الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي
معسكر
Université Mustapha Stambouli
Mascara
كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة
مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث

تخصص: الدين واللغة في الخطاب الفلسفي

فرع: فلسفة الدين والحضارة

العنوان:

آليات قراءة الخطاب الديني عند أدونيس

تقديم الطالبة: بومعزة هجيرة

يوم...../...../.....

أمام لجنة المناقشة:

الرئيس	خليفي بشير	أستاذ	جامعة مصطفى إسطمبولي معسكر
المناقش	حفيان محمد	أستاذ	جامعة مولاي الطاهر سعيدة
المناقش	رباني الحاج	أستاذ محاضرأ	جامعة مصطفى إسطمبولي معسكر
المناقش	قسول ثابت	أستاذ محاضرأ	جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس
المقرر	نابي بوعلي	أستاذ	جامعة مصطفى إسطمبولي معسكر
المقرر المساعد	كرد محمد	أستاذ محاضر أ	جامعة مصطفى إسطمبولي معسكر

السنة الجامعية: 2019/2018

شكر وعرفان

أتقدم بجزيل الشكر إلى رئيس مشروع اللغة والدين في الخطاب الفلسفي أستاذي الكريم الدكتور "نابي بوعلي "على تعاونه وتفانيه في العمل.

كما أشكر الأستاذ "كرد محمد" على توجيهاته ونصائحه

ولا أنسى بالذكر لجنة التكوين في الدكتوراه، واللجنة المناقشة على قبولها قراءة هذا العمل ومناقشته.

إهداء

أهدي خالص تقديري وامتناني إلى الوالدين الكريمين

كما أهدي تحياتي إلى كل أفراد عائلتي

مقدمة

تعتبر إشكالية قراءة الخطاب الديني من بين الإشكاليات الأكثر إثارة لانشغال العديد من المفكرين، خاصة بعد التطورات التي شهدها الواقع العربي الإسلامي، وتأثر رواده من المفكرين بالحداثة الغربية ومناهجها التي حركت البحث من خلال التساؤل والنقد وخلخلة بني التـــراث الديني وترسباته.حيث نتج عن هذه الحركة الفكرية محاولات لإعادة قراءة الخطاب الديني قراءة حداثية تستفيد من المناهج الغربية المعاصرة، وتتجاوز القراءات السائدة المستوحاة من التفاســـير الموروثة والقراءات السابقة.

ما يميز هذه القراءات الحداثية الجديدة هو نقدها للقراءات الكلاسيكية، وانفتاحها علـــى بعض معطيات العصر وما يحدث فيها من تجديد فكري ينبثق من خارج دائرة الفكر العربي.

بعد جيل أمين الخولي بدأ يتشكل جيل جديد يهتم بالدراسات القرآنية وهو الجيل الذي بلور التيار التأويلي الحديث الذي يرى في النص الديني نصا يقبل عدة قراءات ولـــيس قـــراءة واحدة فلذلك لا يحمل هاجس التوصل إلى القراءة الصحيحة التي يمكن توظيفها، أي هو الجيل الذي يؤسس للقراءات التي ترى في النص ظاهرة ثقافية قابلة للدراسة والتحليل بالاعتماد على مناهج التفكيك، قصد اكتشاف محتوى وأبعاد النص القرآني، ما يجمع تلك القراءات أنها تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، وتريد أن تفتح أفقا تفسيريا جديدا يتأسس على البعـــد الإنتقـــادي ويركز عليه. من بين المؤسسين لتلك القراءات الحداثية التأويلية، المفكر المصري" نصر حامد أبو زيد" في العديد من كتبه منها: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، التأويل ومفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، "نقد الخطاب الديني"، والطيب تيزيني" النص القرآني أمام إشـــكالية البنيـــة

والقراءة، "**أدونيس** "من خلال مدونته الفكرية، هذا الأخير الذي يسعى إلى تأسيس قراءة جديدة للخطاب الديني يحاول أن يتجاوز من خلالها الفهم السائد.

ضمن هذا الإطار الفكري يندرج موضوع دراستنا الذي نحاول من خلاله انجاز مقاربة تحليلية نقدية لمشروع أدونيس الفكري، باعتباره يندرج في سياق القراءات الحداثية للخطاب الديني، وهي التي جاءت لتحدث قطيعة مع القراءات السلفية (اللاهوتية الإيمانية) والقراءات الإيديولوجية (الإستشراقية) وتؤسس لقراءة منهجية حديثة تعتمد على آليات الفهم المعاصرة (لسانية، سميائية، أنتربولوجية، تاريخية)، من خلال العمل على تحليل محتوى النصوص الدينية تحليلا موضوعيا من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى.

يكتسي البحث في إشكالية القراءة النقدية للخطاب الديني أهمية كبيرة من خلال مساهمته في إعادة تقيم المفاهيم والتصورات والمتخيلات التي اتخذت في تاريخ الأديان التوحيدية الثلاثة، من خلال تعميم نقد العقل الديني ليشمل أديان الوحي (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، فهذه الديانات ملزمة بالقيام بعودة نقدية على مسارها، تراثها، وتاريخها، وهذه الشروط ضرورية من أجل تفكيك الجهل المزدوج المتراكم لدى كل تراث منغلق على نفسه، وإعطاء فهم جديد للنصوص المقدسة وتحريرها من الإنغلاقات الدغمائية المزمنة باصطلاح محمد أركون.

كما أن هذه القراءة النقدية من شأنها إماطة اللثام عن السمات المشتركة لكل العقائد من خلال إعطاء الأهمية للفهم أولا، وذلك حتى نتمكن من تجاوز نظرية المعنى المنغلقة إلى نظرية الفهم المنفتحة.

على هذا الأساس وقع اختيارنا على هذا الموضوع لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية وهي كالآتي:

لقد كان هذا الاختيار نابعا عن قناعة شخصية بضرورة اقتحام موضوع الخطاب الديني واكتشافه باعتباره يشغل اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ عصر الحداثة، ويشكل خطابا يشتغل على البنى النسقية المضمرة في التراثات الدينية.

الجدل الفكري في العالم العربي الإسلامي شكل حافزا ودافعا للاهتمام العلمي والأكاديمي بالظاهرة الدينية على وجه العموم، والنص الديني خصوصا.

هذا البحث هو مقاربة فلسفية تحليلية ضمن تخصص فلسفة الدين والحضارة نسعى من خلاله إلى فتح نافذة للبحث بين أوساط طلبة الدفعات القادمة، والتي ستعتمد عليها كقاعدة لاستكمال البحث في هذه المواضيع خاصة وأن فلسفة الدين والحضارة في اختصاص جديد يتناول بحوث خاصة بالدين والتراث الإسلامي أساسا.

إشكالية البحث: يتعلق موضوع الأطروحة بالبحث عن المنطلقات والمرجعيات التي أسست لرؤية أدونيس النقدية، التي بلورت موقفه من الدين كخطاب سائد .

إذا كان الدين وحي سماوي فماهي الآليات التي يمكنها أن تؤسس لقراءة تواكب مستجدات العصر وتطوراته وفق منظور **أدونيس** ؟

هذه الإشكالية بدورها تنفك عنها إشكاليات فرعية:

ما هو موقف **أدونيس** من الخطاب الديني ؟وما هي منطلقات القراءة النقدية التي يتبناها أدونيس ضمن مشروعه الفكري؟

ماهي أبعاد هذه القراءة، وماهي تداعياتها ؟

تتأسس هذه الإشكالية على فرضيتين:

أولا: قراءة الخطاب الديني قراءة نقدية بناءة بإمكانها تجاوز الفهم الخاطئ للتراث بشكل عام والدين على وجه الخصوص، الذي أسسه رجال الدين والفقهاء في سياق تاريخي خاص، نتج عنه فهم ضيق لا يكشف عن حقيقة الدين ولا يعبر عن حركية الخطاب الديني وديناميكيته.

ثانيا: هذه القراءة النقدية البناءة تتطلب آليات من **التراث** نفسه وليس من خارجه، ذلك لأن الحضارة العربية تلقت الدين الإسلامي في سياق تاريخي وثقافي خاص، حيث كان يعتبر الشعر خطابا رسميا تواصل به أفراد المجتمع الجاهلي وجسدوا من خلاله كل انشغالاتهم، وبالتالي فالخطاب الشعري هو الآلية الجديرة بتأسيس فهم يستوحي روح الدين لأنه يجسد تلك العلاقة الوجدانية بين الإنسان والعالم كما أن اللغة الشعرية لغة متحررة من القوالب وأطر الفهم السابقة .

ولمعالجة هذه الإشكالية اتبعنا الخطة التالية:

مقدمة: تحتوي على مدخل تاريخي ومنهجي للموضوع وأربعة فصول، يتكون كل فصل من ثلاثة مباحث هي كما يلي:

الفصل الأول: السياقات التمهيدية

سنحاول من خلال هذا الفصل عرض المسار التاريخي لإشكالية قراءة الخطاب الديني ضمن مختلف السياقات، حتى نوضح طبيعة الموضوع من جهة والتحولات التي شهدها عبر العصور من جهة ثانية

حيث سنعالج من خلاله ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الغربي

1–هيرمينوطيقا النص الديني

2_أنسنة النص الديني

3– التوفيق بين الدين والفلسفة

4–انتقال الهيرمينوطيقا من المجال اللاهوتي إلى المجال الفلسفي **المبحث الثاني: إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الإسلامي**

1 في القرآن الكريم

2 في السنة النبوية

3 في تفسير القرآن

المبحث الثالث: مناهج وآليات قراءة الخطاب الديني

1 المنهج الأصولي في قراءة النص القرآني

2 المنهج الفقهي في قراءة النص القرآني

3-التفسير بالمأثور

أ-تفسير القرآن بالقرآن

ب-تفسير القرآن بالسنة

ج- تفسير القرآن بأقوال الصحابة

4- التفسير بالرأي

5-الإتجاهات التأويلية الجديدة والحداثية في قراءة القرآن الكريم وتفسيره

الفصل الثاني: منطلقات قراءة الخطاب الديني

نسعى من خلاله إلى إيضاح الأرضية المعرفية والمنهجية التي انطلق منها أدونيس لتأسيس مشروعه الفكري الذي يهدف من خلاله إلى تفكيك ونقد الأطر المرجعية للثقافة العربية الإسلامية وهو يتضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: التراث ومشروع النقد

1 البحث عن الأنا الفاعلة خارج النمطية القديمة

2 الثقافة الطليعة وتجاوز الثقافة السائدة

3 المقاربة الأركيولوجية لبنية الثقافة العربية الإسلامية

المبحث الثاني: الحداثة كمرجعية لنقد التراث

1 معالم الفكر الحداثي

2 الحداثة كفعل تجاوزي للأطر القديمة

3 الحداثة وفعل التأسيس الخلاق

المبحث الثالث: اللغة كمنطلق للرؤية الحداثية عند أدونيس

1 اللغة وماهية التأسيس للفعل الحداثي

2 اللغة وآلية الكشف

3 اللغة وآلية الفهم

الفصل الثالث: آليات قراءة الخطاب الديني عند أدونيس

نوضح من خلاله الآليات المنهجية التي يقترحها أدونيس لتحديد السياق التاريخي الذي تشكل ضمنه الخطاب الديني، والآليات التي بإمكانها تعديل وتصحيح مسار ومضمون الخطاب الديني السائد، لذلك سنعالج المباحث التالية:

المبحث الأول: المساءلة النقدية للأصول

1 تجاوز القراءات السائدة

2-تجاوز الفهم السائد للدين

3 تأسيس القراءة النقدية للخطاب الديني

المبحث الثاني: الخطاب الشعري كآلية لنقد الخطاب الديني

1_الشعر التحولي ونقد الخطاب الديني

2_مكانة المرأة في الخطاب الشعري مقارنة بالخطاب الديني

3_اللغة الشعرية كأبجدية ثانية:

المبحث الثالث: الخطاب الديني من منظور الفكر الصوفي

1_الخطاب الصوفي وتجاوز المؤسسة الفقهية الشرعية

2_التجربة الصوفية من الخطاب الديني المغلق إلى الفهم المنفتح

3_التصوف والإشراق النوراني

الفصل الرابع: مقاربة نقدية لمشروع أدونيس الفكري

سنحاول من خلاله تقديم رؤية نقدية نوضح من خلالها حدود ومآخذ المشروع الأدونيسي، بما في ذلك الآليات التي يؤسس لها لإعادة قراءة الخطاب الديني، حيث يتضمن هو بدوره ثلاثة مباحث

المبحث الأول: الرؤية الأدونيسية للتراث في ميزان النقد

المبحث الثاني: قراءة نقدية للخطاب الأدونيسي

المبحث الثالث: أدونيس من وجهة نظر شهادات أدبية

خاتمة: وهي عبارة عن نتائج وخلاصة لما تم تقديمه في الفصول السابقة

أما فيما يخص **المناهج المتبعة** فقد اعتمدنا على المنهج التاريخي من خلال قيامنا بعرض حينيالوجي وكرونوجي لإشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الغربي قصد الوقوف على تجليات وتطور مفهوم التأويل وعلاقته بالنص الديني التوراتي والإنجيلي، والقرآني بالإضافة إلى

التطرق بشكل كرونولوجي منهجي لآليات ومناهج قراءة الخطاب الديني والمنهج التحليلي من خلال الوقوف على منطلقات وآليات القراءة النقدية للخطاب الديني الذي ينادي بها أدونيس بالإضافة إلى المنهج النقدي من خلال الإشارة إلى تداعيات هذه القراءة وحدودها

الدراسات السابقة: هناك بعض الدراسات السابقة التي تطرقت إلى معالجة جانب من جوانب الموضوع المدروس وذلك من زوايا معرفية مختلفة، حيث نجد **من بين هذه الدراسات:**

الصورة الشعرية عند الشاعر أدونيس، دراسة موجزة واستنتاجات، للطالب خليف جاسم السلطاني، جامعة بابل.

سعيد بكير، الشعرية عند أدونيس بين المفهوم والتجريب، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب، جامعة وهران، 2013/2012

حمادي هواري، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 201/2012.

أما فيما يخص **المفاهيم** التي يرتكز عليها موضوع الأطروحة فهي تتمحور حول: **الخطاب الدين، الوحي، القراءة، الفهم، التأويل، التفسير، الشعر، التصوف.**

/الخطاب: discours

أ-المفهوم اللغوي للخطاب: وردفي لسان العرب أن الخطاب هو مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، والمخاطبة مفاعلة من الخطاب [1].

تضمن القرآن الكريم مصطلح الخطاب ومشتقاته عدة مرات، إذ ارتبط معظمها بالأمر العظيم أو المواجهة بالكلام أو سبب الأمر، حيث قال تعالى: "وَشَدَدْنَا وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ (20)[2]، وقوله تعالىٍّ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (23)ا"[3] ويقصد به عزني في الخطاب أي غلبني ويقال أعزز علي بما أصاب فلانا أي أعظم علي ويقول الزمخشري في تفسير الآية الأولى فمعنى فصل الخطابة البين من الكلام المخلص الذي يتبينه من المخاطب به لا يلتبس عليه[4].

ويقول ابن عباس وغيره فصل الخطاب هو: القضاء بين الناس بالحق وإصابته وفهمه ويقال أيضا: "فصل المعنى وإيضاحه "[5].

1- إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1992، مادة خطب، ج1، ص360

2-سورة ص، الآية 20

3-سورة ص الآية 22

4-الزمخشري، الكشاف، ج5، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1998، ص 215

5-الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 05، ص 63

ب/مصطلح الخطاب في المعاجم اللغوية: إن اللغات على حد تعبير ابن خلدون "كلها ملكات شبيهة بالصناعة إذ هي ملكات في اللسان للتعبير عن المعاني وجودتها، وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها وليس ذلك بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصودة للسامع[1].

ج/ المفهوم الاصطلاحي للخطاب: من خلال الدلالة اللغوية لمادة "خطب " التي من خلالها يتحدد البناء الدلالي، والبياني لمفهوم الخطاب من خلال اعتباره " اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه[2].

وقد اعتبر " الراغب الأصفهاني " " **الخطاب ما نفصل به الأمر** " [3] وهو عند " **الكفوي** " **الكلام الذي يقصد به الإفهام** " [4] أما الخطب فهو الأمر الذي يكثر فيه التخاطب وهذا مصداقا لقوله تعالى " **قال ما خطبك يا سامري** " وقوله عز وجل "قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (30) "[5].

---

[1] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1، المقدمة، ص 764

[2] أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 149 وينظر التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 149

[3] الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 159

[4] أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 419

[5] سورة الذاريات، الآية 31

من خلال ما سبق يتضح لنا جليا أن مصطلح " الخطاب " يصعب الإحاطة بمفهومه بشكل دقيق، ولذلك تتعدد التوجهات والنظريات حوله .

د/ الخطاب في اصطلاح المحدثين: من خلال البحث عن مفهوم الخطاب في كتابات المحدثين يتبين أن هناك نوعا من الترادف بين النص " texte» والخطاب " discours» والتلفظ " prononciations» والقول أو الكلام parole »[1].

ولعل القول هو المقصور على الخبر القائم بنفسه، وأقل ذلك اسم وصفة، والخبر من حيث الدلالة يدل على كل جزء فيه شيء من معناه كما يتأكد القول ويزداد بيانا بجملة من اللواحق والروابط هي القرائن السياقية التي تفيد معنى جديدا، أو تقوي معنى قديما وغيابها في القول لا يؤثر في بناء الخبر في جملته، ويذهب " بول ريكور " إلى أن " **كل خطاب تثبته الكتابة فهو نص** "[2] لكنه يفرق في الوقت نفسه بين النص والكلام، " فعندما يأخذ النص مكان الكلام، يحدث شيء ما معهم في تبادل الكلام، يكون كل من المتكلمين حاصرا بالنسبة للآخر، وكذلك يكون الوضع المحيط والوسط الظرفي للخطاب دالا تماما على مقارنة بهذا الوسط الظرفي للخطاب [3].

وما يأخذنا إلى الخطاب المنطوق والمكتوب، ومما يشد انتباهنا أيضا أن الدراسة التحليلية تهتم بالخطاب المكتوب أكثر من الخطاب المنطوق، وخاصة إذا تعلق الأمر بالخطاب الديني الحامل في طياته الفكر الطائفي والعقدي، الذي يتكون عادة من كم هائل من الشفرات اللغوية، فاللغة في

1- Parole: faculté naturelle de parles, Larousse, 03/719.

2- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 105، تر، محمد برادة وحسان بورقيبة، مطبعة عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، 2001

3- بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مرجع سابق، ص 25

الخطاب الديني العقدي " هي الشيفرة [1] أو مجموع الشيفرات التي ينتج المتحدث استنادا إليها رسالة معينة، فالنص يقوم على الإظهار والتراكم والتعيين، والخطاب ما يقوم بين طرفين: أحدهما مخاطب وثانيهما مخاطب، فالقول والنص يحتاجان إلى عملية التلفظ والخطاب والتلفظ أعم من النص [2] والقول أو الكلام وعليه " **الخطاب هو الواقعة اللغوية** "[3].

2-الدين: religion

أ-المفهوم اللغوي: دين من الديّان وهو من أسماء الله عز وجل معناه: الحكم القاضي,

الديّان: القهار، من دان الناس أي قهرهم على الطاعة. يقال دنته: أي أعطيته الدين، ودنته إستقرضت منه دان فلان بدين دينا: إستقرض وصار عليه دين، فهو دائن[4].

ب- المفهوم الاصطلاحي:

الدين هو ممارسة طقوس وشعائر معينة.

الدين هو الاعتقاد بوجود قوة روحية عليا، وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية

الدين يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدود في محدوديته وعن العلاقة بينهما[5].

---

[1]-محمد مفتاح، التشابه والاختلاف المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1986، ص 34

[2] -بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 25

[3]-محمد مفتاح، التشابه والإختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1986، ص 34

4ـإبن منظور، لسان العرب، (معجم لغوي علمي)، ج1، مرجع سابق، ص 1043

5ـمراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي (عربي، إنجليزي، فرنسي)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط 2، 1981، ص 98

3 /الوحي: révélation

أ–المفهوم اللغوي: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام، الكلام الخفي وكل ما ألقيته على غيرك[1]

يقال: أوحي إليه أي بعثه وألهمه، حيث يقول عز وجل: " وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ (68) " [2]

ب– المفهوم الإصلاحي:

الوحي: هو الإعلام في خفاء أو الكشف عن أمر مجهول أو الإعلام بسرعة.

يرى فلاسفة الإسلام أن الوحي: اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا، فتطلع على الغيب وللأنبياء استعداد خاص لهذا الاتصال، وقد يدركه الولي والعارف وهذا يسمى الإلهام[3].

3/ القراءة: lecture

أ– المفهوم اللغوي: القراءة من قرأ، يقال قرأت الشئ قرآنا، بمعنى جمعته وضممت بعضه إلى بعض[4].

1- مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي (عربي، إنجليزي، فرنسي)، مرجع سابق، ص896.

2- سورة النحل، الآية 68

3- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ج1، الهيئة العامة لمنشورات المطابع الأميرية، القاهرة، د(ط)، 1983، ص، ص212، 213.

4- إبن منظور، لسان العرب المحيط، مرجع سابق، ج3، ص42

ب- المفهوم الاصطلاحي: القراءة مفهوم حديث نسبيا ظهر مع الدراسات السيميولوجية، فهو يعتبر نقلة نوعية في التعامل مع الدراسات الأدبية لما له أهمية بالغة في تفكيك وتحليل بنيات النص فقد تعددت المفاهيم والرؤى من خلالها حول ماهية النص اللفظية والدلالية[1].

4/ الفهم: compréhension

1-**المفهوم اللغوي**: هو معرفتك الشئ بالقلب، ويقال: فهمه يعني علمه، وفهمت الشئ يعني عقلته وعرفته[2].

2- **المفهوم الاصطلاحي**: يعرفه لالاند بأنه هو مجمل السمات التي يثيرها في فكر معين أو لدى معظم أفراد جماعة ما إستعمال كلمة معينة[3].

يعرفه الفيلسوف الألماني **مارتن هايدغر** بأنه التأويل الذي يعطيه الدزاين للموجود كمنعطف عن حقيقة الوجود [4].

5/ التأويل: herméneutique

أ-**المفهوم اللغوي**: مصدر على وزن تفعيل، مشتق من الفعل أوّل والذي يرد إلى كلمة الأول بمعنى الرجوع، آل الشئ يؤول أولا ومآلا بمعنى رجع، وأوّل إليه الشئ رجّعه [1].

1-سنوسي شريط، القراءة والتأويل في ضوء الدراسات الأدبية، قراءات دورية أدبية، منشورات المركز الجامعي، إسطمبولي معسكر، الجزائر، العدد 1، 2000، ص 146

2- -إبن منظور، لسان العرب، ج3، مرجع سابق، ص 422

3- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج3، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 562

4- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2000، ص220

كما نجد معنى التأويل: الرجوع إلى الأصل ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه وذلك هو رد الشئ إلى الغاية المرادة منه[2].

ب–المفهوم الاصطلاحي: هو تفسير النصوص الفلسفية أو الدينية وبنحو خاص الكتاب المقدس[3].

وهو تفسير مجازي رمزي للقرآن يعتبر من امتيازات الإمام لدى الشيعة، وهو علم خفي باطني صعب[4].

6/ التفسير: explication

أ–المفهوم اللغوي: فسّر الشئ يفسّره بالكسر، ويفسّره فسرا: وفسره يعني أبانه، ويقال: إستفسرته كذا أي: سألته أن يفسره لي[5].

ب–المفهوم الاصطلاحي: تقال الكلمة للتفريق بين العلوم المعيارية والعلوم التفسيرية، وهي تعني التوضيح والإفصاح أي وضع حدا واضحا لما كان مجهولا، غامضا أو ملتبسا[6].

7/الشعر: poésie

أ_المفهوم اللغوي: إرتبط الشعر في اللغة العربية بالشعور والمعرفة والإدراك لما من الأمور، فقد جاء في المعاجم اللغوية أن الشعر هو الكلام المنظوم، أما قائله فهو شاعر، ويفيد إسم الشاعر الشخص الذي يشعر ما لا يشعر غيره أي يعلمه، وفي هذا المعنى يقول إبن منظوران الشعر: هو منظوم

---

[5]- إبن منظور، لسان العرب، ج1، ص 187

1_أبي القاسم الحسين، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1994، ص 38.

2_أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص225.

[4]- مالك شبل، معجم الرموز الإسلامية، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000، ص 55.

[5]- إبن منظور لسان العرب، مرجع سابق، ج2، ص 1095

[6]- أندري لا لاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص 393.

القول، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية، وإن كان كل علم شعرا من حيث غلب الفقه على علم والجمع أشعار لأنه يشعر مالا يشعر غيره، أي يعلم .وسمي شاعرا لفطنته[1].

قد نجد في قول إبن رشيق ما يؤكد هذا المعنى: "وإنما سمي الشاعر شاعرا لأنه يشعر بما لايشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولاإختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أونقص مما أطاله سواءا من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر، كان إسم الشاعر عليه مجازا لا حقيقة، و لم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفصل عندي مع التقصير "[2].

أمافي اللغاتpoésieوأصلها اليوناني poetica التي أطلقها أرسطوAristote(ت: 322ق.م) على كتابه **فن الشعر***[3]، هذه الكلمة لا تقتصر في اللغة اليونانية على فن الشعر بل تطلق على كل الفنون سواءا منها الفنون النافعة أو الفنون الجميلة، وهي مشتقة من فعل poiein ومعناه: (يصنع ويقوم بفعل ما faire)، أي ينتج، ومادام شأن الشاعر هو شأن كل فنان منتج فإن كلمة (بوئيطيقا poetica) تشير إلى الفنون عموما، وكافة أشكال الخلق création باستخدام اللغة سواءا أكان هذا الخلق قصا أو شعرا، فلفظ(بويزيس poesis)الدال على الشعر في الإغريقية يعني عند أرسطو إنتاج الخطاب وصناعته[4].

8- التصوف: Sophisme

[1] – إبن منظور، لسان العرب المحيط، المجلد الثاني، مادة شعر، دار لسان العرب، بيروت، د(س)، ص 323.

[2] – علي شلش، في عالم الشعر، دار المعارف، القاهرة، ص12.

[3] -يعد كتاب أرسطو" **فن الشعر**"كتاب على ل في النقد النظري أو الفلسفي، ذلك أن إهتمام أرسطو انصب على هذا الكتاب على مفهوم الأجناس فهو مقاربة للشعر بوصفه فنا مميزا عن غيره (الخطابة، التاريخ، العلم، الدرس الأدبي، الفلسفة)

[4] - Encyclopédie de la philosophie, la pochothèque, garzanti, 2002, p: 1285

أ- **المفهوم اللغوي**: التصوف مأخوذ من الفعل صَوفَ، والمتصوفة هم من تخلقوا بأخلاق الصوفية واحدهم صوفي، وهو من كان فانيا بنفسه باقيا بالله تعالى مستخلصا من الطبائع متصلا بحقيقة الحقيقة[1].

اصطلاحا: يرتبط مفهوم التصوف بإمكانية الاتحاد الباطني المباشر بين الفكر البشري ومبدأ الوجود، فإذا كان الفلاسفة الريبيون يبطلون أحكام العقل وينكرونها، فإن الفلاسفة المتصوفون يتعلقون بالحقيقة ويؤمنون بإمكان الوصول إليها، والفرق بينهم وبين الفلاسفة العقليين أنهم يُبخسون العقل حقه ويبالغون في قيمة الكشف الباطني وتأثير القلب والخيال في الوصول إلى الحقيقة"[2].

صعوبات البحث: لقد واجهتنا مجموعة من الصعوبات أهمها كون موضوع الأطروحة يقع ضمن المشاريع الفكرية النقدية للتراث العربي الإسلامي والتي غالبا ما تنعت بمشاريع الانسلاخ عن الهوية ويعتبر النقد فيها أداة هدم وتقويض.

وانطلاقا مما سبق ذكره يمكن إيجاز بعض **الصعوبات الإجرائية والإبستمولوجية التالية:**

عدم وحدة المواضيع التي يعالجها أدونيس في مؤلفاته وخاصة الشعرية منها، وهو الأمر الذي جعل من الصعب التحكم في الموضوع في بداية الأمر

صعوبة التعامل الموضوعي أثناء القيام بالبحث باعتباره يتعلق بالمقدس الديني

[1]- لويس معلوف، المنجد، الطبعة الكاثوليكية، د(ط، س)، ص 441

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب العربي، د(ط)، 1982، ص 283، 284

آفاق البحث: من خلال بحثنا في إشكالية قراءة الخطاب الديني نسعى إلى التعمق فيها من خـــلال الإحاطة بمختلف تطوراتها وحيثياتها، وكذا الإحاطة بمشروع أدونيس الفكري وموقفه من هـــذه الإشكالية.على اعتبار أن إشكالية قراءة الخطاب تطرح الكثير من التحديات في ظل المســـتجدات الراهنة.

الفصل الأول

إشكالية قراءة الخطاب الديني: السياقات

التمهيدية

المبحث الأول:

إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الغربي

1- هيرمينوطيقا النص الديني

2- أنسنة النص الديني

3- التوفيق بين الدين والفلسفة

4- انتقال الهيرمينوطيقا من المجال اللاهوتي إلى المجال الفلسفي

المبحث الأول: إشكالية قراءة الخطاب الديني – في السياق الغربي

1-هيرمينوطيقا النص الديني

ارتبطت إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الغربي بتأسيس الهيرمينوطيقا "**herméneutique** التي يعرفها **شلاير ماخر** (1968-1834) Schleiermacher بأنها"فن تجنب سوء الفهم"[1]، وبناءا على هذا التعريف يرى أن المهمة المنوط بالهيرمينوطيقا إنجازها إنما تتمثل في تجنيب المؤول عملية سوء فهم النص وإرشاده إلى القواعد الكفيلة بمساعدته على تحقيق هذه المهمة، والوصول بالتالي إلى الفهم الصحيح للنص .

لذلك نجد **بول ريكور**"**Paul Ricœur** يقر بأن" الهيرمينوطيقا قد بعثت في القرن الثامن عشر ميلادي بفضل انقلاب كوبرنيكي قدم سؤال ما الفهم ؟ على سؤال معنى هذا النص أوذاك، أو معنى هذه الفئة أو تلك النصوص المقدسة أو الدنيوية "[2].

"لقد كان هذا البعث والتمجيد للهيرمينوطيقا في القرن الثامن عشر ميلادي إعلانا عن موت المؤلف، وإحلالا للدلالة التي هي الفهم الذاتي للقارئ، محل المعنى الذي قصد المبدع إلى إبداعه في النص والحكم على النص ومعانيه بالتاريخية والنسبية"

---

[1] Hans-Georg gadamer, truth and méthode, Joël weinsheimer and Donald G **Marshall**, **Ward**, **Ward** Ltd and the continuum publishing group, London, Second Edition, 2001, p 185

[2]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مرجع سابق ص 21

حيث صنعت ذلك مع العهد القديم، عندما قررت أن " الهيرمينوطيقا التوراتيـــة مجـــرد واحدة من التطبيقات الممكنة للهيرمينوطيقا الفلسفية على صنف من النصـــوص الهيرمينوطيقـــا العامة، ويمكن إذن أن نؤكد تبعية الهيرمينوطيقا التوراتية الفلسفية بالتعامل معهـــا علـــى أنهـــا هيرمينوطيقا تطبيقية، إنه مجرد تطبيق في المجال التوراتي لتحليل صالح في الأصل لكل نص"[1].

لقد أنسنت الفلسفة الوضعية النص الديني التوراة وعاملته كما تعامـــل النصـــوص الأدبية والفنية، وأعادت إنتاجه، بالتأويل الرمزي الإشاري، عندما أحلت القارئ محل المؤلف، فأفرغت الدين بتحويله إلى "دين طبيعي، إن احتفظت بأخلاقياته إلى حين فإنها قد عزلت هذه الأخلاقيات عن اللاهوت، محولة إياها إلى ما يشبه " المواضعات الإنسانية " المقطوعـــة الصـــلة بالنبوة والمعجزة والوحي والله[2].

فكأن هذه الهيرمينوطيقا وهي تؤنسن المقدس، لم تنف عنه قداسته، وإنما قد أعادته إلى حقيقته كإفراز من إفرازات العقل الإنساني، أضفت عليه قداسة زائفة بفعل " الحاخامات والحكمـــاء " وكما صنعت هذه التطبيقات الهيرمينوطيقية مع التوراة أو اليهودية، صـــنعت مـــع النصـــرانية والأناجيل، بل لقد اعتبرت أن المسيحية ليست أكثر من تأويل لليهوديـــة وعهـــدها القـــديم وليست إضافة جديدة على طريق النبؤات والرسالات فأخضعتها هي الأخرى لهـــذا الغلـــو التأويلي الهيرمينوطيقي الذي حولها إلى مجرد رموز وإشارات لمحتوى إنساني مفرغة من الـــدين

[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص 91

[2]- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مرجع سابق، ص 20

واللاهوت واعتبرت الاختلافات بين الأناجيل دليلا على أنها ثمرة للاختلافات بين الذين كتبوا هذه الأناجيل، "فلقد أول المسيح نفسه التوراة، وأول القديس **بولس** ومؤلف الرسالة التقوية إلى العبرانيين الحدث المسيحي على ضوء تكهنات ومؤسسات المسيحية القديمة وكل " الألقـــاب " التي يسميها المفسرون ألقابا متعلقة بدراسة المسيح، تصدر عن إعادة تأويل للصور التي استقبلتها من الثقافة العبرانية المكتوبة ومن الثقافة اليونانية المعبرنة: الملك، المخلص، القس الأكبر، العبـــد المتألم، العقل الأول، وبهذا المعنى تكون المسيحية، ومنذ البداية تفسيرا كمـــا كـــان التبشـــير، والإنجيل معناه البشارة منذ البداية يقوم على شواهد مؤولة من طرف الجماعة الأصـــلية لقـــد وجدت هذه الحالة الهيرمينوطيقية، الأصلية تما ما حرية هيرمينوطيقية معينة يؤكدها بوضـــوح الإختلاف المتعذر تجاوزه بين الأناجيل الأربعة"[1].

2 – أنسنة النص الديني:

لقد كان طبيعيا مع هذه الهيرمينوطيقا، التي (أنسنت) النص الديني، بمعزل عن السماء، وتفريغه من الدين واللاهوت، أن تؤول الوحي الذي هو طريق النص المقدس في رأي الـــدين، وكما أحلت الهيرمينوطيقا الفلسفية القارئ وكينونة عالم المتلقي محل المؤلف وعالمه ونفســـيته ومقاصده ومعانيه، أحلت الهيرمينوطيقا الدينية في تأويل النص الديني ما يوحيه عالم القـــارئ والمتلقي محل الوحي الإلهي، فالوحي الإلهي هو مايوحيه القارئ وعالمه وواقعه، وليس ما يوحيه الله، وبعبارة **بول ريكور**: "أستطيع القول إذن إن التوراة موحاة إذا كان لتعبير الوحي معنى،

[1]– بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مرجع سابق، ص ص 94، 95

في النطاق الذي تكون فيه الكينونة الجديدة نفسها التي يتعلق بها الأمر موحية بالنسبة للعالم والواقع كله، بما في ذلك وجودي وتاريخي "[1].

3-التوفيق بين الدين والفلسفة

ضمن هذا السياق التاريخي تجسدت الفلسفة التأويلية **لفيلون الإسكندري Philon Alexandarie** التي جمعت بين الدين اليهودي وفلسفة أفلاطون، حيث حاول" التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية وهذه التوفيقية كانت من خلال التأويل الرمزي أو المجازي للتوراة"[2] وكان دافعه إلى التأويل كباقي فلاسفة اليهود، إذ أن التوراة ورد فيها تشبيهات تشبه الإله بالإنسان حيث يرى **الشهرستاني** في كتابه "**الملل والنحل**" أن هذه التشبيهات دفعت اليونانيين إلى النظر للدين اليهودي بعين الإستخفاف خاصة أنه أصبح نص التوراة بيدهم – اليونانيين – بعد ترجمتها المعروفة بالسبعينية"، [3]إذ أنه كان لازما على فلاسفة اليهود أن يتجاوزوا حرفية النص ويبحثوا عن دلالات أخرى، "هذا ما تجسد عند فيلون من خلال محاولته التوفيق بين العقل والنقل بالعمل على تفسير النصوص الدينية لكي تتلاءم مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية من حقائق"، [4] حيث دافع الموسوية ضد الاتهامات الموجهة إليها، باعتبارها مجرد أساطير فنقد الظاهرين الذين يأخذون بظاهرية النص حيث يقول: " وقعوا تحت

---

[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص96

[2]- حرب عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د(ط)، 2009، ص 113

[3]- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، تر: محمد السيد كيلاني، مطبعة الجلي، القاهرة، (د ط)، 1967، ص212

[4]- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص09

تأثير التجسيم والتشبيه، إنهم أهل لأن يكونوا موضع الرثاء بدل الحقد، فهم انحرفوا بإرادتهم عن الله الموجود بحق هؤلاء نرجوا أن ينالهم الله بعقاب شديد من عنده، "[1] وهنا يتبين لنا أنه لايعتبر هؤلاء الذين يأخذون بحرفية النص هم أموات لذا وضعهم محل رثاء لا محل حقد، ميتوا العقول لا يعلمون أذهانهم في محاولة تفسير النصوص وإنما يكتفون بالظاهر وهم بهذا يبتعدون عن الشريعة الموسوية التي تنطوي على حقائق رمزية وبالتالي لا يمكن أخذها على الظاهر .

يشبه **فيلون** النص بالجسم والمعنى بالروح ويميل إلى الجانب الروحي، أي البحث عن المعنى الرمزي وتجاوز الحرفي" [2] "حيث يعتبر هؤلاء الذين يرتبطون بالمعنى الحرفي مواطنون صغار، يعتبرون اليهودية مجرد مدينة صغيرة، أما المجازيين فهم اليهود بحق ومواطنو العلم" [3] وفي حديثه عن المواطنة الحقة يربطها بالمعنى المجازي والروحي، لأن هذا الأخير خفي للعيان لا يمكن الوصول إليه بسهولة وإنما لا بد من مجاهدة نفسية وبالتاي اليهود الحقيقيون هم هؤلاء الذين يغلبون الجانب الروحي على الجسمي لأن الروحي خالد والجسمي زائل وفاني ومن ثمة الحقيقة الكاملة كامنة في كل ما هو مجازي وروحي ولابد من البحث عنها من خلال تجاوز الجسمي الحرفي .

كما نجد أن **فيلون** لم يتكلم عن التأويل المجازي على سبيل النظري فقط وإنما طبق هذا على النصوص التوراتية حيث يقول: في سفر التكوين الذي يتحدث عن عملية الخلق الإلهي أن

[1]- إميل برهيه، الآراء الدينية الفلسفية، تر: محمد يوسف، مستلزم الطبع والنشر، مصر، (د ط)، 1945، ص 97

[2]- عصام الدين محمد علي، تاريخ الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، د (ط س)، ص 55

[3]- أمل مبروك، فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، (د ط)، 2004، ص 29

أول ما خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة، ثم على مثاله عقلا أرضيا يرمز به إلى آدم، ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس ورمز له بحواء، هكذا انقاد العقل للإحساس واستسلم للشهوة التي رمز لها بالحية، ثم بعد ذلك تيأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ويأتي نوح الذي يرمز للعدالة ويقع الطوفان الذي يرمز له بالتطهير التام [1].وهنا نلاحظ كيف أن **فيلون** حاول تفسير قصة الخلق التي تحدث عنها سفر التكوين فربطها بالأحداث التاريخية من جهة وبالعقلانية من جهة أخرى، حيث رمز لآدم بالعقل والرأي سبب وقوع العقل في الخطيئة هو الإحساس، ومن ثمة نصر العقل على الإحساس ورأى ضرورة العودة إليه وذلك عن طريق التوبة والتطهر والأمر نفسه نجده في باقي النصوص التي تحمل في ظاهرها تناقض أو تشبيه حيث أولها وحاول إعطاءها دلالة معقولة تجعل الكتاب المقدس التوراة معقولا في ذاته وصالح لكل زمان ومكان وبالتالي غايته من التأويل كانت لاهوتية بالدرجة الأولى حيث من خلال التأويل أراد أن يضفي نوعا من المشروعية على العقيدة اليهودية .

على غرار الفلسفة **اليهودية** حاولت الفلسفة **المسيحية** هي الأخرى التوفيق بين العقل والنقل، وهذا حينما ظهر نوع من اللافهم للنص المقدس حيث أن نشاط العقيدة المسيحية قد ملأه التوتر الذي كان بين التاريخ الخاص بالشعب اليهودي وتاريخ المسيحيين إذ أننا نجد في هذا الصدد محاولة لملأ الفراغ بين التاريخين من طرف **سان أوغسطين " Saint**

[1]– عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، د (ط س)، ص 222.

Augustin" في كتابه العقيدة المسيحية الذي بين فيه ضرورة سمو الروح والفكر على المعنى الحرفي وبلوغ الروحي

فأوغسطين انطلق من بداهة أن الكتاب المقدس له معنى حرفي وآخر روحي باطني، وهنا لابد من تأويل ما يصطدم من المعنى الحرفي بالعقل بحثا عن المعنى الخفي المستتر، من أجل جعل الإنجيل أكثر موضوعية حيث فسر التاريخ البشري وجعله يتمحور التجسيد أي الأب في الابن عن طريق روح القدس[1].

يميز القديس أوغسطين في كتابه "**العقيدة المسيحية** "بين نوعين من العبارات التي تحتاج إلى التفسير "**العبارة الغامضة** "، "**obscure**"، حيث يكون المعنى في هذه الحالة مستتر ومغلق بعناصر تاريخية وصيغ لغوية **أما العبارة الثانية فهي الغرائبية أو العجائبية** "**mystérieuse**"، وهي المتعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت، فهم وحدهم يمكنهم شرحها والتوصل إلى كنهها ولايمكن للعامة الوصول إلى حقيقتها [2].

من هنا يتبين لنا أن أوغسطين لم يخرج عن الإطار التفسيري للنص المقدس لكنه رغم هذا يرى أن التفسير لا يكون للعامة وإنما هو مقصور على رجال اللاهوت فهم القادرون على معرفة ما وراء الحرفي فالممارسة الهرمنيوطيقية هي عملية خطيرة وحساسة في آن واحد لأنها

[1]- زينب محمود الحضري، لاهوت التاريخ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، بيروت، ط2، 1988، ص 67.

[2]- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط2، 1988، ص67.

تمس المقدس الذي تتداخل فيه عدة عوامل لتجعل اللفظ مبهم، وبالتالي إيضاحه فيه نوع من الصعوبة.

في هذا الصدد يتحدث أوغسطين عن نظرية الإشارات والسيمائيات التي شرحها ويبين فيها ضرورة الحذر أثناء قراءة النص الرمزي بغية أن لا تكون استنتاجات خاطئة وغريبة لأن الكلمات عبارة عن تداول أو علامات تسير إلى مدلول بعينه [1] ونظرية الإشارات تؤكد ما قلناه في السابق حيث أن اللفظ الحرفي يحمل مدلول خفي والوصول إليه يكون عن طريق قراءة متمعنة بعيدا عن الأهواء، وهنا تصبح القراءة حكرا على رجل اللاهوت وهذا يوضح لنا أن نظريته في التأويل كانت في المرحلة الأخيرة من مراحل حياته، أي بعدما رجع إلى العقيدة المسيحية واعتقد فيها الحقيقة الكاملة حيث وجد ضالته التي كانت مفقودة .

إن الدليل على ما قلناه هو تلك التفسيرات والتأويلات التي أوردها في كتابه "**الاعترافات** "حيث يقدم تفسيرا رمزيا مفصل للفصل الأول من سفر التكوين مثال فصل الله بين النور والظلمة "فهو يشير إلى أن الظلمة هي تلك الروح الهائمة دون هدي الإله، لم يكن طعاما " والطعام هي تلك الصفات الحميمة والفضائل التي من خلالها تنتعش الروح [2] ويبين كيفية الوصول للمعنى الخفي ومراحله حيث يقسمها إلى مرحلتين المرحلة الأولى مرحلة القراءة والشرح والتحقيق، وهنا يقرأ المؤول النص عدة مرات ومن خلال هذه القراءة يشرح جل

[1]- يوسف كريم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، لبنان، د(ط س)، ص 29.

[2]- علاء عبد المتعال، فلسفة العصور الوسطى، دار الوفاء، لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص 68.

