جامعة قطر

كليّة الآداب والعلوم

النص وتشكلاته الثقافية في الفكر الحداثي عند أدونيس

أعدّت بواسطة

هوية المري

قدّمت هذه الرسالة كأحد متطلّبات

كليّة الآداب والعلوم

للحصول على درجة الماجستير في

الـ لغة عربـ ية وآدابـ ها

يـ وذ يو 2017

©2017.هوية عبدالله المري. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ةهوية عبدالله المري بتاريخ 2017/3/23،وَوُفِقَ عليها كما هوآتٍ:

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 الحداثي عند أدونيس ، ويكتسب أهميته من إثارته لعلاقات الحداثة 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 الحداثية سواء في إبداعه الشعري أو خطابه النقدي ، ويمكن الوقوف على دراساته النقدية للحداثة العربية لإثبات أن النص كان محورا ساطعا ومضمرا في آن لأغلب هذه الدراسات ، مهما كان منضويا تحت مسميات أو مفاهيم محددة كالأصل والمرجع والمصدر من جهة أو الغيب والوحي والمقدس من جهة أخرى ، فقد احتل بحث الأصل المتمثل في النص أو الرؤيا الدينية النابعة عنه في كتابه "الثابت والمتحول عند العرب " فصلين 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 الصريح في دراسات عديدة كـ"النص القرآني وآفاق الكتابة"، وكونه محورا لتجربة الصوفية كما عرضها في كتابه "الصوفية والسوريالية " ، ومحورا ، أيضا ، في حديثه عن الشعرية العربية في ضوء اتحادهما 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 الحداثي إلا أن أحدا لم يتعرض لهذا الجانب الرئيس منه ، حيث اقتصر الكثير من الناقدين والباحثين لأدونيس على البحث حول اتجاهين أحدهما متمثل في الحداثة الشعرية كما أسس لها أدونيس والآخر مصروف إلى دراسة المنهجية النقدية التي اعتمدها أدونيس في خطابه النقدي للحداثة العربية ؛ ومن أجل ذلك كان هذا البحث موجها لدراسة هذا الجانب النقدي المهمل حول أدونيس وخطابه الحداثي .

وقد دارت فصول البحث ومساراته حول الإجابة على تساؤلات عديدة ، أهمها : ما الدور الذي لعبه النص في الرؤيا الحداثية لأدونيس ؟ ، وما الخصوصية النقدية على الصعيد المنهجي لأدونيس في بحثه النص كمقوم رئيس لمنظوره الحداثي ؟، وقد اقتضت طبيعة هذا البحث الاستناد إلى آليات منهجية محددة كالمقاربة والوصف 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 الحداثية إلا أنه رغم ذلك لم يكن عاملا وحيدا في صياغة إشكالات الحداثة العربية كما افترض أدونيس .

الملخص بالانجليزية :

This research aims to critically discover the role of Quran text in modernist thinking of Adonis, which takes it 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 constituentin 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 visionin 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 critic 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 relaying 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

شكر وتقدير iiiv

المقدمة 1

الفصل الأول : توصيفات مصطلحية 7

أولا: النص والنص القرآني 9

أ. النص 9

ب. النص القرآني 12

ثانيا : الحداثة العربية 16

أ. الحداثة والمقدس 18

ب. الحداثة والموروث 21

ج. الحداثة والآخر 24

ثالثا: ترجمة فكرية لأدونيس 26

أ. المرجعية الدينية 28

ب. المرجعية الغربية 28

ج. مرجعية التراث العربي 29

الفصل الثاني : علاقة النص بالفكر الحداثي عند أدونيس **31**

أولا : النص والفكر السياسي 34

أ.السلطة 36

ب.المعارضة 40

ثانيا : النص واتجاهات المعرفة 44

أ.المعرفة النقلية 46

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

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر الجزيل إلى جميع من ساندني في إنجاز هذا البحث

مقدمة

عني هذا البحث بالكشف النقدي عن دور النص في الفكر الحداثي عند أدونيس ، ويأتي ذلك تماشيا مع حقيقة أن النقد يعد مظهرا من مظاهر الرؤيا الحداثية العربية الراهنة ، حيث يعبر عن إشكالات الحداثة الفعلية وعقباتها ، إلى جانب كشفه بأنه ثمة وعيا متقدما بضرورة إقامة حداثة عربية عميقة تتجاوز الموروث ببعده الغيبي الممتد والآخر ببعده الاستبدادي ، وهذا الأمر، بالذات ، هو ما يحيل النقد إلى مطلب مهم للتأكيد على خ□و□لية الحداثة العربية الراهنة بعيدا عن الموروث والآخر ، أي التأكيد على بعديها الحضاري و التاريخي بحيث ت□بح إشكالات الواقع وقضاياه الراهنة هي نقطة البدء في نقد الحداثة ، ويحتل المقدس أو النص ضمن هذا المنظور مرتبة أولى مع الموروث بو□ف هذا الأخير أول واقع شهد بدايات الات□ال بين الغيب والإنسان العربي ومراحل تأسيسه ، ويمكن القول بأن نقد النص ضمن الموروث يستمد مشروعيته من حقيقة أن إشكالات الحداثة العربية الراهنة تعود إلى المرجعية الأولى للفكر العربي الماثلة في الغيب ، لذا كان نقد النص تحت مسميات محددة كالمقدس والغيب والوحي غالبا في الكثير من الدراسات والبحوث النقدية للحداثة العربية الراهنة، ويعد أدونيس من الحداثيين الذين نقدوا النص دون أن يف□حوا عن مثل هذا الاتجاه □راحة ، حيث يعد النص ،في هذه الحالة، جزءا من الموروث الممتد كإشكال أو عقبة دون تحقيق حداثة عربية فعلية، أي أنه يعد عاملا مؤثرا في التأسيس للاتباعية في الفكر العربي المناهضة بدورها لأي اتجاه حداثي ، حيث كانت الرؤيا الإنسانية النابعة من الغيب أو النص ،عند أدونيس ،غالبة على واقع الإنسان العربي ، معززة ضمن هذا الدور لمظاهر القبول و التسليم والانغلاق .

وتجدر الإشارة إلى أن ق□ور عنوان الرسالة الموسوم بـ"النص وتشكلاته الثقافية في الفكر الحداثي عند أدونيس " عن الإف□اح الكامل عن ماهية النص المنشود يمكن تفسيره بأن "النص" يعد عند ذوي الاخت□اص في الفقه – وهم الأكثر تعاملا مع القرآن باعتباره النص أي الكامل الأزلي– م□طلحا دالا على القرآن الكريم كما تبين في الف□ل الأول المت□ل بتو□يف الم□طلح، علاوة على ما يدل عليه عند كثير من الحداثيين بو□فه مفهوما معبرا عن المقدس كما هو واضح مثلا عند ن□ر حامد أبو زيد في كتابه الموسوم بـ"مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن " ، وعلى الرغم من ذلك يظل التساؤل مشروعا حول الجدوى من الاقت□ار على م□طلح"النص" ، ويمكن الإجابة بأن ذلك كان تجنباً لانحراف الفهم عن المسار النقدي الثقافي للبحث، و الاحتمال الكبير بان□رافه إلى المنظور الديني حول الحداثة الذي قد ينشأ نتيجةً للتجاور الد□ريح والمتعالق بين النص القرآني والحداثة.

وقد كان لغاية أدونيس الأولى المتمثلة في التأسيس لحداثة عربية بهدم عقباتها الماثلة في مظاهر الاتباعية الممتدة من الموروث في مقابل التكريس لمظاهر إبداعها القديم كتجارب يمكن الإبداع على غرارها ، دورٌ كبيرٌ في □رف الكثير من الباحثين والناقدين لأدونيس عن الاعتراف بأن النص كان مقوما لمشروع أدونيس النقدي للحداثة العربية ، مهما بدا ذلك منضويا تحت مساع البحث في الرؤيا الاتباعية للإنسان العربي الملتزم بالغيب أو النص كمرجع ، فعلى الرغم من أن النص كان عند أدونيس أ□لا من أ□ول الفكر العربي واستثناره ضمن هذا المعنى عند أدونيس بغالب الاهتمام البحثي والنقدي ، حيث لا يخلو كتاب نقدي للفكر أو الفن لأدونيس دون ف□ل أو باب مقدم عن الأ□ل وماهيته وأثره ، ومن ذلك بحثه الشائك عن الثابت والمتحول الذي احتل فيه البحث عن الأ□ل ف□لين 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 الد□ريح في دراسات عديدة كـ"النص القرآني وآفاق الكتابة" ، وكونه محورا لتجربة الد□وفية كما عرضها في كتابه "الد□وفية والسوريالية " ، ومحورا ، أيضا ، في حديثه عن الشعرية

العربية في ضوء اتحادهما 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 أنموذجا" لعبد القادر محمد مرزاق و"الإبداع ومـادره الثقافية عند أدونيس"لعدنان حسين قاسم ،و"آليات الشعرية الحداثية عند أدونيس " لبشير تاوريريت ، 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 تاوريريت ، ويعبر كل من المدارين عن اتجاهين متنابذين أحدهما مؤيد والآخر مناهض ، ولعل الأخير هو الأكثر ميلا إلى الحديث باهتمام عن مفاهيم الغيب في مشروع أدونيس الحداثي كالله والمقدس والوحي، وإن كان مولا، في نهاية الأمر، بغاية الكشف عن تناقضات أدونيس وبعض من مواقفه المرتبكة نحو الإلحاد والتـوف و البعد عن الدين ، فإن الشيء دائما يتضح بضده ، ومن ذلك قولهم "الملحدون هم الأكثر قربا من الله "(كما في تعبير أدورنو ، نقله عبد القادر الجنابي في رسالته المفتوحة إلى أدونيس ،ص14).

وخلاـة القول في هذا المنحى أن نقد المشروع أو الخطاب الحداثي لأدونيس يحتم ذلك الوعي بحقيقة أن النص كان عند أدونيس أـلا من أـول الفكر العربي ، بحيث يعد ، في هذه الحالة ، نقطة البدء لإقامة أي نقد لمشروع أدونيس الحداثي ، في حين كان على المستوى الفني أنموذجا بدئيا في الكتابة الإبداعية إلى جانب كونه على ـعيد الرؤيا الشعرية يعد معيارا غير ظاهر، يحاول أدونيس ، مناهضته بإبداع رؤيا شعرية تستمد أسس رفضها بالانحراف عنه . هذا كله كان موجها لي لاختيار موضوعٍ كهذا ، يعبر بـراحة 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 ، كالبحث عن مفهوم النص إلى جانب محاولة المقاربة الموضوعية لدور النص في خطاب عـر النهضة 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 عـر النهضة العربية . ويمكن القول أن مثل هذا الاتجاه نحو البحث عن الحداثة في علاقتها بالنص وما يـل ذلك من إشكالات ممتدة من الموروث وحتى الراهن ليس دارجا على المستوى النقدي بفعالية كبيرة كما الاتجاهات الأخرى المولـولة ببحث الحداثة والشعر أو الحداثة والموروث، علاوة على أن حضوره في المشهد النقدي وعلى ـعيد الواقع أيضا ، لا يزال مرتبطا ، في كثير من الأحيان ، بوجهات نظر وردود فعل مردفة يغلب عليها التحرج والرفض أو تجاوز ذلك إلى التجريم والإقـاء ، 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 كالمتطرف والمتشدد والتكفيري والمستبد . هذا الأمر بالتحديد هو ما أفضى إلى أن تكون خطوتي الجريئة لمقاربة موضوع كهذا عامرة بالرغبة في تجاوز هذا النطاق الضيق إلى بسط محاولة نقدية مجردة من الجمود و الاحتداد في مقابل ما تحمله من خطاب أكثر تبـرا ومرونة .

ومن جهة أخرى ، يستمد البحث عن النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس أهميته من كونه بحثا لا ينفـل 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 صياغة 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 يفرض عنه الواقع .

وعلى بعيد أكثر تفصيلا فإن البحث يستهدف تحديدا الكشف بصفة 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 نصه قطعا – في التكريس 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 والوصف والتأويل في محاولة تسمح بالكشف بصورة كلية جامعة للموقف النقدي لأدونيس ومجموع العلاقات والاتجاهات المؤثرة الظاهرة والمضمرة في صيغة 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 صياغة الكثير من مساراته ، إلى جانب الإفادة من آليات المنهج المقارني في توصيف المفهوم العلائقي للحداثة العربية لا سيما في اتصالها المفهومي بالموروث والآخر من جهة ، والبحث عن خصوصية نقد أدونيس للنص بالنسبة لآخرين من جهة أخرى.

وقد تمثلت مصادر 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 عناصر 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 بعيد غير مخصوص في كتب التاريخ والموروث العربي إلى جانب دراسات الفكر والثقافة .

والحديث عن الصعوبات يبدو ممكنا بعد التعريف بمظان البحث ومادته ، حيث تتكشف ، دوما ، البحوث النقدية لأخرى مثلها على ضرورة إقامة قراءة عميقة للموضوع محل النقد وما يضمره 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 الصعوبات 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 تفرّع عنه مادته في ضوء سياقاتها الفعلية ثم في سياق قراءته الخاصة 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 انصرفت قراءاتها إلى نوع من المحاولة المتوجة 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 بوصفها حقيقة مرادفة للقول بأن التحيز لاتجاه ما في النقد هو المعنى الأكثر تعبيرا عن

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

ومن جهة أخرى كانت مهمة القراءة في كتب الحداثيين الذين كان النص لديهم ،كأدونيس ، عنصرا مهما في خطاباتهم الحداثية كالجابري وأركون ونصر 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 قاصرة ضمن هذا المعنى عن الخوض الكامل والمستقل في قراءتهم الحداثية للنص، ما عدا ما أفصحت عنه دلالات هذه القراءات على صعيد الرؤيا والمنهج من معان كان لها دورها المؤثر في الكشف عبر منظور مقاربي عن خصوصية نقد أدونيس للنص. وقصارى القول أن الاعتراف بصعوبة 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 المنحصر ضمن نطاق ناقد ومادة إلى نطاق أكثر تعقيدا كالإلمام بما يشمل ذلك النطاق من نظام معرفي يثير تساؤلا حول نفسه .

وفيما يتصل بفصول البحث ومساراته فقد دارت حول الإجابة عن تساؤلات عديدة ، أهمها : ما الدور الذي لعبه النص في الرؤيا الحداثية لأدونيس ؟ ، وما الخصوصية النقدية على الصعيد المنهجي لأدونيس في بحثه النص كمقوم رئيس لمنظوره الحداثي؟، وقد استهدف الفصل الأول المعنون بـ"توصيفات مصطلحية " الكشف عن مفاهيم البحث ومتغيراته الأساسية من منظور مقاربي بعيدا عن الخوض التاريخي الرتيب ، حيث عمدت في حدد توصيف المفاهيم إلى البحث في حدود سياقاتها العملية، بحيث تتصل كمقدمة مؤثرة وغير معزولة عن مسارات البحث التالية ، وقد بدأت البحث ، أولا ، في مفهوم النص في ضوء معناه المعجمي والاصطلاحي إلى جانب المعنى الذي حظي به في نظريات الأدب والنقد ، ثم البحث في مفهوم النص من منظور ما يفصح عنه هذا الاقتران المصطلحي بين النص والقرآن من دلالات تضرب بجذورها في الموروث ، بالرغم ما تنشده في ضوء الراهن من غايات محددة ، كان لها الدور الأكبر في صياغة العلاقة بين المفهومين على الصعيد النقدي بمعزل عن دلالاتها في الموروث ، كما بحثت في مفهوم الحداثة العربية في ضوء ما يشتمل عليه من عناصر ،هي بمعنى ما ، إشكالاته الجوهرية التي تسهم ، أخيرا ، في صياغة صورته 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 منصبا على الكشف عن الدور الذي لعبه النص في صياغة 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 بوصفه أول إشكالات الفكر العربي عند أدونيس ويرجع ذلك إلى علاقته بالغيب 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 الصلة 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 منصبا على استجلاء أبعاد النظرة الاتباعية في الشعر والنقد النابعة عن اتصالهما بالنص كالأصولية والالتزام والايديولوجيا ، وكانت الثقافة العربية في علاقتها بالنص هي المبحث الأخير للفصل الثاني ، حيث تعد كل عناصر الحياة العربية من سياسة ومعرفة ولغة وفن هي مجموع ما يشيد الثقافة ويصوغ طابعها ، وإذ أثبت أدونيس

في ضوء ما بحثه من عنا□ر بأن الثقافة العربية ثقافة ذات طابع ديني ، فإن البحث في هذا ال□دد كان متجها إلى الكشف عن خ□ائص هذا الطابع المتمثلة في الن□لية والتبعية ، بالانطلاق من حقيقة أن مرجع الثقافة العربية متمثل في النص .

وفي الف□ل الثالث المعنون بـ" بخ□ائص النقد الأدونيسي للنص" قسمت الف□ل إلى مبحثين ، حيث كان الأول موجها إلى الكشف عن خ□ائص 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 للحداثة في الفكر العربي، ودلالات هذين الاتجاهين المتضادين النقدية والمنهجية ، وضم المبحث الثاني كشفا عن خ□و□ية هذا النقد عند أدونيس من منظور مقارني، أي البحث عن خ□ائص هذا النقد عند أدونيس مقارنة بحداثيين 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 وغايته المتمثلة في إثبات أن النص كان مقوما رئيسا في نظرية أدونيس الحداثية ، وإنه رغم ذلك لم يكن عاملا وحيدا في □ياغة إشكالات الفكر العربي الحداثية ، حتى وإن انتهى عبر التغليب 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 ال□عيد النقدي والمنهجي . ومن ثم ، فإنه لا يمكن الحديث عن نقد حداثي عند أدونيس بمعزل عن هذه الحقيقة ، المتمثلة في أن ما يتعمد أدونيس تجاهل الاعتراف به يعد جزءا مهما مما يف□ح عنه □راحة في رؤيته الحداثية حول النص ، حيث يمكن أن يفضي مثل هذا الإغفال، في هذه الحالة ، إلى المزيد من التعتيم على □لب 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 بوهرور ، الذي قدم لي وافرا من العون والدعم في مسيرة هذا البحث ، والشكر مو□ول لجميع أساتذة قسم اللغة العربية بجامعة قطر .

الفصل الأول: توصيفات مصطلحية

مدخل :

من المعلوم أن مفاهيما كالنص والنص القرآني والحداثة هي مفاهيم على قدر هائل من التعقيد والغموض في □ميم ما تشغله ضمن تخ□□ات ومجالات مختلفة الغايات والتوجهات العلمية، ومن ثم، ت□بح الحاجة إلى تحديد هذه المفاهيم غير مف□ولة عن كثير من البحث في مجموع السياقات العامة التي تضمها، فإذا كانت ما تعنيه مساعي هذا البحث هي الكشف عن تجلي معالم النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس، فإن هذه الغاية تضمر في ذاتها مفارقة من نوع ما، تتضح فيما تشيعه من علاقات مؤرقة ومشوبة بالتعقيد، فالحداثة العربية في ضوء ما تستمده من الحداثة الغربية من مبادئ هي بمثابة الفاتحة الحقيقية لمعنى الحداثة الفعلي، أضحت مرتبطة بعلاقة مباشرة مع النص القرآني بو□فه ن□ا دينيا موازيا للإنجيل، الذي بات بفضل القراءات الحداثية مف□ولا ومعزولا عن جملة الحياة الغربية العامة، غير أن هذه العلاقة لم تكن، ضمن تطلعات الحداثة وواقع النص القرآني في الفكر العربي الإسلامي، على قدر من التكامل أو الاتساق، وإنما كانت هذه العلاقة مشوبة بشعور التضاد وقطبي ال□راع، لذا كان مجموع القراءات الحداثية للن□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 تضمر في ذاتها غاية ق□وى 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 □عيد ما تقتضيه وحدة الأ□ل الديني المتمثل في النص واستمرارها كمرجعية أولى، الأمر الذي أفضى إلى أن يكون النص ضمن هذا المنظور مكونا رئيسا ومؤثرا في □لب هذا الموروث، إلا أن الحداثة العربية كما نظّر إليها أدونيس فكرا وإبداعا شعريا ارتبطت، في ظل علاقتها الوثيقة بالنص القرآني، بمعيارية متوارية خلف ما عقدته من □لات ممكنة بين النص كأ□ل وسالف النتاجات الحداثية كانحراف عن هذا الأ□ل، 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 □عيد آخر مت□ل بالبحث عن النص في علاقته بالحداثة العربية عند أدونيس لا يمكن إغفال مفردات كالنص والن□ية الملحقة بالقرآن، وهذا التعلق لابد أن يسفر عن علة وظيفية ما، لا سيما وأن مفهوم النص يحمل في استقلاله مقدارا من الشيوع والتعدد المو□ولين ، 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 بو□فها ذاتا مستقلة عناية معرفية خا□ة كباقي المعارف الأخرى، ومن ثم فإن اللغة في ضوء هذه الحقيقة كانت هي الحقل المعرفي المؤثر في نشوء كيفية معرفية واعية بحدود 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 التنظيرية الملحة في كثير من المناهج اللغوية واللسانية يتمتع بجهاز مفاهيمي متجدد ومعقد، وبالعناية المفاهيمية ذاتها يحظى في إطار المناهج الأدبية والنقدية المختلفة بدئا بالشكلانية الروسية وو□ولا 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 مو□ولا بحقيقته الجوهرية قطعا، وإنما بما يعقده ببداهة من علاقات وطيدة بالإنسان وواقعه، حتى وإن خلص بعض الباحثين إلى التوهم بأن القراءات الحداثية للنص القرآني، هي بمعنى ما، قراءات فاعلة في سياق الكشف عن ماهيته بتجاوز خ□و□يته المقدسة. وبالمقابل يتجلى مفهوم الحداثة، هو الآخر، بمزيد من التعقيد بو□فه مفهوما يتحدد معناه بتجاوز القديم ، ودور ذلك في نشوء علاقات ضدية بين الحداثة بما تحمله من هذا المعنى التقويضي والنص بو□فه ن□ا مقدسا أزليا في الفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي أفضى إلى أن تكون حقيقة غياب الوعي الكامل لدى الحداثيين العرب بالات□ال الأول للحداثة الغربية ، بو□فها مرجعا، بالنص المقدس، وتجاوز ذلك في ظل الانطلاق المأخوذ بنهايات هذا الات□ال المحتدم ونتائجه القارة الظاهرة حقيقة مؤثرة في خضم إشكاليات الحداثة العربية المو□ولة بالمقدس .

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن الولوج لغاية ضبط هذه المفاهيم في سياق انخراطاتها المتعددة في مختلف الاخت□ا□ات والمجالات يبدو شائكا ومتعذرا، لذا سوف يتوجب علي، في هذه الحالة، البحث في هذه المفاهيم عبر ما تمليه في ظل هذه الاخت□ا□ات من □لات ومقدمات ذات علاقة بالبحث عن النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس، وفيما يلي تتبع مفاهيمي لكل من النص والنص القرآني، ومن ثم الحداثة، انتهاءاً بترجمة فكرية لأدونيس :

أولا : النص والنص القرآني

توطئة

إن البحث عن مفهوم النص ليس مندرجا تحت الغاية الشائعة ذاتها كالرغبة في تحديد هذا المفهوم، لما يحفل به من إشكالية تتمثل في كونه عن□را فاعلا في كثير من التخ□□ات والمجالات المختلفة، وإنما لا بد أن ين□رف في ضوء إجرائية هذه الغاية، فقط، وسائر سبلها المعتادة إلى تح□يل ما يشتمل عليه مفهوم النص من حقائق ومعارف هي، في وجه من وجوهها، علة الاقتران الم□طلحي للنص مع القرآن، إلا أن التسلسل البحثي يقتضي نوعا 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، لابد من إدراك حقيقة أن مفهوما 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، مثلا، 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□ر النهضة أو الحداثة، ومن ثم، سوف يتحتم علي، وفق هذا المنظور، البحث في مفهوم النص بو□فه مفهوما محوريا 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 كممثل 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 توصيلية تأثيرية لها مدلولها الخاص لدى المرسل والمرسل إليه، غير أن هذا المعنى البلاغي، علاوة، على ما ينطوي عليه من العناية بالبعد التوصيلي 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 تجاوز لتلك الاختزالات المفضية إلى إغفال المعنى الحقيقي من طغيان التداخل المعرفي الجاد حول مفهوم النص، المتمثلة في حجب تلك الحلقة المشتركة لجملة من النظريات المهيمنة من بنيوية وشكلانية وتفكيكية، الممثلة في اللسانيات الوظيفية، فدي سوسير بوصفه رائدا للسانيات العامة، ورائدا للتحول المعرفي للغة من المرحلة المعيارية إلى المرحلة الوظيفية، 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 الصور المخزونة في ذاكرة مستخدمي هذه اللغة، ...والكلام هو الأداء الفعلي الملموس للغة من قبل الفرد" [1]، وإذ استمدت اللغة وفق هذا المنظور حيويتها المجتمعية، وفعاليتها المتجاوزة لمعنى الأداء والإنجاز السليم، أصبح 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 الإرهاصات الفاعلة في بلورة علم النص "[2]، فيما تُعد المدرسة الوظيفية ممثلة بحلقة براغ اللغوية حلقة أخرى مهمة ضمن الشبكات المعرفية للحقل اللغوي واللساني، والتي يعد رومان جاكبسون أحد رموزها، حيث كان له الدور الكبير إلى جانب عدد من علماء اللغة في تصدير النزعة التجريدية للأدب، عبر نشأة الشكلانية الروسية، غير أن التساؤل عن العلاقة بين هذه الحلقة اللسانية وهذا النزوع الجديد للنقد الأدبي وما يمثلهما حقيقة بمفهوم النص يقتضي وعيا بمردود هذا الاتصال من تحولٍ اتجاه مفهوم النص، يتمثل فيما صاغته الشكلانية الروسية من مساعي نحو استكشاف الخصوصية الأدبية للنصوص، ومن ثم رفض النزعة الروحانية المترهلة التي غلبت على النظرية الأدبية الرومانسية، بتحديد نماذج تصورية وفرضيات تفسر الكيفية التي تنتج بها الوسائل الأدبية تأثيرات جمالية، والكيفية التي يتميز بها الأدبي عن غير الأدبي ".[3]

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

---

[1] سعيد حسن بحيري، علم لغة النص : المفاهيم والاتجاهات، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت،1997، ص6- 7.

[2] نور يوسف عوض، علم النص ونظرية الترجمة، ط1، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، 1989، ص16.

[3] رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، د. ط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص25-26.

متـاحبا مع تطورات الإجرائية المنهجية في النظريات النـية، فكانت مفردات من مثل : الوظيفة، اللغة، المرسل، المرسل إليه، العلامة، الدال، المدلول، البنية، النظام، العلاقة ...إلخ، تقتضي وعيا بضرورة تجاوز المـطلح الكلاسيكي الدال على الأدب الممثل في " العمل الأدبي " إلى مـطلح 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 الاـطلاحي 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، تقـلي في مقابل ذلك مفهوم العمل الذي يعني في اللغة : الوظيفة أو المهنة [7]، 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 "عَمِلَ "تفترض حضورا للعامل أو الفاعل، أي حضورا للسياق .

وإذ كان مفهوم النص منساقا ضمن ما تمليه عليه حركة التطور الأدبي والنقدي من تحولات ضرورية، فإنه في ضوء ذلك أـبح مفهوما على قدر هائل من الشيوع والانفتاح على كثير من التخـات 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 مجالا لبحثها واستقـائها"[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 تـور بنيوي متمثل في إقـاء كل ما يمت بالنص من علاقة خارجية كالمؤلف ومجمل الشروط التي تحف به، تضمر من جهة أخرى في مقابل التغييب لعناـر النص الخارجية تهيؤا مقبلا لحضور ،ما، عميق الـلة بالنص بوـفه 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 البنيوية أن لا " تضفر فيه علاقة كل المتع وتنسج بشكل شخـلي 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 البنيوية كالتفكيكية ونظريات التلقي والتأويلية يتجاوز مرة أخرى مرحلة من النزوع العلمية للأدب، ليعود، ضمن مرام أشد تعقيدا إلى الاعتبار بعناـره الخارجية،محققا في نطاق بنيته المنتظمة شروط الانفتاح وإمكانية الاستجابة للقراءات الحرة المتعددة، ومن ثم فإن " معنى النص لا يتشكل بذاته قط، فلابد من عمل القارئ في المادة

---

[4] ينظر : The oxford English – Arabic Dictionary , Oxford University , 1972, p1256

[5] الياس انطوان الياس. ادوار الياس، قاموس الياس العـري، عربي –انجليزي، د.ط، شركة دار الياس العـرية، القاهرة، 1979، ص701- 709.

[6] مكتب الدراسات والأبحاث، القاموس (فرنسي – عربي)، دار الكتب العالمية ، بيروت، 2004 ، ص775.

[7] ينظر : The oxford English – Arabic, p1379

[8] نور يوسف عوض،علم النص ونظرية الترجمة، ص11.

[9] رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار لوسوي، باريس، 1992، ص28.

[10] المـدر نفسه ، ص102.

النـ□ية لينتج معنى "[11] . وتعد النظريات النـ□ية 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 □اغه من تأثيرات وتحولات في النقد الأدبي ممثلة في العناية بالشكل أي اللغة ومن ثم النص بو□فه بنية، استمر من حيث بدأ سؤاله الأول عن اللغة حتى أثمر حديثا 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 هارفج بأنه تتابع مشكل من خلال تسلسل ضميري متـ□ل، لوحدات لغوية . و علم نص قائم على التوا□ل كما في تعريف شميث للنص بأنه كل جزء لغوي منطوق من فعل التوا□ل، يحدد من جهة الموضوع، ويفي بوظيفة توا□لية يمكن أن تَعَرّفها .[12]

إن مفهوم النص بو□فه بنية لغوية ذات دلالة توا□لية 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، تماما كما هو الحال في التحول من البنيوية إلى نظريات أخرى قائمة على فتح العملية الدلالية للنـ□وص الأدبية، وفي ضوء هذه الحقيقة كان النص باعتباره متوالية دلالية يشي بضرورة الإحالة إلى الحاجة للفهم والتأويل، لذا برزت نظريات عديدة للنص من مثل النـ□ية والتناص والمتعاليات النـ□ية ...إلخ،لعل أهمها تلك التي عنيت بالكشف عن معايير النص وشروط نـ□يته، على نحو ما □اغها دي بو جراند في كتابه "مدخل إلى علم لغة النص " متمثلة في سبعة معايير هي : التضام، التقارن، القـ□دية، التقبلية، الإعلامية، الموقفية، النـ□و□ية .[13]

ب. النص القرآني

تشيع حديثا تلك الـ□يغة المـ□طلحية في الدراسات الدينية أو الفكرية بـ□فة عامة من مثل : النص القرآني، النص الديني، النص المقدس ...، ونظرا لأن هذا الاقتران المـ□طلحي يعد جاريا في الدراسات القرآنية يعتقد البعض أن مفهوم النص في هذا السياق لابد وأن يعود في جذوره إلى التراث اللغوي العربي، غير أن هذا الاعتقاد يقتضي تساؤلا عن دلالات مفهوم النص واتجاهاته في التراث اللغوي العربي في ضوء حقيقة أن المعجم اللغوي في التراث لا يعني، قطعا، ذلك الجذر اللغوي أو المعنى الأول القديم المتجرد عن تراكمات الدلالة بفعل الجمع الأ□ولي فحسب، وإنما يحيل في ظل نزوعه نحو الاستعمال الأول إلى قابلية اللغة عبر تطورات الواقع وتفاقم الحاجة للتوسع والانتقال، ومن ثم يـ□بح مفهوم النص في التراث اللغوي العربي هو ثمرة الوعي الحقيقي بأفعاله وخـ□ائـ□ه وسائر اشتغالاته المتعددة في الواقع ومقتضيات الفكر والمعرفة .

فالنص كما جاء في مختار الـ□حاح : "نص الشيء أي رفعه، ومنه منـ□ة العروس بكسر الميم، ونص الحديث إلى فلان : رفعه إليه، ونص كل شيء إلى منتهاه"[14]والنص في لسان العرب يعني " رفع الشيء، فنص الحديث أي رفعه، ومنه وِضع على المنـ□ة ، 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 : ينـ□هم أي يستخرج رأيهم ويظهره" .[15] وفي معجم التعريفات : النص " ما

---

[11] رامان سلدن،النظرية الأدبية المعا□رة، ص167.

[12] زتسيسلاف واورزنياك، مدخل إلى علم النص، مشكلات بناء النص، ترجمة سعيد حسن بحيري، ط1، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص54-55-58.

[13] روبرت دي بوجراند...، وآخرون، مدخل إلى علم لغة النص، ط1، دار الكاتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992،ص11-12.

[14] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الـ□حاح ، د.ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، ص276.

[15] أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، د.ط، دار □ادر، بيروت، 1955، ج7، ص97-98.

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 نصوا فلانا سيدا أي نصبوه، ومنه الشيء إذا رفعه وأظهره، ويقال نص الحديث إذا رفعه وأسنده إلى المحدث عنه، ويقال نص فلانا إذا استقصى مسألته عن شيء حتى استخرج ما كل ما عنده، ومنه قولهم : لا اجتهاد مع النص،وعند الأصوليين هو الكتاب والسنة، ومن الشيء منتهاه ومبلغ أقصاه، ويقال بلغ الشيء نصه أي شدته ".[17]

ويمكن الخلوص إلى مفهوم النص في ضوء ما سبق بالبحث عن دلالاته المتداولة والمشتركة ضمن المعجم اللغوي في التراث العربي، باعتبارها السياق المفهومي المجمع عليه، فالنص طبقا لذلك هو ما كان متسما بعدد من الخصائص الثابتة من مثل : الظهور، الانكشاف، الارتفاع، الوضوح، الانتهاء، الاكتمال، الشدة، الغاية، معنى واحد، ما لا يحتاج إلى تأويل، الكتاب، السنة...، ومن ثم تصبح 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 مصطلحية ملائمة لمنظور الفكر الإسلامي اتجاه القرآن والسنة، مسايرة لحركة التبلور المعرفي التي تشهدها العلوم القرآنية والنبوية، غير أن العلاقة بين مفهوم النص حديثا وما يعنيه مفهوم النص في الموروث اللغوي والفقهي 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 كلفة للنص لا بوصفه مرادفا، وشتان بين الكيانين، فالقرآن باعتباره كلفة للنص يفضي إلى حقيقة كون هذا النص يتساوى مع نصوص أخرى من حيث خصوصيته اللغوية، ويختلف عنها بحسب موضوعه ،حيث تتكشف لاحقة القرآن كلفة تميز هذا النص عن غيره من النصوص من حيث الصياغة التعبيرية و المضمون .

وإلى جانب هذا الاعتبار، ثمة حقيقة أخرى تؤكد أن رواج مفهوم النص القرآني في الدراسات الحديثة مقطوع الصلة بالتراث اللغوي العربي، حيث تبدو هذه الدراسات حافلة بغايات تتعارض و المعنى المنشود من إطلاق الفقهاء "النص" على "القرآن"، وتدعم ذلك دراسة نصر حامد أبو زيد المعنونة بـ" مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن "، فمع وعي الباحث بالمعنى الأصولي 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، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمي لثقافة خاصة...[18] " . وإذ تبين أن مفهوم النص القرآني لا يرجع في أصوله 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 معان 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 إقصاء لكاتب النص و تكريس لدور القارئ كانت منخرطة في تصميم الإشكالية المعروفة بالنص الإلهي أو المقدس، ومن ثم كان على الباحثين تجاوز ذلك في دراساتهم بمزيد من صياغة المسوغات اللازمة لإثبات قابلية النص

[16] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي ، د.ط، دار الفضيلة، القاهرة، 2004، ص202-203.

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

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

بوفه نا لغويا قبل كل شيء لمختلف القراءات لا سيما القراءة التأويلية، لذلك يؤكد أبو زيد في كتابه " نقد الخطاب الديني " بأن " النوص الدينية نوص لغوية شأنها شأن أية نوص أخرى في الثقافة، وأن أللها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاة " [19] . وضمن هذا المنظور تتحول اللغة إلى خاية نية متعذرة على ما لا يمكن أن يشكل نا، وبوفها كذلك تبح 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 بنيته، لذا كانت هذه المحاولات محاطة بالرفض والإقاء، علاوة على ما تنطوي عليه،حقيقة، في مجملها من راع معلن مع قراءات أخرى للنص القرآني على قدر من الاتساق مع الفكر الإسلامي العربي عامة .

