورات الخوارج وتجارب المعتزلة والمـتـوفة والملاحدة ، إلا أن التساؤل المعني بكيف نقد أدونيس النص من منظور مقارني مع آخرين؟ يحتم ضرورة الإجابة ، أخيرا ، بأن نقد النص وما يـلل هذا المعنى النـلي من مسميات أخرى كالغيب والوحي كمادة مباشرة أو كمادة مؤثرة في الفكر العربي ، عند أدونيس ، يبدو مـولا بغاية الرغبة في تغيير الرؤيا المعرفية للإنسان نحو الغيب ، لذا كانت إشكالات الموروث العربي كما بحثها أدونيس من منظور ما يربطها بالبعد الغيبي أو النـلي (النص القرآني) مجردة عن شروطها التاريخية والثقافية والحضارية ، إلا بما تشير إليه هذه الشروط ، حال حضورها ، من معان مفرغة من حقائقها الجوهرية ، في حين تتسم هذه الإشكالات بالعمق والتعقيد ، حيث تلعب عوامل كالتاريخ و السياسة والحضارة والثقافة في حسمها ، وـلياعة أبعادها المؤثرة بامتدادها إلى راهن الفكر العربي عند أقرانه الحدائـين، حتى ولو كانت لدى البعض ، كأبي زيد وأركون ، مـلروفة إلى تدعيم حقائق دون أخرى ، إلا أن ما تحمله من كثافة وعمق كان حائلا دون أن تبدو أدوارها المتحيزة سافرة ، ويمكن القول ، أيضا ، أن التأويلات التي أجراها أدونيس لبعض آيات النص لم تتعدى سبيل نـنع البراهين النـلية بمحـس ظني ساذج عبر إهدار معطياتها لدعم منظور دون آخر ، في حين كانت محاولات نقد النص لدى أبي زيد وأركون قائمة على منهجية معللة واضحة ، فأنسنة النص لدى أبي زيد وأركون تعد مقدمة قد تم تجاوزها فعلا ، في حين لا تزال عند أدونيس مظهرا حدائـيا يستمد مشروعيته ، بولفـه خطوة لإقامة قراءة حدائـية ، من تجارب القدماء كلمة المـتـوفة والمعتزلة . ويمكن القول أخيرا ، أن الفرق الجوهرية يكمن في أن مشروع أدونيس حول نقد النص من منظور حدائـي قائم على منهجية غير منضبطة أو واضحة ، في حين تبدو مشاريع أركون والجابري وأبي زيد مشاريعا مؤسسة<sup>355</sup> من نواح عديدة كشمولها المعرفي ورسوخها الإـطلاحي ومرجعيتها الفلسفية المنضبطة منهجيا .<sup>356</sup>

<sup>352</sup> أدونيس، الثابت والمتحول ، ج2، ص30.

<sup>353</sup> محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم إـللـح ، ط2، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1996 ، ص74.

<sup>354</sup> محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ، ج2، ص110.

<sup>355</sup> ولا يعني إطلاق " مشاريع مؤسسة " اعترافا بـلـلـحتها وفعاليتها ضمن الحياة العربية ، فلا يخفى على أحد أن هذه المشاريع كما يؤسس لها إـللـح باسم التحرر من السلطة الدينية أسوة بمحادثة الغرب المنحرفة من سلطة الكنيسة ليست إلا شكلا من أشكال السلطة الإنسانية العائمة خلف ستار السياسة المدنية الزائفة .

<sup>356</sup>سفيان زدادقة ، الحقيقة والسراب ، قراءة في البعد الإـلـلـوي عند أدونيس مرجعا وممارسة ، ص25.

## خاتمة

عني هذا البحث بالإجابة عن تساؤلات عديدة أهمها : ما العلاقة بين النص والفكر الحدائني عند أدونيس ؟ إلى جانب ، ما المنهجية النقدية التي استند إليها أدونيس في نقد النص ؟ يسبقهما سؤال مهم عن مفاهيم البحث ومتغيراته ، وقد توزعت هذه الأسئلة على الفصول الثلاث ، حيث عني الفصل الأول بتوضيف مفاهيم البحث ومتغيراته ، المتمثلة في : النص ، النص القرآني ، الحدائني . في ضوء ما تمليه هذه المفاهيم بطبيعتها التعددية من مجالات ومقدمات وثيقة الصلة بالبحث عن النص في ضوء الفكر الحدائني عند أدونيس ، وتتلخص نتائج هذا الفصل فيما يأتي :

1. الـبيغة النقدية لمفهوم القرآن السائدة في دراسات الحدائنيين المتمثلة في الاقتزان الـاطلاحي بين النص والقرآن لا تعود إلى التراث المعجمي عند العرب ، أي إن النص ليس مرادفا للقرآن كما في التراث الفقهي ، وإنما يشير في خطاب الحدائنية العربية الراهن إلى طبيعته الذميمة المتشابهة مع الذموص الأخرى ، حيث يعد القرآن في هذه الـبيغة (النص) لغة تميز هذا النص عن غيره من الذموص ، وهذا يعني أن المنظور النقدي حول النص القرآني لدى الحدائنية العربية يستند إلى المرجعية الغربية في التعامل مع المقدس أولا ، وفي التعامل مع النص على الـبعيد النقدي ثانيا . غير أن خـوصـوصـية النص القرآني المتمثلة في الإلوهية والأزلية والثبات هي ما خلق التعارض الإشكالي بين طبيعة النص القرآني والمنهجية الغربية في قراءة النص ، لذا كانت خطوات كالأسنة والأرخنة أي الإنسان والواقع شروطا لازمة لإقامة قراءة نقدية مجددة للنص القرآني عند الحدائنيين ، يسبقهما ذلك المعنى العامر بالسعي إلى تقويض سالف القراءات المضادة في الموروث الديني وامتداداته الراهنة ، ويمكن الـبيغة هذه العلاقة بين نقد النص القرآني لدى الحدائنية العربية الراهنة وكل من الموروث والآخر بأن التراث الإسلامي كان أنموذجا فاعلا في إثبات إمكانية التجديد في قراءة النص القرآني كما في تجارب المعتزلة والمتمسكة ، في حين كانت المناهج الغربية الحديثة حول نقد النص هي المرجعية النقدية لتطبيق قراءة تجديدية للنص القرآني .