التركيبات اللغوية الغامضة والغير دقيقة ومن خلال التمعن يستطيع أن ينتقل إلى المرحلة الثانية أو التأويلية فهي تفسر مجازي للنص من خلال قطوفات فلسفية إيمانية واعتقادية في آن واحد وحين حديثه عن مراحل التفسير عدد قواعده التي بلورت ما يسمى بالنظرية الرباعية وفيها قسم التفسير إلى أربعة أقسام التفسير الحرفي، الرمزي الخلقي، الروحي وهو الغاية من التأويل والتفسير ككل [1] وهنا يتبن لنا أن أوغسطين حاول أن يضفي نوعا من الموضوعية الفلسفية على قراءة النص المقدس وهذا حينما وضع شروط أولية وقواعد عامة لممارسة التأويل لأنه ليس معطى للجميع وإنما للخاصة فقط وحدهم لهم الكفاءة لتفسير النصوص والوصول للمعنى الخفي وراء اللفظ الظاهري وهذا يبين لنا الملامح العامة لتأويل في العصر الوسيط على أنه يبقى منغلق على ما هو تفسيري لاهوتي، إذ أن الفلاسفة في هذه الفترة لم يخرجوا عن الإطار العام للنص فكانت جل تأويلاتهم محاولة توفيقية لما هو معطى في التوراة والإنجيل وما هو موجود في الفلسفة اليونانية أي بين ما هو نقلي وما هو عقلي، وكانت هذه القراءة مقصورة على رجال اللاهوت لأن في أيديهم صكوك الغفران، أما من كان خارج الدائرة اللاهوتية فليس له الحق بالقراءة والتفسير إنما الإتباع والإذعان فقط وهذا الإنغلاق الإيديولوجي أدى إلى جمود فكري، حيث أصبح التفكير مقتصر على الطبقة اللاهوتية دون غيرها ولكن هذا لم يدم طويلا لأن العقول قد نهضت من سباتها وأطلقت العنان لتفكير والتحرر من براثين السلطة الكنسية التي قيدت العقل الغربي وجعلته أسيرا لما هو ديني .

[1] – أشرف حافظ، معالم الفكر الأوربي في العصر الوسيط، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص 87.

إن السيطرة التي فرضتها الكنيسة، أثناء العصر الوسيط في كيفية فهم النص المقدس حيث مثلت الوسيط بين الإله والإنسان وهذا ما أدى إلى انتشار التفسير الرمزي للنص المقدس مما يعنيان الإنسان عاجز عن فهم معاني النص، وهذا ما زاد من انحرافات أباء الكنيسة كل هذا أدى إلى الدعوة لضرورة الإصلاح الديني الذي اهتم بكيفية تفسير النص المقدس والقواعد اللازمة لذلك أي أنه مثل نهضة فكرية ساهمت في تطوير مفهوم الهرمينوطيقا كتمهيد لتطورها في العصر الحديث.

لقد جسد الإصلاح البروتستانتي والديني في ألمانيا على يد اللاهوتي **مارتن لوثر** ولقد أحدث هذا الإصلاح ثورة هرمنيوطيقية و لم تخرج قراءة النص الديني عن القراءات الأربعة، إلا أن لوثر رفض القراءة الرمزية، "إذ أن عمله رمى إلى تفاعل القارئ بكل حرية مع الإنجيل كمرجع ومعيار للممارسة التأويلية الدينية والذي يستمد معناه من خلال المعنى الظاهر المباشر لنص متجاوزا في ذلك سلطة الكنيسة فالنص يفسر نفسه وهو طريق الوصول لله"[1].

فلوثر رفض الوساطة التي كانت تقوم بها الكنيسة ورأى أن المؤمن الحقيقي هو الذي يقرأ الكتاب مباشرة، أي أنه أعطى فعل القراءة والفهم للجميع، وهذه القراءة هي ظاهرية في مجملها والسبيل إلى الله، لأن المسيحي حينما يتعاطى النص يتعاطاه كما هو في ظاهره وبالتالي يطبق ما جاء فيه دون البحث عن المعنى الرمزي فالحرفي يكفيه لكي يكون قريبا إلى الله وهكذا ثار على

[1]- دافيد جاسيرا، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 88.

السلطة الكنسية التي كانت تقيد حرية الفرد وأطلق العنان للحرية الفردية في قراءة النص المقدس.

4_انتقال الهرمينوطيقا من المجال اللاهوتي إلى المجال الفلسفي:

إن البداية كانت من تلك المحاولة التي أرادت تجاوز العناصر العقائدية والعرضية التي لاتحمل عنده إلا على نمط ملحق في تطبيقاتها الإنجيلية على وجه الخصوص حيث حاولت نظريته التأويلية الدفاع عن علمية التيولوجيا بمناقشاتها إمكانية التحقق من إدراك الكتابات المقدسة باستعمال أدوات فلسفية لتفسير النصوص [1] حيث أعطى موقف بخصوص النصوص الدينية من خلال نشرها مثل خطابات حول الدين وأتبعه بكتاب صغير حوارات وهكذا خرج عن النظرة الإكليروسية التي كانت محكومة من وجهة نظر مقدسة ليصبح النص الديني كباقي الخطابات الموجهة للبشر فالنصوص الدينية في نظره كتابات كتبها البشر من أجل البشر ولذلك تأويلها يجب أن يخضع إلى نفس المبادئ التي يخضع لها أي نص آخر [2]، وهنا نلاحظ أنه رفع القداسة عن النصوص الدينية إذ أن هذه الأخيرة القداسة جعلت النص الديني غير مقروء وليس معطى للجميع وإنما مقتصر على طبقة معينة احتكرته وجعلته لصالحها وبالتالي أول ما بدأ به شلاير ماخر هو أنسنة النص الديني وإنزاله من السماء إلى الأرض، وجعله قابل للقراءة من طرف الجميع وليس لرهبان الذين عينوا أنفسهم سفراء للدين، وهكذا أصبح النص الديني محل

[1]- عبد الكريم شرفي، من فلسفيات التأويل إلى نظرية القراء ة، ص 27

[2]- المرجع نفسه، ص 29

النقد التاريخي والفلسفي بغية التمحيص والغربلة وبهذا غدا النص الديني مثله مثـــل النصـــوص الأخرى مفتوح على مصراعيه للقراءة والتأويل .

ونجد أنه من خلال هذه النظرة الناقدة الفاحصة للنص الديني حاول نقل مصطلح الهرمنيوطيقـــا من دائرة الإستخدام اللاهوتي لتصبح علما وفنا يؤسس لعملية الفهم وتحليل النصوص حيـــث باعد بين الهرمنيوطيقا كعلم خاص الهرمنيوطيقا كوسيلة من أجل فهم علم آخر[1] حيث حـــرر التأويل من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة وتجاوز التأويل مـــن مجرد تفسير ورفع اللبس عن النص إلى علم ونظرية قائمة بذاتها [2] ومن هنا يتضح لنا أنه بعـــدما كانت الهرمنيوطيقا خادمة للدين ورجاله، حاول **شلاير ماخر** فصلها عن كل الشوائب الـــتي تجعلها بعيدة عن العلمية والموضوعية، فكسر كل الطابوهات وسعى إلى تحرير التأويل من براثين التبعية وحاول جعلها أكثر فردانية تعبر عن الفرد سواء أكان القارئ المتلقي أو المتحدث المؤلف .

حاول وضع أسس للهرمنيوطيقا عامة بوصفها فن الفهم إذ أنه رأى ما يوجد هو فروع متعددة لها عامة منفصلة عن بعضها البعض فهناك هرمنيوطيقا فيلولوجية وأخرى لاهوتية وثالثة قانونية [3] حيث يقول في عبارة افتتاحية لمحاضراته الهرمنيوطيقية بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث

[1]- مليكه دحمانية، الهرونيوطيقا والنص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب، المغرب، (دط)، 2008، ص 45.

[2]- المرجع نفسه، ص 28.

[3]- بهية قارة، الفلسفة والتأويل، ص 65.

عام فليس هناك غير قارة من الأفرع الهرمنيوطيقية المنفصلة [1] ومن هنا يتبين لنا أن شلاير ماخر نفى وجود أي هرمنيوطيقا أو تأويل في عصره أو لدى سابقيه وإنما ما يوجد هو فروع لا ترتقي إلى مستوى التأويل بمعناه الأصيل، لأنها أهملت الأصل واهتمت بالفرع، والأصل هنا هو الفهم .

ينطلق شلاير ماخر في مشروعه الفلسفي من محاولة فهم **الخطاب Discours**، سواءا كان شفهيا أو كتابيا، وبالتالي الفهم هو مهمة التأويل التي تتبنى إرادة المعرفة، فالهيرمينوطيقا هي ظاهرة إرادة الفهم والتفهم .[2]

[1]- عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة، افريقيا الشرق، المغرب، ط 2، د (س)، ص 36.

[2]- بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر ودلتاي، الدر العربية للعلوم ناشرون/الجزائر، ط1، 2002، ص 43.

المبحث الثاني

إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الإسلامي

1- في القرآن الكريم

2- في السنة النبوية

3- في تفسير القرآن

المبحث الثاني: إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الإسلامي

إن الدارس لتاريخ الفكر الإسلامي يدرك بوضوح أهمية "النص الديني "في تشكيل بنية الثقافة العربية الإسلامية وإثارة مختلف المواضيع التي دار حولها الجدل، منذ لحظة نزول الوحي على الرسول صلى اله عليه وسلم إلى غاية بلورة مفهوم التأويل الذي تأسس كمحاولة لفهم النص القرآني والعودة بمعانيه ودلالاته إلى لحظات تشّكله الأولى.

لذلك سنحاول تتبع مسار ودلالات التأويل في السياق الإسلامي .

1/ في القرآن الكريم:

" يرد التأويل بمعنى التفسير الذي يدرك الكنه والحقيقة والجوهر والمرجعية ووالمآلات، ولأن القرآن الكريم هو كتاب الوحي الخاتم والخالد وكتاب الحقيقة الدينية المطلقة، فلقد مثل الكنز المفتوح للعطاء الجديد والمتجدد دائما وأبدا، وذلك حتى يلبي احتياجات كل المستجدات، والإجابات على كل علامات الاستفهام التي يطرحها الواقع المتغير والمتجدد دائما وأبدا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، "[1]ولهذه الحكمة جاء في آياته " المحكم " الذي ترك العقول مآلاته وكنه معارف وأحكامه دونما حاجة إلى تأويل، وجاء في آياته كذلك " المتشابه " الذي يفتح الباب لعقول الراسخين في العلم كي يستنبطوا منه بالاستدلال ما لاتدركه عقول غير الراسخين في العلم، والذي يفتح الباب، وكذلك لكي يكتشف فيه الخلف ما لم يكشفه السلف ولأن

[1]- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مرجع سابق، ص24.

يبصر فيه أهل العرفان القلبي ما لا يبصره أهل الظاهر ولا أهل العقل المجرد .. وبذلك كان القرآن، وسيظل دائما وأبدا مع اكتمال الوحي وحيا دائما وأبدا ومتجددا دائما، صادر من السور والآيات التي ضمتها دفتا هذا الكتاب الحكيم، فالقرآن كما يقول ابن تيمية " **مسائل ودلائل**" ".**وهذا هو معنى الحديث النبوي الشريف: إن هذا القرآن مأدبة الله، فتعلموا من مأدبته ما استطعتم . إن هذا القرآن حبل الله والنور والشفاء النافع .. لا تنقضي عجائبه ولا يخلق عن كثرة الرد** "" رواه الترميذي فهو الكتر المفتوح للعقل والقلب دائما وأبدا .. والمأدبة الإلهية الممدودة بغذاء العقل والروح دائما وأبدا ..فيه خبر الآخرين ونبأ الأولين لا تنقضي عجائبه، بل تتزايد بمرور الأزمان وتقدم المعارف والعلوم على نحو ما جاء في الحديث [1]، الذي يرويه علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو " قول فصل وليس بالهزل، لا تختلقه الألسن ولا تفنى أعاجيبه، فيه نبأ ما كان قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما هو كائن بعدكم "[2].

لأن منهاج النظر الإسلامي يميز بين (المطلق والنسبي) في الصفات، ويقصر الإطلاق على الذات الإلهية ملكات الإنسان وصفاته في إطار نسبي، فلقد حكم للعقل الإنساني بإدراك كنه وحقيقة ومآلات ومعارف وآيات ويضع عالم الشهادة .. والنسبية في هذا الميدان هي نسبية التدرج في الإدراك، وفقا لاتساع المعارف وتراكم الاجتهادات ومرور الأزمان، إذ لا

[1]- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2006 ص 23.

[2]- رواه الإمام أحمد.

مستحيل في عالم الشهادة عن أن يكون معلوما ومدركا لهذا الإنسان . ولذلك كان الباب مفتوحا أمام الراسخين في العلم لتأويل المتشابه من آيات القرآن، التي تتعلق بآيات ومعارف وأحكام عالم الكون والشهادة، بالصفات التي قد يتبادر من ظواهر ألفاظها ما يخالف الكمال الإلهي الذي جاء بالآيات المحكمات فكل المتشابهات في الصفات، التي توهم مشابهة واجب الوجود للمحدثات والمخلوقات يجب تأويلها بردها إلى آيات التنزيه المحكمات .. أما عالم الغيب، وخاصة أنباءه التي استأثر الله، سبحانه وتعالى بعلمها لحكمة شاءها أو تلك التي لا يستطيع العقل الإنساني نسبية إدراكه وقدراته أن يستقل بإدراك كنهها وجوهرها ومآلاتها فلقد ضرب القرآن الكريم لهذا العقل على هذه المغيبات الأمثال، ليكتفي بهذه الأمثال في التصورات الإيمانية لها، وليقف دون حدود كنه حقائقها مآلاتها، تاركا ذلك لصاحب العلم المطلق والكلي والمحيط سبحانه وتعالى .

"ولهذه الحقيقة التي تميز في متشابه القرآن الكريم بين ما يعلم تأويله الراسخون في العلم، وبين ما لايعلم تأويله إلا الله، جاء اختلاف المفسرين في عطف "الراسخون في العلم " على لفظ الجلالة أو عدم العطف في الآية السابعة"[1]من سورة آل عمران: "" **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب**".

[1]- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مرجع سابق، ص23.

فالراسخون في العلم من المؤمنين يشتركون في قولهم " **آمنا كل من عند ربنا** "، والراسخون في العلم معطوفون على لفظ الجلالة في العلم بتأويل المتشابه من الآيات مما جاء في أحكام عالم الشهادة ومعارفه، ليستنبطوا منها بالاستدلال الأحكام الجديدة والعلوم الجديدة والسنن والقوانين الجديدة للوقائع المتجددة بتجدد الواقع دائما وأبدا، وبتأويل المتشابه الذي جاءت مآلاته في الآيات المحكمات، الشاهدة على مشروعية هذا التأويل وإمكانياته.

وهذه الرسالة، رسالة الراسخين في العلم باكتشاف الحلول الجديدة للمنازعات والمستجدات، بالتأويل الذي يكشف عن الكنه والمرجعيات والمآلات، هي التي عبرت عنها آيات سورة النساء في قوله تعالى "" أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (82) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (83) "[1].

فاستنباط أولي الأمر والراسخون في العلم، من المتشابه المتعلق بشؤون عالم الشهادة وشؤون الأمن والخوف الإنساني هو التأويل الذي عطف فيه الراسخون في العلم على لفظ الجلالة في آية آل عمران، أما الاقتحام بالتأويل لحقائق عالم الغيب التي استأثر بها العلم الإلهي المطلق والكلي

[1]- سورة النساء، الآية 82 83.

والمحيط، فذلك هو صنيع الذين في قلوبهم زيغ، أولئك الذين يتبعون المتشابه في هذا الميدان ابتغاء الفتنة التي تثير الشبهات[1]، ولا تنتهي إلى يقين في معالم عالم الغيب الذي لا يعلم تأويله ومآلاة أخباره إلا الله .. وفي هذا الميدان من ميادين التأويل لا يكون هناك عطف للراسخين في العلم على لفظ الجلالة، لأن رسوخهم في العلم هو الذي يجعلهم مدركين أن محاولات التأويل في هذا الميدان هي عبث لا طائل من ورائه، فيتزهون علمهم الراسخ عن اقتحام هذا الحرم المستور من علم علام الغيوب.

تلك الحقيقة التي تفسر في إطارها آية سورة آل عمران ... والتي في إطارها نفسر الآيات التي ورد فيها مصطلح " التأويل " فالذين نسوا لقاء يومهم يوم الدين والحساب والجزاء وهي حقائق الغيب التي استأثر الله بعلم كنهها ومآلاتها، عندما يأتيهم تأويل هذا اليوم ومآلاته سيدركهم الخسران الذي لا فكاك منه: " الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ (51) وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (52) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ

[1]- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مرجع سابق، ص25.

غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (53"[*]،

والذين كذبوا بحقائق عالم الغيب ومآلاته، التي لم يحيطوا بها علما، فأنكروا ما لم يستقل عقلهم وهو نسبي الإدراك باكتناه جوهر حقائقه، هؤلاء هم الذين حاولوا تأويل ما لم يأتيهم ويأتي لهم تأويله: " وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (37) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (38) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (39) "[1].

أما المؤمنون الذين أطاعوا الله ورسوله، فإن تأويلهم لما استأثر الغيب به هو رد علمه ومآله إلى الله ورسوله " يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي

[*] ا -سورة الأعراف، الآية 51 52 53.

[1] - سورة يونس، الآية 37، 38 39.

ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾ "[1].

ففي آية النساء 63 كان التنازع في الأمر والتدبير المتعلق بعالم الشهادة والخوف في الإجماع الإنساني، ولذلك كان التأويل فيه والاستنباط للراسخين في العلم، وكانت لهؤلاء الراسخين أولى الأمر سلطة التأويل أما في هذه الآية 58 من سورة النساء فإن التنازع في شيء خارج عن علم الراسخين في العلم، يجب رده إلى الله سبحانه وتعالى والرسول صلى الله عليه وسلم.

وهكذا نجد بقية الآيات القرآنية التي فيها مصطلح التأويل، فالعدل في المعاملات تأويله ومآله هو خير الجزاء وأحسنه: "ۚ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (35 "[2]سورة الإسراء: 35 وقوله تعالى " فَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً ﴿٧٨﴾ "[3]سورة الكهف الآية 66 وكذلك الحال مع يوسف عليه السلام في تأويله وتفسيره لرؤيا الملك " وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ

[1]- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 58.

[2]- سورة الإسراء، الآية 35.

[3]- سورة الكهف، الآية 66.

يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ (43) قَـــالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ (44) وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (45) يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ (46) قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَـــا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ (47) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِـــكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ (48) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ (49"[1] وأيضا تأويل يوسف عليه السـلام لرؤيا الفتيين اللذين صحباه في سجنه (الآيتان 36 37) من سورة يوسف وتأويله لرؤيا أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدين الآيات 4، 6، 21، 100، 101 مـــن ســـورة يوسف تأتي جميعها في إطار الممكن والجائز تأويله في حق من اصطفاه الله بالنبوة، أو أفاض عليه ما يفيضه على أهل العرفان .

2 في السنة:

[1]- سورة يوسف، الآية 43 44 45 46. 47

وبهذا المعنى للتأويل معنى التفسير ورد مصطلح التأويل في السنة النبوية في عـــدد قليـــل مـــن الأحاديث النبوية الشريفة.

فعن ابن عمر، رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " رأيـــت أي في الرؤيـــا سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتى أقامت بمهيعة وهي الجحفة فأول الرسول صلى الله عليه وسلم أن وباء المدينة نقل إلى الجحفة "[1]

وفي تأويل أي تفسير وإدراك حقيقة ومآل التوجه إلى القبلة كما ورد في الآية القرآنيـــة: " قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَـــكَ شَـــطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّـــذِينَ أُوتُـــوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (144"[2]حيث جاء في الأثر عن سعيد ابن جبير عن ابن عمر رضي الله عنهم: أن ابن عمر كان " يصلي حيثما توجهت به راحلته " ... وأنه قال " رأيت رسول الله يفعل ذلك، ويتأول عليه " وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ "[3]

[1]- رواه الإمام أحمد.

[2]- سورة البقرة، الآية 143.

[3]- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مرجع سابق، ص28

وفيما روته السيدة عائشة رضي الله عنها، فلقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده " سبحانك اللهم ربنا وبحمدك . اللهم اغفر لي ((يتأول القرآن)) أي يتأول ويفسر قول الله سبحانه "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً ﴿٣﴾

"[1]، رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة والإمام أحمد .

كذلك جاء في الأثر التأويل بمعنى تفسر التنزيل .. فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ((... ورسول الله، بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله)) رواه أبو داود، والنسائي وابن ماجة والدرامي

كذلك جاء في الأثر التأويل بمعنى تفسير التنزيل، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "..ورسول الله صلى الله عليه وسلم، بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله *رواه أبو داود والنسائي، وابن ماجة والدرامي .

3_ في اللغة:

وامتدادا لمعاني مصطلح "التأويل "في القرآن والسنة، جاءت معانيه في المعاجم اللغوية.

ففي "لسان العرب " لابن منظور (630-711ه1223-1311م) نجد التأويل هو إدراك المرجعية والمآل، وما لا يفصح عنه ظاهر اللفظ فيحتاج إلى دليل يكشف عما وراء الظاهر

[1]- سورة النصر، الآية .

"فالأول هو الرجوع، وأول الكلام وتأوله دبره وقدره ...وفسره... **وهو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ...والتأويل والتأول: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه ..وعدم التأويل مما ينبغي أن ينظر فيه ..."والتأويل عبارة الرؤيا .."**

وفي أساس البلاغة" الزمخشري "(476-538ه1057-1144): التأويل: هو العاقبة ..بمعنى المرجعية والمآل ..وتفسير التنزيل... ولقد قال عبد الله بن رواحة رضي الله عنه:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله

ضربا يزيل الهام عن مقبله ويذهل الخليل عن خليله

4_في الاصطلاح:

أما في معاجم المصطلحات.. فالتأويل –عند الراغب الأصفهاني (502ه-1108) هو الرجوع إلى الأصل ..ورد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا .ففي العلم نحو: (وما يعلم تأويله إلا الراسخون في العلم)، وفي الفعل كقول الشاعر: وللنوى قبل يوم البين تأويل *..)[1].

والتأويل عند الشريف الجرجاني (740-816ه1077-1134): -في الأصل -: الترجيع .وفي الشرع: **صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة"**، مثل قوله تعالى: " إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ

[1]- الراغب الأصفهاني (المفردات في غريب القرآن)-مادة أول –طبعة دار التحرير –القاهرة 1991م، ص23.

مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (95)" [2]، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا[1].

والتأويل عند التهانوي (1158ه1754م): -لغة -: هو الرجوع، وأما عند الأصوليين، فقيل هو مرادف التفسير، وقيل هو الظن بالمراد، والتفسير القطع به، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولا، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا، وقيل هو أخص من التفسير.

وقال أبو نصر القشيري: **التفسير مقصور على الإتباع والسماع، والاستنباط فيما يتعلق بالتأويل.**

وقال قوم: ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا وفي صحيح السنة معينا سمي تفسيرا؛ لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض له باجتهاد.

وقال قوم منهم البغي (213ه-317ه828-929) والكواشي (590-680ه1194-1281م)-: "**التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط** "[1].

[2]- سورة الأنعام، الآية 95.

[1]- الشريف الجرجاني، التعريفات مادة "التأويل "و"تفسير "طبعة القاهرة، 1983، ص123

والتأويل عند أبي البقاء الكفوي (1094 ه1683م)-هو والتفسير: كشف المراد المشكل ..وقيل التأويل: بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير: بيان مراد المتكلم، ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية .

قال **أبو منصور الماتريدي** (333ه944م): التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهى عنه والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع والشهادة على الله[2] وكلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير.

وفي عقائد النسقي: النصوص على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان .

وتفسير القرآن هو المنقول عن الصحابة، وتأويله ما يستخرج بحسب القواعد العربية، وتفسير القرآن بالرأي المستفاد من النظر والاستدلال والأصول جائز بالإجماع والمراد بالرأي في الحديث هو الرأي الذي لا برهان فيه .

---

[1]- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، -مادتا" التأويل " "وتفسير "طبعة الهند، 1892، ص65

[2]- محمد عمارة، هذا هو الإسلام، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية ط1، 200، ص31

5- في تفسير القرآن:

أما المفسرون للقرآن الكريم الذين عرضوا للتأويل عند تفسيرهم للآيات القرآنية التي ورد فيها مصطلحاته، فإننا نجد القاسم الرسي (169-246ه758 -860م) يعرض لهذا المبحث فيقول "وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفا لتنزيله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصل السنة، التي جاءت على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم، ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع.

وقد أنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها، ولذلك ما وقعوا في التشبيه[1].

فالمحكم والأصل من الكتاب والسنة هو ما لا اختلاف فيه، والمتشابه منهما ما فيه اختلاف وهو مردود إلى الأصول المحكمات.

وفي تفسير قاضي القضاة وإمام المعتزلة عبد الجبار الأسد أبادي (415ه-1025م) لآية سورة آل عمران "مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ

"[2]يتحدث عن أن المحكم هو ما تكون دلالته في ظاهر لفظه، والمتشابه هو ما يشتبه بظاهره ومرجعه ومرده إلى المحكم ..كما يتحدث عن المقاصد الفكرية .والمعرفية من وراء تضمن

[1]- القاسم الراسي، رسائل العدل والتوحيد، ج1، تح: محمد عمارة، طبعة القاهرة، ، 1987، ص54

[2]- سورة آل عمران، الآية 7.

القرآن للمتشابهات –فيقول: "إن القرآن الكريم "فيه ما يدل بظاهره، ويجب الرجوع في معناه إلى المحكمات، ولو كان الجميع محكما لكان أقرب إلى الإتكال على ظاهره، وطريقة التقليد فيه[1].

إرتبط **التأويل** في السياق القرآني بمجموعة من المفاهيم التي لها علاقة بقراءة النص الديني وفهمه، فلدينا ما يطلق عليه النص الظاهر والباطن والتأويل وفي أن يتعاملوا التفسير وما إلى ذلك وقد اعتاد علماء التفسير والخطاب الديني أن يتعاملوا مع نوعين من قراءة النص، أحدهما يعبر عن حمل النص على معناه البين أو الظاهر والآخر يطلقون عليه التأويل، وهو حمل النص على معناه البين أو الظاهر، كما هو اصطلاح المتأخرين.وبالتالي لا توجد هناك آلية أخرى للقراءة غير هاتين الآليتين، وكذلك لا يوجد غير مستوى واحد من القراءة وأن هذه القراءة بوسعها أن تكون مستقلة ومفصولة مبدئيا عن التحديدات المعرفية القبلية أو القبليات بكافة أشكالها.والحال أن العلاقة بين المفاهيم السابقة تختلف عندنا، وأن هناك أكثر من آليتين، بل ومن مستوى أكثر للقراءة، وأن هذه القراءة لا يمكن فصلها عن القبليات، وأن للنص ظهورا آخر غير الظهور اللفظي المتعارف عليه، وأنه اعتمادا على الموقف من هذين الظهورين تتحدد نوعية الآلية التي تستخدم في القراءة

ولأجل الكشف عن هذه الأمور نبدأ بتقسيم مستوى القراءة إلى مرحلتين أو نوعين من الآليات كالآتي:

آليات المرحلة الأولى (الإشارة) إذا ما كان للنص ظاهر يفهم معناه فهذا يعني من وجهة نظرنا أن هناك ثلاثة عناصر ضمنية بعضها يتقوم ويتأثر بالبعض الآخر، ولها علاقة بصياغة وتحديد هذا الظاهر، ونطلق عليها بكل من الظهور اللفظي والسياق والمجال، كذلك هناك عنصر رابع

[1] – محمد عمارة، هذا هو الإسلام، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مرجع سابق، ص 35

خارجي يخص المحددات القبلية، أو التأسيس القبلي للنظر، وهو ما أطلقنا عليه (القبليات العرفية)، التي لها دورها الفاعل في تحديد معنى ذلك الظاهر .

ولدى البيانيين والأصوليين أن الظهور اللفظي هو عبارة عن حمل اللفظ على الحقيقة وعلامتها التبادر والمقصود بالتبادر هو انسياب المعنى إلى الذهن مباشرة عند قراءة اللفظ أو سماعه ولاشك أن التبادر في حمل اللفظ على الحقيقة له أسباب قد تكون مختلفة بين شخص وآخر، فقد تكون أسباب الاختلاف شخصية ذاتية، كما قد تكون عامة، وقد تختلف رقعة هذه الأخيرة ودائرتها بين جماعة وأخرى ؛تبعا لما عليه القبليات المعرفية، إضافة إلى أن من الأسباب ما لـــه علاقـــة بالوضع الشرعي، لكن غالبا ما يأتي التبادر بسبب كثرة استعمال اللفظ على المعنى المخصوص فيتخذ إطارا عرفيا، كما يرى ذلك البيانيون والأصوليون، وهم بهذا يقسمون الحقيقة اللفظيـــة إلى لغوية وعرفية وشرعية، وهنا لابد من ملاحظة جملة أمور كالتالي[1]:

أولا: إن ما يقال من أن الظهور اللفظي لا يكون إلا عند حمل اللفظ على الحقيقة وعلامتـــها التبادر هو أمر غير صحيح إذا ما أخذ على إطلاقه، فهو لا يصدق إلا على اللفـــظ المفـــرد أو المنعزل عن النص أي ذلك الذي له علاقة بسائر الألفاظ والعلاقات القائمة بينها، فلـــو أخـــذ اللفظ ضمن دائرة الألفاظ وسياقها فإن كل من الظهور وتبادر المعنى سوف لا يتوقفان على ما للفظ من حقيقة، وبعبارة أخرى أنه لا يوجد تلازم بين الحقيقة اللفظية وبين الظهور، وكذا لا يوجد تلازم بين الحقيقة اللفظية وبين الظهور وكذا لا يوجد تلازم بينهما وبين التبادر، لا مانع من أن يعبر الظهور اللفظي عن المعنى المجازي بالتبادر، إذ قد تتدخل بعض القبليـــة المنفصـــلة بالعمل على صياغة وتحديد المعنى اللفظي تبعا لمنبهات القرائن اللفظية والسياقية .[2]

---

[1]- يحيى محمد، منطق فهم النص، دراسة منطقية تعني ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء د(ط)، 2010، ص33

[2]- المرجع نفسه، ص34

فبفعل التنبيه الذي يثيره سياق النص مع ما للألفاظ الأخرى من دلالات ؛قد ينساق الذهن مباشرة إلى حمل اللفظ على المجاز، فيصبح الظهور معبرا عن المعنى المجازي لا الحقيقي، وبالتالي فالحقيقة لا تساوق الظهور، أو أن أحدهما لا يدل على الآخر، فقد لا تعبر الحقيقة عن الظهور وكذا الظهور عن الحقيقة مع أخذ اعتبار ما للقرائن المنفصلة –سواء كانت نقلية أو خارجية أو عقلية –من دور في تحديد الظهور اللفظي.

فمثلا في الآيتين القرآنيتين: وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ «" وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (11) "[1]، نجد للفظة "القرية "ظهورا للمجاز كما ينبه عليه مجرى السياق، إذ لو حملناها على الحقيقة لكان من الصعب فهم ما تعنيه الآيتان، إذ كيف يمكن أن نسأل القرية وهي ليست من الكائنات الحية والعاقلة ؟لكن بفعل ما يختزنه الذهن من القبليات المعرفية، مثلما يتمثل بالضرورة الحسية، فإن ما يتبادر من المعنى مباشرة هو أهل القرية وليس القرية ذاتها، وعلى هذه الشاكلة يمكن ملاحظة نفس الشيء في قوله تعالى: " فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا [2]

[1]– سورة الأنبياء، الآية 11

[2] سورة الكهف، الآية 86.

حيث ظهور الآية لم يأت بحسب حمل جميع الألفاظ على الحقيقة والتي منها لفظة "يريد"، ذلك أن علاقة الألفاظ ببعضها تسمح لأن يكون للجدار إرادة، وهو أمر لا يعقل كما تدل على ذلك الضرورة في الآية، كما ينبه عليه السياق، هو حمل اللفظ على المعنى المجازي تبعا للمخزون الذهني من الضرورة الحسية، هكذا فسواء في هذه الآية أو ما قبلها هناك تبادر للظهور في المعنى المجازي وليس الحقيقي، وقد يتأثر الظهور اللفظي بالثقافة العصرية فيكون للفظ معنى متبادر للذهن وقت نزول النص سواء كان لاعتبارات المعنى المعرفي، أو المعنى الشرعي، وقد يستمر هذا التبادر للمعنى مدة من الزمن، لكنه قد يتبدل إلى تبادر معنى آخر للفظ، ومن الأمثلة على ذلك مفهوم "الحكم "في قوله تعالى: " وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٧﴾ "[1]حيث يتبادر إلى أذهان الكثير من الناس أن معنى الحكم هو ذلك المتعلق بالسلطة السياسية وما إليها كالذي تفهمه بعض الحركات الإسلامية اليوم، في حين ليس للمعنى علاقة بهذا الجانب.

ثانيا:

إذا كان للسياق دور منبه في تبادر المعنى والظهور اللفظي، سواء بالنسبة للحقيقة أو المجاز، فإنه له دورا مماثلا في تحديد المعنى الذي يخص الحقيقة بتجلياتها المختلفة، فالحقيقة اللفظية كما يمكن الإشارة إليها – كذلك –بروح المعنى العام الذي يشمل ما هو حسي وغير حسي، فقد يحمل اللفظ ضمن سياق ما على

[1]- سورة المائدة، الآية 47.

اعتبارات الجانب الحسي لحقيقة اللفظ، كما قد يحمل ضمن سياق آخر على جانب معنوي لـــنفس تلـــك الحقيقة .

فمثلا قد يتبادر لنا في الكلام العادي معنى الميزان بأنه هذا الميزان المحسوس، لكنا عندما نقرأ قولـــه تعـــالى "نَضَعُ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ (47)"[1]

قد لا يتبادر لنا هذا الميزان، وإنما يتبادر شيء آخر، استنادا إلى السياق والألفاظ الأخرى واعتمادا على مـــا عليه القبليات المعرفية.

ثالثا: يمكن المقارنة بين الألفاظ والسياق من حيث العلاقة بينهما على الصعيدين المعرفي والثبوتي فمن الناحية الثبوتية ليس للسياق أي ثبوت من غير الألفاظ موجودة مستقلة ومنعزلة بـــلا أي سياق أو علاقات.

رابعا: قلنا أن للسياق دورا في تحديد المعنى الذي ينبغي اختياره للفظ ؛سواء بحسب المجـــاز أو الحقيقة وإذا جاز لنا التمثيل، يكون دور السياق بمثابة العلة المادية أو الشرطية التي تهيئ للعلـــة الفاعلية القيام بوظيفتها في تحديد المعنى وتعيينه.

خامسا: من ناحية أخرى إن للمجال ظهورا بحسب الحقيقة أو المجاز، مثلما أن للفظ ظهـــورا بحسب الحقيقة أو المجاز، وعلامة هذا الظهور هو التبادر في كلا الأمرين، فسواء كان التبـــادر يشير إلى المعنى المجالي الحقيقي كما تبديه ألفاظ النص وسياقها.

[1]- سورة الحديد، الآية 24.

سادسا:

لو عدنا إلى النص القرآني "**واسأل القرية** "؛فعادة ما يحمل القارئ المفردة الأولى –من المفردتين في الـــنص المذكور –على الحقيقة، وهي مفردة" (واسأل)، في حين يحمل مفردة القرية على المجاز، لكن لماذا لا يكون العكس، أو حتى حمل المفردتين معا على المجاز ؟

سابعا:

نستنتج مما سبق وجود أربعة أنماط من الظهور اللفظي مع نوعين من الظهور المجالي فضلا عن وجود السياق والأنماط الأربعة للظهور اللفظي هي:

1–نمط المعنى المشترك العام للحقيقة اللفظية .ونطلق عليه الظهور الحقيقي العام.

2–نمط المعنى الخاص للحقيقة اللفظية، ونطلق عليه الظهور الحقيقي الخاص .

3–نمط المجاز الظاهر، أو الظهور المجازي

4–نمط الرمز الظاهر، أو الظهور الرمزي

آليات المرحلة الثانية: (التفسير)

قد نتساءل ونقول: ما هي شروط التفسير ؟أو متى يكون النص مفسرا ؟فمثلا هل نحصر التفســـير بحـــدود ظاهر النص ؟ أم أن التفسير يختلف عن الظاهر ؟وماذا لو حملنا النص على التأويل أو الباطن والرمز فهـــل ذلك من التفسير أم لا ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها علينا متابعة النقاط التالية:

أولا: لقد سبق أن عرفنا أن ظاهر النص يتضمن ظهورين، أحدهما الظهور اللفظي والآخر الظهور المجالي أحدهما يعبر عن روح المعنى العام للحقيقة، وثانيهما يعبر عن الحقيقة الخاصة، والثالث: عبارة عن الظهور المجازي، والرابع عبارة عن الظهور الرمزي، ولا شك أن النمط الأول لا يعطي تفسيرا بالمعنى الذي يوضح الكيفية التي عليها اللفظ وسط علاقاته الخاصة ضمن السياق. فالظهور اللفظي عندما يعبر عن روح المعنى العام فإنه يخلو من التوضيح أو أعلى على الأقل يفتقر إلى تحديد المعنى المشخص الذي بدونه لا تتوضح الكيفية التي لا يريد النص تباينها عبر ما نطلق عليه التفسير.

ثانيا: عرفنا أن الأخذ بالظاهر لا يعني بالضرورة تفسيرا، كما أن التفسير لا يقتضي الأخذ بالظاهر فهناك ظاهر بلا تفسير، وتفسير بلا ظاهر مما يعني أن العلاقة بينهما ليست لزومية[1] .

ثالثا:

للتمثيل على المقارنة بين الآليات الست المختلفة للإشارة والتفسير نتبع ما يلي: لو أخذنا اليد الإلهية كما وردت في النص القرآني وقلنا بأن لله يدا لكنها غير معلومة الكيفية ؛فكلامنا هذا يعبر عن حقيقة اللفظ وظاهر النص.

رابعا:

[1] – يحيى محمد، منطق فهم النص، مرجع سابق، ص 55.

تبعا للتقسيم السابق الذكر بين المجموعتين يتجلى أن لا تلازم بينهما من حيث الرد والقبـــول، فقد يكون المعنى المحدد بحسب الإشارة متفقا عليه من حيث القبول، أما التفسير فهو موضـــع خلاف.

خامسا: إن مصاديق كل من آليات الإشارة والتفسير الثلاث تتفاوت فيما بينها قوة وضعفا تبعا لاعتبارات كل من الظهور اللفظي والحالة التي عليها سيكولوجية القارئ واعتباراته القبلية .

سادسا: نخلص من خلال ما سبق إلى أن تحقيق الآليات الـــثلاث (الاســـتظهارية والتأويليـــة والاستبطانية)يتم عبر عدد من الشروط لها صلة بالموقف من عاملين همـــا الظهـــور اللفظـــي والمجال[1].

1-الآلية الاستظهارية: يشترط العمل بهذه الآلية تحقيق شرطين أساسين، الأول: أن لا يخـــرج الفهم أو القراءة عن الظهور المجالي للنص، أي أن لا يتحول الفهم من المجال الظاهر إلى مجـــال آخر مختلف أما الشرط الثاني: فهو أن لا يكون الفهم قائما وفق الظهور اللفظي للنص.

2-**الآلية التأويلية:** تتصف هذه الآلية بأنها وسط بين الآلية الاستظهارية والآلية الاســـتبطانية فهي تتقوم بشرطين، أحدهما تشترط به الآلية الاســـتظهارية، والآخـــر تشـــترط بـــه الآليـــة الاستبطانية[2]

---

[1]-، ص يحيى محمد، منطق فهم النص، مرجع سابق ص، 64، 65.

[2] -المرجع نفسه، ص 65

المبحث الثالث

مناهج وآليات قراءة الخطاب الديني

1- المنهج الأصولي في قراءة النص القرآني

2- المنهج الفقهي في قراءة النص القرآني

1- التفسير بالمأثور

أ- تفسير القرآن بالقرآن

ب- تفسير القرآن بالسنة

ج- تفسير القرآن بأقوال الصحابة

3- التفسير بالرأي

4- الاتجاهات التأويلية الجديدة والحداثية في قراءة القرآن الكريم وتفسيره

المبحث الثالث: مناهج وآليات قراءة الخطاب الديني

إن الجدير بالذكر في هذا المقام الإشارة إلى أن البحث في سياق إشكالية قراءة الخطاب الديني يقودنا إلى الحديث عن بدايات تشكل الحاجة لتأويل القرآن الكريم، باعتباره من أبرز المشاكل المعرفية والمنهجية التي أثيرت في إطار الثقافة العربية الإسلامية وذلك نظرا لأهمية النص ومركزيته، وبمقتضى هذه الأهمية انشغل العديد من المفكرين والدارسين بالبحث عن آليات فهم وقراءة الخطاب الديني على مر العصور، حيث تعود جذور هذه الإشكالية إلى فترة نزول الوحي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وظهور الخلافات حول فهم المعاني الموجودة في القرآن الكريم، ففي فترة النبوة كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو المرجعية التي يستند إليها المسلمون لتفسير الآيات القرآنية، ولكن بعد وفاته تأزم الوضع مما أدى إلى تأسيس علوم دينية كالفقه والأصول وعلم أسباب النزول والمحكم والتشابه والناسخ والمنسوخ والإعجاز، باعتبارها آليات يستنبط من خلالها الدلالات التي ينص عليها الخطاب الديني.

1-المنهج الأصولي في قراءة الخطاب الديني:

نظرا لأهمية النص القرآني في بنية الثقافة العربية الإسلامية، فإن هاجس هذه الثقافة توجه نحو تفسير النص وبيان دلالته اللغوية وحمولته الدلالية، ذلك أن القرآن الكريم شكل المحور الذي تلتقي حوله جميع الفعاليات الإنسانية [1].

نظرا لذلك شكلت قضية قراءة النص مجالا مشتركا بين كثير من النظم والمعارف التي كونت المحاور الكبرى في التراث اعتبارا لذلك فإن ماقدمه **المنهج الأصولي** فاق ما قدمته النظم المعرفية الأخرى، فقد تعلق علماء الأصول تعلقا بالغا بالدقة والضبط والصرامة المنهجية في إرسائهم لقواعد القراءة وضوابط الفهم والاستنباط والنظر الصحيح، ووضعوا في كتبهم عددا من القواعد والضوابط التي تعد أمرا ملزما وضروريا في قراءة النص القرآني، وفهم الخطاب الشرعي [2] .

لقد رصد علماء الأصول كثيرا من المشاكل الدلالية التي تعترض النص على مستوى التفسير والتأويل، ومن هنا فقد حاول علماء الأصول تشييد نظرية دلالية متماسكة "تكشف عن نظام الدلالة ومستوياتها وطرق الكشف عنها [3].

---

[1]- أمحمد رحماني، قضية قراءة النص القرآني، 16 أكتوبر 2009، ص 21

[2]- محمد بنعمر، الإشكال الدلالي في قراءة النص القرآني، ص16

[3]-محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، 1417ه/1996م، ص36

مما يدل على نزوع علم أصول الفقه نحو تفسير النص وفقه الخطاب هو استحضار علماء أصول الفقه لكثير من المباحث التي هي من صميم اللغة، لأن الحق سبحانه خاطب العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها [1].

لقد إشتغل علماء أصول الفقه في دراستهم للنص القرآني بالمباحث اللغوية، الشئ الذي دفع بهم إلى إستقراء أساليب وتراكيب اللغة العربية مستخلصين من ذلك مجموعة من القواعد والضوابط، التي فإعتبرو التقيد بها شرطا ضروريا في تفسير النص وتحديد دلالته اللغوية لغاية استنباط الحكم الشرعي منه [2].

لقد عرف البحث اللغوي تطورا ملحوظا على يد علماء أصول الفقه، والناظر في أمهات كتب الأصول مثل "**البرهان**" لإمام الحرمين، و"**والمستصفى**" لأبي حامد الغزالي و"**المعتمد** "لأبي الحسين البصري المعتزلي، "**والإحكام في أصول لأحكام**" "لأبي حزم الظاهري "**و"إحكام الفصول في أحكام الأصول** " لأبي الوليد الباجي "، **و"المحصول في علم الأصول"** لفخر الدين الرازي، **و"البحر المحيط** "لبدر الدين الزركشي.

[1]- إبن حزم الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403ه/1983م، ص47

[2]- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط، 4، 1993، ص13.

يلاحظ بشكل واضح مدى اعتماد الأصوليين على اللغة في بناء وتشييد استدلالاتهم الفقهية، فمراهنة الأصوليين على الجانب اللغوي في الاستدلال أو الإستنباط هو الذي قادهم إلى إستحضار كثير من المباحث اللغوية في ثنايا مباحثهم ومصنفاتهم الأصولية [1].

