

المبحث الأول

مفهوم الدين

يمثل مفهوم الدين العنصر الأساسي والجوهري في تكوين الفكر العربي بشكل عام، ويمثل الفهم الخاطئ المشكلة الأساسية والجوهرية في تكوين الفكر وصياغته، وللجانب الديني آثار عميقة تتجلى في جميع جوانب الحياة، الثقافية منها والسياسية، بل هو المحرك الأساس لتلك الجوانب، وتكمن علة ذلك في طبيعة ((المرجعية – المعيارية التي كانت توجه العقل العربي سلفاً في أي ميدان يخوضه. هي الإيمان بأن الحقيقة معطاة مسبقاً في النص على مستوى الطبيعة، في النص الشعري - اللغوي (الفطرة)، وعلى مستوى ما وراء الطبيعة، في النص الديني (الوحي)⁽¹⁾.

إذ ظلت الثقافة العربية والتفكير العربي يراوحان بين هذين المستويين من التعبير عن جوهر الفكر وفعاليته وصورته في الميدان، ((وهذا ما يفسر أن الحركات الأدبية والفكرية في المجتمع العربي لم تكن إلا نشاطاً يتراوح بين نقل النص، معرفياً، وتأويله بشكل أو آخر))⁽²⁾.

من هنا يجد ادونيس أن مفهوم الدين يمثل القضية الأساسية في تكوين الفكر العربي، وأن إصلاح هذا المفهوم يعني إصلاح المجتمع والثقافة والحياة العربية بأسرها، فهو لم يعد مصدر إبداع كما كان في السابق، والسبب هو تحجيم دوره وإحالاته على مستوى محدود في التفكير، إذ ((إن القراءة التي سادت والتي لا تزال سائدة هي قراءة فقهية، وإن الثقافة العربية السائدة، اليوم، هي ثقافة فقهية: السلطة للنص، لا للرأي))⁽³⁾.

فادونيس لا يجد مشكلة في المفهوم الديني بوصفه نصاً خصباً قابلاً لقراءات خصبة، بل في التفسيرات التي أجريت على النص الأول، إذ جاءت مطابقاً لرؤية المفسرين واجتهاداتهم التي حجبت وألغت أية اجتهادات أخرى ممكنة، وهم يؤكدون في هذا السياق على مسألة مهمة إلا وهي إتباع النص – الوحي، ومنع النظر إليه من جوانب أخرى حيث عدت محرمة من قبلهم، إذ إن ((أخطر ما تنتطوي عليه النظرة الأصولية السائدة هو تجريد النص الإلهي في فكرته، أو بالأحرى اقتلاعه من فضاء

(1) المحيط الأسود، أدونيس، دار الساقى، بيروت – لبنان، ط1، 2005: 22.

(2) م. ن: 22.

(3) م. ن: 19.

الفكر، وغرسه في فضاء الشرع، محيلة إياه، بكل ما ينطوي عليه من عوالم فكرية، إلى مجرد قانون، أي إكراه وعنف⁽¹⁾

لذا بقي النص الديني رهن الإتياع، وإذا ما حاول أحد النظر إليه، فيجب عليه أن يكون صادراً عن رؤية المفسرين الأوائل، تلك التي جاءت عبر سلسلة من الأولويات (القرآن، الحديث النبوي الشريف، السنة)، فنحن لا نستطيع تفسير القرآن إلا من خلال ذلك وعبره ودخل فضائه، وإلا يكون المفسر الجديد ضالاً - ملحدًا، إذ ((يلاحظ أن الفهم الأصولي السائد للنص - الأصل يعمم ((ثقافة)) دينية تقوم في نظرتها ونهجها على أسس يمكن أن نحصر أكثرها أهمية... أولاً: النص - الأصل لا يفسر ولا يفهم إلا بنص. المجمل في مكان يبسط ويُفصل في مكان آخر. ثمة ترابط وتداخل وتعلق بين النصوص تكشف غوامضها، وتضيئها، ثانياً: إذا تعدد تفسير النص بالنص لسبب أو آخر، فلا بُدَّ اللجوء إلى النقل، وإلى المأثور. السنة هي المرتبة الأولى في ذلك، تليها أقوال الصحابة الذين (شاهدوا) قرائن، ثالثاً: يترتب على هذين الأساسين أساس ثالث صاغه ابن كثير في تفسيره للنص القرآني قائلاً: ((تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام))⁽²⁾.

من هنا يتضح أن هذه المعرفة الدينية انتهت على هذا الصعيد، ولا سبيل إلى أية معطيات جديدة ممكنة، ((وهذا يعني أن للقرآن جانبين: لغوياً هو ما يمكن أن يفسره المفسر استناداً إلى معرفته بعلم اللغة، ودينيًا، وهو ينقسم إلى قسمين: الغيبي الذي لا يعرفه غير الله، والأرضي الذي لا يعرفه غير النبي والذي لا يمكن تفسيره إلا استناداً إلى ما قاله النبي. ويعني هذا أنه لا يجوز القول بالرأي في تفسير كل ما يتصل بالدين. وكل قائل برأيه مخطئ وإن أصاب الحق))⁽³⁾.

