***Dirasat***: Human and Social Sciences, Volume 52, No. 6, 2025, 7376

Deanship of Scientific Research

# The Self and the Other in Adonis's Diwan "Ams Al-Makan Al-An" in Light of Cultural Criticism

***Nezar Yassin Rababah**** , ***Bassam Mousa Quttous***

Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan.

Received: 7/4/2024
Revised: 25/4/2024
Accepted: 14/7/2024
Published online: 1/6/2025

* *Corresponding author:*
nezarrababah12@gmail.com

Citation: Rababah , N. Y., & Quttous, B. M. (2025). The Self and the Other in Adonis's Diwan "Ams Al-Makan Al-An" in Light of Cultural Criticism. *Dirasat: Human and Social Sciences*, *52*(6), 7376.
https://doi.org/10.35516/hum.v52i6.7376

© 2025 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

## Abstract

**Objectives:** This study explored the image of self and the other in its social sense (the individual versus the group in society) through Adonis's book "Ams Al-Makan Al-An," shedding light on the rich biography of Al-Mutanabbi and reproducing it anew according to the requirements and judgments of the current era. It investigated the cultural and philosophical backgrounds Adonis relied on to elucidate the image patterns in Arab memory and their extension to the contemporary Arab world, reflecting the historical contradictions in the implicit and explicit patterns throughout Arab history.

**Methodology:** The study adopted cultural criticism tools to elucidate the pattern of self and the other that emerged in Arabic memory.

**Results:** The pattern of self was prominently present in Adonis's book and was the basis for other cultural patterns that were founded upon and emerged from it throughout the book. The central axis of this pattern was existential philosophy, as Adonis relied on many of its terms, whether explicitly stated or subtly referred to. This pattern occupied the entire book, accompanying all its main and secondary characters, whether they were in Al-Mutanabbi's memory or his life, providing a different interpretation of Arab history.

**Conclusion:** Existentialism significantly impacted Adonis's poetic philosophy, becoming an established pattern in his collections. The book was a serious attempt to reclaim the voice of the self and critique the other, empowering individuals to live with freedom of choice and responsibility, even if it was through literature.

**Keywords:** Existentialism; Self and the Other; Cultural Pattern; Cultural Criticism.

# نسقُ الذّات والآخر في ديوان أدونيس أمس المكان الآن في ضوء النقد الثقافي

***نزار ياسين ربابعة* [1]، بسام موسى قطوس***

قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب،جامعة اليرموك ، إربد، الأردن

## ملخّص

**أهداف البحث:** يعالج هذا البحث قضية الذات والآخر بمعناها الاجتماعي (الفرد مقابل الجماعة في المجتمع) من خلال كتاب أدونيس "أمس المكان الآن"، مسلطاً الضوء على السيرة الحافلة للمتنبي ويعيد إنتاجها من جديد بما يتوافق مع متطلبات وأحكام العصر الحالي. حللت الدراسة الخلفيات الثقافية والفلسفية التي اعتمد عليها أدونيس لتجلية نسق الذات والآخر في الذاكرة العربية وامتدادها إلى العالم العربي المعاصر، بما يعكسه التاريخ من تناقضات في الأنساق المضمرة والظاهرة وتكرارها عبر التاريخ العربي.

**المنهجية:** اعتمدت الدراسة أدوات النقد الثقافي لتجلية نسق الذات والآخر بكل تفاصيله التي برزت في الذاكرة العربية.

**النتائج:** كان نسق الذات حاضراً بوضوح في كتاب أدونيس، وكان أساس الأنساق الثقافية الأخرى التي تأسست عليه، وانبثقت منه خلال صفحات الكتاب. كان المحور المركزي لهذا النسق هو الفلسفة الوجودية، حيث اعتمد أدونيس على الكثير من مصطلحاتها، سواء المصرح بها أو الملمح إليها. شغل هذا النسق الكتاب بأكمله، ورافق جميع شخصياته الرئيسية والثانوية، سواء كانوا في ذاكرة المتنبي أو في حياته و قدم أدونيس تفسيراً مختلفاً للتاريخ العربي.

**الخلاصة:** كان للفلسفة الوجودية تأثير كبير على فلسفة أدونيس الشعرية، حتى أصبحت نسقاً قائماً في دواوينه. كان الكتاب محاولة جادة لاستعادة صوت الذات ونقد الآخر، وتمكين الإنسان من العيش بحرية الاختيار والمسؤولية، حتى وإن كان ذلك من خلال الأدب.

**الكلمات الدالة:** الوجودية، الذات والآخر، النسق الثقافي، النقد الثقافي،أدونيس،أمس المكان الآن.

**مقدمة**

**أولًا- النّقد الثّقافيّ الرّؤية والمنهج:**

تعود خلفية النقد الثقافي إلى بداية ظهور الدّراسات الثّقافيّة الجادّة في عام 1964 مع تأسيس مركز برمنجهام للدّراسات الثّقافيّة المعاصرة؛ لأنّ الجوّ كان مُشبعًا بروحِ التّمرّدِ على الأنساق الشّائعةِ في الثّقافةِ الغربيّةِ (السماهيجي/ 2003: 40). وقد تجسدت أهمية الدراسات الثقافية الخاصة بالأدب في ردم الهوة بين الفن والمجتمع التي صنعتها المناهج الشكلية بفعل انشغالها بالفن وإقصائها المجتمع، فكان انشغال هذه الدراسات بالاثنين معًا (ليتش/2003: 110)؛ إذ كان محور اهتمام الدراسات الثقافية منصبًا على تحليل موضوع الثقافة بوصفه بنية أساسية في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، كما حاول عدد من النقاد الغربيين تقديم مفهومات خاصة بالثقافة انطلاقًا من الانشغالات النقدية أو العلمية التي يهتم بها هؤلاء النقاد (عليمات/2015: 11). تصدت هذه المفهومات للأفكار السابقة على الثقافة التي تحفل بها علوم النقد التقليدية كالنقد الأدبي وعلم الجمال وغيرهما؛ فبينما كانت هذه الاتجاهات التقليدية تعالج في الغالب المنتجات الثقافية بوصفها موضوعات أو نصوصًا يمكن دراستها بمعزل عن السياق الاجتماعي والتاريخي لإنتاجها واستهلاكها، كان أصحاب الدراسات الثقافية يسعون لوضع المنتجات الثقافية بصورة واضحة في علاقتها مع غيرها من الممارسات الاجتماعية، وبخاصة النظم السياسية وأنساق التدرج الاجتماعية كالعرق والطبقة والنوع الاجتماعي، ولم يعد من الممكن الاقتصار في دراسة المنتجات الثقافية على تلك المنتجات التي تحتفي بها صفوة من المفكرين أو الفنانين، إنما الأولى بالدراسات تلك المنتجات الثقافية المادية والرمزية التي نجدها في جميع شرائح المجتمع (الخليل/2014: 169)، بمعنى عدم الاقتصار على الرّؤية الرّسميّة بل السّعي وراء المسكوت عنه والمهمّش في المجتمع.

وأغلب الدارسين يرون أن مصطلح النقد الثقافي لم يتبلور منهجيًا إلا مع الناقد الأمريكي (فنسنت ليتش) الذي أصدر عام 1992 كتابًا بعنوان:(النقد الثقافي، نظرية الأدب لما بعد الحداثة)، فهو "أول من أطلق مصطلح النقد الثقافي على نظرية ما بعد الحداثة، واهتم بدراسة الخطاب في ضوء التاريخ والسوسيولوجيا والسياسة والمؤسساتية ومناهج النقد الأدبي" (الغذامي/2005: 31-32).

وقد دعا ليتش إلى نقد يستوعب متغيرات ما بعد البنيوية برفضها العقلانية التنويرية وعدم اكتراثها بالتوجهات الأسسيّة (أي التي تؤمن بوجود أسس مطلقة لأي شيء) أو بالحدود التقليدية بين التخصصات والموضوعات أو ما هو معتمد أو رسمي في الثقافة، وحدّد معالمه بما يلي: (الغذامي/2005: 308-309):

1. إن اهتمام النقد الثقافي لا يقتصر على الأدب المعتمد.
2. إن النقد الثقافي يعتمد على نقد الثقافة وتحليل النشاط المؤسسي بالإضافة إلى اعتماده على المناهج النقدية التقليدية.
3. إن النقد الثقافي يعتمد على مناهج مستقاة من اتجاهات ما بعد البنيوية كما تتمثل في أعمال باحثين مثل: رولان بارت، ودريدا، وميشيل فوكو (ليتش/2022: 98).

تستند منهجية ليتش إلى التعامل مع النصوص من خلال رؤية ثقافية تستكشف ما هو غير جمالي وغير مؤسساتي، باعتماده على التأويل التفكيكي واستقراء التاريخ بالحفر في الخطابات المختلفة؛ بغية تحصيل الأنساق الثقافية استكشافًا واستكناهًا، وتقويم أنظمتها التواصلية مضمونًا وتأثيرًا. لذا حدد آرثر آيزربرجر النقد الثقافي "بأنه نشاط وليس مجالًا معرفيًا خاصًا بذاته،... وهو مهمة متداخلة مترابطة متجاوزة متعددة...، إذ بمقدوره أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، فضلًا عن التفكير الفلسفي، وتحليل الوسائط، والنقد الثقافي الشعبي، وبمقدوره أيضًا أن يفسر نظريات بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو رسمي وغير مؤسساتي، ومجالات علم العلامات ونظرية التحليل النفسي، والنظرية الاجتماعية الأنثروبولوجية (برجر: 30-31).

**ثانيًا- الأنساق الثّقافيّة:**

يمكن تلمس طبيعة النسق الثقافي من خلال تمييز (ليتش)نفسه بين مفهوم الثقافة cultureومفهوم المجتمع society فالثقافة من منظوره هي كلية متخيلة مختلفة، وكيان مشكل، وهي بذلك توحي بأن التصنيفات (التنظيمات)الإنسانية تصنيفات اعتباطية وقابلة للتحول في الماضي والحاضر. في المقابل فإن مفهوم المجتمع يحيل إلى ضرب من التنظيمات التي تتسم بالثبات والحتمية (كاظم/ 2004: 295).

وقد استعمل (روبرت تشولز) مصطلح النسق الثقافي في سياق تشديده على ضرورة قراءة النص في علاقته بالأنساق الثقافية للقيم، وهو يعني بهذا المفهوم (الأيديولوجيا) (كاظم/ 2004: 94).أما النسق الثقافي عند (غيتس) فهو مفهوم يشمل الأنساق الثقافية إلى جانب شبكة واسعة من المؤسسات والممارسات والأفعال والتمثيلات، كما أنه يتجاوز طابع الرسوخ والثبات والتماسك والتناغم الذي يميز الأنساق الثقافية،فهذه الأنظمة في حركة دائمة من التشكل والتحول المستمرين (ليتش/ 2003: 104-106).