وقد رصد علماء أصول الفقه دلالات الألفاظ في مختلف المستويات والزوايا فتتبعوا اللفظ وهو يؤدي المعنى على قانون الوضع و لم تقف عنايتهم عند هذا الحد بل تتبعوا جميع الأحوال التي تعتري اللفظ وانتهى بهم المطاف إلى تقسيم اللفظ على واضح وخفي ومبين ومجمل ونص وظاهر، فأغلب المباحث اللغوية التي أطرت علم أصول الفقه اتجهت نحو البحث الدلالي لأنها أكثر صلة بفهم الخطاب فلقد نظر الأصوليون إلى الألفاظ في علاقتها بالمعاني سواء في حالة الإفراد أ في حالة التركيب كما اتجهت عنايتهم إلى البحث في المقتضيات العامة التي تخيط الخطاب[2] ومن ذلك فقد تأسس المنهج الأصولي في قراءة النص القرآني وفهمه والإستنباط منه على مجموعة من الضوابط والشروط وعدم التقيد بهذه الشروط أمر ملزم للحصول على قراءة سليمة للنص الشرعي عامة والنص القانوني خاصة وتخطي هذه القواعد والضوابط والشروط وعدم التقيد بها في القراءة والتفسير يؤدي إلى تحريف النص عن دلالته الحقيقية .

ومن أهم تلك القواعد التي وضعها علماء الأصول:

[1]- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 23.

[2]- عبد المجيد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي، ص 101

1/ **عربية النص القرآني:** ويقصد بها الضابط أن الخطاب الشرعي عربي في أسلوبه ولغته وتراكيبه وألفاظه ومن هنا وجب على القارئ للنص أن يكون حاذقا باللغة العربية عارفا بأسرارها وقوانينها في البيان والإفهام حتى قيل" **لولا النحو لسقط الإسلام** "ولقد كشف الإمام الشاطبي عن حيثيات هذا الضابط فقال " **إن الشريعة عربية وإذا كانت** عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان فيق النمط .... فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة "[1]ونبه على أهمية معرفة أساليب العرب في الخطاب حيث قال " إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمية فيه بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر.

وكل ذاك يعرف من أول الكلام أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره وأخره عن أوله وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشئ الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها لاترتاب في شيئ منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها "[2] وقال أيضا: "فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثمة عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه العرب .. ولابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة

[1]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تح: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، ط1، 1452ه/1993م، ص 117

[2]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق ص50.

من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال التنزيل من عند الله والبيان من رسوله لأن الجهل بها موقع في الإشكاليات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة "[1].

فاللغة لها خصائصها وقوانينها التي تميزها عن غيرها من اللغات وهذا يعني أن تفهم النص الشرعي فهما أمينا وسالما في غالب الأحيان أصبح مرهونا بفهم اللغة العربية وقوانينها النحوية والصرفية والبلاغية، وانطلاقا من هذه الحقيقة لم يكن فهم الوحي مستعصيا على العرب الأوائل لأنه كان على معهودهم في التخاطب، وعربية الخطاب باعتبارها ضابطا وقاعدة في قراءة النص وتفسيره تحمل خطابا صريحا وواضحا على ضرورة تقيد المفسر بأعراف اللغة العربية ومنطقها في التخاطب فالخطاب في اللغة العربية يجري على مجموعة من الأعراف والعادات وأن عدم الالتزام بهذه الأعراف وتلك العادات يجر على المفسر تبعات تدفعه إلى إخفاء الدلالة الحقيقية للنص بل تفضي للنص به إلى تحريف النص .

ولقد بين الإمام إبراهيم الشيرازي حقيقة منطق اللغة العربية في الخطاب فقال: "أما عرف اللغة فمنه يؤخذ أكثر الكلام، لأن الألفاظ معلومة من جهة عرف اللسان وخطاب الله جل ذكره وخطاب رسوله ورد بلسان العرب "[2].

---

[1]- المرجع نفسه، ص391.

[2]- أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللمع، ج1، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408ه، 1988م، ص112

فالقراءة السليمة للنص القرآني تقتضي الدراية باللغة العربيـــة وبأعرافهـــا في الخطـــاب وبطرق دلالات ألفاظها على المعاني المرادة من الخطاب، أما إذا أقدم الإنسان على قراءة النص الشرعي أو تفسيره وهو غير متمكن من اللغة فإنه سينتهي به الأمر إلى الانحـــراف عن دلالة النص الحقيقية .

لقد عبر علماء الأصول عن أهم المشاغل التشـــريعية الـــتي واجهـــت الحضـــارة الإسلامية في سيرورتها التاريخية وتطورها الحضاري، ومن أبرز المشاغل التشريعية الـــتي راحت في كتب الأصول بشكل مثير مسألة الاستدلال على الأحكام وتخريجهـــا ســـواء الأدلة الشرعية الأصلية كالقرآن والسنة والإجماع أو من الأدلة الشرعية التبعية كالقياس والاستحسان والاستصلاح فقد أراد علماء الإسلام لهذا العلم أن يكون معيارا به تنضبط الأدلة التي تستنبط بها الأحكام " فلا يقول من شاء ماشاء وإنما ترد الفروع إلى أصـــولها وترد الأصول إلى مصادرها المعصومة التي لا تضل ولا تنسى وتفهم نصوص هذه المصادر وفق قواعد منطقية "[1].

ولما كان الاستدلال والاستنباط يتوقف على فهم النص الشرعي فإن الأصـــوليين اعتنوا بالمجال اللغوي اهتماما بالغا لأنهم أدركوا مدى الترابط القائم بين اللغة والخطـــاب الشرعي ودفعهم هذا الترابط إلى اعتبار اللغة والتمكن من قواعدها والحـــذق بأعرافهـــا وسننها في التخاطب ضرورة لكل من أراد أن يمارس الاستدلال أو الإستنباط أو الإفتاء،

[1]- نظام الدين الشاشي، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1424ه/2003م، ص05.

ولقد كان الإمام الأصولي "سراج الدين الأسنوي " صريحا عندما قال: "معرفة العربية واجبة لتوقف معرفة شرعنا على معرفة القرآن والأخبار الواردين بها "[1]، وكذلك الشاطبي عند قوله: "إن هذه الشريعة المباركة عربية لامدخل فيها للألسن الأعجمية، وهذا وإن كان مبينا في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بما العرب وجاء القرآن على وفق ذلك، فوقع فيه المعرب الذي ليس من أصل كلامها فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة[2]، لأن الله تعالى يقول: " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "[3]وقال: " بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ "[4] وقال: "لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" وقال: " وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ "[5]

[1]- سراج الدين الأرموي، التحصيل من المحصول، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 128.

[2]- أمحمد رحماني، قضية قراءة النص القرآني مرجع سابق، ص28.

[3]- سورة يوسف الآية: 02

[4]- سورة الشعراء الآية195

[5]- سورة فصلت الآية: 43

إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب لا أنه أعجمي ولا بلسان العجـــم، فمن أراد تفهمه من جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غـــير هـــذه الجهة، فلابد لها من أن تردها إلى حروفها ولا تقبلها على مطابق حروف العجم أصـــلا ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله في كلام العجم، ومنها ماتتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها، هذا معلوم عند أهل العربية لانزاع فيه ولا إشكال [1]واعتناء الأصوليين بالجانب اللغوي في الخطاب الشرعي الذي هو مجال الإستدلال يعني أن هـــذا العلم اتجه اتجاها تفسيريا رغم أن عملية واسعة ومركبة تبتدأ بالألفاظ وتتوسط بالتراكيب وتنتهي بالسياق والذي أعان الأصوليين على اتخاذ الدلالات طريقا في الإستدلال وسبيلا في الإستنباط هو جريان الدلالة على لغة العرب في الخطاب والإفهام، من هنـــا كـــان الواجب على المستدل وتخريج الأحكام أن يكون على معرفة ودراية باللغة العربية حاذقا بدلالة ألفاضها، قال ابن حزم " لابد للفقيه أن يكون نحويا لغويا وإلا فهو ناقص ولا يحل له أن يفتي لجهله بمعاني الأسماء وبعده عن فهم الأخبار " [2] لذلك فحضـــور المباحـــث اللغوية والدلالية في كتب الأصول بشكل كبير ومثير هو في حد ذاته دلالة واضحة على نوعية المنهج الذي اتخذوه وعملوا به في قراءة النص القـــرآني قـــراءة فهـــم واســـتنباط واستدلال، وقد عبر إمام الحرمين الجويني عن أبعاد هذا الحضور فقال: " اعلم أن معظم

[1]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص 55

[2]- إبن حزم الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص50

الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني أما المعاني فستأتي في كتاب القياس أما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة " [1].

ونفس المعنى نجده عند الأمام الشاطبي حينما قال " وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية " [2] أما عن الأسباب والدواعي التي كانت من وراء هذا الحضور اللغوي عند الأصوليين فيكمن إجمال هذه الأسباب في توقف الإستدلال والإستنباط على الدراية باللغة العربية فالقرآن الكريم كما قال الشاطبي: " نزل على لغة العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريق خاصة " [3] فبحكم عربية هذه الشريعة " وبحكم نزولها وفق مقاصد العرب في مجاري خطابها وعاداتها في تصريف أساليبها فإنه وجب على من رام الانتساب إلى هذا العلم والانخراط في سلك أهله أن يكون ريانا من علوم العربية عارفا بأسرارها ضابطا لقواعدها [4] .

ثم إن معظم الأصوليين كانو يناقشون القضايا اللغوية وذلك من أجل فهم النص واستخراج فوائده وتأويله لايتسنى ذلك في نظرهم إلا بمعرفة دلالات الألفاظ ولهذا أوردوا مسائل تتعلق بالأسماء والأفعال والحروف وهذا مجال العربية القح وقد قال الآمدي

---

[1]-بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفصل إبراهيم، دار التراث للنشر، د(ط، س)، ص40

[2]- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق ص 177

[3]- المرجع نفسه، ص 64.

[4]- عبد المجيد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند أبي إسحاق الشاطبي، مرجع سابق، ص 46.

" إن غاية علم الأصول الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي منـــاط الســـعادة الدنيوية والأخ"روية وأما ما منه استمداد فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية، وأما علم العربية د

ولتوقف معرفة دلالات الأداة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد مـــن الأمة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والإشـــارة والإيماء " وبهذا نجد أن أكثر الأصوليين يعتبرون اللغة أساسا في الدراسات الأصولية ومن هؤلاء الإمام محمد بن الحسن البذخشي في شرحه علـــى منـــاهج العقـــول وذلـــك في الإستدلال على معرفة اللغة ومعرفة أقسامها من الأمر والنهي والعام والخـــاص والمجمـــل والمبين .

ونظرا لتعلق الأصوليين بالمباحث اللغوية فإنهم قاموا باســـتقراء واســـع لتراكيـــب وأساليب اللغة العربية تخذوهم رغبة الضبط والدقة في إرساء قواعد صارمة تخص تفسير النص الشرعي وعلى ضوء قواعد اللغة العربية شيد الأصوليون عددا كبيرا من الضـــوابط وعدوا التقيد بها شرطا ضروريا لمن قصد التأويل وابتغى التفسير .

2-**وحدة القضية في الإستدلال:** يعد ضابط وحدة القضية في الإستدلال مـــن أهـــم الضوابط التي يتوقف عليها تفسير الخطاب، والمضمون العام لهذا الضـــابط أن الخطـــاب الشرعي وحدة دلالية متماسكة في معانيها اللغوية والشرعية وعلى هذا الاعتبار وجـــب

الجمع بين جميع النصوص والنقول التي تشترك في وحدة القضية الموضوعة للإستدلال أو للتفسير لكي يتحقق الاجتهاد الصحيح والتفسير السليم .[1]

لقد تفطن علماء الأصول لهذا الأمر وقالو بأن الاقتصار على نص واحد سواءا في الإستدلال أو في التفسير سيؤدي لا محالة إلى كثير من المشاكل ويقود المفسر والمستدل إلى عدد كبير من المتاهات والمزالق والمغالطات، حيث صرح إبن حزم بهذا عندما قال: "فمن أراد أن يجد جميع الأحكام كلها في آية واحدة فهو عديم العقل معلل بإفساد الشريعة " .[2]

تظهر أهمية هذا الضابط في التفسير والاستدلال عند ضرورة الجمع والتنسيق بين جميع النصوص التي تشترك في الموضوع الواحد مثل الآيات والنصوص التي تتحدث في موضوع الطلاق وأحكامه وأنواعه وأقسامه، والجدير بالذكر أن معرفة أي نوع من هذه الأنواع يقتضي معرفة الأنواع الأخرى رغم أن بعضها يتصف بالتقابل في بعض الأحيان، وجمع النصوص يقتضي وضع الجزئيات في إطار الكليات وإرداف الفروع بالأصول وإتباع التابع بالمتبوع .[3]

[1]- أمحمد رحماني، قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 32.
[2]- إبن حزم الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص07.
[3]- أمحمد رحماني، قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص 32.

3- **دلالة الخطاب (حمل الخطاب على الظاهر)**: من الضوابط والشروط التي عمل الأصوليون على تأصيلها في قراءتهم للنص ضابط حمل الخطاب على الظاهر ويقصد بهذا الضابط أن المفسر يجب أن يلتزم بأعراف اللغة العربية ومنطقها في الإفهام، حيث كان المفسرون الأوائل يعتمدون كثيرا على هذا الضابط في الفهم والتفسير لأن الظاهر كما هو متعارف عليه بين الأصوليين والمفسرين هو ما يعطيه النص بدلالته اللغوية الواضحة، كما دل على ذلك اصطلاح التخاطب الذي اتفقت عليه الجماعة اللغوية [1]

فالدعوة إلى الالتزام بظاهر الخطاب في القراءة لا يعني أن الأصوليين لا يعترفون بالتحول الدلالي لألفاظ الخطاب الموضوع للإفهام، وإنما يشترطون التقيد بمنطق اللغة العربية في هذا التحول الذي يمس دلالة الألفاظ[2].

وقد ظن بعض الدارسين أن الالتزام بالظاهر في التفسير يعد شكلا من أشكال الجمود عند المعاني الحرفية للنصوص، لكن الحقيقة ليس كما ظنوا إذ من المؤكد بين الأصوليين أن الألفاظ في دلالتها على المعاني يعتريها نوع من التحول تبعا لسياق استعمالها، وأن مراعاة سياق الخطاب أمر ضروري في إلتماس معنى النص، وقد ذكر إبن خلدون حاجة دارس أصول الفقه بأنه: "يتعين عليه النظر في دلالة الألفاظ ولك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية

[1]- المرجع نفسه، ص 34.

[2]- فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ج3، دار قتيبة للنشر، ط1، 1989، ص 36

مفردة ومركبة، ثم إن هناك إستفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام فكانت كلـــها من قواعد هذا الفن ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية"[1].

فالنص المعني بالقراءة والتفسير والتأويل هو النص الديني الشـــرعي الـــذي جـــاء موصولا بألفاظه ومعانيه بما درج عليه العرب في طرق بيانهم وملابسات خطابهم، فينبغي أن يقرأ بما يناسب لغتهم ومعطيات سياق كلامهم وفقا لمقتضى طريقة العرب في كلامها ومعهود خطابها وأساليب معانيها ومنوالها في توزيع المعاني على الألفـــاظ، وهـــو أمـــر ضروري لتأسيس الفهم وتشكيل الدلالة .

2-**المنهج الفقهي في قراءة النص القرآني**: لقد تعامل الفقهاء مع النص القرآني تعـــاملا يكاد يكون شبيها بتعامل الأصوليين، غير أن الريادة كانت للأصوليين في وضع القواعد المتينة للتعامل مع النص القرآني ضمانا لشروط القراءة السليمة، وقـــد وضـــع الفقهـــاء مجموعة من الأصول واعتبروها شرطا أساسيا في قراءة النص القرآني، حيث يقول الفراهي في هذا الصدد: "وهذه الأصول تقسم إلى قسمين الأول ما يعصم من الزيغ في التأويـــل والثاني ما يهدي إلى الحكم التي يتضمنها كتاب الله[2].

من أهم تلك المناهج التي أخذ بها الفقهاء في تفسير وقراءة النص الشرعي:

[1]- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار يعرب، د(ط، س)، ص 360

[2]- حميد الدين الفراهي، التكميل في أصول التأويل، تح: محمد سميع مفتي، مكتبة المشكاة الإسلامية، د(ط، س)، ص 13

1-التفسير بالمأثور: أو الرواية وقد تشدد أصحاب هذا المنهج في تفسير القرآن تشـــددا كبيرا، حتى روي عن الأصمعي أنه كان إذا سئل عن شئ من الكتاب أو السنة يقـــول: "العرب تقول معنى هذا كذا ولا أعلم المراد منه في الكتاب أوالسنة أي شئ هو ؟"[1].

لهذا يعتبر هذا المنهج من أهم الإتجاهات في التفسير وأجدرها بالعناية والاهتمـــام، وأقدم المناهج على الإطلاق، حيث ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ-**تفسير القرآن بالقرآن**: أو قراءة النص بالنص، حيث يعد من أشرف أنواع التفســـير وأجلها، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله من الله جل وعلا" لقوله تعالى: " " هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ[2]

وقوله أيضا: " فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19) "[3]

---

[1]- أمحمد رحماني، قضية قراءة النص القرآني، مرجع سابق، ص52

[2]- سورة آل عمران، الآية: 07.

[3]- سورة القيامة، الآيتين: 18-19.

وذلك لأن القرآن الكريم يصدق بعضه بعضا ويفسر بعضه بعضا لقوله أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: " (82) "[1]

فما أجمل في موضع فصل في موضع آخر، وما أبهم في مكان بين في آخر وما أطلق في صورة أو آية قيد في أخرى وما جاء عاما في سياق خصص في سياق آخر، ولابد من ضم الآيات بعضها إلى بعض حتى يتكامل الفهم ويستبين المقصود من النص. حيث نجد ذلك في مثل قوله: " مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ " [2] فقد فسرت آية أخرى المراد من كلمة الدين وذلك في قوله تعالى: " يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ " 3

قوله تعالى: " صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ " [4] وقدبينت آية أخرى المنعم عليهم حيث قال تعالى" وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ

[1]- سورة النساء، الآية: 82.

[2]- سورة الفاتحة، الآية 03.

[3] سورة الإنفطار ' الآية 19

[4]- سورة الفاتحة، الآية 06.

فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا "[1]

قوله تعالى: " فَتَلَقَّى آَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ [2]"فقد فسرت آية أخرى المراد من كلمة "كلمات " وذلك في قوله تعالى: " فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآَتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ "[3]

قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ " [4]، **فالدم** كلمة عامة تشمل جميع أنواعه، وقد فسرتها آية أخرى وذلك في قوله: " 45) وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا

[1]- سورة النساء، الآية 69.

[2]- سورة البقرة، الآية 37.

[3]- سورة الأعراف، الآية22.

[4]- سورة البقرة، الآية 172.

أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ "[1] فبينت أن المراد بالآية الأولى هو الدم المسفوح

قوله تعالى: " وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا "[2] فقد فسرت آية أخرى المراد من كلمة الذين يتبعون الشهوات في قوله تعالى: " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ "[3]

قوله تعالى: " " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آَمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ "[4] فقد فسرت آية أخرى المراد من كلمة "إلا ما يتلى عليكم "وذلك في قوله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ

[1]- سورة الأنعام، الآية 146.

[2]- سورة النساء، الآية 27.

[3]- سورة النساء، الآية 44.

[4]- سورة المائدة، الآية 2.

وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ "[1]

قوله تعالى: "إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين "**فقد** فسرت آية أخرى المراد بكلمة "ليلة" وذلك في قوله تعالى: " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ "[2]

قوله تعالى: " الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ "[3] فقد فسرت آية أخرى المراد من كلمة "ظلم وذلك في قوله تعالى: " وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ "[4]

[1]- سورة المائدة، الآية 03.

[2]- سورة القدر، الآية 01.

[3]- سورة الأنعام، الآية82.

[4]- سورة لقمان، الآية 13.

قوله تعالى: " وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ "[1] فقد فسرت آية أخرى المراد من كلمة " ما قصصنا عليك من قبل " وذلك في قوله تعالى: " وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ "[2].

قوله تعالى: " فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ "[3]، فقد فسرت آية أخرى المراد من كلمة" سجيل" وذلك عند قوله تعالى: "لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ "[4].

ب- تفسير القرآن بالسنة: أي تفسير القرآن بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يعتبر هذا الشرط جزءا أساسيا في التفسير بالمأثور ولما ورد عن إبن تيمية قال: "إن أصح طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكانه فإنه قد فسر في موضع

[1]- سورة النحل، الآية 118.
[2]- سورة الأنعام، الآية 146.
[3]- سورة الحجر الآية 74.
[4]- سورة الذاريات، الآية 33.

آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له بل قال الإمام الشافعي " كلما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن الكريم قال تعالى: " إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا " [1] وقال تعالى: " وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ " [2] ولهذا قال الرسول عليه الصلاة والسلام: " ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه " يعني السنة [3].

ولقد عرض الإمام ابن الوزير هذا الموضوع في إيثار الحق فقال: "النوع الثالث: التفسير النبوي وهو مقبول بالنص والإجماع، قال تعالى " مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ " [4]وقال تعالى "بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ

---

[1] – سورة النساء، الآية 105.

[2] – سورة النحل، الأية 64.

[3] – رواه أحمد وأبو داود عن المقداد بن معد يكرب كما في صحيح الجامع الصغير، 2643.

[4] – سورة الحشر، الآية 07.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ "[1] حيث أن النبي فسر العديد من الآيات، نذكر منها على سبيل المثال: قواه تعالى " أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآَنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آَيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ "[2] فعن عدي بن حاتم قال: قلت يارسول الله: ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود أهما الخيطان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين " ثم قال " لا بل هو سواد الليل وبياض النهار "[3].

2/ تفسير القرآن بأقوال الصحابة: وذلك لما امتازوا به م مشاهدة أسباب النزول قرائن الأحوال مع سليقتهم في اللغة العربية وصفاء فهمهم وسلامة فطرتهم وقوة يقينهم، قال

[1]- سورة النحل، الآية 44.

[2] - سورة البقرة، الآية 187.

[3] - محمد إبن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار إبن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1423ه/2002م، ص4510

ابن تيمية " إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعت في ذلك لأقوال الصحابة فإنهم أدرى بذالك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين وعبد الله بن مسعود، الذي قال: والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت وفيم نزلت "[1].

ومثال تفسير الصحابة لبعض الآيات: ما ورد في قوله تعالى " **والأنصاب الأزلام** " [2] قال ابن عباس الأزلام: القداح يقتسمون بها في الأمور والنصب أنصاب يذبحون عليها .[3]

ما ورد في قوله تعالى: "**إن الصفا والمروة** " [4] **قال ابن عباس:** الصفوان: الحجر ويقال الحجارة الملمس التي لا تنبت شيئا والواحدة صفوانة بمعنى الصفا والصفا للجميع [5]

ما ورد في قوله تعا لى " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آَمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ

---

[1]- محمد بن صالح العثيمين، أصول في التفسير، المكتبة الإسلامية، ط1، 1422ه/2001، ص 95، 97.

[2]- سورة الحشر، الآية 07.

[3]- سورة النحل، الآية 44.

[4]- سورة البقرة , الآية 187.

[5]- محمد ابن إسماعيل البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ص4510

مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ [1] قال أبو هريرة "خير الناس للناس تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام"[2].

والمعيب في هذا التفسير، أي التفسير بالمأثور هو كثرة الأخبار المروية عن بني إسرائيل أو ما يعرف بالإسرائيليات وذلك بسبب النقل عن عدد من التابعين الذين كانوا من أهل الكتاب قبل أن يدخلوا في الإسلام والذين كانوا كثيرا ما يسألون عما في كتب أهل الكتاب، ودخلت هذه الأخبار في مجال التفسير بالمأثور، ومن هنا وجب على من يقرأ في كتب التفسير أن يكون واعيا للموقف السليم الذي يجب أن يفقه المسلم من الإسرائيليات، ويمكن هذا الموقف كما يأتي:

1/ ترد كل الإسرائيليات التي تعارض القرآن أو صحيح السنة أو تعارض أصلا شرعيا مقررا قال الشيخ محمد أبو زهرة: " وإن المستقرئ لكتب التفسير المشتملة على الإسرائيليات يرى أن أكثر ما دس فيها من هذا القبيل[3].

2/ الروايات الإسرائيلية الموافقة للقرآن مقبولة ولكن لنا غنية عنها بما في القرآن .

---

[1]- سورة آل عمران، الآية 110.

[2]- محمد ابن إسماعيل البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ص 4557

[3]- عدنان الرفاعي، المعجزة الكبرى، توزيع دار الخير، ط1، 2006، ص 599.

3/ الروايات التي لاتعارض القرآن ولا توافقه يتعامل معها بنوع من الحذر والإنتباه والحياد، لا نكذبها ولا نصدقها فعن أبي هريرة قال قال رسول الله " **لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا** "[1].

3/ التفسير بالرأي: أو تفسير النص بالعقل ومعناه تفسير القرآن بالإجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول ومعرفة الألفاظ العربية ووجوه دلالتها.

وكان أول من استعمل رأيه في التفسير الإمام ابن جرير الطبري وذلك بعد استعراضه لمختلف التفاسير في زمنه وتمحيصها وترجيح بعضها على البعض وإبداء رأيه الخاص مستعينا في ذلك باللغة العربية وأسرارها وبمعرفته لتقاليد العرب وأدابهم وثقافته الواسعة في فهم طبائع الأشياء [2] ولقد قام بين العلماء خلاف شديد حول هذا التفسير فمنهم من منعه ومنهم من أجازه .

فأما المانعون فقد ذهبوا إلى حظره وتحريمه واستدلوا على ذلك بأدلة أهمها:

1/ التفسير بالرأي قول على الله بغير علم وهو غير جائز لقوله تعالى " وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ

[1]- محمد بن إسماعيل البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري . تفسير سورة البقرة. ص 4212

[2]- محمد إسماعيل إبراهيم، القرآن وإعجازه العلمي، دار الفكر العربي، ط1، 1998 ص 37.

الْأُنْثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ " [1].

2/ الوحيد الذي يجوز له البيان هو الرسول عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى " بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ " [2] وليس لغيره إلا أن ينقل قوله بعد تحري ما صح وقولهم هذا يخرج أقوال الصحابة من دائرة المأثور .

3/ استدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم " **اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار** "[3].

4/ امتناع الكثير من الصحابة والسلف من القول في تفسير القرآن كأبي بكر وسعيد بن المسيب والشعبي والأصمعي .

أما المجيزون فقد قالوا:

1/ التفسير بالاجتهاد ليس قولا على الله بغير علم وإنما هو استخدام العقل في فهم كلام الله فقد سأل رسول الله معاذ حين بعثه إلى اليمن: بم تحكم قال بكتا الله، قال النبي " **فإن لم**

---

[1]- سورة الأنعام، الآية 144.

[2] سورة النحل . الآية 4'4

[3]- الترميذي، جامع الترميذي , باب من فسر القرآن برأيه , الحديث رقم 2894

تجد " قال معاذ: فبسنة رسول الله، قال " **فإن لم تجد** " قال معاذ: أجتهد رأيي، فضـــرب رسول الله في صدره وقال " الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ".

2/ قوله تعـــالى " " بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُـــزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ "[1] بأن الذي ورد بيانه عنه صلى الله عليه وسلم كفى عن كل تفسير وأما الذي لم يرد عنه صلى الله عليه وسلم بيانه ففيه مجال لأن يعمل أهـــل العلـــم تفكيرهم فيه ويقفوا على أسراره.

3/ المراد بكلمة الرأي الواردة في الحديثين هو الرأي الذي يغلب على صاحبه مـــن غـــير دليل، والهوى الذي يميل إليه المرء ولو كان الحق في غير جانبه وأن النـــهي في الحـــديث محمول على من يقول في القرآن بظاهر العربية دون الرجوع إلى أخبار الصـــحابة الـــذين عاينوا تنزيله ومن غير أن يتقيدوا بشروط التفسير .

4/ أن إحجام من أحجم من الصحابة والسلف عن التفسير بالرأي إنما كان منهم ورعـــا ويمكن أن يكون إحجامهم مقيدا بما لم يعرفوا وجه الصواب فيه، قال ابن تيميـــة " هـــذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم فيه، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا فلا حرج عليه ولهـــذا روى عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير ولا منافاة لأنهم تكلموا فيها علموه وســـكتوا عمـــا

[1]- سورة النحل، الآية 44.

جهلوه وهذا هو الواجب على كل أحد فإنه كما يجب السكوت عما لاعلم له به فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه لقوله تعالى " لتبينه للناس ولا تكتمونه "[1].

لم يكتف هؤلاء العلماء بلاد أدلة المانعين بل احتجوا بعدة أدلة منها:

1/ القرآن نفسه يأمر بالتدبر والإستنباط واستشهدوا بقوله تعالى " وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا "[2].

2/ لو كان الإجتهاد بالرأي غير جائز لما كان الإجتهاد جائزا ولتعطلت بسبب ذلك كثير من الأحكام الشرعية[3] .واشترط دعاة هذا المنهج عدة شروط وقواعد يجب على المفسر مراعاتها أهمها:

تفسير النص القرآني بالنص القرآني: تفسير القرآن بالقرآن.

تفسير النص القرآني بالنص النبوي: تفسير القرآن بالسنة.

---

[1]- سورة آل عمران، الآية 187.

[2]- سورة النساء، الآية 83.

[3]- محمد بن لطفي الصباغ، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، المكتب الإسلامي، د(ط-س)، ص 283.

تفسير النص القرآني بقول الصحابي: لأن الصحابة هم الذين شاهدوا القرائن والأحـــوال التي رافقت نزول القرآن ما يجعل فهمهم للآيات أدق وأعم .

3/الإتجاهات التأويلية الجديدة والحداثية في قراءة القرآن الكريم وتفسيره:

لقد استمرت محاولات المفكرين والفلاسفة في الفترة الحديثة لتأويل وفهم النصوص الدينية وذلك من خلال الاستعانة بمناهج علوم الإنسان والمجتمع الـــتي تم نقلـــها إلى المجـــال الـــديني للاستفادة منها في فهم الخطاب الديني وربطه مع المستجدات الراهنة التي أصبح العالم يعيشـــها على المستوى السياسي والإجتماعي والثقافي فهذه التحولات هي التي أثرت على الدراســـات التأويلية في الفترة الحديثة وجعلتها تتخذ هذا المنحى المنهجي الجديد، الـــذي أفـــرز قـــراءات عقلانية للدين تسعى إلى تحقيق فهم موضوعي للنص الديني بعيدا عن التفسيرات الإيديولوجية والقراءات الكلاسيكية التي لم تعد قادرة على مواجهة هذه التحديات الجديدة وهـــذا الواقـــع الذي دفع المفكرين إلى البحث عن آليات جديدة لقراءة الخطاب الديني من بينهم نصر حامـــد أبو زيد فرغم الجهود البحثية التي بذلت في تفسير القرآن الكريم فإن هذه الجهـــود العلميـــة لم تكن مانعا أو حائلا أمام ظهور حركة تأويلية حداثية في العصر الحديث تدعوا لنفسها بالريادة.

والأسبقية المعرفية والمنهجية في تفسير النصوص الدينية وتأويلها بشكل عام والنص القرآني بشكل خاص، بغية حل الإشكاليات الدلالية واللغوية التي تطرحها هذه النصـــوص القرآنيـــة بشكل عام .

لقد شكل البحث في النص القرآني أحد أهم الانشغالات الفكرية التي استقطبت اهتمامات الباحثين في الدراسات القرآنية في العقود الثلاثة الماضية، ويعود هذا إلى دور القرآن الكريم الذي يشكل مركز المعرفة في العقل العربي الإسلامي ومحور المعارف التي نشأت في الحضارة الإسلامية ومن دعوات أصحاب هذاالإتجاه التأويلي أن المناهج الجديدة في التفسير المستمدة من مناهج تحليل الخطاب ستكون بدون شك بدائل منهجية لكل المناهج التقليدية التي سادت لفترات طويلة في ميدان التأويل وهيمنت على كل الجهود العلمية التي تعاطت لتفسير النصوص وتأويلها [1] من توجهات هذا التيار أنه نعت الجهود السابقة بأنها جهود تقليدية من جهة وتقعيدية من جهة أخرى لا هم لها سوى وضع القواعد والمعايير والقواعد للكشف عن معنى النص وهو ما أدى إلى غياب الوعي بعملية الفهم والقراءة وإلى تغييب العديد من عناصرها إضافة إلى إهمالها لدور المفسر أو القارئ في عملية الفهم والتفسير.

من أهم النتائج التي أسفرت عنها هذه الجهود أن دور المفسر هو استمداد المعنى الذي يحمله النص القرآني دون زيادة أو نقصان لأن المنطلق المنهجي في تفسير القرآن هو استمداد هذا المعنى، إنه المقصود والمراد كما وصفت جهود السابقين أنها تخضع لسلطة النموذج وهو أصحاب القراءات الجديدة في ادعاءاتهم أن هذه المناهج الجديدة في التفسير والتأويل ستكون بدائل منهجية للقراءات التقليدية والقديمة التي انتصرت للمعنى الواحد و لم تعمل على مجاوزته ذلك أن الاتجاه الحداثي في القراءة يعمل على إثراء المعنى وتنويع القصد وتجعل النص أكثر

[1]- رقية العلواني، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، 2006 ص1.

اتساعا ورحابة في قبول التعدد والانفتاح في فهم القرآن الكريم، فهذه المناهج تعمل على اختراق المعاني المألوفة والمضامين والدلالات المعهودة وتسمح بالتأويلات المتعددة وتصادر القراءة الأحادية التي لا ترى في النص إلا معنى واحد وتحصر الانفتاح ولا ترفع من شأن القراءات التي لا ترى مانعا في تعدد المعنى للنص الواحد حتى وإن كان التعدد يفضي إلى استشكال المعنى في الإختلاف وسندهم في هذا أن القراءات ذات المعنى الواحد للنص الواحد هي قراءة ثابتة وراكدة تمنح السلطة للنص بدل القارئ وهو ما جعل القارئ للنص تحت الرقابة والوصاية من قبل النص لا يمتلك حرية أو سلطة أمام النص. وبالمقابل اعتبر أنصار هذا الطرح أن النص المكشوف والواضح نص راكد لا حياة فيه بطيئ الحركة يتصف بالثبات ويستوي في معرفته وتفهمه الجميع وترتفع منه المفاضلة وتلغى منه المنافسة وتتساوى فيه المؤهلات والإمكانيات والطاقات، فالنصوص قسمان: نصوص إشكالية وهي النصوص التي لا تطاوع قارئها بيسر وسهولة ولاتنقاد له إلا بعد بحث شديد ومضني كما أنها لا تبوح بمكنوناتها إلا بعد جهد ومشقة وعناء، وبالمقابل هناك نصوص مبتذلة تنقاد لصاحبها بيسر وسهولة وتمنحه المعنى بسهولة بدون جهد أو عناء ولقد اشتغل على هذا المشروع التأويلي عدة نخب ثقافية تختلف في التوجهات الفكرية والرؤى الثقافية والمذهبية ولكن القاسم المشترك بينها هو دعوتها إلى ضرورة تخطي المناهج الكلاسيكية والقديمة في النقد والقراءة والتفسير عن طريق الاستعانة بالمناهج الحداثية .

وبما تحقق من تراكمات وإنجازات في العلوم الاجتماعية [1] فهذه المناهج قامت بالأساس على تجاوز سلطة النص التي تسعى إلى تكريس سلطة النموذج الواحد في فهم النص وتمثل معناه ومعارضته بشكل قطعي وكل احتمالية للنص في تعدد المعاني، وهو النموذج الذي أرسى دعائمه الإمام الشافعي .

فالتعدد في القراءة هو منبع الانفتاح الدلالي بحيث يجعل النص منفتحا على عوالم جديدة تتجدد بتجدد فعل القراءة كما أن النص المفتوح يثير الملتقى ويستهويه من أجل الإقبال عليه باعتبار النص منتج ثقافي [2]كما اعتبره دعاة التأويلية أنه لا سبيل إلى معانقة الحداثة إلا بالتخلي عن المناهج الكلاسيكية القديمة المنسوبة إلى المفسرين القدماء في قراءة النصوص وتأويلها لأنها مناهج عقيمة غير منتجة تنتصر للمعنى الواحد ولاتلتفت إلى الانفتاح ومن أبرز التحولات المعرفية التي عرفها الاتجاه التأويلي في قراءة النصوص ونقدها وهو انتقال هذا المنهج من نقد النصوص الدينية القديمة إلى نقد النصوص البشرية خاصة ما كان من قبيل النصوص الأدبية والنقدية ولقد ساهم في هذا التطور والتحول الكبير الذي مس الدراسات اللغوية والأدبية والنقدية في الآونة الأخيرة بسبب تداخل هذه العلوم مع العلوم الإنسانية واستفادتها من مناهجها ونتائجها .

[1]- مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط 1، مارس 2000، ص 122

[2]- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 200

بحيث أخذت هذه المناهج تعبر إلى الدراسات الأدبية والنقدية بدعوى أن هذه المناهج بمقدورها حل مشكلة تفسير النصوص، لأن من أساسيات هذه المناهج هو أن السلطة في قراءة النص هي للقارئ وليس للنص وأمام اتساع دائرة الاتجاهات التأويلية والنقدية في نقد النصوص وقراءتها خاصة ما كان من قبل النصوص الأدبية فقد دعا مستخدموا هذه المناهج إلى نقل تجاربهم وخبراتهم من أجل تطبيقها في قراءة القرآن الكريم وتفسيره وقد تزامن هذا التوجه مع ظهور الاتجاهات التأويلية التفكيكية التي لا تؤمن إلا بالعقل المتحرر من كل السلطات والقيود وأن القداسة في الكتب المقدسة يجب أن ترفع من أجل الوصول إلى التسوية بين النصوص الدينية والنصوص البشرية .

إن المنعطف في ما حملته مشاريع **القراءات الحداثية** في دعوتها إلى تطبيق مبادئها على النص القرآني وفق التوجهات الجديدة في تفسير النصوص وتأويلها وهو إصرارها على التخلص من قيود **التفسير وضوابط التأويل** كما هي مودعة ومؤصلة في كتب أصول التفسير لأن هذه القواعد من شأنها أن تحرك إلى معنى. وهذا المعنى صار معنى ملزم للقارئ بحيث يحضر المصير إلى معنى آخر وبدأ التجديد والتحديث من طرف العلمانيين[1].

الثابت أن النص القرآني في دلالته على المعنى لا ينفك عن القانون والنظام اللغوي للغة العربية التي تعد جزءا منه وأحد مكوناته مما يجعل التقيد بهذا النظام اللغوي من أحد شروط

[1]- علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 200.

التفسير [1]، ومن ادعاءات العاملين في هذا المشروع قولهم بأن تفاسير القدماء للقـــرآن الكـــريم مارست رقابة قوية ووصاية شديدة على النص ووضعت حواجز كثيرة على كل مـــن أراد أن يخترق الحدود والشروط في تفسير القرآن الكريم وتأويله . فلا سبيل لتفسير القرآن الكـــريم إلا بالانضباط بقواعد التفسير والتقيد والإحتماء بضوابط التأويل وفق ما هو مؤصـــل في كتـــب أصول التفسير ومقرر في علوم القرآن .

ولقد عمل المناصرون لهذا التيار على الدفع بقوة بمشاريعهم حتى تكـــون بديلـــة لكـــل الإنجازات والتراكمات التي تحققت في ميدان التفسير في كل العصور ومما ارتكز عيه أنصار هذا التيار هو قولهم بوجود أشكال تفسيرية في التراث تقر بالتعددية الدلالية في الخطـــاب الـــديني الواحد وتساند القول في انفتاح الخطاب لأكثر من معنى وعدم انضـــباط المعـــنى ونســـبيته في الخطاب الديني، لخضوع هذا المعنى للمحيط الفكري والحضاري الذي نزل فيه القرآن الكـــريم وسندهم في هذا الإدعاء أن القراءات ذات المعنى الواحد الخطاب الديني هي قراءة راكدة تمنح السلطة للنص بدل القارئ مما يجعل القارئ للنص تحت رقابة ووصاية من قبل النص ولا يمتلك أي حرية أو سلطة أمام النص القرآني [2].

وفي المقابل اعتبر أنصار هذا الاتجاه أن الخطاب المكشوف والواضح خطاب راكد لا حياة فيه بطئ الحركة يتصف بالثبات ويستوي في معرفته وفهمه الجميع وترتفع منه المفاضلة وتلغى

[1]- علي حرب، نقد النص، مرجع سابق ص 207

[2]- المرجع سابق، ص 209

منه المنافسة وتتساوى فيه المؤهلات والطاقات فالنصوص قسمان نصوص إشكالية وهي النصوص التي لا تطاوع قارئها بيسر إلا بعد بحث شديد ومضني كما أنها لا تبوح بمكنوناتها إلا بعد مشقة وبالمقابل يوجد نصوص سطحية تنقاد لصاحبها بيسر وتمنحه المعن بسهولة ويمكنه فهم معانيها بسهولة .

لقد اشتغل على هذا المشروع التأويلي عدة نخب ثقافية فرغم اختلاف توجهاتها الفكرية إلا أنها تجتمع في دعوتها إلى تخطي المناهج الكلاسيكية في النقد والقراءة وذلك من خلال الاستعانة بما تحقق من تراكمات في العلوم الاجتماعية، هذه المناهج قامت بالأساس على تجاوز سلطة الخطاب التي تسعى لتكريس النموذج الواحد في فهم الخطاب الديني، فالتعدد في القراءة هو منبع الانفتاح الدلالي بحيث يجعل الخطاب منفتحا على عوالم دلالية جديدة تتجدد بتجدد فعل القراءة، كما أن الخطاب "المفتوح يثير المتلقي ويستهويه من أجل الإقبال عليه والباحث يتبنى قراءة المحدثين العلمانيين أي أنه يقرأ النص القرآني قراءة تاريخية لا قراءة لاهوتية أسطورية ولهذا فهي تسعى لتقويض مفهوم النص كما اعتبر دعاة التأويلية أنه لا سبيل إلى معانقة الحداثة إلى من خلال التخلي عن المناهج القديمة المنسوبة للمفسرين القدماء في قراءة الخطاب الديني وتأويله"[1]. لأن هذه المناهج غير مجدية وعقيمة حيث أنها تنتصر للمعنى الواحد ولاتلتفت إلى الانفتاح كما أنها تقيد بشكل شديد بالمعايير وبذلك تعتبر قراءة معيارية للخطاب، والمنطلق

[1]- علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص205

المنهجي في التفاسير الكلاسيكية وأن الخطاب القرآني يحمل دلالة واحدة أودعها الله فيه والمفسر كلف باستمداد هذا المعنى دون زيادة أو نقصان وأية زيادة فهي تكليف غير مطلوب .

من أبرز التحولات المعرفية التي عرفها الاتجاه التأويلي في قراءة النصوص ونقدها هو انتقال هذا المنهج من نقد النصوص الدينية القديمة إلى نقد النصوص البشرية خاصة ما كان من قبيل النصوص الأدبية والنقدية ومن الباحثين العرب والمعاصرين الذين اهتموا بالتأويل والخطاب الديني إلى جانب محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وهم من اطلعوا على ميراث الفلسفة التأويلية الغربية ومباحث السيميولوجيا والنقد الأدبي وتتعدد قراءاتهم التأويلية بتعدد واختلاف مرجعياتهم، خاصة وأن قيمة الممارسة التأويلية تنبع من الأسئلة التي تطرحها من مثل الحقيقة، وسؤال المعنى وسؤال الذات والتاريخ.

في هذا السياق نجد **نصر حامد أبو زيد** يميز بين الهرمينوطيقا " مصطلح قديم بدأ استخدامه في دائرة الدراسات اللاهوتية يشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم الخطاب الديني (الكتاب المقدس) والهرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح "exegisis " على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى المصطلح الأول إلى نظرية تفسير [1] .

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة، وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 6، عام 2001 ص 13

كما يميز أبو زيد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير بالمأثور " يهدف إلى الوصول إلى معنى الخطاب عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم الخطاب الديني فهما موضوعيا، أي كما يفهمه المعاصرون لتزول هذا الخطاب من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف[1].أي أن التفسير الموضوعي هو الذي يستند إلى الحقائق اللغوية والتاريخية التي حكمت ظهور النص أما التأويل فهو عبارة عن جهد عقلي من أجل تملك النص وإخضاعه لمفاهيم وتصورات القارئ والباحث في النصوص القرآنية.