2. إن الاعتبار بالمرجعية كشرط أولي للحدائنية عن حدائنية عربية راهنة يثبت أنها ليست وليدة ذلك الحراك الداخلي لجدل الفكر مع واقع طغيان المادة أو حتى مهيباً لقبول ذلك الوعي الجديد المستجلب من عمق الـبراع الإنسان الغربي مع الكنسية كما في الحدائنية الغربية ، وفي المقابل ، فإن الاتجاهات التجديدية المستمدة من الحدائنية العباسية لا تتجاوز ، هي الأخرى ، ذلك التحول الفني الإبداعي المتمسك بالواقع المادي ، والتحول المعرفي الديني الذي لا يمس من الفكر العربي سوى ما يثيره واقع العلاقة بين الدين والسياسة من قضايا وإشكالات راهنة .

3. إن إشكالية التعارض بين الحدائنية العربية الراهنة والمقدس تعود إلى هيمنة المنطلق الاستعاري ، فليس ثمرة الـبراع فكري يتمتع بفاعلية توتر الوعي الديني لدى العرب في مواجهة ما تثيره الحدائنية الراهنة من أسئلة شائكة ومعقدة بتعدد واقع الإنسان العربي وتأزمه ، وإنما تبدو محاولات الحدائنية العربية بإقامة الفصل بين المقدس والحياة عامرة بحقيقة الـبراع القديم الملتبس بارتباط الدين والسياسة ، إلى جانب ما تستمد من معطيات الـبراع الديني في الحدائنية الغربية . كما أنه يمكن القول بأن المساعي الأولى للحدائنية العربية الراهنة نحو العلمنة بـوصفها مفهوما أساسيا في مراحل الحدائنية الغربية الأولى تتجه إلى تكريس الاتـمـال بالمقدس بدلا من الانفـمـال ، في سياق أشكلته بالقراءات الموفورة بالمغالاة والتحيز ، أو الانحراف عنه كأصل بحيث يظل حاضرا في مظاهر الانفـمـال والعلمنة .

4. تستمد القراءة الحدائنية للموروث مشروعيتها من الاعتبار بأن جزءا من الموروث يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي ، لذا فإن القراءة الحدائنية تتضمن هذا الدور العامر بغاية التقويض والإزاحة . ومن جهة أخرى ، يبدو

التعارض الإشكالي بين الحداثة والقدم أو الموروث لدى الحداثيين العرب نابع من التعارض الـ[[إشكالي في المعجم أي كون الحداثة تعبيراً عن جديد ، فهي تعارض القديم والمورث ، إلى جانب كون هذا التعارض يستمد مفاهيمه من الخـ[[ومة بين القدماء والمحدثين في الموروث الشعري والنقدي، والتي تحمل هذا المفهوم الزمني للحداثة ، بمغزل عن ما وراء هذا الـ[[إراع من ظروف سياسية واقتـ[[ادية خاـ[[مة ، حيث كان القديم ممثلاً بالعروبة الخاـ[[مة والحديث ممثلاً بالانفتاح العربي على الآخر الفارسي أو اليوناني . ويمكن القول أخيراً ، أن الموروث الحداثي تجلّى لدى الحداثيين العرب في مظهرين، الأول : الحداثة العربية سبقت الحداثة الغربية، وهذا المعنى بالذات هو ما تفتقر إليه الحداثة العربية الراهنة من حيث كونها ليست بدناً أو لم تـ[[احب تلك المرحلة من إلحاح المعرفة المعقدة بين الغيب والواقع . الثاني : قراءة الموروث الحداثي تعد خطوة متقدمة في سبيل إقامة حداثة عربية أـ[[يلة .

5. يعد التماهي مع حداثة الآخر الغربي إشكالا من إشكالات الحداثة العربية يعود في كثير من وجوهه إلى ما اقتضته العولمة الغربية من آثار جمّة إلى جانب الظروف السياسية المهيمنة ، يمكن اعتبارها عوامل خارجية أسهمت في بلورة شعور الحاجة إلى مماثلة الآخر ، إلى جانب المفهوم العام الذي فرضته الحداثة الغربية المتمثل في "كونية الحداثة " القائم على التشارك الإنساني العام في الإبداع والفكر دون خـ[[و[[ومية من أي نوع ، إلا أنه ، مع ذلك ، كان مفهوما استبداديا لا يعني سوى المشاركة الإنسانية لقيم الإبداع الغربي وخـ[[و[[يته المهيمنة بفعل العولمة السياسية والاقتـ[[ادية والاجتماعية والثقافية .

وتلخـ[[ت نتائج الفـ[[ل الثاني النابعة من بحث العلاقة بين النص والفكر الحداثي عند أدونيس ، بعد الإقرار بحقيقة أن النص كان مقوما رئيسيا في منظور أدونيس الحداثي في الآتي :

