ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI
ATATURK UNIVERSITY PUBLICATIONS

Araştırma Makalesi *Research Article*

DOI: 10.5152/AUJFL.2022.1025711

مقاربة شعر الحداثة ونقدها للنصّ القرآنيّ؛ أدونيس نموذجًا

The Approach of Modernity Poetry and Its Criticism to the Qur'anic Text: Adonis as a Model

Modernizm Şiirinin ve Eleştirisinin Kur'an Metnine Yaklaşımı; Adonis Bir Örnektir

Ahmet ONUR

Department of Turkish Language and Literature, Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, Turkey
Department of Arabic Language, University of Aleppo, Faculty of Arts and Humanities, Aleppo, Syria

ملخّص

شكّل القرآن الكريم ظاهرة فريدة لم تقف عن التأثير سواء في المؤمنين به والرافضين له منذ القدم حتى يومنا هذا، وقد كان للغته الفريدة تأثير ملحوظ في الشّعراء، فاستقَوا من مَعينه المُعجز في البلاغة، ولم يقف هذا التأثير عند الشّعراء المسلمين، بل امتدّ فشمل الشّعراء النّصارى أيضًا. يُحاول هذا البحث تناول مقاربة شعر الحداثة ونقدها للنصّ القرآنيّ من خلال أشعار أدونيس ونقده، وهو واحد من أبرز المنظّرين لشعر الحداثة ونقدها، وقد حاول من خلال تأثرّه بالفكر والأدب الغربيّ أن يختطّ مسارًا جديدًا في الشّعريّة العربيّة، ولكنّ هذا المسار كان ثمرة غربيّة لا يُقرّبها إلى الشّعريّة العربيّة غير اللغة، أمّا الفكر والرؤيا فهما غربيّان لا شرقيّان. وفي هذا البحث نتناول اقتراب أدونيس من لغة النصّ القرآنيّ التي أُعجب بها وحاول الاستفادة منها على الرّغم من رفضه للمضامين الدّينيّة التي يدعو إليها القرآن الكريم، وقد اقتصر الجانب الإيجابيّ لتعامل أدونيس مع النصّ القرآنيّ على إعلاء لغته الفريدة الجديدة فحسب، أمّا في الجانب الآخر فقد رأينا رفضه للدّين في حياة المجتمع وتمرّده على الله الخالق واعتناقه صوفيّة إلحاديّة لا تعترف بالدّين، وهو في كلّ ذلك يُحاول تجاوز المقدّس وجعل نفسه إلهًا جديدًا قادرًا على التغيير ومبشّرًا بدين شعريّ يحلّ محلّ الدّين الذي نُؤمن به.

الكلمات المفتاحيّة: النصّ القرآنيّ، شعر الحداثة ونقدها، الرفض، أدونيس.

ABSTRACT

The Holy Qur'an constituted a unique phenomenon that did not cease to influence both those who believed in it and those who rejected it from ancient times until the present day. This influence did not stop with Muslim poets but extended to include Christian poets as well. This research attempts to approach the modernity poetry and its criticism of the Qur'anic text through Adonis' poems and criticism, and he is one of the most prominent theorists of modern poetry and its criticism. Influenced by western thought and literatüre, he tried to take a new approach to Arabic poetry. But it is a western product that does not bring it closer to Arabic poetry other than the language. And for thought and vision, it belongs to the European West, not the Islamic East, we deal with Adonis' approach to the language of the Qur'anic text, which he admired and tried to benefit from despite his rejection of the religious implications called for by the Holy Qur'an, The positive aspect of Adonis' dealing with the Qur'anic text was limited only to the promotion of its new unique language. On the other hand, we saw his rejection of religion in the life of society, his rebellion against God the Creator, and his adoption of an atheistic mysticism that does not recognize religion. In all of this, he is trying to transcend the sacred and make himself a new deity capable of change and preaching a poetic religion that will replace the religion we believe in.

Keywords: Adonis, Modernity Poetry and Its Criticism, Rejection, The Qur'anic Text

ÖZ

Kur'an-ı Kerim, eski çağlardan günümüze kadar hem ona inananları hem de onu reddedenleri etkilemeyi bırakmayan eşsiz bir olgudur. Bu etki Müslüman şairlerle sınırlı kalmamış, Hıristiyan şairleri de içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu çalışma, modernizm şiirinin ve eleştirişinin en önde gelen teorisyenlerinden biri olan Adonis'in şiirleri ve eleştirisini inceleyerek modernizm şiirinin ve eleştirisinin Kur'an metnine yaklaşımını ele almaya çalışmaktadır. Adonis, batı düşünce ve edebiyatından etkilenerek Arap şiirinde yeni bir metot açmaya çalışmıştır. Fakat bu metot ancak batı etkisinden kaynaklanmış ve Arap şiirine sadece dil açısından yakınlaşmıştır. Düşünce ve vizyon ise doğulu değil batılıdır. Bu çalışmada Adonis'in, Kur'an-ı Kerim'in gerektirdiği dini imaları reddetmesine rağmen hayranlık duyduğu ve yararlanmaya çalıştığı Kur'an metninin diline yaklaşımı ele alınacaktır, Adonis'in Kur'an metniyle uğraşmasının olumlu yönü, yalnızca yeni benzersiz dilinin tanıtımıyla sınırlıydı, diğer tarafta ise toplum hayatında dini reddedişini, Yaratıcısı Allah'a isyanını,

Geliş Tarihi/Received: 18.11.2021
Kabul Tarihi/Accepted: 09.03.2022
Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Ahmet ONUR
e-mail: kharibah85@gmail.com

Atıf: Onur, A. (2022). Modernizm Şiirinin ve Eleştirisinin Kur'an Metnine Yaklaşımı; Adonis Bir Örnektir. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 67-79.

Cite this article as: Onur, A. (2022). The Approach of Modernity Poetry and Its Criticism to the Qur'anic Text: Adonis as a Model. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 67-79.

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

dini tanımayan ateist bir tasavvufu benimsemesini gördük. Bütün bunlarda kutsalı aşmaya ve kendini değiştirebilecek yeni bir tanrı yapmaya ve inandığımız dinin yerini alacak şiirsel bir din getirmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Adonis, Modernizm Şiiri ve Eleştirisi, Ret, Kur'an Metni

مقدّمة

الحداثة مُنْجَزٌ غربيّ حضارةً وتمثُّلًا، أُستُورد إلى الأدب العربيّ استيرادًا قَسْريًّا من دون وجود دواعٍ واقعيّة إليه؛ نفسيّة أو اجتماعيّة. وإنّما كان مجرّد اطّلاع وهوًى من بعض مَن جذبته الحضارة الغربيّة بما فيها من عُرْيٍ إنسانيّ وأخلاقيّ وبُعْدٍ عن طبيعة الإنسان السَّويّة المتصالحة مع خالقها والخاضعة له. ولا نعني بذلك أنّ خطاب الحداثة مقصور على المعنى الإلحاديّ الذي يقتل الإله ويُؤَلِّه الإنسان بدلًا منه، ولا أنّ الحداثيّين العرب في جانب فكريّ واحد يأخذون بهذه الأفكار الغربيّة، ولكنّنا نعني أنّ غلبة الخطاب الحداثيّ عند سَدَنته والداعين إليه غالبًا ما يُشير بحسب الواقع الأدبيّ السّائد إلى تلك الشخصيّات المتغرّبة التي تتمرّد على التراث فتُحاول هدمه وبناء لغة شعريّة جديدة تتأسّس على شعريّة الآخر الغربيّ، ولا شكّ أنّ ثمّة شعراء حداثيّين آخرين لا يسيرون وَفق أهواء الأدب الغربيّ ولا ينسلخون عن تراثهم ودينهم، وإذا كان التعامل الشّعريّ مع النصّ القرآنيّ عند طائفة الحداثيّين الأولى تخرج على قداسته فإنّ استلهام هذا النصّ عند الطائفة الثانية هو عن طريق البحث في معانيه بما يتناسب مع الواقع والتفاعل بين النصّ والنفس، وليس من المقبول احتكار الفهم الحداثيّ للشّعر على طائفة دون غيرها؛ واستدعاء النصّ القرآنيّ عند مَن يُحافظ على قداسته لا يُقلّل من قيمة الحداثة، بل يُعليها ويُثْريها، وليس من الصّحيح أنّ الحداثة لا تكون إلا بتجاوز المقدّس وتدنيسه. إنّ النصّ في تيّار الحداثة الإسلاميّ يتمرّد على الاستلاب الحضاريّ والاستعمار الحداثيّ بلَبُوسه الغربيّ الفجّ غير المناسب لقيمنا، وهذا الاستعمار الحداثيّ هو استعمار نفسيّ يستهدف عقدة النّقص التي يُحِسّ بها المنبهرون ومكامن الضّعف في نفوسهم، فينسرّب إليها ويضمن له إيحاء شعورٍ بتفوّقه الذي يغدو مسلَّمة في النفوس المستعمَرة، وقد غدت حياة كثير من المسلمين في بلدانهم الإسلاميّة مجرّد مستنقعات لهذه المستعمَرات الحداثيّة الجديدة.

إنّ الحداثة هي في جانب كبير منها مزيج من الوثنية والصّوفيّة؛ الوثنيّة في بُعْدها عن المقدّس والتمرّد عليه وادّعاء تجاوزه والانتصار عليه، ومن الصّوفيّة من خلال الأطاريح التي تُقدّمها حول الرؤيا والحلم والكشف والمطلق والحقيقة وسوى ذلك؛ فالحداثة بهذا المعنى هي ارتدادٌ وحاضرٌ في الوقت نفسه؛ ارتداد إلى الوثنيّة والصّوفيّة واستعارة لَبُوسها منهما، وواقع من خلال الزعم أنّها لحظة تطوّر وتجديد وتغيير مستمرّ.

وغالبًا ما يزعم الحداثيّون أنّ من مقتضيات الحداثة الابتعاد عن الدّين والإيمان بعقل الإنسان وحرّيّته، ويرون في الدّين رجعيّة وتخلّفًا، وما ذاك إلا لتأثّرهم بنظرائهم الغربيّين ممّن لا يعترف بالدّين؛ غير أنّ المتأمّل في واقع الغربيّين لا يجد عندهم عداءً لدينهم الحقيقيّ، وما يبدو من هذا القبيل ما هو إلّا زيفٌ أو ادّعاء. إنّ القول إنّ الغرب لم يتقدّم إلا حينما ابتعد عن الدّين وثار عليه هو مجرّد خرافة يُحاولون من خلالها اللعب لتسويغ انحرافاتهم؛ فالغرب لم يبتعد عن الدّين حينما حارب الكنيسة ورفض قوانينها، وإنّما ابتعد عن ألاعيب الكنيسة التي استغلّت اسم الدّين للتحكّم في الناس وثرواتهم، وما محاربة الكنيسة وقتذاك للعلم والتجريب إلا لتثبيت سلطتها وخوفًا من العلم وما يكشفه من حقائق تُبيّن كذبها وخداعها، ولم تكن الكنيسة ملتزمة بالدّين حتى يُقال إنّ الخروج عليها هو ثورة على الدّين؛ لذلك فمن الخطأ ادّعاء أنّ الغرب قد ابتعد عن الدّين حين ابتعد عن الكنيسة، ويكبُر الخطأ عند توليد فكرة أنّ الابتعاد عن الدّين هو أصل للتطوّر العلميّ؛ لأنّه بنيانٌ على وَهْمٍ وتأسيسٌ على ما لا وجود له. وليس كلّ ما يُقال عنه دين هو دين حقًّا، ولا كلّ مَن قال إنّه يلتزم بالدّين يكون متديّنًا حقًّا، وهل يُساوَى عَبَدة الشيطان والبقر والفئران والنجوم وغيرها من الجمادات والحيوانات مع مَن يعبد الله تعالى؟!

إشكاليّة البحث ومنهجه:

ينطلق البحث من طبيعة العلاقة بين الشّعر الحداثيّ ونقده وبين النصّ الدينيّ بما يُعبّر عنه من منهج حياة متكامل يشمل جوانب المجتمع كلّها، وقد كانت الحداثة الشّعريّة امتدادًا لحركة الشّعر الحديث الذي بدأ بالتغرُّب رويدًا رويدًا، حتى إذا جاءت الحداثة كانت غربيّة صِرفة، وقد حاول أصحابها استبدال المنهج الغربيّ الذي انبهروا به بمنهج الحياة العربيّة، وكان موقفهم من الدين أخطر ما خاضوا فيه؛ إذ أظهرت الحداثة منذ البدء عداءً واضحًا للإسلام وكلّ ما يتّصل به، فكان لزامًا مناقشة هذا الأمر وبيان تهافته في كثير من جوانبه.

ويعتمد البحث في معالجة الموضوع على المنهج الوصفيّ التحليليّ من خلال استقراء نصوص أدونيس الشّعريّة والنقديّة للوقوف على حقيقة موقفه تنظيرًا وتطبيقًا.

عناصر البحث:

إنّ مناقشة الشّعر الحداثيّ مسألة مهمّة في بيان موقف الحداثة عمومًا من الدين ومنهج الحياة الشّرقيّ بأكمله؛ إذ قد يتستّر بعضهم خلف اللغة الشّعريّة لتمويه الموقف، غير أنّ نقدهم الحداثيّ المرافق لشعرهم يُثبت حقيقته بما لا يدع مجالًا للشّكّ، وقد كان اختيار أدونيس نموذجًا لذلك لسَبقه في هذا المجال ولِمَا له من إسهامات كثيرة وكبيرة في ميدان الحداثة على مستوى التنظير والتطبيق. وقد تناول البحث موقفه من لغة القرآن التي أعلاها أسلوبًا ورفضها مضمونًا، كما تناول الموقف من الدين والتصوُّر حول الألوهيّة وما يرتبط بذلك من تجاوُزٍ للمقدّس واعتناق صوفيّة إلحاديّة بعيدة عن الدين.

مدخل: أثر القرآن في الشّعراء

كان للقرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى معجزةً في البلاغة والفصاحة أثرٌ كبيرٌ في نفوس المسلمين والمشركين على حدّ سواء، وقد اندفع المشركون بسبب قوّة تأثيره إلى اتّهامه بالسِّحر؛ لِما له من وقع عجيب في النفس البشريّة التي لا بدّ أن تُحرّكها مواعظه، وتُثيرها حكمه وقصصه.

لقد أحدث القرآن الكريم خلال مدّة زمنية قصيرة من نزوله انعطافًا جذريًّا في جزيرة العرب، فانتقل أكثر أهلها من الشّرك إلى التّوحيد، ومن الكفر إلى واحة الإيمان والإسلام، فلانت به القلوب القاسية، واستنارت بهديه العقول المظلمة، فكان أنْ وُلِد مجتمع جديد يُؤثِر الخير والإحسان، قِوامه البرّ والتقوى، وعماده الفضيلة والخلق الحسن. وقد امتدّ أثر القرآن ليشمل جوانب الحياة كلّها من أقوال وأفعال، فانتظم التفكير في سلك البيان الإلهيّ، واحتكمت شؤون الناس بالهدي الربانيّ؛ ومن ثَمّ فلا غرو إذا ما رأينا للقرآن الكريم تجلّيات كثيرة في حياة المسلمين جميعًا؛ فلم يكن القرآن كتاب دين فحسب، بل المصدر الرئيس والأصيل للفكر الإسلاميّ والثقافة العربيّة، ولم يكن ممكنًا أن يتوقّف أثر القرآن في الفكر بسبب تدخّلاته في كلّ جوانب الحياة، فهو يتناول المنهج الاجتماعيّ والسياسيّ والتربويّ والقانونيّ لحياة المسلمين الفرديّة والاجتماعيّة (الجنديّ، 1985: ص. 27-26؛ الزّيّات، 2001: ص. 70).

تأثير القرآن في الأدباء المسلمين:

وقد كان من الطبيعي أن يمتدّ أثر القرآن الكريم إلى البيان العربيّ، فيقتبس الأدباء والشّعراء من رائع مَعينه الأدبيّ؛ ذاك المَعين الذي حار أمامه الفصحاء، وعجَز المشركون جيالُه أن يصمدوا أمام تحدّيه الصّادم ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: 88). وقد تأثّر العرب بأسلوب هذا المُعْجِز البلاغيّ، ولا سيّما الأدباء والشّعراء الذين هم أحوج من غيرهم إلى الاسترشاد به، فاستقَوا من معانيه، واقتبسوا من طرائق تعبيره؛ لأنّه «المثل الأعلى للأدب» (الجنديّ، 1985: ص. 26)، وقد بيّن الثّعالبيّ حرص الأدباء على الاقتباس من القرآن في قوله: «وإنّما قصارى المتحلّين بالبلاغة، والحاطبين في حبل البراعة أن يقتبسوا من ألفاظه ومعانيه في أنواع مقاصدهم أو يستشهدوا ويتمثّلوا به في فنون مواردهم ومصادرهم، فيكتسي كلامهم بذلك الاقتباس معرضًا ما لحسنه غاية، ومأخذًا ما لرونقه نهاية، ويكسب حلاوة وطلاوة ما فيها إلا معسولة الجملة والتفصيل، ويستفيد جلالة وفخامة ليست فيها إلا مقبولة الغرّة والتحجيل» (الثّعالبيّ، 1992: 1/39)[1].