وارتبط النسق الثقافي عربيًا بمفهوم الثقافة شأنه شأن محاولة المفهمة للأنساق الثقافية غربيًا، فقد حاول الغذاميالتمييز بين نقد الثقافة والنقد الثقافي. ومفهوم الثقافة يأخذه الغذامي من (مترتز) الذي يعني آليات الهيمنة من خطط وقوانين وتعليمات. فالثقافة تمتلك أنساقها الخاصة التي هي أنساق مهيمنة، تتوسل لهذه الهيمنة عبر التخفي وراء أقنعة سميكة، وأهم هذه الأقنعة وأخطرها قناع الجمالية، أي أن الخطاب البلاغي الجمالي يخبئ من تحته شيئًا آخر غير الجمالية. يعمل الجمالي على التعمية الثقافية؛ لكي تظل الأنساق فاعلة ومؤثرة ومستديمة من تحت القناع (الغذامي/2005: 83).

إن النسق الثقافي يتشكلضمن النصوص القادرة على حمل رؤى متنوعة. ودلالات هذه الرؤى تحتاج وتحتمل تأويلات متعددة ومتنوعة.ولأن هذه الدلالات "يمكن أن تمتد بكل الاتجاهات، فإن التأويل سيكون لا متناهيًا" (بنكراد/ 2006: 180). خاصة تلك الأنساق المضمرة التي تحتاج جهدًا تأويليًّامضاعفا، يبدأ بقرائن تؤكد دلالته وينتهي بتأويلات فرضت نفسها بفعل القراءة الثقافية.

**ثالثًا- نسق الذّات والآخر:**

يدخل مفهوم الذّات في العديد من الفروع المعرفيّة، ولعلّ أقرب تعريفٍ له أنّه: "تكوينٌ معرفيٌّ منظّمٌ ومتعلّمٌ للمدركات الشّعوريّة والتّصوّرات والتّقييمات الخاصّة بالذّات يبلوره الفرد ويعتبرهُ تعريفًا نفسيّاً لذاته، ويتكوّنُ مفهوم الذّات من أفكار الفرد الذّاتيّة المنسقة المحدّدة الأبعاد عن العناصر المختلفة لكينونيّته الدّاخليّة والخارجيّة" (شحاتة/ 2008: 25)، أمّا الآخر: فيتّخذ مفهوم "المتميّزِ عن الأنا الفرديّة أو الجماعيّة، وتكون أسباب هذا التّميّز إمّا جسمانيّة وإمّا عرقيّة وإما حضاريّة وإما فروقًا اجتماعيّة وإما طبقيّة" (شحاتة/ 2008: 17).

إنّ تحديد مفهومات الذّات والآخر تأخذ الكثير من التّعريفات ويتداخل فيها الكثير من المجالات والعلوم، ولكن ما يُهمّنا هنا هو أن نتعرّفَها من وجهةِ نظرِ الفلسفة الوجوديّة *"Existential philosophy"*التي تعطيها أبعادًا اجتماعيّة ونفسيّة في علاقة الفرد بالمجتمع والحياة، وهي فلسفةٌ اهتمّت بالجانب المادّي للحياة وانشغلت بالوجود عن الرّوحانيّات والميتافيزيقيّات، وصبّت جُلّ اهتمامها على كيفيّة بلوغ الإنسان لغايته في حياته بدون قيود، وقد ركّزت على الفرد بكيانه المادّيّ الملموس، وسعت للدّفاع عن القيمة الأصليّة للفرد الطّبيعيّ الحرّ (الشّبلي/ 2021: 12).

وقد تشعّبت هذه الفلسفة إلى كثيرٍ من التّيّارات والمذاهب، ولن يسعنا الحديث عنها، ولكنّ أقرب مذاهبها إلى مبحثنا نجده لدىسارتر Sartre (1905-1980) الذي يُعدُّ من أهمّ المنظّرين لها.

ترتكزُ فلسفة سارتر على جملة من المبادئ تأتي في مقدّمتها ثنائيّة الوجود والماهيّة، أو الماديّة والميتافيزيقيّة، فأنكر الماهيّة وأثبت الوجود، بمعنى أنّه أنكر كلّ الأديان التي تُقرّر بأنّ الوجود مخلوقٌ من مخلوقات الله، ومعنى أنّها تسبقُ الماهيّة لديه، أي أنّ الأديان هي من صنع البشر ليسيطر الواحد منهم على الآخر، وقد كان تبريره لذلك أنّ الوجود الإنسانيّ هو وجودٌ قابل للملاحظةِ والتّعريفِ (سارتر/ 2012: 31). وبما أنّ سارتر أهمل الجانب الرّوحيّ الإلهيّ وأنكره، فقد صبّ اهتمامه على الوجود وعلى تمثّل الإنسان فيه.

وانبثق عنه مبدأ الذّات والآخر، فحدّد مبدأ الذّات من وجوده في العالم وترتّب وجوده فيه، فهو يمضي نحو مستقبل يصنعه بنفسه، فالإنسان الفرد هو أوّل مبدأ للوجوديّة وهو بحكم وجوده مسؤولٌ على ما هو عليه (سارتر/ 2012: 31-32)، أمّا الآخر فقد قصد به أفراد المجتمع الآخرين، وعنى بذلك المنظومة الاجتماعيّة المتمثّلة بالدّين والأخلاق والسّلطة، ولخّصها بأنّها الخجل الذي يعتري الإنسان عندما يصنع أمرًا لا يرضى الآخر عنه، فيرى ذاته من منظور الآخر (جوليفيه/ 1988: 160)، وهذا الشّعور مهمٌّ جدّاً لدى سارتر ففي هذه الحالة تُعد الذّاتُ خارجةً عن الآخرين، وبه يُصبحُ كلّ وجودٍ للغيرِ يتضمّنُ صراعًا ونزاعًا مستمرّاً (الشّبلي/ 2021: 62-63). وهذا يقودنا إلى مقولته الشّهيرة بأنّ الآخرين هم الجحيم؛ لأنّه يُفسّر سُلطة الآخرين على الذّات في تدخّلها في كلّ شيءٍ بدءًا من الطّعام والشّراب وانتهاءً بالطّموحات، بناءً على رغبة الجماعة ووفق هواها، فهذا هو الجحيم بعينه، ومع ذوبان الأنا في محيط الجماعة تذهب ذاتيّتها وطموحاتها ضمن المنظومة الاجتماعيّة (الشّبلي/ 2021: 65). ولا تلغي الفلسفة الوجوديّة الآخر، فسارتر يصرّح بأنّ جوهر الذّات وتميّزها إنّما يظهر بوجود الآخر، فقال: "لكي أحصل على حقيقةٍ ما عنّي، ينبغي أن أمرّ عبر الآخر، فالآخر ضروريٌّ لوجودي على قدر ضرورته لكي أكوّن معرفةً عن نفسي" (سارتر/ 2012: 63).

ويقودنا هذا الكلام إلى المبدأ الأهمّ في فلسفة سارتر كلّها وهو **الحرّيّة**، وهي أنّ الإنسان موجود وهو بالضّرورة يجب أن يكون حرّاً حرّيةً تامّةً، وتكون الحرّيّة هي وجود الإنسان (جوليفيه/ 1988: 168)، وتعني الحرّية عنده ألا يمتثل الفرد للآخر، وأن يثور عليه، فهو يسعى للحرّية من أجل الحرّيّة لما هو عينيّ، وأن يتمتّع بها كما يتمتّع بها الآخر (سارتر/ 2012: 74)، وقصد بالآخر هنا الإنسان الآخر الذي يعيشُ معه، ولم يقصد المنظومة الاجتماعيّة، وهو في تأكيده هذا المفهوم يسعى لتأسيسِ اتّجاهه في الوجوديّة وَفق أسسٍ سيتبعُ الواحدُ الآخر فيها حتميّاً، بمعنى أنّه أقرّ في البداية أنّ الإنسان يوجدُ في هذه الحياة من دون تدخّلٍ للخالقِ مُلغيًا الشّرائع والأديان، وعليه فقد وقع في إشكاليةٍ مفادها من ينظّم شؤون البشريّة وإلى من تحتكم، وهنا كان رأيه الغريب في ذلك، بمعنى أنّ الذّات الإنسانيّة توجد وهي مبدأ الوجود، فهي الأحقّ بأن تُنظم شؤونها بنفسها، وهي الأحقّ بأن تعطي لنفسها بالتّعاون مع غيرها المنظومة الأخلاقيّة، وهذا ما قصده بقوله الإنسان يصنعُ أخلاقه، وأنّه يصنع نفسه باختياره أخلاقه (سارتر/ 2012: 71)، وعليه فما من داعٍ لسلطة التّقاليد والعادات، وكذلك للسّلطة الدّينيّة، ومعها السّلطة السّياسيّة، ما دامت تسعى لتقييد وجود الإنسان وحرّيته، والذّاتيّة لديه تعني حرّية الفرد الواحد من جهة وأنّ الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيّته الإنسانيّة من جهةٍ أخرى (سارتر/ 1964: 17).

أمّا بالنّسبة للعالم العربيّ فإنّ الوجوديّة كانت مغربةً بأفكارها بسبب الجوّ القمعيّ الذي عاشه العرب بسبب الأنظمة الحاكمة، يُرافقه في ذلك المجتمع المتعصّب المنطوي على نفسه. إنّ أزمةَ العرب تتلخّصُ بين متحرّرٍ يسعى للتّمرّدِ على القوانين السّائدة والأعراف المُتّبعة، وبين مُحافظٍ يسعى لتأكيدِ هويّته أمام الهويّة الغربيّة، وكلا الطّرفين له وجهةُ نظره التي تدعمها الأدلّة. وقد راقت لبعض المفكّرين العرب أفكار الوجوديّة هذه بما أنّها تمرّدٌ على المجتمع والسّلطة.