وعن تاريخ التأويل والتفسير في التراث العربي الإسلامي يذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول " مصطلح التأويل كان هو السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن بدأ يتراجع بالتدرج ويفقد دلالته المحايدة ويكتسب دلالة سلبية، وفي سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي [2]، ويبرز ذلك بأن كلمة تفسير لم ترد في القرآن الكريم كله إلا مرة واحدة بينما وردت كلمة تأويل أكثر من عشر مرات، كما أن كلمة تفسير تعني في الغالب معنى الترجمة داخل النظام اللغوي نفسه، ولكن العلماء المسلمون ما عدا الشيعة

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 15

[2]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، 2000، ص 174

والمتصوفة والمعتزلة درجوا على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل، وألحقوا دلالة " التحريف " بدلالة " التأويل " الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجيا ليكـــون هـــو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية[1].

أما التأويلية في العصر الحديث حسب حامد أبو زيد " هي جوهر ولب نظرية المعرفة ص في محاولتها وصف فعل القراءة أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو اقتصادية بوصفها بناء ا معقدا من العلاقات التي تتضمن عناصر " الذات "و" الموضوع " و" السياق " و" الرســـالة " و" نسق العلامات " وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي يفضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب بعض، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاءا كاملا[2].

ويتفق أبو زيد مع محمد أركون في كون الممارسة التأويلية لم تعرف تطـــورا كـــبيرا في الثقافة العربية المعاصرة رغم الدعوة المتكررة منذ عقود مضت إلى ضرورتها فهو عندما يتحدث عن التيارات الكبرى، سواء منها التي تركز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم "مـــوت المؤلف " و" الوجود الوهمي للخطاب الديني " لحساب القارئ " المؤول " أو تلك التي تركـــز علة القراءة الموضوعية المحايدة وتبالغ إلى حد الزعيم بإمكانية الوصـــول إلى المعـــنى التـــاريخي

[1]- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 175

[2]- المرجع نفسه، ص177

والأصلي للخطاب حيث يقول " من الصعب أن نزعم تطور مثل هذا قد حدث في مفـــاهيم " التأويل " و" التفسير " في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة [1].

وإلى جانب نصر حامد أبو زيد نذكر إسهامات الباحث "علي حرب " الذي عـــرف بكتاباته التأويلية في الفكر العربي المعاصر ولعل من أهم كتبه في هذا المجال كتابـــه: "التأويـــل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية ".

حيث يرتبط التأويل بالتعدد والاختلاف فيقول: "إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائيا."[2]

فالحقيقة من المنظور التأويلي لا يمكن القبض عليها نهائيا فهـــي متحولـــة باســـتمرار، ومتعددة الجوانب والوجوه وبالتالي فالتأويل هو إحالة من دلالة إلى أخرى، وإعادة بناء الفهـــم بالمعاني السابقة والنص لا يمكن استنفاذه فهو منتج للمعنى باستمرار، أيلا يمكن تجميده وحصره في قراءة واحدة، كما لايمكن إكتشاف كل حقيقته وحصره في قراءة واحدة، كما لا يمكـــن إكتشاف كل مكنوناته وهذا ما يصدق على النصوص المقدسة والنصوص الإبداعية بشكل عام

[1]- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص177

[2]- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د(ط)، 2007 ص15.

وبالتالي فإن الجهد التأويلي جهد مستمر ومنفتح لا يمكن رسم حدوده واستباق نهايته خاصة عندما يكون موضوع هذا الجهد هو اللغة .

يميز علي حرب بين التفسير والتفكيك والتأويل، ويوضح الاختلافات الموجودة بين هذه المصطلحات الثلاثة فيعرف التفسير بأنه " يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب وغالبا ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء، وهو لا يقتصر على المذاهب والديانات بل يشمل أيضا أصحاب الإيديولوجيات الحديثة، فالماركسيون يتعاملون مع نصوص ماركس بمنطق الشرح والتفسير ولهذا يشكل التفسير استراتيجية للمماهاة والمحافظة، لكن مأزق أن الكلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره "[1]. وبالتالي فإن التفسير يهمه قصد المؤلف أو نوايا الكاتب، وغرضه هو التطابق بين ما يفهمه القارئ المفسر وما قصد إليه المؤلف، كما أن التفسير يقوم على افتراض وجود معنى محدد وثابت للنص والمطلوب هو إظهار هذا المعنى، وهو أي التفسير أداة للمدافعين عن المعنى وحراس الحقيقة .

أما التأويل فيعرفه علي حرب بقوله " هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص وخروج بالدلالةو لهذا فهو يشكل استراتيجية أهل الإختلاف والمغايرة، وبه يكون

[1]- علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص 21

الإبتداع والتجديد، أو الاستئناف وإعادة التأسيس ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه " [1].

ويمكن القول أن التأويل هو البحث عن معنى محتمل من معاني متعددة وعدم ربط النص بمعنى واحد أو حقيقة واحدة، وهذا ما يجعل النص يتحمل عدة معاني أو قراءات، ومأزقه في نظر على حرب هو التميز بين استعمال النص بلغة امبرتو ايكو، أي التأويل السيئ والمغلوط للنص، وبين تأويله أي قراءة النص انطلاقا من سياقه، ومن خلال البحث عن الدلالات المحدودة التي ضمنها المؤلف نصه، والتي تندرج في فضاء إيحاءات النص.

أما التفكيك فإنه " يقطع الصلة مع المؤلف ومراده، ومع المعنى واحتمالاته به يجري التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها، لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبئ بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى، ولهذا فإن التفكك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ومالا يقوله إلى ما يستبعده ويتناساه، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات، من هنا يشكل التفكيك استراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وإمبريالية المعنى أو ديكتاتورية الحقيقة، وكل الذين يمارسون علاقاتهم بهويتهم وانتمائهم بطريقة مفتوحة توضع خارج أي تصنيف جاهز أو إطار جامد ومأزقة أو منطوقة قد يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه بل بالمسكوت عنه "[2].

---

[1]- علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص23

[2]- المرجع نفسه، ص23

ومن ثمة فإن التفكيك عند علي حرب أعمق درجة من التأويل لأنه لايهتم بما تقوله النصوص بقدر ما يبحث فيما تسكت عنه، لأنه لايوجد خطاب يقول كل شيئ، فكل خطاب يضمر أشياء، ويظهر أشياء أي أنه مخادع مراوغ مختال والمطلوب هو تفكيكه بمعنى كشف أدوات خداعه وآليات مراوغته .وبالتالي فإن استراتيجية علي حرب في قراءة النصوص، وفي ذلك يقول علي حرب: " قد أقرأ أعلام الفكر فأعجب بهم وأتماهى معهم بقدر ما يستحوذ علي كلامهم، وقد أخرج عليهم لكي أمارس اختلافي ومغايرتي، وربما أتعدى ذلك لكي أقرأ في نصوصهم ما يستبعده القول ويسكت عنه الخطاب " أي أن هناك ثلاثة مستويات في التعامل مع النص وكل مستوى يشكل وعيا معينا بدلالات ومضامين النص، وإن كان كل مستوى يتضمن عوائقه.

أما محمد شوقي الزين فقد بدا من خلال كتابه " تفكيكات وتأويلات، فصول في الفكر الغربي المعاصر " ملما بالاتجاهات الكبرى للتأويلية سواء من منظور " جياني قاتيميو " أو من منظور " غادامير " أو شلاير ماخر أو بول ريكور أو دوسارتو من التأويليين الغربيين فنجده يحدد مفهوم التأويل بقوله: " التأويل في الحقيقة تأويلات بالجمع على سبيل التتابع والتساوق (تأويل يضاهي تأويل) والتي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى أو الحديث بمنطق النعت لأن الإشارة لا تقع سوى على واقع متقلب أو حدث متألب "[1].

[1]- علي حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 23

الفصل الثاني

منطلقات قراءة الخطاب الديني

المبحث الأول

التراث ومشروع النقد:

1- البحث عن الأنا الفاعلة خارج النمطية القديمة.

2- الثقافة الطليعة وتجاوز الثقافة السائدة.

3- المقاربة الأركيولوجية لبنية الثقافة العربية الإسلامية.

المبحث الأول: التراث ومشروع النقد.

1_البحث عن الأنا الفاعلة خارج النمطية القديمة:

لقد شغلت إشكالية التراث اهتمام المفكر والشاعر السوري أدونيس معتبرا إياها من القضايا المعاصرة التي تواجه مستقبل الأمة العربية والإسلامية.

انطلاقا من ذلك تحددت معالم المشروع النقدي الثقافي الأدونيسي كمحاولة لردم الهوة بين الذات الموروثة في شكلها الذي تنتجه المؤسسة السائدة وشروط الحياة الجديد التي تنهض على مركزية الذات المبدعة ومغامراتها [1]، وموقف أدونيس من التراث هو العكس لرؤية فلسفية تجعل من الحداثة مخرجا لكل الأزمات فالحداثة هي زمن الإنسان المنخرط في مغامرة السؤال المعرفي والإبداعي بمعزل عن المسبقات والأطر المرجعية الراسخة في ثقافة اليقين .هذا ما يجعل منها بداية لا تنتهي في اقتراف الدخول في المجهول: مجهول الذات والعالم على ما يرى أدونيس، إذ أن الإبداع تحديدا دخول في المجهول لا في المعلوم [2].

وهذا ما يجعل الحداثة وفق منظور أدونيس فعلا تجاوزيا لنظم فكرية وثقافية نمطية سادت لفترة طويلة من الزمن وتحرير لطاقات إبداعية إنسانية هدفها إعادة النظر في الأسس والمرجعيات التي كرست للثبات في إطار الثقافة العربي الإسلامية.

---

[1]- أحمد دلباني، أدونيس ناقدا ثقافيا، مجلة المحور المتمدن العدد: 3579 2011 / 17، ص 1

[2]- أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع، دار الساقي بيروت، ط 9، 2006، ص239

من هنا فهو يدعوا إلى البحث عن الأنا الفاعلة خارج نطاق النمطية القديمة، وبذلك يتحدد موقف أدونيس من الواقع في تفرقته بين ثقافتين: الثقافة السائدة، والثقافة الطليعة التي ينتمي إليها، الثقافة من وجهة نظره " جزء من الإيديولوجية المتحققة في مؤسسات المجتمع العربي، المجسدة في ممارسات الأجهزة الإيديولوجية للنظام العربي لا تؤسس شروطا جديدة، وعلاقات جديدة، وإنما تعيد إنتاج العلاقات الاستغلالية الماضية[1].

إذا كانت الثقافة السائدة هي ثقافة الطبقة المسيطرة، وهي ثقافة تستند إلى الماضي، فإن الثقافة الطليعة تمتلك وعيها الخاص بوضعها بكوها مسودة، وإنما تتململ من أجل التحرر والإنعتاق من شروط حياتها هذه ومن الإيديولوجية السائدة [2].

انطلاقا من هذه فإن أدونيس يرفض فكرة أدلجة التراث وتحويله إلى نسق معرفي يمارس هيمنة من نوع خاص، وهي قبوله الواقع الفكري الراهن ضمن قوالب قديمة تعيقه عن التطور خدمة لأغراض النظام الثقافي السائد الذي حاول تنميط النتاج الفكري والأدبي في موقف الجوهر أو الأصل، وفي هذا المنظور يبطل قول القائل أن الماضي انتهى وأنه لم يعد فعالا وأنه ليس مشكلة خصوصا أن تحويل التراث لإلى قوة إيديولوجية توجه الحاضر، يرتبط بموقف

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، صدمة الحداثة ج 3، دار الساقي، بيروت ط 4، 1983، ص 239، 240
[2]- المصدر نفسه، ص 240

تقويمي أخلاقي لا يكون العربي عربيا إلا بقدر إيمانه وارتباطه بتراثه كما تفهمه هذه الأجهـــزة الإيديولوجية السائدة وتعلمه [1].

3-الثقافة الطليعة وتجاوز الثقافة السائدة

إن مهمة الثقافة الطليعة حس أدونيس تتمثل في إعادة قراءة الموروث بطريقـــة واعيـــة تتجاوز النظام الفكري المغلق لتؤسس لمغاير والمختلف، وتتمثل في أن التراث لم يعد مشـــكلة نظرية وفكرية فحسب وإنما هو أيضا مشكلة سياسية واجتماعية وتبدوا تبعا لذلك أهمية النقد وضرورة نقد الثقافة الطليعة السائدة ونقد مفهوماتها خصوصا مفهومها للتـــراث وللماضـــي بشكل عام [2].

ومن هنا جاءت مهمة الثقافة الطليعية التي تحاول تغيير الواقع الفكري المتأزم، كما تصبوا إلى الإنعتاق من القيود الإبستيمولوجية التي وضعتها الثقافة السائدة على العقل العربي، ويرى أدونيس أ ن الخطاب الديني وجهته السياسية قد مارس سلطة فكرية حالت دون تطور الوعي العربي، وذلك بتنميطه وضبطه ضمن مسارات معينة يعد الخروج منها ضربا مـــن الإلحـــاد والكفر ورغم شمولية الخطاب الديني إلا أنه تعرض عبر التاريخ لمجموعة من الثورات التي حاول الخروج عن إطاره الميتافيزيقي وإقامة وعي خاص بها، لكن الأهم هو أن هذه الإيديولوجيـــة السائدة تم خلخلتها وإهلاكها في محطات تاريخية مختلفة يظهر في الحركات الثورية " القرامطة

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، مصدر سابق، ص228

[2]- أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والابتداع عند العرب، ج3، مصدر سابق، ص 240

الزنوج الثورات الشعبية والتراعات الفكرية والعلمانية " الاعتزال "، والإلحاد (الرازي، ابن الراوندي) والحركة الصوفية والحركات الشعرية المحدثة[1].

حتى تتحقق الاستقلالية الفكرية الواقع يجب علينا حسب أدونيس أن نهدم العناصر الثابتة في التراث " ونفعل " العناصر المتغيرة وذلك حتى نحقق ديناميكية للفكر ونحرره من السلطة الماضية، فالتراث بحمولته الإبستيمولوجية الثابتة أصبح له استمرارية في وقتنا الحاضر، هذه الإستمرارية اعتزلت الجانب القيمي للفكر لعربي في إطار الاجترار الثقافي حيث طغت على جانبه المتفاعل، وأوصلت للثبات والتحجر، لذلك يحاول أدونيس استغلال العناصر المتحولة والمتغيرة والمبدعة كوسيلة لتحطي أسطورة " النموذج " والتحلل من سلطة النسق الماضوي ولذلك بتكوين قيم فكرية جديدة تساعده على إقامة " الإبداع و التجاوز " كطريقة خاصة في التفكير " وفهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات والتحول أو طبيعة الصراع بين منحى الإتباع ومنحى الابتداع [2].

إذن: على الفكر العربي أن يقترف مغامرة الذهاب بعيدا في النقد والتفكيك وفي محاورة الأصول والينابيع الأولى التي شكلت أساس الحضارة. وعليه أن يجابه المحرم والممنوع والمكبوت وان يفضح بنيات القمع المؤسس تاريخيا في علاقته بالمقدس من جهة أولى، وبالسياسي من جهة

[1]- عبد الوهاب شعلان، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، د (ط س)، ص 86

[2]- المرجع نفسه، ص 87

أخرى، وانطلاقا من ذلك جهر أدونيس بأنه لا يرى في المجتمع العربي، اليوم فكرا أصيلا متميزا وخلاقا ويتعذر وجوده إذا لم يبدأ المفكر العربي بتفكيك المسبقات للخروج منها [1].

وفي هذا السياق يرى أدونيس في " الشعر " كتابة اختراقية ومساءلة للـــذات والتـــاريخ والعالم في أفق تخيلي جمالي فالشاعر لا يرث العالم ناجزا كي يقوله، وإنما عليه أن يسافر إليـــه بوصفه استبصارا وفكرا لا تحده حدود المفاهيم المجردة والنظريات الجاهزة . والشعر الحقيقي من هنا لا يبارك الواقع وإنما يقاربه نقديا ويثور على مكنوناته، كما يخلخل مضمرات الـــوعي و" الثقافة السائدة " كاشفا عن المكبوت التاريخي الهائل.

فالشعر لغة جديدة متحررة من بنية القمع التي رسختها ثقافة السيد ولغته الآسنة وهـــو شكل جديد يمثل بانتفاضته ضد الشكل القديم واللغة القديمة خروجا من أسر نظام ذهني ظـــل يعتقد بعصمة الماضي وكماله. هكذا تنظر الأدونيسية إلى الشعر بوصفه فكرا يطأ أرض الحرية البكر ويبشر بالقيامة أي نهاية العوالم المستنفذة التي أصبحت صغيرة على الإنسان، وكأن الشعر هنا بداية مطلقة، أو كأنه ما يذكرنا دوما بأفضلية البدايات كي لا تختنق الروح في ماء الثقافـــة الآسن . الشعر فعالية في ابتكار الطفولة بوصفها لعبا، وهو حركية دائمة في الخـــروج مـــن" مؤسسة المعنى " المستنفذ إلى فضاء الدهشة ومغامرة السؤال.

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، ج 3، مصدر سابق، ص 215

من هنا نفهم اعتبار أدونيس "الشعر حدسا معرفيا لا مجرد تعبير عن العالم . هذا ما جعله يعيد النظر في علاقة الشعر بالفكر وبقضايا الإنسان" [1].وتبعا لذلك يتخذ أدونيس من " الأنسنة " طريقا للخروج من أدلجة اللاهوت، فهي تمثل عملية نضال مستمرة ضد كل أشكال وأصناف اللاهوت لتحقيق فرضية المطلق بالإنسان وبقدراته الفكرية والإبداعية والرغبوية واللذية الخلاقة . وبالتالي فالأنسنة كمشروع نقدي تحريري وتثوري وتنويري هي التي ستقف بالمرصاد لكافة أنماط التمأسس التي يولدها الخطاب الديني باستمرار، ومن ثمة فإن مدار المشروع الأدونيسي ككل لا يخرج من دائرة الجدل المحتدم بين الرؤية الدينية (الواحدنية / الواحدية) والرؤية الإنسانية العلمانية.

ويتصور الرجل من خلال إستراتيجية الأركيولوجية التي تحفر عميقا، وحسب زعمه في طبقات النصوص الدينية أن من أسباب هزال الثقافة العربية الإسلامية وهشاشة منظومتها الفكرية والإبداعية وهو استحكام الرؤية الدينية في مفاصلها، وبالتالي إدخال إنسان هذه الثقافة فينفق مظلم وجهل مطبق، لا مجال للخروج منه إلا بكسر هذا الطوق الديني اللاهوتي المضروب عليه، تماما كما فعلت الثقافات الأخرى وخاصة الأوربية لما كسرت شوكة "الدين " [2]كبحت جموح تعاليه ودشنت أفق الرؤية دون حدود وضوابط يقول:

[1]- أحمد دلباني، أدونيس ناقدا ثقافيا، مرجع سابق، ص 03

[2]- شراف شناف، أدونيس الأنسنة طريق الخروج من النفق إلى الأفق، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات الاجتماعية، قسم الدراسات الدينية، ص ص 27- 28

أدونيس معبرا عن هذا: " عندما أقرأ الكتب التي تقدسها الوحدانيات الثلاث، أشعر كـــأني أتحرك داخل عالم مغلق ومسور، ينفيني ويفرض علي أن أنفي الآخر أشعر كأني لن أبلغ سن الرشد . سن الشك والسؤال والبحث، وكأني أسير لإيمان مسبق ولتكرار طقوسي لا نهايـــة له. أشعر أن الثقافة كلها هي ثقافة الشرع الإلهي، ثقافة الأمر والنهي ويزداد شعوري تعقيدا عندما أ تجرأ وأسأل: من أنا ثقافيا ؟ ذلك أن الرؤية الوحدانية لا تجيبني عن أسئلتي الكيانية، حول نفسي والآخر والعالم تجمدت، وإنما على العكس تحاصرني، وتفرض علي الصمت كأن الرؤية الوحدانية قفصا تتجمد وراء قضبانه الحركة الحية الخلاقة[1].

وإذا كانت هذه الخصائص الرؤية الوحدانية الواحدية، فإنها تغيب الإنسان وتفقره، وتفرض عليه حقيقة شمولية علوية مطلقة ومكتملة، وهذا ما يتنافى مع جوهر العقل الإنساني وطموحه المعرفي وآفاقه الإبداعية، يقول أدونيس: هكذا لا التقي بنفسي ولإنسانيتي إلا بالخروج كليا من الرؤية الدينية الوحدانية، مرددا كاملا ل " مارتن بوبر " جاء فيه أن على كل دين " أن يقبل حقيقة أنه ليس إلا شكل من الأشكال التي تعبر عن التمثل الإنساني للرسالة الإلهية، وأنه لا يحتكر الإلهي، على كل دين أن يرى الإدعاء بأنه بيت الله الوحيد على الأرض " مـــرددا كذلك يكفي أن نقتل الأرض باسم السماء [2].

[1] – أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ج 1، دار الساقي، بيروت، د (ط) ص 194

[2] – المصدر نفسه، ص 33

من خلال ما تم ذكره سابقا نستطيع القول أن موقف أدونيس من التراث يترتب عنه نظرة ديناميكية تميز بين مستويين بل صار بنفس القدر سلاحا في يد القوى التقدمية، صار سلاحا للتغيير لا للتثبيت وبكلمات أخرى صار التركيز في مفهوم التراث على عناصر التغيير والتحول والتقدم، لا على عناصر الثبات والسكون والتخلف .

يكاد أدونيس على المستوى النظري الخالص أن يدرك هذه الحقيقة، ولكن رؤيته الثنائية للواقع الثقافي الراهن، وتوحيده التام بين الثقافة السائدة والماضي ، وعدم إدراكه للعلاقة الجدلية بين الثقافتين بين الماضي والحاضر جعله على المستوى العملي ينفر من الماضي نفوره من الثقافة السائدة، برؤيتها التقليدية للتراث، تتبنى الإتباع وترفض الابتداع، فإنها تحول دون أي تقدم حقيقي ولا يمكن فيما يرى أدونيس " أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه[1].

إن دراسة التراث في هذه الحالة لا تعني إخصابا للحاضر، بقدر ما تهدف إلى هدم التراث نفسه ولكن بنفس سلاحه أي بآلة من داخله " وإن كان التغيير يفترض هدما للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يكون

[1]- أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2009، ص ص 28، 29

من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته " [1]ولكن أدونيس في هـــذا المقـــام يتحدث عن الهدم لا عن التجديد أو التبني.

إن هذا الموقف من التراث يختلف جوهريا عن الموقف الذي يؤمن بجدلية العلاقة بـــين الماضي والحاضر، إن موقف أدونيس رغم ديناميكيته مازال يتعامل مع التراث باعتباره وجودا في الماضي، إنه يفهمه لكي يهدمه، يكشف عناصر الجدال والصراع فيه، لكنه يؤمن بأن هذه العناصر تفاعلت هناك في الماضي وانتهى دورها [2].

إن رغبة أدونيس في الانفلات من الماضي وهدمه تنبع أساسا من رغبته في هدم الثقافة السائدة، وهو وإن كان يسلم باستخدام الثقافة السائدة للتراث يحرم نفسه من ذات السلاح، ويؤمن في النقيض أن علاقته بالتراث علاقة انفصال تامة .

إنه يسلم بأثر التراث وينفيه في نفس الوقت، وهو لذلك ارتباط بـــالتراث " حـــتى حـــين يتعاطف الفكر التقدمي المعاصر، كرد فعل على الفكر التقليدي، مع اتجاهـــات في الماضـــي يمكن وصفها بأنها متقدمة، بالمقارنة مع الاتجاهات الأخرى سواء كانت تمثل ثقافة النظـــام الذي كان سائدا آنذاك أو مناهضة لها فإن تلك الاتجاهات المتقدمة لا يمكن أن تكون ملزمة للفكر التقدمي، نظريا أو عمليا، فهي ليست أكثر من شاهد تاريخي على وعي طبقـــات أو

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ج 1، مصدر سابق، ص 33.

[2]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 7، 2005، ص 232

جماعات صارعت من أجل تقدم المجتمع وأنتجت ثقافة تشهد لهذا الصراع وتعبر عنه فما قيل وعمل في الماضي في المجال الثقافي ليس شيئا مطلقا يجب تكراره والإيمان به . وإنما هو نتـــاج تاريخي، أي نتاج يتجاوزه التاريخ من حيث أنه تعبير عن تجربة محددة لا تتكرر في مرحلة لا تتكرر[1].

هكذا يتضح أن طرح الارتباط بالتراث إنما تقوم به الفئة الوارثة المســيطرة موحـــدة بذلك بين سيادتها على النظام وسيادتها على الكلام من أجل ترسيخ ثقافتها وسيادتها، والخطأ هنا أي خطأ الفكر التقدمي هو في أنه يتزلق إلى أرضية هذه الفئات، ويتبنى بمقولاتها في كل ما يتصل بالتراث.

إن هذه الرؤيا التي يتبناها أدونيس للتراث تقوم على الهدم بدلا من الارتباط .لأن هذا الأخير بالتراث خاصة في اتجاهاته المتقدمة لا يعني إهمال الظروف التاريخية بل يعني الوعي بها إن الفارق بين الارتباط الذي يقوم على الوعي و الذي يقوم على التقليد فارق جـــوهري، الوعي يدرك التمايز بين الماضي والحاضر، في نفس الوقت الذي يدرك فيه " جدلية " العلاقة بينهما، لأنهما متمايزان متداخلان .

أما التقليد فيحاول أن يكرر الماضي . الارتباط التقليدي بين هذين المســتويين أمـــا الجانب الأخر الذي يشكل موقف أدونيس من التراث إلى جانب موقفه السياسي هو كونه

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 233

"شاعر " من طلائع الحركة الشعرية الحديثة التي تأصل وترسخ أصول التجديد على مستوى الإبداع والتنظير النقدي في نفس الوقت . وموقف أدونيس كشاعر لا يختلف عن موقفه كمفكر من التراث ولهذا يعد الإبداع في نظره" نفي لكل صيغة جاهزة وتجاوز لكل شكل موروث " وهكذا يبدوا أن دور الشاعر هو أن ينتج " فعالية جمالية لا يستوحيها من العادة السائدة بقوة الإيديولوجية السائدة، بل يستوحيها على العكس من الطاقة الكامنة، المقموعة لكن القادرة على تغيير شروطها وإبداع شروط جديدة لحياة جديدة " [1].

هذا ما يجعلنا نتساءل: إذا كان موقف أدونيس من التراث، فمل هي خلفيات وأبعاد هذه الرؤيا يا ترى ؟ ينطلق أدونيس في دراسته هذه من همومه كشاعر، وباعتباره أحد مبدعي ومنظري الاتجاه الشعري المعاصر حيث ينطلق محاولا الكشف عن سر هذا العداء الذي يكنه العربي، عامة لكل إبداع حتى كأنه مفطور عليه، فإن ردود فعله إزاء الإبداع هي التردد والتشكيك والرفض على مستوى الحياة العامة، والذم والقمع على مستوى النظام[2].

3-المقاربة الأركيويولوجية لبنية الثقافة العربية الإسلامية

هذا ما دفع أدونيس للبحث عن أصول هذا الإتباع بمنهج " حفري أركيولوجي " في حيثيات الثقافة العربية، والرؤيا الدينية الإسلامية باعتبارها تجسيد لسلوكات عملية ومبادئ

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج 3، مصدر سابق، ص 241

[2]- المصدر نفسه، ص 19

نظرية فكرية يجعلنا نجزم كما يرى أدونيس أن الظاهرة الشعرية جزء من الكـــل الحضـــاري العربي لا يفسرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسرها المبنى الديني لهذا الكل [1].

هناك فرضيتان أساسيتان تقوم عليهما الدراسة: الفرضية الأولى أن الاتباعية هي النهج الذي ساد العقلية العربية، ومازال يسودها ويتحكم فيها أم الفرضية الثانية هي: أن هنـــاك صلة جوهرية قائمة بين اللغة والدين والسياسة وأنه لا يمكن تفسير الاتباعية بدراسة المعضلة في المستوى الشعري وحده دون الرجوع إلى جذور الرؤيا الدينية نفسها مستوييها الـــديني والسياسي والفكري على حد سواء .

وهذا إن دل على شيء إنما يدل " الوحدة العضوية " التي تتسم بها بنية الثقافة العربية والإسلامية، والتي تتحكم في مختلف جوانب هذه الثقافة، بما فيها مفهومي الثابت والمتحول اللذان يعتبرهما "أدونيس " مصطلحيين إجرائيين حيث يرى أنهما يتيحان إمكانية التعـــرف بشكل أكثر دقة وموضوعية على حركة الثقافة العربية الإسلامية وحسب تعـــبير " أحمـــد دلباني" ف "أدونيس " رغم كونه يعتبر من أصحاب المشاريع الفكرية العربية ينحاز أكثر إلى الفكر بوصفه فاعلية نقدية لا بوصفه مشروعا شاملا كما نرى عند الكثيرين فبعد " الثابت والمتحول " بقى ينوع على أطروحته ويوسع مجالات تناوله النقدي انطلاقا من نواة مركزية تقوم على عدم الكون إلى المسبقات والقبليات وتقوم على المراجعة الدائمة للفكر .

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج 3، مصدر سابق، ص 20

إن الفكر الأدونيسي موقف مبدئي أكثر منه نظرة، إنه فاعلية في نسف كل ما يشل العقل والروح والحساسية عن ارتياد عوالم البكارة، من هنا نفهم مله الشديد مثل سلفيه " نيتشه " و" جبران " إلى كتابة النبذ الفكرية القصيرة والشذرات النافذة على حساب الفكر النسقي المنظم، فهي إذن رؤية ثقافية وإبداعية قامت على جذر أساس ونواة مركزية هي: محاولة الخروج من المسبق وعتق المعنى من الجاهز[1].

في ظل ثقافة اليقين والبنية المرجعية للفكر، من هنا تأصل الأدونيسية في مسار الإبداعية العربية الطويل وفي تاريخ إشكالياتها منذ لحظة ذلك الجدل الثقافي السوسيو سياسي بين "**القديم** "و" المحدث".

في العهد العباسي أراد أدونيس مناهضة بنية الثقافة السائدة بفتحها على مغامرة السؤال معرفيا ومغامرة التشكيل خارج النماذج إبداعيا، على العقل العربي الخروج من زمن الثبات إلى زمن التحول: هذا هو تعليم أدونيس الذي أراد تعرية بنية " الثبات " في الثقافة العربية السائدة والمهيمنة تاريخا، مشيرا إلى عجزها عن احتضان العالم الحديث القائم على التغير والصيرورة والإبداع، مشيرا إلى فقرها الإنساني كذلك من حيث هي ثقافة لم تتأسس فيها الذاتية بوصفها ينبوع المعرفة والفعل، ولم يحتل فيها الإنسان ملاكز دائرة القيم، بل بقي يدور فيها كجرم صغير على المركز الذي ظل يحتله المقدس المتعالي القديم .

[1]- أحمد دلباني، أدونيس ناقدا ثقافيا، مرجع سابق، ص4

هذا ما يجعل من الأدونيسية رؤية تجهر بضرورة التأسيس لثقافة تقتل الأب الثقافي الرمـــزي وتنهي زمنه وزمن هيمنته وتجعل المعنى في قلب هذه الثورة التي تمهد لنفخ الروح في موميـــاء الذات الحضارية المنتكسة منذ قرون . معرفيا سيكون المعنى لاحقا لا سابقا وإبداعيا: سيكزن المبنى ناتجا للكتابة واختراقاتها لا معطى جاهز يتم التنويع عليه ن هذه هي نواة الأدونيســية وهذا جوهر دعوتها إلى تحرير الفعالية العربية فكريا وإبداعيا على درب امتلاك أبجديات العالم الحديث ومحاورته والإسهام في مغامراته وفتوحاته الحضارية وهـــذا يجعـــل الحـــديث عـــن الأدونيسية فتحا لأضابير تاريخ عربي إشكالي لم يعرف رغم إنجازاته العديدة رسوخا علـــى أرض الحداثة الفعلية باعتبارها قطيعة مع بنيات التقليد والعوالم المنتهية وباعتبارها انتصـــارا مشهديا لقيم الحرية والإبداع خارج سلطة المعيار والنموذج [1].

[1]- أحمد دلباني، أدونيس ناقدا ثقافيا، مرجع سابق، ص 4.

المبحث الثاني

الحداثة بوصفها مرجعية لنقد التراث

1. معالم الفكر الحداثي.
2. الحداثة كفعل تجاوزي للأطر القديمة.
3. الحداثة وفعل التأسيس الخلاق.

المبحث الثاني: الحداثة كمرجعية لنقد التراث

1- معالم الفكر الحداثي:

إن الحديث عن المشروع الفكري لأدونيس يقودنا مبدئيا إلى الحديث عن المنطلقات الفكرية والمرجعيات الفلسفية التي يتأسس عليها، وعلى هذا الأساس تعتبر الحداثة المرجعية الفكرية التي ينطلق منها أدونيس ويؤسس عليها نقده للدين والتراث بشكل عام." فالحداثة في إطار الموروث العربي الإسلامي، تحديدا وبالقياس إلى الماضي وبوصفها إبداعية، إنما هي حركة ودلالتها الغالبة إذن هي كامنة في التغيير والفروقات"[1].

فهي إذن محاولة لخرق وتجاوز الأطر السائدة بغية إصلاحها وتقويمها بشكل بناء، وعلى هذا الأساس يجعل أدونيس من .الحداثة مرجعية، ومنطلقا لمشروعه النقدي لكل ما هو سائد، خاصة الخطاب الديني الذي لم يخرج السياق الذي وضع فيه، وعن الفهم الذي قدمه الأوائل.

"فقد نشأت الحداثة العربية في تاريخ من التأويل، تأويل لعلاقة الحياة والفكر بالوحي الديني وبالماضي إجمالا"[2].

وهي قائمة على خرق وتجاوز كل ما هو ثابت وكل ما هو متعارف عليه، وهي دعوة للعودة إلى أول النص إلى الدين باعتباره وحي لا باعتباره خطاب لفهم مؤسس قدمه المفسرين والفقهاء محاولين بذلك إلغاء مكانة الرأي والاجتهاد في إطار الثقافة العربية الإسلامية .

---

[1]- علي سعيد أحمد سعيد إسبر، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب بيروت، د (ط، س)، ص95.

[2]- المصدر نفسه، ص 105.

انطلاقا من ماهية الحداثة وفق منظور أدونيس يتأسس النقد الجذري لبنية الخطاب الديني في محاولة لمحاورة الأصول ونقدها، وفي هذا السياق يرى أدونيس "أن الحداثة لا تنشأ مصالحة، وإنما تنشأ هجوما تنشأ إذن في خرق ثقافي جذري وشامل"[1].

وهذا يعني أن النقد والتجاوز والمسائلة كلها مفاهيم وآليات تعبر عن روح الحداثة وحقيقتها ذلك أن الحداثة بأبسط دلالاتها كما يشير أدونيس "حركة تقوم على قول ما لم يقل في هذا المجتمع على رؤية عوالم متحررة من جميع العوائق النظرية والعملية في حرية تخيل كاملة وحرية تعبير كاملة"[2].

فإذا أجرينا مقاربة بين هذا المدلول الذي تفرضه الرؤية الحداثية، وبين محاولة مسائلة الأصول الدينية ونقدها، فإننا نؤسس لخطاب ديني منفتح وعقلاني متماهي مع حقيقة الدين، وبالتالي نستطيع الخروج من أطر وطابوهات الفهم الديني المغلق والثابت، فهي إذن انطلاقة حداثية يدعو إليها أدونيس من خلال هذا الطرح بإمكانها استعادة زمن الوحي والتماهي معه والكشف عن حقيقته، وهذا نظرا لكون الدين في الخطاب السائد نوع من المطابقة والمصالحة مع الواقع، وهذا ما يجعل الرؤية الدينية تنحرف عن مسارها، لتتحول إلى حجاب يخفي ويعتم الحقيقة، بل ويجعل منها أداة مؤدلجة، فالمشكلة إذن في هذا السياق قد اتضحت، فقد أصبح الخطاب الديني ستارا يحجب روح الدين وماهيته.

[1]- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، مصدر سابق، ص 107

[2]- المصدر نفسه، ص 108

"فالحداثة هي بالضرورة انشقاق وهدم من حيث أنها تنشأ عن طرق معرفية لم تؤلف، وتطرح قيما لم تؤلف."[1] فهي ليست تماهي ومطابقة، بل اختراق وتجاوز، وهذا ما ينطلق منه أدونيس ويجعل منه مخرجا لجميع الأزمات التي يعيشها العالم العربي اليوم.

" وتتضمن الحداثة الرفض والتمرد من حيث أنها تتخلى عن التقليد ومفهومات الأصول"[2] كل هذه المفاهيم وظفها أدونيس توظيفا فعالا لإعادة قراءة التراث وفهمه فهما يجعل منه متحولا باستمرار ومواكبا لكل المستجدات والمتغيرات.

"تنطلق الحداثة وهي امتداد لما سميته بالتحول من افتراض نقص أو غياب معرفي في الماضي والحداثة هي إذن قول ما لم يعرفه موروثنا أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائيات المعرفة من جهة ثانية"[3].

فالتحول أو الخروج من الوضع الراهن المتأزم بالنسبة لأدونيس يقتضي الرجوع إلى الماضي من خلال رؤية نقدية لأطر ومفاهيم وأسس التراث ومساءلتها وفي هذا السياق يتساءل أدونيس: " ماذا تفرض علينا بشكل أولي مباشر وملح، صدمة الحداثة ؟ثم يجيب قائلا: الجواب ببساطة هو: أن نعرف ما كنا وما نحن من أجل أن نعرف ما نكون، وبما أن المعرفة هي بمعنى ما النقد، فإن المهمة

[1]- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، مصدر سابق، ص115

[2]- المصدر نفسه، ص02

[3]- المصدر نفسه، ص 18، 19

الفكرية الأولى، هي نقد المشكلة الحضارية العربية القديمة (المتجددة)، ومن ثم نقد المشكلة الحضارية الغربية أي مشكلة الحداثة ذاتها خصوصا من حيث هيمنتها الامبريالية"[1].

في هذا الإطار " يتحدد اليوم في المجتمع العربي كما يبدو دور المبدع فكرا وفنا"[2]كما يرى أدونيس، فهي إذن مسألة إبداع وتجديد، تقتضي بالمفكر وعي ماضيه لاستشراف مستقبله وإعادة بنائه. فالمشكلة الأساسية إذن في علاقة الماضي بالحاضر، بمعنى كيف يستمر الماضي بكل تمظهراته التراثية الدينية، التاريخية في الحاضر، هل في شكل انقطاع وتجاوز وخرق؟ أم في شكل اتصال وتماهي ومطابقة؟ .

2-الحداثة كفعل تجاوزي للأطر القديمة:

انطلاقا من هذه العلاقة تتحدد أزمة الفكر العربي، وهذا ما يؤكده أدونيس قائلا: " المسألة كما تبدو لي هي: هل يمكن العربي اليوم، أن يتابع في فكره وشعره، المشكلة ذاتها التي طرحتها حضارته في الماضي ؟ وهي تبعا لذلك هي مشكلتنا اليوم "[3].

نظرا لهذا الواقع المتأزم يحدد أدونيس هذه المشكلة حيث يقول: "لننطلق من تحديد المشكلة القديمة للحضارة العربية من جهتي أحددها بأنها مشكلة الوحي، العقل /الدين، الفلسفة / الروح، الجسد /القديم المحدث، على المستوى النظري العام "[4].

---

[1]- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، مصدر سابق، ص 260

[2]- علي أحمد سعيد إسبر، الثابت والمتحول، ج1، مصدر سابق، ص260

[3]- المصدر نفسه، ص261

[4]- المصدر نفسه، ص 262

وهذه الثنائية كما يرى أدونيس ليست تعادلية وإنما تفاضلية، لأن الأولوية هي للروح كمبدأ لكل مجالات الحياة السياسية والثقافية، وهو الأمر الذي أدى إلى طغيان العيار الـــديني وســـيادته، وانطلاقا من هذا الوضع، يرى أدونيس في الحداثة مخرجا يمكن من خلاله اختراق وتجـــاوز الـــبني المسبقة لتنظيم الفكر، خاصة في ما يخص الجانب الديني فهو بحاجة إلى إعادة نظر جدية قائمة على المساءلة والنقد والحفر في بني الخطاب الديني السائد الذي كرسه الأوائل.

فإعادة النظر بمثل هذا الوعي هي وحدها الجديرة بأن تفتح لنا الأفق الصحيح لفهم الـــذات والآخر على السواء وتتيح لنا إمكان رؤية جديدة لأنفسنا وللعالم .[1]وهذا إن دل على شيء إنمـــا يدل على أهمية الوعي كمنطلق أولي لهذه الرؤية الحداثية وعلى ضرورة احتـــرام ثنائيـــة الـــذات والآخر، "ويفترض وعي الذات أن نعترف أن ما أنتجه أسلافنا في مختلف الميادين ليس كله قـــادرا على الإجابة عن مشكلاتنا الراهنة، أو على إفادتنا في تحقيق كشوف معرفية جديدة "[2].

فالموروث القديم لا يمكنه تقديم حلول وإجابات لمشكلات الواقع الراهن بمختلف تحدياتـــه الجديدة، وهذا يقتضي تفكيك معارفهم ونظراتهم وتمثلها نقديا بحيث يبدو الجديد كأنه طالع مـــن القديم، لكنه في الوقت نفسه شيء آخر مختلف كليا، وفي هذا سر التواصل العميق الخـــلاق بـــين القديم والحديث، وبالتالي يمكننا الاستفادة من الموروث القديم من خلال تفكيكه وإعـــادة بنائـــه وممارسته نقديا ويفترض وعي الآخر الغربي أن ندرك أن التعارض بين الشرق العـــربي الإســـلامي

[1]- علي أحمد سعيد اسبر، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، د(ط، س)، ص98

[2]- المصدر نفسه، ص 99

والغرب الأوروبي –الأمريكي ليس من طبيعة إنسانية أو فكرية أو شعرية، وإنما هو من طبيعة سياسية إيديولوجية ولدتها في الأساس النزعة الاستعمارية الغربية ولهذا فإن رفضنا الغرب لا يجوز أن يعني رفضه بإطلاق وبوصفه كلا، وإنما يعني أن نرفضه في بنيته السياسية الإيديولوجية[1].

وهذا يعني أن الوعي بضرورة النهوض والتقدم يتطلب بالدرجة الأولى إطلاعا مسبقا بالسياق السياسي والإيديولوجي للحداثة الغربية، وبالتالي الوعي بسياقها التاريخي والفلسفي، ومحاولة تبيئة مفاهيم وآليات الرؤية الحداثية حسب مقتضيات وسياقات الواقع العربي الإسلامي .

غير أن الدخول في هذا الأفق يقتضي بادئا ذي بدء إعادة تقويم الثقافة العربية السائدة بشكليها القديم والسائد، وتتضمن إعادة الثقافة العربية الأمور التالية:

-إعادة تقويم النتاج الثقافي القديم ذاته،

-إعادة تقويم المفهومات والنظريات التي تولدت عن هذا النتاج

-إعادة النظر في إعادات النظر السابقة / تقويم النتاج الثقافي الراهن

ثانيا: "يفترض هذا التغيير مفهوما للثقافة أكثر شمولا من المفهومات التقليدية وأكثر جذرية لا تعود الثقافة في هذا المفهوم مجرد بنية فوقية، وإنما تصبح الأساس الكلي الذي يوجد كل شيء، بدءا منه أي أن الثقافة ضمن هذا السياق يجب أن تكون موضوعا أساسيا لعملية النقد والتغيير"[2].

[1]- علي أحمد سعيد اسبر، الشعرية العربية، مصدر سابق، ص 99

[2]- علي أحمد سعيد إسبر، الثابت والمتحول، ج1، مصدر سابق، ص ص، 272، 273

وهذا يعني أن النقد والتغيير بالنسبة لأدونيس يقتضي بالضرورة التطرق لموضوع الثقافة باعتبارها أساس عملية البناء فالتمظهرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ليست سوى نتيجة وشكل لنسق ثقافي معين.

ثالثا: "الثقافة هنا هي ممارسة التحرر بجميع أشكاله وعلى مختلف المستويات، إنها الثقافة التي لا تتوقف عند تلبية الحاجة، وإنما هي التي تلبي الرغبة أيضا"، وهنا أدونيس يؤكد على أهمية الرغبة كعنصر فعال وضروري في آلية النقد والتحول الجذري، باعتبارها مطلب ذاتي وضروري في عملية الإبداع فهي إذن دعوة صريحة من أدونيس للتحرر من القيم السائدة التي تلغي الجانب الفعال في الذات الإنسانية، فالحداثة قبل أن تشمل أي موضوع خارجي يجب أن تنطلق من الذات .

