أدونيس بين الحبّ والعشق الإلهي
الطريق الأدونيسي نحو الصوفية السوداء

أ.سفيان زدادقة

جامعة فرحات عباس ــ سطيف

ملخص :

هل تتفق الرؤية الصوفية بما هي رؤية دينية شرقية إلى هذا الحدّ مع رؤية الحداثة بما هي رؤية لا دينية غربية ؟. ألا يــجابه الغربيّ الكون مستندا إلى العقل وموضوعيته، بينما الصوفي يتفهمه ويحتضنه بحدسه؟. أليس الكون بالنسبة للصوفي ذلك الداخليّ القريب بل الشخصيّ؟ . إذا كان ذلك كذلك فبأي منطق سيسّوغ أدونيس علاج المسافة بين الصوفية والحداثة؟، بين الحب والجنس؟، كيف سيجمع بين ما لا يُجمع ؟ . وكيف سيجاسر بين التجربتين تنظيرا وممارسة نصّية؟. كيفْ سيقرأ نظرية التصّوف؟. بأية أدوات سيحفر نفق اللقاء بينه وبين الشعر والكتابة ؟ .

ما نحاوله في هذه المقاربة قد يحمل طابع التساؤل أكثر مما يعد بالإجابة، ذلك ما تعلمنا إيّاه حكمة المتصّوفة القديم، فللحقيقة دوما صورها المتعددة وربما المتناقضة

Résumé

La vision mystique en ce qu'elle est vision religieuse orientale, concorde-t-elle avec la vision moderne en ce qu'elle est vision non religieuse occidentale? L'homme occidental n'affronte-t-il pas le monde s'appuyant sur la raison et son objectivité, au moment où le mystique essaye de le comprendre, de se le rallier avec son intuition? Le monde, pour le mystique, n'est-il pas cet intérieur si proche et si intime ?.

Si c'est le cas, c'est au nom de quelle logique Adonis se permet-il de valoriser la distance entre la Mystique et la modernité?. L'amour et la Sexualité?. Comment pourra-t-il concilier l'inconciliable? Comment rapproche-t-il les deux expériences en théorie et en pratique textuelle? Quelle lecture fait-il de la théorie mystique? Quels sont les outillages qui lui permettraient de creuser le tunnel de rencontre avec la poésie et l'écriture? .

Ce que nous essayons dans cette approche peut soulever des questions . ponseséplus qu'il n'apporterait de r Chose que nous tenons de la sagesse a toujours é ritéLa V. mystique ancienne tre ê- figurations multiples et peutses . contradictoires

لقد آمن الشاعر والمفكر السوري أدونيس كما آمن الصوفية من قبله بالكشف، وبدأ تدريجيا في مواقفه يتحول من الانتصار للعقلانية والشك والديكارتية إلى منحى آخر مختلف تماما، هو المنحى الصوفي الذي يميّزه القول بالعرفان والإشراق ورفض المنطق والسعي لتقويض سلطة العقل والواقع، لذا نجد في شعره الكثير من النماذج الصوفية التي تمثل رموزا للتمرّد على الأعراف والأفكار السائدة، ويبدو أن لا شيء متعلّق بفكرة التمرد هذه واختراق الممنوع والمسكوت عنه أكثر من حديث الحبّ والمرأة والجنس، وهو يَعتبرُ الجمالَ الحسيّ ـ كبعض الصوفية ـ عنصرا هاما يعكس الجمال الأعلى ويشكّل منطلقا ضروريا للارتقاء إلى معرفة جمال المطلق وبهائه. بل إنّ المتصوفة يشبّهون الله بمحبوبة يُرام وصالها، وهم بذلك يؤكدون على الانتقال من حبّ الجمال المادي إلى الشكل الأعلى له وهو الجمال الروحي.

لذا سنناقش هذه المواضيع الثلاثة المتداخلة (المرأة ـ الجنس ـ الحبّ) والمشبعة بطقوس التحريم، بحثا عن إجابات تُجلّي قراءة الصوفية لها، وكذا السورياليين وأرباب الحداثة، والأهم موقف أدونيس وكيفية توليفه بين المدرستين.

لعل مقولة جان شوفللي تصلح بداية للحديث عن هذا الموضوع الإشكالي الذي شغل الأدب والفن قرونا عدة ولا يزال، نعني موضوع المرأة، يقول عن نظرة المتصوفة لها : "إنـــها ظلّت بالنسبة إلى الرجال مثالا للجمال الإلهي، وفي ذات الوقت أنموذجا للإغواء الشيطاني"(1) . هذا الجمع بين الضدين من هوايات الصوفية المفضلة، فهم مغرمون بلقاء الأضداد في لحمة واحدة، ولكي تحظى المرأة عند المتصوفة بتلك المكانة شبه المقدّسة، اعتبرها بعضهم.

ـ تماما كالخيال ـ مرآة ينعكس عليها الحسن والجمال الإلهيان، مما ينقلها من وضعها البشري الناسوتي ليجعل منها ـ في بعدها الرمزي طبعا ـ كائنا إلهيا، وإن تبدى في صورة دنيوية مادية.

وتذهب بعض الآراء ــ ورأي أدونيس واحد منها ــ إلى القول بتأثر الصوفية بالفكر الشيعي في هذه المسألة تحديدا، فالمرأة في الفكر الشيعي مخلوق مقدس، هكذا "نفهم كيف أنّ الرؤيا الشيعية ترى في فاطمة عذراء ــ أمًّا أنجبت الأئمة المقدسين، ونفهم قول الحلاج: أمّي أنجبت أباها، ونفهم قول جلال الدين الرومي بأنّ المرأة خالقة وليست مخلوقة"[2]. ويبدو واضحا إصرار أدونيس على الربط التاريخي بين نشأة التصوف وظاهرة التشيع دون أن يكلّف نفسه عناء إثبات هذه الصلة، ذلك أنّ مجرّد الاشتراك في المكان والزمان لا يقتضي بالضرورة التأثر، فلقد كان المجتمع الإسلامي في قرونه الثلاثة الأولى يعج بالطوائف الدينية السياسية العقدية المتناحرة والمتضاربة، والتشيع واحد منها، وربما كان أكثرها فشلا من الناحية السياسية، ولا يوجد سبب منطقي يدعونا إلى الربط بين التصوف والتشيع إلا من قبيل التعسف، فلقد حرص جميع الصوفية الكبار على التأكيد دائما بأنهم من السنة، علما أنّ التصوف ــ كنزعة ــ عُرف عند الشيعة أيضا، كما عُرف في كلّ العقائد والأديان الأخرى، أما تقديس المرأة فليست بدعة شيعة قلّدهم فيها الصوفية كما يحاول الفهم الأدونيسي إقناعنا به، وتكفي نظرة إلى الآداب والأساطير القديمة، العربية وغير العربية، لندرك قدم هذا النزوع وأصالته بل وبدائيته، فالمرأة في الفكر البشري القديم هي البداية، هي رمز الخصوبة والأرض، هي ما يقهر الموت بفعل الإنجاب، هي الأنوثة الخالقة التي يخرج منها الكائن الجديد.

لا غرابة إذن ــ والحال هذه ــ أن تكون المرأة عند الصوفية هي منبع الخلق، وفيها تتجلّى أمومة الكون وحنانه، بل إنّ علاقة الرجل بالمرأة عندهم هي ــ إضافة إلى كونها علاقة عشق ــ هي علاقة كشف ومعرفة، علاقة اتصال بالقوة المبدعة، "وهي بوصفها كذلك علة الوجود، ومكان الوجود. والعاشق لكي يحضر فيها يجب أن يغيب عن نفسه، عن صفاته.. لكي يُثبت ذاتَ حبيبته، ويتوحد بهذه الذات. سيظل محجوبا عنها إذا بقيت صفاته.. حين يموت يحيا.. لا يقوم العاشق إلا بالمعشوق" [3].