وكان أدونيس من بينهم ومع أنّه كوّن فكره من عددٍ من الفلسفات إلّا أنّ الوجوديّة كان لها نصيبها من الذّكر نثرًا وشعرًا، ودليلنا على ذلك كتابه (الثّابت والمتحوّل)، الذي جعل فيه المتحوّل رمزًا للذّات التي تمرّدت على الآخر المتمثّل بالثّابت، وتتبعها عبر التّاريخ الإسلاميّ في دراسته التّاريخيّة التّأصيليّة للثّقافة العربيّة، وعزّز أفكاره فيما بعد في الكتاب الذي كان دراسةً تفصيليّةً للثّقافة العربيّة وأنساقها المُضمرة، وسعيًا لإحياء التّراث العربيّ في ضوء الفلسفة الوجوديّة وأفكارها. وقد ركّز على نسق الذّات والآخر، وقصد بالذّات الذّات المتمرّدة على الآخر المتمثّل بالمجتمع الجامد الثّابت على آرائه وعاداته لا يبرحها ولا يملك متّسعًا لأي جديد، وكذلك في السّلطة القامعةِ التي تسحقُ كلّ من يُعارضُها، وأيضًا الدّين وارتباطه بالسّلطة السّياسيّة واستعماله كسلاحٍ يُسوّغ فيه قتل الكثيرين من الأبرياء. فالوصول إلى السلطة يكون على حساب قتل المخالفين (قطوس/2014: 159).

وقد شكّلت الفلسفة الوجوديّة مرتكزًا في كتاب أدونيس ونصوصه الكثيرة التي انتهجت من مبادئ سارتر التي عرضناها؛ لرغبته بحمل الهمّ الإنسانيّ وهمّ الثّقافة العربيّة ورغبته بزوال البنى التّقليديّة في المجتمع راغبًا في البحث عن التّجديد داعيًا إلى الحرّيّة الفكريّة (فرحان: 228)، وهذا ما ألمحت إليه راوية يحياوي في أنّ الشّاعر يسعى دائمًا إلى معارضة الثّابت بالمتحوّل، الثّابت بكلّ أبعاده، القصيدة القديمة بجماليّاتها، والعقل الدّينيّ العربيّ بكلّ مقدّساته، وفي هذه المعارضة يلتقي كثيرًا مع الفلسفة الوجوديّة، وفي رؤيته التي تتجه نحو تطوير القصيدة العربيّة ونبذ القديم، بشكلٍ تندمج معه كلّ الأجناس الأدبيّة، وهذا ما يرفضه الوجوديّون؛ إذ يرفضون القديم ويرون أنّه عقبة في وجه الجديد (يحياوي: 41).

يُمكن ربطُ ما سبق مع النّقد الثّقافيّ ونظريّاته في الأنساق الثّقافيّة المضمرة مع مصطلحات الأنا العُليا، واللاشعور، فمصطلح الهو يُمثّل الرّغبات والشّعور والسّعي إلى الملذّات وإشباعها، أمّا الأنا العليا فهي تُمثّل المراقبة الذّاتيّة ومعاقبتها على تصرّفاتها عند ارتكاب الأخطاء (أيزابرجر/ 2003: 161)، فالأولى تُمثّل الذّات وتطلّعاتها، والثّانية تُمثّلُ الآخر في المنظومة الاجتماعيّة.

**رابعًا- تمثيل نسق الذّات والآخر في ديوان أمس المكان الآن:**

يحسنُ أن نعرضَ لمحةً عن كتاب أدونيس وهو الكتاب، يتألّفُ من ثلاثة أجزاء، سار فيها السّرد على نحوٍ مغاير لما جرت عليه العادة في النّصوص الأدبيّة، فجعل فيه عددًا من الرّواة يحكون الكتاب للقارئ، وهو كما عرّف به على أنّه وثيقةٌ تُنسبُ للمتنبّي ويُحقّقها أدونيس، فلدينا نسق الرّاوي على يمين الصّفحة، الذي تتخلّلهُ بعض التّعليقات من أدونيس أو المتنبّي، ثمّ منتصف الصّفحة الذي يُعبّرُ عن المتنبي في أعلاه، وعن أدونيس في الحاشيةِ أسفله، ثمّ التّعليقات على الهامش اليسار الذي يكون تعليقًا على الأحداث التّاريخيّة (الموسى/ 2010: 77-78). أمّا هذه النّصوص فلم تكن على سويّةٍ واحدة، فقد انتمت إلى أنواعٍ كتابيّةٍ مختلفةٍ، ففيه سردٌ تاريخيٌّ وشعر، وسردٌ متخيّلٌ وأخبار، ويوميّات، ومذكّرات، وسيرة، وكلّها تُصهر في بوتقةٍ واحدةٍ تتجاوز فيها إكراهات مفهوم الجنس الأدبي والنّوع لتنفتح على آفاق الكتابة مفهومًا جامعًا يخترقُ فيه الشّعريّ الأشكال والصّيغ كافّةً (الخاقاني/2018: 104). والكتابُ يحكي سيرة المتنبي منذ طفولته في العراق وانطلاقه إلى حلب عند سيف الدّولة، ثمّ ذهابه إلى مصر، وأخيرًا مقتله، ويُحاول أدونيس عرض هذه القصّة من جميع الجوانب ومن منظور كلّ الشّخصيّات، مع عرضٍ لما أسماه الذّاكرة التي تحكي عن تاريخ العرب إلى عصر المتنبي، وهو يعبّر في كلّ ذلك عن الزّمانين معًا، وتخليد الذّكريات التي حملت في طيّاتها الكثير من الذّوات المنسحقة أمام الآخر، فلم يُطالعنا بذات أدونيس والمتنبي، بل ترك للمكان فسحةً واسعةً لغيرهما، للتعبير عن الذّوات في الأمسِ والآن.وفي ذلك كلّه نقدٌ وإظهارٌ لثنائيّاتٍ نسقيّةٍ اندرجت كلّها تحت نسق الذّات والآخر.

وإن أردنا أن ننظر إلى حضور الذّات والآخر لدى أدونيس في كتابه علينا أن ندرس حضورها في شخصيّة المتنبّي في التّأويل الأدونيسيّ وما يتعلّق بأدونيس، وأيضًا في أهمّ وأبرز محاولات الذّات المتحوّلة للخروج عن الآخر الثّابت في شواهد الكتاب المتنوعة، وقد كانت في ثلاثة محاور رئيسة:

**أ- تمرّد الذّات على الآخر:**

تخيّر أدونيس أن يثور على الآخر، وأن يقف وقوفًا صارمًا تجاهه، ولم يكن يُريد من ذلك مجرّد التّمرّد بقدرِ ما أراد التّحرّر من المجتمع والعادات والتّقاليد الخانقة التي سيطرت على الفكر العربيّ وجمّدته لردحٍ طويلٍ من الزّمن، وكانت في ثلاثة توجّهات:

**التوجّه الأوّل: التّمرّد على المجتمع في عاداته وتقاليده:**

تناول تمرّد المتنبي على المنظومة الاجتماعيّة بما تظهر فيه من قيم وأعراف أراد أدونيس في المتنبي أن يُلغي ذلك قديمًا وحديثًا، فمن ذلك نجدُ تصريحه:

يا لهذا الطّريق الذي لا يؤدّي إلينا/ والذي ليس فينا/ والذي ليس منّا/ والذي هو ميراثنا ومعراجنا/ يا لهذي الحياة التي لا تقول سوى موتها (أدونيس، 2006: 1/ 321).

ففي الشّاهد السّابق يتداخلُ الصّوتان للمتنبي وأدونيس ليُقرّا بديموميّة تأدية الطّريق إلى الهاوية بتمجيدِ الماضي والمحافظةِ عليه، واستمرار النّاس في المضيّ فيه، وهو يكشفُ للقارئ نسق الآخر المتمثّل في ألفاظ: (الطّريق، والميراث والمعراج، الموت)، ودليله على أنّ هذا الطّريق لا يُفضي إلى الموت رهنٌ بسبب التّاريخ الجامد الثّابت على صورته، وهي تعكسُ رغبة أدونيس والمتنبي الواضحة في التّمرّد عليه؛ لأنّ حياة المتنبي في صراعاته وسوداويّته تتشابه كثيرًا مع ما عاصره أدونيس من التّردّي الذي وصل العرب إليه، يُضافُ إليه ما يُعانونه بعد انتهائه من كتابه؛ لأنّ السلسلة تستمرُّ في قتل الهويّة العربيّة بجمودها، وعليه سنجدُ الكثيرَ من النّصائح التي يعظ فيها المتنبي ذاته، منها قوله:

أُنظُر خلفك: ليس الماضي إلّا ثُقبًا كونيّاً/ لا تخرجُ منه إلّا/ أطيافُ بُخار (أدونيس/ 2006: 1/ 321).

فيتجلّى الآخر هنا بصورةٍ عامّةٍ مختزلًا بألفاظِ الخلف، والماضي، كاشفًا عن الصّورة القاتمة التي خلّفها التّاريخ العربيّ الدّامي، ففي ذاكرة المتنبي لا نجدُ سوى القتل والثّورات والاقتتال على العرش، وعندما ننظرُ في ترجمة حياة المتنبي ذاته نجدُ أنّه لا يبتعدُ عن واقعنا، فهو كما يُشبّهه أدونيس بأنّه أشبه بثقبٍ دوديّ يبتلعُ داخله كلّ ما يُصادفه، وعليه نكشفُ دعوةً مبطّنةً من خلال هذا النّقد يدعو فيها للخروج عنه، والسّعي نحو نسق الذّات، وتمكينها.

وفي سردِه للآخر يصفه ويجلّيه، ليضع القارئ أمام من تمرّد عليه لكي يُنصفه، فيقول:

أطفالٌ شبه عراة/ يزدحمون أمامي، حولي/ هذي حلب أهي الكوفة؟ أذكر/ أعلو/ وأجدد عهدي/ لبريقٍ يخبو في أعينهم/ لنداءٍ يدمى في أيديهم/ يتقحمُ شعري، يُنتهك/ كي يتغيّر هذا الفلك (أدونيس، 1998: 2/ 99).

يصف هنا حالة الشّعب البسيط، ويتخيّرُ منه صورةَ الأطفال التي ترتبطُ بالمستقبل ومصير الأجيال القادمة، وهنا يرتبطُ أدونيس بالمتنبي في إشارته لحلب والكوفة بكونهما رمزين للمدينة العربيّة عبر التّاريخ، وعبر الأمكنة في الوطن العربيّ التي تُشيرُ إلى المجتمع العربيّ المتخلّف عبر الزّمان والمكان، ولكنّه يُنهي المقطع بأنّ شعره هو الماضي في هذا الألم؛ ليُجدّد ويُغيّرَ في الأجيال القادمة، ويُعطي معنى لحياتها، وقد رسم صورة الآخر المناقض لهذه الصّورة الفقيرة والمُشارك لها في سفاهتها، فقال:

إنّه الدّرهم/ يتدثّرُ أحلامهم ويُغيّرُ ميثاقهم /ويُصوّر أيّامهم /ويقولُ لهم من هم/ الحياة تموت، تشيع، تدفن/ لم يتقدّم إلى قبرها/ حاكمٌ أو فقيه/ وحده الشّعر صلّى وغنّى (أدونيس، 1998: 2/ 188).

