الفصل الثاني

مسألة المنهج الأدونيسي في الثابت والمتحول

تعود جملة المزالق والمخاطر التي وقع فيها أدونيس في «الثابت والمتحول» - وهى الأطروحة التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة الياسوعيين- إلى المنهج الذي تبناه في دراسة الثقافة العربية، وهذا ما أجمع عليه النقاد، دون أن يمس ذلك الإجماع طبيعة المنهج المتبع، فقد تعددت المناهج وتباينت بتعدد النقاد وتباين طرحهم لهذه المسألة الخطيرة.

إن الجهد الاستكشافي الذي طرحه أدونيس« ينهج في النهاية نهج الشك الديكارتي الذي ينطلق من الشك في كل شيء ليصل إلى اليقين، والذي يجب أن يتحرر من كل فكرة مسبقة ومن كل حقيقة شائعة مألوفة، فاليرى[1].على حد تعبير عبد الله عبد الدائم الذي تنكر لهذا النهج الأدنوسي معلنًا بأنه يقود إلى أفكار مميتة، وإلى دروب عتيقة يحسبها بكرًا لم تمس[2].

وإذا كانت الحياة العربية الإسلامية قد عرفت منحنيين أساسيين في النظر والعمل، منحى التحول ومنحى الثبات. يقدم عبد الله عبد الدائم عرضًا سريعًا لهذين المنحنيين فيقف عند مفهوم الثابت والمتحول وتجليهما في ميدان الدين والسياسة والأدب مع التلميح لإنكار أدونيس للعلاقة الجدلية بينهما، إنها علاقة تعارض وتضاد بين طرفين ينفى كل منهما الآخر، والناقد بعد ذلك يناصر أدونيس في مسألة وجود هذين التيارين إلى حد بعيد، معترفًا بفضل أدونيس في تحليل خصائصهما دينيًا وأدبيًا وسياسيًا، لكنه يختلف مع أدونيس حين«جعل منهما خطين متوازيين لا يلتقيان، علاوة على إنكار العلاقة الجدلية بينهما، فالتياران وكما يرى عبد الله عبد الدائم تفاعلا وتبادلا العطاء، وأدى تفاعلهما إلى مزيد من الغنى في الحياة العربية، واستطاع أن يبنى على مر الزمن حضارة متطورة، صوب التجديد دون أن يبدو ذلك مناقضًا لأصول خارجة على جوهر الفكر الديني.»[3].

وحينما يطرح الناقد مسألة«الثبات والتحول في الأدب»، فإنه ينكر القسمة الحادة بينهما إذ« من العسير هاهنا أن نقر بهذه القسمة الثنائية الحادة، وأن تقول بأن تيار إنكار الشعر وتسخير الأدب للأغراض الاجتماعية والعودة إلى القديم فكرًا وأسلوبًا، وإن التيار الثاني ظل غريبًا في دياره...فالتياران تفاعلا وتبادلا التأثر منذ أوائل العصور الإسلامية بل منذ أيام الجاهلية نفسها.»[٤].

ثم يقدم الناقد جملة من الشواهد والأدلة لتوكيد هذا التفاعل بين التيارين:

أ- قصة إنكار الإسلام للشعر وذمه للشعراء لها كما نعلم أسباب مبدئية وأخرى عملية؛ فالأسباب المبدئية تتلخص في توكيد الدعوة الإسلامية للقيم الجديدة في الحياة، والقضاء على الكثير من عادات الجاهلية في الحياة الأدبية وسواها، وأرادت خاصة أن تضع إعجاز القرآن الأدبي في منزلة فوق الشعر وفوق بلاغة البلغاء، من هنا أرادت الدعوة أن تؤكد أن القرآن غير شعر العرب وأدبهم وبلاغتهم، ولهذا التأكيد دوره الأساسي في خضوع العرب للدين الجديد.

أما الأسباب العملية التي قادت إلى حملة الإسلام الأولى على الشعر أو على بعض الشعر، فتعود إلى هجاء مشركي مكة للنبي واستبداد شعرائهم في مهاجمته وخصامه، ولهذا استنجد الإسلام ببعض الشعر على بعضه الآخر، واطمأن لمنافحة حسان بن ثابت أو سواه لمشركي مكة وطلب إليه أن يهجو هؤلاء المشركين«ومعه روح القدس».

وبعد زوال هذه الأسباب المبدئية والعملية الأولى لا نجد في واقع الشعر العربي ما يشهد على الالتزام بها وما يدل على الاستمرار في موقف العداء لغير الشعر الديني الأخلاقي الملتزم ولو كان الأمر كذلك، لما شهدنا تلك الثورة الكبرى من الشعر في العصور المختلفة للدولة العربية الإسلامية.

ب- أما ضمور الشعر بعد ظهور الإسلام وفى مرحلة الفتوح الأولى خاصة فأمر طبيعي لانشغال المسلمين بأغراض الدين الجديد وبأعباء الفتوحات، وهنا يستشهد

الناقد بقول لصاحب الطبقات ابن سلام الجمحي: «جاء الإسلام فتشاغلت العرب عن الشعر، تشاغلها عنه بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهيت عن الشعر وروايته»، ومع ذلك ظهر شعر الفتوح الذي تأثر بالجو الإسلامي.

ج- أما في العصر الأموي فقد عاد الشعر إلى مسيرته الأولى، ولم تبق آثار تذكر لتروع المسلمين من الشعر ونبذهم للشعراء وانفتحت الحضارة الإسلامية لفنون الشعر والآداب المختلفة. أما أن يكون هذا الشعر الذي عاد قويًّا غنيًّا شعرًا مقلدًا للشعر الجاهلي، مستمسكا بعموده، بعيدًا عن التأثير بالبيئات الجديدة التي عرفها المسلمون بعد الفتوح، وهذا القول لا يجد الناقد ما يؤيده، وهنا يطالب بضرورة عودة أدونيس إلى كتاب شوقي ضيف«التطور والتجديد في الشعر الأموي »، ليثبت له بأن العصر الأموي لم يكن عصر ركود في الشعر.

