

## الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة

■ محمد الشيخ

ثمة ظاهرة تاريخية عجيبة، غريبة، فريدة، تسم تاريخ تأويل المذاهب التي شكَّلت المنعطفات الكبرى في تاريخ البشر: تكاد أكبر الحركات الفكرية التي شهد عليها البشر أن تنتهي إلى أن تُؤوَّلَ بتأويلين متعارضين: تأويل ديني [دِينُونِي]، وتأويل دنيوي [دَنُونِي]، على نحو ما أُؤلَّت به - مثلاً - الرشدية الوسيطة - رشدية روحية ورشدية مادية - والكانطية الحديثة - كانطية مؤمنة وكانطية لا أدرية - والهيغلية المعاصرة - هيغلية دينونية وهيغلية دنيوية. وما كانت نزعة «ما بعد الحداثة» من هذا ببدع. فقد شكَّلت موضع خلاف بين الفلاسفة الدِّينيين وعلماء اللاهوت المعاصرين<sup>1</sup>. وحدث أن انقسم هؤلاء إلى مناصرين لنزعة ما بعد الحداثة، من أمثال الفيلسوف اللاهوتي الكندي جيمس كينغ آرثر سميث والفيلسوف الدِّيني الأمريكي ميرولد ويستفال، وإلى مناهضين لها، مثل فيلسوف الدِّين واللاهوت الأمريكي دوغلاس غايضت والفيلسوف المسيحي وفيلسوف الأخلاق الأمريكي سكوت سميث.

1 - Myron B. Penner (ed), *Christianity and The Postmodern Turn: Six views*, Brazos Press, 2005, p.15.

■ باحث، وأستاذ في الفلسفة الحديثة، المغرب.



وهكذا، أُوِّلتْ نزعَةُ ما بعد الحداثة - فيما يخص صلتها بالدين ومنزلة الدين فيها - بتأويلين متضادين:

يبدو لأول نظرة أن لا تحديد ما بعد الحداثة بَدَا معارضاً للإيمان الديني أكثر من ادعاء أحد منظري ما بعد الحداثة الفلسفية الفيلسوف فرانسوا ليوتار (1924 - 1998) أن نزعَة ما بعد الحداثة إنما تنمُّ عن «فقدان المرويات الكبرى لمصداقيتها». بناءً عليه، تمَّ التساؤل: أوليست الأديان «مروياتٍ كبرى» بلا مدافعة؟ لئن استقام هذا الافتراض؛ فإن معنى أن تكون ما بعد حداشي إنما هو أن تكون رافضاً للأديان، لا أكثر ولا أقل. لكن سميث يرى أن ما بعد الحداثة كانت رافضة لديانة واحدة لا للأديان، وكانت هذه الديانة هي ديانة الأنوار. والحال أن الكتابات المقدسة تُقدِّم لنا مروية من بدء الخليفة إلى ختمها فما بعد. ولهذا يبدو أنه لئن كانت نزعَةُ ما بعد الحداثة قد فقدت الثقة في المرويات الكبرى، وكانت الأديانُ مروياتٍ كبرى؛ فإن هذا يعني أن هناك تعارضاً بين ما بعد الحداثة والديانة؛ بحيث يبدو أن ما بعد الحداثيين لا يمكنهم أبداً أن يؤمنوا بالمرويات الدينية، وأن المتدينين لا يمكنهم أن يشاركوا في حركة ما بعد الحداثة.

هذا تأويل أول لنزعَة ما بعد الحداثة وموقفها من الدين تبناه الكثير من الفلاسفة المسيحيين، ويكفي أن نذكر من بينهم ريتشارد ميدلتون وبرايين والش - في كتابهما: «الحقيقة أغرب مما تبدو عليه عادة»<sup>2</sup> (1995) - وستانلي غرينز صاحب كتاب «المدخل إلى نزعَة ما بعد الحداثة» (1996)، وهنري هـ. كنايت وبريان إنغرافيا صاحبي كتاب «نظرية ما بعد الحداثة واللاهوت التوراتي» (2011)<sup>3</sup> ... وغيرهم كثير. وبالضد مآل فلاسفة مسيحيون آخرون إلى بيان أن نزعَة ما بعد الحداثة إنما تشكلُ فرصةً للأديان للانفلات من القبضة

Richard Middleton and Brian Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*, Downers Grove, IL: IVP Academic, 1995. - 2

Brian D. Ingeffia, *Postmodern Theory and Biblical Theology, Vanquishing God's Shadow*, Cambridge University Press, 2011. - 3

التي فرضتها عليها الحداثة: التعقل والمركزية... من أشهر هؤلاء الفلاسفة سميث، الذي سوف نبسط موقفه في هذا البحث.

وإذن، كيف نؤول ميراث ما بعد الحداثة في أمر الديانة: أهو مُعادٍ للديانة أم مصاحبٌ لها؟ هل نزعة ما بعد الحداثة تترك «مكاناً» للدين و«مكانة»؟ ولئن كان، فما مكان الدين فيه؟ وما مكانته؟ وما دوره؟ وما منزلته؟

الحال أن ثمة نقاشاً عميقاً بين الفلاسفة - لا سيما منهم الفلاسفة الدينيون، والمسيحيون بالأولى - حول ميراث أحد أبرز فلاسفة ما بعد الحداثة ومفكرها: الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار. وتذهب أكثر الآراء دهاءً إلى القول بأن

حركة ما بعد الحداثة ربما تكون قد طردت الديانة من الباب - بوصفها مجرد مروية بين مرويات - في زمن الارتياح من المرويات، وقد تكون قد فتحت لها النافذة للعودة والأوبة، بعد أن عدت كل شيء مروية، فلم لا نترك لمروية الدين فرصة؟!

## - I -

### جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي

هوامش حول وضع الدين في زمن الحداثة وما بعد الحداثة

من بين النصوص الفلسفية المؤسسة لتيار ما صار يندرج تحت مسمى «ما بعد الحداثة» في الفلسفة نصُّ الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت والمثير للجدل في الوقت نفسه جان فرانسوا ليوتار، الموسوم باسم «الوضع ما بعد الحداثي». كان هذا النصُّ عبارة عن تقرير حول المجتمعات الفائقة التطور، قُدِّمَ إلى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك المحلية (كندا) بطلب من رئيس هذه الجامعة، وقد نشر في عام 1979.<sup>4</sup>

Jean-François Lyotard, *la condition postmoderne*, collection: critique, les éditions de Minuit, - 4 Paris, 1979.

يبدو لأول نظرة أن لا تحديد ما بعد الحداثة بدأ معارضاً للإيمان الديني أكثر من ادعاء أحد منظري ما بعد الحداثة الفلسفية الفيلسوف فرانسوا ليوتار أن نزعة ما بعد الحداثة إنما تنم عن «فقدان المرويات الكبرى لمصادقيتها».

