مشكلة الله في الشعر العربي الحديث

" القيمة السالبة "

د. بشير عبد زيد

المديرية العامة للتربية في محافظة القادسية

الملخص:

من المفارقة الكبرى في أدبنا الحديث أنَّ " مشكلة الله " تكاد تكون غائبة عنه ، على الرغم ما للدين بوجه عام من أثر كبير في حياتنا الاجتماعية . وليس هذا هو الوجه الوحيد للمفارقة ، فعلى مستوى التعليل لا على مستوى الملاحظة لا نجد مناصاً من أنَّ نعزو إلى سطوة الدين بالذات غياب " مشكلة الله " على صعيد الأدب في تناولها السلبي ، والإيجابي على حدٍّ سواء [1].

والحقيقة إنَّ الأدب العربي لم يغفل الجانب العقائدي في نصوصه الإبداعية، ففي الله معنى دينياً وأخلاقياً لا يجدر بالشعر – على الأقل في الثقافة العربية – أنَّ يسلبه معناه في قناعات الإنسان مهما كان عذره أو فهمه ؛ لأن الأثر الشعري (يعبَّر عن الأهم ، والأعمق ، والأسمى في المعتقدات والتمثلات والمعارف الإنسانية ؛ أي عمق المضمون الأساسي للدين والفن)[2]، أنَّ ما يتناوله البحث محاولة بسيطة تكشف عما لا يقوله النقد الحديث صراحة خوفاً من تجريم الشاعر في حدود نصه الشعري.

في معنى القيمة السالبة:

حتى نتبين تلك القيمة السالبة لمشكلة الله تعالى في الشعر لا بدَّ من معرفة جملة من المفاهيم التي تطلق على التناول السلبي لله في الثقافة العربية ، ومن ثم وضعها في مجالها المعرفي ؛ لذلك فلا مناص من التفريق فيما بين المصطلحات " الإلحاد ، والكفر ، والشرك " ؛ لأنَّها ظاهراً تعطي معنى واحداً، وهي التي يصدق عليها مصطلح القيمة السالبة.

أشرك بالله (جعل له شريكاً في ملكه ، والاسم مشرك وقد مزجه الجوهري بمعنى الكفر فقال الشرك الكفر)[3]. إذاً الشرك من الشراكة في الشيء بأنَّ يجعل لله شريكاً ليس في ملكه فحسب ؛ بل في كل ما يتصف به من صفات خارجة عن طوق العبد ، داخلة في حول المعبود وقوته.

أمَّا الكفر (فنقيض الإيمان ، جحود النعمة ، وقد اشتق من الستر . وهو على وجوه : الكفر بكتاب الله ، وكفر بادعاء ولد لله ، وكفر مدعي الإسلام وهو أن يعمل أعمالاً بغير ما أنزل

الله)[4] . ويبدو أنَّ الكفر هو أعلى المراتب في عدم الاعتراف بربوبية الله سبحانه وتعالى بدليل قوله تعالى {ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ }[5]. أمّا الإلحاد ، فهو في اللسان (العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس فيه ، يُقال : ألحد في الدين ولحد ، أي حاد عنه)[6]، وهذا التعريف يعطي للباحث المسوغ المنهجي بجعل الإلحاد نزعة ؛ لأنَّ النزوع يعني الغلبة (نازعتني نفسي إلى هواها نزوعاً غالبتني)[7]، أي مالت بي وحادت إلى هواها ، وهذا معناه إنِّ النزوع ليس حالة دائمة ، إنما هو ميل نحو هوى غلب على الإنسان في لحظة ما ، أو حالة معينة ثم ما لبث أنَّ عاد إلى سيرته الأولى .ما يعني أنَّ الشعراء الذين نرصد في شعرهم نزوعاً، وميولاً سلبية هم ليسوا ملاحدة بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ إنما نزوعاتهم غلبت عليها هذه الصفة، ولأنَّ هذا الوصف السلبي في الشعر يقترب في معناه من تلك النزعة ، فإنِّي سأوليها أهمية من دون غيره مما تقدم من مصطلحات .

وردت لفظة " الإلحاد " في القرآن الكريم في سياقات عدة منها قوله تعالى{وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ }[8]، وقوله عز شأنه{وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ}[9]. وقد اختلف المفسرون في معنى الإلحاد ، وذلك في تفسيرهم الآية السابعة عشرة من سورة سبأ ، فقد جعله "أبن كثير " من الميل عن الحق ، وفسره " الطبري" بالشرك أو التكذيب ، وخرَّجه القرطبي على أوجه ثلاثة أحدها : التغيير في أسماء الله ، والثاني: الزيادة فيها ، والثالث : النقصان منها[10].

والإلحاد في الاصطلاح (هو إنكار وجود الله ، ولكنَّ الناس يطلقون هذا اللفظ تارة على إنكار وجود الله ، وتارة على إنكار علمه ، وعنايته ، أو قدرته ، وإرادته ، ويكفي أنَّ ينكر المرء أصلاً من أصول الدين ، أو اعتقاداً من الاعتقادات المألوفة ، أو رأياً من الآراء الشائعة حتى يتهم بالإلحاد)[11].

وهو في الفلسفة مذهب يقوم على فكرة عدمية أساسها إنكار وجود الله الخالق سبحانه وتعالى ، فيدعي الملحدون بأنَّ الكون وجد بلا خالق ، وأنَّ المادة أزلية أبدية ، وهي الخالق والمخلوق في الوقت نفسه ، وهو تعريب لكلمة إغريقية "atheos" ، وكان اليونانيون يستخدمونها بمعنى ضعف الإيمان بالله ، ويكفي أنَّ تتصفح كتب الفلسفة لترى إلى أية مدى أخذ هذا المصطلح مجاله في فكر روادها ؛ لأنَّ قضية الفلسفة – في بعض أسسها – هي البحث في الوجود والموجد ، ما يعني أثبات وجود الله من عدمه ، وكلما أوغلوا في تبني فكرة إنكاره – سبحانه – ألحت عليهم فطرتم بتأكيد وجوده من حيث لا يشعرون ، وقد خرج فلاسفة كثر من جدالهم بحصيلة مفادها : أنَّ لا شيء أقدر على إثبات وجود الله كإنكار وجوده[12]؛لذلك وجد" شتارنر"(أنَّ الملحدين المعاصرين هم قوم أتقياء)[13] ،وقد وعاها " نيتشة " الذي أعلن موت الله

مؤسساً فهمه على الوعي المسيحي الذي يقول بشنق المسيح . وقد عُـرفَّ الإلحـاد مـن قبـل الفلاسفة كلٌ بحسب ثقافته ، ومرجعياته السياسية ، فقد عرفته الوجودية الملحـدة علـى لسـان شيخها " فيور باخ "بأنَّه (ذلك الشخص الذي لا يرى أي قيمة ، أو يحمل أية شـعور إيجـابي للصفات التي ترافق الكائن الإلهي كالمحبـة ، والحكمـة والعدالـة)[14]، ورأت الماركسـية أنَّ الإلحاد: فكر سياسي رسخ نتيجة لإيمان الماركسية بالإنسان ، وجانب من جوانب الكفـاح ضـد المعتقدية . أما الماركسية الفرنسية فإنِّها آمنت بعالم خالٍ مـن الله ، إذ وعـدوا الإنسـان فيـه بالسيادة المطلقة على الكون والمجتمع والذات[15]، ولا يخفى على لبيبٍ هـدف الماركسـية فـي تضليل الطبقة المكافحة في المجتمع ، إذ كانت بها حاجة ماسة إلى أنَّ تولّـد شـعوراً بالانتمـاء الطبقي في أوساط تلك الطبقة إلى أبعد المديات لتربح موجة التحديات التـي عصـفت بالعـالم الغربي أبان قرن الحربين الكبيرتين.

