حول رسالة "أدونيس"

التراث العربي بين الاتباع والابداع

بقلم الدكتور
عبد الله عبد الدائم

رسالة الشاعر والمفكر المبدع « أدونيس » التي نال بها شهادة الدكتوراه منذ نيف وشهر ، أثارت وما تزال تثير موجات من النقد قليلها جاد واكثرها عابر .

ومن حق هذه الرسالة الفذة حول « الثابت والمتحول عند العرب » ان تحرك العقول والاقلام وان تثير جوا من التفكير الخصيب وأن يحاك حولها وشيٌ من التساؤلات والتأملات .

ذلك ان الرسالة تطرح للمرة الاولى ـ من خلال تحليل شامل متكامل ـ مسائل اساسية تمس مستقبل الفكر العربي انطلاقا من بنيته الموروثة :

١ ـ فهي تنطلق اولا من هم طالما راود المفكرين العرب ، وقد اخذ يقض مضجعهم خاصة في السنوات الاخيرة . **ونعني به ذلك التساؤل الحائر عما نشهده اليوم من عقم في الحياة العربية في شتى مجالاتها ، وعن اسباب ذلك العقم واصوله .**

ويتخذ هذا التساؤل طابعا حادا في السنوات الاخيرة ، وبعد الخامس من حزيران بوجه خاص ، بعد ان انتفض الجسم العربي أمام هذه النكبة يبحث عن ادوائه ويحلل اسباب عجزه وانسحاقه تجاه التحديات الحضارية التي تواجهه محمولة على أكف الصهيونية وما وراءها .

وطبيعي ان يأتي التحليل في مثل هذه الفترة القلقة القاسية جريئا حينا ويائسا احيانا ، وطبيعي ان تدفعه الحرقة الى تعرية الوجود العربي وجذوره في غير ما تهيب او وجل . ولا بد لمثل هذه التعرية بالتالي ان تحل كل محرم وان تهتك كل حجاب وان تمضي بعيدا في التنقيب والبحث عن اصول الازمة ، لتقول ما يقال وما لا يقال ، ولتتلمس الاسباب في دروب لم تطرق وفي شعاب لم تنتجع .

ولا بد لطارق مثل هذه الشعاب الجديدة ان يضل احيانا ، وان يحسب السراب ماء احيانا اخرى ، وان يرى الداء حيث لا داء ، وان يقوده البحث عن كبش الفداء الى غير مظانّه الحقيقية .

وابرز ما في جهد الاستكشاف هذا انه مقود في كثير من الاحيان الى رفض كل شيء بسبب رفضه للواقع الذي ادى الى الكارثة ، والى ان يتنكر للعقل العربي اصلا وجوهرا ما دام قد أنكر مصيره ومآله ، وأن يتهمه بالعقم البديء والعجز العريق ما دام يتهم نتاجه الراهن وتجسده الحاضر .

ولعل هذا الجهد الاستكشافي ينهج في النهاية نهج الشك الديكارتي الذي ينطلق من الشك في كل شيء ليصل الى اليقين ، والذي يجرب أن يتحرر من كل فكرة مسبقة ومن كل حقيقة شائعة مألوفة ، ليرى الحقائق بكرا جديدة ، ويبني على أنقاض ما أنكر ، بداهة أصفى وادراكا أطهر وأنقى . وكثيرا ما يقوده هذا النهج كما قاد صاحبه من قبل الى افكار مبيتة يحسبها بديئة ، والى دروب عتيقة نفضها الادلة يحسبها بكرا لم تمس .

٢ ـ والرسالة بعد ذلك تنطلق من مركب سهل صعب ، يغري بالركوب رغم ما فيه من مزالق ومخاطر . ونعني بذلك المركب السهل الممتنع ، مركب التراث العربي . **فالمنزلق الطبيعي الذي ينجر اليه السائل عن حاضر الامة العربية ومستقبلها ، عندما يعتريه القلق واليأس ، هو العود الى التراث العربي يحمله ما يطيق وما لا يطيق** ، ويجد في نقده وتجريحه طمأنينة حريرية وتفسيرا لكل مغلق من أمر الحاضر وفتحا لكل موصد من أبواب المستقبل .

أوليس المنزلق الطبيعي أن يرى الباحث في الحاضر امتدادا للماضي ، وأن يرى في آفاته وعلله آفات ذلك الماضي ؟

أوليس « الماضي » ، لفظا ومعنى ، شيئا يوحي بأن تنصب عليه التهم وأن ترمقه النظرة المستقبلية شزرا ؟ أفلا ينقلب ولا سيما حين يتجمد ـ كما هو الشأن في الماضي العربي بعد تجمده في عصور الانحطاط ـ عبئا على الحاضر والمستقبل وعبئا على التقدم والحداثة ؟

وهكذا يخيل لمن يركب هذا المركب المغري بالركوب، ان رفض الماضي يعني بالتعريف والضرورة التطلع الى

المستقبل ، وان النظرة المستقبلية بالتعريف أيضا تنطلق من نفي الماضي وانكاره . وقد ينسى في مسيرته هذه ان الماضي يمكن ان يفهم فهما « مستقبليا » كما يمكن ان يفهم فهما « ماضويا » ، وان المستقبل قد يبنى فوق السراب اذا لم يدرك الاتصال الوثيق الحي بين الماضي والحاضر والمستقبل ، وان بناء هذا المستقبل لا بد أن يتعثر اذا سيطر عليه شبح الخوف من الماضي والهروب منه ، بدلا من وعيه ودمجه واعادة صياغته .

٣ ــ والحق ان رسالة « أدونيس » لا تذهب هذا المذهب الاخير المتطرف . فهي لا تتنكر للماضي بل تريد أن تجلوه . وهي لا ترفضه كله ، بل تميز بين « العناصر التراثية التي يمكن ان تشكل قوة دفع أو اضاءة في بناء الحاضر واستشراف المستقبل » وبين العناصر التي تشكل قوة ردع او اعاقة . ومن هنا كان حرصها على رصد ما ينتسب الى كل من الابداع والجمود ، الى كل من التحول والثابت .

ولكنها تعود فتؤكد ان الطابع الاساسي الذي هيمن على التراث وساد ، والذي كانت له الغلبة والانتصار ، هو طابع الثبات والجمود والتقليد ، وان طابع التحول والتجديد والابداع لم يكن سوى محاولات جانبية يائسة تراجعت أمام ذلك الخط العام المسيطر ، وهو خط تدعمه طبيعة الفكر العربي من جهة وطبيعة النظام السياسي والديني الذي ساد في التاريخ العربي من جهة ثانية .

وهكذا ترتد الرسالة ، رغم التمييز والتفريق الظاهري ، الى ضرب من النظرة الواحدية التي ترى في النهاية ان الماضي الذي ران على الحياة العربية معاد للتحول والتجديد ، معوق للابداع والابتكار ، بل تكاد تقول ان هذا الطابع المقلد المحافظ شيء من طبيعة العقل العربي وجبلته وما كان لهذا العقل العربي أن يفرز سواه .

٤ ــ وقد لا نتجنى ونسرف اذا قلنا ان الرسالة تنطلق في تقريرها لهذه الحقيقة الاخيرة من موضوعة تؤمن بها ، ظاهرة حينا ومضمرة أحيانا ، وهي ان ما يمثل الثبات والمحافظة والتقليد في التراث العربي هو الذي ينتسب في النهاية الى العرب والى السنن الاساسية التي استنوها في حياتهم الفكرية والدينية والسياسية . أما ما يمثل التحول والتجديد فهو بضاعة غير العرب أو من تأثر من هؤلاء العرب بأفكار الآخرين ودياناتهم ونظمهم السياسية والاجتماعية .

وهكذا تلجأ الرسالة الى قسمة ثنائية قاطعة تهب لها الكثير من الحدة والجرأة والجمال ، وان كانت تفقدها الكثير من الدقة والموضوعية .

ومن هنا تقع الرسالة فيما يدعوه المناطقة « بالمصادرة على المطلوب الاول Rétition de principe فتنتقل انتقالا سريعا من محاولة جلاء التراث وفهمه فهما جديدا خلاقا ، الى الوقوع في تقسيمات سهلة مريحة ، والى العود نحو أفكار مبيتة مفروضة ، والى السقوط بالتالي في اسار تفسيرات تغلق باب البحث الحق في الماضي ، وتبطل امكانية فهمه فهما متحررا من الماضي ، متجها نحو المستقبل .