لذلك فإنّ لسان حال الصوفية يقول: إذا كان الحق واجبا بذاته، مستقلا عن غيره، مطلقا في كماله، فإنّ عالمنا الأرضي صورةٌ من هذا الكمال، وظلٌ لهذا الجلال، وما المرأة إلا سنامُ الجمال، والجمالُ يزيدُ الحق وضوحا، ويزيدُ اليقين رسوخًا.

وإذا كان هذا موقف الصوفية وحالهم تجاه المرأة، فإنّ السورياليين بدورهم رأوا في المرأة المخلّص للإنسان من تفاهة اليومي، لأنها تمثل سرا، المرأة مستقبل الرجل وخلاصه وقدره. وهنا يرى أدونيس متفقا مع أندري بريتون أن لا حلّ خارج الحبّ، "إنّ المرأة هي حجر الزاوية في العالم المادي، ووسيط الرجل إلى العالم الخارق. وحبّها هو نفسه الذي يمنح الرجل تجربة التواصل مع الخارق، وهي بسبب من ذلك الأرض ـ الأم. يقول بريتون: "لا نحبّ الأرض إلا من خلال المرأة، والأرض بدورها تحبنا"، وهو قول يذكّر بقول آخر لابن عربي: "كل مكان لا يؤنث لا يعول عليه" [4].

وهذا في واقع الأمر ربطٌ ميكانيكي ومتسرّع بين فكرة بريتون السوريالية، وفكرة ابن عربي الصوفية، كما تعوّد أدونيس أن يفعل في معظم الحالات، وهو ربط تعسفي يفتقر إلى نظرة أشمل تراعي الأنساق المعرفية المختلفة، كما يحتاج إلى إثبات، وليس إلى مجرّد رصفٍ لقولين من سياقين حضاريين مختلفين لا يجمعهما غير الموضوع والتشابه الظاهري. صحيح أنّ السورياليين يمجدّون المرأةَ بشكل أقرب إلى العبادة، ويرون فيها مفتاحا يفتح للشاعر باب الجنة، جنة المعاني والأشكال والماهيات والأفكار. لكنهم في المقابل ينظرون إليها نظرة جنسية شهوانية (إيروسية) تفتقر إلى ذلك البعد الروحاني اللطيف، وتقوم دعواهم على رفض الأخلاق والمحظور، بغية تجديد رؤية الإنسان لعالمه كما يقولون، إنّ المرأة "هي التي تسمح للرجل المجزأ أن يتوحد بذاته، والحبّ هنا صعودٌ نحو المقدّس، بل إنّ مفهوم المقدس.. يجئ مباشرة من الحبّ، ودونه لا يمكن فهم أيّ مقدّس"[5]. ويتضح هنا ذلك الدمج بين البحرين، المقدّس بالمدّنس، وأنه لا يمكن العبور إلى قداسة الحبّ إلا من خلال دنس الجنس.

والواقع أنّ السوريالي شبيهُ البدائي في نظره للمرأة، إذ طغت في كتاباته صورة معينة لها هي صورة المرأة ـ الطفل، حيث تحل المرأةُ محلّ المعبود، محلّ المطلق، وهنا يتحول الحب الجسدي والحب الروحي إلى شيء واحد، لأنّ المرأة ـ الطفل هي امرأةُ الخصوبة والتوالد، وهي لا تتحقق في وظيفتها إلا من خلال الجنس. إنها عودة منمقة بالمصطلحات الحضارية إلى الفكرة البدائية الأولى عن المرأة، حين كان الناس يعبدون آلهة على شكل إناث سمينات، بأثداء وأرداف ضخمة، يمثلن فكرة الخصوبة والخلود الأساسية ومتعة الجنس، دون أدنى اعتبار للقيم الجمالية، وهي صورة وظيفية للمرأة تتكرر مرارا وبطريقة نمطية في شعرنا الجاهلي، بل إنّ المرأة في هذا الشعر تصوّر بلا ملامح. يكفي أنها مضيئة كالشمس ومخصبة ودمية أشبه بالصنم المعبود (6). وفي هذا ما يكفي للدلالة على بُعد الشقة بين النظرتين الصوفية والسوريالية، فالأولى روحية نورانية تطهرية النزوع، مؤمنة بالقداسة، بينما الثانية مادية جنسية لا أخلاقية، ترى في المدّنس الجنسي طريقا حتميا للمقدس العذري.

الجنس أو عبادة المطلق في الجسد:

عشق السورياليون ـ كما الوجوديون ـ قيمةَ الحرية باعتبارها قيمة مطلقة، فالإنسان كما يؤكد سارتر ليس سوى ما يصنعه من نفسه (الوجود أسبق على الماهية)، لكن السورياليين تميّزوا بذلك الربط العضوي بين الجسد والحرية، بين الرغبة والإمكان، فرأوا أنّ الجسد بطبيعته الغريزية ينشد الحرية دائما، والعقل أيضا يميل ـ من خلال الخيال والأحلام والفن ـ إلى الحرية أيضا، لذا فهي مطلبٌ ذهني بقدر ما هي مطلب جسدي، فأصبح الفكر في نظرهم في خدمة الجسد. لذلك تمردوا على التعاليم الدينية والأخلاقية، ورأوا فيها أحكاما وقيما مسبقة مُعطِّلَة، سلطةً تكبّل حرّية الإنسان وتحدّ من حركته، ويبدو أنّ أدونيس متشبع بهذه الأفكار والسياقات، إذ ما فتئ يشيد بالهامش والمحظور والمسكوت عنه، وكان في كل

كتاباته بدءا من "الثابت والمتحول" وصولا إلى "المحيط الأسود" مرورا بــ "كلام البدايات"، يشيد بالنماذج المتمردة من منظور يتكئ كثيرا على إستراتيجيات القراءة الجديدة التي بناها ميشال فوكو وجاك دريدا التي قوّضت سلطة العقل والدين والمجتمع لصالح الشك والهدم وفلسفة السؤال، السؤال الذي لا ينشغل بمحاولة الحصول على إجابة بقدر ما يسعى بشغف إلى أن يتحول هو بدوره إلى سؤال جديد، فينتقل من أرض السؤال إلى أرض التساؤل. من أمثلة ذلك موقف أدونيس من جماعة الصعاليك في الجاهلية، وموقفه من بشار بن برد وأبي نواس وابن المقفع.. وكلّهم اتــهموا بالزندقة، ومنهم من قُتل لجرأته في رفض التقاليد الاجتماعية وبعض الأفكار الدينية السائدة، وتبشيره بقيم جديدة مختلفة ومضادة، كالشعوبية والزرادشتية واللذة البوهيمية وإنكار البعث والنبوة.. وغيرها مما يمكن إجمالا تسميته بحضارة الجسد، وذلك مقابل حضارة النصّ التي بُني عليها المجتمع الشرقي منذ ظهور الإسلام. ويأخذ الباحث نصر حامد أبو زيد على أدونيس أنه حين يتحدث عن الشعراء "يكون معيارُ الحكم على إبداعهم هو تحلّلهم من القيم الدينية والخروج على المجتمع. إنه بكلمات أخرى يوّحد بين السلوك والشعر، وهو في هذا لا يختلف جوهريا عن الإيديولوجية التي حكمت على هؤلاء الشعراء بالطرد أو القتل أو الحبس بناء على سلوكهم أو على مضمون شعرهم" (7).

