تماهي الذات المتمرِّدة مع اللغة المتفجّرة إبداعاً في قراءة النصّ القرآني عند أدونيس[1]

الأستاذ الدكتور عادل عباس النصراوي
كلية التربية الأساسية ـ جامعة الكوفة
adil.alnasrawi@uokufa.edu.iq

The rebellious self identifies with the explosive language, creatively in reading the Quranic text of Adonis

Prof. Dr. Adil Abbas Al-Nasrawi
College of Basic Education، University of Kufa

الملخص:-

أرى فيما قدّمه أدونيس في العلاقة بين الثابت القرآن الموُحى به، والمتغير (الواقع) أنّها علاقة ليست توافقية في أكثر أبعادها، فربما تكون الغلبة فيها مرة للثابت عندما يُقَيَّد به الواقع المتغيّر من خلال التأويل المبني على أسس صحيحة أو قراءة فاحصة للنص والواقع، ومتحررَة من القيود الايديولوجية أو قد ينتصر الواقع على النصّ عندما تُقيّد القراءة بالبعد الإيديولوجي - السياسي الموّجه لعموم الأشياء لصالح السلطة الحاكمة.

الكلمات المفتاحية: النبي محمد، القرآن الكريم، التأويل، الذات لمتمردة، اللغة المتفجرة، قراءة النص القرآني، أدونيس.

Abstract:-

I see what Adonis presented regarding the relationship between the revealed Qur'an constant and the variable (reality) that it is a relationship that is not consensual in its most dimensions. Perhaps it is prevalent once for the fixed when it is restricted to the changed reality through an interpretation based on correct foundations or a careful reading of the text and reality, free from Ideological restrictions, or reality may triumph over the text, when reading is restricted to the ideological-political dimension directed at the generalities of things in favor of the ruling authority.

Key words: Prophet Muhammad, the Noble Qur'an, exegesis, the rebellious self, the explosive language, the reading of the Qur'an text, Adonis.

تتعدد القراءات للنصوص الإبداعية بتعدّد مستويات القرّاء لهذه النصّوص ولأنّ بذرة الإبداع الكامنة فيها تحوّل النصّ إلى نصٍّ ينفجر إبداعاً كلّما قرئ بمستوىً معيّن، وتقع بين القارئ والنصّ مكاشفة في الفهم لتضيء له مسلكاً يسلكه للوقوف على دلالاته الحائرة في داخله لتجد لها منفذاً يفصح عنها ويُشير إليها، فمنهم مَنْ قرأ النصّ القرآني قراءةً ظاهرية لا تتجاوز ألفاظه وظواهره، ومنهم مَنْ قرأهُ بوصفه نصّاً قابلاً للتأويل، ومنهم مَنْ تجاوز ذلك إلى أنْ يُفعّل فيه آلية الفكر والتدبّر، وذهب آخرون إلى أهمية اللغة في قراءته، ناظرين في ذلك إلى قراءته قراءةً سطحية تُباشر ظاهر ألفاظه وحروفه، غير أنّ من هؤلاء مَنْ تجاوز هذا الظاهر ليغوص في عمقها ويباشر جواهرها المختبئة في أعماقها ليزحزح عنها ما تراكم عليها من شوائب وأدران حجبت رؤيتها وكان منهجهم في ذلك تأويلاً وانفتاحاً على آفاقها، وإخراج اللغة من قيودها التي قيدّها أصحاب الظاهر إلى فضاء فسيح تجاوز حدودها المرئية المحسوسة إلى فضاءات المجاز المقلق للفكر الذي حاربه أهل التشريع لأنّ الدلالات في المجاز تنزلق من بين أيدي المتشرّعة فلا يحضَوْنَ بأيّ منها، أو يتيهون في خضمّها فلا يمسكون بسببه بالدليل الذي يقودهم إلى ما يرونه.

لقد كان التأويل المبني على أساس من المجاز المفضي إلى تعدّد احتمالات الدلالة يراه أدونيس السبيل إلى دراسة النصّ القرآني لأنّ هذا الخطاب - كما يراه - يتماهى مع اللغة التي نزل بها، فعند قراءة النصّ سيكون هناك حوارٌ مع اللغة، يقول: (لكي نفهم النصّ، نطلب إلى لغتنا أنْ تُحاورنا، وأن تكلّمنا - فهي بهذا المعنى - تتكلم معنا. الله أوحى، ولم يكتب. الإنسان هو الذي كتب، لكن، منذ أن دخل الوحي في الزمن وفي التاريخ، منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، منذ أن تحوّل إلى نصٍّ مكتوبٍ، صار بوصفه كتابةً، هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة) [٢]، فهنا يرى أدونيس أن النصّ المكتوب قد تماهى مع اللغة لحظة كتابته، وهذا يقودنا إلى القول إنَّهُ قد يرى في النصّ القرآني عندما كان إلهياً - ليس هو بالضرورة هو ذاته عندما أصبح نصّاً نقله الوحي جبرائيل عليه السلام إلى النبي محمد صلى الله عليه وآله وكتَبَهُ الوحي على الألواح ثم جمعهُ الصحابة فيما بعد، أي بعد وقوع نزاعاتٍ وخلافات في ألفاظه حين قرأه كلّ واحدٍ من الصحابة بقراءةٍ معينةٍ، فكان أهل الشام يقرأون بقراءة أُبيّ بن كعب، ويُقرأ أهل الكوفة بقراءة عبدالله بن مسعود، وكان غيرهم يقرأ بقراءة

أبي موسى الأشعري، ثم اجتمعوا على قراءةٍ واحدةٍ في مصحف عثمان، وكان ذلك سنة (٢٥هـ). وهذا يُشعرنا أن رؤية أدونيس من خلال ما طرحه من نقدّ القراءات واختلاف الصحابة في النصّ القرآني أنّه نصٌّ اختلط فيه من الإلهي بالبشري، وذلك من خلال ما توصّل إليه أدونيس ذاته حين قال: (إنّ النصّ القرآني يتجاوز الشخص ؛ الله تعالى هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاكٌ، وبلّغَهُ النبي إلى الناس، ودَوَّنَهُ كُتّابُ الوحي إنّه عملٌ إلهي - إنساني عملٌ كونيٌّ، وهو بوصفه كذلك، محيط بلا نهاية للمتخّيل الجَمْعي) [٣]، وذلك لأنَّ هذا النصّ قد بُلِّغنا به من قبَلِ النبي محمد ﷺ إلى الناس، وهذا مما يُضفي عليه الطابع البشري بعد أن كان إلهياً ولذلك وسَمَ كتابه (النصّ القرآني وآفاق الكتابة) بهذا الاسم بوصف القرآن الكريم وصل إلينا مكتوباً وبُلّغ شفوياً إلى الناس، وهذا يختلف عن كونه إلهياً، لأنْ ليس للبشر القابلية المطلقة التي تستطيع أن تستوعب المطلق الإلهي، لذا كان وصول النصّ القرآني محدَّداً بحدود البشر (المبلّغ والكاتبين)، لذا قال أدونيس: (وربّما أثارت عبارة " الكتابة القرآنية " تساؤلاً، وذلك أن القرآن نزل وحياً، وبُلّغ شفوياً، والكتابة عمل إنساني قام به أشخاص كُلّفوا به. والجواب عن هذا التساؤل هو أنّني أتحدَّثُ عن النصّ القرآني كما دُوِّنَ استناداً إلى سماعه من ناقله النبي الذي سمعه مباشرة من الوسيط بينه وبين الله: الملاك جبرائيل، ممّا تُجمع عليه الروايات كلّها)[٤] لذا تعامل أدونيس مع القرآن الكريم كونه نصّاً لغوياً، لكنه في غاية الكمال والإبداع بوصفه نوعاً من كتابة المطلق أو نوعاً من مطلق الكتابة وأن لغته منطوقة أو مكتوبة إنّما هي تجلّي للغة الإلهية أو هي الصورة الظاهرة للغة الإلهية الباطنة [٥]، وهو بهذا يُشير إلى أنّ هناك دلالة ظاهرة وأخرى باطنة في النصّ القرآني، يستطيع أن يستجليها ويُخرجها من مكانها من خلال تثوير اللغة وتفجيرها والتمرّد على الواقع الذي نزل فيه النصّ بتأويل هذا النصّ متماهياً مع الذات، أي تكون الذات القارئة أساسية في قراءته وبيان معانيه ومتفاعلة معه نبضاً وموسيقى، فكانت عنده موسيقى آياته وسوره أعظم وأكثر غنىً من الشعر العربي، حيث قال: (ونُشير هنا إلى أنّ موسيقى الشعر - كما عرفها العرب - أقل غنىً من موسيقى هذه السور، بهذه الموسيقى، تبدو اللغة كأنّها نبضُ القلب، وحركة الجسد، وكأنّها عناق حيٍّ مع حركة الكون)[٦]، وهو بهذا تعامل مع النصّ القرآني بوصفه نصّاً لغوياً كأي نصٍّ آخر بعيداً عن كونه نصّاً دينياً مقدّساً وموحى به من الله تعالى، لأنّه يرى أن القُدسية تحول دون أن يكون

نصّاً مبدعاً، فالقدسية إنما جاءت من خلال القراءة السائدة للإسلام التي استعادت قراءة توراتية سائدة من أنّ الله تعالى مشرِّع وحام للشريعة ومَلكٌ على الأرض(٧)، وهذه القراءة تُضفي القدسية على كلِّ شيء متعلقٍ بالذات الإلهية بوصفه القاهر والمهيمن على كلِّ شيء، لذا فهي تُسبغ هوية خاصة على النصّ القرآني والتشريعات المنبثقة عنه مفعمة بقدسية لا يمكن للفرد المسلم إلاّ الانصياع اليها، وعند ذاك سيقف القارئ له مكتوفاً إلى خلف في قراءته فلا يستطيع أن يقرأه قراءة عقلائية أو أن يكتب فيه شيئاً لأنّه سيكون محكوماً بحكم الشرع الذي تقوده السياسة، لذا كانت قراءته على مستوى الجمهور قراءة سماعٍ وعليه سيكون النصّ القرآني وفق هذه القدسية - كما يرى - محجوباً بحجاب هذا التقديس ذاته(٨).