لكن يمكن القول إن النص القرآني بوفه إلهيَ المدر يحيل إلى خوية مترسخة بعمق في الوعي الإسلامي العربي، تتلخص في أن النص القرآني مقدس وغيبي، إلى جانب كونه ثابتا ونهائيا أبديا، وهذه الحقيقة تثير تساؤلا حول الكيفية المتبعة من قبل الباحثين في مراميهم 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 وغيبيته هي ما اغ الخوية الثابتة للنص القرآني، لذا كانت خائص من مثل : المقدس، المطلق، الإلهي، هي العنار المقاة 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 دُوّن"[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 نوف الخلق، تلقي إنساني، الفل 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 مدره، المتجذرة بدورها في خضم المعتقد الديني المتمثل في الوعي باستمرار تلقي النص القرآني وتجدد الإنسان، أي حضور أبدي للكلام الإلهي وفناء مستمر للإنسان .

ويمكن القول أن مجمل النزوع نحو نية 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 موول 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 بالإرار المسبق على خلق علاقة تعارضية بين القراءة الرسمية للنص القرآني ومقوماتها، وبين القراءة التأويلية بوفها 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] نار 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] نار حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص59.

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

حيث يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات . إنه يتحرك وتتعدد دلالته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني ... "[24]، فالنص القرآني وفقا لهذا المعنى التأويلي لم يعد مقدسا وثابتا، بل أصبح متحركا بفعل حركة واقع الإنسان وتعدديته، ومتغيرا 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 الأفك وآيات الظهار وغيرهما من الآيات، ونسخ بعض الأحكام القرآنية التي تعني أن الواقع قد يفرض مجددا هذا الحكم أو ذاك، فعلى الرغم من اتساق هذه الحقائق مع القراءة المترسخة في الفكر الإسلامي العربي ، إلا أنها وفق منظور القراءة التأويلية تتخذ بعدا مؤثرا يميل إلى حد التطرف في الاحتفال بالواقع و الإحالة إليه، فالواقع، مثلا، في تعبير أبو زيد هو " الأصل ولا سبيل إلى إهداره، فمن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا "[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 وقداسة مصدره في قوله: " ...الوحي، بتعبير آخر، من حيث هو نص، اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو وقائع، لا يكتمل ولا ينتهي، وإنما يظل منفتحا . 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 تقتصر على المنهجيات الغربية الحديثة، وإنما تستمد مشروعيتها مما ثبت في التراث الإسلامي من قراءات تأويلية ممثلة في التجربة الصوفية والتجربة الباطنية، مع ضرورة الاعتبار بخصوصية كل عصر لاسيما ما يتصل بعلل الإشكال والخلاف ؛ ذلك أن القراءة التأويلية في التراث كانت منسجمة مع الإقرار بقداسة النص وحافلة بوعي غيبي أشد تمسكا 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 بتصور يتلخص في أنه ثمة إمكانية سانحة لتقديم قراءة جديدة تماما كما قدم الأسلاف قراءاتهم، في ظل ما يتصل بالفكر الحداثي من علاقات جديدة مع المقدس قوامها : الإنسان هو المحور الفاعل في الوجود .

---

[24] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 126.

[25] المرجع نفسه ، ص99.

[26] أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع 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 العصر 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 غيابه 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 أملتها عليها جملة من الإرهاصات المتحصلة في عصر 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 "[27]، أي هي، بمعنى ما،خاضعة لظروف المادة فحسب، كالوعي بضرورة التحول عن بكاء الأطلال لعلة 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 البلدِ [28]

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن الحداثة العباسية كمرجع لحداثة العرب الراهنة ، تبدو فاعليتها التأثيرية قاصرة مقارنة بالحداثة الغربية بوصفها 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 يمكّن للعرب تحقيق أي استقلال فكري خاص بمعزل عن اتجاهات التأثر والتمثل، أيضا، تعد الحداثة الغربية، في حقيقتها الفعلية، تتويجا جذريا لمراحل متسلسلة ومتدرجة من محاولات تجاوز المنظومات القارة بأكملها تجاوزا فكريا محضا، الأمر الذي أفضى إلى أن تكون أشكل مقومات هذه الحداثة المتمثلة في إقصاء الدين وفصله عن الدولة متسقة منطقيا مع أملته 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 القصوى بدئا من عصر التنوير أو النهضة في القرن الخامس عشر وانتهاءً 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 مهيأة لقبول ذلك الوعي الجديد المستجلب من عمق صراع الإنسان الغربي مع الكنيسة، فمع ما تستمده، أيضا، من اتجاهات تجديدية من الحداثة العباسية ، فإنها لا تتجاوز في ذلك التحول الفني الإبداعي المتصاحب 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 .

[27]أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ط1، دار العودة، بيروت، 1980،ص325.

[28]ديوان أبي نواس ، تحقيق وشرح محمود أفندي واصف ، ط1، المطبعة العمومية ، القاهرة ، 1898، ص266.

كما أن الحداثة العربية، على □عيد ات□الها بالحداثة الغربية كمرجع مؤثر في بلورة أكثر منطلقاتها الفكرية إشكالا، كانت مسبوقة بمرحلة من التحول الفكري والمادي متمثل في ع□ر النهضة، ذلك الع□ر الذي كان واقع الحداثة في أوروبا في القرن التاسع عشر هو أحد أبرز عوامل نهضته الفكرية والمادية، إلا أن هذا الات□ال كان فاعلا على □عيد ما أملته الشروط السياسية، لذا كان التأثر 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 وإق□اء الدين، بعد أن أ□بحت الوطنية هي ال□يغة السياسية المؤثرة في علاقات العرب المسلمين مع غيرهم من الأمم بمن فيهم الأتراك .

ومن جهة أخرى، ثمة حقيقة هي الأكثر فعالية في □ياغة 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 تضربه من علاقات مع المقدس والموروث والآخر، من أجل □ياغة □ورة كلية عميقة للحداثة العربية في خضم إشكالاتها الفعلية :

أ. الحداثة والمقدس

تعني الحداثة بالمعنى الأكثر شمولا ف□ل الدين عن الدولة أي ف□ل 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 بو□فه محورا للوجود كالتجاوز والتجديد والابتكار، يقول أدونيس في معنى الحداثة : " لا تجديد إلا بالف□ل الكامل بين الدين والسياسة، وبين الدين والإبداع الفني والثقافي ..." [29]، غير أن الحداثة بهذا المعنى الوثيق بالمقدس لا وجود لها في منجز الحداثة الغربي إلا بما تدل عليه أنظمة الف□ل بين الدين والدولة من أنه ثمة مراحل طويلة من ال□راع 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 الجدل وال□راع 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"[30]كما في تعبير أبي زيد، وبأ□حاب " القراءة الرسمية "[31] لدى أدونيس . إضافة إلى أن الحداثة العربية في ارتباطها بالحداثة العباسية كمرجع ثان له تأثيره في تزويد الحداثة الراهنة بمشروعية فاعلة، لا تنفك عن استجلاب كافة الإشكالات الفكرية المت□لة بالمقدس للحداثة العباسية وموا□لة بعثها في سياق معقد، من مثل مسألة خلق القرآن لدى المعتزلة، والتجربة التأويلية لدى المت□وفة أو أهل الباطن، وغير ذلك من المسائل التي تذكي واقع السياسة العربية الراهنة بحقائق معضلاتها العائدة بالدرجة الأولى إلى ارتباطها بالدين أو المقدس .

[29]أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ط1، دار الآداب، بيروت، 2009، ص50.

[30]ن□ر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص15.

[31]أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص155.

وفي ضوء ما سبق يتضح أن إشكالية التعارض بين الحداثة والمقدس في الحداثة العربية تعود، حتما، إلى هيمنة هذا المنطلق الاستعاري، فليس ثمة صراع فكري في علاقة الحداثة العربية الراهنة بالمقدس يتمتع بفاعلية توتر الوعي الديني المشترك في مواجهة ما تثيره الحداثة من أسئلة شائكة ومعقدة بتعقد واقع الإنسان وتأزمه، وحتى وإن بدت محاولات الحداثة العربية الفصل بين المقدس والدولة عامرة بحقيقة الصراع القديم الملتبس بارتباط الدين مع السياسة ، يظل هذا الصراع متكشفا على ما تعنيه السياسة من جني المصلحة عبر ما تمليه على الدين من ضرورة تقديم الدعم بتسويغ هذه المصلحة دينيا، وعليه، يصبح من الممكن صياغة هذا الالتباس بطرف إنساني قوي (السياسة) قوامه المصلحة الخاصة، وطرف آخر ديني إنساني ضعيف (الفكر الديني) قوامه تسويغ الفعل الإنساني بالديني . لذا كان هذا المنظور يفرض، ببداهة، التساؤل الحداثي الموفور بنزعة المناهضة لكافة أشكال السلطة، عن الطرف الأقوى المؤثر في صياغة هذه الشبكة المعقدة من علاقات الإنسان بالمقدس، وفيما كان التداخل بين الطرفين مكشوفا في الماضي فإنه في راهن الحداثة العربية مستغلا بما يحمله من إشكالات غموض وتعقيد واقع السياسة العربي لصالح التجريد والفصل المسوغ 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 دوما من مطامع محدودة، لها دورها في اضطراب وغموض ما تتصل به دينيا كالصالح الإنسانية، حيث يقول : "كان الطرفان المتصارعان (أي في أوروبا) هما العلماء من جهة، والكنيسة من جهة أخرى،... كان الصراع في الثقافة العربية صراعا إيديولوجيا سياسيا بصورة مباشرة، ...إن الدور الذي قام به العلم عند اليونان في أوروبا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي والديني قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية "[32].

إن الفصل الجذري أو الكلي بين المقدس والدولة كمشروع للحداثة العربية يبدو صعبا وشاقا، حتى وإن استبشر الحداثيون العرب بنزوعات أسلافهم الحداثيين نحو الفصل الجزئي، كمقولة أبي نواس : " ديني لنفسي ودين الناس للناس "[33]، أو اتجاهات الزندقة والإلحاد عند بعض من مفكري العصر العباسي، فإن هذه النزوع تظل قاصرة عن مواتاة واقع الحداثة العربية بمعطيات فاعلة في سياق الدفع برؤيا جذرية للفصل بين المقدس والدولة ؛ ذلك أن مثل هذه النزوع كانت في مجملها منخرطة ضمن نطاق متسع من الصراع القائم بين عدد من الاتجاهات المعرفية والدينية، ولم يكن هذا الصراع بمعزل عن هيمنة الحراك الجدلي، أي أن نزوعا لا دينية، كهذه ،كانت ذات قابلية للاستجابة المضادة في سياق جدلي متراكم ، لذا برزت كثير من المؤلفات الموضوعة في الرد على الزنادقة والملاحدة إلى جانب ازدهار المناظرات المعقودة في هذا الشأن ، لذا لا يمكن لهذا الموروث الحداثي المضاد للمقدس أن يسهم بفعالية مؤثرة في بلورة نظرية حداثية متكاملة في فصل المقدس عن الدولة أو الإنسان في حياته العامة المشتركة مع الآخرين، وإنما، غالبا، ما تستجلب كبرهان سابق على تجربة حرجة أو نموذج حداثي من الموروث يضفي مشروعية مؤثرة لقبول تجربة كهذه .

وإذ كان هذا التطلع الحداثي مشوبا بصعوبة بالغة التعقيد عوضا على ما يثيره من أسئلة لا تمت إلى واقعه بصلة، وإنما تستمد إشكالاتها من الموروث الحداثي، إلى جانب حداثة الآخر، فإن الكيفية المتخذة لإثارة خطوة كهذه كانت موصولة بتطبيق المناهج النقدية الحديثة المتعلقة بالقارئ وفتح المعنى بالانطلاق من المقدس، أي أن هذه القراءات النقدية حول النص تحمل جملة من التصورات ذات أهمية كبيرة في تذليل العقبات أمام المشروع الحداثي القائم على فصل المقدس عن الدولة، من مثل : أنسنة المقدس بإثبات تاريخيته وجدليته مع الواقع، أي بمعنى آخر، تكريس جملة من الخصوصية المنافية لمعنى قداسة النص كالزمنية والتغير والنسبية . غير أن الانفتاح على هذه المناهج كان متاحا مع آلية أخرى، هي الآلية الأكثر فاعلية، في سياق ما تتيحه من فرص إنفاذ مختلف القراءات النقدية بجانب ما تكشفه من حاجة دائمة إلى الفهم والتأويل، تتمثل هذه الآلية أو الإجرائية في مفهوم "

[32] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ج1، ص346.

[33] ديوان أبي نواس، ج4، ص74.

الأشكلة " الذي يثيره أركون ويفسره هاشم صالح بأنه إحالة البديهيات والثوابت إلى إشكاليات للقدرة على تجاوزها، وأشكلة الخطاب الديني تعني، طبقا لهذا المنظور، الكشف عن تاريخيته أو نزع البداهة عنه[34] . وربما كان هذا المفهوم بمعناه المثير للأشكلة في الثوابت الفكرية مستمدا من المقدمات التي شيدها مفكرو النهضة ضمن مساعيهم البحثية المباشرة عن المقدس كمحمد خلف الله في كتابه " الفن القصصي في القرآن " أو مساعيهم البحثية غير المباشرة كطه حسين في كتابه " في الشعر الجاهلي " .

ويتحدد مفهوم الأشكلة كما هو واضح في المنجز الحداثي في مستويين، الأول : خاص بالقراءة النقدية للمقدس باعتماد المناهج الحديثة، والثاني : متصل بالقراءة النقدية للفكر الديني أي الممارسة الفعلية أو تمثلات الفكر العام والرسمي عن المقدس، وإذا كان تبيان المستوى الأول قد تم توضيحه، مسبقا، في موضع القراءة النقدية للنص بوصفه نصا لغويا، فإن المستوى الثاني يمكن تلخيصه في حقيقة واحدة متمثلة في اتجاه الإطاحة بالقراءة الرسمية للمقدس بزعزعة ثوابتها المترسخة، عبر الإفادة من ردود الفعل المضادة للاتجاهات القرائية المجددة للنص القرآني، وبالتساؤل عن ما وراء هذا الاتجاه من كيفيات، لا يمكن إغفال حقيقة أن غالبية الخطابات الحداثية تتجه في أنساقها النقدية ذات البعد الديني إلى حد المبالغة والتطرف في صياغة الرؤى أو وجهات النظر، المتبلورة في مجملها من مردود ما تثيره بوعي مقصود 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 يدّعيها لنفسه [35]، وبالمثل يتهم أدونيس القراءة الدينية الرسمية بعرقلة محاولات الحداثيين العديدة في نقد المقدس أمثال : أركون وأبو زيد وشحرور وغيرهم [36]، ومن ثم فإن الفكر الديني الرسمي، طبقا لهذا المنظور، يتضاد والفكر الحداثي في سياق ما يملكه من هيمنة معرفية متجذرة في الوعي العام أولا، وهيمنة منخرطة في النظام السياسي ثانيا، غير أن حقيقة الصراع الفعلية لا يتم الكشف عنها ضمن خطاب الحداثة إلا بما يبعثه هذا الصراع من مواقف واتجاهات هي، بالأحرى، محصلة نهائية للاحتدام الفعلي، الذي يتكشف على محاولات الحداثيين تمرير كثير من الاتجاهات والرؤى حول المقدس عبر ما يمليه الموروث من قضايا إشكالية، بمعزل عن حقيقتها الجوهرية إلى جانب نزوعها الكلية الرامية دوما إلى تجنب الوقوع في الشرك، إلى جانب المزيد من الرغبة في التقديس الغيبي، فخلق القرآن لدى المعتزلة، وفقا لهذا المعنى، عند أركون هو ما تعنيه الحداثة ببشرية لغة النص القرآني[37]، والأمر ذاته عند أدونيس حين يقول عن النص : "النص القرآني...تأسس في التاريخ زمانا ومكانا، مخاطبا البشر بلغتهم الزمنية المخلوقة، التي هي اللغة العربية "[38] .

وإلى جانب هذا النمط من الخطاب الحداثي ثمة اتجاهات من الصراع المكشوف، فآراء مصطفى الرافعي من منظور أدونيس مفسدة للنقد الأدبي وأحكامه حين يعزو أصل التجديد إلى الفسق و الإلحاد، أو تقليد الفسق والإلحاد [39]، غير أن ما يحيل الرافعي وغيره من مناهضي الحداثة من منظور ديني إلى مثل هذه الحدة في التعميم هو ما ساد في الخطابات الحداثية من تجاوزات، هي بمعنى ما، تتجه إلى التحرك الواعي كانحراف عن المقدس، ومن ثم يصبح المقدس ،وفقا لطغيان مثل الاتجاه، مركزا أو معيارا يقاس تجاوزه بالحداثة، أي أن المساعي الأولى للحداثة العربية نحو العلمنة بفصل المقدس عن الدولة تتجه اليوم إلى تكريس الاتصال بالمقدس في سياق أشكلته بالقراءات أو الانحراف عنه كأصل .

---

[34]محمد أركون، القرآن،من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص53.

[35]نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص81.

[36]أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص155.

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

[38]أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص73.

[39]أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، ص129.

ب. الحداثة والموروث

يميل بعض من الحداثيين إلى □رف الإشكالية الأولى بين الحداثة العربية والموروث إلى ما يحمله م□طلح الحداثة من دلالة على الجدة فيما يشير الموروث في مقابل هذه الدلالة إلى القدم والماضوية، غير أن هذا الاعتبار لا ينفك عن بلورة مفهوم ضيق للحداثة يقود نحو التضاد أولا ومن ثم المجاوزة ثانيا، الأمر الذي يحيل الحداثة بهذا المفهوم إلى اتجاه آخر موازي للموروث، لا يمكن الجمع بينهما إلا بما تفرضه مفاهيمهما من علاقات ضدية تناقضية . فهذا المنظور الحداثي لابد أن يحمل، بالضرورة، حقيقة كون الحداثة اتجاها مؤسسا على الموروث . يقول أدونيس : " الحديث ينشأ من القديم " [40]، ويقول الجابري في سياق حديثه عن تعارضات الحداثة : "...إن وجود أحدهما (أي الحداثة والموروث) نفي لوجود الآخر، كما أن فهم أحدهما لا يتم إلا بفهم تعارضه مع الآخر "[41]، وإذ ذاك فالحداثة هي، بمعنى ما، الوجود المغيّب للموروث، وهي طبقا لذلك، الشيء الذي أُوجد بفضله .

وبالعودة إلى الحداثة الغربية كمرجعية، لا وجود لهذا المعنى من الف□ل الجاذب للتعارض والضدية إلا بما أثاره ال□راع الديني في بداية ع□ر التنوير وفقا لما يحتمه □راع كهذا من ضرورة قيام □دام بين اتجاه محافظ مستبد وآخر مناهض له ، جانح للتحرر والانفتاح ، إلا أن هذا المعنى العامر بالف□ل تحول أمام اكتساح الموجات المحدثة للحياة الغربية بمختلف مجالاتها الدينية والاجتماعية والسياسية والاقت□ادية والفكرية إلى مفهوم دال على التحولات و التجاوزات العميقة الجارية في الحياة الغربية، ووفقا لهذا، جنح بودلير في توقه الحداثي إلى التعبير بما يكفي للدلالة على أن الحداثة هي، بمعنى ما، الحرية في الإبداع والفن، بحيث يتسق في ضوئها كل قديم وجديد. يقول بودلير في ق□يدة 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 ؟ "[42]، فق□يدة النثر كأنموذج حداثي لا تعني مناقضة الق□يدة الكلاسيكية، وإنما مزيدا من الحرية في ال□ياغة والتعبير، بحيث لا يضمر التجاوز وعيا حادا بضرورة هدم القديم والنهوض على أنقاضه، فالحداثة الغربية لم تكن بمعناها المتقدم متعارضة مع القدم أو الموروث، أو بعبارة أشد وضوحا، لم يكن القديم جزءا فاعلا في □ياغة إشكالاتها .

وإذ ثبت أن الحداثة الغربية لا تتعارض والموروث في ضوء ما تعنيه الحداثة من تحولات جذرية تتوارى خلفها فعالية الزمن القائمة على الوعي بتوالي المرحلة وتتابعها، فإن الحداثة العباسية كمرجع ثان للحداثة 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، فالحداثة كما جاءت في لسان العرب هي من الحديث أي نقيض القديم [43]، وطبقا لذلك، لا تعود حقيقة أن الخ□ومة بين القدماء والمحدثين في الموروث الشعري عائدة إلى ما يحمله المعنى الديني اتجاه الإحداث، أي الابتداع في الدين على غير ما أنزل الله وأقرّه رسوله □لى الله عليه وسلم من تحريم، متسقة مع ما تحمله الحداثة في جذرها اللغوي من ضدية للقديم، إلى جانب ذلك ، لا يمكن تفسير التعارض الراهن بين الحداثة العربية والموروث وفقا لل□راع القديم بين المحدثين والقدماء ؛ ذلك أن مثل هذا ال□راع كان، ضروريا ومحتما، بما تشكله هذه المرحلة من □يرورة اقتضتها الظروف السياسية والاقت□ادية 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 .

---

[40] أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص326.

[41] جابر ع□فور، تعارضات الحداثة، **مجلة فصول**، الهيئة الم□رية العامة للكتاب، القاهرة، ع1، أكتوبر، 1980، ص75.

[42] شارل بودلير، الأعمال الشعرية الكاملة، ترجمة رفعت سلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2009، 627.

[43] ابن منظور ، لسان العرب، ج1، ص131.

وبالنظر إلى راهن الحداثة 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 التأثر بالتجربة الغربية، الأمر الذي يحيل مسألة التعارض بين الموروث والحداثة لا قيمة لها مقارنة بحقيقة أن التأثر بالآخر والاسترفاد من اتجاهاته المجددة يشكل جزءا فاعلا في □ياغة الحداثة الشعرية الراهنة .

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن التعارض بين الحداثة العربية والموروث مستمد بأمانة بالغة الدقة من التعارض الأول بين المحدثين والقدماء في الع□ر العباسي، وهذا التعارض القديم في حد ذاته كان كفيلا بفرض مادته وواقعه على راهن الحداثة العربية، فق□يدة النثر هي النقيض الحداثي للق□يدة الموزونة المقفاة، تماما كما كانت الق□ائد الحداثية ذات المقدمات الخمرية أو تلك الق□ائد الرمزية هي النقيض لق□ائد الطلل في الع□ر العباسي، ومن ثم فإن العلاقة بين الحداثة العربية والموروث بالرغم من طول المدد الزمنية الفا□لة 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 الحداثية من الموروث، التي يحددها عبد العزيز حمودة في ثلاثة، الأول : إقامة قراءة للموروث لتعزيز وجهة نظر حداثية 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[44]، إلا أن هذه المواقف الحداثية على تفاوتها وتقاطعها يشكل الموروث جزءا فاعلا في □ياغتها ؛ لذا فإن الموروث، وفقا لذلك، لا يمكن إغفاله لاعتبارات عديدة، منها : الموروث يحمل الوعي الأول بالحداثة العباسية في ضوء ما اقتضته التحولات العميقة من ظروف محددة ومؤثرة، ومنها : الموروث شكل في فكر ع□ر النهضة مقوما من مقومات المناهضة للآخر في ظل طغيان اتجاهات التأثر والاسترفاد، وحيث كان الموروث في مراحل الفكر العربي ، فيما قبل الحداثة، مستعادا بقوة ما يقدمه من دعم وتعزيز للذات، كان في المرحلة المقبلة من الحداثة العربية بمفهومها القائم على تجاوز القديم منخرطا ضمن إشكالية التعارض .

إن القراءة الحداثية للموروث تحمل في نطاقها عددا من الت□ورات تتلخص في أن جزءا من الموروث، كما في تعبير الجابري " هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، فهو الذي ي□رفه عن مواجهة الواقع، ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية على أنها معطيات واقعية، ...وهو الذي يجعل الذاكرة، ومن ثم العاطفة واللا عقل تنوب فيه عن العقل "[45]، لذا ووفقا لهذا الت□ور، لا بد من إقامة قراءة نقدية تحمل في مضمونها اتجاهات التقويض والتجاوز، غير أن مثل هذه القراءات الحداثية للموروث، تبدو، حافلة في عدد من محاولاتها بنزوع الأدلجة[46]، وربما كان ذلك معللا، بحقيقة كون " التراث في المنظور الذي يُدَّرس به اليوم، وفي طرق الدراسة، هو تراث السلطة، وهذا المنظور، وهذه الطرق تدعم وترسخ النظام الثقافي الذي تنهض عليه وبه السلطة "[47]، 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 الحداثية لابد وأن تضطلع بدورها التقويضي لإزاحة هذا الموروث السلطوي . الأمر الذي يقتضي، حتما، استعادة كافة أشكال وعنا□ر الموروث في انسجامها وتضادها، غير أن هذا الاتجاه الحداثي لا يعود قادرا في ظل ما يحمله في راهنه من ت□ورات سياسية ودينية شائكة

---

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

[45] محمد عابد الجابري، أزمة ثقافية ..أم أزمة عقل ؟،**مجلة فصول**، الهيئة الم□رية العامة للكتاب، القاهرة، مج 4، ع 3، إبريل / مايو / يونيه ،1984، ص109.

[46] الأدلجة مشتقة من الايديولوجيا التي تعني الأحكام و الاعتقادات الخا□ة بمجتمع ما بلحظة ما . انظر: سعيد علوش، معجم الم□طلحات الأدبية المعا□رة ، ط1، دار الكتاب للبناني، بيروت، 1985، ص41. والأدلجة هي العملية القائمة على التفسير الإيديولوجي المحض، أو فرض الأحكام الإيديولوجية .

[47] أدونيس، المحيط الأسود، ط1، دار الساقي، بيروت، 2005، ص46.

وملتبسة على العمل مستقلا بمنظوره التجاوزي، حيث يماهي بين ما يثيره الموروث من □راع ذي خ□و□ية سياسية وثقافية ومعرفية و ما هو واقع في الراهن من □راعات لها، هي الأخرى، تداعياتها وشروطها الخا□ة، فجابر ع□فور، 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 ال□راع السياسي بين السنة والمعتزلة وغيرهم من الفرق قد اتخذ منحاً آخر في الع□ر العباسي قوامه ال□راع الديني المعرفي في سياق تكاملي جدلي، بعد أن كان □راعا سياسيا بحتا، فإن مثل هذه الإسقاطات تستمد مشروعيتها وفاعليتها، فقط، مما يكرسه الواقع من □راعات متبلورة وفق مجموع من الظروف الخا□ة.

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 ال□وفية كأنموذج من الموروث المعرفي والإبداعي معا تشكل معادلا حداثيا للتجربة السوريالية الغربية وفق القراءة النقدية التي عقدها أدونيس بعنوان "ال□وفية والسوريالية "، إلا أن قراءة كهذه تثبت، على □عيد 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 م□اغة بمنطلقات هذه القراءة كانت بدءاً مطلقا، وإنما كانت انتقالا، فالشاعر أو المفكر يضعها في نسق خاص به : يفككها، يحللها، يعارضها، لكنه يظل ضمن نسيجها .[50]فالقراءات النقدية الحداثية المجددة للموروث السلطوي أو الموروث الحداثي تظل مقيدة في نطاق ما ت□وغه 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 حينا، ومرسلة حينا آخر، فالواقع السياسي والديني للعرب كانا هما الفاعلين المؤثرين في □ياغة الاتجاهات النهضوية المشروطة إلى جانب تدخلهما في □ياغة الاتجاهات الأخرى المضادة أي المفتوحة، ويمكن تفسير ذلك بالنظر إلى تدهور الأوضاع السياسية في أواخر الحكم العثماني وزيادة مطامع الآخر بالهيمنة، في مقابل ما ي□وغه، 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 ع□ر النهضة نتيجة للتأثر بالآخر الغربي ، فإن ذلك بدا مف□ولا بمناهضة قطعية على □عيد الواقع السياسي، ويتضح ذلك في تعبير رشيد رضا، وهو أحد أعلام ع□ر 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 أقفله، 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 الإفرنجية قد

---

[48]جابر ع□فور، قراءة محدثة في ناقد قديم "ابن المعتز"،**مجلة فصول**، الهيئة الم□رية العامة للكتاب، القاهرة، مج6، ع1، أكتوبر/ نوفمبر/ ديسمبر، 1985، ص107.

[49]جابر ع□فور، قراءة محدثة في ناقد قديم "ابن المعتز"،**مجلة فصول** ، ص105.

[50]أدونيس، المحيط الأسود، ص47.

[51]محمد رشيد رضا، ن□يحة العثمانيين والوطنية ، **مجلة المنار**، ط2، مطبعة المنار، القاهرة، مج1،1909، ص219-220.

بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، وما وراء الطبيعة، أصولها وفروعها،...غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم، ولم يسلكوا سبيل النجاة ..."[52].

إن هذه العلاقة السابقة مع الآخر، هي بالذات، من أسهمت بفاعلية مؤثرة في خلق موقف ما من الآخر قوامه التأثر بوعي، حتى وإن خضع هذا التأثر 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 الحداثة العربية في فهم الحداثة الغربية الناجم عن إغفال الأسس الفكرية والعقلانية لهذه الحداثة والاقتصار على تجلياتها في ميدان الفنون والآداب [53]، هو بمعنى ما، يشير إلى الموقف الأول من التأثر بالآخر الذي كان محفوفا بالرغبة القوية في التأكيد على الذات العربية والإسلامية، ذلك أن الواقع السياسي العربي، آنذاك، كان في حالة صراع مع الآخر كطرف مواز، ومن ثم فقد كانت فاعلية التأثر محددة 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 كفيلا بصياغة موقف أقرب إلى التمثل بالآخر منه إلى التأثر، علاوة على ما فرضته النظم الغربية من سياسات استبدادية حديثة قائمة على العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية، بحيث تبدو تجليات الحداثة الغربية ومنظوماتها الفكرية متدفقة بقوة ما تفرضه وسائلها المتقدمة، على نحو تبدو فيه اتجاهات التأثر العربية متعذرة التبلور والتكامل بشكل يحيلها جديرة بمناهضة أي من أشكال التماهي مع الآخر .

يعد التماهي مع الآخر أحد أوهام الحداثة العربية كما صاغها أدونيس، يقول : "...اسميه بوهم المماثلة ففي رأي بعضهم أن الغرب مصدر الحداثة، اليوم، بمستوياتها المادية والفكرية والفنية . وتبعا لهذا الرأي، لا تكون الحداثة خارج الغرب إلا في التماثل معه . ومن هنا ينشأ وهم معياري تصبح فيه مقاييس الحداثة في الغرب ..."[54]، وفي ضوء هذا المعنى، لا يعود التأثر بالآخر، جنبا إلى جنب استلهام تجاربه الحداثية بوعي ما تقتضيه المنظومة الفكرية والثقافية وحتى التاريخية من خصوصية فاصلة بين الذات والآخر، موقفا واضحا، وربما لا تقصر 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 الحداثة ذاتها، فالحداثة في الراهن الفكري قد تجاوزت التجارب المعرفية والإبداعية المولدة بشدة مع خصوصيتها 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 تعبّر عن محاكيل مجتمعية خاصة،وإنما تبدو ذات دلالة مباشرة على قد يقيمه الإنسان في مفهومه العام المشترك من تجارب ومنجزات إبداعية، حافلة بقدراته الكبيرة على الانخراط إبداعيا وفكريا في تعقيدات أنماط الحياة الحديثة، وطبقا لذلك، فكونية الحداثة هي بمعنى أشد وضوحا : الإنسان يشارك الإنسان الآخر المختلف عنه في خصوصيته التاريخية والقومية والبيئية وغير ذلك من عناصر خاصة، يشاركه في صياغة التجارب الحداثية، وفي ظل ذلك، لابد أن تتوارى كافة الاختلافات والخصوصيات الفاصلة بين كل تجارب الحداثة وتسطع، تبعا لذلك، مفاهيم وأنماط محددة ومشتركة .

وجدير بالذكر على صعيد البحث عن الحداثة العربية في علاقتها بالحداثة الكونية أن المفهوم الجوهري لكونية الحداثة القائم على التشارك الإنساني العام في الإبداع والفكر يظل مفهوما غامضا وحافلا ، في الآن نفسه، بنزوع استبدادية، فبالنظر إلى

[52] رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2011، ص147.

[53] أدونيس، النص وآفاق الكتابة، ص95.

[54] أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص314-315.

مجمل القيم الحداثية الرائجة لا وجود حقيقي لمعنى العمومية والمشاركة، حيث تتجلى ضمن هذه الحداثة خ□و□ية الإنسان الغربي بعد مراحل طويلة من تحولها إلى خ□و□ية إنسانية مفتقرة إلى الحد الأدنى من التماسك والارتباط الناجم بالضرورة عن إق□اء الدين بسائر ما يفرضه من أنماط العيش الجماعي، جنبا إلى جنب ما ي□وغه الوعي الديني من أنساق فكرية وثقافية واجتماعية موحدة أو متقاربة بشدة، ومن ثم فقد أفضى ذلك إلى إيجاد النقيض من الحياة الدينية المركزية، حيث غلبة التعددية والاختلافات تبعا لزيادة مركزية الإنسان بو□فه فاعلا مستبدا بالكون، وما يقتضيه ذلك بالضرورة من زيادة رغبته الجامحة في تحقيق وحدته الخا□ة كفرد . هذه الخ□و□ية هي ما يتماثل به الحداثي العربي مع الآخر الغربي طبقا لما يفرضه وهم كونية الحداثة . فت□رف، مثلا، إخفاقات ق□يدة النثر العربية إلى إشكالية الوعي العربي القديم المستمرة بالتمييز بين الشعر والنثر أي بين الموزون واللا موزون، دونما إشارة إلى العلة التي تتضافر بقوة ما تنطوي عليه من تأثير مع إشكالات الم□طلح، المتمثلة في المضمون وال□ياغة التعبيرية المتداولين لق□يدة النثر العربية، هذا المضمون المتكشف على خ□و□ية التجربة الغربية بحدة بالغة العمق، فتسود مفاهيم غربية محضة من مثل : الإنسان الإله، الإنسان الشيطان، ...إلخ. إلى جانب ال□ياغة التعبيرية المهشمة التي " ينق□ها اللا شعور"[55] كما في تعبير عبد العزيز حمودة . ويمكن □ياغة إشكالية الحداثة العربية مع الآخر في ضوء ما سبق في ثلاثة اتجاهات محددة، هي : الاتجاه الازدواجي، الاتجاه المتماهي المباشر، الاتجاه المتماهي غير المباشر، أي المنخرط كونيا في خ□و□ية تجربة الآخر الحداثية .

ثالثا : ترجمة فكرية لأدونيس

توطئة

آثرت في نطاق التعريف بأدونيس إشاعة مقدمة فكرية عوضا عن العرض البيوغرافي، فيما عدا ما تقتضيه ضرورة الإشارة إلى بعض المعلومات العامة من مثل : أدونيس هو علي أحمد سعيد، سوري الجنسية. انطلاقا من أن الفكر، بو□فه تجليا دقيقا لمجموعة متشابكة من الظروف الشخ□ية والعامة، هو ذلك الكلُ المعبّر، حقيقةً، عن التفاعل الحي لجملة من الاتجاهات والنزوع، الداخلية والخارجية،المتباينة والمتسقة، معا، ضمن الحياة الخا□ة للمفكر أو الأديب. إلا أن شخ□ا كأدونيس، من الممكن اعتباره مفكرا وناقدا وشاعرا، وفي حالات عديدة كاتبا ذي نزوع سياسية، أو بعبارة أخرى، شخ□ا لديه اهتمامات مؤثرة وفاعلة في مجالات عديدة متباينة، وفي بعض الحالات مت□ارعة ،يفترض كشفا مقدما للنسق الفكري ، وجدير بالذكر ، في □دد الحديث عن النسق الفكري لأدونيس أن الفكر والإبداع، هما، عند أدونيس وجهان لعملة واحدة، لا يمكن الف□ل بينهما، لاعتبارات مت□لة بأدونيس ذاته ؛ ذلك أن الفكر بو□فه بنية منتظمة من الاتجاهات الثابتة والتطلعات المتغيرة الممتدة، لا يمكن أن ينخرط في الإبداع بو□فه مادة ساطعة إلا إذا بلغ المفكر مرحلة جديدة تتجاوز الرغبة في إبداع الفكرة إلى التأسيس المفعم بالتكريس، إلى جانب تحوّل مفهوم الإبداع، بالضرورة، متسقا مع يتضمنه الفكر من آليات □ياغة التجديد أولا و مواد، هي المرجعية المضمونية للتجديد ثانيا، إلى مفهوم، تبدو فيه، نزوع الانفلات والتجاوز متجذرة بوعي تراكمات الفكر عبر المؤثرات وسياقات المعرفة المكتسبة، فالق□يدة الحداثية عند أدونيس هي " أن تظل دائما كلاما ضد الكلام، لكي تقدر أن تسمي العالم وأشياءه أسماء

[55] عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص89.

