# جدل الثّابت والمتحوّل في قراءة أدونيس للتراث العربي

أ. ياسين كريم

جامعة سطيف

**الملخص:** تحاول هذه الدراسة معالجة موضوع غاية في الأهمية فرض حضوره بقوة في كم هائل من الكتابات العربية قديمها وحديثها، إنها قضية العلاقة بين الماضي والحاضر، بين الإنسان المعاصر وتراث أسلافه الذين ينفصل عنهم بفارق زمانيّ كبير، ولعلّ التساؤُل حول نوع تلك العلاقة التي ينسجها النّاقد الرّاهن مع عطاء المتقدّمين، هي التي أغرت المفكر السوري على أحمد سعيد الملقب بـ: "أدونيس" في الإقبال على هذا الكم التّراثي الهائل بالتّحليل والمقاربة. فالبحث في المجهول والتّطلع إلى المستقبل وإعادة قراءة التّراث العربي قراءة نقديّة خالصة قصد الوصول إلى فهم شامل يستوعب هذا الكم التراثي المختلف في إطار واقعه التاريخي والاجتماعي الخاص، كّلها أفكار سيطرت على فكر هذا الناقد ورؤيته للحياة.

***Summary**:*

*This study attempts to treat an important subject which has been revealed in considerable previous and recent Arabic writings It is a matter of the relationship between the past andthe present, between modern man and heritage of his ancestors who lived a long time ago. The subject of inquiry, then, is the nature of the relationship that a contemporary critic knits with the contributions of the proceeding ones. This has appealed The Syrian critic Ali Ahmed Saaid who is nicknamed Adonis to read this considerable heritage through analysing and approaching. This research has adopted a purely critical way in order to develop a complete understanding of this wide heritage when it is meant to read the Arabic life and to perceive the view of this critic under the control of all his particular historical and sociological frameworks.*

**الكلمات المفتاحية:** التراث ، الحداثة ، المشاريع الفكرية ، النقد.

*Keywords: heritage/ modernity/ intellectual projects/ criticism.*

**تمهيد:**

يُفجِّر هاجس التراّث والحداثة ينابيعَ الكتابة في عدّة مشاريع فكرية عربية،إنّها قضية العلاقة بين الماضي والحاضر، بين الإنسان المعاصر وتراث أسلافه الذين ينفصل عنهم بفارق زماني كبير، ولعلّ التساؤُلَ حول نوع تلك العلاقة التي يَنسجها الناقد الراهن مع عطاء المتقدمين، هي التي أغرت المفكرين العرب بالإقبال على هذا الكمِّ التّراثي الهائل بالتّحليل ، فتعدّدت مناهج المقاربة واختلفت مآلات كل مشروع تبعا لاختلاف المنطلقات.

ويُعتبر "أدونيس"* أحد هؤلاء المفكّرين الذين سعوا إلى إحداث تغيير جذريّ في الفكر العربي، فهذه الرؤية التي ترتكز على التغيير رافقت أدونيس

*علي أحمد سعيد إسبر، المعروف بـ: "أدونيس" ولد في سنة 1930م بقرية قصّابين بمحافظة اللاذقية في سوريا. تبنى اسم أدونيس (تيمناً بأسطورة أدونيس الفينيقية) الذي خرج به على تقاليد التّسمية العربية منذ العام 1948م. لم يعرف أدونيس مدرسة نظامية قبل سن الثالثة عشرة. فقد حفظ القرآن على يد أبيه، كما حفظ عددًا كبيرًا من قصائد القدامى. وفي ربيع 1944م, ألقى قصيدة وطنية من شعره أمام "شكري القوتلي" رئيس الجمهورية السورية حينذاك، والذي كان في زيارة للمنطقة. نالت قصيدته الإعجاب فأرسلته الدولة إلى المدرسة العلمانية الفرنسية في طرطوس، فقطع مراحل الدّراسة قفزاً, وتخرج من جامعة دمشق متخصصاً في الفلسفة سنة 1954م. درّس في الجامعة اللبنانية ونال درجة الدكتوراه في الأدب عام 1973م من جامعة القديس يوسف, أثارت أطروحته "الثابت والمتحول" سجالاً طويلاً .بدءاً من عام 1981م. تكرّرت دعوته كأستاذ زائر إلى جامعات ومراكز البحث في فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة وألمانيا. تلقى عدداً من الجوائز العالمية وألقاب التّكريم وتُرجمت أعماله إلى ثلاث عشرة لغة. غادر بيروت في 1985م متوجها إلى باريس بسبب ظروف الحرب. يعتبر البعض أن أدونيس من أكثر الشعراء العرب إثارة للجدل، فمنذ "أغاني مهيار الدمشقي"، استطاع أدونيس بلورة منهج جديد في الشعر العربي، كما.استطاع أدونيس أن ينقل الشعر العربي إلى العالمية. ومنذ مدةٍ طويلة يرشحه النقاد لنيل جائزة نوبل للآداب.

منذ شبابه إلى يومنا هذا، فالبحث في المجهول و التطّلع إلى المستقبل و إعادة قراءة التراث قراءة نقدية، كلّها أفكار سيطرت على فكر الناقد ورؤيته للحياة، وإذ اكان أدونيس شاعرًا، فهو شاعر فوق العادة، لأنه مفكّر أو راءٍ كما قال عن نفسه ، انطلق من الشّعر ليؤسّس مشروعًا فكريًا خاصًا به، يسعى إلى هدم النظام المعرفيّ العربي السائد لِيُحِلَّ محّله نظاما معرفيا وفكريا جديدا، يستجيب لمقتضيات العصر ومستجدّاته، ويحّقق النّقلة التي تخّلص المجتمع العربيّ من حالة التّخلف التي لازال يئنّ تحت ظلامها مدةً زمنية ليست بالقصيرة، ووجد أدونيس في مصطلح الحداثة الوقودَ الذي يحرّك به جميع أجهزة وآلات هذا المشروع، وهكذا أصبحت الحداثة المنظارَ الذي ينظر من خلاله أدونيس إلى كلّ شيء، إلى المفاهيم وإلى العلاقات وإلى المنجزات الفكرية وإلى الشّخصيات فيُكسبها طابعا خاصا غير مألوف.

وقد خلّف هذا الإنجاز الأدونيسيّ أصداء قوية لدى الأوساط الثقافية والأدبية بشكل خاص، ترجمتْها بجلاء سيولُ القراءات والدراسات المنجزة لحد الآن على تبايُنها وتراوُحها بين التّرحيب والتّحفظ، فمِن مُتّهِم إيّاه بالعلمانيّة الممقِتة للأصول ، إلى أخرَ يرميه بالرّجعية، إلى غير ذلك من التهم التي ما فتئتْ تلاحق أدونيس حيثما حلّ وارتحل.

ونحن إذ نتطرّق لمشروع هذا الشاعر/الناقد ــ من خلال القضايا التي سندرسها ــ سنحاول جاهدين توخّي الحيطة والتزام الموضوعية ـ قدر الإمكان ـ و ذلك بالحرص على العودة إلى الدراسات الأساسية التي قدّمها أدونيس، كما

---

كما أنه بالإضافة لمنجزه الشعري يُعدّ واحداً من أكثر الكتاب العرب إسهاما في المجالات الفكرية والنقدية. صقر أبو فخر، حوار مع أدونيس، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2000م، ص: 193،194.

أنّنا سنستعين بالدراسات التي يغلب على ظنّنا أنها أعطت فكر الرجل حقّه، ولا ندّعي في ذلك أنّنا نمتلك الحقيقة القارّة ،فما سنقدّمه يبقى بين الأخذ والرّد.

