

تحديات الدين وما بعد الحداثة في شعر أدونيس؛ رؤية معرفية

خليل پرويني*

كبرى روشنفكر**

سيدحسين حسيني (الكاتب المسؤول)***

الملخص

أسست المبادئ الفلسفية لما بعد الحداثة في أصولها لمعرفة الكون، على أساس التشكيك في الإطار الديني لمعرفة جوهر الإنسان الذي يحتوي على العقلانية والفترة والوحى ومنحت الاهتمام بسلطة اللغة، كأساس فهم القيم وصناعتها. وهذه هي المحطة التي تؤكد على أن اللغة وكل ما يصدر عنها هي رمز ثقافي خارج عن نطاق "المطلقية". هذا الاهتمام أدى إلى فرض "النسبية" و"الفردية" على المبادئ الشاملة التي كانت تعتبر عالمية قبل هذا. ولم يصل هذا الجهد الفلسفي حتى الآن إلى حقائق مطمئنة، خاصة في الجانب الميتافيزيقي. كما أن كل الطرق في هذه الرؤية تؤدي إلى الفلسفة الغربية الحديثة التي أنتجتها أوروبا. وأنها قبل كل شيء كانت حركة نقدية أخذت طريقها نحو الإنتاجات الثقافية الشرقية والإسلامية. يهدف هذا البحث إلى دراسة جدلية الدين وما بعد الحداثة في شعر أدونيس وما أثارته هذه الفلسفة من القلق والاضطراب في كتاباته وذلك على ضوء منهج تحليلي - نقدي وبالاستعانة بالمنهج الفلسفي المعرفي. وما توصلنا إليه هو أنه تأتي ما بعد الحداثة في شعر أدونيس على غرار هذه الميزات المضطربة وهي: إنكار المطلقية، ونقض السرديات الكبرى، والتمرد على الدين، والتي لا تتماشى مع الأسس الدينية المطلقة التوحيدية، خاصة الإسلامية. كما وأشرنا إلى الفوارق الموجودة التي أبرزتها ما بعد الحداثة بسبب بعدها عن دين الإسلام وتفاعلها مع نصوص الأديان السماوية الأخرى المحرفة. فتوضّح لنا أنه بسبب مشكلة الفكر الغربي المابعدحداثي مع الدين، وهو أن نضهم الديني المحرف لا يزودهم بالمعرفة المنقعة في أكثر الأحوال. إذن ما نلاحظه في هذه النصوص هو تأويلات متعددة ومتناقضة على مرّ العصور. التأويلات التي أعلنت ما بعد الحداثة عن رغبتها الملحة بها والتي نشاهدها كثيراً في أشعار أدونيس الفلسفية.

الكلمات الدلالية: الدين، ما بعد الحداثة، السرديات الكبرى، موت الإله، أدونيس.

*. أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران. parvini@modares.ac.ir

** . أستاذة مشاركة في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

kroshanfekr@gmail.com

***. طالب دكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران.

h.hosseini6288@gmail.com

تاريخ القبول: ١٣٩٨/٥/٢٧ش

تاريخ الاستلام: ١٣٩٧/١٠/١٩ش

المقدمة

إنّ مابعدالحداثة^١ موضوع واسع ذو حدود مشوشة تخالف الأفكار الموضوعية والبدئية والطبيعية، ونظرتها إلى الدين والانحياز إليه، هي نظرة متكررة ومتعددة الأبعاد لا تستقيم على بعد محدد، إذ لا يمكن أن نجد هذه الفلسفة تأخذ موقفاً محدداً بالنسبة لفكرة ما. ذلك لأن الاتجاه النسبي هو ما سبّب أن تتأرجح هذه النظرية بين عدّة معتقدات. نجد مثلاً "ديفيد جريفين"^٢ جاء بقراءة من ألوهية مابعدالحداثة، قريبة من ألوهية ما قبل الحداثة وفي المقابل هناك عدد كبير من مفكرى مابعدالحداثة، رفضوا الديانات العتيقة تماماً إذ يعتبرونها حركة انفعالية جاءت تقابل المادة أو أنها رد فعل لسدّ الجوع النفسى الذى سببته الحداثة، ففي هذه الرؤية لا يعرف الدين إلا أنه نوع من الاتجاه الروحاني مقابل المادة.

ضرورة البحث

إن فلسفة مابعد الحداثة تريد أن تعيد بناء مفهوم "المقدس" ضمن العالم الروحاني، وتدفع القيم التي تؤلف أساس الأنظمة الدينية والاعتقادية إلى موضع الشك، فمن هذا المنطلق ترجع ضرورة هذا البحث إلى قضايا الإسلام الراهنة التي تواجه جملة من التحديات والأزمات، كما أنّ فهم الشعر المعاصر وخاصة شعر أدونيس، لا يمكن إلا من خلال استيعاب التيارات الفكرية والفلسفية التي تأثر بها نصّه الشعري.

أسئلة البحث

السؤال الرئيس في هذا البحث هو كيف تكون العلاقة بين الدين ومابعدالحداثة؟ بل كيف تتحدى مابعدالحداثة علاقتنا مع الدين؟ فتندرج في ضمنه بعض الأسئلة منها؛ كيف يمكن مسايرة الدين ومابعدالحداثة في شعر أدونيس؟ وما هي التحديات التي يواجهها الشاعر في التكيف بينهما إذا كان بصدد ذلك؟

1. postmodernity

2. David Ray Griffin

منهج البحث

نغى معالجة الأسئلة المذكورة أعلاه، في ضوء منهج نقدي - تحليلي، استعانةً بالنقد الفلسفي المعرفي الذي تعتمد على وجود «الأنا» مقابل «الآخر» كما جاء في كتاب «الوجود والعدم» لسارتر، مركّزين على مجموعة «تنبأ أيها الأعمى» لأدونيس التي تتكشف بين طياتها خلاصة ما كتبه الشاعر في المجموعات الأخرى السابقة لها في هذا الحقل.

سوابق البحث

هناك بحوث كثيرة قامت بدراسة ما بعد الحداثة وفقاً لتسرّب هذه الفكرة إلى مختلف العلوم والفروع، أما بالنسبة لعلاقتها بالدين، فقد ظهرت مجموعة من الدراسات التي تناولت إشكالية ما بعد الحداثة والإسلام فعثرنا على كثير من الكتب والمقالات منها: كتاب «الإسلام وما بعد الحداثة.. الوعود والتوقعات» لأكبر صلاح الدين أحمد الذي درس الموضوع من رؤية علم الاجتماع تركيزاً على الجوانب السياسية، وكتاب «ما بعد الحداثة والعقل والدين» للمؤلف "أرنست غيلنر" ^١ يعتبر كتكملة على ما كتبه أكبر أحمد، وكتاب "الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة" لسالم القمودي حيث يذهب إلى أن الإسلام يتجاوز الحداثة وما بعد الحداثة الغربية بسبب قيمها السامية ورسالتها الكونية الفضلى، وكتاب «الدين في العالم ما بعد الحديث» لصلاح سالم وهو يعالج بصورة موجزة، الظاهرة الدينية في العالم ما بعد الحديث متناولاً في معرض ذلك قضايا ذات صلة بموضوع الدين والهوية الثقافية ويختتم العمل بدراسة عن الأخلاق الإنسانية بين العقل الكوني والضمير الديني، ورمضان مهدوي آزادبني في مقالة "بست مدرن ودين: تهديد يا فرصت" مجلة فلسفة (١٣٨٨)، العدد ٤، يحاول إبراز التناغم بين ما بعد الحداثة والدين، إلا أنه يبدو مفراطاً في كثير من الأحيان حيث نشعر بشيء من التكلف في عمله هذا. وغيرها من الدراسات والبحوث الكثيرة التي تقف إما موقفاً رافضاً وإما موقفاً مؤيداً. أما بالنسبة لدراسة هذا الموضوع في الشعر العربي فلم نعثر حتى الآن على

بحث درس هذا الموضوع بهذا التحديد. فهذه أول دراسة مستقلة لمابعدالحداثة فى شعر أدونيس فى حقل الدين ومابعدالحداثة وإن كانت هناك إشارات قليلة جداً فى ثنايا بعض الكتب والمصادر إلى تأثيرها على الأدب العربى كما جاء به محمد عبد المرزاق فى كتابه "مشروع أدونيس الفكرى والإبداعى" الذى عالج أشعار أدونيس فى الإطار الحدائوى.. وكتاب "السؤال الدينى فى شعر أدونيس" للمؤلف جان نعوم طنوس، تطرق إلى بعض القضايا الدينىة العامة لا يعتمد على منهج خاص ولا ينحصر فى إطار محدد.