نجد نسق الذّات والآخر في المقطع السّابق، في نقدٍ موجّهٍ للآخر بكونه يسعى للماديّاتِ والمال، مع إهمالٍ للقيمة في الحياة، جاعلًا من ذلك منهجه في الحياة، فهو يستحقّ بذلك أن يتمرّد الشّاعر عليه. ويبرزُ نسق الذّات في تبنّي المتنبي الشّعرَ محدّدًا له في حياته ومنهاجه، في مقابل المال، والسّلطة، ولأن الأدب عامّةً هو الذي عبّر عن الحياة وصوّرها، فلم يكترث الحكّامُ إلّا بحكمهم، ولم يكترث الفقهاء بالذّود عن المظلومين من شعبهم، ولكن وحدهم الشّعراء الذين دافعوا عن حقوقهم وجأروا في وجه الظّلم. على أنّ المتنبي ليس الصّوت الوحيد الذي جأر أمام المجتمع بما يُريدُ لتحقيق ذاته، بل شاركه المذهب آخرون، منهم أبو إسحق الزّهري الذي يُغنّي له:

ضرب العود غنّى عليه، وأباح السّماع/ كان من علماء الحديثِ... تولّى القضاء ببغداد، كان البخاري يروي له، وروى مسلم له/ ناغ العودَ أطعه، واجمع معه، وأبِح /شهوات العزف، اصّاعد فيها، واهبط/ أنّى شئت، وكيف تشاء/ واغبط من غنّى (أدونيس، 1998: 2/ 48).

يتألّفُ المقطع السّابق من جزأين اثنين، الأوّل تعريفٌ بأبي إسحقَ يُفضي بنا إلى حوارٍ معه وسؤالٍ عن حُكم الغناء، وهو القاضي المُحدّث، ليُجيبَ بكلّ ثقةٍ بتحليل الأمر مخالفًا بذلك أحكام الدّين ورأي المجتمع فيه، فالغاية هي الثّورة على التّعصّب الدّينيّ، كما يراها أدونيس، وذلك لأنّ أذى الموسيقا غير ظاهر فيما يبدو مع تحريم رجال الدّين لها، وهي لاتزال قضيّةً خلافيّةً إلى يومنا هذا، وما يُهمّنا هنا هو الشّخصيّة التي استعان بها أدونيس ليُظهر الذّات من خلالها مقابل المجتمع والدّين، فنزوعُ مثل هذه الشّخصيّة لمثل هذا التّصرّف يجعلنا نُفكّرُ بأنّ لديه رأيًا يجب أن يُراعى ويُسمع وألا نحكم عليه بتسرّعٍ وتهوّرٍ، فنلصق به تهمة الفسوق والفجور.

ونجد في السّياق ذاته الحارث المحاسبي الذي خلّده أدونيس بقوله: لم يُصَلِّ عليه سوى أربعه/ هربًا من رعاع/ لا يرون طريقًا إلى الدّين إلّا التّعصّب/ والقتل، عاش وحيدًا، ومات وحيدًا/ قال: "لا أعلم"/ و"توهّم"/ أعمقُ ما يعرفُ المرء مُسْتَوْهَمُ (أدونيس، 1998: 2/ 296).

أراد أدونيس تخليد ذكرى المحاسبي في الثّقافة العربيّة؛ لأنّه حاول الخروج على الآخر، فهو من علماء الكلام الذين سعوا إلى إعمال فكرهم الذي قادهم إلى نتائج مغايرة لما كان عليه أهل السّنّة والجماعة، وقد كان في بداية ظهورهم وقبل اشتداد شوكتهم، وقد هجره أحمد بن حنبل لأنه تكلّم في شيء من علم الكلام، فاختفىفيداربغدادوماتفيها،ولميصلعليهإلا أربعة نفر (الخطيب البغدادي، 2002م: 104/9) ولا يُعنى أدونيس بالقضايا الدّينيّة بقدر ما يهمّه الخروج بحدّ ذاته، فالمسألة لدى أدونيس مسألة مواجهة الفرد للجماعة، ومحاولته إثبات نفسه أمامهم، ففي ألفاظ التّعصّب والقتل يظهر الآخر المُغيّب عمدًا من قِبل أدونيس في سبيل إظهار الذّات التي عانت نتيجة اختياراتها من الوحدة الظّالمة.

تعرّضَ أدونيس لمسألة الذّات والآخر من منظورٍ إبداعيٍّ فرديٍّ وعالجها من منظورين: إسلامي – عربي، وغربي – أوروبي، وقد تضمّن الكتاب إشكاليّة المنظور الأوّل، الذي يدعو للماضي والاقتراب منه قدر الإمكان، وبقدر ما يبتعدُ الإنسان عن زمن الوحي يزداد نقصه، ولكي يبقى قريبًا من الكمال يجب يكون حاضره ومستقبله تكرارًا أو استعادةً للماضي (أدونيس: 62)، والشّواهد السّابقة هي أدلّة وضعها أدونيس ليُظهر محاولاتٍ للمبدع الذي يُفلت حسب رأيه من الصّورة الثّقافيّة المُهيمنة وكانت في الكتاب بوجهها الدّينيّ المذهبيّ الذي يُحاول فيه أن يكتب ويحلم وفقًا لمشروعٍ يؤسّس للإنسانيّ ويهدم كلّ ما يُناقضهُ (أدونيس: 66-67)، فنسقُ الذّات والآخر يظهر لنا من وجهة نظر أدونيس المُبدع العربيّ في صورة الشّاعر/ المتنبي، وفي عالم الحديث/ أبي إسحق، وفي الفيلسوف/ المحاسبيّ، فهذه الشّخصيّات كما يرى أدونيس حاولت أن تعبّرَ عن ذواتها أمام الآخر، ومن هنا يُمكن تأويلها من خلال أدونيس على أنّها نسقٌ تاريخيّ يُمكنُ أن نجد مثيلاته في التّاريخ.

**التوجّه الثّاني: التّمرّد على السّلطة السّياسيّة:**

يُشكّلُ التّاريخ العربيّ مُعضلةً للدّارسين بين تيّارين أحدهما منحازٌ لتمجيده وآخر يحملُ عليه لنقضه وهدم رموزه، فتخيّر التّيار الأول أمجاد الماضي وهوّلها وأغفل الأخطاء التي وقع الأقدمون بها مع أنّ هذا يقع في أيّ عصرٍ ولأي دولة، وأمعن الثّاني في تصيّد الرّوايات المُغرضة والتّركيز على ما ثبت ممّا ارتكبه الحُكّام قبلًا ولاسيّما أولئك الذين يحملون هالة الإجلال والإكبار أمثال صلاح الدّين والصّحابة، ولا بدّ لنا من التّعرّض لذلك لأنّ أدونيس (وهو من دعاة التّيّار الثّاني) ركّز كثيرًا على عرضِ هذه المسألة وهي جزءٌ من فكرة الثّابت والآخر في الفكر الوجوديّ، وفي التّأويل الأدونيسيّ للتّاريخ العربيّ.

نبدأ بكلامه على الدّين وارتباطه بالسّلطة السّياسيّة، وقد مرّ بنا أنّه يراه رمزًا للثّابت يُعاقبُ كلّ من يُخالفُه أو يخرجُ عليه، وكانت هذه العقوبة تمارسها السّلطة التي نصّبت نفسها حاميةً للدّين وسعيها لتؤطّر الثّقافة بما يخدمُ الدّين وموافقًا للرّؤية الدّينيّة، وكلّ خروجٍ عنها يُعدُّ خروجًا عن الدّين (أدونيس: 63)، ومع أنّ هذا الكلام غير صحيحٍ تمامًا، ودليل نقضهِ النّهضة العلميّة والحضاريّة التي شهدتها العصور الإسلاميّة ولاسيّما في عهد العبّاسيين وهذا ما كان ممكننًا لولا السّلطة وتمويلها لهذه المشاريع العلميّة والثّقافيّة إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ السّلطة لم تستعمل الدّين لمآربها الخاصّة وقد توجّه نقد أدونيس من خلال المتنبي لها كثيرًا في فصول الكتاب، فكانت سبب هروبه، فمن ذلك محاولة الحكّام ضمّه لصفوف الدّاعين إليهم: "أنت العائش في إصطبل/ لخليفةِ هذا العالم" (أدونيس، 2006: 1/ 63)، فهو يتوجّه بهذا الكلام لنفسه؛ إذ ينظر إلى المتخلّي عن كرامته ليُمثّل الخليفة بأنّه لا يختلفُ عن البهائم؛ لأنّه يتخلّى عن ذاته، ولا يُحقّقها ويندمج مع الآخر الذي يكون غالبًا سيئًا وغير إيجابيّ أبدًا، وعليه قال: "لن أُغنّي لتاجٍ/ لا لكندة أو هاشم، أو هشامٍ" (أدونيس، 2006: 1/ 78)، وكانت هذه شرارة التّمرّد على السّلطة السّياسيّة في العراق في إعلانه الرّفض وعدم الانخراط فيما ينساق فيه الشّعراء السّابقون، وكلامه هذا لا ينطبقُ على المتنبي بل هو وصفٌ لرغبةِ أدونيس في ابتعاده عن دائرة السّلطة، ولذلك ذكر الشّعراء الآخرين الذين ثاروا على السّلطة كعبيد بن الأبرص الأسديّ، وحكى عنه:

"أتراك الكلام الذي قلته أم تراك الكلام الذي شِئته وتمنّعت عن قوله، أو منعت؟ إذن أين ألقاك؟ في النّطق أم خلف صمتك؟ يا أيُّها السّيّد الأمير على الفقر، يا أيّها المتوغّل في رفضه والشّروق دمٌ لغروبك، من أنت؟ وجهك في حيرة، وأنا مثل وجهك، في حيرة" (أدونيس، 2006: 1/ 92).

وقد حكاها أدونيس عنه في مواجهةِ النّعمان بن المنذر الذي أراد منه أن يمتدحه فرفض علىالرغم من فقره، فحبسه النّعمان واشترط عليه أن يُرجعه إلى أهله مع مالٍ يستعين به شرط المديح فرفض. وقد أراد أدونيس أن يضع حوارًا ليُبرزَ للقارئ صراع الشّاعر مع ذاته، وخوفه من أن يخون ذاته لأجل مال الملك ابن المنذر، فبيّن الكلام الذي قاله وهو الرّفض، وبيّن الذي كان يُريدُ قوله واختياره عدم قوله، إلّا أنّه لا يزال يُسائل ذاته هل قام بها عن قناعةٍ وصدق، ورغبةٍ حقيقيّةٍ أم أنّه كان طامعًا بالمال والجاه؟ وهذا يرجعُ إلى فقره، ورغبته في العيش الكريم، وكونه شاعرًا يُمكنه أن يمتدح الملك ويأخذ ما يريد من المال، ولكنّه سيكون مندمجًا في الآخر، ويخسر ذاته، ولكنّه يختار الموت على ذلك، مختارًا الرّفض، وقد بات واضحًا أنّ هذه الكلمة غدت رمزًا لدى أدونيس؛ لتكرارها بهذا المعنى على النّسق الذي يقسم بين الذّات والآخر، وفي مواجهتهما معًا.