جديدة – أي تراها في ضوء جديد . اللغة هنا لا تبتكر الشيء وحده، وإنما تبتكره ذاتها فيما تبتكره ..."[56]، وفي المقابل يعبّر عن ذلك شعريا في قوله:

الشعر يحرق أوراقه القديمة، والقصيدة الآتية من بلاد الرفض،ـ آه،

يا كلمات الموتى، آه يا بكارة الكلمة . وتلبس القصيدة أهداب الطفولة،

وتخشع لكوكب الثدي .[57]

وفي ضوء ذلك، تبدو القصيدة الحداثية في ضوء هذه الأبيات الشعرية محمولة المعنى بالاتجاهات الفكرية لأدونيس، علاوة على ما تكشفه من تطلعات 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 لابد أن يثري الخطوات التالية من البحث في علاقة النص بالفكر الحداثي عند أدونيس . وقد تعرّض لبحث هذه المرجعيات العديد من الباحثين، أمثال : عدنان حسين قاسم في كتابه " الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس " و بشير تاوريريت في كتابه " آليات الشعرية الحداثية عند أدونيس" وعصام العسل 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 بوصفها مرجعا على قدر من الأهمية البحثية إذ أن الدين يُعد مكونا من مكونات البنية الفكرية لدى أدونيس، يقول في حديثه عن نفسه : " ...أجيء من بيت شيعي .كل بيت شيعي يرث الفاجعة، لكنه ينتظر فرحا يجيء " [58]، 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 صراعات 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 التصنيف بين الإتباع والابتداع أو الثبات والتحول إلى طائفته الدينية، فالطائفة السنية، كما يحددها أدونيس هي طائفة اتباعية نقلية، محكومة من قبل سلطة قمعية باسم الخلافة الإلهية، إلا أنه في المقابل، عند حديثه عن الطائفة الشيعية كما يحددها بأهل الباطن، لا تعود خصائص كالإتباع أو النقل أو الخلافة الإلهية خصائصا 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،[59] تتجاوز كل العلاقات

---

[56] أدونيس، الشعرية العربية، ط2، دار الآداب، بيروت، 1989، ص78.

[57] أدونيس، ديوان مفرد بصيغة الجمع وقصائد أخرى، د.ط، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996، ص15.

[58]أدونيس، فاتحة لنهايات القرن،ص37.

[59] انظر : أدونيس، الثابت والمتحول ، ج1، ص248.

السالفة بين الله والخليفة والأمة لدى السنة، وما تتضمنه من مسافات فا□لة غيبية وإنسانية، حيث يتماهى الغيبي والإنساني ويختزل بعظمة وع□مة في شخص الإمام الباطني .

وبالإضافة إلى ذلك، من الممكن اعتبار رسالة أدونيس في الماجستير عن " نظرية الهو هو بين حسين بن من□ور الحلاج والمكزون السنجاري "، هذا الأخير الذي يُعد من الطائفة العلوية الشيعية بالإضافة إلى كونه مت□وفا،[60] نزوعا دينية خال□ة. وفي ضوء ما سبق، يتضح أن المرجعية الدينية كانت مؤثرا فاعلا في □ياغة الكثير من اتجاهات أدونيس الفكرية، وحتى الإبداعية، بعد التسليم بأن فكره هو الوجه الآخر، والمحتم لإبداعه .

ب. المرجعية الغربية

إذا كانت الحداثة الغربية هي المرجع الرئيس للحداثة العربية، فإن التأثر بالآخر تعد حقيقة تنطبق على أي حداثي 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 ومفهومات تمكنهم من أن يعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة، ...أحب أن اعترف أيضا أنني لم أتعرف على الحداثة الشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربي السائد، وأجهزته المعرفية . فقراءة بودلير هي التي غيرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعريته وحداثته . وقراءة ملارميه هي التي أوضحت لي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمام . وقراءة رامبو ونرفال وبريتون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الـ□وفية –بفرادتها وبهائها . وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على حداثة النظر النقدي عند الجرجاني وخا□يتها اللغوية – التعبيرية "[61]. إن التأثر بالحداثة الغربية عند أدونيس غير مق□ور على كونها العلامة الدالة والمؤثرة في الوعي بالحداثة العربية فحسب، بل يتعدى ذلك إلى مظاهر من التأثر إبداعيا ونقديا، إذ تُعد ق□يدة النثر، ضمن هذا المنظور، إحدى النتاجات الإبداعية الغربية، حتى وإن درات حولها كثير من مساع البحث في □لاحيتها ضمن التراث الإبداعي في الشعر والنثر ابتداءً بالـ□طلح وانتهاءً بمسألة الأجناس الأدبية، فإنها تظل جنسا أدبيا مسترفدا من ثقافة الغرب ورؤيته، ويُعد أدونيس أحد المؤثرين في التأسيس لهذا الجنس الأدبي في الحداثة العربية من خلال مجلة "شعر" مع عدد من الشعراء الآخرين . ويمكن حـ□ر المقومات التعبيرية لق□يدة النثر، أو الرؤيا الحداثية للشعر عند أدونيس ، في : الكشف، الغموض، الرمز، التجاوز، النبوءة وثنائية الحلم والجنون، الرفض والنفي . وتشكل هذه المجموعة مفاهيما أ□يلة في الرؤيا الحداثية الغربية كما هي عند السرياليين والوجوديين بالإضافة إلى الفلسفة الألمانية والظاهراتية .[62]

ج. مرجعية التراث العربي

إن الحديث عن التراث كمرجعية لدى أدونيس يشكل مفارقة إذا ما اتضح أنه ثمة إشكالية تتـ□ل بالعلاقة بين الحداثة العربية والموروث أو الحداثة والقدم، أو كما يبدو في سياق آخر من إعلان بعض النقاد بأن أدونيس حداثي رافض للموروث ومناهض له [63]، غير أن التراث العربي ، مع ذلك ،كان مرجعا مؤثرا في الفكر والإبداع الحداثي لدى أدونيس، بدئا 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

[60] انظر هامش : حوار مع أدونيس (الطفولة، الشعر، المنفى)، □قر أبو فخر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص50.

[61] أدونيس، الشعرية العربية، ص86-87. أوردت الفقرة بطولها لأهميتها الدلالية .

[62] انظر : بشير تاوريريت، آليات الشعرية الحداثية عند أدونيس، دراسة في المنطلقات والأ□ول والمفاهيم، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2009، من ص 145إلى ص192.

[63] بشير تاوريريت، أدونيس في ميزان النقد، أربع مسائل خلافية بين أدونيس ومعارضيه، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2009، ص21.

والهامشية كان ذا فاعلية في صياغة رؤى أدونيس النقدية والإبداعية، يقول أدونيس ردا على اتهامات رفض التراث : " إن شاعرا يصرف عشر سنوات في دراسة ماضينا الشعري العربي ويقومه بنظرة جديدة ويقدمه للقارئ في ضوء هذه النظرة، لا يمكن أن يقال عنه أنه يرفض الماضي رفضا تاما "[64]. ويدعم ذلك كثير من دراساته واختياراته الشعرية القائمة على التراث ، من مثل: كلام البدايات، ديوان الشعر العربي، الصوفية والسوريالية، مقدمة للشعر العربي، الشعرية العربية، ...إلخ ، فإلى جانب كون التراث بنية من الفكر والتاريخ والفن العربي القديم يثير بقراءاته المتعددة الكثير من التراكمات والتساؤلات السالفة والمتشابكة معرفيا ودينيا وحتى سياسيا وإبداعيا، فإنه يتجاوز ذلك بتحوله لدى أدونيس إلى إبداع ثري بدلالة عميقة خاصة، لا سيما في نزعته الصريحة نحو التصوف في أشعاره إلى جانب نزعته 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 تتلخص في أن هذا التأثر يتجاوز نطاقا واسعا 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، نزوعا من الوعي المتكامل بحدود التأثر ومكتسباته، لذا صيغت بحوث ودراسات محددة بالكشف عن مجمل الانتحالات الفكرية والإبداعية عند أدونيس، لا تخلو في بعضها من مغالطات ومبالغات، من مثل : "أدونيس منتحلا" لكاظم جهاد و" أدونيس في مرمى نيران النقاد " لكاتيا شهاب، حيث دعّمت كل ما ثبت في " أدونيس منتحلا"، إضافة إلى ما ناقشه بشير تاوريريت في كتابه " أدونيس في ميزان النقد " من مسائل خلافية بين أدونيس ومعارضيه تعد مسألة الانتحال من بينها .

[64]أدونيس، زمن الشعر، ط6، دار الساقي، بيروت، 2012، ص127.

الفصل الثاني: علاقة النص بالفكر الحداثي عند أدونيس

مدخل :

يمكن القول أن الحداثة 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 الحداثة 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 الحداثة العربية في التأسيس لمنظور حداثي في النقد،قوامه دراسة تلك الحيثيات الماورائية لنماذج الحداثة الناجزة لا تنفصل، حتما، عن كونها متصلة بما يقابلها من حيثيات مضادة، تشكل، هي الأخرى، جزءا مؤثرا في صياغة شروطها ، ويمكن القول أن هذه المراحل كانت هي الفاعل الوحيد في الكشف الصارخ عن حقيقة أن الحداثة أصبحت تجليا واقعا في الفكر العربي، لذا برزت اتجاهات أخرى متعددة ومتباينة بين المناهضة والتقويم [65]، تفيض بدلالة كبيرة على أن الحداثة العربية لم تعد جزءا منعزلا ضمن نتاجات إبداعية وفنية محضة، وإنما تجاوزت، بفضل المنظور الحداثي في النقد، تلك الأنساق والرؤى الفاصلة بين الإبداع والفكر، والتصورات القائمة على هذا الفصل، من مثل : اعتبار الحداثة العربية موقفا جزئيا مقصورا على الفن، الذي هو في مجمله خاضع لمؤثرات الآخر، ومغترب عن الرؤيا الفنية العربية، أيضا، تعد الحداثة العربية باقتصارها على الإبداع الفني موقفا ضيقا ومهمشا إلى جانب كونه مجردا عن أي تأثير واضح، أي أن الحداثة العربية، بهذا المعنى، تعد امتدادا رتيبا قوامه، فحسب، ذلك التجديد القائم على التأثر بالآخر .

من جهة أخرى، أسهم المنظور الحداثي في النقد، في ضوء تأكيده على الفكر كسياق أولي لمعنى الإبداع، في صياغة الكثير من المفاهيم والرؤى الحداثية الشاملة والمتكاملة، التي ترمي ، في المقام الأول، إلى الكشف عن بنية الفكر العربي والخوض النقدي في تجلياتها الدينية والسياسية والاقتصادية 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 بخصوصية الحداثة العربية ، جنبا إلى جنب القدرة على الكشف عن مستوياتها وإمكاناتها من القوة والضعف. فإلى جانب "الثابت والمتحول" عند أدونيس رُصدت دراسات وبحوث في هذا السياق، من مثل " نقد العقل العربي " لمحمد الجابري، " نقد الخطاب الديني " لنصر 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 الحداثي لبنية الفكر العربي في سياق ما يرمي إليه من كشف وتجاوز وبناء، لابد وأن يحيل إلى مجموعة من المنطلقات المؤسسة لهذا الفكر ، فالفكر العربي في بنيته 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 "[66]. فإذا كان النص الديني كما يؤكد أدونيس هو قوام الفكر العربي ومحوره، فإن الحداثة العربية بوصفها تجليا فكريا وإبداعيا جوهره التجاوز لا تنقطع، حتما، عما يقتضيه النص الديني من مركزية مؤثرة في صياغة 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،

---

[65] للاستزادة ينظر: الحداثة في ميزان الإسلام، تقويم نظرية الحداثة،المرايا المحدبة، المرايا المقعرة، الحداثة وما بعد الحداثة ...إلخ.

[66] أدونيس ، موسيقى الحوت الأزرق، ص346.

ويدعم ذلك قوله :" ليس النص– الوحي تراثا وراء المسلم، أو ماضيا، وإنما هو حضور مطلق"[67]،ومن أجل ذلك كانت " النواة الأساسية في هذه القراءة (أي القراءة الحداثية) هي قراءة النص الديني. فبدءا منه وحوله،تتمحور القراءات الأخرى : اللغوية، والتشريعية، والأخلاقية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية"[68]، ويمكن القول إن النص[69] من المنظور الحداثي لدى أدونيس كان مقوما رئيسا ضمن منظومة متكاملة من العلاقات المتشابكة داخل بنية الفكر العربي، وبوصفه كذلك، كان مشكّلا لجملةٍ من مفاهيم القراءة الحداثية، عند أدونيس ، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

1. النص هو أصل، يقول أدونيس : "...لفظة أصل تعني بالنسبة إلينا، الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والحديث النبوي "[70]، ويعود اعتبار أدونيس النص أصلا، إلى كون الأصول تتضمن معنى الابتداء والأولية، وهي بهذا المعنى، تُعد مادة رئيسة ضمن القراءات الحداثية . ومن أجل ذلك، لا يكاد يخلو كتاب لأدونيس من فصل معقود حول الأصول أو قراءة الأصول، بدئا "بالثابت والمتحول " ومرورا " بالنص وآفاق الكتابة " وانتهاءً بـ"الهوية غير المكتملة " و " موسيقى الحوت الأزرق ".
2. النص جزء من التراث، يقول أدونيس : "التراث العربي الإسلامي هو الشعر الجاهلي، والقرآن والحديث، أو هو هذه الأصول التي وُرثت للجميع، والتي لا يختلف على أصوليتها . أما "قراءات" هذه الأصول فلا تسمى " تراثا" بالمعنى الدقيق "[71]. ومن ثم، فأدونيس يقيم بهذا التمييز إشكالا معقدا بين قداسة التراث وبشريته من جهة واتجاهات الحداثة نحو التراث والمقدس من جهة أخرى ، غير أن أدونيس ما يلبث أن يتخلى عن هذا التمييز لصالح ما تقتضيه الحداثة 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، يصيبون ويخطئون ويبتدعون ..."[72]، وربما كان هذا التناقض بين هذين الاتجاهين من التراث لدى أدونيس عائدا إلى ما يحمله الأصل والإرث من خصائص متقاربة كالقدم والثبات والانتهاء، الأمر الذي يجعل من النص لدى أدونيس أصلا قديما موروثا عبر الأزمان حينا، وأصلا هو مادة التراث البشري ومحور رؤيته حينا آخر، وهذا الاتجاه، بالذات، هو ما يمنح الحداثة مشروعية مؤثرة لإقامة قراءة نقدية للتراث بوصفه نتاجا بشريا متعددا قائما في رؤيته على نص مقدس هو القرآن الكريم .
3. النص بوصفه أفقا للكتابة الجديدة أو الكتابة المطلقة، والمقصود بذلك الكتابة القرآنية أي " القرآن كما دون "[73] كما في تعبير أدونيس، فالنص القرآني، من هذا المنطلق، يتسق جماليا وفكريا، تماما مع ما يعينه الإبداع في جوهره أو الرؤيا الحداثية في كليتها . فعلى الصعيد الفكري، يقول عنه : "هذا النص الذي لا يرتبط بزمان أو مكان، ...، والذي لا يقتصر على موضوع دون آخر، وإنما هو كلي، والذي ليس ذاتيا ولا موضوعيا، وإنما هو كوني..."[74]، وعلى الصعيد الجمالي الإبداعي أو التعبيري، يقول عنه : "إنه يدعونا، بدئيا،إلى الإفلات من قيد التصنيف النوعي للكتابة . وإذ يفلت الكاتب من هذا القيد، ينحاز إلى الخيال الخلاق وحركية التأمل ..."[75] .

---

[67]أدونيس ، المحيط الأسود، ص30.

[68] المصدر نفسه، ص346.

[69] من هذه النقطة سوف يستمر هذا البحث بتداول " النص " بدلا من "النص القرآني " للأسباب التي أشرت إليها في المقدمة .

[70]أدونيس، ها أنت أيها الوقت، سيرة شعرية ثقافية، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993،ص56.

[71]المصدر نفسه، ص56.

[72]أدونيس ، زمن الشعر، ص75.

[73]أدونيس،النص وآفاق الكتابة، ص20.

[74] المصدر نفسه، ص54.

[75]المصدر نفسه، ص54-55.

4. النص بوفه مرجعا كليا أوليا لحياة العرب المسلمين ماضيا وحاضرا ومستقبلا، وهذا المفهوم، بالذات، هو ما أسهم في ياغة المنظور الحداثي في النقد عند أدونيس، عبر تنظيراته النقدية عن الحداثة العربية لا سيما في كتابه الشائك "الثابت والمتحول عند العرب "، حيث كان الثبات متضمنا لمعنى الإتباع والانغلاق من جهة، و التحول متضمنا لمعنى الحداثة 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 وتجدده، أو الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية، ويعتمد أساسا على العقل لا على النقل "[77] .

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

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

أولا : النص والفكر السياسي

توطئة

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

---

[76]أدونيس ،الثابت والمتحول، ج1، ص56.

[77] المدر نفسه، ص56.

[78] أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص49.

[79]كاتيا شهاب ، أدونيس في مرمى نيران النقاد، ط1، مركز الدراسات والترجمة ، بيروت ، 2010، ص278، نقلا عن حوار الياس خوري مع أدونيس (شارك فيه بلال خبيز وحسين بن حمزة)، حيفة 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،[80]فإن هذه الحقيقة، لابد، وأن تسفر عن جملة من السمات المختلفة 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 متعددا 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 المتصارعة	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 وتعددّهم و تباين تطلعاتهم الإنسانية الخاصة، الأمر الذي قاد في النهاية، حتما، إلى نتيجة حاسمة وجذرية تقتضيها، بالضرورة، ذلك التقابل الصارخ 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 بوصفه نصا أول، مع الدنيوي بوصفه قراءة وممارسة له ما يوضح تاريخيا كيف أخذ الإنسان سلطته السياسية الاجتماعية على الأرض من سلطة الدين "[81].

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 تصورين أساسيين، يتمثل الأول : في أن الحداثة أو النقد الحداثي، لابد، أن يقوم على زعزعة المسلمات القارة في الفكر دونما اعتبار لأي قداسة إلهية أو بشرية . يقول أدونيس : " لا قدسية لنص أيّا كان، تحول بينه وبين طرح الأسئلة عليه . على العكس النص يأخذ قدسيته من هذا الطرح، من الخوض فيه واستنطاقه ونقده "[82]. ويتمثل التصور 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 أضحى مستجلبا، في ضوء هذا التصور، عوضا على ما تمليه طبيعة الحداثة العربية الاستعادية[83] 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 الخصوصيات الزمنية أو الحضارية. يقول أدونيس معترفا :

---

[80]محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج1، ص346.

[81]أدونيس، المحيط الأسود، ص406.

[82] أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص75.

[83]أؤكد بالاستعادية أن الحداثة العربية الراهنة تستمد تساؤلاتها وإشكالاتها الرئيسة ، في الغالب ، من الموروث الحداثي .

"نحن العرب اليوم لا نخلق حداثتنا الخا□ة في القرن العشرين بقدر ما نستعيد قليلا أو كثيرا من مبادئ الحداثة التي خلقها أسلافنا..."[84] . 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 □ياغته للإشكال السياسي العربي، طبقا، لما يحتمه هذا الإشكال، إضافة إلى أطرافه المت□ارعة، 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 [85]، أو كما في التعبير الحداثي للجابري : " دولة معاوية تكرر نفسها"[86]، 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 خ□و□ية زمنية وفكرية وحضارية فا□لة بين الماضي حيث الخلافة والراهن حيث السلطة ؟، يتضح أن مثل هذه الخ□و□يات 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 الأ□ل أو المرجعية الدينية . يفسر أدونيس قوله تعالى :{ وإذ قال ربك إني جاعل في الأرض خليفة }[87]، وقوله تعالى : { يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض }[88] بأن الإنسان يخلف الله [89]، 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[90] .

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 □لى الله عليه وسلم إلى سياسة الخليفة كان قائما على قوة الدين بالإضافة إلى قوة القبيلة، المتمثلة في قبيلة قريش التي أقـ□ت عن السلطة القبائل الأخرى وفي مقدمتها الأنـ□ار.[91]وعلى الرغم من أن العـ□بية الدينية كما تمثلت في دعوى الأنـ□ار الخلافة بعد النبي □لى الله عليه وسلم لنـ□رتهم له قد تلاشت سريعا بعد غلبة العـ□بية القبلية بخلافة قريش لا سيما في قول عمر بن أبي خطاب : " من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته، ونحن أولياؤه

---

[84]أدونيس، النص وآفاق الكتابة،ص115.

[85] ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون،تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار يعرب، دمشق،2004،ج1، ص93.

[86]محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعا□ر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1990، ص107.

[87]سورة البقرة، رقم الآية (30)

[88]سورة ص، رقم الآية (26)

[89] أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص165-166.

[90]المـ□در نفسه، ص119.

[91] أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص99.

وعشيرته ...."[92]، إضافة إلى ما كان من نزاع قبلي بين عشائر الأنصار يدعمه قول أحد خطباء الأوس : " والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيبا أبدا، فقوموا فبايعوا أبا بكر "[93]. على الرغم من ذلك، يؤكد أدونيس على أن الدين كان فاعلا في صياغة بيعة السقيفة، حيث يقول : " خلافة الإنسان كما تصورتها قريش، تقوم على اختيار حتمي، لرجل من قريش، لأن كل من لا يختاره يُعد "فاجرا "، أو "مرتدا" عن الإسلام ..."[94]. إلا أن هذه الرؤيا الملتبسة من تواشج الديني أو الغيبي بالإنساني،كما يشيدها أدونيس،كنزاع سياسي أول عند العرب لا تتسق تماما و الوعي السياسي المدني غير المكتمل عند العرب المسلمين آنذاك، حيث كانت القبيلة في الخلافة الإسلامية الأولى لا تتعدى كونها إطار سياسيا، متضمنا 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 عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم ..."[95]، وقول عمر بن أبي خطاب في خلافته معاتبا عمرو بن العاص : " متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"[96]، ويدعم ذلك، أخيرا، صيغة 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 القبلية كانت لا تزال هي النظام السياسي القائم، مع ما تحتمه ضرورة الوعي باتساق معايير الانتخاب مع الرؤيا الدينية الثابتة المتمثلة في صلاح الخليفة وتمسكه بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم .

وبالتساؤل عن ما يعنيه هذا الربط، عند أدونيس، بين بيعة السقيفة كأول اجتماع سياسي في الإسلام وبين الخلافة بمفهوميها الديني والإنساني بوصفها أصلا أو مسلمة فكرية مترسخة ضمن الوعي السياسي العربي ؟، يتضح أن هذا الارتباط يتسق بشدة مع منظور النقد الحداثي، عند أدونيس، وفق ما ينشده من تحقيق نقدي في المرجعيات أو البدايات الأولى، وطبقا لذلك، لا تعود هذه البدايات كبيعة السقيفة خاضعة، ضمن هذه الرؤيا الحداثية في النقد، لشروطها الفعلية الحقيقية بقدر ما تعبّر عن حقائق أخرى ملتبسة، ملائمة بشدة لكافة النزوع الظاهرة والمضمرة للحداثة النقدية، فتغدو بيعة السقيفة، عند أدونيس، مثالا بدئيا لتواشج الديني بالإنساني وتبعاته من قمع إرادة الإنسان واستعباده باسم الله . ومن أجل ذلك، يُطبح الحديث عن طور آخر من أطوار الخلافة الإسلامية،حيث التصادم الأول بين الخليفة والرعية كمفهوم علائقي مطابق لما تعنيه السلطة في الراهن العربي بالإضافة إلى المعارضة، فاقدا 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 صلى الله عليه وسلم، ويدعم ذلك، أنه عندما استردت القبيلة بعضا من مفهومها السياسي القديم شكلا ومضمونا، رؤية 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 صلى 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 : " أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك . والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبا إلا أن يكون كأحدنا "[97].

---

[92] ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ط1، دار الأضواء، بيروت، 1990، ص25.

[93] المرجع نفسه، ص26.

[94] أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص166.

[95] محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الخلفاء الراشدون، ط8، المكتب الإسلامي، بيروت، 2000، ص55.

[96] المرجع نفسه، ص201.

[97] ابن خلدون ، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم 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 ثمة وعي بسياسة مدنية قوامها : الخليفة مسؤول عن تحقيق العدالة والمساواة بين الرعية طبقا لما جاء في النص وسنة الرسول □لى 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□يغة شكلية ومضمونية اختراق هذا المفهوم والاستحواذ عليه .

ومن أجل ذلك، ت□بح إلحاحات أدونيس المتكررة بأن بيعة السقيفة لأبي بكر هي السلطة العربية الأولى القائمة على العنف[98] اختزالا كبيرا لما أحدثه النص كمرجع وأ□ل بالإضافة إلى سنة الرسول □لى الله عليه وسلم للعرب المسلمين من تحول جذري نحو رؤيا جديدة للإنسان مف□ولا عن المعنى الفعلي الحقيقي للع□بية القبلية، بدئا من التخلي عن القبيلة بو□فها نظاما سياسيا متكاملا من □يغة وممارسة مؤثرة، وانتهاءً بمعارضة اجتياحها السريع للواقع السياسي من جديد. إن الإشكال الحقيقي المنبثق من العلاقة القائمة بين النص والفكر السياسي أو تواشج الديني والإنساني من المنظور الحداثي لأدونيس بزغ في الخلافة الأموية، بعد مرحلة حاسمة من ا□دام المباشر بين الإنساني والإنساني أي القبيلة الواحدة كنظام سياسي والقبائل الأخرى، حيث المعنى بديلا عن السيف أ□بح هو السلطة الأكثر نفوذا في تشكيل الرأي العام للنظام السياسي والمعارضة، وإذ كان المعنى، في أشد وجوهه تعبيرا، 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 ا□راع الدائر، وتحسمها، بالضرورة، الاتجاهات المعارضة . ويمكن القول، طبقا لذلك، أن طبيعة ا□راع، لابد، أن تستمد مفاهيمها المؤثرة من عن□رين، الأول : الطرف الأقوى، وهو يستمد فاعليته من العن□ر الثاني: طبيعة النظام المعرفي والفكري السائد. ومن ثم، فإن الدين كرؤيا منهجية للحياة العامة في ع□ر الخلافة الأموية حتم ملاذا فعليا للدفع بأي معارضة بعيدا، وفق ما يفسحه النص بو□فه بنية تشريعية ثابتة في الوعي العام من دلالات سياسية، هي بمعنى ما، غير مف□ولة عن ما يكرسه التأويل، بالضرورة، من تحيزٍ 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"□راع المعنى"[99] كما في تعبير أدونيس، عوضا على ما تؤكده،من جهة مختلفة، من أنه ثمة تحول حضاري قوامه أهمية المعنى كوجه آخر للفكر السياسي.

إن الإشكال السياسي في الفكر العربي يستمد أولى سياقاته تعقيدا والتباسا من شروعه با□راع على معنى النص ، وهو إذ يؤكد على معنى ما وينفي آخر،كما يعبر أدونيس بقوله : " لا يكتفي كل طرف بأن يعلن تأويله هو الأكثر □حة وإنما يضع يده على النص"[100]، يثبت، بالضرورة، أن □راعا كهذا لابد وأن يحفل في مضامينه بخ□و□ية ثابتة، يمكن تحديدها، طبقا لما يعنيه التحول من الع□بية القبلية كمفهوم مباشر للـ□راع بين السلطة والمعارضة، إلى مفهوم □راع المعنى، فيما هو آت:

1. كان ا□راع بين السلطة والمعارضة مباشرا، حيث السيف هو الوسيلة الوحيدة للحسم في ذلك . وقد تحول هذا ا□راع إلى □راع غير مباشر، حيث النص هو الوسيلة لتسويغ السلطة أو المعارضة، وحيث المعنى القرآني يتجاوز ظاهره بالتأويل إلى ما يبطنه من معان .
2. النص بو□فه بنية لغوية ذات دلالة أولا، وبنية تشريعية ثانيا،بملكه الجميع . وهذا الأمر، بالذات هو ما أفضى إلى أن يكون ا□راع على معنى النص لترسيخ سلطة ما مفتوحا على الجدل العام، ومعارضا بـ□فة ظاهرة وخفية ومتعددة .

---

[98] أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص74.

[99] أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، ص66.

[100] ا□در نفسه ،ص66.

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

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

يمكن القول، في ضوء ما سبق، أن الصراع السياسي على معنى النص كان متعددا و مفتوحا على معان أخرى مضادة، وعلى الرغم من أن النص أصبح محورا للصراع ومرجعا 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 والصراع الفكر . غير أن التحول بما يعنيه من تعقيدات شائكة حيث النص أو الرؤيا الدينية النابعة عنه تعد عاملا مثريا وداعما للعنف السياسي هو ما بحثه أدونيس، مفصولا عن كليته ورؤيته المؤثرة على صعيد ما تعنيه السياسة العربية الجديدة القائمة على سلطة المعنى من حداثة وتحول في الرؤيا السياسية . حتى وإن أضمرت مفاهيما قديمة كالعصبية وحروب السيف، تظل مثل هذه التحولات السياسية فاعلة في سياق ما تعنيه الحداثة من تجديد وتعقيد، فأدونيس، رغم ذلك، يؤكد أن اتباعية العرب كمفهوم مضاد للحداثة 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 الديموقراطية، أن يطالبوا المجتمع نفسه من أن يتخلص مما يحول دون تحقيقها، وأن هذا الذي يحول يتمثل في أصول ليس الحكم إلا نتيجة لها..."[103] .

ب. المعارضة

إن بنية الفكر السياسي بوجه عام بنية علائقية ممتدة، حيث تعد مفاهيم كالخلافة،الأمة، السلطة، المعارضة، النظام،الثورة، الشعب مفاهيما متكشفة على حقيقة العلاقة بين السيادة و الطاعة والمصلحة في إطار ما تمليه البنية الفكرية السائدة بوصفها، هي الأخيرة نتاجا، محتما، لبنية تحتية، هي المعنى الأشد تعبيرا، عن عيش الإنسان وفق ما تمليه عليه الطبيعة الأرض، حيث الجغرافيا البيئية وما تقتضيه من نظام اقتصادي هي مناط ما يبزغ من فكر ومعرفة وثقافة، وهي، من جهة أخرى، المؤثر البعيد والقريب، في آن، على صعيد 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 ضغطا لا يقاوم "[104]، فالظاهرة السياسية غير مقصورة على وعي الناس وآراؤهم وطموحاتهم بل تتعدى ذلك إلى ما خلف ذلك من بنيات مادية فاعلة .[105]

---

[101]أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص168.

[102]أدونيس، نقد العقل العربي، ج4، ص67-68.

[103] أدونيس، النظام والكلام، ط2، دار الآداب، بيروت،2010، ص115.

[104]محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج3، ص13.

[105] 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 الحداثي لأدونيس، حقائق مختزلة كسياق تاريخي بحت، لذا، لا تعني السياسة العربية عند أدونيس، سوى السلطة والمعارضة، الاستبداد والرفض، وهذا بالذات ما أخذه 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 "[106] . يعلق بشير تاوريريت بأن مثل الشواهد النقدية على مشروع أدونيس الفكري هي جزئية، لا قيمة لها أمام كلية المشروع وفاعليته[107]، ولعل موقف الأخير، هو موقف عام أملاه ذلك النقد الدائر حول أدونيس وطبيعته القائمة على مؤيدين ومعارضين ، بحيث يكون الطرف الثالث الخارج عليهما متواطئا 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 تاوريريت، تلك الدراسات النقدية الحافلة بنقد الجزء من المشروع الحداثي لأدونيس في إبداع أية رؤيا نقدية مؤثرة على كلية ذلك المشروع .

إن الحديث عن المعارضة لا ينفصل عن حقيقة كون بينة 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 لصياغة أنماط المعارضة وتشكلاتها، وهذا المعنى بالذات، هو الآخر، تم تجاهله بالكامل لدى أدونيس، ربما لتصورات عديدة، منها : الحداثة 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 الحداثة كذلك، يفضي إلى أن تتحول كافة أشكال الرفض وقضاياه المتعددة عند العرب ، كما في منظور أدونيس، إلى اتجاهات حداثية فعلية، يقول أدونيس في معنى الحداثة العربية : " تتضمن الحداثة الرفض والتمرد من حيث أنها تتخلى عن التقليد، ومفهومات الأصول والأسس والجذور والمعايير الثابتة "[108]، ومن ثم، فالحداثة العربية في ضوء هذا الاتجاه هي الرفض . ويمكن القول، طبقا لذلك، في تفسير التصور الثاني : أن السلطة العربية الموروثة، لدى أدونيس، تستمد قوة ثباتها من النص أي من تواشج الغيبي بالإنساني، " فالخلافة استمرار للأصل يزيد في تأصيله، وليست أي نوع من أنواع التغير والخروج، فالأساس فيها الإتباع لا الاجتهاد والإبداع"[109] 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"[110]. ومن ثم، فأدونيس يعزو اتباعية السلطة العربية الموروثة إلى مرجعيتها النصية، أي قيامها على النص . في مقابل ذلك، يفسر المعارضة بأنها رفض وخروج، وهذا بدوره يثير تساؤلات عديدة عن طبيعة الصراع 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 الخوارج ومقولتهم السياسية " لا حكم إلا لله"[111]، ومرورا بثورة الزنج ولواءهم المتمثل في قوله تعالى: { إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله }[112]، وانتهاءً بثورة

---

[106] بشير تاوريريت، أدونيس في ميزان النقد،ص44.

[107] المرجع نفسه، ص44.

[108] أدونيس، النص وآفاق الكتابة، ص115.

[109] أدونيس، الثابت والمتحول، ج4، ص6.

[110] أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص89.

[111] ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسية، ص148.

[112] 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 للصراع السياسي العربي القديم، وهذه الحقيقة تتحدد عند أدونيس في سياقين، يمكن صياغتهما على الوجه الآتي:

1. السلطة العربية القديمة هي سلطة قائمة على أمرين، الأول : تكريس مركزية القبيلة، الثاني : تأويل النص سياسيا لتسويغ السلطة ودعمها دينيا، يقول أدونيس : " وبوصف 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 "[114]
2. المعارضة العربية القديمة هي معارضة قائمة على أمرين : تكريس حاجات الواقع، الثاني : تأويل النص سياسيا لتسويغ المعارضة ودعمها دينيا، يقول أدونيس : " أخذت القبائل التي كانت تعيش منعزلة محرومة، تشعر بوطأة الحرمان والعزلة أكثر من ذي قبل، خصوصا حين تقارن الواقع الذي تعيشه ومثالية القرآن الذي وضع مبادئ لتحقيق العدالة والمساواة "[115].