د- وفى العصر العباسي - من باب أولى- لم تكن الحدود فاصلة بين تيار التجديد وتيار التقليد في الأدب، ولم يكن التيار الغالب التيار المتأسي بالشعر الجاهلي، بالأصول الشعرية الأولى، ولم يكن التجديد وقفًا على الموالى وغير العرب، وكان هنالك في الواقع ينمو ويلبس لباسًا جديدًا يومًا بعد يوم ويتأثر بالبيئات الحضارية والثقافية المختلفة، ولم يخل هذا التطور بطبيعة الحال من بعض الصراع وبعض الجدل، ويذكر شاهدًا واحدًا يمثل بموجبه للصراع بين القديم والجديد؛ ويعنى به ما ثار حول شعر أبى تمام من خصومات.

وينتهي الناقد بعد هذا التحليل إلى أن الانقسام الحاد بين التيارين«الثبات والتحول في الأدب» لم يكن له وجود سواء في ميدان السياسة أو العقيدة أو الأدب، والأمر في النهاية عنده هو أمر تأثر وتأثير متبادلين(٥).

هذه هى جملة الشواهد التي قدمها عبد الله عبد الدائم ليؤكد بموجبها خاصية التكامل والتفاعل والتأثير بين منحى الثبات والتحول مندًا بقسمة أدونيس الحادة بين هذين التيارين وتجليهما في ميدان الدين والسياسة والأدب، وذلك بعد أن أنكر

النهج الذي اتبعه أدونيس((التيار الديكارتي) كما يصفه الناقد)، وهو الدأب الذي أوقع أدونيس في مثل هذه المزالق.

وناقد آخر هو محمد كامل الخطيب الذي تقدم بدراسة قيمة حول«منهج أدونيس في الثابت والمتحول»، ويستهل هذه الدراسة بنقد يوجهه لأدونيس حين استبعد الإطار الحضاري الذي نشأ فيه الإسلام، وبالطريقة التعسفية نفسها يستبعد البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج- إذ هى- كما يرى الناقد- الفترة موضوع الدراسة، فالبنية الأيديولوجية الفوقية لا يمكن أن تكون بمعزل عن البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج.

وإذا كانت حجة أدونيس في استبعاد البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج تعود بالدرجة الأولى إلى عدم وفرة المصادر، وعدم القابلية والتهيؤ للخوض في هذا المعترك، فهذه الحجة أو الاعتذار لم يعد مقبولًا لدى النقاد لسببين رئيسيين:

١) ليس بالإمكان دراسة وفهم أية بنية فوقية، دون أن تكون هناك دراسات وفهم للبنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، فعلى أدونيس أن يدرس البنية الاقتصادية حتى تكون هذه الدراسة تأسيسًا لدراسة البنية الفوقية.

٢) الزعم بعدم توفر المصادر لا يعفى صاحبه، فبإمكان أي دارس عاد إلى التاريخ أن يعدد للكاتب مجموعة من المصادر هو التاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للفترة موضوع البحث، والمشكلة لا تكمن في قلة المصادر أو عدم كفايتها، بل هى مشكلة المنهج المتبع، إنه الهرب من المنهج العلمي إلى تفكير الكاتب، التفكير القائم على الفصل بين الواقع والفكر، بين البنية الفكرية والبنية الاقتصادية، بين الفكرة التي تظهر وبين الإطار الحضاري والاجتماعي الذي تتجلى ضمنه هذه الفكرة، فتصبح إضافة متقدمة لهذا الإطار الاجتماعي الإنساني[٦]. ثم ينفذ الناقد إلى منهج أدونيس«عن المنهج المجاز» فيقدم نصًا لأدونيس يوازن فيه بين الإنسان الصوفي بامتياز والإنسان المسلم، هذا ناهيك عن انتصاره لاتجاه الصوفي

مقابل إسقاطه الاتجاه العقلاني، ومن النص نفسه يستنبط الناقد تبنى أدونيس للمجاز تبنيًّا فكريًّا لا شعريًّا ولا بلاغيًّا، ومن هذا التبني تبدأ مناقشة الناقد لمنهج أدونيس الذي يسميه بالمنهج الاستعاري، حيث لا يوازى أدونيس ولا يربط بين الفن والطبيعة، بين الفكر والواقع، إنه يوجد بين الفكر والواقع انفصالاً وموازاة، ولا يستنبط علاقة الجدل والتفاعل تبعًا لذلك، فإن الحياة الفكرية في هذا البحث تنمو موازية للزمن- أي خارجه- بتعبير آخر للحياة الفكرية والثقافية زمنها الخاص لا يدخل في علاقة جدلية – ترابط، تأثر، تفاعل – مع الزمن الموضوعي أي الزمن التاريخي الاجتماعي.

هذا وقد أشار الناقد إلى أن أدونيس قد حاول أحيانًا مثل هذا الربط، لكن الفكرة الموجهة والممنهجة لبحثه والتي تفصل بين«عناصر الثبات» و«عناصر الحركة»؛ أي الاتباع والإبداع، أدت، عبر البحث ككل، إلى إيجاد انفصال وبالتالي موازاة بين عناصر كل اتجاه[٧].

وإذا كان أدونيس قد عمل على الفصل بين عناصر الثبات والتحول وهى الفكرة التي يقوم عليها منهجه، فإن هذا المنهج أدى بدوره إلى رؤية الحركة التاريخية، الاجتماعية، الثقافية كعملية جدل وتفاعل، فإنكار جدلية التأثر والترابط والتفاعل بين عناصر الثبات والتحول، كل ذلك قاد ووجه بحث أدونيس وجهة مغايرة تفتقر للدقة والوضوح ويستدل الباحث عن خطورة النهج الاستعاري في عملية الفصل بالمذهب الرومانسي والوصفية.[٨]

هذه الشواهد التي انتقاها الناقد لا تمثل في نظرنا سوى استثناء بسيط أمام ثقافة عربية استطاع أدونيس أن يخضعها إلى ثنائية«الثبات والتحول»، فأدونيس هاهنا انطلق من الكل والناقد انطلق من الجزء وما قيمة الجزء أمام الكل. وإذا كانت ثمة استثناءات لا يمكن إخضاعها لنظرية الثابت والمتحول فإننا نقول كما قال العلماء: الاستثناء يؤكد القاعدة، ومع ذلك كله فإننا نشاطر محمد كامل الخطيب والنقاد

الآخرين في نبذهم للقسمة الحادة بين الثابت والمتحول وما انجر عن هذه القسمة من تعصب أعمى لمتحول أدونيس، وسأعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

