

بين القبّالاه والتفكيكية عند عبد الوهاب المسيري

علي صديقي
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

مقدمة:

شاع لدى كثير من النقاد والباحثين العرب المعاصرين، أن المناهج النقدية الغربية الحديثة مجرد آليات للتحليل، وطرائق للدراسة، ولا صلة لها بأية عقائد فلسفية أو دينية، وأنها ذات طابع علمي إجرائي بحت. وهذا ما تؤكد مواقف عدد من النقاد العرب من المناهج النقدية الغربية عامة، ومن البنيوية خاصة، وهي مواقف تكاد تصب في اتجاه واحد، هو نفي تحيزها، واعتبارها مناهج "علمية" و"موضوعية"، و"إرثاً إنسانياً مشتركاً".

وتجب الإشارة هنا، إلى أن مواقف هؤلاء النقاد من هذه المناهج لم تكن نتيجة بحث معرفي ومساءلة نقدية لها، وإنما كانت نتيجة تحيزهم الكلي إلى النقد الغربي؛ فموقفهم من البنيوية، مثلاً، كان مجرد استدعاء لمواقف بعض الباحثين الغربيين أنصار البنيوية ودعاتها. ولعل من أبرزها في هذا الشأن، موقف جان بياجيه Jean Piaget وكلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss.

فقد نفى بياجيه أن تكون البنيوية عقيدة، فقال بالنص: "وبالجملة، فالبنيوية تشكل بالفعل طريقة وليس عقيدة..."¹. أما ليفي ستروس، فقد ألح على الطابع الإجرائي للبنيوية، ورفض أن تكون فلسفة، وذلك عن طريق رفضه نعت الآخرين له بالفيلسوف؛ فحين وصفه فلاديمير بروب Vladimir Propp بالفيلسوف قائلاً: "إن الأستاذ ليفي ستروس يفضلني فضلاً جوهرياً بكونه فيلسوفاً، في حين أنني اختباري فقط..."²، سارع ستروس إلى الرد عليه بقوله: "فمن وصفه لي بأني فيلسوف محض، يثبت بوضوح أنه يجهل كل شيء عن أعمال السلاية..."³.

غير أن فريقاً آخر من النقاد والباحثين يرى عكس ما يراه هؤلاء، ويذهب إلى أن المناهج النقدية الغربية متحيزة إلى النموذج المعرفي الغربي العلماني المادي، وإلى التراث اللاهوتي المسيحي اليهودي، وأنها، بذلك، ليست مجرد أدوات إجرائية وآليات للتحليل، وإنما هي منظومة متكاملة، تمتلك فعلاً رؤية فلسفية كلية وشمولية عن الكون والوجود والإنسان، وهو ما يؤهلها لأن يكون لها منظورها الفكري الخاص المتميز عن المنظور الفكري للمذاهب الفلسفية الأخرى؛ أي أن تكون هي ذاتها مذاهب فلسفية، أو على أقل تقدير: أشباه مذاهب فلسفية.⁴

¹ - جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنه، وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1971، ص 116

² - كلود ليفي ستروس، وفلاديمير بروب، مساجلة بصدد: «علم تشكل الحكاية»، ترجمة: محمد معتمد، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص 63

³ - المرجع نفسه، ص 88

⁴ - أبو يعرب المرزوقي، أفق النهضة العربية، ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999، ص 199

وإذا كان النقاد العرب ينكرون صلة المناهج النقدية الغربية بأي مضمون فلسفي، ويؤكدون، بالمقابل، أنها "كونية" و"موضوعية"، فلا شك أن إنكارهم صلة هذه المناهج بأية عقيدة دينية لاهوتية سيكون أشد وأقوى، رغم الدراسات النقدية - الغربية والعربية- التي تناولت هذا الموضوع، وتحديثت عن الجذور الدينية - اليهودية والمسيحية - لكثير من مناهج النقد الغربي الحديث؛ ونذكر هنا على الخصوص دراسات كل من سوزان هاندلمان Susan A. Handelman⁵، ودافيد باكان David Bakan، وكريستوفر نوريس Christopher Norris، وهارولد بلوم Harold Bloom⁶، وصبري جرجس⁷، وسعد البازعي، وغيرهم. ونضيف إلى هذه الدراسات اعترافات كثير من المفكرين والنقاد الغربيين أنفسهم بصلتهم بتراثهم الديني البروتستانتي المسيحي أو القبالي اليهودي، أمثال هلس ملر Hillis, J. Miller، وإدموند جابيس Edmond Jabès، وجاك دريدا Jacques Derrida، وغيرهم.