معايير أودنيس ومرتكزاته في قراءة النصّ القرآني:-

أشار أودنيس إلى معيارٍ مهمٍ يُحدِّد منهجه في الكتابة القرآنية، وهو أنه (تكلّم على الكتابة القرآنية بوصفها نصّاً لغوياً خارج كلّ بُعدٍ ديني، نظراً وممارسةً نصّاً نقرؤه، كما نقرأ نصّاً أدبياً)(٩)، والقراءة بهذا المستوى المحدَّد بإطار اللغة يَشعرنا بضرورة وجود معرفة كبرى في اللغة وإمكاناتها في التعبير عن غير المألوف الأرضي المحدَّد بحدود الطبيعة المرئية والمحسوسة، فالخروج عن الواقع المحسوس إلى واقع آخر يحتاج إلى أداة فيها من الإمكانات والقابليات التي تُخرِج النصّ إلى الفضاء الآخر، الفضاء السماوي، المعُبَّر عنه بوساطة الوحي المنزل على النبي محمد ﷺ من السماء عَبْرَ الملاك جبرائيل عليه السلام.

نعم، هذه اللغة لا تشبه لغة الأرض، فالمسافة أو البعد بينهما كالبعد بين الأرض والسماء، فأي وسيلة هذه التي توفّر للمبدع كل هذه الإمكانات لتصوير السمائي، إنها اللغة العربية بالمستوى السمائي لا الأرضي في قدرتها المتمثلّة بالمجاز في التشبيه والاستعارة والكناية وغيرها من فنون البلاغة العربية التي تجعل من النصّ المقروء نصّاً فيه إمكانات التماهي مع كُلِّ العصور وكلّ الأزمان وفي مختلف البيئات الاجتماعية، وتجعله حيّاً إن استعملت هذه الفنون بأقصى طاقاتها في نسج الكلام.

أو أن فنون المجاز هذه التي تزدهي بها العربية يمكن أن تحرّر الكاتب أو القائل أو الشاعر من قيود المكان والزمان، أو تستطيع أن تحرّره من قيود الذات المرهونة في الوجود،

وتستطيع أن تحرّره إلى اللاوجود (وهكذا يصلنا المجاز بالبعد الآخر للأشياء - بعدها اللامرئي) [١٠].

لكنّ هذا الأمر مما يقود النصّ إلى أن تُطرح عليه مزيداً من الأسئلة، لأن الناتج عن المجاز غالباً ما يكون احتماليا، لذا يرى أدونيس أن ذلك (لا يؤدي إلى تقديم أي جواب قاطع، ذلك أنه في ذاته مجالٌ لصراع التناقضات الدلالية وهكذا لا يولّد المجاز إلاّ مزيداً من الأسئلة) [١١]، وهذا ربما يُزري بكثير من المقولات التي تأخذ بظاهر النصّ القرآني، أو التي لا ترى فهماً للنص إلاّ ما قَبِلَهُ الظاهر، أي الفهم الحرفي له، الذي يُقيد دلالته ويحكمها بما تجود به حروف النصّ لا روحه، فتحولُ اللغة في النصّ إلى قيدٍ لا يمكن الإفلات منه خدمةً للحكم الشرعي أو الديني الذي يراه الفقيه أو الأصولي أو المتكلم أو غيرهم، فهؤلاء - غالباً ما يحاولوا أن يُقيّدوا نصوص القرآن الكريم بما يتّجه نحو الحكم الشرعي، وبالنتيجة فأي تجاوز من النصّ وفق آلية المجاز أو التأويل ربما تقلق ما توصّل إليه هؤلاء الثلة من العلماء، لذا كان يرى أدونيسأنّ هذا الأمر كان السبب المفسّر لمناهضة المجاز في المجال الديني على الأخص داخل الثقافة العربية [١٢]، وكان يرى أيضاً أنّ هناك اتجاهاً لا يزال مهيمناً: (إمّا أنّه يرفض التأويل، أي المجاز ويفهم النصّ الديني حرفياً، وإمّا أنه يقبله لكن بشروط لا تتيح مجالاً لأيّ جواب يتعارض مع الشرع، ثمّة في الحالين أولية للنص يجب التسليم بهما وليس التأويل) [١٣].

غير أنّ هذا الاتجاه يُسوِّر اللغة بحدود الذات القارئة بثقافتها وبيئتها أو قصدها مما يجعلها وسيلة للتعبير أو التوصيل فقط، ولا يفعّل فيها إمكاناتها في التعبير عن الماورائي، وإنّ حاول أصحاب هذا الاتجاه المناورة في اللغة للتعبير عن الغيب فأنهم سيُقحمون ذواتهم وأفكارهم فيها فسيصوِّرون ذلك وفقها، لا غير، مما يُوقِع النصّ في المباشرة وعدم مغادرة الواقع، في حين أنّ في اللغة إمكانات الابتكار وتجاوز الواقع، فالارتفاع بالنصّ عن واقعه بوساطة المجاز يدخله في كينونة التجديد من خلال التأويل، وذلك أن أدونيس لا يرى في اللغة مجرد أداة للاستخدام، بل يذهب إلى أنه لا يجوز استعمالها للتعبير ذلك لأنّ اللغة - كما يرى - حرة، بل هي الحرية نفسها [١٤]. وهذا ممّا أمدَّ اللغة بطاقةٍ كبرى تجاوز كثير من التحجيم الذي تتعرض له من قِبَل أصحاب الرؤيا المرتبطة بأمرٍ محدّدٍ غالبٍ عليها،

كالتشريع أو غيره، فهؤلاء مندفعون اتجاه تحديد آلية معيّنة تحقق لهم ما يرونه أو يفهمونه من النصّ، ولا يستطيعون أن يتجاوزه إلى أبعد مما يرون، وهذا مما أوقع كثيراً من هؤلاء في الاختلاف وعدم الائتلاف.

فقراءة أي نص تُبنى على فهم مُحدَّدٍ له تقيّد بذات المحدِّدات، وتقتل لغة النصّ، يقول أدونيس: (فالقراءة التي تصرُّ على فهم النصّ حرفياً أو ظاهرياً لا غير تتناقض مع طبيعة اللغة ذاتها، ذلك أن الحرفية قتل للغة صورة ومعنى، عدا أنّها قتل للإنسان وفكره)[١٥]، لهذا كان يرى أنّ في النصّ - أيّ نصٍّ - مجمل في ذاته إمكانات التأويل عندما لا يُراد منه الوصول إلى وثوقيات نهائية حيث يقول: (يمكن القول إنّ النصّ هو تأويله، بتعبير آخر، لا مجاز أو لا تأويل في كُلِّ نصٍّ يُراد منه الوصول - معرفياً - إلى وثوقيات نهائية، كالنصّوص الدينية والعلمية والرياضية، والدينيون هم الأشدّ عداءً للمجاز، وذلك أنّهم يهتمون بما يسمونّه الحقيقة التي يبشرون بها، وبوضوحها الكامل، والمجاز تخييلي، أي أنه في نظَرهم، باطل لا معنى له) [١٦].