مابعدالحداثة وأسسها الفلسفية

إنّ مابعدالحداثة باعتبارها جسداً معقداً ومتعدد الوجّهات، هى حركة ثقافية، وسياسية، وفكرية، ومن أكثر المصطلحات غموضاً بسبب آراءها المتنوّتة. فهى "مشروع ثقافى" صدرت عن رغبة تهكمية لتغيير الحاضر. وكما يقال: يرفض مابعدالحداثيون فى الدرجة الأولى القول بأن هناك تعريفاً "حيادياً"، لأى شىء.. كما أنّهم يقاومون أيضاً فكرة "المجوهر". (جورج عوض، ٢٠١٧: ٢٠٨) وأياً كانت وجهة نظر هذه الحركة، فإنّه لا يمكننا تصور مابعدالحداثة دون وجود الحداثة، كما أنّه يرى "لنرهارتنى" مابعدالحداثة هى «الوليد المتمرد» للحداثة، لا تتكون دونها (باينده، ١٣٩٣: ٢٤-٢٥) هذه العلاقة بين الحداثة ومابعدالحداثة ليست على أساس التبعية والتشابه فحسب، بل هناك علاقة دياكتيكية تتضمن التكامل والاستمرار من ناحية والنفى والتبدّل من ناحية أخرى. أو بعبارة أخرى، تتولد مابعدالحداثة من رحم الحداثة متضمّنة علاقة الإتصال والإنفصال بينهما معاً. (م.ن) إذن باعتبار أنّ مابعدالحداثة حركة نقدية تمّ بناءها على رسوم الحداثة الغربية، فهى امتداد للحداثة لكنها ناقدة لها ومقوضة لأصولها فكانت مابعدالحداثة ردة فعل عنيفة إزاء الذاتية والعقلانية والعلموية الحدائوية.

فبما أنّ الحداثة كانت نظرة مادية أحادية، لم تستطع تحصيل سعادة البشر، وأدّت إلى الأزمة الإنسانية التى أتت إثر تلاشى الأخلاقيات وعبثية مفهوم الإنسان نتيجة اهتمامه المفرط بالمادة التى تكوّن بعداً واحداً من أبعاد حياة الإنسان، فبناء أخلاقية

عالمية جديدة / استيعابية، منفتحة وتعددية تتجاوز تلك الأزمة تستلزم تعديلاً جوهرياً في مقومات الحداثة نفسها، «المكون التأسيسي الذي يمكن لما بعد الحداثة أن تضيفه إنما هو المكون الروحي، أي الإيمان العميق الذي يتجاوز مجرد اعتناق دين اسمي ما "يهودية، مسيحية، إسلام، هندوسية.. إلخ"، إلى كونه أرضاً خصبة وجزراً قوياً لشعور عام بالتعالى الإلهي والتراحم الإنساني. وهكذا فإن ما تستطيع أن تنسبه ما بعد الحداثة إلى نفسها حقاً، كى تبرر به كينونته المستقلة إنما يتمثل في مفهوم "الألوهية"، التى أهملتها الحداثة فى شتى مدارسها، سواء بالنفى الصريح حيث كان التنوير المادى، والعلمانية الوجودية، أو بالتجاهل الواضح حيث كان التنوير الروحي، والعلمانية السياسية.» (سالم، ٢٠١٦: ٣٤-٣٥) فقامت ما بعد الحداثة، بإنكار المعتقدات الموروثة والثورة عليها، عندما اعتبرت دورها الأساسى هو التشكيك فى القصص العظيمة والسرديات الكبرى، التى طالما ملأت العقل، وشغلت الوعي الإنسانى حتى اعتبرت، وكأنها من مسلماته التى لا يمكن التفكير سوى انطلاقاً منها. (م.ن) فجاءت لتقويض الميتافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التى هيمنت قديماً وحديثاً على الفكر الغربى. وتقترن ما بعد الحداثة بفلسفة الفوضى والعدمية والتفكيك واللامعنى واللانظام. (حمداوى، لاتا: ٥-٦) ويمكننا تلخيص خصائص ما بعد الحداثة فى التقويض أو التفكيكية، ومناهضة العقلانية، ورفض الثنائيات الحتمية. (سالم الحازمى، ٢٠١٧م: ٤٥-٤٦) فهو عصر التداخل والتشتت الفاقدين للسبب، وعصر هدم السرديات الكبرى، والخطابات المسيطرة، والتشكيك فى الآراء الشمولية والتى يعتبرها الناس غالباً بعيدة عن الشك، وعصر الهويات الإنزياحية والحديثة، وإثارة الاهتمام بالتعددية والتمثيل. (بناهان، وعباس فرازى، ١٣٩٦: ٩٥) كما والتأكيد على فاعلية اللغة ورفض الثوابت المعنائية وبصورة عامة، إعادة النظر فى جميع الأسس الحداثوية.

وأحد أبعاد ما بعد الحداثة، هو رفض الاتجاه الحداثى حول المعتقد الدينى. فى هذا الرفض إما أن نواجه التشكيك المصر فى الحقيقة الدينية، وإما أنه يقلصه فى بعده الفردى. قد قام هذا الرفض على أصول رفض السيطرة العلمية المتحفظة. فإذن قد زال الشعور بالأمان والاطمئنان الناتج بسبب التقدم التقنى. فى هذه الحقبة، من الطبيعى أن

نجد الاتجاهات الروحانية والدينية قد تغيرت بصورة جذرية وسريعة. (جريفين، ١٣٨٨: ١٦-٢٥) والسبب هو أن الأسس الفلسفية لمابعدالحداثة، لا تتلائم مع الأسس الدينية (المعنى الدينى العام)، بكونها ترفض الحقيقة المطلقة، وترفض الغائية، وترفض القيم والمبادئ الثابتة.

وعلى أية حال، فبعد ما ضاق صدر البشر من الحداثة وثقلها، عادوا إلى القضايا الدينية والمعنوية، لكنهم فى هذه الحالة أيضا، رفضوا الألوهية ما قبل الحداثية كما أنهم رفضوا الألوهية الحداثية أيضا. (م.ن: ١٥) وإن الألوهية - حسب تعبير جريفين - هى إتجاه البشر نحو المقدس أو كل ما يعتبره مقدساً. (م.ن: ١٦) يُرى أنّ بداية تحويل مابعدالحداثة إلى حالة لاهوتية يبدأ بمعاكسة الخطابات الدينية التى نشأت استجابة لمشروعات فكر الحداثة مع تلك التى نشأت اليوم فى عصر مابعدالحداثة. (جورج عوض، ٢٠١٧: ٢١١) ولكن الخصائص التى تحملها مابعدالحداثة، سببت نوعاً من الانفصال بينها وبين الإتجاه الدينى المعروف. فتجليات مابعدالحداثة من رؤية دينية تتمثل فى شخصانية الدين أو الاهتمام بالروحانية الفردية، النسبية وإنكار الحقيقة المطلقة وغيرها التى نلخصها فى قضيتين أساسيتين هما؛ نقض السرديات الكبرى وقضية "موت الإله" التى أعلنها نيتشه.

مابعد الحداثة فى أشعار أدونيس

أشرنا سابقاً أنّ الحداثة كانت أحادية تهتم بالعقل وكل ما يكون مادياً، بغية سيطرتها على الطبيعة والكون، رافضة الميول القلبية والإيمان الدينى الذى يستوطن القلب. فرى أدونيس بأنه عاش الرفض للحداثوية ومقوماتها، حيث حاول أن يهين التقنيات التى هى من صنع الرأسمالية، والتى لا حول لها أن تصل المجهول فى هذا العالم، أو أن تعبر عن صفة اللانهاية فى الحقائق، فيقول:

موهى أمعاءك، أيتها التقنية، فيما تزدردين

جسد الكون.