**1/ أدونيس و ثابت الطّرفين المتنابذيْن في تقسيم التّراث العربي:**

يُعدّ قطبا "الثّابت والمتحوّل" المدخليْن الرئيسيْن المشروعيْن في قراءة أدونيس للتراث العربي، فأول ما استَفتح به الناقد مشروعه هو محاولة القبض على دلالة هذين المصطلحين فقال:" أُعرّف الثّابت في الثقافة العربية بأنه الفكر الذي ينهض على النص، ويتّخذ من ثباته حجّة لثباته هو فهما وتقويما (...) وأعرّف المتحوّل بأنه إمّا الفكر الذي ينهض هو أيضا على النص، لكنْ بتأويلٍ يجعل النصّ قابلا للتكيّف مع الواقع وتجدّده"[1] والنص ـ عند أدونيس ـ أحد ضربين، دينيٌّ كالقرآن الكريم والحديث النّبويّ، ودنيوي ككلام العرب وما يجري مجراه، ففي الثّابت يأخذ النصُّ صبغةَ القداسة فيُعدُّ كلُّ خروج عن الثابت كسراً لقيم القبيلة وتجاوزا لها، أما في منحى التّحول فالقداسة تبقى ملازمة للنص لكن بتأويل يَطالُ النّصَّ فيجعله متحوّلا متلوّنا يفتح آفاقَه لتعدّد القراءة، ويجعله مفتوحا على عدّة احتمالات. إنّ هذه الثنائية "رسمت وقيّدت بعناية الطّروحات الأدونيسيّة (...) ووفّرت لأدونيس إمكانية قراءة النّص الشّعري وفق مقارنة ضدّية، وجد فيها المعبِّر الحقيقي عن رغبته في فهم النّصوص على مستوى الشّعر والنّثر "[2].

وتتمّة للحديث، فإن ثابت الطرفيْن المتنابذيْن يشكّلان حجر الزاوية في قراءة أدونيس للتراث، وكي يوضّح أدونيس موقفَه أكثر، عمد إلى التراث العربي

[1] أدونيس، الثّابت والمتحول بحث في الاتباع والابتداع عند العرب،الأصول،ج1،دار السّاقي،ط7، 1994م، ص: 13.

[2] بسّام قطوس، الخطاب النقدي عند أدونيس، دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط2007،1م، ص: 37،38.

بكل تياراته السياسية والثقافية والدينية مصنّفا إيّاه وفق منحييْن كبيريْن هما: منحى الاتبّاع و الثّبات، ومنحى الإبداع والتّحول.

### 1 ـ 1 ـ منحى الاتبّاع و الثّبات:

في هذا المنحى الأوّل يُبيّن أدونيس كيف أن الخلافة الإسلامية نشأت منذ الوهلة الأولى في المجتمع الإسلامي الأوّل قرشية هاشمية، من النبي صلى الله عليه وسلم إلى المهاجرين، وكيف نشأت الاتبّاعية في الفقه والسنّة لأصل موحّد هو القرآن الكريم والحديث النّبوي، واعتبار النص الشّعري الجاهلي الأوّل أصلا تحتكِم إليه بقيةُ النّصوص الإبداعية والنقدية الأخرى.

بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة وقبل دفنه ـ يستفتح أدونيس ـ طَرح موضوع خلافته بشدّة في اجتماع سقيفة بني ساعدة، وقد ورد في أثرها عند "ابن هشام" ما نصّه: "قال ابن إسحاق، ولمّا قُبض رسول صلى الله عليه وسلم انحاز هذا الحيّ من الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، واعتزل عليّ بن أبي طالب والزّبير بن العوّام وطلحة بن عبيد الله في بيت فاطمة، (...) فأتى آت إلى أبي بكر وعمر، فقال: إنّ هذا الحيّ من الأنصار مع سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة قد انحازوا إليه، فإن كان لكم بأمر النّاس حاجةٌ فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرُهم"[1]، كانت هذه المسألةـ أول الأمر ـ منعرجا خطيرا في تشكل أوّل لَبنةٍ للمجتمع الإسلامي الأول مباشرة بعد وفاة النبي واجتماع الصحابة لبحث أمر خلافته على صرح الأمة، وقد اتّخذ التّنازع في اجتماع السقيفة ثلاثة أشكال: "الشكل الأول هو أحقّية الأنصار بخلافة الرسول؛ لأنهم هم الأسبق للإيمان بالإسلام ولنصرته، والشكل الثّاني

[1] عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية، ج4، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، د. ط، د. ت، ص: 200.

هو أحقّية قريش؛ لأنها عشيرة محمد وأهله، والشّكل الثالث هو تعدّد الإمارة"[1]، وأخذ كلٌّ طرف يجادل حول أحقّيته في الخلافة استنادا إلى دليل على ذلك، فالشكل الأول استند إلى حقيقة دينية خالصة، واستند الشكل الثاني إلى أولوية الدّين والقبيلة معا، واستند الشّكل الثّالث إلى أولوية القبيلة، هذه الأشكال الثّلاثة امتزجت فيما بينها بين أحقّية سياسية وأحقّية قبَلية و بين أخرى دينيّة لتشكّل جوًّا من التّناحر والتدافع نشأت في ظلاله سلطة الخلافة، بيْن ما هو سياسي وبيْن ما هو ديني وبين آخر قبلي.

من هنا أمكن القول: "إن الأفضلية القبلية في مسألة الخلافة اتّخذت شكل القرشية، وإن العصبية القبلية اتخذت شكل التديّن"[2]؛ يفيد هذا أن الشكل الثاني هو الذي استأثر بالخلافة وعلى هذه تستند فكرة أنّ الدّولة كما تأسّست في اجتماع السقيفة لا تستمدّ قوتها من إرادة الناس بقدر ما تستمدّها من إرادة جماعات معينة ومن الخليفة. وبما أن الخليفة له سلطة دينية منحها إياه الله فكلّ خروج عن عصا طاعته يُعدّ مروقا يعاقِب عليه القانون/ الحاكم؛ أو بعبارة أخرى خليفة الله على الأرض. وهكذا تكرّست أوّل خطى الثّبات في نظام الحكم استنادا إلى الشّرعية الدّينيّة حسب أدونيس.

ويُعتبر الفقه والسنة ترجمة أخرى لمنحى الثّبات في هذه الثّقافة، من منطلق أن الفقه والسنّة هما الصدور عن أصل هو: القرآن الكريم تليها مباشرة السنة النبويّة بأقسامها الثلاث القولية والفعلية والتقريرية، يقول أدونيس: "تقوم الاتباعية هنا على الإيمان بأولية ثابتة، كاملة ومطلقة، وتتدرّج الأوليّة الدينية بدءًا من الأصل الأول: القرآن، والنّبي بذلك هو الأول"[3].

---

[1] أدونيس، الثّابت والمتحول،ج1،المصدر السّابق ص: 164.

[2] أدونيس، الثّابت والمتحول، ج1،المصدر السّابق ،ص: 166.

[3] المصدر نفسه، ص: 173.

وقد وردت عدّة أحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم في بيان العودة إلى القرآن والسنة النبوية، والتمسك بهما حال الشقاق والنزاع بين المسلمين، وأنّ كلّ ما اختُلف فيه يجب أن يُردّ إلى الله وإلى الرسول، ونسوق في هذا المقام من تلك الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم: "إنّي قد تركت فيكم شيئين لن تضلّوا بعدهما كتاب الله وسنّتي ولن يتفرّقا حتى يَردا عليّ الحوض"[1]، ومن الآيات الواردة في حقّ هذا الأمر قوله تعالى: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ لمنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَ اليَوْمَ الآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَه كَثِيرًا"[2]، وقد سار الخلفاء والصحابة عموما على هذا المنهج، فكان عبد الله بن عمر بن الخطاب أشدّ الناس تقليدا لسنة النبي صلى الله عليه وسلم في أمور الدين والدنيا، وقد رفض "أبو بكر" أن يحُلَّ لواءً عقده الرسول صلى الله عليه وسلم قبل وفاته والمتمثل في إرسال جيش أسامة بن زيد لقتال الرّوم.

