الشعر العربي والقطيعة مع الدين
بين التنظير و الممارسة

أ. نجاة بوقزولة

جامعة امحمد بوقرة – بومرداس

ملخص:

منذ أن تأسست مجلّة شعر، نادت بعض الأصوات الأدبية ، مثل: أدونيس ،يوسف الخال وأنسي الحاج بإحداث قطيعة إبستمولوجيّة مع الماضي؛ لأنّه –حسب هذه الفئة – يكرّس التبعيّة والرّكوض الفكري وهما العدوّ الأوّل للإبداع ، لتذهب أبعد من ذلك حين اعتبرت الدين ضمن هذا الماضي الموروث، معلنة الخروج والثورة عليه لأنّه يحدّ من حرّية الإنسان، فالشريعة بالنسبة إلى هذه الفئةهي الإرهاب بامتياز والمجتمع لا يكون طاغية ولا يكون عدوّ التّقدّم والحرّيّة وهذا ما يؤكده أدونيس الذي يعدّ أب الحداثيين العرب، والذي كثيرا ما صاغ تصوّراته النّقديّة قصائد شعريّة يسخر فيها من المقدّسات، محاولا بذلك زعزعة القيم الرّوحيّة والدّينيّة للمجتمع الإسلامي ضاربا جدار العزلة بين الشّعر والدّين .والسّؤال الذي يواجهنا ،ونحاول الإجابة عليه في هدا المقام ما هي المرجعية الفكريّة لشعراء القطيعة ؟، وهل القطيعة مع الدين حديثة أم لها جذور ضاربة في تاريخ الشّعريّة العربيّة ؟ وهل هذه القطيعة راجت بين جميع الشّعراء الحداثيين ؟ ثمّ ما هي أهم المآخذ على هؤلاء الشّعراء؟.

: Abstract

Since that poetry magazine founded ; Some literary sounds like Adonis, Youssef Al Khal and Ansi Haj Called to break the epistemological link with the past; Because ,according to this category, devoted dependency And intellectual stagnation ,and they are the first enemy of creativity ; What is more than this, they considered religion within this past heritage, and declaring revolt against it because it limits the freedom of man, so the religion(Sharia) is terrorism, and the community is not a tyrant and not be the enemy of Development and liberty is only through sharia, This is confirmed by Adonis, who is the father of Arab modernists,

And often coined his literary perceptions in poems harnesses the sanctuaries ; In an attempt to shake the spiritual and religious values of the Islamic community ;and make a separation wall

between poetry and religion : The problem that we are trying to answer in this study, what are the intellectual reference to the poets of estrangement?, Is rupture with religion Modern phenomenon or have deep roots in the history of Arabic poetry? Is this estrangement circulating among all modernist poets? Then what are the main drawbacks of these poets ?

مقدمة:

لقد كان للأدباء والشّعراء العالميين عبر التّاريخ الأدبي الطّويل مواقف مختلفة حدّ التناقض حول علاقة الإبداع بالدّين ففيهم من أقبل على الدّين ينهل منه ورأى فيه منبعا للإلهام ،كالشاعر الألماني نوفاليس Noualis كتب يقول:

إنّ الشاعر الحقيقي هو الذي بقي دائما راهبا ، وفيهم من رفض الدّين و رأى فيه القيد الذي يحدّ من حريّة الإبداع مثل رامبو وإدغار ألان بو وإليوت.....و فيما يخص الأدب العربي فإنّ فكرة التمرد والرفض ظهرت مع منتصف القرن الماضي وبالضبط مع شعراء الحداثة إلاّ أنّ لها جذورا في تاريخ الأدب العربي ،على الرغم من أنّها لم تكن بتلك الحدّة التي عرفتها مع شعراء الحداثة ، ربّما لاختلاف الأسباب المؤيدة لذلك الرفض والتداعيات الناجمة عنها ،في غياب التأثير الخارجي بطبيعة الحال الذي سنسجله على مستوى شعراء القطيعة.

إذ بمجيء الإسلام ظهر نوعان من النصوص :الأوّل يحافظ على القيم السائدة التي أقرّها الإسلام ،والجديدة التي نشأت معه ،والثاني يتمرد عليها ويخرج » [1]

وتمثل النوع الأول قصائد الشعراء الموالين للنّبي صلى الله عليه وسلم ،وهي قصائد تفاعلت مع الدّين الجديد اقتبس أصحابها معاني القرآن الكريم ،وألفاظه ؛بينما تمثل النوع الثاني- وهو ما يعنينا في هذا البحث -في النص المضادّ، الرّافض ،ومن بواكير تلك النّصوص في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك النصّ المارق لشدّاد بن الأسود اللّيثي وهو يسخر من الرّسول صلى الله عليه وسلم-وحاشاه- ومن فكرة البعث:

أيوعدنا ابن كبشة أن سنحيا وكيف حياة أصداء وهام

أتترك أن تردّ الموت عنــيّ و تحيني إذا بليت عظامـي

كما ظهرت نصوص شعرية أيضا مناصرة للدّين الجديد وهي في الوقت ذاته معترضة ومتمردة على الوثنية كدين تمثّله العرب في جاهليتهم لكنّه ولىّ بعد مجيء الإسلام كدين حق .

وفي العصر الأموي نجد نماذج شعرية تطعن في الدّين وتستخف بالمسلمين من ذلك مثلا شعر للأحظل غياث بن غوث [2]، يقول فيه:

ولست بصائم رمضان طوعا ولست بآكل لحم الأضاحي
ولست بزاجر عنسا بكـورا إلى بطحاء مكة للنّــجاح
ولست مناديا أبدا بليـــل كمثل العير حي علي الفــلاح
ولكنّي سأشربها شمـولا وأسجد قبل منبلج الصّبــاح [3]

فالشاعر هنا يطعن في الدين ويستخف بشعائر المسلمين مشبّها صوت المؤذن – وهو ينادي لصلاة الصبح – بصوت العير، ليتجاوز ذلك إلى ارتكاب المحظور كشرب الخمر متحديا ثائرا معترضا على تحريمها .

ونلاحظ في العصر العباسي ظهور النّص القلق المتسائل والخارج عن إيمان الجماعة ومعتقدها بدءا بأبي العلاء المعري القائل:

ولا تحسب مقال الرّسل حقا ولكن قول زور سطّروه. [4]

فأبو العلاء المعري في هذا البيت ثائر على كل الشرائع وما جاء به الرسل ، ويحمل نبرة الرفض داعيا إلى القطيعة والتشكيك في كل المعتقدات ،مما حمل المرزوقي على القول: تحوّلت عملية الإبداع المزعومة إلى عملية دحض للعقائد بدلا من الإبداع الذي هو محاولة التعبير المدرك لقصوره عن إدراك المطلق إن توظيف العقدي الصريح -يضيف المرزوقي-، هو الذي قتل محاولة المعري (.....) وحتى لو عُلّم إبداعه آلاف السّنين فإنّه لن يبلغ أدنى تأثير روحي». [5]

ونجد من المجددين مثلا أبا نواس -وكان نديما للأمين محمد بن زبيدة طول خلافته- [6]و تجربته تصّب في هذا التيار الرافض ،فنقرأ له وهو يوجه الخطاب إلى "النّظّام "كممثل لسلطة الدين:

دع عنك لومي فإنّ اللّوم إغـــراء وداوني بالّتي كانت هي الدّاء
لا تحظر العفو إن كنت امرءا حرجا فإنّ حظركه في الدّيــن إزراء [7]

ويعلق أدونيس على هذه الأبيات قائلا: "يستحضر أبو نواس وجودا آخر يوازي الماضي هو الدّين، المتمثل في "النّظام" العالم الجليل المتدّين، الناهي عن فعل الذنوب والمعاصي، ورفض أبي نواس للدّين هو رفض للماضي بكل أشكاله، رفض للعالم، وكلّ خروج على شريعة الله، إنّما هو خروج على الله، هذا الخروج يجعل الإنسان مساويا لله وشبيها به." [8]

ويبدو أنّ أدونيس قد حمّل الأبيات مالا قبل لها به من المعاني، مع أنّ دلالاتها واضحة جليّة، وهو إن أصاب في أنّ أبا نوّاس قد استحضر عالما من المعاصي والذنّوب ،في مقابل

الشريعة والدّين ،معلنا خروجه على تعاليمه ومعصيته، مخاطبا الإمام كقيّم على الشريعة ،وحريص على تطبيق أحكامها ومعاقبة من يخالفها ،فإنه لم يتعدّ طلب العفو إلى جعل الإنسان مساويا لله ،وشبيها به. ومعلوم أنّ مقولات قتل الإله وتأليه الإنسان [9] ؛ هي مقولات حداثية،وافدة على أدبنا العربي ، فالشاعر "طلب العفو"، وفي ذلك اعتراف ضمني بالحساب والعقاب ، والله ،والقيامة ،وإلاّ لكان ذلك أمرا اعتباطيا زائدا .