لكن، مهما أوغلت، لن تصلى إلى مجهول القلب (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٢٤)

فكلما أفسدت تقنية الحداثة العالم وأخفت الواقع وزخرفتها على خلاف ما هي عليه فيما تتبلع جسد الكون بتقدمها السريع، لن تصل إلى ما يريده القلب ولن تستوعب حاجاته غير المادية إطلاقاً. هذه بوادر إرهاصات المعنوية ما بعد الحداثوية وعودة الإنسان المأزوم الحداثوي إلى الدين وتحليلاتها لدى الشاعر. ولكنه عودة ارتدادية حيث يقول: «وهذه العودة إلى الدين إنما هي عودة ارتدادية... لم يعد الدين مفيداً اليوم، لم يعد صالحاً من الناحية الاجتماعية، لذا يمكن للمجتمع التحرر منه، ولكنه ربما يكون مفيداً للفرد.» (أدونيس، ٢٠٠٥ ب: ٤٣) من نفس المنظور إن الفرق بين الفلسفة ما بعد الحداثوية وبين الدين، هو أن إله الفلاسفة ما بعد الحداثيين يفرق تماماً عن إله الأديان. ورغم أن ما بعد الحداثة تعتبر رجعة جديدة إلى الدين، فهي من خلال تمردها ضد الحداثة، تتمرد على الدين أيضاً.

أ. نقض السرديات الكبرى

يجب علينا هنا أن نشير إلى ما يُعرف بالـ"انحطاط" في فلسفة ما بعد الحداثة كي نفسر علاقته بموقف ما بعد الحداثيين تجاه الدين. يلج هذا الانحطاط ثلاث مجالات ينقلها ليوتار عن نيتشه: «مقولة الحقيقي أي انحطاط منطوق معين ونمط معين من العقلانية، ثم مقولة الوحدة أي انحطاط الفضاء الموحد، ونهاية الفضاء السوسيو- ثقافي المتمتع بخطاب مركزي (حيث يتم تبادل القيم والمبادئ نفسها)، ثم مقولة الغائية، أي انحطاط فكرة الزمن الغائى الذى يوجه سلوكياتنا وأفكارنا نحو غاية محددة.» (ليوتار، ٢٠١٦: ٢٤) وهذا الانحطاط الثلاثى هو ما أدى إلى نقض "السرديات الكبرى".

كما قيل إن ما بعد الحداثة هي «نقض السرديات الكبرى» وهي حكايات تروى الصيرورة التى يقطعها الوجود الإنسانى، وتتجسد هذه المرويات فى جدلية الروح (هيغل)، وهرمينوطيقا المعنى (ريكور)، وتحرر الذات العاقلة أو تحرر العامل (ماركس)، ونمو الثروة (الليبرالية)، وكل معرفة تنهل أو تشتت هذه الحكايات تسمى بالخطابات الحديثة. (المصدر نفسه: ٩) من هذا المنطلق نرى أن الحكايات الكبرى هى التى تسمح بتحديد معايير الكفاءة التى يقوم من خلالها أفضل الفعاليات، أى أفضل الممكنات

فى الفعل والقول والتفكير وهذا هو المبرر لوجودها. وما بعد الحداثة تتحدى هذه "السرديات الشاملة" أى "القضايا الكبرى" فى كافة صورها. هذا ما يذكره أدونيس فى ديوانه إذ يجهر:

أكتب قصيدة، أيها الشاعر، وصف المشهد
... ولا تنس أن تستشهد بالحداثة

...

و إياك والقضايا الكبرى... (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٦٨)

هذا الجهر بالرفض - بما فيه من التناقض بين الاستشهاد بالحداثة من جهة والحذر من القضايا الكبرى من جهة أخرى وهذا التناقض نفسه سمة أساسية فى كتابات ما بعد الحداثيين - ينقل لنا مشاعر عدم الاستقرار المصاحبة لاحساس اللايقينية فى كلمات الشاعر. وفى هذه الرؤية، تصبح القيم التى كانت تؤلف أساس الأنظمة الاعتقادية فى موضع الشك. وما يهمنا هنا هو أنّ الدين، باعتباره إحدى هذه السرديات، يواجه هذه النسبية القائلة بأن طالما المعتقدات مرتبطة بالبيئة الاجتماعية التى ظهرت فيها، فإنّ ما قد يكون صحيحاً لدى البعض، قد لا يكون كذلك لدى من يعيشون فى بيئة أخرى. فلذلك يرى أدونيس أنّ الدين ليس إلّا من صنع البشر، وليس إلا صوتاً يخرج من حنجرة البشرية إذ ليس للدين سمة سماوية مطلقة تفصله عن أيادى البشر واعتدائهم. فإنه يقول قاصداً الأصوات الدينية:

وانظري -

إلى الجرس فى هذه الكنيسة،

كأنه جرّة من الدمع،

وإلى المئذنة - كيف يخرج منها الصوت

كأنه جرحٌ يتنقل على جسد الفضاء

...

آلات بأصوات بشرية

تروى سيرة الوقت (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٥٥-١٥٦)

فالكنيسة والمثدنة هما آلات بأصوات بشرية وهي مجرد رواية للتاريخ أي أنها مجرد وجهة نظر للتاريخ البشري وما يحمله هذا التاريخ من الالتزامات الدينية. لأن كلمة الرواية هي بذاتها تدل على وجهة نظر لم تكن بالضرورة صحيحة أم حقيقية. من هذا المنظور، يغضب أدونيس على المقاصد المفضلة والدوافع الكريمة للدين حيث يؤججها بالنقد والتشكيك. فإنه يجرح الدين باتهامات هادفة، تهز الأسس البديهية للشريعات. وفي الأبيات التالية يستعير الشاعر السماء لتعبيره عن الدين، ويصورها لابسة بزة عسكرية تهيوًا للحرب والقمع. وينتقد الشاعر الحقيقة المطلقة التي يحملها الدين على أكتافه بأن هذه الحقيقة لم تأت إلينا إلا غصباً ولم تدب في أرضنا إلا بسيف. وبما أن أدونيس لا يرى للحقيقة وجوداً مطلقاً، فإنه يرى الحقيقة الآتية من الدين لا تأتي إلا وهي على عكازين، أحدهما سيف الجلاد وآخرهما عنق الضحية..:

وها هي الحقيقة تواصل سيرها علي عكازين :

واحد يبدأ برأس له مقبض السيف،

وواحد ينتهي بطرف له شكل العنق (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ٢٤)

يرى أدونيس أن القسم الكبير من المشكلة في المجتمع الإسلامي، مرتبط بالمسألة الدينية التي تحولت إلى مؤسسة تمارس عبرها السلطة قوتها المخفية على سبيل ما يعتقد ميشل فوكو: «أنا لست ضد الدين ولست ضد الإيمان الديني على الإطلاق أبداً ولكن ضد أن تفرض إيمانك في مؤسسة جامعية أو مدرسية أو اجتماعية» (أدونيس، anwalpress.com) حيث لا تنتج إلا العنف والقتل: «الحركات المتطرفة مثل الداعش وغيره لم تنزل من الغيب، كانت في ضمن الثقافة الإسلامية وتكمن جذورها في السلطة ومفهوم السلطة وعلاقة الدين بالسلطة وتأويل الدين تأويلاً سلطوياً وعنيفاً.» (المصدر نفسه) كما يصرح الشاعر بقوله:

...استحوذت على مخيلتي صورةً واحدة: كائن بحجم الكوكب

الأرضي، رأسه الدين وجسده السياسة، أو رأسه السياسة

وجسده الدين، وما بينهما التجارة.