إذن كان أدونيس عندما انطلق من اللغة لقراءة النصّ القرآني بعيداً عن كلِّ بُعدٍ دينيّ، نظراً وممارسة، لأنه كان يرى في اللغة وسيلةً للتحرّر من أيِّ قيدٍ يحجّم النصّ المقروء، لأنّ قراءة أي نصٍّ على وفق معطيات مسبقة أو محدّدة تكون قراءة ناقصة لأنّ ذلك يُسَوِّرُ اللغة بحدود تلك المقدمات المفروضة عليها وبذلك تفقد قابليتها الابداعية في تجاوز التقليد والاتّباع إلى الابداع، فهذه المحدِّدات القبلية التي أُضفيت على هذه القراءة تجعل من اللغة بطوع القارئ، أي أنّه يسخّرها بحسب ما يريد أو يفهم، في حين أن اللغة لها فضاءات غير محدودة، كما تكون قدرات القارئ محدَّدة، وبالنتيجة ستكون هناك قراءة متعدّدة لكنها محدودة بحدود الفهم المرتبط بالقارئ ذاته، لكن لو تحرّر القارئ من قيود المكان والزمان والبيئة وارتبط باللغة ذاتها فأنه سيشعر بالتحرر من كلِّ القيود ومن ثم يستطيع الإنسان أن يعرفَ ذاته وأن يعمل لكي يحققها بشكل واعٍ[١٧].

عند ذلك ستبوح اللغة له بكل مكنوناتها، لأنَّ هذا القارئ النموذج قد رفض الواقع الذي يعيشه وتحرّر من قيوده فعندما سما على واقعه ارتفع باللغة معه فتماهى معها لذا يرى أدونيسأنَّ (المسألة هي تغيير الشروط وإدراك الواقع واستخدام لمقاربة أخرى للأشياء في

اختلال كمثل ما يحدث في الغرابة الخارقة أو في الجنون)[١٨]، لذا سيكون النصّ المقروء وفق هذه الرؤيا المتعالية على الواقع نصّاً مجنوناً باللغة، لذا كان عرب الجاهلية عندما سمعوا القرآن الكريم، استمعوا إليه سماع مَنْ اختلطت روحه بلغته فهم كانوا لا يعرفوا لغةً أسمى منها، بل كانوا يرون أن سموَ أيٍّ منهم إنّما يكون بمقدار سموّه بلغته في التعبير عن الأشياء المرئية والمحسوسة غير أنهم لما وجدوا أن في النصّ القرآني سموّاً في اللغة أكبر من سموّهم بالغوا في غرابته واشتدوا شوقاً لسماعه، لأنّه قد سما عن الواقع الذي عرفوه بالحروف والألفاظ ذاتها التي يستعملونها في حياتهم اليومية، فقد كان قوله سبحانه: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[١٩]، قد أذهلهم ما سمعوا من عنفوان اللغة التي صّورت كلَّ هذه الأحداث العظيمة بهذا النظم الرائع والتأليف بين الكلمات والألفاظ، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) فيها: (فتجلّى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة إلاّ لأمرٍ يرجع إلى ارتباط هذا الكلم بعضها ببعض، وأنْ لم يعرض لها الحُسْن والشرف إلاّ من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقريها إلى آخرها) [٢٠]، إذ لحظ العربي في عصر النزول المتمتَّع بالفصاحة والجزالة والبلاغة، ابتداءً من نداء السماء لما لا يعقل من الأرض والسماء، والاستجابة لهذا الأمر السماوي، فرأى أنَّ هذا القرآن قد سما باللغة إلى السماء، فكان بوناً بينهم وبين ما سمعوا إذ ارتبط شرط فخامة الألفاظ والدلالة بعِظَم الشأن فسمت لغة القرآن على لغتهم، وأحسّوا بذلك وشعروا حياله بالضَّعْفِ فاستسلموا في دواخل نفوسهم لما سَمِعوا غير أنّ داعي التكبّر قد أخذ بهم إلى عدم الاستسلام والانصياع لما سمعوا، فلم يستطيعوا أنّ يُجاروه فنبزوه بأنه سحر، فهم لم يكذبوا فيما قالوا وذلك لأنهم سُحِروا بما سمعوا، أي سحرتهم لغة القرآن التي ارتفعت عن لغة الأرض، حين تحررت من قيود الواقع فسمت إلى ماورائه، فأصيبوا بالجنون لأنّ لغته قد تحررت من قيود الفكر المنبعث عن ذلك الواقع.

إذن كان أودنيس يرى أنَّ سموَ اللغة عن الواقع هو سموٌّ بالفكر، بل هي تتجاوزه إلى اللاإرادية في القول، يقول: (فاللاإرادية وظيفة للسرعة والحرية والفكر في آنٍ، وهي تقتضي أن نكتب دون خضوع لأي قاعدة أخلاقية أو جمالية أنها تتيح أن تستعيد طاقات الخيال

الضائعة، وأن نفهم بشكل أفضل كيف تتهيّأ آليات الفكر) [٢١]، ليفجرّ ينبوع اللغة كي تتجاوز بالمتكلم أو القارئ عند قراءة النصّ إلى فضاءاتها غير المحدودة.

حدود الزمان والمكان المقيِّدة للغة:

كان العربيّ المخاطَب بلغة القرآن الكريم قد عاش قبل نزول القرآن حالة النفي والغياب، غيابه عن ذاته، وغيابه عن مزاوجة الآخر في العالم المجاور له بسبب من قيود الصحراء والفيافي التي شكّلت لديه آنذاك قيداً لمحاكاة الآخر غير العربي، وغيابه عن ذاته إنه كان يعيش مقيّداً بقيود القبيلة وأعرافها وتقاليدها المشدودة إلى الصحارى والجمال والحُمُرِ الوحشية أو الخيل أو الغزو، وإذا أراد أن ينقلب من هذه القيود ذهب بعيداً بذاكرته إلى ديار الأهل وساح في فضاء المحبوبة وما أن يمر بديارهم حتى يتذكّر بقايا من آثارهم، فهنا محبوبته، وهنا وقفا سويةً وهناك تبادلا أجمل كلمات الحب... فينفلت في ذاكرته من القيود التي صنعتها له قبيلته وأعرافها، ولكنه سرعان ما تمسكه الذاكرة لتضع على لغته قيود ذاك الخيال الحاني المقيّد بحدود الناقة والجَمل والهودج والرحلة والمفازة فيستحيل كلّ ذلك شعراً مقيّداً بهذه القيود فلا يستطيع منه فكاكاً، فيشعر بقوّةٍ تمسكه إلى الأرض، فيصبح حبيساً في ذاته فهكذا كان العربي عندما يصوّر أمراً، تكون اللغة هي الوسيلة التي يعبرّ بها عن ذلك الشيء، غير أن ذاكرته المقيّدة دوماً تحدّ من كبرياء اللغة فتستحيل إلى مجموعة ألفاظ ربّما يُفارقها كثيرٌ من المعاني والدلالات التي تكتنفها، لأنّ الشاعر محدود بحدود المكانٍ والزمان، فتُحدّ ذاكرته بحدودها، وتبقى اللغة حبيسة هذا التصوّر المقيّد.

ولعلّ أعلى قيمة كانت تشكلّه آنذاك ما كان من معلقة امرئ القيس، وهو الملك الذي وصفه النبي محمد ﷺ حين قال: (ذاك رجلٌ مذكورٌ في الدنيا، شريف فيها، منسيٌّ في الآخرة خاملٌ فيها، يجيءُ يومَ القيامةِ معه لواءُ الشعراءِ إلى النار)[٢٢]، وكان أقصى ما استطاع أن يُحلّق بذاكرته هو في وصف بقايا ديار الحبيبة وبعر الأرآمِ في عرصاتها وقيعانها كأنها حبٌ فلفل، حين قال في مطلع معلقته[٢٣]:

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ ... بسقط اللوى بين الدخولِ فحوملِ

فتُوْضحَ فالمقراةِ لم يُعفَ رسمُها ... لِما نسجتها من جنوبٍ وشمألِ

ترى بعر الأرآمِ في عرصاتها ... وقيعانها كأنّهُ حَبُّ فلفلِ

إذ لم يُجاوز وضعه لبعر الأرآم إلاّ بهذه الحبّات الصغيرة من حبّات الفلفل، فأيُّ قيدٍ ذاك الذي كبَّلَ هذه القدرة الفائقة في رصف الكلمات والألفاظ إلى بعضها في صياغة رائعة، إلاّ أنّهُ تأخّرَ في اجتلابِ المعاني الكبرى التي تضُجَّ بها اللغة فاكتفى بما تحفظُه ذاكرتهُ.

إذن، أرى أنّ الشاعر العربي المبدع يعيش حالة الغياب وقد رصد أدونيس هذا الغياب وهذه الغُربة التي وَضَعَ الشاعر نفسه فيها حين قيَّد لغته بذاكرته، قال: (نُلاحظ أنّ المبدع العربي يعيش غيابا مزدوجاً، عن الذات، وعن الآخر، وأنَّهُ يعيش بين منفيَيْن: منفى الداخل، ومنفى الخارج، أو بحسب تعبير سارتر، بين جحيمين: الذات والآخر، الأنا ليست الأنا، وليست الآخر، الغياب والمنفى هما وحدهما الحضور)[٢٤].

فهنا أدونيس ينطلق من مفهوم الحرية، فالشاعر الحرّ هو الخالص من تبعية القبلية والأعراف الاجتماعية أو من التكسّب أو الولاء أو غيرها ممّا تحدُّ إمكاناته وقابليته وتقيّد موهبته.