1. خلص أدونيس في بحثه السياسة العربية إلى أن اتباعية العرب تعود إلى تواشج الغيبي بالإنساني في الأزمة السياسية الأولى المتمثلة في اجتماع السقيفة ، وأشكال العنف السياسي الأخرى كحروب المرتدين والخوارج والنزاعات السياسية في خلافة عثمان إلى جانب الخلافة الأموية والعباسية ، التي تعود في مجملها إلى النزاع حول النص ، حيث تستمد السلطة بجانب المعارضة دعمها وشرعيتها من النص القرآني. إلا أن أدونيس حين يشدد على اتباعية السياسة العربية النابعة من اتـ[[الها العميق بالنص كمرجع ، فإنه يتجاهل شظرا كبيرا من حقائق مهمة تتضمن العوامل الأكثر تأثيرا في [[ياغة السياسة العربية ، في مقابل التحيز الكامل لفعل الثورة وتحولها ضمن اختزالها في مبدأ الرفض الذي يعني أنه ثمة عقبة تحول دون تحقيق التجاوز والحرية ممثلة في استبداد الرؤيا الغيبية بالواقع الإنساني ، ولعل أهم هذه الحقائق : النظام القبلي كان العامل المهيمن في نزاع السقيفة ، كما أن الـ[[إراع بين الأنظمة و الثورات السياسية في عـ[[ور الخلافة الإسلامية كانت تعبيرا عن [[إراع سياسي على مفهوم النظام السائد في ظل التحولات الحضارية الطارئة بين النظام القديم المتمثل في القبيلة والنظام الجديد المتمثل في خلافة إسلامية قوامها أمة وخليفة وشرعية إسلامية بمثابة دستور عملي لحياة مدنية ، إلى جانب ذلك ، يغيب أدونيس في نقده الموروث السياسي عند العرب ذلك التحول في السياسة العربية بعد نزول النص الذي سمح بأن تـ[[بح العلاقة بين السلطة والمعارضة متوازنة ضمن إطار من الجدل المنسجم ، في حين كانت المعارضة قبل نزول النص تُستأـ[[ل بالتهميش والإقـ[[اء الكلي بحيث تـ[[بح جزءا خارجا غير مؤثر على [[عيد الواقع السياسي . كما أن في تسليم أدونيس بأن السياسة العربية الراهنة ترث نفسها ، إثبات بأن في نقده للسياسة في الموروث العربي نقد للسياسة الراهنة ، بحيث لا يعني هذا النقد سوى بحث الأـ[[ل الأول للسياسة العربية النابع من اتـ[[الها بالنص، أي تواشج الغيبي بالإنساني ، في تجاهل تام للعامل الأكثر تأثيرا وهيمنة في سياسة العرب الراهنة المتمثل في

الآخر ، الذي لا يعني عند أدونيس سوى آخر ثقافيا ينبغي الانفتاح عليه ، ولعل ذلك يعود إلى أن أدونيس يلتزم بغيره من الحدائين بزعة استعادية نحو الموروث بكامل أسئلته وتعميداته وظروفه ، بحيث لا يعني الراهن وما يحمله من ظروف ذات خلوٍ لونية حضارية وتاريخية أي معنى مستقل عن الموروث .

2. خالص أدونيس إلى أن النص هو محور المعرفة العربية وعمادها ومحل تساؤلاتها، وأن لا وجود لمعرفة غير دينية ، وينطلق أدونيس في تسليمه بهذه الحقيقة من تـؤورين هما : أن لا فرق بين مفهومي الحقيقة والمعرفة، كما أنه لا فرق بين المعرفة الدينية و المعرفة الإنسانية ، فحرص الفقهاء على النقل كشرط أساسي في تلقي المعرفة الدينية وفهمها بناي ، ضمن هذا التـؤور ، أي معرفة إنسانية مناطها التساؤل وإعمال العقل. وإلى جانب ذلك ، فإن المعرفة المورثة هي معرفة دينية في حين أنها لا تتعدى هذا المفهوم في الراهن ، حيث تُستمد المعرفة العربية الراهنة إما من الموروث الديني أو من الآخر . كما أن تأكيد أدونيس على طبيعة المعرفة العربية بأنها دينية نـؤوية نقلية يبدو عائدا إلى إهماله التام لما وراء المعرفة الدينية عند العرب من منطلقات وثوابت متـؤولة بالنص ، ومـؤلده الإلهي الموجه لجميع البشر ، كضرورة استمرار فعل التبليغ بحيث تتحول في ضوئه مفاهيم كالنقل والتكرار واجبات دينية ، إذ أـؤبحت هذه المفاهيم ، عند أدونيس ، معزولة عن غايتها الدينية ، وعامرهما بمعناها الإنساني المناهض للإبداع والتساؤل .

3. يقر أدونيس بأن حداثة المعرفة في الموروث العربي نابعة من الحرية إزاء النص ، كما هو مائل في الاتجاه المعرفي العقلي والاتجاه المعرفي الـؤوي ، كما أنهما يمثلان معارضة للاتجاه النقل السائد ، بحيث يعدان اتجاهين متحولين عن اتجاه ثابت، لذا لا يعنيه ، قطعا ما وراء هذين الاتجاهين من شروط وغايات سياسية مؤثرة ، وإنما يعنيه من ذلك ، ما يمثله هذان الاتجاهان ، من تحول أو رفض يسبقه ثبات، لذا يبـؤلغ أدونيس في التعويل على دور العقل في المعرفة الدينية أو النـؤوية كما هو عند المعتزلة بإثبات تعارض الوحي والعقل ، في تجاهل تام لما تشير إليه المعرفة العقلية لدى المعتزلة ، في الأـؤل ، من قبول العقل الإنساني للوحي الإلهي ، حيث تعد الاختلافات غير موـؤولة بحكم العقل وحده ؛ وإنما بما يقتضيه النص ذاته من ضرورة إعمال العقل وفق ما ينص عليه ، أي إن محل التعارض لا يعود ، حتما ، إلى ما يقتضيه العقل من قبول أو نفي ، وأن الأمر عائدا في مجمله إلى ما يثيره التعدد في فهم النص من اختلاف وتعدد . ويمكن القول ، أخيرا ، أن المعرفة العربية ، عند أدونيس ، معرفة قائمة على النص ، وأن اتجاهاتها المتعددة بين النقل والعقل والقلب تستمد ثباتها وتحولها من علاقتها بالنص أولا ، وعلاقة بعضها ببعض ثانيا ، فالمتحول ما كان قائما على النص مقدما للإنسان أو العقل الإنساني كما هو الحال لدى المعتزلة والمـؤوفة ، أو مناهضا للنص بالمعنى الكلي كما هو ظاهر عند الملاحدة ، وكلاهما متحول حدثيا عن ثابت، سواء كان هذا الثابت هو الاتجاه النقل المقدم للنـؤو أو النص ذاته بالانحراف والتحول عنه كـؤل .

