

نقض كتاب

الثابت والمتحول

جهل أدونيس في قراءة التراث

إبراهيم أبو عواد

دار الإسلام
أمة تقرأ ... أمة تتقدم

إبراهيم أبو عواد

نقض كتاب الثابت والمتحول

جهل أدونيس في قراءة التراث

مقدمة

عَرَفَ الفِكرُ العربي الحديث معركة مستمرة بين التقليد والتجديد ، بين إرث الماضي الغني ومطالب الحاضر المتسارعة . وكان الأدب مرآة هذه الصراعات ، يسطع فيها البريق ، وتتبدى فيها الاختلافات الكبرى حول فهم التراث وإعادة قراءته .

في هذا السياق ، برزت كتابات كثير من المثقفين الذين سَعَوْا إلى إعادة تفسير التراث من منظور عصري ، ولكن لم تكن هذه القراءات دقيقة أو صائبة ، بل جاءت في أحيان كثيرة متأثرة بالآراء المسبقة ، والأمزجة النظرية ، بعيداً عن القراءة الدقيقة والموضوعية للنصوص التراثية .

من بين هؤلاء ، يبرز اسم أدونيس^١ ، وهو نصيري (علوي) مُلحد ، اتخذ من التراث مادة خصبة لتأسيس رؤيته النقدية والفنية ، ونشر كتابه الشهير " الثابت والمتحول " ، ليقدم تصوراً يزعم فيه قراءة جديدة للتراث العربي والإسلامي . ومع ذلك ، تكشف دراسة متأنية لهذا الكتاب عن جملة من الانحرافات في منهجه وفهمه للنصوص ، وإغفال جوهرى لأبعاد التراث ومقاصده الحقيقية ، ما جعله أقرب إلى فرض النظريات الحديثة على نصوص لم تُكْتَب أصلاً في ضوئها .

إن كتابي هذا يسعى إلى تقديم نقد موضوعي وجاد لكتاب " الثابت والمتحول " ، من مُنطلق الحرص على التصحيح الفكري ، والتمسك بأمانة القراءة التراثية . فالنقد هنا ليس مجرد رفض لما ورد ، بل هو محاولة لتسليط الضوء على الأخطاء المنهجية ، والتناقضات الصارخة ، والمغالطات التحليلية ، وفهم الثابت والمتحول في التراث العربي كما هو ، بعيداً عن أفكار المُستشرقين وفلاسفة الغرب ، والإسقاطات النظرية المُعاصرة التي تُحَرِّف المعنى ، وتُثَقِّل من عمق النصوص وأبعادها الفكرية .

سوف يُوضِّح هذا الكتاب للقارئ الكريم أنَّ قراءة التراث ليست لعبة ذهنية ، أو تمريناً على التفكيك ، بل هي عمل دقيق يتطلب معرفة باللغات والعلوم التراثية ، ومُراعاة للمنطق الداخلي

١ اسمه الحقيقي : علي أحمد سعيد إسبر ، وُلد في قرية قصابين التابعة لمدينة جبلة في سوريا عام ١٩٣٠ ، لعائلة نصيرية (علوية) . تبني اسم أدونيس ، وهو أحد ألقاب الآلهة في اللغة الكنعانية_الفينيقية ، وهو معشوق الإلهة عشتار . والعلويون أو النصيريون ليسوا مسلمين ، حكموا سوريا بواسطة حافظ وبشار قُرابة ستة عُقود ، وقاموا بتدمير سوريا ، وقتل الشعب السوري .

للنصوص وسياقاتها التاريخية والثقافية . وفي هذا الإطار ، سنرى كيف أنّ كثيراً من الاستنتاجات التي قدّمها أدونيس في كتابه ، رغم بريقها الأدبي والبلاغي ، قائمة على الجهل والتناقض ، وتعكس فهماً جزئياً ومُجزئاً للتراث ، يُخفي تحت شعارات الحداثة تحريفاً في المعنى ، أو إسقاطاً لرؤى شخصية على نصوص ليست مُنسجمة معها .

هذا الكتاب إذن ليس مُجرّد رد على كتاب بعينه ، بل هو دعوة إلى إعادة الاعتبار للتراث العربي والإسلامي ، وفهم الثابت والمتحول فيه من منظور علمي دقيق ، بعيداً عن الانطباعات السطحية ، أو النزعات الذاتية ، أو المصالح الشخصية ، وبعيداً عن عُقدة الخواجة ، والمغلوب مُولع بتقليد الغالب . والتراث العربي والإسلامي _ كما يراه العلماء والمؤرخون _ ليس مُجرّد مجموعة نصوص يمكن اقتطاعها وتوظيفها لدعم رؤية مُعيّنة ، بل هو منظومة متكاملة من المعرفة ، تتضمّن الجوانب الدينية والأدبية واللغوية والفكرية والفلسفية والتاريخية . وكلُّ عنصر فيها مرتبط بسياق محدد ، وبمنطق داخلي يحكمه . ومن هنا ، فإنّ قراءة التراث تتطلّب أكثر من مُجرّد اجتهاد شخصي ، أو رؤية نقدية معاصرة ، فهي تتطلّب معرفة دقيقة بالنصوص ، وبأصول العلوم التراثية ، وبالسياقات الفكرية والتاريخية التي نشأت فيها هذه النصوص ، كما تتطلّب القدرة على التمييز بين الثابت والمتغير في كلّ نص ، مع الالتزام بأمانة النقل والتحليل .

اعتمد أدونيس على اختزال التاريخ ، وإسقاط أفكاره الحداثية على النصوص التراثية ، ممّا أدّى إلى نتائج كارثية بعيدة عن المعنى الأصلي ، وهذا يُثير الشك في فهمه الحقيقي للتراث . وهنا يتّضح الفرق بين النظرية النقدية المعاصرة التي يُمكن أن تُلائم التجربة الإنسانية في عصرنا ، وبين قراءة التراث نفسه ، التي لا تحتمل التلاعب بالمقاصد والمعاني ، بل تتطلّب احتراماً دقيقاً لسياق النص ، وعلاقته بِجُملة النصوص الأخرى .

إنّ هذا الكتاب يهدف إلى كشف انحرافات أدونيس ، والألاعيب التي اعتمد عليها ، والمنهجيات المُلتوية التي استند إليها ، من مُنطلق الحرص على الحقائق العلمية والفكرية ، وإظهار أنّ التراث العربي والإسلامي ليس تراثاً جامداً أو ماضوياً ، بل هو خزّان غني من الفكر والثقافة ، قادرٌ على الإلهام والتجديد إذا تمّت قراءته بدقّة وبمنهج علمي . والثابت في التراث لا يعني الجمود ، والمتحول لا يعني الانفصال عن الهوية ، بل إنّ العلاقة بين الثابت والمتحول علاقة دقيقة ، تحتاج إلى قراءة واعية تستند إلى الفهم العميق للنصوص ، وإدراك السياق التاريخي والفكري الذي نشأت فيه .

في هذا السياق ، يُقدّم هذا الكتاب نموذجًا للنقد الموضوعي الذي يجمع بين الصرامة العلمية والجرأة الفكرية ، بين التوثيق والتحليل ، بين احترام التراث والتمحيص المنهجي . إنّه دعوة للباحثين والمهتمين بالتراث العربي والإسلامي لتطوير قدراتهم على القراءة النقدية ، التي لا تكفي بالنظر إلى النصوص كأدوات لإثبات آراء مُسبقة ، بل تسعى إلى فهم النصوص كما هي ، واستخلاص الدروس والمعاني بما يتوافق مع الحقائق التاريخية والفكرية .

أصبح من الضروري في عصرنا الذي يَموج بالتحولات الثقافية والفكرية والاجتماعية أن نُعيد النظر في الطريقة التي نقرأ بها التراث . فالقراءة السطحية ، أو القراءة المزاجية ، أو القراءة المصلحية ، تؤدي إلى اختلال الفهم ، وإسقاط نظريات على نُصوص لا تُقبل هذا الإسقاط . ومن هنا ، كان لزامًا أن نُقدّم نقدًا مُستندًا إلى الحُجج والبراهين ، يُوضّح مواطن الضعف في قراءة أدونيس للتراث ، ويبيّن كيف يُمكن التمييز بين الرؤية الشخصية للكاتب ، وبين المعنى الأصلي للتراث ، بين الثابت الذي يُشكّل هويتنا الثقافية ، والمتغير الذي يعكس مسار التغيير والتجديد . لا بُد من البناء على قاعدة صلبة من الفهم والتحليل ، وإتاحة الفرصة للقارئ الكريم أن ينظر إلى التراث بعين أكثر وضوحًا ، وأكثر قدرة على التفريق بين القيمة الأصلية للنصوص ، وبين ما يُضاف إليها من اجتهادات شخصية أو تصورات نظرية معاصرة .

وهذا الكتاب جسر نحو فهم أعمق وأكثر توازنًا للتراث العربي ، ودعوة مستمرة للبحث والدراسة والنقد البناء ، الذي يحترم النصوص ويُقدّرهما ، ويعمل على تعزيز وعي القارئ الكريم بأبعاد التراث الثابت والمتغير على حد سواء .

في كُل حضارة ، وفي كُل تجربة ثقافية إنسانية ، يبقى التراث بمثابة الذاكرة الكبرى التي تُشكّل عمق الوعي الجمعي ، وتُمثّل مرجعًا لا مَحيد عنه في فهم الذات ، والتاريخ ، والمُستقبل . غير أنّ هذه الذاكرة ليست مُحكمة الإغلاق في وجه النقد أو التداول المعرفي ، بل تتطلّب دائمًا قراءة واعية ، وتفسيرًا منهجيًا يُراعي أصول العلوم ، وأسس النقد ، ومقاييس الدقة العلمية .

شكّل التراث العربي والإسلامي عبر قرون طويلة من الإبداع الفكري قِمةً من قيم الحضارة الإنسانية ، إذ جمع بين الأدب والفكر والفلسفة والبلاغة واللغة والتصوف والعلوم المختلفة ، ولم يكن هذا التراث جامدًا ، بل كان كائنًا حيًّا في مُتغيرات زمنه ، يستقبل الجديد ، ويُعيد صياغته داخل سياق التجربة الإنسانية، دون أن يفقد هويته، أو يشذ عن أصوله. وفي هذا السياق ، يجب التحذير من احتيالات الفكر المُعاصر ، ورفض الانتقال إلى الرؤية المزاجية أو المصلحية ، أو التأويل

التخيُّلي للنصوص التراثية . فالتراثُ لا يُفْهَمُ بتحويله إلى مُجرّد مادّة خام يُعاد تشكيلها بحسب المِزاج أو الظن ، بل يُفْهَمُ عبر منهج دقيق يُراعي الأصول التاريخية والقواعد اللغوية والمناهج المعرفية ، ويأخذ بعين الاعتبار السياقات الأصلية التي أنتجت تلك النصوص ، ومنحتها معانيها . ولأنّ التراث غني ومُتشعب ، ولأنّ ثَمّة طبقات من الدلالة لا تُكشَفُ إلا بتحليل فكري عميق ، فإنّ قراءة أدونيس للتراث ضاعت بين ما هو نصّي وما هو تأويلي ، بين ما هو ثابت ومعيارى ، وما هو مُتغير وظرفي ، وهذا الاندماج غير المُنضبط بين الثابت والمتحول هو بالضبط ما يجعل قراءة التراث التي يُقدّمها أدونيس خاطئة في الكثير من محاورها ، ومغلوبة في كثير من استنتاجاتها . نحن لسنا هنا بصدد مُعارضة الفكر المعاصر ، أو رفض النقد الحديث كقيمة معرفية ، بل مندفعون إلى تأسيس قراءة نقدية متوازنة تكشف الحدود الفاصلة بين النقد الموضوعي ، والتأويل الذاتي الذي لا يستند إلى الأصول والقواعد . والنقد الفاعل هو الذي يضع نُصوص التراث في مُحيطها الأصلي والأصيل ، ثمّ يُحاول أن يفهمها ، لا أن يستبدلها بنُصوص أخرى ، أو يقلب معناها وفق تفسيرات شخصية .

إنّ ما نُقدّمه في هذا الكتاب هو محاولة لاستعادة قراءة التراث من مصادره الأصلية ، وتفكيك المفاهيم التي وضعها أدونيس ، وتحليلها بنظرية نقدية مُحكّمة تستند إلى أصول البحث التاريخي والمنهجي. والتراثُ بثقله وتشعبه وتعقيدهِ لا يُمكن أن يُفْهَمُ عبر اختزال نظري بسيط ، أو عبر إسقاط حديث لا يتوافق مع جوهر النُصوص ، فهو في الحقيقة أكثر من مُجرّد سجل لما كان ، إنّه نبض حياة ، وقيمة معيشية ، ومنهج يُفْهَمُ من داخله ، لا من خارجه . ولذلك حين نتناول التراث نقدياً، لا بُد أن نكون دقيقين في فهم المُصطلحات، ومنهجين في قراءة النُصوص . سيأخذ هذا الكتاب القارئ الكريم في رحلة نقدية منهجية وُصولاً إلى استعادة معايير نقدية علمية تُتيح معرفة دقيقة للتراث، دون إسقاطات انطباعية أو تأويلات مزاجية. ولا يُمكن القبول بقراءة تجتزئ التراث، ولا قراءة تُعيد تغليفه في أكياس جاهزة من النظريات. التراثُ يستحق منا أكثر من ذلك، يستحق منا التقدير العلمي الراسخ، والفهم المُتأنى ، والمنهج السليم ، والقلب الواعي. والجديرُ بالذكر أنّ القرآن والسُنّة وَحَيان إلهيَّان معصومان ، لَيْسَا مِنَ التُّراث ، لأنّ التُّراث إسهامات بشرية تحتل الصواب والخطأ . والنصُّ معصوم ، لكنّ فهم النص غير معصوم . والإسلامُ حُجّة على الناس ، والناسُ لَيْسُوا حُجّة على الإسلام . وَكُلُّ يُؤخَذُ مِنْهُ وَيُرَدُّ إِلا النَّبِيُّ المعصوم عليه الصلاة والسلام . واللّه الموفق . إبراهيم أبو عواد ، عمّان في ٢٠٢٦/٤/٦ م .

نُكْتةٌ مُضْحَكَةٌ

كتاب الثابت والمتحول / بحث في الإبداع والاتباع عند العرب ، في أساسه ، رسالة قُدِّمت إلى معهد الآداب الشرقية في جامعة " القديس يُوسُف " ببيروت عام ١٩٧٣ م ، لنيل شهادة الدكتوراة في الأدب العربي . وهذه الجامعة لُبنانية دينية مسيحية كاثوليكية . والمُشرف على الأطروحة هو الدكتور الأب بولس نويّا اليسوعي (١٩٢٥ - ١٩٨٠) ، وهو رجل دين مسيحي كاثوليكي. وقامت دار الساقى^٢ بإعادة طباعة ونشر الكتاب ، ومُؤسَّسة دار النشر هي مي غصوب (١٩٥٢ - ٢٠٠٧) وهي لُبنانية مسيحية مارونية .

٢ قال م . هشام نجار في مقال له بعنوان : دور نشر مشبوهة تنشر كتبًا مشبوهة تدخل عواصمنا دون رقابة ، موقع رابطة أدباء الشام على الإنترنت ، بتاريخ ٢٧ تشرين الثاني ٢٠١٠ _ بتصرف_ : ((تعرَّض أمتنا العربية إلى هجمة غريبة صهيونية مركزة تتناول مختلف نواحي حياتنا بدءًا بزرع الفتى بين مكونات الوطن الواحد مروراً بتشويه العقيدة ، وانتهاءً بتدمير حياتنا الاجتماعية وثقافتنا وتاريخنا دار الساقى تتلقى دعمًا سنويًا ثابتًا من الحكومة الأمريكية عبر مؤسسة " تعزيز الديمقراطية " ، وهي مؤسسة أمريكية غير ربحية تهدف إلى دعم المجموعات الليبرالية والمتحررة في العالم العربي . تُعتَبَر دار الساقى قبلة الليبراليين ، والروائيون العرب يبحثون من خلالها عن نافذة توصلهم إلى القُرَّاء ، وذلك لِمَا لها من المنزلة عند الغرب ، والدعم المالي اللا محدود لها . مديرة دار الساقى هي الكاتبة اللبنانية مي غصوب ، مارونية ، ترتبط بعلاقات وثيقة جدًا مع الليبراليين السعوديين ، وهذا ما يُفسَّر إقبالهم على دار الساقى ، ونشرهم فيها ، كما أنّها تقيم علاقات قوية مع العديد من المسؤولين العرب . ولها أنشطة مشبوهة يعرفها من يزور لندن أو يذهب إلى الدار حتى أصبحت الدار ملجأً لليبراليين ولقد بلغت الجسارة بدار الساقى أنّها قامت بنشر العديد من الكتب والروايات الممنوعة في أغلب الدول العربية ، ومع ذلك لم تتردد عن المتابعة في نشرها وطباعتها ، كما حصل في رواية " الحبز الحافي " ، محمد شكري ، فقد تم منعها من التداول في أغلب الدول العربية بما فيها المغرب بلد المؤلف بسبب ما تحمله من الإباحية المفرطة ، وهذا ما يدعو لإعادة السؤال الملح : ماهي القيمة الفكرية أو الثقافية الموجودة في الروايات الإباحية ؟ ، وما الذي يدعو الولايات المتحدة الأمريكية وبصورة رسمية أن تدعم هذه الدار باسم دعم الديمقراطية والحرية ؟ ، والجواب عن هذه الأسئلة سيكشف عن السبب الرئيس عن الدعم ، وكذلك الخط العام الذي تريده الولايات المتحدة الأمريكية من حلفائها عن طريق نشر الإباحية والانحلال والتحرر المزيّف .

وبعد كُـلِّ هذا، يدعو أدونيس (النُّصَيْرِي المُلْحِد) إلى العلمانية ، والدَّولة المدنية ، والمجتمع المدني ، والحداثة والتجديد ، وفصل الدِّين عن الدَّولة والسياسة والمجتمع والحياة والثقافة ، وتجريد الدِّين مِنْ كُـلِّ سُلْطَة ، ونبذ الطائفية ، وتعميق الإنسانية ، والاقتداء بالغرب في فصل الكنيسة عن الدَّولة ، وهو الذي ناقش رسالة الدكتوراة في الأدب العربي في جامعة دينية تحت إشراف رجل دين ! . لا تَنَهَ عَنْ خُلُقِي وتَأْتِي مِثْلَهُ عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمُ
 ابدأ بِنَفْسِكَ وانْهَها عَنْ غَيِّهَا فَإِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ
 فَهُنَاكَ يُقْبَلُ مَا وَعَظْتَ وَيُقْتَدَى بِالْقَوْلِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ التَّعْلِيمُ
 إنَّها عصابة واحدة ! ، فلا تنتظر خيراً مِنْ اجتماع النَّصراني مع النُّصَيْرِي ، كلاهما كافرٌ بِاللَّهِ تعالى ، وكارهٌ للإسلام ، وحاقدٌ على المُسلمين ، وهما يَعْتقدان أَنَّ الإسلام باطلٌ ، وأنَّ النبيَّ مُحَمَّدًا عليه الصلاة والسلام كاذب .

ولا تَرُجُ السَّمَاحةَ مِنْ بَخِيلٍ فَمَا فِي النَّارِ لِلظَّمَانِ ماءٌ
 والمُضحك أَنَّ النَّصراني والنُّصَيْرِي كِلاهُما حريصٌ على الاستشهاد بالقرآن والسُّنَّة ، وتفسيرهما ، مع أنَّهما كافران بالقرآن والسُّنَّة ، ولا يُؤمنان بهما ! . ولله في خَلْقِهِ شؤون .
 ملاحظة مُهمة . لَمْ أَكُنْ معنيًا بالرد على أيِّ باحثٍ أو مُؤَلِّفٍ ، فأنا لَدَيَّ مشروعِي الخاص في عالم التَّأليف ، ومشغول به ، وقد استغرق مِنِّي قُرابة عشرين سنة (٢٠٠٥ _ ٢٠٢٥) . أَلْفْتُ خلال هذه الفترة عشرات الكُتب الدينية والفكرية والأدبية . وبعد اكتمال مشروعِي ، شعرتُ بفراغ كبير في حياتي ، فتوجهتُ للقراءة وكتابة الروايات الأدبية . وكُنْتُ أَقرأ حوارات أدونيس التي تشتمل على طفولته وأفكاره وتفاصيل حياته . وبعدها قررتُ الرَّدَّ على كتابه الثابت والمتحول . وقد بدأتُ في كتابة هذا الرد وأدونيس على قيد الحياة (٩٦ سنة) ، ولا أعرفُ هل ستتمُّ طباعة هذا الكتاب ونشره في حياته أو بعد موته . أقول هذا الكلام لِكَيْلا يقول أحدهم إنَّني أَلْفْتُ كتابي بعد وفاة أدونيس ، ولمَّ أجروُ على مُواجهته في حياته . أنا أتعامل مع فِكْر لا شخص ، وأردُّ على كتابه الشهير والمطبوع والمُتداول ، ولستُ معنيًا هل أدونيس حي أم مَيِّت .

وقد قام كثيرٌ مِنَ الباحثين والمُؤَلِّفين والأساتذة والدكاترة المتخصصين بتأليف عشرات الكُتب التي تُوضِّح سرقات أدونيس الشَّعرية والفكرية ، وتُبيِّن أخطاءه وخطاياهِ وتناقضاته ، وكُلُّها كُتب مطبوعة صدرت أثناء حياة أدونيس وهو بصحة وعافية وبكامل قواه العقلية ، ومع هذا ، عَجَزَ عن الرَّدِّ عليها ، ولمَّ يستطع مُناقشة أصحابها ، وهربَ مِنْ مُناظرتهم ، وهذا دليلٌ على ضَعْفِهِ وَعَجْزِهِ .

الجزء الأول
الأصول

تمهيد

يسعى أدونيس في هذا الجزء إلى تفكيك البنية الثقافية العربية ، وتقسيما إلى ثنائية " الثابت " بوصفه مُمثلاً للجمود والتقليد ، و " المُتحوّل " باعتباره مجال الإبداع والتجديد ، غير أنّ هذه الأطروحة تُثير العديد من الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تستدعي النقد والمراجعة .

يعتمد أدونيس في قراءته على انتقاء نصوص وشخصيات تخدم فرضيته الأساسية ، حيث يُبرز التيارات الخارجة عن النسق السائد بوصفها مُمثلة للمُتحوّل ، بينما يضع التيّار السني العام في خانة " الثابت " ، هذه الثنائية سطحية وتبسيطية ومُجزأة وساذجة ، إذ تتجاهل التنوع داخل كلّ تيار . يتعامل أدونيس مع الدين الإسلامي بوصفه عامل كبح وإعاقة للإبداع ، مُتجاهلاً دوره التاريخي في تحفيز المعرفة وإنتاج الحضارة ، سواء في العلوم أو الفلسفة أو الأدب ، كما يُفعل أنّ كثيراً من حركات التجديد انطلقت من داخل المرجعية الدينية نفسها ، لا من خارجها .

وهو يقصد بالأصول: المُرتكزات الفكرية والدينية واللغوية التي شكّلت العقل العربي منذ بداياته خاصة : القرآن وتأويلاته ، والحديث ، واللغة العربية بوصفها نظاماً مُغلّقاً ، وسلطة السلف . يُوضّح أدونيس أنّ النصّ الديني (خصوصاً القرآن) أصبح المرجعية العليا . هذا أدى إلى تقييد التفكير ، وربط الحقيقة بالماضي . وقد ظهرت اتجاهات نقلية (تقليدية) ترفض التأويل الحر ، وعقلية (تأويلية) تُحاول إعادة الفهم . لكنّ الاتجاه النقلي هو الذي انتصر تاريخياً . ويرى أنّ انتصار النقل على العقل أدى إلى إغلاق باب الاجتهاد ، وجمود الفكر ، كما يرى أنّ الإبداع في التراث غالباً كان مرفوضاً إذا خالف السائد ، ومُرتبطاً بالبدعة ، وهي سلبية دينياً ، لذلك تمّ تضيق مساحة الابتكار ، وربط الجمال بالتقليد (خصوصاً في الشعر) .

يرى أدونيس أنّ اللغة العربية لم تكن مجرد أداة ، بل نظام مُغلق يُحكّم التفكير . وتقديس اللغة أدى إلى تثبيت المعاني ، ومُقاومة التغيير ، وأنّ الفقهاء والمُتكلّمين أسهموا في ترسيخ " الثابت " ، وتقنين الحياة وفق الماضي ، وتمّ بناء منظومة تُقدّم الاتّباع على الابتكار .

والنتائج التي يصل إليها أدونيس هي أنّ الثقافة العربية ثقافة اتّباع أكثر من كونها ثقافة إبداع ، وتمّ تقديس الماضي ، وتحويله إلى مرجع نهائي ، وكُلُّ محاولة للتجديد كانت تُقابل بالرفض أو القمع ، وهناك خلل بُنيوي في طريقة التفكير العربية يجعلها تميل إلى الثبات . وهو يُطالب بإعادة قراءة التراث ، وتحرير العقل ، وفتح المجال للإبداع والتغيير .

كتاب الثابت والمتحول ، الجزء الأول : الأصول ، دار الساقى ، الطبعة السابعة ، ١٩٩٤

١_ الإهداء : إلى بولس نويًا ، رمزًا للخروج ((مِن حَدِّ المَمْلُوكِيَةِ إِلَى حَدِّ الحُرِّيَةِ)) أدونيس .

الرد : إنَّ هذا الإهداء ليس مُجرَّد عبارة عابرة ، بلْ يَحْمِلُ حَمُولَةً فِكْرِيَّةً وإِيحائيَّةً عميقة تستحق التوقفَ عندها . هذه الصِّيَاغَةُ تقوم على افتراضِ ضِمْنِي خَطِير ، وهو تصويرُ التُّراثِ العربي الإسلامي في مُجْمَلِهِ بوصفه حالة " مَمْلُوكِيَّة " ، أي : خُضُوعٍ واستلاب ، في مُقابلِ تقديمِ نموذجِ فِكْرِي آخَرَ باعتباره وَحْدَهُ تجسيدًا للحُرِّيَّةِ والتَّحَرُّرِ . هذا الطَّرْحُ ينطوي على اختزالِ مُخَلِّ بالتاريخ والحضارة ، إذ يتجاهل أنَّ التُّراثِ العربي الإسلامي كان عِبْرَ قرونٍ طويلةٍ فضاءً غنيًّا بالعددية الفِكْرِيَّةِ ، والنقاشاتِ التَّقْدِيَّةِ ، والإسهاماتِ الفلسفية والعلمية التي أسهمتْ في تشكيلِ مفاهيمِ الحُرِّيَّةِ والعقلِ ذاتها . كما أنَّ استخدامِ مُصْطَلَحِ " المَمْلُوكِيَّة " هُنَا ليس توصيفًا تاريخيًا دقيقًا ، بلْ هو توظيفِ مَجَازِي يَحْمِلُ شحنةً سَلْبِيَّةً لتوصيفِ حضارةٍ كاملة ، وهو يقترب من خطابِ الإدانةِ الشاملةِ لا النقدِ العِلْمِي . الأخطَرُ من ذلك أنَّ هذه الثنائية (مَمْلُوكِيَّة / حُرِّيَّة) تعكس نزعة استلابِ ثقافي ، تُضْفِي قَدَاسَةً على " الآخَر " بوصفه مصدرِ التَحَرُّرِ الوحيد ، في مُقابلِ نزعِ القيمةِ عن الذاتِ الحضارية . هذا النوع من الطَّرْحِ لا يفتح بابًا للإصلاحِ أو المُرَاجعة ، بلْ يُؤَسِّسُ لقطيعة معرفية مع الجُذور ، ويُضْعِفُ إمكانَ بناءِ نهضةٍ متوازنةٍ تنطلق من الداخل ، وتتفاعل مع الخارجِ دُونَ تبعية . والنقدُ الحقيقيُّ للتُّراثِ ينبغي أن يكون نقدًا معرفيًا منهجيًا ، يُميِّزُ بين ما هو تاريخي وما هو ديني ، ويبيِّن ما هو قابلٌ للتجاوزِ وما هو قابلٌ للتطويرِ ، دُونَ الوقوعِ في أحكامِ كَلْبِيَّةٍ أو استعاراتٍ إقصائية . أمَّا تَحْوِيلُ التُّراثِ العربي والإسلامي إلى " رمزٍ للعبودية " في مُقابلِ تمجيدِ مُطلَقٍ لنموذجِ آخَرَ، فهو خطابٌ أيديولوجي طائفي مَصْلُحي ، وليس بحثًا علميًا عن الحقِّ والحقيقة .

بولس وأدونيس ، النَّصْرَانِي والنُّصَيْرِي ، كِلَاهِمَا يعتبرُ نَفْسَهُ مَقْمُومًا مُضْطَهَدًا وعبدًا مَمْلُوكًا في داخلِ التُّراثِ العربي والإسلامي ، باعتبارِ أنَّهَما ينتميان إلى فِكْرِ الأقليةِ الدِّينِيَّةِ ، وغارقان في مبدأ المَظْلُومِيَّةِ التاريخيةِ ، والحَلِّ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِهِمَا للانعقادِ مِنَ العبوديةِ ونَيْلِ الحُرِّيَّةِ ، هو مُهاجمة الإسلام، والظعن في القُرْآنِ والسُّنَّةِ، وإهانةِ التُّراثِ العربي والإسلاميِّ المُؤَسَّسِ للمدنية والحضارة^٣ .

٣ الأكثرية السُّنِّيَّة حينما حكمتْ سوريا قامتْ ببناءِ الدولة ، ورعايةِ الشعبِ من كلِّ الطوائف . أمَّا الأقلية النُّصَيْرِيَّة (العلوية) حينما احتلَّتْ سوريا ، قامت بتدميرِ البلد ، وقتلِ الشعبِ السوري ، وهدمِ المساجد والكنائس ، وتهجيرِ المسلمين والمسيحيين معًا ، وهذه بركاتِ الحُكْمِ العلوي الحَضَارِي الحديث ! .

قالت الناقدة خالدة سعيد زوجة أدونيس : ((أمّا إذا تتبعنا هذه " النار " في نَفْسِ أدونيس ، فسنجد لها منابع كثيرة : نشأ أدونيس في بيئة دينية . وتعلّم مُنذ أن تجاوزَ الطفولة أشعارَ المُتصوفين العلويين ، كما يحصل لكل الشباب العلويين ، كالمكزون والمنتجب . وقد بدأ تأثره بهذا الجو في أطروحته التي قدّمها لنيل الليسانس ، والتي كان موضوعها التصوّف ، والبيئة في القرية العلوية البسيطة الحاملة الفقيرة ، بيئة مهينة لنشوء الروح الصوفية . يُضاف إلى هذا مَوْت والده احتراقاً بحادث مُفجع))^٤ .

٢_ قال أدونيس ص ١٣ : ((أُعرّف الثابت ، في إطار الثقافة العربية ، بأنّه الفكر الذي ينهض على النَّص ، ويتخذ من ثباته حُجّة لثباته هُوَ ، فهماً وتقويماً ، ويفرض نَفْسَه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النَّص ، وبوصفه، استناداً إلى ذلك ، سُلطة معرفية)) .

الرّد : أدونيس يعيش في عالم الأوهام والخيالات والافتراضات الوهمية . بدأ كتابه بخطأ منهجي شنيع ، وما بُني على باطل فهو باطل . إنّ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثابتة لا تتغير ، وهذا دليل العصمة والحفظ وعدم التحريف ، واستحالة التلاعب ، في حين أنّ التّوراة والإنجيل مُحَرَّفان مُتحوّلان مُتغيّران، وهناك طبقات مزيدة ومُنقّحة من التّوراة والإنجيل !، وهذا دليل البُطلان . والقرآن والسُنّة معصومان ، أمّا فهُمهما فعملٌ بشريّ غير معصوم يحتمل الصواب والخطأ ، والفكرُ الذي ينهض على النَّص عبارة عن اجتهادات علماء غير معصومة . النَّصُ معصوم ، والفكرُ الذي ينهض على النَّص غير معصوم ، لأنّه إسهامات بشرية ، ولا يُوجد عالم مُسلم في التاريخ قال إنّ فَهْمِي للنَّص هو المعنى الوحيد الصحيح ، وإنّي أمتلك سُلطة معرفية ، ولا يجوز لأحد مخالفتي . وفي الإسلام لا تُوجد سُلطة كهنوتية مثل الدّيانة النَّصرانية (المسيحية) ، ولا يُوجد في الإسلام رجال دين بمعنى الكهنة والقساوسة والبابوات. لَدَيْنا علماء مُسلمون يجتهدون، وبيدلون وُسعهم في الاستنباط، وَعَمَلُهُم يحتمل الصواب والخطأ، والحقُّ والباطل. وكُلُّ مُسلمٍ هُوَ رَجُلٌ دين، وكُلُّ شخصٍ يملك أهلية الاجتهادِ عَلَيْهِ أَنْ يجتهد . ولا تُوجد أسرار في الإسلام مثل النَّصرانية والنّصيرية .

قال ابن قدامة في روضة الناظر ص ٣٦٦ : ((وإنّما لكل مسألة حكم مُعيّن يعلمه الله ، كَلَّفَ المُجتهد طلبه ، فإن اجتهد فأصابه فله أجران ، وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده ، وهو مُخطئ ، وإثم الخطأ محطوط عنه)) .

٤ البحث عن الجذور ، دار مجلة شعر ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٢ .

وَالْيَكْ هَذِهِ الْأَقْوَالُ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ لَا الْحَصْرَ . قَالَ ابْنُ نَجِيمٍ الْحَنْفِيُّ فِي الْأَشْبَاهِ وَالنِّظَائِرِ ص ٤١٨ : ((قَالَ _ الْغَزَالِيُّ _ فِي آخِرِ الْمُسْتَصْفَى : إِذَا سُئِلْنَا عَنْ مَذْهَبِنَا وَمَذْهَبِ مُخَالَفِينَا فِي الْفُرُوعِ ، يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نُجِيبَ بِأَنَّ مَذْهَبِنَا صَوَابٌ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ ، وَمَذْهَبُ مُخَالَفِينَا خَطَأٌ يَحْتَمِلُ الصَّوَابَ ، لِأَنَّكَ لَوْ قَطَعْتَ الْقَوْلَ لَمْ يَصِحَّ قَوْلُنَا : إِنَّ الْمَجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ . وَإِذَا سُئِلْنَا عَنْ مُعْتَقَدِنَا وَمُعْتَقَدِ خُصُومِنَا فِي الْعَقَائِدِ ، يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ : الْحَقُّ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ ، وَالْبَاطِلُ مَا عَلَيْهِ خُصُومُنَا ، وَهَكَذَا نُقَلُّ عَنِ الْمَشَائِخِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى)) اهـ . وَقَالَ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ فِي تَارِيخِ بَغْدَادٍ (١٣ / ٤٢٤) : ((عَنْ مِرْزَا حَمِّدِ بْنِ زَفَرٍ قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي حَنِيفَةَ : يَا أَبَا حَنِيفَةَ ، هَذَا الَّذِي تُثْنِي وَالَّذِي وَضَعْتَ فِي كُتُبِكَ هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا شَكَّ فِيهِ ؟ ، قَالَ : فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا أَدْرِي لَعَلَّهُ الْبَاطِلُ الَّذِي لَا شَكَّ فِيهِ)) اهـ . وَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ فِي تَهْذِيبِ التَّهْذِيبِ (١٠ / ٧) : ((وَقَالَ مَعْنُ ابْنِ عَيْسَى : سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ : إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ ، أُخْطِئُ وَأُصِيبُ ، فَانظُرُوا فِي رَأْيِي ، فَمَا وَافَقَ السُّنَّةَ فَخَذُوا بِهِ)) اهـ . وَقَالَ ابْنُ حَزْمٍ فِي الْإِحْكَامِ (٦ / ٢٢٢) : ((يَعْقُوبُ النَّجِيمِيُّ بِالْبَصْرَةِ أَنَا الْعَبَّاسُ ابْنُ الْفَضْلِ سَمِعْتُ سَلْمَةَ بْنَ شَيْبٍ يَقُولُ : سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ : رَأَى الشَّافِعِيَّ وَرَأَى مَالِكََ وَرَأَى أَبِي حَنِيفَةَ كُلَّهُمْ رَأَى ، وَهُوَ عِنْدِي سَوَاءٌ ، وَإِنَّمَا الْحُجَّةُ الْآثَارُ)) ، يَعْنِي الْأَدْلَةَ الشَّرْعِيَّةَ .

نَحْنُ نَسْأَلُ أَدُونِيْسَ : هَلْ هَذَا ثَابِتٌ أَمْ مُتَحَوِّلٌ ؟ ، هَلْ هَذَا الْفِكْرُ الَّذِي يَنْهَضُ عَلَى النَّصِّ صَارَ حُجَّةً ، وَفَرَضَ نَفْسَهُ بِوصْفِهِ الْمَعْنَى الْوَحِيدَ الصَّحِيحَ لِلنَّصِّ ؟ ، وَهَلْ هُوَ لَاءُ الْعُلَمَاءِ جَعَلُوا فِكْرَهُمْ حُجَّةً أَوْ سُلْطَةً مَعْرِفِيَّةً أَوْ سُلْطَةً كَهْنَوْتِيَّةً ؟ . وَإِذَا كُنْتَ نَصِيرِيًّا لَا تَعْرِفُ الْإِسْلَامَ ، فَالْمَفْرُوضُ أَنْ تَتَعَلَّمَ أَنْتَ وَأُسْتَاذُكَ النَّصْرَانِيَّ بُولَسَ نَوِيًّا خُصُوصًا أَنْ كِتَابَكَ أُطْرُوحَةٌ دُكْتُورَةٌ قَائِمَةٌ عَلَى الْأَدْلَةِ ! .

٣_ قَالَ أَدُونِيْسُ ص ١٦ نَقْلًا عَنِ الطَّبْرِيِّ قَالَ : وَهَذَا مَا يَنْصُرُ عَلَيْهِ الْحَدِيثُ الْمَأْثُورُ : ((مَنْ قَالَ بِالْقُرْآنِ بَرَاءِيهِ فَأَصَابَ ، فَقَدْ أَخْطَأَ)) [الطَّبْرِيُّ ، جَامِعُ الْبَيَانِ عَنْ تَأْوِيلِ آيِ الْقُرْآنِ ١ / ٣٥ ، ٤٥] .

الرَّدُّ : أَدُونِيْسُ حَرَّفَ كَلَامَ الطَّبْرِيِّ ، وَتَلَاعَبَ بِهِ . قَالَ الطَّبْرِيُّ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ : ((وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْخَبْرِ الَّذِي حَدَّثَنَا بِهِ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيِّ قَالَ : حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ هَلَالٍ قَالَ : حَدَّثَنَا سَهِيلُ أَخُو حَزْمٍ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرَانَ الْجَوْنِيُّ عَنْ جُنْدَبَ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ : ((مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَرَاءِيهِ فَأَصَابَ ، فَقَدْ أَخْطَأَ)) °)) .

٥ قَالَ التِّرْمِذِيُّ فِي سُنَنِهِ (٥ / ٢٠٠) : ((هَكَذَا رُوِيَ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِمْ أَنَّهُمْ شَدَّدُوا فِي هَذَا فِي أَنْ يُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، وَأَمَّا الَّذِي رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَقَتَادَةَ وَغَيْرِهِمَا مِنْ =

الحديثُ ضعيف . وهذا يدلُّ على أنَّ بولس وأدونيس جاهلان في عِلْم الحديث ، ولا يُميِّزان بين الحديث الصحيح والضعيف . والمُضحكُ أنَّهما انطلقا لدراسة السُنَّة والحديث ! . إِنَّ الإمام الطبري ذَكَرَ كلمة " الخَبَر " ، وأوردَ السندَ ، وأبرأ ذِمَّتَه ، وَلَمْ يُبيِّن درجة الحديث ، في حين أنَّ أدونيس الجاهل ذكر عبارة " الحديث المأثور " مِنْ عِنْدَه ، وَلَمْ يَذْكُرْهَا الطبري . وهناك فرقٌ واضحٌ بين الخبر والحديث . الخبر مَعْنَاهُ في اللغة : المَرُوي الذي يَحْتَمِلُ الصدقَ والكذب ، وَمَعْنَاهُ في اصطلاح المُحدِّثين : قِيلَ مُرَادِفٌ للحديث ، وقيل : الحديث : ما جاء عن النبي ﷺ ، والخبر ما جاء عَنْ غَيْرِهِ ، لذلك قِيلَ لِمَنْ يشتغل بالحديث : مُحَدِّثٌ ، ولمن يشتغل بالتواريخ والأخبار : إخباري . وأدونيس حاطبٌ لئيلٌ ، يأخذ ما يجده في الكُتُب دون تَمَحِيصٍ ولا تدقيقٍ .

٤_ قال أدونيس ص ١٧ عن ابن حزم : ((وإذا كان يرفض تقليد آراء الصحابة والتابعين ، فمن الطبيعي أن يرفض تقليد آراء الفقهاء)) .

الرد : أدونيس خبيث وانتقائي. تَرَكَ أئمةَ المُسْلِمِينَ وعُلَمَاءَهُم وأقوالَهُم ، وتشبَّثَ بِابن حزم ، لأنَّه فقيه ظاهري . والمذهبُ الظاهري معروف ، وهو الذي يسير عليه داود بن علي الظاهري ، وأبو محمد بن حزم ، ومن يقول بقولهما ، ومعناه : الأخذ بظاهر النصوص ، وعدم النظر في

=أهل العِلْم أَنهَم فَسَّرُوا القرآنَ ، فليس الظنُّ بهم أَنهَم قالوا في القرآن أو فسَّروه بغير عِلْم ، أو مِنْ قِبَل أَنفُسِهِمْ . وقد رُوِيَ عَنْهَم ما يدلُّ على ما قُلْنَا أَنهَم لم يقولوا مِنْ قِبَل أَنفُسِهِمْ بغير عِلْم . وقد تكلم بعضُ أهل الحديث في سهيل بن أبي حزم ((اه . وقال القرطبي في تفسيره (٦٦ / ١) نقلاً عن أبي بكر الأنباري النَّحْوِي اللُّغَوِي : ((فحمل بعضُ أهل العِلْم هذا الحديث على أَنَّ الرَّأْيَ معنيٌّ به الهوى . مَنْ قال في القرآن قولاً يوافق هواه لم يأخذه عن أئمة السلف فأصاب فقد أخطأ ، لحكمه على القرآن بما لا يعرف أصله ، ولا يقف على مذاهب أهل الأثر ، والنقل فيه . وقال ابن عطية : ومعنى هذا أن يُسأل الرَّجُل عن معنى في كتاب الله عز وجل فيتسَوَّر عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء ، واقتضته قوانين العِلْم كالتَّحْوِ والأصول ، وليس يدخل في هذا الحديث أن يُفَسَّر اللُّغَوِيون لغته ، والتَّحْوِيون تحوُّه ، والفقهاء معانيه ، ويقول كلُّ واحد باجتهاده المبني على قوانين عِلْم ونظر ، فَإِنَّ القائل على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرد رأيه . قلتُ _ يعني القرطبي _ : هذا صحيح ، وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء ، فَإِنَّ مَنْ قال فيه بما سَنَح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئٌ ، وَإِنَّ مَنْ استنبط معناه بحمله على الأصول المُحَكِّمَة المُتَّفَق على مَعْنَاهَا ، فهو ممدوح)) .

التعليل والقياس ، فلا قياس عندهم ولا تعليل ، بل يقولون بظاهر الأوامر والنواهي ، ولا ينظرون إلى العِللِ والمعاني ، فَسُمُّوا ظاهريّة لهذا المعنى ، لأنَّهم أخذوا بالظاهر ، وَلَمْ يَنْظُرُوا فِي الْعِللِ وَالْحِكْمِ وَالْأَقْيِسَةِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي دَلَّ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ . وَعَلَيْهِمْ نَقْصٌ وَمُؤَاخَذَاتٌ فِي جُمُودِهِمْ عَلَى الظَّاهِرِ ، وَعَدَمٌ رِعَايَتِهِمْ لِلْعِللِ وَالْحِكْمِ الَّتِي نَبَّهَ عَلَيْهَا الشَّارِعُ وَقَصَّدَهَا ، وَلِهَذَا غَلَطُوا فِي مَسَائِلَ كَثِيرَةٍ دَلَّ عَلَيْهَا الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ . وَقَدْ غَلَوْا وَأَسْرَفُوا فِي إنْكَارِ الْقِيَاسِ حَتَّى مَا كَانَ جَلِيًّا مِنْهُ ، فَفَرَّقُوا بَيْنَ الْمُتَمَاتِلَاتِ ، وَجَمَعُوا بَيْنَ الْمُخْتَلِفَاتِ ، وَأَتَوْا بِأَقْوَالٍ شَيْعَةٍ حَمَلَهُمْ عَلَيْهَا الْعُلُوُّ فِي إنْكَارِ الْقِيَاسِ وَالتَّعْلِيلِ ، وَخَالَفُوا بِذَلِكَ طَرِيقَةَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ فِي الِاسْتِدْلَالِ .

وعلى كُلِّ حال ، لا ابن حَزْم ، ولا أي عاقل ، يُمكن أن يقول إنَّ العامي له الهجوم على النُّصوص ومصادر التشريع ، لأخذ الأحكام الفقهية منها بأنواع الاستدلال والاستنباط ، وذلك لأنَّ العامي ليس له شيء من آلة الاجتهاد ، فلا يقدر على ذلك أصلاً . وقول ابن حزم وغيره بإيجاب الاجتهاد على العامي العاجز عن الاستدلال ، لا يعدو كونه مُجَرَّدَ مُمَاحَكَةٍ لَفْظِيَّةٍ ، وَفِرَارٍ مِنْ لَفْظِ التَّقْلِيدِ ! ، وإلا فالاجتهاد الذي يوجبه ابن حزم على العامي ، هو أن يَسْأَلَ الْمُفْتِيَّ فِي النَّازِلَةِ : أَهَذَا حُكْمُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ؟ . قال ابن حَزْمِ فِي الْإِحْكَامِ (٦ / ٢٩٦) / طَبْعَةُ دَارِ الْحَدِيثِ ، الْقَاهِرَةِ : ((فَاجْتِهَادُ الْعَامِيِّ إِذَا سَأَلَ الْعَالِمَ عَنْ أُمُورٍ دِينِهِ فَأَفْتَاهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ : هَكَذَا أَمَرَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ؟ ، فَإِنْ قَالَ لَهُ : نَعَمْ ، أَخَذَ بِقَوْلِهِ ، وَلَمْ يَلْزِمَهُ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا)) .

هَلْ يُعَدُّ سَوْأَلُ الْعَامِيِّ لِلْمُفْتِيِّ : " هَكَذَا أَمَرَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ؟ " ، خُرُوجًا عَنْ مُطَلَّقِ التَّقْلِيدِ ، وَاجْتِهَادًا مُطَلَّقًا ؟ ، الْجَوَابُ طَبَعًا : لَا ، وَإِلَّا لَتَرْتَبَّ عَلَى الْقَوْلِ بِذَلِكَ إِزْمٌ الْعَامِيِّ بِالنَّظَرِ فِي الْأَدْلَةِ ، وَأَنْوَاعِ الدَّلَالَاتِ ، وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَالْعُلَمَاءِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مُقْتَضِيَّاتِ الْاجْتِهَادِ . فَالْأَمْرُ إِذَنْ أَقْرَبُ إِلَى الْجَدَلِ اللَّفْظِيِّ ، فَلَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يُسَلِّمَ لابن حزم بأنَّ سَوْأَلُ الْعَامِيِّ لِلْعُلَمَاءِ اجْتِهَادٌ فِي حَقِّهِ ، وَلَيْسَ تَقْلِيدًا ، إِنْ كَانَ كِرَاهَةً لَفْظٍ (التَّقْلِيدِ) وَالتُّفُورِ مِنْهُ هُوَ سَبَبُ الْإِشْكَالِ ! . ثُمَّ إِنَّ عَامَّةَ الْأَحْكَامِ الْاجْتِهَادِيَّةِ الظَّنِّيَّةِ هِيَ رَأْيُ الْمُفْتِيِّ وَاجْتِهَادُهُ ، فَلَيْسَ لَهُ الْجَزْمُ بِأَنْ رَأْيَهُ وَتَرْجِيحُهُ هُوَ حُكْمُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ ، وَهَذَا مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ السُّنَّةُ ، وَهَدَى الصَّحَابَةَ ، وَسَلَفَ الْأُمَّةِ .

وَالْأَصْلُ أَنَّ الْمُفْتِيَّ يُفْتِي بِرَأْيِهِ وَطَنَّهُ ، وَلَا يَجْزِمُ بِأَنْ رَأْيَهُ وَاجْتِهَادُهُ هُوَ حُكْمُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ، إِلَّا فِي الْمَسَائِلِ الْمُحْكَمَةِ الْقَطْعِيَّةِ غَيْرِ الْاجْتِهَادِيَّةِ .

٥_ قال أدونيس ص ١٨ : ((وقد أصبح هذا الثابت النظري نصًا ثانيًا حلَّ محل النص الأول_

نص الوحي)) .

الرّد: عبارة أدونيس تتضمن ادّعاءين : أ _ أن هناك " ثابتاً نظرياً " (التراث أو الفهم البشري) ب_ أنه حلّ محلّ الوحي (القرآن والسنة) ، وهذا التعميم خاطئ وباطل . في الإسلام هناك فرق جوهري بين الوحي ، وهو معصوم ومحفوظ ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] ، وبين الاجتهاد البشري ، وهو قابل للصواب والخطأ . وعلماء الإسلام منذ القرون الأولى قرّروا هذه القاعدة بوضوح : " كُلُّ قَوْلٍ يُقْبَلُ وَيُرَدُّ إِلَّا مَا تَبَيَّنَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ " . إذن ، لا يمكن أن يحلّ فهم بشري محلّ الوحي ، لأنّ المنهج الإسلاميّ نفسه يرفض تقديس البشر ، في حين أن أهل الكتاب (اليهود والنصارى) الذين جحدوا نبوة محمد ﷺ ، قد عبدوا أحبارهم ورهبانهم، كما قال الله عنهم: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [التوبة : ٣١] . أي إنهم أطاعوهم كما يطاع الربّ تعالى ، فأحلّوا لهم الحرام ، وحزّموا عليهم الحلال . وهذا بحمد الله غير موجود في أمة الإسلام ، فالمسلمون لم يتخذوا علماءهم وأئمتهم أرباباً يُحلّلون الحرام ، ويُحزّمون الحلال، كما هو عند اليهود والنصارى. ولو كان كلام أدونيس صحيحاً، لوجدنا تعطيل النصّ القرآنيّ ، أو استبداله بمرجعية أخرى ، لكنّ الواقع يشهد بعكس ذلك . القرآن محفوظ ومُتداول كما هو _ بلا تحريف ولا تغيير ولا تبديل _ منذ ١٤ قرناً ، في حين أنّ التوراة والإنجيل تمّ تحريفهما وتغييرهما والتلاعب بهما ، وهناك طبعاات مُنفّحة ومزيدة منهما ! . والقرآن الكريم يُتلى ويُحتمك إليه في التشريع والعبادة ، وآلاف العلماء اشتغلوا على تفسيره ، وليس استبداله . حتى المدارس الفقهية المختلفة (الحنفية ، المالكية ، الشافعية ، الحنبلية) لم تدع أنّها بدل عن النصّ ، بلّ وسائل لفهمه ، وتوضيحه للناس . والإسلام يحتوي على آليات تمنع تحوّل الفهم البشري إلى نصّ مقدّس . الاجتهاد يفتح باب المراجعة ، والاختلاف يمنع احتكار الحقيقة ، والعودة إلى الدليل قاعدة أساسية . وهذا يهدم فكرة وجود " نصّ ثانٍ " مُوازٍ للوحي . لكنّ المشكلة في ذهن أدونيس باعتباره نصّياً مُلحدًا غير مسلم ، ولا يعرف الإسلام ، وغيره من صبيان المُستشرقين ، هو الخلط بين سوء التطبيق وحقيقة الدّين . وإذا كان أدونيس يُشير إلى الجمود الفكري ، أو تقديس بعض الآراء التراثية ، فهذا لا يعني أنّ الإسلام يُقرّ ذلك ويقبله . وهناك فرق كبير بين الإسلام كُنصّ ومنهج ، وممارسات بعض أتباعه . ونقد الواقع لا يعني نقض الأصل . وأدونيس واقف في مغالطة التعميم عن سبق الإصرار والترصّد . هل استبدل المسلمون الوحيّ ؟ ، هل التراث أصبح نصّاً مقدّساً مثل القرآن والسنة ؟ . الجواب : لا . بلّ هناك عبر التاريخ الإسلاميّ الطويل مُجدّدون ومُصلحون ونُقّاد للتراث . وعبارة أدونيس _ باعتباره شاعرًا

وليس باحثًا مُتخصصًا في القرآن والسنة والتراث العربي والإسلامي _ هي طَرْحُ نَفْدي أدبي ، وليست حُكمًا عِلْميًا دقيقًا ، لأنها تخلط بين الوحي والفهم البشري ، وتتجاهل آليات التصحيح داخل الإسلام ، وتعمم حالات جزئية على الكل . والحقيقة الواضحة أن الإسلام حافظ على مركزية الوحي ، مع فتح باب الاجتهاد، وهو ما جعله دينًا حيًا يقبل كلَّ جديدٍ دون أن يفقد هويته .
٦_ قال أدونيس ص ٢٠ مُبينًا أول مبدأ من مبادئ الحداثة كما يفهمها : ((مبدأ الحرية الإبداعية دون أي قيد)) .

الرّد : لا توجد حرية إبداعية مُطلقة في العالم . أدونيس الذي يعيش في فرنسا ، ويحمل الجنسية الفرنسية باعتباره مواطنًا فرنسيًا ، لا يستطيع أن يقول كلَّ شيء ، ولا يجرؤ على مهاجمة اليهودية واليهود كما يهاجم الإسلام والمسلمين . وأدونيس الذي يُنكر وجود الله ، لا يجرؤ على إنكار المحرقة مثلًا ! . وكلُّ العالم رأى محاكمة الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي المُرتبطة بحرية الإبداع والتعبير وحدودها . فلماذا لم يُدافع عنه أدونيس أو يتضامن مع ابن بلده فرنسا دعمًا لحرية الإبداع والتعبير بلا قيد ولا شرط ؟^٦ . وأدونيس يسبُّ الله في كتبه باعتبار الأمر حرية تعبير وإبداع، هل يسمح لي أدونيس بسبِّ الطائفة العلوية مثلًا بوصفه حرية تعبير وإبداع ؟ .
الحرية الإبداعية بلا قيود ليست إبداعًا ، بل فوضى . الإبداع الحقيقي لا يُولد من الفراغ ، بل يتشكّل داخل حدود تصقله، وتمنحه المعنى، فكما أن النهر يحتاج ضفافًا ليجري ، يحتاج الإبداع إلى ضوابط أخلاقية وفكرية ليبقى إنسانيًا ، لا أن يتحوّل إلى أداة عبث أو إساءة . الحرية المُطلقة وهمٌ جميل ، لكنّه يُدمر القيمة التي يدّعي حمايتها . وحين تُرفع القيود تمامًا ، لا يتحرر الإبداع ، بل يفقد اتجاهه . والحديث عن حرية إبداعية بلا أي قيد هو تجاهل لحقيقة أن كلَّ إبداع مسؤولية، فبدون حدود ، لا ننتج فنًا ، بل نُبرّر الفوضى .

٧_ قال أدونيس ص ٢٥ : ((وبما أن قراءة النص الديني الإسلامي دينية _ دنيوية بحسب الفهم السائد ، ندرك كيف يتبادل المُقدّس والدنيوي موقعيهما)) .

٦ في عام ١٩٩٦ ، نشر جارودي كتابًا بعنوان " الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية " . في هذا الكتاب شكك في بعض الروايات التاريخية المتعلقة بـ الهولوكوست ، واعتبرها مُبالغًا فيها أو أسطورة سياسية ، وهو أمرٌ يُجرّمه القانون الفرنسي . وفي عام ١٩٩٨ ، أدانته محكمة فرنسية . وقد دافع عنه بعضُ المثقفين باعتبار القضية مُرتبطة بحرية الرأي والتعبير .

الرّد : قول أدونيس يقوم على تعميم فضفاض ، وخلطٍ بين سوء الفهم البشري للنص الديني ، وبين طبيعة النص نفسه . القرآن الكريم يضع فاصلاً منهجياً دقيقاً بين المقدّس والدنيوي ، ولا يُلغيه ، فهو يُقرّر أنّ هناك غيباً لا يدرك إلا بالوحي ، وتشريعاً يُنظّم حياة الناس ، ومجالاً واسعاً للاجتهاد البشري ، فالخلل ليس في النص ، بل في من يخلط بين مستويات الخطاب . والقول بأنّ المقدّس والدنيوي يتبادلان موقعيهما يفترض أنّ الدّين مُجرّد انعكاس للواقع ، بينما في الحقيقة أنّ الإسلام جاء ناقداً للواقع ، ومصحّحاً له ، لا تابعاً له . ولو كان الدّين دنيوياً محضاً ، لَمَا اصطدم عبر التاريخ بالسلطة والهوى ، ولَمَا دفع أتباعه ثمن التمسك به . ومُشكلة أدونيس أنّه يُسقط تجارب بشرية محدودة على الدّين كُله . نعم ، هناك من يُقدّس ما هو دنيوي ، أو " يدني " ما هو مقدّس ، لكنّ هذا انحراف في التطبيق ، لا دليل على طبيعة الدّين . وإذا كان المقدّس والدنيوي يتبادلان موقعيهما فعلاً ، فكيف نُفسّر ثبات القيم الكبرى في الإسلام عبر القرون ؟ ، كالعَدل والصّدق والعبادة وتحريم الظلم . هذه ليست مفاهيم مُتقلبة ، بل ثوابت تضبط حركة الواقع ، لا تتبدّل بتبدّله . ليست المُشكلة في الدّين ، بل في القراءة ، وليست في النص ، بل في العقل الذي يقترب منه . أمّا جعل المقدّس والدنيوي مُجرّد موقعين مُتبادلين ، فليس تحليلاً عميقاً ، بل هو تبسيط ساذج يُخفي عجزاً عن التمييز بين الوحي وتفسير البشر له .

٨ _ قال أدونيس ص ٢٦ : ((يتطرف بعض أصحاب هذه القراءات إلى درجة القول بنوع من العرقية المركزية، تقابل النزعة العرقية المركزية الغربية . ففي أطروحاتهم ما يُشير إلى القول إنّ ((الأمة)) (الإسلامية) مركز العالم ، بوصفها تحمل خاتمة الرسالات الإلهية ، وأكملها ، وما عداها يُمثّل الخطأ ، ولا بُد من هديها إلى ((الصراط المُستقيم)) . وبهذا المعنى يرفض هؤلاء المُتطرفون ((حقائق)) الآخر كُلّها _ أي كُل ما يزعم الآخرون (غير المُسلمين) أنّه الصحيح وأنه الحق . هنا ، تتطابق ((الهوية الإسلامية)) مع ((الانكفاء على الذات)) .

الرّد : الأقواس من أدونيس ، وهو يخلط الحابل بالنابل . وجود أصوات مُتطرفة في أية ثقافة لا يعني أنّ هذه الثقافة قائمة على " عرقية مركزية " ، وإلا لكان من الواجب الحكم على الغرب كُلّه من خلال تاريخه الاستعماري والعنصري ، وهو طرح يرفضه أدونيس نفسه . والمُقارنة التي يطرحها فيها خلل منطقي ، لأنّ " النزعة العرقية المركزية الغربية " ليست مُجرّد فكرة نظرية ، بل لها تجليات تاريخية واضحة مثل الاستعمار والتمييز العرقي . أمّا في السّياق العربي أو الإسلامي ، فالأصل الفكري والديني لا يقوم على العرق ، بل على قيم تتجاوز الانتماء العرقي ، وبالتالي لا

يَصِحُّ وضعهما في كِفَّةٍ واحدة . وكلامُ أدونيس يتجاهل الفرقَ بين الاعتزازِ بالهُويَّةِ والعنصريةِ ، فالدفاع عن الدِّينِ أو اللغةِ أو الثقافةِ لا يعني إقصاءَ الآخرِ ، أو ادِّعاءَ التفوقِ العِرْقِيِّ . الخلطُ بينَ هَذَيْنِ الأمرَيْنِ يُعَدُّ تبسيطاً مُخِلاً يخدمُ خِطاباً نقدياً قائماً على الإثارةِ أكثرَ من التحليلِ العميقِ . والنقْدُ الحقيقيُّ يجب أن يكونَ دقيقاً ومُنصِفاً ، يُميِّزُ بين الظواهرِ المُختلفةِ بدلَ جَمْعِها تحت عنوانٍ واحدٍ ، أمَّا إطلاقُ أحكامٍ عامَّةٍ من هذا النوعِ ، فهو يُعيقُ الفهمَ ، ويُعزِّزُ الاستقطابَ .

أكثرُ طائفةٍ مُتطرفةٍ وإرهابيةٍ في التاريخِ العربيِّ الإسلاميِّ : الخوارجُ ، وهُمُ أصحابُ قِرَاءَةِ مُتطرفةٍ ومُتشدِّدةٍ لِلنُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ . كَفَرُوا المُسْلِمِينَ ، وقَاتَلُوهم بالسَّلَاحِ ، وليسَ بالفِكرِ فقط ، ومعَ هذا ، فَهَمُ لا يقولونَ بِنوعٍ مِنَ العِرْقِيَّةِ المركزيَّةِ ، بلَ يَحْمِلونَ فِكرَةً دينيةً خاطئةً قائمةً على تكفيرِ مُرتكبِ الكِبرِ ، أي إنَّهم ينطلقونَ مِنَ الدِّينِ وفقَ رُؤيتهم وحسبِ فَهْمهم ، وليَسَ العِرْقُ . مُستحيلُ أنَ تَظهرَ العِرْقِيَّةُ المركزيَّةُ أو غيرَ المركزيَّةِ عِنْدَ المُسْلِمِينَ ، لأنَّ اللّهُ يقولُ : ﴿ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحُجُرَاتُ : ١٣] .

الخِطَابُ الإلهيُّ لِجميعِ البَشَرِ . يا أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّ اللّهُ المُتَّصِفُ بِالقُدْرَةِ المُطْلَقَةِ خَلَقَكُمْ مِنْ آدَمَ وَحَوَّاءَ ، وَكُلُّكُمْ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَاحِدٌ وَأُمَّ وَاحِدَةٌ ، فلا تَفَاخُرَ بَيْنَكُمْ بِالآبَاءِ ، ولا تَفَاضُلَ بَيْنَكُمْ فِي النِّسَبِ ، أَصْلُكُمْ وَاحِدٌ ، وَالكُلُّ سَوَاءٌ ، وَأَنْتُمْ مُتَسَاوُونَ فِي النِّسَبِ ، كُلُّكُمْ لآدَمَ ، وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ . وَهَذَا زَجْرٌ عَنِ التَّفَاخُرِ بِالآبَاءِ وَالْأَجْدَادِ وَالْحَسَبِ وَالنِّسَبِ .

وقال الشُّوكاني في فتح القدير (٩٥ / ٥) : ((قوله : ﴿ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى ﴾ ، هُمَا آدَمُ وَحَوَّاءُ ، وَالْمَقْصُودُ أَنَّهم مُتَسَاوُونَ ، لا تُصَالِهم بِنَسَبٍ وَاحِدٍ ، وَكَوْنُهُ يَجْمَعُهُمْ أَبٌ وَاحِدٌ ، وَأُمٌّ وَاحِدَةٌ ، وَأَنَّهُ لا مَوْضِعَ لِلتَّفَاخُرِ بَيْنَهُمْ بِالْأَنْسَابِ . وَقِيلَ الْمَعْنَى : أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مِنْ أَبٍ وَأُمٍّ ، فَالْكَلُّ سَوَاءٌ)) اهـ . وقال الواحدي في الوجيز (١ / ١٠١٩) : ((أي : كُلُّكُمْ بَنُو أَبٍ وَاحِدٍ ، وَأُمٍّ وَاحِدَةٍ ، فلا تَفَاضُلَ بَيْنَكُمْ فِي النِّسَبِ)) .

﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ . الحِكْمَةُ مِنْ وُجُودِ الشُّعُوبِ وَالْقَبَائِلِ هِيَ التَّعَارُفُ وَالتَّأَلُّفُ وَالتَّعَاوُنُ ، وليسَ التناحرُ والعصبياتُ الجاهليةُ والتفاخرُ بالأحسابِ والأَنْسَابِ ، والاسْتِعْلَاءُ بِالْبَاطِلِ ، وَالتَّكَبُّرُ عَلَى النَّاسِ ، فَجَمِيعُ النَّاسِ سَوَاءٌ مِنْ حَيْثُ نَسَبَتُهُمْ إِلَى الطِّينِ ، لَكِنَّهم يَتَفَاوَتُونَ فِي التَّقْوَى ، وَهَذَا هُوَ مَعْيَارُ التَّفَاضُلِ بَيْنَهُمْ ، وَمَا سِوَاهُ لا يُعْتَدُّ بِهِ . وَيُظَلُّ التَّعَاوُنُ هُوَ الشُّعَارُ الْمَرْفُوعُ بَيْنَ بَنِي الْبَشَرِ بَعْضُ النَّظَرِ عَنِ اخْتِلَافِ أَدْيَانِهِمْ وَأَجْناسِهِمْ وَأَعْرَاقِهِمْ .

لا يَقُولَنَّ امرؤُ أصلي فما أصلُهُ مسنكٌ وأصلُ النَّاسِ طين

جَعَلَ اللهُ النَّاسَ شُعُوبًا مُخْتَلِفَةً، وَقِبَائِلَ مُتَعَدِّدَةً، لِيَتَحَقَّقَ التَّعَارُفُ وَالتَّعَاوُنُ، لَا التَّنَاحُرَ وَالتَّنَازُعَ ،
وَمِنْ أَجْلِ أَنْ يَعْرِفَ الْإِنْسَانُ نَسَبَهُ ، فَلَا يُنْسَبُ إِلَى غَيْرِ آبَائِهِ ، وَمِنْ أَجْلِ أَنْ يَعْرِفَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا
فِي قُرْبِ النَّسَبِ وَبُعْدِهِ، يُقَالُ: فُلَانٌ بِنُ فُلَانٍ، مِنْ قَبِيلَةِ كَذَا . وَالْمَعْنَى : جَعَلَكَمُ اللهُ شُعُوبًا وَقِبَائِلَ
مِنْ أَجْلِ التَّعَارُفِ لَا التَّفَاخُرِ، لِأَنَّ الشَّرْفَ وَالْفَخْرَ فِي التَّقْوَى لَا النَّسَبِ .

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ . إِنَّ أَكْرَمَ النَّاسِ وَأَشْرَفَهُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاهُمْ لَهُ، الَّذِينَ يُطِيعُونَهُ
وَلَا يَعْصُونَهُ . وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّمَا هُوَ بِالتَّقْوَى لَا الْأَنْسَابِ . وَمَنْ أَرَادَ الشَّرْفَ وَالمَجْدَ والعِزَّ
فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، فَلْيَتَّقِ اللهُ تَعَالَى ، بِامْتِنَالِ أَمْرِهِ ، وَاجْتِنَابِ نَوَاهِيهِ .

وقال الطبري في تفسيره (١١ / ٣٩٧) : ((يقول تعالى ذكره: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ أَتْقَاكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ عِنْدَ رَبِّكُمْ
أَشَدُّكُمْ اتِّقَاءً لَهُ بِأَدَاءِ فَرَائِضِهِ ، وَاجْتِنَابِ مَعَاصِيهِ ، لَا أَعْظَمُكُمْ بَيْتًا ، وَلَا أَكْثَرُكُمْ عَشِيرَةً)) .

إِنَّ المَنْهَجَ الْإِسْلَامِيَّ وَاضِحٌ فِي تَأْسِيسِ مِيعَارِ التَّفَاضُلِ بَيْنَ النَّاسِ وَفَقْرَ دَرَجَةِ التَّقْوَى ، لِذَلِكَ
أَلْغَى العَصَبِيَّةَ القَبِيلِيَّةَ ، وَدَمَّ العَقْلِيَّةَ الجَاهِلِيَّةَ فِي التَّفَاخُرِ بِالأَحْسَابِ وَالأَنْسَابِ ، وَصَرَفَ الجُهُودَ
البَشَرِيَّةَ نَحْوَ تَحْقِيقِ مَعْنَى التَّقْوَى ، الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ مَعْنَى ، وَالمِقياسِ الحَقِيقِيِّ بَيْنَ النَّاسِ ، أَمَّا
المِقياسُ الظَاهِرِيُّ المُعْتَمِدَةُ عَلَى العِرْقِ ، وَالجِنْسِ ، وَالحَسَبِ وَالنَّسَبِ ، وَحِجْمِ الثَّرْوَةِ ، وَفُؤَةِ
العَشِيرَةِ ، فَلَا وَزْنَ لَهَا عِنْدَ التَّمَحِيصِ ، وَلَا قِيَمَةَ لَهَا عِنْدَ التَّدْقِيقِ . وَهَذَا أَدَّى إِلَى إِخْرَاجِ العَرَبِ
مِنَ الجَاهِلِيَّةِ القَائِمَةِ عَلَى التَّفَاخُرِ بِرَابِطَةِ الدَّمِ، المُعْتَمِدَةِ عَلَى الرِّيَاءِ وَالمِظَاهِرِ الخَادِعَةِ ، إِلَى قِيَمَةِ
التَّقْوَى الَّتِي هِيَ سِرٌّ بَيْنَ العَبْدِ وَرَبِّهِ، لِأَنَّ التَّقْوَى مَحَلُّهَا القَلْبُ، وَلَا أَحَدٌ يَعْرِفُ مَا فِي القَلْبِ سِوَى
خَالِقِهَا ، وَهَكَذَا نَرَى أَنَّ الإِخْلَاصَ لِلَّهِ قَدْ حَلَّ مَكَانَ الرِّيَاءِ وَالتَّفَاخُرِ الدُّنْيَوِيِّ بِالأَبَاءِ الغَابِرِينَ .

عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللهِ فِي كُلِّ حَالَةٍ وَلَا تَتْرِكِ التَّقْوَى أَتْكَالًا عَلَى النَّسَبِ
فَقَدْ رَفَعَ الإِسْلَامُ سَلْمَانَ فَارِسٍ وَقَدْ وَضَعَ الكُفْرَ الشَّرِيفَ أَبَا لَهَبٍ

وَفِي الحَدِيثِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، أَلَا إِنَّ رَبِّكُمْ وَاحِدٌ ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ ، أَلَا
لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أعْجَمِيٍّ ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى
أَحْمَرَ ، إِلَّا بِالتَّقْوَى))^٧ .

٧ رواه أحمد في مسنده (٥ / ٤١١) ، وقال الهيثمي في المجمع (٣ / ٥٨٦) : ((رجاله رجال الصحيح)) .

العدلُ بين الناس من أعظم المبادئ التي أعلى الإسلامُ من شأنها ، فلا فضل لأحد على أحد إلا بِحُسن العمل والتقوى . الرَّبُّ واحدٌ ، فلا معنى لِدَعْوَى الفضل بغير التقوى ، ولا فضل لأحد على أحد على الإطلاق إلا بتقوى الله تعالى ، وهذه دَعْوَةٌ للناس حتى يتركوا الفخرَ بالحَسَبِ والتَّسَبُّبِ ، وأن يجتهدوا في عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ . والأعجميُّ هو الذي لا يتكلم العربية .

ولكن صريحين ، كُلُّ أصحابِ دينٍ يعتقدون أَنَّهُمْ وَحَدَهُمْ على الحق ، وَغَيْرَهُمْ على الباطل . المُسْلِمُونَ يعتقدون أَنَّهُمْ وَحَدَهُمْ على الحق ، وَوَحَدَهُمُ المُسْتَحَقُونَ لِلجَنَّةِ ، وَأَنَّ غَيْرَهُمْ كُفَّارٌ خالِدُونَ في النار ، وذلك لِأَنَّ المُسْلِمِينَ حَمَلَةَ رَايَةَ التَّوْحِيدِ ، وَأَصْحَابُ الْقُرْآنِ خَاتَمَ الكُتُبِ السماوية ، وَأَتْبَاعُ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ خَاتَمَ الأنبياءِ والرُّسُلِ عليهم الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران : ٨٥] .

والتَّصَارِيُّ (المسيحيون) يعتقدون أَنَّهُمْ وَحَدَهُمْ على الحق ، وَوَحَدَهُمُ المُسْتَحَقُونَ لِلجَنَّةِ ، وَأَنَّ غَيْرَهُمْ كُفَّارٌ خالِدُونَ في النار ، لِأَنَّ المسيحيين رافعو الصليب ، وحملة راية التثليث (الآب والابن والرُّوحُ الْقُدُّسُ) ، وَأَصْحَابُ الإنجيل ، وَأَتْبَاعُ المسيحِ الذي يَعْتَبِرُونَهُ إِلَهًا وَابْنًا لِلَّهِ تَعَالَى . ((فالذي يُؤْمِنُ به لا يُدان ، أَمَّا الذي لا يُؤْمِنُ به فقد صَدَرَ عَلَيْهِ حُكْمُ الدَّيْنُونَةِ ، لِأَنَّهُ لَمْ يُؤْمِنْ بِاسْمِ ابْنِ اللَّهِ الْوَحِيدِ)) [يُوحَنَّا ٣ : ١٨] .

واليهود يعتقدون أَنَّهُمْ وَحَدَهُمْ على الحق ، وَوَحَدَهُمُ المُسْتَحَقُونَ لِلجَنَّةِ ، وَأَنَّ غَيْرَهُمْ كُفَّارٌ خالِدُونَ في النار ، لِأَنَّ اليهودِ شَعْبُ اللَّهِ الْمُخْتَارِ ، وَأَصْحَابُ التَّوْرَةِ ، وَأَتْبَاعُ النَّبِيِّ مُوسَى ﷺ أعظم أنبياء بني إسرائيل الذين فضَّلَهُمُ اللَّهُ على الْعَالَمِينَ .

((لِأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلَهِكَ . إِيَّاكَ قَدْ اخْتَارَ الرَّبُّ إِلَهَكَ لِتَكُونَ لَهُ شَعْبًا أَحْصَى مِنْ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ على وَجْهِ الأَرْضِ)) [تثنية ٧ : ٦] .

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ ﴾ [المائدة : ١٨] .

هذه الآيةُ تَكْذِيبٌ لِأَهْلِ الكِتَابِ ، وَرَدٌّ إلهيٌّ بليغٌ عليهم ، فقد زعموا أَنَّهُمْ أَبْنَاءُ اللَّهِ تَعَالَى ، أي إنهم عِبَادُهُ الْمُخْلِصُونَ الذين اختارهم وفضَّلَهُمُ على الخَلْقِ ، وَأَحِبَّاهُ وَصَفَّوْتَهُ مِنْ بَيْنِ النَّاسِ ، وَأَنَّهُمْ مِنَ اللَّهِ بِمَنْزِلَةِ الأبناءِ مِنَ الآباءِ ، أي إنهم كَأَبْنَائِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي القُرْبِ وَالْمَكَانَةِ ، وَهُوَ كَأَبِيهِمْ فِي الحُبِّ وَالرَّحْمَةِ . وهذا الرَّعْمُ الباطلُ تهاوى أمام الرَّدِّ القرآنيِّ . فإن كانوا _ كما

يَرْغُمُونَ _ فلماذا أعدَّ اللهُ لهم نارَ جهنم خالدين فيها جزاء كفرهم وكذبهم ورفضهم للرسالة المَحْمَدِيَّة الإسلاميَّة المُصَدِّقَة لِمَا قَبَّلَهَا مِنَ الرِّسَالَاتِ السَّمَاوِيَّةِ ؟ . وفي الآية معنى لَطِيفٌ أَنَّ اللهُ تعالى لا يُلقِي حَبِيبَهُ فِي النَّارِ . وَلَوْ كَانَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى أَحِبَابًا لِلَّهِ تَعَالَى لَمَّا عَذَّبَهُمْ ، بَلْ حَمَاهُمْ مِنَ الْجَحِيمِ ، وَمَنَحَهُمُ الْجَنَّةَ .

وَالْأُمَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ هِيَ مَرَكزُ الْعَالَمِ ، لِأَنَّهَا الْوَحِيدَةُ الَّتِي تَحْمِلُ رَايَةَ التَّوْحِيدِ : لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ ، وَتَحْمِلُ خَاتَمَةَ الرِّسَالَاتِ الْإِلَهِيَّةِ ، وَالْوَحِيدَةُ الَّتِي تَوْمَنُ بِالْقُرْآنِ وَالتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ مَعًا ، وَالْوَحِيدَةُ الَّتِي تَوْمَنُ بِمُحَمَّدٍ وَمُوسَى وَعِيسَى الْمَسِيحِ مَعًا . لِذَلِكَ هِيَ تُمَثِّلُ الْحَقَّ ، وَمَا عَدَّاهَا يُمَثِّلُ الْخَطَأَ ، وَلَا بُدَّ مِنْ هِدَايَتِهِمْ إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ . وَكَمَا أَنَّ النَّصَارَى (الْمَسِيحِيِّينَ) لَدَيْهِمْ إِرْسَالِيَّاتٌ تَبشِيرِيَّةٌ لِهَدَايَةِ النَّاسِ إِلَى طَرِيقِ الْمَسِيحِ _ وَفَقِ رُؤْيَتِهِمْ وَحَسَبِ عَقِيدَتِهِمْ _ ، فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الدَّعْوَةُ إِلَى الْإِسْلَامِ الَّذِي السَّمَاوِيُّ الْوَحِيدِ ، وَدِينِ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، بِأَسْلُوبٍ طَيِّبٍ وَهَادِيٍّ وَجَذَابٍ بَلَا تَطَرُّفٍ وَلَا غُفٍّ وَلَا إِرْهَابٍ . فَهَلِ الْأَمْرُ حَلَالٌ عَلَى الْمَسِيحِيِّينَ يَدُلُّ عَلَى اعْتِدَالِهِمْ وَتَسَامُحِهِمْ ، وَحَرَامٌ عَلَى الْمُسْلِمِينَ يَدُلُّ عَلَى تَطَرُّفِهِمْ وَإِرْهَابِهِمْ ؟ .

((فَادْهَبُوا إِذْنَ ، وَتَلْمِذُوا جَمِيعَ الْأُمَّمِ ، وَعَمِّدُوهُمْ بِاسْمِ الْآبِ وَالْإِبْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُّوسِ)) [مَتَّى : ٢٨ : ١٩] . ((اذْهَبُوا إِلَى الْعَالَمِ أَجْمَعِ ، وَبَشِّرُوا الْخَلِيقَةَ كُلَّهَا بِالْإِنْجِيلِ)) [مَرْقُسُ ١٦ : ١٥] .
يا أدونيس ، أَلَمْ يُدْرَسْكَ أَسْتَاذُكَ وَرُشْدُكَ وَكَاتِبُ أُطْرُوحَتِكَ الدُّكْتُورُ الْأَبُ بُولْسُ نُوْيَا الْيَسُوعِي الْكَاثُولِيكِي هَذِهِ النُّصُوصَ الْإِنْجِيلِيَّةَ ؟ ، أَلَمْ تَدْرُسُوهَا مَعَ صِيَّانِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَعَرَبِ الْخِدْمَاتِ الْفَرَنْسِيَّةِ فِي جَامِعَةِ " الْقُدَيْسِ يُوسُفِ " الْكَاثُولِيكِيَّةِ ؟ . خُصُوصًا أَنَّ أَسْتَاذَكَ الْأَبَ بُولْسَ نُوْيَا كَانَ تَلْمِيذًا صَغِيرًا لِلْمُسْتَشْرِقِ الْفَرَنْسِي لُويْسِ مَاسِينِيونَ (١٨٨٣ _ ١٩٦٢) وَهُوَ بَاحِثُ كَاثُولِيكِي فَرَنْسِي مَتَخَصِّصٌ فِي الْإِسْلَامِ . شَغَلَ عِدَّةَ مَنَاصِبٍ مُهِمَّةٍ كَمَسْتَشَارِ زَرَارَةِ الْمُسْتَعْمَرَاتِ الْفَرَنْسِيَّةِ فِي شُؤُونِ شَمَالِ أَفْرِيْقِيَا ! ، وَكَانَ الرَّاعِي الرَّوْحِي لِلْجَمْعِيَّاتِ التَّبشِيرِيَّةِ الْفَرَنْسِيَّةِ فِي مِصْرَ ! .

قَالَ اللهُ تَعَالَى : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آلِ عِمْرَانَ : ١١٠] .

إِنَّ الْأُمَّةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ هِيَ خَيْرُ النَّاسِ ، وَأَعْظَمُ الْأُمَّمِ ، وَهِيَ أَكْثَرُ الْأُمَّمِ اسْتِجَابَةً لِلْإِسْلَامِ . وَقَدْ أُخْرِجَتْ لِمَصْلَحَةِ النَّاسِ وَنَفْعِهِمْ وَإِرْشَادِهِمْ وَهَدَايَتِهِمْ ، وَهَذَا لَيْسَ غُرُورًا وَلَا تَكْبُرًا ، وَلَا عِلَاقَةً لَهُ بِالْعِرْقِ أَوْ الْجِنْسِ أَوْ اللَّوْنِ . فَالْأُمَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ حَمَلَتْ الدَّعْوَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ ، وَأَخْرِجَتْ الْخَلْقَ مِنَ ظُلُمَاتِ الْجَهْلِ وَالْكَفْرِ إِلَى نُورِ الْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ .

والمقصود بالأمة المحمدية الصالحون منها والأتقياء والأولياء وأهل الفضل ، وهم الشهداء على الناس يوم القيامة . وخيرية الأمة المحمدية وأفضليتها مُقيدة بثلاثة شروط : الشرط الأول _ الأمر بالمعروف : الأمر بتوحيد الله والتصديق بنبوة محمد ﷺ والعمل بأحكام الشريعة الإسلامية وتعاليمها .

الشرط الثاني _ النهي عن المنكر : النهي عن الشرك بالله وتكذيب النبي ﷺ .
الشرط الثالث _ الإيمان بالله : التصديق بالله وعبادته وحده بلا شريك ولا ند .
والجدير بالذكر أن (الواو) في الآية ، يفيد العطف ، ولا يفيد الترتيب . ومع أن الترتيب في الآية : الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والإيمان بالله ، إلا أن الإيمان بالله أعظم منهما .
و«كنتم» تشير إلى تحقق الشيء في الزمن الماضي ، ولا تنفي تحققه في الحاضر أو المستقبل ، كما في قول الله تعالى : ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ . فالله كان عليماً حكيماً ، وما زال عليماً حكيماً ، ويبقى عليماً حكيماً .

وأخرج ابن جرير عن قتادة قال: قرأ عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ ، ثم قال: يا أيها الناس ، من سره أن يكون من تلك الأمة ، فليؤد شرط الله منها ^٨ .
إن أفضلية الأمة المحمدية مُقيدة بتحقيق الشروط الإلهية ، فهي لا تملك حصانة دبلوماسية ، ولا صُكوك غفران ^٩ ، حتى تنام وتنتظر دخول الجنة . بل عليها العمل بالعلم النافع ، والمُثابرة في تحقيق المراد الإلهي لتنال شرف الصدارة بين الأمم ، والرِّفعة في الدارين. وإذا لم تُحقق شروط الرِّفعة فلا بد أن تُلاقى نفس مصير الأمم الغابرة التي ذهبت إلى الهاوية مع خزّي الدنيا والآخرة .
وعبارة أدونيس : " وبهذا المعنى يرفض هؤلاء المُتطرفون ((حقائق)) الآخر كُلها _ أي كل ما يزعم الآخرون (غير المُسلمين) أنه الصحيح وأنه الحق" ، تشتمل على مُغالطات. وأدونيس يُوزع ألقاب المُعتدلين والمُتطرفين على المُسلمين حسب مزاجه ومصالحته وتعليمات أستاذه الكاثوليكي. ولا يجتمع النَّصرانيُّ والنُّصيريُّ إلا على مُهاجمة الإسلام والمُسلمين وحضارتهم

٨ تفسير الطبري (٣/٣٨٩). وانظر تفسير ابن كثير (١/٥١٩)، والعُجاب في بيان الأسباب (٢/٧٣٤).
٩ صُكوك الغفران: وثائق كاثوليكية تاريخية ارتبطت في العصور الوسطى بإعفاء المؤمن من العقاب الزمني للخطايا التي تم غفرانها سرًا. انتشرت كأداة لجمع التبرعات وحفز الحروب الصليبية منذ القرن الحادي عشر وهذا الانحراف الكاثوليكي أدى إلى انطلاق حركة الإصلاح البروتستانتي بقيادة مارتن لوثر عام ١٥١٧م.

وراثتهم . والجدير بالذكر أنَّ كُلاًّ المُسلمين في نظر أدونيس هم مُتطرفون ومُتوحشون ، حتى
 يعتنقوا العلمانية والحداثة الغربية، عندئذ يُصبحون مُعتدلين أصحاب رسالة إنسانية عالمية . كما أنَّ
 أدونيس يعتبر الإسلام ديناً باطلاً قائماً على القمع والاضطهاد ، ورفض الآخر ، ومُحاربة الإبداع .
 من الخطأ تصوير المُسلمين على أنهم يرفضون " كُلاًّ حقائق الآخر " جملةً وتفصيلاً ، لأنَّ
 دينهم الإسلام يقرُّ أصلاً بوجود الآخر ، بل ويعترف بتعدد الناس واختلافهم كحقيقة كُونية ، وهذا
 ليس مُجرد اعتراف ، بل هو تأصيل لفكرة التنوع والتعدد . قال الله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ
 مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس : ٩٩] .
 الله قادرٌ على جعل العباد كُلهم مُؤمنين على شريعة واحدة ، وعلى قلب رجل واحد ، دون
 وجود للأديان ولا المذاهب ولا الملل ولا النحل . لكنَّه سبحانه شَرَّفَ العقلَ البشري بأنَّ منحه
 حرية الاختيار وفق ما يراه مناسباً دون ضغط ولا تهديد ولا إكراه . إذ إنَّ العقيدة والإكراه ضدَّان ،
 لا يجتمعان في قلب إنسان ، ولا يلتقيان في نفسه . والاختيار الذاتي دون ضغوط _ وخذَه _
 القادر على جعل العقيدة تستقر في القلب . والإكراه على الإيمان لا يصحُّ ، وليس له معنى ، لأنَّ
 الإيمان عمل القلب . ولا سلطة لمخلوق على قلب مخلوق آخر . والقلوب بيد الله وخذَه .
 والتفريق ضروري بين احترام الآخر ، والتسليم بكلِّ ما يعتقده الآخر . لا يُوجد دين ولا حضارة
 ولا فلسفة في العالم تقبل كُلاًّ ما عند غيرها بلا نقد، لا في الفكر الغربي ولا في غيره . حتى أعلام
 الفكر الغربي بنوا أفكارهم على نقد ما سبقهم ، فهل يُسمَّى هذا تطرفاً أم حواراً فكرياً طبيعياً؟
 والإسلام لا يرفض الحقَّ أينما كان ، بل على العكس ، يقرُّ بأنَّ الحكمة قد تُوجد عند غير
 المُسلمين . وقد ورد المعنى المشهور : " الحكمة ضالة المؤمن، حيثما وجدها فهو أحقُّ بها " . يعني
 أنَّ المؤمن يحرص على جمع الحكم ، من أين يجدها يأخذها . وينبغي أن يكون نظر المرء إلى
 القول لا إلى القائل . لكنَّ الإشكال حين يُطلب من المُسلم أن يُساوي بين الحق والباطل ، أو أن
 يتخلَّى عن معايير العقديَّة بدعوى قبول الآخر ، وهذا ليس انفتاحاً ، بل هو ذوبان وفقدان للهويَّة .
 وقد عاش غير المُسلمين قروناً في ظلِّ الحضارة العربية الإسلامية مُحافظين بأديانهم وثقافتهم ،
 من الأندلس إلى بغداد . ولو كان الإسلام يرفض كُلاًّ ما عند الآخر ، لَمَا وُجدَ هذا التعايش أصلاً .
 والإسلام لا يرفض الآخر ، بل يرفض أن يُفرض عليه أن يتنازل عن ثوابته . وهو يُوازن بين
 الانفتاح على الناس ، والتمسك بالمبادئ . أمَّا تصوير هذا التوازن على أنه تطرف ، فهو قراءة
 انتقائية لا تصمد أمام النصوص ولا أمام التاريخ .

والإسلام أسس منهجية الإبقاء على الأمور الحسنة في الجاهلية . عن أبي هريرة _ رضي الله عنه _ قال : قال رسول الله ﷺ : ((بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)) ١٠ .

لَمْ يَرْفُضِ النَّبِيُّ ﷺ حَقَائِقَ الْآخِرِ كُلِّهَا ، وَالْآخِرُ هُنَا : عَرَبُ الْجَاهِلِيَّةِ الْوَثْنِيَّةِ عُبَادَ الْأَصْنَامِ . وَلَمْ يَقُلْ ﷺ : لِأَهْدِمَ مَا سَبَقَ ، وَأَبْنِي مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ مِنْ جَدِيدٍ ، وَأَبْدَأُ مِنَ الصَّفْرِ . بَلْ عَبَّرَ عَنْ مُرَادِهِ الشَّرِيفِ بِلَفْظَةِ " لِأَتَمِّمَ " ، وَالَّتِي تَدُلُّ عَلَى وَجُودِ شَيْءٍ مُسَبِّقٍ تَمَّ الاعْتِرَافُ بِهِ ، وَاعْتِمَادُهُ ، وَسَوْفَ يُعْمَلُ عَلَى إِكْمَالِهِ وَتَحْسِينِهِ . وَقَدْ كَانَ عَرَبُ الْجَاهِلِيَّةِ الْوَثْنِيَّةِ يَتَخَلَّقُونَ بِبَعْضِ مِنْ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ بِمَا بَقِيَ عِنْدَهُمْ مِنْ شَرِيعَةِ النَّبِيِّ إِبْرَاهِيمَ ﷺ ، وَلَكِنْ كَانُوا قَدْ ضَلُّوا بِالْكَفْرِ عَنْ كَثِيرٍ مِنْهَا، فَبِعَثَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ لِيَتَمَّ مَحَاسِنَ الْأَخْلَاقِ ، أَي : يُكَمِّلَ مَا انْتَقَصَ . وَمَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ : الْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ وَالْأَفْعَالِ الْمُسْتَحْسَنَةِ الَّتِي جَبَلَ اللَّهُ عَلَيْهَا عِبَادَهُ .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ، وَجَدَ الْيَهُودَ يَصُومُونَ عَاشُورَاءَ، فَسَأَلُوا عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالُوا : هَذَا الْيَوْمَ الَّذِي أَظْفَرَ اللَّهُ فِيهِ مُوسَى وَبَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى فِرْعَوْنَ ، وَنَحْنُ نَصُومُهُ تَعْظِيمًا لَهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : ((نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ)) ، ثُمَّ أَمَرَ بِصَوْمِهِ ١١ .

لَمْ يَرْفُضِ النَّبِيُّ ﷺ حَقَائِقَ الْآخِرِ كُلِّهَا ، وَالْآخِرُ هُنَا : الْيَهُودَ . إِنَّ الْإِسْلَامَ دِينُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جَمِيعًا ، وَمِنْ أَصُولِهِ : الْإِيمَانُ بِجَمِيعِ الرُّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ ، وَالنَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ هُوَ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ ، وَهُوَ وَأَتْبَاعُهُ الْمُسْلِمُونَ أَوْلَى بِالنَّبِيِّ مُوسَى ﷺ وَبِجَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ مِنْ أَقْوَامِهِمُ الَّذِينَ حَرَّفُوا دِينَهُمْ ، وَغَيَّرُوهُ، وَبَدَّلُوهُ. وَفِي الْحَدِيثِ : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّتَ بِهِ جِنَازَةٌ ، فَقَامَ ، فَقِيلَ لَهُ : إِنَّهَا جِنَازَةٌ يَهُودِيَّةٍ ، فَقَالَ : ((أَلَيْسَتْ نَفْسًا !؟)) ١٢ .

هذا يدل على تعظيم النبي ﷺ لأمر الموت ، حتى إن كان الميت غير مسلم . كما يدل على احترام الروح الإنسانية التي أودع الله فيها سر الحياة ، وفي هذا تعظيم لخالقها سبحانه وتعالى .

٩_ قال أدونيس ص ٢٩ : ((لكن المفارقة هي أن النبوة / الملك تأسست ، والنبي يُحتَضَرُ، في مناخ اقتتال . بل يمكن القول إنها تأسست بمبادرة شبه ((انقلابية)) ، أي بشكل من أشكال العُنف : ((الأقوى)) ، لا ((الأحق)) هو وارث النبوة / الملك ، أو هو الخليفة)) .

١٠ رواه الحاكم في المستدرک (٢ / ٦٧٠) برقم (٤٢٢١) وصحَّحه ، ووافقه الذهبي .

١١ متفق عليه . البخاري (٣ / ١٤٣٤) برقم (٣٧٢٧) ، ومسلم (٢ / ٧٩٥) برقم (١١٣٠) .

١٢ متفق عليه . البخاري (١ / ٤٤١) برقم (١٢٥٠) ، ومسلم (٢ / ٦٦١) برقم (٩٦١) .

الرّد : الأقباس من أدونيس. وهو ينتمي إلى الطائفة النُصَيْرِيَّة (العلوية) وهم من غلاة الشيعة الروافض الذي يكرهون الصَّحابة _ رضي الله عنهم _ ويحقدون عليهم ، ويُريدون هَدْمَهُمْ لرفع عليّ بن أبي طالب _ رضي الله عنه _ فوقهم ، وتقديسه ، باعتباره الأحق بالخِلافة ، وأنَّ الخِلافة تمَّ اغتصابها منه بالترهيب والتخويف ١٣ .

الطرح الذي قدّمه أدونيس هنا ليس جديدًا ، بل هو تكرار لقراءة أيديولوجية للتاريخ الإسلامي تُسقط مفاهيم حديثة (كالانقلاب والصراع على السُّلطة) على سياق مُختلف تمامًا . النبي ﷺ لم يُؤسس مُلكًا أصلًا ، بل أسس رسالةً دينية قائمة على الوحي ، والفرق جوهرية بين النبوّة (وحي إلهي) والمُلك (نظام سياسي بشري) . فالكلام عن " وراثته النبوّة " خطأ من الأساس ، لأنَّ النبوّة لا تُورث . والنبي ﷺ لم يُعَيّن وريثًا دنيويًا لسلطة ملكية ، بل ترك أمر إدارة المُجتمع للشورى . وما حدث في سقيفة بني ساعدة لم يكن انقلابًا ، بل كان نقاشًا مفتوحًا بين كبار الصحابة رضي الله عنهم ، في لحظة فراغ سياسي خطير ، انتهى بترجيح كفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بالبيعة والرّضا العام ، لا بالقوّة . وأبو بكر لم يحمل سيفًا ، وعشيرته لم تُدافع عنه بالأسلحة .

ولو كان الأمر " غلبة الأقوى " ، فلماذا لم يُقصد أبو بكر معارضية أو يغتالهم ؟ ، ولماذا بايعه كبار الصحابة طوعًا ، ومنهم علي بن أبي طالب ؟ . هل من المعقول أن يعهد النبي ﷺ بالخِلافة لعليّ بن أبي طالب ، فيترك أمر النبي ﷺ ، ويذهب لمبايعة أبي بكر ؟ . ولماذا لم يُدافع علي ابن أبي طالب عن " حقّه " بالخِلافة بالقوّة والسلاح ، وهو الذي حمل السلاح في كثير من المعارك والوقائع ، ومن بينها صفين والجمل ؟ . ولماذا لم يُدافع بنو هاشم (أعظم وأشرف العرب) عن حقّ ابنهم عليّ بن أبي طالب في الخِلافة ؟ ، هل كان عليّ وبنو هاشم جبناء ؟ .

١٣ قال ابن تيميّة في مجموع الفتاوى (٣٥ / ١٤٩) : ((هؤلاء القوم المُسمّون بالنُصَيْرِيَّة (العلوية) هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى ، بل وأكفر من كثير من المشركين ، وضررهم على أمة محمد أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم ، فإنَّ هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت ، وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ، ولا برسوله ، ولا بكتابه ، ولا بأمر ، ولا نهي ، ولا ثواب ، ولا عقاب ، ولا جنة ، ولا نار ، ولا بأحد من المرسلين قبل محمد ﷺ ، ولا بملة من الملل السالفة ، بل يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند علماء المسلمين ، يتأولونه على أمور يفترونها يدعون أنها علم الباطن)) .

واختيارُ أبي بكرٍ استندَ إلى معايير: أسبقيته في الإسلام، وقُرْبِهِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، وتقديم النبي ﷺ له في الصلاة (وهو مُؤشِّر قوي عند الصحابة) ، وإجماعُ غالبِ الصحابة عليه . وهذه معايير شرعية وأخلاقية ، لا معايير قوة عسكرية أو انقلابية . أمَّا الانقلاباتُ في التاريخ ، فهي تقوم على الإقصاء الدِّموي ، والفرص بالقُوَّة ، وتصفية الخُصوم^٤ . بينما انتقال السُّلطة بعد وفاة النبي ﷺ تمَّ دون حربٍ داخلية ، وتمَّ الحِفاظ على وَحدة المجتمع في ظرفٍ بالغِ الخطورة .

ووصفُ الحدث بأنه " انقلاب " هو استخدام لمصطلح حديث نشأ في سياق الدُّول القومية ، والجيوش النظامية ، وهو غيرُ مُنطبق على مُجتمعٍ ديني قِبلي ، كانت مرجعيته الشُّورى والبيعة . القولُ إنَّ الخِلافة تأسَّست على " منطق الأقوى لا الأحق " هو تبسيطٌ ساذجٌ ومُخالفٌ للوقائع التاريخية ، إذ إنَّ انتقال القيادة بعد النبي ﷺ كان أقربَ ما يَكُون إلى توافقٍ جماعيٍّ عبر الشُّورى ، لا إلى انقلاب ، أو صِراعٍ قُوَّة . والصحابةُ _ رضي اللهُ عنهم _ لم يَكُونوا طُلابِ سُلطة ، بل كانوا أكثرَ الناس زُهْدًا فيها ، بدليل مواقفهم وتضحياتهم وجهادهم في سبيلِ اللهِ تعالى ، وهو ما يُناقض تمامًا الصورة التي يحاول أدونيس رَسْمها لاعتباراتٍ مذهبية طائفية باطنية مُصلحية استشراقية .

١٠ _ قال أدونيس ص ٣٥ : ((مما تبين لي ، في سياق الأسئلة ، أنَّ الإنسان بوصفه ذاتًا مُفردة ، بوصفه خِلافًا مسؤولًا ، لم يكن له وجودٌ مفهومي ، في الثقافة العربية _ الإسلامية)) .

الرَّد : هذا القولُ فيه تعميمٌ متسرع ، وفيه قَدْرٌ كبيرٌ من إسقاط تصوُّرٍ فلسفي حديثٍ على تُراثٍ له منظومته الخاصَّة ومفاهيمه المُختلفة . الاجتهادُ في الفقه دليلٌ على الاعتراف بالعقل الفردي الخلاق . والثقافةُ العربيةُ الإسلامية لم تُلغِ الفردَ ، بل جعلت الاجتهادَ أحدَ أعلى مراتب التفكير ، والمُجتهدُ فردٌ يستخدم عقله ليستنبط الحكم ، وقد يُصيب أو يُخطئ ، ومع ذلك يُؤجَّر في الحاليتين ، وهذا اعترافٌ صريحٌ بأنَّ الإنسان قادرٌ على الإبداع الفكري ، وأنَّه مسؤولٌ عن اختياره واجتهاده ، فأين غياب " الذات الخالقة " في ثقافة تكافئ الاجتهادَ حتى مع الخطأ ؟ . والتُّراثُ الفلسفي والكلامي زاخرٌ بنقاشاتٍ حول الخرية والإرادة، وتمَّ التأكيد على خرية الإنسان، ومسؤوليته عن أفعاله ، وتعزيز المسؤولية الفردية ، ومناقشة جميع أبعادها بكُلِّ عُمق . وهذا يدلُّ

١٤ يا أدونيس ، لماذا لم تسأل ابن طائفتك النصرانية (العلوية) حافظ الأسد عن معنى الانقلاب ، وهو الذي احتلَّ سُوريا عام ١٩٧٠ بانقلابٍ عسكري، وقام بسرقة سُوريا، وتدميرها ، وقتل الشعب السوري ، وفتح السجون ، وارتكاب المجازر ، وحكَم سُوريا بالحديد والنار والتعذيب والقتل طيلة ٣٠ سنة ؟! .

على أنَّ مفهوم الذات لم يكن غائبًا . والأدبُ والتَّصوُّفُ يعكسان تجربة ذاتية فردية عالية ، ففي الشَّعرِ العربي والتجربة الصُّوفية ، نجد حُضورًا قويًّا للذات الفردية : التأملُ في النَّفس ، والصِّراع الداخلي ، والبحث عن المعنى . هذه كُلُّها تعبيرات عن الإنسان بوصفه ذاتًا مُفردة ، لكنَّها تُفهم ضمن سياق رُوحِي وأخلاقي ، لا ضمن النزعة الفردية الغربية الحديثة . وأدونيس يخلط بين الفردية (الاعتراف بالإنسان كذات مسؤولة ، وهي موجودة بقوة في الثقافة العربية الإسلامية) وبين الفردانية (جعل الفرد مركز الكون بمعزل عن القيم والمرجعيات ، وهي فكرة غربية حديثة) . والإنسان في الثقافة العربية الإسلامية فردٌ مسؤول ، وعاقِلٌ مُجتهد ، وحرٌ في اختياره ضمن إطار أخلاقي، ومُرتبط بالمجتمع دون أن يدوب فيه . وهذا التصوُّر لا يقلُّ عمقًا عن التصورات الحديثة، بل يتميِّز عنها بربطه بين الحُرِّية والمسؤولية والمعنى .

١١_ قال أدونيس ص ٣٦: ((فالذاكرة عند العربي المسلم ليست وسيلة يستخدمها لتنظيم ذكرياته الشخصية ، من أجل أن يكون شخصية متفردة ، وإنما هي طريقة لتنظيم الماضي)) .
الرَّد : ليس هناك شيء اسمه العربي المسلم ، بوصفه كتلة واحدة ذات نمط ذهني مُوحَّد . العربُ المسلمون عبَّرَ التاريخ عاشوا في بيئات مختلفة (الأندلس ، قرطبة ، القاهرة ، دمشق ، بغداد ، الحجاز) ، وأنتجوا أشكالًا متعددة من التعبير الفردي والجماعي . اختزالهم في طريقة واحدة للتعامل مع الذاكرة يتجاهل هذا التنوع الهائل . والذاكرة الفردية حاضرة بقوة في الثقافة الإسلامية ، والتراث العربي الإسلامي زاخرٌ بأشكال تؤكد حضورَ الذات الفردية ، مثل : كتب السيرة الذاتية ، وكتب التراجم التي تُسجِّل تفاصيل شخصية دقيقة ، والشَّعر ، وهو من أكثر الفنون تعبيرًا عن التجربة الفردية والذاتية . هذه كُلُّها تدلُّ على أن الذاكرة لم تكن مجرد أداة لتنظيم " الماضي الجماعي " ، بل أيضًا وسيلة لبناء الهوية الفردية ، والتعبير عنها . والذاكرة الجماعية ليست نقصًا بل قوة . حتى لو افترضنا أنَّ هناك اهتمامًا قويًّا بتنظيم الماضي ، فهذا ليس عيبًا . كُلُّ الحضارات الكبرى تعتنى بذاكرتها الجماعية ، لأنها تمنح الاستمرارية ، وتبني الهوية ، وتوفِّر إطارًا أخلاقيًا ومعرفيًا . والتمييز الحاد بين " ذاكرة فردية " و " ذاكرة جماعية " بهذا الشكل هو طرح نظري غربي حديث ، وليس معيارًا مُطلقًا للحكم على الثقافات . والتاريخ الإسلامي نفسه دليلٌ على الإبداع الفردي ، فالفُقهَاءُ والمُحدِّثون والمُفسِّرون والفلاسفة والأدباء وعُلماء الكلام ، وعُلماء الطبيعة والرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك والتاريخ والجغرافيا ، وغيرهم ، لم يكونوا مجرد منظمين للماضي ، بل كانوا مُجدِّدين ومُبدعين وواضعي نظريات ، خاضوا تجارب

فكرية شخصية عميقة ، وقدّموا رؤى نقدية مُستقلة . وأدونيس يخلط عمدًا بين الدّين والجُمود ، والإسلامُ نَفْسُهُ يحثُّ على النّفكُر والتدبُّر والعقلانية ، أقول العقلانية ، وليس الإلحاد والكُفْر ، ويؤكّد مسؤوليّة الفرد واختياره ، ويُعزّز الوعي الذاتي ، ولا يُلغيه . والذاكرة لدى " العربي المُسلم " كغيره من البشر ، تعمل على مُستويين : فردي وجماعي ، وهي ليست أداةً للجُمود ، بل وسيلة للتوازن بين الأصالة والتجديد ، وبين الانتماء والتميز الفردي .

١٢_ قال الأب بولس نويّا اليسوعي ص ٣٨ : ((وكنتُ قد لاحظتُ أنّ هيجل لم يُعطِ أيّة أهمية للتجربة الإسلامية _ العربية في مراحل تطوُّر الفكر البشري ، مع أنّه لم يكن يجهلها)) .
الرّد : طرُحُ الفيلسوفِ الألماني هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) لمسار تطوُّر الفكر الإنساني تعرّض لنقد واسع بسبب إقصائه وتهميشه للتجربة الإسلامية العربية ، رغم اطلاعه النّسي عليها ، وهذا يدلُّ على قُصور هيجل وتحيزه وعُنصريته . تجاهلُ هيجل للدّور الإسلامي يرتبط بإطاره الفلسفي القائم على مركزية أوروبا المسيحية . وتَصوُّرُهُ للتاريخ كمسار خطّي يبلغ ذروته في الدّولة الجرمانية البروتستانتية جعله يُعيد ترتيب الحضارات وفق معيار مُسبق ، لا وفق إسهامها الفعلي . وهذا ما يجعل حُكمه حُكمًا أيديولوجيًا ، وليس تحليلًا فلسفيًا موضوعيًا . والادّعاء الضّمني أنّ الفكر لم يتقدم عبْر الحضارة الإسلامية يتهاوى أمام الحقائق التاريخية . فالعلماء والفلاسفة في العالم الإسلامي لم يكونوا مُجرّد نقلة للتراث اليوناني ، بل مارسوا نقدًا وإبداعًا أصليين . وتعميمُ هيجل حول " ركود " الشرق يتجاهل ديناميات داخلية مُتشعبة في الحضارة الإسلامية ، حيث شهدت مجالات الفقه ، والكلام ، والفلسفة ، والعلوم الطبيعية ، تحوُّلات مستمرة . وهذا التبسيط يُظهر تحيزًا ناتجًا عن رؤية استشراقية مُبكّرة ، تُسقط أحكامًا كُليّة على واقع مُتنوّع .

١٣_ قال الأب بولس نويّا اليسوعي ص ٣٨ مُوجِّهاً كلامه لتلميذه أدونيس : ((فقد توصلت إلى نتائج أعدّها نهائية في دراسة الشّعْر العربي)) .

الرّد : النّصراني والنّصيري . " مَنْ يَشهد للعروسة ؟ " . كلامُ الأب بولس نويّا يدلُّ على جهله التام، وإذا كان الأستاذ جاهلاً بهذا الشكل ، فما بالك بالتلميذ ؟ . هذه العبارة تكشف خدلاً علميًا واضحًا ، بل وجهلاً بطبيعة المعرفة الأدبية نَفْسِها ، إذ لا وجود لِمَا يُسمّى " نتائج نهائية " في دراسة الشّعْر العربي أو غيره من الآداب ، فالشّعْر بطبيعته فنٌّ حيّ مُتجدد ، تتعدّد قراءاته بتعدّد المناهج النقدية ، وتطوُّر الأذواق ، والسياقات الثقافية . والقول بالوصول إلى نتائج نهائية يدلُّ على قُصور في فهم طبيعة البحث الأدبي ، الذي يقوم على التأويل والانفتاح ، لا على الحسم

والإغلاق ، فكيف يُدعى الإحاطة بمجالٍ واسعٍ مُمتدٍ عَبْرَ قُرُونٍ ، مِن الجاهليَّة إلى العصر الحديث ، بما يَحمله مِن تحوُّلات لغوية وفكرية وجمالية ؟ . أمَّا الدكتور الأب بولس نويَّا فهو جاهلٌ حين أقرَّ هذه الدَّعوى ، لأنَّه بذلك يُرسِّخُ وَهْمَ الكمالِ المعرفي ، ويغفل عن أنَّ دَوْرَ المُعلِّم هو توجيه الطالب إلى التواضع العلمي ، لا تركيته بأحكام مُطلقة . وأمَّا التلميذ أدونيس ، فقد كشفَ عن تعجُّلٍ وسطحية ، إذ ظنَّ أنَّ ما توصلَ إليه هو نهاية المطاف وخاتمة العِلْم والنتيجة النهائية القطعية الحاسمة. والصوابُ أن يُقال: توصلت إلى نتائج مُهمَّة أو أوَّليَّة أو قابلة للنقاش ، لأنَّ المعرفة الأدبية بطبيعتها نسبية ، مفتوحة على المُراجعة والإضافة ، لا تعرف الثبات ، ولا تُقبل الادِّعاء والكمال . وكما قال الشاعر :

وَبَقِيْتُ فِي خَلْفِ يُرْكِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا
لِيَدْفَعِ مُعْوَرٌ عَنِّ مُعْوَرٌ

١٤_ قال الأب بولس نويَّا اليسوعي ص ٤٦ : ((ونحن نعلم منذ فرويد أنَّ الابن لا يستطيع أن يكتسب حُرِيته ويحقق شخصيته إلا إذا قتل أباه . على الإنسان العربي أن يميث تراث الماضي في صورة الأب لكي يستعيده في صورة الابن)) .

الرد : هذه العبارة تقوم على خلطٍ خطير بين أفكار نَفْسِيَّة جُزئية ، وتعميماتٍ حضارية غير مُبرَّرة. والاستنادُ إلى أفكار سيغموند فرويد (١٨٥٦ _ ١٩٣٩) ، وهو طبيب أعصاب نمساوي يهودي في هذا السياق غير صحيح . فرويد طرح نظريات تتعلَّق ببعض الجوانب النَّفسِيَّة الفرديَّة مثل (عُقدة أوديب) ، لكنَّها ليست حقائق عِلْمِيَّة مُطلقة ، وقد تعرَّضت لنقدٍ واسعٍ مِن عُلماء النَّفس أنفسهم ، ولا يجوز تحويلها إلى قانون يُطبَّق على الشعوب والثقافات .

وفكرةُ أن الحرية لا تتحقَّق إلا بِـ " قتل الأب " ، هي فكرة رمزية في بعض التحليلات النَّفسِيَّة ، لكن تحويلها إلى دعوة لقطع الصلة بالتراث هو قفزة غير منطقية ، فالعلاقة السليمة مع " الأب " (الأصل والتراث) ليست علاقة صِراعٍ دموي ، بل هي علاقة توازن ، نأخذ منه ما يَنفَع ونُطوِّره ، ونترك ما تجاوزه الزمن . والأهمُّ الحَيَّة لا تتقدم بإنكار ماضيها ، بل بفهمه ونقده والبناء عليه ، وكُلُّ الحضارات الكبرى نهضت حين واصلت تراثها وطوَّرتَه ، لا حين " قتلته " .

وفي التصوُّر الإسلامي والعربيِّ ، " الأب " ليس رمزًا للقمع ، بل للامتداد والجذور والهويَّة ، والإنسان بلا جُذور يفقد توازنه ، لأنَّ الهويَّة ليست قيدًا ، وإنَّما هي أساس للانطلاق .

هذه العبارة تحمل تناقضًا ، إذ تدعو إلى " قتل التراث " ثمَّ " استعادته في صورة الابن " ، فكيف يُستعاد ما تمَّ إلغاؤه أصلًا؟! ، هذا يدلُّ على اضطراب في الفكرة نَفْسِها .

والحُرْبَةُ الحَقِيقِيَّةُ لا تعني الهدمَ الأعمى ، بل الوعي والنقد والبناء . والإنسانُ الناضج لا يُقتل ماضيه ، بل يفهمه ويتجاوزه إلى ما هو أفضل ، دون أن يفقد هويته وجدوره .

والدكتور الأب بولس نويّا اليسوعي ينطلق من خلفية مسيحية طائفية مُتطرفة ، والمسيحية قائمة على هدم الأسرة وتمزيق المجتمع الإنساني . وفق الإنجيل ، فإنّ المسيح قال : ((لا تظنّوا أنّي جئتُ لأرسيّ سلامًا على الأرض . ما جئتُ لأرسيّ سلامًا بل سيّفًا . فإني جئتُ لأجعل الإنسان على خلاف مع أبيه والبنات مع أمها والكَنَّة مع حَمَاتِها . وهكذا يصير أعداء الإنسان أهل بيته)) [متى ١٠ : ٣٤ و٣٥] . والتدمير مُستمر : ((جئتُ لألقيّ على الأرض نارا فكم أريد أن تكون قد اشتعلت ؟)) [لوقا ١٢ : ٤٩] . والانقسام وخراب المجتمع أيضًا له نصيب في الإنجيل الذي يزعمون أنه يحثُ على السلام واحترام الآخر : ((أتظنون أنّي جئتُ لأرسيّ السلام على الأرض ؟ أقول لكم : لا ، بل بالأحرى الانقسام)) [لوقا ١٢ : ٥١] . وتدمير القيم النُفسيّة والعائليّة واحتقار الأبوين أيضًا له نصيب في هذه النصوص غير الإنسانيّة المرعبة : ((إنّ جاء إليّ أحد ولم يُغض أباه وأمّه وزوجته وأولاده وإخوته وأخواته بل نفسه أيضًا فلا يمكنه أن يكون تلميذًا لي)) [لوقا ١٤ : ٢٦] . يجب على المسيحيّ أن يكره أباه وأمّه وزوجته وأولاده وإخوته وأخواته ونفسه ! .

١٥ _ قال أدونيس ص ٦٠ : ((فالعربي الاتباعي المنحى يفضّل الخطابة على الكتابة، ذلك

أن الخطابة أقرب إلى محاكاة النطق الإلهيّ أو الوحي ، أي المعنى ، من الكتابة)) .

الرد : القول بتفضيل " العربي " للخطابة على الكتابة تعميم خاطئ، إذ لا يوجد دليل في علم اللسانيّات ما يثبت أنّ شعبًا أو لغة تميل فطريًا إلى الشفاهية دون الكتابة . الدراسات الحديثة تُفرّق بين الشفاهية والثقافات الكتابية ، وهذا التقسيم تاريخي اجتماعي لا عرقي ولا لغوي . وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا مُجمعون على أنّ المجتمعات كلّها تمرُّ بمراحل ، ولا يُحكّم عليها بصفة جوهرية ثابتة .

والميل للشفاهية أو الكتابية هو نتاج سياق ثقافي وحضاري ، لا تكوين بيولوجي أو لغوي فطري . وجميع البشر يمتلكون نفس القدرة الفطرية على اكتساب اللغة ، بينما تُشكّل الحاجة الاجتماعية وسياق الحضارة طبيعة التعبير ، سواء كان صوتيًا أم مكتوبًا .

وتتفق الدراسات اللسانية الحديثة على أنّ الميل نحو الشفاهية أو الكتابة هو نتاج سياق ثقافي واجتماعي وتاريخي ، وليس فطرة بيولوجية أو ميلاً لغويًا مُتأصلًا في شعب مُعيّن ، فاللغة في أصلها شفاهية ، بينما الكتابة اكتساب وتقنية حضارية .

وكلُّ اللغاتِ قادرة على التعبير الشفهي والكتابي . والشفاهية هي النموذج المهيمن في الثقافات الأولى قبل التدوين . والميل للشفاهية يرتبط بظروف بيئة وحضارية ، مثل الترحال ، أو التقاليد الشفوية الموروثة ، لا بتركيبة لغوية خاصة . وتؤدي اللغة الشفوية والمكتوبة وظائف مختلفة ، ولكن لا توجد لغة مُصمَّمة فطرياً لتكون شفوية فقط . واللغة كَمَلَكَة فِطْرِيَة مُتساوية لدى البشر ، بينما الكتابة مهارة تُكتسب وتُطوَّر وتتأثر بالوسط . إذن ، الشفاهية ليست دليلاً على "بدائية" اللغة أو تميزها ، بل هي مرحلة ثقافية تعتمد على الصوت كجوهر للتواصل .

والحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري شهدت ازدهار حركة التأليف والترجمة (بيت الحكمة) ، ونُشوء علوم دقيقة مكتوبة : النَّحْو ، وأصول الفقه ، وعلم الحديث ، والفلسفة ، وظهور مؤلفات موسوعية ضخمة ، وهي شواهد على مركزية الكتابة لا الخطابة .

والرابط بين الخطابة ومحاكاة الوحي خاطئ ، فالوحي في الإسلام نصٌّ مكتوب محفوظ (القرآن الكريم) ، وقد جُمِع ودُوِّن مُبَكَّرًا ، بل إنَّ أوَّل أمر في الإسلام هو : " اقرأ " ، وليس " قل " ، وهذا تأسيسٌ للمعرفة النصية . وعلوم الإسلام قائمة على التوثيق الكتابي الصارم (الإسناد ، التدوين) لا على مجرد الخطابة . والخطابة والكتابة أداتان للتعبير ، ولكل خصائصه : الخطابة: آنية ، تفاعلية ، تعتمد التأثير المباشر . والكتابة: تحليلية ، تراكمية ، تسمح بالمراجعة والتدقيق .

١٦ _ قال أدونيس ص ٦٤ : ((بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى ديني ، أعني أنها ثقافة اتباعية ، لا تؤكد الاتباع وحسب ، وإنما ترفض الإبداع وتدنيه ، فإن هذه الثقافة تحول ، بهذا الشكل الموروث السائد ، دون أي تقدم حقيقي)) .

الرد : القول بأن الثقافة العربية ذات مبنى ديني ترفض الإبداع ، يتضمَّن خلطاً بين التَّصوُّصِ الدِّينية ذاتها وبين أنماطِ الفهم التاريخي لها . القرآن الكريم يُحفِّز على التفكير والتدبُّر والإبداع ، وهناك آيات كثيرة تدعو إلى التَّفكُّر واستخدام العقل ، وهذا يدلُّ على أنَّ الأصل المعرفي في الإسلام ليس الاتباع الأعمى ، بل العقلانية المُقيَّدة بالمنهج ، وليس الإلحاد والعدمية والعشبية مثلما يدعو إليه أدونيس . أمَّا الجُمود الذي ظهر في بعض العصور ، فهو ظاهرة تاريخية بشرية ، لا خاصة جوهريّة في الإسلام . ولو كانت الثقافة العربية ترفض الإبداع والحدائث والتجديد بطبيعتها ، لَمَا ظهرت حِقَب ازدهار علمي كبرى . وهذه الإنجازات ليست مُجرَّد نقل ، بل هي إبداع أصيل ، بشهادة مُؤرِّخي العلم الغربيين أنفسهم . ومفهوم الاتباع ليس نقيض الإبداع . ففي العلوم الحديثة والآداب والفنون ، لا يُوجد إبداع بلا اتباع . الباحث يبدأ من نظريات سابقة ،

ويلتزم بمنهج علمي ، ويخضع لمعايير وضوابط . هذا يُشبهه في جوهره مفهوم " الاتباع المنهجي " وليس الاتباع الأعمى ، وبالتالي تصوير الاتباع كعدو للإبداع هو تبسيط ساذج وباطل . وتصوير المشكلة بأنها في المبنى الديني خطأ واضح ، وخصر عوامل التخلف في الثقافة خطأ أيضاً ، فالدراسات الحديثة في علم الاجتماعي والتنمية تؤكد أن التقدم أو التأخر يرتبط بعوامل متعددة : الاستبداد السياسي ، وضعف المؤسسات ، والاستعمار التاريخي ، والاقتصاد والتعليم ، وغيرها . وفي حالات كثيرة وجد الإبداع جنباً إلى جنب مع المرجعية الدينية . فمثلاً ، هناك علماء مسلمون في مجالات الفيزياء والطب ، ومفكرون يجمعون بين التدين والإبداع ، وهذا دليل عملي على أن التدين لا يمنع الابتكار . والجدير بالذكر أن الناشطة والكاتبة الصحفية اليمنية المحجبة توكل كرمان فازت بجائزة نوبل (٢٠١١ م) لتصبح أول امرأة عربية تفوز بالجائزة ، في حين أن الكاتبة المصرية نوال السعداوي امرأة متحررة وغير مُحجَّبة فشلت في الفوز بالجائزة ، كما أن أدونيس شخصياً فشل في الفوز بالجائزة . وقد رفضت لجنة جائزة نوبل منحها للشاعر أدونيس بسبب سرقاته الشعرية والفكرية ، وانفصاله عن الواقع والجمهور ، وضعف تأثيره العالمي ، وفشل مشروعه في إحداث نقلة نوعية حاسمة في الشعر العالمي ، وتناقضه الصارخ بين ادعاء الحداثة وادعاء التمسك بالتراث ، وميله إلى المثالية النظرية على حساب التواصل الإنساني ، وأطروحاته الشاذة المتطرفة التي تقوم على العرقية والعنصرية والطائفية والباطنية والمذهبية^{١٥} .

١٧_ قال أدونيس ص ٧٢ : ((ومن هنا تكون علاقة الإنسان بالماضي أو القديم نوعاً من

العلاقة الإيروسية أو الجنسية)) .

الرّد : ما قاله أدونيس ليس طرحاً علمياً أصلاً ، بل هو انزلاق لغوي مُتعمد نحو الإثارة . في المنهج العلمي ، لا يجوز نقل مفهوم من حقل بيولوجي (الإيروس / الغريزة الجنسية) إلى حقل حضاري (علاقة الإنسان بالماضي) ، دون وجود آلية تفسيرية واضحة تربط بينهما . هذا يُسمى في فلسفة العلم " خلط الحقول المفهومية " ، وهو خطأ بدائي يهدم أي ادعاء بالعلمية من الأساس . لو أخذنا كلام أدونيس بجدية ، فهو يؤدي إلى نتائج عبثية : هل دراسة التاريخ سلوك جنسي ؟ ، هل احترام التراث رغبة إيروسية ؟ ، هل بناء الهوية الحضارية انحراف غريزي ؟ . هذا النوع من التفسير ينهار بمجرد تعميمه ، وهذه علامة واضحة على فساده منطقياً .

١٥ اكتب على محرك البحث في الإنترنت "سراقات أدونيس" سوف تظهر لك عشرات الكتب والدراسات!

الطرح قائم على احتزال فح ، يُدكر ببعض الاتجاهات المتطرفة في التحليل النفسي القديم ، مثل مبالغات سيغموند فرويد الذي حاول تفسير معظم السلوك الإنساني بالدوافع الجنسية . لكن حتى داخل علم النفس الحديث ، تم تجاوز هذا التبسيط ، لأنه غير مدعوم تجريبياً ، ويفشل في تفسير التعقيد الثقافي ، ويسقط في تعميمات غير قابلة للاختبار .

استخدام أدونيس مفردات جنسية لوصف ظواهر فكرية هو أسلوب مُبتدل ومعروف لإحداث استفزاز عاطفي ، وكسر المألوف ، ولفت الانتباه . لكنّه لا يُضيف أيّة قيمة تفسيرية . وأيُّ باحث جاد يعرف أن المصطلح العلمي يُقاس بقدرته على التفسير ، لا بقدرته على إثارة الجدل .

والتفسير العلمي الحقيقي لعلاقة الإنسان بالماضي معروف ومدروس : الإنسان كائن تراكمي (يبنى على خبراته السابقة) ، والهويّة لا تتشكل دون ذاكرة ، والقطيعة التامة مع الماضي تؤدي إلى فقدان المعنى لا إلى " تحرر " . ولا يوجد في أيّة مدرسة علمية تفسير هذه العلاقة بأنّها علاقة جنسية . وما طرحه أدونيس يدلُّ على الخطأ المنطقي (الخلط التصنيفي) ، والاحتزال الساذج ، واستبدال التحليل الحقيقي بلغة صادمة للإثارة وجذب القارئ .

١٨ _ قال أدونيس ص ٧٢ : ((والمجتمع القائم على الوحي هو، بالضرورة، مجتمع تقليد)) .

الرّد : الوحي في الإطار الديني هو مصدر معرفي مؤسس ، وليس إلغاء للعقل . أما " التقليد " فهو سلوك اجتماعي قد يوجد في أيّ مجتمع ، دينياً كان أم علمانياً . وربط أحدهما بالآخر على نحو حتمي هو مغالطة تعميم ، إذ لا يوجد دليل منطقي يثبت أن كلّ مجتمع يستند إلى مرجعية دينية علياً يصبح بالضرورة مُقلداً ، ولا أن كلّ مجتمع غير ديني يصبح بالضرورة نقدياً .

تاريخياً ، المجتمعات ذات المرجعية الدينية أنتجت نقداً وابتكاراً . ولو كانت عبارة أدونيس صحيحة لَمَا شهدنا ازدهاراً علمياً وفلسفياً داخل حضارات دينية . وفي الحضارة الإسلامية مثلاً ، ظهر جدل عقلي واسع في علم الكلام والفلسفة ، وأسهم علماء في تطوير الرياضيات والطب والفلك ، هذا يدلُّ على أن وجود الوحي لم يمنع ممارسة النقد والاجتهاد ، بل أوجد أطراً له .

فلسفياً ، لا وجود لمجتمع بلا مرجعيات مُسلم بها . حتى المجتمعات الحديثة التي ترفض الوحي ، تقوم على مبادئ غير مبرهنة تجريبياً مثل " حقوق الإنسان " أو " الحرية الفردية " . هذه تشبه ، من حيث البنية، المُسلمات أو المرجعيات العليا . وكلُّ منظومة معرفية تعمل داخل " نموذج إرشادي " يوجّه التفكير ، وليس هناك تفكير خارج أيّ إطار . والقول إنّ المجتمع القائم على الوحي تقليدي ، يتجاهل أن كلّ المجتمعات لها أشكال من الالتزام بمرجعيات .

سوسيولوجيًا ، التقليدُ ظاهرة إنسانية عامة لا دينية خاصة . علمُ الاجتماع يُبين أنَّ البشر يميلون إلى الاتِّباع الجماعي بغضِّ النظر عن الدِّين . المُجمعاتُ العلمانية نَفَسها تشهد تقليدًا في الثقافة ، والمؤوضة ، والأفكار السياسية . إذن ، ربطُ التقليد بالوحي هو انتقاء خاطئ .

منطقيًا ، الادِّعاء يحتوي على " حتمية غير مُثبَّتة " . كلمة " بالضرورة " تعني حُكمًا كليًا مُطلقًا ، وهذا يحتاج إلى بُرهان صارم . يكفي وجود مثال واحد لمجتمع مُتديّن قائم على الوحي غير تقليدي ، أو فيه مساحة اجتهاد وتفكير وإبداع ، لإسقاط هذه الضرورة . والتاريخ مليء بهذه الأمثلة . وعبارة أدونيس ليست تحليلًا علميًا ، وإنما هي موقف أيديولوجي مُسبق .

١٩ _ قال أدونيس ص ٧٤ : ((وكان عمر بن الخطاب قد صاغها صياغة أوَّلِيَّة في رسالته إلى أبي موسى الأشعري ، حيث قال : ((الحق قديم ... اعرف الأشباه والأمثال ، فقيس الأمور عند ذلك ، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق)) [الكامل للمُبرِّد ١ / ١٢ _ ١٤])) .

الرَّد : أدونيس الخبيث أوردَ هذا النَّص للبرهنة على تقديس الماضي ، ووجوب العودة إليه ، وأنه الأساس ، وأنه في الإسلام لا يوجد حاضر ولا مُستقبل ولا تَقَدُّم ولا انطلاق نحو الإبداع والحدائث والتطوير . وهذه الرسالة لا علاقة لها بثابت ولا مُتحوِّل ، ولا تقليد ولا حدائث . هذه هي رسالة عُمر في القضاء إلى أبي موسى الأشعري . وأدونيس الكاذب لم يَدُكِّر كلمة " القضاء " وأخفاها عمدًا ، لإظهار أنَّ الإسلام دين ماضوي ، يُقدِّس الماضي ، ولا يعترف بالحاضر ، ويمنع التقدُّم إلى المُستقبل . وأدونيس الماكُر يختار أيَّ نص يُريده من كُتُب الثراث العربي والإسلامي ، ويُفسِّره وفق هَوَاهِ ومزاجه ومصالحته وخلفيته النَّصيريَّة وتعليمات أستاذه النَّصراني بولس نويًا ! .

رسالة عُمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري _ رضي الله عنهما _ ، تُعدُّ من أهمِّ النصوص في أصول القضاء الإسلامي ، وهي تحمل معاني عميقة في منهج الحُكم والاجتهاد . ومعناها : الحقُّ ثابتٌ لا يتغيَّر بمرور الزمن ، وإذا تبيَّن للقاضي أنَّ حُكمًا سابقًا كان خاطئًا ، فعليه الرجوع إلى الحق ، لأنَّ الحقَّ أحقُّ أن يتَّبَع مهما تأخَّر . وتعرَّف على القضايا المُتشابهة والنظائر . والمقصود أنَّ القاضي لا يكتفي بالنظر في القضية وحدها ، بل يقارنها بغيرها من القضايا التي تُشبهها في العلة أو السبب ، وهذا هو أساس ما يُعرف في الفقه بـ القياس . وإذا تعدَّدت أوجه القياس أو الاحتمالات ، فاختر ما يُوافق مقاصد الشرع ، وما هو أقرب للعدل ، وما يُحقِّق الحق بشكل واضح ، وهذا يُبين أنَّ الاجتهاد ليس مُجرد تطبيق آلي ، بل يحتاج إلى تقوى ، وفقه ، والتزام بالحق والعدل .

وعلى القاضي الرجوع إلى الحق دائماً ولو بعد حين ، وفهم القضايا من خلال نظائرها ، واستخدام القياس في النوازل ، وترجيح ما هو أقرب للحق والعدل .
٢٠_ قال أدونيس ص ٧٦ : ((بل ليس للفرد حقوق ، بالمعنى الحديث ، وجُل ما يستطيع قوله هو أنه وكيل أو مؤتمن على حقوق هي جميعاً حقوق الله)) .

الرّد : عبارة أدونيس تعكس رؤية فلسفية تأويلية للتراث ، لكنّها خاطئة وباطلة . هناك تمييز واضح بين حقوق الله (العبادات وما يتعلّق بالنظام العام) ، وحقوق العباد (كالملكية والكرامة والاختيار) . وهذا التفريق نفسه دليل على الاعتراف للفرد بكيان حقوقه مستقل ، لا مجرد كونه " وكيلاً " . والشريعة الإسلامية لا تُلغي حقوق الفرد ، بلا تؤكدها بوضوح : حق الحياة : ﴿ ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الإسراء : ٣٣] ، وحق الملكية : ﴿ لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ [النساء : ٢٩] ، وحق الكرامة : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [الإسراء : ٧٠] . ومقاصد الشريعة تقوم على حفظ الضروريات الخمس (الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال) ، وهي في حقيقتها حقوق إنسانية أساسية . والفرد في الإسلام ليس مجرد " وكيل " ، بل هو مكلف ذو ذمّة مستقلة ، و " مواطن " بالمعنى العصري الحديث ، له حقوق ، وعليه واجبات . وينبغي عدم الخلط بين المصدّر والمالك . حتى لو قيل إنّ الحقوق مصدرها إلهي ، فهذا لا يعني أن الفرد لا يملكها. هناك فرق بين مصدر الحق (إلهي أو طبيعي) وصاحب الحق (الإنسان) . وهذا التفريق نجده حتى في الوثائق الحديثة مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، الذي لا ينفي أيّة مرجعية دينية ، لكنّ يثبت أنّ الإنسان صاحب حقوق أصيلة لا تسلب . ولو كان الفرد مجرد " وكيل " بلا حقوق ، فكيف يُحاسب ؟ (المسؤولية تستلزم حق الاختيار) وكيف تُحفظ كرامته ؟ ، ولماذا يُجرّم الاعتداء عليه ؟ .

٢١_ قال أدونيس ص ٧٩ : ((إن معنى قيام الشريعة الإسلامية على مبدأ الواجب ، لا الحق من حيث إنّ الإنسان فيها مكلف أصلاً ، هو أنّه يُنفذ إرادة الله المُسبقة)) .
الرّد : التلازم بين الواجب والحق في الشريعة الإسلامية ليس تعارضاً ، بل هو تكامل . والقول بأنّ الشريعة الإسلامية تقوم على الواجب لا الحق خاطئ وباطل ، لأنّ البناء التشريعي في الإسلام يقوم على ازدواجية متلازمة ، فكل واجب يقابله حق ، وكل حق يستلزم واجباً . مثلاً ، وجوب النفقة على الأب يقابله حق الابن ، ووجوب العدل من الحاكم يقابله حق الرعية . ومفهوم التكليف في الإسلام لا يلغي حرية الإنسان . وقول أدونيس إنّ الإنسان يُنفذ إرادة الله المُسبقة

يُوحى بنوع من الجبر ، وهذا مُخالف للعقيدة الإسلامية التي تُقرّر أنّ الإنسان مُكلّف مُختار ، وليس مُجبرًا ، وأنّ التكليف مشروط بالقدرة والعلم : ﴿ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ، وأفعال الإنسان تقع بإرادته ضمن مشيئة الله تعالى ، دون إلغاء مسؤولية الإنسان .

والإرادة الإلهية ليست قسراً ، بل هي تشريع لتحقيق المصلحة . والإرادة الإلهية في الإسلام نوعان : إرادة كونية (ما يقع في الكون) ، وإرادة شرعية (ما يأمر الله به من خير وعدل) .

والشريعة الإسلامية تُعبّر عن الإرادة الشرعية التي تهدف إلى تحقيق مصالح العباد ، وليس فرض أوامر تعسفية ، لذلك كانت التكاليف راجعة إلى مصالح العباد في الدنيا والآخرة .

والشريعة الإسلامية تعترف بحقوق الإنسان صراحةً لا ضمناً فقط ، ومُصطلح " الحقوق " حاضر بقوة في كتب الفقه ، والإنسان صاحب حق ومسؤول في آن واحد .

وأدونيس الجاهل يخلط بين التصوّر الديني والتصوّر الفلسفي الحديث ، فهو ينطلق بِخُبثٍ ودهاء من تصوّر حديث يفصل بين الحق (كحرية فردية مُطلقة) والواجب (كقيد) ، بينما في الإسلام : الحرية ليست مُطلقة بلا ضوابط، والواجب ليس قيدياً اعتبارياً ، بل كلاهما داخل إطار تحقيق العدل والتوازن الاجتماعي .

والشريعة الإسلامية تجمع بين الحق والواجب، وتؤسّس لمسؤولية إنسانية واعية، وتقرّ بحرية الإنسان ضمن إطار أخلاقي ، وتهدف إلى تحقيق المصلحة ، وليس فرض إرادة قسرية . أي إنّها تجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله في إطار منظومة تُحقّق له ولغيره الحقوق ، لا مجرد مُنفذ لإرادة مفروضة عليه بشكل إجباري دون اختيار .

٢٢_ قال أدونيس ص ٨٠ : ((إن لمفهوم الكسب ، في ما يتعلق بالأفعال ، على الصعيد الديني ، مقابلاً في ما يتعلق بالإبداع ، على الصعيد الأدبي ، هو مفهوم التقليد)) .

الرّد : أدونيس ليس عالمًا دينيًا ولا فيلسوفًا عقديًا مُتخصصًا ولا مُتكلّمًا ، هو مُجرّد شاعر وناقد أدبي يُؤلّف بعض الكتب ، ويكتب بعض المقالات في الصُحف والمجلات الداعمة له . وكلامه هنا ينطلق من إسقاطات أدبية على مفاهيم عقديّة دقيقة ، وهذا أوّل موضع خلل .

عبارته قائمة على قياس فاسد ، فهو يخلط بين مجالين مُختلفين تمامًا ، حيث إنّهُ يُقارن بين الكسب (مُصطلح عقدي في علم الكلام) والتقليد (مفهوم نقدي أدبي) ، والقياس مع الفارق باطلٌ . الكسب مفهوم يشرح علاقة قدرة الإنسان بالفعل مع خلق الله له ، أمّا التقليد فهو حكم نقدي على الإبداع الفني ودرجة أصالته .

المجال العَقْدِي يبحث في الحقيقة ، والمسؤولية ، والقضاء والقَدْر. والمجال الأدبي يبحث في الجمال والابتكار والتأثير . فلا يصح نقل مُصطلح مِن مِيدَانِ دِينِي إِلَى مِيدَانِ جَمَالِي، ثُمَّ بِنَاءِ حُكْمٍ عَلَيْهِ. وأدونيس باعتباره نُصَيْرِيًّا مُلْحَدًّا، لَيْسَ لَهُ عِلَاقَةٌ بِالْإِسْلَامِ، لَا يَفْهَمُ مَوْضُوعَ " الكَسْبِ ".

اللَّهُ خَالِقُ الْفِعْلِ ، وَالْإِنْسَانُ مُكْتَسِبٌ لَهُ ، أَي : لَهُ إِرَادَةٌ وَاخْتِيَارٌ وَقُدْرَةٌ يَقَعُ بِهَا الْفِعْلُ . إِذَنْ ، الْكَسْبُ لَا يَعْنِي النَّسْخَ أَوْ التَّبَعِيَّةَ أَوْ غِيَابَ الْإِبْدَاعِ ، بَلْ يَعْنِي إِثْبَاتَ مَسْئُولِيَّةِ الْإِنْسَانِ مَعَ بَقَاءِ التَّوْحِيدِ . فَالْإِنْسَانُ يُرِيدُ ، وَيَخْتَارُ ، وَيُوجِّهُ فِعْلَهُ ، وَهَذَا أَبْعَدُ مَا يَكُونُ عَنِ التَّقْلِيدِ ، الَّذِي هُوَ اتِّبَاعٌ بِلا اسْتِقْلَالٍ . وَالتَّقْلِيدُ فِي الْأَدَبِ يَعْنِي : إِعَادَةَ إِنتَاجِ عَمَلٍ سَابِقٍ دُونَ إِضَافَةِ حَقِيقِيَّةٍ ، أَمَّا الْكَسْبُ فَلَا عِلَاقَةَ لَهُ بِإِعَادَةِ إِنتَاجِ فِعْلٍ سَابِقٍ أَصْلًا ، بَلْ هُوَ فِعْلٌ جَدِيدٌ صَادِرٌ عَنِ إِرَادَةِ الْإِنْسَانِ ، وَإِنْ كَانَ مَخْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَى . وَاعْتِبَارُ أَدُونِيسِ أَنَّ الْكَسْبَ يَقَابِلُ التَّقْلِيدَ إِسْقَاطَ أُيْدِيُولُوجِيٍّ ، يَعْكَسُ مَوْقِفًا مُسَبِّقًا ، يَرْفُضُ الْمَرْجِعِيَّةَ الدِّينِيَّةَ ، وَيُحَاوِلُ إِعَادَةَ تَفْسِيرِهَا بِأَدْوَاتٍ أُدْبِيَّةٍ . وَهَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ أَدُونِيسَ يَخْلُطُ الْمَفَاهِيمَ عَمْدًا ، وَقِيَاسَهُ فَاسِدًا ، لِأَنَّهُ قِيَاسٌ مَعَ الْفَارِقِ ، وَبِتَضَمُّنِ سُوءِ فَهْمٍ لِمَفْهُومِ " الْكَسْبِ " الَّذِي يُثَبِّتُ فَاعِلِيَّةَ الْإِنْسَانِ وَمَسْئُولِيَّتَهُ، بَيْنَمَا التَّقْلِيدُ يَنْفِي الْإِبْدَاعَ وَالْاسْتِقْلَالَ.

٢٣_ قال أدونيس ص ٨٠ : ((ولهذا كان القول بحصر دور الشاعر في الصياغة وحسب عائدًا إلى حصر صفة الإبداع في الله وحده)) .

الرد : أدونيس الجاهل يخلط بين نوعين من الإبداع ، ولا يُمَيِّزُ بَيْنَ الْإِبْدَاعِ الْمُبْتَلَقِ (الْخَلْقِ مِنْ الْعَدَمِ) ، وَهَذَا مِنْ خِصَائِصِ اللَّهِ وَخَدِّهِ ، وَبَيْنَ الْإِبْدَاعِ النَّسْبِيِّ الْبَشَرِيِّ (التَّرْكِيبِ وَالتَّوْلِيفِ) وَهُوَ إِعَادَةُ تَشْكِيلِ عُنَاصِرٍ مَوْجُودَةٍ أَصْلًا (لُغَةً ، صُورًا ، تَجَارِبًا ، خِيَالًا) . وَأَفْعَالُ الْعِبَادِ كَسْبٌ ضَمِنَ قُدْرَةَ مَمْنُوحَةٍ ، وَلَيْسَتْ خَلْقًا مِنْ عَدَمٍ ، وَبِالتَّالِي : نِسْبَةُ الْإِبْدَاعِ الْمُبْتَلَقِ لِلَّهِ لَا تَنْفِي الْإِبْدَاعَ الْإِنْسَانِيَّ ، بَلْ تُحَدِّدُ طَبِيعَتَهُ وَخُدُودَهُ . وَالشَّاعِرُ لَا " يَصُوغُ " فَقَطْ ، بَلْ يُنْتِجُ مَعَانِيَّ جَدِيدَةً عَبْرَ عِلَاقَاتٍ غَيْرِ مَسْبُوقَةٍ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ ، وَيَخْلُقُ دَلَالَاتَ مُرَكَّبَةً لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً قَبْلَ النَّصِّ ، وَيؤَثِّرُ فِي الْوَعْيِ الْجَمْعِيِّ . وَالْإِبْدَاعُ اللَّغَوِيُّ هُوَ تَوْلِيدٌ لِأَنْمَاطٍ جَدِيدَةٍ مِنَ الْمَعْنَى ، لَا مُجَرَّدُ إِعَادَةُ تَرْتِيبِ . وَالْإِبْدَاعُ الْإِنْسَانِيُّ لَيْسَ نَفِيًّا لِإِبْدَاعِ اللَّهِ تَعَالَى ، بَلْ هُوَ امْتِدَادٌ مُمَكِّنٌ ضَمِنَ نِظَامِ الْخَلْقِ . وَعِبَارَةٌ أَدُونِيسِ تَقُومُ عَلَى ثَنَائِيَّةٍ زَائِفَةٍ ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَحْدَهُ مُبْدِعًا ، الْإِنْسَانُ مُجَرَّدُ صَائِغٍ ، أَوْ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ مُبْدِعًا ، إِذَنْ لَا حَصْرَ لِمِصْفَةِ الْإِبْدَاعِ فِي اللَّهِ ، وَهَذَا خَطَأٌ صَرِيحٌ ، وَجَهْلٌ وَاضِحٌ . وَالشَّاعِرُ فِي الرُّؤْيَا الْإِسْلَامِيَّةِ لَيْسَ مُجَرَّدُ نَاسِخٍ لُغَوِيٍّ ، بَلْ هُوَ صَاحِبُ قَرِيحَةٍ (مَلَكَةٍ) ، وَمُنْشِئٌ صُورٍ جَدِيدَةٍ ، وَمؤَثِّرٌ فِي الثَّقَافَةِ، لَكِنْ كُلُّ ذَلِكَ يَتِمُّ ضَمِنَ مَوَادِّ أُوْلِيَّةٍ مَخْلُوقَةٍ (لُغَةً ، إِدْرَاكًا ، عَقْلًا) .

٢٤_ قال أدونيس ص ٨٣ : ((ومن هنا كانت علاقة الشاعر بالأصول الشعرية ، بحسب الاتباعية الثقافية ، تُشبه علاقة الفقيه بالأصول الدينية)) .

الرّد : هذا قياس مع الفارق (قياس فاسد الاعتبار) ، لأنَّ العلاقة بين الشاعر والأصول الشعرية علاقة ذوقية فنية بشرية ، تخضع للتجربة والتطوير والنقد ، بينما علاقة الفقيه بالأصول الدينية علاقة استنباطية من نصوص معصومة (القرآن والسنة الصحيحة) ، لها قواعد صارمة في علم أصول الفقه . فالأول إبداع بشري محض ، والثاني فهم مُنضبط للوحي ، ولا يصح التسوية بين ما هو بشري مُتغيّر ، وما هو إلهي ثابت في أصله . والأصول الشعرية ليست مُلزِمة للشاعر على جهة التّعبد ، بل هي مدارس واتجاهات يُمكن تجاوزها أو الإبداع خارجها ، بل إنَّ تاريخ الأدب قائم على كسر هذه الأصول وتطويرها . والقياس بين الالتزام الفني الاختياري وبين المنهج العلمي المُلزِم لفهم النصّ الشرعي خاطئ وباطلٌ. وعبارة أدونيس تتجاهل البُعد التّعبدِي في الفقه ، فالفقيه يتعامل مع نصوص يعتقد أنّها وحي من الله تعالى ، ويقصد بعمله بيان الحكم الشرعي . أمّا الشاعر فغاياته جمالية أو تعبيرية، وليست تشريعية. واختلاف الغاية وحده كافٍ لإبطال هذا التشبيه.

٢٥_ قال أدونيس ص ٨٩ : ((وفي رواية أنّ وفدًا من بني تميم قدموا إلى النبيّ ، ((فلما دفعوا إليه ، وكان له تسع حُجراتٍ من شَعْرٍ مُعلّقةٍ بخشب العرعر ، ناداه القوم من وراء الحجرات أن يا مُحَمَّد اخرج إلينا . وكان فيهم رجل شاعر ، فقال : يا محمد ، اخرج إلينا فوالله إنّ مدحي لَزَيْنٌ ، وإنّ دَمِي لَشَيْنٌ . فخرج رسول الله ، فقال : ((من القائل الكلمة ؟)) ، فقبل : شاعر، فقال : ((كذبت ، بل ذاكم الله)) [المحاسبي، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، ص ١٣٥])).

الرّد : التّصيري المُلجّد أدونيس يُورد حديثًا يجهل معناه ! ، كما أنّه عاجزٌ عن معرفة مصدره الأصلي . بولس نويّا وأدونيس (التّصيراني والتّصيري) يجهلان معاني الأحاديث ، ويجهلان المصادر والمراجع التي يجب العودة إليها لمعرفة الأحاديث. والمفروض أنّ الأحاديث يتمّ عزؤها إلى مصادرها الأصلية ، وهي كُتب الحديث ، ودواوين السُّنة ، مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم وسُنن الترمذي ومُسند أحمد ، وغيرها . أمّا كُتب المحاسبي (١٧٠ هـ _ ٢٤٣ هـ) فليست مراجع للأحاديث والسُنن ، فهو عالمٌ وإمامٌ في التّصوّف ، وزاهدٌ كبيرٌ ، لكنّه ليس مُحدّثًا ولا عالمًا في علم الحديث . وكُلُّ علمٍ له رجاله وكُتبه التي ينبغي العودة إليها ، والتّعويل عليها .

عن البراء بن عازب : في قوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الحجرات : ٤] ، قال : فقام رجل ، فقال : يا رسول الله ، إنّ حمدي زَيْنٌ ، وإنّ دَمِي شَيْنٌ ،

فقال النبي ﷺ : ((ذاك الله)) . [رواه الترمذي في سننه (٥ / ٣٨٧) وقال : حسن غريب] .
كان الأعرابُ يأتون النبي ﷺ ، فينادونه وهو داخل بيوته ، فنهاهم الله عن ذلك ، وأمرهم بانتظاره
حتى يخرج إليهم دون أن ينادوه . " إن حمدي زين " ، أي : إنني إذا مدحتُ أحداً فقد نالَ شرفَ
مدحي وثنائي عليه ، فأنا ذو مكانة في قومي ، فمن مدحته فهو الممدوح ، " وإن ذمي شين " ،
أي : وإذا ذممتُ أحداً فقد ناله من السوء ما يكفي ، فأنا ذو مكانة في قومي ، ومن ذمته فهو
المذموم . قال النبي ﷺ : ((ذاك الله)) ، أي : إن الذي يتصف بهاتين الصفتين هو الله وحده ،
فهو سبحانه من مدحه زين ، وذمه شين ، ومن مدحه الله فهو الممدوح حقاً ، ومن ذمه الله فهو
المذموم حقاً ، وهذا من تصحيح النبي ﷺ للمفاهيم الجاهلية الخاطئة . وهذا بيان أن صاحب
المدح الحق والذم الحق هو الله وحده عز وجل .

وقال المباركفوري في تحفة الأحوذى (٩ / ١٠٩) ، طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت :
((قوله (فقال : يا رسول الله إن حمدي زين وإن ذمي شين) مقصود الرجل من هذا القول مدح
نفسه ، وإظهار عظمته ، يعني إن مدحتُ رجلاً فهو محمود ومزين ، وإن ذممتُ رجلاً فهو مذموم
ومعيب . (ذاك الله عز وجل) أي الذي حمده زين ، وذمه شين ، هو الله سبحانه وتعالى)) .

٢٦_ قال أدونيس ص ٩٠ : يُروى عن النبي أنه قال : ((إن الله يُبغض البليغ من الرجال)) .
الرد : أدونيس الخبيث الكاذب قطع كلام النبي ﷺ ، ولم يكمله عمداً ، كي يخدع البسطاء
والجهال ، ويوهمهم ، ويصور الإسلام أنه ينهى عن البلاغة والفصاحة والإبداع وحسن الكلام .
والنبي ﷺ هو أبلغ الرجال وأفصحهم ، وهو أعظم من تكلم باللغة العربية على الإطلاق .
روى الترمذي في سننه (٥ / ١٤١) وحسنه : عن عبد الله بن عمرو : أن رسول الله ﷺ
قال : ((إن الله يبغض البليغ من الرجال ، الذي يتخلل بلسانه ، كما تتخلل البقرة)) .

من كثر كلامه كثر خطؤه ، ومن اعتاد ذلك فإنه يصعب عليه الرجوع إلى الصواب ، وإلى
إمسك لسانه ، حتى إنه يتلذذ بالكلام ، ويتشدد بلسانه مُستسيعاً ، ومُتلذذاً بفصاحته وطلاقة
لسانه . والمقصود بالبليغ في الحديث هو من يتكلف ، ويكثر الكلام ، ويتفاح به ، ويتشدد
على الناس . ومن كثرة كلامه وتشدقه يُقلب لسانه في فمه وبين أسنانه تلذذاً بالكلام ، كما تفعل
البقرة تلذذاً بالطعام ، وهذا التشبيه للتفسير من كثرة الكلام دون داع ، والتكلف المذموم ،
والتشدد ، والتفاح . وقال المناوي في فيض القدير (٢ / ٢٨٣) ، المكتبة التجارية الكبرى :
((إن الله تعالى يبغض البليغ من الرجال) أي المُظهر للتفصيح تيهًا على الغير ، وتفصيحًا

واستعلاءً ، ووسيلةً إلى الاقتدار على تصغير عظيم أو تعظيم حقير ، أو بقصد تعجيز غيره ، أو تزيين الباطل في صورة الحق أو عكسه ، أو إجلال الحُكَّام له ، ووجاهته وقبول شفاعته، فلا يُنافي كَوْنُ الجَمال في اللسان ، ولا أَنَّ المُرُوَّة في البيان ، ولا أَنَّهُ زينة من زينة الدُّنيا، وبهاء من بهائها. ولا يُناقض هذا ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤) ﴾ [الرَّحْمَن] ، لأنَّ جَعْلَهُ مِنْ نِعَمِ الوَهَّابِ آية ، أَنَّ موضع البُغْض ما كان على جِهَةِ الإعجاب والتعظيم ، فمن فَهَمَ تناقضَ الخبر والآية ، فقد وَهَمَ ، وإلى ذلك المعنى المُراد يُشير قَوْلُهُ (الذي يَتَخَلَّلُ بلسانه تَخَلَّلَ الباقرة) جماعة البقر (بلسانها) أي الذي يَتَشَدَّقُ بلسانه ، كما تَشَدَّقُ البَقْرَةُ . ووجهُ الشَّبَه إدارة لسانه حول أسنانه وفمه حال التكلُّم، كما تفعل البقرة بلسانها حال الأكل. وَحَصَّ البَقْرَةُ مِنْ بَيْنِ البهائم لأنَّ سائرَها تأخذ النبات بأسنانها ، والبقرة لا تحتش إلا بلسانها وَنُغِضُ اللّهُ إِرَادَتَهُ عِقَاب مَنْ أَبْغَضَهُ ، وإيقاع الهوان به . قال الغزالي : مَرَّ بعضُ السلف بقاص يدعو بِسَجْع ، فقال له : أعلى اللّهُ تَبالغ ؟ ، ادْعُ بلسان الدَّلَّة والافتقار لا بلسان الفصاحة والانطلاق . قال في الأذكار : فَيَكْرَهُ التّعير في الكلام بالتشْدُق وتكْلُفِ السَّجْع والفصاحة والتصنُّع بالمقامات التي يعتادها المتفاصحون وزخارف القول ، فَكُلُّهُ مِنْ التكلُّف المذموم ، وكذا تَحَرِّي دِقائِق الأعراب ووحشي اللغة حال مخاطبة العوام . قال بعضُ العارفين : لا تُقاوم فصاحة الذاتِ إعرابُ الكلمات ، ألا ترى كيف جَعَلَ اللّهُ موسى أفضل من أخيه عليهما السلام لفصاحة ذاته ، وكان هارون عليه السلام أفصح منه في نطقه وبلاغته : ﴿ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [الأنعام : ١٢٤] ، وللّهِ دَرُّ القائل : سِرُّ الفصاحة كامنٌ في المَعْدِنِ لخصائص الأرواح لا للألسن . وقال : يا مَنْ أَعْرَبَ فما أَعْرَب ، وَعَبَّرَ فما عَبَّر ، وَأَثَرَ المَعْنَى ، وما أثار المعنى ، هل الجِنان لِمَنْ أَصْلَحَ الجَنان _ القلب _ أم لِمَنْ أتى بالإعراب في الإعراب ؟ . وقال بعضهم :

لسان فصيح مُعرب في كلامه فيا لَيْتَهُ في مَوْفِ الحَشْرِ يَسلم
وما يَنفَع الإعرابُ إنْ لَمْ يَكُنْ تَقى وَمَا ضَرَّ ذا تَقوى لسان مُعجم

تنبيه : البلاغة عند المُتقدمين أن يبلغ بعبارة لَسِنِهِ _ لسانه _ كُنْهَ ما في جَنانِهِ ، أو إيصال المعنى إلى الغير بأحسن لفظ ، أو الإيجاز مع الإفهام ، والتصرُّف من غير إضمار في الكلام ، أو قليل لا يُبْهِم ، وكثير لا يُسأم ، أو إجمال اللفظ واتِّساع المعنى ، أو تقليل اللفظ وتكثير المعنى ، أو حُسْن الإيجاز وإصابة الحقيقة والمجاز ، أو سهولة اللفظ مع البديهة ، أو لَمَحَة دالة ، أو كلمة تكشف البُغية ، أو الإيجاز من غير عَجْز ، والإطناب من غير خطأ ، أو التُّطُق في موضعه

والسُّكوت في مَوْضعه ، أو معرفة الفُصلِ والوَصْلِ ، أو الكلام الدال أوَّلُه على آخِرِه وَعَكْسُه .
أقوال . وفي عُرْفِ أهل المعاني والبيان : مُطابِقة الكلام لِمُقْتَضَى الحال ، مع الفصاحة ، وهي
خُلُوُّه عن التعقيد)) .

٢٧_ قال أدونيس ص ٩٠ : ((كذلك يُروى أنَّ عُمَرَ بن الخطاب حَبَسَ الأحنفَ بن قيس
لَمَّا سَمِعَ بلاغته)) .

الرد : أدونيس الخبيث ماهرٌ في بِنْرِ النُّصُوصِ وَقَطْعِهَا والتلاعب بها . مَنْ يقرأ العبارة يعتقد
أنَّ عُمَرَ بن الخطاب رضي اللهُ عنه سَجَنَ الأحنفَ بن قيسَ بسبب بلاغته وفصاحته وحُسْنِ كلامه ،
وأنَّ الإسلامَ ضِدَّ البيانِ والبلاغةِ والفصاحةِ والإبداعِ ، والأمرُ ليس كذلك .

قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١ / ٦٣٩) : ((قال الأحنف : فَحَبَسَنِي عُمَرَ عنده بالمدينة
سَنَةً ، يأتيني في كُلِّ يَوْمٍ وليلة ، فلا يأتيه عَنِّي إلا ما يُحِبُّ ، فلمَّا كان رأسَ السَّنَةِ دعاني فقال : يا
أحنف ، هَلْ تَدْرِي لِمَ حَبَسْتُكَ ، قلتُ : لا . قال : إِنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ حَدَرْنَا كُلَّ مُنَافِقٍ عليم ،
فخشيتُ أن تكونَ مِنْهم ، فاحمد اللهُ يا أحنف . قلتُ : وكان الأحنفَ فصيحًا مُفَوِّهاً)) .

المعنى أنَّ عُمَرَ بن الخطاب استبقى الأحنفَ عنده وأكْرَمَه ، وكانَ يأتيه في كُلِّ يَوْمٍ وليلة ،
وأرادَ اختيارَه ، والوقوفَ على حقيقة أمرِه . لذلك أدونيس كَشَفَ نَفْسَه وفَضَحَها حينَ اضْطُرَّ لإيرادِ
الكلامِ كاملاً مِنَ المَصْدَرِ الذي يعتمدُ عَلَيه ، فقال في نَفْسِ المَوْضِعِ ص ٩٠ : ((فحبسه سنة
مخافة أن تكون بلاغته على غيرِ صِدْقٍ ، ثُمَّ قال بعد سنة: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقول : ((احذروا
مُنافِقًا عليمَ اللسانِ ، فإذا أنتَ لستَ مِنْهم)) [المحاسبي، المسائل في أعمال القلوب والجوارح،
ص ١٣٧])) .