ويمكن القول، من هذا المنطلق، أن النص كان عاملا مؤسسا لصراع 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 الصراع السياسي العربي القديم لم يكن صراعا محدودا قوامه الخليفة المستبد والرعية المضطهدة،بقدر ما هو صراع على مفهوم النظام السياسي العربي في ظل التحولات الحضارية والفكرية الطارئة، حيث النص بوصفه وجودا غيبيا هو عقدة الصراع السياسي على الأرض وحله في آن، إلا أن حقيقة كهذه عند أدونيس تبدو مرفوضة بشدة إلى إشكالية الاستبداد الغيبي بالأرضي، فالخلافة والأمة والرعية كمفاهيم غيبية مؤثرة في أشكلة الصراع السياسي العربي القديم وتعقيده بحروب المعنى، قد أسهمت في إنهاء جدلية الماضي السياسي المتمثلة في القبيلة والخروج عليها، ومع ذلك يقول أدونيس مقارنا بين السياسة في الماضي الجاهلي والحاضر الإسلامي : "...كان لانعدام النظام الواحد الذي يقهر 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 والصعاليك بعامة خميرة صالحة لدفع التحول إلى أبعاد وأقاص جديدة "[116].

ومن ثم، فإن أدونيس يشيد بهذا المعنى تصورا حداثيا يفضي بمفاهيم كالتعدد والاختلاف شروطا ملائمة لصياغة قدر هائل من الاتجاهات المعبرة عن الصراع السياسي بعمقه الجدلي القائم على فعالية التحول وحيويته، ومن هذا المنطلق، تصبح مفاهيم كالخلافة والأمة، كما في منظور أدونيس، بوصفها مدلولات سياسية جديدة وبديلة عن القبيلة أولا، وبوصفها ثانيا، نظاما سياسيا قوامه الدين لأمم من الناس على اختلافهم، تصبح مؤثرة في خلق جدلية من الصراع بين الثبات والتحول على نحو غير مكتمل أو محدود، وربما يعود ذلك،كما أفترض، إلى ما يحتمه هذا الصراع على المعارضة بوصفها رفضا وتحولا، من ضرورات المكث أو الاتصال 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

---

[113]سورة القصص، رقم الآية (5)

[114]أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص25.

[115] أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص13.

[116]أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص144.

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

وإذ أشرت سابقا، أن النقد الحداثي للموروث،هو في وجه من وجوهه:حداثةٌ، فإن البحث الحداثي لأدونيس حول الموروث السياسي سلطة ومعارضة لا ينفصل عن هذا السياق،أي الرغبة الجارفة في التجاوز،بالإضافة إلى ما تنطوي عليه خطوية الحداثة العربية الراهنة من استعادية طاغية قوامها: حداثة الموروث تشكل ضمانا ورؤيا يمكن الاهتداء عبرها إلى كيفية ما فاعلة لإثارة التساؤلات الحداثية ذات الخطوية العربية، أيضا، الموروث العربي بما يتضمنه من اتجاهات حداثية يقتضي ، في الآن نفسه، تكشفا تاما ومعقدا على معنى الإشكال أو الصراع والجدل، التي بدورها، تُستمد بوصفها جذورا أولية أو أصولا قارة لإشكالات الحداثة 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 أولا "[117] . غير أن التساؤل عما يعنيه أدونيس بالموروث يتضح أنه ذلك الموروث الغيبي قطعا، أي ذلك الارتباط القديم بين الغيبي والإنساني في الفكر العربي بعامته، ويدعم ذلك قوله : " بعد قرابة نصف قرن من الكلام على الثورة العربية، وبعد قيام عدة أنظمة عربية تصف نفسها بأنها ثورية ما يزال نموذج المجتمع العربي هذا المجتمع الذي لا يفكر بفكره، بل الذي يفكر بالفكر الغيبي "[118]، وإذ يحتم هذا الشعور الطاغي بامتداد الموروث لدى أدونيس شعورا آخر بتشابه الماضي والراهن العربيين، فإنه يغفل في الآن ذاته، حقيقة التحولات الجذرية في المجتمعات العربية جنبا إلى جنب سيادة الأنظمة السياسية الحديثة، حيث صيغ كالدستور والانتخاب إضافة إلى البرلمان ، هي بمعنى ما، إفرازات الآخر الاستعماري .

ويمكن القول، أن شعورا كهذا، بالرغم من ذلك، يثير تساؤلا: لم كان النص بوصفه غيبا عنصرا فاعلا في الموروث السياسي العربي، وفي صياغة الصراع السياسي بين السلطة والمعارضة، أي بين الثبات والتحول أو الاستبداد والرفض عند أدونيس؟، ومقصورا 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 حداثي هو الغاية القصوى من البحث النقدي في الموروث السياسي، بحيث يصير ذلك الصراع الجدلي بين الغيبي والإنساني هو المشروعية[119] المحتمة لخلق صراع كهذا في الراهن، في حين، يبدو في المقابل، ذلك الفصل بين الغيبي والإنساني بوصفه مفهوما جذريا متحققا في الأنظمة الحداثية في الغرب هو المنشود الحقيقي . ويدعم ذلك قول أدونيس : "...وإذا لم يجر الفصل بين المدني والديني فلن نقطف ثمار الديمقراطية يوما من الأيام[120]، وربما كان من الأولى على صعيد ما تقتضيه خطوية الفكر العربي بأدونيس عوضا عن البحث النقدي في الفكر العربي عن ما يعادل مستحقات الحداثة الغربية في صياغتها المثلى والجذرية، البحث في مقابل ذلك عن ما يعادلها في سياق ما تمخض عن الحداثة العربية الموروثة من وعي متقدم بالفكر السياسي، حيث الصراع بين السلطة والمعارضة في ظل طغيان الفكر الغيبي كان مثالا كافيا للتأكيد على فاعلية المجتمع العربي في صياغة اتجاهاته المتعددة من الجدل بين الانصياع والرفض .

---

[117] أدونيس، زمن الشعر، ص198.

[118] صقر أبو فخر، حوار مع أدونيس، ص178.

[119] أي أن إثارة قضية الفصل بين الغيبي والإنساني في الراهن تستند إلى ما أثاره العرب القدماء من قضايا إشكالية ملتبسة قوامها الإنسان والغيب .

[120] 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 خصوصيته 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 المصدر الرئيس في صياغة حاجات المجتمع ومساعيه نحوها. والمعرفة إلى جانب ذلك، يمكن أن تفصح عن سائر ما يشهده المجتمع من تطورات،بأن تصبح في ضوء هذا المعنى تجليا معبرا عن شروط التطور ومساره، لذا كانت الحداثة بوصفها تحولا في مجتمع ما متكشفة بعمق على ما تعنيه المعرفة كمنظومة فاعلة في صياغة سائر متطلبات المجتمع من " بنية لا شعورية "[121]، يمكن أن تقاس في ضوئها مجموعة المسوغات الباعثة على التحول من جهة، ومجموعة المعوقات القائمة على عرقلة التحول أو رفضه كليةً من جهة أخرى.وبالحديث عن المعرفة العربية يؤكد أدونيس أنها "استكشاف العالم داخل بنية النص القرآني"[122]، ومن ثم فإن اتجاهات الحداثة أو التحول المعرفية لابد وأن تتحدد ضمن النص وفي حدوده،لاسيما وأن أدونيس يُعرف التحول بأنه الفكر الذي يؤكد على الواقع بجانب النص أو يلغي النص كمرجعية،[123]لذا فالنص هو بنية ظاهرة في تجليات الفكر الحداثي أو بنية ما ورائية 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 تساؤلاتها . غير أن مثل هذه الاعتبارات لابد 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 وتعقيداته .

وربما يعود التسليم بنصية المعرفة العربية عند أدونيس إلى تصورين، 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 "[124]، ومن ثم فالمعرفة هي الوجه الآخر للحقيقة عند أدونيس، وفي هذا توفيق تام بين ما هو إلهي وإنساني، يعززه علاقة النص بالإنسان، غير أن هذا المنظور كان قاصرا ، ضمن هذا السياق،عن مواتاة ما سيقتضيه الفصل بين المعرفة والحقيقة من نتائج هي الأكثر تعبيرا عن المعرفة الحداثية عند العرب . فالمعرفة لغةً هي إدراك الشيء بتفكر وتدبر[125]،والحقيقة من حق الشيء إذا ثبت[126] . والفارق بين المفهومين كبير، حيث الإدراك والتفكر 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 كالفصل 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 صياغة الصراع السياسي العربي القديم؛ ولما

---

[121] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ص37.

[122] أدونيس، كلام البدايات، ط1، دار الآداب ، بيروت ، 1989، ص124.

[123] أدونيس، الثابت والمتحول،ج1، ص56.

[124] أدونيس، المحيط الأسود، ص21.

[125] محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 16، 1987، ص133.

[126]المرجع نفسه، ج25، ص171.

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

ويمكن تلخيص التصور الثاني وفق ما سبق في أن : أدونيس لا يفصل في نقده المعرفة العربية حداثيا بين الموروث والراهن العربي، فكلاهما يقيم معرفة ذهنية ثابتة ومتحولة، فعلى الرغم من أن الفكر السياسي العربي الراهن، عند كثير من الحداثيين وفي طليعتهم أدونيس، قد استعاد صراعه القديم، حيث النص هو الفاعل الوحيد في صياغة 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 بصفة 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 يصفه أدونيس " هو تحرك في النور الأصلي الشامل – نور النص، أي هو انتقال متدرج في هذا النور، أي بقاء في النور "[127].

إلا أنه يمكن البحث في المعرفة العربية على صعيد 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، لابد وأن تتحول في ضوء ما شهده الموروث العربي من تحولات كان الواقع في خضمها يعود مجددا إلى الحياة العربية بوصفه محورا رئيسا،لذا يصبح الوعي بتطور المعرفة العربية وفقا لما يحتمه الواقع من تحولات وعيا متسقا تماما مع ضرورة الاعتبار بخصوصية الزمن وشروطه الحضارية الثابتة، وهذا ما يفضي إلى أن تكون المعرفة العربية الراهنة على قدر من الأهمية بحيث تسهم في صياغة المنظور الحداثي 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 بأقصى ما تمنحه آليات العولمة من أنماط حياتية متحدة ومتقاربة، ومن ثم فإن المعرفة العربية الراهنة لابد وأن تكون،إلى جانب ما تؤكده حقيقة استمرارية الموروث السياسي من استمرار للموروث المعرفي،معرفة ذات أهمية كبيرة في تفسير اتجاهات المعرفة العربية الراهنة وطبيعتها، بعد أن أصبحت الخصوصيات 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 خصوصية أخرى بجانب الدينية يؤكد على أن الخصوصية الأخرى للمعرفة العربية تتمثل في أنها معرفة ليست له[128]، لذا كانت المعرفة الموروثة ، عند أدونيس،هي المادة الفاعلة في صياغة رؤيا حداثية 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 الصوفية . 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، ج1، ص74.

أ.المعرفة النقلية

لما كان النص هو عماد المعرفة العربية كانت □يغ الاختلاف و□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 أولا ثم البحث في معناها ثانيا، وهذا بالذات ما يتضاد مع معرفة الآخر حيث التجربة الحية هي أ□ل المعرفة ومرجعها الوحيد،فإذا كانت المعرفة العربية ن□ية فهي معيارية بالضرورة،[129]لذا فإن البحث النقدي، لدى أدونيس،حول هذا الاختلاف ومرجعه لا يعدو كونه سعيا خلف التأكيد على خ□و□ية المعرفة العربية، بما تحمله هذه الخ□و□ية من إمكانات متجانسة للاختلاف والتعدد، يسميها أدونيس " الحرية إزاء النص"[130]. ويمكن القول إن الاختلاف حول التعامل مع النص كان محلا للنقد الحداثي عند أدونيس ؛ ذلك أن المعرفة العربية بما تحمله من اتجاهات متضادة تؤسس لمعنى الجدل القائم على استمرار المعرفة وتكاثرها المنبثق من ذاتها أولا ومن ما يعترضها من معارف مناهضة ثانيا، تتسق تماما مع مفهوم الحداثة القائم على التحول عن الثبات أو تجاوزه، أي إن الحداثة تحمل في ذاتها ذلك المعنى المفعم بالجدل، بحيث يُعد الثابت أو القديم عن□را فاعلا، معلنا ومضمرا في آن،في □ياغة اتجاهات التغير أو التحول والتجديد .

وتُعد المعرفة الن□ية المؤسسة على النقل اتجاها 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 يحـ□ر دوره في تدبر الطرق التي تكفل فهمه ومعرفته . دون تحريف، ودون إقحام رأيه"[131]. وإذ يؤكد أدونيس أن المعرفة العربية معرفة دينية قائمة على تفسير حقيقة ثابتة، فإنه من جهة أخرى يغفل هذه الخ□و□ية بحيث تتسق تماما،في ضوء ذلك، المفاهيم الدينية وغير الدينية معا دونما اعتبار بطبيعة المعرفة وغاياتها،فيفسر معنى الإبداع كمفهوم حداثي 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 يتـ□ف بـ□فة من الـ□فات الإلهية،...لأن كل مبتدع إنما يضع نفسه مكان الله، ولذلك فإن ابتداعه يلغي أو ينفي إبداع الله،..."[132]، ومن ثم فإن أدونيس لا يميز بين الإبداع أو الإتيان بجديد 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 تـ□بح المعايير العامة في □ياغة الاتجاهات الحياتية بشتى اختلافاتها وعقدها معاييرا دينية محضة عند العرب، ومن هذا المنطلق فإن المعرفة المؤسسة على الحقيقة الدينية أو الغيبية بمعنى أدق هي معرفة حافلة بخ□و□ية مثرية للثبات وداعمة له غير مقـ□ورة 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 الن□ية القائمة على النقل من شروط يبدو مهملا 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 جميعا، مؤثرة في التمييز بين ما هو ديني ولا ديني، إذ إن مثل الرؤيا المنبثقة من النص نفسه تحول مفاهيم كالنقل أو التكرار

---

[129] أدونيس، النظام والكلام، ص80.

[130]أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص49.

[131]أدونيس، المحيط الأسود،ص21.

[132] أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص147.

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

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

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول أن الوعي بالفصل بين الديني واللا ديني كان مكتملا حيث تبدو مفاهيم كالنقل والتكرار مدعومة بمنطلقات دينية قوامها التبليغ والصدق والأمانة من جهة، والإبداع والتجاوز مسوغة إنسانيا من جهة أخرى، لذا كان الإبداع بوصفه مفهوما لا دينيا شائعا بمعناه الدال على التجديد والخلق والابتكار لاسيما في الموروث النقدي، فابن المعتز قد وضع مؤلفا في " البديع "، وكان يردد مقالته النقدية :" ...وهذا معنى بديع لم يسبق إليه أحد"[133]، 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 بوصفها معرفة بزغت من أجل الدين، في حين يمكن،في مقابل ذلك، الوعي بالمعرفة الإنسانية عند العرب بوصفها معرفة قامت بشروط دينية من أجل الإنسان، ويدعم ذلك الصراع 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 النقلية وفق مصلحة إنسانية محضة، يقول: " العلم كما يقيسه الشافعي إتباع، ...الإمام الشافعي كان رائدا في التنظير بين الدين والدولة، الدولة إرادة الله الراهنة، الدين تحول إلى تنظيم واقعي للعالم "[134].

يفسر أدونيس مفهوم النقل الديني وفق تعارضاته مع أضداده على صعيد الحياة العربية بأكملها، ومن ثم فإن مفهوم النقل بوصفه 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، عوضا 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 تصح إلا إذا كانت جماعية، ومن هنا عصمة الجماعة وكونها لا تخطئ"[135]. ويؤكد ذلك بشكل صريح: " فلا معرفة في الدين إلا بالنقل أو هي لا تجيء من الذات، وإنما تجيء من النص – الإجماع "[136]، فالجماعة أو إجماع الأمة مفهوم سياسي أثراه النقل بمعناه القائم على تأكيد الحقيقة الغيبية أو الحفاظ على اليقين، ومن ثم فإن الخروج على ما أقرته الجماعة من معرفة نقلية، هو الآخر، يعد خروجا سياسيا محضا، ويفسر ذلك أدونيس بقوله : " الدين دين أمة، والمعرفة معرفة أمة، وبذلك ندرك سر النهي عن الفرقة وسر لزوم الجماعة "[137].

---

[133]المعتز بالله، طبقات الشعراء المحدثين، تحقيق عبد الستار أحمد فراج،د.ط، دار المعارف، القاهرة،د.ت، ص583.

[134]أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص29.

[135]المصدر نفسه، ج1، ص29.

[136] أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص13.

[137] أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص16.

وعلى □عيد آخر فإن النقل كمفهوم ديني لا يقت□ر تأثيره على □ياغة تعقيدات ال□راع 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 الحداثية الكامنة في الموروث المعرفي لدى أدونيس، عبر جدلية الثابت والمتحول، إذ يعزز النقل المعرفي للاتباعية والثبات في مقابل ما يؤسسه العقل من تحول وتجاوز، ويكشف أدونيس عن تعارضهما الحتمي بقوله : " ...من يعارض الكتاب والسنة بالعقل فإن أقواله تكون مشتقة من الضلال "[138]، غير أن ذلك يقتضي تساؤلا حول ما إذا كان اختلاف الشيء وضده يعني تعارضهما المحتم كما يفترض أدونيس؟، ويمكن الوقوف على ذلك عبر البحث حول الحداثة المعرفية الموروثة وعنا□رها الأخرى الفعلية المتعددة مضافة بـ□ورة متكاملة مع النقل .

ب. المعرفة العقلية

يؤكد أدونيس في بحثه المعرفة الموروثة حداثيا أن النقل بو□فه آلية رئيسة في المعرفة الدينية أو الن□لية هو مثار الاتباع أو مؤسس الثبات في بنية الفكر العربي، وهو في الآن ذاته، الحائل دون قيام معارف ن□لية غير نقلية، لذا يعد بزوغ المعارف الأخرى غير النقلية، في هذه الحالة، ثورة ومناهضة وتحولا عن ثبات. إن الف□ل بين الثابت والمتحول، عند أدونيس،كتعبير عن الحداثة وما عارضها ويعارضها أو ما سبقها من شروط محفزة لتشكلها يفضي، حتما، إلى تحديد ما يربط بين الثابت والمتحول من علاقات معلنة أو مضمرة، لها دورها المؤثر في □ياغة الرؤيا الحداثية المتحققة ضمنها، ومن ثم فالمعرفة العقلية معرفة متحولة عن ثابت المعرفة النقلية، أي بمعنى آخر،تعد نتيجة لثباتها . يستشهد أدونيس في الكشف عن الجدل بين أ□حاب 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 "[139]، وفي ضوء هذا المعنى، فالاجتهاد العقلي حول النص كما يفسره أبو عبيدة لا يعدو كونه نتيجة تقتضيها 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 كونها نزعة أخرى في الفهم تجاور النقل وتدعمه،وإن دعّم أدونيس حقيقة ال□راع بين هذين الاتجاهين بمعارضة الأ□معي وعدد من أ□حاب النقل لكتاب المجاز لأبي عبيدة،[140] فإن ذلك لا يتجاوز، قطعا،ال□راع الفكري المفترض دوما،ضمن التحول الحضاري بين أ□حاب القديم والحديث،ومن ثم فإن المعرفة العقلية بو□فها تحولا عن ثبات كما يعبر أدونيس في قوله : " المتحول ما يرفض أحقية هذا الثابت ..."[141]، ليست رفضا أو معارضة تامة لما يضادها في المعنى كالاتجاه النقلي في المعرفة، وإنما تشكل وجودا معرفيا موازيا في تلبية الحاجة إلى الفهم، ولا يعني ذلك غياب المعنى من الجدل المعرفي، إذ لابد وأن تحتم وحدة المرجع أو الأ□ل المعرفي الماثلة في النص ذلك التقابل المعرفي، خا□ة في ظل ما يكرسه الواقع السياسي من تعدد في أنظمة ال□راع، يتبعه، بالضرورة، تعدد معرفي، يقتضيه كون النص مادة ال□راع ومناطه .

---

[138]أدونيس، الثابت والمتحول ،ج1، ص18.

[139]أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955، ص8.

[140] أدونيس، الثابت والمتحول،ج2، ص162.

[141]ال□در نفسه، ص30.

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

1. العقل مقدم على الشرع
2. الوحي يتمم العقل ويوضحه
3. المعارف كلها معقولة بالعقل [142]

وفي ضوء ما سبق، يكشف أدونيس عن نزعة عقلية محضة بدئية غير مسبوقة بمسلمات ثابتة، حيث العقل هو الفاعل الوحيد في بدء المعرفة و□ياغة إدراكها، غير أن مثل هذا الت□ور يفضي،بالضرورة، إلى إثارة ذلك المشكل بين الوحي (النص وشروط تنزيله الغيبية والتاريخية) والفلسفة وقوامها العقلي ال□رف، فأدونيس في نقده المعرفة العقلية بو□فها تعبيرا عن تحول حداثي لا يغفل أمرا شائكا 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 ا□طناع إنساني، وحين نقول بإخضاع الوحي لمنطق الفكر أو الفلسفة، نقبل بأن نجعل الوحي عرضة للتغيير الذي يقود إلى الإلغاء ..."[143]،ويستشهد على تعارضهما بنفي المعتزلة للشفاعة وقولهم بتخليد الفساق في النار.[144]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، عوضا على أن حقيقة هذه الاختلافات غير مو□ولة 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 عائد في مجمله إلى يثيره التعدد في فهم النص من اختلاف وتعدد .

إن في الخوض في خضم تفا□يل الإشكال المفترض، من قبل أدونيس، بين العقل والنص وتعارض الوحي والفلسفة ما يشير إلى أنه لا تعود عند أدونيس حقيقة كون النص كان سابقا في ظهوره عند العرب قبل العقل الفلسفي،وأن حقيقة كهذه تثبت أن بزوغ العقل المعرفي عند العرب بو□فه نتاج التأثر بالآخر اليوناني في مرحلة تالية لتأ□ل الوحي الغيبي في بنية في الفكر العربي كان خاضعا لمنطلقات الفكر الغيبي ، حقيقة مؤثرة في التأكيد على أن الانسجام لا التعارض هو ما ي□يغ العلاقة بين النص كبنية معرفية والعقل الإنساني كآلية جديدة في الإدراك. و على □عيد 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 مفسرا هذا الاتجاه : "كان الله –الغيب محورا للتأمل، قبل الرازي وابن الراوندي، وبفضلهما أ□بح الإنسان– العقل هو المحور الجديد للتأمل.وكان ذلك خطوة أساسية في توكيد فاعلية الإنسان، وحريته، أي في توكيد قدرته على أن يكون سيد م□يره، قادرا أن يفعل، بحريته وعقله، كل شيء"[145]، 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 المضمر كإيمان ويقين ثابت كما يدّعي أدونيس، ويؤكد ذلك أدونيس نفسه في

[142] أدونيس، الثابت والمتحول،ج2، ص85-86.
[143] أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، ص104.
[144] أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص86.
[145]أدونيس، الثابت والمتحول،ج1، ص132.

تحليله لمظاهر النقد العقلي لكل من الراوندي والرازي وابن المقفع،[146] 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 الملحدين في الروح العربية إنما اتجهوا جميعا إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان نتيجة مباشرة إلى الله "[147].

يمكن القول،في ضوء ما سبق،أن أدونيس في نقده المعرفة العقلية غير النقدية،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 منافيا للعقل دون أن يشمل ذلك الغيب في صورته 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 امتدادا لنزعة التنوير الفارسية "[148]، ويقول الجابري معلقا على كتابات ابن المقفع : "...فهو لا يستشهد لا بالقرآن ولا بالحديث ولا أي عنصر من الموروث الإسلامي . بل يدعو صراحة إلى الأخذ من الموروث القديم . السابق على الإسلام"[149]. ومن هذا المنطلق فإن العقل غير العربي (الفارسي)كان رافضا للدين العربي، أي إن هذا الاتجاه العقلي يضمر نزعة سياسية مناهضة لامتداد الهيمنة العربية باسم الدين أو الشريعة الغيبية .

ومن ثم فإن أدونيس في بحثه العقل بوصفه اتجاها جديدا في المعرفة العربية لا يعنيه، قطعا، 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 عنصرا مؤثرا ضمن مسار التحول بالعقل، الثاني : بنية مرفوضة تماما كما هو الحال لدى الملحدين، ومن ثم فإن النص ضمن هذين الاتجاهين يعد جزءا فاعلا في صياغة التحول بالاختلاف في فهمه أو الانحراف عنه كليةً.

ج.المعرفة الصوفية

أولى أدونيس كامل اهتمامه النقدي والإبداعي معا للتجربة الصوفية في الموروث العربي، فعلى صعيد النقد تُعد التجربة الصوفية عند أدونيس أنموذجا حداثيا من التراث يتماهى بأسسه الإبداعية مع الرؤيا الحداثية في الشعر أو التعبير الكتابي، من كشف ومعرفة وخيال ؛ لذا عمد أدونيس إلى الإحاطة العميقة بالتجربة الصوفية وفق اتجاهات ثلاث، الأول : البحث عنها كتجربة متحولة 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..."[150]، الثاني : البحث عنها كتجربة كتابية إبداعية تتوازى حداثيا مع السوريالية، وهي اتجاه

---

[146] أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص73- 74-80-83-84.

[147] عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،1980، ص5.

[148] المصدر نفسه ، ص6.

[149] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج1، ص69.

[150] أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي ، بيروت ، 2006، ص172.

جديد في الشعر الأوروبي، يقول أدونيس : " التوف إذا أفرغته من جانبه الديني هو سوريالية "[151]، ولقد انتقد هذا الاتجاه كثير من النقاد لجمعه بين نقيضين : النزعة الوفية المغالية في التماهي مع الغيب والنزعة السوريالية المغالية في التجرد عن الغيب، يقول عبد القادر الجنابي : "السوريالية بكل بساطة حداثة أوروبية، وهذا يعني تتويج لموت الله، بينما ليس في جبة الوفي غير الله"[152]،ويؤكد ذات المعنى ما انتهى إليه سفيان زدادقة في أنه لا يمكن تجريد التجربة الوفية من أساسها الديني وإحالتها إلى مجرد مسار فكري قوامه الاختلاف والحرية، فأدونيس من هذا المنطلق لا يقرأ ما قالته الوفية حقا، بل يقرأ ما يريدها أن تقوله[153] . الثالث : استلهم أدونيس الرؤيا الوفية حول المعرفة والله في إبداعه الشعري، يقول مؤكدا هذا المعنى : " تخلو وفيتي من المعنى الديني . إن الله بمعناه الديني، لم يعد يتكلم..."[154]، وتكشف أشعاره عن نزعة توف إنسانية نحو الأنا كبديل للتوف اللاهوتي بمختلف وره المعتدلة والمغالية [155].

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول إن الاتجاه الأول حيث التجربة الوفية تعد اتجاها جديدا في المعرفة القائمة على النص عند أدونيس هو الاتجاه الذي ينبغي بحثه نقديا؛ لاعتبارات عديدة، منها : يعكس هذا الاتجاه الخوية العربية والإسلامية لتجربة معرفية جديدة حول النص ، بالانقطاع عن أي من إسقاطات الوعي الحداثي الراهن، حيث الآخر يعد مقياسا فاعلا في الكشف عن الموروث الحداثي، أيضا : يمكن، عبر هذا الاتجاه، الكشف عن ما تضمره الحداثة 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 بخوية الحداثة العربية في الموروث العربي، حيث الغيب يعد محورا مؤثرا 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 مؤثرا في ياغة إشكالاتهم الكبرى ونظرتهم للعالم والكون معا .[156]

تعد المعرفة الوفية حول النص عند أدونيس مثالا معبرا عن تجربة التحول، وإذ كان التحول الإبداعي أو الحداثي،عند أدونيس،يقتضي ثابتا أو معيارا هو المعنى السابق الحاسم في ياغة التحول، كان البحث عن الثابت شرطا ضروريا للكشف عن ماهية التحول ومساره ومدى عمقه ؛ لذا يفسر أدونيس التجربة الوفية حول النص بقوله : " اللاعقلانية في التوف تعني الثورة على المعرفة العقلية وعلى المنطق، وعلى الشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تعنى بالظاهر "[157]، ومن ثم،فالمعرفة الوفية هي معرفة لا عقلية ولا نقلية، هي رفض لهما جميعا، وهذا المعنى بالذات جعل النقاد يتساءلون حول جدوى المنهجية النقدية التي اعتمدها أدونيس في بحثه الحداثة العربية عبر إجرائية الثابت والمتحول، بحيث لا يثير التناقض بين اتجاهين متحولين كالعقل والقلب أي معنى جدي،وهما في حقيقة الأمر متارعين . يعلق أبو زيد بأن أدونيس لا يحس تناقضا حين يقف مع المعتزلة في إعلائهم شأن العقل ومع المتوفة الذين يؤكدون دور القلب على حساب العقل، إن التناقض هنا محلول على أساس أن الخروج على الثبات هو تحول بالضرورة،والمسؤول عن ذلك نظرته الثنائية القائمة على التنيف إلى ثابت ومتحول[158]،غير أنه يمكن تفسير هذا الاتجاه عند أدونيس بأن الحداثة أو التحول المعرفي لا يعني الثورة أو الرفض فحسب بقدر ما يعني القدرة على التجاوز، أي أن

---

[151] قر أبو فخر، حوار مع أدونيس، ص101.

[152] عبد القادر الجنابي، رسالة مفتوحة إلى أدونيس في الوفية والسوريالية ومدارس أدبية أخرى، ط1، دار الجديد، بيروت، 1999، ص11.

[153] سفيان زدادقة،الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008، ص253.

[154]أدونيس، الهوية غير المكتملة، ص7.

[155]انظر ديوانه مفرد بيغة الجمع وقائد أخرى.

[156]أدونيس، الثابت والمتحول،ج1، ص74.

[157] أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ط3، دار العودة، بيروت، 1979، ص131.

[158]نظر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012،ص247-248.

التحول القائم على مفهوم التجاوز يتضمن ذلك الحراك من الرفض والتجديد المستمرين، وإذ ذاك، يغدو توالي فعل التحول مقترنا بضرورة التجاوز ومداومة التحول بـ□يغة لا نهائية، على نحو يفضي بأفعال التحول المتعددة والمتناقضة إلى نماذج متبلورة بخ□و□ية جدلية متدفقة، لذا لا ضير، مثلا،بأن يحمل الاتجاه العقلي في المعرفة مناهضة قوية لذاته، فأغلب المؤلفات الذي وضعت للرد على الملاحدة كانت موضوعة من قبل المعتزلة كما يؤكد الكواكبي .[159]

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

التجربة الصوفية (الباطن)	**الشريعة أو النقل، العقل (الظاهر)**
ت□در عن تجربة يعيشها المت□وف	ت□در عن تجربة الو□ف والتشريع
تؤكد على التماهي مع المطلق (الله)	تؤكد على الانف□ال 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 ي□ل 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 ا□وفية	ح□ر 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 ا□وفية مجازية، إشارية، رمزية	اللغة الشرعية لغة ظاهرة حرفية
اللغة ا□وفية شعرية لا تقول إلا □ورا من الأشياء	اللغة الشرعية لغة دينية تقول الأشياء بشكل كامل ونهائي

[159] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد وم□ارع الاستعباد، ط3، دار النفائس ، بيروت ،2006، ص29.

[160] أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص94.

[161] أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ص131.

[162]عدت في جدول المقارنة إلى : ا□وفية والسوريالية، من ص 141إلى ص145، وص171–172. الثابت والمتحول ، ج1، ص95، ج2،ص152.

اللغة الصوفية لغة حب مع الأشياء، وهي قول ما لا يقال	اللغة الشرعية لغة فهم مع الأشياء، وهي قول ما قيل

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول إن المعرفة الصوفية،عند أدونيس، تكتسب ذلك المعنى من الإشكال والتجاوز العميقين كحقيقة كونها معرفة عبرت طريقا آخر للنص ، قوامه الحرية المفتوحة صعودا نحو الغيب، بحيث تغدو عناصر كالاتصال 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 الجوهري للمعرفة الصوفية 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 الصوفية حفل باهتمام أدونيس النقدي لاعتبارات عديدة، منها : أن الإيغال في المعرفة الغيبية ضمن علاقة الاتصال بالمحبوب (الله) ستفضي بالضرورة إلى مرحلة أخرى من التماهي الملتبس، ومن ذلك قول الحلاج " جبلت روحك في روحي "[163] وقوله " أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني[164]، ولأجل ذلك يؤكد أدونيس أن الصوفية تعتبر ملحدة قياسا على مفهوم الله عند المسلمين الأصوليين، فمفهوم الله في التصوف مفهوم وثني حلولي ووحدة وجود واتحاد[165]،ومن هذا المنطلق، تكتسب التجربة الصوفية فاعليتها الحداثية ضمن ما يقتضيه مفهوم الحداثة ذاته من كون الإنسان هو محور الوجود، أيضا : أن التجربة الصوفية تعبر في المعرفة حول النص عن حقيقة أنه ثمة حرية صريحة 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، فالمتحول ما كان قائما على النص مقدما للإنسان أو العقل الإنساني كما هو الحال لدى المعتزلة والمتصوفة، أو مناهضا للنص بالمعنى الكلي كما هو ظاهر عند الملاحدة، وكلاهما متحول حداثيا عن ثابت، سواء كان هذا الثابت هو الاتجاه النقلي المقدم للنص أو النص ذاته بالانحراف والتحول عنه كأصل.

ثالثا : النص وقضايا اللغة

لم يعد مفهوم اللغة في مجتمع ما مقصورا على كونه أداة تواصلية في إطار جماعة ، وإنما أضحى بفعل المنظور الحداثي في النقد جزءا مؤثرا في الكشف عن ما يضمره التفاعل المعيشي ضمن المجتمع من إشكالات وتعقيدات، تُعد اللغة عنصرا فاعلا في صياغتها ، وإذ كانت اللغة أداة للتعبير عن حاجة تواصلية ، فهي بالضرورة أداة للكشف عن حاجة معرفية أيضا أو التعبير عن المعرفة بذاتها ، لذا فاللغة ، طبقا للمعنى الأخير ، تتجاوز اللغة الأداتية إلى مستوى آخر تكون فيه وجودا مثيرا للتعقيد ، حيث تُعد البنية الفوقية لمجتمع ما وأنظمتها الخاصة من هوية وفكر ومعرفة وثقافة وجها آخر لحقيقة أن طبيعة اللغة تسهم في صياغة 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 [166]. إن الربط بين اللغة والفكر أو

---

[163] حسين بن منصور الحلاج ، الأعمال كاملة ، التفسير – الطواسين –بستان المعرفة –نصوص الولاية –المرويات –الديوان ، تحقيق قاسم محمد عباس ، ط1، رياض الريس للكتب والنشر ، القاهرة ، 2002،ص316.

[164]المرجع نفسه ، ص321.

[165] ينظر أبو فخر، حوار مع أدونيس، ص102.

[166] محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ، ص77.