بلى، منذ قايين، والدم شهوةً أولى. (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٠٤-١٠٥)

ويعود هذا العنف إلى القراءة المهيمنة من النص القرآني في المجتمع الإسلامي، كما يقول الشاعر: النص لا يؤخذ في حد ذاته، وإنما النص هو كما يُقرأ أو كما يُؤول، في القراءة للنص القرآني هناك قراءات مختلفة. المهم القراءة التي هيمنت بفعل السلطة وصارت السلطة قائمة عليها والقراءة التي هيمنت هي القراءة التي كانت تساندها الدولة الأموية وبل منذ حصر الخلافة في قريش، مما سببت العودة إلى القبيلة التي بُنيت على العنف. فإذن عملياً لا فصل بين الإسلام والمسلمين. الإسلام هو المسلمون. (أدونيس، anwalpress.com) ولذلك يتابع كلامه: «في ضوء ما نعيشه وما عشناه، أنا في رأيي أنه إذا كان في المجتمع مشكلة فهو الإسلام كما يعاش وكما يفسر. ليس الإيمان بمجد ذاته، لكن الإسلام كما يعيشه المسلمون وكما يمارسونه وكما يفسرونه هو أساس المشكلات.» (المصدر نفسه) ويكمل الشاعر هكذا بطعن على النموذج الديني لأن يراه شديد الذاتية والمركزية، وإنه يسعى أن يصبح كونياً إذ يظهر الجوهر العالمي المشترك لكل الأنظمة الاعتقادية بصورة موضوعية. أما بالنسبة لما بعد الحداثة، فليس هناك شيء يمكن اعتباره موضوعياً أو جوهرياً. فيصف الشاعر هذه النزعة الجوهريّة للدين، بأنها ظاهرة أفاكة لا تسمح التعدديات بل تفرض نفسها، حتى وإن سال الدماء عقب هذا الفرض وحُصرت الحقيقة في قبضتها:

دم، أرضنا اليوم

وأولئك الذين يظنون أن السماء وعدُّ لهم، وأنها في طريقها

إليهم، لم يعرفوا أن يرفعوا في طريقها إلا شباك الصيد -

صيد الفضاء حيناً،

وصيد البشر، حيناً آخر. (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٨٢)

ولكن هذا من الطبيعي أن ما بعد الحداثة باعتبارها اتجاهاً فلسفياً غربياً، تتناقض مع الدين، وخاصة دين الإسلام. فلذا كما أشرنا أنّ الفلسفة الغربية قامت على أرضية مادية دنيوية لا تعطي الدين في الحياة دوراً مؤثراً وتعزله عن التأثير في الناس، بينما تجعل للقيم المادية المكان الأول في حياة الفرد والمجتمع. وفي أغلبها تعتمد على الفكرة الفلسفية المسيطرة على الدين ويعتبر الدين كجزء من فلسفتها أو يكون في ضمنها

بحيث يتأثر منها، بينما تكون هذه القضية في الثقافة الشرقية التي تعتمد في أكثرها على الرؤية الدينية الغالبة على الفكرة الفلسفية، بالعكس تماماً وغالباً ما يكون من الواجب أن تسير الفلسفة نحو اتجاه يحدده الدين والعقيدة الدينية. (برويني وحسيني، ١٣٩٧ش: ٤٤)

إن الإنسان ما بعد الحداثي من خلال صياغة علاقة البشر مع الله على مبدأ فردي، ازداد من حجم الاضطراب على نفسه، فلذا في حقول الأزمات المعيشية المعاصرة، وكى يحافظ على نفسه، اصطنع نزعات روحانية جديدة؛ وهي تنقسم إلى قسمين:

- الروحانية الدينية والتي تتمحور حول الله والأمر القدسي:

إن الروحانية تعتبر بالأصل أمر فردي، وإذا يحمل الدين أبعاداً اجتماعية، فالروحانية تجربة فردية. يقال في الروحانية الدينية: الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، وشرط قبول هذه الروحانية هو الاعتناق إلى الضوابط العقلية وأن يكون مرضياً لحاجة الفرد إلى الروحانية، ذلك لأنه إذا وضعنا العقلانية جانباً، لن يبقى فرقاً بين الروحانية والخرافة.

- الروحانية غير الدينية والتي بالضرورة تحتل مكان الدين والتصوف الديني:

هذه الروحانية، تحلّ مكان تلك النزعة التي استبدلها الإنسان الحداثي محل الدين، بعد القرن التاسع عشر وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، حين شعر الإنسان بالفقدان والضياع، فقام بالتعويض من خلال نزعته إلى الروحانية، وبصورة أدق إلى الروحانية غير الدينية. تبعاً لذلك يقول أدونيس: «نشهد اليوم أيضاً عودة إلى الروحانية، ونحن نرى ذلك من خلال شغف الغربيين إلى البوذية. وأنا أعتقد بأن هذه العودة مضادة للدين، لأن الناس يبحثون في البوذية عن حرية فردية.» (أدونيس، ٢٠٠٥ ب: ٤٣)

فإن الروحانية صورة من الخطاب النوستالجي للإنسان الحداثي، أي أنه صار يبحث عن شيء كان يمتلكه يوماً ما وفقده اليوم.

هذه الروحانية التي احتلّت اليوم مكان الدين، هي الروحانية ما بعد الحداثية. مع ذلك إن رؤية ما بعد الحداثيين إلى الدين والروحانية، رؤية واسعة النطاق لا يمكن تحديد علاقتها مع الدين. ولكن بصورة عامة يمكن القول: «تعتبر الروحانية ما بعد الحداثية روحانية غير توحيدية، حيث تقلص الدين فيها في معتقد فردي وباطني للوصول إلى

الاطمئنان النفسى. إذن فى هذه الرؤية لا يعتبر وجود الله بمثابة وجود مستمر وفاعل، وإنما باعتباره أمر فاقد الانحياز وفاقد التأثير فى العالم.» (مصباحى جمشيد وآخرون، ١٣٩٥ش: ١١٤) وهذا ما ينادى به أدونيس فى كلامه عن الدين حيث يخلط بينه وبين الروحانية غير الدينية: «الدين مسألة شخصية بحتة وهى تجربة روحية وعلاقة فردية بين العبد والمخالق ولا تلزم أحداً إلا صاحبها أما الحياة الاجتماعية والقانونية والثقافية أمر مدنى.» (أدونيس، anwalpress.com) ولهذا يقول أدونيس: ينبغى احترام الإيمان لدى جميع البشر، وأنا شخصياً، كشاعر، أقف ضد الدين بوصفه مؤسسة مفروضة على سائر أفراد المجتمع، ولكننى لست ضد الإنسان الذى يمتلك إيماناً دينياً، بوصفه فرداً. (أدونيس، ٢٠٠٥ ب: ٣١) علينا أن نشير بأن الروحانية هى حقل خصب لفهم الدين، وللتغيير الأساس الدينية. إن الدين فى الروحانية الدينية، أمر تاريخى ذو طابع تأسيسى وأعلى رتبة من الروحانية، وهذا راجع إلى دور الرؤية التوحيدية إلى الدين. هى الرؤية التى فقدتها مابعدالحداثة وتؤكد على فقدانها. (مصباحى جمشيد والآخرون، ١٣٩٥ش: ١١٤-١١٥) ولكن كثير من مفكرى مابعدالحداثة يصرون على فصل الروحانية عن باقى السرديات المشابهة وخاصة الدينية. من هذا المنظور رغم أن الدين أحد عوامل منح المعنى للحياة، ولكن يبقى الفرق بينه وبين الروحانية. ومن نفس المنظور هناك فرق بين الدين التاريخى المؤسس والروحانية. ذلك لأن الروحانية تعتبر أجلاً وأعلى مرتبة من الدين فى هذا المنظور، وهذا راجع إلى الفصل بين الروحانية والعقيدة التوحيدية. إذن إذا قلنا إنَّ الفهم البشرى يريد تفسير وتفصيل المحاور الدينية، ذلك يكون معقولاً، ولكن إذا سبب هذا التفسير والتعدد فيه، إلى تغيير جذرى فى الأسس الدينية، فى هذه الحالة لن يبقَ ما يسمى الدين. لأنه أحياناً يؤدى التفسير إلى التغيير، أى إن تفسير الفرد للمحاور الدينية يصبح فردياً إلى الحد الذى يتغير جوهر الدين، تحت تسمية إعادة القراءة، كما يدعو إليه الفكر مابعدالحداثى تماماً.