وأعقب حركة الاقتداء بالسنّة حركةُ التّفقّه فيها وروايتها، والفقهاء أكثر الناس لزومًا للوحيين بغية فهم التكاليف واستنباط الأحكام الشرعية، فالبدعة عندهم هي كل ما لم يقم لها أصل في الكتاب ولا في السنة، وفي الحديث أنّ من جاء في أمرنا هذا بما ليس منه فهو ردّ أي مردود عليه ومرفوض، وكان "الشّافعي" و"مالك بن أنس" إمام دار الهجرة ــ حسب أدونيس ــ أبرز الفقهاء بعد الرعيل الأول من كبار الصحابة في الإقبال على الحديث ومدارسته وروايته، فموطّأ "مالك" بلغ الأمصارَ، وفقهُه كان يُتداول على نطاق واسع. أما الشّافعي فيُعتبر مصنَّفُه" الرسالة " من أجود ما كُتب في أصول الفقه، وقد حرص فيها أشدّ الحرص على فهم النصوص الشّرعية والاقتداء بما جاء فيها.

---

[1] محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ، 1990م، ص: 172.

[2] سورة الأحزاب، الآية: 21.

ويبيّن "الشافعي" معنى اتباع حكم الله و الرّسول بقوله: "فأعلم اللهُ النّاسَ أن دعاءهم إلى الرّسول صلى الله عليه وسلم ليحكم بينهم: دعاء إلى حكم الله، لأن الحاكم بينهم رسول الله، وإذا سلّموا لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنما سلّموا بحكمه لفرض الله"[1]؛ فما حُكم رسولِ الله الظاهرُ في حقيقته إلاّ حكمُ الله، ومن هنا جاء القول بعصمة الأنبياء، وأنّ سدادهم من عند الله. هذا يُفضي بأدونيس للقول: "إنّ السنة تكون تكرارا لعمل إلهي و توكيدا له. ويكون أول من بدأ هذا التكرارَ على الأرض أقربُ النّاس إلى الله. فممارسة السّنة تشبُّه بالله وتقربٌ إليه، و السنة عمل واضح غاية الوضوح لا يستدعي سؤالا أو استفسارا، إنما يتطلب تقليده كما هو، فالسنّة عمل كامل لأنها من الله، وهي حقيقة مطلقة، ومعرفة مطلقة"[2]؛ فلا مناص للعبد ـ بعد هذا ـ إلاّ الاستسلام والخضوع لله وفقا لما تمليه الشرائع الربّانية، فلكي تكون عبدا مقرّبا إلى جناب الله يجب عليك الانقياد لسنة النبي صلى الله عليه وسلم حبا و طاعة له، ففي القرآن بيانُ أنّ السنة ليست إلاّ نوعاً آخر من الوحي، وأنّ طاعة الرسول من طاعة الله، وبهذا يكون قد تمّ الجانب الثاني من منحى الثّبات في الثقافة العربية.

أمّا الجانب الثالث والأخير فيُمثّل له أدونيس بالاتّباعية في الشّعر والنّقد. لقد جاء الإسلام بالمثُل العليا ودعا إلى مكارم الأخلاق، وإلى الطيّب من القول، ونهى عن القول الخبيث الذي يورِّث الضغائن ويشعل نار العصبية القبلية بين المسلمين، ويفرّق بين أبناء الأمة، فحرّم الهجاءَ وعاقب عليه، وأمر

[1] محمّد بن إدريس الشّافعي، الرّسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر،ط1، 1940م، ص: 84.

[2] أدونيس، الثّابت و المتحوّل،ج1،المصدر السّابق ص:182.

بحسن الحديث وحثَّ عليه، واعتبر الرسولُ صلى الله عليه وسلم الذين هم أقرب منه مجلسا يوم القيامة، أحاسنهم أخلاقًا.

وبعد الوظيفة الجديدة التي حدّدها الإسلام للشعر، وأوضحها النّبي وثبّتها قولا وعملا قوله صلى الله عليه وسلم : "الشّعر كلام فحسنه حسن، وقبيحه قبيح"[1]؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم قاس الشعر بمقياس الكلام العاديّ المتداول، ما وافق الحقَّ منه فهو حسن، وما سوى ذلك فهو مردود و مرفوض، فالأدب في المنظور الإسلامي يحدّده النقاد بأنه: "التجربة الشّعورية التي تتبع من الوجدان والخواطر المفعمة في بناء غنيّ يعتمد على وسائل التّأثّر والإقناع: من الألفاظ الفصيحة والأسلوب البليغ، والنَّظْم الدقيق والتصوير المحكم بالخيال والعقل معا، والاتّساق في الإيقاع المتدفّق بأشكاله المتعدّدة"[2]، فالأدب الإبداعي سواء كان شعرا أو نثرا هو بالضرورة وليد هذه البيئة التي نشأ فيها، فكان لزاما على الشّاعر أن يصدُر عن القيم التي أشرنا إليها آنفا، يقول أدونيس: "هكذا أصبح الشّعر بحسب النظرة الإسلامية، فاعلية علمية؛ أي تفسيرا للواقع الديني، ورسما له، وتمجيدا و وصفا، أصبح بتعبير آخر فاعلية ذهنية عقلية تصدر عن وعي كامل"[3]. إنّ الإسلام بعدّه ديانة خاتمة للديانات الأخرى جاء بتصور نهائي للكون وللشرائع، فلم يعد هناك ما يُضاف بعدما قال الإسلام قولته الفصل، ولم يعد الشّعر فاعلية استكشاف وخلق، إنما أصبح مجرّدَ تنويع وشرح على هذا الأصل الذي تكلّم و قال كلّ شيء. وفي المقابل حدُّ الشعر أن يبتعد

[1] أبو يوسف عمر النّميري القرطبي، التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى عبد الكبير البكري، مؤسّسة قرطبة، د. ط، د. ت، ص: 196.

[2] مجموعة من المؤلّفين، الأدب الإسلامي المفهوم و القضيّة، دار الجيل، ط1، 1992م، ص: 11.

[3] أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1،المصدر السّابق ص: 200،201.

عن كلّ أسلوب للغموض فيه نصيب، فالشاعر عليه أن يتناول المعنى الصحيح بالأسلوب الواضح الجليّ، وفي القرآن وصفٌ للشعراء بالغواية والهُيام في أودية الشعر ساعة يعقدون أشعارهم بضروب من الكنايات والاستعارات والمجازات. وبما أن الحقيقة ثابتة فإن طريقة التّعبير تبقى هي الأخرى ثابتة، لأن التبدّل في المنهج هو في حدّ ذاته شكّ في ثبات الفكرة، لذا لزم القدماء سبيلا واحدة في نسج القصائد من حيث الاستهلال إلى غاية الانتهاء. مع مراعاة الجدّة في اللغة ودون إخلال في القول .

وبهذا الصنيع تمّ تكريس الشّعر الجاهلي كطريقة للبناء اتّفق عليها أغلبية العرب في نظم القصائد، فكانت كلّ محاولة للخروج عن هذا النموذج تُجابَه بشتّى طرق الرفض والصّدود.

**2 ــ 2 ــ منحى الابتداع والتّغيّر:**

ضمن هذا الإطار يدرج أدونيس ثلاث حركات رئيسة، شكّلت نواة التّغيير وشكّلت حركة ضدية موازية لتلك الحركات الثابتة وهي: الحركة الثورية، الحركة الفكرية و الحركة الشعرية.