اللغة ومنهجية المعرفة لا ينقطع عن التأكيد على أن اللغة بوصفها وجها آخر للفكر يمكن أن تتحول إلى فكر خالص ، فتصبح دلالات وألفاظ مجتمع ما تعبيرا مباشرا وساطعا عن فكره أولا ، وعن ما طرأ على الفكر والمجتمع معا من تغيرات ثانيا . لذا يؤكد أدونيس في بحثه أزمة الفكر عند العرب أن اللغة العربية ليست هي القاصرة ، وإنما العقل العربي هو القاصر ، فمشكلات اللغة عند العرب ليست في اللغة ، بقدر ما هي في بنية العقل والنفس.[167]

بحث أدونيس ضمن الموروث العربي إشكالات اللغة وقضاياها من منظور حداثي قوامه اللغة ملاذا وجوديا للفكر الحر ، لذا كانت اللغة عنصرا مؤثرا لدى أدونيس للبحث في الموروث العربي فكرا وإبداعا ، بحيث يقاس الإبداع باللغة على ما تعنيه اللغة كفكر أولا . ويمكن ، من جهة أخرى ، الخلوص إلى مجموع التصورات التي يؤكدها أدونيس في بحثه اللغة ضمن الموروث العربي ، بأن اللغة لدى العرب كانت هي المادة الأولى في الثقافة قبل النص [168]، لذا كانت دهشة العرب إزاء النص لغوية[169]، حيث ترتب على ذلك بأن ارتبط الإنساني بالإلهي واتحدا على نحو أفضى إلى أن تكون اللغة لدى العربي ذات بعد ديني، وبوصفها كذلك ، يحدد أدونيس مجموع من السمات الاتباعية للغة العربية ، هي بمعنى ما ، نتائج ارتباط الإنساني بالإلهي ، تتلخص في أن اللغة العربية قديمة ثابتة ، كاملة نهائية، مطلقة وأبدية ، شاهدة وداعمة لا دور لها في الاكتشاف والخلق والمعاناة الإنسانية ، [170] وفي ضوء ذلك ، يوحد أدونيس بين سمات الوحي الإلهي الماثل 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 معرفيا، وهو فهم يقوم على نوع من الالتباس في النظر : بين اللغة من حيث أنها وحي، واللغة من حيث أنها اصطلاح إنساني ، ونشاط تابع لفعالية الإبداع الإنساني .[171] ومن هذا المنطلق ، أي من تواشج الديني بالإنساني أو الغيبي بالأرضي كانت اللغة ، وفقا لهذا المعنى ، محلا للنقد الحداثي عند أدونيس ، أي تلك القضايا اللغوية الأولى في الموروث العربي، حيث اللغة هي البنية المنشودة في دراسة النص أولا ، بعد أن كانت مناط نشاط الإنسان العربي ومحل اهتمامه في قضاياه السياسية والاجتماعية على السواء ، وفيما يلي بعض من قضايا اللغة في الموروث العربي كما بحثها أدونيس حداثيا في ارتباطها بالنص :

أ. الإعجاز القرآني

إن أول حلقات الصدام 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 الصعيد العقيدة إلى إعلان التحدي بين ما هو غيبي وإنساني ، لغة النص ولغة العرب ، وأفضى على الصعيد المعرفي إلى نهوض 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 تجليا معرفيا للغة أولا وتجليا معرفيا للتجربة الإنسانية ثانيا ، لذا يعد البحث في هذا الجانب عند أدونيس مهما للكشف عن فعالية اللغة العربية بين ماضيها الإنساني وحاضرها الغيبي ، وعلاقة ذلك بالحداثة العربية ثباتا وتحولا ، يقول أدونيس في معنى الإعجاز القرآني : " الإعجاز القرآني يقوم ،

[167] أدونيس ، سياسة الشعر ، ط2، دار الآداب ، بيروت ، 1996، ص131.

[168] أدونيس، المحيط الأسود ، ص89.

[169] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص21.

[170] أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج1 ، ص151.

[171]أدونيس ، المحيط الأسود ، ص29.

في بعض جوانبه الأولى ، على الإعجاز الجاهلي ، وحين تحدى القرآن الشعر الجاهلي تحداه من حيث أنه المثال والكامل للبيان والفصاحة ، ومن هنا اكتسبت اللغة العربية الجاهلية بُعدا دينيا"[172] ، وفي ضوء هذا المعنى ، يكشف أدونيس عن المنحى الاتباعي في الموروث اللغوي بأنه قائم على تقديس اللغة الجاهلية لا لقدمها وكمال خصائصها ، 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 ، وبزغ معها لأول مرة التفكير في اللغة بجمعها وتقعيدها ، والبحث في اشتقاقاتها وغريبها ، ويفسر ذلك بقوله : " ...فكانت هذه الدراسة اللغوية وسيلة لمعرفة الدين بعامة ، ولفهم القرآن بخاصة"[173]، ومن ثم، فقد أسفر هذا الاتحاد اللغوي بين الإنساني والديني إلى نهوض اتجاهات لغوية متعددة ومتباينة ، بعضها ثابت والآخر متحول ، فالثابت من الاتجاهات اللغوية هو ما يقوم على هذه النظرة الدينية للغة ، والمتحول أو الحداثي 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 أنموذجا متقدما 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"[174] ، 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 موصول ،حتما، إلى كونه جزءا مهما من العمل التفسيري للنص أولا ، وكون اللغة العربية ، على الصعيد ثان ، من حيث هي لغة القرآن ، فإنها كاملة ومستغنية بذاتها.[175]

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 صحة من التصور الذي يقدمه الكلام القرآني ، وبهذا المعنى ، يصح القول أن العالم لغة .[176]يمكن القول في ضوء ما سبق ، أن أدونيس يحدث توازيا من منظور معرفي حول اللغة والشيء والكلام كتصوير لغوي عن وجود الشيء ، بحيث لا تعني الحقيقة في ضوء الاتباعية اللغوية شيئا 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 "[177] 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 صياغته للعلاقات الثابتة بين اللغة والشيء والمعرفة الأوروبية ، لذا كانت اللغة ، طبقا لذلك مفتوحة على التفسيرات والشروح

---

[172]أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1 ، ص60.

[173]أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج2، ص151.

[174] إبراهيم أنيس ، من أسرار اللغة ، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ،1972، ص26.

[175] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2 ، ص155.

[176] أدونيس ، سياسة الشعر ، ص100.

[177] انظر : ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ترجمة مطاع الصفدي ...وآخرون ،د. ط ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، 1990.

العميقة والمتأصلة بالإنسان الأوروبي دونما وساطة إلا بما اقتضته حاجته المعرفية قطعا ، ويمكن القول من هذا المنطلق ، أنه على الرغم من كون اللغة العربية قبل الوحي الإلهي كانت ، هي أيضا ، ذات علاقة بأشياء العرب وطبيعتهم وحاجتهم المعرفية ، إلا أنها لم تعن شيئا عند أدونيس سوى ما أُلبحت عليه بعد التنزيل الإلهي ، ومن ثم فإن علاقة العرب بلغتهم تتلخص في مجموعة من السمات العامة والمكرورة في أي نقد حداثي : العربية ، الفصاحة ، 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 ؟ ،[178] ذات منشأ ديني بحت ، مداره النص قطعا ، لذا كانت هذه التساؤلات الكبرى حول لغة النص لا تنفصل ، حتما ، عن التساؤل عن أصل لغة العرب ، بعد إثبات النص نفسه أن لغته هي لغة العرب ، قال تعالى : { إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون }[179]، وإعجازه موصول ببراعتهم اللغوية . هذه الصلات 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 توقيفا أو اصطلاحا ، ومن ثم ، فثمة اتجاه إتباعي يرى اللغة العربية لغة إلهية ، ويستدل بقوله تعالى : { وعلم آدم الأسماء كلها }[180] ، واتجاه حداثي يرى اللغة العربية لغة من اصطلاح الإنسان ، ويستدل بقوله تعالى : { وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه }[181].

وفي ضوء ما سبق ، نشأ خلف البحث الديني عن أصل اللغة وطبيعتها والخوض في إشكالاتها والتباساتها بين الغيبي والإنساني تصورٌ فكريٌ سائدٌ حول اللغة بوصفها أداة اجتماعية للتواصل المعيشي والفكري والإبداعي ، هذا التصور قائم على نزعة فصلية أو تجزئية بين اللفظ والمعنى ، أدت إلى الفصل بين اللغة والفكر كما يؤكد الجابري ،[182] فالبحث عن أصل الإعجاز القرآني ، هل هو المعنى أو اللفظ؟ ، مسبوقا بالبحث عن أصل اللغة ، هل هي توقيف أم اصطلاح؟ ، أفضيا إلى مثل هذا الانفصال بين اللفظ والمعنى على صعيد التعامل الإنساني مع اللغة ، يقول أدونيس : " الخاصية الثالثة (من الخصائص التي برزت في حياة العرب كنتيجة لسيادة الثبات) : الفصل بين المعنى والكلام ، والقول بأن المعنى سابق عليه وليس الكلام إلا صورة له أو رسما تزيينيا ، ...فالعربي الاتباعي المنحى يفضل الخطابة على الكتابة ، وذلك أن الخطابة أقرب إلى محاكاة النطق الإلهي أو الوحي، أي المعنى ، من الكتابة "[183]، ويمكن القول ، إن أدونيس يحاول أن يشير أقصى 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

---

[178] محمد عابد الجابري ، اللفظ والمعنى في البيان العربي ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، مج 6، ع1، ديسمبر ، 1958، ص22-23.

[179] سورة الزخرف ، الآية رقم (3)

[180] سورة البقرة ، الآية رقم (31)

[181] سورة إبراهيم ، الآية رقم (4)

[182] محمد عابد الجابري، اللفظ والمعنى في البيان العربي ، ص53.

[183] أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج1، ص60.

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 الفصل بين اللفظ والمعنى موصول بذلك التساؤل الأول حول لغة النص ، هل من عند الله أو هي اصطلاح إنساني ؟ ، وإذ ثمة اتجاهان حول ذلك ،كان القول بأن اللغة من عند الله مرتبط بنظرة اتباعية قوامها: ليس ثمة فرق بين اللغة والكلام ، [184] 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 أنصار اللفظ الحداثة الإبداعية في التعبير اللغوي .[185] غير أن هذا الرفض ارتبط، في كثير من وجوهه ، بنزوع سياسية وقومية ، متكشفة على ما راج في العصر العباسي من انفتاح ثقافي على الآخر، فالجاحظ ، أحد أنصار اللفظ ، وصاحب المقولة المشهورة : " المعاني مطروحة في الطريق ...وإنما الشأن في إقامة الوزن ، وتخير اللفظ ..."[186]،كان منافحا عن العرب ضد الشعوبية ، لذا ، والحال كذلك ، لا يمكن إغفال عامل التحول الثقافي لدى العرب مصحوبا بتضاعف الشعور القومي ، بعد أن فتح الجدل القائم حول النص وأصله 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 صياغة 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 "[187]، ومن ثم، فإن هذا الثبات والتحول عند أدونيس حول المجاز لا يقتصر على التضاد بين مؤيد ومعارض للمجاز فحسب ، بل يتجاوز ذلك إلى التضاد حول في أي كلام يقبل المجاز ؟ ، لذا يقابل أدونيس بين أصحاب رفض المجاز في اللغة القرآنية ، وأنصار المجاز في اللغة الشعرية ، فالحقيقة القرآنية تقابل المجاز الشعري ، أي أن الثابت والظاهر من المعنى القرآني يقابل المتغير والمضمر من المعنى الشعري ، ومن هذا المنطلق ، يعقد أدونيس شبكة من العلاقات بين اللغة القرآنية والشعرية قوامها وحدة الأصل وحقيقة التحدي القرآني للكلام الشعري عند العرب .

كان المجاز في اللغة عند أدونيس محددا 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 الصوفي القائم

[184] انظر : أدونيس، الثابت والمتحول ، ج3، ص15.

[185] المصدر نفسه ، ص15.

[186] الجاحظ ، الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ،ط2، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، 1965، ج3، ص131.

[187]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 ، مقابلا للاتجاه اللغوي المجرد من أي نزوع غيبية ، أي مقابلا للمنظور اللغوي المقدم للتجربة الواقعية حول اللغة لدى العرب . ويمكن القول ، طبقا لهذه الاتجاهات ، أن المجاز في اللغة حفل باهتمام أدونيس النقدي لاعتبارات عديدة ، منها : يثير المجاز حقيقة استجابة النص لحركية التأويل ، وأن اللغة القرآنية ذاتها تأبى ذلك البعد الحرفي في التفسير ، يقول أدونيس : "كيف نفسر اختلاف آيات كهذه ،...{ يد الله فوق أيديهم }[188]...{ ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا }[189]،...إن التفسير الحرفي المباشر لنص ما هو ، في مثل هذه الحالة ، إلا تشويه كامل للنص القرآني وللغة في آن .[190] 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 بمعيار الخطأ والصواب والحق والباطل والإيمان والكفر، فهذه اللغة لا تقول سوى التخييل .[191]

وعلى صعيد آخر ، يعد المجاز عند أدونيس مظهرا من مظاهر الحداثة الفكرية عند العرب ، فعلى الرغم من أنه نشأ بدافع أولى من أجل فهم النص ، إلا أنه قد تجاوز ذلك ، إلى كونه على الصعيد المعرفي يعد تخطيا لوحدة المعرفة ومركزيتها المفضية، حتما ، إلى الهيمنة ، فهو كما في تعبير أدونيس : " احتمالي لا يؤدي إلى تقديم أي جواب قاطع ؛ ذلك أنه في ذاته مجال لصراع التناقضات الدلالية ، هكذا لا يولد المجاز إلا مزيدا من الأسئلة ، هو معرفيا عامل قلق وإقلال لا عامل وثوق وطمأنينة"[192]، 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 الحرفي ، هو حقيقة ما يمنحه ذلك البعد الإشكالي ، من حيث كونه فهما إنسانيا مراوغا (لدى المتصوفة وأصحاب التجربة الباطنية) لنص غيبي ثابت . هذا التصادم 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 التصادم من معان وحقائق أخرى ، على قدر من الأهمية كحقيقة البعد التطبيقي لمثل هذه التجارب الحافل بهيمنة إيديولوجيات محددة، ويثبتها أدونيس نفسه في تحليله للحروف المتقطعة في النص بأن أهل السنة يرونها تتطابق مع القول "الصحيح طريقك مع السنة " [193]، في حين يراها أهل الشيعة متطابقة مع القول "الصراط عليٌّ حق"[194]. علاوة على إهداره لفعالية البعد الفني للمجاز بوصفه لونا بلاغيا مزدهرا في الكتابة العربية الموروثة بمعزل تام عن ما يعنيه ضمن المنظور الديني .

---

[188] سورة الفتح ، الآية رقم (10)

[189] سورة التحريم ، الآية رقم (12)

[190] أدونيس ، ها أنت أيها الوقت ، ص155-156.

[191] المصدر نفسه ، ص155.

[192] أدونيس ، الصوفية والسوريالية ، ص144.

[193] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص52.

[194] المصدر نفسه ، ص52.

رابعا : 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 بوصفه لغة كان فضاءً شاسعا لتجارب العرب الإبداعية والفكرية ، ومن أجل ذلك كان نزول النص بوصفه لغة أيضا على العرب كفضاء جديد محتما لنهوض اتجاهات عديدة ، تحمل إلى جانب ذلك الاتجاه العقدي جزءا كبيرا من الوعي المترسخ بحقيقة أن الشعر وحده هو مناط إبداعهم وجوهر تفوقهم ، لذا لا يعدو القول المأثور بأن الشعر ديوان العرب سوى تأكيدٍ على أن الشعر بمعنى أدق هو حياتهم بكل ما فيها من تجارب . يصوغ 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"[195] ، الثانية قوله: " حين أخذ العرب ببلاغة القرآن لم يجدوا ما يشبهونه غير الشعر ، فقالوا: أنه شعر"[196]، غير أنه ثمة اتجاهان حول الشعر ، أحدهما متمثل في أن الشعر هو القوة البيانية للعرب ، والآخر متمثل في أن الشعر يعد محورا متكشفا على رؤى العرب نحو تجاربهم الحياتية ،وهما يكتسبان من منظور أدونيس ، أهمية كبيرة للتأكيد على ما يعنيه التصادم 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 .[197]

" الإسلام كان نفيا للشعر "[198] 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 قطعا ، فالإسلام كما يؤكد أدونيس لم يلهم الشعراء العرب الذين اعتنقوه في بداياته شعرا ذا قيمة .[199] ومن هذا المنطلق ، يمكن أن أصيغ مجموعة من التحولات التي أحدثها نزول النص في الشعر العربي ،كما عرضها أدونيس في سائر دراساته النقدية:

1. الشعر بعد نزول النص ، على صعيد الرؤيا ، لم يعد يقول الحقيقة ولم يعد مصدرا لمعرفة العرب ، فالإسلام لم يلغ الشعر شكلا 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.[200]
2. صار الشعر بعد نزول النص ،على صعيد الشكل ، إناء للأفكار والقيم الإسلامية ، واكتسب الشكل الشعري الجاهلي بتبني الإسلام له ، ثبات الأصل الذي لا يتغير ، واكتسب بعدا لا زمنيا .[201]
3. صار الشعر بعد نزول النص ، على صعيد المضمون ، دينيا متسقا مع تعاليم النص وقيمه العامة .[202]
4. أصبح هناك فصل بين الشكل والمضمون في الشعر بعد نزول النص ، فالشكل وعاء حيادي ، قائم بذاته ، موجود سلفا ، وهو الشكل الجاهلي ، والمضمون هو الإسلام بقيمه وموحياته.[203]

---

[195] أدونيس ، كلام البدايات ، ص13.

[196] المصدر نفسه ، ص13.

[197] أدونيس ، مقدمة للشعر العربي ، ص14.

[198] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص203.

[199] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص104.

[200] النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص60-61.

[201] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص203.

[202] أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج3، ص234.

وفي ضوء ما سبق ، يتضح أن التحولات في الشعر العربي بعد نزول النص كانت شاملة لجوهر الشعر ومفهومه بـ□فة أدق ، فالرؤيا الشعرية بعامتها والشكل والمضمون ، هم في الحقيقة المقوم الرئيس لأي شعر، ومن ثم فأدونيس يؤكد أن تحول الشعر العربي كان تحولا جذريا ، ومن أجل ذلك كانت الحداثة 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 خ□ائص للشعرية العربية ، هي خلا□ة اتحاد القديم الجاهلي مع الجديد الديني بهيمنة الأخير ، غير أن الحداثة الشعرية كما قدمها أدونيس ليست تحولا مباشرا و□ريحا عن الشعرية الجاهلية والدينية معا ، وإنما هي ، في كثير من وجوهها ، تعكس تحولا عميقا في بنية الفكر العربي، لا يت□ل بمفهوم الشعر فحسب ، بقدر ما يت□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 يقت□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 □عيد الوعي بضرورة الف□ل بينهما كما يدّعي 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 أ□بح تابعا للمنظور الديني للحياة بأكملها ، ومن أجل ذلك يفسر أساس الإشكال المعرفي عند العرب بأن الاتجاه الذي قال بالثابت الن□ي على المستوى الديني ، قاس الأدب والشعر والفكر ، بعامة ، على الدين[205] ،ومن ثم فالتحول في مفهوم الشعر الجاهلي اقتضى تحولا في نظرة النقد نحو الشعر وأسسه الفنية من رؤيا و□ياغة تعبيرية . وفيما يلي أبرز العنا□ر الشعرية والنقدية التي بحثها أدونيس من منظور التحول الإبداعي للشعر عن الثابت الديني للحياة بعامتها :

أ. الأصولية

يؤكد أدونيس أن الأ□ل الديني الممثل في النص يوازي بشكل تام ذلك الأ□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 بوحدتهما المفضية ، حتما ، إلى هيمنة أحدهما على الآخر ، وأق□د ، سيادة المنظور الديني للنص على الرؤيا العامة للشعر الجاهلي ، يقول أدونيس : " وازى علماء الشعر واللغة بين بدايتين : الوحي بداية ، وهو إذن أ□ل لكل ما بعده ، وكل ما بعده يجب أن يكون شرحا له أو و□ف أو تفسير، والشعر في الجاهلية و□در الإسلام هو كذلك بداية ، وإذن يجب أن يكون أ□لا لما بعده"[206]، غير أن الموازاة بين الأ□لين ، وإن أغفل أدونيس في كثير من المواضع الكشف عن ما ي□لهما 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:

---

[203]أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج3، ص234.

[204] ديوان أبي نواس ، ص383.

[205] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص14.

[206]أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1،ص112.

[207] الم□در نفسه، ص111.

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

يعزو أدونيس أصل التوازي بين النصين القرآني والجاهلي إلى أساسين هما : التشابه في المفهوم من البدء والقدم والثبات من جانب ، والعلاقة الصدامية 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 الخصائص ، واستقرارهما في الذهنية العربية كأصول ثابتة لا سبيل لتجاوزها بالتجديد في الفهم أو الرؤيا هو ما يحاول أدونيس تأكيده عبر الملائمة بينهما ، ومن أجل ذلك تصبح علاقة الشاعر بالأصول الشعرية ، من منظوره، تشبه علاقة الفقيه بالأصول الدينية .[211]

ويتجاوز أدونيس هذا المعنى إلى الإقرار ، بكثير من الإصرار المسبق ، بحقيقة كون المفاهيم الشعرية والنقدية معا التي راجت في مناخ الحداثة الشعرية الموروثة ، هي في المجمل ، مفاهيم دينية محضة ، فالمحدث شعريا هو المحدث في الدين ، فإذا كان الابتداع في الدين من وجهة نظر الفقهاء جرما وضلالا ، فإن الابتداع في الشعر هو الآخر يعد ضلالا وجورا على لغة الأوائل الشعرية ، يقول أدونيس في تلخيص هذا المعنى : " الإحداث والمحدث اللتين وصف بهما الشعر الذي خرج على الأصول القديمة ، تجيئان من المنهج الديني "[212] ، فعلى الرغم من أن كلمة "المحدث" لم تكن صفة وحيدة لتمييز الشعراء الأصوليين والمجددين ، حيث راجت بجانب ذلك صفات عديدة كالشعر المتأخر و المولد ، إلا أن كلمة "المحدث" ، بالتحديد ،كانت عند أدونيس مقدمة نقديا ، لدلالاتها في المنهج الديني على الابتداع والضلال في الدين ، ومن ثم لا مجال للاعتبار بحقيقة كون كلمة المحدث ، في الأصل ، واشتقاقاتها العديدة ضاربة في القدم في المعجم اللغوي عند العرب في منظور أدونيس النقدي ، إلا بما تعنيه كلمة المحدث من دلالة في المعجم الديني حصرا ، وعلى أن ذلك يعني ، أخيرا ، أنه ثمة تواشج بين الديني والشعري.

علاوة على ما تعنيه الصفات الأخرى للشعر الجديد كالمولد والمتأخر بأن حداثة الشعر أو كونه محدثا يشتمل ، بمعنى ما ، على دلالات أخرى ظاهرة كالطفولة والجدة ، ويبدو هذا واضحا في جواب الأصمعي حين سُأل عن سبب تقديمه لبشار بن برد على مروان بن أبي حفصة : " لأن مروان أخذ بمسالك الأوائل ...وإن بشارا سلك طريقا لم يسلكه أحد"[213] ، فعبارتي " 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 وتراعهما الحضاري الدائم ، ويؤكد ذات الشيء أدونيس حين يصف موقف العرب الأول اتجاه النص بـ"المعاندة الجاهلية "[214] ، أي تعصب العرب لكلامهم ضد الكلام القرآني الجديد والمختلف . وعلى صعيد آخر ، يعد التساؤل حول الصراع في الموروث الشعري بين القدماء والمحدثين تساؤلا مهما إذا صيغ

---

[208] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1،ص101.

[209] أدونيس ،كلام البدايات ، ص13.

[210] أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج1، ص98.

[211] المصدر نفسه، ص80.

[212] أدونيس ، الشعرية العربية ، ص80.

[213] أبو عبد الله المزرباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ، تحقيق محمد حسين شمس الدين ،ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995، ص292.

[214] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص101.

انطلاقا من غاية البحث عن ما وراء هذا الصراع من خلفيات تتجاوز عامل النص إلى عوامل أخرى كالشرط الحضاري والثقافي، فأدونيس حين يلخص نقديا موقف ابن عربي اتجاه شعر أبي تمام ومقولته المشهورة : "إذا كان هذا شعرا فكلام العرب باطل"[215] بأنه نقد ديني يقيّم الشعر لغويا لا بيانيا ، متأثرا بالقرآن،[216] فهو يخلق ارتباطا فجا ، مهدرا لكثير من الإشارات النقدية الساطعة ، ومنحرفا ، في الآن ذاته ، بما تضمره من دلالات أخرى مقطوعة الصلة بالنص ، فبطلان شعر أبي تمام لمفارقته طريقة العرب لا يمكن أن يسوغ دينيا، فالواقع الحضاري والثقافي السائد في عصر بزوغ الحداثة الشعرية كان شاهدا لانفتاح عربي عميق على الآخر الأجنبي اليوناني والفارسي ، حيث كان التحول الحضاري من البادية إلى الحياة المدينية بسائر مظاهرها المترفة مضافا إلى ما أحدثه الانفتاح الثقافي على الآخر هو العامل الأكثر تأثيرا في صياغة مفاهيم الصراع 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 [217]

ويدعم ذلك ، أيضا ، ذلك التحول الثقافي وبزوغ مفاهيم جديدة في الشعر مستمدة من الفلسفة اليونانية كالغموض ، وما دار حول هذا المعنى بالتحديد من صراع نقدي جدي بين شاعرين هما أبي تمام والبحتري، هو بمعنى ما ، صراع بين طريقتين الأولى عربية محضة ، والثانية عربية مفتوحة على تجربة الآخر ، إلا أن حقيقة كهذه يمكن وصلها بمفهوم العصبية العربية ضد ما هو غير عربي خالص أولا ، وبمفهوم ما يقتضيه الحديث، في الغالب ، من تجاوز للقديم المعتاد إلى ذلك الجديد الذي بحاجة ماسة إلى الكشف ومن ثم الاعتياد ثانيا ، وموازنة الآمدي النقدية بين أبي تمام والبحتري تدعم بشدة هذا المعنى من الصراع القائم على العصبية ضد الجديد والآخر الغريب ، فالآمدي ينحاز للبحتري 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[218]، وعلى الرغم من هيمنة هذا المنظور النقدي للآمدي في موازنته وخلوصه في نهاية الأمر إلى سلب صفة الشعر عن أبي تمام بشكل تام،[219]إلا أن أدونيس لا يفسر موقف الآمدي من غموض شعر أبي تمام إلا بما يقتضيه المنهج الديني في الفكر من منطلقات ثابتة في كافة تجلياته العديدة ، وعلى رأسها النقد الأدبي ، يقول ملخصا هذا الصراع : " الوضوح هو القاعدة والمنطلق . الجاهلية هي البلاغ المبين والدين هو البلاغ المبين "[220]، وفي ضوء ما سبق ، يمكن القول أن أدونيس يختزل جدلية الصراع 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 اتجاها جديدا ومثيرا في الآن ذاته لكثير من حركات المعرفة الجادة عند العرب ، هي مجموع الحاجة الماسة إلى فهم ذلك الجديد.

يشير أدونيس في تغليبه 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 أصلا موازيا للأصل الديني الممثل بالنص ، فإن مفهوم الأصل بحد ذاته يقتضي رؤيا واحدة في الممارسة ، ويمكن تحديدها في مبدأين ، الأول : التقليد الشعري ، الثاني : القياس النقدي، وكلاهما مستمد من صلب الرؤيا الدينية حول النص ، يقول أدونيس في الكشف عن اتباعية الشاعر للأصل الشعري القديم : "يعرف التقليد دينيا بأنه إتباع الإنسان غيره فيما يقول ويفعل، هذا المعنى الديني للتقليد يتطابق من حيث الجوهر مع معناه الأدبي،

---

[215] الآمدي ، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ، تحقيق السيد أحمد صقر ،ط4، دار المعارف، 1994 ، ج1،ص20.

[216] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص118.

[217] ديوان أبي نواس ، ص299.

[218] الآمدي ، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ، ج1،ص4.

[219] انظر : المرجع نفسه، ج1، ص425. يقول : "...قدجئت بحكمة وفلسفة ومعان لطيفة حسنة ، فإن شئت دعوناك حكيما ، أو سميناك فيلسوفا ، ولكن لا نسميك شاعرا".

[220] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص107.

فالتقليد الأدبي هو أن تحذو حذو مثال تعتقد أنه الأكمل "[221]، ويمثل أدونيس مبدأ التقليد بمعناه القائم على تكرار ما تم فعله دينيا بالتقليد على المستوى الأدبي ، وتضاده مع الإبداع بمفهومه القائم على الخلق والتجديد ، ويخلص إلى نتيجة نهائية مفادها : أن القول بحصر دور الشاعر في الصياغة وحسب عائدا إلى حصر اللغة الإبداع في الله وحده[222]، إلا أن مثل هذه التصورات 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 المألوف ، هذا الأخير، الذي يعد الصراع حوله شعورا إنسانيا محتما ومفروضا من قبل طبيعته القلقة و الراغبة دوما بالاستقرار بكافة أشكاله المحسوسة والذهنية . كما حجبت ، من جهة أخرى ، المنظور الحقيقي للعرب حول التجديد في الشعر باختزاله في موقف اللغويين[223] ونزعتهم المناهضة للغة المولدة كالآمدي وابن عربي ، فتقديم الأصمعي لبشار بن برد على مروان بن أبي حفصة ، إضافة إلى موقف عمرو بن أبي العلاء اتجاه الشعر المحدث في مقولته : " لقد كثر هذا المحدث وحسن حتى لقد هممت بروايته"[224]، وانتصار الوليد لأبي تمام [225]، جميعها تعد شواهدا ساطعة في الموروث الشعري والنقدي على أن الحداثة 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 الصراع بين الحداثة 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 ليعرف مدى صحته ،كذلك أخذ العلماء يقيسون الشعر القديم على الشعر المحدث"[226]، 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 صفة المحدث ، والتي تعني دينيا : الابتداع 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 الموروث العربي مادة وفكرا ، بقدر ما يدحض، في المقابل ، هذا الاتجاه بكامله ، على نحو يفضي به إلى حركة محدودة ، قوامها التحول عن التقليد للأصل الشعري كما في الأصل الديني أولا ، و التحول عن القياس على الأصل الشعري كما القياس على الأصل الديني ثانيا ، ومن ثم ، لا تعدو حداثة الشعر في الموروث العربي إلا تحولا عن ما اقتضاه المنظور الديني من تأصيل 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.

---

[221] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص65.

[222] المصدر نفسه ، ص84.

[223] يدعم ذلك قول القاضي الجرجاني معبرا عن هذا الشعور حول الجديد بالانتصار للقديم :" إن أحدهم ينشد البيت فيستحسنه ويستجيده ، ويعجب منه ويختاره ، فإذا نسب إلى بعض أهل عصره وشعراء زمانه كذب نفسه ، ونقض قوله ..." . الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ،علي محمد البجاوي ، د.ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، 1966،ص50.

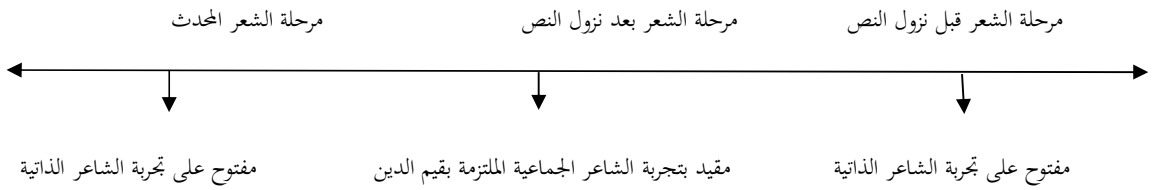
[224] ابن قتيبة الدينوري ، الشعر والشعراء ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، د.ط ، دار الحديث ، القاهرة ، د.ت ،ص64.

[225] انظر : أبو بكر الوليد ، أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر ، محمد عبده غرام ، نظير الإسلام الهندي ، ط3، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ،1980.

[226] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1،ص96.

ب. الالتزام

أق□د بالالتزام ، هنا ، التمسك والتمثل بقيم محددة أو رؤيا ثابتة دون تجاوز أو هدم ، ويمكن القول ، أن □لفة الالتزام كانت في ضوء الحديث عن علاقة النص بالشعر والنقد في الموروث العربي ماثلة ، عند أدونيس ،كاتجاه مضاد للحداثة الشعرية بما تعنيه ، هذه الأخيرة ، من أنه لابد أن يكون لدى الشاعر حرية مفتوحة في التعبير الشعري عن مختلف التجارب دون قيد ، وبو□فها كذلك ،كانت متجلية 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"[227]، 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 □ياغة مسار الشعر العربي طبقا لمفهوم الالتزام كما يقدمه أدونيس عبر المخطط التالي :



يشير هذا المخطط إلى أن الشعر كان خاضعا في مضمونه للتحول 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 التغييرات المتعاقبة من الذهاب والعودة تسفر عن حقيقة كون التحول 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 التحول يعد عند أدونيس اتجاها سائدا تماما بسيادة الالتزام بالتشريع الديني أولا، وممتدا بامتداد الفكر الديني وهيمنته على الحياة العربية بعامتها 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 □ورة اليقين ، إلا أن الكتابة الشعرية المحدثة 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 .[228]

[227] □□در نفسه ، ص101.

[228] 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 نصا مفتوحا غير مكتمل (قيم إنسانية متعددة ومختلفة تبعا للتجربة) مقابل للنص المكتمل (قيم إنسانية موحدة وثابتة نهائية) .[229]
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 .[230]

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 لحداثة 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 تعبيرا حادا عن صراع 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 القصيدة القديمة، كتجاوز الطلل والتعبير الشعري بالرمز والإشارة والغموض ، ويدعم ذلك تفسير أدونيس لعوامل نشأة الحداثة الشعرية بأنها مرتبطة باكتناه اللحظة الحضارية الناشئة و التعبير بطريقة جديدة عن هذا الاكتناه.[231] ومن أجل ذلك ، لا يمكن تأويل هذا الاتجاه بما يعنيه كعودة إلى التعبير عن التجربة الذاتية ضمن حرية سافرة بكونه اتجاها 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 وتجاربه الخاصة في عصور الإسلام هو امتداد لتقاليد موروثة 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 وحداثته ، من ذلك تقديم النقاد لامرئ القيس ، كإشارة ابن سلام بأنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها[232]، وقول عمر بن الخطاب : " سابق الشعراء ، خسف لهم عين الشعر "[233]، ويلخص هذا الموقف قول الجرجاني : " فلو كانت الديانة عارا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر ، لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين ، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ...ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر "[234].

أما الاتجاه الثاني : الوعي بأن لدى الشعر قيما خاصة تختلف عن القيم السائدة في الحياة الاجتماعية والدينية ، ومن ثم فالمنظور النقدي حول الشعر كان منفصلا 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 "[235] ، ويدعم هذا الاتجاه موقف عمرو بن أبي العلاء من شعر لبيد في قوله:

---

[229] انظر : أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ،ص69.

[230] أدونيس ، مقدمة للشعر العربي ، ص53.

[231] أدونيس ، فاتحة لنهايات القرن ، ص225.

[232]ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ، تحقيق وشرح محمود محمد شاكر ، د.ط ،دار المدني ، جدة ، د.ت ،ج1، ص55.

[233]ابن قتيبة الدينوري ، الشعر والشعراء ، ج1،ص128.

[234]القاضي الجرجاني ، الوساطة بين المتنبي وخصومه ، ص64.

[235] ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ، ج1، ص41.

"ما أجد أحب إلي شعرا من لبيد بن ربيعة لذكره الله عز وجل ولإسلامه ولذكره الدين والخير ، ولكن شعره رحى بزر"[236]، ويتطابق ذلك مع موقف الأصمعي 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 "[237] ، وفي ضوء هذا الاتجاه ، لا يمكن القول بأن الفصل بين الشعر والقيم الدينية والمجتمعية كان نابعا كاتجاه جديد لدى الشعراء المحدثين ؛ وإنما يمكن عده 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 ووصف الرحلة والأطلال كتجربة الالتزام بالدين والذود عنه ، أو حتى الزهد والتصوف ، من جانب، وتجارب الحياة العامة بعلاقاتها الأخرى المتعددة من جانب آخر .

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

من جهة أخرى ، كان إيمان أدونيس بأنه ثمة نقدا دينيا للشعر العربي وجها آخر لتأكيده 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 بمقاصده ، 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 .[240] 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

---

[236] أبو عبد الله المزرباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ،ص89.

[237] ابن قتيبة الدينوري ، الشعر والشعراء ، ج1، 296.

[238]أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج1، ص204.

[239]أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج1، ص203.

[240]المصدر نفسه ، ص93.