وتجوز هذه المعرفة الرأي الآخر في حالة واحدة عندما يكون صادراً عن الأسس النقلية المتبعة، ومستجيباً لها من غير معارضة، ومؤمناً بها على نحو مطلق، إذ ((إن الرأي يجب أن ينبثق، بالضرورة، من أصل ديني: القرآن، أو السنة، أو الإجماع، فالرأي المقبول هو ما كان في معنى هذه الأصول، أو مثل معناها. وحين لا يكون في هذه الأصول مثل للرأي أو الحكم أو ما هو في معناه، فلا يجوز النطق به))⁽⁴⁾.

(1) موسيقى الحوت الأزرق، أدونيس: 74.

(2) م. ن: 64.

(3) الثابت والمتحول (دراسة في الإبداع ولإتياع عند العرب)، أدونيس، الجزء الأول، دار العودة - بيروت - لبنان، 1974: 144.

(4) الثابت والمتحول (دراسة في الإبداع ولإتياع عند العرب)، أدونيس، الجزء الثاني، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط 8، 2002: 10.

وهذا بدوره أسس ثقافة اتباعية لا إبداعية في مجال الفكر والدين والثقافة الدينية والوعي الديني، وخلقت لنا إنساناً مغيباً، يسمع ولا يفكر، ينقل ولا يبحث، ف((الخلاصة الأولى التي توصلنا إليها.... هي أن المسلم لا يجوز أن يتكلم على كل ما يتعلق بالنص - الأصل، إلا في ((المعلوم)) منه، وفقاً لطريقة النقل والاتباع..... الخلاصة الثانية هي أن الثقافة التي تعممها هذه القراءة تحوّل النصّ- الأصل إلى مجرد ((شرع)) يبدو في لطف صيغته يمكن أن تقال، ((وديقة)) انتمنهم الله عليها، هم وحدهم))⁽¹⁾.

وهذا ما يؤيده الشافعي، إذ يجد أن ((مصدر التشريع في النص، أي في الكتاب والسنة. وحين يأخذ بالاجتهاد، لا يأخذ به إلا قياساً على النص يوجب إتباعه، وينفي إتباع رأي من يقوم بالقياس. فالاجتهاد وسيلة للكشف عما أراده الشارع القديم في الحادثة الجديدة، وليس وسيلة للكشف عما يريد الإنسان الذي يواجه هذه الحادثة))⁽²⁾، على النحو الذي يلغي بحسب رؤية أدونيس إيّ إجراء مختلف حتى ولو تقاطع مع طبيعة الحياة الجديدة وحساسيتها وفكرها.

ويجوز الشافعي القول/الرأي ما لم يوجد في الكتاب والسنة النبوية، ولكن بشرط الإجماع عليه من قبل (كل العلماء)، ف((الإجماع هو إجماع الصحابة، وهو يأتي في مرتبة ثالثة بعد الكتاب والسنة، وإنكاره أو الخروج عليه كفر. وهناك نوع آخر من الإجماع هو الإجماع على أحكام تعتمد على النص، لكنها موضع نقاش بين العلماء))⁽³⁾.

إنه بذلك يضع مسألة الرأي - العلم في زاوية الإتياع، إذ يرى أن العلم يكمن في الكتاب والسنة، فهما الأصل لديه وما يحدث بعد ذلك، فهو جزء من ذلك الأصل وفرع منه، وكأنما المعرفة أعطيت للإنسان كاملة عن طريقهما، وهذا هو جوهر الاتباعية في الفكر النقدي الادونيسي، فالإنسان بهذه الحالة ليس له دور سوى الإتياع وتلقي معرفة منتجة ونهائية⁽⁴⁾.

إذ إن المعرفة الأولى هي المعرفة الكلية والنهائية التي تلغي كل معرفة قادمة ولا سبيل إلى المساس بها أو مناقشتها، و((كل معرفة لاحقة لا تكتسب حجيتها وصحتها إلا من كونها قياساً على تلك المعرفة السابقة، المعرفة اللاحقة ثانية ولا تكون إلا في ضوء المعرفة الأولى))⁽⁵⁾.

(1) موسيقى الحوت الأزرق: 65.

(2) الثابت والمتحول، ج 2: 13.

(3) م. ن: 16.

(4) ينظر: م. ن: 23.

(5) م. ن: 23.

إن المعرفة لدى الشافعي على هذا الأساس ليست ((اكتشافاً يحققه الإنسان في أثناء تفاعله مع الواقع، فيؤثر ويتأثر، ويغير ويتغير، وتتغير المعرفة تبعاً لذلك. وإنما المعرفة حقائق نهائية خارجة عن الإنسان، وعليه أن يتقبلها ويأخذها كما صدرت عن المعرفة الأولى))⁽¹⁾

وتبعاً لذلك، لا يجد الإنسان جدوى في البحث عن المعرفة، إذ وهبت إليه كاملة وحاسمة ونهائية، من العلماء الأوائل، فالذي يبحث عن المعرفة - العلم، يجب أن يستسقي من حوضهم، ويأخذ بما قالوه وما قرره، ف ((المعرفة، في نظر الشافعي، هي الفهم لما سبق. إنها صناعة ثانية لما هو موجود، بشكل كامل الصنع، وعلى هذا ليست المعرفة أن نبث عمّا لا نعرفه - المجهول، وإنما هي أن نتقن فهم المقاصد من معرفتنا الأولى، الكاملة: الدين))⁽²⁾.