فالشاعر القديم إذا قد استحضر الفضاء الدلالي للخطاب القرآني لتجاوزه ومناقضته وقد عرف أصحاب هذا النوع الشعري بالمجانّ ،والزّنادقة. من ذلك ما يقوله الأقيشر الأسدي:

قلت قم صل فصلّى قاعدا تتغشّاه سمادير السّكـــــر
قرن الظهر مع العصر كما تقرن الحقة بالحق الذكـــــر
ترك الفجر فما يقرؤهـــــا وقرأ الكوثر من بين السّور [10]

ويلاحظ بعض الباحثين أن المناقضة والنّفي يأخذان شكل السّخرية من التعاليم التي أقرها الخطاب القرآني في غير ما خجل، أو مراعاة لقداسة الأمر الإلهي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ البساطة في التعبير، والمباشرة في إعلان رفض الغياب نص وكأمر. [11]

وإن كانت بعض الأصوات التي مرّت بنا قد نادت بالنفور من العبادات، فهي جاءت في سياق التحوّل من دين لآخر أو الخروج غير الكلي عن الدّين، أمّا ما سنعرضه الآن هو المناداة بالقطيعة والتحوّل من الدين إلى اللاّدين، ومن الإيمان إلى الكفر وتجاوز كل ما من شأنه تكريس النزعة الثّبوتيّة في نظرهم.

والملاحظ أن موجة من النقد والتنظير قد رافقت هذه القطيعة الشّعرية مع الدّين مروّجة ومؤيّدة، فعدا عن أدونيس الذي صنف الشعراء إلى صنفين بين مؤيد للدّين ورافض له نجد كمال خيربك في كتابه حركة الحداثة في الشعر العربي الذي عدّ قانون جبران ثورة كلية على الدّين، فجبران على حّد تعبيره "قد زحزح السماء الواطئة والخانقة للتراب وخلق آفاقا جديدة للفكر والتغيير العربيين» [12] وهو بعد ذلك يطالعنا بشاعر آخر في لغة لا تخلو من الإعجاب وهو السّياب فقد عثر أخيرا على من يكمّل مسيرة جبران فقد « ذكّره ذلك الإنسان الذي طالعه في شعر السّياب بــ الإنسان - الإله» لدى جبران خليل جبران، الإنسان الذي يحوز ألوهيته بفعل خالص وبطولي، وكذلك انصهار الزّمن الفردي في الزمن الجماعي عبر أهنة إنسانية ....» [13] موردا قول السّياب:

حين دفأت يوما لحمي عظام الصغار
حين عرّيت جرحي وضمدّت جرحا سواه
حطّم السور بيني وبين الإله. [14]

غير أنّ كاميليا عبد الفتاح تبعد السّياب من دائرة شعراء القطيعة فبرغم اتساعها وذيوعها بين شعراء الحداثة فإنها لم تؤثر فيهم كلّية ولم تقض على النظرة المعتدلة إلى الدّين – على حدّ تعبيرها – إذ لم تمنعه من التفاعل معه تفاعلا ايجابيا لإنتاج نص حداثي يمتح من الدّين مادّته الأوّلية نشدانا للتغيير معلّقة على قول السياب:

غنيت تربتك الحبيبة

وحملتها فأنا المسيح يجرّفي المنفى صليبه

بـــ : « فقد كابد السّياب مرارات تقال في غربته ومنفاه، وفي هذه الأبيات لا نلمح أي ملمح من القطيعة بقدر ما نلمح رمزا وصورة تتضافر لتكثف دلالات الحزن والألم فالمسيح غدا رمزا للآلام والأحزان لأنّه رام التغيير فنبذه قومه وكذلك الشاعر» [15] .

ففي قصيدته "في المغرب العربي" [16] والتي يقول في أحد مقاطعها :

« ومتنا فيه من موتى ومن أحياء

فنحن جميعنا أموات

وهذا قبرنا وأنقاض مئذنة معفّرة

عليها يكتب اسم محمد والله،

على كسر [ة] مبعثرة

من الآجر والفخار »(*)

ومنذ صدور القصيدة أثارت نقاشا حادّا ساهم فيه الشاعر نفسه، ومن المفارقات أن صلاح عبد الصّبور رأى في قصيدة السّياب هذه إسلامية الاتجاه لما يتداعى فيها من ذكر للأحباش ومكة والتتّار في بغداد والمسيحيين في الأندلس إذ يقول: « ونحن المسلمون مازلنا نؤمن بالله في حين أنّ البغايا الباريسيات يتخذن وسائد هن من لحم المسيح. ولهذا فإن الغرب يحاربنا ناهيا علينا إيماننا بالله [.....] » ويعترض صلاح عبد الصّبور على السّياب تلك المعاني الإسلامية التي جسدّها فالصراع حسب عبد الصّبور قومي وليس قضّية دينية « فهذا الفهم » [17]للكفاح في المغرب خاطئ تماما فليست هي صليبية أخرى ينتصر فيها بأن نبعث محمدا والله» [18]. في حين أدّى « تداخل الذكريات وكفاح اليوم في القصيدة ،إلى دفع بعضهم للظنّ بأنّ الشاعر يهاجم الدّين .... ولاحظ أن الذي أكل إلهه هو العربي وليس عدوّه الذي يغزوه اليوم كما جاء في القصيدة»[19]، أما السّياب فقد نفى وجود اصطدام بين القومية والدين ،موضحا امتزاج الإسلام بالعروبة [20]. وكونه جزءا منها يفصح عن أهم وجوهها الرّوحية والمثالية مؤكدا تشييده قصيدته على هذا الرأي. [21]

من ثم فالقول بالقطيعة مع الدين ورموزه ،وإن لم يكن شاملا لكل الشعر الحداثي، وقضية انتماء شاعر دون آخر إلى هذا التّيار يتوقّف على توجّهاته في أشعاره وتنظيراته ،من ثم كان لزاما علينا في بحثنا هذا استثناء بعض النصوص الشعرية التي حققت تكاملا مع الدّين، فمن المهم في هذا السّياق القول بأنّ قسم كبير من الشعر الحداثي ،وفي مقدمته ذلك الصادر عن رواد مجلة شعر « تناول قضية من أخطر القضايا الإنسانية ،وهي المفاضلة بين العقل والإيمان، بين التفكير والانفعال ،كوسيلتين للمعرفة والكشف عن الحقيقة». (22) فقد انتقدوا النظرة التقليدية للدّين بصفة عامة ،والإسلام بصفة خاصة، واعتبروا هذه النّظرة مسؤولة عن غياب الوعي العربي ،وعن غيبوبته واتسامه بكثير من السّلبيات كالكسل والتواكل واليأس والجمود الفكري والارتكان إلى السائد والتجمّد عن أفكار الماضي وإسباغ القداسة عليها أيا كانت دينيّة أو فكرية. (23)

يقول خليل حاوي:

وتراني قابعا في مطرحي من ألف ألف
قابعا في ضفة "الكنج" العريق
وبكوخي يستريح التوأمان
الله والدهر السّحيق. (24)

فالأبيات فيها من التجاوز ما يوحي أن خليل حاوي غير مستثنى من زمرة الشعراء الذين ثاروا على الدّين فهو ممّن انساقوا وراء هذا التيار يقول إيليا حاوي عن خليل حاوي: « وفي مراحل متعددة من تجاربه غنّى خليل الخصب بنوع من الرّوحانية الوثنية حين كانت الرّوح الكونية حالّة في الإنسان والإنسان حالا في الروح الكونية» (25) .ففكرة الحلولية ماثلة في شعر خليل حاوي فالإنسان ملك ذاته وحرّيته من صنعه ،أما الفكر الديني فإنّه يكبت حرية المشاعر والإحساس ويمثل السلطة القهرية القامعة في نظر خليل .هكذا يتصارع الكاهن رمز السلطة الدينية التقليدية ،مع الغجرية رمز الفطرة والغريزة في "جنّية الشاطي". يقول:

هل كنت في ليل المدينة
غير أعياد البيادر في الحصاد
تفاحة الوعر الخصيب وهبت
من جسدي دمي
خمرا وزاد
وعيت من جسد تلويه

وتعصره سياجات عشر (26).

