إضاءات نقدية (فصلية علمية)
السنة التاسعة – العدد الخامس والثلاثون – خريف ١٣٩٨ش/ أيلول ٢٠١٩م
صص ٣١ ـ ٩

تحديات الدين ومابعدالحداثة فی شعر أدونيس؛ رؤية معرفية

خليل پروينی*
کبری روشنفکر**
سيدحسين حسينی (الکاتب المسؤول)***

الملخّص

أسست المبادئ الفلسفية لما بعد الحداثة فی أصولها لمعرفة الكون، على أساس التشكيک فی الإطار الدينی لمعرفة جوهر الإنسان الذی يحتوی على العقلانية والفطرة والوحی ومنحت الاهتمام بسلطة اللغة، كأساس فهم القيم وصناعتها. وهذه هی المحطة التی تؤكد على أنّ اللغة وكل ما يصدر عنها هی رمز ثقافی خارج عن نطاق "المطلقية". هذا الاهتمام أدّی إلى فرض "النسبية" و"الفردية" على المبادئ الشاملة التی كانت تعتبر عالمية قبل هذا. ولم يصل هذا الجهد الفلسفی حتى الآن إلى حقائق مطمئنة، خاصة فی الجانب الميتافيزيقی. كما أنّ كل الطرق فی هذه الرؤية تؤدی إلى الفلسفة الغربية الحديثة التی أنتجتها أوروبا. وأنّها قبل كل شیء كانت حركة نقدية أخذت طريقها نحو الإنتاجات الثقافية الشرقية والإسلامية. يهدف هذا البحث إلى دراسة جدلية الدين ومابعد الحداثة فی شعر أدونيس وما أثارت هذه الفلسفة من القلق والاضطراب فی كتاباته وذلک على ضوء منهج تحليلی – نقدی وبالاستعانة بالمنهج الفلسفی المعرفی. وما توصلنا إليه هو أنه تأتی مابعدالحداثة فی شعر أدونيس على غرار هذه الميزات المضطربة وهی: إنكار المطلقية، ونقض السرديات الكبرى، والتمرد على الدين، والتی لا تتماشی مع الأسس الدينية المطلقة التوحيدية، خاصة الإسلامية. كما وأشرنا إلى الفوارق الموجودة التی أبرزتها مابعدالحداثة بسبب بعدها عن دين الإسلام وتفاعلها مع نصوص الأديان السماوية الأخرى المحرّفة. فتَوضَّح لنا أنه بسبب مشكلة الفكر الغربی المابعدحداثی مع الدين، وهو أن نصهم الدينی المحرّف لا يزوّدهم بالمعرفة المقنعة فی أكثر الأحوال. إذن ما نلاحظه فی هذه النصوص هو تأويلات متعددة ومتناقضة على مرّ العصور. التأويلات التی أعلنت مابعدالحداثة عن رغبتها الملحة بها والتی نشاهدها كثيراً فی أشعار أدونيس الفلسفية.

الكلمات الدليلية: الدين، مابعدالحداثة، السرديات الكبرى، موت الإله، أدونيس.

---

*. أستاذ فی قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران. parvini@modares.ac.ir
**. أستاذة مشاركة فی قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران. kroshanfekr@gmail.com
***. طالب دكتوراه فی قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس، طهران، إيران. h.hosseini6288@gmail.com

تاريخ الاستلام: ١٣٩٧/١٠/١٩ش تاريخ القبول: ١٣٩٨/٥/٢٧ش

المقدمة

إنّ مابعدالحداثة[1] موضوع واسع ذو حدود مشوشة تخالف الأفكار الموضوعية والبديهية والطبيعية، ونظرتها إلى الدين والانحياز إليه، هى نظرة متكثرة ومتعددة الأبعاد لا تستقيم على بعد محدد، إذ لا يمكن أن نجد هذه الفلسفة تأخذ موقفاً محدداً بالنسبة لفكرة ما. ذلک لأن الاتجاه النسبى هو ما سبّب أن تتأرجح هذه النظرية بين عدّة معتقدات. نجد مثلاً "ديفيد جريفين"[2] جاء بقراءة من ألوهية مابعدالحداثة، قريبة من ألوهية ما قبل الحداثة وفى المقابل هناک 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، ففى هذه الرؤية لا يعرف الدين إلّا أنه نوع من الاتجاه الروحانى مقابل المادة.

ضرورة البحث

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

أسئلة البحث

السؤال الرئيس فى هذا البحث هو كيف تكون العلاقة بين الدين ومابعدالحداثة؟ بل كيف تتحدى مابعدالحداثة علاقتنا مع الدين؟ فتندرج فى ضمنه بعض الأسئلة منها؛ كيف يمكن مسايرة الدين ومابعدالحداثة فى شعر أدونيس؟ وما هى التحديات التى يواجهها الشاعر فى التكييف بينهما إذا كان بصدد ذلک؟

---

1. postmodernity
2. David Ray Griffin

منهج البحث

نبغی معالجة الأسئلة المذكورة أعلاه، فی ضوء منهج نقدی – تحليلی، استعانةً بالنقد الفلسفی المعرفی الذی تعتمد علی وجود «الأنا» مقابل «الآخر» كما جاء فی كتاب «الوجود والعدم» لسارتر، مركّزين علی مجموعة «تنبأ أيّها الأعمی» لأدونيس التی تتكثف بين طياتها خلاصة ما كتبه الشاعر فی المجموعات الأخری السابقة لها فی هذا الحقل.

سوابق البحث

هناک بحوث كثيرة قامت بدارسة مابعدالحداثة وفقاً لتسرّب هذه الفكرة إلی مختلف العلوم والفروع، أما بالنسبة لعلاقتها بالدين، فقد ظهرت مجموعة من الدراسات التی تناولت إشكالية مابعدالحداثة والإسلام فعثرنا علی كثير من الكتب والمقالات منها: كتاب «الإسلام ومابعدالحداثة.. الوعود والتوقعات» لأكبر صلاح الدين أحمد الذی درس الموضوع من رؤية علم الاجتماع تركيزاً علی الجوانب السياسية، وكتاب «مابعدالحداثة والعقل والدين» للمؤلف "أرنست غيلنر"[1] يعتبر كتكملة علی ما كتبه أكبر أحمد، وكتاب "الإسلام كمجاوز للحداثة ولمابعدالحداثة" لسالم القمودی حيث يذهب إلی أن الإسلام يتجاوز الحداثة ومابعدالحداثة الغربية بسبب قيمها السامية ورسالتها الكونية الفضلی، وكتاب «الدين فی العالم مابعدالحديث» لصلاح سالم وهو يعالج بصورة موجزة، الظاهرة الدينية فی العالم مابعدالحديث متناولاً فی معرض ذلک قضايا ذات صلة بموضوع الدين والهوية الثقافية ويختتم العمل بدراسة عن الأخلاق الإنسانية بين العقل الكونی والضمير الدينی، ورمضان مهدوی آزادبنی فی مقالة "پست مدرن و دين: تهديد يا فرصت" مجلة فلسفة (١٣٨٨)، العدد ٤، يحاول إبراز التناغم بين مابعدالحداثة والدين، إلّا أنه يبدو مفرطاً فی كثير من الأحيان حيث نشعر بشیء من التكلف فی عمله هذا. وغيرها من الدراسات والبحوث الكثيرة التی تقف إمّا موقفاً رافضاً وإمّا موقفاً مؤيداً. أمّا بالنسبة لدراسة هذا الموضوع فی الشعر العربی فلم نعثر حتی الآن علی