4. العلاقة بين اللغة والنص عند أدونيس يمكن ـؤياغتها بأن اللغة كانت هي المادة الأولى في الثقافة العربية قبل النص ، لذا كانت دهشة العرب إزاء النص لغوية ، حيث ترتب على ذلك بأن ارتبط الإنساني بالإلهي واتحدا على نحو أفضى إلى أن تكون اللغة لدى العرب ذات بعد ديني ، وقد تجاوز أدونيس ، ضمن هذا المعنى ، البحث في المفهوم الأداتي التـؤولي للغة العربية إلى البحث عن وجودها الفكري والمعرفي عند العرب ، حيث أثبت أن الاتباعية في الموروث اللغوي قائمة على الالتباس في النظر : بين اللغة من حيث إنها وحي ، واللغة من حيث إنها اـؤطلاح إنساني ، ونشاط تابع لفعالية الإبداع الإنساني ، لذا كان المنحى الاتباعي في الموروث اللغوي قائما على تقديس اللغة الجاهلية لا لقدمها ، بل لارتباط عبقريتها بأسباب الإعجاز القرآني وشروطه، ومن ثم فقد ربط أدونيس بين إشكالات اللغة في الموروث العربي وبين النص من المنظور التاريخي وأهدر ، في المقابل، الواقع الحي للغة العربية في الجاهلية وبعد نزول النص ، حيث كانت

اللغة العربية لدى العرب هي الهوية الخالصة لوجودهم ، لذا ارتبطت على الصعيد السياسي والاجتماعي بعد نزول النص باتجاهات محافظة أملاها عليها حقيقة الانفتاح على الآخر غير العربي في إطار انتشار الإسلام كدين للناس كافة. وعلى الصعيد المعرفي للغة العربية أثبت أدونيس أن قضية المجاز بوصفها إحدى مظاهر الفهم الحدائلي للنص تعرضت لمناهضة الاتجاه الاتباعي اللغوي الملتزم بالبعد الديني للغة العربية، مفيدا من الالهام الأول بين ألقاب المجاز ومناهضتهم ، إلا أنه رغم ذلك كان يضمم ذلك التأكيد على جانب مؤثر من الالهام الحضاري الدائم الذي يقتضيه القديم والجديد ضمن جدل التحول والتغير وما يرتبط به من حالات الاختلاف والاعتراب إلى جانب التخلي . كما اختزل أدونيس المجاز على الصعيد المعرفي في معنى وحيد متمثل في تجاوز ظاهر القول في النص كما في تجارب الباطنية والمتكوفة ، متجاهلا البعد التطبيقي لمثل هذه التجارب الحافلة بهيمنة إيديولوجيات محددة ، علاوة على إهداره لفعالية البعد الفني للمجاز بوصفه لونا بلاغيا مزدهرا في الكتابة العربية الموروثة .

5. ربط أدونيس بين النص والشعر من منظور الاتباع والإبداع عند العرب ، حيث أكد أن الشعر بعد نزول النص خضع لتحويلات جذرية أسست لمفهوم شعري جديد منحرف عن المفهوم الجاهلي للشعر، عوضا على أنها شكلت انحرافا آخر عن ما كرسه المفهوم الشعري الجديد بعد نزول النص من خصائص للشعرية العربية ، هي خلاصة اتحاد القديم الجاهلي مع الجديد الديني بهيمنة الأخير . حيث ربط أدونيس بين النص والشعر العربي من منظور الاتباعية في النقد ، وعلل ذلك بأن علاقة الشاعر بالأول الشعرية تشبه علاقة الفقيه بالأول الدينية ، إلى جانب أن المفاهيم الشعرية والنقدية التي راجت في مناخ الحدائث الشعرية الموروثة ، هي في الجمل ، مفاهيم دينية محضة ، كما أن مفهوم الألفية في الشعر والنقد العربي اقتضى رؤيا دينية حول الشعر محددة بالتقليد الشعري ، والقياس النقدي . وقد أهدر أدونيس نطاقا كبيرا من دلالات الشواهد النقدية في الموروث الشعري في مقابل توجيهها نحو إثبات سيادة المنظور الديني في الشعر والنقد العربيين ، فعلى الرغم من أن كلمة "المحدث" لم تكن لفظة وحيدة للتمييز بين الشعراء الألفيين والمحدثين ، حيث راجت بجانب ذلك لفات عديدة كالتأخر من الشعراء والمولد ، إلا أن كلمة "المحدث" ، رغم ذلك ، كانت مقدمة نقديا عند أدونيس؛ لدلالاتها في المنهج الديني على الابتداء والضلال في الدين ، عوضا على ما تعنيه اللفات الأخرى للشعر الجديد كالمولد والمتأخر بأن حدائث الشعر أو كونه محدثا في مقابل للشعر الجاهلي أو القديم يشتمل على دلالات أخرى ظاهرة كالطفولة والجدة ، وكذلك موقف النقاد كالأملدي وابن عربي من غموض شعر أبي تمام الذي فسره أدونيس بغلبة المنظور الديني على النقد العربي الذي يلتزم برؤيا دينية خالصة مفادها : النص هو الوضوح والبلاغ المبين ، متجاهلا في ظل هذا الإسقاط ، حقيقة التعقيد العربي لتقاليد الشعر العربية ضد التقاليد الدخيلة من الآخر اليوناني والفارسي ، إلى جانب ذلك الموقف الحضاري الدائم حول الجديد والغريب والمختلف .

6. احتفى أدونيس بالاتجاهات الشعرية الحدائثية في الموروث الشعري التي تتضمن خروجاً على القيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة ، واعتبرها نزوعاً متقدماً نحو الفل بين الدين والحياة العربية ، إلى جانب كونها في كثير من وجوهها تعد اتجاهات أملاها سيادة الالتزام الشعري بقيم الإسلام الأخلاقية ، وضرب أدونيس أمثلة واضحة من الشواهد الشعرية والنقدية كما هي عند أبي نواس والألمعي وموقف هذا الأخير من شعر حسان بن ثابت الجاهلي والإسلامي ، في حين عبر عن الاتجاه الأول الممثل بالنقد القيمي للشعر بما قام به عمر بن الخطاب من سجن للخطيئة في بيت شعر إضافة إلى تحلي والد امرئ القيس عنه وطرده لتشبيهه بنسائه ، إلا أنه رغم ذلك استند في تلموه إلى تغليب المنظور المجتمعي وتجاهل المنظور الفني الغالب في نقد الشعر حيث يُقدم الشعر لجودته وحدائثه كما في تقديم امرئ القيس على شعراء الجاهلية وبشار بن برد على الشعراء المتأخرين . كما أنه يمكن تفسير الاتجاه الحدائثي المتمثل في التعبير الشعري المنطلق من اللا