فالغجرية رمز للنظرة البريئة التي تتعمد الخطيئة ولا تقصدها بتلقائية في الإقبال على الحياة بلا جدران أو وصايا ثم هي تصطدم بموقف الكاهن التقليدي فالغجرية كرمز للحيوية المتأججة والحب الوجودي واندماج الإنسان في حال البراءة بعناصر الحيوية في الطبيعة، وللأرض في تجددها وبكارتها الدائمة، مقابل الكاهن كحارس للشريعة والمعرفة في المجتمع، ورمز للذات والحضارة في حال الاحتقان والانغلاق، يتعامل مع الغجرية بالقمع والإرهاب فتصاب بالجنون وتصدق أنها جنية شريرة بسذاجة موجعة؛ فتنتهي الغجرية السّمراء (حيوية الإنسان المندمجة بحيوية الطبيعة)إلى الكهف المنبوذ في شاطئ خرب؛ جنّية معتوهة، رمز التّشويه والتّرويع والسّحق لقوى الفطرة والبراءة من قبل المؤسسات الاجتماعية المدنية المستبعدة. (27)

ثم إن السّخرية من المقدسات بلغت عند بعض الشعراء حدّ التجديف في بعض الأشعار – على حد تعبير ناظم عودة – نتيجة لاعتقاد الشعراء الوجوديين ،بأن الإنسان هو الذي يتحكم بحياته ب،معزل عن القوى الخارجية من مثل الله، الذي تخلى عن الإنسان بحسب الفكر الوجودي ،وتركه يخوض في عالم ملئ بالآلام والشرّ والمرض .يقول الماغوط:

يا ربّ
أيها القمر المنهوك القوى
أيها الإله المسافر كنهد قديم
يقولون إنّك في كل مكان
(...)أعطنا امرأة شهية في ضوء القمر
لنسمع رحيل الأظافر وأنين الجبال
نسمع صليل البنادق من ثدي امرأة
ما من أمة في التاريخ
لها هذه العجيزة الضاحكة
والعيون المليئة بالأجراس. (28)

إذا فالله حسب الماغوط – وتعالى الله عن ذلك – فقد القدرة على إضاءة العالم " كقمر منهوك القوى، توقف عن إصدار الضوء في عتمة الظّلم والفقر ؛إذ فقد تغذية العالم كمثل ثدي عجوز جفّ عن العطاء، وهو ما يعكس نظرة وجودية ناجمة عن واقع الإنسان المعاصر، وإحساسه بالضياع :[العيون المهمشة] ،والفقر والمرض [الأصابع الجرباء] .كذا

استجابة لكتابات جان بول سارتر [1905 - 1980] وألبير كامو (1913 – 1960) وأفكارهما التي" تطرح المشكلة الجنسية من خلال الفلسفة الوجوديةّ . (29)

إذا فقد عبر الشاعر الحداثي عن مواقف، وأفكار ذات صلة بفلسفات وإيديولوجيات لها مواقف من الألوهية وتقديسها مستفزا بذلك بعض متلقيه، ومروضا عقولهم وأذواقهم ونفوسهم على تقبل ذلك، ومغيّرا لما قد يكون ثابتا عندهم من تقديس مطلق لما لا يجوز انتهاك قدسيته ،غير عابئ بما قد ينعت به:

كاهنة الأجيال قولي لنا
شيئا عن الله الذي يولد
قولي أفي عينيه ما يعبد !!؟

يستنكر الباحث كنّون هذه الأبيات يستفتح تعليقه بالتكبير والتّوحيد ، قائلا: « وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فهو لم يلد ولم يلد وهو أحق بالعبادة وأوحد، لكن هذا التحدي ظل إحساس الشاعر المعاصر بالعار غامرا ومسيطرا على كل كيانه لعمق الجروح التي ولدتها هزائم مجتمعه.» (30)

ثم إننا إذا ما يمنا شطر شعراء الحداثة فإنه يقابلنا يوسف الخال الذي تبنّى الشعر كبديل عن الدين "وتبنىّ الشاعر الذي هو بديل عن الإله" (31) فهو يقول عن حركة الحداثة التي تبناها وروّج لها متخدا من مجلة شعر منبرا لذلك "إنّ هذه الحركة (الحداثة) هي في المقام الأول موقف من الحضارة الإنسانية، من الله والإنسان والوجود" . (32) أمّا أدونيس ؛ فقد صاغ تصوراته التي كثيرا ما نظّر لها ،قصائد شعرية تعكس تلك الرّغبة الجامحة في ترك العبادة ،مقدما نقدا جذريا للدّين، كشرط للحرية .ففي قصيدته "الإله الميت" يعلن رفضه للمعبود إله اليهود: « يوم السبت وإله المسلمين :"يوم الجمعة" ،غير أنه لا يذكر يوم العبادة الخاص بالمسحيين مما يترك فراغا يبعث على الريبة والشك في مراميه قائلا:

اليوم طرقت سراب السبت
سراب الجمعة
اليوم طرحت قناع البيت
وبدلت إله الحجر الأعمى
وإله الأيام السبعة
بإله ميت.

ففكرة استعادة الحرية المشروطة "بموت الإله" كما هو جليّ من خلال أبيات أدونيس فكرة دخيلة على شعرنا الحديث وهي تذكرنا بنيتشة وفكرة العدمية وربما هذه هي الفكرة التي

أشارت إليها الباحثة أمال منصور، فقد أرجأت السخرية الرهيبة من الدين وإنكاره لسيطرة الإحساس بعدميه [*] الوجود على أدونيس حتى أصبح هاجسا يلاحقه أينما حلّ [33] وهو في رفضه للخالق يجعل من الإنسان خالقا وشعاره الرفض، رفض الشريعة وكل ماله علاقة بها يقول:

خريطتي أرض بلا خالق
والرفض إنجيلي .

و يقول في قصيدة مهيار [34] الذي اتخذه رمزا وقناعا لشخصيته وأسقط عليه أفكاره وهواجسه:

لا الله أختار ولا الشيطان
كلاهما جدار
كلاهما يغلق لي عيني
هل أبدّل الجدار بالجدار
وحيرتي حيرة من يضيء
حيرة من يعرف كل شيء [35]

فالرّفض هنا ليس فقط مقصورا على الإله أيضا امتدّ إلى الشيطان [36] رمز التمرّد والعصيان – فهو متمرد حتى على التمرد ذاته – إنّ الاعتراف بالشيطان [*] يحمل في طياته اعتراف بالغيب، مما يوقعه في التناقض ويربك القول لديه ثم الذي يحدّ من حرّية الإنسان حسب أدونيس ويجعل تصرّفاته مرهونة بثنائية الرضا والسخط، لكن الشاعر هنا يعلن أنّ انتماءه لن يكون إلى عالم الغيبيات واختياره لن يكون إلا للعقل والحرية المطلقة التي تعمّ كل شيء وتقوده بالتالي إلى الحرية الجنسية حتى على مستوى اللغة والكلمة فيقول في ضرب من الفوضى واللامعقول :

أبحث عن جذع شجرة يصير جسدا
أبحث عمّا يعطي للكلمة عضوا جنسيا
وعمّا يلقب الشيماء
أبحث عمّا يوحد نبراتنا – الله وأنا،
الشيطان وأنا، العالم وأنا
وعمّا يزرع بيننا الفتنة.
آه أيّها البحث يا وعائي. [37]