1. Ernest gellner

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

مابعدالحداثة وأسسها الفلسفية

إنّ مابعدالحداثـة باعتبارها جسـداً معقـداً ومتعدد الوجهات، هـى حركة ثقافية، وسياسية، وفكرية، ومن أكثر المصطلحات غموضاً بسبب آراء ها المتشتتة. فهى "مشروع ثقافـى" صدرت عن رغبة تهكمية لتغيير الحاضر. وكما يقال: يرفض مابعدالحداثويون فـى الدرجـة الأولى القول بأن هناك تعريفاً "حيادياً"، لأى شـىء.. كما أنّهم يقاومون أيضاً فكرة "الجوهر". (جورج عوض، ٢٠١٧: ٢٠٨) وأياً كانت وجهة نظر هذه الحركة، فأنّـه لا يمكننا تصـور مابعدالحداثة دون وجود الحداثة، كما أنّه يـرى "إلِنر هارتنى"[1] مابعدالحداثة هى «الوليد المتمـّرد» للحداثة، لاتتكون دونها (بايندە، ١٣٩٣: ٢٤-٢٥) هذه العلاقة بين الحداثة ومابعدالحداثة ليست على أساس التبعية والتشابه فحسب، بل هناك علاقة ديالكتيكية تتضمن التكامل والاسـتمرار من ناحيـة والنفى والتبدّل من ناحيـة أخـرى. أو بعبارة أخرى، تتولد مابعدالحداثة من رحـم الحداثة متضمّنة علاقة الإتصـال والإنفصال بينهما معـاً. (م.ن) إذن باعتبـار 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 الحداثوية.

فبما أنّ الحداثة كانت نظرة مادية أحادية،لم تسـتطع تحصيل سـعادة البشـر، وأدّت إلى الأزمة الإنسـانية التى أتت إثر تلاشـى الأخلاقيات وعبثية مفهوم الإنسان نتيجة اهتمامـه المفرط بالمادة التى تكوّن بعداً واحداً من أبعاد حياة الإنسـان، فبناء أخلاقية

1. Eleanor Heartney

عالمية جديدة / استيعابية، منفتحة وتعددية تتجاوز تلك الأزمة تستلزم تعديلاً جوهرياً فى مقوّمات الحداثة نفسها، فـ«المكون التأسيسى الذى يمكن لمابعدالحداثة أن تضيفه إنّما هو المكوّن الروحى، أى الإيمان العميق الذى يتجاوز مجرد اعتناق دين اسمى ما "يهودية، مسيحية، إسلام، هندوسية، بوذية.. إلخ"، إلى كونه أرضاً خصبة وجذراً قوياً لشعور عام بالتعالى الإلهى والتراحم الإنسانى. وهكذا فإن ما تستطيع أن تنسبه مابعدالحداثة إلى نفسها حقاً، كى تبرّر به كينونته المستقلّة إنّما يتمثّل فى مفهوم "الألوهية"، التى أهملتها الحداثة فى شتى مدارسها، سواء بالنفى الصريح حيث كان التنوير المادى، والعلمانية الوجودية، أو بالتجاهل الواضح حيث كان التنوير الروحى، والعلمانية السياسية.» (سالم، ٢٠١٦: ٣٤-٣٥) فقامت مابعدالحداثة، بإنكار المعتقدات الموروثة والثورة عليها، عندما اعتبرت دورها الأساسى هو التشكيك فى القصص العظيمة والسرديات الكبرى، التى طالما ملأت العقل، وشغلت الوعى الإنسانى حتى اعتبرت، وكأنّها من مسلّماته التى لا يمكن التفكير سوى انطلاقاً منها. (م.ن) فجاءت لتقويض الميتافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التى هيمنت قديماً وحديثاً على الفكر الغربى. وتقترن مابعدالحداثة بفلسفة الفوضى والعدمية والتفكيك واللامعنى واللانظام. (حمداوى، لاتا: ٥-٦) ويمكننا تلخيص خصائص مابعدالحداثة فى التقويض أو التفكيكية، ومناهضة العقلانية، ورفض الثنائيات الحتمية. (سالم الحازمى، ٢٠١٧م: ٤٥-٤٦) فهو عصر التداخل والتشتت الفاقدين للسّبب، وعصر هدم السرديات الكبرى، والخطابات المسيطرة، والتشكيك فى الآراء الشمولية والتى يعتبرها الناس غالباً بعيدةً عن الشك، وعصر الهويات الإنزياحية والحدّية، 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 مابعدالحداثة، 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 لمشروطات 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 أحاديةً تهتم بالعقل وكل ما يكون مادياً، بغية سيطرتها على الطبيعة والكون، رافضةً الميول القلبية والإيمان الدينى الذى يستوطن القلب. فنرى 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 اللانهائية فى الحقائق، فيقول:

موّهى أمعاءك، أيتها التقنية، فيما تزدردين
جسد الكون.
لكن، مهما أوغلتِ، لن تصلى إلى مجهول القلب (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٢٤)

فكلّما أفسدت تقنيةُ الحداثة العالمَ وأخفتِ الواقع وزَخرَفتْها على خلاف ما هى عليه فيما تبتلع جسد الكون بتقدّمها السريع، لن تصل إلى ما يريده القلب ولن تستوعب حاجاته غير المادية إطلاقاً. هذه بوادر إرهاصات المعنوية مابعدالحداثوية وعودة الإنسان المأزوم الحداثوى إلى الدين وتجلياتها لدى الشاعر. ولكنه عودة ارتدادية حيث يقول: «وهذه العودة إلى الدين إنما هى 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 مابعدالحداثية وبين الدين، هو أنّ إله الفلاسفة مابعدالحداثيين يفرق تماماً عن إله الأديان. ورغم أنّ مابعدالحداثة تعتبر رجعة جديدة إلى الدين، فهى من خلال تمردها ضد الحداثة، تتمرد على الدين أيضاً.