ويعد المفكر المصري عبد الوهاب المسيري - رحمه الله - من أبرز الباحثين العرب الذين عالجوا هذه القضية الشائكة، واهتموا بالكشف عن الجذور القبالية اليهودية لتيار ما بعد الحداثة عامة، وللتفكيكية⁸ خاصة؛ فقد خصص جزءاً مهماً من موسوعته الشهيرة حول اليهود واليهودية والصهيونية، للتعريف بالمبالاه، وللحديث عن إسهامات المفكرين والمتفقين والعلماء اليهود في الثقافة الغربية، وعن صلتهم بموروثهم الديني اليهودي. من هنا، رأينا أن يكون موضوع هذا البحث، هو التعريف بجهود هذا المفكر في الكشف عن التحيزات اللاهوتية للنقد التفكيكي، وإبراز صلته بالتراث القبالي اليهودي، وهو موضوع لا يعرف عنه كثير من النقاد العرب إلا شيئاً يسيراً، رغم خطورته.

⁵ - وخاصة دراستها الموسومة بـ"قتلة موسى، ظهور التفسير الحاخامي في النظرية الأدبية الحديثة".

- **The Slayers Of Moses, The Emergence Of Rabbinic Interpretation In Modern Literary Theory**; State University of New York Press; Albany; 1982

⁶ - يتضح اهتمام هذا الناقد الأمريكي بالتراث القبالي اليهودي في عدد من كتبه، أبرزها كتابه: **القبلاه والنقد الصادر عام 1975**

- **Kabbalah and Criticism**, Seabury Press, New York, 1975

⁷ - صبري جرجس عالم نفس مصري، له دراسة رائدة حول علاقة فرويد بالتراث اليهودي والصهيوني، عنوانها: **التراث اليهودي والصهيوني في الفكر الفرويدي**، صدرت عن دار عالم الكتب بالقاهرة عام 1970. وقد أشار إليها بعض الباحثين، وفي مقدمتهم عبد الوهاب المسيري في: **فقه التحيز، ضمن: إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، سلسلة المنهجية الإسلامية 9، ط3، 1418هـ/1998م، ص 103. وطلال عنترسي في كلمته التي افتتح بها ترجمته لكتاب دافيد باكان: **فرويد والتراث الصوفي اليهودي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1423هـ/2002م، ص 13. غير أن هذا الباحث أضاف أن جرجس قد استند في دراسته "بشكل أساسي" إلى ما جاء في كتاب باكان.

⁸ - يقترح عبد الوهاب المسيري ترجمة مصطلح **Déconstruction** بـ"الانزلاقية"، رغم أنه يستعمل مصطلح التفكيك غالباً ربما لشيوعه. يقول المسيري: "كل هذا يوصلنا إلى الفعل التفكيكي الأكبر (deconstruct) ... وقد ترجمها الدكتور سعد البازعي وميجان الرويلي في دليل الناقد الأدبي بالتقريبية، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية (وذلك إن أردنا ترجمة المفهوم الكامن وراء الكلمة لا الكلمة ذاتها فقط، وهذه إشكالية حقيقية تواجه المترجم العربي من اللغات الأوروبية، حيث يتبدى من خلال المفردات نموذج حضاري متكامل تعجز الترجمة الحرفية عن نقله، بل إنها تطمس معالمه أحياناً وتفصل المصطلح عن النموذج الحضاري الكامن وراءه)." انظر:

- عبد الوهاب المسيري، **وقتي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص 111