وهنا نقف وقفة مقتضبة عند هذا النص الخطير والذي يعكس بوضوح تام أنّ الشاعر قناة ناقلة للفكر الغربي دون تمحيص ونحن لا نملك أمام هذه العبثية والتطرّف إلاّ أن ننحاز إلى نقد تطغى فيه المرجعية الدينية على الجانب الفني فنقول :« إنّ كل تقدم هو تقدّم نحو الله حتى أولئك الذين ركضوا وراء السّراب هؤلاء حينما يصلون إلى السّراب لا يجدون شيئا ويجدون الله سبحانه فيفيهم حسابهم»(38)

ولعل شعر أدونيس وأعماله الكاملة لا تخلو من نماذج حول هذه الثورة على المقدس ،التي طالت الفقه أيضا مما يوحي باهتمامه بالتّفاصيل الدّقيقة فهو يقول عن الفقه:

ينبغي أن تسافر يا أيها الفقه
في ألف ليل وليل
تفرّق ما بين نجم ونجم
وتجمع ما بين فجر وفجر
وتؤالف بين النقيضين
وجه الزّوال ووجه الأبد
قبل أن تتلمس بدء الطريق
سرّ الجسد.(39)

فأدونيس يركز كما أسفلنا ،على اختراق المقدّس ورفض التراث الإسلامي، غير عابئ بثوابته كالفقه الذي لا يرى من ورائه طائل، وأنّه بعيد عن إدراك سّر الجسد أي أنّ ما يحويه من تشريعات،لا تلائم ولا تملك حلولا لمعاناه الفرد المسلم فأحرى به –والحال هذه– أن يغادر .إنّ أدونيس يمهدّ – لجرأته وتجرّئه – على اقتراف المحرّم ونظّر لاقترافه فهو القائل: أنا لا أشعر أنني موجود إلاّ في ما يخترق ،روحي أنفت أنّ تقنع إلاّ بكلّ شيء حرام، والمباح ليس مهمّا، يجب الوصول إلى ما وراء المحرّم، والخطيئة عندي أيّا كانت مقدّسة وعلى جميع المستويات، وفي أي شكل ومن أي جهة رأيتها وعلى أيّ مستوى نظرت إليها....»(40)ويمكن أن نجمل القول في شعراء القطيعة بما رد عليهم المزروقي قائلا: « أمّا المزعوم كبيرا منهم (أي أدونيس)، إن لم يكن مثل الشعراء الشبان غفلة فهو إذن مستند إلى سوء نية واضحة يحاول مواصلة مهمّة التبشير الخفي خدمة لأغراض عقدية صريحة».(41)

ثم يستطرد موضحا علة اعتراضه على أشعار أدونيس هذه :« وكان ذلك لا يهمنا لو كان فعلا يتضمن تقدما يوصل إلى حق دونما يتصوّرونه دينا شعبيا أو فناّ مبتذلا (...) إنّ هذه الأساطير العقديّة والرموز السّطحية لا علاقة لها بأعماق الوجود وأبعاده وهي أقل أشكال الفنّ تعبيرا عن التجارب الوجودية الكبرى؛ لكونها مجرد حيل كلاميّة ،ومخرّفات صوفية لا

تعبّر عن أدنى فهم لأسرار الوجود، إلاّ لمغالطة الدّهماء ،إنّها بعكس ما تزعم ناتجة عن نكران شهود الوجود ،وعدم الاعتراف بالإطلاق والتّجاوز ؛الذي ينفي كل إمكانية للحلول ،ومن ثمّ المعرفة المظنونة باطنيّة .إنّ الرّموز الصّوفية وما لفّ لفيفها من السّخافات الشّعرية التي تحاكيها لا يصح فيها إلاّ قول نيتشة المشهور وإنها لا تستحق حتى الوصف بالسّطحية»(42)

ولعل هذا ناجم عن اختراقات لنماذج أجنبية للشعر العربي فهي كثيرة بما يتجاوز قدرة القارئ على التّمثل الناضج لشعره القومي حتى لتبدو بعض النّصوص الشّعرية الأخيرة وكأنّها ترجمات ركيكة لأشعار قادمة من قارّات أخرى وثقافات مضادّة. (43)والسؤال الذي يوجهنا هل القطيعة هذه راجت بين الشعراء واستقبلها النقاد وتفاعلوا معها؟ أم أنّها كأي جديد وافد قد ووجهت بالنّقد والحفر في مرجعيّاتها ومن ثمّ دحضها ؟ فما هي هذه المرجعية؟

المرجعية الفكرية لشعراء القطيعة وردود الفعل التي أثارتها:

كثيرة هي اختراقات شعراء القطيعة إذا في محاولة منهم لعزل الدين ليس فقط عن الشعر ولكن عن حياة الفرد وواقعه وكل ما يمت له بصلة منجرين في ذلك وراء نماذج غربية في محاكاة بل وسرقة « دون فهم للأسس الفلسفية والوجودية الحلولية والتثليثية » التي بنوا عليها نظرياتهم وانعكست على فنّهم».(44)

وإذا كان « النص معطى حضاري يسبح في فضاء حضاري ،لا ينسخ عنه،وإن كان يتصدى لما يلحق كيانه من تشويه أو تزييف» (45) فإنّ شعراء القطيعة قد تجاوزوا هذا المفهوم وناقضوه كل النقض في أشعارهم حين تبرؤوا من كل المرجعيات والأصول بما فيها الدينية ورأوها معوّقا للإنسان وانطلاقه وحسب رأيهم« إن الخطاب الديني المعاصر يحتاج إلى منهجية الشك في كلّ المسلمات سواء تعلقت في الوحي نفسه أو في التاريخ»(46). وهم في كل ذلك متأثرين بالثقافة الغربية ،فالخال يجهر بالرغبة في الذوبان في الحضارة الغربية ؛لأنها – في رأيه – حضارة خاصّتنا وأسهمنا فيها، مثلما هي حضارتهم، وكأنّا به ينفي أن تكون لنا خصوصية ،متملصا بذلك من جذوره العربية والإسلامية .وهو يقول بهذا الشأن: « إنّ هذه الحضارة هي نحن بقدر ما هي هم ..... فالحضارة الإنسانية واحدة ونحن ننعتها بالغربية، أو الأوروبية لأنّ الغرب قد أعطاها في الألف سنة الأخيرة أكثر مما أعطتها أي منطقة جغرافية أخرى، ثم هذا النّعت شكلي لا جوهري أنّه تعبير فقط (.....) إنّ الحضارة الغربية هي حضارتنا بقدر ما هي حضارة الفرنسي والألماني والروسي الخ ..... ونحن لا قيمة لنا ولا مستقبل لنا في العالم العربي إن بقينا خارجها ولم نتبنّها من جديد،

ونتفاعل معها ونفعل فيها، إنّها لنا – وهي نحن – بكل مآثرها وعيوبها، بكل قوتها وضعفها بكل ما تضنّ به أو تعطيه للإنسان في جيلنا وفي الأجيال الآتية».[47]

إنّ الخال هنا يمارس الحجب بل المواربة ما أوقعه في تناقض تام ففي حين نراه يرفض تراثنا العربي لضعفه يقبل أن نتفاعل مع الحضارة الغربية ويلزم بالإقبال عليها والتفاعل معها برغم ما فيها من عيوب وضعف، أو ليس الأديب « الذي يفقد اتصاله بتاريخ قومه وتراث أمته، لا يصلح بحال ما أن يعبّر عن وجدانها المعاصر لأنّ فقدان وعيه بشخصيتها يجعله أجنبيا عنها غريبا عليها»[48]

ولا يخفي الخال تأثره بالشاعر عزراباوند الذي يعدّ من قادة حركة التطوير في الشعر الإنجليزي ومن أهمّ الشعراء الأمريكيين الذين أثروا في بلورة مفاهيم جديدة للشعر مع بدايات القرن الماضي، وقد اعتبر الأب الروحي لفكر الخال كما اعتبر إليوت أستاذه في الشعر.[49]

ويسير أنسي الحاج على نهج صاحبه الخال حين يؤكد تبعيته للغرب يقول أنسي الحاج،:« بعد تعرفي على بريتون ازددت إيمانا بالسّحر واللاّشعور والشّعوذة ..... أمّا السوريالية فقد ازددت بواسطتها إيمانا بالحلم والحرية » أمّا قصيدة النثر التي مال إليها فهو يقول في تعريفها: « عمل شاعر ملعون لا يضطجع على إرث الماضي إنّه غاز وحاجته إلى الحرّية تفوق حاجة أي كائن إلى الحرّية ..... إنه يستبيح كلّ المحرمات ليتحرر » .

