

جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله

السنة الجامعية 2021/2022

السنة الثانية دكتوراه الطور الثالث (ل م د)

الاسم : عنتر

الشعبة: دراسات نقدية

اللقب : عمير

التخصص: نقد حديث ومعاصر

تاريخ ومكان الميلاد: 1984/03/29 بالحمامات ولاية تبسة

رقم الهاتف: 0662981305

البريد الإلكتروني: antara.amieur@univ-alger2.dz

الملتقى الدولي الافتراضي المشترك بجامعة "الشهيد حمه لخضر -الوادي-"

بعنوان: "النص التراثي العربي في منظورات الحداثة وما بعدها الحدود-التصورات -الإشكالات"

عنوان المداخلة/ (المقال): "رفض الأنا للآخر في لامية العرب للشنفرى، قراءة من منظور حداثي كتاب:

"بدايات الأشياء لأدونيس أنموذجا"

المحور الثالث: مناهج الحداثة وما بعدها ومقاربة النص التراثي العربي.

ملخص:

شغلت القصيدة العربية القديمة كنص أدبي تراثي اهتمام النقاد العرب المعاصرين فتناولوها بالدراسة والتحليل وذلك بإسقاط المناهج الغربية الحديثة خاصة بعد رواج فلسفة الحداثة وما بعدها، ولم تبق مستهدفة بالدراسات البلاغية والنحوية والصرفية قصد الكشف عن جمالياتها البلاغية واللغوية فحسب، ولما كانت تحتوي قضايا فكرية وفلسفية تتوافق مع التيارين السابقين مثل قضية الأنا والآخر ومسألة البحث عن الهوية والهوية الثقافية، وهذه مقولات حداثية محظية، أخذت من زوايا مختلفة ومتعددة، لكن هذه القضايا رغم أنها كانت مفهومة لدى القارئ العربي إلا أنها بقيت تحتاج إلى النباش عنها ونفض الغبار عن خفاياها ودراستها بمنظور حداثي وما بعد حداثي، قصد الوصول إلى أبعادها الفلسفية وخلفياتها المعرفية وطرح القضايا الواردة فيها بثوب جديد.

ويعتد الناقد العربي "أدونيس" من أهم النقاد الذين اهتموا بهذه القضية بتقديمه دراسة في الشعر الجاهلي من منظور حديثي مستعملا آليتي الحفر والتنقيب ليكشف عن أهم مسألة من مسائل الحداثة وما بعدها في النص التراثي العربي وبالتحديد قصيدة لامية العرب للشنفرى، وعليه نهدف من خلال هذه الدراسة تقديم قراءة في مشروع أدونيس مع كتابه "بدايات الأشياء" محاولة للإجابة عن بعض السؤالات المتمثلة في: ما الجديد الذي قدمه أدونيس من خلال دراسته للامية العرب دراسة حديثة؟ وما أهم القضايا التي طرحها؟ وكيف أثبت أن النص التراثي العربي وما يحتويه من قضايا فكرية وفلسفية ليس قاصرا على مسابير ومجاراة الفكر العالمي الغربي؟

الكلمات المفتاحية: النصوص التراثية، الحداثة وما بعد الحداثة، أدونيس، الأنا والآخر، الرفض.

summary:

The old Arabic poem as a heritage literary text occupied the attention of contemporary Arab critics and addressed it in study and analysis by dropping modern Western approaches, especially after the popularity of the philosophy of modernity and beyond, and did not remain targeted in rhetorical, grammatical and pure studies in order to reveal its rhetorical and linguistic aesthetics Only, since they contain intellectual and philosophical issues that correspond to the previous two currents such as the issue of the ego and the other and the issue of the search for identity and cultural identity, these are modern sayings, taken from different and multiple angles, but these issues, although they were understood by the Arab reader only It still needs to be exhumed and dusted from its mysteries and studied with a modernist and post-modern perspective, in

order to reach its philosophical dimensions and cognitive backgrounds and raise the issues contained in it in a new dress.

The Arab critic "Adonis" is one of the most important critics who were interested in this issue by presenting a study in ignorant poetry from a modern perspective using drilling and exploration to reveal the most important issues of modernity and beyond in the Arab heritage text, specifically a poem of the Arab illiteracy of the Shanfri, and therefore we aim through this study to provide a reading in the project Adonis with his book "Beginnings of Things" in an attempt to answer some of the questions represented in what is new presented by Adonis through his study of Arab illiteracy a modern study? What are the most important issues he has raised? How did it prove that the Arab heritage text and its intellectual and philosophical issues are not limited to the course of western world thought?

Keywords: heritage texts, modernity and postmodernism, Adonis, ego and the other, rejection.

يحمل النص التراثي العربي العديد من المضامين الخفية، والقضايا المستترة التي تتطلب من القارئ امتلاك مفاتيح القراءة الواعية حتى يكشف عن حقيقتها، لأنه مع ظهور المناهج الحداثية لم يبق النظر إليه كمادة أدبية فقط، بل كوثيقة مزود بفلسفات وأفكار تلخص حياة فئة معينة سواء من الجانب الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي وغيرها.