أ. نقض السرديات الكبرى

يجب علينا هنا أن نشير إلى ما يُعرف بالـ"انحطاط" فى فلسفة مابعدالحداثة كى نفسر علاقته بموقف مابعدالحداثيين تجاه الدين. يلج هذا الانحطاط ثلاث مجالات ينقلها ليوتار عن نيتشه: «مقولة الحقيقى أى انحطاط منطق معين ونمط معين من العقلانية، ثم مقولة الوحدة أى انحطاط الفضاء الموحد، ونهاية الفضاء السوسيو- ثقافى المتمتع بخطاب مركزى (حيث يتم تبادل القيم والمبادئ نفسها)، ثم مقولة الغائية، أى انحطاط فكرة الزمن الغائى الذى يوجه سلوكاتنا وأفكارنا نحو غاية محددة.» (ليوتار، ٢٠١٦: ٢٤) وهذا الانحطاط الثلاثى هو ما أدّى إلى نقض "السرديات الكبرى".

كما قيل إنّ مابعدالحداثة هى «نقض السرديات الكبرى» وهى 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 تشترط هذه الحكايات تسمى بالخطابات الحديثة. (المصدر نفسه: ٩) من هذا المنطلق نرى أنّ الحكايات الكبرى هى التى تسمح بتحديد معايير الكفاءة التى يقوم من خلالها أفضل الفعاليات، أى أفضل الممكنات

فـي الفعل والقـول والتفكير وهذا هو المـبرر لوجودها. ومابعدالحداثـة تتحدى هذه "السـرديات الشـاملة" أى "القضايا الكبرى" فى كافة صورها. هذا ما يذكره أدونيس فى ديوانه إذ يجهر:

أكتبْ قصيدةً، أيها الشاعر، وصِفِ المشهد
.... ولا تنسَ أن تستشهد بالحداثة
...
و إياك والقضايا الكبرى... (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٦٨)

هذا الجهر بالرفض – بما فيه من التناقض بين الاستشهاد بالحداثة من جهة والحذر مـن القضايـا الكبرى من جهة أخرى وهذا التناقض نفسـه سمة أساسـية فى كتابات مابعدالحداثويين – ينقل لنا مشـاعر عدم الاستقرار المصاحبة لاحساس اللايقينية فى كلمات الشاعر. وفى هذه الرؤية، تصبح القيم التى كانت تؤلف أساس الأنظمة الاعتقادية فى موضع الشک. وما يهمنا هنا هو أنّ الدين، باعتباره إحدى هذه السرديات، يواجه هذه النسـبية القائلة بأن طالما المعتقدات مرتبطـة بالبيئة الاجتماعية التى ظهرت فيها، فـإنّ ما قد يكون صحيحـاً لدى البعض، قد لايكون كذلک لدى من يعيشـون فى بيئة أخـرى. فلذلک يـرى أدونيس أنّ الدين ليـس إلّا من صنع البشـر، وليس إلا صوتاً يخرج من حنجرة البشـرية إذ ليس للدين سمة سماوية مطلقة تفصله عن أيادى البشـر واعتدائهم. فإنه يقول قاصداً الأصوات الدينية:

وانظرى–
إلى الجَرس فى هذه الكنيسة،
كأنّه جرّةٌ من الدمع،
وإلى المئذنة – كيف يخرج منها الصوت
كأنّه جرحٌ يتنقّل على جسد الفضاء
...
آلات بأصوات بشرية
تروى سيرة الوقت (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٥٥–١٥٦)

فالكنيسة والمئذنة هما آلات بأصوات بشرية وهى مجرد رواية للتاريخ أى أنها مجرد وجهة نظر للتاريخ البشـرى وما يحمله هذا التاريخ مـن الالتزامات الدينية. لأن كلمة الرواية هى بذاتها تدل على وجهة نظر لم تكن بالضرورة صحيحة أم حقيقية.

من هذا المنظور، يغضب أدونيس على المقاصد المفضلة والدوافع الكريمة للدين حيث يؤجّجها بالنقد والتشـكيك. فإنه يجرح الدين باتّهامات هادفة، تهزّ الأسـس البديهية للشـريعات. وفى الأبيات التالية يستعير الشـاعر السماءَ لتعبيره عن الدين، ويصورها لابسـة بزة عسكرية تهيُّؤاً للحرب والقمع. وينتقد الشـاعر الحقيقة المطلقة التى يحملها الدين على أكتافه بأنّ هذه الحقيقة لم تأتِ إلينا إلّا غصباً ولم تدّب فى أرضنا إلّا بسيف. وبمـا أنّ أدونيس لا يرى للحقيقة وجوداً مطلقاً، فإنـه يرى الحقيقة الآتية من الدين لا تأتى إلّا وهى على عكازين، أحدهما سيف الجلاد وآخرهما عنق الضحية..:

وها هى الحقيقة تواصل سيرها علي عكازين :
واحد يبدأ برأس له مقبض السيف،
وواحد ينتهى بطرف له شكل العنق (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ٢٤)

يرى أدونيس أنّ القسـم الكبير من المشكلة فى المجتمع الإسلامى، مرتبط بالمسألة الدينية التى تحولت إلى مؤسسـة تمارس عبرها السـلطة قوتها المخفية على سـبيل ما يعتقد ميشـل فوكو: «أنا لست ضد الدين ولست ضد الإيمان الدينى على الاطلاق أبداً ولكن ضد أن تفرض إيمانک فى مؤسسـة جامعية أو مدرسية أو اجتماعية» (أدونيس، anwalpress.com) حيث لا تنتج إلّا العنف والقتل: «الحركات المتطرفة مثل الداعش وغيره لم تنزل من الغيب، كانت فى ضمن الثقافة الإسلامية وتكمن جذورها فى السلطة ومفهوم السـلطة وعلاقة الدين بالسلطة وتأويل الدين تأويلاً سلطوياً وعنيفاً.» (المصدر نفسه) كما يصرح الشاعر بقوله:

...استحوذت على مخيلتى صورةٌ واحدة: كائن بحجم الكوكب
الأرضى، رأسه الدينُ وجسده السياسة، أو رأسه السياسة
وجسده الدين، وما بينهما التجارة.
بلى، منذ قايين، والدم شهوةٌ أُولى. (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٠٤-١٠٥)