من المفاهيم الرئيسة التي تشكّل الخطاب النقدي الأدونيسي عن الشعر نجد الإباحية، فاللذة قيمة بالنسبة إلى أدونيس لأنها تعلن اللاخطيئة، لذا نجده يُعلي من شأن شعراء كامرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة، لا لشيء إلا لأنهما حققا هذا النزوع الإباحي لديه، تدنيس المقدّس. "نحن لا شعوريًا ضد كلّ ثمر محرم، لذلك نُعجب بكلّ من يدّنس 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" (8). لقد جعل أدونيس الجسد والجنس أداةً للتجاوز، وخلخلة السائد، وتقويض سلطة المحظور،

"والخروج منه إلى واقع ميتافيزيقي، لأنّ الاستغراق في الجنس ينقل الإنسان إلى عالم آخر بعيد، متناسيا ذاته المادية الواقعية" (9).

ينقل أدونيس في مقدمة قصيدته "تحولات العاشق" قولا دالا للقديس غريغوار بلاماس "الجسد قبة الروح"، فإذا كان هذا القديس يرى في جسد المسيح المصلوب رمزا لروحانية متعالية تجسد قيمة الفداء والخلاص، فإنّ أدونيس يحوّر هذه الدلالة إلى دلالة جديدة، تذوب فيها الروحية ضمن الجسدية، ويتحول الجسد بذلك إلى مصدر للتعاليم، إذ يختم قصيدته بقوله: "هكذا يقول السيّد الجسد". ولكن هذه التعاليم لا يمكن لها أن تكون روحية أو متعالية أو ذات نفس أخلاقي، بالعكس ماذا سيقول الجسدُ غير نزواته وشبقه وأحلامه؟. إنّ الخطاب الضمني في هذه الجملة هو الدعوة إلى إحلال الجنس والتحرّر من عقدتنا كشرقيين إزاءه. "أدونيس يريد أن ينفلت من سلطة الشرع ويتحرّر من تعاليمه، فيتقدم عنده الجسد على الروح، يعيش حالة هيام يشطح فيها في ملكوت الجسد، وكأنه ليس من عالم الأرض وإنما هو كون خاص" (10).

ليس غريبا أن يتطور هذا المنحى الوثني لديه، ليصرّح في آخر كتبه قائلا: "أنا مقتنعٌ بأنّ الروح إذا كانت موجودةً فعلا، فهي الجسد ذاته" (11).

تصبح العلاقة بين الذكر والأنثى ــ بناء على ذلك ــ مجرّد علاقة عنصرين من عناصر الطبيعة دون تلك الهالة الأسطورية الدينية من الطقوس والمحاذير والأفكار المسبقة، بل إنّ هذه العلاقة لها بُعدٌ رمزي تمتزج فيه وحدة الوجود ــ كمفهوم فلسفي وصوفي ــ بالجنس. يقول:

أحسبُ نفسي موجة وأظنكِ الشاطئ

ظهركِ نصف قارة، تحت ثدييك جهاتي الأربع

أتشجرُ حولك وأهوي، بينك وبيني نسرٌ بآلاف الأجنحة (12)

ويبدو هذا النصّ مغلفا بخطابات كثيرة ضمنية، إذ تبدو فيه الإحالة الدينية نحو الوحي وجبريل والشجرة المقدّسة، إنها لغة الجسد والأرض في مقابل لغة

الروح والسماء، ولا تمنع هذه الوثنية الجديدة أدونيس من أن يستخدم الجنس طريقا للوصول إلى عالم غريب عجيب من اللذة والشرود، فيصاب بحالة سكر ونشوة يغيب فيها عن وعيه بعالمه المنظور، لكن ــ وبدلا من العروج الروحي الصوفي نحو الأعلى ــ تكون رحلته نزولا جسديا جنسيا نحو الأسفل:

نازلا إلى الأطباق السفلى في حضرة العالم الأضيق
أشاهد مدينة العجب وتسكر أحوالي
هكذا يقول السيّدُ الجسدُ (13)

وهو ما يذكرنا بأسطورة سيبيل وأتيس * التي ترمز بأحداثها إلى "ثلاثة معابر أو برازخ يمّر بها الذكرُ في علاقته بالروح الأنثوية الكونية. فالجنون برزخ لتحصيل الحقائق الخفية، تخلٌ عن الصحو، ودخول في مملكة السّكر. والخصاء تكريس لحكمة الليل وتوّحد صوفي مع المبدأ الأنثوي. والموت برزخٌ أخيرٌ يجتازه من أجل البعث في عالم جديد" (14).

إنّ هذا السّكر وإن بدا صوفيا إلا أنه ليس كذلك، إذ السّكر عند أهل الصوفية هو "دهشٌ يلحق سر المحبّ عند مشاهدة جمال المحبوب، فيذهل الحسّ، ويلحق بالباطن فرح وهزة وانبساط، لتباعده عن عالم التفرقة" (15). إنه نتيجة شهود نورِ الحق الذي يطمس نور الصوفي فيصيبه بحال من العمى المؤقت، وتتعطل الحواس، وصولا إلى المرحلة التالية وهي المحو والفناء عن الصفات، إنها لذة روحية تتحرّر فيها الروح من الجسد ومقتضياته، وتتسامى في عروج إلهي نحو ما هو مطلقُ الجمال ومطلقُ الإبداع عند سدرة المنتهى، حيث يبلغ كلّ شيء مداه وغايته، قصوى السّعادة وقصوى اللّذة وقصوى الوصول. بينما ما يتخذه أدونيس اتجاهًا ــ في هذه المسألة ــ هو ما أستطيع أن أسميه صوفيةً سوداء، لتشابهها مع الثقب الأسود في الفيزياء الفلكية، والذي هو نجمٌ انطفأ نوره وخمدت طاقته فصارت غير قادرة على مواصلة التفاعل، فيبدأ حينها في التقلّص إلى الداخل بفعل جاذبيته

العظمى حتى أننا لا نراه إطلاقا مهما كنا قريبين منه، لأنّ ضوءه القليل نفسه ــ رغم سرعته العالية ــ لا يتمكن من الخروج والتحرّر من جاذبيته الخارقة والوصول إلى أعيننا. وكذلك أدونيس حين يقول بالجسد والجنس طريقا للنشوة والاتحاد الكوني، إذ يبلغُ القاع وهو يغرق في جسديته متصوّرا الشهوة الجنسية في أثرها ومفعولها مطابقة للنشوة الصوفية: "في صوفيتي تُعطى الأهمية المباشرة والقصوى للجسد بوصفه مثولا متصلا مباشرةً بالأشياء وبالعالم" (16)، محرّفا قولَ ابن عربي بعزله من سياقه *: "يقول أحد الصوفيين: من أجل بلوغ اللامرئي ــ أي الله ــ لا بد من المرور بالجسد، وأكّدَ على الجسد الأنثوي، لأنّ العالم الذي لا يؤنث لا يعوّل عليه" (17). وأدونيس بذلك لا يتفق مع الصوفية بقدر ما يتفق مع السوريالية، إذ الحبّ الجسدي عند السرياليين "يختصر كلّ عجائب الكون، وكلّ قوى الوعي، وكلّ اهتزازات الشعور، وهو الذي يمكّن المحبّ من مبارحة ذاته والخروج عن الحبّ النرجسي" (18). بل ربما يعود موقفه هذا الذي يريد فرضه بطريقة تعسفية أحيانا على النصّ الصوفي إلى تأثره بالتصوّرات الأورفية (أسطورة أورفيوس) ** التي وجد فيها ما يستلهمه وهو يمضي في أجوائه الشعرية الخاصة، إذ نجد عند الأورفيين القدماء "تأكيدا للعامل الجنسي في نظرية الخلق، أنّ الريح ضاجعت الآلهة الليل ذات الأجنحة السوداء فوضعت بيضةً أودعتها رحمَ الظلام، ثم فقست البيضة إله الحرب إيروس **Eros** الذي يسميه البعض فانز **Phones** وقد بعث هذا الإله الحركة في الكون، ووصف هذا الإله بأنه ينطوي على الذكورة والأنوثة معا، وخلق هذا الإله الأرض والسماء والشمس والقمر" (19).