ما سبق عرضه يندرجُ ضمن مواجهة الذّات المُبدعة أمام السّلطة القامعة، ولكن أهمّ مظهرٍ للسّلطة السّياسيّة يظهر أمام الثّائرين الحقيقيين في مواجهة تلك السّلطة الذين يسعون إلى إسقاطها بالقوّة والسّلاح. وتكمن المشكلة في الرّدّ الذي يُصاحبها من ردٍّ وحشيٍّ غاشمٍ يأتي على الجميع من الأبرياء والمشاركين في الثّورة. والكتاب جمع كلّ هذه المحاولات وحاول توثيقها خلال كلّ المراحل التّاريخيّة إلى القرن الرّابع الهجريّ، ولكن سنأتي على أشدّها بطشًا، وهي الفتن أيّام يزيد بن معاوية، فقد جاء في فترةٍ أسّس فيها والده أمورًا لم يكن للمسلمين عهدٌ بها في عصر الرّاشدين، ولم يكونوا بعد قد هضموا التّحوّل السّياسيّ الذي أطّر له معاوية وسار عليه، ولذلك كان لا بدّ من أن يمكّن لنفسه. وقد حدثت الحادثة المعروفة في قتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، لكنّنا لن نفصّل فيها لأنّ أدونيس نفسه لا يُسهبُ في عرضها، بل يذكر ما حدث بعد مقتله، وكيف عايش المسلمون هذه الصّدمة، ولم يرتضوها، وانتقل إلى ما بعدها من الأحداث الدّامية، وهي هجومه على المدينة المنورة ومكّة المكرّمة، فقال:

"ألف عذراء فُضّت، أباح/ يزيدٌ وعمّاله/ المدينة–أشرافها/ وقرّاءها/ وأباح النّساء. وثنّى الرّاويه/ نخاف أن ترجمنا السّماء/ بالحجارة/ إن نحن لم نخرج على يزيد. وثنّى الرّاويه: إنّه الطّاغية يده دائمًا حربةٌ دامية"(أدونيس، 2006: 1/ 109)، يذكرُ أدونيس هنا ممهّدات الغزو في إشارةٍ إلى عبد الله بن حنظلة الذي حرّض أهل المدينة على القتال والخروج على يزيد، وكانت حجّته في ذلك أنّه انتهك أوامر الله عزّ وجلّ ولم يُحسن في خلافته، فقال: "يَا قَوْمُ اتَّقُوا اللهَ، فو اللهِ مَا خَرَجْنَا عَلَى يَزِيدَ حَتَّى خِفْنَا أَنْ نُرْمَى بِالْحِجَارَةِ مِنَ السَّمَاءِ، إِنَّهُ رَجُلٌ يَنْكِحُ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ وَالْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ، وَيَشْرَبُ الْخَلَّ وَيَدَعُ الصَّلَاةَ "(الذّهبي، 1993: 5/ 27)، وكانت مقتلةً عظيمةً تلت انتصار الأمويين يقول المقدسيّ: " فجاء مسلم بن عقبة فأوقع بالمدينة وقتل أربع آلاف رجل من أفناء الناس وسبعين رجلاً من الأنصار وبقر عن بطون النساء وأباح الحرم وأنهب المدينة ثلاثة أيام " (المقدسيّ: 6/ 14).

قال يزيدُ للمُرّي: "السّيفَ/ السّيف/ لا تترك أحدًا. وثنّى الرّاوي– قالوا: أخذوا فأسًا شقُّوا رأسه/ – سطعت منه أنوار/ - كلا لا تقتله/ هذا من أصحاب/ رسول الله، - ذلك أحرى:/ ناكثُ طاعه/ حُزّوا رأسه" (أدونيس، 2006: 1/ 110).

والمرّي هو مسلم بن عُقبة المرّي، الذي لُقب بالمسرف لغزوه المدينة وإسرافه في القتل فيها (ابن الضّياء، 2004: 104)، وقول يزيدٍ له حسبما ورد تاريخيّاً: "ادع القوم ثلاثا، فإن هم أجابوك وإلا فقاتلهم، فإذا اظهرت عليهم فأبحها ثلاثا، فما فِيهَا من مال أو رقة أو سلاح أو طعام فهو للجند، فإذا

مضت الثلاث فاكفف عن الناس" (الطبري، 1387: 5/ 484) والصّحابيّ هو عبد الله بن زيد بن عاصم، والحوار كان بين مسلم بن عُقبة، ومروان بن الحكم. وهذا الحوار حدث فعلًا في تلك الواقعة بعد أن أُسِرَ بعض أهل المدينة، وقام المرّي بقتلهم والمذكوران في الحوار هما يزيد بن عَبْدِ اللَّهِ ومُحَمَّد بن أبي الجهم وقتل بعدها معقل ابن سنان الأشجعي (الطبري، 1387: 5/ 491-492) أمّا عبد الله بن زيد فقد ذكرت المراجع قتله ولكن كما ذُكر في أسد الغابة لم يكن موته على هذه الصّورة، ولكنّه قُتِل في المعركة (ابن الأثير، 1994: 6/ 92).

يكشفُ النّسق السّابق عن السّلطة السّياسيّة القامعة، فالسّلطة تكون كما يرى ألتوسير على نوعين: الأوّل الأجهزة القمعيّة، والثّاني هي الأيديولوجيّة، فالجهاز القمعيّ يُمارس العنف والقمع والقوّة المكشوفة من خلال أجهزة الشّرطة والجيش وقوانين العقوبات والجزاء، أمّا الأيديولوجيّ فإنّه يتّكلُ على الأيديولوجيا واللاوعي الجمعيّ الاجتماعيّ الذي يُعاد إنتاجهُ في مؤسّسات المجتمع المختلفة مثل المدرسة والكنيسة والمسجد (كاظم/ 2004: 37).

**التوجّه الثالث: التّمرّد على السّلطة الدّينيّة:**

مرّ بنا أنّ جوهر الوجوديّة هو الحرّية وتأكيدُ الذّات، ولذلك تمرّدت على الآخر الذي يُقيّدُ هذه الحرّيّة، المتمثّلِ في القيود المجتمعيّة بما فيها من عاداتٍ وتقاليدَ موروثة تحمل صفة القدسيّة ولا تقبل النّقاش أو المساءلة، وأيضًا في السّلطة السّياسيّة الحاكمة التي تبطش بكلّ من يُعارضُها وتُقيّدُ حرّيتهم. وقد تلاقى أدونيس مع المتنبي فيهما، ولكن نزعمُ أنّ التّمرّد الدّينيّ قد توجّه كلّه للتّعبير عن فكرِ أدونيس وحده، ولكن من خلال المتنبي، وذلك في كثيرٍ من العبارات التي ألحّت على أدونيس وأظهرها بلاوعي بها في الحواشي والتّعليقات، منها قوله: "خطاياي مثلي/ أنأى وأوسع" (أدونيس، 2006: 1/ 205). ففي هذا القول اعتزازٌ وفخرٌ بالخطايا، يُحيلُ هذا اللّفظ إلى المؤسّسة الدّينيّة، وسبب الثّورة على الدّين هو سلسلةُ الأوامر والنّواهي التي تُقيّدُ الحرّيّة الفرديّة. والوجوديون يردون الأخلاق والصواب والخطأ إلى النّفس البشريّة وحدَها؛ إذ وجد هؤلاء أنّ إباحتهم للخطيئة تحقيقٌ لحرّيتهم، وعرضوا تعارضًا بين القداسة والحداثة، فالقداسة بالنّسبةِ لهم حالة من الرّكود، تعرقل توجّه الذّات إلى الحداثة، وتُعيق الحرّية، وقد عدّوا الحنين إلى الخطيئة رمزًا للتّجدد والانفجار لمكامن الحياة وبعثًا للحركة (يحياوي: 58).

ويُمكن تمييز ثورتين له على الدّين، تمثّلت الأولى بالثّورة على السّلطة الدّينيّة التي يستغلّها الحكّام لتبرير جرائمهم، والثّانية بالثّورة على مبادئ الدّين ذاته وعدم الرّضا بها.

منها قوله: "سلطانٌ يجلسُ فوق/ ترائب عمرو/ يذبحه. وثنّى الرّاوي: أفْتوا: "ذبحُ الثّائر شرعٌ". وثنّى الرّاويه، يتساءل في حيرة: ما لِسلطانِ هذا/ الزّمان يكرّر في نشوةٍ: كلّما قيل رأسٌ هوى/ يكبرُ العرش تحتي وأعلو؟" (أدونيس، 2006: 1/ 122).

وهو يقصدُ هنا عبد الملك بن مروان الذي جلس على صدرِ عمرو بن سعيد الأشدق الذي ثار عليه، فذبحه، (ابن الأثير، (1997): 3/357-359). وهذه الحادثة تدلُّنا بوضوح على استعمال الدّين في غير محلّه، وقد ربط هذه الفكرة بعهد عبد الملك بن مروان الذي كان من أشدّ الخلفاء سوادًا في الكتاب، فقد استعمل عبد الملك بن مروان سلطة الدّين لتبرير القتل، بمعنى أنّ رجال الدّين سيذيعون بين النّاس أنّ قتل أيّ ثائرٍ على عبد الملك يحلّ دمه، وبذلك لا يتوانى الجندُ عن القتل ولا يُحجمون عنه؛ لأنّهم يُنفذون الشّرع ويؤجرون عليه.