ويعود هذا العنف إلى القراءة المهيمنة من النص القرآنى فى المجتمع الإسلامى، كما يقول الشـاعر: النص لا يؤخذ فى حد ذاته، وإنّما النص هو كما يُقرأ أو كما يُؤوّل، فى القراءة للنـص القرآنى هناک قراءات مختلفة. المهم القراءة التى هيمنت بفعل السـلطة وصارت السـلطة قائمـة عليها والقراءة التى هيمنت هى القراءة التى كانت تسـاندها الدولـة الأموية وبل منذ حصر الخلافة فى قريش، مما سـبّبت العـودة إلى القبيلة التى بُنيت على العنف. فإذن عملياً لا فصل بين الإسـلام والمسلمين. الإسلام هو المسلمون. (أدونيس، anwalpress.com) ولذلک يتابع كلامه: «فى ضوء ما نعيشـه وما عشـناه، أنا فى رأيى أنه إذا كان فى المجتمع مشـكلة فهو الإسـلام كما يعاش وكما يفسر. ليس الإيمان بحد ذاته، لكن الإسـلام كما يعيشـه المسلمون وكما يمارسونه وكما يفسّرونه هو أساس المشكلات.» (المصدر نفسـه) ويكمل الشاعر هكذا بطعنٍ على النموذج الدينى لأن يراه شـديد الذاتية والمركزية، وإنه يسـعى أن يصبح كونياً إذ يظهر الجوهر العالمى المشـترک لكل الأنظمة الاعتقادية بصورة موضوعية. أما بالنسبة لمابعدالحداثة، فليس هناک شـىء يمكن اعتباره موضوعياً أو جوهرياً. فيصف الشاعر هذه النزعة الجوهرية للدين، بأنها ظاهرة أفاكة لا تسمح التعدديات بل تفرض نفسها، حتى وإن سال الدماء عقب هذا الفرض وحُصِرت الحقيقة فى قبضتها:

دمٌ، أرضنا اليوم
وأولئک الذين يظنون أن السَّماء وعدٌ لهم، وأنها فى طريقها
إليهم،لم يعرفوا أن يرفعوا فى طريقها إلاّ شباک الصيد –
صيد الفضاء حينا،
وصيد البشر، حينا آخر. (أدونيس، ٢٠٠٥ الف: ١٨٢)

ولكـن هذا من الطبيعى أن مابعدالحداثة باعتبارها اتجاهاً فلسـفياً غربياً، تتناقض مع الدين، وخاصة دين الإسـلام. فلذا كما أشرنا أنّ الفلسفة الغربية قامت على أرضية ماديـة دنيوية لا تعطى الدين فى الحياة دوراً مؤثراً وتعزله عن التأثير فى الناس، بينما تجعل للقيم المادّية المكان الأول فى حياة الفرد والمجتمع. وفى أغلبها تعتمد على الفكرة الفلسـفية المسـيطرة على الدين ويعتبر الدين كجزء من فلسـفتها أو يكون فى ضمنها

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

إن الإنسان مابعدالحداثى من خلال صياغة علاقة البشر مع الله على مبدأ فردى، ازداد من حجم الاضطراب على نفسه، فلذا فى حقول الأزمات المعيشية المعاصرة، وكى يحافظ على نفسه، اصطنع نزعات روحانية جديدة؛ وهى تنقسم إلى قسمين:

– الروحانية الدينة والتى تتمحور حول الله والأمر القدسى:

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

–الروحانية غير الدينية والتى بالضرورة تحتل مكان الدين والتصوف الدينى:

هذه الروحانية، تحلّ مكان تلک النزعة التى استبدلها الإنسان الحداثى 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 لذلک يقول أدونيس: «نشهد اليوم أيضاً عودة إلى الروحانية، ونحن نرى ذلک من خلال شغف الغربيين إلى البوذية. وأنا أعتقد بأن هذه العودة مضادة للدين، لأن الناس يبحثون فى البوذية عن حرية فردية.» (أدونيس، ٢٠٠٥ ب: ٤٣) فإن الروحانية صورة من الخطاب النوستالجى للإنسان الحداثى، أى أنه صار يبحث عن شىء كان يمتلكه يوماً ما وفقده اليوم.

هذه الروحانية التى احتلّت اليوم مكان الدين، هى الروحانية مابعدالحداثية. مع ذلک إنّ رؤية مابعدالحداثيين إلى الدين والروحانية، رؤية واسعة النطاق لا يمكن تحديد علاقتها مع الدين. ولكن بصورة عامة يمكن القول: «تعتبر الروحانية مابعدالحداثية روحانية غير توحيدية، حيث تقلّص الدين فيها فى معتقد فردى وباطنى للوصول إلى

الاطمئنان النفسي. 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 والخالق ولا تُلزم أحداً إلّا صاحبها أما الحياة الاجتماعية والقانونية والثقافية أمر مدنى.» (أدونيس، anwalpress.com) ولهذا يقول أدونيس: ينبغى احترام الإيمان لدي جميع البشر، وأنا شخصياً، كشاعر، أقف ضد الدين بوصفه مؤسسة مفروضة علي 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، ولا لتغيير الأسس 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. ذلک لأن الروحانية تعتبر أجلّ وأعلى مرتبة من الدين فى هذا المنظور، وهذا راجع إلى الفصل بين الروحانية والعقيدة التوحيدية. إذن إذا قلنا إنّ الفهم البشرى يريد تفسير وتفصيل المحاور الدينية، ذلک 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

مابعدالحداثى، تكون المشـكلة التى تواجه البشرية هى الإحساس الخاطئ بالانفصال عـن الأرض وعن بعضنا البعض. إن الثنائيـات، والهرميات، والعلاقات الجائرة تعمينا عن الترابطية الأساسـية فى مركز كينونتنا. ولا يمكننـا أن نكون أصحاء، موحدين، أو مقدسـين حتى نستعيد ارتباطنا الفيزيائى والنفسى بالطبيعة. ويجهد الدين مابعدالحداثى لكـى يكون مسـاواتياً جداً، فهو يرفض الهرميات ويعتقد أنهـا جميعاً تتضمن ترتيباً أو حكماً مهيمناً يقمع القيم الأخـري. ويفضل الدين مابعدالحداثى فكرة الحدود المرنة لا القواعد الثابتة التى تنشأ عن طريق التفاعل التعددى والمتساوى لكل الأطراف المعنية. (مجموعة مؤلفين، ٢٠١٨: ١٢٠) لاننسى أن نذكر أنّ محاولة التفكيكية ترمى إلى إدراك البنى كشـيء بلا مركز ونقض الماهية، الجوهر، الذات، الإنسـان والله .. هكذا سيكون بإمكاننا أن نفهم بأنّ البنى مفتوحة دائماً أمام التفسير، تفسيراً بدون نهاية وحسم. حيث لا يكون بالإمكان الوصول إلى الحقيقة. (المصدر نفسـه: ١٦٢-١٦٤) فمن هذا المنطلق ممكن أن نفسـر موت الإله وموت الإنسـان، لأنها تصبح مجرد مفاهيم مفككة لا تحتوى علـى معنى محدد. من هذا المنطلق، يقـول أدونيس إنّ «بناء عالم جديد يقتضى قتل الله نفسـه، مبدأ العـالم القديم. بتعبير آخر، لا يمكن الارتفاع إلى مسـتوى الله إلّا بأن نهدم صورة العالم الراهن، وقتل الله نفسه، هو مبدأ هذه الصورة، هو الذى يسمح لنا بخلق عالم آخر. ذلك أنّ الإنسـان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سـلطته الكاملة، ولا تكون له هذه السلطة إلّا إذا قتل الذى سلبه إياها، أعنى الله.» (أدونيس، ١٩٨٣: ١١٣) وهكذا نراه رافضاً الاعتقاد بالأوامر والنواهى الدينية، عالياً ضحكاته فرحاً بموت الإله:

رجمتُ وجه الصبر والقبول

رقصتُ للأفول

لجثّة الإله (أدونيس، ١٩٨٨: ٣٤٩)

فالشاعر يعتقد أنه لابد من إعلان العدمية عن طريق الهدم، والرقص على جثة الإله! كما نادى به الفيلسـوف الألمانى نيتشه رائد مابعدالحداثة من ذى قبل فى نقده للحداثة وإعلانه عن "موت الإله". وهذه قضية أشـار إليها محمد عبد المرزاق فى كتابه "مشروع أدونيس الفكرى والإبداعى" فى ضوء فلسـفة الحداثة، مما لا يتناسـب مع القراءة التى

نقدّمها للشاعر فی هذا البحث. لأنّه بإمكاننا أن نفسر مقولة "موت الإله" على اعتبار أنه يخبرنا عن حقيقة قد وقعت، فنيتشه يبكى عزاءً لموت الإله الحقيقى. وبإمكاننا أن نعتبر بأنّ الطابع الأمرى والإنشائى لهذه العبارة يأخذنا إلى أنّ هذه العبارة ليست خبر بحت، بل يحثنا نيتشــه على قتل الإله كى يولد "الإنســان الخارق" يحمل حلم الخلق، وحضور هذه القوة المتعالية تتناقض مع هذا الحلم الكبير ولا يبقى دور للإنســان فى هذا العالم، لذا لا يجزع ولا يبكى بسبب فقدان حضور الإله بل يعلو ضحكاته فرحاً. وهناک 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 إلّا رد فعل ناتج عن "الخوف" و"الخطأ" فى تفسير الإنسان للإله. بزعمه إنّ إحالة الحوادث الطبيعية إلى وجود يفوق الطبيعة تحت تســمية "الله"، هو ناتج عن القصور العقلى لدى البشر فى تفسير الظواهر على أساس القوانين والأسباب الطبيعية. فلذا تزامناً مع تطور القوى البشــرية فى معرفة هذه الأمور، قد خاب ظنّ هذه التفاسير حيث أنه تحدث عن الأوهــام التى تُخلق فى إطار الأنظمة اللســانية. (علوى تبــار وامامى، ۱۳۹۳: ۵-۷) وهذه التفاســير والقراءات المذكورة من قضية "موت الإله" لها طابع مابعدالحداثى أكثر من أن تكون حداثية على خلاف ما ذهب إليه محمد عبد المرزاق. نجد أدونيس يشــير قريبــاً من هذا الســياق إلى أنّ الديــن باختزاله المقدس، أصبح آلــة تكون قد مهدت الطرق للاســتغلال المادى والسياســى، والذى يؤدى إلى الهيمنــة والمركزية. فيقول فى كتابــه "الهويــة غير المكتملة" بأنّ «هناک قراءة معينة تضع لله حدوداً، وتســجنه داخل خطــاب يفقــره ويحوله إلى مجرد وظيفة. غير أنّ الله بما هو معرفة، يتجاوز كل الخطابات وكل النظُــم. إنه متجاوز لكل وحى. لأنــه اللامتناهى المنفتح دائماً وأبداً.. حينما ياخذ الله فى نظر الناس أنموذجاً ثابتاً، فمن الممكن القول بأن العالم بأســره يجازف بأن يتخذ طابعاً مماثلاً له لدي هؤلاء الذين يؤمنون به إيمانًا حصرياً. ولعل هذا ما يفسرّ الحرب بين الأديان منذ العصور الغابرة وحتى يومنا هذا.» (أدونيس، ۲۰۰۵ ب: ۹-۱۱) من حيث ذلک نجد رغبة أدونيس الملحّة إلى خرق وحرق الشعائر الدينية رافضاً ذلک الإله الذى يملى الأطُر على البشر بل يدعو إلى قتل هذا الإله إذ يقول:

اليومَ حرقتُ سراب السّبتِ سَراب الجُمْعهْ
اليومَ طرحتُ قناعَ البيتْ
وبدلتُ إله الحجر الأعمي وإله الأيام السّبعه
بإلهٍ مَيت. (أدونيس، ١٩٨٨: ٣٤٦)

هكذا يهرب أدونيس من تلك القراءة المعيّنة للإله حارقاً يوم السبت ويوم الجمعة وما يحمل هذان اليومان من الأوامر والنواهى الدينية (اليهودية والإسلامية)، فلذلك يطلق عليهما كلمة "السراب" كى يختم عليهما بختم الوهم. ثمّ أيضاً يضرب المكان المقدس والذى ربما يكون هنا "الكعبة" عرض الحائط بقوله "طرحتُ قناعَ البيت". فهكذا يرفض القداسة التى يضفيها الدين على بعض الأيام وعلى بعض الأماكن بقوله "بدلت إله الحجر الأعمى وإله الأيام السبعة بإله ميت".

فيجعل أدونيس الإنسان «مساوياً لله، تشبيهاً به، فلا يعود يخضع للشريعة، لأنه يصبح هو نفسه مصدر الشريعة، فتنعدم الممنوعات، وتسود الحرية والمشيئة.» (أدونيس، ١٩٨٢: ١١٣) هكذا يغدو وجود الإنسان قطباً يقتضى نفى 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 الإعتقاد الإلهى، قد اتّفق كلهم على أنّ فى العالم النيتشوى لا إله إلّا "الإله المسيحى" والذى 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 مابعدالحداثية، أى بعبارة ثانية أنه قد ترك الباب

مفتوحـاً أمام الروحانيـة غير الدينية، التى يبدو تطبيقها غير ممكن أو على الأقل صعباً فى المجتمعات الإسلامية بسبب تجذّر الثقافة الدينية المختلفة عن النسخة الغربية فيها.