ويقفي محمد كامل الخطيب دراسته القيمة عن منهج أدونيس في «الثبات والتحول» بثمان نقاط خلافية: النقطة الأولى تتعلق بوصف أدونيس للذهن العربي ويرى في ذلك تعسفا. أما الثانية فتتعلق بأحكام أدونيس التعسفية، والمضادة للمنهج العلمي، موضحًا بأنها تهدف إلى تسويغ عناصر الحركة التي تفرض نفسها. وأما الثالثة فتربط بوصف أدونيس للإنسان العربي إذ ليس من المنهجية العلمية في شيء أن نطلق عليه أحكامًا نهائية. وأما الرابعة فترتبط بفكرة الفصل، إذ قدم على اليابسة وأخرى في الماء، وما عاد يفيد أحدًا، وتحت ستار منهجية عملية مقدمة بلغة تقريرية صارمة وكأنها تعطى الأحكام النهائية القاطعة. والنقطة الخامسة يخفف فيها الناقد من وقع سياطه النقدي، فيصرح بأن مخالفته للكتاب في منهجه وبالتالي في نتائجه، فهذا الخلاف على المنهج لا يحول دون تقدير الجهد المضني، والبحث الدؤوب، وهما ما تميز بهما البحث. وأما النقطة السادسة فيعود فيها الناقد ليخالف أدونيس في دعوته الرامية لنقد التراث بأسلحة من داخله، وليس من خارجه، فذاك خطأ منهجي يدل على موقف طبقي فكرى، فنقد التراث من داخله إنما هو تكرار لهذا التراث، وليس نقدًا، فالصوفية والإمامية - وهى الأسلحة التي يدعو الكاتب إلى انتقاد التراث بواسطتها - ليست إلا شكلًا من أشكال التراث العربي، وبالتالي هى موضوع للنقد ولا يمكن أن تكون أداة[٩].

تلكم هى جملة الانتقادات التي وجهها محمد كامل الخطيب لمنهج أدونيس الاستعاري - كما وصفه النقاد- وما آل إليه هذا المنهج من فصل بين البنية الأيديولوجية الفوقية والبنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، ثم الفصل بين الفن، والطبيعة والواقع والفكر والثبات والتحول، وما يعترى ذلك من تنكر، وانكسار للعلاقة الجدلية بين هذه الثنائيات، هذا ناهيك عن التعسف الأعمى، والتكلف المباغت من أجل إخضاع نواميس الثقافة العربية لثنائية الثبات والتحول، ثم

التكلف في التوحيد بين حركات فكرية وثقافية متناقضة فيما بينها ومحاولة نقدها بأسلحة من الداخل. هذا عمومًا عن دراسة محمد كامل الخطيب.

ويبلغ التهجم على منهج أدونيس أقصى مداه في كتابات جهاد فاضل «...فالمؤلف (أدونيس) لم يكن لديه منهجه، وبالتالي لم يكن ما كتبه تطبيقًا لمنهج، إنها أفكار منثورة كيفما اتفق، خيالية أحيانًا، شعرية وغير عملية أحيانًا أخرى، ومتناقضة دومًا، فبأي منطق مثلاً يمكن اعتبار الإمام الغزالي ثابتًا؟ الباحث القلق والمقلق الذي عاش تجربة فذة في «المنقذ من الضلال» والذي أثرى الفكر الإسلامي أيما إثراء»[١٠].

فالناقد هاهنا ينفى أن يكون لأدونيس منهج، ويمتد هذا النقد إلى أفكار أدونيس الشعرية والخيالية، وإنها أفكار متناقضة كيفما اتفق، ويستمر الباحث متسائلا«أليس من التعسف الخالي من الموضوعية اعتبار كل خارج متحولاً أي مبدعًا؟ ولماذا عندما نتفحص أبطال أدونيس في «التحول» لا نجدهم في غالبيتهم إلا من الأقليات الدينية أو العرقية الحاقدة، ولماذا نجده عندما يعرض لأفكارهم ويحيطها بكل عناية، ويتعسف فيستر عيوبهم بل يصورهم على غير صورتهم الثابتة»[١١].

ويدلل جهاد فاضل عن تعسف أدونيس وتعصبه لأبطاله بابن الراوندي اليهودي الذي هو عند أدونيس صاحب نظرية فلسفية متكاملة، ويناقض أدونيس في هذه النقطة انطلاقًا من الأبحاث الأخيرة التي صورت بطل أدونيس هذا في صورة كاتب مأجور. وأبو نواس عند أدونيس مفكر عصري ينسب إليه من الرؤى والأفكار ما لم يدر إلا بذهن أدونيس[١٢].

لعل جهاد فاضل أراد بهذين الشاهدين أن يؤكد طعناته المسمومة لمنهج أدونيس بعد نفيه.

وحينما نمضى إلى حسن الأمرانى فإننا نجده يأخذ على أدونيس جملة من المآخذ كان السبب فيها عدم تحديد المصطلح من جهة، واتكائه على مفهوم سابق للحداثة

في دراسته، يقول - والقول للأمراني-: «...تحديد المصطلح إذن أمر لازم عند كل تقويم أو تقييم. وإذا كان الكاتب يوهمنا أنه يعرض تجليات المفاهيم أو المعاني، كما أفصح عنها التراث المدروس، فإن دراسته تكشف بوضوح أنه قد حدد سلفًا مفهومًا ثابتًا للحداثة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بـ«الخروج» عن الأصل، هذا الأصل الذي هو في نهاية المطاف: الإسلام...»[١٣].