ولا يخرج ابن تيمية، وهو من أكثر العلماء الذين شددوا على نفي المحدث وعده نوعاً من البدعة، معتمداً في ذلك - حسب رؤية ادونيس - على مجموعة أسس تنهض على تقديس القديم في موقفه هذا.

فهو لا يخرج عن الكتاب والسنة، فالحكم لهما في الأول والأخير، إذ لا يجد سبباً للخروج عنهما، والركون إلى الرأي، مادام الوضوح هو السمة الأساسية للرسالة المحمدية، وإذا ((كانت هناك ألفاظ وردت في القرآن والحديث يزعم المبتدعون أنها تحتاج إلى التأويل، أي إلى صرفها عن ظاهرها، ((فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده)) بهذه الألفاظ في أمكنة أخرى من رسالته. ذلك أنه لا يجوز أن يتكلم كلاماً بملول باطل ولا يجوز أن يريد من الناس أن يفهموا من كلامه ما لم يقصده. فما قاله مبين))⁽³⁾.

ولم يقتصر على ذلك بل عدّ الخروج عن الكتاب والسنة هو أساس الضلال عن الحق، ((ذلك أن هذا الإعراض يؤدي إلى طلب الحق في مصادر أخرى غيرهما. ويؤدي من ثم إلى إحداث أو ابتداع ألفاظ بدلالات تتناقض مع دلالات الكتاب والسنة، وإلى استخدام هذه الألفاظ ودلالاتها في بحث الأصول الدينيّة. وهكذا يبتعد هؤلاء المبتدعون عن معاني الكتاب والسنة، فيضلّون ويضلّون. والقاعدة الهادية هي اعتبار الكتاب والسنة إماماً ورفقناً يجب إتباعه، نفيّاً في النفي وإثباتاً في الإثبات))⁽⁴⁾.

(1) م. ن: 23.

(2) الثابت والمتحول، ج 2: 25.

(3) الثابت والمتحول (بحث في الإبداع والإتياع عند العرب)، أدونيس، ج 3، دار الساقى،

لبنان - بيروت، ط 8 2002: 69.

(4) الثابت والمتحول، ج 3: 71.

لا يجد ابن تيمية ضيراً في مخاطبة كل بلغته، وترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى، أو ترجمة ما يحتاج إليه المسلم من الكتب الأخرى، ولكن بشرط مطابقة ذلك للمعاني الموجودة في الكتاب والسنة⁽¹⁾، وهو بذلك يحاول الانفتاح على الآخر، وهي بداية الخروج من الدائرة المغلقة للثقافة العربية، ولكن هذا الانفتاح بقي مقيداً بشرط الكتاب والسنة، أي ما يطابق معانيهما فهو جائز، وما يخالفهما فهو باطل حرام.

يمثل محمد بن عبد الوهاب نمطاً آخر من التفكير الديني، إذ تقوم مجمل آرائه الدينية على فكرة واحدة، إلا وهي فكرة التوحيد، فالله سبحانه وتعالى يتصف بصفات وأسماء، تتم عن نفيها عن الآخر، فالذي يجب أن يتبع هو الله وحده من دون غيره، ومن خلال ذلك ((يتم لنا الإيمان بأن التوحيد أصل الأصول، وأساس الأعمال، وبأنه حق الله الواجب على البشر، وبأن المقصود الجوهرى من دعوة الرسل كلهم، إنما هو الدعوة إليه))⁽²⁾، ويرى كمال الإنسان عن طريق التوحيد، من دون اللجوء إلى الآخر لكماله.

وهو بذلك يحارب جميع الذين يحاولون - حسب رأيه - مشاركة الله بصفاته. فحرم التبرك بالشجر والحجر، أو التوسل بغير الله من أجل معرفة الغيب، كما حرم (التوثين) وهو الغلو في عبادة قبور الصالحين، أو عبادة إله عندها، وهذا الغلو قد يؤدي إلى الشرك، ولم يقتصر على ذلك بل حرم كل صفات الله عن البشر، وعدّ الإشراك بها هو الخروج على الله، فكما نعلم أن من صفات الله (سبحانه وتعالى)، المصور، فكل تصوير عنده حرام، لأن هذا العمل يعني الشرك بالله⁽³⁾.

يرى ادونيس في تقديم رؤيته الفكرية النقدية على هذا الأساس أن مسألة النقد والتقويم هي مسألة مهمة، ولكن لا تقتصر على جانب من دون آخر، فأراء محمد عبد الوهاب، تمثل آراءً جزئية عن جوانب محددة من الحياة، إذ ((رأينا أنه نقد التوثين، دينياً، في شتى مستوياته. ونحن نرى أنه لا بدّ من أن يكون لهذا النقد امتداده الاجتماعي، فننقد، مثلاً، وثنية المال، نقدنا لوثنية الصورة. وننقد، كمثال آخر، وثنية الواحد السياسي، التي هي نقيض للشورى))⁽⁴⁾.

إن نقد هذه القضايا الجوهرية ذات المساس بحياة الفرد والجماعة على حدّ سواء، أفضل من مسألة البحث في قضايا لا تعود بالفائدة للمجتمع. وهذا بدوره يؤكد على انفصال الدين عن الواقع الدنيوي، تحويل الدين من مهمته الدنيوية إلى قدسيته الشرعية، فضلاً عن ذلك نجد أن مسألة التوحيد، عند محمد عبد الوهاب هي مسألة

(1) ينظر: م.ن: 70.