وفي نقد السّلطة الدّينيّة نجدُ حديث الرّاوية: "إنّ من ديننا/ قتل من كان منّا/ ومن غيرنا كافرًا/ لا يرى رأينا" (أدونيس، 2006: 1/ 165)، وهو يُشيرُ إلى رأي الكثير من المسلمين آنذاك في العصر الأمويّ -كما يزعم أدونيس- ولذلك نطق من خلال الرّاوية تعبيرًا عمّا يحصل: وثنّى الراويه: "قبّح الله دينًا/ لا يتمّ بغير القتال/ وسفك الدّماء" (أدونيس، 2006: 1/ 166)، وقد نسبها أدونيس في الهامش الأيسر إلى الجحّاف الشّيبانيّ، الذي تروي كتب التاريخ مقولته على هذا النحو: "قَبَّحَ اللَّهُ دِينًا لَا يَصْلُحُ إِلَّا بِإِرَاقَةِ الدِّمَاءِ وَقَتْلًا لِقَرَابَةِ"(ابن الأثير، (1997)، 3/446). فأدونيس يروّج لمحاولة الخروج عن الثّابت الذي بات يقتل باسم الدّين. وتعزى القصّة السّابقة لتخيّر أدونيس بعضَ الرّوايات الضّعيفة التي جاءت في بعض الكُتب التّاريخيّة وتأويلها وتسويغها عن طريق الشّعر ووسائله الفنّيّة للطّعن في التّاريخ الإسلاميّ وأهم أعلامه ورموزه، وقد تناول شيئًا من هذا القبيل في بعض كتاباته من ذلك ما اصطلح على تسميته بالقراءة الاختراقيّة وتوظيفها في الشّعر، بمعنى أنّ النّص الشّعريّ له طاقة اختراقيّة تتمثّل بما يُضفيه على السّياق إلى ما يتقدّمه وما يليه علمًا أنّ ذلك يؤدي إلى التّعارض بين التّاريخ من حيث هو سياق والنّصّ من حيث هو بنية، مع مراعاة الحوادث التّاريخيّة وطبيعة الأدب (أدونيس، 1989: 17- 18)، فأدونيس يخرج عن التّاريخ ويؤوّله حسب هواه ولا يرى في ذلك عيبًا بل ضرورة لديموميّة النّص وخلوده؛ ولذلك "قيل في(الثابت والمتحول) إنه كُتب ضد السلطة السّنيّة، عبر التاريخ الإسلامي؛ إذ روّج للحركات السرّيّة في الإسلام والأحزاب المعارضة لهذه السلطة" (جيدة: 1997م، ص98).

أمّا عن موقع أدونيس من ذلك فهو ليس مؤرّخًا بل قارئًا للتاريخ والواقع العربيين قراءة استكناهيّة، فهو يصغي بتفكّرٍ إلى ما قيل ثمّ يؤوّله من جديد، على نحو لا يُدخلنا في التّاريخ بل يُدخلُ التّاريخ فينا وفي ذواتنا وعصرنا، (كريم، 2015: 74).

وقد أسهب كثيرًا في ذلك وأجرى على لسان المتنبي الكثير من التّعليقات الرّافضة للحروب التي تزيّت بزيّ الدّين، ولم ينتج عنها إلّا قتل الأبرياء كما يرى، من ذلك اعتراضُ المتنبي على حرب العرب والرّوم:

"ما الفرق بين الرّمح في يد مسلمٍ/ والرّمح روميّاً؟ أذلك مؤمن/ والآخر كافر؟" (أدونيس، 1998: 2/ 193).

يدلّ هنا الشّاهد على القراءة الاختراقية التي يحوّر فيها أدونيس التاريخ ليُظهر السلطة التي تُبيح قتل الآخرين؛ بسبب الاختلاف في المذهب، فهذه

إحدى أسباب الدّعوة إلى الجهاد، فأدونيس–حسب زعمه- يُريدُ أن ينقدَ هذا الفكر؛ لأنّه يرى فيه ظلمًا وتعسّفًا ورغبةً من الحاكم للحفاظِ على حكمه، وبذلك فقد حمل على هذه الفكرة حملًا شديدًا، ولسنا نرى هنا المتنبي فنحن نعرف موقفه الدّاعم والمُمجّد لسيف الدّولة في غزو الرّوم ودفاعه عن ديار الإسلام، بدليل قصائد المتنبي التي وُسمت باسم السّيفيّات، ولكنّ هذه الفكرة المُحوّرة تنتمي لفكر أدونيس ورغبته في إعادة تأويل المتنبي؛ لأنّه ولد في تلك الفترة التي تتلاقى في كثيرٍ من الجوانب مع زماننا.

وفي النّهاية نرى أنّ أدونيس قد اختار صراحةً رفض قيود الدين، وحاول تسويغ موقفه من أنّ قراءته للتاريخ هي قراءة اختراقية، وكشف شعره عن نسق الذّات والآخر متخفيًّا وراء أستار الوجوديّة تارة، ومصرحًا برأيه دون تورّع تارة أخرى.

**ب- النّزوع إلى الحريّة والسّعي إليها:**

يرفضُ أدونيس في كلّ مراحله الفكريّة والفنيّة كلّ أشكال العبوديّة ويدعو للحريّة والتّحرّر في جميع نواحي الحياة الإنسانيّة، وفي ضوء هذا يُقرأ أدونيس ويُفسَّرُ كلُّ ما هو غامض وخفي في كلامه؛ لأنّ لكلّ مبدع أسلوبًا خاصًّا نعرفه به (جيدة،1997: 94).

تظهر الرّغبة في الحريّة لدى أدونيس من الثّقافة السّائدة التي تُعلّم الخنوع للآخر، التي استعرضنا أبرز محطّاتها، ولعلّ أبرز هذه المظاهر إيلامًا في ذاته هي السّلطة السّياسيّة؛ لأنّها أفرزت الحروب والفتن، وأفسدت الدّين والمجتمعات يقول: "لا أشاهدُ غير الخِراب وغير الرّماح والسّيوف" (أدونيس، 2006: 1/ 148).

فمهما يكن من أمرِ الآخر في المجتمع وحتى الدّين فليس عليك أن تُجبر بالإكراه عليه، ليس مثل السّلطة السّياسيّة التي تعاقب بالقتل، والمتنبي يرغب بذلك بشدّة؛ لأنّه يُريدُ أن يُحقّق ذاته ووجوده في الحياة، وما دامت الموانع تحول بينه وبين هدفه سيظلّ في حالة الاغتراب عن الذّات والمجتمع، يقول:

"سائرٌ بين جرحٍ وجرحٍ لأنطاكية/ أتعلّمُ أن أستضيء بليلي/ أتعلّم أن أحضن الهاوية" (أدونيس، 2006: 1/ 271).

فالسّلطة السّياسية أجبرته على الهروب والاغتراب، ولكنّ هذا الهروب منحه حرّيته، وأن يتمكّن من معالجة مشكلات حياته، فالجروح التي يسيرُ فيها هي المدن المدمّرة أو المقموعة، فهو يعيشُ حياته في سفره هذا مغتربًا، ولكنّه في الوقت ذاته حرٌّ من كلّ تلك القيود. والحقّ أنّ كلّ الشّواهد السّابقة تؤكّد معاني الحرّيّة، فالذّات في نزوعها إلى الحرّية تُحاول إثبات نفسها أمام المجتمع والسّلطة والدّين، وذكر المعاناة يعني النّزوع إلى الحريّة، والحرّيّة هي التي تُعطي الاختيار، وتعطي الذّات المختارة هويّتها، فتسعى الذّات إلى البحث عن نفسها رافضةً الثّبات (يحياوي: 49)، غير أنّ أبلغ الشّواهد في سعيها نجدها في قوله:

كلّ يجهر: "حقّاً/ لله/ لسيف الدّولة/ للأمراء، وللفقهاء، الأمر"، ويُتابع الكلّ: "أحني رأسي – ملكي هذا الفقر، وهذا الأسر" كلا كلا يا آدم مملكتي ليست هذا العالم" (أدونيس، 1998: 2/ 443).

يجمع هذا الشّاهد بين مؤسّسات الآخر/الدّين/ السّلطة، وما يُنتجونه في المجتمع، وما يمضي الجميع فيه، فالكلّ يسعى لإعلاء شؤون الدّين وتحقيرِ من لا يتبعهم، ومنهم من يسيرُ ضمن السّلطة ويكون منها، أمّا المجتمع فقد انحنى لهما وتبعهما، ولكنّ أدونيس يُصرّحُ من خلال المتنبي بأنّ هذه الحياة لا ترضيه، ولن يعيشها، وقد لخّص ما يذهب إليه برحلة التّرحال، فترحاله بين الأمكنة إنّما هو ترحالٌ للشّعر بين المعاني، وعليه تعب التّرحال غير قابلٍ للمقايضة؛ لأنّه الكيفيّة الوحيدة الممكنة للوجود (الخاقاني/2018: 112).

ينتمي ما عرضناه سابقًا إلى موقف أدونيس من التّراث عامّة وهي رؤية حمل البعض من أمثال للقول بأنّه يبتغي أن يقطع الصّلة بين الماضي والحاضر، وأنّ هذا الانقطاع شرطٌ من شروط الإبداع (أبو زيد، نصر: 244)، ولكن كما وضع في الثّابت والمتحوّل وفي الكتاب نجده ينتقي بعض المحاولات التي خرجت عن الثّابت ويحتفي بها، وقد مثّلنا لبعضها كالمحاسبي وأبي إسحق، وغيرهما، ولكن لا يخفى أنّ منهجه في ذلك كان متخبّطًا؛ لأنّه أطّر الإبداع بالخروج عن العادة وعن أيّ معطى سابق؛ وهذا ما جعله يخلط الأمور ببعضها كجمعه بين امرئ القيس وأبي نواس مع جميل بثينة وعمرو بن أبي ربيعة، ولا قاسم بين هؤلاء إلّا الخروج عن الأعراف القائمة في المجتمع، أمّا الطّرق فهي مختلفة ولا تتلاقى أبدًا، وعلى النّسق التّاريخيّ الفكريّ نجده يجمع بين الشّيعة والخوارج والقرامطة والزّنج، ولا يجمعها إلّا التّمرّد والثّورة، أمّا إذا نظرنا في الأسباب والمناهج والطّرق فنجدُها مختلفةً تمامًا عن بعضها (تاوريريت، 2008: 54-55).