هذه الرؤية المهيمنة كما يرى الأمراني[*] أصابت منهج أدونيس بكثير من الفساد، وتمظهر ذلك في سيادة المنهج الانتقائي، وما انتهي إليه من نتائج خاطئة [١٤]، وهنا يختلط الأمر لدى الأمراني في عدم تمييزه بين الأصل والتقليد، حيث صار أي انتقاد للتقليد كأنما هو انتقاد للأصل، وأي دعوة للتجاوز سوف يجرى تأويلها على أنها تجاوز للأصل؛ بمعنى إلغاء الأصل ورفضه، وليس تجاوزًا للتقليد. هنا يصبح أدونيس متهمًا ويصبح مارقًا. وكما هى القاعدة الجنائية فإن لكل متهم حق الدفاع والمرافعة ضد الاتهام، وهذا هو السر وراء هذه (السيرة الشعرية) لأدونيس، الصادرة عام ١٩٩٣م؛ أي بعد أربعة عقود من تكسر النصال على النصال. والإجابة تأتى بالإعلان عن«شهوة الأصل»، هذا التعبير الذي يستعيره أدونيس من فاليري[١٥]. ولذلك نجد أدونيس قد عمل جاهدًا على ضرورة فك العلاقة بين مفهومي التقليد والأصل، فلفظة«تقليد» تشير إلى أمرين: أصل، ومحاكاة للأصل. وكانت لفظة «الأصل» تعنى بالنسبة إلينا الشعر الجاهلي والقرآن والحديث النبوي. لذا حين كنا نقول عبارات مثل«شعر تقليدي» أو«فكر تقليدي» لم نكن نعني بهذا شعر الأصل، أو فكر الأصل، وإنما كنا نعنى النتاج الذي استعادهما في العصور اللاحقة بطريقة تنميطية اجترارية. وحين كنا نصف قصيدة بأنها تقليدية، لم نكن نطلق عليها هذه الصفة لمجرد كونها موزونة، وإنما لأسباب أخرى، وحين كنا نقول بالرفض أو التجاوز أو التخطي كنا نعنى على الأخص رفض القراءات التي فهمت الأصول بطرق لم تؤدى على الكشف عن حيويتها وغناها، بقدر ما أدت على قولبتها وتجميدها[١٦].

هذا وقد أضاف حسن الأمراني إلى الانتقادات السالفة مسألة استرجاع أدونيس للرؤية الاستشراقية في محاولته، وهى رؤية تعمل على توكيد (المركزية الأوروبية)، ويمثل لذلك بنص لأدونيس يقرن فيه بين الشاعر وبين المجنون والشاعر والكاهن والشيطان، فأدونيس هاهنا يستعيد أطروحة (مارجليوث ـ Margilioth) عن أصول الشعر العربي، والحق أن القرآن الكريم لا يقرن بين الشعر والجنون والسحر والكهانة كما توهم أدونيس ومن سبقوه من المستشرقين.

وإذا كان أدونيس قد دعم موقفه هذا بالحديث الشريف « إن من البيان لسحرا» مستخلصا من ذلك«أن من البيان ما يؤثر في العقل والقلب تأثير السحر» فإن حسن الأمراني ينتقد فكرة تناول أدونيس للنص بمعزل عن إطاره العام، وهذا ما قاد البحث إلى مفاهيم خاطئة، إذ من العجب القول«إن النبي(ص)كان يذم البيان لذاته» وحديث الرسول (ص) «إن من البيان لسحرا» يدل على الإعجاب الكبير لا الذم[١٧].

وإذا كان حسن الأمراني قد عمد إلى وصف منهج أدونيس بالانتقائي، مؤكدًا ما يعتري هذا المنهج من فساد وخلط في رؤيته المهيمنة على الثقافة العربية، وكان قد بين مصدر هذه الرؤية حينما التفت إلى الروح الاستشراقى المهيمن على أفكار أدونيس، وهي نقطة التفت إليها نبيل سليمان من قبل مع الإشارة إلى تناقض أدونيس الذي ألح على أن الاعتماد على المستشرقين ليس دوما بالنقل الحرفي لنظرياتهم، وأدونيس في منظور نبيل سليمان هو أقوى وأذكى من أن يفعل ذلك[١٨]، ويعرض في محطة أخرى إلى منهج أدونيس في «الثابت والمتحول» مشيدًا بطموحه يقول:« إن طموح أدونيس لكبير حقا وهو ليس أقل من تقديم تاريخ فينومولوجي للثقافة العربية يتناولها معزولة عن القاعدة المادية لها معولاً على التدقيق في جدلية الظواهر الثقافية فيما بينها »[١٩]، ذلك هو التصور الذي طرحه نبيل سليمان عن

منهج أدونيس، المنهج الذي يقوم على دراسة تاريخ فينومولوجي للثقافة العربية مقفيًا ذلك بتساؤل عن الجانب النقدي للتاريخ المذكور.

هذا وقد وضح حسين مروة منهجه في قراءة التراث، بأنه منهج المادية التاريخية الذي يعتمد في قراءة التراث على أساسين:

١- اعتبار التراث واقعًا تاريخيًّا مرتبطًا بظروف تاريخية معينة، والنظر إليه على أساس مقاييس هذه الظروف؛ أي أن نراه ضمن إطار محدد لا يتجاوز حدود زمانه أو مكانه.

٢- إن الرؤية للتراث في إطار ذاك تستمد مقوماتها من المعرفة المعاصرة أو من المفاهيم المعاصرة، فهنا إذن عنصران: تراث يحدد بإطار الماضي، ورؤية تتحدد بالمعرفة الحاضرة؛ وأعنى بهذه المعرفة هذا المنهج المادي التاريخي[٢٠].

من هذين الأساسيين ينفذ حسين مروة لمنهج أدونيس في «الثابت والمتحول»، إذ ألفيناه ينتقد أدواته الإجرائية، وهو في ذلك يختلف جذريًّا مع نظرة أدونيس للتراث يقول: «...يبدو منهج أدونيس مثاليًّا لا تاريخيًّا لأنه جرَّد الفكر العربي من ظروفه التاريخية، ويدرسه كفكر منعزل عن واقع مجتمع عربي في العصر الوسيط وسائر العصور الأخرى التي تناولها بالدراسة، كما اختلف معه في «الثابت والمتحول». فإن المتحول والثابت عنده لا يتفق مع مفهوم الصيرورة التاريخية للواقع الاجتماعي ...»[٢١]، وهنا نلحظ وصفا آخر لمنهج أدونيس إنه النهج المثالي وحسبنا أن نعلم أن تحديد حسين مروة لمنهج أدونيس يفتقر إلى حد كبير لحيثيات ذلك المنهج.

بعد هذا العرض السريع لمواقف النقاد من منهج أدونيس في «الثابت والمتحول» وهو العرض الذي لا يخرج في إطاره العام عن جملة من المواصفات للمنهج (النهج الديكارتي، النهج الاستعاري، النهج الانتقائي، النهج الفينومولوجي، النهج المثالي). هذا ناهيك عن إجماع النقاد على فساد منهج أدونيس؛ حيث تمظهر ذلك عمليا في التكلف والتعسف والتعصب للمتحول، ثم التوحيد بين حركات فكرية

ودينية متناقضة فيما بينها، هذا علاوة عن الفصل بين الثبات والتحول والاتباع والابتداع من جهة، وبين الدين والأدب من جهة أخرى.