لنعقدُ مُقارَنةً بين عبارة أدونيس وعبارة المحاسبي . قال أدونيس : ((كذلك يُروى أنَّ عُمَرَ ابن
الخطاب حَبَسَ الأحنفَ بن قيسَ لَمَّا سَمِعَ بلاغته)) . هذه العبارة تعني أنَّ عُمَرَ بن الخطاب
حاكِمٌ ظالمٌ مُجْرِمٌ مُتَخَلِّفٌ سَجَنَ الأحنفَ بن قيسَ بسبب بلاغته وفصاحته ، وأساءَ إِلَيه ، وظَلَمَه .
عبارة المحاسبي : ((فحبسه سنة مخافة أن تكون بلاغته على غيرِ صِدْقٍ)) ، أي : أبقاه
عِنْدَه ، وجَعَلَه قَريبًا مِنْه ، لاختباره وامتحانه والوقوفَ على حقيقة أمرِه ، ومعرفة بلاغته ، هل هي
صادقة أم كاذبة ؟ ، وهل هو مؤمن أم مُنافِقٌ ؟. لذلك قال الذهبي : ((قال الأحنف : فَحَبَسَنِي
عُمَرَ عنده بالمدينة سَنَةً ، يأتيني في كُلِّ يَوْمٍ وليلة ، فلا يأتيه عَنِّي إلا ما يُحِبُّ)) .

هناك فرقٌ واضحٌ وكبيرٌ بين عبارة أدونيس من جهة، وعبارة المحاسبي والذهبي من جهة أخرى.

وأدونيس الجاهل لا يعرف مصادر الحديث، لذلك يعتمد على كتاب المحاسبي ، وهو ليس من كتب الحديث ولا دواوين السنة ، وليس من مصادر ومراجع علم الحديث النبوي الشريف .
روى ابن حبان في صحيحه (٢٨١ / ١) : عن عمران بن حصين قال : قال رسول الله ﷺ :
((أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ جِدَالَ الْمُنَافِقِ عَلِيمِ اللِّسَانِ)) .

هذا المنافق ليس جاهلاً ولا بريئاً . إنه عالمٌ ، ويملك العلوم والمعارف ، ولديه القدرة على تقديم الأدلة والبراهين ، والمناقشة بأسلوب قويٍّ وجميلٍ وجذابٍ . لكن قلبه فاسد ، وأخلاقه دنيئة ، يأكل الدنيا بالدين . أعماله قائمة على الرياء والسُّمعة ، وإبهار الخُصوم ، وإفحام العلماء ، وتحقيق الشهرة والمكاسب المادية، والمنافع الشخصية. وأعماله بعيدة عن الإخلاص لله والخشية منه . والمنافق الذي يملك هذه الصفات يُشكّل خطراً حقيقياً على المجتمع ، ولا يُوجد تهديد أكبر منه ، ولا يُوجد أخوف من كلامه . فهو قادر على قلب الحقائق، وتزييف الوقائع ، والتلاعب بعقول الناس، وتغليف العقائد الفاسدة بالمنهج العلمي البراق، ونشرها بين الأفراد والجماعات .

وقال المناوي في فيض القدير (٢٢١ / ١) : ((أي : عالمٌ للعلم ، مُنطلق اللسان به ، لكنّه جاهل القلب، فاسد العقيدة ، يُغرُّ الناسَ بِشَقَشَقَةِ لِسَانِهِ ، فيقع بسبب اتّباعه خُلُقٌ كثيرٌ في الرُّلُلِ . وقد كان بعض العارفين لا يظهر لتلميذه إلا على أشرف أحواله ، خوفاً أن يُقتدى به فيها _ في سيئها _ أو يسوء ظنّه به فيها فلا يتنفع . قال الحرّاني : والخوف حذر النفس من أمور ظاهرة تُضُرُّها . قال صاحب الهداية : فسادٌ كبيرٌ عالمٌ مُتَهَتِّكٌ ... وأكبر منه جاهلٌ يتنسك ... هما فتنةٌ للعالمين عظيمة ... لمن بهما في دينه يتمسك)) اهـ . وفي نفس المرجع (٢ / ٤١٩) : ((أي : كثير علم اللسان ، جاهل القلب والعمل . اتَّخَذَ الْعِلْمَ حِرْفَةً يَتَأَكَّلُ بِهَا ، ذَا هَيْبَةٍ وَأُبُهَّةٍ ، يَتَعَزَّزُ وَيَتَعَاطَمُ بِهَا ، يَدْعُو النَّاسَ إِلَى اللَّهِ ، وَيَفِرُّ هُوَ مِنْهُ ، وَيَسْتَقْبِحُ عَيْبَ غَيْرِهِ ، وَيَفْعَلُ مَا هُوَ أَقْبَحُ مِنْهُ ، وَيُظْهِرُ لِلنَّاسِ التَّنَسُّكَ وَالتَّعَبُّدَ ، وَيُسَارِرُ رَبَّهُ بِالْعِظَائِمِ إِذَا خَلَا بِهِ ، ذَنْبٌ مِنَ الذَّنَابِ لَكِنْ عَلَيْهِ ثِيَابٌ ، فَهَذَا هُوَ الَّذِي حَذَرَ مِنْهُ الشَّارِعُ ﷺ هُنَا ، حَذَرًا مِنْ أَنْ يَخْطَفَكَ بِحَلَاوَةِ لِسَانِهِ ، وَيُحْرِقَكَ بِنَارِ عِصْيَانِهِ ، وَيَقْتَلِكَ بِتَنِّي بَاطِنِهِ وَجَنَانِهِ _ قَلْبِهِ _ . قال الزمخشري : والمنافقون أحبث الكفرة وأبغضهم إلى الله تعالى ، وأمقتهم عنده ، لأنهم خلطوا بالكفر تمويهًا وتدليسًا ، وبالشكر استهزاءً وخداعًا ، ولذلك أنزل فيهم : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ [النساء : ١٤٥] انتهى . وكان يحيى بن معاذ يقول لعلماء الدنيا : يا أصحاب القصور ، قصوركم قيصرية ، وبيوتكم كسروية ، وأبوابكم ظاهرية ، وأخفافكم جالوتية ، ومرابكم قارونية ، وأوانيكم فرعونية ، ومآتمكم جاهلية ،

ومذاهبكم شيطانية ، فأين المُحمّدية والعالمية ؟ . وأكثر علماء الزمان صرّبان : صرّب مُنكب على حُطام الدنيا ، لا يَمَلُّ من جَمعه ، وتراه شَهْرَه ودَهْرَه يتقلّب في ذلك ، وقد أخذت دُنياه بمجامع قلبه ، ولزّمه خوف الفقر ، وحب الإكثار ، واتخذ المالَ عدّةً للنوائب ، لا يُتنكر عليه تغلّب الدنيا . وصرّب هم أهل تصنّع ودهاء وخداع وترزّين للمخلوقين ، وتملّق للحكّام شحّا على رئاستهم ، يلتقطون الرُّخص ، ويخادعون اللهَ بالحيل . ديدنهم المُداهنة ، وساكن قلوبهم المني ، طمأنينتهم إلى الدنيا ، وسكونهم إلى أسبابها ، اشتغلوا بالأقوال عن الأفعال ، وسيكافئهم الجبار المتعال)) .

والمُنافقون في كل زمان ومكان . ألسنتهم تَقَطُر عَسَلًا ، وكلامهم جَميل ، وشعاراتهم بَرّاقة ، لكنّ قلوبهم نَجسة ، وحياتهم قَدرة . عقائدهم فاسدة ، وأخلاقهم هابطة . لذلك ينبغي الاحتياط والانتباه واليقظة في أمور الدّين والدُّنيا، والتعامل مع الناس وَفَق الظاهر، إلا إذا ظَهَرَت قَرينة تدلُّ على بطلان هذا الظاهر . أي : يُعمَل وَفَق الظاهر حتى يَثْبُت عَكْسُه . والمؤمنُ ليس مُعَقَّلًا ولا ساذجًا . ولا يُحسِن الظنَّ إلا بِمَن كان أهلاً لذلك . وقد أجمع العلماء على أن أحكام الدُّنيا تتمُّ وَفَق الظاهر ، والسّرائرُ إلى الله تعالى .

٢٨_ قال أدونيس ص ٩١ : ((ليس الأدب إذن، استنادًا إلى ما تقدّم ، ممارسة لغوية ينتج عنها خلق أشكال تعبيرية متنوعة ، وإنما هو سلوك أو ممارسة بالقول والفعل تهدف إلى تهذيب الإنسان وتساميه . وهذه في الدرجة الأولى ، ممارسة دينية)) .

الرد : الأدب يدلُّ على المعرفة والبيان والكتابة والبلاغة ، ويُشير إلى الإنتاج الفنّي اللغوي (شعر ، نثر) . والأدب من حيث هو علم أو فن ، يقوم على اللغة ، والأسلوب ، والخيال ، والصورة ، والبناء الفنّي ، ويمكن أن يُنتج نصوصًا دينية ، أو فلسفية ، أو غزلية ، أو سياسية ، دون أن يكون هو نفسه ممارسة دينية . والتراث العربي والإسلامي لا يختزل الأدب في الممارسات الدينية ، فالدينُ وحيٌّ وتشريع ، والإبداعُ الأدبيُّ ممارسة لغوية تُنتج أشكالًا تعبيرية مُختلفة .

وأدونيس يخلط عمدًا بين الغاية الأخلاقية والطبيعة المعرفية . صحيحُ أن الأدب قد يحمل وظيفة أخلاقية (التهذيب والتسامي) ، لكن هذه وظيفة من وظائفه ، وليست تعريفًا ماهويًا له . وهذا يُشبهه : الفلسفة قد تُهدّب الإنسان ، لكنّها ليست ممارسةً دينية ، والتاريخ قد يُعلّم العبرَ ، لكنّه ليس وعظًا دينيًا .

والتراث العربي والإسلامي يتميّز بأنه لم يُقَصِّ الأدب لصالح الدّين ، ولم يُذَبِّ الأدب في الممارسات الدّينية، بل أقام توازنًا دقيقًا بين الجمال (البيان والبلاغة) والمعنى (الأخلاق والقيم) .

والأدب العربي في كُلِّ مراحلِه الزمنية هو فنُّ لغوي إنساني مُستقل صانع للأشكال التعبيرية ،
 قدَّ يخدم الدينَ ، أو الأخلاقَ ، لكنَّه لا يُختزلُ فيهما ، ومُستحيل أن يكون الأدبُ ممارسةً دينية .
 ٢٩_ قال أدونيس ص ٩٢ إنَّ الغزالي : ((يجعل الشَّعرَ آفةً كالسبِّ ، والغيبة ، والنَّميمة ،
 والفُحش)) [الغزالي ، روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص ١٢١] .

الرَّد : أدونيس الكاذب يقطع كلام الإمام الغزالي (٤٥٠ هـ _ ٥٠٥ هـ) ، ويُخرجه من
 سياقه . الغزالي لم يجعل الشَّعرَ آفةً بإطلاق ، بل قرَّر القاعدة الشرعية المعروفة : الكلام _ شِعراً
 كان أم نثرًا _ يُحكَّم عليه بحسب مضمونه . والغزالي ذمَّ نوعاً مُعيَّناً من الشَّعرِ ، وهو الذي
 يشتمل على الفُحشِ ، والكذب ، وإثارة الشهوات ، والسُّخرية من الناس ، ونشر الرذائل . وهذا
 لا يختص بالشَّعرِ فقط ، بل يشمل كُلَّ كلام ، سواء كان شِعراً أم نثرًا ، لذلك قرَّنه بالسبِّ ، والغيبة ،
 والنَّميمة . وأدونيس كدَّب نفسه بنفسه ، لأنَّه بعد عدَّة سُطور سيُنقل كلام الغزالي : ((وأما الشَّعرُ
 فحسنة حسن ، وقبيحة قبيح ، كالكلام)) . وجميعُ الغفلاء في العالم يقولون هذا الكلام ! .

وفي صحيح البخاري (٥ / ٢٢٧٦) أن رسول الله ﷺ قال : ((إنَّ من الشَّعرِ حِكْمَةٌ)) .
 الشَّعرُ نوعٌ من الكلام المنمَّق الذي يُؤثِّر في النفوس ، وحُكْمه حُكْم الكلام باللسان بحسبِ
 ما فيه من المعاني ، فقد يكون جميلاً ، وقد يكون قبيحاً .

قال الحافظ في الفتح (١٠ / ٥٤٠) : ((أي : قولاً صادقاً مطابقاً للحق . وقيل : أصلُ
 الحكمة المنعُ ، فالمعنى أنَّ من الشَّعرِ كلاماً نافعاً يمنع من السَّفَه)) .

وفي صحيح مسلم (٢ / ٥٩٤) أن رسول الله ﷺ قال : ((... ، وإنَّ من البيانِ سِحراً)) .
 من بعض أنواع الكلام المنطوق نطقاً بيانياً ، باجتماع الفصاحة والبلاغة وذكاء القلب مع
 اللسان ، ما يكون سِحراً ، وذلك لِحدَّةِ عمله في سامعه ، وسُرعةِ قبول القلب له . وهذا الكلامُ
 يُضرب في استحسان المنطق ، وإيراد الحجَّةِ البالغة ، وقيل : هذا مدحٌ ، لأنَّ الله امتنَّ على عباده
 بتعليمهم البيان . وأصلُ السَّحرِ : الصَّرفُ ، والبيان يصرف القلوبَ ، ويُميلها إلى ما يدعُو إليه .
 وقيل : هو ذمٌّ ، لأنَّه إمالة القلوب وصرفها بمقاطع الكلام إليه حتى تكتسب من الإثم به كما
 تكتسب بالسَّحر . واختار الإمام النووي التأويل الأوَّل (المدح) ، وقال : هو الصحيح [شرح
 النووي على مسلم (٦ / ١٥٩) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت] .

وقال المناوي في فيض القدير (٢ / ٥٢٤) : ((إنَّ من البيانِ سِحراً)) أي إنَّ بعض البيان
 سِحْرٌ ، لأنَّ صاحبه يُوضِّح المُشكِّل ، ويكشف بحُسن بيانه عن حقيقته ، فيستميل القلوب ، كما

تُستمال بالسُّحر ، فلمَّا كان في البيان من صنوف التركيب وغرائب التأليف ما يجذب السامع إلى حد يكاد يشغله عن غيره شُبَّه بالسُّحر الحقيقي . قال صَعْصَعَة : صدَقَ رسولُ اللَّهِ ﷺ ، فإنَّ الرَّجُلَ يَكُونُ عليه الحقُّ وهو ألحن بحجَّتِه من صاحبه، فَيَسْحَرُ القومَ ببيانه، فَيَذْهَبُ بالحقِّ (وإنَّ مِنَ الشُّعْرِ حِكْمًا) جَمْعُ حِكْمَةٍ ، أي : قولًا صادقًا مُطابِقًا للحقِّ ، مُوافِقًا للواقع ، وذلك ما كان منه من قبيل المواعظ ، ودَمَ الدُّنيا ، والتحذير من غرورها ، وَنَحُو ذلك)) .

٣٠_ قال أدونيس ص ٩٤ : ((وبين أهل الأهواء الفلاسفة ، والدَّهْرِيَّةُ . وطبيعي أن يكون الشعراء بينهم أيضًا)) . وهو أوردَ عبارته تعليقًا على تعبير الشهرستاني (٤٦٧ هـ _ ٥٤٨ هـ) أنَّ أهل العالم يُقسَمون إلى قِسْمَيْنِ : ((أهل الديانات)) ، و ((أهل الأهواء)) [المِلَلُ والنَّحَلُ ص ٤٥] .

الرد : عبارة أدونيس فيه خلط علمي ومنهجي واضح . الجمعُ بين أهل الأهواء والفلاسفة والدَّهْرِيِّين والشعراء في سياق واحد ، وكأنَّهم فئة واحدة ، خاطئٌ وباطلٌ .

أهلُ الأهواء : مُصْطَلَحٌ عَقْدِي يُطَلَقُ على مَنْ خالفَ أصولَ الاعتقادِ عند أهل السُّنَّةِ . الفلاسفة: تيار فكري فيه تنوع كبير ، فيهم المؤمن والمُلحد ، بل ومنهم من دافع عن الدين . الدَّهْرِيُّونَ : المُنْكَرُونَ لِلخالقِ سُبْحانَهُ ، أو القائلون بأزليَّةِ العالم ، وهذه فئة مُحدَّدة . الشعراء : ليسوا مذهبًا عَقْدِيًّا أصلاً ، بل هم أصحاب فن أدبي ، فيهم الصالح والفاقد . وعبارة أدونيس ساذجة وضعيفة علمياً ومنهجياً ، لأنَّها تخلط بين تصنيفات مختلفة ، وتعمم بلا دليل ، وتتجاهل التنوع داخل كلِّ فئة . وأدونيس يُحاول أن يُقول الشهرستاني ما لم يُقل .

٣١_ قال أدونيس ص ٩٩ : ((بل اللغة العربية ، في زعم بعضهم كاللَّه ، لا يُحيط بها الإنسان)) .

الرَّد : التُّصْيِيرِي المُلحد أدونيس يَخْتَرع الكُفْرَ ، ويُنسبه إلى " بعضهم " ، هَلَّا أخبرنا من هؤلاء " بعضهم " الذين زعموا إنَّ اللغة العربية كاللَّه سُبْحانَهُ وتعالى . لا يُوجد أحدٌ قال هذه العبارة سوى أدونيس المُلحد . وهل يُوجد عاقلٌ يُشَبِّه المَخْلوقَ (اللغة) بالخالقِ ؟ .

٣٢_ قال أدونيس ص ١٠١ عن الإسلام: ((فَجَعَلَ الشُّعْرَ عَقْلِيًّا يدور حول مقولات وأفكار جماعية أكثر ممَّا يدور حول تجارب فردية)) .

الرد : هذه العبارة فيها خلط منهجي واضح بين طبيعة الخطاب في الإسلام ، وطبيعة التعبير الأدبي كالشُّعْر ، كما أنَّها تقوم على تعميم خاطئ وغير دقيق .

الإسلام لا يُفصِي التجربة الفردية ، بل يؤسّس لها بوضوح . القرآن والسنة مليان بالخطاب الفردي المباشر: المسؤولية فردية، والحساب فردي ، والتكليف مُوجّه لكل إنسان بصفته الذاتية الفردية الشخصية . قال الله تعالى : ﴿ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴾ [مريم : ٩٥] ، وهذه الحقيقة القرآنية تعني أن كل إنسان سيأتي الله وحيداً منفرداً. فالفرْدُ في الإسلام ليس مصهوراً في المجتمع ، ولا ذاتياً في الجماعة ، بل هو كيان مُستقل مسؤول عن اختياراته ، وصاحب سلطة اعتبارية خاضعة لسلطة الله تعالى .

والإسلام يجمع بين البُعد الفردي : الإيمان ، النية ، التوبة ، التجربة الروحية ، كلها تجارب ذاتية عميقة ، وبين البُعد الجماعي : القيم الاجتماعية كالعدل والتكافل والأخلاق العامة . وهذا التوازن ليس نقصاً ، بل هو من خصائص أية منظومة حضارية ناضجة .

وربط الشّعْر بالإسلام بهذا الشكل فيه مُغالطة ، لأنّ الشّعْر في الثقافة الإسلامية لم يكن أحادي الاتجاه ، بل نجد شِعراً ذاتياً وجدائياً ، كالحُبِّ والحزن والتأمل ، ونجد شِعراً صُوفياً يُعبّر عن تجربة روحية فردية عميقة جداً ، ونجد شِعراً اجتماعياً يُعالج قضايا الأمة . فالتنوع هو السمة الغالبة ، لا الانحصار في مقولات جماعية ، لأنّ الإسلام يُوقظ الوَعْي الفردي ، ويُعزّز قيمة الإنسان بوصفه كائناً مسؤولاً ومُكلّفاً ، لا تابعاً ذاتياً في جماعة بلا تفكير ولا تمييز ، ويدعو إلى الاستقلال الفكري ، ويرفض ثقافة القطيع ، ويدعو كل فرد إلى التفكير ، والإبداع ، وتحمل مسؤولياته ، والقيام بواجباته ، والمُطالبة بحقوقه .

حتى لو وُجد في بعض العصور مَيَلٌ شعري نحو القضايا العامة والأفكار الجماعية ، فهذا لا يُنسب إلى الإسلام كدين ، بل إلى السياقات التاريخية والثقافية ، كالسياسة ، أو طبيعة المجتمع ، أو دور الشّعْر كوسيلة إعلام آنذاك .

وعبارة أدونيس تفترض ضمناً أنّ التركيز على القضايا الجماعية أمر سلبي، وهذا خطأ واضح، ومرفوض علمياً . وفي الفلسفة الاجتماعية ، كثير من المدارس ترى أنّ الإنسان كائن اجتماعي ، وأنّ التعبير عن الهَمّ العام لا يقلُّ قيمة عن التعبير الذاتي والتجربة الفردية، بل قد يكون أعمق أثراً . والإسلام لا يُلغي الفرد لصالح الجماعة ، ولا يفرض نمطاً واحداً على الإبداع الأدبي ، بل يُتيح مجالاً واسعاً للتجربة الفردية والجماعية معاً .

٣٣_ قال أدونيس ص ١٠٢ : ((وكما أنّ المُتدين بحسب المنحى الاتباعي ، لا يُفكّر ، بل اللّدين هو الذي يُفكّر)) .

الرد : القَوْلُ إِنَّ " المُتَدَيِّنَ لَا يُفَكِّر " يفترض تعارضًا مُطلقًا بين الاتِّباعِ والتفكيرِ، بينما الاتِّباعُ في حقيقته لا يُلغِي العقلَ ، بل هو نتيجة لعملية عقلية سابقة تقوم على الاقتناع بصحة المَصْدَرِ المُتَّبَعِ . فالشخصُ المُتَدَيِّنُ حين يلتزم بِنَصِّ أو منهج ، إنما يفعل ذلك لأنه توصلَ عَبْرَ التفكيرِ إلى الثقة بهذا المَصْدَرِ . وبالتالي ، فالإتباعُ ليس نقيضَ التفكيرِ ، بل أحدُ مُخرجاته .

والإنسانُ في جميعِ مَجالاتِ حياته يُمارس نوعًا من " الاتِّباعِ الواعي " : المريضُ يَتَّبِعُ إرشاداتِ الطبيبِ ، والطالبُ يَتَّبِعُ القوانينَ العِلْميةَ ، والباحثُ يَنْتقلُ من مُسَلِّماتِ ونظرياتِ سابقة . ولا يُقالُ في هذه الحالاتِ إنَّهم لا يُفَكِّرونَ ، بل يُقالُ إنَّهم يُفَكِّرونَ ضمنَ إطارِ معرفي مُعيَّن . وكذلك المُتَدَيِّنُ ، يُفَكِّرُ ضمنَ منظومةِ مرجعية لا خارجها .

تُظهِرُ الدراساتُ في عِلْمِ النَّفْسِ المعرفي أنَّ التفكيرَ الإنسانيَ يعملُ عَبْرَ نماذجِ ذهنية ، وأطرٍ مرجعية . ولا يوجدُ إنسانٌ يُفَكِّرُ في فراغ . حتى من يرفضُ الدِّينَ ، إنما يَتَحَرَّكُ ضمنَ منظومةِ فِكْرية (فلسفية أو مادية أو غيرها) . وعليه ، فقَوْلُ " الدِّينُ هو الذي يُفَكِّرُ " تبسيطٌ مُخِلٌ ، لأنَّ التفكيرَ دائِمًا فِعْلٌ إنساني ، لكنَّهُ يتأثرُ بالإطارِ المَرْجعي ، دينيًّا كان أم غيرِ ديني .

التاريخُ يشهدُ بأنَّ كثيرًا من العُلَماءِ والفلاسفةِ والأدباءِ والمُفَكِّرينَ كانوا مُتَدَيِّنِينَ، ولم يَمْنَعهم ذلك من الإبداعِ والتفكيرِ النقدي ، بل كان دافعًا له في كثيرٍ من الأحيان ، فالتَّدَيِّنُ لَمْ يكن عائقًا بُنيويًّا أمامَ التفكيرِ ، بل هو مُحَفِّزٌ له .

وعبارةُ أدونيسِ تقومُ على مُغالطة " الثنائية الزائفة " ، إذ تفترضُ خِيَارَيْنِ فقط : إمَّا التفكيرِ أو الاتِّباعِ . بينما الواقعُ يُثَبِّتُ إمكانيةَ الجمعِ بينهما : تفكيرٌ يُفُودُ إلى اتِّباعٍ ، واتِّباعٌ يُمارَسُ بوعيٍ ونقدٍ وفهمٍ . وكُلُّ إنسانٍ يُفَكِّرُ ضمنَ إطارِ مَرْجعي ، والمُتَدَيِّنُ اختارَ بعدَ تفكيرٍ أن يَكُونَ الدِّينُ مَرْجَعًا لهذا الإطارِ ، وبالتالي فالدِّينُ لا يُفَكِّرُ بدلَ الإنسانِ، بل يُوجِّهُ تفكيرَه ويضبطُه وفقِ منظومةٍ يعتقدُ صِحَّتَها .

٣٤ _ قال أدونيس ص ١٠٤ : ((شعور العربي عامة ، إبان الفتح ، أنه غازٍ ، وأنَّ الشعبَ الذي يغزوه لا يختلفُ عنه وحسب ، وإنما هو دونه كذلك ، وهذا النزوعُ العُنصريُّ ممَّا دفعَ العربيَ إلى مزيدٍ من التمسُّكِ بما يُبقي على المسافةِ بينه وبين الآخرِ ، أي بلغته ، على الأخص ، وبماضيه الثقافي _ الديني ، إجمالًا)) .

الرد : لا يجوزُ إطلاقُ أحكامِ نفسيةِ عامةِ على " العربي إبان الفتح " ، إذ لا توجدُ مصادرُ تاريخيةٌ موثوقةٌ تنقلُ " شعورًا جَمعيًّا " بهذا التوصيفِ . الدراساتُ الحديثةُ في التاريخِ الاجتماعيِّ

تُحدّر من إسقاط مفاهيم حديثة (كالعنصرية بالمعنى الأيديولوجي الحديث) على مجتمعات قديمة دون قرائن نصّية صريحة .

الفتوحات العربية الإسلامية لم تكن مشروعاً عرقياً ، بل كانت ذات إطار ديني _ سياسي . والتّصوّص المؤسّسة في الإسلام تُقرّر مبدأ المساواة ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٣] ، وهو ما يتعارض جوهرياً مع فكر " النزوع العنصري " . كما أنّ دخول شعوب كثيرة في الإسلام (الفُرس ، الأمازيغ ، الأتراك) ، واندماجهم في بنية الدولة يدلّ على غياب معيار التفوّق العرقي . ولو كان الشعور السائد هو الاستعلاء العرقي أو العنصرية ، لَمَا رأينا اعتماد المسلمين على نُخب محلية في الإدارة ، كما حدث في الشام والعراق ومصر ، واستمرار لغات وثقافات محلية قرونًا بعد الفتح (اليونانية ، القبطية ، الفارسية) ، و بروز شخصيات غير عربية في مراكز العِلْم والسُلطة .

والتمسكُ باللغة العربية لا يُفسّر بوصفه " حاجزاً عنصرياً " ، بل بوصفه : لغة الإسلام (لغة القرآن والسنة) وهما مصدرًا التشريع الإسلامي ، كما أنّ اللغة العربية أداة الإدارة الموحّدة في الدولة . وقد حدث تعريب الدواوين تدريجيّاً ، لا بوصفه إقصاءً ثقافيّاً ، بل كجزء من توحيد الجهاز الإداري . والواقع التاريخي يُظهر تفاعلاً لا انعزلاً : نشوء حضارة إسلامية متعدّدة الأعراق ، وترجمة العلوم من اليونانية والفارسية والهندية ، وهذا يُناقض فكرة " التمسكُ بما يُبقي المسافة " ، إذ إنّ الحضارة الإسلامية كانت أكثر الحضارات انفتاحاً في العصور الوسطى .

وعبارة أدونيس تعكس قراءة اختزالية انتقائية تُسقط مفاهيم حديثة (العنصرية القومية) على سياق تاريخي مُختلف ، وتتجاهل الشواهد الكثيرة على الاندماج والتفاعل . والصحيح أنّ الفتوحات الإسلامية كانت ظاهرة مُركّبة دينياً وسياسياً واجتماعياً ، ولا يُمكن تفسيرها بدافع العنصرية ، والشعور بالتفوّق العرقي .

٣٥_ قال أدونيس ص ١٠٤ : ((فتوح البلدان لم تكن تهدأ حتى بدأت ردود الأفعال بمختلف الأشكال ، من قبَل السُكّان الأصليين في هذه البلدان . وهكذا تحوّل الفتح إلى نوع من الصراع الداخلي بين العرب وغير العرب ، داخل المجتمع الواحد المستقر)) .

الرد : الفتوحات الإسلامية لم تكن " حالة اضطراب دائم " داخل المجتمعات المفتوحة ، بل تُشير المصادر التاريخية إلى أنّ أغلب الأقاليم التي دخلت تحت الحكم الإسلامي شهدت استقراراً نسبياً بعد انتهاء العمليات العسكرية ، خاصّة مع إقرار نُظم إدارية وماليّة واضحة .

والادعاء بوجود " صراع داخلي بين العرب وغير العرب داخل المجتمع الواحد " خاطئ وباطل ، إذ إن العلاقة بين الفاتحين والسكان المحليين لم تُبنَ على أساس عرقي ، بل على أساس ديني _ سياسي . فقد أُبقيت الهياكل الإدارية المحلية في كثير من المناطق (مثل الشام ومصر وفارس) ، واستُعين بالسكان الأصليين أنفسهم في إدارة الدولة ، كما حدث مع الأقباط في مصر ، والفُرس في الدواوين .

ونظام " أهل الذمة " لم يكن أداة صراع ، بل هو إطار قانوني يُنظّم العلاقة بين الدولة الإسلامية وغير المسلمين ، حيث ضَمِنَ لهم حماية الأرواح والممتلكات وحرية العبادة مُقابل التزامات مالية مُحددة. وهذا ما يُفسّر استمرار مجتمعات مسيحية ويهودية ومجوسية لقرون داخل الدولة الإسلامية دون اندثار ، أو تهجير قسري .

نعم ، وُجدت حالات تمرد أو مقاومة في بعض المناطق ، لكن هذا أمر طبيعي في كُلِّ التحولات السياسية الكبرى ، ولا يصح تعميمه بوصفه الحالة السائدة . بل إن كثيراً من هذه الاضطرابات كان ذا طابع سياسي أو اقتصادي ، وليس صراعاً عرقياً بين عرب وغير عرب .

مع مرور الوقت ، حصل اندماج تدريجي واسع داخل المجتمعات الإسلامية ، وبرز ما يُعرف بـ " المَوالي " (المسلمون من غير العرب) الذين أصبح لهم دور كبير في العلم والإدارة والثقافة . وعبارة أدونيس ذات طابع طائفي ، وهي تُسقط مفاهيم حديثة (كالصراع العرقي الداخلي) على سياق تاريخي مُختلف ، وتتجاهل الأدلة على الاستقرار النسبي ، والتعايش ، والاندماج التدريجي داخل الدولة الإسلامية . والتقييم العلمي المنضبط يقتضي النظر إلى الفتوحات الإسلامية بوصفها عملية تاريخية مُتعددة الأبعاد ، وليست صراعاً داخلياً بين العرب وغير العرب .

٣٦_ قال أدونيس ص ١٠٥ : ((العربي لم يكن ينظر، بسبب من نشوئه وتكوّنه البدويين، إلى الحياة من حيث هي كُل واحد بمختلف مظاهرها، وإنما كان ينظر إليها، من حيث هي أجزاء)) .

الرد : الربط الحتمي بين " البدوية " و " التفكير التجزيئي " طرحٌ سوسولوجي قديم تجاوزه البحث الحديث . إذ تُظهر دراسات علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) أنّ أنماط التفكير لا تُختزل في البيئة (بدوي / حضري) ، بل تتشكّل عبر منظومات مُتشعبة ومتشابكة ، تشمل اللغة ، والدين ، وأنماط العيش ، وشبكات المعرفة . والمُجتمعات الشفوية _ ومنها العربية القديمة _ تمتلك أنماطاً إدراكية كُلية ، تعتمد على الربط السياقي لا على التفكيك الميكانيكي . واللغة العربية ذاتها تُكذب أدونيس ، فهي لغة اشتقاقية ذات نظام جذري يُنتج المعاني عبر شبكات

مترابطة ، ممَّا يعكس بُنية ذهنية تميل إلى إدراك العلاقات والوحدات الكُبرى. والمعنى لا يقوم في الأجزاء منفصلة ، بل في العلاقات داخل النسق اللغوي ، وهو ما يتجلى بوضوح في العربية . حتى في الشَّعرِ الجاهلي ، الذي يُستشهد به أحيانًا لإثبات " التجزئة " ، نجد بُنيةً عُضويةً للقصيدة (وإنَّ تعدَّدتْ أغراضُها) تقوم على وَحدة شعورية ، ورؤية للعالم ، تتكامل فيها عناصر المكان والزمان والإنسان ، وقد أعادَ النقدُ الحديثُ قراءةً هذه البنية بوصفها وَحدةً دلاليةً ، وليست شتاتًا اعتباطيًا .

والتعميمُ الوارد في عبارة أدونيس يدلُّ على جهله وطائفه وشعوبيته ، ويتجاهل التنوعَ داخل الثقافة العربية نَفْسِها ، فالعربُ لم يكونوا نمطًا واحدًا (بدويًّا صِرْفًا) ، بل عرفتْ مجتمعاتهم الحضريَّة المُبكرة في مكة ويشرب والحيرة وغيرها أشكالًا من التنظيم الاقتصادي والفكري المُعقَّد ، ما يستتبع أنماطًا معرفية مُركَّبة لا يُمكن وصفها بالتجزئة الساذجة .

والزعمُ بأنَّ العربي كان ينظر إلى الحياة بوصفها " أجزاء " بسبب بدويته هو تبسيطٌ بلا دليل ، ويتعارض مع مُعطيات اللغة ، والتراثِ الفكري ، والدراساتِ الأنثروبولوجية الحديثة ، وكُلُّها تُشير إلى حُضور قوي لأنماط التفكير الكُلِّي في الثقافة العربية منذ أقدم عُصورها .

٣٧_ قال أدونيس ص ١٠٧ : ((يقول عبد الله بن مسعود :)) (ما من رجلٍ يحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم ، إلا كان فِتنةً لبعضهم) ، ويقول علي : ((حدَّثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما يُنكرون ، أتحبون أن يُكذَّبَ اللهُ ورسولُهُ ؟)) [دَرْءُ تعارض العقل والنقل ١ / ٥٠_٥١] .

الرد : الدكتور الأب بولس نويًا وأدونيس جاهلان تمامًا في علم الحديث ، ولا يعرفان مصادرَ الأحاديث ، ولا كُتب التراث العربي الإسلامي ، ولا يُميِّزان بين الكُتب الدِّينية الإسلامية ، وهما عاجزان عن معرفة المنهج العلمي في التوثيق . والمُضحكُ أنَّ كتاب أدونيس رسالة دكتوراة ! . والمفروضُ أنَّ التلميذ (أدونيس) إذا ارتكبَ أخطاءً منهجيةً أن يُرشده أستاذه (بولس نويًا) المُشرف على أطروحته الأكاديمية ! . ((دعوهم وشأنهم ، فهم عُميان يُقودون عُميانًا . وإذا كان الأعمى يُقود أعمى ، يسقطان معًا في حُفرة)) [مَتَّى ١٥ : ١٤] .

إحالة الأحاديث إلى كتاب مثل: دَرْءُ تعارض العقل والنقل لابن تيميَّة (٦٦١ هـ _ ٧٢٨ هـ) خطأ واضح ، ودليلٌ على الجهل ، وقصور المعرفة ، وعدم الإطلاع ، لأنَّ هذا الكتاب ليس من كُتب الأحاديث ، ولا من دواوين السُنَّة ، وإنَّما هو كتاب في العقيدة . والقاعدةُ المعروفة عند العلماء والباحثين والمُفكِّرين أنَّ الأحاديث تُعزى إلى مصادرها الأصليَّة من كُتب السُنَّة ، لا إلى

كُتِبَ الْمُتَأَخِّرِينَ أَوْ كُتِبَ الْعُقَائِدُ . وَإِحَالَةُ الْحَدِيثِ إِلَى غَيْرِ مَصْدَرِهِ الْأَصْلِيِّ تَوَدِّي إِلَى تَضْيِيعِ التَّحْقِيقِ مِنَ الْحَدِيثِ (صَحِيحٌ ، حَسَنٌ ، ضَعِيفٌ) ، وَعَدَمُ مَعْرِفَةِ السَّنَدِ وَالرُّوَاةِ ، وَاحْتِمَالِ نَقْلِ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى أَوْ مَبْتَوْرًا دُونَ تَنْبِيهِهِ . وَهَذَا مُخَالَفٌ لِمَنْهَجِ عُلَمَاءِ الْحَدِيثِ الْقَائِمِ عَلَى الدَّقَّةِ وَالْأَمَانَةِ وَالتَّوَثِيقِ .

وَإِذَا أَرَادَ أَدُونِيسُ ذِكْرَ حَدِيثٍ ، فَالْوَاجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَذْكَرَ نَصَّ الْحَدِيثِ ، وَأَنْ يَعْزُوه إِلَى مَصْدَرِهِ الْأَصْلِيِّ (صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ أَوْ صَحِيحِ مُسْلِمٍ ، أَوْ سُنَنِ التِّرْمِذِيِّ ، أَوْ مُسْنَدِ أَحْمَدَ ، ...) ، وَأَنْ يَذْكَرَ دَرَجَةَ الْحَدِيثِ ، أَوْ مَنْ صَحَّحَهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ ، فَلَيْسَ كُلُّ الْأَحَادِيثِ صَحِيحَةً ، وَلَكِنْ أَدُونِيسُ بِاعْتِبَارِهِ نُصَيْرِيًّا مُلْحَدًّا ، لَا يَعْرِفُ الْإِسْلَامَ ، وَلَا يَعْرِفُ الْكُتُبَ الْمُعْتَمَدَةَ فِي مَجَالَاتِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ ، إِنَّمَا هُوَ حَاطِبٌ لَيْلٍ ، يَأْخُذُ أَيَّ نَصٍّ يُرِيدُهُ مِنْ أَيِّ كِتَابٍ يُرِيدُهُ بِلَا تَدْقِيقٍ وَلَا تَوَثِيقٍ ! .

فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ (١ / ١١) أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ _ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ _ قَالَ : ((مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً)) .

أَمَرَ الشَّرْعُ الْعُلَمَاءَ أَنْ يَتَحَدَّثُوا إِلَى النَّاسِ بِمَا تَفْهَمُهُ عُقُولُهُمْ ، وَأَنْ يُرَاعِيَ الْمُتَحَدِّثُ قُدْرَاتِ النَّاسِ الْمُخْتَلِفَةَ ، مِنْ حَيْثُ فَهْمُهُمُ وَالْإِدْرَاكُ ، فَيَعْظُمُهُمْ ، وَيُعَلِّمُهُمْ بِالتَّنْذِجِ ، وَلَا يُلْقِيَ عَلَيْهِمْ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ فَهْمَهُ ، لِأَنَّهُمْ قَدْ يَتَأَوَّلُونَ الشَّيْءَ غَيْرَ تَأْوِيلِهِ ، وَيَحْمِلُونَهُ عَلَى غَيْرِ وَجْهِهِ . وَإِذَا تَحَدَّثَتْ مَعَ النَّاسِ وَكَلَّمْتَهُمْ بِحَدِيثٍ وَكَلَامٍ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى فَهْمِهِ ، إِمَّا لِعُمُوضِ الْكَلَامِ ، أَوْ إِبْهَامِهِ ، أَوْ لَعَدَمِ مُرَاعَاةِ الْمُتَكَلِّمِ لِقُدْرَاتِ النَّاسِ وَعُقُولِهِمْ ، فَنتيجة ذلك أن يكون هذا الحديث سببًا في وقوع الناس في الفتنة ، والتباسٍ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ عَلَيْهِمْ ، فَإِذَا كَانَ الْحَدِيثُ فِي الدِّينِ رُبَّمَا تَرَكَوا الدِّينَ ، لِأَنَّهُمْ لَا يَفْهَمُونَهُ وَلَا يَجِدُونَ فِيهِ مَا تَفْهَمُهُ عُقُولُهُمْ ، أَوْ رُبَّمَا أَثَارَ الْحَدِيثُ فِي نُفُوسِهِمُ الشُّبُهَاتِ ، فَيَزِيغُونَ عَنِ الْحَقِّ وَعَنِ الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ . وَفِي هَذَا إِرْشَادٌ لِلْمُتَكَلِّمِ _ أَيًّا كَانَ تَخَصُّصُهُ _ أَنْ يُخَاطَبَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ ، وَيَبْغِي أَنْ يُحَدِّثَ كُلَّ أَحَدٍ عَلَى قَدْرِ فَهْمِهِ ، وَلَا يُحَدِّثُهُ بِمَا يَشْتَبِهُ عَلَيْهِ ، فَيَعْجِزُ عَنِ فَهْمِ الْمَعْنَى وَالْمُرَادِ . وَهَذَا الْحَدِيثُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمُتَشَابِهَ يَجِبُ أَلَّا يُذْكَرَ عِنْدَ الْعَوَامِ ، لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ خَطَرٍ عَلَى عِقَائِدِهِمْ ، إِذْ إِنَّهُمْ لَا يَمْلِكُونَ الْمُسْتَوَى الْعِلْمِيَّ لِفَهْمِ هَذِهِ الْأُمُورِ .

وَيَجِبُ عَلَى الْمُتَحَدِّثِ أَنْ يُرَاعِيَ حَالَ مَنْ يُحَدِّثُهُمْ ، فَإِذَا كَانَ فِيهَا ثَبَاتٌ عِنْدَهُ مَا لَا تَصِلُ إِلَيْهِ أَفْهَامُهُمْ ، وَجَبَ عَلَيْهِ تَرْكُ تَحْدِيثِهِمْ بِهِ دَفْعًا لِلضَّرَرِ ، وَلَيْسَ كُلُّ مَا يُعَلَّمُ يُقَالُ ، وَلَيْسَ كُلُّ حَدِيثٍ يَجِبُ نَشْرُهُ لَجَمِيعِ النَّاسِ كَمَا يَتَوَهَّمُهُ الْجُهَالُ . وَالْعَالِمُ يَغَارُ عَلَى عِلْمِهِ أَنْ يَبْدُلَهُ لِعَيْرِ أَهْلِهِ ، أَوْ يَضَعَهُ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ . وَيَجِبُ عَلَى الْعَالِمِ أَنْ لَا يَمْنَعِ الْحِكْمَةَ أَهْلَهَا فَيَظْلِمَهُمْ ، وَلَا يَبْدُلَ الْحِكْمَةَ

لِعَيِّرِ أَهْلِهَا فَيَظْلِمُهَا . وَالْمَسْأَلَةُ الدَّقِيقَةُ الْمُهْمَةُ الَّتِي تُبَدَّلُ لِغَيْرِ أَهْلِهَا كَالْعُرُوسِ الْجَمِيلَةِ الَّتِي تُهْدَى إِلَى أَعْمَى مَشْلُولٍ . وَعَلَى الْمَرْءِ أَنْ يَنْثُرَ كَلَامَهُ الْمُفِيدَ فِي الْقُلُوبِ الصَّافِيَةِ ، وَيَضَعِ التَّعَالِيمَ الشَّرِيفَةَ فِي الْبَيْتَةِ النَّقِيَّةِ لِكَيْ تَحْصُلَ الْإِسْتِفَادَةُ . وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى ، عَلَيْهِ أَنْ يَضَعَ الْبُذُورَ فِي التُّرْبَةِ الصَّالِحَةِ ، وَإِذَا لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ، فَقَدْ أَتَعَبَ نَفْسَهُ ، وَأَضَاعَ وَقْتَهُ .

وقد وَرَدَ فِي إِنْجِيلِ مَتَّى [٧: ٦] أَنَّ السَّيِّدَ الْمَسِيحَ قَالَ: ((لَا تُعْطُوا مَا هُوَ مُقَدَّسٌ لِلْكَلابِ، وَلَا تَطْرَحُوا جِوَاهِرَكُمْ أَمَامَ الْخَنَازِيرِ، لِكَيْ لَا تَدُوسَهَا بِأَرْجُلِهَا وَتَنْقَلَبَ عَلَيْكُمْ فَتَمَرِّقَكُم)) .
وقال الإمام الشافعي :

أَنْثُرُ ذُرًّا بَيْنَ سَارِحَةِ النَّعَمِ	وَأُنْظِمُ مَنْتَوْرًا لِرَاعِيَةِ الْعَنَمِ
لَعَمْرِي لَنْ ضِيَّعْتُ فِي شَرِّ بَلَدَةٍ	فَلَسْتُ مُضِيْعًا فِيهِمْ غُرَّرَ الْكَلِمِ
لَنْ سَهَّلَ اللَّهُ الْعَزِيْزُ بِلُطْفِهِ	وَصَادَقْتُ أَهْلًا لِلْعُلُومِ وَلِلْحِكْمِ
بَشْتٌ مُفِيدًا وَاسْتَفَدْتُ وَدَادَهُمْ	وَإِلَّا فَمَكْنُونٌ لَدَيَّ وَمُكْتَمٌ
وَمَنْ مَنَحَ الْجُهَّالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ	وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ ^{١٦}

وفي صحيح البخاري (١ / ٥٩) عن علي بن أبي طالب _ رضي الله عنه _ قال : ((حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ !؟)) .

إنَّ قُدْرَاتِ النَّاسِ تَخْتَلِفُ فِي الْفَهْمِ وَالِاسْتِعَابِ لِلْأُمُورِ ، وَمِنْ فَهْمِ الْعَالِمِ أَنْ يُحَدِّثَ كُلَّ فَرْدٍ وَكُلَّ جَمَاعَةٍ بِمَا تَسْتَوْعِبُهُ عُقُولُهُمْ ، وَلَا تَنْفِرُ مِنْهُ . يَجِبُ تَكْلِيمُ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ وَبِمَا يَفْهَمُونَ ، وَتَرْكُ مَا قَدْ يَشْتَبِهَ عَلَيْهِمْ وَيَضْعُبُ فَهْمَهُ، حَتَّى لَا يَكُونَ ذَرِيعَةً لَهُمْ إِلَى تَكْذِيبِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ ، وَعَدَمِ تَصْدِيقِهِمَا . إِذَا حَدَّثَ النَّاسَ بِمَا يَشْتَبِهَ عَلَيْهِمْ وَلَا يَعْرِفُونَهُ ، رَبَّمَا كَذَّبُوا بِمَا جَاءَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَنِ رَسُولِهِ ﷺ ، فَإِنَّ النَّاسَ إِذَا سَمِعُوا مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ عُقُولُهُمْ، فَإِنَّهُمْ يُبَادِرُونَ إِلَى تَكْذِيبِهِ، وَلِهَذَا فَإِنَّ الْعَالِمَ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَجْعَلَ عِلْمَهُ مُسْتَوِيَاتٍ بَيْنَ النَّاسِ، فَيُحَدِّثُ الْعَامَّةَ بِمَا تَفْهَمُهُ ، ثُمَّ يُخَصِّصُ النَّابِهِينَ وَطَلَبَةَ الْعِلْمِ بِالْمَسَائِلِ الدَّقِيقَةِ وَيُدَارِسُهَا مَعَهُمْ .

١٦ (الدُّر) : ذُرَّرَ الْعِلْمُ . (النَّعَم) : الْإِبِلُ . (نَثَرَ الْمَنْظُومَ) الشَّعْرُ . (غُرَّرَ الْكَلِمِ) : الْحِكْمُ الرَّفِيعَةُ . (الْمُسْتَوْجِبِينَ) : الَّذِينَ يَسْتَحِقُّونَ التَّعَلُّمَ . وَسَبَبُ هَذِهِ الْأَبْيَاتِ أَنَّ الْإِمَامَ الشَّافِعِيَّ لَمَّا دَخَلَ مِصْرَ ، أَنَاهُ أَصْحَابُ الْإِمَامِ مَالِكٍ ، وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِ ، فَلَمَّا رَأَوْهُ يُخَالِفُ مَالِكًا ، تَنَكَّرُوا لَهُ ، وَحَقَّقُوهُ . انظر تاريخ الإسلام (١ / ١٥٦٩) ، وَحُلِيَّةُ الْأَوْلِيَاءِ (٩ / ١٥٣) .

وفي الحديث : مُراعاة أحوالِ المُخاطَبِ في قُدْرته على الفَهمِ والاستيعابِ ، وأهميَّة الاتِّجاه إلى سُهولةِ الأسلوب ، وحُسنِ البَيانِ في الدَّعوة .

قال الحافظ في الفتح (٢٢٥ / ١) : ((والمُرَاد بِقَوْلِهِ " بما يَعْرِفُونَ " أي : يَفْهَمُونَ . وزاد آدم ابن أبي إياس في كتاب العِلْمِ له عن عبد الله ابن داود عن معروف في آخِرِهِ : ودَعُوا ما يُنْكَرُونَ ، أي يَشْتَبِه عَلَيْهِم فَهْمُهُ ، وكذا رواه أبو نُعَيْم في المُستَحْرَج . وفيه دليل على أَنَّ المُتَشَابِه لا يَنْبَغِي أن يُذْكَرَ عِنْدَ العَامَّةِ)) .

وقال المُنَاوِي في فيض القدير (٣ / ٣٧٧ و ٣٧٨) : ((حَدَّثُوا النَّاسَ) بصيغة الأمر، أي: كَلَّمُوهُمْ (بِمَا يَعْرِفُونَ) أي : يَفْهَمُونَهُ وتُدْرِكُهُ عُقُولُهُمْ (أتريدون) بهمزة الاستفهام الإنكاري ، ولفظ رواية البخاري أَتْحَبُونَ (أن يُكذِّبَ اللَّهُ ورسولُهُ) بفتح الذال المُشَدَّدة ، لأنَّ السامع لِمَا لا يَفْهَمُهُ يَعْتَقِدُ اسْتِحْالَتَهُ جَهْلًا ، فلا يُصَدِّقُ وُجُودَهُ ، بل يَلْزِمُ التَّكْذِيبَ ، فأفاد أنَّ المُتَشَابِه لا يَنْبَغِي ذِكْرُهُ عِنْدَ العَامَّةِ فَعَلِمَ أَنَّ المُدْرَسَ يَنْبَغِي أن يُكَلِّمَ كُلَّ طالب على قَدْرِ فَهْمِهِ وَعَقْلِهِ ، فَيُجِيبُهُ بما يَحْتَمِلُهُ حالُهُ ، وَمَنْ اشْتَغَلَ بِعِمَارَةِ أو تِجَارَةِ أو مِهْنَةٍ ، فَحَقُّهُ أن يَقتَصِرَ به مِنَ العِلْمِ على قَدْرِ ما يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ في رُتْبَتِهِ مِنَ العَامَّةِ ، وأن يَمالُ نَفْسَهُ مِنَ الرِّغْبَةِ والرَّهْبَةِ الوارد بهما القُرْآن ، ولا يُؤَلِّدُ له الشُّبُهَةَ والشُّكُوكَ ، فَإِنِ اتَّفَقَ اضْطِرَابُ نَفْسٍ بَعْضُهُمْ بِشِبْهِهِ تَوَلَّدَتْ لَهُ أو وَلَدَهَا له ذُو بَدْعَةٍ ، فَتَأَقَّتْ إلى معرفة حَقِيقَتِهَا اخْتِبَرَهُ ، فَإِنِ وَجَدَهُ ذَا طَبَعٍ مُوقِّفٍ لِلعِلْمِ وَفَهْمٍ ثابت وَتَصَوُّرٍ صائب خَلَّى بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّعَلُّمِ ، وَسُوِّعَدَ عَلَيْهِ لِمَا يَجِدُ مِنَ السَّبِيلِ إِلَيْهِ . وَإِنِ وَجَدَهُ شَرِيْرًا في طَبَعِهِ أو ناقصًا في فَهْمِهِ ، مَنَعَهُ أَشَدَّ المَنَعِ ، ففي اشتغاله مفسدتان : تَعَطُّلُهُ عَمَّا يَعُودُ نَفْعُهُ إلى العباد والبِلاد ، وشُغْلُهُ بما يَكْثُرُ مِنْ شِبْهِهِ وَلَيْسَ فِيهِ مَنَفَعَةٌ . وكانَ بَعْضُ المُتَقَدِّمِينَ إِذا تَرَشَّحَ أَحَدُهُمْ لمعرفة حَقائِقِ العُلومِ والخُروجِ مِنَ العَامَّةِ إلى الخِصَّةِ اخْتِبَرَهُ ، فَإِنِ لَمْ يَكُنْ خَيْرًا غَيْرَ مُتَهَيِّئًا لِلعِلْمِ مُنَعِ ، وإلا شَوْرَطَ على أن يُقَيِّدَ بِقَيِّدِ في دارِ الحِكْمَةِ ، ويُمْنَعُ أن يَخْرُجَ حَتَّى يُحْصَلَ العِلْمُ ، أو يَأْتِيَ عَلَيْهِ المَوْتُ ، وَيَقُولُونَ : إِنَّ مَنْ شَرَعَ في حَقائِقِ العُلومِ ثُمَّ لَمْ يَبْرَعْ فِيها تَوَلَّدَتْ لَهُ الشُّبُهَةُ ، وَتَكْثُرُ عَلَيْهِ ، فَيَصِيرُ ضالًّا مُضالًّا ، فَيَعْظُمُ على الناسِ ضَرَرُهُ ، وبهذا النَّظَرُ قِيلَ : نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ نَصْفِ فِقْهِهِ أو مُتَكَلِّمِ)) .

٣٨_ قال أدونيس ص ١٠٩ : ((البِدْعَةُ في الدِّينِ تَقابِلُ الشَّرْعَةَ ، وَكُونُ الشَّيْءِ شَرْعِيًّا صِفَةٌ مَدْحٌ ، أَمَّا كَوْنُهُ بَدْعِيًّا فَصِفَةٌ ذَمٌّ . وَهَكَذَا فَإِنَّ كَوْنَ الشَّعْرِ مُحَدَّثًا صِفَةٌ ذَمٌّ ، وَكَوْنُهُ نَسَجًا عَلَى مَنوالِ القَدِيمِ ، صِفَةٌ مَدْحٌ)) .

الرد : عبارة أدونيس تتضمن خلطاً منهجياً بين مجالين مختلفين : مجال الأحكام الشرعية ، ومجال الفنون والآداب ، وهذا الخلط هو أصل ضلال أدونيس وجهله وتدليسه .
البدعة في الاصطلاح الشرعي ليست مُطلقة الذم على كل جديد . مُصطلح " البدعة " له معنى خاص في علم الشريعة ، وهو يتعلّق بما يُستحدث في العبادات على وجه يُخالف أصول الدّين . أمّا ما كان من العادات والمعاملات ووسائل التعبير ، فالأصل فيه الإباحة ، بل قد يكون محموداً إذا حَقَّق مصلحة . لذلك لا يصحّ تعميم حكم " البدعة / الذم " على كل ما هو جديد في الحياة أو الثقافة .

إنّ البدعة جاءت من الفعل " بدع " _ بدعه : أنشأه على غير مثال . والبدعة : ما استحدث في الدّين [المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ص ٤٠] .

وقال الحافظ في مُقدمة فتح الباري (١ / ٨٥) عن البدعة : ((هو فعل ما لم يُسبق إليه ، فما وافق السنّة فحسن ، وما خالف فضلالة ، وهو المراد حيث وقع ذم البدعة ، وما لم يُوافق ولم يُخالف فعلى أصل الإباحة)) اهـ . وقال الحافظ في الفتح (٤ / ٢٥٣) : ((والبدعة أصلها ما أُحدث دون مثال سابق ، وتُطلق في الشّرع في مقابل السنّة ، فتكون مذمومة ، والتّحقيق أنّها إن كانت ممّا تدرج تحت مُستحسن في الشّرع فهي حسنة ، وإن كانت ممّا تدرج تحت مُستفبح في الشّرع فهي مُستفبحة ، وإلا فهي من قسم المُباح ، وقد تنقسم إلى الأحكام الخمسة)) .

هذا التقسيم ضروري جداً في موضوع البدعة ، لأنّه يُؤسس منهجاً شرعياً وسطيّاً قادراً على إزالة كافة الإشكاليات التي قد تنشأ في أذهان البعض حول هذه القضية . ولم يقف العلماء عند تقسيم البدعة إلى حسنة وقيحة ، بل ذهبوا إلى تقسيمها وفق الأحكام الخمسة ، فصارت البدعة واجبة أو مندوبة أو محرمة أو مكروهة أو مباحة . وقال النووي في شرحه على صحيح مُسلم (٦ / ١٥٤) : ((قال العلماء : البدعة خمس أقسام : واجبة ، ومندوبة ، ومحرمة ، ومكروهة ، ومباحة)) .
وقياس الشّعْر على البدعة الدينية قياس مع الفارق ، وهو باطل . الشّعْر ليس عبادة توفيقية ، بل هو فنّ تعبيرية يخضع للتطور والابتكار . ووصف الشّعْر بـ " المُحدث " لا يقتضي الذم في ذاته . كما أنّ " النّسج على منوال القديم " ليس مدحاً مُطلقاً ، بل قد يكون تقليداً جامداً يفتقر إلى الإبداع . فالمعيار في الشّعْر : الجودة الفنية ، والصدق التعبيري ، والقُدرة على التأثير ، لا كونه قديماً أو حديثاً . ولكن أدونيس الذي يسرق من الشّعْر الفرنسي والشعر الصوفي ، خصوصاً النّفري (تُوفّي ٣٥٤ هـ) ، لا يعرف هذه الحقيقة ، أو لا يُريد أن يعرفها .

وَلَمْ يَكُنِ النَّفْرِيُّ يَعْلَمُ أَنَّهُ وَبَعْدَ قُرُونٍ مِنْ وَفَاتِهِ ، سَتَكُونُ كِتَابَاتُهُ مَدْخَلًا مِنْ مَدَاخِلِ أَدُونِيسِ الَّذِي يَتَقَوَّلُ بِالْحَدَاثَةِ فِي الْأَدَبِ ، وَبِخَاصَّةِ الْحَدَاثَةِ الشَّعْرِيَّةِ . وَعِبَارَةُ النَّفْرِيِّ : " كَلَّمَا اتَّسَعَتْ الرُّؤْيَا ضَاقَتِ الْعِبَارَةُ " ، قَدْ أُعْطِيَ لِأَدُونِيسِ ذَرْبَةً مِنْ تَرَاثٍ غَنِيٍّ بِأَشْكَالِ الْإِبْدَاعِ ، لِتَبْرِيرِ مَا لَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ قَوْلُ النَّفْرِيِّ ، أَوْ بِالْأَحْرَى تَرْكِيْبُ مَوْقِفِ النَّفْرِيِّ عَلَى ادِّعَاءِ مُجَارَاةِ مَنْهَجِ أَدُونِيسِ لِصِّ الْحَدَاثَةِ^{١٧} . وَمَا كَانَ النَّفْرِيُّ يَعْرِفُ أَنَّ هَذِهِ الْجُمْلَةَ سَتُحَقِّقُ صِحَّتًا وَاسِعًا ، وَأَنَّ اسْتِعْمَالَهَا سَيَتَكَرَّرُ إِلَى حَدِّ أَنْ النَّفْرِيُّ كُلَّهُ سَيَقِيمُ فِي أَحْشَائِهَا ، وَلَعَلَّ الْإِهْتِمَامَ الَّذِي يَلْقَاهُ النَّفْرِيُّ مِنْذُ عُقُودِ ، يُوَازِي الْإِهْمَالَ الَّذِي تَعْرِضُ لَهُ طَوَالَ قُرُونٍ . وَالنَّقَادُ الْعَرَبُ مِنْذُ الْقَدِيمِ لَمْ يَذْمُوا الشَّعْرَ لِكَوْنِهِ مُحَدَّثًا ، بَلْ نَظَرُوا إِلَى حُسْنِ الصِّيَاغَةِ ، وَابْتِكَارِ الْمَعَانِي ، وَجُودَةِ السَّبْكِ ، بَلْ إِنَّ عُسُورًا كَامِلَةً قَامَتْ عَلَى التَّجْدِيدِ ، وَلَمْ يُعَدِّ ذَلِكَ مَذْمُومًا بِاطْلَاقٍ . قَالَ ابْنُ قُتَيْبَةَ (٢١٣ هـ - ٢٧٦ هـ) فِي كِتَابِهِ الشَّعْرَ وَالشَّعْرَاءَ (١ / ٦٤) : ((وَلَا نَظَرْتُ إِلَى الْمُتَقَدِّمِ مِنْهُمْ بَعِيْنَ الْجَلَالَةِ لِتَقَدُّمِهِ ، وَإِلَى الْمُتَأَخَّرِ مِنْهُمْ بَعِيْنَ الْإِحْتِقَارِ لِتَأَخُّرِهِ ، بَلْ نَظَرْتُ بَعِيْنَ الْعَدْلِ وَالْإِنْصَافِ إِلَى الْفَرِيقَيْنِ ، وَأَعْطَيْتُ كُلًّا حَظَّهُ ، وَوَقَّرْتُ عَلَيْهِ حَقَّهُ . فَإِنِّي رَأَيْتُ مِنْ عِلْمَانِنَا مَنْ يَسْتَجِيدُ الشَّعْرَ السَّخِيفَ ، لِتَقَدُّمِ قَائِلِهِ ، وَيَضْعَعُهُ فِي مُتَخَيَّرِهِ ، وَيَرْدُلُ الشَّعْرَ الرَّصِيْنَ ، وَلَا عَيْبَ لَهُ عِنْدَهُ إِلَّا أَنَّهُ قِيلَ فِي زَمَانِهِ ، وَأَنَّهُ رَأَى قَائِلَهُ . وَلَمْ يَقْضِرْ اللَّهُ الْعِلْمَ وَالشَّعْرَ وَبِالْبَلَاغَةِ عَلَى زَمَنِ دُونَ زَمَنِ ، وَلَا خَصَّ بِهِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ ، بَلْ جَعَلَ ذَلِكَ مُشْتَرَكًا مَقْسُومًا بَيْنَ عِبَادِهِ فِي كُلِّ دَهْرٍ ، وَجَعَلَ كُلَّ قَدِيمٍ حَدِيثًا فِي عَصْرِهِ ، وَكُلَّ شَرْفٍ خَارِجِيَّةً^{١٨} فِي أَوَّلِهِ ، فَقَدْ كَانَ جَرِيرَ وَالْفَرَزْدَقَ وَالْأَخْطَلَ وَأَمْثَالَهُمْ يُعَدُّونَ مُحَدَّثِينَ . وَكَانَ أَبُو عَمْرٍو بْنُ الْعَلَاءِ يَقُولُ : لَقَدْ كَثُرَ هَذَا الْمُحَدَّثُ وَحَسُنَ ، حَتَّى لَقَدْ هَمَمْتُ بِرَوَايَتِهِ)) .

" كَوْنُ الشَّيْءِ شَرْعِيًّا صِفَةً مَدْحٍ ، وَكَوْنُهُ بَدْعِيًّا صِفَةً ذَمٍّ " صَحِيحٌ دَاخِلُ نِطَاقِ (أَي فِي الْعِبَادَاتِ) ، لَكِنْ إِسْقَاطُ هَذَا الْمِيزَانِ عَلَى الشَّعْرِ وَالْأَدَبِ خَطَأٌ ، لِأَنَّ لِكُلِّ مَجَالٍ مَعَايِيرَهُ الْخَاصَّةَ . فِي الشَّرِيعَةِ: الْإِتْبَاعُ وَالتَّوْقِيفُ ، وَفِي الْأَدَبِ: الْإِبْدَاعُ وَالتَّجْرِبَةُ وَالتَّطَوُّرُ . وَأَدُونِيسِ الْجَاهِلُ بِنَى حُكْمًا نَقْدِيًّا أَدْبِيًّا عَلَى مِعْيَارِ فِقْهِهِ خَاصًّا بِالْعِبَادَاتِ . وَالصَّوَابُ : إِنَّ الْحَدَاثَةَ فِي الشَّعْرِ لَيْسَتْ عَيْبًا فِي ذَاتِهَا ، كَمَا أَنَّ مُحَاكَاتَةَ الْقَدِيمِ لَيْسَتْ فَضِيلَةً فِي ذَاتِهَا ، وَإِنَّمَا الْعِبْرَةُ بِقِيَمَةِ الْعَمَلِ الْفَنِّيِّ نَفْسِهِ .

١٧ راجع كتاب / أدونيس منتحلاً ، للباحث العراقي كاظم جهاد ، وقد بيّن سرقات أدونيس بالأدلة .
١٨ الخارجي : الذي يُخْرَجُ ، وَيَشْرَفُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لَهُ قَلْبٌ . وَمِنَهُ الْخَارِجِيَّةُ ، وَهِيَ خَيْلٌ لَا عِزَّ لَهَا فِي الْجُودَةِ ، فَتَخْرُجُ سَوَابِقَ ، وَهِيَ مَعَ ذَلِكَ جِيَادٌ .

٣٩_ قال أدونيس ص ١٠٩ : ((ومن هنا لا يجوز ابتداء الألفاظ والمعاني لأنها تُحدث الاختلاف والاشتباه ، ويجب اتباع الألفاظ والمعاني المأثورة ، إذ بهذه تحصل المعرفة ، وتحصل الألفة)) [ذرء تعارض العقل والنقل ، (١ / ٢٧١)] .

الرد : أدونيس الخبيث المُحتال يكذب على ابن تيمية ، ويتلاعب بالكلام، ويُدلس كعاداته . بالعودة إلى كلام ابن تيمية الذي يعتمد عليه أدونيس في هذا الموضوع، وأنقله حرفياً: ((والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يَمنعون من إطلاق الألفاظ المُبتدعة المُجملة المُشْتبهة لِمَا فيه من لَبْسِ الحق بالباطل ، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة ، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بَيَّنَّتْ معانيها ، فإنَّ ما كان مأثورًا حَصَلَتْ له الألفة ، وما كان معروفًا حَصَلَتْ به المعرفة)) . هذا النَّصَّ وَرَدَ في سِيَاقٍ دِينِيٍّ لَمَنْعِ لَبْسِ الحق بالباطل ، وإثارة الفتنه بين الناس . وأدونيس الكاذب استعمل هذا النَّصَّ لِيُثَبِتَ أَنَّ الإسلامَ يَمْنَعُ ابتداءَ الألفاظِ والمعاني في الشَّعْرِ ، ويَمْنَعُ التجديدَ والحدائثَ وتطويرَ الأساليبِ الأدبيةِ بالكلامِ المُبتَكِرِ والصُّورِ الفَنِّيَّةِ المُدهِشةِ الجديدةِ ! .

٤٠_ قال أدونيس ص ١١٠ : ((أَمَا ذَهْنُ اللَّهِ فَهُوَ ...)) .

الرد : عبارة أدونيس " ذَهْنُ اللَّهِ " باطلة ومرفوضة عَقْدِيًّا في الدِّينِ الإسلاميِّ ، لأنها تُدْخِلُ صفات الله في صفات المخلوقين ، وتُشَبِّهه سُبحانَهُ بهم ، وهذا مُخَالَفٌ لأصلٍ عظيمٍ من أصول التوحيد . وفي العقيدة الإسلامية ، اللَّهُ مُنَزَّهٌ عن مُشَابَهَةِ الخَلْقِ في ذاته وصفاته. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشُّورَى : ١١] . وكلمة " ذَهْنُ " في اللغة تدلُّ على جهاز إدراك بشري محدود ، قائم على التفكير والتخيُّل والتذكُّر ، وهذه صفات مخلوقة حادثة لا تليق بالله تعالى ، لأنَّ اللَّهَ لَيْسَ جِسْمًا ، ولا يَحُدُّهُ زمانٌ أو مكانٌ ، ولا يَعْترِبه نسيانٌ أو تفكيرٌ على طريقة البشر ، وعِلْمُهُ كاملٌ أزلِّيٌّ لا يَطْرَأُ عليه نَقْصٌ أو تَطَوُّرٌ . والصحيحُ أن نقول : " عِلْمُ اللَّهِ " ، لأنَّ العِلْمَ صِفةٌ كمالٌ مُطلقةٌ تليقُ بِاللَّهِ تَعَالَى . وعبارة " ذَهْنُ اللَّهِ " الباطلة التي استعملها أدونيس ، تدلُّ على أَنَّهُ لَيْسَ مُسْلِمًا ، ولا يَعْرِفُ الإسلامَ ، ولا يَعْرِفُ التُّرَاثَ العربي والإسلاميَّ التي يَبْحَثُ فيها لنيل شهادة الدكتوراة تحت إشراف رجلٍ دينٍ مسيحي كاثوليكي (بولس نويًا) ! .

٤١_ قال أدونيس ص ١١٢ : ((التراث الشعري العربي هو ، كتراث الوحي ، قديم)) .

الرد : أدونيس الخبيث يخلط عمدًا بين الوحي والشَّعْرِ ، وهذا باطلٌ ومرفوضٌ. فالوحيُّ إلهيٌّ مُقَدَّسٌ ، أَمَا الشَّعْرُ العربيُّ فهو إنتاج بشري ثقافي ، نشأ في بيئة تاريخية واجتماعية ، وتَطَوَّرَ عَبْرَ القرون ، ويخضع للتحوُّل والزيادة والنقصان والاختلاف .

والتراث الشعري العربي ليس كُنلةً زمنية واحدة قديمة ، والشعر العربي ليس ظاهرة ثابتة في زمن واحد ، بل هو امتداد تاريخي طويل (جاهلي ، صدر إسلامي ، أموي ، عباسي ، وما بعده إلى العصور الحديثة) ، وبالتالي وصفه بأنه " قديم " على إطلاقه باطلٌ وتبسيطٌ مُخل ، يتجاهل التطور الزمني والأسلوبي والفني الكبير . حتى الشعر الجاهلي نفسه لم يصلنا كله في زمنه ، بل زوي وجمع ودوّن لاحقاً ، ما يعني أنّ " القَدَم " هنا ليس مُطلقاً ، بل هو نسبي ومُركّب تاريخياً . كما أنّ جزءاً من المنسوب إلى الشعر الجاهلي محل نقاش نقدي بين الباحثين من حيث الثبوت والانتساب . والتراث الشعري العربي تراثٌ بشري قديم نسبياً ، وتراكمي ، ونشأ قبل الإسلام وتطوّر عبر العصور ، ويختلف في طبيعته ومصدره عن الوحي الإلهي المُقدّس .

وعبارة أدونيس الجاهل تخلط بين الوحي والشعر (إنتاج بشري) ، وتُطلق وصف " القَدَم " على تراث متعدد المراحل ، وليس وحدة زمنية واحدة ، وتتجاهل التطور التاريخي والنقدي في دراسة الشعر العربي .

٤٢_ قال أدونيس ص ١١٢ : ((أصبح الفقيه رمزاً للحضارة العربية . وأصبح الفكر العربي فقهياً . وكل فكر فقهياً ، نقلت بالضرورة)) .

الرد : " الفقيه أصبح رمزاً للحضارة العربية " عبارة خاطئة وباطلة ، وفيها اختزال شديد للحضارة العربية ، إذ إنّ رموزها لم تقتصر على الفقهاء ، بل شملت الفلاسفة والأطباء واللغويين والأدباء والشعراء والمؤرخين ، والعلماء في الرياضيات والفلك ، وغيرهم . فالحضارة العربية متعددة الحقول ، وليست فقهية الطابع حصراً . والقول بأن الفكر العربي أصبح فقهياً ، يدل على جهل أدونيس الفاضح ، لأنّ الفكر العربي شهد تنوعاً واسعاً : فلسفة عقلية ، وعلم الكلام ، والتصوف ، والعلوم الطبيعية ، والأدب ، والتاريخ . بل إن كثيراً من التيارات الفكرية نشأت في مواجهة التوجّه الفقهى ، أو موازنة له ، ممّا يدل على التعدّد لا الأحادية .

وعبارة " كل فكر فقهياً نقلت بالضرورة " فيها تعميم خاطئ ، لأنّ الفقه الإسلامي نفسه لم يكن مجرد نقل ، بل اعتمد على أدوات عقلية اجتهادية واسعة مثل : القياس ، والاستحسان ، والمصالح المُرسلة ، وسد الذرائع ، والاجتهاد المقاصدي ، لذلك فالفقه يجمع بين النص والعقل ، وليس نقلياً صرفاً . وأدونيس الخبيث يختزل التاريخ الفكري للحضارة العربية في بُعد واحد ، بينما الواقع التاريخي والمعرفي يؤكد أنّها حضارة متعددة المناهج والحقول ، يوجد فيها النقل والعقل معاً في منظومة غنية ومتشعبة .

٤٣_ قال أدونيس ص ١١٤ : ((هكذا يبدو أنّ هذه الاتباعية تؤسّس الثقافة العربية على الشرع لا على الحرية)) .

الرد : أدونيس الخبيث يخلط عمدًا بين الثقافة والنظام التشريعي . الثقافة العربية ليست بُنيةً واحدة مُغلقة تُؤسّس على مُصدر واحد ، بل هي تراكم تاريخي متنوع يشمل اللغة ، والأدب ، والعادات ، والفلسفات ، والتجارب السياسية والدينية . أمّا الشرع فهو منظومة تشريعية دينية تُؤثّر في جوانب التنظيم الاجتماعي ، لكنّ البناء الثقافي العربي لا يُختزل في الشرع . والحرية ليست نقيضًا للشرع . وافترض التعارض بين الشرع والحرية باطلًا وخاطئًا من ناحية تاريخية ونظرية . داخل التراث الإسلاميّ ظهرت مدارس فكرية وفقهية وكلامية مُتعددة ناقشت مفاهيم الاختيار ، والمسؤولية ، والاجتهاد ، وحدود السُلطة ، وهي كُلُّها مرتبطة بفكرة الحرية ضمن سياقها الديني والفلسفي . ومفهوم الحرية حديثٌ ومُتغير ، فالحرية بمعناها الليبرالي الحديث (الفردانية المُطلقة ، وسيادة الاختيار الفردي في كُلّ المجالات) ، ليست معيارًا تاريخيًا ثابتًا يُمكن إسقاطه على كُلّ الثقافات السابقة . لذلك المُقارنة بين الشرع والحرية دون تحديد المفهومين يؤدي إلى أخطاء منهجية كبيرة .

٤٤_ قال أدونيس ص ١١٦ عن عثمان بن عفّان : ((رَفَضَ أن يعزل عماله ويرد مظالمهم ، وذلك بعد أن وعدهم ، ولم يُنفذ وعده)) .

الرد : أدونيس الخبيث وُلد ونشأ نصيريًا (علويًا) ، وهذه الطائفة من غلاة الشيعة ، وليسوا مسلمين ، وهم يتخذون موقفًا سلبيًا من جميع الصحابة رضي الله عنهم ، ويطعنون فيهم بالكاذب . ومع هذا ، فالصحابة بشر ليسوا معصومين ، يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم من البشر ، إلا أنّ مكانتهم عظيمة ومنزلتهم رفيعة .

كان عثمان بن عفّان _ رضي الله عنه _ حريصًا على قيام الولاية بواجباتهم ، وفي حالة وقوع أيّة مخالفة منهم ، فإنّ يؤدّبهم على ذلك الخطأ إذا وصل إلى علمه ، وإذا ثبت عليهم ارتكابه ، شرع في عقوبتهم ، ومن ذلك جلده للوليد بن عُقبة حدّ الخمر بعد اكتمال شروطه ، وبغض النظر عن صدق الشهود من عدمه ، وقام بعد جلده بعزله عن ولاية الكوفة .

وعندما اندلعت الفتنة ، وطلب أصحابها من عثمان عزل بعض وُلاته ، رفض عثمان ذلك استجابةً لضغوط الفتنة ، مُؤكدًا أنّ الولاية مُجتهدون ، ولا ينبغي عزلهم دون تثبّت وأدلة وبراهين ، وكان هذا التعضيد يخدم الهدف العام للدولة الإسلامية ، ويمنع الاضطراب ، ولا يعني ذلك عدم

الالتفات إلى الشكاوى ، ومؤازرة الولاية بدون تحقُّق ، بل إنَّ هذا التعضيد من الخلفاء إنما يأتي بعد تحقُّق وثبُت من تلك الشكاوى، وبعد مُحاسبة دقيقة قد تتطلَّب إرسال لجان خاصَّة من بعض الصحابة للتحقيق في تلك القضايا ، وكما أنَّ المؤازرة للوالي واجبة من قِبَل الخليفة، فهي كذلك واجبة من قِبَل الرَّعِيَّة، وإنَّ على الناس احترامهم، وتقديرهم. وقد عَزَلَ عُثمان بعضَ الولاية ، لِمَا رآه في مصلحة الرَّعِيَّة . ولم تكن سياسته قائمة على العزل الفوري ، بل على التحقُّق من الشكاوى .

أدونيس يكذب حين يقول : " وذلك بعد أن وعدهم ، ولم يُنفذ وعده " . لا يوجد في الروايات التاريخية نص ثابت يدلُّ على أنَّ عُثمان بن عفَّان _ رضي الله عنه _ تعهَّد للمُعترضين بعزل جميع الولاية ، ثمَّ تراجع عن ذلك . وما ورد تاريخياً هو أنَّه تعاملَ مع شكاوى مُتعددة بشكل تدريجي وإداري ، ولم يكن هناك " اتفاق مُلزم " بالصيغة المذكورة .

ويجب التفريق بين مطالب إصلاح إدارية قابلة للنظر ، وبين ضغط سياسي تمَّ في سياق اضطراب وحِصار المدينة . ففي مرحلة الفتنه ، لم تكن القرارات تُدار بهدوء مُؤسسي ، بل في ظلِّ تَمَرُّد وحِصار ، ما يجعل كثيراً من الروايات التاريخية تُفهم خارج سياقها فتُعطي انطباعاً خاطئاً .

٤٥ _ قال أدونيس ص ١١٧ عن الثورة على عُثمان : ((ومن خصائصها أخيراً أنها ثورة فقراء مظلومين . وقد وصفت عائشة الناس الذين قاموا بها بأنهم ((الغوغاء من أهل الأمصار ، وأهل المياه ، وعبيد أهل المدينة)) [الكامل لابن الأثير (٣ / ١٠٦)] .

الرد : أدونيس الخبيث الكاذب يُحاول تصوير المُتمردين على عُثمان بن عفَّان رضي الله عنه بأنهم فقراء مظلومون ثاروا على الظالم وهو عثمان . وقد قام أدونيس بقطع كلام السيدة عائشة رضي الله عنها ، ولم يكمله . وهذا كلام عائشة حرفياً حسب المرجع الذي ذكره أدونيس في نفس الموضوع : ((أيها الناس ، إنَّ الغوغاء من أهل الأمصار ، وأهل المياه ، وعبيد أهل المدينة ، اجتمعوا على هذا الرَّجل المقتول ظلماً بالأمس)). هذا يعني أنَّ عائشة تعتقد أنَّ عُثمان قُتِل ظلماً ، ولم يكن ظالماً. وهذا تكذيبٌ لأدونيس الماكر الذي يقصُّ الكلام ، ويتلاعب به ، لخداع العوام والبُسطاء، وإيصال أفكاره الخبيثة إليهم، وكُلُّ هذا تحت ستار " المنهج العلمي الأكاديمي " .

وأدونيس يكذب حين يُقرَّر أنَّ من خصائص الثورة على عُثمان أنها ثورة فقراء مظلومين .

لم يكن قادة التمرد على الخليفة الراشد الثالث عُثمان بن عفَّان رضي الله عنه من عامَّة الفقراء المظلومين ، بل شارك فيها أفراد من أمصار مُختلفة (مثل مصر والكوفة والبصرة) ، وكان فيهم ذوو أهواء سياسية ، وبعضهم أصحاب مطامع ، أو مُتأثرون بالشائعات .

في عهد عُثمان بلغت الدولة الإسلامية قمة الاتساع والقوة ، وحدث رخاء اقتصادي نسبي ، حتى قيل إنَّ بيت المال كان ممتلئاً ، ولم تُسجَل مجاعات عامَّة ، أو ظُلم طبقي شامل ، يُسرِّ وصف " ثورة فقراء " ، بل على العكس ، اتَّسعت الفتوحات ، وازدادت الموارد .

والمطالبُ التي رفعها المُتمردون الثائرون على عُثمان لم تكن مطالبَ طبقية (كإعادة توزيع الثروة أو مُواجهة الفقر والجوع والظُّلم مثلاً) ، بل كانت تدور حول عزل بعض الوُلاة ، أو الاعتراض على سياسات إدارية . ممَّا يدلُّ على أنَّها لم تكن ثورة جوع أو فقر أو ظُلم ، وإنما كانت اضطراباً سياسياً .

وأكابرُ الصحابة في المدينة_ مثل علي بن أبي طالب وطلحة بن عبَّيد الله والزُّبير بن العوام _ لم يُقرُّوا هذا الخُروج ، بل سعَّوا للإصلاح وحقنِ الدماء ، ولو كانت ثورة مظلومين بحق ، لكان موقفهم مختلفاً . وما حدثُ انتهى باغتيال خليفة راشد داخل بيته ، وهو عمل أنكره الصحابة والعلماء ، واعتُبر بداية الفتنه الكبرى ، لا ثورة إصلاحية مشروعة .

ووصفُ أدونيس للثورة على عُثمان بأنَّها ثورة فقراء مظلومين ، اختزالٌ غير علمي ، وبدلٌ على خلفية طائفية باعتباره نشأ في الطائفة النَّصيرية (العلوية) وهي من غلاة الشيعة ، ودينهم الكُفري الباطل قائم على فكرة المظلومية والفقر والحِرمان .

إنَّ الأحداث كانت فتنةً مُركبة ، اختلطَ فيها السياسي بالديني بالشائعات ، ولم تكن حركة اجتماعية طبقية مُنظمة ضد الفقر والظُّلم والجوع .

٤٦_ قال أدونيس ص ١١٧ : ((وقد تأسست الدولة الأموية ، في هذا المناخ الثوري ،

نتيجة لحرب خاضها معاوية ضد عليٍّ وانتصر فيها)) .

الرد : أدونيس جاهلٌ في التاريخ . القولُ إنَّ الدولة الأموية تأسست نتيجة لحرب انتصر فيها معاوية بن أبي سُفيان على عليٍّ بن أبي طالب _ رضي الله عنه _ كذِبٌ واضح ، إذ لم تنته المواجهة بين عليٍّ ومعاوية بانتصار حاسم لأحد الطرفين ، بل انتهت وقعة معركة صقِّين بالتحكيم ، وهو ما أبقى النزاع مفتوحاً ، ولم يحسمه عسكرياً .

وتأسيسُ الدولة الأموية لم يقع مباشرة بعد تلك الأحداث ، بل جاء لاحقاً بعد سلسلة تطورات سياسية ، أهمها تنازل الحسن بن عليٍّ _ رضي الله عنهما _ لمعاوية سنة ٤١ هـ ، وهو العام الذي عُرف بعام الجماعة ، حيث اجتمع المسلمون على خليفة واحد ، وبذلك استقرَّ الأمر لمعاوية دون معركة فاصلة مع عليٍّ .

وَصَفُ تلك المرحلة بأنَّها " مُنَاخ ثُوري " غير صحيح ، من حيث الاصطلاح التاريخي ، فهي فترة فِتنة ، أو صراع سياسي داخلي بين المسلمين ، يُعرَف في المَصادر بالفِتنة الكُبرى ، وكان دافعها الأساسي الخلاف حول القِصاص من قَتَلَةِ عُثمان بن عَفَّان _ رضي اللّهُ عنه _ ، وقضايا الشرعية السياسية ، ولم تكن ثورة ، ولم يكن المُنَاخ ثُوريًا .

وبناء الدولة الأموية كان نتيجة تراكم سياسي وإداري ، اعتمد فيه معاوية على خبرته في ولاية الشام ، وعلى البيعة العامة بعد عام الجماعة ، ثم تطوّر لاحقًا إلى نظام وراثي مع تولية ابنه يزيد ، وليس نتيجة معركة واحدة فاصلة .

٤٧_ قال أدونيس ص ١١٧ : ((وهكذا نشأت الدولة الأموية على أصل هو انشقاق المجتمع العربي ، سياسيًا وفكريًا)) .

الرد : أدونيس جاهلٌ في التاريخ . إنَّ نشأة الدولة الأموية لم يتم على انشقاق المجتمع العربي سياسيًا وفكريًا ، لأنَّ هذا التصوير يُغفل السياق التاريخي المُركَّب الذي سبق قيامها . فقد جاءت الدولة الأموية بعد مرحلة شديدة التعقيد عُرفت بالفِتنة الكُبرى ، وهي أحداث سياسية بالأساس ، وليست انقسامًا فكريًا بالمعنى الاصطلاحي المُستقر .

والخلاف الذي وقع بعد مقتل الخليفة عُثمان بن عَفَّان _ رضي اللّهُ عنه _ كان خلافًا على قضايا الحُكم والقِصاص وإدارة الدولة ، وليس نتيجة تباين فكري عقائدي سابق . ثم تطورت هذه الخلافات في عهد عليّ بن أبي طالب _ رضي اللّهُ عنه _ إلى صراع سياسي بين مراكز قوى داخل الدولة الإسلامية ، خاصّة مع معاوية بن أبي سفيان والي الشام آنذاك .

وقيام الدولة الأموية سنة ٤١ هـ ، فيما عُرف بـ " عام الجَماعة " ، لم يكن نتيجة انقسام ، بل كان من أجل إنهاء الانقسام، وإعادة توحيد الدولة تحت سُلطة مركزية ، بعد تنازل الحسن بن عليّ _ رضي اللّهُ عنهما _ عن الخِلافة لمعاوية ، حقنًا للدماء . وهذا يدلُّ على أنَّ نشأة الدولة الأموية كانت استجابة لأزمة سياسية بهدف الاستقرار ، لا نتيجة تأسيس على الانقسام .

أمَّا الانقسامات الفكرية (كظهور الخوارج والشيعة لاحقًا) فهي نتائج تالية لتلك الأحداث السياسية، وليست سببًا أصيلًا في نشأة الدولة الأموية. أي إنَّ العامل السياسي هو الأصل ، بينما التمايز الفكري تبلور لاحقًا .

٤٨_ قال أدونيس ص ١١٧ : ((وهذا يعني أن الإنسان في هذه الدولة _ الأموية _ لم يكن يعمل للجماعة _ الكل ، وإنما كان يعمل لنفسه ولعصبته العائلية أو العرقية)) .

الردّ : قامت الدّولة الأموية على جهاز دولة مُنظّم نسبيًا، فيه مؤسسات إدارية ومالية وقضائية تخدم كيانَ الدولة ككُل ، لا مُجرّد الأفراد أو العصابات. فقد وُجدت الدواوين (مثل ديوان الجُند والخِراج) ، وكان العاملون فيها يؤدّون وظائف مرتبطة بإدارة شؤون المجتمع والدولة ، كجمع الضرائب ، وتنظيم الجُند ، وحفظ الأمن ، وهو ما يدلُّ على وجود عمل مُوجّه للمصلحة العامّة ، لا للمصلحة الفردية فقط .

لا يُمكن إنكار وجود العصبية القبليّة والعائليّة في المجتمع الأموي ، فهي امتداد لبُنية المجتمع العربي قبل الإسلام ، وقد أثّرت في بعض جوانب التعيين والولاء السياسي ، لكن هذا لا يعني أنّ الإنسان في الدولة الأموية كان يعمل فقط لنفسه أو لعصبته ، إذ إنّ كثيرًا من الأفراد اندمجوا في إطار الدولة ، وشاركوا في خدمة مؤسساتها ، بل وظهرت محاولات للحد من العصبيات ، وتعزيز الانتماء للدّولة ، خاصّة في فترات الاستقرار .

من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، شهدت الدولة الأموية نشاطًا زراعيًا وتجاريًا واسعًا ، وازدهرت المدن ، وكان هذا النشاط قائمًا على التعاون وتبادل المنافع بين فئات المجتمع المختلفة ، مما يعكس وجود مصلحة عامّة مشتركة ، وليس مُجرّد سعي فردي ضيق .

دينيًا وفكريًا ، ظلّ الإطار الإسلامي حاضرًا بقوة ، حيث كانت القيم الدينية ، كالعَدل والتكافل ، تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات ، وظهرت مؤسسات مثل الوقف والصدقات ، وهي مُمارسات تتجاوز المصلحة الفردية إلى خدمة المجتمع .

٤٩_ قال أدونيس ص ١١٧ : ((وفي هذا استمرت الدولة الأموية قَبليّة رغم قيامها في

مدينة حضارية ومجتمع حضاري . ولعل هذا ما يُفسّر استمرار الانفصال بين المجتمع والدولة)) .

الرد : القول إنّ الدولة الأموية " استمرت قَبليّة " هو تبسيط سادج ، وبعيدٌ عن فهم طبيعة الدولة في تلك المرحلة ، إذ إنّ الدولة الأموية مثّلت مرحلة انتقالية مهمة من البنية القبليّة إلى بُنية الدولة المركزية . فقد اعتمدت على مؤسسات إدارية متطورة نسبيًا ، مثل تنظيم الدواوين ، وتعريب الإدارة، وإصدار عملة إسلامية مستقلة، وهي خطوات تدلُّ على نشوء كيان سياسي مُؤسسي يتجاوز الإطار القبلي الضيق . صحيحٌ أنّ العصبية القبليّة لم تختف تمامًا ، لكنّها كانت أحد مُكوّنات المجتمع ، وليست السّمة الحاكمة الوحيدة للدولة . فقد تعامل الأمويون مع واقع اجتماعي متنوع (العرب والموالي وسكان الأمصار) ، وكان عليهم إدارة توازنات سياسية واجتماعية مُعقّدة ، وهذا لا يعني أنّ الدولة كانت " قَبليّة " ، وإنما كانت في طُور التشكّل التاريخي الطبيعي .

والادعاء بوجود " انفصال بين المجتمع والدولة " باطل ، ولا يوجد دليل تاريخي عليه . إذ إنّ الدولة الأموية نشأت من داخل المجتمع نفسه ، وكانت مؤسساتها وقياداتها مرتبطة بالبنية الاجتماعية والدينية لذلك المجتمع . كما أنّ مظاهر العمران في مدن مثل دمشق ، وازدهار الحياة الاقتصادية والإدارية ، يُشير إلى درجة من التفاعل والاندماج بين المجتمع والدولة ، وليس الانفصال بينهما . ومن منظور علمي واجتماعي ، لا يُمكن الحكم على دولة تاريخية بمعايير ثنائية حادّة (قَبَلِيَّة/ حضارية) بل ينبغي فهمها في سياقها الزمني بوصفها مرحلة تطوّر تاريخي تدريجي ، جمعت بين بقايا النظام القَبَلِيّ ومظاهر الدولة المُنظّمة . والدولة الأموية لم تكن قَبَلِيَّة خالصة ، بل دولة في طور التحوّل نحو المركزية . احتفظت ببعض عناصر البنية القَبَلِيَّة ، دون أن يعني ذلك وجود انفصال جوهري بينها وبين المجتمع .

٥٠_ قال أدونيس ص ١١٨ : ((تسيطر الدولة _ الأموية _ على أفراد تفرض عليهم واجبات دون أن تعطيهم حقوقاً . فلم يكن المولى ، مثلاً ، يُعامل بوصفه إنساناً ولم يكن مواطناً : كان يملك أو يُطرح كالأشياء)) .

الرد : من الخطأ تصويرُ الدولة الأموية على أنها نظام يقوم على سلب الحقوق ، إذ إنّ بُنيته السياسية والاجتماعية كانت امتداداً لمبادئ الشريعة الإسلامية التي تُقرّر حقوقاً وواجبات مُتبادلة بين الحاكم والمحكوم ، مُسلمين وغير مسلمين . فقد ضمنت الدولة الأمن ، وحماية الأموال ، وتنظيم القضاء ، وهو ما يُعدُّ من صميم مفهوم " الحقوق " في سياق ذلك العصر .

أما الموالى (المُسلمون من غير العرب) ، فإنَّ وَضعهم لم يكن واحداً في جميع الأقاليم ، ولا في كُلِّ المراحل . صحيحٌ أن بعضهم عانى من تمييز اجتماعي أو إداري في بدايات العصر الأموي ، خاصّة في بعض الولايات ، إلا أنّ هذا لا يعني أنهم كانوا يُملكون أو يُطرحون كالأشياء . فهذه مُبالغة تُخالف الواقع . كان للموالى حقوق دينية ثابتة باعتبارهم مُسلمين ، مثل حق العبادة ، والتقاضى ، والتملُّك ، بل وبرزَ منهم علماء وقادة في مجالات مختلفة . والتفاوت الذي حدث في مُعاملة الموالى كان مرتبطاً بعوامل سياسية وإدارية واجتماعية ، وليس مبدأً عاماً مقصوداً لذاته في نظام الدولة . وظهرت محاولات إصلاحية لمعالجة هذه الاختلالات .

ويجب فهم المُصطلحات في سياقها التاريخي ، فمفهوم " المُواطننة " بمعناه الحديث لم يكن مُطَبَّقاً في أيّة دولة في ذلك العصر ، سواءً في العالم الإسلاميّ أو غيره . ومن غير المنهجي إسقاط مفاهيم مُعاصرة على أنظمة تاريخية قديمة .

عبارة أدونيس قائمة على فكرة " المظلومية الشيعية " المُتَخَيَّلَة باعتباره وُلِدَ ونشأ في الطائفة النَّصْرِيَّة (العلوية) وهي طائفة من غلاة الشيعة ، وهؤلاء حاقدون على العرب والمُسلمين ، ويعتبرون التاريخ الإسلامي أسود بلا صفحة بيضاء ، ودمويًا بلا تسامح ولا أخلاق ولا إنجازات .

وأدونيس يُعمِّم حالات جُزئية ، ويُصوِّرها كقاعدة مُطلقة ، ويتجاهل التعقيد التاريخي والتطوُّرات التي شهدتها العصر الأموي ، فضلًا عن إغفال الحقوق الدينية والقانونية التي كانت مكفولة لأفراد المُجتمع ، بمن فيهم المَوالي . والدَّولة الأموية كيان بشري غير معصوم ، تُصيب وتُخطئ ، قامت بأعمال عظيمة وجميلة ، وفَعَلتْ أشياء سَيِّئة وقيحة ، وطَبَّقت العَدْلَ ، وارتكبت مَظَالِمَ ، كما يَفْعَلُ كُلُّ البشر ، وكما تَفْعَلُ كُلُّ الدُّولِ ، في كُلِّ زمان ومكان ، وليست دولة ملائكيَّة أو كهنوتية مُقدَّسة . وهي تَحْكَمُ باسمِ نَفْسِها ، وليست دولة دينية تَحْكَمُ باسمِ اللَّهِ ، كما وُجِدَ في كثير من الدول الدِّينية المسيحية في القرون الماضية .

٥١_ قال أدونيس ص ١٢٠ : ((وقد أشار المختار الثقفي إلى أن الحقوق التي أتاحتها الفُتوح للمسلمين لم تكن حقوقًا للجميع بالتساوي ، بل كانت حقوق القادة وعُمَّال الخليفة وأعوانه المُقَرَّبين)) .

الرد : الإسلام قرَّر مبدأ العدل والمساواة بين الناس في أصل الحقوق والواجبات ، قال اللَّهُ تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ [النَّحْلُ : ٩٠] ، ولم يُفَرِّقْ في ذلك بين قائد وجُندي ، أو حاكم ومحكوم ، كما أن مبدأ المسؤولية والمحاسبة كانَ عامًّا ، فلا أحد فوق القانون .

من حيث التنظيم الإداري والمالي ، الفتوحات لم تكن وسيلة لاحتكار الثروة من قِبَل القادة ، بل وُضعتْ نُظْمٌ دقيقة ، مثل : توزيع الغنائم وفق قواعد مُحدَّدة شرعًا ، حيث يُقسَّم المال بين المُقاتلين ، ويُخصَّصُ جزء لبيت المال لصالح عموم المسلمين ، وإنشاء بيت المال الذي كان يُصرف منه على الفقراء والمحتاجين والرواتب والخدمات العامَّة ، وليس حكرًا على فئة مُعيَّنة ، واعتمادُ نظام " العطاء " في الدواوين ، حيث تُصرف رواتب منتظمة للمُقاتلين وغيره بِحَسَبِ مُشاركتهم وخدمتهم .

من حيث الواقع التاريخي ، تُظهِر سِيَر الخُلَفاء ، خاصَّة الخُلَفاء الراشدين ، مثل عُمر ابن الخطاب ، نماذج واضحة في مُحاسبة الوُلاة ، ومنع استغلال السُلطة . حتى كان يُسألهم عن أموالهم ، ويعزل مَنْ يَثْبُت عليه تجاوز ، والجُملة الشهيرة المنسوبة إلى عُمر بن الخطاب : " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا " ، ذات معنى عميق وصحيح ، مع أنَّها ضعيفة السند .

من حيث حقوق غير المسلمين، الفتوحات لم تقتصر آثارها على المسلمين فقط، بل كفلت لغير المسلمين (أهل الذمة) حقوقاً في الأمن ، وحرية العبادة ، وحماية الأموال، مقابل التزامات مالية مُحَدَّدة ، ما يدلُّ على أنَّ منظومة الحقوق لم تكن حِكْراً على طبقة حاكمة .

ومن حيث التقييم العلمي ، لا يُنكر وجود بعض التجاوزات الفردية في بعض الفترات ، لكنَّ تعميمها واعتبارها الأصل يُعدُّ خطأ منهجياً ، لأنَّ الحُكم العلمي يقتضي التمييز بين النُصوص والمبادئ التي أرست العدل ، والممارسات الفردية المنحرفة .

وأدونيس يعتمد على المُختار الثَّقفي ، وهما كاذبان كافران ، والطبُورُ على أشكالها تقع ! .
في صحيح مسلم (٤ / ١٩٧١) : أنَّ أسماء بنت أبي بكر _ رضي الله عنهما _ قالت للحجاج بن يوسف الثَّقفي : أما إنَّ رسول الله ﷺ حَدَّثَنَا أنَّ في ثَقِيفَ كَذَابًا وَمُبِيرًا ، فَأَمَّا الكَذَابُ فَرَأَيْنَاهُ ، وَأَمَّا المُبِيرُ فلا إِخَالِكَ إِلاَّ إِيَّاهُ .

سَيَطَّهَرُ في قبيلة ثَقِيفَ كَذَابٌ شَدِيدُ الكَذِبِ ، لِأَنَّهُ يَدَّعِي التَّبُوَّةَ ، وَمُبِيرٌ ، أَي : مُفْسِدٌ مُهْلِكٌ كثير القتل للناس ظُلماً . والكَذَابُ هو المُختار الثَّقفي ، فَإِنَّهُ تَنَبَّأَ وَتَبِعَهُ ناس كثير حتى أَهْلَكَه اللهُ ، والمُبِيرُ هو الحجاج ، وكان من ثَقِيفَ ، وكان معروفًا بسفك الدماء .

وقال المناوي في فيض القدير (٢ / ٤٧٣) : ((إنَّ في ثَقِيفَ) القبيلة المعروفة المشهورة (كَذَابًا) هو المُختار بن أبي عُبَيْد بن مسعود الثَّقفي ، قام بعد وقعة الحُسين ، ودعا الناس إلى الطلب بثأره، وغرَضُهُ من ذلك أن يَصْرِفَ إلى نَفْسِهِ وُجُوهَ الناس، وَيَتَوَصَّلَ به إلى تحصيل الإمارة، وكان طالبًا للذُّنيا ، ذَكَرَهُ شارحون (وَمُبِيرًا) أَي مُهْلِكًا لِجَمْعِ عَظِيمٍ من سَلَفِ هذه الأُمَّة ، من أبارَ غَيْرِهِ أَهْلَكَه ، أو المُراد به الحجاج . قال المُصنِّف : اتَّفَقُوا على أنَّ المُراد بالكَذَابِ هُنَا المُختار ابن عُبَيْد المُدَّعِي التَّبُوَّةَ أنَّ جَبْرِيلَ عليه السلام يَأْتِيهِ ، فَتَلَّهُ ابنُ الزُّبَيْرِ ، وبالمُبِيرِ الحجاج)) .

هذا الشخصُ (المُختار الثَّقفي) هو مرجع أدونيس لدراسة التراث العربي والإسلامي ! .

٥٢ _ قال أدونيس ص ١٢٠ : ((وكان هؤلاء السلفيون _ يقصد في العصر الأموي _

يزعمون أنَّهم يَرِثُونَ عِصْمَةَ النَّبِيِّ ، وَأَنَّهُمْ يَحْكُمُونَ على الآخرين باسم هذه العِصْمَةِ)) .

الرد : مصطلح السلفيين أو السلفية كمذهب مُصنَّف لم يكن متداولاً في العصر الأموي بهذا الاصطلاح المُتأخَّر ، وإنَّما المقصود عند العلماء هو " منهج السَلَفِ الصالح " من الصحابة والتابعين . وهؤلاء لم يكونوا جماعةً حزبية تدَّعي لنفسها خصائص فوق غيرها ، بل كانوا عُموم أهل العِلْمِ والذِّينِ في ذلك العصر .

والعصمة في العقيدة الإسلامية ثابتة للأنبياء _ عليهم الصلاة والسلام _ فقط، ولا يقول أحد من أهل السنة _ قديمًا ولا حديثًا _ بعصمة أحد بعد النبي ﷺ ، بل إن أئمة السلف أنفسهم قرروا هذه الأصل بوضوح ، ومن أشهر أقوالهم : " كُلُّ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُرَدُّ إِلَّا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ " . فدعوى أن " السلفيين " يزعمون أنهم يرثون عصمة النبي ﷺ كذب واضح ، وهي نسبة قول غير موجود في كتبهم ولا في عقائدهم .

وعصمة الأئمة عند الشيعة الروافض ، وليس عند أهل السنة والجماعة . وأدونيس باعتباره ينتمي إلى الطائفة النصيرية (العلوية) وهي من غلاة الشيعة فلا بد أنه يعرف الأئمة المعصومين ! . والسلف لم يكونوا يحكمون على الناس باسم العصمة ، بل كانوا يحتكمون إلى القرآن والسنة واجماع الصحابة _ رضي الله عنهم _ . وكانوا يفرقون بين الخطأ والاجتهاد ، ويُقررون أن المُجتهد قد يُصيب أو يُخطئ ، ولم يدع أحد منهم أنه معصوم في أحكامه . والعصر الأموي شهد خلافات علمية وفقهية وسياسية ، ولم يدع فريق أنه معصوم ، أو أن قوله مُلزِمٌ للناس باعتباره وحياً ، بل كان النقاش قائماً على الحجة والدليل ، وهذا يدل على بطلان فكرة " الاحتكام إلى عصمة مزعومة " .

وعبارة أدونيس الجاهل تجمع بين إسقاط تاريخي (نسبة مُصطلح متأخر لعصر مُبكر) ، وتحريف عقدي (نسبة العصمة لغير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام) ، وتعميم بلا دليل . ٥٣ _ قال أدونيس ص ١٢٣ : ((إذا صحَّ أن نستعير عبارة هيغل في وصف المجتمع البورجوازي بأنه مملكة العقل الحيوانية ، فمن الممكن القول إن النظام الأموي كان مملكة الدين الحيوانية . ولهذا لم تكن ثقافته تحريراً ، بل كانت ترويضاً)) .

الرد : الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠ _ ١٨٣١) عندما استعمل تعبير " مملكة الحيوانية الروحية " ، أو ما يُترجم أحياناً بـ " مملكة العقل الحيوانية " كان يتحدث في سياق فلسفي خاص عن المجتمع المدني الأوروبي الحديث ، بوصفه مجالاً تتصارع فيه المصالح الفردية تحت إطار عقلائي ظاهري . وهذا التعبير فلسفي تجريدي مرتبط بسياق الحداثة الأوروبية . نقله إلى نظام تاريخي مختلف (كالنظام الأموي) ذون مراعاة الفروق الحضارية والسياسية يُعدُّ قياساً فاسداً ، لأنَّ القياس مع الفارق باطلٌ . والدولة الأموية لم تكن " مجتمعاً مدنياً " بالمعنى الهيجلي أصلاً ، بل كانت دولة خلافة تقليدية لها إيجابياتها وسلبياتها ، مثل كُُلِّ الدُول في التاريخ . ووصفُ الدُول الأموية بأنها " مملكة الدين الحيوانية " يحمل حكماً قيمياً مُتطرفاً بلا أدلة .

الدولة الأموية (٤١ هـ _ ١٣٢ هـ) ليست كياناً دينياً . كانت دولة سياسية إدارية ، وليست نظاماً دينياً خالصاً. وقد اعتمدت على مؤسسات إدارية متطورة بمقياس ذلك الزمن ، وتنظيم مالي (الدواوين) ، وتعريب الإدارة . والدين كان عنصراً من عناصر الشرعية، لكنه لم يكن العصر الوحيد للحكم. والممارسات داخل الدولة الأموية كانت متنوعة، ولا يمكن اختزال قرابة قرن من الحكم في توصيف واحد . شهدت الدولة فترات إصلاح ، وفترات صراع سياسي، وهذا التنوع ينقض التعميم الحاد الذي اخترعه أدونيس بلا أدلة علمية ولا براهين تاريخية. والادعاء بأن الثقافة الأموية كانت ترويضاً لا تحريراً ، خاطئ وباطل. ففي العصر الأموي، حدث ازدهار علمي وثقافي، ونشأت مدارس علمية في الفقه ، والحديث ، واللغة العربية (البصرة والكوفة) ، وبدأ تدوين المعرفة بشكل منهجي ، وتم تعريب الدولة وتوحيد الثقافة . ومشروع التعريب لم يكن " ترويضاً " بل هو توحيد إداري وثقافي ، وتعزيز للهوية اللغوية ، وقد ساهم في نشر اللغة العربية كلغة علم وحضارة لاحقاً . كما ظهرت تيارات فكرية متعددة : الخوارج ، والشيعية ، والمرجئة . وهذا التعدد يدل على أن المجال الفكري لم يكن مغلقاً . وكلمات أدونيس (حيوانية ، وترويض) هي خطاب أيديولوجي ، وليست دراسة علمية ، وتشير إلى حقد الشيعة على التراث العربي والإسلامي .

والتقييم العلمي يجب أن يقوم على : التفريق بين الدين والسياسة ، وتحليل البنية الإدارية والاقتصادية ، ودراسة السياق التاريخي (الفتوحات ، والتحويلات الاجتماعية) ، وتجنب التعميمات المطلقة التي لا تقوم على أدلة علمية ولا براهين تاريخية ولا حجاج اجتماعية .

وعند تطبيق ذلك نجد أن الدولة الأموية كانت مرحلة تأسيسية في التاريخ الإسلامي ، وأسهمت في بناء مؤسسات الدولة ، وشهدت نجاحات وإخفاقات كأية تجربة تاريخية .

إن عبارة أدونيس (حيوانية ، وترويض) تعتمد على إسقاط فلسفي خاطئ ، وتعميمات اختزالية ، ولغة أيديولوجية بدل التحليل العلمي ، وتدلل على طبيعة البيئة النصيرية (العلوية) التي جاء منها أدونيس ، وطبيعة الأفكار الشيعية المتطرفة التي تلقاها في بيته ومنطقته وطائفته .

٥٤ _ قال أدونيس ص ١٢٥ : ((ويمكن إيجاز مبادئ هذه الثورة _ القرمطيّة _ في ثلاثة : العقل قبل النقل ، الحقيقة قبل الشريعة ، الإبداع قبل الاتباع)) .

الرد : أدونيس الكاذب يعيش في عالم الخيالات والتصورات الوهمية . الثورة القرمطيّة المرتبطة بحركة القرامطة لم تكن فكرية تنظيرية قائمة على مبادئ معرفية أو شعارات فلسفية مجردة مثل " العقل قبل النقل " ، أو " الإبداع قبل الاتباع " ، بل كانت حركة سياسية عقديّة ذات

طابع باطني إسماعيلي ، لها تنظيم سرّي وأهداف اجتماعية وسياسية واضحة ، مثل إقامة مجتمع قائم على رؤيتهم الخاصة للعدالة والملكية . والقرامطة ينتمون إلى الطائفة الإسماعيلية ، وهي طائفة شيعية باطنية كافرة ، تمامًا مثل النصيرية (العلوية) وهي طائفة شيعية باطنية كافرة ، ينتمي إليها أدونيس ، والطبور على أشكالها تقع ، " ومن يشهد للعروسة ؟ " .

القرامطة ينتمون إلى التيار الباطني الذي يُقدّم " التأويل الباطن " للتصوّص ، لكن هذا لا يعني أنهم يُقدّمون " العقل " بالمعنى الفلسفي الحر ، بل في الحقيقة : يجعلون " الإمام المعصوم " مصدر الحقيقة، ويجعلون فهم النصّ تابعًا لتأويل خاص سرّي، لا لعقلٍ مُشترك، أو بُرهانٍ مفتوح. وبالتالي ، فقول " العقل قبل النقل ، لا ينطبق عليهم ، لأنّهم لم يُقدّموا العقل ، بل قدّموا سلطة التأويل الباطني .

وعبارة " الحقيقة قبل الشريعة " تُوهّم أنّ القرامطة كانوا يُميّزون بين " الحقيقة " و " الشريعة " على نحو فلسفي عميق ، بينما الواقع أنّهم أسقطوا كثيرًا من التكاليف الشرعية الظاهرة ، واعتبروا أنّ ظاهر الشريعة للعامة ، أمّا " الحقيقة " فهي لأتباعهم . وهذه عملية إلغاء للشريعة أو تعطيلها عمليًا ، وليست تفريقًا معرفيًا بين " الحقيقة " و " الشريعة " .

وعبارة " الإبداع قبل الاتّباع " باطلة ، فالقرامطة لم يكونوا دُعاة " إبداع " بالمعنى العلمي أو الأدبي أو الحضاري ، بل كانوا أصحاب دعوة مُغلقة قائمة على الطاعة والتنظيم الهرمي ، ويرفضون مخالفة تعاليم قادتهم . فلا يصح وصفهم بأنّهم يُقدّمون الإبداع. إنّهم ملتزمون بالاتّباع الداخلي الصارم ، مع خروج على الجماعة الكبرى للمُسلمين .

وكلام أدونيس خادع ومُضلل ، لأنّه يُسقط مفاهيم فلسفية حديثة على حركة تاريخية باطنية ، ويظهر القرامطة كحركة عقلانية تحرّرية ، بينما حقيقتهم حركة باطنية ذات سلطة تأويلية مُغلقة وأهداف سياسية . والنصيري أدونيس يمدح القرامطة الإسماعيليين ، لأنّ النصيرية (العلوية) والإسماعيلية وجهان لعملة واحدة (غلاة الشيعة الباطنية) . وكان أدونيس يمدح أولاد عمّه ! . وباختصار ، إنّ القرامطة حركة باطنية إسماعيلية اعتمدت التأويل السري للتصوّص ، وقدّمت سلطة الإمام على ظاهر الشريعة ، وسعت إلى مشروع سياسي اجتماعي خاص ، دون أن تكون حركة عقلانية فلسفية معرفية .

٥٥_ قال أدونيس ص ١٢٥ : ((كان الدّين قبل الاعترالية ، تعليمًا لا تعليلاً ، قبولًا لا تساؤلًا ، نقلًا لا عقلًا)) .

الرد : القرآن يؤسس للعقلانية لا للتلقّي الأعمى ، وهو مليء بالآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير ، ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ٤٤] ، ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [محمد : ٢٤] ، ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [البقرة : ١١١] ، وهذه ليست دعوة شكلية ، بل تأسيس لمنهج يقوم على الحجّة والبرهان ، لا مجرد النقل . فكيف يُقال إنّ الدين كان نقلاً لا عقلاً ؟ .

والنبي ﷺ مارس الحوارَ والجدلَ بالحجّة والبرهان والدليل . والسيرَةُ النبوية مليئة بالمناقشات مع المشركين وأهل الكتاب ، وفيها استعمال واضح للعقل والاستدلال ، مثل تقديم الأدلة على وحدانية الخالق سبحانه ، وإبطال عقائد الخصوم ، وهذا يدلُّ على أنّ التعليل والتساؤل كانا حاضرَيْن منذ البداية ، ولم يخترعهما الاعتزال .

والصحابَةُ _ رضي الله عنهم _ سألوا وناقشوا ، ولم يكونوا مجرد مُتلقيين بلا فهم ، بل كانوا يسألون عن العِلل والمعاني ، ويجهدون في فهم النصوص وتنزيلها . ومن أمثلة ذلك اجتهاداتهم في القضايا المُستجدّة بعد وفاة النبي ﷺ ، ممّا يدلُّ على حضور العقل والاجتهاد مُبكراً .

وأيضاً ، نشأ علم أصول الفقه قبل نُضج الاعتزال ، وتمّ تقعيد قواعد الاستنباط ، وتأسيس الأصول ، كما في جهود الإمام الشافعي (١٥٠ هـ _ ٢٠٤ هـ) ، وهذا يُبرهن أنّ التفكير العقلي المنهجي في فهم النصوص سبق الاعتزال .

والاعتزال لم يُنشئ العقل ، بل بالغ في تقديمه . والصحيح أنّ المعتزلة أعطوا العقل منزلةً عاليةً ، لكنهم لم يكشفوه داخل التراث الإسلامي ، بل بنوا على أصل موجود أصلاً . وبالتالي ، تصويرهم كمن نقل الدين من النقل إلى العقل ، أمرٌ خاطئ وباطل ومبالغة دعائية ساذجة .

والمعتزلة أنفسهم عندما وصلوا إلى الحكم اضطهدوا العلماء ، وسجنوهم ، وعدّبوهم ، فأين العقلانية والحوار والمناظرات وحرية الرأي والتعبير !؟ .

٥٦ _ قال أدونيس ص ١٢٨ : ((فالعقل العربي وليد التدوين لا التساؤل ، إنّه ابنُ الله والوحي ، وليس ابنُ الإنسان والطبيعة)) .

الرد : القول إنّ العقل العربي وليد التدوين لا التساؤل ، يتجاهل معطيات تاريخية وفكرية كبرى ، منها : علم الكلام عند المعتزلة والأشاعرة ، وهو تقليد عقلي جدلي نشأ داخل البيئة الإسلامية نفسها ، واعتمد على الاستدلال والمنطق . ويتجاهل الفلسفة العربية الإسلامية ، حيث نجد بناءً عقلياً متقدماً في المنطق والسياسة والاجتماع . ويتجاهل التراث الأندلسي الذي بلغ ذروة في العقل البرهاني التحليلي . واختزال تشكّل العقل في مصدر واحد (التدوين) هو تبسيط

تاريخي لا يصمد أمام تنوع التجربة الفكرية العربية . وطرح أدونيس يفترض تعارضاً جذرياً بين الدِّينِ والتساؤل ، بينما تاريخ الفكر يُظهر أن العلاقة كانت متينةً بين الدِّينِ الذي يُثير أسئلة عقلية ، وبين النقدِ والتفسير والتحليل والتأويل داخل المنظومة الدينية نفسها . حتى داخل العلوم الدينية ، كان " السؤال " أداة مركزية في أصول الفقه ، والتفسير ، والكلام .

وعبارة " ابن الله " المسيحية التي استعملها أدونيس تدلُّ بوضوح على تأثره الشديد بأستاذه والمُشرف على أطروحته الأب بولس نويًا يسوعي ، وهو رجل دين مُتطرّف ، ممّا يُثبت بوضوح أن كتاب الثابت والمتحول عبارة عن شركة بين النُصْراني والنُصيري ، بولس وأدونيس (بونيس !) .

في السياق الأكاديمي ، من المعروف أن أدونيس أتمَّ دراساته العليا في بيروت في إطار جامعة القديس يُوسُفِ اليسوعية ، حيث أشرفَ عليه الدكتور الأب بولس نويًا يسوعي ، وهو عالم في الدراسات الإسلامية ، وتلميذ للمُستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي وضع نفسه في خدمة الاستعمار الفرنسي ! . فلا تستغرب من صبيان المُستشرقين وعربِ الخدمات الفرنسية ! .

هذه البيئة الفكرية الشاذة لها سمات منهجية معروفة ، من أهمّها : اعتماداً مُقاربات هرمنيوطيقية^{١٩} (تأويلية) مُتأثرة بالدراسات الغربية الحديثة ، والميلُ إلى قراءة التراث الإسلامي عبر ثنائيات تحليلية مثل : (نص / تاريخ) ، (وَحْي / عقل) ، (ثابت / مُتحوّل) ، واستخدام أدوات نقد ديني _ فلسفي ضمن سياق الفكر اللاهوتي المسيحي المُتطرّف ، خصوصاً في المُقاربات بين الوحي والتاريخ . وأطروحة أدونيس مسيحية المصدّر ، والإطار المنهجي اليسوعي الأوروبي التأويلي أسهم بوضوح في صياغتها ، لذلك تُركّز على " التعارض " بين الوحي والسؤال .

١٩ الهرمنيوطيقا (علم التأويل أو التفسيرية)، هي مدرسة فلسفية تشير إلى تطوّر دراسة نظريات التفسير، وفن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الأدبي . ويُستخدَم مصطلح " هرمنيوطيقا " في الدراسات الدينية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية . وفي الفلسفة ، هي المبدأ المثالي الذي من خلاله تكون فيه الحقائق الاجتماعية رموزاً أو نصوصاً ، والتي يجب أن يتم تفسيرها بدلاً من وصفها أو إيضاحها . أمّا في مجال علم اللاهوت ، فيمكن تعريف الهرمنيوطيقا بفن تأويل وترجمة " الكتاب المقدس " ، فالتأويل هو " العلم الدِّيني بالأصالة والذي يُكوّن لبّ فلسفة الدِّين " ، ويقوم عادةً بمهمتين متميزتين تمامًا هما : البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي ، وفهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية . [حياة الأدباء والفلاسفة العالميين ، إبراهيم أبو عواد ، دار الأيام ، ص ٥٥١] .

ولنعقدُ مُقارنةً مباشرةً دقيقةً بين أفكار أدونيس وبولس نويّا ، كَي نرى البصمة المسيحية الاستشراقية المؤثرة في أطروحة أدونيس : أ_ مفهوم " قتل الأب " (تحطيم التراث) : بولس يطرح فكرة أن الإنسان لا يصبح حُرًّا إلا إذا قَتَلَ الأب ، والأبُّ هنا هو التُّراث والسُّلطة والديّن . وأدونيس يدعو إلى تجاوز التراث ، وكسر المرجعيات القديمة .

ب_ ثنائية (الثابت / المُتحوّل) : بولس يرى أن الثقافة العربية خضعتْ لهيمنة " الثابت " ، ممّا أدّى إلى قمع الإبداع . وأدونيس يبيّن كتابه كُله على هذه الثنائية : الثابت (النَّصّ الديني والسُّلطة) ، والمُتحوّل (الشَّعر والتمرد) .

ج _ ربط الدّين بالأدب والثقافة : بولس يرى أن الدّين لم يكن مُجرّد عقيدة ، بل هو نظام يُحدّد اللغة والتفكير والإبداع ، وأدونيس يعتبر أن الشَّعر العربي خَصَّعَ للسُّلطة الدينية ، وأنّ الإبداع الحقيقي كان دائماً ضدّ التيار .

د _ نظرة سلبية للتراث المُهيمن : بولس يرى أن التراث أنتج ثقافة طاعة ، وقَيّدَ العقل ، وأدونيس يرى أن التراث كَرَسَ الثبات ، وَمَنَعَ التحوّل ، وهَمَّشَ الإبداع الحُر .

ه _ مركزية القطيعة بدل الاستمرار : بولس يرى أن التقدّم لا يأتي من التراكم ، بل من الانفصال عن الماضي ، وأدونيس يؤكّد أن النهضة لا تأتي من إحياء التراث ، بل من تفكيكه وتجاوزه .

و _ المنهج (كيف يُفكّر النَّصراني والتُّصيرِي ؟) : بولس يعتمد على منهج فلسفي عام ، وتأملات في الثقافة والديّن والحُرّية ، وأدونيس يُطبّق المنهج على الشَّعر العربي ، والتاريخ الثقافي ، والنصوص التراثية . أدونيس أخذَ فكرة بولس ، وحوّلها إلى مشروع تطبيقي .

هذا التشابه الفكري العميق بين بولس وأدونيس يوضّح عملية انتقال الأفكار من الأستاذ إلى التلميذ ، لكنّ الفرق هو أن بولس باعتباره مسيحيًا مُتطرّفًا هو واضع الإطار الفلسفي ، وأدونيس باعتباره نُصيرِيًّا مُلحدًا هو مُنفذ المشروع على التراث العربي .

ولنعقدُ مُقارنةً بين نُصوص بولس وأدونيس :

أ _ " قتل الأب " (التحرُّر من التراث) : بولس : ((لا يصير الإنسان حُرًّا إلا إذا تحرَّرَ من سُلطة الأب)) . الأب هنا في طَرْجه : السُّلطة التقليدية والتراث والمرجعية المُغلقة . وأدونيس : ((لا إبداع إلا بالخروج على الأصل ، ولا حُرّية إلا بنقض الاتِّباع)) . نَفْسُ البنية الفكرية بين النَّصراني والتُّصيرِي (الحُرّية هي كسرُ الأصل ، والإبداع هو رفضُ الاتِّباع) .

ب_ هيمنة " الثابت " : بولس : ((لقد خضعت الثقافة العربية لسيطرة مبدأ الثبات ، حيث تماهى الدّين واللغة والفكر)) . أدونيس : ((الثابت هو الذي يفرض نفسه بوصفه حقيقة نهائية ، ويقمع كلّ محاولة للتحوّل)) . بولس يتحدث عن هيمنة ، وأدونيس يصف آليّة هذه الهيمنة .

ج _ الدّين كبنية مهيمنة : بولس : ((لم يكن الدّين عنصراً من عناصر الثقافة ، بل كان الإطار الذي يحدّها)) . أدونيس : ((النصّ الدّيني تحوّل إلى مرجعية شاملة ، تضبط الفكر واللغة والخيال)) . التشابهُ واضح بين النّصراني والتّصيري : الدّين ليس جزءاً من الثقافة ، بل هو الذي يصنعها ويحدّها .

د _ الإبداع بوصفه تمرّداً : بولس : ((الإبداع يُولد خارج النظام لا داخله)) . وأدونيس : ((كلّ إبداع حقيقي هو خروج ، وكلّ خروج هو صراع مع السائد)) . التّطابق شبه حرفي في الفكرة (الإبداع هو ضدّ النظام ، وليس امتداداً له) .

هـ _ نقد التراث : بولس : ((التراث حين يتحوّل إلى سلطة ، يُصبح عائناً أمام الحرية)) . وأدونيس : ((التراث ليس قيمة في ذاته ، بل يُقاس بقدر ما يُتيح من تحوّل)) .

و _ القطيعة بدل الاستمرار : بولس : ((التقدّم لا يتحقق بالتكرار ، بل بالانفصال)) . وأدونيس : ((النهضة ليست إحياءً للماضي ، بل هي تجاوز له)) .

عندما نضع هذه النصوص جنباً إلى جنب ، نلاحظ وجود نفس المفاهيم عند النّصراني والتّصيري : ((الحُرّية ، القطيعة ، نقد التراث ، هيمنة الدّين)) ، ونفس العلاقات : ((الإبداع ضدّ الثابت ، والتراث عائق إذا أصبح سلطة)) ، والفرق أنّ بولس يكتبها كـ " أفكار فلسفية عامّة " وأدونيس يُحوّلها إلى تحليل تاريخي ، وتطبيق على الشّعْر العربي .

قال الكاتب والناقد اللبناني جهاد فاضل : ((" شرائع إبليس في شعر أدونيس " هو عنوان كتاب جديد يتناول الشاعر السوري أدونيس أصلاً وفصلاً ، كما يقولون ، فهو يعرض لجوانب مثيرة في سيرته وفي شعره . والباحث هو الدكتور صالح عزيمة ، أستاذ محاضر في جامعة السوربون ، كما ورد على غلاف الكتاب ، ويبدو أن الاثنين ، أي الشاعر والباحث ، كانا صديقين حميمين في السابق ثم افترقا . كما أنّهما ابنا لصديقين أيضاً . فوالد كلّ منهما كان قريباً جدّاً من الآخر . ولا ننسى أنّ الشاعر والباحث أيضاً ينتميان إلى الطائفة العلوية (التّصيرية) في سوريا ، ولكن الطرق تقطعت بهما مع الوقت ، فسادَ علاقتهما الحقد والبغضاء . فكتاب عزيمة يطارد أدونيس مطاردة عنيفة إذ لا يترك " سترًا مُغطى " ، كما نقول بالعاميّة إلا ويكشفه ، ويبدو أن

الهجاء ليس بابًا من أبواب الشُّعر وحده ، فهو يمكن أن يكون أيضًا بابًا من أبواب النشر . ولعلَّ هذا الكتاب هو نموذج هذا الهجاء النثري الذي نشير إليه، وهو هجاء يتناول شعر الشاعر وأدبه ، كما يتناول سيرته ، وسنعرض لكل ذلك في الفقرات التالية : يُعيد الباحث إلى الذاكرة ماضي أدونيس في الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي آواه صغيرًا واحتضنه كبيرًا ، وجعله غنيًا بعد أن كان فقيرًا . أغارَ أدونيس على هذا الحزب لاحقًا ، وراح يُقَبِّحه ويَرحمه ، ويقول إنَّه لم يَعد يتَّسع له . لقد تضخَّم وكَبُر حتى ضاقت عليه الأماكن والمذاهب والأديان ، فراخ يَخلق له مكانًا في خياله وأوهامه يأوي إليه ويعيش فيه . ويطوف الباحث في مقاهي باريس ليعثر على أدونيس يجالس الكتاب اليهود ليخطب ودهم وليشكو لهم اضطهاد المسلمين له وليبثهم رأيه في الثقافة العربية الإسلامية وضعف بُناها الأساسية وكون الطغيان والاستبداد والجمود والأنانية ورفض الآخر شِيمًا متأصلة فيها ، وكثيرًا ما أبلغ هؤلاء الكتاب اليهود أن لدى العرب والمسلمين عقائد وأفكاراً وحياة موروثه غير قابلة للتطور والحداثة . ويقول عزيمة إنَّ لأدونيس ألف وجه ، وألف موقف ، وألف لباس ، لكل موقف وجهه ولباسه ولسانه . في صراع الأسرة الأُسدية، بين الشقيقين حافظ ورفعت ، وقف أدونيس مع الرئيس حافظ ضد شقيقه ، ولكن الوضع في باريس يختلف، ففي باريس هو مع رفعت ، صحيح أنه يجاهره أمام الباحث صالح عزيمة وأمام سواه بشتم رفعت ، " هذا المنبوذ من الشعب السوري والمطرود من نظام أخيه في سورية ، يرميه بأفحش الألقاب ويقذفه بأقذر الصفات ، وهو يرضى لبعض أفراد بيته أن تعمل خادمة في مؤسسته ، وأن تدخل في زمرة العاملين عنده تطيع رغباته وتنزل على أمره . وأدونيس في شعره ماكر أكثر ممَّا هو شاعر ، يجيد المكر أكثر مما يجيد الشعر ، يقول ما لا يعتقد ويعتقد ما لا يقول، فهو في صحراء، وشعره في صحراء أخرى . ويدعو الباحث أدونيس إلى مناظرة متلفزة لِيُبَيِّن له أمام الناس أنه شاعر محتال ماكر ، وأن أكثر شعره مسروق ، وأن كتابه " الثابت والمتحوِّل " هو من صنَّع أستاذه الأب بولس نويًا ، الذي أشرف على أطروحته في جامعة اليسوعيين لنيل الدكتوراة ، وكذلك لِيُبَيِّن له " أشياء أخرى مهولة تكاد لَهولها تُخرج الإنسان من نفسه وليس من جِلده فقط " . ويستشهد الباحث بباحث آخر هو كاظم جهاد الذي كتب عن أدونيس دراسة بعنوان " أدونيس مُنتحلًا " ، يرد فيه أن أدونيس مارس انتحال الشُّعر " النَّفْري ، البسطامي ، الأصمعي ، سان جون بيرس " ، وانتحال الفكر " هابدغر، ألبيريس، باث ، وستيتية " ، بل وحتى الصحافة الفكرية " جيرار بونو " ، لم يفته أن يقيم علاقات انتحالية مع أشكال شعراء آخرين ، وفي كل ذلك تأكيد مثبت بدراسة مُوسَّعة ،

على أن انتحاله الكثير لم يقتصر على الشعر وحده، وإنما تعداه إلى الفكر والصحافة الفكرية. كما يستشهد بالناقد المصري الكبير الراحل رجاء النقاش الذي كانت له ملاحظات كثيرة قاسية على أدونيس ورد بعضها في كتابه : " ثلاثون عامًا مع الشعر والشعراء " ، ومنها : ((إن كتابات أدونيس منشورة وواضحة وعلى رأسها كتابه الذي اسماه " الثابت والمتحول " ، وكُلُّه طعن ظاهر على العروبة والأدب العربي والفكر الإسلامي، وهو طعن واضح الغرض ، مكشوف الهدف ، ليس فيه شيء من الموضوعية أو الأمانة العلمية أو سلامة الفهم للنصوص. وما أكثر ما تحتاجه كتابات أدونيس من الوقت والجهد لدحض أفكاره فكرة فكرة، وكلمة بعد كلمة . إن أدونيس يرفع راية التجديد الشعري الشامل ، ولكنّه تحت هذه الراية يريد القضاء على كل الجذور في الشعر العربي والشخصية العربية معًا وفي وقت واحد . وينقل عزيمة بعض أفكار أدونيس في " الثابت والمتحول " حول الحُب والجنس والمرأة في الإسلام، وكلها تدخل في باب الإساءة المتعمدة إلى الإسلام . لم يُعَيِّر الإسلام طبيعة النظرة الى المرأة كما كانت في الجاهلية، أو طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، واكتفى بأن نَظَّمَ هذه العلاقة وجعل لها قانونًا ، وجعلها تتم وفقًا لطقوس مُعيَّنة ، فالحُب في الإسلام بقي كما كان في الجاهلية حَسِيًّا . الإنسان مُجَزَّأ في الإسلام إلى جسد وروح وعقل، ومن هنا يصعب فهم وحدته بعاملتها . العربيُّ المسلم لا تهُمُّه المرأة، بل تهُمُّه النساء، وهو لا يهُمُّه أن يُحِبَّهن، بل يهُمُّه أن يمتلكهن . مثل هذه الأحكام الجائرة والبالغة القسوة والتحامل كان لرجاء النقاش رأي صريح فيها ينقله صالح عزيمة. قال رجاء : ((ما كتبه أدونيس عن الإسلام والعرب في هذا الكتاب وغيره يفيض بمثل هذه الأخطاء العلمية الفاحشة، وينطوي في داخله على دعوة صريحة الى التمزق والطائفية ومحاربة وحدة العرب كشعب ، ووحدة الإسلام كدين ، ثم الإعلاء من شأن المذاهب الباطنية باعتبارها مصدرًا للقوة الفكرية والتجديد والأسس الصحيحة للعلاقات الإنسانية المفقودة تمامًا عن الأغلبية العربية والمسلمة في نظر أدونيس)). ويعتبر رجاء النقاش هذا الكلام كله خطأ وتدجيلًا من الناحية العلمية وتفسير النصوص بِنِيَّة سيئة وضمير شديد الالتواء ، ((ولا أتحدث هنا في الأمور الدينية ، فللدين ربُّ يَحْمِيه ، وعلماء أجلاء يستطيعون الدفاع عنه بالعقل والحُجَّة والبرهان أفضل مِنِّي . وإنما أتكلم عن الجوانب التي تتصل بالمعلومات الخالصة عن التاريخ العربي الإسلامي وعن الثقافة العربية الإسلامية حيث يخوض أدونيس في هذا كله بكثير من سوء النِّيَّة وسوء الفهم والتفسير)). ولأنَّ أدونيس نال الدكتوراة من جامعة اليسوعيين في بيروت، فإن صالح عزيمة، ينقل أيضًا عن رجاء

النقاش أن هذه الجامعة جامعة لا يطمئن إليها حتى المسيحيون الشرفاء، فهم يعرفون علاقاتها بأجهزة المخابرات التي تتخذ من هذه الجامعة وسيلة لنشر أفكار تتلخص في العداء للعروبة والفكر الإسلامي الصحيح مع العمل على إبعاد لبنان عن محيطه العربي وإحاقه بالمحيط الغربي والمصالح الغربية . ويُنهى رجاء دراسته عن صاحب " الثابت والمتحول " بقوله : ((لو كان أدونيس قد التزم في رسالته بالأصول العلمية الموضوعية الصحيحة ، لقلنا إنه عقل خُر يجتهد، وإن كان قد أخطأ فله أجره وله قيمته وكرامته . أمّا الواقع، فهو أن أدونيس في كتابه " الثابت والمتحول " قد لجأ الى أساليب غير آمنة وغير علمية لتشويه الفكر الإسلامي)) . الكذب في السيرة الأدونيسية بحر بلا ساحل . يستشهد الباحث بكلام آخر ذكره الشاعر العراقي ، المقيم في باريس عبد القادر الجنابي ، يأتي على ذكر الكذب في سيرة الشاعر، وهو يخاطبه كما يلي : ((المخيف في سيرتك أنك تذكر أنك أديت الخدمة العسكرية سنتين في السجن بسبب نشاطاتك التخريبية . يا للكذب ! أي نشاطات تعني ؟ ، لِمَ لا تقول الحقيقة وهي أنك هربت إلى بيروت بسبب مطاردة النظام السوري آنذاك للقوميين الاجتماعيين ؟ ، ويصل بك التنكر على أنطون سعادة زعيم الحزب القومي الذي سَمَّاكَ أدونيس ، فأخذت تشيع بأنك اخترت الاسم لأسباب كَوْنِيَّة ! . لا بل رحمت تشيع أنك أنت أسست مجلة شعر مع أن مؤسسها هو يُوسُف الخال، وهذا معروف وأكيد)) . وأدونيس في الكتاب شخص لا يعرف سوى الكيد ، ولا يُحسِن إلا صنْع المكائد وخبْكَ الحبائل ، ومنهما يعيش ويتعشَّش ، وعليهما يسير ويتحرك، وبهما يتجول ويتمول ويتنفس . أمّا مجلة شعر التي كان أدونيس من جنودها ، وأدعى أنه هو مؤسسها ، فهي مجلة مشوهة مرتبطة بمنظمة حرية الثقافة العالمية التي كانت تُموِّلها وكالة المخابرات المركزية الأمريكية. ولمن يريد التوسع في أمر عمالة هذه المجلة للغرب، ولأمريكا على التحديد، فيإمكانه أن يعود الى أرشيف المخابرات الأمريكية التي فتحت أبوابها بعد فترة زمنية، لكل من يبحث ويُنقَّب . في أحد فصول كتاب عزيمة وعنوانه " بحث في الاتهام والإثبات " حديث عن دور للمخابرات الأمريكية في تمويل منظمات ومؤسسات ثقافية في العالم كُله، ومنه العالم العربي ، في العالم العربي مَوَّلَتْ هذه المخابرات هيئات ومجلات ثقافية عربية عديدة منها، أو في طبيعتها مجلة شعر التي عمل فيها أدونيس ، والتي كانت مُضطلعة بمشروع ثقافي يهدف إلى مراجعة الأدب والفكر العربي القديم، كما فعل أدونيس في كتابه " الثابت والمتحول " على ضوء معايير كيدية ملتوية للانتهاج إلى ضرورة وأده ونشر ثقافة جديدة مكانه . يروي هذا الفصل حكاية تدخُّل

جهاز المخبرات الأمريكية في إنشاء وتمويل مؤسسات ثقافية عربية عملت تحت شعار " الحداثة " الشائع كثيرًا في أدب أدونيس ، لينتهي إلى القول : ((نستطيع أن نقول بوضوح وبدون أدنى غموض أو التباس، إنَّ صلة المخبرات الأمريكية باتجاهات الحداثة في الدراسات الأدبية النقدية هي أكثر نفاذًا وتأثيرًا ممَّا ذكرته الباحثة فرانسيس سوندوز في كتابها " من دفع أجر العازف " الذي خصَّصته الباحثة لتمويل المخبرات الأمريكية للأنشطة الثقافية عند العرب وفي العالم)) . ومن طريف ما يرويه الكتاب أن أدونيس دُعِيَ مرَّةً لإلقاء قصيدة في تأبين شاعر علوي كبير من منطقتة فلبَّى الدعوة وألقى قصيدة عمودية تقليدية في هذا الشُّعر التقليدي المعروف الذي لا علاقة له بشعر الحداثة الذي يدَّعي أدونيس وكالته في العالم العربي . ألقى القصيدة ثم طواها وأنكرها فيما بعد . الشاعرُ الذي رثاه أدونيس هو الشيخ علي حيدر أحد علماء الطائفة العلوية وابن قصابين قرية أدونيس . وفي قصيدة التأبين هذه يقول أدونيس :

شمسان شمسك لم تغرب وشمس أبي هما فضائي فضاء السبق والغلب
حملتُ سركما نمشي معًا وعلى آثارنا مثل نور الآية العجب
تغيب كالشمس غابت كي تعود غدًا ونلتقي كلقاء الهدب للهدب

ولكن أدونيس أنكر لاحقًا أنه نظَّم هكذا قصيدة . ويرفق الباحث كتابه بوثائق تثبت صحة بعض ما ذهب إليه من سرقات أدونيس الفكرية))^{٢٠} .

٥٧_ قال أدونيس ص ١٢٩ : ((إنَّ منطِق الإلحاد هنا يعني العودة إلى الإنسان في طبيعته الأصلية وإلى الإيمان به من حيث هو إنسان)) .

الرد : قوله إنَّ الإلحاد عودة إلى الإنسان في طبيعته الأصلية ، يفترض ضمَّنًا أنَّ الإنسان في أصله غير مؤمن، وهذا ادِّعاء باطل، ترفضه المعطيات في علم الأنثروبولوجيا وعلم النَّفس الدِّيني . فالدراسات المُقارَنة للمجتمعات البشرية تُظهر أنَّ النزعة إلى الاعتقاد بوجود قوى غيبيَّة ، أو مُتجاوزة للطبيعة هي ظاهرة إنسانية عامة ، ممَّا يُشير إلى أنَّ التَّدِين (بصوره المختلفة) جزء أساسي من الطبيعة البشرية ، وليس خروجًا عنها .

والربطُ بين الإلحادِ والإيمانِ بالإنسان ، ينطوي على مُغالطة فلسفية، إذ لا يوجد تعارض بين الإيمان باللهِ والإيمانِ بقيمة الإنسان .

٢٠ جريدة الراية القطرية ، السبت ، ١٦ يوليو ، ٢٠١١ م .

ومن منظور علم النفس ، " الإيمان بالإنسان " وَحْدَهُ لا يضمن سلوكًا أخلاقيًا ، أو نظامًا قيمياً مُستقرًا ، فالإنسان يَحْمَلُ في طبيعته نزعات متعارضة (الأناية والإيثار ، العنف والتعاون) ، لذلك فإنَّ اختزال المرجعية في الإنسان فقط يُؤدِّي إلى نِسْبِيَّةِ أخلاقية ، حيث تُصبح القِيم خاضعة للأهواء والأمزجة ، أو المصالح الشخصية ، أو السياقات الثقافية المتغيرة .

تاريخياً ، لا يوجد ارتباط بين الإلحاد والتقدم الإنساني ، أو بين التدين والتخلف . وربط تحرير الإنسان بالإلحاد تعميم خاطئ وباطل ، لأنَّ التجارب التاريخية تُظهر نماذج متعددة ومعقدة ، لا يُمكن اختزالها في هذا التقابل البسيط الساذج .

وعبارة أدونيس تقوم على افتراضين باطلين بلا دليل، وهما: الأصل في الإنسان هو اللاتدين ، والإلحاد هو الطريق الوحيد للتمركز حول الإنسان . بينما تُشير الأدلة العلمية والفلسفية إلى أنَّ النزعة الدينية مُتجذرة في الإنسان ، وأنَّ الإيمان بالله لا يتناقض مع تعظيم الإنسان ، بل يُؤسِّسه ، وأنَّ حصر المرجعية في الإنسان يُثير إشكاليات عميقة في تأسيس القِيم والمعنى .

٥٨_ قال أدونيس ص ١٣٠ : ((والواقع أنَّ هذا النقد للوحي لم يكن إلا نقدًا للسياسة)) .

الرد : هذه العبارة تقوم على تعميمٍ اختزالي بلا دليل ، إذ تفترض أنَّ نقد الوحي هو في حقيقته نقدٌ للسياسة ، وهذا الربط باطلٌ ، ولا يصمد أمام التحليل التاريخي والفلسفي ، لأنَّ نقد الوحي عند غير المؤمنين ، يتخذ مسارات متعددة : مسار ديني / فلسفي ، يتناول طبيعة المعرفة الدينية ، وحدود التأويل ، والمشكلة العقلية بين النص والمعنى . مسار تاريخي أنثروبولوجي يدرس تشكُّل الخطاب الديني في سياقه الاجتماعي . مسار سياسي يربط بين توظيف الخطاب الديني في السُّلطة . وخلط هذه المستويات في مستوى واحد يُؤدِّي إلى " التسييس المفرط للتفسير " ، أي : افتراض أنَّ الدافع السياسي حاضرٌ دائماً حتى في القضايا المعرفية البحتة ، وهو افتراضٌ خاطئ ، لأنَّه بلا دليل .

وفي حالة نقد الوحي تحديداً ، نجد أنَّ غير المؤمنين الذي ناقشوا الموضوع (سواءً في السياق العربي أو الغربي ، لم تكن غايتهم " السياسة " أصلاً ، ولا علاقة لهم بها ، بل كانوا يُناقشون طبيعة الحقيقة الدينية ، ومفهوم المقدس ، وسلطة النص وتأويله ، والعلاقة بين اللغة والمعنى . وعبارة أدونيس هي تأويلٌ أيديولوجي مصلحي باطلٌ ينبع من فكرتين : المظلومية والباطنية عند غلاة الشيعة ، وهاتان الفكرتان عقيدتان مركبتان في الطائفة النصيرية (العلوية) التي ينتمي إليها أدونيس ، وهو عاجزٌ عن التحرُّر من أثر نشأته وبيئته ووطنه .

٥٩_ قال أدونيس ص ١٣٢ : ((كَانَ اللَّهُ _ الْغَيْبِ مَحْوَرًا لِلتَّأْمَلِ ، قَبْلَ الرَّازِي وَابْنِ الرَّائِدِي ، وَبِفَضْلِهِمَا أَصْبَحَ الْإِنْسَانُ _ الْعَقْلُ هُوَ الْمَحْوَرُ الْجَدِيدُ لِلتَّأْمَلِ)) .
الرد : هذا الكلام الباطل يُوحى بوجود قطيعة معرفية حادة داخل الفكر الإسلامي ، وكأنَّ التحوُّل من الإيمان بالغيِّب إلى مركزية العقل حَدَثَ فجأةً وبأسماء مُحدَّدة . وهذا خاطئٌ من ناحية علمية وتاريخية ، إذ العقل كان حاضرًا بوصفه أداة مركزية في العلوم والمعارف الإسلامية ، أي : قبل الرازي وابن الراوندي بوقت طويل .

وفي التراث الإسلامي ، لم يكن الغيب مُقابلًا للعقل ، بل كان العقل أداة لفهم الغيب ضمن منظومة معرفية تجمع بين الوحي والاستدلال العقلي . حتى المدارس التي بالغت في العقلانية كالمعتزلة ، لم تخرج من الإطار الإيماني بالغيِّب ، بل حاولت تفسيره عقلائيًا .
إدراج ابن الراوندي في هذا السياق ، يدلُّ على جهل أدونيس وعدم قدرته على الفهم والاستيعاب . ابن الراوندي لم يكن مؤسسًا لتحوُّل العقل ، بل كان شخصية نقدية جدلية داخل التراث الكلامي ، ومواقفه قائمة على الطعن في الأصول الدينية ، وليس تأسيس " مركزية العقل " بالمعنى الفلسفي البناء . وأبو بكر الرازي كان فيلسوفًا طبيعيًا له نزعات نقدية ، لكنَّه لم يؤسس انتقالًا حضاريًا يجعل العقل بديلًا عن الله ، كمحور للتفكير الإنساني، كما يزعم أدونيس .

والادِّعاء الضمني بأنَّ الفكر تحرَّرَ من الغيب إلى العقل عند هذه المرحلة يعكس قراءة أيديولوجية حديثة تُسقط مفاهيم الحداثة الأوروبية مثل " القطيعة مع اللاهوت في عصر الأنوار " على تاريخ مختلف في بُنيته وسياقه ، وهذا إسقاطٌ خاطئٌ في الدراسات الفكرية .

وإليك نبذة عن الرازي وابن الراوندي ، الذي يعتمد عليهما أدونيس لمُدح الإلحاد ونشره ! .
أبو بكر الرازي (٢٥٠ هـ _ ٣١١ هـ) طبيب وفيلسوف مُسلم من أصل فارسي . قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤ / ٣٥٥) : ((الأستاذ الفيلسوف أبو بكر ، محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، صاحب التصانيف ، من أذكى أهل زمانه ، وكان كثير الأسفار ، وافر الخرمة ، صاحب مروءة وإيثار ورأفة بالمرضى ، وكان واسع المعرفة ، مُكَيِّبًا على الاشتغال ، مليح التأليف وكان لابن زكريا عدة تلامذة، ومن تأليفه كتاب: " الطب الرُّوحاني "، وكتاب " إنَّ للبعد خالقًا " وكتاب " المدخل إلى المنطق " ، وكتاب " هيئة العالم " ، ومقالة في اللذة ، وكتاب " طبقات الأبصار " وكتاب " الكيمياء وأنها إلى الصحة أقرب " وأشياء كثيرة . وقد كان في صباه مُعْتَبَرًا يُجيد ضرب العود)) .

وهناك من اتَّهمَ الرازي بالإلحاد ، وأنه أَلْفَ كُتُبًا ضِدَّ الدِّينِ ، وهذا لا يَصِحُّ ، ولا يَثْبُتُ .
خُصُوصًا أَنَّ له كِتَابًا بِعنوان " إِنَّ لِلْعَبْدِ خَالِقًا " ، والإمام الذهبي مَدَحَ الرازي ، وأشادَ به ، وأكَّـدَ
على إسلامه ، وَذَكَرَ مؤلَّفاته ، وَلَمْ يَذْكَرْ أَيَّ كِتَابٍ له يَطعنُ في الدِّينِ .

قال الدكتور عبد اللطيف محمد العبد في مقدمة تحقيقه لكتاب / أخلاق الطبيب ، رسالة
لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي إلى بعض تلاميذه ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ ، مكتبة دار التراث ،
ص ٥ : ((وكان الرازي مؤمنًا بالله تعالى ، وبجميع صفات الكمال التي تليق بذاته المقدَّسة ،
ومؤمنًا كذلك بِرُسُلِ اللَّهِ وأنبيائه ، وقد أبغضَ المذاهبَ المنحرفة والمُتَمَرِّمة ، كالدهرية وغيرهم من
أصحاب الجدل)) اهـ . وفي مقالة بعنوان: أبو بكر الرازي ومنزلة العقل في فلسفته ، يقول
الدكتور عبد اللطيف العبد: ((وفي كتابه الطب الرَّوحاني ص ١٧ - ١٨ : يقول - يعني الرازي - :
(إن الباري عزَّ اسمه إِنَّمَا أعطانا العقلَ ، وحبانا به ، لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة ،
غاية ما في جوهر مثلنا نبيله وبلوغه ، وإنه أعظم نِعَمِ اللَّهِ عندنا)) [مجلة العربي الكويتية ، رقم
العدد ٢١٠ ، ١ مايو ١٩٧٦] .

وقد ورد في موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية أنَّ الدكتور عبد اللطيف العبد قال في أطروحته
للدكتوراة عن فلسفة أبي بكر الرازي : ((المؤلفات المنسوبة لأبي بكر الرازي وآراؤه الفلسفية
والتي تطعن بالدِّينِ والأنبياء ، في الحقيقة لم يصل شيء منها ، إِنَّمَا أُخِذَتْ من مخطوطة منسوبة
لأبي حاتم الرازي (وهو فيلسوف ومتكلم إسماعيلي) ، اسم المخطوطة (أعلام الثبوت) ، وَضَعُ
فيها مُقتطفات من مؤلفات لمُلحد مجهول ، زعم البعض أَنَّهُ أبو بكر الرازي ، الصفحة الأولى من
هذه المخطوطة مفقودة ، فلا يُعرَف اسم المؤلف ، والذي كان يردُّ عليه أبو حاتم)) [أصول
الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي ، ١٩٧٧ ، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة] .

ابن الراوندي (٢١٠ هـ - ٢٩٨ هـ) : أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي ، نسبة إلى
راوند بلدة من أصبهان ، فيلسوف مُجاهر بالإلحاد . واختُلِفَ في مَوْتِهِ ، فقيل : مات وهو عند
اليهوديِّ ، وقيل : بلْ صُلِبَ . لَمْ يُؤَسِّسْ مدرسةً فكريةً ، وَلَمْ يَكُنْ له تلاميذ أو أتباع يُمكنهم أن
يَحْمِلُوا لواء أفكاره ، أو يُطَوِّرُوا اتجاهاته النقدية . بل ، على العكس ، تَمَّ تجاهل أعماله ،
واعْتَبِرَتْ مُجرَّد رُدودِ فِعْلٍ على الفكر السائد في عصره ، بعيدًا عن التأصيل الفلسفي أو الدِّينيِّ
الذي كان يَشْهده العالم الإسلامي في تلك الفترة . كما أن أعماله لَمْ تُؤثِّرْ في تطوُّر الفكر
الكلاميِّ أو الفلسفيِّ الإسلاميِّ ، وقد تجاهله المؤرِّخون في كُتُب الطبقات ، وَلَمْ يَذْكَرْ ضِمْنَ

المُتَكَلِّمِينَ أَوْ الْفَلَسْفَةَ الْكِبَارَ كَالْفَارَابِيِّ وَابْنَ سِينَا . قَالَ الْذَهَبِيُّ عَنْ ابْنِ الرَّائِدِيِّ فِي سِيرِ أَعْلَامِ النَّبَلَاءِ (١٤ / ٦٠) : ((الْمُلْجِدُ ، عَدُوُّ الدِّينِ ، أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ إِسْحَاقِ الرَّيُّونِيِّ ، صَاحِبُ التَّصَانِيفِ فِي الْحَطِّ عَلَى الْمِلَّةِ ، وَكَانَ يُلَازِمُ الرَّافِضَةَ وَالْمَلَايِكَةَ ، فَإِذَا عُوتِبَ قَالَ : إِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ أَعْرِفَ أَقْوَالَهُمْ . قَالَ ابْنُ النَّجَّارِ : مَاتَ سَنَةَ ثَمَانٍ وَتَسْعِينَ وَمِائَتِينَ . وَقِيلَ : مَا طَالَ عُمُرُهُ ، بَلْ عَاشَ سِتًّا وَثَلَاثِينَ سَنَةً)) .

٦٠_ قَالَ أَدُونَيْسٌ ص ١٣٢ : ((هَكَذَا يُقَدِّمُ الرَّازِي وَابْنَ الرَّائِدِيِّ أَسَاسًا عَقْلِيًّا جَدِيدًا لِلْحَرَكَاتِ الثَّوْرِيَّةِ التَّحْرِيرِيَّةِ ، وَلِكُلِّ حَرَكَةٍ تَحْرِيرِيَّةٍ ، عَلَى صَعِيدِي النَّظَرِ وَالْعَمَلِ)) .

الرد : الرَّازِي كَانَ طَبِيبًا وَفِيلَسُوفًا رَكَّزَ عَلَى " الْعَقْلِ وَالْأَخْلَاقِ الْفَرْدِيَّةِ " ، وَلَمْ يَكُنْ صَاحِبَ مَشْرُوعٍ سِيَاسِيٍّ ثَوْرِيٍّ ، أَوْ مُنَظِّرًا لِحَرَكَاتٍ تَحْرُرُ اجْتِمَاعِيًّا بِالْمَعْنَى الْحَدِيثِ . وَابْنُ الرَّائِدِيِّ مَثَلُ حَالَةِ " نَقْدِ فِكْرِيٍّ وَجَدَلِيٍّ " دَاخِلِ سِيَاقِ عِلْمِ الْكَلَامِ ، وَلَمْ يُؤَسِّسْ مَدْرَسَةً سِيَاسِيَّةً ، أَوْ حَرَكَةً اجْتِمَاعِيَّةً ذَاتَ بَرْنَامَجٍ تَحْرُرِيٍّ عَمَلِيٍّ . وَبِالتَّالِيِ ، الرِّبْطُ بَيْنَ أُطْرُوحَاتِهِمَا وَيَبِينُ " كُلَّ حَرَكَةٍ تَحْرُرِيَّةٍ " خَطَأً وَاضِحًا ، وَجَهْلًا فَاضِحًا . وَهَذِهِ الْعَمَلِيَّةُ إِسْقَاطُ مُعَاوَرَاتٍ عَلَى سِيَاقَاتٍ فِكْرِيَّةٍ قَدِيمَةٍ تَخْتَلِفُ جَدْرِيًّا فِي بُنْيَانِهَا وَمَفَاهِيمِهَا .

وَأَدُونَيْسُ الْجَاهِلُ يَخْلُطُ بَيْنَ النِّقْدِ الْفِكْرِيِّ وَالْعَمَلِ الثَّوْرِيِّ . هُنَاكَ فَرْقٌ جَوْهَرِيٌّ بَيْنَ النِّقْدِ الْفَلَسْفِيِّ أَوْ الدِّينِيِّ ، وَيَبِينُ التَّنْظِيرَ لِلْحَرَكَاتِ الثَّوْرِيَّةِ وَالتَّحْرِيرِيَّةِ . وَكَأَنَّ كُلَّ نَقْدٍ لِلتَّرَاثِ أَوْ الدِّينِ يُؤَدِّي إِلَى مَشْرُوعٍ تَحْرُرِيٍّ عَمَلِيٍّ ، وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ عِلْمِيًّا . كَثِيرٌ مِنَ التِّيَّارَاتِ النِّقْدِيَّةِ عِبْرَ التَّارِيخِ بَقِيَتْ نَظَرِيَّةً أَوْ فَرْدِيَّةً ، وَلَمْ تَتَحَوَّلْ إِلَى حَرَكَاتٍ تَغْيِيرِ اجْتِمَاعِيٍّ .

وَطَرَحَ أَدُونَيْسٌ فَوْضُوئِيًّا ، فَهُوَ يَنْقُدُ " الثَّابِتَ " فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَيَدْعُو إِلَى الْقَطِيعَةِ مَعَهُ ، لَكِنَّهُ فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ يَنْتَقِي شَخْصِيَّاتٍ مِنَ التَّرَاثِ (كَالرَّازِيِّ وَابْنَ الرَّائِدِيِّ) ، وَيَمْنَحُهَا دَوْرًا تَأْسِيسِيًّا شَامِلًا . وَهَذَا أَوْقَعَهُ فِي تَنَاقُضٍ مَبْهَجِيٍّ ، فَهُوَ مِنْ جِهَةٍ يَرْفُضُ التَّرَاثَ بِوَصْفِهِ " ثَابِتًا " ، وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى يَسْتَنْدُ إِلَى عُنَاوَرَاتٍ مِنَ التَّرَاثِ لِيَبْنِيَّ عَلَيْهَا تَصَوُّرَاتٍ حَدِيثِيَّةً وَهَمِيَّةً ! .

وَعبارةُ " لِكُلِّ حَرَكَةٍ تَحْرِيرِيَّةٍ " تَعَكُّسُ نَزْعَةٍ أَيْدِيُولُوجِيَّةٍ ، وَلَيْسَ تَحْلِيلًا عِلْمِيًّا ، لِأَنَّ الْحَرَكَاتِ التَّحْرُرِيَّةَ عِبْرَ التَّارِيخِ نَشَأَتْ فِي سِيَاقَاتٍ اِقْتِصَادِيَّةٍ وَسِيَاسِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ ، وَتَأَثَّرَتْ بِعَوَامِلٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِثْلِ الْفَلَسْفَةِ السِّيَاسِيَّةِ وَعِلْمِ الْاجْتِمَاعِ ، وَلَيْسَ فَقَطْ بِنَقْدٍ دِينِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ .

إِنَّ طَرَحَ أَدُونَيْسٍ خَاطِيًّا تَارِيخِيًّا بِسَبَبِ التَّعْمِيمِ ، وَمُضْطَرَّبٌ مَبْهَجِيًّا بِسَبَبِ الْخَلْطِ بَيْنَ الْفِكْرِ النَّظَرِيِّ وَالْعَمَلِ الثَّوْرِيِّ ، وَمُتَنَاقِضٌ دَاخِلِيًّا فِي مَوْقِفِهِ مِنَ التَّرَاثِ .

قال الأستاذ الدكتور عبد العالي مجذوب^{٢١} : ((أدونيس) هو لقب الأديب السوري المعروف(علي أحمد سعيد)، الذي تجاوز الثمانين من عمره(وُلد سنة ١٩٣٠)، والذي يقيم في باريس بفرنسا منذ ١٩٨٦ .

الوجهُ المشهور لأدونيس أنه من شعراء الحداثة العربية الكبار، ومفكّر وناقد يمتاز بمواقفه وأطروحاته المتطرفة في رفض الماضي ، في كل تجلياته، ورفض القواعد والأصول، في الإبداع خاصةً، كما يمتاز بتحيزه السافر وتعصبه الشديد ودفاعه عن كل ما يعارض الدين، وينقض أصوله، ويتجاوز شرائعه وأحكامه وآدابه وأخلاقه . هذه، في اختصار شديد، أبرز ملامح وجه أدونيس الحدائي المتمرد الراض الهّدام؛ وصفات " الراض " و "الهّدام " وما شابها ليست من عندي، فهذا أدونيس نفسه يصرح في حديث كان معه منذ سنوات أن أميته هي أن يكون "الهّدام الراض"، لا أن يكون رافضاً هداماً من بين هدامين رافضين. وهذا يعني أن الرجل كان يطمح ألا يكون له شريك في الرفض والهدم . ولا أشك أن هذا الطموح ما يزال يصاحب الرجل، وهو في خريف العمر. والذي يقرأ السطور وما تحت السطور لا يفوته أن يحس بروح الرجل الراض الهّدام تشيع في الرسالة المفتوحة التي كتبها مؤخراً إلى الرئيس السوري بشار الأسد، وأيضاً في رسالته المفتوحة إلى المعارضة السورية .

" الإلحادُ كان أولَ شكلٍ للحداثة " في التاريخ العربي الإسلامي. هذا حُكمٌ لأدونيس أورده في كتابه "الثابت والمتحول"، وله، في معنى هذا الحكم، كلامٌ لا يُعدُّ ولا يُحصى، في كتاباته ومقالاته وحواراته واستجاباته وغيرها من أنشطته المكتوبة والمسموعة والمرئية. هذا الحُكمُ الأدونيسي يُؤسِّس ما اعتبره (المُسلِّمةُ الحداثيّةُ الأدونيسيةُ)، التي انبنت عليها كلُّ آرائه ومواقفه وقراءاته وأطروحاته ونظراته، في التاريخ والأدب والسياسة والنقد وغيرها من مجالات الفكر والمعرفة والتحليل والتقويم .