دين بأنه كان خاضعا لنزوع جديدة في التعبير عن معان جديدة ، تماما كما هو الحال في التحولات العديدة التي طرأت على القديمة القديمة كتجاوز الطلل والتعبير الشعري بالرمز والغموض ، ويدعم ذلك تفسير أدونيس لعوامل نشأة الحداثة الشعرية بأنها مرتبطة باكتناه اللحظة الحضارية الناشئة والتعبير بطريقة جديدة عن هذا الاكتناه. كما أن خلوص أدونيس ضمن منظوره النقدي الذي يربط اتباعية الشعر والنقد بالنص إلى أن وظيفة الشعر العربي قد تحولت بعد نزول النص من الاستبصار والكشف إلى كونه أداة إعلامية مؤسسة على ترسيخ القيم الإسلامية ، إضافة إلى تحوله من كونه نصا أول لدى العرب إلى كونه نص ثان ، لا يتسق وسائر التحولات الشعرية الحاسمة المتوجة بالشعر المحدث ، أي أن القول بسيادة الشعر والنقد الأيديولوجيين الخاضعين لمنطلقات التشريع القرآني هو قول يفقد قوته عند الإمعان في ما تلا هذه المرحلة الطارئة ( مرحلة الدعوة الإسلامية ونزول النص ) من تحولات مهمة ، كان الواقع العربي ، فقط ، هو مدار التجربة الشعرية عند العرب شكلا ومضمونا .

7. خالص أدونيس إلى أن الثقافة العربية ثقافة دينية ، أي أنها مستمدة من النص ، ومقطوعة اللملة بالواقع الإنساني والتجربة الحية ، فهي طبقا لهذا المعنى ، ثقافة لم تخض غمار التساؤلات الأولى عن الأشياء ، وإنما تستمد تساؤلاتها الأولى من منظور ما يقتضيه المرجع الذاتي ( النص ) ، لذا فإن خلائص الثقافة العربية تتمثل في أنها دينية ذاتية تبعية ، إلى جانب ما يترتب على ذلك من خلائص أخرى كالقدسية والواحدية والاستعادية والتكرارية ، ويصدر هذا التلازم عند أدونيس عن نزعة ربحية لمادية الثقافة الغربية وازدهارها كنتيجة لطابعها المادي ، وارتباط هذا المعنى بمنظومة الحداثة الغربية القائمة على الفصل بين الدين والدولة ، غير أن هذا التلازم لا يسعه أن يتضح إلا في ضوء ما تلميه المعرفة من ضرورات الحراك والنشاط كدلائل معبرة عن تقدم ثقافة بعينها ، حيث علل أدونيس تراجع الثقافة العربية بأنها قائمة على اعتبار العالم نص موحى نهائي ، كامل ومطلق ، تنبثق منه المعرفة والحقيقة ، وهو معيارها ، متجاهلا الارتباط المعرفي بين النص وما يثيره واقع الإنسان العربي من إشكالات واتجاهات معرفية متداورة موقولة ، في حقيقتها ، بمرآة العقل العربي حول حقيقة الوجود والعالم ، لذا كان الالتماس في الفكر العربي بين مؤمن بنص إلهي موحى والآخر المناهض لذلك كله هو البرهان الأكيد على أن التسليم بغييب موحى لدى العرب لم يكن بمعزل عن اختبار حقيقي طال كثير من تساؤلات الوجود والحياة بين التسليم بالعقل أو بالقلب ، كما أن الإيمان بالنص ممددا للمعرفة الكلية النهائية لم يمنع العرب المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم من التماس حاجاتهم المعرفية من الآخرين عبر الترجمة . وربما كان نزوع أدونيس إلى هذا التلازم مبرورا إلى ما تعيشه الثقافة العربية الراهنة ، إلا أن هذا التلازم ، رغم ذلك ، يبدو مغلوطا حين يقوم على مساواة ماض الثقافة العربية براهنها انطلاقا من استمرار وحدة الدين والمرجع الذاتي واللغة ، فالإنسان العربي وحده هو المقياس الفعلي لمعنى التقدم والتراجع ؛ ذلك أن حقيقة تقدم الثقافة العربية لدى العرب القدماء وتراجعها في الراهن يثير تساؤلا مهما : لم كانت ذاتية الثقافة العربية في الماضي عاملا مشاركا في ازدهار الثقافة العربية وتقدمها ، وفي الآن ذاته ، تعد عاملا مشاركا في تراجعها الراهن عند أدونيس ؟

وتلخص نتائج الفصل الثالث المعقود حول البحث عن الكيفية التي نقد بها أدونيس النص بوصفه عاملا مؤثرا في الفكر العربي من جهة وبوفاة ذلك مفتوحا على فعالية القراءة من جهة أخرى ، وخلاصة هذا النقد مقارنة بغيره من الحداثيين العرب كالجبري وأبي زيد وأركون فيما يأتي :

1. استند أدونيس في نقده النص بوصفه عاملا مؤثرا في الفكر العربي من سياسة ومعرفة وثقافة وفن إلى آليات نقدية غير واضحة ، حيث خلص عبرها إلى كون النص بوصفه غيبيا كان المؤثر الأكبر فعالية في إيغاب المنظور الاتباعي في الفكر

العربي ، وتمثل هذه الآليات في تغليب بعض الحقائق وإهدار أخرى ، وتجريد شواهد الموروث من سياقها الفعلية وتوجيهها لإثبات حقيقة محددة أو اختزالها بحيث لا تعني ذاتها المتكاملة ، حيث تلعب عوامل كالمغالاة والشطط والإسقاط في التأويل دورا كبيرا في إعادة صياغة الشواهد أو الحقائق لدرجة تـلـل إلى مناقضتها لمعانيها السابقة، كما تلعب دورا كبيرا في تجريد المفاهيم من معانيها الحقة كما هي ثابتة في الموروث . وقد سمحت هذه المنهجية النقدية غير المعلنة عند أدونيس بالتأكيد على الاعتقاد بأن كثيرا من الحقائق في الموروث تحمل ذلك المعنى من الاستجابة للتأويلات المستمرة اللانهائية ، إلى جانب كونها غير منغلقة على معان محددة ، بل تـضمـر في ذاتها، كما حرص أدونيس في بحثه أن يؤكد ، معان أخرى مضادة وإدامة لمعانيها الظاهرة ، وهذا الاتجاه بالذات،أفضى إلى التسليم بنتيجة واضحة قوامها : إن تعدد المعاني وتضادها حول الموروث والتاريخ العربيين عند أدونيس يبدو مشروطا ، في كثير من وجوهه ، بالاعتماد على عدد من آليات النقد الغير واضحة، المسبوقه بميل غير ظاهر نحو التحيز ( تحيز أدونيس للحداثة بإقـاء أحد عناـئـرها المؤثر في صياغتها المتمثل في القديم أو الثابت كاتجاه خارجي مضاد) ، يتكشف على ما ساد من نقد عند أدونيس متمثل في الاعتبار بالنتائج قبل المقدمات .