وفي ظننا ان الرسالة حين تلف التراث العربي في نظرة واحدة مسيطرة ، تجعلها الاصل والجوهر وتجعل ما عداها ملحقا وعارضا ، تنقاد الى هذا الموقف الحدي من تقريها لما آل اليه الوجود العربي في عصور الانحطاط التي ما تزال تجر أذيالها الى اليوم ، وترتد بعد ذلك الى شتى عصور التاريخ العربي ، من خلال نظرة تراجعية rétrospectif ، فتضفي على التاريخ كله الصفات التي لحقته في عهود انحداره وتفسر الماضي العريق في ضوء ما تلاه من خمود ، وتعلل ما مضى بما صار وحصل **وكأنها تأخذ بمنطق بسيط مبسط للامور** Simpliste **يحكم على الامور بخواتيمها ، ويحكم على البدايات بنهاياتها ، ويفسر ما كان استنادا الى ما هو كائن .**

أجل ان مشكلة الفكر العربي في حاضره هي أولا وقبل كل شيء مشكلة العقم والجمود ، وان آفته الكبرى عجزه عن التحرر من بقايا عهود الانحطاط التي عرفها الوجود العربي منذ أن سقطت بغداد على يد « هولاكو » عام ١٢٥٨ ومنذ أن غزته أخلاط المغول والتتر والاتراك وحكمته العقلية العثمانية المجدبة .

ولكن السؤال الكبير : **هل تمتد جذور هذا الفكر العربي القاحل الذي ساد خاصة منذ نيف وسبعة قرون، الى أعماق التاريخ العربي في الجاهلية وبعد الاسلام ، وهل هذا الجمود سمة أصيلة في الفكر العربي ظلت تلاحقه منذ القدم ولم تستطع قوى التجديد أن تغالبها ، لاصالتها وعمقها ؟**

هل نجد بذور القديم وأصوله في صلب ما أعطاه الفكر العربي من دين وأدب وفكر وحياة ؟ هل نستطيع أن نذهب الى حد القول بأن الفكر العربي في بنيته الاصيلة لا يعرف مكانا للخلق والابداع ، وان طابعه التقليد والاتباع ؟ تلك هي المسألة .

والاجابة عليها عسيرة تستلزم أسفارا برأسها . وحسبنا بعض الصوى نضعها على الطريق ، انطلاقا من رسالة أدونيس القيمة الموحية .

(أولا) : التكامل والتآخذ بين منحى الثبات ومنحى التحول في الحضارة العربية الاسلامية :

يرى « أدونيس » ان الحياة العربية الاسلامية عرفت منحيين أساسيين في النظر والعمل ، منحى التحول ومنحى الثبات ، وان العلاقة بينهما لم تكن علاقة جدلية ، علاقة تأثر وتأثير متبادلين ، علاقة أخذ وعطاء ، بل كانت علاقة تعارض وتضاد ، علاقة بين طرفين ينفي كل منهما الآخر .

الخط الاول ، **خط الثبات** ، هو الذي ساد الحياة العربية وكانت له الغلبة (وهو الذي يعبر عن طبيعة العقل العربي) .

ويتجلى هذا المنحى الاول في ميدان الدين بتغليب النقل على العقل ، والرجوع الى النص وانكار التأويل ، والتمسك بحرفية الكتاب والسنّة .

ويتجلى في ميدان السياسة بالقول بسلطة الخليفة الدينية ، وبضرورة طاعة الخليفة (وبجعل الخلافة في قريش) فضلا عما اتسم به من تسلط وعنف .

ويتجلى في ميدان الادب في ذمّ البيان لذاته وذم الشعر لذاته وجعل الادب علما يقصد للتوجيه ، وتغليب « أخلاقية » الادب على « فنيته » . كما يتجلى في العود الى القديم والقديم الجاهلي خاصة واعتباره نموذج الادب الامثل ، وفي انكار التجديد في الادب بالتالي والخروج على « العمود » ،والتنكر للمجاز تنكر الفكر الديني للتأويل، والاخذ بالتالي بالوضوح المستقى من التقليد الحرفي للقدامى ، فعلة الفكر الديني عندما اخذ بظاهر النص وأبطل التعمق والتأويل .

ويمثل هذا الاتجاه الاول الخط الاساسي الذي ساد الحياة العربية الاسلامية وانتصر على ما عداه .

اما الخط المثلي ، **خط التحول** ، فهو نقيض هذا الخط الاول ، أنكره دون أن يؤثر في مجراه ، وأصابه بسبب هذا الانكسار كثير من العنت والعسف ، وانهزم بالتالي تحت وطأة الاضطهاد الفكري والديني والسياسي.

ويتجلى خط التحول هذا في ميدان الدين في تغليب العقل على النقل وفي تجاوز النص الى المعنى وفي تغليب الباطن على الظاهر ، كما نرى في حركات الاعتزال والباطنية والصوفية وسواها .

ويتجلى في ميدان السياسة في انكار كون الخلافة لقريش او للعرب ، وفي القول بالمساواة بين العرب وسواهم ، وفي انكار وجوب طاعة الحاكم ، وفي التأكيد على ضرورة محاربة الظلم والطغيان والعمل على اقامة نظام اقتصادي اجتماعي عادل .

ويتجلى في ميدان الادب في الخروج على العمود الجاهلي في الشعر وفي تقديم « فنية » الادب وصياغته الفنية على أهدافه الاجتماعية ، وفي الرجوع جملة الى الحياة واعتبارها مصدر الادب ، بدلا من الرجوع الى القيم الاجتماعية والخلقية السائدة .

ونحن نقر مع « أدونيس » بوجود هذين التيارين الى حد بعيد ، ونرى انه أجاد في تحليله لخصائص كل منهما ، وقدّم بذلك اسهاما قيما في دراسة التراث العربي ، دينا وأدبا وسياسة .

غير اننا نختلف معه حين جعل منهما خطين متوازيين لا يلتقيان ، وحين أنكر العلاقة الجدلية بينهما . **فالتياران عندنا رافقا الحضارة العربية الاسلامية . كما رافقا أي حضارة ، وتفاعلا وتبادلا العطاء ، وأدى تفاعلهما الى مزيد من الغنى في الحياة العربية ، واستطاعا أن يبنيا على مرّ الزمن حضارة متطورة تتجه نحو التجديد دون ان تكسر اطارها** ، وتأخذ بالنمو نحو مزيد من الابداع والابتكار ونحو فضل من الحرية العلمية والفكرية ، دون أن يبدو ذلك مناقضا للاصول خارجا على جوهر الفكر الديني .

لقد كان طبيعيا في مجتمع اسلامي أن تنطلق حركة الابداع والتجديد من اطار القيم الدينية التي جاء بها الاسلام ، وألا تدعي نقضها حتى حين تجدد في معانيها ومضامينها وأبعادها تجديدا جذريا . وان نعجب ، فعجبنا من تلك القدرة الابداعية التي استطاعت أن توائم بين مبادىء الاسلام العامة وبين مستلزمات الحياة السياسية والفكرية الجديدة التي نشأت بالضرورة بعد انتشار المسلمين وسط حضارات الفرس والرومان واليونان والهند وسواها . وان نحن رصدنا الحركة العامة للتطور الذي أصابته الحضارة العربية حتى آخر عصور ازدهارها في القرن الرابع والخامس للهجرة ، وجدنا ان تلك الحركة كانت تسير قدما نحو مزيد من التحرر والانفتاح والتجديد. وكل ما في الامر ان طبيعة الاشياء كانت تفرض عليها أن تربط بين الفهم الجديد والاصل القديم . ولعلها في النهاية قد جنحت الى تغليب الجديد على حساب القديم ، في جرأة وصراحة ، واستطاعت بذلك أن تكون محرك التيار المجدد في الغرب ، وأن تنقل اليه بذرة الحرية الفكرية والعلمية ، قبل انطفائها بسبب انهيار الدولة العربية الاسلامية على يد الشعوب الاخرى التي غزتها .

والحق ان تيار التجديد والثورة على القديم رافق الحياة العربية منذ بداية الاسلام ، بل كان في صلب الدعوة الاسلامية ، ولم يكن شيئا زائدا أو مضافا على الحضارة العربية الاسلامية .

صحيح أن هذا التيار أصيب بين الفينة والفينة بنكسات ، غير أنه ظل مع ذلك حيا ، يفصح عن جذوره العميقة لدى العرب . ولم يكن هذا التيار في الواقع في حاجة الى انكار الاصول كيما يتقدم ويتطور ، بل استطاع أن يحقق هذا التطور من خلال الاصول نفسها ، وعن طريق مزيد من التعمق في فهمها ، بل عن طريق العودة الى روحها الأصيلة في كثير من الاحيان .