يشير فرانسوا ليوتار في ديباجة تقريره هذا إلى أن كلمة «ما بعد حداشي» - التي كانت تبدو آنذاك جديدةً على اللسان الفرنسي دخيلةً - متداولة في القارة الأمريكية رائجة، واردة على لسان العديد من علماء الاجتماع والنقاد سيالة، وقد أشاروا بها إلى «حال الثقافة بعد التحولات التي طرأت على قواعد لعبة العلم والفنون، بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر»<sup>5</sup>. ويذكر أنه سوف يركّز على وضع سياق هذه التحولات بالقياس إلى مفهومٍ ابتدعه، هو مفهوم «المرويات» - وهو المفهوم الذي يقوم به الوضع ما بعد الحداشي ويتقوّم. والذي يراه أن العلم الحديث قد دخل في صراع مع المرويات؛ إذ بالنظر إلى معايير العلم الخاصّة - المعايير العلمية - تبدت للعلم ولأهله هذه المرويات - بعد الفحص - مجردَ «حدوثات» و«خرافات» و«حكايات خيالية»؛ لكن السؤال الذي يطرحه ويتميّز بطرحه - وهو السؤال الذي قادت الإجابة عنه إلى القول بأن الغرب دخل إلى مرحلة جديدة من تاريخه، هي المرحلة التي أطلقت عليها تسمية «ما بعد الحداثة» - إنما هو: ما القول عن «العلم» نفسه؟ ألا يُعدُّ - بدوره - «حدوثاً» بين الحدوثات، و«مروية» ضمن المرويات، و«حديث خرافة» من أحاديث الخرافات؟! كانت دعوى الحق - التي تذهب إلى أن العلم يبحث عن الحقيقة، بل ويمثّلها التمثيل الحصري - تمنع العلم من أن يعدّ نفسه مجرد «مروية» أو «سردية»، بله «حدوثاً»، وتدعوه إلى تسويغ علميته، وإضفاء المشروعية على قواعد لعبته. ومن هنا تعهّد العلم بأن ينتج خطاب «تسويغ» و«تبرير» و«شرعنة» لنفسه، يتميز به عن الخطابات الخرافية والأسطورية، وما كان هذا الخطاب سوى الفلسفة نفسها؛ لقد أوكلت إلى الفلسفة الحديثة مهمة صياغة خطابٍ تسوغ فيه لخيار العلم؛ أي عهد إليها بإنتاج «مروية» تتحدّث عن «مروية العلم» نفسها؛ أي بخطاب من الوضع الثاني: مروية مروية métadiscours. والحال أنه عندما كانت تلجأ مرويةً من المرويات التي أنتجتها الفلسفة الحديثة - مثلاً مروية جدل الروح (هيجل مثلاً)، ومروية تأويليات المعنى (شلايرماخر وديلتاي مثلاً)، ومروية تحرّر الذات العاقلة (كانط مثلاً)،

ومروية تحرير العامل (ماركس مثلاً)، ومروية تطور الثروة (سميث مثلاً) ... - إلى «تسويغ» العلم؛ كان يسمى ذلك العلم؛ علماً «حديثاً»؛ لكن مَنْ يسوغ هذه المروية نفسها؟ تلك هي «أزمة المرويات» التي أصابت الحداثة؛ خذ - مثلاً - مروية التنوير. هذه مروية مبنية على فكرة وجود قاعدة توافق بين مُرْسِلِ قَوْلٍ - يُعَدُّ حقّاً - ومرسل إليه؛ بحيث تعد تلك القاعدة مقبولة إذا ما هي اندرجت في أفق إجماع ممكن بين العقول المتعاقلة المتعقلة. والحال أن هذه المروية - التي تبرّر العلم الأنواري - إنما تبرر نفسها بدورها بفلسفة في التاريخ؛ حيث يظهر أن «بطل المعرفة» يشتغل لتحقيق غاية أخلاقية / سياسية نبيلة شريفة، هي غاية السّلم الاجتماعي بين البشر.

**إنّ «مرويات المرويات»  
[أو المرويات الكبرى] هذه  
- التي كان يتمّ اللجوء إليها  
على عهد الحداثة - هي  
ما أضحت تستدعي  
الريبة، وتبعث على الشك  
في زمن «ما بعد الحداثة».  
ولذلك ينبغي تعريفُ عهد  
«ما بعد الحداثة» على أنه  
عهد الارتباب في  
المرويات الكبرى.**

والحال أن «مرويات المرويات» [أو المرويات الكبرى] هذه - التي كان يتمّ اللجوء إليها على عهد الحداثة - هي ما أضحت تستدعي الريبة، وتبعث على الشك في زمن «ما بعد الحداثة». ولذلك ينبغي تعريفُ عهد «ما بعد الحداثة» على أنه عهد الارتباب في المرويات الكبرى<sup>6</sup>؛ إذ ما عاد من الممكن التصديقُ بآليات التبرير المروي التسويغي الحداثي؛ بما وشى عن أزمة الفلسفة الميتافيزيقية [أزمة ثقة]، فضلاً عن المؤسسة الجامعية المرتبطة بها. لقد فقدت الوظيفة الروائية

- السردية - الحديثة خلفيتها الفلسفية التاريخية الصانعة للحمة مرويتها؛ فقدت الثقة في بطلها الأكبر ومغامراتها العظمى ومخاطراتها العجيبة وغاياتها المثلى<sup>7</sup>. وكان أن تفتتت هذه المرويات وتشتتت، وما عادت تقوم ثمة لعبة للغة كبرى، وإنما كل ما بقي هناك ألعاب لغة صغرى وخطابات صغرى. حُطّيات. وبقي السؤال المطروح: أين أمست تَكْمُنُ المشروعية الكبرى بعد تبددها؟ الحال

Ibid., p. 7.

- 6

Ibid., p. 8.

- 7



أنه ما عاد - وقد أمسى الزمنُ زمنَ فعالية وإنتاجية وإجرائية - يمكن القبول بهذه المفاهيم مسوّغاتٍ؛ لأنها مجرد آليات ميكانيكية - تكنولوجية - لا، ولا بات من الممكن القبول بفكرة «الإجماع» الناظمة، التي يتم الحصول عليها بواسطة من المناقشة/المخاطبة؛ لأن في هذه العملية استكراهاً لتعددية لُعب اللغة، ومحاولة قسرها على أن تصير لعبة واحدة، إنما الخلاف لا الوفاق هو أساس الابتكار. وهذا ما يمكن الاستفادة فيه من فيلسوف التخالف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (1889 - 1951) عكس فيلسوف التوافق الألماني يورغن هابرماس (1929-)، الذي بقي متشبثاً بفكرة استكمال مشروع الحداثة<sup>8</sup>.

تُرى، ما وضع الدّين هنا في زمن الارتياب من المرويات الكبرى - زمن ما بعد الحداثة؟

لقد كان وضع الدّين - في زمن الحداثة - وضعاً مُشكلاً؛ ففي عهد الحداثة - عهد هيمنة الخطاب العلمي المسوّغ بمرويات كبرى - كان الدّين - بالنظر إلى أن الغالب عليه ألا يسوّغ نفسه بحجج - يقع على الهامش، ويكسب لنفسه بنفسه المشروعية بواسطة طريقة تبليغه من غير أن يلجأ إلى حجاج أو استعمال دلائل<sup>9</sup>. كان الخطاب الدّيني ينظر إلى الخطاب العلمي نظرة خاصة، عاداً إياه ضرباً من الخطاب الذي يدخل ضمن «الثقافات المروية»<sup>10</sup>، والتي من شأنها التساهل معها. ومثل أهل الأديان بالقياس إلى أهل العلم كمثال الأطفال والأهالي بالقياس إلى خطاب العلوم. فالأمر أشبه شيء يكون بالأطفال عند حضور أوائل دروس العلوم، أو قُل: إنه أشبه أمر بالأهالي، وكيف يتلقون خطاب علماء الإثنوغرافيا. على أن العكس ليس يصح، فلم يكن أهل الخطاب العلمي الحداثي ينظرون بالمسامحة نفسها إلى المرويات الدّينية؛ إذ كان يتساءل العالم عن قيمة العبارات المروية، ويلاحظ أنه لا يتم إخضاعها من لدن أهلها إلى الحجاج والبرهان. وكان يصنف هذه العبارات الروائية ضمن صنف ذهنية أخرى: متوحشة، بدائية،

Ibid., p. 8-9.

- 8

Ibid., p. 48.

- 9

Ibidem.

- 10

متخلفة، مستتلة، قائمة على الأهواء والأعراف والسلطة المرجعية والآراء الاعتبارية والجهالات والأيدولوجيات<sup>11</sup>. إنما المرويات الدّينية - «حدوتات» و«خرافات» و«أساطير» - شأنها ألا تصلح إلا للنساء وللأطفال. وفي أحسن الأحوال كان يتمّ اللجوء إلى إدخال قبس من نور إلى هذه «الظلامية»؛ أي محاولة تحضيرها وتشذيبها وتهذيبها وتطويرها...<sup>12</sup>.