أولاً: التراث القبالي اليهودي وأثره في الثقافة الغربية

1- موقف بعض الباحثين العرب من الحديث عن الأصل اليهودي لبعض المفكرين الغربيين:

وَقَعَ جاك دريدا، الفيلسوف الفرنسي اليهودي، بعض دراساته باسم "الحاخام رضا" Reb Rida، و"الحاخام دريسا" Reb Dérissa.⁹ وصرح في حوار له مع كاظم جهاد قائلاً: "أنا يهودي جزائري".¹⁰ غير أن كاظم جهاد سارع إلى نفي صلة دريدا باليهودية، حيث بادر إلى التعليق على هذه العبارة في الهامش بقوله: "يفهم هذا التعبير بالمعنى الذي حدده إسحق دويتشر للمفكر اليهودي ولادة (حالة ماركس وسواه) لكن الذي لا ينطلق من اليهودية ولا من أي معيار ديني في مقاربتة للفكر وللعالم".¹¹

وفي دراسة للناقد نفسه، حول صلة الصهيونية بالفلسفة اليهودية، وتورط بعض الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية في التمهيد للصهيونية والتأسيس لها، دافع جهاد عن لا يهودية دريدا، ونفى أية مرجعية أو خلفية يهودية عن ممارسته الفلسفية. وبالمقابل، أكد "عالمية" فلسفته المتمحورة، في نظره، حول "الاختلاف".¹²

وقد تحدث سعد البازعي في كتابه: "المكون اليهودي في الحضارة الغربية"، عن اعتراض بعض المثقفين العرب عليه عند إلقاءه محاضرة بعنوان: "المكون اليهودي في الثقافة المعاصرة"، وصف فيها سبينوزا باليهودي، وأساس الاعتراض هو أن هذا الوصف "نوع من التهجم على فيلسوف تجاوز انتماءه إلى اليهود أصلاً"، وكأن هذه الإشارة، مجرد الإشارة، إلى يهودية سبينوزا، حسب هؤلاء، تقلل من شأنه، مع أن دراسات كثيرة صدرت في الغرب تربط سبينوزا بخلفيته اليهودية.¹³

وفي السياق نفسه، نلاحظ أن جل الدراسات العربية التي تمحورت حول التفكيكية، وحول خطاب ما بعد الحداثة بصفة عامة، قد تجاهلت أو أخفت صلة التفكيكية باليهودية، كما تفادت الإشارة إلى الأصل اليهودي لمؤسسيها، الأمر الذي يسمح بالقول بأن تلقي التفكيكية في الفكر العربي المعاصر قد تم، إلا في حالات نادرة

⁹ - Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*, Edition du seuil, paris, 1967, p:116 &p:436

¹⁰ - جاك دريدا، *الكتابة والاختلاف*، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص 56

¹¹ - المرجع نفسه، ص 56

¹² - كاظم جهاد، *الصهيونية والفلسفة اليهودية*، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، فلسطين، ع57، خريف 1998

¹³ - سعد البازعي، *المكون اليهودي في الحضارة الغربية*، م.س، ص21. وقد أكد لي البازعي في رسالة إلكترونية بتاريخ: 2008/09/30، أنه فوجئ بناقدين عربيين معروفين وهما يحتجان على إشارته إلى يهودية سبينوزا في إحدى محاضراته. يقول البازعي: "... فوجئت بكليهما يحتج على إشارتي إلى سبينوزا بوصفه يهودياً، مجرد الإشارة إلى يهوديته التي لم ينكرها سبينوزا نفسه من حيث الانتماء الإثني والتي ألفت فيها الكتب الكثيرة وبعتراز شديد من قبل باحثين يهود... نعم هناك حساسية عربية "ليبرالية/تقدمية" تجاه وصف أي كاتب غربي ذي أصل يهودي بأنه كذلك، حساسية لمستها بعد إلقاء محاضرتي... وفي مناقشات كثيرة بعد ذلك."

جدا، بمعزل عن مرجعيتها وخلفيتها اليهودية والصهيونية، رغم وجود بعض الدراسات، العربية والغربية، التي كشفت عن هذه الخلفية.