أمّا في مجال الفكر العربي فقد وجد عبد الرحمن بدوي أنَّ للنزعة الإنسانية أثراً كبيـراً في تنامي ظاهرة الإلحاد في الفكر العربي المعاصر ؛ لأنَّ النزعة الإنسـانية العربيـة بمعناهـا الفلسفي ركزت على : أنَّ الإنسان مركز الوجود ؛ لذلك فهو يتحقق إلهاً كيما يكـون الإنسـان ، وآمن كذلك بتمجيد العقل ، وأنَّ الإنسان قادر على بلوغ الكمال ،ومن ثم على تقـدم العلـوم[16]. ولعل أقرب التعريفات إلى المعنى مدار البحث هو تعريف زكريا إبراهيم ، فقد وجـد أنَّ فكـرة الإلحاد (تنسب إلى كل فكر هو يحاول أنَّ يغيِّر من مفهوم الشيء المقدس ، أو أنَّ يخلـع عليـه دلالة جديدة)[17]، والشاعر مفكر من طراز خاص ؛ لأنَّه يستخدم اللغة ، ويحاول برهنة أفكـاره شعراً ، ويخلع على تصوراته حججاً قوامها الخيال ، ولا يخفى على أحد ما للشعراء من قـدرة على تغيير مفهوم المقدس ، أو خلع صفات هي ليست من صفات الله سبحانه ،وإنِّ كان طابعهـا الشعر .نعم ربما يكون مفهوم المقدس متفاوتاً وفردياً ، غير أنَّ الثقافة العربية التي أنتجت النص الشعرية تؤمن بأنَّ المقدس هو الذات المتعالية التي لا يفترض أنَّ يخوض فيها بشر ما دام مكلفـاً بعبادتها ،وهنا يكون التجاوز نوعاً من اللغو الذي ذمه الدين .

وإذا تلمسنا لمفهوم الإلحاد جذوراً في الفكر العربي الديني نجد أنَّه – ربما – انطبق على فكرة الدهرية في الجاهلية الذين ينسبون الخلق ،والأحياء ، والرزق ، وغير ذلك إلى المادة والدهر ، الذين آمن معتنقوها بأنَّ فناءهم مرتبط بالدهر لقوله تعالى {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ }[18].أما بعد مجيء الإسلام فقد نراه يختلط بمفهوم الزندقة لرابط التهاون في ترك الفرائض كالصوم ، والصلاة ، والحج ثم ادعاء الشعراء منهم ، والكتاب أنَّهم يستطيعون أنَّ يكتبوا خيراً من القرآن ، وموقفهم إزاء وحدانية الله[19] ؛ بل إنِّ تهمة الإلحاد كانت مستشرية في الشعر ؛لأنِّه فاضح هواجس الشاعر الذاتية ، إذ

نلمس في معنى الزندقة وصفاً قريباً للإلحاد في هذا المجال ، ويكفي أنَّ يكون أبو العتاهية ، وبشار بن برد ، وأبو دلامة ، وغيرهم أمثلة على هذه الشراكة المتشككة.

أما في الفكر الديني المسيحي فقد نجده يقترب من مفهوم ***الهرطقة*** (بالإنجليزية: heretic) ، وهي تغير في عقيدة ، أو منظومة معتقدات مستقرة، و بخاصة الدين بإدخال معتقدات جديدة عليها ، أو إنكار أجزاء أساسية منها بما يجعلها بعد التغير غير متوافقة مع المعتقد المبدئي الذي نشأت فيه هذه الهرطقة، ويركز التعريف في هذه المقالة على السياق المسيحي بسبب الخلفية التي نشأت فيها الكلمة، لكن "الهرطقة" تنطبق في سياقات مختلف العقائد، الديني منها و غيره[20].

القارئ والنص

الشعر نموذج تعبيري من طراز خاص يكشف عن قناعات ، وأهواء ، وأمزجة مبدعه ، ومتلقيه على السواء ، ولا يغرنَّك محددات النص النقدية فليس هي بالمفروضة على الشاعر كي تقنن مزاجه الشعري المبثوث في جسد نصه ، وهو كذلك ؛ لأنَّه لا يفرض على النص قناعاته النقدية ، فتصبح سمة النص المطلقة لا قراءة قبلها ، ولا بعدها ، فالشاعر ملك نصه يقول فيه كل ما يرغب في قوله ، وما لا يرغب ، والنص ملك متلقيه يؤوله بالطريقة التي يريد طالما يجده منسجماً مع أهوائه ، وتوجهاته . وإذا كانت تجربة الشاعر تكشف عن إمكاناته الإبداعية في ضوء ثقافته الشعرية ، فمتلقي الشعر – أيضاً – تفرض عليه تجربته الوجودية مزاجاً تفسيرياً يسقطه على النص غير غائب عنه إنِّ ما يرغب في قرأته هو نص شعري غير مقدس بالنسبة له .هذه العلاقة قديمة قدم الشعر نفسه ، وربما كانت تلك العلاقة مقدسة إلى غاية أنَّها مثَّلت موجهاً ثقافياً من نوع ما.

يرى " أدونيس " أنَّ (ليس عجيباً أنَّ تهيمن المرجعية الأخلاقية ، أو السياسية ، أو المتدينة على القراءة الشعرية السائدة ، فلا يرى – مثلاً – القارئ المتدين ، أو المؤمن في الشعر الذي يسمى حديثاً إلا الكفر والإلحاد)[21] ، فأدونيس هنا لا يعجب من القراءة سواء أكانت قراءة نقدية أم قراءة متمتعة – لأنَّه لم يحدد جنسها – أنَّ تكون قد تأثرت بمرجعياتها الثقافية ، غير أنَّه يحاول أنَّ يجد بديلاً عن هذه القراءة(تتمتع بالقدرة على تخيل الشاعر منفلتاً من كل قيد إلاِّ قيد الجمال والإبداع واللغة)[22] . إذاً إمّا يقرأ النص في ضوء مرجعية ثقافية ، أو يقرأ بوصفه منفلتاً من كل قيد ، وهنا – حقيقة – نواجه مأزقاً معرفياً بين الشعر الذي هو فعل إنساني ذو كينونة وجودية متأثرة بعلاقة الإنسان المبدع مع المحيط الذي يمثل نص الشاعر الكوني الشامل الذي يستمد منه مقدماته الجمالية.

أقول إنِّ تجربة الشاعر ثقافة مجتمع بامتياز ؛ لأنَّه متأثر – كما يقول الغذامي – بالأنساق الثقافية التي تسللت إلى الذهن من دون رقيب ، فنشأت مع الزمن لتكون عنصراً ثقافياً

أخذ بالتشكل التدريجي إلى أنَّ أصبح عنصراً فاعلاً ، مما أدى إلى أنَّ يبقى متمكناً فينا ، وفي طريقة تفكيرنا[23] .بمعنى أنَّ الشاعر مهما حاول أنَّ يخرج عن إطار تجربته الثقافية ، سوف يسقط بحبائل الأنساق الثقافية ؛ لأنَّ عملية التخيل الشعري كما يقول فلاسفة المسلمين(ليست عملية حرة ، إنما هي مقيدة بشروط العقل)[24]،وهذا القول نفسه ينطبق على المتلقي الذي هو مبدع آخر . وإذا أمكن أنَّ يسري هذا الطرح على مبدع الشعر وغير المبدع ، فبالإمكان أنَّ نتلمس عذراً إلى النخبة التي يمكن أنَّ تقرأ الشعر من دون أنَّ تؤسس فهمها على مرجعية ما، غير أنَّ الشعر الذي نتحدث عنه هو ليس شعر النخبة من علِّية القوم ،إنما هو شعر غايته المتلقي ، كيف يمكن أن يؤثر فيه ، ويغير من حياته ؟ أليس هذا طرحاً وارداً في عالم النقد ، بأنَّ الشعر قادرٌ على أنَّ يغَّير بالإنسان ، والمجتمع إلى حدود واسعة ؟أليس النقد نفسه يصرح بأنَّ (نقد قصيدة ما هو اكتشاف لمعناها ذلك المعنى الذي يعد فكرة ، أو مفهوماً يمكن ربطه بفكرة أخرى، وستتجمع عملية ربطها بالأخرى في فهمنا للكينونة المتعالية)[25]؟