لكن، ها هو ذا العلم الحديث نفسه - الذي أراد أن يكون حكماً بين المرويات - ينقلب إلى مجرد مروية بين مرويات، يحتاج إلى «تسويغ» وإلى «تبرير»: كيف نبرّر المبرّر أم كيف نسوّغ المسوّغ؟ ومَنْ يقرر بشأن

**لقد كان وضع الدين - في زمن الحداثة - وضعاً مُشكلاً؛ ففي عهد الحداثة - عهد هيمنة الخطاب العلمي المسوّغ بمرويات كبرى - كان الدين - بالنظر إلى أن الغالب عليه ألا يسوّغ نفسه بحجج - يقع على الهامش.**

الحقيقة؟ لقد تمّت إشاحة النظر عن البحث الميتافيزيقي عن حُجّة أولى أو عن «مرجعية متعالية»، وتمّ الإقرار بأن شروط الحقيقة - أي قواعد لعبة العلم - تتبع من داخل هذه اللعبة نفسها - قواعد محايدة أو جوانية - وليس من خارج هذه اللعبة - قواعد متعالية أو برانية، وأنها ليس يمكن أن تقام إلا داخل النقاش نفسه الذي هو بالأساس نقاش علمي، وأن لا حجة إلا ما أجمع عليه العلماء [قواعد المناقشة والمخاطبة عند هابرماس]. إلا أنه سرعان

ما تبين أن هذا الإجماع نفسه من جنس الروي والحكي والسرد؛ إذ للمروية سلطان، وها هو ذا العلم نفسه يستند إلى فلسفة في التاريخ - مروية المروية - تتعلّق بمن ينبغي أن يتخذ القرار حول المجتمع. فحدث أن صار بطل الرواية هو «الشعب»، وعلامة المشروعاتية فيه هي «التوافق»، ونمط معياريته هو «التشاور». وترتبت على هذا كله فكرة الغائبة التي هي «التقدم»، والتي تفيد فكرة تراكم المعرفة<sup>13</sup>.

Ibidem.

- 11

Ibidem.

- 12

Ibid., p.52.

- 13



وكان من آثار تزكية مروية المروية هذه تغليبها على باقي المرويات، التي لم تكن تتطلب تشاوراً، ولا تراكمًا للمعارف، ولا توقفاً إلى الكونية، وذلك حد تدمير المعارف والمرويات التقليدية للشعوب، وقد صير إلى النظر إلى هذه الشعوب على أنها تُجسّد خصوصيات وأقليات ونزعات انفصالية كامنة، لا يمكن لمصيرها إلا أن يكون ظلامياً<sup>14</sup>. لكن اليوم في المجتمع أمست مسألة تسويغ المعرفة (التي كانت مسألة الحداثة بامتياز) تُطرح وفق معايير وحيثيات وشروط وأوضاع أخرى: لقد فقدت المروية العظمى صدقيتها، مهما كان نمط التوحيد الذي استندت إليه: مروية تأملية، مروية تحريرية...<sup>15</sup>؛ إذ حدث أن أفلت قوة المرويات الكبرى التأملية والتحريرية التوحيدية والمضفية للمشروعية<sup>16</sup>: فكان ما يمكن أن نسميه «ظاهرة نزع طابع المشروعية عن المرويات الكبرى».

## - II -

### الجدل بين فلاسفة الدين المعاصرين حول وضع الدين في زمن ما بعد الحداثة

#### ما موقع الدين في زمن ما بعد الحداثة هذا؟

لا يعرض جان فرانسوا ليوتار إلى هذا الأمر إلا لماماً ودون اهتمام؛ لكنه يترك الباب مفتوحاً مشرعاً أمام مختلف التأويلات. والشاهد على ذلك مثلاً المعجم الذي وضع لمفاهيم ليوتار، والذي لا نعثر فيه على مدخل باسم الدين، ولا تكاد تذكر فيه كلمة «دين»<sup>17</sup>.

«من هو خائف مما بعد الحداثة: مرافقة دريدا وليوتار وفوكو إلى

الكنيسة»<sup>18</sup> 2006.

Ibid., p. 53.

- 14

Ibid., p. 63.

- 15

Ibidem.

- 16

Stuart Sim (ed), *Lyotard Dictionary*, Edinburgh University Press, 2011.

- 17

James. K. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism? (The Church and Postmodern Culture): Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2006.

- 18

يُجمع الفيلسوفُ الدِّيني الكندي جيمس. ك. أ. سميث في شخصه بين كونه فيلسوفاً وكونه قسّاً، وقد اهتم كثيراً بطرح قضية البحث عن «المعنى» عند الباحثين عن «الروحي» على عهد «ما بعد الحداثة». والذي عنده - بعامة - أنه - وعلى خلاف الذهنية «الروحانية» ما بعد الحداثيّة المعادية للمؤسسة [الدِّينية] - قد تأسست بالفعل كنيسة نشطة قوية نابضة بالحياة، تتضح بالمعنى في العالم ما بعد الحداثي وإليه. ويتساءل تساؤلاً استنكارياً مستفزاً: فهل الشر قادم - يا ترى - من باريس؟ وذلك في كناية منه عمّا يعدّه «سوء تأويل» و«قلقاً» و«تحيراً» في تصورات من يعدّهم «فلاسفة ما بعد الحداثة» - لا سيما منهم دريدا وفوكو وليوتار، وكلهم «باريسيون» - لوضع «الدِّين» في زمن ما بعد الحداثة.

**يُجمع الفيلسوفُ الدِّيني الكندي جيمس. ك. أ. سميث في شخصه بين كونه فيلسوفاً وكونه قسّاً، وقد اهتم كثيراً بطرح قضية البحث عن «المعنى» عند الباحثين عن «الروحي» على عهد «ما بعد الحداثة».**

والذي عنده - أولاً - أن نزعة ما بعد الحداثة تبدو - عند أول النظر - أشبه شيء تكون بحرباء: ثمة مَنْ يَصِفُهَا بأنها «شبح»، وثمة مَنْ يذهب بالضد إلى أنها «مُخلّص». وسرعان ما يتساءل: لكن، ما المسائل التي تطرحها نزعة ما بعد الحداثة على الكنيسة بخاصّة وعلى الدِّين بعامة؟ ثم إنه يقترح وضع استراتيجية حية للتعامل مع نزعة ما بعد الحداثة، من شأنها أن تتجاوز الثنائيات المانوية التي تطبع الموقف من نزعة ما بعد الحداثة: شيطنة ما بعد الحداثة / رحمة ما بعد الحداثة.

يشير جيمس. ك. أ. سميث إلى أن «نزعة ما بعد الحداثة» Postmodernism اسم يشير إلى تيار - داخل الكنيسة المعاصرة - بحسبانته الداء والدواء معاً؛ إذ بالنسبة إلى بعضهم تشكّل نزعة ما بعد الحداثة «آفة» الدِّين المسيحي بخاصة والدِّين بعامة. هي - بالجملة - عدو الدِّين الجديد باسم نزعة إنسية دنيوية تعادي دينونة الأديان. ومن ثمة شكّلت هذه النزعة - لدى العديد من



الأوساط الدّينية المحافظة - موضع رهبة وغرضاً أوّل للشيطنة<sup>19</sup>. لكن عند بعضهم الآخر تعد نزعة ما بعد الحداثة روحاً مُنعشة طرية، فَيُضت لكي تعش عظام الكنيسة النخرة<sup>20</sup>. بل إنه - وفي تناغم مع توجه ما بعد الحداثة - قد تطورت حركة «الكنيسة المنبعثة»، التي تنتقد حداثة الكنيسة الإنجيليكانية البراجماتية وتسعى إلى الملاءمة بين الكنيسة وعالم ما بعد الحداثة. تأسيساً عليه، يجد المؤلّف في هذا التباين - في مواقف الأوساط الدّينية من حركة ما بعد الحداثة - شاهداً على أن شأن ما بعد الحداثة شأن الحرباء، تتلون باللون الذي نريده لها: استعداد على الدّين أم استجداد له. فإذا ما نُظر إليها نظرة إلى عدوّ تمّ تعريفها على أنها شبح مشوّه الخلقة مخيف مرعب، وإن نظر إليها نظرة إلى مُنْجٍ ومخلّص تمّ تعريفها على أنها المنقذ والمنجد<sup>21</sup>.