ويقول أنسي الحاج أيضا: أنا من الّذين يعتقدون بالدّخلاء واللاّوعي والسحر والهذيان والصّدفة والمفاجأة والعصبية والسادية والمازوشية والهستيريا الجنسية وغير ذلك من العقد والمركبات ذات الحفيف الجمالي والسطوة المخفية ولا أعتقد أنّ ذلك معيب» [50]

أمّا أدونيس فإنّه من الناحية النظرية –وكما الممارسة الشّعرية- لا يؤسس فقط لإحداث القطيعة مع الدّين على غرار ما فعل القاضي الجرجاني مثلا حين جعل الشعر بمعزل عن الدّين، بل إنه ألغى الدّين من حياة الفرد ليحل محله العقل و الإلحاد، وكفر بوجود الله، مع اعتقاده بألوهية الإنسان، داعيا للإيمان به، بل ذهب أبعد من ذلك حين اعتقد بمقولة الحلول قائلا، "الله هو هو الإنسان، أو الله هو الإنسان، بل يمكن القول أنّه ليس هناك إله خارج الذّات الإنسانية فالإنسان هو إله الإنسان " كما يعبّر فويرباخ"[51] ، وهو هذا متأثّر بالفكر الصّوفي الحلولي، بوصفه:" حرّر الإنسان من الشّريعة واضعا الله في الإنسان"[52]، وبهذه المقدمات يخلص أدونيس إلى نتيجة مفادها أنّ الله لم يعد تلك القوّة المجردة خارج الطبيعة، وإنّما هو الإنسان نفسه في تحققه الأكمل، والإنسان يحقق نفسه، أي يعرف الله بمعرفة أنّه صورة لهذه الماهيّة التي هي وحدة الذات بطرفيها "الله- الإنسان". باعتبار أن الله ليس طرفا في هذه الذّات، وإنّما هو نقطة اللانهاية في

نموّها وتفتحها اللاّنهائيين، وهكذا يصبح الكون مجلّى الخالق، ويصبح الإنسان صورة الله، ولا يعود المقدّس، خارج العالم، بل داخله"[53].ومن الجلي أن أدونيس قد استقى أفكاره من الفكر الحلولي ،وطروحاته النّقدية أشبه ما تكون بالشطح الصوفي ،وأخطر شيء على الكاتب الفنّان ان يشحن عمله الفني بشطحات فلسفية ليست في مستواه، "فالفنّان، ليس فيلسوفا، وعندما يفعل ذلك لا يرفع إلى مرتبة الفيلسوف، ولا يحتفظ بكيانه الفنّي"[54]

ويغوص جان نعّوم طنّوس، صاحب السؤال الدّيني في تحليل شخصية أدونيس- التي قادته ولا بّد إلى هذه التّرّهات- قائلا:"إنّ من يتأله إنسان مسكين ذليل النّفس، يحاول التعالي على النّاس بادعائه الألوهية وحاله تشبه حال الفقير، أثرى بعد متربّه، وإذا هو يتيه عجبا بنفسه، أو يشفق على من هم "دونه" وكلما تمادى المرء، دلّ ذلك على عقدة نقص رهيبة"[55].

ويتحدث أدونيس عن الكتابة الشعريّة وفعلها في النّسيج الثقافي السائد، والنصّ الدّيني –حسب تعبيره- وبلغه أقرب إلى الغموض والشطح يقول:" خلقت هذه الكتابة الشعرّية شقوقا كبيرة، في النسيج الثقافي الدّيني السّائد، قالت أشياء لم تقل من قبل، وأشارت إلى أشياء لا تقال، شوّشت صورة اليقين، وشوّشت يقينيّة الكلام الذي عبّرت عنه. فتحت أبوابا على ما يسمى التطابق بين الأشياء، والكلمات ممّا يؤدي إلى التشكيك في صدق الكلام سواء كان إنسانيا أو إلهيا، ذلك أنّها على الأخصّ قدّمت نصا مفتوحا غير مكتمل مقابل النصّ الدّيني المغلق أو صعوبة الضّفّاف"[56] .

فالكتابة الشعريّة الحداثية التي يؤسس لها أدونيس كما يخبرنا في نصّه هذا هي كتابة تركب الصعب وتسعى إليه، وتشوّش اليقينيات أي أنّها غير علمية مشككة في الأقوال والشرائع الرّبانية، والمناهج الإنسانية دون أن تقدّم البديل المعرفي ،ونصّها غير مكتمل بل هو نصّ يستعصى على التأويل.

إنّ هذه الرؤية الأدونسية نابعة من تأثره بالفكر الغربي وهو الذي صرّح قائلا:"... هذا الذي أقوله فيما يتعلق بالكتابة الشعرية الفرنسية، وأقوله قصديّا، لأنّ هذه الكتابة هي مرجعيتنا الحداثية الأولى"[57]، غير أن أدونيس لم يتأثّر فقط بالفكر الغربي، بل راح أيضا يبحث في الحركات الثورية في تاريخ الفكر العربّي، ويثني عليها بشيء كبير من الإعجاب، بعدّها تشكل المسار التحوّلي على غرار الثابت، فمثلا توقف عند كلّ من الرّازي، والرّاوندي ونظريتهما في الإلحاد قائلا: "...هكذا يقدّم الرّازي، وابن الرّاوندي أساسا عقليا جديدا للحركات الثورية التحرريّة،... وهكذا يتوجّب على الإنسان أن يكتف العالم الخارجي بما يتفق مع الحرّية والعقل، أن يصنع هو نفسه بإرادته، وحرّيته... يجب بتعبير آخر أن تنتهي هيمنة الدّين على المجتمع، وأن تحّل محلها هيمنة الحرّية والعقل، أن يصنع هو نفسه إرادته، وحرّيته، يجب بتعبير آخر أن تنتهي

هيمنة الدّين على المجتمع، وأن تحلّ محلّها هيمنة الحرّية والعقل، ومن هنا يذكر موقف الرّازي وابن الرّاوندي- مضيفا-أدونيس- بما يقوله برودون من أن الإنسان وجد ليحيا بلا دين"[58]. ليقدم لنا الإلحاد "كشرط أوّل لكل تقدّم"[59] وإعلاء من شأن العقل وإعلانا لنهاية الوحي- وبداية "موت الله" أي بداية العدمية- فلا أمر ولا نهي مسبقان: العقل وحده يأمر وينهي"[60] وينتهي جون نعّوم طنّوس بعد مقارنته لما نظّر له أدونيس في مؤلفاته النّقدية وما جسّدته ممارسته الشعريّة ومواقف الرّافضة[61] في المجتمع العربي إلى أنّ هناك تماثلا كبيرا بين الاثنين، غير أن أدونيس انحاز إلى مدّعيّ الربوبيّة، حتّى عدّة الكاتب "نيتشة العرب"[62]

ومن المفكرين العرب أيضا، الذين حاولوا التصّدي لهذه الموجة الحلولية والإلحادية، نجد أبا يعرب المرزوقي الذي يذهب إلى أنّ: التوحيد بين الإلهي ،والإنساني ينتهي دائما إلى سلبيهما، لكون التوحيد لا يكون إلاّ بنفي الفرق في الاتجاهين الممكنين من الله وإلى الإنسان، ثم من الإنسان إلى الله، الأوّل ينزل ليحل في الإنسان، والثاني يصعد ليصل إلى الإله"[63]. وإذا كان هذا ضربا من المستحيل فهو أقرب إلى شطحات الصّوفية[64] الحلولية.