(2) م. ن: 78.

(3) ينظر: م.ن: 80-83.

(4) الثابت والمتحول، ج 3: 89.

شكلية، فكما ذكر سابقاً إن من غايات التوحيد، هي توحيد صفات الله سبحانه وتعالى، ولا يشترك فيها جنس من البشر، وكما نعلم فإن الهادي هي صفة من صفات الله، إذ ((إن المخلوق لا يستطيع أن يهدي، فالله وحده هو الذي يهدي من يشاء)) (1).

ولكن ومن خلال آرائه الدينية، نجد محمد عبد الوهاب ينصب نفسه محلاً ومحرمًا، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليكفر البشر، وإذا ((كان الإنسان لا يستطيع أن يهدي، فكيف يستطيع أن يكفر؟ وهذا يقودنا إلى التساؤل: كيف يقدر هذا الإنسان أن يعين الحد الفاصل بين ظاهر الكفر وباطنه، لكي يعرف أن يحدد معنى مشابهته؟ وبأي حق نقول إنَّ معيار إنسان مسلم معين، في هذا التحديد، هو المعيار الصحيح، أو الأكثر صحة)) (2).

لا يجد ادونيس في فكر محمد عبد الوهاب وآرائه الدينية، حضوراً واضحاً للمؤلف على صعيد التحديث أو التجديد، إذ يقول في صدد تقويمه لهذا المنجز فـ ((نحن لا نعثر فيه، مع أنه ضخم واسع، على قولٍ أو رأيٍ خاص بالإمام، وإنما هو (نتاج/استعادة) - أي إنه إعادة تصنيف وتبويب لما قاله الإسلام، وإعادة تنظيم لشروحه وتفسيره)) (3).

ولا نجد غرابة في ذلك، بل هي ظاهرة طبيعية، فهي جزء من ثقافة اتباعية وتسليمية، تجد في الغيب قوى عظمى، تفوق قوة الإنسان وتصادره، فهو لا يستطيع أن يأتي بجديد مهما بلغ من معرفة، وما عليه سوى تكرار ما وصل إليه، ويُرْجَع ادونيس ذلك إلى أسباب عدة:

((أولاً- إن (غياب المؤلف) تشبه بشخص النبي الذي هو ناقلٌ مبلغ، وليس (مؤلفاً)).

ثانياً- (المؤلف) يقول من عنده. لكن، ماذا يمكن أن يقول قائلٌ بعد قول الله؟ لا شيء. هكذا لا بدّ أن تحلّ محلّ كلمة (مؤلف)، كلمة شارح أو مصنف أو ناقل، يعيد ترتيب ما قاله الإسلام في ضوء الحاضر ومشكلاته، أي يُصَفِّهِ وفقاً للحال والمقام.

ثالثاً- القرآن والسنة كاملان شاملان؛ والمسألة، إذن، بالنسبة إلى المسلم، ليست في أن (يضيف) أو (يبدع) قولاً ما، وإنما هي في أن يعرف القول السابق في القرآن والسنة، حق المعرفة، وأن يعمل به، ولا تكون الكتابة، في هذا المنظور، إلا نوعاً من استعادة الكلام الديني، توكيداً على المعرفة وعلى العمل بها - وإلا نوعاً من أمحاء الذات (الكاتبة)) (4).

(1) م. ن: 89.

(2) م. ن: 90.

(3) الثابت والمتحول، ج 3: 87.

(4) م. ن: 87.

وإذا ما رجعنا إلى النص القرآني، نجده يخالف تلك الرؤية، فهو عصي على التحديد، ولا تقتصر مهمة فهمه - تفسيره على مجموعة من دون أخرى، فهو ((عمل إلهي - إنساني. عمل كوني. وهو، بوصفه كذلك، محيط بلا نهاية، للمتخيل الجمعي))⁽¹⁾.

واستناداً إلى ذلك فقد ظهرت لنا اتجاهات دينية مناقضة، لآليات الإتياع، متخذة من العقل طريقاً لفهم النص الديني مبتعدة في ذلك عن جميع التفسيرات التي قيلت في فهم القرآن وأحكامه الشرعية، وهي بذلك تجعل من النص الديني مصدر معرفة وإشعاع، يلتصق بالحاضر ويستجيب لحاجاته ويتمثل حالاته أكثر من الإذعان للماضي واعتماد مقولاته على نحو مطلق.

يجد أدونيس في فكر المعتزلة طريقاً مغايراً في فهم النص الديني ومعاينته وتفسيره، وكانت بمثابة ثورة على الفكر التقليدي - السلفي، الذي كان يسيطر على الحياة الفكرية، لذا ((كانت الحركة الاعتزالية تنظيراً عقلياً للدين. فما فعله المعتزلة، بالنسبة إلى الدين الإسلامي، يشبه إلى حد ما، ما فعله الفلاسفة اليونانيون الأول، بالنسبة إلى الأسطورة اليونانية. فقد عقلوها، وبدءاً من هذه العقلنة، نشأت الفلسفة. وهكذا كانت العقلنة الاعتزالية بداية لنشوء الفلسفة العربية، كان الدين قبل الاعتزالية، تعليماً لا تعليلاً، قبولاً لا تساؤلاً، نقلاً لا عقلاً. وفي الاعتزالية، صيغت المسألة الدينية، من جديد، صياغة عقلانية واضحة))⁽²⁾.

