



خطاب الذات في الشعر الإسلامي ، قراءة على وفق الفلسفة الحديثة

أ.د. حسن سعد لطيف

جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة العربية

Self-discourse in Islamic poetry, reading
according to modern philosophy

Prof. Dr. Hassan Saad Latif

University of Al-Muthanna / College of Education for
Human Sciences / Department of Arabic



ملخص البحث

تبحث هذه الدراسة في خطاب الذات عند بعض شعراء العصر الإسلامي، إذ كان له حضور خاص في قصائدهم حينما يتصل بموضوعات تتعلق بالرجوع إلى الذات الإنسانية وما يحدث فيها من صراعات وما يمثله الحاضر من قلق وجودي، فقد كان الرجوع إلى الماضي يمثل هاجسا يقلق الشاعر ويشغله، فكانت علاقته معه قائمة على الخوف منه مع معاناة الحاضر وأوجاعه، وفي البحث نقرأ صور الخطاب للذات في حالات معينة تكشف فيها عن حقيقتها، ويمثل حديث الذات صورة من صور البحث عن حقيقة تلك المشاعر الغائرة في النفس الإنسانية التي اندثرت مع أيام الشباب، فيكون الإفصاح عنها كاشفاً لشيء من حقيقتها المتوارية، كما يكشف عن الذات المتأمللة التي تنظر بشيء من الحكمة في طبيعة الكون والبشر من خلال مصارحة الذات لذاتها بما أحدثته النفس في دوامة الصراع مع الزمن في تجاربها الحياتية، فتصبح الذات موضوعاً قابلاً للقراءة والتحليل على وفق المنظومة التأويلية والقراءة الجديدة.

Abstract

This study examines the discourse of the self among some poets of the Islamic era. It had a special presence in their poems when it relates to topics that revolve around the return to the human self, the conflicts that occur in it, and the existential anxiety represented by the present. The return to the past represented an obsession that worried and preoccupied the poet. Thus, his relationship with it was based on fear of it with the suffering and pain of the present. In the research, we read the images of the discourse of the self in certain cases in which it reveals its reality. The self-talk represents one of the forms of searching for the truth of those deep-seated feelings in the human soul that disappeared with the days of youth. Hence disclosing it reveals something of its hidden reality as it displays the contemplative self that looks with some wisdom into the nature of the universe and human beings through the self-explicitness of what the soul has caused in the spiral of conflict with time in its life experiences. Therefore, the self becomes a subject that is readable and analyzed according to the interpretive system and the new reading.



حول مفهوم الذات

حظيت الذات الإنسانية باهتمام كبير في كل الفلسفات الكبرى منذ القدم، إذ وصفت بأنها الذات العاقلة عند أرسطو، وذلك حين عرّف الإنسان بكونه حيوانا عاقلا، وقد ظل هذا الوصف مسيطرا لزمان طويل حتى مجيء ديكارت - في العصر الحديث - فعرّف الذات الإنسانية بأنها الذات المفكرة، ثم جاء إيمانويل كانت فوصفها بأنها عاقلة ومفكرة وأخلاقية لأنها يجب أن تتصف بمجموعة من الصفات^(١)، إلا أن الذات تبقى مفهوما فلسفيا معقدا يصعب تحديده لاختلاطه بمفاهيم كثيرة في الميتافيزيقا كالجوهر والماهية والموضوع، وحقيقة الوجود المطلق وغيرها، أما في الفينومينولوجيا فيمكن القول: إن مفهوم الذات يعني الإنسان من حيث كونه كائنا واعيا وفاعلا للمعرفة، وهذا الفاعل يوجه عمل الوعي ويضبط قصديته الساعية إلى إدراك الماهيات واستيعابها، وذلك هو المعنى المباشر لكون الوعي وجودا

لذاته، وهكذا فإن كفيات الوعي كلها تتدرج في تعقيدها ووظائفها لكي تحقق في النهاية وحدته وشعوره بالأنا الواحد الذي ينطوي عليه، ويكون هويته المتفردة، فالوعي إذ يقصد ذاته فإنه يبدأ من وحدته وينتهي بها، وهذه الوحدة هي ذاته التي يوجد لأجلها وبفعلها^(٢).
والذات - كما يراها كارل يونغ - في نظريته هي الشخص المفرد من منظوره الخاص، وهي بالنسبة للآخرين (أنت) المتسم بكذا وكذا من الصفات، وربما كان إدراك الشخص لذاته قريبا من الصورة الواقعية التي يدركه عليها الآخرون، وإدراك الذات يأتي عن طريق اتجاهين: اتجاه إيجابي ومن خلاله تهيمن أفكار العظمة والتفوق والنبوغ عليه، واتجاه سلبي وهذا يعني هيمنة المشاعر السلبية عليه كالنقص والاضطهاد، وقد تحدث تصادمات بين الصورة المثالية والواقعية للذات، ومن ثم تكون عمليات الانقسام والازدواج والاضطراب لديها^(٣).

وذات الشاعر هي حقيقته



الموضوعي - تأسست على الفهم المباشر للموضوعات عن طريق ما يعرف بالحدس الفينومينولوجي للظاهرة التي تؤسسها الذات العارفة من خلال الوعي بها، وحدس الظاهرات لا ينسب إلى الظاهرات الموجودة بشكل موضوعي بل إليها بصفاتها المركبة على نحو ذاتي^(٥)، وهكذا يكون للذات دور فينومينولوجي فاعل في تحديد الموضوعات التي تتجه شعوريا نحوها. كما أن الذات - بحسب كارل يونغ - نمط أولي أو نموذج بدائي من بين أنماط كثيرة كالحياة والموت، والليل والنهار، والرجل والمرأة وغيرها من الذوات إلا أن الذات الإنسانية المتفردة هي التي تدل على ذلك الكل المتكامل الذي يوحد العقل الشعوري والعقل اللاشعوري للشخص، وتتحقق الذات من خلال تفردها، فتلك هي العملية الدينامية التي تسعى إلى إنجاز التكامل والتميز في الشخصية، ولدى يونغ مركزان للشخصية حيث الأنا مركز الهوية الواعية، في الوقت الذي

وهويته الشعرية أي ما يكون به ممثلاً لذاته وليس أي شاعر، من خلال مقومات وجوده الواقعي والموضوعي بوصفه إنساناً متميزاً وبوصفه كائناً اجتماعياً تنهض فيه إمكانية التفرد، فهو من جانب يكون منتمياً إلى جماعة إنسانية يدخل معها في سلسلة من التنظيمات التي أوجدتها ضرورات المجتمع البشري، ويرث أوضاعاً اجتماعية سابقة على وجوده منها ما يرجع إلى الأسرة أو القرية أو المجتمع، ومنها ما يرجع إلى الأمة أو الجنس البشري بعامته، وهذه الأوضاع المختلفة منها ما هو اقتصادي أو سياسي أو ثقافي أو نفسي أو حتى لغوي وكلها تتداخل وتشابك بحيث يجد الشاعر نفسه في كل لحظة من لحظات حياته فيما يشبه المتاهة، لكنه من جانب آخر يمثل ذاتاً متفردة لها عالمها الخاص^(٤).

والذات - في المنظور الفينومينولوجي - هي المؤسس الفعلي للظواهر، فالفينومينولوجيا - بوصفها العلم الجديد للمجال



تكون فيه الذات مركز الشخصية الكلية بجوانبها الشعورية واللاشعورية كافة، كما أنها تحتوي على الأنا أيضاً^(٦).

خطاب الذات في الشعر الإسلامي

تعمل الذات - عند الشاعر - على التأمل في مكنوناتها الداخلية وما أحدثه الزمن فيها من متغيرات، فتتشغل بلحظات من التأمل الانعكاسي تحلل فيها تجربتها المعيشة في هذه الحياة، وفي لحظات التأمل تلك تمتلئ أعماق الشاعر بالكثير من التساؤلات التي يبحث لها عن حلول في نوع من خطاب الذات لذاتها أشبه بحديث النفس أو مصارحتها، ومن خلال التعبير المفعم بالحالات الشعورية المتأججة في دواخل النفس تنجلي صورة الذات المعبرة عن حقيقتها، وتكون خلاصة تجربتها في موقع التحليل والمحاسبة، وهي ليست مواقف آنية تستفز الشاعر فيستنفر طاقاته الفكرية في الإفصاح عنها في التو واللحظة، لكنها خزين الذاكرة وتاريخ الصراع الطويل الذي عاش - لحقة مديدة - قلق أيامه ولياليه، فأصبح

يسترجع تفاصيل هذه التجارب ليعود إلى معاشتها واستخلاص نتائجها في محاولة لاستكناه ما في النفس من حقائق، والغوص في أعماق الشعور لإعادة النظر في مرآة الذات ومراجعتها للتوقف على لحظات الضعف التي مرت بها في مسيرة الحياة الزاخرة بالتجارب.