وعلى الرّغم من أنّ تجربة التصوّف شرقية الأساس إلاّ أنّ شعراء الحداثة العرب حينما استلهموها في إبداعاتهم أخذوها عبر الوسيط الغربي كما تجلّت في أشعار رامبوا ووليم بليك وغيرهم ، ثمّ إنّه يذهب إلى أنّ استخدام الرّموز المسيحيّة من قبل شعراء الحداثة ومنهم أدونيس –ما هو إلاّ تمسيح تامّ للشعّر العربي، وذلك بقوله:"ولعّل أفضل الأمثلة على التمسيح التامّ للإبداع العربي الحالّي العودة البيّنة إلى احتذاء النماذج الصّوفية المتفلسفة من نمط تصوّف ابن عربي الحلوليّة الشاملة أو وحدة الوجود أو تصّوف الحلاّج لحلولية الخاصّة أو المسيحية المحرفة، وربط ذلك بالتصوّف المسيحي الذي عادت إليه المثالية الألمانية، والوجوديّة التي سيطرت على نماذج الشّعر الذي يزعم أصحابه البحث عن معاني الوجود وأعماقه تأثرا بالقراءة الهيجليّة للشعر العربي"[65] ويعتبر المرزوقي هذا التوجّه لشعراء الحداثة إنّما هو سليل قراءات المستشرقين للتاريخ العربي وقد عدّ هذا الأمر وقوعا في فخّ قراءة ما سينيون (معاناة الحلاّج)، وكوربان المخيال عند ابن عربي، ثم إنّ الشّعراء العرب قد سعوا إلى "تقديم مسائخ من التجارب-على حدّ تعبيره- التي أشار إليها هيدغير في تحليلاته لبعض الأعمال الشعرية".

وقد حاول أبو يعرب المرزوقي- في كتابه السابق الذكر- استخراج القانون الذي حكم ويحكم علاقات أزمات الشّعر بالنّقد العربي وسيطا وحديثا معتبرا تلك الأزمات أعراضا لأمراض دفينة أصابت قوميّة وجودنا الحضاري غير متقيّد بما صار عقدة مرضّية عند النّخب "كالخجل من الإيمان الصّريح عن الانتساب إلى روحانية استخلافية مع التبجّح الوقح برموز كلّها تقطر روحانية حلوليّة، لعل أبرزها الرّموز المسيحية المتدرّعة بلغة التصوّف"[66].

ثّم إنّ المرزوقي يصف ويشرح ما يفعله الفكر الغربي الحلولي والرّغبة في جعل الإنسان إلها، قائلا: يحلّ الإلهي في الإنسان فينتقل من اللاّهوتيّة إلى النّاسوتية، ويصل الإنساني إلى الإله فنعود من النّاسوتية إلى اللاّهوتيّة، لكن الآلية واحدة، نرفع الإنسان رمزيّا إلى مقام الله، فنحطّ الإله إلى صنم صنعه الإنسان منه، ثم نحقق هذا الصّنم ظنّا أنّنا حققنا الإلهي في الإنسان". [67]

ونفهم من هذا الكلام أنّ الذّهنية الغربيّة تدور في حلقة مفرغة ،وتلك المزاعم ما هي إلا عود على بدء. إذ لا يؤدي التّألية إلى جعل الإنسان إله بقدر ما يؤّدي إلى الوثنية البدائية التي لا تكشف إلاّ على عجز الإنسان، وقلّة حياته، وقدراته محدودة أمام قدرة الخالق الواحد.

إنّ موجة النّقد هذه التي واجهت دعاة القطعية مع الدّين لم تقتصر على المفكرين العرب، لقد شملت الفكر الغربي، بل إنّ هذا الغرب سبّاق إلى ذلك إذ يعبّر أحد المفكرين الأوروبيين "جورج واطسن" عن فوضى المذاهب الفنيّة والأدبية التي تجتاح أوروبّا منذ انهيار الإيمان بالدّين إلى الآن قائلا:" فمنذ أن حاد العقل الأوروبي عن طريقه المعهود ،نتيجة لإنهيار الإيمان بالدّين منذ أكثر من قرن مضى حتّى الآن، وهو يسعى طول الوقت باحثا عمّا يستعيض به عن ذلك الإيمان المفقود (...) .إنّنا في عصر يتسم بأشكال من التعصّب سريعة التّغير نودي فيه بمذهب فكري تلوى مذهب، بعدّة الحلّ الذي سيخرجنا من حياتنا، وكانت الدّعوة قصيرة الأمد" [68].

وفي كتابه رمزية الطّقس والأسطورة المقدّس والدّنيوي ، يستغرب عالم الأديان مرسيا إلياد من تلك الوضعيّة الوجوديّة الجديدة التي يتخذها الإنسان المعاصر ؛بصورة أدق الإنسان الحديث غير الدّيني، الذي يرفض كل دعوة إلى الوجود المفارق، والذي يعتبر المقدّس هو العقبة بامتياز أمام حرّيته، وأنّه لن يتوب إلى رشده، ولن يصير حرّا إلاّ بعد قتل الإله الأخير [69].

ومن المفارقات التي تبعث على العجب، أنّه في حين راح شعراؤنا ينادون بالقطيعة مع التراث والدّين نجد بعض شعراء الغرب يفضل النّهل من هذّا التراث والتفاعل معه، وفي حين يدعو الخال وجماعة شعر بالقطيعة مع تراثنا، والذوبان في تراث الآخرين، نلفي الشاعر "خوان رامون خميديث" حاصل على جائزة نوبل للآدب عام 1956- يقرّ بأنّ الشعر العربي الأندلسي ،والشعر الصّوفي الأندلسي هو أصل الرّمزية [70]

فاتكاء الغرب على التراث الشعري العربي في الأندلس قد أنتج الرمزية كتيار شعري بارز، فلو غصنا في أدق التفاصيل سوف نجد أن هذا الاتكاء الغربي على الثقافة الإسلامية- التي تريد حركة القطيعة أنّ تتخطّاها- نتج عنه أكثر الأعمال تفردا ،كالكوميديا الإلهية لدانتي، التي كانت ولا تزال عملا متميّزا استمدّ تميّزه من تأثّره بالثقافة الإسلامية ؛إذ يقول ميجيل آسين عن هذا الموضوع:"إنّ مقارنة منهجية للخطوط العامّة للقصّة الإسلاميّة "قصة المعراج" بالخطوط العامة لقصة دانتي أكدت ما انطبع في ذهني من تشابه بين القصّتين إلى التفاصيل الوضعية وتفاصيل

الأحداث ومختلف الصّور الحيّة المثيرة النّابضة بالحركة وإلى ما يسمّى بهندسة الممالك الأخرويّة، أي التصوّر الطوبوغرافي لدركات النّار ودرجات الجنّة، والذي لاح لي بأنّ المهندس الذي صمّمّ العملين مهندس واحد، وهو المهندس الإسلامي"[71]. وممّا روي عن أخذ الغرب عنّا ما رواه المستشرق ليثمان (1875/1958م) يقول على لسان القصاص الفرنسي الكبير ستندال أتمنّي من الله أن يمحو من ذاكرتي ألف ليلة وليلة حتى أعيد قراءتها وأستعيد لذّاتها قال هذا، وهو المبدع المريء والمعتّد الشاخر والذي قال مرّة لا أكتب إلا للنّخبة"[72]، وأمّا الشاهد الآخر فهو فواتير حيث قال:"لم أزاول فن القصص حتى قرأت ألف ليلة وليلة أربعة عشر مرّة"[73]