يتأكد بذلك أنّ القراءة الأدونيسية للخطاب الصوفي عن المرأة إنما هي قراءةٌ هدفت إلى إلباسها لبوس الوثنية، مما يؤكد رغبتها في تحويل هذا الخطاب من دينيته المتعالية إلى الجنسية الحسّية، من المعراج الصوفي إلى النزول الشيطاني، من النورانية والسعادة إلى الشهوة والسواد. وتقودنا هذه الأورفيةُ

المتبناةُ إلى ما تشير إليه في قولها إنّ إلها يسكن في الإنسان، وإنّ موت جسده هو وحده ما يقدر على تحرير هذا الإله الخفي، والنشوة الجنسية بهذا المعنى "هي انخطاف، إنها نوع من الموت المؤقت، أو لنقل صورةٌ للموت ـــ المعنى.. النشوة الجنسية هي حياة ثانية، أو حياة داخل الحياة.. وليست هذه النشوة حسّيّةً وحسب كما تبدو ظاهريا، بل هي مليئة بأشياءِ ما وراءَ الحسّ. الحبّ عبر هذه النشوة أبدي كالألوهة أو هو جزء منها"[20]. وهو ما يبدو كأنه تعالق مع الصوفية الذين رأوا في هذا الانخطاف/ النشوة الانعتاق التام من كل ما يفصل بين الصوفي والمطلق الذي يصبو إليه ويحن.

ويتفق أغلبُ القارئين لأدونيس ـــ تنظيرًا وممارسةً شعرية ـــ على أنه ينظر إلى الجنس باعتباره إسقاطا للعلاقات الكونية، أو عودةً إلى الوحدة، والأهم أنه دخول رمزي في الموت، فالإنسان منفصل، والجنس عودة إلى الاتصال، سواء مع المرأة أو مع الأرض، فهو الاتصال، هو الوحدة، من هنا يتحد الموت بالجنس[21]. وعليه يؤمن أدونيس أنه في البدء كان الحبّ، قبل أن يدخل الإنسان عصورَ المادة والصراع والقتل، والعودة إلى ذلك البدء الجميل والاتحاد به مجدّدا يتخذ عنده شكل الاكتشاف أولا، ثم الاتصال المباشر به من خلال الجنس باعتباره الشكل الرمزي الأمثل للاتحاد، تماما كالتماثيل الفرعونية والهندية القديمة التي تصوّر الآلهة وهي تتخذ أوضاعًا جنسية لإنجاب العالم وأبنائه وظواهره، وفي ذلك أيضا تأكيد من أدونيس على شغفه بالأورفية الوثنية التي تؤكد أيضا على زواج الإنسان بالأرض من خلال الموت الذي يحرّره من ضيق الجسد، ويحقق ان[illegible]، من الجزئي إلى الكلّي، فثمة إذن علاقة وثيقة بين الجنس والموت تمثلها [illegible]ة. يقول أدونيس: "النشوةُ الجنسية هي كذلك انخطافٌ، إنها نوعٌ من الموت [illegible]ت، أو لنقل هي صورةٌ للموت.. هي لذلك حياةٌ ثانية، أو حياة داخل الحياة، أو هي صورةِ عالية من الحياة الحقيقية الغائبة، وليست هذه النشوة حسيّة

وحسب.. بل هي مليئة بأشياء ما وراء الحس، الحبّ عبر هذه النشوة أبديّ كالألوهة، أو هو جزء منها"[22]. لذلك كانت الحياة عند أدونيس متجلّية في صورة المرأة الحبلى بالموت دائما: "الغريزة الجنسية، كما أتصورها، مرتبطة جوهريا بالموت. نحن نتغير دائما. وفيما نتغير فإننا نموت ونحن أحياء، ولهذا فإنّ الموت حاضر دوما في تجربتي وفي كتابتي. ومن لا يشعر في سريرته بالموت لا يمكنه أن يشعر بالحياة" [23]. بل إنّ هذا الانخطاف في نظره هو نوع من الدين أو الإيمان، يموت فيه ما يفنى، وينبعث ما يبقى. يموت العرضي ويبقى الجوهري، يخلّصُ العاشق من الشكل والظاهر، ويحيله إلى الباطن جوهرا شفافا.

ولأنّ الموت مرتبط لديه ــ كما قلنا ــ بالجنس فإنه يرتبط ضرورةً باليأس، فكلاهما يستدعي الآخر ويحيل عليه، ويذهب الفيلسوف الوجودي كيركجورد **Kierkegaard** (1813 ــ 1855) إلى أنّ هذا اليأس يأتي من باطن الذات لا من خارجها، ويرى أنه حينما يطغى عامل متناه على عامل لا متناه أو العكس، يتبدى اليأسُ الناتجُ عن غلبة (ما هو لا متناه) على (ما هو متناه) [24]. وذلك ما ينطبق تماما على الجنس والموت، فهذه العلاقة لا تولد إلا اليأس.

لكن أدونيس حين يرى أنّ "الموت ليس إلا حالةً طويلة من الاتحاد، الحالة الأخيرة، أي العودة الأخيرة إلى الكائن الكلّي" [25]. فإنه لا يغرف إلا من بحر، فلقد سبقه في هذه النظرة إلى الموت كثير من الفلاسفة على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم، فأفلاطون رأى أنّ الموت يمكن أن يكون الوضع المثالي للتفلسف، وحالة يمكن فيها وحدها أن يتحقق سعي الفيلسوف وراء المعرفة الحقة [26]. أي الاكتمال المعرفي بالعبور إلى الضفة الأخرى من العالم، إلى الغيب، فكل معرفتنا مهما اتسعت لا تشمل إلا جوانب من الظاهر، من الحياة كما نعيشها، بينما الموت باب يُشرع على المطلق، على عالم الميتافيزيقا على وجه اليقين، وهو تقريبا ما يذهب إليه الشاعر الألماني المتصوف جوته حين قال: إنّ الموت هو الظلمة التي تتجب النور [27]. ونيتشه هو الآخر تميّز بإبداله

للموت من سياق الحزن والأسى إلى سياق الفرح والسعادة، يقول: "ليس الموت صفعة للإنسان وللأرض.. فكلّ ما يصل إلى الكمال وكل ما يبلغ النضج يرغب في الموت.. لقد تحوّل الموت إلى دواء مرّ على يد عقول الصيادلة ضيّقة الأفق، مع أنّ المرء يتعيّن عليه أن يجعل من موته عيدا.. يتملّك المرء اليقين بأنه لا بّد ميّت.. فلم لا يفرح؟.. إنّ الموت ينتمي إلى شروط التقدم الحق" (28). فالموت في نظره اكتمال، قمة نبلغها حين تنتهي طاقتنا ونصل إلى أوجنا، فيحق لنا حينها أن نفرح بوصولنا، بل سارتر نفسه الوجودي المتشائم يرى أنّ للموت جوانب إيجابية لأنه يكشف النقاب عن حريتنا، وهذه هي وظيفته الأولى، أما الثانية فهي أنه لا يحقق فحسب الكشف عن الحرّية، بل يحرّر الإنسان بالفعل من عبء الوجود ليدخل في العدم (29). وكذلك نجد عند الصوفية هذه النظرة إلى الموت باعتباره كمالا، فالموتُ في التصوف ــ مثل الحبّ ــ وسيلة للحياة الأسمى، وسيلة للتخلص من ضيق الجسد إلى رحابة الروح، جلال الدين الرومي يرى أنّ الحبّ قاتل، مميت، لكنه بذلك يخلّص النفس من فرديتها، هذا الحاجز بين الأنا والآخر ليعبر عبر الموت من الجزئي إلى الكلّي.