ويحدد أدونيس في هذا السياق مفهوم الثقافة السائدة قائلا: "أعني بالثقافة السائدة مجموعة الأفكار والقيم والأساليب التي ما تزال راسخة وفعالة في المؤسسات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي، هذه الثقافة السائدة هي استمرار للماضي على جميع المستويات، بمعنى أنه لم تنشأ أي بنية جديدة للعائلة مثلا أو المدرسة أم منهاج وطرق التعليم أو صلة الإنسان بالإنسان أو صلته بالدولة فنحن لا نزال نستعيد ثقافة الماضي لا نزال نعيش في الثقافة التي نشأت في بلاط الخلافة، ورسختها بمظاهرها السلبية على الأخص فترة الاستعمار التركي وثقافتنا لذلك نحن الذين نعيش في عصر الحداثة إنما هي أكثر من ثقافة قديمة، إنها ثقافة مهترئة "[1].

[1]- أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، ط2، ص 265

فالثقافة السائدة القائمة على الفكر المنغلق غير الخلاق تمثل أهم عائق أمام عملية التقدم والتطور الحضاري، وهذا يقتضي بالضرورة إعادة النظر في المفاهيم والتصورات والأفكار والقيم التي رسخها الأوائل لأنها غير متوافقة مع مقتضيات العصر الحالي ومتطلباته .

رابعا: "إن قوة الثقافة الموروثة، ثقافة الطبقات القديمة التيوقراطية –الإقطاعية، لا تكمن في كونها منظومة متماسكة من المفهومات، وإنما تكمن في كونها تتمثل المجموعة الكاملة لرموز الشعب على مستوى المؤسسات السائدة، أي على مستوى النظام السائد، أما العنصر الخامس فيفترض البحث في الثقافة العربية، البحث في الجذور التي تنهض عليها العلاقات التي تمثل للشعب مجموعة رموزه الحياتية والفكرية.

3- الحداثة وفعل التأسيس الخلاق: نستطيع القول من خلال ما تم ذكره سابقا أن الثقافة لها دور فعال في عملية البناء والنقد والتجاوز الذي يسعى إلى تحقيقه أدونيس من خلال مشروعه الحداثي، "فمن مقتضيات الحداثة عند أدونيس تحرير الفكر من ترسبات الماضي ذلك أنه لا يمكن أن تعيش الحداثة إلا في مجتمع يضمن حرية الفكر كذلك في الوقت نفسه لا تقتضي الحداثة معرفة الحاضر والإحاطة بكل مستجداته فقط بل تقتضي أيضا معرفة عميقة "[1] فهي إذن رؤية حداثية تسعى إلى إحداث تغيير ونقلة نوعية في بنية الفكر العربي ومن ثمة في مختلف مجالات المجتمعات العربية.

بعد هذا التصور عن الحداثة باعتبارها ثورة معرفية شاملة تعيد النظر في كل شيئ إنسانا ومفاهيم ومعايير وقيم نجد أدونيس يؤسس للحداثة من مراحل تاريخية مختلفة تمتد من اليونان حتى

[1]- علي أحمد سعيد إسبر، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2002، 1، ص134

أيامنا هذه في قفزات انتقائية تقرأ إبداع هذه المراحل وفق النموذج الكامن المحدد لمفهوم الحداثة عنده.

*الحداثة وفق التصور اليوناني:

يقول وهو يحدد بعض من تأثر بهم، وكانو له منارات " تأثرت بالفيلسوف اليوناني هيرقليطيس ونظرته القائمة على الصيرورة والتطور المستمرين) [1]لهذه العلة علة الصيرورة فإن المسح عنده ((نقيض لمفهومي الحرم والحريم)) [2]وحداثته من حيث إنه في شكله الأعلى، درامي وتراجيدي، إنما هو جوهريا قلق: قلق كيان، وقلق مصير . وهذا يعني أن الإنسان هو مسرحيا مركز الكون وهذا كله يتم في حركة تكشف عن انفصال بين الإنسان من جهة ن والله والكون من جهة ثانية غير أن الله لا إنسان وهو مركز الكون بحسب الثقافة التي نشأ فيها العربي تاريخيا [3]والاستنتاج إنه مادام العربي نشأ في ثقافة تجعل الله مركز الكون، لا الإنسان فإنه لن يعرف مسرحا حداثيا أساسه التراجيديا بالمفهوم اليوناني وهذا ما لايرضاه أدونيس لثقافتنا لعله من الدال أن نذكر بالتفرقة حول التناقض القائم بين الأدب الوثني والأدب المسيحي، كما يراه الناقد الإنجليزي ((**كوينسي** حيث يراها **ديك وينس** في وجهة نظرهما تجاه الموت فالوثني حاشد

[1]- أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، مصدر سابق، ص 267

[2]- المصدر نفسه، ص 160

[3]- المصدر نفسه، ص 161

باللايقينيات الكثيبة، ولهذا يحاول أن يقنع فكرة الموت، والمسيحي يواجه أشكال رعبها بشدة لأنه يؤمن بالبعث))[1].

هذه تذكرة لمن شاء، ثم نستخلص من هذه الإشارات نقط تبدوا لنا ذات أهمية، وهي أن أي إبداع لايستحق أن ينعت بالخلود إلا إذا حمل قيما إنسانية مشتركة تتجاوز الطفولة البشرية وعيا أنطلوجا وميتافيزيقيا، والمسرح اليوناني في جوانب منه على الأقل لم يكن كذلك ذلك ((أن الرموز الأسطورية في طابعها الإنفعالي السحري قد ركبت العالم على نحو درامي بحيث لم يبد مستندا إلى سلسلة محددة من العلل والنواميس الثابتة وإنما مجالا ديناميا لصراع الأرباب والآلهة والقوى المتشاحنة))[2].

***إشارة ثانية منذ الجاهلية ثم العصر الأموي:**

ومن اليونان إلى الجاهلية يبحث أدونيس عن ملامح الحداثة كما يعتقدها فيقرر مثلا (بهذه اللغة السحرية الطقوسية لا بلغة النحو والصرف آمن الشاعر العربي . هذا الإيمان حصيلة شعوره بأن العالم حوله يتفتت ويتلاشى . هكذا يترك للغة أن تجمع فتبني هذا العالم وتهدمه على هواها الموجود المباشر الحقيقي، هو اللغة لا العالم ومن ثم كانت اللغة في نظر الجاهلي سحرا خارق[3].

إن الكلام عن اللغة الطقوسية، لغة السحر والخارق وإلغاء وجود الوجود يثبت الخلاصة التي سقناها قبل قليل ثم نذهب بعيدا والمؤلف ينص بالحرف بعيد هذا ((لهذا الوعي طابع فاجع

---

[1]- وليك رونيه، تاريخ النقد الأدبي الحديث: عصر التحول، ج3، ترجمة مجاهد المنعم مجاهد، مصر، المجلس الأعلى للثقافة 1977، ص 202

[2]- نصر عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ط3، بيروت، دار الأندلس، 1983، ص 30

[3]- أدونيس، ديوان الشعر العربي، مصدر سابق، ص 12

عند الجاهلي لأنه في بحثه عن المخارج لم تكن تحركه فاعلية دينية نحو تعال إلهي يخلص . فهو عالق بالأرض يبحث من خلال وثنيته عن تعال من نوع آخر هو التعالي الأرضي ليس له غـــير الأرض يخلص لها ويخضع لإيقاعها، الإخلاص للأرض دخول في العمل والحركة أي فروسية وبطولة)) [1] يبحث أدونيس عن الحداثة في إبداع المراحل وفق النموذج الكامن لديه، حتى أننا لتزعم أنه يقـــرأ النص ليكتشف ذاته أي ليجد بين سطوره ما يعتقده استباقا، لا ما يعتقده صاحب النص، وقـــد يكون في النص هوى للنفس لا محالة ن إلا أن العملية القرائية فيها الكثير مـــن إســـقاط الـــذات وإيديولوجياتها على المقروء .

وهذا امتداد لخلفية كامنة في قرارات نفسه حيث يطلعنا على أنه متواصل من الجاهليـــة إلى يومنا هذا في تصور الحداثة حيث يقول عن الجاهلية دائما " وكان وجود الشاعر في عالم كهذا لا قاعدة له غير القوة قائما على البحث والقلق وحرية الحركة والعمل إلى الحد الأقصى " وكانت له حين تصطدم إرادته بالعوائق، عزيمة الإنسان الذي يرفض أن يفرض عليه العالم الخارجي ليعترف به اتجاها ليسلكه، فينفصل ويتراجع ويعلن استقلاله ويمجده حتى في الفشل والســـقوط في الجنـــون والجريمة فالمظهر الحقيقي بالنسبة للشاعر الجاهلي هو في الحياة لا وراء الحياة [2].

ثم يمتد الخيط ويتصل وتتضح معالم الذات ذات أدونيس صارخة بين ثنايا المقروء لتأكـــد " ولم يكن العراك الدائر والانتقال والهجرة إلا شكلا من أشكال رفض العالم الخارجي، وهو رفض

[1]- أدونيس، ديوان الشعر العربي، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1406ه / 1986 م، ص16من المقدمة

[2]- المصدر نفسه، ص 25

العالم الخارجي، وهو رفض يبقيه أو يصيره مجرد وسيلة لإشباع الذات وتوكيدها . فالعربي في جاهليته، من نماذجنا المثالية الأولى: يشتهي الأشياء، يلتهمها آتيا عليها باحثا عن سواها، أما العلاقة بينه وبين ما حوله كعلاقة الخالق بمخلوقاته: ترفض الثبات والمحدودية وتقدس الفعل والحركة الجاهلي عدو الوجود الثابت [1].

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ج1، مصدر سابق، ص 6

خطوة أخرى يخطوها المؤلف وليس همنا لتأريخ مفهوم الحداثة عنده ليرى أننا غير قادرين على أن نفهم شعرية الحداثة العربية فهما صحيحا، إلا إذا نظرنا إليها في سياقها التاريخي اجتماعيا وثقافيا وسياسيا، فقد اقترن نشوؤها في القرن الثاني الهجري / الثامن ميلادي بالحركات الثورية (...) واقترن كذلك بنشوء الحركات الفكرية التي تعيد النظر، بشكل أ وبآخر في المفهومات الثقافية الموروثة، والدينية على الأخص.

فأدونيس يعتقد أن ارتباط الحداثة بالصراع الداخلي والخارجي، " فيه ما يوضح لنا كيف أن الحداثة بقيت في الغالب قوة رفض وتساؤل وتحريك دون أن تدخل بوصفها وعيا جـــذريا شاملا، في بنية العقل العربي أو في بنية الحياة العربية [1] ونحن نزعم أن كون الحداثة بقيت كذلك لأنها كانت منقطعة الصلة عن توجه أمة بأكملها وعند من لهم دراية بـــالوحي خاصـــة أي كانت نبتا يزرعه زارعوه في غير أرضه ... وأدونيس يرجع فشل أو عدم تجلي الحداثة ها هنا، إلى السلطتين السياسية والدينية، فهو يقول بعد أن يثبت أن الأصل الأول للثقافة العربية منقسم، متنوع ومتعدد محتوى وتعبيرا ((تجلى هذا التعدد بدءا من ظهور الإسلام في اتجـــاهين: الأول يحافظ على القيم السائدة القديمة التي أقرها الإسلام، والجديدة التي نشأة معه، والتي يتمرد علها ويخرج وقد رأينا كيف شجع النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدون شعراء الاتجاه الأول وكيف أنهم عاقبوا بالسجن أو الجلد شعراء الاتجاه الثاني[2].

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ج1، مصدر سابق، ص 81

[2]- المصدر نفسه، ص 206

ويستعرض أدونيس مجموعة أسماء لشعراء أعلام ورواد في التمرد وتثبيت خط التحول، أي خط الحداثة في اعتقاده. إنهم أولئك الذين أسهموا في الانهيار الحضاري لأمتنا، كما يذكر حسن الآمراني[1].

فشعر امرئ القيس وعمر بن ربيعة يستمدان أهمية خاصة من كونهما يؤسسان "**للرغبة والثورة** "على المحرم دينيا أو اجتماعيا وهذا ما يؤكده أدونيس قائلا: "إن الانتهاك، أي تدنيس المقدسات، هو ما يحبذنا في شعرهما والعلة في هذا الجذب أننا لاشعوريا نحارب كل ما يحول دون تفتح الإنسان، فالإنسان من هذه الزاوية ثوري بالفطرة: الإنسان حيوان ثوري "[2].

فالحداثة من هذه الناحية تتمثل في ذلك الصراع القائم بين **السلفية، والرغبة** العارمة لتغيير هذا النظام، وقد تأسس هذا الصراع، أثناء العهدين الأموي والعباسي، حيث يشير أدونيس إلى وجود تيارين للحداثة: الأول سياسي فكري ويتمثل من جهة، في الحركات الثورية ضد النظام القائم، بدءا من الخوارج وانتهاءا بثورة الزنوج مرورا بالقرامطة والحركات الثورية المتطرفة، ويتمثل من جهة ثانية، في الإعتزال والعقلانية الإلحادية وفي الصوفية على الأخص[3].

أما التيار الحداثي الثاني فيهدف إلى الارتباط بالحياة اليومية، كما عند أبي نواس وإلى الخلق لا على مثال، خارج التقليد وكل موروث، كما عند أبي تمام أبطل التيار الفني قياس الشعر

[1]- حسن الآمراني، الثابت والمتحول في الثابت والمتحول، مجلة المشكاة، س3، ع 10، 1423 ه / 1989 م، ص 11

[2]- أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ج1، مصدر سابق، ص ص 215، 216

[3]- المصدر نفسه، ص ص 9-10

والأدب على الدين فالإبداع هو الشئ الوحيد الذي يمكن أن يمارسه الإنسان بجدارة ليؤسس وجوده في أفق البحث بتعبير آخر، أخذ الإنسان يمارس هو نفسه عملية ((خلق العالم)) [1].

إن عملية خلق العالم هذه من بين المفاهيم المتداولة عند كل الحداثيين من وجهة نظر أدونيس، لذلك نكتفي بالإحالة على بعض مظانها، وستكون لنا معها إشارات أخرى كلما دعت الضرورة لذلك.

*** أبو نواس رائد الحداثة في مشروع أدونيس:**

تحت السير مع المؤلف بدأت مغارات الحداثة وكهوفها، لأننا لا نبرح الأرض لنشم هواء نقيا في فضاء السماء الرحب، أو نهتدي بنوره المنتشر حين:

يعرج بي صوتك حين ينادي

في شهر المعراج

يسكن روحي برياض مونقة دمثات

ومدائن تبهجها الصلوات

يغمسني في النور الوهاج [1]

لا يبرح الأرض كما مر بل يخلد إليها ويرتكس هو ذا يعلن عن أبي نواس ((هكذا نرى أن لهاجس الحداثة جذورا في نتاج أبي نواس وأبي تمام [2] . هو هاجس المتحول ضد الثابت كيفما

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ج1، مصدر سابق، ص 10

[2]– حسن الآمراني، سآتيك بالسيف والأقحوان، تنغيم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1996، ص 48

كان المتحول ذلك بأن من النتائج ((أن تزعزعت فكرة النموذج أو الأصل أي أن الكمـــال لم يعد موجودا، كما يقول التقليد الديني خارج التاريخ وإنما أصبح موجودا داخل التاريخ[1].

كيف يأتي ذلك ليف ينهار عالم كما يحلم ليقوم عالم بديل من المستحيل يصرخ ((الدخول في العالم الأخر الكامن وراء العالم الذي نثور عليه، دون الهبوط في هاوية الفوضى والتصـــدع والنفي))[2].

ما الآليات ؟ ما المفاهيم وما الحداثة ؟ نتساءل أبو نواس يجيبنا، أدونيس: "يلبس فيما يشـــكل صورة العالم قناع المجون والخمرة هي له بؤرة التحولات إنها الرمز المفتاح سيضفي إذن علـــى الخمرة قدرة التحويل قدرة الإبادة والإعادة النفي والإثبات، سيساويها بالله، فهي القديمة التي لا تنسب إلى شيئ، بل كل شيئ ينسب إليها وهي أمومة البداية والنشوء والمعاد، الحبيبة والحـــب [3]"

الخمرة قديما وحديثا والمخدرات حديثا والجنس أيضا قديما وحديثا والارتباط بالأرض في كـــل الأزمنة، كل هذا "الخلق " " الحداثة " أخذ الشعراء ينتشي المؤلف ((وفي طليعتهم أبي نـــواس وأبو تمام والمتصوفون يستكشفون عالم الأشياء، ويستقرئون كتاب الكون، أخـــذوا يخلقـــون المطابقات قبل بودلير بزمن طويل بين الكون ولغتهم بينهم وبين ذواتهم وتخيلاتهم[4].

---

[1] – أدونيس، الثابت والمتحول، مصدر سابق، ص 266

[2] – أدونيس، زمن الشعر، مصدر سابق، ص 46

[3] – أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، مصدر سابق، ص 110

[4] – المصدر نفسه، ص 111

إن الشعر عند أبي نواس ((فعل حياتي يعوض عن نقص شامل)) وخلاصة القول أن أبا نواس الذي يسخر من القيم العامة النهائية ومن القائلين بها والقيمين عليها [1]، والذي لا يواجـــه الله بدين الجماعة، وإنما يواجهه بدينه هو، ببراءته هو وخطيئته هو [2] أبو نواس الذي يفعل هذا هو أكمل نموذج للحداثة في الموروث الشعري العربي [3] أفكان حق لنا أن قلنا إنه لا يـــبرح الأرض بل يخلد ويرتكز ؟

[1]- أدونيس، مقدمة للشعر العربي، مصدر سابق، ص 53

[2]- المصدر نفسه، ص 53.

[3]- المصدر نفسه، ص 54

المبحث الثالث

اللغة بوصفها منطلق للرؤية الحداثية عند أدونيس

1- اللغة وماهية التأسيس للفعل الحداثي.

2- اللغة وآلية الكشف .

3- اللغة وآلية الفهم.

المبحث الثالث: اللغة بوصفهامنطلق للرؤية الحداثية عند أدونيس

1- اللغة وماهية التأسيس للفعل الحداثي:

تعتبر اللغة في المشروع الحداثي الأدونيسي منطلقا ضروريا لعملية التغيير والنقد، فهي الركيزة الأساسية التي تفعل التحول الجذري البناء، فالتراث قبل كل شئ هو لغة تم تأسيسها لتعبر عن مضمونه، ونظرا لأهميتها فإن أدونيس يعتبرها بداية ضرورية لنقد الخطاب الديني السائد، وذلك لوعيه بضرورتها ودورها البالغ في إحداث التطور .

ويدافع أدونيس عن أهمية اللغة بإصرار حيث يقر: "اللغة في هذا المكان العربي -الإسلامي هي وطني مفتوحا على الجهات كلها، وعلى الآفاق جمعاء وسكناي وسفري في التاريخ اكتترته وفي المستقبل

الذي تكتتره ".[1]

فهذا القول يبن لنا أهمية اللغة في مجال الفكر والإبداع، باعتبارها تتيح للمفكر المبدع الحرية والفضاء الرحب للتعبير عن مختلف مكنوناته، "ذلك أن اللغة ليست مفردات مجردة، حيادية موجودة بعيدة عنا، بل هي تعيش في أعماق الخلاق، ترقد معه وتستيقظ، وتجري في دمه وتسافر معه في أبعاده، إنها بكلمة ثانية صورة روحه وتفجراتها وروحه الخلاق متفردة

[1]- علي أحمد سعيد، اسبر، النص القرآني وآفاق الكتابة، مصدر سابق، ص 88

غريبة لهذا يأتي نتاجه بالضرورة متفردا غريبا، وإذا كان هناك فرق بين الخلاق والآخرين، فلابد من أن يكون هناك فرق بين لغته ولغة الآخرين"[1].

وهو وصف عجيب لعلاقة المبدع بلغته، هذه العلاقة تتجاوز الارتباط بالمبدع وتصل لإلى الالتحام ولذلك فإن الفرق بين المبدع والآخرين يتجلى أساسا في لغته، هذا المبدع وأمثاله هم من يشيدون بناء الحداثة.

2- اللغة وآلية الكشف:

اللغة عند أدونيس ليست أداة وحسب، إنها السبيل السري للكشف، منها تنطلق الحركة، ويقع التحول، أبواب الإبداع والابتكار يخترق فضاء الغد بما يحمله من مفاجآت . أما الطاقة التي تحتويها فلا تنفذ أبدا " اللغة " أكثر من وسيلة للنقل أو التفاهم، إنها وسيلة استبطان واكتشاف، ومن غاياتها الأولى أن تثير وتحرك، وتهز الأعماق وتفتح أبواب الاستباق، إنها تهامسنا لكي نصير أكثر مما تهامسنا لكي نصير أكثر مما تهامسنا لكي نتلقن .

إنها تيار تحويلات يغمرنا بإيحائه وإيقاعه وبعده . هذه اللغة فعل، نواة حركة، خزان طاقات، والكلمة فيها أكثر من حروفها وموسيقاها لها وراء حروفها ومقاطعها دم خاص ودورة حياتية خاصة. فهي كيان يكمن جوهره في دمه لا في جلده، وطبيعي أن تكون اللغة هنا

[1]- علي أحمد سعيد إسبر، فاتحة لنهايات القرن، مصدر سابق، ص 61.

إيحاءا إيضاحا [1] هذه اللغة يتعامل المبدع مع جوهرها لا مع مظهرهـــا المتمثـــل في حروفهـــا وموسيقاها، وهذا الخاص هو الذي يشكل الذات المبدعة، التي بدورها تؤسس للتحول والتغيير، إن رؤية " أدونيس " للغة تتجاوز بكثير الرؤية النفعية لها، إنها ذلك العـــالم العجيـــب المليـــء بالأسرار، وهي ذلك الكائن الذي يؤثر ويتأثر، يحيا ويموت إنها وسيلة خلق أكثر منها وســـيلة تعبير .

يفرق "أدونيس " بين اللغة القديمة والحديثة ويتركز هذا الفرق في المعنى " الفرق الأساسي بين اللغتين " القديمة" و" الحديثة هو أن المعنى في اللغة " القديمة " موجود مســـبقا، والكتـــاب يصوغه بشكل جديد، لكن المعنى في اللغة " الحديثة " " الثورية " ينشأ في الكتابـــة وبعـــدها . فالمعنى فيها بعدي لا قبلي[2]وهو ما يعني أن اللغة القديمة تحتر المعاني السابقة في شـــكل مختلـــف بينما تبتكر اللغة الحديثة معان جديدة في تعابير جديدة، إنها لغة ثورية تتمرد على كل ما هـــو سائد فهي خلق وابتكار وتؤسس دائما لكتابة جديدة مغايرة، أما اللغة القديمة فهـــي تخضـــع للفكر السائد لأنها لغة تقليد ومحاكاة .

كيف يتم التحرر من اللغة وتحريرها في آن واحد ؟ لا يتم ذلك إلا بمعرفتها معرفـــة عميقـــة وشاملة " إذا كانت اللغة افتراضا، تستعبد عقول بعضنا وحياتهم، فإن تحررهم لا يتم بجهلها أو بتغييرها بل يزيد من معرفتها ولا يقدرون بالتالي أن يتحرروا منها، إلا بها وفيها فـــإن كانـــت

[1]- أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، مصدر سابق، ص 61.

[2]- أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار الساقي، بيروت، د(ط)، 2009، ص 70.

موضع " موهم " فإنها هي نفسها موضع " انبعاثهم " فمن جسد اللغة ذاتها وفيه يبـــدأ تحريـــر اللغة، وتحرير الشعر وتحرير الفكر[1].

يدعوا أدونيس إلى تجديد اللغة ذاتها من داخلها وإلى عدم تغييرها أو استبدالها باللغة العامية التي دعا إلى استعمالها بعض المثقفين في لبنان ومصر وغيرهما، ولا يتم تجديد اللغة إلا بالكشف عن طاقاتها وخصائصها لأنه السبيل الوحيد إلى تحريرها ومن ثم تحرير الفكر والإبداع بصفة شاملة وهو ما تقتضيه الحداثة وهذا ما يؤكده قائلا " فاللغة كيان، ولا نقدر أن نجدده إلا من داخله، من داخل عبقريته وجماليته وخصوصيته . إن كنت حديثا حقا، فأنت تحيا داخل هذا الكيان لا إلى جواره، أو خارجه أو على هامشه، أي أنك تحيا في بهاء قديم وفي طاقاته الفنيـــة الـــتي لا تستنفذ .

وكل كلام عن الحداثة ينبغي أن يتم في إطار هذه الإحاطة وهذه الكلية وهـــذه الرؤيـــا الشاملة"[2]وهذا الموقف يحسب لأدونيس لأنه لا يتصور حداثة أدبية دون إحاطة شاملة للكيـــان العربي قديمه وجديده، وكثيرا ما يدعوا شعراء الحداثة الشبان إلى الإحاطة الكاملة باللغة العربية لأن الإبداع في أي لغة يجب أن ينطلق من معرفة عميقة لهذه اللغة، هذه المعرفة هي التي تحـــرر المبدع واللغة معا من هيمنة الفكر التقليدي السائد والانطلاق إلى عالم التجديد والابتكار، هذا

[1]- علي أحمد سعيد إسبر، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، لبنان، ط2، 1978، ص132

[2]- علي أحمد سعيد إسبر، المحيط الأسود، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص36

الفكر السائد هو الذي يحاصر الناطقين بهذه اللغة في منطقة التقليد الضيقة ويمنع عنهم هواء الحرية والإبداع.

وإذا كانت اللغة العربية ذات تأثير على النظام المعرفي العربي فهذا لا يعني أن في بنيتها ما يعرقل حركة أو النشاط العقلي الذي يستطيع من خلال طاقته التي أودعها الله فيه أن يطور هذه اللغة ويجعلها تواكب حركته السريعة وهذا ما ذهب إليه أدونيس في حديثه عن اللغة العربية بنيتها الخاصة التي تؤثر في النظام المعرفي العربي . لكن هذه خصوصية تميزها من سواها فهي العلامة على أنها هي ما هي، لكن اللغة أي لغة، لا تفسر العقل إلا إذا كانت تملكه وتسيره، وكان الإنسان مجرد مكان تنتج اللغة فيه وبه أصواتها ومعانيها، وهذا مما لا يصح القول به العكس هو الصحيح، ولذلك فإن خصوصية اللغة تنطوي على طواعية وقابلية للتكيف مع حركة العقل، ولتلبية حاجاته فالقصور أو العجز لا يكون في طبيعة اللغة ونما في النظرة المعرفية وفي طرق التفكير والفهم[1].

3- اللغة وآلية الفهم:

يلقي أدونيس باللائمة على العقل العربي الذي أدى عجزه وقصوره إلى عدم تمكن اللغة العربية من مواكبة التقدم الذي حصل في بقية المجتمعات، والإبداع لا يشترط لغة دون أخرى ولأن استعصى في لغة ما فهذا يعني أن النظام المعرفي هو العائق الحقيقي واللغة تتقدم وتتأخر تبعا لواقع مستعمليها وهو ما يفسر وضع اللغة العربية التي تعيش في مجتمع متخلف في جميع الميادين

[1]- علي أحمد سعيد إسبر، كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989، ص120.

" ليست اللغة وسيلة تعبير وحسب، وإنما هي كذلك طريقة تفكير لكل وضع اجتمـــاعي إذن لغته: لغتنا السائدة هي لغة أوضاعنا السائدة، وهي أوضاع مختلفة، على جميع المستويات لهـــذا كانت لغتنا متخلفة على جميع المستويات، إنها لغة بيانية صنيعية زخرفية والمجتمع هنا يســـتهلك اللفظة كمتعة فردية، أي كما يستهلك السلعة هكذا فقدت اللغة حيوية الإبداع وحرارة الحياة وتحولت إلى ما يشبه الركام، لهذا أخذت تناقض العمل . إنها تمجد لحظة الكلام لا لحظة العمل، لحظة الاستهلاك لا لحظة الإنتاج"[1].

وفي هذا الوضع السائد لا يمكن أن تتنفس الحداثة هواء نقيا يساعدها على الحيـــاة، ولا يمكن للغة العربية أن تنموا أو تنفجر قدراتها أو تتحرر من الاستخدام المتوارث لها المســـتند إلى تراكيب وجمل تجتر منذ مئات السنين، أي لا يمكنها أن تتحول إلى وضعية تجعلها تســـتجيب لمقتضيات العصر في مجتمع مستهلك لا ينتج شيئا، فحياة العربي الثقافية اليوم هي استمرار لحياة أسلافه أو هي مرآة عاكسة لثقافة الغرب، لأن عقلية الاستهلاك هي التي تســـود في المجتمـــع العربي، وفي ظل هذا الوضع اللغوي السائد فلأن المسافة بين الشاعر واللغة تزداد اتساعا وهو ما يعني أن الحداثة تزداد ابتعادا عن واقعنا ابتعادا عن الشعر نفسه " فقبل أن تكون حديثا في الشعر أو قديما يجب أولا أن تكون شاعر . ولا تكون شاعر في لغة ما، إلا إذا شعرت وكتبت كأنك أنت هي، وهي أنت "[2].

[1]- علي أحمد سعيد اسبر، زمن الشعر، مصدر سابق، ص129.

[2]- علي أحمد سعيد اسبر، الشعرية العربية، مصدر سابق، ص110.

ولا يتحقق للشاعر ذلك إلا بعد أن يعيش داخل اللغة وتعيش داخله فتصبح هي كأنها هو، هذا التوحد بين الشاعر واللغة هو ما يجب أن يكون للدخول إلى عالم الحداثة الشعرية الساحر، فالمعرفة اللغوية هي من أوليات الحداثة الشعرية التي لا يمكن أن تتحقق من دونها والمعرفة اللغوية تتطلب سفرا طولا وشاقا عبر تاريخها المترامي الأطراف والثري بفكره إلى حد التناقش أحيانا " وبما أن اللغة العربية والمجتمع العربي ليسا نباتين فطريين بل إن لهما تأريخا عريقا طويلا، وبما أن الحداثة العربي تتم بهما وفيهما، فإن معرفة قديميهما بأصوله وتغيراته ومشكلاته خصوصا ما يتعلق بأسرار اللغة وعبقريتها جزء جوهري من معرفة الحداثية "[1].

إن نهاية الثقافة العربية كما يذهب أدونيس يعني دخول هذه الثقافة في مرحلة الموت الإبداعي، إن هذه الثقافة تتمثل إما في فكر ركامي تكراري هامشي تنتجه الجامعات العربية وإما فكر تبسيطي ينتجه الإعلام العربي وفي كل هذا شبه غياب كامل للفكر الخلاق الذي يحتضن الحداثة بكل أنواعها من أهم علامات هذه النهاية يذكر أدونيس ثلاث علامات يصفها بالانشطار على مستوى التاريخ وعلى المستوى السياسي و"انشطار على مستوى اللغة . اللغة العربية في ذاتها أجمل من النتاج الذي أنتجه . ما النتيجة ؟ اللغة العربية سقف ساحر طائر لا أركان له ولا أعمدة . الواقع يسير في اتجاه وهذه اللغة السقف ظل يجهد في تغطية هذا الواقع، لكنه يسير في اتجاه لا يتطابق معه شيئا فشيئا يزداد ابتعادا.

[1]- علي أحمد سعيد اسبر، الشعرية العربية، مصدر سابق، ص ص111، 112.

وما من عربي يعترف اليوم بلغته الأم، ما من عربي يجرؤ أن يعرف نفسه[1] أن الهوة تزداد اتساعا بين العربي ولغته، ومعرفة أغلب المتعلمين العرب بلغتهم هي معرفة سطحية لا يمكن أن تؤسس لانطلاقة فعلية أو بداية جديدة وهو وضع لا يهم فقط في تغييب الإبداع بل يؤدي إلى قتلـــه، ومن ثم لا يمكن الحديث عن أي نهضة للفكر العربي أو عن أي حداثة في أي مجال من المجالات ذلك أن الإبداع هو القلب النابض في جسد الحداثة الحي .

لقد تمكن بعض أسلافنا من الشعراء والمتصوفة من الغوص في أعماق اللغة وأن يفجـــروا طاقاته الإبداعية فاكتشفوا أبعاد أخرى ووصلوا إلى مستويات عليا من الجمال الفني وحققوا ما طمحت إليه الحداثة " الفكرة الأساس في نزعة الحداثة تكمن في إدراك التماثل بـــين الطبيعـــة واللغة، وقد بدأ في هذا الإدراك أبو نواس وأبو تمام، وبعض الشعراء الصوفيين، وخاصة النفري لم تعد الطبيعة بدءا منهم، مجموعة من الأشياء المخلوقة، وإنما أصبحت مجموعة من الإشارات، أي أنها تحولت إلى غابة من الرموز[2].

لقد خلقوا لغة خاصة بهم تعبر بصدق عن رؤيتهم الفريدة للكون وللحياة هذا الانفجـــار الذي أحدثوه خلخل بنية التعبير الشعري كما يقول أدونيس و لم يصلوا إلى ذلك إلا بعـــد أن التحمت عقولهم وقلوبهم باللغة العربية وصدق فيهم قول أدونيس نفسه حين يقول إن الإنسان لغة اهتم أدونيس باللغة اهتماما كبيرا لوعيه الشديد بضرورتها واستحالة الاســـتغناء عنـــها في

[1]–أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، مصدر سابق، ص195

[2]–علي أحمد سعيد، سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص166

عملية تطور أو تقدم تمر بها المجتمعات البشرية، وإذا كان الخلق والتغيير من أهم غايات الحداثة فإن ذلك لا يتحقق إلا من خلال اللغة لالتحامها بالفكر البشري، وللغة العربية في وجدان أدونيس مكانة متميزة جعلته يرفض إستبدالها باللغة العامية ويهاجم كل من يتهمها بالعجز أو القصور ويعزو التخلف الذي يتخبط فيه الفكر العربي إلى عجز الإنسان العربي والنظام العربي عموما –وفشله في مواجهة التحديات التي تفرضها تحولات العصر المتتابعة .

"وتبدو اللغة في الوعي العربي الأصلي، كأنها الكائن نفسه، ويبدو علمها كأنه علم الكائن من مادية هذه اللغة المخلوقة، يتفجر إيقاع الوجود، وينبثق جوهره"[1]، فبها يستطيع الإنسان الكشف عن مختلف تمظهرات الوجود، وعلى وجه الخصوص الوجود الحقيقي للإنسان الذي لطالما تحجبته التوظيفات اللغوية المؤدلجة .

وتأكيدا على أهمية الجانب اللغوي في تأسيس الرؤية الحداثية الخلاقة يشير أدونيس إلى النص القرآني في جانبه اللغوي حيث يقول: "أشير أولا، أنني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصا لغويا، خارج كل بعد ديني نظرا وممارسة: نصا نقرؤه، كما نقرأ نصا أدبيا ."[2]

لقد أحدث النص القرآني مفاهيم وتصورات جديدة على المستوى المعرفي واللغوي، "وهكذا كان النص القرآني تحولا جذريا وشاملا، حيث إستطاع أن يحقق النقلة من ثقافة الإرتجال والبديهية إلى ثقافة التأمل، ومن الشفوية إلى الكتابة "[3].

---

[1]– علي أحمد سعيد إسبر، الشعرية العربية، مصدر سابق، ص88

[2]– علي أحمد سعيد إسبر، النص القرآني وآفاق الكتابة، مصدر سابق، ص19

فقدتم تجاوز ما كان سائدا في الجاهلية من قيم ورؤى وثقافة قيدت الفكر وسيجته وحجبت عنه الحقيقة، فقد " أحدث النص القرآني تحولا في مسار الثقافة العربية، إذ أن المرجعية التي جاء بها الإسلام أسست لرؤية جديدة، لله وللكون والإنسان"، فاللغة لها دور بالغ في التأسيس لمعايير جديدة تحكم علاقة الإنسان بالله وبنفسه وبالعالم بشكل مغاير، وهذا ما أثر بشكل واضح على الثقافة العربية السائدة.

[3]- مشري بن خليفة، الشعرية العربية مرجعياتها وإبدالها النصية، وزارة الثقافة، الجزائر، د(ط)، 2007، ص64.

الفصل الثالث

آليات قراءة الخطاب الديني عند أدونيس

المبحث الأول

المساءلة النقدية للأصول

1. تجاوز القراءات السائدة.
2. تجاوز الفهم السائد للدين
3. تأسيس القراءة النقدية للخطاب الديني

المبحث الأول: المساءلة النقدية للأصول

استهل أدونيس نقده للتراث بمساءلة الأصول، وفي هذا السياق يميز بين مفهومين أساسيين **الثابت والمتحول**، " فالأول هو الفكر الذي ينهض على النص ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهما وتقويما ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد لهذا النص، وبوصفه استنادا إلى ذلك سلطة معرفية. أما المتحول، فهو الفكر الذي ينهض أيضا على النص لكن بتأويل يجعل النص قابلا للتكيف مع الواقع وتجدده وأما إنه الفكر الذي لايرى في النص أي مرجعيته ويعتمد أساسا على العقل لا على النقل"[1].

يسعى أدونيس من خلال كتابه الثابت والمتحول إلى نقد جذري للثقافة العربية في مختلف أوجهها معتمدا في ذلك على "التراث باعتباره أداة وموضوع في الآن نفسه"، هذا ما يجعله يبدأ من ظهور الإسلام ويتابعه في مراحله الأساسية الأولى كي يتوقف لاحقا أمام ما يدعى عصر النهضة "ولأن الحاضر هو الذي قاده إلى معاينة الماضي، فقد أكمل الشاعر في فترات مختلفة نقد[2] الراهن المعاش في جملة بيانات أصدرها في كتاب عنوانه " فاتحة لنهايات القرن العشرين[3].

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، د ط، 1994، ص ص 13، 14.

[2]- فيصل دراج، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وآدونيس، مؤسسة ناديا للطباعة والنشر، رام الله، فلسطين، د ط، ص 166.

[3]- المرجع نفسه، ص 167

ويعطي أدونيس في بحثه مكانا مميزا لمفهوم "الأصل " الذي سيطر على الثقافة العربية قديما وحديثا. والأصل هو موقع البدايات الذي تقاس به الأحوال اللاحقة، الأمر الذي يحدده كاملا ومقدسا [1]ل إن غرض الدراسة كلها هو نقد الثقافة السكونية التي تضع الإنسان العربي خارج الزمن الكوني الذي يعيش فيه[2].

وفي هذا السياق نجد أدونيس يقول في مؤلفه " الثابت والمتحول ": " بهذا المعنى تحديدا ذهبت في الثابت والمتحول إلى القول إن البنية التأسيسية للمجتمع العربي هي البنية التي غلبت عليه في مساره التاريخي، وإنها بنية دينية وأردت أن أبين تبعا لذلك أن الثقافة العربية تصدر أساسا عن هذه البنية وأنه لا يمكن فهمها بمعزل عن البعد الديني، ولعل في انفجار اللحظة التاريخية الحاضرة بأسسها واستلهاماتها الدينية ما يؤكد وجهة النظر هذه وما يثبت بالتالي أ ن الرابطة السياسية الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تتعرض في المقام الأول على أساس ديني، فالدين كان ولا يزال الطريقة التي يفكر المجتمع العربي الإسلامي نفسه وضعه حاضره ومستقبله.

1-تجاوز القراءات السائدة:

ضمن هذا السياق يدعوا أدونيس إلى ضرورة مساءلة الأصول كآلية من آليات قراءة الخطاب الديني، حيث يقول " إن الخطوة الأولى للفكر العربي الجديد هي مساءلة الأصول ذاتها،

[1]- فيصل دراج، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وأدونيس، مرجع سابق، ص 168

[2]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص 32

ومن ثمة مساءلة القراءات التي قام بها الأوائل في نقد جذري وشامل لمنهجها ولطبيعة معرفتها، تلك هي المسألة المعرفية الآن "[1]

بالنسبة لأدونيس مساءلة الأصول تقتضي بالأساس ضـــرورة العـــودة إلى تلـــك الآراء والقراءات التي مثلت الثابت ودلالته في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وهي كالتالي:

1/ الطبري: يحدد المعرفة بتحديده التأويل ومجاله حيث يقول " تأويل جميع أي القرآن على أوجه ثلاثة ":

أ / أحدها لاسبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر الله بعلمه، وحجب علمه عن جميـــع خلقه (الروح المصير ... الخ).

ب / الوجه الثاني هو ما خص الله بعلم تأويله نبيه صلى الله عليه وسلم دون سائر أمتـــه (وهذا مما يحتاج إليه الناس لكن لا سبيل إليه إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم.

ج / والوجه الثالث منها ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، ولذلك علـــم تأويل عربيته وأعرابه، لا توصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم ومن خلال هذا نفهم أن الحقيقة تقوم على أسس وقواعد ولفهم هذه الحقيقة يجب العودة إلى من لديه الأحقية لتأويلها، وإذا بحثنا عن المؤول العارف.

فإن الطبري يجيب:

[1]- علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص 28

1/ هو الأوضح حجة في ما تأول وفسر مما كان تأويله إلى الرسول صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته من أخبار ثابتة عنه، إما من وجه النقل المستفيض أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحته " أما الثاني فهو الأصح برهانا في ما ترجم وبين من ذلك، مما كان مدركا علمه من جهة اللسان إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، أما ثالثها فهو الأكثر تطابقا مع ما تأول وفسر مع أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة[1].

من خلال هذا الكلام يتضح أن المعرفة أساسها النص فهو معيارها وأساس صحتها فالكتاب والسنة والآثار هي المرجع الذي نعود إليه لنؤسس معارفنا فهي بنية تأسيسية قائمة على أساس نقلي ثابت ستعيد البحث والنقد العقليين، وهذا ما كان يمثل الخطاب الديني السائد حسب أدونيس.

يعرف ابن حزم النص: " هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة مبينا لأحكام الأشياء ومراتبها وهو الظاهر وهو ما يقتضيه اللفظ في اللغة المنطوق بها "[2].

يرى ابن حزم أن الحقيقة والمعرفة مرجعيتها مطلقة حيث يرفض تقليد الآراء كلها حتى تلك التي قام بها الصحابة والتابعون ويرى بأن التنازع يجب أن يرد إلى الله ورسوله صلى الله

[1]- علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص 28

[2]- سورة النساء، الآية 59

عليه وسلم بدليل قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ".

يعتبر ابن حزم الأندلسي ثاني معلم من معالم الثبات الديني في سياق الثقافة العربية الإسلامية، وذلك من خلال تأصيله لمفهوم النص ورفضه بشكل مطلق لتقليد الآراء حتى الواردة عن الصحابة رضوان الله عليهم ومن خلال هذا يمكننا القول أن ابن حزم يقر أن النص سلطة لا يمكن للمؤمن تجاوزها أو حتى البحث خارج إطارها[1].

3/ **ابن تيمية:** يرى أن البدع مشتقة من الكفر فمن يعارض القرآن والسنة بالعقل فإن قوله مشتق من أقوال أهل الضلال [2] فعلم الكلام ذمة الأئمة لاشتماله على معاني باطلة مخالفة للكتاب والسنة وكل ما خالف الكتاب والسنة هو باطل قطعا ذلك أن المعاني الصحيحة ثابتة وبهذا يدعوا ابن تيمية إلى ضرورة الرجوع إلى القرآن والسنة باعتبارهما أصلين ثابتين يحدد كل منهما مختلف المعارف والحقائق للإنسان المسلم، أما المعرف التي لا تستمد من هذين الأصلين فهي مجرد بدع وضلال كما يمثل ابن تيمية هو الأخر القراءة السائدة للخطاب الديني القائم على ضرورة الرجوع إلى ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

- **السلفية:** ترى أن كمال المعرفة في النص والنقل حيث لا يوجد للحداثة معنى ولهذا تنتفي الحاجة للفكر والآخر والإبداع معا وما يحتاج إليه المجتمع هو جعل الماضي حاضرا ومستمرا

[1]-ابن حزم، رسائل إبن حزم، تح: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 4، 1961، ص415

[2]- علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص 05

الحقيقة ليست موجودة في العالم أو الإنسان أو الطبيعة بل موجودة في النص ويجب فهم الواقع وفقا للنص والنهضة هي عودة للنص والحقيقة واحدة لاختلاف ولا تعدد[1].

العقيدة الإسلامية غيبية كانت أو دنيوية كاملة ونهائية وهي الحق والحقيقة وبناءا على هذا تتجلى أولية النص وترى أن الدين هو وحي أي كلام الله ليس له ماض أي إنه مما وراء الزمان إذن فلا ينطبق عليه مقولة التغيير والنفي(اللوح المحفوظ)وهذا النص حضور دائم وكامل ومن هنا رفض التقليد والتجديد فالنص كامل أبدا [2] فالمعرفة كاملة لا تكمن في النص والنقل ولا مجال للإبداع حسب موقف السلفية .