فهل ينفع تستر هؤلاء على الانتماء اليهودي لكثير من المفكرين الغربيين، وفيهم انطلقهم من أية مرجعية دينية، دفع حقيقة أن كثيراً من المفكرين والفلاسفة والنقاد الغربيين، المنحدرين من أصول يهودية، ينطلقون في ممارستهم الفكرية من موروثهم اليهودي؟ ثم هل يستطيع هؤلاء إنكار حضور المكون اليهودي، إلى جانب مكونات أخرى، في الفكر الغربي الحديث، وتأثير هذا المكون في الحضارة الغربية، وفي عدد من فلاسفتها غير اليهود الذين تفاعلوا مع هذا المكون واستثمروه في بناء أنساقهم الفلسفية، حتى صرنا "نشهد في مجال الفكر الحديث تشكل فضاء فلسفي يهودي عالمي، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه"¹⁴

إن هذا الحضور، وهذا التأثير، أمران لا يجادل فيهما إلا مكابر، وهو حضور قوي إلى حد سمح لكثيرين بالحديث عما أسموه "النقد اليهودي"، مشيرين بهذه العبارة إلى "مجموع الإسهامات اليهودية في تشكيل النقد الغربي الحديث، وتقوم على أطروحة فحواها أن تلك الإسهامات تشكل في مجموعها، وعلى الرغم من تباينها، كياناً فكرياً ونقدياً على قدر من التجانس يبرر تناوله بوصفه متصلاً ببعضه بعضاً ومستقلاً عن غيره."¹⁵ بل إنه يمكننا الحديث عن امتداد هذا التأثير، المباشر أو غير المباشر، إلى فكرنا ومفكرينا العرب، بسبب صلتنا المباشرة بالغرب، ونقلنا لفكره وفنه وحضارته، وهذا ما أشار إليه البازعي حين ذهب إلى أن "حضور اليهود في الحضارة الغربية يعني أن تأثيرهم الفكري ليس مقتصرًا على الغرب، وإنما على كل مكان وصلت إليه تلك الحضارة في عالمنا المعاصر."¹⁶

2- إسهامات المفكرين اليهود في بناء الثقافة الغربية الحديثة:

تكشف النظرة الفاحصة لمعطيات الثقافة الغربية الحديثة عن أن المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية قدموا إسهامات كثيرة في بناء هذه الثقافة وإثرائها، وأن هذه الإسهامات قد امتدت إلى مختلف مجالات المعرفة الإنسانية: الفيزياء: ماكس بلانك Max Planck، وألبرت أينشتاين Albert Einstein. علم الاجتماع: إميل دوركهايم Émile Durkheim، وماكس فيبر Max Weber، وماكس هوركهايمر Max Horkheimer، وتيودور أدرنو Theodor Adorno. علم النفس: سيجموند فرويد Sigmund Freud، وألفريد أدلر Alfred Adler، وإريك فروم Erik

¹⁴ - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2002، ص 63

¹⁵ - ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط5، 2007، ص 339

¹⁶ - سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م.س، ص 22

Fromm. الفلسفة: سبينوزا، وهنري برجسون Henri Bergson، وكارل ماركس Karl Marx، وإدموند هوسرل Edmund Husserel، وإمانويل ليفيناس E. Levinas، ودريدا. الأدب والنقد: جورج لوكاتش György Lukács، وهارولد بلوم Harold Bloom، وجورج شتاينر George Steiner، وفرانز كافكا Franz Kafka، وغيرهم. الأنثروبولوجيا: كلود ليفي ستروس. كما أن عدداً من هؤلاء المثقفين قد ظلوا على علاقة وثيقة بتراثهم اليهودي، بل إن بعضهم مهد للصهيونية وأسس لها فكرياً، ورحب بها ودافع عنها. الأمر الذي يسمح بالقول إن "القرن العشرين، والنصف الثاني منه بشكل خاص، هو، كما يقول عنوان أحد الكتب الصادرة مؤخراً، «القرن اليهودي». إنه الساحة التي تسيطر عليها الأطروحات القادمة من منظرين ذوي أصل يهودي يتكئون في بعض إن لم يكن كل أطروحاتهم على تراثهم الخاص أو على الحضور اليهودي في الغرب ساعين إلى جعل ذلك في وسط الصورة وأكثر عناصرها بروزاً...".¹⁷