بين السلوك والشعر"[241] ،تماما كما يفعل النقد الديني أو الاتباعي ، فشعر امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة وأبي نواس، عند أدونيس ، يستمد أهميته الخا□ة من "كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم دينيا أو اجتماعيا ".[242]

وعلى □عيد 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 أولا وغايته التوا□لية ثانيا ، عند أدونيس ، يوازي النص الشعري في طبيعته اللغوية وغايته التوا□لية ، لكن بما يحمله هذا الأخير من منظور حداثي، هو، عند أدونيس ، قوام أي رؤيا إنسانية نحو الحياة والكون معا ، فأدونيس في قضية الالتزام الشعري أو القيمية الشعرية يقابل بين □ورة العلاقة بين الرجل والمرأة في شعر جميل كمثال للشعر الحداثي وبين □ورة العلاقة بين الرجل والمرأة كما جاءت في النص ، يقول جميل بثينة عن المرأة التي يحبها :

تعلق روحي روحها قبل خلقنا ومن بعد ما كنا نطافا ، وفي المهد [243]

ويقول :

رفعتُ عن الدنيا المنى غير ودها ، فما أسال الدنيا ، ولا أستزيدها [244]

يؤكد أدونيس في ضوء هذه الأبيات أن شعر جميل يقدم □ورة الحب تغاير ال□ورة القرآنية ، ويمكن تلخيص أبرز هذه الاختلافات كما يعرضها أدونيس كالآتي :

1. المرأة الحبيبة في شعر جميل هي الوجود كله ، بينما المرأة في النص هي طرف مرتبط بعلاقة زواج تعاقدي ديني .[245]
2. يتجاوز جميل مفهوم العدالة في العلاقة بين الرجل والنساء كما ت□ورها النص إلى مفهوم الوفاء لامرأة واحدة ،سواء تزوجها أو تزوجت غيره .[246]

ويمكن القول ، في ضوء ما سبق ، أن أدونيس حين يقارن بين □ورة 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 أق□ى تقدير، البحث ، مثلا ، عن □ورة المرأة في مقال عن حقوق المرأة بالمقابلة بينها وبين □ورة المرأة في شعر نزار القباني، فكلاهما ذا طبيعة لغوية وتوا□لية ، إلا أن في المقابلة بينهما تعسف وإسقاط ، أو بعبارة أخرى ، ليس ثمة مقابلة بل تحيز ل□ورة واحدة في تضادها مع الأخرى، وذات الأمر ، لا يمكن قبوله فيما عرضه أدونيس من مقابلة بين شعر جميل والنص ، لأمرين، الأول : إن لاختلاف م□در 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 ن□ين لا تمكن المقارنة بينهما ، ولا ت□ح "[247] .أما الثاني : النص يستهدف

---

[241] ن□ر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة والتأويل ، ص240. انظر: بشير تاوريريت، أدونيس في ميزان النقد ، ص51. انظر: ع□ام العسل ، الخطاب النقدي عند أدونيس ، قراءة الشعر أنموذجا ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2007، ص70.

[242] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص269.

[243] ديوان جميل بثينة ، تحقيق بطرس البستاني ، د.ط ، دار بيروت ، بيروت ، 1982، ص19.

[244] المرجع نفسه ، ص93.

[245] أدونيس ، الثابت والمتحول ،ج1، ص301.

[246] أدونيس ، الثابت والمتحول ،ج1، ص301.

[247] أدونيس ، زمن الشعر ، ص102.

تنظيم العلاقات بين البشر وفق شريعة كونية ، بينما ، يستهدف النص الشعري الكشف عن تجربة الشاعر الخاصة ، فالغيب والإنسان – الرؤيا التشريعية الكونية و الرؤيا الفردية الخاصة – الاتساع والشمول والضيق والحدودية ، جميعها اختلافات جوهرية تمتنع معها أي من نزوع التوفيق والملائمة . ويدعم ذلك أدونيس، أيضا، بقوله : " النص نبوة، والنبوة إرادة عمل ، ...أما الشعر فتخيل : هو رغبة واستقصاء 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 بحداثة الشعر وجدة معانيه كان بمعزل عن أي منظور ديني ، ومن ثم ، فأدونيس حين يفترض : الخير والشر، المباح ، الحرام . معاييرا دينية مهيمنة في التقويم النقدي للشعر يتجاهل جملة الشواهد النقدية الساطعة في الموروث النقدي المشيرة إلى أن الحرية في التعبير الشعري عن التجارب الخاصة 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

أقصد بالايدولوجيا 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 ، بوصفه تجليا من تجليات الفكر الإنساني قد مر بمرحلة حاسمة ، عند أدونيس ، وتعد حقيقة أن العرب انصرفوا عن قول الشعر فترة من الزمن بعد نزول النص [249]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 وفنونهم ، 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 تصدر عن هذا الحدس ، وهكذا حلت النبوة محل الشعر . وتراجع الشعر إلى مستوى الفاعلية الثانية.[250]
2. لم يلغ 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 .[251]
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 .[252]

---

[248] أدونيس ، زمن الشعر ، ص102.

[249] انظر : ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء، ص25.

[250] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج3، ص235.

[251] أدونيس ،النص وآفاق الكتابة ، ص61.

[252] أدونيس ،الثابت والمتحول، ج1، ص88.

يمكن القول ، في ضوء ما سبق ، إن تحول الشعر وظيفيا عند أدونيس محتم بضرورة إيديولوجية محضة ، وأن نزول النص بوحيه 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 تطوره لأولى تحولات الشعر بعد نزول النص ، فإذا كان الواقع العربي ، آنذاك، منخرطا في صراع بين طرفين أصحاب الجاهلية وأصحاب الإسلام فإن الشعر بوحيه تعبيرا عن تجربة لابد وأن يشترك ، هو الآخر، في تصميم هذا الصراع ، وأن ينطلق من تجربته الخاصة في التأييد أو الرفض، غير أن ذلك ، من جهة أخرى ، لا يزال يحتم الاعتبار بحقيقة انشغال العرب عن قول الشعر وانصرافهم عنه نحو النص ، يقول ابن خلدون : " ثم انصرف 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 خصائص الشعر بعد الإسلام أو حتى دعوته بالشعر الإسلامي؛ ذلك أن مثل هذا الاعتبار لا يتسق وسائر التحولات الشعرية الحاسمة المتوجة بالشعر المحدث ، 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 حصيلة تلك الطبيعة الخاصة التي تمليها عوامل شتى أبرزها : اللغة والدين والتاريخ و التراث 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 تطوعه ، حقيقة ، البنية المادية لذلك المجتمع من أبعاد خاصة لثقافته هي جملة تأثير ارتباط المادي بالفكري ، فالحديث عن الثقافة ، عادةً، مجلوب على صعيد التساؤل عن ما يميز ثقافة ما عن غيرها من الثقافات؟ ، أو على صعيد السؤال الحداثي الدائم : ما خصائص هذه الثقافة ؟

يمكن القول إن البحث في خصائص الثقافة العربية من منظور حداثي ارتبط ، في مجمله ، بالنقد الحداثي الشامل و الحاسم 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 خصائص الثقافة العربية باعتبارها مجموع ذلك كله ، لذا يؤكد أدونيس في بحثه عن الفكر العربي أن " الأزمة العربية الحقيقية ليست سياسية إلا ظاهريا ، فهي جوهريا ،...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 يعبّر ، حقيقة ، عن التوتر أو انعدام التوازن، فهي، بهذا المعنى ، ليست طبيعة متكشفة على بنيات ثابتة نهائية، وإنما تحيل ، حتما، إلى ما يشغل لب هذه البنيات من إشكالات .

إن البحث عن الطابع السائد والوحيد للثقافة العربية هو ، من المنظور الحداثي ، يُعد كشفا حقيقيا عن العامل المسؤول عن ازدهار الفكر العربي أو تأزمه وخواره ، ومن أجل ذلك كان تحديد هذا الطابع موضوعا 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: " ...وإن الثقافة العربية السائدة ، اليوم ، هي ثقافة فقهية"[256]، ومن ثم فإن الطابع السائد للثقافة العربية هو طابع ديني محض ، وهي في ضوء هذا المعنى ثقافة مستمدة من النص بوصفه محورا للدين ومركزه ، وبذلك يؤكد أدونيس أن الثقافة العربية تتجسد في ممارسة معرفية ، متواصلة ، ترى الحقيقة كامنة في النص ، وليس في التجربة والواقع [257]، وهذا الأمر بالذات ، هو ما يجعل الثقافة العربية تمتاز بخصوصية منبثقة عن هذه الرؤيا الدينية كما يفترض أدونيس ، قوامها : النصية كخاصية مضادة للانفتاح على الواقع والتجربة الإنسانية الحية من جهة ، والتبعية كخاصية نابعة عن وجود مرجعية ما كالنص لدى العرب المسلمين ، وفيما يأتي ، سوف أبحث في معنى الثقافة العربية كما درسها أدونيس من منظور حداثي ، قوامه : الثقافة العربية ثقافة دينية بالدرجة الأولى :

أ. النصية

القول بأن الثقافة العربية ثقافة ذات طابع نصي ، عند أدونيس ، هو ذاته القول بأن الثقافة العربية مقطوعة الصلة بالواقع الإنساني أو التجربة الحية ، أو بمعنى آخر ، هي ثقافة لم تخض غمار التساؤلات الأولى عن الأشياء ، وإنما كانت،كما في تعبير أدونيس ، ثقافة تستمد تساؤلاتها الأولى من منظور ما يصوغه المرجع النصي (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 الحداثة التي تتناقض نظريا مع أصولها "[258] ، غير أن التسليم بهذا الجانب من قبل أدونيس وسائر الحداثيين العرب يحيل إلى جانب وحيد من مفهوم الثقافة ، فالثقافة في ضوء هذا التصور 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 يصبح قول أدونيس بأن "الثقافة العربية كلها ثقافة الشرع الإلهي، ثقافة الأمر والنهي"[259]، اختزالا كبيرا موصولا برؤيا حداثية قوامها : طبيعة المعرفة في مجتمع ما هي الطبيعة السائدة لثقافته. غير أن المعرفة بمعناها القائم على الحاجة لابد وأن تعود في مراحلها المتراكمة إلى الحاجة التي تفرضها المادة مباشرة ، أو بشكل غير مباشر حينما يصبح الفكر انعكاسا حتميا لها .

ومن جانب آخر ، يفترض القول بنصية الثقافة العربية مجموعة من الخصائص الأخرى الملازمة لمعنى النص، فأدونيس حين يثبت نصية الثقافة العربية فهو يكشف عن خصائص أخرى ،كالقدسية ، أي أن الثقافة العربية ذات طبيعة قدسية مستمدة من

---

[256] أدونيس ، المحيط الأسود ، ص19.

[257] أدونيس ، الشعرية العربية ، ص85.

[258]أدونيس ، الشعرية العربية ، ص85. يمكن تفنيد هذا التصور ببساطة بإثبات أن الثقافة العربية الإسلامية في العصور الأولى كانت مزدهرة ومتقدمة كما تفيض بذلك شواهد الموروث ، إلا أنني آثرت أن أنطلق من منظور نقد النقد إلى البحث في الشواهد التي أوردها أدونيس بوصفها دلائل على نصية الثقافة العربية وتبعيتها .

[259] أدونيس ، الكتاب الخطاب الحجاب ، ص28.

أ□ولها الرئيسة ، وهي النص والحديث النبوي ،[260] ومن ثم فقداسة الثقافة العربية منبثقة من غيبية أ□ولها ، وهذه الغيبية تعني أن الإنسان العربي " مجرد كائن يؤمن بما أعطي له"[261] ، فالغيب يقتضي الإيمان ، والقداسة تقتضي التبجيل ، والثقافة العربية حين تتكشف على هذا المعنى كله ، ت□بح 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 [262] ، 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،[263]ويمكن القول في ضوء هذا الت□ور أن أدونيس يسّلم 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 نتيجةً لح□ر أدونيس مفهوم الثقافة في الجانب الروحي وتغليبه لأبعاده التطبيقية على سائر منظومة الفكر والتجربة الإنسانية الحية ، فالجانب الروحي يعد مكونا رئيسا في كل ثقافات العالم ، ومن ثم ، فاختلاف وجوده بين الفعالية 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 ، وبو□فها كذلك فهي تمتاز بالواحدية والاستعادية والتكرارية [264]، وهذه الخ□ائص الثلاث تشبه تماما ما يوجبه الطقس الديني من دوام وتكرار في إطار □يغة واحدة؛ أي أن الثقافة العربية في ضوء هذا المعنى ، هي ما يقوم به العربي المسلم في حياته الدينية فحسب ، ويبالغ أدونيس في و□ف 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 ع□ر النبوة وثقافة الوحي ، أي البنية الفوقية ذاتها "[265]، وي□در هذا الت□ور عند أدونيس عن نزعة □ريحة نحو الرؤيا المادية لثقافات الغرب ، ودورها الحاسم في ازدهارها ، وارتباط هذه الرؤيا ، في الأ□ل ، بمنظومة الحداثة الغربية القائمة على الف□ل بين الدين والدولة ، أو بمعنى آخر ، عزل الدين عن الحياة الغربية بعامتها ، غير أن هذا الت□ور ، عند أدونيس ، لا يسعه أن يتضح إلا في ضوء ما يمليه الجانب المعرفي من ضرورات الحراك والنشاط كدلائل معبرة عن تقدم ثقافة بعينها ، فالفرق الجوهري 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.[266]ومن ثم ، تعد طبيعة السؤال المعرفي هي ما يميز ثقافة عن غيرها من حيث الانفتاح والانغلاق أو التقدم و التراجع ، وإذ ذاك ، فن□ية 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 بو□فه تحولا في الفكر أولا وفي نظم الحياة وتعاملاتها ثانيا مثيرا حاسما لجملة من التساؤلات والاتجاهات المتباينة والمت□ارعة . هذا ال□راع الفكري بين

---

[260] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص128.

[261] أدونيس ، المحيط الأسود،ص64.

[262] انظر: أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، ص75.

[263] الم□در نفسه ، ص111-112.

[264] أدونيس، الثابت والمتحول ، ج1، ص22.

[265] أدونيس، الثابت والمتحول ، ج1، ص24.

[266] أدونيس ، المحيط الأسود ، ص23-24.

الاستجابة والرفض ، غير منقطع ، في الأصل ، عن صراع العقل العربي حول حقيقة الوجود والعالم ، لذا كان الصدام بين الفكر العربي المتدين والمؤمن بنص إلهي موحى والآخر المناهض لذلك كله هو البرهان الأكيد على أن التسليم بغيب 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 العصر الإسلامي الذي شهد وعيا أول بالحداثة والتجديد ، أي إلى العصر العباسي ، متغافلا عن ما كشف عنه ذلك الانفتاح بين ثقافة العرب المسلمين والآخرين من غير المسلمين من أن الإيمان بالنص مصدرا للمعرفة الكلية النهائية لم يمنع العرب المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم من التماس حاجاتهم المعرفية من الآخرين عبر الترجمة . وشروح أرسطو ، وازدهار فن المناظرات بين المعتزلة وغيرهم من الفرق تدعم حقيقة كون النص ضمن ثقافة العرب المسلمين يعد وحيا إلهيا أخيرا من جانب ورؤيا معرفية لعصور مستمرة من جانب آخر ، وأن الإيمان بأن النص مصدرا 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 يستمده أدونيس أيضا من الجانب الديني في الثقافة العربية، ويمكن إثبات ذلك بدقة تامة في قوله : " لا نجد في الثقافة الدينية مجالا للذاتية الفردية تتحرك فيه بحرية، إثباتا ونفيا ، رفضا وقبولا ، شكا وإيمانا "[268]، فعلاوة على ما يصوغه أدونيس من مماهاة مفرطة 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 موصولتان بضرورة ما يلتمسه الإنسان من الغيب ، بوصفه جزءا حاضرا في عالمه، 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 الصراع الفكري والمعرفي ، هي المعنى الحقيقي لقدرة الذات العربية على الرفض والشك ، وربما كان نزوع أدونيس إلى هذا التصور مصروفا إلى ما تعيشه الثقافة العربية الراهنة ، إلا أن هذا التصور أيضا يبدو مغلوطا حين يقوم على مساواة ماض الثقافة العربية براهنها انطلاقا من استمرار وحدة الدين والمرجع النصي 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 نصية 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 الإتباع عند أدونيس هو الاتجاه النقيض لمفهوم التجديد، وكون الثقافة العربية ثقافة قائمة على التبعية فإنها بهذا المعنى ثقافة مناهضة للتجديد أو الحداثة بوصفة أدق، لذا يبدو الفكر الحداثي 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 ، فالإتباع فعل

[267] أدونيس ، المحيط الأسود ، ص64.

[268] المصدر نفسه ، ص64.

ضروري في ظل نشأة الثقافة العربية أو تطورها عن نص واحد هو النص القرآني ، يقول أدونيس : "تتجلى جوانب الخطورة في الثقافة الإسلامية العربية .هي أنها تطور 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 الإتباع وقوامه ، فالإتباع الديني الملزم للعربي أو إتباع 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[270]، غير أن هذا الاتباع الثقافي كما يثيره أدونيس موصول بالاتباع المعرفي ، فالثقافة العربية السائدة،كما يفترض أدونيس، تجيء في معظم جوانبها النظرية من الماضي ، الديني على الأخص، وتجيء في معظم جوانبها التقنية من الغرب الأوروبي[271] ، وكلا الجانبان مرتبطان بالمعرفة العربية الراهنة، فهي إما دينية موروثة 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 حصرا، لذا يثبت أدونيس أن الفاعلية السياسية مشروطة بالفاعلية الثقافية ، حيث الإطار الجغرافي واللغة لم يعودا عاملين نهائيين في استقلال شعب ما وفي تميزه ثقافيا وحضاريا ،وخلاصة الأمر لا سياسة عظيمة دون ثقافة عظيمة[272]. إن أدونيس وإذ يقصي عامل المادة عن مقدمة عوامل فاعلية السياسة في مجتمع ما ، يقصي في الآن ذاته العامل السياسي في صياغة ثقافة شعب بعينه ، هذا العامل الذي هو مجموع من الطموح إلى المادة بقالب فكري مادي ، لذا فإن الضعف السياسي الراهن لدى العرب هو وليد ذلك الغياب الثقافي ، هذا الأخير، الذي هو نتيجة محتمة لتبعية دينية نشأة موروثة أو تبعية تقنية غربية راهنة .

إذا كانت نشأة 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 للفعالية الإنسانية ، ومن هذا المنطلق ، يبدو السبيل لتجاوز هذه الخطورة الثقافية للعرب إلى أخرى إنسانية ، عند أدونيس ، غير منقطع عن طبيعتها النشأة التبعية أصلا ، 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 الحداثي 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 [273] . وبالتساؤل عن ما يعنيه أدونيس بقراءة النص الديني وعلاقة ذلك بالثقافة العربية ، يتضح أن المعنى من ذلك موصول بمنطلقات الحداثة الفكرية كما يكرسها أدونيس ، المتمثلة في : اعتماد القراءة الحداثية القائمة على أنسنة النص ،كخطوة أولى ضرورية لتمثل الحداثة الغربية بكامل قواعدها وأسسها ، حيث الثقافة تتجلى كفعل إنساني محض ، وهو ذاته المفهوم الذي اكتسبته الثقافة الغربية بعد مراحل من التأسيس لفكر حداثي قائم على المادة .

---

[269] أدونيس، سياسة الشعر ، ص81.

[270] أدونيس،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص140.

[271] أدونيس، الشعرية العربية، ص85.

[272] أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، ص218.

[273] بقر أبو فخر ، حوار مع أدونيس ، ص83.

الفصل الثالث : خصائص النقد "الأدونيسي" للنص

مدخل :

يمكن الفصل 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 المصرية "، حيث يمثل الكتابان اتجاهين نقديين متضادين هما النقد الرومانسي الكلاسيكي والنقد الواقعي الماركسي . والتساؤل عن ما قد يحل هذه المقدمة من علاقة بالبحث عن خصائص نقد أدونيس للنص من منظور الفكر الحداثي عند العرب ،تبدو الإجابة عليه ممكنة بالنظر إلى ما تنطوي عليه هذه المرحلة من النقد العربي من خصائص محددة،هي في الواقع ، خلاصة ذلك الموقف النقدي اتجاه الأدب والفن بل والحياة بأكملها ، أقصد ذلك الاتجاه المحدد الواضح والحاسم نحو الأشياء ، والذي يبدو في تبلوره اتجاها متكشفا على معنى التمام والنهاية القصوى ، 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 مسكونا بما يعنيه المنظور الحداثي في النقد : الإبداع الإنساني لم يعد رهين الاتجاهات النقدية الجزئية الضيقة ، وإنما هو ، في الأصل ، يعد جزءا فاعلا في صياغة رؤيا إنسانية ثقافية تملك في ذاتها الكثير من الإشكال ، وتثير في وجودها العديد من التساؤلات تتجاوز معنى الإبداع العاطفي أو التجربة الذاتية المحضة .

ومن ثم ، فإن هذا المنظور الحداثي في النقد يشير إلى تواري 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 اللا يقين واللا حسم . هذه الرؤيا بالذات أو ما يثيره هذا المنظور الحداثي من رؤى ومواقف محددة، هي جزء مهم ومؤثر في تحقيق غاية البحث عن خصوصية نقد أدونيس للنص، حيث يعد أدونيس من النقاد الحداثيين ، أو يعد ، حقيقةً ، من أوائل النقاد العرب الذين تزعموا المنظور الحداثي في الإبداع والنقد ، ومن أجل ذلك كان البحث في هذا الفصل مصروفا إلى استجلاء خصائص نقد أدونيس للنص ضمن المنظور الحداثي من جهة ، ومصروفا من جهة أخرى إلى البحث ضمن هذه الغاية حول أولئك الذين نقدوا، كأدونيس ، النص ، اتفقوا أو اختلفوا معه ، أمثال : محمد عابد الجابري ، نصر حامد أبو زيد ، محمد أركون .

أولا : نقد النص عند أدونيس

توطئة

الحديث عن خصائص نقد أدونيس للنص من منظور الحداثة الفكرية عند العرب ينسجم تماما مع ما يعنيه التساؤل عن الكيفية التي نقد بها أدونيس النص ، أو الآليات المنهجية التي اعتمدها أدونيس في نقده النص ، وجميعها تعد صيغا متسقة مع غاية الكشف عن خصوصية النقد الأدونيسي للنص ، ومما تجب الإشارة إليه في هذا الصدد أن تردد عبارات كـ"الأدونيسي " أو " الأدونيسية "كما سيتضح في هذا الفصل درج كثيرٌ من الباحثين والناقدين ، المؤيدين والمناهضين ، على اعتمادها صيغةً نقدية قوامها: أدونيس تجاوز لغة المبدع المتأثر إلى لغة المبدع المؤسس أو المتفرد. والحديث عن هذا الاتجاه بالذات يعد جزءا فاعلا في الكشف بمزيد من توخي الدقة عن ما يضمره المنهج النقدي لأدونيس في بحثه النص بوصفه مرجعا للفكر العربي ، حيث تعد

مفاهيم كالتأثر برؤيا نقدية محددة أو النقد انطلاقا من تراكمات معرفية ثابتة ، ومفاهيم كالنزوع نحو التجديد والتأسيس بالانقطاع التام و غير الظاهر عن سالف المرجعيات الفكرية والمعرفية المكتسبة ، مفاهيما متجاورة ومتسقة معا، 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 حداثي يبدو قولا مجانبا للحقيقة عند كثير من الناقدين بل وعند أدونيس نفسه ، حيث يذهب هؤلاء بالإضافة إلى أدونيس إلى أن النقد كان موجها إلى الرؤيا الدينية النابعة من النص ، إذ تعد في حقيقتها ،عند أدونيس ، نتاجا إنسانيا يتضمن معنى التطور 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 والصراع ،كما أنها تشترك في صياغة أكثر مفاهيم الحداثة الفكرية إشكالا المتمثل في أن الإنسان هو محور الوجود والفكر ، وبذا يصبح الوعي الإنساني بالغيب (كالوعي المعرفي المتعدد حول النص بين النقل والعقل والروح)كجزء من وجوده ، وفقا للمنظور الحداثي ، وعيا منطلقا 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 ، سلبا أو إيجابا ، أية مسؤوليات عن الثبات والتحول ، ...أنني أعرض لفهم معين له ، وأنتقد ممارسة معينة"[274].

غير أن مثل هذا القول يبدو منافيا لحقيقة كون النص كان عند أدونيس في كثير من المواضع مادة لنقده المباشر والصارف ، فهذا الاتجاه كما هو واضح عند أدونيس يوازي اتجاها نقديا آخر حول النص ، هو الاتجاه القائم على ما يسميه أدونيس الرؤيا الإنسانية النابعة من تطور خاص للنص، وبذا يمكن التمييز بين اتجاهين نقديين حول النص القرآني: الاتجاه المباشر والاتجاه غير المباشر .كما أنه يمكن التمييز ، بالإضافة إلى ذلك ، بين تطورين نقديين حول النص ، عند أدونيس ، يتعذر ، في الغالب ، الجمع بينهما ، وهما يعدان إلى جانب تضادهما اتجاهين نقديين غالبين لدى كثير من مفكري الحداثة ، فالنص وفقا لهذا الاتجاه ، عند أدونيس ،كان مرجعا للفكر الاتباعي والحداثي معا في سياق النقد المباشر وغير المباشر ، الأمر الذي يثير تساؤلات عديدة ، منها : إذا كان المنظور النقدي للباحث يحمل عددا من التطورات المتضادة ، هل يعد في هذه الحالة ، رهينا لنوع من التناقض الفج، أم أنه منقطع الصلة عن هذا المعنى ومتجاوزا له إلى منظور حداثي أكثر تقدما هو : المرونة و الاحتمال و الممكن، تعد مفاهيما فاعلة في صياغة الكثير من الاتجاهات والمواقف النقدية حول الفكر الإنساني ، والتي توسم، في نهاية الأمر ، لدى مناهضي مفكري الحداثة بالغموض والتناقض والارتباك؟، وفي ضوء ما سبق ، سوف يتم البحث في خصائص النقد الأدونيسي للمضمن هذه الرؤيا الحداثية في النقد :

أ.النص من منظور اتباعية الفكر العربي

بحث أدونيس في النص بوصفه محورا للفكر العربي ، فكان الحديث عن هذا الاتجاه منصبا على استجلاء مجموع العلاقات الفكرية النابعة من الانتماء للنص ، وبالوقوف على ما تم بحثه في الفصل السابق، أي حول ما كشفه أدونيس عبر منظور حداثي

[274] أدونيس ، النظام والكلام ، ص261.

من علاقات بين النص وكل من بنية الفكر السياسي العربي والنظم المعرفية وقضايا اللغة والثقافة والشعر والنقد ، يمكن التسليم بنتيجة واضحة هي : النص بوصفه مصدرا غيبيا للعرب المسلمين كان له الدور الأكبر والمؤثر في تحديد الكثير من إشكالات الحداثة الفكرية لدى العرب ، أي كان له مطلق الفاعلية في صياغة ماهيتها وحدودها وشروطها ، ويمكن التذكير في هذا الصدد بعدد من التصورات 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 ، ممثلةً في الخلافة الإلهية ، واستمر هذا الصدام بين الغيب الإلهي كمصدر وواقع 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 ، ذات مستمدة من التساؤل حول النص .
3. خلص أدونيس في بحثه العلاقة بين النص واللغة العربية بوصفها آلية للفكر و التواصل معا ، إلى أن الصدام الأول بين الغيب والإنسان العربي كان لغويا ، لذا كانت قضايا اللغة وإشكالاتها بين الإتباع والإبداع مستمدة في مجملها من هذا الصدام ، وما أثاره في مراحل تالية من تساؤلات طالت قضايا عديدة كأصل اللغة بين التوقيف والاصطلاح ، 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 مصدرا رئيسا لثقافة العرب وحياتهم بأسرها، لذا فالثقافة العربية ثقافة ذات آلية تبعية .
5. خلص أدونيس ، أخيرا ، في بحثه العلاقة بين النص وقضايا الشعر والنقد العربي إلى أنه قد ترتب على وحدة الأصل بين النص والشعر الجاهلي الماثل في اللغة أولا ، وبدايات 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 للنص مع لغة العرب وكون أصلهما متحد باللغة العربية .

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

إن أدونيس ، مثلا ، حين يقرّ بأن النص كان عنصرا فاعلا في صياغة 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 صلى 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 ، 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 لحباب بن المنذر حين اتهمه هذا الأخير بحسد سعد بن عبادة و مبايعته لأبي بكر : " لا والله ، ولكني كرهت أن أنازع قوما ، حقا جعله الله لهم " [275] ، فعبارة "حقا جعله الله لهم " عند أدونيس لا تعني سوى الحق الإلهي بالتحديد[276]، أي خلافة للنبي ﷺ في منهاجه وشرعه ، ولا ﷺ 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 الأنصار: " ألا إن محمدا من قريش ، وقومه أحق به وأولى . وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا ..."[277]، ومن هذا المنطلق، يتضح أن وصول 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 ، لذا كان في فوز القبيلة بوصفها 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 تصورات الفكر والمعرفة تبدو منطقية معللة ما دامت أواصر تكوينها متماسكة ومتكاملة .

2. استند أدونيس في إثباته دور النص بوصفه عاملا مهيمنا على أول سياسة عربية إلى آلية توجيه الشاهد التاريخي كما اتضح سابقا ، وأكد بالتوجيه في عرف النقد: النتيجة النابعة من التحيز في التأويل، فالنقد الحداثي لدى كثير من الباحثين قائم على منهج التأويل ، بحيث تعد عناصر كالتاريخ والواقع ذات أهمية كبيرة في تأويل النص ، غير أن المعنى المؤول لدى عدد من الباحثين في نصوص التراث العربي لا يكاد يتصل بنسقه التاريخي في مقابل اتصاله 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 }[278]، 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 .[279]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 النصي في سبيل تدعيم النتيجة المسبقة ، المتمثلة في تأثير النص بوصفه غيبا إلهيا في صياغة 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 شخصي محض ، فالتحيز النقدي ، غالبا ما ، يعد نتيجة منطقية تابعة لطبيعة القضية وتاريخها ، فإذا كانت قضية من التراث القديم كما في تأثير النص في صياغة السياسة العربية القديمة ، فإن تحيز الناقد ، في هذه الحالة ، يظل مقيدا باتجاه ما مرتبط بمثل هذه القضية التي تحمل في ذاتها تاريخا وواقعا وحضارة مختلفة تتعذر معها نزوعات التحيز النقدي للميول الخاصة ، حتى وإن ضربت بجذورها ، كما

---

[275] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1،ص163.

[276]انظر : أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص165.

[277] المصدر نفسه ،ص163.

[278]سورة البقرة ، رقم (30)

[279]أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص166.

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

أ- التلفيق بين الأوصاف ، يقول أدونيس في خلافة أبي بكر وتدخل العامل الديني (الوحي أو النص) في إرساء زعامته : " أما خلافة الإنسان ، كما تصورتها قريش ، فتقوم على اختيار حتمي، لرجل من قريش ، لأن الخليفة قرشي حتما ، ولأن كل من لا يختاره يعد فاجرا أو مرتدا عن الإسلام"[280]، فعبارة "تصورتها قريش" تشير إلى أن أمر اجتماع السقيفة أبرم حسب طرف واحد ، بتهميش الطرف الآخر "الأنصار" بالرغم من أن النزاع قد فض أخيرا بتأييدهم عبر ما أملاه عليهم الحق القبلي في سياسة العرب ، وتعد كلمات كـ"فاجرا" و"مرتدا " مستجلبة من عمق صراع الخليفة الأول أبي بكر الصديق 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 الصحابي أبي ذر الثوري ودعوته إلى عدم الاقتصار 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 "[281]، 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 الاقتصار على الزكاة هو ما يعنيه نظام الصدقة 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 لفظتي "ساكن " و"متحرك" كما هي منصبة 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 مرهونا 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 والانقطاع عن مجمل معطياتها العميقة و المؤثرة في صياغتها ، كما أن النص ضمن نقد الغير المباشر أي ذلك النقد المقصور على الإجابة عن كيف أثر النص في بنية السياسة لدى العرب أو غيرها من البنيات ، يمكن تحديده نقديا عند أدونيس تحت مسميات معينة ، بحيث يصبح 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 العموم متصل 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

[280] أدونيس ،الثابت والمتحول ، ج1،ص166.

[281] المصدر نفسه ،ص227.

وأسباب نشأتها ،فإجابة التساؤل عن لم نشأت هذه المعرفة أو تلك ؟ بكونها من أجل فهم النص تعد جزءا مهما في المنظور النقدي في وصف المعرفة العربية عند أدونيس ،كما أن في تمييز أدونيس بين نظم المعرفة وتصنيفها 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 النقلية كانت نتيجة لإعلاء سلطة النص ونبذ أي تدخل إنساني، إضافة إلى إثبات أن إبداعية المعرفة العقلية وتحولها كانت نتيجة لإخضاع النص –كما في تعبير أدونيس– للعقل الإنساني ، وإثبات أيضا ، أن إبداعية المعرفة الصوفية 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 متصلة 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 نابعة (نابعة من النص) لدى العرب ، ومن أجل ذلك ، يصف أدونيس المعرفة التي يدعو إليها الشافعي بأنها "نهائية 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 وتحديدها 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 اتجاها عاما من المعرفة ، يقول أدونيس مؤولا قوله تعالى :{ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، 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 يجئ 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 اللغط 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 فجا بتصوره المسبق ، لذلك يبدأ تأويله بـ "هكذا" .

---

[282] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص27.

[283] سورة الإخلاص.

[284] 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 الإتباع المعتمدة كآلية في فهم النص كما لدى الطبراني والشافعي وغيرهما ممن أوردهم أدونيس بوفهم نماذجا 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"[285]، وهي تعني أن ما عدا هذه المعرفة باطل أو لا أساس له من الصحة ، لذا يجزم أدونيس بأن العلم لدى الشافعي إتباع [286] ، ويتجاهل كون المعرفة أو العلم كما في هذا السياق تعد مفهوما دينيا ، أي مفهوما يعني كيف استمد المعرفة (تفسير الآيات ، استخراج التشريع الإلهي ، ...إلخ)كما هي في النص ؟ ، وليس ذلك المعنى الذي أثبته أدونيس من أن هذه المعرفة تنفي كل ما عداها من المعارف الأخرى غير الدينية ، 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 "[287]. وينطبق هذا المثال على ما أثبته أدونيس ، أيضا ،من مفاهيم نقدية دالة على التحول وإبداعية المعرفة العربية ، حيث كانت اتجاهات العقل والتصوف ، عند أدونيس ، في المقابل ، تحمل ذلك المعنى من التحرر عن النص كمرجع إلا بما يعنيه النص بوصفه مادة خاضعة للمعرفة والتفكر ؛ لذا يصف 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 [288]، إلى جانب كونه نفيا للإتباع التقليدي أو النقلي[289]، فمفهوم العقل طبقا لذلك ، يشتمل على معنى الإبداع والحرية ويحمل إلى جانب ذلك معنى مضادا للنقل أو التسليم بالمرجع والقبول به ، وهذا المعنى الأخير ، هو المقدم لدى أدونيس ، أي العقل بوصفه نفيا للنقل أو بوصفه تحولا عن ثبات ، عوضا 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 قطعا للإنسان كما هو عند الزنادقة. ومن جهة أخرى جرد أدونيس المفهوم الخاص لتجربة التصوف عن سياقه الحقيقي في كتابه "الصوفية والسوريالية " حيث وازى أدونيس بين التجربتين من منظور اتحادهما في بعض من السمات العامة ، وهذا ما أثار تساؤلات عديدة حول ما الوجه الحقيقي للشبه إذا كانت التجربة الصوفية هي مدار ما يعنيه الحلاج بأن ما في الجبة إلا الله بينما التجربة السوريالية هي الإلحاد بالله ؟ [290]

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 عاملا مؤثرا في ثقافة العرب على إثبات أن اللغة العربية لغة دينية غيبية ، عبر الاستناد إلى عدد من الآليات النقدية الواضحة ، ألخصها فيما يأتي:

---

[285] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج1، ص21.

[286]أدونيس الثابت والمتحول ، ج2،ص23.

[287] أدونيس ، كلام البدايات ، ص191.

[288] أدونيس ، الثابت والمتحول ،ج2، ص87.

[289] المصدر نفسه ، ص87.

[290]عبد القادر الجنابي ، رسالة مفتوحة إلى أدونيس، الصوفية والسوريالية 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 أ□له 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 أ□ل اللغة، ومن ثم فأدونيس يزاوج بين جانبين للغة كسبب ونتيجة ، فأ□ل لغة العرب الغيبي هو العامل الذي □اغ البعد الفكري لثقافة العرب .