هذه القيمة الكبرى التي رصدها أدونيس الممثّلة لحالة الإبداع في الشعر العربي قد رصدها الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام عندما تخاصم مجموعة من أصحابه في يوم الجمل في أشعر الشعراء، فوضع ميزاناً نقدياً رائعاً حينما جعل الشاعر المفوّه والمبرّز هو الشاعر الذي انخلع من عبودية القبيلة واندفع إلى حرية الذات والى الذات، إذ فضّل الإمام علي عليه السلام امرأ القيس على غيره حين قال فيه: (رأيتُهُ أحسنهم نادرة وأسبقهم بادرة، وأنه لم يقل لرغبةٍ ولا لرهبةٍ) [٢٥]، فهو لم يخضع إلى رغبة فردٍ معينٍ ليقول فيه شعراً، ولم يتجسّد في شعره شخص الممدوح فتكون قدرة الشاعر محدّدة بحدود الممدوح، منتمياً إلى غيره فقيّد قابلية لغته بحدوده وهو بهذا قد قَصَرَ اللغَةَ عليه وأفقدها إبداعها وقابليتها على التماهي، بل يكون الشاعر قد سَوَّر ذاته ولغته ضمن هذه الحدود، ولذلك أصبح غير منتمٍ إلى ذاته، وكذا الحال بالنسبة للشاعر الذي يقول رهبةً وخوفاً، فلا يستطيع أن ينفكّ من إسار مولاه أو سيده أو غيرهما، فأدونيس كان يدعو لأن يكون الشاعر منتمياً إلى ذاته ولذاته بمعنى أن يكون متحرراً من قيود الرغبة والرهبة، يقول أدونيس: (كيف أتكلم على الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وأنا لستُ أنا، ولستُ موجوداً في ذاتي لذاتي، ولستُ موجوداً للآخرة ؟ كيف أتكلم ووجودي نفسه منفى وهو منفى في اللاّ، المؤسّسَة والمؤسَّسَة)[٢٦].

إذن كانت قراءة أدونيس للنص القرآني على أنَه نصٌ لغوي خارجَ كلّ بُعدٍ ديني - نظراً أو ممارسة - يعني قراءته نصّاً متحرراً من ذات القارئ بل يقرأه نصّاً منسجماً مع لغته التي نزل بها من علياء السماء إلى وَحَلِ الأرض ليسمو بالأرض نحو السماء في فضاءات اللامحدود عَبْرَ اللغة وحدها بعيداً عن تأثيرات الذات المحدودة بحدود الواقع.. لكن هذا الأمر فيه نظر سنرى ذلك فيما بعد.

معيار اللغة في قراءة أدونيس للنص القرآني:

كان يرى أدونيس (أنّ دهشة العرب الأولى إزاء القرآن، كانت لغوية، فقد افتتنوا بلغته - جمالاً وفناً - وكانت هذه اللغة المفتاح المباشر الذي فتح الأبواب لدخول عالم النصّ القرآني والإيمان بدين الإسلام)[٢٧]، لأنّهم قد تماهَوْا فيه لغةً ونصّاً، ورأوا فيه عجباً حين صورّت لغتهم أسرار الكون والإنسان والحياة والغيب، فغيّرت كيانهم الداخلي، قال أدونيس: (وباللغة تغيرّت حياتهم - تماهوا معه - لغةً وتعبيراً، فصار هو نفسه وجودهم، كأنّ اللغة هنا هي الإنسان لا بوصفها أداة تصل بينه وبين العالم، بل بَوِصْفِها ماهيّةً له)[٢٨].

إذ يرى أدونيس أنّ اللغة هي المفتاح لحل كلّ الإشكالات التي قد تبدو من خلال قراءة معيّنةٍ للنصّ إذا لم ترتبط بالنصّ ذاته - لغةً ودلالة - لكنهُ في موضع آخر يكاد يصل إلى أنّ الإنسان القارئ لا يمكنه أن يمسك بكلّ الدلالة القرآنية، وذلك أن النصّ القرآني الذي سمّاه (الكتاب) [٢٩] يعني (أنّه مطلقٌ لا يُدرك معناه، ولا يبدأ ولا ينتهي، وهو بوصفه مطلقاً يتجلّى في زمانٍ ومكانٍ، متحرك الدلالة، مفتوحٌ بلا نهاية، إنّه الأبدية المتزّمنة، إنه ما وراء التاريخ الذي نستشفّه ونقرؤه عَبْرَ التاريخ)[٣٠]، وكأنّه يُوْسِمُ هذا النصّ بالمثالية التي لا يمكن الإحاطة بدلالاتها عَبْر الحقب التاريخية لأنه نتاج المطلق، فهو عندما ينطلق من فكرة المثال ليصل إلى نتيجة مؤدّاها أنَّ هذا النصّ القرآني لابُدّ أن يرجع إلى نصٍّ سابقٍ قبله، وهكذا للذي يليه إلى ما يليه حتى يصل إلى النصّ المثال، فهو يقول: (البعد العميق في هذا النصّ بُعدٌ تراجيديٌ لأنه يكشف عن الغياب والزوال والفناء، وعن أنّ الأرض ليستَ إلاّ جسراً نحو الغيب وأنّ الإقامة عليها إنما هي إقامة مَنْ يرحل لا مَنْ يستقر) [٣١]، أي هو نصٌ يتجاوز الواقع إلى ما بعد الواقع في رحلة من الأرض إلى السماء أو من الحضور إلى الغيب، في ظرفٍ لا يمكن الإمساك بحدوده، فتنفلت نتيجة ذلك حدود المعنى ليكون للنص ذلك

البعد غير المتناهي وثقله الكوني، ليُرجعه إلى المثال الذي انطلق منه عَبْر الأديان التي سبقته، فيقول: (إنّ هذا النصّ استعادة للنصّ التوراتي، كما أُنْزِلَ على موسى، استعادهُ بالعربية في الإسلام وباسمه، لكنه لا لشعبٍ خاص، بل للبشر جميعاً دون تمييز) [٣٢]، وهو في كل ذلك ينطلق من منهجٍ غربي استشراقي في دراسة النصّ القرآني، ومعوّلاً فيه على الرجوع إلى أصل واحد لكلّ تلك النصّوص التي سبقت القرآن الكريم لهذا يصفه (أنّه نصٌّ تذوب فيه النصّوص الدينية كلّها)[٣٣]، فهو يرى أن هذا النصّ لا يخلو من أثر من آثار التوراة أو الأنجيل أو غيرها من النصّوص الدينية التي سبقته، وهو رأي أغلب المستشرقين[٣٤]، أو أنه يقوم بعملية إرجاع لتلك النصّوص، فيعدّ النصّ القرآني هو النصّ المثال الذي يقطن في الغيب وعالم اللاواقع، لينطلق من هذا المفهوم إلى عالم التأويل لأنّه يرى فيه نصّاً لا يمكن الإمساك بكل دلالاته ومعانيه، لذا سيكون القارئ هو الذي ينتج بعض الدلالة، فيكون لكلّ قارئ دلالة يصوغها من خلال فهمه الخاص للنصّ المثال، وبذلك يكون هذا الفهم للنصّ وطريقة الاستدلال عليه تأخذ به إلى استمراريته كمشروع، غير أنه لم يكتمل بعد، فهو يعبّر عن رؤيته تلك بقوله: (ولن تكون هذه الرؤيا إلاّ كونية وإنسانية، لن تكون إلاّ مزيداً من الاتجاه نحو الإنسان بوصفه إنساناً، فيما وراء كل عرق ولون، وفيما وراء كلّ انتماء، ولن يكون فيها فرق بين الإنسان والإنسان إلّا في عمق التعبير عن هذه الرؤية وفي غناه وفرادته)[٣٥].

غير أنّ أدونيس ينزع في فكرته هذه ورؤيته إلى النصّ القرآني إلى إزالة أي يقين موجود، وجعل الخطاب القرآني مجرد خطابٍ قابل للتفكيك بعدد القراء المقبلين على قراءته ومدارسته من خلال لغة النصّ وتأويله، فهو يتمرد على البنيوية التي ترى في اللغة مجالاً خصيباً وأداة في فهم النصّ القرآني.