وكان مـن تداعيات موت الإله فـى الفكر مابعدالحداثى شمولية النسـبية وإنكار الحقيقـة حيث انتهي دارسـو مابعدالحداثـة إلى الإقرار بأن الحقيقـة الكلية الواحدة والمغلقة لا وجود لها سـوي فى عالم الوهم الذى يزعم امتلاك المطلق. من هذا المنظور يشـير أدونيـس إلى صورة من اللايقين ويوحى لنا أنّ الحقيقـة تقتصر على تلقى الفرد وليس لها أية علاقة بالمطلق. قائلاً ليس للحقيقة وصولاً إذ بيننا وبينها يحكمه نار المحال:

ليس للحقيقة جسد لكى نُلامسَه

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

ويؤكده فى مكان آخر من ديوانه بقوله:

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

فالحقيقة نسبية لا تطيق الإطار بل مات الحقيقة المطلقة ولا تقبل بالبقاء كى يتشكل إيماناً عليها.

مابعدالحداثة والأديان التوحيدية

إنّ الدين لايعتبر نفسـه مجرد حقيقـة بين عدّة حقائق، بل إنه القنـاة الوحيدة التى يمكـن الوصـول إلى الحقيقة عبرها. ورغـم أن مابعدالحداثى قد يحتـج علي ادعاءات الديـن بإمتلاك الحقيقة المطلقـة، إلا أنه ينبغى القول أن الدين هـو النظام الاعتقادى الـذى ادّعي هذا الاحتكار، ويشـى إلى أن كل نظام اعتقادى هو حصرى ضمنياً. إذن «لا ينطبق الاعتقاد مابعدالحداثوى التفكيكى القائل "لا وجود لأى شيءٍ وراء النص" على النصوص اللاهوتية الدينية، ولا يجب لذلك تطبيق هذا الاعتقاد على حقل دراسة اللاهـوت للنصوص الدينية بلا تحفظـات» (جورج عـوض، ٢٠١٧: ٢٣٧) وقد تخلى مفكرو مابعدالحداثة عن السـعى إلى حقيقة شـاملة مطلقة، لأنهم أصبحوا مقتنعين بأنّ جميـع ادعـاءات معرفة الحقيقة تقوم على قـدر كبير من التفسـيرات المتضاربة، فكل تفسـيرات الحقيقـة، هى صحيحة بذات القـدر الذى تكون فيه غـير 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 وتجريبى، يقوم عليه شكل من العبادة يؤكد أولوية الطقوسى علي الوعظى، والمشاعر علي العقل. ولا يشعر هذا الدين بحاجة لتفسير، أو تبرير نفسه أو التخلى عن الميثالوجيا. ويسعي 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.

أمّا المسيحية، فقد يعترف دعاتها أنّ 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 الاتّفاق علي 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 علي أن الحقيقة التى تقدمها متوافقة مع العقل، يلاحظ البعض أن المسيحية قد تساعد تدريجياً فى قيادة مابعدالحداثة نحو قاعدة أكثر استقراراً. (م.ن: ٩٠-٩٢)

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

الشـفوية أهمية أكثر من الشـريعة 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 الفيلسـوف إسـبينوزا حين طُرد من حضيرة الدين اليهودى حيث يقول:

إن مجلس السـنهدرين، 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 تفتقـد إلى معيارية حقيقية واحـدة محددة. (المسـيرى، ١٩٩٧م: ٩٦) كما أنّ النفى هو التجربة التاريخية الأساسية لليهود، والنفى هو تجربة اقتلاع ثم إحلال. فقد اقتلع اليهود من وطنهم الأصلى وتم إحلال شعب آخر محلهم، ولأن النفى بالنسبة لليهودى ليس حالة مؤقتة يتغلب عليها المرء وإنما هو حالة دائمة يصبح الانقطاع المستمر هو جوهر حياته والاقتلاع هو سمتها. ولـذا، فهو يقبل المنفي والانقطاع ولا يحاول الإتحاد بنقطة الأصل الثابتة. ومن منطلق هذه الرؤية يسـقط كل شـيء فى قبضة الصيرورة ويصبح العالم بلا مدلول ثابت. (م.ن: ٩٧–١٠٥)

أمّـا الإلهيات الإسـلامية، فهى لها مبادئ تختلـف تماماً عن فلسـفة مابعدالحداثة. إلهيـات مابعدالحداثة مبنية على الفكر اليهو – مسـيحى، وبصورة أكثر صراحة، هناك مابعدالحداثـة مع طابع المسـيحية واليهودية فقط. وإنّ كثيراً مـن أصول مابعدالحداثة، راجعة إلى المعتقدات المسيحية واليهودية. ومن جهة أخرى، إن الهرمينوطيقيا باعتبارها طريـق فهم الكشـوفات الإلهية، والتى تحصـل فى التجارب الدينيـة، لها دور مميز فى الإلهيات المسـيحية. إنّ النظرة المسـيحية إلى الوحى لا يتم إلا فى إطار الهرمينوطيقا، وهذا ما مهّد الأرضية للتفاسير المتعددة والتى تتناسب مع الظروف الثقافية لكل عصر، فـى حـين أن هرمينوطيقا فهم القرآن فى الفكر الاسـلامى يحمل أُطراً تختلف تماماً عن

المسيحية وبالتالى هذه تعتبر قراءة مسيحية عن الكتاب والأوامر الإلهية. إنّ المسيحية لا تعتبر الإنجيل مكتوباً إلهياً مطلقاً، فى حين نعتبر نحن المسلمين القرآن إلهياً مطلقاً ونؤكد على إلقاء كلماته من خلال جبرئيل على النبى (ص). (آيت اللهى، ١٣٨٥: ٣٤)

بما أن مابعدالحداثة كانت عودة إلى القضايا المعنوية مقابل مادية الحداثة فهناك من حاول (من المسيحيين) "تحويل مابعدالحداثة إلى حالة لاهوتية" وهناك من يحاول "تأطير مابعدالحداثة لاهوتياً" وهذا التأطير المزعوم يحول الله فى 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 الدينى وخطابات المعرفة مابعدالحداثوية الأسئلة معاً، ويقدمان كل وفق معطياته ووجهة نظره، إجابات عنها معاً، فيمكن للاهوت، من زاوية هذا التفاعل التبادلى، أن يقبل اهتمام مابعدالحداثة باللغة والتعددية والنسبوية وفكرة تأجيل المعنى.. إلخ. وهذا بسبب أنّه يكمن تفرد الخطاب اللاهوتى المسيحى عن باقى خطابات الأديان الأخرى فى الطرح الثالوثى عن الله المعتمدة على ثلاثية (الأب والابن وروح القدس) التى يتناغم مع التعددية فى مابعدالحداثة من جهة ومع أنّ شخصانية الله فى الفكر المسيحى ثالوثية الأبعاد من جهة ثانية. فبالنسبة للسؤال؛ ما هى طبيعة العلاقة التى يجب أن يقيمها اللاهوت مع مابعدالحداثة؟ لو نظرنا إلى علاقة اللاهوت بمابعدالحداثة لرأينا أن اللاهوتيين (المسيحيين) أكثر تسامحاً تجاه مابعدالحداثة من أقرانهم المفكرين مابعدالحداثويين. (م.ن: ٢٤١-٢٥٧) ما تستطيع أن تنسبه مابعدالحداثة إلى نفسها حقاً، كى تبرر به كينونتها المستقلة إنما يتمثل فى مفهوم "الألوهية" الذى يبرر المكون الروحى. نجد أن هذه الإضافة التى قدمتها مابعدالحداثة للخروج من أزمة الحداثة لا تتعدّى تعميق التوجهات النسبية للحداثة إلى مستوى النسباوية الذى 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 أنّ الدين الحق، ينبغى أن يكون حقائق ثابتة فى نفس الأمر، سواء وجد من يعتقد به أم لا، وهذا من أوليات الاعتقاد، ولولا ذلك لما كان