بل إنّ الحداثة ــ في أصل فلسفتها ــ هي ذلك البحث الدائم في أرض الغرابة والمجهول، والموت سفر إلى تلك الأرض، إلى ذلك العالم الآخر. بل إنّ سؤال الموت والصيرورة ــ كما يرى أدونيس ــ هو ثالث الأسئلة الأساسية التي يطرحها الإنسان بعد سؤال الوجود، وسؤال الأخلاق، "لقد انبثقت الروحانية من السؤال الأخير المطروح على الكائن الإنساني، ترى ما الذي سيصير إليه ؟ هل هناك شيء بعد الموت؟ أين سيذهب بعد الموت؟، إنّ مشكلة الموت هذه هي منبع كل مسعى روحي"(30).

أدونيس في ذلك يرى الجنس مظهرًا بعثيًا مخلّصا، وصار حنينه إلى الخطيئة رمزا للتجدد والخصوبة، والقدرة على قهر الموت، وهي كلّها أوليات تندرج في النسق الأورفي الوثني أكثر من اندراجها في النسق الصوفي الروحي، بل إنّ أدونيس في شعره يرى تلازما بين الخطيئة والإبداع:

حتّى الخطيئة تتلبّس الصور المضيئة

حدسي مطلقٌ بكرٌ وتجربتي بدئية (...)

حيثُ الجنوحُ كنيسة الجسد والجسدُ كاهن الجنون (31)

إنّ أدونيس وهو ينادي بالجسد بالمفهوم الوثني، يتقاطع مع الجسد رمز الحب السوريالي الذي لا يفهم الحب خارج خارطة الجسد ودائرة المتعة، وهو عندهم ليس هدية سماوية هدفها الخصوبة كما فهمتها الأديان والأساطير القديمة، بل خاصية بيولوجية تعشش في داخل الكائن الإنساني الذي يسعى لكبتها تحت ضغط الأخلاق والمجتمع ساحبا إياها إلى هوة اللاشعور. لذلك اعتمدت السوريالية على علم النفس الفرويدي في تحليل الظاهرة الجنسية وارتباطاتها بالفن والشعر والإبداع عموما. فلقد اشتهر فرويد بربطه بين الجنس وظواهر أخرى كالقلق والأحلام وهي روابط يجلّيها الفن. وهو الأمر الذي تنطّعَ له أعلامٌ في نقدنا العربي المعاصر أمثال مصطفى سويف، وعزّ الدين إسماعيل، وخالدة سعيد، هذه الباحثة التي ركّزت في اشتغالها على الشعر المعاصر على حركية الحياة في مواجهة سكونية الموت، رابطة بين الحياة والجنس باعتباره يمثل المقاومة الإنسانية للموت، وأنه حركة وقوة تتجلّى في البحث عن الآخر، في الاندفاع نحو الجنس الآخر، وفي هذه الحركة أو في الآخر تتفوق الحياةُ على الموت(32). دون أن تلاحظ تهافت هذا الطرح وأسطوريته وبدائيته، طرحٌ وثني لا يختلف عن رؤية الشاعر الجاهلي للمرأة باعتبارها أما مرضعة سمينة مخصبة كثيرة الأولاد، ودودٌ ولودٌ، بيضاءُ كالشمس، برهرهة، تدخلُ البيت تتبعها أردافها غدًا، هي كلّها صور وثنية قديمة مُفرطة سمتها المبالغة لأنها تشير إلى تقديس المرأة باعتبارها قاهرة الموت ومعوضتنا عما يأخذه منا كل مرة. وأين هذا من الرؤية الصوفية التي تنظر إلى المرأة بعين التجريد، وتقدّس جمالها لذاتها، وترى فيه ظلا لجمال أعلى هو جمال الله، جمال نقي لا رغبة فيه ولا شبق ولا اشتهاء ولا حيوانية، يشعل حبّا كحبّ العذريين، يتوقد كزيتونة لا مادية ولا حسيّة، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار الرغبة والجنس.

لقد أخطأ أدونيس طريقَهُ وهو يبحث عن معنى للحياة، إذ اتخذ ذلك البحثُ شكل الاتحاد بالمطلق بواسطة الحلم كما رأينا، لينقله إلى لحظة يتجاوز فيها العالم المعيش، ويتيح له أن يرى عالما آخر عجيبا مختلفا، كما اتخذ أحيانا أخرى ـــ حين يخونه خياله ـــ من الأسطورة الوثنية دليله ومرجعه، ثم نراه يقفز عابرا الحواجز والعصور في بحثه هذا إلى الرّهان على فكرة الاتحاد من خلال الجنس بصوره المتعددة، سواء مع المرأة أو الأرض أو الطبيعة أو الآلهة، زاعما أنها صنو الرؤية الصوفية لجمال المرأة وقلق الرغبة. وهنا يقع أدونيس في تناقض مع منطلقاته، فلقد بدأنا هذا الحديث بالمناداة بالحرية، ولكن الجسد لا يقدّم هذه الحرية لمريديه، بل على العكس، إنّ "الإيغال في تلبية حاجات الجسد عبودية.. وحرّية الجسد تعني الهبوط إلى الأرض السفلى.. فتصبح الروح عاجزة عن التهويم، مقصوصة الجناح، غير قادرة على إبداع العالم البديل، لأنّ حرّية الجسد تعني رضا الروح وقعودها عن التحليق فيستحيل تحقيق التعالي"[33]

ولكي ينجو أدونيس بحريته تلك فإنه يسلك مسلكا يوتوبيا، يهرب إلى اللغة ويريد لحضارة الجسد أن تتجسد في هذه اللغة لعجزه عن تحقيقها في أرض الواقع:

أكمل جسدكَ بنفيه ولتكن اللغة شكلَ الجسد

وليكن الشعر إيقاعه[34]

وهذا يذكرنا بموقف مشابه وقفه مالك حداد حين تحوّلت اللغة الفرنسية عنده إلى منفى، وكذلك أدونيس يهرب من عبودية الجسد إلى منفى اللغة ممتطيا الشعر محتفظا بما يعتقد أنه حرّيته، بل إنّ أدونيس يعترف ملاحظا: "إنّ كلمة عقل عندنا وفي تقاليدنا، تعيقنا وتقيّدنا. إنها عقبة أمام المتخيل، أمام الاستيهام، وأمام كلّ ما هو غريزي. وقد سعيت في كلّ تجربتي الفكرية والشعرية، إلى أن أحوّل العقل إلى غزال شارد. أن أسكب داخل العقل خمرة القلب، حتى ينتشي مثلما ينتشي القلب. وحققتُ الاقتران بين الجسد والروح.. فأنا أرى بأن على العقل أن يكون قلبا ثانيا" [35].

هو ربما الدافع الذي لأجله يربط أصحاب الحداثة عموما بين الشعر والجنس في علاقة شبقية، رائدهم في ذلك قيّم الفحولة العربية كقول أبي تمام الذي يستشهد به أدونيس معجبا:

والشعـــرُ فرْجٌ ليســت خصيصته * طــول الليالــي إلا لمفترعــه[36]

عن هذه الغريزية، أو الجنسية، أو اللغة الشهوة، تقول اعتدال عثمان: "يصبح تجديد اللغة فعل إخصاب وتخلّق يجري في مناخ أسطوري، يتم من خلال شعائر وثنية يتجسد خلالها أدونيس أو تمّوز أو الشاعر عاشقا، بينما تصبح أفروديت أو عشتار أو اللغة، الإلهة الأم، رمزا لطاقات الخصب في الطبيعة، ويمثل اتحادهما تجدّد الطبيعة وتخلّق القصيدة" [37]. وهو الحل الذي يبدو أنّ أدونيس يجد فيه خلاصه كشاعر. يقول: "أنا كشاعر، أنامُ مع اللغة، أشعر بأنّ اللغة هي حبّي، أشعر بأنّ كلّ كلمة هي امرأة، هي اشتهاء جنسي، هي حبّ.. فالشعر إذن هو فعل جنسي"[38].