ويسعى الفيلسوف الدّيني إلى نقد التصورات المسيحية الخاطئة عما بعد الحداثة، ويقترح سبلاً تمسي بها ما بعد الحداثة حيثية، ينبغي على المسيحيين - بمعنى ما من المعاني - الترحيب بها. ويعبّر عن هذه الفكرة بالقول: بلى، ثمة شيء طيب يمكن أن يأتي من باريس<sup>22</sup>. ولا يخفى هنا أنه يلجأ إلى استراتيجية «التوظيف بالثمير». فمن شأن هذا «الثالوث غير المقدّس» [دريدا وفوكو وليوتار] أن نثمر أنظاره من أجل تبيان حقائق حول طبيعة الدّين، غطّت عليها الحداثة وجعلت بعض المصلحين الدّينيين والحركات الدّينية ينساقون وراء موجة الحداثة. يقول بهذا الصدد: «يكمن أحد دواعي صيرورة ما بعد الحداثة فزاعة وُغولاً - بالنسبة إلى الكنيسة المسيحية - في كوننا أمسينا - نحن أهل الدّين - حدثيين بالتمام والكمال. لكن، بدل أن تصير ما بعد الحداثة عدوّاً لديانتنا؛ فإنها يمكن أن تصير حليفاً لميراثنا القديم»<sup>23</sup>. وبالجمله، يمكن لهؤلاء الباريسييين أنفسهم أن

Ibid., p. 3.

- 19

Ibidem.

- 20

Ibidem.

- 21

Ibid., p. 4.

- 22

Ibid., p. 5.

- 23

يُمسوا هم مَنْ يقدر على أن يساعد فلاسفة الدّين على أن يصيروا هم من يجسّد الكنيسة الجديدة ما بعد الحداثة.

وهكذا - من جهة أولى - ثمة تأويل «دينوني» لعبارة دريدا الجامعة لفلسفته: «لا شيء غير النص، ولا شيء خارج النص»، وذلك بعدّ هذه الجملة الجامعة ترجمة جذرية عن مبدأ الإصلاح الدّيني «وحده الكتاب المقدّس، ولا شيء غير الكتاب المقدّس» Sola Scriptura. وحُدّس دريدا هذا بالخصوص يمكنه أن يدفع بنا إلى استعادة المفتاحين الأساسيين للكنيسة:

**يسعى الفيلسوف الدّيني إلى نقد التصورات المسيحية الخاطئة عما بعد الحداثة، ويقترح سبلاً تمسي بها ما بعد الحداثة حيثية، ينبغي على المسيحيين - بمعنى ما من المعاني - الترحيب بها.**

أ - مركزية الكتاب المقدّس في توسيط أفهامنا بوصفه «جملة» أو «كُلًّا» أو «جماعاً».

ب - دور الجماعة في تأويل الكتاب المقدّس.

و ثمة - من جهة ثانية - تأويل «دينوني» لفكرة ليوتار؛ ذلك أن تعريفه لما بعد الحداثة على أنها تعني الارتباب تجاه المرويات الكبرى، وعدم التصديق لها، وعدم الثقة فيها، إنما تلك دعوى يمكن أن تتبناها الكنيسة دافعة إيانا إلى استعادة أمرين:

أ - الطابع المروي للإيمان المسيحي، وذلك أكثر من عدّه جماع أفكار؛ إنما الدّيانة مروية تروى، وليست فكرة تناقش.

ب - الدور الاعترافي لمروية الدّين والطريقة التي نعثر فيها على أنفسنا في عالم تتنافس فيه المرويات.

و ثمة - من جهة ثالثة - عبارة فوكو الجامعة المتعلقة بسلطة المعرفة، وأن هذه السلطة تتحوّل إلى مرجعية، وأن ضدّ تهذيب وتشذيب الحداثة للإنسان - وقد صار بالأولى كائنًا مستهلكًا ليس إلا - هناك تمرّد إنسان ما بعد الحداثة على هذا التدجين لصالح استعادة التلمذة للمسيح.

ويقر سميث بأن لا واحد من هؤلاء الفلاسفة ما بعد الحداثيين - يعني دريدا وفوكو وليوتار - كان فيلسوفاً مسيحياً؛ أي كان فيلسوفاً دينياً أو فيلسوفاً متديناً؛ بما يعني ضرورة عدم التجاوز عن نقاط الخلاف بينهم وبين الفلاسفة الدّينيين، كما يعني ضرورة نقد بعض أوجه استنتاجاتهم؛ لكنه يقر - من جهة أخرى - بأنه يمكن الاستناد إليهم من أجل بناء كنيسة يسميها «كنيسة ما بعد الحداثة» أو «ديانة ما بعد الحداثة». وهو يتحدث عما يمكن أن نسميه «المنعطف ما بعد الحداثي للكنيسة»، المتمثل في «حركة الكنيسة المنبعثة»، كما تنجلي في أعمال فلاسفة وعلماء لاهوت من أمثال بريان ماكلارين وليونارد سويفت، الذين كانوا السابقين إلى إحداث الانعطاف الديني نحو ما بعد الحداثة. ويعقد - في هذا الكتاب - فصلاً ينتهي من خلال كل فصل إلى مرافقة كل فيلسوف ما بعد حداثي - من الثالث غير المقدّس: دريدا وفوكو وليوتار - و«اقتياده» معه إلى الكنيسة «يتعمدهم» ليصحبوه إلى هناك.

والموقف الذي ينطلق منه: أقوى السبل إلى بلوغ عالم ما بعد الحداثة استعادة التراث / التقليد، وذلك بوصل ما بعد الحداثة بما قبل الحداثة<sup>24</sup>. وأن من شأن فرسان ما بعد الحداثة الثلاثة أن يعلّمونا من جديد كيف نستعيد مسألة كيف علينا أن نعبد الرب. ذلك أن من شأن «انخراطٍ ذكيٍّ» في نزعة ما بعد الحداثة أن يشجعنا على «النظر إلى الوراء». وأنها يتبين لنا أن الكثير مما أمسى يُعرض تحت مسمى «فلسفة ما بعد الحداثة» واقعٌ حقاً ضُمّن المظانّ التراثية، القديمة والوسيطية، وأنه يشكل إعادة استكشاف واستملاك طرق المعرفة والوجود والفعل ما قبل الحديثة، وأن من شأنه أن يوفر صوتاً مضاداً للحداثة. وقد سبق أن نبه دافيد بوريل (1933-) - العالم اللاهوتي الأمريكي المتخصّص في العصر الوسيط - إلى الأشباه والنظائر الموجودة بين نزعة ما بعد الحداثة واللاهوت الوسيط، حتى ذهب إلى حد أن أوحى بأن مفهوم «ما بعد الحديث» يمكن أن ينقل ببسر بواسطة مفهوم «المضاد للمضاد

Ibid., p. 6.