هنـــاک معنى للتفريق بين دين سماوى ودين وضعـــى. (العمرى،١٤٣١هـ: ٣٢-٣٣) ومن الثابـــت يقيناً أن النصوص الإنجيلية قد عبث بها على مر التاريخ، وأن رســـالة التاريخ المصوبة لانحراف اليهودية والتى أتى بها المســـيح (ع)، لم تعد هى المســـيحية التى عانت مـــن التغيير والتبديل. (عبدالعزيز، ٢٠٠٤: ٩) هذا التحريف هو ما جعل مفكرى الغرب وفلاســـفته يبتعدون عن النصوص الدينيـــة التوراتية الإنجيلية، ولا ينطلقون منها بل هم يجعلون الفلسفة ندّاً لهذه النصوص بل عوضاً عنها. (القمودى، لا تا: ٧٦)

فى كل الأحوال هذه الرؤى تختلف مع أطر المجتمعات الإسلامية. ذلک لأنّ خطاب مابعدالحداثة يجب أن يتفهم تماماً فى إطار الهرمينوطيقا ولذلک لا يمكن أن نجد عناصر من هذا الخطاب فى الفكر الإسلامى. مع كل ذلک لانعنى أن تغلق الثقافة الإسلامية نوافذها فـــى وجه أية فكرة جديدة، أو ينعزل عنهـــا، أو يجهلها، ولكنّ عليها التعامل معها بحذر.

على أساس هذه الرؤية، فإنّ أدونيس وغيره من بعض المنتمين إلى الإسلام يتجاوزون مـــا هـــو ظنى من الدين، إلى ما هو قطعى منه، يبغون لـــه تأويلا بعيداً عن حقيقته، ويتم فعلهـــم هذا من جانب الفلســـفة الأخلاقية، وفى فلســـفة التعامل مـــع التعددية الفكرية داخـــل المجتمع الواحد أولاً، ودعاوي إعـــادة النظر فى كل ما هو دينى، أو الدعوة إلى إعادة بناء الفكر الإســـلامى من خلال النقد والشک فى كل الموروث الدينى، حتى فى المسلمات التى أجمع المسلمون علي ثبوتها ثانياً، وفى هذا تندرج الدعوة إلى العلمانية، وإبطال الحدود، فى نطاق تفســـير 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 بتســـليم كل طرف بنسبية الحقيقة التى عنده، بل علي العكس تماماً من ذلک، إن الله تعـــالى يأمر نبيـــه الكريم أن ينطلق من الحقائق الثابتة فـــى نفس الأمر. وهذا معنى قوله تعالى ﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ (آل عمران: ٦٤)

النتيجة

إنّ مابعدالحداثة كحركة ثقافية وفكرية وُلدت من رحم الحداثة فى علاقة ديالكتيكية

نقديــة عليها، كانــت عودة إلى القضايا الدينية والمعنوية بعد ما ضاق صدر البشــر من الحداثــة المادية وثقلها، إلّا أن نظرتها للّدين، هى نظــرة متكثرة ومتعددة الأبعاد، ذلک لأن الإتجاه النســبى هو ما ســبب أن تتأرجح هذه النظرية بين عدّة معتقدات. فتغيرت الإتجاهــات الروحانيــة والدينية بصورة جذرية، حيث نواجه أنــه تنزل الدين إلى حد تجربة روحية شــخصية. بينما الدين يعتبر نفســه القناة الوحيدة التى يمكن الوصول إلى الحقيقة عبرها. فالأسس الفلســفية لمابعدالحداثة، لا تتلائم مع الأسس الدينية، بكونها ترفض الحقيقة المطلقة، والغائية، والقيم والمبادئ الثابتة، وأنها علمانية.

وبمــا أن مابعدالحداثــة قد نشــأت علــى أرضية الحضــارة العلمانيــة المبنية على الفكــر اليهو – مســيحى، خاصة أنّهما لم تفلتا من يد التحريف، وبســبب التناســبات السوســيوثقافية والبيولوجية خاصة بينها وبــين اليهود، فنرى تعاطفاً أكثر بينهما، حيث أنّ كثــيراً من أصول مابعدالحداثة، راجعة إلى المعتقدات المســيحية واليهودية. كما أن الخطاب اللاهوتى المســيحى المعتمد على ثلاثية (الأب والابن وروح القدس) والمعتقد بشــخصانية الله الثالوثية الأبعاد، هيّأت الأرضية ليتناغم مع التعددية فى مابعدالحداثة، حيث يمكنهما "التفاعل المتبــادل" بينما هذا التفاعل المتبادل الذى يجعل مابعد الحداثة على مســتوى الديــن، فهو مرفوض لا يقبله الدين الإســلامى. بناء علــى هذه الرؤية تبيّن لنا أنّ فى دراســة تعامل الدين والفلســفة، علينا الاعتراف أولاً بأنّ النص الدينى الإســلامى (القرآن) يختلف عن النصوص الدينية الأخرى، بما أنّ هذا النص مجاوز لكل فلسفة، وليس هناک ندية، بل أولوية وأفضلية للنص الدينى على أى نص آخر. هذا ما وقفت مابعد الحداثة أمامه برفضها المطلقية وبإيمانها بالنسبية المميتة للحقيقة، كما وجدنا نماذج هذه النزعة فى شــعر أدونيس ودرســناها من رؤية دينية فى شعره حيث بدأ بنقد الحداثــة وعنفها التقنى والتمرد على الدين والحديث عن روحانية غير دينية وســلطة اللغة والنسبية ورفض المطلق وإنكار الحقيقة. فنظرة أدونيس تجاه الدين نظرة متأرجحة ومتغيرة، فنراه يرفض الدين بالكامل حينما يرقص على موت الإله على ســبيل نيتشه، وينكر وجود المطلق والثوابت، ويرى الحقيقة نســبية فيسميها مجرد لغة متحرّكة، ليس له معنى مسبق، وثابت. فمعنى النص عنده يتجدد فى كلّ قراءة مع كلّ قارئ، وهكذا يعودنا