من هذا المنطلق، يرد يورغن هابرماس Jürgen Habermas، في سياق حديثه عن تأثير اليهود والتراث القبالي في الفلسفة المثالية الألمانية، على أولئك الذين يعتقدون بأن اليهود يفتقدون إلى أية قدرة على الإبداع الثقافي، قائلاً: "غير أننا حين نقوم بتشريح التركيبة الثقافية التي تميز الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ونعاين عناصرها ونقدر أوزان هذه العناصر، نلاحظ بما لا يدع أي شك، وحتى في الميادين التي يعتبرها البعض مقصورة على الألمعية الألمانية، غلبة أولئك الذين يريد هذا الحكم المسبق قذفهم خارج ساحات الإبداع...".¹⁸ ونظراً لخصوصية العلاقة بين اليهودية والمثالية الألمانية، ولقوة تأثير التراث القبالي في الفلسفة الألمانية وإثرائه لها، يؤكد هابرماس أهمية "الانطلاق من تجربة التراث اليهودي لإضاءة بعض الموضوعات المركزية الخاصة بالفلسفة المثالية الألمانية المصبوغة بشكل أساسي بالبروتستانتية".¹⁹ والنتيجة التي يخلص إليها، بعد أن يستعرض أهم مظاهر تأثير القبالة في الفلسفة الألمانية عامة، وفي فلسفة كانط خاصة،²⁰ هي أن الإرث اليهودي أصبح ضرورياً لحياة الروحية الألمانية ولاستمراريتها.²¹

وفي السياق نفسه، يمكن أن نلاحظ أن عدداً من المفكرين والفلاسفة الغربيين الذين مهدوا لبروز تيار ما

¹⁷ - المرجع نفسه، ص 389

¹⁸ - يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة وتقديم: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1995، ص ص 49-50

¹⁹ - المرجع نفسه، ص 50

²⁰ - لمزيد من التفصيل حول تأثير كانط بالتراث اليهودي، راجع المرجع السابق، ص ص 56-61. وقد اعتبر طه عبد الرحمن كانط "النموذج الأمثل لهذا التداخل بين ما هو «ألماني» وما هو يهودي...". انظر:

- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، م.س، ص 61

²¹ - يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، م.س، ص 90

بعد الحداثة، ينحدرون من أصول يهودية، وأبرز هؤلاء فرويد،²² وأعضاء الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت.

فقد كان فرويد يهودياً شديداً الاعتزاز بيهوديته، وقد قاده هذا الاعتزاز إلى انتقاد الإسلام، رغم اعترافه بمحدودية معرفته به، والرفع من شأن الديانة اليهودية، حيث اعتبر "أن قيام الديانة المحمدية كان تكراراً على نطاق ضيق للديانة اليهودية، وأن الديانة المحمدية ظهرت مقلدة للديانة اليهودية".²³ كما اعتبر الإسلام ديانة ينقصها "العمق" الذي "تحلت به الديانة اليهودية".²⁴

ويؤكد عدد من الباحثين، العرب والغربيين، وجود مؤثرات يهودية، قبالية بالخصوص، في نظرية فرويد حول التحليل النفسي. ولذلك، لا يمكن فهمه إلا في إطار الفكر القبالي اليهودي. يقول عبد الوهاب المسيري: "ومن الواضح أنه لا يمكن فهم ظاهرة مثل فرويد إلا في إطار الفكر القبالي؛ فالواقع أنه برغم اختياره أسطورة يونانية (أوديب) ومصطلحات لاتينية (إجو، وسوبر إجو، وإيد ego, super ego, and id)، فإن مصطلحه الكامن وصوره الأساسية مستقاة من التراث القبالي الذي درسه، وهو في فيينا التي كان يوجد فيها واحد من أهم القباليين في عصره (ويقال إن كلمة «إيد» هي اختصار لكلمة «بيد» اليديشية، أي يهودي)".²⁵