بمعنى أنّ الخطاب الأدونيسي على وفق هذه الرؤى التي تعتمد اللغة أولاً ثم المجاز والتأويل، وإرجاع النصّ إلى المثال الذي يسكن الغيب والمتمظهر في صورة الكتاب في الأرض، وتعدّد القراءات بعدد القراء، يمثّل خطاباً مركباً ومعقداً ينظر إلى النصّ كونه لغة غير أنها لغة إلهية متعلقة بالمثال ومطلقةٌ لكنها عندما نزلت إلى الأرض تعلّقت بالنسبي، فاختلط فيها المطلق بالنسبي، فاحتاج هذا الاختلاط إلى بنى فكرية ونظرية وأدوات لتحليله تتلاءم مع هذا الحضور المركّب الذي تشابكت أعضاؤه مع بعضها تشابكاً عضوياً، فناسب

أدونيس هذا الخطاب القرآني بخطاب يحلّله، فكان خطابه (يمثّل وحدة موضوعية وعضوية مترابطة الأجزاء لا يمكن التعامل معها على أساس أنّها أجزاء متفرقة)[٣٦]، غير أنّه مسكون بالشك من خلال تعدّد القراءات ولا نهائية التفسير، وتعذُّرِ فهمهِ بشكل واضح وجلي، يقول أدونيس في بناء بعض السور القرآنية أنّ (في صيغتها التعبيرية حريّةً عجيبةً وكليّةً لا تجعل تصنيفها وحدة داخل نوع أدبيّ أمراً متعذّراً ، وإنّما تجعل فهمها، هو الآخر أيضاً، أمراً متعذّراً) [٣٧]، لذا كان على أدونيس عندما يريد أن يفهم النصّ القرآني ويقرأه قراءة مناسبة أن ينهج منهجاً تأويلياً ومفصّلاً المجاز وأن يخرج من البنية الدينية التي يرى أنها محدِّدة للدلالة، وأن يكون الدين مجرد تجربة شخصية، وذلك أن المتلقي الكامل أو كما يسميه أدونيس (الإنسان الكامل) هو الذي يمكنه أن يوحّد بين لغة الكتاب الظاهرة والباطنة، فاللغة الظاهرة هي اللغة الوضعية والعرفية والاتفاقية، فيما أنّ لغة الباطن تكون ذائبة وأن بينهما تعارضاً لا يمكن أن يُزيله إلاّ الإنسان الكامل[٣٨]. أو كما يُطلق عليه بالقارئ المثالي أو (المبدع الضمني)[٣٩]، الذي يستطيع أن يقبض على الدلالة إن أمكنه من خلال الشقوق التي يفتحها النص للقاريء[٤٠]، وهذا مما يتعارض مع التوجّه الديني، وذلك لأنهُ يلغي قدسية النصّ القرآني، إذ إن إحداث ثغرات فيه يعني أنه مجرد نصٍّ لغويٍّ يمكن إحداث ثغرات في تماسكه النصّيّ فيستطيع القارئ النفاذ من خلالها والعمل على تشظيته من الداخل واحالته إلى أجزاء متناثرة، وعندها لا يمكن حصر الدلالة في جزء منها ولا يستطيع الإمساك بها، فهو كان يرى في أول ركيزة اعتمدها في قراءة القرآن الكريم، حيث أشار إلى ذلك بقوله: (إنّني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصّاً لغوياً، خارج كلّ بُعْدٍ ديني، نظراً وممارسةً: نصّاً نقرؤه، كما نقرأ نصّاً أدبياً)[٤١]، كي يكون في حالة تحرّر من المقدّس الذي يرى فيه تقييداً لحرية القارئ في فهم القرآن الكريم واستجلاب معانيه والكشف عن مضامينه المخبوءة بين طيات سورهِ وآياته، فهو يرفض قراءته تديّناً من خلال التمسّك بالشرع والخضوع له، لأنه يجد في مثل هذه القراءة (تغليب المنظور الشرعي، بحيث تبدو الشريعة أساساً وحيداً للفكر والعمل، للكون والأشياء، وهي في هذا قراءة تُغلّب، بالضرورة، المنظور الأيديولوجي – السياسي)[٤٢]، فينحصر القارئ على وفق هذه القراءة للنص القرآني بين الشرعي والسياسي، فلا يبق له من منفذ يحرّر به عقله، فيصبح آلةً تسيّرها يدُ الشرع أو يد السياسة[٤٣] بحسب ما يرى.

وهو إذن ينطلق في قراءة النصّ، من خلال إعطاء الحرية المطلقة للقارئ في إنتاج

الدلالة من داخل النصّ، غير أنه ربط هذا الإنتاج الدلالي بما يمكنه أن يؤوّل هذا النصّ، أي يكون بذلك ملزماً بأنساق النصّ، إذ لا يمكنه أن ينتج دلالات خارجة عنه، لذلك ألزم نفسه بما في النصّ، لأنه ينطلق من داخله، لذا يقول: (نجد أنفسنا أمام نصٍّ لا يُسمّى، أو لا تسمح معاييرُ الأنواع الأدبية بتسميته، إنّه نصٌّ لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومباديء محدّدة، وإنّما معياره داخليٌّ فيه) [٤٤] ولذلك وضع مجموعة ضوابط، أو هي خلاصات توصّل اليها من خلال فهمه للنصّ كي لا تكون التفسيرات والتأويلات (للكتاب) تفسيرات فوضوية وإن دعا إلى حرية القارئ، فوضع جملة من الشروط ينبغي للقارئ أن يتحرك فيها ومن خلالها كي لا يقع في فوضى التفسير، وهي[٤٥]:

١. أن النصّ القرآني يتجاوز الشخص، فالله تعالى هو الذي أوحاه ونقله إلى النبي ملاكٌ وبلّغه النبي إلى الناس، ودوّنه كُتّاب الوحي.

٢. الدّين واللغة في هذا النصّ شكل روحيٌّ واحدٌ أو بنية روحية واحدة، لهذا يتكوّن من الغامض الذي لا يمكن أن يعرفه الإنسان، ومن الواضح الذي يُعْرَفَ مباشرة من ظاهر اللفظ، فهو أفق مفتوحٌ، لكن على الغيب.

٣. البُعد العميق في هذا النصّ بُعدٌ تراجيدي لأنه يكشف عن الغياب والزوال والفناء وأنّ الأرض هي مجرد مكان وإقامة ثم يرحل عنها الإنسان.

٤. نشأ مع النصّ القرآني على الصعيد الإنساني، إنسان جديد، ونشأ معه قارئ جديد ونقد جديد وذوق جديد، بمعنى أن القرآن الكريم يمثل مرحلة جديدة مختلفة عمّا قبلها أي مرحلة انقلاب على ما سبق في كلّ ميادين الحياة، فهدّم ما كان قبله وأقام بناءً جديداً.

٥. النصّ القرآني مفتاح لفهم العالم الإسلامي، وضرورة استيعابه إذ لا يفهم المسلمون تاريخهم من دون فهم القرآن الكريم.

٦. القرآن الكريم هو أساس العالم وخلاصته وخاتماً للكلام.

بهذه الشروط التي صاغها أدونيس نظر إلى النصّ القرآني فرأى فيها شروطاً توجّه القارئ إلى فهمه فهماً صحيحاً بعيداً عن فوضى التفسير، فارتفع بذلك عن تشتيتِ المعنى

مع إعطاء الحرية للقارئ في قراءته إلاّ أنّه وضع جملةً من الشروط كي يتحرك فيها ومن خلالها وهذا ما نادى به أنصار نظرية التلقي التي واجهت التفكيك التي نادى بالتمرد على كلّ فكر مركزي والقضاء على كلّ يقين موضوعي [٤٦].

لقد كان يرى أدونيس أنّ الخروج بالنصّ إلى الفضاء الفسيح لا يكون ما لم يتحرّر القارئ من القيود التي قيّدته، وهذا لا يمكن أن تتضح حدوده ومعالمه ما لم يعمل على تفكيك المنظومة المعرفية السائدة أو المؤسسة الفكرية ومحاولة تحرير العقل من القيود القديمة التي اعتقلته وقيّدته، حتى أنتجت لنا مفكراً مقيّداً بقيود السلطان أو (أن يظل كما يشاء السلطان " يهجو " أو " يمدح " أو " يُصالح " أو " يخضع") [٤٧]، وهذا مما يُفضي إلى قتل حركة النقد الخلاّق والبقاء على القديم الذي لم يتوافق في كثير من مقولاته مع الحاضر لغةً وفكراً، لأنّه تأخّر كثيراً عن المستجدات السياسية والاجتماعية والثقافية والمحلية والعالمية، لذا كان يقول: (إذا قلنا: ليس في المجتمع العربي حركة تفكيرٍ نَقْديٍّ وخلاّق، وإنّما هناك مفكّرون مقموعون هامشيون، وما يقوله هؤلاء، بفضل الهوامش القليلة الباقية، يُتّهم بأنّه تخريبي هدّام، لكن في هذا وحده لا يكمن شرف الفكر العربي وحسب، وإنما يكمن أيضاً شرف الإنسان العربي)[٤٨].