وهي من خلال ذلك وبحسب المنظور الأدونيسي أعطت حركة ((الاعتزال الدين معنى جديداً، وأكد على إن الإنسان قادر بقوته العقلية إن يفهم الكون وأسراره ويسيطر على العالم، ويعني بذلك القول بمبدأ استقلال العقل، فالإنسان هو الذي يميز بين الحق والباطل... وإعطاء العقل هذه الأولية يتضمن الكفاح ضد كل ما يناقضه، سواء كان سياسة أو أخلاقاً أو فكراً أو ديناً))⁽³⁾.

لقد استطاع المعتزلة، إرساء نوع من التفكير، يعتمد العقل لا النقل، وهذا بمثابة رد واضح وجريء على الثقافة الاتباعية وإجراءاتها ومنطلقاتها وأعرافها ومواضعاتها، تلك التي ((تقول بعجز الإنسان عن بلوغ الخير بنفسه أو بعقله، أو بقدرته الإنسانية وحدها. ومن هنا فصل الاعتزال الدين عن الطغيان السياسي، وجعل من السياسة عملاً عقلياً، ومن الدين ممارسة عقلية))⁽⁴⁾.

إلا أن الفكر الاعتزالي حسب وجهة نظر أدونيس ((لا يرى العقل مناقضاً للدين، بل يرى أن الدين هو نفسه عقل. فالعقل ليس مقيداً بأي بنظام أو شكل للمعرفة

(1) النص القرآني وأفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب - بيروت، 1993: 33.

(2) الثابت والمتحول، ج1: 85.

(3) م. ن: 87.

(4) م. ن: 87.

مسيق، وإنما هو مبدأ كلي ضروري، فلا مصادفة إذن، ولا معجزة، بل القانون العقلي الشامل هو الذي ينظم العالم)) (1).

ويمكننا حصر التحول الذي نتج عن الاعتزال عند أدونيس في ثلاثة أمور ((الأول يتصل بالمعرفة وهو الاستدلال على الله والدين والأخلاق بالعقل، والثاني يتصل بالمسؤولية وهو التوكيد على الإرادة والحرية، والثالث يتصل بالمنهج وهو الدفاع العقلي عن هذا كله، وجعل العقل أساساً ومقياساً بحيث أنه لا يجوز الاعتقاد إلا بعد النظر العقلي)) (2).

وعلى الرغم من أهمية الحركة الاعتزالية في نظر أدونيس حيث تمكنت من زعزعة الكثير من القناعات والمفاهيم، إلا أنها لم تكن في رأيه تمثل تلك الحركة – الثورة التي تستطيع الإسهام في تغيير بيئة العقل العربي القائمة على أساس من الغيبيات، وربما يعود ((ذلك لسببين: الأول هو أن العقل العربي، حتى في صيغته الاعتزالية، لم ينف، في تفسيره ظواهر الطبيعة، الفعل الإلهي المستمر المباشر في الطبيعة بحيث استمر القول بأن لكل ظاهرة طبيعية سببها الإلهي (لا الطبيعي)، وتبعاً لذلك، لم ينف المعجزة. والسبب الثاني هو أن هذا العقل ظل إيماناً – أي ظل ينطلق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة لا شك فيها... وهكذا بقي العقل في اللغة – الذهن، لا في الطبيعة – التجربة... فالعقل العربي، وليد التدين لا التجريب، إنه ابن الله والوحي وليس ابن الطبيعة)) (3).

أي أنه عقل إتباعي، فالإنسان - حسب رؤية أدونيس - هو إنسان ناقص لا يستطيع أن يتغلب على أشيائه بمفرده - بعقله -، أي أنه يفكر في جميع ما حوله، ويستطيع التأثير على الطبيعة، من خلال التجريب وصناعة الأشياء وممارستها، ولا يعتمد على النقل فقط، إذ إن عقله مسخر للاكتشاف والمعرفة والإبداع.

ولعل السبب في ذلك راجع إلى وجود إحساس لدى الإنسان بأن هناك دائماً قوة خارقة قادرة على تحريك هذا الكون ومن ضمنها الإنسان، ومن أجل التخلص من هذه النزعة - يرى أدونيس - أنه لا بدّ من وجود حركة فكرية تحاول البحث في المسببات التي أدت إلى توارث هذه النزعة الفكرية، والتي تعتمد النقل لا العقل والمتمثلة بثقافة الوحي واشتراطاته.

لذا يجد أدونيس أن ابن الراوندي والرازي أول من ناقش مسألة الوحي، إذ ((نقدا النبوة بالعقل، أي إنهما أقاما العقل مقام النبوة، وصار العقل بديلاً للوحي، بعد

(1) الثابت والمتحول، ج 1: 87.

(2) الثابت والمتحول، ج 2: 95.

(3) الثابت والمتحول، ج 1: 88.

أن كان في خدمته عند المعتزلة، إن هذا الفارق بين المعتزلة وهذين الفيلسوفين فارق أساسي هام)) (1).