1 يذهب أحد الباحثين إلى أنّ أبا تمام أكثر شعراء العربيّة تأثّرًا بالقرآن. يُنظر: (البهبيتي، 1945: ص. 67). كما يذهب باحث آخر إلى أنّ حافظ إبراهيم من أكثر شعراء العصر الحديث، إنْ لم يكن أكثرهم، تأثّرًا بالأسلوب القرآنيّ فكرًا وتعبيرًا وتصويرًا. يُنظر: (قُنيحة، 1992: ص. 111).

وقد كان تسرُّب أثر القرآن إلى النفوس متدرّجًا عند مبدأ تنزّله، ثمّ تمّ التحوّل في البنية الثقافيّة العربيّة بعد اكتمال تنزّله ومعايشة المسلمين له؛ إذ تشرّبت نفوسهم عقيدتَه، وكانت المحرّك الذي وجّه حياتهم، وحينما بدأ ظهور أجيال جديدة نَمَتْ في ظلّ هذه العقيدة أضحى الالتزام عند الأديب مسألة بديهيّة لا تحتاج إلى تأكيد؛ لأنّ العقيدة قد باتت ممتزجة مع الوجدان والأحاسيس، ومسيطرة عليها، ومن ثَمّ فلا غرو إذا ما اختفى أثر التصنّع الأدبيّ بعد أن يتحوّل المؤثّر الخارجيّ إلى داخل النفس (عزّ الدين، 1968: ص. 12)؛ ولذلك تضعف فرضيّة ضعف الأدب الذي ينطلق وَفق رؤية دينيّة؛ لأنّ هذا الانطلاق لا يتمّ بالاعتماد على توجّهات فكريّة محضة بعيدًا عن العاطفة، بل تمتزج فيه الفكرة الدّينيّة بالعاطفة، ليتولّد من ذلك أدب ملتزم يحمل النزعة الدّينيّة من دون أن يغفل قيمة الشّعور الداخليّ.

وفي العصر الحديث كانت الثقافة الأولى لدى أكثر الشّعراء هي القرآنَ الكريم؛ إذ كان تعليم الصغار إنّما يتمّ في الجوامع والكتاتيب (لوقا، 2008: ص. 42، 44)، «فالأب الذي كان يُريد تعليم ابنه آنذاك عليه أنْ يُعلّمه القرآن أوّلًا، وبخاصّة في الريف، حيث يذهب الطفل إلى الشّيخ في الكُتّاب الذي يُلحّ على تحفيظ الطفل القرآن أو سورًا منه عن ظهر قلب، أدرك الطفل معناها أم لم يُدركه، وهكذا تتكوّن لديه ثروة لغويّة لا يُقدّر قيمتها إلا حين يكبَر؛ إذ يستقي منها بيُسرٍ من غير أنْ يبذل في ذلك الجهد الكبير بعد أنْ يكون قد تمثّلها صغيرًا» (اللجميّ، 1995: ص. 39-38).

وممّن عاش حياة الكتاتيب الشّاعر سليمان العيسى الذي كان يُساعد أباه في مذاكرة بعض تلاميذه، فيُصحّح لهم أخطاءهم في القرآن، وكانت تُعاد أمامه السّورة الواحدة عشرين إلى ثلاثين مرّة، فحفظ القرآن الكريم، وهو في السابعة من عمره، فكان القرآن بذلك الثقافة الأولى إلى جنب الخطّ ومبادئ النحو وعمليّات الحساب الأربع، وقد ترسّخت بفضل حفظه بنية اللغة العربيّة التي تفجّرت بعد ذلك في شعره (العيسى، 2003: ص. 12-11، 100)، بل في أوّل شعره؛ فقد بدأ كتابة الشّعر وهو في التاسعة أو العاشرة، وقد ظهر أثر الثقافة القرآنيّة في أولى قصائده التي تحدّث فيها عن هموم الفلاحين وبؤسهم في قريته، وما يزال الشّاعر يذكر «منها هذين البيتين:

لكمْ في جِنّة الفِرْدَوْس قُوتُ	ألا يا أيّها الفقراءُ مُوتُوا
وَكَوْثَرُكُمْ بها يَجْري شَهِيًّا	لقد بُنِيتْ لكمْ ثَمّ البُيُوتُ

ثمّ يُعقّب على البيتين بقوله: ((ويُلاحظ أثر القرآن الذي حفظته وأنا في السابعة في مكتب والدي الشيخ أحمد العيسى، يُلاحظ هذا الأثر الذي سمّوه (التناصّ)، واضحًا في البيتين المبكّرين. لا أذكر أنّي انقطعت عن جذوري لحظة واحدة في حياتي))» (عبشي، 2005: ص. 109-108).

ولم يكن سليمان العيسى وحده الذي خرج من الكُتّاب، وإنّما كان ذلك غالبًا في بدايات القرن العشرين، ومن الشّعراء الذين نهلوا الثقافة الأولى من الكُتّاب الشّاعر محمّد البزم الذي لم يدرس في مدارس نظاميّة، ولم يتخرّج في جامعات، بل درس على الطريقة التقليديّة، وتخرّج على أيدي الشّيوخ، وقد بلغ سنّ العشرين وهو لا يعلم من القراءة إلا بعض سور القرآن الكريم، وقليلًا من الآيات التي يكثر جريها على الألسنة ممّا تلقّنه عن معلّم الأطفال وممّا تلقّفه من أفواه الناس (الكيلانيّ، د.ت: 7). وكذلك فإنّ الشّاعر شفيق جبري قد درس القرآن الكريم في الكُتّاب قبل أن يُرسله أبوه إلى مدرسة العازاريّين بدمشق، كما درس خليل مردم بك الحديث والفقه والنحو على يد بعض الشّيوخ، وكانت أمّه بنت مفتي دمشق العَلّامة محمود الحمزاويّ (قَبّش، 1971: ص. 200، 267).

تأثير القرآن في الأدباء غير المسلمين

ولم يقف أثر القرآن عند الشّعراء المسلمين، بل تعدّاهم إلى الشّعراء المسيحيّين؛ لأنّ القرآن الكريم هو المثل الأعلى في البلاغة العربيّة، ولا بدّ من الاقتراب منه لكلّ من يُريد الاشتغال في حقل الأدب العربيّ؛ ليزيده بلاغةً، ويُمكن فيه مَلَكة البيان، ومن الشّعراء المسيحيّين الذين تأثّروا بالقرآن الشّاعر قُسْطاكي الحمصيّ الحلبيّ، فقد تعمّق قُسطاكي بالقرآن الكريم، وتطبّع بأسلوبه، واغترف من بلاغته، «ويظهر ذلك من استشهاداته في بحر كلامه، ويبرز ذلك في بعض الجمل التي وردت في كتابه ((منهل الورّاد)):

((ليس عليهم بمسيطر)). ((ولا هم عنها مبعدون)). ((وما هم بسكارى)).

وحينما رثى اليازجي بمناسبة مرور أربعين يومًا على وفاته في ((المرصع))، قال:

((واللغة والعصر.. إنّهما لفي خسر))» (التونجي، 1969: ص. 32).

فللقرآن، إذًا، دور مهمّ في بناء ثقافة قُسطاكي إلى جانب المصادر الأُخَر.

ونلقى الأثر القرآنيّ بارزًا عند شاعر مسيحيّ آخر هو عبد الله يوركي حلاق؛ وعن ذلك يُحدّث ابنه رياض عبد الله حلاق، فيقول: «كان الشّاعر عبد الله يوركي حلاق حريصًا على قراءة الكتب الدّينيّة المقدّسة، ولكنّ حرصه كان أشدّ على قراءة القرآن الكريم يوميًّا، وما زلت أذكر كيف كان يُرتّله بخشوع في البيت ويحرص على أن نستمع إليه، وهو يُرتّل، ثمّ يتوقّف ليشرح لنا المعاني السامية التي فيه، والبلاغة العظيمة في آياته» (حلاق، 2007: ص. 344-343).

ويعود سرّ تعلّق عبد الله يوركي حلاق بالقرآن الكريم إلى أثر القرآن في نهضة الأمّة العربيّة، وما حقّق العرب من حضارة ورقيّ بفضل إيمانهم به، وإلى التفوّق البلاغيّ للقرآن الذي بهر متلقّيه بفصاحته وبيانه، وإلى معاني القرآن السّامية التي تحضّ على محاسن الأخلاق، وتسعى إلى نشر الفضيلة والمحبّة والتسامح بين أبناء الإنسانيّة كافّة، ولتكريم الإسلام للسيّد المسيح عليه السّلام الذي تحدّث عنه القرآن في خمسة وعشرين موضعًا بوصفه كلمة الله وروحه ورسوله (حلاق، 2007: ص. 345-343).

وهكذا يتبيّن الأثر الكبير الذي تركه القرآن في النفوس. وإذا بدا هذا الأثر ناجمًا عند المسلمين من تشرّبهم روحَه وتواصلهم الدائم معه بهدف التعبّد بتلاوته فإنّ ظهور هذا الأثر عند الشّعراء المسيحيّين يُؤكّد أنّ هذا الكتاب ليس كتاب عبادة فحسب، بل هو كتاب حياة وأخلاق، وهو النموذج الأكمل للفصاحة والبلاغة؛ ومن ثَمّ فلابدّ لكلّ أديب أو شاعر أن يقترب من هذا الكتاب؛ ينهل من نبعه، ويستمدّ منه عناصر لغته وأدبه اللذين لا يكمُلان من دون الاطّلاع عليه؛ لأنّه كتاب العربيّة الأوّل.

النصّ القرآنيّ في مقاربة الحداثة

فلسفة الحداثة

يتبلور مفهوم الحداثة بشكل رئيس في منطق الرفض والتغيير القائم على أساس الحرّيّة التي تتّخذها منطلقًا تبني عليه شعريّتها. وهذا المنطق الحداثيّ في مظهره العربيّ ليس وليد الواقع ولا هو صادر عنه، وليس نتيجة تلبية حاجات طبيعيّة في النفس البشريّة، وإنّما هو نتيجة التأثّر بالغرب لا غير. وقد فطن الغرب إلى أهمية التأثير في إحداث التغيير الذي ينشدونه في المجتمعات، فكان أنْ جعلوه من وسائل استعمارهم في الشّرق. وقد بدأ ذلك منذ الحملة الفرنسيّة على مصر (1801-1798) وما جلبته معها من وسائل علميّة لإحداث تأثير جاذب يتلقّاها بالقبول، وكذلك في أثر البعثات التي يعود أفرادها فيُنافحون عن مُرَبّيهم الغربيّين ويُحاولون الصّدور عن تعاليمهم في جوانب الحياة المختلفة (الغامديّ، 2003: 71-1/67). وقد كان منطلق الحداثة العربيّة بعد ذلك امتدادًا لهذا التأثير الغربيّ أيضًا؛ إذ ظهرت هذه الحداثة نتيجة القراءة والاطّلاع على التجارب الغربيّة، وبذلك تكون أثرًا من آثار الدراسة والإعجاب بالمدروس لا وليدًا طبيعيًّا من رحم الواقع؛ لقد تبنّاها سَدَنَتها تمامًا مثلما يتبنّى الإنسان أيّ منهج آخر في الحياة، ومثلما يذهب أحدهم إلى دولة ما فيتأثّر بمفكّريها أو شعرائها، ويذهب آخر إلى بلد غيره فيتشبّع بما وجده فيها، وهكذا دواليك، وتكون النتيجة أنّ الإنسان قد غدا صورة لما أُشْرِب من أفكار، فلا نجد أحدًا يدرس الأدب الفرنسيّ مثلًا ثمّ يصدر عن منطلقات غير متأثّرة به، أو يطّلع على الأدب الروسيّ الماركسيّ ثمّ يصدر عن توجُّه إسلاميّ روحيّ، وإذا وجدنا فلن يكون إلا حالة فرديّة شاذّة لا تكسر القاعدة العامّة.

وفي شعر الحداثة العربيّة، يُعدّ أدونيس من أوائل مَن وقعوا في هذا المستنقع. لقد كان الشّعر الغربيّ، ولا سيّما الفرنسيّ، صدمة معرفيّة لأدونيس الذي قارن بين الشّعريّة العربيّة والأخرى الغربيّة، فتأكّد له غنى الأولى من ناحية الموسيقا والمفردات وافتقارها تشكيليًّا وتحرُّكها في أفق ضيّق، وقد تأكّد له بالمقابل غنى الثانية على صعيد التشكيل وتفجُّرها الذي يتجاوز كلّ عائق، وقد عقّب على ذلك بقوله موضّحًا أهميّة اطّلاعه هذا في بناء حداثته: «في هذا تتمثّل بدايات تفكيري واهتمامي بتطوير الشّعريّة العربيّة، متأثّرًا بتلك الصّدمة المعرفيّة، وقد تجلّى ذلك في أمرين: يتّصل الأوّل بالشّكل أو، على الأصحّ، بالتّشكيل. ويتّصل الثاني بما لا أجد ما يُعبّر عنه خيرًا من كلمتي التجريب والاستقصاء» (أدونيس، 1985: ص. 72) .

وفي موضع آخر يقول أدونيس: «أُحبّ هنا أن أعترف بأنّني كنت بين مَن أخذوا بثقافة الغرب. غير أنّني كنت، كذلك، بين الأوائل الذين ما لبثوا أن تجاوزوا ذلك، وقد تسلّحوا بوعي ومفهومات تمكّنهم من أن يُعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة، وأن يُحقّقوا استقلالهم الثقافيّ الذاتيّ» (أدونيس، 1989: ص. 86)، فهذا الكلام والاعتراف يُوضّح أثر الآخر الغربيّ في نشأة الحداثة العربيّة ويجعل كامل الكشوفات الحداثيّة عند أدونيس ذات مصدر غربيّ؛ فقراءة بُودْلِير هي التي كشفت له شعريّة أبي نُوَاس وحداثته، وقراءة مالّارْميه هي التي بيّنت له لغة أبي تمّام الشّعريّة الحديثة، وكذلك فإنّ قراءة رامْبُو ونِرْڤال وبْرِيتُون قادته إلى اكتشاف التجربة الصّوفيّة، وقراءة النقد الفرنسيّ الحديث أوقفته على حداثة النظر النقديّ عند عبد القاهر الجُرجانيّ (أدونيس، 1989: ص. 86)[2].

وهو يَعمِد أحيانًا إلى أن يضع في شعره الشّعراء العرب القدامى بجانب بعض الشّعراء الغربيّين للدلالة على ما ذهب إليه، يقول (أدونيس، 1996: 3/527):

أبو نُوَاس
بَشَرٌ من فصيلةِ الإنسانِ الناطقِ
لكنّهم لا ينطقون،
وليس ذلك بسببٍ من الخَرَس
أو آيَةِ عاهةٍ جسديّةٍ

بُوْدْلِير
ملائكةٌ جامدونَ في أنحاء نَوتَرْدَامْ
يحتاجون إلى أجسادٍ أنثويّة
لكي يعرفوا كيف يسيرون في
الهواء

ونستطيع من خلال النقد الحداثيّ أن نستنتج باطمئنان أنّ حركة الشّعر الحديث وتطوّره لم تكن لدواعٍ نفسيّة ولا لضرورات اجتماعيّة ولا صدًى لأحداث تاريخيّة هزّت الأمّة، وإنّما هي نتيجة تلاقح الثقافات وتأثّر الشّرقيّ بالغربيّ، مجرّد نقولات تجريبيّة ناتجة عن التأثّر والتأثير، هي استيراد لا إنتاج حقيقيّ، وهي غير متلائمة مع حركة المجتمع؛ فالحداثة الغربيّة لم تحدث في الغرب إلا بعد مراحل التطوّر العلميّ والتكنولوجيّ، ولها ارتباط وثيق بالمدنيّة والتكنولوجيا، أمّا في مجتمعنا فقد حدثت مباشرة على مستوى الفنون والآداب بالاطّلاع على نتاج الغرب والاستعارة منه، في حين أنّ الحداثة العلميّة لمّا تحدث عندنا حتى اللحظة، حيث لا صناعة علميّة تكنولوجيّة في العالَم العربيّ. وكذلك فإنّ بزوغ المدارس الشّعريّة العربيّة التي سبقت الحداثة إنّما كان بفعل التأثّر بالغرب، على نحو ما هو معروف من تأثّر الرومانسيّين بالمدرسة الإنكليزيّة، وقد كانت المدارس العربيّة تُولَد وتخبو مفسحة الميدان لغيرها بسرعة تُماثل سرعة الاطّلاع على الغرب والترجمة عنه.