إذن، هو يدعو إلى ضرورة تحرّر المفكر العربي من القيود التي نُسجت حوله، كي يرى الأشياء على حقيقتها، لكنه لا يدعو إلى إحداث قطيعة مع التراث، بل يجب إدامة الصلة به والكشف عن مكنوناته وعدم الوقوف على ظاهرة أو الاكتفاء به، بل يجب الغور في أعماقه وبواطنه وذلك - بحسب ما يرى - (أنّ دراسة المُعلن بوحده، خصوصاً في مجتمع كالمجتمع العربي، تظل سطحية وعقيمة، ذلك أنّ هذا المجتمع يقومُ في أعمق خصائصه، على المكبوت، المحجوب، حتى أنّه يمكن القول إنّ الفكر العربي الحقيقي، اليوم، هو الذي يدرس المخبوء لا المكشوف، والصمت لا الكلام) [٤٩]، لأنّ الذين قنّنوا القوانين ووضعوا الشرائح لم يصغوا كثيراً لأصل النصّ الموحي به، بل صغوا إلى السلطان الموجّه لهم وللنص ذاته، حتى طُبعَ المجتمع العربي عبر هذه السنين الطويلة من حياته بهذا الطابع الذي يقمع الفكر، فأصبح مستساغاً معقولاً لدى عامة المجتمع، وهذا مما يزيد من كبت الطاقات والحريات التي تقيّد العقل والفكر وتقتل الإبداع، لذا عَدَّ أدونيس تاريخ العرب الراهن بأنه المستساغ، أي تاريخ النظام / المؤسسة [٥٠]، وهذا ممّا يتعارض مع التوّجه العام المعاصر وتداخل الثقافات

وتأثّر بعضها ببعضها، فيكون العربي أمام محنّة كبرى عندما لا يستطيع التواصل مع الآخر غير تلك القيود، لذا رأى د. نصر حامد أبو زيد أن مشكلة التراث لدى أدونيس (تبدأ كرد فعل لتوظيف الثقافة السائدة للتراث لخدمة أهدافها) [٥١]، وهذا مما يعمل على ترسيخ المستساغ، وقتل النقد الخلاّق الذي يكشف عن مكنونات الماضي الذي يعوّض النقص في هذا المستساغ كي يجعله قابلاً للأخذ والرد من خلال تفعيل النقد، يقول أدونيس: (اليوم، تنطلق الحداثة، وهي امتداد لما سميته بالتحوّل من افتراض نقص أو غياب معرفي في الماضي، ويعوض عن هذا النقص أو هذا الغياب إما بنقل ما لفكر ما أو معرفة ما، من هذه اللغة الأجنبية أو تلك، وأما بالابتكار والإبداع، والحداثة هي إذن قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية)[٥٢] فالحداثة ثورة في عالم الفكر من أجل الإبداع وعدم الاتباع أو الثبات الذي انطلقت منه السلفية ووقفت عند افتراض الكمال في المعرفة بالنصّ والنقل، حتى لم يعد للحداثة معنىً في لغة حققت إبداعها الأكمل الذي لا يمكن تجاوزه[٥٣].

إذن كان أدونيس قد نفر من الماضي كنفوره من الثقافة السائدة، غير أنه وضع رؤية لدراسة التراث مبنية على الإبداع لا الوقوف النهائي عند مقرراته ومقدّراته المعرفية فاستفاد منه كمنطلق لبناء رؤية جديدة لمشروعه الفكري، فابتدأ بالنصّ القرآني، وحاول أن يخرجه من دائرة التقديس كي يمكنه - بحسب ما يرى - أن يزيل الحجب التي وُضِعَت من قبل المتشرّعة عنه، حتى كان الإسلام نتيجة لذلك في قراءتهم السائدة اليوم مجرد شرعٍ وأنظمةٍ سياسية، وأمّا كتابة القرآن فما هي إلاّ شكلاً من التعليم الذي يُستَمدُّ بشكل أو آخر من النصّ القرآني بوصفه شرعاً وسياسةً[٥٤]، وهي القراءة السائدة اليوم.

إذن كان أدونيس يرفض هذه الثقافة المعاصرة اتجاه القرآن الكريم التي وُظِّفَت منذ أزمات بعيدة لخدمة التراث أو أنّها توظّف التراث لصالحها اليوم، فانطلق في محاربتها من خلال التمرّد على مثل هذه القراءة، والانغماس باللغة والتماهي معها كمصدر حيوي في رؤيته للقرآن الكريم بوصفه نصّاً نزل بلغة العرب التي قيّدها المتشرّعة من الأصوليين والفقهاء وغيرهم خدمة لاحتواء الحكم الشرعي وتّحديد أبعاده وتقنين أصوله، لأنَّ في اللغة قابليةً كبرى على إنتاج دلالات لم تكن تتوافق ربما مع ما يرونه من حكم يمكن استخلاصه من النصّ القرآني من خلال المجاز والتأويل الذي يقلق الحكم الذي يستمدّه من النصّ.

هذا يعني أن أدونيس إنما يُقيم أحكامه في فهم النصّ القرآني بوصفه نصّاً قامت عليه الحضارة العربية الإسلامية، من خلال هدم التراث من داخله لا عن طريق التجديد أو التبنّي أي هدم عناصر الثبات فيه بعناصر التغيير وهو في كلّ ذلك إنما يعمل على فهمه لكي يهدمه ويكتشف عناصر الجدل والصراع داخله، فهو يؤمن أن هذه العناصر تفاعلت هناك في الماضي وانتهى دورها(٥٥).

إنّ الحاجة تكمن في قراءة التراث لأجل فهم الماضي ثم الانطلاق لفهم الحاضر بوصف الحاضر امتداداً للماضي من خلال الثقافة السائدة التي تعضّد التراث، فوجد في هدم الماضي انطلاقةً لتغيير الحاضر، ومن ثم قراءة النصّ القرآني وفق هذه الرؤية المبنية على التجديد والمنبثقة من فهم الماضي والحاضر، فهو إذن، لم ينطلق من الماضي في دراسة القرآن الكريم بل لفهم الماضي الذي من خلاله فَهِمَ الرؤى التي قرأت القرآن كنصٍ أصيل للثقافة الإسلامية وموجّه لها حتى أصبحت اليوم ثقافة سائدة لينطلق منها في قراءةٍ معاصرة له والكشف عن مضامين المسكوت عنه في الثقافة الإسلامية.

ثمّ أنّ أدونيس عندما انطلق لفهم النصّ القرآني لأنّه كان يرى فيه نصّاً بدأ به تاريخُ أمةٍ جديد، لأنّه كان أثراً منح حركة التأريخ العالمي بُعداً جديداً، أو اتجاهاً آخر أو هو نفي لكل ما سبقه (٥٦)، فالآثار العظيمة تنسجم مع الذوق السائد، أي أنها تُحدَّد بالذوق، وهناك آثار عظيمةٍ أخرى هي التي تحدّد الذوق وتخلق اللحظة فتبدأ من لدنها تأريخاً(٥٧)، وذلك هو القرآن الكريم دون غيره من آثار التراث الأخرى كالشعر مثلاً فأنه كان يرى فيه مجرد شاهد تاريخي على مرحلة معيّنة كأنّها وُجِدت في لحظة ما، ثم توقّف وجودها(٥٨).

لقد أنطلق أدونيس مرة أخرى من القرآن عندما عدّه حدثاً أرّخ لبداية مرحلة جديدة وذلك أنه كان يرى فيه هدفاً لمرحلة سابقةٍ وبناءً لمرحلة لاحقة يُحدّد القرآن معالمها وحدودها وأصولها خلاف ما سبقه، وهذا يتفق مع ما يذهب إليه في أن الحداثة اطلاع بالماضي لمعرفة الحاضر ثم هدْمَهُ وتشييد بناء جديد مغاير لما سبقه وعارف به.

النصّ والواقع، صراع الثابت والمتغيّر:

سعياً مع رؤية أدونيس في فهمه للنص القرآني، فأنّه يفصل فيه من خلال أمرين مهمين، وذلك حينما قال: (القرآنُ غيرُ مخلوق، غيرُ مخلوقٍ بصفته وحياً، لا بصفته ألفاظاً، وهو