ظواهر التجديد في الحضارة العربية الاسلامية :

ومن العسير ان نقدم الادلة الكاملة على هذه الحقيقة، وحسبنا منها بعضها :

١ ــ حملت الدعوة الاسلامية منذ نشأتها بذور التجديد والثورة . ولا نعني بذلك مجرد الثورة على بعض عادات الجاهلية وتقاليدها ، بل نعني خاصة ما هو أعمق من ذلك : **لقد ارتبطت الدعوة الاسلامية ارتباطا عضويا**

بالثورة الاجتماعية ، فكانت في حقيقتها وتكوينها وبالاناس الذين جاهدوا في سبيلها ، ثورة على «الطبقةالاولغارشية» التي كانت تحكم مكة ، وانتصارا لطبقة المستضعفين والمساكين (١) . ولئن اضطرت الدعوة بعد ذلك الى بعض التنازلات ، كما حدث خاصة منذ خلافة عثمان ، فان هذا لا يدحض كونها في الاصل والجوهر ، ثورة العبيد والمستضعفين على أثرياء مكة ، وان الذين ناصروها في البداية كانوا هؤلاء « المستضعفين في الارض » ، وان الذين نصبوا لها العداء (ثم هادنوها بعد ذلك عن رغبة أو رهبة أو ايمان) كانوا أثرياء مكة ، كأبي سفيان ابن حرب اغنى رجل فيها ، وكأبي لهب عم الرسول الذي « ما اغنى عنه ماله وما كسب » وكأمية بن خلف « الذي جمع مالا وعدّده ، يحسب أن ماله أخلده » ، وسائر أغنياء أمية وبني هاشم وسواهم .

ولعل دراسة متعمقة للتاريخ الاسلامي في أيام الخلفاء الراشدين تستطيع أن تكشف بوضوح عن هذا الصراع الذي ثار بين أغنياء مكة وبين الدعوة الاسلامية التي هددت مصالحهم ، ولعلها تكشف الاسباب الاقتصادية الطبقية الثاوية وراء الصراع على السلطة بعد وفاة النبي الكريم ، بل حتى عن دور هذه الاسباب الاقتصادية الطبقية في مقتل عمر بن الخطاب نفسه الذي دفعه تمسكه بروح الاسلام الى وضع تشريعات جديدة تمس مصالح الاغنياء، والى الاتجاه الى أن يأخذ من الاغنياء « فضول أموالهم ليردها على الفقراء » . ولعلها كذلك تكشف عن الاسباب الحقيقية وراء مقتل علي بن أبي طالب ، الذي كان أبرز من يمثل روح الثورة الاجتماعية في الاسلام ويقودها .

٢ ـ صاحبت الحرية الفكرية ونزعة الجدل العقلي الحياة الاسلامية منذ بدايتها ، وكان للعقل صوته منذ أوائل الدعوة الاسلامية ، واستمر صوت العقل يعلو ويشتد ، ولم يكن الاخذ به بدعة مجلوبة أو موقفا مرذولا محسورا .

ويحدثنا الشهرستاني في هذا المجال عن بذور الجدل العقلي منذ أيام الرسول ثم في أيام الخلفاء الراشدين . ففي حياة النبي يذكر حديث « ذي الخويصرة التميمي » الذي قال للنبي : اعدل يا محمد فانك لم تعدل .

ويذكر لنا حديث أبي هريرة عن تنازع المسلمين في حضرة النبي في أمور القدر وعن غضب النبي لذلك .

ويذكر لنا جدال طائفة من المسلمين في صفات الله حتى منعهم القرآن ونزلت الآية الكريمة « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال » . ويحدثنا كذلك عن الذين انكروا على النبي موقفه في غزوة « أحد » ، وهم الذين نزلت بهم الآية الكريمة :« لو كان لنا من الامر من شيء ما قتلنا ههنا » .

ويحدثنا الشهرستاني ايضا عن تنازع المسلمين عندما اشتد المرض بالنبي وعن اختلافهم حول تجهيز جيش « أسامة بن زيد » .

وفي عهد الشيخين ، أبي بكر وعمر ، يذكر لنا الشهرستاني اختلاف المسلمين في أمر « فدك » ، وفي أمر تاركي الزكاة ، وفي قضية جمع القرآن ، الخ ...

وهذه الحوادث ان دلت على شيء ، فانما تدل على ان النزعة الى تحكيم العقل رافقت الدعوة الاسلامية منذ البداية ، وانها لم تكن وليدة تيار غريب تكون فيما بعد ولم يداخل صميم الحياة العربية الاسلامية .

ولا حاجة بنا الى أن نذكر الآيات القرآنية التي تدعو الى التبصر والنظر العقلي والتي أثبت الكثير منها ابن رشد في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

ولا حاجة بنا كذلك الى أن نعدّد الاحاديث الشريفة الكثيرة التي أشادت بدور العقل . وحسبنا منها ذلك الحديث الذي أورده الغزالي نفسه مع طائفة من الاحاديث التي تمجد العقل :

« أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر . ثم قال الله عز وجل : وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم عليّ منك ، بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب » .

حسبنا كذلك الحديث القائل : يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدّد لهذه الامة أمر دينها » (وقد كان هذا الحديث سببا في اكتساب الامام الشافعي لقب المجدد) .

وحسبنا ايضا ما يروى عن سعيد بن المسيب عن عليّ انه سأل الرسول قائلا : « الامر ينزل بنا بعدك ، لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء . فقال : أجمعوا له العالم من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا فيه برأي واحد » .

أما اذا بحثنا عن **تيار الجدل العقلي في أيام الدولة الاموية والعباسية** ، فاننا نرى اكثر من دليل يشهد على ان السلطة الرسمية ، سلطة الخلافة نفسها ، لم تكن سلطة اتباع ومحافظة ، بل كانت سلطة منفتحة على التجديد والبحث الفكري الحر . والامثلة عديدة ، حسبنا ان نذكر منها ما شهده البلاط الاموي في عهد معاوية من مناظرات حول الاسلام والنصرانية ، شارك فيها يوحنا الدمشقي نفسه الذي ألف محاورة تدور بين نصراني ومسلم وتتناول الوهية المسيح ومسألة القدر . حسبنا أن نذكر عابرين ان اثنين من خلفاء بني أمية عطفا على مذهب القدرية (مذهب حرية الاختيار) هما

ـ التتمة على الصفحة ـ ٧٥ ـ

---

(١) نرد القارىء الى تفصيل لهذه الحقيقة في كتاب « اليمين واليسار في الاسلام » لاحمد عباس صالح (منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣)

حـول رسالـة « ادونيس »

ـ تابع المنشور على الصفحة ١٢ ـ

يزيد بن الوليـد ومروان بن محمد . ولا حاجة الـى أن نذكر المأمون الذي جعل الاعتزال دين الدولة الرسمي ، وسواه من الخلفاء العباسيين الذين شجعوا على نشر تراث الامم الاخرى .

واذا عدنا بعد ذلك كله الى **آراء فقهاء المسلميـن أنفسهم** ، وجدنا انهم ، رغم حرصهم الشديد على أصول التراث الاسلامي ، وضعوا بين مصادر التشريع ، بالاضافة الى الكتاب والسنّة ،الاجماع والقياس والاجتهاد ، واضاف بعضهم الاستحسان والمصالح المرسلة . وكلنا يعـلم ان الامام ابا حنيفة توسع في الرأي والقياس وأخذ وأتباعـه بالاستحسان ، وان الامام مالك ، على تشدده ، قـال بالمصالح المرسلة . بل ان الاشعرية انفسهم ، وهم الذين تولوا الرد على المعتزلة كما نعلم ، قالوا بضرورة التأويـل لكثير من النصوص التي تظهر مصادقتها للعقل . حتـى ابن تيمية السلفي ـ وهو الذي عارض مناهج العقليين في العقيدة ـ ذم الفلاة من الحرفيين الذين يهملون جـانب العقل ويقفون عند حرفية النص (كما نقرأ في « الرسائل الكبرى ») وكثيرا ما كان يستخدم هو نفسه الاقيسـة العقلية ، واهمها عنده قياس الاولى .

وحجة الاسلام الغزالي ـ على تزمته وعلى قـوله بتهافت الفلاسفة ـ يقول بوحدة العقل والشرع ويرى ان الشرع عقل من الخارج وان العقل شرع مـن الداخل . ومما يقوله في « معارج القدس » : « وهكذا فان الرجل الذي يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هـذا الضياء » . ويلخص الامام محمد عبده في العصور الحديثة مـوقف فقهاء المسلمين حول العقل والنقل بقوله :

« اتفق علماءالمسلمين ـ الا قليلا ممن لا ينظر اليه ـ على انه اذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليـه العقـل » .