وأعتقد أن اتخاذ أي موقف من هذه الانتقادات لا يتأتى ولا يكون المرء فيه منصفا إلا بالعودة من جديد إلى معاينة منهج الناقد وتجلياته عمليًا؛ بمعنى يجب علينا إعادة النظر في كتابات أولئك النقاد انطلاقًا من نصوص أدونيس لعلنا بهذه الكيفية نستحدث علاقة بين نقدنا والنص المنقود خاصة، وأن هذه العلاقة قد غيبت ملامحها في طروحات النقاد.

لا أحد من الباحثين المنصفين ينكر وقوع أدونيس تحت مظلة عدم الانضباط المنهجي في دراسة«الثابت والمتحول» فهو- في هذا الفهم- لا يقدم رؤيته الخاصة والمتميزة للتراث وإنما يعرض- فيما يقول- « لما يمكن تسميته بتاريخ ظواهري فينومولوجي للثقافة العربية، كما تكشف عنه الوقائع والأفكار التي تجمع على صحتها الأطراف التي وضعتها أو تبنتها»[٢٢].

وحينما ينتقل أدونيس إلى الشعر والشعراء يكون معيار الحكم على إبداعهم هو تحللهم من القيم الدينية والخروج على المجتمع، إنه – بكلمات أخرى- يوحد بين السلوك والشعر. وهو في هذا لا يختلف – جوهريًا- عن الأيديولوجية التي حكمت على هؤلاء الشعراء بالطرد والقتل أو الحبس بناء على سلوكهم أو على مضمون شعرهم. ولا يقف أمر الانحياز عند التوحيد بين السلوك والشعر، بل يتجاوز ذلك إلى اعتبار الشعر لذة خالصة، ولذة جنسية على وجه الخصوص.

إن إنجاز عمر بن أبى ربيعة في كونه يؤسس « ما يمكن تسميته بالنزعة الشهوانية أو الإباحية في الشعر العربي، وهو بذلك يتابع ما بدأه امرؤ القيس. إن شعرهما يستمد أهمية خاصة من كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم، دينيًا أو اجتماعيًا،...فشعرهما محاولة للخروج عن المجتمع: كل خروج على تقاليد المجتمع

بذاته قيمة؛ لأنه يعلن« اللاخطية، فاللذة هي وحدها القيمة». »[٢٣]، هنا يتعامل الباحث مع الشعر على أساس أنه يرضى نزوة ويشبع شهوة.

لم يعد الشعر تأسيسًا لرؤية جديدة للعالم تتجاوز كل الرؤى القديمة وتتحرر منها[٢٤]، بل صار تدنيسا للمقدسات، ولعل هذا ما جذب الباحث في شعر امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة« نحن لا شعوريًّا، ضد كل«ثمر محرم»، لذلك نعجب بكل من يدنس هذا الثمر ويمتهنه. هذا الانتهاك يفتح ثغرة من الضوء في ظلام العادات أو الأخلاق، ومن خلال هذه الثغرة نلمح كيف يتهدم العالم القديم، أو تتهدم عوائق الحرية. هذا الانتهاك فساد أو ضلال. لكن حين يكون المجتمع قائما على الضلال، فإن ضلال الخروج عليه يصبح الفضيلة الكبرى، ومن هذه الناحية يمكن تحديد القوة أو الطاقة الثورية بأنها هى القادرة على خلخلة الأساس الراهن للأشياء وتغيير الواقع»[٢٥].

وحين يتعامل الكاتب مع شعر جميل وأبي نواس وأبي تمام، فإنه يقدم قراءته «الخاصة» لهذا الشعر، وفى هذه القراءة يبدو الانحياز - الذي قال به النقاد سابقًا- واضحًا في عملية التأويل التي يقوم بها الكاتب لهذا الشعر وقد نجد عند الباحث ما يسوغ – نظريا- هذه القراءة لهذا الشعر، على أساس أن «القراءة لها مستويات تابعة لمستوى القراء، فلا يمكن أن يصل قارئ النص الإبداعي بهذا المعنى إلى«حقيقته» النهائية. القارئ بهذا المعنى«يخلق النص». إنه خلاق آخر يواكب خلاق النص. والنص الإبداعي بهذا المعنى هو أفق من الدلالات أو من «الحقائق» وليس «مكانا» لفكرة أو مجموعة من الأفكار، نراها ونلتقطها بوضوح، واحدة تلو الأخرى »[٢٦].

وقد نتفق مع أدونيس في الرؤية لعلاقة القارئ بالنص، بشرط أن يكون ذلك نهجًا عامًا يحكم رؤية الباحث للنصوص الشعرية القديمة، ولا تقتصر على نصوص منتقاة بناء على رؤيا مسبقة تقوم على ثنائية الفصل بين منحى الاتباع ومنحى

الإبداع، وهو منزلق خطير لم ينج منه أدونيس في امتطائه لصهوات الثبات والتحول.

وإذا كان شعر عمر بن أبي ربيعة يتجاوز واقعه بالرفض والخروج، كذلك يكون شعر جميل خروجا على مفهوم الحب التقليدي، والحبيبة في شعر جميل ليست«كائنًا فرديًّا مشخصًا، وهي تتحول إلى فكرة، وتصبح رمزًا للمنطلق فينتج عن ذلك ثلاثة أمور: الأول هو أن الحبيبة تحب لذاتها، كما يحب الله، لا رغبة ولا رهبة، لا طمعا في اللقاء ولا خوفًا من الغياب، والثاني هو أن الحب لم يعد يستمتع بالحاضر، بل بالمستقبل. والثالث هو أن الحب يفلت من سيطرة المحب، فلا يعود قادرًا أن يواجهه، ويصبح عاجزًا في الوقت نفسه عن تفسيره»[٢٧].