فالوحي على وفق هذه الرؤية إما ((موافق للعقل، وأما أنه مخالف. فإن كان موافقاً، فإن العقل يغني عنه ولا يحتاج إليه الإنسان، أما إن كان مخالفاً فذلك يعني أنه لا تنقذ إلا قوة تناقض الإنسان، فكأن الإنسان موجود خارج نفسه، وهذا مما يكذبه العقل، فالوحي في الحالتين، أما أنه نافل وإما أنه باطل)) (2).

من خلال ما تقدم نجد أن ادونيس يناقش مسألة الوحي بصيغته الزمنية، أي التأكيد على أن زمن الوحي انتهى - زمن الغيب والمعجزات -، وهو يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار وعلى أساس معطيات الواقع الراهن وفروضه واستحقاقاته، ف ((النقد للوحي يمثل نقداً للفكر الذي أنتجه الوحي. فليس الوحي هو النافل أو الباطل، وإنما الفكر القائم على الوحي هو كله، نافل وباطل، إن هذا النقد يرى في نهاية النبوة بداية الواقع، وفي نهاية النظرية بداية التجربة. فإذا ينتهي الفكر النبوي، يحل محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الإنسانية)) (3).

وهذا النقد يحاول الرد على اصطحاب النظرة الاتباعية، التي اتخذها البعض أداة للتحكم بمصير الأشياء، وجعلت من الإنسان أداة للإتباع وليس للإبداع، وهو يجد في هذا النقد الخطوة الأولى في نقد الفكر العربي، وتخليصه من النظرة التي تحكم باسم الدين، إذ بحسب أدونيس ((يصبح الفكر انبثاقاً من التجربة، لا هبوطاً من الغيب، وهكذا لا تعود السياسة ممارسة باسم الوحي وشكلاً للتصور الديني للعالم، وإنما تصبح ممارسة إنسانية تقوم على العقل)) (4).

وهذا بدوره يساعد على قراءة الأشياء قراءة عقلية تأخذ أدواتها من الواقع، وليس من خلال ما تناقله الآخرون وكرّسوا هذه القناعات على أساسه، وهذا بدوره يصحح مسار الكثير مما نقل، وهو بدوره يوافق وجهة نظر من نقله، فالوحي ((من حيث هو نص، اكتمل وانتهى، والتاريخ، من حيث هو وقائع، لا يكتمل ولا ينتهي، وإنما يظل مفتوحاً)) (5).

وعلى الرغم من الآراء التي قالها، كل من ابن الراوندي، والرازي، في مسألة العقل ومناقضته، لمسألة النقل، فإن ادونيس لم يناقش تلك الآراء إنما كان مجرد ناقل لها وواصف لطبيعتها، وربما كان الهدف منها هو التأكيد على مسألة أهمية العقل

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد: 248.

(2) الثابت والمتحول، ج 1: 88-89.

(3) م. ن: 89.

(4) الثابت والمتحول، ج 1: 89.

(5) م. ن: 93.

وخطورته في صناعة الفكر، إذ تحول الفكر العربي من سياسته الاتباعية القائمة على النقل، إلى الإبداعية القائمة على العقل.

فالعقل عند ابن الراوندي هو ((أصل العلم وأصل العمل. والنبوة إما أن تقر ما يقره وحينئذ تكون تابعة له، ولا حجة فيها، وإما أن تخالف ما يقره، وحينئذ يجب رفضها. فالنبوة في الحالتين لا معنى لها. والعقل أصل والنقل تابع له))⁽¹⁾، ولم يقتصر على ذلك بل رفض النبوة بكل أشكالها، ونفى الإعجاز عن القرآن والنبوة، ويرى أدونيس في موقفه هذا امتداداً لموقف البراهمة، الذين ينكرون النبوة ويحيلون كل الأشياء على العقل المجرد.

في حين يقوم نقد الرازي للنبوة على ((أساسين، عقلي وتاريخي، ومقدمة الأساس الأول أن العقل مصدر المعرفة، ولذلك يجب أن يكون متنوعاً لا تابعاً))⁽²⁾، وعن طريق نفي النبوة يساوي الرازي ((بين الناس في العقل، وفي حرية الوصول إلى الحقيقة بالعقل. وينفي طبقية أو مرتبية المعرفة التي تقسم الناس إلى إمام ومأموم، أو عالم ومتعلم. فبالناس كلهم متساوون في استعدادهم، وإذا كان هناك أشخاص دون آخرين في المعرفة، فليس ذلك عائداً لقصور ذاتي فيهم، بل هو عائد لامتناعهم عن العلم))⁽³⁾، وهو لم يقف في نقده للنبوة ضد الدين الإسلامي من دون غيره - فحسب - إنما كان يناهض ذلك بوصفه فكراً مناقضاً للعقل، لذا حاول أدونيس الرد على فكرة الرازي ودعوته إلى إبطال الأديان ونفي النبوة، بدليل ((أن الأديان سائدة من الناحية الواقعية، وهي منتشرة بين الناس، أكثر من انتشار الفلسفة، فكيف يمكن لشيء باطل أن ينتشر ويسود))⁽⁴⁾

وهذا دليل على إن أدونيس لا يعارض النبوة والوحي بمفهومها العقائدي، إنما يعارض تلك الأفكار التي جعلت من الدين فكراً اتباعياً.