فيما يخصّ الحركة الثورية، فقد أسلف الذّكرُ أن أمر خلافة النبي صلى الله عليه وسلم على صرح الأمة قد شكّل منعرجًا خطيرًا في حياة هذا المجتمع الفتيّ، وكاد أن يعصف به جملة. فقد بويع "أبو بكر" في جوٍّ من الاحتقان وعدم الرضى من بعض الأطراف التي كانت تطمح لأن تؤول الخلافة لصالحها، لكن سرعان ما استطاع "أبو بكر" و"عمر" أن يعيدا للدولة الإسلامية هيبتَها، ويرجعانها إلى جادّة الصّواب. لكنّ الأحوال لا تستقرّ على حال، فناموس التغيّر يطال كلَّ شيء. بعد مبايعة الخليفة "عثمان" عادت مظاهر الاحتقان لتظهر من جديد وجاءت هذه كنتيجة لاتّهام "عثمان" باستئثار المناصب لأهل بيته، وتخصيصهم بالجزيل من الهبات دون سواهم، كما يورد

ذلك اليعقوبي في تاريخه قائلا : "ونَقم الناس على عثمان بعد ولايته بستّ سنين، وتكلّم فيه من تكلّم، وقالوا: آثر الأقرباء، حمى الحمى، و بنى الدار، اتخذ الضيّاع والأموال بمال الله والمسلمين، ونفى أبا ذر صاحب رسول الله"[1]، كما بدأت تظهر في هذه الفترة دون سواها الفروقات الطبقية، فئة تستأثر بالأموال، و فئة أخرى معدومة محرومة من كل شيء، إضافة إلى عوامل أخرى عملت على إذكاء نار الحقد والكراهية في صدور البعض، فاجتمعوا على عثمان لقتله، وهذا ما تمّ لهم بالفعل "وتكشِف هذه المآخذ ـ حسب أدونيس ـ من الناحية النظرية على ثلاث قضايا: الأولى، مراقبة الناس للإمام وتسجيل أخطائه، ومطالبته بالعودة عنها، وفي هذا ما يشير إلى نواة لمعارضة السلطة من المحرومين والمبعَدين بعامة عنها، والثانية نشوء نواة من المنتفعين بالسلطة يلتفّون حولها ويدافعون عنها، والثالثة هي أن السياسة أَخذت تزداد بروزا وتقدّما لتشغل الاهتمام الأول في حياة المسلمين"[2]. سعت كلُّ فئة من أجل السيطرة على الحكم والاستئثار به لصالحها، فأدّى ذلك ـ كنتيجة حتمية ـ إلى ظهور لفيف من الحركات الثورية اتخذت من الدوافع الاقتصادية أرضا خصبة لها لتشقّ عصا الطاعة، فما تكاد تخمد ثورة حتى تقوم أخرى، هدفها واحد وهو القضاء على التفاوت الطبقي في المجتمع وإشاعة روح التكافل بين الطبقات المحرومة، ولعلّ هذا ما جعلها تحظى بقاعدة شعبية كبيرة خصوصا عند فئة المحرومين والمضطهدين، الذين منّتهم بعيش كريم و رزق وفير.

شكّلت الحركات الثورية انطلاقا من هذه الأحداث قطيعة مع السلطة، وتأسيسا لمبدأ المساواة في توزيع الحقوق فاستطاعت هذه الثّورات ــ أوّل الأمر

---

[1] أحمد بن إسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، دار صادر، بيروت، ط1، 1995م، ص: 173.

[2] أدونيس، الثّابت والمتحوّل،ج1،المصدر السّابق ،ص: 224،225.

ـ أن تنفكّ من ربق الخضوع و الذّل الذي فرضه النّظام باعتباره سلطة الله في الأرض، ولم تقف عند هذا الحدّ بل كانت سببا لظهور عديد الحركات الفكرية والشعرية التي عملت هي الأخرى على طرْق أبوابٍ لم تكن السلطة لتسمح بها ،فكان أن ظهرت هذه الفِرق على السّاحة الفكرية، كالمعتزلة و الجهمية والقدرية... وغيرها.

والمتأمّل في واقع الحركات الفكرية في تلك الفترة تستوقفه للوهلة الأولى كثرةُ عددها واختلاف عقائدها ورُؤاها، وكان هذا ناجما عن التأويلات العديدة التي طالت النّص القرآني والحديث النبوي، وهذا يُبرز الجوّ الثقافي الذي عاشته الثقافة العربية وقتَها وقد شَكّلت أفكارُها ـ في نظر أدونيس ـ النواة الأولى للتّحول الثقافي. وتُعدّ طائفة المرجئة حلقة في سلسلة طويلة من الفِرق التي تميّزت بمنهج صارم ونظرة حداثية مغايرة لما هو مطروح على السّاحة فكرياً وعقدياً، يقول عنهم عليّ بن الحسين : "سألت وكيعا قلت إنّ عندنا قوما يقولون إنّ الإيمان لا يزداد فقال: هؤلاء المرجئة الخبثاء، قال أهل الإيمان لا يجزئ قول إلاّ بعمل و بعقد"[1]، وهي من الفرق الإسلامية التي تُعتبر عقيدتها منافية لما عليه كثير من النّاس ؛لذا كثيرا ما يُعاقَب أتباع هذه الفرق بالسجن والاضطهاد. والإرجاء في بعض معانيه مفاده: "أن الحكم على الإنسان أو له، وعلى العالم أو له، إنما هو لله وحده، فلا يجوز للإنسان أن يحكم"[2]؛ الإيمان من اختصاص الله فلا يستطيع أيّ إنسان أن يحكم بالإيمان أو الكفر على إنسان آخر مهما كانت حاله، وما يُحسب لهذه الطائفة أنها استطاعت على الأقل أن تُخرجَ الحياة في تلك الأعصر من مشكلة إطلاق الأحكام الجاهزة في

---

[1]أبو الفضل المقرئ، أحاديث في ذمّ الكلام وأهله، ج3،تحقيق: ناصر بن عبد الرحمان الجديع، دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 1996م، ص: 126.

[2]أدونيس، الثّابت والمتحوّل،ج1،المصدر السّابق ،ص: 244.

حق الناس، وتُولّي الأنظار إلى جانب مُهمّ من الحياة ممثلا بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المزرية التي يعيشها كثير من الناس.

أما الجهمية فقد نحت بالفكر مع رائدها "جهم بن صفوان" منحًى آخر، وأوّلت النصوص بما يتوافق ومعتقداتها منها أن "علم الله محدَث مخلوق، وأنّه تعالى لم يكن يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما علم به وكذلك قولهم في القدرة وبأن الجنّة والنّار يفنيان"[1] وأنّه تعالى ليس بشيء؛ أي أن الله ذاتٌ فقط ولا يقال عنه إنه شيء لأن الشيء يفنى والله لا يفنى". وفي نظرية "التّنزيه المطلق" ما يؤدّي إلى القول بأن الله وحده هو الذات المطلقة الخالدة، و لهذا لا خلود معه. فالخلود فان والحركة فانية والجنة والنّار فانيتان"[2]؛ فكلٌّ ما سوى الله فان ولكي تدلّل على ما ذهبتْ إليه تلجأ الجهمية لتأويل آيات القرآن الكريم خصوصا تلك التي تتعلق بخلود الجنة والنار، فتفسّر الخلود بمعنى المبالغة والتأكيد لا التخليد.

وفي هذه البيئة نشأ القول بالقدرية، فالإنسان حرّ مخيّر وهو الذي يخلق أفعاله إن حسنة وإن سيئة، و هي لا تُردّ إلى الله، وقد تعدّدت الأقوال فيمن قال بالقدر أول مرة، بين قائل إنه "معبد الجهني" وبين قائل إنه "غيلان الدمشقي". ومن هنا "اتخذ غيلان مواقف سياسية، فقد ناهض الأفكار التي نشرها النظام السياسي الأموي كحصر الإمامة في قريش، والبيعة الشكلية التي تتمّ بالوصاية أو يعقدها نفر قليل"[3]، كانت الجهمية رِدّة على النظام السياسي الأموي الذي استأثر بالخلافة وعمل على تكميم الأفواه، كما تعدّ هذه الفرقة

---

[1] علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الفِصل في الملل والأهواء والنّحل، ج4، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، د.ت، ص:155.