2. لم يفتـر أدونيس على بحث الاتجاه الاتباعي للنص في الفكر العربي بل سلم بوجود اتجاه آخر حداثي أيضا ، كان مـثـبـتا بإحدى طريقتين ، الأولى : البحث في هذا المعنى عبر التوليف العام لدور النص في الموروث العربي و العـلـلـة العربية الراهنة ضمن منظور مقارني ، وهذا الأمر لا يتعدى حدود الاعتراف بتأثير النص في الفكر العربي وقياس مداه من القوة والضعف بالنسبة لمرحلة زمنية وأخرى . الثانية : البحث في تفـاـلـل هذا المعنى عبر التأكيد على ما أسسه النص من منظور حداثي حول النص الأدبي أو حتى المعرفة والمجالات الإنسانية الأخرى في الموروث العربي حـلـلـا، بالتجاوز مع الاتجاه الآخر الذي يقضي بالنص عاملا مؤثرا في التأسيس للاتباعية العربية في الفكر . وفيما تعد الطريقة الأولى أمرا يتعذر على أدونيس تجاهله أو دحضه، فإن في تسليمه بدور النص الحداثي في الموروث يبدو متناقضا إذا جاور به اعتقادا آخر ، هو السائد في نقده، متمثلا في أن النص كان عاملا مؤثرا في التأسيس للاتباعية في الفكر العربي . وهذا التحيز النقدي القائم على تغليب اتجاهها دون آخر عند أدونيس لا يتحقق حـلـلـا في الأساليب النقدية غير المعلنة، كالمغالاة والإسقاط والشطط ، وإنما يعود ، في كثير من الأحيان ، إلى السياق الخارجي للنقد ذاته ، ويمكن توضيح ذلك بالقول أن أدونيس احتمال الكثير من المعان للنص في علاقته بالحداثة العربية ، إلا أنه سلم بمعنى وحيد هو دور النص بـلـلـة مؤسسـا للاتباعية في الفكر العربي ، وذلك عبر منهجية محددة تتجلى بالنظر إلى مؤلفات أدونيس النقدية العامة بمساع حثيثة نحو التكريس والتغليب والتكرار . كما أن التناقض الذي لوحظ لدى أدونيس ، من هذا المنطلق ، ربما ، يعود في كثير من وجوهه، إلى أن الحديث عن الموروث الفكري عند العرب القدماء يبدو متعذرا في حال تجاهل حقائقه المتشابهة بين التاريخ والحضارة والواقع السياسي والمعرفي ، فجميعها يضمم الكثير من العلاقات والأدوار المتشابهة دون إـلـلـة ، عوضا على ما يشيعه في رهن الحداثة العربية من إشكالات لا تقل غموضا عنها ، إلى جانب كون أدونيس علماني النزعة يـمـجـد من الموروث ما يتسق تماما مع هذه النزعة دون أن يلغي ذلك الاعتراف بدور المقدس فيه ، إلا أن ذلك الاعتراف ، في نهاية الأمر ، يبدو مـوـلـولا في ضوء غلبة نزوع العلمنة عند أدونيس بغاية وحيدة هي التحرر من هيمنة المقدس وتمكين الإنسان كما هي حال الحداثة الغربية، ومن أجل ذلك كان يـوـلـف أدونيس بالتناقض والارتباك .

3. خلص أدونيس إلى أن النص يعد نـلـا حداثيا قائما بذاته ، وقد استند في ذلك إلى القراءة الفنية التي تعتبر النص بنية لغوية ذات دلالة تختص بسمات محددة ، حيث تعد كل من البنية اللغوية إلى جانب الدلالة عندـلـلـة أساسيين في الإجابة عن التساؤل البعيد عن النص ضمن قراءة المنظور الشرعي ، هذا الأخير الذي يعتبره أدونيس أحد أهم الأسباب

التي أفضت إلى محدودية القراءة النقدية للنص. لذا فإن أدونيس حين يبحث عن مقومات الحداثة في النص كبنية لغوية فإنه يشيد بهذا الاتجاه أَمْوَدَجًا متكاملًا وحقيقياً للحداثة الكتابية أو الفنية، يمكن في ضوءه الإجابة عن التساؤلاتين الآتيين: كيف نكتب نَـمًا حدثيًا يملك في ذاته قانونه الخاص كما في النص؟ ، وكيف نكتب نَـمًا يحمل في ذاته قيم التغيير الجذري فيما حوله كما في النص؟ فأدونيس حين يبحث في البنية اللغوية للنص من منظور حدثي لا ينفك عن التأكيد على قيمة ذلك كله في التأسيس لتغييرات جذرية على النَـمِ العبد الفني في الحياة العربية .