شغلت القصيدة العربية القديمة كنص أدبي تراثي اهتمام النقاد العرب المعاصرين فتناولوها بالدراسة والتحليل وذلك بإسقاط المناهج الغربية الحديثة خاصة بعد رواج فلسفة الحداثة وما بعدها، ولم تبق مستهدفة بالدراسات البلاغية والنحوية والصرفية قصد الكشف عن جمالياتها البلاغية واللغوية فحسب، ولما كانت تحتوي قضايا فكرية وفلسفية تتوافق مع التيارين السابقين مثل قضية الأنا والآخر ومسألة البحث عن الهوية والهوية الثقافية، وهذه مقولات حداثية محطمة، أخذت من زوايا مختلفة ومتعددة، لكن هذه القضايا رغم أنها كانت مفهومة لدى القارئ العربي إلا أنها بقيت تحتاج إلى النباش عنها ونفض الغبار عن خفاياها ودراستها بمنظور حداثي وما بعد حداثي، قصد الوصول إلى أبعادها الفلسفية وخلفياتها المعرفية وطرح القضايا الواردة فيها بثوب جديد.

ومن بين النقاد الذين اهتموا بالنص التراثي العربي وخاصة نص الشعر الجاهلي وتناولوه بمنظور حداثي وما بعد حداثي نجد الناقد والمفكر العربي "أدونيس" في كتابه "بدايات الأشياء" إذ جاءت دراسته مخالفة للدراسات التي سبقته خاصة ما قدمه من تحليل فكري مميز لقصيدة "لامية العرب للشنفرى" وذلك بما استعمله من آليتي الحفر والتنقيب عن معانيها الخفية، وحتى وإن لم يكن طرحه مباشراً إلا أن الإسقاطية التي استلهمها من مشروع ميشال فوكو في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، تتحدث عن قضية الرفض والتمرد، رفض الأنا للآخر والتمرد على قوانين الدولة عند الجنون بالمفهوم الفوكوي، والتمرد على نظام القبيلة عند الشاعر الصعلوك بالمفهوم الأدونيسي، فهما قضيتان حداثيتان متناظرتان تعتبران وجهان لعملة واحدة وقد تناولهما بدراسة تحليلية حداثية تسعى إلى تفكيك العقل العربي والعقل الغربي معاً.

وما دعانا إلى طرق هذا الموضوع أو هذه القضية قضية الرفض الأنا للآخر هو تواجدها في النص التراثي العربي الذي ألغى الزمن بحضوره في زمن الحداثة وما بعدها وفرض وجوده ليكون عنصراً من عناصرها وقضية من قضاياها.

وللإحاطة بموضوع هذه الدراسة أكثر لابد من تقديم لمحة عن الحداثة وما بعدها وإبراز الأواصر القوية التي تربطهما رغم تعارضهما المستمر، والكلام عن أهم المناهج والقضايا والمقولات التابعة لهما، من بينها مقولة الأنا والآخر وعليه محاولة الإجابة على العديد من التساؤلات من بينها ما الجديد الذي قدمه أدونيس من خلال دراسته للامية العرب دراسة حداثية؟ وما أهم القضايا التي طرحها؟ وكيف أثبت أن النص التراثي العربي وما يحتويه من قضايا فكرية وفلسفية ليس قاصرا على مسابير ومجاراة الفكر العالمي الغربي؟

أولا: لمحة عن الحداثة وما بعد الحداثة:

الحداثة وما بعد الحداثة تياران فكريان متعاقبان تربطهما أواصر قوية، فمابعد الحداثة استمرار للحداثة ولا تحدث خارجها رغم ما عرف عن فلسفة ما بعد الحداثة مناهزتها ونقدها للحداثة ومرتكزاتها ومبادئها على الدوام، إلا أنه لا يمكن اللجوء إلى فلسفة ما بعد الحداثة والخوض فيها إلا بعد الرجوع إلى الحداثة ذاتها وسبر أغوارها والوقوف عندها كتيار فلسفي لم ينته أولا ينته ولا ينفك يتوقف عن الانفلات حتى باغته تيار فلسفي آخر يأتي بعده ليعمل على كسره ومناهزته على الدوام ألا وهو تيار ما بعد الحداثة: «...مابعد الحداثة ليست إلا استمرارا نقديا للحداثة وأن الحداثة نفسها ليست خصائص ومميزات، وإنما حركة انفصال لا تكف عن الابتداء»¹

فعدم كف الحداثة عن الابتداء هو ما جعلها تستمر بصورة أخرى جاءت في ثياب جديدة تدعى ما بعد الحداثة، لكن مع النكوص منها والعمل على تحطيم مقولاتها والوقوف على أنقاضها وهكذا تستمر فلسفة المابعد والحداثة هي الأساس رغم التناقض والعداء القائم بينهما.

1/ في مفهوم الحداثة ومابعد الحداثة:

جاءت فلسفة الحداثة كتيار فكري حديث يتوافق مع كل ماهو جديد وعصري، ويدعو إلى رفض كل ماهو قديم وتراثي ورجعي يعرفها "أدورنو": « بأنها أسطورة تنقلب ضد نفسها، إن طابعها اللازماني يصبح كارثة اللحظة التي تدمر "الاتصال الزماني"،... فالحداثة فلسفيا تعني الإنفتاح على المستقبل في تجاوز الماضي، واستعادة الماضي من أجل المستقبل، وهو ما يتضمنه الزمن الوجود انطلاقا من المستقبل»²، وهذا ما جعل الحداثة تناقض نفسها على الدوام وذلك بنهوضها على أنقاض الماضي لتنتفح على المستقبل، والعكس، فمفهوم الحداثة مبني على التجديد مرتبط بفلسفة الأنوار، وهذا ما جعل معظم الفلاسفة والنقاد الدارسين لتيار الحداثة وفلسفة الأنوار، يجمعون على أن النص الجمالي المؤسس لمفهوم الحداثة كان نص "بودلير" الذي كتبه سنة 1859 ونشره في جريدة "الفيجارو" الباريسية، بعنوان "رسام