بصفته وحياً لا يتغيّر ولا يزول، فالوحي مطلق قائم بالله)[٥٩] أي أن القرآن الكريم في عالم الغيب أو الوحي قبل نزوله إلى الأرض هو كلام المطلق، والمطلق غير محدَّد بحدود الزمان أو المكان، لذا لا يوجد محدِّدٌ تأريخي له، لأنه خارج حدود التأريخ، لأنه فعل إلهي، وكلّ ما يتعلّق بالإلهي يبقى محل سمو وارتفاع لا يمكن لأحد أن يسمو إليه كي يدنو من معانيه ودلالاته المطلقة، فهي نتاج المطلق، لكن كيف يُحَدُّ هذا المطلق بإطار الألفاظ والكلمات التي وصفها الإنسان واختارها لتكون وسيلة التواصل مع غيره من بني البشر، أي كيف نحدّد اللامكان واللازمان في المكان والزمان، فهكذا تساءل أدونيس في معرض بحثه عن العلاقة بين النصّ الموحى به من الله تعالى واللغة التي حوت هذاالنصّ، فهو يقول: (لكننا نقرأ القرآن بلغة موجودة قبل نزول الوحي الإسلامي، فكيف لا تكون ألفاظه مخلوقة ؟ فهنا يكون أمام إشكالية مهمة، هي كيف يجتمع غير المخلوق بالمخلوق، أو كيف يجتمع اللانهائي غير المحدود في النهائي والمحدود، المتمثل بجموع الألفاظ والكلمات، أو كيف تكون العلاقة بين اللغة المخلوقة والوحي غير المخلوق ؟ وهذا أمرٌ في غاية الأهمية إذ كيف يُوصف الكامل المتمثّل بالوحي المنزل على النبي محمد ﷺ، وغير الكامل المتمثل باللغة - بحسب ما يرى - غير أنه يحلّل ذلك فوجد أنه في حال تدبّر القرآن الكريم أن هناك أحكاماً قاطعة وأخرى غير قاطعة، فكلّ ما يتعلّق بمصير الإنسان في الآخرة جاءت أحكامها قاطعة، أما ما يتعلّق بكيفية تنظيم السياسة والدولة أو ما يتعلّق باللغة أو نظامها وغيرها فلا نصّ جاء فيها يقطع بذلك [٦٠]، لذلك رأى أن مثل هذه الأمور وغيرها التي نزل فيها قرآن يمكن استلهامها تأويلياً، لأنّ المسألة فيها ليست نصيّة قاطعة، بل تأويلية - أي أنّها ميدان اجتهاد وخلاق، أو ميدان حرية [٦١]، إذ رأى في مثل هذه النصّوص التي أشار اليها وذات الاتصال المباشر في حياة الفرد المسلم، تخضع بشكل أو بآخر إلى فضاء دنيوي يحدّد مسار المعنى والدلالة الذي يكتنفه النصّ، وأنّ لهذا الفضاء خصوصية يقررها الإنسان وفقاً للظروف التاريخية والاجتماعية ووفقاً للمصالح الناشئة [٦٢]، وأراه كأنّه يشير إلى بعض الآيات والسور التي حملت في طياتها أحكاماً نزلت في حال وقوع حادثة معيّنة أو أمر كان جارياً على المسلمين، فعندما يُسألُ النبي محمد ﷺ عن ذلك يُجيبهم الوحي بآية أو سورة موضّحة لأحكام تلك القضية، فتكون دلالة هذه الآيات محدّدة بحدود الحادثة والواقعة، فهو يُعدّ مثل هذه الأمور تمفصلاً أو تطابقاً إشكالياً بين الديني المُمثَّل بالوحي والدنيوي المُمثّل بالواقعة أو الحدث ،

وهو عنده إشكالٌ كان قائماً حتى في حياة الرسول ﷺ، ويسوق لنا على ذلك مثالاً ما كان من وقوع الناسخ والمنسوخ، وكذلك نزول الآيات القرآنية تلبيةً لحاجات وضرورات ناشئة مباشرة(٦٣).

لكني أرى في ذلك تحديداً لدلالة النصّ القرآني، أو تعميماً في الحكم، إذ إن مسألة النسخ مع كونها مسألة إشكالية إلاّ أنّ المحقّق يرى فيها كثيراً من التجنّي على القرآن الكريم وخاصة من الذين أسرفوا بوقوعه في القرآن الكريم، إذ لم يثبت من النسخ إلاّ آيتين عند الإمام السيد أبو القاسم الخوئي(٦٤) (رحمه الله)، وأما ما قيل منه فلا يتعدى الوهم، فجعلوا مثلاً من التدرج نسخاً، وهو غير ذلك لأنه ليس بحكم ثابت فيُنسخ(٦٥)، فالنسخ يعني الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً (٦٦)، فإزالة الحكم لم تتحقق إلاّ في آيتي المناجاة وتغير القبلة (٦٧)، على الأغلب الأعم، ولا تتحقق الإزالة إلاّ عند تساوي الإجابة وتكافؤها بين الآيتين الناسخة والمنسوخة في اللفظ والمعنى، وهذا صعب التحقّق أو أن وقوعه من باب الاستحالة، لأنّ في الألفاظ والكلمات معانٍ وقيماً دلالية غير متساوية في أصل معناها، لذا سيؤول هذا إلى إفراز معانٍ للآيات الناسخة لا تكون متكافئة بالضدّ تماماً في الآيات المنسوخة، ثم أنّ الآيات الناسخة والمنسوخة يجب أن لا نحدد دلالاتها بسبب النزول فقط وإهمال دلالة عموم اللفظ، فان دلالة سبب النزول دلالة جزئية، فهناك دلالة عموم اللفظ، فإذا أُزيلت دلالة سبب النزول بقيت في النصّ دلالة عموم اللفظ (٦٨)، وهذا ممّا يُعطي للنص القرآني قابلية المرونة والاتساع في احتواء المتغيرات الاجتماعية والوقائع وقابلية الاستيعاب للمستجدات.

ولعلّ الوقوف عند تحديدِ القول بالنسخ وتضييقه وعدم القول بإزالة النصّ المنسوخ - كما أوضحت ذلك قبل قليل - يتفق مع ما يذهب إليه أدونيس في أنّ النصّ القرآني الموُحى غير محدّد بزمان ومكان أو أنه غير مخلوق - بحسب ما يرى أدونيس - إذ إنّ قضية النسخ المتمثّلة بإزالة النصّ والحكم من القرآن الكريم تدخل في كونه نصّاً مخلوقاً يمكن إزالته أو إزالة الحكم المتعلّق به، لانّ ذلك يُدخل النصّ في التاريخية، وهو خلاف ما يقوله أدونيس: (القرآن، وحياً، إلهيٌّ وليس تاريخياً، فكيف نُدخل في التأريخ ما ليس تاريخياً)(٦٩)، إلاّ إذا رأى أنّ الآيات الناسخة والمنسوخة ينتجها الواقع فعند ذلك يصحُّ وقوع النسخ فيها، لكنه يُصرُّ هو على خلاف ذلك، ويقول: (فالآيات لم ينتجها الواقع، لكي تتغيّر بتغيرِه. والنصّ

الديني هو دائماً كأنَّهُ بُلِّغَ اليوم)[٧٠].

وعندما ينطلق أدونيس من كون النصّ القرآني - كما أسلفت - نصّاً لم ينتجه الواقع، يرى أنّ الواقع لا يستطيع أن يَلُمَّ به، أو أن الواقع المتغيّر لا يمكنه أن يستوعب الثابت المطلق، لذا اختار أن يكون التأويل وسيلةً لتطبيق الثابت على المتغيّر، وهذا التأويل يتغير بتغيّر العصور والأزمان، قال: (لهذا يطبّق على الواقع تأويلاً واجتهاداً، لجلب المنافع ودَفْع المضار " وهذا التأويل والاجتهاد يتغيّران بتغيّر الظروف ") [٧١]، أي يكون لكلّ حقبة من الزمن تأويلٌ خاصٌ يختلف عن قبلها أو بعدها بسبب تغيّر الظروف في تلك الحقبة الزمنية، فنحتاج إلى تأويل يتفق معها، لذا كان يرى كنتيجة لما توصَّل إليه أن يعمل على تفكيك الأسس القديمة من أجل قراءة حديثة، قال: (المسلم اليوم يفكر ويعيش إطار تأويل يجب أم يحلَّ محلَّهُ تأويلٌ آخر، ومن مهمات المفكر العربي هي إذن تفكيك أسس ذلك التأويل ونقْدها وتخطّيها، من أجل قراءةٍ جديدةٍ للوحي)[٧٢].

لكنّ هذا التأويل يحتاج إلى أنْ يغور المفكر أو الباحث في خبايا النصّ القرآني لكي يستقرأه ويستقدم معانيه، وهذا يحتاج منه إلى أن لا يقف عند ظاهر النصّ القرآني لأن دلالة ظاهر النصّ دلالة سطحية لا يمكن لأدوات اللغة وحدها أن تستجلي معانيه عند النظر فيه أو تطبيقه على الواقع، ويعزو سبب ذلك إلى أن الوقوف على ظاهره يُفضي إلى إلغاء ثبات النصّ، يقول: (ولا يُطبّق بحرفيته، فمثل هذا التطبيق إلغاءٌ لثباتِ النصّ: كيف نجعل الثابت متطابقاً باستمرار مع المتغيّر ؟ فالنصّ ثابتٌ واحدٌ، غيرُ مخلوق - فكيف نطبّقه بحرفيته على واقعٍ مخلوقٍ، متغيّر باستمرار ؟)[٧٣]، وهذا التطبيق الحرفي يُؤدي ذلك إلى وقوع النسخ، لأنّ مسألة النسخ غالباً ما تتعلق بالظاهر دون الغور في أعماق النصّ، وهنا أمثلة كثيرة ذكرها علماء الناسخ والمنسوخ [٧٤].

إذن، أرى فيما قدّمه أدونيس في العلاقة بين الثابت القرآن المُوحى به، والمتغير، الواقع أنّها علاقة ليست توافقية في أكثر أبعادها، فربما تكون الغلبة فيها مرة للثابت عندما يُقَيَّد به الواقع المتغيّر من خلال التأويل المبني على أسس صحيحة أو قراءة فاحصة للنص والواقع، ومتحررَة من القيود الايدلوجية أو قد ينتصر الواقع على النصّ عندما تُقيّد القراءة بالبعد الإيديولوجي - السياسي الموّجه لعموم الأشياء لصالح السلطة الحاكمة.