للعصر الوسيط»<sup>25</sup>. ولهذا يقف المؤلف على شبه غريب بين عوْدة دريدا إلى أفلاطون (ثم فيما بعد إلى القديس أوغسطينوس)، وأوبة ليوتار إلى الثقافات القبلية، ورجعة فوكو إلى ممارسات التأديب القديمة. ويخلص من منطِق الأشباه والنظائر هذا إلى أن نزعة ما بعد الحداثة تعني إحياء بعض «التيّمات» و«الوجوه» القديمة. ولذلك كانت - عنده - أفضل طريقة لكي يكون المرء «ما بعد حداثي»، هي أن يكون «قدامياً»<sup>26</sup>، مستلهماً في ذلك أطروحات عالم اللاهوت الأمريكي روبرت فيبر (1933 - 2007)، في كتابه الحامل لدلالة كبرى بصدد ما نحن فيه: «الإيمان الماضي المقبل: إعادة التفكير في النزعة الإنجيلية من أجل عالم ما بعد حداثي» (1999)<sup>27</sup>.

إِنَّ مِنْ شَأْنِ «انْخِرَاطِ ذِكْرِي»  
فِي نَزْعَةِ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ  
أَنْ يَشْجَعَنَا عَلَى «النَّظَرِ إِلَى  
الْوَرَاءِ». وَأَنْهَا يَتَبَيَّنُ لَنَا أَنَّ  
الكثير مما أمسى يُعْرَضُ  
تحت مسمى «فلسفة  
ما بعد الحداثة» واقِعٌ حقاً  
ضِمْنَ المِظَانِّ التِّراثِيَّةِ،  
القديمة والوسيطه.

على أن ما يعيبه سميث على حركة ما بعد الحداثة أنها تقيم بينها وبين الحداثة صلة اتصال وانفصال معاً. وأهم الأمارات الدالة على الاتصال أن كليهما ينكر «اللفظ الإلهي»؛ أي أن كليهما يقوم على مفهوم اكتفاء الإنسان بذاته وتشريع نفسه، وعلى نزعة طبيعية عميقة، ذاهباً بذلك إلى تصنيف الإنسان وأقنمته، وإلى نسيان المدد الإلهي<sup>28</sup>؛ بمعنى أن كليهما واقِعٌ تحت تأثير نزعة إبطال سِحْرِ العالم؛ أي دنونة العالم

الدينونة التي لا دينونة فيها، كما يقول صاحب كتاب: «العبادة من حيث هي معنى: اللاهوت التعبدي في الحداثة المتأخرة»<sup>29</sup>. فلا غرابة أن يقرّ كل من دريدا وفوكو بأنهما لا يزالان «مفكرين تنويريين». على أنه لا ينبغي لنا أن

25 - David Burrel, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, Wiley-Blackwell, 2004, p. 141.

26 - James. K. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* op. cit., p. 6.

27 - Robert. E. Webber, *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*, Baker Books, 1999.

28 - James. K. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* Op. cit., p. 6.

29 - Graham Hughes, *Worship as Meaning: A Liturgical Theology of Late Modernity*, Cambridge University Press, 2003, p. 2.

نسبى أنهما كانا أيضاً من كبار نقاد الحداثة؛ بما يشي بأن نزعة ما بعد الحداثة انفصالاً - في العمق - عن الحداثة. وفي كل قطعة تقطعها نزعة ما بعد الحداثة مع نزعة الحداثة يرى المؤلف فرصةً لإمكان إحياءٍ مسيحيٍّ أقوى مع أنه أقل حداثةً<sup>30</sup>.

ويرى سميث أن أهم أوجه حداثة الخطاب الديني - المسيحي - السائد تتمثل في كون أهل الدين يفشلون في تقدير آثار الخطيئة على العقل البشري، وعندما يجهل هؤلاء ذلك فإنهم يتبنون تفاعلية أنوارية في تصور الدور الحيادي المفترض للعقل في التعرف على الحقيقة. ومن هنا يدعو إلى التخلي عن تصور الإيمان بحسبانه نظيمة حقيقة مستتبطة بالعقل المحايد (فذاك التصور من بقايا الحداثة: الإيمان بالعقل) إلى تبني موقف يرى في الديانة مروية تتطلب عيوناً للنظر وأذاناً للإصغاء، وتعد الكنيسة شاهدة عليها. البيان لا البرهان: هذا هو أساس ديانة ما بعد الحداثة التي تعارض ديانة الحداثة الذاهبة إلى شعار: البرهان لا البيان. وبدل «كلمة» تؤسس عليها النزعة الربوبية ديانة أنوارية تلجأ إلى العقل المحايد لتأسيس نفسها، يدعو المؤلف إلى الوقوف على شهادة «الكلمة» وقد كُسيحت لحماً. وبحسب الاعتماد الكنسي الحداثي؛ فإن الديانة شأنٌ ذهني يُتعقل بالعقل، أكثر منها شهادة عن شعائر تحييها جماعة مؤمنة. والديانة الحداثية مدارها على الفرد، وإن الكنيسة لجماعُ أفراد، وإن الإيمان المسيحي لمسألة خصوصية بين الفرد والرب، وليس يكمن دور رجال الدين سوى في إيجاد مكان للفرد المتعبد بمعية بقية الأفراد العباد، الذين بدورهم لهم صلة مخصوصة بالرب. وتبعاً لهذا التصور الحداثي للديانة وللكنيسة ما يهم هو المسيحية بحسبانها نظيمة من الأفكار، وليس بوصفها جماعة حية. ذلك أن المسيحية الحديثة نزعت إلى عدّ الكنيسة مكاناً؛ حيث يتوافد الأفراد لكي يجدوا أجوبة عن أسئلتهم، أو حتى لكي يمكن للأفراد أن يحاولوا إرضاء رغباتهم الاستهلاكية.

James. K. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* Op. cit., p. 6.

على أن ما يريده سميث هو أن يُحدث «نقطة» من المسيحية الحديثة إلى كنيسة ما بعد الحداثة؛ إذ لا خلاص خارج الكنيسة، بما لا يعني أن ثمة هيئة كنسية تمنح اللطف أو حكم الخلاص، بقدر ما يعني أن لا مسيحية خارج جسد المسيح الذي هو الكنيسة (ضد الفرد)؛ ذلك أن الكنيسة - التي مِنْ أَمْرِهَا أن تعبّر عن الروح - هي التي من شأنها أن تصير كنيسة ما بعد الحداثة.

## 1 - مرافقة دريدا إلى الكنيسة أو من أجل ديانة تفكيكية

تبعاً للتصور الحدائني للديانة وللكنيسة ما يهم هو المسيحية بحسبانها نظيمة من الأفكار، وليس بوصفها جماعة حية. ذلك أن المسيحية الحديثة نزعت إلى عدّ الكنيسة مكاناً؛ حيث يتوافد الأفراد لكي يجدوا أجوبة عن أسئلتهم.

ينبغي تأويل عبارة دريدا الجامعة في أفق أنّ ما مِنْ شيءٍ إلا وهو أثرٌ عن تأويل، وذلك ضد فكرة «الموضوعية» التي نادى بها الحداثة، والتي تعدُّ الشيء شيئاً قبل تأويله. لقد أوحى إلينا دريدا بأن العالم إنما هو نص، وأنه من حيث هو كذلك، ينبغي أن يكون موضوع تأويل. ومن شأن التأويل أن يشي بأفاق إدراكنا وبمسبقاتنا (رؤية العالم). وهو ما دافع عنه العديد من المفكرين الدّينيين، شأن عالم اللاهوت والفيلسوف والواعظ الأمريكي فرانسيس شيفر (1912 - 1984)، وعالم اللاهوت الهولندي فان تيل كورنيلوس (1895 - 1987). وهذا الإطار التأويلي من طبيعة دينية في نهاية المطاف، على الرغم من عدم التزام الكثير بدين مؤسسي معين.