الحياة الحديثة" ...وفيه يقول: « هكذا نراه يذهب ،يركض،يبحث،(...)، إنه يبحث عن شيء ليسمح لنا بأن ندعوه بالحادثة، وذلك لأننا لا نملك كلمة أخرى أفضل منها للدلالة على هذا الشيء الذي نقصده »³ اقترنت إذن مميزات الحادثة بصفة الهروب والبحث والذهاب والرجوع في الوقت ذاته لتكون مفارقة لنفسها بجمعها بين المتناقضات «وبذلك أصبحت الحادثة لها هذه الصفة التي تجمع بين العابر والهارب والعارض والآني وبين الخالد والثابت والأبدي»⁴.

ظلت الحادثة وذلك شأنها وأقفلت بعد تناقض العقل وإفلاسه وتمزقه ومغادرته النزعات الشمولية وهيمنة التقنية، ما عرفت به عند الفلاسفة والنقاد ما أدى إلى نهايتها وموتها ليدهمها تيار آخر أشد منها غموضا وغمابة ليحل محلها ويقوم على أنقاضها ويكون استمرارا واستكمالا لها وهو تيار وفلسفة ما بعد الحادثة.

تعددت كذلك مفاهيم ما بعد الحادثة بتعدد مرجعياتها ومركزاتها ورغم هذا التعدد إلا أن المهتمين بها من فلاسفة ونقاد لا يختلفون كثيرا في تعريفها وكلهم يتفقون على أنها تيار فكري جاء بعد انقضاء الحادثة وبأنها امتداد واستمرار لها تقوم على مناظرة أسسها ومركزاتها وقد عرفها "تيري أنجلتون" بقوله: «يشير مصطلح ما بعد الحادثة ...، إلى مرحلة تاريخية مخصوصة... فمابعد الحادثة هي أسلوب في الفكر يبدي ارتياحا بالأفكار والتصورات الكلاسيكية، كفكرة الحقيقة والعقل والهوية، والموضوعية والتقدم أو الإنعتاق الكوني، والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى، أو الأسس النهائية للتفسير، وهي ترى العالم بخلاف معايير التنوير هذه، بوصفه طارئا عرضيا بلا أساس متباينا، بعيدا عن الثبات، وبعيدا عن الحتمية والقطعية، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولد قدرا من الإرتياب حيال موضوعية الحقيقة والتاريخ والمعايير، والطبائع المتعينة والهويات المتماسكة»⁵.

ما بعد الحادثة عند "تيري أنجلتون" طريقة وأسلوب في الفكر يتضمن محتواها التشكيك في الحقيقة المطلقة والعقل والهوية والموضوعية وغيرها، وفي هذا تأكيد بأن مابعد الحادثة نقض لمركزات ومبادئ الحادثة، التي تقوم عليها والمتمثلة في العناصر المذكورة سابقا ومن بينها الحقيقة المطلقة وكذا العقل والهوية، والعمل على معاكستها والتشكيك فيها، كما أن ما بعد الحادثة ترى العالم مجموعة من الثقافات والتأويلات البعيدة عن الحقيقة والتي تحمل الإرتيابات تجاه كل ما هو حقيقي وثابت ومتماسك، و فيها دعوى للإختلاف والتشظي والتفتت وهذا ما جعل من التفكيك أبرز عناصرها «...عصر ما بعد الحادثة هو ردة فعل ضد عصر الحادثة، أي ضد تمجيد النزعات الوضعية والتقنية، والعقلانية... ما بعد الحادثة بكونه عصر التنوع والإختلاف والتشظي والتفتت... وهو الأمر الذي أكد عليه "مارفي" نفسه حين قال : « التشظي واللاتحديد والتحفظ الشديد من كلية وشمولية الخطاب، تلك هي السمات المميزة لفكر ما بعد الحادثة»⁶.

هذا ما اشتهرت به ما بعد الحداثة في العالم الغربي مهدها ومنشؤها فأغلب المنظرين لها والفلاسفة المشتغلين عليها يجمعون أنها ضد تيار الحداثة، وأنها تتصف بالتعدد والاختلاف ولا تقتنع بالمعنى الواحد وتقوم على مبدأ التشكيك والتشظي ولا تؤمن بالنزعات الوضعية والحقيقة المطلقة.

ولفلسفة ما بعد الحداثة العديد من المرتكزات التي تستند إليها وذلك من خلال السياق الذي ظهرت فيه والمرتبطة بظهور الرأسمالية الغربية ووسائل الإعلام وكذا الرد على البنيوية اللسانية، وانتقاد العقل الغربي، وفضح إيديولوجياته البيضاء ومن بين هذه المرتكزات : التفكيك والتقويض، التشكيك في الحقيقة، نقد الهوية، والفلسفة العدمية، والتناص وغيرها.