وربما وافق مع مرور الزمن أن تتغير نظرة الشاعر إلى الوجود فلا يرى الأشياء كما كان يراها في السابق، فلا يحس بذلك الإحساس الذي استشعره في المرة الأولى لأنه يعيش تجربة جديدة لا تشبه في الإحساس غيرها، وليس كل ما يمر به الشاعر من حالات الشعور التي أثارت فيه عواطفه الكامنة وقدحت لديه زناد قريحته أن تأتي على شيء من التطابق أو التماثل، فكل لحظة معينة من الزمن يمكن أن تمس وترا حساسا في قلب الشاعر لا يكون هو الوتر ذاته في كل مرة، لذلك لا يمكن لشاعر حقيقي (أن يكف عن النظر في مراهه الشعورية، فهي وسيلته للرؤيا ومراجعة الذات، لذلك تمثل لحظات



الانعكاس التأملي درجات عديدة من
الفكر الشعري المبدع، لا تعود كلها
إلى الإعجاب بالذات في طقس نرجسي
مألوف، بل تحيل في كثير من الأحيان إلى
أقصى لحظات التركيز الوجداني لالتقاط
تجربة الخلق في انهارها وانحباسها، في
تدفقها وتعثرها^(٧).

في مثل هذا الإحساس المشبع
بالتأمل نجد لبيد بن ربيعة يلجأ إلى
محاسبة الذات على ما أحدثته من
مفارقات في تجارب الحياة المختلفة،
وتعلقها بحبال الرجاء الكاذب، فيبحث
في خلاصة هذه الحوادث التي مرت بها
الذات فلا يجدها إلا عصارة أحلام
واهية لم يخرج من كل حصيلتها إلا بقدر
من الآثام التي لن تكون له ذات نفع
وحياته مرهونة بلحظة الفراق الأبدي
التي سوف تقع لكل البشر.

أرى النفس لجّت في رجاءٍ مكذبٍ
وقد جربت لو تقتدي بالمجربِ
وكائن رأيت من ملوكٍ وسوقة
وصاحبت من وفدٍ كرامٍ وموكبٍ

وسانيت من ذي بهجة ورقيته
عليه السموط عابسٍ متغضبٍ
وفارقت والودّ بيني وبينه
بحسن الثناء من وراء المغيبِ
وأبنت من فقد ابن عمٍ وخلّة
وفارقت من عمٍ كريمٍ ومن أبٍ
فبانوا ولم يحدث عليّ سبيلهم

سوى أمني فيما أمامي ومرغبي
فأيّ أوانٍ لا تجنني منيّتي
بقصدٍ من المعروف لا أتعجبِ
فلست بركنٍ من أبانٍ وصاحبةٍ
ولا الخالدات من سواجٍ وغربِ
قضيت لباناتٍ وسلّيت حاجةً

ونفسُ الفتى رهنٌ بقمرةٍ مؤربٍ^(٨)
خطاب الذات هنا هو حديث
التأمل والتفكير في الطبيعة والكون
والذات الإنسانية، ولما يخرج هذا
الحديث - في مجمله العام - عن إطار
الذات المتأملّة التي تنطق بخلاصة
تأملاتها من وحي تجربتها الشعورية في
الحياة وتجربتها الشعرية، فتجربة الشعر
تنطق بحقيقتها دون مواردٍ لاسيا في
مصارحة الذات لذاتها في هذا الحس



المشبع بالتأمل والتفكر، ومن هنا فإن هذه المصارحة تنبثق من وعي الذات التي تستحضر تفاصيل التجربة بكل معطياتها، لتحوّلها إلى قيم حياتية تكشف عن صورة الذات الفاعلة التي تمتلك القدرة على منح تجربتها سمة الخلود.

فلا بد أن الشاعر تأمل كثيرا في خبايا نفسه حتى وصل إلى هذه النتيجة التي يعلنها بصراحة (أرى النفس لجّت في رجاء مكذب)، فلوم الذات هو إصرار على محاسبة النفس على خطاياها، في محاولة للتكفير عنها أو التقليل من حدة آثارها المدمرة للنفس، وهي محاولة للخروج من دوامة الصراع النفسي مع الذات والوجود، ومن خلال هذا التصور لمعاناة الذات لا يستعصي علينا أن نستشعر هذه الروح الهائمة المعذبة تسري في كلمات النص في شيء من التناسق بين اللفظ والمعنى، وهي تولد فينا لذة استشعارها.

إن هذه المعاني التي يزخر بها النص تنكشف في محصلتها النهائية عن حقيقة واحدة لكنها حقيقة مرة ومؤلمة

وهي أن الفناء لاحق بالنفس البشرية، وأن المنية آتية لأن الإنسان ليس جلمودا ولا هو ركن من الجبل (إبان) أو غيره من المعالم التي تقاوم الفناء، وهي حقيقة أيقظت الشاعر من سباته وأفرغته، لأنه بعد هذا العمر الطويل الذي قضى فيه لباناته وسلى بعض حاجاته بلا خشية أو وجل يكتشف أن حياته مرهونة بلحظة معينة إذا أتته فلا مهرب له منها، كتلك اللحظة التي يرفع فيها المقامر قيمة الرهان ليفوز بالنصيب الأكبر فيقع الوقعة التي لا نهوض بعدها.

عمق التجانس في هذه الأبيات ينه إلى وجود صراع فكري نفسي عاشه الشاعر وحاول أن يمزج كل المعاني في مخيلته ليخرج بمعنى وحيد يعبر فيه عن خشيته من وقوع تلك اللحظة الحاسمة، لحظة مواجهة الموت ومحاولة البحث عن طوق النجاة، وتبقى الذات ترزح تحت وطأة المعاناة في ظل بقائها عاجزة عن إيجاد سبيل الخلاص، وفي ظل بقائها تائهة في هذا المهمة القفر الذي يسمى الحياة^(٩).



إن استحالة الفرار من الموت أصبحت حافزا على مواجهته، وإلقاء الذات إلى ما هو ممكن من وجودها تأكيد على افتقاد حياتها لمعنى، إلا أن وعي الذات تنبه إلى هذه الحقيقة متأخرا، فاستحضار الموت في الوعي بكل قسوته ورعبه يعني استباقه إلى المعنى ومواجهته به، وذلك كفيل بأن يمنح الذات الشاعرة غنى لا حدود له وهي تبني وجودها للحياة الحقيقية، لأن اختراق الموت والدخول فيه واستخلاص الحياة من قبضته هو السبيل الوحيد الذي يحقق الخلاص للإنسان^(١٠)، لذلك يرى هيدغر أن الشعر الحقيقي هو ذلك الذي تتحقق في ماهيته الصلة الحميمة بالفكر ومن ثمة بالوجود، فالأعمال الشعرية العظيمة هي تلك التي ترتبط بمجال التفكير، وتنتمي إلى شعراء يتيحون للغة أن تتكلم من خلاصهم لتقول لنا شيئا، أي تظهر لنا شيئا من حقيقة الوجود يتجلى في الكائن^(١١).

وحينما تواجه الذات ذاتها من خلال التأمل الذي يشبه النظر في المرأة

وتلحظ انعكاس الصورة المرئية فإنها تقوم بقراءة ذاتها من الخارج، ويبدأ حديث النفس عن طريق وصف الذات وتهميشها، لأن الصورة الجديدة التي أحدثها التأمل اختزلت الوجود في المنظر الأخير الذي ينطوي على مشاعر الأسى، أضف إلى أن ملامح هذه الصورة تدنيها من القدر المحتوم الذي يعني نهاية الرحلة في عالم الوجود القائم على التعارض معها، ويأتي خطاب الذات مقترنا بالانكسار المؤلم في بوح مأساوي، ولذلك يرتاب النمر بن تولب من هذه التغيرات الطارئة حينما تأمل في ذاته فأنكرها، لأن مقدار التحولات التي اقتحمتها أشعرته بالغرابة، كأن هذه الصورة لم تعد تمثل ذاته، فيأتي الخطاب الذاتي - بعد ذلك - على هذه الهيئة من الانشطار والتشظي بين الشاعر وذاته.