**ج- الرّغبة في تحقيق الذّات وتأكيد هويّتها:**

نعني هنا برغبةِ المتنبي في تحقيق ذاته من خلال الشّعر ورحلته فيه، التي قد تتقاطع بشكلٍ مضمر مع أدونيس وحياته، وبعضٍ من معاناته، التي قد تتماثل مع معاناة المتنبي، فالشّعر عنده ليس وسيلةً إلى غاية بل هو الغاية، وكلّ ما عداه وسيلة له، وليس الشّعر حرفة أو صناعة بل هو كينونة وسبب وجود (الخاقاني/2018: 107). فعندما تخيّر مسار الفنّ راعى أدونيس نفسيّة الفنّان الذي تأتي فيه جذوة الموهبة في شبابهم يقول: "بيتنا صبوة/ تتقلّب في جمرها/ مرّة هبطت فيه جنّيّةٌ غسلتني" (أدونيس، 2006: 1/ 18)، فتُشيرُ هذه اللّفظة بغسل الجنّيّة له على تفتّقُ موهبة الشّعر لديه في سنّ صغيرة، وبما أنّ كلّ موهبة تحتاجُ للصّقل لا بدّ من أن تأتيها مراحل الشّكّ، يقول: "قلت لليلي – محمومًا بين خيام المعنى/ هل أكتب شعرًا أُصهرُ فيه/ وجه الغيب

أصهر فيه/ قلق الأرض – خطاه، طيوفه/ أم أكتبُ شعرًا لا يقرؤه إلّا/ أهل اللّفظ وإلّا/ جدران الكوفة/ أصغى ليلي – لم يتكلّم" (أدونيس، 2006: 1/ 64)، فهذه المرحلة تأتي في رغبة الشّاعر في التّقدّم بشعره والنّهوض به، ولكنّه يُصدم بواقعه، فلا أحد يُقدّر فنّه وأدبه من المجتمع، ولا أحد سيقدّرُه إلّا أهل الأدب، وهم لم يكونوا معه بسبب أحداث الكوفة آنذاك، فهو يحتاجُ للآخر المماثل له الذي يشدُّ على يديه، ولكنّه لا يجدُ سوى الآخر المُحبط له، وعليه يُصابُ كأيّ فنّانٍ فشل في أوّل حياته من تحقيق ذاته بالكآبة، ولكنّه كما مرّ بنا يعتنقها، ولا يتحرّج منها، يقول: "أجمل الأنجم المضيئة في هذه الأرض/ في قبّةِ الغرابه/ نجمةٌ اسمها الكآبة" (أدونيس، 2006: 1/ 150)، فتُشيرُ الغرابة إلى الاختلاف عن الآخر، وتُشيرُ الكآبة إلى نتيجة هذا الاختلاف وتبعاته، إضافةً إلى القلق الذي ينتابه بسبب الإبداع الذي يسعى إليه، وعندما وصل إلى مرحلة يُمكن أن ندّعيَ أنّها مرحلة الإبداع لديه اتّهم بسبب الآخر بادّعاءِ النّبوّة:

"لم أقل: مُرسلٌ أو نبيّ/ قلتُ هذا الفضاء/ يتنوّرُ باسمي ما لا يُقال، ويصدحُ في مطرٍ/ مستجاب/ لا يشاء الذي لا أشاء" (أدونيس، 2006: 1/ 190)، وهذا أحد المقاطع الذي يتماهى به المتنبي مع الطّبيعة باعتبارها ملهمته في عمليّةِ الإبداع؛ لأنّه يقضي فيها خلواته الطّويلة بسبب ترحاله المستمرّ وبعده عن مواطن الآخر ومؤسّساته. تقول أسيمة درويش: "في الكتاب يخلق أدونيس للعالم كل ما يود رؤيته فيه، وما هو جدير بأن يكون فيه: كائنات حية، أنثوية الجمال والزينة، وكائنات أنثوية من حيث ولادتها الكونية، وكائنات أخرى تأخذ من المزايا الأنثوية: الطبع والفعل والأداء الكوني من حيث هو العطاء المجاني للحياة (درويش، 1997: 125)، وهذه الصّور والشّواهد تنتمي لأدونيس لا المتنبي فهذا من التحايل النسقي الذي أضفاه أدونيس على قراءته الاختراقية للمتنبي في كتابه، ونجدها في كلّ مراحل سفر المتنبي الشّعريّة والمكانيّة، ومنها:"كم قلتُ جئت بلا طقوس/ ووهبت نفسي للجموح، لكلّ رفضٍ/ كم قلتُ: أخرقُ هذه اللّغة الأمينة للأصول /أرجّ قاعدةَ الأصول/ وزرعتُ وجهي في الفضاء، وقلت: زرعي خلف وشهوةُ خالق، أأنا أنا؟ أم كوكبٌ بدأ الأفول؟" (أدونيس، 2006: 1/ 288).

لا يكتفي فقط أدونيس بالكلام على المتنبي وتجديده بل يُسقطه على نفسه في اختراقه لقواعد الشّعر العربيّ التي عانت من التّبعيّة، وهو هنا يقصد الثّورة على القديم الثّابت في الشّعر، فقد أراد إحداث ثورة في مفهوم تلقّي الفنّ العربيّ، ولعل هذا ما قصده بمفردة (الخالق)؛ إذ يعني أن يأتي بشيءٍ مبتدع من ذاته. وسيظلّ الكتاب علامةً فارقةً في أدب أدونيس ومحاولةً ظاهرةً للإتيان بالجديد والثّورة على القديم تُحسبُ له، وربّما تكون ملهمًا لغيره من الشّعراء من بعد ممّن يستطيعون فهمه وسبر أغواره، فهو خلاصةُ تجربةِ أدونيس الفنّيّة والثّقافيّة عبر مراحل عدّة، ومفردة (الرّفض) تُلحّ على أدونيس، فالرّفض ليس مجرّد منهجٍ شعريّ ونقديّ بل هو رفضٌ طوفانيٌّ يقتلع كلّ الموجودات ليؤسّس عليه لوجودٍ جديدٍ متناغم مع مبادئ الحياة الأساسيّة من حرّيةٍ وعدلٍ (المرهج ووتوت/ 2017: 82).

وقد استمرّ في كثيرٍ من شواهد الكتاب يسعى جاهدًا أن يُثبت نفسه يقول: "هكذا عشت حربي – حربي/ لم تكن خارجًا مع الآخر الصّديق أو القاتل/ حربي في داخلي" (أدونيس، 1998: 2/ 438).

يكشفُ المقطع السّابق مبدأً آخر من مبادئ الوجوديّة، وهو أن تكون في مرحلة الشّك من الأشياء حولك؛ لأنّ اليقين يمنح الأمان ولا يُشجّع على التّفكير بل يقتله. ويرى أنّ جوهر الحرب التي يُعانيها هي التي يخوضها مع ذاته؛ لأنّه يشعر باستمرار تجاهه بأنّه مُقصّر، وهاجسه أن يتقدّم نحو الأمام، ليستطيع أن يُحقّق مراده في النّهاية، وهذا ما حصل في آخر الكتاب عندما وصل برحلته الأثيريّة الصّوفيّة إلى تمكين ذاته، فهو في رحلته لا ينطلق إلى معلوم بل نحو مجهول، ولا يعود تبرّمه بالمكان إلى نفسه بل إلى كنهه هو، الكنه الشّعريّ الذي يجد ديموميّته في التّحوّل لا الثّبات (الخاقاني/2018: 112).

**الخاتمة:**

1- تنتمي الأفكار الوجوديّة عند أدونيس إلى ما أقرّه سارتر وركّز عليه في كتاباته، وانطلق البحث من هذه الفكرة الفلسفية التي وجّهت النسق الثقافي (الذات والآخر) في كتاب أدونيس أمس المكان الآن.

2- مع أنّ أدونيس جنح إلى الخيال والرّوايات الضّعيفة ولم يُخفِ في تضاعيف الكتاب تحويره للتاريخ وتحيّزه، فإنّ إشاراته لبعض الحوادث التّاريخيّة تنبّه على بعض الأخطاء التي ارتكبت، لكن برؤية أدونيسية لها غايات ومآرب شخصية، وأهم تلك الغايات تسويغ الخروج على السلطة والدين تسويغًا شعريًّا على أنه قراءة اختراقية.

3- يُعبّر أدونيس من خلال هذا النّسق عن الذّات العربيّة القديمة التي توارت بسبب الآخر وهُمّشَ ذكره ولم يهتمّ لها أحد، وهي محاولة منه لبعثهم للحياة، على ما فيها من مآخذ، واختراق للتاريخ..

**المصادروالمراجع**


ابن الأثير، ع. (1997). *الكامل في التاريخ* (ط1). (تحقيق: عمرعبدالسلام تدمري). دارالكتاب العربي: بيروت.

ابن الضياء، م. (2004). *تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف* (ط 2). (تحقيق: علاء إبراهيم، أيمن نصر). دار الكتب العلمية: بيروت.

أبو زيد، ن. (1980). *مجلّة فصول*. القاهرة. 241-249.

أدونيس. (1979). *الثّابت والمتحوّل بحثٌ في الإبداع والاتّباع عند العرب* (ج 2). دار العودة: بيروت.

أدونيس. (1989). *كلام البدايات*. دار الآداب: بيروت.

أدونيس. (1993). *النّظام والكلام*. دار الآداب: بيروت.

أدونيس. (1998). *الكتاب أمس المكان الآن* (ج 2). دار السّاقي: بيروت.

أدونيس. (2002). *الكتاب أمس المكان الآن* (ج 3). دار السّاقي: بيروت.

أدونيس. (2006). *الهويّة غير المكتملة الإبداع، الدّين، السّياسة، والجنس* (ط2)، تعريب: حسن عودة، بدايات للطّباعة والنّشر والتّوزيع: جبلة.

أدونيس. (2006). *الكتاب أمس المكان الآن* (ج 1) (ط2). دار السّاقي: بيروت.

أيزابرجر، أ. (2003). *النّقد الثّقافيّ تمهيد مبدئي للمفاهيم الرّئيسيّة*. ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي. المجلس الأعلى للثّقافة. القاهرة.

البغدادي، خ. (2002). *تاريخ بغداد* (ط1). (تحقيق: بشار عواد معروف). دارالغرب الإسلامي – بيروت.

بنكراد، س. (2006). *مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية* (ط1). دار الحرو للتوزيع والنشر، اللاذقية.

تاوريريت، ب. (2008). *أدونيس في ميزان النّقد أربع مسائل خلافيّة بي أدونيس ومعارضيه*. عالم الكتب: القاهرة.

جوليفيه، ر. (1988). *المذاهب الوجوديّة*. ترجمة: فؤاد كامل. دار الآداب: بيروت.

جيدة، ع. (1997). أدونيس بين مؤيّديه ومعارضيه. *مجلّة فصول*. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب: القاهرة. 94-102.

الخاقاني، ح. (2018). حدث الكتابة في سيرة الأنا الكاتبة في الكتاب لأدونيس، *مجلّة جامعة الكوفة*، 28، 103-132.

الخليل، س. (2014). *دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي*. إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. مراجعة وتعليق: سمير الشيخ. دار الكتب العلمية. بيروت.

درويش، أ. (1997). *تحرير المعنى*. دراسة نقدية في ديوان أدونيس (الكتاب 1). دار الآداب: بيروت.

الذّهبيّ، ش. (1993). *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام* (ط2). (تحقيق: عمر عبد السلام التدمري)، دار الكتاب العربي: بيروت.