2- ما بعد الحداثة في الوطن العربي:

تأثر العالم العربي بتيار وفلسفة ما بعد الحداثة في شتى المجالات وخاصة في مجالي الأدب والنقد، وكان الشأن في ذلك الشأن ذاته في تلقي المناهج والمصطلحات النقدية الغربية الوافدة بفعل الترجمة والإطلاع على ثقافة الآخر، ولما كانت أبرز سمات ما بعد الحداثة هي الاعتراض والثورة على الحداثة بينما مازال النقاد والمفكرون العرب من جهة أخرى يخوضون في تيار الحداثة وعناصرها حتى داهمهم تيار جديد يهاجم التيار الذي سبقه، ويدعو إلى النكوص من الأصول والتشكيك في فكرة الأصالة في الأدب ويرمي إلى إزالة الحدود بين الأجناس الأدبية وكذا بين الأشكال الفنية وبين نظرية الأدب والأدب نفسه، وبين ما يدعى بالأدب الرفيع وبين ثقافات الإعلام الجماهيري وجعل فكرة الاختلاف فكرة أساسية⁷، إذ تعتبر هذه المستويات الركائز الأساسية لما بعد الحداثة والتي شكلت علاقات قوية بالأدب العربي، ويعد الناقد الأمريكي المصري "إيهاب حسن" من الأوائل الذين تبناوا تجربة الحداثة وما بعدها في الوطن العربي خاصة مع كتابيه المشهورين، الكتاب الأول الصادر عام 1971، بعنوان "نحو أدب ما بعد حدائي" ثم الكتاب الثاني الذي أطلق فيه هذا المصطلح "ما بعد الحداثة" بعنوان "منعطف ما بعد الحداثة" والذي أكد فيه تداخل مصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة، وهذا ما يوافق ما تقدم وأشارنا إليه، وما يهمنا في هذا الطرح هو كيف أثرت فلسفة ما بعد الحداثة وأهم المناهج النقدية التي ظهرت بظهورها في الأدب والنص العربي والنقد بصفة عامة؟

3/ ما بعد الحداثة وأهم المناهج النقدية في الوطن العربي:

3-1 التفكيك:

ارتبطت فلسفة ما بعد الحداثة منذ ظهورها باستراتيجية التفكيك كونهما يتوافقان من حيث المبدأ باحتوائهما منطلق التشكيك في الحقيقة المطلقة، والمعارف اليقينية وكذلك التقويض والتشظي والاختلاف وغيرها من المقولات التابعة لهما، وقد ارتبط التفكيك باسم الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" رائده والمنظر له في العالم الغربي وقد عرفه "تيري أنجلتون": «التفكيك **Déconstruction** هو الاسم الذي يطلق على العملية النقدية التي يمكن بها تدمير تلك التعارضات تدميرا جزئيا، أو التي يمكن بها إظهار أنها تدمر بعضها البعض، جزئيا، خلال عملية المعنى النصي»⁸، فالتفكيك إذن عملية نقدية تتضمن معنى الهدم من خلال تدمير التعارضات تدميرا جزئيا أثناء البحث عن المعنى النصي وبالأحرى لا تبحث عن المعنى بل تقوضه، وتدمره حتى تصل إلى اللا معنى.

هذا عن معنى التفكيك عامة، أما في الوطن العربي فقد اهتم به النقاد العرب إذ وجهوا نقدهم التفكيكي وأسقطوه كدراسة حديثة على النصوص بغية الوصول إلى تأويل المعنى والبحث في القراءة المزدوجة التي تحمل معنى الهدم وإعادة البناء وراحو ينظرون له من جهة ويطبّقونه على النصوص العربية من جهة أخرى حتى غدا من أهم المناهج النقدية والإستراتيجيات الذي لقي تضاربا واختلافا كبيرا لدى النقاد العرب المعاصرين، والذي يبحثون عما يقابله في النقد العربي المعاصر بداية من ترجمة المصطلح إلى استعمال آلياته وتطبيقها على النصوص العربية من التعدد في تأويل المعنى والانتشار و الاختلاف وغيرها، ونجد في الساحة العربية النقدية العديد من النماذج والدراسات التفكيكية التي أسقطت على النصوص العربية، ويعد ما قام به الناقد السعودي "عبد الله الغدامي" النموذج الأمثل في كتابه المعروف "الخطيئة والتكفير"، بدراسة شعر "حمزة شحاته" دراسة تفكيكية سيميائية، وكذا الناقد الجزائري "عبد المالك مرتاض" في دراسات تفكيكية متعددة من بينها كتابه "ألف ليلة وليلة تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية جمال بغداد"، و"دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد آل خليفة"، وكتاب "تحليل الخطاب السردي معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق"⁹. كما تقدم وأشار الناقد الجزائري "يوسف وغليسي" فضلا عن الدراسات التي قدمها عبد المالك مرتاض "توجد دراسات تفكيكية حتى ولو كانت قليلة وذكر منها الدراسة التي قدمها الأستاذ "الطاهر رواينية" بعنوان "الكتابة وإشكاليات المعنى، قراءة في بنية التفكيك في رواية (تجربة العشق) للطاهر وطار"، وما قدمه كذلك "عمر أزراج" دراسة لثلاث نصوص تفكيكية مترجمة من النقد الإنجليزي، كما نجد الدكتور "سليمان عشراقي" في دراسته النظرية حول التفكيكية وجذور الوعي التنظيري عند جاك دريدا¹⁰، هذه بعض النماذج عن التفكيك في النقد العربي المعاصر

عموما والنقد الجزائري خصوصا كونه اتجاه نقدي ما بعد حداثي خالص، وإضافة إلى ذلك فالدراسات التفكيكية كثيرة في الوطن العربي وما تقدم إلا على سبيل التمثيل.