وحول اعتماد الترجمة أساسًا للمعرفة والفنّ يقول ميخائيل نُعيمة: «نحن في دور من رُقِيّنا الأدبيّ والاجتماعيّ قد تنبّهت فيه حاجات روحيّة كثيرة لم نكن نشعر بها من قبل احتكاكنا الحديث بالغرب. وليس عندنا من الأقلام والأدمغة ما يفي بسدّ هذه الحاجات. فلنترجم! ولنُجِلّ مقام المترجم لأنّه واسطة تعارف بيننا وبين العائلة البشريّة العظمى، ولأنّه بكشفه لنا أسرار عقول كبيرة وقلوب كبيرة تسترها عنا غوامض اللغة، يرفعنا من محيط صغير محدود، نتمرّغ في حمأته، إلى محيط نرى منه العالم الأوسع، فنعيش بأفكار هذا العالم وآماله وأفراحه وأحزانه» (نُعيمة، 1991: ص. 126)،

وقول نُعيمة هذا لا يدلّ على أنّ التأثّر بالغرب كان تلبية لحاجات نفسيّة وروحيّة وإنّما يكشف أنّ هذه الحاجات قد وُلِدت بعد هذا التأثّر؛ أي كان للغرب الفضل في توليد مشاعر جديدة لم تجد أيضًا ما يرويها في الأدب العربيّ؛ ولذلك يدعو إلى الترجمة بشكل متسارع حتى تُلبّى هذه الحاجات، وبذلك أيضًا ستتولّد حاجات روحيّة جديدة لا نهائيّة بفعل استمرار التأثّر، وسيغدو المتأثّر مجرّد نسخة ممسوخة عن الغربيّ؛ يعيش بأفكاره وآماله وأفراحه وأحزانه!

وهكذا نرى أنّ الحداثة العربيّة ليست حداثة أصيلة، ليس لأنّنا لم نصلها بالتطوّر الذاتيّ والانتقال الحضاريّ الممهّد لها، وإنّما لأنّها مستوردة من عالم مختلف في التفكير والثقافة والدّين، ولا شكّ أنّ هذه الاختلافات، ولا سيّما تغيّر الدّين، يجعل التغيّرات التي تُنتجها مرفوضة لا يُمكن أن تتناسب مع المجتمع/الجمهور؛ ولذلك بتنا لا نرى لشعر الحداثة جمهورًا كما كان معهودًا فيما قبل، وإنّما غدا له قرّاء فحسب، وشتّان ما بين طائفة الجمهور الواسعة ومجموعة القرّاء التي لا تكاد تحوي سوى الأصدقاء وأبناء التيّار نفسه. وإنّه لَأمرٌ غريب في حركة شعر الحداثة وما سبقه في شعر التفعيلة من تنظير الشّعراء أنفسهم لحركتهم الشّعرية في بداياتها بوصفها الطريقة الشّعرية الأنسب للتعبير والأقرب إلى الحياة والأوفق في البناء الشّعريّ!

وقد رأينا ذلك مع نازك الملائكة التي حظيت بريادة الشّعر الحرّ لاقتران تجربتها الشّعريّة بالتجربة النقديّة الدارسة والفاحصة لهذا الشّعر في كتابها (قضايا الشّعر المعاصر)، وكذلك تنظير أدونيس لِما يُسمَّى (قصيدة النثر) وطريقة الكتابة الجديدة في بداية الستينيّات حين بدأ كتابة هذا النوع، وقد كان من الأنسب أن يستمرّا في كتابة الشّعر الجديد الذي يدعوان إليه ليُحدِث الأثر وينتشر ويتثبّت عن طريق تقبُّله من الجمهور والنقّاد؛ إذ إنّ سَبْقَ النقدِ الشّعرَ لا يرفع مكانة الشّعر وإنّما يَزري به، ويجعله يتوسّل سبل الاعتراف به، أمّا القول إنّ هذا الشّعر قد اكتسب مؤيّدين له كتابةً ونقدًا فهو من نافلة القول؛ إذ إنّ كلّ شيء في الحياة، ولو كان سيّئًا، يجد له صدًى عند طوائف من الناس، ولكنّ هذا لا يعني صحّته ولا يمنحه الشّرعيّة والانتشار الواسع.

وفي الحقيقة فإنّ أدونيس لم يكن يُنظّر لهذا الشّعر الجديد تخيُّلًا من تلقاء نفسه، وإنّما كان ينقل تنظيرات الغرب لشعرهم الغربيّ وكأنّه هو الشّعر الحقّ الذي لا شعر غيره لا في قديم ولا في حديث! وهذا إنّما يتناسب مع مَن كان مثل الغرب في التفكير وعبثيّة الحياة وعدم الانتماء إلى دين ولا إحساس بوظيفة الإنسان الحقيقيّة التي خُلِق لأجلها، وهذه كلّها تصطدم بثقافة المسلم ولا يرضى بها. وكان جديرًا بالشّاعر - إن كان شاعرًا حقًّا - أن يصدر عن ثقافته في التطوّر والابتكار، وليس شرطًا أن يهدم كلّ ما لديه ويستورد كلّ الجديد الذي يُريد أن يبني عليه .

ويُمكن أن نلحظ هذا في تاريخ الأدب العربيّ، من خلال الموشّحات الأندلسيّة التي كانت طريقة جديدة في البناء الشّعريّ يتناسب مع الواقع الأندلسيّ الجديد، غير أنّها لم تلق وقتئذ معارضة ونقاشًا في انتمائها إلى الشّعر على الرّغم من خروجها على الشّكل؛ وما ذاك إلا لأنّها كانت متناسبة مع الذوق العامّ والثقافة الدّينيّة التي لم تخرج عليها، ولم تُستورَد من عالم آخر لا علاقة لها به.

ولو كان أدونيس وسواه من شعراء الحداثة منطلقين في تجديدهم من المحافظة على الثوابت الدّينيّة وتقديس الله والنصّ الدّينيّ لَلَقوا قبولًا وانتشارًا أوسع، أمّا أنّ الحداثة لا تكون إلا بقتل الإله والتمرّد على الدّين والثقافة وكلّ ما له علاقة بالماضي، كما سنُوضّح بعد قليل، فهذا خداع لا يستسيغه غير أربابه الذين لا علاقة لهم بدين.

وقد تخلّى أدونيس عن أصل ثقافته المتجذّرة في التاريخ بتأثير الاطّلاع على المنجز الغربيّ والإعجاب به، بل صار يتطلّع إلى هذه الثقافة فلا يرى سوى فراغ رهيب يحتاج مَن يملؤه، وقد وجد في نفسه القادر على ذلك، يقول (أدونيس، 1996: 1/224):

مُسافِرٌ تَرَكْتُ وَجْهِي على
زُجَاجِ قِنْدِيلي
خَرِيطَتي أرضٌ بلا خالقٍ
والرَّفضُ إنجيلي

يصلح هذا النصّ لأن يكون بيانًا لحداثة أدونيس القائمة على ازدراء الشّعريّة العربيّة التي يراها بلا شاعر قادر على رسم معالمها الفنّيّة، لقد رفض كلّ ما فيها وأراد تأسيس بناء مختلف هو حداثته الجديدة التي يُشبّهها بخريطة لا خالق لها، وهو الذي سيكون هذا الخالق. ويُمثّل هذا النصّ صورة حقيقيّة للانقطاع المعرفيّ لأدونيس عن الثقافة العربيّة، ونِشدان حداثة متّكئة على حرّيّة مطلقة، غير محكومة بإلهٍ، أو بدينٍ يقول افعل ولا تفعل، قائمة على رفض كلّ الثوابت، لا تعرف استقرارًا، وليس لها نهاية. وهذا لا يتعارض مع شعريّة أبي نُوَاس وأبي تمّام اللَّذَين اعترف لهما بحداثتهما الشّعريّة، فقد كان تعرُّفه على شعريّتهما ناتجًا من اطّلاعه على الأدب والنقد الغربيّ الذي فتح له منافذ الرؤية ليصل من خلالها.

2 وقد صرّح غيره من الشّعراء الحداثيّين ونقّادها أنّ الحداثة العربيّة وليدة الحداثة الغربيّة الصّادرة عن حضارة الغرب؛ فيرى غالي شكري، وهو أحد منظّري الحداثة العربيّة ورموزها، أنّ المفاضلة بين الشّعر التقليديّ والشّعر الحديث ليست ذات موضوع؛ لأنّهما لا يملكان من العناصر المشتركة غير اللغة، ويرى أنّ تسويغ الشّعر الحديث بميراثنا التاريخيّ محاولة غير مجدية، ويذهب إلى أنّ النقد الحديث الذي يُريد اكتشاف جوهر القصيدة العربيّة الحديثة ينبغي له أن يلتفت إلى جوهر القصيدة الغربيّة، وكذلك رأى جبرا إبراهيم جبرا أنّ من العبث الاستشهاد على الشّعر الجديد بالقديم؛ لأنّه متّصل بحركة الفنّ الحديث في أوربة. يُنظر: (القرني، 1988: ص. 18-17). والحداثة كما يراها كمال أبو ديب، وهو واحدٌ من أهمّ المنظّرين لها، هي انقطاع معرفيّ عن التراث؛ ولذلك فلا تكمن في مصادره، ولا في الفكر الدينيّ، ولا في كون الله مركز الوجود... وإنّما تتجلّى مصادرها المعرفيّة عنده في اللغة البِكْر والفكر العلمانيّ وكون الإنسان هو مركز الكون... وهي رحلة مستمرّة للكشف؛ ولذلك فهي لا تعرف القرار، وترفض الوصول، غير أنّها في الوقت نفسه تتوسّل بالإيمان بإمكانيّة الوصول؛ لتؤمّن لنفسها القدرة على الحركة والاستمرار في البحث والكشف عن العوالم الجديدة! (أبو ديب، 1984: ص. 37)، وما أشبهها في ذلك بجَزَرة الحمار، وإنّه لتشبيهٌ بليغٌ يليق بحداثة كهذه!

أمّا في هذا النصّ فهو في حالة سفر لمّا يصل إلى الغربيّ، ولمّا يُطلعْه على أسرار الشّعريّة العربيّة، وهذا يعني أنّ الشّعريّة العربيّة موجودة وإنْ كانت متوارية، والعلّة عندئذ لا تكون فيها، وإنّما فيمَن لا يصل إليها، ومن ثَمّ فإنّ هجومه على الشّعريّة العربيّة ونفيها هو إثبات لجهله بها أو تجاهله إيّاها، وإذا كانت بعض القراءات الغربيّة قد دلّته على بعض مظاهر هذه الشّعريّة العربيّة فلا نُسلّم له بنفيها منتظرين أن يكشف له الغربيّ معالم جديدة لهذه الشّعريّة! ومن أمثال هذا النصّ ممّا يدلّ على حداثته التي يُريد:

بعنوان (قَلَق) (أدونيس، 1996، 1/70)

يا ظُلْمَةً في أُفُقي
يا قَلَقي،
شُدَّ على تَجَدُّدي ومزّقِ
واغصِفْ به وحرِّقِ،
لعلّ في رماده
أبتكرُ الفجرَ النَّقي.

بعنوان (أوّل الشّعر) (أدونيس، 1996، 1/502)

أَجْمَلُ ما تكونُ أنْ تَخْلُخِلَ المَدى
والآخرون – بعضُهم يظُنّكَ النّداءَ
بعضُهم يظُنّكَ الصّدى
أجملُ ما تكونُ أن تكونَ حُجّةً
للنّور والظّلام
يكون فيكَ آخر الكلام أوّلَ الكلام
والآخرون – بعضُهم يرى إليكَ زبدًا
وبعضهم يرى إليكَ[3] خالقًا.
أجمل ما تكون أن تكون هدفًا –
مفترقًا
للصّمتِ والكلام.

لغة النصّ القرآنيّ

خصّص أدونيس كتابه (النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة) للحديث عن لغة القرآن الكريم وتفرّدها وأثرها في التعبير، وهو في بداية الكتاب يحترس لنفسه فيبدأ بالقول إنّه يتحدّث عن القرآن بوصفه نصًّا لغويًّا بعيدًا عن كلّ بُعْدٍ دينيّ[4]، ولا تهمّه هنا مسائل أخرى عن جمعه وترتيبه وما يدور حول ذلك (أدونيس، 1993: ص. 19)، وهو بذلك يُؤكّد ما يقوله هو عن نفسه من أنّه صوفيّ ملحد غير متديّن كما سنرى عند الحديث عن صوفيّته.

يُقِرّ أدونيس بأنّ القرآن الكريم كتابة معجزة في أسلوبها، تُجيب بشكل جماليّ فنّيّ عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير، وهي ليست مجرّد مفردات وتراكيب، بل تحمل أيضًا رؤيا خاصّة عن الإنسان والحياة والكون فيما يتعلّق بالأصل والغيب والمآل (أدونيس، 1993: ص. 20)، ولأنّ النصّ القرآنيّ كان حالة فريدة فقد حار الكفار أمامه؛ إذ لم يعهدوها لا في شعر ولا في نثر، و«تتجلّى لنا شدّة المفاجأة اللغويّة والمعرفيّة، التي مثّلها هذا النصّ، بالنسبة إلى العرب، وكيف أنّ هذا النصّ يُقدّم نفسه على أنّه الكون كلّه في كتاب، أو على أنّه كما وصف نفسه: الكتاب» (أدونيس، 1993: ص. 21)، وقد أسرت هذه التسمية أدونيس حينما رآه مَجْمَعًا للوحي المنزَّل بلغة فريدة جديدة استطاعت كسب القلوب وأحدثت تأثيرًا كبيرًا في المجتمع؛ ولذلك فقد سمّى أحد دواوينه بهذه التسمية (الكتاب).

لقد نشر أدونيس كتابه (النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة) سنة 1993؛ أي قبل ثلاث سنوات من صدور الجزء الأوّل لديوانه (الكتاب أمس المكان الآن)؛ ولذلك نرى في هذا الديوان محاولة مضاهاة أو حالة استفادة من القرآن الكريم ولغته لتكون الكتابة الأدونيسيّة حالة فريدة كما كان القرآن في عهد تنزّله وفي كلّ زمان، فأدونيس بهذه التسمية لديوانه (الكتاب) قد وقع تحت تأثير لغة القرآن وبنائه، حيث يتألّف من سور تتألّف بدورها من آيات متتالية مفصولة بعلامات، وتكون السّورة كنجمة سابحة في سماء هذا الكتاب (أدونيس، 1993: ص. 23)، و«كأنّ السُّوَر بستان هو الكتاب، وكلٌّ منها بابٌ له. بستانٌ نقدر أن ندخل إليه من أيّ مكان شئنا... كتاب للكون، هو الكون كلّه، والسُّوَر صفحاته. أو لنقل: السُّوَر كمثل النجوم تتآلف كلّها في الفلك الواحد: الكتاب» (أدونيس، 1993: ص. 23)، فالكتاب/القرآن الكريم يدلّ على التنوّع في بناء سوره وآياته التي تجمعها بنية داخليّة عميقة هي موسيقيّة لغته الخاصّة.