[2] أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، المصدر السّابق، ص: 246.

[3] المصدر السّابق ، ص: 247.

حركةً ضدية قامت في وجه الجبرية التي قالت بأن الإنسان مُسيّر، وبأن كل أفعاله خلقت سلفا، وليس دوره في الحياة إلاّ تطبيقُ ما كُتب له في علم الغيب.

وتُعدّ "الإمامية" إحدى الفرق الشيعية التي بزغت شعلتُها في أفقٍ من التوتر الفكري، ونشأت "الإمامية" نظريا من القول بإمامة "علي بن أبي طالب"، لذا يقترن مفهومها بمفهوم التّشيّع. فالإيمان بأفضلية "عليٍّ" بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبأنه الإمام والخليفة بعده، وهذه المبادئ من لبّ "الإمامية" وبالأخص طائفة "الإثنا عشريّة"؛ التي تقول باستمرار الإمامة في ذرية "عليّ" من "فاطمة ". و"الإمامية" في أساسها العقدي "قضية مصلحيّة لا تناط باختيار العامة، و ينتصب الإمام بنصبهم، بل هيّ قضيّة أصولية، و هي ركن الدّين لا يجوز للرّسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامّة وإرساله"[1]، والقول بهذا المعتقَد مجاهرة بعدم الولاء لنظام الحكم، فالقول بأن الخلافة حقّ مغتصَب من "عليّ" وذريته كاف لتأجيج غضب السّلطة على القائلين بذلك، قد عملت هذه الحركة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على أن تحقّق هذا المطلب لكن القمع الذي كانت تُجابه به كان كثيرا ما يحُول بينها و بين ما تشتهيه. وقد شكَّل موضوع الخلاف بين السنّة والإمامية جدلا ما زالت تتردّد أصداؤه إلى يومنا هذا.

ويجعل أدونيس من الحركة "الصّوفية" قمّة تلك الحركات الفكرية على الإطلاق، فالصّوفية شدّت انتباه "أدونيس" للوهلة الأولى و تأثّره بفكرها واضح جليّ، فالذي يقرأ "أدونيس" تستوقفه للوهلة الأولى تلك العبارة الشّهيرة لـ: "النّفري" التي كثيرا ما يردّدها أو يستفتح بها كتبه وهي: " كلّما اتّسعت الرؤيا ضاقت العبارة".

---

[1]محمد بن عبد الكريم بن أبي أحمد الشهرستاني، الملل والنّحل، ج1 تحقيق: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1986م، ص: 145

إنّ الوجود عند الصوفية كما يقول أدونيس: "ليس موضوعا خارجيا، يُدرك بأداة من خارج، كالعقل والمنطق. إنّ مقاربة الوجود بوساطة العقل التّحليلي المنطقي لا تزيد الإنسان إلاّ حيْرة و ضياعا"[1]. فالصوفية مظهر من مظاهر رُقيّ العقل العربي في مقاربته للحياة و الوجود، ومنه فـ "أدونيس" يرى في اللحظة الصّوفية "حركة ثوريّة متطرّفة يضعها تاريخيا في موقع المعارضة/ الحداثة؛ ذلك أنّ الصوفية في رأيه شكّلت أحد أجنحة الصّراع الفكري بين نظام الدولة، و بين قُوى التّغيير"[2]. إن الفكر الصوفي قد شَكّل مع أعلامه: "النّفري"، "ابن عربي"، "أبو يزيد البسطامي" و"القشيري" بالنسبة لأدونيس لحظةً حداثيةً بامتياز، ما جعل "أدونيس" يعيد الاعتبار للفكر الصوفي، و يجعله والسّرياليةَ في قمّة الهرم و ذلك لاشتراكهما في أهداف وقضايا موحّدة رغم اختلافهما في المنطلقات.

وبالانتقال إلى مظاهر التّحول الشّعري، نجد أنّ الحركة الشعرية في العصور اللّاحقة للعصر الجاهلي كانت في كثير من الأحيان تكملة للمنحى التّمردي الذي ظهرت بذورُه مع الشّعر الجاهلي، ويُعدّ "امرؤ القيس" أُنموذجا لذلك من حيث إنّه لم يكن شاعرَ القبيلة كما اصطلُح عليه في النّقد القديم، فالشاعر يُقاس بمدى صدوره عن قيّم القبيلة بحيث يكون مدافعا عنها يتغنّى بأمجادها ويسجّل بطولاتها، لكنّ "امرأ القيس" كسر هذا النموذج وفكَّر خارج النظام في شعره، لذا نجد من جملة ما يُعاب عليه في شعره أُمورٌ يعدُّها أدونيس بذورَ حداثةٍ حقيقيةٍ في تلك الفترة:

---

[1] أدونيس، الصّوفية و السّريالية، دار السّاقي،ط3، د. ت، ص:39.

[2] سفيان زدادقة، الحقيقة والسّراب قراءة في البعد الصّوفي عند أدونيس، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2008م، ص: 39.

أولا/ خروجه عن النموذج الأخلاقي القبلي، ومن هنا أُخذ عليه فجورُه وتعهّرُه ما جعل أباه يرسل في قتله.

ثانيا/ خروجه عن نموذج المعاني الذي كان في ذهنية القارئ.

ثالثا/ خروجه عن نموذج التعبير، فـ"امرؤ القيس" في استعماله للقاموس اللغوي يحيد باللفظة عمّا وضعت له في الأصل.

رابعا/ كان يضيف بيتا إلى بيت ويعلّقه به، وهذه من العيوب في الشعر عندهم[1].

صاحبت ثورةَ "امرئ القيس" في الشعر حركةٌ أخرى تمثّلت في حركة "الشّعراء الصعاليك"؛ و هي حركة رفضيّة سياسية وفكرية، عملت على الخروج عن نظام الحكم من الناحية السياسية، أما من الناحية الشّعرية فعملت على الخروج على بنية القصيدة الجاهليّة الذي رسمته القبيلة للشاعر.

ومع مطلع العصر الأموي، ومع توسّع الرّقعة الجغرافية للدّولة الإسلامية و اطمئنان العرب بالأمصار واتّصال العرب بالأمم الأخرى، طفت إلى السطح محاولات تجديدية مسّت جوهرَ الحركة الشعرية، استطاعت ـ هذه الأخيرة ـ أن تَرسم لنفسها طرقا مغايرةً لطرق الأسلاف من حيث شكلُ التّعبير الذي انتهجته، وأوجدت لنفسها لغة جديدة خرجت بها عن منظومة الحكم السائدة فنيا وأخلاقيا، ويُعتبر "بشّار بن برد" و"أبو نواس" و"أبو تمام" روّاد هذه الحركة الشعرية دون منازع، والتي مسّت جوهر الشعر في تلك الفترة، يقول أدونيس: "يُعدّ بشار بن برد أولَ من زلزل أصولية الشعر العربي من ناحية الشّكل، حيث أغربَ في التصوير؛ أي جاء بتشبيهات لم تكن مألوفة عند الأولين، أما أبو نواس فعبّر عنه بالموقف "المضمون"؛ أي يتحدث عن أشياء لم يرها، في حين كان جواب أبي تمام دعوة إلى أن يرقى القارئ إلى مستوى

[1] ينظر: أدونيس، الثّابت والمتحوّل،ج1،المصدر السّابق، ص: 261.