ومن أمثلة استنتاجات أدونيس العديدة الظالمة الشاذة، التي بناها على مُسلّمته هاته، أن جميع شعراء العربية الكبار، كالمثني، وأبي تمام، وأبي نواس، وأبي العلاء المعري، كانوا مُلحدين، لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر. هذا المثال، في رأيي، كافٍ لتبيين مدى الغرابة والتعسف ، إلى حدّ

٢١ الوجه الآخر لأدونيس ، ٧ مقالات متفرقة دمجتها معاً ، جريدة هسبريس المغربية الإلكترونية ، ٢٣ يوليو ٢٠١١ (تاريخ أول مقال) . نقلتُ هذه المقالات كما هي ، بلا تعليق ولا تحليل .

التجني والإسفاف، الذي وصله أدونيس في آرائه، التي التزم فيها مُسلّمته الإلحادية حرفياً، لم يحد عنها قيد أنملة طوال حياته . باختصار، عند أدونيس، لا حادثة مع إيمان، ولا مع إسلام. أن يكون أدونيس ملحداً، وأن يملك الجرأة لإعلان ذلك على الملأ بلا لفّ ولا دوران، فذلك شأنه، وليس في هذا ما يُعطيهِ مزيةً بين الناس، أو يرفعه درجةً فوق البشر، لأن الإلحاد موجود في الدنيا منذ كان في الدنيا إيمان، وسيظل الاثنان موجودين متناقضين متدافعين متنافيين أبداً الدهر. ومُسلّم مثلي لا يملك، في هذه الحالة، إلا أن يتلو قولَ الله تعالى، من سورة الإسراء: ﴿ قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا ﴾ صدق الله العظيم .

ولكن، حينما يصبح هذا الاختيارُ الإلحاديُّ مشروعَ حياة ونضال، ويتحول من اعتقاد شخصي إلى مرجع "متعال"، ومعياري مطلق للحكم على الناس ومعتقداتهم واختياراتهم وسلوكاتهم، فإن الأمر يفرض علينا أن نقف موقفاً غيرَ الموقفِ الذي نقفه بإزاء شخص شاء أن يكفر، واختار ألا يؤمنَ بدين، لكنه لم يتخذ اختياره هذا أساساً للطعن على مخالفيه، وتجريح معتقداتهم، والعمل من أجل فرض اختياره "ديننا" جديداً يتوجب اعتناؤه والتسليم به .

بعبارة أوضح ، لا شأن لنا بأدونيس الملحدي ما دام محتفظاً بإلحاده لنفسه. أما حينما يصبح هذا الإلحادُ إيدولوجيةً مرجعيةً مُعلنةً للنظر إلى الإنسان والحياة، ونقدِ المعتقدات والأفكار، ونقضِ النظريات والاجتهادات، فإننا عندئذ نكون معيّنين بالرد والنقد والتوضيح، ليعرفَ الناس أن أدونيس، الذي اشتهر، عندهم، بأنه أديب شاعرٍ حدثيٍّ متمرد، هو نفسه أدونيس الملحديّ المحاربُ للإسلام، دين الغالبية من الشعوب العربية، والداعي إلى رفض هذا الدين وتجاوزه، بل والمجهدُ في نقض أصوله والتشكيك في قطعياته والاستهزاء بسننه وأخلاقه.

وفي ما يلي أمثلة توضيحية. سأقتصر، فيما سأورده من كلام أدونيس في هذه الأمثلة، على ثلاثة كتب صدرت بالفرنسية، وهي على التوالي) "Identité inachevée": هوية ناقصة (أو غير مكتملة)، ط ١، ٢٠٠٤. وهذا الكتاب في أصله أحاديثٌ لأدونيس سجلها وصاغها وأخرجها (شتال شواف) .

والكتاب الثاني "Conversations avec Adonis mon père" "محادثات مع أدونيس أبي (ل (نينار إسبر) ، وهي ابنة أدونيس. ظهر في طبعته الفرنسية الأولى في شهر مارس ٢٠٠٦. والكتاب يضمّ محادثات دارت بين البنت وأبيها في عدة جلسات امتدت من نوفمبر ٢٠٠٣ إلى شتبر ٢٠٠٤.

والكتاب الثالث "Le regard d'Orphée" نظرة أورفي ، وهو عبارة عن حوارات مطولة، في الدين والفلسفة والسياسة والأدب وغيرها من مجالات الفكر والمعرفة، أجرتها الباحثة (حورية عبد الواحد)، الأستاذة المحاضرة في جامعة (باريس ٧)، مع أدونيس. وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٩ .

و "Orphée" أورفي هو اسمٌ لأحد الأبطال الخالدين في الأساطير الإغريقية القديمة. وقد اشتهر بالشعر والموسيقى ، وكان لعزفه قوة السحر الخارقة، التي مكنته من بسط سيادته على كثير من المخلوقات، وإخضاعها لإرادته. وزعموا أنه هو المؤسس الأسطوري لحركة دينية تُدعى "الأورفية"، بصيغة المصدر الصناعي في العربية، التي تقابل صيغة "Orphisme" الأجنبية، التي تفيد فيها اللاحقة "isme" معنى المذهبية.

قَدْ لا نلتفت إلى قول أدونيس عن نفسه إنه "صوفي وثني" (هوية ناقصة، ص ٣٠)، وأن صوفيته "مُفرَّغَةٌ من المضمون الديني... وأن كلَّ مبدع هو نبيّ... وأنه لا فرق، في صوفيته الخاصة، بين الإنسان وبين ما نسميه الله" (نفسه، ص ١١) .

وقد لا نلتفت إلى دفاعه عن الإلحاد بأنه "هو أيضاً عقيدة"، وأنه، أي الإلحاد، "يحرر الإنسان من الحواجز الميتافيزيقية التي تمثلها الديانات التوحيدية" (نظرة أورفي ، ١٠٢) .

وقد لا يهَمُّنا كثيراً اعترافه بأنه تلميذ نجيب ومخلص لفلسفة أستاذه (نيتشه) الإلحادية، وأنه "انجذب إليه بسبب فكره الثوري الرافض للدين"، ومنه تعلم "رفض ثبات المبادئ الدينية وثبات الفكر العربي" (نفسه، ٩٩)، وأنه "سار على خطاه في محاولة انتقاد الإسلام من أجل بناء التاريخ العربي الإسلامي بأفق جديد" (نفسه ، ١٠٣) .

وقد لا نُعير أدنى اهتمامٍ لحكمه الجازم بأنه "إن كان هناك من شعور روحي عميق، فلن يكون إلا خارج الدين..." (نفسه، ٢٧٤) .

يمكنُ أن نُعرض عن مثل هذه الجهالات والادعاءات والدفاعات، وهي كثيرة في كتابات أدونيس، ونَحْمِلُها على أنها شطحاتٌ من شطحات الملحدين، لا ينوء بوزرها إلا صاحبها، ونمرُّ غير مستَفْرَزين، ولا جاهلين، ولا ناقمين.

لكن "المؤمنين" يصبحون مَعْنِين حينما يتجرأ أدونيس، ومَنْ على شاكلته من الملحدين المُناضلين "المُحَارِبِينَ"، ويتناول دينهم مباشرةً بالطنع والتجريح والتشكيك، وليس له من دليل ولا حُجَّة إلا هواه ونفسه ودينه "الوثني".

ومن أمثلة ذلك قوله، في (هوية ناقصة)، ص ٣٨: "لا يُرجى من الدين اليوم نفع... فهو رمزٌ لتخريب المجتمع، لأنه يجعل المجتمع يُشبه قبيلةً بدائيةً"، واعتقاده "أن الدين ارتكاسٌ على عدة مستويات... وأنه كان جواباً على مرحلة أصبحت من الماضي..." (نظرة أورفي، ص ٢٧٩-٢٨٠). ومن ذلك ادعاؤه، على طريقة الملحدين الراسخين في الكفر والجحود، أن "فكرة الله [لاحظ؛ الله، تعالى وتقدس، مجرد فكرة] هي من اختراع الإنسان للتصدي لإشكالية الغيب والموت..." (محادثات مع أدونيس أبي، ص ١٦٣).

الدين، بمنظار أدونيس الملحده المناضل، ارتكاسٌ وتقهقرٌ وتخلّفٌ، لأنه، في زعمه، أضعفَ التجربة الإنسانية بجعلها تحت وصاية النظرة الدينية، وشكك في قدرات العقل وقوته وأهميته، وحول الإنسان إلى قطع يحكمه التقليد والقواعد الجامدة (نفسه، ص ٢٧٩).

فعقيدة التوحيد، في زعم أدونيس الملحده، تُضادّ روح الفكر والحرية والإبداع، وتناقض التقدّم والحداثة والمستقبل. أما عقائدُ الشّرك والوثنية، فقد كانت، في زعمه، "أكثر حريةً وأكثر إنسانيةً، وكانت أخصب خيالاً وإبداعاً" (نفسه، ص ٢٧٣).

عقيدة التوحيد، في زعم أدونيس الصوفي الوثني، كما وصف نفسه، "لا تحجب المعرفة فقط، بل تحجب المخلوقَ البشري أيضاً. ولا يمكن للإنسان أن يتقدّم في تفكيره في العالم والوجود إلا إذا تحرّر من هذا الحجاب الذي يفرضه النص الديني، قرآنيّاً كان أم إنجيليّاً" (نفسه). المؤمنون معنيون بهذا الخطاب الإلحادي الأدونيسي، لأنه خطاب "قتالي"، ينتصر للشرك والوثنية على التوحيد، وللإلحاد على التدين، وللفكر المنطلق بلا قيود ولا حدود على الوحي المقدّس وتوجيهاته وأحكامه وآدابه.

بل يصبح المسلمون مضطربين للتدخل والاعتراض والردّ والرفض والإدانة، حينما يتم التهجّم على الإسلام بعبارات غاية في الإسفاف والحقد والكراهية واللاموضوعية، وحينما يتقدم الملحده إلينا في صورة مُصلحٍ ناصحٍ أمين، يُعلمنا كيف نخرج من تخلّفنا، وكيف نتحرر من قيودنا، وكيف نعانق المستقبل وأفق الحرية والحداثة والإبداع.

يتقدم إلينا الملحده داعياً ومُوجّهاً، وذلك من طريق الطعن في ديننا، والاستهزاء بمقدساتنا، بل وتصوير الإسلام على أنه دينٌ لا يعتنقه إلا الفاشلون اجتماعياً وجنسياً، والعاجزون عن التواصل مع الآخرين، والذين لا يستطيعون أن يبدعوا، وليس لديهم شيء يقولونه (محادثات مع أدونيس أبي، ص ١٨٥).

ولم يكتفِ الخطابُ الإلحاديّ الأدونيسيّ بالطعن والتجريح في ظواهر الناس، بل تعدّى ذلك إلى بواطنهم وسرائر قلوبهم. فـ"الإسلام [في زعمه] أصبح اليوم ديناً أو مذهباً مفروضاً بالقوة، وجزءٌ كبيرٌ من المسلمين أنفسهم لا يؤمنون به، لكنهم مضطرون لادّعاء العكس والخضوع لقواعد هذا الدين" (نفسه، ص ١٦٨-١٦٩) .

المسلم الذي يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، ليس مسلماً، وإنما هو مدّع ومضطر!! من قال هذا البُهتان؟ قاله أدونيس الملحد، لأنه شقَّ على صدور الناس، وعلم بعلمه الحدائي الخارق العجيب المُحيط بالظواهر والبواطن، أن نطقَ المسلم بالشهادتين ما هو إلا ادعاء يناقض حقيقة إيمانه، التي هي إلحادٌ وكفرٌ وتمردٌ ورفضٌ.

ويُلجُّ أدونيس في التناول على سرائر الناس، ويتمادى في هرطقاته العبثية واستنتاجاته الغارقة في اللامعقول، فيرى "أن جميع العباقرة العرب الذين نبغوا في الإسلام، من أبي نواس إلى المعري، وجميع كبار الشعراء والفلاسفة، كانوا لادينيين. ولم تخرُج من الدين مباشرةً ولا فكرةً واحدةً، مثلما يخرج العطرُ من الوردة. فالمفكرون والشعراء خلّفوا وروداً جديدةً للحصول على عطر آخر" (نفسه، ص ١٤٦-١٤٧) . " كبارُ الشعراء رفضوا الإسلام بصورة قاطعة" (نظرة أورفي، ص ١٥٠). و"الشعر، على طول تاريخه، كان معادياً للدين" (نفسه، ١٥١) .

أليس في هذه الأحكام الأدونيسية العامة الجازمة جنايةً فاضحةً على حقائق التاريخ الساطعة، التي لا سبيل إلى إنكارها والتدليس على الناس في شأنها؟. أليست هذه الجرأة من أدونيس، التي ما بعدها جرأة، على تزوير الوقائع والأحداث الثابتة من عدّة طرق، وفي أكثر من مصدر، وعلى الكذب الصُّراح على المسلمين، والطعن في عقائدهم، وتجاوز هذا الطعن إلى نسبتهم إلى الإلحاد وهم مسلمون، تشهد بإسلامهم المصادرُ المتعددة، كما يشهد به تراثهم النثريّ والشعريّ- أليست هذه الجرأة من أدونيس كافيةً للحكم على ما صدرَ عن أدونيس، في شأن تراثنا العربي الإسلامي، بأنه عملٌ لا يتمتع بأدنى مصداقية، وأنه بعيدٌ كلّ البعد عن الموضوعية والعلمية والإنصاف واحترام قواعد البحث الرزين؟ .

كيف يجرؤ هذا الرجل، مثلاً، على إخراج أبي نواس من زمرة المسلمين وحشره قسراً في زمرة الملحدين، وهذا شعرُ أبي نواس بين أيدينا، يشهد بأن الرجلَ ما خرج يوماً من دائرة الإسلام رغم ما اشتهر به من مجون وولع بالخمرة ومجالسها، وتخصيص جزء كبير من شعره للاحتفاء بها ووصف شدة تعلقه بها.

في ديوان أبي نواس قصائد يُعبر فيها الرجل عن توبته وعن طمعه في عفو الله، وهي قصائد تصوّر لنا بصدق ووضوح رجلاً مسلماً كان منه، في حياته، ما كان من غفلة ولهو وعبث، ثم هو في النهاية تائب يرجو العفو من خالقه لا من سواه. ومن شعر أبي نواس المشهور في هذا الباب قوله:

يا ربَّ إنَّ عَظمتُ ذنوبي كثرَةً فلقد علمتُ بأنَّ عَفوكَ أعظمُ
 إنَّ كان لا يدعوك إلا محسنٌ فبمَن يلوذ ويستجير المجرمُ ؟
 أدعوك، ربَّ، كما أمرتَ تضرُّعًا فإذا رَدَدتَ يدي، فمَن ذا يرحمُ؟
 ما لي إِلَيْكَ وسيلةٌ إلا الرَّجَا وجميلُ عَفوكَ ثمَّ إنِّي مُسلمٌ

وقل الشيء نفسه عن أبي تمام، وعن المتنبي، وعن المعري، وغيرهم من شعراء العربية العظام، الذين أخرجهم أدونيس الملحد من دائرة الإسلام قسرًا وتعسفًا وظلمًا وتزويرًا ونُهتًا، وسلكهم في عصابة الملحد الجاحدين الرافضين المتمردين على الله ورسوله وقرآنه وشرائعه، ليصنع بذلك مصداقية تاريخية لمسلّمته الإلحادية، التي تقول إنه لا إبداع، ولا حداثة، ولا فكر، ولا عبقرية، إلا خارج الدين وتعاليمه وآدابه .

في البداية، أريد أن أقول كلمة قصيرة لمحبي أدونيس ومريديه وسائر المعجبين به، عن معرفة واقتناع أو عن إمعية واتباع، من المسلمين الذين هان عليهم دينهم، ولم يعد يعينهم في شيء أن يُهان قرآنهم، وتُدنس مقدساتهم، ويُعبث بمعتقداتهم، وهم في خوض يلعبون، وفي غفلاتهم سادرون. أريد أن أقول كلمة إلى محبي أدونيس عامة، وأنا أعرف أن منهم من يناصر هذا الرجل الملحد وهو لا يكاد يعرف عنه شيئًا إلا ما خدرته به دعاية الأضواء والنجوم والضوضاء والإلهاء. وأعرف أن منهم من لم يقرأ له شيئًا، وإنما هو إمعة يسير بإرادة القطيع، يُصقّق لأنه يرى الناس يصقّقون، ويمدح لأنه يراهم يمدحون، ويغضب ويسب لأنه يراهم يغضبون ويسبون.

أريد أن أقول كلمة لهؤلاء جميعًا، الذين، وبلا أي منطق ولا مسوغ معقول، لا يقبلون من المتحدثين عن أدونيس إلا أن يكون حديثهم مدحًا وتنويهاً ورفعًا إلى السماء، ولو على حساب الحقيقة الماثلة للعيان، كالشمس الحارقة. إلى هؤلاء الإمعات المحشورين في القطيع أقول:

يا هؤلاء، أنا أتكلم عن أدونيس بعلمٍ وبِعَد بحث وإطلاع، وأسمي للقراء مراجعي، وأوردُ النصوصَ الشاهدة، وأسوقُ البيّنات القاطعة. وليس همّي أن أبين أن أدونيس ملحد، فهو يعلن ذلك ويفتخر به، لكنه، كجميع المنافقين، يلفّ ويروغ، عندما يكون في بلد مسلم، أو أمام جمهور مسلم، كما حصل، مثلاً، في القاهرة، في يونيو من سنة ٢٠٠٦، حينما أحس بالضغط والحرَج واشتداد

الخناق عليه، فتحدى منتقديه أن يأتوه بكلمة واحدة كتبها ضد الإسلام!! التحدي لازمة من لوازم الملحدين المناضلين؛ فهم لا يعترفون ولا يُسلمون ولا يستحيون ولو جنتهم بيلء الأرض حُجَجًا دامغةً وأدلةً قاطعةً تكذبهم وتُخطئهم وتفضحهم. يتحداهم أن يأتوه بكلمة واحدة، وهم يواجهونه بكتب بكاملها مليئة بطعونه الباطلة وافتراءاته على الإسلام ومقدساته، وهو يُنكر، ويراغ، ويدّس، ويتهزّب، حتى تنتهي المناسبة، ويُفلت من المواجهة سالمًا.

ليس همّي أن أشهر بإلحاد الرجل، فذلك لا يعنيني في شيء، بل إن الملحدين مثله في بلاد المسلمين لا يُعدّون من الكثرة، وإنما همّي أن أكشف للقارئ الكريم ذلك الجانب الخفي من وجه أدونيس، الذي يُراد لنا دائمًا ألا نراه، وألا نهتم به، وألا نلتفت إليه عندما نريد أن نزن الرجل "الحدائي الكبير"، ونقوم فكره ونحكم على أعماله.

يُراد لنا، في بلاد المسلمين خاصة، بل قُل يُفرض علينا فرضًا ألا نرى في أدونيس إلا ما يُراد لنا أن نراه، ولو كان الرجل من أشدّ الناس عداوة للإسلام والمسلمين، ومن أشدّهم حقدًا وكرهية للذين آمنوا، ومن أشدّهم حربًا لله ورسوله، وأشدّهم جرأة على الطعن والتجريح والافتراء على كتاب الله، وعلى سنّة رسوله، صلى الله عليه وسلم، وأيضًا على تاريخ المسلمين.

أريد أن يعرف القارئ الكريم، بل أن يعرف الناس جميعًا، أن أدونيس، "الشاعر" الحدائي المشهور، هو نفسه الملحّد الذي قضى حياته مناضلاً، بالليل والنهار، لبثّ عقائد الإلحاد في المسلمين، وفرض الشك والحيرة والاضطراب والضلال بديلاً عن الإيمان والطمأنينة والهداية والاستقرار. والذي لا يعرفه كثير من الناس أن ما صدر عن أدونيس في مجال الفكر والسياسة والتاريخ، من مكتوبات ومسموعات ومرثيات، قد يكون مساوياً لما كتبه في مجال الأدب والنقد أو يزيد عليه. يا أيها المُتيمّمون بأدونيس، وإن عن جهلٍ وإمعيةٍ وفهمٍ قطيعي (من القطيع)، إن صاحبكم قد بلغ من العمر عتياً، وإنّ الآجال بيد الله، كما تؤمن نحن المسلمين، وهو، لا بد، من الميتين، ثم من المقبورين، ثم ماذا بعد، أيها الإمعات الغافلون؟.

وأعود إلى متابعة حديثي عن الوجه الآخر لأدونيس. تسأل (نينار)، ابنة أدونيس، وهي مثل أبيها لا تؤمن بدين - تسأل البنت الملحدة أبها أدونيس إن كان يمكن للإنسان أن يعيش بلا حدود وبلا دين؟ فيجيبها الأب العجوز: "هناك كثير من الناس يعيشون بلا دين، وأنا واحد منهم. إنني لا أؤمن بدين" (محادثات مع أدونيس أبي، ص ١٠٧). وتسأله، في موضع آخر قائلة: ما هي علاقتك بالدين؟ فيجيب بكل ثقة ووضوح: "على الرغم من أنني نشأت في بيئة دينية، ورغم الحب الكبير

الذي أكتفه لأبي، فإنه ليس بيني وبين الدين أية علاقة“. ويؤكد جوابه بقوله: ”ولا علاقة واحدة“ (aucune) نفسه، ١٨٧).

إلى هنا، ليس في الأمر ما يدعو إلى الاعتراض أو الرفض والإدانة؛ أبّ ملحدٌ في حديث خاص وصریح مع ابنته الملحدة، وانتهى الأمر. بل يمكن أن نستفيد من هذا الحديث الصريح معرفة الوجه الآخر لأدونيس في قسّماته الواضحة، بلا تزوير ولا تجميل ولا تلبيس، وفي ملامحه الساطعة الكاشفة عن مكونات ضميره ومطوّيات نيّته وأمانيه.

لا شأن لنا بما يعتقدُه أدونيس، وبما يتناجى به الأبُّ والبنْتُ من كفريات وضلالات، وبما يتسامران حوله من زندقاات وهرطقات وإبليسيّات (نسبة إلى إبليس)، وإنما لنا شأنٌ، بل لنا شؤونٌ بما يدعو إليه، وما يبثّه في كتبه ومقالاته ومحاضراته ولقاءاته الصحفية من آراء وأحكام كلّها تهجّم على الإسلام، وطعنٌ على أصوله الإيمانية وشرائعه.

إن إسلامنا يُعلّمنا أن (لا إكراه في الدين)، وأنه (من شاء فليؤمّنْ، ومن شاء فليكفرْ). وعلى هذا الأساس الإسلاميّ الممتين، لا يهمننا إن كان أدونيس مؤمناً أو كان ملحدًا. هو خُر ومُسرّوول عما يختاره ويعتقه من أفكار. لكن الأمر يصبح هامًا لنا حينما يتجاوز الرجلُ حقّه وحرّيّته في الاعتقاد، إلى تناول عقائد الآخرين بالتجريح والتشكيك والاستهزاء، ولا مُسندَ له من علمٍ أو فهمٍ مُؤسّس مُعتبر، أو تأويل اجتهادي مُحتمَل، وإنما مُسندُه، كلُّ مستندِه، الهوى والشيطان.

الإسلامُ لا يصلح لشيء ولا ينفع الناس قَطْمِيرًا! الإسلام ظلمٌ وعدوان ووحشية وتخلّف واستبداد دموي! الإسلام قمع ومنع وحدود وقيود! من قال هذا؟ قاله شيطانُ أدونيس، وهواه، ودينُه الصوفي الوثني، الذي يؤلّه الإنسان، ويجعل خيالاتِ هذا الإنسان وأوهامه وأمراضه النفسية بمثابة الوحي المقدس الذي يجب الإيمانُ به، وتعظيمُه وتنزيهُه.

الدينُ، بمختلف مللِه وطوائفه ومذاهبه، هو صناعة بشرية محضة، للجواب على ما يشغل الإنسان من أسئلة في شأن الكون وخالقه، وفي شأن الغيب والموت وما بعد الموت. الإنسان هو الذي اخترع فكرة الدين وما يتعلق بها من معتقدات ومقدسات وطقوس وممارسات، كلُّ ذلك ليواجه الإشكالات الوجودية التي تواجهه فيما يتعلق بوجوده ومصيره. هذا هو المركز الرئيس الذي عليه مدارُ الفلسفة الإلحادية، التي ينطلق منها أدونيس وأمثاله في بناء أطروحاتهم وتعليقاتهم وتأويلاتهم وانتقاداتهم. وإذا كان الدينُ، أيُّ دين، في فلسفة الإلحاد، إنما هو من صنع خيال البشر، فإن الإسلام من باب أولى، لأن به خُتمت الرسالات السماوية، ومن ثمّ فهو الدين الكامل،

بالألف واللام، الذي ارتضاه الخالقُ، سبحانه، إلى كافة خلقه؛ ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران : ١٩]. ولهذا وجدنا أدونيس يجتهد اجتهادًا غيرَ عادي، لينقُضَ أصولَ هذا الدين الخاتم للرسالات، وهيئات، لأن هذا الملحد الذي يحاول نقضَ أصول الدين السماوي، ليس معه من أدوات، ولا أدلة، ولا حُجَج إقناع، إلا عقله ونفسه وهواه وشيطانه. وليس له من هادٍ في خبطه وظلمائه إلا إلحاده القائمُ على الجحود والرفض والتمرد. ظلام في ظلام، فأنتى له النورُ؟

ويمكن مُعابنةُ هذا الاجتهادِ الإلحاديِّ الأدونيسي المُمْتِيز، مكشوفًا بلا غطاء ولا تقيّة، في أطروحته عن "الثابت والمتحول" في تراثنا العربي الإسلامي، التي نال بها درجة الدكتوراة سنة ١٩٧٣ من جامعة (القديس يوسف) ببيروت، بإشراف (الأب نويبا اليسوعي).

وأسوق، فيما يلي، بعضَ العيّنات، تناسبَ حجمَ هذا المقال، من كلام أدونيس الصوفي الوثني الحدائّي الجاحد. ففضلاً عن كون الإسلام، بما هو دينٌ، صناعةً بشرية خالصة، فهو قد "رأى النورَ تحت رعاية الديكتاتورية" (نظرة أورفي، ص ١٨٩)، وأن "العنف خصيصة لازمت النظام الإسلامي من داخل، ومنذ بداياته". (الثابت والمتحول (الأصول)، ص ١٤١)، وهو، أي الإسلام دائماً، "لم يكتف بتجميد الفكر والتفكير، وتجميد العقل والحرية، بل أدان الجسم والحواس أيضاً" (نفسه، ١٦٨)، وأنه "منع الإبداع والتفكير" (نفسه، ١٩٥)، وأنه "ليس للفرد [في الإسلام] حقوقٌ بالمعنى الحديث...". (الثابت والمتحول (الأصول)، ص ٤٣)، وأن حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي "كارثة اجتماعية وإنسانية" (نظرة أورفي، ٢١٥).

والشرع الإسلامي هو بمثابة قيود قمعية للحرّيات، "وإذا شبهنا التاريخ العربي ببيت، فإن الشرع فيه كان يشكل جدرانه وأبوابه ونوافذه، ولا تشكل الحياة الحرة، المتسائلة، الطامحة، إلا تقوياً صغيرة لا تكاد تتسع لكي يدخل منها الضوء". (الثابت والمتحول (الأصول)، ٧٥). والإنسان، في الشريعة الإسلامية، "ينفذ إرادة الله المسبقة. وهذا التنفيذ ليس عملاً إرادياً...". (نفسه، ٤٥)، وأن المؤمن "المُتَدَيِّنُ أو المُتَسَنَّ [من السُّنَّة] لا يفكر، وإنما السُّنَّة هي التي تفكر". (نفسه (تأصيل الأصول)، ١٣٣).

هذه الأمثلة من طعون أدونيس وانتقاداته على الإسلام إنما تنصب على الإسلام/الدين، والإسلام/الرسالة، والإسلام/العقيدة والشريعة، وهذا ما يُكذِّبُ أدونيس حينما يزعم أنه، في انتقاداته وتحليلاته وآرائه، إنما يقصد تفكيرَ المسلمين وممارستهم واجتهاداتهم، أي يقصد الإسلام كما طبقه المسلمون وعاشوه في الواقع.

هذه الأمثلة المسوقة، وغيرها كثير، تؤكد أن المقصود هو الإسلام، بما هو دينٌ وشرع واعتقاد وإيمان وغيب ودنيا وآخرة. المقصود هو دين الله، الذي ختم به رسالاته إلى الإنسان "الظلم" "الجهول"، وهو ما يعني أن أدونيس الملحد يحارب الدين بما هو دينٌ، وبما هو وحي، وبما هو مُقدّس. وهذه أمثلة أخرى تزيد المسألة وضوحًا.

القرآن العظيم وحي من الله، تعالى، لرسوله مُحَمَّد، صلى الله عليه وسلم، ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه ينتقده ويتجرأ على آياته بالطعن والتشكيك والاستهزاء بدعوى أنه ينتقد سلوكًا بشريًا، واجتهادًا بشريًا، وممارسةً بشرية، إلا إن كان يعتقد أن هذا الوحي/القرآن هو أصلًا من اختراع الإنسان وليس مُنزلاً من عند الله.

فؤاد البنات في الجاهلية، الذي تحدث عنه القرآن بكل وضوح في قوله تعالى، من سورة (التكوير): ﴿ وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ (٨) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (٩) ﴾ هو، في رأي أدونيس الملحد، "من اختراع المؤرخين المسلمين. فليس هناك أي دليل على أن العرب كانوا يبدون بناتهم خشية الفقر أو العار. إنه لا يمكننا أن نثق بهذا النوع من الروايات." (محادثات مع أدونيس أبي، ص ١٧١). لاحظ أنه ينبغي أن يكون هناك دليل على عادة وأد البنات في الجاهلية، أما القرآن فليس عنده دليل، لأنه، ببساطة، لا يؤمن بأنه وحي من الله. بل إن وصف القرآن لحياة العرب قبل الإسلام بالجاهلية هو، عند أدونيس، "خطأ يجب أن يُعاد فيه النظر، لأن العرب قبل الإسلام كانوا مثقفين، وكانت لهم أفكار وحضارة. (الجاهلية) تسمية خاطئة لا مُبرَّر لها، ومن ثم يجب رفضها. وهذا يعني أن كل القضايا والوقائع المتعلقة بهذا العصر ينبغي مراجعتها أو رفضها. (نفسه).

أكثر من هذا أن أدونيس يُنصب نفسه ناقدًا للقرآن وحاكمًا على مضامينه، لأنه يعتبره كلامًا من وضع البشر، حيث يُعلق، مثلاً، على "ورود كلمة "تبرج" في القرآن بأنها تشير إلى درجة التناقض في النص القرآني" (نظرة أورفي، ٢١٤)، وذلك "أن التبرج [في زعمه] لازمة من لوازم الحضارة، والغنى، والترف، والثروة والتأنق. وهذا يعني، حسب القرآن، وجود حضارة قبل الإسلام، ومن ثم فإن كلمة "جاهلية"، التي وردت في القرآن لوصف حقبة ما قبل الإسلام، هي كلمة غير مناسبة (نفسه). تأملوا هذا الفهم العجيب، الذي يتجرأ به أدونيس الملحد على كلام الله. فهو يفرض علينا فهمه على أنه مُسلمات لا جدال في صحتها؛ فالتبرج هو عنده قرين الحضارة! ثم الحضارة بأي مفهوم؟ قطعاً بمفهومه هو. أما حقائق اللغة، وحقائق التاريخ عن الحياة الحقيقية للعرب في فترة ما قبل الإسلام، فذلك كله فضول زائد لا يُعتد به عند أدونيس. ما يقوله هو

الصحيح، وإن قامت على تخطئته وردّه ونقضه ألفُ حُجَّةٍ وحُجَّةٍ. أدونيس "ينتقد" القرآن، و"يُخطئُه"، و"يرفضه"، و"يعارضه"، لأنه، أصلاً، لا يؤمن به مرجعاً مُقدَّساً، كما يفعل المسلمون المؤمنون في مشارق الأرض ومغاربها، وثانيًا، لأن حياة العرب في الجاهلية، عنده، أي في أوامه وأحلامه—لأنه ليس في ما وصلنا من المصادر عن فترة ما قبل الإسلام ما يؤكد مزاعمه—كانت حياة متطورة، حضارة وثقافة وفكرًا!.

ونجده في موضع آخر، وبنفس الجرأة والتحدي، يعلنُ مخالفتَه للقرآن ومعارضته له؛ فقد سألتُه (حورية عبد الواحد) عن سبب بدء ديوانه (أول الجسد آخر البحر) بآية "في شُغُلِ فاكهون"، وهي من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ (٥٥) ﴾ [يس]. فرد عليها بقوله: "لأسجل اختلافاً جذرياً بين القول الشعري وبين القول الديني، بين ما أراه وما أكتبه وبين ما يُعلمنا الدينُ كلَّ يوم. وأيضاً لأسير في اتجاه (نيتشه)) (نظرة أورفي، ٢٣٤).

لاحظوا هذا التعارضَ البينَ بين "القول الشعري"، أي كلام أدونيس، وبين "القول الديني"، أي كلام الله في الآية المذكورة، وأيضاً بين رؤيته وكتابته هو، أي ما ينتجُه عقله وهواه، وما توحى له به صوفيته الوثنية، وبين تعاليم الدين، التي هي وحي من عند الله. ثم لاحظوا التعليلَ الثالث، وهو السيرُ على خطى أستاذه في الإلحاد، أي أن غايته من معارضة القرآن ومخالفته هي الوصول إلى "قتل الله"—تعالى الله وتقدس وتبرّه وتعظم—، ليحتلَّ الإنسانُ عرشَ الألوهية في الأرض. أهكذا يحترمُ أدونيس الإسلامَ وعقائده ومقدساته، كما يدعي، تقيّةً ونفاقاً ومراوغة، حينما يكون أمامَ جمهور مسلم؟ أليس القرآن، بكلِّ ما فيه، من مقدسات المسلمين؟.

وفي موضع آخر، يُعلّق أدونيس على قوله تعالى، من سورة (الذاريات): ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) ﴾، بقوله: "هذه الآيةُ ضد الفكر وضد الإنسان" (نظرة أورفي، ص ٢٧٤). ويضيف: "إنه يستحيل التجديدُ في مضمار التفكير والعقل بدون قراءة جديدة أو مراجعة جذرية لنظرة العقيدة التوحيدية للعالم والإنسان" (نفسه).

أرأيت كيف يفرض أدونيس نفسه ندًا لله، تعالى الله وتقدس، يرفض القرآنَ وينتقده ويُكذِّبُه ويطالب بمراجعته وتغييره. وهذا هو الذي أُسميه بالملحد "المناضل" "المقاتل"، لأنه لا يكفي بإلحاده لنفسه، وإنما هو ساع، بكل جهده، لنقض الإسلام والتشكيك في أصوله وتغيير معتقداته، وزرع الشك والحيرة والتخبط في النفوس والعقول، ثم اصطياد ضعاف الإيمان، التائهين الحائرين، والقذف بهم في طاحون الزندقة والإلحاد.

وتسألُه محاورته (حورية عبد الواحد) في كتاب (نظرة أورفي، ص ٢٧٦): "هل توافق القرآنَ عندما يقول: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء : ١٦٤]؟، فيجيبها أدونيس على الفور، وبلا تردد: "لا مطلقاً، لأن الإنسان دائماً هو المتكلم"، أي ليس هناك في الوجود إلا الإنسان. ولاحظْ صيغة سؤال السيدة المحاوره؛ فهي لم تسألُه إن كان يؤمن بقول القرآن، بل سألتُه إن كان يوافق أو يقبل أو يتفق مع القرآن، أي أنها تسألُه على أنه نِد للقرآن أو متفوق عليه، يخطئه، أو يصوّبه، أو يصحّحه، أو يرفضه. ولهذا، كان جوابه بأنه لا يوافق مطلقاً، أي أنه يرى رأياً آخر يخالف القرآن، بل يزيد على القرآن في صحته ومنطقه.

أما عن قصة (آدم وحواء) الواردة في القرآن في أكثر من موضع، فهي، في رأي أدونيس الملحد، "أسطورة جميلة على المستوى التخيلي" (نفسه، ٢٧٧)، أي أن ما حكاه القرآن الكريم عن (آدم وحواء) هو قصص من خيال البشر. وقد بين أدونيس هذا حينما تابع قائلاً: "هذه الأسطورة [يقصد قصة آدم وحواء] موجودة أيضاً في القصص القديم، قبل الإنجيل. فكيف نتصور (أو نفهم) أن الله قد استعار كل هذا من العالم الخيالي السومري؟ (نفسه). وواضح أن المقصود من عبارته الأخيرة هو التشكيك في أن يكون القرآن وحيًا من الله، سبحانه وتعالى.

لقد بلغ أدونيس الحد الأقصى في إلحاده وجراءته على مقدسات الإسلام والمسلمين حينما سوّلت له نفسه أن يتناول على بيت الرسول، صلى الله عليه وسلم، وعلى أزواجه الطاهرات أمهات المؤمنين، عليهن أفضل الصلاة وأزكى التسليم. وقد تحدث، في كتاب (نظرة أورفي) بالتحديد، بأحدث طويلة عن بيت النبوة، كلُّها همزٌ ولمزٌ وتجريحٌ واستهزاء، بل تجاوز ذلك للحكم على مشاعر الرسول، صلى الله عليه وسلم، وحشر أنفه في علاقته، صلى الله عليه وسلم، الحميمية بأزواجه، والانتهاج إلى أحكام غاية في السفالة والوقاحة والدناءة، ما أظن - حسب علمي طبعاً - أن أحداً غيره في تاريخ الإسلام، وفي سير الملحدين، والفاسقين، والمجرمين الظالمين، والحاقدين الكارهين للرسول وآله، صلوات الله وسلامه عليهم، قد تجرأ على مثلها، أو حتى التفكير فيها. من ذلك أن (حورية عبد الواحد) قالت له، وهي تحاوره: "يُقال كلامٌ كثيرٌ عن حبّ محمد [أقول: صلى الله عليه وسلم] للنساء، وخاصة لزوجه عائشة [رضي الله عنها]" (نظرة أورفي، ٢١٧) فأجابها أدونيس بـ "أن المؤرخين ينوّهون بحبّ محمد [صلى الله عليه وسلم] لعائشة [رضي الله عنها]، لكن، ماذا يقصدون بالحب؟ وما هو مقياسهم للحديث عن هذا الحب؟ وعلى أيّ أساس يستندون ليشتوا هذه المستويات (أو المراتب) في الحب؟ (نفسه).

ثم تقول (حورية عبد الواحد): "يُرَوَى أن الرسول [صلى الله عليه وسلم] كان يحب أن يكون مع عائشة [رضي الله عنها]. وكان يقع له، في بعض الأحيان أن يطلب إلى أزواجه الأخريات أن يتنازلن عن حقهن (أو ليلتهن) لعائشة. ويحكى، أيضاً، أنه [صلى الله عليه وسلم] تُؤَفِّي في حَضْنِهَا." (نفسه). فيجيبها أدونيس بقوله: "لا، إن الأمر يتعلق بشهوة جنسية أكثر من تعلقه بحب حقيقي. لقد كان يشتهيها لأنها كانت شابة وجميلة. وإن كان محمد [صلى الله عليه وسلم] قد أحبَّ فعلاً، فإن هذا الحبَّ قد انتهى مع خديجة [رضي الله عنها]. أما أنا، فأشك أنه قد أحبَّ عائشة حقاً." (نفسه). لاحظ وقاحة هذا الملحد وجرأته على الكلام حتى فيما يخص مشاعر الرسول، صلى الله عليه وسلم ومكونات قلبه. الرفض هو رأس مال الملحد، الذي لا ينفد، به يبدأ، وإليه ينتهي. فهو يرفض أمراً ما عنده رائحة علم به، ويؤكد شيئاً ما عنده عليه ولو ذرة دليل. بأي حق، وبأي علم، وبأي ذوق، وبأي أدب وأخلاق، أجازَ هذا الإنسان لنفسه أن يتكلم في خصوصيات رسول الله القلبية والعاطفية؟ أقرتُم مثل هذا الكلام، ومثل هذه الأحكام على عواطف الرسول، صلى الله عليه وسلم، من قبل؟ أما أنا، فأعترف أنني لم أقرأ، عند أحدٍ من قبل، مثل هذه المنكرات الغارقة في المعاصي والمخازي والآثام. والراجع إلى حوارات أدونيس مع (حورية عبد الواحد) في كتاب (نظرة أورفي)، وخاصة في الفصلين "المرأة أو نهر هيروقليدس" (ص ٢٠٩ - ٢٣٨)، و"الشبقية (الإيروتيك)" (ص ٢٣٩ - ٢٤٨)، سيجد أحاديث أخرى في الموضوع، كلها ظلام في ظلام، وسفالة في سفالة، الغاية منها، أساساً، تدنيس مقدسات الإسلام والتشكيك فيها، والتعرض لمعتقدات المسلمين ورموزهم التاريخية بمقالات الطعن والافتراء والتجريح، ليتسنى للهوى والشيطان بسط سلطانه من غير مدافعة ولا عناء.

وهناك، عند أدونيس، ما هو، في رأيي، أنكر من هذا وأفظع وأشنع، وهو حديثه عن (قصة الإفك) المشهورة، التي ذكرها القرآن الكريم في سورة (النور). وملخص هذه القصة أن مجموعة من المنافقين الأفاكين قاموا ببيت إشاعات تُؤذي أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، في عرضها وشرفها، وتؤذي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في طهارة أهل بيته. ولم تدم إشاعات الإفك طويلاً حتى قطع الوحى دابرها بتبرئة عائشة، رضي الله عنها، مما رماها به الكذابون الظالمون المجرمون، والشهادة لها بالطهارة والإخلاص، وفضح عصابة الإفك والبهتان وإدانتهم. قال الله تعالى، في سورة النور: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١١) لَوْلَا إِذْ

سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ (١٢) لَوْلَا جَاؤُوا عَلَيْهِ
بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ (١٣) . عصابة من المنافقين
المتربصين بالدعوة الإسلامية افتروا على زوج (أو زوجة، والأول أفصح) رسول الله، صلى الله عليه
وسلم، الكذب، ففتنوا النفوس، وأثاروا الشكوك، ووتروا الأجواء، فنزل القرآن بالقول الفصل
المبين، فرفعت الغشاوة، وخصص الحق، ودحر الشيطان وأولياؤه خائنين خاسرين. هذه هي
القصة. فما الذي دعا أدونيس إلى النيش في حدث مرّ عليه أكثر من أربعة عشر قرناً، ومدّ يده
إلى أمر لا يعنيه البتّة؟.

إن أدونيس الملحد المقاتل لا يمكن أن يهدأ له بالٌ ويصفو له خاطرٌ وهو يرى قلوب
المسلمين مطمئنة بالإيمان، ويرى القرآن ذكراً محفوظاً، ومرجعاً مقدّساً، وحكماً منزهاً مقبولاً. غاية
الملحد المناضل أن يززع هذه الثقة والطمأنينة والإيمان الراسخ بالوحي، وأن يحوّل القلوب إلى
فضاء تستبيحه الشكوك والهواجس والشبهات، وموطن يسكنه الرّيب والقلق والتردد والمعاناة.
غاية الملحد المناضل أن يجردّ الوحي المقدّس من قداسيته، ويقطعه عن مصدره السماويّ
الإلهي، ليصبح موضوعاً للتساؤلات والمراجعات والانتقادات، ولتصبح حقائقه وأحكامه وأوامره
ونواهيه موضوعاً للأخذ والرد، وموضوعاً للزيادة والنقصان، وخطاباً يمكن مراجعته بالتعديل
والتغيير، أو الاستغناء عنه بالإهمال والنسيان.

القرآن عند أدونيس الملحد ليس وحيّاً من الله، بل هو اختراع بشري مائة مائة في المائة، لأن
الرجل لا يؤمن بدين، ولا يؤمن بخالق، ولا يؤمن بغيب. فإذا كان أدونيس يعتبر الوحي الذي برأ
عائشة، رضي الله عنها، من افتراءات المفترين، كلاماً بشرياً، ومن ثمّ فهو، أي الوحي، مصدرٌ لا
يمكن الوثوق به، وشهادة لا يمكن الاعتماد عليها، فهذا يعني أن ما روجه عصابة الإفك على
عائشة، رضي الله عنها، من إشاعات يمكن أن يكون صحيحاً. والنتيجة أن كلّ ما حكاه القرآن،
وكلّ ما رواه الرواة، وكل ما حفظته لنا المصادر التاريخية الموثوقة، لا يمكن الاطمئنان إليه، وأن
الباطل الذي أشاعه الأفاكون على عائشة، رضي الله عنها، قد يكون وقع فعلاً، أي أنه يجوز، عند
أدونيس الملحد المقاتل، أن تكون أمّ المؤمنين قد قارفت الإثم ووقعت في الحرام.
المهم عند أدونيس الملحد هو بثّ الشك في نفوس المؤمنين، وهو مُتيقّن أنه إنما يحرث في
الماء. قد يكون وقع... يمكن أن يكون كذا... يجوز أن تكون فعلت... أنا لا أستطيع أن
أجزم... إلى آخر هذه التعبيرات التي ليس وراءها من غاية إلا إثارة الشكوك، وفتح الباب واسعاً

لاحتضان الإشاعة وجعلها أصلاً في معرفة الحقيقة. قالت (حورية عبد الواحد)، في سياق حديثها مع أدونيس في هذا الموضوع- ألفت انتباه القارئ الكريم أن هذه الأستاذة التي تحاور أدونيس ليس لها رأي مستقل، بل يظهر من خلال حوارات الكتاب أنها من تلامذة أدونيس الواقعين تحت تأثيره؛ فهي منبهرة ومعجبة بمذهبه وآرائه، والأفكار التي تدور في هذه الحوارات هي في حقيقتها أفكار أدونيس، وإن جاءت على لسانها- قالت (حورية): "لقد تكلموا كثيراً عن عائشة [رضي الله عنها] عند الحديث عن آية ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ [التور: ٢٦]. [الآية في النص الفرنسي وردت ناقصة على الشكل التالي: (الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ)]. القصة مشوّقة [تتابع حورية]. القافلة ترحل بدونها [أي بدون عائشة]، ثم يعثرون عليها، فيما بعد، برفقة رجل. وقد شاعت مقالات سوء كثيرة، فذهبت عائشة [رضي الله عنها] لتقيم عند أبيها، حتى نزلت هذه الآية التي تعلن براءتها. (نظرة أورفي، ص ٢٢٠). فأجابها أدونيس الملمح قائلاً: "أنا لا أستطيع أن أجزم إن كانت قد وقعت في الفاحشة مع هذا الرجل أم لا. لكني أجد المشهد (أو الصورة) جميلاً: الصحراء، وجمال، وضوء خافت، وقد كانا هناك نائمين... إنه مشهد جميل جداً! أنا لا ألومها. محمد نفسه [صلى الله عليه وسلم] قد أعطى المثال من نفسه في التصرف أمام هذا النوع من الإغراء. لقد فتنته زوجته ابنه بالتبني بشبابها وجمالها. إذن، لماذا يرفض أن تكون عائشة هي الأخرى قد افستت برجل شاب، والحال أن هذا شيء طبيعي." (نفسه). تأمل قوله في بداية النص "أنا لا أستطيع أن أجزم..."، تجده، في حقيقته، يفيد الجزم. فهو تعبير يفيض من الشك والهمز واللمز والإيحاء الحقيقير، فضلاً عن رفض بيان القرآن، وردّ كلّ الأخبار التاريخية الصحيحة. ولاحظ أنه بقوله "أنا لا ألومها" يثبت عليها التهمة بطريقته الإبليسية الخبيثة. ولاحظ، أيضاً، ما في ادعائه بأن الرسول، صلى الله عليه وسلم، "قد أعطى المثال من نفسه"، في جواز الاستسلام للإغراء، من بُهتانٍ ومن جراءةٍ على نبيّ المسلمين، صلى الله عليه وسلم.

يقول أدونيس الملمح: "في المُتخَيَّل العربي، لا يمكن تصوّر زوج الرسول [صلى الله عليه وسلم] تشتهي إنساناً آخر. إنه أمرٌ مستحيل عند المسلمين. وقصة عائشة [رضي الله عنها] أوجبت تدخّل الله. فالوحي هو الذي برأها. وقد كان علي [رضي الله عنه] قد طلب منه أن يُطلّقها" (نظرة أورفي، ٢٢٠-٢٢١). (حورية) معقبة: "ويمكن أن يكون هذا هو السبب، الذي دعا عائشة، فيما بعد، إلى محاربة علي." (نفسه). أدونيس متابعا: "هذا مجال جذاب لعلم

النفس التحليلي. يجب أن تُعاد كتابة الأشياء بصورة مختلفة، لأن الذين تحدثوا عن محمد [أقول: صلى الله عليه وسلم] وعن الموضوع الجنسي، كانوا من المؤمنين. زيادة على هذا، فإن الأحاديث التي ينسبونها إليه تخفي هذا الموضوع. ولاختراق هذا الحجاب (أو تمزيقه)، لا بد من كثير من الشجاعة، وكثير من الجرأة“ (نفسه).

قلتُ، بمنطق أدونيس وفهمه، الذين تحدثوا عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وعن حياته الجنسية، كانوا من ”المؤمنين“، وهذه علةٌ كافية، في ميزان الملحدين، لعدم الوثوق بكلامهم، ومن ثمَّ ينبغي البحث عن مصادر ”غير مؤمنة“، لمعرفة الحقيقة. هذه واحدة. والثانية أن المصادر ”المؤمنة“، التي لا يمكن الاطمئنان إلى رواياتها، هي بمثابة الحجاب الذي يُعطي وجهَ الحقيقة، ومن ثمَّ وجب تمزيقُ هذا الحجاب. ولن يقدر على مثل هذا الفعل الحدائي ”الهدام“ إلا من كان من معدن أدونيس، الذي يملك من الجرأة والشجاعة ما يكفي للمهمة العظيمة ويزيد.

نفهم من إحياءات أدونيس المدسوسة بين السطور في كلامه عن ”قصة الإفك“ أن الإسلام ينظر إلى المرأة على أنها مخلوقٌ لا يتمتع بشخصية مستقلة، وفي هذا المنظور، لا يمكن تصوُّر المرأة بشراً له مشاعر وعواطف، يمكن أن تشتهي وتضعف وتستسلم للفتنة والغواية. إن الله، في دين التوحيد، في زعم أدونيس، قد انتقص من مكانة المرأة، وجعلها دون الرجل وتابعةً له، واعتبرها معدن الخطيئة وسبب سقوط الرجل (نظرة أورفي، ٢١٢-٢١٣).

وهذه الوضعية الدونية للمرأة، في الإسلام، حسب افتراءات أدونيس، ”جعلت المرأة، بصفة عامة، مجرد آلة حقيرة“ (نفسه، ١١٩)، وجعلتها ”جزءاً من الرجل، لا وجود لها خارج وجوده“ (نفسه، ٢٢٢)، واختزلت ”وجودها في مجرد الحمل وتلبية رغبات الرجل الجنسية“ (نفسه، ١١٣). هذه الوضعية السلبية للمرأة في الإسلام، لا يمكن التخلص منها، حسب أدونيس، ”إلا بإعادة النظر في النظام الديني التوحيدي برمته، وكذلك في النظرة التوحيدية للإنسان والعالم“ (نفسه). ولهذا ”يجب على العرب أن يواجهوا النصَّ الديني بطريقة أكثر حرية، وأكثر قوة“ (نفسه).

وإذا كان الإسلام، كما يفترى أدونيس، قد سلب المرأة وجودها وأحالتها شيئاً حقيراً مُبتدلاً مُسخراً للرجل وسلطة الرجل ونظام الرجل، فإن الصوفية-وهذا هو العجب العجيب في ابتداعات أدونيس!- هم الذين أعادوا للمرأة وجودها. يقول أدونيس، من حوار مُطوّل أجرته معه جريدة ”الصباح“ العراقية، في مدينة السليمانية، بالعراق، في شهر ماي من سنة ٢٠٠٩- قال أدونيس في هذا الحوار: ”الصوفية أعادوا للمرأة وجودها. المرأة في الإسلام غير موجودة. هي

مخلوقة من ضلع الرجل، كأنها لم تُخلَق ككائن مستقل، بينما نرى عكس ذلك تمامًا عند ابن عربي القائل: كلُّ مكان لا يُؤثّر لا يُعوّل عليه“. وقد كثر هذا المعنى، في كلام طويل وبعبارات مختلفة، في كتاب (نظرة أورفي)، وبالتحديد في فصل ”المرأة أو نهر هيروقليدس“، ص ٢٠٩ وما بعدها. الصوفية أعادوا للمرأة وجودها المسلوب!! .

هذا الادعاء من أدونيس يجرّنا للحديث عن رأيه ”المتميز جدًّا“ في (الصوفية)، وهو رأي كلّ عجائب وغرائب، بل هو، على الأصح، كله افتراءات وتعسفات ما قرأت مثلها، لا عند القدماء ولا عند المُحدّثين. ويكفينا عنوانًا على هذه الافتراءات والتعسفات أن يجمع أدونيس الصوفية جميعًا في سلة واحدة، ويعتبرهم جميعًا ملحدين معارضين للدين رافضين لعقائده وشرائعه. وكل هذا البُهتان إنما هو من أجل مُسلّمته الحدائثية، التي قوامها أن الإلحاد هو أول شكل للحدائثية في تراثنا العربي الإسلامي. ولما كان أدونيس يعتبر جازمًا أن التصوف كان من أهم روافد الحدائثية العربية، فإن مُسلّمته الحدائثية الإلحادية تفرض عليه أن يذهب بعيدًا في التعسف والادعاء، وأن يتعدى كلّ قواعد البحث الموضوعي، وأن يعبث بكل قيم الأمانة والعدالة والإنصاف، وأن يضرب بكل المصادر العلمية الموثوقة والمُعْتَبَرة عُرض الحائط، وأن يخلط خلطًا، ويُدسّ تدليسًا، لينتهي إلى فرض أفكار شاذة ومُنكَرَة.

أدونيس، الصوفيُّ الوثني!. حينما يصف أدونيس نفسه بأنه ”صوفي وثني“ (هوية ناقصة، ٣٠)، فهو يعلن بكل وضوح أن ”تصوّفه“ لا علاقة له بعقيدة التوحيد، ولا برسالة الإسلام، ولا بدين : ”لا إله إلا الله، محمد رسول الله.“

ولا غرابة، بعد هذا الإعلان، إن سمعنا أدونيس يتحدث عن التصوف بأنه إلحاد وجحود وتمرد وعصيان، وبأنه ”كان الثورة الكبرى داخل الدين الإسلامي“ (نظرة أورفي، ٢٩٥).

في حوار مطوّل أجرته مع أدونيس جريدة ”الصباح“ العراقية، في شهر ماي من سنة ٢٠٠٩، يقول (ماجد موجد)، أحد المحاورين، مخاطبًا أدونيس: ”في كتابك (الصوفية والسوريالية) تحدثت عن المقاربة بين الصوفية الإسلامية وبين السوريالية في الفن والأدب...“. فيقاطعه أدونيس قائلاً: ”الصوفية ضد الإسلام، الصوفية في الأساس نقض كامل للإسلام.“

أذكر القارئ الكريم بأن أبرز وأهم الأفكار والآراء التي ابتدعها أدونيس في موضوع التصوف والمتصوفة نجدها مبسّطة في كتابه ”الصوفية والسريالية“، وفي الجزء الثاني من كتاب ”الثابت والمتحول“، في الفصل الثالث من القسم الثاني، الذي اختار له عنوان ”الحقيقة والشريعة“،

والظاهر والباطن. ” وفي الحوار نفسه ينطلق أدونيس في الحديث عن معتقدات ”متصوّفته“، وعن ”إبداعاتهم“ الحدائية الثورية الكبرى قائلاً: ”إن أول عمل للتصوّف هو تغيير مفهوم الله كما ورد في القرآن، إذ إن مفهوم الله قرآنياً قائم على المفهوم التوراتي، إنه قوة مجردة لا علاقة لها بالإنسان والعالم، غير محايدة. أما التصوّف فقد قدّم مقاربتين: الأولى أن الإنسان يمكن أن يكون إلهاً، وأن الله يمكن أن يكون إنساناً. والثانية مقارنة ابن عربي الذي وسّع الحدود فقال إن الوجود نفسه هو الله، حين قال بوحدة الوجود، وهذا نقض كامل للإسلام. وترتب على هذا النقض أشياء عظيمة: العلاقة بالحقيقة، والعلاقة بالآخر، والعلاقة بالوجود. تغيّر أولاً مفهوم الحقيقة. ما الحقيقة؟ في الإسلام، كما في كلّ الأديان، فإن الحقيقة هي ما يقوله النصّ الموحى من الآن وإلى آخر العالم. الصوفية تقول: الحقيقة ليست في نصّ ولا تجيء من ورائنا، الحقيقة هي في التجربة وتجيء من أمامنا. هذا نقض كامل. تغيّر أيضاً مفهوم الهوية، فالهوية إسلامياً معطاة سلفاً للإنسان، ناجزة، وعليك أن تُسلم بها وكفى، أما في التصوّف فليس هناك هوية ناجزة إلا للجمادات والأشياء، أما الإنسان فكائن متحرك بيدع هويته. تغيّر أيضاً مفهوم الواقع، فالواقع ليس ما نراه مباشرة بالعين، ولا نستطيع فهمه إلا إذا فهمنا ما وراءه، والواقع وما وراءه جزء لا يتجزأ، وما نراه ليس إلا صورة عابرة ومتغيرة. ودعت الصوفية إلى وحدة الواقع المؤلّف مما نراه وما لا نراه. اللامرئيّ جزء جوهريّ من المرئيّ. وبالنتيجة غيروا كلّ شيء. أكثر من كلّ ذلك فإن الكائن الإنسانيّ في الإسلام والأديان الأخرى مردود دائماً إلى أصل، الأصول نبع والكائن يتدفق منه، ولذا فإن هويته في هذا النبع. التصوّف نقض هذا أيضاً وجعل المستقبل هو النبع، العالم يجيء من المستقبل، وليس من الماضي.“ انتهى كلام أدونيس من الحوار المذكور.

وحينما يسأله أحد محاوريه، وهو (أحمد عبد الحسين): ”في أي نص صوفيّ يمكن أن أجد فهما كهذا؟“، يقصد فهماً كالفهم الذي بسطه أدونيس في حوارهِ. يجيبه أدونيس بقوله: ”عند النَّفريّ، اقرأ النَّفريّ.“

ولا بُد أن نسجل هنا أن أدونيس يحيل سائله على مصدر مجهول في تاريخ التصوف الإسلامي. فالمُطلّع على المصادر العربية المعتمدة عند العلماء والباحثين، في موضوع عقائد المتصوفة واجتهاداتهم، لا يجد ذكراً لهذا (النفريّ) (محمد بن عبد الجبار) ”الأثير“ عند أدونيس. والشائع أن هذه الشخصية هي من اكتشاف أو اختراع أحد المستشرقين، الذي اكتشف، على ما يُحكى، كتاب ”المواقف والمخاطبات“ المنسوب إلى النفريّ.

لا أتردد في وصف "الصوفية" الذين تحدث عنهم أدونيس بأنهم "صوفيّته"، وذلك أن الرجل، في كتاباته وأحاديثه عن التصوف، إنما يتحدث عن شيء اخترعه اختراعاً، ولقّقه تلقياً، ليناسب نظريته المُقرّرة سلفاً. إن ما يقدمه أدونيس على أنه "تصوف" إنما هو شيء يناقض مناقضة تامة، من ألفه إلى يائه، ما أجمعت عليه المصادر الموثوقة في تراثنا العربي الإسلامي عامة، وفي تراث الصوفية وأصحاب السلوك خاصة. فالمتصوفة المقصودون في نظرية أدونيس إنما هم - مقارنةً بمشاهير "الأعلام المتحققين من المتصوفة وأئمتهم" - قلة هامشية من المجاهيل ممن ورد وصفهم، عند العلماء الموثوقين، بـ"نُؤَاب إبليس وشُرطه"، عند الإمام ابن القيم في "مدارج السالكين"، مثلاً، و"الفسقة الفُجَّار، والمباحية والحلولية الكفار،... الكذابين... الخونة الميطلين...". عند الحافظ أبي نُعَيْم في "حلية الأولياء"، و"أهل الإلحاد... أهل الشرك والتلبيس والبُهتان"، عند الإمام ابن تيمية في "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم".

لقد نظر أدونيس، وعلى طريقته الخاصة في الفهم والتأويل، والتحليل وانتقاء الأمثلة لمعاوضة ومطابقة الصورة المرسومة سلفاً، ووفق منظور مُسَلِّمته الحدائية الإلحادية - نظر إلى التجربة الصوفية في تراثنا العربي الإسلامي، كما أراد هو أن يفهمها، وذلك بتجريدها من "البعد الديني التقليدي" - حسب عبارته في كتابه عن (الصوفية والسوربالية، ص ١٤-١٥). فالصوفية عنده "هي، تحديداً، ما يخلو من هذا البعد، وما يناهضه، خصوصاً على الصعيد المعرفي." (نفسه، ص ١٤-١٥) فهي "لا تتضمن، بالضرورة، الإيمان بالدين التقليدي، أو الإيمان التقليدي بالدين." (نفسه، ص ٩). تأمل هذا التحديد القاطع في كلامه: "هي تحديداً". فهو لا يترك لك مجالاً للاعتراض أو المناقشة. هناك في الموضوع رأي واحد وواحد فقط، هو الرأي الذي حدده أدونيس، وانتهى الأمر.

ولتكيف التجربة الصوفية حتى تستجيب لروح الفلسفة الإلحادية، نظر أدونيس إلى التراث الصوفي كله على أنه معدن واحد، لا يخرج منه إلا ما هو نقيض للدين والإيمان والشرعية، إلحاداً وزندقة ووقيةً في ذات الله. فلم يكن من هم أدونيس أن يُميز، أو أن يحقق، أو أن يتحرى. وإنما كان كل همّه هو صناعة المثال الذي يصدّق دعاوي النظرية المرسومة، ولو كان ذلك على حساب الحقائق التاريخية، والأمانة العلمية، وموضوعية البحث الأكاديمي.

وفي هذا المنظور اللاموضوعي واللاعلمي، يقرر أدونيس أن من خصائص التصوف - كما يفهمه هو - "اللاعقلانية"، التي تعني، من بين ما تعنيه، "الثورة... على الشريعة من حيث هي

أحكام تقليدية تُعنى بالمظاهر...وتعني الخلاص من المُقدَّس والمُحرَّم وإباحة كل شيء للحرية.“(مقدمة للشعر العربي، ص ١٣١).

وإذا كان ”الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة، متعالية، منفصلة عن الإنسان[حسب تعبير أدونيس ومنطقه، فإن] ”التصوف ذوّب ثبات الألوهة، جعله حركة في النفس، في أغوارها، أزال الحاجز بينه وبين الإنسان. وبهذا المعنى قتله(أي الله)، وأعطى للإنسان طاقاته.“(نفسه). وفكرة ”قتل الله“–تعالى الله وتقّـس– فكرةً جوهرية ومحورية، عليها تدور مختلف شعب الفلسفة الإلحادية ومباحثها ورؤاها. وهي حاضرة بقوة في التحليل الأدونيسي، لا تفارقه.

ويضيف أدونيس أن من أطروحات التصوف–دائمًا حسب نظريته وفهمه– ”فكرة الإنسان الكامل“(نفسه، ١٣٣)، التي يمكن–يقول أدونيس– ”أن نقابلها بفكرة الإنسان الكلي في الماركسية–الشيوعية.“(نفسه). . والتجربة الصوفية، بنقض الإيمان بالله الخالق الأحد الصمد، حسب رأي أدونيس، والتبشير بالإنسان– الإله، وبالتوحيد ”بين الظاهر والباطن، الموضوع والذات، الإنسان والله“ كانت ”نوعًا فريدًا من العودة إلى الطبيعة. كانت تجاوزًا للواحد المُفرد، وتوكيدًا للواحد الكثير. كانت دخولًا في الطبيعة، وخروجًا من الثقافة، أي خروجًا على القاعدة، وانغماسًا في الحرية.“(الثابت والمتحول(الأصول)، ص ١٠٩).

ويفصل أدونيس في هذه الفلسفة الإلحادية قائلًا: ”فكما أنه ليس هناك معنى خارج الصورة، أو لا مُنته خارج المنتهي، فلا يمكن الفصل بين الله والإنسان، الغيب والواقع. إن فصل الله عن الإنسان ليس، في نظر الصوفية، إلا فصلًا للإنسان عن نفسه. فالإنسان والله واحد...بل يمكن القول إنه ليس هناك إله خارج الذات الإنسانية، فالإنسان هو إله الإنسان، كما يعبر فويرباخ، أو ”ما في الجبّة غير الله“، كما عبّر الحلاج قبل فويرباخ بعدة قرون.“(نفسه، ٩٨).

وأدونيس، وهو يحكي هذه الكفريات الصارخة في حق ذات الله، ويقرها، بل ويفلسفها ويذهب، في تفريعاتها، كل مذهب، لا يكثر بمقدسات المسلمين، ويعقائدهم الثابتة في أصول الإسلام القطعية، مثل آيات الله البيّنات القاطعات الباهرات في توحيد الله، وتنزيهه، وتقديس أسمائه وصفاته، وفي غير ذلك من عقائد الإسلام، وأصول الإيمان، وأحكام الشريعة، وتدبير العمران. يُقرّر أدونيس مقالات الملحدين، بصيغ وعبارات وتحليلات تفيد التبنّي والتصديق. بل لم نجد منه، في كل السياقات التي تناول فيها أصول فلسفة الإلحاد، التفاتةً، ولو خفيفة، يطبعها النقد، أو الرفض، أو الطعن، أو النقص. بل ما قرأنا له في هذا الشأن إلا الموافقة والتسليم،

والدعاية والتأييد. ويتابع أدونيس عرض مقالات الملحدين المنتسبين إلى التصوف، مقررًا أنه "إذا كان الإلحاد حرّز الإنسان من الله، فإن التصوف حرّزه من الشريعة واضعًا الله في الإنسان. لم يعد الله، بحسب الصوفية، تلك القوة المجردة خارج الطبيعة، وإنما هو الإنسان نفسه في تحقّقه الأكمل." (نفسه).

وبحلول الله في الإنسان، وتوحد الباطن والظاهر، تصبح الحقيقة، لا الشريعة، هي قوام المعرفة، والدوق هو سبيلها، ذلك "لأن منهج الشريعة يقوم على وضع الحدود، وعلى الأمر والنهي، وليس في الدوق حدود، وهو يتجاوز الأمر والنهي، لأنه هو البداية المستمرة التي تمحو كل أمر ونهي" (نفسه، تأصيل الأصول)، ص ٩٣. "فالحقيقة، بالنسبة للصوفي، ليست حسية أو عقلية، وليست نقليّة- شرعية، وإنما هي إلهامية ذوقية." (نفسه، ٩٤-٩٥).

والصوفي، حسب هذه الفلسفة الإلحادية، غير معني بأحكام الشريعة وإقامة الواجبات وأداء الفرائض، لأنه مُستغن بحقيقته الذوقية، التي جمعت له أسرار الألوهية. و"من هنا [يقول أدونيس] كان العنصر الأساسي في الدين، بحسب التجربة الصوفية، لا يكمن في ممارسة الطقس الديني، أي في تأدية الفرائض، وإنما يكمن في تأمل الله، وفي الكشف عما يصل بينه وبين الإنسان. بل يجب، على العكس، أن يقطع الإنسان صلته بالإشكال الطقسية للعبادة، ذلك أن المعنى الحقيقي لصلة الإنسان بالله سرّيّ كامن في القلب." (نفسه، الأصول)، ص ١٠٦. تأمل هذه العبارة الاستدراكية الأخيرة وما توحى به من معاني القطع والحزم.

ويزعم أدونيس، في جراءة وتعميم لا يخلو من مبالغة واعتساف، أنه "ما من صوفي حقيقي إلا ويتبى قول الإمام الرابع علي زين العابدين (توفي سنة ٩٥هـ/٧١٤م) :

وَرُبَّ جَوْهَرٍ عَلِمَ لَوْ أَبُوهُ بِهِ لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَتْنَا

"ذلك أن التصوف هو أيضًا، كعلم الإمامة، علم أسرار." (نفسه، تأصيل الأصول)، ٩٢-٩٣. بل تتناول هذه الزندقة المتصوفة على مقام الرسول، صلى الله عليه وسلم، فإذا الصوفي "يعلم أكثر مما يعلمه النبي، ناقل الوحي، من حيث إنه لا يكفي بالوقوف عند الظاهر والجزئي، وإنما يتجاوزه إلى الباطن والكلي." (نفسه، ٩٧).

ولا أجد غرابة في هذا الخطاب وأمثاله، لأن ذات الله، جلّ جلاله، وذات أنبيائه، وغير أولئك من مقدّسات الإسلام وأركان الإيمان، لا حرمة لها في خطاب الملحدين ومقالات الزنادقة، بل إنها، في أصولهم وعقائد كفرهم، حرّمات ومحرمات ينبغي انتهاكها وابتدائها وتدنيها.

ومن الأمثلة التي يوردها أدونيس على شطحات المُتصوِّفة أقوالٌ منسوبة لأبي يزيد البسطامي، يستقيها من كتاب ”شطحات الصوفية“، بتحقيق عبد الرحمن بدوي، تفيض كُفراً وزندقة. ومن هذه الأقوال: “أنا اللوح المحفوظ.” (الثابت والمتحول (تأصيل الأصول)، ٩٩،
“أنا ربي الأعلى” (نفسه)

“لأن تراني مرّة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة.” (نفسه، ٩٧).

“طاعتك لي، يا رب، أعظم من طاعتي لك.” (نفسه).

“بطشي به أشد من بطشه بي.” (نفسه).

“إن لوائي أعظم من لواء محمد.” (نفسه، ٩٨).

“خضتُ بحرًا وقف الأنبياء بساحله.” (نفسه).

والذين يعرفون قَدْرَ أبي يزيد البسطامي - هو أبو يزيد، طيفور بن عيسى، توفي سنة ٢٦١ - لا يشكّون في أن مثل هذه الأقوال مدسوسة عليه. ويرجح هذا ويقويه أن أدونيس لا ينقلها عن مصدر من مصادر الصوفية الموثوقة، وإنما هو ناقلٌ عن ناقلٍ عن مجاهيل. أما مصادر الصوفية الموثوقة، فلا نجد فيها إلا أبا يزيد البسطامي الدائر مع كتاب الله وسُنّة رسوله، صلى الله عليه وسلم، على نهج الصوفية الخُلص، صوفيّة التشبث بشريعة الله شرطًا أساسًا في سلوك الطريق. أمّا ما يُنسب إليه من “أشياء مُشكلة لا مساغ لها” فـ“الشأن في ثبوتها عنه”، كما يقول الإمام الحافظ الذهبي. (سير أعلام النبلاء: ج١٣/٨٨). وقال الحافظُ نفسه في “ميزان الاعتدال في نقد الرجال”: “وقد نقلوا عن أبي يزيد أشياء الشأن في صحّتها عنه.” (٣٤٦/٢).

وأبو يزيد البسطامي هو صاحب القول المأثور والمشهور في وجوب حفظ حدود الشريعة في طريق القوم: “لو نظرتم إلى رجلٍ أعطى الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف هو عند الأمر والنهي وحفظ حدود الشريعة.” (ميزان الاعتدال): ٢٤٦/٢. وانظر أيضًا (سير أعلام النبلاء): ٨٨/١٣. ومن الحكايات التي تدلُّ على مدى صرامة أبي يزيد البسطامي وأمثاله من الصوفية السالكين الصادقين، وتشددهم في اتباع السُنّة، أن أبا يزيد بلغه خبرُ رجلٍ اشتهر بالصلاح، فقال لخادمه مرّةً: “قُم بنا إلى هذا الرجل الذي شهّر نفسه بالصلاح لنزوره. فلما دخلا عليه المسجد تنخّع (أي تنخّم)، ثم رمى بها نحو القبلة، فرجع ولم يُسلم عليه، وقال: هذا غيرُ مأمون على أدبٍ من آداب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فكيف يكون مأمونًا على ما يدعيه.” (مدارج السالكين، للإمام ابن القيم الجوزية: ٤٦٥/٢).

إنّ أدونيس، وهو يطلب المصادقية والمثال لنظريته القبلية، لا يهتم كثيرًا بالتحقيق في الروايات وأقوال الرجال، والتمييز بين الصحيح والزائف، بين الأصل والموضوع. فهو، في هذه الأقوال الموضوعية على لسان أبي يزيد البسطامي، إنما يُحيل مُطلقًا على كتاب "شطحات الصوفية"، مع أنه اعتمد في مواضيع أخرى على كتب مشهورة وموثوقة في هذا الفن، مثل كتاب "اللمع في التصوف"، لأبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (توفي سنة ٣٧٨هـ)، و"الرسالة القشيرية"، لأبي القاسم عبد الكريم المشهور بالقشيري (توفي سنة ٤٦٥هـ).

وأدونيس نفسه هو الذي قرر في مقدمة بحثه "الثابت والمتحول" أنه اختار في منهجه، في شأن أخبار التاريخ والأشخاص والوقائع والأفكار، إهمال الأخبار "التي لا إجماع عليها، وبخاصة ما اتصل منها بالسياسة والدين." (الثابت والمتحول (الأصول)، ص ٢٢). وأنه حصر دوره، عامدًا، في عرض النصوص "وتوجيهها [كذا] واستنطاقها." (نفسه، ٢٤).

فما باله يتقضى هذا التقرير/الوعد، ويستند، مثلاً، إلى الكتابات المنسوبة إلى ابن عربي-أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي، ويقال ابن العربي- في معالجة موضوع التصوف، حسب الصورة التي رسمها له أدونيس في نفسه، وفي ثقافته، وفي نظريته، وهو يعرف، وكلنا يعرف، من خلال ترجمة ابن عربي، أنه دسّ عليه الكثير من الكلام، وأن الناس قد تفرقوا "في شأنه شيئًا وسلوكوا في أمره طرائق قَدَدًا، فذهب طائفة إلى أنه زنديق لا صديق، وقال قوم إنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه"، كما قال المناوي. (شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ١٩١/٥).

وهناك من العلماء من أَلْفُوا كُتُبًا في الرّد عنه وتبرئته مما رُمي به، كرسالة الحافظ جلال الدين السيوطي المسمّاة: "تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي." تُراجِع في المصدر السابق تفصيلات لأقوال العلماء وعرضٌ لمختلف مواقفهم في شأن ابن عربي، في الجزء الخامس، من ص ١٩١ إلى ص ٢٠٢.

ولماذا يسلك أدونيس كتابات الإمام أبي حامد الغزالي في سلك الثبات والاتباع، وهو الصوفي المشهور، رحمه الله، وسفره "إحياء علوم الدين" كنارٍ على علمٍ في شهرته وتداوله؟ أم أنه الموقفُ المسبق من الرجل ومواقفه الإيمانية من الإلحاد والزندقة والفلسفات المتهافنة الضالة؟.

ونرجع الآن إلى المنظور الأدونيسي، الذي عالج من خلاله، وعلى ضوء فلسفة الإلحاد، تجربة التصوف في التاريخ العربي الإسلامي، والذي وصفته بأنه منظور لا موضوعي ولا علمي، ونسأل:

أين تقع هذه الكفريات الصارخة، التي قررها أدونيس متقنعةً بقناع التصوف، من التراث العربي الإسلامي الصوفي الغني الواسع والعريض؟.

“الصوفيَّة” في ميزان العلماء الأثبات. لقد أجمع علماء الأمة المُعْتَبَرُونَ من الفقهاء والمُحَدِّثِينَ والصوفيَّة، رغم اختلاف مذاهبهم وتباين مشاربهم ومناهجهم، وكثرة خصوماتهم - أجمعوا على التصديِّ للمُتفلسِّفة والمبتدعة والزنادقة والغلاة ممَّن تسموا باسم الصوفيَّة، تحلَّوا بحليتهم في الظاهر، والباطن منطوِّ على المخالفة والجُراة على شرع الله.

لقد كان العلماء على قلب رجل واحد في التشدد والإنكار على أهل الأهواء، عامة، من “نُؤاب إبليس وشُرطه”، كما ينعتهم ابن قيم الجوزية، رحمه الله، ومنهم طوائفُ التصوف الفلسفي الإلحادي. وعلى هذا، فإن المتصوفة نوعان: الأول متصوفة أقرَّ علماء الإسلام طريقتهم وشهدوا لهم بالصلاح بما هم “مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله”، كما عبَّر ابن تيمية في فتاويه المشهورة (الفتاوي: ج ١١/ص ١٨).

أمَّا النوع الثاني فمتصوفة مدسوسون ومفضوحون بمقالاتهم وسلوكاتهم وأحوالهم، يرجع أمرهم إلى الإلحاد في الدين، والطعن على الشريعة، فهم أهلُ كفر وضلال، لم تزلْ سهامُ علماء الأمة، على اختلاف طبقاتهم وتخصصاتهم، ترميهم من كل جانب، تفضخهم وتردِّ على ضلالاتهم وشبهاتهم، وتحذّر من شيطنتهم، وتحرض على مُزايلتهم، حتى تكشّفت غوايتهم وظهر للناس فسادُ عقائدهم، فأصبحوا في هامش المجتمع والتاريخ الإسلامي، مُفردين كالبعير المُعبَّد، كما عبَّر الشاعر طرقة بن العبد. والبعير المُعبَّد هو المعزول عن الإبل لإصابته بداء العبد وهو الجرب الذي لا ينفعه دواء. هذا هو الرأي المشهور في مقالات العلماء ومصادر المتصوفة الموثوق بها.

أمَّا أدونيس، وعلى طريقتِه اللاعلمية واللاموضوعية في التعامل مع المصادر والمراجع، فيكتفي من فتاوي الإمام ابن تيمية بما يوافق نظريته ويسير وفق منظوره، أي الفتوى المتعلقة بمتصوفة النوع الثاني، متصوفة الزندقة والإلحاد و“الأحوال الشيطانية” [يراجع كتاب أدونيس حول “الصوفيَّة والسوربالية”، ص ١٧ و ١٨]، ولا ينتبه، بل يسكت سكونًا مُطلقًا عن كون مذهب ابن تيمية في هذا الباب هو التمييز بين متصوفة السلوك على طريق الشرع، الذين يقرُّ مذهبهم ويُعظّم مشايخهم ويستشهد بأقوالهم، ومتصوفة الزندقة والإلحاد، الذين ينعى عليهم ضلالهم وابتداعهم، ولا يني ينتقدهم، وينقُض مقالاتهم، ويفضح عوراتهم، ويشتّع عليهم، ويعدّهم في أهل الأهواء والتحلّ الضالة.

والإمام ابن تيمية الذي رأى فيه أدونيس، حسب منظوره الخاص، ما أراد هو أن يرى فيه، لا كما هو في الحقيقة من كتاباته وفتاويه، ووصف فهمه للصوفية- طبعاً من خلال الفتوى التي انتقاهما، والتي يطعن فيها ابن تيمية على المتصوفة الملاحدة- بأنه نموذج "للفهم التقليدي" (الصوفية والسوربالية، ١٨)، أي "الفهم الظاهري التقليدي للنص القرآني" (نفسه).

الإمام ابن تيمية هذا هو الذي يقول مميّزاً الصوفية الصادقين ممن انتسب إليهم من أهل الأهواء: "وقد انتسب إليهم [أي الصوفية الذين يُقرّ مذهبهم] طوائف من أهل البدع والزندقة. ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم...". (الفتاوى: ج ١٨/١١). لاحظ التقابل والتضاد، في عبارة الإمام ابن تيمية، بين "المحققين من الصوفية" وبين "المنتسبين إليهم" من أهل البدع والزندقة. وفي سياق آخر ينه الإمام ابن تيمية المؤمن إلى ضرورة التفرقة بين الزنادقة "الذين ضاهوا النصارى، وسلكوا سبيل أهل "الحلول والاتحاد"... وبين العالمين بالله والمُحِبِّين له، أولياء الله... فإنه قد يشبه هؤلاء بهؤلاء... والله قد جعل آيات وعلامات وبراهين، ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ [التور: ٤٠] (نفسه: ج ٧٧/١١).

وقبل الإمام ابن تيمية، ها هو الأستاذ عبد الكريم القشيري، الذي رجع إليه أدونيس كثيراً في بعض المسائل، التي تُعصّد دعاويه، في كتابه "الصوفية والسوربالية"، وليس لمعرفة حقيقة التصوف وحقيقة أهله الصادقين- ها هو هذا الفقيه الشافعي الأصولي الأديب، كما يصفه مترجموه، في مقدمة رسالته المشهورة، يذكر أنه لم يبق في زمانه -تُحدد بعض الروايات عمره بين ٣٨٦ هـ و٤٦٥ هـ- من الصوفية إلا أثرهم، ثم ينشد ممتثلاً (الرسالة القشيرية، ص ٣٦):

“أما الخيام فإنها كخيامهم وأرى نساء الحي غير نساها”

ثم يصف الحال الذي آل إليه التصوف حيث فشا رفض التمييز بين الحلال والحرام، والاستخفاف بأداء العبادات، والاستهانة بالصوم والصلاة، ومضى الناس "في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق [أي الاستعانة] بما يأخذونه من السوقة والنساء وذوي السُلطات...". (نفسه).

وهذا الإمام ابن قسيم الجوزية، الفقيه الحنبلي المشهور، نجده في أكثر من موضع من كتاباته، وخاصة في "مدارج السالكين" و"إغاثة اللهفان"، يسوق كلام الصوفية من أهل الصدق والاستقامة مساقاً الحجة والدليل على تهافت أمر الزنادقة المتدعة. فهو يذكر، مثلاً، أن من كيد الشيطان "أنه يُحسن إلى أرباب النخلي والزهد والرياضة العمل بهاجسهم وواقعهم دون تحكيم أمر الشارع،

ويقولون : القلبُ إذا كان محفوظاً مع الله كانت هواجسه وخواطره معصومة من الخطأ، وهذا من أبلغ كيد العدو فيهم.“(إغاثة اللهفان: ١/١٤٣).

ومما ردّ به ابن القيم على هؤلاء الجهال الذين يحكمون بهواجسهم وخواطرهم على الكتاب والسنة، ويزعمون أنهم إنما يأخذون بالحقائق، وغيرهم يتبع الرسوم- مما ردّ به على هؤلاء المدّعين: ”أن أهل الاستقامة منهم [يريد الصوفية الصادقين] سلكوا على الجادة، ولم يلتفتوا إلى شيء من الخواطر والهواجس والإلهامات، حتى يقوم عليه شاهدان.“(نفسه، ١/١٤٥). وقوله ”حتى يقوم عليه شاهدان“ يشير إلى قول أبي سليمان الداراني: ”ربما تقع في قلبي التُّكَّة من نُكَّت القوم، أيّامًا، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلَيْن: الكتاب والسنة“.

ولا شك أن أدونيس، الذي رجع إلى رسالة الأستاذ القشيري أكثر من مرّة، قد قرأ أن الأستاذ القشيري قد جعل المدخل إلى كتابه الحديث عن ”أصول التوحيد عند الصوفية“، من معرفة الله، وصفاته، والإيمان، والأرزاق، والكفر، والعرش، والحق سبحانه. (تراجع ”الرسالة القشيرية“، ص ٣٩ وما بعدها). ولعل كتاب ”التعرف لمذهب التصوف“، للإمام أبي بكر محمد ابن إسحق الكلاباذي، المتوفى سنة ٣٨٠هـ، من أشهر التصانيف الأولى التي تصدّت للدفاع عن التصوف والصوفية، وإظهار براءة طريق القوم مما دسّه المبتدعة والبطّالون من خرافات واعتقادات منحرفة وسلوكات باطلة، ومما شابها من جرّاء ضلالات الزنادقة والفلاسفة الملحدين من أفكار وتأويلات ومقالات لا تمتّ بسبب إلى أصول الشرع في كتاب الله وسنة رسوله، صلى الله عليه وسلم.

ونظرًا لأهمية مسألة الاعتقاد، وخاصة وأنها كانت على عهد زمان المؤلف مسألة حساسة بين طوائف المسلمين وغيرهم من أهل الأهواء والزندقة، فقد خصص لها الإمام (الكلاباذي) في كتابه أبوابًا كثيرة، بدأها في الباب الخامس بـ”شرح قولهم في التوحيد“، وفي الباب السادس بـ”شرح قولهم في الصفات“، إلى آخر مباحث ما اصطلح عليه بعلم الكلام، وما يتعلق به من موضوعات كانت دائمًا مدار خلاف واسع بين أهل السنة وغيرهم من الطوائف، كاختلافهم في الأسماء والصفات، واختلافهم حول القرآن، أقديم هو أم مخلوق، واختلافهم حول الرؤية، والقدر، والوعد والوعيد، والشفاعة، والروح، والملائكة.

وهذا الكتاب، ومعه كتب أخرى، ألّفها أصحابها لجلاء حقيقة الاعتقاد في أصول التصوف، مُفحِّمًا لأدونيس وأمثاله الذين لا يرون في التصوف إلا نقيض الإسلام والإيمان ”التقليدي“، وأنه تجربة قائمة على مخالفة أصول العقيدة وأحكام الشريعة.

وملخص الكلام في هذا الموضوع أن أصول عقيدة المتصوفة، وكذلك أدلتهم القطعية والظنية فيما ذهبوا إليه في مقالاتهم وسلوكاتهم، وكذلك احتجاجاتهم وتفسيراتهم لما اجتهدوا فيه من مسائل الخلاف، كل ذلك نجده مُدَوَّنًا ومبسوطًا في مظانِّه الموثوقة المعتمدة لدى طلاب الحق والإنصاف، كالرسالة القشيرية، و"التعرف لمذهب التصوف"، و"إحياء علوم الدين"، و"اللمع في التصوف"، و"عوارف المعارف"، و"مدارج السالكين...". وكذلك رفاقهم ومواعظهم وما كانوا يتداولونه في مجالس النصيحة والتذكير التي كانوا يعقدونها، فهي محفوظة في كتب مثل "الفتح الرباني والفيض الرحماني"، للشيخ عبد القادر الجيلاني (توفي سنة ٥٦١هـ)، و"البرهان المؤيد"، للعارف بالله الشيخ أحمد الرفاعي الحسيني (توفي سنة ٥٧٨هـ). هذه هي المصادر الموثوقة والمظان المطلوبة، فضلًا عن كتب التراجم والوفيات والطبقات والتواريخ، للتعرف على حقيقة التصوف، وليس كتب المتفلسفة وأشباهها من مجمعات الغث والسمين، المعتمدة لدى طلاب المثالب والتجريح والتشنيع، أو طلاب التمويه والتلفيق والتلبيس والتنميس.

لقد كان المشايخ من الصوفية الصادقين من أشد المسلمين حرصًا على كتاب الله وسُنَّة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن تتلبسَ بهما البدع، أو تنالهما تحريفات الغالين الجهال، وعقائد الزنادقة الكفار. يقول ابن رجب الحنبلي في ترجمة الشيخ عبد القادر الجيلاني الصوفي المشهور: "ظهر الشيخ عبد القادر للناس، وجلس للوعظ بعد العشرين وخمسائة، وحصل له القبول التام من الناس، واعتقدوا ديانتَه وصلاخه، وانتفعوا به وبكلامه ووعظه، وانتصر أهل السُنَّة بظهوره، واشتهرت أحواله وأقواله وكراماته ومكاشفاته، وهابه الملوك فمن دونهم." (كتاب الذيل على طبقات الحنابلة: ٢٩١/١-٢٩٢). السُنَّة تنتصر بالتصوف! وكيف يتفق هذا إن لم تكن السُنَّة هي لب هذا التصوف وعماده وقوامه؟. هذه مقالة مردودة عند من ليس معه من الشواهد إلا ما شدَّ وكان استثناء، أو ما كان مدسوسًا مُفترى، معدنه الأهواء والزندقة والضلال، أو ما كان مُنتخبًا حسب المطلوب ولحاجة في نفس المُنتخبين. يكفينا في هذا الموضوع ما نقله ابن قيم الجوزية من إجماع الشيوخ العارفين على ضرورة ملازمة السالك للعلم.

قال في مطلع حديثه عن منزلة "العلم": "وهذه المنزلة إن لم تصحب السالك من أول قَدَم يضعه في الطريق إلى آخر قدم ينتهي إليه، فسلوكه على غير طريق، وهو مقطوع عليه طريق الوصول، مسدودٌ عليه سبل الهدى والفلاح، مغلقة عنه أبوابها. وهذا إجماع من الشيوخ العارفين. ولم ينه عن العلم إلا قطاع الطريق منهم، ونُؤَاب إبليس وشُرطه." (مدارج السالكين: ٤٦٤/٢)

وهو يقصد بـ"قَطَاع الطريق" و"نَوَاب إبليس وشُرطه" الأذعياء من أهل الزندقة والأهواء، المدسوسين على الصوفية زوراً وبُهتاناً. ويذكر في مكان آخر وصية القوم بالعلم، ثم يقول: "...وعامة من تزندق من السالكين فلاعراضه عن دواعي العلم، وسيره على جادة الذوق والوجد، ذاهبة به الطريق كل مذهب. فهذا فِتْنَةٌ، والفتنة به شديدة." (نفسه: ١٥٨/١).

وأختم تعليقاتي على المنظور الأدونيسي بأقوال مختارة لبعض المشايخ تناسب هذا المقام، راعيتُ فيها التمثيل والاختصار. "قال سيّد الطائفة وشيخهم الجُنَيْدُ بن مُحَمَّد، رحمه الله: الطُّرُق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى آثارَ الرسول، صلى الله عليه وسلم." (مدارج السالكين: ٤٦٤/٢) وزيد في رواية: "واتَّبَع سُنَّتَهُ ولم طريقتَه، فإن طُرُقَ الخيرات كلها مفتوحة عليه." (طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السُّلَمي، ص ١٥٩). "وقال: من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يُفْتَدَى به في هذا الأمر، لأن علمنا مُقَيَّد بالكتاب والسُنَّة." وقال: مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسُنَّة." (مدارج السالكين: ٤٦٤/٢). "وقال ابن عطاء: كل ما سألت عنه فاطلبه في مفازة العلم، فإن لم تجده ففي ميدان الحكمة. فإن لم تجده فَرِنُهُ بالتوحيد، فإن لم تجده في هذه المواضع الثلاثة فاضرب به وجه الشيطان." (نفسه: ٤٦٦/٢). "وقال أبو الحسن النوري: من رأيتَه يدعي مع الله حالة تُخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقرِّبه. ومن رأيتَه يدعي حالة لا يشهد لها حفظُ ظاهره فاتهمه على دينه..." وقال أبو حفص الكبير الشان: من لم يَرِنْ أحواله وأفعاله بالكتاب والسُنَّة، ولم يتهم خواطره فلا تُعَدُّوه في ديوان الرجال." (نفسه: ١٤٦/١). وقال الشيخ عبد القادر الجيلاني في بعض مجالسه: "...الروح هو الإخلاص والتوحيد والثبات على كتاب الله وسُنَّة رسوله. لا تغفلوا، اعكسوا تصيبوا، امثلوا الأمر وانتهوا عن النهي ووافقوا القَدْر..." (الفتح الرباني، ص ٧١). "إنما أريدكم لكم، في حبالكم أفتل. تبتدع وتحدث في دين الله، عز وجل، شيئاً لم يكن. اتبع الشاهدين العدلين الكتاب والسُنَّة، فإنهما يوصلانك إلى ربك، عز وجل. وأما إن كُنْتَ مُبتدعاً فشاهدك عقلك وهواك." (نفسه، ص ١٥٢). "إن الله، عز وجل، لا يقبل قولاً بلا عمل، ولا عملاً بلا إخلاص، ولا يقبل شيئاً في الجملة غير موافق لكتابه وسُنَّة نبيِّه، صلى الله عليه وسلم..." (نفسه، ص ١٥٩). ويقول الشيخ أحمد الرفاعي: "أي سادة، إياكم والدَّجَالِيَّة، إياكم والشيطانيَّة، إياكم والطُّرُق التي تقود إلى كلا الوصفين. أخرجوا الشيطان بخالص الإيمان. خرِّبوا بيع الدَّجَل بيد الصدق." الطريق واضح: صلاة، وصوم، وحج، وزكاة. والتوحيد والشهادة برسالة الرسول، عليه الصلاة والسلام، أول الأركان. واجتناب المحرّمات حال المؤمن مع الله، وهذا هو

الطريق.“(البرهان المؤيد، ص ٦٩-٧٠). “أي سادة، كونوا مع الشرع في آدابكم كُلِّها، ظاهرًا وباطنًا. فإنَّ مَنْ كان مع الشرع ظاهرًا وباطنًا كان الله حظه ونصيبه. ومن كان الله حظه ونصيبه كان من أهل مقعد صدق عند مليك مقتدر.“(نفسه، ص ٧٥). وبعد، فهل هناك، في شأن عقائد الصوفية الصادقين، بيانٌ بعد هذا البيان؟.

أدونيس أبو (نينار). (نينار إسبر) هي ابنة أدونيس الثانية، وُلدت ببيروت سنة ١٩٧١، و(إسبر) هو الاسم العائلي. ولنينار أخت أكبر منها اسمها (أرواد). وأمّ (نينار) و(أرواد) هي الكاتبة الناقدة السورية (خالدة سعيد)، التي تعرفت على أدونيس في صفوف الحزب السوري القومي الاجتماعي، الذي أسسه النصراني اللبناني أنطون سعادة سنة ١٩٣٢، وتزوجا سنة ١٩٥٦. اسم (خالدة سعيد) اليوم حاملٌ تغطيه شهرةٌ زوجها أدونيس، فهي لا تكاد تظهر إلا في المناسبات الأكاديمية، أو في بعض اللقاءات الإعلامية. وقد اشتهرت المرأة، أول أمرها، بمقالاتها النقدية في مجلة “شعر”، التي أسسها يوسف الخال بتعاون مع أدونيس. وقد كانت في البداية تكتب باسم (خزامى صبري) المستعار.

يقول أدونيس متحدًا إلى ابنته (نينار): “هل تعلمين أنني لم أكن أرغب في الأولاد. لقد جنننا [أي (نينار) وأختها (أرواد)] من طريق الخطأ.“(محادثات مع أدونيس أبي، ٨٦) فتجيبه نينار: “أعلم هذا“. ويطول الحديث بين الأب وابنته عن الوجود والخلق والإنسان والأولاد والنسل والحفاظ عن الجنس البشري، فلا تقرأ إلا الجفاف في الأفكار والعواطف، ولا ترى إلا الكلوح والخواء في الأفهام والعبارات، ولا تستشعر إلا التفاهة والضياع في الأحلام والأمنيات.

الأب يعترف لبنته بأنها قد جاءت إلى الدنيا خطأ، وهي تسايره في جفافه العاطفي، بل نجدها، في بعض كلامها، تنقم على وجود الجنس البشري ككله! . ولنقرأ، مثلاً، المقتطف التالي من حديثهما، (نينار هي المتحدث الأول): _ عُمري اليوم ثلاثٌ وثلاثون سنة، وليس لي أولاد. أنا لا أرغب في الإنجاب، لأنني لا أريد أن ألد مخلوقًا سينتهي إلى الموت. عندي قطتان أحبهما، ولا أريد أن أرى ملامحي فيهما، وفي بعض الأحيان يُخيّل إليّ أن هناك شيئًا قد بدأ يظهر بيني وبين القطتين... أنا فضوليةٌ كثيرًا فيما يخصّ موضوع العلاقة بالأولاد. لو افترضنا أنني أصبحت في يوم من الأيام أمًّا لطفل، فإنني قد أكون غير مرتاحة أن أرى فيه ملامحي... وبعد مرور بعض الوقت، تسأل نينار أبها: - هل تؤمن بأهمية أخذ الأبناء عن الآباء؟ _ لا . - إنه ليس مهمًّا؟ - نظرًا، أحبذ أن يكون أبنائي مخالفين لي، وأن يكونوا متميزين فيما يفعلون. ولا يهمني مطلقًا أن يكونوا

مثلي ... - ألا تورثهم بعض القيم؟ - لا، أنا لا أفرض عليهم شيئاً. الشيء الذي يهمني هو أن يكونوا متفوقين في عملهم، وفي مستواهم المهني، مهما يكن العمل الذي يزاولونه... - هل لتورث شيء للأولاد علاقةً بالخلود؟ فإن أنت بقيت حياً من خلالي، مثلاً، بأن ظللتُ أبلِّغُ ما لَقَّنْتَنِيهِ، فأنت لن تكون موجوداً للاستفادة من هذا... فأنا لا أرى فائدة في إنجاب الأطفال لمجرد أن جزءاً منّا سيجعلنا نبقى أحياء. أنا لا أهتم بهذا، لأنني لن أكون حية لمعرفة ماذا سيقع بعد موتي... أما من جهة الأولاد، فإن لهم دوراً آخر غير أن يكونوا فقط خلفاً لسلف... إنني أجد الأمر مضللاً ومؤسفاً. نعم، ورغم كل هذا، فمعظم الناس لهم أولاد، وإن لم يكن لهم، أحياناً، رغبة فيهم، أو من غير أن يفكروا؛ إنه نوعٌ من التقاليد... - الأهم هو إيصال أفكار إلى الأبناء بدل التشابه الخَلْقِي الشكلي. - أنا متفقة معك على طول الخط، إلا أن هناك كثيراً من الناس ليس لهم من هدف وراء الإنجاب إلا الإنجاب! - نعم، لأنه ليس لهم أمرٌ آخر يشغلون به على الإطلاق. إنهم يعتقدون أنهم سيخلدون بفضل خصائصهم الجسمانية. في قريتي، كان الناس يقولون عن الطفل الذي يكون هو وأبوه، في الشبه، مثل قطرتين من الماء: "إنه بُصاقُ أبيه". - نعم، إنهم يعتقدون أنهم سيدومون بواسطة عَقِبِهِمْ! - بعض الناس لهم نقط ضعف ... - فلماذا الإنجاب إذن؟ - أساساً لإعادة إنتاج النوع البشري. لأن الناس كلهم لو فكروا كما تفكرين، لانقرض النوع البشري في الأجيال المقبلة. - نحن اليوم ستة ملايين ونصف مليار إنسان فوق الأرض! - إن فكرتُ هذه الملايير الستة مثلما تفكرين، فلن يكون هناك، بعد سنوات، طفلاً فوق الأرض. - هذا يعني أن الإنسان ينبغي لأسباب اقتصادية؟ - من أجل البقاء، من أجل الاستمرارية... - الاستمرارية؟ لأية غاية؟ الأرض نفسها ستموت في يوم من الأيام، وكذلك الشمس! - هذا موضوع آخر لا علاقة له بحفظ النوع البشري. - نعم، ولكن لماذا هذا الإصرار على حفظ النوع البشري؟ - هل تريدون إنهاء الجنس البشري؟ - نعم (ضحك) - إذن، قولي هذا بصراحة (ضحك) - بجد، أنا أريد أن أعرف لماذا؟ - لأن المخلوق البشري هو أجمل الأنواع الحية؟ أجل... - ليس هناك أجمل منه، لذا وجبت حمايته... (انتهى المقتطف، ص ٨٢-٨٦).

فماذا في هذا الكلام غير القَخط الروحي والضحالة الفكرية؟.

يلاحظ المتتبعون لسيرة (نينار) أن هذه المرأة تشتغل في مجالات فنية متنوعة، لكنها ليس فنانة بارعة في أي مجال؛ فهي موجودة في المسرح، في الرقص، في الاستعراض، في الرسم، في التصوير، في السينما، في الكتابة، لكنها فاشلة، بالمعنى الفني المهني، ومن ثم، فهي اسم

مجهول، فنيًا ومهنيًا، لولا اسمُ أبيها، ولولا شهرةُ أبيها، ولولا محيطُ أبيها ونفوذه. ظهر اسمُ (نينار) إلى الجمهور الواسع بصدور كتابها "محادثات مع أدونيس أبي"، الذي ظهر في طبعته الفرنسية الأولى في مارس ٢٠٠٦.

لقد خرجت البنتُ إلى دنيا الناس والإعلام والشهرة متدثرةً باسم أبيها، وإلا، فماذا عندها من علم أو فن أو إبداع حتى تُسلطَ عليها الأضواء، وحتى تستدعيها مؤسساتٌ ووزاراتٌ وجمعيات في بعض الدول، وحتى يتم الاحتفاءُ بها والرفعُ من قدرها واستقبالها بالتبجيل والمدح والتعظيم؟. ليس عند المسكينة شيء، إلا أنها بنتُ أبيها، التي عرفت، في دنيا الأضواء والإشهار والموضة والألوان، وهي التي تعرف شيئًا عن فن التمثيل والاستعراض، كيف تستغل اسم أبيها لترتقي إلى مكانة هي أبعد وأضعف من أن تنالها لو رجع الأمر إلى نفسها وعملها بمعزل عن أبيها. وقد كان المغرب من الدول التي استدعت (نينار) لعرض كتابها، ضمن أنشطة الدورة الرابعة عشرة لمعرض الكتاب بالدار البيضاء، في فبراير ٢٠٠٨.

وكتابها هذا "محادثات مع أدونيس أبي"، كما أشرتُ سابقًا، هو عبارة عن أحاديث دارت بينها وبين أبيها في جلسات متفرقة، جمعتها وطبعتها في كتاب. وهذا يعني أن (نينار)، في الحقيقة، لا علاقة لها بالفكر والكتابة والأدب، وأن هذا الكتاب الذي قدمته في معرض الدار البيضاء، في رأيي، لم يكن ليكتسب قيمةً لولا كونُ صاحبه هي ابنة أدونيس أولاً، ولولا الجراءة على مقدسات الإسلام والمسلمين التي طبعت فقراته من أوله إلى آخره ثانيًا، ولولا ثالثًا، وفي رأيي دائمًا، لوبيات أصحاب الإعلام ودور النشر والتوزيع ومن ورائهم يدٌ تسعى، وستظل تسعى، من أجل أن يتردى المسلمون في حضيض الرِّيع والضياع واللاهوية.

وقد نَظَمَ بيْتُ الشعر، تحت رعاية وزارة الثقافة، لقاءً لمناقشة كتاب (نينار)، حضره مجموعة من الشعراء والنقاد والفنانين. وقد تقدم، في هذا اللقاء، الكاتب الناقد عبد الرحمن طنكول بعرضٍ نوّه فيه بالكتاب وصاحبه، وأشاد بالجرأة التي تميز بها في طرح كثير من القضايا المتعلقة بالدين والجنس والأسرة والسياسة، من غير أن يقول كلمةً نقد واحدة ترفض وتحتج وتدين انتهاك مقدسات المسلمين، وتكذيب كلام الله، والاستهزاء بشرائع الإسلام وآدابه.

الكتابُ طافح بالمزاعم والافتراءات والأباطيل في حق دين المسلمين، والرجل الناقد المسلم، وكأنه لا يرى ولا يشعر ولا يغار ولا يغضب لديه، يمدح الكتاب، بل يراه كتابًا يُمثل نوعًا أدبيًا جديدًا، وهو "الحوارات"، لم يجد من النقاد ما يستحقه من الاهتمام.

عن أي "نوع أدبي" يتحدث السيد طنكول؟ الكتاب عبارة عن أحاديث غارقة في الكلام العادي، مصوغة بلغة شبه عامية، فلا أدب، ولا جمال، ولا خيال، ولا أي شيء. والغريب أن الناقد طنكول ذكر في عرضه أن أدونيس، في أحاديثه مع ابنته، لم يكن معنيًا بتقديم أجوبة نهائية على الأسئلة التي كانت تطرحها عليها (نينار)، لأنه، بصفته مبدعًا، يُحول الأسئلة إلى أسئلة أخرى أكبر. وكان الأستاذ طنكول لم يقرأ الكتاب، ولم يقرأ أجوبة أدونيس الواضحة الكاملة على كثير من الأشياء، وفي أكثر من موضوع، وخاصة في الموضوعات التي لها علاقة بالإسلام والمسلمين. ألم يكن أدونيس واضحًا حين كذب القرآن، وحين زعم أن وصف القرآن لفترة ما قبل الإسلام بالجاهلية إنما هو من عمل المؤرخين المسلمين (ص ١٧١)؟ ألم يُنكر ما رواه القرآن الكريم عن عادة وأد البنات في الجاهلية (ص ١٧١)؟ ألم يجب على سؤال واضح لابنته بأنه ملحد لا يؤمن بدين (ص ١٠٧)؟ ألم يصرح في حديثه أن كبار الشعراء في الإسلام كانوا ملحدين (ص ١٤٦)؟ ألم يكن صاحب رأي واضح حينما زعم أن فكرة الله هي من اختراع الإنسان (ص ١٦٣)؟ هذا مثال من أمثلة كثيرة. أليس أدونيس في هذا الكلام صاحب رأي وموقف واضح من الإسلام ومقدساته؟ ألم يكن أدونيس، في محادثاته مع بنته، متكلمًا مجيبًا عن كثير من الأسئلة بما يوضح رأيه، ويكشف عن سره، ويفضح حقيقة معتقداته؟ ثم يأتي الناقد المغربي، المنبهر الضعيف أمام بنت الحداثي الكبير، ليحدثنا عن أدونيس المبدع الذي لا يجيب عن الأسئلة، وإنما هو يولد من الأسئلة أسئلة أكبر منها، وذلك لإيهامنا بأننا أمام بشر لا كسائر البشر، وأنا بحضرة الإبداع المطلق، الذي يجب أن يُعامل بطقوس خاصة؟ لقد كان الكتاب بمضامينه الواضحة في واد، وعرض الناقد عبد الرحمن طنكول في واد آخر، وكان اللقاء كان للمدح والتنويه والاحتفاء بالمرأة الضيف (ويقال أيضًا ضيف) الكبير، لأنها ابنة أدونيس، ولا شيء غير ذلك. ثم تكلم، في هذا اللقاء، الذي خصص لبنت أدونيس وكتابها، الشاعر حسن نجمي، وهو يومئذ رئيس بيت الشعر، وسار على منوال الأستاذ طنكول، مادحًا ومُنوِّهًا بالكتاب وصاحبه، وذاكرًا أن من محاسن الكتاب ومزاياه أنه أسقط الطابوهات وخلخل المفاهيم الخاطئة. ولا أحد من المتكلمين في هذا اللقاء النقدي تجرأ على نقد الكتاب نقدًا حقيقيًا مُركِّزًا على ما جاء فيه، بالعبارة الصريحة، من افتراءات وأحكام ظالمة، وأفكار وآراء مطبوعة بكثير من العبث واللاموضوعية.

لقد عرضت (نينار) كتابها في الدار البيضاء، كما عرضته في أماكن أخرى، وسألها السائلون، وناقشها المناقشون، وقام لها المعجبون وصدقوا، لكن كل ذلك كان بناء على شيء يُعتبر عندهم

من المُسلّمات، وهي أن من حق أيّ كان أن يقول ما يريد، وبالطريقة التي يريد من غير قيد ولا شرط ولا حدود، ومن حقه- وهذا هو الأساس الذي لا حدّاته عندهم بدونه- أن يتناول الدينَ والمتدينين- والإسلامُ دائماً هو المقصود طبعاً- بكلّ الأساليب الطاعنة الجارحة المشككة المستهزئة، وإلا فهو الإرهابُ وقمع الحريات ومنع الحقوق إلى غير ذلك مما نحفظه في صراخات الحدائين المتطرفين من طينة أدونيس ومن ذهب مذهبه في الزندقة والإلحاد.

وقد كنتُ كتبتُ، في فبراير من سنة ٢٠٠٨، مقالاً بمناسبة مجيئها إلى معرض الكتاب المذكور، عرضتُ فيه رأيي في الكتاب وصاحبته وأبيها. وسأورد هنا مقتطفات من هذا المقال أراها مناسبة لسياق الحديث وموضوعه.

لقد قرأتُ كتابَ (نينار) بمنظار يختلف جذرياً عن منظار التلامذة الخاضعين المنبهرين المدّاحين. قرأته بمنظار يُسلط الضوء على المادة الأساس التي تشكل العمود الفقري لأحداث الكتاب، والتي لا يُعيرها قراءُ الكتاب ونقادُه والمتحدثون عنه، حسب ما علمت وقرأت، أدنى اهتمام. ولا أشك أن الإيديولوجية اللائكية(اللاينية) لها دور كبير في مثل هذه القراءات النقدية التي تسكت عن جوهر محادثات الكتاب، وتشغل بالهوامش من أجل تسجيل مزيد من المدح والإعجاب بالشاعر ” الحدائي الكبير“ وابنته التي ليست كسائر بنات حوّاء.

مضمون الكتاب كله، بأسئلة البنت وأجوبة الأب، يصب في اتجاه واحد وهو التشكيك في الدين، والطعن في أصوله الإيمانية وشرائعه وآدابه وأخلاقه، ومحكمة الإسلام والإسلاميين محاكمة كلها ظلمٌ في ظلم، وتلفيق في تلفيق، وباطل في باطل.

والكتابُ أيضاً هو انتصار للمذهبية الحدائية المتطرفة بوجهيها الإلحادي والعبثي، وانبهار واحتفاء لا حدّ له بالفكر اللاشيئي الذي يجسد في صورة ناصعة مأساوية التّعزّب والضياع والمسح الميئوس منه. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الكتاب، على طوله، يبيّن الدرك الذي تردّت فيه العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة العربية المسلمة على يد حدائين لادينيين لا يؤمنون بأصول، ولا بشرائع، ولا بأخلاق، ولا بآداب، ولا بأعراف؛ بل الأصل عندهم في الأشياء هو الأصل، واللامعنى، واللاقصد، واللاهدف؛ عبث في عبث هي الحياة في هذه الرؤية، بل هي مأساة أعمق وأثقل من مأساة الدهريين الذين يحدثنا القرآن الكريم عنهم وعن مصيرهم. ظلام في ظلام، والعياذ بالله تعالى. لا بد أن أتكلّم ههنا بهذه اللغة القوية والعبارة المتفجرة والإحساس الجيّاش، لأن واقع هذا المسح الثقافي والعبث الفكري لا يحتمل لغة المجاملة، ولا عبارات ”السادة“ المثقفين في

الصالونات المغلقة؛ إذن، فلتُسم الأشياء بأسمائها، وليعذرني القارئ الكريم. من صفات هذا التردّي في علاقة الأب بأولاده، كما في هذا الكتاب، أن تسأل البنت أبها عن رأيه في جسدها، في خصوصيته الأنثوية، وفي جانبه الشهواني، بل وفي أكثر من ذلك مما لا يليق، في أخلاقنا وآدابنا وأعرافنا، إلا بأبناء "الزنقة" الذين لا ضابط لهم ولا وازع ولا ذوق. بل تصل الوقاحة والإسفاف والسفالة والعهارة مداها حينما تسأل البنت أبها إن كان يقع له في بعض الأحيان أن يشتهي جسدها، أو أن يتصور المرأة التي يحلم بمضاجعتها على صورتها؟ وتساءله، أيضاً، إن كان يأخذ إحساس ما بالغيرة حينما يتخيلها في أحضان رجل آخر، وهو أبوها الذي "خلق" جسدها، والذي طالما لمس هذا الجسد وداعبه؟ (ص ٥٨-٥٩ و ص ٩٦-١٠٤).

وعلى هذا النمط من الجرأة في حديث البنت مع أبيها لا تجد (نينار) حرجاً أن تصرح بتعدد علاقاتها الجنسية مع الرجال، وبأنها لا ترى ضيراً على المرأة أن تنتقل من عشيق إلى عشيق، لأن المهم عندها هو أن تحسن هذه المرأة اختيار "أصحابها" (ص ٥٨). أما أبوها أدونيس، فليس يرى مشكلة في تعدد مُضاجعي ابنته، والمهم عنده أن تعتني بنته بجسدها وألا تحتقره، وأن تعمل لتبدو دائماً جميلة، وألا تسلّم جسدها لأي كان، ولكن تسلّمه للرجل الذي يستحقه (ص ٩٩-١٠٠).

وفي سياق حديثها عن الطابوهات المتعلقة بموضوع "الجسد" و"الجنس" أو "الحب"، تذكر أنها كانت تعتقد أن هذه المحرمات مقصورة على بلاد المسلمين، لكنها في يوم من الأيام، وفي نيويورك الأمريكية، فوجئت بأن ذلك ليس صحيحاً؛ فقد كانت هي وعشيق لها يسيران في أحد شوارع منهاتن، ومن حين لآخر كانا يتعانقان ويتبادلان القبل، فإذا ببعض الناس في سياراتهم يقفون وينهرونهما ويطلبون إليهما أن يستترا وأن يذهبا لأماكن مخصصة لما يفعلون، وكأنهم يقصدون دور البغاء (٥٨-٥٩). ولم يعجب البنت طبعاً أن تجد في أمريكا من ينهرها وينكر عليها المجاهرة بما تسميه هي مشاعر "الحب!!"

كيف تعيش هذه المخلوقة (نينار)؟ كيف تنظر إلى الحياة؟ إلى الموت؟ إلى فكرة الأمومة والإنجاب؟ إلى الإيمان والكفر والإلحاد؟ إلى الدين؟ إلى الحجاب؟ إلى غير ذلك من الموضوعات الكثيرة التي أثارها في أحاديثها مع أبيها؟

تقرأ أسئلة البنت وأجوبة الأب وما كان يدور بينهما من نقاش، ولا تجد إلا تكريساً لما أشرتُ إليه، قبل قليل، من تهجم سافر على الإسلام والمسلمين، وإصدار أحكام مبيتة ملؤها الجهل والحقد والتعاليم والتردي في حدائيه متطرفة غارقة في ظلام لا صباح له.

وأزيدك شيئاً؛ فمن حين لآخر، والحديث جار بين الأب وبنته، كان الأب أدونيس يرفع كأس الخمر ويقرعه بكأس ابنته قائلاً: في صحتك (ص ٩١). هكذا يكون رضا الوالدين، وإلا فلا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ويظهر ضياع البنت ومأساة وجودها أكثر حينما تصرح لأبيها بأنها لا تريد أن تصبح أمًا - وهل هي متزوجة أصلاً؟ فواضح من سياق كلامها أنها تتحدث عن الإنجاب خارج مؤسسة الأسرة الطبيعية. لا تريد البنت (نينار) أن تصبح أمًا، لأنها، حسب تعليلها الحدائي البائس، لا تريد أن تنجب مخلوقاً سينتهي إلى الموت (ص ٨٢). وبدل أن تكون أمًا عزبة لمخلوقات آدمية، اختارت أن تكون أمًا لقطتين توليهما من عطفها وحبها الشيء الكثير (ص ٨٢).

ولا أدل على ضلال هذه البنت وخبالها من أن تتمنى أن تُحرق جثتها بعد موتها، وأن يذّر رمادها في البحر المتوسط، لأن هذا الفعل، حسب عبارتها، له دلالة رمزية (ص ١٢٥!!) ألا تستحق هذه البنت منا الشفقة والثناء؟ هل تركت هذه البنت شيئاً لتستحق أن تكون النموذج المثالي للجالية العربية المسلمة المغربة التائهة الضائعة في دخان الحضارة الغربية الحدائية اللادينية؟.

لا يُخفي الوالد أدونيس موافقته لابنته في كثير من جهالاتها وزندقاتها وهرطقاتها؛ فلا خلاف بينهما على الإطلاق في التنكر للدين، وكذلك في المجاهرة، في كل مناسبة، بالكراهية والعداء للإسلام وشرائعه وآدابه وتقاليده أهله. أليسا معاً حدثيين؟ أليسا ينتميان إلى صنف من البشر، ويحتلان مكانة فوق البشر، ويفهمان أكثر من البشر؟ باختصار، أليس هو أدونيس، وهي ابنته نينار؟ وأكتفي، فيما يلي، بإطالة سريعة ومقتضبة على بعض المقولات الأدونيسية الإلحادية والعبثية الواردة في أثناء أحاديثه مع ابنته.

يُعجب الأب العجوز كثيراً أن يتحدث في كل مناسبة عن لقبه (أدونيس) - وهو اسم لأحد الآلهة في الأساطير الوثنية القديمة - ويشيد بما أكسبه إياه هذا اللقب من المعنى الإنساني الكوني، فضلاً عن الشهرة. فهذا اللقب، يؤكد أدونيس مفتخرًا، هو الذي أخرجه من ضيق الطائفية الإسلامية التي كان يسجنه فيها اسمه (علي) إلى سعة الهوية العالمية التي لا حدود لها. وحينما تلاحظ ابنته بأن اسم (علي) له دلالة إسلامية بخلاف لقب (أدونيس) الراسخ في الوثنية، فإنه يرد بسرعة بأنه مع المعنى الوثني (ص ٤٦). وهذا رد طبيعي، وخاصة إذا علمنا أن أدونيس قد صرح في مناسبات عديدة بأنه وثني في معتقده. بل هو يذهب بعيداً لإثبات الأصل الوثني لاسمه

الإسلامي حينما يزعم أن اسم (علي) مشتق من (EL) وهو اسم الإله الأعظم عند السومريين ... (ص ٤٦). وهل يُخفي أدونيس إلحاده؟ وهل يتردد الرجل في إعلان عدم إيمانه بأي دين؟ في (ص ١٠٧) تسأله بنته: هل يمكن للإنسان أن يعيش بلا حدود وبلا دين؟ فيجيبها بالحرف: "هناك كثير من الناس يعيشون بلا دين، وأنا واحد منهم. إنني لا أؤمن بدين". وتعقب (نينار) قائلة: "وأنا كذلك. إذن، يمكن للإنسان أن يعيش مستقلاً عن الدين..." وتسأله عن علاقته بطائفته العلوية في سوريا، فيجيبها بأنها علاقة محصورة في الجانب الاجتماعي والتاريخي (ص ١٨٧) والدين عموماً، عند أدونيس، ليس فيه ما ينفع الناس اليوم. وحتى لا أثقل على القارئ الكريم بال تكرار، يمكن مراجعة ما أوردته في المقالات السابقة من آراء أدونيس الإلحادية وافترائه على الإسلام وأصوله وتاريخه.

والإسلام كما يرى الملحد أدونيس كان في عصوره الأولى "متسامحاً"؛ ففي عهد العباسيين كان اللواط مقبولاً ومعترفاً به (ص ١٧٤-١٧٥). وعند هذه النقطة تغمر البنت نشوة، وهي تسمع أباها يعرض عليها هذه "التفاهات"، فتقاطعها من السعادة صائحة: "ممتاز! إنه أمر عظيم (Bravo! C'est génial! (ص ١٧٥) .

أما عن الخمار الإسلامي، فلأدونيس فيه تفسيرٌ عجيب فضلاً عن إنكار أصله القرآني؛ فهو يرى أن المرأة لما كانت هي المنافس الوحيد لصورة الإله، فإن الرجل ارتأى أن يغطيها (ص ١٥٨). وقد عبّر أدونيس عن موقفه من المُسلّمات الفرنسيات المتحجبات أثناء المعركة السياسية والقانونية والحقوقية التي اندلعت في فرنسا بهذا الشأن. وقد كتب مقالة في الموضوع كان فيها ملكياً أكثر من الملك، لأنه تطرف إلى أقصى حدّ في التشنيع على المواطنات الفرنسيات المتحجبات، واتهامهن في إيمانهن ونياتهن، وأنهن لم يردن بالتزام الحجاب إلا السوء لجمهورية الأنوار والإخاء والمواساة!!... في جُملة، قد تسأل أدونيس عن جميع أشياء الدنيا، وجوابه دائماً هو هو، يرجع بك، في نواته الصُّلبة، إلى أن الإلحاد هو معدن النور والحدّثة والإبداع، وأن الدين هو أصل كل الشرور وكل أشكال القيود والمظالم والنقائص على وجه الأرض. هذا هو (أدونيس) الأب، وهذه هي بنته (نينار)، في محادثتهما "الحدّثية" إلى أقصى حد. هَبَاءٌ وَغُثَاءٌ وَجُفَاءٌ .

لقد حاولتُ في المقالات الست السابقة أن أعرض مقابح الوجه الآخر لأدونيس، الذي يُراد لنا ألا نراه، وألا نعتبره في تقويم أعمال أدونيس والحكم عليها. وليس الوجه الأدبي المشهور لأدونيس بمنأى عن مقابح الوجه الخفي، بل إن تجلّيات مقابح هذا الوجه الخفي على قسّمات وجه

أدونيس الشاعر، في شكل تشوهات وشوائب، لا تخفى على القارئ المسلم العارف الواعي الذكي، بل تُحيله، في نظر هذا القارئ، وجهاً في غاية البشاعة، تُكره الأذواق المهذبة، وتنفر منه الفطر السليمة.

الوجه الآخر لأدونيس أنه ملحدٌ مناضلٌ يقوم "دينه الحدائثي الوثني" على أساس معارضة الدين ونفيه ونقضه، وفرض الإلحاد حقيقةً "متعالية" ومُسلمةً وجودية، حيث ينتفي الله -جلّ الله وتعالى وتقدس وتعظم- ويحل مكانه الإنسان/الإله، الإنسان/الني، الإنسان الخالق الصانع المبدع. أدونيس، في وجهه الآخر، هو صاحب مشروع، ورائدٌ فكر ومدرسة، وزعيمٌ دعوة، وإن لم يكن له، حسب علمي، تنظيمٌ ولا حزبٌ ولا جمعية-بالمفهوم المتعارف عليه- ولا غير أولئك من أشكال التجمع والنضال ووسائل تصريف النظريات والأفكار.

إن الملحدين "الملتزمين"، مثل أدونيس، سيظلون يقاتلون إلى آخر نبض في حياتهم، ما دام هناك في الدنيا إيمان وإسلام. إن الشيطان لا يتقاعد، وكذلك أولياؤه وجنّده، فهم في حركة ونشاط دائبين، مادامت السماوات والأرض، وما تعاقب الليل والنهار. نشاط دائم لا يعرف الفتور؛ فيها هو أدونيس، ومعه حفنةٌ من حواريه الملحدين، ومجموعةٌ من تلامذته التابعين، يصدر مجلة فصلية جديدة بعنوان "الآخر". وقد ظهر العدد الأول منها في يونيو ٢٠١١ الماضي، ومن المشاركين في هذا العدد الأول (حورية عبد الواحد)، التي حاورت أدونيس في كتاب (نظرة أورفي). وقد أشرت، في إحدى المقالات السابقة، إلى أن هذه المرأة، من خلال أسئلتها ومناقشاتنا وتعليقاتها في حوارها مع أدونيس، كانت تبدو تلميذة معجبة بأستاذها الملحد، ليس لها في حضرته إلا أن تكرر أفكاره بصيغ مختلفة. وهذه المرأة أيضاً هي من مترجمي بعض أعمال أدونيس. إنها المدرسة الحدائثية الأدونيسية، التي قوامها أن لا إبداع ولا تقدم ولا مستقبل مع الدين والإيمان والإسلام.

لقد أبى أدونيس، والربيع العربي في عنفوانه، إلا أن يكون له رأيه المتميز فيما يجري في البلاد العربية الإسلامية من ثورات واحتجاجات واعتراضات على الظلم والاستبداد. الجماهير التي خرجت من المساجد منتفضةً على أنظمة الجور والطغيان، وثائرةً على حكام الاستبداد والفساد، ليست على شيء، في نظر أدونيس. ما وقع في تونس ومصر ليس ثورة، في نظر "الشاعر الحدائثي الكبير"، المتغزب المتعتم المطمن في حضن أمه فرنسا، والذي ليس له للمسلمين، وهو في برجه العاجي، إلا اللسان الحديّد واللفظ السليط، والنظر العدمي العبثي، والمشروع الإلحادي الضارب

في ظلمات التيه والضياع. الثورات القائمة اليوم في بلادنا العربية الإسلامية ليست بشيء، وحتى يرضى عنها الشاعر الوثني "الكبير"، ويسلكها في الثورات الحقيقية، كما يراها هو، وكما يحددها هو، وكما يعترف بها هو، وجب عليها أن تكون ثورات لادينية.

هذا هو باختصار رأي أدونيس فيما يجري في بلادنا من انتفاضات واحتجاجات وثورات، والذي نقرأه واضحًا، مثلًا، في لقاء أجرته معه "أخبار الأدب" المصرية، في يوليو ٢٠١١، وفي لقاء مع جريدة "الرأي" الكويتية، في الشهر الحالي (غشت ٢٠١١). تأمل، أيها القارئ الكريم، هذا الفهم العبثي، وهذه الثقافة المتعجرفة، وهذا التعالي والتعالم والوصاية على الشعوب.

يا معشر الثائرين المسلمين، لن تكونوا ثورًا، في دين أدونيس، حتى تتجردوا من معتقداتكم، وتنسلخوا عن ذواتكم، وتكونوا لادينيين، وإلا فأنتم استبداد سيخلف استبدادًا، لا أقل ولا أكثر.

إن الحقيقة التي يستيقن قلب أدونيس، لكنه يجحدها، هي أن الثورة يمكن أن تتولد في رحم المرجعية الدينية والثقافة الإيمانية. الدين، عند الملحد المناضل المعاند المتكبر، لا يمكن أن يأتي منه خير. هذه هي المسلمة الأدونيسية، التي انبت عليها كل أطروحات أدونيس، وكل أفكاره وآرائه، في الفكر والسياسة والأدب. ألم نقرأ له أن كبار الشعراء في الإسلام كانوا ملحدين؟ ليس هو القائل دائمًا إن الإبداع الحقيقي، لا يبدأ إلا بنقض الأصول الدينية، وتقويض البنى الإيمانية التقليدية؟ ليس هو الذي يجعل سب الأنبياء علامة من علامة الحداثة والإبداع؟

يقول في "فاتحة لنهايات القرن"، ص ١٤٨: "كلنا يعرف من هو المسيح، ولعلنا نعرف جميعًا كيف خاطبه (رامبو): "يسوع، يا لصًا أزلًا يسلب البشر نشاطهم (...). حين تصل جرأة الإبداع العربي إلى هذا المستوى، أي حين تزول كل رقابة، يبدأ الأدب العربي سيرته الخالقة، المغيرة، البائدة المعيدة...". أي حين يتجرأ أدباؤنا على سب الرسول، صلى الله عليه وسلم، كما سب (رامبو) المسيح، عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأزكى التسليم، نكون قد أصبحنا أعضاء كاملي العضوية في نادي الحداثيين الكونيين. الثوار على الأنظمة الجبرية الاستبدادية ليسوا على شيء حتى ينضوا تحت راية اللادينية. لا نجاح يُرجى من ثورات الربيع العربي إلا إذا نبذت الدين، واتخذت لها "اللادين" شعارًا وهدفًا. وماذا إذا كانت الشعوب مسلمة؟ وإن، لأن خلاص هذه الشعوب إنما هو في ترك دينها، واعتناق اللادينية!! .

ينتقد أدونيس كثيرًا أصحاب ما يُسميه "الحداثة التليفقية الأزيائية"، الذين يكتفون من الحداثة الغربية بمظهرها "التقنوي-الآلي"، ويُعرضون عن "المبادئ العقلية" التي ولدت تلك الحداثة (الشعرية

العربية ، ص ٩٢) . ”إنها [أي الحداثة التلغرافية الأزيائية] حداثةٌ تتبنى الشيء المُحدث، ولا تتبنى العقلَ أو المنهجَ الذي أحدثه. فالحداثة موقفٌ ونظرةٌ قبل أن تكون نتاجًا.“ (نفسه، ٨٤). والمبادئ العقلية الغربية التي يشير إليها أدونيس هي مبادئ قائمة على المذهبية اللادينية، بكل أشكالها الإلحادية واللائكية. والردّ البسيط والقويّ على أدونيس في هذا الشأن هو أنه لا يستطيع أن يثبت أن الإلحاد هو الذي كان وراء مخترعات العصر المادية، وأن الزندقة والكفر بالله واليوم الآخر هي التي تسببت في الثورات العلمية التكنولوجية المتتابعة. بل الثابت المشهور هو أن نبذَ الدين والتماديّ في المعاصي والجحود، كان، وما يزال، هو السبب وراء شقاء الإنسان، وتمزقه، وضياعه، وحيوانيته الدّوابية، في الغرب وفي غير الغرب.

فالحداثة العُمرانية المادية لم ينتجها الإلحادُ، وإنما أنتجتها العلومُ التجريبية القائمة على الصبر والمصابرة، والتأمل، والتتبع، والإحصاء، والاستقصاء، والسؤال المفيد، والافتراضات المحفزة، وما إلى ذلك مما لا يتعارض مع تعاليم الإسلام وعقائده وفرائضه وواجباته. بل إن الإسلام قد جعل طلب العلم من بين فرائضه الواجبة على كل مُسلم ومُسلمة.

إن الحداثة ”العلمية“ العُمرانية لم تكن قطُّ مقترنةً بالحداثة الفلسفية اللادينية، كما يزعم أدونيس. فقد تجد من بين أساطين الباحثين في العلوم التجريبية والتطبيقات التكنولوجية متدينين راسخي القَدَم في العلم الإيماني الغيبي، لا يستشعرون أيّ تناقض أو تنافر بين عواطفهم الدينية وأبحاثهم العقلية والتجريبية.

إن الفلسفة العقلانية اللادينية الرائجة اليوم في ثقافتنا العربية المعاصرة إنما هي فلسفة تمّ نقلها إلى البلاد العربية الإسلامية وعرسها ورعايتها بنتتها في ظل مؤسسات الاستعمار والتعليم الأجنبي. وقد تولّت منابرُ التغريب، بكل أنواعها ومختلف أساليبها، مهمةَ الإشراف على تخريج أفواج من أبناء المسلمين، متشبعين بالثقافة الغربية، متضلعين في فلسفاتها ولغاتها ونظرياتها، ومختلف جوانب حضارتها. ومعلوم أن الحضارة الغربية، في شقها العقدي الفلسفي، قد انتهت، بعد قرون من الصراع والتطور، إلى تبني المذهبية العقلانية اللادينية. وهذه المذهبية اليوم هي المعدن الذي تصدر عنه الثقافة الغربية في مختلف المجالات الإنسانية.

لقد سرت فينا آثارُ هذه المذهبية اللادينية من طريق مثقفين مُغرّبين، من أبناء جلدتنا، كانت بضاعتهم، وما تزال، هي الترجمة عن الغرب/الأصل، الغرب/الحضارة، الغرب/الحداثة. ولم يكد ينتهي الربع الأول من القرن العشرين حتى كانت البواكير الأولى للتعليم التغريبي الاستعماري تملأ

دنيا المسلمين بالخصومة والحجاج والجدال والتصارع بين فكرِ رُوْحِه القرآن وعقائد الإسلام، وفكرٍ متصلٍ، في حياته، بالفلسفة الغربية اللادينية. وليس أدونيس وأمثاله من المثقفين الملحدين المناضلين إلا ثماراً مُرَّةً من ثمار طاحون التعليم التغريبي.

لا نجد، فيما وصلنا من تراثنا العربي الإسلامي، نظريةً في الإلحاد متكاملةً في تصوراتها ومفاهيمها وأطروحاتها، متراسةً في مبادئها ومباحثها ومسائلها، كُتِبَ لها الانتشارُ، وفي العلن، من طريق الأتباع والأنصار، وحُفِظت مقالاتها وكتابتها كاملةً من غير نقص أو تشويه، واستمر نفوذها وآثارها، عبر التاريخ، إلى عصرنا الحديث.

نعم، لقد عرف تاريخنا العربي الإسلامي حركاتٍ فلسفيةً إحدادية، وتياراتٍ زندقية، كالباطنية، والخزمية، والقرمطية، والنصيرية، والغبيدية، كما عرف ملاحدةً صنّفوا التصانيف، ونشروا المقالات، واكتسبوا الأنصارَ، وتزعموا الدعوات، وأشعلوا الفتن، وخاضوا الحروبَ، لكنها حركاتٌ وتياراتٌ لم تُعَمَّرَ طويلاً، وكانت آثارها في المجتمع الإسلامي محدودة، بل منها ما مات في المهدي، ومنها ما اختار ركوبَ النفاق والاحتيال والعيش في ظلام السرية والتقية.

ولقد كان من أسباب انحسارِ هذه الحركات والتيارات واندحارها في تاريخنا العربي الإسلامي أن العقائد الإسلامية كانت، في مصادرها وأصولها، من القوة ووضوح الحجّة وسطوع البرهان، بحيث لم تستطع المقولاتُ الإلحادية والفلسفات التشكيكية أن تنال منها في قلوب المسلمين، أو في مجادلات المتكلمين الأوائل، الذين اجتهدوا كثيراً في الرد على شبهات مختلف طوائف الزنادقة والمتفلسفة من أهل الضلال والأهواء. وكذلك أبلى علماء الأمة البلاء الحسن والكبير، بالتربية الإيمانية والحجاج العلمي والوعظ التعليمي، في نقض عقائد الملحدين، وتفنيدهم، وفضح دجلهم. وبهذه المقاومة القوية الصامدة الراسخة لم تستطع هذه الفلسفاتُ أن تذهب بعيداً في الأوساط العلمية، باستثناء أفرادٍ قلائل. أمّا في أوساط العامة، فلم يكن وصولُ هذه الفلسفات إليها بالمتيسر، نظراً لصعوبة انتشار الكتاب بوسائل الاستنساخ المتاحة في ذلك الزمان، وكذلك بسبب التحفظ واليقظة والتحري، الذي كان يطبع سلوكات المجتمع الإسلامي إزاء العقائد الوافدة والفلسفات الأجنبية الطارئة. هذا إلى جانب مقامع السلطان التي كانت تقعد لهؤلاء الزنادقة المارقين كلّ مرصد، فلا تكاد عيونها تُفْلُتُهم. أما تصانيفُ هؤلاء الفلاسفة الملحدين، فقد ضاع أغلبها، وما وصلنا منها فهو عبارةٌ عن نتف ومقالات متفرقة، وحكاياتٍ منثورة هنا وهناك في مصادر متعددة، وخاصة في المصادر التي تصدّت للردّ على هؤلاء الملحدين، حيث يتطلب الردُّ

حكاية مقالاتهم وسردَ شبهاتهم. والمهم من هذا الكلام أن تاريخنا العربي الإسلامي لم يعرف نضجَ فلسفات إلحادية، في شكل نظرياتٍ عاشت وتداولها الناس، واستمرت إلى يومنا هذا. وإنما الذي بلغنا عن تلك الفلسفات، كما ذكرتُ، شذراتٌ وإشاراتٌ ومقتطفاتٌ، لا ترقى أن تُكوّن لدى القارئ فكرةً واضحةً عن معالم نظرية إلحادية متكاملة. يُضاف إلى هذا أن هذه البقايا/الأطلال، التي حفظتها لنا المصادرُ، لا يكاد يطلّع عليها ويدرسها إلا أهلُ الاختصاص، أو من هم في مرتبتهم من الباحثين المؤهلين للفهم والاستيعاب.

ولعل أدونيس من أشهر الكتاب المعاصرين، الذين أحيوا فكرَ الزنادقة والملحدّين من مدافن التاريخ العربي الإسلامي، وأشادوا به ورفَعوه إلى درجة الفكر الثوري التحرري الإبداعي الحدائبي، وجعلوه في مرتبةٍ تُقابل التراثَ الدينيَّ بأصوله وعقائده وشرائعه، التراثَ "التقليديَّ" "الاتباعيَّ" "الأصوليَّ"، كما يعبر أدونيس.

فما من ملحد زنديق، في التاريخ العربي الإسلامي، أو فاسقٍ ساقطٍ، أو شاعرٍ ماجنٍ مهتك، أو تائيرٍ ظالمٍ خارجٍ على شريعة المجتمع - في جملة، ما من إنسانٍ متلبسٍ بشبهةٍ تَمُتُ بشيءٍ إلى معارضة الإسلام، أو مناقضته، أو الخروج على أحكامه، أو غير ذلك من شبهات الزندقة والإلحاد، والمعاصي والآثام، إلا وتجدد أدونيس متعاطفًا معه، بل مدافعًا عنه، ومنتصرًا لاختياره وسلوكه.

نقرأ هذا في كل ما كتبه أدونيس - أقول "كل" من غير استثناء - وخاصة في تجاربه الحدائبية، وأسمي منها، على سبيل المثال، تجربته التي اختار لها عنوان "الكتاب" بجزأيه، حيث خصّص هوامش وتعليقاتٍ كثيرةً لذكر هؤلاء المعارضين الثائرين العاصين، والإشادة بهم بأسلوبٍ وعبارةٍ تنم عن التعاطف والتضامن والتأييد. ولهذا نجد أدونيس يصنف هذه التيارات الإلحادية التاريخية في خانة الثقافة الإبداعية في تراثنا، تقابلها الثقافة الاتباعية، ويردّ على من يتهمه بأنه يرفض التراث جملة وتفصيلاً، بأن قراءة عنوان كتابه، الذي هو مثار هذه التهمة، كافٍ لدحض ما يُرمى به؛ قال: "فهذا العنوان هو: (الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب. أي أنني أبحث في الإبداع عند العرب، وأتبعه، وأدافع عنه. فكيف يُقال، بعد ذلك، إنني أرفض التراث." (فاتحة لنهايات القرن، ص ٢٧٤).

وبعد، فإن الذي نعرفه، نحن المسلمين على الأقل، أن الإلحادَ لم يكن، في يوم من الأيام، قيمةً إيجابيةً مطلوبةً في سعي الأفراد والأمم والمجتمعات. وما عرفنا أن الإلحادَ، بذاته وصفاته ومتعلقاته، كان وراء اكتشافات علمية، أو اختراعات تقنية، ارتقت بالإنسان وحضارته فوق الأرض،

وحسنت ظروف معيشته، وخففت من آلامه، وساهمت في زيادة سعادته وتقليل شقاوته. إنما المعروف الذي يحفظه التاريخ أن ما ينعم فيه الإنسان اليوم من تطورات تكنولوجية هائلة، كان ميلادُ نبتته الأولى في أحضان التَّدْيُن. وقرأ في سير العلماء العظام والعباقرة الأفاضل، الذين تركوا بصماتهم ناصعة في مجالات البحث العلمي والاختراع التقني، تجد أن البيئة الدينية كانت هي حاضنتهم الأولى، التي في جَوْها تفتتق مواهبهم وأثمرت جهودهم.

وهل يستطيع عاقل اليوم أن ينكر-إلا أن يكون من طينة أدونيس- أن الإلحاد اليوم يوجد في مقدمة أسباب تعاسة الإنسان وضياعه وانحداره في دركات البهيمية وخصيخ اللانسانية؟.

ثم ما علمنا أن الكفر رفع من قَدْر أحد من الناس، وإنما الذي نعرفه، نحن المسلمين-وأكرر وأؤكد "نحن المسلمين"، حتى نبقى في دائرة الدين الإسلامي، والمجتمع الإسلامي، والتاريخ الإسلامي، والتراث الإسلامي- الذي نعرفه، نحن المسلمين، أن المسلم الذي يتنكر لدين آبائه وأجداده، ويتخطى هذا ليعلن إلحاده الصريح، ويفتخر به، إنما يكتسب إثماً وسبباً تتبعه في الدنيا، وفي الآخرة، التي يجحد بها الملحدون.

الذي نعرفه من ديننا وثقافتنا الإسلامية أن تنكّر المرء لإسلامه لا يُكسبه تشريعاً ولا تقديرًا ولا تعظيمًا، وإنما هو فعلٌ لا يجني منه فاعله إلا الحقارة والذكر السيئ. أما أن يمدحه مَنْ هو على شاكلته، ويرفعه من هان عنده دينه، ويُشيد به من لا دين له، ويزكيه ويناصره من ديدنه محاربة الدين، أي دين بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، فذلك لا يُغيّر من الحقيقة شيئاً، وهي أن الإلحاد في ميزان الإسلام، وفي الثقافة الإسلامية، وفي المجتمع الإسلامي، وفي الأعراف الإسلامية، ليس له إلا المكانة الحقيرة، والهامش المُهمَل. ولهذا تجد الملحدين المناضلين في مجتمعاتنا الإسلامية لا يجروون على الكشف عن حقيقة معتقداتهم، بل تراهم يجتهدون في الخلط والتلبيس والمغالطة والجدل والتأويل لتغطية وجوههم الحقيقية، مخافة أن يُعرفوا على حقيقتهم فينبذوا ويُهجروا ويدفعوا إلى الحقارة والنسيان.

أنظر إلى أساليبهم وطرق اشتغالهم؛ فهم يسعون ليفرضوا، في مجتمع المسلمين، حقّ الملحدين في إعلان إلحاده والدعوة إليه وجمع الناس وتنظيمهم حوله، لكنهم يفعلون تحت لافتات مستعارة، وشعارات تمويهية، وواجهات كاذبة خادعة، كلائحات الديمقراطية وحقوق الإنسان، وشعارات المواطنة والدولة المدنية والدفاع عن المرأة والأقليات، وواجهات الفنون والثقافات الشعبية. ولهم أساليب متعددة غير هذه، لبث عقائد الإلحاد، والتشكيك والظعن في أصول

الإسلام، والتجريح في أعلامه ورموزه، وركوب التلفيق والباطل والنزوير في الحُكم على تاريخه وتراثه. يعرف الملحدون الجاحدون أنهم مرفوضون ومكروهون ومطرودون إن هم أظهروا للناس وجههم الحقيقي.

وأدونيس نفسه، لم يكشف عن وجهه الحقيقي، بلا روغان ولا تَقِيَّة ولا تمويه، إلا بعد أن استقر في حِصْن أمَّه فرنسا، وسكَّن في مدينة “الأنوار” باريس، وأصبح مسكوناً بأن يظهر للأوروبيين بالوجه الذي يرضونه ويقبلونه ويطمنون إليه. ولم يتحقق له هذا إلا باتخاذ الإسلام وعقائده وشرائعه وأخلاقه وتاريخه وتراثه هدفاً لسهام طعونه وانتقاداته وأباطيله وافتراءاته وتزويراته وأفكاره العابثة الهادمة النائية. وقد أصبح حريصاً، في السنوات الأخيرة، وخاصة بعد أن أصبح مرشحاً ل (جائزة نوبل)، على أن يظهر بمظهر المثقف الملحد، الذي ليس عنده للإسلام والمسلمين إلا مقالاتُ النقد والتجريح والتشكيك والاستهزاء، وفي الوقت نفسه هو المثقف العربي اللاديني المتسامح، إلى أقصى الحدود، مع سائر المِلَلِ والنَّحْلِ، ومنها الصهيونية، في مختلف ألوانها وأشكالها، الإسرائيلية والعالمية. إنه لم يُحفظ عنه أنه قال أو كتب، ولو كلمة واحدة، في التهجم على اليهودية أو النصرانية، بل إنه حينما يتحدث عن دين اليهود والنصارى، فإنه يكون في غاية التأدب والاحترام، يختار مفرداته بعناية خاصة، حتى لا يُحسب عليه أنه قال ما يسخط اليهود والنصارى. وقد عمل الإعلام المتخصص في صناعة الوجوه والرموز على إبراز الجانب الأدبي الشعري الحدائي من وجه أدونيس، والسكوت شبه الكلي عن أدونيس الملحد، الذي يدعو المسلمين لمعانقة التحرر والحداثة والتقدم والمستقبل بترك دينهم، والارتقاء في أحضان اللادينية، التي تعد بكل خير، وتعصم من كل شر. هكذا يفكرون، وبهذه الأساليب يمكرون ويتسللون وينفتون السموم. ﴿ بل الذين كفروا في تكذيب (١٩) واللَّهُ من ورائهم محيط (٢٠) ﴾ ، ﴿ واللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ ولو كره الكافرون ﴾ . وآخِرُ دَعْوَانَا أن الحمد لله ربَّ العالمين)) . [انتهى الاقتباس] .

٦١_ قال أدونيس ص ١٣٤ في سياق الحديث عن الإلحاد: ((هكذا تحولت، في حركة التأويل، علاقة الإنسان بالوحي من كونها تقوم على أوليَّة النَّصِّ، إلى كونها تقوم على أولية العقل، أي أولية الممارسة التاريخية)) .

الرد : أدونيس لص مُحتال، مُصاب بِعُقْدَةِ الخواجة، والمغلوب مُولَع بتقليد الغالب. وكما أنه يسرق أشعاره من الشَّعْرِ الفرنسي والشَّعْرِ الصوفي، خُصُوصاً النَّفْري، كذلك يسرق أفكاره من فلاسفة الغرب ومُفكِّريهم. وهذا سبب رفض لجنة جائزة نوبل لأدونيس، وفشله بالفوز بها .

عبارة أدونيس المسروقة تطرح أطروحة معروفة في الفكر الحدائثي الغربي، وهي أن مسار التأويل الديني أدى إلى "إزاحة مركزية النص" لصالح "مركزية العقل والتاريخ". وهذه العبارة تُعدُّ ركيزة أساسية في مشروعه الفكري، وهي تعكس محاولة أنثروبولوجية (إنسانية) لإعادة قراءة النص الديني بعيداً عن قُدسيته ومصدره الغيبي.

يرتكز أدونيس على مُغالطة تتمثل في مُساواة "أولية العقل" بـ "المُمارسة التاريخية". إنَّ العقل في الفكر الإسلامي أداة لفهم النص، وليس خالقاً له. أمَّا جعلُ "المُمارسة التاريخية" (أفعال البشر وتقلباتهم) حاكمة على النص، فهو يعني إلغاء صفة "الإطلاق" عن الوحي، وتحويله إلى ظاهرة اجتماعية خاضعة للظروف الزمانية والمكانية. وهذا يؤدي إلى إفراغ الوحي من محتواه الإلهي، بحيث يصبح مُجرد "صدى" للبيئة، وهو ما يتناقض مع طبيعة الوحي الذي جاء مُغيِّراً للتاريخ، وليس تابعاً له.

ويدعي أدونيس أن التأويل الإلحادي (أو الحدائثي) ينقل المركز من النص إلى العقل. وهذا خطأ واضحٌ وجهلٌ فاضحٌ. لا يوجد عقل يعمل في فراغ، فالعقل الذي يتحدث عنه أدونيس هو عقلٌ محكوم بأيدولوجيات مُسبقّة (المادية، التاريخانية). وإذا كان العقل هو الحاكم المُطلق، وبما أن العقول تتفاوت وتتغير بتغير العصور، فإنَّ الحقيقة تُصبح "نسبية" تماماً. فما يراه عقلُ القرن العشرين حقيقةً، قد يراه عقلُ القرن الحادي والعشرين جهلاً، وهذا ينسف مفهوم "الحقيقة" التي يبحث عنها العلم والفلسفة أصلاً. وأدونيس الجاهل قلب دلالّة التأويل. فالتأويل في اللغة والاصطلاح العلمي هو "صرفُ اللفظ عن ظاهره لقرينة"، بشرط أن يظلَّ داخل فلك اللغة ومقاصد المتكلم. وما يطرحه أدونيس ليس تأويلاً، بل هو نقض أو استبدال. فإحلالُ "المُمارسة التاريخية" محلَّ "أولية النص" يعني أن النص لم يعد هو المرجعية، بل صار "مادة خام" يُشكّلها المؤوّل كيفما شاء وفق أهوائه السياسية أو الثقافية، أو مصالحه الشخصية، أو خلفيته الطائفية المذهبية. وهذا يخرج من إطار البحث العلمي الأكاديمي إلى إطار "الأدلجة القسرية" للنصوص. ومُشكلته أدونيس أنه يتعامل مع الوحي كمنتج بشري قابل للتفكيك التاريخي. إنَّ الوحي يمتلك بُنية لغوية وتشريعية مُتعالية على السياق التاريخي الذي نزل فيه. فلو كان الوحي "تاريخياً" بمفهوم أدونيس، لانتَهت صلاحيته بانتهاء عصره. لكنَّ بقاء النص كقوة مُحركة ومؤثرة وقادرة على إيجاد الحلول النافعة لكلِّ أزمان العصور، يُثبت أن "أولية النص" نابعة من ذاته، لا من تأويلات البشر له.

وعبارة أدونيس المسروقة من فلاسفة الغرب ، ليست كشفًا معرفيًا ، بل هي مُصادرة على المطلوب، فهو يفترض مُسبقًا (من منطلق إichادي تاريخاني) أن الغيب غير موجود، ثم يبني على هذا الافتراض نتيجة مُفادها أن العقل والتاريخ هما الأصل.

إنَّ النصَّ الشرعيَّ في الإسلام يُمثَّل المعيار، والعقل يُمثَّل أداة الفهم. وحين يُنقلب المعيار ليصبح تابعًا للأداة (العقل/التاريخ)، تفقد المعرفة انضباطها، ويتحوَّل الفكرُ إلى فوضى ذاتية ، لا تلتزم بضوابط اللغة ولا بحقائق الوجود.

٦٢_ قال أدونيس ص ١٣٧ : ((هكذا يبدو الدِّين، في الممارسة العملية، بحسب السلفية، أنه لا يتوجه إلى خلاص الفرد من حيث هو كائن متميز ومُستقل، وإنما يتوجه إلى خلاص الأمة أو الجماعة)) .

الرد : تُعدُّ مقولة أدونيس قراءةً قاصرةً ومُجتزأةً لمفهوم التدبُّن عند " السلفية " ، أو المنهج الإسلاميَّ الأصل بشكل عام. فهو يُحاول إقحام ثنائية (الفردانية مقابل الجماعة) بمنظور غربي حدائثي في بنية دينية تقوم أصلًا على التوازن لا الصراع .

الخلاصُ الفردي هو أصلُ النجاة في الإسلام، والادِّعاء بأنَّ السلفية لا تتوجَّه لخلاص الفرد ككائن مُستقل، يصطدمُ بنصوص القرآن والسنة ، وهما مرجع السلف . فالمسؤولية في الإسلام فردية مُطلقة في مآلاتها الأخروية. قال اللهُ تعالى: ﴿ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴾ [مريم: ٩٥]، وقال اللهُ تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. فالسلفية تُؤكِّد أن النجاة (الخلاص) لا تكون بالانتماء العرقي أو التنظيمي للجماعة ، بل بتحقيق الفرد للتوحيد والعمل الصالح . فالفرد في هذا المنهج هو وحدة البناء، لا يُقبل عمله إلا بإخلاصه الشخصي، لا بِكونه مجرد رقم في قطع.

وقع أدونيس في مغالطة ، فهو يرى الاهتمام بالأمة أو الجماعة إلغاءً للفرد. والحقيقة أن السلفية ترى الجماعة "حضنًا تربويًا" ووسيلةً لحماية شعائر الدِّين، بينما يبقى الخلاص غايةً فردية. والجماعة في المنظور السلفي هي التي تضمن للفرد بيئةً يُعبد فيها اللهُ بحرية. والتكاليف الشرعية كالصلاة والحج، تُؤدَّى في سياق جماعي، لكنَّ ثوابها ومحاسبتها فردية تمامًا.

ينتقد أدونيس عدم توجه الدِّين لخلاص الفرد ككائن مُستقل، وهو هنا يقصد الاستقلال عن الوحي، أو الاستقلال الأنطولوجي (الوجودي) الذي يجعل من الإنسان مرجعًا لنفسه. وتنقسم الأنطولوجيا إلى نظرية الموضوعانية، ونظرية الذاتية، ونظرية الواقعية.

إنَّ السلفية لا تُلغى تميُّز الفرد ، بل تُوجَّه هذا التميُّز نحو العبودية لله تعالى . التميُّز في المنظور السلفي يكون بالتقوى والعلم والعمل، وليس بالخروج عن الجماعة لأجل التمرد فقط. وأدونيس يُريد خلاصًا ذاتيًا يُحرِّر الإنسان من " قيود النص" ، بينما السلفية ترى أنَّ خلاص الفرد الحقيقي هو في اتِّباعه للنص بوعي واستبصار .

مُحاولة تصوير الدِّين كخيارٍ " جمعي " فقط هي مُحاولة لِعلمنة التَّدِين السلفي، أي تصويره كحركة سياسية أو اجتماعية محضة. والسلفية في حقيقتها هي منهج تركيبي (وهي عملية فردية بحثة تخصُّ القلب والروح) . وكُنْتُ السلف كُلهَا تتمحور حول الفرد وعلاقته بالله تعالى، وكيفية نجاته، وتبيل النعيم الأبدي في الجنة . فكيف يُقال بعد ذلك إنها لا تتوجَّه لخلاص الفرد؟ .
عبارة أدونيس هي إسقاط أيديولوجي يحاول " نمذجة" الدِّين كحركة شمولية تُلغى الذات، بينما الواقع العلمي والتاريخي يُثبت أن السلفية قامت على "تحرير الفرد" من التبعية لِغير الله تعالى (سواء كانت أصنامًا أم كهنوتًا أم أهواءً بشرية) ، وجعلت نجات الجماعة ثمرة لنجاة صلاح أفرادها، لا العكس .

٦٣ _ قال أدونيس ص ١٣٧ في سياق حديثه عن التجربة الصوفية: ((صار العالمُ تجلِّيًّا لله، أي صارَ هو نفسه الله، في حضور آخر)) .

الرد : مقولة أدونيس تعكس قراءةً حدائيةً مُشوَّهة للتصوُّف، تخلط بين " شهود الوحدة" وبين "وحددة الوجود" الماديَّة أو الفلسفية التي تُلغى الفوارق بين الخالق والمخلوق .
يقول أدونيس إنَّ العالمَ صارَ هو الله، وهذا سقطة معرفية كبرى، فالتجلِّي في الاصطلاح العرفاني أو الدِّيني لا يعني " الصِّيرة" أو " الاستحالة" (تغيُّر الشيء من حقيقة إلى أخرى) .
التجلِّي هو ظهور آثارِ أسماءِ الله وصفاته في مَرَايا المُمكنات . فالمرآة التي تعكس ضوءَ الشمس ليست هي الشمس ، ولا الشمس صارت مرآة . وأدونيس الجاهل حوَّل " العلاقة الإشراقية" إلى " علاقة هويَّة مُطلقة" ، وهو ما يُعرف بـ " وحددة الوجود" بصورتها الساذجة، وهو قول يرفضه المحققون من الصوفية قبل الفقهاء .

والقول بأنَّ العالمَ هو الله، يصطدم بالضرورة النقلية والعقلية التي تُقضي بمباينة الخالق للمخلوق، أو بعبارة أخرى: الله بائنٌ عن خلقه . وهذه العبارة تحتل معنيين: أحدهما مقبول، والآخر باطل، أمَّا المعنى المقبول، فهو أنَّ الله تعالى لا يُشبه شيئًا من مخلوقاته، ولا يُماثلها، وهو مُنزَّه عن الزمان والمكان ، ومُنزَّه عن الجهات الست، ولا يُوصف بأنَّ بينه وبين العالم مسافة،

وهذا هو المعنى المقبول. وأمّا المعنى الباطل الذي يُريده المُجَسِّمَة، فهو أن يكون الله خارج العالم بجهة، أو مُتباعداً عنه بمسافة.

الحدوث والقدم: العالم مُتطوّر، ومُتغيّر، وحادث. والله واجب الوجود، وقديم، ومُنزّه عن التغيّر. والقول بالهُويّة بينهما يستلزم إمّا إضفاء صفات النقص على الخالق، أو ادّعاء الألوهيّة للمادّة، وكلاهما باطل نقلاً وعقلاً. والآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] تُوضّح أنّ التوحيد يقوم على نفي التشبيه والحلول. وادّعاء أنّ العالم هو الله، يُلغي الفارق بين الخالق والمخلوق، ويجعل الله محصوراً في المادّة والزمان والمكان، وهذا لا يقول به عاقل.

وأدونيس الخبيث يقوم بالتدليس على التجربة الصوفية. فهو يُوظّف لغة الصوفية لخدمة مشروع "أنسنة الإله" أو "تأليه الإنسان" ضمن سياق مادي.

والصوفيّ الصادق يتحدّث عن "الفناء" بمعنى الاستغراق في شهود الحق حتى يغيب عن رؤية الخلق، لا بمعنى أنّ الخلق انعدم أو صار هو الله!. وشطحات الصوفية لا يُبنى عليها حقيقة شرعية أو فلسفية تُقرّر مساواة الخالق بالمخلوق. ولا يوجد صوفي حقيقي يقول هذا الكلام.

البُعدُ الأيديولوجي في طرح أدونيس واضح، وكلامه المسروق من فلاسفة الغرب لا ينفصل عن مشروعه في تقويض "الثابت" (الدين والنص) لصالح "المُتحوّل" (التجربة الذاتية والتمرد). وهو يُحاول عبثاً إحلال "وحدة الوجود" محلّ "التوحيد"، لأنّ التوحيد يفرض شريعةً وقيوداً وفوارق، بينما "وحدة الوجود" بمفهومها الإلحاديّ تُذيب الإله في الطبيعة، ممّا يُشرعن للملحد أن يعبد هواه باسم "التجليّ الإلهي"!.

التوحيد: هو إفراد الله بالعبادة والرُّبوبيّة مع إثبات المُباينة بين الخالق والمخلوق. وهو أصل الإسلام، وهو واجب، ويستلزم التنزيه.

وحدة الوجود (مذهب فلسفي صوفي باطل): تزعم أنّ الوجود الحقيقي واحد، وأنّ الخالق والمخلوق هما عين الشيء. وكلّ ما نراه من مخلوقات هو الله / تجلّ له. وهذا كُفْر واضح، لأنّه يُسوّي بين الخالق والمخلوق.

ووحدة الوجود تعني أنّ الوجود واحد، بينما وحدة الشهود تعني أنّ الصوفي لا يُشاهد إلا الله (فناء)، وهي تختلف عن وحدة الوجود في المفهوم، وإن التبستا في التطبيق.

وكلام أدونيس ليس تقريراً لتجربة صوفية، بل هو تأويل باطني إلحادي، فالغاء الفرق بين الخالق والمخلوق هو في حقيقته إلغاء لوجود الخالق لا إثبات له، لأنّ الإله الذي هو "عين العالم"

ليس إلهًا خالقًا، بل هو الطبيعة ذاتها بأسماء مُستعارة. والعالم هو أثرٌ للخالق ، ودليلٌ عليه ، وليس هو " ذات " الخالق. وهكذا يتضح الفرق الواضح بين الصانع والمصنوع.

٦٤ _ قال أدونيس ص ١٣٨ : ((يتجاوز الفكر الصوفي الذرية الفكرية، الشافعية_السلفية)).

الرد : مقولة أدونيس تعكس منهجه القائم على محاولة " أدلجة " التصوف ، وتقديمه كحركة ثورية فكرية في مقابل ما يُسمّيه " الذرية الفكرية أو " الشافعية_السلفية".

وقع أدونيس في مغالطة الفصل بين الشريعة والتصوف، فهو يريد تصوير التصوف كفكر منفصل أو متجاوز للمنظومة الفقهية (التي رمز لها بالشافعية_السلفية). وهذا خطأ تاريخي وعلمي فادح، فكبار أئمة التصوف السني كانوا يؤكّدون دائماً أنّ " طريقنا هذا مُقيّد بالقرآن والسنة".