وتسوق لنا ماري لوتيث مثالا يمكن إبرازه في هذا الموقف، فالشاعر الرّاوئي الإسباني سارخوان جو تيصرلو في عمله، فضائل الطائر الوجداني، يطرح نوعا أدبيّا جديدا يجمع بين الرّواية والشعر والمقال، نراه يغترف من صوفيّة ابن الفارض، ومحي الدّين بن عربيّ ، ومولانا جلال الدّين الرّومي، حيث قال:"لقد جعلني النّسابي لهذا الفضول الأوروبي النّهم، أتحّول شيئا فشيئا إلى إسباني من نمط آخر، صرت عاشقا لأشكال الحياة ،والثقافات، والألسن العائدة إلى مناطق جغرافية بعيدة، ومحبّا ليس فقط لكيفيدوا،وجونجوراوستيرن، وفلوبير، ومالارمية، وجميس جويس وإنّما أيضا لا بن عربي، وأبي نوّاس، وابن حزم، والمؤلف الفارسي التّركي مولانا جلال الدّين الرومي"[74]،وهنا أسّ المفارقة، ففي الوقت الذي تسعى فيه الغالبيّة العظمى من الباحثين الإسبان لتناول تراث العرب في الأندلس، من منطلق الحبّ والرّغبة في الاكتشاف ،والبحث في الأصول، والجذور التي تميّزهم عن باقي بلدان أوروبا ،نجد شعراء الحداثة عندنا يتملصّون من تراث يميزهم ،ساعين إلى الذّوبان في حضارة الآخر، ضاربين جدار العزلة بين الشعر والدّين، إلاّ أنّه هناك مقولات وطروحات تؤكد الارتباط الوثيق بين الدّين والفنون في الثقافات العالمية كلّها، لا في الثقافة الإسلامية وحدها ،فالباحث سعد دعيبس يقول:"إنّ الارتباط بين الدّين وفنّ الشّعر، ارتباط وثيق لأن أهميّة الشّعر في تحقيق جوهر الإنسان كما يرى أحد النّقاد،كأهمية الدّين ولا يمكن لأيّ قوّة في الأرض ولا أيّ حضارة من الحضارات أن تخنق في الإنسان شوقه إلى الفراديس السّحريّة، أو المدن الفاضلة التي يبدعها الشّعراء المنتمون إلى القيم الرّوحيّة"[75].

فبين الأدب والدّين إذا روابط وصلات، بالرّغم من المحاولات الحثيثة من قبل شعراء القطيعة لصرمها، وكما يقول عبد الغفّار مكاوي: "إنّ الأدب شعور وإيمان، وكذلك الدّين شعور وإيمان فالعلاقة بينهما حميمة، لأنّ للدّين طبيعة الشّعر فكلاهما شخصي وعاطفي" وفي ذلك يقول دونللي:"إنّ الشّعور في الدّين يكون عبادة، وفي الفنّ يكون مجسّدا للمثل، وكلاهما شخصي يتخلّلها الشّعور والإحساس"[76].

وفي خاتمة هذا البحث يمكن أن نخلص إلى القول بأن القطيعة بين الشّعر والدّين في الأدب العربي تعود جذورها إلى العصر العباسي مع أبي نوّاس، وبعض الحركات الرّافضة لنجدها تظهر في أشكال مختلفة وتتلوّن في كلّ مرّة عبر تاريخ الأدب العربي الحديث، لامسنا بعض تجليّاتها عند جبران خليل جبران ،و في أشعار السّيّاب ،والصبّور، وخليل حاوي، وعبد المعطي حجازي لتتعالى الأصوات المناديّة بالقطيعة مع ظهور مجلّة شعر ،واطّلاع روادها على الفكر الغربي الحداثي في أوّج صراعه مع الدّين، وكلّ ما يرتّد به إلى الماضي، متطلّعا إلى المستقبل متحرّرا من كلّ القيود جاحدا كلّ الشرائع داعيا إلى تجاوزها، فتلقّفها شعراء الحداثة العرب، وفي مقدّمتهم أدونيس الذي يعدّ بحق أكثر من جسّد القطيعة تنظيرا وممارسة شعريّة .غير أنّ هذه الموجة نجمت عنها مساجلات نقدية وفكريّة حاولت التّصدي لمقولاتها ،ودحضها مشكّكة في النّوايا الحقيقيّة لدعاتها ،مؤكّدة في كلّ مرّة على العلاقة الوطيدة بين الشّعر والدّين وضرورة اتّكاء الشعراء على التراث بصفة عامّة ،و الدّين بصفة خاصّة لإثراء تجاربهم الشعريّة والتعالي بها في سبيل إنتاج الأرقى والأفضل.

هوامش البحث:

1 أدوينس(علي أحمد): الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، تأصيل الأصول: ج،1دار الساقي ، ص 206 .

2 ابن رشيق: العمدة، ص 17.

3 يعلق ابن رشيق على هذه الأبيات بقوله: « كان الأخطل نصرانيا من تغلب بلغت به الحال في الشعر إلى أن نادم عبد الملك بن مروان وأركبه ظهر جرير بن عطية بن الخطفي وهو تقي مسلم وقيل أمره بذلك سبب شعر فاخره فيه بين يديه وطول لسانه، حتى قال مجاهرا: لعنة الله عليه، لا يستتر في الطعن على الدين وهذه غاية عظيمة ومنزلة غريبة حملت من المسامحة في الدين على مثل ما نسمع والملوك ملوك بزعمهم » ابن رشيق العمدة، ص 17.

4 علي سليمان: الشعر الجاهلي وأثره في تفسير الواقع، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، ص 125.

5 أبو يعرب المرزوقي، في العلاقة بين الشعّر المطلق والإعجاز القرآني،ودار الطليعة بيروت ط1 آذار مارس 2000م ، ص 19.

6 ابن رشيق العمدة، ص 18.

7 أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت، ص ص 21 – 23.نقلا عن أبي نوّاس :الديوان .

8 أدونيس: المرجع نفسه، ص ص 112 – 113.

9 أدونيس: المرجع نفسه، ص ص 112 – 113.

10 صلاح فضل، قراءة الصورة وصور القراءة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 19971، ص 197.

11 فتيحة كحلوش، الخطاب الشعري العربي المعاصر، ص 210.

12 كمال خيربك، :حركية الحداثة في الشعر العربي المعاصر ، دار الفكر، بيروت ،ط2 ، 1982.، ص 35.

13 كمال خيربك، المرجع نفسه، ص 47..

14 كمال خيربك، المرجع نفسه، ص 48.

15 كامليا عبد الفتاح، القصيدة العربية المعاصرة داراية تحليلية في البيئة الفكرية والفنية، دار المطبوعات الجامعية، جورج حوض، ط1 ، 2007 ، ص 552.

16 بدر شاكر السّياب :ديوان بدر شاكر السّياب ب قصيدة: في المغرب العربي، آذار 1956.بيروت، دار العودة، 1986، مج 1، ص 395، .

* - تسائل القصيدة نضال الجزائريين والمغاربة من أجل استقلالهم وتحرّرهم.

17 - ديوان بدر شاكر السّياب، بيروت، دار العودة، 1986، مج 1، ص 395، قصيدة: في المغرب العربي، آذار 1956.

18 - سامي سويدان بدر شاكر السّياب وريادة التجديد في الشعر العربي الحديث، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2002، ص144.

19 - سامي سويدان، المرجع نفسه، ص 145.

20 - نقلا عن صلاح الدين عبد الصبور: قرأت العدد الماضي من الآداب القصائد في الآداب، بيروت، السنة الرابعة، العدد الرابع، ينسان 1956، ص 63.

21 - سامي سويدان: المرجع نفسه، ص 145، نقلا عن بدر شاكر السّياب: إلى الأستاذ ناجي علوش، في الآداب، بيروت، السنة الرابعة، العدد السادس، حزيران 1956، ص 74.

22 - جابر عصفور: عوالم شعرية معاصرة، ص 48.

23 - كامليا عبد الفتاح : المرجع السابق، ص 202.

24 - أليا حاوي، خليل حاوي في مختارات من شعره ونثره، دار الثقافة، بيروت لبنان، ط1، حزيران، 1984ص 15.

25 - إليا حاوي: المرجع نفسه ، ص 7.

26 - خليل حاوي، المجموعة الكاملة، ص 245.

27 - سامي سويدان:جسور الحداثة المعلقة، من ظواهر الإبداع في الرواية والشعر والمسرح، دار الآداب، بيروت، ط 19971، ص 80.

28 - ناظم عودة، جماليات الصورة من المبتولوجيا إلى الحداثة ، التنوير للطباعة و النشر، لبنان بيروت، ط1، 2013،ص 180 نقلا عن الأثار الكاملة لمحمد الماغوط، ص ص 60 – 61.