إنِّ النقد الحديث يرى (أنَّ معنى النص بالنسبة للناقد الجديد داخل النص ، ولا يستطيع فرضه عليه من الخارج ، من تاريخ المؤلف ، أو الظرف الاجتماعي ، أو السياسي الذي كتبه فيه ، ولا من انطباعات ، وآراء المتلقي ، أو نظرته إلى العلم)[26] . وبالرغم من هذه المحددات التي يفرضها النقد الحديث على أساس أنَّ النص جملة من الدوال غير متعلقة بأحد ، لكن النص يبقى خادماً مطيعاً يهب نفسه إلى عالم متلقيه في كل قراءة ناضجة متمكنة ، أو قراءة انطباعية متأثرة ، تلك التي أجدها أقرب القراءات إلى الواقع غير المتأثر بآليات النقد الحديث ؛ لأنَّها تكشف عن عاطفة مبدعه ، ومعنى أثرها متلقيه،وهي حين يمارس الناقد عمله فيها (يكشف عن النسق المستثار في نفسه بقدر ما يتصور أنَّه يتحدث عن ذلك المثير العمل الأدبي . من هذا المعنى يكتسب العمل الأدبي قيمته عن طريق تلك الممارسة النقدية الذاتية)[27] ؛ لذلك فإنَّ النص الجيد يتيح تعدد المعاني ، ووظيفة النقد أنَّ يكشف عن هذه المعاني المتعددة ما دام النص يسمح بالتفسيرات المتعددة[28].

على هذا الأساس لا ينبغي للشاعر أنَّ يسلبنا تجربتنا الروحية تجاه الله تعالى ليستعيض بمعناه الغيبي معنى وجودياً (يطمح ، يموت ، لا يقدر ، يحب ، يرغب ، يتكاثر .....)؛ لأنك عندما تحمل بحسب توما الأكويني (على الذات الإلهية محمولاً من النوع الذي تحمله على الإنسان ، فإنِّ حمله على الذات الإلهية ينطوي على معنى مختلف)[29] ، فإما أنَّ يكون هذا رب الشاعر الذي لا نعرفه ، أو يكون رب الشعر الذي يؤوله الشاعر بحسب مذهبه الشعري ، أو ربنا الذي نعرفه بحيث لا نرغب في رؤيته ميتاً ، إذاً لا معنى لوجودنا.

الشعر والغواية مرجعية الإلحاد الشعري .

علاقة الدين بالشعر قديمة جداً ربما قدم الإنسان ، فترانيم الآلهة ، وطقوس تقديم القرابين لها تخبرنا أنَّ الوسيلة التي كان يتقرب بها الإنسان إلى تلك الآلهة هي الشعر الذي كان حاضنة لأساطير الشعوب ، ورؤاها الغيبية . وفي أساطير بلاد ما بين النهرين أدلة كافية ورائعة تلقي الضوء على تلك العلاقة الوجودية المبهرة ، ثم أكدت الفلسفة – بعد حين – تلك العلاقة وعدّتها علاقة مقدسة ؛لأنَّ الدين والشعر يستوحي كل منهما إبداعه من الثاني ، بل جعلتهما عالمين متخيلين يهرب إليهما الإنسان من الواقع المؤلم ، فبالشعر يلوذ الإنسان بجمالٍ يخلقه خلقاً ليعوض له نقص الواقع ، وبالدين يلوذ الإنسان بخير يتمناه ليغنيه عن شر الواقع المشهود[30]. لكن تلك العلاقة ساءت في عقول بعض الفلاسفة ، ولاسيما عند فلاسفة اليونان الذين ارتفعت عندهم منزلة الفيلسوف فأطلقوا على الفيلسوف صفة (الحر وصفة الإلوهية باعتبار أنَّ الفلسفة طابع إلهي، فضلاً عن أنَّنا بها نشارك الآلهة ، إذا نرقى إلى درجة التأمل الخالص ، أو النظر المحض)[31]، وهبطت عندهم منزلة الشاعر إذ وجد أفلاطون(أنَّ الشعراء ينظمون روايات خيالية للبشر ينشرونها في الملأ ... ويجب حظرها سواء صيغت في قالب الحقيقة ،أم في قالب المجاز ؛ لأنَّ الطفل لا يميز بين الحقيقة ، والمجاز ، فيطبع عقله ما سمعه في هذا السن ، ويرسخ في نفسه حتى يتعسر نزعه ، وغالباً يتعذر)[32]، وكذلك عدَّ الشعر بأنَّه يصور الآلهة تصويراً لا يليق بمنزلتهم ، فنما ما يسمى بتمجيد العقل على حساب العاطفة والخيال ، ثم حلَّ العصر الوسيط عصر تسيّد الكنيسة التي تمثل روح المقدس الذي لا يمكن للشعر أنَّ يرتقي إلى منزلته ، على أساس أنَّها عدَّة الفلسفة سامية ، فهي من اختصاص الكنيسة والأكاديمية ، كما كانت من اختصاص العقل والفضيلة في العصر اليوناني القديم ، لكنها لا ترقى إلى مرتبة الدين؛ لذلك قال فقهاء العصور الوسطى: إنَّ صلة الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيدة[33].

إنَّ تلك الفلسفة التي همَّشت حرية الإنسان بحجة التعاليم التوراتية، كانت قد نظرت إلى الأدب على أنَّه (يصدر عن الأناجيل ، وأعمال الرسل وسير الآباء الكنسيين ،وكان الشعر يعني فرجيل ، ويعني أوفيد ، وما نقل الكتاب اللاتينيون عن حضارة الإغريق ، وآدابها مما لا يتنافى مع المفهوم الكاثوليكي للحياة)[34]،وقد بقي الشعر في علاقته بالدين على امتداد القرون الوسطى ينظر إليه بوصفه (نوعاً أدنى من المنطق)[35].

أما فلاسفة المسلمين فقد جعلوا الشعر آخر أقسام المنطق تأسيساً على أنَّ المنطق يخضع للعقل ، والشعر تأسيساً على ذم الشعر الذي يطرق أودية الخير ، والشر كما في قوله تعالى{وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ }[36]،والآيات الكريمة المتوالية التي تنفي صفة الشعر عن الرسول الأكرم "ص".قال تعالى{بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ }[37]،وقال

تعالى {فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ }[38]،وقال تعالى{وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ}[39]، وقال تعالى{وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ}[40]. فانقسم النقاد بين مَن ربط الشعر بالبنية المعرفية الدينية ، جاعلاً إياه نتاجاً مؤسساً على مستويين من الفهم التفسيري للدين حلاله وحرامه ، وبخاصة "أدونيس" الذي جعل الصراع المتمثل بين البنية المعرفية الدينية ، والبنية المعرفية الشعرية ، هو الأكثر عمقاً في الثقافة العربية ، فهو يرى(أنَّ كل ما يفعله الشعر موجه من خلال الدين ، فيحول من دون أنَّ يكون الشعر موضوعاً يؤدي البحث فيه إلى الشك في المعرفة الدينية ، أو المروق إلى الزندقة . كل هذا أثَّر على مفاهيم كثيرة مثل الجميل، والقبيح ، والحق ، والخير ، والشر ، فالجميل ليس ما يراه الشعر جميلاً ، بل ما يراه الدين)[41]، وقد أوعز ما سماه " الإقصاء للشعر " في البنية المعرفية العربية إلى سبب ديني ، وجعله مشابهاً للموقف الأفلاطوني تماماً مع فارق واحد هو إحلال الدين محل الفلسفة ، فهو يرى(أنَّ الموقف الأفلاطوني المتمثل بطرد الشعراء من مدينته الفاضلة هو نفسه موقف النص القرآني من الشعر والشعراء ، مع فارق واحد هو إحلال الدين محل الفلسفة ، فهو بحسب النص "غواية" إلاِّ الذين آمنوا ، والإيمان يقتضي أحد أمرين : أمّا العزوف عن الشعر ، وأمّا تحويله إلى مجرد أداة بيانية لخدمة الدين الجديد ، وفي هذه الحالة لا بدَّ من أنَّ يُجرَّد من خاصيته الجوهرية ، أو من هويته)[42]، وبين مَنْ عزا فعل الإقصاء إلى سحرية الشعر التي تعبِّد الطريق إلى الغواية ، فالدكتور مالك المطلبي يرى : أنَّ الدين الإسلامي أحرق نسخة الشعر ، وطرد الشعراء بوصفهم علامة تاريخية تشير إلى مجيئهم ، أو مجيء نصوصهم من عالم آخر بغية عدم اختلاط الأمور، وتجنب إحالة الدين من ثم إلى هذا العالم الماورائي[43]، غير أنَّه يعود ليفصل بين ما ورائية الدين ، وما ورائية الشعر .