إنها اللغة المرأة، والخطاب العاشقُ، والكتابة الفتحُ، والكلمة الشهوة. إنها لذة النصّ.

بين الحبين أو لقاء الروح بالجسد:

يصرّ الصوفيون على التفرقة بين الحبّ الذي يعلنون رهانهم الوجودي عليه، وبين الحبّ بمعناه المتداول العام، لذلك اتخذ هذا الحبّ لديهم طابعا أفلاطونيا مثاليًا لا يمكن إشباعه ولا إبداله ولا تجاوزه . كتب يحي بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) إلى أبي يزيد البسطامي (ت 261 هـ) يقول له: "ها هنا من شرب كأسا من المحبّة لم يظمأ بعدها أبدا ". فكان أن ردّ عليه أبو يزيد: "عجبتُ من ضعف حالك، ها هنا من يحتسي بحار الكون، وهو فاغر فاه يتزّيد" [39]. إنه بلا مواربة ذلك العطش الروحي العظيم الذي يستند إلى حال من العشق الصميم الذي يخالط شغاف القلب ويغشي العينين ويشغل الخاطر فلا يرى معه صاحبه غير معشوقه، إلا أنه مع ذلك يبقى حبا متوازنا يدرك فيه صاحبه ذاته، ويعي وجوده المستقل، ويتعقلُ

حبَّهُ، بل ويستطيع أن يصف هذا الحبّ وأن ينظّر له بعض التنظير، مما يجعله في منأى عن الجنون الذي يصاحب العشّاق الإنسانيين وهم يهيمون ببعض النساء، "واعلم أنّ المحبيّن من أهل الطبيعة تناهت محبتهم إلى ذهاب العقل، والدهشة، والتوحش. ثم أدى ذلك بهم إلى الهلاك والموت. وليس هكذا حال الإلهيين منه، فإنّ حال تناهيهم إما إلى اتحاد بالمحبوب، وهو الحياة الدائمة، أو إلى مقام التوحيد، وهو الوصول بالمحبوب، وشهود الشواهد بالشاهد المحبوب، حتى كأنما هو حقيقة كلّ شيء، ومنه كلّ شيء، وبه كلّ شيء، وله كلّ شيء، وعنه كلّ شيء، وهو في كلّ شيء، وسع كلّ شيء، ولكلّ شيء، وبكلّ شيء، ومن كلّ شيء، وكأنه لا بشيئ، ولا لشيء، ولا عن شيء، ولا من شيء، ولا في شيء، ولا شيء" (40).

هذا الأسلوب ـ كما تلاحظ الباحثة رجاء بن سلامة ـ هو أسلوب عقلي يستهدف الإثبات من طريق الاستغراق، أي جعل كلّ الأشياء تدخل في دائرة الله المطلقة، مع ملاحظة كاف المقاربة (كأنما) التي يبتدئ بها الإثبات / الاستغراق، أما النفي في الجزء الثاني من المقولة فهو لعبة الصوفية، إذ ذهبوا فيه مذهب نفي الضدين معا وقاية من مخاطر اشتباه الخالق غير المحدود بالمخلوق المحدود. وغاية ذلك أن يصل العاشق في وجده إلى مرتبة الاتحاد بالنفي والفناء، يفنى فيها الإنسان بوصفه ناسوتا، لكي يبقى في الله بوصفه لاهوتا، تتحد روحه وفكره وشغله وغيبه مع الله ويصبحان واحدا. ولا يتحقق هذا إلا بالخيال، إذ في الخيال الخلاق تتحول الأشياء وتتبادل الماهيات، الحسّي واللاحسّي، المرئي واللامرئي، الأول يصعد عروجا وارتقاء، والثاني يهبط نزولا واقترابا، "وتلك هي جدليةُ اللّقاء بين الحبّ الجسدي والحبّ الروحي، والتي يتولد عنها الحبّ الصوفي. يوصل هذا الحبّ إلى حالة من الوجود الأعلى والوعي الأعلى.. تجربة الحبّ هي إذن تجربة عرفان، (الحبّ معرفة)، تكشف للمتصوف أسرار الوجود" (41).

ولكن المشكلة تكمن دائما في اللغة، إذ كيف يدخل الصوفي هذه التجربة الميتافيزيقية المفنية محتفظا بلغته، أي بعقله وشعوره الإنساني بالأشياء والكلمات، إنه

يمارس بلا شك نوعا من الرقابة، ابتداء من المستوى السطحي للخطاب (المستوى النحوي، الصوتي، الصرفي، المعجمي) وانتهاء بالمستوى العميق (الدلالي، السيميائي، التأويلي)، "ولكن الرقابة التي يحاول الصوفي أو العاشق الإلهي تسليطها على لغته لا يمكن أن تدوم، ولا يمكن أن تغطي جميع لحظات تجربة العشق الإلهي بما فيها من إفراط، وبما فيها من حسّ. فبمجرد أن يتخلى العاشق الإلهي عن النفي النظامي، يقع في الإثبات، في إثبات ما يدخل في باب العشق الطبيعي، والسديمي تحديدا. يعود هذا إلى نوع من تبادل الأدوار بين المعشوق والله نفسه" (42). ودون ذلك تصبح هذه التجربة مستحيلة منطقيا، فمن يدخل لا يخرج، ومن يصل لا يستطيع أن يعبّر عمّا شاهده، تماما كالحلم الذي نراه في منامنا ثم إذا استيقظنا ولم نذكره ومرّ كأن لم يكن. لذلك "فالعاشق الإلهي، إذ يعشق موجودا لا محدودا، لا يتخلّص هو من عالم الحدود والوسائط.. إنه لا يتخلّص من جسده المتغير، ضرورة، وإن ملأ الإلهيون خطابهم بتصورات خيالية تتعلق بالروح وبعالم ما بعد الموت. إنه لا يتخلص من الوسائط. فتحقيق الاتحاد بالمعشوق الأسمى ممتنع لإفراط هذا المعشوق في الغياب. إن "كل شيء" من السهل أن تنقلب إلى "لا شيء" (43).

وهذا هو المفصل القاتل في المفهوم الصوفي للحبّ، هو أنه إمكانٌ واستحالةٌ في الوقت عينه، إمكانٌ نظري وعملي، لكنه مفرط في حضوره، في شخصانيته، في ذاتيته، وبالتالي في غيابه، لا يمكن ـــ على الحقيقة ـــ نقله ولا مشاركة الآخرين به، وهو من هذه الزاوية شبيهُ الموت، فالميّت إذ يأخذ طريقه في الموت لا يعود بإمكانه أن يخبر عما يراه ويختبره، وإلا لم يعد موتا، كذلك العاشقُ الإلهي حين يدخل تجربة الحبّ تلك، يُفتَرض ـــ إن كانت تجربة حقيقيةـــ أن تتعطل الحواسُ، وتكبو اللغة، ويُشَلّ الفكر، وحين يصحو منها صاحبها لا يتذكرها لغيابه عن ذاته في ذات الله. فالمحبّ يعيش حبّه ولا يعلّله، لأنّ التعليل صفة العقل، ولا عقل للمحب، بل الحبّ العقلي لا خير فيه كما يقول ابن عربي ***، لذا فالمحبّ الحق لا يقدر على الكلام، أي على التعقل.