ومن ثَمّ يبدو وصول أدونيس إلى تسمية ديوانه بعد ثلاث سنوات (الكتاب أمس المكان الآن) تسمية مستمدّة من لغة القرآن المتفرّدة التي بحث فيها في كتابه (النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة)؛ فديوانه (الكتاب) يجمع في صفحاته التاريخ كلّه وراء قناع الشّاعر المتنبّي، وقد قسّم كلّ جزء من أجزائه الثلاثة عدّة أقسام، وكانت كلّ صفحة تتألّف من أربعة أقسام غالبًا؛ فوضع كتابات في الهامشين على اليمين واليسار يختصّ كلٌّ منهما بجانب تعبيريّ ما، وجعل وسط الصفحة قسمين؛ أعلاهما يستغرق معظم الصفحة، وأدناهما يقع في مساحة أصغر أشبه ما يكون بالحاشية، وهو يُتْبع المقاطع الرئيسة بهوامش يتحدّث فيها عن بعض الشخصيّات التاريخيّة. أمّا مضمونه فهو حكاية تاريخ المتنبّي حتى مقتله، وفي الجزء الأوّل «جاء الهامش الذي عن اليمين على لسان راوٍ ينقل التاريخ الإسلاميّ بدءًا من اجتماع سَقيفة بني ساعدة وينتهي في 160 للهجرة، أمّا الهامش الأيسر ففيه إشارات وتوضيحات عن أزمان الروايات وأشخاصها ومصادرها بعض الأحيان، أمّا وسط الصفحة فقد جاء الحديث فيها عن المتنبّي ونشأته وأبويه، وشيوخه ومعلّميه، وسفره، وذهابه إلى بادية السَّمَاوة، وارتباطه بالقَرامِطة، وسجنه في حمص، وزيارته لأنطاكية، ولساحل بلاد الشّام إلخ... وغير ذلك من وقائع حياته، أمّا الهوامش التي تلي المقاطع فقد تناول في كلّ هامش شخصيّة تاريخيّة وكتب عنها عدّة أبيات» (التوبة، 1996)،

ولسنا هنا في تفصيل مضمون هذا الديوان ذي الأجزاء الثلاثة، وإنّما نذكر بعض التشابهات بين ديوانه وبين القرآن الكريم من خلال بحثه في (النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة) وآرائه في الشّعريّة عمومًا، وقبل ذلك نذكر مثالًا للتدليل على طريقة بناء صفحة هذا الديوان (أدونيس، 2002: ص. 12):

الذاكرة
278ه.
- ((لا أحدَ
يقدرُ
أن
ينالني
بسَوءٍ))[1]

- د –
ما لِحَزْني يطارِدُ أسرارَهُ
ما لهُ ساهرٌ
يتَقلّب في دانه؟
أعْطِه، أيُّها الجَمْرُ مفتاحَهُ
وأعِدْهُ لبَيْدانِهِ.
أصَحِيحٌ
أنّني لستُ إلا الطّريقَ الذي سِرْتُهُ؟

*** مَطَرُ اليأس جارِفٌ، والصّباباتُ هَبَاءْ،**
والحُبُّ جِسْمٌ عَليلْ
أهِيَ الصّخرةُ؟ انْفَجِرْ، أيّها الماءُ،
وأَغْرِبْ يا ذلكَ التّأويلْ.

(1) كلام يُنسَبُ إلى حَمْدان قُرْمُط

3 الصّحيح أن يقول: يرى فيكَ، وليس إليكَ، وقد يكون ضمّن الفعل معنى (ينظر) الذي يتعدّى بالحرف (إلى)، فيجوز عندئذ التّعدية به.

4 لم يتفرّد أدونيس بهذا، بل ثَمّ محمد أركُون، ونصر حامد أبو زيد، والطيّب تيزيني، ومحمد شحرور، وحسن حنفي، وغيرهم، وكلّهم يُريد خلع القداسة عن القرآن والتعامل معه بوصفه كتابًا بشريًّا، ومن ثَمّ نقده، كما فُعِلَ مع الكتب الدينيّة المحرّفة؛ ومن ذلك أنّ حسن حنفي عندما دعا لتجديد اللغة، بما يتناسب مع الحداثة وصف لغة التراث بقوله: «بسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينيّة مثل: الله، الرسول، الدّين، الجنّة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في علم أصول الدّين... هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجدّدة طبقًا لمتطلّبات العصر؛ نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليديّة الشائعة التي نريد التخلّص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنّها لن تُؤدّي غرضها لسيادة المعنى العرفيّ الشائع على المعنى الاصطلاحيّ الجديد. ومن ثَمّ أصبحت لغةً عاجزةً عن الأداء بمهمّتيها في التغيير والإيصال» (حنفي، 1992: ص. 110، وتُنظر أيضًا ص. 157)، حتى إنّ مفهوم التحرّر لا يعني عند حنفي إلا وجوب القضاء على المقدّسات التي يَحرُم التفكير فيها كما يقول، وهي: الله والسّلطة والجنس (حنفي، د.ت: 124). وعند محاولته وضع بديل لهذه الألفاظ، أخذ اسم الجلالة (الله) نموذجًا، فرأى أنّ أسماء الله الحسنى كلّها تقليديّة لا يُجدي التعبير عن الله بها مهما استُبدل أحدها بغيره، ثَمّ تتفتّق عبقريّته بقوله عن وجوب تغييره: «ولكنّ الانتقال من ((الله)) إلى ((الإنسان الكامل)) يُعبّر عن كلّ مضمون الله، فكلّ صفات الله: العلم، والقدرة، الحياة، والسّمع، البصر، والكلام، والإرادة كلّها هي صفات الإنسان الكامل. وكلّ أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها. ((فالإنسان الكامل)) أكثر تعبيرًا عـــن المضمون مـــــــن لفظ ((الله))» (حنفي، 1992: ص. 124).

أمّا التشابهات بين القرآن الكريم وبين ديوانه وآرائه في الشّعريّة عمومًا فنذكر منها:

القرآن الكريم: كتاب الله

1. التسمية: الكتاب، كتاب الله.
2. تفرُّد اللغة سبب التسمية.
3. التأثير اللغويّ والجماليّ سبب للتأثّر والدخول في الإسلام.
4. يشمل محتوًى معرفيًّا يجيب عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير.
5. يتألّف القرآن من سور وآيات تضمّها بنظام معيّن يجمعها بعضها إلى بعض.
6. علامات الوقف وانتهاء الآيات والسّور تمنحه نمطًا للقراءة والصّمت.
7. نستطيع دخول عالم القرآن من أيّ مكان لنقرأ كتاب الكون الذي تُشكّل السُّور صفحاته.
8. معظم السّور تضمّ جوانب معرفيّة عدّة وأشكالًا بيانيّة مختلفة كالمثل والخطاب والحوار والقصص وغيرها.
9. للسّور بنية موسيقيّة ونظام إيقاعيّ خاصّ يجعل موسيقا القرآن أغنى من موسيقا الشّعر.
10. القرآن كتابة جديدة مغايرة للكتابة العربيّة المعروفة، فهو طريقة مخصوصة في نظم الكلمات والجمل، ويكتسب إعجازه من نظمه كما يرى الجُرجانيّ (الجُرجانيّ، 1984: ص. 391).
11. للقرآن طرق في الكتابة والتعبير، وتفسيره يحتاج علومًا خاصّة به، كالبلاغة والقراءات والناسخ والمنسوخ والحروف المقطّعة وغير ذلك.

ديوان أدونيس: الكتاب أمس المكان الآن

1. التسمية: الكتاب.
2. تفرُّد اللغة سبب التسمية.
3. ينشد أدونيس التأثير لتأسيس شعريّة جديدة.
4. يمتلك جانبًا معرفيًّا يُحاول فيه الإجابة عن جوانب وجوديّة وأخلاقيّة ومصيريّة.
5. يتألّف من مقاطع تحتوي صفحاتها غالبًا أربعة أقسام تشمل هامشين وقسمًا أعلى وآخر أدنى في وسط الصفحة.
6. تقسيمات الهوامش ووسط الصفحة يُؤمّن له نمطًا خاصًّا متنقّلًا بين القراءة والصّمت.
7. يُمكن قراءة الكتاب من أيّ جزء من أقسام الصفحة.
8. يحتوي الكتاب على الشّعر والتاريخ والشخصيّات والقصص والمثل وغير ذلك.
9. للتأليف الجديد في الكتاب إيقاع يكتسبه من تجاور الأقسام المختلفة فيما بينها.
10. هذا الديوان كتابة شعريّة جديدة تختلف عن غيرها.
11. الكتاب تعبير بالكلمات، والكلمات لا تُعبّر عن كلّ شيء في ذاتها فضلًا عن أن تُعبّر عن صاحبها، وتحتاج الاقتراب إليها بأدوات النصّ نفسه وأدوات صاحبه.

ويُمكن إقامة مزيد من التشابهات التي تُبيّن قصديّة أدونيس في تسمية الديوان (الكتاب) باسم القرآن الكريم إلى محاولته بناء شعريّة جديدة انطلاقًا من النصّ القرآنيّ في بعض جوانبه من دون الالتزام بمحتواه، وهو جانب من جوانب التأثير في شعريّة أدونيس المنفتح على كلّ ما يُوصله إلى الشّعريّة التي يتطلّع إليها، وهي شعريّة لا نهائيّة، ولا يُمكن الوصول إلى نقطة الرضا فيها؛ لأنّها في جوهرها محاولة دائمة للبدء؛ أي إنّ أيّ عمل شعريّ له لن يكون الأخير أو الصّورة النهائيّة التي سعى إليها في مسار شعريّته، يقول (أدونيس، 1998: ص. 530):

يتساءلُ: ما السّرُّ في هذه الأرض؟ ما الغيبُ؟
مِن أين إمكانُه والمُحالُ؟
يتساءلُ – وهو السّؤالُ، وأصلُ السّؤال، وسرّ السّؤالْ.

وهو لم يقف عن قول الشّعر على الرّغم من أنّه كان قد وعد أن يُصدِر الجزء الثاني من ديوانه (الكتاب) ويقف عن الكتابة بعده (التوبة، 1996)[5]، بل صدر جزء ثالث للكتاب، وله مجموعات شعريّة بعده أيضًا، وبذلك يكون أدونيس صادقًا في كذبه على نحو ما هو معروف عليه من الجمع بين المتناقضات، فهو يرى أنّ الشّعر محاولة للبدء ليس لها نهاية، فكيف سيجعل له نهاية ويقف عن الكتابة؟! لا بدّ له ألا يفي في وعده السابق لأنّه صادق في كون الشّعر محاولة مستمرّة للكشف.

وفي صفحة عنوان هذا الديوان يذكر أمرًا آخر غير صحيح، وهو أنّ هذا الكتاب (مخطوطة تُنسَب إلى المتنبّي يُحقّقها وينشرها أدونيس)، وهو إيهام مقصود عن طريق الكذب للإيقاع بالقارئ، وهو أوّل ابتكار في مشروعه الشّعريّ في هذا الديوان/الكتاب. وقد كان اختياره التواري خلف قناع المتنبّي ذا جدوى من ناحية الإيديولوجية التي يتبنّاها أدونيس في كتابه هذا وفي غيره؛ إذ إنّ مسقط رأس المتنبّي هو (الكوفة)، ونظنّها مقصودة أيضًا على الأقلّ مثل قصده اختيار المتنبّي؛ فأدونيس الذي يرى أبا نُواس وأبا تمّام مثالًا للحداثة الشّعريّة العربيّة لم يخترهما قناعًا هنا، وإنّما اختار قناع المتنبّي؛ لارتباطه بالكوفة التي كانت مركزًا للشيعة، ومنها بدأ ظهور القرامطة الذين يُعلي شأنهم أيضًا. وهذه أمور مقصودة في شعره؛ صحيحٌ أنّه يرفض الإيديولوجية، ولكنّ رفضه خاصٌّ بفرضها وإلزام الشّعراء بها، لا باعتناقها والدعوة إليها طَوعًا؛ أي إنّه لا يُعارض الإيديولوجية الفرديّة التي يلتزم بها الشّاعر من تلقاء نفسه، فيعرضها بلَبُوس شعريّ دون أن تُؤثّر في علوّ لغته، وهو ما حقّقه في هذا الديوان؛ ففيه شعريّة جديدة من ناحية الشّكل والبناء، وفيه إيديولوجية يُؤمن بها؛ ولذلك يقول عن المتنبيّ في ديوان آخر (أدونيس، سبتمبر 2010: ص. 35):

سأُخْبِرُ المتنبّيَ في وقتٍ آخرَ أنّني اهتديتُ به، وضربتُ موعدًا
باسمه مع مَليكةَ سَبَأ

فهذا الديوان/الكتاب تجسيد عمليّ لمشروعه الشّعريّ والفكريّ من حيث هدم اللغة الموجودة والخروج على أسر الاتّباع وبناء لغة شعريّة جديدة تمتلك التفرّد والابتكار التي استوحاها من لغة القرآن الكريم.

التمرّد على النصّ القرآنيّ

لماذا نقول: التمرّد على النصّ القرآنيّ؟ هل يعني ذلك أنّنا نُطالب الحداثة أن تسير وَفق المنهج القرآنيّ؟

إنّ مشروعيّة البحث في هذا الموضوع تنطلق من رؤية الحداثة نفسها وليست شيئًا خارجيًّا يُفرَض عليها، أو بعبارة أخرى هي بسبب مقاربة الحداثة نفسها للنصّ القرآنيّ؛ إذ بحثتْ الحداثة النصّ القرآنيّ وعالجت منهجه وأبدت فيه رأيًا في صوغ منطلقاتها؛ ولذلك فمن الطبيعيّ أن نبحث هذه العلاقة بينهما، فالحداثة نفسها لم تنأ بنفسها عن ذلك، بل شكّلت مقاربتها للنصّ القرآنيّ وللتراث عمومًا علامة فارقة في مسيرتها، ولهذه المقاربة تجلّيات على مستوى الشّعر والنقد ممّا يجعل بحثها أمرًا موضوعيًّا.

إنّ إعجاب أدونيس بلغة النصّ القرآنيّ كما تقدّم لا يعني إعجابه أو إيمانه بمضمونه، فهو يُفرّق بين التعبير باللغة وبين الرسالة التي تسعى هذه اللغة إلى إيصالها أو الدعوة إليها؛ فأدونيس الذي يُعجَب بالقرآن يُعجَب فقط به على أنّه نصّ لغويّ، ولا يهمّه ما يُعبّر عنه من رسالة سامية لا يراها أدونيس كذلك؛ لأنّه يستعلي على مُنزّله محاولًا قتله وتنصيب نفسه إلهًا بدلًا منه!

إنّ تمرُّد أدونيس على النصّ القرآنيّ يتجلّى في كثير من القضايا، مثل قتل الله وسوى ذلك من الانحرافات المتّصلة بالألوهيّة والربوبيّة، والموقف من الإيمان وأركانه، ورفض الوحي، والاستخفاف بالنبوّة والأنبياء وبالمصطلحات الدّينيّة، وتجاوز المقدّس وتدنيسه، ورفض الدّين وربط التخلّف به، والموقف من العبادات، والحديث عن الصّوفيّة واعتقاد الصّوفيّة الإلحاديّة، وغير ذلك من القضايا التي لا يُمكن تناولها جميعها ها هنا، وإنّما نكتفي بالحديث عن القضايا الآتية:

الموقف من الدّين

قبل الحديث عن موقف أدونيس من الدّين لا بدّ من الإشارة إلى الارتباط بين الدّين والإيديولوجية؛ إذ إنّ الثانية تشتمل على المعتقدات إلى جانب القيم والمعايير، «وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخيّ» (العروي، 2012: ص. 66)، وبينهما تفاعل والتقاء وإنْ لم يحصل التماهي الكامل، غير أنّ الدّين بمفهومه الإسلاميّ أوسع وأغنى من كلّ إيديولوجية.

لا يُنكر أدونيس الإيديولوجية في شعره، وما يهمّه هو طريقة تقديمها بطريقة شعريّة دون أن تُفرَض على الشّاعر، وهو بذلك لا يحتاج إلى إلزام خارجيّ ما دام متشبّعًا بها ويدافع عنها بصورة أفضل من دفاع مَن تُفرَض عليه. بَيْدَ أنّ هذه الطريقة في معالجة الإيديولوجية عبثيّة لا فائدة منها، ولا يُمكن أن تُؤدّي إلى إحداث تأثير أو تغيير في المجتمع، وذلك للأسباب الآتية:

5 يُحيل المؤلّف على المقابلة التي أجرتها مجلّة الوسط مع أدونيس، عدد 255 الصّادر بتاريخ 16/12/1996.