ومن شأن هذا الحدس الدريدي الأصيل أن ينتج عنه أمران:

أولاً: إذا كانت إحدى الاستبصارات الأساسية لنزعة ما بعد الحداثة تتمثل في كون كل إنسان عندما يقبل على تجربة العالم فإنه لا يُقبل فارغَ الذهن؛ وإنما يحمل معه جملة افتراضات مقرّرة؛ فإن على المسيحيين ألا يخشوا أن يصرّحوا بافتراضاتهم الخاصة، وأن يؤهلوا مرويتهم، ويقدموها للاختبار في



سوق الأفكار الناققة؛ بمعنى أن دريدا حمل الثقافة الواسعة على تقدير ما كان يقوله مفكرون مسيحيون منذ زمان: إن تأويلاتنا الدّينية تحكم - في النهاية - فهْمنا للعالم.

ثانياً: يحملنا هذا الأمر على التساؤل عما إذا كان النصّ التوراتي يحكم حقاً نظرنا إلى العالم. فلئن كان ما من شيء إلا وهو نص منصوب للتأويل؛ فإن مروية الكتاب المقدّس - بالنسبة إلى الكنيسة - هي ما ينبغي له أن يحكم إدراكنا للعالم، علينا أن نرى العالم عبر «الكلمة». بهذا المعنى يمكن أن يحدث تناغم / تجاوب بين ادعاء دريدا «كل شيء نص، ولا شيء غير النص»، وادعاء الإصلاحيين - العودة إلى الكتابة وحدها، ووحدها الكتابة المقدّسة - والتي تركّز على أولوية الوحي بغاية فهْمنا للعالم، وبغاية مسلكنا فيه. «لا شيء خارج النص» يعني أنه لا ينبغي أن يكون أي شيء لا يحكمه وحي الرب كما ورد في الكتابات المقدّسة. والقول: «لا شيء خارج النص» معناه القول: لا وجود لأي جانب من الخلق لا يتحدّث إليه الوحي الإلهي. وهنا يثير المؤلّف دور الدّين في عصر ما بعد الحداثة من خلال التساؤل: أحقاً لا زلنا نترك النص يحكم رؤيتنا للعالم؟ أم أننا أمسينا أكثر إيساراً نحو مرويات ونصوص الثقافة الاستهلاكية الحداثيّة؟ أليست رؤيتنا للعالم مشكلة من لدن مرويات ثقافة (الهيبة - هوب) أكثر منها من قصص الرب مع شعبه؟ ويجيب: إن أحد تحديات التلمذة المسيحية - في زمن ما بعد الحداثة - لهي جعل النص الكتاب المقدّس الذي لا يوجد شيء من خارجه. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالخروج من فردانية الحداثة وديانتها - التي نظّر إليها الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596 - 1650) بتصويره نفسه جالساً إلى نفسه في مسكنه وحيداً فريداً لمجرد أن يفكر في ذاته ضمن تأملاته (1641) التي تُعدُّ بمثابة «بيان الحداثة»؛ أي الخروج من الفهم الانعزالي الحديث للذات البشرية الذي تسرّب إلى الكنيسة (التي سرعان ما عولت على التأويل الخاص) إلى أن تصير الدّيانة من أجل الذات الجماعية. ومن شأن تركيز دريدا على جماعة القراءة أن يساعد أهل الأديان على تقدير دور الجماعة، لا فيما يتعلق بالتأويل الجمعي؛ وإنما في السلوك

الجمعي؛ إذ عند دريدا لا إمكان لتأويل النص من غير مواضع وقواعد تأويل جماعي، وذلك بحكم أن اللسان نفسه جماعي الكنه وتفاعلي وبالقياس، لا يمكن لكي أوّل الكتاب المقدّس أن أُخرج نفسي من الجماعة التي هي الجماعة الدّينية [الكنيسة مثلاً]. إذ أحتاجُ إلى أن أكون قد تكونت من أنفاس الجماعة الإيمانية سواء جغرافياً أو تاريخياً. فليس من شأن الكتابات المقدّسة أن تنفتح اللهم إلا داخل الجماعة المؤمنة. والقول بأن لا شيء خارج النص إنما يتضمّن أنه لا فهم خاصاً للنص - ومن ثمة العالم - خارج النفس الجماعي للدّيانة. والروح نفسها هي صاحبة النص، وهي منورة القراءة الجماعية ومنارتها.

**القول بأن لا شيء خارج النص إنما يتضمّن أنه لا فهم خاصاً للنص - ومن ثمة العالم - خارج النفس الجماعي للدّيانة. والروح نفسها هي صاحبة النص، وهي منورة القراءة الجماعية ومنارتها.**

ولئن كان من أمرٍ لدريدا يقوله إلى الكنيسة المعاصرة، فهو: كيف ينبغي أن تتبدى لنا كنيسة تفكيكية؟

من شأن كنيسة تفكيكية ألا تتركنا أمام قراءة القس الخاصة للكتاب المقدّس؛ وإنما أمام قراءة جماعية للمؤمنين؛ بما يعني أن التقليد / التراث يصير ذا قيمة في الكنيسة التفكيكية. ونحن نتلو العقائد الكنسية والتاريخية لأنها شاهدة على ماضي الجماعة، وهي سبلنا

إلى الإنصات إلى تأويلات الجماعة القديمة التي كان يسكنها النفس الروحاني نفسه الذي يسكننا اليوم، وتضمن تورنا اليوم بحسابنا شركاء في التأويل.

وفضلاً عن هذا وذاك الكنيسة التفكيكية كنيسة غير أوروبية مركزية. لقد هيمنت الكنيسة الغربية على الأصوات الكنسية الأخرى. ومن شأن الكنيسة التفكيكية أن تشمل التقليد / التراث دون أن تكون تقليدانية الأمر الواقع، دون أن تجمد على مركزية معينة. وإن من شأن جماعة التأويل أن تضيف قيمة مضافة على القراءات الهامشية التي همّشتها الحداثة النازعة

إلى الهيمنة وإلى المركزية. ذلك أن ندعو إلى الإنجيل، معناه أصلاً أن نتحدّث إلى الهوامش.

والشيء بالشيء يُذكر: من شأن الكنيسة التفكيكية أن تنهض ضد مركزية العقل، وذلك بحيث لا تركز على الدفاع العقدي بالأدلة العقلية؛ وإنما على شهادة الوحي: البيان لا البرهان، والشهادة لا الحجة، كما من شأنها أن تنهض ضد مركزية قيم الحداثة: الرأسمالية، الاستهلاكية، اللذوية. إنما الكنيسة التفكيكية ضربٌ من الإنجيل المضاد ثقافياً، القائم على ازدهار الإنسان وانفتاحه لا على اندماره واندحاره.

## 2 - مرافقة ليوتار إلى الكنيسة

تقدّم بنا أن فرانسوا ليوتار حدّد ما بعد الحداثة على أنها: «فقدان المرويات الكبرى لمصداقيتها»، وأنه - تأسيساً عليه - تمّ الاستفسار: أوليست الأديان «مرويات كبرى» بلا مدافعة؟ لئن استقام هذا الافتراض؛ فإن معنى أن تكون «ما بعد حدائي» هو أن تكون «رافضاً للأديان». لكن سميث رأى أن ما بعد الحداثة كانت رافضة لديانة واحدة - ديانة الأنوار - لا للأديان بعامّة. يمكن تحديد ما بعد الحداثة بكونها تآكل الثقة في الشأن العقلاني بحسابه وحده الضامن للحقيقة المؤدّي إلى الحق. وقد رافق هذه النزعة توجس عميق من العلم ومن رؤية العالم العلمية، والذي ثبت عند ليوتار أن ثمة توتراً بين العلم والمروية في مرويات ما بعد الحداثة. والحال أن الكتابات المقدّسة تقدّم لنا مروية من بدء الخليقة إلى ختمها فما بعد. ولهذا يبدو أنه لئن كانت نزعة ما بعد الحداثة قد فقّدت الثقة في المرويات الكبرى، وكانت الأديان مرويات كبرى، فإن هذا يعني أن ثمة تعارضاً بين ما بعد الحداثة والديانة، بحيث يبدو أن ما بعد الحدائين لا يمكنهم أبداً أن يؤمنوا بالمرويات الدّينية، وأن المتدينين لا يمكنهم أن يشاركوا في حركة ما بعد الحداثة.