والحديث عن العلاقة بين النص ولغة العرب ، كما □اغها أدونيس ، لا ينفـ□ل 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 الت□ور ، مستندا إلى عدد من آليات النقد المرتبطة بهذا المعنى بالتحديد ، يمكن □ياغتها فيما يأتي :

1. اعتمد أدونيس في إثبات أن الإتباع في الشعر العربي نابع من ارتباطه بالمنظور النقدي للعرب حول النص على طريقتين ، الأولى : الموازاة بين النص والشعر استنادا إلى حقيقة وجودهما المؤثرة في حياة العرب ، فكلاهما أ□ل ثابت ودائم ، وكلاهما يحمل ذلك المعنى من ضرورات المحافظة والتقديس . الثانية: إثبات الاختلاف بين النص والشعر استنادا إلى تباين أ□ليهما الإلهي والإنساني ، وتضادهما انطلاقا أولا مما يحمله النص من موقف اتجاه الشعر ، ومما □اغه 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 إحداهما مستقرة ومتكاملة والأخرى متغيرة ومتحولة ، الأولى مرحلة الشعر الجاهلي، والثانية مرحلة الشعر العربي في عـ□ر 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 يضمر 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 مفاهيما دينية ، عوضا على ما أملته 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 ، فالـ□راع بين القدماء والمحدثين 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 بـ□لة إلى سياقها الفعلي .

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

وثقافة ، فالتغليب والإفراط والمبالغة والتجريد ثم التوجيه والإسقاط والتلفيق وغير ذلك تعد مناهجا غير معلنة لدى أدونيس ، ولكنها ، في الغالب ، تحتل دورا كبيرا ومهما في □ياغة ت□وراته ونتائجه ، وتسمح في الآن ذاته ، بالاعتقاد أن كثيرا من الحقائق والاعتبارات في الموروث تحمل ذلك المعنى من الاستجابة للتأويلات المستمرة اللا نهائية ، إلى جانب كونها غير منغلقة على معان محددة ، بل تضمر في ذاتها، كما حرص أدونيس في بحثه أن يؤكد ، معان أخرى مضادة و□امدة 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□رها المؤثر في □ياغتها 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 □ياغة الوعي الأول بالحداثة الفكرية في الموروث العربي كعامل محفز ، يعد قولا غير مكتمل ، ومق□ورا على ما أثاره هذا الت□ور ، فقط ، من مواقف نقدية مؤيدة ومناهضة كثيرة ومتأججة، أغفلت الوجه الآخر مما أثبته 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 بو□فه عاملا مؤثرا في بنية الفكر العربي .

ب.النص من منظور حداثة الفكر العربي

تعد الرؤيا الإنسانية النابعة من فهم خاص للنص هي أ□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 عائقٍ في الجمع بين اتجاهات متناقضة كالمعتزلة والملاحدة في سلة واحدة هي التحول والإبداع [291]، 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□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□ورين 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 □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 .

[291] بشير تاوريرت ، أدونيس في ميزان النقد ، ص55.

فُسرت النتيجة النهائية التي خرج بها أدونيس ،على الأقل ، من بحثه عن الثابت والمتحول،المتمثلة في أن النص أو الرؤيا الدينية النابعة منه يعد مسؤولا عن سيادة الثبات أو الاتباعية في الفكر العربي ، بأنها نتيجة قائمة على التغليب ،[292]أي أن النص يعد عاملا مشاركا لعوامل أخرى متضافرة في التأسيس للاتباعية، دون أن يخلي ذلك بدوره المؤثر، فالأمر لا يمكن تفسيره ببساطة كما فعل أدونيس في الانتقاء والتـنيف بحسب الإتباع والإبداع لدى العرب ، وإنما يحمل في ذاته ثقلا وتشابكا غامضا يتطلب ذلك السعي نحو الكل والجزء كـورة كلية شاملة . كما أن التسليم بكون النص عاملا مؤثرا في حداثة العرب الموروثة لدى أدونيس ، أيضا ، يؤكد أن تغليبه للتـور المناهض لهذا المعنى لا يتناقض وتسليمه بوجوده ، أي أن كلا التـورين مسلم بهما عند أدونيس ، وإن غلب أحدهما على الآخر .

يقول أدونيس : "إنني لا أعد الثقافة العربية منحطة ككل ولا أهدم التراث ككل ، لا أهدم من الثقافة إلا جانبا واحدا ، هو الذي لا يمثل الدفقة الخلاقة فيها "[293]، ومن ثم فالهدم موـول عند أدونيس بالكشف عن عوامل الاتباعية عند العرب ، في حين تستمر "الدفقة الخلاقة" بكونها جزءا من التراث والثقافة لا يمكن التخلي عنه ، ويمكن التعبير بشكل دقيق عن هذا المعنى بأن أدونيس حين يثبت بأن النص يعد عاملا مؤثرا 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 تياري الثبات والتحول في الموروث العربي " هو الذي خلق أجمل وأغنى حقبة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية "[294].
2. ينفي أدونيس عن الإسلام كدين ـفة التخلف ويرد بأن "هذا الإسلام بوـفه إسلاما كان في عهد المأمون وسيلة للتقدم "[295] ،كما هو واضح من ازدهار الحركات الفكرية وجميعها ينطلق من التساؤل حول النص ، إلى جانب الدراسات البلاغية والأدبية حوله بجانب ـراع القدماء والمحدثين .
3. يعترف أدونيس بأن جذور الحداثة الشعرية والحداثة كامنة في النص ، ويفسر ذلك بأن الشعرية الشفوية الجاهلية تمثل التقدم الشعري ، وإن الدراسات القرآنية وضعت أسسا نقدية جديدة لدراسة النص، بل ابتكرت علما للجمال جديدا ممهدة بذلك لنشوء شعرية عربية جديدة.[296]

يتضح ، في ضوء ما سبق ، أن القول بالاتجاه الآخر لدى أدونيس حيث النص يعد عاملا مؤثرا في التأسيس للحداثة العربية كان مثبتا بإحدى طريقتين ، الأولى : البحث في هذا المعنى عبر التوـيف العام لدور النص في الموروث العربي و العـور 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 تفاـيل هذا المعنى عبر التأكيد على ما أسسه النص من منظور حداثي حول النص الأدبي أو حتى المعرفة والمجالات الإنسانية الأخرى في الموروث العربي حـرا، بالتجاور 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 الأخرى تثير في ذاتها تساؤلا وريبة إذا انخرطت في التأكيد على تـورات ـريحة متضادة ، وبافتراض السياق عاملا ضروريا للكشف عن ما وراء هذا التضاد أو جدواه ، يظل الأمر جانحا نحو التناقض في الاتجاه عند أدونيس، ويدعم ذلك الكثير

---

[292]ينظر استهلال الأب بولس نويا اليسوعي لكتاب الثابت والمتحول ، ص37-38-39-40.

[293] أدونيس ، النظام والكلام، ص261.

[294]المـدر نفسه ، ص20.

[295]ـقر أبو فخر ،حوار مع أدونيس ، ص134.

[296] أدونيس ، الشعرية العربية ، ص50-51.

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

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

وفيما سبق ، يمكن ، استخلاص عدد من التصورات حول هذه التعددية النقدية لدى أدونيس ، أولها:أنه ثمة تناقضا صريحا بين عدد من التصورات 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"[301] ، ومن ثم فإن تعدد هذه التصورات خاضع لهذا الفهم ، فأدونيس لا يتعدى دوره الكشف عن هذه المعان المتعددة للنص وتصنيفها بحسب الرؤيا الاتباعية والحداثية ، غير أن الأمر يختلف حال إخضاعه لتحليلات أكثر دقة ، فإذا كان أدونيس قد اقتصر دوره ، في كثير من الأحيان، على الكشف عن دور النص في التأسيس للاتباعية بحسب رؤيا دينية معينة، فإنه يبتعد 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 بها كحقيقة نابعة من فهمه الخاص ، أي إنه كثيرا ما يتبنى هذا التسليم بالفهم الاتباعي للرؤيا الدينية حول النص أكثر من صاحب الفهم نفسه ، وإذ كان هذا الأخير ، قد لا يرتبط بهذا الفهم كما هو مصاغ لدى أدونيس ، فإن ذلك قد أفضى بالنقاد إلى الاعتقاد بأن أدونيس يناقض نفسه ، إذ يجب أن يفصح هذا الفهم أو التصور ، عند أدونيس ، لمثل هذه الرؤيا الدينية حول النص عن موقف أكثر اتساعا وشمولا ، لا سيما وأن السياق الذي تنضوي تحته هذه التصورات النقدية لدى أدونيس يلتزم بغاية واحدة ، هي نقد الحداثة العربية في ضوء الموروث والآخر ، وإذ يرتبط نقد الموروث بالمقدس والقديم العربي ، والآخر بالمقدس والمادة ، فإن مجالات نقد الحداثة واتجاهاتها تتكشف على معنى التحيز لموقف ما ، ذلك أن مثل هذه القضية كما تصفها إحدى الناقدات الغربيات متشابكة وبالغة الاتساع ،فالتساؤل الذي يجب إثارته : هل يمكن تحقيق الحداثة الثقافية العربية عند أدونيس دون الإسقاط الكامل لقوى التراث واعتناق نزعة علمانية ، وحداثة سوف تظل مشوبة بالآخر؟[302] ، فأدونيس علماني النزعة يمجد من الموروث ما يتسق تماما مع هذه النزعة دون أن يلغي ذلك الاعتراف بدور المقدس فيه ، إلا أن ذلك الاعتراف ، في نهاية الأمر ، يبدو موصولا في ضوء غلبة نزوع العلمنة عند أدونيس بغاية وحيدة هي التحرر من هيمنة المقدس وتمكين الإنسان كما هي حال الحداثة الغربية ، ومن أجل ذلك فُهم موقف أدونيس السياسي اتجاه الثورة الإيرانية

[297] أدونيس، الثابت والمتحول ، ج1، ص188.

[298] أدونيس ، كلام البدايات ، ص189.

[299] أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب ، ص55.

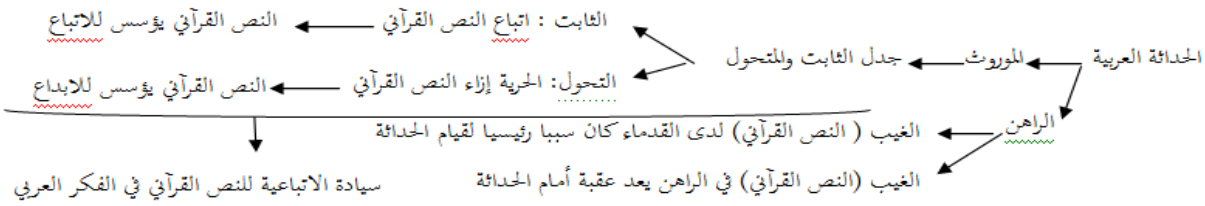
[300] أدونيس، الشعرية العربية ، ص51.

[301] نقر أبو فخر ، حوار مع أدونيس ، ص134.

[302] ماريا روزا مينوكال ، الضوء المشرقي ، أدونيس كما يراه مفكرون وشعراء عالميون ، ط1، بدايات للنشر والتوزيع ، دمشق ، 2004، ص308.

بكونه تناقضا فجا ، 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 ولإدانته الفكر الديني ، فالدين هنا مخرج إيران من بؤسها ، وطريق يوفر للإنسان الحياة الكاملة "[303].إلا أن هذا التناقض يبدو عند آخرين تحولا ، أي أنه ليس موقفا 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 زدادقة بقوله : " ظهر التحول الأدونيسي في الموقف من الدين في كتبه وحواراته اللاحقة على الثابت والمتحول ، حين بدأ ينظر للمسألة الدينية ويشتغل على إبداع رؤى جديدة للمجتمع من داخل الدين نفسه وخطابه الخاص، بدلا من مجابهته من الخارج بلا جدوى ، كما فعلت الحداثة سنين طويلة غارقة في أوهامها "[304]

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 تضمر في داخلها الكثير من العلاقات والأدوار المتشابكة دونما ارتياح ، عوضا على ما تشيعه في راهن الحداثة العربية من إشكالات لا تقل غموضا عنها ، لذا كان نقد أدونيس للموروث الفكري من منظور حداثي خاضعا لهذه الحقيقة، حيث اقتضى ذلك ، في نهاية الأمر، صياغة شبكة نقدية بخطوط متداخلة ، يمكن تصورها في الآتي:



يتضح ، في ضوء ما سبق ، أن التناقض عند أدونيس نابع من تصورين 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 بوصفه 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 التصور 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

[303] كاتيا شهاب ، أدونيس في مرمى نيران النقاد ، ص89.

[304] سفيان زدادقة ، الحقيقة والسراب ، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة ، ص257.

متحولا بوصفه معارضا ، بشكل أو بآخر"[305]، فالتعارض بين الثابت والمتحول أو النص بوصفه مؤسسا للإتباع والنص بوصفه مؤسسا للإبداع هو بالتحديد ما يشكل غيابه الانعدام الكامل لحقيقة أن النص يلعب دورا في التأسيس للحداثة والتجديد ، وإذ كان إثبات هذا الدور باتجاهيه المتضادين للنص ضروريا لإثبات جوهر الحداثة العربية الموروثة أولا ، ومفارقاتها بالنسبة للحداثة العربية الراهنة ثانيا ، فإن هذه النزوع الظاهرة لدى أدونيس أفضت به إلى مرحلة من الارتباك بين مفهومين للحداثة ، الأول في الموروث: غيبي إنساني ، الثاني في الراهن : مادي إنساني ، وكلاهما مرتبط بالآخر .

وعلى صعيد آخر ، فإن الحاجة تدعو إلى معاودة الإشارة إلى أن النص كان عند أدونيس مقوما رئيسا ضمن مفاهيمه النقدية للحداثة العربية ، وقد تلخصت مسبقا في أربعة مفاهيم ، الأول : النص أصل ، الثاني : النص جزء من التراث ، الثالث : النص المرجع الكلي لحياة العرب ، الرابع : النص في ذاته حداثة . فإذا كانت المفاهيم الثلاثة الأولى لا تنقطع عن الكشف عن النص بوصفه عنصرا مشاركا في صياغة بنية الفكر العربي ، فإن المفهوم الأخير يبتعد عن هذا المعنى ، وهو في الحقيقة ما تفرد أدونيس ببيانه ، وإن بدا في نهاية الأمر موصولا بغاية محددة ، هي : ضرورة القراءة المتعددة للنص، "فالنص له مستويات متعددة ، ومن ثم فقراءاته متعددة ، والنص بمعنى ما قراءته ، أي كيفية قراءته ، ومستواه تابع لمستوى قراءته دقة وفهما وغنىً" .[306] فالنص يستجيب لكافة القراءات على اختلاف مجالاتها ، ويثبت أدونيس أن هذا المنظور حول النص ليس جديدا بالنسبة إلى العرب القدماء الذين كان النص لديهم نصا مجاورا للنص الشعري ، وفي مجرد المقارنة ،كما في تعبير أدونيس ،اعتراف بأن النص يعتبر أيضا أنموذجا أدبيا جديدا .[307]

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 عنصرين 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 واصفا هذه القراءة : "قراءة لا تجعل النص أفقا ، وإنما نفقا ، والسبب عائد إلى أمور كثيرة ، من بينها على الأخص ، تغليب المنظور الشرعي ، بحيث تبدو الشريعة أساسا وحيدا للفكر والعمل ، للكون والأشياء، وهي في هذا قراءة تغلب بالضرورة المنظور الإيديولوجي—السياسي"[308] ، وقد اعتمد أدونيس في قراءته الخاصة على البحث ضمن عدد من الاعتبارات، الأول :" النص بوصفه نصا لغويا خارج كل بعد ديني"[309]، وهو ما يجعل الحديث متاحا دون أي من ضرورات المعرفة بالتاريخ والعصر، الثاني : النص بوصفه لغة تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة والكون [310]، فاللغة وحدها هي من يجعل الحديث ممكنا عن النص بوصفه نصا للإنسان كما النصوص الأخرى، الثالث : النص بوصفه نصا فريدا رؤية وشكلا [311]،الرابع : النص يعد نصا حداثيا خالصا . 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 .

---

[305] أدونيس، الثابت والمتحول ، ج1، ص14.

[306] أدونيس،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص38.

[307] أدونيس ، الشعرية العربية ، ص36.

[308] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص38-39.

[309] المصدر نفسه ،ص19.

[310] المصدرنفسه ، ص20.

[311] المصدر نفسه ، ص22.

يمكن القول إن حداثة النص ، كما هي عند أدونيس ، تستمد من البحث في أمرين ، الأول : بنية النص في ذاتها ، الثاني: بنية النص في خ□و□يتها المفارقة للأنواع الن□ية الأخرى ، فالنص ضمن الأول يتكشف على الماهية أو الخوض في طبيعة النص ، يقول أدونيس وا□فا بنية النص من حيث الشكل : "السورة ، من حيث البناء ، مقطعة ، متقطعة، مسجعة غالبا ، ومقفاة أحيانا ، خ□و□ا في السور المكية . وهناك سور هي ، على العكس ، منتظمة ، متوا□لة ، بأوزان متنوعة ، وفقا لإيقاعات تخرج على النظام الوزني . السورة بشكل عام مفتوحة كجزء محدود من فضاء غير محدود. إنها كمثل نجمة سابحة 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 ، الفا□لة بين الآية والآية . وال□مت في قراءتها هو أيضا جزء منها ، لأنه يدخل بين الآية والآية بو□فه وقفا كذلك، ...معظم السور بوتقة تز□هر فيها الخطبة والمثل والنشيد ، الحوار والق□ص وال□لاة ، عالم الحضور وعالم الغيب ، في نسيج متوا□ل "[312] ، ويفيد أدونيس في حديثه عن موسيقى النص من التحليل الذي أقامه بيار كرابون دوكابرونا Pierre Crapon de Caprona في كتابه aux sources de la parole oraculaire, Structures rythmiques des sourates mecquoises : (Collection Arabiyya)1981 **القرآن** : ينابيع الوحي الإلهي، البنية الإيقاعية في السور المكية (عن مجموعة عربيا 1981) بأن السورة من حيث بنيتها الموسيقية ، خ□و□ا السورة المكية ، نظام إيقاعي خاص، يهيمن عليها الإيقاع الذي يجيء من الوحدتين الوزنيتين: فاعلن ، متفاعلن ، كما أن بعضها يقوم على مؤلفات موسيقية غير معهودة ، وأن بعضها ثنائي الوزن ، وبعضها متعدد الوزن ، وأن بعضها يتضمن خمسة عنا□ر وزنية .[313]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 "[314] ، ويلخص أدونيس رؤيته اتجاه البنية الداخلية العميقة للنص بأنها متمثلة في " موسيقية لغته ، فالنص نغم ، ولا تندرج أنغامه في نسق معين ، أو نظام وزني ثابت ، وهذا مما يجعلها حركية مفتوحة" .[315]

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 الفا□لة بالإضافة إلى الموسيقى أو النغم الداخلي غير المعهود إلى جانب النظم، جميعها يعد من خ□ائص 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 ..."[316]، ثم يتساءل عن ذلك بقوله : " هذا النص كيف لا يزلزل مفهومنا للكتابة ، وكيف لا يفتح أمامنا آفاقا للكتابة ، لا سابق لها ، ولا حد لها ؟ "[317] غير أن هذا التساؤل مت□ل بالكشف عن المفهوم الذي يثيره أدونيس من منظور حداثي حول النص على ال□عيد الفني بالذات ، وفيما يأتي ت□ورين نقديين يعدان جوهر مفهوم الكتابة القرآنية كما بحثها أدونيس : الأول : الكتابة القرآنية لا تأخذ معيارها من خارجها ، أي من قواعد ومبادئ

---

[312] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص23–ص24.أوردت الفقرة بطولها لأهميتها الدلالية .

[313] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ،ص25.

[314] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ،ص25.

[315] ا□در نفسه ،ص25.

[316] ا□در نفسه ، ص36.

[317] ا□در نفسه ، ص54.

محددة كأي كتابة أخرى ، وإنما تستمد معيارها من داخلها .[318]أي أنها بدئيا تخلق ذاتها بذاتها ، فتتحدد بنيتها في تآلف كلماتها، وفي نسجها ، وهكذا يصبح لكل نص قانونه الخاص ، ومن هذا المنطلق بالذات ، لابد من أن تسير الكتابة العربية في هذا الأفق :كتابة تبتكر أشكالها فيما تنكتب[319]. 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 خاصية تفتح للكتابة أفقا آخر"[320]،لذا فالنص ، في تعبير أدونيس ، لا يسمى ولا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته.[321]أي أنه نص جديد فريد .

وعلى صعيد الرؤيا أو المضمون يوظف الوجه الآخر من بنية النص ، ويوظف أيضا جانبا أساسيا في الكتابة ، ويوظف أدونيس الكتابة القرآنية ضمن هذا المنظور ، بأنه نص لا يرتبط بزمان ومكان ، ولا يقتصر على موضوع دون آخر ، فهو كلي ، كوني ، ليس ذاتيا ولا موضوعيا أو موجها لجماعة محددة ، وإنما للبشر كلهم يوظفهم جماعة واحدة ،وللإنسان يوظفه إنسانا ، دون أي تمييز من أي نوع[322]، ثم هو نص يتناول الأشياء كلها في الطبيعة وما وراءها ، ولا يتردد في استعادة ما سبقه ، وكتابته بشكل مختلف ، واصفا نفسه ، بأنه خاتمة الرسالات النبوية ، وخاتم الكلام ، مقدما نفسه يوظفه كتابا شاملا ، كاملا ، أخيرا ، ويوظفه بديلا عن الكتب جمعاء.[323]إنه أي النص العبور إلى الإنسان ، والتعبير عن هذا العبور بأحسن صورة.[324]وفي ضوء كل ما سبق ، يتضح أن أدونيس حين يبحث في بنية النص من حيث الشكل والمضمون أو يوظفه أنموذجا جديدا في الكتابة ، فإنه يحاول بلوغ غايتين ، الأولى : إثبات أن النص يعد نصا حداثيا قائما بذاته ، الثانية : حداثة 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. يصف أدونيس دور الكتابة في القراءة السائدة للنص بأنها لا تكون فنا إلا بدءا من كونها أخلاقا ، بالمعنى الذي تقره هذه القراءة ، أي تدينا علامته الأولى التمسك بالشرع والخضوع له .[325]لذا فإن أدونيس يحتفي بالتجربة الصوفية في فهم النص القرآني، فهي تعطي للنص أبعادا غنية ومتنوعة لها دورها المؤثر في إضاءة الدلالة الكيانية للغة وللكتابة معا .[326]يمكن تلخيص هذه الأبعاد ،كما عرضها أدونيس ، فيما يأتي :

1. اللغة القرآنية في ضوء التجربة الصوفية 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 الصورة الظاهرة للغة الإلهية الباطنة ، وفي هذا ما يشير إلى خطورة الكتابة ، وإلى أنها مسألة كيانية.[327]
2. إن الكتابة القرآنية وفقا للتجربة الصوفية هي حقائق الممكنات المتمثلة في الحروف الكامنة في الحبر ، والورق وما يكتب فيه انبساط النور الوجودي العام الذي تتعين فيه صور الموجودات ، والكتابة هي سر الإظهار والإيجاد ، والقلم هو

---

[318]أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ،ص29.

[319]المصدر نفسه ، ص29.

[320]أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص35.

[321]المصدر نفسه ، ص29.

[322]النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص54.

[323] المصدر نفسه ،ص48-49.

[324] المصدر نفسه ، ص36.

[325] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص39.

[326] المصدر نفسه ،ص30.

[327] المصدر نفسه ، ص31.

الواسطة والآلة ، والكاتب ، بالمعنى الأ□لي الحق ، هو الله من حيث كونه موجدا وبارئا وم□ورا ، له العلم الأولي، وله رؤية الممكنات . وهو كذلك الإنسان الكامل ، بو□فه تجليا له .[328]

3. إن للغة القرآنية في ضوء التجربة ال□وفية ظاهر وباطن . ولا يقدر الإنسان أن يفهم هذه اللغة بو□فها باطنا ، إلا إذا تجاوزها بو□فها ظاهرا ، ولا يقدر أن يحقق هذا التجاوز إلا إذا حقق في ذاته حالة عليا من الشفافية ت□له بالمطلق أو الغيب .[329]
4. إن اللغة في النص في ضوء التجربة ال□وفية لغة تعيد باستمرار خلق اللغة ، لا تعود مجرد علامات وأدوات ، بل هي لحظة أبجدية ، وهي في الوقت نفسه كون وألوهة وأسرار وغيوب ، إنها الشيء وما وراءه ، إنها اللا متناهي : الأ□ل والمعاد .[330]

يتضح ،في ضوء ما سبق، أن القراءة ال□وفية للنص كما هي في منظور أدونيس تفتح أفاقا تتجاوز الرؤيا الشرعية والعملية للحياة الإنسانية ، إنها كما في ت□ور أدونيس تماه بين الإنسان و الغيب ، أو بعبارة دقيقة، أنها على □عيد الرؤيا تتضمن تلك الرغبة الإنسانية في ال□عود إلى الأعلى أو الهيمنة على الوجود بتحقيق التماه مع حاضره وغائبة ، في حين لا يعني المنظور الشرعي للنص سوى ذلك الاتجاه المضاد بحدة للتجربة ال□وفية 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 الت□ور يعد جوهر القراءة ال□وفية للنص، فيما تعد أبعاد هذه القراءة ،كما عرضها أدونيس ،هي السبيل لتحقيق هذا المعنى الجوهري للقراءة ال□وفية للنص ، فالباطن والظاهر واللغة الإنسانية بو□فها تجليا للغة إلهية وإدراكا ذلك كله بتحقيق الات□ال الشفاف بالغيب حتى يغدو الإنسان الكامل هو الله ، جميع ذلك يؤسس لمعنى وحيد للتجربة ال□وفية حول النص يتكشف على ما تمليه القراءة النقدية في عرف الحداثة العربية من فهم خاص ، قوامه : لا انف□ال بين الإلهي والإنساني ، وهو معنى قد يتجاوزه هذا الفهم الحداثي إلى شيء من التقدم بحيث لا يعني هذا الات□ال سوى التخلي الكامل عن الإلهي أو الغيبي و تن□يب الإنسان محورا للوجود .[331]

ويمكن القول في ضوء ما أثاره أدونيس من حقيقة أن النص يعد ن□ا حداثيا قائما بذاته أن النص بو□فه ن□ا فهو مفتوح على كافة القراءات المتعددة، بحيث لا يعد ذلك المنظور الشرعي للنص سوى قراءة ، نهضت بجانبها العديد من القراءات كقراءة التجربة ال□وفية ، وأن التخلي عن الجانب التاريخي والعقيدي في قراءة النص باعتباره ن□ا لغويا مرسلا من قبل الله بواسطة جبريل إلى الرسول محمد □لى الله عليه وسلم كان مفضيا إلى الكشف عن حداثة النص و خ□و□يتها الفريدة ، لذا فإن أدونيس حين يبحث عن مقومات الحداثة في النص كبنية لغوية فإنه يشيد بهذا الاتجاه أنموذجا متكاملا وحقيقيا للحداثة الكتابية أو الفنية ، يمكن في ضوئه الإجابة عن التساؤلين الآتيين : كيف نكتب ن□ا حداثيا يملك في ذاته قانونه الخاص كما في النص ؟ ، وكيف نكتب ن□ا يحمل في ذاته قيم التغيير الجذري فيما حوله كما في النص ؟ ، فأدونيس حين يبحث في البنية اللغوية للنص من منظور حداثي لا ينفك عن التأكيد على قيمة ذلك كله في التأسيس لتغييرات جذرية على ال□عيد الفني في الحياة العربية ، إذ يؤكد أنه نشأ مع النص ، على ال□عيد الإنساني إنسان جديد، ونشأ معه على ال□عيد الأدبي الخالص ، قارئ جديد، ونقد جديد، وذوق

---

328 أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص31.

329 ال□در نفسه ، ص32.

330 ال□در نفسه ، ص32.

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

جديد.[332]ويعرض أدونيس لمجموعة من المبادئ الجمالية النقدية التي نشأت بتأثير من الدراسات القرآنية وأسست للانفصال من شعرية الشفوية الجاهلية إلى شعرية الكتابة ، تتلخص فيما يأتي :[333]

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 الأولية لحركية الإبداع والتجربة ، بحيث تصبح 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 التأثر الفني المباشر بالكتابة القرآنية قوامه : الجدة والابتداع والسبق ، تعد معاييرا نقدية في تقويم النص الشعري وصاحبه ، فتقديم النقاد لبشار بن برد لسلوكه في الشعر مسلكا لم يعرفه أحد [334]هو وليد ذلك المعنى الأول لدهشة العرب من الكتابة القرآنية لنقضها عادتهم في التعبير، وعلى تعيد متمثل بهذا المعنى ، أي التأثر بالكتابة القرآنية بوصفها 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 [335] ، عوضا على ما صاغه من بنية شعرية جديدة ، تقوم على هامشين يتوسطهما مقطع شعري ويتلوهما هامش سفلي . ويمكن القول ، أخيرا ، إن أدونيس حين يتجه إلى الكشف عن النص بوصفه حداثة ، مجاورا بذلك اتجاها آخر ، هو الأكثر رجوحا عنده ، لا يعد فيه النص سوى بنية غيبية تحول دون تحقق حداثة إنسانية فعلية ، فهو يشيد بذلك منظورا حداثيا يحمل تعددا موقفيا اتجاه الأشياء ، هو في الحقيقة ، المنفذ الوحيد، لخروج الحداثيين 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 للحداثة 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 اتخذه النقاد إزاء هذا المنظور الحداثي لأدونيس هو وحده الذي أثبت أن هذا المنظور الحداثي القائم على الدوران النقدي ليس إلا خطا مستقيما غالبا بالتحيز ، أعني ذلك الموقف النقدي المناهض لأدونيس بحدة مفرطة ، لذا فإن القول باحتمال جميع الحقائق أو المعاني المستمدة من الموروث العربي ينتهي عند تغليب معنى دون آخر على نحو يفضي ، قطعا ، إلى إهدار لفعالية المعاني الأخرى تماما كما فعل أدونيس ، وأشير إلى أن التحيز النقدي القائم على تغليب حقيقة دون أخرى لا يتحقق حرا في الأساليب النقدية غير المعلنة ، كالمغالاة والإسقاط والشطط ، وإنما يعود ، في كثير من الأحيان ، إلى السياق الخارجي للنقد ذاته ، تماما كما تستمد بعض النصوص إشكاليتها وتوهجها ، فقط، مما يشيده النقد حولها، فالنقد نفسه قد

---

[332] أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص35.

[333] أدونيس ، الشعرية العربية ، ص53-54-55.

[334]أبو عبد الله المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ، ص292.

[335] ينظر أبو فخر ،حوار مع أدونيس ، ص103.

يستمد اتجاهه من هذا المعنى أو مما يعقده من اتجاهات أخرى خارج نطاقه ، ويمكن توضيح ذلك بالقول أن أدونيس احتمل الكثير من المعاني للن□في علاقته بالحداثة العربية ، إلا أنه سلم بمعنى وحيد هو دور النص بو□فه مؤسسا للاتباعية في الفكر العربي ، وذلك عبر منهجية محددة ، أخ□ها في عدد من النقاط :

1. إن أدونيس حين يقول بأن النص أسس لحداثة عربية ، هي على الأغلب ،كتابية فنية ، فإنه يح□ر هذا المعنى النقدي في دراسات معدودة كالنص القرآني وآفاق الكتابة و الشعرية العربية ، ويبدو هذا المعنى هامشيا وعلى ضفاف النقد في كثير من الدراسات الأخرى ، لكن في المقابل حين يقول بأن النص كان عاملا مؤسسا 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 المن□وص عند أدونيس ، فهو مظهر نقدي يعزز لمعنى التغليب والتكريس ، عوضا على ما يمليه على المتلقي من شعور بثبات المعنى وقطعيته ، حتى أشار أحد النقاد إلى أن أدونيس تحول إلى ما حاربه طوال حياته ، أي تحول عبر مقولاته النقدية إلى أشبه مؤسسة ي□عب تجاوزها .[336]
3. إن ما أحدثه أدونيس إبان دراساته النقدية الأولى من □دمة نقدية وثقافية ودينية واجتماعية أفضى إلى □ياغة موقف نقدي محدد حول أدونيس ، موقف يمكن القول أنه مفتعل من قبل أدونيس نفسه ببساطة نقدية قوامها : التطرف في □ياغة المعنى النقدي وإعلاءه موقفا مغلبا فوق المعاني الممكنة الأخرى ، وإذ كان التطرف يورث تطرفا ، 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 □حيحة على نحو جلي ، يدعم ذلك انقسام النقاد حول أدونيس بين مؤيدين ومعارضين ، أشبه بـ□راع القدماء والمحدثين ، لكن بخواء وانقطاع عن عمق هذا ال□راع 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 وت□نيف الموروث بحسبهما فقط ، وإنما كانت نتائجه النقدية ال□ادمة والتي تبدو مو□ولة ، عند أدونيس، بإشكالات الحداثة الراهنة هي ما يحمل ذلك الوهج والإشكال غير المنتهي، إلا أن التساؤل الجدي عن كيف تم الخلوص إلى مثل هذه النتائج ؟ يبدو غائبا في خضم التساؤلات النقدية التي لا دور لها سوى التأكيد عليها كحقائق منتهية تم اختبارها ، في ظل الإغفال التام عن حقيقة أن الحداثة العربية تستمد جذورها من المقدس والموروث والآخر ، وتضرب بنسيج متشابك من خطوط متداخلة مع الغيب والتاريخ والحضارة والسياسة ، إنها بتعبير آخر ،كلٌ متماسك ، لا يمكن إهمال أق□ى دقائقه ، ومن ثم فإن البحث في إشكالاتها دون اعتبار لهذه الحقيقة يبدو شاقا ومتعذرا ، عوضا 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 .

ثانيا : نقد النص بين أدونيس وآخرين

إن التساؤل عن كيف نقد أدونيس النص ؟ يقتضي نوعا من الاهتمام بالكشف عن خ□و□ية هذا النقد بالمقارنة مع آخرين كان لهم دور نقدي بارز في نقد النص أمثال : ن□ر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون . فإذا كان نقد

[336] سفيان زدادقة ، الحقيقة والسراب ، قراءة في البعد ال□وفي عند أدونيس مرجعا وممارسة ، ص577.

أدونيس للنص ضمن الاتجاه العلائقي ، أي بوصفه عاملا مؤثرا في بنية الفكر العربي مستندا إلى ثنائية تصنيفية 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 أصحاب النقل والعقل والتصوف كانت متنوعة ، إلى حد ما ، عن سياقاتها الفكرية والتاريخية والحضارية عند أدونيس، في ظل انصرافها ،كنماذج وأمثلة، إلى التعبير عن صراع حداثي قوامه : المعارضة والصدام هي عنوان العلاقة بين النقل والعقل والتصوف ، في حين كانت هذه الاتجاهات المعرفية لدى الجابري ، مثلا، موصولة بشدة بأنساقها الفكرية والتاريخية والحضارية ، فكان الاتجاه البياني عند الجابري الممثل بالاتجاه النقلي عند أدونيس تعبيرا صريحا عن فعالية الدور الحضاري والتاريخي في التأسيس للاتجاه القائم على البيان ، بوصفه 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 الصوفية تحررا من هيمنة الشريعة والعقل في سبيل تحقيق التماه مع الغيب عند أدونيس، فإن الاتجاه العرفاني عند الجابري الممثل بالاتجاه الصوفي عند أدونيس لا يعني سوى تأثرا بالتراث الهرمسي الفارسي بما فيه من طقوس وشعائر ، التي تضمر في ذاتها نزوعا سياسية للآخر الفارسي لاسترجاع مجده القديم .[337]وقد كان الاتجاه البرهاني عند الجابري الممثل بالاتجاه العقلي عند أدونيس تعبيرا صريحا عن فعالية الدور السياسي و الحضاري والتاريخي ، فكانت الأدوار المشتركة في ازدهار الاتجاه البرهاني من سياسة وثقافة وتاريخ حاضرة ، بحيث توارى معها فعل المعارضة والصدام كغاية أولى ، وانبرى ضمن ما تمليه عليه ، قطعا، 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 عصر الخليفة العباسي المأمون إلى أن الهدف منها مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي ، أي مصدر المعرفة الذي تدعيه وتنفرد به الحركات المعارضة للعباسيين .[338]

ويستمر هذا الاختلاف في المنظور النقدي لدى كلا من أدونيس والجابري ، حيث تلعب السياسة بوصفها تجليا للواقع العربي بشروطه التاريخية والحضارية دورا أوليا في صياغة بنية الفكر العربي عند الجابري، في حين يلعب البعد الغيبي دورا أوليا وحاسما في صياغة بنية الفكر العربي عند أدونيس، ويدعم ذلك ما ذُكر آنفا ، بالإضافة إلى ما تكشفه القراءة النقدية لكل منهما لبعض نصوص الموروث العربي ، فنصوص 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 عنصر للتدين الإسلامي والتقوى [339]	كتابات ابن المقفع ذات طابع علماني ، فهو لا يستشهد لا بالقرآن ولا بالحديث ولا أي عنصر من الموروث الإسلامي ، بل يدعو صراحة إلى الأخذ من الموروث القديم (الفارسي). السابق للإسلام [340]
كتابات ابن المقفع لا يؤكد فيها إلا مطالب الأخلاق والجماعة الإنسانية ، فنتاجه ذو نزعة إنسانية عامة[341]	كتابات ابن المقفع ذات مدلول سياسي ففي رسالته لأبي جعفر المنصور يطرح بيان سياسي دستوري يطرح فيه ضرورة تنظيم الدولة على أساس علماني قوامها الأدبيات الفارسية ، حيث يعرض ، أنماط

[337]ينظر: محمد عابد الجابري ، نقد العقل ، ج1، ص213.