سارتر، ج. ب. (1964). *الوجوديّة مذهبٌ إنسانيٌّ مع مناقشةٍ بين سارتر والكاتب الماركسيّ م. نافيل*. ترجمة: عبد المنعم الحنفي. الدار المصريّة للنّشر والتّوزيع.

سارتر، ج. ب. (2005). *تعالي الأنا موجود*. ترجمة: حسن حنفي. دار التّنوير: بيروت.

سارتر، ج. ب. (2012). *الوجوديّة منزعٌ إنسانيّ*. ترجمة: محمد نجيب عبد المولى وزهير المدنيني. دار التّنوير: بيروت.

سلام كريم، م. (2015). الإبداع الفنّي في تجربة أدونيس الشّعريّة – الصّورة الشّعريّة اختيارًا. *مجلّة دراسات تربويّة*، البصرة، 73-92.

السماهيجي، ح. وآخرون.(2003). *عبد الله الغذامي والممارسة النقدية الثقافية* (ط1). الدار البيضاء.

السّيوطي، ج. ع. (2013). *تاريخ الخُلفاء* (ط 2). وزارة الأوقاف الإسلاميّة: قطر.

الشّبلي، ف. (2012). *الوجوديّة وإشكاليّة الأنا والآخر*. وزارة الثّقافة: عمان.

شحاتة، ح. (2005). *الذّات والآخر في الشّرق والغرب صور ودلالات*. دار العالم العربيّ: القاهرة.

الطبري، أ. (1387ه). *تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري* (ط2). دار التراث: بيروت.

الطّبريّ، م. (دون تاريخ). *تاريخ الطّبريّ تاريخ الرّسل والملوك* (ط 2). (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج: 5). دار المعارف بمصر: القاهرة.

عليمات، ي. (2015). *النقد النسقيّ، تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي* (ط1). الأردن.

الغذامي، ع. (2005). *النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية* (ط3). الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

فرحان، ر. ع. (دون تاريخ). *أنساق الخطاب المعرفيّ في شعر أدونيس، النّسق، الخطاب، المعرفة*. المديريّة العامّة لمحافظة واسط. 246-212.

قطوس، ب. (2014). *أفخاخ النص: الرحلة إلى المعنى* (ط1). عمان: دار فضاءات للنشر والتوزيع.

كاظم، ن. (2004). *تمثّلاتُ الآخر صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط*. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر.

ليتش، ف. (2003). *النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات*. ترجمة: محمد يحيى. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

ليتش، ف. (2022). *النقد الثقافي النظرية الأدبية وما بعد البنيوية*. ترجمة: هشام زغلول (ط1). القاهرة: المركز القومي للترجمة.

المرهج، س.ع. وتوت، و. (2017). *النّوع الأدبيّ والكتابة المفارقة (الكتاب أمس المكان الآن) لأدونيس أنموذجًا*. مجلّة الآداب، بغداد. 75-90.

المقدسي، م. (2013). *البدء والتاريخ*. مكتبة الثقافة الدينية: بور سعيد.

الموسى، خ. (2010). *آليات القراءة في الشّعر العربيّ المعاصر*. وزارة الثّقافة، دمشق.

يحياوي، ر. (دون تاريخ). *شعر أدونيس من القصيدة إلى الكتابة: الكتاب 1-2-3 نماذج* (رسالة ماجستير)، جامعة مولود معمري – تيزي وزو..

**References**


Abu Zaid, N. (1980). The constant and changing nature of Adonis's vision of heritage. *Fusul Magazine .Cairo*, 241-249.

Adonis. (1979). *Al-thabitwa al-mutahawil: Bahth fi al-ibda' wa al-ittiba' 'ind al-Arab* (Vol. 2). Dar al-Awda.

Adonis. (1989). *Kalam al-bidayat*. Dar al-Adab.

Adonis. (1993). *Al-Nizamwa al-kalam*. Dar al-Adab.

Adonis. (1998). *Al-Kitab: Ams al-makan al-An* (Vol. 2). Dar al-Saqi.

Adonis. (2002). *Al-Kitab: Ams al-Makan al-an* (Vol. 3). Dar al-Saqi.

Adonis. (2006). *Al-huwiyaghair al-mutakammila: Al-ibda', al-din, al-siyasa, wa al-jins* (H. Awda, Trans.; 2nd ed.). Bidayat li al-Tiba'awa al-Nashr wa al-Tawzi'.

Adonis. (2006). *Al-Kitab: Ams al-makan al-an* (Vol. 1; 2nd ed.). Dar al-Saqi.

Al-Baghdadi, A. K. (2002). *Tarikh Baghdad* (B. A. Ma'aruf, ed.; 1st ed.). Dar al-Gharb al-Islami.

Al-Dhahabi, S. a. D. (1993). *Tarikh al-Islam wawafayat al-mashahir wa al-a'lam* (O. A. al-Tadmari, ed.; 2nd ed.). Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Ghadhami, A. (2005). *Al-Naqd al-thaqafi: Qira'ah fi al-ansak al-thaqafiyyah al-Arabiyyah* (3rd ed.). Arab Cultural Centre.

Alimat, Y. (2015). *Al-Naqd al-nasaqi: Tamthilat al-nasaq fi al-shi'r al-jahili* (1st ed.). Jordan.

Al-Khaghani, H. A. A. (2018). Hadath al-kitabah fi sirat al-ana al-katibah fi al-kitabli-Adonis. *Journal of Kufa University, 28*, 103–132.

Al-Khalil, S. (2014). *Dalilmusatahat al-dirasat al-thaqafiyyahwa al-naqd al-thaqafi: Idha'attawthiqiyyah lil-mafahim al-thaqafiyyah al-mutadawalah* (S. al-Sheikh, Rev. & Comment.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Maqdisi. (2013) A. M. b. T. *Al-bad' wa al-tarikh*. Library of Religious Culture.

Al-Muraj, S. A. H., &Watut, W. H. (2017). Al-Naw' al-Adabiwa al-Kitabah al-Mufariqa (al-Kitab Ams al-Makan al-An) li-Adonis Namudhajan. *Journal of Literature*, 75–90.

Al-Samahiji, H. (2003). *Abdullah al-ghadhamiwa al-mumarasah al-naqdiyyah al-thaqafiyyah* (1st ed.). Casablanca.

Al-Shibli, F. (2012). *Al-wujudiyyahwaishkaliyyat al-ana wa al-akhar*. Ministry of Culture.

Al-Suyuti, J. A. (2013). *Tarikh al-khulafa* (2nd ed.). Ministry of Islamic Affairs.

Al-Tabari, A. J. (1387 AH). *Tarikh al-rusulwa al-muluk wa silatarikh al-Tabari* (2nd ed.). Dar al-Turath.

Al-Tabari, M. b. J. (n.d.). *Tarikh al-Tabari: Tarikh al-rusulwa al-muluk* (M. A. al-Fadl Ibrahim, Ed.; 2nd ed., Vol. 5). Dar al-Ma'arif.

Benkrad, S. (2006). *Masalik al-ma'na: Dirasah fi ba'dansak al-thaqafaal-Arabiyyah* (1st ed.). Dar al-Hurriyah li al-Tawzi' wa al-Nashr.

Darwish, A. (1997). *Tahrir al-ma'na: Dirasah naqdiyyah fi diwanAdonis (al-Kitab 1)*. Dar al-Adab.

Eisenberger, A. (2003). *Al-Naqd al-thaqafi: Tamheedmubtadi' lil-mafahim al-ra'isiyyah*(W. Ibrahim & R. Bastawisi, Trans.). Supreme Council of Culture.

Farhan, R. A. A. (n.d.). *Ansak al-khitab al-Ma'rifi fi Shi'r Adonis: Al-Nasaq, al-khitab, al-ma'rifah*. Directorate General of Wasit Governorate, 212-246.

Ibn al-Athir, I. A. D. (1997). *Al-Kamil fi al-tarikh* (O. A. S. Tadmari, ed.; 1st ed.). Dar al-Kitab al-Arabi.

Ibn al-Diya, M. b. A. (2004). *Tarikh Mecca al-Musharrafahwa al-Masjid al-Haram wa al-Madina al-Sharifah wa al-Qabr al-Sharif* (A. Ibrahim & A. Nasr, Eds.; 2nd ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Jida, A. H. (1997). *Adonis baynmu'ayyidihwamu'aridih*. *Fusul Magazine, Egyptian General Book Organisation*, 94–102.

Jolivet, R. (1988). *Al-madhahib al-wujudiyyah* (F. Kamel, trans.) Dar al-Adab.

Kadhim, N. (2004). *Tamthilat al-Akhar: Surat al-Sud fi al-Mutakhayyal al-Arabi al-Wasit*. Arab Studies and Publishing Foundation.

Leitch, V. (2003). *Al-naqd al-adabi al-amrikimin al-thalathiniyatila al-thamaniyat* (M. Yahya, Trans.). Supreme Council of Culture.

Leitch, V. (2022). *Al-naqd al-thaqafi: Al-nazariya al-adabiyyawa ma ba'd al-buniyya* (H. Zaghloul, Trans.; 1st ed.). National Centre for Translation.

Moussa, K. (2010). *Aliyat al-qira'ah fi al-shi'r al-Arabi al-mu'asir*. Ministry of Culture.

Qattous, B. (2014). *Afkhakh al-nass: Al-rihlahila al-ma'na* (1st ed.). Dar Fadaat for Publishing and Distribution.

Salam Karim, M. (2015). Al-ibda' al-fanni fi tajribatAdonis al-Shi'riyyah—al-surah al-shi'riyyahikhtiyarun. *Journal of Educational Studies*, 73–92.

Sartre, J.-P. (1964). *Al-wujudiyyah madhab insani ma' munaqashahbayn Sartre wa al-Katib al-Markisi M. Nafil* (A. M. al-Hanafi, trans.) Egyptian Publishing and Distribution House.

Sartre, J. P. (2005). *Ta'ali al-anamujood* (H. Hanafi, trans.) Dar al-Tanweer.

Sartre, J.-P. (2012). *Al-WujudiyyahMunza' Insani* (M. N. Abdul Mawla& Z. al-Maddini, trans.) Dar al-Tanweer.

Shahata, H. (2005). *Al-Dhat wa al-akhar fi al-sharq wa al-gharb: Suwar wa dalalat*. Dar al-Alam al-Arabi.

Tawariyt, B. (2008). *Adonis fi mizan al-naqd: Arba' masa'ilkhilafiyyahbaynadoniswamu'aridih*. Alam al-Kutub.

Yahyaoui, R. (n.d.). *Shi'r Adonis min al-qasidahila al-kitabah: al-kitab 1-2-3 namadhij*. [Unpublished Master's thesis] MouloudMammeri University.