إنِّ هذين الرأيين ، وإنِّ كانا جميلين في تعليلهما ، إلاِّ أنَّهما يحيلان إلى موقف يفترض أنَّ الدين الإسلامي – ممثلاً بالنص المقدس – قد تبناه ، ويبدو لي أنَّ هذا الموقف موقف خطير يؤسس إلى إقصاء تام للوعي العربي الجمالي ، وتحويله إلى وعي نُصَّ عليه ، وأصبح سلوكاً بسبب من تقادم الزمن ، فإقصاء الشعر والشعراء الذي أشار إليه "أدونيس" تأسيساً على فهمه للنص هو سلب الفكر العربي مقومات بقائه ، وقابليته على فهم النص القرآني أصلاً، ولو أنَّ الحقيقة هي التي أشار إليها "أدونيس" ، أو الدكتور المطلبي لكان النتاج العربي الشعري ، والنقدي بعد مجيء الإسلام مغلقاً على التأصيل للشعر على وفق إرادة الله المتمثلة بآية الشعراء ، وهذا خلاف الصواب ؛ لأنَّ معايير النقد التي أشار إليها نقادنا القدامى ، ومعايير الذوق الرفيع ، والمعرفة العربية المؤسسة فطرياً التي ارتفعت بالنص الشعري إلى مستويات راقية من الفهم تثبت عكس الصورة المتخيلة عن الواقع الشعري العربي بعد مجيء الإسلام ، وفي خلال حكمه

. ولِمَ نذهب بعيداً و"أدونيس" نفسه يرى أنَّ النص الشعري عند أبي نواس ، والنفري ، والمعري نصٌ فكري تخيلي ؛ (لأنَّه يخترق حقول المعرفة في عصورهم ، وينتج القلق المعرفي إزاء الدين والقيم الأخلاقية ، إزاء الله والغيب والحياة والموت ، إزاء مختلف المشكلات الأخرى التي يواجهها الإنسان)[44] ، أين – إذن – فعل التوجيه الذي تركه النص في صميم العقل العربي إذا كان – فيما يرى أدونيس – نصَّ شعراء العربية أنفسهم أنتج قلقاً إزاء واضع النص سبحانه؟

أمّا الدكتور عبد الجبار المطلبي فقد كان متفائلاً في إنهاء الخصومة بين ما هو ديني ، وما هو شعري، من هنا ينسجم الأخلاقي في الشاعر ، وتنتهي الخصومة بينهما ؛ بل لعل الشاعر في هذا المفهوم الإسلامي ينقلب إلى أخلاقي مؤثر قد يفوق الأخلاقي غير الشاعر في أداء الرسالة ، وخدمة الدولة ، وغاياتها المثلى[45].

وقد هون الدكتور سامي مكي العاني من تلك العلاقة ، وجعل النص القرآني – بما حمله من تأويلات – (لم يتحدث عن الشعر من حيث هو فن من القول يجوز للمسلم أنَّ يتعاطاه، أو يحرم ذلك عليه ؛ إنما أورد لفظة الشعر ، أو الشاعر للتعريف بنفسه ، وللتفريق بينه ، وبين الشعر فحسب)[46]. أمّا الدكتور مهدي حارث الغانمي ، فقد أسهب إسهاباً جميلاً في تقصي أثر العلاقة بين الدين ، والشعر ، وراح يدقق في مقدمات الخلاف بينهما أهو خلاف عقدي ، أم خلاف محكوم بظروف القرآن النصية والتاريخية؟ ويبدو لي أنَّه استطاع أنَّ يخرج برأي مغايرٍ وجديدٍ قال فيه (إنَّ انفراد اتهام المشركين الرسول الكريم بتهمة الشعر لم يأت من شغف العرب بالشعر ، ولا من علاقة الشعر بالبلاغة ، والجمال والفصاحة ، وإنما هو توكيد لماهية الثقافة الجاهلية الحاكمة التي هي في المحصلة ثقافة الشعر ، وفي هذا الشأن كان نفي القرآن في مواضعه كلها نفياً لمصدر المعرفة)[47]. بمعنى أنَّ القرآن ثقافة جديدة تجاهد لتحل في وعي القوم محل ثقافة الشعر ، وإنَّ الإسلام في نفي تهمة الشعر عن الرسول الكريم ،إنما يؤسس لموقف إقصائي للشعر ،فلا ينبغي للرسول أنَّ يقول الشعر ، وما لا ينبغي للرسول لا ينبغي لنا؛ لأنَّنا نستن بسنته . من هنا فإنَّ العقلية العربية التي تأسست على ثقافة شعرية كان لا بدَّ لها أنَّ تستعيض عنها برؤيا قرآنية ، وهذا ما لم يحصل ، إذ بقي الشعر في أول عهد الإسلام إعلامياً فقد روحيته الجاهلية ، وشيئاً فشيئاً عاد إلى سيرته الأولى برؤيا جديدة أُغرقت بالمجاز لتثبت لنفسها أصالة بنيتها المعرفية ، ورؤيا مغايرة وجدت في الدين ثقافة تحدُّ من انطلاق الشاعر في تصوراته الشعرية . من هنا تسلل الإلحاد إلى خانة الشعر ليس لأنَّه يتبنى موقفاً مغايراً لما يراه الدين بل ؛ لأنَّه تجاوز حدود المغايرة الثقافية إلى التحرر الكامل في التجاوز على الذات المقدسة بما لا يتناسب مع عظمتها وعلوها ، وليست هذه رؤيا مقننة وساذجة تعد ذكر الله بما لا يتناسب مع ذاته موقفاً إلحادياً ، بل هو موقف أسس عليه غير المسلمين من الفلاسفة ما سموه "ضلالة "؛لأنَّه يروي ما لا أساس له ، فكيف به إذا كان ينسف قناعة نجمل علاقتنا بها كل يوم ؟

لذلك كان هاجس الدين حاضراً في كل رؤيا شعرية معاصرة تؤسس وعيها الخاص بعيداً عن مرجعيتها الثقافية ، وكان النقد " الطبقي " حاضراً معها أيضاً ليدفع بالشعر إلى رؤيا تستمد مقومات إبداعها ليس من مرجعيات مغايرة فحسب ، بل من هدم قناعات راسخة.

الإلحاد والشعر نماذج للقراءة:

مهما سعى الملحد إلى تصور العالم على أنَّه حقيقة مكتملة مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها ، إلاَّ أنَّ الإيمان بالله سرعان ما يجد ثغرة في نسيج يقينه الموضوعي [48].من هنا نفهم أنَّ للإلحاد معاني مختلفة بحسب تصور الشعراء عن فكرة الله تعالى، فليس شرطاً أنَّ يكون الإلحاد هو التخلي عن الله الذات العليا غير المتناهية ، بل ربما يكون في عدم الاكتراث متأت من عدم رسوخ تعاليم الله الروحية ، أو متأت من التجاوز على الله بإسناد صفات لله غير ما هي في ذاته ، أو جعله يضطلع بأمور هي أدنى من سلطانه وملكوته وقدرته ، أو يأتي بأشياء هي خلاف لنواميسه ، وهذا تماماً ما يفعله الشعراء الذين ينطبق عليهم وصفنا هذا ، فهم ليسوا ناكرين لله غير أنَّهم لا يتوانون في التعرض لله في شعرهم صراحة بحجة الخيال المعاصر ، نقرأ للشاعر أمل دنقل قوله[49]:

أركضي أو قفي الآن .. أيتها الخيل :
لست المغيرات صُبحاً
ولا العاديات – كما قيل – ضبحاً

يقول د. فتحي محمد وفيق عن هذا المقطع الشعري بأنَّ(هذا الشعر بصيغة المبنية للمجهول تنكَّر الذات الإلهية ، وتجعل قولها موضع شك)[50]، أوافق الدكتور الرأي ، فربما ينفع الخيال ، والصورة ،والرؤيا في كل شيء إلاِّ في الذات الإلهية ، فهي ليست موضوعاً للشعر يقربه الشاعر،أو يصوره ، أو يحل لغزه ، فليس الله واحداً من الأشياء يصدق عليه ما يصدق على غيره ، واللغة التي يتحدث بها الشاعر، فضلاً عن لغة غيره(لا تصدق على الله ؛لأنَّ الله ليس موضوعاً من موضوعات التجربة ،بل هو حقيقة خفية هيهات أنَّ يرقى إليها خيال البشر ، وأحلام الفلاسفة)[51].وربما يقول قائل فلماذا نحتفي بلغة الشاعر التي تمجد الله ، وتظهر رحمته وسلطانه ؟ نجيب إنِّ تمجيد الله جزء من حقيقة غير متناهية ، وشعورٌ بعظمته المتحققة ،والشعراء إذ يمجدونه إنما يحاكون كمال الطبيعة الإلهية بقدر ما يسمح لهم به ضعفهم البشري[52]، وهي كذلك ليس تعريفاً به ، أو وصفاً لذاته ، فالله سبحانه لا ينطبق عليه إلاِّ وصفه نفسه {**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** }[53]، فليس من معنى يعطي الله حقه إلاَّ ما وصف به نفسه ، فلا يقصد بالله إلاِّ الله ، وكل تجسيد ، أو توصيف في غير ما يعنيه هو إلحاد به، ومما يؤخذ

على الشعراء أنَّهم يقارنون كلام الله " عز وجل " بكلامهم وهو جزأ من نرجسية بعضهم العالية، نقرأ للشاعر نزار قباني قوله[54] :

وكتبت شعراً لا يشابه سحره

إلا كلام الله في التوراة

صحيح إنِّ المقارنة جرت بين كلام الشاعر ، والتوراة التي يعتقد بأنَّها محرفة ، وصحيح إنِّ الشاعر يشير إلى سحرية كلام الله ، لكن الثابت هو أنَّ كلام الله لا يرتقي إلى جودته كلام ، ولا يشابه بيانه بيان ، وإذا افترضنا أنَّ ما يقوله الشاعر لا يتعدى كونه صورة شعرية عالية الإيحاء يقرأ من خلالها الشاعر الوجود ، ويحطم اللغة البسيطة ليخلق لنفسه لغة مختلفة عن لغة غيره من الشعراء ، وهو بعد لم يتعد حدود المهيمن الديني حتى يؤول بما يعد تجاوزاً عقدياً ، لكن هذه المشابه في سحرية قول الشاعر تهب المتلقي شعوراً طاغياً بالتجاوز ، وصنع المقاربة بين الغيبي ، والوضعي .إنِّه نوع من التحدي الأخلاقي بين كلام البشر ، وكلام الله .

وللشاعر نفسه قول آخر يقارب فيه بين رضا حبيبته ، وبين اعتقاده بوجود الله في السماء ، وكأنَّ وجود الله مقروناً برضا حبيبته ، يقول[55] :

ما دمت يا عصفورتي الخضراء

حبيبتي

إذن ..

فإنِّ الله في السماء

تسألني حبيبتي

ما الفرق ما بيني ، وما بين السما؟

الفرق ما بينكما

إنِّك إن ضحكت يا حبيبتي

أنسى السما

(إنِّ الشاعر ينظر إلى علاقته مع المرأة على أنَّها علاقة إبداع وتحرر)[56] ،وهذا اليقين الوجودي بهذه العاطفة السامية.

ومن الشعر ما يُعد انحرافاً يثيره اليأس الوجودي من قدرة الخالق في خلقه ، وكأنَّ الشاعر في لحظة ما جزع من الوجود حتى أنَّه بدأ يشكُّ بهذه القوة الغيبية التي يستدعي حضورها الإنسان في شكواه من البلاء الآدمي المستشري في الطبيعة البشرية ، نقرأ للشاعر محمود درويش قوله[57] :

نامي !
فعين الله نائمة
عنا .. وأسراب الشحارير
والسنديانة .. والطريق هنا فتوسدي أجفان مصدور
وثلاث عشرة نجمة خمدت في درب أوهام المقادير
لا شيء ! قصة طفلة همدت لا شيء يوحي صمت تفكير
جرح صغير .. مات صاحبه فطواه ليل كالأساطير

إبداع الشاعر محمود درويش لا ينفي عنه تهمة تجاوزاته العقدية على الذات المقدسة ، فهو منذ قال شعراً لا ينفك يضمنه معان وجودية تغري بصورها هاجس التلقي العربي بمعناه الانطباعي لا بمعناه الجمالي النقدي ، فالمتلقي العربي غير النخبوي يجد في شعر درويش قمّة التألق بوصفه شعراً جماهيرياً يجمع بين الهم العربي الكبير، والجمال الشعري الذي يستدرج متلقيه إلى حيث متعة القراءة والتواصل . غير أنَّ القراءة النخبوية النقدية – وإن وجدت ذلك الجمال عينه – إلاّ أنَّها تجد في شعر درويش كثيراً من العلامات التي تستدعي الوقوف عندها ، وفي مقدمتها هذه التجاوزات المبثوثة في جلِّ شعره .

أمّا أدونيس الذي يجد القراءات ما سوى قراءته تجاوزاً على النص من دون معرفة عرفانية تفك مغاليق طلاسمه الدالة على معان لا يستطيعها إلاّ أفذاذ القراء ، وليس قارئاً لا يؤمن بالفردية المتصلة عن كل وعي مسبق ، فهو يقول في علاقة مع الله [58]:

لأنني أمشي
أدركني نعشي
أسير في الدرب التي توصل الله
إلى الستائر المسدلة
لعلني أقدر أن أبدلة .

في هذا النص يستحيل الله شخصاً أياً كانت دلالة الستائر المسدلة " الوجود الغيبي ، العدم ، اللاشيء " ما دام السير ، والدرب عنوان الوصول إلى ذلك المكان الفيزيقي ربما ، هذه العبثية في السير غير المجدي الذي يجده "أدونيس" في الواقع ، هي عبثية لا جدوى الحياة ، فالسير الفطري نحو غاية النهاية الحتمية بعرف القدر، لكن الغامدي في كتابه " الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها" قرأ النص قراءة أكثر تطرفاً إذ قال : (وإذا سأل سائل عن هذا البديل الذي يريده " أدونيس فإنّه يجد الجواب واضحاً في الخليط الاعتقادي الذي يرتكز على الكفر بالله ، ورسله ، ودينه ، وشرعه فلا تناص عنده أن يكون إغريقياً نصرانياً شيوعياً سوريالياً ليبرالياً ما دامت كل هذه المذاهب في صف آخر صف الحق ،والدين القويم ، ولا ضير

عنده أن يجحد وجود الله ، وربوبيته ليتسنى إلى جاهلية الحداثة التي يؤله من خلالها غير الله تعالى ، وينسب إلى غيره الخلق والتصرف ، وينطرح عبداً يؤدي طقوس العبادة لآلهة ، وأرباب غير الله تعالى)[59]، وأجد أنَّ هذه القراءة متجنية كثيرة ، فلا يحتمل هذا النص أنَّ يكون صاحبه كافراً بالله تعالى ، إنما هي هواجس على الشاعر أنَّ يتوخى الحذر وهو بصدد توظيفها شعراً .