شـعر أدونيس إلى طيف من العدمية، والابتعاد عن الأصلية والتركيز على السيرورات التى لا تعترف بأى أصل فى هذا العالم. إنّ هذا الموقف الرافض لدى الشاعر بدأ بالنقد الجريح فى الدين الإسلامى كمؤسسة وكما يعيشه المسلمون وكما يفسرونه – والحق إنّه كان مصيباً فى نقده الجريح على القراءة المهيمنة للدين الإسلامى – ثم الطعن فى الدين حتى اعتبره مسـألة شـخصية بحتة وتجربة روحية على سبيل الروحانية مابعد الحداثية التـى تعتبر روحانية غير توحيدية، تقلّص الدين فيها فى معتقد فردى وباطنى للوصول إلى الاطمئنان النفسى.

المصادر والمراجع

آيت اللهى، حميد رضا. (١٣٨٥ش). «ارزيابى نگرش هاى الهياتى پسـامدرن از منظرى فلسـفى.» حكمت و فلسفه. العام الثانى. العدد الأول. صص٣٧-٢٣

أدونيس. (٢٠٠٥ الف). «تنبأ أيها الأعمى.» الطبعة الثانية. بيروت: دارالساقى.

ـــــ (٢٠٠٥ ب). «الهوية غير المكتملة.» تعريب: حسن عودة. ط١. دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع.

ـــــ (١٩٨٢م). «الثابت والمتحول.» ج٢. ط٣. بيروت: دار العودة.

ـــــ (١٩٨٨م). «الأعمال الشعرية الكاملة.» م١. ط٥. بيروت: دار العودة.

بايندە، حسين. (١٣٩٣). «مدرنيسم وپسامدرنيسم در رمان.» تهران: انتشارات نيلوفر.

بناهان، مريم وعباس فرازى. (١٣٩٦). «تربيت معنوى در انديشـه هاى پسـت مدرن.» مجله انديشه هاى نوين تربيتى. العدد ٣. صص ١٢٢-٨٩

پروينى، خليل وسـيد حسين حسينى. (١٣٩٧). «المدرسة السريالية ومبادؤها؛ دراسة نقدية من رؤية إسـلامية.» مجلة إضاءات نقدية فى الأدبين العربى والفارسى. السنة الثامنة. العدد التاسع والعشرون. صص ٧٢-٤١

جورج عوض، نجيب. (٢٠١٧). «مابعدالحداثة ومستقبل الخطاب الدينى.» ط١. بيروت: مؤمنون بلاحدود.

الدواى، عبدالرزاق. (١٩٩٢م). «موت الإنسان فى الخطاب الفلسفى المعاصر: هيدغر. ليفى ستروس. ميشيل فوكو.» ط١. بيروت: دار الطليعة.

سالم، صلاح. (٢٠١٦). «الدين فى العالم مابعدالحديث.» ط١. القاهرة: المكتبة الأكاديمية.

سالم الحازمى، إيمان. (٢٠١٧م). «مابعدالحداثة قراءة نقدية.» مجلة الأدب الإسلامى. العدد ٩٥. صص ٤٩-٤٤

الشـيخ، محمد. (٢٠٠٥م). «من الحداثة إلى مابعدالحداثة مغامـرات الفكر الغربى فى القرون الأربعة

الأخيرة.» مجلة قضايا إسلامية معاصرة. السنة التاسعة. العدد ٣٠. صص ٢٧٠-٢٤٤
عبدالعزيز، زينب. (٢٠٠٤م). «هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية.» القاهرة: دار الكتاب العربی.
علوی تبار، هدايت وسيده آزاده امامی. (١٣٩٣). «مرگ خدا و پيامدهای آن در فلسفه نيچه.» مجله جستارهای فلسفه دين. سال سوم. شمارة دوم. صص ٢٣-١
العمری، علی محمود. (١٤٣١ه). «النسبية فی الفكر الإسلامی.» عمان: دار النور المبين للدراسات والنشر.
القمودی، سالم. (لاتا). «الإسلام كمجاوز للحداثة ولمابعدالحداثة.» بيروت: مؤسسة الانتشار العربی.
گريفين، ديويد ری. (١٣٨٨). «خدا و دين در جهان پسامدرن.» ترجمه: حميد رضا آيت اللهی. چ٢. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ليوتار، جان فرانسوا. (٢٠١٦). «فی معنی مابعدالحداثة نصوص فی الفلسفة والفن.» بيروت: المركز الثقافی العربی.
مجموعة مؤلفين. (٢٠١٣). «خطابات ال"ما بعد": فی استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية.» ط١. الجزائر: منشورات الاختلاف.
مجموعة مؤلفين. (٢٠١٨). «مابعدالحداثة دراسات فی التحولات الاجتماعية والثقافية فی الغرب.» ترجمة: حارث محمد حسن وباسم علی خريسان. بيروت: دار الروافد.
محمد مرزاق، عبدالقادر. (٢٠٠٨م). «مشروع أدونيس الفكری والابداعی.» لامک: المعهد العالمی للفكر الإسلامی.
المسيری، عبدالوهاب وفتحی التريكی. (٢٠٠٣م). «الحداثة ومابعدالحداثة.» دمشق: دارالفكر.
المسيری، عبدالوهاب. (١٩٩٧م). «اليهودية ومابعدالحداثة: رؤية معرفية.» مجلة إسلامية المعرفة. المعهد العالمی للفكر الإسلامی. -السنة الثالثة. العدد العاشر. صص ١٢٢-٩٣
مصباحی، جمشيد پرستو وآخرون. (١٣٩٥). «وضعيت عقل، دين وعلم در عصر پست مدرن وملاحظات آن در تربيت معنوی با رويكرد انسانشناسانه.» مجله پژوهش در مسائل تعليم و تربيت اسلامی. عام ٢٤. العدد ٣٣. صص ١٢٦-٩٥

المواقع الإنترنتية

أدونيس والدين والحداثة. https://anwalpress.com/.-zoomin.TV
أدونيس: القومية العربية لم تجذبنی إطلاقاً ومجلة «شعر» هذه أسرارها(٢) /https://alhayat.com article/35001 (٢٠ مارس ٢٠١٠)
حمداوی. جميل. (لاتا). «الإسلام ومابعدالحداثة.» www.alukah.net