ثانيا : لامية العرب دراسة تفكيكية، (حفريات أدونيس في مشروع ميشال فوكو):

يعتبر مشروع أدونيس في قراءة الشعر الجاهلي وبالتحديد شعر الشعراء الصعاليك "لامية العرب" للشنفرى عبارة عن إسقاطيه استعمل فيها آلية الحفر والتنقيب قراءة في مشروع "ميشال فوكو"، رغم أنه لم يذكر ميشال فوكو في خطابه إلا أن ذلك يظهر جليا وتأثره به واضحا، ومفاد ذلك أن فوكو من الفلاسفة الذين تبنو المشروع التفكيكي على غرار "بارت" في قراءة الفكر الأوروبي، خاصة وهو صاحب كتابين مهمين أولهما "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" وثانيهما هو "الكلمات والأشياء" الذي حاول فيه الحفر والتنقيب في بنية العقل الغربي قصد إثبات عدم صلاحية العقل واللوغوس¹¹، أما كتابه الأول "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" والذي استلهم منه "أدونيس" جذور الطب النفسي واستحدثاته والتفت فيه إلى ما فعلته الدولة البورجوازية وحكومتها من أبشع الجرائم في حق المجانين والمساجين حين اعتبر أن المستشفيات الخاصة بالأمراض النفسية من صنع السلطة ذات المنحى العقلي اللوغوس، فهي من أوجد الفرد المجنون، إذ تفعل ذلك تسعى لفرض سطوتها وحماية مصالحها، وما المجنون إلا كبش الفدا الذي كان موضوعا لما أحدثه ألا وهو الطب النفسي، فالجنون بالنسبة "لفوكو" هو المهتمش المطموس الغائب لذا لم يكن من عمل أمامه سوى الثورة على سلطة اللوغوس، لذا عمدت سلطة الدولة البورجوازية لاستغلال المجنون وأحدثت له مستشفيات معتبرة أن كل من يخرج عليها شادا أو مجنونا يزعج به إلى السجن الذي يحيا فيه أبشع جرائم التعذيب لينتقل منه إلى مستشفى الأمراض العقلية بدعوى الجنون والشذوذ، وهذا حتى يعالج من التمرد والخروج عن السلطة البورجوازية ولا يكون طفيليا عليها لأن هذا السجن أو المشفى النفسي «لا يحتوي على أي فكرة طبية لا من حيث اشتغاله، ولا من حيث خطابه، إنه محفل من محافل النظام، النظام الملكي البورجوازي الذي كان منهما في تنظيم أوضاعه»¹²

ومن هذا المنطلق لم يجد أدونيس صعوبة في تجسيد هذه الأفكار وإيجاد ما يقابلها في الشعر العربي إذ كما يبدو انطلق من المعطى الذي يرى في الشعراء الصعاليك والشنفرى زعيمهم فئة مناهضة لقوانين القبيلة فهو الأمر كذلك الذي يتعلق بالهامش الذي أزاحه المركز /القبيلة، وبما أقره من أعراف وتقاليد، وليس الشاعر من هاته الفئة إلا شادا أو مجنونا

بالمفهوم الفوكوي، هكذا يفسر رفض الشاعر لقوانين القبيلة فهذه الأخيرة تمثل المركز (العقل، السلطة، التقاليد)، أما الشعراء الصعاليك فيمثلون الهامش، قطاع الطرق/ اللاعقل، (الجنون، الشذوذ، الرفض).

من هذا المعطى انطلق "أدونيس" إلى دراسة شعر الشنفرى الذي يعد النموذج الأول للشعراء الصعاليك يقرب طبقاته منقبا عن مبادئ الرفض خاصة قصيدته المشهورة (لامية العرب)، والتي يقول فيها مصرحا بتمرده وخروجه عن نظام القبيلة:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم
فإني إلى قوم سواكم لأميل
فقد حمت الحاجات، والليل مقمر
وشدت لطيات مطايا وأرحل
وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى
وفيها لمن خاف القلى متعزل.

فكان مما وصل إليه أن المحور الأساسي الذي تقوم عليه قصيدة الشنفرى هو محور الرفض، رفض القبيلة والمجتمع، إنه بالتعبير الحدائثي رفض الأنا للآخر، والذات للمجتمع فهذه الذات المرفوضة من طرف المجتمع لا تقف متسائلة عن أسباب الرفض، بل تحاول من خلال سلوكاتها أن تخلق مجتمعها الخاص بها، مجتمع الحرية والرغبة في تحقيق ما منعها منه السلطة/المجتمع القبيلة، العادات، على أساس من هذا المفهوم تقوم القصيدة عند الشنفرى على مفارقة نظام القبيلة بل وعند الشعراء الصعاليك أمثاله في المجتمع العربي التي تلغي فرديتهم وتفردهم لكن ستحقق لهم هذا التمرد والخروج للحياة التي يتطلعون إليها¹³؟

يقول الشنفرى في هذا المعنى:

لعمرك ما في الأرض ضيق على امرئ
سرى راغبا أو راهبا وهو يعقل
ولي دونكم أهلون سيد عملس
وأرقت زهلول وعرفاء جيأل
هم الرهط لا مستودع السر ذائع
لديهم ولا الجاني بما جر يخذل

لقد اختار هؤلاء الشعراء التوجه إلى حياة جديدة والميل عن الحياة التي تمنعهم عن العيش بحرية فألفوا الوحدة والصحراء والبرية واستأنسوا بوحوشها التي لا تذيع السر وتحفظه، ولا تخذل المخطئ ولا تعاقبه فأصبحت عندهم أفضل من الإنسان الذي يكشف السر ويفضح المخطئ بل ويعاقبه بحجة القانون والنظام يقول الأحيمر السعدي:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكدت أطيّر

هكذا أصبح عواء الذئب لديهم مؤنسا وفيه حنان وألفة خير من صوت الإنسان الذي يخذل أخاه ويدينه لأتفه الأسباب.