ب. موت الإله

إن روحانية مابعدالحداثة تتحدث عن معالجة علاقتنا بالأرض. وفى الدين

ما بعد الحداثي، تكون المشكلة التي تواجه البشرية هي الإحساس الخاطئ بالانفصال عن الأرض وعن بعضنا البعض. إن الثنائيات، والهرميات، والعلاقات الجائرة تعميّننا عن الترابطية الأساسية في مركز كينونتنا. ولا يمكننا أن نكون أصحاء، موحدين، أو مقدسين حتى نستعيد ارتباطنا الفيزيائي والنفسي بالطبيعة. ويجهد الدين ما بعد الحداثي لكي يكون مساوياً جداً، فهو يرفض الهرميات ويعتقد أنها جميعاً تتضمن ترتيباً أو حكماً مهيمناً يجمع القيم الأخرى. ويفضل الدين ما بعد الحداثي فكرة الحدود المرنة لا القواعد الثابتة التي تنشأ عن طريق التفاعل التعددي والمتساوي لكل الأطراف المعنية. (مجموعة مؤلفين، ٢٠١٨: ١٢٠) لانسي أن نذكر أن محاولة التفكيكية ترمي إلى إدراك البنى كشيء بلا مركز ونقض الماهية، الجوهر، الذات، الإنسان والله.. هكذا سيكون بإمكاننا أن نفهم بأنّ البنى مفتوحة دائماً أمام التفسير، تفسيراً بدون نهاية وحسم. حيث لا يكون بالإمكان الوصول إلى الحقيقة. (المصدر نفسه: ١٦٢-١٦٤) فمن هذا المنطلق يمكن أن نفسر موت الإله وموت الإنسان، لأنها تصبح مجرد مفاهيم مفككة لا تحتوي على معنى محدد. من هذا المنطلق، يقول أدونيس إن «بناء عالم جديد يقتضى قتل الله نفسه، مبدأ العالم القديم. بتعبير آخر، لا يمكن الارتفاع إلى مستوى الله إلاّ بأن نهدم صورة العالم الراهن، وقتل الله نفسه، هو مبدأ هذه الصورة، هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر. ذلك أنّ الإنسان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة، ولا تكون له هذه السلطة إلا إذا قتل الذي سلبه إياها، أعنى الله.» (أدونيس، ١٩٨٣: ١١٣) وهكذا نراه رافضاً الاعتقاد بالأوامر والنواهي الدينية، عالياً ضحكاته فرحاً بموت الإله:

رجمتُ وجه الصبر والقبول

رقصتُ للأفول

لجثة الإله (أدونيس، ١٩٨٨: ٣٤٩)

فالشاعر يعتقد أنه لا بد من إعلان العدمية عن طريق الهدم، والرقص على جثة الإله! كما نادى به الفيلسوف الألماني نيتشه رائد ما بعد الحداثة من ذي قبل في نقده للحداثة وإعلانه عن "موت الإله". وهذه قضية أشار إليها محمد عبد المرزاق في كتابه "مشروع أدونيس الفكرى والإبداعى" فى ضوء فلسفة الحداثة، مما لا يتناسب مع القراءة التي

تقدّمها للشاعر في هذا البحث. لأنّه بإمكاننا أن نفسر مقولة "موت الإله" على اعتبار أنه يخبرنا عن حقيقة قد وقعت، فنيشيه يبكي عزاءً لموت الإله الحقيقي. وبإمكاننا أن نعتبر بأنّ الطابع الأمرى والإنشائي لهذه العبارة يأخذنا إلى أنّ هذه العبارة ليست خبر بحت، بل يحثنا نيتشه على قتل الإله كى يولد "الإنسان الحارق" يحمل حلم الخلق، وحضور هذه القوة المتعالية تتناقض مع هذا الحلم الكبير ولا يبقى دور للإنسان فى هذا العالم، لذا لا يجوز ولا يبكى بسبب فقدان حضور الإله بل يعلو ضحكاته فرحاً. وهناك رؤية ثالثة وهى أن الاعتقاد بالإله قد فقد فاعليته فى هذا العصر حيث قد تحول إلى موضوع غير قابل للتبرير. فهكذا قد مات الإله فى الأذهان لأنّه ليس الإله من منظور نيتشه إلا رد فعل ناتج عن "الخوف" و"الخطأ" فى تفسير الإنسان للإله. بزعمه إنّ إحالة الحوادث الطبيعية إلى وجود يفوق الطبيعة تحت تسمية "الله"، هو ناتج عن القصور العقلى لدى البشر فى تفسير الظواهر على أساس القوانين والأسباب الطبيعية. فلذا تزامناً مع تطور القوى البشرية فى معرفة هذه الأمور، قد خاب ظنّ هذه التفسير حيث أنه تحدث عن الأوهام التى تُخلق فى إطار الأنظمة اللسانية. (علوى تبار وامامى، ١٣٩٣: ٥-٧)

وهذه التفسيرات والقراءات المذكورة من قضية "موت الإله" لها طابع مابعدالحداثى أكثر من أن تكون حداثية على خلاف ما ذهب إليه محمد عبد المرزاق. نجد أدونيس يشير قريباً من هذا السياق إلى أنّ الدين باختزاله المقدس، أصبح آلة تكون قد مهدت الطرق للاستغلال المادى والسياسى، والذى يؤدى إلى الهيمنة والمركزية. فيقول فى كتابه "الهوية غير المكتملة" بأنّ «هناك قراءة معينة تضع لله حدوداً، وتسجنه داخل خطاب يفقره ويجوله إلى مجرد وظيفة. غير أنّ الله بما هو معرفة، يتجاوز كل الخطابات وكل النظم. إنه متجاوز لكل وحى. لأنّه اللامتناهى المنفتح دائماً وأبداً.. حينما ياخذ الله فى نظر الناس أنموذجاً ثابتاً، فمن الممكن القول بأن العالم بأسره يجازف بأن يتخذ طابعاً مماثلاً له لدي هؤلاء الذين يؤمنون به إيماناً حصرياً. ولعل هذا ما يفسر الحرب بين الأديان منذ العصور الغابرة وحتى يومنا هذا.» (أدونيس، ٢٠٠٥ ب: ٩-١١) من حيث ذلك نجد رغبة أدونيس الملحة إلى خرق وحرق الشعائر الدينية رافضاً ذلك الإله الذى يملئ الأطر على البشر بل يدعو إلى قتل هذا الإله إذ يقول:

اليومَ حرقتُ سرابَ السَّبْتِ سرابَ الجُمُعَةِ
اليومَ طرحتُ قنَاعَ البيتِ
وبدلتُ إلهَ الحجرِ الأعمى وإلهَ الأيامِ السَّبعةِ
بِإلهِ مَيّت. (أدونيس، ١٩٨٨: ٣٤٦)

هكذا يهرب أدونيس من تلك القراءة المعيّنة للإله حارقاً يوم السبت ويوم الجمعة وما يحمل هذان اليومان من الأوامر والنواهي الدينية (اليهودية والإسلامية)، فلذلك يطلق عليهما كلمة "السراب" كى يختم عليهما بختم الوهم. ثم أيضاً يضرب المكان المقدس والذي ربما يكون هنا "الكعبة" عرض الحائط بقوله "طرحتُ قنَاعَ البيت". فهكذا يرفض القداسة التي يضيفها الدين على بعض الأيام وعلى بعض الأماكن بقوله "بدلتُ إلهَ الحجرِ الأعمى وإلهَ الأيامِ السبعةِ بإلهِ ميت".

فيجعل أدونيس الإنسان «مساوياً لله، تشبيهاً به، فلا يعود يخضع للشريعة، لأنه يصبح هو نفسه مصدر الشريعة، فتتعدم الممنوعات، وتسود الحرية والمشية». (أدونيس، ١٩٨٢: ١١٣) هكذا يغدو وجود الإنسان قطباً يقتضى نفي مقابله (وجود الله). فبعد أن كان الله هو القطب الوحيد ولا أحد غيره فى بعض الفلسفات ينتقل إلى لاهوتية حلولية، أى يحل الله فى الإنسان، أو ناصوتية أصولية، إذ يصل الإنسان إلى الله فينفيه فيتمركز العالم حوله، حول الذات الديكارتية العارفة فيعلن الإنسان أنه سيد الكون ومركزه وموضع الحلول ولذا فهو مرجعية ذاته، وإن هذا الشكل - حلول / وصول - أسسته مجموعة من الأساطير اليونانية الوثنية. (محمد مرزاق، ٢٠٠٨م: ٣٤٧) ورغم تعدد آراء مفسرى نيتشه حول الاعتقاد الإلهي، قد اتفق كلهم على أنّ فى العالم النيتشوى لا إله إلا "الإله المسيحى" والذي وقع فى شرس الموت، ولكن باقى الآلهة قد ظلوا محفوظين من غبار العدم. وباعتقاد هايدغر إنّ هذا القول لنيتشه يأخذنا إلى أنّ موت الإله عنده، هو موت الإله المسيحى فحسب. ذلك لأنه تحدث عن الآلهة والأمور الإلهية ولا عن إله واحد أحد، فإنه لم يغلق كل الأبواب على الألوهية. (علوى تبار وامامى، ١٣٩٣: ١٠-١١) وهذا ما ذهب إليه أدونيس، بكونه عندما يتحدث عن موت الإله، لم يغلق الأبواب على الألوهية والروحانية ما بعد الحداثة، أى بعبارة ثانية أنه قد ترك الباب