تلك كلها ، وكثير غيرها ، أدلة تشهد على ان تيـار العقل والجدل العقلي ، وتيار الاجتهاد والتجديد ، لم يكن شيئا غريبا عن الحياة الاسلامية ، ولم يكن خطأ آخر سار موازيا لتلك الحياة ولم يعرف الالتقاء بها والتفاعل معها .

ليست الخلافة سلطة دينية الهية :

٣ ـ ثم ان أدلة التراث لا تقر « أدونيس » عـلى ما ذهب اليه حين رأى ان التيار الذي ساد في السياسة كذلك تيار محافظ تقليدي بل تسلطي ، يقول بالسلطـة الدينية الالهية للخليفة ويأخذ بالتالي بالمنزع «التيوقراطي» ويرى وجوب الطاعة المطلقة للخليفة ويحصر الخلافة فـي قريش .

صحيح ان النزاع كان شديدا على أمر الامامة وان الآراء حولها كانت متنازعة . غير ان التيار الغالب لم يكن ذلك التيار المعنن في تأليه سلطة الخلافـة . بل هنالك اجماع على اعتبار الاصل فـي الخلافـة هـو الشورى والاجماع . ومعظم الفقهاء قالوا بعدم وجوب الطاعـة للخليفة الا اذا اتبع الدين وأحسن العمل . وأبو بكر الخليفة الاول استهل خلافته بخطبته الشهيرة التي جاء فيها : « أطيعوني ما أطعت الله فيكم » .

وعمر بن الخطاب من بعده كرر هذا المعنى في اكثر من موضع وقال قولته الشهيرة « اذا رأيتم فيّ اعوجاجا فقوّموه » .

وأكثر الذين كتبوا في الخـلافة والامامة أنكروا قدسية الخليفة وأنكروا الطاعة العمياء له . هـذا ما رآه الجاحظ في كتابه « التاج » وفي رسالتـه « استحقاق الامامة » .

وهـذا ما رآه ابن تيمية نفسه فـي « السياسـة الشرعية » حين اعتبر ان الشريعة أعلى مصدر للسلطة وان الطاعة لا يجب أن تتم الا اذا انسجمت مع أوامر الشريعة.

ويلخص الامام محمد عبده (١) موقف الاسـلام من الخلافة في « الاسلام والنصرانية » فيقول :

« الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصـوم ولا هو مهبط الـوحي ولا من حقـه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة . وهو على هذا لا يخصه الدين بمزيـة فـي فهم الكتاب والعلم بالاحكام ولا يرتفع به الى منزلة خاصة . بل هو وسائر طلاب العلم سواء . انه مطاع ما دام عـلى المحجة ونهج الكتاب والسنّة . والمسلمون له بالمرصاد ، فاذا استقام على النهج أقاموه عليه ، واذا اعوجّ قوّمـوه بالنصيحة والاعذار اليه . وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير من الشر . وهي سلطة خوّلها الله لادنى المسلمين يقرع بها انف أعلاهم ، كما خوّلها لاعلاهم يتناول بها أدناهم » .

وكلنا يعلم ان أبا بكر قال بعد بيعة السقيفة : لست خليفة الله ولكنني خليفة رسـول الله ، وان عمرا لقب خليفة خليفة رسول الله .

ثم ان المسلمين أنكروا ان تنقلب الخلافة « ملكـا عضوضا » وانكروا ما فعله معاوية حين جعل الخلافة ملكية كسروية .

والامام مالك نفسه ضربه حاكم المـدينة جعفر بن سليمان بالسياط حتى انخلعت كتفاه لانه أفتى بفسـاد بيعة الخلفاء بالقسر والاكراه .

فهل في وسعنا بعد ذلك ان نقول ان المنحى الذي قال بسلطة الخليفة الدينية وبوجوب طاعة الخليفة ، هو المنحى الاصيل الذي ساد في الحياة السياسية في الاسلام، وانه الاصل في النهج الاسلامي وما سـواه غريب غير

(١) يحسن الرجوع كذلك الى كتاب « الاسـلام واصول الحكم » لعلي عبد الرازق ، وقد نشره حديثا مع وثائق محاكمته محمـد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢) .

مقبـــول ؟

الثبات والتحول في الادب :

٤ ــ واذا انتقلنا الى ميدان الادب ــ وهو ميـــدان يطول البحث فيه ولا يتسع المجال للحديث عن شجونه وجدنـــا ايضـــا ان مـــن العسيـــر القول ان هـــذا الميـــدان عرف منحيين متباعدين متعارضين لا لقاء بينهما : منحى ذمّ البيان والشعر وأكد على أخـــلاقية الادب من دون « فنيته » ، وكان شعاره العود الى القديم والتأسي بعمود الشعر الجاهلي ، وانكار الجديد بما فيه من توليد للمعاني وأخذ بالمجاز . ومنحى آخر أخذ بالموقف المعاكس فخرج على عمود الشعر وعني في الادب بالصياغة الفنية قبـــل عنايته بالاهداف الاجتماعية وجعل الحياة مصدر ابداعه.

من العسير ههنا أيضا أن نقر هذه القسمة الثنـــائية الحادة ، وان نقول بأن التيار الاصلي الغالب هو التيـــار الاول ، تيار انـــكار الشعر وتسخير الادب للاغراض الاجتماعية والعود الى القديم فكرا وأسلوبا ، وان التيـــار الثاني ظل غريبا في دياره وبدا للمجتمع العربي وكأنـــه خروج على السنن الادبية والتقاليد الشعرية . **فالتياران تفاعلا وتبادلا التأثر والتأثير منذ أوائل العصور الاسلامية بل منذ أيام الجاهلية نفسها** . ويطول بنا الحديث ان أردنا أن نقدم الشواهد والادلة على هذا التفاعل بين التيارين . وحسبنا هنا أيضا بعض الادلة والومضات الخاطفة :

أ ــ قصة انكار الاسلام للشعر وذمـــه للشعراء لهـــا كما نعلم أسباب مبدئية وأخرى عملية . اما الاسباب المبدئية فهي أن الدعوة الاسلامية أكـــدت دون شك قيما جديدة في الحيـــاة ، وأرادت أن تقضي عـــلى كثير من عادات الجاهلية ، في الحياة الادبية وسواها ، وأرادت خاصـــة أن تضع اعجاز القرآن الادبي في منزلة فوق الشعر وفوق بلاغة البلغاء . فنزلت الآيات القرآنية تنفي عن القرآن أن يكون شعرا أو حديث من به جنّة ، أو ان يكـــون تجربة من تجارب البلغاء . وكلنا يعلم ان هـــــذا الطابع المتميز للاسلوب القرآني كان من عوامـــــل انصياع العرب له واطمئنانهم اليه . أفلا نذكر الروايات التي تحدثنا عـــن اطمئنان عمر بن الخطاب للقرآن عندما أنصت الى تلاوته ؟ أفلا نذكر قول من قال عندما سمع القرآن :

« ان لهذا الكلام لحلاوة وان عليه لطلاوة وان أسفله لمغدق وان أعلاه لمثمر ، والله ما هذا من كلام البشر » ؟

وهكذا أرادت الدعوة ان تؤكـــد ان القرآن غير شعر العرب وأدبهم وبلاغتهم ، ولهذا التأكيد دوره الاساسي في خضوع العرب للدين الجديد .

أما الاسباب العملية التي قادت الى حملة الاســـلام الاولى على الشعر أو على بعض الشعر ، فترجع الى هجاء مشركي مكة للنبي واشتداد شعرائها في مهاجمتـــــه وخصامه . ولهذا استنجد الاسلام ببعض الشعر عـــلى بعضه الآخر ، واطمأن لمنافحة حسان بن ثابت أو ســـواه لمشركي مكة وطلب اليه أن يهجو هؤلاء المشركين « ومعـــه روح القدس » .

وبعد زوال هذه الاسباب المبدئية والعملية الاولى ، لا نجد في واقع الشعر العربي ما يشهد على التزمت وما يدل على الاستمرار في موقف العداء لغير الشعر الديني الاخلاقي الملتزم .

ولو كان الامر كذلك ، لما شهدنـــا تلك الثروة الكبرى من الشعر في العصور المختلفة للدولة العربية الاسلامية . أفلا نقرأ في كتب الادب والنقد في مختلف العصور مـــا يشير اشارة واضحة الى ان المسلمين فهموا مـــــوقف الاسلام من الشعر فهما أوسع ووضعوه في موضعـــــه الصحيح ؟ أفلا نجد عند ابن رشيق مثلا في عمدته بابا برأسه للرد على من يكره الشعر ؟ ان ابن رشيق هـــذا ــ وهو يعبر عن التيار السائد ــ هو الذي يذكر قـــول الرســـول : « لا تدع العرب الشعر حتى تـــدع الابل الحنين » . وهو الذي يحدثنا ان سعيد بن المسيب قيل له : ان قوما بالعراق يكرهون الشعر ، فقال : نسكوا نسكا أعجميا . وهو الذي يحدثنا عن موقف ابن سيرين حيـــن سئل في المسجد عن رواية الشعر في رمضان ، فردّ بأن روى بيتا من الشعر البذيء ، ثم قام فأمّ الناس . وهـــو الذي يروي مثل ذلك عن ابن عباس حين سئل : هل الشعر من رفث القول ، فأنشد بيتا ماجنـــا من الشعر .