2-تجاوز الفهم السائد للدين:

أما أدونيس يرى "أن التطور في المعرفة الدينية هو تحرك في النور الأصلي الشامل نور النص وعلاقة المسلم بالنص هي علاقة الإنسان بذاته وبما فطر عليه وجوديا . هكذا ليس النص (الوحي) تراث وراء المسلم أو ماضي إنما هو حضور مطلق وهو تواصل ووحدة وحضور موحد كما يؤكد أنه ليس علينا العودة إلى الماضي بل علينا تقويم هذا الماضي جذريا وكليا أي يجب استبصار في حركية التاريخ الثقافي العربي"[3].

---

[1]-المصدر نفسه، ص20

[2]- المصدر نفسه، ص 21

[3]-المصدر نفسه، ص 21

كما يرى أن قراءة النص الديني قراءة إيديولوجية وبذلك تحويله إلى مكان للصراع أي أنها تحوله إلى النص سياسي ويصبح النص الديني مكانا لحرب القراءات (التأويلات) كما يقر بقراءة النص الديني الإسلامي قراءة دينية دنيوية بحب الفهم السائد ندرك كيف يتبادل المقدس والدنيوي موقعيهما وكيف يصبح العنف نفسه في بعض الحالات دينيا أو مقدسا [1] وفي السياق نفسه يشير أدونيس أن الإسلام كان تأسيسا لرؤية جديدة غير أن لثقافة العربية نشأة مزدوجة (جاهلية وإسلام) وبما أن الإسلام هو نهاية أو خاتمة الرؤيا العربية (الإنسانية) للحية والكون فقد فسرت البداية في ضوء الدين الإسلامي في حين صارت النهاية هي البداية[2].

حيث يري أن الجاهلية تتقدم الإسلام ظاهريا لكن الإسلام يتقدمها ومن هنا لا نعرف الإسلام بالجاهلية وإنما نعرف الجاهلية بالإسلام . فا لإسلام الذي نعرف به وفي ضوئه كل شيء قبله وبعده [3].

"إذا كان الأصل هو الثابت القديم وما يجيء بعده هو المتحول المحدث فإن القضية الأساسية في دراسة الثقافة العربية هي فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول أو طبيعة الصراع بين منحى الإتباع والإبداع، وقد اتخذ هدا الصراع منحى ديني وسياسي حول طبيعة العلاقة بين الدين والعقل والدين والحياة وهذا الصراع منذ عهد الرسول صلى اله عليه

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، مصدر سابق، ص23

[2]-المصدر نفسه، ص26

[3]- المصدر نفسه، ص 27

وسلم "[1]حيث برز اتجاهان الأول يجد في النص الديني والقرشية وبعض الصحابة أساسه والثاني يجد في الإسلام بذاته أساسه ومنطلقه.

"الإسلام هو خاتمة المعرفة ونهاية الكمال وفقا للنظرة التي سادت فالوحي تأسس للزمن وللتاريخ وهو بداية الزمن والتاريخ وهو الزمان كله الأمس واليوم والغد وبالتالي فالوحي هو الماضي والحاضر والمستقبل فهو الأخير المطلق فالوحي لا يعرف بالزمان بل الزمان هو الذي يعرف بالوحي فالوحي هو قوة الزمان وليس الزمان قوة الوحي" [2].

والفكرة الدينية أعلى من الزمان فالإسلام لا يهرم ولا يشيخ ولا يصير ماضيا وإنما حضور مطلق، وصالح لكل زمان ومكان . فالتاريخ ليس له معنى حقيقي إلا إذا اندرج في الوحي لأن الوحي هو الذي يعطيه أهميته ومكانته وكل من الزمان باعتباره لحظة والمكان باعتباره نقطة فهما متقاطعان ووسيلتان. تذكران الإنسان بأن الدنيا فانية وما هي إلا جسر يعبر عليه من الماضي إلى الحاضر وصولا إلى المستقبل وبذلك الزمن محصور في الزمن النبوي الذي يحول المستقبل إلى ماضي فالشيء لا يسير نحو المستقبل بل يتذكر المستقبل وبهذا يصبح المستقبل شكل من أشكال الماضي ويصبح الزمن الشيء الذي يسلب الإنسان ذاته وحياته ويعتبر انهيار دائم والشيء الوحيد الذي يضفي عليه قيمة هو العودة إلى الأصل[3].

[1]-المصدر نفسه، ص68

[2]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، مرجع سابق، ص69

[3] المصدر نفسه، ص72

ويقول الغزالي" لا يتم الدين إلا بالدنيا " والملك والدين توأمان وعلى هذا الأساس قامت الحركة الفكرية التي بدأها الشافعي وهيما سمي بتأصيل الأصول حيث كان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قد صاغها صياغة أولية في رسالته إلى أبي موسى الأشعري حيث قال " الحق قديم ...اعرف الأشباه و الأمثال فقس الأمور عند ذلك إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق " ويعني هذا القول أمرين الأول أن مقياس الحكم في ما ينشا في الحاضر موجود في الماضي والثاني هو أن العلاقة بين الماضي والحاضر يجب أن تكون علاقة فرض بأصل ويمكن أن ندرج قول عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الأمر الثاني " فمن يريد أن يعرف عليه أولا أن يؤمن ".

" فالمعرفة تابعة للدين وهي منبثقة عنه حيث يقول الشافعي " كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق وما سواهما هذيان " ويقول ابن تيمية " كلما خالف الكتاب والسنة فهو الباطل قطعا " فالدين مصدر المعرفة الصحيحة وهو مصدر لمعرفة الغيب والعالم" [1]وهو قديم إلهي والقديم الإلهي واحد لا يصح انقسامه أي لا يصح أن يرفع من شيء ويترك شيء فيجب أن يؤخذ بكليته وتمامه ووحدته فلا يضاف ولا يطرح منه شيء فهو المتحد في ذاته مترة عن الانقسام والتجزئة فهو الذي لا يشبهه شيء فهو الأصل الأول الباقي بعد فناء العالم ويعتبر الدين الصورة الكاملة للتعبير عن الأصل في كماله[2].

[1] أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص74

[2]- المصدر نفسه، ص 75

3-تأسيس القراءة النقدية للخطاب الديني:

يدعو أدونيس في هذا السياق إلى ضرورة تجاوز الفهم السائد للدين باعتباره الفهم الذي نقله الأوائل حيث يقول " يفترض بالفكر العربي أن ينتج معرفة حديثة لمجتمع عربي حديث، ويفترض أن يكون هذا الفكر يعرف أن الفهم السائد في هذا المجتمع للمعرفة قديم، فلماذا لا يستطلع أولا الحقل الذي يعمل فيه شأن كل مفكر ؟ لماذا لا يسأل هل ما يقوله الطبري هو القول السائد صحيح ؟ لماذا لا يحرث الحقل المعرفي الذي يعمل فيه بدلا من البقاء على هوامشه وأطرافه، إهمالا أو تناسيا أو تجنبا أو يبني فوق هذا الحقل سقفا لا قاعدة له ولا أعمدة . لماذا لا يبدأ فيقرأ ما قرأه الأوائل مجددا هذا الحقل المعرفي تجديدا كليا.في ضوء هذه المسألة نرى أن البحث العلماني على اختلاف مستوياته وتنوعها في النتاج العربي (التراث) يسلك المسلك نفسه الذي يسلكه البحث الديني ولكن تحت عباءة مختلفة"[1].

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص76

المبحث الثاني

الخطاب الشعري كآلية لنقد الخطاب الديني.

1. الشعر التحولي ونقد الخطاب الديني
2. مكانة المرأة في الخطاب الشعري مقارنة بالخطاب الديني.
3. اللغة الشعرية كأبجدية ثانية.

المبحث الثاني: الخطاب الشعري كآلية لنقد الخطاب الديني

"الرؤية الدينية هي السبب الأصلي في تغلب المنحى الثبوتي على المنحى التحولي في الشعر وبعبارة أخرى أن النظام الشامل الذي خلقه الدين كان العامل الأساسي الذي جعل المجتمع العربي في القرون الثلاثة الأولى يفضل القديم على الحديث، بحيث أنه وضع القديم في محل الكمال واعتبر كل جديد خروج عن المثال الكامل" [1]

1-الشعر التحولي ونقد الخطاب الديني

انطلاقا من هذا الواقع يجعل أدونيس من الشعر التحولي آلية من آليات نقد وتجاوز الخطاب الديني السائد بحيث يرى أن التحول الشعري ظهر في العصر الأموي في تجربتين:

-الأولى هي **التجربة الذاتية** ومعناها إعطاء الأولوية للعالم الداخلي عالم العواطف والرغبات والأهواء على العلم الخارجي عالم القيم الأخلاقية والاجتماعية أو على الأقل تغليب الأولى على الثانية والثانية على **التجربة السياسية والإيديولوجية** وأعني بها التوحيد بين الشعر والسياسة[2]، أو النظر إلى الشعر بوصفه شكلا من أشكال العمل السياسي، حيث يعتبر هذا الأخير أصل من أصول الثقافة العربية وهو متعدد ومتنوع من حيث المحتوى ومن حيث التغيير معا، بدأ هذا التعدد منذ ظهور الإسلام في اتجاهين: الأول يحافظ على القيم السائدة القديمة التي أقرها

[1]-علي أحمد سعيد الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص39

[2]-المصدر نفسه، ص258

الإسلام، والجديدة التي نشأت معه والثاني يتمرد عليها ويخرج ورأينا كيف شجع النبي صلى اله عليه وسلم شعراء الاتجاه الأول وكيف أنهم [1]عاقبوا بالسجن أو الجلد شعراء الاتجاه الثاني.

هكذا يمكن أن نضيف شعراء التجربة الأولى أي التجربة الذاتية بأنهم شعراء التمرد على القيم السائدة القديمة التي أقرها الإسلام وهي هنا تلك، القيم التي أقرها الإسلام، وبما أن هؤلاء الشعراء يتكلمون بشكل أو بآخر المنحى الذي يمثله امرؤ القيس، فإنه من الطبيعي أن نشير أولا إلى مظاهر تمرده وخروجه خصوصا أنه يمثل في التراث العربي النموذجي الشعري الأول للخروج أي للتحول [2] ومن بين الشعراء الذين مثلوا النموذج الشعري التحولي امرؤ القيس وذلك كون أشعاره كانت بمثابة تجاوز وخرق القيم الدينية والأخلاقية السائدة في المجتمع العربي الإسلامي ويمكن تفصيل هذا الخروج في ثلاث نواحي:

"الأولى تتمثل في خروجه على النموذج الأخلاقي، ومن هنا أخذ عليه فجوره وعهره وقيل في شعره عن المرأة إنه معنى فاحش وإنه قصد للحبلى والمرضعة دون البكر، وما فعل هذا إلا لنقص أهيمته "[3] أما الناحية الثانية في خروجه على نموذج المعاني، ويوضح هذه الناحية ما روي عن زوجته أم جندب من أنها حكمت بينه وبين علقمة وفضلت علقمة عليه وقد استندت في حكمها إلى قصيدتين بموضوع واحد وقافية واحدة وروي واحد وروي واحد وإلى مقياس هو المثال، النموذج للأفراس العربية كما يترسخ في ذهنها الفرس الذي يسرع دون أن يزجرو دون

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، مصدر سابق، ص259

[2]-المصدر نفسه، ص 260

[3]-المصدر نفسه، ص261

أن يتعب وقد خالف امرؤ القيس في وصفه هذه الصورة النموذجية، بينما جاء وصف علقمة مطابقا لها وهكذا فضلت علقمة فالمطابقة مع النموذج هي الأفضل ولذلك فإن الشاعر الذي يستعيد النموذج أفضل من الشاعر الذي ينحرف عنه أو يشوهه[1].

تتمثل الناحية الثالثة في الخروج على نموذج التعبير فامرؤ القيس يحيد باللفظة عما وضعت له أصلا فكما أنه لا يطابق بين المعنى ونموذجيته، فإنه كذلك لا يطابق بين اللفظة ومدلولها الأصلي ثم إنه لا يتقيد بنسق التعبير فمن الجهة الأولى عاب عليه الأصمعي قوله:

وأركب في الروع خيفانه كسا وجهها سعف منتشر

وذلك أن الشعر في ناصية الفرس إذا غطى وجهه لم يكن الفرس كريما، وهذا نقد يفسر اللفظة بمعناها الظاهر الحرفي فهو قائم على القول بالمطابقة الحرفية المباشرة بين اللفظ كدال والمعنى كمدلول أو بين الاسم والمسمى وهو نقد ينظر إلى الشعر كأنه حقيقة علمية، فقد يصح هذا النقد في الفلسفة أو العلم إلا أنه لا يصح سار في هذا الاتجاه التمردي الذي بدأه امرؤ القيس شعراء كثيرون في العصر الأموي، لكن على تفاوت وتنوع وكان أبو محجن الثقفي من أوائلهم فقد أصر على سرب الخمر رغم تحريمها لكنه تاب كما يروى وتوقف عن شربها قبل أن يموت، في شعره القليل الذي وصل إلينا يؤكد على اللذة حتى الانتشاء فيما يؤكد أن اللذة هي النار، ويمكن من هذه الناحية أن يعد من الشعراء الأوائل الذين أعقلوا للتمرد متمثلا في انتهاك المحرم،

[1]-أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص 263.

بعدا وجوديا وبذلك أعطى ممارسة الخمرة معنى حديد نقلها من مستوى العـــادة إلى مســـتوى الرمز ومن أمثلة التمرد والخروج **الحطيئة** وكان يوصف بأنه رقيق الإسلام لئيم الطبع، وأنه كان سفيها شريرا فاسد الدين وما تشاء أن تقول في الشاعر عيبا إلا وجدته وقلما تجـــد ذلـــك في شعره هذا الاتجاه الذي يمكن أن نصفه بأنه اتجاه التحليل من القيم الدينية عمقه الأقيشر الأسدي وأضفى عليه بعد السخرية فهو لايكتفي بأن يعلن في شعره ما يمكن تسميته بدين الخمر وإنمـــا يسخر كذلك من الدين نفسه[1].

وإذا كان الأقيشر الأسدي يرى الحياة في تعليل الحرام ويرى أن اللذة هي في انتهاك هذا الحرام فإن الوليد بن يزيد مزج بين ممارسة الخلافة وممارسة اللذة بمختلف أشكالها بحيث أصبح بلاطه مسرحا وملهى فلم يبق مغن أو ظريف أو روية أو مهرج في أنحاء مملكته إلا استدعاه من أجل إغناء حياته التي اختطفها حياة اللذة وقد عملت تجربة الوليد على توكيد الصلة بين الشعر والحياة اليومية وبخاصة جوانب اللهو واللذة في هذه الحياة وهي التي تتمثل في الحب والخمـــرة والحياة اليومية التي عاشها الوليد حصرية مترفة وهذا مما عمق الحس المدني في الشعر على غرار ما فعل عمر بن أبي ربيعة، وشارك في تأسيس جمالية مدية مقابل الجمالية البدوية الســـائدة و لم يكن تأسيس هذه الجمالية يتضمن رفض القيم البدوية الفنية وحسب، وإنما كان يتضمن رفض القيم الدينية والأخلاقية، وهكذا ساعدت تجربة الوليد من الناحية الأولى، على تلـــيين اللغـــة

[1]-أدونيس، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص 263

الشعرية وكتابة المقطعات القصيرة ذات الموضوع الواحد وكتابة الشعر بأوزان خفيفة وإيقاعات سهلة، بحيث امتزجت القصيدة بالأغنية، وساعدت من الناحية الثانية على الفصل بين الشعر من جهة والدين والأخلاق من جهة ثانية والتوكيد على أن الشعر تجربة ذاتية وصل هذا المنحى الذاتي إلى أوجه الجمالي في شعر ذي الرمة[1]، وإلى أوجه الإباحي في شعر عمر بن أبي ربيعة وإلى أوجه النفسي في شعر جميل بثينة فقد أعطى ذو الرمة للغة الشعرية بعدا تصويريا لا عهد لها به، فأكمل بذلك ما بدأه امرؤ القيس وفتح لمن سيأتي بعده العالم الشعري الحقيقي وأعني به عالم المجاز ففي شعره نلتمس بداية التوكيد على أن الشعر أكثر من مجرد تعبير عن الحياة والنظر إليه كطاقة تكمل الحياة وتضيف إليه ما لا تقدر عليه الطبيعة بذاتها' لتمس بتعبير آخر بدايات القول.

إن الشعر إبداع لا مجرد نقل وتفسير وهكذا يضعنا شعره في أفق من المماثلات والمقابلات فيما بين عناصر الطبيعة وأشيائها اليدوية والحضرية الكونية والذاتية، الجسدية والذهنية بحيث تبدوا الطبيعة كلها على تباين عناصرها وتضادها، وحدة وجود ووحدة خيال وفي هذا ما يحيد بالكلمات عما وضعت له أصلا، ويعطيها معاني جديدة وأبعاد جديدة[2].

الواقع أن شعر ذي الرمة يمثل مرحلة انتقال أي مرحلة تجريب فهو انتقال بين اللغة الشعرية الواقعية واللغة الشعرية المجازية وهو انتقال بين التقليد والتجديد وهو انتقال بين

[1]-محمد الدواليبي، مرجع سابق، ص 140

[2]-علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص268

الحساسة البدوية والحساسة الحضرية ولعل في ذلك ما يفسر اضطراب النقـــاد في نظـــرتهم إلى شعره، ويقدم شعر ابن أبي ربيعة عناصر تحويلية مهمة سواء من حيث النظرة أو مـــن حيـــث المضمون أو من حيث طريقة التعبير فهو يطرح في شعره قيما جديدة في كل ما يتصل بالعلاقة بين الرجل والمرأة [1]ولا يقرها المجتمع الذي عاش فيه ويعبر عن هذه القيم بطريقة جديـــدة وفي رواية أن جميل قال في شعره " هذا والله ما أرادته الشعراء فأخطأته وتعللت بوصف الديار.

يؤسس شعر **عمر ابن أبي ربيعة** لما يمكن تسميته بالنزعة الشهوية أو الإباحية في الشـــعر العربي، وهو في ذلك يتابع ما بدأه امرؤ القيس إن شعرهما يستمد أهميته خاصة من كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم دينيا أو اجتماعيا، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية الدينية [2] ثم إن قي شعر أبي ربيعة ما الرمز الجنسي والشهوة الجنسية، فالشهوة من ناحية استيهام والشعر طريقة لتحقيق هذا الإستيهام وهكذا تتحقق الشهوة في الشعر.

وإذا كان الشعر بمقتضى النظرة الإسلامية شكلا من أشكال المطابقة الدقيقة بين الكـــلام والطهرية الدينية فإن شعر عمر بن أبي ربيعة يقدم على العكس شكلا من أشكال المطابقة بـــين الكلام وشهوة الحياة فيما يتجاوز القيم الدينية والمعايير ا لأخلاقية في آن واحد وفي هذا علـــى الأخص تكمن خاصيته التحويلية أما جميل بثينة فقد أعطى شعره للحب وللعلاقة بين الرجـــل والمرأة بعدا من نوع آخر، فلقد بدأ تاريخا آخر لمعنى الحب ولمعنى العلاقة بـــين العاشـــقين ولا

[1]–محمد معروف الدواليبي، مرجع سابق، ص 153

[2]– علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص269

نستطيع أن تتبين أهمية النظرة التي بثها شعر جميل، إذ أم نعرف طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة كما يصورها الإسلام وعلى الأخص كما وردت في القرآن[1].

2- مكانة المرأة في الخطاب الديني مقارنة بالخطاب الشعري:

الصورة الأولى التي يعرضها القرآن هي صورة آدم وحواء في الجنة ونلاحظ في هذه الصورة أن آدم خلق وعاش وحده في الجنة قبل أن تخلق حواء، وأن حواء خلفت من ضلعه وأن حواء سميت سكنا لآدم وفي جامع البيان عن تأويل أي القرآن أن الله أخرج إبليس من الجنة حيث لعن وأسكن آدم الجنة ' فكان يمشي فيها وحشا ليس له زوج يسكن إليه، فنام نومة فاستيقظ وإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها من أنت ؟ قالت امرأة، فقال: لما خلقت ؟ قالت تسكن إلي قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه ما اسمها يا آدم ؟ فقال حواء فقالوا و لم سميت حواء قال لأنها خلقت من شيء حي "[2].

وفي رواية أخرى، أنه لما فرغ الله من معاتبة إبليس أقبل على أدم وقد علمه الأسماء كلها ثم ألقى السنة على آدم ثم أخذ من أضلاعه من شقه الأيسر ولأّم مكانه لحما. وآدم نائم لم يهب من نومته حتى خلق الله من ضلعه زوجته حواء فسواها امرأة ليسكن إليها فلما كشف عن السنة وهب من نومته وجدها إلى جنبه فقال: لحمي ودمي وزوجتي، فسكن إليها فلما

[1] أدونيس، الثابت والمتحول، ج1، مصدر سابق، ص270

[2] المصدر نفسه، ص271

زوجه الله وجعل له سكنا من نفسه، فقال له فتلا قوله تعالى " يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنَ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ "[1]

الصورة الثانية: هي الهبوط من الجنة لأن آدم وحواء اقتربا من الشجرة التي نهاهما الله منها بقوله " ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين " واختلف المفسرون في نوع الشجرة، فقيل إنها السنبلة أي الحنطة وقيل إنها الزيتونة، وقيل إنها الكرمة وقيل إنها التينة، وأيا ما كانت فهي الشجرة التي تحتك بها الملائكة للخلد [2] وكانت شجرة غصونها متشعبة ببعضها البعض وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته فلما أراد إبليس أن يستزلهما دخل في جوف الحية وكان للحية أربع قوائم كأنها بختية [3]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 فقال: انظري إلى هذه الشجرة من أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها، فأخذت حواء فأكلت منها ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت: انظر هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها، فأكل منها آدم فبدت لهما سوآتهما فدخل آدم في جوف الشجرة فنادى ربه:

---

[1] سورة البقرة، الآية رقم 20

[2] المحاسبي، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، مرجع سابق، ص 134

[3] المرجع نفسه، ص 134

يا آدم أين أنت ؟ قال أنا هنا يا رب قال: ألا تخرج ؟ قال استحيي منك يا رب، قال ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكا ثم قال: يا حواء أنت التي غررت عبدي، فإنك لا تحملين حملا إلا حملته كرها فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مرارا وفي رواية أخرى أن الله تعالى قال ن حواء: إن علي آدميتها كل شهر مرة كما أدميت هذه الشجرة وأن اجعلها سفيهة فقد كنت خلقتها حليمة وأن أجعلها تحمل كرها وتضع كرها، فقد جعلتها تحمل يسرا وتضع يسرا[1].

وفي رواية أخرى أن الله قال لآدم بعد أن أكل من الشجرة: " لم أكلتها وقد كنت قد نهيتك عنها ؟ قال: يا رب أطعمتني حواء، قال ؟ لم أطعمته قالت ؟ أمرتني الحية، قال للحية لم أمرتها ؟ قالت: أمرني إبليس قال: ملعون منحور، أما أنت يا حواء فكما أدميت الشجرة فتدمين في كل هلال، وأما أنت يا حية فأقطع قوائمك فتمشين جريا على وجهل وسيشرخ رأسك من لقيك بالحجر [2] لا يداهمنا بعض التساؤلات:

أ الشجرة هي شجرة الخلد وهي رمز الملك الذي لا يبلى فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، وإذن لا يجوز أن يأكل منها إلا الملاك والخالد "" ما

[1] المحاسبي، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، مرجع سابق، ص 135.
[2] المرجع نفسه، ص 136.

نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين[1] فهل يعني ذلك أن الجنة مكان كذلك لغير الخالدين[2].

ب كيف صعد إبليس إلى الجنة ليكلم آدم وحواء وكان قد طرد منها ؟

التفسير التقليدي يقدم الأجوبة الآتية:

خلص إبليس إلى آدم وزوجته بسلطانه الذي جعله له الله، ليبتلي به آدم وذريته وإبليس قادر أن يأتي ابن آدم في يقظته ونومه وفي كل حال من الأحوال حتى خلص إلى ما أراد منه، حتى يدعوه إلى المعصية ويوقع في نفسه الشهوة وهو لا يراه[3] حيث أن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم حيث خلص إليهما إبليس من حيث لا يريانه.

ب أكلهما من الشجرة هو الذي كشف لهما سوآتهما أي أعضاءهما الجنسية وأمكنة الشهوة فيهما فهل يعني ذلك أن كلما يتصل بالشهوة مناقض للجنة أو للخلود؟ وهل الولادة والحيض عقاب ؟ هذا الأكل هو نفسه الذي أدى إلى أن يطردا من الجنة إلى الأرض

د وحين طردهما الله قال لهما: " لكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين " والمتاع في كلام العرب هو ما استمتع به من شيء من معاش أو رياش أو زينة أو ل=ة أو غير ذلك " فكيف يطردان من الجنة بسبب الاستمتاع إلى الأرض التي جعلها استمتاعا؟

---

[1]-علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 1، مصدر سابق، ص273

[2] -سورة الأعراف، الآية 20.

[3]-علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 1، مصر سابق، ص274

ه في رواية أن آدم لما أصاب الخطيئة قال ؟ يا رب إن تبت وأطعت ؟ فقال الله "إذا أرجعك إلى الجنة " فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه " فهل العودة عن الخطيئة هي رفض الأكل من الشجرة، الشهوة أو المعرفة ؟ هل هي بتعبير آخر رفض الأرض.

الصورة الكاملة للعلاقة بين الرجل والمرأة من ناحية الحب كما جاءت في القرآن الكريم حيث تجمع الآيات القرآنية بألفاظها ودلالاتها على تصوير الحب تصويرا جنسيا

أ ""أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن "[1].

يفسر الطبري الرفث بأنه الجماع والنكاح، وهذا ما يجمع عليه المفسرون ويورد للباس تفسيرين:

1 / أحدهما أن يكون كل واحد منهما (الجل والمرأة ة الزوج والزوجة) جعل لصاحبه لباسا لتخرجهما عند النوم واجتماعهما في ثوب واحد وانضمام جسد كل واحد منهما لصاحبه بمنزلة ما يلبسه على جسده من ثيابه فقيل لكل واحد منهما هو لباس لصاحبه ويفسر اللباس كذلك بأنه لحاف.

والوجه الأخر أن يكون جعل كل واحد منهما لصاحبه لباسا لأنه سكن له كما قال جل ثناؤه في قوله "وجعل لكم الليل لباسا " [2] يعني بذلك سكنا تسكنون فيه وكذلك زوجة الرجل

[1]-علي أحمد سعيد إسبر، الثابت والمتحول، ج1، مصدر سابق، ص 175

[2]-سورة البقرة، الآية 261

سكنه، يسكن إليها كما قال تعالى " وجعل منها زوجا ليسكن إليها " فيكون كل واحد منهما لباسا لصاحبه بمعنى سكنوا إليه ومن المفيد أن نلاحظ أن الآية هنا تكرر صورة الجاهلية فالنابغة **الجعدي** يقول:

إذا ما الضجيع ثني عطفها تثنت فكانت عيه لباسا

كانت العرب تسمي المرأة لباسا وإزارا ويقال ليست امرأة أي تمتعت بها زمانا، وليست قوما أي تمليت بهم دهرا، ويقول النابغة الجعدي: ليست أناسا فأفنيتهم وأفنيت بعد أناس أناسا

لكن من المناسب هنا أن نشير على أن القرين يشدد على عدم مجامعة المرأة المشركة الوثنيـــة (المجوسية) في قوله تعالى " ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم "[1].

من خلال هذا يتضح حسب أدونيس أن الخطاب الديني المتمثل في القرآن الكريم يربط بين الجنس والدين ويدعوا إلى عدم الارتباط بالمرأة المشركة وموقف القرآن من المرأة الزانية أو الرجل الزاني يشير كذلك إلى الربط بين الجنس والدين في قوله تعالى " ا لزَّانِيَـــةُ وَالزَّانِـــي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّـــهِ إِنْ

[1]-سورة النساء، الآية 19

كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ "[1] لكن هنالك شيء من التساهل مع المرأة الزانية، فإذا زنت امرأة الرجل يكفي باسترداد مهره منها " **ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة** " [2] وتفسير الفاحشة في الآية بأنها العصيان والنشوز والزنا وفي حديث جاء " **اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهم بكلمة الله وإن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف** "[3].

والمحصنات الأزواج) محرمات " وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا "[4] أي سبيتم من النساء ة فإذا سبيت المرأة ولها زوج في قومها فهي حلال لمن ينكحها لقوله تعالى " فما

[1]- سورة النور، الآية رقم 02.

[2] -سورةالنساء الآية 19

[3]- سورة النساء، الآية

[4]-سورة النساء . الأية 24.

استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة " [1] وهذه الآية يفسرها الطبري بقوله: إذا تزوج الرجل المرأة ثم نكحها مرة واحدة، فقد وجب صداقها كله، والاستمتاع هو النكاح وهناك تفسيرات ترى أن الآية تشير إلى اللذة بأجر أو إلى زواج المتعة وهو زواج لأجل مسمى متى انتهى انتهت العلاقة بين الرجل والمرأة دون أن تنشأ عن هذه العلاقة أي مسؤولية لاحقة والأجر هنا هو المهر فدفع الأجر يدل على أن العلاقة شكل من الزواج الذي أحله الله ولا يحل للرجل أن ينكح امرأة دون أجر وهذا ما تؤكده الآية التالية في قوله تعالى " يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا "[2].

د/ قوله تعالى " **أو لامستم النساء** [3]، وهناك إجماع على أن الملامسة تعني الجماع ويستدل على ذلك أيعلى أن الملامسة ليست القبلة مثلا أو أي شكل من أشكال اللمس لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم على لسان عائشة رضي الله عنها فيقولها " **كان رسول الله ينال مني**

[1]-سورة النساء، الآية 24.

[2]- سورة الأحزاب.الآية . 50

[3]-سورة النساء، الآية . 24

القبلة بعد الوضوء ثم لا يعيد الوضوء " وعلى لسان أم سلمة أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يقبلها وهو صائم ثم لا يفطر ولا يحدث وضوء.

ه/ قوله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ "[1] وهناك إجماع على أن الطيبات تعني اللذائذ التي تشتهيها النفس وبينها النساء ويعرض المفسرون بالرهبان الذين حرموا النساء على أنفسهم وغيرهم من اللذائذ [2].

وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم في قوله " **لا آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا** " ويقول في حديث آخر " **ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع** "[3] وفي رواية أخرى على نفر في عهد رسول الله صلى اله عليه وسلم اتفقوا فقال أحدهم " **أما أنا فأقوم الليل ولا أنام وقال أحدهم: أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر وقال الأخر أما أنا فلا آتي النساء ' فبعث غليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم** فقال " **ألم أنبأ أنكم اتقفتم على كذا قالوا بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير فقال لكني أقوم وأنام، أصوم وأفطر وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني** "[4].

---

[1]- سورة المائدة، الآية رقم 87

[2]-الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ص 199

[3]-أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص 34

[4]-المرجع نفسه، ص 35

وفي رواية أخرى أن النبي صلى اله عليه وسلم نهى الرجال علـــى أن يمارســـوا عمليـــة الإخصاء وقال " **لم أومر بذلك ولكني أمرت في ديني أن أتزوج النساء** " [1] رغم أن الإسلام حرر المرأة من قيود كثيرة اجتماعية وإنسانية في الجاهلية فإن ثمة تقليدا إســـلاميا يجمـــع أن الله تعالى عاقب المرأة بعشر خصال (شدة النفاس، الحيض، النجاسة في بطنها وفرجهـــا، جعـــل ميراث امرأتين كميراث رجل واحد، وشهادة امرأتين كشهادة رجل، ناقصة العقل والـــدين لا تصلى أيام حيضها، لا يسلم على النساء ليس عليهن جمعة ولا جماعة) ولا يكون منهن نبيي، لا تسافر إلا بولي هذا ناهيك عن تفضيل الإسلام الرجل على المرأة من حيث أنه قوام عليها[2].

4/ لم يغير **الإسلام** طبيعة النظرة إلى المرأة كما كانت في الجاهلية أو طبيعة العلاقة بين الرجـــل والمرأة واكتفى بأن نظم هذه العلاقة فوضع لها قانونا وجعلها تتم وفقا لطقوس معينـــة، هـــذه النظرة إلى المرأة إلى العلاقة معها تجعلها وسيلة وآلة والواقع أن الرجل المسلم حيث كان يتزوج امرأة ثانية لم يكن يشعر أنه تخلى عن زوجته الأولى دلك أنه كان يراها وسيلة وكان ينظر إليها بوصفها شيء يملكه فصورة العلاقة بين والمرأة في القرآن الكريم هي علاقـــة زواج أي علاقـــة ارتباط تعاقدي ديني وليست علاقة حب حيث يرى أن الزوجين شخص واحـــد وأن الرجـــل حين يتخلى عن زوجته يتخلى عن جزء من كيانه[3].

[1]- فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مؤسسة الكتب الثقافية، د ط، ص 223

[2]-علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، مصدر سابق، ص 280

[3] المصدر نفسه، ص 281

أما بالنسبة **للخطاب الشعري** يقدم لنا شعر جميل بثينة صورة عن الحب تغاير الصورة القرآنية فالمرأة الحبيبة في هذا الشعر ليست النساء كلهن وحسب، وإنما هي كذلك الوجود كله حيث يقول جميل:

رفعت عن الدنيا المنى غبر ودها فما أسأل الدنيا ولا أستزيدها

ويقول أيضا:

وددت ولا تغني الودادة أنها نصيب يمن الدنيا وأني نصيبها

من هنا يتجاوز جميل مفهوم العدالة في العلاقة بين الرجل والمرأة كما تصورها الإسلام إلى مفهوم الوفاء لامرأة واحدة، سواء تزوجها أو تزوجت غيره فعلاقة الحب في الإسلام تعني أن يقف الرجل جسده وقلبه على المرأة التي يتزوجها أو يحبها أي أن يكون وفيا لها وإنما تعني أن يعدل بين النساء اللائي يتزوجهن [1]، ومن خلال ما تم ذكره سابقا يتضح أن أدونيس ينتقد بشدة مكانة المرأة في الخطاب القرآني باعتباره مجرد وسيلة لإشباع غريزة الرجل وفي المقابل يشير إلى صورتها في الخطاب الشعري وذلك من خلال التطرق إلى بعض النماذج الشعرية التي أعطت لعلاقة الرجل بالمرأة بعدا آخر يتجاوز القيم الموروثة والسائدة الدينية والاجتماعية والأخلاقية كشعر عمر بن أبي ربيعة وجميل بثينة، فأدونيس يشير إلى هذه النماذج الشعرية ليبين أن المرأة في الخطاب القرآني أقل مكانة مقارنة بالخطاب الشعري، لذا فهو يعتبر هذا الأخير

[1] أدونيس، الثابت والمتحول مرجع سابق، ص، 310

بمثابة بديل يتجاوز النظرة الضيقة والسلبية لصورة المرأة ومكانتها في المجتمع بصفة عامة وباعتبارها شريكة للرجل على وجه خاص ومن خلال ما تم ذكره سابقا نستنتج أن أدونيس يستبدل الخطاب الديني القائم على نظرة ذكورية بالخطاب الشعري الذي يحترم كينونة المرأة ويراعي طبيعتها الوجدانية، في السياق نفسه يرى أدونيس أن الشعر هو الذي يتيح لنا العلاقة جمالا وغنى وإنسانية مع الآخر ذلك أنه الأكثر قدرة على كشف الذات لذاتها وعلى أن يكشف لها بعدها الأخر[1].

3-اللغة الشعرية كأبجدية ثانية:

تأكيدا على أهمية الخطاب الشعري نجد أدونيس يقر بأن الشعر مغامرة أنطلوجية يدخل من خلالها الشاعر إلى عالم متعدد الأبعاد تضحي فيه الذات تمارس كينونتها كامتداد لاستمرارية الوجود الإنساني، وكصيرورة تاريخية بعد اكتشاف التشيكلات والممارسات الخطابية التي أضمرتها علاقات تحوي إرادات سلطة كانت سائدة[2].

فمن خلال الشعر يمارس الإنسان كينونته ويتعرف على الوجود في شكله الحقيقي وذلك لأن اللغة الشعرية لغة خالصة يمكن للشاعر من خلالها أن يسائل الوجود ويستكشفه ومن ثمة فإن أدونيس يعيد قراءة التاريخ بواسطة أبجدية ثابتة تجاوزت الذات والمكان والزمان واللاشعور

[1]-أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي, بيروت، د ط، ص 192

[2]-عبد العزيز بومسهولي، الشعر والتأويل قراءة في شعر أدونيس، دار افريقيا الشرق، د ط، ص 14

وتضيء سراديب لغة طواها النسيان، وهي في رأي الشاعر تكسر بلاشيء [1] وبلا معنى وبكل بهاء وتفتتن [2].

فالشعر بمثابة الأبجدية الثابتة التي تحل محل اللغة بالمفهوم والاستخدام السائد، والمحدد بأطر سابقة فهي إذن قراءة جديدة يخترق من خلالها أدونيس التراث والتاريخ بشكل جذري وبالنسبة لشاعر استكنا هي كأدونيس هي قراءة إشكالية لأنها ممارسة هيرمينوطيقية يحصر فيها سؤال الذات . "والكتابة كإثارة حيوية لأبعاد متعددة تخضع لآلية الكشف والتأويل" [3]وهي تعتبر قراءة إشكالية لأنها تتأسس على ضرورة التأويل والكشف والاختراق والتجاوز.

في هذا السياق يتساءل أدونيس: هل أكتب تاريخا للأسود أو للأحمر ؟ أو تاريخا لا لون له، هل أنسى نفسي من أجل الشيء أو أذكر نفسي، فهذه التساؤلات تتيح لنا مساءلة التراث واختراق أطره الثابتة وتجعلنا قادرين على تجاوز الحقائق المؤدلجة باسم الدين، وإعادة فهمها من جديد واستنطاقها خارج إطار السلطة والإيديولوجيا، يواصل أدونيس تساؤله قائلا: وما ذا تفعلين أيتها الأبجدية بلوتني لأقول بك المحو

لأسأل هل ضيع التاريخ حقيقة أوراقه؟ هنا يعترف أدونيس بزيف اللغة وخضوعها للسياجات الدغمائية التي أنتجتها المؤسسة بشكلها الديني والاجتماعي والثقافي فهي نتاج لكل ما تم تأصيله

[1]- أدونيس، أبجدية ثانية، مصدرسابق، ص 252

[2] - عبد العزيز بومسهولي، الشعر والتأويل قراءة في شعر أدونيس، مرجع سابق ص 24

[3]- المرجع نفسه، ص 24

وتثبيته من فهم وقراءات وتأويلات، حيث يرى الباحث عبد العزيز بومسهولي أن ما نريد إيضاحه ضمن مشروع حداثة أدونيس أن الشاعر يؤسس لشعرية تأويلية جديدة تستمد كينونتها الفعلية من كون الشعر أساسا مفتوحا على أبعاد التشابك الدلالي[1].

فالخطاب الشعري يختلف عن الخطاب الديني، لأن الشعر بهذا المفهوم مشروع قراءة جديدة للعالم بما هي تمثل تأويلي على أساس الاختلاف والتعدد، وهو ما يعطي لروية أدونيس مجالا للتساؤل والنقد والإفصاح عن كل ما تم تجاوزه والسكوت عنه، هذا لأن أدونيس "يمتلك معرفة عميقة وزاخرة ومتفتحة وديناميكية بالأسرار الغائرة في جوف الشعر وباطنيته وبئره العميقة، وله تجربة خصبة في الحياة المعرفية والأشياء تؤهله لاختراق حجاب الصنعة والمهارة، والانفتاح على الصفحة الأخرى الموازية من عملة الشعر، ليكتب شعرا حيا نابضا بوهج الحياة، ومخصبا بحرارة التجربة ومزدهرا بالدفئ الشفيف، ومليئا بالماء، من دون أن يتخلى بطبيعة الحال عن كثافة الخبرة المهارية في شحذ آليات الصنعة الشعرية بأدواتها البالغة الكفاءة وتشغيلها بأعلى طاقة إنتاجية ممكنة، ولكن بطريقة هادئة وفريدة وعالية التأمل والوجد والصوفية، تبدوا كأنها عفوية، أو أنها تتقصد العفوية والبراءة على نحو ما عمارتها الشعرية عبر تحقيق دمج تشكيلي أخاذ وحيوي، بين البراءة الشعرية في أعلى درجات توهجها وانفعالها وصفائها وبياضها

[1]- أدونيس، أبجدية ثانية، مصدر سابق، ص 143

وأصالتها، والبناء المتقن والمقنن في أبرع درجات حرفيته وإدهاشه ونظم صوغه وهندسة عمارته الشعرية[1].

طبعا هذه المقدرة الأدونيسية العجيبة والغزيرة والفعالة والمنتجة هي حصيلة خبرة نصف قرن محتشد بكل شيئ في التمرن والتمرس والتجريب والسجال وتعددية الإنتاج وتنوعه وحداثته، ولايمكن أن تتاح بسهولة إلا لمثل أدونيس "الذي اشتغل مبكرا وبوعي اختراقي ناضج ومتطور وقصدي على بلوغ هذه المرحلة واعتلاء قمتها وتسيد جغرافيتها، وتصدير خطابه النوعي الخاص من حصيلة ثمارها المكتنزة بغنى المعنى وتعدديته وصفاء شعريته ومرونة تعبيره، بعد إذ أدرك أن الكتابة الشعرية من دون التوصل إلى إنجاز مشروع خاص ومغاير ينتج متنا شعريا مستقلا وأصيلا، قد لا يكتب لها البقاء طويلا والتلبث عميقا في ذاكرة الجنس الأدبي وراهنه ومستقبله، في ظل هذا الصراع الشعري والتيارات والأجيال، وقد بلغ أوجه في النصف الثاني من القرن العشرين"[2].

جرب أدونيس في مسيرته الشعرية الحافلة بثراء الزمن، وشساعة المكان وعمق الرؤيا وبهاء التشكيل، واللعب على سطوح الأشياء والتوغل الوحشي في بواطنها كل أنواع الكتابة، وظل أدونيس هو في كل ما كتب، وخاض في مياه وحقول حساسية التراث الشعري العربي بانتباه شديد، وروح ثابتة وفكر نير، لا يؤخذ بكل ما يمكنه من ضخ ذاته الشعرية والثقافية

[1]- محمد صابر عبيد، شيفرة أدونيس الشعرية، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، الجزائر، ص 75

[2]- محمد صابر عبيد، شيفرة أدونيس الشعرية مرجع سابق، ص 76.

والفكرية بمزيد من الحرية والأصالة والجمال والتوقد والتموج، وسعة الرؤية وعمقها وجـــدتها وحساسيتها، للانطلاق نحو الأفق والفضاء المفتوح بطاقة مغايرة قادرة على الاختراق والتجاوز والفعل الفريد الخلاق، المتمكن من اجتاح السبل الجديدة المبتكرة لخلق الكلام الشعري الجديد المشحون بالإدهاش والامتناع والمفاجأة والصدمة [1].

[1]- محمد صابر عبيد، شيفرة أدونيس الشعرية، ، مرجع سابق، ص 76

المبحث الثالث

الخطاب الديني من منظور الفكر الصوفي

1. الخطاب الصوفي وتجاوز المؤسسة الفقهية الشرعية.
2. التجربة الصوفية من الخطاب الديني المغلق إلى الفهم المنفتح.
3. التصوف والإشراق النوراني.

المبحث الثالث: الخطاب الديني من منظور الفكر الصوفي

تمثل التجربة الصوفية فكرا وكتابة، انقلابا معرفيا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي[1] فقد تجاوز الصوفي قراءة وتأويلا ظاهر النص وباطنه وبما أن الشريعة قائمة على الظاهر فقد تجاوزها هي أيضا إلى الحقيقة هكذا أول الصوفي النص القرآني بحيث خلق منه فضاء يتسع لفضاء تجربته كاشفا في ذلك عن حركية هذا النص وغناه الداخلي لذلك يتخذ أدونيس من هذه التجربة آلية لقراءة الخطاب الديني وتأويله تأويلا يتماشى مع طبيعته وهذه التأويلات الصوفية حركها سؤال مركزي " من يقرر المعنى الصحيح الذي ينطوي عليه النص القرآني ؟

فهذا هو الأساس من مدارات الخلاف أو الصراع بين التجربة الذاتية والمؤسسة الموضوعية بين الصوفي والفقيه والنص نفسه هو مكان الصراع [2] فالمعنى الحقيقي للنص الديني وفق التجربة الصوفية لا يقرره شخص معين، بل هو موجود داخل النص وهو في علاقة وجودية متواصلة بين لغة النص والذات الإنسانية.