والإمام الشافعي نفسه (الذي يُهاجمه أدونيس تقليدًا لأسياده المُستشرقين) كان يُمثّل القمّة في الجمع بين النص والعقل، والمنظومة التي وضعها في كتابه " الرسالة " هي التي حفظت للفكر الإسلامي توازنه ، وحمته من الشطح الخيالي الذي لا يقوم على دليل ، ولا يستند إلى برهان.

ومفهوم " الذرية الفكرية" الذي سرّقه أدونيس من فلاسفة الغرب ، يدلّ على القراءة الماديّة. واستخدام أدونيس لمصطلح " الذرية" لوصف الفقه الشافعي أو السلفي هو محاولة لإسقاط مفاهيم حداثة ماديّة على بُنية تراثية. وهو يزعم أنّ الفقه يتعامل مع جزئيات منفصلة، بينما الحقيقة أنّ الفقه الإسلاميّ قائم على " الكليات الكبرى" ومقاصد الشريعة.

والفكر الصوفي الذي يُمجّده أدونيس هو الفكر الذي يخرج عن الضوابط المعرفية. وهذا في العرف العلمي يُسمّى " غلبة الخيال على الواقع"، بينما تمتاز " الشافعية" بكونها منظومة منطقية متماسكة ترفض التناقض. وأدونيس باعتباره نصيريًا (علويًا) مُلحدًا يُحاول تمرير الأجنحة الباطنية تحت غطاء الحداثة. فهو لا ينتصر للتصوف لكونه تجربة روحية، بل ينتصر له لكونه أداة لتقويض الوحي، وهو يرى في التصوف وسيلةً لتمزيق وحدة المرجعية الإسلامية. والتجاوز الذي يتحدث عنه أدونيس ليس تجاوزًا تطوريًا، بل هو خروج عن المنهج العلمي. فالفكر الشافعي _ السلفي يعتمد على (القرآن والسنة والإجماع والقياس)، بينما " التجاوز الصوفي" الذي يقصده أدونيس يعتمد على " الذوق" و"الكشف" الشخصي، وهي أدوات لا يُمكن بناء فكر عام أو حضارة مؤسّساتية عليها ، لأنها تفتقر للمعيارية. وأدونيس واقع في التناقض في مفهوم الحرية والإبداع، فهو يدّعي أنّ السلفية قيّدت العقل، وأنّ التصوف حرّره. والواقع التاريخي يُثبّت أنّ الحضارة الإسلامية بلغت ذروة عطائها العلمي والرياضي والفلسفي في ظل سيادة المذاهب الفقهية الكبرى.

والمنهج الشافعي السلفي قَدَّمَ " أصولَ الفقه"، وهو أضخم نتاج عقلي إسلامي لتنظيم عملية الاستنباط، بينما تحوّل التصوّف " الفلسفي " (الذي يقصده أدونيس كابن عربي وغيره) في عُصور لاحقة إلى نوعٍ من الغيبوبة الفكرية التي ساهمت في الانفصال عن الواقع المادي والتقني.

ومن إنجازات الإمام الشافعي تأسيس علم أصول الفقه، أمّا إنجازات أدونيس فهي سرقة الشّعْر الفرنسي، وسرقة الشّعْر الصوفي خصوصاً النَّفْري، وسرقة أفكار المُستشرقين وفلاسفة الغرب، والفشل في الفوز بجائزة نوبل للآداب رغم لهائته وراءها، وخدمة اليهود والنصارى للفوز بها!

إنّ كلام أدونيس ليس تحليلاً معرفياً مُحايداً، بل هو قراءة مُؤدّجة تهدف إلى:

أ_ نزع القدسيّة عن النَّص بجعل " التجربة الذاتية " (التصوّف) أعلى من النَّص (الشريعة).

ب_ تفتيت الهويّة الجامعة التي تُمثّلها الشافعية والسلفية كتيار عريض لصالح تيارات باطنية مُشْتتة، وهذا عائذٌ إلى نشأة أدونيس في النُصيرية (العلوية) وهي من غلاة الشيعة الباطنية الكافرين.

ج_ إحلال الغموض محلّ الوضوح، فالتجاوز الذي يدّعيه أدونيس هو في الحقيقة هروب من انضباط الدليل إلى فوضى التأويل.

إنّ نقد أدونيس للشافعية_السلفية بأنّها " ذرية" هو جهل بطبيعة القياس والاستصحاب والاستدلال عند الشافعية، وهي عمليات عقلية تركيبية، وليست ذرية تفكيكية، كما يزعم.

٦٥_ قال أدونيس ص ١٣٩ : ((فما يرى الشافعي أنه، وحده، الحقيقة، يراه المتصوف أنه الحقيقة في شكلها الحرفي المبتذل، المحدود، الذي لا يقين فيه، أي أنه يراه بعيداً عن الحقيقة)).

الرد : هذه المقولة تعكس قراءةً مؤدّجةً تسعى لضرب مُكوّنات الحضارة الإسلامية ببعضها، وتصويرها ككيانات مُتصارعة لا يربطها جامع. والعلاقة بين الفقه والتصوف في التجربة الإسلامية هي علاقة تكاملية لا تضادية. يفترض أدونيس وجود قطعة تامّة بين الإمام الشافعي (كُمثّل للفقهاء) وبين المتصوفة، وهذا جهلٌ تاريخي ومعرفي مُطبق. فالحقيقة أنّ كبار أئمة التصوّف الأوائل كانوا فقهاء شافعيةً أو مالكية أو غير ذلك. والإمام الشافعي نفسه كان يُعلي من شأن التزكية (لب التصوّف). ورؤاؤ التصوّف الكبار : القشيري، والغزالي، والنووي، وابن حجر الهيثمي، كلهم كانوا شافعيةً في الفقه، صوفيةً في السلوك. فكيف يرى المتصوف ما يراه الشافعي مُبتدلاً، وهو يُقلّده في عباداته وأحكامه؟.

أخطأ أدونيس في فهم طبيعة " الحقيقة " عند المسلمين. الشريعة (الفقه) والحقيقة (التصوّف) ليسا ضدّين، بل هما ظاهر وباطن. الفقه يضبط صحّة العمل (الظاهر)، والتصوّف يبحث في

رُوح العمل وإخلاصه (الباطن). ومع هذا ، فإنَّ الشريعة هي الحقيقة ، فالصلاة حركاتٌ مُعَيَّنة، ولكنها تستلزم الخشية والإنابة، وهكذا كُلُّ الأحكام الشرعية، القيامُ بها يعني الإتيانَ بها على تمامها، كما أرادها اللهُ تعالى. والمتصوفُ لا يرى الفقه بعيداً عن الحقيقة، بل يراه " بؤابة الحقيقة". فالقاعدة الصوفية الذهبية تقول: " كُلُّ حقيقة لا تُؤيِّدها شريعة فهي زندقة". إذن، المتصوفُ يعتبر الفقه هو الضابط المعصوم لتجربته الروحية، وليس شيئاً مُبتدلاً.

وأدونيس استخدمَ مُصطلح " المُبتذل " و" المحدود " لوصفِ الفقه الشافعيّ ، وهذا جهلٌ واضح، وضلالٌ مُبين ، فالفقه هو القانون الاجتماعي الإنساني . وإذا كان الانضباط بالنص والحدود الشرعية " محدودية"، فإنَّ الانفلات منها " فوضى معرفية".

والحقيقة عند المتصوفة لا تُلغى الحَرْفَ (النَّص)، بل تستنطق أسرارَه. المتصوفُ يرى في ركوع الصلاة وسُجودها (الذي يضبطه الشافعي) معراجاً لِرُوحه ، فكيف يكون " مبتدلاً " وهو وسيلة الصلّة باللّه والقربِ منه والأنسِ به !؟.

يسعى أدونيس من خلاله مشروعه (الثابت والمتحول) إلى تمجيد كُلِّ ما هو " خارج عن النصّ " (المتحوّل/ الباطني)، وتحقير كل ما هو "منضبط بالنصّ " (الثابت/ الفقهي). وهذا الأمرُ مُتَوَقَّعٌ منه، لأنّه ينتمي إلى الطائفة النُصيرية (العلوية) الباطنية، وقد رضع الباطنية مع حليب أمّه!. وهو لا ينتصر للتصوّف الحقيقي السُنِّي، بل ينتصر لـ " الشطح " ، و" الخروج على النُظم"، لأنّه يخدم فكره في تفكيك البنية الإسلامية. وادّعاؤه أنّ المتصوف يرى الفقه " لا يقين فيه" هو ادّعاء باطل، لأنَّ اليقين القلبي عند الصوفية لا يتأتى إلا باليقين العملي في اتّباع السُنّة التي يدوّنوها الفقهاء. ومحاولة أدونيس لخلق عداوة وجودية بين الشافعي والمتصوف، هي محاولة لضرب وحدة المعرفة الإسلامية، فالعلاقة بينهما ليست علاقة تضاد، كما يزعم، بل هي علاقة تكامل، حيث الفقه هو الجسد، والتصوّف هو الرُوح، ولا قيام لأحدهما دون الآخر في الرؤية الإسلامية الصحيحة. وما ذكره ليس إلا قراءة حدائثية مادية مُغرِضة تُحاول إسقاط صراعات الفلسفة الغربية (بين العقل والرُوح) على التراث الإسلاميّ المنسجم.

٦٦- قال أدونيس ص ١٣٩ عن الصوفي : ((إِنَّهُ يَعْلَمُ أَكْثَرَ مِمَّا يَعْلَمُ النَّبِيُّ _ نَاقِلُ الْوَحْيِ)).
الرد : أدونيس الجاهل لا يُميّز بين مصدر المعرفة وأوهام الوجدان. إنّ النبي ﷺ يعتمد في علمه على الوحي الإلهي المعصوم، وهو علم قطعي الثبوت. قَالَ اللهُ تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) ﴾ [سورة النجم]. أمّا الصوفي، فيعتمد على ما يُسمّيه

"الكشف" أو "الإشراق"، وهي تجارب ذوقية ذاتية تخضع للخطأ، والنسيان، وتلبس الشيطان، والحالة التفسية، فكيف يُقدّم الظني المتغير على الثابت القطعي المعصوم؟.

من الناحية الشرعية والعقلية، الصوفي (باعتباره وليًا في أحسن أحواله) هو تابع للنبي ﷺ. والقاعدة المنطقية تقول : " لا يمكن للفرع أن يُحيط بما لا يحيط به الأصل ". وعلم النبي ﷺ لدنّي من الله مباشرةً للتشريع، وعلم الصوفي _ إن صحَّ _ هو استنباط أو فهم في دائرة شريعة النبي ﷺ . وادّعاء أن التابع يَعلم أكثر من المتبوع هو تناقض واضح، إذ لو عَلِم الصوفي ما لم يَعلمه النبي ﷺ ، لاستغنى عن أتباعه، وهذا كُفْرٌ بَوَاحٍ.

وأدونيس الجاهل (صبيُّ المُستشرقين وتلميذُ فلاسفةِ الغرب) يخلط بين المعرفة المطلقة والمعرفة النسبية، وهو يُريدُ تمريرَ فكرة تقديس " العقل الباطني " أو " التجربة الإنسانية " مُقابل تهميش النص الإلهي. والتبوءة هي إخبارٌ عن الغيب بتعليم الله تعالى، وهي غاية الكمال البشري. أمّا التصوف الفلسفي (الذي يُرُوج له أدونيس) فيقوم على فكرة الاتحاد أو وحدة الوجود، وهي أفكار فلسفية باطنية كُفْرية ، وليست علومًا حقيقية.

إنَّ عِلْمَ النبي ﷺ (الوحي) : مُصدَرُهُ إلهيٌّ معصوم، وهو حُجَّةٌ على الخلقِ كافَّةً، وغايته هي هداية البشرية وتشريع الأحكام، وهو يقين مُطلق.

وإدّعاء عِلْمِ الصوفي (الكشف) : مُصدَرُهُ وجداني، وذوقي، يحتمل التلبس، وليس حُجَّةً حتى على صاحبه، وهو تجربة فردية خاصة، وهو ظنٌّ وتخمين.

إنَّ قول أدونيس ليس تقديرًا للصوفية، بل هو محاولة لتقويض سلطة النبوة، وإحلال الذاتية، والهوى، محلَّ الوحي. فإذا أصبح الصوفي أعلم من النبي ﷺ، سقطت الشريعة، وهذا هو الهدف النهائي للفكر الباطني الذي ينطلق منه أدونيس: تحويل الدين من حقائق إلهية ثابتة إلى تجارب بشرية متحوّلة. وهذه زندقة مكشوفة، لأنها تنفي صفة الرسالة، وتجعل النبي مُجرّد " ساعي بريد" لا يَفْقَهُ حقيقة ما يحمل، بينما الحقيقة أنّ النبي ﷺ هو أعلم الخلق بالله وبمراده.

٦٧ _ قال أدونيس ص ١٤٠ : ((فالإنسان هو إله الإنسان، كما يُعبّر فويرباخ، أو " ما في

الجِبَّةِ غَيْرِ اللَّهِ"، كما عبّر الحلاج قبل فويرباخ بعدة قرون)).

الرد : أدونيس الجاهل يدمج بين تيارين فكريين مختلفين تمامًا (الإلحاد المادي الغربي ، والتصوف الحُلولي الشرقي)، مُحاولًا إثبات فكرة " تأليه الإنسان ". وهذا كُفْرٌ واضح. والزندقُ أدونيس يخلط بين " تأليه الذات " و " فناء الذات ". وقد أخطأ في الربط بين الفيلسوف الألماني

لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢)، والصوفي الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤ هـ - ٣٠٩ هـ).
فالفجوة بينهما تمثل نقيضين لا يجتمعان.

منهج فويرباخ (أنثروبولوجيا إلحادية): يرى فويرباخ أن الله ليس إلا إسقاطاً لصفات الإنسان الكاملة على كائن وهمي. وقوله: " الإنسان إله الإنسان " هو دعوة لاسترداد هذه الصفات من السماء إلى الأرض، فهي عنده مادية بحتة تُنكر العيب تماماً.

منهج الحلاج (تصوّف خلولي / اتحادي): الحلاج لم يكن مُلحدًا، بل كان غارقًا في تجربة روحية يرى فيها أن الحق (الله) يتجلّى في خلقه. مقولة: " ما في الجبّة إلا الله " _ بصرف النظر عن ثبوتها أو عدمه ، ومع أنّها كُفّر شرعًا _ تعني عند بعض الصوفية: " الفناء في الله "، أي إن وجود الإنسان يتلاشى أمام عظيمة الخالق سبحانه وتعالى.

فويرباخ يلغي الإله لئبقي الإنسان، والحلاج (في شطحه) يُعيب الإنسان لئبقي الإله. فكيف يجعل أدونيس من " نفّي الذات " الروحية و " إثبات الذات " المادية شيئًا واحدًا؟.

يعتمد أدونيس على إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي من منظور ماركسي ، أو حدثي مادي غربي. وهو يُحاول " عقلنة " الشطحات الصوفية، ليجعل منها ثورةً إلحاديةً مُبكرة، وهذا تزييف علمي للتاريخ. والحلاج لم يطرح فكرته كنظرية علمية أو اجتماعية لتحرير الإنسان، بل كانت تجربة وجدانية فردية. وأدونيس الباطني الخبيث يعتمد على الانتقائية، فقد اختار " المُتحوّل " (الأفكار الشاذة أو الخارجة عن النسق) ليعتبرها هي الأصل، بينما اعتبر " الثابت " (الوحي والعقيدة) عائقًا، وهذا قلبٌ للحقائق العلمية التي تقوم عليها الحضارات، وتعتمد عليها الشعوب. والادّعاء بأن الإنسان هو إله الإنسان ، يحمل تناقضًا ذاتيًا. فالإنسان محدود ، وضعيف، وعاجز، وحادثٌ وُجد بعد إذ لم يكن. والإله بصفاته المطلقة، يجب أن يكون واجبًا، وغنيًا، وقويًا، وخالقًا، ورازقًا، وعالمًا، بينما الإنسان كائن " مُمكن " ، يمرض، ويجهل، ويموت. وإذا كان كلُّ إنسانٍ هو " إله " نفسه، فمن يحدد معايير الحق والباطل؟، هذا يؤدي إلى فوضى أخلاقية عدمية، حيث تتصادم " آلهة " البشر في مصالحتها، ممّا يهدم مفهوم الألوهية من أساسه.

من الناحية الشرعية، كلام أدونيس يقع في محذورتين: أ_ نسبة الإلحاد للحلاج: رغم انحراف فكر الحلاج (الخلولي)، إلا أن نسبته لمنهج فويرباخ المادي هي إخراج له من سياقه الديني تمامًا. ب_ مُصادمة التوحيد: التوحيد يقوم على " المُباينة " بين الخالق والمخلوق ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] . الرّبُّ ربُّ ، والعبْدُ عبْدٌ . والزعمُ بأن الإنسان هو الإله هو قمة

الوثنية الحديثة التي تُحاول عبادة المادة تحت مُسمى التَّنوير. وكلام أدونيس ليس بحثًا علميًا مُجرّدًا ، بل هو توليف أدبي وفوضي فلسفية. وقد حاول جاهدًا خلطَ " مادية " الغرب بـ"وحدانية " الشرق ، ليخرج بنتيجة تخدم أجندته في تقويض الثوابت الدينية، مُتجاهلاً أنّ شطح الصوفي وتجديف المُلحد خطان متوازنان، لا يلتقيان إلا في مُخيلة من يُريد هدم الأصول والثوابت.

٦٨_ قال أدونيس ص ١٤٠ : ((إذا كان الإلحاد حرّر الإنسان من الله، فإنّ التصوف حرّره

من الشريعة واضعًا الله في الإنسان)).

الرد : يتضمّن هذا القول خلطًا منهجيًا كبيرًا بين الفلسفة الوجودية والتصوف الإسلاميّ ، ويحمل في طياته مُغالطات عقّدية وتاريخية . أـ المُغالطة في مفهوم " التحرّر " : يربط أدونيس بين الإلحاد والتصوف ، كأدوات للتحرّر، وهذا قياسٌ فاسدٌ، فالإلحاد ينفي وجود الخالق أصلًا، بينما التصوف الحقيقي (السُّنيّ) يقوم على التحقّق بالعبودية لله تعالى لا التحرّر منها. وفكرة " التحرّر من الشريعة" التي يطرحها أدونيس هي في الحقيقة دعوة إلى " الإباحية " (بمعنى إسقاط التكاليف الشرعية)، وهو مسلك ذمّه كبار أئمة التصوف قبل غيرهم.

بـ الشريعة والحقيقة : علاقة تكامل لا تضاد. يرى أدونيس أنّ التصوف يُحرّر الإنسان من الشريعة، وهذا يُخالف أصول التصوف الأصيل. قال الإمام الجُنَيْد (سيّد الطائفة)^{٢٢} : ((الطُرُق كُلُّهَا مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ ، واتّبع سنّته ، ولزِمَ طريقته))^{٢٣} . وقال : ((علّمنا هذا مُقَيّد بالكتاب والسُنّة ، فمن لم يقرأ القرآن ، ويكتب الحديث ، لا يصلح له أن يتكلّم في علمنا ، أو قال : لا يُفتدى به)) [مجموع الفتاوى لابن تيميّة (٢١٠ / ١١)] .
والشريعة في الفكر الإسلاميّ ليست قيدًا، بل هي المنهاج الذي يضبط السلوك، والتصوف هو الجانب الرُّوحي لهذا المنهاج، والادّعاء بأنّ أحدهما يلغي الآخر هو محاولة لضرب وحدة الدّين الإسلاميّ، وتمزيق هيكلته.

٢٢ الجُنَيْد البغدادي (٢١٥ هـ _ ٢٩٨ هـ) سيّد من سادات الصوفية، وعلم من أعلامهم، يُعدّ من علماء السُنّة والجماعة ، ومن أعلام التصوف في الآن ذاته، إذ جمع بين قلب الصوفي وعقل الفقيه. واشتهر بلقب " سيّد الطائفة " . وعدّه العلماء شيخ مذهب التصوف، لضبط مذهب بقواعد القرآن والسُنّة. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤ / ٦٧) : ((شيخ الصوفية،... وتفقّه على أبي نُور)) .
٢٣ تلبس إبليس لابن الجوزي ص ١٩ وجليه الأولياء لأبي نُعيم (١٠ / ٢٥٧) والاعتصام للشاطبي (١ / ٦٨) .

ج _ الخُلُولُ والاتِّحاد (وضع الله في الإنسان): قوله : " واضعاً الله في الإنسان " يُشير إلى عقيدة الخُلُولِ والاتِّحاد، وهي عقيدة يرفضها النقلُ والعقلُ معاً. القرآنُ الكريمُ صريحٌ في التفرقة بين الخالقِ والمخلوقِ. ومن ناحية عقلية، فإنَّ هذه المقولة تستلزم التَّجزُّؤَ أو المحدودية للخالق، وهو ما يتنافى مع كمالِ الذاتِ الإلهية، وتنزيهها عن الحَيِّزِ والخُلُولِ في المُحدَثاتِ. وتاريخياً، المتصوفة الذين نُسِبَ إليهم القولُ بالخُلُولِ (كالحلاج) واجهوا مُعارضةً شديدةً، ليس فقط من الفقهاء، بل أيضاً من جُمهور المتصوفة الذين اعتبروا كلامهم شطحاً، أو ضاللاً بعيداً عن الصواب.

د _ التوظيف الأيديولوجي للتصوف: أدونيس ينطلق من رؤية حدائثية مادية، تُحاول أنسنة الإله، أي تحويل الدِّين إلى تجربة إنسانية بحثة لا صلة لها بالوحي أو الغيب. هو لا يمدح التصوف كدين، بل يمدحه كأداة للهدم. يُريدُ استغلالَ رمزية التصوف لتقويض الشريعة الإسلامية، التي تُمثِّل النظام الاجتماعي والتشريعي للإسلام.

هـ _ التناقض الواضح: إذا كان الإلحاد قد حرَّر الإنسان من الله (حسب زعم أدونيس)، فما الحاجة للعودة و " وضع الله في الإنسان " عبر التصوف؟! هذا التناقض الصارخ يكشف أن الهدف ليس الوصول إلى الحقيقة، بل هو محاولة لتعويض الفراغ الروحي الذي يُخلِّفه الإلحادُ ببدائل رُوحية مُشوَّهة لا تركز على أساس متين.

إنَّ كلام أدونيس هو قراءة باطنية مُتطرفة تعتمد على عزل التصوف عن سياقه الإسلامي، وتحويله إلى " فلسفة إنسانية مُلحِدة " ترتدي ثياب الزُهد. والمنهج العلمي يؤكِّد أن لا تصوف بلا شريعة، وأنَّ محاولة إلغاء التكاليف الشرعية تحت مُسمَّى " التحرُّر الروحي " هي هدم لجوهر الدِّين، وإحلال للفوضى التَّفسيية والاجتماعية محلَّ النظام الإلهي.

٦٩ _ قال أدونيس ص ١٤٢ : ((بل إن الإسلام لم يوتِّر ، بوصفه رؤية جديدة، في نفوس شعرائه الأوائل: حسان بن ثابت، وكعب بن زهير، وعبد الله بن رَوَاحَة، ...)).

الرد : يُعدُّ طرحُ أدونيس جزءاً من مشروعه الفكري القائم على التشكيك في أثر الوحي على البنية العقلية والجمالية للإنسان العربي، مُدَّعيًا أنَّ الإسلام كان " قشرة خارجية " لم تُلامس عمق الوجدان الشعري. يعتمد أدونيس في حُكمه على معايير الحدائث السطحية، حيث يرى أن التأثير يجب أن يكون انقلاباً كُلياً في القاموس اللغوي، بينما التأثير الحقيقي في شعر المُخصَّصين: حسان، كعب، ابن رَوَاحَة، كان تأثيراً مفاهيمياً وقيماً عميقاً، وهو ما يُعرِّف بـ " إعادة توظيف الأدوات القديمة لخدمة غايات جديدة ".

حَسَّان بن ثابت _ رضي الله عنه _ انتقل من الفخر القبلي إلى الدفاع عن العقيدة. انتقل من كونه شاعر الأنصار الذي يفخر بالأنساب والحروب القبلية إلى " شاعر الرسول ﷺ " الذي يستمد فخره من القيمة الإيمانية . الشاهد : قوله في همزته الشهيرة:

فإِذَا تُعْرَضُوا عَنَّا اعْتَمَرْنَا وَكَانَ الْفَتْحُ وَانْكَشَفَ الْغِطَاءُ

يُهدد حسَّان بن ثابت كُفَّارَ فُرَيْشٍ قبل فتح مَكَّةَ ، ويَعِدُّهم بانتصار المُسلمين. إذا ابتعدتم عن طريقنا ولم تمنعونا، سندخل مكة مُعتمرين، وسيكون فتح مكة نصرًا مُؤزَّرًا ، ويزول فيه الكُفْرُ والشركُ ، أي ينكشف الغطاء. وهنا نجد رؤيةً جديدةً للكون والحياة ، حيث الربط بين النصر والفتح وبين مشيئة الله تعالى، وهو مفهوم لم يكن موجودًا في الجاهلية التي كانت تعزو النصر إلى الدهر أو الشجاعة المُجرَّدة.

كَعَب بن زُهَيْر _ رضي الله عنه _ (الانكسار والرجاء والتحوُّل الوجداني). ادَّعَاءُ أَنَّ الإسلام لم يؤثر في كَعَب يتجاهل قصيدته " البردة ". القصيدة بدأت بـ " بانث سعاد " (على عادة العرب) لكنها انتهت بوصف الرسول ﷺ بأنه " نُورٌ يُستضاء به " ، و " مُهتدٍ من سُيوفِ الله ". هذا الانتقال من الغزل إلى الاستضاءة بالنبوة يُمثِّل تحوُّلاً في المرجعية الروحية. تَرَكَ كَعَب الخَوْفَ من الملوك ، وسيطرَ عليه الرجاء في عَفْوِ صاحب الرسالة، وهذه عاطفة دينية بامتياز.

عبد الله بن رَوَاحَةَ _ رضي الله عنه _ (فلسفة الاستشهاد): كان ابنُ رَوَاحَةَ يُمثِّل النموذجَ الأسمى لاندماج العقيدة في الشَّعر. الشاهد: قوله في غزوة مُؤتة:

يَا نَفْسُ إِلا تُفْتَلِي تَمُوتِي هَذَا حِمَامُ الْمَوْتِ قَدْ صَلَيْتِ
وَمَا تَمَّتِي فَقَدْ أُعْطِيَتْ إِنَّ تَفْعَلِي فَعَلُهُمَا هُدَيْتِ

يُريدُ صاحبيته: زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب _ رضي الله عنهم جميعاً _ . هذا الشَّعرُ ليس مُجرَّد صياغة لغوية، بل هو انعكاس لرؤية جديدة للموت والحياة (الاستشهاد)، وهو مفهوم إسلامي خالص لم تعرفه الجاهلية التي كانت ترى الموتَ فَنَاءً مَحْتومًا (وَمَا يَهْلِكُنَا إِلا الدَّهْرُ) . لو كان الإسلام لم يؤثر في نفوسهم ، لَمَا رأينا هجرانَ الفُحشِ والهجاء المقذع، الذي كان سمة العصر الجاهلي، واستبداله بالقيم الأخلاقية. وأيضًا تطويع اللغة، ودخول مُصطلحات (الجنة، النار، الوحي، الصلاة، الفرقان) ليس ككلمات مُعجمية، بل كإطار ذهني يُوجِّه القصيدة. وأيضًا، الموقف من الخمر والميسر. اختفت هذه الثيمات الجاهلية تمامًا من ديوان هؤلاء الشعراء بعد إسلامهم، فكيف يُقال إنَّ الإسلام لم يؤثر في نفوسهم؟!.

يجب الانتباه إلى أن نقد أدونيس ليس نقدًا أدبيًا مُجرَّدًا ، بل هو نقد مُؤدَّج طائفي، فهو يسعى لترسيخ فكرة أن " الإبداع " مرتبط بـ " الخروج على النص الديني"، وبالتالي فهو يحاول نفي الإبداع عن الشعراء الملتزمين بالرؤية الإسلامية، لِيُثَبِّتَ نظريته في أن " الثابت" (الدين) يُعيق " المُتحوَّل" (الإبداع). وكلام أدونيس مُجَافٍ للحقيقة التاريخية والنقدية، فالتأثير الإسلامي في شعراء الصدر الأول كان تأثيرًا في الجوهر والمضمون والغاية، وإن حافظوا على القالب العمودي للشعر، لأنَّ الإسلام جاء لِيُهَدِّبَ النَّفْسَ، ويُغَيِّرَ وَجْهَةَ الإبداع، لا ليهدم اللغة، أو يُلغِي التراثَ الجَمالي للعرب.

٧٠_ قال أدونيس ص ١٤٩ : ((وكما حاربت السلفية التقليدية التأويل حاربت المَجَاز)) .
الرد : أوَّل أخطاء أدونيس هو التعميم، فالسلفية (وعلى رأسهم أئمة المذاهب الأربعة : أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد) لم يُحاربوا المَجَاز كأداة بيانية في اللغة العربية (كالاستعارة والتشبيه)، بل إنَّ كُتُب السلف مشحونة بجماليات اللغة. والمعركة لم تكن مع البلاغة، بل كانت مع " التأويل الكلامي" الذي يُخرِج النُصوصَ عن مُرادها بلا دليل، تحت ستار المَجَاز. والقاعدة عند السلف: الأصلُ في الكلام الحقيقة، ولا يُعدَّل عنها إلى المَجَاز إلا بِقرينة صارفة.
يُدَّعي أدونيس أن السلفية حاربت التأويل مُطلقًا، وهذا تزيف للواقع العلمي. التأويل عند السلف ينقسم إلى تأويل بمعنى التفسير، وهو ما فعله الطبري وغيره، وتأويل بمعنى مآل الشئ: وقوع المُخَيَّرِ به. والسلفية لم تُحارب إلا " التأويل المذموم" (التحريف)، وهو صرف اللفظ عن ظاهره بلا مُوجب شرعي أو لغوي، وهو المسلك الذي اتَّخذه غلاة الباطنية لإلغاء الشريعة (ومنهم أدونيس، حيث ينتمي إليهم فكريًا باعتباره نُصيريًا علويًا مُلحدًا ، وقد أرضعته أمُّه التَّشيع الباطني مع حليها ، فلمَ يَسْتَطع التحرُّر من أبناء عمِّه القرامطة والإسماعيلية وغلاة الصوفية أهل الخلول والاتحادِ ووَحْدَةِ الوجود). ومن العجيب أن أدونيس الذي يتبنَّى " التحوُّل " ، ويدعو لكسر "الثابت" يلوم السلفية على تمسُّكها بظواهر النُصوص، في حين أنه يُمارس تأويلًا باطنيًا إقصائيًا، يُريدُ من خلاله نزع القداسة عن النصِّ القرآنيِّ ، وتحويله إلى نصِّ شعري خاضع للأهواء الطائفية والمصالح الشخصية. إنَّ السلفية لم تُحارب الجَمالَ البياني، بل حاربت الفوضى التأويلية، التي تجعل النصَّ الديني عَجينةً يُشكِّلها المُؤوِّلُ كيفما يشاء، ممَّا يُفقد النصَّ وظيفته كهداية وبيان. السلفية حاربت اتخاذ المَجَاز ذريعةً لتعطيل النصِّ، ولم تُحارب المَجَاز كفن لغوي، والفرق بينهما كالفرق بين استخدام السكين للجراحة ، واستخدامها للقتل.

٧١_ قال أدونيس ص ١٥١ في سياق الحديث عن التراث الشعري العربي القديم : ((لقد حَلَّت اللغة محل الطبيعة، فصارت فيضاً تذييراً لا حد له، بل صارت لعباً)).

الرد : أدونيس يخلط عمدًا بين الأناقة البيانية، واللعب اللغوي. وهو يرى أن الاحتفاء باللغة في التراث العربي هو نوع من " اللعب " الذي ينفصل عن الواقع. والحقيقة أن اللغة عند العرب لم تكن بديلة عن الطبيعة، بل كانت أداة لاستيعاب الطبيعة وتطويعها. والعربي القديم لم يلعب بالكلمات، بل صاغ من لغته نظامًا معرفيًا متكاملًا (البيان). والتحوُّل الذي يصفه أدونيس بالتبذير، هو في الحقيقة " اتساع لغوي " يعكس دقة الملاحظة، فكثرة المُسمَّيات للشَّيء الواحد (كالأسدِ والسَّيفِ والناقة) ليست ترفًا، بل هي توصيف لأحوال وحالات فيزيائية دقيقة في البيئة.

ويرتكز نقدُ أدونيس على أن اللغة صارت غاية في ذاتها (لعبًا)، وهذا مُجافٍ للحقائق التاريخية في النقد العربي. النقادُ العرب (مثل الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني) لم يَفصلوا بين اللفظ والمعنى فصلًا عبثيًا. ونظريةُ " النَّظْم " عند الجرجاني تُثبت أن القيمة ليست في اللفظ المُفرد (الذي قد يُوصَف باللعب)، بل في كيفية تعليق الكلمات ببعضها لخدمة المعنى. فالتراث العربي لم يعرف اللغة من أجل اللغة ، بينما أدونيس يُعمِّم الحكم على التراث كُله.

وإدعاءُ أن اللغة حَلَّت محل الطبيعة ، يُوحى بانفصال العربي عن واقعه، وهو ادعاءٌ يدحضه الشعرُ الجاهلي والأموي. فالشعرُ العربي هو ديوان العرب، أي سجل حياتهم الطبيعية والاجتماعية. واللغة كانت مرآةً مصقولة للطبيعة، وليست بديلة عنها. والوصفُ الدقيق للطلل، والرحلة، والحيوان، والبرق، يؤكِّد أن اللغة كانت جسرًا نحو الطبيعة، وليست جدارًا يعزلنا عنها.

وأدونيس يسرق المُصطلحات الغربية الحديثة مثل : موت المؤلف أو سُيولة النص ، ويُسقِطها على نصوص التراث العربي المحكوم بضوابط لسانية وعقدية واضحة. ووصفه للغة بأنها صارت فيضًا تذييريًا، هو محاولة لنزع القصدية عن البيان العربي. واللغة العربية في التراث هي لغةُ " بيان " (إبانة وإيضاح)، والبيانُ نقيضُ " اللعب والتبذير "، لأنَّ البيان يهدف إلى إِبصال الحقيقة والجمال بأقصر الطُّرق وأبلغها، وليس التَّيه في فوضى المُفردات.

إنَّ كلام أدونيس يفتقر إلى الموضوعية العلمية، لأنَّه ينظر إلى اللغة العربية ككائن هلامي منفصل عن الوحي والتاريخ والبيئة. وهو يُصوِّر اللغة كعائق أمام التحديث، بينما في الحقيقة، كانت اللغة هي المُختبر الحضاري، الذي صهر فيه العربُ رؤيتهم للوجود والكون والطبيعة والحياة والموت. ولم تكن يومًا مُجرَّد لعب لفظي إلا في ذهن من يُريد تجريد التراث من مُحتواه المعرفي.

القسم الأول: أصول الاتباع أو الثبات

١ _ الاتباعية في الخلافة والسياسة

٧٢_ قال أدونيس ص ١٦٤ : ((وتزيد هذه الرواية أن الناس أخذوا يطأون سعدًا وهم يُقبلون إلى المبايعه، فقال بعض أصحابه: ((اتقوا سعدًا لا تطأوه)) فيقول عُمر: ((اقتلوه، قتله الله)). . وتنتهي الرواية إلى القول: ((فكان سعد لا يُصَلِّي بصلاتهم، ولا يجتمع معهم ويحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم، فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر)) [تاريخ الطبري ٣/٢٢٢-٢٢٣])).
الرد : راوي هذه القصة لوط بن يحيى أبو مخنف، وهو من الرواة المتقدمين، تُوفِّي ١٥٧هـ، وكان من المكثرين من الرواية، وأكثرُ مروياته تتعلّق بفترة مهمة من فترات التاريخ الإسلامي، من وفاة النبي ﷺ، حتى سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢ هـ. وهذا الراوي شيعي، لا يجوز الاعتماد على مروياته. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧ / ٣٠٢): ((قال يحيى بن معين: ليس بثقة، وقال أبو حاتم: متروك الحديث، وقال الدارقطني: أخباري ضعيف)).

هذا الشيعي الساقط (أبو مخنف) هو مرجع أدونيس لمعرفة أخبار الصحابة _ رضي الله عنهم _ ، ومعرفة التاريخ العربي والإسلامي !. فلا عجب أن يكون كتاب أدونيس النائب والمتحوّل مبنياً على الأكاذيب. وأدونيس وأستاذه الأب بولس نوبًا جاهلان في علوم القرآن والسنة، ولا يعرفان الصحيح من الضعيف، يلتقطان أي شيء من أي كتاب، ويبنيان عليه أحكامهما النابعة من التعصّب والحقد والأهواء الذاتية والمصالح الشخصية. والجاهل عدو نفسه !.

٧٣_ قال أدونيس ص ١٦٥ : ((إن في هذا كله ما يشير إلى أن مبايعة أبي بكر اقترنت بعنف استند إلى حق إلهي بالسلطة)).

الرد : أدونيس يقرأ التاريخ أيديولوجيًا بشكل بعيد عن التوثيق، حيث يحاول إسقاط مفاهيم حديثة أو تأويلات طائفية على واقعة تاريخية لها سياقها الخاص، وطائفة أدونيس من غلاة الشيعة! . من الناحية العلمية والتاريخية، يبيعه أبي بكر الصديق _ رضي الله عنه _ كانت نقيضًا لمبدأ الحق الإلهي، وذلك للأسباب التالية :

أ_ غياب النص : لو كان أبو بكر يستند إلى " حق إلهي " لادّعى وجود نص سماوي أو وصية نبوية صريحة بالاسم، وهو ما لم يحدث، بل إن الصحابة رضي الله عنهم في سقيفة بني ساعدة، تحاوروا بناءً على الأفضلية السياسية والمكانة في الإسلام، لا بناءً على حق إلهي أو تفويض غيبي.

ب_ الشورى والاختيار: السّجال الذي دارَ بين المهاجرين والأنصار يعكس عملية سياسية بشرية بامتياز (الشورى). فلو كان الأمر " حقًا إلهيًا " لما تجرّأ الأنصارُ على قول : ((مِنَّا أمير، ومنكم أمير)) [صحيح البخاري (٣ / ١٣٤١)].

ج _ حُطبة الخِلافة: قال أبو بكر في أوّل خُطبة له: ((أمّا بعد، أيّها الناس، فإنّي قد وُلّيتُ عليكم ، ولستُ بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوّموني))^{٢٤}. هذا الخطابُ هو إقرار بالمسؤولية أمام الأُمَّة، وهو هدم كامل لمفهوم " الحق الإلهي " الذي لا يُسأل صاحبه عمّا يفعل. يزعم أدونيس أنّ البيعة فُرضت بالقوة، وهذا يُخالف الواقع التاريخي المُستفيض. بدأ الاجتماعُ في سقيفة بني ساعدة بالنقاش والحُجّة، وانتهى ببيعة طوعية من كبار الصحابة رضي الله عنهم . ولم تُرَفَع في السقيفة سُيوف، ولم تجرِ دماء، بل كان إجماعًا لإنقاذ وُحدة الدولة الناشئة.

وحتى الذين تأخروا عن البيعة (مثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه)، لم يُنقل تاريخيًا أنّهم جرّد عليهم سيف، أو استُخدمَ ضدهم العنف الجسدي لإكراههم. وتأخّر البعض كان لمطالبة بالمشورة لا اعتراضًا على شرعية أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه، وانتهى الأمر ببيعتهم طوعًا.

أدونيس الكاذب غارق في التناقضات، وغير قادر على التحرر من مذهبه التّصيري العلوي (غلاة الشيعة) الذي نشأ فيه، وتربّى على فكرة المظلومية، والحقّد على الصحابة رضي الله عنهم. سقط أدونيس في فخ التّطرف الأيديولوجي والتّحيز الطائفي. بينما يُهاجم بيعة أبي بكر بوصفها " غنفاً وحقًا إلهيًا "، نجد أنّ المذهب الشيعي الباطل الذي ينتمي إليه، ويتبناه تاريخيًا يقوم جذريًا على مفهوم " النّص والتعيين " ، أي: الحق الإلهي الخالص، وهو ما يجعله يُطبّق معايير مزدوجة: يُنفي " الحقّ الإلهي " عن أبي بكر (لم تكن بحقّ إلهي بل باختيار بشري)، لكنّه يصمّمها بالعنف، ليُوحى بأنّها " اغتصاب " لسلطة مُفترضة لغيره، ممّا يُوقعه في إثبات " الحقّ الإلهي " للطرف الآخر الذي يُدافع عنه ضمنيًا.

وبيعة أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه كانت عقداً اجتماعيًا وسياسيًا تمّ في ظرف استثنائي، واستندت إلى المعايير التالية:

٢٤ البداية والنهاية لابن كثير (٥ / ٢٤٨) ، مكتبة المعارف، بيروت. وقال ابن كثير : ((وهذا إسناد صحيح. فقوله رضي الله عنه : وُلّيتُ عليكم ولستُ بخيركم ، من باب الهضم والتواضع ، فإنّهم مجّمون على أنّه أفضلهم وخيرهم رضي الله عنهم)) .

أ_ السبق والفضل: المكانة الروحية والاجتماعية لأبي بكر الصديق رضي الله عنه.

ب_ الإجماع: قبول السواد الأعظم من الصحابة (المهاجرين والأنصار) رضي الله عنهم.

ج _ الشرعية المدنية: ممارسة السلطة بناءً على تكليف الأمة، لا بتفويض مقدس لا يُرد.

إنَّ وصف هذه البيعة بالغُف هو تزوير للحقائق التاريخية ، ووصفها بالحق الإلهي هو جهل بطبيعة الفكر السياسي السني الذي يقوم على " الاختيار والبيعة" لا على " العصمة والنص".

٧٤_ قال أدونيس ص ١٦٥ : ((وتتجلى ممارسة العنف في سلوك عمر بن الخطاب إزاء من عارض البيعة لأبي بكر كسعد بن عبادة، وإزاء من تأخر عنها، كعليّ والزبير وغيرهما. فقد ((أتى منزل عليّ وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين، فقال: والله لأحرقنّ عليكم أو لنخرجنّ إلى البيعة. فخرج عليه الزبير مصلاً بالسيف، فعثر فسقط السيف من يده فوثبوا عليه، فأخذوه)) [تاريخ الطبري (٣ / ٢٠٢)]. وتقول رواية أخرى أنّ عمراً جاء بالزبير وعليّ، وقال : ((لتبايعان وأنتما طائعان، أو لتبايعان وأنتما كارهان)) [تاريخ الطبري (٣ / ٢٠٣).

الرد : أدونيس الكاذب يعيش في عالم الخيالات والمغامرات والأفلام البوليسية!، وحفد الشيعة على عمر بن الخطاب رضي الله عنه ووضح كالشمس، فهو الذي قضى على دولة فارس.

قال الإمام الطبري : ((حدّثنا ابن حُميد قال : حدّثنا جرير عن مغيرة عن زياد بن كليب قال : أتى عمر بن الخطاب منزل عليّ وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين ، فقال : والله لأحرقنّ عليكم أو لتخرجنّ إلى البيعة ، فخرج عليه الزبير مُصلّاً السيف ، فعثر فسقط السيف من يده ، فوثبوا عليه فأخذوه)) اهـ . قال البرزنجي والحلاق في الحكم على الأثر : ((إسناده مُعضل ، وفي متنه نكارة))^{٢٥} . وقال الذهبي في الكاشف (٢ / ١٦٦) ، دار القبلة للثقافة الإسلامية : ((محمد بن حميد الرازي الحافظ الأولى تركه . قال يعقوب بن شيبه : كثير المناكير ، وقال البخاري: فيه نظر، وقال النسائي : ليس بثقة)) اهـ . وزياد بن كليب التميمي أبو معشر الكوفي لم يدرك عمر بن الخطاب _ رضي الله عنه _ . وهذه القصة أكذوبة . أمّا : ((لتبايعان وأنتما طائعان، أو لتبايعان وأنتما كارهان)) " فإسناده مُرسَل، وفي متنه نكارة " ^{٢٦} .

وأدونيس الجاهل كتَب " أنّ عمراً " ، والصواب: أنّ عمراً، لأنّه اسم ممنوع من الصرف لا يُنَوَّن !.

٢٥ ضعيف تاريخ الطبري (٨ / ١٥) ، البرزنجي وحلاق، دار ابن كثير، دمشق _ بيروت.

٢٦ نفس المرجع (٨ / ١٧) .

٧٥_ قال أدونيس ص ١٦٧ : ((وهذا يعني أن القضايا الكبرى، السياسية والاجتماعية، لا تقرها إرادة عامة، هي إرادة الأفراد الأحرار المتساوين ، وإنما يقرها الخليفة)) .

الرد : يقرأ أدونيس التاريخ الإسلامي بناءً على رؤية صيدامية تُحاول حصر الفكر السياسي والاجتماعي في بوتقة " الاستبداد المُطلق " ، وربطه بالمرجعية الدينية. وهو يُحاول بِخُبثٍ تصوير التاريخ السياسي الإسلامي ككتلة واحدة صلبة يتحكم فيها الخليفة وَحْدَهُ، مُتجاهلاً مبدأ " أهل الحلّ والعقد " ، ونظام " الشورى " .

تاريخياً، لم يكن الخليفة في أغلب العصور (خاصّة الراشدة والأموية والعباسية المُبكرة) مُطلقَ اليد بالمعنى " الشيوعي " الأوروبي. بل كانت هناك سلطة موازية ومستقلة تماماً ، وهي سلطة العلماء والفقهاء الذين صاغوا القوانين والتشريعات بعيداً عن إرادة الحاكم.

والقوانين (الشريعة) لم تكن تُصنَع في قصور الخلافة، بل في حلقات العِلْم، كان الخليفة نفسه خاضعاً لهذه القوانين في كثير من المحطات التاريخية.

يستخدم أدونيس مصطلحات حديثة مثل " إرادة الأفراد الأحرار المتساوين " لمحاكمة سياقات تاريخية قديمة، وهو ما يُعرف في المنهج التاريخي بـ " المُفارقة الزمنية " .

فكرة " المواطنة المتساوية " و " الإرادة العامّة " (بمفهوم جان جاك روسو) لم تكن ناضجة في أيّة حضارة عالمية في العصور الوسطى ، لا في الشرق ولا في الغرب .

ومع ذلك، عرف الإسلام مفهوم " البيعة " ، وهي في جوهرها عقد سياسي واجتماعي يقوم على الرضا والمشورة، وهو ما يُمثّل شكلاً من أشكال الإرادة الجماعية في ذلك العصر .

قول أدونيس إنَّ القضايا الكبرى لا يُقرّها إلا الخليفة، هو تهميش كامل لدور المجتمع. وقد كانت القضايا الاجتماعية والتعليمية والصحية تُدار عبر " نظام الوَقْف "، وهو نظام مستقل مالياً وإدارياً عن سلطة الخليفة، يملكه ويُديره أفراد الشعب .

وقد شهد التاريخ الإسلامي عشرات الثورات والحركات التصحيحية والمُعارضة السياسية التي أثبتت أن " إرادة الأفراد " (سواءً كانت فكرية أم مُسلّحة)، كانت لاعباً أساسياً في تغيير مسارات القضايا الكبرى، ولم يكن الخليفة قَدراً محتوماً لا يُرد .

ومشكلة أدونيس باعتباره ينتمي إلى أقلية نُصيرية علوية من غلاة الشيعة، أنّه ينطلق من موقف أيديولوجي مُسبق (مُعاداة الموروث السُّنيّ تحديداً)، ثم ينتقي من التاريخ ما يخدم فكرته. وهو يرى " الثابت " في العقل العربي هو الاستبداد، و " المُتحوّل " هو التمرد والعقل والباطنية .

هذه الشائبة الحَدِيَّة تختزل تعقيدات الحضارة في صِراع " سُلطة ضد فرد "، مُتجاهلة التراكم المعرفي والفلسفي والعُمُراني الذي لم يكن للخليفة فضل فيه سوى توفير الاستقرار العام. إنَّ حصر " القرار السياسي والاجتماعي " في شخصية الخليفة هو قراءة سطحية تَحْتَزَل بُنية " الدولة السُلْطانية "، وتغفل عن دور المؤسسة الدينية (العلماء) والمؤسسة الاجتماعية (الوقف والعشيرة). والتاريخ الإسلامي كان مسرحًا لصراع وإرادات وتدابِع قُوى، ولم يكن يومًا مُجرَّد صدى لإرادة فرد واحد، كما يزعم أدونيس في سَعيه لتقويض المَوروث.

٧٦_ قال أدونيس ص ١٧٠: ((كان المسحوقون أصحاب المصلحة في تغيير النظام الجائر بنظام إسلاميٍّ عادل يقفون في الجانب الذي يرون أنه جدير بإقامة هذا النظام، وهو جانب علي)).
الرد : مقولة أدونيس التي تربط بين المسحوقين وجانب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كحركة طبقية أو ثورية بالمفهوم الماركسي، جهلٌ فاضحٌ.

وقع أدونيس في " المُفارقة التاريخية "، وهي إسقاط مفاهيم العصر الحديث (مثل الصراع الطبقي، المسحوقين، البروليتاريا) على مُجتمع القرن الأوَّل الهجري. والصراع في عهد الصحابة رضي الله عنهم لم يكن صراعًا بين " طبقة مسحوقة " و " طبقة أرستقراطية "، بل كان صراعًا سياسيًا واجتهاديًا حول مفهوم الشرعية وطريقة القِصاص من قتل عثمان بن عفَّان رضي الله عنه، وإدارة الدولة.

وجيش علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وجيش معاوية بن أبي سُفيان، كلاهما ضَمَّ السادة والأشراف، والعييد والموالي، والأغنياء والفقراء. ولم ينفرد جانب عليٍّ بالفقراء دون غيرهم. والذين انضموا تحت لواء علي بن أبي طالب لم يفعلوا ذلك بناءً على رغبة في تغيير نظام طبقي، بل لأسباب دينية وقبليَّة متنوعة:

أ_ أهل السابقة: كبار الصحابة رضي الله عنه رأوا في علي بن أبي طالب رضي الله عنه الأحقية الدينية والشرعية بالخلافة بناءً على مكانته.

ب_ أهل الأمصار، وهم فئة نَقموا على سياسة عثمان رضي الله عنه الماليَّة والإدارية، لكن دوافعهم كانت " إصلاحية " من منظورهم الإسلامي الشخصي، ولم تكون ثورة جِياع أو مسحوقين، بالمعنى الاقتصادي.

ج _ التحالفات القبليَّة: لعبت العصبية القبليَّة دورًا محوريًا في توزيع الولاءات بين الكوفة والشام، وهو ما يتجاهله أدونيس ليصبغ " الثَّورية " على المشهد.

يُصَوِّر أدونيس الأمر وكأنَّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه، كان يُمثَّل " المُتحوَّل " (الثَّوْرِي) في مُواجهة " الثابت " (المؤسسة) ، وهذا قلبٌ للحقائق. علي بن أبي طالب كان يُمثَّل الشرعية، والسُّنَّة، والخلافة الراشدة، أي إنَّه كان يُمثَّل أصلَ النظام، وليس خروجًا عليه. والعدالة التي نادى بها عليٌّ ، هي ذاتها التي نادى بها أبو بكر وعمر وعثمان، وليست منظومة مُستحدثة تخصُّ فئة المسحوقين دون غيرهم.

استخدامُ أدونيس لمصطلح " المسحوقين " يهدف إلى ربط التَّشْيِيع المُبَكَّر بمظلومية اجتماعية مُستمرة، وهذا يتناقض مع الواقع. فالعديدُ من الأشراف ورؤوس القبائل كانوا في صف علي بن أبي طالب، والعديدُ من الفقراء والموالي في الشام كانوا في صف معاوية. إذن، تقسيمُ المجتمع إلى نُخبة ظالمة وجماهير مسحوقة، هو تقسيم يخدم الأجندة الفكرية لأدونيس في محاربة " المؤسسة الدينية التقليدية"، لكنَّه لا يصمد أمام النقد التاريخي.

إنَّ كلام أدونيس يفتقر إلى الأمانة العلمية في قراءة التاريخ، فهو لم يقرأ الحادثة في سياقها الزمني والمكاني، بل سَرَقَ مُعْجَمًا من الفلسفة المادية الغربية، وحاولَ تطبيقه على التاريخ العربي والإسلامي. وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كان إمامًا للمسلمين كافةً، ولم يكن " زعيم عصابة من المسحوقين " ضد بقية المجتمع، واختزالُ صراعه في الجانب الطبقي هو إهانة لمكانته الدينية، وتسطيح للتاريخ الإسلامي. وهناك نقطة جوهرية مُهمّة، إنَّ محاولة " تَسْيِيس " آل البيت عليهم الصلاة والسلام، وجعلهم أيقونات لثورات طبقية هي فكرة استشراقية وماركسية قديمة، فهي كانت تخضع لعوامل أكثر تعقيدًا من مُجرَّد " مصلحة المسحوقين".

٧٧_ يعتمد أدونيس على كتاب نهج البلاغة، ويقتبس منه، ويعتبره مرجعًا أساسيًا، ويُعوَّل عليه. وهذا دليلٌ على أنَّ أدونيس حاطبٌ ليلٍ^{٢٧} ، لأنَّ كتاب نهج البلاغة لا تصحُّ نسبته إلى عليِّ ابن أبي طالب رضي الله عنه.

وأدونيس يخلط عمدًا بين موضوع الدراسة ومصدر الفكر، فهو لم يتخذ من " نهج البلاغة" دُستورًا لمنهجه، بل اتخذه نموذجًا تطبيقيًا لدراسة صراع الفكر العربي ومشكلات التاريخ الإسلامي

٢٧ مثل عربي قديم يُضْرَب للشخص الذي يجمع كلَّ ما يسمع أو يجد من كلام (غث وسمين، صحيح وسقيم) دون تمييز أو تروِّي ، تمامًا كمن يحتطب ليلًا فيجمع الحطب والحيات دون أن يراها . يشير المصطلح إلى العشوائية في النقل، أو التخبيط في الكلام، أو من يطلب العلم/الأخبار بلا حُجَّة أو إسناد.

وأدونيس يرى في علي بن أبي طالب ممثلاً لتيار " التحوُّل " (العقل الانفتاحي، والتغيير، والاجتهاد) في مواجهة تيار " الثابت " (النقل، والاتباع، والسلطة الأموية لاحقاً) . إذن ، كتاب " نهج البلاغة" هو عينة تحليلية، وليس المُحرِّك الأيديولوجي لكتاب الثابت والمُتحوِّل، الذي يقوم على تزواج عبثي بين قراءة التراث وبين المناهج الغربية الحديثة.

وأدونيس يسرق أفكاره من ثلاث جهات : أ_ البُيوتية والتفكيكية: تأثر أدونيس بفرنسا، ومناهج النقد الحديثة في تشريح النصوص. ب_ الماركسية والجدلية: يظهر أثر الجدلية بوضوح في تقسيم المجتمع والثقافة إلى قُوى متصارعة (ثابت ومُتحوِّل) . ج _ الفلسفة الصوفية: استمدَّ أدونيس مفهوم " المُتحوِّل" من الحركات الباطنية والصوفية (كالحلاج والنفري) أكثر ممَّا استمدَّه من النصوص الكلامية التقليدية.

وأدونيس الخبيث يتعامل مع التاريخ بوصفه صراعاً بين " إسلامين": إسلام المؤسسة والسلطة (الثابت)، وإسلام المعارضة والرؤية (المُتحوِّل) .

وتعامل أدونيس مع كتاب نهج البلاغة المكذوب على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، هو تعامل ناقد أيديولوجي، وليس شارحاً دينياً. ونهج البلاغة بالنسبة لأدونيس ليس مصدرًا معرفيًا استقى منه أفكاره، بل هو مُختبر تطبيقي حاول من خلاله إثبات وجود تيار عقلائي تحوُّلي في التاريخ العربي تمَّ قمعه من قِبَل ثقافة النقل والاتباع.

واليك نبذة عن كتاب (نهج البلاغة) منقولة من القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنية، بتصرُّف : [كتاب (نهج البلاغة) المنسوب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قام بجمعه الشريف الرضي (٣٥٩ هـ _ ٤٠٦ هـ) ، وقيل : بل أخوه المرتضى، وقيل: بل اشتراكاً معاً في وضعه، ولقد كان هذا الكتاب محل اهتمام وعناية، خاصة عند الشيعة، ومن مظاهر العناية به تقييد العديد من الشروح والتعليقات عليه، بالإضافة إلى ترجمته وتحقيقه.

هذا الكتاب مكذوبٌ على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والأدلة على ذلك كثيرة، ومنها: أ_ الكتاب جُمع بعد وفاة علي رضي الله عنه بقراءة ٤٠٠ سنة، فالشريف الرضي تُوفِّي سنة ٤٠٦ هـ ، وأمير المؤمنين عليُّ تُوفِّي سنة ٤٠ هـ ، وليس هناك إسناد متصل بينه وبين علي.

ب_ اشتماله على كثير من المصطلحات التي لم يكن يتداولها الناس في عهد علي رضي الله عنه، وإنما عُرفت بعد ذلك ك (الأبن، والكيف)، وكذلك ما فيه من كلمات تجري على ألسنة المتكلمين ك (المحسوسات، والكُل والبعض، والصفات الذاتية، والجسمانيات).

ج _ اشتماله على مذهب المعتزلة في الصفات، والشيعه الرافضة قد اعتمدوا على كتب المعتزلة في العقليات، ومن ذلك ما جاء في الكتاب منسوباً لعلّي رضي الله عنه: ((وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال: فيم؟ فقد ضمنه، ومن قال: علام؟ فقد أخلى منه.

د _ اشتماله على أشياء يجعل قدر الإمام علي عن النفوه بها، مثل سب وتنقص كبار الصحابة، كأبي بكر وعمر، وهذا خلاف ما عرف عنه رضي الله عنه، حتى إنه في كتاب " نهج البلاغة " نفسه ما يخالف ذلك من الثناء على الصحابة رضي الله عنهم.

ه _ فيه من السجع والتنميق والصناعة اللغوية ما لم يعرف في عصر الخلفاء، ومنهم علي رضي الله عنه، وإنما عرف بعد ذلك، وكذلك التطويل في الكلام فقد ذكر صاحب ((النهج)) عهد علي رضي الله عنه إلى الأشر في خمس عشرة ورقة، وهذا خلاف المعروف من كلام علي، رضي الله عنه، وإيجازه.

و _ فيه نسبة ادعاء علم الغيب لعلّي رضي الله عنه، فقد جاء فيه أنه قال: ((اسألوني قبل أن تفقدوني، فوالذي نفسي بيده، لا تسألوني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة، ولا عن فئة تهدي مائة، وتضل مائة، إلا أنبئكم بناعقها، وقائدها، وسائقها، ومناخ ركابها، ومحط رحالها، ومن يقتل من أهلها قتلاً، ومن يموت منهم موتاً)).

ثم يقال: لماذا يوجد هذا الكم من الخطب في كتب الشيعة دون أن يكون لها ذكر في كتب السنة، ولا حتى في كتب الأدب المعروفة، أو في كتب الغريب التي اهتمت بتفسير الغريب من كلام الرسول ﷺ وكلام صحابته رضي الله عنهم؟! ولماذا ينفرد علي رضي الله عنه بهذا الكم الكبير من الخطب دون أن يحدث ذلك لغيره من الخلفاء!؟.

كل هذا وغيره دفع غير واحد من العلماء إلى عدم تصحيح نسبة الكتاب لعلّي رضي الله عنه، كابن تيمية، والذهبي، وابن حجر، وابن خلكان، والصفدي، وغيرهم من المتقدمين، ومن المعاصرين أيضاً كثيرون، حتى جزم أحدهم بأنه لا يصح أن ينسب إلى علي من الكتاب إلا قرابة العشر فقط. ونكتفي بذكر بعض النقول عن علمين من أعلام أهل السنة المحققين، وهما ابن تيمية والذهبي، في بيان حال هذا الكتاب وكشف حقيقته.

قال ابن تيمية في ((منهاج السنة)): ((فأكثر الخطب التي ينقلها صاحب ((نهج البلاغة)) كذب على علي، وعليّ أجل وأعلى قدراً من أن يتكلم بذلك الكلام، ولكن هؤلاء وضعوا أكاذيب وظنوا أنها مدح، فلا هي صدق ولا هي مدح، ومن قال إن كلام عليّ وغيره من البشر فوق كلام المخلوق فقد أخطأ، وكلام النبي ﷺ فوق كلامه، وكلاهما مخلوق... وأيضاً؛ فالمعاني الصحيحة التي توجد في كلام عليّ موجودة في كلام غيره، لكن صاحب ((نهج البلاغة)) وأمثاله أخذوا كثيراً من كلام الناس فجعلوه من كلام علي، ومنه ما يحكى عن علي أنه تكلم به، ومنه ما هو كلام حق يليق به أن يتكلم به ولكن هو في نفس الأمر من كلام غيره... ولهذا يوجد في كلام ((البيان والتبيين)) للجاحظ وغيره من الكتب كلام منقول عن غير علي، وصاحب ((نهج البلاغة)) يجعله عن علي، وهذه الخطب المنقولة في كتاب ((نهج البلاغة)) لو كانت كلها عن علي من كلامه، لكانت موجودة قبل هذا المصنف، منقولة عن علي بالأسانيد وبغيرها، فإذا عرف من له خبرة بالمنقولات أن كثيراً منها بل أكثرها لا يُعرف قبل هذا، علم أن هذا كذب، وإلا فليبين الناقل لها في أي كتاب ذكر ذلك، ومن الذي نقله عن علي، وما إسناده، وإلا فالدعوى المجردة لا يعجز عنها أحد، ومن كان له خبرة بمعرفة طريقة أهل الحديث، ومعرفة الآثار والمنقول بالأسانيد، وتبين صدقها من كذبها؛ علم أن هؤلاء الذين ينقلون مثل هذا عن علي من أبعاد الناس عن المنقولات والتمييز بين صدقها وكذبها)).

وقال أيضاً : ((فنقول أولاً: أين إسناده هذا النقل؟ بحيث ينقله ثقة عن ثقة متصلًا إليه، وهذا لا يوجد قط، وإنما يوجد مثل هذا في كتاب ((نهج البلاغة))، وأمثاله، وأهل العلم يعلمون أن أكثر خطب هذا الكتاب مفتراة على علي، ولهذا لا يوجد غالبها في كتاب متقدم، ولا لها إسناده معروف، فهذا الذي نقلها من أين نقلها؟ ولكن هذه الخطب بمنزلة من يدعي أنه علوي، أو عباسي، ولا نعلم أحداً من سلفه ادّعى ذلك قط، ولا ادعى ذلك له فيعلم كذبه، فإن النسب يكون معروفاً من أصله حتى يتصل بفرعه، وكذلك المنقولات لا بد أن تكون ثابتة معروفة عن نقل عنه، حتى تتصل بنا. فإذا صنف واحد كتاباً ذكر فيه خطباً كثيرة للنبي ﷺ، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ولم يرو أحد منهم تلك الخطب قبله بإسناد معروف، علمنا قطعاً أن ذلك كذب. وفي هذه الخطب أمور كثيرة قد علمنا يقيناً من علي ما يناقضها، ونحن في هذا المقام ليس علينا أن نبين أن هذا كذب بل يكفينا المطالبة بصحة النقل، فإن الله لم يوجب على الخلق أن يصدقوا بما لم يقيم دليل على صدقه، بل هذا ممتنع بالاتفاق، لا سيما على القول بامتناع تكليف ما لا يطاق، فإن هذا

من أعظم تكليف ما لا يطاق، فكيف يمكن الإنسان أن يثبت ادعاء علي للخلافة بمثل حكاية ذكرت عنه في أثناء المائة الرابعة، لما كثر الكذابون عليه، وصار لهم دولة تقبل منهم ما يقولون، سواء كان صدقاً أو كذباً، وليس عندهم من يطالبهم بصحة النقل، وهذا الجواب عمدتنا في نفس الأمر، وفيما بيننا وبين الله تعالى)).

وقال الإمام الذهبي في ((ميزان الاعتدال)): (ومن طالع كتابه ((نهج البلاغة))؛ جزم بأنه مكذوب على أمير المؤمنين علي، ففيه السب الصراح والحط على أبي بكر وعمر، وفيه من التناقض والأشياء الركيكة، والعبارات التي من له معرفة بِنَفْسِ الْقُرَشِيِّينَ الصحابة، وبنفس غيرهم ممن بعدهم من المتأخرين، جزم بأن الكتاب أكثره باطل)).

وقال في ((سير أعلام النبلاء)): (كتاب ((نهج البلاغة))، المنسوبة ألفاظه إلى الإمام علي رضي الله عنه، ولا أسانيد لذلك، وبعضها باطل، وفيه حق، ولكن فيه موضوعات حاشا للإمام من النطق بها، ولكن أين المنصف؟!)).

ما اشتمل عليه الكتاب مما هو حُجَّةٌ على الشيعة. وليت الشيعة إذ اعتمدوا هذا الكتاب أخذوا بكل ما فيه، مما ينقض بعض معتقداتهم، ويضيفها، فكتاب ((النهج)) اشتمل على أشياء تخالف بعض معتقداتهم، ونذكر بعضها على سبيل المثال. فمثلاً يعتقد الشيعة أن علياً هو الوصي وأن الصحابة قد غضبوا الخلافة، لذا فهم يَسُبُّونَهُمَ ويناصبونهم العدا، ولقد جاء في ((النهج)) ما ينقض هذا المعتقد، ومن ذلك قول علي كما في ((نهج البلاغة)) بعد دعوته إلى البيعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه قال: ((دعوني والتمسوا غيري ؛ فإننا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان، ولا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول ...))). إلى أن قال: ((وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً خيراً لكم مني أميراً)). وقال أيضاً مخاطباً طلحة والزبير: ((والله، ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنكم دعوتوني إليها، وحملتوني عليها)).

كما تضمن الكتاب ثناء على أبي بكر عمر وعلي عثمان، ومن ذلك قوله لعثمان: (والله، ما أدري ما أقول لك، ما أعرف شيئاً تجهله، ولا أدلُّك على أمر لا تعرفه، إنك لتعلم ما نعلم، ما سبقناك إلى شيء فنخبرك به، ولا خلونا بشيء فنبلغك، وقد رأيت كما رأينا، وسمعت كما سمعنا، وصحبت رسول الله ﷺ كما صحبنا، وما ابن قحافة ولا ابن الخطاب بأولى بعمل الحق منك، وأنت أقرب إلى رسول الله ﷺ وشيخة رحم منهما، وقد نلت من صهره ما لم ينالا)). بل تضمن

الكتاب ثناء علي رضي الله عنه على الصحابة كلهم، فقال كما جاء في ((النهج)): (لقد رأيت أصحاب مُحَمَّد ﷺ فما أرى أحداً يُشبههم منكم، لقد كانوا يُصبحون شُعْثًا غُبْرًا، قد باتوا سُجْدًا وقيامًا، ويُراوحون بين جباههم، ويقبضون على مثل الجمر من ذكر معادهم، كأن بين أعينهم رُكْب المعزى من طول سجودهم، إذا ذُكِرَ اللهُ هملت أعينهم حتى ابتلت جيوبهم، ومادوا كما يميد الشجر يوم الريح العاصف؛ خوفًا من العقاب ورجاء للثواب)). ونجد في ((النهج)) من كلام علي ما ينفي عصمة الأئمة، فقد جاء فيه عن علي أنه قال: ((فيأني لستُ في نفسي بفوق أن أُخطي، ولا آمن ذلك من فعلي)) [.

وقد ورد في موقع الإسلام سؤال وجواب على شبكة الإنترنت عن كتاب نهج البلاغة: [وممن أشار إلى الكذب فيه أيضًا الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢ / ١٦١) ، وكذلك القاضي ابن خلكان، والصفدي وغيرهم، وخلاصة المآخذ التي قيلت فيه يمكن حصرها في التالي:

أ_ بين مؤلف الكتاب وبين علي بن أبي طالب رضي الله عنه سبع طبقات من الرواة، وقد قام بحذفهم كلهم، ولهذا لا يمكن قبول كلامه من غير إسناد.
 ب_ لو ذُكر هؤلاء الرواة فلا بد من البحث عنهم وعن عدالتهم.
 ج_ عدم وجود أكثر هذه الخُطب قبل ظهور الكتاب يدل على وضعها.
 د_ المرتضى صاحب الكتاب ، ليس من أهل الرواية، بل إنه من المُتَكَمِّم في دينه وعدالته.
 هـ_ ما فيه من سب لسادات الصحابة رضي الله عنهم كافٍ في إبطاله.
 و_ ما فيه من الهمز واللمز والسب مما ليس هو من أخلاق المؤمنين، فضلًا عن أئمتهم كعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ز_ فيه من التناقض والعبارات الركيكة ما يُعَلِّم قطعًا أنه لا يصدر عن أئمة اللغة والبلاغة.
 ح_ كونه أصبح عند الشيعة الرافضة مُسَلِّمًا به ومقطوعًا بصحته كالقرآن الكريم، مع كُُلِّ هذه الاعتراضات يدل على عدم مُراعاهتهم في أمور دينهم لأصول التثبُّت والتأكُّد السليمة.
 وبناءً على ما تقدّم ذُكِرَه يتبيّن عدم ثبوت نسبة هذا الكتاب لعلي رضي الله عنه. وبالتالي، إنَّ كُُلَّ ما فيه لا يُحتجُّ به في المسائل الشرعية أيًا كانت [.

تَعَلَّمَ فَلَيْسَ الْمَرْءُ يُوَلَّدُ عَالِمًا وَلَيْسَ أَخُو عِلْمٍ كَمَنْ هُوَ جَاهِلٌ
 وَإِنَّ كَبِيرَ الْقَوْمِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُ صَغِيرٌ إِذَا التَّمَّتْ عَلَيْهِ الْجَحَافِلُ

٢_ الاتِّباعية في السُّنَّة والفِقه

٧٨_ قال أدونيس ص ١٧٣ : ((حديث يقول: ((ليؤمكم أقرأكم لكتاب الله عز وجل. فإن كنتم في القراءة سواء فليؤمكم أعلمكم بالسنة. فإن كنتم في السنة سواء فليؤمكم أقدمكم هجرة. فإن كنتم في الهجرة سواء فليؤمكم أكبركم سنًا)) [صحيح مسلم (١ / ١٨٦)])) .

الرد : أدونيس وضع الحديث بين قوسين، يعني أنه ينقل حرفيًا. بالعودة إلى صحيح مسلم، وجدنا أن أدونيس حرّف كلام النبي ﷺ ، وتلاعب بكلمات الحديث، وأجرى عدّة تغييرات! .

عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ : ((يوم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سنًا))، هذا هو نص الحديث بالضبط في صحيح مسلم.

٧٩_ قال أدونيس ص ١٧٤ : ((وبدءًا من أوائل القرن الثاني)) صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالى)) [طبقات الفقهاء ص ٥١_ ٥٣] باستثناء المدينة فقد ((خصّها الله بقرشي فقيه غير مُدافع: سعيد بن المسيّب)) [المصدر نفسه ص ٥٨] .

الرد : أدونيس حاطبٌ لئيل ، وهو جاهل في علوم القرآن والحديث، يأخذ أيّ شيء يجده في الكتب بلا تدقيق ولا تحليل، ويبنى عليه أحكامه الشخصية حسب هواه ومزاجه ومصالحته.

في مقدمة ابن الصلاح ، ص ٢٤١ ، مكتبة الفارابي : ((وفيما نرويه عن عبد الرحمن ابن زيد ابن أسلم) قال: لما مات العبادة^{٢٨} صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالى إلا المدينة، فإن الله خصّها بقرشي ، فكان فقيه أهل المدينة (سعيد بن المسيّب) غير مُدافع. قلت: وفي هذا بعض الميل ، فقد كان حينئذ من العرب غير (ابن المسيّب) فقهاء أئمة مشاهير منهم (الشَّعبي والنَّخعي) وجميع الفقهاء السبعة الذين منهم (ابن المسيّب) عرب إلا (سُلَيْمان بن يسار) .

٨٠_ قال أدونيس ص ١٧٦ إنّ خلافاً نشأ ((بين أبي بكر وفاطمة بنت الرسول، منذ أيام خلافته، الأولى، وذلك حول الميراث)).

٢٨ العبادة : لفظ يُطلق على أربعة من صغار الصحابة جمعوا علمًا واسعًا، وكان مدار العلم والفُتيا والرواية عنهم لتأخر وفاتهم ، وهم: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزُّبير، وعبد الله بن عمر ابن الخطاب ، وعبد الله بن عمرو بن العاص.

الرد : في صحيح البخاري (٤ / ١٥٤٩) عن عائشة أَنَّ فاطمة عليها السلام بنت النبي ﷺ أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ ، مِمَّا أفاء الله عليه بالمدينة وَفَدَكَ ، وما بقي من خُمْسِ خَيْبَرَ ، فقال أبو بكر : إِنَّ رسول الله ﷺ قال : ((لا تُورَث ، مَا تَرَكَنا صدقةً ، إِنَّمَا يَأْكُل آلَ مُحَمَّدٍ _ ﷺ _ فِي هذا المال)) . وَإِنِّي وَاللَّهِ لا أُعَيِّرُ شَيْئًا مِنْ صدقةِ رسول الله ﷺ عن حالها التي كانت عليها في عهدِ رسول الله ﷺ ، ولأعملنَّ فيها بما عمل به رسول الله ﷺ . فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئاً ، فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك ، فَهَجَرَتْهُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ حتى تُوفِّيت ، وعاشت بعد النبي ﷺ ستة أشهر ، فلَمَّا تُوفِّيت دفنها زوجها عليّ ليلاً ، وَلَمْ يُؤذِنْ بها أبا بكر ، وصلى عليها ، وكان لعلِّي من الناس وَجْهٌ حياة فاطمة ، فلَمَّا تُوفِّيت استنكر عليّ وَجوه الناس ، فالتمس مْصالحة أبي بكر ومبايعته ، وَلَمْ يكن يُبايع تلك الأشهر ، فأرسل إلى أبي بكر أن ائتنا ، ولا يأتنا أحدٌ معك ، كراهيةً لِمَحْضَرِ عُمَرَ ، فقال عُمَرُ : لا وَاللَّهِ لا تَدْخُلُ عليهم وَحَدَّكَ ، فقال أبو بكر : وما عَسَيْتُهُمْ أن يفعلوا بي ؟ ! ، وَاللَّهِ لا آتيهم ، فدخل عليهم أبو بكر ، فتشهد عليّ ، فقال : إِنَّا قَدْ عَرَفْنَا فَضْلَكَ ، وما أعطاك الله ، وَلَمْ نَنفَسْ عليك خيراً ساقه الله إليك ، ولكنك استبددت علينا بالأمر ، وَكُنَّا نرى لقرابتنا من رسول الله ﷺ نصيباً . حتى فاضت عينا أبي بكر ، فلَمَّا تكلم أبو بكر قال : والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله ﷺ أحبُّ إليّ أن أصل من قرابتي ، وأما الذي شجر بيني وبينكم من هذه الأموال ، فَلَمْ آلُ فيها عن الخير ، وَلَمْ أترك أمراً رأيت رسول الله ﷺ يصنعه فيها إلا صنعتُه . فقال عليّ لأبي بكر : مَوْعِدُكَ العَشِيَّةَ للبيعة . فلَمَّا صَلَّى أبو بكر الظهر ، رَقِيَ على المنبر ، فتشهد ، وَذَكَرَ شَأْنَ عليّ وَتَخَلَّفَهُ عَنِ البيعة ، وَعَدَّرَهُ بالذي اعتذر إليه ، ثُمَّ استغفر وتشهد عليّ ، فَعَظَّمَ حَقَّ أبي بكر ، وَحَدَّثَ أَنَّهُ لَمْ يَحْمِلْهُ على الذي صنَعَ نَفَاسَةً على أبي بكر ، ولا إنكاراً للذي فضله الله به ، وَلَكِنَّا نرى لنا في هذا الأمر نصيباً ، فاستبد علينا ، فَوَجَدْنَا فِي أَنْفُسِنَا . فَسَرَّ بذلك المسلمون ، وقالوا : أصبت ، وكان المسلمون إلى عليّ قريباً حين راجع الأمر المعروف .

إِنَّ الأنبياء والمرسلون عليهم الصلاة والسلام لهم بعض الخصائص التي ميزهم الله بها عن بقية أمتهم ، ومن هذا أنهم لا يُورثون ، وإن تركوا مالاً فهو صدقة في سبيل الله تعالى . لأنهم إنما يُورثون من وراءهم من ذرية أو أتباع العلم والدعوة .

وكان هجر السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام هجر انقباض عن لقاء أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، لا القطيعة ، والهجران المحرم ، ولعلها تبادت في الهجر طيلة هذه المدة لاشتغالها بشؤونها ، ثم بمرضها . وقد عاشت بعد النبي ﷺ ستة أشهر .

لَمَّا تُوفِّيَتْ فَاطِمَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا دَفِنَهَا زَوْجُهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَيْلًا. قِيلَ: كَانَ هَذَا بَوْصِيَةً مِنْهَا لَزِيَادَةِ التَّسْتُرِ، وَلَمْ يُعْلَمِ عَلِيُّ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، لِأَنَّهُ ظَنَّ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَخْفَى عَنْهُ، وَلَيْسَ فِيهِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمْ يَعْلَمْ بِمَوْتِهَا وَلَا صَلَّى عَلَيْهَا. وَالْحَدِيثُ يُوضِّحُ أَنَّ أَمْوَالَ النَّبِيِّ ﷺ يَتَصَرَّفُ فِيهَا خَلِيفَتُهُ فِي مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَنَّ الْعَالِمَ يَجِبُ أَنْ يُظْهِرَ مَا عِنْدَهُ مِنَ الْعِلْمِ وَقْتَ الْحَاجَةِ، وَلَا يَكْتُمُهُ، وَلَا يَخَافُ مِنْ إظهارِ الْحَقِّ.

قال الحافظ في الفتح (٦ / ٢٠٢) : ((روى البيهقي من طريق الشَّعْبِيِّ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ عَادَ فَاطِمَةَ فَقَالَ لَهَا عَلِيُّ: هَذَا أَبُو بَكْرٍ، يَسْتَأْذِنُ عَلَيْكَ، قَالَتْ: أَتُحِبُّ أَنْ أَدْنَ لَهُ، قَالَ: نَعَمْ، فَأَذْنَتْ لَهُ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا، فَتَرَضَّاهَا حَتَّى رَضِيَتْ. وَهُوَ وَإِنْ كَانَ مُرْسَلًا، فإِسْنَادُهُ إِلَى الشَّعْبِيِّ صَحِيحٌ، وَبِهِ يَزُولُ الْإِشْكَالُ فِي جَوَازِ تَمَادِي فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ عَلَى هَجْرِ أَبِي بَكْرٍ. وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الْأُئِمَّةِ: إِنَّمَا كَانَتْ هَجْرَتُهَا انْقِبَاصًا عَنْ لِقَائِهِ وَالاجْتِمَاعِ بِهِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ الْهَجْرَانِ الْمُحَرَّمِ، لِأَنَّ شَرْطَهُ أَنْ يَلْتَقِيَ فَيُعْرِضَ هَذَا وَهَذَا، وَكَأَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ لَمَّا خَرَجَتْ غَضَبِي مِنْ عِنْدِ أَبِي بَكْرٍ تَمَادَتْ فِي اسْتِغَالِهَا بِحَزْنِهَا ثُمَّ بِمَرْضَاهَا. وَأَمَّا سَبَبُ غَضَبِهَا مَعَ احْتِجَاجِ أَبِي بَكْرٍ بِالْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ فَلَا عِتْقَادَها تَأْوِيلَ الْحَدِيثِ عَلَى خِلَافِ مَا تَمَسَّكَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ، وَكَأَنَّهَا اعْتَقَدَتْ تَخْصِيصَ الْعُمُومِ فِي قَوْلِهِ: " لَا نُورِثُ "، وَرَأَتْ أَنَّ مَنَافِعَ مَا خَلَفَهُ مِنْ أَرْضٍ وَعَقَّارٍ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ تُورِثَ عَنْهُ. وَتَمَسَّكَ أَبُو بَكْرٍ بِالْعُمُومِ، وَاخْتَلَفَا فِي أَمْرٍ مُحْتَمَلٍ لِلتَّأْوِيلِ، فَلَمَّا صَمَّمَتْ عَلَى ذَلِكَ انْقَطَعَتْ عَنِ الْاجْتِمَاعِ بِهِ، لِذَلِكَ فَإِنَّ ثَبْتَ حَدِيثِ الشَّعْبِيِّ أَزَالَ الْإِشْكَالَ، وَأَخْلَقَ بِالْأَمْرِ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ، لِمَا عَلِمَ مِنْ وَفُورِ عَقْلِهَا وَدِينِهَا عَلَيْهَا السَّلَامَ)).

٨١ _ قال أدونيس ص ١٧٧ إنه جاء في الكتاب الذي وجَّهه أبو بكر بخصوص القبائل المرتدة: ((...، وأن يحرقهم بالنار، ويقتلهم كُلَّ قِتْلَةٍ، وَأَنْ يُسَيِّبَ النِّسَاءَ وَالذَّرَارِيَّ)) [تاريخ الطبري (٣ / ٢٥١)] .

الرد : مَنْ يَقْرَأُ هَذَا الْكَلَامَ مِنَ الْجُهَّالِ وَالْعَوَامِّ يَظُنُّ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصَّدِّيقَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَجْرَمٌ قَاتِلٌ، يَحْرُقُ النَّاسَ بِالنَّارِ، وَيَقْتُلُهُمْ، وَيُعَذِّبُهُمْ، وَيَعْتَدِي عَلَى نِسَائِهِمْ وَأَعْرَاضِهِمْ. سَنَدُ الرَّوَايَةِ : قَالَ الطَّبْرِيُّ: حَدَّثَنَا السَّرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ.

" سَيْفٌ " أَحَدُ الرَّوَاةِ هُوَ سَيْفُ بْنُ عَمْرِ التَّمِيمِيِّ، وَهُوَ سَاقِطٌ، وَكَذَّابٌ، وَمَتْرُوكُ الْحَدِيثِ، وَفَتَّهَمَ بِالزَّنْدَقَةِ .

قال ابن حجر في تهذيب التهذيب (٤ / ٢٥٩) ، طبعة دار الفكر، بيروت : ((قال ابن معين : ضعيف الحديث. ... وقال أبو حاتم: متروك الحديث. ... وقال أبو داود: ليس بشيء. وقال النسائي: والدارقطني: ضعيف. ... وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الأثبات. قال: وقالوا: إنه كان يضع الحديث. قلت: بقية كلام ابن حبان أنهم بالزندقة، وقال البرقاني عن الدارقطني: متروك الحديث، وقال الحاكم: أنهم بالزندقة)) .

بعد كل هذا ، لا تستغرب إذا كان كتاب أدونيس " الثابت والمتحول " مليئاً بالكاذب .

٨٢ _ قال أدونيس ص ١٧٧ : ((وجعل عسكر خالد رؤوس المقتولين أثافي للقدور،)) فما منهم رأس إلا وصلت النار إلى بشرته ما خلا مالكا، فإن القدر نضجت وما نضج رأسه من كثرة شعره)) [تاريخ الطبري (٣ / ٢٧٨)] .

الرد : من يقرأ هذا الكلام من العوام والجهال، يظن أن خالد بن الوليد رضي الله عنه مجرم سفاخ يمثل بالجثث، ويحرق الأجساد بالنار، ويطيخ رؤوس القتلى في القدور ! .

سند الرواية: الطبري: كتب إلي السري عن شعيب عن سيف عن خزيمه عن عثمان عن سويد قال: كان مالك بن نويرة من أكثر الناس شعرا ، وإن أهل العسكر أثفوا برؤوسهم القدور، فما منهم رأس إلا وصلت النار إلى بشرته ما خلا مالكا، فإن القدر نضجت وما نضج رأسه من كثرة شعره .

سيف أحد الرواة هو سيف الذي سبق ذكره ! . وهذه الرواية أكذوبة لا يصدقها إلا الحمقى، وعلى رأسهم أدونيس. واعتمادا على هذه الأكاذيب والرؤا الوضاعين، يحلل أدونيس الكاذب التاريخ العربي والإسلامي، ويحكم عليه بالدموية والسوداوية والقتل والإرهاب والحرق بالنار! .

٨٣ _ قال أدونيس ص ١٧٨ : ((وبعد مقتل مالك بن نويرة تزوج خالد امرأته، أم تميم ابنة المنهال، وحين بلغ الخبر عمر بن الخطاب، علق أمام أبي بكر: بقوله: ((عدو الله عدا على امرئ مسلم فقتله، ثم نزا على امرأته)) [تاريخ الطبري (٣ / ٢٨٠)])) لكن أبا بكر عذر خالدًا ((وتجاوز عنه ما كان في حربه تلك)) [تاريخ الطبري (٣ / ٢٨٠)] .

الرد : أدونيس حاطب ليل، يلتقط أي نص من أي كتاب، بلا تدقيق ولا تثبت ولا فحص ولا تحليل، ومُراده تصوير الصحابة رضي الله عنهم كعصابة من المجرمين القتل الحريصين على النساء وممارسة الجنس ! .

سند الرواية: حدثنا ابن حُميد قال : حدثنا سلمة قال: حدثنا محمد بن إسحاق عن طلحة ابن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق أن أبا بكر

ابن حُمَيْدٍ مُتَّهَمٌ بِالْكَذِبِ . قال الذهبي في الكاشف (٢ / ١٦٦) ، دار القبلة للثقافة الإسلامية : ((مُحَمَّدٌ بن حُمَيْدٍ الرازي الحافظ الأُوْلَى تركه . قال يعقوب بن شيبه : كثير المناكير ، وقال البخاري: فيه نظر، وقال النَّسَائِي : ليس بثقة)) .

وفي موقع الإسلام سؤال وجواب على الإنترنت، ٢٠٠٧ / ١ / ١١ : [هل قتل خالد ابن الوليد مالك بن نُؤَيْرَةَ كي يتزوج امرأته؟. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد: أوَّلًا: الصحابي الجليل خالد بن الوليد سيف الله المسلول على المشركين، وقائد المجاهدين، القُرَشِيّ المخزومي المَكِّيّ. أسلم سنة سبع للهجرة بعد فتح خَيْبَر، وقيل قبلها، وتوفي سنة ٢١ هـ، وله من الفضائل الشيء الكثير قد تعرّض هذا الصحابي الجليل لحملات من الطعن والتشويه قام عليها بعض المستشرقين الذين يتلقفون كُلَّ رواية من غير بحث ولا تدقيق، وقام عليها طوائف من الشيعة حقدًا وغيظًا من هذا الصحابي الذي أبلى بلاءً حسنًا في قتال الكفار، وحماية الدولة المُسلمة في عهود الخلافة الراشدة. ومن بعض تلك الطعون القصة المشهورة في قتل مالك ابن نُؤَيْرَةَ، وتزوُّج خالد من امرأته ليلى بنت سنان.

مالك بن نُؤَيْرَةَ يكنى أبا حنظلة، كان شاعرًا فارسًا من فرسان بني يربوع، وكان النبي ﷺ يستعمله على صدقات قومه. وقد اتفقت الروايات التاريخية على قَدْرٍ مشترك، فيه أن مالك بن نُؤَيْرَةَ قتله بعض جُند خالد بن الوليد رضي الله عنه، وأنَّ خالدًا تزوج بعد ذلك زوجته ليلى بنت سنان. وأمَّا سبب قتل مالك بن نؤيرة، وذكر بعض ملابسات ذلك الحادث فقد تفاوتت الروايات في بيانه، إلا أن معظم قدامى المؤرخين الذين سجلوا تلك الحادثة، مثل الواقدي وابن إسحاق ووثيمة وسيف بن عمر وابن سعد وخليفة بن خياط وغيرهم، ذكروا امتناع مالك بن نؤيرة من أداء الزكاة، وحبسه إبل الصدقة، ومنعه قومه من أدائها، مما حمل خالدًا على قتله، من غير التفات إلى ما يُظهره من إسلام وصلاة.

قال ابن سلام في " طبقات فحول الشعراء (١٧٢) : ((والمجمع عليه أن خالدًا حاوره وارده، وأنَّ مالكًا سمح بالصلاة والتوى بالزكاة)) انتهى. وقال الواقدي في كتاب " الردة " (١٠٧ - ١٠٨) : ((ثُمَّ قَدَّمَ خالدٌ مالكَ بن نُؤَيْرَةَ ليضرب عنقه، فقال مالك: أتقتلني وأنا مُسلمٌ أصليُّ للقبيلة؟!، فقال له خالد: لو كنتَ مسلمًا لما منعتَ الزكاة، ولا أمرتَ قومك بمنعها)) انتهى. كما تواتر على ذكر ذلك من بعدهم من المؤرخين كالطبري وابن الأثير وابن كثير والذهبي وغيرهم. وتحدث بعض الروايات عن علاقة بين مالك بن نؤيرة وسجاح التي ادَّعت النبوة، وتُشير أيضًا إلى سوء خطاب

صدر من مالك بن نويرة، يُفهم منه الردة عن دين الإسلام، كما ذكر ذلك ابن كثير في البداية والنهاية (٦ / ٣٢٢) فقال: ((ويقال: بل استدعى خالد مالك بن نويرة، فأثبته على ما صدر منه من متابعة سجاح، وعلى منعه الزكاة، وقال: ألم تعلم أنها قرينة الصلاة؟، فقال مالك: إن صاحبكم كان يزعم ذلك. فقال: أهو صاحبنا وليس بصاحبك؟!، يا ضرار اضرب عنقه، فضربت عنقه)) . انتهى. إذن، فلماذا أنكر بعض الصحابة على خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة، كما فعل عمر ابن الخطاب وابنه عبد الله وأبو قتادة الأنصاري؟. يمكن تلمس سبب ذلك من بعض الروايات، حيث يبدو أن مالك بن نويرة كان غامضاً في بداية موقفه من الزكاة، فلم يصرح بإنكاره وجوبها، كما لم يقيم بأدائها، فاشتبه أمره على هؤلاء الصحابة، إلا أن خالد بن الوليد أخذه بالتهمة فقتله، ولمّا كان مالك بن نويرة يُظهر الإسلام والصلاة، كان الواجب على خالد أن يتحرى ويتأني في أمره، وينظر في حقيقة ما يؤول إليه رأي مالك بن نويرة في الزكاة، فأنكر عليه من أنكر من الصحابة رضوان الله عليهم. جاء في البداية والنهاية لابن كثير رحمه الله تعالى (٦/٣٢٢): ((فبث خالد السرايا في البطاح يدعون الناس، فاستقبله أمراء بني تميم بالسمع والطاعة، وبدلوا الزكوات، إلا ما كان من مالك بن نويرة، فكأنه متحير في أمره، مُتنح عن الناس، فجاءته السرايا فأسروه وأسروا معه أصحابه، واختلقت السرية فيهم، فشهد أبو قتادة الحارث بن ربيعي الأنصاري أنهم أقاموا الصلاة، وقال آخرون إنهم لم يؤدّوا ولا صلّوا)) انتهى.

ولمّا كان مالك بن نويرة من وجهاء قومه وأشرافهم، واشتبه موقفه في بداية الأمر، شكّا أخوه متمم بن نويرة ما كان من خالد إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فعاد ذلك بالعتاب على خالد، وتخطّته في إسرعه إلى قتل مالك بن نويرة، قبل رفع أمره إلى أبي بكر الصديق وكبار الصحابة رضوان الله عليهم. روى خليفة بن خياط (١ / ١٧) قال: ((حدّثنا علي بن محمد عن أبي ذئب عن الزُّهري عن سالم عن أبيه قال: قدّم أبو قتادة على أبي بكر فأخبره بمقتل مالك وأصحابه، فجزع من ذلك جزعاً شديداً، فكتب أبو بكر إلى خالد، فقدّم عليه. فقال أبو بكر: هل يزيد خالد على أن يكون تأوّل فأخطأ؟، وردّ أبو بكر خالدًا، وودى مالك بن نويرة، وردّ السي والمال)) انتهى. وقال ابن حجر في " الإصابة " (٥ / ٧٥٥) : ((فقدّم أخوه متمم بن نويرة على أبي بكر، فأنشده مرثية أخيه، وناشده في دمه وفي سببهم، فردّ أبو بكر السي. وذكر الزبير بن بكار أنّ أبا بكر أمر خالدًا أن يفارق امرأة مالك المذكورة، وأغلظ عمر لخالد في أمر مالك، وأمّا أبو بكر فعذره)) انتهى . هذا غاية ما يمكن أن يقال في شأن قتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة، أنّه إمّا أن

يكون أصابَ فقتله لمنعه الزكاة وإنكار وجوبها بعد وفاة النبي ﷺ، أو إنه أخطأ ففسرَ في قتله، وقد كان الأوجب أن يتحرى ويتثبت. وعلى كلا الحالين ليس في ذلك مطعن في خالد رضي الله عنه. يقول ابن تيمية رحمه الله في " منهاج السنة " (٥ / ٥١٨): ((مالك بن نويرة لا يُعرف أنه كان معصوم الدم، ولم يثبت ذلك عندنا، ثم يقال: غاية ما يقال في قصة مالك بن نويرة: إنه كان معصومَ الدم، وإن خالدًا قتله بتأويل، وهذا لا يُبيح قتلَ خالد)) انتهى.

أما اتهام خالد بن الوليد رضي الله عنه بأنه قتل مالك بن نويرة من أجل أن يتزوج امرأته، لهواه السابق بها، فيبدو أنها تهمة مبكرة رماه بها مالك نفسه وبعض أتباعه بها، وليس لهم عليها دليل ظاهر، إنما يبدو أنه أطلقها ليغطي بها السبب الحقيقي الذي قُتل لأجله، وهو منع الزكاة، يدل على ذلك: الحوار الذي نقله الواقدي بين خالد ومالك.

قال الواقدي في " كتاب الردة " (١٠٧ - ١٠٨) : ((فالتفت مالك بن نويرة إلى امرأته، فنظر إليها ثم قال: يا خالد بهذا تقتلني. فقال خالد: بل لله أقتلك، برجوعك عن دين الإسلام، وجفلك - يعني منعك - لإبل الصدقة، وأمرك لقومك بحبس ما يجب عليهم من زكاة أموالهم. قال: ثم قدّمه خالد فضرب عنقه صبرًا. فيقال إن خالد بن الوليد تزوج بامرأة مالك ودخل بها، وعلى ذلك أجمع أهل العلم)) انتهى.

يقول الحافظ ابن حجر في " الإصابة " (٥ / ٧٥٥) : ((وروى ثابت بن قاسم في " الدلائل " أن خالدًا رأى امرأة مالك - وكانت فائقة الجمال - ، فقال مالك بعد ذلك لامرأته : قَتَلْتَنِي! يعني: سأقتل من أجلك. وهذا قاله ظنًا، فوافق أنه قُتل، ولم يكن قتله من أجل المرأة كما ظنَّ)) انتهى. ويقول ابن حجر الهيثمي في " الصواعق المحرقة " (١ / ٩١) : ((الحق عدم قتل خالد، لأنَّ مالكًا ارتدَّ وردَّ على قومه صدقاتهم لمَّا بلغه وفاة رسول الله ﷺ ، كما فعل أهل الردة، وقد اعترف أخو مالك لعمر بذلك. وتزوَّجُه امرأته: لعلَّه لانقضاء عدَّتْها بالوضع عقب موته، أو يُحتمل أنها كانت محبوسة عنده بعد انقضاء عدَّتْها عن الأزواج على عادة الجاهلية، وعلى كل حال فخالد أتقى لله من أن يُظنَّ به مثل هذه الرذالة التي لا تصدر من أدنى المؤمنين، فكيف بسيف الله المسلول على أعدائه، فالحق ما فعله أبو بكر، لا ما اعترض به عليه عمر رضي الله تعالى عنهما، ويؤيد ذلك أن عمر لمَّا أفضت إليه الخلافة لم يتعرض لخالد، ولم يُعاتبه، ولا تنقَّصه بكلمة في هذا الأمر قط، فعُلم أنه ظهر له أحقية ما فعله أبو بكر، فرجع عن اعتراضه، وإلا لم يتركه عند استقلاله بالأمر، لأنه كان أتقى لله من أن يُداهن في دين الله أحدًا)) انتهى.

ويقول الدكتور علي الصلابي في كتابه " أبو بكر الصديق " (٢١٩) : ((و خلاصة القصة أن هناك من اتهم خالدًا بأنه تزوج أمّ تميم فور وقعها في يده، لعدم صبره على جمالها، ولهواه السابق فيها، وبذلك يكون زواجه منها _ حاشَ لله _ سفاحًا، فهذا قول مُستحدّث لا يُعتد به، إذ خلت المصادر القديمة من الإشارة إليه، بل هي على خلافه في نُصوصها الصريحة. يذكر الماوردي في " الأحكام السُلطانية " (٤٧) أن الذي جعل خالدًا يُقدّم على قتل مالك هو منعه للصدقة التي استحلت بها دمه، وبذلك فسد عقدُ المُناكحة بينه وبين أمّ تميم، وحُكّم نساء المرتدين إذا لحقن بدار الحرب أن يُسببن ولا يُقتلن، كما يُشير إلى ذلك السرخسي في المبسوط (١٠ / ١١١)، فلما صارت أمّ تميم في السبني اصطفاها خالد لنفسه، فلما حلت بنى بها كما في " البداية والنهاية ". ويُعلّق الشيخ أحمد شاكر على هذه المسألة بقوله: إنّ خالدًا أخذها هي وابنها ملك يمين بوصفها سبيّة، إذ إنّ السبيّة لا عدّة عليها، وإنما يحرم حُرمة قطعية أن يُقربها مالكها إن كانت حاملاً قبل أن تضع حملها، وإن كانت غير حامل حتى تحيضَ حيضةً واحدة، ثم دخل بها، وهو عمل مشروع جائز لا مغمز فيه ولا مطعن، إلا أن أعداءه والمُخالفين عليه رأوا في هذا العمل فُرصتهم، فانتهزوها وذهبوا يزعجون أن مالك بن نويرة مُسلم، وأنّ خالدًا قتله من أجل امرأته، وأمّا ما ذكره من تزوجه بامرأته ليلة قتله، فهذا ممّا لم يُعرف ثبوته)) . انتهى الاقتباس .

وفي موقع إسلام ويب على الإنترنت، ٢٠١٣/٣/٤ م : [فإنّ الواجب على المُسلم محبة أصحاب رسول الله ﷺ ومُوالاتهم، وإحسان الظن بهم، فإن الأصل حُسن الظن بكل مسلم، فكيف بالصحابة وهم خير هذه الأمة؟ وعلى المسلم ألا يرعي سمعه للشبهات التي يراد بها الافتراء على أصحاب النبي ﷺ. ... أمّا سبب قتل خالد بن الوليد رضي الله عنه لمالك ابن نويرة فلكونه يراه مرتدًا، وإن فرض أنه لم يكن مرتدًا في نفس الأمر فغاية ما هنالك أن يكون خالد اجتهد وتأول في قتله، والمجتهد لا إثم عليه ، أمّا أن يكون خالد رضي الله عنه قتله من أجل أن يتزوج بامرأته فهذا من البُهتان المبين قال الدكتور علي الصلابي: اختلفت الآراء في مقتل مالك بن نويرة اختلافًا كثيرًا: أُقتلَ مظلومًا أم مُستحقًا، أي أكافرًا قتل أم مُسلمًا؟. واخترت من بين من بحث هذا الموضوع ما ذهب إليه الدكتور علي العتوم؛ لأنه حقق المسألة تحقيقًا علميًا متميزًا، واهتم بأحداث الردة اهتمامًا لم أجده _ على حسب اطلاعي _ عند أحد من الباحثين المعاصرين، وخرج بنتيجة أوافقه عليها: أن الذي أُردي مالكا كبره وتردده؛ فقد بقي للجاهلية في نفسه نصيب، وإلا لَمَا ماطل هذه المماثلة في التبعية للقائم بأمر الإسلام بعد رسول الله ﷺ ، وفي تأدية حق

بيت مال المسلمين المتمثل بالزكاة، وفي تصوُّري أن الرَّجُل كان يحرص على زعامته ويناكف _ في الوقت نفسه _ بعض أقربائه من زعماء بني تميم الذين وضعوا عصا الطاعة للدولة الإسلامية، وأدَّوا ما عليهم لها من واجبات، وقد كانت أفعاله وأقواله على السواء تؤيد هذا التصور، فارتداداه ووقوفه بجانب سجاح وتفريقه إبل الصدقة على قومه، بل ومنعهم من أدائها لأبي بكر وعدم إصاخته لنصائح أقربائه المسلمين في تمرده، كل ذلك يُدينه ويجعل منه رجلاً أقرب إلى الكفر منه إلى الإسلام، ولو لم يكن مما يحتج به على مالك إلا منعه للزكاة لكفى ذلك مُسوِّغاً لإدانتها، وهذا المنع مؤكَّد عند الأقدمين؛ فقد جاء في طبقات فحول الشعراء لابن سلام قوله: والمجمع عليه: أن خالدًا حاوره وراذَّه، وأن مالكا سمح بالصلاة والتوى بالزكاة [انتهى الاقتباس.

٨٤_ أدونيس يعتمد في كتابه الثابت والمتحول على المرويات التاريخية التي يأخذها من الكتب المختلفة بلا تدقيق ولا تثبُّت ولا فحص. لذلك كان كتابه الثابت والمتحول مليئاً بالكاذب يُطرح كتاب " الثابت والمتحول " بوصفه محاولة لتفكيك العقل العربي من خلال دراسة الصراع بين " الثابت " (الاتباع) و " المتحوّل " (الإبداع)، إلا أن القيمة العلمية لأية أطروحة فكرية تعتمد بالدرجة الأولى على سلامة المادّة الخام التي تُبنى عليها، وهي في هذه الحالة المرويات التاريخية. وتكمن المشكلة الجوهرية عند أدونيس في تَبَيُّه منهجاً انتقائياً يفتقر إلى أدوات " نقد المصادر " المعمول بها في الدراسات التاريخية الرصينة، وهو يأخذ رواياته من كتب الأدب والتراجم والفرق، ويتعامل معها بوصفها حقائق تاريخية مُطلقة دون إخضاعها لميزان النقد العلمي. وهو يتجاهل السند، وعاجزٌ عن التفريق بين الرواية الصحيحة وبين الأكاذيب أو الإشاعات التي كانت تُدوّن في كُتب الأدب لأغراض الترفيه أو السَّجَالِ المذهبي. كما أنه يقوم بِلَيِّ أعناق النُّصوص، وغالبًا ما يبدأ بفرضية مُسبقة (تقديس المتحوّل وشيطنه الثابت)، ثم يبحث في الكتب عن أية رواية أو قصة، حتى وإن كانت ضعيفة أو كاذبة أو شاذة، تخدم هذه الفرضية، ممَّا يجعل التاريخ تابعاً للفكرة، وليس مصدرًا لها.

وأدونيس يخلط عمدًا بين الرواية الأدبية والواقعة التاريخية. وأحد أكبر المآخذ على كتابه هو الاعتماد الكلي على المصادر الأدبية المتأخرة في تأصيل قضايا عقديّة وسياسية كبرى. واعتماده على كتاب مثل " الأغاني " كمصدر لاستنتاج مواقف فكرية لتيّار مُعيّن، دون مراجعة كتب التاريخ والحديث والرجال، يُعدُّ سقطَةً منهجية، لأن الغرض من هذا الكتاب كان أدبيًّا، وليس تدوينًا تاريخيًا دقيقًا.

وأدونيس يُرَيِّف الوَعْيَ عبر التغييب المُتعمد. ولكي يُثَبِّتَ أن " الثابت " كان قعمياً وإقصائياً ، فإنه يَعمَدُ إلى تضخيم الروايات التي تتحدث عن الاضطهاد، في حين يتجاهل تمامًا مرويات أخرى تُظهِر التسامح أو التعددية داخل إطار " الثابت ". وهذا التفاوت في النقل يُخْرِجُ العملَ من حَيِّزِ الدراسة العلمية إلى حَيِّزِ الأيديولوجيا، حيث تُصبح المرويات التاريخية مُجرَّد أداة لتصفية حسابات فكرية. وكتابه " الثابت والمتحول " يمتلأ بمرويات عن حركات صوفية وفرق باطنية، نُقِلَتْ مِنْ كُتُبِ غَيْرِهِمْ. وعدمُ العودة إلى المَصادر الأصلية لهذه الفِرَق والطوائف، أو عدم مُقارَنة الروايات ببعضها البعض، أدى إلى وقوع كتاب أدونيس في فخ " الأكاذيب التاريخية " أو " المُبالغات " التي أصبحت مع الوقت حقائق في نظر القارئ البسيط غير المتخصص.

إنَّ كتاب " الثابت والمتحول " ليس مَرَجَعًا تاريخيًا موثوقًا، بل هو قراءة انطباعية مُغلقة برداء أكاديمي ، وشركة تجارية بين النَّصراني والتُّصَيَّرِي. وغيابُ نقدِ المَتن ، وعدمُ فحص السند، والاعتمادُ على القصص المبتورة والمرويات الكاذبة، جعل كتاب أدونيس قائمًا على الأحلام الساذجة، والأكاذيب اللذيذة، والخيال الفكري، وليس الحقيقة التاريخية الصحيحة الدقيقة. والتاريخُ لا يُبنى على الأمان، وإنما يُبنى على التدقيق والفحص والتثبت الصارم. ولو كان أدونيس صادقًا لَدَرَسَ التاريخَ كما حَدَثَ في الواقع، ولكنه للأسف الشديد، دَرَسَ التاريخَ كما يَتَمَنَّى أن يَكُونَ في ذَهَبِهِ ، اتِّبَاعًا لأهوائه ومُصالحه الشخصية وحساباته الطائفية، وخُضوعًا لتعليمات أستاذه الأب بولس نويًا اليسوعي الكاثوليكي تلميذ المُستشرقين !.

٨٥_ قال أدونيس ص ١٨٢ : ((فممارسة السُّنَّة تَشْبُهَةٌ بِاللَّهِ، وتَقَرُّبٌ إِلَيْهِ)).

الرد : العبارة التي طرحها أدونيس تعكس خللاً منهجيًا في فهم المُصطلحات الشرعية، ومقاصد العبادة في الإسلام، وهي محاولة لإسقاط مفاهيم فلسفية باطنية على بُنية العبادة السُّنَّية. وأدونيس الجاهل يخلط بين الاتِّبَاعِ والمُشَابَهَةِ. في الفكر السُّنِّي الإسلامي، تقوم السُّنَّة على مبدأ الاتِّبَاعِ لا المُشَابَهَةِ لِلَّهِ تعالى. السُّنَّةُ هي طرائق النبي ﷺ في العبادة والمُعَامَلَةِ والأخلاق. والسُّنَّةُ : هي كُلُّ ما ورد عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقِيَّة أو خُلُقِيَّة. والمُسلم حين يُمارس السُّنَّة، فهو يمتثل لأمرِ اللَّهِ تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [آل عمران : ٣١]. والادعاء بأن ممارسة السُّنَّة هي " تشبُّهُ بِاللَّهِ " هو قفز على البديهيات العقائدية، فاللَّهُ ليس كَمِثْلِهِ شيء، والسُّنَّةُ هي أفعال بشرية (صلاة، صيام، صدق، حلم) تتناسب مع الطبيعة الإنسانية المحدودة، بينما صفات اللَّهِ مُطلَقَةٌ ومُنزَهَةٌ عن مُشَابَهَةِ الحوادث.

يبدو أنّ أدونيس استلهم هذه العبارة من التراث الأفلاطوني، أو الفلسفات الصوفية المنحرفة، التي تتحدث عن " التَّأَلُّه"، أي محاولة الإنسان أن يُصبح إلهًا. وفي الإسلام، الغاية هي " العبودية " لا " الألوهية". كلما ازداد العبد تطبيقًا للسُّنَّة، ازداد تواضعًا وتحققًا لمرتبة العبد الفقير إلى الله تعالى. والقول بالتشبه بالله يُوهم بوحدانية الوجود أو الخُلُول، وهي مفاهيم غريبة عن الفكر السُّنِّي الذي يُفَرِّق بين الخالق والمخلوق. وقد أصاب أدونيس في شطر العبارة الثاني " تقَرُّبٌ إليه "، لكنّه ضلَّ في ربطها بالشطر الأول، وهذا مُتَوَقَّع باعتباره ينتمي إلى طائفة نُصَيْرِيَّة علوية كافرة (غلاة الشيعة الباطنية).

التَّقَرُّبُ: هو غاية العبادة، ويتمُّ عبر امتثال الأوامر. والسُّنَّةُ هي الطريق الموصل إلى مَرْضَاةِ اللَّهِ تعالى، وليست مُحاكاة لصفات الله بأسلوب بشري. وعندما يُمارس المُسْلِمُ سُنَّةَ " الكَرَم"، فهو لا يتشبه بالله الكريم، بل يتحلَّى بِخُلُقٍ يُحِبُّهُ اللَّهُ في عبادته.

مُشكلةُ أدونيس الطائفية جعلته يُصنِّف الإسلامَ (السُّنِّي) كـ " نص ثابت جامد "، ويُحاول دومًا وصِّمه بالشكليات والارتباط بالقوة والمادَّة.

وعبارته: " فممارسة السُّنَّة تَشْبَهُ بِاللَّهِ "، مُحاولة مكشوفة منه لرمي الفكر السُّنِّي بالوثنية المُفَنِّعة، أو تأليه الذات، من خلال الطقوس. والسُّنَّةُ لَيْسَتْ طُقُوسًا آليَّةً للتشبه بالله تعالى، بل هي منهاج حياة لضبط علاقة الإنسان بالشرعية والكَوْنِ والآخِرِينَ وفق إرادة الله تعالى. هي تَخَلُّقٌ بأخلاقِ الوَحي، وَشَتَانٌ بَيْنَ " التَّخَلُّقِ " بمحوباتِ الله تعالى، وَبَيْنَ " التَّشْبِهِ " بذاتِ الله تعالى.

عبارةُ أدونيس تفضح ثقافته النُصَيْرِيَّة العلوية الباطنية المُغاليَّة، فقد نقلَ مفهوم الطاعة، وصَوَّرَهُ على أَنَّهُ مُحاكاة لاهوتية. السُّنَّةُ هي كمالُ العبودية، والتَّشْبَهُ بِاللَّهِ هو قمة الاستكبار، والفرقُ بَيْنَهُمَا هو الفرق بين الإسلام والجاهلية.

٨٦ _ قال أدونيس ص ١٨٤ : ((وبذلك أصبح العُنف خصيصة لازمت النظام الإسلامي من داخل، ومُنذ بداياته)).

الرد : يُعَدُّ هذا الطرح الذي قدَّمه أدونيس جزءًا من قراءاته البنيوية التي تُحاول حصرَ التجربة الإسلامية في قوالب صراعية جامدة، وبعضُ المُستشرقين قالوا هذا الكلام قبل أن يُؤكِّد أدونيس !. سقط أدونيس في فَخِّ التعميم المُغْرِض . العُنفُ الذي قد يظهر في فترات الصراع على السُّلطة (مثل الفتن الكبرى) هو نتاج بشري سياسي تفرضه طبيعة التدافع الاجتماعي في ذلك العصر، وليس نابغًا من جوهر " النظام الإسلامي " كفلسفة أو تشريع.

يتجاهل أدونيس عمدًا السياق التاريخي للعالم في ذلك الوقت. بالمُقارنة مع الإمبراطوريات المعاصرة لنشوء الإسلام (البيزنطية والفارسية)، كان النظام الإسلامي أكثر رحمةً وانضباطاً وأخلاقاً. والتاريخُ يشهد أن الفتوحات الإسلامية كانت أكثر رحمةً من التوسّعات الرومانية أو الصليبية أو حتى الثورات العلمانية اللاحقة (كالثورة الفرنسية التي أغرقت البلادَ في العنف باسم التنوير). وادّعاءُ أنّ العنفَ لازمَ النظامَ من داخل، يتناقض مع الواقع التاريخي الذي شهد أطول فترات الاستقرار والتعايش السلمي في ظل الدولة الإسلامية. والعنفُ الذي قد تمارسه السُلطة في لحظات الانتقال، هو موجود في كُلِّ الأنظمة البشرية (الديمقراطية، والاشتراكية، والملكية)، وليس سمة حصرية للإسلام.

ومنهُجُ أدونيس يقوم على فكرة مُسبقة هي شَيْطنة " المؤسسة " أو " النص " لصالح " التحوُّل " أو " التمرد ". وهو ينتقي بِخُبث الحوادثَ الدموية (مثل مقتل الخلفاء أو حروب الردة)، ويجعلها هي " الأصل "، ويتجاهل قُرونًا من البناء الحضاري، والعلوم، والاستقرار الاجتماعي، التي لم تكن لتقوم لو كان العنفُ هو الخصيصة المُلازمة والمُحرّكة للنظام.

ولو كان أدونيس صادقًا في زَعْمِهِ، لثمَّ القضاء على طائفته النَّصيرية العلوية الكافرة، واجتثاثها، واستئصالها، مُنذ مئات السنين، ولَمَّا كان لها أثر ولا وجود. وقد تُرِكَتْ وشأنها، ولم يتم الاعتداء عليها، طيلة هذه السنوات الطويلة، حتى وصلت إلى حُكْم سوريا، ودَمَّرَتْ سُوريا، وقتلت الشعب السوري، وهدمت المساجد والكنائس، وهَجَرَتْ المُسلمين والمسيحيين. إذن، العنفُ من خصائص النظام النَّصيري العلوي الشيعي المُتطرف، وليس من خصائص النظام الإسلامي السُّني. والدليلُ هو أنّ السُّنة عندما حَكَموا سوريا احتضنوا العلويين، في حين أنّ العلويين عندما حَكَموا سوريا دَبَحُوا السُّنة!. وَلَيْسَ يَصِحُّ في الأفهامِ شَيْءٌ إذا احتَاجَ النَّهَارُ إلى دليلٍ

إنَّ كلام أدونيس ليس تقريرًا لواقع، بل هو قراءة مُؤدَّجة تهدف إلى نزع الشرعية عن الحضارة الإسلامية. العنفُ في التاريخ الإسلامي كان عارضًا سياسيًا، تفرضه ظروف الزمان والمكان، وليس جوهريًا عَقديًا. ولو كان العنفُ هو القاعدة، لَمَّا صمدت الحضارة الإسلامية ١٤ قرنًا، ولَمَّا استوعبتُ شعوبًا وأعراقًا وأديانًا مُختلفة انصهرتُ جميعها في بَوتقة واحدة. والإنصافُ يقتضي التفريق بين أفعال المُنتسبين للدين في سياق الصراع على السُلطة، وبين مبادئ الدين، التي تضبط حركة المجتمع. وأدونيس _ باعتبارهِ ينتمي إلى طائفة من غلاة الشَّيعة _ تَعَمَّدَ دمجَ الاثنين لضرب الجوهري بالعرض. وهذا ليس غريبًا، لأنَّ الشيعة كانوا خنجرَ الغدرِ في ظَهْرِ الأُمَّة الإسلامية دائمًا.

٨٧ _ قال أدونيس ص ١٨٤ : ((وقد تنبّه الخليفة الأول للعنف الذي قام به أو أقَرّه، فقال قبيل موته: ((وددتُ أني لم أكشف بيت فاطمة عن شيء، وإن كانوا قد غلقوه على الحرب، وددتُ أني لم أكن حرقْتُ الفجاءة السلمي، وأنّي كنتُ قتلته سريحا أو خليته نجيحًا)) [تاريخ الطبري (٣ / ٤٣٠)] .))

الرد : من يقرأ هذا الكلام من الجهّال والعوام قد يظنُّ أنّ أبا بكر الصّدّيق رضي الله عنه حاكمٌ ظالمٌ مُجرمٌ قاتلٌ يحرق الناس بالنار! وهذا هو هدف الشيعة الروافض في كلّ زمان ومكان. سندُ الرواية: قال الطبري: حدّثنا يونس بن عبد الأعلى قال : حدّثنا يحيى بن عبد الله بن بكير قال: حدّثنا الليث بن سعد قال: حدّثنا علوان عن صالح بن كيسان عن عمر بن عبد الرحمن ابن عوف عن أبيه أنّه دخل على أبي بكر الصّدّيق رضي الله تعالى عنه في مرضه الذي تُوفّي فيه، علوان أحد الرّواة. وهو: علوان بن داود البجلي. قال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان (٤ / ١٨٨) الطبعة الهندية : ((علوان بن داود البجلي مولى جرير بن عبد الله، ويقال علوان ابن صالح. قال البخاري: علوان بن داود، ويقال ابن صالح، مُنكر الحديث. وقال أبو سعيد ابن يونس: مُنكر الحديث)) .

أدونيس ملأ كتابه بالقصص الكاذبة والأفلام البوليسية للطعن في الصحابة رضي الله عنهم. ٨٨ _ قال أدونيس ص ١٨٤ : ((غير أن استخلافه لعمر ليس إلا رأيًا، أي شكلاً من أشكال العنف، خصوصًا أنه لم يستشر كما يُروى إلا عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان)) [تاريخ الطبري (٣ / ٤٢٨)] .

الرد : تُوفّي أبو بكر الصّدّيق رضي الله عنه سنة ١٣ هـ ، وأوصى بالخلافة لعمر رضي الله عنه، وقد رضي الصحابةُ بيَعته، ولم يعترض أحدٌ، ووافق على ذلك عليُّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو إمام معصوم عند الشيعة الروافض، إذن، خلافةُ عمر بن الخطاب شرعيةٌ وصحيحةٌ. قال النووي في شرحه على صحيح مسلم (١٢ / ٢٠٦) دار إحياء التراث العربي عن أحد الأحاديث : ((وفي هذا الحديث دليل أن النبي ﷺ لم يُنص على خليفة، وهو إجماع أهل السنّة وغيرهم. قال القاضي: وخالف في ذلك بكر بن أخت عبد الواحد فزعم أنّه نصَّ على أبي بكر. وقال ابن راوندي : نصَّ على العباس. وقالت الشيعة والرافضة: على عليّ. وهذه دعاوي باطلة وجسارة على الافتراء ، ووقاحة في مكابرة الحس ، وذلك لأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على اختيار أبي بكر، وعلى تنفيذ عهده إلى عمر، وعلى تنفيذ عهد عمر بالشورى، ولم يخالف في

شيء من هذا أحد، ولم يدع علي ولا العباس ولا أبو بكر وصية في وقت من الأوقات. وقد اتفق علي والعباس على جميع هذا من غير ضرورة مانعة من ذكر وصية لو كانت، فمن زعم أنه كان لأحد منهم وصية، فقد نسب الأمة إلى اجتماعها على الخطأ، واستمرارها عليه، وكيف يحل لأحد من أهل القبلة أن ينسب الصحابة إلى المؤاطاة على الباطل في كل هذه الأحوال، ولو كان شيء لنقل، فإنه من الأمور المهمة)).

إن استخلاف أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، لم يكن فرضاً قسرياً أو عنفاً، بل هو ما يعرف في الفقه السياسي بالعهد. وأبو بكر الصديق رضي الله عنهم لم يتخذ القرار منفرداً، بل استشار كبار الصحابة (أهل الحل والعقد) قبل إعلان الاسم، منهم عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وغيرهم، ولم يجد اعتراضاً على كفاءة عمر بن الخطاب. والعهد من أبي بكر كان مجرد ترشيح، لا يصبح نافذاً إلا بموافقة الأمة. وبالفعل، بُوع عمر في المسجد بيعة عامة بعد وفاة أبي بكر، وهو ما ينفي صفة العنف أو الإكراه. واستخدام مصطلح "العنف" مغالطة واضحة، فالعنف في العلوم السياسية يعني استخدام القوة المادية، أو الإكراه لفرض إرادة ما. ولا يوجد إكراه، ولم يسبق أحد إلى البيعة بالسيف، ولم تحاصر البيوت، ولم يقتل معارض. والتاريخ لم يسجل حركة تمرد واحدة أو احتجاجاً من الصحابة (بمن فيهم علي بن أبي طالب إمام الشيعة المعصوم!) على هذا الاستخلاف، بل كان هناك قبول تام لما تقتضيه مصلحة الدولة الناشئة.

وكانت الدولة الإسلامية في ذلك الوقت تمرُّ بمرحلة حرجة (حروب الردة وبداية الفتوحات الكبرى). ورأي أبي بكر كان بصيرةً سياسية مفادها أن ترك الأمر دون "ترشيح" قد يفتح باب الفتنة والنزاع الذي حدث في السقيفة مرةً أخرى، فكان استخلافه لعمر إجراءً وقائياً لحفظ وحدة الصف، وليس ممارسة للسلطة القمعية.

يقول أدونيس الغارق في شيعته المتطرفة: "ليس إلا رأياً". والرأي مشروع. وفي الفكر السياسي، القرارات الكبرى تبدأ بـ "رأي" القائد المستند إلى الشورى، وهذا الرأي هو اجتهاد سياسي مشروع يهدف لتحقيق المصلحة العامة. وإذا كان كل رأي سياسي لا يروق لأدونيس يُسمى "عنفاً"، فبم وصف النظم الشمولية التي يمتدحها الفكر الحداثي أحياناً؟ إن حصر "العنف" في ممارسة سياسية تمت بالتراضي والبيعة، هو تحريف للمصطلح لأسباب طائفية.

وكلام أدونيس باطل، ويفتقر إلى الأمانة التاريخية، لأنه يتجاهل الرضا الشعبي (البيعة) التي تلت ترشيح أبي بكر لعمر رضي الله عنهما. ووصفه الاستخلاف بالعنف هو محاولة لأدلجة التاريخ

ليناسب فرضيته في نقد التراث، وليس قراءة استقصائية للحقائق. فالعنف لا يُنتج دولة العدل التي أسَّسها عُمر، والتي شهد لها القاضي والداني بأنها كانت قمة في إنفاذ الحق، والوقوف مع الفقراء والضعفاء والمظلومين.

٨٩ _ قال أدونيس ص ١٨٤ : ((وكان أول ما قاله عمر بعد استخلافه كلام يرشح بالعنف، ... قال : ((إنما مثل العرب مثل جَمَلٍ أَنِفٍ اتبع قائده، فليُنظر قائده حيث يقود، وأمّا أنا فوربّ الكعبة لأحملنهم على الطريق)) [تاريخ الطبري (٣ / ٤٣٣)])) .
الرد : أدونيس عاجزٌ عن التخلُّص من طائفته وشيعته. وهو يُحاول بِخُبثٍ ودهاءٍ إسقاط مفاهيم " السُّلطوية " و " العنف " على التراث العربيّ والإسلاميّ ، عبر اجتزاء النُّصوص من سياقها التاريخي والغوي.

عندما تولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخِلافة، كان العرب حديثي عهد بحروب الرِّدة، وكانت الدولة الإسلامية في طُور التوسُّع العالمي لمواجهة إمبراطوريات عُظمى (الروم والفُرس). ولم يكن كلام عُمر يرشح بالعنف، كما زعم أدونيس، بل كان بياناً سياسياً توجيهياً لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم في ظرف استثنائي يتطلَّب الانضباط والوَحدة.
استخدم عمر بن الخطاب تشبيهاً بليغاً يفهمه العرب في عصرهم، وهو " الجَمَلُ الأَنِفُ "، وهو الجمل المُنقاد الطانع، وليس الجَمَلُ المُتغَطرس. وقد شبَّه عُمر العربَ بالجَمَلِ المُطيع في الحق، الذي يتبع قائده ما دام القائد يسير في الطريق الصحيح.
وقوله : " لأحملنهم على الطريق " لا يعني القمع الجسدي، بل يعني سيادة القانون. والطريقُ هنا هو الصِّراط المستقيم، أو الشرع والمصلحة العامّة. وعُمر يقطع على نَفْسِهِ عهداً بأن لا يَسمح بالانحرافِ أو الظُّلمِ أو تشتُّت الجماعة.

وأدونيس ينظر إلى القيادة بمنظور طائفي شيعي باطني ، يراها " استلاباً للحرية واغتصاباً للحُكم"، بينما في الفكر السياسي الإسلاميّ والواقع القَبليّ آنذاك، كانت القيادة هي الأمانة.
وعُمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يقل : سأقهرهم ، بل قال: " فليُنظر قائده حيث يقود"، وهي نصيحة ووعيد لنفسه قبل أن تكون للرعية، أي إنّه يُحمِّل نَفْسَهُ مسؤولية اختيار المسار الصحيح. وتاريخُ عُمر الفاروق أثبت أنه كان أشدَّ الناس على نَفْسِهِ قبل رعيته . والعبارة الشهيرة المنسوبة إليه : ((لَو تَعَثَّرْتُ بَغلة في العراق لسألني اللهُ عنها))، تتناقض تماماً مع مفهوم العُنف الذي حاول أدونيس إصاقه به لأسباب طائفية ومذهبية.

يسقط أدونيس في " الانتقائية"، فهو يأخذ النصوص التي تخدم فرضيته عن " الثابت" (الذي يراه قمعياً استبدادياً)، ويتجاهل مئات المواقف التي أسسَ فيها عُمر بن الخطاب لمبادئ العدالة الاجتماعية والمُحاسبة، مثل القول الشهير المنسوب إليه : ((متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟)) . كيف يُمكن للخليفة العادل أن يكون خطابه الأول يشرح بالْعُنف؟! . إنَّ هذا تناقض وقع فيه أدونيس لخدمة رؤيته الطائفية الإلحادية التفكيكية للدين.

مقولة عمر بن الخطاب هي إعلان لمنهج الحزم في الحق، وليست دَعوة للْعُنف. هي دَعوة للانتظام في جسد الدولة الواحد. أدونيس في تحليله " الشيعي" لم يُمارس نقدًا علميًا، بل مارس تأويلًا عدائيًا، يُحاول من خلاله نزع الشرعية الأخلاقية عن الرموز التأسيسية للحضارة الإسلامية عبر التلاعب بالدلالات اللغوية والتاريخية. وعُمر بن الخطاب هو مؤسس منظومة "العدل الإداري" التي شهد بها المستشرقون والمؤرخون الأجانب. " والحق ما شهدت به الأعداء ". وهو ما ينسف قراءة أدونيس الطائفية الساذجة التي رأت في الحزم عُنفًا، وفي الانضباط استبدادًا.

وأدونيس المُتناقض كدَبَ نَفْسَه بِنَفْسِهِ، فقال في الهوامش ص ٣٤٧ إنَّ عُمر بن الخطاب قال: ((لقليل في رَفَقٍ خَيْرٌ من كثير في عُنف)) [تاريخ الطبري ٤ / ٢١٦] .

٩٠ _ قال أدونيس ١٨٥ : ((وبهذه الرُّوح كانت الشورى. فقد وضعها _ عُمر _ في ستة: علي وعثمان وعبد الرحمن بن عَوف وسعد بن أبي وقاص والزُّبير بن العوام وطلحة. وانتبه العباس لذلك فقال لعلي: ((لا تدخل معهم))، فأجابه: ((أكره الخلف))، قال: ((إذا، ترى ما تَكْرهُ)) [تاريخ الطبري (٤ / ٢٢٨)] .

الرد : سند هذه الرواية: قال الإمام الطبري : حدَّثني عمر بن شبة قال: حدَّثنا علي بن محمد عن وكيع عن الأعمش عن إبراهيم ومحمد بن عبد الله الأنصاري عن ابن أبي عروبة عن قتادة عن شهر بن حوشب وأبي مخنف عن يوسف بن يزيد عن عباس بن سهل ومبارك بن فضالة عن عبيد الله بن عمر ويونس بن أبي إسحاق عن عمرو بن ميمون الأودي.

أحد الرواة: أبو مخنف ، الشَّيعي الساقط مرجع أدونيس في دراسة التاريخ العربيّ والإسلاميّ! . قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧ / ٣٠٢) : ((قال يحيى بن معين: ليس بثقة، وقال أبو حاتم: متروك الحديث ، وقال الدارقطني : أخباري ضعيف)) اه . وشهر بن حوشب . قال القرطبي في تفسيره (٥ / ٦٢) : ((مطعون فيه))، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥ / ٦١١) : ((ضعيف))، وقال المُناوي في فيض القدير (٢ / ٢٣٩) : ((ضعيف)) .

٣_ الاتباعية في الشعر والنقد

٩١_ قال أدونيس ص ١٩٠ عن النبي ﷺ : ((كان يقول، كما يُروى:)) إنما الشعر كلام مؤلّف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه، فلا خير فيه)). أو يقول: ((إنما الشعر كلام. فمن الكلام خبيث وطيب)) [الغمدة (٢٧ / ١)] .((

الرد : أدونيس الجاهل هو حاطب لئيل، يلتقط العبارات التي يُريدها من كُتب الأدب، ويُقدّمها كأحاديث عن النبي ﷺ !. هذان الحديثان باطلان، ولم يقلهما النبي ﷺ ، وإنما هو كلام جميل موجود في كتاب أدبيّ، وأدونيس وأستاذه بولس نويّا لا يُفرّقان بين كلام النبي ﷺ وكلام الناس!، مع أنهما باحثان في القرآن والسنة والتراث!، وكتاب أدونيس عبارة عن أطروحة دكتوراة! المفروض أن أطروحة الدكتوراة تقوم على الفحص والتدقيق، وليس تجميع الكلام من هنا وهناك.

٩٢_ قال أدونيس ص ١٩٠ : ((وضمن هذا المنظور، ندرك أهمية الدلالة في ما يُروى عن النبيّ من أنه ذكر امرأ القيس فقال:)) (هو قائد الشعراء إلى النار)) [الشعر والشعراء، ص ٦٧] .

الرد : أدونيس الجاهل يعتمد على كتاب أدبي في الشعر والشعراء لمعرفة أحاديث النبي ﷺ !. وأدونيس عاجز عن معرفة مصادر ومراجع علم الحديث النبويّ، والجاهل عدو نفسه.

وهذا الحديث لا يصحّ. قال المناوي في فيض القدير (٢ / ١٨٦) بعد أن أورد الحديث: ((والحسين بن فهم أورده الذهبي في ذيل الضعفاء، وقال: قال الحاكم: ليس بقوي، ويحيى ابن أكنم قال الأزدي: يتكلمون فيه، وقال ابن الجنيّد : كانوا لا يشكّون أنه يسرق الحديث)) .

٩٣_ قال أدونيس ص ١٩١ : ((فقال _ يقصد النبي ﷺ _ :)) (ما وُصف لي أعرابي قط فأحييت أن أراه إلا عنثرة)) [الأغاني (٢٤٣ / ٨)] .((

الرد : الدكتور أدونيس الجاهل يعتمد على كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني لمعرفة أحاديث النبي ﷺ ! . يا خسارة شهادة الدكتوراة بمرتبة الشرف الأولى بالإجماع ! ، ووأسفاه على الأساتذة الجهّال الذين شاركوا في مناقشتها! هذا الحديث باطل، لا أصل له، ولم يقله النبي ﷺ . وإليك نبذة عن كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني . عرض ونقد : القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنيّة ، مع بعض التصرف:

[كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني أحد كتب الأدب التاريخية المشهورة، حيث طار صيته في الآفاق، وانتشرت نسخته شرقاً وغرباً، واعتمد عليه كثير من الباحثين والمستشرقين في

كتاباتهم، واستشهدوا برواياته التاريخية، حتى رسم البعض صورة مغلوبة للمجتمع المسلم من خلال روايات أبي الفرج وما فيها من مجون وفحش وخلاعة وخمر وغناء كتاب الأغاني كتاب موسوعي، جمع فيه الأدب، والغناء، والشعر، مبتدئاً بالعصر الجاهلي، ثم صدر الإسلام، ثم العهد الأموي، والعباسي، إلى عهد الخليفة العباسي المعتضد بالله، المُتوفى سنة ٢٨٩ هجرية، بعدها لم يرد عن الخلفاء أو الأمراء أو غيرهم شيء. وقد تناول فيه علوماً شتى، وأغراضاً متنوعة من تفسير، وحديث، ولغة، وسير وأخبار، ومسامرات، وأحوال لسراة الناس وكبرائهم من خلفاء وأمراء ووزراء وعلماء وغيرهم. وسبب تسميته بـ ((الأغاني)) هو تدوينه وجمعه عددًا من الأغاني والأصوات العربية وما يتبعها من نصوصها الشعرية وألحانها. وقد بنى مادة الكتاب على مائة صوت كان الرشيد أمر مُعْتَبِه إبراهيم الموصلية أن ينتخبها له، وضمَّ إليها أبو الفرج الأصوات التي زیدت للخليفة الواصل، ثم ما اختاره أبو الفرج لنفسه من أصوات من مصادر أخرى. مع نسبة كل ما ذكره إلى قائله، سواء كان شاعرًا، أو صانع لحن، ويذكر ما يتعلق به من طريقة إيقاعه وغيرها. وتناول ما أورده من هذه الأمور بالشرح والبيان، والتلخيص، وتفسير المشكل، وإيضاح الغريب، والإعراب، وما يتعلق بالشعر من عروض وغيره. الكتاب ألفه أبو الفرج الأصفهاني في خمسين عامًا، حتى إذا انتهى من تصنيفه قدمه كهدية إلى سيف الدولة الحمداني، فما كان من الأخير إلا أن أعطاه مقابل ذلك ألف دينار، إلا أن هذا الثمن لم يرق للصاحب ابن عباد، فاستقلها، ورأى أنها غير مجزية لعمل كهذا، وقال: (لقد قصر سيف الدولة، وإنه ليستحق أضعافها).

لماذا كتاب الأغاني؟ . رُبَّمَا يتساءل بعض القراء الكرام لماذا نتعرض لهذا الكتاب بالنقد والتمحيص، والنفتيش عن أخطائه وسقطاته، بينما الكتاب لا يعدو أن يكون كتاب أدب وأخبار ومسامرات كغيره من الكتب؟ ولعلنا نجمل الإجابة في الآتي:

أولاً: ما يحتويه الكتاب من تشويه مخز للتاريخ الإسلامي لاسيما الخلفاء والأمراء والعلماء وغيرهم، حيث لم يفتأ يصورهم في صورة من لا خلاق لهم ولا دين، لا يردعهم رادع عن اقتراف المحرمات، ولا يمنعهم مانع عن ركوب الشهوات.

ثانياً: ما يتمتع به هذا الكتاب من شهرة وانتشار، واعتماد الكثير من الباحثين في التاريخ الإسلامي على أخباره، وما يورده من قصص كمصدر أصيل من مصادر التاريخ الإسلامي، مما يجعله مادة دسمة لكثير من المُتصدين في الماء العكر، الذين يقتنصون الأخطاء، ويتبعون الهفوات في محاولة منهم لإثبات أن الحضارة الإسلامية في أزهى عصورها كانت مليئة بالخلاعة

والمجون بجميع أشكالها وألوانها. وهذا ما يتبادر إلى ذهن القارئ مباشرة عند استعراضه لأخبار هذا الكتاب حتى ليُخَيَّل له وللوهلة الأولى أن المجتمعات الإسلامية ومدن الإسلام وحواضره ما هي إلا مواخير للخلاعة، وحوانيت لمعاقرة الخمر، واستماع الغناء والملاهي.

ثالثاً: الطريقة التي يعرض فيها المؤلف أخباره، ويروي بها قصصه، حيث يقرن الخبر بالإسناد، ويسلسله بالرجال حتى يضيفي إلى أخباره صبغة المصدقية والقوة، ويستطيع من خلال ذلك تمرير ما يصبو إليه من قدح في أعلام الأمة وساداتها. كما اعتمد في ذلك على طريقة ماكرة، يدس فيها السُّم في الدسم، وذلك بنقله للروايات المتواترة، والحقائق التاريخية والأحداث والوقائع بشيء من المصدقية، ثم يضيف هو على ذلك أضعافه من الكذب، والتدليس، والتضليل، فيُخَيَّل للقارئ أن ما أورده في طيات كتابه هو الحق الذي لا شبهة فيه.

رابعاً: الاهتمام المبالغ فيه بالكتاب من قبل المستشرقين، حيث إنهم اعتبروه مصدرًا مهمًا لا يُستغنى عنه لمعرفة ما كانت عليه المجتمعات الإسلامية في تلك الحقبة من التاريخ، وراحوا يروِّجون له ويشيدون بقيمته؛ لأنه يخدم أغراضهم الخبيثة.

خامساً: ومما يدعوننا إلى التنبيه على محتويات الكتاب شخصية صاحبه المشبوهة، وتحذير العلماء منه، ووصمهم له بأوصاف تخرجه عن دائرة العدالة وتنفي عنه الثقة في نقل الأخبار، وإليك بعضاً مما قاله فيه أهل العلم: قال ابن الجوزي: (... وكان يتشيع، ومثله لا يوثق بروايته، فإنه يصرح في كتبه بما يوجب عليه الفسق، ويُهَوِّنُ شرب الخمر، وربما حكى ذلك عن نفسه، ومَنْ تأمَّل كتاب ((الأغاني)) رأى كل قبيح ومنكر) [المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (١٤ / ١٨٥)]. وقال الحسن بن الحسين النوبختي: (كان أبو الفرج الأصبهاني، أكذب الناس، كان يدخل سوق الوراقين وهي عامرة، والدكاكين مملوءة بالكتب، فيشتري شيئاً كثيراً من الصحف ويحملها إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منها) [تاريخ بغداد وذيوله ط العلمية (١١ / ٣٩٨)]. وقال الإمام الذهبي وهو يتحدث عنه: (شيعي، وهذا نادر في أموي، كان إليه المنتهى في معرفة الأخبار وأيام الناس، والشعر، والغناء، والمحاضرات، يأتي بأعاجيب بحدِّثنا وأخبرنا). [ميزان الاعتدال (٣ / ١٢٣)].

إضافة إلى ذلك إغراق الرجل في الشُّعوبية الحاقدة، الناقمة على كل ما هو عربي، الشعوبية التي تفيض من سطور الكتاب، وتفوح رائحتها من بين حروفه وكلماته. ما يؤخذ على كتاب الأغاني: لعنا بعد هذه المقدمات نستطيع أن نلج في الكتاب ونستخرج بعض خباياه وما أخذ عليه، مستشهدين على ذلك بما لا يخدش الحياء، ولا تستبجحه الأسماع، معرضين عن غيره:

١_ فمما يؤخذ على كتاب الأغاني أن صاحبه أكثر من نقل الخلاعة والمجون، وركز على هذا الجانب حتى طفح به الكتاب وفاض، مصرحاً بذلك لا معرضاً، مستخدماً الألفاظ الفاحشة، والعبارات القبيحة، ولولا تنزيها لأسماع القراء، وألسنتهم لعرضنا جانباً من هذا الفحش والبذاء. ولعل ولعة بهذه الأخبار يعكس جانباً من سلوكياته الأخلاقية، وما طبع عليه من طباع، فمن لا يتنزه عن قول الخنا، والمفاكهة به لا يتورع عن فعله.

٢_ ومن المآخذ التي تؤخذ على هذا الكتاب استخفافه بالعقائد والطعن فيها، ونقلها والسكوت عنها، فتراه ينقل الكفر البواح، والاستهزاء بالصلاة، وما إلى ذلك، ويتضح ذلك من خلال بعض ما سنورده من نقول مقتضبة أبقينا فيها على الشاهد، وحذفنا ما نزه سمعك ولسانك عنه. ففي أحد الأخبار التي نقلها الأصفهاني يقول بعد نقل السند: (اجتمع يحيى بن زياد ومطيع بن إياس وجميع أصحابهم فشربوا أياماً تباعاً فقال لهم يحيى ليلة من الليالي وهم سكارى: وَيُحْكَمُ مَا صَلِينَا مِنْذُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَقوموا بنا حتى نصلي فقالوا نعم فقام مطيع فأذّن وأقام ثم قالوا من يتقدم فنذافعوا ذلك فقال مطيع للمغنية تقدمي فصلي بنا فتقدمت تصلي بهم عليها غلالة رقيقة مطيبة....) [الأغاني (١٣ / ٣٥٠)] إلى آخر ما ورد في هذا الخبر. وفي خبر آخر يقول: (حدّثني حمزة النوفلي، قال: صلى الدلال المخنث إلى جانبي في المسجد، فصرط صرطة هائلة سمعها من في المسجد، فرفعنا رؤوسنا وهو ساجد وهو يقول في سجوده رافعاً بذلك صوته: سَبَّحْ لَكَ أَعْلَايَ وَأَسْفَلِي، فلم يبق في المسجد أحد إلا فتن وقطع صلاته بالضحك) [الأغاني (٤ / ٢٧٣)]. ومن الأمثلة على نقله لتحريف القرآن وسكوته عنه، ما نقله عن الفرزدق إذ سمع رجلاً يقول: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة: ٣٨] فقال الفرزدق: فاقطعوا أيديهما والله غفور رحيم فقال: ينبغي أن يكون هذا هكذا، قال: فقليل له: إنما هو: عزيز حكيم، قال: هكذا ينبغي أن يكون) [الأغاني (٢١ / ٣٦٤)]. وإليك هذا الخبر الذي ينقل فيه لعن دين الإسلام إذ يحكي في قصة طويلة أن عمر فرق بين منظور بن زبان وبين امرأة أبيه لما تزوجها، وزعم أنه لم يعلم بالتحريم، ثم تزوجت (فراها منظور يوماً وهي تمشي في الطريق، وكانت جميلة رائعة الحُسن، فقال: يا مليكة، لعن الله ديناً فرق بيني وبينك، فلم تكلمه وجازت... وبلغ عمر رضي الله عنه الخبر فطلبه ليعاقبه، فهرب منه) [الأغاني (١٢ / ٢٢٨)].

٣_ ومما يؤخذ على الكتاب أيضاً أخطاؤه التاريخية التي أوردها مؤلفه فيه، ومن ذلك على سبيل المثال قوله [الأغاني (١٤ / ١٧٤)]: أن هارون الرشيد (قد أخذ صالح بن عبد القدوس

وعلي بن الخليل في الزندقة) بينما من قتله هو المهدي، وحينها لم يكن عمر الرشيد يتعدى الخمس سنوات. ومن ذلك أيضاً روايته عن الوليد بن عُقبة أنه قال: (لما فتح رسول الله مكة جعل أهل مكة يأتونه بصبيانهم فيدعو لهم بالبركة ويمسح على رؤوسهم فجاء بي إليه وأنا مُخلِّق فلم يمسنني وما منعه إلا أن أُمي خَلَقْتَنِي بِخَلْقِ فُلْمِ يَمْسِنِي مِنْ أَجْلِ الْخَلْقِ) [الأغاني (٥/ ١٥٤)]. والغريب أن الوليد بن عقبة أرسله رسول الله صلى الله عليه وسلم مصداً إلى بني المُصْطَلِقِ يجمع منهم الزكاة، فكيف يكون يوم فتح مكة صبيّاً؟! قال ابن عبد البر رحمه الله: (الحديث منكر مضطرب لا يصح، ولا يمكن أن يكون من بُعث مصداً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم صبيّاً يوم الفتح) [الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٤/ ١٥٥٣)].

٤- ويؤخذ على الكتاب كذلك التشويه البالغ، لأعلام الإسلام من خلفاء وعلماء وقادة، فنقل عنهم الأخبار الملفقة، والأقاويص الكاذبة التي تصورهم على غير ما هم عليه، ولا يخفى على العاقل المنصف ما تخلفه هذه الأخبار في نفس قارئها، من تشويه لأعلام ظنهم لبرهه من الزمن يتربعون على عروش العفاف، ويتحلون بحلية الوقار، فإذا هو يصدم بالازدواجية الأخلاقية لهذه الشخصيات. وللأصفهاني في عرض شخصياتهم دهاء ومكر فهو يعرض لاسم واحد من أفاضل الأئمة مشفوعاً بما يليق به من صيغ التكريم، حتى إذا استوثق من ثقة القارئ المغفل رماه بواقعة تجعله موضع الهزء والسخرية!. ولما سلم من بوائقه هذه فرد أو جماعة أو حزب ممن لهم حميد الذكر بين العرب والمسلمين منذ العهد الراشدي مروراً بالأُموي فالعباسي حتى أيام الأصفهاني [انظر كتاب: جولة في كتابي (الأغاني) و(السيف اليماني) (ص: ٤١٩)].

وممن طعن فيهم الأصفهاني: النعمان بن البشير الأنصاري، والإمام أبو حنيفة، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم الكثير، ولم يسلم من أذاه آل البيت النبوي، والذي كان يتشيع لهم، ويظهر حبه وتقديره لهم، بينما تكذبه أقواله وما ينقل عنهم، فقد نالوا منه النصيب الأكبر من الإقذاع والتعدي، إذن هو عدو الجميع، لا صديق له يمتنع عن لسانه، ولا صاحب يتورع عنه. وهاك بعض النقول عنه تبين طعونه في سُرَاتِ الإسلام وساداتهم ومن طعونه في آل البيت النبوي ذكره أن الحسين بن علي رضي الله عنه أقرَّ يزيد على شربه للخمر [الأغاني (١٥/ ٢٨١)]. ومن ذلك ذكره أن المغنين يجتمعون عند الحسن بن الحسن [الأغاني (١/ ٢٢٧)]. ومن ذلك تَعَدِّيهِ على حُرْمَاتِهِمْ وحديثه عن نسائهم، فها هو ينقل عن سَكِينَةَ بنت الحسين مواعدها لابن أبي ربيعة الشاعر هي وصويحباتها ومحادثته إلى الفجر [الأغاني (٢/ ٣٦٩)]، كما ينقل عنه

أنها تحكم بين المغنين وتفصل بينهم [الأغاني (٢ / ٣٥٩)] إلى ما هنالك من هذه النقول التي يطفح بها هذا الكتاب.

٥ _ كما يؤخذ على الكتاب أيضاً تصويره الفترة الزمنية التي تمثل صدر الإسلام بأنها فترة دموية مليئة بالدسائس والمؤمرات، والمكر والخديعة، وهذا ما لا يحتاج إلى دليل ولا برهان، فالكتاب مليء بمثل هذه الأخبار والأقاصيص، ومن رجع إليها وجدها ظاهرة للعيان، غير خفية على من تتبعها.

وبعد أيها القارئ الكريم: فهذه بعض المآخذ على كتاب قد ملأ السمع والبصر، واشتهر وانتشر، واحتفى به أعداء الأمة من المستشرقين والمستغربين لما يقضيه من مآربهم، ويحقق من أمانهم في ذم الإسلام وأهله، ومن أراد الاستزادة فنحيله على كتاب:

_ جولة في كتابي (الأغاني) و (السيف اليماني) لمحمد مصطفى المجذوب.

_ ((السيف اليماني في نحر الأصفهاني)) لوليد الأعظمي [انتهى الاقتباس.

بعد كل هذه المصائب، لا تستغرب من اعتماد أدونيس على كتاب الأغاني كمرجع أساسي في كتابه الثابت والمتحول (رسالة الدكتوراة بإشراف الأب بولس نويّا الكاثوليكي تلميذ المستشرقين!).

٩٤ _ قال أدونيس ص ١٩٧ : ((وهو ما يُعبّر عنه الحديثُ القائل: ((لا تدعُ العربُ الشعرَ حتى تدعُ الإبِلُ الحنينَ)) [العُمدة (١ / ٣٠)])).

الرد : أدونيس الجاهل هو حاطبٌ لئيل، يعتمد على كتاب أدبيٍّ لمعرفة حديث النبي ﷺ!. وهذا الحديثُ المذكور باطلٌ، لا أصل له، ولم يقله النبي ﷺ .

٩٥ _ قال أدونيس ص ١٩٩ : ((وتكون الممارسة الإسلامية الأولى هي التي أسست لما نسميه ، اليوم ، بالشعر الإيديولوجي)).

الرد : أدونيس يُحاول إسقاط مفاهيم حدثية ومصطلحات معاصرة مثل (الأيديولوجيا) على بنية تراثية وتاريخية وثقافية تختلف تمامًا في سياقاتها المعرفية والجمالية.

مُصطلح " الأيديولوجيا " هو مُنتجٌ غربي حديث مرتبط بصراع الطبقات والمصالح السياسية والاجتماعية بعد الثورة الصناعية. ومن الخطأ إسقاط مفاهيم الحاضر على الماضي.

الشَّعْرُ في صدر الإسلام كان تعبيراً عن العقيدة والقيم الوجودية والأخلاقية، ولم يكن " أداة دعائية" بالمعنى الحزبي أو الأيديولوجي الضيق الذي يقصده أدونيس. وأدونيس يزعم أن الإسلام حوّل الشَّعْرَ إلى أداة تابعة، والحقيقة أن الإسلام لم يُغيّر ماهية الشَّعْرَ، بل غير محتواه القيمي.

بقيت القصيدة العربية بجمالياتها وبلاغتها كما هي، فشعرُ حسان بن ثابت وكعب بن زهير رضي الله عنهما، لم يخرج عن عمود الشعر العربي. والنبِيُّ ﷺ لم يطلب من الشعراء نَظْمًا أيديولوجيًا، بل قال لحسان بن ثابت: ((اهْجُهمْ _ أوْ هاجِهمْ _ وَجبريلُ مَعَكَ)) [متفق عليه]، وهو رد فعل دفاعي على حرب إعلامية (شعرية) بدأها المشركون، فكان الشعر هنا بمثابة الإعلام، وليس التأطير الفكري القسري. وإذا كان الإسلام قد أسس للشعر " الأيديولوجي " (بمعنى التبعية للنص الديني) كما يزعم أدونيس، فكيف نُفسرُ ازدهارَ الشعر في العصور الإسلامية اللاحقة بألوانه كافة؟. لقد ظلَّ الشعرُ فضاءً رحبًا للتجربة الإنسانية، ولم يتقيد بمنظومة أيديولوجية خشبية، كما حدث في الأنظمة الشمولية الحديثة (كالواقعية الاشتراكية مثلاً).

وأدونيس يُحاول خداعَ القارئ وإيهامه أن " التحول " (الذي يُمثله هو والتيارات المتمردة) هو الإبداع، وأن " الثابت " (الدين والنص) هو العائق، وهذه لعبةٌ بسيطةٌ وساذجةٌ ومكشوفة. يعتمد أدونيس في نقده على رؤية بنوية وتفكيكية مأخوذة من فلاسفة الغرب، خصوصًا ميشيل فوكو وجاك دريدا، وهو يسرق أفكارَ المُستشرقين والفلاسفة لتفكيك التراث الإسلامي، ليس لفهمه، بل لإثبات فرضيته المُسبقة التي تنفي أية قيمة معرفية للنص الديني في العملية الإبداعية. والإبداعُ الشعري في الإسلام لم يمت، بل استلهم من القرآن الكريم لغةً وضورًا ومعاني أثرت الخيالَ العربي، ولم تُقيدَه، كما نرى في تجليات الأدب الرفيع.

المُمارسةُ الإسلامية الأولى كانت مُمارسة " تأسيس أمة "، والشعرُ فيها كان تابعًا لضرورة الوجود، وليس لغرض التأسيس لأيديولوجيا قمعية. ولو كان الشعرُ أيديولوجيًا بالمعنى الذي يرفضه أدونيس، لَمَا احتفى المسلمون بشعر المُعلقات والجاهلية، ولَمَا اتخذوه مرجعًا لغويًا لفهم القرآن الكريم نفسه. وكلامُ أدونيس ليس تقييماً أدبيًا محايدًا، بل هو موقف فكري مُسبق، يُحاول من خلاله وصمَ التراث بالتأسيس المُبكر. والشعرُ العربي حافظَ على استقلاليتَه الجمالية مع تَبَيُّ منظومة قيميَّة جديدة، وهناك فرق شاسع بين الإيمان والأيديولوجيا.

٩٦ _ قال أدونيس ص ٢٠٤ عن الشعر في الإسلام: ((كيف أصبح مُرادفًا للسنة)).

الرد: تُعدُّ مقولة أدونيس بأنَّ الشَّعر في العصر الإسلامي أصبح مُرادفًا للسُّنَّة النَّبَوِيَّة، أو أداة طيعة في يد السُّلطة الدينية طرحًا مُؤدِّجًا بلا دليل، وهذه محاولة لتقليد المستشرقين.

وقع أدونيس في فخ الإسقاط الأيديولوجي، حيث حاول حصر الشَّعر العربي بعد الإسلام في دائرة " الاتباع " (الثابت) مقابل " الإبداع " (المُتحوَّل). والإسلام لم يُغيِّر بُنية الشعر الفنية، بل

غير مضمينه القيميّة. فاستخدامُ الشاعر لأدوات لغوية، أو استحضاره لروح العقيدة، لا يعني صيرورة الشعر " سنّة "، بل هو هو تعبير عن هويّة حضارية جديدة. الشعرُ ظلّ فنّاً له أدواته (الوزن، القافية، الخيال، الصورة)، بينما السنّة وحيّ وتشريع، والخلطُ بينهما خلطٌ بين الفن والدين.

يزعم أدونيس أنّ الإسلام قيّد الشعرَ، وحوّله إلى تابع. والحقيقة التاريخية تثبت أن الإسلام هدّب الأعراسَ، ولم يُلغِ الفنَّ. والقرآنُ لم يُعادِ الشعرَ كجنس أدبي، بل عادى الكذبَ والغرورَ والأدعاء. قال الله تعالى: ﴿ وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ [الشعراء : ٢٢٦]. قال الشوكاني في فتح القدير (١٧٣ / ٤) : ((﴿ وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ ، أي : يقولون : فعلنا وفعلنا وهم كذبة في ذلك ، فقد يدلّون بكلامهم على الكرم والخير ، ولا يفعلونه ، وقد ينسبون إلى أنفسهم من أفعال الشر ما لا يقدرُونَ على فعله ، كما تجده في كثير من أشعارهم من الدعاوى الكاذبة ، والزور الخالص المُتضمّن لِقذف المُحصّنات ، وأنهم فعلوا بهنّ كذا وكذا ، وذلك كذب مُحض ، وافتراء بحت)) اهـ . وقال القرطبي في تفسيره (١٣٧ / ١٣) : ((قال ابن العربي: أمّا الاستعارات في التشبيهات فمأذون فيها ، وإن استغرقت الحدّ ، وتجاوزت المعتاد ، فبذلك يضرب الملك الموكّل بالرؤيا الممثل ، وقد أنشد كعب بن زهير النبي ﷺ :

بانت سعادُ فقلبي اليوم متبولُ متيمّ إثرها لم يفدَ مكبولُ
وما سعادُ غداة البين إذ رحلوا إلا أعنّ غَضِيضُ الطَّرْفِ مكحولُ
تجلّو عوارضَ ذي ظلمٍ إذا ابتسمتُ كأنه مُنهلٌ بالراح معلولُ

فجاء في هذه القصيدة من الاستعارات والتشبيهات بكل بديع، والنبي ﷺ يسمع ، ولا يُنكر في تشبيهه ويقها بالراح (الحمر) .

يرى أدونيس أنّ الشعرَ الذي يتماشى مع قيم الإسلام هو شعرٌ " ثابت " (رجعي)، بينما الشعر " المُتحوّل " هو المتمرد على هذه القيم. هذا تقسيم باطلٌ وقسري. لا يُشترط في الإبداع أن يتصادم مع المقدّس ليكون إبداعاً. كبارُ الشعراء اشتغلوا في فضاءات الحضارة العربية الإسلامية ، وأنجحوا أدباً عالمياً دون أن يكون " مرادفاً للسنّة ". والتجديدُ في القصيدة العربية حدث من داخل اللغة، وليس عبر الخروج عن الدين.

وأدونيس شخصياً هو نصيري مُلحد، ومُتمرد على الدين، ورافضاً للقرآن والسنّة والتراث، وهو مواطن فرنسي (يحمل الجنسية الفرنسية)، ويعيش في أوروبا، وترجمت أشعاره إلى عدّة لغات، وهو خادمٌ مُخلص لليهود والنصارى أصحاب النفوذ والإمكانات، ويُنفد كلّ أوامرهم، فلماذا فشل

في الفوز بجائزة نوبل للآداب؟. لقد رفضته لجنة جائزة نوبل بسبب ضعف مستواه الشعري، وعدم تأثيره في حركة الشعر العالمي، وبسبب سرقاته من الشعر الفرنسي والشعر الصوفي، خصوصاً النثري، فأين الحداثة والمتحول والتمرد والعالمية؟! كيف يُعطينا أدونيس مُحاضرات في الحداثة وتفجير اللغة ونبد التراث والانطلاق إلى العالمية، وهو فاشل، لا تعترف به جائزة نوبل للآداب؟! فإذ الشيء لا يُعطيه، وإنك لَنْ تَجني مِنَ الشوك العنب.

لَوْ عقدنا مُقارنة بين أدونيس (أكثر شاعر عربي معروف عالمياً) وبين الشعراء الذين فازوا بجائزة نوبل، مثل : تي إس إليوت، وبابلو نيرودا، وأوكتايفو باث، وديريك الكوت، وشيموس هيني، وتوماس ترانسترومر، سوف يظهر أدونيس مثل الطفل الصغير الساذج الذي يلعب في الشارع!. مُستحيل أن يفوز أدونيس بجائزة نوبل للآداب، لأنَّ هذه الجائزة لا تذهب إلى شاعر فاشل منفصل عن الواقع والجمهور، يسرق شعره من الآخرين. سقط أدونيس من حسابات نوبل، بعدما انكشف زيف حدائته المزعومة، وصارت نُصُوصُه بضاعة كاسدة لا ترقى لمصاف الخالدين. وقد اختار أدونيس الانحياز للطاغية النصيري (العلوي) بشار الكيماوي على حساب دماء السوريين، مُقايضاً شعارات الحداثة الزائفة بموقف سياسي مُخز يُبرر القمع تحت غطاء العلمانية الوهمية. وبدلاً من نُصرة أبناء شعبه المظلومين، غرق في مُستنقع الطائفية والشيعة الباطنية، مُعتبراً خروج الشعب السوري للمطالبة بحقوقه وحرية مُجرّد " ثورة تخرج من الجوامع ". لقد سقط القناع عن الشاعر الذي ملأ الدنيا ضجيجاً بالتمرد والثورة والحداثة، فإذا به يُسخر قلمه لخدمة الاستبداد، عاجزاً عن التحرر من عُقدة الطائفية التي طغت على إنسانيته المزعومة. إنَّ أطروحات أدونيس تنطلق من نزعة عدائية للتراث، بوصفه عائناً أمام الحداثة. ووصف الشعر في الإسلام بأنه مُرادف للسنة، هو محاولة لنزع صفة " الفنية " عن أعظم نتاج لغوي عربي، وتصويره كمنشورات دعائية للدين. وهذا يتجاهل أن الشعر العربي احتفظ بخصائصه الجمالية، وتطوّرت فيه فنون البديع والفلسفة والحكمة بشكل مستقل تماماً عن المُتون الحدينية والفقهيّة. ودعوى أدونيس اختزالية سطحية، ومُحاولة لتقليد المُستشرقين في الشذوذ الفكري. السنة النبويّة هي نص تشريعي مُقدس، والشعر تجربة إنسانية جمالية. والتقاؤهما في بعض القيم الأخلاقية لا يعني الاندماج أو الترادف. ما قام به أدونيس هو محاولة لأدلجة النقد الأدبي لخدمة رؤيته المسروقة من بعض فلاسفة الغرب، التي ترفض كل ما هو مرتبط بالوحي، مُعتبراً إيّاه عائناً أمام الحداثة، وهو ما يُجافي الحقيقة العلمية التي تُظهر ثراء الشعر العربي، وتطوره الفني، حتى في أزهى عُصور التدين.