ب ــ أما ضمور الشعر بعد ظهور الاسلام وفـــي مرحلة الفتوح الاولى خاصة ، فأمر طبيعي لانشغـــال المسلمين بأغراض الدين الجديد وباعبـــاء الفتوحات . وفي هذا يقول ابن سلام في الطبقات :

« جاء الاسلام فتشاغلت العرب عن الشعر ، تشاغلوا عنه بالجهـــاد وغزو فارس والروم ، ولهيت عن الشعر وروايته » .

ومع ذلك ظهر منذ البدايـــة ادب جديد تأثر بالجـــو الاسلامي تجلّى في شعـــر الفتوح (من بطولـــة ومواجد ورجز) وفي نمو الادب النثري خاصة .

هـ ــ اما في العصر الاموي فقد عاد الشعر سيرتـــه الاولى ، ولم تبق آثار تذكـــر لتورع المسلميـــن من الشعر ونبذهم للشعراء . وانفتحت الحضارة الاسلاميـــة لفنـــون الشعر والادب المختلفـــة .

اما ان يكون هذا الشعر الذي عاد قويـــا غنيـــا شعرا مقلدا للشعر الجاهلي ، مستمسكا بعموده ، بعيدا عـــن التأثر بالبيئات الجديدة التي عرفها المسلمون بعد الفتوح، فهذا قول لا نجـــد ما يؤيده . وحسبنا ان نرد الباحث في هذا المجال الى كتاب شوقي ضيف « التطـــور والتجديد في الشعر الاموي » وفيه يقدم الادلة الناصعـــة علـــى أن **العصر الاموي لم يكـــن عصر ركود في الشعـــر ولم يكـــن الشعراء فيـــــه يحاكـــون الجاهليين محاكاة تامـــة .** وهل نحن في حاجة الى ان نذكر عمر ابن ابي ربيعـــــة

وتجديده ، والوليد بن يزيد مبتدع الخمرية قبل ابي نواس، ونقائض جرير والفرزدق والاخطل ونمو فن المناظرات الادبية على نحو يباين مفهوم الهجاء في الجاهلية ، وشعر الكميت الذي خطا بالمناظرة والجدل خطوة اخرى ، وشعر ذي الرمة وتأثره المبدع بالطبيعة ؟ هل نحن في حاجة الى ان نذكر ما استحدثه شعراء الحجاز من شعر غنائي ومن نظرية في الغناء جديدة (قوامها العمل المشترك بين الشعراء وبين المغنين والمغنيات) ؟

اما ان نقصر الشعر الجديد المجدد في هذه الفترة على الشعراء الذين ارتبطوا بخط سياسي أو ديني مناوىء للسلطة ، كشعراء الخوارج والشيعة ، فقول فيه الكثير من السرف أيضا . بل ان شعراء الخوارج والشيعة وسواهم ـ خلافا لما يذهب اليه الكثيرون ولما يذهب اليه صاحب الرسالة ـ لم يستطيعوا ان يمثلوا تماما الشعر الثوري المنادي بالمساواة بين المسلمين عربيهم واعجميهم، المتحرر من روابط العصبية القبلية . ويكفي ان نرد القاريء في هذا المجال الى كتاب الدكتور احسان النص عن « العصبية القبلية في الشعر الاموي » . انه يبين بوضوح ان **شعراء الخوارج والشيعة لم يتمكنوا دوما ان يسموا بعقيدتهم فوق روابط العصبية القبلية .** بل ان منهم من عرف بشدة العصبية وعنف الشعور القبلي . فالطرماح بن حكيم الطائي ـ وكان خارجيا من الصفرية ـ كان في الوقت نفسه عصبيا غاليا في عصبيته لقحطان . وكثير من شعراء الشيعة ، كما يقول الدكتور احسان النص ، « اتسعت صدورهم لعقيدة التشيع كما اتسعت لنحلة العصبية ، والتقت النزعتان في نفوسهم دون ان يحسوا في التقائهما اي لون من التناقض » . فهذا « كثير » رغم ما عرف به شعره من التشيع لبني هاشم ، لم يتخل عن عصبيته لقومه اليمانية، والكميت الاسدي اشد شعراء الشيعة غلوا في تشيعه كان في الوقت نفسه اشدهم غلوا في عصبيته وانتصاره لقومه النزارية .

د ـ وفي العصر العباسي ـ من باب اولى ـ لم تكن الحدود فاصلة بين تيار التجديد وتيار التقليد في الادب ، ولم يكن التيار الغالب التيار المتأسي بالشعر الجاهلي ، بالاصول الشعرية الاولى ، ولم يكن التجديد وقفا على الموالي وغير العرب . وكان هناك في الواقع ادب ينمو ويلبس لبوسا جديدا يوما بعد يوم ويتأثر بالبيئات الحضارية والثقافية المختلفة ويفيد من تمازج الثقافات . ولم يخل هذا التطور بطبيعة الحال من بعض الصراع وبعض الجدل في طبيعة الشعر ووظيفته . ولكننا لم نكن ابدا امام تيارين متباعدين ، الغلبة فيهما للتيار المحافظ . وهل نحن في حاجة الى الامثلة على ذلك، وهي عديدة ؟ حسبنا ان نذكر مثالا واحدا يعبّر عن هذا الصراع بين القديم والجديد ويشهد على انه كان صراع اخذ وعطاء . ونعني به ما ثار حول شعر ابي تمام (وهو في حد ذاته مزيج من الجديد والقديم) ، من نقد اسهم فيه كبار نقاد الادب آنذاك . ونقاد ابي تمام هؤلاء خير من يشهد على ان الامر لم يكن قسمة حدية بل كان مخاضا متفاعلا متصلا ، فيه ولادة لمقاييس ادبية جديدة وفيه كذلك حرص على بعض المقاييس التقليدية . فالمبرد يقف من شعر ابي تمام موقفا وسطا ، وابن قتيبة يؤيد الحداثة ، والصولي يقدم صورة عن الصراع ويعلل ويميز نفسه ، والآمدي يوازن بين ابي تمام والبحتري متسيرا الى مواقف النقاد منهما ، ويجنح بعض الشيء للبحتري. الخ ...

وهكذا نرى بعد التحليل ان الانقسام الحدي بين تيار الثبات وتيار التحول لم يكن قائما ، سواء في ميدان العقيدة او السياسة او الادب ، وان الامر في النهاية امر تأثر وتأثير متبادلين ، بين مسعى التغير والتجديد ومسعى الاستمساك بالاصول . وتلك هي سنة التطور في كل عصر ومصر : انه دوما وابدا مدّ وجزر بين المحافظة والتطور ، بين التقاليد الموروثة وبين محاولات تطويعها للظروف الجديدة .

بل لا نسرف اذا قلنا ان تيار التجديد كان يمضي صعدا في الحياة العربية الاسلامية وانه كان يشق طريقه ـ متكئا على القديم ولو في الظاهر ـ في كثير من الجرأة والاندفاع . ولولا ما انقطع من مد الحضارة العربية الاسلامية ، بسبب تهديم الغزوات الدخيلة لكيانها السياسي ، لرأينا تلك الحضارة تتفتح عطاء وابداعا في شتى المجالات ، كما ترهص بذلك تلك البراعم الحرة الفتية التي تكونت في عصور الازدهار التي سبقت خمودها وانطفاءها . وعلى اية حال ، لقد انتقلت تلك البراعم الى حياة الغرب ، وتفتحت هنالك وأينعت ، وكونت روافد اساسية للحضارة الحديثة .

(ثانيا) الثبات والتحول بين الدين والادب

ويخطو « ادونيس » في رسالته المبدعة والفنية خطوة اخرى ، فلا يقف عن حدود القول بوجود هذين التيارين المتعارضين ، تيار الثبات وتيار التحول ، في ميدان الدين والسياسة والادب ، بل يرى ـ وههنا مظهر من مظاهر الجدة والاصالة في رسالته ـ ان تيار الثبات في هذه الميادين الثلاثة كل مترابط ، يغذي كل جانب منه الجوانب الاخرى ، ويصدر في النهاية عن موقف عقلي واحد . كما يرى ان تيار التحول في هذه الميادين الثلاثة ايضا تيار متآخذ متعاون ، ينبع من اصول واحدة ومن بواعث متشابهة .