1-الخطاب الصوفي وتجاوز المؤسسة الفقهية الشرعية

فالتجربة الصوفية حسب أدونيس تتجاوز الأطر الدينية بالمعنى الحرفي أو المؤسسي، إنها تجربة في الكشف عن الباطن الغيبي وفي التعبير عنه حيث أنها تبحث عن الحقيقة الكامنة في ذلك الباطن الغيبي والتي هي من طور يتجاوز الشريعة ويتجاوز العقل الفقهي أو الشرعي المؤسس

[1] -أدونيس، الصوفية والسريالية، مصدر سابق، ص 171

[2] -المصدر نفسه، ص 172

على الظاهر [1]، فأدونيس من خلال هذا الطرح يدعوا إلى تجاوز الخطاب الديني السائد والقائم على أطر وثوابت كانت نتيجة لفهم كرسه الأوائل أمثال الطبري وابن حزم وابن تيمية .

وأدونيس يرى في الصوفية "سبيلا لاختراق العالم المادي لإثبات الذات العميقة ذلك أن لغة التجربة الصوفية تعيد النظر تجاوزيا في لغة السائد الشرعي (الظاهر) تأسيسا للغة الأصل الباطن" [2] فهي لغة مشبعة بدلالات وإيحاءات روحية تتجاوز المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي.

وانطلاقا من هذا تؤسس الصوفية لرفض المؤسسة الفقهية الشرعية وقيمها، وتفترض رفض المؤسسة الدينية الاجتماعية وقيمها وهذا يعني أن لغة الخطاب الديني السائد كما يرى أدونيس هي لغة مؤدلجة لا تعبر عن حقيقة النص الديني بل هي تجسيد لفهم ديني معين تابع لمؤسسة فقهية، دون غيرها وهذا ما يجعل من الدين خطابا مقدسا غير قابل للفهم أو التأويل خارج السياق الذي طرح وفهم فيه .

وعليه نصف الصوفية بأنها رفض جذري للتقليد النقلي والعقلي على السواء . وبأنها تدخل الإنسان بدءا من ذلك في مناطق عديدة ومتنوعة، حيث كان هذا التقليد يحرمها أو يحيد عنها أو يكبتها.

ترى التجربة الصوفية في المطلق الإلهي معنى يقترن بالمطلق الإنساني أي بصورة الإنسان للكون بدئيا معنى (إله) وصورة إنسان، من هنا تجاوزت الصوفية التجريد أو التعالي بالمعنى

[1] –أدونيس، الصوفية والسريالية، مرجع سابق، ص 173

[2] –علي أحمد سعيد اسبر، الصوفية والسريالية، مرجع سابق، ص 175

التقليدي الديني وتغير تبعا لذلك مفهوم العالم، وتغيرت من ضمن هذا المفهوم علاقة الإنسان بالله وعلاقة الله بالعالم[1].

عملت النظرة عند المتصوفة على إجراء مقارنة بين الله والإنسان من ناحية الإطلاق حيث أن صورة الله مقرونة بصورة الإنسان أو تتجلى فيها حيث ألغت عن الله عز وجل صفاته مثل التجرد والتعالي وبذلك حدث هناك تغيير لمفهوم العالم وتغيرت معه عدة مفاهيم من أبرزها علاقة الإنسان بالله بما أن البشر هم مظاهر تتجلى فيهم صفات الله عز وجل سبب نزع صفات الوجودية عند الله عز وجل.

2-التجربة الصوفية من الخطاب الديني المغلق إلى الفهم المنفتح

تفتح التجربة الصوفية أفقا للكتابة في قراءتها وفهمها حيث تعطي للنص أبعادا متنوعة يجدر الوقوف عندها ولو بشكل سريع، ذلك أنها أساسية في إضاءة الدلالة الكيانية للغة وللكتابة معا[2] فمن خلال التجربة الصوفية نستطيع أن نعطي دلالة أوسع وأعمق للدين باعتبار اللغة الصوفية لغة تتجاوز الفهم البشري المخلص إلى كل ما هو روحي ومتعالي كما ترى الصوفية إلى النص القرآني على أنه دال لغوي لمدلول هو الوجود الأول رمز والثاني مرموز إليه، إنه البرزخ بين الله والإنسان، بين المطلق والنسبي والخطاب الديني باعتباره متمثلا في القرآن الكريم هو تجسيد لكلام الله في الأرض وليس لفهم البشر وبهذا يمكننا فهم الحقيقة الدينية بشكل مواز لمصدرها وغاياتها

[1]-علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، ج 3، مرجع سابق، ص 10

[2]- المرجع نفسه، ص 30

والكلمة الإلهية " كن " هي في آن قول وفعل، فليس الوجود إلا كلمات الله، هكذا تكون اللغة وجودا ويكون الوجود لغة في الكلمة الإلهية: " كن" فاللغة الإنسانية في هذا المنظور منطوقة ومكتوبة، إنما هي تجل للغة الإلهية أو هي الصورة الظاهرة للغة الإلهية الباطنة وهذا يعني أن النص القرآني يجسد " القول الإلهي " كما هو وبالتالي لا يمكن للتأويل الديني أن يؤدلج اللغة ويخرجها عن سياقها الذي وضعت له خاصة من ناحية علاقتها بالخطاب الديني وهكذا يكون للغة الكتاب ظاهر وباطن، الدلالة في ظاهر اللغة ووضعية عرفية اتفاقية والدلالة في باطنها ذاتية فهناك تعارض بينهما يزيله الإنسان الكامل [1].

يمثل التصوف الديني القدرة التأويلية للفكر الإنساني في تجاوز ظاهر النص للوصول إلى أعماق أكثر إتساعا وباوغ حقائق أكثر يقينية، وفي سبيل ذلك يسعى العارف إلى تجاوز الفعالية العقلية ومدارك المحسوسات المادية بانتخاب ملكات الذوق ومحجات الحدس لاستشراف رؤيته القلبية في معرفة خفايا الكون وإكتناه أصل الوجود، كذلك تتبدى الرؤية الفنية في قدرتها على الحركة في فضاء لازمني أفقه مفتوح دائما نحو إنبعاثات مستمرة تردم الهوة بين الواقع المتناهي والإبداع الخلاق.

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن صوفية شعرية جديدة عند أدونيس من خلال هذه الصلة الجوهرية بين الإشراق الصوفي والرؤية الفنية في الحداثة الشعرية، والتي تتعدى الأقفاص العابرة للغة في محاولة الوصول إلى ذلك المعدن اللامرئي للوجود وتلك اللحظة الإكسيرية لنقاء العالم، وهو

[1] -على احمد اسبر، النص القرآني وآفاق الكتابة، مرجع سابق، ص31

الذي سعى إلى خلخلة أرض اللغة لكتابة دم الآلة حاملا في مهيض جراحته نبض إرتجافة الإنسان حتى ترن أجراس الكون بصلاة آلام إنسانية عظيمة، وقد جعل من اللغة مدار تحولاته، مغيبا ذاته في حبر المعنى لملابسة إشعاع لحظة الخلق الشعري المطلق التي تنفرج كانبعاث ضوء موشوري يمتد من محيط العدم حتى سرمد الإحاطة.

متقصيا لأقاليم الجهات الشعرية يطالعنا أدونيس كسنديانة ضاربة في عصب الحياة ؛ومتصاعدة بابتهالاتها لتمجيد الإنسان والانتشاء بماء الأساطير في شهوة خالقة، ليعود ويحملنا بموسيقى عبوره الأزرق في انفعالات تشف عن دهش الروح واستفاقات البدء، هكذا يكون الشعر عند أدونيس كاصطفاء حي لشمس المعنى واجتباء متجدد لمدارات المطلق، وهكذا يمضي رائد الحداثة الشعرية كقارئ نبوي لنص العالم .

ولعل هذه الطبيعة الكشفية للفن وهذه الرؤية الكونية لمعطيات الوجود فيه هما ما يفسر لنا لماذا اختار المتصوفة لغة الشعر سبيلا للتعبير عن مواجيدهم العشقية، ولماذا سلك شيوخ العرفان معارج العبارة للإيحاء ببهاء الإشارة التي تتسع إلى ما لانهاية وتبقي النص مفتوحا لفضاءات التأويل[1].

3-التصوف والإشراق النورانى:

ويمثل التصوف حالة الإشراق الإنساني وقدرته التنويرية، **فهو أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها، وبمعنى أشمل يمكن تعريف التصوف بأنه إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة "حكمة " أو" نورا" أو "عشقا أو عدما** [1].

---

[1]/.www. maaber .org

ويمثل التصوف حالة الإشراق الإنساني وقدرته التنويرية في مواجهة خفايا الكون وحالة الاغتراب الذي يعيشه الإنسان ككائن متناه يمثل لنداء العود الأبدي المتجدد لعبور العالم كشرخ وجودي هش يعتبره عدما بين أبديتين، على اعتبار أن " **جوهر العالم هو النفس الرحماني الذي ظهرت فيه صور العالم** "[2] وذلك ما يتعدى قدرات المنطق البشري والإمكانيات العقلية التي تقف على عتبات الحجب، وتستنفدها ملابسات الحواس، وعلى خلاف الرؤية الشعرية للعالم التي تجعل اللامرئي مرئيا، وتستوطن الشفافية لتقول ألما بين وتشكل الماوراء وتماهي تحولات الغيب بمكابدات الظهور .

" **وقد خبر الصوفية منذ وقت مبكر إمكانات الشعر، لا في التعبير عن مواجدهم فحسب بل وفي إنتاج معرفة بالوجود وبالإنسان كذلك** "[3]ففي مقابل الوجود المكاني المقيد للإنسان في العالم يكون الشعر كوجود زماني مطلق لروحه الخلاقة، إنه رقصنا العلاجي بالسلاسل وكينونتنا المتلاشية في بحر العدم الحي، حيث يصبح الانتهاء ابتداء، والكلمة فيضا نشوريا حتى أبدية الدوائر

[1] –أدونيس، أغاني مهيار الدمشقي، دار الآداب، بيروت، 1988، ص36

[2] –أدونيس، أول الجسد آخر البحر، دار الساقي، بيروت، 2003 , ص15

[3] – أدونيس، اهدأ ها ملت تنشق جنون أوليفيا، دار الساقي، بيروت، 2009 . ص 25

وكذلك جاءت حاجة التصوف إلى الشعر " **تلبية لرغبات مجالس الصوفية التي تتخذ من السماع بابا من أبواب تحقيق اللحظة الصوفية التي ينسى فيها المريد مكانه وزمانه، ويندمج في الزمن الروحي الذي لا تقيده الدقائق والساعات، وينخرط في حال الوجد والهيام** "[1].

فالشعر كإيحاء بالرمز وإيماء بالعبارة يحقق تلك المثنوية الحلولية التي تلج كنه الغرابة ليكون الكاتب كمن يضع قلبه على قبة الكون ويده على الطوفان، لتكون له تلك اللحظة الماسية العابرة لتمظهرات جوهر المعنى ويصل إلى المفرد المتحول بتشكيلات اللغة المتعددة، كما هي " **النواة الفكرية في النص الأدونيسي التي تتميز برفضها الاكتمال بالتحديد المفاهيمي، وبقائها مفتوحة لما تستدعيه الصيرورة الإنسانية من تأويل يتجدد بتجددها** "[2].

يعتبر أدونيس السطح سر الصوفي الذي لا مفر منه ولا يكون إلا بإذاعته فالشاعر يسعى إلى تثبيت الحضور الغائب في سريالية شعرية تبدوا فيها الكلمة إشارة للمعنى والصورة، في حين أن الصوفي يسعى إلى ملابسة فيض التجليات والإيحاء في دهش النشوة فلا تكون الكتابة بالنسبة إليه إلا حجابا آخر من حجب الغيب، ومساع تتجدد في دوائر الطواف، حيث يعتبر أدونيس في هذا المقام أن الكاتب إما أن يكون سرياليا أو صوفيا وأن الكتابة ليست إلا محاولة لتخليص الكاتب من اغترابه، ففي الحالة الأولى يعيشها الصوفي انعطافا وفي الحالة الثانية يعيشها السريالي إشراقا، فالمتصوف مسكون بالغيب والسريالي مسكون بالمجهول، والكشف هو أساس الغاية في

---

[1] –أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت 1985، ص 56

[2] –راما وهبة، الصوفية الجديدة وشعرية العالم عند أدونيس، الأنبار، 2017، ص 5

تجربة كل منهما لذلك تطالعنا العبارة الصوفية المتجذرة في أعماق الرؤية والنص السريالي المنفلت من عماء التجربة اللاواعية كهندسة فراغ تشكيلي يصبح فيه التعبير بالصورة والرمز والإلماح والإشارة امتدادا لكيان الإنسان واجتراحا لطريقة جديدة في معرفة العالم .

والشاعر له عالمه الخاص بحسب التجربة الصوفية، ليس له ماض، أي بدايته دائمة وهذه البداية جسر يربط بين المرئي وغير المرئي، وبما أن الغاية الكشف عن المجهول فإن الصورة الشعرية ليست تشبيهية تولد من المقارنة بل هي ابتكار تولد من الجمع بين العالمين المتباعدين فيصبحان وحدة والحب على اختلاف مراتبه هو سبيل العارف للإتحاد بالذات الإلهية حتى كمالها اللانهائي.

الفصل الرابع

مقاربة نقدية لمشروع أدونيس الفكري

المبحث الأول

الرؤية الأدونيسية للتراث في ميزان النقد

المبحث الأول: الرؤية الأدونيسية للتراث في ميزان النقد

لقد حظي مشروع أدونيس الفكري بإهتمام العديد من المفكرين والباحثين وذلك نظرا لإثارته الجدل حول العديد من القضايا ذات الصلة بالتراث العربي الإسلامي، انطلاقا من رؤيته الحداثية التي تسعى إلى الحفر في أعماق الثقافة العربية الإسلامية بهدف تقديم قراءة نقدية للخطاب الديني بناءة بإمكانها تجاوز الفهم الخاطئ للتراث بشكل عام والدين على وجه الخصوص، الذي أسسه رجال الدين والفقهاء في سياق تاريخي خاص، نتج عنه فهم ضيق لا يكشف عن حقيقة الدين ولا يعبر عن حركية الخطاب الديني وديناميكيته.

تتطلب القراءة النقدية حسب وجهة نظر أدونيس آليات من **التراث** نفسه وليس من خارجه ذلك لأن الحضارة العربية تلقت الدين الإسلامي في سياق تاريخي وثقافي خاص، حيث كان يعتبر الشعر خطابا رسميا تواصل به أفراد المجتمع الجاهلي وجسدوا من خلاله كل انشغالاتهم، وبالتالي فالخطاب الشعري هو الآلية الجديرة بتأسيس فهم يستوحي روح الدين لأنه يجسد تلك العلاقة الوجدانية بين الإنسان والعالم كما أن اللغة الشعرية لغة متحررة من القوالب وأطر الفهم السابقة.

الخطاب الديني السائد قائم على **لغة** كرسها رجال الدين والفقهاء في سياق تاريخي سابق خاص بالبدايات الأولى لظهور الدين الإسلامي ونزول القرآن الكريم، فمنطلقات قراءة الخطاب الديني تتطلب إعادة النظر في السياق التاريخي الذي بلور الخطاب الديني آنذاك.

الفكر **الصوفي** حسب أدونيس يتجاوز الأطر الدينية بالمعنى الحرفي أو المؤسسي، باعتباره تجربة ذوقية يستطيع الإنسان من خلالها الكشف عن الباطن الغيبي والتعبير عنه، حيث أنها تبحث عن الحقيقة الكامنة التي تتجاوز الشريعة وتتجاوز العقل الفقهي أو الشرعي المؤسس على الظـــاهر وبإمكانها الكشف عن حركية النص وغناه الداخلي

القراءة النقدية للخطاب الديني السائد وفق الطرح الأدونيسي لها تـــداعياتها وحـــدودها لأن منطلقات هذه القراءة النقدية، المتمثلة في الرؤية **الحداثية** لمشروع أدونيس الفكـــري، ونقـــده للتراث انطلاقا من سؤال الحداثة، فلو قمنا بمقاربة السياق التاريخي للحداثة لوجدنا أنها مشروع غربي جاء كمحاولة لتجاوز ما كان سائدا من تسلط كنسي في فترة العصور الوسطى، وبالتالي من غير الممكن تأسيس قراءة جديدة للخطاب الديني انطلاقا من هذه الرؤية الحداثية.

"إن العلاقة بـــين الماضـــي والحاضـــر بهـــذا الفهـــم علاقـــة جدليـــة وكـــذلك العلاقـــة بين التراث والباحث"[1].

فالنقد ضروري لفهم واستيعاب مختلف القضايا التي يحتوي عليها التراث، وذلك بغية تجـــاوز النظرة التقديسية والتبجيلية التي تحول دون وعيه وإدراكه بشكل موضوعي.

إن رفض وهم الفهم الموضوعي وهو نقطة الانطلاق الأولى للتحكم في الأهواء والنوازع والأغراض، ومواجهتها بدلا من تركها تعمل في الخفاء وهذا الوعي يمكن الباحث من السيطرة

[1] – نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق 228

على موقفه وفهمه وتقنينه مما يعطي رؤيته بعدا أعمق ويجنبه مزالق الشطح والوثـــب والـــربط الميكانيكي بين الظواهر انطلاقا من الوعي بهذه العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضـــر، وبـــين الباحث وموضوعه.

"لابد من التسليم معّ بأنه لاتوجد ثمة قراءة بريئة"[1]، حيث يبدأ الباحث من موقعـــه الـــراهن وهمومه المعاصرة محاولا إعادة اكتشاف الماضي، والباحث في هذه الحالة يسلم بما يربطه بالماضي من علاقة جدلية وينطلق من حق الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه، كما أنه يسلم بأن هذا الماضي ليس كتلة واحدة، وإنما هو اتجاهات تعكس قوى ومصالح وطبقات وهو من ثم يفـــتش في اتجاهات الماضي عن سند لموقفه الراهن . إنه بكلمات أخرى لا يتبنى الماضي ككل، بقدر ما يختار منه نافيا بعض عناصره ومثبتا بعضها الآخر . إن الماضي في هذه الرؤية لـــه اســـتمرار في الحاضر، وإن يكن استمرارا غير تشابهي.

الباحث في هذه الحالة أشبه بالفنان، أو الروائي إن له موقفا من الواقع وهذا الموقف يحدد رؤيته للأشياء والواقع وهو من ثم حين يختار من الواقع عناصر عمله الف في تحكمه رؤيته في عمليـــة الإختيار من الواقع إلا ما يبرز رؤيته . وتكمن مقدرة الفنان الحقيقية في قدرته علـــى الموازنـــة الدقيقة بين عملية الإختيار التي يقوم بها وبين التلقائية التي يجب أن تكون طابع عملـــه الفـــني وونفس التحدي مطروح أمام الباحث في التراث، إن عليه أن يوائم مواءمة دقيقة بين رؤيتـــه

[1] Althusser. louis. Reading capital by ben Bresler . n l b . 1977. p 14

وبين حقائق التراث، والوعي بعلاقة الجدل مع الماضي هو سلاحه لتحقيق هذه المواءمة وتجنب الشطح والوثب .

من خلال هذا المنظور نتعرض لرؤية أدونيس للتراث كما عرضها في دراسته ((الثابت والمتحول)) "حيث بحث في الإتباع والإبداع عند العرب" [1]، وما يهمنا ما دمنا بصدد الحديث عن العلاقة الجدلية بين الباحث والتراث أن نحدد موقف أدونيس من الواقع كما عرضها هو نفسه في دراسته، وذلك لنتمكن من اكتشاف المنظور الذي ينظر للتراث من خلاله .. وما هو تصوره للإبداع ؟ وما هو تصوره للإتباع ؟ وما مفهوم الثبات والتحول عنده ؟ وما طبيعة العلاقة بينهما ؟ وما هو تصوره لعلاقة الماضي بالحاضر وتصوره لعلاقته هو كمؤلف وشاعر بالتراث؟

كل هذه أسئلة قد تضيئ الإجابة عليها جوانب الإضافة في هذه الدراسة، كما أنها في نفس الوقت قد تكشف عن بعض جوانب القصور في تعاملنا مع التراث ونظرتنا له فقراءة أدونيس قراءة من زاوية خاصة تعكس اهتمام كاتبها وانشغاله بدراسة ((معضلة التأويل)) في ثقافتنا القديمة والحديثة على السواء .

يتحدد موقف أدونيس من الواقع في تفرقته بين ثقافتين: "الثقافة السائدة، والثقافة الطليعة التي ينتمي إليها الثقافة السائدة من وجهة نظره جزء من الأيديولوجية السائدة، هذه الأيديولوجية المتحققة في مؤسسات المجتمع العربي، والمتجسدة في ممارسات الأجهزة

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، الثابت والمتحول، ج1، مصدر سابق، ص 23.

الأيديولوجية للنظام العربي لا تؤسس شروطا جديدة وعلاقات جديدة، وإنما تعيد إنتاج العلاقات الاستغلالية الماضية فهذه الأيديولوجية السائدة ليست إلا استعادة للأيديولوجية الاستغلالية الماضية، وليس التحول السياسي الظاهري، أكثر من إزاحة الطبقة القديمة المستغلة من أجل أن تحل محلها طبقة جديدة مماثلة لا من أجل تحرير الطبقة المستغلة "[1].

وإذا كانت الثقافة السائدة هي ثقافة الطبقة المسيطرة وهي ثقافة تستند إلى الماضي، فإن الثقافة الطليعية التي ينتمي إليها هي ثقافة الطليعة للفئات المسودة وهي ((طليعة تمتلك وعيها الخاص بوضعها بكونها مسودة وإنها تتململ من أجل التحرر والإنعتاق من شروط حياتها هذه ومن الأيديولوجية السائدة" .[2]

"إذن هناك ثقافتان متميزتان، تعبر كل منهما عن وضع طبقي فالثقافة السائدة تعبر عن الطبقات المستغلة وتستند للماضي، أما ثقافة الطليعة فهي تعبر عن وعي الطبقات المستغلة ورغبتها في التحرر ومن الطبيعي أن تستند هذه الثقافة إلى الحاضر في مواجهة الماضي الذي تستند إليه الثقافة السائدة ولكن كيف تستند الثقافة السائدة إلى الماضي ؟ إنها تقوم بعملية تفسير أو تأويل هذا التراث إنها تحوله إلى قوة لترسيخ الأنظمة القائمة واستمرارها. وفي هذا المنظور يبطل قول القائل: إن الماضي انتهى و لم يعد فعالا، أو أنه ليس مشكلة خصوصا أن تحويل التراث إلى قوة

[1] -أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، مصدر سابق، ص ص 239-240

[2] -المصدر نفسه، ص 240

أيديولوجية توجه الحاضر حيث يرتبط بموقف تقويمي أخلاقي: حيث لا يكون العربي عربيا إلا بقدر إيمانه وارتباطه بتراثه، كما تفهمه الأجهزة الأيديولوجية السائدة وتعلمه"[1].

هكذا تبدأ في نظر أدونيس مشكلة التراث ". إنها تبدأ كرد فعل لتوظيف الثقافة السائدة للتراث لخدمة أهدافها وإذا كانت الأجهزة تعطي للماضي استمرارية في الحاضر للوقوف ضد حركة التغيير، فإن مهمة القوى الطليعية التي تسعى إلى التحرر تبدأ بطرح مشكلة التراث ولكن من منظور مغاير لها وطرحه طرح نقدي والمنظور الذي يجب أن نرى التراث من خلاله ونفس المنظور الذي ينظر للواقع السياسي والإجتماعي والثقافي كتلة واحدة ويجب أن تكون النظرة للتراث في إطار جدلية بين عناصره والمبدأ العام الذي يحكم النظرة للماضي والحاضر على السواء قائم على جدلية القبول والرفض وعلى الأساس يجب أن نرى إلى التراث ((إن الأصل الثقافي العربي ليس واحدا بل كثير، وأنه يتضمن بذورا جدلية بين القبول والرفض، الراهن والممكن، أو بين الثبات والتحول"[2].

حسب هذا التصور التراث متعدد بل ليس نتاج ثقافي واحد، لذلك لا يصح البحث فيه كأصل وجوهر أو كل بل ينبغي البحث في نتاج ثقافي محدد في مرحلة محددة ولا يقتصر البحث في التراث على رؤية مستوياته المتنوعة بل يمتد إلى رؤية التنوع في مستويات النتاج الثقافي نفسه في مرحلة بعينها ففي المرحلة الواحدة مستويات وأنواع للنتاج الثقافي إذ ((لا يجوز أن توضع على

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، مصدر سابق، ص227

[2]-المصدرنفسه، ص 228

مائدة واحدة وفي صحن واحد، البحث في الفقه مثلا غيره في الشعر أو في الفلسفة هذه النظرة الديناميكية للتراث، والتي تميز بين مستوياته وترى عناصره في علاقتها الجدلية، تستطيع أن تواجه النظرية التقليدية للتراث، وتحاربها بنفس سلاحها. لم يعد التراث بهذا الفهم ملك الطبقات المسيطرة ترسخ به سيطرتها، وتفرض به إرهابها توطيدا لسلطتها، بل صار بنفس القدر سلاحا في يد القوى التقدمية، صار سلاحا للتغيير لا للتثبيت حيث صار التركيز في مفهوم التراث على عناصر التغير والتحول والتقدم، لا على عناصر الثبات والسكون والتخلف.

ويكاد أدونيس على المستوى النظري الخالص أن يدرك هذه الحقيقة ولكن رؤيته الثنائية للواقع الثقافي الراهن وتوحيده التام بين الثقافة السائدة والماضي وعدم إدراكه للعلاقة الجدلية بين الثقافتين، وبين الماضي والحاضر جعله على المستوى العملي ينفر من الماضي نفوره من الثقافة السائدة ." وإذا كانت الثقافة السائدة برؤيتها التقليدية للتراث، تتبنى الإتباع وترفض الإبداع، فإنها تحول دون أي تقدم حقيقي ولايمكن فيما يرى أدونيس ((أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه)) ودراسة التراث في هذه الحالة لا تعني إحصابا للحاضر بقدر ما تهدف إلى هدم التراث نفسه ولكن بنفس سلاحه، أي بآلة من داخله " وإذا كان التغيير يفترض هدما للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من

خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته "[1].

يتحدث هنا عن الهدم لا عن التجديد أو التبني، إننا ندرس التراث وندرك تنوعه واختلاف مستوياته لنؤكد موقفنا الراهن في مواجهة استخدام التراث كأداة للتثبيت بل لنهدمه من داخله نهدم عناصر الثبات بعناصر التغيير، أو بمعنى آخر نجعل التراث محايد أو نسحب البساط من تحت أقدام الذين يستخدمونه[2].

يتعامل أدونيس مع التراث باعتباره وجودا في الماضي إنه يفهمه لكي يهدمه ويكتشف عناصر الجدل فيه والصراع ولكنه يؤمن بأن هذه العناصر تفاعلت في الماضي وانتهى دورها حيث يسعى أدونيس للانفلات من الماضي وهدمه تنبع أساسا من رغبته في هدم الثقافة السائدة ويصر على أن علاقته بالتراث علاقة انفصال كاملة حيث يسلم بأثر التراث وينفيه في الوقت نفسه ويدين أي ارتباط بالتراث ((حتى حين يتعاطف الفكر التقدمي المعاصر، كردة فعل على الفكر التقليدي، مع اتجاهات في الماضي يمكن وصفها بأنها متقدمة بالمقارنة مع الإتجاهات الأخرى سواء كانت تمثل ثقافة النظام الذي كان سائدا آنذاك أو مناهضة لها، فإن تلك الإتجاهات المتقدمة لا يمكن أن تكون ملزمة للفكر التقدمي، نظريا أو عمليا، فهي ليست أكثر من شاهد تاريخي على وعي طبقات أو جماعات صارعت من أجل تقدم المجتمع وأنتجت ثقافة

[1] – نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص231

[2] – المرجع نفسه، ص 232

تشهد لهذا الصراع وتعبر عنه فما قيل وعمل في الماضي في مجال الثقافة، ليس شيئا مطلقا يجب تكراره والإيمان به[1].

وإنما هو نتاج تاريخي، أي نتاج يتجاوزه التاريخ من حيث إنه تعبير عن تجربة محـــددة لا تتكرر، في مرحلة لا تتكرر، هكذا يتضح أن طرح قضية الارتباط بالتراث إنما تقوم به الفئـــات الوارثة المسيطرة موحدة بذلك، بين سيادتها على النظام وسيادتها على الكلام، وذلك من أجل ترسيخ ثقافتها وسيادتها، والخطأ هنا، أي خطأ الفكر التقدمي، هو في انه يترلق إلى أرضية هذه الفئات ويتبنى مقولاتها في كل ما يتصل بالتراث)) .

"رؤية أدونيس للتراث تقوم على الهدم بدلا من الارتباط خاصة في اتجاهاته المتقدمـــة لا يعـــني إهمال الظروف التاريخية بل يعني الوعي بها، فيرى أن الماضي والحاضـــر متمـــايزان وجوديـــا ولكنهما متداخلان معرفيا بينما لا يميز الارتباط التقليدي بين هذين المستويين" [2].

[1] –نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص233.

[2] –المرجع نفسه .ص 233

المبحث الثاني

قراءة نقدية للخطاب الأدونيسي

المبحث الثاني: قراءة نقدية للخطاب الأدونيسي

يلاحظ المتابع لنتاج أدونيس الشعري والفكري، عبر تاريخه الطويل أن مسيرة هذا الشاعر المفكر أثارت وما زالت تثير الكثير من الانفعالات المعارضة والمؤيدة على حد سواء، (وإن كانت هناك بعض الكتابات الجادة التي لايمكن تجاهلها) لأن الغالب العام قد تفاعل مع أدونيس بمشاعره وأحاسيسه، لابعقله وفكره النقدي الموضوعي، بعيدا عن اسم الشاعر المفكر وما يلقيه من ظلال، وكما يقول عبد الله الغدامي: " يبدوا أن النص الأدونيسي أقوى من أن يسمح بإعمال مصطلح الموت " موت المؤلف " ولذا صار حجابا يقمع الخطاب فيلغي زمانيته ويحوله إلى خطاب وقتي محجوب وهذا لايؤهل أيا منهما الموافق والمخالف لإعطاء حكم نقدي على أدونيس أو لقرائه الخطاب الأدونيسي قراءة إبداعية " لذا فمن الضروري لأي قارئ للخطاب الأدونيسي أن يلتفت لنقاط ينبغي أ ن يعيها قبل أن يعمل رأيه ويصدر حكمه ونجمل هذه النقاط فيما يلي[1]:

1/ الخطاب لدى أدونيس خطاب مركب ومعقد ومتشابك حيث يرتبط ببعضه البعض عضويا بحيث يشكل بنية متكاملة لا يمكن تفكيكها لكانتونات صغيرة تدرس منفردة من دون ربطها بسياقها العام وبنيتها المتواشجة .

[1]- حسن المصطفى، نحو قراءة موضوعية للخطاب الأدونيسي، نقد المتحامل والمكمل/w w w .alhyat .com تاريخ النشر 14 مارس 2014 الساعة 00: 00

2/ يعتبر الخطاب الأدونيسي خطاب حداثي، ينفر مما سلفي وماضوي، هو أيضا خطاب موغل في الأصل والقدم، أو ما يسميه عبد الله الغدامي " شهوة الأصل " فالحداثة التي ينـــادي بهـــا أدونيس حداثة تمتد جذورها إلى أعماق التراث العربي. يقول أدونيس " إن جـــذور الحداثـــة الشعرية بخاصة والحداثة [1] الكتابية عامة، كامنة في النص القرآني " كما أن الحداثة التي يعنيهـــا أدونيس والتي تلهبه شهوة الأصل، هي الإختلاف في الائتلاف، والإختلاف من أجل القـــدرة على التكيف وفقا للتقدم والائتلاف من أجل التأصل والمقومة والخصوصية ".

3/ هناك ميزة أساسية في الخطاب الأدونيسي هي التحرك الدائم وعدم الثبات والتبدل المستمر، الذي يكشف عن قلق السؤال وقلق المعرفة، كما يكشف عن حيوية الخطاب وعـــدم جمـــوده وقدرته على التجدد والمواكبة، وعدم استغراقه في ذاتيته بل مواكبته المستمرة للآتي والمســـتقبلي في الوقت الذي يضرب جذوره في الأصل، قد يعتبر بعضهم أن التحول هذا سمـــة ضـــعف أو حيرة، لكن الصحيح أنها سمة حيوية دائمة، بمعنى قدرة الخطاب على مواكبة وقدرته على تجديد بنيته كما أن ذلك لايعني تشتت الخطاب أو تعتر ملامحه أو عدم ثباته، بل يعني بالضبط تجـــدد ماءا لنهر، أو لنقل بمعنى فلسفي أق، إن حركة الخطاب " حركة جوهرية "، بحســـب تعـــبير الشيرازي أي الحراك الدائم بالارتكاز على النواة أو الأصل الثابت، وكأن أدونيس يمثل الآيـــة الكريمة " كل يوم هو في شأن " ويمكننا ملامسة هذا الحراك في التعريفات لمفهوم الحداثة عنـــد

1. حسن المصطفى، نحو قراءة موضوعية للخطاب الأدونيسي، نقد المتحامل والمكمل، مرجع سابق

أدونيس التي نراها تتبدل من حين لآخر وبدرجة قد تصل للتضاد والتضارب عندما نقرأ كل مفهوم بمعزل عن سياقه وظرفه[1].

يعرف أدونيس الحداثة بأنها: " الإختلاف في الائتلاف " وتارة أخرى بأنها: " هدم قيم جمالية ومعرفية قديمة وإحلال قيم معرفية وجمالية جديدة مكانها . وتارة يربط أدونيس الحداثة بتحققها الخارجي فيقول: " الحداثة فاعلية إبداعية، وليست كساء، إنها حداثة الإنسان لا حداثة الشيء " ويبرز لنا تعريفات كثيرة لأدونيس لمفهوم الحداثة التي قد يراها بعضهم مضطربة، في حين أنها رؤية متكاملة متجددة، يصل خيط رفيع بين أجزائه.

يستمد أدونيس مبادئه من الثقافة الغربية أكثر من الثقافة العربية "فقد تأثر بالرمزية الفرنسية والمثالية الألمانية لاسيما فلسفة نيتشه الذي يرى أن العمل الفني يولد نفسه، أما الفنان يحول الوجود إلى عمل على صورته ومن فكر نيتشه انطلق أدونيس في شعره ونقده للبحث عن الإنسان المتفوق والعبقري المنبعث من ركان الإنحطاط العربي على الرغم من أنه صرح أكثر من مرة بأنه يستمد مقوماته الثقافية من جذور عربية .

لقد فهم أدونيس من القرآن الكريم والتراث العربي المكتوب على أنه لايصلح إلا بوصفه أساسا للتجاوز والتخلي لا للإنسجام والخضوع، عن طريق مساءلته بغض النظر عن ثوابته ومقدساته فالتراث شيئ نحن نصنعه، لذلك يجب أن يخضع للإستعادة والإبتكار[1].

[1] –حسن المصطفى، نحو قراءة موضوعية للخطاب الأدونيسي، نقد المتحامل والمكمل، مرجع سابق.

تجسدت أفكار أدونيس في اغلب كتبه الشعرية والنقدية ثم توجه في كتابه (الكتاب) الذي حاول فيه استنطاق التراث العربي، وتحوير عدد من مسلماته في بناء شكلي فريد وكأنه يمثل مرحلة لتجاوز كبار الشعراء مثل جبران ودانتي حيث تعتبر فلسفته ثورة وتمرد على الموروث وثورة هائجة مدمرة ومتفجرة بالعداء في وجه كل قوة أو قيمة أو عقيدة ترمز إلى الثبات والنظام وتحد من الحرية والانفلات حيث يرى أن النقد العربي القديم يدور كله حول معرفة مدى تطابق كلام الشاعر و الحق والأخلاق والدين لذلك فإن معيار الصحة الشعرية بحسب ذلك الموروث كان معيارا إسلاميا أخلاقيا يحاول أن يدرك تماسك النظام الديني وتطابق الشعر معه.

فالنقد بحسب تلك النظرة القديمة كما يرى في كتابه " الثابت والمتحول" هو فن اكتشاف الوحدة بين الشعر والواجب الأخلاقي والإجتماعي فحسب رأيه يجب أن تتغير النظرة إلى انقد بالثورة عليه لتغييره جذريا ولا يكون ذلك إلا بأن[2]: " يبدأ الفكر العربي يفكر في ما لم يفكر فيه، في ذلك المكبوت التاريخي أو ذلك المتعالي دينيا وفكريا وجسديا وعلميا وسياسيا واجتماعيا كما يقول أدونيس وهذا الكلام مثلما يظهر لا يخلو من الجدة والجرأة، ولكن أدونيس يريد أن نجوس ساحة المكبوت التاريخي والديني ... دون أن يوضح الكيفية، أو يضع البديل وكأن دعوته ثورة دون برامج فقد أظهر عجزه أو خوفه من اقتراح البديل حتى أنه

[1]– حسن المصطفى، نحو قراءة موضوعية للخطاب الأدونيسي، مرجع سابق.

[2]– علي حسين يوسف، جدل التراث والحداثة في النقد العربي، أدونيس نموذجا، مؤسسة الحوار المتمدن/مرجع سابق www.m.rai alyaoum.com تاريخ النشر 19 سبتمبر 2019 الساعة 11: 24

اعترف بذلك في قوله في كلام البدايات: أكرر أني شخصيا لأجرؤ على أن أمارس مثل هـــذا الفكر وإنني لا أجد عربيا واحدا يمتلك الجرأة.

ومما تقدم يمكن القول أن الحداثة من وجهة نظر أدونيس لاتخرج عن إطـــار التـــأملات التساؤلية دون أن تتحول تلك التأملات إلى واقع عملي، وبمعنى آخر الحداثة العربية من وجهة نظره يفترض أن تقوم على إحراق المراحل ضمن انتقال تاريخي مفاجئ ومنفصل يناقض الوثوب والمسير كما أن منهجيته النقدية لاذعة للثقافة العربية وهي ثقافة تقوم على المرجعيات المعصومة ولا تسائل المتعاليات ويتضح الأمر أكثر في رؤيته للدين الإسلامي والثقافة العربية ربما أكثر من وضوحها من رؤيته للموروث الأدبي حيث يصف حداثته كمال أبو ديب قـــائلا " ليســـت انقطاعا نسبيا فقط بل هي أعنف شرخ يضرب بالثقافة العربية في تاريخها الطويـــل، لـــيس في الثقافة أي مرحلة من مراحلها ما يعادل هذا الإنشراخ المعرفي والروحي والشعوري الذي يكاد يكون انبتاتا عن الجذر " كما يسعى إلى إقرارا بموت الخلفيات الفكرية والدينية والثقافية عموما

حيث يقول: " لابد من إزالة الدين من المجتمع وإقامة العقل، " والإزالة هنا لاتقتصر على الدولة والدين العام، بل يجب يزال الدين الخاص أيضا، أي دين الفرد ذاته ومن خلال ذلك نخلص بأن أفكار أدونيس تدعوا إلى التمرد على كل ما هو ثابت وتشكيل قطيعة مع التراث[1].

[1] -علي حسين يوسف، جدل التراث والحداثة في النقد العربي، أدونيس نموذجا، مرجع سابق.

يصف أدونيس الإسلام بأنه نوع من الجوهرانية وضخامة غير قابلة للتغيير موجـــودة خـــارج التاريخ وأن لم يوجد في أي وقت فيلسوف ولاشاعر ولا صوفي مسلم صادق فكلهم كـــانوا رافضين للشريعة كما يرى أن الإسلام ساهم في تراجع المرأة مقرنة بما كانت عليه سابقا[1].

وفي السياق الشعري، يمكن اعتبار أدونيس من الشعراء الذين أحدثوا الثـــورة الشـــعرية القائمة بالفعل إلى جانب أنسي الحاج ومحمد الماغوط عندما يتعامل المرء ناقدا مختصا كـــان أم قارئا مهتما بالشعر فهو يخضع للعرف الشعري السائد رغم إبادته أكاديميا بأنه شريك أساسي في النص، وأنه بالفعل لم يعد متلقيا سابيا لتفاصيله التي شكلها الشاعر، بل يضيف من ذاكرته إحداثية في مشهد شعري أو لقطة تصويرية معينة ما يرتبط بتفاصيل أوردها الشـــاعر حســـب تجربته الخاصة وهو أيضا يقوم بدور القاضي أو ممثل الإدعاء الجنائي الذي يسعى الإيقاع بالمتهم عن طريق التناص الشعري أو بأية ملامح مشتركة بين النص الحالي ونصوص شعرية مشابهة إما من ناحية المضمون أو الصورة الشعرية ألفاظها وتراكيبها.

لكن في ضوء الشاعر الدمشقي علي أحمد سعيد المعروف بأدونيس فأنت محكوم طوعا أو كرها بدكتاتورية نصية لا يمكن الفكاك منها أو الوقوع في شراك شعرية أخرى غير النص الموقع باسمه. وهذا ليس من باب المبالغة بل من سبيل المبالغة التي امتلكها أدونيس واحتـــرف أدوات شعرية وتقنيات أسلوبية فريدة ومتنوعة تتسم بالأصالة أي الجدة والمرونة بقدر ما اســـتطاعت

[1]- سمير طاهر، مطرقة سويدية تهوي على رأس أدونيس، رأي اليوم 2017/01/19 الساعة 11: 24

نصوص أدونيس الشعرية أن تتفرد بعدم التكرار، وكأن أدونيس نفسه تجربة لاتقبل التكـــرار، هذا الإنفراد هو الذي كشف العشرات من الشعراء الذين حاولوا أن ينتهجوا مسلك أدونـــيس الشعري فكتبوا على نهجه لكنهم لم يتمكنوا من تقنياته وأدواته الشعرية فكان سقوطهم حتما مقضيا .

شعراء عصر أدونيس يملكون الشجاعة في الإعلان بصعوبة فك شيفرة النص الأدونيسي لما ينتاب هذا النص من قلق مستدام ومتزامن لحالة الشاعر سواء الإبداعية أو السياسية ونظرا لأنه يمثل أحد رموز التنوير الفكري في عالمنا العربي المعاصر فلأن التنوير من أبرز سماته القلق المستمر طمعا في التجويد والإتقان ومواكبة متغيرات العصر الفكرية والفنية، وقبيل الدخول في تفكيك نص أدونيس ومشروعه الشعري يمكن تفسير ديكتاتورية نصه الشعري من خلال زوايا ثلاث: كونه في الأصل أكاديميا امتهن العمل في التدريس في الجامعة مما مكنه مـــن التقعيـــد اللغـــوي والإعتماد على مواضعات لغوية تختلف عن لغة الشعر عند محمود درويش فضلا عـــن كونـــه رساما تشكيليا ومنذ البدايات يسعى ليؤسس إمبراطورية استثنائية خاصة به، واستطاع مجتهدا أن يستحيل من دور الشاعر إلى دور أدوار أخرى منها المنظر والمفكر والتنويري كل هذا داخل منظومة واحدة وهي القصيدة أو حسب المصطلح النقدي الذي ينســـب طرحـــه الإبـــداعي المعروف بالنص أو الخطاب[1].

[1] – سمير طاهر مطرقة سويدية تهوي على رأس أدونيس، مرجع سابق

إن المتتبع لمشروع أدونيس الشعري يمكنه تحديد أولى العلامات في الصوت الشعري المتفـــرد، حيث أن أدونيس دوما يعبر بخصوصية شديدة عن كونه مفكر ومنظر وفي بعض الأحيان مؤرخ دون ضوابط تحكم عملية التأريخ لديه، إلا أنه يتخذ لنفسه مسارا مغايرا في عمليـــة الإبـــداع جاعلا من الكلمة الشعرية وسيلته في محرابه الفكري، وخير دليل على ذلك ديوانـــه الشـــعري الثري المسمى "**المطابقات والأوائل**" "بحيث أصبحت القصيدة لأول مـــرة في تاريخهـــا أحـــد الأنساق المعرفية وليس فقط صورة إبداعية فحسب، وتمثلت تجليات الطرح الصوفي في نصوص أدونيس ودواوينه في علامات أيضا منها استخدام الحرف بديلا عن إيقاعات الخليل المكـــررة، هذا الإستخدام منح للنص جرسا موسيقيا وقنصا لغويا بارعا، يقول في قصيدته " بابـــل ": "

أعلو وأفكر في التشبيه وأنأى / لاأحتاج إلى ذوات / شغفي أن أتوطأ مع أمواج مع كلمات

لا أملك إلا أن أقتلها "[1].