لَعَمْرِي لَقَدْ أَنْكَرْتُ نَفْسِي وَرَابِنِي
مَعَ الشَّيْبِ أَبْدَالِي الَّتِي أَتْبَدَّلُ
فَضُولُ أَرَاهَا فِي أَدِيمِي بَعْدَمَا
يَكُونُ كِفَافُ اللَّحْمِ أَوْ هُوَ أَفْضَلُ



وقولي إذا ما غاب يوماً بغيرهم
تلاقونه حتى يؤوبَ المنخـلُ
فيضحى قريباً غيرَ ذاهبٍ غربـةٍ
وأرسلُ أيـمـاني ولا أتـحلُّ
وظلعي ولم أكسر وإنّ ظعنيتي
تلفَ بنيتها في البجادِ وأعزُّ
ودهري فيكفيني القليلُ وأنـني
أؤوبُ إذا ما شبتُ لا أتعلُّ
وكنْتُ صفيّ النفسِ لا شيءَ دونـهُ
فقد صرتُ من إقصا حبيبي أذهلُ
وبُطئي عن الداعي فلستُ بأخذٍ
إليه سلاحي مثلما كنتُ أفعلُ
تداركُ من بعدِ الشَّبَابِ وقبلـهُ
حوادثُ أيّامٍ تمرُّ وأعفـلُ
يودُ الفتى بعد اعتدالٍ وصحـةٍ
ينوءُ إذا رامَ القيامَ ويُحمـلُ
يودُ الفتى طولَ السّلامـةِ والغنى
فكيفَ ترى طولَ السّلامـةِ يفعلُ^(١٢)
في لحظات التأمّل الكبرى
تكتشف الذات عمق التغيرات التي
تطرأ على أحوالها، ولعل أهم ما يميز
لحظات التأمل تلك أنها تأتي - في الأعم
الأغلب - في حالات الشيب والعجز،

ففي تلك المرحلة المتقدمة من العمر
تتنبه الذات إلى ما أحدثته من أفعال
وأقوال وتبدأ بمحاسبة النفس عليها،
وفي هذه المرحلة تحديداً بدأ النمر بن
تولب بمحاكمة النفس ومحاسبتها لما
وجد تبدلاً في أحواله، ووجد في بشرته
فضولاً من الجلد على هيئة تجاعيد كانت
في الماضي تكتنز لحماً، كما أنه لا يتحلل من
أيمانه الواهية، ويشكو من عرجه وإن لم
يتعرض إلى كسر، واكتفائه بالقليل من
الطعام، وعدم قدرته على تلبية نداء
الحرب وحمل السلاح، كل علائم الكبر
هذه جعلته يتمنى السلامة والنجاة في
نهاية الأمر من عواقب ما أحدثه من
أحداث في سنوات الشباب.

لعل من واجب الفلسفة
الحديثة أنها تتمثل عادة ببيان الشيء
المعطى المضاف إلى الوعي، وبحسب
الفلسفة الفينومينولوجية فإن العالم
معطى للذات مباشرة، ووعياً به
يحدد العالم^(١٣)، وهذه الحالة من العزلة
النفسية عندما تلجأ الذات إلى إحداث
نوع من فك الارتباط بين الذات



وتعبيراً عنها، وبمقدار ابتعاده عن الخيال والتصاقه بالوعي القصدي للشاعر يمكن تبين ملامح المواجهة بين الذات منتجا للأثر الإبداعي وبين الوجود محتضنا له ومؤثرا فاعلا في كينونته.

ولا يخلو هذا الأثر الفني المنتج من اشتماله على قيم جمالية، إلا أن المزية الجمالية لأي عمل بشري تتصل بموقف يتبناه الوعي عمداً، فيتوجه إلى أشياء صورت على أنها عمل عبقرى أو ظهور لقوة إبداعية، وهذه المزية الجمالية تعطى للذات في خبرة سمات المعيش التي عبر عنها غادامير بأن كل خبرة من خبرات الذات المعيشة هي صورة خاصة للكون، مجردة عن كل ارتباط تفسيري، لكن معنى هذه الخبرة المعيشة كان وما يزال متصلاً برؤية تحليلية للكون^(١٤).

والتأمل بأحوال الذات وتقلباتها يشي بنوع من الإدراك الواعي لما يسكنها من المشاعر الزائفة التي تمتزج بها في أحوالها المختلفة والمتغيرة، فتنتهي الذات - بعد طول تأمل - إلى نكران

في حالتها المستقرة القانعة بهفوات النفس والمستسلمة لقضاء الزمن، وبين الذات المتمردة الباحثة عن العالم الأكثر نضجا واكتمالا هي التي تمنحنا رؤية الذات للعالم في لحظة الوعي المرتبطة بالتأمل وحديث النفس، وعلى أية حال فلا يمكن اختزال الذات في صورة واحدة مع وجود هذا الصراع النفسي الذي يكشفه لنا حديث النفس في صورة عتاب أو حساب للذات على ما اقترفته في أطوارها المختلفة من تجارب الحياة، والذات - على وفق المنظور الفينومينولوجي - هي مركز الاستقطاب الذي من خلاله تتحدد الموضوعات وتعرف التجارب، وتجربة النفس هي الأكثر ارتباطا وإيحاء في كشف دلالة المخبوء من المعاني المعبرة عن حقيقة الذات.

ولعل قراءة الذات - في ضوء الخطاب الشعري الإسلامي - يمكن أن تتجلى في صورته الأكثر وضوحا وانكشافا في حديث النفس، بوصفه الحدث الأكثر بروزا وامتزاجا معها



تلك المشاعر التي لم تعد تمثلها، وفي خطاب صريح للنفس تعلن براءتها من مشاعرها الأولى، كأنها بعد هذه المواجهة الصريحة مع ذاتها تكتشف أن تلك الذات السابقة لم تكن تمثلها حقاً، هذا ما جرى لعبدالله بن رواحة حينما تأمل مستذكراً - لغدوة من النهار - علاقته القديمة بحب ليلي، فأنكر نفسه ولامها، وعلم أن تلك الأيام التي اندثرت لم تمثل ذاته الحقيقية تمثيلاً صحيحاً.

أشأقتك ليلي في الخليطِ المَجَانِبِ
نعم فرشاشُ الدَّمعِ في الصّدرِ غالبي
بكى إثرَ مَنْ شطَّتْ نواهٍ ولم يقفْ
لحاجةٍ محزونٍ شكا الحبَّ ناصِبِ
لذنْ غُدوةٍ حتّى إذا الشمسُ عارضتْ
وراحَ لَهُ من همِّهِ كلَّ عَازِبِ
تبيّنَ فإنَّ الحبَّ يعلّقُ مُدْبِراً
قديماً إذا ما خُلّةٌ لم تُصَاقِبِ^(١٥)

تحتاج الذات في أحيان كثيرة إلى لحظات التوقف للاستدراك والتأمل في كينونة ما مضى من تجارب الحياة، وسبر أغوار النفس لمعرفة حقيقة ما انطوت عليه من المشاعر تجاه الآخر،

ولم تكن ليلي مجرد تجربة عابرة اندثرت مع ما اندثر كغيرها من تجارب العمر، لكنها تجربة فريدة تركت أثرها في ذات الشاعر، وحينما عمل على استرجاع ذكرياتها وجد لها شوقاً دفيناً لم يتمكن من مقاومته حتى غلبه الدمع على الكتمان، فأفضى بمكنونات صدره بكاء وحزناً على تلك الراحلة بعيداً عنه ولم تقف لقضاء حاجته، وهو الحزين الذي يشكو لوعاج العشق مدنفاً، وقد حدد لنا الشاعر وقت التأمل واستذكار تلك الحادثة فقد بدأ غدوة مع ساعات الفجر الأولى، وانتهى في وقت الظهيرة عندما أضحى الشمس عارضة، ولما أصبح في وضوح النهار زال عنه همه وغربت أحزان نفسه واستعاد توازنه النفسي، فتوصل إلى الحقيقة التي يجب أن يتمسك بها ويقتفي خطاها، وقد أعلنها صريحة في خطاب مميز للذات (تبيّن!) فلم يعد في الأمر خفاء وقد انجلت الصورة، فكل علاقة حب هي إلى زوال إذا لم تبين تلك العلاقة على الإخلاص والصدق.

في هذه المرحلة من تحقيق الوعي



بالذات يتم تجاوز الرغبة بوصفها رغبة الذات، وتكون مجرد موضوع لا يخرج عن الواقع المعطى لخدمتها، لذلك يرى هيغل أن موضوع الرغبة إذا صار هو الرغبة ذاتها يتحقق من خلال الوعي بالذات، وهذه الرغبة تتخذ من الحياة موضوعاً لها، ولذلك تقوم الذات بنفي الموضوع، ويتحقق ذلك عن طريق رغبة أخرى تكون نافية للموضوع الأول، ومن خلال عملية النفي تلك يتحقق الوعي بالذات الذي يصل إلى اكتمال التحقق أو الإشباع عن طريق وعي آخر بالذات، ولهذا فإن وجود الإنسان بوصفه كائناً واعياً بذاته يقتضي وجود رغبة تكون بمثابة قوة دافعة يسعى إلى إشباعها وإرضائها أو نفيها وتدميرها^(١٦).