4. يمكن الكشف عن خِـمِية نقد أدونيس للنص مقارنة بالحدثيين العرب الآخرين بأن نقد النص كمادة مباشرة أو كمادة مؤثرة في الفكر العربي، عند أدونيس ، يبدو مَوَـلًا بولًا بغاية الرغبة في تغيير الرؤيا المعرفية للإنسان نحو الغيب ، لذا كانت إشكالات الموروث العربي كما بحثها أدونيس من منظور ما يربطها بالبعد الغيبي أو النَـمِ (النص) مجردة عن شروطها التاريخية والثقافية والحضارية ، في حين تلعب عوامل كالتاريخ والسياسة والحضارة والثقافة في حسمها ، وِـبَاغًا أبعادها المؤثرة بامتدادها إلى رهن الفكر العربي عند أقرانه الحدثيين، ويمكن القول ، أيضا ، أن التأويلات التي أجراها أدونيس لبعض آيات النص لم تتعدى سبيل منع البراهين النَـمِية بمحس ظني ساذج عبر إهدار معطياتها لدعم منظور دون آخر ، في حين كانت محاولات نقد النص لدى أبي زيد وأركون قائمة على منهجية معللة واضحة، ويمكن القول أخيرا ، أن الفرق الجوهرى يكمن في أن مشروع أدونيس حول نقد النص من منظور حدثي قائم على منهجية غير منضبطة أو واضحة ، في حين تبدو مشاريع أركون والجاربي وأبو زيد مشاريعا مؤسسية من نواح عديدة كشمولها المعرفي ورسوخها الاِـطَـلَـحِي ومرجعيتها الفلسفية المنضبطة منهجيا .

يتضح ، في ضوء ما سبق من نتائج ، أن النص كان المقوم الوحيد لمشروع أدونيس الحدثي ، ويمكن تفسير ذلك بأن النص كان أشبه بمعيار أو أَمَلٍ غيبي تقاس في ضوئه الانحرافات إلى الواقع الإنساني بَوَـلٍفها دلائل معبرة عن التحول ، وفي الحالات التي يعتد أدونيس بذلك الدور الحدثي للـنَـمِ من منظور مقارني ، أي الاعتراف بالدور المحوري للـنَـمِ في التأسيس لحداثة جذرية عميقة تستمد تساؤلاتها من واقعها الحي ، في مقابل لتلاشي هذا الدور في الحداثة العربية الراهنة القائمة على مبدأي الاستعادة من الموروث والاستعارة من الآخر ، يستمر أدونيس في التأكيد على حقيقة أن تراجع الحداثة العربية اليوم يعود إلى غلبة الاعتداد بالمرجعية الغيبية للعرب المسلمين ، ومن هذا المنطلق ، يدعو أدونيس إلى عدم إهمال هذه البنية المهيمنة على الوعي العربي، حيث يجب إخضاعها لنقد جذري . هذا التناقض عائد في مجمله إلى أن أدونيس ، نفسه ، لا يحاول أن يتبنى موقفا حاسما أو اتجاهًا خَـمًا في الوقت الذي يغالي في نزوعه إلى اتجاه بعينه ، أي أن عدم الوضوح هو ما يـبَاغ التناقض في منظور أدونيس نحو الحداثة العربية في علاقتها بالنص ، أخيرا ، يمكن القول أن النص عند أدونيس يعد أَمَلًا من أَمَلٍ الحداثة العربية الموروثة ، كما يعد بَوَـلٍفه بنية مهيمنة في رهن الفكر العربي عقبه تحول دون أي حداثة مؤثرة يمكن ، تجاؤها ، حقيقةً ، عند أدونيس ، بالنقد الجذري .

أخيرا ، تجب الإشارة إلى أن حِـمِيلة هذا البحث ، ليست بنية مغلقة دون محاولة نقدية أخرى أكثر عمقا وشمولا في ضوء حقيقة أن التساؤلات الإنسانية حول الفكر والواقع أو الوجود بأكمله تستمر حيث يوجد الإنسان المفكر ضمن واقعه الإشكالي .



## قائمة المصادر والمراجع

### ■ القرآن الكريم

### أولا : المصادر

#### ■ أدونيس :

- الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، ط7، دار الساقى، بيروت، 1994.
- ديوان مفرد بـ [يغىة الجمع وقـ]ائد أخرى، د.ط، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996.
- زمن الشعر، ط6، دار الساقى، بيروت، 2012.
- سياسة الشعر ، ط2، دار الآداب ، بيروت ، 1996.
- الشعرية العربية، ط2، دار الآداب، بيروت، 1989.
- الـوفية والسوريالية، ط3، دار الساقى ، بيروت ، 2006.
- فاتحة لنهايات القرن، ط1، دار العودة، بيروت، 1980.
- الكتاب الخطاب الحجاب، ط1، دار الآداب، بيروت، 2009.
- كلام البدايات، ط1، دار الآداب ، بيروت ، 1989.
- المحيط الأسود، ط1، دار الساقى، بيروت، 2005.
- مقدمة للشعر العربي، ط3، دار العودة، بيروت، 1979.
- موسيقى الحوت الأزرق، (الهوية، الكتابة، العنف )، ط1، دار الآداب، بيروت، 2002.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993.
- النظام والكلام، ط2، دار الآداب، بيروت، 2010.
- ها أنت أيها الوقت، سيرة شعرية ثقافية، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993.
- الهوية غير مكتملة، الإبداع ، الدين ، السياسة ، الجنس ، ترجمة حسن عودة ، ط1، بدايات للطباعة والنشر ، دمشق ، 2005.

### ثانيا : المراجع

#### ❖ المراجع العربية الحديثة:

- أبو زيد، (ذـ [ر حامد])
  - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012.
  - مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط8، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2011.
  - نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1994.
- أبو فخر، ( [لقر])
  - حوار مع أدونيس ( الطفولة، الشعر، المنفى )، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.

- أركون ، (محمد)
  - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق هاشم الخال، د.ط، دار الطليعة، بيروت، 1998.
  - نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ترجمة هاشم الخال ، ط1، دار الساقى ، بيروت، 1997.
- أنيس، (إبراهيم)
  - من أسرار اللغة ، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، 1972.
- بجيري، (سعيد حسن)
  - علم لغة النص : المفاهيم والاتجاهات، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997.
- بدوي، (عبد الرحمن)
  - من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- تاويريت، (بشير)
  - أدونيس في ميزان النقد، أربع مسائل خلافية بين أدونيس ومعارضيه، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2009.
  - آليات الشعرية الحدائية عند أدونيس، دراسة في المنطلقات والأصول والمفاهيم، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2009.
- الجابري، (محمد عابد)
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
  - نقد العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- الجنابي، (عبد القادر)
  - رسالة مفتوحة إلى أدونيس في الألفية السورية والسورية ومدارس أدبية أخرى، ط1، دار الجديد، بيروت، 1999.
- حمودة، (عبد العزيز)
  - المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001.
- زدادقة، (سفيان)
  - الحقيقة والسراب، قراءة في البعد اللغوي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.
- شاكرا، (محمود)
  - التاريخ الإسلامي، الخلفاء الراشدون، ط8، المكتب الإسلامي، بيروت، 2000.
- شهاب ، (كاتيا)
  - أدونيس في مرمى نيران النقاد، ط1، مركز الدراسات والترجمة ، بيروت ، 2010.
- الطهطاوي،(رفاعة)
  - تخليص الإبريز في تلخيص باريز، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2011.
- العسل ، (عقلم)
  - الخطاب النقدي عند أدونيس ، قراءة الشعر أنموذجا ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2007.
- الكواكبي، (عبد الرحمن)