الشاعر"[1]. ويعدّ الثّلاثة روّادَ التّجديد في الشعر العربيّ عامة. فـ "أبو نوّاس" لا يرث بل يُؤسّس، إنه لا يعود إلى الأصل بل يجد الأصل في حياته ذاتها، وبدءًا من تجربته فهو يؤسّس لما يشعُر به هو، ينطلق من تجربته الشخصية فيطرق ضروبا متفردة من التعبير، يخلخل ويزلزل القيم الموروثة فيجعل المقدّس مدنَّسا ويجعل المدنّس مقدّسا. أمّا "أبو تمام" فهو الآخر ليس بأقل من النّواسي فهو زعيم مدرسة الصّنعة في الشّعر العربي يقول أدونيس: "إذا كان أبو نوّاس انطلق من أولية التجربة، فإن أبا تمام انطلق من أولية اللغة الشعرية (...) من هنا كانت الكلمة عند أبي تمام أكثر من مادة صوتية، فكلُّ كلمة تكشف عن نوع خاص من الوجود، بالإضافة إلى أنها تكشف عن شكل خاص من الإيقاع، إنها بنية عضوية تصل بنيويا بين ذات الشاعر وأشياء العالم "[2].

من هنا أَسَّست الحركة الشعرية لجانب آخر من التحول ــ عند أدونيس ــ بدأت بذوره من العصر الجاهلي، حمل لواءَه الشعراءُ عصرا بعد عصر، حتى يوم النّاس هذا، لِما رأوه من ضرورة ملحّة تدعو إلى التعبير عن ضرورات الحياة و مقاربتها مقاربة جديدة، تجعل للشاعر بصمة يتفرّد بها على سابقيه.

بهذيْن المنحيين؛ منحى التقليد و الاتباع، و منحى الإبداع و التغيّر، خلُص أدونيس إلى هذا التقسيم للتراث العربي؛ يمثّل الأول منهما الاتباع لنص أصل ويأخذ من ثباته حجّة لثباته هو، ويمثّل الثاني الاتباع لنص لكنْ بتأويل يجعل النّص قابلا للتكيّف مع متغيّرات العصور والأزمان، لكنّ السّؤال الذي

---

[1] أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3،1979م، ص: 43.

[2] أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الاتباع والابتداع عند العرب،ج2،دار العودة، بيروت،ط1،1977م، ص: 116.

يتبادر إلى أذهاننا بعد هذه الوقفة، كيف قرأ أدونيس التّراث العربي في ظلّ هذين المنحيين الكبيرين يا ترى؟

**2/ قراءة أدونيس للتّراث العربي:**

قبل أن نشرع في تبيان المقاربة الأدونيسية في قراءة التراث لا بأس أن نشير إلى أن "أدونيس" يصف أولئك الذين يقرأون التّراث العربي بعدم فهمهم له أولا و سبب ذلك يعود إلى قراءتهم السطحية البعيدة عن التأمل العميق والفحص الدقيق الشامل. إن أدونيس لا يرفض التّراث كما يدّعي البعض، فهومن الفئة القليلة التي احتضنت التراث العربي وبالأخص الشعر العربي، حيث عمد إلى الشعر العربي يصنّفه ويميّزه طبقا لمقاييسَ وضَعها هو بنفسه؛ فميَّز بين المبدع والمقلّد وصنّفهما وفق هذين المنحيين يقول: "إنّني أميّز في التراث بين مستويين: مستوى النظام الذي ساد أو الثقافة التي سادت، و مستوى المحاولات التي قامت لتجاوز هذا النظام أو هذه الثقافة، المستوى الأول أسمّيه اتباعيا بشكل عام، والمستوى الثاني أسميه إبداعيا. إذ أن فيه جوانب اتباعية كثيرة"[1]، ولكي يوضّح أدونيس موقفه يضع مصطلحي الغور والسّطح للتدليل عل هذين الاتجاهين، فمصطلح السطح عنده يمثّل التقليد والمحاكاة لماضٍ ما وطريقة معينة في التعبير، بينما يمثّل الغور ذلك الارتباط بالدينامية والروح التي تسكن تلك النّصوص وهي التي يريد "أدونيس" من الشاعر الحديث التمسكَ بها والصدور عنها في تجربته الشعرية يقول: "نميّز في التراث بين الغور والسّطح؛ السّطح هنا يمثل الأفكار والمواقف والأشكال، أمّا الغور فيمثّل التّفجّر والتّطلّع

[1] أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت،ط1، 1980م،ص: 273.

والثّورة؛ لذلك ليست مسألة الغور أن نتجاوزه، بل أن ننصهر فيه، لكن لا نكون أحياء ما لم نتجاوز السطح"[1].

ينطلق أدونيس في فهمه للتراث من نماذج معينة، هي تلك النماذج التي الإبداعية التي تستطيع دفع حركة الحداثة عند الشاعر العربي، و في دعوته هذه إقصاء لكل ما هو تقليدي وثابت يقول معلقا: "الأصول: نعم لكن لا يجوز أن تؤدي العودةُ إليها إلى أن تصبح هي نفسُها مستنقعا، يجب على العكس أن تؤدي هذه العودة إلى تفجير الينابيع، و إلى توسيع مجاريها (...) يجب أن تكون عودةً لاستقصاء الجوهر, مالا يقال وما لم يُقَل"[2]؛ مُهمّة الشاعر أن يوسّع أفق رؤياه، أن يقتحم هذه الفضاءات الرحبة من التعبير، أن يقول ما لم يُقَل، أن ينخرط في حركة تُخلخِل المسكوت عنه مقتفيا بذلك خطى أسلافه ليس في طرق التّعبير وإنما في طبيعة تجربتهم التي تميّزوا بها عن غيرهم، فكما أوجدوا لأنفسهم طرقا خاصة في التعبير، يجب علينا نحن أيضا أن نُوجد لأنفسنا طرقا تتناسب ومتغيراتِ عصرنا ومتطلّباته، هكذا يطلب أدونيس من الشاعر أن لا يبقى أسير نظرة تقليدية، حكمت على الشعر بنظرة قاصرة وأدخلته في ضروب من الاستحالة تقيّد الشاعر من حيث النّظْم، وتقيِّد القارئ من حيث الفهم، و هذا ما يرفضه أدونيس جملة و تفصيلا.

إنّ هذا الموقف الانتقائي الذي انتهجه "أدونيس"، جعل لفيفا من النقاد يتحاملون عليه قصد تقويض ما بناه الرجل، ناعتين إياه بصفات عديدة: فهو ـ في نظرهم ـ مخرِّب للتراث، غير موضوعيّ، لا يختار من النصوص إلا ما يتوافق مع هوًى في نفسه،. حيث نجد في هذا المقام "بسّام قطّوس" يتّهمه

---

[1] أدونيس، زمن الشّعر، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط5، 1986م،ص: 169.

[2] أدونيس، المحيط الأسود، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2005م، ص: 111.

بالقول: "لم تكن قراءة أدونيس للتّراث قراءة حيادية أو موضوعية، إذ كان الوصول إلى فهم الجوانب التراثية مرتبطا بجانب إيديولوجي حرص أدونيس على عدم إظهاره"[1]فأدونيس ـ حسب الناقد ـ وهو يقسّم الثقافة العربية إلى هذين المنحيين الكبيرين، قد اعتمد على قراءة انتقائية، فالجزء الأول و المعنْون بـ: "الأصول" يلحظ المتتبّع له أنه أمام نصوص موضوعة لتأكيد أطروحات ما يليها؛ بمعنى أن كتاب "الأصول" قد استند إلى كتاب "تأصيل الأصول" و هو الجزء الثّاني، ومنه استشفَّ "أدونيس" قطبي "الثابت والمتحوّل" أي قام بعملية معكوسة على حدِّ تعبير صاحب القول.