وعلى هذا فقد عالج الشاعر هنا مشكلته بنفسه بعد أن أفرغ ما امتلأ به قلبه من فيض المشاعر وحديث الذكريات لتلك المرأة الغائبة عن المشهد الحاضرة في الوعي، وهي لحظة استذكار للعالم الحسي استحضرتها الذات في

حوار داخلي اتسم بالخصوصية حتى بلغ نهاية المراد في حسم نتيجة ذلك الصراع الفكري، وبعدها فقد تيقن الشاعر - بعد هذا التأمل من الغدوة إلى الضحى - أن الحب لم يعد له وجود في ذاته ولا محل في حياته في نوع من الخطاب المزدوج بين الذات الشاعرة والذات المخاطبة اللتين يمثلهما الشاعر ذاته، وهي سمة من سمات حديث النفس القائم على نوع من المرجعية الذاتية في سيل متدفق من الانعكاس الذاتي للمشاعر القابعة في قرارة النفس.

ويحيلنا هذا النوع من الخطاب الذاتي على متابعة تداخل الأنساق الزمنية بين لحظات التذكر في الزمن الآني مع تحديد ساعات الصباح الأولى موعداً لعملية الاسترجاع الذاكراتي، وبين النسق الماضي الذي يمثل تاريخية الذات في ضوء علاقتها بمعطيات تلك المرحلة من ارتباطات حسية، ولعل الذات تحتاج بشدة إلى هذا النوع من تعقب الزمن والارتداد نحو الماضي لتحقيق الاتصال والتفاعل القصدي



بين رؤى وأحلام الماضي التي تحاول الذات أن تفتح نافذة تطل عليها من بعيد وبين الوعي القصدي للذات في عالم الوجود الحقيقي والواقع المعيش، فيصبح صدى التذكر آلية نفسية ملائمة لتحديد توجهات الذات المقبلة أتت من خلال حديث مصارحة الذات لذاتها في تلك الصورة الشعرية.

ومن خلال استيعاب الصورة الشعرية لحديث النفس المرتبط بالواقع المعيش للشاعر نلاحظ - مثلما يرى باشلار أيضا - أن الفلسفة الفينومينولوجية التي هي فلسفة الخبرة المعيشة هي الأكثر ملائمة لبلوغ الفهم الصحيح للوعي المرتبط بالتأمل في الأشياء، فقد اعتقد باشلار أن مهمة الفينومينولوجيا هي تحديد الخبرات المعيشة، لذا فإن الوعي بالأشياء يتم التعبير عنه بكلمة واحدة هي (معيش) التي تعني واقع الوجود الإنساني الذي يعد وسيطا للوجود الخيالي للصورة الشعرية، فاستعمال المنهج الفينومينولوجي في فهم الصورة الشعرية هو الأمثل والأفضل بخلاف

التحليل النفسي، إذ أن المحلل النفسي يغفل عن دراسة الصورة الشعرية في انبثاقها وتدفقها لأنه يحصر نفسه في إطار البحث عن أسباب الإبداع الفني على نحو يبقي الصورة الفنية في منأى عنه، ويجعلها مجرد موضوع يدرس من الخارج، لذلك يمكن أن ينجح المحلل النفسي في دراسة الطبيعة الإنسانية للمبدع، لكنه يخفق في الانفتاح على عالم الصورة الشعرية والخبرة بها، وعليه لا يمكن له دراسة الشعر الخالص ولا محاولة فهمه في انبثاقه وتدفقه بل يترك مهمة ذلك إلى التحليل الفينومينولوجي المرتبط بالتأويل الوجودي^(١٧).

وقد يكشف خطاب الذات حالة التمزق والانكسار في حديثها مع النفس، وذلك حين تقع الذات فريسة لعجزها وهوانها، لأنها تجد هويتها الحقيقية في حريتها وقدرتها على مواجهة العالم الخارجي، وحينما لا تمتلك هذه القدرة فإن صورتها تتوارى خلف مرارة العجز، فالذات في بحثها الدائم عن هويتها لا تخضع لقهر الوجود



المتمثل - أحيانا بالسلطة، لذا فإن أبا محجن الثقفي يجد أن هويته قد طمست حين أصبح عاجزا عن رفع سيفه في وجه أعدائه، فقضبان السجن مسخت صورة الفارس المقاتل الذي يهوى قراع الكتائب إلى صورة أخرى تمثل حالة الضعف والعجز وقلة الحيلة والهوان، لذلك هو يتمنى الموت على دوام الحال بهذا الشكل المزري.

كفى حزنًا أن تُطعنَ الخيلَ بالقنا
وأصبحَ مشدوداً عليّ وثاقياً
إذا قمتُ عناني الحديدُ وأغلقتُ
مصاريعُ منْ دوني تصمُّ المنايا
وقد كنتُ ذا مالٍ كثيرٍ وأخوةٍ
فأصبحتُ منهم واحداً لا أخاليا
فإن متَّ كانت حاجةٌ قد قضيتُها

وخلفتُ سعداً وحدهُ والأمانيا^(١٨)
قد لا يكون حديث الذكريات
واسترجاع رؤى الماضي هو المسبب
الوحيد لاختلاء الذات بذاتها، بل
قد يكون المستقبل من أهم أسباب
مصارحة الذات ومكاشفتها، فهذا أبو محجن وقد أغلقت في وجهه مصاريع

الحياة وأوصدت عليه أبواب السجن
يكشف نفسه بمقدار ما ألم به من ألم
الحزن، إذ يعلم أن جيوش المسلمين
تغزو البلاد وهو يعجز عن انتضاء سيفه
وامتطاء فرسه واللاحاق بركب الفرسان
المقاتلين، فالذات تحمل أعباء هذه
الوحدة القاتلة وهذا الفراغ الموحش بلا
مال ولا أهل ولا رفقة، فلم تجد وسيلة
غير ترجي هذه الأمنية، أمنية الموت
وقد أغلقت دونها سبل الرجاء، فطالما
كانت ترغب بالسقوط في أرض المعركة
فتكون تلك آخر حاجاتها قد قضاها
الشاعر لنفسه، تاركا وراءه أميره الذي
أمر بحبسه.

إن خطاب الذات هنا لم يكن
حديث استلهام العبر من تجارب الماضي
ومحاسبة النفس على أخطائها، بل هو
حديث الضعف والوهن الذي أعجز
الذات عن تحقيق رغباتها وأمانيتها على
الرغم من امتلاك القوة والقابلية على
فعل ذلك ومواجهة الواقع وتغييره
نحو الأفضل، إلا أن هذه الرغبة الملحة
في النفس اصطدمت بحاجز السلطة



الذي طوقها بجدار العزلة وأعجزها عن الحراك، فلم يتبق لها إلا قابلية الحلم وتحطيم نسق الوجود من خلال أمنية الموت.

هذه الأمنية وإن لم يتيسر للذات القدرة على تحقيقها إلا أنها مرآة عاكسة لما يعتور الذات من مرارة الحبس والعزلة عن الوجود، فإن الذات تشعر بمقدار التصدع والتهشم في عالم الغياب القسري والاعتراب النفسي والعجز عن الحضور في عالم الوجود الحقيقي، ولا ريب فإن الذات المرتبطة بشخصية الفارس لا تجد لها حضورا حقيقيا إلا في أرض المعركة، وليس في الانطواء والعزلة، فمنعها عن أرض المعركة بالقيد والحديد يمثل قهرا لها وموتا، وهذه المواجهة بين الذات ووجودها تكشف لنا عن حالة التمزق التي تعانيها لحظة العجز التام عن مواصلة التأقلم مع الواقع المرير الذي فرضته عليها قوى السلطة، والعجز عن الاتصال بالعالم الخارجي الذي يمثل منفذا إلى الحياة لتحقيق رغبات الذات وتطلعاتها

حتى لو ارتبطت بالرغبة في الفناء لأنه يمثل لديها سلما إلى المجد وإثبات هوية الذات الفاعلة في عالمها الحقيقي.

إن هذا العقاب الذي تتعرض له الذات من الممكن تصوره انطلاقا من الظلم نفسه، لأن العنف الممارس ضد الإرادة يلغي كل أشكال التعبير عن الوجود للإرادة الحرة والتجلي الخارجي لها، بما أن الإرادة لن تكون فكرة أو حرية واقعية إلا إذا تأصلت في الخارج، وإن لاغتصاب الحق بوصفه وجودا إيجابيا خارجيا يمثل حدثا بلا شك، ولكنه يحتوي على سلبية تتمثل بالاغتصاب الداخل بدوره في الوجود الواقعي، إذ أن واقعية الحق ليس شيئا سوى ضرورتها لأن تتصالح مع نفسها عن طريق إلغاء اغتصاب الحق^(١٩).