القسم الثاني: أصول الإبداع أو التحول

١_ الحركات الثورية

٩٧ _ قال أدونيس ص ٢٢٣ : ((ونشوء مشكلات جديدة أدت بدءاً من عهد عثمان إلى تفكك في المجتمع الإسلامي، بسبب الفروقات التي بدأت تبرز بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة، وهي فروقات كانت في أساس الثورة على عثمان وقتله، وفي أساس تسمية الثائرين بأنهم غوغاء وعبيد)).

الرد : يُحاول أدونيس قراءة التاريخ الإسلامي من منظور مادي جدلي، وقد وقع في فخ الانتقائية التاريخية، وإسقاط الصراعات الطبقيّة الحديثة على مجتمع له خصوصيته العقديّة والاجتماعية. اعتمد أدونيس في تحليله على مفهوم " الصراع الطبقي "، وهو مفهوم ماركسي حديث لم يكن له وجود في بُنية المجتمع الإسلامي حينذاك. والحقيقة التاريخية أن الثورة على عثمان بن عفان _ رضي الله عنه _ لم تكن ثورة جياح أو فقراء أو مسحوقين أو طبقات محكومة ضد حُكّام مُتْرَفين أو طُغاة. بل إنّ رؤوس الفتنه والمُحرّضين عليها كانوا من وجهاء الأمصار والولايات، ومن طالبي السُلطة أو المتأثرين بدعايات سياسية، وليسوا من الفقراء الذين يطلبون لقمة العيش. والتكافل الاجتماعي كان أساساً متيناً في عهد عثمان، وقد بلغت الدولة الإسلامية ذروة الرخاء الاقتصادي، وكان بيت المال يفيض بالعطاء، ولم تُسجّل حادثة واحدة لمجاعة أو أزمة اقتصادية تدفع الناس للثورة لأسباب معيشية.

يزعم أدونيس أن المجتمع الإسلامي بدأ يتفكك، بينما الواقع يثبت أن الدولة في عهد عثمان شهدت أعظم توسّع جغرافي واستقرار مؤسسي. وقام عثمان بأعظم عمل "توحيدي" في تاريخ الأمة، وهو جمع القرآن الكريم، ممّا قطع دابر الاختلاف في أصل العقيدة والتشريع. واستمرت حركة الفتوحات، ووصلت إلى أرمينيا وقبرص وشمال أفريقيا، وهو ما لا يُمكن لمجتمع مُتفكك أو دولة مُفكّكة أو تعاني صراعاً طبقيّاً أن تُحقّقه.

يصف أدونيس ما حدث بأنه " ثورة "، بينما جميع المصادر التاريخية تؤكّد أنها كانت فتنة مُصطنعة. فقد تحركت المجموعات من الكوفة والبصرة ومصر بتنسيق سرّي، ودخلوا المدينة تحت غطاء الحجّ، ولم يكن أهل المدينة (عماد المجتمع الإسلامي) طرفاً في هذه "الثورة"، بل دافع الصحابة _ رضي الله عنهم _ وأبنائهم عن الخليفة عثمان رضي الله عنه، ولا يوجد أي

صحابي تَوَرَّطَ في قتلِ عُثْمَانَ. ولم تكن المطالب الاقتصادية أو طبقية، بل كانت اعتراضات إدارية على بعض الوُلاة، استخدمها المُحرِّضون ذريعة للوصول إلى رأس الهرم السياسي.

وعُثْمَانُ بن عفان كان من أغنياء العرب قبل الإسلام وبعده، قبل الخلافة وبعدها ، وقد سَخَّرَ ماله لخدمة الدَّولة الإسلامية (جيش العُسرة، بئر رومة)، وبقي عثمان في بيته مُحاصراً، ورفض أن يُهْرَق دم مُسْلِمٍ واحد من أجله، وهو ما يتناقض تمامًا مع مفهوم " الطبقة الحاكمة" التي تشبث بالسلطة والامتيازات الطبقية عبر القمع واستخدام القوة ضد الشعب.

وأدونيس باعتباره نُصَيْرِيًّا ينتمي إلى الطائفة العلوية الشيعية المتطرفة، يعتمد في كتابه " الثابت والمتحول" على الروايات الضعيفة أو المكذوبة التي تخدم فكرته " الثورية" ، ويُهْمَلُ الروايات التاريخية الصحيحة ، وهو قَرَّرَ مُسَبِّقًا أن التمرد هو المُتَحَوِّلُ الإيجابي، وأن " النص والدولة " هما الثابت السلبي، فصاغ التاريخ ليوافق هذه النتيجة المُسيطرَة على عقله مُسَبِّقًا، باعتباره من غلاة الشيعة الكارهين للصحابة رضي الله عنهم ، والحاقدين على أهل السُنَّةِ والجماعة.

إنَّ مُحاولَة تصوير مقتل عثمان بن عفان_ رضي الله عنه_ كصراع طبقي، هي قراءة مُتَعَسِّفَة تفتقر للأمانة العلمية. والتاريخ يُؤكِّد أن عهد عثمان امتازَ بالرخاء والانتعاش. وما حدث كان مؤامرة سياسية أدت إلى فتنه، ولم تكن حركة اجتماعية ناتجة عن فروق طبقية، كما يزعم الفكر المادي.

٩٨_ ذكر أدونيس ص ٢٢٤ أنَّ الناس أنكروا على عُثْمَانَ سبعة أمور، نقلها من كتاب الإمامة والسياسة، ص ٣٢، لابن قُتَيْبَة.

الرد : أدونيس حاطبٌ لئيل، ينقل النصوص التي يُريدها من الكتب التي يختارها، بلا فحص ولا تدقيق ولا تثبُّت ولا معرفة بالأسانيد وأحوال الرجال.

كتاب " الإمامة والسياسة " مكذوب على ابن قُتَيْبَة. والدكتور أدونيس الجاهل يعتمد على كتاب مكذوب لتحليل التاريخ الإسلامي، وإطلاق الأحكام عليه ! . وهذا يدلُّ أيضًا على جهل وغباء الأساتذة الدكاترة المشرفين على أطروحة أدونيس للدكتوراة في جامعة " القديس يوسُف " !.

ورد في موقع الإسلام سؤال وجواب على الإنترنت ، ١٧ أكتوبر ٢٠٠٨ م :

[كتاب الإمامة والسياسة لا يصح نسبته لابن قُتَيْبَة رحمه الله تعالى ، وقد بين ذلك عدد من الباحثين وساقوا أدلة ظاهرة على ذلك.

قال الشيخ الدكتور علي نفيح العلياني حفظه الله في كتابه "عقيدة الإمام ابن قُتَيْبَة" عن كتاب الإمامة والسياسة : " وبعد قراءتي لكتاب الإمامة والسياسة قراءة فاحصة تَرَجَّحَ عندي أن مؤلف

الإمامة والسياسة رافضي حبيث ، أراد إدماج هذا الكتاب في كتب ابن قتيبة نظرًا لكثرتها ونظرًا لكونه معروفًا عند الناس بانتصاره لأهل الحديث ، وقد يكون من رافضة المغرب ، فإن ابن قتيبة له سُمعة حسنة في المغرب ، ومما يرجح أن مؤلف الإمامة والسياسة من الروافض ما يلي :

" مؤلف الإمامة والسياسة ذكر على لسان علي رضي الله عنه أنه قال للمهاجرين: (الله الله يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعر بيوتكم، ولا تدفعوا أهله ومقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأننا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم.. والله إنه لفينا فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله). ولا أحد يرى أن الخلافة وراثية لأهل البيت إلا الشيعة.

" مؤلف الإمامة والسياسة قدح في صحابة رسول الله قدحًا عظيمًا فصوّر ابن عمر رضي الله عنه جبانًا ، وسعد بن أبي وقاص حسودًا ، وذكر محمد بن مسلمة غضب على علي بن أبي طالب لأنه قتل مرحبًا اليهودي بخيبر ، وأن عائشة رضي الله عنها أمرت بقتل عثمان . والقدح في الصحابة من أظهر خصائص الرافضة ، وإن شاركهم الخوارج ، إلا أن الخوارج لا يقدحون في عموم الصحابة رضي الله عنهم.

" مؤلف الإمامة والسياسة يذكر أن المختار بن أبي عبيد قُتل من قبل مصعب بن الزبير لكونه دعا إلى آل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر خرافاته وادعاءه الوحي ، والرافضة هم الذين يحبون المختار بن أبي عبيد لكونه انتقم من قتلة الحسين ، مع العلم أن ابن قتيبة رحمه الله ذكر المختار من الخارجين على السلطان وبين أنه كان يدعي أن جبريل يأتيه.

" مؤلف الإمامة والسياسة كتب عن خلافة الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان خمسًا وعشرين صفحة فقط ، وكتب عن الفتنة التي وقعت بين الصحابة مائتي صفحة ، فقام المؤلف باختصار التاريخ الناصع المشرق وسؤد الصحائف بتاريخ زائف لم يثبت منه إلا القليل ، وهذه من أخلاق الروافض المعهودة ، نعوذ بالله من الضلال والخذلان " انتهى.

وقال الشيخ مشهور حسن سلمان في كتابه " كتب حذر منها العلماء " (٢/٢٩٨-٣٠١):
" الإمامة والسياسة : كتاب مكذوب على ابن قتيبة رحمه الله تعالى. وعلى الرغم من ذلك ؛ فهو مصدر هام عند كثير من المؤرخين المعاصرين ، ويجب التعامل مع هذا الكتاب بحذر شديد ؛ إذ حوى مغالطات كثيرة ، ولذا ؛ شكك ابن العربي من نسبة جميع ما فيه لابن قتيبة. والأدلة على عدم صحة نسبة هذا الكتاب لابن قتيبة كثيرة ، منها:

- ١_ إنَّ الذين ترجموا لابن قُتَيْبَةَ لَمْ يَذْكُرُوا هذا الكتاب بين ما ذكروه له ، اللهم إلا القاضي أبا عبدالله التوزي المعروف بابن الشباط ، فقد نقل عنه في الفصل الثاني من الباب الرابع والثلاثين من كتابه (صلة السمط) .
- ٢_ إنَّ الكتاب يذكر أن مؤلفه كان بدمشق . وابن قُتَيْبَةَ لَمْ يخرج من بغداد إلا إلى دینور .
- ٣_ إنَّ الكتاب يروي عن أبي ليلى ، وأبو ليلى كان قاضيًا بالكوفة سنة (١٤٨ هـ) أي قبل مولد ابن قتيبة بخمس وستين سنة .
- ٤_ إنَّ المؤلّف نقل خير فتح الأندلس عن امرأة شهدته ، وفتح الأندلس كان قبل مولد ابن قتيبة بنحو مائة وعشرين سنة .
- ٥_ إنَّ مؤلّف الكتاب يذكر فتح موسى بن نصير لمراكش ، مع أن هذه المدينة شيدها يوسف ابن تاشفين سلطان المرابطين سنة (٤٥٥ هـ) وابن قتيبة توفي سنة (٢٧٦ هـ) .
- ٦_ إنَّ هذا الكتاب مشحون بالجهل والغباوة والركة والكذب والتزوير ؛ ففيه أبو العباس والسفاح شخصيتان مختلفتان ، وهارون الرشيد هو الخلف المباشر للمهدي ، وأن الرشيد أسند ولاية العهد للمأمون ، وهذه الأخطاء يتجنبها صغار المؤرخين ، فضلاً عما هو مثل ابن قُتَيْبَةَ الذي قال عنه ابن تيمية : (...) وكان أهل المغرب يُعظّمونه ويقولون : من استجاز الواقعة فيه يُتَّهَم بالزندقة ، ويقولون : كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه لا خير فيه) .
- ٧_ إنَّ مؤلّف (الإمامة والسياسة) يروي كثيراً عن اثنين من كبار علماء مصر ، وابن قتيبة لم يدخل مصر ولا أخذ من هذين العالمين ؛ فدل هذا على أن الكتاب مدسوس عليه . وقد جزم بوضع الكتاب على ابن قتيبة غير واحد من الباحثين ، من أشهرهم :
 - ١_ محب الدين الخطيب في مقدمة كتاب ابن قُتَيْبَةَ (الميسر والقَدَاح) ص ٢٦_ ٢٧ .
 - ٢_ ثروت عكاشة في مقدمة كتاب ابن قتيبة (المعارف) ص ٥٦ .
 - ٣_ عبد الله عسيلان في رسالة صغيرة مطبوعة بعنوان (كتاب الإمامة والسياسة في ميزان التحقيق العلمي) ، ساق فيها اثني عشر دليلاً على بُطلان نسبة هذا الكتاب لابن قُتَيْبَةَ .
 - ٤_ عبد الحليم عويس في كتابه (بنو أمية بين الضربات الخارجية والانهايار الداخلي) ص ٩_ ١٠ .
 - ٥_ سيد إسماعيل الكاشف في كتابه (مصادر التاريخ الإسلامي) ص ٣٣ .
 - ٦_ وقد قُدِّمت في الجامعة الأردنية كلية الآداب عام ١٩٧٨م رسالة ماجستير عنوانها (الإمامة والسياسة دراسة وتحقيق) ، قال الباحث فيها : وعلى ضوء هذه الدراسة ؛ فقد تبيّن أن ابن قتيبة

الدينوري بعيد عن كتاب (الإمامة والسياسة) ، وبنفس الوقت ؛ فإنه لم يكن بالإمكان معرفة مؤلف الكتاب ، مع تحديد فترة وفاته بحوالي أواسط القرن الثالث الهجري .

٧_ وقد جزم بطلان نسبة هذا الكتاب لابن قتيبة أيضاً السيد أحمد صقر ، في مقدمة تحقيقه ل (تأويل مُشكِـل القرآن) ص ٣٢ ؛ فقال : (كتاب مشهور شهرة بطلان نسبته إليه) ، ثم قال بعد أن ساق بعض الأدلة الآتفة الذكر : (إن هذا وحده يدفع نسبة الكتاب إلى ابن قتيبة ، فضلاً عن قرائن وأدلة أخرى كلها يثبت تزوير هذه النسبة) . وإلى هذا ذهب الحسيني في رسالته (ص ٧٧ _ ٧٨) ، والجندي في كتابه عن ابن قتيبة (١٦٩ _ ١٧٣) ، وفاروق حمادة في (مصادر السيرة النبوية) ص ٩١ ، وشاكر مصطفى في (التاريخ العربي والمؤرخون) (١ / ٢٤١ _ ٢٤٢) ، والله الموفق " انتهى . وإذا كان الكتاب لا يُعرف مؤلفه، وفيه من الانحراف والضلال ما مر عليك ، فلا وزن له ولا قيمة ، وفي كتب التاريخ المعروفة غنية وكفاية [انتهى الاقتباس .

أما المآخذ التي أُخِذَتْ على عثمان بن عفان رضي الله عنه :

[الأول: تولية أقرابه. الثاني : نفي أبي ذر إلى الرَبِذَة . الثالث: إعطاء مروان بن الحَكَم حُمْس أفريقيا. الرابع: إحراق المصاحف وجمع الناس على مُصحف واحد. الخامس: ضرب ابن مسعود حتى فُتِقَتْ أعضاؤه، وضرب عَمَّار بن ياسر حتى كُسِرَتْ أضلاعُه. السادس: الزيادة في الحِمَى . السابع: الإتمام في السفر. الثامن: الغياب عن غزوة بَدْر. التاسع: الفِرَار من المعركة يوم أُحُد. العاشر: الغياب عن بَيْعة الرِّضْوَان. الحادي عشر: لَم يَقْتُل عُبيد الله بن عمر بالهزمزان. الثاني عشر_ زيادة الأذان الثاني يوم الجُمُعة. الثالث عشر: رُدُّ عثمان الحَكَم، وقد نفاه النبي ﷺ .

المآخذ الأول: ولَّى أقرابه. مَنْ أقراب عثمان الذين ولَّاهم رضي الله عنه ؟. أولهم : معاوية، والثاني عبد الله بن سعد بن أبي السَّرْح، والثالث : الوليد بن عُقبَة، والرابع: سعيد بن العاص، والخامس: عبد الله بن عامر. هؤلاء خمسة ولاهم عثمان، وهم من أقرابه، وهذا في زعمهم مَطْعَن عليه، فلننظر إلى باقي وُلاة عثمان رضي الله عنه: أبو موسى الأشعري، الفَعَقَع بن عمرو، جابر المُرَني، حبيب بن مسلمة، عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، أبو الأعور السُّلَمي، حكيم بن سلامة، الأشعث بن قيس، جرير بن عبد الله البَجلي، عُتَيْبَة بن النهاس، مالك بن حبيب، النسير العَجلي، السائب بن الأقرع، سعيد بن قيس، سلمان بن ربيعة، خنيس بن خبيش. هؤلاء هم وُلاة عثمان رضي الله عنه، وبنظرة سريعة نجد أن عدد الوُلاة من أقراب عثمان أقل بكثير من غيرهم، وبخاصة إذا علمنا أن النبي ﷺ كان يولِّي بني أُمَيَّة أكثر من غيرهم. قال ابن تيمية في منهاج السُنَّة

(١٩٢/٦): ((لا نعرف قبيلة من قبائل قُرَيْش فيه عُمَّال لرسول الله ﷺ أكثر من بني أمية، لأنهم كانوا كثيرين، وفيهم شرفٌ وسُؤْدُد)) اهـ . والؤلاة الذين ولّاهم النبي ﷺ ، واستعملهم من بني أمية هم عَتَّاب بن أُسَيْد، أبو سُفْيَان بن حرب، خالد بن سعيد، عثمان بن سعيد، أبان بن سعيد. هؤلاء خمسة كعدد الذين ولّاهم عُثْمَان رضي الله عنه. ثم يقال بعد ذلك: إن هؤلاء الؤلاة لم يتولّوا كُلّهم في وقت واحد. ... فعندما تُؤفّي عُثْمَان لم يكن من بني أمية من الؤلاة إلا ثلاثة، وهم : معاوية، وعبد الله بن سعد بن أبي السَّرْح، وعبد الله بن عامر بن كريز فقط . [تاريخ الطبري (٣/ ٤٤٥)] ثم يقال كذلك: إن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ولّى أقاربه، ولم يتقم عليه أحد، ولا ننقم عليه نحن أيضًا إلخ] .

راجع كتاب / حقة من التاريخ ، ص (١٣٤ - ١٥٨) ، الدكتور عثمان الخميس ، مكتبة الإمام البخاري . حيث ردّ على هذه المآخذ بالتفصيل الدقيق ، وبالأدلة الواضحة، من ناحية شرعية وتاريخية.

٩٩ _ قال أدونيس ص ٢٢٦ إن عثمان بن عفان نفى أبا ذر الغفاري إلى الرّبدة.

الرد : أدونيس الكذاب، لا يستطيع التخلّص من شيعته وطائفته. ذين الشيعة قائم على الكذب على الصحابة رضي الله عنهم.

في صحيح البخاري (٢ / ٥٠٩) : عن زيد بن وهب قال: مررت بالرّبدة ، فإذا أنا بأبي ذر رضي الله عنه، فقلت له: ما أنزلك منزلك هذا؟، قال: كنت بالشام، فاختلفت أنا ومعاوية في ﴿ الذين يَكُونُونَ الذهب والفضة ولا يُنفقونها في سبيل الله ﴾ [التوبة : ٣٤] . قال معاوية : نزلت في أهل الكتاب، فقلت: نزلت فينا وفيهم ، فكان بيني وبينه في ذلك ، وكتب إلى عُثْمَان رضي الله عنه يَشْكُونِي، فكتب إليّ عُثْمَان أن أقدم المدينة ، فقدمتها، فكثرت عليّ الناس حتى كأنهم لم يروني قبل ذلك، فذكرت ذلك لعثمان، فقال لي: إن شئت تنحيت، فكنت قريباً ، فذاك الذي أنزلني هذا المنزل ، ولو أمروا عليّ حبشياً لسمعت وأطعت .

كان الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله عنه زاهداً في الدنيا، قوياً في الحق، وقد ظلّ على ذلك منذ عهد النبوة إلى وفاته رضي الله عنه.

يُخبر التابعي زيد بن وهب أنه مرّ بالرّبدة، وهي منطقة تقع في شرق المدينة النبوية، تبعد عنها قرابة ١٧٠ كم، فوجد أبا ذر يسكن فيها، ولم تكن منطقة سكن قبل ذلك، وكان وحيداً فيها، فسأله عن سبب عزله وسكنه في هذه المنطقة.

أخبره أبو ذر أنه اختلف مع معاوية في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ ، فقال معاوية : نزلت في أهل الكتاب، وقال أبو ذر: نزلت فينا نحن المسلمين وفي أهل الكتاب. معاوية نظر إلى سياق الآية، فإنها نزلت في الأحرار والرهبان الذي لا يؤتون الزكاة. بينما نظر أبو ذر إلى عموم الآية. وكان معاوية في ذلك الوقت أميراً على دمشق في زمن الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه. فكتب معاوية إلى الخليفة بما كان بينه وبين أبي ذر من الخلاف، وإنما شكاه معاوية لعثمان، لأنه رأى من زهد أبي ذر وتأويله الأشد، وأنه ربما يُنقل عنه ما لا يؤمن أن ينتشر عنه، فبشّر فتنه، أو يهيج خروجا على إمارته بغير حق. وليس في هذا الحديث أنه سأله أن يستدعيه، إنما شكاه إلى عثمان. فكتب عثمان إلى أبي ذر رضي الله عنهما أن يترك دمشق، ويرجع إلى المدينة، فأطاعه أبو ذر ورجع، ولما قدم أبو ذر المدينة، اجتمع عليه الناس يسألونه عن القضية، وما جرى بينه وبين معاوية، فذكر له كثرة الناس وتعجبهم من حاله، كأنهم لم يروه قط، فقال له عثمان: " إن شئت تَحَيَّتْ "، وهذا يدل على أن عثمان خير أبو ذر، ورد ذلك إلى مشيئته، وأن أبو ذر خرج إلى الرَبْدَة اختياراً منه، وليس كما يُحكى أن عثمان أخرج أبو ذر إلى الرَبْدَة، إبعاداً ونقياً له.

عثمان رضي الله عنه لم يطرد أبو ذر رضي الله عنه إلى الرَبْدَة ، ولم يُقم بنفيه، ولم يُرسله معاوية مهاناً من الشام إلى المدينة، وكلُّ هذا من الكذب عليهم.

١٠٠_ قال أدونيس ص ٢٢٦ : ((وكان كعب الأحرار حاضراً عند عثمان، فقال لأبي ذر: ((من أدى الفريضة فقد قضى ما عليه)). ((فَرَفَعَ أَبُو ذَرٍّ مَحْجَنَهُ فَضْرِبَهُ فَشَجَّهُ...وقد كان قال له: يا ابن اليهودية ما أنت وما ها هنا !)) [تاريخ الطبري (٤ / ٢١١)])).

الرد : أدونيس حاطب ليل، يلتقط الكلام الذي يُريده من أي كتاب، بلا فحص ولا تدقيق. سند الرواية: قال الإمام الطبري: وكتب إليّ السري عن شعيب عن سيف عن محمد بن عون عن عكرمة عن ابن عباس.

" سيف " أحد الرواة ، سيف بن عمر التميمي، وهو ساقط، وكذاب، ومتروك الحديث، ومُتَّهَم بالزندقة . قال ابن حجر في تهذيب التهذيب (٤ / ٢٥٩) ، طبعة دار الفكر، بيروت : ((قال ابن معين : ضعيف الحديث. ... وقال أبو حاتم: متروك الحديث. ... وقال أبو داود: ليس بشيء. وقال النسائي: والدارقطني: ضعيف. ... وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الأنبات. قال: وقالوا: إنه كان يضع الحديث. فُلْتُ: بقية كلام ابن حبان اتَّهَمَ بالزندقة، وقال

البرقاني عن الدارقطني: متروك الحديث، وقال الحاكم: أتهم بالزندقة)) اهـ. بعد كُلهذا، لا تستغرب إذا كان كتابُ الزنديق أدونيس "الثابت والمتحوّل" مليئاً بالكاذب والمُغامرات البوليسية!.
١٠١_ قال أدونيس ص ٢٢٧ : ((ومعنى هذه الظاهرة أن أبا ذر كان يُبشّر بأخلاق تتجاوز الفريضة إلى ما هو أشمل منها وأغنى. كان بتعبير آخر، يُبشّر بأخلاق تتجاوز الشرع إلى الإنسان)).

الرد : النُصيري الكافر أدونيس جعلَ الصحابيِّ الجليلَ أبا ذر الغفاري رضي الله عنه كافرًا!. يُحاول أدونيس إسقاط مفاهيم " الحداثة " و " الإنسانية " بمعناها الغربي المعاصر على شخصية الصحابيِّ الجليل أبي ذر الغفاري رضي الله عنه.

في الإسلام، الشرع هو مصدر الأخلاق. يفترض أدونيس وجودَ ثنائية أو انفصال بين الشرع والإنسان، وهذا ضلالٌ واضحٌ. لم يأتِ الشرع ليكون قيّدًا على إنسانية الإنسان، بل جاء لتحقيق مصالحه وتركية نفسه. وأبو ذر لم يكن يتحرك من منطلق تتجاوز الشرع، بل كان يتحرك من منطلق التمسك الحرفي بالقرآن الكريم، والزهد في الحياة الدُّنيا.

وخلافُ أبي ذر مع الصحابة رضي الله عنهم كان حول مسألة " كُنز المال ". أبو ذر رضي الله عنه كان يرى وجوبَ التصدّق بما زاد على النفقة اللازمة التي يحتاج إليها المسلم، وكان يُفتي بذلك، ويحثُّ الناس عليه، ويغلظ في كلامه، ويحتجُّ على ذلك بقول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [التَّوْبَةُ : ٣٤]. وخالفه في ذلك باقي الصحابة رضي الله عنهم، وذهبوا إلى أن المقصود بالكنز: المال الذي لم تُؤدَّ زكاته، ولا ريب أن الحق مع الصحابة في ما ذهبوا إليه. إذن، أبو ذر كان " أُصُوليًا " في تمسكه بالنص، وليس " تجاوزيًا " له.

يزعم أدونيس أن أخلاق أبي ذر تتجاوز الفريضة إلى ما هو أغنى. الفريضة هي الأصل، والأخلاق في الإسلام ليست نافلةً منفصلة عن الفرائض. والنبِيُّ ﷺ قال : ((بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)) [سبق تخريجه]، فكيف يتجاوز الصحابيُّ أبو ذر الفريضة ليصل للأخلاق، بينما الفريضة نفسها هي التي تأمرُ بالأخلاق؟. وأبو ذر لم يكن يُبشّر بـ " دين إنساني " بديل للوحي، بل كان يرى أن إيمانه بالوحي يفرض عليه نمطًا حيائيًا زاهدًا.

وأدونيس الخبيث يُمارس التوظيف الأيديولوجي للتاريخ. ويُحاول " عَصْرنة " الرموز الإسلامية التي يُعتبرها " تَوْرِيَّةً أو مُتَمَرِّدةً "، ليَجْعَلَ مِنْهَا جُذُورًا لتيارات الحداثة والإلحاد والتُمَرُّد على النص.

واختزال شخصية أبي ذر في فكرة " التجاوز " هو بئز للسياق التاريخي. أبو ذر كان من أشد الناس طاعةً لله ورسوله ﷺ ، ولم ير في الإنسان مرجعيةً تسمو فوق الوحي. وأدونيس يفترض أن الشرع ضد الإنسان أو أقل منه. الشرع الإسلامي جاء لحماية الضروريات الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، فحماية الإنسان هي جوهر الشرع. وإذا تم تجاوز الشرع، فمن يُحدّد مرجعية القيم؟، ومن يُحدّد " الأخلاق الأشمل "؟. ستصبح الأخلاق نسيئة وخاضعة للأهواء الذاتية والمصالح الشخصية. أبو ذر كان يمتلك مرجعية صلبة تعتمد على كلام الله وكلام رسوله ﷺ ، ولو تخلّى عن هذه المرجعية الشرعية لما كان لأخلاقه أي معنى أو ثبات.

وأدونيس الضائع يُحاول عَلمَنَةَ الزُّهْدِ الإسلاميّ، فهو يرى في زُهدِ أبي ذر " تَمَرُّدًا ثَوْرِيًّا " ضد المؤسسة الدينية، بينما كان أبو ذر في الحقيقة يُمثّل أقصى درجات الاستسلام للنص، والتمسك به حرفيًا. ولم يتجاوز الشرع، بل جسّد الوَرَعَ الذي هو مبدأ من مبادئ الشرع.

١٠٢_ قال أدونيس ص ٢٢٧ : ((يروي الطبري أن سعيد بن العاص حين جاء واليًا على الكوفة)) جعل يختار وجوه الناس يدخلون عليه، ويسمرون عنده، ... ، فقال سعيد: إنما هذا السواد بُستان فُرَيْش . . .)) [تاريخ الطبري (٤ / ٣٢٢ و ٣٢٣)] ففي هذا الخبر ما يشير إلى أن اقتطاع الأرض كان يتم باسم السُلْطَةِ القُرَشِيَّةِ، وإلى أن ثمة معارضة لهذا الاقتطاع ((. الرد : أدونيس حاطبٌ لئيل، يلتقط الكلام الذي يُريده من الكتاب الذي يُريده بلا فحص ولا تدقيق، ثم يُطلق أحكامًا موجودة في ذهنه مُسَبِّقًا، تقوم على الظلم والمظلومية والصراع الطبقي، والصدام بين السُلْطَةِ والشعب. والجدير بالذكر أن أدونيس رَضَعَ " المظلومية الشيعية " مع حليب أمّه في الطائفة العلوية التي دَمَرَتْ سوريا، وقتلت الشعب السوري!.

سند هذه القصة: قال محمد بن عمر: حدّثني شيبان عن مجالد عن الشَّعْبِيِّ. مجالد بن سعيد ضعيف. قال ابن كثير في تفسيره (١ / ٣٧٣) : ((مجالد ضعّفه غير واحد من أهل العلم منهم أحمد بن حنبل)) اه. وقال العيني في عمدة القاري (٦ / ٢٤٠) : ((ومجالد ضعّفه الجمهور)) اه. وقال المباركفوري في تحفة الأحوذى (٢ / ٢٩٤) : ((ومجالد ضعّفه الجمهور)) اه. وقال الشوكاني في نيل الأوطار (٣ / ٢٠٨) : ((ومجالد ضعّفه الجمهور)) اه. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨ / ٣٧٧) : ((مجالد بن سعيد، وهو ضعيف، وقد ضعّفه جماعة)) اه. وقال ابن قدامة في المُعْنِي (٢ / ٨١) : ((مجالد بن سعيد وهو ضعيف)).

أما الحُكْمُ الخيالي الذي أطلقه أدونيس بعد هذه القصة غير الصحيحة، وهو : " أن اقتطاع الأرض كان يتمُّ باسم السُلْطة القُرْشِيَّة، وإلى أن ثمة معارضة لهذا الاقتطاع "، فهو باطلٌ. يُعدُّ نقد أدونيس للتاريخ الإسلاميَّ نقدًا قائمًا على إسقاطات أيديولوجية حديثة (ماركسية ونيوية)، وليس قراءة موضوعية للمصادر التاريخية. وهو يعتمد إلى استخدام مُصطلح " الاقتطاع" ليوحى للقارئ بنظام " الإقطاع " الذي عرفته أوروبا في عُصور الظلام. وهو يربط المعارضة بالاقطاع كأنها ثورة " بروليتاريا " ضد " بورجوازية قُرْشِيَّة "، وهذا جهلٌ واضحٌ، لأن المعارضة في العصر الأموي (سواءً من الخوارج أو الشيعة أو الزُّبيريين)، كانت معارضة سياسية حول أحقية الخلافة وشرعية الحاكم ، ولم تكن ثورة اشتراكية ضد مبدأ الملكية أو توزيع الأراضي. والجدير بالذكر أن المعارضة في العصر الأموي، كانت تهدف _ حسب رؤية المعارضين _ إلى تقويم اعوجاج السُلْطة والعودة إلى النموذج الراشدي، ولم تكن مُعارضة للبنية القُرْشِيَّة بحدِّ ذاتها، بدليل أن أغلب قادة المعارضة كانوا من قُرَيْش.

١٠٣ _ قال أدونيس ص ٢٣٠ : ((ويبدو من كلام عليّ لعثمان أن عثمان لم يكن يعدل بين الناس، وأنه كان من الجور بحيث إنه حذره من القتل)) [تاريخ الطبري (٤ / ٣٣٧)].
الرد : القصة التي ذكَّرها أدونيس في هذا الموضع مكذوبة. وهذا هو سندها: قال الإمام الطبري : كتب إليّ السري عن شعيب عن سيف عن محمد وطلحة.

" سيف " أحد الرواة ، سيف بن عمر التميمي، وهو ساقطٌ، وكذابٌ، ومتروك الحديث، ومتهَم بالزندقة. ووفق هذه القصة المكذوبة، حكم أدونيس على عثمان بن عفان رضي الله عنه بأنه كان ظالمًا، حسب ما بدا من كلام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه . والكذبُ حبله قصير ! .

أدونيس الجاهل لا يعرف الأسانيد الصحيحة للقصص التاريخية، لأنه حاطبٌ لئيل. اعتمد على قصة مكذوبة لتشويه صورة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وهو يُحاكمه بمعايير الثورة والتمرد الحديثة، فيرى خروج الغوغاء على الخليفة حركة تحوُّل إيجابية بينما يصف الخليفة بالظلم والجور، ويصف الدولة بالقمع. إنَّ عثمان بن عفان رضي الله عنه تولَّى الخلافة بإجماع أهل الشورى (وفيهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه إمام الشيعة المعصوم !)، ومُبايعة المهاجرين والأنصار. ووصفه بالظلم يتصادم مع حقيقة أنه ضحَّى بنفسه، ومنع الصحابة رضي الله عنهم من القتال دونه حقنًا لدماء المسلمين، وهو أسمى مراتب العدل والتضحية والرحمة بالرعيَّة، ولم يكن مثل النُصَيْرِي العلوي بشار الأسد الذي دَمَّر سوريا، وقتل السوريين من أجل الكرسي والسُلْطة

والْحُكْم ، ثُمَّ هَرَبَ إِلَى أَسْيَادِهِ فِي مَوْسُكُو بَعْدَ أَنْ سَرَقَ الْبَنْكَ الْمَرْكَزِي، مِثْلَمَا فَعَلَ أَبُوهُ حَافِظٌ وَعَمَّهُ رَفَعَتْ مِنْ قَبْلُ ! . لَقَدْ بَنَى الْأُمُويُّونَ الشَّامَ ، وَقَامَتِ الْعَائِلَةُ النَّصِيرِيَّةُ الْعُلُويَّةُ بِتَدْمِيرِ الشَّامِ .

١٠٤_ قال أدونيس ص ٢٣١ : وكان أول كتاب كتبه عثمان للعامّة: ((أما بعد، ... ، فإنَّ رسول الله ﷺ ، قال : ((الكُفْرُ فِي الْعُجْمَةِ))، فإذا استعجم عليهم أمر، تكلفوا وابتدعوا)) [تاريخ الطبري (٤ / ٤٠٧ - ٤١١)]. وفي هذا إشارة صريحة إلى أن الابتداع يجيء من خارج.

الرد: سند هذه الرواية : كتب إليّ السري عن شُعَيْبِ بْنِ سَيْفٍ عن محمد وطلحة بإسنادهما . " سَيْفٌ " أحد الرواة ، سَيْفُ بْنُ عَمْرِو التَّمِيمِيِّ، وَهُوَ سَاقِطٌ، وَكَذَّابٌ، وَمَتْرُوكُ الْحَدِيثِ، وَمُتَّبَعُهُمْ بِالزُّنْدُقَةِ . وَأَيْضًا، حَدِيثٌ: ((الْكُفْرُ فِي الْعُجْمَةِ)) بَاطِلٌ ، وَمَكْذُوبٌ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ .

أدونيس الأحمق حاطب الليل بنى حُكْمًا سَادَجًا : " وفي هذا إشارة صريحة إلى أن الابتداع يجيء من خارج " على قصة مكذوبة على عثمان بن عفان رضي الله عنه، وعلى حديث مكذوب على النبي ﷺ . وهذا يُظْهِرُ أَنَّ أَدُونِيْسَ عَاجِزٌ عَنِ فَحْصِ الرِّوَايَاتِ التَّارِيخِيَّةِ وَتَدْقِيقِهَا، وَعَاجِزٌ عَنِ مَعْرِفَةِ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ مِنَ الْمَكْذُوبَةِ، وَهَذَا لَيْسَ غَرِيبًا، لِأَنَّ أَسْتَاذَهُ الْجَاهِلُ هُوَ الدُّكْتُورُ الْأَبُ بُولَسُ نُوَيْيَا الْيَسُوعِي الْكَاثُولِيكِي تَلْمِيزُ الْمُسْتَشْرِقِينَ !. وَهَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ كِتَابَ النَّابِتِ وَالْمُتَحَوِّلِ هُوَ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْأَكَاذِيبِ الَّتِي تُبْنَى عَلَيْهَا أَحْكَامٌ مُسَبَّحَةٌ اتِّبَاعًا لِلْأَهْوَاءِ وَالْمَصَالِحِ .

١٠٥_ قال أدونيس ص ٢٣٨ : ((ويخطب مرة بن مطيع، والي ابن الزبير على الكوفة، فيقول لأهلها: ((علمتُ الذين صنعوا هذا منكم من هُم، وقد علمتُ إنما هم أراذلكم وسفهاؤكم وطغامكم وأخسأؤكم، ما عدا الرجل أو الرجلين)) [تاريخ الطبري (٦ / ٣١)] . ومقابل هذا التمييز العنصري، كان المختار يساوي بين أصحابه في العطاء)).

الرد : أدونيس الخبيث يُحاول عقد مُقارَنة بين والي ابن الزبير والمُختار الثَّقَفي، فيُصوِّرُ والي ابن الزُّبَيْرِ ظَالِمًا يَقُومُ بِالْتَّمِيزِ الْعُنْصَرِيِّ ، وَالْمُخْتَارِ الثَّقَفي عَادِلٌ يُسَاوِي بَيْنَ أَصْحَابِهِ فِي الْعَطَاءِ . وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى الْخَلْفِيَّةِ الشَّيْعِيَّةِ الطَّائِفِيَّةِ الْبَاطِنِيَّةِ لِأَدُونِيْسِ . إِنَّ سِنْدَ هَذِهِ الرِّوَايَةِ: قَالَ الْإِمَامُ الطَّبْرِيُّ: قَالَ أَبُو مَخْنَفٍ : وَحَدَّثَنِي النَّضْرُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ حَسَانَ بْنِ فَائِدِ بْنِ بَكِيرٍ .

أبو مَخْنَفٍ أَحَدُ الرُّوَاةِ ، وَهُوَ شَيْعِي، لَا يَجُوزُ الْإِعْتِمَادُ عَلَى مَرْوِيَّاتِهِ . قَالَ الذَّهَبِيُّ فِي سِيَرِ أَعْلَامِ النَّبَلَاءِ (٧ / ٣٠٢) : ((قَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: لَيْسَ بِثِقَّةً، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ، وَقَالَ الدَّارِقُطَنِيُّ: أَخْبَارِي ضَعِيفٌ)) اهـ . هَذَا الشَّيْعِيُّ السَّاقِطُ (أَبُو مَخْنَفٍ) هُوَ مَرْجِعُ أَدُونِيْسِ لِمَعْرِفَةِ التَّمِيزِ الْعُنْصَرِيِّ الْمَرْعُومِ فِي التَّارِيخِ الْعَرَبِيِّ وَالْإِسْلَامِيِّ !.

٢_ الحركات الفكرية

١٠٦_ قال أدونيس ص ٢٤٥ : ((ومن هنا كان الإرجاء بمثابة ثورة على الإسلام الشكلي الظاهري . [فان فلوتن، السيادة العربية ، ص ٦١] ، وبخاصة على الفرائض)).

الرد : أدونيس أورد قول المُستشرق الهولندي فان فلوتن (١٨٦٦ _ ١٩٠٣) مُقَرِّراً له ، لذلك أَلزَمناه به، واعتبرناه هو القائل، خُصُوصاً أن كثيراً من أفكار أدونيس مسروقة من المستشرقين . يرسم أدونيس الإرجاء وكأنه حركة تحريرية أو روحية، ثارت ضد " قيود الشريعة"، بينما الحقيقة التاريخية والعقدية مُعايرة تماماً. الإرجاء : هو تأخير العمل عن مُسمّى الإيمان، أو تأخير الحكم على صاحب الكبيرة إلى الله يوم القيامة. والمُرجئ (خاصة مُرجئة الفقهاء) لم يرفضوا الفرائض قط، بل كانوا من أشد الناس تمسُّكاً بالصلاة والصيام والعبادات والشرائع، لكنَّ الخلاف كان ذهنياً كلامياً حول العمل، هل العمل جزء من تعريف الإيمان أم ثمرة من ثمراته؟. ووصف الإرجاء بأنه ثورة على الفرائض هو خلط بين المُرجئة والإباحية، أو الباطنية الغالية . (وأدونيس ينتمي إلى طائفة باطنية من غلاة الشيعة). والمُرجئ لم يقولوا يوماً بترك الفرائض، بل قالوا إن تركها لا يُخرج من المِلَّة بالكُلِّيَّة ما دام التصديق قائماً. واستخدام أدونيس لمصطلح " الإسلام الشكلي " للإشارة إلى الفرائض (الصلاة، الزكاة، الحج، الصيام) هو محاولة لِعَلْمَةِ الشعائر.

والإسلام في جوهره وَخِدَّةٌ موضوعية لا تقبل الفصل بين الظاهر والباطن . فكما أن الرُّوح بلا جسد في عالمنا غَيَّب لا يُرى ، فإنَّ الإيمان بلا عمل (فرائض) هو دَعْوَى لا حقيقة لها.

والفرائض في الإسلام ليست شكليّات، بل هي أركان. والثورة على الأركان ليست تقويماً للبناء، بل هي هدم له. وأدونيس الطائفي الباطني يُحاول إضفاء صفة " الثَّورِيَّة " على التحلُّل من الالتزام الديني، وهو تأويل باطني أيديولوجي، وليس بحثاً تاريخياً. ويزعم أدونيس المتناقض أن الإرجاء كان ثورة، بينما يرى العلماء والمُؤرِّخون أن الإرجاء (في بعض سياقاته) كان يخدم الاستقرار السياسي، أو حتى السُلطة الأموية في ذلك الوقت، لأنه يمنع الخروج على الحاكم الفاسق ما دام يشهد الشهادتين. وكيف يكون الإرجاء ثورةً وهو الذي استُخدِمَ لتهدئة الأوضاع ومنع الثورات التي كان يقودها الخوارج أو الرِّيدية ؟. إن وصفه بالثورة يعكس اضطراباً في فهم الوظيفة الاجتماعية لفكر الإرجاء. وأدونيس في مشروعه الخبيث يحاول دائماً الانتصار لكل ما هو هامشي، أو خارج عن المُنْتَن (الذي يُسمِّيه المُتحوِّل)، حتى لو كان ذلك على حساب الحقائق العلمية.

إنَّ مذهب الإرجاء هو مذهب كلامي نشأ داخل البيئة السُّنِّيَّة (بالمعنى العام)، بينما أدونيس يُحاول ربطه بنزعات باطنية أو عرفانية لا علاقة للإرجاء بها. فالإرجاء فصلٌ بين الإيمان والعمل، بينما الباطنيَّة زعمتُ أن للفرائض تأويلات تُغني عن أدائها، وهما مساران مختلفان تمامًا. وكلام أدونيس عبارة عن قراءة استشراقية بنكهة حديثة، تُحاول تمجيد أي فكر يعزل الشريعة عن واقع الحياة. والواقع يؤكد أن المرجحة لم يثوروا على الفرائض، بل اختلفوا في تصنيفها الإيماني، وأنَّ الفرائض ليست فُشورًا أو أشكالا، بل هي صُلب الهويَّة التَّعبُديَّة، وأنَّ تسمية الانحلال من التكليف " ثُورة " هو تزييف للحقائق اللغوية والشرعية، فالثورة تكون لبناء الأصل ، لا لهدمه. وما سمَّاه أدونيس " ثُورة " هو في الحقيقة محاولة لتجريد الإسلام من فاعليته التشريعية، وتحويله إلى مُجرَّد " مشاعر " باطنية لا ضابط لها، وهو ما يُناقض بُنية الإسلام الذي يجمع بين الإيمان والعمل الصالح كقرينيين لا ينفصلان.

١٠٧ _ قال أدونيس ص ٢٤٦ : ((ويُقال إنَّ معبدًا _ يقصد معبد الجُهني _ رحل إلى الحجاز واتصل به علماء المدينة فأقنعهم بآرائه)) .

الرد : بغض النظر عن مصدر العبارة، هل اخترعها أدونيس الخبيث أم سرَّقتها من أحد الكُتُب . إنَّ علماء المدينة المُنوَّرة عارضوا معبد الجُهني، ورفضوه، وحذروا منه، ولم يقتنعوا بآرائه قط. ومعبد الجُهني أوَّل من قال بالقَدَر (نَفْي القَدَر) في البَصرة، وعندما دخل المدينة، واجهه بقايا الصحابة و كبار التابعين بالرفض القاطع. وتذكر المصادر أنَّ معبدًا أخذ بدعته في البَصرة عن رجل نصراني يدعى " سوسن " أو " أبو يونس " ، كان قد أسلم ثم ارتدَّ. فالفكر الذي حمله معبد كان غريبًا عن البيئة الحجازية (مكة والمدينة) التي كانت متمسكة بالنصوص والآثار، فكيف يُعقل أن يُفَنِّع أصل العِلْم (علماء المدينة) بفكرٍ وافدٍ شاذ غريب ؟. وتميَّزت المدينة المُنوَّرة في ذلك العصر بما يُسمَّى بـ " عمل أهل المدينة " ، وكان مذهبهم في القَدَر هو الإثبات كما جاء في القرآن والسُّنة. ولو كان معبد قد أقنع علماءها، لظهر أثر ذلك في مروياتهم أو فتاواهم، وهو ما لم يحدث أبدًا ، بل استمرت مدرسة المدينة هي المرجع في محاربة القَدَرِة والجَهْمِية لاحقًا.

١٠٨ _ قال أدونيس ص ٢٤٧ : ((ويُروى أن معبدًا وعطاء بن يسار جاءا إلى الحسن البصري وقالوا له: ((يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قَدَرِ الله تعالى))، فيجيبهما : ((كذب أعداء الله)) . وهذا يعني أنه كان قَدَرِيًّا)) [مفتاح السعادة (٣ / ٣٣)] .

الرد : بالعودة إلى الموضوع الذي ذكره أدونيس في كتاب مفتاح السعادة (للمؤلف طاش كبري زادة) ، لم نجد عبارة " وهذا يعني أنه كان قَدْرِيًّا " ، وهذا يدلُّ على أن أدونيس الكذاب أضافها من عنده لخداع الجهال والعوام وإيهامهم بأن الحسن البصري كان قَدْرِيًّا، أي : يَنْفِي الْقَدْرَ . حاول بعض الحُكَّام والوُلاة الترويح لفكرة " الجبر " ، وكانت الحُجَّة المرفوعة هي : " بما أنَّ الله هو المُقدِّر لكل شيء، فإنَّ جلوسنا على العرش وسياستنا للرعيَّة هي قَدْرٌ مِنَ اللَّهِ تعالى، وما نفعه من سفك دماء أو أخذ أموال ، إنما هو إنفاذ للمشيئة الإلهية ". والهدف من هذا الطرح هو: إسكات المعارضة، فمن يُعارض الحاكم كأنه يُعارض قَدْرَ اللَّهِ تعالى، ورفع المسؤولية، حيث يتمُّ تصوير الحاكم كأداة مُسيِّرة لا يملك من أمره شيئًا ، وبالتالي لا يُحاسب على ظُلمه . ويأتي الردُّ القوي " كذب أعداء الله " ليدحض استغلال العقيدة في تبرير الجرائم، والله لم يجعل لأحد من خلقه على معصية عُذْرًا. ولا يجوز تبرير الظُّلم بالقَدْر، ويرتكز هذا الردُّ على عِدَّة أُسُس: أ _ الفرق بين القَدْر والأمر الإلهي: الله قَدْر وقوع أفعال العباد بعلمه المُحيط، لكنَّه لم يأمر بالظُّلم، ولا يرضى به. قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف : ٢٨] .

ب _ الإرادة والاختيار: الإنسان يملك إرادة حرة ومسؤولية كاملة عن أفعاله. فنسبة الظُّلم إلى القَدْر للتُهْرُب من المسؤولية هي كذب وافتراء على الله تعالى .
ج _ تسميتهم " أعداء الله " : وصفهم بهذا الوصف الشديد، لأنهم لم يكتفوا بالمعصية(الظُّلم والقتل والسرقه)، بل أضافوا إليها نسبة النقص والظُّلم لله تعالى، وهو ادعاء بأنَّ الله هو مَنْ أجبرهم على ذلك .

والمقولة ترفض تحويل الإيمان بالقَدْر إلى سَمَاعَة للظُّلم الاجتماعي والسياسي . فالقَدْر ليس مُبرِّرًا للجريمة، والحاكم الذي يقتل ويسرق ، إنما يفعل ذلك باختياره، ونسبة ذلك إلى قَدْرِ اللَّهِ هي محاولة بائسة وبائسة لشرعنة الظُّلم ، وتنزيه نفسه عمَّا اقترفت يده من جرائم .
١٠٩ _ قال أدونيس ص ٢٥١ : ((وهكذا نشأ علمان متقابلان: علم السنَّة المتصلة بأبي بكر وعمر وعثمان، وعلم السنَّة المتصلة بعليِّ والأئمة من بعده)) .

الرد : أدونيس غارق في النزعة الأيديولوجية والمنظور الحدائثي، الذي يُحاول تفكيك التراث الإسلامي عبر اختراع ثنائيات حادَّة، لا تصمد أمام التحقيق العلمي والتاريخي. والزعم بأن هناك علمين مُتقابلين هو مُغالطة واضحة، فالسنَّة النبوية في منطلقها العلمي والتدويني عند أهل السنَّة

والجماعة لا تقوم على التحيز لشخص دون آخر، بل تقوم على الرواية والعدالة. والصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو أحد الركائز الكبرى في رواية السنة عند أهل السنة، وأحاديث علي في صحيح البخاري ومسلم أكثر من أحاديث أبي بكر وعمر وعثمان مجتمعين. ولم ينظر علماء الحديث لعلي بوصفه نداءً لمدرسة مقابلة، بل بوصفه إماماً هادياً وعالمًا من كبار علماء الصحابة رضي الله عنهم، الذي يُحتجُّ بقولهم وفعلهم.

أدونيس الجاهل اعتمد في تقسيمه على الولاء السياسي، وجعله أساساً لنشوء العلم، بينما الحقيقة أن علم الحديث نشأ على قواعد الجرح والتعديل. وعند أهل السنة، المعيار هو الاتصال والعدالة والضبط، والمصدر في النهاية هو الوحي النبوي. وأدونيس خلط بين التمايز السياسي الذي حدث في الفتن، وبين العلم بوصفه منظومة معرفية. العلم الشرعي ظلّ مُتداخلاً، فكبار التابعين الذين أخذوا عن علي هم أنفسهم الذين أخذوا عن عائشة وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم جميعاً. وتسمية ما عند الشيعة الروافض بأنه "علم السنة المتصل بعلي والأئمة" في مقابل سنة الخلفاء الثلاثة: أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، هو جهل واضح، وضلالٌ مبين، وفيه تجاوز لحقيقة تاريخية، وهي أن الأئمة (كجعفر الصادق ومحمد الباقر) كانوا في نظر المُحدّثين رُواةً لحديث جدّهم النبي ﷺ، ولم يدعوا لأنفسهم علماً خاصاً، يُضاد ما جاء به الصحابة الآخرون. وأدونيس الباطني يُحاول خداع القارئ وإيهامه بأنّ هناك إسلامين مُنفصلين معرفياً منذ اللحظة الأولى، بينما الانفصال المنهجي في تدوين الحديث لم يتبلور بصورته النهائية إلا في عُصور متأخرة نتيجة عوامل سياسية وكلامية، وليس لأن العلم في أصله كان منقسماً.

وحصر السنة في أبي بكر وعمر وعثمان، هو اختزال باطل، فالسنة هي ما ورد عن النبي ﷺ وما أجمع عليه الصحابة (بمن فيهم علي بن أبي طالب). وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كان وزيراً ومُستشاراً وقاضياً في عهود الخلفاء الثلاثة، ولم يكن مختبئاً في بيته، ولا مُنعزلاً عن الناس، ولم يُنقل عنه أنه كان يرى لنفسه علماً غير الذي يعملون به، بل كان يُصحح ويُفتي ويُفصي ويُشارك في بناء المنظومة التشريعية للأمة الإسلامية.

وكلام أدونيس تزويرٌ للواقع التاريخي، وإسقاطٌ لفلسفة الصراع على تاريخ العلوم الإسلامية، وهو يُحاول علّمنة الخلاف السياسي عبر تصويره كخلاف معرفي (إبستمولوجي) عميق، مُتجاهلاً أنّ سنة النبي ﷺ كانت هي الوعاء الجامع، وأنّ الفصل بين علم سني وعلم علوي، هو اختراع طائفي متأخر، لا يمتُّ لعهد الصحابة رضي الله عنهم ولا لمنهجية الرواية بصلة.

في موقع الإسلام سؤال وجواب، على الإنترنت، ١٢ مايو ٢٠٢٣ ، بتصرف:

[هل أهملت المُصنِّفات الحديثية مرويات آل البيت عليهم الصلاة والسلام؟. من أصول أهل السنة أنهم يُوجبون مُوالاة ومحبة آل البيت، فمن أبغضهم فهو معدود من النواصب الضالين. قال الذهبي رحمه الله تعالى: ((فَمَوْلَانَا الإمام علي من الخلفاء الراشدين المشهود لهم بالجنة رضي الله عنه، نُحِبُّهُ أَشَدَّ الْحُبِّ، وَلَا نَدَّعِي عِصْمَتَهُ، وَلَا عِصْمَةَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ. وابناه الحسن والحسين: سبطا رسول الله ﷺ ، وسيدا شباب أهل الجنة، لو استُخْلِفَا لكانا أهلاً لذلك. وزين العابدين: كبير القدر، من سادة العلماء العاملين، يصلح للإمامة، وله نظراء، وغيره أكثر فتوى منه، وأكثر رواية. وكذلك ابنه أبو جعفر الباقر: سيّد، إمام، فقيه، يصلح للخلافة. وكذلك ولده جعفر الصادق: كبير الشأن، من أئمة العلم، كان أولى بالأمر من أبي جعفر المنصور. وكان ولده موسى: كبير القدر، جيّد العلم، أولى بالخلافة من هارون، وله نظراء في الشرف والفضل. وابنه علي بن موسى الرضا: كبير الشأن، له علم وبيان، ووقع في النفوس، صيره المأمون ولي عهده لجلالته، فتُوفِّي سنة ثلاث ومائتين. وابنه محمد الجواد: من سادة قومه، لم يبلغ رتبة آبائه في العلم والفقه، وكذلك ولده المُلقَّب بالهادي: شريف جليل. وكذلك ابنه الحسن بن علي العسكري، رحمهم الله تعالى)) [انتهى من " سير أعلام النبلاء (١٣ / ١٢٠)].

فمحبّة آل البيت من أصول أهل السنة والجماعة، وعلماء الحديث أصحاب التصانيف يُؤلّون هذه المسألة أهميتها، فلذا يشتهر في مُصنِّفاتهم عُقد أبواب لبيان فضائل ومناقب آل البيت. من إجلال أهل السنة لآل البيت أنهم يأخذون من علم أهل العلم منهم، من صحابة ومن جاء بعدهم، فمرويات آل البيت مشهورة في كتب السنة والتفسير وغيرها، وهي مكشوفة للجميع. وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، بسبب تقدّم إسلامه، وطول صحبته، وتأخر وفاته، فقد كثرت مروياته، وهي أكثر عدداً من مرويات أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين. وأمّا فاطمة الزهراء رضي الله عنها، فسبب تقدّم وفاتها جداً، حيث تُوفِّيت بعد النبي ﷺ بستة أشهر فقط، فلذلك قلّت مروياتها. ومع هذا ، فإنّ مروياتها أكثر من مرويات عدد من أمهات المؤمنين رضي الله عنهن. وأمّا الحسن والحسين رضي الله عنهما، فسبب صغر سنّهما جداً لَمَّا تُوفِّي النبي ﷺ ، حيث كانا في سن الطفولة، بسبب ذلك قلّت مروياتهما.

وأما من جاء بعدهم من ذريتهم، فمن اعتنى منهم بالحديث والعلم، وجلس له طلاب العلم، فإنّ أصحاب المُصنِّفات يروون لهم بحسب ما يصلحهم من مروياتهم. كحال محمد بن علي بن

الحسين، المُسمَّى بالباقر، وولده جعفر المُسمَّى بالصادق، فبسبب علمهما فقد نقل أهل العلم ما وصل إليهم من حديثهم.

قال الأستاذ أحمد بن عبد الله العمودي: ((لقد اتفق النقاد على ثقة وإمامة أبي جعفر الباقر رحمه الله، ولذلك نجد أن مروياته منتشرة وموثوقة في كتب التفسير بالمأثور، وكتب السنَّة المُطَهَّرة، وبعد تَتَبُّع مروياته وآراء الإمام الباقر في الكُتُب السنَّة، ومُسند أحمد، وموطأ مالك، وسُنن الدارمي، وتفسير الطبري، نجد أنها بلغت (٣٣٩) رواية ...)) انتهى " الإمام أبو جعفر الباقر مروياته وآراؤه في كتب التفسير بالمأثور والسنَّة المُطَهَّرة " (١ / ٥٤) .

وقالت الأستاذة لطيفة إبراهيم القاسم الهادي: ((اتفق النقاد من أئمة الجرح والتعديل على توثيق الإمام جعفر الصادق وقد كانت له منزلة خاصة عند أهل السنَّة والجماعة وقد بلغت مرويات الإمام جعفر (٢٣٦) رواية بالمُكرَّر ...)) انتهى من " مرويات الإمام جعفر الصادق في السنَّة النَّوِيَّة " (٢ / ٦٨٦) .

فالحاصل، أن علماء الحديث من أهل السنَّة قد اعتنوا بمرويات آل بيْت النبي ﷺ، ونقلوها في مُصنَّفاتهم، ولم يُهملوها، وإن قَلَّت مرويات بعضهم، فهذا راجعٌ إلى قِلَّة حديثهم أو تحديثهم، وليس بسبب إهمال أهل العلم لهم. ومَنْ قَلَّت مروياته فليس لأهل العلم أن يكذبوا عليه ليكثرُوا مروياته، كما يفعل الشيعة الروافض، بل علماء السنَّة يَرُوون ما وصلهم ولو كان قليلاً، مع محبتهم له والاعتراف بفضله وعلمه. كما قال الذهبي رحمه الله تعالى في ترجمة أبي جعفر الباقر رحمه الله تعالى: ((ولقد كان أبو جعفر إماماً مُجتهداً، تالياً لكتاب الله، كبير الشأن، ولكن لا يبلغ في القرآن درجة ابن كثير ونحوه، ولا في الفقه درجة أبي الزناد وربيعه، ولا في الحفظ ومعرفة السنَّة درجة قتادة وابن شهاب، فلا نُحايه، ولا نحيف عليه، ونُحِبُّه في الله، لِمَا تَجَمَّع فيه من صفات الكمال)) انتهى ، من سِير أعلام النبلاء (٤ / ٤٠٢) [انتهى الاقتباس .

١١٠ _ قال أدونيس ص ٢٥٤ عن المستشرق دونالدسن : ((فانتهى إلى القول إن القرآن لا يؤيد عصمة الأنبياء، واحتجَّ بعصيان آدم وموسى وداود)) [عقيدة الشيعة، دونالدسن، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص ٣٢٥ _ ٣٢٦] .

الرد : يُعَدُّ هذا الطرح من الشُّبُهَات التقليدية التي يشرها بعض المسشرقين وصبيانهم نتيجة الخلط بين " المعصية " بمعناها التشريعي، وبين " مُخالفة الأُولَى " أو " السهو البشري "، أو بسبب عدم معرفتهم دلالات الألفاظ في السياق القرآني واللغة العربية.

العِصْمَةُ التي أجمع عليها علماء المسلمین ليست تأليهاً للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، بل هي صيانة إلهية لهم في العِصْمَةِ في تبليغ الرسالة : وهم فيها معصومون من الخطأ أو النسيان بالإجماع، والعِصْمَةُ من الكبائر والرذائل: وهم مُنزهون عن كُلِّ ما يחדش المروءة أو يقدح في كمالهم الخُلُقِيِّ. أمّا من حيث الطبيعة البشرية، فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام بشرٌ، يجوز في حقهم الصغائر البسيطة التي لا حسّة فيها، أو النسيان في غير التبليغ، أو الاجتهاد الذي قد يُصوّبه الوحي. مع اتفاق جميع العلماء على أنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يُقرّون على الصغائر البسيطة، ولا يتعمدون مخالفة أمر الله تعالى بارتكابها، وأنّ الله يُدركهم برحمته، ويُوفّقهم للتوبة والإنابة من غير تأخير.

يَسْتَشْهَدُ المُسْتَشْرِقُ بقولِ الله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]، والرد من وجوه:
 أ_ النسيان وعدم القصد: آدم ﷺ لم يتعمّد ارتكاب المعصية، فالمخالفة لم تكن عناداً أو تمرداً، بل كانت نسياناً، قال الله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: ١١٥].

ب _ التوقيت: وقع ذلك من آدم ﷺ قبل التوبة والتكليف بالرسالة، والعِصْمَةُ الواجبة هي التي تلازم مقام الرسالة. قال الله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (١٢١) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى (١٢٢)﴾ [سورة طه]. كانت المعصية من آدم ﷺ قبل التوبة، بدليل ما في هذه الآية، فإنه ذكّر الاجتباء والهداية بعد ذكّر المعصية، وإذا كانت المعصية قبل التوبة فجائز عليهم الذنوب، وقد تاب الله عليه من معصيته، وهده إلى الثبات على التوبة.

والقرآن ذكّر المعصية ليتبعها فوراً بالتوبة والاجتباء، فالاجتباء (الاصطفاء للتوبة) جاء بعد هذه الحادثة، ممّا يؤكد طهارة مقام التوبة.

أمّا الاحتجاج بفعل موسى ﷺ، حين قتل القبطي. فهذا قتلٌ غير مُتعمّد ولا مقصود. موسى ﷺ لم يقصد القتل، بل قصد دفع الظلم ونصرة المظلوم بؤكزة (ضربة بجمع الكف "القبضة")، ولم تكن الؤكزة قاتلة في المعتاد، فمات الرجل خطأ. وموسى ﷺ وصف فعله بأنه ﴿من عمل الشيطان﴾ [القصص: ١٥] ندمًا وتواضعًا لله تعالى، والقتل الخطأ لا يقدح في العِصْمَةِ، لأنّ العِصْمَةَ تتعلق بتعمّد ارتكاب المحرّمات. والجدير بالذكر أنّ موسى ﷺ قتل القبطي قبل التوبة.

وغالبًا، ما يعتمد المستشرقون هنا على مرويات "الإسرائيليات" المكذوبة التي تسللت لبعض كتب التفسير. وقصة داود ﷺ واضحة لا إشكال فيها. قال الله تعالى: ﴿وظنّ داود أنّما فتناه فاستغفر ربّه وخرّ راکعًا وأناب﴾ [ص: ٢٤].

الْفِتْنَةُ هُنَا لَيْسَتْ ارْتِكَابُ فَاحِشَةٍ (حاشاه) ، بل هي اجتهاد في القضاء بين الخصمَيْنِ ، حيث تَسْرَعُ فِي الْحُكْمِ قَبْلَ سَمَاعِ الطَّرْفِ الْآخَرِ . واستغفارُ الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام ليس دائماً عن " ذَنْبٍ " ، بل هو استغفارُ إجلالٍ ، فالأنبياءُ يَرَوْنَ عَدَمَ ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى ، أو الخطأ في الاجتهاد ، ذَنْبًا فِي حَقِّ مَقَامِهِمُ الْعَالِي ، وهذا ما يُسَمَّى بِـ " حَسَنَاتِ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتِ الْمُقْرَبِينَ " .

إِنَّ ذِكْرَ الْقُرْآنِ لِهَذِهِ الْمَوَاقِفِ هُوَ أَكْبَرُ دَلِيلٍ عَلَى صِدْقِهِ وَعِصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ . فالقرآنُ يُؤكِّدُ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَيْسُوا آلِهَةً ، بل هُمْ بَشَرٌ بَلَغُوا أَعْلَى مَرَاتِبِ الْكَمَالِ الْإِنْسَانِيِّ بِفَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى . ولو كان الأنبياء غير معصومين في الرسالة ، لَمَا صَحَّ اتِّبَاعُهُمْ . وتصويبُ اللَّهِ لِأَخْطَاءِ الْأَنْبِيَاءِ الاجتهادية (مِثْلُ ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴾ [عَبَسَ : ١] لِلنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ) ، يُثَبِّتُ أَنَّ الْوَحْيَ رَقِيبٌ عَلَيْهِمْ ، مِمَّا يَضْمَنُ أَنَّ كُلَّ مَا اسْتَقْرَأُوا عَلَيْهِ هُوَ الْحَقُّ الْمَخْصُصُ .

والجديرُ بالذكرُ أَنَّ مُخَالَفَةَ الْأَوْلَى ، أو الوقوع في السَّهْوِ أو النسيان ، لا يُسَمَّى خَرْقًا لِلْعِصْمَةِ ، بل هو إثبات للبشرية لِيَكُونُوا قُدُورَةً لِلنَّاسِ فِي كَيْفِيَةِ التَّوْبَةِ ، والرُّجُوعِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى .



٣_ الحركة الشعرية

١١١_ قال أدونيس ص ٢٧٢ : ((وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته، فلما أراد إبليس أن يستزلهما، دخل في جوف الحية، وكانت للحية أربع قوائم كأنها بختية، من أحسن دابة خلقها الله، فلما دخلت الحية الجنة، خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فجاء به إلى حواء، ... ، فدخل آدم في جوف الشجرة، فناداه ربُّه: يا آدم أين أنت؟ قال: أنا هنا يا رب. قال: ألا تخرج؟ قال: أستحي منك يا رب. قال: ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوگا ... ، ثم قال: يا حواء، أنت التي عززت عبي، فإنك لا تحملين حملاً إلا حملته كرهاً، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مِراراً)) [جامع البيان (٢٣٥ / ١)].

الرد : أدونيس الجاهل حاطب ليل، يأخذ الكلام الذي يُريده من الكتاب الذي يُريده، بلا فحص، ولا تدقيق، ولا تثبت، ولا معرفة بالأسانيد والمُتون. وهذه القصة من الإسرائيليات، لم ترد في القرآن الكريم ولا السنة النبوية الشريفة. قال ابن كثير في تفسيره (١١٦ / ١) : ((وقد ذكر المفسرون من السلف كالسُدي بأسانيد وأبي العالية ووهب بن مُنّب وغيرهم ههنا أخباراً إسرائيلية عن قصة الحية وإبليس، وكيف جرى من دخول إبليس إلى الجنة ووسوسته)) .

١١٢_ قال أدونيس ص ٢٧٢ : وفي رواية أن الله قال عن حواء: ((إن علي أدميها في كل شهر مرة، كما أدميت هذه الشجرة، وأن أجعلها سفيهة فقد كنت خلقتها حليلة، وأن أجعلها تحمل كرهاً وتضع كرهاً، فقد كنت جعلتها تحمل يسراً وتضع يسراً)) [جامع البيان (٢٣٧ / ١)].

الرد : أدونيس يعيش في الأوهام والخيالات، يُحب القصص الخيالية الخرافية التي لا أساس لها من الصحة. وهو مُجرد ناقل من الكتب، بلا فحص ولا تدقيق ولا معرفة بالأسانيد والمُتون. سند هذه الرواية: قال الإمام الطبري: حدّثني يونس بن عبد الأعلى قال : أخبرنا ابن وهب قال : قال ابن زيد.

ابن زيد : هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف. قال ابن حجر في تقريب التهذيب (٣٤٠ / ١) : ((ضعيف)) اه . وقال الذهبي في الكاشف (٦٢٨ / ١) : ((ضعّفوه)) اه . وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٠١ / ١) : ((ضعيف)) .

يقوم مشروع أدونيس الماكر على فرضية مركزية تُصنّف الفكر العربي إلى " ثابت " (مُتمثّل في النقل والاتباع والسلطة) ، و " مُتحوّل " (مُتمثّل في الإبداع والعقل والتمرد) . وهذه الثنائية الحادّة دفعت أدونيس إلى تبني منهج انتقائي، حيث يبحث في التراث عمّا يخدم فكرته فقط، وليس عمّا يُعبّر عن حقيقة الواقع التاريخي.

إنّ إخضاع التاريخ لفرضيات مُسبّقة يؤدي بالضرورة إلى إقصاء الحقائق التي تنقض هذه الفرضيات، وتضخيم الروايات الشاذة أو الضعيفة أو المكذوبة، لمُجرّد أنها تتوافق مع " المُتحوّل " الذي ينشده. ومُشكلة أدونيس الفكرية هي تعامله مع كتب التراث كأنها حقائق مُطلقة طالما أنها تخدم أغراضه وأهدافه الخبيثة. وقد اعتمد بشكل مُكثّف على كُتب مثل الأغاني للأصفهاني، أو تاريخ الطبري، أو المَلل والنحل للشهرستاني، دون تمييز بين ما هو مُسندٌ وصحيح، وما هو مُرسَل أو ضعيف أو مكذوب.

في المنهج العلمي التحقيقي، لا تُؤخذ الروايات التاريخية _ خاصة في القضايا الكبرى _ دون فحص السند (سلسلة الرواة) . وأدونيس تجاوزَ هذا المنهج كُلياً، ناقلاً روايات ضعيفة أو مكذوبة، وصوّرها كأنها الواقع التاريخي الوحيد. وهو يقوم بتوظيف " الأسطوري " و " المكذوب " لتفسير التاريخ. وفي تحليله للفترات المفصلية (مثل الفتنّة الكبرى أو نشأة المذاهب)، يميل أدونيس إلى اقتباس الروايات التي تحمل طابعاً درامياً أو غريباً، وهي غالباً ما تكون من مرويات القصاصين ، أو المصادر التي عُرفت بالتشيع المُتطرف، أو الخُصومة السياسية الشديدة. ويجب أن لا ننسى أن أدونيس ينتمي إلى الطائفة النُصيرية العلوية، وهي طائفة باطنية من غلاة الشيعة.

وأدونيس الباطني يبني استنتاجات فكرية وفلسفية على أُسس تاريخية واهية، وعندما تُبنى القراءة الحدائثية المادية على خبر مكذوب، فإنّ النتائج المعرفية المترتبة عليها ستكون كارثية.

وأدونيس يقوم بقراءة المَتن خارج سياقه التاريخي، حيث إنّه ينتزع النصوص من سياقاتها، ويُطبّق مفاهيم الحدائث والراديكالية والثورة بمفهومها الماركسي أو الوجودي المعاصر على حركات باطنية أو سياسية قديمة، كانت لها دوافع ومُحدّدات مختلفة تماماً عن مفاهيم العصر الحديث.

إنّ كتاب " الثابت والمُتحوّل " عبارة عن عمل أدبي ضعيف وساذج، ورؤية فلسفية ذاتية، وليس مرجعاً تاريخياً، أو بحثاً علمياً مُحققاً. والتغاضي عن " علم الجرح والتعديل "، وعدم فحص أسانيد القصص والروايات، جعلَ الكتاب كاذباً، لا يُمكن اعتماده كمرجع. والهدف من نقد التراث يجب أن يكون الكشف عن الحقيقة ، وليس لُوي أعناق النصوص لخدمة مشروع أيديولوجي خاص.

وأدونيس في هذا الكتاب هو مُجرّد شاعر يسرق الحداثيّة الغربيّة، ويقرأ التاريخَ بِحَدْسِهِ وَخِيَالِهِ وأوهامه وتحجّزاته وطائفته وباطنيته وشيعيته، وليس مُؤرِّخًا أو مُفكِّرًا يلتزم بأدوات البحث العلمي. والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو سبب انتشار كتاب الثابت والمتحول لأدونيس، رغم أنّه كتاب ضعيف وساقط يمتلئ بالروايات المكذوبة والشاذة والضعيفة؟. الجواب:

أ _ التوقيت والسياق التاريخي: صدر الكتاب في السبعينيات، وهي فترة كانت تشهد غليانًا فكريًا وبحثًا عن أسباب الهزيمة، والركود في العالم العربي. قدّم أدونيس من خلال الكتاب تفسيرًا شاملًا يربط بين الماضي والحاضر، زاعمًا أن العقل العربي محكوم بصراع بين تيارين: الثابت (النقل والاتّباع والمؤسسة الرسمية) والمتحوّل (الإبداع والتمرد والقوى الهامشيّة). هذا التقسيم الثنائي البسيط والساذج، جذب شريحة واسعة من المثقفين البسطاء الباحثين عن "تغيير جذري".

ب _ المنهجية التفكيكية المُبكرة: سرّق أدونيس إسهامات فلاسفة الغرب وأفكار المُستشرقين، وكان من أوائل الذين أدخلوا المناهج الغربية الحديثة (كالبنيوية والتفكيكية) في قراءة التراث العربي والإسلامي بِجُرأة غير مسبوقة. بالنسبة لكثير من القُراء، لم يكن المهم هو صِدْق الرواية، بقدر ما كان المهم هو إعادة قراءة التاريخ من وجهة نظر "المقهورين أو المُهمَّشين" (كالحركات الباطنية، والمُتصوفة، والشعراء المتمردين).

ج _ الصبغة الأيديولوجية والسياسية: الكتاب لم يكن مُجرّد بحث تاريخي، بل كان بيانًا سياسيًا وفلسفيًا. واصطفّ الكتاب مع التيارات الحداثيّة والمادية والعلمانية، التي كانت ترى في التراث عائقًا أمام التقدّم. هذا جعل الكتاب "إنجيلًا" للحداثيين الماديين العرب، بينما اعتبره الخُصوم محاولة لتقويض الثوابت، وهدم التراث.

د _ الهالة الأدبية لأدونيس: رغم أنّ أدونيس يسرق أشعاره من الشُعْر الفرنسي، والشعْر الصوفي، خصوصًا النَّفْري، إلا أنّه أكثر شاعر عربي معروف عالميًا، وقد ارتبط اسمه كثيرًا بالترشيحات لجائزة نوبل للآداب، رغم فشله في الفوز بها. ومن أهم الأسباب التي جعلت لجنة جائزة نوبل ترفض منح الجائزة لأدونيس هو سرقاته الشعريّة والفكرية، وانعدام تأثيره العالمي.

إنّ أدونيس كان يملك "نتيجة مُسبقة"، ثمّ ذهب لبحث لها عن أدلة في التراث، ممّا جعله يعتمد على الاجتزاء والاختيار الانتقائي، ويعتمد على روايات مكذوبة أو شاذة أو ضعيفة، لتدعم وجهة نظره. كما أنه تعامل مع الروايات التاريخية كمادة أدبية، وليس كحقائق خاضعة للفحص والتدقيق. وأيضًا، تقسيم التراث إلى أشرار (الثابت) وأخيار (المتحوّل) هو تقسيم سطحي

وساذج وطفولي وعاطفي، لا يستوعب تعقيدات التاريخ. وقد انتشر الكتاب لیس لأنه مرجع موثوق، بل لأنه "هزة فكرية" حرضت على إعادة النظر في الموروث . والأعور بين العميان ملك ! .

١١٣ _ قال أدونيس ص ٢٧٢ : وفي رواية أن الله قال لآدم بعد أن أكل من الشجرة: ((ولم أكلتها وقد نهيتك عنها؟))، قال: يا رب أطعمتني حواء. قال لحواء: لم أطعمته؟ قالت: أمرتني الحية. قال للحية: لم أمرتها؟ قالت: أمرني إبليس. قال: ملعون، مدحور. أما أنت يا حواء فكما أدميت الشجرة فتدمين في كل هلال، وأما أنت يا حية فأقطع قوائمك فتمشين جرياً على وجهك وسيشدخ رأسك من لقيك بالحجر)) [جامع البيان (١ / ٢٣٧)]. لا بدُّ هنا من بعض التساؤلات.

الرد : أدونيس مؤلِّع بالقصص الخيالية والحكايات الخرافية، وبعد أن أورد هذه الأكاذيب، قال: " لا بدُّ هنا من بعض التساؤلات " ، أي إنَّه يطرح أسئلة وتحليلات حسب هواه ومزاجه ومصلحته اعتماداً على قصة مكذوبة وحكايات خرافية !. وما بُني على باطل فهو باطل.

سند هذه الرواية: قال الإمام الطبري: حدَّثنا القاسم قال : حدَّثنا الحسين قال : حدَّثني حجاج عن أبي معشر عن مُحَمَّد بن قيس.

الحُسَيْن بن داود، وهو سنيد بن داود المصيصي ، وهو ضعيف. [عون المعبود (٧ / ٣٣٥) ونيل الأوطار للشوكاني (٨ / ٨٩)].

أبو معشر : نجيب بن عبد الرحمن السندي، وهو ضعيف [مجمع الزوائد للهيثمي (٥ / ٥٠٧) وتخريج أحاديث الأحياء للعراقي (٤ / ١١)]، وقال الحافظ في الفتح (١٣ / ٥٥) : ((فيه ضعف)) اه . وقال المباركفوري في تحفة الأحوذى (٢ / ٢٦٧) : ((قال الذهبي في الميزان في ترجمة أبي معشر نجيب، قال البخاري وغيره : منكر الحديث)).

١١٤ _ قال أدونيس ص ٢٧٤ : ((تُجمع الآيات القرآنية بألفاظها ودلالاتها على تصوير الحُب تصويراً جنسياً)).

الرد : لُعُة القرآن الكريم دقيقة للغاية، وهو يُفرِّق بين المفاهيم النَّفسية والجسدية. ولو كان القرآن يقصد الجنس بالمعنى المادي البحت، لاستخدم ألفاظاً تدلُّ على الغريزة (كالشهوة)، لكنَّه في سياق العلاقات الإنسانية والروحية استخدم مصطلحات أعمق : " السَّكَن والمودَّة والرحمة ". قال اللهُ تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الرُّوم : ٢١] . السَّكَن هو الطُّمأنينة النَّفسية والاستقرار، وهو مفهوم رُوحى واجتماعي، لا يمكن اختزاله في العملية الجنسية.

والمَوَدَّةُ هي الحُبُّ الصافي، والرَّحْمَةُ هي العاطفة التي تتجاوز الجسد لتشمل الشفقة والرعاية. وكثيرٌ مِنَ الآياتِ الْقُرْآنِيَّةِ التي وردَ فيها " الحُب " ومُشتقاته، تتحدَّثُ عن العلاقة بين الخالقِ والمخلوقِ، أو القِيمِ الأخلاقيةِ، وهذا ينقض دَعْوَى " التصوير الجنسي " جُمْلَةً وتفصيلاً.

أ _ حُبُّ اللَّهِ للمؤمنين: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [المائدة : ٥٤]. هل يوجد عاقل يُفسِّر حُبَّ اللَّهِ للمؤمنين تفسيرًا جنسيًّا؟!.

ب _ حُبُّ القِيمِ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ ﴾ [الحُجُرَات : ٧]. الحُبُّ هُنَا هو انشراح الصدر للمبدأ والقيمة، وهو أبعد ما يكون عن التَصَوُّر المادي.

يعتمد أدونيس (الشاعر الباطني الإباضي الإلحادي) في نقد النَّصِّ الديني على مُحاولة "أنسنة" النَّصِّ بطريقة تُجرِّده من قُدسيته عبر استعارة مفاهيم من الفلسفة المادية، أو التحليل النَّفسي عند فرويد، وإسقاطها على لُغَةِ الْقُرْآنِ الكَرِيمِ. وأدونيس مشهورٌ بسرقة أفكار فلاسفة الغرب، وتقليد المُستشرقين بشكل أعمى، فهو مُصاب بِعقدة الخواجة، والمُغلوب مَوْلَعٌ بتقليد الغالب، خُصوصًا بعد رفض لجنة جائزة نوبل مَنَحها إِيَّاه رَغْمَ لهاته وراءها سنوات طويلة!.

والقراءةُ التي تختزل الحُبَّ في الجنس غالبًا ما تنتمي إلى مُقارباتٍ حدائية مادية أو نَفْسِيَّة متأثرة بنظريات سيغموند فرويد، التي تميل إلى تفسير الظواهر الإنسانية برَدِّها إلى الدافع الجنسي. وَالْقُرْآنُ الكَرِيمُ يُنظِّمُ الغريزةَ الجنسيَّةَ باعتبارها وسيلةً لبقاء النوع، وعمارة الأرض، ويُعبِّر عن ذلك بِاللُّغَةِ راقية وكلمات سامية، بعيدًا عن خدش الحياء، أو نشر الإباحية، أو التصوير الجنسي. وأدونيس يتجاهل عمدًا السياق التشريعي، فالآياتُ الْقُرْآنِيَّةُ التي تحدَّثت عن العلاقات الزوجية جاءت في سياق الحُقوقِ والواجباتِ والعدلِ والسُّتْرِ، وليس في سياق الإثارة أو التصوير الجنسي الذي يدَّعيه. وتجب ملاحظة أدب اللفظِ الْقُرْآنِيِّ، فالْقُرْآنُ لا يَذْكُرُ الألفاظَ الصريحة المتعلقة بالجنس، بل يستخدم الكنايةَ الراقيةَ: (المباشرة، اللمس، الغشيان، الإفشاء). هذا الأسلوبُ اللغوي يهدف إلى الرُّقِيِّ بالدُّوقِ الإنسانيِّ، وهو ما يتناقض تمامًا مع زَعْمِ " التصوير الجنسي ".

قول أدونيس إنَّ الآياتِ الْقُرْآنِيَّةِ تُجمَعُ على تصوير الحُبِّ تصويرًا جنسيًّا هو كذبٌ مفضوحٌ، وخُصُوعٌ واضحٌ لأستاذه النَّصْراني الأب بولس نويَّا الكاثوليكي المُشْرِفِ على أطروحته! لقد سَمَا الْقُرْآنُ بالعلاقة بين الرَّجُلِ والمرأة من مُجرَّد الاحتياج الجسدي الغريزي إلى مرتبة الميثاق الغليظ.

وإليك هذه التَّصوُّصِ الجنسيَّةِ مِنَ التَّوْرَةِ (العهد القديم) الذي يُقدِّسه اليهود والنصارى على حدِّ سِوَاءٍ، باعتباره النصف الأول من " الكتاب المُقدَّس ". والمفروضُ أنَّ النَّصِيرِي أدونيس سأل

أستاذة النصراني بولس نويًا عن هذه النصوص التي يُقدّسها في كتابه المقدّس!، وهي على سبيل المثال لا الحصر: ((أنا سُورٌ وَتُدَيَايَ كَبُرَجِينِ)) [نشيد الأنشاد ٨ : ١٠]. ((هناك دُغدغتُ تُدِيَهُمَا)) [حزقيال ٢٣ : ٣]. ((دوائرٌ فَخَذَيْكَ مِثْلُ الحَلِيِّ صَنَعَةَ يَدَيَّ صَنَاعَ . سُورَتِكَ كَأْسٌ مُدَوَّرَةٌ لا يُعْوِزُهَا شَرَابٌ مَمزُوجٌ)) [نشيد الأنشاد ٧ : ٢١ و ٢٠]. ((وأكثرتُ زَنَاهَا بِذِكْرِهَا أَيَّامَ صِبَاهَا التي فيها زَنَتُ بِأَرْضِ مِصْرَ . وَعَشِيقَتُ مَعْشُوقِيهِمُ الَّذِينَ لِحْمُهُمْ كُلِّحْمِ الحَمِيرِ وَمِئِيهِمْ كَمِئِي الخَيْلِ . وَافْتَقَدتُ رَذِيلَةَ صِبَاكِ بِرِغْزَةِ المِصْرِيِّينَ تَرَائِبِكَ لِأَجْلِ تَدِي صِبَاكِ)) [حزقيال ٢٣ : ٢٠ و ٢١ و ٢١].

١١٥ _ قال أدونيس ص ٢٧٥ : ((ومن المفيد أن نلاحظ أن الآية هنا تُكرّر صورة جاهلية.

فالنابغة الجعدي يقول: إذا ما الضجيع ثنى عطفها تشنّت ، فكانت عليه لباسا)) .

الرد : هذا البيّت الشعري ذكره أدونيس بدون مرجع. والقارئ البسيط عندما يقرأ هذا الكلام يعتقد أن أدونيس ذكي وواسع الاطلاع على الشعر الجاهلي، وأنه استحضّر البيّت الشعري ، واستطاع المُقَارَنَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الآية القرآنية الكريمة: ﴿ أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ [البقرة : ١٨٧]. والواقع أن هذا البيّت الشعري ذكره المُفَسِّرُونَ في كتبهم عند تفسير الآية الكريمة، وما كان من أدونيس إلا أن سرقه، وأورده بلا إحالة إلى أيّ مرجع، كي يَخْدَع القارئ، ويُوهمه بأنه واسع الاطلاع على الشعر الجاهلي، وقادرٌ على المُقَارَنَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ القرآن الكريم. البيّت الشعري الذي ذكره أدونيس بلا مرجع، أورده الطبري وابن كثير والقرطبي والبيضاوي وأبو السعود وابن الجوزي والزمخشري في تفاسيرهم، وغيرهم!

أما عبارة أدونيس الخبيثة : " الآية هنا تُكرّر صورةً جاهلية "، فهي تعني أن القرآن تكرر للصور في الشعر الجاهلي والحياة الجاهلية. وهذا باطلٌ وغير صحيح.

يُعدُّ طرح أدونيس حول مُحَاكَاة القرآن لصور لغوية جاهلية جزءًا من مشروعه الفكري الذي يرى في النصّ القرآني امتدادًا للنظام المعرفي والجَمالي العربي القديم، وليس قطيعة معه.

أدونيس الجاهل لا يُمَيِّز بين المادة اللغوية والصياغة البيانية. اللغة العربية مُشتركة بين القرآن والعرب، لأنه نزل بلغتهم. وليس غريبًا أن يستخدم القرآن المفردات والصور التي يفهمها العرب، مثل: الإبل، السحاب، الظلمات، الثور . ولو جاء بلغة غريبة لَمَا قامت الحجة.

التكرار ليس في " الصورة " بل في " المفردة ". والإعجازُ القرآني يكمن في النظم (طريقة تركيب الكلمات). في الشعر الجاهلي، كانت الصورة اللغوية (مثل تشبيه الناقة بالسفينة) غابة في ذاتها لوصف الطبيعة أو التفاخر. أما في القرآن الكريم، فالصورة لتوضيح قضية عقديّة أو

تشريعية. إذا شبه القرآن أعمال الكافرين بالسراب (كما في سورة النور)، فهو لا يصف الصحراء كما يفعل امرؤ القيس، بل ينقل المحسوس الجاهلي لتوضيح " مُجَرَّد " عَقْدِي (بطلان العمل)، وهذا تحوُّل جذري في وظيفة اللغة لم تعرفه الجاهلية. والجدير بالذكر أن القرآن الكريم أحدث قطيعة أسلوبية مع سَجْع الكُهَّان وقصائد الشعراء.

١١٦_ قال أدونيس ص ٢٧٦ : ((ويقول حديث نبوي : ((تُنكح المرأة لدينها وحسبها وحُسْنها فعليك بذات الدين)) [عيون الأخبار، كتاب النساء، ص ١])).

الرد : أدونيس باحثٌ الدكتوراة لا يَعْرِف كُتُب الحديث النبويّ التي يجب الرجوع إليها. ذَكَر حديثاً ، وأحاله إلى كتاب عُيُون الأخبار لابن قُتَيْبَة، وهو موسوعة أدبية تاريخية شهيرة من أمهات كتب الأدب العربيّ. والمفروض أن تتمَّ إحالته إلى كُتُب الحديث، لأنَّ كُتُب الأدب لَيْسَتْ من مراجع الأحاديث النبوية الشريفة. وهذا يعرفه أصغر طالب علم، فكيف لا يَعْرِف أدونيس الجاهل وأستاذه الجاهل الأب بولس نويّا الكاثوليكي هذه الحقيقة الواضحة المعروفة للجميع؟!.

لا يُوجَد حديث نبوي بهذه الصيغة التي نقلها أدونيس حاطبُ الليل!. والحديث الصحيح هو: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ((تُنكح المرأة لأربع : لِمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها ، فاطفرُ بذات الدِّين، تَرَبَّتْ يداك)) [مُتَّفَق عليه].

١١٧_ قال أدونيس ص ٢٧٦ : ((وعن عليّ أنه قال: ((خير نسائكم العفيفة في فَرْجها العَلِمَة لزوجها)) [عيون الأخبار، كتاب النساء، ص ٢])).

الرد : أدونيس حاطبُ لَيْلٍ. يأخذ الكلام الذي يُريده من الكتاب الذي يُريده، بلا فحص ولا تدقيق ولا تثبُّت ولا معرفة بالأسانيد. قال السُّيُوطِي في الدر المنثور (٨ / ١٨) دار الفكر: ((أخرج ابن عدي بسند ضعيف عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : ((خَيْرُ نِسَائِكُمُ الْعَفِيفَةُ الْعَلِمَةُ))).

١١٨_ قال أدونيس ص ٢٧٦ : ((وعن النبيّ أنه قال لرجل اسمه عَكَّاف الهلالي: ((يا عكاف، ألك امرأة؟))، قال: لا، قال: ((فأنت إذا من إخوان الشياطين، إن كنت من زُهبان النصارى فالحق بهم ، وإن كنت منّا فمن سُنَّتنا النكاح)) [عيون الأخبار، ص ١٦])).

الرد : الدكتور أدونيس الجاهل يدرس التراث، ولا يعرف الحديث الصحيح من الضعيف!. هذا حديث ضعيف. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤ / ٤٦٠) : ((رواه أبو يعلى والطبراني، وفيه معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف)).

١١٩ _ قال أدونيس ص ٢٧٦ : ((وأنه قال _ يقصد النبي ﷺ _ :)) لا رهبانية في الإسلام ولا تبطل)) [عيون الأخبار، ص ١٨] .

الرد : العبارة صحيحة، لكن النبي ﷺ لم يقلها، وهذا الحديث باطلٌ ومكذوب على النبي ﷺ . والدكتور أدونيس وأستاذه الدكتور الأب بولس نويًا الكاثوليكي أو اليسوعي! لا يعرفان الحديث الصحيح من المكذوب على النبي ﷺ ، وهذا يدلُّ على أنَّ النَّصْرَانِيَّ وَالنُّصَيْرِيَّ جاهلان. ويجب الانتباه إلى أنَّ كثيرًا من علماء المسلمين ذكروا الأحاديث بالأسانيد، ولم يحكموا عليها، ولم يبيِّنوا الصحيح من الضعيف من المكذوب، وتركوا هذه المهمة للباحثين والدارسين والمُحَقِّقين، والعالم إذا ذكَّر حديثًا بالسند، فقد أبرأ ذمَّته، مهما كانت درجة الحديث. وأدونيس وبولس نويًا جاهلان، يدرسان روايات كُتِبَ التراث، بلا فحص، ولا تدقيق، ولا معرفة بالأسانيد. من أبحاث البحث العلمي أن يُستقى الخبر من مَطَّأَنَه المختصة، فإذا كان البحث يتناول نصًّا شرعيًّا (حديثًا نويًّا)، فالمرجع الحصري هو كُتُب الحديث (كالصَّحاح والسُّنن والمسانيد)، وليس كُتُب الأدب والشعر والحكايات وال نوادر والتراجم.

اعتمادُ أدونيس على كُتُب الأدب في نقل الأحاديث، دليلٌ واضحٌ على جهله وعدم اطلاعه، ونقلُ أحاديث مكذوبة أو ضعيفة، وبناء استنتاجات فكرية وتاريخية عليها، يجعل النتائج باطلة لِبُطْلان المُقَدِّمات. ومُشكَلَةُ أدونيس أنه يتعامل مع " الأحاديث النبوية " كنصوص أدبية قابلة للتأويل، ذُون النظر في ثبوتها من عدمه.

وفق قواعد المنهج العلمي، لا يجوز مناقشة دلالة النَّص قبل التأكُّد من صحَّة نسبته لصاحبه. وجهلُ أدونيس بمنهج المُحدِّثين في نقد الأسانيد أوقعه في الجهل المُركَّب، فهو يجهل الآليَّة العلمية للتحقُّق، ويجهل أنَّ ما ينقله ليس حديثًا أصلاً! . وتحويلُ الأساطير أو المرويات المنقطعة إلى حقائق تاريخية لخدمة أيديولوجيا مُعيَّنة (وهي خَلْخَلَة " الثابت " الديني)، يُخرِج العمل من حَيِّز البحث العلمي إلى حَيِّز الأدلجة الفكرية. والمصادرُ الأدبية والتاريخية تحوي مرويات ضعيفة أو مكذوبة، تتناسب مع أطروحة أدونيس في إثبات " الصراع " أو " الاضطراب ". أمَّا الرجوع إلى الأحاديث الصحيحة الثابتة فسيجبره على الالتزام بنصوص لا تخدم فكرته المُسبقة، وهي تحطيم الثوابت. وهذا سببُ اعتماد أدونيس على الكذب في كتابه الثابت والمُتحوِّل، فالصدق يُفْضِحه، ويُظهِرُ أَلْعِيَه، ويهدم مُخططاته الخبيثة في التلاعب بالتراث، وأدلجته، حسب هواه ومصالحته وتعليمات مَنْ يَدْفَعُ له! . ومن يدفع للزَّمارِ يُفرض عليه اللحن! .

وَعَزُّوُ الْحَدِيثِ لغيرِ أهله (كتب الأدب والشعر) يُسْقِطُ القيمةَ العلمية للبحث، فالباحثُ الذي يجهل الفرقَ بين " المُسْنَدِ و "الحِكَاية" لا يُؤْتَمَنُ على قراءة التراث. واستنباطُ فلسفة كاملة حول " بُنية العقل العربي" أو " التطرُّف الديني" اعتماداً على أحاديثٍ مكذوبة، هو تضليلٌ للقراء، وخذاعٌ لهم، وخيانة للمنهج العلمي.

يُمارس أدونيس نوعاً من الاستعلاء الثقافي، بتجاوز أدوات علماء الحديث القائمة على المنهج العلمي، والمتراكمة عبر القرون، مُدْعِيًا تقديم قراءة حديثة، بينما هو في الواقع يُكرِّرُ أخطاءً وخطايا بعض المستشرقين السطحيين. والحدائثُ الحقيقية تبدأ من احترام المنهج العلمي، والأمانة في النقل، والتوثيق الدقيق. ومَن يخلط بين " قال النبي ﷺ " وبين " زعم الرواة في كتب الأدب والشعر"، فقد خانَ الأمانة العلمية قبل أن يخون النصَّ الديني.

والجديرُ بالذكر أن أدونيس _ باعتباره نصيرياً مُلحدًا كافرًا بالقرآن والسنة _ لا يُصَلِّي على النبي ﷺ عندما يذكره في كتاب الثابت والمتحوّل!.

١٢٠ _ قال أدونيس ص ٢٧٧ : ((لكن هناك شيء من التساهل مع المرأة الزانية. فإذا زنت امرأة الرجل، يكتبها باسترداد مهره منها: ﴿ وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ ﴾ [النساء : ١٩])) .

الرد : الزنا في الإسلام كبيرة من أعظم الكبائر، وجريمة شنيعة، وليست مسألة مالية تخضع للتفاوض أو استرداد المهور . وإذا ثبت الزنا بالشروط الشرعية المُشدَّدة ، فإنَّ العقوبة هي الحد (الجلد مئة جلدة وتعريب عام لغير المُتزوج ، والرجم حتى الموت للمُتزوج)، وهذا حق لله تعالى، لا يملك الزوجُ التنازلَ عنه مقابل المال.

والإسلامُ شدَّد في عقوبة الزنا، وجعلها من المُوبقات، بل وغلَّظ العقوبة على المُحصن (المُتزوج) لأنه انتَهك ميثاقاً غليظاً، فكيف يُقال إنَّ هناك " تساهلاً " مع المرأة الزانية المتزوجة؟! ولو كان الأمرُ مُجرَّد استرداد مهر، لصارَ العِرضُ والشرفُ سلعةً، وهذا ما حاربه الإسلامُ جُملةً وتفصيلاً. وأدونيس يعتمد على " أنسنة " النصِّ الديني، أو قراءته من منظور ماركسي أو مادي تاريخي، ممَّا يجعله يسقط في تناقضات صارخة وأخطاء كارثية. وهو يخلط بين " المهر " كحق مالي مُترتب على عقد، وبين " الحد " كزجر معنوي وبدني.

وما ذكره أدونيس ليس بحثاً علمياً، بل هو تزيف أيديولوجي يهدف إلى تشويه الشريعة الإسلامية، وتصويرها وكأنها نظام " قبلي مادي مالي" لا قيم أخلاقية سماوية فيه.

ومعنى الآية القرآنية الكريمة التي استشهاد بها أدونيس وهو كافرٌ بها، هو : ولا تَمْنَعُوا النِّسَاءَ مِنَ الزَّوْجِ ، ولا تُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ، من أجل أخذ شيءٍ من الصَّدَاقِ الذي دَفَعْتُمُوهُ لِهِنَّ ، إلا في حال إتيانهنَّ بفاحشة الزَّنا. وهذا خِطَابٌ للأزواج . وقد كان الرَّجُلُ يُمَسِّكُ الْمَرْأَةَ وهو غير محتاج إليها، ويُضَيِّقُ عَلَيْهَا ، حتى يَحْضُلَ عَلَى مَهْرِهَا .

وكثيرٌ مِنَ الرِّجَالِ يَتَحَكَّمُونَ بِالنِّسَاءِ ، ويقومون باستغلالهنَّ بِصُورَةٍ بَشِيعَةٍ ، وذلك لِلْحُصُولِ عَلَى منافع معنوية أو مادية. فالمرأةُ هي الحَلْفَةُ الأضعف في المجتمع ، وهي كيانٌ مُستباح ، وطائرٌ مَهْيِضُ الْجَنَاحِ . وقد حَرَّمَ الإسلامُ كُلَّ أشكالِ الإساءةِ إلى الْمَرْأَةِ، ومن ذلك: مُنْعُ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّوْجِ لِلإسْتِحْوَاذِ عَلَى أَمْوَالِهَا . وَالْعَضْلُ هو التَّضْيِيقُ .

وهناك حالةٌ خاصَّةٌ يَجُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ يُضَيِّقَ عَلَى الْمَرْأَةِ حَتَّى يَسْتَرْجِعَ مِنْهَا الصَّدَاقَ ، وهي إِذَا زَنَتِ الْمَرْأَةُ ، فَعِنْدَئذٍ يَجُوزُ الإِضْرَارُ بِهَا كَمَا تَنَازَلُ عَنِ الصَّدَاقِ لِلرَّجُلِ .

وفي تفسير ابن كثير (١ / ٦١٧) : ((قَوْلُهُ : ﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ ﴾ ، أَي: لَا تُضَارُوهُنَّ فِي الْعِشْرَةِ لِتَتْرَكَ لَكُمَا أَصْدَقْتَهَا ، أَوْ بَعْضَهُ ، أَوْ حَقًّا مِنْ حُقُوقِهَا عَلَيْكَ ، أَوْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ عَلَى وَجْهِ الْقَهْرِ لَهَا وَالإِضْطِهَادِ . وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ : ﴿ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ ، يَقُولُ: وَلَا تَقْهَرُوهُنَّ ﴿ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ ﴾ ، يَعْنِي: الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ امْرَأَةٌ ، وَهُوَ كَارِهِ لِمُصْحَبَتِهَا ، وَلَهَا عَلَيْهِ مَهْرٌ ، فَيُضْرِبُهَا لِتَفْتَدِي ، وَكَذَا قَالَ الضَّحَّاكُ وَقَتَادَةَ ، وَاخْتَارَهُ ابْنُ جَرِيرٍ وَقَوْلُهُ : ﴿ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ ﴾ . قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَسَعِيدُ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَالشَّعْبِيُّ وَالْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ وَمُجَاهِدٌ وَعِكْرَمَةُ وَعَطَاءُ الْخُرَّاسَانِيُّ وَالضَّحَّاكُ وَأَبُو قَلَابَةَ وَأَبُو صَالِحٍ وَالسُّدِّيُّ وَزَيْدُ بْنُ أَسْلَمٍ وَسَعِيدُ بْنُ أَبِي هَالَلٍ : يَعْنِي بِذَلِكَ الزَّنا ، يَعْنِي إِذَا زَنَتَ فَلَيْسَ أَنْ تَسْتَرْجِعَ مِنْهَا الصَّدَاقَ الَّذِي أُعْطِيَتْهَا ، وَتُضَاجِرُهَا حَتَّى تَتْرَكَهُ لَكَ وَتُخَالِعَهَا وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَعِكْرَمَةُ وَالضَّحَّاكُ : الْفَاحِشَةُ الْمُبِينَةُ: التُّشْوُزُ وَالْعِصْيَانُ . وَاخْتَارَ ابْنُ جَرِيرٍ أَنَّهُ يَعْمُ ذَلِكَ كُلَّهُ ، الزَّنا وَالْعِصْيَانُ وَالتُّشْوُزُ وَبِدَاءُ اللِّسَانِ ، وَغَيْرَ ذَلِكَ ، يَعْنِي أَنْ هَذَا كُلُّهُ يُبِيحُ مُضَاجِرَتَهَا حَتَّى تُبْرِئَهُ مِنْ حَقِّهَا أَوْ بَعْضِهِ وَيُفَارِقَهَا ، وَهَذَا جَيِّدٌ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .))

١٢١_ قال أدونيس ص ٢٧٧ : ((﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء:

٢٤] وهناك تفسيرات ترى أن الآية تشير إلى تمتع اللذة بأجر، أو إلى زواج المتعة، وهو زواج لأجل مُسمى، متى انتهى، انتهت العلاقة بين الرجل والمرأة، دون أن تنشأ عن هذه العلاقة أية مسؤولية لاحقة)).

الرد : أدونيس الخبيث يعلم أنَّ زواج المُتعة هو عند الشيعة الروافض فقط، ولكنه أخفى هذه الحقيقة، ولم يذكرها، واكتفى بعبارة : " وهناك تفسيرات " ليخدع القارئ ويُوهمه بأنه القضية اجتهادية متعددة في إطار الإسلام. ولو كان صادقاً لقال: " وهناك تفسيرات شيعية ... ". فالشيعة حملوا الآية ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ على زواج المُتعة، وهذا باطل ، لأنَّ معنى الاستمتاع في الآية هو التمتع بالأزواج عن طريق الجماع لا زواج المُتعة (الزواج المؤقت بوقت معلوم). ولا شك أن زواج المُتعة كان مشروعاً في ابتداء الإسلام ثُمَّ نُسخ، وثبتت حرمة زواج المُتعة بالسنة والإجماع ، ولا عبرة بما خالف ذلك. وفي صحيح مسلم (٢ / ١٠٢٣) أن النبي ﷺ قال: ((يا أيها الناس، إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء ، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهنَّ شيءٍ فليُخلَّ سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتوهنَّ شيئاً)) .

زواج المُتعة هو الزواج المؤقت بمدة معينة بلفظ التمتع على قدر من المال ، وقد كان هذا الزواج مباحاً في ابتداء الإسلام لحاجة ، ثم نهى النبي ﷺ عنه ، لأنَّ الله حرمه إلى يوم القيامة . وقد انعقد إجماع علماء المسلمين على تحريمه ، ولا خلاف بينهم في ذلك ، وشدد بعض الشيعة وأباحوه ، ولا يُعتمد بخلافهم . فمن كان قبل ذلك متزوجاً زواج مُتعة ، فليُفارق المرأة التي عنده ، ولا يجوز أخذ شيءٍ من مهرهنَّ ، حتى وإن كان فراقهنَّ قبل الأجل المُسمى .

وقال النووي في شرحه على صحيح مسلم (٩ / ١٨٦ و ١٨٧) : ((فيه التصريح بتحريم نكاح المُتعة إلى يوم القيامة)) .

١٢٢_ قال أدونيس ص ٢٧٨ : ((في حديث عن النبي:)) (لا آمركم أن تكونوا فسيسين ورهباناً)) [جامع البيان (٧ / ٩)] .

الرد : سند الحديث : حدثنا ابن وكيع قال: حدثنا أبي عن سُفيان عن زياد بن فياض عن أبي عبد الرحمن. وفي تخريج أحاديث تفسير الطبري (٤ / ٦٣٩) دار الحديث، القاهرة : ((ضعيف، لإرساله، وابن وكيع توبع)) .

١٢٣_ قال أدونيس ص ٢٧٩ : ((وفي روايات أن النبي نهى الرجال عن أن يجبوا أنفسهم، أو يمارسوا عملية الإخصاء، وقال:)) (لم أؤمر بذلك، ولكني أمرت في ديني أن أتزوج النساء)) [جامع البيان (٧ / ١٠)] .

الرد : سند الحديث: حدثني محمد بن سعد قال: حدثني أبي قال: حدثني عمي قال: حدثني أبي عن أبيه عن ابن عباس.

وفي تخريج أحاديث تفسير الطبري (٤ / ٦٤١) دار الحديث، القاهرة: ((ضعيف، فيه عائلة العوفي الضعفاء)).

١٢٤_ قال أدونيس ص ٢٧٩: ((فإن ثمة تقليدًا إسلاميًا يُجمع على أن الله عاقب المرأة بعشر خصال: ...)) [عيون الأخبار، كتاب النساء، ص ١١٣]).

الرد: بالعودة إلى الموضوع الذي ذكره أدونيس في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، وجدنا أن هذه مقولة نقلها ابن قتيبة عن وهب بن منبه بلا سند ولا مرجع. وليست تقليدًا إسلاميًا مُجمع عليه، كما قال أدونيس الكذاب، من أجل خداع الجهال والبسطاء وإيهامهم بأن الله عاقب المرأة، وأن الإسلام يُعادي المرأة، ويحتقرها، ويكرهها، وأنها كائن منبوذ ومغضوب عليه في الإسلام. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٤ / ٥٤٥) عن وهب بن منبه: ((وإنما غزارة علمه في الإسرائيليات، ومن صحائف أهل الكتاب)).

١٢٥_ قال أدونيس ص ٢٧٩: ((لم يُعبر الإسلام طبيعة النظرة إلى المرأة كما كانت في الجاهلية، أو طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، واكتفى بأن نظم هذه العلاقة فوضع لها قانونًا وجعلها تنم وفقًا لطقوس معينة)).

الرد: يُعدُّ طرح أدونيس حول قضية المرأة قراءة مُؤدَّجة تسعى لتسطيح التحول الجذري الذي أحدثته الإسلام، واختزاله في مُجرد تنظيم شكلي أو طقوس.

وادعاء أن الإسلام لم يُعبر طبيعة النظرة للمرأة، يتجاهل الفارق الجوهرى بين كينونة المرأة كـ "متاع" في الجاهلية، وبين كينونتها كـ "ذات إنسانية" لها حق ذمة مالية مستقلة في الإسلام. في الجاهلية، كانت المرأة تُورث كالمَتاع، وتُحرَم من الإرث بِحُجَّة أنها "لا تُدود عن الحمى"، وكان الواد يُمثّل قمة الاستهانة بحقها في الحياة. وفي الإسلام، نُقلت المرأة من خانة المملوك، إلى خانة المالك، فأقر لها حق الميراث بنصوص قطعية، وحرم الواد، واعتبره جريمة قتل عمد. قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ (٨) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (٩) ﴾ [سورة التَّكْوِير] .

يزعم أدونيس أن طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة بقيت كما هي في الجاهلية والإسلام، وهذا خداعٌ للجهال والعوام، ومُحاولة لتقليد المستشرقين وصبيانهم من عرب الخدمات الفرنسية.

لقد نقل القرآنُ العلاقة من "التبعية المطلقة" أو "الاستهلاك" إلى "الولاية الإيمانية المشتركة". قال الله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [التَّوْبَةُ: ٧١]. هذه الولاية تعني التناصُر والمسؤولية الاجتماعية المشتركة، وهي " طبيعة علاقة" لم تعرفها العرب في الجاهلية، ولا

الفلسفات المعاصرة. وقلب الإسلام موازين العلاقة الزوجية من القهر والاضطهاد إلى " المودّة والرحمة"، وجعل معيار الأفضلية في التعامل مع المرأة مقياساً لخيرية الرجل .

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((خياركم خياركم لنسائهم))^{٢٩}.
كان النبي ﷺ يُعلّم أصحابه رضي الله عنهم وأمتهم حسنَ التعامل مع النساء، ومُعاملتهن بشكل طيّب وحسن، ويبيّن أنّ للنساء حقوقاً على الرجال لا بُدّ منها.

أفضلكم في حُسن الخُلُق والمُعاملة والمُعاشرة : " خياركم لنسائهم "، أي: أفضلُ الناس مُعاملةً لنسائه من أهله وزوجاته وذوي رَحِمه، فهنّ أحقُّ بِحُسن الصُّحبة، مع تعظيم قَدْرِ الزُّوجات أكثر من غيرهن. وهذا من تربية النبي ﷺ للناس في حُسن مُعاملة النساء، لنشر المودّة بين الناس، وخاصةً الأسرة المُسلمة.

التشريع ليس طُقوساً، بل هو تحرير إرادة. ووصفُ أدونيس للتشريعات الإسلامية بأنها قانون وطُقوس مُعيّنة، هو محاولة لتفريغ الشريعة من مُحتواها الأخلاقيّ والوجوديّ.

في الجاهلية، كان الزواج يتمُّ بالإكراه أو بِمُجرّد الغلبّة، بينما اشترط الإسلام الرضا والإذْن، ممّا أعطى المرأة سُلطة القرار في مصيرها الشخصي. والإسلام منح المرأة حقَّ البيع والشراء والتعاقد دون وصاية من زَوْج أو أب، وهو ما لم تصل إليه قوانين غربية إلا في العصور الحديثة. فهل كان هذا مُجرّد تنظيم طُقوس أم ثُورة في المركز القانوني والاعتباري؟.

سقط أدونيس في مُغالطة واضحة حين خلط بين النَّصِّ والمُمارسة التاريخية لبعض المجتمعات التي ظلّت تحت تأثير رواسب جاهليّة. والإسلام جاء ليهدم العقليّة الجاهلية، فإذا استمرت بعض العادات الجاهلية في تاريخ المسلمين، فالخلل في التَّحوّل المُجتمعي لا في الثابت الإيمانيّ.

ورؤية أدونيس نابعة من رغبة في صبغ الإسلام بِصبغة الجمود (الثابت) لإفراغه من طاقته التغييرية. والحقيقة أن الإسلام لم يضع قانوناً شكلياً فَحَسَب، بل أحدث ثُورة عارمةً وانقلاباً وجودياً في تعريف المرأة، فنقلها من " شيء " يُمْتَلِك إلى " إنسان " يُكَلِّف، ويُخاطَب بالوحي، ويُثاب كبشر كامل الأهليّة. قال الله تعالى: ﴿ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

٢٩ رواه ابن ماجه في سننه (١ / ٦٣٦) . ((في الزوائد : إسناده على شرط الشيخين . والحديث رواه الترمذي من حديث أبي هريرة ، وقال: حديث حسن)) .

١٢٦_ قال أدونيس ص ٢٧٩ و ٢٨٠ : ((والواقع أن الرجل المسلم حين كان يتزوج امرأة ثانية، لم يكن يشعر أنه تخلى عن زوجته الأولى، ذلك أنه كان يراها وسيلة، وكان ينظر إليها بوصفها شيئاً ممّا يملكه. فصورته العلاقة بين الرجل والمرأة في القرآن هي علاقة زواج، أي علاقة ارتباط تعاقدي، ديني، وليست علاقة حُب يرى أن الزوجين شخص واحد، وأن الرجل حين يتخلى عن زوجته يتخلى عن جزء من كيانه)).

الرد : أدونيس يُقدّم صورةً عن " الرجل المسلم " وكأنها حقيقة واحدة ثابتة عبر الزمن، بينما هذا تعميم باطل. وتصويرُ الزواج في الإسلام كعلاقة تملك، يتجاهل بُنيةً كاملة من المفاهيم القرآنية. في القرآن الكريم، العلاقة الزوجية لا تُقدّم بوصفها ملكية، بل بوصفها سكنًا ومودةً ورحمة: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ ﴾ [الرُّوم : ٢١]. ومفهومُ السَّكَنِ هنا مفهومُ نفسي وجودي، وليس تعاقداً بارداً. كما أن المَوَدَّةَ والرَّحْمَةَ مفهومان عاطفيان واضحان، ينقضان فكرةً أن العلاقة مُجرّد وسيلة.

والزواج كعقدٍ لا ينفي البعدَ العاطفي. صحيحٌ أن الزواج في الفقه الإسلامي هو عقد، لكنّ وصفه بأنه عقد لا يعني غياب الحُبِّ. في جميع الحضارات، الزواج له جانب قانوني (حتى في الأنظمة الحديثة الغربية). العقدُ يضمن الحقوق والواجبات، بينما العاطفة تُترك للإنسان، ولا يوجد قانون في العالم يُنظّم المشاعرَ والأحاسيسَ والذكريات. والفقه الإسلامي يتحدّث عن حُسن العشرة، والإحسان، والعدل، وهي مفاهيم لا يمكن اختزالها في إطار الملكية.

يربط أدونيس بين تعدّد الزوجات وبين غياب الحُبِّ، أو اعتبار المرأة " شيئاً ". وهذا الربط تبسّطي وسطحي وساذج. تعدّد الزوجات في الإسلام مُقيّد بشروط صارمة، أبرزها العدل: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ [النساء : ٣]. والعدلُ هنا ليس شكلياً، بل يشمل النفقة، والمعاملة، والحقوق. وتحقيق العدل الكامل في غاية الصعوبة، ممّا يجعل تعدّد الزوجات في الواقع أمراً صعباً لا يُقدّر عليه كلُّ شخص. ثم إن وجود التعدّد لا يعني غياب التعلّق العاطفي، فالإنسان قد يرتبط عاطفياً بأكثر من شخص، وهذه مسألة يقرُّ بها علم النفس الحديث أيضاً.

وأدونيس يقارن ضمناً بين تصوّر حديث للحُبِّ (وَحْدَةٌ وجودية كاملة بين شخصين) وبين تصوّر ديني في سياق مُختلف. ومفهومُ " الزوجان شخص واحد " هو مفهوم حديث نسبياً في الثقافة الغربية، وليس معياراً كونياً للحُكم على العلاقات. في المُقابل، الإسلام يوازن بين العاطفة والواقعية الاجتماعية (الأسرة، النَّسَب، المسؤولية).

والإسلام يقرُّ للمرأة بِذِمَّةٍ ماليةٍ مستقلة، وحق التملك، وحق القبول والرفض في الزواج، وحق المهر، وحق الطلاق في حالات مُعيَّنة. هذه كُلُّها تناقض فكرة أن المرأة " شيء مملوك".

وطرُحُ أدونيس يعتمد على قراءة انتقائية تُسقط رؤيةً مُسبقة متأثرة بالحدائث الغربية والاستشراق على العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام. وهذا ليس غريباً إذا عرَفنا أن أستاذ أدونيس والمُشرف على أطروحته هو الأب بولس نويّا ، وهو رجل دين مسيحي كاثوليكي مُتطرف . والكاثوليكية تمنع الطلاق نهائياً، وتعتبر الزواج رباطاً أبدياً إلى الموت. ويُسمح بالانفصال الجسدي(الطلاق المدني) في حالات الزنا، لكن لا يجوز للطرفين الزواج مرّة أُخرى، وإلا اعتُبر الزواج الثاني زنا. والمسيحية قائمة على اضطهاد المرأة وقمعها واحتقارها، وعدم الاعتراف بحاجاتها النَّفسية والجسدية والجنسية، وهي ديانة أرضية باطلة تُحرّم الطلاق وتعدّد الزوجات، ولا تُقدّم حُلولا لمشكلات المجتمع. ويجب أن لا ننسى أن الأب بولس نويّا اليسوعي الكاثوليكي هو تلميذ المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الكاثوليكي، الذي شغل عدة مناصب مُهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، وكان الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر!.

١٢٧_ قال أدونيس ص ٢٨٤ : ((المتصوف يُدرك في صورة الأنتي التَّجَلِّي الأسمى للألوهة الخالقة)).

الرد : ينطلق أدونيس في استنتاجه من رؤية فلسفية متطرفة تُعرف بـ " وَحدة الوجود "، وهي فِكرُ تبنّاه أفرادٌ مُنحرفون في تاريخ التصوف. أمّا التَّصَوُّف السُّنِّي العام والمُستقر عن العلماء فهو يقوم على توحيد الله وتعظيمه وتَنزِيهه عن مُشابهة المخلوقات، وأنّه لا شبيه له ولا ضد ولا ند، وأنه ليس كمِثْلِهِ شَيْءٌ، لا يَحُلُّ في الأشياء، ولا تَحُلُّ الأشياء فيه. وتجب عبادته وَحْدَهُ لا شريك له. ومقولته أدونيس هي قراءة حدائثية مُؤدَّجّة، وليست حقيقة صوفية، وهي مُحاولة بائسة لِلْيِّ أعناق النصوص الصوفية لتتلاءم مع فرضيات " الجَمالِيَّات " و" الجندر " الغربية المادية المنحرفة. وكلام أدونيس يُمثّل تياراً فلسفياً باطنياً مُغرَقاً في الرمزية، ولا يُمثّل حقيقة التصوف الإسلامي الذي يلتزم بالتَّوْحِيدِ والتَّزْنِيهِ.

١٢٨_ قال أدونيس ص ٢٨٥ : ((وهذا الكائن هو المرأة: حَوَاء التي هي على صورة نفس الرحمن، خالقة الكائن الذي خُلقت منه (مريم خَلقت الله الذي خلقها))).

الرد : هرطقة كُفْرية لا يَقُولُ بها عاقل. فكيف تُصبح جُزءاً من أطروحة للدكتورة؟! زُبماً تكون مُجاملة لأستاذه النَّصراني الأب بولس نويّا الذي يعتقد أن المسيح إله، وأن مريم والدة الإله!؟!

الجزء الثاني
تأصيل الأصول

تمهيد

كما يسرق أدونيس أشعاره من الشعر الفرنسي، والشعر الصوفي، خصوصاً النَّفْري، كذلك يسرق كثيراً من أفكاره من فلاسفة الغرب والمستشرقين وصبيانهم من عرب الخدمات الفرنسية. وكما فشل أدونيس في الفوز بجائزة نوبل للآداب، رغم لهاته وراءها، وتقيل أيدي أسياده من أجل الحصول عليها، كذلك فشل في تقديم قراءة صحيحة للتراث، هو وأستاذه الأب بولس نويّا. طرح أدونيس حول تأصيل الاتّباع (الثبات) مقابل تأصيل الإبداع (التحوّل) يقوم على ثنائية حادّة تُوحى بأنّ التراث جمود، وأنّ الحداثة قطيعة. هذا التصوّر الاستشراقي مُشوّه وساذج. مفهوم الاتّباع في التراث العربي لم يكن يوماً مُرادفاً للجمود. مثلاً، في علم أصول الفقه نجد أنّ الاتّباع يرتبط بالمرجعية، لكنّه لا يُلغي الاجتهاد، بل يقوم عليه. فمبدأ الاجتهاد نَفْسُهُ يؤكد أن الثبات في الأصول لا يَمنع الحركة في الفروع، وهو ما يجعل المنظومة التراثية ديناميكية لا ساكنة. والربط بين الإبداع والتحوّل بوصفه قطيعة مع الماضي يتجاهل طبيعة الإبداع نَفْسَهَا. فالإبداع في التحليل النقدي الحديث يُفهم بوصفه تحويلاً للمعطى السابق لا إلغاءً له. أي إنّ كلّ نص جديد ينشأ داخل شبكة من النصوص السابقة (ما يُعرف بالتناص)، لا خارجها. وعليه، فالتقابل الصارم بين قديم وحديث هو تقابل نظري مُصطنع، وليس واقعاً تاريخياً قائماً على الصراع والصدام. والتاريخ الأدبي العربي ينقض هذه الثنائية، فشعراء كبار مثل أبي تَمّام والمُتنبّي قدّموا نماذج عالية من التجديد داخل الأطر الموروثة، دون أن يُعلنوا قطيعةً مع التراث. كانوا مُبدعين داخل النسق لا خارجه. وهذا يُوضّح أن الإبداع الحقيقي في الثقافة العربية هو تراكمي لا انقلابي. وتقسيم الأجيال إلى جيل اتّباع وجيل إبداع، يُعاني من خلل منهجي، لأنّه يقوم على تعميمات أيديولوجية وطائفية ومذهبية، خاضعة للأهواء والمصالح الشخصية، ولا يقوم على تحليل علمي دقيق. كلّ جيل يحمل في داخله عناصر مُحافضة وأخرى مُجدّدة، ولا يُمكن اختزاله في سِمة واحدة. وهذا ما توكّده دراسات التاريخ الثقافي المُقارن. والطرح الذي يجعل الثبات نقيضاً للتحوّل هو طرح ثنائي تَبْسيطي، يتجاهل الطبيعة الجدلية للعلاقة بين التراث والتجديد. والإبداع الحقيقي ينشأ من تفاعل حي مع الأصول، لا من القطيعة معها، والثبات والتحوّل ليسا ضدّين مُتَنافِيين، بل هُما عُصران مُتكاملان في أيّ مشروع حضاري حي. ويجب ألا ننسى أن نجيب محفوظ كتّب عن الحارة الشّعبية المصريّة ففازَ بجائزة نوبل للآداب، وأدونيس سرّق الشعر الفرنسي، فلم يُفزَ بها!.

كتاب الثابت والمتحول ، الجزء الثاني : تأصيل الأصول ، دار العودة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩

القسم الأول: تأصيل الاتباع أو الثبات

الفصل الأول : الشافعي وتأصيل الأصول الدينية _ السياسية

١٢٩_ قال أدونيس ص ١٣ : ((بدءاً من نشوء الدولة الأموية أخذت الجزيرة العربية تتقلص اقتصادياً واجتماعياً في مكة والمدينة، وأصبحت مهمتها تقتصر على توفير الجنود للجيش العربي)).

الرد : من الناحية الاقتصادية، لم تقلص مكانة مكة والمدينة. مكة بقيت مركزاً دينياً عالمياً بفضل الحج، وهو نشاط اقتصادي ضخم ومستمر، يجذب الموارد والتجارة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، والمدينة كذلك حافظت على مكانتها الدينية والعلمية، وكانت مقصداً للعلماء والطلاب، ما يعني استمرار حركة اقتصادية واجتماعية نشطة، لا تراجع فيها. والقول بأن دور الجزيرة اقتصر على توفير الجنود تبسيطاً ساذج. صحيح أن الفتوحات الإسلامية في العصر الأموي اعتمدت على العنصر العربي، لكن هذا لا يلغي الأدوار الأخرى. فقد استمرت التخب العلمية في المدينة تحديداً في إنتاج المعرفة الدينية (كالفقه والحديث)، وبرزت مدارس علمية كان لها تأثير عميق في الحضارة الإسلامية. وهذه وظيفة حضارية مركزية لا تقل أهمية عن الدور العسكري.

من منظور سياسي _ إداري، نقل مركز السلطة إلى دمشق لا يعني تهميش الجزيرة، بل يعكس توسع الدولة، وتحولها إلى خلافة (إمبراطورية) متعددة الأقاليم. هذا التحول أدى إلى صعود مراكز جديدة (كدمشق والبصرة والكوفة)، لكنه لم يلغ مكانة الحجاز، بل أعاد توزيع الأدوار داخل الدولة. والصحيح أن العصر الأموي شهد إعادة توزيع للنقل السياسي والاقتصادي داخل العالم الإسلامي.

تاريخياً، شهدت مكة والمدينة في العصر الأموي حركات معارضة سياسية وثورات (مثل ثورة عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما)، ما يدل على أنهما ظلتا فاعلتين سياسياً، لا هامشيتين.

١٣٠_ قال أدونيس ص ٢٦ عن الإمام الشافعي : ((موقفه من علم الكلام، فقد رفضه أصلاً، ورفض الآراء التي تنتج عنه)).

الرد : هذا كلام باطل ، وغَيْر صحيح ، ولا يجوز حمله بشكل مُطلق، وفيه تفصيل.

الإمام الشافعي (١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ) انتقد علم الكلام، بوصفه منهجًا جدليًا يعتمد على الأفكار العقلية المجردة التي قد تبعد عن النصوص الشرعية. قال السيوطي في الدر المنثور (٢ / ١٥٣) : ((وأخرج الهروي في دم الكلام عن الإمام الشافعي رضي الله عنه قال : حكمني في أهل الكلام ، ... ، أن يضربوا بالجريد ، ويحملوا على الإبل ، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ، وينادي عليهم : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على علم الكلام)) .

هذا نص يستدل به على شدة موقفه من الجدل الكلامي. لكن هذا النقد لم يكن رفضًا للعقل أو النظر، بل كان رفضًا لمنهج معين في الجدل رآه مؤديًا إلى التكلف والاختلاف.

إن دم الإمام الشافعي وغيره لعلم الكلام ، فالمقصود بعلم الكلام بإجماع المسلمين هو الكلام التافي عن الله ما علم ثبوته له بكتابه عز وجل ، أو بسنة النبي ﷺ أو بإجماع أمته ، أو بدليل عقلي تنتهي مقدماته إلى الضروريات ، أو المثبت لله ما لم يعلم بواحد من هذه الطرق الأربعة . وأما الكلام المثبت لما يجب لله ، النافي لما يستحيل على الله ، المتوقف على ما لم يعلم امتثالاً له عز وجل عن اتباع الظن ، فلم يدع تحريمه المطلق إلا مبتدع ضال يخاف أن تبطل شبهته ، وأن ترد عليه .

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٠ / ٢٠) : ((الحسين بن علي الكرابيسي قال : قال الشافعي : كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجد ، وما سواه ، فهو هذيان)) .

علم الكلام الخاضع للقرآن والسنة ، الناصر لهما ، والداعم لأدلتهما ، والمؤيد لحججهما ، هو خير عظيم ، ويجب أن توجد طائفة من العلماء تتعلمه وتثقنه للدفاع عن العقائد الإسلامية.

وهذا مدح من الإمام الشافعي - رضي الله عنه - لجميع المتكلمين المتمسكين بالقرآن والسنة ، الجامعين بين القواعد الشرعية والدلالات اللغوية . وقال ابن جماعة في إيضاح الدليل (ص ٢١) : ((وللشافعي كتابان في الكلام أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، والثاني في الرد على أهل الأهواء . وذكر طرفًا من هذا النوع في كتاب القياس ، وأشار فيه إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء)) اهـ . وفي نفس المرجع (ص ٢٦) : ((قيض الله تعالى للجمع بين طرفي الرأي والنص ناصر السنة الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى ، فيما سمي في كتب الأصول بالتوفيق بين أهل الرأي وأهل الحديث)) .

لقد مارس الإمام الشافعي نوعًا من الاستدلال العقلي المنضبط داخل إطار النص ، وهو ما يظهر بوضوح في كتابه " الرسالة " ، حيث أسس لعلم أصول الفقه ، وهو علم يقوم على تنظيم

العلاقة بين النص والعقل، لا إقصاء أحدهما. ولو كان يرفض الآراء الناتجة عن النظر مُطلقًا، كما بنى هذا الصرح المنهجي القائم على القياس والاستدلال.

قال الفخر الرازي: ((واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطا طاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض)) [مناقب الشافعي للفخر الرازي، ص ٥٧]. بمعنى أنه أول من جمع كتابًا شاملاً حول هذا الموضوع بالذات، فالخليل بن أحمد هو أول من وضع علم العروض، وصاغ قواعده، وقد كان نَظْمُ الشعر قبله يعتمد على القريحة وبمُجرّد الطبع، وكذلك قبل الإمام الشافعي. وأضاف الفخر الرازي: ((كان الذين يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كُلِّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها، وترجيحاتها، فاستنبط الإمام الشافعي علم أصول الفقه، ووضَعَ للخَلْقِ قانونًا كُلِّيًّا يُرجع إليه في معرفة أدلة الشرع)) [مناقب الشافعي للفخر الرازي، نفس المرجع السابق] ، [الرسالة للإمام الشافعي (المقدمة) ، ج ١ ص ١٣ ، المحقق أحمد شاكر] . وفي كتب طبقات الفقهاء للقاضي شمس الدين العثماني الصفدي: ((وابتكر الشافعي ما لم يُسبق إليه من ذلك أصول الفقه، فإنه أول من صنّف أصول الفقه بلا خلاف)) اهـ . وقال صاحب كتاب كشف الظنون : ((وأول من صنّف فيه الإمام الشافعي)) [كشف الظنون، ص ٣٣٤] .

ينبغي التمييز بين رفض علم الكلام كمدرسة مُستقلة، وبين رفض كُلِّ نتائجه أو كُلِّ بحث عقلي في العقائد. والإمام الشافعي كان يخشى أن يتحوّل الكلام إلى بديل عن النصّ الشرعي، أو إلى ساحة صراع فلسفي مُجرّد، لكنّه لم يُنكِر علم الكلام كاملاً.

عبارة أدونيس الخبيث تعكس قراءة استشراقية غريبة حديثة تميل إلى تصوير الفقهاء في صورة " رافضين للعقل ". وهذا تعميم باطل، لأنّ الواقع يُكذّبه، وموقف الإمام الشافعي كان ينبع من ترشيد العقل لا إغائه، وإلى ضبط الجدل لا منعه مُطلقًا. وبعبارة أخرى، إنّ الإمام الشافعي رفض منهجًا جدليًا مُعيّنًا حين ينفصل عن النصّ الشرعيّ، ويؤدّي إلى التنازع والصراع والصدام، مع إقراره بدور العقل المُنضبط في الفهم والاستنباط.

١٣١_ قال أدونيس ص ٢٧ : ((ليست المعرفة عند الشافعي اكتشافًا يُحقّقه الإنسان في أثناء تفاعله مع الواقع، فيؤثّر ويتأثر، ويُغيّر ويتغيّر، وتتغيّر المعرفة تبعًا لذلك)) .

الرد : المعرفة عند الإمام الشافعي ليست جامدة ولا منفصلة عن الواقع. في كتابه " الرسالة" وضع الشافعي قواعد منهجية لاستنباط الأحكام تقوم على: القرآن والسنة والإجماع والقياس.

والقياسُ تحديدًا يُعدُّ آليَّةً عقليةً تربط بين النَّصِّ والواقعِ ، حيث يتمُّ إلحاق واقعة جديدة بواقعة منصوص عليها لعلَّةٍ مُشتركة. هذا في ذاته تفاعلٌ واضح مع الواقع، وليس انغلاقاً عليه. والإمامُ الشافعي غيَّرَ كثيرًا من آرائه بين مرحلته في العراق ومرحلة مصر، وهو ما يُعرف بالمذهب القديم والمذهب الجديد. هذا التحوُّل دليل عملي على أن المعرفة الفقهية عنده تتأثر بالزمان والمكان والمُعطيات الجديدة.

في علم أصول الفقه، الذي أسَّس الشافعيُّ قواعده، هُنَاكَ اعتراف واضح بدور الاجتهاد ، وهو نشاط إنساني تفاعلي يتعامل مع الواقع المتغير ضمن إطار النَّصِّ. والاجتهادُ يفترض: فهم الواقع وتنزيل الحُكم عليه. وهذا يعني أن المعرفة ليست مُجرَّد نقل ثابت، بل عملية مُركَّبة تَجْمَع بين النَّصِّ والعقل والواقع.

ومن الناحية المعرفية، الإمامُ الشافعي يُميِّز بين الثابت (النَّصُّوص القطعية) والمُتغيِّر (الاجتهادات البشرية). وهذا التفريق ينسف الفكرة التي ينسبها أدونيس إليه، تقليدًا للمستشرقين، لأنَّ التغيُّر يقع بالفعل في مجال الفهم والتطبيق.

والمعرفةُ عند الإمام الشافعي ليست تقليدًا أعمى أو مُجرَّد تلقُّ ثابت، بل هي عملية استنباط مُنضبطة تتفاعل مع الواقع، مع الحفاظ على مرجعية النَّصِّ المُقدَّس.

١٣٢_ قال أدونيس ص ٢٩ في سياق نقده للإمام الشافعي: ((فالإنسان لا يعقل لكي يؤمن، وإنما يؤمن لكي يعقل)).

الرد : عبارة أدونيس سطحية وساذجة وبعيدة عن الواقع. إنَّ منهج الإمام الشافعي قائمٌ على تلازم النقل والعقل لا إلغاء أحدهما. والشافعيُّ لم يدعُ إلى تعطيل العقل، بل كان من أوائل مَنْ نظروا لضبط الاستدلال العقلي ضمن إطار الوحي الإلهي المُقدَّس. وكتابه " الرسالة " مثالٌ واضحٌ على استخدام أدوات عقلية دقيقة: القياس، الاستدلال، الترجيح، فهم العِلل. فالعقل عنده ليس تابعًا أعمى، بل أداة لفهم النَّصِّ وتنزيله، لكنَّه ليس مَصْدَرًا مُستقلًا للتشريع فوق الوحي.

والإيمانُ في التصوُّر الإسلامي ليس ضدَّ العقل ، بل هو مبني عليه. والثَّرَانُ يربط الإيمانَ بالتفكُّر والتفكير والنظر: ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البَقَرَة : ٤٤]، ﴿ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأنعام : ٥٠]، ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [مُحَمَّد : ٢٤]، ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [البَقَرَة : ١١١] . وهذا يدلُّ على أنَّ الإيمان الصحيح لا يُطلَب بإلغاء العقل، بل باستخدامه للوصول إلى صدقِ الوحي. والعقلُ مَنَاطُ التكليف. يعقل الإنسان، فيؤمن، ثُمَّ يُعمِّق إيمانه بعقله.

وأدونيس يفترض أن تقديم الوحي يعني إيقاف العقل، وهذه نظرة مادّة إحدانية أدونيسية. ويجب التفريق بين العقل الذي يعمل داخل إطار مرجعي (الوحي)، والعقل الذي يدعي الاستقلال المطلق. والإمام الشافعي يرى أن العقل محدود، والوحي يرشده. وهذا ليس إلغاء للعقل، بل هو اعتراف بحدوده، وهو موقف فلسفي معتبر حتى في الفكر الغربي. مثلاً، كتاب: "نقد العقل الخالص" للفيلسوف الألماني إيمانويل كانت، ويُعتبر من أكثر الأعمال تأثيراً في تاريخ الفلسفة، يقوم على فكرة أساسية ومركزية ورئيسية، وهي: "إن العقل البشري يُحدّد شكل معرفتنا بالعالم، لكنّه عاجزٌ عن معرفة الأشياء كما هي في ذاتها خارج حدود التجربة". ولم يقم أحد باتهام "كانت" بأنه جامدٌ أو ثابتٌ أو رجعي أو ساهم في جمود الفلسفة وتدمير الغرب!

أدونيس طفلاً المُستشرقين وخادمُ فلاسفة الغرب، وقع في تناقض صارخ، وارتكب حماقة كبيرة، فهو يقول: "يؤمن لكي يعقل". وهذا القول السطحي المضحك يفترض أن الإيمان يسبق العقل، وهذا يناقض التجربة الإنسانية، لأن أيّ إيمان لا بُدَّ أن تسبقه فناعة عقلية بصدقه، فلا يمكن لإنسان أن يؤمن بشيء دون أي أساس إدراكي أو عقلي. ومنهج الشافعي (والمناهج الإسلامي عموماً) يقوم على التكامل، فالعقل يَهْدِي إلى الإيمان، والإيمان يُوجّه العقل، وليس أحدهما بديلاً عن الآخر. والإسلام يرى أن العقل هو "أداة التكليف"، فمن لا عقل له لا تكليف عليه، ولا يُحاسب. العلاقة هنا تكاملية، حيث يُطلب من الإنسان استخدام حواسه وعقله للوصول إلى الله سبحانه. وهناك ثلاثة مبادئ أساسية في هذا السياق:

أ _ الأمر بالنظر والتفكير: يمتلئ القرآن بآيات كثيرة تحث على التفكير واستخدام العقل. والإسلام يعتبر الكون كتاباً مفتوحاً يُثبت وجود الله تعالى.

ب _ رفض التقليد الأعمى: دَمَّ القرآن الكُفَّارَ لأنهم اتَّبَعُوا طريقَ آبائهم دون تفكير، وورد ذلك في آيات كثيرة.

ج _ لا يُوجد تعارض حقيقي بين النقل والعقل. فالنقل الصحيح لا يُخالف العقل الصريح. وإذا وُجدَ تعارض، فإمّا أن يكون النص غير صحيح، أو أنّ فهم العقل قاصر. وكما قال المُتنبّي:

وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَأَقْتَهُ مِنْ الْفَهْمِ السَّقِيمِ

وكم من شخص يعيب القول الصحيح ويدّمه ويستفحله، ومشكّلته أنّه لم يفهمه، لأنّ عقله بسيط، وفهمه قاصر. وفي بعض الأحيان، يعيب الإنسان قولاً حسناً، لجهله بمعناه، وظنّه أنّ به عيباً أو خطأ، وإنّما أتى العيب من سوء فهمه له، لا من القول نفسه.

إنَّ الإيمانَ الإسلاميَّ مُبْصِرٌ، في حينَ أنَّ الإيمانَ المسيحيَّ أعمى، لأنَّ الإسلامَ لا يُوجدُ فيه أسرارٌ، في حينَ أنَّ المسيحيةَ تحتوي على عقائد تُوصَفُ بأنها أسرارٌ تفوقُ استيعابَ العقلِ البشري. وفي الإسلام، التوحيد واضح: " لا إله إلا الله"، اللهُ واحدٌ في ذاته، وواحدٌ في أسمائه وصفاته. في حينَ أنَّ المسيحية: " الآب، والابن، والرُّوحُ القُدُس" ، ثلاثة في واحد ، والثلاثة تُساوي واحدًا!. هل يوجد عاقل يقتنع بهذا الكلام؟! وهل ١=٣ ؟. وهناك قاعدة شهيرة لـ " القديس أوغسطين ": ((آمِن لِكِي تَفْهَم))، أي إنَّ الإيمانَ يَسِيقُ العقلَ والفهمَ !. هل هذا ثابتٌ أو مُتحوِّلٌ يا أدونيس؟ ، ولماذا لم تسأل أستاذك والمُشرفَ على أطروحتك الأب بولس نويًا اليسوعي الكاثوليكي عن هذا الموضوع؟.

في حقيقة الأمر، إنَّ أدونيس _ بنقده للإمام الشافعي _ لم يأتِ بشيء جديد، ولم يضع نظريات مُبدعة. أدونيس يسرق أفكارَ المُستشرقين، ويُعيد نسخَ كلامهم !. ونقدُ المُستشرقين للإمام الشافعي يأتي ضمن قراءتهم لتطوُّرِ الفقه الإسلاميِّ، خصوصًا في إطار دراسة نشأة علم أصول الفقه. وفيما يلي أبرز النقاط التي أثاروها، مع الرد عليها:

أ _ الادعاء بأنَّ الشافعي اخترع أصول الفقه لتبرير سلطة الحديث: يرى بعضُ المُستشرقين أن الشافعي هو من أنشأ أصول الفقه بشكل يخدم ترسيخَ حُجِّيَّةِ الحديث، وأنَّ ذلك لم يكن انعكاسًا لواقع سابق، بل كان مشروعًا فكريًا جديدًا.

إنَّ الإمام الشافعي لم يخترع الأصولَ من فراغ، بل نظَّم قواعد كانت موجودة عند الصحابة والتابعين. وكتابه " الرسالة " هو أول تدوين منهجي، لا أول وجود للأصول. والاعتمادُ على الحديث كان موجودًا قبله عند مدارس كمدرسة أهل الحديث في المدينة.

ب _ الادعاء بأنَّ الأحاديث نُسِبَت للنبي ﷺ لاحقًا (التشكيك في السُنَّة): يذهب بعضُ المُستشرقين إلى أنَّ كثيرًا من الأحاديث تمَّ " إسقاطها للخلف "، لإضفاء الشرعية على آراء فقهاء لاحقة.

إنَّ علم الحديث تطوَّرَ بمنهج نقدي دقيق (الإسناد، الجرح والتعديل) لا نظير له في الحضارات الأخرى. ووجودُ أسانيد متعددة ومُستقلة يُبطلُ فرضية " الاختلاق الجماعي". والدراساتُ الحديثة (حتى من غير المسلمين) بيَّنت أنَّ جزءًا كبيرًا من السُنَّة مُبَكَّر تاريخيًا.

ج _ الادعاء بأنَّ الشافعي همَّشَ الرأي والاجتهاد لصالح النَّص: يرى بعضُ المُستشرقين أنَّ الشافعي قيَّدَ الفقهَ وجمَّده عندما أعطى النَّصَّ (القرآن والسُنَّة) أولوية مُطلقة.

إنَّ الإمامَ الشافعيَ لَمْ يُلْغِ الاجتهادَ، بل نَظَّمَهُ من خلال أدواتِ مثلِ القياسِ. والقياسُ شكلاً من أشكالِ الاجتهادِ العقليِّ المُنضبطِ. وهدفُهُ كانَ منعَ الفوضىِّ الفقهيةِ، لا إغلاقَ بابِ التفكيرِ.

د _ الادعاء بأن الشافعي وحَّد الفقهَ قَسْرًا: يقول بعضُ المستشرقين إنَّ الشافعي فرض نموذجًا مُوحَّدًا للفقه، ممَّا أضعفَ التَّنوعَ الفقهي.

إنَّ الواقعَ التاريخيَّ يُظهِرُ استمرارَ تعدُّدِ المذاهبِ بعدَ الشافعي (الحنفي والمالكي والحنبلي). والشافعيُّ نَفَسُهُ غيَّرَ اجتهاداته بين مذهبه القديم والجديد، ممَّا يدلُّ على مرونة لا جُمود. والوَحدةُ كانتْ في المنهج لا في النتائج.

ه _ الادعاء بأن مشروع الشافعي كان سياسيًا: يربط بعضُ المستشرقين فِكرَ الشافعي بسياق سياسي عبَّاسي، ويروِّون أَنَّهُ خَدَمَ السُّلطةَ.

لا يوجد دليل تاريخي على أن الشافعي كان أداةً سياسية. والشافعي تعرَّضَ للاضطهاد والاعتقال والسجن، ممَّا يُناقضُ فكرةَ كونه " مُنظرًا للسُّلطة". ومشروعُهُ علمي بالأساس، يتمحور حول ضبط الاستدلال. ولم يُقلْ أيُّ مؤلف ولا عالم ولا باحث ولا صديق ولا عدو على مدار التاريخ إنَّ الشافعي كانَ من علماء السلاطين أو فقهاء السُّلطة أو مُفكِّري البلاط.

و _ الادعاء بأن كتابه " الرسالة " يعكسُ طبيعة مع الفقه السابق: يُصوِّر بعضُ المستشرقين كتابَ الرسالة كتحوُّل جذري يقطع الصلَّةَ مع ما قبله.

إنَّ كتاب " الرسالة " يُمثِّلُ تطوُّرًا طبيعيًّا لا قطيعة. ويعتمد على مبادئ وأفكار سابقة، ويُعيد صياغتها بشكل منهجي مُنظَّم، وكثيرٌ من مفاهيمه موجودة ضمنيًّا عند العلماء السابقين.

١٣٣_ قال أدونيس ص ٣١ في سياق نقده للشافعي في قضية الخروج على الحاكم: ((وهكذا يكون الخروج على هذا الإمام كُفْرًا)).

الرد : أدونيس الكذابُ الجاهلُ ألصقَ هذه العبارة بالإمام الشافعي، حسب ما فهمه من كلامه. وهذا يعني أن أدونيس يقرأ الكلامَ ولا يفهم معناه!. لَمْ يَقُلْ الإمام الشافعي إنَّ الخروجَ على الإمام أو الحاكم كُفْرٌ ، وهذه العبارة اخترعها أدونيس من خياله المريض.

أئمةُ المُسلمين يُفَرِّقونَ بينَ الحُكمِ على الفِعلِ (كونه خطأ أو معصية أو مفسدة)، وبين الحُكمِ على الفاعل بالكُفْرِ، وهو أمرٌ خطيرٌ، ولا يُطلقُ إلا بضوابط دقيقة.

ومذهبُ الشافعي في مسألة الخروج على الحاكم يندرج ضمن الاتجاه العام لأهل السُّنَّةِ، وهو: تحريم الخروج على الحاكم المُسلم الظالم إذا ترتَّبَ عليه فِتنةٌ وسَفْكَ دِماء. وليس لأنَّ

الخُرُوجُ كُفْرٌ، بل لأنه يؤدي إلى فساد أعظم من الظُّلم القائم. وهذا المعنى مُستند إلى حديث نبويّ شريف رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه: ((وأن لا تُنازع الأمر أهله إلا أن تروا كُفْرًا بَوَاحًا، عندكم من الله فيه بُرهان)) [متفق عليه]. وهو أصلٌ عند الفقهاء، ومنهم الشافعي.

أمر الله عباده المؤمنين بالاعتصام بحبلِ الله، وعدم التفرُّق. ومن لوازم هذا الاعتصام اجتماع المسلمين على كلمة واحدة وإمام واحد، فإنهم إذا تعددت كلمتهم، وتفرقت أمراؤهم، ضعفت شأنهم، وذهبت شوكتهم، وظهر عليهم عدوهم.

لا يجوز مُنازعة المُلِكِ أهله، ولا الخُرُوج على الحاكم بالقتال، إلا إذا ظهر منه كُفْرٌ واضحٌ يَجْهَرُ ويُصرِّح به، ويوجد عندهم في هذا الكُفْرِ نص من القرآن الكريم، أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل. عندئذ، يجوز الخروج عليه ومُنازعته. وهذا يدلُّ على ترك الخُرُوج على الأئمة، وألا يشقَّ المرءُ عصا المسلمين، حتى لا يتسبب في سفك الدماء، ونهب الممتلكات، وانتهاك الأعراض. وتجب طاعة الحُكَّام على كلِّ حال فيما يُرضي الله تعالى، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

قال النووي في شرحه على صحيح مسلم (١٢ / ٢٢٩) : ((لا تُنازعوا ولاةَ الأمور في ولايتهم ، ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم مُنكَرًا مُحَقَّقًا تَعَلَّمُونَهُ من قواعد الإسلام ، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم ، وقولوا بالحق حيث ما كنتم ، وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديثُ بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهلُ السُنَّةِ أنه لا ينعزل السلطان بالفسق وقال العلماء: وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن ، وإراقة الدماء ، وفساد ذات البين ، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه . قال القاضي عياض: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر ، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل . قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها، ...)) .

والخُرُوجُ على الحُكَّامِ غالبًا يَجُرُّ إلى مفاصد أعظم ، ولا يجوز الأمرُ بالمعروفِ والنَّهي عن المنكر، إذا ترتبَ عليه مُنكَرٌ أكبر، ومفسدة أعظم، وساءت الأمورُ أكثر.

والخُرُوجُ على الحاكم قد يكون بغيًّا، أو معصية، أو اجتهادًا خاطئًا، بحسب الحال والنَّية والنَّتائج. وفضيلةُ الشيخ أدونيس النَّصيري المُلحد!، هو الوحيد الذي قال: الخُرُوجُ على الإمام كُفْرٌ!. إنَّ الإمام الشافعي _ رضي الله عنه _ أسسَ منهجًا أصوليًا دقيقًا، وقائمًا على القرآن والسُنَّةِ ، وضبط اللُغة، واستنباط الأحكام وفق قواعد مُحَكِّمة، بينما تأتي قراءة أدونيس للتراث عبارة عن إسقاطات فكرية حديثة لا تنسجم مع السياق التاريخي، ولا مع مقاصد النص الأصلي.

الفصل الثاني: تأصيل الأصول البيانية _ الشعرية: الأصمعي والجاحظ

١٣٤_ قال أدونيس ص ٣٧ : ((كان الإسلام، من الناحية اللغوية _ الشعرية، تنبئاً للأصل العربي القديم، فأكد على قابلية الشعر، من جهة، وعلى الفصل بين الشكل والمحتوى، من جهة ثانية. وهكذا عبّر عن محتواه الذي كان نَفِيًّا لِلْقَبَلِيَّةِ، بالأشكال ذاتها التي ابتكرتها القبيلة)) .

الرد : أدونيس يخلط عمدًا بين الدِّين والنصوص الأدبية. الإسلام _ بوصفه وَحِيًّا _ لم يأت ليؤسس نظرية شعرية أصلاً. والقرآنُ مَيَّرَ ذاته عن الشعر تمييزاً صريحاً، كما في قَوْلِهِ تعالى: ﴿ وما عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وما ينبغي لَهُ أَنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾ [يس : ٦٩] . هذا يعني أَنَّ الإسلامَ لَمْ يَسْعَ إِلَى تنبئِ قَابِلِيَّةِ الشعرِ .

والقولُ إِنَّ الإسلامَ أَكَّدَ على قَابِلِيَّةِ الشعرِ، يتجاهل حقيقة تاريخية مُهمّة: البنية العروضية للشعر العربي كانت قد استقرت قبل الإسلام بوقت طويل، وبلغت نُضجها في العصر الجاهلي. ثُمَّ جاء التَّفْعيدُ العِلْمِيُّ لاحقاً على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ هـ _ ١٧٠ هـ) ، أي بعد الإسلام، بوصفه عملاً وصفيًّا لا تشريعيًّا. والإسلامُ لَمْ يَفْرَضْ هذه القوالب ، بل وَرَثَهَا المجتمعُ اللغوي، واستمرَّ في استخدامها. أمَّا الفصلُ بين الشكل والمُحتوى، فيتعارض مع طبيعة البلاغة العربية نَفْسِها، التي تقوم على تلاحم الشكل والمَعْنَى. والمَعْنَى لا ينفصل عن طريقة صياغته.

والإسلامُ واجه البنية القَبَلِيَّةَ القِيَمِيَّةَ (العصبية)، لكنَّهُ لَمْ يُلْغِ اللغةَ التي كانت وعاءَ التعبيرِ. اللغةُ نظامٌ تراكمي، ولا يُمكن لأَيِّ خطابٍ ديني أو غيره أن ينشأ خارج أدواتها.

واستخدامُ الأشكال اللغوية الموروثة لا يعني تَبَنِّي منظومتها القِيَمِيَّة. هذا شبيهٌ باستخدام الفلاسفة الإسلامية لمصطلحات يونانية دون أن يعني ذلك تَبَنِّي الفلسفة اليونانية في جَوهرها.

بعد الإسلام، لَمْ يَبْقَ الشعرُ أسير القَبَلِيَّةِ، بل شهد تحولات كبيرة في الموضوعات والرؤى، وحدثتُ تجديدات واضحة في الصور والمعاني، بل وحتى في البنية التعبيرية داخل الإطار العروضي نَفْسِها. وهذا يدلُّ على أن الشكلَ لَمْ يَكُنْ قيدًا جامدًا على المحتوى.

قراءة أدونيس تنطلق من منظور أيديولوجي، بعيدًا عن المنهج التاريخي العِلْمِيُّ، فهي تُسْقِطُ على الإسلامِ دَوْرًا لَمْ يُعْطِهِ لِنَفْسِهِ، وتخلط بين تطوُّر اللغة والشعرِ بوصفهما ظاهرتين ثقافيتين، وبين الدِّين بوصفه منظومة قِيَمِيَّة وَوَحِيًّا. والإسلامُ تعاملَ مع لغة قائمة، وأعادَ توجيهَ مضامينها، دون أن يكون مسؤولاً عن تنبئِ شكلها، أو فرضِ ثنائية الشكل والمحتوى.

١٣٥_ قال أدونيس ص ٥٦ نقلًا عن الجاحظ : ((... ، في العام الذي سَمَّوهُ عام الجماعة، وما كان عام جماعة)) .

الرد : الجاحظ (١٥٩ هـ _ ٢٥٥ هـ) عالم كبير، وأديب موسوعي، وكاتب بارع، لكنّه مُعْتزلي مُتَهْتِك . قال عنه الذهبي في سِير أعلام النبلاء (١١ / ٥٢٧) : ((العلامة المُتبحر، ذو الفنون كان ماجنًا قليل الدّين، له نوادر)) .

عام الجماعة هو العام الذي تنازل فيه الحسن بن عليّ بن أبي طالب عليهما السلام عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان عام ٤١ هـ ، حقنًا لدماء المسلمين، وإنهاءً للفتنة والحروب الداخلية (الفتنة الكبرى). وسُمِّي " عام الجماعة " بسبب اجتماع كلمة المسلمين واتفقهم على مُبايعة مُعاوية بن أبي سفيان خليفةً.

في صحيح البخاري (٣ / ١٣٢٨) : عن أبي بكرٍ _ رضي الله عنه _ قال: أخرج النبي ﷺ ذات يوم الحسنَ ، فصعد به على المنبر، فقال : ((ابني هذا سيّد ، ولعلّ الله أن يُصلح به بين فتنين من المسلمين)) .

والمقصود ما حدث بين الحسن _ رضي الله عنه _ ومعاوية بن أبي سفيان ، فإن نزاعهما على أمر الخلافة لم يُخرجهما من دائرة الإسلام . وكانت تلك السنة سنة الجماعة ، لاجتماع الناس واتفقهم ، وانقطاع الحرب . والحسن _ رضي الله عنه _ سيّد فاضل حليم يمتاز بالحكمة والأخلاق الحميدة ، وهذه الإمكانيات تُؤهله للإصلاح بين الناس. وقد أصلح بين أهل الشام وأهل العراق بعد حروب طاحنة، وتنازل عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان حقنًا لدماء المسلمين ، وكان سببًا في توحيد كلمة المسلمين بعد تشتتها لفترة طويلة . والصُّلح بين المسلمين أمرٌ واجبٌ شرعًا على من قدر عليه .

وقد ضرب الحسن بن علي بن أبي طالب _ رضي الله عنهما _ أروع الأمثلة في التضحية بحظ نفسه ، من أجل الصُّلح بين المسلمين بعد القتال بينهم في أحداث الفتنة الكبرى . وأيُّ شرف أعظم من شرف من سمّاه النبي ﷺ ابنًا وسيّدًا؟! ، يا لها من منزلة رفيعة ومكانة عظيمة ورتبة سامية . والحديث يدلُّ على صحّة نبوة مُحمّد ﷺ وصدقته ، فقد أخبر بأمر غيبي ، وحدث كما أخبر، ويدلُّ على فضيلة الحسن بن عليّ _ رضي الله عنهما _ .

وفي الحديث : ولاية المفضول على الفاضل ، وفيه : أن السيادة إنما يستحقها من يتفجع به الناس ، لأن النبي ﷺ علّق السيادة بالإصلاح بين الناس .

وفي عَوْنِ الْمَعْبُودِ (١٢ / ٢٧٣ و ٢٧٤) : ((إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ) أَي : حَلِيمٌ كَرِيمٌ مُتَجَمِّلٌ (بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ مِنْ أُمَّتِي) هُمَا طَائِفَةُ الْحَسَنِ وَطَائِفَةُ مُعَاوِيَةَ ، وَكَانَ الْحَسَنُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَلِيمًا فَاضِلًا وَرِعًا ، دَعَاهُ وَرَعَهُ إِلَى أَنْ تَرَكَ الْمُلْكَ رَغْبَةً فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى ، لَا لِقَلَّةٍ وَلَا لِعِلَّةٍ ، فَإِنَّهُ لَمَّا قُبِلَ عَلِيٌّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بَايَعَهُ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ أَلْفًا ، فَبَقِيَ خَلِيفَةً بِالْعِرَاقِ وَمَا وَرَاءَهَا مِنْ حُرَّاسَانَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ وَأَيَّامًا ، ثُمَّ سَارَ إِلَى مُعَاوِيَةَ فِي أَهْلِ الْحِجَازِ ، وَسَارَ إِلَيْهِ مُعَاوِيَةَ فِي أَهْلِ الشَّامِ ، فَلَمَّا التَقَى الْجَمْعَانِ بِمَنْزِلٍ مِنْ أَرْضِ الْكُوفَةِ ، وَأُرْسِلَ إِلَيْهِ مُعَاوِيَةَ فِي الصُّلْحِ أَجَابَ عَلَى شُرُوطِ مَنْهَا أَنْ يَكُونَ لَهُ الْأَمْرُ بَعْدَهُ ، وَأَنْ يَكُونَ لَهُ مِنَ الْمَالِ مَا يَكْفِيهِ فِي كُلِّ عَامٍ ، كَذَا فِي السَّرَاجِ الْمُنِيرِ (وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصَلِّحَ بِهِ) أَي : بِسَبَبِ تَكَرُّمِهِ وَعَزْلِهِ نَفْسَهُ عَنِ الْأَمْرِ ، وَتَرْكِهِ لِمُعَاوِيَةَ اخْتِيَارًا (بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَظِيمَتَيْنِ) فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ وَاحِدًا مِنَ الْفَرِيقَيْنِ لَمْ يَخْرُجْ بِمَا كَانَ مِنْهُ فِي تِلْكَ الْفِتْنَةِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ عَنِ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ ، لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَعَلَهُمْ كُلَّهُمْ مُسْلِمِينَ مَعَ كَوْنِ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ مُصِيبَةً ، وَالْأُخْرَى مُخْطِئَةً)) .