ما الذي يجمع ــ ونحن نوشك على مغادرة هذا الحقل الملغم ــ بين المرأة والحبّ والموت؟.

أدونيس يرى أنّ "المرأة هي ما لا يُنال" [44]، ومن هنا يكون الشبه بين علاقة العاشق، وعلاقة الصوفي المحب بالله، لأنّ هذا المحبوب لا يُنال أيضا. وبما أنّ العلاقة بينهما تتم عبر الكشوف التي تحصل للصوفي من مجاهداته وطول حرمانه وعزلته وشفافيته الروحية فإنّ هذا الحبّ يحقق للصوفي ما يحققه الوحي للنبي، كلاهما يحقق بدوره الوصول إلى الحقيقة عبر الجسد، جسد المحبوب وجسد الكلام أو اللغة. لكنها حقيقة الحاضر الغائب، ذلك أنّ "المرأة كمثل الله غيابٌ من حيث إنه يظل بعيدا على الرغم من قربه. إنه لا يُنال لحظة يكون في متناولنا. إنّ الصوفي مأخوذٌ بما لا يُنال، بما لا يتحقق. ليس لأنه ضد ما يتحقق، بل لأنّ هذا الذي يتحقق ليس إلا ظلا أو صورةً من معنى لا يُستنفد ولا يُحاط به.. من هنا يكون الموت الغياب عن الصورة والحضور في المعنى، الطاقة التي يتحقق بها ما لا يتحقق" [45]. حيث الرؤية حركة من اللامتناهيات، وحيث الوصول عنوانُ البعد والظمأ أكثر مما هو عنوانُ القرب والارتواء، ولنتذكر مقولة البسطامي السابقة، أو بيتا لذاك المتصوّف الأندلسي:

رأيتـــك يدنينـــي إليـــك تباعـــدي * فأبعـــدت نفسي ابتعـــادي للقـــرب

فالقرب لمحة يبدو فيها البعيد أكثر بعدًا، ولا يتحقق القرب الأقصى إلا بالموت، الموت الذي لا يتحقق بدوره إلا بالاكتمال، الاكتمال الذي يلغي جحيم الحياة الدنيا ليقيم جنة الحياة العليا .

ذلك رهان المعادلة الصوفية وعلوها، أما السوريالية فترى أنّ الحبّ يوفر الإمكان لتجاوز الوجود عبر أشكال ثلاثة هي الجنون والحلم والكتابة، ففي الحبّ يلتقي الكائن بحقيقته، ويتحرّر ويتسامى. "وتستند النظرية السوريالية في الحبّ على مبدأ الفوضى الخاص بالرغبة، وتستلهم في ذلك ثلاثة مفكرين: ساد الذي يطالب بتحرير الرغبة، وفرويد الذي يقدّم أدوات التحرير النقدي، وماركس منظّر التحرير الاجتماعي" [46]. لذلك جاز لنا

القول عن السوريالية في نظرتها للحبّ إنها مشروع الرغبة، الإيروس الذي يُبوتقُ كلّ أشكال التمرد ونزعات الفوضى وتقويض عالم الدين والأخلاق والضمير، باعتبارها سلطا مفروضة تقهر ــ في رأيها ــ حرّية الفرد، فالحبّ هو الذي يسمح للإنسان بلقاء ذاته وتجاوز تناقضاتها، ولقاء الفردوس المفقود، فردوس الوحدة، والذي يرمز له بمفهوم الخنثى باعتباره المفهوم الجامع بين الضدّين، والشكل الأمثل للوحدة واللاتناقض. وقد جعل الشاعر الإنجليزي إليوت من شخصية الحكيم المتنبئ اليوناني تريسياس مثالا للتخنث، حين صوّره شيخا بنهدين أنثويين.

إنّ مشروع الرغبة هذا في الأصل مشروع الفوضى، هو الإلحاد مقابل التدين، هو الحلم مقابل العلم، هو الرؤيا بدل الرؤية، هو الحرّية بدل القانون، هو الخيال مقابل المنطق، هو القضاء على الشعور بالإثم مقابل الضمير، هو الجنس مقابل الصلاة، هو السكر مقابل الصحو، هو الشك مقابل اليقين، هو اللامعنى مقابل المعنى، هو الانفتاح مقابل الانغلاق، هو الكشف مقابل الاكتشاف، هو الشهوة مقابل الشوق، هو الداخل مقابل الخارج، البداية الأزلية مقابل القيامة والانتهاء.

في البدء كانت الفوضى، وكان النظام مغيبا في العماء، وكان الكلّ في العماء، لذلك "يرفض الشاعرُ الحقيقة الأفلاطونية وقد استمرت فاعلة عبر قرون عديدة وبلغت ذروتها في فلسفة ديكارت الذي يفصل بين الفكر والوجود، الروح والجسد"[47]. وعليه تنتفيْ هذه الثنائية، ويحلّ الإنسانُ ــ ممثلا في المرأة / الجسد في السوريالية ــ محلّ المطلق، وهي في حضورها الجسدي غيابٌ روحي، بينما في الصوفية يكون المطلق هو الموضوع الأوحد للحبّ، وهو في حضوره الدائم في غياب دائم، وإذا كان السوريالي يجد بعض العزاء في قراءة الجسد الأنثوي والغرق في ثنايا الصوفية السوداء المفرغة من البعد الديني الإيماني، محققا نصفَ الحب ونصفَ الوصول، فإنّ الصوفي المؤمن لا يجد هذا العزاء لأنّ معشوقه مطلقٌ لا جسدَ له ولا صورة، فلا يمكنه النظرُ إليه ولا اشتهاؤه، وفي هذا الحرمان ــ الحجاب الكلي المطلق أعتقد أنه يوجد كلّ الحبّ وكلّ الوصول، لكنه ــ وعلى الطريقة الصوفية في الانتقال بين الأضداد ــ عنوانُ اللاوصول.

الهوامش:

[1] – جان شوفللي. التصوف والمتصوفة. تر: عبد القادر قنيني. أفريقيا الشرق. الدار البيضاء. ط 1. 1999. ص 97.

[2] – أدونيس. الثابت والمتحول. دار الفكر. بيروت. ط 05. 1986. ج 01. ص 233.

[3] – أدونيس. الصوفية والسوريالية. دار الساقي. بيروت. ط 2. 1995. ص 107.

[4] – المرجع نفسه. ص 113.

[5] – المرجع نفسه. ص. ص 110 ـ 111.

[6] – ينظر: علي البطل. الصورة الفنية في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري. دار الأندلس. بيروت. ط 3. 1983. ص 91 وما بعدها.

[7] – نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط 5. 1999. ص 240.

[8] – أدونيس. الثابت والمتحول. ج 01. ص 621.

[9] – عدنان حسين قاسم. الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس. الدار العربية للنشر والتوزيع. القاهرة. ط ؟. 2000 . ص 120.

[10] – المرجع نفسه. ص 130.

[11] – أدونيس. الهوية غير المكتملة. تعريب: حسن عودة. دار بدايات. دمشق. ط 1. 2005. ص 56.

[12] – أدونيس. تحولات العاشق. الأعمال الشعرية. دار المدى للثقافة والنشر. دمشق. ط 1. 1996. ج 03. ص. ص. 43. 44.

[13] – المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

* – سيبيل إلهة سلتية قديمة ضربت ابنها وحبيبها آتيس بالجنون فخصا نفسه تحت شجرة التين ونزف حتى الموت

[14] – فراس السواح. لغز عشتار. الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة. دار علاء الدين. دمشق. ط 8. 2002 . ص. ص 252. 253.

[15] – عبد المنعم الحفني. الموسوعة الصوفية. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط 1. 2003. ص 795.