هذه قراءة لا تختلف كثيرًا عن قراءة ابن عربي الصوفية لشعر جميل، وهى قراءة يشير إليها الباحث نفسه[٢٨]، وهنا نلحظ كيف أن أدونيس كان مخلصا مع نفسه حينما دعا إلى نقد التراث بأسلحة من الداخل، لكن نبيل سليمان يرى في الموقف الأدونيسي خلطًا وتناقضًا[٢٩]. وأما محمد كامل الخطيب – وكما رأينا سابقًا- يعارض أدونيس في هذا الدأب متجاهلًا تلك القيم الجمالية والمعرفية التي تتولد من رحم القراءة الصوفية للنص الشعري. وكان من المقرر أن لا يتحاشى هذان الناقدان قراءات أدونيس الصوفية التي امتدت أيضًا إلى شعر أبى نواس، أين طابق الباحث مطابقة شبه تامة بين الرؤية الصوفية للعالم - كما حللها في مبحث « الحقيقة والشريعة، الباطن والظاهر»-[٣٠]، وبين الرؤية الشعرية لأبي نواس للخمر، وهى حلم ولها فعل الحلم تكتشف المجهول، سواء في الذات أو في الطبيعة، وتقتلعنا من وحل الأشياء العادية وتقذف بنا فيما وراءها، وتعلمنا أن المرئي وجه للمرئي، وما نراه ونحسه ليس إلا عتبة لما لا نراه ولا نحسه، وتجتاز بنا هذه العتبة، حيث تزول الفواصل ويصبح الباطن والظاهر واحد. وكما أنها تنقلنا، ضمن المكان إلى المكان الخفي الأخر. فإنها كذلك تنقلنا، ضمن الزمن إلى ما يتجاوز الزمن حيث يحمى

زمن الاصطلاح، زمن الدقائق والساعات الليل والنهار، وحيث تتحول الحياة إلى ما يشبه النشوة الدائمة»[٣١].

الخمر عند أبي نواس - في هذه القراءة- معادل للتجربة الصوفية التي تستهدف الوصول إلى المطلق والاتصال به، إنها تجربة تعيد للإنسان وحدته المفتقدة - معرفيا- مع الأشياء والعالم والله، إن الخمر ليست عادة سلوكية ولكنها تجربة حياة.

هذه الشواهد تكشف عن تأثر أدونيس بالتجربة الصوفية مصطلحًا ومفهومًا، كما تقودنا أيضًا إلى التشكيك في بعض التهم النقدية التي وجهت لمنهج أدونيس، إنها تناست مثل هذه الشواهد لإسقاط منهج الباحث كلية.

إننا وإن ناصرنا هذه القراءة الأدونيسية للشعر في إضاءتها الصوفية، فإننا مبدئيا نتفق مع نقاد أدونيس في قولهم بالانحياز غير المنضبط منهجيًّا بالوعي بعلاقة الجدل بين الذات وموضوعها، هنا تكمن معضلة أدونيس في تعامله مع معنى الإبداع، سواء على مستوى الشعر أو الفكر، إنه الانحياز الذي جعله يضع في جبة واحدة شعراء يقوم موقفهم على الرفض(امرؤ القيس- أبو نواس) مع شعراء يقوم موقفهم على الالتزام(شعراء الخوارج والشيعة) مع شعراء يصعب تصنيفهم من حيث الموقف(عمر بن أبي ربيعة، جميل بثينة، أبو تمام).

بيد أن هذا الخلط المنهجي لا يتناقض مع تصور أدونيس للإبداع بوصفه خروجا على العادة وعن أي معطى سابق، هذا المفهوم للإبداع يتسق - في النهاية- مع تصورات الباحث للثنائية التي تقوم على الانفصال، سواء للواقع المعاصر (التقليد/ التجديد) أو الثابت والمتحول أو الاتباع والإبداع.

وإذا ما انتقلنا إلى دراسة أدونيس للتراث- على المستوى السياسي والفكري- تجابهنا ذات الثغرات التي واجهتنا في دراسته للمستوى الشعري حيث يؤمن الباحث نظريا بجدلية العلاقة بين عناصر التراث[٣٢]. هذا على المستوى النظري. غير أنه على المستوى العملي يعزل بين عناصر التراث، أو بين مستوى الثبات

ومستوى التحول(الإبداع والاتباع)، وهذه لعمري نقطة مضيئة في المقاربة الأدونيسية للتراث أغفلها معارضوه حينما أقروا بالفصل كلية سواء على المستوى النظري أو العلمي مما يدعونا للتشكيك في طروحات أولئك النقاد، لكن مهلاً.

صحيح أن أدونيس على المستوى العملي يعزل كثيرًا بين عناصر التراث، أو بين مستوى الثبات ومستوى التحول، وإلى جانب ذلك ألفيناه يوحد بين المستويات المختلفة لهذا التراث، مستوى الفكر الديني السياسي، والفكر الديني الثقافي، واللغة والشعر.

إن أدونيس لا يكتفي بالتأويل القائم على التحيز، بل بالإضافة إلى ذلك يضع في سلة واحدة (سلة التحول) حركات سياسية متناقضة أساسًا كالخوارج والشيعة[٣٣]. هذه التسوية بين كل الحركات الثورية، والتعامل معها باعتبارها جبهة واحدة، أمر يغفل عناصر الاختلاف والصراع بينها، والمسؤل عن كل ذلك هو النظرة الثنائية، وإذا كانت هذه النظرة قد رأت«منحى الثبات» في ضوء قاتم، فإنها ترى منحى«التحول» في ضوء كاشف يكاد يحيل كل شيء إلى بياض، وفى ظل هذا الضوء الكاشف، والانحياز غير المنضبط منهجيًّا تصبح ثورة القرامطة بمثابة ثورة تحولية على مستوى الوعي حيث«كان منظرو القديم يصدرون عن القول بأن الوعي بالدين هو الذي يحدد الحياة، أما منظرو الجديد (القرامطة) فكانوا يصدرون عن القول بأن الحياة على العكس، هى التي تحدد الوعي...وبفضل الحركة الثورية يمكن القول إن وعى التاريخ العربي أصبح يقوم على نمو متدرج من وضع أدنى إلى وضع أعلى، وليس العكس، كما يتصور منظرو القديم. وعلى هذا فإن الحاضر متقدم على الماضي، ولا شك أن المستقبل سيكون أكثر تقدمًا»[٣٤].

إن مثل هذا التأويل والفهم يغفل قانون التاريخ، ويحيل الأمور إما إلى أسود قاتم(الثبات) أو إلى أبيض شفاف(التحول)، وثورة أدونيس على مستوى الوعي والمفاهيم كانت تكون كفيلة- لو صحت- أن تفيد بنية الذهن العربي في اتجاه التحول.