وبوجه اخص ، يرى ان تيار الثبات في الادب ارتبط بتيار الثبات في الدين واغتذى به ، وان تيار التحول في الادب ارتبط بتيار التحول في الدين وسقى

منه . فالادب التقليدي الثابت انعكاس عنده للفكر الديني التقليدي . والاحكام الادبية المطلقة المتسقة من القديم الادبي والتي أطلقها أنصار الثبات تطابق الصفات الدينية التي تطلق على القديم والمحدث . والاحتجاج بالاوائل في ميدان اللغة والادب انعكاس للاحتجاج بالاوائل في ميدان الدين . واللغة العربية كاللّه لا يحيط بهـا الانسان . والشعر الحديث مفتقر بوجوده الى الشعر القديم كما ان الحادث مفتقر بوجوده الى القديم . والشعر القديم غني بذاته عن المحدث كما ان القديم الالهي غني بذاته عن المحدث . والموقف التقليدي من الشعر امتداد للموقف الفقهي أو تنويع عليه . والنقد التقليدي يقف من نص القصيدة كما يقف الفقيه من النص الشرعي . وكما ان شكل القرآن في التعبير كامل فان شكل التعبير في التراث الشعري الجاهلي على الاخص هو كذلك كامل . والوحي بداية وهو اذن أصل لما بعده ، والشعر في الجاهلية وصدر الاسلام هو كذلك بداية ويجب أن يكون اذن أصلا لما بعده . والتراث الشعري العربي هو كتراث الوحي قديم ، وكمال الشاعر وراءه لا أمامه .

تلك كلها ، وكثير غيرها ، أحكام نجدها في رسالة « أدونيس » تؤكد عنده هذه الصلة العضوية بين الثابت في الادب والثابت في الدين ، ثم بين التحول في الادب والتحول في الدين ، وتعتبر الموقف الادبي في النهاية انعكاسا للموقف الديني ، وصورة أخرى له .

ورغم براعة تلك الصفحات التي يوضح فيها « أدونيس » فكرته المغرية هذه ، ورغم الجهد الفذ الذي يبذله للتدليل عليها ، لا نرى في تاريخ الادب العربي ما يسمح بهذه المقارنة الجميلة التي عقدها بين أصول الموقف الديني وأصول الموقف الادبي . لا سيما اننا أوضحنا ـ فيما نعتقد ـ أن ميدان الدين لم يعرف خطا قال بالعود الى حرفية النص ، وان ميدان الادب لم يعرف كذلك خطا قال بتقليد الجاهليين .

صحيح ان بعض الاصوات ظهرت هنا وهناك محاولة أن تبقي على أصول الدين في القرآن والسنة وأن تغلو في الاستناد اليهما ، ولكنها في الواقع لا تعبر عن تيار سائد بمقدار ما تعبر عن رد فعل أمام التيارات المعاكسة التي أرادت أن تنطلق في دروب بعيدة كل البعد عن القرآن والسنة . وصحيح ان بعض النقاد أرادوا أن يعيدوا للغة العربية نقاءها وأن يلجأوا الى الشعر الجاهلي والى القرآن ، للحكم على سلامة لغة الشاعر ، ولكن هذه المواقف لا تعدو أن تكون أيضا ردود فعل على ما أصاب اللغة العربية من ترد بعد ان اتسع نطاقها وتكلم بها غير أهلها وداخلها بعض آثار العجمة . ولم يكن هذا كله موقفا عقليا يفصح عن ذهنية تقليدية تمجد ما هو أول وتعتبره الاصل والجوهر ، وترذل ما عداه .

وحسبنا ههنا اشارات قليلة نضعها بين يدي هذه الحقيقة :

١ ـ لا نستطيع ان نقول ان القديم الادبي ـ والقديم الجاهلي خاصة ـ اكتسب عند المسلمين صفة دينية شبه مقدسة . كما اكتسبت تعاليم أرسطو صفة مقدسة لدى الكنيسة في العصور الوسطى . فالاسلام أراد منذ البداية أن يكون نقيض القيم الجاهلية التي اشاعها الشعر الجاهلي . ولا نرى كيف يمكن التوفيق بين ما يراه « أدونيس » من عداء الاسلام للشعر وبين ما يراه من تقديس الشعر الجاهلي فيما بعد . وكلنا يعلم ان الاسلام في البداية نقد الاسلوب الجاهلي ، وأنكر ما فيه من معاظلة في الكلام وبعد عن الصدق .

أما العود الى الجاهلية الذي نقع عليه في العصور المتأخرة لدى بعض النقاد والادباء فأسبابه واقعية وسياسية وليست دينية او عقلية . وعلى رأس هذه الاسباب الحفاظ على سلامة اللغة بعد ان دخل اليها الاعاجم . ومن الاسباب كذلك الرد على الشعوبية التي أخذت تنتقص من شأن العرب وتراثهم وترى انهم لم يعرفوا قبل الاسلام أدبا يذكر أو ثقافة يعتد بها ، وانهم كانوا قوما بداة يرعون الغنم ويأكلون « الضباب » . ومن هنا انبرى للرد عليهم طائفة من الكتاب (على رأسهم الجاحظ وابن قتيبة) ، وعادوا لهذا الغرض الى الادب الجاهلي يحيونه ويظهرون شأنه . يضاف الى هذا كله ان المسلمين لجأوا منذ البداية الى الاستعانة بالادب الجاهلي لتفسير بعض الالفاظ التي وردت في القرآن (كاعتمادهم في تفسير الآية الكريمة : « أو يأخذهم على تخوّف » على البيت الشهير : تخوف الركب منها تامكا قردداً ...) . ولم تكن هذه الاستعانة تحمل اكثر من معناها الطبيعي ، معنى الاعتماد على لغة العرب في تفسير القرآن .

٢ ـ اما اعتبار القرآن الكريم نفسه معيارا للبلاغة ، فلم يأت في الواقع الا في عهود متأخرة ، بعد القرن الرابع للهجرة خاصة ، على يد أمثال الرماني في « اعجاز القرآن » (توفي عام ٣٨٤ هـ) والقاضي الباقلاني في « اعجاز القرآن » ايضا (توفي عام ٤٠٣ هـ) وعبدالقاهر الجرجاني في « أسرار البلاغة » و « دلائل الاعجاز » (توفي عام ٤٧١ هـ) والزمخشري في « تفسير الكشاف » (ولد عام ٤٦٧ هـ) ، ثم بعد ذلك ، في القرن السابع ، على يد فخر الدين الرازي والسكاكي وابن الاثير وسواهم .

وهذا العود الى القرآن ، كأصل من أصول البلاغة ، كان في الواقع نتيجة وليس سببا : كان نتيجة لظهور أساليب جديدة في الشعر العربي والادب العربي ، فيها الكثير من الصور المجازية والمحسنات البديعية التي لم يعرفها الادب العربي الا لماما في عصوره الاولى . ومن هنا جاء علم البلاغة يدعم هذا الاتجاه الجديد برده الى أصوله في القرآن . وهذا الشأن كان شأن العرب في

أكثر من مجال : فكل علم جديد حاولوا ان يروا له أصولا في القرآن ، لا سيما اذا كان خارجا على المفاهيم الدينية السائدة . هذا ما فعلوه بالقياس الى التصوف وبالقياس الى الفلسفة وعلم الكلام وبالقياس الى تأويل الاحلام وسواها من العلوم .

يضاف الى هذا ان علماء البلاغة كانوا يريدون ان يضعوا أصولا لهذا العلم ، بعد أن اتسعت فنون الادب وتشعبت ، وبعد أن توالد التجديد والاجتهاد في الادب ، وكان من الطبيعي أن يروا في القرآن ، باعتباره المثل وثيقة عن اللغة العربية وباعتباره كتاب العربية الاكبر ، اصلا هاما من الاصول التي يستشهدون بها في هذا العلم الجديد الذي اخذوا يضعون له القواعد والاسس .