- طبائع الاستبداد ومقارن الاستعباد، ط3، دار النفائس ، بيروت ،2006.
- يوسف عوض، (نور)
- علم النص ونظرية الترجمة، ط1، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، 1989.

#### ❖ المراجع العربية القديمة :

- ابن خلدون،(عبد الرحمن بن محمد)
  - مقدمة ابن خلدون،تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار يعرب، دمشق، 2004.
  - ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاينهم من ذوي الشأن الأكبر ، تحقيق خليل شحادة ، سهيل زكار ، ط2 ، دار الفكر ، بيروت ،2000.
- ابن قتيبة الدينوري،(عبد الله بن مسلم)
  - الشعر والشعراء ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، د.ط ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت .
  - الإمامة والسياسة، ط1، دار الأضواء، بيروت، 1990.
- أبو بكر الباقلي،(محمد بن يحيى)
  - أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر ، محمد عبده غرام ، نظير الإسلام الهندي ، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ،1980.
- أبو عبيدة، (عمر بن المثنى)
  - مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955.
- الأمدي ، (الحسن بن بشر)
  - الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ، تحقيق السيد أحمد باقر، ط4، دار المعارف، 1994 .
- الجاحظ ، (عمرو بن بحر أبو عثمان )
  - الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط2، مكتبة م.طفنى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، 1965.
- الجمحي ، (محمد بن سلام)
  - طبقات فحول الشعراء ، تحقيق وشرح محمود محمد شاكر ، د.ط، دار المدني ، جدة ، د.ت
- الحسن بن هانئ ، (أبي نواس)
  - ديوان شعري ، تحقيق وشرح محمود أفندي والباقلي ، ط1، المطبعة العمومية ، القاهرة ، 1898.
- الخلاج ، (حسين بن منذور)
  - الأعمال كاملة ، التفسير - الطواسين - بستان المعرفة - لوص الولاية - المرويات - الديوان ، تحقيق قاسم محمد عباس ، ط1، رياض الريس للكتب والنشر ، القاهرة ، 2002.
- القاضي الجرجاني ، (علي بن عبد العزيز)
  - الوساطة بين المتني وخبومه ، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي محمد البجاوي ، د.ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، 1966.

- المزرابي، (محمد بن عمران)
  - الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء ، تحقيق محمد حسين شمس الدين ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995.
- المعتز بالله، (محمد)
  - طبقات الشعراء المحدثين، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، د.ط، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- معمر العذري ، (جميل بثينة)
  - ديوان شعري، تحقيق بطرس البستاني ، د.ط ، دار بيروت ، بيروت ، 1982.

#### ❖ المراجع المترجمة إلى العربية :

- أركون ، (محمد)
  - تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم الخال ، ط2، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1996.
  - القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم الخال، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- بارت، (رولان)
  - لذة النص، ترجمة مندر عياشي، ط1، دار لوسوي، باريس، 1992.
- بودلير، (شارل)
  - الأعمال الشعرية الكاملة، ترجمة رفعت سلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2009.
- دي بوجراندي، (روبرت)... وآخرون.
  - مدخل إلى علم لغة النص، ط1، دار الكاتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.
- روزا مينوكال ، (ماريا)
  - الضوء المشرقي ، أدونيس كما يراه مفكرون وشعراء عالميون ، ط1، بدايات للنشر والتوزيع ، دمشق ، 2004.
- سلدن، (رامان)
  - النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، د. ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- فوكو ، (ميشيل)
  - الكلمات والأشياء ، ترجمة مطاع الفدي... وآخرون، د. ط ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، 1990.
- واورزنيك، (زتسيسلاف)
  - مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، ترجمة سعيد حسن بحيري، ط1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.

#### ❖ المعاجم والقواميس:

- ابن منظور، (محمد بن مكرم)
  - لسان العرب، د.ط، دار إدار، بيروت، 1955.

- انطوان الياس، (الياس). الياس، (ادوار)
- قاموس الياس العربي، عربي - إنجليزي، د.ط، شركة دار الياس العربية، القاهرة، 1979.
- الرازي، (محمد بن أبي بكر)
- مختار الأحكام، د.ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
- الزبيدي، (محمد مرتضى)
- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق م. طفي حجازي، د.ط، سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 16، 1987.
- الشريف الجرجاني، (علي بن محمد السيد)
- معجم التعريفات، تحقيق محمد إديق المنشاوي، د.ط، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
- علوش، (سعيد)
- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985.
- مجمع اللغة العربية
- المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
- مكتب الدراسات والأبحاث
- القاموس (فرنسي - عربي)، د.ط، دار الكتب العالمية، بيروت، 2004 .
- The oxford English - Arabic Dictionary , Oxford University .1972,

#### ❖ الدوريات :

- الجابري، (محمد عابد)
- اللفظ والمعنى في البيان العربي، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج 6، ع1، ديسمبر، 1958.
- أزمة ثقافية.. أم أزمة عقل؟، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج 4، ع 3، إبريل / مايو / يونيو / 1984.
- رشيد رضا، (محمد)
- نبيحة العثمانيين والوطنية، مجلة المنار، ط2، مطبعة المنار، القاهرة، مج9، ع9، 1909.
- عافور، (جابر)
- تعارضات الحداثة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع1، أكتوبر، 1980.
- قراءة محدثة في ناقد قديم "ابن المعتز"، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج6، ع1، أكتوبر / نوفمبر / ديسمبر، 1985.