29 - ناظم عودة، ، المرجع السابق ، ص 181.

30 - أحمد زكي كنون، المقدس الديني في الشعر العربي المعاصر، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2006 ص 88.

31 - عبد الواسع الحميري: الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 19991، ص 162.

عبد الواسع الحميري: المرجع نفسه، ص ن

32 - كمال خيربك: المرجع السابق، ص 82.

* "إنّ الشك في القيم العليا أو إنكارها يقود إلى نتيجة حتمية يسمها نيتشه العدمية Nihilisme وهي ليست ظاهرة تاريخية كبقية الظواهر الأخرى كما أنها ليست حركة إلحادية لكونها تنكر الإله أو تعلن موته "ينظر أمال منصور: المرجع السابق، ص 199.

33 - أمال منصور: القصيدة القصيرة، ص 199.

[34] - كان مهيار الدّليمي شاعرا من الطراز الأول في العصر العباسي ولكن أصله الفارسي وتشيعه جعلاه يتلقى تهمة الشعويته كما تجاهله مؤرخوا الشعر العربي وأهملوه أما أدونيس الذي كان منتميا في البدء لتيار فكري وسياسي وجهت له التهمة ذاتها والذي خرج من وطنه الأصلي وتعرض لتجاهل الأوساط الأدبية وعدائها له.....، ينظر كمال خيريك: المرجع السابق ، ص 143.

[35] أدونيس الأعمال الكاملة، ص 367.

* وقد يرمز الشيطان إلى السلطة كما هو الحال عند أمل دنقل رئيس متوج لهذا العالم ورمز يلقي بظلاله على الكثير من معاناة الشاعر ومعاناة وطنه وليس بغير معنى أن يعرف الشيطان في الإنجيل باسم رئيس هذا العالم، ينظر شارلز دويك، الرمزية تر، نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 28، من مقدمة الكتاب.

37 - أدونيس الأعمال الكاملة، ص 546.

38 - محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، السنن التاريخية، في القرآن، بيروت، دار المعارف المطبوعات، 1989، ص 108.

39 - أدونيس :الكتاب، ج ح، ص 195.

40 - محمد العربي فلاح،: أدو نيس تحت المجهر محاولة تسليط الضّوء على زوايا أدونيس الفكرية المظلمة، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر: ط 20081، ص 239.

41 - المرزوقي :المرجع السابق ص196

42 - المرزوقي: المرجع نفسه، ص 196.

43 - صلاح فضل تحوّلات الشعرية ، ط1، دار الآداب، بيروت، ط 20021، ص 7.

44 - أبو يعرب المرزوقي المرجع السابق ص 100

45 - عبد القادر محمد مرزاق، المرجع نفسه، ص 30.

46 - محمد العربي فلاح، المرجع السابق ، ص 227.

47 - كمال خيريك، المرجع السابق ص 82، نقلا عن مجلة شعر ، العدد 15، ص 138- 139، وينظر أيضا عبد الواسع الحميري الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط19991، ص 162.

48 - عائشة عبد الرحمان، بنت الشاطئ قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر، دار المعرف القاهرة، 1970، ص 165.

49 - كلود عبيد، جمالية الصورة في جدلية العلاقة بين الفنّ التشكيلي والشعر ،مؤسسة مجد،بيروت ،ط2010،1 ، ص 85.

50 - معين البخيتان، تبعية الاستيلاب تأثير الشعر والأدب العربي قراءة متأنية، ط1، الرياض 1426، هـ 2005 م.

[51] أدونيس: الثابت المتحوّل ج1 ص 98،

[52]أدونيس: المرجع نفسه ج1 ص98

[53]أدونيس: المرجع السابق ج1 ص98/ 99

[54]جابر عصفور: المرجع السابق،ص83،

[55] جان نعّوم طنّوس: السّؤال الدّيني في شعر أدونيس دار النهضة العربية،ط2012،1،ص 194،

[56]أدونيس: النصّ القرآني وافق الكتابة، دار الآداب، بيروت ط1 ص69،

[57]أدونيس: النصّ القرآني وافق الكتابة، ، ص 93.

[58]أدونيس: الثابت والمتحوّل ج1، ص92،

[59]أدونيس: مرجع نفسه، ص90،

[60]أدونيس: المرجع نفسه، ج1 ص90،

[61]يقول البغدادي في معرض شرحه لبدع الرّافضة ما يلي: إني أوصيك بتشكيك النّاس في القرآن، والتّوراة والزّبور، والإنجيل، وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع، وإلى إبطال المعاد، والنشّور من القبور وإبطال الملائكة في السّماء، وإبطال الجّن في الأرض، والذي يصّح عندي من دين الباطنيّة أنهم زنادقة يقولون بقدم العالم ويذكرون الرّسل والشرائع كلّها لميلهم إلى استجابة ما يميل إليه الطبع"

(نقلا عن بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ص 138/ 139) ويقول بندلي جوزي نقلا عن أبي منصور البغدادي في حديثه عن الفرق الصنّالة:"إنّ المؤمن الحقيقي هو من يؤول الوحي على طريقتهم، وأمّا من تتبّع الشرائع المنزّلة، وأحكامها على ظواهرها، فليس إلاّ كافرا وحمارا" (من تاريخ الحركات الفكرية ص139).

[62]جان نعّوم طنّوس: مرجع نفسه ص 215.

[63]أبو يعوب المرزوقي: المرجع السابق ص8.

[64]الصّوفية هي الإيمان بقوة غيبيّة خارقة، وبإمكانية إدراكها والاتصال بها، عبر الوحي، والكشف عنها عبر التجربة الرّوحية، وذكر الفلاسفة الصّوفيّة، بإمكانية اتصال الإنسان بالإله عن طريق الكمال الأخلاقي، وهي كلمة تجمع معاني كثيرة وإنّ من يتصدّى لرسم معالمها الرّئيسية إنّما يكون مسبوقا إلى رسم ضروب من الصّور المعقدة التي لا تمثّل إلاّ طابعا معيّنا، والتصّوف هو التخلّق بالأخلاق الإلهية بالوقوف ومع الآداب الشرعية ظاهرا، فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للتأدّب بالحكمين كمال" (ينظر كلود عبيد، جمالية الصورة هامش ص86)، ويشير أدونيس في كتابه الثابي والمتحوّل إلى أنّها تعني استشفاف المجهول واكتشاف ما يختبئ، وراء هذا الستار الكشف الذي هو الواقع الأليف اليوميّ.

[65]أبو يعرب المرزوقي: المرجع نفسه ص196،

[66]أبو يعرب المرزوقي: المرجع السابق ص5 من "مقدمة الكتاب".

[67]أبو يعرب المزوقي، المرجع نفسه ص8.

[68]جورج واطسن: لفكر الأوربي المعاصر، تر،مصطفى بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر. ط1 1980 ص51.

[69]تركي علي الربيعي: ما المقدّس؟ نحو قراءة جديدة مجلة ثقافات، مجلة فصلية تصدر عن كلية الآداب جامعة البحرين العدد 06 ربيع 2003 ص28.

[70]لوثي لوبيث بارالت: أثر الإسلام في الأدب الإسباني تر: حامد يوسف أبو أحمد وعلي عبد الرؤوف اليميني مركز الحضارة العربية ط1 2000 ص16.

[71]ميجيل آسيين: أثر الإسلام في الكوميديا الإلهيّة تر: جلال مظهر، مطبعة الخانجي القاهرة، 1998 ص11.

[72]معيض البخيتان: تبعيّة الاستلاب تأثير اشّعر والأدب العربي ،ط2005،1،ص 140.

[73]معيض البختيان: المرجع نفسه ص141.

[74] لوبيث بارالت: المرجع السابق ص 20.

[75]سعد دعبيس: دور الدين في الإبداع الشعري بين الحضارة الجغرافية والحضارة الإسلامية: ط1 2006 مركز الإسكندرية ص"د" من المقدّمة.

[76]سعد دعبيس: المرجع نفسه ص32