مفتوحاً أمام الروحانية غير الدينية، التي يبدو تطبيقها غير ممكن أو على الأقل صعباً في المجتمعات الإسلامية بسبب تجذّر الثقافة الدينية المختلفة عن النسخة الغربية فيها. وكان من تداعيات موت الإله فى الفكر مابعدالحداثى شمولية النسبية وإنكار الحقيقة حيث انتهى دارسو مابعدالحداثة إلى الإقرار بأن الحقيقة الكلية الواحدة والمغلقة لا وجود لها سوى فى عالم الوهم الذى يزعم امتلاك المطلق. من هذا المنظور يشير أدونيس إلى صورة من اللايقين ويوحى لنا أن الحقيقة تقتصر على تلقى الفرد وليس لها أية علاقة بالمطلق. قائلاً ليس للحقيقة وصولاً إذ بيننا وبينها يحكمه نار المحال:

ليس للحقيقة جسد لكى نلامسه

وليس بيننا وبينها غير اللهب (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ٧٤)

ويؤكد فى مكان آخر من ديوانه بقوله:

"الحقيقة وحشية، أو ليست إلا طفلةً تولد ميتةً" (المصدر نفسه: ١٣٣)

فالحقيقة نسبية لا تطبق الإطار بل مات الحقيقة المطلقة ولا تقبل بالبقاء كى يتشكل

إيماناً عليها.

مابعدالحداثة والأديان التوحيدية

إنّ الدين لا يعتبر نفسه مجرد حقيقة بين عدّة حقائق، بل إنه القناة الوحيدة التى يمكن الوصول إلى الحقيقة عبرها. ورغم أن مابعدالحداثى قد يحتج على ادعاءات الدين بامتلاك الحقيقة المطلقة، إلا أنه ينبغى القول أن الدين هو النظام الاعتقادى الذى ادّعى هذا الاحتكار، ويشى إلى أن كل نظام اعتقادى هو حصرى ضمناً. إذن «لا ينطبق الاعتقاد مابعدالحداثى التفكيكى القائل "لا وجود لأى شىء وراء النص" على النصوص اللاهوتية الدينية، ولا يجب لذلك تطبيق هذا الاعتقاد على حقل دراسة اللاهوت للنصوص الدينية بلا تحفظات» (جورج عوض، ٢٠١٧: ٢٣٧) وقد تخلى مفكرو مابعدالحداثة عن السعى إلى حقيقة شاملة مطلقة، لأنهم أصبحوا مقتنعين بأنّ جميع ادعاءات معرفة الحقيقة تقوم على قدر كبير من التفسيرات المتضاربة، فكل تفسيرات الحقيقة، هى صحيحة بذات القدر الذى تكون فيه غير صحيحة. ويعتقد

مابعدالحداثيون أن تقييم التفسيرات السائدة عن الحقيقة يستند فقط على مدى تأثير التفسير على كل فرد. (مجموعة باحثين، ٢٠١٨: ٩٠) فالدين مابعدالحداثى هو دين عاطفى وحدسى وتجريبي، يقوم عليه شكل من العبادة يؤكد أولوية الطقوسى على الوعظى، والمشاعر على العقل. ولا يشعر هذا الدين بحاجة لتفسير، أو تبرير نفسه أو التخلى عن الميثالوجيا. ويسعى الدين مابعدالحداثى لإحياء التقاليد والأساطير الدينية، الأمومية القديمة. (المصدر نفسه: ١٢١) وهكذا يؤثر الخيال مابعدالحداثى على الدين، بل يهزّ أسسه.. الدين مابعدالحداثى يقوم على الحدس إذ به يملأ الفجوات، وقاعدته تقول "الصحيح هو ما تشعر بكونه صحيحاً". من هذا المنطلق يمكن مناقشة العلاقة بين مابعدالحداثة والدين، بصورة عامة، ومناقشة هذه العلاقة بينها وبين دين الإسلام والمسيحية واليهودية، على وجه التحديد.

أما المسيحية، فقد يعترف دعايتها أن أحد الاعتراضات الأكثر شيوعاً التى تواجهها العقيدة المسيحية فى العالم التعددى ومابعدالحداثى المعاصر، هو إدعاء الكنيسة امتلاكها للحقيقة المطلقة. إن عالم مابعدالحداثة يتضمن علي سلبيات بالنسبة للكنيسة وعلى إيجابيات لها ولرسالتها التى بات من الأيسر اليوم إيصالها مع تراجع الحداثة، ففى الوقت الذى تدخل الحداثة مرحلة الاحتضار يمكن للكنيسة أن توصل رسالتها فى الأرضية المشتركة التى تتقاسمها مع مابعدالحداثيين من خلال الاتفاق على أن للعقل البشرى حدوده وأن كل معرفة ليست جيدة بطبيعتها. فإن المسيحية والحداثة قد يساعدان تدريجياً فى إقامة عنصر توازن فى الوضع الراهن حيث تتفاعل الكنيسة مع العالم مابعدالحداثى. ولأن الكنيسة لم تعتقد أبداً بكفاية العقل البشرى لوحده، لكنها أصرت فى نفس الوقت على أن الحقيقة التى تقدمها متوافقة مع العقل، يلاحظ البعض أن المسيحية قد تساعد تدريجياً فى قيادة مابعدالحداثة نحو قاعدة أكثر استقراراً. (م.ن: ٩٢-٩٠)

وأما بالنسبة لليهودية، فقد نجد هناك تعاطفاً أكثر مع مابعدالحداثة وفلسفاتها، وذلك عند العقيدة اليهودية التى ترى أن التوراة، هو ليس كتاباً نهائياً، وليس هذا الكتاب هو الشريعة الوحيدة رغم أنها شريعة مكتوبة، فإن اليهودية تعطى للشريعة

الشفوية أهمية أكثر من الشريعة المكتوبة، ومن نفس المنطلق ترى اليهودية أن المعنى الباطنى هو أكثر دلالة من المعنى الظاهرى، إذ أنّ التوراة كتاب رموز يجب فك شفراته، إنه ليس كتاباً إلهياً مطلقاً، وهذا ما يفتح أبواب النسبية لا نهاية لها فى تفسير هذا النص المقدس، كما هو الحال فى التفسيرات المسيحية.

إضافة إلى ذلك إنّ تضارب العقائد عند اليهود - بشأن البعث على سبيل المثال - يدلّ على تعددية المناهج لدى متدينين بهذا الدين. هذا ما يذكره الفيلسوف إسبينوزا حين تُرد من حضيرة الدين اليهودى حيث يقول:

إن مجلس السنهدرين، وهو أعلي سلطة دينية يهودية فى عصر المسيح كان يسيطر عليه فريقان دينيان: الصدوقيون والفريسيون. وبينما كان الصدوقيون لا يؤمنون بالبعث، كان الفريسيون يؤمنون بهما. ومع هذا فقد تعايشا وتقاسما السلطة الدينية؛ فكأن اليهودية تفتقد إلى معيارية حقيقية واحدة محددة. (المسيرى، ١٩٩٧م: ٩٦) كما أنّ النفى هو التجربة التاريخية الأساسية لليهود، والنفى هو تجربة اقتلاع ثمّ إحلال. فقد اقتلع اليهود من وطنهم الأسمى وتمّ إحلال شعب آخر محلهم، ولأنّ النفى بالنسبة لليهودى ليس حالة مؤقتة يتغلب عليها المرء وإنما هو حالة دائمة يصبح الانقطاع المستمر هو جوهر حياته والاقتراع هو سمتها. ولذا، فهو يقبل المنفى والانقطاع ولا يحاول الإتحاد بنقطة الأصل الثابتة. ومن منطلق هذه الرؤية يسقط كل شىء فى قبضة الصيرورة ويصبح العالم بلا مدلول ثابت. (م.ن: ٩٧-١٠٥)