لذا يرى أدونيس أن أهم ((ما أدى إليه تقديم العقل على الشرع هو التوكيد المطلق على حرية الإنسان وإبداعه.... وقد تضمن هذا التوكيد توكيداً آخر على أن البلد الذي لا يستطيع فيها الإنسان أن يمارس حريته، إنما هي بلد كفر))⁽⁵⁾. وهو في ذلك يوجه نقداً فكرياً يتضمن تقديس العقل بوصفه سبيلاً للحرية وإطلاق جوهر الإنسان وإبداعه لصناعة السلام والحق والإيمان.

ونجد أن الاتجاه الصوفي العرفاني يمثل اتجاهاً مغايراً للاتجاه العقلي البرهاني، فهو لا ينكر أن هناك حلقة صلة بين الله والبشر تكمن في شخص الإمام، إذ

(1) الثابت والمتحول، ج2: 76.

(2) م. ن: 85.

(3) الثابت والمتحول، ج 2: 87.

(4) م.ن: 89.

(5) م. ن: 94.

إن ((إدراك الحقيقة لا يتم استناداً إلى العقل أو النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي. والتأويل مرتبط بعارف يدرك المعنى الباطن، وهذا العارف هو الإمام. فالإمامة هي الحضور الإلهي المستمر الذي يحول دون تشيؤ الحقيقة في مؤسسات وتقاليد وتشريعات))⁽¹⁾.

فالتجربة الصوفية على هذا الأساس هي محاولة للخروج على الاتباعية، ولكن ليس بالتطرف الذي نجده لدى أصحاب الاتجاه العقلي، لأن قطع الأصول الدينية، يولد لنا معرفة ناقصة، فالدين لا يمكن أن يكون تجربة علمية، يكون العقل هو الحد الفاصل بين قبولها أو رفضها. فنحن لا ننكر أهمية العقل في قبول الأشياء، ولكن لا يعني ذلك نفي جميع الأصول.

لذا اتخذت الصوفية طريقاً آخر في معرفة الحقيقة، فهي ((لم تعتمد، في الوصول إلى الحقيقة، المنطق أو العقل. ولم تعتمد كذلك، الشريعة. وإنما اعتمدت ما اصطلحت على تسميته بالذوق))⁽²⁾، وهذا الذوق هو آلية استدلال عرفانية يوسعها الوصول إلى ما لا يمكن أن تصله الشريعة أو العقل، ف((الحقيقة، بالنسبة إلى الصوفي ليست حسية أو عقلية، وليست نقالية - شرعية، وإنما هي إلهامية ذوقية. وطبيعي أن تكون أداة الوصول إلى الحقيقة شيئاً آخر غير الحس والعقل والنقل، وهذا الشيء هو ما اصطلاح الصوفيون على تسميته بالقلب))⁽³⁾.

وتبعاً لذلك فقد تقدّم القلب ليكون بديلاً للعقل إذ ((نقلت الصوفية تجربة الوجود والمعرفة من إطار العقل والنقل إلى إطار القلب، فلم يعد الوجود مفهومات ومقولات مجردة، وبطلت المعرفة أن تكون شرحاً لمعطى قبلي أو تسليمياً بقول موحى. وهكذا أصبح الوجود حركة من التحول))⁽⁴⁾.

من خلال ما تقدم نجد أن ادونيس حاول البحث بين مفهومين، كثيراً ما تصارعا على صياغة البنية الدينية، فالأول يجد أن الدين لا يكتمل إلا بصورته النقلية، ولا يصح إلا عن طريق تلك الأولويات النقلية، والمتمثلة بـ (القران، والسنة النبوية، والصحابة)، وليس هناك مجال للقبول بالعقل بل النقل، بينما الاتجاه الثاني يقف على نقيض الأول، ويجاد في العقل هو المصدر الأساس في القبول أو الرفض، وكلاهما يتحصّن برؤيته ويدافع عن أنموذجه.

ولم يكن علماء العصر الحديث بعيدين عن تلك الإشكالية القديمة- الحديثة، ولكن ما يميز هؤلاء العلماء أنهم لا يجدون في الدين قضية مستقلة عن قضايا

(1) م. ن: 97-98.

(2) الثابت والمتحول، ج 2: 99.

(3) م. ن: 102.

(4) م. ن: 108.

المجتمع الأخرى، بل هي جزء منه، وأن إصلاح هذا المفهوم يتطلب إصلاح المفاهيم الأخرى، كالسياسة، والسلطة، والمجتمع... الخ.

فكر الإمام محمد عبده على سبيل المثال ((يمثل رؤية إسلامية متجددة. تستند هذه الرؤية، بشكل أخص، إلى القرآن، مفسراً بمقتضى (حالة العصر)... ويشترط أن يكون هذا الفهم ابتداءً، لا استعادةً أو نقلاً، إذ لا يجوز الاكتفاء بالتفسير السابقة، مهما كانت عظيمة)) (1).

ولم يقتصر في آرائه على ذلك، بل ينفي الدينية عن السلطة، ويؤكد مسألة فصل الدين عن السياسة، فالحاكم يجب أن يتصف بالمدنية، وأن مسألة اختياره وعزله راجعة إلى إرادة الأمة، وليس لسلطان إلهي.