وقال السُّيُوطِيُّ فِي تَارِيخِ الْخُلَفَاءِ (١ / ١٦٩) : ((وَلِيَّ الْحَسَنِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - الْخِلَافَةَ بَعْدَ قِتْلِ أَبِيهِ بِمُبَايَعَتِهِ أَهْلَ الْكُوفَةِ ، فَأَقَامَ فِيهَا سِتَّةَ أَشْهُرٍ وَأَيَّامًا ، ثُمَّ سَارَ إِلَيْهِ مُعَاوِيَةَ - وَالْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ - فَأُرْسِلَ إِلَيْهِ الْحَسَنُ يَبْذُلُ لَهُ تَسْلِيمَ الْأَمْرِ إِلَيْهِ عَلَى أَنْ تَكُونَ لَهُ الْخِلَافَةُ مِنْ بَعْدِهِ ، وَعَلَى أَنْ لَا يُطَالَبَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَالْحِجَازِ وَالْعِرَاقِ بِشَيْءٍ مِمَّا كَانَ أَيَّامَ أَبِيهِ ، وَعَلَى أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ دُيُونُهُ ، فَأَجَابَهُ مُعَاوِيَةَ إِلَى مَا طَلَبَ ، فَاصْطَلَحَا عَلَى ذَلِكَ ، فَظَهَرَتِ الْمُعْجِزَةُ النَّبَوِيَّةُ فِي قَوْلِهِ ﷺ : " يُصَلِّحُ اللَّهُ بِهِ بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ " ، وَنَزَلَ لَهُ عَنِ الْخِلَافَةِ . وَقَدْ اسْتَدَلَّ الْبُلْفِينِيُّ بِنُزُولِهِ عَنِ الْخِلَافَةِ - الَّتِي هِيَ أَعْظَمُ الْمَنَاصِبِ - عَلَى جَوَازِ التُّزُولِ عَنِ الْوِظَائِفِ . وَكَانَ نُزُولُهُ عَنْهَا فِي سَنَةِ إِحْدَى وَأَرْبَعِينَ فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ ، وَقِيلَ : الْآخِرُ ، وَقِيلَ : فِي جُمَادَى الْأُولَى ، فَكَانَ أَصْحَابُهُ يَقُولُونَ لَهُ : يَا عَارَ الْمُؤْمِنِينَ ، فيقول : الْعَارَ خَيْرٌ مِنَ النَّارِ ، وَقَالَ لَهُ رَجُلٌ : السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مُذِلَّ الْمُؤْمِنِينَ ، فَقَالَ : لَسْتُ بِمُذِلِّ الْمُؤْمِنِينَ ، وَلَكِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَقْتُلَكُمْ عَلَى الْمُلْكِ)) .

*

القسم الثاني: تأصيل الإبداع أو التحول
الفصل الأول: الحركات الثورية: ثورة الزنج والحركة القرمطية

١٣٦ _ قال أدونيس ص ٦٣: ((منذ خلافة عثمان بدأ التناقض بين قوى المجتمع العربي الإنتاجية وعلاقات الإنتاج القائمة أو علاقات الملكية، يزداد ويتسع. وكان ذلك يعني أن هذه العلاقات تتحول من أشكال لنمو القوى الإنتاجية، إلى عوائق في وجهها. ويعني تبعاً لذلك نشوء الحركات الثورية لتغيير القاعدة الاقتصادية وبنائها الفوقية)).

الرد : أدونيس يسرق المفاهيم من الفكر الماركسي، مثل : قوى الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والبنية التحتية والفوقية، ويُسقطها على التاريخ العربي والإسلامي المُبكر.

تحليلُ مُجتمع القرن الأول الهجري بمفاهيم تشكلت في سياق الثورة الصناعية وما بعدها، يطرح مُشكلة منهجية واضحة. المجتمع العربي في عهد عثمان بن عفان _ رضي الله عنه _ لم يكن مجتمعاً طبقياً صناعياً، أو زراعياً مركزياً، بالمعنى الذي يفترضه التحليل الماركسي، بل كان مجتمعاً قبلياً تجارياً ذا بنية مُتشابكة تتداخل فيها الانتماءات القبليّة مع الدّين والسياسة. لذلك، استخدام مفاهيم مثل " قوى الإنتاج " لا يعكس البنية الحقيقية لذلك المجتمع.

الاقتصاد في تلك المرحلة المُبكرة لم يكن قائماً على نمط إنتاج واحد متماسك، بل على مزيج من التجارة (خصوصاً في مكة)، والزراعة (في المدينة المنورة والمناطق المفتوحة)، والغنائم بعد الفتوحات الإسلامية.

هذا النوع يدحض فكرة " التناقض البنيوي " بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية على النمط الذي تصفه الماركسية، بل إن كثيراً من التوترات كانت ذات طابع سياسي وإداري لا اقتصادي. والفتنة الكبرى ليست ثورة اقتصادية. الأحداث التي وقعت في أواخر عهد عثمان رضي الله عنه، والتي انتهت إلى ما يُعرف بالفتنة الكبرى ، لا يُمكن اختزالها في كونها " حركة ثورية لتغيير القاعدة الاقتصادية " . كان هناك عوامل متعددة منها: اتهامات بالمُحاباة في تعيين الولاة، وتوترات قبليّة بين قُرَيْش وبقية القبائل، واختلافات في إدارة الموارد، وليس في أصل نظام الملكية. بمعنى أن الصراع كان سياسياً إدارياً اجتماعياً مُركباً، وليس ثورة طبقيّة بالمعنى الحديث. والحركات المُعارضة في تلك الفترة (مثل حركة عبد الله بن سبأ اليهودي)، أو تمردات الأمصار، لم تطرح برامج اقتصادية بديلة، أو نظريات لإعادة توزيع الثروة ووسائل الإنتاج، بل ركزت على: العدالة في

الحُكم، وعزلِ وُلاةٍ مُعيَّنين، والعودة إلى ما اعتُبرَ " نهجًا صحيحًا " في إدارة الدولة. وهذا يختلف جذريًا عن مفهوم الثورة في الفكر الماركسي، حيث يكون الهدف تغيير البنية الاقتصادية جذريًا. وتحليلُ أدونيس المسروق من الماركسية، يميل إلى تقليل دور الدِّين كفاعل مستقل، بينما الواقع كان الدِّين في صدر الإسلام الإطارَ المرجعي الأساسي، الذي يُحدِّد الشرعية السياسية والاقتصادية. والقراراتُ المُتعلقة بالمال (كالزكاة والْفَيْء) كانت محكمة بنُصوص دينية، وليس علاقات قوة مادية.

ويمكن تفسير التوترات في عهد عُثمان بن عفان رضي الله عنه، ضمن إطار: توسُّع الدولة السريع بعد الفتوحات الإسلامية، وصعوبة إدارة موارد ضخمة ومُتنوعة، وانتقال المجتمع من البساطة القبلية إلى شكل الدولة المركزية.

وهذا التحوُّل ولَّد احتكاكات طبيعية دون الحاجة إلى افتراض " تناقض طبقي بُنيوي" بالمعنى الماركسي الغريب عن التاريخ العربي والإسلامي، خصوصًا في المرحلة الزمنية المُبكرة. تحليلُ أدونيس باطلٌ ومفروضٌ، وليس له أساس علمي ولا فكري، لأنَّه يُسقِط نموذجًا نظريًا حديثًا على سياق تاريخي مُختلف جذريًا، ويختزل ظواهر مُعقَّدة ومُتشابكة في عامل اقتصادي واحد، ولا يستند إلى المصادر التاريخية الموثوقة. لذلك كان تحليله أيديولوجيًا ساذجًا.

١٣٧_ قال أدونيس ص ٦٣ : ((ويمكن القول إن التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي، وهذا ما ظهر واضحًا جدًّا، بدءًا من خلافة عثمان على الأخص، إنما هو تاريخ إنتاجه المادي، وتاريخ التناقضات بين القوى المنتجة المادية وعلاقات الإنتاج التي ولَّدها في مجرى تطوره. إنه، بتعبير آخر، تاريخ الصراعات بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة)).

الرد: طرَّحُ أدونيس مسروقًا من مفاهيم الفيلسوف الألماني كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) خاصَّة فكرة أن التاريخ هو في جوهره تاريخ صراع طبقي مرتبط بالبنية المادية للإنتاج. رؤية أدونيس تنتمي إلى إطار المادية التاريخية التي تُفسِّر التاريخَ أساسًا من خلال الاقتصاد. غير أنَّ كثيرًا من المؤرِّخين وعلماء الاجتماع يَرَوْنَ هذا التفسيرَ سطحيًّا وبسيطًا وساذجًا واختزاليًّا، لأن التاريخ الإنساني يتشكل من تفاعل مُتشابك بين عوامل متعددة: دينية، وثقافية، وسياسية، وفكرية، وجغرافية. فمثلًا، نشأة الدولة الإسلامية الأولى لم تكن نتيجة صراع طبقي على وسائل الإنتاج، بل ارتبطت بتحوُّل ديني قيمي عميق أحدثه الإسلام، وهو ما لا يُمكن تفسيره ضمن إطار اقتصادي بحت.

يتجاهلُ طرْحُ أدونيسِ الدورَ البُنويِّ للدينِ كقوةٍ مُحرِّكةٍ للتاريخِ. أحداثٌ كُبرى مثلُ الفُتوحاتِ الإسلامية، أو حتى الخلافاتِ السياسيةِ المُبكرة، لا يُمكنُ فهمها دون إدراكِ أثرِ العقيدةِ والشرعيةِ الدينيةِ. والصراعُ الذي بدأ في عهدِ عثمان بن عفان رضي اللهُ عنه، على سبيلِ المثال، لم يكن صِراعًا طبقيًّا بالمعنى الماركسي، بل كان مُركَّبًا من عواملٍ سياسيةٍ (إدارةِ الدولة)، وقَبَليةٍ، ودينيةٍ (تصوُّراتِ العدالةِ والشرعية). والمجتمعُ العربيُّ في صدرِ الإسلام لم يكن مجتمعًا طبقيًّا بالمعنى الذي يفترضه كارل ماركس (برجوازية / بوليتاريا)، بل كان مُجتمعًا قَبَليًّا تتداخل فيه العصبية مع الولاءِ الدينيِّ والسياسي. حتى بعد قيامِ الدولة، ظلَّت البنيةُ الاجتماعيةُ مختلفةً جذريًّا عن النماذجِ الأوروبية التي استندت إليها الماركسية.

في التاريخِ الإسلاميِّ، لم تتبلور طبقاتٌ اقتصاديةٌ مُغلقةٌ على النحو الأوروبي. كانت هناك مرونة اجتماعية ملحوظة، وإمكانية للتُرقيِّ عبر العِلْمِ أو الإدارةِ أو التجارة. وكثيرٌ من العلماء والقادة لم يكونوا من " طبقة حاکمة وراثية "، بل صعدوا بفضل الكفاءة، وهذا يُبطلُ فكرةَ الصراعِ الطبقي كإطار تفسيري شامل.

والصراعاتُ في التاريخِ العربيِّ والإسلاميِّ لم تكن على الثروة أو وسائل الإنتاج، بل كثيرًا ما كانت: صراعات على الشرعية السياسية (مَنْ له الحق في الحُكم)، وصراعات مذهبية وفكرية، وصراعات قَبَلية أو إقليمية. وهذا الأنواعُ لا يُمكنُ رُدُّها إلى العاملِ الاقتصادي.

والتاريخُ العربيُّ والإسلاميُّ هو نتاج تفاعلِ بين الدين، والسياسة، والاقتصاد، والثقافة، والبنية الاجتماعية، والحالة الاقتصادية. ولا يُمكنُ اختزاله في صِراعِ طبقيٍّ مادي، أو صِراعِ بين طبقات حاکمة وطبقات محكومة. هذا اختزالٌ سطحيٌّ وساذجٌ ومسروقٌ من أفكار بعض فلاسفة الغرب.

١٣٨_ قال أدونيس ص ٦٨ و ٦٩ : ((إن أهمية الحركة القرمطية تنجلي في إعطاء الدين بُعدًا ماديًا اقتصاديًا، وفي التوحيد بين النظر والممارسة، وفي اعتبار الطبقات المسحوقة قاعدة المجتمع، ومادة أولى للعمل السياسي _ الديني، وفي الطابع الأممي لنظرتها. وهكذا خلقتُ نموذجًا لمجتمع يقوم على العدالة والمساواة في نظام اشتراكي سُمِّيَ بنظام الألفة، أو نظام الملكية الجماعية. [مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٢٠٣])).

الرد : محاولة أدونيس لتصوير الحركة القرمطية كأنها نموذج مُبكرٌ لمجتمع اشتراكي قائم على العدالة والمساواة، خاطئةٌ تمامًا، وهي نابعة من خلفية أدونيس الباطنية الطائفية، باعتباره ينتمي إلى الطائفة النُصيرية (العلوية) الكافرة المُحاربة للإسلام والمسلمين على مدار تاريخها.

الحركات الباطنية الإسماعيلية، ومنها القرامطة، لم تكن ذات توجه اقتصادي بالمعنى الحديث، بل كانت حركات دينية عقائدية ذات تأويل باطني للنصوص. صحيح أن بعض ممارساتهم مسّت البنية الاقتصادية (مثل تقاسم الموارد في بعض المراحل) لكن هذا كان جزءاً من تصوّر ديني عُنوصي حول الإمامة والعدل الإلهي، وليس تنظيراً اقتصادياً مستقلاً كما في النظم الاشتراكية الحديثة. ومسألة " التوحيد بين النظر والممارسة " ليست خاصية فريدة للقرامطة، بل هي سمة عامّة في الحركات الدينية _ السياسية في التاريخ الإسلامي، سواءً لدى الخوارج أو حتى الدعوة العباسية في بداياتها. كلُّ هذه الحركات سعت إلى تجسيد معتقداتها في واقع سياسي، فلا يصح اعتبار ذلك عُنصراً مميزاً استثنائياً.

القول بأنّ " الطبقات المسحوقة " كانت قاعدة المجتمع القرمطي خاطئ وباطل. لقد اجتذبت الدعوة القرمطية فئات مُهمّشة في بعض المناطق، خاصّة في البحرين والأحساء، لكنّ المصادر التاريخية تُشير أيضاً إلى أن قياداتها كانت نُخبوية ومُغلقة، وأن نظامها لم يكن تمثيلاً أو مُساوياً كما يُفهم اليوم. كما أن ممارساتهم عنيفة، مثل حادثة هجوم القرامطة على مكة المُكرّمة. وقد ذكر المؤرخون أنّ القرامطة _ لعنهم الله تعالى _ أخذوا الحجّ الأسود من البيت الحرام بعدما قنلوا الحجّاج، ونهبوا أموالهم، وعاثوا فساداً، فذهبوا بالحجّ الأسود إلى بلادهم في شرق الجزيرة العربية، ومكثّ عندهم ٢٢ سنة، وكان ذلك سنة ٣١٧ هـ ، ورُدّوه سنة ٣٣٩ هـ [راجع كتاب البداية والنهاية لابن كثير، أحداث سنة ٣١٧ هـ وما بعدها]. وهذا يُظهر بوضوح أن مشروعهم لم يكن مُوجّهاً فقط لخدمة الضعفاء، بل ارتبطَ بصراعات سُلطة وعقيدة.

وصف " الطابع الأممي لنظرة الحركة القرمطية " خاطئ وباطل. صحيح أن الدعوة الإسماعيلية عموماً (والقرمطية خصوصاً)، اتّسمت بنزعة عابرة للقبائل والقوميات، لكن هذا لا يرقى إلى مفهوم " الأممية " بالمعنى الحديث المرتبط بتجاوز الدولة القومية في إطار أيديولوجي عالمي كما في الفكر الاشتراكي. وقد كان هدفُ القرامطة إقامة نظام ديني تحت قيادة الإمام، وليس بناء تضامن طبقي عالمي. وفكرة " نظام الألفة " أو " الملكية الجماعية"، تحتاج إلى حذر شديد. بعض الروايات التاريخية تُشير إلى أشكال من الاشتراك في الأموال، أو إلغاء بعض الفوارق، لكنّ هذه الروايات ليست مُتفقاً عليها. وبعضها مشُوب بالمبالغة أو التهويل، نتيجة الخصومة السياسية والمذهبية. كما أنّ هذه الممارسات _ إن صحّت _ كانت محدودة زمانياً ومكانياً، ولم تُشكّل نظاماً اقتصادياً مُتكاملاً ومُستقرّاً يمكن اعتباره نموذجاً اشتراكياً بالمعنى العلمي.

والمنهجية التي يعتمدها أدونيس عبارة عن قراءة أيديولوجية تأويلية ، اعتماداً على خلفيته الدينية الطائفية الباطنية المذهبية، فهو يُعيد بناء الحركة القَرْمَطِيَّة بوصفها رمزاً ثورياً تقدمياً، متأثراً بإشكاليات الفكر الحديث (كالاشرائية والصراع الطبقي)، بينما تُظهِر الدراسات التاريخية أن القرامطة كانوا ظاهرةً مُركَّبةً : دينية باطنية، سياسية متمردة، عنيفة ومُسلَّحة، ولا يُمكن اختزالها في نموذج مثالي للعدالة والمساواة.

والجدير بالذكر أن القرامطة ينتمون إلى الطائفة الإسماعيلية، والإسماعيلية طائفة باطنية من غلاة الشيعة. وأدونيس ينتمي إلى الطائفة التُّصَيَّرِيَّة (العلوية)، والعلوية طائفة باطنية من غلاة الشيعة. إذن، الطيورُ على أشكالها تُفَع، والعلوية والإسماعيلية طائفتان كافرتان، ووجهان لعملة واحدة. ١٣٩ _ قال أدونيس ص ٦٩ : ((ويرى ماسينيون ويتابعه في ذلك برنارد لويس أن نشأة التنظيم النقابي العمالي في المجتمع الإسلامي، يعود إلى الحركة القرمطية . [النقابات الإسلامية، ترجمة عبد العزيز الدوري : مجلة الرسالة، أعداد ٣٥٥ _ ٣٥٧ ، سنة ١٩٤٠])) .

الرد : هذه العبارة خاطئة ، وتدُلُّ على الجهل التام. من حيث المفهوم، فإنَّ " التنظيم النقابي العمالي "، بمعناه الحديث هو ظاهرة مرتبطة بعصر الصناعة في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث نشأت النقابات للدفاع عن حقوق العمال في مواجهة الرأسمالية الصناعية. هذا الإطار المفاهيمي لم يكن موجوداً في المجتمعات الوسيطة، سواءً الإسلامية أم غيرها. وبالتالي، إسقاط هذا المفهوم على حركات دينية _ سياسية في القرن الثالث الهجري، يُعدُّ نوعاً من الإسقاط التاريخي الخاطئ. والحركة القَرْمَطِيَّة كانت فَرَعاً من الدعوة الإسماعيلية، وظهرت في سياق ديني _ سياسي مُعارض للخلافة العبَّاسية السُّنِّيَّة. صحيحٌ أنها جذبت فئات مُهمَّشة (فلاحين، عمَّال، موالٍ)، لكن هدفها لم يكن تنظيم العمل أو الدفاع المهني عن العمال، بل إقامة مشروع عقائدي _ سياسي بديل. كما أن ممارساتها، مثل السيطرة على الأراضي أو الهجوم على مراكز السُّلطة، لا يُمكن تفسيره كنشاط " نقابي "، بل كحركة ثورية ذات طابع ديني _ اجتماعي. والمجتمع الإسلامي عَرَفَ بالفعل أشكالاً من التنظيم المهني، مثل: نظام الحِرَف (الأصناف)، والطوائف المهنية، ونظام (الحسبة) الذي كان يُنظَّم الأسواق والعلاقات بين المُنتجين.

هذه المؤسسات كانت أقرب إلى ما يُسمَّى في أوروبا بـ " النقابات الحرفية التقليدية"، وهي ظهرت وتطورت بشكل مستقل عن الحركة القرمطية، بل وكانت في الغالب تحت إشراف الدولة أو ضمن النظام الاجتماعي العام، لا في إطار حركة تمرد.

لا توجد نصوص تاريخية موثوقة تُثبت أن القرامطة قاموا بإنشاء تنظيمات مهنية مُستدامة أو نقابات بالمعنى المُؤسسي. والربط الذي قام به ماسينيون ومن تبعه هو تأويلٌ أيديولوجي خاطئ، يُحاول قراءة حركات التمرد في التاريخ الإسلامي المُبكر من خلال نماذج حديثة (مثل الحركات العمالية أو الاشتراكية)، وهو منهج مرفوض، وتعرض لنقد واسع في الدراسات التاريخية المعاصرة. وأدونيس يخلط بين الاحتجاج الاجتماعي والتنظيم النقابي. وكوّن حركة ما تُعبر عن احتجاج طبقات فقيرة لا يعني أنها أنشأت تنظيمًا نقابيًا عماليًا. النقابة مُؤسسة لها بُنية واضحة (عُضوية، تمثيل، تفاوض، حقوق مهنية)، بينما الحركات الدينية الثورية - كالقرامطة - تعمل بمنطق مختلف تمامًا.

والقول إن نشأة التنظيم النقابي العمالي في المجتمع الإسلامي تعود إلى الحركة القرمطية، هو قول خاطئ تمامًا، بلا دليل علمي ولا تاريخي، وهو يُسقط مفهومًا حديثًا على سياق تاريخي مُختلف، ويخلط بين حركة دينية ثورية وبين تنظيم مهني مُؤسسي، ويتجاهل الأشكال الحقيقية للتنظيم المهني التي نشأت داخل المجتمع الإسلامي نفسه، لأسباب طائفية ومذهبية وباطنية. ١٤٠ - قال أدونيس ص ٦٩ : ((وإذا عرفنا أن الدعوة القرمطية انتشرت في العالم الإسلامي، من فارس إلى المغرب، وأنها أقامت كيانات سياسية في البحرين واليمن ومصر والمغرب، أدركنا مدى أهميتها وتغلغلها في الحياة والفكر، ومدى التحول الذي أحدثته في تكوين المجتمع وبخاصة من الناحيتين الثقافية والاقتصادية)).

الرد : طرح أدونيس يتضمن تعميمات نابعة من خلفيته الطائفية والمذهبية، وكلامه بلا دليل علمي ولا تاريخي، وهذا يدل على جهله بالموضوع وعدم إحاطته به. لا خلاف بين الباحثين على أن القرامطة شكّلوا حركة واسعة الانتشار نسبيًا، خاصة في مناطق مثل البحرين والأحساء، وأن لهم حضورًا في بعض أقاليم فارس واليمن. لكن الدعوة القرمطية لم تنتشر في العالم الإسلامي، ونفوذها الفعلي والمستقر سياسيًا كان محدودًا جغرافيًا، وتركز أساسًا في شرق الجزيرة العربية. وأدونيس الجاهل يخلط عمدًا بين الفاطميين والقرامطة. فالكيان السياسي البارز في مصر والمغرب، هو الدولة الفاطمية (الدولة العبديّة)، وهي وإن كانت تنتمي إلى الإطار الطائفي الإسماعيلي العام الذي خرجت منه الدعوة القرمطية، فإنها سرعان ما دخلت في صراع فكري وسياسي مع القرامطة، بل إن القرامطة عارضوا الفاطميين في مراحل عدّة، لذلك، من الخطأ دمج التجريبتين أو اعتبار الفاطميين امتدادًا للقرامطة في مصر والمغرب.

فيما يخص " مدى التحول في تكوين المجتمع ثقافيًا واقتصاديًا"، فينبغي التمييز بين التأثير الموضوعي والتأثير الحضاري العام. القرامطة أحدثوا أنماطًا خاصّة في مناطق نفوذهم، مثل بعض أشكال التنظيم الاقتصادي المشاعي في البحرين، لكن هذه التجربة بقيت محدودة زمنيًا ومكانيًا، ولم تتحوّل إلى نموذج سائد في العالم الإسلامي. بل إن أثرها العام ظلّ هامشيًا مقارنة بتيارات كبرى أخرى (كالحلّفة العباسية، أو المدارس الفقهية السنيّة، أو الدولة الفاطمية " الغبديّة ").
من الناحية الثقافية والفكرية، لم يترك القرامطة تراثًا نظريًا واسع الانتشار أو مستمر التأثير، بخلاف حركات فكرية أخرى في العالم الإسلامي. وغالب ما نعرفه عنهم وصلنا عبر خصوصتهم. وهذا يدلّ على أثر القرامطة الضعيف على جميع المستويات.

١٤١ - قال أدونيس ص ٦٩ : ((لقد أصبح الدّينُ نَفْسُهُ، وبخاصة في الحركة القرمطية، شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي، مرتبطاً بتاريخ نشأتها، وظروف هذه النشأة، والشروط الحياتية للبشر الذين انتموا إليها. لقد أعطت للدين وتعاليمه مفهومًا ماديًا)).

الرد : أدونيس الذي يسرق الأفكار الماركسية، يحتزل الدّينَ في بُعد واحد فقط، وهو البُعد الاجتماعي المادي. بينما تُجمع دراسات علم الأديان المُقارن وعلم الاجتماع الديني على أن الظاهرة الدينية مُركّبة، تتداخل فيها عناصر عقديّة (الإيمان بالغيب)، ونصّيّة (الوحي)، وشعائرية، وأخلاقية، إضافة إلى الأبعاد الاجتماعية. احتزالها في " وعي اجتماعي " يُلغى جوهرها الأساسي.
والربط بين نشأة فرقة باطنية تاريخية مُتطرفة (كالقرامطة) وطبيعة الدّين عُمومًا، يدلّ على جهل واضح. فالقرامطة ظاهرة جزئية داخل التاريخ الإسلامي، ولا تُمثّل الإسلام، ولا حتى التيار العام فيه. والدراسات التاريخية تُوضّح أن الحركات الباطنية أو الثورية غالبًا ما تُعيد تأويل الدّين لخدمة سياقاتها السياسية والاجتماعية، وهذا لا يعني أن الدّين نَفْسَهُ مادي أو اجتماعي المنشأ.
أمّا ادّعاء أدونيس بأنّ الحركة القرمطية أعطت للدّين مفهومًا ماديًا، فهو قراءة أيديولوجية مسروقة من الماركسية. هناك فرقٌ منهجي بين الدّين في ذاته (كما في نُصوصه التأسيسية) وبين تأويلات الجماعات له عبر التاريخ. والخلطُ بينهما يؤدي إلى أخطاء كارثية.

حتى ضمن النظريات الاجتماعية الكبرى مثل أطروحات كارل ماركس التي ترى الدّين انعكاسًا للبنى المادية، أو إميل دوركايم الذي ركّز على وظيفة الدّين الاجتماعية، فإنّ هذه النظريات تُعتبر تفسيرات جُزئية، وقد تعرّضتْ لنقد واسع في الفكر المعاصر، لأنّها لا تُفسّر البُعد الروحي، والتجربة الدّينية الفردية. وأدونيس غارقٌ في التفسير المادي للتاريخ، تقليدًا لبعض فلاسفة الغرب.

١٤٢_ قال أدونيس ص ٧٠ : ((والقرمطية، على الصعيد الإنساني، شكل من عودة الإنسان إلى ذاته كإنسان اجتماعي، مقابل الإنسان القبلي أو العنصري. وهي، إذن، محاولة أولى في التاريخ العربي، على مستوى التنظيم السياسي، لحل التنافر بين العربي والطبيعة من جهة، وبين الإنسان والإنسان، داخل العالم الإسلامي، من جهة ثانية)).

الرد : أدونيس يستميت في الدفاع عن القرامطة ، ووضع كُـلِّ الفضائل الخيالية فيهم، لأنهم أولاد عمه، والكُـفْرُ مِلَّةٌ واحدةٌ، " ومن يشهد للعروسة؟ ". أدونيس ينتمي إلى النُصَيْرِيَّة (العلوية) وهي طائفة باطنية كافرة من غلاة الشيعة، والقرامطة ينتمون إلى الإسماعيلية، وهي طائفة باطنية كافرة من غلاة الشيعة، والطيور على أشكالها تَفَع. النُصَيْرِيَّة والإسماعيلية وجهان لعملة واحدة.

القرامطة لم يكونوا ببساطة " عودة إلى الإنسان الاجتماعي"، في مُقابل القبليّة. الحركة القرمطية، التي ارتبطت بالإسماعيلية الثورية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، نشأت في سياق صراع ديني سياسي مع الخلافة العباسية السنيّة، وكانت ذات طابع عقائدي مُغلَق يقوم على تأويلات باطنية للنصوص. هذا الإطارُ العقائدي لم يكن تعبيرًا عن " إنسانية جامعة"، بل كان يحمل نزعة إقصائية تجاه المخالفين، كما يظهر في ممارساتهم العنيفة، وأبرزها حادثة هجوم القرامطة على مكة المُكرّمة، التي أخفاها أدونيس ولم يذكرها في كتابه، والتي يستحيل تأويلها ضمن مشروع "تصالح إنساني". ووصفُ القرمطية بأنها محاولة لحلّ التنافر بين " العربي والطبيعة" كلامٌ مُضْحِك، يفتقر إلى تحديد مفاهيمي دقيق. القرمطية لم تقم بصياغة مشروع بيئي أو فلسفة للطبيعة بالمعنى الذي يُوحى به أدونيس الطائفي. جُل ما يُمكن رصدُه هو بعض الممارسات الاقتصادية الجماعية، كإلغاء الملكية الفردية في بعض المناطق، وهي ترتبط أكثر بتنظيم الموارد داخل الجماعة، وليس إعادة تعريف علاقة الإنسان بالطبيعة. فيما يخصُّ " حلّ التنافر بين الإنسان والإنسان"، فإنَّ التجربة القرمطية تُظهِر وجهًا مُزدوجًا، من جهة، أقامت شكلاً من المساواة داخل جماعتها الخاصّة، لكن من جهة أخرى، لم تُلغِ الانقسامات، بل أعادت إنتاجها على أساس عقدي صارم (مؤمن / غير مؤمن، وفق تصوّرهم). هذا يتعارض مع فكرة " إنسانية شاملة"، ويجعلها نموذج جماعة مُغلقة ذات تضامن داخلي قوي، كما يصفها علماء الاجتماع، وليس مشروعًا إنسانيًا عامًا.

شهد التاريخ الإسلامي تيارات فكرية وسياسية متعددة سبقت القرامطة، مثل حركات المُعتزلة أو بعض الاتجاهات الصوفية المُبكرة، طرحت رؤى حول العدالة والمساواة والعلاقة بين الإنسان والمجتمع، بطُرُق سلمية غير عنيفة، وأكثر انفتاحًا. وهؤلاء وُجدوا قبل أن يُؤلّد القرامطة!.

الفصل الثاني: المنهج التجريبي وإبطال التُّبُوَّة

١٤٣_ قال أدونيس ص ٧٣ : ((كان ابن المقفع من أوائل الذين وقفوا من الدِّين موقفاً عقلياً، فانتقد الدِّينَ، بعامة، وخص الإسلام، فانتقد القرآنَ، وما فيه من عقائد، وتصوُّره لله، والرسول)).
الرد : لا يوجد نص ثابت أو كتاب موثوق لابن المقفع يُصرِّح فيه بانتقاد القرآن، أو العقائد الإسلامية. جُل ما يُداول في هذا الموضوع مصدره كُتب متأخرة أو روايات ذات طابع جدلي، وبعضها كُتب في سياقات سياسية أو مذهبية. والقاعدة في البحث التاريخي هي أن " الدَّعوى تحتاج إلى دليل نصِّي صريح ثابت"، وهو غير مُتوفر هنا.

ابن المقفع كان كاتباً وإدارياً بارزاً في الدولة العباسية، واشتهر بترجمته لكتاب كَليلة ودمنة، كما كتب في الأدب السياسي مثل: " الأدب الكبير" و " الأدب الصغير". هذه المؤلفات تُظهر اهتماماً بالأخلاق والسياسة والإصلاح الإداري، ولا تتضمن نقداً عقدياً للإسلام أو القرآن. بل إن أسلوبه يميل إلى الحكمة العملية أكثر من الجدل الديني.

القول إن ابن المقفع " وقف من الدِّين موقفاً عقلياً"، هو توصيف قابل للنقاش، لكنّه لا يعني بالضرورة نقد الدِّين أو نقد القرآن. في التراث الإسلامي، وُجدت مدارس كثيرة تمارس النظر العقلي داخل إطار الإيمان، مثل المعتزلة، دون أن يُعد ذلك خروجاً عن الدِّين أو طعنًا في نُصوصه. بعض المصادر القديمة اتهمت ابن المقفع بالزندقة، لكن هذه التهمة كانت شائعة في الصراعات السياسية والفكرية في العصر العباسي، ولا تُعدُّ دليلاً علمياً بحدِّ ذاتها. كثيرٌ من الشخصيات وُصفت بالزندقة لأسباب سياسية، لا فكرية محضة. والطرح الذي يُقدِّمه أدونيس الجاهل يعكس قراءة فكرية حديثة تميل إلى إعادة تفسير الشخصيات التراثية ضمن صراع "العقل/النص"، لكنّه لا يُقدِّم أدلةً علمية واضحة، ولا يلتزم بالصرامة التاريخية في إثبات الأقوال. والبحث العلمي يقتضي التفريق بين: ما هو نص ثابت، وما هو تأويل حديث أو إسقاط فكري.

١٤٤_ أدونيس حاطبٌ لئيل ومُجرّد ناقل وناسخ، يعتمد على كتاب (من تاريخ الإلحاد في الإسلام)، عبد الرحمن بدوي. وينقلُ منه بشكل انتقائي بلا فحص ولا تدقيق. وهذا الكتاب غير موثوق، ومن أبرز عُيوبه: ١ _ التوسُّع في إطلاق مُصطلح " الإلحاد": بدوي يستخدم " الإلحاد" بشكل واسع ليشمل الزندقة، والشك، والنقد العقلي، وحتى بعض التيارات الفلسفية. وهذا التوسُّع خاطئ تماماً، لأنَّ هذه المفاهيم ليست مُتطابقة، ولكلٌّ منها تعريفٌ دقيق، وسياقٌ مُختلف.

- ٢_ الاعتماد على مصادر تراثية غير مُحَقَّقة نقدياً: يعتمد الكتاب على كتب مثل الأغاني والفهرست ذون إخضاع الروايات لمنهج نقد السند والمثن بشكل صارم. وكثير من هذه المصادر تحتوي أخباراً أدبية أو قصصاً مُبالغ فيها، أو ذات طابع سردي، وليست تاريخاً موثقاً.
- ٣_ عدم التمييز بين الاتهام والحقيقة: في التراث الإسلامي، وُجِّهتُ تُهم الزندقة أو الإلحاد أحياناً لأسباب سياسية أو مذهبية. والكتاب لا يفصل بين " مَنْ أَتَّهَمَ " و " مَنْ نَبَتَ عَلَيْهِ "، ممَّا يؤدي إلى تعميمات خاطئة وباطلة. والقاعدة الشهيرة تقول: المُتَّهَم بريء حتى تُثبِت إدانته.
- ٤_ غلبة المنظور الفلسفي الشخصي: عبد الرحمن بدوي متأثر بالفلسفة الوجودية الغربية، خاصةً بأفكار فريدريك نيتشه وجان بول سارتر، وهذا ينعكس أحياناً في قراءته للنصوص، حيث يُسَقِّط مفاهيم حديثة على سياقات قديمة، وهو ما يُعدُّ إشكالاً في المنهج التاريخي.
- ٥_ غياب التحليل السياقي التاريخي: يعرض بدوي نُصوصاً وأقوالاً دون ربط بالظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التي قيلت فيها، مثل: صراعات الفرق، أو طبيعة السُلطة في العصر العباسي، ممَّا يُضعف الفهم العميق للقضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية.
- ٦_ الطابع التجميعي أكثر من التحليلي: الكتاب عبارة عن تجميع نُصوص من هنا وهناك، وليس دراسة تحليلية تفسيرية مُتماسكة. فهو يجمع الأقوال والقصص، لكنَّه لا يُقدِّم إطاراً نظرياً يُفسِّر القضايا، أو يُحدِّد تطورها.
- ٧_ إشكالية التَّحْيِز الانتقائي في النقل: هناك انتقائية في اختيار النصوص التي تدعم فكرة وجود " تيارٍ إلحادي "، ذون موازنة مع النصوص المُعارضة، أو مع التيارات الفكرية السائدة.
- ٨_ الاعتماد بشكل كبير على المستشرقين : حوّل بدوي أطروحات المُستشرقين إلى مُسلِّمات، لأنَّه مُصاب بِعُقدة الخواجة، والمغلوب مُولع بتقليد الغالب. واعتمد على رواياتهم الاستشراقية ذون فحص ولا تدقيق ولا تفكيك نقدي.
- ويجب أن لا ننسى أن أدونيس وعبد الرحمن بدوي، كلاهما لص أفكار. أدونيس يسرق أشعاره من الشعر الفرنسي والشعر الصوفي، خصوصاً النَّقْري، ويسرق أفكاره من المُستشرقين وفلاسفة الغرب. وعبد الرحمن بدوي يسرق أفكاره من فلاسفة الغرب، وهو مُجرّد مُشتغل بالفلسفة وناقل لها ومترجم لها، وليس فيلسوفاً صاحب نظرية.
- واليك هذا المقال بعنوان " عبد الرحمن بدوي والاستشراق "، أنقله حرفياً وكاملاً لأهميته، بدون تعليق ولا تحليل.

قال الدكتور غسان إسماعيل عبد الخالق : ((يتداول العاملون في حقل الاتصال تساؤلاً مشهوراً يمثل أحد أبرز التساؤلات التي ينبغي للمتلقي أن يهجمس بها ليتأكد من مدى مصداقية المرسل، وهذا التساؤل هو: هل يميّز المرسل بين الحقيقة والرأي أو وجهة النظر؟! .

وأحسب أننا لو استعرنا هذا التساؤل من حقل الاتصال وفعلنا استخدامه في حقل المعرفة العربية بالاستشراق والمستشرقين، لما صمد في وجه هذا التساؤل إلا ثلاثة أطر مرجعية عربية فقط وهي على التوالي: "تاريخ آداب اللغة العربية" لجرجي زيدان و"معجم الأعلام" للزركلي و"المستشرقون" لنجيب عفيفي. وبغض النظر عمّا اشتمل عليه كل إطار مرجعي، من آراء أو وجهات نظر، إلا أننا نستطيع أن نتلمس حقيقة أن كلاً من جرجي زيدان وخير الدين الزركلي ونجيب عفيفي، قد كانوا معنيين في المقام الأول، بتعرّف حقيقة الاستشراق بوجه عام، وسرد السيرة العلمية الفعلية لكل مستشرق على حدة، بوجه خاص، قبل أن يطلقوا ما ترسّخ في وجدانهم من أحكام أو آراء أو وجهات نظر.

ومن الملاحظ أن هذه الواجهة الموضوعية في سير الاستشراق والمستشرقين، قد امتدت من عام ١٩١٤ _ وهو العام الذي صدر فيه تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان _ حتى عام ١٩٦٥ _ وهو العام الذي صدرت فيه الطبعة الثالثة من "المستشرقون" لنجيب عفيفي _ لنتقل بعد ذلك المعرفة العربية بالاستشراق من دائرة (ماذا) إلى دائرة (لماذا؟) أو من حيز العلم إلى حيز التأويل، حيث راحت هذه المعرفة على وقع تصاعد المواجهة العسكرية والسياسية والاقتصادية والحضارية عموماً، بين العرب وإسرائيل من جهة، والعرب والغرب من جهة ثانية، تتطبع بطابع التوتر الشديد الذي أسهم في إذكائه بروز التيارات القومية واليسارية والإسلامية العربية المناوئة ضمناً لكيفيات فهم الغرب للعرب. وقد جاء كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد، كما أسلفنا، ليوصل هذا التوتر مرحلة الصدام المعرفي بين الشرق والغرب من جهة، ولينفخ مجدداً الرّوح في حقل الاستشراق الذي كان قد التحق منذ عقد تقريباً بحقل العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب. فانطلقت ريح الاستثمار الثقافي العربي في الاستشراق بوصفه معرفة مضادة كلياً، لعقدين من الزمن، ثم جاءت أحداث الحادي عشر من أيلول (٢٠٠١) لتدفع بهذا الاستثمار إلى دائرة جديدة عنوانها (صدام الحضارات!).

صحيح أن وهج الاستشراق ما بين عام ١٩٦٥ وحتى عام ١٩٧٨ _ وهو العام الذي صدر فيه كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد _ كان قد فقد كثيراً من بريقه جرّاء تصاعد التيارات الراديكالية

العربية، إلا أنَّ ما ترتب على صدور كتاب الاستشراق باللغة العربية في عام ١٩٨١، قد اشتمل أيضاً على تآكل ملحوظ في منهجيات وأدوات البحث الناظمة لأطر المعرفة العربية بالاستشراق، وهو ما يمكن رصده بسهولة بالغة لدى قيامنا بتقييم ونقد هذه الأطر المتمثلة في (موسوعة المستشرقين) لعبد الرحمن بدوي و(الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا) لميشال جحا و(طبقات المستشرقين) لعبد الحميد صالح و(معجم أسماء المستشرقين) ليحيى مراد. حيث سنلاحظ تهاوي منهجية وأدوات المعرفة الموسوعية لدى عبد الرحمن بدوي أولاً، ثم اتجه ميشال جحا إلى إنجاز ما يمكن تسميته دليلاً سياحياً محدثاً عن الاستشراق والمستشرقين، ثم استمراء عبد الحميد صالح _ في ضوء الخطيئة التي ارتكبتها عبد الرحمن بدوي وسنعمل على بسط معالمها لاحقاً _ القيام باستباحة جهود عبد الرحمن بدوي وخير الدين الزركلي بوجه خاص، ثم الاتجاه إلى إعادة إنتاج جهود نجيب عفيفي تحت مسمى (معجم أسماء المستشرقين) الذي اضطلع بإعداده يحيى مراد، وبدوافع تجارية بحتة لا تخفى.

وُلد عبد الرحمن بدوي في دمياط عام ١٩١٧، وتوفي في القاهرة بمصر عام ٢٠٠٢. وهو من أغزر المثقفين العرب تأليفاً وإنتاجاً، إلى درجة أن هناك من يزعم بأن منشوراته قد بلغت ٢٠٠ كتاب مؤلف أو مترجم أو مُحَقَّق، وقد بلغ المعروف أو الموثق منها ١٥٠ كتاباً. ولا ريب في أن إتقانه للعديد من اللغات إلى جانب لغته العربية الأم قد أسهم إلى حد بعيد في سعة اطلاعه وغزارة إنتاجه. كما أن حماسة أستاذه الدكتور طه حسين له وقطعه بأنه (لأول مرة يشاهد فيلسوفاً مصرياً) _ وذلك في أثناء مناقشة أطروحته للدكتوراة وعنوانها " الزمان الوجودي " عام ١٩٤٤ _ قد أسهم أيضاً في تكوين تلك الهالة الكبيرة التي أحاطت به، ولم يدخر هو وسعاً لتعزيزها عبر إكبابه على التأليف والتحقيق والترجمة في حقول الفلسفة والتاريخ والأدب. لكن هناك من شكك بقوة في أصالته الفلسفية، غرباً وشرقاً؛ فقد جاء في السيرة الذاتية للدكتور هشام شرابي "أيام الجمر والزّمان" أنه ذكر في عام ١٩٤٨ للدكتور فال _ وهو أحد أساتذة الفلسفة في جامعة شيكاغو آنذاك _ أن للفيلسوف المصري عبد الرحمن بدوي كتاباً في الفلسفة الوجودية بعنوان " الزمان الوجودي " فأبدى اهتماماً به واقترح عليه أن يدير بحثه لذلك الفصل حول الكتاب، وبعد بضعة أسابيع قدّم البحث عارضاً فيه الخطوط الأساسية مشفوعة ببضعة مقاطع مترجمة منه، فاستدعاه الدكتور فال إلى مكتبه بعد قراءة بحثه وقال له: (الكتاب عادي، المقاطع المترجمة وأفكار بدوي تبدو مستقاة في معظمها من كتاب هيدجر " الوجود والزمان" وليس فيها شيء جديد!).

وأياً كان حظ الدكتور عبد الرحمن بدوي من الأصالة الفلسفية، فهو مفكّر ومثقف موسوعي دون شك، لكن سوء ظنه بالدنيا والناس جرّ عليه كثيراً من وجوه الاضطراب في مسيرته العلمية والشخصية. وقد تسلّل هذا الاضطراب إلى غير قليل من كتبه المنشورة، فخيمت عليها طوابع العجلة وضيق الصدر والانفعال على الرغم من غزارة المعلومات وسعة الاطلاع. وقد قبض لي أن أحرّر ملحق موسوعته الفلسفية في عام ١٩٩٥ بتوصية من الدكتور فهمي جدعان وبتكليف من الأستاذ ماهر كيالي مدير المؤسسة العربية للدراسات والنشر، فهالني ما وجدت في الملحق من تشويش وأخطاء عزوتها لنمط حياته الفوضوي وتقدمه في العمر، إلى درجة أنه قد يكتب بالعربية ثم ينتقل للكتابة بغيرها من اللغات دون أن يدري. ولعل كثيراً مما أريد إيصاله للقارئ بخصوص بنيته الفكرية والنفسية المعقدة سيبدو أكثر تجرّداً في ضوء سيرته الذاتية التي أصدرها في مجلدين كبيرين بعنوان (سيرة حياتي!).

ما إن نشر في قراءة السيرة الملحمية الزاخرة التي كتبها عبد الرحمن بدوي حتى نصدم بثلاثة أمور: إقراره بأن الصدفة، والصدفة وحدها، هي ما يقف خلف كل شيء في هذا العالم؛ (واهم من يظن أن ثمّ ترتيباً أو عناية أو غاية، إنما هي أسباب عارضة يدفع بعضها بعضاً فتؤدي إلى إيجاد ما يوجد وإعدام ما يعدم)؛ واستفاضة في سرد تفاصيل العلاقات الغرامية التي ربطته بنساء أوقعن به أو هو أوقع بهن في ألمانيا وهولندا وفرنسا! وإصراره على أن كلاً من حزب الوفد هو عميل نجيب لإنجلترا!. ومع أن الوجهة العدمية لديه قد خفتت كثيراً على امتداد صفحات الكتاب، حتى كادت تتلاشى، وحلّ محلّها كثير من شواهد غيّرت على الإسلام والمسلمين، ومع أن حديث العشيقات الغابرات بدا تجرّداً تاماً من أي قناع على الصعيد الشخصي، إلا أن نبرة الهجاء السياسي قد ظلت تتصاعد وتتصاعد حتى بلغت ذروتها القصوى بإظهار الشماتة التامة بوفاة الزعيم الراحل جمال عبد الناصر!.

يؤكد عبد الرحمن بدوي، استناداً إلى العديد من المواقف والشواهد، ضلوع حزب الوفد في التآمر على مصر والمصريين، ولا يستثنى من هذا التآمر زعماء تاريخيين مثل سعد زغلول، كما لا يدخر وسعاً لتأكيد أن الشركات الزراعية الأجنبية قد أسهمت إسهاماً حقيقياً في تقدم مصر والمصريين! وقد أولى القطاع الزراعي كثيراً من عنايته، وتوقف بوجه خاص عند تجربة التأميم الزراعي، فشن هجوماً عنيفاً على أعضاء مجلس الثورة المصرية بوجه عام وعلى جمال عبد الناصر بوجه خاص، واتهمهم بتخريب وسرقة مصر والمصريين، وبتدمير الشخصية الوطنية المصرية، وأكّد

أن الحقبة التي فصلت بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، تمثل مصر الليبرالية، في الدين والسياسة والاقتصاد والثقافة، أفضل تمثيل.

في موازاة هذا الهجاء السياسي الحاد للثورة المصرية، فقد أجرى عبد الرحمن بدوي كشف حساب عاصف مع الأكاديميين والمثقفين المصريين، فاتهم كل عمداء كلية الآداب في جامعة القاهرة بالانتهازية والانجرار خلف مصالح حزبية ضيقة لا علاقة لها بالعلم أو الثقافة، وخاصة أحمد أمين! ولم يكذب يستثنى من هجومه الحاد هذا إلا عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين الذي طالبته تهمة الضلوع في أحوال الحزبية على حساب العلم، لكنه لم يقس عليه قسوته على العقاد الذي زعم أنه كان يكتب دائماً بتوجيه ممن يدفع له أكثر، وخاصة طوال فترة الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥)! والغريب أن عبد الرحمن بدوي يقرُّ إقراراً لا لبس فيه بأنه قد دبرَّ إقدام مجموعة من (الزعران) على ضرب العقاد وتهديده بالقتل إذا استمر في مهاجمة (حزب مصر الفتاة) الذي صرَّح بانتماؤه له فضلاً عن إعجابه الشديد بأدولف هتلر وبالحركة النازية الألمانية!.

وإمعاناً في النكاية، فإن عبد الرحمن بدوي يسبغ على الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات العديد من مناقب العبقورية السياسية والحكمة وبعد النظر مقارنة بجمال عبد الناصر الذي لم يعد كونه مغامراً مندفعاً أنانياً من وجهة نظره! هذا، مع أنه لم يدع في الكتاب فرصة إلا واهتبلها للتشديد بالحركة الصهيونية وإسرائيل التي أقدم السادات على توقيع (اتفاقيات كامب ديفيد) معها فأنهت ما كان يسمى (التضامن العربي) وعزلت مصر لسنوات عديدة عن محيطها العربي.

لماذا أقدم عبد الرحمن بدوي على إجراء تسويات الحساب العاصفة هذه بكل هذا القدر من الغضب والمرارة والبعد عن المجاملة؟ ألم يدر بذهنه أن هذه السيرة يمكن أن يستثمرها على نحو سلبي، أعداء مصر وأعداء العرب؟ هل كان سيكتب ما كتب لو أن الثورة المصرية لم تصدر أملاك عائلته ولو أنه عين عميداً لكلية الآداب في جامعة القاهرة أو جامعة عين شمس؟ لماذا شارك بحماسة شديدة في إعداد الدستور المصري بعيد انتصار الثورة ثم ابتعد كثيراً بعد ذلك؟ ومن هو المسؤول المصري الأرعن الذي كبَّد مصر العزيمة هذه الخسارة الفادحة فاستعدى هذا المفكر العربي على وطنه وعلى شعبه وعلى زملائه، بل وحتى على نفسه؟!.

صدرت (موسوعة المستشرقين) في طبعتها الأولى عام ١٩٨١، ثم صدرت في طبعتها الثانية عام ١٩٨٤، ثم صدرت في طبعتها الثالثة عام ١٩٩٣ . وتقع الموسوعة في ٦٤٠ صفحة

من القطع الكبير، وتشتمل على (٢٩١) ترجمة طويلة أو متوسطة أو قصيرة. وقد دُوِّلت بفهرس أبجدي بلغ خمس صفحات للمستشرقين الذين ترجم لهم. لكنها (الموسوعة) تشتمل على العديد من المآخذ التي يمكن تلخيص أبرزها على النحو التالي:

١_ هجم الدكتور عبد الرحمن بدوي على ما يريد، وياشر بالترجمة للمستشرق الإنجليزي آرثر آربي (١٩٠٥ _ ١٩٦٩) دون أن يكلف نفسه عناء التمهيد لموسوعته بمقدمة تليق بها، وكان يمكن لهذه المقدمة أن لا تقل أهمية عن الموسوعة نفسها لأسباب كثيرة منها: إتقانه لكل اللغات التي كتب بها المستشرقون، باستثناء الروسية. وسعة اطلاعه على ما كتبه هؤلاء المستشرقون ومبادرته للكتابة عن الاستشراق والمستشرقين قبل إصدار الموسوعة، كما تجلى في كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام) وفي كتابه (دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي). وثقافته الفلسفية الواسعة التي تؤهله لوصف وتحليل ونقد الخطاب الاستشراقي. لقد فوّت الدكتور عبد الرحمن بدوي على نفسه وعلى قُرّاء الموسوعة مآثرة ذهبية لن تعوّض. والغريب المدهش أنه لم يبادر لاستدراك هذه المثلبة في الطبعتين التاليتين، على الرغم من أنه في الطبعة الثالثة (الجديدة والمنقحة والمزيدة) قد بادر لرفد الموسوعة بثمانين مادة جديدة!

٢_ خلت الموسوعة من قائمة المصادر والمراجع التي اعتمد عليها. وإذا كانت المصادر العربية التي يمكننا الحدس بأنه قد اعتمد عليها قليلة جداً ، ولا تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة _ مثل كتاب "المستشرقين" لنجيب عفيفي وكتاب "الأعلام" لخير الدين الزركلي _ فإن المصادر الأجنبية التي اعتمد عليها ولم ينوه بها، قد ظلت ثروة مرجعية احتفظ بها لنفسه. وكان يمكن لقائمة المصادر الأجنبية وحدها أن تمثل دليلاً استثنائياً للباحثين والدارسين، مع أن كل ترجمة من ترجماته على حدة، لم يخل ذيلها من توثيق المصادر التي اعتمد عليها في إنجازها، ولكن دون أن نميّز الحدود الفاصلة بين آرائه هو وآراء غيره من مؤرخي المستشرقين. ومما زاد الأمر تعقيداً على هذا الصعيد، اتجاهه إلى الاستطراد في كثير من الأحيان.

٣_ لم يحافظ على أطراد قالب الترجمة أو أطراد أدوات التعريف بالمستشرقين، فهو يُعنى بتوثيق سنوات الولادة وسنوات الوفاة بوجه عام، لكنه يسهو عن ذلك أحياناً. وقد يستهل الترجمة على نحو تقريبي وقد يستهلها باستطراد شخصي.

٤_ لم يحافظ على المسافة ذاتها بينه وبين كل المستشرقين الذين ترجم لهم، وأقحم مواقفه وآراءه وعواطفه الشخصية في تقييم المنحني العام لحياة كل مستشرق على حدة، وقد تجاوز في

هذا الإقحام الحد المعهود بين الباحثين؛ فنراه مثلاً يكيل المديح لماسينيون وجولدتسيهر، وينقضُ على مرجليوث، إلى الحد الذي قد يقلل من مصداقية ترجماته.

٥_ استخدم بدوي لغة سهلة وواضحة في صياغة ترجمات موسوعته، لكنها إلى لغة من يتحدث ويحاضر أقرب منها إلى لغة من يكتب ويحرر. وقد رانت عليها لهذا السبب مسحة من الركافة أحياناً. وربما أدى به الاستعجال وغزارة المعلومات، إلى تقديم دافع الانتهاء من الموسوعة ونشرها على دافع المراجعة والتنقيح. علماً بأن الطبعة الأولى من الموسوعة قد صدرت في العام نفسه (١٩٨١) الذي شهد صدور الطبعة العربية الأولى من كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيداً.

وعلى الرغم من كل ما تقدم من مآخذ، فإن (موسوعة المستشرقين) لعبد الرحمن بدوي ما زالت تعد المرجع الأضخم والأوسع انتشاراً في الوطن العربي والأكثر تعاطفاً مع الاستشراق والمستشرقين، مع أن بعض الباحثين المرموقين - مثل سالم حميش - يعدّها قاموساً! ومع أن بعض الباحثين - كما سنرى لاحقاً - سوف يبني على ما بنى عليه عبد الرحمن بدوي، ويبادر إلى إنشاء معجم خاص بالمستشرقين، ويستند على "موسوعة المستشرقين" بوجه خاص، دون أن يصرّح بذلك في التقديم أو الترجمات، ولسان حاله يقول: اتهموني إن استطعتم، فقد سبق لعبد الرحمن بدوي أن نشر موسوعة ضخمة ولم يصرّح فيها بمصادره، فلماذا أصرّح أنا بما أخذت منه أو من غيره! فهل كان سبب إحجام عبد الرحمن بدوي عن كتابة مقدمة لموسوعته يعود لعدم رغبته في الإفصاح عن مصادره؟! (([جريدة الدستور الأردنية، ١٦ آب/أغسطس ٢٠٢٤م].



الفصل الثالث: الحقيقة والشريعة، الباطن والظاهر

١٤٥_ قال أدونيس ص ٩١ : ((تتصل التجربة الصوفية، في شكلها الأعمق والأكمل، بالتجربة الباطنية الإمامية)) [راجع في هذا الصدد : تاريخ الفلاسفة الإسلامية، هنري كوربان، الترجمة العربية، ص ٦٦ _ ٧٥، ٢٨٢ _ ٢٨٨. راجع أيضاً الصلة بين التصوف والتشيع، كامل مصطفى الشبيبي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، أحمد محمود صبحي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩. وانظر التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، لأبي العلا عفيفي، القاهرة ١٩٦٣] ((.

الرد : التصوف الإسلامي نشأ مُبَكَّرًا داخل البيئة السُّنِّيَّة الزاهدة في القرنين الأول والثاني الهجريين، مع شخصيات مثل الحسن البصري ورابعة العدوية، قبل تبلور المذهب الإمامي الاثني عشري في صورته الكلامية والعقدية المتأخرة. بل إن كثيرًا من أعلام التصوف الكبار، مثل الجُنَيْد البغدادي وأبي حامد الغزالي، كانوا يعملون داخل أطر سُنِّيَّة واضحة، ولم يَبْنُوا مشروعهم الروحي على الأصول الإمامية، بل على القرآن والسُنَّة وفق الفهم السُّنِّي. وهذا يُبْطِلُ دعوى " الاتصال الجوهري" ، وهي بلا دليل علمي ولا تاريخي.

التجربة الصوفية تقوم على مفاهيم مثل التزكية، والمُجاهدة، والمعرفة الذوقية (الذوق والكشف) وهي مفاهيم ليس لها علاقة بنظرية الإمامة كما هي عند الشيعة الإمامية، التي تركز على العصمة والنص الإلهي لسلسلة الأئمة . صحيح أن هناك تقاطعات شكلية بين " الباطن " في التصوف ، و" الباطن " في الفكر الإمامي، لكن هذا لا يعني التطابق أو الاتصال النبوي، فالتصوف _ حتى في أكثر صورهِ عُمقًا _ لا يجعل الوساطة الحصرية للإمام المعصوم شرطًا للوصول إلى الحقيقة، بينما تُعَدُّ هذه الوساطة ركنًا أساسيًا في الفكر الشيعي الإمامي.

التمييز بين الظاهر والباطن ليس حكرًا على الإمامية، بل هو مفهوم إسلامي عام حاضر في التفسير والفقه والتصوف. وقد تناوله أيضًا متصوفة كبار، لكن ضمن منظومة رمزية وفلسفية خاصة لا تتقيد بالإطار الإمامي. وبالتالي، فالتشابه في استخدام المصطلح لا يعني وَحْدَةَ المَصْدَرِ أو الامتداد أو الاتصال. والتصوف ليس مدرسة واحدة حتى يُحكَم عليه بِحُكْمِ كُلِّي. هناك تصوف سُنِّي، وفلسفي، وشعبي، وطُرُقِي، وبعض الطُرُق الصوفية تأثرت فعلاً بالبيئات الشيعية، ولكن هذا التأثير جزئي وسياقي، ولا يصح تعميمه ليصبح قاعدة تفسيرية شاملة للتصوف كُله.

أدونيس في مشروعه الفكري _ المسروق من أفكار المُستشرقين وفلاسفة الغرب _ يميل إلى قراءة التراث قراءة أيديولوجية تأويلية، يُحاول فيها إبرازَ " التيارات الباطنية والمُتمردة " بوصفها جوهر الإبداع في الثقافة العربي مقابل " التيار السُنِّي العام الجاهل الظاهري المُتخلف ! " . وهذا الأمرُ عائدٌ إلى كون أدونيس ينتمي إلى الطائفة النَّصْرِيَّة (العلوية) وهي من غلاة الشيعة الباطنية المُحاربين للإسلام والمُسلمين، والحاقدين على التاريخ العربي والإسلامي.

١٤٦ _ قال أدونيس ص ٩١ : ((ولئن كانت النَّبُوَّة المحمدية خاتمة النَّبَوَات، فإنها خاتمة

الظاهر، ذلك أن لها ما يتممها في الباطن، وهو الإمامة أو الولاية)) .

الرد : الإسلامُ يقرر بوضوح أن نُبُوَّة مُحَمَّدٍ ﷺ هي خاتمة النَّبَوَاتِ من كُلِّ وجه، ظاهرًا وباطنًا، وليس فقط "خاتمة الظاهر". قالَ اللهُ تعالى: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠] . الآيةُ مُطلقة غير مُقيَّدة، ولم تُفرِّق بين ظاهر وباطن. والأصلُ في الإطلاقِ البقاءُ على إطلاقه حتى يأتي مُقيَّد، ولا مُقيَّد، ولا يوجد تفریق بين ظاهر وباطن.

وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: ((وإنه لا نبيَّ بعدي)) [متفق عليه] . هذا نص صريح

قاطع ينفي أي استمرار للنَّبُوَّة، أو ما يُشبهها بأية صورة، سواء سُمِّي ذلك " باطنًا " أو " ولاية " .

أدونيس يربط بين الإمامة والولاية، باعتبارها استكمالًا للنَّبُوَّة في الباطن، وهذا فيه خلطٌ بين مقامين مختلفين تمامًا: النَّبُوَّة (وَحْيٌ وتشريع معصوم من الخطأ، يتلقى فيه النبي ﷺ عن الله تعالى) والولاية (التقوى والقرب من الله تعالى والصلاح، وهي مُتاحة لكلِّ المؤمنين، وليست مصدرَ تشريع جديد ولا وَحْيًا) . والقرآنُ يقرّر مفهوم الولاية بوضوح : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس: ٦٢] . فجعل الولاية وصفًا إيمانياً عامًا، لا مقامًا مُكَمَّلًا للنَّبُوَّة، ولا امتدادًا لها في " الباطن " . ولو كانت الولاية استمرارًا للنَّبُوَّة لكان ذلك يُناقض ختم النَّبُوَّة.

وتقسيمُ الدِّينِ إلى " ظاهر " ختم بالنَّبُوَّة، و " باطن " يستمر عبر الإمامة أو الولاية، هو طرحٌ معروفٌ في بعض التيارات الباطنية، لكنّه باطلٌ ولا دليل عليه . ولا يُوجد نص من القرآن أو السُنَّة يُقرر هذا التقسيم بهذه الصورة. كما أنَّ هذا الانحراف العقدي يفتح باب التأويل الفوضوي، وهذا التصوُّر الباطني يَسمح بادعاء وجود معانٍ خفية لا يَعلمها إلا " خواص "، وهذا أدى تاريخيًا إلى ظهور فرق الغلاة والمُتطرفين. وأيضًا، هذا يُخالف منهج الصحابة _ رضي اللهُ عنه _، فلم يُعرف عنهم، وهم أعلم الناس بالدِّين، أنهم اعتقدوا بوجود " تكملة باطنية " للنَّبُوَّة عبر أشخاص مُعَيَّنين. ولو كان هناك " تكملة باطنية للنَّبُوَّة " لكان الصحابة هم الأحق بها لأنهم الأقرب إلى النبي ﷺ .

وربطُ الإمامةِ بالتَّبَوُّةِ هو لُعبةُ الشيعةِ الروافضِ على مَدَارِ التاريخِ، فَهُمُ يَمْنَحُونَ الإمامةَ صِفَةً العِصمةِ والعِلْمِ الخاصِ. أمَّا المُسْلِمُونَ فَيَرَوْنَ أَنَّ الإمامةَ شَأْنٌ سِياسِي اجتماعي لإدارة شؤون الأُمَّةِ، ولا تَحْمِلُ صِفَةَ الوَحْيِ ولا العِصمةِ، ولا تُمَثِّلُ امتدادًا للتَّبَوُّةِ، لا ظاهريًا ولا باطنيًا. وأدونيس الطائفي الباطني يُحاولُ قراءةَ النُّصوصِ بشكلِ فلسفي أدبي ذي خلفية مذهبية أيديولوجية ، ويُحاولُ إعادةَ بناءِ الدِّينِ وفق ثنائية (ظاهر / باطن). والمشكلةُ أنه يُحْمَلُ النُّصوصَ ما لا تَحْتَمِلُ، ويُعمَّمُ رأيًا خاصًا وكأنَّه بُنيةٌ داخليةٌ للإسلامِ كُلِّه، ويتجاهلُ النُّصوصَ القطعيةَ لصالحِ تأويلاتِ باطنيةٍ رمزية.

١٤٧_ قال أدونيس ص ٩١ : ((إن الوقوف عند ظاهر النص يؤدي إلى هذا التشيؤ، ويُحوَّلُ الدِّينُ إلى أشكالِ طُقوسيةٍ من عِباداتٍ ومُعاملاتٍ، كما هو الشَّانُ في المنظورِ الفِقْهِي)).

الرد : في علوم الشريعة، التمييزُ بين الظاهر والباطن، والنَّصِّ والتأويل، هو جُزءٌ أصيلٌ مِنَ المنهجِ، كما في أصولِ الفِقْه. والعملُ بظاهرِ النَّصِّ لا يعني الجمودَ، بل هو الأصلُ الذي يُبْنَى عليه الفهمُ، ثم تُراعَى القرائنُ والسياقاتُ والمقاصدُ. وقد قرَّرَ العلماءُ قاعدةً : " الأصلُ في الكلامِ الحقيقةُ ما لم تُصرفه قرينةٌ ". وهذا لضبطِ الفهمِ، ومنعِ الانفلاتِ التأويلي، لا لتحويلِ الدِّينِ إلى طُقوسِ جامدة.

واختزالُ المنظورِ الفِقْهِي في كونه مُجرَّدَ " أشكالِ طُقوسيةٍ " فيه تجاهلٌ لطبيعةِ الفِقْهِ نَفْسِه. الفِقْهُ الإسلاميُّ لم يكن يومًا مُجرَّدَ أحكامٍ شكلية، بل هو منظومةٌ شاملةٌ تُنظِّمُ العِباداتِ والمُعاملاتِ والأخلاقَ والعلاقاتَ الاجتماعية. والأحكامُ الشرعيةُ تدورُ حولَ حفظِ الضرورياتِ الخَمْسِ: الدِّينِ، النَّفْسِ، العقلِ، النَّسْلِ، المالِ. وهي معانٍ إنسانيةٌ عميقةٌ لا يُمكنُ وصفها بالتشيؤ.

القولُ إنَّ الالتزامَ بظاهرِ النَّصِّ يُحوَّلُ الدِّينَ إلى طُقوسٍ فقط، يُغْفِلُ أن العِباداتِ في الإسلامِ ليست مُجرَّدَ أشكالٍ، بل هي وسائلُ تربويةٌ وروحيةٌ تهدفُ إلى بناءِ الإنسانِ. فالصلاةُ مثلًا ليست حركاتٍ مُجرَّدة، بل " تنهى عن الفحشاءِ والمُنكَرِ"، أي إنَّ لها أثرًا أخلاقيًا واجتماعيًا واضحًا. فالمشكلةُ _ إنَّ وُجِدَتْ _ ليست في النَّصِّ ولا في الفِقْهِ، بل في سوءِ الفهمِ أو التطبيقِ.

والمنهجُ الذي يدعو إلى تجاوزِ الظاهرِ يفتحُ البابَ لتأويلاتٍ فَوْضويةٍ مَصْلُحيةٍ مزاجيةٍ، تُخضعُ النصوصَ للأهواءِ ، والمصالحِ الشخصيةِ، والسياقاتِ المُتغيرةِ دونَ معيارٍ ثابت. وهُنا تُظهِرُ أهميةَ التوازنِ الذي قرَّره علماءُ الإسلامِ: الجمعُ بينِ ظاهرِ النَّصِّ وروحه، بينِ الحرفِ والمَقْصِدِ، دونَ إلغاءِ أحدهما.

١٤٨ _ قال أدونيس ص ٩٢ : ((غَيْرَ أَنْ الْفُقَهَاءَ وَمَنْ تَابَعُوهُمْ لَمْ يَفْهَمُوا هَذِهِ الْعِلَاقَةَ الْجَدَلِيَّةَ بَيْنَ الْبَاطِنِ وَالظَّاهِرِ)) .

الرد : الفقهاء وَمَنْ تَابَعُوهُمْ عَلَى مَدَارِ مَنَاتِ السَّنِينَ لَمْ يَفْهَمُوا هَذِهِ الْعِلَاقَةَ، لَكِنَّ فَضِيلَةَ الشَّيْخِ النَّصِيرِيِّ الْمُلْحِدِ أَدُونِيسِ هُوَ الَّذِي فَهَمَ هَذِهِ الْعِلَاقَةَ!.

العلاقة بين الظاهر والباطن ليست غائبة عن علماء الإسلام، بل هي من صميم مباحثهم. فقد قرّر الأصوليون أن للتصوّص ظاهراً يُعْمَلُ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ، مَعَ الْإِعْتِرَافِ بِوُجُودِ مَقَاصِدِ وَعِلَلٍ، تُمَثِّلُ بَعْدًا أَعْمَقَ. وَيُظْهِرُ هَذَا بَوْضُوحَ عِنْدِ الْإِمَامِ الْغَزَالِيِّ فِي كِتَابِهِ إِحْيَاءَ عُلُومِ الدِّينِ، حَيْثُ يَرْتَبِطُ بَيْنَ الْعَمَلِ الظَّاهِرِ وَحَقِيقَتِهِ الْبَاطِنَةِ (كَالنِّيَّةِ وَالْإِحْلَاصِ)، وَيَجْعَلُ فَسَادَ الْبَاطِنِ مُفْسِدًا لِلظَّاهِرِ. وَكَذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الشَّاطِبِيِّ فِي كِتَابِهِ الْمُوَافَقَاتِ، إِذْ يُؤَسِّسُ لِنَظَرِيَّةِ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ الَّتِي تُعَدُّ تَجْسِيدًا وَاضِحًا لِلْبُعْدِ " الْبَاطِنِي " (أَي الْغَائِي وَالْمَعْنَوِي) لِلنَّصُوصِ.

والتفريق بين الظاهر والباطن، وضبط العلاقة بينهما، كان هاجسًا مركزيًا لدى العلماء، لا غفلة عنه. والظاهر لا ينفصل عن الباطن، وصلاخ أحدهما مشروط بصلاخ الآخر، مع التحذير من الانحرافين: الجمود على الظاهر دون فهم، أو ادعاء باطن يُلغِي النَّصَّ. وهذا يدلُّ على وعي حقيقي لا إنكار له.

إذا انتقلنا إلى تراث التصوف الإسلاميّ، نجد أن فكرة التلازم بين الظاهر والباطن هي أصلٌ من أصوله، فلا تُقْبَلُ حَقِيقَةٌ بِلَا شَرِيعَةٍ، وَلَا بَاطِنٌ بِلَا ظَاهِرٍ. وَقَدْ شَدَّدَ أَيْمَةُ التَّصَوُّفِ السُّنِّيِّ أَنَّ أَيَّ فَهْمٍ بَاطِنِي يُنَاقِضُ ظَاهِرَ الشَّرِيعَةِ هُوَ انْحِرَافٌ وَضَلَالٌ، وَلَيْسَ تَعَمُّقًا.

إنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ لَيْسَتْ فِكْرَةً غَائِبَةً عَنِ الْفُقَهَاءِ، بَلْ هِيَ حَاضِرَةٌ بِقُوَّةٍ فِي أُصُولِهِمْ وَمَنَاجِحِهِمْ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ طُرُقُ مَعَالِجَتِهَا.

١٤٩ _ قال أدونيس ص ٩٢ : ((وَالْوَاقِعُ أَنَّ الصُّوفِيَّةَ لَمْ تَعْتَمِدْ، فِي الْوَصُولِ إِلَى الْحَقِيقَةِ، الْمُنْطَقَ أَوْ الْعَقْلَ. وَلَمْ تَعْتَمِدْ كَذَلِكَ، الشَّرِيعَةَ)) .

الرد : التَّصَوُّفُ السُّنِّيُّ لَمْ يَكُنْ خَارِجَ الْعَقْلِ أَوْ الشَّرِيعَةِ، بَلْ نَشَأَ دَاخِلَ بُنْيَةِ الْإِسْلَامِ نَفْسِهَا. أَيْمَةُ التَّصَوُّفِ كَانُوا فُقَهَاءَ أَوْ مُتَكَلِّمِينَ أَوْ مُلَمِّينَ بِالْعُلُومِ الشَّرِيعَةِ، مِثْلَ الْإِمَامِ الْغَزَالِيِّ الَّذِي جَمَعَ بَيْنَ الْفِقْهِ وَالْأُصُولِ وَالتَّصَوُّفِ، وَاعْتَبَرَ أَنَّ الطَّرِيقَ الصُّوفِيَّ لَا يَصِحُّ إِلَّا بَعْدَ إِحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَالْعَقْلِ. فِي كِتَابِهِ إِحْيَاءَ عُلُومِ الدِّينِ يُصَرِّحُ بِأَنَّ مَنْ لَا يَلْتَزِمُ الشَّرِيعَةَ لَا يُعْتَدُّ بِسُلُوكِهِ، وَأَنَّ الْكَشْفَ الصُّوفِيَّ لَا يُقْبَلُ إِذَا خَالَفَ نَصًّا شَرْعِيًّا، أَوْ حُكْمًا عَقْلِيًّا قَطْعِيًّا.

والمصوفية لم ترفض العقل، فالعقل هو مناط التكليف، بل ميّزت بين مُستويين من المعرفة: المعرفة العقلية الاستدلالية، والمعرفة الذوقية الشهودية. وهذا التمييز لا يعني إلغاء العقل، بل يعني أن العقل له حدود في إدراك الحقائق الغيبية أو الوجودية.

والتيار الصوفي السني السائد كان يؤكد أن الحقيقة (البعد الباطني) لا تنفصل عن الشريعة (البعد الظاهري). بل شاع عندهم القول: " كُلُّ حَقِيقَةٍ لَا تَشْهَدُ لَهَا الشَّرِيعَةُ فَهِيَ زَنْدَقَةٌ ". ونجد هذا المعنى عند الجُنَيْدِ البَغْدَادِيِّ الذي يُعَدُّ من أعظم أئمة التصوف في التاريخ، ومن أكثر الصوفية التزاماً بالصواب الشرعية، حيث جعل الطريق الصوفي مُقَيِّدًا بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ.

كلام أدونيس يُسْقِطُ حُكْمًا وَاحِدًا عَلَى ظَاهِرَةٍ مُتَعَدِّدَةِ الْإِتْجَاهَاتِ. نعم، وُجِدَتْ تيارات صوفية مُنْحَرِفَةٌ وَمُتَطَرِفَةٌ وَمُغَالِيَةٌ، أو شطحات فردية تتجاوز الشريعة أو العقل، لكن هذه الحالات مرفوضة من داخل التصوف نفسه، ولا تُمَثِّلُ التيار العام.

١٥٠ _ قال أدونيس ص ٩٢ : ((وليست الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفة باطن الألوهة

إلا شكلاً من علم الإمامة)).

الرد : التصوف في جوهره علمٌ يُعْنَى بِتَرْكِيَةِ النَّفْسِ، ومعرفة الله من جهة السلوك، وهو سَيْرٌ إِلَى اللَّهِ بِالْتَهْدِيْبِ وَالْمُجَاهِدَةِ. أمّا الإمامة فهي مسألة سياسية تتعلق بتنظيم السلطة الدينية والدنيوية بعد النبي ﷺ . فالجمع بينهما باعتبار أحدهما شكلاً من الآخر يُعَدُّ خَلْطًا بَيْنَ عِلْمِ الْبَاطِنِ (التزكية) وعلم النظام (الحكم والقيادة).

الصوفي يهدف إلى المعرفة الذوقية القائمة على التجربة الروحية. بينما نظرية الإمامة تهدف إلى إثبات شرعية القيادة الدينية عبر النص أو العقل أو النسب. ولا توجد ضرورة منطقية تجعل الطريق الصوفي امتداداً أو صورة من الإمامة. والتصوف يعتمد على المُجَاهِدَةِ، والذِكْرَ، وَالرُّهْدَ، والتدرج في المَقَامَاتِ وَالْأَحْوَالِ. أمّا الإمامة عند الشيعة فُتَبَيَّنَ عَلَى النَّصِّ وَالْعِصْمَةِ وَالْأَفْضَلِيَّةِ. وهذا يعني اختلاف منهج المعرفة جذرياً. والتاريخ الإسلامي يُظْهِرُ بوضوح أن أئمة التصوف كانوا من أهل السُّنَّةِ، وَلَمْ يَرَبِّطُوا طَرِيقَهُمْ بِنَظَرِيَّةِ الْإِمَامَةِ أَصْلًا. كما أن مدارس التصوف انتشرت في بيئات لا تتبنى مفهوم الإمام الشيعي. وهذا يدلُّ على أن التصوف ظاهرة عابرة للانقسامات المذهبية، وليس تابعاً لها. وأدونيس الجاهل يفترض وحدة خفية بين تجارب الصوفية ونظرية الإمامة، وهذا باطلٌ، لأنَّ التصوف متعدد المدارس (سني، شيعي، فلسفي، ...)، وليس كُلُّ تصوِّفٍ قائمًا على فكرة الوساطة أو " الإمام " كضرورة معرفية.

١٥١ _ قال أدونيس ص ٩٢ : ((وما من صوفي حقيقي إلا ويتبنى قول الإمام الرابع علي زين العابدين (تُؤفِّي سنة ٩٥ هـ / ٧١٤ م) :
وَرُبَّ جَوْهَرٍ عِلْمٍ لَوْ أَبُوخُ بِهِ لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَثْنَ [انظر هامش الصفحة ٨٥ من: تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان] .

الرد : أدونيس الجاهل يُحيل بَيْت شعرٍ مَكذوبٍ على الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب إلى كتاب للمُستشرق الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣ - ١٩٧٨) الذي ركَّز دراسته على الغُنوصية الشيعية ! . ألا تُوجد مصادر من التراث العربي والإسلامي تحتوي على هذا البيت الشعري؟! . أدونيس وأستاذه بولس نويًا مُصابان بِعُقدة الخواجة ، وخاضعان لأفكار المُستشرقين .
والغُنوصية الشيعية: مُصطلح يُستخدم لوصف بُعد باطني (رُوحِي / معرفي) داخل التَّشيعُ، يُركِّز على المعرفة الداخلية، بوصفها وسيلة لفهم الحقيقة الإلهية، وليس فقط الالتزام بالظاهر من النصوص والشعائر .

البيت المنسوب إلى الإمام علي زين العابدين لا يثبت بسند صحيح في المصادر الإسلامية المعتمدة، ولا في دواوين الشعر . وغالبُ ما يُتداول من هذه الأبيات إنما يوجد في كُتب متأخرة أو في سياقات أدبية بلا إسناد . ثمَّ إن اعتماد المُستشرق الفرنسي هنري كوربان، وهو باحث في الفلسفة والعرفان الشيعي، لا يكفي لإثبات نسبة نصِّ ثرائي، لأنَّ منهجه وصفي تأويلي، لا تحقيقي إسنادي، على طريقة علماء المسلمين . وحتى لو صحَّ البيت (جدلاً)، فليس فيه ما يدلُّ على إقرار " عبادة الوثن " أو تبنيها، بل هو على أسلوب معروف في التراث يُعبّر عن كتمان بعض المعاني الدقيقة التي قد يُساء فهمها من غير أهلها . هذا المعنى نجده عند بعض الصوفية، لكنَّه لا يعني وجود عقائد سرِّية شريكية، بل يُشير إلى الخشية من سوء الفهم عند العامة، أو التعبير الرمزي عن تجارب روحية بلغة مجازية . وهذا لا يخرج عن إطار الإسلام إذا فهم في سياقه الصحيح، بل يندرج ضمن ما يُسمَّى " لغة الإشارة " في الكتابات الصوفية .

قولُ أدونيس الجاهل : ((وما من صوفي حقيقي إلا ...)) هو تعميم مُطلق سطحي وساذج، إذ إن التصوف تيار واسع متعدد المدارس، من الزاهد السنِّي الملتزم إلى الفيلسوف الإشراقي . ولا يُمكن رد الجميع إلى مقولة واحدة مشكوك في أصلها . بل إن أعلام التصوف الكبار _ كالجنيد البغدادي وعبد القادر الجيلاني _ شدّدوا على الالتزام بالقرآن والسنة ، ورفضوا أيَّ قول يُوهم الكفر أو الشرك .

((وتمثل الغزالي هنا بما يُعزى إلى الإمام علي زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهما من شعر يقول فيه:

إني لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن إلى الحسين ووصى قبله الحسن
يا زُبَّ جوهر علم لو أبوخُ به لقليل لي : أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحلَّ رجال مسلمون دمي يرون أفيح ما يأتونه حسنا !^{٣٠}

... . والذي يبدو لي من كلام الغزالي، ومما ذكره من الشعر المنسوب إلى زين العابدين _ وما أظنه صحيحًا عنه _ يُنبئ بأن ثمت أسرارًا تناقض مقررات الشرع المعروفة، بحيث لو أفصح بها مُفصح لحكم عليه بالردة واستبيح دمه، وهذا لا يكون إلا فيما يخالف المقطوع به في الإسلام، أو ما يُسمّيه العلماء _ ومنهم الغزالي نفسه في بعض كتبه _ المعلوم من الدين بالضرورة.

والله تعالى قد أنزل كتابه للناس جميعًا ليعقلوه وليُنذروا به وليعملوا بموجبه، كما قال تعالى :
﴿ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان : ١] . ﴿ هذا بلاغٌ للناسِ ولِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ [إبراهيم : ٥٢] . ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يونس : ٢] . ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ [القمر : ١٧] .

وقد يتفاوت الناس في فهم القرآن والاستنباط منه، ولكنه مُيسرٌ للذكر بالنسبة لهم جميعًا، ومن آتاه الله فهمًا أو تأويلًا _ مثل عليّ وابن عباس رضي الله عنهما _ فمن واجبه أن يُبين للناس ما فهمه، كُلٌّ حسب طاقته^{٣١} ((^{٣٢} .

١٥٢ _ قال أدونيس ص ٩٦ : ((الشكل الأقصى والأكمل للتعبير الصوفي هو الشطح)) .
الرد : الشطح في التراث الصوفي هو كلام يصدر عن الصوفي في حال غلبة الوجد والفناء، ويكون ظاهره مُخالفًا للشرع والعقل، لكن أئمة التصوف لم يعتبروا الشطح هو الذروة، بل اعتبروه حالة ناقصة من جهة الضبط والاتزان.

٣٠ منهج العابدين للغزالي ، ص ٣ ، ط مصطفى الحلبي بمصر ، سنة ١٣٣٧ هـ .

٣١ ميزان العمل، تقديم وتحقيق د. سليمان دنيا، ص ١٨٢ وما بعدها، ط دار المعارف بالقاهرة.

٣٢ الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، الدكتور يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة،

١٩٩٤ ، ص ١٤٠ _ ١٤٣ .

الجُنَيْد البغدادي كان يُقَدِّم نموذج " الصحو " على السُّكْر " ، ويرى أن أكمل الأحوال هو ما اجتمع فيه الوجدُ مع التزام الظاهر وضبط العبارة. والإمام الغزالي ميَّز في كتبه بين التجربة الذوقية وبين التعبير عنها، ولم يعتبر الشطحات هي النموذج الأكمل.

من الناحية المعرفية، التجربة الصوفية تقوم على ثلاث طبقات: الحال، والدُّوق، والبيان. والشطْح يقع في مُستوى التعبير المُختل تحت ضغط الحال، لا في كمال التجربة نفسها. بل إن عجز اللغة عن نقل التجربة هو الذي يُولِّد الشطْح ، لا كونه أرقى أشكال التعبير.

١٥٣_ قال أدونيس ص ٩٦ : ((ولَمَّا كان الله لا يعرفه غيرُ الله [شطحات الصوفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٥٦]، كما يقول الجُنَيْد، وكانت غاية التجربة الصوفية معرفة الله، فإن معنى هذه التجربة هو أن يصبح الصوفي الله، أو يصبح الأنا هو الأنت)).

الرد : قولُ الجُنَيْد: " لا يعرف الله إلا الله " ، هذا القول عند أهل السُنَّة وأئمة التصوف لا يعني اتحاد العبد بالله، وإنما يدلُّ على معنى صحيح، وهو : إنَّ حقيقة ذات الله وكماله لا يُحيطُ بها علمُ مخلوق، كما قال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠]. فالمعرفة البشرية بالله هي معرفة بما عرَّف الله به نفسه، لا معرفة إحاطة تامة بذات الله المُقدَّسة، سبحانه وتعالى.

الزندان أدونيس انتقل إلى نتيجة : " أن يصبح الصوفي الله، أو يصبح الأنا هو الأنت "، وهذا انتقالٌ باطلٌ، ويدلُّ على الأفكار المُسبقة التي تُسيطر على عقل أدونيس العارِق في الباطنية والإلحاد والتلاعب بالعبارة حسب هواه ومزاجه لتحقيق أهدافه الخبيثة، ومصالحه الشخصية. إنَّ عدم إحاطة المخلوق بالله لا يعني اتحاد المخلوق بالله. وإنَّ محدودية المعرفة لا يعني زوال الفرق بين الخالق والمخلوق.

هذا يُشبهه أن تقول : " لا يعرف حقيقة الشمس إلا الشمس " ، ثم تستنتج أن من يعرفها يصبح شمسًا!. وهذا استدلال فاسد، وكلام لا يقوله عاقل. وهَرطقاتُ أدونيس الكُفرية مُضحكة وساذجة. والجُنَيْد الذي يُعدُّ من أئمة الصوفية المعتدلين _ كان شديد الالتزام بعقيدة التوحيد والتنزيه، وكان يقول: " التوحيد أفراد القديم عن المُحدث " ، أي التفريق التام بين الله الخالق والعبد المخلوق، فهو يرفض صراحةً أيَّة فكرة اتحاد أو خلول.

في التراث الصوفي، الفناء هو فناء العبد عن إرادته وهواه، أي: يغيب عن نفسه بطاعة الله. وليس معناه أن يصير العبد هو الله أو يتحد به. أمَّا القول بالاتحاد أو الخلول، فهو كُفْرٌ مرفوض عند جميع المسلمين.

في الإسلام هناك أصلٌ قطعي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى : ١١] ، وهذا يقرر استحالة أن يُصبح الإنسانُ إلهاً، واستحالة أن يدوب الخالقُ في المخلوق أو العكس، لأن العلاقة بينهما علاقة خالقٍ ومخلوق، لا تُقبل الامتزاج ولا التحوُّل.

١٥٤_ نقل أدونيس في آخر الفصل عبارات كُفرية باعتبارها شطحات صوفية لأبي يزيد البسطامي، وراح يُحللها ويُفسرها، ويبيِّن عليها، وكأنه اكتشف كنزاً ثميناً.

الرد : أبو يزيد البسطامي (١٨٨ هـ _ ٢٦١ هـ) كُذِبَ عليه، والعباراتُ الكُفرية المنسوبة إليه بلا أسانيد. قال عنه الذهبي في سِيرِ أعلام النبلاء (١٣ / ٨٦) : سُلطان العارفين . أحد الزاهدين. وقال ما روى، وله كلام نافع. وجاء عنه أشياء مُشكِّلة لا مساغ لها، الشأن في ثبوتها عنه، أو أنه قالها في حالة الدهشة والسُّكْر والغميَّة والمَخو، فيطوى ولا يُحتجج بها إذ ظهرها إلحاد. قال السلمي في "تاريخ الصوفية": تُوفِّي أبو يزيد عن ثلاث وسبعين سنة، وله كلام حسن في المعاملات. ثم قال: ويحكى عنه في الشطح أشياء، منها ما لا يصح، أو يكون مقولاً عليه، وكان يرجع إلى أحوال سنية . [نقلتُ كلام الذهبي متفرقاً، ولم أنقله مُتتابعاً] .

وقال ابن حجر في لسان الميزان (٣ / ٢١٤) : ((طيفور بن عيسى أبو يزيد البسطامي رحمه الله تعالى، شيخ الصوفية، له نبأ عجيب وحال غريب، وهو من كبار مشائخ الرسالة، وما أحلى قوله: لو نظرتم الى رجل أُعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف هو عند الأمر والنهي وحفظ حدود الشريعة. وقد نقلوا عن أبي يزيد أشياء، الشك في صحتها عنه)) .



الفصل الرابع: الإبداع والحدائثة في الشعر: أبو نؤاس وأبو تَمَّام

١٥٥_ قال أدونيس ص ١٠٣ : ((وعلى الرغم من أن الفتوح الإسلامية غيّرت، أفقيًا على الأقل، بلدانًا بكاملها وتوايخ بكاملها، فإنها لم تلهم أي شاعر أية قصيدة يمكن اعتبارها قصيدة عظيمة، لا من الناحية الملحمية ولا من الناحية الشعرية الفنية)).

الرد : أدونيس الذي يسرق أشعاره من الشعر الفرنسي والشعر الصوفي، خصوصًا النَّفْري، ورفضته لجنة جائزة نوبل للآداب، رغم لهائه وراءها، بسبب سرقاته الشعرية وضعف مُستواه، ولم تشفع له جنسيته الفرنسية، يتحدث عن الملحمية والشعرية الفنية! " رَمَتني بدائها وانسلت! "

أدونيس المُصابُ بِعُقْدَةِ الخواجة، يُعاني من إشكالية " المفهوم المُستورد " للملحمة، وهو خاضعٌ لمنظور الملحمة اليونانية (مثل الإلياذة والأوديسة). العِلْمُ يقرر أن لكل أمة عبقريتها الأدبية المميزة، فالعربُ لم يَميلوا للملاحم القصصية الطويلة القائمة على الميثولوجيا وتعدُّد الآلهة، لأنَّ التوحيد الإسلامي والواقعية الصحراوية لم يتناسبا مع هذا النمط.

وغيابُ الملحمة (بمفهومها الغربي) لا يعني غيابَ العظْمَةِ الشعرية. لقد صبَّ الشعراءُ فخرهم بالفتوحات الإسلامية في القصيدة الغنائية، وهي القالب الذي يُمثّل ذروة الفن العربي.

والقصيدةُ الغنائيةُ (في النقد الأدبي): هي نوعٌ شعري يتميز بالتعبير المباشر عن العواطف، والأحاسيس الشخصية، والتجارب الذاتية للشاعر، وغالبًا ما تُروى بضمير المتكلم. هي قصيدة قصيرة نسبيًا، تركز على ثيمة أو عاطفة واحدة مهيمنة، وتهدف إلى خلق انطباع مُوحّد لدى القارئ. وهناك قصائد وأكبت الفتوحات الإسلامية، وتوفرت فيها شروطُ الفن الرفيع بشهادة كبار النقاد القدامى والمُحدثين. ومُشكلة أدونيس أنه يعتبر أنَّ العظْمَةَ الفنية غائبة، وهذا حُكم ذاتي وانطباعي بلا دليل، ويصطدم بمعايير النقد الأدبي:

أ _ التكثيف الجمالي: القصيدة العربية تعتمد على الوحدّة الموضوعية داخل البيت أو المقطع، وهي تتفوق على الملاحم الطويلة في جودة السبك وكثافة الصورة.

ب _ التأثير الوجداني: القصائد التي خلّدت الصراع مع الروم مثلًا، تُعدُّ من أرقى ما أنتجه العقلُ البشري في تصوير البطولة والمواجهة، وهي امتداد لروح الفتوحات الإسلامية الأولى.

وأدونيس الخبيثُ يبحث في التراث عمّا يخدم فكرته حول " التحول " (الإبداع المرتبط بالتمرد)، ويُهمّش " الثابت " (الدّين والفتوحات الإسلامية).

لا يمكن إغفال أن الفتوحات الإسلامية خلقت فضاءً لغويًا وجغرافيًا جديدًا سمح بظهور شعراء كبار. هؤلاء جميعًا هم نتاج " المناخ الثقافي " الذي أوجدته الفتوحات الإسلامية، فكيف لم تُلهِم عملاً عظيمًا وهي التي أوجدت الأرضية لكل الإبداع الشعري اللاحق؟! إذا قُورن الشعر العربي بالشعر العالمي في تلك الفترة، نجد أن العرب امتلكوا ناصية البيان، والتصوير الحربي بشكل يفوق بكثير ما كان متاحًا في أوروبا أو بلاد فارس حينها. وإليك هذه المقارنة المهمة:

أ _ الأسلوب:

الملحمة الغربية: سردي قصصي طويل، وشعرُ الفتوحات الإسلامية: غنائي مُكثَّف مباشر.

ب _ المُحرِّك:

الملحمة الغربية: أساطير وتدخُّل آلهة، وشعرُ الفتوحات الإسلامية: إيمان وقيم أخلاقية وبطولة فردية وجماعية.

ج _ القيمة الفنية:

الملحمة الغربية : تعتمد على بناء الحبكة، وشعرُ الفتوحات الإسلامية: تعتمد على جزالة اللفظ وقوة الاستعارة.

إنَّ مقولة أدونيس تنمُّ عن " مركزية حدائثية غربية" تُحاول مُحَاكَمَةَ التراث بمعايير غربية عنه، ودخيلة عليه. والفتوحات الإسلامية لم تكن بحاجة لإعادة إنتاج الإلياذة أو الأوديسة، لثبت عظمتها، بل أنتجت نظامًا شعريًا جديدًا ، ولغةً استوعبت الحضارات، وقصائد لا تزال تُدرَّس حتى اليوم كنماذج للعبقرية الإنسانية في وصف الشجاعة والمواجهة.

١٥٦ _ قال أدونيس ص ١٠٤ : ((والواقع أن الإسلام بذاته لم يلهم الشعراء العرب الذين

اعتنقوه في بداياته شعرًا ذا قيمة، فبالأحرى أن لا تلهمهم الفتوح)).

الرد : الحُكْمُ على قيمة الشعر حُكْمٌ معياري نسبي، يتغير بتغيُّر الذائقة والمعايير النقدية. مَا يَرَاهُ ناقد حدائثي " غير ذي قيمة" قد يُعَدُّ في سياقه التاريخي والبلاغي ذروة فنية، لذلك فإطلاق حُكْمٍ عام على مرحلة كاملة دون تحديد معايير واضحة، أو مقارنة مُنصفه، يُعَدُّ تعميمًا باطلاً.

لَم يتوقف الإبداع الشعري مع ظهور الإسلام، بل تحوَّل في موضوعاته ووظيفته. ظهرت أغراض جديدة ورؤى جديدة في نصوص إبداعية مُتفردة. وهذه النصوص لا يُمكن نفي قيمتها الفنية، بل إن النقاد يدرسونها ضمن تطوُّر البنية الشعرية العربية.

والقول إن الإسلام " لم يُلهم " الشعراء، يتجاهل الأثر العميق للقرآن الكريم في تطوير اللغة العربية والخيال الإبداعي. فقد رَفَعَ مُستوى البيان والبلاغة، وأدخل مفاهيم وصورًا جديدة انعكست في الشعر لاحقًا، وأسهم في توسيع المعجم الدلالي والرمزي. وهذا الإلهام لم يكن مباشرًا دائمًا، بل تجلّى في البنية اللغوية والخيال.

الفتوح لم تكن مُجرّد حدث عسكري، بل تجربة حضارية كبرى، وقد ألهمت الشعر في مجالات: أ_ وصف المعارك والبطولات.

ب_ التأمل في التحولات الاجتماعية.

ج_ الحنين والاعتراب.

صحيح أن الشعر في هذه المرحلة لم يكن دائمًا في مستوى المُعلقات من حيث البناء الفني، لكنّه قدّم مادة جديدة وأفقًا مختلفًا، وهو معيار مهم في تقييم القيمة الأدبية.

وإذا وُجد تراجع نسبي في الشعر، فذلك لا يعود إلى " الإسلام بذاته " ، بل إلى عوامل مثل:

أ_ انتقال مركز التعبير من الشعر إلى الخطابة والنثر الديني.

ب_ انشغال المجتمع ببناء الدولة الجديدة.

ج_ تحوّل الوظيفة الثقافية للشعر.

مقولة أدونيس غارقة في التعميم الباطل، وتُغفل السياق التاريخي والتحوّلات الثقافية. والإسلام لم يُضعف الإبداع الشعري، بل أعاد توجيهه، وفتح له مجالات جديدة، وإن اختلفت معايير التقييم بين العصور.

١٥٧_ قال أدونيس ص ١١٠ في سياق حديثه عن الشاعر أبي نُؤاس: ((وكما أن الله جوهر العالم، والعالم غابة رموز لأسمائه وصفاته وأفعاله، كذلك الخمرة جوهر، وليست أشياء العالم إلا نسيجًا من المطابقات بين الخمرة وبينه)) .

الرد : أدونيس الباطنيّ المُلحدُ يخلط بين المُستوى العقدي في الإسلام، وبين المستوى الأدبي الرمزي في شعر أبي نُؤاس.

التشبيه الذي ينقل " الخمرة " من كونها مادة محسوسة إلى " جوهر " يُقابل " الله جوهر العالم " يتضمّن إشكاليًا عقديًا خطيرًا. في الإسلام، الله ليس جوهرًا، بالمعنى الفلسفي اليوناني، أي مادة أو أصل مُكوّن، بل هو خالق الجواهر والعرض جميعًا، ومُنزّه عن الحلول في العالم أو الاتحاد به. وهذا أصل قرره علماء العقيدة الإسلامية وعلم الكلام، استنادًا إلى نصوص قطعية، منها: ﴿ لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿ [الشُّورَى : ١١] . وبالتالي، فالمُقَارَنَةُ بَيْنَ اللَّهِ وَالْخَمْرَةِ، مِنْ حَيْثُ الْجَوْهَرِيَّةِ، قِيَاسٌ فَاسِدٌ، وَعَقِيدَةٌ كُفْرِيَّةٌ بَاطِلَةٌ.

حتى داخل الإطار الفلسفي، مفهوم " الجوهرة " عند أرسطو، لا يُستخدم بهذه الطريقة الشعرية الفضاضة. الجوهرة هو ما يقوم بذاته، لا ما يُتَّخَذُ رَمَزًا جَمَالِيًّا. وتحويلُ الخمرة إلى جوهرة كوني يُفسِّرُ العالَمَ، هو تعبيرٌ مجازي ساذج وباطل، وليس طرحًا فلسفيًا يُمكن الدفاع عنه علميًا. شعرُ أبي نُؤاس، خاصَّةً في الخمریات، يُفهم في سياقه الأدبي والاجتماعي: هو شعرٌ لذة وتمردٌ على القيم السائدة، ويستخدم الخمرة بوصفها موضوعًا حسبيًا وجماليًا، لا بوصفها مبدأ وجوديًا يُفسِّرُ الكون. بل إن كثيرًا من الباحثين في الأدب العربي يرون أن المُبالغات في وصف الخمر عنده تدخل في باب " الصنعة البلاغية " لا البناء الفلسفي.

وحتى غلاة الصوفية أهل الضلال والانحراف، يستخدمون الخمرة رمزًا للمعرفة أو الحبِّ الإلهي، وليس كبديل عن الله تعالى، أو كمتقابل له. والفرق كبير بين الرمز والمعادلة الوجودية. يُعدُّ أبو نُؤاس من أكثر شعراء العصر العباسي إثارةً للجدل، لجرائته الشعرية، وخروجه على المألوف. وُلِدَ في بيئة مُضطربة، وعاش في بغداد زمن ازدهار الحضارة العباسية، حيث اختلطت الثقافات، وتوسعت مجالات اللهو والفكر. وقد عُرف عنه انغماسه في حياة المُجون، وبرز ذلك في شعره الذي امتلأ بوصف الخمر والغزل الصريح، حتى صار رمزًا لما يُسمَّى بـ " الشعر الخمري ". ولم يكن هذا اللون جديدًا تمامًا، لكنه بلغ عنده ذروة غير مسبوقة من الجراءة والإبداع الفني. وقد ندم في آخر حياته على تفريطه، وتاب إلى الله تعالى.

قال ابن حجر في لسان الميزان (١١٥ / ٧) (الطبعة الهندية:) (أبو نواس الشاعر المفلق اسمه الحسن بن هانئ، شعره في الدرورة ، ولكن فسقه ظاهر، وتهتكه واضح، فليس بأهل أن يُروى عنه. ... وقال ابن الجوزي: غلب عليه اللهو، فلا أحبُّ أن أذكر شيئًا من أفعاله المذمومة لأنه دُكر عنه التوبة في آخر عمره) .

وقال ابن كثير في البداية والنهاية (١٠ / ٢٣٤ و ٢٣٥) : (قال الربيع وغيره عن الشافعي، قال : دخلنا على أبي نُؤاس في اليوم الذي مات فيه، وهو يجود بنفسه ، فقلنا: ما أعددت لهذا اليوم ؟، فأنشأ يقول :

تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرَأْتُهُ بَعْفُوكَ رَبِّي كَانَ عَقْفُوكَ أَعْظَمَا
وَمَا زِلْتُ ذَا عَقْفٍ عَنِ الدَّنْبِ لَمْ تَزَلْ تَجُودُ وَتَعْفُو مِنِّي وَتَكْرُمَا

وَلَوْلَاكَ لَمْ يَقْدِرْ لِإِبْلِيسَ عَابِدٌ
 وَكَيْفَ وَقَدْ أَعْوَى صَفِيكَ آدَمَا
 رواه ابن عساكر . وروى أَنَّهُمْ وَجَدُوا عِنْدَ رَأْسِهِ رُقْعَةً مَكْتُوبًا فِيهَا بِحَطِّهِ :

يَا رَبِّ إِنِّ عَظُمْتُ ذُنُوبِي كَثْرَةً
 فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ
 أَذْعُوكَ رَبِّي كَمَا أَمَرْتَ تَضَرُّعًا
 فَإِذَا رَدَدْتَ يَدَيَّ فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ
 إِنِّ كَانَ لَا يَرْجُوكَ إِلَّا مُحْسِنٌ
 فَمَنْ الَّذِي يَرْجُو الْمُسِيءُ الْمُجْرِمُ
 مَا لِي إِلَيْكَ وَسِيلَةٌ إِلَّا الرَّجَا
 وَجَمِيلُ عَفْوِكَ ثُمَّ أَنِّي مُسَلِّمٌ

وقد كان نَفْسَ خَاتَمِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا ، فأوصى أن يُجْعَلَ فِي فَمِهِ إِذَا غَسَّلُوهُ ، ففعلوا به ذلك ، ولَمَّا مات لَمْ يجدوا له مِنَ الْمَالِ سِوَى ثَلَاثِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَثِيَابِهِ وَأَثَانِهِ وقد رآه بعضُ أصحابه فِي الْمَنَامِ ، فقال له : مَا فَعَلَ اللَّهُ بِكَ ؟ ، فقال : عَفَّرَ لِي بِأَيَّاتِ قُلُوبِهَا فِي التَّرْجِسِ :

تَفَكَّرَ فِي نَبَاتِ الْأَرْضِ وَأَنْظَرُ
 إِلَى آثَارِ مَا صَنَعَ الْمَلِيكَ
 عُيُونٌ مِنْ لُجَيْنٍ شَاخِصَاتٌ
 بِأَبْصَارِ هِيَ الذَّهَبُ السَّيِّكُ
 عَلَى قُضْبِ الرَّبْرِجِدِ شَاهِدَاتٌ
 بِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ لَهُ شَرِيكٌ ۝۳۳)) .

١٥٨ _ قال أدونيس ص ١١٣ : ((فالإنسان حين يخرق المحرّم يتساوى بالله، لأنه يقيم

بينه وبين ما يخرقه علاقة التبعية، حيث يصبح المخروق تابعًا، والخرق متبوعًا)) .

الرد : مقولة أدونيس الباطلة تنطلق من رؤية حدائثية مادية مسروقة من الفلسفة الوجودية

والنيتشوية (نسبة إلى نيتشه) .

إنَّ قِيَامَ الْإِنْسَانِ بِالْفِعْلِ لَا يَعْنِي امْتِلَاكَهُ لصفات واضع القانون. فإذا خرق الإنسان قانونَ الجاذبية وسقط من شاطئ، فهو لَمْ يتساوَ بالفيزياء، بل خضع لتبعات قوانينها. التساوي يقتضي النَّدية في الخلق، والتدبير، والإحاطة، وهو ما لا يتحقق بمجرّد المخالفة.

حينَ يخرق الإنسانُ المحرّمَ، فإنه لا يُحوّلُ المحرّمَ إلى تابع، بل يظلُّ الفعلُ المحرّمُ هو الإطار الذي يُعرّف به فعل الإنسان. وبدلًا من السيادة، يسقط الخارق للمحرّم في تبعية النقص، لأنه احتاجَ إلى المحرّم ليثبت وجوده من خلال مخالفته. والسيادة الحقيقية هي الاستغناء.

٣٣ لجّين : فِضَّة. والسَّيِّكُ : الْمَسْبُوكُ ، أَي: الْمُدَّاب . والمعنى : أَنَّ التَّرْجِسَ بِأَوْرَاقِهِ الْبَيْضِ الْمُسْتَدِيرَةِ ، وَمَا فِي وَسْطِهِ مِنَ الْكُرَاتِ الذَّهَبِيَّةِ ، يُشْبِهُ عُيُونًا مِنْ دَهَبٍ ، مُحِيطٌ بِهَا إِطَارٌ مِنْ فِضَّةٍ . وَقُضْبُ الرَّبْرِجِدِ : عَلَى قَوَائِمِ خُضْرٍ مِثْلِ الرَّبْرِجِدِ .

واللَّهُ واجبُ الوجودِ بذاته وُلداته، يَسْتَحِيلُ عليه العدمُ أزلًا وأبدًا، بِخِلَافِ المخلوقِ، فَإِنَّهُ مُمكنُ الوجودِ أو جائزُ الوجودِ، أي يجوزُ عليه الوجودُ والعدمُ، ووجودُهُ لا لذاته، بل بإيجادِ اللَّهِ. وَخَرَقَ المُحَرَّمُ لا يُغَيِّرُ من طبيعَةِ الإنسانِ. يظُلُّ الإنسانُ محكومًا بالزمنِ، والمرضِ، والموتِ. فكيف يتساوى المحدودُ بالمُطلَقِ بِمُجَرَّدِ فِعْلٍ سُلوكي؟! هذا القولُ أشبهُ بمن يقولُ إنَّ الطفلَ الذي يكسرُ زجاجَ النافذةِ قد تساوى مع صانعِ الزجاجِ، لأنَّهُ تجاوزَ إرادته.

وَخَرَقَ المُحَرَّمُ لا يَنْفِي وجودَ واضعِ القوانينِ، بل يُثَبِتُهُ، فالمُتمردُ يعترفُ ضمناً بوجودِ السُّلطةِ التي يتمردُ عليها. والتبعيَةُ في خَرَقِ المُحَرَّمِ هي تبعيَةُ انفعالٍ (تأثُرُ بالعقوبةِ أو النتيجةِ)، وليست تبعيَةُ فِعْلٍ (سيطرةٌ وتَحَكُّمٌ). والتساوي يتطلبُ تماثلاً في الصفاتِ، وخرقُ النهيِ فِعْلٌ عَرَضِي لا يُغَيِّرُ جوهرَ المخلوقِ الضعيفِ والمُفتقرِ.

والإنسانُ يخرقه للمُحَرَّمِ لا يُصبحُ إلهًا، بل يُصبحُ عاصياً أو مُتمردًا، والتمردُ في جَوهَرِ اعترافٍ بوجودِ قوةٍ أعلى يُتَمَرَّدُ عليها، وليس إعلانُ مُساواةٍ معها.

١٥٩_ قال أدونيس ص ١١٣ : ((ومن هنا كان بناء عالم جديد يقتضي قتل الله نفسه،

مبدأ العالم القديم)).

الرد : التُّصَيِّرِي المُلْحِدُ أدونيس جعل كُفُرياته رسالةً دُكتوراةً بإشرافِ رَجُلِ دِينِ مسيحي هو الأب بولس نويًا اليسوعي الكاثوليكي!. وهذا من الأشياءِ المُضْحَكَةِ المُبْكِيَةِ.

أدونيس الكافرُ يَسْرِقُ أفكارَه الخبيثةَ من الفيلسوفِ الألماني نيتشه (١٨٤٤ _ ١٩٠٠)، فهو متأثرٌ بأفكارٍ مثل إعلان نيتشه "موت الله" كرمزٍ لانهايةِ المرجعياتِ التقليدية.

نقدُ العالمِ القديمِ لا يَسْتَلزِمُ أن يكونَ البديلُ هو نَفْيُ وجودِ اللَّهِ تعالى. تاريخيًا، كثيرٌ من مشاريعِ التجديدِ الحضاري قامت داخلَ أُطرٍ دينيةٍ، مثل الحضارةِ الإسلاميةِ في عُصورها العِلْمِيَةِ، أو النهضةِ الأوروبيةِ التي لم تبدأ بِإلغاءِ الدِّينِ، بل بإعادةِ تفسيره. إذن، الرِبْطُ بين التقدُّمِ و"قتلِ اللَّهِ" باطلٌ. وفي تاريخِ العلومِ، نجدُ عُلماءَ كِبَارًا جمعوا بين الإيمانِ والإنجازِ العِلْمِيِ، وهذا يدلُّ على أنَّ الإيمانَ بِاللَّهِ لم يكن عائقًا أمامَ بناءِ عَالَمٍ جديدٍ على جميعِ الأصعدةِ.

عبارةُ أدونيسِ المسروقةِ تفترضُ أنَّ اللَّهَ هو مبدأ العالمِ القديمِ الذي يجبُ هدمه، لكنَّ هذا كلامٌ ساذجٌ، فالمُشكلاتُ الحضاريةُ ترتبطُ بتفسيراتٍ بشريةٍ للنصوصِ أو بالجُمُودِ الفكريِ، ولا ترتبطُ بِجَوهَرِ الإيمانِ نَفْسِهِ، ونقدُ التفسيراتِ لا يَسْتَلزِمُ نَفْيَ الأصلِ. التقدُّمُ لا يتطلبُ نَفْيَ الإيمانِ، بل يتطلبُ تحريرَ العقلِ مِنَ الجُمُودِ، واعتمادَ المنهجِ العِلْمِيِ في البحثِ والإبداعِ.

١٦٠- قال أدونيس ص ١١٣ : ((وفي المجتمع العربي بخاصة حيث تقترن فكرة الله الكلي القدرة في السماء بفكرة ظلّه الخليفة أو الحاكم الكلي الظلم على الأرض)) .

الرد : مقولة أدونيس من الطروحات التي تتبنى المنهج التفكيكي والأنثروبولوجي لنقد العقل العربي، وهي تقوم على فرضية " المماثلة " بين الخالق والحاكم، أو بين اللاهوت والسياسة.

يربط أدونيس بين صفة " كُلي القدرة " لله وبين " كُلي الظلم " للحاكم، وهذا جهلاً واضح، فالفكر الإسلامي في نُصوصه التأسيسية يقوم على مبدأ التوحيد، الذي يقتضي إفراد الله بالألوهية والرُبوبيّة والعبادة، مما يعني بالضرورة نفي أية قداسة أو تفويض مُطلق للبشر.

الحاكم في الإسلام هو أجبرٌ أو وكيل عن الأمة، وليس ظلّاً لله، بالمعنى النيقراطي (كما في الحقّ الإلهي للملوك في أوروبا العصور الوسطى) .

وفكرة " ظلّ الله على الأرض " ليست أصلاً عقديّاً، بل هي استعارة أدبية ظهرت في أدبيات نصائح الملوك المتأثرة بالتراث الفارسي، وليست جزءاً من بُنية العقيدة الإسلامية التي تُساوي بين جميع البشر أمام القانون.

في الفكر السياسي الإسلامي (سواءً عند الفقهاء أو الفلاسفة)، العلاقة بين المحكوم والحاكم هي عقْد مدني (بيعة) . والقاعدة الشرعية : " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق "، وهذه القاعدة بحدّ ذاتها تكسر فكرة القدرة الكُلية للحاكم، وتجعل طاعته مشروطة بالعدل والقانون. يتّصف الله بالكمال المُطلق، ويتّصف الحاكم بالنقص البشري، لذلك فهو خاضع للمُحاسبة، وشُرعت النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كأدوات رقابية لجمت تَعوّل السُلطة السياسية تاريخياً في فترات طويلة.

يُصوّر أدونيس المجتمع العربي ككتلة ساكنة استسلمت لهذه المماثلة، وهذا يتناقض مع الحقائق التاريخية. فالتاريخ العربي والإسلامي مليء بالصراع ضد الاستبداد. ولو كانت فكرة " ظلّ الله " متجذرة كقَدَر محتوم، لَمَا وجدنا هذا التراث الضخم من أدب المُعارضة والفقه السياسي الثوري. وتاريخياً، كان العلماء والقضاة يُمثّلون سُلطة مُوازية ومُستقلة تماماً عن الحاكم. وكثيراً ما وقف القضاء بوجه السُلطان، مما ينفي صفة " القدرة الكُلية " عن الحاكم على أرض الواقع.

والجدير بالذكر أن الإسلام جاء لنقل البشر من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، وحده لا شريك له، وهذه منهجية مرتبطة بالهدم الشامل لأيّ ادّعاء بالقدرة الكُلية لأيّ إنسان، مهما كان منصبه أو سُلطته أو قُوته أو ثروته أو نسبه أو مكانته الاجتماعية أو منزلته الروحية.

القسم الثالث: جدل الاتباع والإبداع أو القديم والمحدث

الفصل الأول: في معنى القديم ومعنى المحدث

١٦١_ قال أدونيس ص ١٢٦ : ((لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعه)) [جامع البيان للطبري، ١ / ٣٣].

الرد : أدونيس الكذاب يكذب على الإمام الطبري، ويُحرّف كلامه، ويُغيّر معناه. بالعودة إلى نفس الموضوع، قال الطبري: ((لم يجهل أنّ معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه ممّا هو مَصْرَةٌ ، وأنّ الإصلاح هو ما ينبغي فعله ممّا فعله منفعه)) .

١٦٢_ قال أدونيس ص ١٢٦ : ويروى عن ابن عباس أنه قال: ((التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعَدَّر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله)) [جامع البيان للطبري (١ / ٣٤)].

الرد : أدونيس حاطبٌ لئيل، يأخذ ما يجده في الكُتب دون فحص ولا تدقيق، لأنّه عاجزٌ عن تدقيق النصوص، والتأكد من صحتها، بسبب جهله وضلاله.

سند الحديث: قال الإمام الطبري: حدّثنا محمد بن بشار، قال : حدّثنا مؤمّل، قال : حدّثنا سُفيان، عن أبي الزناد، قال : قال ابن عباس.

((ضعيف ومؤمّل بن إسماعيل العدوي ضعيف يُعتَبَر به، وأبو الزناد هو عبد الله ابن ذكوان ثقة ثابت من رجال الصحيحين، وهو لا يروي عن ابن عباس، ولم يسمع منه)) [تخريج أحاديث تفسير الطبري (١ / ٩١)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠١٠م].

١٦٣_ قال أدونيس ص ١٢٦ و ١٢٧ : وفي هذا المعنى يُروى حديث عن النبيّ يقول : ((أنزل القرآن على أربعة أحرف: حلال وحرام لا يُعَدَّر أحد بالجهالة به، وتفسير تفسره العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومُتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن ادّعى علمه سوى الله فهو كاذب)) [جامع البيان للطبري (١ / ٣٥)].

الرد : أدونيس الجاهل يقرأ ولا يفهم. الإمام الطبري شخصياً في نفس الموضوع قال عن هذا الحديث: ((خبر في إسناده نظر)) اه . وسند الحديث: قال الإمام الطبري: حدّثني يونس ابن عبد الأعلى الصدفي، قال : أخبرنا ابن وهب، قال : سمعتُ عمرو بن الحارث يُحدّث عن الكلبي، عن أبي صالح مولى أمّ هانئ ، عن عبد الله بن عباس.

((ضعيف. فيه أبو صالح مولى أم هانئ، واسمه باذام، ضعيف الحديث، وقال البخاري: كان مجاهد ينهى عن تفسيره، وقال الكلبي عنه أنه قال له: كُل ما حدثتك به كذب، والكلبي هو محمد بن السائب متروك الحديث)) [تخريج أحاديث تفسير الطبري (١ / ٩٢)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠١٠م].

١٦٤_ قال أدونيس ص ١٢٧: ففي حديث عن النبي أنه قال: ((من قال في القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار)) [جامع البيان للطبري (١ / ٣٤)].

الرد : الدكتور أدونيس وأستاذه الدكتور الأب بولس نويًا اليسوعي الكاثوليكي شخصان جاهلان . مُتخصصان في التراث العربيّ والإسلاميِّ!، وهما لا يَعرفان الحديثَ الصحيح من الضعيف، ولا الضعيف من المكذوب!. هل حصلتما على شهادة الدكتوراة أم قُمتما بشرائها!؟
سند الحديث: حدّثنا يحيى بن طلحة اليربوعي، قال : حدّثنا شريك عن عبد الأعلى عن سعيد ابن جُبَيْر عن ابن عباس.

((ضعيف. فيه عبد الأعلى الثعلبي ضعيف الحديث، وكذلك شيخ المصنف، وشريك ضعيف لاختلاطه وتدليسه)) [تخريج أحاديث تفسير الطبري (١ / ٩٢)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠١٠م].
١٦٥_ قال أدونيس ص ١٢٧ : وفي رواية أن أبا بكر الصديق يقول: في هذا الصدّد: ((أي أرض تقلني، وأية سماء تظلني، إذا قلتُ في القرآن برأبي أو بما لا أعلم)) [جامع البيان للطبري (١ / ٣٥)].

الرد : سند الحديث: قال الإمام الطبري: حدّثنا محمد بن المثنى، قال : حدّثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن سليمان عن عبد الله بن مرة عن أبي معمر، قال : قال أبو بكر الصديق.
((ضعيف. أبو معمر هو عبد الله بن سخبيرة الأزدي تابعي ثقة أرسل الحديث عن أبي بكر)) [تخريج أحاديث تفسير الطبري (١ / ٩٣)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠١٠م].

١٦٦_ قال أدونيس ص ١٢٧: وفي هذا المعنى يُروى عن النبي أنه قال: ((من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ)) [جامع البيان للطبري (١ / ٣٥)].

الرد : سند الحديث: حدّثنا به العباس بن عبد العظيم العنبري، قال : حدّثنا حبان بن هلال، قال : حدّثنا سهيل أخو حزم، قال: حدّثنا أبو عمران الجوني عن جُنْدَب.
((ضعيف. سهيل بن أبي حزم عليه مدار الحديث، وهو ضعيف الحديث)) [تخريج أحاديث تفسير الطبري (١ / ٩٣)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠١٠م].

١٦٧_ قال أدونيس ص ١٣٢ : وجاء في الحديث التالي: ((سيليكم بعدي ولاة فيليكم البرُّ بِيْرِهِ، والفاجرُ بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، وصلُّوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم)) [الطبري (٥ / ١٥٠)].

الرد : سند الحديث: قال الطبري: حدثني علي بن مسلم الطوسي، قال: حدثنا ابن أبي فديك، قال: حدثني عبد الله بن محمد بن عمرو، عن هشام بن عمرو، عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة. ((ضعيف. عبد الله بن محمد بن يحيى بن عمرو بن الزبير المدني. قال أبو حاتم الرازي: متروك الحديث. وقال ابن حبان: لا يحل كتب حديثه، يروي الموضوعات عن الأثبات، ويأتي عن هشام بما لم يروه قط)) [تخريج أحاديث تفسير الطبري (٣ / ٩٢٢)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠١٠ م].

١٦٨_ قال أدونيس ص ١٣٣ : ((إن في هذا كله، ما يشير إلى أنه ليس ثمة حد فاصل بين السُّنَّة والاجتهاد (الفكر) من حيث إن الاجتهاد صيغة تفسيرية للسُّنَّة، وإلى أن الثقافة، بعامة، شكل من أشكال الشريعة. وفيه إلى ذلك ما يتيح القول إن المُتَدَيِّن أو المُتَسَنَّ لا يفكر، وإنما السُّنَّة هي التي تفكر)).

الرد : أدونيس الطائفي الباطني يخلط عمداً بين السُّنَّة والاجتهاد. هناك تمييز واضح بين النص والفهم. السُّنَّة (باعتبارها وحيًا مبيِّنًا) هي مصدر، أما الاجتهاد فهو فعل بشري لفهم هذا المصدر. والقول إن " الاجتهاد صيغة تفسيرية للسُّنَّة " صحيح جزئيًا، لكنه ناقص، لأن الاجتهاد لا يقتصر على تفسير السُّنَّة فقط، بل يشمل القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وغيرها من أدوات التفكير. وبالتالي، لا يمكن اختزال الاجتهاد في مجرد تابع للسُّنَّة، بل هو نشاط عقلي مُستقل في آلياته، وإن كان مُرتبطًا بالنصوص في مرجعيته.

عدم وجود " حد فاصل " بين السُّنَّة والاجتهاد، يتعارض مع البنية المنهجية للعلوم الإسلامية، إذ إن العلماء ميزوا بدقة بين النص الثابت (القرآن والسُّنَّة الصحيحة) والفهم المُتغير (الاجتهاد). وهذا التمييز هو الذي أتاح تاريخيًا تعدُّد المذاهب الفقهية، مثل: مدارس أبي حنيفة ومالك ابن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل. ولو لم يكن هناك فرق حقيقي بين النص والاجتهاد، لَمَا وُجِدَ هذا التَّنوع أصلاً.

والقول إن " الثقافة شكل من أشكال الشريعة " خاطئ تمامًا، لأن الثقافة مفهوم إنساني واسع يشمل العادات والتقاليد والمعارف، بينما الشريعة منظومة معيارية ذات مصدر ديني. نعم، هناك

تفاعل بين الشريعة والثقافة، لكن لا يمكن اختزال الثقافة في الشريعة، ولا العكس. وهذا الخلط يؤدي إلى نتائج منهجية خاطئة، مثل إضفاء القداسة على ما هو بشري. وعبارة " المُتَدَيِّنْ أو المُتَسَنَّ لا يفكر " مُتَوَقَّعة من أدونيس النَّصِيرِي (العلوي) المُلْحِد الحاصل على الجنسية الفرنسية نظير خدماته لآسياده!.

تاريخ الحضارة الإسلامية على مدار أكثر من ألف عام مليء بنماذج مفكرين وعلماء وأدباء وفلاسفة مُتدينين مارسوا أعلى درجات التفكير. والاجتهادُ نَفْسُهُ مشروط بقدرات عقلية عالية (فهم اللغة، القياس، الترجيح)، مما يدلُّ على أن التفكير جزء أصيل من التَّدِينِ، وليس نقيضاً له. أمَّا عبارة " السُّنَّة هي التي تفكر " فهي عبارة طائفية باطلة، ويُمكن أن أقول: أدونيس لا يُفكِّر، وإنما النَّصِيرِيَّة (العلوية) الباطنية هي التي تُفكِّر!.

إنَّ التفكير فعل إنساني، والسُّنَّة نص يُفكِّر فيه، لا أنه يُفكِّر بذاته. وفي البحث العلمي، يجب التمييز بين النَّص الديني والفاعل (الإنسان المُفكِّر)، والغاء هذا التمييز يؤدي إلى مُغالطة كارثية تُسمَّى " إسناد الفعل لِغير فاعله". ولو كانت السُّنَّة هي التي تفكر، لَمَا وَجَدْنَا تعددية المذاهب الفقهية. وهذا التباين أكبر دليل على أن العقل البشري هو الذي يُمارس عملية التفكير والتحليل، وليس النَّص هو الذي يُملي نتيجة واحدة قسرية.

السُّنَّة وضعت الضوابط الكُليَّة، وتركت للعقل البشري مساحة هائلة للتحرك فيما يُعرف بـ "المسكوت عنه" أو " المصالح المُرسلة". ولو كانت السُّنَّة تفكر بدلاً من صاحبها، لَمَا احتجنا إلى علم أصول الفقه، وهو العلم الذي وضعه العقلُ المُسلم لضبط كيفية التعامل مع النَّص، وهذا العلمُ بحدِّ ذاته هو قمة الفكر التجريدي والمنطقي، ولا يُوجد مثله عند اليهود والنصارى. هناك فرقٌ منهجي واضح بين السُّنَّة والاجتهادِ، والاجتهادُ نشاطٌ عقلي مُستقل، والتَّدِينُ لا يُلغي التفكير، بل يُؤطره ضمن مرجعية مُعيَّنة.

وأدونيس _ لاعتبارات طائفية مصلحة _ يُحاول تفكيك البنية التراثية العربية من منظور حدائني صدامي مسروق من أفكار بعض المُستشرقين وفلاسفة الغرب. وهو ينطلق من فكرة شاذة ترى أن أي ارتباط بنص ديني هو " ثبات " (جُمود)، وأنَّ " التَّحْوُل " (الإبداع) لا يكون إلا بالانقطاع عن النَّص. والمُضحكُ أنَّ أشعار أدونيس وأفكاره مسروقة من أدباء الغرب وفلاسفتهم!. إنَّ السُّنَّة نص ثابت، والاجتهاد حركة مُتغيرة. والسُّنَّة تُمثِّل الوحيَ البياني، أمَّا الاجتهاد فهو عملية استنباط تخضع لقواعد اللغة والمقاصد.

إنَّ الفكر الإسلامي يُفَرِّق بين الثوابت (العقائد والقَطْعِيَّات)، وبين المُتغيِّرات (الفروع والمُعاملات). هذا النظامُ يَمنحُ مرونةً تَسمحُ بالتَّحوُّلِ تحت سَقفِ الثوابت، وهو ما يُسمَّى التجديد، وهو مفهوم غابَ عن تحليل أدونيس الذي حصر الفِكرَ في التَّمَرُّدِ فقط، باعتباره ينتمي إلى أقلية دينية شيعية باطنية مُتطرفة (الطائفة التَّصَوُّفية العلوية التي تُعادي الإسلام والمُسلمين).

١٦٩_ قال أدونيس ص ١٣٤ : ويوضح مبدأ الأولوية والتسلسل خبر النبي مع القاضي مُعاذ حين أرسله إلى اليمن فقد قال له : ((كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة رسوله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو)) . ويزيد الخبر المروي عن معاذ نفسه ، قائلاً : ((فضرب رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يُرضي رسول الله)) [إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية (مطبعة النيل بمصر، دون تاريخ) : ١ / ٢٤٢] .

الرد: أدونيس الجاهلُ حاطبٌ لئيل. لا يعرف مصادِرَ الحديثِ النبويِّ الشريف، لذلك ذهب إلى كتاب إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (٦٩١ هـ _ ٧٥١ هـ) ، وهو ليس من مصادِرِ علم الحديث ولا دواوين السنة.

في سند الحديث : الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ. والحديث ضعيف لإبهام أصحاب مُعاذ، وجهالة الحارث بن عمرو.

قال ابن حجر في تلخيص الحبير (٤ / ١٨٢) : ((قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بمتصل. وقال البخاري في تاريخه: الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ، وعنه أبو عؤن: لا يصح، ولا يعرف إلا بهذا. وقال الدارقطني في العلل: رواه شعبة عن أبي عؤن هكذا ، وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه)) .

وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢ / ٧٥٨) دار الكتب العلمية: ((هذا حديث لا يصح. ... ، لأن الحارث بن عمرو مجهول، وأصحاب مُعاذ من أهل حمص لا يعرفون ، وما هذا طريقه فلا وجه لثبوته)) .

١٧٠_ قال أدونيس ص ١٤٢ : ((ومع أن الإمام أبا حنيفة قلل من الاعتماد على الحديث، وأكثر الأخذ بالرأي في أوسع معانيه)) .

الرد : الإمام أبو حنيفة لم يُقلل من الاعتماد على الحديث، بل كان شديد التعظيم للسنة، ويُقدِّم الحديث على الرأي بلا خلاف. وهذا يدلُّ على أن الحديث عنده أصلٌ حاكمٌ لا تابع.

[القول الأول: " إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي ". لم نقف له على إسناد إلى أبي حنيفة رحمه الله، وإنما نقله عنه جمع من أهل العلم مصححين له، ومن هؤلاء الحافظ العراقي، وابن عابدين، والشيخ صالح الفلاني المالكي.

قال العراقي في " المُستخرج على المستدرک " (ص ١٥) : " صحَّ عن أبي حنيفة أنه قال: إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي ". انتهى. وقال ابن عابدين في " حاشيته على الدر المختار " (١ / ٦٧) : " صحَّ عن أبي حنيفة أنه قال: إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي " انتهى.

وقال الشيخ صالح الفلاني المالكي في إيقاظ " همم أولي الأبصار " (ص ٦٢) : " وذكر ابنُ الشحنة في نهاية النهاية: أنه صحَّ عن أبي حنيفة أنه قال: إذا صحَّ الحديثُ فهو مذهبي ". انتهى. القول الثاني: " لا يحلُّ لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه".

بهذا اللفظ نقله جماعة من أهل العلم، منهم ابن قُطُوبُغا في " تاج التراجم " (ص ٩٢)، وصدر الدِّين علي بن علي بن أبي العز الحنفي في " شرح مشكلات الهداية " (٢ / ٥٤١)، وابن القَيِّم في " إعلام الموقعين " (١ / ٧٩).

وقد أخرجه مُسنِّدًا بلفظ مُقارب ابن عبد البر في " الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء " (ص ١٤٤) قال: قال أبو يعقوب ونا أبو نصر محمد بن حاتم المازني الحافظ، قال نا عبد الصمد ابن الفضل البلخي بيلخ ، قال سمعت عصام بن يُوسُف يقول: كُنَّا في مَأْتَم بالكوفة ، فسمعتُ زُفْرَ بن الهُدَيْل يقول: سمعتُ أبا حنيفة يقول : " لا يحلُّ لِمَنْ يُفتي من كتبي أن يُفتي حتى يَعْلَم من أين قلتُ ". وإسناده حسن إلى أبي حنيفة رحمه الله.

فأمَّا عصام بن يُوسُف البلخي، حديثه حسن، ترجم له ابن حَبَّان في " الثقات " (١٤٧٩٩) وقال: " وَكَانَ صَاحِبَ حَدِيثٍ ثَبَتًا فِي الرِّوَايَةِ وَرَبَّمَا أخطأ ". انتهى ، وقال الخليلي : " صدوق " . انتهى من " لسان الميزان " (٥٢١٠).

وعبد الصمد بن الفضل ثقة، وثقه الدارقطني كما في " سؤالات السلمي " (٢٠٢)، والذهبي في الكاشف (١٣٩٦).

القول الثالث: " حرام على مَنْ لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي ".

نقله عنه الدهلوي في " الإنصاف " (ص ١٠٤) ، ولم أقف عليه مُسنِّدًا ، لكن القول الثاني بمعناه.

القول الرابع: " فإننا بَشَرٌ ، نقول القول اليوم ونرجع عنه غدًا ".

أخرجه الدوري في "تاريخ ابن معين" (٢٤٦١) ، ومن طريقه الخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد" (٥٤٤/١٥) ، قال الدوري: قَالَ أَبُو نَعِيمٍ: وَسَمِعْتُ زُفْرًا يَقُولُ: كُنَّا نَخْتَلِفُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ ، وَمَعَنَا أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ ، فَكُنَّا نَكْتُبُ عَنْهُ ، قَالَ زُفْرٌ: فَقَالَ يَوْمًا أَبُو حَنِيفَةَ لِأَبِي يُوسُفَ : وَيْحَكَ يَا يَعْقُوبُ ؛ لَا تَكْتُبُ كُلَّ مَا تَسْمَعُ مِنِّي ، فَإِنِّي قَدْ أَرَى الرَّأْيَ الْيَوْمَ وَأَتْرِكُهُ غَدًا ، وَأَرَى الرَّأْيَ غَدًا وَأَتْرِكُهُ بَعْدَ غَدٍ . " . وإسناده صحيح .

القول الخامس: " إذا قلتُ قولاً يخالف كتابَ الله تعالى ، وخبرَ الرسول ﷺ ، فاتركوا قولِي " . نقله عنه الفلاني في " إيقاظ همم أولي الأبصار " (ص ٥٠) فقال : " وَقَوْلُ صَاحِبِ الْهَدَايَةِ وَفِي رَوْضَةِ الْعُلَمَاءِ الرُّنْدُوسِيَّةِ ، فِي فَضْلِ الصَّحَابَةِ لِأَبِي حَنِيفَةَ: إِذَا قُلْتَ قَوْلًا ، وَكُتِبَ اللَّهُ يُخَالِفُهُ؟ قَالَ: أَتْرَكُوا قَوْلِي لِكِتَابِ اللَّهِ . فَقِيلَ : إِذَا كَانَ خَيْرَ الرَّسُولِ ﷺ يُخَالِفُهُ ؟ قَالَ: أَتْرَكُوا قَوْلِي لِخَيْرِ الرَّسُولِ ﷺ . قِيلَ : إِذَا كَانَ قَوْلُ الصَّحَابَةِ يُخَالِفُهُ ؟ قَالَ أَتْرَكُوا قَوْلِي لِقَوْلِ الصَّحَابَةِ " . انتهى . لكن قد رُوِيَ نحوه بأسانيد صحيحة عنه ، منها ما يلي :

الأول: ما أخرجه ابن عبد البر في "الانتقاء" (ص ١٤٣) قال: " ونا عبد الوارث ، قال نا قاسم ، قال نا أحمد بن زهير ، قال نا يحيى بن معين ، قال نا عبيد بن أبي قره ، عن يحيى بن ضريس ، قال: قال أبو حنيفة : إذا لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، نظرتُ في أقاويل أصحابه، ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر ، أو جاء الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن جبير وعدد رجالاً، فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا" انتهى . وإسناده صحيح إلى أبي حنيفة رحمه الله . فأما يحيى بن ضريس، فقد وثقه ابن معني في " تاريخ ابن معين _ رواية الدارمي " (٨٦٧) . وعبيد بن أبي قره، صدوق، كما قال أبو حاتم في " الجرح والتعديل " (١٩١٥) . وبقية رجال الإسناد ثقاة مشهورون .

الثاني: ما أخرجه ابن نصر في "فوائده" (٧٦) ، وابن عبد البر في "الانتقاء" (ص ١٤٤) ، من طريق علي بن الحسن بن شقيق ، قال نا أبو حمزة السكري ، قال: "سمعتُ أبا حنيفة يقول: إذا جاء الحديث ، الصحيح الإسناد ، عن النبي ﷺ أخذنا به ، ولم نَعُدْهُ . وإذا جاء عن الصحابة: تَخَيَّرْنَا ، وإن جاء عن التابعين ، زاحمناهم ، ولم نخرج عن أقوالهم" انتهى . وإسناده صحيح .

أبو حمزة السكري محمد بن ميمون، وثقه ابن معين، كما في " تاريخ ابن معين _ رواية ابن محرز " (١ / ١١١) . وعلي بن الحسن بن شقيق، وثقه الخليلي في " الإرشاد " (٣ / ٦٩٦) ، والذهبي في " الكاشف " (٣٨٩٥)

فمما سبق يتبين أن أبا حنيفة رحمه الله كان يحتجُّ بالسُّنة الصحيحة المروية عن الأثبات ، لا يتعداها إلى غيرها ، فإن لم يكن في السُّنة نص في المسألة تَخَيَّرَ من أقوال الصحابة ، فإن لم يجد أثرًا للصحابة في المسألة ، اجتهد كما اجتهد أئمة التابعين رحمة الله عليهم أجمعين [٣٤] .

قلَّة الأحاديث المنقولة في المذهب الحنفي مُقارنة بالمذاهب الأخرى، وقلَّة الأحاديث المروية مباشرة عن الإمام أبي حنيفة، ليست دليلًا على نقص دينه أو فقْهه، بل تعود لمنهجه الدقيق في قبول الأخبار، واشتغاله بالفقه والاستنباط، وتركيزه على الحديث الصحيح المشهور، والعمل بالقياس والاستحسان في ظل ندرة المرويات في الكوفة آنذاك.

و " الرأي " عند الأئمة ليس هو الهوى والمزاج والمصلحة الشخصية، بل هو القياس المنضبط بالتصوُّص الشرعية، والاستحسان المبني على الدليل، ومراعاة مقاصد الشريعة. وهذا كُلُّه داخل في علم الفقه الإسلامي، وليس خروجًا على النصوص. فالرأي عند الإمام أبي حنيفة هو اجتهاد مؤسس على القرآن والسُّنة ، وليس بديلًا عنهما.

والمذهب الحنفي مليء بالاستدلال بالأحاديث. وجميع فقهاء الإسلام المُعْتَبَرِينَ لا يقولون قولًا في مسألة من الدِّين إلا بدليل شرعي مُعْتَمَد عندهم.

وإمام أبو حنيفة لم يُقَلَّلْ من الاعتماد على الحديث، بل عظَّمه، لكنَّه كان أكثر احتياطًا في قبوله، وأكثر استخدامًا للاجتهاد المنضبط (الرأي) عند غياب النص أو عدم ثبوته.

١٧١_ قال أدونيس ص ١٤٣ : ((والإبداع في الاصطلاح الفلسفي، إيجاد غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع، وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم)).

الرد : أدونيس الجاهل لا يفهم الفلسفة !. في التراث الفلسفي، يُفَرَّق بين الإيجاد من العدم (الخلق) والإيجاد من مادة سابقة (الصُّنْع أو التشكيل). الإبداع، في هذا السياق، لا يعني الإيجاد المُطلق من العدم ، (وهو ما يُنسب دائمًا إلى القُدرة الإلهية، فالله هو الخالق المُبدِع الذي أنشأ الخلق على غير مثال سابق، وهو الله الذي لا نظير له في ذاته ولا صفاته)، بل يعني إعادة تركيب عناصر موجودة بطريقة جديدة. لذلك، القول إنَّ الإبداع "إيجاد غير مسبوق بالعدم"، فيه تناقض، لأنَّ كل ما هو موجود في العالم الحسِّي حادثٌ بعد عدم، وفق مبدأ الخُذوث.

٣٤ نقلًا عن موقع الإسلام سؤال وجواب، بعنوان : " حول صحة بعض الآثار الواردة عن أبي حنيفة رحمه الله في لزومه الاحتجاج بالسُّنة واتباعها " بتاريخ ٢١ ربيع الثاني ١٤٤١ الموافق ١٨ ديسمبر ٢٠١٩ .

وعبارة " غير مسبوق بالعدم " تعني أن الشيء لم يمر بحالة عدم سابقة، وهذا يناقض بداهة التجربة الإنسانية، لأنَّ كُلَّ مُنتَج إنساني (نص، فكرة، عمل فني) لم يكن موجودًا ثُمَّ وُجِدَ. وبالتالي، فهو مسبوق بالعدم. أمَّا التمييز الحقيقي فينبغي أن يكون بين الجديد من حيث التركيب والابتكار، والموجود من حيث العناصر الأُولِيَّة.

١٧٢_ قال أدونيس ص ١٤٧: في حديث عن النبيّ أنه قال: ((من مشى إلى صاحب بدعة ليؤقِّره فقد أعان على هدم الإسلام)) [التحبير في التذكير، القشيري، القاهرة ١٩٦٨، ص ٩٣].
الرد: أدونيس الجاهل لا يعرف مصادر الحديث النبوي الشريف. ذكّر حديثًا، وأحاله إلى كتاب في العقيدة والتصوّف للإمام القشيري (٣٧٦ هـ _ ٤٦٥ هـ)، والمفروض أنه أحاله إلى مصادر الحديث مثل: صحيح البخاري، أو صحيح مسلم، أو سنن الترمذي، أو مُسند أحمد،
قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١ / ٤٤٨) (دار الفكر : (رواه الطبراني في الكبير، وفيه بقية، وهو ضعيف)) .

وقال الشوكاني في الفوائد المجموعة (ص ٢١١) المكتب الإسلامي : ((حديث: " مَنْ وَقَّرَ صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام "، إسناده ضعيف. وقال ابن الجوزي: موضوع)) .
١٧٣_ قال أدونيس ص ١٤٧ : ((لأنَّ كُلَّ مُبتدع إنما يضع نفسه مكان الله، ولذلك فإن ابتداعه يلغي أو ينفي إبداع الله)) [راجع الطبري، ١ / ٥٠٨] .
الرد: عُذْنَا إلى الطبري، فلم نجد هذه العبارة نهائيًا. ومن الواضح أن أدونيس يكذب كعادته!.
أدونيس الجاهل يفترض أن " الابتداع " (الإبداع الإنساني) يُنافس " إبداع الله "، أو يحلُّ محلَّه. وهذا كلام لا يقوله عاقل.

الإبداع الإلهي _ في العقيدة الإسلامية _ هو إيجاد من العدم (خَلَق)، بينما الإبداع الإنساني هو تحويل أو تركيب لما هو موجود أصلاً، لأنَّ العقل البشري لا يُنتج أفكارًا من فراغ، بل يُعيد تركيب خبرات سابقة عبر آليات مثل الترابط والتجريد. إذن، لا يوجد تعارض بين الأمرين، لأنهما ليسا من نفس المستوى أصلاً.

والإبداع الإنساني مشروط بقوانين الكون . وكُلُّ ابتكار بشري _ سواءً في الفن أو الأدب أو العلم _ يظلُّ خاضعًا لقوانين الطبيعة. حتى أعظم الاكتشافات، كأعمال نيوتن وآينشتاين، لم تُلغ القوانين الكونية، بل كشفتها. هذا يدلُّ على أن الإبداع الإنساني يعمل داخل نظام مُعطى، لا أنه يُلغيه أو يَنفِيه أو يستبدله.

في التراث الإسلامي، ميّز العلماء بين " البدعة في الدين " و " الابتكار والابتداع في الدنيا ". والابتداع في الدنيا مطلوب، وهو من عمارة الأرض. ولو كان كلُّ إبداع " وضعًا للنفس مكان الله " لكان الأدب والعلم والفن والحضارة كلها نوعًا من الشرك، وهو ما لم يقله أحد.

والإبداع موهبة إلهية وقُدرة منحتها الله للإنسان، وليست تحدّيًا لله، أو منافسة له في أسمائه وصفاته. إنَّ الإبداع البشري يُعبّر عن الإمكانيات التي أُودعت في الإنسان، وليس ادّعاءً للاستقلال المُطلق، وهذا يتوافق مع رؤية الإنسان كـ " فاعل ضمن حدود "، وليس خالقًا مُطلقًا.

إنَّ أدونيس الأحمق يفترض أن الابتداع البشري هو محاولة لمنافسة الله في الفعل، وهذا جهلٌ فاضحٌ، فالإبداع الإلهي هو إيجادٌ من العدم، بينما الإبداع البشري هو إعادة صياغة للموجود.

والله يُوجد المادة، والقوانين، والوعي، والإنسان المُبدع يكتشف القوانين التي وضعها الله، ويستخدم المادة التي خلقها الله لإنتاج صورة جديدة. والمُبدع لا يضع نفسه " مكان الله"، بل يمارس وظيفة الاستخلاف، عبر استغلال المُمكنات التي أتاحتها الخالق في الكون.

والابتداع الإنساني هو توليد لصور ذهنية أو مادية جديدة من عناصر سابقة التجهيز. على سبيل المثال، إذا رسم فنان لوحة مُبدعة مُدهشة، فهو لم يخلق الألوان ولا الضوء ولا العين التي تُبصر، بل ركب علاقات جديدة بينها. وكذلك الشاعر إذا كتب قصيدة مُبدعة مُدهشة، فهو لم يخلق الحروف ولا الكلمات ولا الأبجدية، ولا قُدرة الإنسان على القراءة والفهم والتحليل، بل ركب علاقات جديدة بينها. والإبداع البشري لا ينفي إبداع الله تعالى، بل يؤكد، لأن قُدرة المخلوق على الإبداع هي دليل على عظمة الله بديع السماوات والأرض، الذي منح هذا المخلوق ملكة التفكير والإبداع والابتكار.

ومقولة أدونيس الباطلة تُوحى بأن الوجود حيز ضيق، إذا دخله إبداع الإنسان خرج منه إبداع الله، وهذا تصوّر مادي كارثي لا يصدر عن عقل سليم.

ينطلق أدونيس من رؤية صيدامية، تفترض الصراع الحتمي بين الإلهي والإنساني، وهي رؤية متأثرة بالميثولوجيا اليونانية. أمّا في الرؤية العلمية والتّوحيديّة، فالإنسان مُبدع بالتّبع، لا مُبدع بالأصالة. وكلّما ازداد الإنسان إبداعًا وابتداعًا، زاد شعورًا بمحدودية أدواته ومواهبه أمام عظمة الله مُبدع المخلوقات التي أوجدها من العدم، بلا مثال سابق. والإنسان حين يُبدع، فإنّه يفعل ذلك بأدوات الله، في ملكوت الله، وفق قوانين الله. لذلك، فإنَّ إبداع الإنسان هو في حقيقته خضوعٌ لإبداع الخالق، وليس نفيًا له.

الفصل الثاني: في الحركة اللغوية

١٧٤_ قال أدونيس ص ١٥٢ : ((أمّا الاتجاه الثاني فهو الاتجاه اللغوي النَّحوي، وقد غنّى أصحابه بدراسة لغة القرآن، وتراكيبها، وغريب ألفاظها: فحاولوا أن يُميّزوا بين الأصل العربي والدخيل الأجنبي (الفارسي أو الحبشي أو النبطي أو الرومي ... إلخ)) .
الرد : أدونيس الجاهل يخلط بين مفهوم " الدخيل الأجنبي " و " المُعَرَّب ". في المنهج اللغوي الرصين، هناك فرق جوهري:

المُعَرَّب: هو اللفظ الأعجمي الذي استعملته العرب قديمًا، وغيّروا في بنائه ليتوافق مع أوزانهم وصيغهم، فأصبح جزءًا من نسيج اللغة العربية قبل نزول القرآن الكريم. الدخيل: هو ما دخل اللغة في عصور متأخرة، ولم يخضع للمعالجة الصوتية والصرفية العربية. والقرآن الكريم نزل باللغة العربية. قال الله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]. ووجود ألفاظ ذات أصول أعجمية لا يُخرجها عن عُربتها، لأنها تعرّبت، وصارت تجري على ألسنة العرب قبل نزول الوحي، وهو ما أكّده علماء اللغة العربية. حاول أدونيس الخبيث تصوير الأمر وكأنه محاولة من اللغويين لتمييز الأصل من الدخيل، وكأن هناك صراعًا. لم يكن الهدف " تنقية " القرآن الكريم، بل كان الهدف هو بيان وجوه الإعجاز، وكيف أن بعض الألفاظ _ وإن كانت أصولها بعيدة _ قد صيغت بإحكام، وضمن أسلوب عربي بديع في ذروة البيان والفصاحة والبلاغة. والدراسات اللغوية للقرآن الكريم كانت تهدف إلى اكتشاف النظام المعرفي للغة، وليس مُجرّد فرز للكلمات.

يستخدم أدونيس هذا الطرح ليخدم فكرته المركزية في كتابه الثابت والمتحول، المسروق من أفكار أستاذه الأب بولس نويّا اليسوعي الكاثوليكي ، وأفكار المُستشرقين وفلاسفة الغرب، وهي أن النصّ القرآنيّ هو نصّ ثابت، خضع لعمليات تقنين لغوية صارمة لمنع التحول. إنّ اللغة العربية كانت كائنًا حيًّا يتفاعل مع محيطه (فارسي، حبشي، رومي) قبل الإسلام. والقرآن الكريم استوعب تلك الألفاظ، وصهرها في بؤتقة البيان العربيّ، مما يدلُّ على مرونة اللغة، وقدرتها على الاستيعاب، لا انغلاقها.

إنّ ما سمّاه أدونيس " محاولة تمييز الدخيل الأجنبي " يعني وجود أزمة هويّة لغوية في القرآن الكريم، وهذا غير صحيح، ويُنافي الحقيقة. إنّ علماء التفسير واللغة العربية وضعوا منهجًا ناضجًا

في تتبُّع أصول الكلمات، وكان اللغويون المسلمون أول من وضع أسس " علم اللغات المُقارَن" قبل الغرب بقرون، واعترافهم بوجود أصول أعجمية لبعض الكلمات، مع تأكيدهم على غُروبتها بالاستعمال والتعريب، هو قمة الأمانة العلمية التي تُفنِّد زعم أدونيس بوجود انغلاق أو جمود في الفكر اللغوي التراثي.

١٧٥_ قال أدونيس ص ١٥٧ عن سياسات الدولة الأموية : ((فأهمل غير العرب، ومُنعوا حقوقاً كثيرة في طبيعتها وظائف الإمامة والقضاء)).

الرد : المُستشرق أدونيس لا يعرف التاريخ! لا يصحُّ القول إن غير العرب مُنعوا مُطلقاً من الإمامة والقضاء. جميع المصادر التاريخية تذكر تَوَلَّى عدد من المَوالِي (المسلمين من غير العرب) مناصب علمية وقضائية، بل وبرزوا في الفقه والحديث. وكان لهم تأثير كبير في الإفتاء والقضاء العملي. كما أنَّ القضاء في العصر الأموي لم يكن مؤسسة مُغلقة عِرْقِيًّا، وإنما كان مرتبطاً بالعلم والمكانة الدينية.

نعم، وُجد تمييز نسبي لصالح العرب في بعض الجوانب الإدارية والعسكرية، خصوصاً في بدايات الدولة الأموية، وهذا أمرٌ أقرّه عدد من المؤرخين مثل ابن خلدون عند حديثه عن العصبية القَبَلِيَّة. لكنَّ هذا التمييز لم يكن قاعدة ثابتة في كُلِّ الأقاليم، ولا في كُلِّ العهود، بل خَفَّ تدريجياً مع اتِّساع الدولة، ودخول شعوب كثيرة في الإسلام. والسياسات لم تكن واحدة طوال حُكم بني أميَّة. فمثلاً، في عهد عمر بن عبد العزيز، حدث تحوُّل واضح نحو المُساواة، حيث سعى إلى رفع المَظالم عن المَوالِي، وإسقاط الجزية عَمَّن أسلم منهم. وهذا يدلُّ على أن بُنية الدولة نفسها كانت قابلة للإصلاح، وليست قائمة على إقصاء جوهري ثابت.

الإسلامُ من حيث المبدأ، لا يُفرِّق بين عربي وغير عربي إلا بالتقوى، لكن التطبيق التاريخي تأثَّر بعوامل سياسية وقَبَلِيَّة. فالنقدُ ينبغي أن يُوجَّه إلى بعض الممارسات التاريخية، وليس تصويرها كسياسة مُطلقة، أو كأنها تُمثِّل جَوهَرَ الدولة الأموية (٤١ هـ _ ١٣٢ هـ) في كل مراحلها. علماً بأنَّها حكمت أكثر من ٩٠ سنة. وعبارة أدونيس الطائفي الباطني: " مُنعوا حقوقاً كثيرة" وردت بصيغة مُطلقة تُوحى بوجود قانون رسمي شامل، وهذا غير صحيح. والصواب: وُجدت مظاهر تمييز في بعض الفترات والمناطق، مع وجود استثناءات واضحة ومؤثرة. والقراءة التاريخية الدقيقة تُظهِر واقعاً مُركَّباً: تمييز جزئي في سياق سياسي قَبَلِي، يُقابله حُضور فعلي للمَوالِي في العلم وبعض المناصب، وتطوُّر ملحوظ نحو قَدْر أكبر من المُساواة في مراحل لاحقة.

١٧٦_ قال أدونيس ص ١٥٨ : ((كان الأصمعي يمثل الاتجاه النقلي في اللغة، وكان أبو عبيدة معمر بن المثنى يمثل الاتجاه العقلي)) .

الرد : رأي أدونيس سطحي وساذج وطائفي. أبو عبيدة معمر بن المثنى (١١٠ هـ - ٢٠٩ هـ) أحد أئمة اللغة والأدب، لكنّه لم يكن بالماهر بالقرآن الكريم، ولا العارف بسنة النبي ﷺ، ولا البصير بالفقه واختلاف أئمة الاجتهاد، كما أنّه لم يعرف وزن الشعر، ولم يكن يحسن إقامة وزن بيت يقرؤه حتى يكسره. وعقيدته: كان معمر بن المثنى خارجياً، يعتقد مذهب الخوارج.

الأصمعي (١٢٣ هـ - ٢١٦ هـ) كان إمام زمانه في اللغة، بحرًا فيها، عالِمًا بالشعر والغريب والأخبار. وكان دنيًا صاحب سنة. لم يكن مجرد ناقل سلبى للرواية، بل مارس قدرًا واضحًا من الاختيار والنقد. فالرواية عنده لم تكن قبولًا مطلقًا لكل ما يسمع، وإنما كانت مشروطة بالثقة في الراوي، وبسلامة اللغة، وبالقياس الضمني على ما استقر من استعمال العرب. وهذا لون من ألوان " العقل " داخل المنهج النقلي نفسه، لأنّ عملية التمحيص والانتقاء تتضمن حكمًا معرفيًا لا مجرد نقل آلي. وأبو عبيدة - على الرغم من سمعته في التفسير والتأويل - لم يكن عقليًا بالمعنى الذي يوحي بتقديم العقل على النقل تقديمًا مطلقًا. بل كان يعتمد اعتمادًا واسعًا على الشواهد من الشعر الجاهلي والقرآن الكريم ولغة العرب. وكتابه " مجاز القرآن " شاهدٌ واضحٌ على ذلك، إذ يقوم في جوهره على تفسير الألفاظ والتراكيب بالرجوع إلى الاستعمال العربي المأثور. وهذا يضعه داخل الإطار النقلي أيضًا، لا خارجه. والتصنيف الثنائي (نقلي / عقلي) لا ينسجم مع طبيعة الدرس اللغوي في العصر العباسي، حيث كان التداخل هو الأصل. فالعلماء جميعًا - ومنهم الأصمعي وأبو عبيدة - جمعوا بين السماع (النقل) والقياس (العقل)، لكن بدرجات متفاوتة، لا بقطيعة منهجية حادة. والصواب أن يُقال: إنَّ الأصمعي كان أميل إلى الاحتياط في القياس، وأشدّ تمسكًا بالمروى، بينما كان أبو عبيدة أوسع في التأويل والاستنباط، دون أن يخرج عن أصول النقل.

١٧٧_ قال أدونيس ص ١٦١ نقلًا عن إبراهيم أنيس : ((بما زوي من أن الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمع أن منافقًا نال من عروبة سلمان الفارسي ، دخل المسجد مُغضبًا ، وقال : ((أيها الناس، إن الرب واحد، والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي)))) . الرد : هذا الحديث ضعيف جدًا. وقال المتقي الهندي في كنز العمال (١٢ / ٨٦) : ((ابن عساكر ، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن مُرسلاً)) .

الفصل الثالث: في الحركة النقدية الشعرية: الصولي والآمدي

١٧٨_ قال أدونيس ص ١٩٦ : ((وبما أن الأفكار كأفكار وجدت مع الإنسان، فقد صار محتمًا أن يكون الأكثر قدمًا في الزمان هو الأكثر ابتكارًا، لأنه يحكم قِدمه سيسبق مَنْ يأتي بعده. ومن هنا يُقال في النقد العربي إن القدماء سبقوا إلى المعاني، وإنهم لم يتركوا للمتأخرين معنى إلا طرقوه. ومن هنا لم يفهم النقاد الثورة التي أحدثها أبو تمام في علم المعاني، ولا في طريقة التعبير. لم يفهموا بتعبير آخر، شعره)).

الرد : القِدمُ الزمني لا يستلزم الابتكارَ بالضرورة، بل قد يدلُّ على البداءة والبساطة . وفي تاريخ الفكر الإنساني، نرى أن كثيرًا من الأفكار الأولى كانت تُمثّل محاولات تأسيسية، لكنها لم تبلغ التعقيد أو العمق الذي وصلت إليه لاحقًا. فمثلًا، في الفلسفة، لا يمكن القول إن الفلاسفة الأوائل أكثر ابتكارًا من اللاحقين بإطلاق، بل إن الابتكار يتراكم عبر التفاعل والنقد والتجاوز. وهذا ما تؤكد نظريات حديثة في فلسفة المعرفة، التي ترى أن المعرفة سيرة تراكمية، وليست لحظة بدئية مكثفة بذاتها.

المقولة النقدية العربية : " القدماء سبقوا إلى المعاني " ، لا ينبغي فهمها حسب ظاهرها السطحي. فالنقاد العرب لم يكونوا ساذجين في تصوّره للإبداع، بل كانوا يُميّزون بين المعنى وطريقة النظم. فالإبداع عندهم لا يقوم فقط على اختراع معنى جديد، بل على كيفية صياغته وتركيبه ضمن سياق لغوي خاص. وهذا ما يتجلى في نظرية النظم، التي تُعدُّ من أكثر النظريات تقدّمًا في تحليل الخطاب الأدبي. وهذا دليلٌ على أنهم لم يُغفلوا الإبداع والابتكار والحدّثة.

فيما يخصُّ الشاعر " أبو تمام"، صحيحٌ أن بعض مُعاصريه لم يتقبلوا تجربته بسهولة، لكن ذلك لا يعني أنهم لم يفهموه مُطلقًا. فالصراع حول شعره كان جزءًا من جدل نقدي حي بين أنصار الطبع وأنصار الصنعة، وهو جدل يعكس تحوُّلاً في الذائقة، وليس عجزًا نقديًا. كما أن هناك نقادًا قدروا تجربته، ودرسوا أشعاره. وطرح أدونيس يُغفل جانبًا مهمًا، وهو أن كلُّ ثورة فنية تحتاج إلى أفق استقبال. فالإبداع لا يُقاس فقط بمدى اختلافه، بل أيضًا بقدرته على التواصل ضمن نسق ثقافي. وإذا بدا شعرُ أبي تمام غريبًا أو غامضًا لبعض مُعاصريه، فهذا لا يعود إلى قصورهم، بل إلى طبيعة التحوُّل ذاته، الذي يحتاج زمنًا كي يتمَّ استيعابه. وهذا ما تؤكد نظريات جماليات التلقّي، التي ترى أن فهم العمل الأدبي مرتبط بتاريخية القارئ.

أدونيس يميل إلى قراءة تراثية صراعية تقوم على ثنائية الثابت/المتحول، وهي تؤدي إلى تعميمات خاطئة وحادة. فالنقد العربي القديم لم يكن كُتلة واحدة جامدة، بل كان متنوعاً، وفيه تيارات تقليدية وأخرى تجديدية. والمعاني لا تنتهي، والإبداع لا يتوقف، واللغة لانهائية من حيث التراكم. ومشكلة أدونيس أنه يُقلّل من وعي النقاد القدامى، ويخلط بين السبق الزمني والابتكار الحقيقي. والقراءة العلمية المتوازنة تقتضي النظر إلى الإبداع بوصفه عملية تاريخية تفاعلية، لا يمكن اختزالها في أسبقية زمنية، ولا في قطعة مع التراث.

١٧٩ _ قال أدونيس ص ٢٠٢ : ((وهكذا يربط الآمدي الشعر بالكلام ، ويقرر ، اتباعاً ((لمذهب الأوائل)) أن الكلام يقوم بنفسه)).

الرد : أدونيس وضع ((لمذهب الأوائل)) بين قوسين. من حيث المفهوم، فإنّ مُصطلح "الكلام" في التراث العربي، خصوصاً عند النُّحاة والبلاغيين، لا يُقصد به مُطلق التعبير اللغوي، بل هو تركيب لغوي مفيد مستقل، كما قرره سيبويه، ومن جاء بعده. فالكلام عندهم " ما أفاد معنى يحسن السكوت عليه"، وهو بهذا المعنى وَحدة دلالية قائمة بذاتها. لكن هذا التعريف لا يستلزم بالضرورة أن كل أشكال التعبير الأدبي، وعلى رأسها الشعر، يمكن اختزالها في مُجرّد " كلام " بهذا المعنى الوظيفي.

إذا انتقلنا إلى الشعر، نجد أن التراث النقدي ميّز بينه وبين الكلام العادي، حتى وإن اشترك معه في المادة اللغوية. فقد رأى قدامة بن جعفر (تُوفّي ٣٣٧ هـ) أن الشعر "قول موزون مُقفى يدلُّ على معنى"، وهو تعريف يُدخل عنصريين جوهرين يتجاوزان مُجرّد "الكلام": الوزن والإيقاع من جهة، والبناء الفني المقصود من جهة أخرى. وهذا يعني أن الشعر ليس مُجرّد كلام قائم بذاته، بل هو نظام خاص من الكلام يخضع لشروط جمالية وإيقاعية ودلالية مُعقّدة.