أما الشاعر بلند الحيدري [60] فقد دفعته ثقافته إلى ركوب موجة التجاوزات العقدية مستعيناً بصورها التي تنطوي على تساؤلات إلحادية كثيرة ، نقرأ له في " ذلك الشيء الصغير " قوله [61]:

يصيح بالإنسان :
ما الإنسان ؟
ما الروح
ما الإله
ما الإيمان
بوارق ليست لها ألوان
ستنطفئ
وتخلد النيران

أجد في قول الشاعر عبثاً مجانياً ينطق بخلاصة تسفيه المعتقدات الراسخة في ضمير المتلقي ، وهي عبارة عن أسئلة استنكارية لا يجد الشاعر لها معان سوى كونها بوارق متهلهلة جميلة مغرية لا معنى لها بدليل تنبؤ الشاعر الآني بانطفائها ، وخلود النيران التي توحي هي الأخرى بدلالة وجودية أسمى من المفاهيم ذات البريق الذاوي بحسب عرف الشاعر .

ثم يطل علينا الشاعر حسين مردان ببداية شعرية أقل ما يقال عنها إنِّها بداية عبثية كفرت بكل القيم العرفية في الأقل ، وآمنت بنزواتها المحمومة ، فكانت نصوصه تواصلاً مستمراً مع شيطانه الآدمي الساكن فيه متحرراً من كل قيد ، وكل شريعة سوى شريعته هو، ويكفي متلقي شعره أنَّ يتصفح قصائده الأولى ليعرف مدى رفضه الواقع العرفي ، والديني للمجتمع الذي يعيش فيه ، نقرأ له قوله[62] :

كل ما في الكون شيء تافه كل ما في الكون لا يعجبني
أنا في ذاتي سرٌّ مغلقٌ لا أرى في الناس مَنْ يفهمني
أنا شيء ! أنا لا شيء ! أنا صرخة الأرض بناي الزمن
بعت للشيطان روحي فالذي لم ير الشيطان لا يعرفني
مات في أعماقي الله فلا أعرف الخير ولا يعرفني

فاترع الكأس فقد لا نلتقي في غد ! فاشرب وغني واسقني
كلما فكرت بالدنيا وما مر بي من عابسات المحن
لاح لي خلف ابتسامات المنى شبح القبر ولون الكفن

هذا – ربما – أقل النصوص تصريحاً بما يعتلج في فكر ووجدان مردان من تحامل على القيم المجتمعية والأخلاقية التي لا يقيم لها الشاعر وزناً ، أو احتراماً لذلك فهو يتحدث بحرية تامة ، وثقة عالية عن رغباته الجنسية المحمومة متجاوزاً كل محضور أخلاقي ، متجنياً على المجتمع وناقماً عليه ، فهو يحاول الكشف عن ازدواجية المجتمع الذي يعيش فيه ، فوجههم المختفي خلف قناع التدين الزائف يخفي نزواتهم ، وكفرهم ، ورياءهم ؛ لذلك فهو يسفر عن وجهه الآدمي القبيح الذي مات في أعماقه " الله " فلا مكان فيه للخير، والفضيلة .

ولكن قد تكون هذه النزعة لدى الشعراء ستاراً خفياً يحجب وراءه حباً معذباً يلتمس ذلك الذي يبغضه ، ويضفي عليه صفاتاً ليست من حقيقته ، وينشد في قرارة نفسه ذلك الذي لم يستطع حتى الآن أنَّ يجده ويملكه ، مما يؤكد رأى الفيلسوف الدنماركي " كير كجارد " الذي يرى في القلق الوجودي المشوب بانعدام اليقين ، إنما هو الإمارة الصحيحة على وجود علاقة بين الإنسان ، والله[63].

وعودة إلى الشاعر أدونيس في "مهيار الدمشقي " نستشعر ذلك القلق الوجودي الذي يطمح بعلاقة الخلاص من ضغط الرؤيا الفكرية التي تأسس تقارباً روحياً بين الله " سبحانه " ، والشاعر، نقرأ له قوله [64]:

تقنعني بالخشب المحروق
يا بابل الحريق والأسرار
انتظر الله الذي يجيء
مكتسياً بالنار
مزيناً باللؤلؤ المسروق
من رئة البحر من المحار ؛
انتظر الله الذي يحار
يغضب يبكي ينحني يضيء
وجهك يا مهيار
ينبئ بالله الذي يجيء

فأدونيس في انتظاره المميت يطمح إلى تجلي الذات في ضميره الإنساني ، غير أنَّ رغبة الرفض الفكري تحول مسار الرؤيا إلى تشخيص آدمي للذات المقدسة يسلبها كينونتها الغيبية ، ويظهرها بأنَّها أشد – ربما – حيرة من الإنسان ؛ وبذلك فقد دمج الشاعر بين رؤياه

الفكرية الوجودية ، وبين استدعاء للذات خارج عن تفاصيل تعاليها الكوني ،هذا التشخيص الزائف " يغضب ، ينحني ، يضيء" أفعال ازدواجية غير مستقرة تعكس تخلخلاً يقينياً ، وتجاذباً معرفياً بين الرفض ، وبين القبول ، فالشاعر من جهة يؤمن إيماناً صوفياً بذلك الذي يتجلى للعبد خلال الرؤيا ، لكنه يحط من قيمة تجليه بأنَّ جعله حائراً متهافتاً ، غير أنَّ الحضور الآدمي لمهيار يعده أكثر انسجاماً في تجلي الله ، وكأنَّ الله لا يُعرف من خلال الرؤيا ، بل من خلال الفعل في الكون المتجسد بوجه مهيار ،غير أنَّ عادل ظاهر في كتابه " الشعر والوجود (يعد هذه الرؤيا عودةً إلى الذات في محاولة لتجاوز المعرفة العقلية رمةً ،ليكتشف ذاته خارج نسق عقلي)[65] .

ويبقى نزار قباني على تواصل تام مع النساء , إذ جعلهن موضوع شعره الأثير الذي إن غادره قليلاً أحسَّ بفرط ضياعه ، فما يلبث أن يعود إليه تارة أخرى ، وفي هذا الصدد يسوغ الدكتور " إحسان عباس " جموح الشاعر نحو النساء ويعلله بالقول :(فنزار لم يتحدث عن الحب بمعناه العاطفي الذي يظنه الكثيرون ، إنما تحدث عنه بمعنى جديد حين جعله طرفاً في قوتي صراع كبيرتين)[66]، ويقصد بالقوتين عالم الرجولة وعالم النساء ، فذلك الميل الشديد إلى عالم النساء رافقه ميل نحو الجموح بالصورة إلى تجاوزات غير مسوغة تتصاعد وتيرتها كلما توغل الشاعر فيما يسمى بالجوح الجنسي لتطال في نهاية المطاف معنى من معاني الذات " صراحة أم ضمناً " يقول[67] :

الجنس كان مسكناً جربته لم ينسه حزني ولا أزماتي
والحب أصبح كله متشابهاً كتشابه الأوراق في الغابات
أنا عاجز عن عشق أية نملة أو غيمة .. عن عشق أي حصاة
مارست ألف عبادة وعبادة فوجدت أفضلها عبادة ذاتي

أو لعل هذا الإلحاد يكون نوعاً من التمرد على الله كما سماه عبد السلام المساري ، فقد كتب يقول : التمرد على الله قديم يتم باتخاذ موقف الانفعال من دون الفعل ، يعني بإيثار الطريق والمضي في طريق ثالث ، لا يقول فيه " نعم " أو " لا " ، وإنما يكتفي بصيحة الآسف الحزين التي يطلقها بوجه الأحداث[68] ، وقد سماها الكاتب الخروج عن الطاعة ، فهو لا يجرأ أنَّ يقول إنِّ الشاعر كان قد مال ميلاً إلحادية ؛لأنَّه أصبح في موقف سلبي لا عقيدة له ،أو ربما لا هذا ، ولا ذاك إنما هي الثقافة النقدية التي أعطت للشاعر الحق بأنَّ يقول كل ما يحلو له ، فلا أعراف ، ولا محددات تمنعه ما دامت عبارة " يحق للشاعر ما لا يحق لغيره " قد أباحت للشاعر الحرية في قول ما لا يستطيع قوله في غير الشعر ، فليست الحرية في هذه المبالغات الشعرية ، ولعل عيب ثقافتنا هو في إصرارها على التعامل مع الأوهام بوصفها مبالغات شعرية ، وعلى أنَّ أعذب الشعر أكذبه[69]، ومن هذا القبيل ما دفع الشاعر " يوسف الصائغ " في قصيدته " سفر