وإذا ما انتقلنا إلى المستوى الديني الفكري، فإننا نجد أدونيس أيضًا يوحد بين اتجاهات فكرية متناقضة تحت راية التحول، فكل خروج عن الثبات في نظر المؤلف يعد تحولا، وبالمنطق نفسه كل رفض للواقع يعده ثورة، في مثل هذه النظرية يصبح«الإرجاء» ثورة على الإسلام الشكلي الظاهري[٣٥].

وكما وحد الكاتب بين الاتجاهات الثورية، يوحد بين الإرجاء والجهمية والشيعة والإمامية. ومع هؤلاء جميعًا يضع التصوف، والباحث لا يحس تناقضًا حين يقف مع المعتزلة في إعلائهم من شأن العقل والمعرفة العقلية[٣٦]وحين يقف كذلك مع المتصوفة الذين يؤكدون دور القلب على حساب العقل، والكشف على حساب البرهان، والحدس على حساب الفكر[٣٧].

التناقض في هذا السياق محلول على أساس أن كلًا من المعتزلة - مع اختلاف مناهجهم- قد خرجوا على الثبات. وكل خروج على« الثبات» هو في نظر الباحث « تحول» بالضرورة، وتبدو مسألة الخروج واضحة في إنجاز ابن الروانديي والرازي الذين نقدا النبوة على أساس عقلي، والفرق بين المعتزلة وبين هذين المفكرين، أن العقل عند المعتزلة«لم ينف في تفسيره ظواهر الطبيعة، سببها الإلهي(لا الطبيعة)، وتبعًا لذلك لم ينف المعجزة والسبب الثاني هو أن هذا العقل ظل إيمانا؛ أي ظل ينطلق من مقدمات شرعية يفترض أنها صحيحة لا شك فيها...فالعقل العربي وليد التدين لا التساؤل»[٣٨].

أما الرازي وابن الراوندي فقد نقدا النبوة بالعقل؛ أي أنهما أقاما العقل مقام النبوة، وصار العقل بديلاً للوحي بعد أن كان في خدمته عند المعتزلة، إن هذا الفارق بين المعتزلة وهذين الفيلسوفين فارق أساسي وهام، ولكنه لا يعنى أن هذين الفيلسوفين كانا ملحدين- عندهم- محل الوعي، ولكن محتوى معرفته يظل دينيًّا.

ويربط أدونيس ربطًا ميكانيكيًّا بين نقد الوحي وبين الإلحاد، وبالتالي تعلو نبرته الحماسية؛ لأن الإلحاد هو خروج على النسق الديني للمجتمع«وإذا كان الإلحاد نهاية

الوعي فإنه بداية موت الله، أي بداية العدمية التي هى نفسها بداية لتجاوز العدمية...والواقع أن هذا النقد للوحي لم يكن إلا نقدا للسياسة، فنقد السماء هنا إنما هو نقد الأرض. وهذا النقد لا يتناول مباديء وأفكارا وحسب، وإنما يتناول أيضًا النظام الاجتماعي السياسي بمقدار ما يعكس هذه الأفكار والمبادئ ويمثلها»[٣٩].

وفى هذا المنعطف الفكري يوحد أدونيس بين نقد الوحي والسياسة معتبرًا أن نقد هذين الفيلسوفين للوحي إنما هو نقدًا للنظام الاجتماعي، وفى هذا المستوى من التحليل تتجلى لنا أغلوطة جهاد فاضل في عدم تمكنه بعد من معرفة منطلقات أدونيس في وضعه لابن الراوندي في خانة التحول، وفى إقراره بأنه يمتلك نظرية فلسفية متكاملة.

صحيح أن أدونيس ينطلق في هذه المسألة من اعتقاده الخاص مما أضفى على تحليله طابعا من التطرف الديني، لكن تساؤل جهاد فاضل يدل دلالة واضحة على عدم فهم تحليلات أدونيس المشار إليها سالفًا. وإذا كان أدونيس قد زج بالإمام الغزالي – كما هو موضح في النصوص النقدية لجهاد فاضل- في خانة الثبات، فإن هذا الرأي لا يخلو من مبالغة.

والواقع أن أدونيس قد ألح وفي أكثر من موضع بعبقرية الرجل، ولكن الإلحاح لا يتعذر أمام ما يسميه أدونيس بالتجاوز، ألم يقل: «لا نستطيع أن نتجاوز عالم الغزالي مثلاً دون أن نتجاوز شكل تعبيره وطريقة تفكيره»[٤٠]، هذا ناهيك عن بسط ستار النسيان عن النتائج المتمخضة عن تحليلات أدونيس كما لاحظنا منذ قليل، كل ذلك يكتشف عن غياب طابع الموضوعية عن تصنيفات أدونيس النظرية، ويكشف أيضًا عن التحامل والتطاول المغرض على شخص أدونيس.

وحينما نقول بعدم موضوعية النقاد وتهجمهم على شخص أدونيس، فإن هذا القول لا يمنعنا أبدًا من كشف بعض المزالق الخطيرة التي ترتبت عن منهج أدونيس

في « الثابت والمتحول»، فتعامله مثلاً مع التصوف كان من منظور شعري، فثنائية(الشريعة- الحقيقة)عند المتصوفة ليست ثنائية انفصالية كما يتصورها أدونيس[٤١]. هناك علاقة جدلية بين طرفي هذه الثنائية. إن السالك يبدأ بالشريعة متحققًا بظاهرها، لكن تبدأ رحلته المعراجية تجاه الحقيقة، وحين يصل- إن وصل- يعود ليرى الشريعة في ضوء جديد، إنه يكشف عن حقيقتها، وإن الحقيقة ليست إلا الشريعة الحقيقية فهما إذن وجهان لحقيقة أو ماهية واحدة، كالظاهر والباطن ليست علاقة تمايز وجودي، إنما هى علاقة تمايز معرفي لحقيقة وجودية واحدة.

إن التصوف لم يحرر الإنسان من الشريعة كما يتوهم أدونيس[٤٢]، كما أن كل إنجازات الفكر الصوفي لا يمكن تعميمها على مستوى اللغة والفكر كما فعل أدونيس[٤٣].