هوامش البحث

(١)- أدونيس: هو علي أحمد سعيد إسبر المعروف باسمه المستعار (أدونيس) شاعر سوري وُلد في ١ / يناير عام ١٩٣٠م، في قرية قصابين التابعة لمدينة جبلة في محافظة اللاذقية في سورية، تبنّى أسم أودنيس تيمّناً بأسطورة أودنيس الفينيقية وخرج على تقاليد التسمية العربية منذ عام ١٩٤٨. تزوّج الأديبة خالدة سعيد ولهما ابنتان: أرواد ونينار، تخرّج من دمشق في اختصاص الفلسفة وأكمل الدكتوراه في جامعة القديس يوسف بلبنان عن أطروحته (الثابت والمتحوّل). دُعيَ أستاذاً زائراً في جامعات ومراكز بحوث في فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا، حصل على جوائز عدّة وله عدد من الكتب منها: الثابت والمتحوّل، والصوفية والسريانية، والنصّ القرآني وآفاق الكتابة، والكتاب، فضلاً عن عددٍ من الدواوين الشعرية والدراسات النقدية، وتُرجمت أعماله إلى ثلاث عشرة لغة.

(٢)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ٤٢.

(٣)- م. ن: ٣٣.

(٤)- م. ن : ٢٠.

(٥)- ظ: م. ن: ٣٠ - ٣١.

(٦)- م. ن: ٢٥.

(٧)- ظ: م. ن: ٣٥.

(٨)- ظ: م. ن: ٤٠.

(٩)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أودنيس: ١٩.

(١٠)- الصوفية والسريالية / أدونيس: ١٤٤.

(١١)- م. ن: ١٤٤.

(١٢)- ظ: م. ن: ١٤٤.

(١٣)- الصوفية والسريالية / أدونيس: ١٤٤.

(١٤)- الصوفية والسريالية / أدونيس: ١٣٦.

(١٥)- م. ن: ١٤٥.

(١٦)- الصوفية والسريالية / أدونيس: ١٤٥.

(١٧)- ظ: م. ن: ١٣٠.

(١٨)- ظ: م. ن: ١٣٠.

(١٩)- سورة هود / الآية ٤٤.

(٢٠)- دلائل الاعجاز / عبد القاهر الجرجاني: ٤٥.

(٢١)- الصوفية والسريالية / أدونيس: ١٢٦.

(٢٢)- الشعر والشعراء / ابن قتيبة: ١ / ١٢٦.

(٢٣)- شرح المعلقات السبع / الزوزني: ٧ - ٩.
(٢٤)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ١٦.
(٢٥)- العمدة / ابن رشيد القيرواني: ١ / ٩٤.
(٢٦)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ١٧ - ١٨.
(٢٧)- م. ن: ٢١ - ٢٢.
(٢٨)- م. ن: ٢٢.
(٢٩)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ٢٩.
(٣٠)- م. ن: ٣٠.
(٣١)- م. ن: ٣٤.
(٣٢)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ٣٥.
(٣٣)- م. ن.
(٣٤)- ظ: العقيدة والشريعة في الإسلام / كولد زيهير: ١٧ - ١٨، ٥٦، تطور القرآن التاريخي / كانون سيل: ٦٣، ٧٤، ١٠١.
(٣٥)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ٣٦.
(٣٦)- تهافت النقد وقراءة التنميط والمفسر / عبدالله الغذامي:
(٣٧)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ٢٨.
(٣٨)- ظ: م. ن: ٣١.
(٣٩)- ظ: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر / عبد الغني باره: ١٠٧.
(٤٠)- م. ن.
(٤١)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أودنيس: ١٩.
(٤٢)- م. ن: ٣٨ - ٣٩.
(٤٣)- ظ: م. ن: ٣٩.
(٤٤)- النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ٢٦.
(٤٥)- ظ: م. ن: ٣٣ - ٣٧.
(٤٦)- إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر / عبد الغني باره: ١٠٧.
(٤٧)- الثابت والمتحول / أدونيس: ٣ / ٢٢٧.
(٤٨)- م. ن: ٣ / ٢٢٧ - ٢٢٨.
(٤٩)- م. ن: ٢٢٨.
(٥٠)- ظ: م. ن: ٢٢٩.
(٥١)- إشكالية القراءة وآليات التأويل / د. نصر حامد أبو زيد: ٢٣٠.

(٥٢)- الثابت والمتحول / أدونيس: ١ / ١٨ - ١٩.
(٥٣)- ظ: م. ن: ١ / ١٩.
(٥٤)- ظ: النصّ القرآني وآفاق الكتابة / أدونيس: ٣٩.
(٥٥)- ظ: إشكالية القراءة وآليات التأويل / د. نصر حامد أبو زيد: ٢٣٢.
(٥٦)- ظ: الثبات والتحول / أدونيس: ١ / ٦٧ - ٦٨.
(٥٧)- إشكالية القراءة وآليات التأويل / د. نصر حامد أبو زيد: ٢٣٧.
(٥٨)- ظ: م. ن: ٢٣٧.
(٥٩)- الثابت والمتحول / أدونيس: ٣ / ١٨٦
(٦٠)- ظ: الثابت والمتحول / أدونيس: ٣ / ١٨٧.
(٦١)- ظ: م. ن.
(٦٢)- ظ: م. ن: ١٨٨.
(٦٣)- ظ: م. ن.
(٦٤)- ظ: البيان في تفسير القرآن / الإمام الخوئي: ٣٠١.
(٦٥)- ظ: م. ن: ٣٧٩.
(٦٦)- ظ: مفهوم النصّ / نصر حامد أبو زيد: ١٢٣ ز
(٦٧)- ظ: البيان في تفسير القرآن / الإمام الخوئي:
(٦٨)- ظ: إشكالية النسخ في القرآن الكريم:/ د. عادل عباس النصّراوي: ١٨ - ١٩.
(٦٩)- م. ن: ٣ / ١٨٨.
(٧٠)- م. ن: ٣ / ١٨٩.
(٧١)- الثابت والمتحول / أدونيس: ٣ / ١٨٩.
(٧٢)- م. ن: ٣ / ١٩٠.
(٧٣)- الثابت والمتحول / أدونيس: ٣ / ١٨٩.
(٧٤)- انظر كتابي (إشكالية النسخ في القرآن الكريم): ١١ - ٢٠، إذ أوضحتُ فيه تداعيات فهم النصّ القرآني والسبيل إلى معرفة الناسخ والمنسوخ والأسس التي يجب على الباحث أن يعتمدها في ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

إن خير ما نبتديء به القرآن الكريم

- إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر -
- إشكالية القراءة وآليات التأويل - نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي - بيروت، لبنان - الدار البيضاء، المغرب - الطبعة السادسة - ٢٠٠١ م
- إشكالية النسخ في القرآن الكريم - دراسة في استنطاق النص (آيات القتل ومنسوخاتها أنموذجاً) - د. عادل عباس النصراوي - دار الرافدين - بيروت - لبنان - الطبعة الاولى - ٢٠١٧.
- البيان في تفسير القرآن - السيد أبو القاسم الخوئي - منشورات دار التوجيه للنشر والتوزيع - الكويت - ط٤ - ١٣٨٩هـ - ١٩٧٩م.
- تطور القرآن التاريخي -كانون سل - ترجمة مالك سلماني - لندن بريطانيا - الطبعة الرابعة - ١٩٢٣م.
- الثابت والمتحول (بحث في الابداع والاتباع عند العرب) - أدونيس - دار الساق - بيروت لبنان - الطبعة العاشرة - ٢٠١١م.
- دلائل الإعجاز/ تأليف الشيخ الإمام عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (المتوفى سنة ٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ) - قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر - القاهرة - مكتبة الخانجي - الشركة الدولية للطباعة - الطبعة الخامسة - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- شرح المعلقات السبع - تأليف أبي عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني (ت هـ) - الناشر دار الجيل - بيروت - لبنان - ط٣ - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الشعر والشعراء- لابن قتيبة - تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر - القاهرة - دار المعارف.
- العقيدة والشريعة في الإسلام - المستشرق اجناس جولد تسهير - نقله إلى العربية محمد يوسف موسى و عبد العزيز عبد الحق و على حسن عبد القادر - دار الرائد العربي - بيروت - لبنان - (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتاريخ فبراير.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده/ تأليف أبي عليّ الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (٣٩٠-٤٥٦هـ) حققه وفصّله وعلّق عليه محمد محيي الدين عبدالحميد - بيروت - لبنان - دار الجيل - الطبعة الرابعة - ١٩٧٢.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، الناشر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠١١م.
- النص القرآني وآفاق الكتابة - أدونيس - دار الآداب - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٩٣م.