الرؤيا " إلى التطرف في وصف الله تعالى وكأنه يراه ، وهو نوع من التمرد على الله لتحقيق الحلم العربي بمعجزة تنقذ الواقع المتخاذل ،والانهزامي الذي يعيشه الجيل العربي عندما كانت فلسطين قضية العرب الكبرى ، إذ وجد في رؤياه أنَّه التقى الله تعالى " الرب " ودار بينهما حوار نقرأ بعضاً منه [70]:

فالرؤيا ربٌّ ..يدنو منا.. محمولاً فوق سائب
من أحزان الدنيا..
عيناه ،حجرا ماسٍ ،يتخضَّبه خيطٌ دمويٌّ،
في جفني أبنوسٍ أسودْ
فمه ،فوهة غمدٍ زُمّتْ
فانطبقت شفتاه على جرح مجهد
وبكف الرب .. حسام ومّاض .. كهلال فضيّ
إذ يرفعه يتلألأ ،
فيلوح كعشرة أسيافٍ ،تتفرَّق في ألوان عسجد
وعلى صدره درع سابغة
تثقبها تسع نجوم حمر تلمع ..!

وهكذا يستمر الوصف مبرِّزاً الصفات الأسطورية التي يسبغها الشاعر على الرب ليلقي على كاهله كل تبعات الخلاص الدنيوي من عدو الشاعر ، وعدو قومه ،إلى أن يصل إلى ذروة الحلم الأسطوري المتمثلة بمجيء المنقذ : **ممتطياً فرساً عربياً**

يتوهج عرفه كاللهب المسفوح على قربان

هذا الهروب من الواقع إلى الرؤيا الحلمية هو هروب المنكسر العاجز عن تحقيق حلم النصر العربي الذي ضلَّ يحلم به جيلٌ من العروبيين ، فكان المنقذ الغيبي المخلص . والشاعر إذ يعمد إلى هذا الوصف إنما يدمج مجموعة من الرموز المخلصة " الرب " في الرؤيا المسيحية المتجسد بعيسى "ع" ، والبطل المخلص المتعلق بالمخيال الشعبي العربي ، والله تعالى بوصفه تجسيداً للعدل والحرية، وهنا يسوغ الشاعر للوصف المسهب للرب الرؤيا دليلاً وجودياً لتمرير الحلم ، وتأكيد الخلاص ، ولو أنَّه استعاض عن مفردة الرب بالنبي عيس "ع" لكان أجدى للحلم في التحقق لما رسخ في الأدبيات العقائدية من أنَّ عيس رفيق المخلص العقائدي الذي يؤمن به المسلمون ، لكنه لم يعلن ذلك صراحة .هذا التجسيم لله هو خلاف لما يؤمن به الوعي الديني ، وبذلك فهو خروج على حدود التعامل مع الذات المقدسة التي لا تحدها الصفات ، ولا تنطبق عليها الأوصاف .

إنّ دوافع ميل الشعراء إلى هذا اللون من الخيال يمكننا حمله على التبدل باللون الشعري الذي أعزاه بعض النقاد إلى عوامل اجتماعية ، وسياسية ونفسية ، وعوامل فنية وذاتية ، فقد وجدوا أنَّ هذا الشعر هو نتيجة للصدمة الحضارية بالغرب وامتداد لها ، تلك الصدمة التي مرت بمراحل ثلاث " الرفض ، والتحدي ، والاضطراب الرومانسي " الأمر الذي أدى بالنتيجة إلى الإحساس بالضياع ،والغربة ، والموت ، وقد أسسوا على هذا التبني مشروعاً أصبح فيه الشعر الجديد " ميتافيزيقاً " ينفذ من السطح الخارجي للكون والأشياء إلى الحقيقة الكامنة في الأعماق ، مما أدى إلى اندماج الحجب بين الشعر والسريالية ، وبين الاثنين والصوفية[71].

الهوامش:

(1) الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية : 30.
(2) فن الشعر / 2 ، 233.
(3) لسان العرب / مادة " شرك " ، م/ 6 : 60.
(4) المصدر نفسه / مادة " كفر " ، م/ 3 : 715 716.
(5) سبأ 17.
(6) لسان العرب / مادة " لحد " ، م / 2 : 769.
(7) المصدر نفسه / مادة " نزع " ، م / 5 : 210.
(8) الأعراف 180.
(9) النحل 103.
(10) ينظر بهذا الصدد كتب التفاسير " الجلالين: 164. و تفسير جامع البيان الطبري ، ج1/ 49 ، ج9 / 372. وتفسير الجامع لإحكام القرآن القرطبي : ج10 / 671.
(11) المعجم الفلسفي : 119.
(12) يرى برد يائف أن كل المذاهب الإلحادية لا تخرج عن كونها لحظة ديالكتيكية ضرورية في تصورنا لله ومعرفتنا للحقيقة المتعالية .ينظر : قصة الفلسفة الحديثة : 187.
(13) الأيديولوجية الانقلابية:787.
(14) المصدر نفسه:751. فضلاً عن فيور باخ فقد عرف الإلحاد " هيجل ، هوايتهد ، دور كهايم ، سارتر " وغيرهم .
(15) ينظر :ماركسية القرن العشرين : 134.
(16) ينظر : الإنسان والوجودية في الفكر العربي : 58 .
(17) مشكلة الإنسان : 258.
(18) الجاثية : 24.
(19) ينظر ، من تاريخ الإلحاد : 52.
(20) ar.wikipedia.org/wiki/هرطقة .
(21) رأس اللغة جسم الصحراء :23.
(22) المصدر نفسه : 39.
(23) ينظر النقد الثقافي : 72.

(24) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى ابن رشد : 67.
(25) البنيوية والتفكيكية تطورات النقد الأدبي : 149.
(26) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية : 273.
(27) المذاهب الأدبية دراسة وتطبيق : 52.
(28) ينظر المصدر نفسه : 273.
(29) الفلسفة والمسألة الدينية : 169.
(30) ينظر : فلسفة وفن:122 123.
(31) مشكلة الفلسفة : 32.
(32) جمهورية أفلاطون 67 68.
(33) ينظر : عبقرية العرب في العلم والفلسفة : 137 143.
(34) النفخ في الرماد : 101.
(35) موسوعة المصطلح النقدي الخيال : 13.
(36) الشعراء : 224.
(37) الأنبياء : 5.
(38) الطور : 29 30.
(39) يس : 69.
(40) الحاقة : 41.
(41) محاضرات الإسكندرية : 75.
(42) المصدر نفسه : 70 71.
(43) ينظر : وهم الحدس الشعر في عصر الدين :46.
(44) الشعرية العربية : 69.
(45) ينظر : مواقف في الأدب والنقد : 138 139.
(46) الإسلام والشعر : 30.
(47) العصمة من الشعر : 51.
(48) ينظر مشكلة الإنسان : 171 172.
(49) أمل دنقل ، الأعمال الشعرية الكاملة: 459.
(50) شعر أمل دنقل ، دراسة أسلوبية :284.
(51) ينظر المصدر نفسه : 178.
(52) ينظر الغصن الذهبي : 218.
(53) القصص : 30.
(54) الأعمال الكاملة للشاعر نزار قباني : 285.
(55) المصدر نفسه : 267.
(56) الكون الشعري عند نزار قباني : 136.
(57) ديوان محمود درويش :24 .
(58) أوراق في الريح : 5.
(59) الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها: 210-211.

(60) بلند الحيدري وإغواء الفلسفة nizwa.com/print.php?id=2001 : 1 2 . فقد برأه الدكتور " حسين الهنداوي " من تهمة الإلحاد في بحثه الموسوم " بلند الحيدري وإغواء الفلسفة " الذي نشرته مجلة " نزوي " الثقافية في عددها الثاني والخمسون. إذ وجد الهنداوي في شعر الحيدري تأثراً "بودليرياً" وبوهيمية جاءته منذ شبابه ، إذ كان دائم القراءة يهوى حياة التشرد مع رفيقة الشاعر حسين مردان مما أدى إلى أن يتوهم بعض النقاد بأن شعر الحيدري ينم عن نزعة إلحادية.