" قراءة أدونيس العميقة للتراث الصوفي منحته فرصة التعلق بمداراته، وهذا ماجعل مـــن القصيدة لدى أدونيس إما تجربته أ ومغامرته، وكلتيهما حالته استثنائية يستخدم فيها الشـــاعر تقنياته التي اصطنعها لنفسه وهذه المغامرة هي التي منحت لأدونيس ونصوصه مصطلح القصيدة الومضة، أي الولع بمشهد قصير يحمل نسقا معرفيا يمكن الإطالة في تأويله وتفسير مضامينه وهي السمة المعروفة في الطرح الصوفي بالرمزية المعقدة، والرافد الصوفي مكن أدونيس باقتدار وريادة

[1] سمير طاهر مطرقة سويدية تهوي على رأس أدونيس، مرجع سابق

تحرير المفردات اللغوية وأصيب بالداء الذي أصاب النصوص الصوفية وهو إغـــراق الـــنص في السرية"[1].

[1]- بليغ حمدي إسماعيل، النص المتشظي مقاربة نقدية لمشروع أدونيس الشعري، ميديل إيست أونلاين، 08 / 01 / 2017.

المبحث الثالث

أدونيس من وجهة نظر شهادات أدبية

المبحث الثالث:

تجمع الدراسات الناقدة لأدونيس على تميز مشروعه الفكري وغنى تجربته الأدبية خاصة في المجال الشعري، وذلك نظرا لتعدد مصادره الفكرية وثرائها، فقد تأثر بعدد من الشعراء الحداثيين الرمزيين أمثال "**بودلير**"، "**ورامبو**" "**مالارميه**"، والشعراء السورياليين أمثال "**بريتون**" "**وايلور**" وكذلك تأثر بسان جون بيرس الذي يعد مدرسة قائمة بذاتها "[1]

وهذا ماقاده إلى تأسيس موقف نقدي تتعدد وجهاته وملامحه الفكرية، بين الأدب والشعر والفلسفة والتصوف والتأويل، ليحاول من خلاله معالجة أزمة الفكر العربي الإسلامي من خلال العودة إلى مختلف هذه المرجعيات لتشخيص الخلل والبحث عن حلول تسعى لتحقيق التقدم والرقي الذي صارت المجتمعات العربية في أمس الحاجة إليه.

لذلك وضع أدونيس رؤيته على "مسائل مهمة في تشكيل الثقافة العربية، والتي ارتبطت بظهور الإسلام في الصحراء"[2]، وقد طرح هذه الدراسة في ثلاثة أجزاء وهي(الأصول، التأصيل، صدمة الحداثة)في كتابين، فظهرت طبعة أخرى في أربعة أجزاء، حيث توصل إلى مجموعة من الاستنتاجات

أهمها أن الثقافة العربية الإسلامية تأسست إتباعيا أوتقليديا وحيا وعملا بمقتضاه"

[1] أدونيس، الصوفية والسوريالية، مصدر سابق، ص 226

[2] أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، مصدر سابق، ص59

المفكرين والنقاد، من بينهم الشاعر والناقد والأستاذ بكلية الآداب بجامعة الرباط " **محمد بنيس** " حيث يعترف قائلا: "منذ أكثر من ربع قرن وأنا أنصت إلى أدونيس وأتعلم مصا حبته، تلك هي الفترة التي تفصلني عن مراهقتي، حيث كان الشعر وعشق المياه صنوين يرافقان جسدي في فاس، بين أزقة تتعلق أعاليها قطع الشمس، وتحت سقوف مجنحة بزخرفة الجص وبألوان زجاجية تتلاعب بأطراف الروح"[1].

أكثر من ربع قرن إذن وأدونيس هو أدونيس، كتاباته تترابط عبر منعرجات أساسها السؤال واللاإطمئنان عنصران متجاوبان منذ الستينات، حيث كانت الثورة مشروعا اجتماعيا وسياسيا إلى التسعينات من القرن الماضي، حيث كانت نقد اليقينيات، مهما كان مصدرها، يظل محتفلا بالبدايات الرحيمة، ولا شك أن مشروع العالم العربي قد تفتت الآن، وحدة ثقافة ولغة ومجتمعا ومصيرا ومع التفتت ذاته كان لأدو نيس حوار عنيد يبدأ دائما ليبدأ خارج الولاء والسيادة معا .

يبدأ الحوار لأن نار الحياة تستولي على أدونيس في كتاباته ومواقفه، يريد لهذا الحطام أن ينظر إلى الحطام.

[1] هاني الخير، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، دار فلتيس للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، ص79

ويريد لهذا النخيل أن يتذكر، قليلا أنه النخيل، وبقدر ما كانت هذه البداية المتجددة اللانهائية لحرية الموقف تعني بدءا هذا الانتقاد الحذر الذي يرافق الحالات في الشعر أو الفكر أو الحياة كلها تتكامل في عمل أدونيس، و لم يخشى المترددون تجدد البداية ؟ الإجابة تكمن في طاعة الواحد فكر ووجهة وتاريخ أدونيس عصيان مسترسل على كل واحد، حتى لو كان مصير القصيدة ذاتها ولن يفهم المترددون ذلك لأنهم إلى غير السؤال ينتسبون، وهذا التاريخ لم يعد الآن بقايا معابر وأسفار بل هو منشبك بالخطاب وفي الخطاب، يحيط بالمدارات القصية يستسلم لها، ينكتب في الأسئلة ويسكن المصاحبات السعيدة [1].

بهذا المعنى فإن لأدونيس مشروعه الشخصي، كما أن له عملا وهذا المشروع منفتح باستمرار على بداياته اللانهائية هو مايضمن للمشروع انفتاحه، أي ما يقترح عليه الانفلات من انغلاق الدائرة الذي ينتهي فيه كل ميلاد في الشعر تتخذ هذه البدايات اللانهائية صفة المغامرة التي يكون فيها للحلزون سلطته، إن البدايات اللانهائية صفة المغامرة التي يكون فيها للحلزون سلطته، إن البدايات اللانهائية تتراءى في النص ذاته، حيث الخطاب والبناء يواصلان الرحيل في المجهول، فيما هما يجعلان من خيانة النموذج أو اللاتسمية، معيارا لقدرة المجهول على أن يظل مجهولا دون أن تقترن الخيانة بأي مفهوم أخلاقي للإثم تتلاحق الدواوين لتنفصل وليكون لكل ديوان بدايته التي بها يسعى نحو تسمية يستحق بها الشعر أن يكون شعرا، تلك وإستراتيجية

[1] هاني الخير، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، مرجع سابق، ص260.

أدونيس، في بناء خطابه الشعري، مندمغة بنفس ملحمي مثبت على جسد النص، مهما كـــان قصيرا.

الكتابة بالنسبة إلى أدونيس هي" الإقامة المستعجلة في المخاطر، هاوية أو كارثة ولا يطيع غير الكتابة في مغامراتها اللانهائية، يلتقي بالعظماء، قديمين وحديثين، ليتوهج ثم يتوهج لا يخشى المغامرة لأنه لايؤمن النتائج يقبل المغامرة، لأنه بالضبط يمجد الكتابة وتاريخه الشعري العـــريض يدلنا على مانراه عادة أو على ما يخفيه عتا كل خطاب يدعي الجهر بأسرار الخطاب هل هناك مغامرة شعرية بشهوانية تجربة اللانهائي دونما بعد نظري وفكري ؟ بسؤال كهذا يمكننا موضعة مشروع أدونيس برمته ضمن الشعر وحداثته لا أقصد بالسؤال إرباكا ما بل الـــذهاب نحـــو تفكيك مراصد نظرية تتعقبنا بكاملها في العصر الحديث، إنها المراصد التي ائتلفت لتمنع الشـــعر عن الفكر من ناحية، وتمنع الشعر عن التأمل في ذاته من ناحية ثانية تقليد بتاريخيه يناهض الفكر في الشعر العربي الحديث و لم ينج منه الشعر القديم أيضا ذلك ما استدعى أدونيس للبحـــث في الحداثة العربية قديما وحديثا من منظور بعيد للنظر في الشعر واللغة والإنسان والكون مشروعية كان السابقون على أدونيس وبخاصة جبران، يذكرون بها دون أن يستطيعوا جعلها مركزا لكل تحديث شعري فهو ما قام به الرومانسيون العرب جميعا وعبر لحظات فاعلة من أجـــل إبـــراز

ضرورة التأمل النظري في الشعر وحداثته، انحصر في قضايا نقدية لم تتسلح بما يكفي في المعرفة النظرية لطرح النقد بما هو شمول "[1].

وتلك سمة أدونيس النقيضة منذ الخمسينات اتضح أن المكان الذي أتى من أدونيس إلى الحداثة الشعرية لم يعد منغلقا على الشعري، من منظوره التقليدي، أي من تصور التلقائية والعفوية أو من تصور الخطابة حسب تعبير أدونيس نفسه هناك المكان الفكري الذي اتخذ منه أدونيس نفسه هناك المكان الفكري الذي اتخذ منه أدونيس مرصدا لرج الثوابت والقناعات، ومعبرا حرا لشعر يسائل لغته ومنه إن الفكر في مشروع أدونيس أخو الشعر بامتياز، وهذه الأخوة النادرة في المسارات القصية للشعر العربي والكتابات العربية أتت لتقوض مبدأ استمرار الخطابة كقانون سيد لكل تحديث شعري، تلك أيضا هي الرجة التي كفلت له صفة التمرد على تقاليد ترعاها أوهام فكر قومي، هو منبعث معاداة ومحاكمة كل حداثة وكل تحديث شعريين مادام ينظر إلى الكتابة كشبح شعوبي أتى من خارج الذات بصفائها الكسول، من هذا المكان اختلف مشروع أدونيس عن غيره لأنه قبل بمخاطر مواجهة استبداد المغلق، في الشعر وغيره، حتى أصبح الشعر نواة تتجدد حيويتها بتجدد بدايات فيها وعليها، من لانهائية القلق إلى نهائية السؤال عشقا أبديا لخطاب يناهض اختزال الشعر والوجود وبهذه المغامرة في اللانهائي كان أدونيس ينحت انتماءه، دفعة واحدة إلى الكوني واللغة العربية، التي كتب بها أدونيس هي الأخرى ترحل نحو لغات لم تتعرف بعد جميع آدابها، ومن خلال اللغة تهاجر تجربة عربية لحداثة

[1] هاني الخير، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، مرجع سابق، ص 260

لاتتشبه بغيرها الملحمي والكوني في شعر أدونيس متلازمان، وهاهي نتاجاته تتجاوب مع غيرها في صميم القلق البشري لنهاية قرن خصها أدونيس بفاتحة هي مواجهة آمال اليقينيات في هـــذا التجاوب الكوني تتضاعف حرية المغامرة والمآخاة، ويكون أدونيس بشـــعره وبفكـــره أحـــد المبلورين لفكرة ثنائية الذات، في الثقافات والحضارات، بعد أن استعادت أحاديثها كل ما هـــو خلاق في الإنسان وحضارته[1].

ثنائية الذات في أنا وأنت هي أساسا، ثنائية التفاعل في زمن ينحل فيه إمكان التجاوبـــات الكونية الكبرى لصالح استبدادية قادمة من المنغلق أو المدمر إنها تأكيدا، مرتكز كل حوار مـــع الآخر من أجل بلوغ الذات ذاتها في تخومها القصوى التي لا تراها كل أحادية وأدونيس ســـيد الحوار الشعري والفكري بين الأجيال والجهات يقودنا لنتعرف انشقاقنا ويصاحبنا لنيأس مـــن يقيننا، هذه النحن الكونية التي تتشكل ثانية فيها والعزلة عربيا تعلو وتعلو في اللغة والمقـــام، في الكتابة والحوار أكثر من ربع قرن هذا قليل الأبدي أو اللانهائي متماديان وأدونيس كوني منـــذ لحظته الأولى التي انقاد فيها نحو مساءلة الشعر والشاعر بحثا عن ضرورة أخرى قريبة من دمنـــا اليومي ولاينسى لأنه لايتنازل و لم يتعب من جنونه لأنه لم يندم على حريته، كذلك هو أدونيس يبدأدائما ليبدأ في البعيد والغريب حرا إلا من مغامرة الكتابة.

[1] هاني الخير، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، مرجع سابق، ص61

إن فعل الترجمة نفسه هو شعار هذا الاتصال بين الثقافات، وهذا الحوار بين ضفتي المتوسط الذي يضعه أدونيس في قلب تأمله حول العالم المعاصر، " فقد اكتشفنا في ترجمة آن واد ميينكوفسكي مثل أغلبية القراء أغاني مهيار الدمشقي وقد كان ذلك بمثابة السحر بالنسبة لنا بل وقارب الوله، وإذا كان من حقنا بشكل ما أن نقدم أدونيس، بل ويعود إلى الإعجاب بالعمل [1]

"يميز أدونيس البعد الرأسي للميل للتراث الصوفي في التراث الديني في مواجهة ألغاز الفكر الديني والتأويلات الحرفية للكلمة وتعتبر الصوفية كما يراها أدونيس رؤية قبل كل شيئ كما أنها تسخر من العقائد وفيما عدا ذلك الرجل الذي يقفز فوق الحواجز المفهومة الضيقة للعقلانية، تلك الحواجز التي أقامها المؤولون وأقرتها العقائد، فيصبح هكذا متهما دوما بالهرطقة بدرجة أو بأخرى ويمكن أن تكون العقائد عقائد شعرية أو دينية ".[2]

[1] –هاني الخير، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، مرجع سابق ص63

[2] –المرجع نفسه، ص 63

خاتمة

بعد بحثنا في إشكالية آليات قراءة الخطاب الديني عند أدونيس، وتطرقنا إلى مختلف الجوانب المتعلقة بالموضوع نتوصل إلى النتائج التالية:

-البحث في إشكالية قراءة الخطاب الديني عند أدونيس يتطلب بالدرجة الأولى فهم المنطلقات التي يؤسس عليها أدونيس فهمه للدين بشكل عام وللخطاب الديني على وجه الخصوص، وهي تتعلق برؤيته الفلسفية التي ترى في الحداثة تأسيسا لنقد جذري لبنية الخطاب الديني في محاولة لمحاورة الأصول ونقدها، فإذا أجرينا مقاربة بين هذا المدلول الذي تفرضه الرؤية الحداثية، وبين محاولة مسائلة الأصول الدينية ونقدها، فإننا نؤسس لخطاب ديني منفتح وعقلاني متماهي مع حقيقة الدين وبالتالي نستطيع الخروج من أطر وطابوهات الفهم الديني المغلق والثابت، فهي إذن انطلاقة حداثية يدعو إليها أدونيس من خلال هذا الطرح بإمكانها استعادة زمن الوحي والتماهي معه والكشف عن حقيقته، وهذا نظرا لكون الدين في الخطاب السائد نوع من المطابقة والمصالحة مع الواقع، وهذا ما يجعل الرؤية الدينية تنحرف عن مسارها، لتتحول إلى حجاب يخفي ويعتم الحقيقة، بل ويجعل منها أداة مؤدلجة، فالمشكلة إذن في هذا السياق قد اتضحت، فقد أصبح الخطاب الديني ستارا يحجب روح الدين وماهيته . فالتحول أو الخروج من الوضع الراهن المتأزم بالنسبة لأد ونيس يقتضي الرجوع إلى الماضي من خلال رؤية نقدية لأطر ومفاهيم وأسس التراث ومساءلتها، وهذا ما يجعل الحداثة وفق منظور أدونيس فعلا تجاوزيا لنظم فكرية وثقافية نمطية سادت لفترة طويلة من الزمن وتحرير لطاقات إبداعية إنسانية هدفها إعادة النظر في الأسس والمرجعيات التي كرست للثبات في إطار الثقافة العربي الإسلامية .

من هنا فهو يدعو إلى البحث عن الأنا الفاعلة خارج نطاق النمطية القديمة، وبذلك يتحدد موقف أدونيس من الواقع في تفرقته بين ثقافتين: الثقافة السائدة، والثقافة الطليعة التي ينتمي إليها، الثقافة من وجهة نظره " جزء من الإيديولوجية المتحققة في مؤسسات المجتمع العربي، المجسدة في ممارسات الأجهزة الإيديولوجية للنظام العربي لا تؤسس شروطا جديدة، وعلاقات جديدة، وإنما تعيد إنتاج العلاقات الاستغلالية الماضية.

من خلال ما تم ذكره سابقا نستطيع القول أن موقف أدونيس من التراث يترتب عنه نظرة ديناميكية تميز بين مستويين بل صار بنفس القدر سلاحا في يد القوى التقدمية، صار سلاحا للتغيير لا للتثبيت وبكلمات أخرى صار التركيز في مفهوم التراث على عناصر التغيير والتحول والتقدم، لا على عناصر الثبات والسكون والتخلف . يكاد أدونيس على المستوى النظري الخالص أن يدرك هذه الحقيقة، ولكن رؤيته الثنائية للواقع الثقافي الراهن، وتوحيده التام بين الثقافة السائدة والماضي ، وعدم إدراكه للعلاقة الجدلية بين الثقافتين بين الماضي.

والحاضر جعله على المستوى العملي ينفر من الماضي نفوره من الثقافة السائدة، برؤيتها التقليدية للتراث، تتبنى الإتباع وترفض الابتداع، فإنها تحول دون أي تقدم حقيقي ولا يمكن فيما يرى أدونيس " أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه .

تعتبر اللغة في المشروع الحداثي الأدونيسي منطلقا ضروريا لعملية التغيير والنقد، فهي الركيزة الأساسية التي تفعل التحول الجذري البناء، فالتراث قبل كل شيء هو لغة تم تأسيسها لتعبر عن مضمونه، ونظرا لأهميتها فإن أدونيس يعتبرها بداية ضرورية لنقد الخطاب الديني، فأدو نيس يرى في الصوفية سبيلا لاختراق العالم المادي لإثبات الذات العميقة ذلك أن لغة التجربة الصوفية تعيد النظر تجاوزيا في لغة السائد الشرعي (الظاهر) تأسيسا للغة الأصل (الباطن) فهي لغة مشبعة بدلالات وإيحاءات روحية تتجاوز المعنى الحرفي إلى المعنى المجازي.

في سياق تأسيسه لآليات جديدة لقراءة الخطاب الديني، يتخذ أدونيس من الفكر الصوفي آلية لفهم وتأويل الدين تأويلا يتماشى مع طبيعته، وانطلاقا من هذا تؤسس الصوفية لرفض المؤسسة الفقهية الشرعية وقيمها، وتفترض رفض المؤسسة الدينية الاجتماعية وقيمها السائدة .

يتخذ أدونيس من الشعر التحولي آلية من آليات نقد وتجاوز الخطاب الديني السائد، باعتباره مساءلة إشكالية تخترق من خلالها الذات أفق التاريخ والتراث بشكل جذري وتصبح قادرة على تجاوز الحقائق المؤدلجة والمقدسة باسم الدين وإعادة فهمها من جديد واستنطاقها

ولكن الإشكال الذي يبقى مطروحا: إلى أي مدى يمكن لهذه الآليات التي يقترحها أدونيس أن تؤسس لقراءة نقدية فعالة بإمكانها تجاوز الخطاب الديني السائد في ظل التحديات المعاصرة كالتطرف الديني، الإسلاموفوبيا، العولمة؟

ملحق

/ التعريف بأدونيس

علي أحمد سعيد إسبر المعروف باسم أدونيس شاعر سوري ولد عام 1930 في قرية قصابين التابعة لمدينة جبلة في سوريا تبنى اسم أدونيس تيمنا بأسطورة أدونيس الفينيقية الذي خرج به على تقاليد التسمية العربية منذ العام 1948 تزوج من الأديبة خالدة سعيد ولهما ابنتان هما أرواد ونينار.[1]

قيل أن زعيم الحزب القومي السوري هو الذي أطلق عليه هذا الاسم، لكن أدونيس ينفي ذلك ويؤكد أنه هو الذي إختار هذا اللقب لنفسه، يحكي أدونيس في هذا الصدد أنه في بداية حياته الشعرية عندما كان يتابع دراسته الثانوية في اللاذقية، وعمره سبع عشر سنة، كان يرسل بعض تجاربه غلى الصحافة موقعة بإسمه الحقيقي (علي أحمد سعيد)، لكنها لم تكن تجد طريقا إلى النشر، وذات يوم يحكي أدونيس وقعت في يدي مصادفة مجلة أسبوعية لبنانية على الأرجح، قرأت فيها مقالة عن أسطورة أدونيس: كيف كان جميلا، وأحبته عشتار، [2] وكيف قتله الخنزير البري وكيف كان يبعث كل سنة في الربيع، "فهزتني الأسطورة" يقول أدونيس، وقلت فجأة في ذات نفسي سأستعير من الآن فصاعدا إسم أدونيس، وأوقع به ولا شك أن هذه الصحف والمجلات التي لا تنشر لي، إنما هي بمثابة ذلك الخنزير البري الذي قتل أدونيس، وفعلا كتبت نصا شعريا وقعته باسم أدونيس، وأرسلته إلى جريدة لم تكن تنشر لي، وكانت تصدر في اللاذقية، وفوجئت أنها نشرته، ثم أرسلت نصا ثانيا، فنشرته على الصفحة الأولى[3]

لم يكن علي أحمد يخفي اعتزازه بهذا اللقب، بل كان يبالغ في تقدير وزن هذا اللقب وبعده الثقافي الكوني، إذ كان يعتبر تغيير إسمه الإسلامي "علي" لصالح إسم لا علاقة له بالإسلام، فإنما

---

[1] أدونيس هو إسم أحد الآلهة المشهورة في الأساطير الفينيقية

[2] عشتار هي إلهة الحب والحرب في أساطير البابليين

عن مجلة عيون، العدد 6، السنة الثالثة 1998، كولون _ألمانيا – يراجع أيضا حوار أدونيس مع أندري فيلتر، جريدة لوموند الفرنسية، 30نوفمبر 1884، وقد أعاد كاظم جهاد نشر هذا الحوار في كتابه أدونيي منتحلا، ص 163-167

كنت أضطلع بالعبور إلى الكوني بإمضائي بهذا الاسم، كنت أتحرر من تراث جامد، وأكتسب حرية أوسع، وبهذا صرت قادرا على أن أدرج التراث العربي نفسه في حركة الثقافة الكونية [1]

لقد كان أدونيس يتحدث كثيرا وفي كل مناسبة عن لقبه أدونيس، ويشيد بما أكسبه إياه هذا اللقب من المعنى الإنساني الكوني، فصلا عن الشهرة، فهذا اللقب يؤكد أدونيس مفتخرا هو الذي أخرجه من ضيق الطائفية الإسلامية التي كان يسجنه فيها إسمه "علي" إلى سعة الهوية العالمية التي لاحدود لها .

وحين تلاحظ ابنته "نينار "في حديث لها مع أبيها أن إسم علي له دلالة إسلامية بخلاف لقب أدونيس الراسخ في الوثنية، فإنه يرد بسرعة أنه مع المعنى الوثني [2]وهذا رد طبيعي، خاصة إذا علمنا أن أدونيس قد صرح في مناسبات عديدة بأنه وثني في معتقده بل هو يذهب بعيدا لإثبات الأصل الوثني لاسمه الإسلامي حينما يزعم أن إسم "علي" مشتق من" el " وهو إسم الإله الأعظم عند السومريين

حياته: لم يعرف مدرسة نظامية قبل سن الثالثة عشر وحفظ القرآن الكريم على يد والده وحفظ عدد كبير من القصائد القديمة وفي ربيع عام 1944 ألقى قصيدة وطنية من شعره أمام شكري القوتلي رئيس الجمهورية السورية في ذلك الوقت والذي كان في زيارة للمنطقة حيث نالت القصيدة إعجابه فأرسلته الدولة إلى المدرسة العلمانية الفرنسية في طرطوس فقطع مراحل الدراسة قفزا، وتخرج من جامعة دمشق متخصصا في الفلسفة سنة 1954.

التحق بالخدمة العسكرية عام 1954 وقضى منها سنة في السجن بلا محاكمة بسبب انتمائه في تلك الفترة إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي تركه تنظيما عام 1960، غادر

---

[1] جريدة le monde الفرنسية 30 نوفمبر 1984، عن كتاب "أدونيس منتحلا" لكاظم جهاد، ص 164

[2] من conversation avec" محادثات مع أدونيس أبي "ص46 والكتاب عبارة عن أحاديث دارت بين البنت وأبيها adonis mon père

سوريا إلى لبنان في سنة 1956 وفيها التقى بالشاعر يوسف الخال وأصدرا معا مجلة شعر في مطلع عام 1957 ثم أصدر أدونيس مجلة مواقف بين عامي 1969 و1994 .

درس في الجامعة اللبنانية ونال درجة الدكتوراه في الأدب عام 1973 من جامعة القديس يوسف وأثارت أطروحته الثابت والمتحول جدلا كبيرا بدء من عام 1955، وتكررت دعوته كأستاذ زائر إلى جامعات ومراكز للبحث في فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا حيث تلقى العديد من الجوائز العامية وألقاب وترجمت أعماله غلى ثلاث عشر لغة.

يقول أدونيس عن حياته الجامعية في دمشق: " دخلت أولا كلية الحقوق، أمضيت قرابة السنة ثم رأيت أنني لا أستطيع أن أتابع فيها فانتقلت إلى كلية الآداب، قسم الفلسفة، كنت أشعر أن قسم اللغة العربية لن يفيدني شيئا لأنني كنت أعرف مسبقا لغة وشعرا ما سأدرسه فيها"، لذلك اخترت الفلسفة قائلا في ذات نفسي: "ربما أفيد من الفلسفة، فتفتح لي آفاقا فكرية غربية .[1]

:جوائزه

حصل في عام 1986 على الجائزة الكبرى ببروكسل ثم جائزة الإكليل الذهبي للشعر في جمهورية مقدونيا عام 1977 ويرشه النقاد بشكل دائم لجوائز نوبل .

:المنهج الفني

يعتبر البعض أن أدونيس من أكثر الشعراء العرب إثارة للجدل فمنذ أغان مهيار الدمشقي استطاع أدونيس بلورة منهج جديد في الشعر العربي يقوم على توظيف اللغة على نحو فيه قدر كبير من الإبداع والتجريب تسموا على الاستخدامات التقليدية دون أن يخرج أبدا عن اللغة العربية الفصحى ومقاييسها النحوية .

[1] من الحوار المنشور في مجلة عيون، مرجع سابق

استطاع أدونيس أن ينقل الشعر العربي غلى العالمية ومنذ مدة طويلة يرشحه النقاد لنيل جائزة نوبل للآداب كما أنه بالإضافة لإنجازاته الشعرية، يعد من أكثر الكتاب العرب إسهاما في المجالات الفكرية والنقدية بالإضافة لإتقانه الرسم وخاصة بالكولاج.

:النقد

صدرت بعض الدراسات النقدية من إنتاج أدونيس الأدبي، ونذكر منها كتاب بعنوان أدونيس بين النقاد قدمه المفكر العربي العالمي إدوارد سعيد بأنه الشاعر العربي العالمي الأول، كتب كثيرة تناولته بالنقد والتجريح وكتب كثيرة وصفته محاورا رغم أنه لم يحصل على جائزة نوبل.

:جوائزه: تحصل أدونيس على ما يأتي

جائزة الشعر السوري اللبناني في منتدى الشعر الدولي في بيتسبورغ، الولايات المتحدة الأمريكية عام 1971

جائزة جان مارليو للآداب الأجنبية بفرنسا عام 1993

جائزة فيرونيا سيتادي فياموروما بإيطاليا عام 1994

جائزة ناظم حكمت بإسطنبول عام 1995

جائزة البحر المتوسط للأدب الأجنبي بباريس بباريس فرنسا

جائزة المنتدى الثقافي اللبناني بباريس فرنسا عام 1997

جائزة الإكليل الذهبي للشعر بمقدونيا عام 1998

جائزة نونينو للشر بإيطاليا عام 1998

جائزة ليريسي بإيطاليا عام 2000

جائزة غوته بفرانكفورت عام 2011

إصداراته:

الشعر:

قصائد أولى، دار الآداب بيروت، 1998

أوراق في مهب الريح دار الآداب، بيروت، 1988

أغاني مهيار الدمشقي، دار الآداب، بيروت، 1988

كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل، دار الآداب، بيروت، 1988

المسرح والمرايا، دار الآداب بيروت، 1988

وقت بين الرماد والورد، دار الآداب، بيروت، 1980

هذا هو اسمي، دار الآداب، بيروت، 1980

منارات، دار المدى، دمشق، 1976

مفرد بصيغة الجمع، دار الآداب، بيروت، 1988

كتاب القصائد الخمس، دا ر العودة، بيروت، 1979

كتاب الحصار ن دار الآداب، بيروت، 1958

شهوة تتقدم في خرائط المادة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988

احتفاء بالأشياء الغامضة الواضحة، دار الآداب، بيروت، 1988

أبجدية ثانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1994

مفردات شعر، دار المدى، دمشق، 1996

الكتاب 1، دار الساقي، بيروت، 1995

الكتاب 2، دار الساقي، بيروت، 1998

الكتاب 3، دار الساقي، بيروت، 2002

فهرس لأعمال الريح، دار النهار، بيروت

أول الجسد آخر البحر، دار الساقي، بيروت، 2003

تنبأ أيها الأعمى، دار الساقي بيروت، 2003

تاريخ يتمزق في جسد امرأة ن دار الساقي، بيروت، 2007

وراق يبيع كتب النجوم، ، دار الساقي، بيروت، 2008

الأعمال الشعرية الكاملة، دار المدى، دمشق، 1996

الكتاب الخطاب الحجاب، 2009

: الدراسات

مقدمة للفكر العربي، دار الفكر، بيروت، 1986

زمن الشعر، دار الساقي، بيروت، 2005

الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب،

الأصول

تأصيل الأصول

صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني

صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري، دار الساقي، بيروت، 2001

فاتحة لنهايات القرن، دار الساقي، بيروت

سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، 1985

الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، 1985

كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، 1990

الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، 1992

النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، 1993

النظام والكلام، دار الآداب، بيروت، 1993

ها أنت أيها الوقت، دار الآداب، بيروت، 1993

موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، 2002

المحيط الأسود، دار الساقي، بيروت، 2002

كونشيرتو القدس، دار الساقي، بيروت، بلومبرغ، باريس، 2012

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، دار اليمن للنشر والتوزيع، ط2، 1425ه/2004م

1/قائمة المصادر:

1. أدونيس، الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، د ط، 1994
2. أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، د ط، ص 1992
3. أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، د (ط)
4. أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت د(ط)
5. أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، ط 2
6. أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار الساقي، بيروت، د (ط) 2009
7. أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، لبنان، ط2، 1978
8. أدونيس، المحيط الأسود، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2005
9. أدونيس، كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989
10. أدونيس، سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 1996
11. أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، د (ط)
12. أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، الهوية، الكتابة، العنف، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1، 2002
13. أدونيس، الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، ج 2، دار الساقي، بيروت، ط 4، 1983
14. أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والابتداع عند العرب، ج 3

15. أدونيس، الأصول، ج 1، دار الساقي، بيروت، د (ط)

16. أدونيس، الكتاب الخطاب الحجاب، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2009

2/ قائمة المراجع

أ- باللغة العربية

- ابن حزم، التقريب لحد المنطلق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1900
- ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعة جديدة منقحة، 2002
- أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللمع، ج1، تح: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1408 ه / 1988 م
- أبوزيد نصر حامد، إشكاليات القراءة آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7، 2005
- أبي حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج4، 1961
- أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط4، 1413 ه / 1993 م
- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005
- حافظ أشرف، معالم الفكر الأوربي في العصر الوسيط، دار الطليعة للنشر

- مبروك أمل، فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د(ط، س)، 2004
- برهييه بريهيه، الآراء الدينية الفلسفية الإسلامية، مستلزم الطبع النشر، مصر، د(ط)، 1945
- بريهيه إميل، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988
- الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث للنشر، (ط، س)
- بن خليفة مشري، الشعرية العربية ومرجعياتها وإبداعاتها النصية، وزارة الثقافة، الجزائر، د (ط) 2007
- ريكور بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر محمد برادة، وآخرون، طبعة القاهرة، 2001
- بومسهولي عبد العزيز، الشعر والتأويل قراءة في شعر أدونيس، دار افريقيا الشرق، د (ط)
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون مادتا التأويل وتفسير، طبعة الهند، 1892
- حرب عباس عطيتو، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د (ط)، 2009
- جاسيرا دافيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه وقانصو، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة أول، طبعة دار التحرير، القاهرة، 1991
- راما وهبة، الصوفية الجديدة وشريعة العالم عند أدونيس، الأنبار، 2017
- الزمخشري، الكشاف، ج5، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1998
- الخضري زينب محمود، لاهوت التاريخ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، بيروت، ط 1998
- سراج الدين محمود، التحصيل من المحصول، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408 ه / 1988 م

- شازار زالمان، محرر تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، تـــر: أحمـــد محمـــد هويدي، تق: محمد خليفة حسن، طبعة القاهرة، 2000
- الشاشي نظام الدين، نظام الدين بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2003 م 1432 ه
- جهاد كاظم، أدونيس منتحلا، إفريقيا الشرق، د(ط)، 1991
- الجرجاني الشريف، التعريفات مادة التأويل وتفسيره، طبعة القاهرة، 1983
- الشهرستاني، الملل والنحل، تر: محمد السيد كيلاني، مطبعة الجلي، القاهرة، د (ط)، 1967
- العلمي عبد الحميد، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، منشورات وزارت الأوقاف والشـــؤون الإسلامية المغرب، د(ط) 1422 ه / 2001 م
- الفراهي عبد الحميد، أصول التفسير وقواعده، تح: محمد سميع مفتي، مكتبة المشكاة الإسلامية،
- بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراســـات والنشـــر، بـــيروت، ط1، 1984
- مرحبا عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بـــيروت، د(ط، س)
- شعلان عبد الوهاب، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، د (ط)
- محمد علي عصام الدين، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف الإسكندرية، د(س، ط)
- علاء عبد المتعال، فلسفة العصور الوسطى، دار الوفاء، لدنيا الطباعـــة والنشـــر، الإســـكندرية، ط1، 2004

- عمارة محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006
- الدريني فتحي، دراسات وبحوث قي الفكر الإسلامي المعاصر، ج 3، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط1، 1988
-

دراج فيصل، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وأدونيس، مؤسسة ناديا للطباعة والنشر، رام الله، فلسطين، د (ط)

- القاسم الراسي، رسائل العدل والتوحيد، ج1، ترجمة محمد عمارة، طبعة القاهرة
- القرضاوي يوسف، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000
- كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1 2005
- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، لبنان، د(ط، س)
- اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تح: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، ط1،
- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط 2، 2007
- يحيى محمد، منطق فهم النص دراسة منطقية تعني يبحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، د (ط) 2010
- الخير هاني، أدونيس شاعر الدهشة وكثافة الكلمة، دار فلتيس للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة 1

ب- بالإنجليزية:

1. Hans-Georg gadamer, truth and méthode, Joël weinsheimer and Donald G, Marshall, Ward, Ward Ltd and the continuum publishing group, London, Second Edition, 2001, p 185

2. ب-بالفرنسية:

ثالثا: قائمة الموسوعات والمعاجم:

أ-باللغة العربية

3. إبن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر.

4. أزوالد ديكور ووجان ماري ستايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.

5. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987م.

6. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة أول، طبعة دار التحرير، القاهرة، 1991

7. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط)، 1986

8. لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001

9. مالك شبل، معجم الرموز الإسلامية، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، 2000

10. مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 1426ه/2005م.

11. مختار عمرأحمد (بمساعدة فريق عمل) معجم اللغة العربية العاصرة، المجلد الأول، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1929ه/2008م.

12. مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، ج1، الهيئة العامة لمنشورات المطابع الاميرية، القاهرة، د(ط)، 1983

13. وهبة مراد وآخرون، القاموس الفلسفي، طبعة القاهرة، د(ط) 1961

ب –باللغة الفرنسية

1. Dictionnaire du Français , direction: philipe Amel, assisté de Herve Dubourjal et Brigitte venne, édihachette 1987, velle édition, 1995.

2. Dictionnaire, volume dirigé par Sybain Auroux, tome 1, presse universitaire de France 1990, 3, édition, 2002 Mars, philosophie occidentale.

3. Encyclopédie philosophique universelle, publié sous la direction d'André Jacob, II, les Notions philosophiques.

رابعا: المجلات والدوريات:

1. تاوريريت بشير، إشكالية الموقف الأدونيسي من التراث في ميزان النقد، مجلة التواصل، عدد23 جانفي 2009 بسكرة

2. الآمراني حسن، الثابت والمتحول في الثابت والمتحول، مجلة المشكاة، س1، ع1، 1432ه/1989م/ص14

3. شناف شراف، أدونيس، الأنسنة طريق الخروج من النفق إلى الأفق، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات الاجتماعية الدينية .

4. دلباني أحمد، أدونيس ناقدا ثقافيا، مجلة الحوار المتمدن، العدد 3579، 17/ 2011

5. مجلة عيون، العدد 6، السنة الثالثة 1998

6. العلواني رقية، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، 2006

7. طاهر سمير، مطرقة سويدية تهوي على رأس أدونيس، رأي اليوم/2017/1/19

8. حسين يوسف علي، جدل التراث والحداثة في النقد العربي-أدونيس نموذجا 2015/3/30

9. حسن المصطفى، نحوقراءة موضوعية للخطاب الأدونيسي، نقد المتحامل والمكمل/ www .Maaber .org آذار 2001

فهـــرس المحتويـــات

الفهرس

مقدمة .....أ-

الفصل الأول: إشكالية قراءة الخطاب الديني: السياقات التمهيدية

المبحث الأول: إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الغربي 22

1–هيرمينوطيقا النص الديني 22

2_أنسنة النص الديني 24

3–التوفيق بين الدين والفلسفة 25

4–انتقال الهيرمينوطيقا من المجال اللاهوتي إلى المجال الفلسفي.....31

المبحث الثاني: إشكالية قراءة الخطاب الديني في السياق الإسلامي.....36

1 في القرآن الكريم 36

2 في السنة النبوية 44

3 في تفسير القرآن.....49

المبحث الثالث: آليات ومناهج قراءة الخطاب الديني.....59

1 المنهج الأصولي في قراءة النص القرآني 59

2 المنهج الفقهي في قراءة النص القرآني 72

أ- **التفسير بالمأثور**.....73

1/ **تفسير القرآن بالقرآن** 73

2/**تفسير القرآن بالسنة**.....78

3/تفسير القرآن بأقوال الصحابة.....80

ب –التفسير بالرأي.....**82**

3-**الإتجاهات التأويلية الجديدة والحداثية في قراءة القرآن الكريم وتفسيره**.....86

الفصل الثاني: منطلقات قراءة الخطاب الديني

المبحث الأول: التراث ومشروع النقد 104

1 البحث عن الأنا الفاعلة خارج النمطية القديم.....104

2 الثقافة الطليعة وتجاوز الثقافة السائدة.....106

3 المقاربة الأركيولوجية لبنية الثقافة العربية الإسلام 114

المبحث الثاني: الحداثةبوصفهامرجعية لنقد التراث.....119

1 معالم الفكر الحداثي 119

2 الحداثة كفعل تجاوزي للأطر القديمة.....122

3 الحداثة وفعل التأسيس الخلاق 126

المبحث الثالث: اللغة بوصفها منطلق للرؤية الحداثية عند أدونيس 137

1 اللغة وماهية التأسيس للفعل الحداثي 137

2 اللغة وآلية الكشف.....138

3 اللغة وآلية الفهم 147

الفصل الثالث: آليات قراءة الخطاب الديني عند أدونيس

المبحث الأول: المساءلة النقدية للأصول.....149

1 تجاوز القراءات السائدة 150

2-تجاوز الفهم السائد للدين 154

3 تأسيس القراءة النقدية للخطاب الديني 158

المبحث الثاني: الشعر كآلية لنقد الخطاب الديني.....160

1_الشعر التحولي ونقد الخطاب الديني 160

2_مكانة المرأة في الخطاب الشعري مقارنة بالخطاب الديني 166

3_اللغة الشعرية كأبجدية ثانية 177

المبحث الثالث: الفكر الصوفي وتجاوز الخطاب الديني السائد 183

1_الخطاب الصوفي وتجاوز المؤسسة الفقهية الشرعية 183

2_التجربة الصوفية من الخطاب الديني المغلق إلى الفهم المنفتح 185

3_التصوف والإشراق النوراني 187

الفصل الرابع: مقاربة نقدية لمشروع أدونيس الفكري

المبحث الأول: الرؤية الأدونيسية للتراث في ميزان النقد **193**

المبحث الثاني: قراءة نقدية للخطاب الأدونيسي.....203

المبحث الثالث: أدونيس من وجهة نظر شهادات أدبية 213

خاتمة 221
الملحق 225
قائمة المصادر والمراجع 233
الفهرس 242

الملخص

أ– باللغة العربية:

تهدف هذه الدراسة إلى إيضاح معالم المشروع الفكري الأدونيسي الرامي إلى تقويم مسار الثقافة العربية الإسلامية انطلاقا من بنيتها التحتية القائمة على الدين كوحي سماوي، ونظرا لهذا الأخير يسعى أدونيس إلى القيام بمقاربة حفرية جينالوجية باحثا من خلالها عن الآليات الكفيلة بقراءة الخطاب الديني السائدة، الذي شهد انحرافات تاريخية شوهت من حقيقة الدين الأصلية إن البحث في إشكالية قراءة الخطاب الديني عند أدونيس يتطلب بالدرجة الأولى فهم المنطلقات التي يؤسس عليها أدونيس فهمه للدين بشكل عام وللخطاب الديني على وجه الخصوص، وهي تتعلق برؤيته الفلسفية التي ترى في الحداثة تأسيسا لنقد جذري لبنية الخطاب الديني في محاولة لمحاورة الأصول ونقدها، فإذا أجرينا مقاربة بين هذا المدلول الذي تفرضه الرؤية الحداثية، وبين محاولة مساءلة الأصول الدينية ونقدها، فإننا نؤسس لخطاب ديني منفتح وعقلاني متماهي مع حقيقة الدين، وعلى هذا الأساس يجعل أدونيس من الحداثة آلية لتفعيل التراث وإعادة قراءته

الكلمات المفتاحية: التراث ، الحداثة ،التجاوز، الثابت، المتحول ،التغيير

ب–باللغة لإنجليزية

This study aims to clarify The parameters of intellectual project aladonisi aimed at Islamic Arabic culture course calendar from its infrastructure based on religion as a heavenly Revelation given the importance of the latter seeks Adonis to carry his boat ginaloget fossil, researchers on mechanisms To read context one of the mechanisms adopted by mysticism to achieve this goal d the prevailing religious discourse and which marked the historical deviations tarnished by the fact the original debt, whiter in this context one of the mechanisms adopted by mysticism to achieve this goal To search the problematic reading religious discourse when Adonis primarily requires understanding the premises established by Adonis understanding of religion in General and religious discourse in particular, involving philosophical vision that sees modernity based radical critique of religious discourse structure in an attempt to converse with assets And criticize them, if we approach this connotation by modernist vision, between trying to hold their religious origins and criticize them, we establish an open and rational religious speech with the reality of religion, and on this basis makes Adonis of modernity mechanism for activating heritage and reread

Keywords: heritage, modernity, transcendence, constant,transformation, change

ب–باللغة الفرنسية

Cette étude vise à clarifier les paramètres du projet intellectuel aladonisi visant à calendrier de cours de culture arabe islamique de son infrastructure basée sur la religion comme une révélation céleste compte tenu de l'importance de ce dernier cherche Adonis à porter son bateau ginaloget fossile, chercheurs sur les mécanismes Pour lire le contexte un des mécanismes adoptés par le mysticisme pour atteindre cet objectif d le discours religieux dominant et qui ont marqué les déviations historiques ternies par le fait de la dette initiale, plus blanc dans ce contexte, un des mécanismes adoptés par le mysticisme pour atteindre cet objectif Rechercher la problématique lecture religieuse discours quand Adonis exige avant tout de comprendre les prémisses établies par Adonis: compréhension de la religion en général et discours religieux en particulier, impliquant une vision philosophique qui voit la critique radicale de la structure du discours religieux basée sur la modernité dans le but de converser avec les actifs et de les critiquer connotation par vision moderniste, entre essayer de garder leurs origines religieuses et de les critiquer, nous établissons un discours religieux ouvert et rationnel avec la réalité de la religion, et sur cette base, Adonis devient un mécanisme de la modernité pour activer le patrimoine et relire.

Mots-clés: patrimoine, modernité, transcendance, constante, transformation, changement