- يُحاول أدونيس أن يجعل الدّين مجرّد ممارسة روحيّة فرديّة لا اجتماعيّة؛ بمعنى أن يكون الدّين حرّيّة فرديّة وليس مؤسّسة أو قانونًا (أدونيس، 2005: ص. 18-17)، ولكن لننظرْ هل يصحّ القول بأن يكون الدّين مسألة فرديّة؟ بالنظر إلى الدّين نفسه نجد رؤية أدونيس حول هذا الأمر تتعارض معه ولا تصلح لأيّ دين، فالدّين ليس اختراعًا جديدًا سيُقدّمه هو أو غيره، وليس هو منظومة اختياريّة يلتزم المرء بما شاء منه ويترك ما شاء، وإنّما الدّين عقيدة ثابتة وأصول وعبادات لا يجوز الإخلال بها أو ببعضها[6]، وهو يُنظّم حياة الإنسان في كلّ أموره، وفي علاقته مع الآخر؛ لذلك فإنّ القول إنّ الدّين يجب أن يكون ممارسة فرديّة لا معنى له؛ إذ لا دين تنطبق عليه هذه المقولة، ومن ثَمّ فإنّ أدونيس ينطلق في تنظيره هذا من المحال وممّا لا وجود له؛ وبذلك فلن تجد دعوته سبيلًا إلى التحقّق.
- إذا نظرنا إلى شعر أدونيس فسنصل إلى أحد أمرين: إمّا أنّه يقف إلى جانب أحد النقيضين اللذين يستمرّ في بحثهما في شعره ويُؤيّده، أو أنّه محايد لا يقوم – كما يقول – سوى بالبحث والتساؤل حول ثقافة المجتمع وسياسته وقضاياه بشكل كلّيّ (أدونيس، 2005: ص. 19). فإذا كان محايدًا، يتساءل ويبحث فحسب من دون التفاعل وإبداء أحاسيسه تجاه طرف ما فلن يكون لشعره عندئذ أثر في المجتمع، وهو عرض للموجود المعروف فحسب، ولن يكون فيه جديد، ولن يُؤدّي إلى تغيير، وتكون شعريّته مجرّد تحوير في التاريخ والدّين والثقافة ليست بذات هدف، ويكون غرضه هو التلاعب بالعبارات لا غير؛ وهو ما لا يقوله أدونيس عن نفسه، فهو يرى نفسه ذا مشروع يهدف للوصول إلى ضمائر الآخرين والتأثير فيها والتفاعل معها، ويرى أنّ الشّاعر يُفكّر ويكتب الشّعر من أجل أخيه الإنسان ومن أجل خلق عالم أفضل، وإلّا فلا يبقى معنى للكتابة (أدونيس، 2010: ص. 108، 229)؛ ولذلك فسيبقى الأمر الأوّل، وهو أنّه ينحاز إلى أحد الطّرفين في شعره؛ ينحاز إلى الدّين أو اللادين، إلى الله أو الإلحاد، إلى المؤمن أو الملحد، إلى السّلطة أو الخارج ضدّها...؛ وتتبُّع شعره يُثبت أنّه يقف مع الطرف الثاني الذين هم مثله؛ أي مع الشاكّين في الدّين والملحدين الذين يُنكرون وجود الله، والذين يرفضون القيم الاجتماعيّة كلّها ليعيشوا كما يشاؤون! همّهم تخريب المجتمع وتدمير بِنيته، يقول (أدونيس، 1996: 3/343):

وأعْلِنْ:
أنا المُتَوَثِّنُ والهَدْمُ عِبادتي[7].

ويقول في مكان آخر (أدونيس، 1996: 2/394):

إنّها أرضُنا
أمَةُ الأنْبياءِ وحَمّالةُ الحَطَبْ
ليس بيني وبين مَدَارَتِها غيرُ نارِ الغَضَبْ

والتمرّد على الدّين عند أدونيس من ضرورات خلق لغة جديدة، فترك الدّين هو الذي قاده إلى استعمال لغة جديدة والتحرّر من اللغة التي كانت سائدة، إنّ الدّين كما يراه ليس فقط مجرّد عقيدة وطقوس، وإنّما هو اللغة أيضًا؛ لأنّ اللغة ثقافة وقيم مستمدّة من هذا الدّين، ولذلك فإنّ رفضه للدّين وتحرّره منه استلزم تحرير لغته أيضًا (أدونيس، 2005: ص. 70)، وقد أراد استبدال الدّين بدين شعريّ لا يُفرّق بين مَن يعبد الله ويُصلّي له وبين مَن لا يُصلّي؛ إذ إنّ الشّعر يغدو ترتيلة للجميع (أدونيس، 2002: ص. 306):

آه، ما أحْوَجَ الصّلاةُ
لحَنْاجِرَ مِنْ ياسَمِينِ
وطِيبِ.
هكذا مَن يُصَلّي
ومَن لا يُصَلّي،
يَصْعَدُون على سُلّمِ
الفَضَاءْ
إخْوَةً في البَهَاءْ.
هَكَذا تُصْبِحُ الحياةُ
شَغَفًا وابْتِكارًا.
هَكَذا يُصْبِحُ الشّعرُ
لِلْكُلِّ تَرْتِيلَةْ

وكذلك كان من أسباب التمرّد على الدّين وإدانته أنّ الدّين نهى عن الفعل الجنسيّ المحرّم، هو ضدّ الدّين لأنّه قتل الجسد، ولم يسمح باكتشافه عبر الفعل الجنسيّ الذي يُحقّق عنده الاتّحاد بين ماديّة العالم وروحانيّته؛ لأنّ فرج المرأة باعتقاده هو مركز الكون، ومن خلال الفعل الجنسيّ يكون ثمّة توحُّدٌ مع الكون في العمق ولو كان ثمّة اثنان يُمارسان الجنس في الظّاهر.

وهذا الفعل الجنسيّ لا تستطيع اللغة التعبير عنه، وهو يُقدّسه لأنّه يُشبه حالة الإبداع الأدبيّ والتشكيليّ والموسيقيّ حيث ليس ثمّة ما يُعبّر عنها بشكل تامّ (أدونيس، 2005: ص. 73-71)، وإذا كانت المرأة تشعر أنّ وجودها هو كائن داخل فرجها فإنّ إحساس الرجل بوجوده إنّما يحدث أيضًا عندما «يكون محتوًى أو مغطًّى بفرج المرأة. ودون ذلك، لا يشعر بأنّه موجود فعلًا» (أدونيس، 2005: ص. 78)؛ أي إنّ إحساس الرجل والمرأة بوجودهما إنّما يكون عبر الفعل الجنسيّ بينهما، والفعل الجنسيّ هو محاولة للتعرف على الجسد العَصيّ على الفهم، غير أنّ الدّين قد أدان ذلك، بل قتله (أدونيس، 2005: ص. 75)؛ وما ذاك إلا لأنّه منع الفعل الجنسيّ المحرّم.

والفعل الجنسيّ عند أدونيس لا يُنزل المرأة عن عرشها ولا يَشينها، بل هو صداقة بين جسدين ومحاولة لقراءة جسد الأنثى؛ وانتقال الرجل من جسد إلى آخر ما هو إلا رحلة بحث واستكشاف مقدّسة لامتلاك جسد أنثويّ يمنحه الإحساس والوجود، وهو أفضل من الزّواج؛ لأنّه نور وبحث من أجل رؤية أفضل ومن أجل عيش أفضل، أمّا الزّواج فهو عبوديّة للإنسان ويغدو مؤسّسة تُقيّد الحريّة مثلما يُقيّد الدّين الحرّيّة! ولكنّه يعترف أيضًا أنّ فهم الجسد فهمًا نهائيًّا محال، لأنّه ظُلمة ومجهول لا يُمكن اكتشافه، وما على الإنسان إلا أن يستمرّ في البحث والاكتشاف دون الوصول إلى نتيجة! (أدونيس، 2005: ص. 77-75)، وهنا يلتقي عنده الجنس بالشّعر؛ فكلاهما رحلة كشف واستبصار لا نهائيّة. يقول في تصوير الفعل الجنسيّ (أدونيس، 1996: 3/219)[8]:

((... هَكَذا
عَرَفْتُ الأنْثى نَفْسَها عَرَفَ الذَّكَر
يَجْتَمِعان بشَهْوةِ اللَّحْمِ والعَظْمِ لإيداعِ الماءِ في بيته
يندفِعُ الماءُ يكونُ لهُ
سَمْعٌ يَمْتَلئُ بتَمْويجاتِ الصَّوْت
أطْافِرُ تَهْدي إلى مَواضِعِ الحَكّ
رِئَةٌ مِرْوَحةٌ لِحَرارةِ القَلب
عِظامٌ أوْتادٌ لِجَرِّ الحركة
رَقَبَةٌ بُرْجٌ من الخَرَزْ
لِيَطولَ ذِكْرُ الحِكْمة.))

6 ولا نتجاهل هنا أنّ أدونيس أكّد أنّ العلاقة بين الثابت والمتحوّل ليست جامدة، فهو نفسه القائل: «لا يعني أنّ ما أسمّيه بالثابت لم يعرف أيّ تحوّل في التنظير والممارسة عبر التاريخ، أو أنّ ما أسمّيه بالمتحوّل لا يتضمّن بعض عناصر الثبات. وإنّما قصدت أن أشدّد على الطابع الغالب والأكثر إلزامًا وحضورًا في اتّجاه الثبات بالقياس إلى اتّجاه التحوّل، أو في هذا الاتّجاه بالقياس إلى ذلك الآخر» (أدونيس، 1994: 1/56).

7 ويُنظَر حديثه عن جمهوريّة الهدم في: (أدونيس، 1996: 3/168).

8 ويُنظَر أيضًا للاطّلاع على المزيد: (أدونيس، 1996: 1/422-423، 436، 3/519).

ومن خلال حديثه النقديّ السابق الذي يرى فيه أفضليّة الفعل الجنسيّ خارج الزواج فإنّه يكون موافقًا لأفكار الشّلْمَغانيّ الذي يتحدّث عنه في شعره (أدونيس، 1996: 3/258):

ويقولُ الشّلْمغانيّ ---
اتركوا الصّلاةَ والصّيامَ وبَقِيّةَ العِبادات
لا تتناكَحُوا بِعَقْد
أبِيْحوا الفُرُوج
للإنسانِ أنْ يُجَامِعَ مَنْ يَشاء

وهو يُسوّغ رفضه للدّين بأنّ «الفطرة مضادّة للدّين، لأنّ الدّين – القانون مضادّ للطبيعة. ومضادّ للإنسان. وإذا لم تكن الحرّيّة ماديّة حسّيّة، فلن تكون أكثر من فكرة مجرّدة. كلّ ما كان يبدو لي جميلاً كنت أفعله، فالأخلاقيّة المطلقة عندي هي أن لا تُؤذي الآخر على الإطلاق» (أدونيس، 2005: ص. 67).

وهذا كلام متهافت لا يُوافقه فيه ذو عقل، فهل هو خالق البشر حتى يجزم بما يُوافق فطرتهم؟! وهل اللادينيّ أخلاقيّ؟! إنّ مَن لم يعش حالة الدّين والتديّن لا يحقّ له توجيه الاتهام له ونفي الأخلاق الحميدة التي يحضّ عليها، وإذا كان ثمّة أخطاء في الممارسة فليس هذا خطأ الدّين، إنّ طريقة عرضه للمسألة تجعله يقول إنّ الدّين يحضّ على إيذاء الآخرين وفعل كلّ قبيح! وهنا يبدو خواء أفكاره عن الدّين حين يربط بينه وبين الممارسات التي يرتكبها الناس من تلقاء أنفسهم أو باسم الدّين. وهذا الرفض للدّين الذي يهدف أساسًا إلى بناء مجتمع مثاليّ متكامل متآلف يسعى إلى كلّ خير وينبذ كلّ شرّ، لن يُؤدّي إلى حلّ مشكلة المجتمع التي يتصوّرها أدونيس، فإذا كان لكلّ إنسان دينه الذي يتمسّك به على هواه فستزداد الأهواء وتكثر الاختلافات، في حين أنّ انتماء الأفراد إلى دين أو مجموعات دينيّة يُقلّل هذه الاختلافات إلى أن تكون بعدد الجماعات لا بعدد الأفراد، وإذا فُقِد الدّين الذي يُهذّب النفوس ويُولّد فيها حبّ الخير والتعامل الحسن ويُقلّل العداوات فستغدو المجتمعات البشريّة أسوأ من مجتمعات الحيوان التي يأكل بعضها بعضًا.

إنّ القول بوجود مشاكل في المجتمع وفي علاقات البشر فيما بينهم لا يختلف عليه اثنان، وإنّما الخلاف هو في طريقة معالجة هذه المشاكل، أمّا أدونيس فلا يرى إلا الكَيّ سبيلًا؛ أي إلغاء الدّين كلّيًا من حياة المجتمع العامّة، ولو أنّه سعى إلى الإصلاح لا الإلغاء، إلى الإشارة إلى الجوانب الخاطئة في حياة المجتمع مع اقتراح سبل الحلّ لوجد صدًى لذلك ولكانت له لمسة واضحة في التقليل من المظاهر السيّئة في المجتمع ولكان صوته انضمّ إلى أصوات المصلحين في ردم الفجوات التي تُعاني منها مجتمعاتنا، ولكنّه ما دام يرى فكرة (الله) نفسها خاطئة يجب قتلها فلن يرى شيئًا صحيحًا في المجتمع ليبني عليه؛ ولذلك فستبقى صيحته مجرّد نحيب يضعه في صدارة مَن يسعى إلى تخريب المجتمع وتفكيكه وتدميره دينيًّا وأخلاقيًّا وعقليًّا، ولن يجد مَن يشدّ أزره سوى أمثاله الذين لا يدينون بدين ولا يهمّهم سوى فساد المجتمع وانحلال أبنائه الأخلاقيّ ممّن تربّوا على الفكر الغربيّ الشاذّ الذي لا يُناسب فطرة الإنسان السّويّ، ويغدو بحقّ مثلما وصف نفسه مجرّد مجنون يسعى وراء حلم خارق يُؤثِر أن يكون دومًا بجانب البلبلة والإقلاق والزلازل الثقافيّة (أدونيس، 2005: ص. 50، 61)، وهو كما عبّر عن نفسه شعرًا (أدونيس، 1996: 3/379):

أعْمَالِي باطلة
وأفعلُ دائمًا كأنّي الحقُّ

ولو أنّ الإنسان جاء إلى الحياة بقدرته، ولو أنّه يغادرها بإرادته لكان يحقّ له أن يتمرّد ويفعل ما يشاء؛ لكنّه ما دام مخلوقًا ضعيفًا تؤذيه شوكة وتغلبه بعوضة فليس لائقًا به التنطّع والشطح بعيدًا عن فلك الحقيقة، ولا يُمكن لعقله الصغير مهما أحسّ بالتضخم والاستعلاء أن يُعلن الانفصال والاستقلال ليحيا حياته بعيدًا عن خالقه؛ إنّ إحساس الارتباط بالخالق والخضوع له واستمداد القوّة منه والتمسّك بدينه إنّما هو شعار كلّ عصر في القديم والحديث، حتى الذين يلوذ بهم الحداثيّون لا ينفكّون عن الدّين، فيرى ت. س. اليوت مثلًا أنّ انحطاط الإحساس الدّينيّ مشكلة خطيرة تفوق في خطورتها مشكلة انهيار العقيدة الدّينيّة (اليوت، 1991: ص. 22)، وهو يخشى بذلك على ثقافة أوربا أن تزول إذا اختفى الإيمان المسيحيّ، ويرى أنّ الثقافة والفنون والقوانين الموجودة في أوربا انبثقت كلّها من المسيحيّة، كما أنّ قصيدته (الأرض اليَبَاب) التي تأثّر بها الشّعراء العرب إنّما هي تصوير لخَواء حياة الغرب بسبب ابتعادهم عن الحياة المسيحيّة (الغامديّ، 2003: 2/920، 921).

ولم ينفكّ الوثنيون كذلك عن الدّين، بل لعلّ الوثنيّة دالّة على الارتباط بالدّين بشكل أقوى؛ إذ تشعر بحاجتها إلى الإله المدبّر المسيطر فلا تتخيّله إلا آلهة عدّة؛ لفرط ضعفها الذي تُحسّه في داخلها وفرط حاجتها إلى إلهٍ تستند إليه. وقد شغل الدّين مكانة مهمّة في آداب الشعوب كلّها بدءًا من الأدب اليونانيّ وما قبله؛ إذ إنّ الدّين يُلبّي حاجة روحيّة أساسيّة وكبيرة في النفس الإنسانيّة، فلا عجب إذا ظهرت أصداؤه في الشّعر أيضًا، وقد كان اليونانيّون يحتفلون في أعياد إله الخمر (ديونيسوس) فيمثّلون فيها بعض الأدوار الشّعريّة، «وغالب الظّنّ أنّ أسخيلوس وقدامى كتّاب المسرح اليونانيّين كانوا مدينين بدَين كبير في موضوع مسرحيّاتهم وشكلها للممثّلين من رجال الدّين الذين كانوا يُمثّلون المسرحيّات المقدّسة في مصر القديمة» (طَبانه، 1969: ص. 81)، وقد اعتمد أسخيلوس في رواياته على الأساطير المنتشرة آنذاك في قومه، والتي كانت عقيدتهم مبنيّة عليها؛ «ولذلك كانت كلّها تدور حول موضوعات دينيّة تعتمد على الأساطير، ولذلك ظهر فيها بوضوح إيمانه المطلق بالآلهة» (طَبانه، 1969: ص. 82).