كما أن الذاتية التي تمثل السمة الأساسية في الوجود الإنساني وتمثل فرادته ترتبط غالبا بالإرادة الحرة، والحرية هي القوة أو القدرة على الاختيار في اتخاذ القرار أو تحديد المصير، وأعظم مؤثر على وجود الإنسان أو كينونته هو



على الصعيد الأنطولوجي فحدد الكائن الحق بأنه ما يكون هو ذاته بما في ذاته، فالسمة الأساسية للكائن هي مساواته مع نفسه، وهو الذي يمتلك على الدوام هويته، أي يبقى عين ذاته باستمرار، وهكذا فإن مفاهيم الوجود والمعقولة والفكر المحض قد تم تمثيلها في الفكر اليوناني بدءاً من فكرة الهوية^(٢٢).

ويمثل البحث عن الهوية سمة بارزة في الخطاب الشعري الإسلامي، فالهوية تمثل وجوداً مؤثراً ينم عن شغف الذات في تمسكها بأصالتها وموروثها، وتظل صورتها الحقيقية ممثلة في وعيها الموسوم بقصدية الحفاظ على هذه الهوية التي تعني تاريخيتها وتطلعاتها ورؤاها على مر الزمن، ويكون تعلقها بها رمزا وجوديا لصراعها مع الآخر، لذلك نلاحظ في تأملات عمرو بن أحمـر الباهلي محاولته الفاعلة في بناء مجد لنفسه من خلال الحفاظ على هويته المعبرة عن القناعة والرضا بالمقسوم، والتمسك بالكرم مهما بلغت ذات يده من ميسور الحال أو من عسرها.

فقدانه الحرية، لكن على أن لا تتعارض هذه الحرية مع وجود الآخر أو حرّيته، وأن لا تنفلت هذه الحرية إلى الدرجة التي تصبح فيها إلحاداً، فمن أبشع ما ذهب إليه سارتر في وصف الحرية أن يرى أنه (إذا كان الله سيداً فعلاً فلا يمكن للإنسان أن يكون حراً)^(٢٠)، ولكن تلتقي الحرية - بوصفها سمة أساسية في الوجود الإنساني - بالذاتية في حق اختيار المكان وتحديد المصير دون أن تتخطى بسلبيتها حدود الآخرين وحرّياتهم.

فالشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية، لأن الذات الحقيقية هي الذات الحرة التي تستمد وجودها من النبع الصافي للوجود الحقيقي في أقصى درجات الحرية التي تمثل السمة البارزة للفلسفة الوجودية^(٢١)، ومنذ أن أسس بارمينيدس الأنطولوجيا (علم الوجود) حددت الكينونة بوصفها "ما يتهاهى مع ذاته"، والتصور للوجود من خلال الهوية قد تجلّى في أوضح صورته عند أفلاطون الذي تابعه



إِنَّ الْفَتَى يَقْتَرُّ بَعْدَ الْغِنَى

وَيَغْتَنِي مِنْ بَعْدِ مَا يَفْتَقِرُ

وَالْحَيِّ كَالْمَيِّتِ وَيَبْقَى التُّقَى

وَالْعَيْشُ فَنَانَ فَحَلَوْ وَمَرُ

إِمَّا عَلَى نَفْسِي وَإِمَّا لَهَا

فَعَايِشُ النَّفْسِ وَفِيهَا وَتَرُ

هَلْ يُهْلِكُنِي بَسْطُ مَا فِي يَدِي

أَوْ يَخْلُدُنِي مَنَعُ مَا أَذْخَرُ

أَوْ يَنْسَأُنْ يَوْمِي إِلَى غَيْرِهِ

أَنِّي حَوَالِيَّ وَأَنِّي حِذْرُ

وَلَنْ تَرَى مِثْلِي ذَا شَيْبَةٍ

أَعْلَمُ مَا يَنْفَعُ مِمَّا يُضَرُّ^(٢٣)

يمكن أن نجد في خطاب

الذات في شعر هذه الحقبة كثرة مساءلة

النفس، وكأن في هذا التساؤل - إضافة

إلى انكشاف حقيقة الذات - رسالة

موجهة تحمل تجارب الحياة وآثارها إلى

الآخر، ويتم ذلك بقصدية واعية عبر

ذلك الخطاب الموجه إلى الآخر لكنه

يحمل هموم الذات في لحظة المصارحة

والمكاشفة باستعمال تقانة حديث

النفس الذي ينبثق من خلال آلية الحوار

القصدية في مساءلة الذات، ويبدو أن

الشاعر عمرو بن أحمَر الباهلي - في

جلسة المصارحة هذه مع ذاته - في

محاولة دؤوبة للدفاع عن نفسه في

تمسكه بإحدى الخصال التي يراها سمة

وجود ويراهما غيره ظاهرة إسراف وهي

خصلة الكرم، فهو يرى أن دوام الحال

من المحال وأن الفتى يتقلب بين الغنى

والفقر لكنه لن يبقى على إحدى حالتيه

وإن حرص على ذلك، لأن الحياة ذات

تقلب بين الحلو والمر، ولن يبقى من ذكر

الفتى إلا عمله الصالح الذي تلهج به

ألسنة الناس بعده، وأما حرصه على

المال فلن يخلد ذكره مثلما أن بذل المال

لن يهلكه، وهكذا فلن يطيل عمره

حرصه وحذره أو يؤخر أجله، هذه

خلاصة تجربته الذاتية يقدمها درساً لمن

يرغب في أخذ الموعظة والنصح ممن هو

أقدر على فهم الحياة وتمييز ما ينفع فيها

مما يضر.

في هذا الخطاب الموجه بتقنية

حديث الذات يمكن ملاحظة انعكاس

الوجود وأشياءه على أعماق الذات

الواعية التي تقرأ الوجود في ضوء



أصيلا عن وعي الذات المدركة له،
(فالعودة إلى الذات في علاقة المعرفة هي
العودة إلى صياغة الإشكاليات المعرفية
ذاتها، بحيث تطرح قضية المعرفة في
سياق خطاب معرفي قابل لأن يكون
موضوعا للتأويل) (٢٤).

كما أن هذا الاستعداد لدى
الذات يمنحها القدرة على الظهور كما
يراها الآخرون، فتستطيع بذلك أن
تتعاطف مع الآخرين، وهذا ما يشكل
الأساس الرائع لاستعدادنا على وضع
أنفسنا في إهاب غيرنا، وتصور أنفسنا
كما لو كنا مكان الشخص الآخر فكيف
نشعر حين ذلك؟ وكيف نعمل؟ (٢٥)،
وهذا ما يفتح بابا للحوار بيننا - عن
طريق فهمنا الذاتي - وبين النص في
رؤيته وتاريخه وفلسفته.

وقد استطاع غادامير أن يوظف
فكرة الفهم المسبق للتراث بوصفه محركا
للفهم عبر الانصات إليه والانتماء إلى
فضائه، لذلك علينا أن لا نصم آذاننا
عن سماع التراث المعبر عن نفسه من
خلال النصوص، بل يجب استبعاد أي

التأمل في الحياة وتجاربها، فمن خلال
إثارة التساؤلات مع النفس تصل
الذات إلى قناعتها الخاصة بحدود
تجربتها مع الحياة في فضائلها ومساوئها،
ثم تبعث بنتائج خلاصة هذه التجربة
إلى من يرغب في الاعتاز بها، فظاهر
الخطاب يمثل رسالة هادفة للحفاظ على
قيم مجتمعية، والتمسك بأخلاق فاضلة
هي قيم حياة بالنسبة لذلك المجتمع،
لكن إمكانية البحث عن المعاني الحقيقية
التي تكشف لنا صورة الذات يمكن
تلمسها واكتشافها عن طريق ما يحيط
بهذا الخطاب من دلالات تحمل في
رمزيتها كشفا لأصل الذات في ارتباطها
وتأقلمها مع تقلبات الحياة في تعدد
أطوارها، فالذات تعكس صورة العالم
الموضوعي، وصورة الأشياء والطبيعة
التي يمكن رؤيتها عن طريق قراءة
الذات المعبرة عن مشاعرها وهمومها
تجاه الوجود، وهكذا يمكن إدراك
حقيقة الوجود عبر الذات الشاعرة
بوصفها ناقلا أميناً لصورة الحدث فيه،
كما أن الوجود يمكن أن يكون معبرا



شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه، لذلك يرى غادامير أن التراث هو مجموعة فهم تحررنا أنطولوجيا وعرفيا وقيمية، ولا يمكن أن نكون مستقلين عنها، وقد أشار إلى ما يعرف بالتحام الآفاق الذي يعني - على وفق العرف الغاداميري - التقاء أفق فهمنا بأفق النص وتاريخه من خلال عملية التحاور معه، وهي محاولة للمزاوجة بين الذات والموضوع تاريخيا وفنا وفلسفة^(٢٦).