أمّا الإلهيات الإسلامية، فهى لها مبادئ تختلف تماماً عن فلسفة ما بعد الحداثة. إلهيات ما بعد الحداثة مبنية على الفكر اليهو - مسيحي، وبصورة أكثر صراحة، هناك ما بعد الحداثة مع طابع المسيحية واليهودية فقط. وإنّ كثيراً من أصول ما بعد الحداثة، راجعة إلى المعتقدات المسيحية واليهودية. ومن جهة أخرى، إنّ الهرمينوطيقا باعتبارها طريق فهم الكشوفات الإلهية، والتي تحصل فى التجارب الدينية، لها دور مميز فى الإلهيات المسيحية. إنّ النظرة المسيحية إلى الوحي لا يتم إلا فى إطار الهرمينوطيقا، وهذا ما مهّد الأرضية للتفسيرات المتعددة والتي تتناسب مع الظروف الثقافية لكل عصر، فى حين أن هرمينوطيقا فهم القرآن فى الفكر الاسلامى يحمل أطراً تختلف تماماً عن

المسيحية وبالتالي هذه تعتبر قراءة مسيحية عن الكتاب والأوامر الإلهية. إن المسيحية لا تعتبر الإنجيل مكتوباً إلهياً مطلقاً، في حين نعتبر نحن المسلمين القرآن إلهياً مطلقاً ونؤكد على إلقاء كلماته من خلال جبرئيل على النبي (ص). (آيت الله، ١٣٨٥: ٣٤) بما أن ما بعد الحداثة كانت عودة إلى القضايا المعنوية مقابل مادية الحداثة فهناك من حاول (من المسيحيين) "تحويل ما بعد الحداثة إلى حالة لاهوتية" وهناك من يحاول "تأطير ما بعد الحداثة لاهوتياً" وهذا التأطير المزعوم يحول الله في ذاته إلى فكرة مقياسية مطلقة أحادية المرجعية. (جورج عوض، ٢٠١٧: ٢١٧) وهناك من يحاول تقديم «فكرة التفاعل المتبادل» بين طرفين، يسأل فيها كل من الخطاب الديني وخطابات المعرفة ما بعد الحداثوية الأسئلة معاً، ويقدمان كل وفق معطياته ووجهة نظره، إجابات عنها معاً، فيمكن للاهوت، من زاوية هذا التفاعل التبادلي، أن يقبل اهتمام ما بعد الحداثة باللغة والتعددية والنسبوية وفكرة تأجيل المعنى.. إلخ. وهذا بسبب أنه يكمن تفرد الخطاب اللاهوتي المسيحي عن باقي خطابات الأديان الأخرى في الطرح الثالوثي عن الله المعتمدة على ثلاثية (الأب والابن وروح القدس) التي يتناغم مع التعددية في ما بعد الحداثة من جهة ومع أن شخصانية الله في الفكر المسيحي ثالوثية الأبعاد من جهة ثانية. فبالنسبة للسؤال؛ ما هي طبيعة العلاقة التي يجب أن يقيمها اللاهوت مع ما بعد الحداثة؟ لو نظرنا إلى علاقة اللاهوت بما بعد الحداثة لرأينا أن اللاهوتيين (المسيحيين) أكثر تسامحاً تجاه ما بعد الحداثة من أقرانهم المفكرين ما بعد الحداثيين. (م.ن: ٢٤١-٢٥٧) ما تستطيع أن تتسببه ما بعد الحداثة إلى نفسها حقاً، كي تبرر به كينونتها المستقلة إنما يتمثل في مفهوم "الألوهية" الذي يبرر المكون الروحي. نجد أن هذه الإضافة التي قدمتها ما بعد الحداثة للخروج من أزمة الحداثة لا تتعدى تعميق التوجهات النسبية للحداثة إلى مستوى النسبوية الذي يقارب حد العدمية. (سالم، ٢٠١٦: ٣٤)

أن يكون الدين عبارة عن تجربة روحية شخصية يعيشها الفرد، فلا معنى لوجود عالم آخر يبنى على الثواب والعقاب. كما أن الدين الحق، ينبغي أن يكون حقائق ثابتة في نفس الأمر، سواء وجد من يعتقد به أم لا، وهذا من أوليات الاعتقاد، ولولا ذلك لما كان

هناك معنى للتفريق بين دين سماوى ودين وضعى. (العمري، ١٤٣١هـ: ٣٢-٣٣) ومن الثابت يقيناً أن النصوص الإنجيلية قد عبث بها على مر التاريخ، وأن رسالة التاريخ المصوبة لانحراف اليهودية والتي أتى بها المسيح (ع)، لم تعد هي المسيحية التي عانت من التغيير والتبديل. (عبدالعزيز، ٢٠٠٤: ٩) هذا التحريف هو ما جعل مفكرى الغرب وفلاسفته يتبعون عن النصوص الدينية التوراتية الإنجيلية، ولا ينطلقون منها بل هم يجعلون الفلسفة نداءً لهذه النصوص بل عوضاً عنها. (القمودى، لا تا: ٧٦)

فى كل الأحوال هذه الرؤى تختلف مع أطر المجتمعات الإسلامية. ذلك لأن خطاب ما بعد الحداثة يجب أن يتفهم تماماً فى إطار الهرمينوطيقا ولذلك لا يمكن أن نجد عناصر من هذا الخطاب فى الفكر الإسلامى. مع كل ذلك لانغنى أن تغلق الثقافة الإسلامية نوافذها فى وجه أية فكرة جديدة، أو ينزعل عنها، أو يجهلها، ولكن عليها التعامل معها بحذر. على أساس هذه الرؤية، فإن أدونيس وغيره من بعض المنتمين إلى الإسلام يتجاوزون ما هو ظنى من الدين، إلى ما هو قطعى منه، ييغون له تأويلاً بعيداً عن حقيقته، ويتم فعلهم هذا من جانب الفلسفة الأخلاقية، وفى فلسفة التعامل مع التعددية الفكرية داخل المجتمع الواحد أولاً، ودعاوى إعادة النظر فى كل ما هو دينى، أو الدعوة إلى إعادة بناء الفكر الإسلامى من خلال النقد والشك فى كل الموروث الدينى، حتى فى المسلمات التى أجمع المسلمون على ثبوتها ثانياً، وفى هذا تدرج الدعوة إلى العلمانية، وإبطال الحدود، فى نطاق تفسير الإسلام بما يلائم العصر، وهذا إهدار للحقيقة الدينية من أساسها. فهذا أمر من الله تعالى لنبيه بدعوة أهل الكتاب للحوار، ولكن هذا الحوار لا يبدأ بتسليم كل طرف بنسبية الحقيقة التى عنده، بل على العكس تماماً من ذلك، إن الله تعالى يأمر نبيه الكريم أن ينطلق من الحقائق الثابتة فى نفس الأمر. وهذا معنى قوله تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ (آل عمران: ٦٤)

النتيجة

إن ما بعد الحداثة كحركة ثقافية وفكرية وُلدت من رحم الحداثة فى علاقة دياكتيكية

تقدية عليها، كانت عودة إلى القضايا الدينية والمعنوية بعد ما ضاق صدر البشر من الحداثة المادية وتقلها، إلا أن نظرتها للدين، هي نظرة متكررة ومتعددة الأبعاد، ذلك لأن الإتجاه النسبي هو ما سبب أن تتأرجح هذه النظرية بين عدّة معتقدات. فتغيرت الإتجاهات الروحانية والدينية بصورة جذرية، حيث نواجه أنه تنزل الدين إلى حد تجربة روحية شخصية. بينما الدين يعتبر نفسه القناة الوحيدة التي يمكن الوصول إلى الحقيقة عبرها. فالأسس الفلسفية لما بعد الحداثة، لا تتلائم مع الأسس الدينية، بكونها ترفض الحقيقة المطلقة، والغائية، والقيم والمبادئ الثابتة، وأنها علمانية.