تصوُّره حول الله: موت الإله واستعلاء الذّات

لم يكتف أدونيس بموقفه الرافض للدّين فحسب، ولو فعل ذلك لكان لنا مَنْدُوحَة عن الظّنّ بأنّ موقفه ناتج من طريقة ممارسة الدّين لا من تعاليم الدّين نفسها، غير أنّه أمعن في رفضه للدّين والتمرّد عليه إلى موقف لا يقلّ خللًا فكريًّا عنه في موقفه من الله تعالى. وهو يرى أنّ فكرة (الله) فكرة بدائيّة لا تصلح للإنسان، وعليه أن يتجاوزها؛ لذلك قام بقتل (الله) في وَهْمه، وهو يرى أنّ «كلّ نقد جذريّ للدّين والفلسفة والأخلاق يتضمّن العدميّة ويُؤدّي إليها. وهذا ما عبّر عنه نيتشه بعبارة ((موت الإله))» (أدونيس، 1978: 3/178).

وقد كوّن أدونيس أفكاره حول الله ممّا اطّلع عليه في الغرب ومن أقوال الملاحدة في التراث العربيّ، فصار يتساءل عن مشروعيّة فكرة (الله)، متعجّبًا كيف «تنظر الأديان إلى الله على أنّه مسألة عظمى للغاية»! (أدونيس، 2005: ص. 10)، وقد كان سبب عدم رؤيته (لَلّه) مسألة عظمى أنّ الله قادر وحده «على الدفاع عن نفسه. لذا فهو ليس بحاجة إلى جنود ودبّابات، وحاجته أقلّ أيضًا إلى انتحاريّين وفدائيّين للدفاع عن نفسه. ومع ذلك فإنّ العنف مرتبط بالتصوّر السّائد عن الله» (أدونيس، 2005: ص. 10)، وليس من الضروريّ أنّ نُحلّل قوله هذا؛ إذ تبدو فيه السّطحيّة في معالجة الأمر، وإذا كان هناك فعلًا مَن يزعم شهوة القتل ظلمًا وعدوانًا تحت دعوات دينيّة إلهيّة فإنّ أدونيس ليس أقلّ منه جهلًا؛ لأنّه يتّخذ العمل غير المشروع الذي يقوم به غيره مستندًا لهدم فكرة (الله) في حين يزعم أنّه ذو رؤيا وسَعة أفق! والله سبحانه، بعلمه الذي أحاط بما كان وما سيكون، يعلم أنّ مثل هذه التساؤلات ستصدر عن بعض البشر، فأجاب عنها في كتابه الكريم بقوله: ﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ﴾ (محمد: 4)، ولو أنّ الله تعالى سيفعل كلّ أمر بنفسه وبلا واسطة، فيقتل القاتل، ويُجازي الظالم، وينتقم من كلّ ذي شرّ، أو سيُثيب الصالح والمحسن على أفعالهم الصالحة فلماذا يخلق الإنسان؟ ولماذا يُخرجه من الجنّة إذا كانت الأرض ستكون جنّة أيضًا؟ وما عساه عندئذ يكون امتحان الإنسان في هذه الحياة؟

ولعلّ إعلانه موت الإله هو من آثار التجربة الصّوفيّة عنده، وسنتحدّث عن بعض جوانبها بعد قليل؛ وموت الإله في شعر الحداثة معادل للاتّحاد والحُلُول في مصطلح الصّوفيّة مع تطوّر يقتضيه منطق الحداثة الذي يدّعي التجاوز، فلا بدّ من تطوير مصطلح الحُلُول والاتّحاد الذي يجعل الله والإنسان واحدًا إلى موت الإله ليتفرّد الإنسان في عالمه، ويُصبح هو الإله وهو الذي يخلق الآلهة، و«يُصبح هو نفسه مصدر الشّريعة، فتنعدم الممنوعات، وتسود الحرّيّة والمشيئة» (أدونيس، 1979: 2/113)، يقول أدونيس بعنوان (موت) (أدونيس، 1996: 1/275):

نَموتُ إنْ لَمْ نَخلق الآلِهَهْ
نَموتُ إنْ لَمْ نَقْتل الآلِهَهْ –
يا مَلْكوتَ الصَّخْرةِ النّائِمَهْ.

فموت الإله أو قتله ضروريّ عند أدونيس ليحيا الإنسان، ضروريّ لإعادة البناء، فهو لا يدعو إلى الهدم فحسب، وإنّما يدعو أيضًا إلى التجاوز والبناء، وهذا لا يتحقّق عنده إلا بقتل الله! فذلك وحده كما يقول أدونيس: «هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر. ذلك أنّ الإنسان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة، ولا تكون له هذه السّلطة إلا إذا قتل الكائن الذي سلبه إيّاها، أعني

الله» (أدونيس، 1979: 2/113). ولا شكّ أنّ هذا القول لا يصدر عمّن يدين لخالقه، وهو لا يتلاءم إلا مع أفكار الغرب الذي ثار على الكنيسة ورفض الدّين والإله، غير أنّ الغرب نفسه لم يثر ضدّ الإله الحقّ والدّين الصحيح، وإنّما ثار ضدّ ألاعيب الكنيسة التي استغلّت الدّين للتحكّم بالناس كما ذكرنا قبلُ.

وهو في حرصه على قتل الله يُحاول أن يُقدّم نفسه إلهًا جديدًا بديلًا، يقول بعنوان (مات إله) (أدونيس، 1996: 1/173):

مات إلهٌ كان مِنْ هناكْ
يَهْبِطُ، من جُمْجُمَةِ السَّماءْ.
لرُبّما في الذُّعْر والهَلاكْ
في اليَأس في المَتاه
يَصْنَعُ من أعْماقِ الإلهْ؛
لرُبّما، فالأرضُ لي سَريرٌ وزَوْجةٌ
والعالَمُ انْحِناءْ.

وهو يُعلن أنّه قد تقاتل مع الإله، وانتصر عليه، وحلّ مكانه، وتحت أظفاره ما زالت آثار الدماء (أدونيس، 1996: 1/164):

ذاكَ مِهْيارُ قِدّيسُكِ البَرْبَرِيّ –
تَحتَ أظْفارِه دمٌ وإلهْ؛
إنّهُ الخالقُ الشّقِيّ
إنْ أحْبَابَهُ مَنْ رَأوْهُ وَتَاهُوا.

ولا ينفكّ أدونيس يرى في نفسه كلّ ما قدّسه البشر في الدّين، فهو الإله وهو النبيّ في آن، إنّه نبيّ الكلمات وهو الإله القادم، وهو في سفر دائم، وقد تقدّم حين الحديث عن فلسفة الحداثة أنّه اختار السّفر والرّفض، وها هو الآن يقول عن نفسه (نبيّ السّفر)، ويُعلن الرّضا به إلهًا (أدونيس، 1996: 1/217)[9]:

يا نَبِيَّ الكلماتِ التّائِهَهْ
يا نَبِيَّ السَّفَرِ الآتي إلينا
في رياحِ المَطَرِ
أنا واليَأسُ عَرَفْنا أنّكَ الآتي إلينا
وعَرَفْناكَ نَبِيًّا يَحتَضِرْ
فَاْنْحَنَيْنا
وهَتَفْنا: ((أيُّها الآتي إلينا
ضَائِعًا يَقْطُرُ نَفْيًا وحَرِيقًا
نحنُ نَرْضاكَ إلهًا وصَدِيقًا
في مَرَايا الحَجَرِ)).
يا نَبِيَّ السَّفَرِ.

وقد كان قتل الإله عنده تمهيدًا لتسويغ أفكار تُساعده في عملية الهدم التي يُريدها، فهو يُريد أيضًا التخلّص من وحدانية الأب لتُساعده على التخلّص من وحدانية الله! لأنّ الأبوّة في نظره ما هي إلا التجلّي الاجتماعيّ للإله؛ الإله يسجن البشر بأوامره ونواهيه، والأب يُقيّد أبناءه ويقتل الأنوثة بطريقة ما؛ إذ لا تبقى للمرأة أهمّية أو دور في ظلّ نظام الأبوّة! (أدونيس، 2005: ص. 14-13)، وما ندري من أين توصّل إلى هذه النتيجة، غير أنّ فكرًا يحمله ويقوده إلى قتل الإله ورفض الأديان ليس غريبًا أن يقوده إلى مثل هذه الأفكار المتهافتة أيضًا، ولعلّ قتل الأب يُساعده على تحقيق رؤيته التي ذكرناها حول الفعل الجنسيّ الخلّاق! وهي فكرة هدّامة يُريد منها تخريب المجتمع، أمّا هو فيحزن لموت أبيه في شعره (أدونيس، 1996: 1/40):

لأنّ أبي مات، أجْدَبَ حَقْلٌ وماتَتْ سُنْونُو.

والحقّ أنّ قتل الآلهة وقتل الأب ما هو إلا إرث أسطوريّ أُعجب به أدونيس فأخذه وما انفكّ يُكرّره بانيًا عليه أصلًا من أصول شعريّته، وهي موروثات دينيّة وثنيّة أعاد أدونيس اعتناقها حين حاول الهرب من الدّين، ولا سيّما بعد أن لَقِفَ اسمه هذا مصادفةً لينشر شعره متواريًا خلفه بعد أن أعرضت المجلّات عن نشر شيء له بدايةً تحت اسمه الحقيقيّ: علي أحمد سعيد أسبر، ثمّ قرأ عن هذا الاسم المستعار فأعجبته دلالته الأسطوريّة فتبنّاه شعريًّا، وقد أُغرم به؛ لأنّه حرّره من هويّته الدّينيّة ومن انتمائه الاجتماعيّ المغلق بأقفال الدّين كما يقول، فتأثّر به ووعى أبعاده وصار نسخة عنه وانفتح به كما يظنّ على كلّ ما هو إنسانيّ (أدونيس، 2005: ص. 69-68)، ولا ندري كيف تأتّيه الإنسانيّة حين ينفلت من دين مثاليّ إلى عالَم وثنيّ هو دين أيضًا عند المؤمنين به، بل فيه آلهة متعدّدة لا إله واحد، وهي متصارعة فيما بينها، وفيه تتبدّل الفصول ودورة الحياة بفعل هذه الآلهة الخرافيّة، وإنّه لمن العجيب حقًّا كما يُنبّه الغامديّ «أنّ الحداثيّين ينادون بالعقلانيّة ويدّعون المنطقيّة، وهم مع هذه الدعوى العريضة يستسلمون لهذه الخرافات يُؤمنون بها ويُقدّسونها ويجعلونها أساسًا للنهضة والارتقاء!!» (الغامديّ، 2003: 2/762).

بَيْدَ أنّ تجلّي وعي علي أحمد سعيد لأبعاد أدونيس القديم كان بكلامه المُسِفّ عن الفعل الجنسيّ، وقد اختلطت في وعيه الأساطير التي نُسِجت حول أدونيس عند الفينيقيّين واليونان وغيرهم، وهي روايات متعدّدة؛ فعند الفينيقيّين هو إله الخصب ورمز للربيع، وارتبطت عبادته بعبادة الإلهة عشتار (نعمة، 1994: ص. 137-136)؛ وهو عند اليونان ابن الإله كينوراس أحد الموسيقيّين النابغين من ابنته مورًّا التي أحبّت أباها ورفضت الزواج بغيره لهُيامها بهذا الحبّ الآثم، وقد استطاعت خداع أبيها ليُعاشرها مستغلّة غياب وعيه، ولمّا عرف حقيقة الأمر حاول قتلها، غير أنّ الآلهة حوّلتها إلى شجرة ريحان استجابة لدعائها، وقد نشأ أدونيس من هذه الشّجرة، أمّا كينوراس فقد قتل نفسه بعد ذلك؛ وفي أسطورة يونانيّة أخرى يكون أدونيس فتى صيّادًا جميلًا من البشر، تُحبّه الإلهة أفروديت ربّة الإخصاب والحبّ والزواج والجمال، فتتزوّجه على الرّغم من توسّلات الآلهة، ثمّ يقتله خنزير برّيّ وتنبت من دمائه زهرة شقائق النُّعْمان، وتتوسّل أفروديت لعودته إلى أبيها زوس حاكم العالم ورئيس سائر الآلهة والبشر، فيتمّ الاتّفاق على أن يرجع أدونيس في الرّبيع والصّيف إلى الأرض؛ ومن ثَمّ فهو رمز للحبّ والبعث والحياة (سلامة، 1988: ص. 16-15، 30، 269، 284).

وقد تأثّر علي أحمد سعيد بكلّ هذه الأساطير فجعل نفسه إلهًا، وحسّن العلاقات الآثمة التي كان أدونيس نتاجًا لها، ودعا إلى قتل الأب كما قتل كينوراس نفسه، غير أنّ أدونيس الحالي ينتقم لأدونيس القديم فيقتل الآلهة. يقول أدونيس عن اسمه القديم والجديد (أدونيس، 1996: 3/75):

يَلْزَمُني الخُرُوجُ مِن أسْمَائِي –
أسْمائي غُرْفَةٌ مُغْلَقَةٌ
جُبٌّ غائب
علي أسبر علي أحمد سعيد علي سعيد علي أحمد أسبر علي أحمد
سعيد أسبر
يُصارِعُ يَتَكَسّرُ كَالبِلّوْر
وأدُونِيسُ يَموتُ
والهَوَاءُ شُقَائِقُ وأغْراسٌ في جِنَازَتِه

9 ويُنظر أيضًا للاطّلاع على تأليه نفسه: (أدونيس، 1996: 1/131، 150، 177، 178، 189، 225، 227، 234، 3/369).

ولا يُمكن لنا أن نجعل أشعار أدونيس حول هذه الأفكار مجرّد تأثُّرٍ بالأساطير أو نظم لها؛ لأنّه يُؤكّد عقيدته الراسخة بها في نقده أيضًا، وقد وعى أبعاد الأسطورة وتمثّلها عن اعتقاد راسخ ينضاف إليه رفضه للدّين وتدنيسه للمقدّس كما سنرى في الفِقْرة التالية، ومن ثَمّ يكون شعره تعبيرًا حقيقيًّا عن فكره وعقيدته مثلما يُعبّر نقده عن ذلك.

تجاوز المقدَّس

يبدو الوصول إلى تجاوز المقدّس وتدنيسه بدهيًّا بعد معرفة موقف أدونيس من الدّين وفكرته حول (الله)، وهو عند الحداثيّين عامّة كما يذكر الغامديّ «نتيجة حتميّة للخوض والعبث الذي يُمارسونه ويحتفلون به ويُوصّلونه منهجًا لفكرهم وأدبهم وحياتهم وسلوكهم» (الغامدي، 2003: 3/1664)، وقد شمل تدنيس المقدّس كلّ ما يشمله الدّين ويُقدّسه المسلم، ومن ذلك القبح الشّديد في وصف الله تعالى، يقول أدونيس (أدونيس، 1996: 177-3/176)[10]:

سَرَاطِينُ
ضَبَابَاتٌ
زَوَاحِفُ مِنْ كلّ نَوعٍ تَقْتَحِمُ الأرضَ والإنسانُ يَصْطادُ السَّماء،ـ
إنّه الله
يَتَقَدَّمُ
في جِنْس
حَيَوانِيّ

فأيّ بذاءة لفظيّة قد تكون أكثر من هذا الكلام؟ وهل في هذه الأوصاف والتسميات (سرطان، ضبّ، زواحف مختلفة) التي يُطلقها على الله تعالى شيء من الشّعريّة التي يُنادي بها؟! أمّا أنّها لغة جديدة فنَعَمْ؛ إذ لا يستطيع أيّ إنسان التلفّظ بهذه الكلمات تجاه ربّ العالمين، ولكنّ الحداثيّين أمثال أدونيس قادرون ويجرؤون على ذلك، بل يتفاخرون بما يفعلون ظانّين أنّ ذلك هو الشّعر الحقيقيّ!