هذه هي المفارقة التي تعطي للرغبة فضاء أكثر اتساعا وزمنا أكثر حقيقة ويعطي للإندفاعات أكثر غموضا قوتها وحضورها، من هنا نفهم كيف اختار الشاعر النقيض الكامل لمجتمع الإنسان الطبيعة والحيوان، بينما يعني هذا الاختيار عند القبيلة أنه اختيار اللامعقول واختيار الممنوع والمحرم¹⁴.

ترى لماذا هذا الصراع بين القبيلة وأفرادها أهم غير ملتزمين بآداء واجباتهم أم أن القبيلة هي من قصر وفرض بالسلطان والقوة نفسه على الأفراد ، فلم يكن أمامهم سوى التمرد والرفض لهذه الممارسات ، لكن إذا خرج الفرد على هذه الجماعة هل بإمكانه أن يجد حرته التي صادرتها القبيلة (النسق).

ثالثا: حقيقة الأنا والآخر في لامية العرب:

من خلال ما تقدم من نماذج "لللامية الشنفرى" ، وما بدا فيها من رفض لنظام وقوانين القبيلة، ومن خلال خلفية "ميشال فوكو" التي استحضرتها "أدونيس" في قراءته للشعر العربي فترة ما قبل الإسلام، ولأن الشاعر هو مثقف القبيلة ولسانها وتاريخها ومؤرخها، فإنه يتبادر السؤال ما الذي نستلهمه من قراءة "أدونيس" واستحضاره هذه الخلفية والإسقاطية بين المثقف العربي في العصر الجاهلي وبين المجنون بالمنظور الفوكوي الذي يعتبر ضحية الرفض الآخر شأنه شأن نظيره الصعلوك؟

تعتبر مسألة الأنا والآخر من المسائل التي تناولتها فلسفة الحداثة وما بعدها، فقد بدأت صورة الآخر تظهر مع ظهور دراسات الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي والتي ارتبطت بملقعة عقد الهوية التي تعتبر من المفاهيم الأساسية التي ارتبطت بفلسفة الحداثة وطالما أخذت بالتشكيك فيما بعد الحداثة شأنها شأن الحداثة ذاتها والآخرة والغيرية، يقول

إنجليتون في هذا المعنى: « فأكثر المفاهيم السياسية الخاصة بما بعد الحداثة تعتمد على التعارض الذي بين الهوية والآخرية وقد يكون من المغزى أن نقول إن الشيء الذي يتم رفضه تماما هو تحكم الهوية في الآخرية والإختلاف... »¹⁵. وهذا يدل على أن مسألة الأنا والآخر التي تندرج تحت الهوية هي مسألة من مسائل الحداثة وما بعدها فهي مرتبطة بهما وتعد ركيزة من مرتكزات الحداثة، وموضوع خاضع للتشكيك فيما بعد الحداثة: «...إن فكر ما بعد التحديث هو أسلوب فكري يشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة، والعقل والهوية والموضوعاتية»¹⁶

هذا عن الهوية ومسألة الأنا والآخر في الفكر الغربي أما عن الفكر العربي فقد تبين أن هذه المسألة قديمة بل موعلة في القدم، قدم الشعر العربي في عصر ما قبل الإسلام وبالأخص عند الشعراء الصعاليك وهذا ما استقاه "أدونيس" من خلال استعمال آلية الحفر والتنقيب وتفكيكه لفكر الشاعر(المثقف) العربي أو بالأحرى للمجتمع العربي الذي انسلخت منه هاته الطائفة التي مثلت الرفض رفض الأنا للآخر في ذلك الوقت.

وعند تأمل المجتمع العربي قبل مجيء الإسلام والنظر إلى موروثه الثقافي من عادات وتقاليد و نثر وشعر خاصة نظرة تفكيكية بمعنى تفكيك للعقل والفكر من الجانب الثقافي، يتضح أن هذه الظاهرة ظاهر الرفض لها بعدها السيكلوجي وهذا لما يعيشه الشاعر العربي (الصعلوك) من قلق وتشتت وتناقض في الآن ذاته وذلك لأنه رفض النظام نظام الآخر بدعوى فعل الخير ومساعدة البائس المعدوم ومع احتراف السطو والغزو وتوزيع ما تحصل عليه على الفقراء والمحتاجين وفي ذلك إشارة إلى غياب العدالة الاجتماعية، لأن هذا النظام الذي يفرض سيطرته ويوجه الأوامر بدعوى تحقيق النظام لم يكن عادلا بين بني البشر فكيف ذلك وهم في مجتمع لا مكان للفقير والضعيف فيه، مجتمع يحتقر الفقير ويأكل القوي فيه الضعيف يقول الشاعر:

أقسم جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء والماء بارد

وما يعنيه الشاعر الصعلوك في البيت السابق أنه يؤثر على نفسه بتقديمه المساعدة لعدة أفراد ويهبهم ما كسبه ، بينما يكتفي هو بحسو الماء حتى ولو كان الماء باردا لا يكون معه زاد أو أكل ، بينما يعيش الأغنياء في مجبوحة وبذخ ولا يلقون بال لهذا المحتاج الفقير الذي لا يقوى على كسب قوت يومه وهذا ما يوافق قول الشنفرى في لاميته:

وإن مدت الأيدي إلى الزاد، لم أكن بأعجلهم إذ أجشع القوم أعجل

نعم إن الشنفرى يذم الانسان المادي الجشع، لأنه عجول إلى الزاد وإلى المادة عجول إلى الكسب والمنع إذ يمدح نفسه ويفتخر بها لأنه قنوع ولا يلقي بالا للمادة بينما يقدر الآخر المادة ويكتنزها والكسب يقول "أدونيس": « وفي هذا الصدد يجب أن نشير إلى أن الشنفرى عاش في عالم مادي وثني... »¹⁷، وهذا ما دفع بالشنفرى لمفارقة هذا العالم والبحث عن عالم آخر بعيد عن التمييز وبعيد عن تطبيق سلطة الأمر والنهي على فئة الفقيرة الضعيفة من المجتمع دون فئة أخرى.

إن كل الأسباب السابقة دفعت بالشاعر العربي(المثقف)، إلى رفض الآخر وليس رفض الآخر كإنسان بل رفضه كقانون مستبد وسلطة ظالمة وهذا دليل على أن الانسان العربي يكره سياسة الأمر والنهي بل يرفضها رفضا تاما وعليه يجب أن يكون عالمه الخاص به عالم الحرية والعدالة عالم دون قانون جائر ولا سلطة مستبدة « غير أن هذه القدرة التي يثبت بها ذاته، رافضا الآخر ليست حقيقية واقعية إلا في إطار القبيلة، في حركة العمل، وفي عمل الزمن وهكذا فإن قراره الذي يجعله موجودا خارج الموجود- إنما هو إثبات لاختلافه عن عالم المؤلف، لكنه لا يرفض الآخر بوصفه آخرا، وإنما يرفضه من حيث هو قانون/سلطة قامعة ، ومن حيث هو (متطول) كما يعبر: أي أنه يرفض كل ما يحد حريته، ويرفض عطاء الآخر»¹⁸.

إن الشنفرى كنموذج للشاعر (المثقف) العربي يسعى إلى تأسيس هوية خاصة من خلال البحث عنها انطلاقا من هذا الرفض للوضع الذي فرضته عليه عادات وتقاليد مجتمعه، إنه يبحث عن ذات أخرى تجعله يستقر بعد هذه المحاولات لدعوى مليئة بالقلق والتشتت والتشظي مع ذاته السابقة، إن ما قام به الشنفرى ورفاقه بمثابة ثورة على القديم ثورة على النظام والمبادئ ثورة على العقل العربي القديم كيف يفكر، هكذا أراد الشنفرى أن ينسلخ من هويته القديمة وبالتالي يفقدها ومن ثمة يعترب ويصبح غريبا ويعيش حالة الضياع وهي الصعلكة التي اختارها هو وأصحابه، إذ أصبحوا في غمرة التيه، لا يركنون إلى أية إشارة أو عنوان، لأنهم في عقر فضاء الإغراب والضياع الذي قال عنه هيغل: « إن يضيع الانسان شخصيته الأولى ويصير إنسانا آخر أغنى من الأول، أما عند ماركس فهو أن يفقد الانسان حريته واستقلاله الذاتي بتأثير أسباب اقتصادية، واجتماعية، دينية والغربة مرادفة للإستلاب لأن غربة النفس استلاب حريتها»¹⁹

أما حقيقة غربة الشنفرى ورفاقه فهي بقاء حالة الرفض بالنسبة لهم من طرف الآخر القبيلة/ النظام ، فالشعراء الصعاليك ظلوا منبوذين في المجتمع وبقي ينظر لهم على أنهم المتمردون الخارجون عن القانون. على أنهم رمز الفوضى وربما الإرهاب بالمفهوم الحالي الذي يحترف القتل والسلب والنهب وغيرها من صفات الثورة والتمرد.

إن هذه المسألة المطروحة في القصيدة العربية لامية العرب للشنفرى كنص تراثي احتوت على الاستشراف للمستقبل والتوجه له، إذ كيف تكون قضية الرفض رفض الأنا للآخر والبحث عن الهوية بين طيات هذه القصيدة التراثية والمعروف عنها أنها مسألة حديثة ظهرت بظهور فلسفة الحداثة وما بعدها والتي كانت خفية ومغطاة حتى أصبحت قضية لامعة من قضايا الفكر العربي المعاصر، والفضل بذلك يعود لأدونيس الذي قام بهذه التفكيكية والإسقاطية بين الشعراء الصعاليك العرب والمجانين بالمفهوم الفوكوي في الدولة الرأس مالية البورجوازي و التي أزال بها الغبار عن قضايا حديثة وما بعد حديثة كانت دفيئة في القصيدة العربية.