[338]محمد عابد الجابري ، نقد العقل ، ج1، ص224.

[339] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص73.

[340] محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ، ج1، ص69.

[341] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج2، ص73.

من السلوك السياسي للخليفة ، هي : إنزال الناس منازلهم ، الترفع عن العامة ، الانبساط مع الخا□ة .[342]	

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 ، [343] والتساؤل عن مفهوم هذه القراءة المنشودة ، يجيب عنه أدونيس بأن الغيب ذاته بو□فه شكلا من أشكال المعرفة أو الشكل الأعلى لم يبحث أبدا ، إلا من ناحية عملية سياسية ، وأقو□ى ما و□لت إليه تجسّد في القول بفص□ل الدين عن الدولة .[344]إلا أن طبيعة هذه القراءة المتعذرة يكتنفها الغموض عند أدونيس ، لا سيما وأن الغاية المعقودة حولها ، في نهاية الأمر ، تنطلق من ضرورة الكشف عن هذه البنية الغيبية المهيمنة ، لغاية التحرر فحسب، ويدعم ذلك أدونيس نفسه حين يقول : " إن عدم تحليل الدين (النبوة – الوحي – النص) من حيث هو م□در معرفي ، ومنهج معرفي ونظام معرفي ، مهيمن على الوعي العربي وعلى الحياة العربية ومن حيث علاقته بالوجود والحقيقة ...إنما هو إهمال لمادة الفكر الأولى في المجتمع العربي "[345]، ومن ثم فإن هذه القراءة بهذا المفهوم لم تعد كما يفترض أدونيس متعذرة ، 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 الص□دد، يمكن الحديث عن بعض من خص□ائص هذه القراءة عند أدونيس بالمقارنة مع آخرين كأبي زيد ، فعلى الرغم من أن أدونيس وأبا زيد يتفقان تماما ، ضمن منظور القراءة المجددة للنص القرآني، في السعي إلى تحقيق أنسنة المقدس أو النص انطلاقا من لغته ومن كونه ن□ا مرسلا إلى الإنسان ،[346] 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[347]إلى أنه يجب النظر في مسائل عديدة كميراث المرأة المسلمة وتحريم الغناء ، والتي كرسها كأمثلة على ضرورة تجديد القراءة للنص تماشيا مع تجدد العص□ور وتحولاته ، بعد أن أقام مشروعا جديا يستند إلى خطوات منهجية واضحة ،[348] في حين كانت الأنسنة كما ينشدها أدونيس لا تتعدى الانطلاق من البحث عن مظاهرها المشتتة والمتوارية ضمن الموروث كما يفترضها في التجربة الص□وفية أو الباطنية من جهة، وكما في تجارب الشعر والنقد من جهة أخرى ، بحيث تبدو ، ضمن منظوره ، مفهوما حداثيا ذي نماذج وأمثلة ، يمكن للحداثة الراهنة أن تستمد ، منها ، مشروعيتها في القراءة . ومن ثم فإن أنسنه 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 بالحداثة بمعناها المادي الراهن) ، لذا كانت هذه التجارب من الموروث العربي كالت□وف والإلحاد لا تحمل، عند أدونيس ، سوى هذه الرؤيا

---

[342] محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ، ج3، ص342.

[343] أدونيس ، كلام البدايات ، ص136.

[344] كاتيا شهاب ، أدونيس في مرمى نيران النقاد ، ص259. نقلا عن : حوار عمر كوش مع أدونيس ، حوار العرب ، تشرين الأول ، 2005.

[345] أدونيس ، كلام البدايات ، ص136.

[346] انظر : أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص33. وانظر : ن□ر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص126.

[347] 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 للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي / الاجتماعي الذي يتحرك فيه النص ، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالاتها كميراث البنات . نقد الخطاب الديني ، ص210.

[348] لا يعني عرض آراء ن□ر حامد أبو زيد قبولا لمشروعه التجديدي ، فلا مجال ، مثلا ، لتغيير ميراث المرأة بحسب تطور واقع المرأة الحديثة لوجود آيات □ريحة من القرآن الكريم تبين أحكام الميراث ، كما أن ذلك محاولة لجعل القرآن ن□ا متغير ا بحسب تغير الواقع ونفيا لكونه □الحا لكل زمان ومكان . وقد تم تقويض هذه المحاولات من قبل المتخ□□ين في فقه القرآن والمتبح□رين 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 الإمعان في الـدام الديني والثقافي لكلا الناقدين لتحديد غاية الأنسنة للمقدس ، ففي حين استمر الحديث عن أدونيس بوـفه 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 ـعيد البحث النقدي عن خـو ـية 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 ـحة القول باتباعية العرب ومناهضتهم للإبداع والتجديد مما نهض حول بحثه عن الثابت والمتحول عند العرب من ردود مناهضة ، فإن أبا زيد ، أيضا، يستمد برهانه على ذات القول من ردّات الفعل الغاضبة والإجراءات الحاسمة نحوه كنتيجة لنقده الخطاب الديني .[349] 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 عنا ـر 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 سنقوله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا ...، فنحن نعتقد أن القرآن ، مثله في ذلك مثل التوراة والأناجيل ، عبارة عن نـوص ينبغي أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل " [350].

إلا أن قضايا عديدة كأنسنة المقدس في الموروث وعند الآخر إلى جانب نقد النـوص الموروثة بوـفها مقدمة ضرورية في مشروع الحداثة العربية سادت كإشكالات جوهرية تفرض تساؤلاتها الأساسية مجددا عند هؤلاء الحداثيين ، أةـد كل من أدونيس والجابري وأبي زيد وأركون ، وتعد نـوص الشافعي ،كمثال 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 نـوص الشافعي عند أدونيس تعني هيمنة البعد الغيبي الممثلة في رؤيا الوحي الاتباعية ، فالخـائص الأساسية في مذهب الشـافعي كمـا يلخـها أدونـيس تتمثـل في حـر المـادر الحقيقيـة للشـريعة في نـوص القـرآن والسـنة ، والأخـذ بالاجتهـاد كالاستحسان والاستـلاح ، واعتباره حملا على النص ولا شيء فيه غير النص .[351] 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

[349] نـر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص25.

[350] محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص121. إلا أنه رغم ذلك تجب الإشارة إلى أن اركون يتجاهل حقيقة أن القرآن ليس نـا موازيا للانجيل أو التوراة ، بل كتابا مقدسا لم تطله التحريفات الثابتة في الإنجيل والتوراة عوضا عن ما يحوطها من تهافت المعتقد لدى أـحابها .

[351] أدونيس، الثابت والمتحول ، ج2، ص30.

الفتن ، لأن في ذلك مناقضة للقانون الطبيعي والقانون الإلهي في آن.[352]ومن جهة مقابلة ، يتجاوز أبو زيد هذا الاعتبار ويغالي فيه حتى يغفل عن القانون المعرفي (تنظير الأ□ول) الذي أقامه الشافعي حول النص ، ويـ□رف حديثه ، فقط، إلى محاولة انتزاع أي مظهر من مظاهر الايديولوجيا ، حتى وإن كان هذا الأخير غير مؤثر على □عيد الاعتداد به كجزء من المنظومة الفقهية الملزمة في الراهن، فيتساءل ، مثلا ، ضمن هذا الاتجاه ، عن أسباب دفاع الشافعي عن العربية ، وما □لتها الخفية بالدفاع عن القرشية ؟ ، ومن جهة أخرى ، يثبت أركون المنهجية المعرفية في تشريع الشافعي بأنها متعالية منحـ□رة في استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نـ□ية ناجزة إلهية أو نبوية [353]، وهو قول يحمّل هذا المنظور الفقهي لدى الشافعي الكثير من جرائر رجعية العقل الإسلامي الراهنة ، غير أن تقنين الشافعي لأ□ول الفقه يعد استمرارا لطبيعة المعرفة القائمة على البيان عند الجابري ، بحيث لم يتعدى دور الشافعي في هذا الـ□دد سوى التنظير للأ□ول التي كانت جارية منذ زمن الرسول □لى الله عليه وسلم .[354]

وفي ضوء ما سبق ، تعد نـ□وص الشافعي مثالا لإشكال غيبي معرفي سياسي ، بجانب أمثلة عديدة من الموروث العربي تُستمد بو□فها امتدادا تاريخيا لإشكالات راهنة ضمن الحداثة العربية ،كاجتماع السقيفة وثورات الخوارج وتحارب المعتزلة والمتـ□وفة والملاحدة ، إلا أن التساؤل المعني بكيف نقد أدونيس النص من منظور مقارني مع آخرين؟ يحتم ضرورة الإجابة ، أخيرا ، بأن نقد النص وما يـ□ل هذا المعنى النـ□ي من مسميات أخرى كالغيب والوحي كمادة مباشرة أو كمادة مؤثرة في الفكر العربي ،عند أدونيس ، يبدو مو□ولا بغاية الرغبة في تغيير الرؤيا المعرفية للإنسان نحو الغيب ، لذا كانت إشكالات الموروث العربي كما بحثها أدونيس من منظور ما يربطها بالبعد الغيبي أو النـ□ي (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 ، و□ياغة أبعادها المؤثرة بامتدادها إلى راهن الفكر العربي عند أقرانه الحداثيين، حتى ولو كانت لدى البعض ،كأبي زيد وأركون ، مـ□روفة 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 □نع البراهين النـ□ية بحدس 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 حداثيا يستمد مشروعيته ،بو□فه خطوة لإقامة قراءة حداثية، من تجارب القدماء كالمتـ□وفة والمعتزلة . ويمكن القول أخيرا ، أن الفرق الجوهري يكمن في أن مشروع أدونيس حول نقد النص من منظور حداثي قائم على منهجية غير منضبطة أو واضحة ، في حين تبدو مشاريع أركون والجابري وأبي زيد مشاريعا مؤسسة [355]من نواح عديدة كشمولها المعرفي ورسوخها الا□طلاحي ومرجعيتها الفلسفية المنضبطة منهجيا .[356]

---

[352] أدونيس، الثابت والمتحول ، ج2، ص30.

[353] محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم □الح ، ط2، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1996، ص74.

[354] محمد عابد الجابري ، نقد العقل العربي ، ج2، ص110.

[355] ولا يعني إطلاق " مشاريع مؤسسة " اعترافا بـ□حتها وفعاليتها ضمن الحياة العربية ، فلا يخفى على أحد أن هذه المشاريع كما يؤسس لها أ□حابها باسم التحرر من السلطة الدينية أسوة بحداثة الغرب المتحررة من سلطة الكنيسة ليست إلا شكلا من أشكال السلطة الإنسانية الغاشمة خلف ستار السياسة المدنية الزائفة .

[356]سفيان زدادقة ، الحقيقة والسراب ، قراءة في البعد الـ□وفي عند أدونيس مرجعا وممارسة ،ص25.

خاتمة

عني هذا البحث بالإجابة عن تساؤلات عديدة أهمها : ما العلاقة بين النص والفكر الحداثي 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 بتوظيف مفاهيم البحث ومتغيراته ، المتمثلة في : النص، النص القرآني ، الحداثة. في ضوء ما تمليه هذه المفاهيم بطبيعتها التعددية من دلالات ومقدمات وثيقة الصلة بالبحث عن النص في ضوء الفكر الحداثي عند أدونيس ، وتتلخص نتائج هذا الفصل فيما يأتي :

1. الصيغة النقدية لمفهوم القرآن السائدة في دراسات الحداثيين المتمثلة في الاقتران الاصطلاحي بين النص والقرآن لا تعود إلى التراث المعجمي عند العرب ، أي إن النص ليس مرادفا للقرآن كما في التراث الفقهي، وإنما يشير في خطاب الحداثة العربية الراهن إلى طبيعته النصية المتشابهة مع النصوص الأخرى ، حيث يعد القرآن في هذه الصيغة (النص) صفة تميز هذا النص عن غيره من النصوص ، وهذا يعني أن المنظور النقدي حول النص القرآني لدى الحداثة العربية يستند إلى المرجعية الغربية في التعامل مع المقدس أولا ، وفي التعامل مع النص على الصعيد النقدي ثانيا . غير أن خصوصية النص القرآني المتمثلة في الإلوهية والأزلية والثبات هي ما خلق التعارض الإشكالي بين طبيعة النص القرآني والمنهجية الغربية في قراءة النص ، لذا كانت خطوات كالأنسنة والأرخنة أي الإنسان والواقع شروطا لازمة لإقامة قراءة نقدية مجددة للنص القرآني عند الحداثيين ، يسبقهما ذلك المعنى العامر بالسعي إلى تقويض سالف القراءات المضادة في الموروث الديني وامتداداته الراهنة ، ويمكن صياغة هذه العلاقة بين نقد النص القرآني لدى الحداثة العربية الراهنة وكل من الموروث والآخر بأن التراث الإسلامي كان أنموذجا فاعلا في إثبات إمكانية التجديد في قراءة النص القرآني كما في تجارب المعتزلة والمتصوفة ، في حين كانت المناهج الغربية الحديثة حول نقد النص هي المرجعية النقدية لتطبيق قراءة تجديدية للنص القرآني .
2. إن الاعتبار بالمرجعية كشرط أولي للحديث عن حداثة عربية راهنة يثبت أنها ليست وليدة ذلك الحراك الداخلي لجدل الفكر مع واقع طغيان المادة أو حتى مهيأة لقبول ذلك الوعي الجديد المستجلب من عمق صراع الإنسان الغربي مع الكنسية كما في الحداثة الغربية ، وفي المقابل ، فإن الاتجاهات التجديدية المستمدة من الحداثة العباسية لا تتجاوز ،هي الأخرى، ذلك التحول الفني الإبداعي المتصاحب مع تطور الواقع 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 الحداثة العربية الراهنة والمقدس تعود إلى هيمنة المنطلق الاستعاري ، فليس ثمة صراع فكري يتمتع بفاعلية توتر الوعي الديني لدى العرب في مواجهة ما تثيره الحداثة الراهنة من أسئلة شائكة ومعقدة بتعقد واقع الإنسان العربي وتأزمه ، وإنما تبدو محاولات الحداثة العربية بإقامة الفصل بين المقدس والحياة عامرة بحقيقة الصراع القديم الملتبس بارتباط الدين والسياسة ، إلى جانب ما تستمده من معطيات الصراع الديني في الحداثة الغربية . كما أنه يمكن القول بأن المساعي الأولى للحداثة العربية الراهنة نحو العلمنة بوصفها مفهوما أساسيا في مراحل الحداثة الغربية الأولى تتجه إلى تكريس الاتصال بالمقدس بدلا من الانفصال ، في سياق أشكلته بالقراءات الموفورة بالمغالاة والتحيز ، أو الانحراف عنه كأصل بحيث يظل حاضرا في مظاهر الانفصال والعلمنة .
4. تستمد القراءة الحداثية للموروث مشروعيتها من الاعتبار بأن جزءا من الموروث يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي ، لذا فإن القراءة الحداثية تتضمن هذا الدور العامر بغاية التقويض والإزاحة . ومن جهة أخرى، يبدو

التعارض الإشكالي بين الحداثة والقدم أو الموروث لدى الحداثيين العرب نابع من التعارض الا□طلاحي في المعجم أي كون الحداثة تعبيرا عن جديد ، فهي تعارض القديم والمورث ، إلى جانب كون هذا التعارض يستمد مفاهيمه من الخ□ومة بين القدماء والمحدثين في الموروث الشعري والنقدي، والتي تحمل هذا المفهوم الزمني للحداثة ، بمعزل عن ما وراء هذا ال□راع من ظروف سياسية واقت□ادية خا□ة ، حيث كان القديم ممثلا بالعروبة الخال□ة والحديث ممثلا بالانفتاح العربي على الآخر الفارسي أو اليوناني . ويمكن القول أخيرا ، أن الموروث الحداثي تجلى 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 بدئا أو لم ت□احب تلك المرحلة من إلحاح المعرفة المعقدة بين الغيب والواقع . الثاني : قراءة الموروث الحداثي تعد خطوة متقدمة في سبيل إقامة حداثة عربية أ□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 جمة 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 خ□و□ية من أي نوع ، إلا أنه ، مع ذلك ، كان مفهوما استبداديا لا يعني سوى المشاركة الإنسانية لقيم الإبداع الغربي وخ□و□يته المهيمنة بفعل العولمة السياسية والاقت□ادية والاجتماعية والثقافية .

وتلخ□ت نتائج الف□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 ات□الها العميق بالنص كمرجع ، فإنه يتجاهل شطرا 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 ال□راع بين الأنظمة و الثورات السياسية في ع□ور الخلافة الإسلامية كانت تعبيرا عن □راع 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 وشريعة إسلامية بمثابة دستور عملي لحياة مدنية ، إلى جانب ذلك ، يغيّب أدونيس في نقده الموروث السياسي عند العرب ذلك التحول في السياسة العربية بعد نزول النص الذي سمح بأن ت□بح العلاقة بين السلطة والمعارضة متوازية ضمن إطار من الجدل المنسجم ، في حين كانت المعارضة قبل نزول النص تُستأ□ل بالتهميش والإق□اء الكلي بحيث ت□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 الأ□ل الأول للسياسة العربية النابع من ات□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 آخرا ثقافيا ينبغي الانفتاح عليه ، ولعل ذلك يعود إلى أن أدونيس يلتزم كغيره من الحداثيين بنزعة استعادية نحو الموروث بكامل أسئلته وتعقيداته وظروفه ، بحيث لا يعني الراهن وما يحمله من ظروف ذات خ□و□ية حضارية وتاريخية أي معنى مستقل عن الموروث .

2. خلص أدونيس إلى أن النص هو محور المعرفة العربية وعمادها ومحل تساؤلاتها، وأن لا وجود لمعرفة غير دينية ، وينطلق أدونيس في تسليمه بهذه الحقيقة من ت□ورين هما : أن لا فرق بين مفهومي الحقيقة والمعرفة، كما أنه لا فرق بين المعرفة الدينية و المعرفة إلانسانية ، فحرص الفقهاء على النقل كشرط أساسي في تلقي المعرفة الدينية وفهمها ينافي ،ضمن هذا الت□ور ، أي معرفة إنسانية مناطها التساؤل وإعمال العقل. وإلى جانب ذلك ، فإن المعرفة الموروثة 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 :□ية نقلية يبدو عائدا إلى إهماله التام لما وراء المعرفة الدينية عند العرب من منطلقات وثوابت مت□لة بالنص ، وم□دره الإلهي الموجه لجميع البشر ،كضرورة استمرار فعل التبليغ بحيث تتحول في ضوئه مفاهيم كالنقل والتكرار واجبات دينية ، إذ أ□بحت هذه المفاهيم ، عند أدونيس ، معزولة عن غايتها الدينية ، وعامرها بمعناها الإنساني المناهض للإبداع والتساؤل .

3. يقر أدونيس بأن حداثة المعرفة في الموروث العربي نابعة من الحرية إزاء النص ،كما هو ماثل في الاتجاه المعرفي العقلي والاتجاه المعرفي الـ□وفي ،كما أنهما يمثلان معارضة للاتجاه النقلي 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 يبالغ أدونيس في التعويل على دور العقل في المعرفة الدينية أو الن□ية كما هو عند المعتزلة بإثبات تعارض الوحي والعقل ، في تجاهل تام لما تشير إليه المعرفة العقلية لدى المعتزلة ، في الأ□ل، من قبول العقل الإنساني للوحي الإلهي ، حيث تعد الاختلافات غير مو□ولة 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 عائد 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 والمت□وفة ، أو مناهضا للنص بالمعنى الكلي كما هو ظاهر عند الملاحدة ، وكلاهما متحول حداثيا عن ثابت، سواء كان هذا الثابت هو الاتجاه النقلي المقدم للن□أو النص ذاته بالانحراف والتحول عنه كأ□ل.

4. العلاقة بين اللغة والنص عند أدونيس يمكن □ياغتها 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 التوا□لي 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 ا□طلاح 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 الحا□ة لوجودهم ، لذا ارتبطت على ال□عيد السياسي والاجتماعي بعد نزول النص باتجاهات محافظة أملاها عليها حقيقة الانفتاح على الآخر غير العربي في إطار انتشار الإسلام كدين للناس كافة.وعلى ال□عيد المعرفي للغة العربية أثبت أدونيس أن قضية المجاز بو□فها إحدى مظاهر الفهم الحداثي للنص تعرضت لمناهضة الاتجاه الاتباعي اللغوي الملتزم بالبعد الديني للغة العربية، مفيدا من ال□دام الأول بين أ□حاب المجاز ومناهضيهم ، إلا أنه رغم ذلك كان يضمر ذلك التأكيد على جانب مؤثر من ال□راع الحضاري الدائم الذي يقتضيه القديم والجديد ضمن جدل التحول والتغير وما يرتبط به من حالات الاختلاف والاغتراب إلى جانب التخلي . كما اختزل أدونيس المجاز على ال□عيد المعرفي في معنى وحيد متمثل في تجاوز ظاهر القول في النص كما في تجارب الباطنية والمت□وفة ، متجاهلا البعد التطبيقي لمثل هذه التجارب الحافل بهيمنة إيديولوجيات محددة ، علاوة على إهداره لفعالية البعد الفني للمجاز بو□فه 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 لتحولات 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 خ□ائص للشعرية العربية ، هي خلا□ة 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 بالأ□ول الشعرية تشبه علاقة الفقيه بالأ□ول الدينية ، إلى جانب أن المفاهيم الشعرية والنقدية التي راجت في مناخ الحداثة الشعرية الموروثة ، هي في المجمل ، مفاهيم دينية محضة ، كما أن مفهوم الأ□ولية 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 □فة وحيدة للتمييز بين الشعراء الأ□وليين والمجددين ، حيث راجت بجانب ذلك □فات عديدة كالمتأخر من الشعراء والمولد ، إلا أن كلمة "المحدث" ، رغم ذلك ،كانت مقدمة نقديا عند أدونيس؛ لدلالاتها في المنهج الديني على الابتداع والضلال في الدين ، عوضا على ما تعنيه ال□فات الأخرى للشعر الجديد كالمولد والمتأخر بأن حداثة الشعر أو كونه محدثا في مقابل للشعر الجاهلي أو القديم يشتمل على دلالات أخرى ظاهرة كالطفولة والجدة ، وكذلك موقف النقاد كالآمدي وابن عربي من غموض شعر أبي تمام الذي فسره أدونيس بغلبة المنظور الديني على النقد العربي الذي يلتزم برؤيا دينية خال□ة مفادها : النص هو الوضوح والبلاغ المبين ، متجاهلا في ظل هذا الإسقاط ، حقيقة التع□ب 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 الحداثية في الموروث الشعري التي تتضمن خروجا على القيم الأخلاقية والمجتمعية السائدة ، واعتبرها نزوعا متقدمة نحو الف□ل بين الدين والحياة العربية ، إلى جانب كونها في كثير من وجوهها تعد اتجاها أملاه سيادة الالتزام الشعري بقيم الإسلام الأخلاقية ، وضرب أدونيس أمثلة واضحة من الشواهد الشعرية والنقدية كما هي عند أبي نواس والأ□معي 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 تخلي والد امرئ القيس عنه وطرده لتشبيبه بنسائه ، إلا أنه رغم ذلك استند في ت□وره إلى تغليب المنظور المجتمعي و تجاهل المنظور الفني الغالب في نقد الشعر حيث يُقدم الشعر لجودته وحداثته كما في تقديم امرئ القيس على شعراء الجاهلية وبشار بن برد على الشعراء المتأخرين . كما أنه يمكن تفسير الاتجاه الحداثي 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 القصيدة 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 الاستبطار 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. خلص أدونيس إلى أن الثقافة العربية ثقافة دينية ، أي أنها مستمدة من النص ، ومقطوعة الصلة 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 النصي (النص) ، لذا فإن خصائص الثقافة العربية تتمثل في أنها دينية نصية تبعية ، إلى جانب ما يترتب على ذلك من خصائص أخرى كالقدسية والواحدية والاستعادية والتكرارية ، ويصدر هذا التصور عند أدونيس عن نزعة تاريخية لمادية الثقافة الغربية وازدهارها كنتيجة لطابعها المادي ، وارتباط هذا المعنى بمنظومة الحداثة الغربية القائمة على الفصل بين الدين والدولة ، غير أن هذا التصور لا يسعه أن يتضح إلا في ضوء ما تمليه 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 متصارعة موصولة ، في حقيقتها ،بصراع العقل العربي حول حقيقة الوجود والعالم، لذا كان الصدام في الفكر العربي بين مؤمن بنص إلهي موحى والآخر المناهض لذلك كله هو البرهان الأكيد على أن التسليم بغيب موحى لدى العرب لم يكن بمعزل عن اختبار حقيقي طال كثير من تساؤلات الوجود والحياة بين التسليم بالعقل أو بالقلب، كما أن الإيمان بالنص مصدرا للمعرفة الكلية النهائية لم يمنع العرب المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم من التماس حاجاتهم المعرفية من الآخرين عبر الترجمة . وربما كان نزوع أدونيس إلى هذا التصور مصروفا إلى ما تعيشه الثقافة العربية الراهنة ، إلا أن هذا التصور ، رغم ذلك ، يبدو مغلوطا حين يقوم على مساواة ماض الثقافة العربية براهنها انطلاقا من استمرار وحدة الدين والمرجع النصي 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 نصية الثقافة العربية في الماضي عاملا مشاركا في ازدهار الثقافة العربية وتقدمها ، وفي الآن ذاته ، تعد عاملا مشاركا في تراجعها الراهن عند أدونيس ؟

وتلخصت نتائج الفصل الثالث المعقود حول البحث عن الكيفية التي نقد بها أدونيس النص بوصفه عاملا مؤثرا في الفكر العربي من جهة وبوصفه نصا مفتوحا على فعالية القراءة من جهة أخرى ، وخلوصية هذا النقد مقارنة بغيره من الحداثيين العرب كالجابري 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 غيبا كان المؤثر الأكبر فعالية في صياغة المنظور الاتباعي في الفكر

العربي ، وتتمثل هذه الآليات في تغليب بعض الحقائق وإهدار أخرى ، وتجريد شواهد الموروث من سياقاتها 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 تحول إلى مناقضتها لمعانيها السابقة، كما تلعب دورا كبيرا في تجريد المفاهيم من معانيها الحقّة 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 اللا نهائية ، إلى جانب كونها غير منغلقة على معان محددة ، بل تضمر في ذاتها، كما حرص أدونيس في بحثه أن يؤكد ، معان أخرى مضادة ومعادمة 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، المسبوقة بميل غير ظاهر نحو التحيز (تحيز أدونيس للحداثة بإقصاء أحد عناصرها 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 يقتصر أدونيس على بحث الاتجاه الاتباعي للنص في الفكر العربي بل سلم بوجود اتجاه آخر حداثي أيضا ،كان مثبتا بإحدى طريقتين ، الأولى : البحث في هذا المعنى عبر التوصيف العام لدور النص في الموروث العربي و العصور 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 تفاصيل هذا المعنى عبر التأكيد على ما أسسه النص من منظور حداثي حول النص الأدبي أو حتى المعرفة والمجالات الإنسانية الأخرى في الموروث العربي حصرا، بالتجاور 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 اتجاها دون آخر عند أدونيس لا يتحقق حصرا 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 احتمل الكثير من المعان للنص في علاقته بالحداثة العربية ، إلا أنه سلم بمعنى وحيد هو دور النص بوصفه مؤسسا للاتباعية في الفكر العربي ، وذلك عبر منهجية محددة تتجلى بالنظر إلى مؤلفات أدونيس النقدية العامرة 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 المتشابكة بين التاريخ والحضارة والواقع السياسي والمعرفي ، فجميعها يضمر الكثير من العلاقات والأدوار المتشابكة دون إضاءة ، عوضا على ما يشيعه في راهن الحداثة العربية من إشكالات لا تقل غموضا عنها ، إلى جانب كون أدونيس علماني النزعة يمجد من الموروث ما يتسق تماما مع هذه النزعة دون أن يلغي ذلك الاعتراف بدور المقدس فيه ، إلا أن ذلك الاعتراف ، في نهاية الأمر ، يبدو موصولا 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 يوصف أدونيس بالتناقض والارتباك .

3. خلص أدونيس إلى أن النص يعد نصا 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 عنصرين 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 أنموذجا متكاملا وحقيقيا للحداثة الكتابية أو الفنية، يمكن في ضوءه الإجابة عن التساؤلين الآتيين : كيف نكتب نصا حداثيا يملك في ذاته قانونه الخاص كما في النص ؟ ، وكيف نكتب نصا يحمل في ذاته قيم التغيير الجذري فيما حوله كما في النص ؟فأدونيس حين يبحث في البنية اللغوية للنص من منظور حداثي لا ينفك عن التأكيد على قيمة ذلك كله في التأسيس لتغييرات جذرية على الصعيد الفني في الحياة العربية .

4. يمكن الكشف عن خطورية نقد أدونيس للنص مقارنة بالحداثيين العرب الآخرين بأن نقد النص كمادة مباشرة أو كمادة مؤثرة في الفكر العربي،عند أدونيس ، يبدو موصولا بغاية الرغبة في تغيير الرؤيا المعرفية للإنسان نحو الغيب ، لذا كانت إشكالات الموروث العربي كما بحثها أدونيس من منظور ما يربطها بالبعد الغيبي أو النصي (النص) مجردة عن شروطها التاريخية والثقافية والحضارية ، في حين تلعب عوامل كالتاريخ و السياسة والحضارة والثقافة في حسمها ، وصياغة أبعادها المؤثرة بامتدادها إلى راهن الفكر العربي عند أقرانه الحداثيين، ويمكن القول ، أيضا ، أن التأويلات التي أجراها أدونيس لبعض آيات النص لم تتعدى سبيل كونها البراهين النصية بحدس 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 الجوهري يكمن في أن مشروع أدونيس حول نقد النص من منظور حداثي قائم على منهجية غير منضبطة أو واضحة ، في حين تبدو مشاريع أركون والجابري وأبو زيد مشاريعا مؤسسة من نواح عديدة كشموليها المعرفي ورسوخها الاصطلاحي ومرجعيتها الفلسفية المنضبطة منهجيا .

يتضح ،في ضوء ما سبق من نتائج ، أن النص كان المقوم الوحيد لمشروع أدونيس الحداثي ، ويمكن تفسير ذلك بأن النص كان أشبه بمعيار أو أصل غيبي تقاس في ضوئه الانحرافات إلى الواقع الإنساني بوصفها دلائل معبرة عن التحول ، وفي الحالات التي يعتد أدونيس بذلك الدور الحداثي للنص من منظور مقارني ، أي الاعتراف بالدور المحوري للنص 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 اتجاها خاصا في الوقت الذي يغالي في نزوعه إلى اتجاه بعينه ، أي أن عدم الوضوح هو ما يسوغ التناقض في منظور أدونيس نحو الحداثة العربية في علاقتها بالنص ، أخيرا ، يمكن القول أن النص عند أدونيس يعد أصلا من أصول الحداثة العربية الموروثة ، كما يعد بوصفه بنية مهيمنة في راهن الفكر العربي عقبة تحول دون أي حداثة مؤثرة يمكن ، تجاوزها ، حقيقةً ، عند أدونيس ، بالنقد الجذري .

أخيرا ، تجب الإشارة إلى أن حصيلة 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 والإتباع عند العرب، ط7، دار الساقي، بيروت،1994.
  - ديوان مفرد بصيغة الجمع وقصائد أخرى، د.ط، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996.
  - زمن الشعر، ط6، دار الساقي، بيروت، 2012.
  - سياسة الشعر ، ط2، دار الآداب ، بيروت ، 1996.
  - الشعرية العربية، ط2، دار الآداب، بيروت، 1989.
  - الصوفية والسوريالية، ط3، دار الساقي ، 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 الساقي، 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 ، والجنس ، ترجمة حسن عودة ، ط1، بدايات للطباعة والنشر ، دمشق ، 2005.

ثانيا : المراجع

❖ **المراجع العربية الحديثة:**

- أبو زيد، (نصر 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 ،(بقر)
  - 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 صالح، د.ط، دار الطليعة، بيروت، 1998.
  - نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ترجمة هاشم صالح ، ط1، دار الساقي ، بيروت ،1997.
- أنيس، (إبراهيم)
  - من أسرار اللغة ، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ،1972.
- بحيري، (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.
- تاوريريت، (بشير)
  - أدونيس في ميزان النقد، أربع مسائل خلافية بين أدونيس ومعارضيه، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2009.
  - آليات الشعرية الحداثية 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 الصوفية والسوريالية 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 الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008.
- شاكر،(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 ، (عصام)
  - الخطاب النقدي عند أدونيس ، قراءة الشعر أنموذجا ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2007.
- الكواكبي، (عبد الرحمن)

- طبائع الاستبداد ومصارع 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 عاصرهم 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 الوليد ،(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، (معمر بن المثنى)
  - مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955.
- الآمدي ، (الحسن بن بشر)
  - الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ، تحقيق السيد أحمد صقر ،ط4، دار المعارف، 1994 .
- الجاحظ ، (عمرو بن بحر أبو عثمان)
  - الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ،ط2، مكتبة مصطفى 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 واصف ، ط1، المطبعة العمومية ، القاهرة ، 1898.
- الحلاج ، (حسين بن منصور)
  - الأعمال كاملة ، التفسير – الطواسين –بستان المعرفة –نصوص الولاية –المرويات –الديوان ، تحقيق قاسم محمد عباس ، ط1، رياض الريس للكتب والنشر ، القاهرة ، 2002.
- القاضي الجرجاني ، (علي بن عبد العزيز)
  - الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ،علي محمد البجاوي ، د.ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ، 1966.

- المزرباني،(محمد بن عمران)
  - الموشح في مآخذ 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 صالح ، ط2، مركز الإنماء القوي ، بيروت ، 1996.
  - القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- بارت، (رولان)
  - لذة النص، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار لوسوي، باريس، 1992.
- بودلير، (شارل)
  - الأعمال الشعرية الكاملة، ترجمة رفعت سلام، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2009.
- دي بوجراند ،(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 صفدي ...وآخرون ،د. ط ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، 1990.
- واورزنياك، (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 صادر، بيروت، 1955.

- انطوان الياس، (الياس). الياس، (ادوار)
  - قاموس الياس العصري، عربي –انجليزي، د.ط، شركة دار الياس العصرية، القاهرة ،1979.
- الرازي،(محمد بن أبي بكر)
  - مختار الصحاح ، د.ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
- الزبيدي،(محمد مرتضى)
  - تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي،د.ط،سلسلة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 16، 1987.
- الشريف الجرجاني،(علي بن محمد السيد)
  - معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي ، د.ط، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
- علوش ، (سعيد)
  - معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، ط1، دار الكتاب للبناني، 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 / يونيه / 1984.
- رشيد رضا،(محمد)
  - نصيحة العثمانيين والوطنية ، **مجلة المنار**، ط2، مطبعة المنار، القاهرة،مج9، ،1909.
- عصفور،(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.