وتتواصل الهجمات على "أدونيس"، فقد كتب "محمد دكروب" مقالا بعنوان "الشّعر والثورة "، وفيه يصرّح النّاقد برفض أدونيس للماضي جملة وتفصيلا، والتهمة نفسها يكرّرها "هاني الرّاهب" في مقال له بعنوان: "قول على أقوال أدونيس" وهذه التّهمة مفادها أن أدونيس كان يدعو إلى نبذ الماضي جملة وتفصيلا والتخلّي عن تراثنا و شخصيّتنا"[2]. وهي في مجملها تُهم لا تستند إلى أسس علمية سليمة، ولا على قراءة موضوعية، إنما تُرَدّ دوما لتلك الخلفيات الأيديولوجية التي ما تنفك تراود هؤلاء النّقاد، كيف لا و"أدونيس" ما يبرح في معظم مؤلفاته يجلّي موقفه للقارئ و يشدّد على ضرورة فهم مشروعه و موقفه قبل إطلاق الأحكام العشوائية، فمَكْمَنُ الخلل ليس في أن يقبَل الإنسان تراثه أو أن يرفضه؛ كون التراث موجودا بالقوة، وأنّ ما يجب تغييره على محور التراث هو الثابت الذي يجب أن يتّسم بالمرونة، يقول أدونيس: "معنى صلة الشاعر بتراثه و معنى التراث من الوجهة الإبداعية: ليس الشاعر مرتبطا بمادة التراث

---

[1]بسّام قطّوس، الخطاب النّقدي عند أدونيس، المرجع السّابق،ص: 20.

[2] محمد دكروب " الشّعر والثورة " نقلا عن :بشير تاوريرت، إشكالية الموقف الأدونيسي من التّراث، مجلة التواصل جامعة محمد خيضر بسكرة،عدد23جانفي،2009م، ص: 71.

المكتوبة، شأن ارتباطه بما وراءها؛ أي بالأعماق والنّسوغ الأولى التي احتضنت تلك المادة وأدّت إلى وجودها، فهذه المادة المكتوبة جامدة: كتب ، أفكار، آراء... تدخل في ثقافة الشاعر، لا في إبداعه"[1] . إنّ تجاوز الماضي لا يعنى تجاوزه على الإطلاق، وإنّما يعنى في جزئية منه، تجاوز الأشكال والمواقف والمفهومات التي نشأت في فترة زمنية سابقة معبّرة عن وضع اجتماعي وثقافي معيّن، والتي آن الأوان لكي يزول فعلُها لزوال الظّروف المؤدّية لها. "إن الجانب الإبداعي لهذه النظرة هو محاولة الانطلاق من التراث كذات وتوجيه النقد له، لا لمعاداته أو الانفصال عنه إبداعيا، بل هو مجرّد انفصال يتسنّى للذّات من خلاله تجاوزُ مبدأ تضخّم الذات"[2].

إن الإبداع و فهم التراث في منظور أدونيس هو ارتباط بروح الأمّة ذاتها، فالتّراث المكتوب عنده مهما يكن غنيا لا يصحّ أن يكون للمبدع أكثر من أساس ثقافي يؤكد به التّجاوز والتخطي، لا الانسجام والخضوع، فهو بالنسبة إليه كمّ معرفي به يقيس الشاعرُ مدى اختلافه وتفرّده عن سابقيه.

يطرح أدونيس قضية جوهرية تتعلّق بتقويم التراث العربي، فهو في مجمله لا يطمئنّ لأغلب القراءات التي حيكت عليه، لأن أغلبها مناقضة للمنهج الذي رسمته، ما يؤدي بالضرورة إلى الْتِباس في الرؤية و غموض في النتائج المتوصّل إليها، فمصطلح التراث ـ حسب أدونيس ـ مصطلح مُبهم و الانطلاق من المصطلحات المبهمة لا يؤدي إلاّ إلى الأحكام المبهمة، لذا يجب توخّي الحذر و تجنُّب العشوائية في إطلاق المصطلحات هكذا جُزافا يقول: "إن التراث كمٌّ متناقض، ولا يمكن تقويم الكمِّ المتناقض ككلّ. لذا أفضل في دراسة

---

[1] أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، المصدر السّابق ،ص: 105.

[2] بارة عبد الغني، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النّقدي العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،د.ط، 2005م، ص:151.

ماضينا الثقافي استخدامُ عبارات محدّدة كالفكر العربي، والشعر العربي"[1] وهو يقصد بذلك تقويم نتاج شعراء محدّدين، ومفكّرين محدّدين، لأن الشّعر والفكر مجالان واسعان لا يمكن تقويمها في المطلق، إنّ هذا المنهج الذي أقرّه "أدونيس" وبغض النظر عن مصدره منهج موضوعي عقلاني، منطقي؛ لأن التّراث كمٌّ متناقض ويجب التفريق عند دراسته بين هذه الجوانب المختلفة فيه.

ويبرز "أدونيس" في غير ما موضع علاقةَ الشاعر الحديث بتراثه، فكثير من الشعراء يقفون مذهولين أمام الكمّ الهائل من النتاج الشعري والفكري، بين مقتف لأثره، وبين خارج عن أطره، فيوضِّح أدونيس تلك العلاقة، ويجملها في ثلاث نقاط رئيسة هي:

أولا/ إنّ الشاعر العربي الحديث، أيا كان كلامه أو أسلوبه، وأيًّا كان اتجاهه إنما هو تموّج في ماء التراث؛ أي جزء عضوي منه، وذلك لسبب بَدهِي هو أن هويته الشعرية كشاعر عربي لا تتحدّد بكلام أسلافه مهما كان عظيما.

ثانيا/ إنّ الشاعر العربي الحديث من حيث إنه تموّج هو تواصل في المدّ الشعري العربي حتى عندما يكون هذا الشاعر ضدّيا خارجا عن المقاييس.

ثالثا/ لا يمكن هذا التواصل أن يكون فعالا إلاّ إذا كان انقطاعا عن كلام الشعراء الذين سبقوه.[2]

هذه النقاط التي اختطّها "أدونيس" تحاولُ أن تضع الشاعر داخل تراثه بحيث يصبح جزءًا من هذا التراث لا ينقطع عنه و لا ينفصل، فهو اتصال وانفصال في آن؛ اتصال بالروح الإبداعية، وانفصال عن طرق و شكلية التعبير. هذا الانفصال يتيح له فهم الماضي أكثر يزيد من ارتباطه بينابيعه الحية و يتيح له أيضا أن يرى كل شيء في ضوء جديد، فيتجاوز الماضي إلى

[1] أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، المصدر السابق، ص: 210.

[2] ينظر: أدونيس، سياسة الشّعر، دار الآداب، بيروت،ط1، 1985م، ص: 15،16.

المستقبل، يقول أدونيس: "ينفصل الشاعر الجديد عفويا عن الماضي تقليدا ونقدا عن مجموع القيم والمفاهيم والآراء التي لم تكن ترى من تراثنا وشخصياتنا إلاّ الأشكال الخارجية والقوالب التي سادت مناخنا الشعري، ووجهت شعرنا حتى أحالته في العصور الأخيرة إلى تمارين في الوزن أو في الزخرف واللهو"[1]. هكذا يجب على الشاعر الجديد أن يحسن نسج العلاقة بينه وبين تراثه، فالشاعر عندما يكتب يقول أدونيس: "لا يكتب في فراغ، بل يكتب ووراءه الماضي، وأمامه المستقبل، فهو ضمن تراثه ومرتبط به. لكنّ هذا الارتباط ليس محاكاة للأساليب والنماذج التقليدية، وليس تماشيا معها ولا بقاءً ضمن قواعدها ومناخها الثقافي الفني الروحي (...)، إنما هو طاقة معرفة وحيوية خلق، وذكرى في القلب والرّوح"[2] يكتب الشاعر وفي ذهنه كلّ هذه العوالم المتغيرة، بين ماض فات، وبين مستقبل آت، ومن هنا نميّز بين الشّاعر المجدِّد والمقلّد، انطلاقا من براعة التوفيق بين هذين الجدلين والتفرد برؤيا فنية خاصّة. فالناقد المصري "صلاح عبدالصبور" يرى بأنّه من العسير على الشاّعر أن يتجرّد كليا من التراث وهو يرى بأنّ الشاعر العظيم هو الذي يستطيع أن يتجاوز التراث مضيفا إليه شيئا جديدا[3].