وبما أن ما بعد الحداثة قد نشأت على أرضية الحضارة العلمانية المبنية على الفكر اليهودي - مسيحي، خاصة أنّهما لم تفلتا من يد التحريف، وبسبب التناسبات السوسيوثقافية والبيولوجية خاصة بينها وبين اليهود، فنرى تعاطفاً أكثر بينهما، حيث أنّ كثيراً من أصول ما بعد الحداثة، راجعة إلى المعتقدات المسيحية واليهودية. كما أن الخطاب اللاهوتي المسيحي المعتمد على ثلاثية (الأب والابن وروح القدس) والمعتقد بشخصانية الله الثالوثية الأبعاد، هيأت الأرضية ليتناغم مع التعددية في ما بعد الحداثة، حيث يمكنهما "التفاعل المتبادل" بينما هذا التفاعل المتبادل الذي يجعل ما بعد الحداثة على مستوى الدين، فهو مرفوض لا يقبله الدين الإسلامي. بناء على هذه الرؤية تبين لنا أنّ في دراسة تعامل الدين والفلسفة، علينا الاعتراف أولاً بأنّ النص الديني الإسلامي (القرآن) يختلف عن النصوص الدينية الأخرى، بما أنّ هذا النص تجاوز لكل فلسفة، وليس هناك ندية، بل أولوية وأفضلية للنص الديني على أي نص آخر. هذا ما وقفت ما بعد الحداثة أمامه برفضها المطلقة وبإيمانها بالنسبية المميتة للحقيقة، كما وجدنا نماذج هذه النزعة في شعر أدونيس ودرسناها من رؤية دينية في شعره حيث بدأ بتقد الحداثة وعنفا التقني والتمرد على الدين والحديث عن روحانية غير دينية وسلطة اللغة والنسبية ورفض المطلق وإنكار الحقيقة. فنظرة أدونيس تجاه الدين نظرة متأرجحة ومتغيرة، فراه يرفض الدين بالكامل حينما يرقص على موت الإله على سبيل نيتشه، وينكر وجود المطلق والثوابت، ويرى الحقيقة نسبية فيسميها مجرد لغة متحركة، ليس له معنى مسبق، وثابت. فمعنى النص عنده يتجدد في كلّ قراءة مع كلّ قارئ، وهكذا يعودنا

شعر أدونيس إلى طيف من العدمية، والابتعاد عن الأصلية والتركيز على السيرورات التي لا تعترف بأى أصل في هذا العالم. إنَّ هذا الموقف الراض لدى الشاعر بدأ بالنقد الجريح في الدين الإسلامي كمؤسسة وكما يعيشه المسلمون وكما يفسرونه - والحق إنَّه كان مصيباً في نقده الجريح على القراءة المهيمنة للدين الإسلامي - ثم الطعن في الدين حتى اعتبره مسألة شخصية بحتة وتجربة روحية على سبيل الروحانية مابعد الحدائث التي تعتبر روحانية غير توحيدية، تقلص الدين فيها في معتقد فردى وباطنى للوصول إلى الاطمئنان النفسى.

المصادر والمراجع

- آيت اللهى، حميد رضا. (١٣٨٥ش). «ارزيابى نگرش هاى الهياتى پسامدرن از منظرى فلسفى». حكمت و فلسفه. العام الثانى. العدد الأول. صص ٢٣-٣٧
- أدونيس. (٢٠٠٥ الف). «تنبأ أيها الأعمى». الطبعة الثانية. بيروت: دارالساقى.
- _____ (٢٠٠٥ ب). «الهوية غير المكتملة». تعريب: حسن عودة. ط ١. دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع.
- _____ (١٩٨٢م). «الثابت والمتحول». ج ٢. ط ٣. بيروت: دار العودة.
- _____ (١٩٨٨م). «الأعمال الشعرية الكاملة». م ١. ط ٥. بيروت: دار العودة.
- باينده، حسين. (١٣٩٣). «مدرنيسم وپسامدرنيسم در رمان». تهران: انتشارات نيلوفر.
- بناهان، مريم وعباس فرازى. (١٣٩٦). «تربيت معنوى در انديشه هاى پست مدرن». مجله انديشه هاى نوين تربيتى. العدد ٣. صص ١٢٢-٨٩
- پروينى، خليل وسيد حسين حسيني. (١٣٩٧). «المدرسة السريالية ومبادئها؛ دراسة نقدية من رؤية إسلامية». مجلة إضاءات نقدية فى الأدبين العربى والفارسى. السنة الثامنة. العدد التاسع والعشرون. صص ٤١-٧٢
- جورج عوض، نجيب. (٢٠١٧). «مابعد الحدائث ومستقبل الخطاب الدينى». ط ١. بيروت: مؤننون بلا حدود.
- الدواى، عبدالرزاق. (١٩٩٢م). «موت الإنسان فى الخطاب الفلسفى المعاصر: هيدغر. ليفى ستروس. ميشيل فوكو». ط ١. بيروت: دار الطليعة.
- سالم، صلاح. (٢٠١٦). «الدين فى العالم مابعد الحدائث». ط ١. القاهرة: المكتبة الأكاديمية.
- سالم الحازمى، إيمان. (٢٠١٧م). «مابعد الحدائث قراءة نقدية». مجلة الأدب الإسلامى. العدد ٩٥. صص ٤٤-٤٩
- الشيخ، محمد. (٢٠٠٥م). «من الحدائث إلى مابعد الحدائث مغامرات الفكر الغربى فى القرون الأربعة

الأخيرة». مجلة قضايا إسلامية معاصرة. السنة التاسعة. العدد ٣٠. صص ٢٧٠-٢٤٤
عبد العزيز، زينب. (٢٠٠٤م). «هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية». القاهرة:
دار الكتاب العربي.

علوى تبار، هدايت وسيدة آزاده امامي. (١٣٩٣). «مرگ خدا و پیامدهای آن در فلسفه نیچه». مجله
جستارهای فلسفه دین. سال سوم. شماره دوم. صص ٢٣-١
العمرى، على محمود. (١٤٣١هـ). «النسبية فى الفكر الإسلامى». عمان: دار النور المبين للدراسات
والنشر.

القمودى، سالم. (لاتا). «الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة». بيروت: مؤسسة الانتشار العربى.
گريفين، ديويد رى. (١٣٨٨). «خدا و دين در جهان پسامدرن». ترجمه: حميد رضا آيت اللهى. ج ٢.
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى.

ليوتار، جان فرانسوا. (٢٠١٦). «فى معنى ما بعد الحداثة نصوص فى الفلسفة والفن». بيروت: المركز
الثقافى العربى.

مجموعة مؤلفين. (٢٠١٣). «خطابات ال "ما بعد": فى استفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية». ط ١.
الجزائر: منشورات الاختلاف.

مجموعة مؤلفين. (٢٠١٨). «ما بعد الحداثة دراسات فى التحولات الاجتماعية والثقافية فى الغرب».
ترجمة: حارث محمد حسن وباسم على خريسان. بيروت: دار الروافد.

محمد مرزاق، عبدالقادر. (٢٠٠٨م). «مشروع أدونيس الفكرى والابداعى». لامك: المعهد العالمى
للفكر الإسلامى.

المسيرى، عبدالوهاب وفتحى التريكى. (٢٠٠٣م). «الحداثة وما بعد الحداثة». دمشق: دارالفكر.
المسيرى، عبدالوهاب. (١٩٩٧م). «اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية». مجلة إسلامية المعرفة.
المعهد العالمى للفكر الإسلامى. - السنة الثالثة. العدد العاشر. صص ٩٣-١٢٢

مصباحى، جمشيد پرستو وآخرون. (١٣٩٥). «وضعت عقل، دين وعلم در عصر پست مدرن
وملاحظات آن در تربيت معنوى با رويکرد انسانشناسانه». مجله پژوهش در مسائل تعليم و تربيت
اسلامى. عام ٢٤. العدد ٣٣. صص ١٢٦-٩٥

المواقع الإلكترونية

أدونيس والدين والحداثة. <https://anwalpress.com/> - zoomin.TV
أدونيس: القومية العربية لم تجذبني إطلاقاً ومجلة «شعر» هذه أسرارها (٢) <https://alhayat.com/article/35001>
(٢٠ مارس ٢٠١٠)

حمداوى. جميل. (لاتا). «الإسلام وما بعد الحداثة». www.alukah.net