ويرى أن تقدم المجتمع ونهضته، تتم عن طريق نقد التقليدية، التي أصبحت مترسخة في المجتمع العربي، إذ ((إن (التقليد) أصبح (راسخاً) في المجتمع الإسلامي - العربي، ديناً وفكراً وسلوكاً، وأصبح مصدراً أول للآراء والأعمال... إذ لا يمكن (التجديد) إلا إذا عرفنا (التقليد) ونقدناه، تمهيداً لتجاوزه)) (2).

تبعاً لذلك يجد أدونيس في فكر محمد عبده فكراً نقدياً أكثر مما هو إصلاحي كما أطلق عليه بعض دارسيه.

ولا يخرج فكر الكواكبي في رأي أدونيس عما بدأه محمد عبده، ويجد من العقل لا النقل، طريقاً لإصلاح المجتمع. فضلاً عن ذلك يرى أن نهضة المجتمع تكمن في انفتاحه على الآخر. ولا يمثل هذا الانفتاح التقليد العمى للحضارات الأخرى بدعوى النهضة، ولكن باعتباره أنموذجاً تحريضياً، فالآخر (الغربي) ليس لديه ((مصدر معرفة للنهوض، ولا مقياس نهوض)) (3).

ونجد أن هذا الانغلاق الحضاري إنما يتم بدعوى الحفاظ على الهوية العربية. إذ ترى هذه الأطروحات في الإسلام أصالة تلك الهوية، في حين إن الأصالة تمثل لدى الكواكبي منحى آخر، فالأصالة ((لا تعني رفض الآخر، أو عدم التفاعل معه أو الانفتاح عليه. وهي لا تعني عدم الإفادة من، أو حتى محاكاته. وهي لا تورث، وإنما تُبتدع. ليست (ماهية) ثابتة، وإنما هي قوة متحركة، فأصالة شعب ما في ماضيه، ليست، بالضرورة، (أصالته) في حاضره)) (4).

فالهوية التي يراها أدونيس تنطوي على مفهوم أوسع بكثير من الارتباط بالماضي بدعوى الأصالة أو النظر إلى الذات فقط بوصفها نهاية العالم ولا وجود لآخر، إذ ((ليست الهوية الوعي وحده، وإنما هي كذلك اللاوعي. وليست المعلن

(1) الثابت والمتحول، ج 3: 91.

(2) م. ن: 97.

(3) م. ن: 137.

(4) الثابت والمتحول، ج 3: 134-135.

وحده، وإنما هي المكبوت المسكوت عنه. وليست المتحقق وحده، وإنما هي كذلك المشروع - الأخذ في التحقق. وليست المتواصل وحده. بل المتقطع أيضاً، وليست الواضح وحده، بل الغامض أيضاً⁽¹⁾.

وهذا مختلف عما تراه الثقافة التقليدية التي ترى أصالة الهوية في الابتعاد عن الآخر والانغلاق على الذات، فالهوية ((بحسب المقول الثقافي السائد، كينونة مغلقة، ليس الآخر موجوداً، بالنسبة إليها، إلا بقدر ما يتخلّى عن هويته ويتحول إليها - ينصهر في أنيتها، فهي إما أنها تقرب الآخر لتتماهى معه، وأما أنها تنبذه لكي تنفصل عنه، وهذا مما يجعل الكون مستودعاً لركام التناوب والتنافي، فيخلق على المستوى الإنساني كينونة زائفة، كينونة سيد وعبد، نابذ ومنبوذ، ويخلق على المستوى التاريخي كينونة استغلال وتقنية استهلاكية، وعلى المستوى الحضاري كينونة تماثلية تلغي الحرية الإبداعية))⁽²⁾.

من هذا المنطلق نجد أن الهوية لدى أدونيس، تمثل نوعاً من الإلتباع، فهي تحاول تقييد الفرد باسم الأمة، ومع ذلك فهو لا يرفض ((الانتماء العربي؛ إنما هو يرفض تصوراً معيناً بذاته، ويعطي الحق للجماعة لا للفرد، ويجعل من الإنسان العربي نموذجاً، ومن الأمة أساساً للهوية))⁽³⁾.

إن هذه الرؤية الأدونيسية للدين بوصفه مكوّناً مركزياً من مكونات العقل العربي الإسلامي، تعدّ رؤية حضارية تجعل من فكرة الدين فكرة ثقافية وحضارية للأمة، تنطوي على رحابة في الفهم والإدراك والعمل والنظر إلى الآخر، مع الحفاظ على الجوهر الشرعي للدين بوصفه رسالة سلام ومحبة وحضارة إلى العالم أجمع، ولا شك في أن إغلاق فضاء الدين على مقولات بعينها من شأنه أن يعيق التطور ويكتفي بتفسير واحد للقيم والمعاني والأشياء، وهو ما ينقده أدونيس في معرض تناوله للفكر العربي الإسلامي التقليدي.

وتمثل هذه الرؤية جوهر الفعالية النقدية الفكرية عند أدونيس، وهي تتلاءم مع الحلقات الأخرى لهذه الرؤية في مجالات الفكر والمعرفة الأخرى، التي تستجيب على نحو ما للفكر النقدي الحرّ الذي تتبّاه أطروحة أدونيس في هذا المجال.

(1) النص القرآني وأفاق الكتابة، أدونيس: 70-71.

(2) الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي بيروت - لبنان، ط 2: 1995: 166.

(3) الشعر والفكر: 64.