وهو حينما يتحدّث عن بعض شخصيّات الأنبياء يخرج بهم على النصّ القرآنيّ معارضًا الصّورة القرآنيّة عنهم، فهو يرى أنّ آدم عليه السّلام لم يكن أبا البشر، ولا رأى الجنة، وأنّه هو نفسه يطلب معرفة الله أيضًا، يقول بعنوان (آدم) (أدونيس، 1996: 1/294):

وشُوشَتْني آدمْ
بِغصّة الأبِ
بالصّمت بالأنّه –
((لستُ أبا العالمْ
لم ألمح الجَنّةْ
خُذْني إلى الله)).

وكذلك يُخالف أدونيس في قصيدته (نوح الجديد) (أدونيس، 1996: 304-1/302) النصّ القرآنيّ الذي صوّر الطُّوفان نجاةً للنبيّ نوح عليه السّلام والمؤمنين القلائل معه، أمّا الذين كفروا ووقفوا ضدّ النبيّ طِوال عشرة قرون إلا خمسين عامًا فقد كان الهلاك مصيرهم، وقد ظلّوا حتى قُبيل الطُّوفان يُشكّكون بالنبيّ وصاروا يستهزئون به حينما رأوه يبني السفينة: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ (هود: 38)، ولمّا حدث الطُّوفان لم ينج غير المؤمنين.

والناظر في حياة النبيّ نوح عليه السّلام يرى أنّه كان هو الرافض الثائر على المفاسد التي كانت منتشرة، وقد ظلّ مدّة طويلة اقتربت من عشرة قرون يدعو ويحثّ قومه على التغيير، وكان يجدر بأدونيس الوقوف بجانب نوح النبيّ؛ إذ إنّه يقف مع كلّ رافض ثائر، غير أنّ أدونيس لم يفعل ذلك، بل انحاز إلى جانب الكفّار الذين أصرّوا على ضلالهم، وقد جعل قصيدته على لسان المؤمنين الذين نجوا في السّفينة مصوّرًا أنّهم يعترضون على الله بعد أن نجّاهم دون الآخرين، فصاروا يرون الحياة رعبًا ويأسًا ويتحسّرون متمنّين هلاكهم أيضًا مع مَن هلك لكيلا يروا الله وجحيم عالمه من جديد! ثمّ يتحوّل الحديث على لسان النبيّ نوح فيجعله أيضًا رافضًا متمرّدًا على الله، مدّعيًا أنّه لو عاد به الزمن وطلب إليه الله أن يُنقذ المؤمنين فلن يستجيب له، وسيذهب إلى الميّتين يبحث عنهم ويستخرجهم معلنًا لهم أنّه ومَن معه قد تمرّدوا على الله أيضًا مثلهم، وأنّهم لم يعودوا يصغون إلى ما يُريده الله، وأنّهم يبحثون عن ربّ جديد! هكذا يُحوّر أدونيس في القصّة فلا يعرض الحدث مثلما وقع، وإنّما يُقدّمه بما يتناسب مع رؤيته ويُفصح عنها محدّدًا بوضوح الجانب الذي ينحاز إليه.

الصّوفيّة الإلحاديّة

لعلّ من الغريب وصف الصّوفيّة بالإلحاد، ولا سيّما أنّ الصّوفيّة نشأت عن حركة الزهد الدّينيّة، غير أنّ الصّوفيّة تطوّرت بعد ذلك متأثّرة بالفلسفة الغنّوصيّة فظهرت فيها نظريات وأفكار بعيدة عن المنهج الإسلاميّ الصحيح؛ ولذلك لا يصحّ وضع أعلام الزُّهّاد والعُبّاد كالحسن البصريّ وإبراهيم بن أَدْهَم والفُضَيْل بن عِيَاض وأمثالهم بجانب الصّوفيّين الذين اتخذوا خطًّا فكريًّا تولّد عنه القول بالاتّحاد والحُلُول ووحدة الأديان والحقيقة المحمّديّة وسوى ذلك من الأفكار التي لا تتوافق مع تعاليم الإسلام الصّحيحة (العَبْده وعبد الحليم، 1997: ص. 8-7، 56، 59).

وقد تأثّرت الصّوفيّة عبر تاريخها بكلّ صوفيّ بحسب الفلسفات التي اطّلع عليها ممّا لا علاقة له بالدّين أصلًا، وإذا ما وصلنا إلى أدونيس نجده لا يُؤمن بصوفيّة دينيّة، ويرى «أنّ الصّوفيّة لا تتضمّن بالضرورة الإيمان بالدّين التقليديّ، أو الإيمان التقليديّ بالدّين» (أدونيس، 2006: ص. 9)، ويرى أنّ الاتّجاه إلى الصّوفيّة كان بسبب عجز العقل والشريعة الدّينية عن الإجابة عن بعض الأسئلة العميقة عند الإنسان، ومدارها كما يفهمها «هو اللامَعْقول، اللامرئيّ، اللامعروف» (أدونيس، 2006: ص. 11)، ومن ثَمّ فإنّ الصّوفيّة تُحاول قول ما لم يُقَل، بالعودة إلى أصل الخلق، وإلى الغيب، والتماهي معه. وبذلك تُعبّر الصّوفيّة عن أطاريح أدونيس الشّعريّة في قتل الله واعتبار نفسه إلهًا؛ فالصّوفيّة قريبة من ذلك من خلال نظريّات الاتّحاد والحُلُول ووحدة الوجود، حيث يكون الإنسان هو الله، والله هو الإنسان!

وأدونيس صريح ومتفاخر بالقول: «فأنا صوفيّ ملحد» (أدونيس، 2005: ص. 32)؛ وبذلك فصوفيّته تخلو من المحتوى الدّينيّ، فالله تعالى الذي نعتقده في الدّين لم يعد موجودًا عنده، وإنّما حلّ المبدع/أدونيس محلّه حتى لم يعد ثمّة فرق في صوفيّته بين الكائن الإنسانيّ وبين ما يُسمَّى الله (أدونيس، 2005: ص. 7)، وهو هنا يستعمل حرفيًّا عبارة (ما يُسمَّى الله)، وكأنّه بات يأنف من ذكر (الله) مُمعِنًا في إلغائه! يقول (أدونيس، 1996: 3/521):

مَيّتٌ أَعْطَى مَيّتٌ أَخَذ،
والذي نَفْسِي بيده، والذي
نَفْسُه بيدي، يَتّحدانِ في جَوْقةِ الكلام – في شَفَا
جُرْفٍ هَارٍ
هل هذا العالَمُ شَيْءٌ آخَرُ
غَيْرُ هذا الذي أَرَاهُ؟

وإلى جانب القول بالوحدة؛ وحدة الإنسان مع الوجود ومع اللامرئيّ فقد رأى أدونيس أنّ العالَم كلّه واحد، وأنّ الغرب والشّرق شيء واحد أيضًا غير منفصل، وهو بسبب هذه الصّوفيّة التي يعتنقها صار مع العولمة؛ لأنّها تُؤدّي عنده إلى التّواصل والاتّحاد في الإنسانيّة (أدونيس، 2005: ص. 46-45)، ويقول أدونيس في شعره عن ذلك (أدونيس، 1996: 3/535):

ثُمّ لا أَعُودُ أَتَرَدَّدُ في القَوْل: ((الذّاتُ
والآخَرُ
أنا،))

10 يُنظر أيضًا في ذلك: (أدونيس، 1996: 2/78، 320، 3/217-218).

ثمّ يقول في المقطع نفسه:

الغَرْبُ اسْمٌ آخَرُ لِلشَّرْق.

وإذا لم تكن هناك علاقة متّصلة بالله في التصوّف الأدونيسيّ اللادينيّ واللاإلهي فإنّه يبدو غريبًا أن يُبحَث الحبّ الإلهيّ في شعره؛ إذ لا وجود لله عنده، فهو قد قتله وخرج على كلّ تعاليمه، وإذا أردنا البحث عن هذا الحبّ الإلهيّ فعلينا أولًا أن نُثبت من شعر أدونيس ونقده وجود هذا الإله خارج ذات أدونيس؛ ولذلك يبدو غريبًا أن يكتب بعضهم بحثًا عن (الحبّ الإلهيّ في شعر أدونيس)، وقد بدأ هذا البحث بالحديث عن التصوّف وعلاقته بالشّعر، وحبّذا لو كان الباحثون قد تناولوا فكرة أدونيس عن الله أولًا وما هو موقفه منه، وإذًا لَبَطَلَ أساس البحث، فإنّ مادة البحث لا وجود لها في شعر أدونيس على الرّغم من وجود الصّوفيّة في شعره. والصّوفيّة ليست ذات معنى واحد؛ تمامًا مثلما نجد فِرَقًا كثيرة في الإسلام والمسيحيّة وغيرهما من الديانات، وكلّ فِرقة دينيّة تُخالف في أصل العقيدة والإيمان الفِرَقَ التي تنتمي إلى الدّين نفسه، فلا غرابة إذا وجدنا صوفيّة ملحدة كصوفيّة أدونيس، فليس كلّ صوفيّة تُؤمن بالله وتنطلق في أطاريحها من هذا الإيمان.

ونلحظ في هذا البحث عن (الحبّ الإلهيّ في شعر أدونيس) الاعتراف بخفاء المواضع التي يتحدّث فيها الشّاعر عن الحبّ، فكيف سيُعرَف إذًا أنّ المحبوب هو الله؟! يقول الباحثون: «والشّيء المهمّ بالنسبة إلى الحبّ الإلهيّ في شعر أدونيس، هو أنّك لا تستطيع أن تقوم بتحديد المواضع التي يتحدّث الشّاعر فيها عن الحبّ. ومن أجل هذا وبالتّسامح كلُّ ما قال الشّاعر في حقل الصّوفيّة يدخل في إطار ذلك الحبّ، لأنّ الصّوفيّة في نفسها ليست منفصلة عن مفهوم الحبّ» (روشنفكر وآخرون، 2014: ص. 13)، وحقًّا يَحار المرء كيف يُراد للنصوص أن تُفسَر لتدلّ على معنًى غير موجود؛ معنًى كان الشّاعر صريحًا في نفيه حين اعترف نفسه بأنّه صوفيّ ملحد؛ وكيف يُمكن أن نقبل القول (بالتّسامح) في لغة البحث العلميّ؟!

ولم نجد في الشّواهد التي اعتمدها ذلك البحث ما يدلّ على الحبّ الإلهيّ عند الشّاعر، وورود مصطلح الصّوفيّة عند أدونيس لا يعني إيمانه بمصطلحاتها كما هي عند أصحابها، كما أنّ استخدام المصطلحات الصّوفيّة لا يعني وجود الحبّ الإلهيّ عنده، وحديثه عن الحبّ لا علاقة له بالله، وحديثه عن الموت كذلك لا يعني إيمانه بالله وتَوَثّقه إليه، وما يدلّ على وحدة الوجود والاتّحاد والحُلُول إنّما هو لتأليه أدونيس نفسه في ثورته ضدّ الله. ولننظرْ هنا إلى أحد الشّواهد الشّعريّة التي رأى الباحثون فيها حبًّا إلهيًّا، وهو قوله في قصيدة (الثائر) (أدونيس، 1996: 28-2/27):

لكَ عَشْتُ حَيَاتِي
لكَ رَبَّيْتُ على الثَّورةِ ذاتِي
كُلُّ حَرْفٍ في نَشِيدِي
طِينُ إنسانٍ جَدِيدِ
يَتَغَذَّى بِكَ بالشَّمْسِ العَتِيقةْ
يَتَغَذَّى بالحَقِيقةْ...

ومع اعتراف الباحثين بصعوبة الحصول على المعنى الذي أراده الشّاعر فإنّهم يقولون أيضًا: «التغذية بالحقيقة هنا، يعني التزيّي بالحبّ، المحبوب في رأي الشّاعر هنا مصدر الحبّ، حيث الشّمس تأخذ نصيبها من الحبّ عن المحبوب، وواضح أنّ المحبوب والمصدر الأساسيّ لإشاعة الحبّ على الكون هو القادر المتعال» (روشنفكر وآخرون، 2014: ص. 19)، ولا ندري كيف استقام لهم أنّ الشّاعر يقصد (القادر المتعال)؛ أي (الله) تعالى! وهذا قتلٌ للمعنى الذي يُريده الشّاعر وللشّعريّة التي نذر نفسه وحياته من أجلها؛ فإنّ القصيدة تتحدّث عن (الثائر) الذي يرمز به إلى نفسه، وهو في كلّ شعره يجعل نفسه ثائرًا وهادمًا ونبيًّا وإلهًا، والقصيدة منذ بدايتها تُفصح عن توجُّهها بالخطاب إلى (الثائر) لا إلى (الله)؛ الثائر الذي يثور ويتمرّد ضدّ الله وضدّ كلّ ما في الوجود ليكون هو خالق الوجود ومغيّره، يقول في بداية القصيدة:

شُدَّ يا ثائرُ، يا عاصِفُ، زَنْدَكْ
فالأعالِي تَشْتَهِي، تَعْشَقُ بَنْدَكْ
ما هُوَ العَالَمُ بَعْدَكْ؟
هَذِهِ زَلْزَلَةٌ تَرْنُو إِلَيْكا
نُشْبَتَتْ تَحْتَ يَدَيْكا،
فَأَثِرْهَا
وَأَبِرْهَا
وَلَيْكَ اللاَحَدُّ حَدَّكْ.
وَسِعِ الدُّنْيا إذا شِئتَ،
وإنْ شِئتَ اخْتَصِرْهَا:
جُمِعَ التَّارِيخُ عِنْدَكْ.

فالشّعر واضح ليس فيه غموض يُخفِي المعنى كما قيل، إنّ الشّاعر يرى في الثائر/نفسه القدرة على خلخلة العالم والخروج على نظامه والتمرّد على قوانينه، وليس عنده حدّ يصل إليه، وإنّما هي ثورة شعواء مستمرّة هدفها الرئيس إشاعة الفوضى وإثارة الاضطراب والشكّ في مظاهر الحياة كلّها، وهو سيبني الحياة من جديد ليكون خالقًا يكتب التاريخ كيفما يُريد!

هذه باختصار شعريّة أدونيس والرسالة التي يُدندن حولها في كلّ أشعاره، تدور حول نفسه باعتباره الإله الجديد، فأيّ حبّ إلهيّ في المقطع الذي ذكرناه قبلُ؟ إنّه يُغنّي نفسه ولنفسه ليكون أصل التاريخ ومركز العالَم، وأدونيس نفسه يقول: إنّ الإنسان لا يُحبّ أحدًا آخر غير نفسه هو في الحقيقة؛ «لأنّه لا يُحبّ في غيره إلا نفسه، فلا أحد يُحبّ المحبوب لنفس المحبوب، وإنّما يُحبّه لنفسه هو» (أدونيس، 2006: ص. 97-96)، وإذا كان حبّ المخلوقات كلّها من علامات الحبّ الإلهيّ عند الصّوفيّة فلا شكّ أنّ الإعلان عن التمرّد على الله وقتله يلغي الحبّ الإلهيّ أيضًا؛ ولذلك فمن الأنسب هو البحث في الحبّ مطلقًا عند أدونيس، وليس تخصيصه بالحبّ الإلهيّ الذي لا وجود له عنده.

خاتمة

وفي ختام البحث يُمكن إجمال نتائج ما دار فيه في الأمور الآتية:

وَهْم الحُرّيّة وهاجس الجِدّة:

لقد كانت الحداثة العربيّة حداثة فنّيّة شعريّة تولّدت عن اطّلاع الشّعراء على الأدب الغربيّ وتأثُّرهم به، ولم تنتج عن حداثة الحياة العربيّة؛ ولذلك بقيت بعيدة عن القبول من كثير من الشّعراء أنفسهم قبل أن تُرفَض أيضًا من المجتمع، ليس بسبب بُعْدها عن الدّين فحسب، وإنّما بسبب عدائها الواضح للدّين ومحاولتها استجلاب الثّقافة الغربيّة الغريبة وفرضها على أنّها النموذج الأمثل للشّعر وللحياة. وإذا كانت الحداثة تدّعي الاستبصار ومحاولة الكشف الدائم فإنّها وقعت في أخطاء كثيرة لتمثّلها ما عند الآخر كما هو، وهي بذلك لم تنفكّ من التقليد؛ فقد قلّدت أيضًا الأدب الغربيّ واستوحت مبادئ أشعاره، ولعلّ هذا التقليد الذي اتّبعته أخطر من غيره؛ إذ فيه قتلٌ للذات المتميّزة وتحوير لها لتكون نسخة عن الآخر المختلف عنها كلّيًّا.