وحين تنظر الذات المتأمل في انتماءاتها السابقة، وما كانت تنغمس فيه من مهاوي الفتنة والضلال في أيامها الماضية، حتى تصل إلى لحظة الصحو بانفتاحها على نور الحق فإنها تستدرك ما بقي من أيامها في مواجهة اللحظة الزمنية الراهنة التي تعني الانقلاب على ذلك الماضي، ومحاولة نسفه والانفلات منه، لأنه لم يعد يمثل للذات إلا مرحلة مظلمة لا ترغب في ديمومتها، بل تسعى إلى بناء ذاتها من جديد في صورة مغايرة، وفي مثل هذه الصحو المتأخرة

ينظر عبدالله بن الزبيري إلى تلك الأيام الماضية من حياة الكفر والضلال نظرة ساخطة، وفي لحظة التوقف عند مفترق الطريق يجد نفسه وقد امتلأت ندما على ما كان عليه من ضياع، ورغبة صادقة في تعديل ذلك الإعوجاج الذي بنى عليه حياته.

سَرَّتِ المَهمومُ بِمَنزِلِ السَّهمِ
إِذْ كُنَّ بَيْنَ الجِلْدِ والعَظَمِ
ندماً على ما كانَ من زَلَلٍ
إِذْ كُنْتُ في فَنٍّ من الأَثَمِ
حيرانَ يعمه في ضلالتهِ
مستورداً لشرائعِ الظلمِ
عمه يزينه بنو جُمَحٍ
وتوازرت فيه بنو سهمِ
فاليوم آمن بعد قسوتهِ
عظمي وآمن بعده لحمي
بمحمدٍ وبما يجيء بهِ

من سنّة البرهان والحكم^(٢٧)
خلافاً لما نراه في حالات
الاسترجاع الذاكراتي من كثرة الحنين
إلى الماضي واشتهاء عودته، لأنه يحمل
ذكريات أيام الشباب بمتعها ولذائدها،



إيماناً صادقاً.

هذا النوع من الكشف المعلن عما تعانیه الذات من مرارة استذكار الماضي في معظم أحواله، وإن لم يختزل لنا الذات اختزالاً كاملاً إلا أنه يكشف لنا خلاصة تجربة الذات في لحظة عظمى من لحظات الانقلاب بين كينونة سلفت بما فيها من رمزية الحضور لوجود غير مرغوب فيه، وكينونة جديدة حاضرة بما تمتلكه من مقومات الكائن الجديد الحاضر في نسق الذات، فأصبح خطاب الذات يتشكل في الوعي المحض للذات العارفة بالحقيقة الكائنة للوجود المثالي في الواقع، وهذا التطور في انتشال الذات من مستنقع الماضي ومحاولة افتكاك النفس من الانغماس فيه هي محاولة لبعث الذات في صورتها الجديدة الخالية من الشوائب، والابتعاد الكلي عن تلك الصورة القائمة المرتبطة بالذات السابقة في وجودها الماضي وصولاً إلى اللحظة الآنية المتسمة بالإدراك الحقيقي للوجود المثالي الذي تكشف لنا من خلال محاسبة الذات لذاتها.

نجد حالات التأمل في حديث النفس تمضي إلى شيء من الندم والتحسر على ما فات من اقتراف الآثام وارتكاب المساوئ من الأعمال، فيأتي تذكّر الماضي مقترناً بالنفور منه والسعي إلى نبذه ومحاولة نسيانه، والتوبة مما كان فيه من سيئات الأفعال، فلم تعد الذات ترغب في استعادة شيء من ذلك الزمن القديم، بل تسعى إلى طمسه وتطمح إلى الخلاص منه وقطع كل سبيل الاتصال به، وعندما لقي ابن الزبعرى منازل الهموم تسري بأوصال جسده كالسهم بين جلده وعظمه، لم يكن ذلك إلا بسبب إحساسه بالندم على ما أمضى فيه حياته من فنون الآثام، وتقلبه في مسالك الضلال ودروب الحيرة وشرائع الظلم، وما زاد من تلك الظلمات عليه ما كانت تزيّنه له القبائل كبني جمح وبني سهم من استحسان أفعاله بمعاداة الرسول (ص)، لكنه لما استشعر الإيمان والهدى في قلبه أصبحت ذاته تطمئن إلى ما جاء به الرسول (ص) من الهدى الحنيف حتى استسلم له وانقاد إليه وآمن به



إن الخطيئة التي يعترف بها الإنسان هي أقل من فعل الإساءة أو عمل السوء، وفي حالة كوننا في العالم ومع بؤس الوجود فإن الخطيئة قدر مستبطن، وقد يأتي الخلاص إلى الإنسان من مكان آخر وفي زمن آخر، فالشر ليس شيئاً ولا كائناً ولا طبيعة ولكنه جزء منا وجزء من حريتنا، وهو ينتج من النفس إلى الخارج، لكنه يصبح جسداً وشيئاً وعالماً إذا وقعت فيه النفس، فيكون الشر جزءاً من الكون، ويكون الكون بحد ذاته آلة للضياع أو الخلاص^(٢٨)، لكن أعظم ما يكون الخلاص عندما تجد الذات هذه الراحة في الاطمئنان الروحي عند توصلها إلى الحقيقة وخروجها من دائرة الظلمات إلى النور، وخلاصها من ذنوبها بانخراطها في الدين الجديد الذي يجب ما قبله.

وهذا التصور الحزين للذنب يتشكل عند الذات من خلال طريقة تكوينها، وبوصفها وجوداً حراً ومعرضة لإمكانية اقتراف الذنب، ويبدو أن ارتفاع الذات لا يختلف كثيراً

عن سقوطها، ففكرة الذنب عند هيدغر تتخذ معنى أنطولوجياً غريباً سابقاً على الأخلاق، فترجمة كلمة (schuld) بالألمانية تعني الذنب وتعني الدين، لذلك يربط هيدغر تفسيره للذنب بوصفه ديناً، وهو يرى أن الذات الإنسانية تتسم في صميم وجودها بالانعدام في الوجود أو النقص فيه، وعلى هذا الأساس لابد من أن تأخذ على عاتقها مسؤولية وجودها بمحاولة الاكتمال فيه^(٢٩).

أما ليفيناس فيرى أن لا وجود لأننا خاضعة للتأثير أو تدشن نفسها بنفسها بأفعالها الخاصة، فهذه الأنا الخاضعة للتأثير لا تنوجد إلا بمرورها بحالة معينة نتيجة أفعال أو تأثيرات خارجية، متناقضا مع نيتشه الذي يرى أن الذات يمكن أن تنشأ عبر فهم ارتدادي لنفسها بوصفها المتسببة في أذى ما كاقتراف ذنب، فتكون تهمة تنتج إمكانية لدى الذات لأن تنطلق إلى عقاب نفسها عبر ردة فعل انعكاسية تعالج بها نفسها بوصفها موضوعاً، وهي



المسبقة التي قد تمنحنا صورة متكاملة الملامح للذات مع تغير أنماطها على وفق متطلبات الحياة ومتغيراتها.

كما أن الفهم - من خلال تصور هيدغر - هو شيء نكونه ويصبح دليلاً على وجودنا، وهو شيء يتأسس على الوعي بوجودنا، وينشأ عن ممارسة هي أنطولوجية قبل كل شيء، فالفهم يجب أن ينظر إليه بوصفه مكوناً لكيثونة الكائن، وكيفية أساسية لوجوده ومقاربتة للعالم ولذاته، والفهم هو من صميم الدازاين وملازم له وليس مفهوماً منهاجياً أو أساساً تأويلياً كما هو عند ديلتاي، بل هو خاصية أساسية لوجود الحياة الإنسانية^(٣٢)، وغادامير يؤكد على أنطولوجية العمل الفني بوصفه مهارة في الوجود، وفي خلق وإبداع أشكال العلاقة معه والانتفاء فيه، فتكون تجربة العمل الفني مدخلاً شعرياً تنصت فيه الحقيقة إلى نداء الذات ولا يسع العلم أن ينصت إليه، فالهرمينوطيقا وحدها هي فن الفهم ومنها يستمد الفهم لا نهائيته من طابع الفن اللامتناهي^(٣٣).

حالة نحتاج عند فهمها العودة إلى فهم علاقتها الأخلاقية مع الآخر، فالحديث عن الذات القادرة على الاختيار يستدعي منا النظر في الطريقة التي تشكلت بها، حيث أن العالم الظاهراتي للأشخاص والأشياء لا يصبح متاحاً إلا بعد أن تتشكل الذات بتناسها المباشر معه، فتولد الأنا بانسحاب الذات إلى ذاتها ليس من خلال عاطفة ذاتية مطلقة بل عاطفة بوساطة الآخر تحديداً^(٣٠).