[16] – أدونيس. الهوية غير المكتملة. ص 09.

* – حرص ابن عربي في شرحه لديوانه ترجمان الأشواق على التأكيد بأن المقصود بالغزل والحب والشوق.. ليس المرأة كما توهم بعضهم بل الحضرة الإلهية. علما أنّ ابن عربي قد ذهب إلى أنّ أتم شهود للحق وأكمله يتم في المرأة. كما غدا جمال المرأة البشري بمثابة تعيّن للإلهي لدى عمر ابن الفارض. فالمرأة عند الصوفية لا تشتهى ولا تطلب لذاتها، بل هي وسيلة أو صورة للارتقاء الروحي دونما شهوة أو رغبة في الاتصال الجنسي.

[17] – المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

[18] – إحسان عباس. اتجاهات الشعر العربي المعاصر. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1978. ص 08.

** – نسبة إلى أورفيوس سليل أبولو، والذي أحب يوربيدس لكنها ماتت فلحق بها إلى العالم السفلي لاستعادتها، مستخدما ما أوتي من براعة فائقة في الموسيقى والغناء، إلى أن استجاب له بلوتو إله عالم الموت فأطلق سراح روح يوربيدس شرط أن لا ينظر إليها قبل خروجها إلى العالم الأعلى، لكن أورفيوس مدفوعا بحبه الجارف فشل في الالتزام بهذا الشرط فضيع من يده حبيبته في آخر لحظة حين التفت إليها مغرما، وهذا عند الأورفيين دليل على فشل الحب أمام سلطة الموت، وفشل العقل والنظام أمام الحب، فقرر أورفيوس أن لا يحب أية امرأة أخرى بعدها، مغضبا بذلك العشيقات الكثيرات من حوله، وفضل عليهن ممارسة الجنس مع الفتيان اليافعين، فقامت النسوة بقتله وتمزيق جسده فلحقت روحه بحبيبته يوربيدس (المصدر: ثروت عكاشة. الإغريق بين الأسطورة والإبداع. ط 4: الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1994. ص 80 ـ 81 وكذلك ص 116).

وإلى أورفيوس تنسب العقيدة التي تقول بأن الروح أسيرة الجسد، وأنها تتحرر بخلاصها منه، وكانت تتميز بتقديم القرابين من الماعز أو الثيران، قبل أن تتحول الاحتفالات إلى تقديم الخمر مع الرقص والموسيقى، سعيا وراء اتحاد الروح بالجسد، وكان الأورفيون القدماء يتصورون أن الزمن قد وجد قبل وجود هذا العالم، ومنه ولدت الفوضى والأثير، ومع مرور الزمن أنتجت الفوضى Chaos بيضة مشعة ذات لون فضي أبيض، وهي كذلك أنتجت فانز Phones البطل في نظرية الخلق الأورفي . (المرجع نفسه. ص 360).

[19] – علي الشرع. مظاهر أورفية في شعر أدونيس. مجلة فصول. مج 07. العددان 02/01. أكتوبر 1986 / مارس 1987. ص 110.

20 – أدونيس. الصوفية والسوريالية. ص 109.

21 – المرجع نفسه. ص 107.

22 – المرجع نفسه. ص. ص. 108. 109.

23 – أدونيس. الهوية غير المكتملة. ص 74.

24 – ينظر: جاك شورون. الموت في الفكر الغربي. تر: كامل يوسف حسين. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 1984. ص. ص 255. 256

25 – أدونيس. السوريالية والصوفية. ص 253.

26 – جاك شورون. الموت في الفكر الغربي. ص 281.

27 – المرجع نفسه. ص 254.

28 – المرجع نفسه.. ص 40.

29 – المرجع نفسه. ص 270.

30 – أدونيس. الهوية غير المكتملة. ص 44.

31 – أدونيس. قصيدة جسد. مفرد بصيغة الجمع. الأعمال الشعرية. ج 03. ص 297.

32 – خالدة سعيد. حركية الإبداع. دار العودة. بيروت. ط 2. 1982. ص 80.

33 – عدنان حسين قاسم. الإبداع ومصادره الثقافية عند أدونيس. ص 131.

34 – أدونيس. قصيدة جسد. مفرد بصيغة الجمع. الأعمال الشعرية. ج 03. ص 348.

35 – أدونيس. الهوية غير المكتملة. ص 58.

36 – أدونيس. مقدمة للشعر العربي. دار العودة. بيروت. ص 65.

37 – اعتدال عثمان. إضاءة النص. قراءات في الشعر العربي الحديث. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ط 2. 1998. ص 63.

38 – أدونيس. الهوية غير المكتملة. ص 81.

39 – القشيري. الرسالة القشيرية. تح: معروف مصطفى زريق. المكتبة العصرية. بيروت. ط 1. 2001. ص 239.

40 – أبو الحسن علي بن محمد الديلمي. عطف الألف المألوف على لام المعطوف. تح: ج ك فاديه. المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية. القاهرة. ط ؟. 1962. ص 111.

41 – أدونيس. السوريالية والصوفية. ص 165.

أدونيس بين الحبّ والعشق الإلهي ـــ_____أ.سفيان زدادقة

---

[42] – رجاء بن سلامة. العشق والكتابة. منشورات الجمل. كولونيا ــ ألمانيا. ط 3. 2003. ص 225.

[43] – المرجع نفسه. ص 225.

*** – الحب عند ابن عربي إرادة اتصال بمحبوب، لا لشخصه وإنما لدوام الاتصال، وهو في هذا لا يحب في غيره إلا نفسه، من هنا كان المحب خاضعا لحكم الحب لا لحكم المحبوب. فالصوفي مُحِبٌّ لا محب، وللحب سببان الجمال وهو محبوب لذاته، والعالم جميل بصفته مخلوقا على صورة الله، وليس في الإمكان أبدع مما كان. والإحسان الذي هو من الخالق حصرا، فإذا أحب الإنسان الإحسانَ فما أحب إلا الله. ومن أحب العالم لجماله فإنما أحبّ الله لأنه مخلوق على صورته، وبما أن الإنسان مخلوق على صورة الله، فإن له حضرة الاسم الجامع، فهو كالمرآة للحق. والحب أعظم شهوة وأكملها، واللذة نوعان روحية وطبيعية، والتذاذ الإنسان بكماله أشد، لذلك لا يفنى الإنسان في شيء يعشقه إلا إذا كان هذا الشيء شبيها به، فإذا وقع التجلي الإلهي في عين الصورة التي خلق آدم عليها، طابق المعنى المعنى، ووقع الالتذاذ بالكل. والخيال هو الحضرة الجامعة، لذا يحب العاشق الصورة التي تخيلها عن محبوبه لا محبوبه بذاته، فهو يعشق إذن ما صنع وتخيّل، أي يعشق ذاته. وللحب ثلاثة مراتب إلهية وروحانية وطبيعية. الأولى حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان. والثانية السعي في مرضاة المحبوب بلا غرض ولا إرادة. والثالثة المطالبة بنيل جميع أغراض الحب الطبيعي، وهنا لا يحب المحب المحبوب لذاته، بل لما فيه من النعيم واللذة، والغاية فيها الاتحاد. والمحب يعيش حبه ولا يعلله، لأن التعليل صفة العقل، ولا عقل للمحب . وإذا كان الحب الطبيعي خاضعا للحد والمقدار والشكل، فإنّ الحب الروحاني خارج عن ذلك . (للاستزادة ينظر : ابن عربي . فصوص الحكم. تح : عاصم إبراهيم الكيالي . ط 3. دار الكتب العلمية . بيروت . 2003).

[44] – أدونيس. الصوفية والسوريالية. ص 112.

[45] – المرجع نفسه. ص 112.

[46] – المرجع نفسه. ص 109.