والشّاعر حين يكتب ـ كما يرى أدونيس ـ يجب أن يستحضر أثناء الكتابة الوجدان الإنساني بصفة عامة، فيخرج بذلك شعرُه من المحلية إلى العالمية، من الالتزام بقضايا جزئية إلى قضية أكبر تتجاوز حدود الزّمان والمكان، أقصد قضية الإنسان في بعدها الوجودي، لأن التراث الذي يصدر

---

[1] أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، المصدر السّابق ،ص: 104.

[2] أدونيس، زمن الشّعر، المصدر السّابق، ص:45.

[3] إحسان عبّاس، اتجاهات الشّعر العربي المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د. ط، 1998م، ص: 114.

منه الشاعر العربي في حقيقته نتاج تاريخ حافل من التقاء الحضارات التي مرّت على هذه الرقعة الجغرافية، فلا ضيْر من أن يُصنَّف التراث العربي بأنه تراث كلِّ هذا التفاعل يقول أدونيس: "التراث العربي هو التراث الإنساني كله، إنه التراث الذي تكوّن على الأرض العربية منذ القدم، و تفاعل عبر المتوسط مع التراثات التي تُشكِّل بجملتها الحضارةَ الحديثة. إن تراثنا هو هذا كله"[1]. وهذا عكس من يرى بأن التراث العربي هو ما أنتجه العرب و فقط، فالقرآن الكريم ـ في منظور أدونيس ـ قد تخطّى المحلية من حيث طموحُه إلى إنتاج مجتمع بشري موحّد، تُتجاوز فيه مقوّمات الهوية من العِرق واللّون و اللّغة. فما دام التراث في أصله نتاجَ تفاعل وجب بحسب هذه النظرة أن يكون المنجز الشعري موجَّها للإنسان في كل عصر ومصر.

إنّ ما قام به أدونيس وهو يُقدّم للقارئ العربي هذه القراءة الجديدة للتراث، جاء نتيجة توسّله ببعض المناهج الغربية وأجهزتها المعرفية، لكن بعد أن استقل بجهاز معرفي خاص بهو ليس هذا اتهاما للناقد، فأدونيس يقرّ بذلك صراحة يقول: "أحب أن أعترف هنا بأنني كنت بين من أُخذوا بثقافة الغرب. غير أنّني كنت كذلك بين أوائل الذين ما لبثوا أن تجاوزوا ذلك، وقد تسلّحوا بوعي ومفهومات تمكِّنهم من أن يعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة، وأن يحقّقوا استقلالهم الثّقافي الذّاتي. وفي هذا الإطار أحب أن أعترف أيضا أنّني لم أتعرّف على الحداثة الشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربي السّائد"[2]، إن الشعر الفرنسي والحداثة الفرنسية هي التي أغرت أدونيس للولوج إلى ساحة التراث العربي وإخضاعه لمنظومة المقولات الغربية قصد تأسيس حداثة عربية، فكلّ من: "مالارميه"، "رامبو"، و"بودلير" جعلوا أدونيس يبحث عن مقابلاتهم

[1] أدونيس، زمن الشّعر، المصدر السّابق، ص:87.

[2] أدونيس، الشّعرية العربية،دار الآداب، بيروت ،ط1، 1985مص: 86.

داخل التراث العربي مسلِّما بأن الذائقة العربية ليس بأقلَّ إبداعا من نظيرتها الفرنسية[1]، أضف إلى ذلك تُطرح قضية أخرى أكثرُ تعقيدا وهي مشروعية الاستفادة من المناهج الغربية في مقاربة التراث؟ وهو حق مشروع بشرط أن نتوخىّ الحذر ونراعي السياقات المعرفية التي تمخّضت في كنفها تلك المناهج في أرض النشأة والأخذ بما يتلاءم والطبيعة العربية؛ لأنّا في زمن أصبح الجهاز المعرفي العربي قاصرا عن أداء المهمّة المنوطة به، وهي إعادة قراءة تراثنا قراءة استكشافية تمكّننا من مواكبة ما يُستجدّ على السّاحة الغربية.

وتتمّة للقول، يبقى ما قام به أدونيس في قراءته للتراث العربي إضافة جديدة إلى القراءات الأخرى، التي لطالما كانت تطمح إلى اكتشاف بذور الحداثة العربية في تلافيف النصوص التراثية وبعثها من جديد، والوقوف كسدٍّ منيع ضدّ تيار الحداثة ذي النّموذج الغربي الجارف.

## 1/ ثبت المصادر والمراجع:


- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، دار ابن الهيثم، ط2، 2008م.

1. **أ/ المصادر:**
2. أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الاتباع و الابتداع عند العرب، ج2،دار العودة، بيروت،ط1977،1م.
3. أدونيس، الثّابت والمتحول بحث في الاتباع والابتداع عند العرب،الأصول،ج1،دار السّاقي،ط7، 1994م.
4. أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت ،ط1، 1985م.
5. أدونيس، الصّوفية و السّريالية، دار السّاقي، ط3، د. ت.
6. أدونيس، المحيط الأسود، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2005م.
7. أدونيس، زمن الشّعر، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط5، 1986م.


[1] ينظر: منصور زيطة، مصطلح الحداثة عند أدونيس، رسالة ماجستير، مخطوطة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2012م، ص: 132،133.

8. أدونيس، سياسة الشّعر، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985م.
9. أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت،ط1، 1980م.
10. أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، دار العودة،بيروت،ط1979،3م.
11. أبو الفضل المقرئ، أحاديث في ذمّ الكلام و أهله، ج3، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمان الجديع، دار أطلس للنشر والتوزيع، ط1، 1996م.
12. أبو يوسف عمر النّميري القرطبي، التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى عبد الكبير البكري، مؤسّسة قرطبة، د. ط، د. ت.
13. أحمد بن إسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، دار صادر، بيروت، ط1، 1995م.
14. عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية، ج4، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، د. ط، د. ت.
15. علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الفِصل في الملل و الأهواء والنّحل، ج4، مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ط، د.ت.
16. محمّد بن إدريس الشّافعي، الرّسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي،مصر،ط1، 1940م.
17. محمد بن عبد الكريم بن أبي أحمد الشهرستاني، الملل والنّحل، ج1 تحقيق: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1986م.
18. محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج1، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ، 1990م.

ب/ المراجـــع:

19. إحسان عبّاس، اتجاهات الشّعر العربي المعاصر، المجلس الوطني للثقافة و الفنون، الكويت، د. ط، 1998م.
20. بشير تاوريرت، إشكالية الموقف الأدونيسي من التّراث، مجلة التواصل جامعة محمد خيضر بسكرة،عدد23جانفي،2009م.
21. بارة عبد الغني، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النّقدي العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 2005م.
22. بسّام قطوس، الخطاب النقدي عند أدونيس، دار الكتاب العلمية ،بيروت، لبنان، ط2007،1م.

23.سفيان زدادقة، الحقيقة والسّراب قراءة في البعد الصّوفي عند أدونيس، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2008م.
24.صقر أبو فخر، حوار مع أدونيس، المؤسّسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2000م.
25.مجموعة من المؤلّفين، الأدب الإسلامي المفهوم و القضيّة، دار الجيل، ط1، 1992م.
26.منصور زيطة، مصطلح الحداثة عند أدونيس، رسالة ماجستير، مخطوطة، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2012م.

❑❑