إن أسباب هذا التوحيد بين مستويات مختلفة من الفكر يكمن في رؤية أدونيس للتراث، هذه الرؤية التي تراه في ضوء ثنائية انفصالية «الثبات/ التحول أو الاتباع/ الإبداع»، ورغم وعي الباحث النظري بجدلية العلاقة بينهما وهو الوعي الذي أغفله النقاد الذين نقدوا أدونيس، إلا أنه عمليًّا لم يستطع الكشف عن هذه الجدلية.

والسبب في التناقض بين وعي الباحث النظري وفكره – كما ظهر من تحليلنا- نابع من تصوره للواقع الراهن. لقد وحد في رؤيته للحاضر بين الثقافة السائدة والموروث، ومن ثم اعتبر الإبداع هو الخروج الكامل عن كل موروث، وانعكست هذه الرؤية على رؤيته للماضي، حيث فصل بين عناصره ووحد - داخل كل عنصر- بين اتجاهات عديدة كان الكشف عنها كفيلاً بتعميق الدراسة.

إن رؤية التراث في ضوء «الثبات والتحول» حجبت عن الباحث رؤية الفروق الدقيقة في كل من الماضي والحاضر على حد السواء، ومع ذلك كله فإن هذه الدراسة لثنائية الثابت والمتحول في ثقافتنا العربية تمثل خطوة على طريق الوعي الجديد

لعلاقتنا بالتراث، خطوة يتمثل إنجازها الحقيقي في إدراك العلاقة بين عناصر هذا التراث ومستوياته.

وإذا كانت هذه الدراسة قد وحدت بطريقة ميكانيكية أحيانًا بين هذه المستويات، إلا أنها لفتت الانتباه بشدة إلى هذه العلاقة، ويبقى تأصيلها من معطيات الوعي الجديد، وعلى الرغم من تأييدنا لنقاد أدونيس أحيانًا إلا أننا نأخذ عليهم تهجمهم المفرط، وما يعترى هذا التهجم من انتهاك واضح لموضوعية الرأي النقدي؛ لأن انتقادهم على الرغم من بعض إيجابياته، إلا أنه أغفل، بل تعمد إغفال جملة من النصوص الأدونيسية وبعض تحليلاته الموضوعية، وذلك من أجل استقامة الطعن كلية في الأبعاد الإيجابية لنتائج المنهج.

هوامش الفصل الثاني

(١) عبد الله عبد الدائم: حول رسالة أدونيس، التراث العربي بين الاتباع والإبداع، مجلة الآداب البيروتية، ع٨، س٢١، آب(أغسطس)، ١٩٧٣م، ص٩.
(٢) المرجع نفسه، ص٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ص١٠-١١.
(٤) المرجع نفسه، ص٧٦.
(٥) المرجع نفسه، ص ص٧٦-٧٧.
(٦) محمد كامل الخطيب: المنهج في الثبات والتحول لأدونيس، مجلة المعرفة السورية، ج٣٠، ع ١٧٥، ١٩٧٦م، ص ص١٦٣-١٦٤. ويتبنى رفعت سلام هذا الموقف النقدي بحرفيته في كتاب: بحثا عن التراث العربي الصادر عن دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٩م، ص ص٣٦-٣٩.
(٧) محمد كامل الخطيب: المرجع نفسه، ص ص١٦٣-١٦٤.
(٨) المرجع نفسه، ص١٦٧.
(٩) المرجع نفسه، ص ص١٧٠-١٧١.
(١٠) جهاد فاضل: صدمة الحداثة لأدونيس، صدمة لأصول البحث العلمي ولروح الحداثة، مجلة الفكر العربي، ص٢٩٢.
(١١) (١٢) المرجع نفسه، ص٢٩٢.
(١٣) حسن الأمراني: الثابت والمتحول، مجلة المشكاة، المغرب، ع٧، س٢، ١٩٨٧م، ص٨.
(*) هذا الموقف العدائي من أدونيس نادى به ابن باز الذي يتهم أهل الحداثة العربية وفي مقدمتهم أدونيس بالكفر والتخريب، ويشترك معه في هذا الموقف فضيلة الشيخ القرني، ينظر: عبد الحميد جيده: أدونيس بين مؤيديه ومعارضيه، مجلة فصول(الأفق الأدونيسي)، القاهرة، ع ١٩٩٨م، ص٩٦.
(١٤) حسن الأمراني: الثابت والمتحول، ص٩٦.

(١٥) أدونيس:ها أنت أيها الوقت، سيرة شعرية ثقافية، دار الآداب، بيروت، ط١، ص١٦٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص٥٦.
(١٧) حسن الأمراني: الثابت والمتحول، ص ص٩-١٠.
(١٨) (١٩) نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد الأدبي، ص٣٣.
(٢٠) المرجع نفسه، ص٥٧.
(٢١) حسين مروة: حديث في التراث والرواية والشعر وأشياء أخرى، مجلة أمال، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، ع٥٣، ١٩٨١م، ص٥٧.
(٢٢) أدونيس: الثابت والمتحول(الأصول)، دار العودة، بيروت، ط٤، ١٩٨٣م، ص٢٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ص ٢١٥-٢١٦.
(٢٤) للتوسع يراجع:أدونيس: الثابت والمتحول(صدمة الحداثة)، دار العودة، بيروت، ط٤، ١٩٨٣م، ص٢٩٩ وما بعدها.
(٢٥) أدونيس: الثابت والمتحول(الأصول)، ص٢١٦.
(٢٦) أدونيس: الثابت والمتحول(صدمة الحداثة)، ص٣١١.
(٢٧) أدونيس: الثابت والمتحول(الأصول)، ص٢٣٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص٢٣١.
(٢٩) ينظر: نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد، ص١٨.
(٣٠) ينظر: أدونيس: الثابت والمتحول(الأصول)، ص ص٩١-٩٩.
(٣١) ينظر: أدونيس: الثابت والمتحول(تأصيل الأصول)، دار العودة، بيروت، ط٤، ١٩٨٦م، ص١١٠.
(٣٢) أدونيس: الثابت والمتحول(الأصول)، ص١٠١.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٤ وما بعدها.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ص٦٩-٧٠.
(٣٥) المصدر نفسه، ص١٩٤.
(٣٦) أدونيس: الثابت والمتحول(تأصيل الأصول)، ص٨٧.
(٣٧) المصدر نفسه، ص٩٩.
(٣٨) أدونيس: الثابت والمتحول(الأصول)، ص ٨٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٤٠) أدونيس: زمن الشعر، ص٨٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ص١٠٦-١١١.