وعلى الرغم من أن فرويد قد عرف بعلمانيته وبمعاداته للدين، فإن بيننفلد Bienenfeld قد لاحظ أن اليهود "اللامتدينين" لهم نفس الصفات الأساسية الموجودة في الدين اليهودي؛ فرغم عدولهم الواعي عن الطقوس والممارسات الدينية، وتخليهم عنها، إلا أن مبادئ اليهودية ما تزال تفعل فعلها في داخلهم، وفرويد رغم عدائه الظاهر للدين، إلا أنه ظل يمارس يهوديته. يقول بيننفلد: "إن اليهود الذين تركوا المعتقدات التقليدية، احتفظوا بالعقلية اليهودية، فهم ليسوا أحراراً في تركها، إنها تملي عليهم، قبلوا ذلك أم رفضوه، طريقة في التفكير قادرة على تحديد أفقهم. إذن، فرويد يمارس يهوديته جوهرياً من خلال ممارسته الفكرية، وبانتقاده للغرب وللعالم الغربي الذي يبدي كرهه له مراراً وتكراراً، هو يحافظ على يهوديته كذلك. هذا بالإضافة إلى أنه (بالرغم من لا تدينه الواعي) كان فخوراً بيهوديته".²⁶

ويؤكد فتحي بن سلامة صلة فرويد، والتحليل النفسي بصفة عامة، بالتراث اليهودي بقوله: "إن التحليل

²² - يعتبر المسيري رؤية فرويد للإنسان وللكون جزءاً "من حركة تفكيكية تقويضية عامة بدأت في واقع الأمر مع المشروع التحديثي الغربي، وتساعدت حدثها في القرن التاسع عشر، ثم وصلت إلى قمته مع الحركة التفكيكية في أواخر القرن العشرين."

- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج3، ص 443

²³ - سيجموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، ط2، 1978، ص 189

²⁴ - المرجع نفسه، ص 190

²⁵ - عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 71

²⁶ - منى فياض، الدين والعلم في الحضارة الغربية، نموذجان من مدرسة التحليل النفسي: فرويد ويونغ، مجلة منبر الحوار، ع12، س3، 1988/1989، ص

النفسي، منذ بدء وجوده الممتد على أكثر من قرن من الزمان، قد احتفظ في أبحاثه عن الثقافة بوضعية فكر غائص في مدار اليهودية - المسيحية المغرّبة (نسبة إلى الغرب). والحق، فإن معرفته (يقصد فرويد)، تتحرك داخل نظرية للتوحيد الضيق المحصور بهذا المجال وبتاريخه".²⁷

ويمكن إيجاز نقط التشابه بين التحليل النفسي والتراث القبالي في نقطتين رئيسيتين، هما: تقنيات تفسير الأحلام، و"مركزية الجنس في كليهما".²⁸ فقد اعتمد فرويد في تفسيره الأحلام "على عنصر تقني أساسي، هو تجزئ الحلم إلى قطع مختلفة، ثم يحصل الترابط بعد ذلك وفقا لكل قطعة على حدة...".²⁹ ويذهب دافيد باكان إلى أن هذا النوع من التفسير نجده "في العديد من الكتابات اليهودية، وهو يشكل تصميماً للأدب الحاخامي، وللزواهر...".³⁰

كما أن الباحثين اكتشفوا أن اهتمام فرويد بالجنس إنما يعود، بالأساس، لمركزيته في التراث القبالي، كما أن مفهوم الجنس في المنظومة الفرويدية شبيه إلى حد كبير بمفهومه في القبالة. يقول باكان: "يرى الكابالي اليهودي في العلاقات الجنسية بين الرجل وامرأته تحقيقاً رمزياً للعلاقة بين الله والشكيناه shekinah. ويحتج لأن التوراة تستخدم الكلمة نفسها للدلالة على المعرفة وعلى العلاقات الجنسية في الوقت نفسه، حيث تعتبر المعرفة ذات طابع شهواني بحت.