فهل في هذا كله ما يفصح عن عقلية ففهيه تستمسك بالاصول وتقدس ما هو أول ، وتحرص على تقديم كل ما هو قديم ؟ وهل هذه اللقاءات الطبيعية بين اللغة والبلاغة من جانب وبين الشعر الجاهلي كاصل من أصول اللغة والقرآن بوصفه كتاب العربية الاكبر من جانب آخر، انعكاس لموقف عقلي حريص على القديم رافض للجديد ؟ وهل في وسعنا أن نتصور ان يتم النمو اللغوي والتطور الادبي في اي أمة في معزل عن أطار يرجع اليه وسند يقيه من الضياع ؟ ومتى كان الابداع اكثر من صياغة معطيات الواقع صياغة جديدة ، ومتى كان الخلق والابتكار انطلاقا من لا شيء ؟

وهكذا نجد ان ربط منحى الثبات والتحول في الادب بمنحى الثبات والتحول في الدين لا يخلو من تعسف . فخط التطور الادبي عند العرب لم يكن انعكاسا لخط التطور الديني. وكلاهما لم يكونا تعبيرا عن خطين متوازيين من الثبات والتحول ، بل كانا صورة لتطور نام نحو الجديد ، يشده القديم حينا ، ويعتمد عليه اعتمادا طبيعيا حينا آخر ، وينأى عنه ويبتعد حينا ثالثا . غير ان حصاد ذلك كله تفاعل وتآخذ يغني التجربة ويسير بها نحو مزيد من الحرية والانفتاح .

(ثالثا) هل الحضارة العربية حضارة تقليد لا تجديد ؟

ويستخرج « أدونيس » من تحليله كله حكما عاما يطلقه على الحضارة العربية الاسلامية ، فيرى أن هذه الحضارة في جوهرها حضارة تقليد لا تجديد ، وان الدين فيها اتباع لا ابداع ، وان الادب تقليد لا خلق . اما تيار التجديد فيكاد يكون غريبا عنها ، ولّدته عوامل وعناصر مباينة لها أو خارجة عليها ، وظل يتيما ولم يكتب له النصر .

ومثل هذا الحكم العام يحتاج تفنيده الى أسفار طويلة . وحسبنا هنا بعض الملاحظات العابرة :

١ ــ لا بد ان ننطلق من تقرير حقيقة اولى ، وهي ان من الطبيعي أن يتم التجديد ــ في أي مجتمع ديني ــ ضمن اطار معين وفي حدود معينة . أما ان نعني بالتجديد في مثل هذا المجتمع الخروج على الاطار الديني بأسره ، فهو ضرب من الخلف المنطقي ومن تحميل الاشياء غير طباعها . ومن هنا فبحثنا في الجديد والقديم في الحضارة العربية الاسلامية ، لا بد ان ينصب على ما استطاعت أن تضيفه هذه الحضارة ، **من خلال منطلقاتها** ، للفكر العالمي والتراث العالمي .

٢ ــ موطن القوة في هذه الحضارة العربية الاسلامية انها استطاعت ــ من خلال منطلقاتها هذه ــ أن تستوعب تفاعلات جديدة وعلوما جديدة وان تضمها الى بنيتها الاصيلة وان تتحرك في هذا المجال في كثير من الحرية والابداع :

ا ــ فلقد استطاعت ــ وهي الحضارة المنطلقة من وعاء الاسلام ــ **أن تستوعب الفلسفة اليونانية** (سواء منها فلسفة ارسطو البعيدة عن مفاهيمها الدينية أو فلسفة افلاطون والافلاطونية المحدثة) **وان تمتص المعتقدات الفارسية والهندية والغنوصية والمسيحية وسواها . بل استطاعت أن تستوعب التصوف نفسه** (وأصوله غير الاسلامية واضحة) وحكمة الاشراق (عند السهروردي وأتباعه) وان تتسع حتى لافكار « الراوندي » الملحد وسواه .

ب ــ انتهت هذه الحضارة ــ في اتجاهاتها الغالبة ــ الى تغليب العقل على النقل في اطار التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وجزمت كما جزم ابن رشد في « فصل المقال » ان كل نص ديني يتعارض مع العقل « لا بد ان يكون له ظاهر يحتمل التأويل » . وافسحت من خلال ذلك مجالا واسعا للنظر العقلي والجدل الفلسفي والفكري، واستطاعت أن تخلق من هذا المنحى فلسفة أصيلة خاصة بها ، نجدها واضحة عند المتكلمين والمعتزلة .

ج ــ ولّدت هذه الحضارة المنزع التجريبي الذي نقلته الى الغرب وكان الشرارة التي أطلقت الحضارة الحديثة كلها . وهذا الاتجاه التجريبي في دراسة الكون هو جوهر « المعجزة العربية » على حد قول فانتيجو Ventéjoux في كتابه الذي يحمل هذا الاسم ، وهو الذي أخرج الفكر العالمي ، كما يقول « راندال » في كتابه « تكوين العقل الحديث » من اطار البحث في المجردات ومن اطار دوران العقل حول ذاته في الفلسفة اليونانية الى اطار الملاحظة والمشاهدة والتجربة وتقري مظاهر الكون والتجريب عليها . وهذا الموقف الفكري هو الذي تلقفته الحضارة الغربية على يد « روجر بيكون » ثم « فرنسيس بيكون » ومن بعده ، وهو الذي حمل وولّد الحضارة الحديثة القائمة على التجريب العلمي والتأثير في الكون والاشياء .

وقد انطلقت الحضارة العربية خطوات حثيثة في هذا المجال التجريبي العلمي منذ أيام « بيت الحكمة » في

بغداد بل قبله ، وكان مقدرا لها ان تكون خالقة الحضارة العلمية ، لولا ما أصابها من ترد على يد أخلاط المغول والتتر والاتراك التي هدمت الكيان السياسي العربي وهدمت معه الحضارة العربية ووعودها الكبيرة .

والحديث عن دور الحضارة العربية في الحضارة العالمية له غير هذا المجال ، وقد كتبت فيه الاسفار الطويلة (١) .

د ـ لم يكن الفكر العربي فكرا نزاعا الى المغيبات الغامضة والاسرار البعيدة ، بل كان فكرا أميل الى الوضوح والرؤية الموضوعية . وقد تجلى هذا في الاسلام خاصة ، فاتصف اكثر ما اتصف بالوضوح الفكري والاتساق المنطقي والروح الواقعية العملية ، والنزعة الى معالجة شؤون الحياة معالجة منظمة عقلانية ، وتغليب أمور المعاملات على شؤون العبادات ، والربط بينهما ربطا عميقا .

وقد يبدو هذا المنزع للوهلة الاولى نقطة ضعف في الفكر العربي ، حرمته بعض الرؤى البعيدة والتأملات المعقدة والغوص في أسرار الكون . غير ان لكل حضارة سمتها المميزة ، والحضارات كالطباع ، لكل منها شخصية مميزة تختلف في الطبيعة لا في الدرجة عن سواها . والمقارنة بين الحضارات كالمقارنة بين الطباع تضل وتخطىء اذا هي حاولت أن تقيس كلا منها بمقياس سواها ، وتصيب وتستقيم حين تظهر المزايا المميزة لكل منها والمتفردة بها عن سواها . والحضارة العربية الاسلامية كما قلنا حضارة النظرة الموضوعية الى الكون والاشياء ، حضارة التجريب والمشاهدة والبحث العلمي . وعطاؤها في هذا الميدان هو أجزل ما قدمته للحضارة الانسانية . ولا نغلو اذا قلنا بأنها غلبت البحث الموضوعي في كل شيء ، في الدين والفلسفة والسياسة وحتى الادب ، وانها بدت بسبب ذلك وكأنها تحمل من جفاف المنطق العقلي الشيء الكثير ، ومن شكليته أحيانا بعض الضيق ، ولا سيما حين خمدت جذوة الاندفاعة الاولى عندها . غير ان ما أعوزها في مجال التفجير الانفعالي والصبوة الذاتية ، أكسبها نظرة دقيقة صارمة الى شؤون الكون والحياة ، واتجاها خصيبا نحو تفجير قوانين الطبيعة وتقريبها والتأثير فيها ، وموقفا عمليا فعالا في صياغة نظم الحياة الاجتماعية والسياسية . على ان الاسهاب في هذه المسألة يستلزم بحثا برأسه ، لذا نتوقف الآن عند حدود هذا التعميم المجتزأ .

هـ ـ ضم القرآن الكريم في صلبه ، ومن بعده الحديث ، جوانب متعددة تشمل معظم شؤون الحياة ، ولم يقتصر على شؤون الحياه الدينية . **ومن هنا كان التطور في الحياة العربية الاسلامية مشدودا دوما الى القرآن والحديث ، ولم يكن التطور في شؤون السياسة أو العلم او الادب اي الاجتماع خطأ يستطيع ان ينطلق مستقلا** دون ما رجوع دائم الى الاصلين الدينيين . وقد يبدو هذا ايضا عاملا من عوامل الحد من انطلاقة البحث الحر المجدد في هذه الميادين . ولكننا رأينا ان المسلمين استطاعوا ان يوفقوا بين العود الى الاصول وبين مطالب الحياة المتجدده عن طريق الاخذ بالاجماع والقياس والاجتهاد وسواها ، وعن طريق النظر العقلي الذي لم يروا فيه شيئا مناقضا للدين بل استفوه من الدين نفسه ، وعن طريق التأويل الفكري في النهاية وتغليب العقل على النقل في الجوهر . يضاف الى هذا انهم لم يعدوا ان التمسوا في كثير من الاحيان ظاهرا من التأييد لافكارهم الجديدة وعلومهم الجديدة في الاصول الدينية ، ثم تجاوزوا بعد ذلك هذا الظاهر وخطوا خطوات جريئة وبعيدة ، على نحو ما فعل فلاسفة الكلام والمعتزلة والمتصوفة والفلاسفة بل حتى واضعو بعض العلوم الجديدة .