من خلال هذه الرؤية فإننا يجب أن نعكس اتجاهنا الطبيعي في التفكير لنعود إلى ما قبل الأفكار والمواقف الفلسفية التي تحجب عنا الرؤية، فنرجع بذلك إلى مجال أسبق من هذه الأفكار يتمثل في مواطن التجربة المعيشة الذي هو المجرى الحيوي الخالص الذي يمكننا من رؤية ما يحتويه هذا المجال برؤية حدسية مباشرة أقر بها هوسرل من خلال مبدئه المتمثل بتعليق الحكم (الإيوخيا)^(٣١)، وهكذا نحصل على حقيقة التجربة مع إمكانية تلقيها عن طريق مؤثرات التاريخ والأحكام



ولأن الفلسفة الحديثة - قبل
الفيينومينولوجيا - تجاهلت مفهوم العالم
المعيش، وتناست الإنسان الذي يحيا في
هذا العالم، لذا فقد فشلت في فهم الخبرة
الجمالية، ونجم عن ذلك التمييز بين
الذات والموضوع، أما الفيينومينولوجيا
فلا تنظر إلى الخبرة من حيث ذاتها
وموضوعها، وإنما من خلال الإحالة
المبادلة بينهما مما حقق نوعا من التكامل
بين الذات وموضوعها، فلو أن التجربة
المعيشة كانت ضعيفة فالقدرة التعبيرية
للعمل الفني هي التي تسمح بالثبات
لاستمرارية النص، وتبعث فيه قوة
المعنى، كما أن هوسرل عبّر عن المعيش
بأنه وحدة معنى مطروح لاستمرار
الحياة^(٣٤).

وعندما انفتحت التمثلات
على الذات الإنسانية بوصفها مصدرا
للمعرفة ومصدرا للدلالات التي
تضاف إلى الموضوعات، وفي الوقت
نفسه موضوعا مثل غيرها من
الموضوعات التي تنتمي إلى العالم،
لذلك أصبحت ذاتا متعالية لفاعليتها

المعرفية، وموضوعا ممكنا لتلك المعرفة،
فالذات الإنسانية حاملة لشروط إمكان
قيام كل معرفة وموضوعا للمعرفة من
بين موضوعات أخرى، وهكذا أصبح
الإنسان ذاتا وموضوعا، وسيدرك
أن رغبته في المعرفة لا تصب فقط على
موضوعات العالم، بل وعليه أيضا^(٣٥).

هذا ما دعا هيدغر إلى النظر إلى
الذات الإنسانية بوصفها موضوعا من
موضوعات العالم، إذ يرى أننا إذا أدركنا
العالم وتصورناه بوصفه موضوعا
سنكون خارج العالم لأنه لا يمكن تصور
موضوع دون ذات تقوم بموضعته، كما
أن الموضوع يفترض ذاتا تميزه عنها
وتضعه قبالتها، فلا وجود لموضوع دون
ذات ولا لذات دون موضوع، إلا أن
تحديد العالم بوصفه موضوعا يفترض
ذاتا غير منتمية للعالم، لذلك يرى
هيدغر أن كون الإنسان في العالم لا يعني
أنه قائم داخله بل يعني التوجه مسبقا
في أفق دلالي يتحرك باستمرار وقابل
للتغيير فيه، فالعالم الذي نعيش فيه ليس
أبدا موضوعا قائما أمامنا بل هو السياق



الذي يُظهر لنا الأشياء فتستمد دلالتها انطلاقاً منه^(٣٦)، وهذه الذات هي التي تستنطق أشياء العالم وتعمل على إعادة خلقها من خلال وعيها الذاتي، فتمتلك صورة الذات وحقيقتها من خلال حقيقة العالم وصورته في وعيها الخاص.

الخاتمة:

احتاجت الذات - كما رأينا - إلى التأمل في دواخلها وما أحدثه الزمن فيها من متغيرات، لذا فإنها تمضي في تأملاتها إلى خطاب الذات لذاتها فيما يشبه حديث النفس الذي يمثل حديث التأمل في الكون والطبيعة والذات الإنسانية في تجاربها الحياتية المختلفة، ويمثل هذا النوع من حديث النفس تجربة شعورية تقوم على مصارحة الذات لذاتها في تلك اللحظة التأملية القائمة على استذكار خلاصة تجربتها الحياتية، وهذه التجربة الذاتية لحديث النفس تمنحنا رؤية العالم من خلالها، فوعي الذات بنفسها هو جزء من وعيها بالعالم، وهذا العالم هو جزء من إدراكنا الشخصي، لذلك كان التحليل على وفق

الفلسفة الحديثة لدراسة الشعر قائم على محاولة فهمه من خلال فلسفة الخبرة المعيشة التي تمتزج بخبرة التأمل في الذات الإنسانية وما يحيط بها من أشياء، ولأن الذات هي التي تستنطق أشياء العالم من خلال وعيها بها فإنها تصبح موضوعاً قابلاً للقراءة والتحليل على وفق آليات القراءة الحديثة.

ويمثل الزمن في وعي الشاعر من خلال شعور الذات الواعية، بما يتجلى في صحيفة الذات من إحساس بتقلبات الزمن وآثاره عليها، عن طريق حضوره في دائرة الوعي المدركة للأحداث المتغيرة في الوجود، فتلجأ الذات إلى استحضار الزمن الماضي حينما يكون مرتبطاً بما يعتمل في نفس الشاعر من إحساسات تحيل إلى التذكر لأحداث جرت في السابق، تمثل محطات توقف مهمة في تاريخية الذات، وتصبح الذاكرة وسيلة لاستعادة ذكريات الماضي لدى الذات لأهميتها في بناء هويتها على الدوام، وتمسكها بصورة الماضي الذي يمثل فخراً واعتزازاً بما كانت عليه في



الفيونينولوجي لأنساق الزمن المختلفة في وعي الذات المدركة لسلسلة الأحداث المرتبطة بتاريخيتها الزمنية وانتقالاتها بين ما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون.

كما أن الموقف المتمثل في وعي الذات يمنحنا قراءة واعية لحقيقة الذات الشاعرة من خلال خطابها الخاص، فيكون لهذا التأمل الذاتي الأثر الفاعل في إبراز المشاعر المختلفة والقلق النفسي حيال هذا التيه النفسي المرتبط بالذات، فيصبح كل ما يتصف به حديث النفس من تأملات هو انعكاس لما يجتاحها من فورة المشاعر وانفعالاتها، ثم تكون هذه المشاعر مصدر الشعر الذي يفصح عن طبيعة الذات وآلامها، ثم نتمثله من خلال ملامسة معاناة الشاعر وغربته التي تثيرها آثار الخطاب الذاتي في ذات الشاعر المتأمل والمتألمة.

السابق، لترسخ لها وجودا فاعلا ومؤثرا في الواقع المعيش في ظل متغيرات الزمن، وهي رغبة في استحضار كينونة سلفت من أجل إعادة بنائها عن طريق بعد زمني له قيمته المستمدة من عمق الماضي الذي يمثل تاريخية الذات.

ولا يتوقف تأثير الزمن على الذات الشاعرة من خلال أحداثه الماضية والحاضرة فحسب، إنما يكون للمستقبل الحاضر ذهنيا في وعي الذات آثاره السلبية أو الإيجابية عليها، من خلال انعكاساته المباشرة في لحظة المواجهة بينها وبين ما يمكن أن يقع لها على حساب السيورة الزمنية وما سوف تأتي به من أحداث، فتمتلئ الذات بمشاعر الخوف والقلق من اللحظة الزمنية القابلة، وينطلق خطاب الذات كاشفا عن حالات النفس المتوقعة التي يمكن تبيينها من خلال القراءة والتأويل



الهوامش:

حاجات، سليت: نسيت، مؤرب: مقامر.

١- ينظر: إيمانويل كانط، أنطولوجيا

٩- ينظر: تجربة الشعر والصراع النفسي عند الشاعر المخضرم لبيد بن ربيعة (الباحث)، مجلة القادسية، المجلد ٥، العدد ٢، ٢٠٠٦: ٩٤.

الوجود (د. جمال محمد سليمان): ٢٥٧ وما بعدها.

٢- ينظر: جماليات الشعر العربي، دراسة في فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي (د. هلال الجهاد): ٢٥٦.

١٠- ينظر: جماليات الشعر العربي (د. هلال الجهاد): ٣٢٠.

٣- ينظر: الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب (د. شاكر عبد الحميد): ١١٦.

١١- ينظر: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (د. سعيد توفيق): ٦٥.

٤- ينظر: الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية (د. عبدالواسع الحميري): ١٢.

١٢- ديوان النمر بن تولب: ٩٨ - ١٠١، الأديم: البشرة، المنخل: اسم

٥- ينظر: النص الشعري ومشكلات التفسير (د. عاطف جودة): ٢١.