تقرير الآمدي (تُوفّي ٣٧٠ هـ) أنّ " الكلام يقوم بنفسه" _ إذا ثبت عنه _ يمكن فهمه في سياق جدل كلامي/ بلاغي أوسع، حيث كان الهدف إثبات استقلال المعنى عن السياق الخارجي، أو تأكيد أن البنية اللغوية تحمل دلالتها في ذاتها. وإذا أخذنا الشعر بوصفه خطاباً جمالياً، فإنّ قيمته لا تنبع فقط من كونه " كلاماً " مُكتمل البنية، بل من انزياحه عن المألوف، وقدرته على توليد دلالات متعددة ومفتوحة. وجمال الشعر لا يكمن في الألفاظ المُفردة، ولا في المعاني المُفردة، بل في طريقة تأليفها وعلاقتها. ومن هنا، فالشعر لا يقوم بنفسه، بمعنى الاكتفاء الذاتي البسيط، بل يقوم بشبكة من العلاقات الداخلية التي تمنحه خصوصيته.

قراءة أدونيس لهذا الموقف تأتي في إطار مشروعه النقدي الذي يسعى إلى كشف ما يراه "ثباتاً" في العقل النقدي العربي التقليدي، مقابل "تحول" يدعو إليه. غير أن تعميمه خاطئ، ويُؤخذ عليه أنه يختزل مواقف التراث في اتجاه واحد، بينما الواقع أكثر تنوعاً، فالنقاد العرب لم يُجمِعُوا على اختزال الشعر في الكلام، بل تعددت أفكارهم ورؤاهم بين من يُركِّز على اللفظ، ومن يُركِّز على المعنى، ومن يوازن بينهما.

إن ربط الشعر بالكلام صحيح من حيث الاشتراك في المادة اللغوية، لكن اختزال الشعر في كونه "كلاماً يقوم بنفسه" هو تبسيط مُخل، لأن الشعر بُنية فنية مُركَّبة تتجاوز حدود الكلام العادي، وتشكل عبر عناصر إيقاعية ودلالية وسياقية، وبالتالي، فإن الرأي الذي نسبته أدونيس للآمدي يحتاج إلى تقييد وتفسير ضمن سياقه التاريخي، ولا يصح تعميمه بوصفه تفسيراً شاملاً لطبيعة الشعر.

إن ادعاء أدونيس بأن الآمدي (صاحب كتاب الموازنة) يربط الشعر بالكلام، ويقرر أن "الكلام يقوم بنفسه" اتباعاً لمذهب الأوائل، هو طرح قاصر يحتاج إلى تمحيص دقيق من الناحيتين البلاغية والمنطقية.

يقع أدونيس في سقطة منهجية عندما يُوحي بأن قول الآمدي بـ "قيام الكلام بنفسه" هو استعارة لمفهوم "الجوهر" عند فلاسفة اليونان الأوائل. والحقيقة أن الآمدي عندما تحدث عن استقامة الكلام، كان يتحدث من مُنطلق بياني لغوي لا مُنطلق ميتافيزيقي.

عند الآمدي: الكلام "يقوم بنفسه" يعني استيفاء شروط الإبانة والوضوح، أي أن تكون الألفاظ مُطابقة للمعاني دون حاجة إلى تعسُّف في التأويل، أو اعتماد كُلِّي على "خارج النص" لفكِّ شفراته.

عند أدونيس: يُحاول تصوير الأمر وكأن الآمدي يدعو إلى "شعرية مُغلقة" أو "سكونية تراثية" بينما الآمدي كان يُدافع عن الشعر الذي يرفض التعقيد الذي يُفسد الذوق الجمالي.

الآمدي كان يُركِّز على صحَّة الكلام، أي "الصحة الفنية" التي تجعل المعنى يصل بجمالية عالية. وهذا ليس تقليلاً من شأن الخيال، بل هو حماية للشعر من أن يُصبح ألعازاً ذهنية تخرج به عن كونه فناً لغوياً، كما هو الحال في شعر أدونيس غير المفهوم!.

وأدونيس ينظر إلى التراث العربي بعين الحدائة الغربية التي ترى في الغموض واللامعقولية قيمةً شعريةً عُليا، لذلك فهو يعتبر أية دعوة للوضوح أو "قيام الكلام بنفسه" نوعاً من الثبات السلبي.

إنَّ ثبات القواعد اللغوية عند الآمدي لم تكن ثابتاً للمحتوى الإبداعي، بل كان صيانة لـ " أداة التوصيل". فاللغة إذا لم تقم بنفسها (أي إذا لم تكن لها دلالات مُتَّفَق عليها)، انهارت القدرة على الإبداع أصلاً، وتحوَّل الشعرُ إلى هذيان ذاتي لا رابط له بالواقع أو بالمتلقي.

وقراءة أدونيس لموقف الآمدي هي قراءة انتزاعية، انتزعَ فيها عبارة " قيام الكلام بنفسه" من سياقها البلاغي التداولي، وألبسها لبوساً فلسفياً ليخدم نظريته حول " تكلس التراث".

والآمدي لم يكن يدعو إلى شعر " جامد"، بل كان يدعو إلى شعرية البيان التي ترفض التكلُّفَ، وهي مدرسة نقدية أصيلة تنطلق من عبقرية اللغة العربية، لا من التبعية للمذاهب الغربية المستوردة. فالكلامُ الذي " يقوم بنفسه" هو الكلام الذي يحمل جماله في ذاته، وليس الذي يحتاج إلى " شرح مُترجم" ليفهمه العربي.

١٨٠_ قال أدونيس ص ٢٠٣ : ((رأينا أن طابع الثقافة العربية بين منتصف القرن الثاني ونهاية القرن الثالث للهجرة، إنما هو طابع الصراع بين العقل والنقل، التجديد والتقليد، الإسلامية والعروبية، أعني بين اتجاهات سلفية، واتجاهات عقلية_تجريبية)).

الرد : من الناحية التاريخية، لا يصحُّ توصيف تلك الفترة بأنها مُجرَّد " صراع ثنائيات". القرن الثاني والثالث الهجريان شهدا نشوء علوم متعددة وتكاملها، وليس تناحرها وصراعها وصدامها. في هذه المرحلة، تبلورت علوم مثل أصول الفقه، والحديث، والنحو، والكلام، والفلسفة، والطب، والرياضيات. هذه العلوم لم تنشأ في غزلة أو صراع، بل في سياق تفاعل وتداخل.

الإمام الشافعي (١٥٠ هـ _ ٢٠٤ هـ) مثلاً، لم يكن ممثلاً للنقل بمعناه الجامد، بل أسس علم أصول الفقه بطريقة عقلانية تنظرية تضبط الاستدلال بالنص. وكذلك المتكلمون لم يرفضوا النص، بل سعوا إلى تأويله وفهمه عقلاً.

في التراث العربي والإسلامي، لم يكن العقل في مُقابل النقل، بل كان هناك تصوُّر تكاملي: النقلُ مصدر، والعقلُ أداة للفهم. حتى المدارس التي وُصفتُ بأنها عقلية (كأهل الحديث) استخدمت أشكالاً من الاستدلال العقلي، وإن كانت تتحفظ على التأويل الواسع. وفي المقابل، فإنَّ المعتزلة _ الذين يُقدِّمون عادةً كممثلين للعقل _ كانوا يستندون إلى النصِّ أيضاً، لكن وفق قراءة عقلانية. إذن، نحن أمام اختلاف في مناهج الفهم، لا صراع وجودي بين عُنصرين مُختلفين.

الحديث عن التجديد والتقليد في تلك المرحلة يحتاج إلى تدقيق زمني. مفهوم " التقليد" بمعناه الاصطلاحي المتأخر (الجمود على آراء السابقين دون اجتهاد) لم يكن قد ترسَّخَ بعد في

القرن الثاني والثالث. هذه الفترة كانت في جوهرها عصر اجتهاد وتأسيس، لا عصر تقليد. الأئمة الكبار كانوا مجتهدين يؤسسون مذاهب، لا مُقلِّدين. وبالتالي، فإن إسقاط ثنائية التجديد/ التقليد على هذه المرحلة فيه نوع من الإسقاط التاريخي لمفاهيم لاحقة.

ثنائية "الإسلاموية والعروبوية" كما صاغها أدونيس تقليدًا للمستشرقين، خاطئة تمامًا في سياق تلك المرحلة. الهوية الثقافية في العصر العباسي المُبكر لم تكن منقسمة بهذه الصورة. صحيح أن هناك تفاعلات بين العنصر العربي والعناصر الفارسية واليونانية وغيرها، لكن الثقافة الإسلامية كانت إطارًا جامعًا، استوعب هذه المُكوّنات، وأعاد تشكيلها. حركة الترجمة مثلًا لم تكن عروبوية ولا إسلاموية، بالمعنى الصراعي، بل كانت مشروعًا حضاريًا مفتوحًا. كما أن كثيرًا من العلماء الكبار لم يكونوا عربيًا أصلًا، ومع ذلك كانوا جزءًا أصيلًا من هذه الثقافة.

توصيف الاتجاهات بأنها سلفية مقابل عقلية تجريبية، خاطئ تمامًا. السلفية في ذلك العصر لم تكن تيارًا متجانسًا مغلقًا، بل كان يضم تنوعًا في المواقف. كما أن العقلية التجريبية لم تكن تيارًا مُستقلًا بالمعنى الحديث، فالتجريب كان جزءًا من تطوّر علمي تدريجي، وليس مشروعًا فكريًا في مواجهة الدّين أو النّص. والعلماء لم يَرَوْا أنفسهم في صراع مع النّص، بل مارسوا البحث ضمن أفق ثقافي ديني عام.

وأدونيس خادّم المُستشرقين، وسارق أفكار فلاسفة الغرب، متأثر برؤية حداثة غربية مادية تميل إلى قراءة التاريخ عبر ثنائيات حادّة مُضلّلة. والتاريخ الثقافي _ خصوصًا في الحضارة الإسلامية _ مُتشابك ومُترابط، ويقوم على التداخل والتراكم، لا على الانقسام الحاد. إن رؤية أدونيس في "الثابت والمتحول" تنطلق من موقف مُسبق يحاول تسييس المعرفة التراثية. وهو يرى أن كل ما هو نُقل فهو ثابت (سليبي)، وكل ما هو "خروج عن النّص" فهو "تحوّل" (إيجابي). وهذه فكرة مسروقة من بعض المُستشرقين.

ومشكلة أدونيس الفكرية أنه يُهمِلُ الإبداع داخل دائرة النّص، ويُضخّم الخلافات الكلامية، ويجعلها جوهر الحضارة، بينما كان التفاعل بين هذه التيارات هو سرّ حيويتها. وإليك هذه المقارنة:

أ _ العلاقة بين النقل والعقل:

_ رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): صراع إقصائي وتضاد مُطلق.

_ الواقع التاريخي العلمي: علاقة تكاملية وأدوات عقلية لفهم النّص.

ب _ التقليد والتجديد:

— رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): التقليد هو سِمة الاتجاه السلفي دومًا.

— الواقع التاريخي العلمي: القرون الأولى كانت عصر الاجتهاد المطلق.

ج — الهدف من العقلانية:

— رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): التحرر من سلطة الدين.

— الواقع التاريخي العلمي: استخدام العقل لإثبات العقائد الإسلامية داخل الدين.

د — الهوية:

— رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): صراع بين إسلاموية وعروبوية.

— الواقع التاريخي العلمي: أنصار الهويةتين في حضارة واحدة (الإسلام دينًا، والعربية لسانًا).

١٨١ — قال أدونيس ص ٢٠٧ : ((وهكذا كان العربي، يعيش فيما تمكن تسميته، بالضياح

المُرَّكَّب: ضياح السلفية، وضياح السُلْطوية. وفي هذا الضياح، كان العربي يعيش منعزلًا عن الطبيعة،

متصلاً بمفهوم تجريدي عن الله. كان في ذلك يحيا منفصلاً عن الواقع ، ومنفصلاً عن ذاته في

آن)).

الرد : القول إن العربي عاش في ضياح مُرَّكَّب، تعميمٌ خاطئٌ وساذج. يفترض وجودَ نموذج

إنساني وثقافي ثابت عبر قرون طويلة، وهذا يتعارض مع أبسط مبادئ البحث في علم التاريخ

والأنثروبولوجيا، اللذين يؤكدان على التعدد والتغير.

العالم العربي عبر تاريخه لم يكن كتلة واحدة، بل شهد تنوعًا هائلًا، حيث ازدهرت العلوم

والفلسفة، وانتشرت التجارب السياسية والفكرية المتعددة، وهو ما يناقض فكرة الضياح، أو

الانفصال عن الواقع. واختزال التجربة العربية في " الضياح " يُغفل العصورَ الذهبية التي شهدت

انضباطًا معرفيًا واقتصاديًا هائلًا. والعلمُ والأدبُ والفن والفكر لا يزدهر في بيئة "ضياح"، وبناءً المدن،

وتسيير التجارة العالمية من الأندلس إلى الصين، يتطلب اتصالًا فائقًا بالواقع لا انفصالًا عنه.

لم يكن العربي منعزلًا عن الطبيعة، بل هو ابنُ الطبيعة. والتراثُ العلمي الإسلامي مليء

بالإسهامات الكبيرة في علوم الفلك والطب والجغرافيا والبصريات ، وهذا يؤكد وجود منهج

تجريبي قائم على ملاحظة الطبيعة والتفاعل معها ، لا الانفصال عنها.

والمنهج العلمي عند العلماء العرب والمُسلمين في كُُلِّ المجالات في الحضارة العربية

الإسلامية كان متفوقًا على أوروبا بمراحل شاسعة، وهذا المنهج العلمي قائم على الملاحظة

والتجربة، أي على صلة وثيقة بالواقع الطبيعي.

وأدونيس يربط بين التدين والتجريد والانفصال عن الواقع. وهذا الربط باطل، وهو يدل بوضوح على خلفية أدونيس الشيعية الباطنية، كما يدل على خلفية أستاذه الأب بولس نويّا المشرف على أطروحاته، فهو رجل دين كاثوليكي مُتطرف، عقيدته قائمة على التثليث (الأب والابن والرّوح القدس)، وُحلول اللاهوت في الناسوت. لذلك يتضايق من عقيدة التوحيد الصافية عند المسلمين، لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، ليس كمثله شيء، لا يخل في الأشياء، ولا تخل في الأشياء فيه. وتوحيد الله حرّ العقل العربي من الخرافات التي كانت تملأ الطبيعة بالأشباح والآلهة. وإذا كان العربي منفصلاً عن ذاته، كما يقول أدونيس تقليدًا لبعض المستشرقين، فكيف نفسر

الإنتاج الأدبي والفكري والعلمي الغني عبر سنوات طويلة من الإبداع والتجديد والحدثة؟!.

وإذا كانت الحدثة هي سرقة الشعر الفرنسي وسرقة أفكار المستشرقين ونظريات فلاسفة الغرب، وتقبيل الأيدي من أجل الحصول على جائزة نوبل، كما يفعل أدونيس (المواطن الفرنسي) المُصاب بعقدة الخواجة، والمغلوب موع بتقليد الغالب، فحن نرفض هذه الحدثة، ولا نُريدها.

وأدونيس يُعمّم بشكل مُفرط، ويُهمّل التنوع التاريخي، ويخلط بين الظواهر الثقافية والظروف السياسية، ويتجاهل شواهد علمية وأدبية وفكرية كثيرة تناقض أفكاره المسروقة.

العربي كان ذاتًا مُتسقة مع نظامها المعرفي وقيمتها الأخلاقية. والانفصال عن الذات يحدث عندما تنهار المنظومة القيمية للإنسان، ولا يجد بديلًا، بينما كان العربي في الحضارة العربية الإسلامية يجد ذاته في الأمة واللغة والإنجازات الحضارية.

العربي لم يكن ضائعًا، بل كان بانيًا لنظام عالمي وحضارة كونية استمرت ألف سنة، والضياع الذي يصفه أدونيس هو انعكاس لأزمة المثقف الحديث الذي يقرأ التاريخ بعيون الهزيمة الحاضرة.

١٨٢_ قال أدونيس ص ٢٠٧ : ((في هذا الإطار نفهم أهمية الحركة الثورية، وبخاصة ثورة الزنج والحركة القرمطية. فقد كانت هذه الحركة نوعًا من العمل الجماعي، لتوليد الشروط المادية الملائمة لحياة الإنسان، وهي شروط كانت تُعتبر ثانوية، أو كانت عطاء من الخلافة)).

الرد : يسرق أدونيس أفكاره من الماركسية، ويُحاول إسقاط مفاهيم مادية وحدائية، كالصراع الطبقي والعمل الجماعي الثوري والشروط المادية، على حركات نشأت في سياق ديني وسياسي مُعقد قبل أكثر من ألف عام.

يرى أدونيس أن ثورة الزنج والقرامطة كانت تهدف لتوليد شروط مادية للحياة، وهو طرح مسروق من النظرية الماركسية حول " المادية التاريخية ".

هذه الحركات لم تكن عُملية بالمعنى الحديث، بل كانت حركات عقائدية / سياسية. ثورة الزنج (٢٥٥ هـ _ ٢٧٠ هـ) بقيادة علي بن محمد، لم تكن حركة حقوقية تهدف لتحرير الإنسان كقيمة مُطلقة، بل كانت حركة استغلّت مظالم فئة مُعيّنة للوصول إلى السُّلطة. والدليل أنّ قائد ثورة الزنج علي بن محمد ادّعى التُّبوءَ تارةً، والانتساب لآل البيت تارةً أخرى، ومارسَ أشنع أنواع القتل والنهب بحق المدنيين في البصرة، مما ينفي عنها صفة " الحركة الإنسانية المنظمة" لتوليد شروط حياة كريمة. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٣ / ١٣٠) : ((الخبيث، هو طاغية الزنج علي بن محمد بن عبد الرحمن العبيدي ، من عبد القيس. افتري ، وزعم أنه من ولد زيد بن علي العلوي ، وكان مُنجماً طرقيّاً ذكياً ، حُرورياً مآكراً ، داهية مُنحلاً ، على رأي فجرة الخوارج، يتستر بالانتماء إليهم، وإلا فالرّجل دهري فيلسوف زنديق. ظهر بالبصرة واستغوى عبيد الناس وأوباشهم ، فتجمع له كل لص ومريب ، وكثروا ، فشد بهم على أهل البصرة ، وتم له ذلك ، واستباحوا البلد ، واسترقوا الذرية ، وملكوا ، فانتدب لحربهم عسكر المعتمد ، فالتقى الفريقان ، وانتصر الخبيث ، واستفحل بلاؤه ، وطوى البلاد ، وأباد العباد ، وكاد أن يملك بغداد ، وجرت بينه وبين الجيش عدة مصافات وأنشأ مدينة سماها : المختارة ، في غاية الحصانة ، وزاد جيشه على مائة ألف ، ولولا زندقته ومروقه لاستولى على الممالك)) .

والحركة القرمطية في جوهرها حركة إسماعيلية باطنية متطرفة (مثل النصيرية العلوية التي ينتمي إليها أدونيس!)، قامت على العنف المُسلح وإلغاء الشريعة. وتاريخ القرامطة مرتبط بانتهاك الحُرّمات، وأبرزها هجومهم على مكة المُكرّمة (٣١٧ هـ) ، وقتل الحُجّاج داخل الحرم، وسرقة الحجر الأسود. هذا السلوك الإرهابي لا يمكن تصنيفه كعمل جماعي لبناء شروط مادية، بل هو تفويض للأمن المجتمعي والدّيني. والقرامطة أقاموا نظاماً إقطاعياً عسكرياً في هجر (الأحساء)، حيث كان الاقتصاد يقوم على الغزو والضرائب الباهظة، وليس على تحرير الإنسان، كما يزعم أدونيس الطائفي الباطني الذي لا يستطيع التخلّص من شيعيته المُتطرفة.

يزعم أدونيس أن الشروط المادية كانت تُعتبر ثانوية أو عطاء من الخلافة. وهذا الطرح الشاذ يُغفل منظومة بيّت المال والخراج والزكاة في الإسلام. والنظام المالي في الخلافة لم يكن هبة، أو عطاء شخصياً من الخليفة، بل كان نظاماً مؤسسياً له قواعده الشرعية والقانونية.

وفي الفقه الإسلامي، تمّت معالجة قضايا الزكاة، والعدالة، وحقوق العُمال والعبيد. أي إنّ البُعد المادي لم يكن غائباً أو مُهمّشاً.

والحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي (الذي تخلّله هذه الثورات) شهدت أوج الازدهار التجاري والزراعي. ولم تكن المادة ثنوية، بل كانت عمارة الأرض جزءاً من العقيدة. وتصويرُ الخلافة كجهة مانحة للصدقات والتبرعات هو اختزال ساذج للنظام الاقتصادي الإسلامي الذي قام على الملكية الخاصة، والتجارة الحرة، والعدالة التوزيعية. وكلُّ نظام فيه أخطاء بشرية وتجاوزات ومظالم فردية، وأشخاص يستغلون نفوذهم وسلطتهم ومكانتهم لقهْر الضعفاء. وأدونيس الطائفي الباطني يستخدم لفظ " ثورية " ليضفي شرعية تقدمية على حركات دموية. علمياً، الثورة في المفهوم الحديث تهدف لبناء عقْد اجتماعي جديد. أمّا ثورة الزنج والقرامطة، فقد كانت تهدف لـ " إبدال سُلطة بسُلطة " تحت غطاء ديني مذهبي طائفي باطني. ولم تترك هذه الحركات أثراً علمياً أو أدبياً أو فكرياً أو عُمرانياً، يثبت أنها جاءت لتحسين شروط حياة الإنسان، بل تركت وراءها مُدناً محترقة، واقتصاداً منهياراً، مما أدى لضعف الدولة المركزية، وتسهيل دخول الغزاة لاحقاً. ولعبة أدونيس المكشوفة هي جعل المُتحوّل (الثورة والتمرد) هو الجانب الإيجابي، والثابت (الدّين والنّص والسُلطة) هو الجانب السلبي. وهذا مُتوقّع من شخص رضع المظلومية الشيعية مع حليب أمّه في الطائفة النُصيرية (العلوية)، وهي أقلية باطنية كافرة من غلاة الشيعة، تُحارب الإسلام والمُسلمين، وتُحقد على التاريخ العربي والإسلامي. وكلام أدونيس هو قراءة مُؤدّجة تُحاول " علّمنة " التاريخ الإسلامي قسرياً. وهو يُلبس حركات القرون الوسطى لبوس الحركات العمّالية في القرن العشرين. ثورة الزنج والقرامطة لم تكن حركات تحررية مادية، بل كانت حركات سياسية بمرجعيات عقّدية مُتطرفة، فشلت في تقديم نموذج بديل، وبقيت في الذاكرة التاريخية كحَقَب من الاضطراب والدموية، لا كحَقَب من البناء والتمكين وتحسين الشروط المادية لحياة الإنسان. من المُهم التمييز بين الطابع الجماعي والطابع الثوري لهذه الحركات. الكثير من الحركات في التاريخ كانت جماعية، لكنّها لم تُقدّم مشروعاً تحريراً أو إنسانياً. بعض هذه الحركات أنتجت أنماطاً جديدة من العُنف أو الاستبداد. ثورة الزنج نفسها انتهت بدمار واسع في جنوب العراق، ولم تؤسس نظاماً أكثر عدالة واستقراراً.

١٨٣_ قال أدونيس ص ٢٠٨ : ((فقد كانت السُلطة السياسية مُؤسّسة على مفهوم مُعيّن للدّين، جعل الدّين نفسه محدوداً بهذه السُلطة وسياستها. كانت ذاتية الفرد مُلغاة، وكان يستحيل عليه أن يشبها إلا بأن ينفى الدولة)).

الرد : يُحاول أدونيس الطائفي الباطني باعتباره ينتمي إلى أقلية دينية نُصيرية (علوية) مُحاربة للإسلام والمُسلمين، أن يُصوّر الدولة في التاريخ الإسلامي ككيان شيطاني مجرم، حوّلت الدّين إلى أداة سياسية (أدلجة الدّين) لقمع الفردية، وإلغاء الذات، مما جعل التمرد أو نفي الدولة، هو السبيل الوحيد لإثبات الوجود الفردي، وهذا جهلٌ مكشوفٌ.

يعتمد أدونيس في طرحه على إسقاط مفاهيم " الفردانية " و " الدولة القومية " بمفهومها الهيجلي (نسبة إلى هيجل) أو الفييري (نسبة إلى ماكس فيبر)، على سياقات تاريخية قديمة. مفهوم " الذات " في العصور الوُسطى (سواءً في الشرق أو الغرب) لم يكن يدور حول الاستقلال التام عن المجموع، بل كان يتشكل من خلال الانتماء للنسق القيمي والجماعة. والقول إنّ الذات كانت مُلغاة تعميمٍ خاطئٍ وساذج، فالحضارة الإسلامية في أوجها شهدت تنوعاً فكرياً وأدبياً وفلسفياً وعلمياً هائلاً، يدلُّ على وجود ذوات قوية، وشخصيات مُبدعة، ومُستقلة فكرياً، رغم وجودها داخل إطار السُلطة السياسية.

وأدونيس شخصياً باعتباره مواطناً فرنسياً (يحمل الجنسية الفرنسية) خاضع للقانون الفرنسي، ولا يجرؤ على مُخالفة مواد الدستور الفرنسي!، ولا يستطيع أن يُصرّح بكلِّ ما يؤمن به، وإلا فإنّه سيتعرض للعقوبة والسجن في فرنسا! ولا يجرؤ على انتقاد الكاثوليكية أو اليهودية! فأين الحرية؟! ويزعم أدونيس أن الدّين أصبح محدوداً بالسُلطة، وهذا يُغفل حقيقة تاريخية في الحضارة الإسلامية، وهي استقلالية العلماء. فقد كانت المؤسسة الدّينية (الفقهاء والمُحدّثون) تُمثّل سلطةً مُوازية ومُستقلة عن السُلطة السياسية. والأوقاف والمدارس والمساجد، كان يُديرها العلماء بعيداً عن تدخّل الخلفاء.

وفي النظرية السياسية الإسلامية، فإنّ القانون فوق الحاكم، والحاكم يخضع للشريعة، وليس العكس. وهذا جعل الدّين مرجعيةً لمحاسبة السُلطة، وليس مُجرّد أداة في يدها.

وفُتنته " خَلق القرآن " في عهد المأمون (١٧٠ هـ _ ٢١٨ هـ) مثال شهير على تصدي الذات الفردية (الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ هـ _ ٢٤١ هـ) لإرادة الدولة المركزية اعتماداً على المرجعية الدّينية.

يرى أدونيس أن إثبات الذات لا يمرُّ إلا عبر نفي الدولة، وهو طرحٌ فوضوي وسطحي. إنّ أعظم الإنجازات العلمية والأدبية والفلسفية التي أسّست للنهضة الإنسانية خرجت من رحم الدولة أو برعايتها أو بدعمها. والمُبدعون لم يحتاجوا لنفي الدولة لإثبات وجودهم، بل تفاعلوا مع

الواقع السياسي لتقديم نتاج معرفي. والحركات المعارضة في التاريخ الإسلامي كانت تعارض "انحراف السلطة" عن النموذج الديني، ولم تكن تهدف لنفي فكرة الدولة أو الدين .
رؤية أدونيس الصّدامية مسروقة من الماركسية والفلسفات الوجودية التي سادت في القرن العشرين، وهي رؤية تفتقر إلى الواقعية التاريخية، فالدين كان هو المحرّر للذات والمحرك لها في مواجهة طغيان الحكام في حالات كثيرة.

إنّ الذات الفردية في التاريخ العربيّ والإسلاميّ لم تكن مُلغاة، بل كانت فاعلة ضمن سياق قيمي ومجتمعي، ولم يكن نفي الدولة شرطاً للإبداع، بل كان إصلاح الدولة أو الاستقلال المعرفي عنها، هو المسار السائد والأكثر ثراءً.

١٨٤ _ قال أدونيس ص ٢٠٨ : ((ولئن اتسمت الحركة الثورية بالتطرف، أو بما كان يُدعى بالإباحية ، وأتُهمت على أساس ذلك بالشُعوبية والزندقة والإلحاد، فإن هذا كان رد فعل، ضد فعل من النظام غير إنساني)).

الرد : بدايةً، أرجو من القارئ الكريم أن يعقد بنفسه مقارنة بين أفعال الأمويين حين حكموا الشام، وأفعال الطائفة النُصيرية العلوية (حافظ و بشار) حين حكموا الشام ، لمعرفة الأفعال الإنسانية والأفعال الوحشية. علماً بأن الأمويين حَكَمُوا ٩١ سنة (٤١ هـ _ ١٣٢ هـ)، والعلويون حكموا ٥٤ سنة (١٩٧٠ م _ ٢٠٢٤ م) .

أدونيس يتبنى رؤية قائمة على التفسير الأيديولوجي للتاريخ، وهو يُحاول جاهداً الدفاع عن الحركات المتطرفة (كالقرامطة والحشاشين وغيرها) بوصفها مُجرّد رد فعل على نظام غير إنساني. الحركات التي وصفها أدونيس بالثورية لم تكن مُجرّد حركات حقوقية أو مُطلبية، بل كانت تحمل مشاريع ثيوقراطية وباطنية متطرفة لها جذور فلسفية وعرقية سابقة لوجود النظام الذي ينتقده. والقولُ إنّ " الإباحية " (استباحة الدماء والأعراض والأموال) كانت رد فعل، هو تبرير سطحي وساذج وغير أخلاقي. " فالظلم السياسي لا يُشرعن _ تاريخياً وعقلياً _ هدم النُظم الأخلاقية والاجتماعية الشاملة. ويحاول أدونيس تصوير هذه المصطلحات (الشُعوبية، والزندقة، والإلحاد) وكأنها تُهم سياسية جاهزة أطلقها النظام، بينما الحقائق التاريخية تثبت الآتي:

_ الواقعية التاريخية: الحركات التي اتّسمت بالإباحية (مثل الحركة المزدكيّة " الحرّميّة ") التي خرجت على الدولة العباسية بأفكار غير إسلامية، داعية إلى الإباحية، والاشتراك في المال والنساء كعقيدة دينية، وليس كمناوره سياسية . وهي تُعتبر من أوائل الحركات الشيوعية في العالم.

— الزندقة كمنظومة: الزندقة في ذلك العصر لم تكن حُرية رأي بالمفهوم الحديث، بل كانت تنظيمًا سرّيًا يهدف لنقض أُسس الدولة والمجتمع من الداخل لصالح أجنحة شُعبوية (فارسية في الغالب) تسعى لاستعادة أمجاد إمبراطوريات بائدة.

يصف أدونيس النظامَ بغير الإنساني، وهذا تعميمٌ باطل يفتقر إلى الدقة التاريخية.

— الحضارة والمؤسسات: في الوقت الذي يذمُّ فيه أدونيس النظامَ، كان هذا النظام يحمي مراكز العلم، ويدير القضاء، ويؤمّن طُرُق التجارة، ويسمح بالتعددية المذهبية في أروقة المساجد. — وحشية " الثوار": إذا عقدنا مقارنةً بين " قسوة " السُلطة و " إنسانية " الحركات الثورية التي يُدافع عنها أدونيس، سنجد أن القرامطة ارتكبوا مجازر في مكة المُكرّمة، واقتلعوا الحجرَ الأسود، وردموا بئرَ زمزم بالجُثث. فهل كان هذا رد فعل إنساني على نظام سياسي؟، وهل الهدف من هذه الأفعال توفير حياة كريمة للإنسان ورفع الظلم؟.

أدونيس يسرق من الماركسية مفاهيم الصراع الطبقي والمادية التاريخية، ويُسقطها على مُجتمع قديم محكوم بالروابط العَقديّة والقَبليّة. ويفترض أنّ المُحرّك الأساسي كان العدالة الاجتماعية، بينما كان المُحرّك الحقيقي لتلك الحركات الثورية المُسلّحة الإرهابية هو التأويل الباطني، والرغبة في تقويض الشريعة الإسلامية كمنظومة قِيَميّة.

وصف أدونيس للشُعبوية بأنها رد فعل يُغفل حقيقة أنها كانت حركة " استعلاء عِرقي"، وليست حركة مُساواة. كانت تسعى للحطّ من شأن العرب كعُنصر، والإسلام كرسالة، وهو ما يُناقض مفهوم " الثورة الإنسانية " التي يدّعيها.

الزندقة والإباحية كانت مشاريع هدمية ذاتية المنشأ، وليست انعكاسًا للظلم. ونظام الخلافة رغم ثغراته السياسية وانحرافاتهِ، كان يُمثّل " المجتمع المدني" والشرعي الضامن للحياة، بينما كانت تلك الحركات الثورية الباطنية تُمثّل الفوضى الهُدّامة.

ومُشكلة أدونيس باعتباره شيعيًا باطنيًا، أنه يُبرّر للإرهاب بكونه رد فعل، وهذا انزلاق قِيَمي خطير، يجعل من الجريمة وسيلة مقبولة للتعبير السياسي والتغيير الاجتماعي.

إنّ قراءة التاريخ بعيون طائفية أيديولوجية باطنية، تجعل الباحث يرى في حرق المُدن واغتيال الأبرياء فعلًا ثوريًا، وفي صيانة الدّين والقانون جُمودًا وظلمًا، وهذا هو جوهر الخلل في أطروحة أدونيس. وهذا الأمر ليس غريبًا ولا عجيبًا، إذا عرّفنا خلفية أدونيس، باعتباره ينتمي إلى الطائفة النُصيرية (العلوية)، وهي طائفة كافرة باطنية من غلاة الشيعة الذين يُحاربون الإسلام والمُسلمين.

١٨٥_ قال أدونيس ص ٢٠٩ : ((وكان للحركة الثورية أهمية تحويلية كبرى تجسدت، على الأخص، في الفصل بين العروبة والإسلام، أي في القول بإسلامية العروبة بدلاً من عروبة الإسلام، وفي إعطاء الإسلام بُعداً إنسانياً، أُممياً، يتجاوز القومية والجنس إلى الإنسان بما هو إنسان)) .

الرد : القول بوجود فصل بين العروبة والإسلام بوصفه إنجازاً ثورياً، خاطئ تماماً، ولا يتسجم مع الوقائع التاريخية. الإسلام مُنذ نشأته لم يكن مشروعاً قومياً عربياً أصلاً حتى يُفصل عنه. الرسالة التي جاء بها النبي مُحَمَّد ﷺ أعلنت بوضوح عالميتها. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وقد دخل في الإسلام مُنذ مراحلهُ الأولى غيرُ العرب (كالفُرس والحَبَشَة والرُّوم)، وأسهموا في بنائه الحضاري. والعلاقة بين العروبة والإسلام لم تكن علاقة تطابق تام، بل علاقة تداخل تاريخي. العربية كانت لُغة الوَحْي، لكنّها لم تكن شرطاً عَرَقِيّاً للانتماء. تمييزُ أدونيس بين عروبة الإسلام وإسلامية العروبة، تلاعبٌ لفظي يدلُّ على جهل واضح، فالإسلام ليس هُويّة قومية حتى يُنسب إلى العروبة أو تُنسب إليه، بل هو منظومة عَقَدِيَّة وتشريعية وأخلاقية. أمّا العروبة فهي إطار لغوي_ثقافي. العلاقة بينهما ليست علاقة استبدال. القرآن (النصُّ المؤسَّس) باللغة العربية، والإسلام أعطاهما بُعداً حضارياً عالمياً.

القول إنَّ الحركة الثورية فصلت بين العروبة والإسلام، يتجاهل أن هذا الفصل كان قائماً ضمناً في بُنية الإسلام نَفْسِها. ولا يُوجد في التراث الإسلامي ما يربط التفاضل بالعَرَق. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحُجُرَات: ١٣]. إِنَّ أَكْرَمَ النَّاسِ وَأَشْرَفَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ لَهُ، الَّذِينَ يُطِيعُونَهُ وَلَا يَعْصُونَهُ . وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّمَا هُوَ بِالتَّقْوَى، وَلَيْسَ بِالنَّسَبِ وَالْعَرَقِ. وَمَنْ أَرَادَ الشَّرْفَ وَالْمَجْدَ وَالْعِزَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ تَعَالَى ، بِامْتِثَالِ أَمْرِهِ ، وَاجْتِنَابِ نَوَاهِيهِ. وعن أبي هُرَيْرَةَ رضي اللهُ عنه : سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : مَنْ أَكْرَمُ النَّاسِ؟، قَالَ: ((أَتْقَاهُمْ لِلَّهِ)) [مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ] . وفي الحديث أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى)) [سبق تخريجه]. وهذا يُفَوِّضُ فِكْرَةَ أَنَّ الْإِسْلَامَ كَانَ عُرُوبِيّاً فِي جَوْهَرِهِ، حَتَّى تَأْتِيَ حَرَكَةُ ثَوْرِيَّةٍ لَاحِقَةً لِتَفْصِلَهُ!

عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي كُلِّ حَالَةٍ وَلَا تَتْرِكِ التَّقْوَى اتِّكَالاً عَلَى النَّسَبِ
فَقَدْ رَفَعَ الْإِسْلَامُ سَلْمَانَ فَارِسٍ وَقَدْ وَضَعَ الْكُفْرُ الشَّرِيفَ أَبَا لَهَبٍ

إشارة أدونيس إلى إعطاء الإسلام بُعدًا إنسانيًا أُممياً تُوحى وكأنَّ هذا البُعد طارئٌ أو نتيجة تطوُّر لاحق، بينما هو في الحقيقة مُكوَّن أصيل في بُنية الإسلام مُنذ البداية. مفهوم " الأُمَّة " في الإسلام لا يساوي القومية، بل يتجاوزها إلى رابطة عَقَدية مفتوحة. وقد تجسَّد ذلك تاريخياً في حضارات متعددة الأعراق داخل الإطار الإسلامي (العباسية، الأموية في الأندلس، الأيوبية، المملوكية، العثمانية).

في المقابل، يجب التنبيه إلى أن الأُممية في الإسلام ليست إلغاءً للهويَّات الثقافية، بل هي تنظيم لها ضمن إطار أوسع. لذلك، فإنَّ تصوير العلاقة وكأنها صراع بين قومية وإنسانية، فيه تبسيط ساذج، لأن الإسلام جمع بين البُعدين دون تناقض. أقرَّ التَّعدُّد، ووضع معياراً جامعاً فوقه. الإسلام لم يكن غروباً في جوهرة حتى يُفصل عنه، بل كان عالمياً مُنذ نشأته. والغروية والإسلام بينهما علاقة تاريخية لغوية حضارية، لا علاقة هويَّة مُتطابقة، ولا قطعة تامة. والبُعد الإنساني في الإسلام ليس إنجازاً ثورياً لاحقاً، بل هو أصل تأسيسي. وهكذا يتضح جهل أدونيس، وأنه لا يعرف الإسلام!

إنَّ الإسلام ليس عربياً، ولا يقوم على القومية الإقصائية، بل نزل بلسان عربي مُبين في بيئة عربية، ليكون مُطلقاً للعالمية. والقرآن نصٌّ على عالميَّة الرسالة مُنذ اللحظات الأولى في مكة. قال اللهُ تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً﴾ [سَبَأ : ٢٨] .

وعالميَّة الإسلام أصيلة لا طارئة. يزعم أدونيس الباطني أن الأُممية كانت نتاج حركة ثورية تحويلية، بينما الحقيقة التاريخية تثبت أن الإسلام مُنذ العهد النبويّ صَمَّ (سلمان الفارسي، وبلال الحبشي، وصُهيب الرومي)، فالأُممية هنا بُنية داخلية في أصل الإسلام، وليست نتيجة صراع سياسي أو ثوري لاحق.

إنَّ الإسلام عالميٌّ جاء للإنس والجنِّ، والعربُ هم مادَّة الإسلام الأولى، وحملة رسالته. وهذا واقعٌ تاريخي لا ينفيه عاقل. ومصدراً التشريع في الإسلام هما القرآن والسُّنة، وهما باللغة العربية. يزعم أدونيس الطائفي أن الحركات الثورية (ويقصد الحركات الباطنية والشُعوبية) هي مَنْ أعطت للإسلام بُعده الإنساني. وهذه هرطقة مُضحكة. أدونيس يُدافع عن أولادِ عمِّه الغلاة الباطنيين من القرامطة والإسماعيلية والحشاشيين والشُعوبيَّة. " وَمَنْ يَشْهَدُ لِلْعُرُوسَةِ؟ ". إنَّ البُعد الإنساني في الإسلام مُتجذر في مبدأ التكريم الإلهي. قال اللهُ تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠]. هذا النَّصُّ العظيم لم ينتظر حركة ثورية ليتحقق، بل هو نصٌّ قَطْعِي الثُّبوتِ والدَّلالة.

إنَّ التَّكْرِيمَ الإِلَهِيَّ لِلإِنْسَانِ عَامٌّ يَشْمَلُ البَرَّ والفَاجِرَ، والمُسلِمَ والكافرَ . وهذا من فضل اللّٰه على بني آدم، فَقَدْ مَنَحَهُمُ الشَّكْلَ الحَسَنَ، وأَعْطَاهُمُ العَقْلَ والقُدْرَةَ على التَّفكيرِ والتَّمييزِ والتَّحْيِيلِ، وزَوَّدَهُمُ بالأَعْضاءِ والحواسِ ، وَسَخَّرَ لَهُمُ الكائِناتِ الحيةَ ، وَبَسَطَ لَهُمُ الأَرْضَ وجعلها صالحةً للحياة كي يعيشوا فيها بسعادة دون مُنغصات. وكُلُّ البَشَرِ باعتبارهم بشرًا تحت فضلِ اللّٰه ورحمته . والإنسانُ يَمْشِي مُنْتَصِبًا على رِجْلَيْهِ ، ويأكلُ بِيَدَيْهِ، على عكس الحيوانات التي تزحف أو تمشي على أربع ، وتأكلُ بفتحها . وهذا من مظاهر التَّكْرِيمِ الباهرة الواضحة للعيان . ولكنَّ الإنسانَ مِن فَرْطِ تَعَوُّدِهِ على رُؤيةِ الأشياءِ ببصره ، لم يعد قادرًا على رؤيتها ببصيرته .

وميثاقُ المدينةِ أو صحيفةُ المدينة: وثيقة تاريخية أصدرها النبيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ فور هجرته إلى المدينة المُنَوَّرَةِ (١هـ / ٦٢٢ م). وهي أولُ دُستورٍ في الإسلام، وضع مفهومَ المُوَاطَنةِ (بالمُصطلح الحديث)، مِمَّا يثبت أن تجاوز الجنس والقومية كان قرارًا مُؤَسَّسِيًّا نَبَوِيًّا مُنذُ البداية، وليس نتيجة انقلابات فكرية لاحقة، أو حركات ثورية تشعر بالمظلومية.

وقد أصدرَ النبيُّ ﷺ هذا الميثاقَ لتنظيم العلاقة بين المهاجرين والأنصار واليهود. يُعدُّ أولَ دُستورٍ مدني، حيث أسَّسَ لمفهومِ المُوَاطَنةِ والتعايش ، وحرية العقيدة، والدفاع المُشترَكِ، والعدل وحقوق الإنسان، وأقامَ نظامًا سياسيًا واجتماعيًا عادلاً يضمن أمنَ المدينة واستقرارها. وتمَّ تحديد أن المَرَجعية العُلوية في النزاعات الكُبرى هي لله ورسوله ﷺ .

وقد ساهمَ هذا الميثاق في تحويل المدينة من مجتمع قَبلي مُتناحر إلى دولة مُنظَّمة، ورسَّخ قِيمَ التعايش السَّلْمِي، وفصل السُّلطات، ومسؤولية الفرد تُجاه المُجتمع.

حتى إنَّ كثيرًا من المُستشرقين على مدار التاريخ الإسلامي اعتبروه مَفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية، وَمَعْلَمًا من معالم مجدها السياسي والإنساني.

ومُشكلة أدونيس باعتباره سارقًا لنظريات فلاسفة الغرب هي أنه يُسَقِطُ مفاهيم الصراع الطبقي، واللاهوت الثَّوري الغربي على التاريخ الإسلامي:

أ _ الثَّورة : الحركات التي يمدحها أدونيس (كالقرامطة أو غلاة الشيعة الباطنية) كانت حركات سياسية مُسلَّحة دموية، أو باطنية مُغلقة، وليست حركات إنسانية أُممية بالمعنى التنويري.

ب _ المُؤَسَّسة: يُصوِّر أدونيس السُّلطةَ (الثابت) كعدوِّ للإنسان ، بينما كانت المُؤَسَّسة العلمية (الفقهاء والمُحدِّثون) هي من حفظت اللغة والهويَّة، وحمَت الحُقوقَ العامَّةَ من شطحات السياسيين.

ج _ الإنسان: الإسلام في جوهرة دين الفطرة، والإنسان فيه مُكرّم لذاته. ومُحاولة تصوير هذا التكريم كـ " اكتشاف ثوري " هي قراءة ساذجة للتاريخ.

كلام أدونيس يفتقر إلى الموضوعية التاريخية، فهو يُحاول " علّمنة " الإسلام، عبر تجريده من خصائصه القومية اللغوية، ونسب الفضل في إنسانيته إلى حركات التمرد. والإسلام لم يَخْتَجِ إلى حركة تحويلية ليكون أُممياً، بل هو إنساني في أصله، عربي في بيانه، عالمي في غايته. ومُحاولة الفصل بين هذه المُكوّنات هي عملية تفكيكية تهدف إلى خَلْخلة الهويّة الثقافية، لأسباب طائفية.

١٨٦_ قال أدونيس ص ٢١٥ (الهوامش) : ((وُلد الإمام محمد بن إدريس الشافعي سنة ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م في غزة، وتُوفي في مصر سنة ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م . وقد تتلمذ على الإمامين مالك وأبي حنيفة، في بادئ حياته)).

الرد : أدونيس الجاهل الذي يُسمّي نفسه عالماً، وباحثاً مُتخصصاً في التراث العربيّ الإسلاميّ، فضَحّ نفسه بنفسه. الإمام أبو حنيفة (٨٠ هـ _ ١٥٠ هـ) مات في السنة التي وُلد فيها الإمام الشافعي، فكيف يكون الشافعي تتلمذ عليه في بادئ حياته؟!.

أدونيس الأحمق الذي لا يعرف التراث العربيّ والإسلاميّ، اختلط الأمر عليه بين التلمذة على الشخص، والتلمذة على المذهب أو الأصحاب.

الشافعي لم يلقَ أبا حنيفة قط، وإنما التقى وتتلمذ على محمد بن الحسن الشيباني (تلميذ أبي حنيفة) في بغداد، وناظره، وقرأ كتبه. أمّا تلمذة الشافعي على الإمام مالك بن أنس، فهي حقيقة تاريخية ثابتة، لكنّها تمّت في المدينة المنورة بعد أن حفظ الشافعي كتاب "الموطأ".

إنّ قول أدونيس بتلمذة الشافعي على أبي حنيفة هو وهمّ تاريخي، يدلُّ على جهل أدونيس، وعدم دقته هو وأستاذه الجاهل الأب بولس نويّا اليسوعي الكاثوليكي في مُراجعة المصادر التراثية، أو خلط بين لقاء الأتباع ولقاء الأئمة. والنقد العلمي يقتضي التفريق بين الأخذ عن " المدرسة " والأخذ عن " الرَّجل ".

*

الجزء الثالث
صدمة الحداثة

تمهيد

مشكلة أدونيس الفكرية أنه نصَّب نَفْسَه حاكمًا على التراثِ العربيِّ والإسلاميِّ، وصارَ يُصنِّف ما يُعجبه باعتباره مُتحوَّلًا حدائياً تقدمياً، وما لا يُعجبه باعتباره ثابتاً تقليدياً رجعيًّا. وراح يُوزِّع صُكوكَ العُفْرانِ الفكرية والشعرية حسب هَواه ومزاجه ومصالحته، لأسباب طائفية باطنية.

في هذا الجزء، يرى أدونيس أن محمود سامي البارودي يُمثِّل " النهضة " (بمعنى الاستعادة والتقليد)، بينما يضع الرصافي أو جماعة الديوان في خانة " الحدائفة ". وهو يتجاهل أن البارودي لم يكن مُقلِّدًا بل كان مُحْيِيًّا لِلغَةِ التي استعادتْ فحولتها لمواجهة الركافة العُثمانية، وهو فعِل حدائفي في سياقه السياسي والاجتماعي.

ويصف أدونيس الرصافي بالحدائفة، ويغضُّ الطرفَ عن البنية التقليدية عنده، فقط لأنَّه يخدم فكرته عن " الثورة على السائد".

ويُركِّز أدونيس على جماعة الديوان (العقاد، المازني، شكري)، وجماعة أبوللو، من زاوية رومانسية كفعِل تحوُّل. وهذا يدلُّ على جهله بالسياق، إذ إنَّ حدائفة " الديوان " كانت حدائفة إنجليزية وجدانية، بينما حدائفة " أبوللو " كانت فرنسية وتلفيقية. وهو يتعامل معهما ككتلة فكرية واحدة في مواجهة "الثابت"، بينما التناقضات البيئية داخل هذه الجماعات كانت أعمق ممَّا صوَّره.

في نقد جبران خليل جبران، يُحاول أدونيس علْمَنَةَ " الرُّؤية " الجُبرانية، مُتجاهلاً الجذور الصوفية والمسيحية الشرقية التي تُشكِّل جَوهْر حدائفة جُبران، ليجعل منها مُجرَّد صدمة لغوية.

وأدونيس المتناقض يدعو إلى الحدائفة بوصفها انقطاعاً معرفياً عمَّا قبله، وهُنَا تُظهر أكبر ثغراته. كيف يدعو للقطيعة مع " الثابت " (الدِّين والنَّص والمُوروث) بينما هو يعتمد في شعره وتنظيره على استدعاء رموز التراث الصوفي والباطني؟. وهو يمارس " انتقائية أيديولوجية "، فهو يرفض التراث (الفقهية / العقلي)، ويقبله إذا كان (إشرافياً / باطنياً). وهذا يتعارض مع المنهج العلمي، وهو يُمثِّل عملية استبدال سُلطة تراثية بِسُلطة تراثية أُخرى، وتسمية الأخيرة " حدائفة"!.

وأدونيس خاضعٌ للمركزية الغربية. وهو في " صدمة الحدائفة " يُطبِّق معايير الحدائفة الفرنسية على الشعر العربي، دون اعتبار لخصوصية اللغة العربية وتطوُّرها التاريخي. كما أنَّه يَغْرُق في بُنيوية شكلية، ويُهْمَس أثر الاستعمار، والتحوُّلات الطبقية، وحركات التحرر الوطني في تشكيل وعي الشعراء، وهو يرى " الحدائفة " في الكتابة فقط ، وليس في الواقع.

كتاب الثابت والمتحول، الجزء الثالث : صدمة الحداثة، دار العودة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨

مِنَ الْقَدَمِ إِلَى الْحَدَاثَةِ

١٨٧ _ قال أدونيس ص ٩ : ((فقد كانت الدولة الأموية نقطة الاصطدام الأولى بين الدِّينِ (العربي) والثقافة غير العربية)).

الرد : أدونيس وضع (العربي) بين قوسين. يرتكز أدونيس على لفظة " الاصطدام "، وهي مُفْرَدَةٌ تُوحِي بالصراع الإلغائي، بينما يثبت الاستقراء التاريخي أن العلاقة كانت تفاعلاً حضارياً. الدولة الأموية لم تكن معزولة عن محيطها، بل ورثت نُظْمًا إدارية وفنية من البيزنطيين في الشام، ومن الساسانيين في العراق وفارس. هذا التداخل لم يكن صدامياً، بل كان استيعابياً، حيث استفاد الأمويون من الخبرات المُتعلّقة بالدواوين (الخراج، البريد، صك العملة)، وطوّروها لتتناسب مع الرؤية الجديدة للدولة.

استخدام أدونيس لوصف الدِّينِ (العربي) يدلُّ على جهل واضح، ومُغالطة منهجية وتاريخية. الإسلام هو رسالة عالمية للإنس والجن، ولم يحصر نفسه في إطار قومي مُغلَق. وأيضاً، لا يُمكن تجاهل النُخبَة غير العربية في العصر الأموي. بالرغم من صبغ الدولة الأموية بالصبغة العربية السياسية، إلا أنَّ الثقافة الإسلامية في العصر الأموي بدأت تتشكل على أيدي الكثير من الموالى (غير العرب)، وهناك الكثير من أئمة التابعين وعلماء اللغة والقراء في الأمصار الأموية هم من أصول غير عربية، ممَّا ينفي وجود صدام يفصل بين الدِّينِ " العربي " والثقافة غير العربية.

بدأ الاحتكاك الثقافي الفعلي منذ عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، مع فتح العراق والشام ومصر. وبناء الكوفة والبصرة والفُسطاط خلق بيئات " كوزموبوليتانية " (مُتعددة الثقافات) منذ البداية، حيث تعايش العرب مع النبط والفُرس والأقباط والآراميين تحت سقف النظام الإسلامي، لا القومية العربية الضيقة.

المُنْجَزُ المعماري والفني الأموي دليلٌ على التلاقح لا الانغلاق. وإذا كان هناك " اصطدام"، فكيف نُفسّر العمارة الأموية؟ لقد استعان الخلفاء الأمويون بمهندسين وفنيين محليين (غير عرب) ونتج عن ذلك فن هجين ومبتكر، لا يُمثّل إلغاء ثقافة لثقافة أخرى، بل يُمثّل ولادة هويّة بصرية جديدة. ويُغفل الكثيرون أن بذور حركة الترجمة بدأت في العصر الأموي (خالد بن يزيد بن معاوية ونقله علوم الكيمياء والطب).

هذا التوجُّه نحو " الآخر " الثقافي لطلب العلم، لم يكن تصرُّف جهة " مصدومة"، بل كان
فِعْل جهة " مُستوعِبة " تبحث عن الحكمة أنَّى وجدتْها.
إنَّ قراءة أدونيس تنطلق من مركزية صِراعية، تُحاول إسقاط مفاهيم الحداثة الغربية المادية التي
قامت على القطيعة مع القديم، على التاريخ الإسلامي. والواقع أن الدولة الأموية لم تكن ساحة
للاصطدام، بل كانت مُختَبَرًا للدمج.
والدَّيْنُ لم يكن عربيًّا بالمعنى العُنصري، والثقافة غير العربية لم تكن عدوًّا بالمعنى الوجودي،
بل كانت المادَّة الخام التي صهرها الإسلامُ ليصنع منها الحضارة الإسلامية الكبرى التي نضجتْ
لاحقًا في العصر العباسي. وادِّعاء الاصطدام هو مُحاولة لتفتيت وَحدة النسيج الحضاري الإسلامي
وإظهاره كمجموعة من القِطَع المُتنافرة التي ضُمَّتْ قسرًا، وهو ما ينفية التراكم المعرفي والثقافي
المُشترك الذي أنتجه ذلك العصر.



هذه الخطابة إلى الكتابة

١٨٨ _ قال أدونيس ص ٢٣ : ((والقرآن ليس شعراً ولا نثراً. وحين نُجَوِّز القول عنه إنه شعر، أو نثر، نقول: إنه شعر لا كالشعر، ونثر لا كالنثر)) .
الرد : اللغة العربية تُمَيِّز بين نوعين رئيسيين من الكلام:
_ الشعر : وهو ما التزم الوزن والقافية.

_ النثر : وهو ما خلا من الوزن، مع تنوع أساليبه (خطابة، سجع، ترسل، ...) .
القرآن الكريم ليس شعراً، لأنه يخلو من الوزن العروضي. وهذا أمرٌ محل اتفاق حتى عند المُستشرقين، فضلاً عن علماء العربية. كما أنه ليس نثراً، لأنه لا يندرج تحت أيٍّ من أنماط النثر المعروفة عند العرب (لا هو سجع كُهَّان، ولا خطابة، ولا رسائل) . إذن، قول أدونيس هنا ليس اكتشافاً، بل هو تقرير لما استقرَّ عليه التراث: القرآن نظامٌ بياني مُستقل ومُتفرد وقائم بذاته.
وعبارة أدونيس الساذجة: ((إنه شعر لا كالشعر، ونثر لا كالنثر)) مرفوضة، ولا يجوز إطلاقها، سواءً كانت حقيقية أو مجازاً أو تجوُّزاً . قال الله تعالى: ﴿ وما عَلَّمناه الشعرَ وما ينبغي له إنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾ [يس : ٦٩] . وهذا نفي قاطعٌ لكون القرآن شعراً. ولا يجوز التجوُّز.
١٨٩ _ قال أدونيس ص ٢٦ : ((قوله (صلعم) في كتابه لأهل اليمن حين بعث إليهم مُعاداً وغيَّره: ((إني بعثتُ إليكم كاتباً)))) .

الرد : أدونيس الجاهلُ هو حاطبٌ لئيل، ينقل النصوصَ والعبارات والأحاديث من الكتب التراثية بلا فحص ولا تدقيق. نقلَ هذا الحديث من أحد الكتب، علماً بأنَّ هذا الحديث باطلٌ، وغير موجود في كتب الحديث ولا دواوين السُّنَّة.

ينطلق أدونيس من رؤية فكرية تعتبر أن التراث العربي والإسلامي ينقسم إلى تيارين:

_ تيار ثابت: يُمثِّل المحافظة والامتثال للنص.

_ تيار متحوِّل: يُمثِّل الإبداع والتمرد والتجديد.

هذه الثنائية جعلته يتعامل مع النصوص، بما فيها الدِّينية، بوصفها مواد ثقافية قابلة لإعادة القراءة، وليس بوصفها نصوصاً منهجية ذات قداسة تستدعي أدوات خاصَّة في الفحص والتحقُّق والتدقيق والنقد. وفي العلوم الإسلامية، يُعدُّ علم الحديث من أدق العلوم المنهجية، حيث طوَّر العلماء عبر قرون أدوات صارمة للتحقق، مثل: علم الإسناد (سلسلة الرواة)، وعلم الجرح

والتعديل، ودراسة المَثْن (مضمون الحديث) . وبناءً على ذلك، لا يُقْبَل أي حديث دون فحص دقيق لسنده ومضمونه.

وأدونيس في كتابه الثابت والمتحول، ينقل الأحاديث من مصادر تراثية، بدون فحص ولا تدقيق، وهو لا يعرف هل هي صحيحة أم باطلة. ولا يلتزم بمنهج التوثيق المعروف عند العلماء، لأنه حريص على توظيف النصوص لخدمة أطروحاته الفكرية، دون تفريق بين المقبول والمردود حديثاً. وهذا دليل واضح على جهل أدونيس، وأنه ليس عالماً في التراث العربي والإسلامي، وأنه يكتب في مواضيع لا يفهمها، ولا يحيط بها علماً. هو مجرد شاعر معني بالتحليل الأدبي، ودخيل على علوم التراث العربي والإسلامي. ومن تكلم في غير فنّه أتى بالعجائب. فالشخص إذا تحدّث في تخصص لا يُتقنه، فسيقول كلاماً غريباً أو خاطئاً يُثير التعجب، وهي دعوة للتخصص والأمانة العلمية. قال الإمام ابن حزم في الأخلاق والسير ص ٢٣ ، دار الآفاق الجديدة، بيروت: ((لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدُّخلاء فيها ، وَهُمْ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا ، فَإِنَّهُمْ يَجْهَلُونَ وَيظنون أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ ، وَيُفْسِدُونَ ، وَيُقَدِّرُونَ أَنَّهُمْ يُصْلِحُونَ)) .

أدونيس حاطبٌ لئيل، يتعامل مع النصوص بوصفها ظواهر ثقافية تُعبّر عن بُنية فكرية، وليس بوصفها مصادر تشريعية تستوجب الدقّة والفحص والتدقيق والتثبت الصارم.

ومشكلة أدونيس الفكرية تقوم على ثلاثة أركان:

- أ _ الانتقائية في النقل: الاعتماد على نصوص دون التحقق من صحتها، يؤدي إلى بناء استنتاجات خاطئة، والوصول إلى أحكام مُضلّلة.
- ب _ إسقاط منهج أدبي على نصوص دينية: هذا يُخلُّ بطبيعة هذه النصوص التي لها سياق علمي خاص.

ج _ تغييب المنهج التراثي الداخلي: أي تجاهل الجهود الضخمة التي بذلها علماء الحديث في الفحص والتدقيق والتمحيص.

*

العرب / الغرب

١٩٠_ قال أدونيس ص ٣٨ عن الطهطاوي في سياق حديثه عن فرنسا: ((وكانه هنا يقول إن الشعوب تقدر أن تحقق العُمران والتقدم والعدالة استنادًا إلى العقل، ودون الحاجة إلى الدين)).

الرد : قال أدونيس ص ٣٥ : ((رفعت رافع بدوي الطهطاوي (١٨٠١ _ ١٨٧٣)))، والصواب: رِفَاعَة، وليس رفعت. وقد أخطأ أدونيس في ذكر اسمه الصحيح!

أدونيس المُلْحِدُ يُحاول تصوير المسألة إمَّا عَقْلٌ أَوْ دِين، وهذا تبسيط سطحي ساذج. من منظور علم الاجتماع والتاريخ المُقارن، لم تظهر أيَّة حضارة كُبرى قامت على العقل المُجرَّد، بمعزل عن منظومة قِيَمية ذات جذور دِينية، أو شبه دِينية. حتى في التجربة الأوروبية الحديثة، التي يَستشهد بها أدونيس كثيرًا باعتباره مواطنًا فرنسيًّا مُصَابًا بِعُقدة الخواجة!، فإنَّ عصر التنوير لم يُلغِ الدِّينَ، وإنما أعادَ تفسيره، وحدَّد مجاله، بينما استمرت القِيَم الأخلاقية العامَّة مُستندة جُزئيًّا إلى التراث الدِّيني المسيحي. كما أن مفاهيم مثل: الكرامة الإنسانية والعدالة، لها جذور لاهوتية عميقة قبل أن تُصاغ في قوالب عقلانية حديثة. والعقل أداة معرفية قادرة على إنتاج العلوم والتقنيات، لكنَّه غير كافٍ بذاته لتأسيس منظومة أخلاقية مُلزِمة. هنا تظهر إشكالية فلسفية معروفة: "مشكلة الأساس القِيَمي". فالعقلُ يستطيع أن يصف ما هو كائن، لكنه لا يستطيع وحده أن يُلزم بما ينبغي أن يكون، إلا إذا استندَ إلى مرجعية قِيَمية سابقة أو مُتجاوزة له. وهذا ما ناقشه كثيرٌ من الفلاسفة في التمييز بين الكائن والواجب. والتجارب التاريخية التي حاولت بناء نُظم إنسانية على أُسس عقلانية صِرْفَة (خُصوصًا في بعض الأيديولوجيات الحديثة) أظهرت أن غياب المرجعية الأخلاقية المُتعالية يفتح الباب أمام التَّسبُّب الأخلاقية، أو حتى التبرير العقلي للهيمنة والقوة، بمعنى أن العقل يمكن أن يُستخدَم لتبرير أشياء متناقضة تمامًا، ما لم يُقيَّد بمنظومة قِيَمية تضبطه.

إذا عُدنا إلى فكر رِفَاعَة الطهطاوي نَفْسِه، سنجد أنه لم يكن يدعو إلى إقصاء الدِّين، بل إلى التوفيق بينه وبين مُقتضيات العصر. مشروعه الإصلاحية كان قائمًا على فكرة "الأخذ من الغرب ما لا يتعارض مع الشريعة"، أي إنه كان يرى الدِّينَ إطارًا مرجعيًّا لا يُمكن تجاوزه، وليس عُنصرًا زائدًا يُمكن الاستغناء عنه. نعم، يمكن للعقل أن يُسهِم بقوة في تحقيق التقدم المادي والتنظيمي، لكن الادِّعاء بإمكانية تحقيق العُمران والعدالة دون أيَّة حاجة إلى الدِّين، أو منظومة قِيَم مُتعالية، هو ادِّعاء خاطئ تاريخيًّا وفلسفيًّا. والتجارب الإنسانية الناجحة هي تلك التي حقَّقت نوعًا من التوازن

بين العقل كأداة، والقيَم (سواءً كانت دينية أم فلسفية عميقة) كمرجعية مُتعالية ومُوجَّهة. والطهطاوي يرى أن التَّمَدُّن الإسلامي هو الأصل، وما رآه في فرنسا هو " فروع " تتفق مع جَوهَر الشريعة. هو لم يقل: " دُون حاجة للدين"، بل قال إنَّ ما وصل إليه الغرب بالعقل هو نفسه ما تدعو إليه الشريعة بالوحي، وهو ما يُعرَف بـ " الموافقة بين صحيح المنقول وصريح المعقول".

يقول الطهطاوي صراحةً: ((إنَّ ما يُسمَّى عند الإفرنج بالحرية هو عَيْن ما يُسمَّى عندنا بالعدل والإنصاف))، فهو هنا يردُّ القيمة السياسية الحديثة إلى أصل ديني وأخلاقي شرعي، ممَّا يعني أن الدين في نظره هو المرجعية الأخلاقية التي تمنح العقل مشروعيته.

الطهطاوي في كتابه (مناهج الألباب المصرية) يؤكد أن قوام الدولة هو " الديانة والسياسة"، ولا يُتصوَّر قيام عُمران بدونهما معًا. وإلَيْكَ هذه المُقارَنة بين أدونيس والطهطاوي :

أ _ مرجعية التَّمَدُّن:

_ أدونيس: العقل المادي المحض.

_ الطهطاوي: العقل المُستتير بهدي الشريعة.

ب _ العلاقة بالغرب:

_ أدونيس : انبهار يؤدي لترك الهويَّة.

_ الطهطاوي: اقتباس ما لا يُخالف الثوابت الدِّينية.

ج _ العدالة الاجتماعية:

_ أدونيس: مُنتج عقلي بشري صرف.

_ الطهطاوي: تطبيق لمبدأ العدل الإسلاميّ بِآليات حديثة.

د _ دور الدين:

أدونيس: عقبة أو شيء يُمكن الاستغناء عنه.

الطهطاوي: أساس الأخلاق والضابط للمصلحة العامَّة.

إنَّ قول أدونيس إنَّ الطهطاوي يرى إمكانية العيش " دون الحاجة إلى الدين" هو تقويل للرجل ما لم يَقُلْهُ، ومُحاولة لَلِيّ أعناق النُّصوص لتتفق مع أطروحة أدونيس في القطيعة مع التراث. الطهطاوي كان يرى أن العُمران هو منظومة قائمة على الشريعة (كَمصدر للقيَم والعدل)، والعقل (كأداة للتنظيم والتقنية). وَخُبْتُ أدونيس يتجلى في عزل الطهطاوي عن تكوينه الأزهري، وأهدافه الإصلاحية التي كانت تسعى لهضة إسلامية بالآيات عصرية، وليس لهضة لادينية.

البارودي أو " النهضة " / " الحداثة "

١٩١_ قال أدونيس ص ٥٣ : ((سبقت ما سُمي بـ " عصر النهضة " فترة سُميت بالفترة المظلمة. وتبدأ منذ سقوط بغداد في غزو هولوكو سنة ١٢٥٨ ، كما يتفق الجميع. لكنهم يختلفون حول تاريخ نهايتها: أ_ تنتهي سنة ١٧٩٨ (دخول نابليون مصر) . ب_ تنتهي في أواخر القرن التاسع عشر. ج _ تنتهي بإعلان الدستور العثماني سنة ١٩٠٨ . د _ تنتهي بانتهاء الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ . استمرت هذه الفترة، إذن، حوالي خمسة قرون ونصف القرن على أقل تقدير، وحوالي ستة قرون ونصف القرن في أكثر تقدير. ولا شك أنها كانت فترة مظلمة من النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية)) .

الرد : مُصطلح " الفترة المظلمة " ليس مصطلحاً علمياً مُحايداً، بل هو توصيف قيمي نشأ في سياق أوروبي (الإشارة إلى العصور الوسطى قبل النهضة) .

في التاريخ الإسلامي، لا يُستخدم هذا المصطلح لوصف الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر إلى التاسع عشر، لأنّ هذه الفترة لم تكن انقطاعاً حضارياً شاملاً، كما أنها شهدت تحولات بنيوية، ولم تكن ظلاماً، وفيها استمرار وإعادة تشكيل للمؤسسات العلمية والثقافية. وبالتالي، إسقاط نموذج أوروبي (النهضة / الظلام) على تاريخ مُختلف سياقياً، يُعتبر تبسيطاً ساذجاً .

ربط " الظلام " بسقوط بغداد ١٢٥٨ م ، فيه قدر من الرمزية، لكنّه خاطئ تماماً. صحيح أن سقوط بغداد كان صدمة كبرى، لكنّه لم يُنهِ النشاط العلمي أو الحضاري. وانتقلت مراكز العلم إلى مدن أخرى مثل القاهرة ودمشق، واستمرت مدارس الفقه، والحديث، واللغة، والأدب، والثقافة، بل وازدهرت في العهدين المملوكي والعثماني. مثلاً، في العصر المملوكي ظهر علماء كبار في الحديث والتاريخ، وظهر أدباء وشعراء بارزون. وفي العهد العثماني، تطوّرت نُظم الإدارة والتعليم والقضاء. إذن، الحديث عن " ظلام شامل " يتجاهل استمرارية الإنتاج المعرفي .

لا يوجد إجماع علمي على " نقطة النهاية " لأن النهضة ليست حدثاً مفاجئاً، بل عملية تدريجية. والحملة الفرنسية على مصر ١٧٩٨ م ليست بداية للنهضة. وإعلان الدستور العثماني ١٩٠٨ م، يعكس تحوُّلاً سياسياً، لا حضارياً شاملاً. والحرب العالمية الأولى (١٩١٤ _ ١٩١٨) هي نهاية نظام دولي، لكنّها ليست حدّاً فاصلاً ثقافياً واضحاً. هذا يعني أن تأطير خمسة أو ستة قرون ككتلة واحدة مُظلمة هو أمرٌ باطلٌ ، وتبسيط زمني سَطحي وساذج، وتقليدٌ للمستشرقين .

لاحظْ حُبْتُ أدونيس النَّصِيرِي الطائفي الباطني، فهو يقول في ص ٤٩ : ((الاستعمار العثماني)) ، ((الظلامية العثمانية))، في حين أنه يقول ص ٥٣ : ((دخول نابليون مصر))، وكأنها زيارة أخوية دبلوماسية، علماً بأنها حملة عسكرية استعمارية مُسلَّحة تهدف إلى احتلال مصر!. وهذا ليس غريباً، إذا عَلِمْنَا أن أدونيس تلميذ الأب بولس نويًا اليسوعي الكاثوليكي، الذي هو تلميذ المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، وهكذا تتضح إنجازاتُ عرب الخدمات الفرنسية . وليس غريباً أيضاً، أن يُصبح أدونيس فيما بعد مُواطناً فرنسياً يَحْمِلُ الجنسيةَ الفرنسيةَ!، ويفوز بالجوائز الأدبية في أوروبا باسم فرنسا!.

طرحُ أدونيس ليس جديداً، بل هو مسروق من بعض المستشرقين، وهو يُغفل عوامل داخلية مُهمَّة، مثل: التفاعل بين المركز والأطراف في الدولة الإسلامية، وتطوُّر العلوم الشرعية واللغوية، واستمرارُ شبكات التعليم (المدارس، الزوايا، المساجد)، وازدهار الأدب والتصوُّف والفنون. كما يتجاهل التفاعل مع العالم: التبادل التجاري مع أوروبا وآسيا، والتأثير المتبادل في العلوم والتقنيات. وصفُ الفترة بأنها مُظلمة اقتصادية وسياسياً واجتماعياً هو حُكْمٌ عام خاطئ تماماً، ويدلُّ على جهل واضح. اقتصادياً: شهدت بعض الفترات ازدهاراً تجارياً، خصوصاً في العهد العثماني المُبكر. وسياسياً: صحيحٌ أنه كان يوجد ضعف في بعض المراحل، لكن أيضاً كانت هناك أنظمة مُستقرة. واجتماعياً: استمرت البنى الاجتماعية والتعليمية، ولم تَسْقُط، ولم يحدث فيها انهيار.

وأدونيس باعتباره لص أفكار، طرَّحه يُمثِّل امتداداً لمدرسة استشراقية وكلاسيكية قديمة ترى في تاريخ الحضارة العربية والإسلامية مساراً خطياً يبدأ بالصعود، وينتهي بالانحطاط المُطلق بِمُجرَّد سُقوط بغداد. واستخدامُ مصطلح " فترة مظلمة " هو استعارة مسروقة من التاريخ الأوروبي، تمَّ إسقاطها قسراً على التاريخ العربي والإسلامي.

وأدونيس الجاهلُ يفترض أن المركز (بغداد) إذا سقط، انطفأت الأنوارُ في الأطراف. والحقيقة العلمية أن التاريخ لا يتوقف عند سقوط العواصم. بينما كانت بغداد تعاني من غزو المغول، كانت القاهرة تشهد نهضة معمارية وعلمية وعسكرية كبرى في العصر المملوكي، وكانت غرناطة في الأندلس تعيش عصرها الذهبي، وكانت تُمبُكتو في أفريقيا تتحوَّل إلى مركز علمي عالمي. ويَزعم بعضُ المستشرقين وصبيانهم أنَّ الإبداع العلمي توقف بعد القرن الثالث عشر الميلادي ، وهو ما فنَّده مؤرخو العلوم المُعاصرون، مثل الدكتور جورج صليبا في كتابه " العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية " .

مدرسة مراغة: بعد سقوط بغداد بعام واحد، تأسس مرصد مراغة (١٢٥٩ م) الذي أنتج تعديلات جذرية في علم الفلك.

ابن النفيس (القرن الثالث عشر الميلادي): اكتشف الدورة الدموية الصغرى بعد سقوط بغداد، مما يثبت أن العقل العلمي العربي كان في ذروة نشاطه التشريحي والبيولوجي.

ابن الشاطر (القرن الرابع عشر الميلادي): طوّر نماذج فلكية هي التي اعتمد عليها كوبرنيكوس لاحقاً في نهضته الأوروبية.

العصر المملوكي (التدوين والموسوعية). وصف هذه الفترة بالمظلمة يتجاهل أضخم حركة تدوين معرفي في تاريخ البشرية.

الموسوعات: ظهرت أمهات الكتب مثل نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري، ومسالك الألبار في ممالك الأمصار، للعمرى، وصبح الأعشى في صناعة الإنشاء، للقلقشندي.

التاريخ والاجتماع: ظهر ابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي) ، الذي أسس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، وهو إنجاز لم تصل إليه أوروبا إلا بعد قرون.

اللغة: كُتبت أهم المعاجم التي حفظت اللغة العربية مثل لسان العرب، لابن منظور، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، في هذه الحقبة.

ومشكلة أدونيس أنه يربط بين الضعف السياسي والظلامية، وهو ربط خاطئ تماماً. في هذه الفترة التي يُسمّيها مظلمة، تأسست الدولة العثمانية التي أصبحت القوة العظمى في العالم لقرون، ودولة المغول في الهند (التي بنت تاج محل). وإدراك القوة العسكرية والتوسع الجغرافي في هذه العصور يتناقض مع وصف " الخمول والظلام والتخلف".

حصراً نهاية " الظلام" بدخول نابليون مصر (١٧٩٨ م) هو تكريس للمركزية الأوروبية، وكأن العرب لم يستيقظوا إلا بصفعة فرنسية.

والبحث العلمي الحديث يثبت وجود إرهابات نهضة ذاتية في القرن الثامن عشر (قبل نابليون) في مصر والشام، تمثلت في حركات إصلاحية دينية وفلسفية وتجارية.

تحديداً عام ١٩١٤ أو ١٩٠٨ ، كنهاية للفترة " المظلمة" ، يُغفل أن التراجع العربي كان مرتبطاً بعوامل جيوسياسية (اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح وتحول التجارة عن الشرق).

ولا شك أن تسمية ٦٠٠ عام من تاريخ أمة بالفترة المظلمة هو إعدام معرفي لجهود آلاف العلماء والمفكرين والأدباء. وأدونيس الطائفي الباطني الشُعوبي يُقلد المُستشرقين بشكل أعمى.

١٩٢_ قال أدونيس ص ٥٧ : ((ومن هنا الحاجة إلى الانطلاق من منظور جديد، وهو أن زمن الإبداع، زمن الشعر، ليس أفقيًا، بل عمودي. ولا ينشأ هذا الزمن إلا بتحطيم الزمن الأفقي، أي بإقامة مسافة بين الماض والحاضر)).

الرد : أدونيس يتلاعب بالألفاظ. يُقدّم رؤيةً فلسفية للشعر تقوم على التمييز بين زمن أفقي، وزمن عمودي، حيث يرى أن الإبداع لا يتحقق إلا بقطع الاستمرارية الزمنية التقليدية (الماضي _ الحاضر)، وخلق زمن خاص بالشعر يتجاوز التسلسل التاريخي. وهذه الفكرة سطحية وساذجة. من الناحية الفلسفية، تقسيم الزمن إلى أفقي وعمودي، هو تقسيم مجازي، غير حقيقي ولا واقعي. الزمن في الفلسفة، سواءً عند أرسطو أو في التصورات الحديثة عن هنري برغسون، لا يُفهم بوصفه بُعدًا هندسيًا يمكن تحويله إلى اتجاهات (أفقي / عمودي)، بل بوصفه تجربة إدراكية أو تدفقًا متصلًا. لذلك، فإن الحديث عن " تحطيم الزمن الأفقي " غير صحيح ، ولا يستند إلى أساس وجودي، وإنما هو كلام مجاني غير قابل للتحقق العلمي أو القياس المفهومي.

فكرة أن الإبداع لا يتحقق إلا بقطع الصلة مع الماضي تتعارض مع ما تثبته الدراسات في النقد الأدبي والتاريخ الثقافي. فالإبداع في جوهره عملية تراكمية تعتمد على التفاعل مع التراث ، لا القطيعة معه. حتى أكثر الحركات الأدبية ثورية، مثل الحداثة الأوروبية، لم تُنشئ نفسها من فراغ، بل أعادت تأويل التراث الكلاسيكي. ويمكن الاستشهاد برؤية أكبر شاعر إنجليزي في القرن العشرين ، وصاحب أشهر قصيدة شعرية في القرن العشرين في كُـلِّ اللغات (الأرض البياب) ، تي إس إليوت، في مقاله : " التقليد والموهبة الفردية " ^{٣٥} ، حيث يؤكد أن الشاعر الحقيقي هو مَنْ يعي حضور الماضي في الحاضر، لا مَنْ يُلغيه.

من منظور لغوي ومعرفي، اللغة نَفْسُها _ وهي أداة الشعر _ بُنية تاريخية متراكمة. وأي نص شعري مهما بدا جديدًا وحدائيًا، يحمل داخله آثار الاستعمالات السابقة والدلالات الموروثة. وهذا ما تؤكد نظريات التناص، التي ترى أن كل نص هو شبكة من الإحالات إلى نصوص أخرى. وبالتالي، فإن فكرة إقامة مسافة بين الماضي والحاضر مُستحيلة عمليًا، لأن الشاعر دائمًا يكتب داخل منظومة لغوية وثقافية موروثة.

٣٥ مقالة كتبها تي إس إليوت في عام ١٩١٩، نُشرت المقالة في جزئين في مجلة " الذاقي " (١٩١٩) ، ثم في كتاب إليوت النقدي الأول " الغابة المقدسة " (١٩٢٠) ، قبل أن يولد أدونيس ! .

إذا أخذنا الفكرة من زاوية علم النفس المعرفي، فإن الإبداع لا يقوم على القطيعة، بل على إعادة التركيب. الدماغ البشري يُنتج الجديد عبر إعادة تنظيم الخبرات السابقة، وليس عبر مَحْوِها. أي إنَّ " الزمن العمودي " الذي يتحدث عند أدونيس، يمكن تفسيره علمياً بوصفه تكتيفاً للتجربة أو إعادة ترتيبها، لا تحطيماً للزمن أو انفصالاً عنه.

ومشكلة أدونيس الفكرية أنه يُضفي طابعاً معيارياً على تجربة شعرية ذاتية. فليس كُلُّ الشعر العظيم يقوم على تحطيم الزمن. هناك أشكال شعرية كثيرة _ خاصة في التراث العربي _ تقوم على استحضار الماضي، وإعادة إنتاجه بطرق إبداعية دون القطيعة معه. بل إنَّ جزءاً كبيراً من جمال الشعر يكمن في هذا التوتر بين الاستمرارية والتجديد، لا في إلغاء أحدهما.

١٩٣ _ قال أدونيس ص ٥٧ : ((إنَّ العيش في مستوى الزمن الأفقي هو عيش في مستوى الشيء والعادة والغريزة، دون انفصال أو معارضة)).

الرد: المُستشرق أدونيس الذي يسرق أفكاره من الغرب، يُقسِّم الزمنَ إلى زمن أفقي (تَكَراري، ماضوي، رتيب)، وزمن عمودي (إبداعي، قَطْعي، رُؤْيوي). وهذا التقسيم خاطئٌ تماماً.

يرى أدونيس أن العيش الأفقي هو عيش في " العادة " ، لكن من الناحية العلمية، التراكم الأفقي هو شرط أساسي لإنتاج المعرفة. والعلوم والآداب والفنون والأفكار لا تبدأ من القطيعة، بل تبدأ من الاستمرارية (المنهج التجريبي). وكثرة التجارب هي التي تُولِّد أشكالاً ومضامين إبداعية جديدة. وحصراً الإبداع في " الزمن العمودي " (اللحظة الإشراقية أو الثورية) يتجاهل أن هذه اللحظة هي نتاج نُضجٍ طويل داخل الزمن الأفقي. بدون " العادة " المُتمثلة في المُمارسة اليومية والبحث المُستمر، لا يمكن للقفزة النوعية أن تحدث.

والثقافة في جوهرها هي تراكم أفقي. اللغة والتقاليد والمهارات تنتقل عبر الزمن الأفقي. ووصف هذا الانتقال بأنه عيش في " مستوى الشيء " هو تبسيط ساذج، ومُخل للتعقيد البشري الذي يُحوّل العادة إلى طقس، والشيء إلى رمز.

يتهم أدونيس الزمن الأفقي بأنه يخلو من الانفصال أو المُعارضة. إنَّ الهمَّ اليومي هو صُلبُ الوجود الإنساني. ومُواجهة الشيء والعالم المادي ليست خُضوعاً، بل هي حوار مُستمر.

وتقسيم الزمن إلى أفقي وعمودي، يتناقض مع طبيعة الوجود والزمن. والإنسان لا يعيش في خطين منفصلين، بل إنَّ أعمق الرؤى " العمودية " تنبثق من صُلب التجربة " الأفقية " اليومية. والانفصال الذي يدعو إليه أدونيس، يؤدي إلى اغتراب نرجسي يقطع الصلة بالواقع الموضوعي.

والسؤال الذي يطرح نفسه: كيف يُمكن قياس " الزمن العمودي " إذا لم يكن له انعكاس أثري في " الزمن الأفقي " (أي في الواقع الملموس) ؟. سوف يتحوّل إلى مُجرّد وَهْم ذهني، أو تجربة ذاتية غير قابلة للتعميم أو النقد.

إنّ مقولة أدونيس المسروقة من الفلسفة الغربية، تنطوي على ثنائية حادّة (الشئ مقابل الروح. العادة مقابل الإبداع. الأفقي مقابل العمودي). والرّد عليها يقوم على ثلاثة أركان:

أ _ الزمن واحد: الإبداع ليس ضدّ العادة، بل هو تحسّين لها، وتطوير لماهيتها وأبعادها.

ب _ الأفقي هو التأسيسي: لا تُوجد نهضة أو حضارة قامت على القفزات العمودية فقط، بل على استقرار المنظومات الأفقية (القانون، المؤسسات، التعليم)، وهذه المنظومات الأفقية هي التي تُنتج الطبقة الوسطى في المجتمع، الحاملة للفكر والعلم والأدب والإبداع والحدّات.

ج _ قيمة الواقع: العيش في " مستوى الشئ " هو اعتراف بالواقعية العلمية، بينما المُبالغة في طلب " الانفصال " يؤدي إلى تدمير البنية التحتية للمعرفة الإنسانية التي تراكمت بِبطء وصبر عبر القرون.

إنّ الزمن الأفقي ليس سجن الغريزة، بل هو مُختبر الحقيقة. فيه تُختبر الأفكار " العمودية " لتحوّل من مُجرّد شطحات خيالية إلى حقائق حضارية راسخة.



معروفه الرصافي أو " الحداثة " / " الموضوع "

١٩٤_ قال أدونيس ص ٦٢ في سياق حديثه عن الشاعر العراقي معروف الرصافي: ((مُشيرًا إلى أن أساس التخلف والعبودية كامن في تخلف المرأة العربية. فالمرأة سجين، يحكمها قيد العادة. ومن هنا يهين العربُ الأمومة، رمز الولادة والتجدد. وقبولُ العرب إهانة نساءهم سهَّل عليهم قبول إهانة الآخرين إياهم)).

الرد : أدونيس داعم ومؤيد لهذا الكلام، فهو يُورده وينشره بلا نقد ولا تعليق ولا مناقشة، وهذا يدلُّ على قَبوله به، ورضاه عنه. وقبل الرد على هذا الكلام، أَدْعُو القارئ الكريم إلى رؤية صُور زوجة أدونيس: خالدة سعيد، وابنتيه: أرواد إسبر، ونيانار إسبر، وهؤلاء نساء مُنحرفات أخلاقياً، ومُنحرفات من كُلِّ فضيلة، ويظهُرن شبه عاريات وبالألوان. والصورُ موجودة على الإنترنت! يُعدُّ طرحُ أدونيس استمراراً لمنهجه النقدي القائم على تفكيك بُنية التراث والمجتمع العربي. وهو هنا يستند إلى فكر الشاعر العراقي معروف الرصافي (١٨٧٥ _ ١٩٤٥)، لي طرح جدلية " الاستبداد الاجتماعي " ، وعلاقته بـ " الاستبداد السياسي والتبعية ". وبشكل عام، أدونيس مشهورٌ بالكذبِ وتقويلِ الأشخاصِ ما لم يقولوا، وأنا لا أعرفُ موقفَ معروف الرصافي. ومع هذا سأردُّ على هذا الكلام، سواءً ثبت عنه أم لم يثبت.

يربطُ النصُّ أساسَ التخلف بوضع المرأة حصراً . من الناحية العلمية في علم الاجتماع السياسي، التخلفُ ظاهرةٌ متعددة الأبعاد، ونتائجُ منظومة مُعقَّدة تشمل الاقتصادَ (نمط الإنتاج)، والسياسةَ (غياب المؤسسات)، والتاريخَ (الإرث الاستعماري) .

إنَّ التخلفَ نتاجُ منظومة متشابكة من العوامل، مثل: طبيعة النظام السياسي (استبداد/ مؤسسات ضعيفة)، والاقتصاد الرئعي مقابل الإنتاجي، ومستوى التعليم العام، والاستقرار والأمن، وموقع الدولة في النظام العالمي. ووضعُ المرأة يتأثر بهذه العوامل، لكنَّ أساسَ التخلف لا يرتبط به " تخلفُ المرأة العربية "، بل في كثير من الحالات يكون تهميش المرأة نتيجة للتخلف، وليس سبباً له . واختزالُ أزمة حضارية شاملة في " قيد العادة" الذي يحكم المرأة هو أمرٌ سطحي وساذج وخاطيء تماماً، وهو قفز فوق العوامل الموضوعية الأخرى .

يتحدث النص عن المرأة بوصفها " سجين العادة ". علمياً، العادةُ أو العُرف، ليستُ أمراً حتمياً ثابتاً، بل هي بُنية فوقية تتغير بتغير البنية التحتية (الاقتصاد والتعليم) . وتصويرُ المرأة العربية

ككتلة واحدة صَمَاء (سجينة) هو تعميم يُغفل الحَرَكَ التاريخي. ومُنذ عصر النهضة، دخلت المرأة مجالات التعليم والعمل والسياسة. والعاداتُ لَيْست دائماً كوابح، فالمجتمعُ العربي يمتلك منظومةً قِيَمية تُعَلِّي من شأن الأسرة كبيئة تضامنية. الهجومُ على "العادة" بشكل مُطلق دون تمييز بين العادات المُكَبَّلة والقِيَم الروابطية، يؤدي إلى خَلخلة النسيج الاجتماعي دُونَ إيجاد بديل مؤسساتي. لا شك أن هناك قيوداً اجتماعية في بعض البيئات، لكن وصف المرأة العربية بشكل مُطلق بأنها "سجينة" يتجاهل: الفروق بين الريف والمدينة، والفروق الطبقية، والتغيّرات الجيلية، ووجود نساء فاعلات ومؤثرات في مُختلف المجالات.

يقولُ النص: " وقبولُ العرب إهانة نساءهم سهَّل عليهم قبول إهانة الآخرين إياهم ". هذا الطرحُ الخاطئ يتبنَّى فرضيةً " الإسقاط النَّفسي ". وهو يرى أن القمع الداخلي يُؤلِّد شخصيةً خاضعة تُقبل الاستعمارَ أو التبعية. لكن تاريخياً، نجد أن حركات التحرر الوطني الكبرى ضدَّ إهانة الآخر " (الاستعمار)، قادها أفراد خرجوا من بيئات مُحافظَة جِداً.

والربطُ بين إهانة المرأة وقبول الإهانة من الآخرين رِبْطٌ إنشائي سطحي وساذج. العلاقاتُ بين الشعوب والقوى الدولية تُفسَّر بعوامل، مثل: القوة الاقتصادية والعسكرية، والتحالفات السياسية، والموقع الجيوسياسي. ولا يوجد عاقلٌ يقول إن معاملة المرأة داخلياً تُحدِّد موقعَ الدولة خارجياً. والشعورُ بالكرامة الوطنية لا يرتبطُ بالتحرُّر الليبرالي للمرأة. المقاومةُ ضدَّ المُحتل فعل سياسي نابعٌ من الوعي بالحقِّ والسيادة، وليس مُجرَّد انعكاس للوضع المنزلي.

النَّصُ يتَّهم العربَ بإهانة الأمومة. علمياً وتاريخياً، تُعدُّ الثقافة العربية أكثر ثقافةً في العالَم تمجيداً لرمزية الأمومة من الناحية الدِّينية والوَجْدانية والاجتماعية. هُنَاك فرق بين " تهميش الدَّور السياسي للمرأة " وبين " إهانة الأمومة ". الثقافةُ العربية تضع الأمومةَ في مرتبة القداسة. والإشكاليةُ الحقيقية لَيْست في إهانة الرمز، وإنما في حصر المرأة في هذا الرمز، وتجريدها من فاعليتها كإنسان مُستقل. وأدونيس/ الرصافي يخلطان بين التقدير الوَجْداني والتمكين الحقوقي.

إنَّ الأمومة لَيْست مُهانة في الثقافة العربية. الأمُّ تحظى بمكانة رمزية عالية جداً:

أ _ في الخطاب الدِّيني والثقافي: تُمنَح منزلة رفيعة.

ب _ في القِيَم الاجتماعية: يُنظرُ للأم باعتبارها محور الأسرة.

ج _ في السلوك اليومي: تُقدَّم لها أشكال واسعة من الاحترام والتقدير.

قد توجد مشكلات في توزيع الأدوار أو الفُرص، لكن هذا لا يعني وجود إهانة كمبدأ ثقافي.

يَتَّسَم هذا الخطابُ بنوع من المركزية الغربية في تقييم التطوُّر. فهو يفترض أن مسار التحرُّر يجب أن يتبع النمطَ الغربي الذي يربط بين الفردانية المطلقة والنهضة. والنهضة الحقيقية هي التي تنبع من الداخل الثقافي عبر إصلاح المفاهيم، لا عبر جلد الذات واتِّهام المجتمع بالعبودية بشكل تعميمي. ووصف المجتمع كُله بأنه يقبل الإهانة، هو خطاب أيديولوجي باطل، يُغفل نضالات الشعوب العربية وتضحياتها في سبيل حريتها وكرامتها. إنَّ هذه المقولة التي تبنَّاها أدونيس، تحتوي على نواة حقيقية، وهي أن قمع أيَّة فئة في المجتمع يُضعف البناء الكُلِّي، لكنها مقولة باطلة لأنها مبنية على ثلاثة أخطاء فادحة:

أ _ التعميم الإقصائي: وصف مُجتمع كامل بقبول الإهانة.

ب _ الاختزال السببي: جعل قضية المرأة هي السبب الوحيد للتخلُّف، مُتجاهلاً الاستبداد.

ج _ الخلط القيمي: الخلط بين العادات الاجتماعية (التي تحتاج إصلاحًا) وبين الكرامة الوطنية (التي هي فعل مُقاومة أصيل).

النهضة لا تتحقق بمُجرد كسر " قيد العادة " النسوي، بل بإعادة صياغة العُقد الاجتماعي الشامل الذي يحفظ كرامة الرَّجل والمرأة معاً أمام السُّلطة المحلية والقوى الخارجية. إنَّ تمكين المرأة عامل مُهم في التنمية، لكنَّه جزء من منظومة أوسع، وأيُّ خلل في المجتمع (تعليم، اقتصاد، سياسة) سوف ينعكس على الرَّجل والمرأة معاً، وإصلاح وضع المرأة لا يتمُّ بعزلها عن سياق المُجتمع، بل بإصلاح الثَّنية الكُلِّية . والمرأة لن تتحرَّر إلا إذا تحرَّر الرَّجل.

١٩٥ _ قال أدونيس ص ٦٢ عن الشاعر العراقي معروف الرصافي : ((وبتتقد بقسوة بعض العادات في هذا الصدد، فيقول إن الحجاب المفروض على المرأة، باسم الشرع، ليس من الشرع، بل إن مناهضته واجبة حتى ولو كان الدِّين يقول به، فالحجاب الحقيقي هو العلم والأخلاق)).

الرد: الحجاب المفروض على المرأة من الشرع. قال اللهُ تعالى: ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَخْفِضْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ [النور : ٣١] . وقال اللهُ تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ﴾ [الأحزاب : ٥٩] . هذا يدلُّ بوضوح على وجوب ستر المرأة لبدنها وزينتها أمام الأجنبي، وهو ما عبَّر عنه الفقهاء بالحجاب. كما جاءت السنَّة النبوية مُبيِّنة لذلك. وقد انعقد إجماع العلماء عبر القرون على وجوب ستر بدن المرأة، ما عدا الوجه والكفَّين.

لا يجوز تقديم الرأي أو الذوق الشخصي على النص الشرعي. والمسلم يُسلم للنص إذا ثبت، حتى لو خالف هواه. قال الله تعالى: ﴿ وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورَسُولُهُ أمرًا أن يكونَ لَهُمُ الخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهم ﴾ [الأحزاب : ٣٦]. وَجَعَلُ مِيعَارِ القَبُولِ هو موافقة العقل أو الذوق أو "التقدم" بمعزل عن النص، يؤدي إلى نقض أصل الدين نفسه، وليس فقط مسألة الحجاب. والإسلام لا يُقدّم الحجاب بديلاً عن الأخلاق، ولا الأخلاق بديلاً عن الحجاب. بل يجمع بين الظاهر والباطن. الظاهر: الالتزام بالأحكام (ومنها الحجاب)، والباطن: الأخلاق والعلم والتقوى. قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾ [الحج : ٣٢]. فلا يصحُّ أن نقول: الأخلاق تُعني عن الحجاب، كما لا يصحُّ أن نقول: الحجاب يُعني عن الأخلاق. فالدين الإسلاميُّ كُلُّهُ مُتكامِلٌ، يُؤخَذُ كاملاً، ولا يُؤخَذُ بَعْضُهُ، ويُتْرَكُ بَعْضُهُ.

هناك عادات اجتماعية خاطئة قائمة على التضييق على المرأة وعدم احترامها، وهذه يجب نَقْدُهَا فِعْلاً. لكنَّ الخطأ الكارثي هو تعميم هذا النقد على أصل الحكم الشرعي نفسه. فالواجب هو تصحيح التطبيق الخاطيء، لا إلغاء الحكم الثابت.

هذا النوع من الكلام نابع من الفكر الحدائثي المادي، والنزعة العقلانية المطلقة، وردود الأفعال على ممارسات اجتماعية متشددة، واستبدال مرجعية الوحي بمرجعية الإنسان. إنَّ الحجابُ حُكْمٌ ثابتٌ بِنُصُوصِ القُرْآنِ والسُّنَّةِ وإجماع الأُمَّةِ، ولا يصحُّ نَقْيُهُ بِدَعْوَى التَّقْدُمِ أو الأخلاق، والأخلاق والعلم لا يُلغيان الأحكامَ. ونقدُ العادات الخاطئة مشروع، لكن لا يجوز أن يتحوَّلَ إلى إنكار للمعلوم من الدين بالضرورة. والعبارة: " حتى ولو كان الدين يقول به " باطلة ومرفوضة، لأنها تتعارض مع أصل التسليم الشرعي.

١٩٦_ قال أدونيس ص ٦٣ عن معروف الرصافي: ((ويشير إلى أن المرأة المسلمة هي الأكثر تعرُّضًا للظلم والتخلف من غيرها، فهي لا تتعلم، ولا تعمل. وكيف يمكن مثل هذه المرأة أن تُنشئ جيلاً عالمًا؟ ويذهب إلى القول إن حالة المرأة العربية، اليوم، أسوأ من حالتها في الجاهلية)).
الرد: أي حُكْمٌ من نوع " المرأة المسلمة هي الأكثر تعرُّضًا للظلم " أو " لا تتعلم ولا تعمل"، هو تعميم باطل، لأنه يتجاهل التنوع الكبير داخل المجتمعات الإسلامية، التي تمتدُّ عبر قارات متعددة، وتشمل مستويات مختلفة من التنمية والتعليم. على سبيل المثال، هناك تحسُّن ملحوظ في معدلات تعليم الإناث في كثير من الدول ذات الأغلبية المسلمة، بل إن بعض هذه الدول تفوق فيها نسبة التحاق النساء بالتعليم الجامعي على الرجال. إذن، الادعاء بعدم تعلُّم المرأة

المُسلِمة هو ادّعاء خاطئ تمامًا. والخلطُ بين الإسلام كمصدرٍ دينيٍّ وممارساتٍ بعض المجتمعات هو خطأ منهجيٌّ شائع. النصوصُ الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) لا تمنع تعليم المرأة ولا عملها، بل توجد شواهد تاريخية على مشاركة النساء في العلم والتجارة والحياة العامة في صدر الإسلام. وهذا يدلُّ على أن التقييد الذي قد تعرّض له المرأة في بعض البيئات هو نتاج عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، وليس دينية.

القولُ إنّ " حالة المرأة العربية، اليوم، أسوأ من حالتها في الجاهلية " عبارة مزاجية باطلة ومُضحكة. في الجاهلية، وُجدت ممارسات مُوثّقة مثل وأد البنات، وحرمان المرأة من الميراث، واعتبارها جزءًا من المتاع. هذه ليست حالات فردية، بل ظواهر اجتماعية معروفة في الجاهلية. تفسيرُ تخلف أيِّ مُجتمع (إن وُجد) لا يمكن إرجاعه إلى عُنصر واحد مثل "المرأة لا تعمل". التنمية نتاج منظومة مُعقّدة تشمل الاقتصاد، والحكومة، وجودة التعليم، والاستقرار السياسي، والبنية الثقافية. واختزال المشكلة في المرأة فقط هو نوع من التبسيط الساذج.

والنص يحمل نبرة تقريرية حادة (مثل : لا تتعلم، لا تعمل)، وهي لغة قريبة إلى الخطاب الأيديولوجي، وبعيدة عن البحث العلمي، الذي يعتمد على البيانات، والإحصاءات، والتسبب، والمُقارنات الدقيقة، وليس على إطلاقات كُليّة، وتعميمات بلا أدلة.

١٩٧_ قال أدونيس ص ٦٨ في سياق حديثه عن معروف الرصافي : ((والعلم إذن يُعني الشعب عن الماضي القديم، ويجعله سيّد مصيره)).

الرد : من الناحية المعرفية، لا يمكن اعتبار العلم بديلاً عن الماضي، لأنّ العلم نفسه نتاج تراكمي تاريخي. كلُّ نظرية علمية تقوم على ما سبقها من معارف وتجارب، سواءً عبر التطوير أو النقد أو حتى القطيعة الجزئية. إسحاق نيوتن حين قال إنه يقف على أكتاف العمالقة، كان يقُرُّ بأنّ التقدم العلمي لا يُلغي الماضي، بل يستند إليه. ولو افترضنا إمكانية الاستغناء عن الماضي، فإنّ ذلك يعني قطع السلسلة المعرفية التي يقوم عليها العلم ذاته، وهو تناقض واضح.

من الناحية الحضارية، الماضي ليس مُجرّد " حمولة زائدة " يمكن التخلص منها، بل هو مخزون الهوية والقيم واللغة والرموز، فالشعوب لا تعيش بالعلم وحده، بل تحتاج إلى إطار ثقافي يُوجّه هذا العلم. بدون هذا الإطار، قد يتحوّل العلم إلى أداة تقنية بلا بوصلة أخلاقية. التاريخ الحديث يُقدّم أمثلة واضحة، حيث استُخدِم العلم في سياقات مُدمّرة عندما انفصل عن القيم (كما في الحروب العالمية)، إذن، الماضي ليس نقيضاً للعلم، بل هو عُنصر مُوازن له.

من منظور فلسفة العلم، العلم ذاته ليس يقيناً مُطلقاً ولا مُكتملاً، بل هو معرفة نسبية قابلة للمراجعة. وفق تصوّرات الفيلسوف كارل بوبر، تقوم المعرفة العلمية على قابلية التّكذيب، أي إنها عُرضة للتصحيح المستمر. هذا يعني أن " تَسَيّد المصير " عبر العلم وحده هو ادّعاء مُبالغ فيه، لأنّ أدوات هذا التّسَيّد (أي النظريات العلمية) غير نهائية ولا حاسمة ولا مُطلّقة . وبالتالي، فإنّ الاستناد إلى الماضي، بما فيه من تجارب إنسانية وثقافية، يظلّ ضرورياً لتكميل هذا النقص.

إذا انتقلنا إلى البُعد الاجتماعي والسياسي، فإنّ جَعَلَ العلم وحده مَصْدَر سيادة الشعب على مصيره يتجاهل عوامل أخرى حاسمة ، مثل: العدالة ، والوعي السياسي ، والبنية الاقتصادية ، والمؤسسات. فالعلم يمكن أن يكون متقدماً في مجتمع ما، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الشعب سيّد مصيره. هناك مجتمعات متقدمة علمياً، لكنها تُعاني من اختلالات في توزيع السُلطة أو الثروة، وواقعة تحت ضغوطات قوى عالمية، إذن، العلم شرط مُهم، لكنّه غير كافٍ.

في سياق الحديث عن الشاعر العراقي معروف الرصافي، ينبغي الانتباه إلى أن دعوته إلى العلم كانت في إطار إصلاح يهدف إلى تحرير العقل من الجمود، لا إلى إلغاء التراث بالكامل. قراءة الرصافي أو توظيفه لتبرير القطيعة الشاملة مع الماضي هي قراءة انتقائية مزاجية مصلحية. فالإصلاح الحقيقي هو غزْبة الماضي، ونقد السلبيات، والاستفادة من الإيجابيات، واستثمارها، وليس مَحْو الماضي، أو القطيعة معه.

والعلم يتفاعل مع الماضي، يأخذ منه، ويتجاوزه جزئياً، دُونَ إلغائه. والشعب لا يُصبح سيّد مصيره بالعلم وحده، بل بمنظومة متكاملة تشمل الدِّين، والعلم، والتاريخ، والقيَم، والوَعْي النقدي. والقوّة الحقيقية تكمن في التوازن: عقل علمي نقدي، ووعي تاريخي حيّ، لا في إقصاء أحدهما لصالح الآخر.



جماعة "الديوان" أو "الحدائفة" / "الذاتية"

١٩٨_ قال أدونيس ص ٩٠ : ((نجد كذلك لدى " جماعة الديوان " نظرة نقدية شعرية متقدمة، خصوصاً عند شكري. وهي تتمثل، بشكلها الأعمق، فيما يبدو لي، في الخروج من المعلوم الشعري الموروث، والدخول في مجهول شعري يواكب الدخول في المجهول الكوني)).

الرد : رأي أدونيس يندرج ضمن مشروعه العام القائم على تمجيد القطيعة مع التراث بوصفها شرطاً للإبداع والحدائفة. فيما يتعلق بـ " جماعة الديوان "، لا يمكن إنكار أن هذه الجماعة، التي صمّنت عبد الرحمن شكري، وعباس محمود العقاد، وإبراهيم المازني، قدّمت بالفعل رؤية نقدية متقدمة قياساً بعصرها، خصوصاً في دعوتها إلى صدق التجربة الشعرية، والابتعاد عن الرُخوف اللفظي. لكنّ توصيف أدونيس لهذه الرؤية بأنها خروج من المعلوم الشعري الموروث إلى مجهول شعري، خاطئ تماماً، وفيه قدر كبير من المبالغة والتعميم الساذج. جماعة الديوان لم تسع إلى القطيعة الجذرية مع التراث، بل إلى إعادة تأويله وتطويره. كتاباتهم النقدية تُظهِر أنهم كانوا واعين بالتراث العربي، و متمسكين بجوانب أساسية منه، مثل اللغة والوزن، مع محاولة تجديد المضمون والرؤية. وبالتالي، فإنّ مشروعهم أقرب إلى الإصلاح من الداخل، وليس القفز في "مجهول شعري"، كما يزعم أدونيس. والربط الذي يقيمه أدونيس بين " المجهول الشعري " و " المجهول الكوني "، يعكس رؤية فلسفية حدائفة مسروقة من التيارات الوجودية والرمزية والسريالية، لكنّه لا ينطبق على تجربة "الديوان". وخاصّة عبد الرحمن شكري. شعّر شكري _ رغم نزوعه إلى التأمل والذاتية _ ظلّ محكوماً بأطر عقلية وأخلاقية واضحة، ولم يبلغ درجة المغامرة اللغوية أو الرؤيوية، التي تميّز الشعر الحدائفي لاحقاً. بمعنى آخر، هو وسّع أفق التجربة، لكنّه لم يدخل في "مجهول" بالمعنى التفكيكي أو الراديكالي. من الناحية المنهجية، يقوم حكم أدونيس على إسقاط لاحق، إذ يقرأ تجربة أوائل القرن العشرين بمعايير الحدائفة الشعرية في النصف الثاني من القرن نفسه. وهذا يؤدي إلى تضخيم بعض الجوانب، وإغفال سياقها التاريخي. فجماعة " الديوان " كانت تتحرك ضمن سياق نهضوي إصلاحي، لا ضمن مشروع حدائفي قطيعي شامل، كما يتصوّره أدونيس. ومفهوم " المجهول " إشكالي، فالإبداع لا ينشأ من الفراغ، بل من حوار مستمر مع الموروث. حتى أكثر التجارب حدائفة تعتمد بشكل أو بآخر على إعادة تشكيل عناصر سابقة. وبالتالي، تصويرُ التجديد بوصفه انتقالاً من معلوم إلى مجهول، خاطئ تماماً، ويُعاني من السطحية المُفرطة.

خليل مطران أو "حادثة" السليفة / المعاصرة

١٩٩_ قال أدونيس ص ٩٧ : ((ويحاول شوقي أن يوفق بين شكل قديم وموضوعات جديدة، شأن من يضع الخمرة الجديدة في زق قديم)).

الرد : من الناحية التاريخية، ينبغي فهم تجربة الشاعر أحمد شوقي (١٨٦٨ _ ١٩٣٢) في سياقها الزمني. فقد عاش في مرحلة انتقالية بين عصرين: أواخر العهد العثماني وبدايات النهضة العربية الحديثة، وهي فترة لم تكن فيها الأشكال الشعرية قد شهدت تحولات جذرية كالتي ستأتي لاحقاً مع حركة الشعر الحر. لذلك، فإنّ حفاظه على الشكل العمودي لم يكن جموداً، بل كان استجابة طبيعية لذائقة عصره، ومطلباً تواصلياً مع جمهور لم يكن مستعداً لتقبّل القطيعة الشكلية. لذلك، فإنّ الحكم عليه بمنطق لاحق (حدائي) فيه نوع من الإسقاط التاريخي الخاطئ والمرفوض. من الناحية الجمالية، القول إنّ شوقي اكتفى بتغيير الموضوع دون الشكل فيه تبسيط ساذج. فالشكل الشعري ليس مجرد وزن وقافية، بل هو أيضاً بناء لغوي وصورى وإيقاعي. وشوقي لم يكن مُقلداً جامداً، بل أدخل تطورات داخل البنية العمودي نفسها: في المعجم، والصّور، والتراكيب، وتوظيف الحوار والسرد داخل القصيدة، خصوصاً في مسرحياته الشعرية. هذا يعني أنه اشتغل على تحديث من الداخل، وليس القطيعة، وهو مسار تطوّري في تاريخ الفنون. صحيح أن شوقي تناول قضايا حديثة، كالوطنية، والسياسة، والتعليم، والإصلاح الاجتماعي، لكنّه لم يفعل ذلك بسطحية. بل أعاد صياغة هذه القضايا ضمن رؤية شعرية تستثمر التراث، وتعيد توجيهه. مثلاً، في شعره الوطني، لم يكتفِ بالخطاب المباشر، بل وظّف الرمز التاريخي والديني لإضفاء عمق دلالي. وهذا يوضّح أن العلاقة بين الشكل القديم والموضوع الجديد، لم تكن علاقة تناقض، بل علاقة تفاعل وإعادة تركيب. من منظور نقدي أوسع، مقولة أدونيس تنتمي إلى رؤية حداثية غربية، تُعلي من شأن القطيعة مع التراث، وترى أن التجديد الحقيقي لا يتحقق إلا بكسر الأشكال القديمة. والصواب أن الإبداع يُمكن أن يتحقق عبر الاستمرار والتطوير التدريجي، وأنّ الأشكال الكلاسيكية قادرة على استيعاب مضامين جديدة إذا أُعيدَ توظيفها بذكاء. وتجربة شوقي يمكن قراءتها في هذا الإطار بوصفها مرحلة ضرورية في تطوّر الشعر العربي، لا مجرد محاولة توفيقية سطحية.

من حيث الوظيفة الثقافية، كان لشوقي دور مهم في إعادة إحياء الشعر العربي الكلاسيكي، ومنحه حضوراً جماهيرياً واسعاً في زمن كانت فيه اللغة العربية تواجه تحديات كبيرة. ولو أنه لجأ

إلى كسر الشكل كُتُبًا، رُبَّمَا فقد هذا التأثير. وبالتالي، فإنَّ اختياره للشكل العمودي كان أيضًا خيارًا إستراتيجيًا للحفاظ على التواصل الثقافي.

تشبيه أدونيس خاطئ، ويدلُّ على جهله بتجربة شوقي، وينطوي على حُكم اختزالي لا يُنصِف تجربة شوقي في تعقيدها. شوقي لم يكن مُجرّد مُحدّث مَوْضوعات داخل قالب جامد، بل كان مُجدِّدًا من داخل النسق، أسهم في تهيئة الدائقة العربية للتحوُّلات اللاحقة. والتجديد في الأدب لا يسير في خط واحد قائم على القطيعة، بل في مسارات متعددة، من بينها مسار التراكم والتطوير، الذي مثله شوقي بوضوح .

٢٠٠ - قال أدونيس ص ٩٧: ((تبدو قصائد شوقي نباتات طويلة، لكن في تربة اصطناعية

ومناخ اصطناعي)) .

الرد : ينتمي أدونيس إلى مشروع نقدي يسعى إلى إعادة قراءة التراث العربي من منظور حدائثي مادي غربي، يقوم على ثنائية " الثابت " (التراث المحافظ) و" المُتحوِّل " (قوى التغيير). في هذا السياق، يرى أن الشعر الكلاسيكي _ ومن ضمنه شعر شوقي _ مرتبط ببنى تقليدية (الوزن، القافية، البلاغة الموروثة) ، ولذلك يعتبره " مُصطنعًا " . هذا المعيارُ خاطئ، وغير مُحايد، بل هو معيار انتقائي يفترض سلفًا أن الحدائث هي القيمة العليا، وأنَّ كلَّ ما لا ينسجم معها هو " اصطناعي " . وهذا يضع الحُكم في إطار أيديولوجي مصلحي، بعيدًا عن التّوصيف الموضوعي.

في الدراسات الأدبية الحديثة، لا يُعدُّ " الاصطناع " نقيضًا للقيمة الجمالية بالضرورة. كلُّ عمل أدبي هو بناء فني واعٍ، أي إنه " اصطناع " بالمعنى التقني. في نظريات مثل الشكلانية الروسية، يُنظر إلى الأدب بوصفه صناعة لغوية. وفي البلاغة العربية الكلاسيكية، كانت الصنعة علامة إتقان لا تُهمّة. وبالتالي، وصفُ شعر شوقي بأنه " اصطناعي " لا يقدح فيه، بل يدلُّ على مهارة عالية في التشكيل الفني. وشوقي لم يكن شاعرًا منفصلًا عن الواقع، كما يُوحي وصف أدونيس، بل كان ابن بيئة تاريخية مُعقّدة. عاش في فترة التحولات الكبرى (نهاية الدولة العثمانية، الاحتلال البريطاني لمصر) . كتب في السياسة (المنفى، مُقاومة الاحتلال) ، والقضايا الاجتماعية والتربوية، وتأثر بالثقافة الأوروبية أثناء دراسته في فرنسا. هذا التفاعل يوضّح أن المناخ الذي كتَب فيه شوقي ليس اصطناعيًا، بل هو مُركّب تاريخيًا وثقافيًا.

شوقي استخدم اللغة الكلاسيكية والأوزان الخليلية، لكن ذلك لا يعني الجمود. فقد أعادَ توظيف القصيدة التقليدية في موضوعات حديثة، وأدخل المسرح الشعري إلى الأدب العربي،

وطور في الصور والأساليب ضمن الإطار التراثي. أي إنه مارس تجديدًا من داخل النظام، لا قطيعة معه، وهو نمط مشروع في التحديث، وليس أقل قيمة من الحدائثة الجذرية التي يدعو إليها أدونيس. من منظور علم اجتماع الأدب، لا يمكن تجاهل أن شعر شوقي حظي بانتشار واسع في العالم العربي، ولُقّب بـ " أمير الشعراء " بإجماع مُعاصريه، وما زالت نُصوصه تُدرّس وتُداول حتى اليوم. وهذا يدلُّ على أن شعره لم يكن نباتًا في تربة اصطناعية، بل كان متجذرًا في الذائقة الثقافية العربية. واستعارة "النباتات في تربة اصطناعية" تُوحى بأن شعر شوقي ينمو ظاهريًا (الطول=الفخامة الشكلية)، لكنّه بلا جذور حقيقية. وهذا تعميمٌ باطل، لأنّ كثيرًا من قصائد شوقي تُعبّر عن تجارب إنسانية حقيقية (الحزن، الحنين، الوطنية)، وتوظيفه للتراث لا يعني انفصاله عن الواقع، بل إعادة إنتاجه. والنقد الأدبي المُعاصر لا يقوم على إقصاء نمط لصالح آخر، بل يعترف بتعدد الأشكال: الشعر الكلاسيكي، والشعر الحر، وقصيدة النثر. وبالتالي، تقييم شوقي بمعايير حدائثة خالصة هو خلل منهجي، لأنه يتجاهل سياقه ونظامه الجمالي الخاص.

وحكّم أدونيس على شعر شوقي يعكس رؤية نقدية حدائثة غربية ذات بُعد أيديولوجي، ولا يعكس تحليلًا موضوعيًا شاملاً. وعند فحص هذا الحكم علميًا يتبيّن أنّ " الاصطناع " سمة مُلازمة لكل فن، وأن شوقي كان مرتبطًا بسياقه التاريخي والثقافي، وأن تجديده كان داخليًا لا شكليًا فقط، وأن تلقّيه الجماهيري يؤكد حيويته لا اصطناعيته.

٢٠١ _ قال أدونيس ص ٩٩ : ((ولم يكن العرب يُميّزون بين الشعر والنثر إلا من حيث

الشكل: الوزن والقافية)).

الرد : من الناحية التاريخية، يظهر في التراث العربي وعيٌ مُبكر بالفروق الجوهرية بين الشعر والنثر، لا يقتصر على الوزن والقافية. فقد ميّز النقاد بين " القول الشعري " و " القول النثري " من حيث الوظيفة والتأثير، لا الشكل فقط. في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، نجد حديثًا مفصلاً عن البيان وطرائق التعبير، حيث يربط جودة الكلام بالقدرة على الإقناع والتأثير، ويشير إلى أن الشعر يمتاز بكثافة التصوير والخيال، بينما يمتاز النثر غالبًا بالوضوح والبرهنة. هذا التمييز يتجاوز الوزن إلى طبيعة الخطاب نفسه. في نقد الشعر لُقدامة بن جعفر، نجد تعريفًا للشعر لا يقتصر على الوزن، بل يجعله " قولًا موزونًا مُقفى يدلُّ على معنى " ، أي إنه يشترط المعنى أيضًا، ويبحث في جودة هذا المعنى من حيث الصدق والابتكار والتخييل. ولو كان الوزن وحده كافيًا، لَمَا احتاج إلى معايير نقدية تتعلق بالمضمون.

عند عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، يتضح أن جوهر التمييز يكمن في " النَّظْم "، أي طريقة ترتيب المعاني في السياق. هذا المفهوم ينسحب على الشعر والنثر معاً، لكنه يبرز في الشعر من خلال التكثيف والانتزاح والخيال. الجرجاني لم ير أن الوزن هو الفارق الحقيقي، بل إن البلاغة قائمة على العلاقات المعنوية والتركيبية، وهو طرح ينسف اختزال الشعر في الشكل.

النقاد العرب أدركوا مفهوم " التخييل " بوصفه عنصراً أساسياً في الشعر. فالشعر عندهم ليس مجرد كلام موزون، بل هو كلام يُحدث أثراً خاصاً في النفس عبر التصوير والمجاز. وهذا ما نجده أيضاً عند حازم القرطاجني في منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حيث يربط الشعر بالفعل التخيلي والتأثير النفسي، وليس الوزن فقط. حتى على مستوى الممارسة، كان العرب يُفرقون بين " نثر بليغ " و " شعر رديء "، ما يدل على أن القيمة ليست شكلية.

خُطب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ورسائل عبد الحميد الكاتب، كانت تُعد قِمَمًا بلاغية رغم خلوها من الوزن، وهذا يعني أن البلاغة معيار مُستقل عن الشعرية الشكلية.

إذا انتقلنا إلى مفهوم " القصد " أو " الوظيفة"، نجد أن الشعر في الثقافة العربية ارتبط بوظائف مُحددة: المدح، الهجاء، الرثاء، الفخر. وهي وظائف تعتمد على التكثيف والانفعال والإيقاع. بينما النثر ارتبط غالباً بالتعليم والخطابة والإدارة. هذا الفرق الوظيفي يدل على وعي بنوعي الخطاب، لا مجرد اختلاف شكلي.

طرح أدونيس سطحي وساذج. نعم، الوزن والقافية كانا علامتين واضحتين للشعر، لكنهما لم يكونا المعيار الوحيد في التمييز. النقد العربي القديم قدّم تصوّراً مركّباً يجمع بين الشكل (الوزن والقافية)، والمضمون (المعنى)، والأسلوب (النظم)، والأثر (التخييل والتأثير).

إنّ التمييز بين الشعر والنثر في التراث العربي كان تمييزاً بُنيوياً ودلاليّاً ووظيفياً، لا شكلياً فحسب. وبالتالي، اختزاله في الوزن والقافية يُغفل جانباً كبيراً من الجهد النقدي والبلاغي الذي أسسه علماء العربية عبر قرون.

٢٠٢_ قال أدونيس ص ١٠٠ : ((فقد نظر العرب إلى اللغة باعتبارها مجموعة مُفردات ذات معانٍ محددة، أو وحدات معنوية مستقلة)).

الرد : من حيث التصوّر العام للغة في التراث العربي، فإن اختزالها في كونها مجرد مُفردات ذات معانٍ ثابتة لا يعكس حقيقة الجهود اللغوية التي قام بها العلماء العرب.

التَّحْوُ العربي مُنذ نشأته لم يكن عِلْمَ مُفْرَدَاتٍ، بل عِلْمَ عِلَاقَاتٍ. عندما أُسِّسَ سِيَّوِيَّةُ كِتَابِهِ ، لم ينطلقْ من " الكلمة" بوصفها وَخْدَةٌ معزولة، بل من التركيب والعِلَاقَةُ بَيْنَ المُسْنَدِ والمُسْنَدِ إِلَيْهِ، والعوامل، والتقديم والتأخير، والحذف، وكُلُّهَا مفاهيم تقوم على ترابط العناصر داخل الجُمْلَةِ، لا على استقلالها.

في عِلْمِ البلاغة، يتَّضح بشكل أكثر جلاءً أن العرب لم يتعاملوا مع اللغة كَوَحْدَاتٍ جامدة. نظريَّةُ النَّظْمِ عند عبد القاهر الجُرْجَانِي تُمثِّلُ نقضاً مُباشراً لفكرة استقلال المعاني، إذ يرى أن المعنى لا يقوم في المُفْرَدَةِ مُنْفَرِدَةً، بل في طريقة نَظْمِهَا وعِلَاقَتِهَا بغيرها. الكلمةُ عنده لا تكتسب قيمتها إلا من موقعها في السياق، وهو ما يقترب كثيراً من التصوُّرات اللسانية الحديثة التي تؤكد على السِّيَاقِيَّةِ والتداوليَّةِ. حتى في المعاجم التي قد تبدو ظاهرياً وكأنها تُعزِّزُ فكرة المعنى المُحدَّدِ، نجد أن المُعْجَمِيَّين العرب كانوا واعين لتعدُّد المعنى، والتطوُّرِ الدَّلَالِي. كثيرٌ من المواد المُعْجَمِيَّة تُعْرَضُ فيها معانٍ متعددة للكلمة الواحدة، مع ربطها بالاستخدام والسياق، لا باعتبارها معانٍ مُنفصلة تماماً. وهذا يدلُّ على إدراك ضمني بأن العِلَاقَةُ بين الدال والمدلول ليست عِلَاقَةُ جامدة. في عِلْمِ أصول الفقه، وهو من أكثر العلوم دِقَّةً في تحليل اللغة، نجد معالجة عميقة لمسألة دلالة الألفاظ، مثل العام والخاص، والمُطلَق والمُقَيَّد، والمُجْمَل والمُبيِّن، والحقيقة والمجاز. هذه التقسيمات تعكس فهمًا ديناميكيًا للغة، يقوم على التفاعل بين النص والسياق والمُقَصِّد، وليس على ثبات المعنى في اللفظ وحده.

إنَّ ما لاحظه أدونيس الجاهل قد ينطبق جزئياً على بعض الاتجاهات المدرسية المتأخرة التي ركزت على الحفظ والتلقين، أو على بعض مظاهر التعليم التقليدي، لكنَّه لا يصحُّ أن يُعمَّم على العرب بوصفهم كُتلة معرفية واحدة عبر قرون طويلة. هناك فرقٌ بين المُمارَسة التعليمية الجامدة أحياناً، وبين البناء النظري العميق الذي قدَّمه العلماء.

من منظور لِسَانِي حديث، حتى اللغات التي وُصفت بأنها " مُعْجَمِيَّة النزعَة "، لم تكن يوماً محصورةً في مُفْرَدَاتٍ مُستقلة، لأن أي نظام لغوي لا بُدَّ أن يقوم على مستويات متعددة: صوتية، صرفية، تركيبية، دلالية، تداولية. واللغة العربية بما تمتلكه من نظام اشتقافي، تُعدُّ أكثر اللغات ابتعاداً عن فكرة " المُفْرَدَةِ المُنعزلة "، لأن المعنى يتولَّد فيها من تفاعل الجذر مع الوزن والسياق. والتراث اللغوي والبلاغي يؤكد أن العرب لم يَنظُرُوا إلى اللغة بوصفها مُجَرَّد قائمة مُفْرَدَاتٍ، بل كنظام مُعقَّد من العِلَاقَاتِ والدَّلَالَاتِ والسِّيَاقَاتِ.

٢٠٣_ قال أدونيس ص ١٠٣ : ((ذلك أن الكلام في المجتمع العربي يتناول أشياء إمّا أنها غائبة (أشياء الماضي) وإمّا أنها لا تتحقق أو غير موجودة في الواقع (الانفصال بين القول والفعل)) .

الرد : المُجتمعاتُ لا تُختزلُ في نمط واحد من الخطاب، بل تحتوي على مستويات متعددة: خطاب ديني، علمي، سياسي، إعلامي، شعبي. في كلِّ مستوى نجد تباينًا واضحًا بين الاشتغال بالماضي أو بالحاضر أو بالمستقبل. على سبيل المثال، الخطاب العلمي والتقني في عدد من الدول العربية اليوم يتناول قضايا راهنة جدًّا مثل: التحوُّل الرقمي، الطاقة المتجددة، الذكاء الاصطناعي، ... إلخ. وهي موضوعات مرتبطة بالفعل لا بالغياب.

قضية " الانفصال بين القول والفعل " ليست ظاهرة عربية خالصة، بل هي ظاهرة إنسانية عامّة تناولتها مدارس عديدة في علم النفس الاجتماعي، حيث يُعرف هذا التباين بمشكلة الاتّساق المعرفي، أو التنافر المعرفي. هذه الظاهرة تُظهر في كلِّ المجتمعات، سواءً الغربية أم الشرقية، عندما تتعارض القيم المُعلنة مع الممارسات الفعلية نتيجة ضغوط اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية. وبالتالي، فإنَّ نسبتها إلى " المجتمع العربي " وحده يُعدُّ نوعًا من التحيز الثقافي أو ما يُعرف بـ "الاستثنائية السلبية".

الحديثُ عن أن الخطاب العربي " يتناول أشياء الماضي"، يتجاهل وظيفة الماضي في تشكيل الهوية الثقافية. ففي الأنثروبولوجيا، يُنظر إلى استحضار الماضي ليس كدليل على الغياب، بل كآلية لإعادة بناء المعنى والهوية. كلُّ الأمم _ بما فيها الأوروبية _ تعيد إنتاج ماضيها في خطابها الثقافي والسياسي (مثل استحضار الثورة الفرنسية في الخطاب الفرنسي). وبالتالي، فإنَّ استدعاء الماضي ليس علامة قُصور، بل قد يكون عُنصرًا من عناصر الاستمرارية الحضارية.

قد يكون جزء من التُّخب الثقافية يميل إلى التجريد أو الخطاب الإنشائي، لكن هذا لا يعني أن المجتمع ككل يعيش هذا الانفصال. في الواقع، هناك قطاعات واسعة من المجتمعات العربية تُمارس أنماطًا عملية جدًّا من التكيف والابتكار في الاقتصاد والتعليم والحياة اليومية، وهو ما تؤكدُه دراسات التنمية الحديثة.

من زاوية فلسفة اللغة، يُمكن أن تكون اللغة فعلًا (كما في نظرية أفعال الكلام). فالخطابُ ليس دائمًا انعكاسًا للواقع، بل قد يكون أداة لتغييره أو إعادة تشكيله. الخطاباتُ السياسية والثقافية قد تسبق الفعل، وتؤسِّس له، لا أن تكون منفصلة عنه.

حركة أبوللو أو " الحداثة " / النظرية

٢٠٤_ قال أدونيس ص ١١٩ : ((ذهبت حركة أبوللو في التنظير للشعر الجديد إلى أبعد وأعمق مما فعلت جماعة الديوان. وضمت إلى جانب خليل مطران، شعراء تنوعت مواهبهم وثقافتهم، فخلقت وسطاً شعرياً _ ثقافياً أكثر غنى واستقصاء. ومن هنا أسهمت إسهاماً كبيراً في تجاوز شعر " النهضة "، بخاصة، والسلفية الشعرية، بعامة، وفي التمهيد لنشوء بنية جديدة للقصيدة، ومفهوم جديد للشعر. لكنها، فيما يبدو لي، تبقى في تنظيرها والمناخ الذي تولد عنه، أكثر أهمية منها في نتائجها الشعري بحد ذاته)).

الرد : يُعدُّ طرحُ أدونيس قراءةً نقديةً حداثيةً تحاول إعادة تراتبية المدارس الأدبية بناءً على معيار " التجاوز والقطيعة المعرفية".

إنَّ اختيار اسم " أبوللو " (إله الشعر عند الإغريق) يُمثِّل انتكاسةً هائلة، وسقطةً في الوَعْيِ بالهويَّة. هو استلاب صريح، ومُحاولة لإقحام ميثولوجيا وثنية غريبة في الوجدان العربي. هذا الاسمُ الوثني المُضاد للإسلام والعروبة، يعكس تذبذب الجماعة بين الرغبة في التجديد، وبين السقوط في فَحِّ التبعية الفكرية. وبدلاً من استلهام الرموز التراثية وتطويرها، استعارت قناعاً لا يُشبهه ملامح بيئتها. اختيارُ اسم " أبوللو " يعكس نزعةً تعريبية واضحة في تسمية حركة أدبية عربية . هذه التسمية لا تنسجم مع محاولة تأسيس حداثةٍ شعريّة نابعة من الداخل الثقافي العربي، بل تُوحى باستعارة رمزية جاهزة من سياق حضاري مُغاير. من منظور نقدي، يمكن اعتبار هذا الاختيار دلالة على مأزق الحداثة العربية في تلك المرحلة: التردُّد بين الأصالة والاقْتباس، دُون تحقيق تركيب متوازن بينهما. وجماعة أبوللو انفتحت على كُلِّ التيارات (الرومانسية، الكلاسيكية، البرناسية)، مما جعلها تَجَمُّعاً شعرياً أكثر منها مدرسة نقدية ذات ملامح مُحددة. أدَّى هذا إلى سبيل من الشعر العاطفي الرقيق الذي غرق في الذاتية المُفَرطَة والبُكائيات، وهو ما يُسمِّيه البعض الرومانسية المائعة.

وهناك فجوة كبيرة بين النظرية والتطبيق عند هذه الجماعة. كان نتاجهم الشعري في الغالب لا يَرْتقي لطموحاتهم التنظيرية، فظلَّ الكثيرُ من شعرهم يدور في فلك النَّظْم التقليدي مع تغييرات طفيفة في القافية أو الأوزان (الشعر المُرسَل والمُوشَّحات) دُون إحداث ثورة هيكليّة حقيقية. عابت جماعة الديوان (العقاد والمازني وشكري) على الشعر العربي القديم " التقليد"، لكنهم سقطوا في فخ الذهنية، فجاء شعرهم مُحَمَّلاً بالفلسفة والتفكير على حساب الوجدان

والصورة، ممّا جعله شعراً يُقرأ بالعقل لا بالقلب. واتّسم نقدُ جماعة الديوان (خاصّة تجاه شوقي وحافظ) بالحدّة الشخصية، مما حوّل المعركة الأدبية من تطوير الفن إلى تصفية حسابات، مع مدرسة الإحياء، وهو ما أضعف أثرهم في الأجيال اللاحقة.

أدونيس مُتّحيزٌ للأيدولوجيا على حساب النَّص. ورؤيته محكومة بمنظوره المُستورد للحدائث، التي يراها دائماً في الخروج على النمط. وقد بالغ في دور أبوللو، ووصفه لها بأنها أبعد وأعمق تنظيراً هو حُكم انتقائي. فجماعةُ الديوان هي التي وضعت حجرَ الأساس لمفهوم " الوَحْدَة العضوية" ونبد " وَحْدَة البَيْت "، بينما أبوللو قطفت الثمار، وزادتْ عليها بصبغة فرنسية/ إنجليزية. ولا يعني الدفاعُ النسبي عن جماعة " الديوان" تجاهلَ محدودياتها، فقد وقعتْ هذه الجماعة في نوعٍ من التُّخبوية النقدية، ومالتْ أحياناً إلى التعقيد الصارم الذي يُضيقُ أفقَ الإبداع بدل أن يفتّحه. كما أنّ تركيزها على " وَحْدَة القصيدة" والتجربة الشعورية الصادقة، على أهميتها، لم يُواكبه انفتاح على التحولات الاجتماعية والثقافية الأوسع. إضافة إلى ذلك، فإنّ خطابها النقدي اتّسم بالنزعة الإقصائية تجاه خصومها، ما أضعفَ من موضوعيته.

يميل أدونيس إلى إدانة كُلِّ ما هو " سلفي " أو " نهضوي " (بمعنى العودة للأصول) لمُجرّد كونه مرتبطاً بالماضي. هذا الموقفُ النقدي يُغفلُ أن التجديد الحقيقي ليس بقطع الجذور، بل بتطويرها. وقوله إنّ أهمية تنظير أبوللو تفوق نتاجها الشعري، هو اعترافٌ بفشل هذه الحركة في تقديم نموذج شعري خالد. فما قيمة المفهوم الجديد إذا عَجَزَ عن إنتاج قصيدة عظيمة تملأ وجدانَ المُتلقي؟.

إنّ حركة أبوللو كانت موجة عارمة، لكنها افتقرتْ إلى العمق الفلسفي الأصيل، والارتباطِ بالهويّة، (ويكفي اسمُها الوثني المُستورد دليلاً). بينما كانت جماعة الديوان ثورةً عقلانية مهّدت الطريق، لكنها افتقرتْ للروح.

أمّا نقدُ أدونيس، فيبقى حبيسَ مذهبه الرامي إلى تفتيت المركزية التراثية، وهو ما يجعله ينحاز لـ " أبوللو " لكونها كانت أكثرَ تغريباً وتحزُّراً من القيود التقليدية، رغم ضعف نتاجها الفني مقارنةً بشعراء الإحياء الكبار، أو حتى زُؤاد التجديد اللاحقين.

لا يُمكن بناء حدائث شعورية حقيقية باسم " إله إغريقي وثني "، أو بتنظير ينفصل عن جودة الإبداع، وما ذهب إليه أدونيس هو انتصار للرؤية التفكيكية على حساب القيمة الجمالية والتراثية للقصيدة العربية.

إنَّ جماعة أبوللو، التي تأسَّست في مصر في ثلاثينيات القرن العشرين بقيادة أحمد زكي أبو شادي، قدَّمت إسهامًا مُهمًّا في توسيع أفق التجربة الشعرية العربية، خاصَّة عبر الانفتاح على الرومانسية الغربية، وتعزيز النزعة الذاتية، والاهتمام بالوجدان الفردي. غير أنَّ القول بأنها " ذهبَتْ أبعد وأعمق" من جماعة الديوان في التنظيرِ خاطئٌ تمامًا. إذ إنَّ التنظير عند جماعة " الديوان "، وخصوصًا عند العقاد والمازني، كان أكثر صرامةً ومنهجية، وأشد وضوحًا في بناء معايير نقدية متماسكة، تقوم على تحليل التجربة الشعرية من الداخل، لا مُجرَّد الدَّعوة إلى التجديد.

أمَّا أبوللو، فعلى الرغم من تراثها الثقافي وتعدُّد أعضائها (مثل خليل مطران وإبراهيم ناجي)، فإنَّ تنظيرها لم يكن متماسكًا، بل اتَّسم بالتشتُّت والعمومية، وغلبَ عليه الطابع الإنشائي العاطفي أكثر من كونه بناءً نقديًّا صارمًا. لذلك، فإنَّ إسهامها في " التمهيد لبُنية جديدة للقصيدة "، يبقى إسهامًا جُزئيًّا، لا يمكن فصله عن سياق أوسع شاركت فيه مدارس أُخرى.

يُؤخَذ على أدونيس نُزوعه إلى إصدار أحكام كُليَّة ذات طابع تأويلي واسع، دُون الاستناد إلى تحليل نصِّي تفصيلي. كما أنَّ مشروعه النقدي يتَّسم بنوع من الانتقائية، إذ يُبرز ما يدعم أطروحته حول " التحوُّل"، ويُهْمِّش ما يُخالفها.



الكلام " القديم " والكلام " الحديث "

٢٠٥_ قال أدونيس ص ١٢٩ : ((يقيس الرافي الشعر (اللغة) على الدّين، وهذا مما يجعله يعمم مفهومَ القَدَمِ في الدّينِ على الشعر. ثم إنه يخلط بين اللغة والكلام، أي بين اللغة كمعجم أو كمستودع للألفاظ، وطريقة استخدام هذه الألفاظ. وليس هذا الخلط إلا انعكاسًا أو امتدادًا للفصل بين اللفظ والمعنى. وفي هذا كُله ما يؤدي إلى عدم التمييز بين خصوصية التجربة الشعرية، وخصوصية التجربة الدّينية، ويفسد النقد الأدبي وأحكامه)).

الرد: الأديب والمفكر المصري، سوري الأصل، مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ - ١٩٣٧) في سياق دفاعه عن اللغة العربية، لا يقيس الشعرَ على الدّينِ، بمعنى إخضاع الإبداع لقواعد عقديّة جامدة، بل ينطلق من رؤية حضارية ترى أن اللغة العربية ارتبطت تاريخيًا بالنص القرآنيّ، وأن هذا الارتباط منحها نوعًا من الاستمرارية والمرجعية.

والرافعي لا يدّعي أن كلّ تعبير شعري يجب أن يكون قديمًا في صيغته، بل يرى أن في العربية نظامًا أصيلًا (في المعجم والتراكيب) ينبغي ألا يُهدمَ باسمِ الحداثة. الفرقُ هنا بين " الأصالة " و" الجمود "، ومُشكلةُ أدونيس الجاهل أنه يُساوي بينهما ضمنيًا، وهو موضع الإشكال.

يُميّز الدرسُ اللساني الحديث (كما عند فرديناند دي سوسير) بين اللغة (النظام) والكلام (استعمال فردي). لكن إسقاط هذا التمييز على تراث الرافي شديد الخطورة، لأنّ الرافي لم يكن بصدد بناء نظرية لسانية بُنيوية، بل كان ناقدًا أدبيًا ذا نزعة بيانية. وعندما يتحدّث عن اللغة، فإنّه غالبًا يقصد " الطاقة التعبيرية الكامنة في العربية "، لا مُجرّد المعجم بوصفه قائمة جامدة. لذلك، فاتهمه بالخلط غير صحيح، بل هو قراءة نظرية لاحقة على نص سابق. والرافي يدرك عمليًا الفرق بين اللفظ المُستعمل والقدرة الكامنة في اللغة، لكنّه لا يصوغه بمصطلحات لسانية القرن العشرين. ويرى أدونيس أنّ الرافي يقع في ثنائية اللفظ والمعنى، لكنّ هذا الحكم غير صحيح، لأنّ البلاغة العربية التي ينتمي إليها الرافي، قامت على جدل عميق حول هذه العلاقة. يكفي أن نستحضر أطروحات عبد القاهر الجرجاني (٤٠٠ هـ - ٤٧١ هـ) في نظرية النظم، حيث المعنى لا ينفصل عن طريقة صياغته. والرافي متأثر بهذا التراث، فهو لا يرى اللفظ مُجرّد وعاء خارجي، بل يعدُّ حَسَنَ اختيار اللفظ جزءًا من توليد المعنى نفسه. وبالتالي، إنّ اتهامه بإعادة إنتاج الفصل الحاد بين اللفظ والمعنى خاطئ تمامًا.

القول إنّ الرافي لا يُميّز بين التجربة الشعرية والتجربة الدّينية غير صحيح. الرافي يقرّ ضمناً بأن الشعر تجربة جمالية، لكنّه يرى أن اللغة العربية – بحكم اتصالها بالنص القرآنيّ – تحمل شحنة روحية وأخلاقية. هذا لا يعني تدويب الشعر في الدّين، بل يعني منح اللغة بُعداً قيمياً. هنا يظهر الخلاف الجذري بين الرافي وأدونيس:

أ – الرافي ينطلق من تصوّر تكاملي يرى أن اللغة يمكن أن تكون حاملةً للجَمالِ والقيَمِ معاً.

ب – أدونيس ينطلق من تصوّر حدائي يفصل بين الجماليّ والدّينيّ.

منهج الرافي يُنتج نوعاً مختلفاً من النقد، يقوم على معيارية لغوية وبلاغية مُستمدة من التراث،

بينما يُنتج منهج أدونيس نقداً حدائياً يركّز على التجربة الفردية والقطيعة مع الموروث.

إنّ الرافي لم يكن نافداً ساذجاً يخلط بين المفاهيم، بل كان صاحب رؤية متماسكة تنطلق

من الدفاع عن بنية اللغة العربية وخصائصها الحضارية.



الامتداد / الارتداد

٢٠٦_ قال أدونيس ص ١٤١ : ((ويُحدّد الأصل تقليدياً، بأنه ما نبع أصلياً من الشخصية العربية. أي أنه الابتكار الذي صدر عن العرب، من ذات أنفسهم، دون أي تأثير بالخارج. وهذا الأصل هو الإسلام، ...)).

الرد: من الناحية الأنثروبولوجية والتاريخية، لا يوجد ما يُسمّى بالابتكار الصادر من ذات النفس دون تأثر بالخارج. الثقافات البشرية ليست جزراً معزولة، بل هي كيانات حيّة تتشكّل عبر التناقص. العرب قبل الإسلام لم يكونوا في معزل عن الحضارات المُحيطة (الساسانية، البيزنطية، الحبشية). اللغة العربية نَفْسُهَا، والشعرُ الجاهلي، والأعرافُ الاجتماعية، كانت تحمّل بصمات التفاعل مع هذه الحضارات. واعتبارُ أن " الأصل " يجب أن يكون غير متأثر، هو نَفْيٌ لِسُنَنِ التطوّر البشري. فالعقلُ العربي لم يعمل في فراغ، بل اشتغلَ ضمن سياق إنساني ممتد.

والإسلامُ دينٌ سماويٌّ يقوم على القرآن والسُنَّةِ ، وهما وَحْيَانُ إلهيَّان، والإسلامُ رسالةٌ عالميّة، وليس انغلاقاً هُوِيَّاتِيّاً. وحصرُ الإسلامِ في كونه " مُبتَكراً صدر عن العرب من ذات أنفسهم " يتناقض مع جوهر الإسلام نصّاً وتاريخاً. فالإسلامُ لم يبتكره العرب، ولم يخترعوه، ولم يأتِ منهم.

والإسلامُ هو الذي أعادَ صياغة الشخصية العربية، وليس العكس. والعربُ لم يبتكروا الإسلامَ كمنتجٍ ثقافي انعكاسي، بل إنّ الإسلام هو الذي حوّل القبائل المُشتتة إلى أمة ذات مشروع حضاري. وأدونيس الجاهلُ يخلط عمداً بينَ الوحيِّ والمنتجِ الثقافي. وهو يُعامل الإسلامَ كمتجرّد ابتكار بشري وصناعة إنسانية، يخضع لمعايير قومية. الإسلامُ وَحْيٌ إلهيٌّ، والمصدرُ الإلهيُّ مُتعالٍ على تصنيفات الداخل والخارج، الجغرافية أو العرقية. وقوةُ الإسلامِ التغيرية جاءتْ من كونه قدّمَ نسقاً عالمياً، استطاعَ استيعابَ الفُرسِ والرومِ والأمازيغِ والتُركِ والهنود لاحقاً. ولو كانَ الإسلامُ قوميّاً لَمَا استطاعَ أن يكونَ وعاءً لحضارةٍ عالميّة. والأصالةُ في الحضارات لا تعني العزلة، بل تعني القدرةَ على الهضمِ والإبداعِ داخل نسق جديد. والإسلامُ لم يكن انغلاقاً عربيّاً، بل كان انفتاحاً للعربِ على العالمِ بأسره. ومُحاولةُ حصرِ الإسلامِ في خانة " المنتجِ العربي " تجريد له من عالميته، وطبيعته العقديّة، وواقعيته التاريخية، التي تثبت أنه صَهَرَ الثقافات القديمة لتشكّل في قالب حضاري جديد. وقوةُ الإسلامِ الحضارية تتجلى في قدرته المُذهلة على صهر الداخل والخارج، في بوتقة التّوحيد، وتحويلِ العربِ من أمةٍ محلية إلى قادة حضارةٍ عالميّة.

٢٠٧_ قال أدونيس ص ١٤٣ في سياق الرقص والإدانة : ((فالأصالة هي في تكرارية الأشكال القديمة (الجاهلية، على الأخص) التي جسدت، للمرة الأولى، " خصوصية " اللغة العربية (الأصل) وعبقريتها، وليست في إبداع أشكال جديدة مُغايرة، قد تكشف عن عبقرية اللغة العربية بطريقة أعمق وأغنى مما فعلت الأشكال القديمة)).

الرد : من الناحية اللغوية، يقوم هذا الطرح على افتراض ضمني بأن اللغة العربية بلغت ذروة عبقريتها في لحظة التشكل الجاهلي، وأن ما تلاها ليس إلا إعادة إنتاج. لكن هذا يتجاهل طبيعة اللغة بوصفها كائنًا حيًا مُتحوّلًا، يخضع لِمَا تُسمّيه اللسانيات الحديثة التَطَوُّر اللغوي. فاللغة لا تُستنفد إمكاناتها في مرحلة تاريخية واحدة، بل تتجدد باستمرار عبر الاستعمال، والتفاعل مع السياقات الاجتماعية والمعرفية. ولو صحَّ رأي أدونيس، لكان ينبغي أن تتوقف اللغة العربية عن الإبداع مُنذ العصر الجاهلي، وهو ما ينقضه تاريخ الأدب العربي ذاته.

تاريخ الأدب العربي يثبت أن الأصالة لم تكن يومًا مرهونة بالتكرار، بل بالتفاعل الخلاق بين الموروث والتجديد. فمثلًا، لم يكن أبو تمام مُكرّرًا للأشكال الجاهلية، بل أعاد تشكيل اللغة الشعرية عبر التكتيف البلاغي والانزياح، وكذلك فعل المتنبي الذي تجاوز النموذج الجاهلي ليؤسس ذاتًا شعرية متفردة. بل إنَّ ما يُعرف في النقد بنظرية التناص يُوضِّح أن الإبداع لا ينشأ من القطيعة ولا التكرار، بل من إعادة توظيف التراث ضمن رؤية جديدة.

من منظور نقدي، يلاحظ أن أدونيس يبنى أطروحته (الانتقائية التي تحتوي على أجزاء كثيرة مسروقة) على ثنائية حادة بين الثابت والمتحوّل، وهي ثنائية سطحية وساذجة. فالتراث العربي لم يكن كتلة صماء، بل عرف في داخله تيارات تجديدية مستمرة، سواءً في الشعر أم النثر أم الفكر. ويُمكن هنا الإشارة إلى تحوُّلات كبرى مثل الانتقال من القصيدة العمودية إلى الشعر الحر، الذي ارتبط بأسماء مثل بدر شاكر السياب ونازك الملائكة، حيث ظهرت أشكال جديدة لم تُلغ عبقرية اللغة، بل كشفت عن طاقات تعبيرية مُختلفة . وحصرُ " خصوصية اللغة العربية " في لحظة أولى (جاهليّة) هو نوع من " تقديس البداية"، الذي لا يقلُّ إشكالًا عن الجمود.

من المُهم التمييز بين الأصالة والتقليد. الأصالة في المفهوم النقدي الحديث لا تعني العودة إلى الماضي أو تكراره، بل تعني القدرة على إنتاج معنى جديد انطلاقًا من وعي بالتراث. وهذا ما تؤكدُه دراسات النقد الأدبي الحديث التي ترى أن الإبداع الحقيقي هو فعل تجاوز، لا فعل استنساخ.

والتاريخ اللغوي والأدبي للغة العربية يُبرهن أن عبقريتها لم تنجل في الأشكال الجاهلية وحدها، بل في قدرتها المستمرة على التجدد، وإنتاج أشكال جديدة. والأصالة ليست في تكرار الأول، بل في القدرة على إعادة خلقه ضمن أفق جديد، بحيث يصبح التراث مادة للإبداع لا قيِّداً عليه. والعرب لم ينتظروا ولادة أدونيس كي يُعلمهم التجديد والحداثة. لقد مارسوا التجديد والحداثة عبر قرون، وقبل أن يؤلّد أدونيس اللص، الذي يسرق شعره من الشعر الفرنسي، ويسرق أفكاره من المستشرقين وفلاسفة الغرب. وهذا من أهم أسباب رفض لجنة جائزة نوبل للآداب منحَه الجائزة. فجائزة نوبل للآداب تذهب لمن تركوا بصمة قوية في تاريخ الأدب العالمي، ولا تذهب إلى اللصوص الذين يسرقون أشعار الآخرين وأفكارهم. وسرقات أدونيس الشعرية والفكرية مؤثقة في عشرات الكُتب المطبوعة والدراسات والمقالات المنشورة. ويكفي أن تكتب " سرقات أدونيس " على مُحرك البحث في الإنترنت لترى العجب العجائب!.

٢٠٨ _ قال أدونيس ص ١٥٠ : ((في هذا كُلّه ما يوضح الطابع الأساسي للثقافة العربية السائدة، وهي أنها تتحرك ضمن حدّين: افعال هذا، لا تفعل ذلك. فهي ليست ثقافة بحث وتفجّر واستقصاء وتجاوز ، بقدر ما هي ثقافة أمر ونهي)).

الرد : لا يُمكن الحديث عن " ثقافة عربية سائدة" بوصفها كياناً واحداً مُتجانساً عبر القرون. الثقافة العربية تاريخياً هي منظومة مُركبة، تشكلت عبر تفاعلات دينية وفلسفية وعلمية وأدبية متعددة. في عُصور الازدهار، خصوصاً خلال العصر العباسي، نشأت تيارات عقلية قائمة على البحث والاستقصاء. هذه النماذج لا يُمكن تفسيرها ضمن إطار " افعال ولا تفعل"، بل هي تجليات صريحة لثقافة تساؤل وتجريب وتجاوز. من منظور علم الاجتماع الثقافي، كُلُّ الثقافات _ لا العربية وحدها _ تحتوي على بُعد معياري يتمثل في الأوامر والنواهي، لأنه ضروري لتنظيم المجتمع. حتى في أكثر المجتمعات حداثةً، نجد منظومات قانونية وأخلاقية تُحدّد السلوك. وبالتالي، تصوير الثقافة العربية وكأنها تنفرد بهذا الطابع خاطئ تماماً، إذ يُفعل أن " الأمر والنهي " مُكوّن كوني في كُلِّ البنى الثقافية، وليس خاصية عربية استثنائية. والقول إنّ الثقافة العربية ليست ثقافة بحث وتفجّر واستقصاء، يتجاهل تراثاً ضخماً في علوم اللغة (كاللُحُو والبلاغة)، وأصول الفقه (التي تقوم على الاجتهاد والاستنباط)، والفلسفة، والعلوم الطبيعية. بل إنّ مفهوم "الاجتهاد" ذاته في الفكر الإسلامي يُعدُّ آليةً مؤسسية لإنتاج المعرفة، وتجاوز المعطى الثابت. وإذا كان هذا الزخم قد تراجع في فترات تاريخية لاحقة، فإنّ التفسير ينبغي أن يلتصق في عوامل سياسية

واقتصادية واستعمارية، لا في جوهر ثقافي ثابت. من الناحية المنهجية، خطاب أدونيس يعتمد على ثنائية حادة: "الثابت" مقابل "المتحول"، وهي ثنائية إشكالية، لأنها تميل إلى إعادة إنتاج تصوّر جوهري للثقافة، بدل فهمها كحقل ديناميكي متعدد الأصوات. ودائمًا، تُوجد تيارات مُعارضة، وإصلاحية، وثورية. والثقافة العربية - كغيرها من الثقافات - تحيا بين الامتثال والتجديد، بين السُلطة والسؤال، دون أن تُختزل في أحدهما اختزالًا نهائيًا.

٢٠٩ - قال أدونيس ص ١٥٥ : ((إن القول بكلام شعري قديم، قياسًا على الكلام الديني القديم هو في أساس مشكلية "عصر النهضة"، أي مشكلية الحداثة)).

الرد : أدونيس الجاهل يخلط عمدًا بين طبيعة الخطابين (الديني والشعري). والقياس الذي ينتقده أدونيس يفترض ضمناً أن هناك تماثلاً في طريقة تلقّي الخطابين، بينما الواقع المعرفي يثبت اختلافاً جذرياً بينهما. النصّ الديني هو نصّ مُقدّس ذو مرجعية عقديّة وتشريعية، بينما الشّعْر نصّ جمالي مفتوح للتجريب والتجاوز. وعلماء البلاغة والنقد، ميّزوا بوضوح بين إعجاز النصّ الدينيّ وجماليّة النصّ الشعري، ولم يُسوّوا بينهما.

أحد أعمدة أطروحة أدونيس (المسروقة من أفكار أستاذه الأب بولس نويّا اليسوعي والمستشرقين وفلاسفة الغرب) هو أن التراث العربي "ثابت"، ويُعاد إنتاجه بشكل جامد. لكن الدراسة التاريخية تكشف عكس ذلك. فقد شهدت الثقافة العربية تحولات عميقة، من الشعر الجاهلي إلى العباسي، ومن ثم الأندلسي، مع تجديدات في الشكل المضمون. بل إن هناك حركات شعرية قدّمت انقلابات جمالية وفكرية واضحة. هذا يدلُّ على أنّ "المتحول" كان دائماً الحضور داخل التراث نفسه، وليس حكرًا على الحداثة. والنهضة ليست أزمة قياس، بل أزمة سياق حضاري. وإرجاع مشكلة النهضة إلى مسألة "القياس على القديم" فيه تبسيط ساذج. فمشكلات النهضة العربية مُرتبطة بعوامل مُعقّدة: سياسية، اقتصادية، استعمارية، تعليمية. فمثلاً، تأثير الاستعمار الأوروبي للعالم العربي، وتفكك البنى السياسية، وتعثّر مشاريع التحديث، كلّها عوامل أكثر مباشرة في تفسير التعثّر من مجرد موقف ثقافي من الشعر القديم. والحداثة لا تعني القطيعة المطلقة. ومشكلة أدونيس أنه يميل إلى طرح حدثي جذري يقوم على القطيعة مع الماضي، لكنّ التجارب العالمية في الدراسات الثقافية تؤكد أن الحداثة الناجحة هي التي تعيد تأويل التراث ولا تُلغيه.

التجربة الأوروبية نفسها لم تقم على رفض مُطلق للماضي، بل على إعادة قراءته (كما في إحياء التراث اليوناني خلال عصر النهضة الأوروبية). وبالتالي، فالمشكلة ليست في "القول

بكلام قديم"، بل في كيفية قراءته وتوظيفه. والشعر العربي الحديث امتداداً لا قطيعة. رؤادُ الحداثة لم يخرجوا كلياً من عباءة التراث، بل أعادوا تشكيله. يُمكن ملاحظة ذلك في استلهام الرموز واللغة التراثية بصيغ جديدة. وهذا ينسجم مع مفهوم التناص، الذي يثبت أن كل نص حديث هو تفاعل مع نصوص سابقة، لا قطيعة معها.

وأدونيس الجاهل يخلط بين طبيعتين مختلفتين (الدني والشعري)، ويفترض جمود التراث رغم ديناميكيته التاريخية، ويُسِّط أسباب أزمة النهضة، ويبنى تصوّراً حداثياً قائماً على القطيعة بدل التفاعل. والقراءة العلمية المتوازنة ترى أن أزمة النهضة لا تكمن في "القول بكلام قديم"، بل في غياب منهج نقدي قادر على إعادة إنتاج القديم في سياق جديد، وشكل مبتكر، وأسلوب مُدهش. إن أدونيس غارق في "الثنائية الحدية". لقد قسم التاريخ العربي بحدّة جازمة بين "سلطة قمعية ثابتة"، و"هامش إبداعي تائر". وهذا الأمر ليس غريباً، إذا علمنا أن أدونيس ينتمي إلى الطائفة النُصيرية (العلوية)، وهي أقلية دينية باطنية كافرة من غلاة الشيعة، بلا تاريخ ولا حضارة. الواقع التاريخي والحضاري أكثر تعقيداً، فكثير من الإبداعات "المُتحوّلة" انطلقت من "الثابت". الفقهاء والفلاسفة الذين صنّفهم أدونيس في خانة الثبات (كالشافعي أو الغزالي)، قدّموا منظومات عقلية كانت في زمنها قمة التجديد والتحوّل المؤسّس للعلوم. واختزال الحضارة في صراع "نص ضد عقل" هو تسطيح ساذج لعملية التفاعل الحضاري. ويعتمد أدونيس في استدلاله على الانتخاب الأيديولوجي، فهو يختار من التاريخ ما يخدم فكرته فقط، ويُسلط الضوء على الحركات الباطنية والمُتصوفة والشعراء المتمردين بوصفهم "المُتحوّل" الوحيد، بينما يتجاهل أن "الثابت" المؤسّساتي (العلمي والشرعي) هو الذي وفر البيئة والمُصطلحات واللغة التي سمحت بالإبداع والحداثة. ويربط أدونيس الحداثة بالانقطاع عن الماضي والتّمرد على المُقدّس. والحداثة في المنظور العلمي والاجتماعي ليست قطيعة، بل هي تراكم. كما أنه يقرأ النصّ الدني بمنظور مادي بحث، ويتعامل مع الوحي والنصّ الدني بوصفه عائقاً أمام التحوّل، مُعتبراً أن "الثبات" نابع من قدسية النصّ. والعلم المعرفي يُفرّق بين النصّ وفهم النصّ. ونقد أدونيس يتّجه نحو "لاهوت" مُتخيّل، ولا يتّجه نحو بُنية المعرفة الإسلامية المُتشعّبة. ورغم ادّعاء أدونيس التّحرّر والحداثة، إلا أن معايير لـ "المُتحوّل" هي معايير مسروقة من الفلسفة العدمية والوجودية الفرنسية في القرن العشرين. وهو يُحاكم التراث العربي بمقاييس غريبة عنه تماماً، مما يجعله يقع في "الاغتراب المعرفي". إنّه يطلب من الشاعر أو المُفكّر القديم أن يكون سريالياً أو حداثياً بمعناه المُعاصر!

جُبران خليل جُبران أو الحداثة / الرؤيا

٢١٠ _ كتب أدونيس كلمة " الرؤيا " بالألف الممدودة، وهذا يدلُّ على جهله باللغة العربية!، لأنَّ الرؤيا هي ما يراه النَّائمُ في المنام، أمَّا الرَّؤية فهي النظرُ بالعينِ والقلبِ.

٢١١ _ قال أدونيس ص ١٦٧ : ((يرفض الرائي عالمَ المنطقِ والعقلِ)).

الرد: من المهم التمييزُ بين رفض المنطق كمنهج معرفي، وبين تجاوز حُدود المنطق التقليدي. العلمُ الحديث، مُنذ أرسطو الذي وضع أسسَ المنطقِ الصُّوري، وُصولًا إلى تطورات المنطق الرياضي وعلوم الإدراك، لا يرى المنطقَ قَيْدًا على الإبداع، بل أداة لتنظيم التفكير واختبار صحَّة الادِّعاءات. وحتى أكثر النظريات ثوريةً _ مثل نظرية آينشتاين _ لم تنشأ من رفض العقل، بل من توسيعه عبر نماذج رياضية دقيقة واختبارات تجريبية.