يرى المؤلف أن هذا الموقف - الذي يعُدّه متسرعاً إلى حدّ ما - إنما هو أسطورة ينبغي نزع الأسطورة عنها؛ إنه ضرب من القراءة المختزلة لليوتار،

غير العالمية بدقائق موقفه وبقصده الرئيس؛ ذلك أن المسألة ما كانت مسألة تعارض مرويات - سواء أكانت كبرى أم صغرى - بقدر ما هي مسألة تعارض المرويات مع العلم. تكمن الحداثة - أساساً - في التسويغ. وهنا تلجأ الحداثة إلى العلم لتسويغ ادعاءاتها، وهي تعني بالعلم - في نهاية التحليل - العقل الكوني المستقل، ومن هناك تتم المعارضة بين «العلم» و«المروية» التي لا تسعى إلى التدليل على دعواها بقدر ما ترنو إلى بسط ادعاءاتها في صورة مروية. لكن ما بعد الحداثة أعلنت، - بحسب ليوتار -

**تلجأ الحداثة إلى العلم لتسويغ ادعاءاتها، وهي تعني بالعلم - في نهاية التحليل - العقل الكوني المستقل، ومن هناك تتم المعارضة بين «العلم» و«المروية» التي لا تسعى إلى التدليل على دعواها بقدر ما ترنو إلى بسط ادعاءاتها في صورة مروية.**

أن الإمبراطور عارٍ. إذ في قلب النقد ما بعد الحداثي للحداثة كشف عن أن العلم - الذي هو شديد النقد لحدوتات المرويات - هو نفسه مبني على مروية. وما لا تعترف به الحداثة حول نفسها هو الطريقة التي تندس بها المروية في العلم. أكيد أن العلم يلجأ لشرعنة نفسه إلى العقل، لكن العقل نفسه مجرد لعبة لغة بين لُعب، ومن ثمة كان العقل نفسه أسطورةً: مروية كبرى تدعونا الحداثة إلى «الإيمان» بها: «بالنسبة إلى ما بعد الحداثي، ما من عالم إلا وهو في قرارة نفسه مؤمن».

هاهنا نعود إلى نقطة البداية: لئن كانت ما بعد الحداثة ارتياباً وفقداناً للثقة في المرويات العظمى؛ فهل تعلن عن رفض كل إيمان ديني ما دام قائماً على مروية الكتابات المقدسة؟ وجواب سميث: لا. المروية التوراتية والإيمان الديني يدعيان أنهما مشروعان لا باللجوء إلى العقل الكوني المستقل، وإنما بالعودة إلى نداء الإيمان (أو بلغة أخرى الأسطورة أو المروية).

قد يعترض بعضهم بالقول: يمكن للإيمان الديني نفسه أن تتم شرعنته باللجوء إلى العقل. هنا يميز المؤلف بين المدافعين عن العقيدة بالحجج العقلية، وبين المفترضين للإيمان بلا حجية. والأوائل يرون أن الدين قائم

على الحجّة، ومن ثمة يشكّل مروية على الطريقة الحديثة. والذي يراه سميث أن هؤلاء يسقطون صرعى نقد ليوتار للمرويات الكبرى، ما دامت تقوم على العقل الكوني شأنها شأن العلم، لكن هذا النقد نفسه مرحّبٌ به عند الافتراضيين المسبقين: أجلّ الديانة لا تقوم على الحجية العقلية، ومن ثمة لا تقوم على الفهم الحداثي. والمدافعون الكلاسيكيون عن الدّين بالحجة حداثيون في فهمهم للمعرفة وللحقيقة؛ بينما الافتراضيون ما بعد حداثيين. والحال أنه ما كانت نزعة ما بعد الحداثة فقدأً للثقة في المرويات بعامة؛ وإنما نحو المرويات الكبرى (مرويات المرويات). إذا ما نحن فهمنا هذا بطل كلام والش وغرينز وإنغرافيا وآخرين، من حيث إن المروية التوراتية ليست أبداً مروية كبرى [أي مروية تبرر نفسها، مروية مروية] وإنما هي مجرد مروية. ومن هنا كان انفتاح فضاء جديد لما يسميه سميث: التملك المسيحي للنقد ما بعد الحداثي للعقلانية التنويرية<sup>31</sup>.

وتلك كانت فرصة للدين لا إدانة؛ فما بعد الحداثة فتح فضاء للشهادة - لا الحجّة - الدّينية في أن تكون جريئة في دعواها وفي رويها مروية. وعكس الحداثة التي صنعت من العلم إمبراطوراً لا تدين بسواه، ها هي ما بعد الحداثة تعرّي الإمبراطور؛ ومن ثم ما عاد المطلوب الاعتذار عن الإيمان، بل صار بمكنتنا أن نؤمن من غير داعٍ إلى تبرير إيماننا. لقد أثرى ليوتار الإيمان بالإسهامات التالية:

أولاً: كشفت نزعة ما بعد الحداثة عن أن العلم نفسه قائم على عقائد لا تقبل التسويغ مهما ادعت ذلك، وطالبته بالتصريح بعقيده، فاضحة بذلك منطق الأنوار، الذي يدّعي القيام على العقلانية الموضوعية. إنما العقل المستقل ذاته أسطورة من الأساطير. وهذا مشروع نقدٍ يمكن أن ينظم إليه أهل الأديان، فلا يتطلّب منهم ذلك التخلّي عن المروية التوراتية. وبمساءلة ما بعد الحداثة لفكرة العقلانية المستقلة الموضوعية المحايدة - على الطريقة الأنوارية - سمحت بإعادة استكشاف «الإبستمولوجيا الأوغسطينية»

James. K. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* op. cit., p. 16.

- القائمة على فكرة الإيمان السابق على العقل - عكس «الإبستمولوجيا التوماوية» القائمة على فكرة العقل السابق على الإيمان. بناء عليه، بدل أن يكون نقد ليوتار ما بعد الحداثي للمرويات الكبرى عدواً للإيمان وللدين، أمسى حليفاً لهما في بناء فلسفة متدينة.

ومما يمكن أن يترتب عن ذلك أن المفهوم الحديث عن فضاء عمومي محايد وديوي ينبغي التخلّي عنه؛ ذلك أن إقصاء الدين من الميدان العمومي أجندة حديثة، وفيما بعد الحداثة إشارة إلى انفتاحات وفرصٍ للشهادة الدّينية في سوق الأفكار الواسعة. لكن لا ينبغي أن يتم عرض الدين في هذه السوق على طريقة المحدثين؛ أي بالحجج، وإنما بالبيان بالمروية وبالقصص.

**كشفت نزعة ما بعد الحداثة عن أن العلم نفسه قائم على عقائد لا تقبل التسويغ مهما ادعت ذلك، وطالبت بالتصريح بعقيدها، فاضحة بذلك منطق الأنوار، الذي يدّعي القيام على العقلانية الموضوعية.**

ثانياً: كلاً، ما كان الدين جملة ادعاءات وحجج حول الرب ويسوع والروح والخطيئة والافتداء... بل للدين بُعدٌ تعبدّي (قائم على مروية) بما يشي باستعادة عبادية للدين تروي عن الخلق والسقوط والافتداء... يدفع ليوتار هنا لبيان أن النص [دريدا] مروية، وهي مروية روايتها الكنيسة فيما تقيمه من عبادات وطقوس وشعائر... في كل أسبوع. من شأن الكنيسة أن تكون هي المكان الذي تلعب فيه دراما الرب، ومن شأن المؤمنين أن يمثلوا فيها تمثيلاً إيجابياً...