وليس بمقبولٍ ادّعاء الحداثيّين أنّ الاستفادة من الغرب إنّما هو تمثُّلٌ لروح الشّعر؛ إذ ليس للشّعر تحديد مُجمَع عليه، ولم يرتض ذلك جميع الشّعراء، كما أنّ الشّعريّة لا تكون كما يزعمون بالتمرّد على الله ورفض الدّين وتقديس الإنسان وادّعاء امتلاك الحرّيّة الكاملة؛ فإنّ أبا تمّام مثلًا، وهو الذي يذكر له أدونيس حداثته الشّعريّة ويعترف بها، لم يُنكر الدّين ولم يتمرّد على الله، ومن ثَمّ فإنّ للشّعريّة طرائق أخرى ليست محصورة بأن تكون ضدّ المقدّس كما يُقدّمها الحداثيّون، أمّا الحرّيّة المطلقة فهي مجرّد وَهْمٍ يخدعون أنفسهم به، ولا يُمكن أن تكون بالصّورة التي يرسمونها لها، وكيف ذلك وهم لم يأتوا إلى الحياة باختيارهم؟! إنّ الحياة امتحان من الخالق، وليس للإنسان أن يتمرّد على خالقه الذي منحه الحياة؛ كما أنّ وجود بعض الضوابط التي تُنظّم حياة الإنسان لا تعني قيدًا للحرّيّة، وإنّما هي ضرورات لا تختلف عن ضرورات الطّعام والشّراب التي لا يستطيع الإنسان تركها؛ هو مجبَرٌ عليها لتلبية حاجة جسمه وليس فيها شيء من القيد، كما أنّ ممارسة الرّياضات المختلفة والالتزام بقواعدها لا يعني أنّ اللاعب مقيّد ليس بِحُرٍّ في لعبه.

الهدم وشعريّة التّحوير:

إنّ هدف أدونيس الذي هو من أهمّ منظّري الحداثة العربيّة وشعرائها هو الهدم والبناء، فهو لا يكتفي بالهدم، وإنّما يتجاوزه إلى البناء والتأسيس، ولكنْ ما الذي يُريد هدمه؟ هل يهدم الشّكل أم المضمون؟ لا شكّ أنّ قصيدة واحدة أو مجموعة شعريّة واحدة تكفي للتدليل على الهدم وبناء شكل جديد يختلف عن الشّكل السّابق، والاستمرار في ذلك لا يُحقّق البناء؛ لأنّ الشّكل لا يُبنَى؛ إذًا لم يبق إلا أنّه يُريد هدم المضمون، وقد قدّم الرؤيا بديلًا عنه، وهذا المضمون/الرؤيا مشبَعة بالفكر، ولعلّ أنسب تسمية لشعريّة أدونيس هي أنّها شعريّة التحوير، وهي تسمية تُقرّب بين آراء مَن يذهب إلى أنّ الانتحال كبير في شعره وبين اعتراف أدونيس بالاطّلاع والاستفادة من كلّ التجارب للوصول إلى الشّعريّة التي ينشدها، وهي نفسها من نتاج الاطّلاع أيضًا، وفي شعريّة التحوير هذه يقترب أدونيس فكريًّا من كلّ الشخصيّات التاريخيّة الحقيقيّة والأسطوريّة، وهو بذلك يهتمّ بالفكر في شعره. وما دام الفكر والتوجُّه الدّينيّ بارزًا في شعره بل يُسخّر شعريّته كلّها لتمرير أفكاره، فلن تبقى أهميّة لقوله إنّ الإيديولوجية يجب ألّا تُفرَض من الخارج على الشّاعر، فهو يُنافح عنها ويجعل شعره كلّه مَجْلًى لها بما لا يَعُوزه إلى إلزام.

وينحاز أدونيس بوضوح إلى جانب الشّخصيّات الرافضة المتمرّدة، ويقصد بالتمرّد الخروج على طاعة الله وإعلان عصيانه في مَلَكُوته، أمّا إذا كان الرافض مؤمنًا بالله تعالى فلا تَعرضه شعريّته كما هو، بل تُغيّر الواقع وتُقدّم صورة ملائمة للرفض؛ فالنبيّ نوح عليه السّلام يتّخذ في شعر أدونيس موقفًا مخالفًا للحقيقة، فيُعلن هو والمؤمنون معه تمرّدهم على الله ووقوفهم إلى جانب الغارقين في الطّوفان، وبذلك لا يقف أدونيس بجانب النبيّ الرافض فسادَ قومه والباحث عن الحقّ والخير، وإنّما يقف بجانب المتمرّدين على الله. وبذلك فإنّ أدونيس يهدم العقيدة والدّين والتاريخ والثقافة وكلّ ما يربط الإنسان بإنسانيّته؛ لأنّ إنسانيّة الإنسان إذا لم تكن دينه وتاريخه وثقافته فلن تكون شيئًا آخر.

لقد نجح أدونيس في الهدم شعريًّا، أمّا في البناء فلن يبني إلا بعضًا من المتشكّكين أمثاله ممّن يرفض تاريخه ودينه ليكون عالةً على نتاج الغرب؛ يبني محبّة الرفض وشهوة الخروج، يبني العبثيّة والضياع، والتلاعب بالكلمات لتمويه الحقيقة، وهذا هو أكثر ما نجح في بنائه، وهو هدمٌ أكثر منه بناءً، وهو لا يُحقّق غير الاستمرار في الهدم؛ لأنّ الشّعر عنده محاولة مستمرّة للكشف، وهو كشف جوانب جديدة ينبغي هدمها وتخريبها في بِنية تاريخ المجتمع، وهو يعترف بأنّه لا نهاية لهذه العمليّة، وبذلك لا يكون إلا كمجنون بين الموتى كما عنْون إحدى قصائده، ولن يستطيع التغيير؛ لأنّ صيحاته ليست عاقلة ولا منطقيّة ولا متناسبة مع فطرة الإنسان الطبيعيّة؛ ولذلك فلن يصغي إليه أحد.

الإلحاد وتأليه الذات:

إنّ من أهمّ أسس الحداثة عند أدونيس هو الابتعاد عن الدّين وهدم العقيدة وقتل الإله؛ ليجعل الشّاعر نفسه إلهًا جديدًا يسعى لإيصال المعرفة والنّور بطريقته الشّعريّة وليكون أداة تغيير وخلق جديد للعالم، والحداثة بذلك لا تنفي الوظيفة المعرفيّة للشّعر ولا تجعل الفنّ للفنّ فحسب، وإنّما تُؤكّد هذه الوظيفة، وتجعل شاعرها فوق مستوى البشر، تجعله إلهًا خالقًا يستطيع عن طريق الحدس الشّعريّ أن يكون مفيدًا. وفي تمرّد الحداثة ضدّ الله والدّين قامت بتجاوز المقدّس وتدنيسه، وهي بذلك إنّما تبغي تقديس نفسها؛ لتحلّ قداسة النصّ الحداثيّ محلّ قداسة النصّ القرآنيّ، فالقرآن ذاك الكلام المعجز المبهر اللاشعريّ قد استطاع بالتعبير خارج الوزن والقافية أن يأسر القلوب ويُؤثّر فيها وينقلها من حال إلى حال أخرى مغايرة تمامًا، وهو ما تُحاول الحداثة القيام به، من حيث إحداث التغيير ومواصلة التنوّع خارج ثوب الوزن والقافية؛ وبذلك فإنّ الحداثة من حيث تتمرّد على النصّ القرآنيّ المؤثّر ذي الرؤية النافذة القادرة على التغلغل في النفوس مع ضمان القبول فإنّها تُريد أن تكون هي المؤثّرة القادرة على بسط رؤيتها بل سلطانها على النفوس والعمل على تحقيق الإيمان بها.

إنّ القرآن الكريم قد أعلن تحدّي الإتيان بسورة من مثله، فلم يستطع ذلك معارضوه الذين كانوا يُحاولون الانتصار عليه متلمّسين السّبل الموصلة إلى نقضه، وإذا كان زعماء البلاغة والبيان قد عجزوا عن مجاراته بالأمس فلن يستطيع متغرّبو اليوم وفاقدو الثّقة بأنفسهم سوى إثارة قليل من الضّجيج ما إنْ يُسمَع حتى يخبو ويدخل عالم النّسيان.

وأخيرًا نُوصي بأن تستمرّ الدراسات حول علاقة أدب الحداثة ونقده بالقرآن الكريم والإسلام عمومًا، وأن تتّخذ هذه الدراسات مسارين؛ أوّلهما دراسة أعمال أنصار الحداثة الغربيّة الشعريّة والنقديّة، وثانيهما دراسة آثار الأدب الإسلاميّ الشعريّة والنقديّة لتأسيس حداثة موازية تُناسب ديننا ومجتمعنا، وتُؤكّد أنّ الحداثة ليست كما يُريدها المنسلخون من ثقافتهم، الذين غرقوا في مستنقعات الانهزام والتبعيّة حتى مُسِخت سخصيّتهم، وصاروا نسخة عن الآخر الغربيّ الذي لا يراهم سوى أتباع له، يعيشون على مخلّفاته، ويجترّون ما يقذفه إليهم من سموم ثقافيّة تغسل أدمغتهم وتُخرّب مجتمعاتهم.

Kaynaklar

Kur'an-i Kerîm.

ʿAbşî, N. (2004–2005). *et-Tenâssu fî Şiʿri Süleymân el-ʿÎsâ* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Câmiʿetu'l-Baʿs Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Adonîs. (1978). *es-Sâbitu ve'l-Mutehevvil, 3- Sadmetu'l-Hedâse*. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (1979). *es-Sâbitu ve'l-Mutehevvil, 2- Tesîlu'l-Usûl* (2. baskı). Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (1985). *Sîyâsetu'ş-Şiʿr*. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (1989). *eş-Şiʿriyyetu'l-Arabiyye* (2. baskı). Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (1993). *en-Nassu'l-Kur'anî ve Âfâku'l-Kitabe*. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (1994). *es-Sâbitu ve'l-Mutehevvil, 1- el-Usûl*. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (1996). *el-Eʿmâlu'l-Kâmile*. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (1998). *el-Kitab Emsi el-Mekân el-Ân* II. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (2002). *el-Kitab Emsi el-Mekân el-Ân* III. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (2005). *el-Huviyyetu Ğayru'l-Muktemile*. Bi't-Taʿâvun: Şântâl Şevvâf. Taʿrîb: Hasan ʿAvde. Bidâyât li't-Tibâʿati ve'n-Naşri ve't-Tevzî'.

Adonîs. (2006). *es-Sûfiyyetu ve's-Suryâliyye*. Dâru'l-ʿAvde.

Adonîs. (2010). *el-Hivârâtu'l-Kâmile* II. Bidâyât li'n-Naşri ve't-Tevzî'.

Adonîs. (2010). *Fedâun li Ğubâri't-Tal'*. Mecelletu Dubai es-Sakâfiyye ve Dâru's-Sadâ.

Altıncı, M. (1969). *Kustâsî el-Himsî Şâʿiren ve Nâkiden ve Edîben*. Dâru'l-Envâr.

Câbir, K. (1412/1992). *el-Edebu'l-Hadîsu Beyne ʿAdâleti'l-Mevdûʿiyye ve Cinâyeti't-Teterruf*. ed-Dâru'l-Misriyye el-Lubnâniyye.

Ebû Dîb, K. (1984). El-Hedâse, es-Sulta, en-Nass. *Mecelletu Fusûl*, 4(3), 34–63.

El-ʿAbde, M., & Abdulhalîm, T. (1417/1997). *es-Sûfiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ* 2. baskı. Dâru'l-Erkam.

El-ʿArvî, A. (2012). *Mefhûmu'l-İdiyûlûciyâ* (8. baskı). el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî.

El-Behbîtî, N. M. (1945). *Ebû Temmâm et-Tâʿî, Hayâtuhu ve Hayâtu Şiʿrihi*. Dâru'l-Kutub el-Misriyye.

El-Cundî, E. (1985). *Hasâ'isu el-Edebi'l-Arabî fî Muvâcheteti Nazariyyâti'n-Nakd el-Edebi'l-Hadîs* (2. baskı). Dâru'l-Kitabi'l-Lubnânî.

El-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahmân. (1404/1984). *Delâ'ilu'l-İʿcâz*. Kareʿhe ve allake aleyh: Mahmûd Muhammed Şâkir. Mektebetu'l-Hâncî ve Matbaʿatu'l-Medenî.

El-Ğâmidî, Saʿîd b. Nâsır. (1424/2003). *el-İnhirâfu'l-ʿAkadî fi Edebi'l-Hadâse ve Fikrihâ*. Dâru'l-Endelus el-Hadrâ'.

Eliot, T. S. (1991). *Fi'ş-Şiʿri ve'ş-Şuʿarâ'*. Tercemetu: Muhammed Cedîd. Dımaşk: Dâru Kenʿân li'd-Dirâsâti ve'n-Naşr.

El-ʿÎsâ, S. (2003). *Evrâkun Min Hayâtî*. Nekalathâ ile'l-Feransiyye: Meleke Ebyad. Dımaşk: Vizâretu's-Sekâfe.

El-Karnî, ʿAvad b. Muhammed. (1408/1988). *el-Hedâsetu fî Mîzâni'l-İslâm*. Hecer li-t-Tibâʿatti ve'n-Naşr.

El-Keylânî, İ. (t.y.). *Muhammed el-Bazm Şâ'iru'l-Arabiyyeti ve Nahviyyihâ (Muhtârât Şiʿriyyye ve Nesriyye)*. Dâru Mecelleti's-Sekâfe.

El-Lacmî, Nebîle er-Rezzâz. (1995). *Usûlun Kadîme fi Şi'rin Cedîd*. Vizâretu's-Sekâfe.

Es-Seʿâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. (1412/1992). *el-İktibâsu Mine'l-Kur'an el-Kerîm*. thk: İbtisâm Merhûn es-Saffâr. Dâru'l-Vefâ li't-Tibâʿati ve'n-Naşri ve't-Tevzîʿ.
Et-Tûbe, Ğ. (1996). Adonîs ve Dîvânuhu el-Cedîd (el-Kitab Emsi el-Mekân el-Ân) ʿArdun ve Nakd. *Minber el-Ummeti el-İslâmiyye Sites*. https://al-ommah.org/adonis
Ez-Zeyyât, A. H. (1422/2001). *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (7. baskı). Dâru'l-Ma'rife.
Hallâk, R. A. (2007). *Abdullah Yûrkî Hallâk fî Meʿâbiri'z-Zikrâ ve'l-Vefâ*. Dâru'd-Dâd li't-Tibâʿati ve'n-Naşri.
Hanefî, H. (1412/1992). *et-Turâsu ve't-Tecdîd* (4. baskı). el-Mu'essesetu'l-Câmiʿiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Naşr.
Hanefî, H. (t.y.). *ed-Dînu ve's-Savre fî Mısr (1952–1981), 2- ed-Dînu ve't-Teherruru's-Sekâfî*. Mektebetu Medbûlî.
Kabbiş, A. (1971). *Târîhu'ş-Şi'ri'l-Arabî el-Hadîs*. Yazara özel bir baskı. y.y.
ʿİzzuddîn, Y. (1968). *el-İştirâkiyye ve'l-Kavmiyye ve Eseruhumâ fi'l-Edebi'l-Hadîs*. Maʿadu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye.
Lûkâ, İ. (2008). *el-Hareketu'l-Edebiyyetu fî Dımaşk 1800-1918*. İttihâd el-Kuttâbi'l-Arab.
Na'me, H. (1994). *Mevsûʿetu Misolûjiyâ ve Esâtîri'ş-Şuʿûbi'l-Kadîme*. Dâru'l-Fikr el-Lubnânî.
Nu'ayme, M. (1991). *el-Ğirbâl* (15. baskı). Dâru Nevfel.
Ruşenfikr, K., Pervînî, H., & Hudrî, K. (2014). el-Hubbu'l-İlâhî fî Şiʿri Adonîs. *Mecelletu'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ*, 2(5), 11-28.
Selâme, E. (1988). *Muʿcemu el-A'lâm fi'l-Esâtîr el-Yûnâniyye ve'r-Rûmâniyye* (2. baskı). Mu'essesetu'l-Urûbe.
Tabâne, B. (1389/1969). *en-Nakdu'l-Edebî ʿİnde'l-Yûnân* (2. baskı). Mektebetu'l-Enclû el-Misriyye ve'l-Matbaʿatu'l-Fenniyyeti'l-Hadîse.