وفوق هذا وذاك كان لهذا العود الدائم الى الاصول ـ مع اغنائها وتفتيح معاني جديدة فيها ـ فضل بناء حضارة متماسكة ، ذات طابع متميز ، تلفها في النهاية نظرة موحدة ، وتدعم التجديد فيها بنية راسخة .

واذا قسنا موقف الحضارة العربية الاسلامية من هذه الناحية بموقف العصور الوسطى في الغرب ، وجدنا بونا شاسعا ، ووجدنا ان العصور الوسطى الغربية غلت على العكس في تقييد حرية البحث الفكري والعلمي ، رغم ان أصول الدين المسيحي لا تتضمن مواقف معارضة للتطور العلمي ، وليس فيها ما يرسم طريقا محددة للبحث العلمي والفكري . وقد فعلت ذلك كما نعلم بسبب ربط تعاليم الكنيسة في تلك الحقبة بتعاليم أرسطو وعلمه .

و ـ والحق ان مثل هذه الحضارة العربية الاسلامية القائمة على أصول دينية أحاطت بالكثير من شؤون الحياة، تحمل في اعماقها امكانيات الضيق والانكماش كما تحمل امكانيات الخصب والابداع . والذي يحدد الموقف الاول أو الثاني هم الديانون وما يملكونه من قدرة على تفتيح معاني الدين او من عجز عن ذلك . وهذا ما حدث في الواقع : فقد انطلق المسعى العربي الاسلامي عطاء وابداعا

---

(١) حسبنا فيما نعتقد ان نرجع الى ثلاثة مصادر اساسية :

الاول باللغة العربية : « اثر العرب والاسلام في النهضة الاوروبية » وقد أعد باشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونسكو . (طبع الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠) .

والثاني باللغة الفرنسية وقد ظهر في أواخر القرن الماضي ، وهو للمؤلف « لوكلير » بعنوان « تاريخ الطب عند العرب »

والثالث باللغة الفرنسية ايضا وهو لكاتب ايراني : وعنوانه « وجوه الاسلام » »

هذا فضلا عن مئات الكتب في هذا الباب لكتاب غربيين وعرب (من أمثال « سارتون » و « العقاد » و « أحمد قدري طوقان » و « عبد الرحمن بدوي » و « عبد الله الجراري » وسواهم كثير) .

وتجديدا أيام وثبته وفي حميا اندفـــاعته الحضارية ، واستطاع ان يفهم الاصول الدينية فهما حيا متجـددا . وعندما خمدت جذوة الحضارة العربية وأصابها ما أصابها من هجمات الاقوام الاخرى وتهـــدم كيانها السياسي الاصيل ، ودخل اليها من شوه فكرها وعقيدتها وطابعهـا العربي ، رأينا الاصول الدينية تشوه بدورها وتتخـــذ سبيلا لدعم حياة التخلف والنضوب .

وهذه الصورة المتحجرة للتراث الديني هي التـي يحاول بعض الباحثين اضفاءها على التراث كله منذ بدايته، وكأنها أصيلة بدئية ، أو كأن الصيرورة اليها قدر حتمي. وبهذا يقعون في مزالق تفسير الظواهر بنهاياتها ، أيـــا كانت الاسباب التي قادت الى هرمها . وبذلك يمدون مدا خاطئا هالة التأخر الحادث والتخلف الواقع الى كل شيء وراءه .

خاتمـة :

وبعد ، انها لمحات خاطفة وصوى قليلة فـي درب طويل هيهات ان ندعي الكشف عن مساربه كلها .

رسالة « أدونيس » القيمة تطرح كما رأينـا مسألة جوهرية في حياتنا ، لها أصداؤها الهامة في حاضرنـا ومستقبلنا . انها مسألة البحث عن مخرج من العقم الذي ينتاب حياتنا الحاضرة . ولا شك أن الوصول الى الابداع ينبغي ان يكون الضالة الاولى التي تبحث عنها جهودنـا الثقافية والتربوية . ليست قبلها مسألة ، ولا بعـــدها شـــأن .

ولكن السؤال الكبير : هل تنطلق قوى الابداع عندنا سهلة هينة ، عن طريق ركوب هذا المركب السهل ، بـل هذا المركب « الماضوي » ، حين نرد كل شيء الى عقـــم التراث ؟ هل الذي يرزح فوق كاهل الابداع عندنا ويقيده، هو الماضي الذي نحاول أن نحمله كل آفاتنا ، أم أن عقمنا الحاضر ــ ووراءه عوامل عديدة ــ هو الذي يدفعنا الى ان ننظر الى التراث نظرة عقيمة ؟ تراثنا استطاع ان يكون متجددا ، عندما كانت قوى الخلق حية يقظة ، ويستطيع ان يتجدد اليوم عندما تستيقظ هذه القوى من جديد . **ليس التراث هو العقبة في طريق التجديد ، بل غيـاب التجديد هو العقبة في طريق فهم التراث فهما حيا متجددا.** تراثنا عندما حملته عصور الظلام وضمته العقول المجدبة الفقيرة ، جف نسغه وضوى . وعندما حملته من قبـــل عصور النهضة والنور اغتنى وتفتح .

مسألة العقم في حياتنا اذن ينبغي ان نعالجها أولا ، وقوى الخلق والابداع ينبغي ان نطلقها ، وعند ذلك تنضو هذه القوى ما علق بالتراث من زيف وضيق وجدب .

واطلاق قوى الخلق والابداع عندنا في القرن العشرين وتباشير القرن الحادي والعشرين لها من وسائل العـــلم الحديث ألف سبيل وسبيل . وهل نحمل التراث مثـــلا مسؤولية قتل قوى الابداع هذه عن طريق التربية التقليدية السائدة العاجزة عن تفجير قابليات الاطفال بل العـــاملة على اطفائها ؟ وهل نحمله عجزنا العملي والتربوي عن ربط التربية بحاجات المجتمع وحاجات تنميته ؟ أوليس لتكوين الذكاء المتفوق والفكر المبدع أخلاق وسائله الخاصة في أساليب التربية الجديدة ؟ والثورة التربوية المنشـــودة التي نستطيع بوساطتها أولا أن نجدد حياتنا ومجتمعنـا، ما الذي يقف دونها ؟

لا ، ليس تراثنا عبئا علينا بمقدار ما نحن عبء على ذلك التراث . وعندما نعزم ان نبني مجتمعا عصريا حديثا ، وندخل القرن العشرين ونستشرف القرن الحادي والعشرين، سوف نجد في التراث سندا وعونا وسوف يضاء التراث بخلقنا الجديد ويضيء . أوليست الحضارة العلميـــة التكنولوجية التي علينا ان نسعى لها ، تراثنا الاصيـــل وبضاعتنا ردت الينا ؟

وهل حال استمساك اليابان بتراثها دون دخولهـا عصر الصناعة وعصر الثورة العلمية والتكنولوجيـة ، أم كان على عكس ذلك من أهم العوامل التي ساعدت على تلك الوثبة الجبارة التي حققتها ؟

نقول هذا كله ونحن ندرك ان « أدونيس » حيـن حمّل التراث ما حمل لم يكن يعني به التراث كـله ، بل كان يعني ــ في أعماق رأيه ــ تلك الصورة المتداعية المتخلفة التي لبسها أحيانا والتي صار اليها خاصة فـي عصور الانحطاط والتي ما تزال تجر أذيالها حتى اليوم . ونحن معه في ذلك . ولكننا نرى ان انحطاط التـراث نتيجة للعقم لا سبب ، وان دخول باب الابداع ــ بوسائـل العصر الحديث ــ يعيد التراث مبدعا خلاقا . فلنبدع اذن جديدنا يسعدنا تليدنا .

بيروت — **عبد الله عبد الدائم**

مكتبـه النوري

دمشق ــ تجاه البريد العام

وكيلة منشورات دار الآداب وكبرى دور النشر اللبنانية والعربيـــة في القطر السوري .