الخاتمة:

-تعتبر مسألة الأنا والآخر من القضايا القديمة الراسخة في الفكر العربي وهذا ما استقاه أدونيس من نص لامية العرب لما نظر لهذه المسألة من منظور حديثي وما بعد حديثي، فكانت إسقاطيته بمثابة تفكيك للفكر العربي والتي كشف بها عن قضية حديثة محطمة الا وهي مسألة الرفض رفض الأنا للآخر، وهي حقيقة متناظرة مع ما قدمه فوكو عن المجنون في الدولة البورجوازية والنظام الرأسمالي.

-يعتبر الآخر الطرف المقابل للأنا، حيث لا تتشكل معرفة ووعي الأنا إلا من خلال وجود الآخر، فتقف الذات متمثلة في مرآة الآخر، إما لترى ذاتها، أو ترفض ما يعرقل تقدمها ويعرقل حيلتها وهذا ما حدث مع الشاعر الصعلوك و رفضه نظام القبيلة لأنه واع بما تفعله وكذلك العكس بالنسبة للقبيلة وفيها للصعلوك.

- النصوص التراثية العربية مليئة بقضايا الحداثة وما بعدها، مثل مسألة الهوية، والتفكير مع الذات ضد الذات، والأنا والآخر، والاعتراب وغيرها فما فعله الشنفرى والفئة التي معه من رفض للآخر وبحث عن الهوية أكبر دليل على ذلك و من الأمور التي كانت تعتبر خفية أو دفيئة في الفكر العربي، حتى نفض عنها الغبار بآليتين أركيولوجيتين وهما الحفر والتنقيب إضافة إلى الإسقاطية التي اشتغل عليها أدونيس في كتابه "بدايات الأشياء".

- نستخلص كذلك من هذه الدراسة أن الذات العربية تعيش منذ القديم الكثير من الحالات التي كانت كانعكاسات أثرت على وضعها من بينها وجود الآخر وتأثيره عليها، سبب لها نوعا من القلق فطلت متأرجحة متشظية الأنساق، بين الرفض والقبول، بين مقالدة الآخر ومجاراته، وهذا ما أدى إلى تعدد الهوية في المجتمع العربي بل وغيابها في بعض المواقف.
- أن الرفض الذي نستخلصه من دراسة أدونيس للامية العرب ليس رفضا للإنسان كإنسان وإنما رفض للقانون المستبد رفض لسياسة الأمر والنهي، رفض لكل ما يمنع الحرية، رفض للتمييز وغياب العدالة الاجتماعية، إذ كيف يعيش البعض في ترف وبذخ بينما، لا يستطيع آخر الحصول بالكاد على قوته.
- أن الشنفرى يسعى إلى تأسيس هوية خاصة مغايرة، فهو يبحث عن عالم تكون هويته مخالفة لما نشأ عليه قومه وآبائه وأجداده هوية حرة لا تدعي الفضيلة بتطبيق قانون جائر لا يحقق العدالة ولا يجب الخير والسلام للجميع دون تمييز، هوية تدعو الإنسان لكي يعيش كإنسان.
- على الرغم من البراعة التي نجدها في قراءة أدونيس التحديثية للتراث، إلا أنه لم يسلم من الوقوع في المنطق الإسقاطي إذ من الصعب أن نقبل رفض الانتماء إلى مجتمع الإنسان والرغبة في الالتحام بمجتمع الحيوان والطبيعة انتقال (حركة ارتدادية)، من اللوغوس إلى الميثوس.

هوامش:

- 1- مُجد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي : ما بعد الحداثة تحديداً، دار توبقال الدار البيضاء المغرب ، ط1، سنة2007، ص5.
- 2- اسماعيل مهناة: الوجود والحداثة، هيدغير في مناظرة العقل الحديث، منشورات الإختلاف،- الجزائر العاصمة ط1 سنة(1435هـ-2014م)، ص102.
- 3- الزواوي بغوره: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية-دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط1، سنة 2000، ص42.
- 4- المرجع نفسه ص43.
- 5- مُجد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي المرجع السابق، ص10.
- 6- مُجد الشيخ ياسر: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط1، سنة 1996، ص11.
- 7- ينظر الرابط: أفول عصر التنوير وصعود ما بعد الحداثة في الوطن العربي بقلم (خلدون الشمعة) تاريخ النشر 2016/02/28، تاريخ الإطلاع جانفي 2021. <https://alarab.co.ok/>.

- ⁸ - تيري أنجليتون: مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة أحمد حسان، دار نوارا للترجمة والنشر، ط2/1997، ص116.
- ⁹ - ينظر يوسف وغليسي : النقد الجزائري المعاصر من اللانسوية إلى الألسنية ،رابطة دار الثقافة -الجزائر، دط،سنة2002، ص165
- ¹⁰ - ينظر المرجع نفسه ص166/165.
- ¹¹ - ينظر عبد الغني بارة إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، الهيئة المصرية ،(دط)،2005.
- ¹² - فوكو ميشال تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد ،المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء المغرب ، ط2006،1، ص72.
- ¹³ - ينظر أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب ط1989،1، ص88.
- ¹⁴ - المصدر نفسه، ص88.
- ¹⁵ - تيري أنجليتون :أوهام ما بعد الحداثة ،ترجمة منى سلام ،مراجعة سمير سرحان ،مركز اللغات والترجمة ،أكاديمية الفنون،دط،سنة 1996، ص218.
- ¹⁶ - المرجع نفسه، ص07.
- ¹⁷ - أدونيس: المصدر السابق، ص91.
- ¹⁸ - نفسه، ص93.
- ¹⁹ - جميل صليبيبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، دط، 1982، ص765.