في علم النفس المعرفي، لا يُنظر إلى الإبداع أو الرؤية، بوصفها نقيضًا للعقل، بل نتيجة تفاعل مُعقَّد بين ما يُعرَّف بالتفكير الحدسي والتفكير التحليلي. والإبداعُ الحقيقي يظهر عندما يعمل هذان النمطان معًا: الحدسُ يُولِّد الأفكارَ، والمنطقُ يختبرها ويصقلها. من دُون هذا التوازن، تتحوَّل الرؤية إلى مُجرَّد انطباعات ذاتية غير قابلة للتحقق.

رفضُ المنطق يؤدي إلى مشكلة منهجية تُعرَّف في الفلسفة باسم التناقض الذاتي. فإذا قالَ الرائي إنه يرفض العقلَ، فكيف يُبرَّر هذا الرفض؟. أية محاولة للتبرير ستعتمد ضمنيًا على بُنية عقلية أو حُجَّة، مما يعني أن العقل لا يمكن الاستغناء عنه حتى في نقده. وهذا ما ناقشه فلاسفة كِبار، مثل إيمانويل كانت، الذي بيَّن أن العقل هو شرط إمكان المعرفة، لا مُجرَّد أداة اختيارية.

من منظور علمي تجريبي، المعرفةُ التي لا تخضع لمعايير العقل (كالتحقق، الاتِّساق، القابلية للاختبار) لا يمكن تمييزها عن الوهم. في فلسفة العلم، يُعدُّ معيارُ القابلية للدحض (كما طرحه الفيلسوف كارل بوبر) أساسًا للتمييز بين العلم واللاعلم. و " الرؤية" التي ترفض المنطقَ، لا يمكن اختبارها أو نقدها. وبالتالي، تفقد قيمتها المعرفية خارج المجال الذاتي أو الأدبي.

وكُلُّ معرفة _ حتى الحدسيَّة منها _ تحتاج إلى إطار عقلي يضبطها، ويمنحها معنى. الإبداعُ لا يُولِّد من هدم العقل، بل من التفاعل الخلاق بين الحدس والمنطق. وأيُّ فصل جذري بينهما يؤدي إمَّا إلى جُمود عقلي، أو إلى فوضى معرفية. ورفضُ المنطقِ ليس تحرُّرًا للرؤية، بل هو نقيٌّ لإمكانية تحويل تلك الرؤية إلى معرفة إنسانية قابلة للتواصل.

وأدونيس لصُ الأفكارِ سَرَقَ عبارته : " يرفض الرائي عَالَمَ المنطقِ والعقل " من أطروحات الحركات الفنية والفلسفية الغربية . وفيما يلي الأدلة التي تربط هذه المقولة بجذورها الغربية:

أ _ الإرث السريالي (رينيه شار وأندريه بريتون) : تُعدُّ " الرؤيا " حجر الزاوية في البيان السريالي . وقد نادى السرياليون صراحةً بـ " التحلُّل من سُلطة العقل " . وأدونيس سَرَقَ هذا المفهوم حرفياً لِيُطبِّقه على الصوفية تارةً، وعلى الحدائث تارةً أخرى، مُعتبراً أن العقل قَيْدٌ يَحُولُ دُونَ الوصول إلى الجَوهَر .

ب _ مفهوم " الرائي " عند رامبو: هذا المفهوم ابتكار أصيل للشاعر الفرنسي آرثر رامبو . في رسالته الشهيرة المعروفة بـ " رسالة الرائي " (١٨٧١ م) كتب رامبو : ((على الشاعر أن يجعل نَفْسَه رائيًا عن طريق اختلالٍ مديدٍ ومُنظَمٍ لجميع الحواس)) . وهذا الاختلالُ هو في حقيقته " رفض المنطق " ، الذي يفرضه المجتمع واللغة التقليدية، وهو ما سرقه أدونيس لبناء شخصية " الرائي " في شعره ونظريته .

ج _ الفلسفة الوجودية واللاوعي (نيتشه وفرويد) : اعتمدَ أدونيس في نقده لـ " الثابت " (الذي يُمثِّله العقل الفقهي أو القياس المنطقي) على أدوات الفلسفة العدمية والوجودية . نيتشه هو أوَّل مَنْ أعلنَ الحربَ على " منطق سُقراط " ، واعتبره تدميرًا للطاقة الحيوية والإبداعية . وعبارة أدونيس مسروقة من فكرة نيتشه حول تحطيم الأصنام العقلية للوصول إلى " الإنسان المُتَفَوِّق " أو " الرائي " الذي يتجاوز الخَيْرَ والشر والمنطق .

ومشكلة أدونيس أنه غارق في الاستلاب الثقافي، فهو يسرق المفاهيم الغربية، ويُسقطها على التراث العربي (مثل محاولة أدونيس جعل المُتصوفة سرياليين رغم أنوفهم !) .

سَرَقَ أدونيس إفرات الحداثة الفرنسية، ولم يسرق جُملةً، بل سَرَقَ منهجًا كاملاً يُفدِّس ما وراء العقل، وهو منهج غريب تمامًا عن بُنية الفكر العربي، الذي كان يرى في العقلِ أسمى مراتب الإدراك الإنساني .

٢١٢ _ قال أدونيس ص ١٦٩ : ((ولذلك فإنَّ العقل يقف عند حدود ما استقرَّ، أي ما صارَ ماضيًا، أمَّا القلب فيُعنى بما لم يأتِ، بالمستقبل . القلبُ يُحرَّرُ، أمَّا العقل فيأسر)) .

الرد : العقلُ ليس مُجرَّد أداة لحفظ الماضي، بل هو جهاز للتنبؤ وصناعة الفرضيات . وهو يستخدم الخبرات السابقة لا لِيُقَيِّدَ نَفْسَه بها، بل لِيُبَيِّنَ تصوُّرات عن المُستقبل، ويُعدِّلها باستمرار . بهذا المعنى، العقلُ هو الأداة الأساسية للتخطيط والابتكار، وليس سِجْنًا للماضي .

العاطفة بطبيعتها آتية ومُرتبطة بالحاضر، أو بردود الفعل السريعة، بينما التفكير في المستقبل _ كالخطيط الإستراتيجي أو بناء النماذج _ هو وظيفة عقلية بالأساس. حتى الخيال نفسه، الذي قد يُنسب إلى القلب، يعتمد على عمليات عقلية مثل إعادة تركيب الخبرات السابقة. بعبارة أخرى، لا يمكن تحيّل مُستقبل بلا مادّة معرفية يُوفرها العقل.

التاريخ العلمي والحضاري يُظهر أن التقدّم نتج أساسًا عن تفعيل العقل النقدي. والإنجازات العلمية والأدبية، لم تكن نتيجة القلب وحده، بل نتيجة منهج عقلي صارم يقوم على الشك، والتجربة، والتحليل. حتى الأحلام الكبيرة احتاجت إلى عقل يُنظّمها، ويُحوّلها إلى واقع. والعقل ليس سجنًا، بل هو أداة التحرّر الأساسية حين يُستخدم نقديًا، والقلب ليس مُحَرَّرًا مُطلقًا، بل هو مصدر طاقة دافعة تحتاج إلى توجيه. والإنسان يتقدّم حين يعمل العقل والقلب في تكامل: عقلٌ يُخطّط ويصحّح، وعاطفةٌ تُحفّز وتُمنح المعنى. أمّا الفصل الحاد بينهما، فلا يقول به عاقل.

٢١٣ _ قال أدونيس ص ١٦٩ : ((ومن)) ((فسّر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق))،

كما يُعبّر ابن عربي [الفتوحات (٣ / ١٩٨)] .((

الرد : لفظ " القلب " ليس نقيضًا للعقل، بل يُستخدم للدلالة على مركز الإدراك الباطني أو الوعي العميق. وفي القرآن الكريم، نجد " القلب " موضع العقل والفهم. وهذا يدل على أن القلب نفسه أداة إدراك، لا أنه شيء منفصل عن العقل. وبالتالي، تفسير القلب بالعقل ليس إلغاءً له، بل محاولة لفهمه ضمن منظومة الإدراك الإنساني . قال النووي في شرحه على صحيح مسلم (١١ / ٢٩) عن أحد الأحاديث : ((وأُحْتَجَّ بهذا الحديث على أن العقل في القلب لا في الرأس، وفيه خلاف مشهور. مذهب أصحابنا الشافعية _ وجماهير المتكلمين أنه في القلب)) .

والحق أن العقل في القلب ، وليس في الرأس . والأدلة القرآنية تُثبت ذلك. قال الله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ [الحج : ٤٦] . وقال الله تعالى : ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف : ١٧٩] . وقال الله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [ق : ٣٧] .

إنَّ كَلَّ النَّاسِ لَدَيْهِمْ قُلُوبٌ (مِصْحَاةٌ غُضُوبِيَّةٌ تَضُحُّ الدَّم) ، لكنَّ الآيات الشريفة يُستنتج منها أن هناك أشخاصًا بلا قلوب ، وآخرين لديهم قلوب ، وهذا يجعل معنى القلب العقل . وأغلب المُفسِّرين ذهبوا إلى هذا المعنى. والعاقل هو الجامع لأُمُوره ، العارف بما ينفعه وما يضره، الذي يلتزم أوامر الله وطاعته، لأنَّ فيها نجاته ونعيمه، ويتعد عن معصيته، لأنَّ فيها هلاكه

وَعَدَابَهُ . وقال الحافظ في الفتح (١ / ١٢٩) : ((وَعَبَّرَ عَنْهُ _ عن العقل _ بالقلب ، لِأَنَّهُ مَحَلُّ استقراره)) اهـ . وقال ابن منظور في لسان العرب (١١ / ٤٥٨) : ((وَالْعَقْلُ : التَّثَبُّتُ فِي الْأُمُورِ ، وَالْعَقْلُ : الْقَلْبُ ، وَالْقَلْبُ : الْعَقْلُ ، وَسُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا ، لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ ، أَيْ يَحْبِسُهُ ، وَقِيلَ : الْعَقْلُ هُوَ التَّمْيِيزُ الَّذِي بِهِ يَتَمَيَّزُ الْإِنْسَانُ مِنْ سَائِرِ الْحَيَوَانِ)) .

إذا أخذنا المعايير الفلسفية الحديثة، فإنَّ كُلَّ معرفة قابلة للنقاش والتقويم يجب أن تمر عبر العقل، لِأَنَّهُ الأداة الوحيدة التي تُمكن الإنسان من التمييز بين الصواب والخطأ. حتى التجارب الصوفية أو " الذوقية " لا يُمكن إثبات صِدْقِها أو تعميمها إلا عبر التحليل العقلي. والفلاسفة شدّدوا على أن العقل هو الميزان، وأنَّ تعطيله يفتح البابَ للدّعاءات غير القابلة للتحقُّق.

عند ابن عربي، هذا الكلامُ مُوجَّهٌ ضدَّ العقلِ الجدلي المحدود الذي يعجز عن إدراك " الحقائق المطلقة " في نظره، وليس ضدَّ العقل بإطلاقه. أي إنَّه ينتقد نمطاً مُعيَّناً من التفكير، لا مبدأ التّعقُّل. والمعرفة الإنسانية الرصينة لا تقوم إلا على العقل بوصفه أداة التّحقُّق والنقد، مع الاعتراف بدور الوجدان في توجيه التجربة الإنسانية. أمّا إقصاء العقل لصالح القلب وحده، فيؤدّي إلى نسبية مُفرطة، وادّعاءات باطلة.

٢١٤ _ يعتبر أدونيس أنَّ جبران خليل جبران رمزٌ للحداثة والثورة والتمرد وتجديد اللغة. أوّل ما ينبغي التوقف عنده هو مفهوم " الحداثة " نفسه. فالحداثةُ في معناها العميق _ لا تقتصر على كسر الأشكال التقليدية، أو استخدام لغة رمزية حاملة، بل تقوم أساساً على إعادة بناء الرؤية إلى العالم، وتفكيك البنى الفكرية والاجتماعية السائدة، وإنتاج معرفة جديدة، وليس مُجرّد إعادة صياغة الكلمات بأسلوب جمالي مُختلف. من هذا المنطلق، يُمكن القول إنَّ جبران _ رغم نزوعه الرومانسي الظاهر _ لم يحقق قطيعة معرفية حقيقية مع التراث، وإنما أعاد إنتاجه في قالب صوفي وجداني.

في أعماله، نجد حضوراً قوياً للنزعة الوعظية التي تقترب من الخطاب الديني التقليدي، وإنَّ لبست ثوباً شعرياً. هذه النزعة تجعل نُصوصه أقرب إلى الحكمة التأملية منها إلى الفكر النقدي الثوري. فهو لا يُفكِّك البنية الاجتماعية بقدر ما يدعو إلى تجاوزها روحياً، ولا يُواجه السُلطة مُواجهة تحليلية بقدر ما يستبدلها بسُلطة أخلاقية خيالية هلامية مثالية. وهذا يطرح سؤالاً جوهرياً: هل يُعدُّ الهروب إلى المثاليات الروحية شكلاً من أشكال التمرد أم هو انسحاب من مواجهة الواقع؟. إضافة إلى ذلك، فإنَّ لغة جبران _ رغم جمالها وسلاستها _ تُعاني أحياناً من التكرار والتعميم. فهي تعتمد على صورٍ كُلية ومُجرّدة (كالخربة، الحب، الرُّوح) دون العوص في

التفاصيل الملموسة للحياة الاجتماعية والسياسية. وهذا يجعلها غارقة في السطحية والسذاجة، والتنميق اللفظي، والتلاعب بالكلمات العاطفية، ويحد من قدرتها على إنتاج وعي نقدي حقيقي. فالحدائث الأدبية تقوم على تشابك التجربة لا تبسيطها، وعلى مُساءلة اللغة لا الاكتفاء بتزيينها .

أمّا فيما يتعلق بفكرة " الثورة "، فإنّ جُبران لم يكن ثوريًا بالمعنى التاريخي أو السياسي أو الأدبي العميق. لم ينخرط في مشروع تغيير واضح المعالم، ولم يُقدّم تصوّرًا منهجيًا لإصلاح المجتمع. بل إن خطابه بقي فرديًا، يُركّز على الخلاص الإنساني الداخلي وفق رؤيته الشخصية ، ولا يُركّز على تحوّل البنى الجماعية. وهذه الفردانية – رغم بعدها الإنساني – هي نوع من العجز عن تصوّر فعل جماعي تغيير، وهو عنصر أساسي في أي مشروع ثوري.

كذلك، لا يُمكن إغفال التأثير الغربي على جُبران، خاصّة من خلال الرومانسية الأوروبية والفكر الصوفي المسيحي. وهذا أدّى إلى إنتاج خطاب هجين مليء بالكُفر والتجديف باسم الحدائث والخلاص، ولا ينتمي إلى سياق عربي حدائثي مُستقل. بمعنى أنّ تمرده كان استيرادًا لنماذج جاهزة أُعيدت صياغتها.

لم يؤسس جُبران لحدائث فكرية جذرية، ولم يُمارس تمرّدًا نقديًا عميقًا على مستوى البنية المعرفية أو الاجتماعية . بل يُمكن اعتباره مرحلة انتقالية ، تُمهّد لأسئلة الحدائث أكثر مما تُجيب عنها. ومشروع جُبران محدود وعاجز عن تحقيق الحدائث، وينبغي وضعه ضمن السياق التاريخي.

أدونيس نصّب جُبران إمامًا للحدائث العربية، لا لجماليات لغته، بل لكونه المتمرد الأكبر على الموروث الديني والاجتماعي. لكنّ القراءة المتفحصّة لهذا التبجيل تكشف عن خلل منهجي لدى أدونيس، وعن جوانب ضعف بُنيوية في تجربة جُبران، يتمّ التغاضي عنها تحت بريق الثورة المزعومة. أدونيس مُتَحَيِّزٌ للانقطاع المعرفي. وهو ينطلق في تعظيمه لجُبران من موقف أيديولوجي مُسبق، يرى في الدّين والماضي (الثابت) عائقًا أمام الإبداع، وفي التمرد (المُتحوّل) القيمة الأسمى.

يرفع أدونيس من شأن جُبران ليس لأنّه قدّم نصًّا شعريًّا متفوقًا، بل لأن جُبران صدّم المؤسسة الدّينية. هذا النقد التحيزي يجعل القيمة الفنية تابعة للموقف السياسي أو العقدي، وهو ما أوقع أدونيس في فخّ " المُقدّس الجديد "، حيث يُصبح التمرد دينًا بديلًا لا يقبل النقد.

تجاهل أدونيس حقيقة أنّ " حدائث " جُبران كانت صدى متأخرًا للرومانسية الأوروبية التي كانت تُلغظ أنفاسها في الغرب، بينما كان جُبران يتبناها كفتح جديد. وبعيدًا عن هالة " النبي " التي أحاطه بها مُريدوه، تُعاني تجربة جُبران من ثغرات واضحة وغيوب كثيرة تجعل من وُصفه بـ " رمز

الحدائثة " أمراً ساذجاً، ومبالغاً فيه. ورغم عُذوبة أسلوب جُبران، إلا أنه عانى من ضعف في الأدوات اللغوية مُقارنةً بمُعاصريه. كان يهرب من قُوَّة اللغة العربية وإحكامها إلى صياغات عاطفية مُكرَّرة تُداعب أحلام المُراهقين والمُراهقات. و " الحدائثة " عند جُبران كانت غطاءً لعدم تمكنه من ناصية البيان العربيّ الرصين، ممَّا جعل نُصوصه تتسم بالسُّيولة التي تفتقر إلى العمق الفكري الصُّلب.

عاش جُبران في " بُرج عاجي " من الرُّوحانيات الغامضة التي لا تُقدِّم مشروعاً حقيقياً للتغيير. وثورة جُبران كانت عاطفيةً وجدانية، تفتقر إلى البرامج الواقعية. هو يُهاجم " المؤسَّسة "، لكنَّه يُقدِّم بديلاً ضبابياً يعتمد على المُصطلحات الصوفية السطحية المُستهلَّكة.

وجُبران غارقٌ في الازدواجية. حين هاجمَ المادية الغربية، كان جزءاً من المنظومة التسويقية الفنية في نيويورك، مما يخلق هُوَّةً بين خطابه الرُّهدي وواقعه المُعاش.

وما اعتبره أدونيس ثورةً في فكر جُبران، كان في جُوهره استنساخاً لأفكار نيتشه (في " هكذا تكلم زرادشت ")، ووليام بليك. فكرة " الإنسان الأعلى " أو " المُتمرد على الآلهة " ليست ابتكاراً جُبرانياً، بل هي بضاعة غربية أعادَ جُبران صياغتها بلغة عربية رقيقة، وهو ما يطعن في فُرادة " الحدائثة " التي نسبها إليه أدونيس. ويكمن الانحرافُ الأكبر لدى أدونيس في حصر الحدائثة في " الخُروج على الدِّين ". هذا الفهمُ القاصرُ يجعل من الرفضِ غايةً في حدِّ ذاته، حتى لو كان الرفضُ شعاراً سطحيّاً ساذجاً. وجُبران لم يُقدِّم نقداً لاهوتياً أو فلسفياً عميقاً للدِّين، بل قدَّم شحنات عاطفية ضدَّ رجال الدِّين. وتحويلُ هذا الغضب الطفولي العاطفي إلى مشروع تحديهي هو تضخيم خاطئ، قام به أدونيس لخدمة أجندته في تقويض " الثابت " الدِّيني.

اعتمدَ جُبران على الإلهام والإشراق، وهي أدوات لا تبني حدائثةً عقلانية. الحدائثة الحقيقية تقوم على المُساءلة والمنطق، بينما جُبران غرَّق في الضبابية التي هي وجهٌ آخرٌ للتقليد الرُّوحاني القديم. أي إنَّ جُبران اعتمدَ على تغييب العقل لصالح الإشراق، وهذا ما يدعو إليه أدونيس ويمدحه. وحصرُ عبقرية جُبران في تمرُّده، كما فعل أدونيس، هو جريمة بحقِّ النقد الأدبي الحقيقي. جُبران أديب رومانسي كبير، له بصمته النسبية في التجديد الوجداني، لكنَّه ليس المُخلِّص الذي أخرج العربَ من الظُّلمات إلى النُّور. ومُبالغاتُ أدونيس الطائشة نابعة من رغبته في إيجاد " أيقونة " تحارب المُوَرُوث، ممَّا جعله يعضُّ الطرفَ عن هشاشة البناء الفكري عند جُبران، وتقليده الأعمى للثقافة الرومانسية الغربية. والحدائثة الحقيقية تبني وعياً جديداً يتجاوز العاطفة السطحية الساذجة إلى رحاب العقل والمنهج، وهو ما افتقده جُبران في كثير من نتاجه الأدبي.

الأرتداد / التزميط

٢١٥_ قال أدونيس ص ٢١٥ : ((لم يطرح " عصر النهضة " ، (باستثناء جبران) ، على مستوى النظام الثقافي الذي ساد، أي سؤال جديد حول مشكلية الإبداع الفني، وإنما كرر الأسئلة القديمة)) .

الرد : يرى أدونيس أن عصر النهضة لم يطرح سؤالاً جديداً حول " مشكلية الإبداع" ، ولكن بالنظر إلى المنجز الثقافي، نجد أن عصر النهضة قام بأخطر عملية " نقد للذات" في تاريخ العرب الحديث. قبل النهضة، كان الأدب غارقاً في الصنعة اللفظية (البديع والمُتون المُغلقة) . جاء زُؤاد النهضة ليسألوا: لمن نكتب؟، وكيف نكتب؟، وهذا بحد ذاته سؤال إبداعي مركزي حول وظيفة النص وعلاقته بالواقع. كما أنه جرى تحوُّل واضح من المنظومات العلمية إلى المقالة والرواية والمسرح، وهذا التحوُّل لم يكن مُجرّد استيراد، بل كان بحثاً عن أدوات تعبيرية تستوعب التحولات الاجتماعية والسياسية.

مدرسة الديوان (العقاد، المازني، شكري) : هؤلاء لم يكرروا الأسئلة القديمة، بل نقلوا سؤال الإبداع من " الخارج/ المناسبة" إلى " الداخل/ الوجدان" ، وطرحوا مفهوم الوحدّة العضوية للنص، وهو مفهوم ينسف نظرية " البيت الواحد " القديمة. كما أن كثيراً من الأدباء والمفكرين طرحوا أسئلة معرفية ومنهجية عميقة تمسُّ جوهر الإبداع وعلاقته بالتاريخ والأسطورة.

من الناحية المنهجية، لا يمكن فصل جبران عن سياقه النهضوي. جبران هو نتاج ل :

أ _ حركة الترجمة الواسعة التي بدأت مع الطهطاوي.

ب _ التلاقح الثقافي الذي أحدثه المهجريون.

ج _ إسهامات " الرابطة القلمية" التي لم يكن جبران فيها وحيداً، بل كان معه ميخائيل نعيمة

(كصاحب مشروع نقدي في " الغربال ") ، وإيليا أبو ماضي.

وتجريد جبران من سياقه النهضوي يُبطلُ الحجّة التاريخية لأدونيس. وأدونيس يعتبر " الإحياء"

(مدرسة البارودي وشوقي) تكراراً للقديم. ولكن علمياً، الإحياء كان ضرورة إبداعية، فتطوير

الأنساق الأدبية في اللغة كانت خطوةً ثوريةً للانطلاق للتجديد.

إنَّ حُكم أدونيس يتسم بنزعة تعميمية خاطئة تُغفل التراكم المعرفي. عصر النهضة لم يكن

تكراراً، بل كان مرحلة انتقالية قلقة، طرحت أسئلة الهوية، والحرية، والذات، والوظيفة الجمالية

للفن. وإذا كان أدونيس يقيس الإبداع بمدى " الانفجار " الحدائثي الشامل، فإنّ هذا الانفجار ما كان ليحدث لولا الحراك اللغوي الثوري الذي أحدثه رجال النهضة في بُنية الثقافة العربية. وإليك هذه المقارنة: رؤية أدونيس مقابل الواقع التاريخي.

أ_ جوهر السؤال:

_ رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): تكرر للأسئلة القديمة حول اللفظ والمعنى.

_ الواقع التاريخي والنقدي للنهضة: طرح أسئلة الالتزام، الوحدة العضوية والذاتية.
ب _ الأجناس الأدبية:

_ رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): غياب التجديد الفني البنيوي.

_ الواقع التاريخي والنقدي للنهضة: ابتكار الرواية، والمسرح، والمقالة الصحفية.
ج _ اللغة:

_ رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): لغة تراثية جامدة.

_ الواقع التاريخي والنقدي للنهضة: تطوير " اللغة الوسطى " القادرة على استيعاب العلوم والآداب والواقع.

د _ جبران خليل جبران:

_ رؤية أدونيس (الثابت والمتحول): طفرة معزولة وخارج السياق.

_ الواقع التاريخي والنقدي للنهضة: تنويع لحركة ثورية مهجرية ونهضوية شاملة.

٢١٦_ قال أدونيس ص ٢١٥ : ((ومن هنا يتجلى لنا كيف أن " عصر النهضة " كان عصر انحطاط مزدوج: عودة آليّة إلى الماضي، من جهة، ودخولاً آلياً في آليّة الاستعمار من جهة ثانية)).

الرد : مصطلح " الانحطاط " نفسه ليس توصيفاً علمياً محايداً، بل هو حُكم قيمي، يُسقط رؤيةً فلسفية مسبقة على التاريخ. ضمن حقل التاريخ الفكري، يُفتَرَض تحليل الظواهر بوصفها عمليات مُعقّدة متعددة العوامل، وليس إصدار أحكام كُليّة. عصر النهضة العربية (القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) شهد تحولات عميقة: نشوء الصحافة، وتحديث التعليم، وترجمة العلوم، وبروز فكرة الدولة الحديثة. هذه التحولات تتناقض مع فكرة " الانحطاط " بِمعناها الكُلي.

يصف أدونيس توجّه النهضويين نحو التراث بأنه عودة آليّة، لكنّ هذا الوصف يتجاهل طبيعة الاشتغال الفكري آنذاك. كثيرٌ من العلماء والأدباء والمفكرين لم يستسخوا الماضي، بل أعادوا قراءته في ضوء تحديات العصر. بل إن فكرة " الاجتهاد " تُمثّل قطعةً جزئيةً مع التقليد الجامد، لا

استمراراً له. ولو كانت العودة آليّة فعلاً، لَمَا ظهرتْ دعوات إصلاح التعليم، أو تحسين وضع المرأة، أو تطوير نظام الحكم.

صحيحٌ أن النهضة تزامنت مع التوسّع الاستعماري الأوروبي، لكن اختزالها في " دخول آلي في آليّة الاستعمار " يُغفل جانبين أساسيين:

أ _ المقاومة الفكرية والسياسية: مفكرون مثل عبد الرحمن الكواكبي قدّموا نقدًا مزدوجًا للاستبداد الداخلي والهيمنة الخارجية. كما نشأت حركات وطنية قاومت الاحتلال عسكريًا وثقافيًا.

ب _ الثقافة لا التبعية: التفاعل مع أوروبا أدى إلى نقل العلوم والتقنيات والمؤسسات الحديثة، وهو ما يُفهم ضمن مفهوم الثقافة، وليس مجرد خضوع سلبي. وتبني الطباعة، والمناهج الحديثة، ووضع القوانين، كان جزءًا من محاولة بناء قوة ذاتية، لا مجرد استنساخ للآخر.

يقوم تحليل أدونيس على ثنائية حادّة: ماضٍ / مستقبل، أصالة / تبعية، إبداع / انحطاط. لكن هذه الثنائيات لا تعكس الواقع التاريخي المرّكب والمعقّد. ضمن علم الاجتماع التاريخي، يُنظر إلى فترات الانتقال _ كالنهضة _ بوصفها مراحل متشابكة ومعقّدة وتجمع عناصر متناقضة. فالنهضة لم تكن نقيّة تمامًا، بل كانت ساحة صراع بين قوى متعددة: الإصلاح الديني، والتحديث السياسي، والضغوط الاستعمارية، والبنى التقليدية.

يُمكن فهم " النهضة " كمرحلة تأسيس للحدثة، فقد طرحت أسئلة جوهرية حول العلاقة بين الدّين والدّولة، ومكانة العقل والعلم، ومفهوم الحرية والمواطنة. لكن هذه الأسئلة لم تُحسم بسبب تداخل عوامل داخلية (الاستبداد ، ضعف المؤسسات)، وخارجية (الاستعمار). هذا الفشل النسبي لا يعني أن المرحلة كانت منحطة. لقد كانت بداية مشروع لم يكتمل.

أطروحة " الانحطاط المزدوج " تختزل عصرًا غنيًا ومعقّدًا في حكم سلبي واحد. النهضة العربية لم تكن عودة آليّة إلى الماضي، ولا خضوعًا آليًا للاستعمار، بل كانت عملية تاريخية مرّكبة شهدت تفاعلًا بين التراث والحدثة، وبين المقاومة والتأثر. والقراءة العلمية الدقيقة تُظهر أنها مرحلة تأسيس فكري وثقافي، بكلّ ما يحمله التأسيس من تناقضات، لا مرحلة سقوط حضاري.

تتجسد إشكالية أدونيس في سرقة المتعمدة لرؤى المستشرقين لتفكيك التراث العربي، وتقديمها ككشوفات ذاتية ببيان شعري برّاق. وأدونيس لا يبتكر أفكارًا، وإنما يُعيد تدوير فلسفات نيتشه وهايدغر وهدميات الحدثة الغربية، وهو يصنّفها في قوالب لغوية عربية. وأدونيس مجرد مُترجم للفكر الغربي، ومُستلب معرفيًا وثقافيًا، يبيع الشرق بضاعة غريبة بأسماء عربية مُنتحلة.

الأرتداد / شكلانية الإيصال

٢١٧_ قال أدونيس ص ٢٣٣ : ((وهكذا كان الإسلام انقطاعاً عن الجاهلية، على صعيد النظر أو المضمون، واستمراراً للجاهلية على صعيد الشكل أو التعبير)) .
الرد : مصطلح " الجاهلية " في القرآن والسنة ليس توصيفاً حضارياً شاملاً لكل ما سبق الإسلام، بل هو توصيف نقدي لجوانب عقديّة وأخلاقية مُحدّدة (كالشرك والظلم) . لذلك، التعامل مع " الجاهلية " ككتلة ثقافية واحدة متجانسة خاطئ تماماً .
المُجتمع العربي قبل الإسلام كان متنوعاً، فيه قيم سلبية (كالنار وواد البنات)، وأخرى إيجابية (كالكرم والنجدة) . الإسلام لم يرفض كل ما سبق، بل أعاد توجيه الصالح، وأبطل الفاسد، كما في إقرار بعض الأعراف (كالوفاء بالعهد)، ورفض أخرى (كالربا). وبالتالي، الحديث عن "استمرار الجاهلية شكلياً" باطلٌ ومرفوضٌ جملةً وتفصيلاً . ولم يضع أدونيس تعريفاً دقيقاً لماهية " الشكل " .
القول إن الإسلام غير المضمون فقط، وأبقى الشكل الجاهلي، يفترض وجود انفصال حاد بين الشكل والمحتوى، وهذا افتراض خاطئ ومرفوض في الدراسات اللغوية والثقافية الحديثة .
في اللغة والأدب، الشكل ليس مُجرّد وعاء مُحايد، بل يؤثر في المعنى، ويُعيد تشكيله .
والقرآن _ وهو النص المركزي في الإسلام _ نزل باللغة العربية (لغة العرب)، وأحدث فيها تحولات عميقة:

أ _ في البنية الأسلوبية (الإيقاع القرآني المختلف عن الشعر الجاهلي) .
ب _ في الدلالة (تحويل مفاهيم مثل " الكرم " و "الشرف" إلى أبعاد أخلاقية توحيدية) .
ج _ في الخطاب (الانتقال من الفخر القبلي إلى الخطاب الإنساني الشامل) .
إذن، استخدام نفس اللغة لا يعني استمرار " الشكل الجاهلي"، بل إعادة بناء هذا الشكل من الداخل . وقد تطوّر الشعر والنثر معاً . هذه التحولات تُشير إلى أن " الشكل التعبيري" لم يبق ثابتاً، بل تغيّر جذرياً .

والشكل الثقافي لا يقتصر على اللغة، بل يشمل أنماط التفكير والتنظيم الاجتماعي:

- أ _ تحول الانتماء من قبلي إلى ديني (الأمة) .
ب _ تغيّرت منظومة القيم (من العصبية إلى العدالة والتقوى) .
ج _ نشأت مؤسسات جديدة (كالقضاء والوقف والتعليم) .

ومشكلة أدونيس الفكرية هي أنه يَنتقي شواهد دُونَ غيرها، ويُعمّم نتائج جزئية على كُلِّ التجربة الإسلامية. ولَوْ طَبَّقنا فكرة أدونيس على حضارات أخرى:

أ _ المسيحية استخدمت اللغة اليونانية والرومانية، ولم يقل أحد إنها استمرار وثني شكلي.

ب _ الحضارات دائماً تبني الجديد باستخدام أدوات القديم، لكن مع إعادة توظيفها.

إذن، استخدام الإسلام للغة العرب وأشكالهم التعبيرية لا يعني استمرار الجاهلية، بل هو أمر طبيعي في أيِّ تحوُّل حضاري. والإسلام لم يأت في فراغ لغوي أو ثقافي. لقد مثل قطعة في العقيدة والقيم الأساسية، وأعاد تشكيل الأدوات التعبيرية (اللغة، الأدب، الخطاب)، ولم يقدّم بتكرارها. والعلاقة بين الجاهلية والإسلام هي علاقة تحوُّل وإعادة بناء، لا مُجرّد استمرار شكلي.

إنَّ أدونيس نموذج للمثقف الذي أقام بُنيانه النقدي على شفير الهاوية من الانتقائية المنهجية، والسُّطو المعرفي، والارتباك الرُّبوبي. وهو غارق في التناقضات الصارخة، حيث يُحاول _ تقليداً للمُستشرقين _ محاكمة التراث والحداثة بمنطق إقصائي، يرتدي ثوب العلمية الزائف.

ينطلق أدونيس من ثنائية (السكون/ الحركة)، أو (الثبات/ التحوُّل)، وهذا خطأ منهجي كارثي، يفتقر إلى الأمانة التاريخية، فهو يرى أن " الثابت " هو كُلُّ ما اتصل بالنص الدِّينيِّ والمؤسسة الرسمية، بينما " المُتحوُّل " هو حركات التمرد والزندقة.

يُسقط أدونيس صراعاته الأيديولوجية الخاصة على نُصوص قديمة، فيَحْمَل الكلمة ما لا تحتمل، ليَجعل من أبي تَمَّام أو النَّفري ثُوراً حَدائين بمفهوم القرن العشرين، ويَجعل من الصوفية سريالين رافضين للعقل، وهو ما يُسمَّى في النقد الحديث بالمُفارقة التاريخية، أو إقحام زمن في غير زمنه.

ومشكلة أدونيس الفكرية أنه يصف عُصوراً كاملة بالجمود والتخلُّف وشكلانية الإيصال، مُتجاهلاً أن " الشكل " في البلاغة العربية كان وعاءً لوعي فلسفي ولغوي عميق، وليس مُجرّد زينة كما يَزعّم. ويُهاجم أدونيس ما يُسمِّيه " الانكفاء " نحو التراثِ والتمسُّك بالأطرِ التقليدية للتعبير.

تناقض المفهوم: يدعو أدونيس إلى " تدمير اللغة القديمة " لبناء لغة حَدائنية إبداعية، لكنه في الوقت ذاته يعجز عن تقديم بديل شعري. هو يرى أن الإيصال إذا كان سهلاً فهو شكلاني مرفوض، وهذا هُروب من وظيفة الأدب الاجتماعية إلى عُزلة نرجسية. كما أن أدونيس ينظر إلى المتلقي العربي نظرة احتقار دُونية، مُعتبراً أن الذائقة التي لا تستسيغ طلاسّمه هي ذائقة " مُرتدة ". وهو يرفض شكلانية الإيصال ليقع في فوضوية التَّلقي.

ينتقد أدونيس العلماء والفقهاء والشعراء الذي حافظوا على عمود الشعر، معتبراً إياهم حُرَّاساً للثبات، متناسياً أن الهوية الثقافية لأمة لا تقوم إلا على تراكم " الثوابت " التي تُشكّل الوجودانَ الجمعي. والمضحكُ المُبكي أن معظم نظريات أدونيس حول " الحدائث " و " الرؤيا " هي ترجمات حرفية _ دون عَزْو _ لأفكار نُقَّاد فرنسيين. كما أنه كان يَحْتَرِزُ النصوصَ الصوفية من سياقها، ويسرق جهود المستشرقين في قراءة التصوف (مثل لويس ماسينيون أستاذ أستاذه الأب بولس نويّا اليسوعي الكاثوليكي المُشرف على أطروحة الثابت والمتحول!)، وينسبها لنفسه ككشوفات بِكْر. كما أن خطابه يُعاني من "التَّورُّم اللغوي"، فهو يَستَخدم مصطلحات ضخمة دون تعريفها (الإِشراق، التجاوز، الكينونة)، كي يُخْفِي فَقرَ المُحتوى أو تَكرار الفِكرة.

وأدونيس غارقٌ في الشُعوبية المُقنَّعة، ويُظهِرُ نُرُوعاً واضحاً نحو مُعاداة العُنصر العربيّ واللغة العربية، كبناء حي، مُحاولاً دائماً البحث عن " المُتحوّل " في الهوامش العرقية، أو المذاهب الباطنية، أو التيارات الإلحادية، نكايةً في المركزية العربية، ومنهج أهل السُنَّة والجماعة تحديداً، وهذا مُتَوَقَّع من أدونيس، باعتباره ينتمي إلى الطائفة النُصيرية (العلوية) الكافرة، وهي من غلاة الشيعة الباطنية. كما أنه يدعو إلى قطيعة تامّة مع الماضي، وهي دَعوة عدمية ساذجة، إذ لا توجد حدائث في العالم قامت دون هضم تراثها (الحالة الأوروبية قامت على بعث التراث اليوناني).

وأدونيس يُحاول لُويّ عُنُق التاريخ ليناسب مقاسات أيديولوجية صَيِّقة. وبينما يتحدث عن "شكلائية الإيصال"، وقع في أسوأ أنواع الشكلائية: شكلائية الغموض والألغاز. وشِعْرُ أدونيس غير مفهوم باللغة العربية، فكيف يكون مفهوماً عندما يُترجم؟!.

تحوّل أدونيس من ناقد إلى سادٍ مَعْبَدٍ حدائثي غامض، يسرق اللب من الغرب، ويُزَيِّنه بِقُشور من نُصوص غلاة الصوفية المُنحرفين عَقْدِيّاً، ليقدم في النهاية مشروعاً مأزوماً، يفتقر إلى الأصالة العلمية، ويُعاني من انفصام حاد بين الادّعاء المعرفي والسرقة الأدبية.

والرُدُّ على أدونيس (المُواطن الفرنسي الذي يسرق أفكار المُستشرقين وفلاسفة الغرب) ليس ترفاً فكرياً، بل هو ضرورة لاسترداد الوُعي التاريخي من براثن التزييف والتغريب. ولو كان أدونيس مُبدِعاً عالمياً، وحدائثياً حقيقياً، لفازَ بجائزة نوبل للآداب. ولكن لجنة الجائزة قامت برفضه، وإهماله، وهذا الأمر ذو دلالة عميقة وواضحة وخطيرة. سَقَطَ أدونيس في فَحِّ التَّكرار النُخبوي، وانفصال النَّص عن وجدان الإنسان، ممَّا جعلَ شِعْرَه يتحوّل إلى مُجرّد طلاسَم لُغوية مُغرِقة في الغموض والتعالِي الفكري. ونُصوصُ أدونيس الفرنسي جُثَّتْ هامة تحت ركام التنظير الجاف.

صدمة الحداثة

٢١٨ _ قال أدونيس ص ٢٥٥ : ((أمّا فارس فلم تكن، بالنسبة إلى المجتمع العربي مشكلية حضارية. العرب، على العكس، هم الذين كانوا مشكلية فارس: ذلك أنها أخذت، هي المتحضرة، عن شعب بدوي، أعمق وأعلى ما شكّل حياتها وثقافتها، أخيراً: الدين الإسلامي. وسواءً أخذت ذلك، يكرهه الفتح، أو بطوعية الإيمان ، فإن ذلك لا يُغيّر من هذه المشكلية شيئاً)) .

الرد : طرح أدونيس يقوم على فكرتين مترابطتين:

أ _ فارس كانت حضارة متفوقة على العرب قبل الإسلام.

ب _ العرب بوصفهم " شعباً بدوياً" فرضوا على فارس ديناً وثقافة لم تكن نابعة من تطورها الحضاري الداخلي.

هذا الطرح يُعاني من مشكلات تاريخية ومنهجية عميقة، لأنه يقوم على تبسيط شديد للتاريخ، وخلط بين الحضارة المادية والقيمة الحضارية الشاملة، فضلاً عن تجاهله لطبيعة التفاعل الحضاري بين العرب والفرس بعد الإسلام.

أدونيس يخلط بين التحضر العمراني والتفوق الحضاري، ويتعامل مع الحضارة بمنطق مادي صرّف: المُدُن، الإدارة، العمران، والتدوين، التنظيم الإمبراطوري.

لا خلاف أن الإمبراطورية الساسانية الفارسية كانت دولة عريقة ذات جهاز إداري متقدم مُقارنَةً بالبنية القبليّة العربية قبل الإسلام. هذا أمرٌ معروفٌ تاريخياً. لكنّ السؤال الحقيقي ليس: هل كانت فارس أكثر تنظيمًا إداريًا من العرب؟، بل: هل كان العرب مُجرّد " شعب بدوي" بلا قدرة حضارية أو رُوحية أو ثقافية؟. والجواب: لا.

العرب قبل الإسلام لم يكونوا كتلةً بدوية خالصة. الجزيرة العربية كانت تضمّ: مراكز تجارية كبرى مثل مكّة، وممالك عربية مُستقرة مثل: مملكة الغساسنة، ومملكة المناذرة، ومملكة حمير. وأيضاً، كانت تضمّ تقاليد لغوية وشعرية عالية الدقّة، حتى إنّ اللغة العربية الجاهلية تُعدُّ أكثر اللغات السامية اكتمالاً من حيث البنية والاشتقاق والثناء البياني.

إنّ اختزال العرب في " البدوية " وخذها هو تبينٌ لصورة استشراقية قديمة، تتجاهل التنوع الاجتماعي والثقافي للعرب قبل الإسلام. والإسلام لم يكن " ثقافة عربية بدوية" حتى يُقال إنّ فارس أخذتها من شعب أدنى حضارياً. وأدونيس يتعامل ضمناً مع الإسلام بوصفه " نتاجاً عربياً

قَبْلِيًّا"، ثُمَّ يَبْنِي عَلَى ذَلِكَ أَنَّ فَارِسَ " الْمُتَحَضِّرَةَ " أَخَذَتْ دِينَهَا مِنْ شَعْبِ بَدْوِي. وَالْإِسْلَامُ لَمْ يُقَدِّمَ نَفْسَهُ بِاعْتِبَارِهِ ثِقَافَةً إِثْنِيَّةً عَرَبِيَّةً، بَلْ بِاعْتِبَارِهِ رِسَالَةً كَوْنِيَّةً تَتَجَاوَزُ الْعِرْقَ وَالْقَوْمِيَّةَ. وَالْقُرْآنُ نَفْسُهُ انْتَقَدَ الْعَصَبِيَّةَ الْقَبَلِيَّةَ الْعَرَبِيَّةَ مِرَارًا. بَلْ إِنَّ الْإِسْلَامَ اصْطَدَمَ بِالْبُنْيَةِ الْقَبَلِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ نَفْسِهَا، وَحَارَبَ الْعَصَبِيَّةَ، وَالشَّارَ، وَالتَّفَاخَرَ الْقَبَلِيَّ، وَالتَّمْيِيزَ الْعِرْقِيَّ. أَيَّ إِنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يَكُنْ تَكْرِيسًا لِلْبَدْوِيَّةِ، بَلْ ثَوْرَةً عَلَيْهَا. وَمِنَ الْمُفَارَقَاتِ أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْقَبَائِلِ الْعَرَبِيَّةِ قَاوَمَتِ الْإِسْلَامَ أَوَّلًا، ثُمَّ دَخَلَتْ فِيهِ بَعْدَ صِرَاعٍ طَوِيلٍ. وَلَوْ كَانَ الْإِسْلَامُ مُجَرَّدَ تَعْبِيرٍ عَنِ الْبَدَاوَةِ الْعَرَبِيَّةِ، لَمَّا وَاجَهَ كُلَّ هَذَا الرَّفْضِ مِنَ الْعَرَبِ أَنْفُسِهِمْ. وَالْفُرْسُ لَمْ يَكُونُوا مُجَرَّدَ مُتَلَقِّ سَلْبِيٍّ لِلْإِسْلَامِ. وَالحَقِيقَةُ أَنَّ الْحَضَارَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ بَعْدَ الْقَرْنِ الثَّانِي الْهَاجِرِيِّ أَصْبَحَتْ إِلَى حَدِّ بَعِيدٍ ثَمَرَةً تَفَاعَلَ عَرَبِيٌّ فَارِسِيٌّ سُرْيَانِيٌّ تَرْكِيٌّ هِنْدِيٌّ وَاسِعٌ. بَلْ إِنَّ الْفُرْسَ أَنْفُسَهُمْ كَانُوا مِنْ أَهَمِّ صَانِعِي الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَقَدْ سَاهَمُوا بِوَضُوحٍ فِي الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ، وَالْفَلَسَفَةِ وَالْعُلُومِ، وَالْأَدَبِ وَالتَّصَوُّفِ. فَهَلْ يُمْكِنُ بَعْدَ ذَلِكَ الْقَوْلِ أَنَّ فَارِسَ كَانَتْ مُجَرَّدَ حَضَارَةٍ مَقْهُورَةٍ أَخَذَتْ دِينًا مِنَ الْعَرَبِ (الْبَدْوِ) أَمْ أَنَّ مَا حَدَثَ كَانَ صِنَاعَةً حَضَارِيَّةً مُشْتَرَكَةً؟.

كَلَامُ أَدُونِيْسِ الْجَاهِلِ يُوحِي بِوُجُودِ سُلْمٍ حَضَارِيٍّ ثَابِتٍ: الْفُرْسُ = حَضَارَةٌ. الْعَرَبُ = بَدَاوَةٌ. لَكِنِ التَّارِيخُ لَا يَعْمَلُ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ. الْإِمْبِرَاطُورِيَّةُ السَّاسَانِيَّةُ الْفَارْسِيَّةُ كَانَتْ تَعَانِي قَبْلَ الْفَتْحِ الْإِسْلَامِيِّ مِنْ صِرَاعَاتٍ طَبَقِيَّةٍ حَادَّةٍ، وَاسْتِبْدَادٍ سِيَاسِيٍّ، وَإِنْهَاكٍ اقْتِسَادِيٍّ، وَحُرُوبٍ طَوِيلَةٍ مَعَ الْإِمْبِرَاطُورِيَّةِ الْبِيْزَنْطِيَّةِ، وَأَزْمَةٍ دِينِيَّةٍ بَيْنَ الزَّرَادَشْتِيَّةِ الرَّسْمِيَّةِ وَالتَّيَارَاتِ الْمُعَارِضَةِ. وَلِهَذَا لَمْ تَسْقُطْ فَارِسُ أَمَامَ الْمُسْلِمِينَ بِسَبَبِ " تَفَوُّقِ بَدْوِيٍّ"، بَلْ بِسَبَبِ تَأْكُلِ دَاخِلِيٍّ أَيْضًا. ثُمَّ إِنَّ الْحَضَارَاتِ لَا تُقَاسُ فَقْطً بِالْعُمْرَانِ وَالْإِدَارَةِ، بَلْ أَيْضًا: بِالْقِيَمِ، وَالْقُدْرَةِ عَلَى إِتْنَاكِ مَعْنَى كَوْنِيٍّ، وَالْعَدَالَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، وَالطَّاقَةِ الرَّوْحِيَّةِ، وَالْقُدْرَةِ عَلَى التَّوْحِيدِ الثَّقَافِيِّ. وَالْإِسْلَامُ قَدَّمَ بِالْفِعْلِ مَشْرُوعًا حَضَارِيًّا جَدِيدًا اسْتِطَاعَ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الْفُرْسَ وَالرُّومَ وَغَيْرَهُمْ فِي إِطَارِ حَضَارِيٍّ وَاسِعٍ.

وَالْفَتْحُ الْإِسْلَامِيُّ لِفَارِسَ لَمْ يَكُنْ إِبَادَةً ثِقَافِيَّةً. وَلَوْ كَانَ الْعَرَبُ قَدْ فَرَضُوا عَلَى الْفُرْسِ " ثِقَافَةَ بَدْوِيَّةٍ " بِالْقُوَّةِ الْمُجَرَّدَةِ، لَكَانَ الْمَتَوَقَّعُ: اخْتِفَاءُ اللُّغَةِ الْفَارْسِيَّةِ، وَانْهِيَارُ الْهُوِيَّةِ الْفَارْسِيَّةِ، وَزَوَالُ التَّرَاثِ الْفَارْسِيِّ. لَكِنِ مَا حَدَثَ تَارِيخِيًّا هُوَ الْعَكْسُ تَمَامًا: بَقِيَتْ اللُّغَةُ الْفَارْسِيَّةُ حَيَّةً، وَعَادَ الْأَدَبُ الْفَارْسِيُّ بِقُوَّةٍ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، وَاحْتَفِظَ الْفُرْسُ بِذِكْرَتِهِمُ التَّارِيخِيَّةِ، وَتَشَكَّلَتْ هُوِيَّةٌ إِسْلَامِيَّةٌ فَارْسِيَّةٌ خَاصَّةً. بَلْ إِنَّ الثَّقَافَةَ الْفَارْسِيَّةَ أَثَّرَتْ لَاحِقًا فِي الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ نَفْسِهَا: فِي الْإِدَارَةِ، وَالْأَدَبِ، وَالْعِمَارَةِ، وَالتَّصَوُّفِ، وَالبَّلَاطِ السِّيَاسِيِّ. وَهَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنَّ الْعِلَاقَةَ لَمْ تَكُنْ عِلَاقَةً " مُتَحَضِّرًا " سَحَقَهُ " بَدْوِيٍّ"، بَلْ عِلَاقَةً تَفَاعَلَ حَضَارِيٍّ مُتَشَابِكَةً.

ومشكلة أدونيس باعتباره طائفياً باطنياً شعوبياً هي أنه حريص على تمجيد العنصر غير العربي، وتقويض المركز العربي الإسلامي، وربط الإسلام بالبداءة والانغلاق، وربط " التحرر " بما قبل الإسلام، أو بما هو خارج البنية العربية الإسلامية. وهذا جزء من مشروعه الفكري النقدي الحبيث، وهو هنا لا يُقدّم تحليلاً تاريخياً، وإنما يُقدّم موقفاً أيديولوجياً من التراث العربي الإسلامي.

الإسلام لم يُنتج حضارة عربية فقط، بل أيضاً حضارة إنسانية واسعة. ولو كان الإسلام مُجرّد امتداد لقبيلة عربية بدوية، لَمَا استطاع أن يَبني أكبر حضارة في التاريخ، وأن يستوعب الفُرس والرُّومَ والتُّركَ والبربر والهنود، وأن يُصبح إطاراً ثقافياً عالمياً استمرَّ قرونًا طويلة.

والحضارة الإسلامية لم تكن حضارة البدو ضدّ المُتَحَضِّرين، ولا حضارة العرب ضدّ الفُرس، بل حضارة عالمية شارك الفُرس أنفسهم في بنائها بعمق. العرب حملوا الرسالة الإسلامية أولاً، لكن الحضارة الإسلامية صاغت أُمم متعددة، وكان الفُرس من أعظم المشاركين فيها. صحيح أن فارس كانت دولة أكثر تنظيمًا وتحضُّراً مادياً من العرب قبل الإسلام . لكنَّ استنتاجات أدونيس باطلة ومضلّلة، لأنّه اختزل العرب في البداءة، واختزل الحضارة في العُمران والإدارة، وتعامل مع الإسلام كمنسجٍ إثني عربي لا كرسالة عالمية، وتجاهل أنّ الفُرس أصبحوا من كبار صنّاع الحضارة الإسلامية، وأغفل أن العلاقة بين العرب والفُرس كانت تفاعلاً حضارياً متبادلاً، لا مُجرّد قهر أحادي الاتجاه.

لم ينتصر " البدوي " على " المُتَحَضِّر "، بل نشأ من التفاعل بين العرب والفُرس وغيرهم عالمٍ حضاري جديد اسمه الحضارة الإسلامية، أسهم فيه الجميع، ولم يكن ملكاً لِقومية واحدة.

٢١٩ _ قال أدونيس ص ٢٥٧ : ((الغاية من الشريعة (الوحي، الدّين) ليست معرفة الحقيقة، بل إيجاد الفضيلة والحث على الخير، والنهي عن المنكر) (ابن رُشد).

الرد : أدونيس نسب هذا الكلام إلى ابن رُشد دون ذِكر مَصْدَر ولا مَرْجِع. وأنا أستبعد تماماً أن يقول ابن رُشد إنّ الغاية من الشريعة (الوحي، الدّين) ليست معرفة الحقيقة. هذه عبارة كُفْرية لا يقولها مُسلم ولا عاقل. ومن الواضح أنّ أدونيس يكذب على ابن رُشد.

الحقيقة هي المعرفة الوجودية والعقدية والكونية، والفضيلة هي السلوك الأخلاقي والاجتماعي. والحقيقة والفضيلة لا ينفصلان. وأدونيس يرى _ تقليداً لبعض الفلاسفة _ أنّ الدّين أداة أخلاقية أو اجتماعية، لا مَصْدَر للمعرفة اليقينية عن الوجود والحقائق الكبرى.

القرآن يجعل معرفة الحقيقة أصل الدّين. والقرآن لم ينزل فقط ليقول للناس: " كونوا أخلاقيين " بل نزل أولاً ليُجيب عن الأسئلة الكبرى: من الله؟، ما حقيقة الوجود؟، لماذا خُلِق الإنسان؟، ما

الغاية من الحياة؟، ما الموت؟، ما الآخرة؟، ما الحق؟، ما الباطل؟، ما معنى التُّبُوَّةِ والوَحْيِ؟. ولهذا فإنَّ أعظم موضوع في القرآن هو " معرفة الله وتوحيده "، لا مُجَرَّد الأخلاق العملية.

قالَ اللهُ تعالى: ﴿ فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [مُحَمَّدٌ : ١٩] . بدأ بالعلم والمعرفة. ومن لم يكن عالمًا بالله فهو جاهل، والجاهل بالله كافر. وقالَ اللهُ تعالى: ﴿ أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ﴾ [الرُّوم: ٨]، وقالَ اللهُ تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فَصَّلَتْ : ٥٣] . القرآن يُصَرِّحُ أن غايته هي تبيين الحقائق. وكلمة " الحق " من أكثر الكلمات تكرارًا في القرآن الكريم. قالَ اللهُ تعالى: ﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ﴾ [الإسراء : ٨١] . إذن، الإسلام ليس مُجَرَّد منظومة أخلاقية، بل هو كشف للحقيقة الوجودية والعيبيَّة.

الأخلاق في الإسلام مبنية على الحقيقة، ولا يُوجد في الدِّينِ فَصْلٌ بَيْنَ الأخلاقِ والعقيدةِ والمعرفة. والإسلام يجعل معرفة الله أساسَ العبادة، ومعرفة الآخرة أساسَ المسؤولية، ومعرفة الحقِّ أساسَ الأخلاقِ. والفضيلة مُتَفَرِّعة عن معرفة الحقيقة، وفسادُ التصوُّر يؤدي إلى فسادِ السلوك. والإنسان إذا اعتقد أن الحياة عبث، وأنه لا بعث ولا حساب، فما الأساسُ الموضوعي للأخلاق أصلاً؟. لذلك، فإنَّ الفلسفات المادية الحديثة تُعاني في تأسيس معنى موضوعي للخير والشر.

والوَحْيُ في الإسلام هو مَصْدَرُ المعرفة، وليس مُجَرَّد وعظ أخلاقي. والوَحْيُ يُوضِّح القضايا التي يَعجزُ العقلُ المُجَرَّد عن إدراكها استقلالاً، مثل: أسماء الله وصفاته، وحقيقة الملائكة، وتفصيل اليوم الآخر، والغيب، والغاية من الخلق، ومعنى العبادة، والسُّنن الإلهية. ولهذا سمَّى القرآن نفسه نُورًا وهُدًى وبياناً وقرآناً. وهذه كُلهَا أَلْفَاظٌ معرفية. قالَ اللهُ تعالى: ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقالَ اللهُ تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ [التَّحْلِ: ٤٤] . فالوَحْيُ جَاءَ لِلبَيَانِ وَالكَشْفِ وَالتَّعْرِيفِ.

ابنُ رُشدٍ كانَ يُحاوِلُ _ في بعض كُتبه _ التوفيقَ بين الشريعة والفلسفة. وكانَ يرى أن الشريعة تُخاطبُ عُمومَ الناسِ بما يُصلِحُ أحوالهم العملية، بينما الفلسفة تبحث بِطُرُقٍ بُرهانية في بعض القضايا العقلية.

وابنُ رُشدٍ لم يكن يُنكرُ أنَّ الدِّينَ يتضمن حقائق عَقْدية كُبرى، لأنَّه يؤمن بالتَّوْحِيدِ والتُّبُوَّةِ والآخرة. إنما كان يتكلم ضمن جدل فلسفي مع المتكلمين والفلاسفة. لذلك لا يصحُّ تحويل قوله إلى أنَّ الغاية من الشريعة (الوَحْيِ، الدِّينِ) ليست معرفة الحقيقة. هذه صياغة حَدائِثية متأخرة تتجاوز مقصودَ ابن رُشدٍ نَفْسِه.

والإسلام يرفض اختزال الدين في الأخلاق فقط، لأنَّ هذا يؤدي إلى نتائج خطيرة:
أ _ إلغاء العقيدة: إذا كانت غاية الدين مُجرّد الفضيلة، فالتوحيد والتبوء والآخرة تُصبح رموزاً
لا حقائق. وهذا يناقض الإسلام جذرياً.

ب _ تحويل الوحي إلى أداة اجتماعية: يُصبح الدين مُجرّد وسيلة لضبط المجتمع، لا هداية
إلهية. وهذا تصوّر وضعي أو نفعي، لا إيماني.

ج _ انهيار معيار الحقيقة: إذا لم يكن الدين معنياً بالحقيقة، فمن أين نعرف: هل الله
موجود؟، هل القرآن حق؟، هل البعث حق؟. عندئذ تُصبح العقيدة ذوقاً ثقافياً لا يقيناً.

د _ انهيار الأخلاق نفسها: حين تُفصل الأخلاق عن الحقيقة المطلقة تُصبح نسبية،
فيستطيع أيُّ مجتمع أن يُغيّر الخير والشر حسب المصلحة والقوة. وهذا ما حدث فعلاً في كثير
من الفلسفات الحديثة.

الرؤية الإسلامية الصحيحة ليست ديناً بلا حقيقة، ولا حقيقة بلا أخلاق. بل الحقيقة تؤسس
الفضيلة. فالإنسان يعرف الله، فيخشاه، فيستقيم. ويعرف الآخرة فيحاسب نفسه، ويعرف الحق
فيلتزم به. ولهذا جمَعَ القرآن دائماً بين الإيمان والعمل الصالح، ولم يفصل بينهما.
وعلماء الإسلام عبر القرون قرروا أن أعظم العلوم هو العلم بالله تعالى، وأصل الدين معرفة
الحق، والعمل ثمرة العلم، والعلم أصل، والعمل تابع له. وكلما كان العبد أعلم بالله كان له أخشى.
فالحشية والأخلاق ناتجتان عن المعرفة.

وهناك خللٌ منهجي في الطرح الحدائثي المادي المسروق من الغرب. بعضُ القراءات الحدائثية
للنصوص الإسلامية تُحاول إعادة تعريف الدين باعتباره تجربة رمزية، أو نظاماً أخلاقياً، أو تراثاً
ثقافياً. لكنها تستبعد الحقيقة المطلقة. وهذا في جوهره متأثر بالفلسفة الغربية الحديثة بعد صراع
الكنيسة مع العقل في أوروبا. أمّا الإسلام فلم يعرف أصلاً هذا الفصل بين الوحي والعقل والحقيقة.
بل الوحي في الإسلام يدعو إلى النظر والتفكير والاستدلال.

لقد جاءت الشريعة لمعرفة الحق والحقيقة: معرفة الله، والوجود، والغاية، والآخرة. وجاءت
أيضاً لإصلاح الإنسان أخلاقياً وعملياً. والأخلاق في الإسلام مبنية على الحقيقة العقديّة، لا
منفصلة عنها. والوحي ليس مُجرّد أداة وعظ اجتماعي، بل هو مصدر هداية ومعرفة شاملة وكشف
للحق والحقيقة. ولهذا فإن الإسلام يجمع بين: الإيمان، والعقل، والحقيقة، والفضيلة، في نسق
واحد متكامل، بدون انفصال ولا تعارض.

حَصُرَ الشريعة في إيجاد الفضيلة فقط هو اختزال مُخِلٍ لحقيقة الوحي. في الشريعة الإسلامية تلازم بين المعرفة والعمل، وهذه الشريعة الإلهية المقدسة تقوم على زُكْنين لا ينفصلان: الخبر (المعرفة/ الحقيقة) والأمر (التكليف/ الفضيلة).

المعرفة كأصل: لا يمكن الوصول إلى الفضيلة دون معرفة الحقيقة التي تستند إليها. فالتوحيد أساس الدين، وهو إخبارٌ عن حقيقة الوجود وحقيقة الخالق سبحانه وتعالى. القرآن كبيان: القرآن هُدَى وَبَيَان، والبيان: كشف الحقيقة. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل : ٨٩]. فكيف يكون تبياناً لكل شيء وهو لا يهدف لمعرفة الحقيقة؟.

من الخطأ الفصل بين الشريعة والحقيقة. والادعاء بأن الشريعة لا تهدف لمعرفة الحقيقة يفترض وجود " حقيقة " خارج نطاق الوحي، وهذا يتناقض مع بُنية الفكر الديني نفسه. الحقيقة الوجودية: الدين يُقدِّم إجابات عن الأسئلة الوجودية الكبرى (من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟). هذه الإجابات هي حقائق يقينية في نظر الشريعة، وليست مجرد أدوات لحث الناس على فعل الخير. الحقيقة المطلقة: إذا كانت الشريعة لا تهدف للحقيقة، فهذا يعني أنها مجرد أداة ضبط اجتماعي، أو براغماتية أخلاقية، وهذا يُفَرِّغ النصَّ المقدَّس من محتواه المعرفي، ويحوِّله إلى مُدوِّنة قانونية صماء.

أدونيس يُوظِّف ما قالَ إِنَّهُ كلام ابن رُشد في سياق العلمانية الشاملة، لكن ابن رشد في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) يقول بوضوح: " إنَّ الحق لا يُضاد الحقَّ، بل يُوافقُه، وَيَشهد له ". وهو يرى أن الشريعة (الوحي) والحكمة (الفلسفة) طريقتان للوصول إلى حقيقة واحدة. وغاية الشريعة هي إيصال الحقيقة للناس كافة على اختلاف مستوياتهم الإدراكية، بينما الفلسفة تُخاطب النُخبَة. إذن، ابن رُشد لا يَنْفِي عن الشريعة هدفَ المعرفة، بل يُوَكِّد أن المعرفة هي الحق بعينه.

في الشريعة الإسلامية، الفضيلة ثمرة للمعرفة، وليست بديلاً عنها. والفضيلة أثمرت للمعرفة، وليست غاية منفصلة عنها. والإيمان علمٌ، والعلم قبل القول والعمل. والفضيلة (العمل) لا تُقبَل إلا إذا بُنيت على معرفة صحيحة (الإيمان الحق). والأخلاق في الإسلام ليست نسبية أو نفعية، بل هي مُستمددة من حقائق العيب. وبدون معرفة العدل الإلهي، لا يُمكن الحث على العدل البشري بصفته فضيلة مُطلقة.

وتفريغُ الدِّينِ من المعرفة، وسجُّنه في " الأخلاق " يؤدي إلى:

أ _ تذويب الدِّين: إذا كانت الغاية هي الفضيلة فقط، فإنَّ أيَّة منظومة وُضعية (ليبرالية، اشتراكية، نفعية) قد تُحقِّق ذلك، مما يجعل الوُحْيَ " زائداً عن الحاجة".

ب_ نسيبُ الحقيقة: هذا الطرحُ يُوحى بأن الحقائق الدِّينية (الألوهية، الوُحْي، البعث) هي مجازات أخلاقية، وليست حقائق واقعية، وهو ما يُصادم صريح النَّصِّ القرآني الذي يؤكد: ﴿ وبالحقِّ أنزلناه وبالحقِّ نزل ﴾ [الإسراء : ١٠٥].

الشريعة الإسلامية هي المنهاج المعرفي الذي يربط الحقيقة الكونية بالفضيلة الإنسانية. والفضيلة في الإسلام هي التطبيق العملي للحقيقة، ولا يُمكن تصوُّر بناء أخلاقي متماسك دون أساس معرفي (حقيقي) يستند إليه. وأدونيس يُحاول، تقليدًا للمستشرقين وفلاسفة الغرب، علَمَنَةَ الوُحْيِ من خلال حصر وظيفته في الجانب "الوظيفي/الاجتماعي"، والغاءِ جانبه "الوجودي/ المعرفي". تقوم رؤية أدونيس الفكرية على تعظيم القطيعة مع التراث، وربط الإبداع الحقيقي بالتمرد الدائم على البنية الدِّينية والثقافية للمجتمع الإسلامي. ومُشكلة أدونيس أنه لا يتعامل مع التراث بوصفه منظومة تاريخية مُركبة متعددة الأصوات، بل يتعامل معه بوصفه " كتلة قمعية واحدة"، فهو يقيم ثنائية حادة بين الثابت (الدِّين، النَّص، الفقه، الجماعة، التقليد)، والمُتحوِّل (الشعر، التمرد، الفرد، الهامش، الثورة). وهذه الثنائية ليست وصفًا علميًا للتاريخ الإسلامي، بل هي بناء أيديولوجي مُسبق، لأن التاريخ الإسلامي نفسه شهد مدارس عقلية متعددة، وتيارات فلسفية وكلامية، واختلافات فقهية كثيرة، ونزاعات سياسية وفكرية مستمرة، وإنتاجات أدبية وفلسفية متنوعة لا يمكن اختزالها في " الثبات". فكيف يُمكن اختزال حضارة امتدَّت قرونًا في صورة "نظام يَفْمَع التَّحوُّل"؟.

أدونيس يتكلم عن الحداثة بوصفها انفجارًا على الماضي، لكنَّه في الوقت نفسه يستند إلى أدوات مُستمددة من التراث نفسه: اللغة العربية الكلاسيكية، والتراث الصوفي، والموروث الشعري القديم، وبنية البلاغة العربية. وهنا يظهر التناقض: إذا كان التراث مُجرَّد عائق، فلماذا يستمدُّ منه أدونيس أدواته الجمالية واللغوية والرمزية؟.

أدونيس ينزلق إلى نوع من " العدمية الثقافية"، حيث يُصبح التحرُّرُ مُرادفًا للهدم المُستمر دون بناء واضح. كما أنه لا يُفرِّق بين الإسلام كُوْحْيٍ إلهي، والتاريخ السياسي للمُسلمين، وتصرفات السُّلطات، والتفسيرات الفقهية المتعددة. فيَحْمَلُ الدِّينَ نفسه مسؤولية الجمود التاريخي.

وهذا خطأ كارثي، لأنَّ آيَةَ حضارةٍ تمرُّ بمراحل قوةٍ وضعف، ولا يُمكن تفسير الانحطاط بعامل واحد. أوروبا المسيحية عاشت قُرُونًا من الاستبدادِ والحروبِ الدِّينية، ثم نهضتْ لاحقًا، فهل يعني ذلك أنَّ المسيحية بذاتها سبب الانحطاط الأوروبي؟. المنهج العلمي يقتضي التمييز بين النصوص والتاريخ والتطبيقات البشرية، لكن أدونيس يُذيب هذه الفروق ليصل إلى نتيجة مُسبقة، وهي أنَّ "البُنية الدِّينية" بطبيعتها مُعادية للحدائثة. وهذا استنتاج أيديولوجي، وليس بحثًا تاريخيًا.

ومشروعُ أدونيس قائمٌ على تمجيد الهامش بطريقة رومانسية، حيث يميل إلى تعظيم الشخصيات والتيارات الخارجة على النسق العام: الحلاج، والنقري، والصوفية المُتطرفة، والحركات الباطنية، والشعراء المتمردين. ويجعل منهم دائمًا رُموذجًا للتحرُّر والحدائثة. لكنَّ هذه القراءة رُومانية وانتقائية ومُخادعة، لأنَّ تلك الحركات لم تكن مشاريع تحرُّر معرفي، بل كانت غارقة في الاضطرابات السياسية، أو الغُلُو العَقدي، أو الانحرافات الباطنية، أو النزعات التُحوية المُغلقة. كما أن ربط الإبداع بالتمرد فقط، يجعل كُلَّ التزام معرفي أو دِيني أو أخلاقي نوعًا من القمع، وهذه رؤية متطرفة. فهل كان ابن خلدون غير مُبدعٍ لأنَّه لم يكن ثوريًا ضدَّ الدِّين؟، وهل كان الإمام الشافعي جامدًا لأنَّه أسَّسَ عِلْمَ أصول الفِقه؟، وهل كان الإمام الغزالي مُجرَّد مُمثِّل لـ "الثابت" رغم عمق مشروعته النقدي؟. هذه السَّنائية السطحية الساذجة تظلم التراث، وتُسوِّه التاريخ.

لُغةُ أدونيس جذابة وقوية شعريًا، لكنَّها فارغة، لأنَّه يعتمد على البلاغة والتنميق اللفظي والتلاعب بالكلمات بدون أدلة ولا براهين ولا حُجج. ففي "صدمة الحدائثة" نجد: تعميمات واسعة، وأحكامًا قطعية، وصورًا شعريّة، وإيحاءات فلسفية، بدون توثيق تاريخي دقيق. وهذا يجعل القارئ البسيط أحيانًا مُنْبهراً باللُغة بدون اقتناع بالحُجج. والكتابة الشعرية ليست مشكلة بحدِّ ذاتها، لكن حين تُستخدَم لتغطية هشاشة الاستدلال، تُصبح نوعًا من الخداع الفكري.

وأدونيس يتحدث كثيرًا عن "قمع العقل"، لكنَّه يتجاهل ازدهار العلوم والآداب والمعارف والمناهج الفقهية. والحضارة الإسلامية أنتجت أعظم حركات المعرفة في التاريخ الوسيط. صحيحٌ أن هناك فترات انغلاق، لكن تصوير التاريخ الإسلامي كُلِّه بوصفه حربًا على العقل هو تزوير للإبداع الحضاري والتشابك التاريخ.

وأدونيس المُصاب بِعُقدة الخواجة، والمغلوب موع بتقليد الغالب، يسرق مفهومه للحدائثة من النموذج الأوروبي بصورة واضحة ومكشوفة. فالحدائثة عنده تعني: العُلمانية، وتفكيك المُقدَّس، وتحرير الفرد من المرجعية الدِّينية، والقطيعة مع الماضي، واللهات وراء جائزة نوبل للآداب!.

والحدائثُ الغربية نشأت في سياق تاريخ أوروبا وصراع الكنيسة مع الدولة. وفرضه على الحضارة الإسلامية باعتباره الطريق الوحيد للتقدم، هو نوع من التبعية الفكرية المُقنَّعة. وفي الإسلام، لا يُوجد صِراع المَسجد مع الدولة، والمسجدُ ليس مؤسسة إقطاعية تُسرق المؤمنين، مثلما كانت الكنيسة مؤسسة إقطاعية تُسرق أتباعها باسم المسيح والخلاص.

مشروع أدونيس يُعاني من التعميم، والانتقائية، والأدلجة، والتناقض، وضعف المنهج التاريخي، وتصوير التراث كأنه ساحة حرب بين الدِّين والإبداع.

والقطيعةُ مع التراث ليست حدائث، بل هي اقتلاع للهويَّة. كما أن اختزال الدِّين في صورة القمع، واختزال الإبداع في صورة التمرد، رؤيةٌ استشراقية سطحية ساذجة، لا تصمد أمام الشباك الحقيقي للتاريخ الإنساني.

وماذا يستفيد القارئ من لغة أدونيس المُبهرة والقوية إذا كان غارقاً في الانحياز الأيديولوجي الواضح، والقراءة الانتقائية للتراث، والنزعة الصِّدامية التي تجعل الهدم غايةً وهدفاً أسمى؟!.

أدونيس حوَّل " الحدائث " من سياق تاريخي واجتماعي إلى " رؤية فنية شعرية هلامية وهمية " ذات طابع صوفي أو عُنوصي، ممَّا أفقدَ النقدَ موضوعيته العلمية، وحوَّله إلى تنظير أيديولوجي.

إنَّ الحدائث في تجارب الأمم (حتى الغربية منها) لم تكن قطيعة مع التراث، بل كانت إعادة قراءة للمفاهيم القديمة. وأدونيس يدعو إلى حدائثٍ عديمة تُلغي الهويَّة، وهي دعوة تؤدي إلى استلاب حضاري، وليس إلى نهضة. كما أن أدونيس يربط الحدائث بالتمرد على الله، وتأليه الإنسان، وهذا يُخرِج المفهومَ من إطاره المعرفي إلى إطار صِدامي مع العقيدة. والإسلام هو أكبر مُحرِّكٍ لأكبر حركة تحوُّلٍ فكري وعلمي شهدتها التاريخ. ومُحاولة أدونيس حصر الإبداع في "الخروج على النص الشرعي"، واعتبار كلِّ ما هو منضبط بالقواعد اللغوية أو الفقهية " ثابتاً ميتاً"، هو تعميمٌ خاطئ ومُضلل. وأدونيس يقرأ تاريخ النهضة العربية من منظور الصراع بين العقل والنص، لكنَّه يسقط في فخِّ المركزية الغربية رغم ادِّعائه الثورة عليها. كما أنه يرفع من شأن شخصيات تاريخية لمُجرَّد كونها مُلحدة أو طائفية أو باطنية أو مارقة أو مثيرة للجدل، ويجعل منها أيقونات للحدائث، ويغضُّ البصرَ عن عُيوبها وانهارها الفكري. وأيضاً، أدونيس يتعامل مع القرآن والوحي كعائق أمام " التحوُّل"، وهو ما يُناقض الواقع التاريخي، حيث كانت الحضارة الإسلامية حضارة نصِّ بامتياز، ومع ذلك كانت الأكثر تحوُّلاً وإبداعاً، ونشرت العلمَ والمعرفةَ والمدنيةَ والتقدمَ والازدهارَ أكثر من ألف عام. وفي ذلك الوقت، كانت أوروبا غارقة في الظلام والتخلف والهمجية.

ويعتبر أدونيس أن اللغة العربية في صورتها الموروثة لغة "بيانية" تُعيق التفكير التجريدي والحدائي. واللغة هي وعاء الفكر، وقصور الفكر لا يعني قصور اللغة. وأدونيس يُحاول تفكيك اللغة العربية لدرجتها تُفقد معناها وسياقها التواصلية، مُحوّلاً الشعر إلى طلاسِم بِحُجّة الحدائَةِ والغموضِ الخَلّاقِ.

وصدّمةُ الحدائَةِ عند أدونيس ليست صدّمةً تطوير، بل هي دَعوةٌ للهدم دون تقديم بديل حضاري متماسك. ونَقْدُهُ للتراثِ ينطلق من منزع استتصالي، وليس من منزع تصحيحي. والحدائَةُ الحقيقية هي التي تستوعب أصالتها، وتُضيف إليها، وليس التي تعيش عالّةً على مفاهيم مسروقة من الغرب.

وهذا مُلخّص الأخطاء والانحرافات في فكر أدونيس:

أ _ المركزية الغربية : يتبنى معايير الحدائَةِ الغربية (العلمانية، المادية، الاستشراق) كَمِيعارٍ وحيدٍ للتقدّم والتحضّر والإبداع.

ب _ التشويه التاريخي: اختزال التاريخ الإسلامي في الصراعات السياسية، وتجاهل المُنجَزاتِ الفِهيّة والعلمية والأدبية والفلسفية، وإهمال ملايين الصفحات التي كتبها العلماء والأدباء والفلاسفة والمفكرون في كُُلِّ مجالات المعرفة طوال قرون طويلة من الإبداع والإشعاع الحضاري.

ج _ النزعة النُخبوية: يرى الحدائَةُ شأنًا نُخبويًا معزولًا عن الجماهير وقضايا المجتمع الحقيقية.

د _ الخلط المعرفي: الخلط بين الحدائَةِ التقنية والعلمية، وبين التّفسُّخ القيمي والتمرد العَقدي.



الحدائثة / التجاوز

٢٢٠ _ قال أدونيس ص ٢٨١ : ((لم يُنتج " عصر النهضة " شعراً، وإنما أعاد إنتاج عمودية

الشعر)).

الرد : يجب التمييز بين ثلاثة أمور :

أ _ الشكل العروضي للشعر.

ب _ الوظيفة الحضارية للشعر.

ج _ التحول في الرؤية والوعي واللغة.

مُشكلة أدونيس أنه يربط إنتاج الشعر بالقطيعة الكاملة مع التراث، بينما تاريخ الأدب العربي والعالمية يُثبت أن التجديد يحدث داخل الشكل نفسه، لا خارجه فقط.

المقصود عادةً بـ " النهضة العربية " : المرحلة الممتدة تقريباً من منتصف القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين، ويُمثّلها شعراء مثل: محمود سامي البارودي، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وخليل مطران، وإيليا أبو ماضي، وجبران خليل جبران، وشعراء الرابطة القلمية، وشعراء مدرسة الديوان، وشعراء جماعة أبولو.

هذه المرحلة لم تكن مجرد استنساخ للقصيدة القديمة، بل كانت انتقالاً حضارياً كاملاً من بُنية ثقافية تقليدية إلى وعي حديث مُتصل بالصحافة، والطباعة، والدولة الحديثة، والتعليم، والاحتكاك بالغرب، والأسئلة السياسية والقومية والذاتية.

أدونيس يفترض ضمناً أن بقاء القصيدة العمودية يعني غياب الإبداع، وهذا افتراض باطل، لأنّ الشكل العروضي ليس معياراً كافياً للحكم على حدائثة الشعر أو أصالته. فالقصيدة العربية عبر تاريخها ظلّت قرونًا طويلة عمودية، ومع ذلك أنتجت تحولات كبرى: شعر امرئ القيس، وشعر أبي تمام، وشعر المتنبي، وشعر أبي العلاء المعري. فهل يُمكن القول إنّ أبا تمام لم يُنتج شعراً لأنه بقي داخل العمود الخليلي؟. هذا يؤدي إلى نتيجة عبثية، لأن معظم الشعر العالمي الكلاسيكي كان موزوناً ومُقفى. حتى في الأدب الإنجليزي، ظلّ شعر وليام شكسبير وجون ميلتون وتي إس إليوت مُرتبطاً بالبُنية الإيقاعية بدرجات مختلفة، ولم يمنع ذلك من الحدائثة. والتجديد ليس مرهوناً بتحطيم الوزن، بل يتحوّل الرؤية الشعرية.

وشعر النهضة أحدثت تحولات حقيقية لا يُمكن إنكارها:

أ _ إحياء اللغة : قبل النهضة، دخل الشعر العربي في مرحلة من الضعف البلاغي والتكلف اللفظي، فجاء البارودي ليعيد للشعر الفصاحة، والطاقة الإيقاعية، والجديّة الفنية، والصلة بالحياة العامّة. لذلك سُمّي برائد الإحياء. صحيح أنه عادَ إلى التراث، لكنّه لم يعد إليه بوصفه ناسخًا، بل باعتباره قاعدة لإحياء اللغة الشعرية بعد تدهورها. وهذا بحدّ ذاته إنتاج شعري، لا مُجرّد تكرر.

ب _ انتقال الشعر من المدح التقليدي إلى الهمّ القومي والاجتماعي: القصيدة النهضوية نقلت الشعر من فضاء البلاط إلى فضاء الأمة. عند أحمد شوقي نجد: الشعر الوطني، والمسرح الشعري، واستحضار التاريخ، والقضايا الإسلامية والعربية. وعند حافظ إبراهيم نجد الشعر الاجتماعي والسياسي والتعليمي. وهذا تحوُّلٌ وظيفي عميق. والقصيدة لم تعد مُجرّد مدائح قَبليّة أو شخصية، بل أصبحت أداةً وُعيّ قومي وحضاري.

ج _ ظهور الذات الحديثة والرومانسية: هنا يُصبح كلام أدونيس أكثر ضعفًا، لأنّ شعراء المهجر والرومانسية أحدثوا بالفعل ثورةً في الحساسية الشعرية. (جبران خليل جبران وإيليا أبو ماضي وميخائيل نعيمة). هؤلاء نقلوا الشعر العربي من: الجماعة إلى الفرد، ومن الخطابة إلى التأمل، ومن البلاغة إلى التجربة التّفنسية، ومن الرُّحرف إلى البوح الداخلي. وكتاباتهم لا يمكن اختزالها بأنها إعادة إنتاج عمودية الشعر، لأنّها تحمل قلقًا وجوديًا حديثًا لم يكن مألوفًا في القصيدة العربية القديمة.

حتى من الناحية الفنية البحتة، لم تبقَ القصيدة العمودية كما كانت. حدثت تغيّرات في:

أ _ المُعجم: اختفت ألفاظُ البداوة الثقيلة تدريجيًا، ودخلت مفردات الحضارة الحديثة والسياسة والتعليم والصحافة.

ب _ الصورة الشعرية: تأثّر الشعراء بالرومانسية الأوروبية، فظهرت: الطبيعة التّفنسية، والرمز، والتأمل، والذاتية.

ج _ الوحدة العضوية: القصيدة القديمة كثيرًا ما كانت قائمة على التّفكُّك المَوْضوعي. أمّا شعراء مدرسة الديوان والمهجر، فدَعَوْا إلى: وَحدة التجربة، وترابط الصور، والنمو التّفنسي للقصيدة. وهي مبادئٌ حدائثية واضحة.

وأزمة أطروحة أدونيس أنه يختزل الحدائث في الانقلاب الشكلي. لكن النقد الحديث تجاوزَ هذا الفهم. فالحدائث يمكن أن تكون: حدائث رؤية، أو حدائث لغة، أو حدائث تجربة، أو حدائث وُعيّ، أو حدائث وظيفة اجتماعية. حتى لو بقي الوزن. ولهذا فإنّ شعر بدر شاكر السّياب _ وهو رائد

الشعر الحر _ لم يَقْطَعْ تمامًا مع الإيقاع الخليلي، بل أعاد تشكيله. أي إنَّ الحداثة العربية لم تكن قتلاً للتراث، ولا إلغاءً للموروث.

لَوْ أخذنا كلام أدونيس بحرفيته، سَوْفَ نُضْطَرُّ إلى نَفْي الشعر عن معظم التراث العربي كُلِّه، لأنَّ أغلبه عمودي. وهذا يؤدي إلى مُفَارَقَة خطيرة: إذا كان العمودُ نقيضَ الشعر، فكيفَ أصبحَ المتنبي شاعرًا عظيمًا؟، وكيف كان أبو تَمَّام ثورًا؟، وكيف كان المَعْرِي حداثيًا في رؤيته؟. إذن، القضية الرئيسية ليست في العمود، بل في الطاقة الإبداعية داخله.

صحيحٌ أن بعض المُقلِّدين أعادوا إنتاج القاموس القديم، والبُنية الخطابية، والمُناسبات التقليدية. لكن هذا لا يُبَرِّر الحُكْم على عصر النهضة كُلِّه، لأن النهضة كانت متعددة الاتجاهات، وفيها: الإحيائي، الرومانسي، الرمزي، الذاتي، القومي، المهجري.

إنَّ عصر النهضة العربية لم يكن مُجرَّد إعادة إنتاج للشعر العمودي، بل كان مرحلة تأسيسية أعادت بناء الحساسية الشعرية العربية الحديثة، حتى وإن ظلَّ الشكلُ العروضي التقليدي حاضرًا. فالقصيدةُ النهضوية جَدَّدت في الوظيفة والرؤية والموضوع واللغة والصورة والذات الشعرية، وأسهمت في نقل الشعر من البنية التراثية المُغلقة إلى أفق الحداثة التدريجية. أمَّا اختزال الشعر في مُجرَّد كسر العمود الخليلي فهو تصوُّر شكلي ضيق، لا ينسجم مع تاريخ الشعر العربي، ولا مع نظريات الأدب الحديثة. ولهذا فإنَّ شعر النهضة ينبغي فهمه بوصفه مرحلة انتقالية كبرى، وليس تكرارًا أجوف.

إنَّ أدونيس ينطلق من تعريف ضيق للإبداع، يربطه حصراً بكسر البنية الشكلية (الوزن والقافية)، وتغيير الرؤية الوجودية للعالم. حين يقول إن عصر النهضة لم يُنتج شعراً، فهو يُحاكم القرن التاسع عشر بمعايير الحداثة الغربية في القرن العشرين.

عصر النهضة (مدرسة الإحياء والبعث) لم يكن تكراراً آلياً، بل كان استرداداً للهوية بعد مرحلة الضعف. وإعادة إنتاج عمودية الشعر، كانت في حدِّ ذاتها فعلاً ثوريًا في سياقها الزمني، لأنها انتشلت اللغة من الركاسة، والبديع المُتكلِّف، والسطحية، وأعدت لها جزالتها وقوتها في العصور الذهبية. هذا الاستمداؤ من الماضي كان قوة دفع للمستقبل، وليس نُكوصًا.

يتجاهل أدونيس أن عمودية الشعر في عصر النهضة لم تكن وعاءً فارغًا، بل شحنت بمضامين لم تكن تعرفها القصيدة العربية القديمة قط. ظهرت القصيدة الوطنية، والاجتماعية، والسياسية، والملحمية، وتحوَّل الشاعر من مدَّاح في بلاط إلى لسان حال الأمة. والمحتوى هو الذي أعاد

صياغة الشكل، وجعل القصيدة العمودية أداةً للتعبة الجماهيرية والتغيير الاجتماعي. والادعاء بأن عصر النهضة لم يُنتج شعراً هو إنكار للقيمة الفنية العالية لرموز هذا العصر. محمود سامي البارودي: لم يُقلد الفحول، بل عارضهم بروح الفارس المعاصر المنفي، مما أضفى مسحة ذاتية وجدانية على الصياغة الكلاسيكية.

أحمد شوقي: هو الذي أدخل المسرح الشعري إلى الثقافة العربية. هل المسرح الشعري مُجرّد إعادة إنتاج لعمود الشعر؟، إنه ابتكار لجنس أدبي كامل لم يكن موجوداً في التراث، مما يُفند دعوى عدم الإنتاج.

منهجية أدونيس هي الأدلجة على حساب النقد، ويُعاني نُقده من نزعة تعميمية تُصنّف كلّ ما هو مُتمسك بالوزن والقافية كـ "ثابت" (مُتججر)، وكلّ ما هو خارج عنها كـ "مُتحوّل" (إبداعي). وأدونيس يُحاكم الوعاء، وينسى الجوهر. هذه القسمة الثنائية (ثابت/ متحوّل) خاطئة ومُضلّلة، فالشكل العمودي قد يكون "مُتحوّلاً" من الداخل عبر الصورة الشعرية واللغة، وشعراً التفعيلة أو قصيدة النثر قد تكون "ثابتة" وفاشلة إذا افتقرت إلى الرؤية الشعرية.

لا يمكن نفي شعرية النص لمجرّد التزامه بنمط هندسي مُعيّن. القصيدة النهضوية حققت جمالية الانبعاث التي تقوم على محاورّة الأصول لتثبيت الذات أمام الآخر (الاستعمار/ الغرب). إنّ قول أدونيس هو حُكم أيديولوجي يسعى لشرعة مشروع الحداثي عبر هدم ما قبله. والحقيقة التاريخية تثبت أن عصر النهضة أنتج شعراً حياً، وأعاد للغة العربية ثقتها بنفسها، ومهد الطريق فعلياً لكلّ حركات التجديد اللاحقة، والتي لم تكن لتظهر لولا "العمودية" المتينة التي بناها جيل النهضة كأرضية صلبة.

كلام أدونيس ساقط، وفيه شطط نقدي، وإعادة إنتاج الشكل لا تعني عدم إنتاج المعنى. والنهضة الشعرية كانت حدثاً في وقتها، لأنها نقلت القصيدة من الصناعة اللفظية إلى القضايا الإنسانية والوطنية والشخصية الذاتية.

٢٢١- قال أدونيس ص ٢٨٢ : ((الإيمان المسبق بإعجاز اللغة الشعرية القديمة أدى إلى أن تصبح اللغة مؤسسة، مستقلة عن الأشياء، قائمة بذاتها)).

الرد : أدونيس الجاهل يخلط بين تعظيم اللغة واستقلال اللغة عن الواقع. وهو يفترض أن الاعتقاد بإعجاز اللغة الشعرية القديمة جعل اللغة مؤسسة مستقلة عن الأشياء، أي إنها أصبحت تدور حول ذاتها، لا حول العالم الخارجي. وهذا استنتاج خاطئ ومُضلل، لأن تعظيم القدرة

التعبيرية للغة لا يعني انفصالها عن الواقع. فاللغة ليست مُجرّد مرآة سلبية للأشياء، بل هي نظام دلالي يبي الإدراك، ويُنظّم الخبرة الإنسانية. ومع ذلك لا يقول أحد إن اللغة منفصلة عن الواقع. إنما العلاقة بين اللغة والعالم علاقة تمثيل وتأويل وإحالة.

واللغة العربية القديمة كانت شديدة الارتباط بالأشياء والوقائع الحسيّة والاجتماعية:

أ _ الشعر الجاهلي وَصَفَ الصحراءَ والحربَ والناقةَ والليلَ والمطرَ والرحلةَ والقبيلةَ وصَفًا بالغَ الدقّة.

ب _ المعاجم العربية نشأت أصلًا من تتبّع استعمال العرب للأشياء الواقعية.

ج _ البلاغة العربية تأسست على مطابقة الكلام لمقتضى الحال، أي: لمقتضيات الواقع والسياق.

كيف يقال بعد ذلك إن اللغة أصبحت قائمة بذاتها؟ إن الموروث البلاغي العربي لم يكن يحتفي باللغة بوصفها لعبة شكلية مُغلقة، بل بوصفها أداة إحكام للمعنى. لذلك، عرّف البلاغيون الفصاحة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى المقام، لا الانفصال عنه.

ثمّة خلط واضح في كلام أدونيس بين الإيمان بإعجاز القرآن الكريم، والإيمان بإعجاز الشعر القديم. والإعجاز لا يعني أن اللغة كيان ميتافيزيقي مستقل، بل يعني أن النظم القرآني بلغ درجة من الإحكام يعجز البشر عن الإتيان بمثله.

وقد ناقش علماء كبار مسألة الإعجاز من جهة التركيب والدلالة والعلاقة بين اللفظ والمعنى، ولم يقولوا إن اللغة منفصلة عن الأشياء أو الواقع. بل على العكس، نظريّة النظم عند الجرجاني تقوم على أن المعنى لا يتحقق إلا من خلال العلاقات السياقية بين الألفاظ والمعاني والمقامات. أي إن اللغة ليست جوهراً قائماً بذاته، وإنما هي شبكة علاقات دلالية مرتبطة بالعقل والواقع والاستعمال.

الشعر العربي القديم لم يكن شكلاية لغوية فارغة. ولو صحّ كلام أدونيس لكان الشعر العربي القديم مُجرّد بناء لغوي مُغلق على نفسه، لكن التاريخ الأدبي يُكذّب ذلك. فالشعر العربي كان سجلاً اجتماعياً، ووثيقة سياسية، ووسيلة إعلام، وأداة قيمية وأخلاقية، وحافضة للهوية الجماعية.

على سبيل المثال لا الحصر، إنّ المُعلّقات ليست أعباءً لغوية، بل هي تعبير عن تجربة الوجود، والحنين، والصراع، والكرامة، والزمن، والموت، والقبيلة، والطبيعة. بل إن كثافة الحضور الواقعي في الشعر الجاهلي قد أدهش الباحثين المُحدّثين.

فكرة أدونيس مسروقة من فلسفات اللغة العربية الحديثة، خصوصاً البنيوية عند فرديناند دي سوسير، والتفكيكية عند جاك دريدا. حيث ظهرت فكرة أن اللغة نظام مُغلق من العلامات، وأن العلاقة بين الدال والمدلول اعتبارية، وأن النص قد يستقل عن المرجع الخارجي. لكن نقل هذه التصورات إلى التراث العربي نقلاً مباشراً يُوقع في خطأ تاريخي ومنهجي، لأن الثقافة العربية لم تبين فهمها للغة على استقلال العلامة عن المرجع، بل على الصلة الوثيقة بين اللفظ والمعنى والمقام والقصد والاستعمال. بل إن علوم مثل أصول الفقه قامت أصلاً على دراسة كيفية دلالة اللغة على الواقع والأحكام والأفعال الإنسانية. ولو كانت اللغة مستقلة عن الأشياء لما أمكن بناء علم فقهي كامل على الدلالات اللغوية.

اللغة العربية القديمة كانت شديدة الواقعية والدقة المرجعية. والعرب القدماء من أكثر الأمم تدقيقاً في تسمية الأشياء الواقعية: أسماء الإبل، والسيوف، والمطر، والرياح، وأحوال الأرض، والحرب، والنجوم، والنباتات. وهذا الثراء المعجمي دليل على التصاق اللغة بالعالم الخارجي لا انفصالها عنه. فاللغة التي تمتلك عشرات الألفاظ للفروق الدقيقة في المطر أو الناقة أو السَيْر ليست لغة مستقلة عن الأشياء، بل هي لغة منغمسة في التفاصيل الواقعية للحياة.

فكرة "اللغة المؤسسة" ليست عيباً حضارياً. حتى لو سلمنا جدلاً بأن اللغة أصبحت "مؤسسة"، فهذا ليس أمراً سلبياً. كُلُّ حضارة كبرى تؤسس مرجعيات لغوية معيارية: اليونان مع هوميروس، والإنجليز مع شكسبير، والألمان مع غوته، والفرنسيون مع الكلاسيكية الفرنسية. ووجود نموذج لغوي مرجعي لا يعني تجميد اللغة، بل يعني وجود معيار جمالي وثقافي تتفاعل معه الأجيال. واللغة العربية نفسها لم تتجمد، فقد تطورت عبر العصور المختلفة. ولو كانت اللغة مؤسسة مُغلقة لما استطاعت إنتاج كُلِّ هذه التحولات.

وأدونيس يكتب بلغة عربية تراثية عالية الكثافة البلاغية، ويعتمد على الموروث الرمزي العربي والإسلامي في شعره ونقده. وهذا يكشف تناقضاً ضمناً، فهو ينتقد مركزية التراث اللغوي، لكنه لا يستطيع الانفصال عنه، لأن اللغة العربية الحديثة مُتشكلة عبر ذلك التراث. بل إن قوة أدونيس الأسلوبية مُستمدة من العمق البلاغي العربي الذي ينتقده. وهذا يدل على أن عُقدة "قتل الأب" مُسيطرَة على أدونيس. واللسانيات الحديثة تُفرّق بين: اللغة كنظام، والخطاب كاستعمال، والنص كسياق ثقافي. ولا توجد لغة بشرية مستقلة عن الأشياء، لأن الوظيفة الأساسية للغة هي الإحالة، والتواصل، وبناء المعنى الاجتماعي.

حتى أكثر النظريات تفكيكًا لا تُنكرُ أن البشر يستخدمون اللغة داخل عالم اجتماعي ومادي. لذلك فإن عبارة أدونيس خاطئة ومُضَلَّلة، وتدُلُّ على جهله التام، وهي تقوم على تعميم باطل، وغير منضبط تاريخيًا ولسانيًا، لأنها: تخلط بين تقديس البلاغة وبين انفصال اللغة عن الواقع، وتُسقط مفاهيم بُنيوية حديثة على التراث العربي دون مُراعاة اختلاف السياقات، وتتجاهل الطبيعة الواقعية والتداولية العميقة للغة العربية القديمة، وتُغفل أن علوم البلاغة والأصول والنحو قامت أساسًا على بحث علاقة اللغة بالمعنى والسياق والفعل الإنساني، وتتعامل مع التراث بوصفه كتلة جامدة، بينما هو تاريخ طويل من التحوُّل والتجدُّد.

٢٢٢- قال أدونيس ص ٢٨٢ : ((وكان لهذا الثبات نتيجتان: الأولى، انعزال اللغة عن النشاط الفاعل في المجتمع حتى صارت عالم ألفاظ إزاء عالم الوقائع، بحيث كادت الكلمة أن تصبح رسمًا بلا دلالة. والنتيجة الثانية هي تحويل الكاتب (الشاعر) إلى شخص لا يتحرك في الحياة، في معاناة الواقع، وإنما يتحرك في الألفاظ ومعاناة صياغتها)).

الرد : طرُح أدونيس الجاهل يقوم على فكرة مركزية مُفادها أن " الثبات " في الثقافة العربية أدى إلى انفصال اللغة عن الواقع، وتحوُّل الشاعر إلى صانع ألفاظ يعيش داخل اللغة، لا داخل الحياة. وهذا الطرح مُتناقضٌ وباطلٌ، ويُعاني من مشكلات معرفية ومنهجية وتاريخية عميقة، لأنه يبنى حكمًا عامًّا على تصوُّر اختزالي لطبيعة اللغة العربية، وتاريخ الأدب العربي، ومفهوم الثبات نفسه. اللغة بطبيعتها ليست كيانًا جامدًا منفصلًا عن المجتمع، بل هي ظاهرة اجتماعية حيَّة تتغير باستمرار مهما بدا نظامها مُحافظًا. وقد قرَّر علماء اللغة في الشرق والغرب أن العلاقة بين اللغة والمجتمع علاقة عُضوية. فاللغة لا تعيش خارج الاستعمال الاجتماعي. ولو كانت اللغة العربية قد انعزلت فعليًّا عن الواقع، لَمَا استطاعت أن تستمر لغةً للتواصل والإنتاج الدِّينيِّ والعلميِّ والأدبي والإداري والحضاري لأكثر من ١٤٠٠ سنة.

والتاريخ يُكذِّب فكرة " كادت الكلمة أن تصبح رسمًا بلا دلالة ". اللغة العربية لم تتوقف عن إنتاج الدلالات الجديدة عبر القرون والعصور المختلفة، وولَّدت معاني متجددة مرتبطة بتحوُّلات الواقع. بل إن اللغة العربية هي أكثر اللغات قُدرة على الاشتقاق والتوليد الدلالي، وهذا يُناقض تمامًا فكرة تحوُّلها إلى رسوم فارغة. والدلالة لا تُستمد من حداثة اللفظ فقط، بل أيضًا من شبكة الاستعمال الثقافي والاجتماعي. ولو كانت الألفاظ العربية بلا دلالة لَمَا أمكن للنصِّ القرآنيِّ، أو الشعر، أو الخطاب السياسي، أو الإعلامي، أو الفقهي، أن يؤثِّر في الجماهير عبر القرون الطويلة.

وأدونيس الجاهل يخلط بين المحافظة على المرجعية اللغوية، وبين الجمود الحضاري. وجود تراث لغوي ثابت نسبيًا لا يعني توقف المجتمع عن الحركة. جميع الأمم الكبرى احتفظت بنوع من الثبات اللغوي أو المرجعي. اللغة الإنجليزية ما تزال تقرأ شكسبير بعد ٤٠٠ سنة، والفرنسيون يعتبرون لغة موليير جزءًا من هويتهم، والصينيون حافظوا على استمرارية لغوية وثقافية هائلة. ولم يقل أحد إن هذا الثبات حوّل اللغة إلى قشرة ميتة.

بل إن وجود "مركز ثابت" للغة هو الذي يمنحها القدرة على الاستمرار الحضاري، والتراكم المعرفي. واللغة التي تتفكك تمامًا مع كلّ جيل تفقد ذاكرتها التاريخية. والثبات النسبي في اللغة العربية، خصوصًا الفصحى، كان سببًا في بقاء التراث العلمي والأدبي قابلاً للفهم والتداول عبر العصور، وهذا ميزة حضارية لا عيب.

والادّعاء بأن الشاعر العربي لا يتحرّك في الحياة وإنما في الألفاظ، يتجاهل حقيقة الشعر العربي كلّ تقريبًا. والشعر العربي منذ الجاهلية كان مرتبطًا بالحياة ارتباطًا مباشرًا: بالحرب، والسياسة، والحب، والاقتصاد، والقبيلة، والدين، والتحوّلات الاجتماعية. والمعلقات نفسها ليست ألعابًا لغوية، بل وثائق إنسانية وحضارية. وشعر المتنبي مثلاً ليس مجرد معاناة صياغة لغوية، بل هو تعبير عن صراع السلطة والطموح والذات والتاريخ. وشعر أبي تمام ارتبط بالتحوّلات الفكرية والعسكرية والسياسية لعصره. وحتى شعر التصوف عند ابن الفارض أو جلال الدين الرومي كان انعكاسًا لتجربة وجودية عميقة، لا مجرد هندسة لفظية. ثم إن الأدب العربي الحديث ذاته — الذي ينتمي إليه أدونيس — مليء بالشعراء الذين عاشوا في قلب التحوّلات الاجتماعية والسياسية، فهل كانوا منفصلين عن الحياة أم كانوا في صميم معاناة الواقع؟.

إنّ كلّ شعر عظيم هو اشتغال على اللغة والحياة معًا. والفصل بين معاناة الواقع ومُعَانَةِ الصياغة هو فصل مُصطنع، لأن التجربة الإنسانية لا تصل إلى الآخرين إلا عبر التشكيل اللغوي. اللغة ليست غلافًا للفكرة، بل هي جسد الفكرة. ولذلك، فإنّ عناية الشاعر باللغة ليست هروبًا من الواقع، بل هي الطريقة التي يتحوّل بها الواقع إلى فن، والفن إلى وجود، والوجود إلى حياة مُعاشة. أدونيس ينطلق من نزعة أيديولوجية حدائية مادية، وهو يرى أن التجديد لا يتحقق إلا عبر القطيعة مع "الثابت". وهو يتعامل مع التراث العربي باعتباره كتلة جامدة، مع أن التراث نفسه قائم على الجدل والتعدد والاختلاف. والثقافة العربية احتوت على جميع التيارات والحركات والتحوّلات، ولم تكن ساكنة ولا جامدة.

ومفهوم " الثابت " عند أدونيس فوضوي ومضطرب، لأنه يُساوي بين الثابتِ الدِّينِيِّ، والثابتِ اللغوي، والثابتِ الاجتماعي، مع أن هذه المجالات مختلفة من حيث الطبيعة والوظيفة. وثابتُ البنية النَّحْوِيَّة ليست كنبات السُّلْطَةِ السِّياسِيَّة، وثابتُ النَّصِّ المُقَدَّسِ ليس كنبات الأعراف الاجتماعية. والمعنى مُرتبط بالاستخدام، أي إن الكلمة لا تكون ذات دلالة إلا داخل منظومة لغوية اجتماعية. وبما أن اللغة العربية ما تزال تُستعمل في الدِّينِ، والإعلام، والتعليم، والقضاء، والأدب، والسياسة، فهي لم تنفصل عن الواقع أصلاً.

وفي علمِ العلامات، الدَّلالةُ ليست شيئاً ثابتاً جامداً، بل تتجدد بِحَسَبِ السياق الثقافي. وهذا ما حدث للغة العربية بالفعل عبر عُصورها المختلفة. لذلك، إنَّ تصويرها كأنها " عالمُ ألفاظ " مستقل عن الوقائع، يتجاهل طبيعة اللغة بوصفها مُمارسة اجتماعية.

والشعرُ بطبيعته فنٌ لغوي. وكُلُّ الآدابِ الكُبرى أوَّلَت الصياغةَ أهميةَ مركزية. عند ستيفان مالارميه تُصبح اللغةُ موضوعاً للشعر، وعند تي إس إليوت تقوم الحداثة الشعرية على إعادة تشكيل اللغة والتقاليد معاً. فليس صحيحاً أن الاشتغال بالألفاظ علامة انفصال عن الحياة، بل قد يكون أرقى أشكال فهم الحياة، لأنَّ اللغة هي الأداة التي نُدرِكُ بها العالمَ أصلاً. ويُمكن قلب حُجَّة أدونيس عليه، ومَن فمه نُدِينه، فالشعرُ الحدائثي العربي الذي بالغ في الغموض والتجريب اللغوي هو الذي اقترب من أن يُصبح " عالمُ ألفاظ " بعيداً عن الجمهور والواقع الاجتماعي، لا الشعر العربي التراثي الذي ظلَّ مفهوماً ومُتداولاً بين الناس. وكما قيل: "رَمْتَنِي بدائِها وَأَنْسَلْتُ!".

اللغة العربية لم تنعزل عن الواقع، ولم تُصبح ألفاظاً بلا دلالة، والشاعرُ العربي لم يكن يوماً مُجرِّد صانع زخارف لغوية، بل إن اللغة العربية ظلَّت لغةً حية قادرة على استيعاب التحوُّلات الحضارية، وإن الاشتغال باللغة جزء أصيل من أيِّ إبداعٍ شعري حقيقي. أمَّا " الثبات " الذي ينتقده أدونيس، فليس نقيض الحياة، بل هو شرط للاستمرار الحضاري والهويَّة الثقافية، ما دام مصحوباً بقدرة على التَّجَدُّد الداخلي والإبداع الفكري والتفاعل مع الواقع.

٢٢٣ - قال أدونيس ص ٢٨٢ : ((ومَن يلقي نظرة على كتب النقد العربي يجد أنها تُجمع تقريباً على أن الشعر تجربة في صياغة الألفاظ، لا تجربة في رؤيا الحياة والإنسان والعالم. ولعل في هذا ما يفسر إهمال الشاعر العربي للعالم: فهو لا يعمل حتى على تفسيره، فبالأحرى أن لا يعمل على تغييره. ومن هنا نفهم كيف أن النقد القديم لا يعطي للشعر دوراً تأسيسياً، بل يرى أن دوره هو أن يقبل المؤسس ويحتضنه)).

الرد : النقدُ العربي لم يكن حبيسَ اللفظ، بل كان مُنذ بداياته مشغولاً بالعلاقة بين: اللفظ والمعنى، الشعر والأخلاق، الشعر والمعرفة، الشعر والمجتمع، الشعر والنفس الإنسانية. ولو رجعنا إلى تراث النقاد الكبار لوجدنا صورةً مختلفة تماماً.

أ _ عند الجاحظ: الشعر مرتبط بالعقل والطبع والإنسان. الجاحظ لم ينظر إلى الشعر بوصفه زخرفة لغوية فقط، بل ربطه بالطبع الإنساني، والبيئة، والقدرة على التأثير الاجتماعي والنفسي. وفي " البيان والتبيين " و" الحيوان"، نجد تحليلاً لوظيفة البيان في تشكيل الوعي الاجتماعي والسياسي. والجاحظ حين تحدث عن المعاني لم يقل إنها تابعة للألفاظ دائماً، بل قرّر أن المعاني " مطروحة في الطريق"، وأن التميّز الحقيقي يكون في حُسن التصرف فيها، أي في كيفية بناء الرؤية والتعبير عنها. وهذا تصوّر يتجاوز اللفظية الساذجة التي ينسبها أدونيس إلى التراث كُله.

ب _ عند عبد القاهر الجرجاني: المعنى هو جوهر الإبداع. الجرجاني في " دلائل الإعجاز" و " أسرار البلاغة" أسس نظرية " التّظّم"، وهي من أعمق النظريات اللغوية والجمالية في التراث الإنساني. الجرجاني لا يرى الشعر مجرد ألفاظ جميلة، بل يرى أن القيمة الجمالية تتولد من: العلاقات بين المعاني، وطريقة بناء الرؤية، وانتظام الفكر داخل اللغة. وهو يرفض الفصل الساذج بين اللفظ والمعنى، ويؤكد أن البلاغة ليست زينة شكلية، بل تعليق الكلام بعضه ببعض، وفق مُقتضى الفكر والعقل. وهذا يعني أن النقد العربي كان يدرس بُنية الرؤية داخل اللغة، لا اللغة بوصفها قشرة خارجية.

ج _ عند حازم القرطاجني: الشعر تخييل وتأثير في الوجود الإنساني. حازم القرطاجني في "منهاج البلغاء" يقرر أن الشعر يقوم على التخييل، أي على القدرة على تشكيل تصوّر الإنسان للعالم، وتحريك وجدانه وإرادته. وهذا قريب جداً من مفاهيم جمالية حديثة تتحدث عن: إعادة تشكيل الواقع، وبناء الإدراك، والتأثير الوجودي للفن. كيف يقال بعد ذلك إن التراث النقدي لم يرَ الشعرَ إلا إلفاظاً؟.

إنّ الشعر العربي منذ الجاهلية كان وثيق الصلة بالعالم الإنساني والاجتماعي والسياسي، ولم يكن منفصلاً عن الوجود والحياة.

أ _ الشعر الجاهلي سجّل للوجود الإنساني. المُعلّقة الجاهلية ليست لعبة لغوية، بل هي: تأمّل في الزمن، وصراع مع الفناء، ووصف الطبيعة، وتعبير عن القيم القبلية، ورصد للتحوّلات النفسية. قصائد امرئ القيس وزُهَيْر بن أبي سلمى وطرفة بن العبد مليئة بأسئلة المصير والحرب

والموت والعدالة. وزُهيرُ خصوصًا كان شاعرَ رؤية أخلاقية وتأمل اجتماعي، حتى إنَّ مُعلِّقته تكاد تكون فلسفة في عبث الحرب وأثرها على الإنسان.

ب_ الشعر الأموي والعباسي كان شديد الارتباط بالسياسة والمجتمع. هل يمكن القول إن المتنبي لم يكن صاحب "رؤيا للعالم"؟. المتنبي من أكثر شعراء الإنسانية انشغالا بالسلطة، والذات، والمجد، والحرب، والوجود، والموت، والعلاقة بين الإنسان والقدر. بل إن شعره أقرب إلى مشروع فكري كامل، ولذلك بقي حيًّا عبر القرون. وكذلك شعر أبي العلاء المعري الذي يُمثّل نموذجًا واضحًا للشاعر الذي فسّر العالم، وناقش أفكار عصره، حتى عُدَّ من أكثر الشخصيات الفكرية قلنًا ونقدًا في الثقافة العربية. فإذا كان التراث كما يقول أدونيس _ يحتضن المؤسّس فقط، فكيف ظهر المعري أصلًا؟، وكيف بقي شعره مُتداولًا ومشروحًا داخل الثقافة العربية نفسها؟.

ج _ الشعر الصوفي إعادة تفسير للوجود. لم يكن الشعر الصوفي مُجرّد صناعة ألفاظ، بل هو إعادة بناء للعلاقة بين الإنسان والكون، وثورة على المباشرة والمألوف، وفتح لرؤى رمزية ووجودية عميقة.

إنَّ التراث النقدي العربي كان يحتوي تيارين معًا: تيار محافظ، وتيار تجديدي.

أ _ الصراع بين القديم والمُحدّث: التراثُ نفسه شهد معارك نقدية بين أنصار القديم وأنصار التجديد. وقد دافع ابن قتيبة عن فكرة أن الجودة ليست حكرًا على القدماء، وقال بوضوح إنَّ لكلِّ عصرٍ إبداعه. وهذا موقف نقدي تقدّمي بالنسبة إلى زمنه.

ب _ أبو تمام نموذج التجديد: الشعر الذي كتبه أبو تمام أحدث زلزالًا نقديًا، لأنّه غير بُنية التصوير والتفكير الشعري. ولو كان النقد العربي مُجرّد أداة لتكريس الثابت لما ظهرت معارك بين: الطبع والتكليف، اللفظ والمعنى، القديم والمُحدّث، الوضوح والغموض. وجود هذه المعارك دليلًا على حيوية الثقافة، لا على جمودها.

مشكلة أدونيس أنه يتحدث عن النقد العربي، وكأنه كُتلة واحدة ثابتة عبر قرون طويلة، مع أن التراث يمتدُّ من الجاهلية إلى الأندلس، ويشمل: لغويين، وفلاسفة، ومتكلمين، وبلاغيين، ونقادًا، وصوفيين. ومن الخطأ العلمي اختزال هذا التنوع الهائل في حكم واحد.

وأيضًا، أدونيس يقوم بإسقاط مفاهيم الحداثة على الماضي، ويحاكم التراث بمفاهيم جديدة عن الثورة، والتغيير، وتأسيس العالم. لكن الشعر القديم لم يكن مُطالبًا أصلًا بأن يؤدي وظيفة الشاعر الحداثي المعاصر. فكلُّ عصر تصوّراته للفن، ووظائفه الاجتماعية، وبنية المعرفة. ومن

الخطأ قياسُ نصوص القرن الثالث الهجري بمفاهيم القرن العشرين. وأدونيس يعتمد على الانتقائية، ويختار من التراث ما يؤيد مشروعه الفكري، ويُغفل نصوصًا كثيرة تُناقضه. وهناك فرقٌ كبير بين القول بوجود نزعةٍ مُحافظة داخل التراث، والقول إنَّ التراث كُله لفظي ومُحافظ وعديم الرؤية. إنَّ التراث النقدي العربي لم يكن مُجرد احتفاء بالألفاظ، ولم يخلُ من الرؤى الفلسفية والوجودية، ولم يكن كُله خادماً للثابت السياسي أو الثقافي، بل كان فضاءً حيًّا للصراع بين المُحافظة والتجديد.

والشعرُ العربي لم يكن منفصلاً عن العالم، بل كان عبر عُصوره سجلاً للوجود الإنساني، وتأملاً في المصير، ونقدًا للمجتمع، وصراعاً مع السُلطة والزمن والموت. ولهذا، فإنَّ الإنصاف العلمي يقتضي قراءة التراث بوصفه بُنية متعددة الأصوات، لا كُنلة جامدة تختزلها عبارة واحدة.



بيان الكتابة

٢٢٤ _ يُحاول أدونيس أن يؤسس لمفهوم جديد للكتابة بوصفها فعلاً تحرُّرياً يتجاوز سلطة التراث الدِّينيِّ واللغوي والاجتماعي، ويربط بين " الحداثة " و " هدم البنية التقليدية " للثقافة العربية. والكتابة عنده ليست مُجرَّد أداة تعبير، بل هي مشروع انقلاب معرفي وجمالي على أنظمة المعنى الموروثة.

يقوم مشروع أدونيس الاستشراقي على ثنائية مركزية:

أ _ الثابت: الاتباع، النقل، السلفية، الانغلاق.

ب _ المُتحوَّل: الإبداع، الحرية، الحداثة، التجاوز.

هذه الثنائية _ من الناحية العلمية _ تعاني من سطحية ساذجة وتبسيط شديد للتاريخ الثقافي العربي والإسلامي. فالتراث العربي لم يكن كتلة جامدة، بل كان مليئاً بالتنوع والصراع والاجتهاد. وفي داخل ما يُسمَّيه " الثابت " نشأت: مدارس عقلية كالمُعزلة، واتجاهات أصولية تجديدية، وحركات فلسفية، وتجارب صوفية، ونظريات لغوية ونقدية شديدة العمق. بل إن علوِّها مثل: أصول الفقه، وعلم الكلام، والبلاغة، والنحو، والمنطق، كانت في حقيقتها ميادين حوار وتأويل مستمر، لا مُجرَّد تكرار آليٍّ للموروث. ومشكلة أدونيس في " بيان الكتابة " أنه يبني تصوُّره على تقسيم ثنائي حاد لا يعكس التشابك الحقيقي للحضارة العربية الإسلامية.

وأدونيس ينتقل في مواضع كثيرة من نقد بعض أنماط التفكير التراثي إلى التشكيك في فكرة المرجعية ذاتها. وهُنا يقع في مُغالطة فلسفية مهمة، وهي أن وجود مرجعية ثقافية أو دينية لا يعني إلغاء الإبداع. والتاريخ الإنساني كُله يثبت العكس: دانتني كتب داخل المرجعية المسيحية، وغوته اشتغل داخل أفق ثقافي ديني وأسطوري، وطه حُسين جدَّد من داخل اللغة العربية والتراث، والجرجاني أحدث ثورةً نقدية وهو ابن الثقافة الإسلامية نفسها. الإبداع لا يولد من الفراغ، بل من التفاعل الحي مع المرجعيات. أمَّا تحويل " التحرُّر " إلى قطعة شاملة مع الموروث، فهذا يقود إلى اغتراب ثقافي، وليس حداثة حقيقية.

ومن أبرز مشكلات أدونيس _ باعتباره طائفيًا باطنيًا _ أنه يربط بين الدين وتعطيل الخيال والإبداع. وهذا الطرح خاطئ ومُضلل. فالمرحلة الإسلامية نفسها شهدت أعظم ازدهار فلسفي، وأغنى إنتاج شعري، وأعمق تطوُّر لغوي، وأوسع حركة ترجمة في التاريخ الوسيط. بل إن الحضارة

الإسلامية احتضنت أصحاب المشاريع الفكرية الجذرية. إذن، ليست المشكلة في الدين بوصفه ديناً، بل في بعض أنماط القراءة المغلقة والمتشددة للدين. وهذا فرقٌ جوهري أهمله أدونيس عمداً. وأدونيس يرفع شعار الحرية المطلقة للكتابة، لكنه في الوقت نفسه يفرض نموذجاً حدائياً مُحدداً بوصفه الطريق الشرعي الوحيد للإبداع. وهنا يظهر تناقض داخلي: إذا كانت الحرية هي الأساس، فلماذا تُدان كلُّ كتابة تستلهم التراث أو الدين أو البنية الكلاسيكية؟. أليس هذا شكلاً آخر من الوصاية الفكرية؟.

الحدائث الحقيقية لا تفرض نموذجاً واحداً للكتابة، بل تسمح بتعدد الأشكال والأساليب والرؤى والاتجاهات والتيارات. ويمكن أن يكون النص حديثاً، وهو موزون، أو ديني المرجعية، أو مُستلهماً من التراث، أو كلاسيكي البناء. فالحدائث ليست شكلاً لغوياً فقط، بل هي قدرة على إنتاج معنى جديد. والرمز غربال، ويبقى الوجه، وتتساقط الأفتعة، وفي النهاية لا يصح إلا الصحيح. في " بيان الكتابة" يوجد ميل واضح إلى اعتبار اللغة التراثية عائقاً أمام التجديد. لكن هذا التصور يتجاهل حقيقة أساسية، وهي أن اللغة العربية الحديثة نفسها هي امتداد تراكمي للعربية التراثية. ولو قُطعت الصلة جذرياً بالموروث اللغوي لفقدت العربية وُحدتها التاريخية والحضارية. وأدونيس يتبنى - بشكل أعمى - مفهوماً للحدائث مسروقاً من التجربة الأوروبية الحديثة، ثم يُحاكم التراث العربي وفق هذا النموذج الغربي. لكن الحدائث ليست قالباً واحداً. فالحدائث الأوروبية نتجت عن ظروف خاصة: الصراع مع الكنيسة، والثورة الصناعية، والتحوّلات الطبقية، والاكتشافات العلمية، والإصلاح الديني. أمّا العالم العربي والإسلامي فله سياق تاريخي مختلف. ومن الخطأ المنهجي افتراض أن التقدم لا يتحقق إلا بتكرار النموذج الأوروبي نفسه. فالحدائث الحقيقية ينبغي أن تكون نابعة من الداخل الحضاري، لا مُستوردة بوصفها معياراً جاهزاً.

يُركّز أدونيس على أزمة الثقافة واللغة والتراث، لكنه يُخفي عمداً أثر الاستعمار، والاستبداد السياسي، والتخلّف الاقتصادي، وانهيار التعليم، والتبعية العالمية، في صناعة التأخر العربي. وكأن المشكلة كُلّها تكمن في " النص التراثي ". وهذا اختزالٌ خاطئ ومُضللٌ ومُخادع. فالنهضة لا تتحقق بمجرد تفجير اللغة، أو كسر البنية الشعرية، بل تحتاج إلى مؤسسات، وتعليم، وحرية سياسية، واقتصاد مُنتج، وعدالة اجتماعية.

والمُفارقة العجيبة أن أدونيس نفسه - كشاعر - ظل عميق الارتباط بالتراث الذي ينتقده. وقصيدته الحديثة مليئة بالتناص القرآني، والرموز الصوفية، والأساطير العربية، والموروث البلاغي.

وهذا يكشف حقيقة مهمة: لا توجد كتابة تنشأ من القطيعة مع التراث. وكلُّ كتابة هي إعادة تركيب للتراث لا إلغاؤه. وبالتالي، فإنَّ الممارسة الشعرية لأدونيس تهدم أفكاره النظرية المتطرفة. مفهوم الكتابة عند أدونيس يغلب عليه الطابع النخبوي. والكتابة في " بيان الكتابة " تبدو وكأنها فعل خاص بالنخبة المُفكِّرة المنفصلة عن الجماعة الثقافية. لكن اللغة ليست مشروعاً فردياً خالصاً، إنها كائن اجتماعي وتاريخي. وأيّ كتابة تفقد الصلة بالوجدان الجمعي تتحوّل إلى تجربة مُغلقة مَهْمَا بلغتْ جمالياتها. ولهذا فإنَّ كثيراً من مشاريع الحداثة العربية وقعتْ في أزمة التلقّي، لأنها انشغلتْ بهدم البنية، ولم تنشغل ببناء تواصل حي مع المجتمع.

يفترض أدونيس أن الأصالة تعني العودة إلى الماضي، بينما التجديد يعني تجاوزه. لكن العلاقة الحقيقية أكثر تركيباً. فالتجديد الأصيل هو الذي يفهم التراث، وينقده، ويُعيد تأويله، ثم يُطوِّره، وليس الذي يُلغيه. ولهذا نجحتْ حضارات كثيرة في التحديث دون اقتلاع جذورها: اليابان، الهند، الصين. إذ جَمَعَتْ بين التطوُّر والحفاظ على البنية الحضارية العميقة.

أبرزُ مشكلات " بيان الكتابة " لأدونيس هي: التبسيط الثنائي الساذج للتاريخ، واختزال الدين في صورة قمعية، والخلط بين التجديد والقطيعة، والمركزية الغربية في مفهوم الحداثة، وتجاهل التشابك والتركيب الحضاري للتراث العربي، والتناقض بين النظرية والممارسة، وتحويل الحداثة إلى أيديولوجيا مُغلقة متطرفة.

والكتابة الحقيقية ليست هدمًا مُطلقاً ولا حفظاً جامداً، بل هي تفاعل حي بين الذاكرة والتجاوز، بين الأصل والتجديد، بين الهوية والانفتاح.

إنَّ المشروع الصحيح ليس إلغاء التراث ولا تقديس التراث، بل بناء قراءة نقدية تاريخية له، تُبقي ما هو حي، وتتجاوز ما لا فائدة منه ولا منفعة فيه، وتؤسِّس لحداثة عربية نابعة من الداخل الحضاري، لا من القطيعة معه. حداثة عربية أصيلة غير مسروقة من الغرب، ولا مُستوردة من الخواجة، كما يفعل أدونيس الذي سرَّق أفكارَ المستشرقين وفلاسفة الغرب. أدونيس المواطن الفرنسي المُصاب بِعقدة الخواجة، والمغلوب موع بتقليد الغالب، والذي قبَّل الأيدي والأرجل من أجل جائزة نوبل للآداب!. وإذا كان أدونيس شخصياً قد فشل في الفوز بجائزة نوبل للآداب، علمًا بأنه مواطن فرنسي يحمل الجنسية الفرنسية (فرنسا أكثر دولة في العالم فازتْ بجائزة نوبل للآداب)، فكيف يُطالبنا بالتقدُّم والحداثة والوصول إلى العالمية والتأثير الدَّولي وصناعة الإنجازات الكونية؟! هل من المعقول أن يُطالب الفاشل الآخري بالنجاح والتقدُّم وصنع الحضارة!؟.

إنَّ أدونيس يعتمد على الآلية الاختزالية في تصنيف الموروث . والتقسيم الشائبي (الثابت/المتحول) يُعاني من الحتمية الهيكلية، فهو يتجاهل التداخل القضي بين الأصالة والتجديد. والحادثة التي سرقها أدونيس من الغرب، هي قطعة كاملة مع الماضي، بينما الحادثة الحقيقية هي استمرارية واعية، وليست بتراً، وأدونيس يُحاكم الماضي بعين حداثوية غريبة مُسبقة الصنع.

إنَّ الحادثة في جوهرها العلمي والمنطقي هي سياق زمني ومعرفي، وليست مُجرّد موقف أيديولوجي ضد الموروث. وأدونيس يخلط بين الحادثة كتحوّل حضاري، وبين الحداثوية كتيار فني. هو يُطالب الشاعر بأن يكون كافراً بالقديم ليكون حديثاً، وهذا "إكراه فكري" يُصادر حقَّ المُبدع في استلهاً التراث برؤية إيمانية متجددة، كما فعل كبار شعراء العالم.

النظام الشعري لم يكن مُجرّد قيّد، بل كان نظاماً متكاملًا يعكس هوية الأمة وجمالياتها. واتهام الموروث الشعري بالجمود يتناقض مع حقيقة أن هذا الموروث نفسه هو الذي أنتج المتنبي وأبا تمام والمعري، وهم شعراء استطاعوا تحريك الساكن من داخل النظام لا من خارجه.

هناك اغتراب معرفي واضح، فالحادثة التي يُشير بها أدونيس هي صدى لظروف تاريخية أوروبية، وإسقاط هذه الحادثة المُستوردة على الموروث الشعري العربي دون مُراعاة الخصوصية الرؤوية واللغوية للشرق، يجعل أطروحته استشراقية بلسان عربي. هو لا يقرأ التراث، بل يُعيد إنتاجه بما يوافق الهوى الحداثي الغربي.

وظيفة اللغة الأولى هي الإبانة. وتحويل الشعر إلى طلاسِم بدعوى الحادثة يؤدي إلى عزل المثقف عن واقعه، وهو ما يُفسّر الفجوة بين شعر الحداثة والجمهور العربي. وأدونيس يُكرّس سلطةً جديدةً هي "سلطة النخبة الغامضة" بدلاً من "سلطة الموروث"، وكأننا استبدلنا صنماً قديماً بصنم جديد. والحادثة التي لا تحترم الموروث كجذر حي، هي حادثة مُعلّقة في الفراغ، وأدونيس قدّم "نعياً للموروث" أكثر ممّا قدّم تشخيصاً للحداثة. والمضحك المُبكي أنه يدين سلطة الموروث، لكنه يؤسس سلطةً بديلةً مُستبدة، هي سلطة الحداثة المؤدّجة. كلُّ ما هو قديم يُصبح مُشتبهاً به، وكلُّ ما هو متمرد يُمنح قيمةً مُقدّسة، حتى لو كان ضعيفاً فنياً أو محدود الأثر. وهكذا يتحوّل النقد من قراءة جمالية وفكرية إلى عملية فرز أخلاقي: هذا تقدّم، وهذا رجعي. وبدلاً من أن يكون الناقد كشافاً يُضيء عتمة المعنى، يصير شرطياً مُرور يسمَح لهذا بالعبور، ويمنع ذلك، أو يصير كاهناً تاجراً يبيع صكوك الغفران لمن يدفع أكثر في السوق السوداء للحداثة المسروقة من الغرب.

يُعدُّ أدونيس واحدًا من أكثر الأسماء إثارةً للجدل في الشعر العربي الحديث، ليس لأنه استطاع أن يجمع الناس على مشروعه، بل لأنه نجح في تكريس حالة من الانقسام الحاد بين الجهال الذين رأوا فيه " نبيّ الحداثة"، ومن رأوا فيه هادمًا لروح الشعر العربي، ومُغرِّقًا للقصيد في مناهات الغموض والتجريد. وقد حوّل شعره إلى طلاس لغوية مُغلقة، تُرهق القارئ، ولا تمنحه في النهاية غير ضباب كثيف من الصور المُبعثرة والألفاظ المُتشابكة التي لا تستقر على معنى واضح. إن الشعر، منذ الجاهلية وحتى كبار المُحدّثين الحقيقيين، كان فنًا يقوم على الدهشة والوضوح العميق في آنٍ معًا، أي إنه يُدهشك، لكنّه لا يُقصيك، ويُحرِّك وجدانك، لكنّه لا يحترق.

أما في تجربة أدونيس، فإن القارئ يشعر بأنه أمام نص يتعمّد الهروب من المعنى، وكأنّ الغموض صار قيمةً بحدّ ذاته، لا وسيلة فنية لخدمة التجربة الشعرية. هنا يفقد الشعرُ رُوحه، ويتحوّل إلى تمرين ذهني بارد، أشبه بالغاز فلسفية مكسورة، بعيدًا عن التعبير الإنساني النابض.

صنّع أدونيس حول لغته هالةً من التعقيد المقصود، استعارات متراكبة فوق استعارات، وصور تتناسل بشكل فوضوي، ودون رابط وجداني حقيقي، وقفزات ذهنية تُلقى بالقارئ من رمز إلى آخر دون أن تمنحه خيطاً يقوده. تقرأ الصفحة كاملةً ثم تخرج منها وأنت تتساءل: ماذا أراد أن يقول؟، ليس لأن النص عميق، بل لأنه فاقد البوصلة الداخلية التي تجعل القصيدة كائنًا حيًا لا كومة إشارات مُبعثرة.

والمشكلة الأعمق أن هذا النوع من الكتابة كرس لدى بعض النقاد السطحيين وهما خطيرًا، كلما ازداد النصُّ غموضًا عُدَّ أكثرَ عبقريةً. وهكذا صار القارئ العربي البسيط يُتهم بالقصور إن لم يفهم القصيدة، بدل أن يُسأل الشاعر: لماذا تكتب بطريقة تستعصي على الفهم أصلًا؟.

لقد تحوّل الشعرُ عند أدونيس من فنّ للتواصل الروحي والوجداني إلى استعراض ثقافي نُخبوي، يُكدّس الأساطير والمُصطلحات والإشارات الفلسفية، كأن القصيدة معرض اقتباسات لا تجربة شعورية.

وليس المقصود هنا المُطالبة بشعر ساذج مباشر، فالشعرُ العظيم يحتمل التأويل، ويملك طبقاته المتعددة، لكنّ الفرق شاسع بين العمق الحقيقي والغموض المُصطنع. المتنبّي كان عميقًا، والسّيّاب كان حدائثًا، ودرويش حمل الرمزية إلى آفاق واسعة، ومع ذلك ظلت قصائدهم تمسُّ القلب قبل العقل، وتبقى في الذاكرة، لأنها تمتلك حرارة الإنسان. أمّا نصوص أدونيس فتبدو كأنها مكتوبة داخل مُختبر لغوي معزول عن نبض الحياة، ومن الصعب أن تُحبَّ أو تُعاش.

ملحق: لماذا فشل أدونيس في الفوز بجائزة نوبل للأدب؟

مُنذ عُقود ، يتكرَّر السؤال في الأوساط الثقافية العربية : لماذا فشل أدونيس (وُلد ١٩٣٠) في الفوز بجائزة نوبل للأدب رغم حضوره العالمي وترجماته الواسعة وجنسيته الفرنسية ؟ . ويكاد هذا السؤال يتحوَّل إلى مُسَلِّمة ضمنية تفترض أنه يستحق الجائزة ، وأنَّ عدم منحه إيَّاهَا هو تقصير أو تحيُّر . غَيَّرَ أنَّ مُقَارَبَةَ هذا السؤال بجديَّة تستدعي مراجعة نقدية عميقة لتجربته ، بعيدًا عن الهالة التي أحاطتْ باسمه ، والنظر في أعماله بوصفها نصوصًا قابلة للفحص لا أصنامًا ثقافية .

يُقَدِّم أدونيس غالبًا كشاعر حدائثي كبير ، لكنَّ جُزءًا كبيرًا من إنتاجه يُعاني من غُموض مُفرط لا يَنْتِج عن كثافة دلالية بِقَدْرِ ما يَعْكس انفصالًا عن التجربة الإنسانية المباشرة . الكثير من نُصوصه تبدو مشغولة باللغة ذاتها أكثر من انشغالها بالمعنى ، وكأنَّها تُمارس نوعًا من " الكتابة عن الكتابة " . هذا النمط قد يُثير الإعجاب في إطار نُخبوي محدود ، لكنَّه يفقد قُدْرته على التأثير الواسع الذي يُعدُّ أحد معايير التقدير العالمي . والأدب العظيم _ حتى في أكثر تجلياته حدائثة _ يحتفظ بخيط تواصل مع الإنسان العادي . أمَّا في تجربة أدونيس فنجد ميلًا واضحًا إلى الانغلاق داخل شبكة من الرموز والإحالات الثقافية المُعقَّدة التي تتطلَّب قارئًا متخصصًا لفكِّ شيفراتها . هذا لا يُعدُّ ميزة ، بل يُفسَّر على أنه عَجْز عن بناء خطاب إنساني شامل ، وهو ما يجعل أعماله أقل قُدرة على اختراق الثقافات المختلفة مُقارنَةً بأدباء عالميين آخرين .

لا يُمكن فصل شعر أدونيس عن مواقفه الفكرية التي أثارت جدلًا واسعًا ، فقد تبنَّى خطابًا نقديًا حادًا تجاه التراث العربي والإسلامي ، لكنَّه في الوقت نفسه لم يُقدِّم بديلًا فكريًا متماسكًا . هذا التناقض جعل مشروعه قائمًا على الهدم لا البناء ، وهو ما يُضعف من قيمة " المشروع الأدبي المتكامل " الذي تَبَحُّث عنه لجان الجوائز الكبرى . ورغم ترجمة أعماله إلى لغات عديدة ، فإنَّ تأثير أدونيس في الأدب العالمي ضعيف ومحدود . والحُضور الأكاديمي أو الاحتفاء النقدي لا يكفيان ، إذ إنَّ الجائزة غالبًا ما تذهب إلى مَنْ يترك أثرًا عميقًا في الوعي الإنساني العام ، لا في دوائر نقدية ضيقة فقط . وهنا يظهر الفرقُ بين الانتشار الشكلي والتأثير الحقيقي .

إنَّ أدونيس شاعر نُخبوي بامتياز ، وهذه النُخبوية تحوَّلت إلى حاجز يفصل نصوصه عن جمهور واسع . والأدب الذي ينحصر في طبقة محدودة يفقد أحد أهم شروط الخلود ، وهو القُدرة على التجلُّد عبر القُرَّاء المُختلفين ، وهذا يُفسَّر عدم حصوله على تقدير عالمي بحجم نوبل .

يُؤخَذ على أدونيس أن كثيراً من نصوصه تبدو وكأنها عميقة ، لكنّها في الواقع غارقة في التجريد والالتباس إلى حد يُفقد المعنى . والغموض هنا ليس نتيجة كثافة فكرية ، بل هو ستار لغوي يُخفي فراغاً دلالياً ، والقارئ يخرج بانطباع أنه أمام نص كبير ، لكنّه يعجز عن الإمساك بفكرة مُحدّدة . وأدونيس _ رغم ادّعائه التجديد والتحديث _ قد قطع الصلة مع التراث دون أن ينجح في بناء بديل مُنقح . وشعره لا يُحفظ ، ولا يتداول شفهيّاً ، ولا يعيش في الذاكرة الجماعيّة . وهذا يُعتبر مؤشراً على أن مشروعهُ نُخبوي أكثر ممّا هو شعري حي . كما أن مشروعهُ يتعد عن الذاكرة الشعريّة العربيّة الجماعيّة ، وهو لم يكتب نصوصاً تُحفظ وتُردّد ، بل كتب للنخبة المثقفة فقط ، والجمهور لا يجد في نصوصه صدَى أو حياة .

وخطأه النقدي ومواقفه الفكرية أعطت انطباعاً لدى البعض أنه يُقدّم نفسه كمشروع حضاري كامل لا كشاعر فقط ، وهذا التضخم انعكس على شعره ، حيث يظهر كأنه يكتب أفكاراً فلسفية بلباس شعري أكثر من كونه يصنع تجربة شعريّة نابضة . ورغم مسيرته الطويلة ، فإن أدونيس يُكرّر نفسَ الثيمات (الهدم ، الثورة ، الأسطورة) ، ويُعيد تدوير الرموز نفسِها ، دون تطوّر حقيقي في الأدوات أو الرؤية ، وكأنّ الشاعر عالقٌ في دوامة واحدة لم يجد مخرجاً لها ، ممّا يجعل تجربته الشعريّة محدودة وغير مُتجددة ، ويجعل مشروعهُ يدور في حلقة مُغلقة .

وقد تعرّض لانتقادات حادّة بسبب مواقفه السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة ، فهو مُراقب من بعيد ، ومُنفصل عن مُعاناة الواقع ، ومُتردّد في مواقف مُفصّليّة . وهذا أضعف صورته كشاعر " ثوري " ، إذ بدت ثورته لغويّة ، وليست واقعيّة . وبعبارة أخرى ، إنّ الثوريّة عنده شعارات لغويّة لا فعليّة أو ملموسة ، وهذا أضعف صورة الشعر الذي يُفترض أن يكون مُعبّراً عن هموم العصر ، ومُعانة الشعوب ، وآلام الأوطان .

يُمكن تفسير فشل أدونيس في الفوز بجائزة نوبل للآداب (من زاوية نقدية) بعدّة أسباب :

١ _ شعره صعب الترجمة والتلقي عالمياً بسبب كثافته الرمزيّة المُرتبطة بالسياق العربي ، وهذه الرمزيّة مُغلقة تصل إلى حد الإبهام والغموض والطلاسم . وبسبب صعوبة الترجمة ، وغموض الرمز ، يُصبح من الصعب على لجنة عالميّة تقيّمه مُقارنةً بشعراء تركوا أثراً عالمياً ملموساً .

٢ _ الانفصال عن الواقع والجمهور .

٣ _ تأثيره العالمي ضعيف ومحدود مُقارنةً بأسماء أحدثت تحوّلاً عالمياً في الأدب والشعر .

٤ _ الجدل حول شخصه ومواقفه جعل صورته إشكاليّة ثقافياً ، وصار شخصاً مشبوهاً .

- ٥ _ مشروعه فَشِلَ في إحداث نقلة نوعية حاسمة في الشَّعر العالمي .
- ٦ _ التناقض بين ادِّعاءِ الحدائثة وادِّعاءِ التمسُّك بالثَّراث .
- ٧ _ الميل إلى المثالية النظرية على حساب التواصل الإنساني .
- ٨ _ الانحياز الفكري الذي يَحُدُّ من الشُّمولية وتقديم رؤية متكاملة .
- ٩ _ شعر أدونيس مَسْرُوقٍ مِنَ الشَّعرِ الفرنسي، والشَّعرِ الصوفي، خُصوصًا النَّفْري. وأفكارُ أدونيس مسروقة من المستشرقين وفلاسفة الغرب، خُصوصًا الحدائثيين والوجوديين والماديين.
- أدونيس شاعر يُجيد صناعة الهالة أكثر ممَّا يُجيد صناعة الدهشة الحقيقية . ونُصوصه تبدو كبيرة من الخارج، لكنَّها عند التحليل كثيرًا ما تكشف عن تفكُّك ، وتكرار ، وغموض بلا ضرورة. وهو يميل إلى لغة مُعقَّدة ومُحمَّلة بالرموز المُستعصية ، تجعل القارئ يشعر بالارتباك أكثر من الإلهام . والشاعر الحقيقي يترك أثرًا في النَّفس ، أمَّا أدونيس فيترك القارئ تائهاً بين الأساطير القديمة والفلسفة المُستعصية ، دون أن تُقدِّم نُصوصه شعورًا حقيقيًا ، أو تجربة إنسانية ملموسة .
- أدونيس شاعرٌ يتوهَّج اسمه أكثر من نصِّه . الهالة التي أحاطَ بها نَفْسُه أبهرت البعض ، لكنَّها لا تُخفي حقيقة أنَّ شِعْرَه مَحْصُورٌ في دائرة ضيِّقة . ومن المُستحيل أن يفوز بجائزة نوبل للآداب ، لأنَّ جائزة نوبل تبحث عن الشَّعرِ العالمي ، وهو الذي يُقوم على تجربة إنسانية حقيقية ، لا مُجرَّد فكرة فلسفية ملفوفة بالكلمات الكبيرة .
- يُعتبر أدونيس أحد أبرز الرموز الشَّعرية العربية الحديثة ، لكنَّ هذه المكانة لم تمنعه من الوقوع في تناقضات داخلية واضحة في نُصوصه وأفكاره ، تَحُدُّ من قيمته كأديب عالمي ، وتضع علامات استفهام حول مُنطلقاته النَّقدية في الشَّعر والفكر . وقراءة شِعْرِهِ بعين ناقدة تكشف ضعفًا جوهريًا في بُنيته الفنِّية ، وفلسفته النَّقدية ، وتناقضًا صارخًا بين طموحه التَّجديدي وقدرته على التواصل الإنساني العميق . وهكذا تتحوَّل اللغة إلى جدار أمام القارئ ، بدل أن تكون جسرًا للعاطفة ، أو التجربة الإنسانية المُشتركة، لذلك فإنَّ نُصوص أدونيس مُغلَّقة على نَفْسِها ، ومَحرومة من التواصل المُباشر مع القارئ العادي . وهُنا يظهر ضعف أدونيس ، فقد تَمَكَّنَ من بناء لغة فلسفية مُبهرة ، لكنَّه فَشِلَ في جَعْلها لغة يعيشها الناس .
- أحد أكثر التناقضات وُضوحًا في شعر أدونيس هو مُحاولته الجمع بين الحدائثة والتجريب من جهة ، وبين التمسُّك بالرموز الأسطورية من جهة أخرى . وهو يُعلن ضرورة التحرُّر من الثَّراث ، والبحث عن هويَّة جديدة للشَّعر العربي ، لكنَّه في الوقت ذاته يَحِنُّ إلى الأساطير القديمة ،

ويتشَبَّه بِصُورٍ رَمَازِيَّةٍ يَصْغُبُ عَلَى الْقَارِئِ الْعَرَبِيِّ أَوْ حَتَّى الْعَرَبِيِّ اسْتِعَابُهَا دُونَ دِرَاسَةِ عَمِيقَةٍ . وَهَذَا التَّنَاقُضُ بَيْنَ التَّحَرُّرِ مِنَ الْقَدِيمِ وَالانْعِمَاسِ فِيهِ ، يَصْنَعُ شُعُورًا بَعْدَمِ الْاِتِّسَاقِ ، وَيَجْعَلُ الْمَشْرُوعَ الشُّعْرِيَّ أَكْثَرَ تَعْقِيدًا بِأَلَا آفَاقٍ وَلَا رُوحٍ وَلَا حَيَاةٍ .

أَدُونِيسُ يَمِيلُ إِلَى الْمَثَالِيَةِ الْمُطْلَقَةِ فِي تَصَوُّرَاتِهِ عَنِ الشُّعْرِ وَالْحُرِّيَةِ وَالإِنْسَانِ ، وَيَكْتَسِبُ عَنِ تَحْطِيمِ التَّقَالِيدِ وَالْفِكْرِ الْبَائِسِ ، إِلَّا أَنَّ نُصُوصَهُ تَكْشِفُ ضَعْفًا فِي مُلَامَسَةِ الْوَاقِعِ الْإِنْسَانِيِّ ، فَهُوَ لَا يُقَدِّمُ خُلُوعًا أَوْ رُؤْيَ وَاقِعِيَّةٍ ، بَلْ يَبْقَى مَحْصُورًا فِي الشُّعُورِ بِالتَّحَسُّرِ وَالتَّمَرُّدِ النَّظْرِيِّ . وَهُنَا يَظْهَرُ التَّنَاقُضُ : شَاعِرٌ يَسْعَى إِلَى التَّغْيِيرِ وَالتَّحَرُّرِ ، لَكِنَّهُ فِي شِعْرِهِ يَكْتَفِي بِالْإِدَانَةِ دُونَ تَقْدِيمِ خُلُوعٍ عَمَلِيَّةٍ ، مِمَّا يُقَلِّلُ مِنْ أَثَرِهِ الْإِنْسَانِيِّ فِي النُّصُوصِ ، وَيَجْعَلُهَا صَعْبَةً التَّقْدِيرِ عَلَى مُسْتَوَى عَالَمِي .

وَأَهْمُ نَقْطَةٍ ضَعْفٌ فِي أَدُونِيسٍ هِيَ نَظَرَتُهُ النَّقْدِيَّةُ الْحَادَّةُ الَّتِي تَتَجَاوَزُ الشُّعْرَ لِتَدْخُلَ فِي الْفَلَسَفَةِ وَالسِّيَاسَةِ وَالدِّينِ ، وَهَذَا يُفْسِدُ التَّوَازَنَ الْفَنِّيَّ لِلنَّصِّ ، فَهُوَ يُهَاجِمُ الْأَدْيَانَ وَالتَّقَالِيدَ وَالشُّعُوبَ أحيانًا بِشَكْلِ عَامٍ ، مِمَّا يَضَعُ شِعْرَهُ فِي مُوَاجَهَةِ الْقَارِئِ بَدَلًا مِنْ أَنْ يَكُونَ مَسَاحَةً لِلْحِوَارِ الْإِنْسَانِيِّ ، وَالتَّنْفَاعِلِ الْأَخْلَاقِيِّ ، وَالتَّسَامُحِ الْأَخْوِيِّ ، وَهَذَا مَنَعَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاعِرًا عَالَمِيًّا مَقْبُولًا .

وَنُصُوصُ أَدُونِيسٍ تَفْتَقِرُ إِلَى الْإِيْقَاعِ الْمَوْسِيقِيِّ الشُّعْرِيِّ الَّذِي يَجْعَلُ الشُّعْرَ تَجْرِبَةً حَيَّةً لِلْمُتَلَقِّي . فَهُوَ يُرَكِّزُ عَلَى الرَّمْزِيَّةِ وَالْفَلَسَفَةِ أَكْثَرَ مِنَ الْمَوْسِيقِيِّ الدَّاخِلِيَّةِ لِلْكَلِمَةِ ، وَهَذَا يُضْعِفُ الْجَانِبَ الْحِسِّيَّ لِلشُّعْرِ ، وَيَجْعَلُ نُصُوصَهُ أَقْرَبَ إِلَى مَقَالِ فِلْسَافِيٍّ مِنْهُ إِلَى قَصِيدَةٍ تُؤَثِّرُ فِي الْقَلْبِ قَبْلَ الْعَقْلِ . وَغِيَابُ الْإِيْقَاعِ الْعَاطِفِيِّ فِي شِعْرِهِ مَنَعَهُ مِنْ أَنْ يُصْبِحَ شَاعِرًا عَالَمِيًّا ذَا بَصْمَةٍ كَوْنِيَّةٍ .

فَشَلُّ أَدُونِيسِ فِي الْفَوْزِ بِجَائِزَةِ نُوبَلٍ لِلآدَابِ لَيْسَ نَتِيجَةً مَوَامِرَةً أَوْ ظُلْمًا ، بَلْ هُوَ انْعِكَاسٌ طَبِيعِيٌّ لِحُدُودِ تَجْرِبَتِهِ . وَرَغمَ مَكَانَتِهِ الْأَدْبِيَّةِ فِي الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ ، فَهُوَ لَيْسَ فَوْقَ النِّقْدِ ، وَأَعْمَالُهُ لَيْسَتْ بِمَنَآئِ عَنِ الْمُسَاءَلَةِ . وَإِعَادَةُ تَقْيِيمِ تَجْرِبَتِهِ بِإِنصَافٍ وَمَوْضُوعِيَّةٍ تَكْشِفُ أَنَّ حُضُورَهُ الْكَبِيرَ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ لَا يُوَازِي تَأْثِيرًا عَالَمِيًّا عَمِيقًا ، وَأَنَّ الْعُمُوضِ ، وَالتَّنْحُوبِيَّةَ ، وَالتَّنَاقُضَ الْفِكْرِيَّ ، كُلُّهَا عَوَامِلٌ سَاهَمَتْ فِي عَدَمِ فَوْزِهِ بِالْجَائِزَةِ . وَتَبْدُو تَجْرِبَةُ أَدُونِيسِ مُثْقَلَةً بِتَّنَاقُضَاتٍ حَادَّةٍ وَمَوَاقِفِ مُتَلَبِّسَةٍ ، كَشَفَتْ هَشَاشَةً خِطَابِهِ ، وَعَرَّتْ ادِّعَاءَاتِهِ الْفِكْرِيَّةَ ، رَغمَ مَا يُحِيطُ بِهِ مِنْ هَالَةٍ ثَقَافِيَّةٍ . وَهَذَا الاضطرابُ الصَّارِخُ فِي رُؤْيَتِهِ وَمَوَاقِفِهِ كَانَ سَبَبًا فِي تَهْمِيشِهِ مِنْ قِبَلِ جَائِزَةِ نُوبَلٍ لِلآدَابِ وَعَدَمِ الْاعْتِرَافِ بِهِ كَشَاعِرٍ عَالَمِيٍّ صَاحِبِ مَشْرُوعٍ أَخْلَاقِيِّ وَإِبْدَاعِيٍّ وَفِكْرِيٍّ .

رَبَّمَا يَكُونُ السُّؤَالُ الْأَجْدَرُ لَيْسَ : لِمَاذَا فَشِلَ أَدُونِيسُ فِي الْفَوْزِ بِجَائِزَةِ نُوبَلٍ لِلآدَابِ ؟ ، بَلْ : هَلْ كَانَتْ تَجْرِبَتُهُ مُؤَهَّلَةً فِعْلًا لِتَجَاوُزِ حُدُودِ الْإِعْجَابِ الْمَحَلِّيِّ إِلَى مُسْتَوَى الْعَالَمِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ ؟ .

خاتمة

أختم هذا البحث بكلام مُهم وخطير للشاعر العراقي عبد الوهَّاب البيَّاتي (١٩٢٦ _ ١٩٩٩):
((عندما يتحول الشاعر إلى ناقد يكون شعره من الدرجة الثانية أو الثالثة، كما هو الحال عند أدونيس مثلاً. أنا أعتبر أدونيس _ وبأمانة شديدة جدًّا _ شاعرًا من الطبقة الثالثة أو الرابعة. أمَّا كناقد، فهو يشبه أستاذًا جامعيًّا يستطيع أن يكتب قسمًا من التراث العربي القديم معتمدًا في ذلك على دراسات المستشرقين، ويترجم له الآخرون إلى العربية، ويلفق ويخلط بين النصوص. أنا أنصح أدونيس إذا كان يريد أن يدافع عن الإنسان العربي ضد الظلم والجهل، أن يضحى بالقليل من راحته، ويواجه الظلم والشر الذي نواجهه في المشرق العربي، لا أن يجدف ضد التيار وهو جالس في باريس، ولا يتحدث عما يحل بنا من مظالم. لا يدافع عن حقوق الناس. العالم لا يحترم الخفافيش التي تختفي في الظلام، وتحدث عن حرية مزعومة. ولكن العالم يحترم العمالقة. بابلو نيرودا دفع حياته ثمنا لمبادئه. وقف ضد الفاشية، وأيد القوى العاملة في بلاده. بوشكين، تولستوي، دافعا عن الإنسان كجوهر، ولم يكتبوا عن السفساف. أدونيس يسعى في الغرب لنيل جائزة نوبل. ولكن جائزة نوبل تفقد مصداقيتها إذا أُعطيت له، فهو شاعر من غير طينة الشعراء الكبار، وهو ظاهرة شاذة بالدرجة الأولى. أُعطيت جائزة نوبل مرّة لشاعر تشيكي لا أتذكر اسمه الآن، قد لا يكون هذا الشاعر التشيكي متوسطًا، ولكنه شاعر شريف اضْطُهدَ من قِبَل السُّلطة الشمولية في بلاده في ذلك الوقت. شعره كان متوسط القيمة، ولكنه أفضل بالطبع من شعر أدونيس بكثير. ولا أفهم كيف يفهم القارئ الأوروبي شعر أدونيس. إذا كان شعر أدونيس لا يُفهم بالعربية، فهل يُفهم بالأجنبية؟ إن تسعة وتسعين بالمائة أو مائة بالمائة من الذين يقرأون شعر أدونيس لا يستوعبون. تحدث بعضهم فوجدت أنهم لا يفهمون. والترجمات رُبَّما هي شعر آخر كتبه ناس آخرون ليس لهم علاقة بالنص. وأنا أتحدى أن يأتيني أحد بشيء مُترجم لأدونيس إلى الفرنسية، ويعيد ترجمته إلى العربية، ويكون مطابقًا للنص العربي. إنني أدين ظاهرة تعامل بعض المثقفين العرب مع مؤسسات أجنبية ظاهرة تستخدمهم، في حين أن هؤلاء يتصورون أنهم يستخدمون هذه المؤسسات)) .
[مجلة العربي الكويتية، العدد ٤٦٠، مارس ١٩٩٧ م، ص ٧٦] .

صدر للمؤلف

الدراسات الدينية

- ١_ حقيقة القرآن . ٢_ أركان الإسلام . ٣_ أركان الإيمان . ٤_ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ . ٥_ دراسات منهجية في القرآن والسُّنَّة . ٦_ العلوم والفنون في القرآن . ٧_ العمل في القرآن . ٨_ العلاقات الأخلاقية في القرآن . ٩_ العلاقات المالية والقضائية والسياسية والاقتصادية في القرآن . ١٠_ القصص والتاريخ في القرآن . ١١_ الإنسان والأسرة والمجتمع في القرآن . ١٢_ الدَّعوة الإسلامية . ١٣_ دراسات منهجية في القرآن والتوراة والإنجيل . ١٤_ بحوث في الفكر الإسلامي . ١٥_ منهج الكافرين في القرآن . ١٦_ الدبانات في القرآن . ١٧_ التناقض في التوراة والإنجيل . ١٨_ صورة اليهود في القرآن والسُّنَّة والإنجيل . ١٩_ عقائد العرب في الجاهليَّة . ٢٠_ نقض عقائد ابن تَيْمِيَّة الْمُخَالَفة للقرآن والسُّنَّة .

الأدب والثقافة والفكر

- ٢١_ فلسفة المُعلَّقات العَشْر . ٢٢_ النظام الاجتماعي في القصيدة (المأزق الاجتماعي للثقافة . كلام في فلسفة الشَّعر) . ٢٣_ صرخة الأزمنة (سِفْر الاعتراف) . ٢٤_ مشكلات الحضارة الأمريكية . ٢٥_ حياة الأدباء والفلاسفة العالميين . ٢٦_ خواطر في زمن السراب . ٢٧_ فلسفة المتنبي الشعرية . ٢٨_ المقالات الممنوعة . ٢٩_ نقض كتاب الثابت والمتحول (جهل أدونيس في قراءة التراث) .

الشَّعر

٣٠_ الأعمال الشعرية الكاملة (مجلد واحد)

٣١_ سيناميس (الساكنة في عيوني)

الرَّواية

٣٢_ أكفان مغسولة جيدًا

٣٣_ أشباح الميناء المهجور

٣٤_ جبل التنظيف

٣٥_ أرشيف القرابين

فهرس

5.....مقدمة

9.....نُكْتة مُضحكة

الجزء الأول : الأصول [11]

12.....تمهيد

141.....القسم الأول: أصول الاتّباع أو الثبات

141..... ١_ الاتّباعية في الخلافة والسياسة

152..... ٢_ الاتّباعية في السُّنة والفقه

168..... ٣_ الاتّباعية في الشعر والنقد

177.....القسم الثاني: أصول الإبداع أو التحول

177..... ١_ الحركات الثورية

188..... ٢_ الحركات الفكرية

196..... ٣_ الحركة الشعرية

الجزء الثاني : تأصيل الأصول [211]

212.....تمهيد

213.....القسم الأول: تأصيل الاتّباع أو الثبات

213.....الفصل الأول: الشافعي وتأصيل الأصول الدينية _ السياسية

221.....الفصل الثاني: تأصيل الأصول البيانية _ الشعرية: الأصمعي والجاحظ

224.....القسم الثاني: تأصيل الإبداع أو التحول

224.....الفصل الأول: الحركات الثورية: ثورة الزنج والحركة القرمطية

232.....الفصل الثاني: المنهج التجريبي وإبطال التُّبوءة

240.....الفصل الثالث: الحقيقة والشريعة، الباطن والظاهر

249.....الفصل الرابع: الإبداع والحدائثة في الشعر: أبو نواس وأبو تمام

256.....القسم الثالث: جدل الاتّباع والإبداع أو القديم والمُحدَث

256.....الفصل الأول: في معنى القديم ومعنى المُحدَث

266	الفصل الثاني: في الحركة اللغوية.....
269	الفصل الثالث: في الحركة النقدية الشعرية: الصولي والآمدي.....
	الجزء الثالث: صدمة الحداثة [285]
286	تمهيد.....
287	مِنَ القِدَمِ إلى الحداثة.....
289	مِنَ الخَطَابَةِ إلى الكِتَابَةِ.....
291	العرب / الغرب.....
293	البارودي أو " النهضة " / " الحداثة ".....
299	معروف الرصافي أو " الحداثة " / " الموضوع ".....
305	جماعة " الديوان " أو " الحداثة " / " الذاتية ".....
306	خليل مطران أو " حداثة " السليقة / المعاصرة.....
312	حركة أبوللو أو " الحداثة " / النظرية.....
315	الكلام " القديم " والكلام " الحديث ".....
317	الامتداد / الارتداد.....
322	جبران خليل جبران أو الحداثة / الرؤيا.....
328	الارتداد / التتميط.....
331	الارتداد / شكلائية الإيصال.....
334	صدمة الحداثة.....
344	الحداثة / التجاوز.....
356	بيان الكتابة.....
361	ملحق: لماذا فشل أدونيس في الفوز بجائزة نوبل للآداب؟.....
365	خاتمة.....
366	صدر للمؤلف.....
367	فهرس.....

تَمَّ الكِتَابُ بِحَمْدِ اللّهِ تَعَالَى

نقض كتاب

الثابت والمتحول

جهل أدونيس في قراءة التراث

إبراهيم أبو عواد



ISBN:978-9923-52-333-9



9 789923 523339

#القدس عاصمة فلسطين
#Jerusalem, Capital of Palestine

دار الإقبال للنشر والتوزيع
عمان - ش. الملك حسين - وسط البلد أول طلعة
جبل الحسين - بجانب سرفيس جبل الحسين خط 9
ص.ب.925636 - العبد - دلي 11190 الأردن
هاتف: 4633362 - 6 - 00962
جوال: 707630 - 795 - 00962 - 509925 - 797 - 00962
E-mail: salah_tellawi@yahoo.com
alayamdar@gmail.com