(61) ديوان بلند الحيدي :283.

(62) حسين مردان ، الأعمال الشعرية :80.

(63) ينظر مشكلة الإنسان : 180.

(64) الأعمال الشعرية ، أغاني مهيار الدمشقي وقصائد أخرى :189.

(65) ينظر :الشعر والوجود ،دراسة فلسفية في شعر أدونيس :157.

(66) اتجاهات الشعر العربي المعاصر :177.

(67) الأعمال الكاملة للشاعر نزار قباني :

(68) ينظر: البنيات الدالة في شعر أمل دنقل : 250

(69) ينظر : النقد الثقافي : 25.

(70) قصائد : 126 127 .

(71) ينظر : الشعر العربي الحديث تطور أشكاله وموضوعاته بتأثير الأدب الغربي ، 1800 1970 : 412.

المصادر

القرآن الكريم .

1. اتجاهات الشعر العربي المعاصر ، د. إحسان عباس ،عالم المعرفة"2" ، الكويت ،1978.
2. الإسلام والشعر ، د. سامي مكي العاني ، عالم المعرفة (66) الكويت 1996.
3. الأعمال الشعرية ، أغاني مهيار الدمشقي وقصائد أخرى ، دار المدى للثقافة والنشر ، دمشق ، طبعة جديدة ،1996.
4. الأعمال الشعرية بلند الحيدري ، دار العودة ، ط2، بيروت ، 1980.
5. الأعمال الشعرية ، حسين مردان، د. عادل كتاب نصيف العزاوي /1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، 2009،د.ط
6. الأعمال الكاملة للشاعر نزار قباني ، دراسة وإعداد ، مؤمن المجمدي ، دار الحياة ،القاهرة ، 2000.
7. أمل دنقل الأعمال الشعرية الكاملة ، دار العودة ، بيروت .
8. الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية ، د. سعيد بن ناصر الغامدي ، دار الأندلس الخضراء ، ط1، جدة ، 2003.
9. الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، ط3، بيروت ، لبنان ، 1982 .
10. أوراق في الريح صياغة نهائية "1955 1960" ، أدونيس ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، طبعة جديدة ، 1988.
11. الأيديولوجية الانقلابية ، نديم البيطار ، دار بيسان للنشر والتوزيع ، الأردن ، 2000.

12.البنيات الدالة في شعر أمل دنقل ، عبد السلام المساوي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 1994.د.ط.
13.البنيوية والتفكيكية تطورات النقد الأدبي، س.د افيندران ، ترجمة،خالدة حامد ، دار الشوؤن الثقافية العامة، ط1، بغداد ، ،2002.
14.تفسير جامع البيان ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن بكر الطبري ، تحقيق ، د . عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1، لبنان ، 2006.
15.تفسير الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي أبو عبد الله ، تحقيق ، هشام سمير النجار ، دار عالم الكتب ، ط1 ، الرياض ، 2003.
16.تفسير الجلالين ، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي ، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الحديث ، ط1 ، القاهرة .
17.الجمهورية ، أفلاطون ، نقلها إلى العربية ، حنا خباز، دار القلم ، بيروت. د.ط د.ت.
18.ديوان محمود درويش ، دار العودة ، ط8 ، بيروت،1981.
19.رأس اللغة جسم الصحراء ، أدونيس ، دار الساقي ، ط1 ، بيروت ، لبنان ، 2008.
20.شعر أمل دنقل دراسة أسلوبية ، د. فتحي محمد رفيق ، يوسف أبو مراد ، ط1، عالم الكتب الحديث ، 2003.
21.الشعر العربي الحديث 1800 1970 تطور أشكاله وموضوعاته بتأثير الأدب الغربي ، س ت موريه ، ترجمة ، د. شفيع السيد ، د. سعد مصلوح ، دار الإشعاع للطباعة ، ط1، دمشق ، 1986.
22.الشعر والوجود دراسة فلسفية في شعر أدونيس ، عادل ظاهر، دار المدى ، ط1، دمشق ، 2000.
23.الشعرية العربية ، أدونيس ، دار الآداب ، ط2، بيروت ، 1985 , 1989.
24.عبقرية العرب في العلم والفلسفة،عمر فروخ ، ط3، بيروت ، 1969.
25.العصمة من الشعر ، قراءة نافية في الشعر المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام، د. مهدي حارث الغانمي ، دار المدينة الفاضلة ، ط1، بغداد ، 2012.
26.الغصن الذهبي ، دراسة في السحر والدين ، سير جيمس فريزر ، ترجم بإشراف ، د. أحمد أبو زيد ، ج1 ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، 1975.
27.فلسفة وفن ، زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط1، القاهرة ، 1963.
28.الفلسفة والمسألة الدينية ،عادل ظاهر ، دار نلسن ، ط1، بيروت ، 2008.
29.فن الشعر ،هيغل ، ترجمة ، جورج طرابشي ،ج/2 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط1، بيروت، 1981.
30.قصة الفلسفة الحديثة ،تصنيف أحمد أمين ، زكي نجيب محمود/2 ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1936.د.ط
31.الكون الشعري عند نزار قباني ، محي الدين صبحي، دار الطليعة ، ط1، بيروت ، 1977.
32.لسان العب ، لسان العرب ،الإمام العلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري الأفريقي المصري ، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه ، عامر أحمد حيدر ، راجعه ، عبد المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، ط1، بيروت ، 2005.

33.الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية ، جورج طرابيشي،دار الطليعة ، ط3، بيروت ، 1988.
34.ماركسية القرن العشرين ، روجية غارودي ، تعريب ، نزيه الحكيم ، دار الآداب ، ط5، بيروت، 1983.
35.محاضرات الإسكندرية ،أدونيس ، دار التكوين ، ط1، لبنان ، 2008.
36.المذاهب الأدبية دراسة وتطبيق ، د. عمر محمد الطالب ، دار الكتب للطباعة والنشر ، الموصل، 1993 .
37.المرايا الحديثة من البنيوية إلى التفكيكية ، د. عبد العزيز حمود ،عالم المعرفة (232) الكويت ، 1998 .
38.مشكلة الإنسان، د.زكريا إبراهيم ، دار مصر للطباعة ، ط2 ، 1967.
39.مشكلة الفلسفة ، د.زكريا لإبراهيم ، دار مصر للطباعة ، ط3 ، 1971.
40.المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية ، والفرنسية ، والانكليزية ، واللاتينية،د. جميل صليبا / 2 ، سليما نزاده ، ط1 ، قم، 1385 ه.
41.من تاريخ الإلحاد ، د. عبد الرحمن بدوي ، سينا للنشر ، ط2 ، القاهرة ، 1993.
42.مواقف في الأدب والنقد ،د. عبد الجبار المطلبي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، 1980.د.ط
43.موسوعة المصطلح النقدي الخيال ، د.ف. جونسن ، ترجمة ، د. عبد الواحد لؤلؤة ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، 1979.د.ط
44.نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى أبن رشد ، د. الفت كمال الروبي ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، 2007.د.ط.
45.النفخ في الرماد ، د. عبد الواحد لؤلؤة ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط2 ، بغداد ، 1989.
46.النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العبية ، عبد الله الغذامي ، المركز الثقافي العربي ، ط4، بيروت ، 2008.
47.وهم الحدس الشعر في عصر العلم ، د. مالك يوسف المطلبي ، الموسوعة الصغيرة (472) دار الشؤون الثقافية العامة ، ط1، بغداد ، 2003.

المواقع الالكترونية

- بلند الحيدري ، وإغواء الفلسفة ،حسن هنداوي ، دار نزوي ، العدد ، 52 : nizwa.com/print.php?id=2001
- ar.wikipedia.org/wiki/2 **هرطقة** .