### 3 - مصاحبة فوكو إلى الكنيسة

أقل شيء يجده سميث في باب إفادة الدين من نزعة ما بعد الحداثة يجده عند فوكو. ما الذي يمكن أن يفيد فوكو في هذا الشأن؟ ووفق أي توجه يمكن أن يكون حافزاً على التفكير في كنيسة ما بعد الحداثة؟

الذي يراه سميث أن على الكنيسة ما بعد الحداثة أن تفيد من رؤى فوكو حول الدور التأديبي داخل الثقافة الغربية. لا ننسى أن المعرفة سلطان عنده.



وهو يكشف لنا عن السلطان الثقافي لكل معرفة تَأديبية ترويضية. ومن هنا يمكن لفوكو أن يكون حافظاً للتفكير في انتشار ثقافة الاستهلاك أو التربية على الاستهلاك في المجتمعات الغربية؛ ذلك أن هذه الثقافة الاستهلاكية - التي أُمست تجتاح العالم - إنما تتعارض مع الإنجيل، وما يعده غاية الإنسان المخصوص بها. ونحن نحتاج إلى أن نتعرّف على عدم التوافق الحاصل بين كيف تحدد رأسمالية الحداثة المتأخرة الكائنات البشرية، وكيف يحدّها الإيمان الدّيني. على المتدينين أن يتبهاوا إلى كيف يلجأ المجتمع الرأسمالي المتأخر إلى التّأديب عن طريق ثقافة معينة، وأن يكشفوا عن التعارض في الفهم الثقافي لمطلب الإنسان - وهو الفهم المهيمن - وبين الفهم التوراتي لرسالة الإنسان في هذه الدنيا. وعليهم التصدي إلى هذه التّأديبات السائدة. وتكمن الأهمية هنا في إقدام على الفعل فعلاً معيناً وفق ما أرادته الدّيانة من الإنسان - الفعل العدل - وليست تولي الأهمية فقط للفكر؛ فالدّين يعلمنا أنه لا ينبغي لنا فحسب أن نعتقد في الحق، وإنما أن نفضل به. وتلك هي المعرفة الحقّة بالفعل: إشاعة العدل، إفشاء المحبة، إقامة الرحمة. لكن هذا يتطلب اللطف الإلهي: أن توجه الروح قلب المؤمن. ثم لا بدّ من التربية: تشكيل الروح عبر طقوس الجسد [الصلاة والصوم والتأمل وحياة الزهد...]. وذلك كله ضد التوجه الاستهلاكي السائد. وذلك هو درس فوكو.

تلك كانت محاولة لاستملاك النزعة الدّينية لنزعة ما بعد الحداثة؛ غير أن محاولة سميث هذه لقيت بعض المعارضة من لدن فلاسفة دين آخرين، نعرض هنا إلى محاولتين باختصار لنبوّ المكان:

أولاً: محاولة عالم اللاهوت الألماني رون كوبش الذي ذهب إلى أن ليوتار قد أدرج بالفعل المسيحية ضمن صنف المرويات الكبرى، وعاملها بحسبانها كذلك مخالفاً بذلك ما ادعاه سميث<sup>32</sup>، وشاهده على هذا الأمر أن ليوتار ميّز بين «المرويات الكبرى» و«المرويات الصغرى»؛ فأما الأولى فهي ما يروييه الشعب من أقصوصات عن حياته، يحكمها التنوع والتواضع والتطامن والقصر

Ron Kubsch, *Why Christianity is an Emancipation Narratives for François Lyotard?* Martin - 32 Bucer Seminar, Berlin, 2008.

والتناقض، فهي «نثر الشعب» بامتياز. هذا بينما شأن «المرويات الكبرى» (الأساطير والحدوتات والقصص والمرويات) أن تنهض ضدَّ تعدُّ وتنوُّع وتخالف الصغرى، وهي تعبّر عن روح الجماعة مأخوذة في كليتها، وتسعى إلى أن تخلق هوية الجماعة وتسوغ لمشروعيتها. ولا يحسب كويش الديانات إلا ضرباً من المرويات الكبرى، بناءً على إعادة قراءة نص ليوتار الشهير ولنصوص أخرى؛ لكي ينتهي إلى أن المسيحية - في نظر فيلسوف ما بعد الحداثة - مروية كبرى، وهي من جنس مرويات التحرير: تدّعي تحرير البشرية، بل هي ما ألهم مرويات كبرى أخرى (شلايرماخر، هيغل، ماركس)<sup>33</sup>.

**على المتدينين أن يتنبهوا  
إلى كيف يلجأ المجتمع  
الرأسمالي المتأخر إلى  
التأديب عن طريق ثقافة  
معينة، وأن يكشفوا عن  
التعارض في الفهم الثقافي  
لمطلب الإنسان - وهو  
الفهم المهيمن - وبين  
الفهم التوراتي لرسالة  
الإنسان في هذه الدنيا.**

ثانياً: محاولة فيلسوف الدين الإيرلندي بريندان سويتمان، الذي يتّهم سميث بالخلط بين المروية - الدين - نفسها، وبين طرائق تسويغها: العقل الكوني مثلاً؛ ذلك أن الدين حين يحرم علينا - مثلاً - السرقة؛ فإنه يسوّغ ذلك بإعطاء حجة عقلية؛ فهو يبرر مروية الامتناع عن السرقة بالعقل الكوني الذي يريد أن يقنع به الجميع. وإلا فإن اكتفاء مؤمن بالقول - حين يطلب منه تسويغ سلوكه -: هذه مرويتي، ثقافتي، تقاليدي، أعرافي، ممارساتي... - إنما معناه السقوط في النسبية الثقافية، وهذا ما ترفضه الأديان؛ لأنه يقوّض -

مثلاً - القاعدة الخلقية الدينية المانعة للسرقة. هذا مع تقدّم العلم أن الادعاء الكوني لا يكون بطبيعته نسبياً، ويقضي اللجوء إلى العقل بغاية إسناده. ولهذه الحيثية، لما يذهب سميث إلى أن السبب في عدم كون المروية التوراتية مرويةً كبرى هو أنها لا تستند إلى «العقل»؛ وإنما إلى «الإيمان»، يترك لفظ «الإيمان» غامضاً للدلالة، ولا يوضح أوجه التعارض والتكامل بين الإيمان والعقل<sup>34</sup>، معلناً

Ibid., p. 94.

- 33

Brendan Sweetman, "Lyotard, Postmodernism, and Religion", In *Philosophia Christi*, Vol 7, - 34  
N°1, 2005, p. 149.



عن فشله في فكِّ الارتباط بينهما. وفضلاً عن هذا وذلك، تقودنا نزعة ما بعد الحداثة إلى النسبية، فهل يقبل أهل الأديان بنسبية مروياتهم الدّينية؟ في الجملة، فيما يخص دور الدّين ومستقبله في تصور فلاسفة ما بعد الحداثة، يمكن أن نسجّل الملاحظات التالية:

أولاً: من سُمُّوا - على الرغم من أنْفهم أحياناً - باسم «فلاسفة ما بعد الحداثة» - فوكو وليوتار ودريدا - لم تكن لهم مقالة مستقلة في شأن «الدّين»؛ اللهمَّ إلا بعض أعمال ألفها دريدا وعرضنا لها في مقال مستقل.

ثانياً: تلقّى فلاسفة الدّين واللاهوت الإعلان عن بُدوّ عهد ما بعد الحداثة على ثلاثة مناح: نزعة مؤيدة، ونزعة معارضة، ونزعة معتدلة. ودار النقاش بينهم أساساً حول ما إذا كانت نزعة ما بعد الحداثة فرصة لتجديد الدعوة الدّينية دماءها. وقد انقسموا بين منْ أجاب بالإيجاب من مناصري ما بعد الحداثة، ومنْ أجاب بالسلب من مناهضيها، ومنهم من اعتدل؛ شأن عالم اللاهوت الإنجليزي جون فرانكي، الذي دافع عن نزوع ما بعد الحداثة إلى تبني النزعة المعادية لتأسيس المقاومة للأسس المفضلة للثالوث: الكتابة والثقافة والتراث.