شخص يضرب به المثل لمن لا يرجى إيايه، الظلع: العرج الخفيف، البجاد:

٦- ينظر: الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب: ١١٥ - ١١٦.

الفراش والدثار، لا أتعلل: لا أقضي الليل في التعلل وهو السمر يعني أنه ينام

٧- نبرات الخطاب الشعري (د. صلاح فضل): ٥٩.

مبكراً، إقصا حبيبي: الأمور التافهة.

٨- ديوان لبيد بن ربيعة: ٤١ - ٤٣، كائن: أي كم، سوقة: ما دون الملك

١٣- ينظر: نظرية الوعي عند سارتر (م. كاوة جلال قادر) مجلة الفلسفة، العدد العاشر، ٢٠١٣: ٣٣.

لأنه يسوقهم، موكب: قوم سائرون، سانيت: لاطفت، رقيته: رفقت به،

١٤- ينظر: نهاية الحداثة (فانتيمو): ١٤٠ - ١٤١.

السموط: التاج والقلائد، إبان وسواج وغرب: جبال، صاحة: هضبة، لبانات:

١٥- ديوان عبدالله بن رواحة: ١٢٣،



- الخليط: المخالط أو الجار، المجانب:
المبتعد، النوى: الدار، العازب: البعيد،
تصاقب: تقارب.
- ١٦- ينظر: فينومينولوجيا المعرفة
(مونيس بخضرة): ١٤٧.
- ١٧- ينظر: جاستون باشلار جماليات
الصورة (غادة الإمام): ١٤٦.
- ١٨- ديوان أبي محجن الثقفي: ١٧،
القنا: الرماح، المصاريع: الأبواب.
- ١٩- ينظر: صراع التأويلات (بول
ريكور): ٤١٨ - ٤١٩.
- ٢٠- ينظر: الهرمينوطيقا النقدية،
مشروعية العقل التواصلي (د. محمود
خليف): ١٠٧ - ١٠٨.
- ٢١- ينظر: فلسفة الشك، اطروحات
العقل الفينومينولوجي وشواهدا في
الفكر العربي المعاصر (د. محمد البشر):
٢٣.
- ٢٢- ينظر: التأويل والحقيقة، قراءات
تأويلية في الثقافة العربية (علي حرب):
١٩٨.
- ٢٣- شعر عمرو بن أحرر الباهلي: ٦٤
- ٦٥، يقتل: يفتقر، وتر: قوة ومنفعة،
- ينسأ: يؤخر، حوالي: جيد الرأي والحيلة.
- ٢٤- اللغة والتأويل (عمارة الناصر): ١٥.
- ٢٥- ينظر: البحث عن الذات
(رولوماي): ٩٨.
- ٢٦- ينظر: ماهية الهرمينوطيقا، ارتحال
المعنى وفلسفة التجول، التفكير مع
غادامير وهابرماس وضدهما (د. علي
عبود المحمداوي) مجلة لوغوس، العدد
الثاني، فبراير ٢٠١٤: ٤٥.
- ٢٧- شعر عبدالله بن الزبعرى: ٥١،
العمه: الضلال، توارزت: آزر بعضها
بعضا.
- ٢٨- ينظر: صراع التأويلات: ٣٢٠ -
٣٢٢.
- ٢٩- ينظر: الوجودية (ماكوري) ٢٢٤.
- ٣٠- ينظر: الذات تصف نفسها
(جوديت بتلر): ١٦١ - ١٦٢.
- ٣١- ينظر: الفلسفة وقضايا اللغة (بشير
خليفة): ٤٧.
- ٣٢- ينظر: استراتيجية التأويل عند
أدونيس (د. آمال مراد): ٣٩.
- ٣٣- ينظر: فينومينولوجيا الاغتراب
والأنية في الفن عند هانز جورج غادامير



- الجزائر ٢٠١٥: ٦٢ - ٦٤.
- ٣٥- ينظر: موت الإنسان في الخطاب
الفلسفي المعاصر (د. عبدالرزاق
الداوي): ١٦٣.
- ٣٤- ينظر: التحليل الفينومينولوجي
للتجربة الجمالية عند إدموند هوسرل
(هدية نعيمة) رسالة ماجستير، كلية
العلوم الإنسانية، جامعة أبي بكر بلقايد،



المصادر والمراجع:

والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية،
شعبة الفلسفة، الجزائر، ٢٠٠٥.

٧- جاستون باشلار جماليات الصورة:
غادة الإمام، التنوير للطباعة والنشر،
بيروت، ط ١، ٢٠١٠.

٨- جماليات الشعر العربي، دراسة في
فلسفة الجمال في الوعي الشعري الجاهلي:
د. هلال الجهاد، سلسلة اطروحات
الدكتوراه ٦٥، مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.

٩- ديوان أبي محجن الثقفي: لأبي
هلال الحسن بن سهل، مطبعة الأزهار
البارونية، الحبانية، مصر.

١٠- ديوان عبدالله بن رواحة ودراسة
في سيرته وشعره: د. وليد قصاب، دار
العلوم للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨١.

١١- ديوان النمر بن توبل العكلي: جمع
وشرح وتحقيق: د. محمد نبيل طريفي،
دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.

١٢- الذات الشاعرة في شعر الحداثة
العربية: د. عبدالواسع الحميري،
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.

١- استراتيجية التأويل عند أدونيس:
د. آمال منصور، عالم الكتب الحديث،
أربد، الأردن، ط ١، ٢٠١٢.

٢- إيمانويل كانط أنطولوجيا الوجود:
د. جمال محمد سليمان، دار التنوير
للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.

٣- البحث عن الذات: رولوماي،
ترجمة: د. عبد علي الجسماني، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط
١، ١٩٩٣.

٤- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في
الثقافة العربية: علي حرب، دار التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط
٢، ٢٠٠٧.

٥- تجربة الشعر والصراع النفسي عند
الشاعر المخضرم لييد بن ربيعة: حسن
سعد لطيف، مجلة القادسية، المجلد ٥،
العدد ٢، أيلول ٢٠٠٦.

٦- التحليل الفينومينولوجي للتجربة
الجمالية عند إدموند هوسرل: هدية
نعيمة، رسالة ماجستير، جامعة أبي
بكر بلقايد، كلية العلوم الإنسانية





- ١٣- الذات تصف نفسها: جوديت بتلر، ترجمة: فلاح رحيم، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.
- ١٤- شرح ديوان لييد بن ربيعة العامري: حققه وقدم له: د. إحسان عباس، سلسلة التراث العربي، الكويت، ١٩٦٢.
- ١٥- شعر عبدالله بن الزبعرى: د. يحيى الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨١.
- ١٦- شعر عمرو بن أحمـر الباهلي: جمعه وحققه: د. حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.
- ١٧- صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية: بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.
- ١٨- الغرابة، المفهوم وتجلياته في الأدب: د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٢.
- ١٩- فلسفة الشك، أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدا في الفكر العربي المعاصر: د. محمد بن سعود

- البشر، نسخة إلكترونية ٢٠١٣.
- ٢٠- الفلسفة وقضايا اللغة، قراءة في التصور التحليلي: بشير خليف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٠.
- ٢١- فينومينولوجيا الاغتراب والأنية في الفن عند هانز جورج غادامير: رحال محمد الأمين، مجلة لوغوس، العددان ٣ و ٤ سبتمبر ٢٠١٥.
- ٢٢- فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيغلية: مونس بخضرة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط ١، ٢٠١٣.
- ٢٣- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل: د. سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢.
- ٢٤- كتابات أساسية، منبع الأثر الفني: مارتن هيدغر، ترجمة اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣.
- ٢٥- اللغة والتأويل، مقاربات

التفسير: د. عاطف جودة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦.

٣٠- نظرية الوعي عند سارتر: كاوة جلال قادر، مجلة الفلسفة، الجزائر، العدد ١٠، ٢٠١٣.

٣١- نهاية الحداثة: جاني فاتيما، ترجمة: نجم بو فاضل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.

٣٢- الهرمينوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصل: د. محمود خليف خضير الحياتي، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٦.

٣٣- الوجودية: جون ماكوري، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢.

في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل الإسلامي: عمارة الناصر، دار الفارابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧.

٢٦- ماهية الهرمينوطيقا، ارتحال المعنى وفلسفة التجول، التفكير مع غادامير وهابرماس وضدهما: د. علي عبود المحمداوي، مجلة لوغوس، العدد ٢، فبراير ٢٠١٤.

٢٧- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: د. عبدالرزاق الداوي، دار الطليغة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.

٢٨- نبرات الخطاب الشعري: د. صلاح فضل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨.

٢٩- النص الشعري ومشكلات