نشير إلى أن تصور الشكل المثالي للجنسية هو في التغاير الجنسي الذي يتحقق خصوصاً في الزواج؛ تصبح الجنسية الزوجية رمز القوة الخلاقة. وهكذا، إن استخدام فرويد للكلام الجنسي للدلالة على أعمق مشاكل الإنسانية وأكبرها يقع تماماً ضمن الفكر الكبالي".³¹

أما أعضاء مدرسة فرانكفورت، التي تأسست سنة 1930 من قبل عدد من الفلاسفة والعلماء والمفكرين والأدباء المنحدرين من أصول يهودية، والتي كانت تتلقى الدعم من ابن ثري يهودي اسمه فليكس فايل weil،³²

²⁷ - فتحي بن سلامة، الطلاق الأصلي، ضمن كتاب: لقاء الرباط مع جاك دريدا: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة: عبد الكبير الشرفاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 106. ولعل من أبرز مظاهر تأثر فرويد بتراثه اليهودي، اكتشاف أحد الباحثين الغربيين لأربعمئة نص توراتي في دراسات فرويد ومراسلاته! انظر:

- مقدمة طلال عتريسي لكتاب دافيد باكان، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، م.س، ص 7

²⁸ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج3، ص 458، وأيضاً دافيد باكان: فرويد والتراث الصوفي اليهودي، م.س، ص 203

²⁹ - دافيد باكان، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، م.س، ص 210

³⁰ - المرجع نفسه، ص 210

³¹ - المرجع نفسه، ص ص 225-226

³² - انظر:

- سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م.س، ص 311

فقد مهدوا لبروز خطاب ما بعد الحداثة الذي ظهر بوصفه تحدياً لنزعة الحداثة وتجاوزاً لقيمها، بنقدهم العنيف لأفكار عصر الأنوار ولمشروع الحداثة؛ فقد رأوا أن العقل الذي جاء لتحرير الإنسان الغربي من سلطة الكنيسة وكهنوتها، انحرف عن مساره، وتحول إلى قوة قمعية تمارس سلطتها على الإنسان، شأنه في ذلك شأن العلم ومنتجاته التكنولوجية. ولذلك، تحدث أعضاء هذه المدرسة، عن "تشبؤ" الإنسان، و"استلابه"، و"اغترابه" في مجتمعه. وهذا الشعور بالاستلاب والاغتراب الذي تحدث عنه هؤلاء، ذوا الأصول اليهودية، لا يمكن فهمه إلا باستحضار ذلك "الشعور الذي لازم اليهود في كل المجتمعات القديمة والحديثة التي عاشوا فيها حتى قيل إنه جزء من طبيعتهم، ألا وهو الشعور بالاغتراب عن مجتمعاتهم "البورجوازية" والشمولية - رأسمالية كانت أو شيوعية - وإحساسهم المعذب بافتقار الحياة الذاتية الأصلية وسط بشر مثلهم مقهورين ومغتربين. ولعل هذا الشعور المعذب أن يكون كذلك سبباً في اقترابهم من الطبقة العاملة المطحونة والمغتربة عن تلك المجتمعات، واهتمامهم من بداية أمرهم بتكريس قدر كبير من بحوثهم الاجتماعية لقضايا هذه الطبقة ومشكلاتها وألوان الظلم الذي تتعرض لها...".³³

ومن أبرز مظاهر تأثر أعضاء هذه المدرسة باليهودية، اهتمامهم بالشأن اليهودي، عن طريق "تكريس المعهد جزءاً كبيراً من جهوده وموارده لدراسة بعض المشكلات الخاصة التي تواجه اليهود على مختلف الأصعدة، كما أن من المظاهر ما اتخذته بعض أعضاء المعهد، أو المدرسة، من مواقف إزاء الحضارة الغربية نفسها في دراساتهم".³⁴ ذلك أن نقدهم للعقلانية الغربية "وراءه دافع «يهودي» خاص للهجوم على اللاعقلانية النازية، كما يكشف عن تجاهل متعمد للاعقلانية الصهيونية ودولتها المغروسة في قلب الوجود العربي والإسلامي".³⁵

- عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، حوليات كلية الآداب، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية 13، الرسالة 88، 1413/هـ 1993م، ص 18

³³ - المرجع نفسه، ص 17

³⁴ - سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م.س، ص 312. وقد لاحظ البازعي أن أغلب نقاد التنوير الغربي يهود، وأن نقدهم وراءه دافع فنوي. المرجع نفسه، ص ص 114-115

³⁵ - عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، م.س، ص 45

ثانيا: القبالة اليهودية وأثرها في التفكيكية

1- القبالة والتفكيكية: أية علاقة؟

لقد لاحظ عبد الوهاب المسيري أن كثيرا من مؤسسي ما بعد الحداثة ودعاتها، ينحدرون من أصول يهودية (جاك دريدا، إدموند جابيس، هارولد بلوم، إيمانويل ليفيناس...)، وأن صلة هؤلاء بموروثهم العبري وثيقة، الأمر الذي جعل كثيرا من النقاد يدركون "بأن التيار الرئيس للنقد الغربي، التيار الذي يمتزج فيه الموروث الكلاسيكي (اليوناني/الروماني) بالموروث المسيحي، لم يعد التيار الوحيد المؤثر في ساحة النقد، بل والفكر الغربي عموماً، وأن تياراً آخر هو التيار المتأثر مباشرة بالهرمنيوطيقا اليهودية في دراسة النصوص المقدسة، صار له من الأهمية الكثير".³⁶

إضافة إلى هذا، ثمة آخرون من غير اليهود يجذبون نحو خطاب ما بعد الحداثة، ونحو تفكيكية دريدا، نتيجة خلفيتهم البروتستانتية، وذلك لوجود قرابة وثيقة بين البروتستانتية والتراث اليهودي. وهذا ما يؤكد هلس ملر، الناقد التفكيكي الأمريكي، حين يقول: "لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكيا (بخلفيتي البروتستانتية) يجذب إلى دريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب. فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى... إن البروتستانتية لو سارت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك في قدرة أي شيء على التوسط، حتى المسيح نفسه".³⁷

إن التفكيكية مدينة بكثير من مسلماتها ومفاهيمها وخلفياتها للتراث اليهودي القبالي. من هنا، ينظر البازعي إلى "أطروحات التفويض بوصفها محصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبالي؛ أي من حيث هي رؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم لاسيما النصوص وقراءتها بوصفها إشكالية معرفية".³⁸ ويرى أن مصدر تلك الرؤية التي يعبر عنها دريدا في تعليقه على قصائد جابيس، في كتابه: "الكتابة والاختلاف"، والتي تنتهي به إلى "العب التفسير"؛ أي "عدم ثباته في مرجعية شيء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه"، هو

³⁶ - سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م.س، ص 364

³⁷ - المرجع نفسه، ص ص 354-355

³⁸ - سعد البازعي، استقبال الآخر، م.س، ص 83

"الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة؛ أي دون حنين للمعنى والحقيقة والبنية الميتافيزيقية التي تمنح الاطمئنان".³⁹

ويلخص البازعي الخيوط الناظمة بين النقاد الغربيين ذوي الأصول اليهودية فيما يلي:

1. الاهتمام بالتصوف اليهودي القبالي.
2. الاهتمام بالكتاب والفنانين والمتكفين اليهود، إلى جانب الاهتمام بالموضوعات التي لها صلة باليهود.
3. اتكاء النقاد اليهود على فرويد ونظرياته في التحليل النفسي.
4. اللجوء إلى طرق التفسير اليهودية في المدراس، وتوظيفها، باعتبارها استراتيجيات نصية تفسيرية.
5. الميل إلى النزعات الثورية والمضادة لما هو سائد في الآداب الغربية.
6. الشعور بالاختلاف أو بالصدور عن خلفية مغايرة لثقافة الأكثرية المحيطة.
7. النزعة الرسولية لدى البعض بوصفهم رسل ثقافة أو مصلحين.⁴⁰

أما عن سر اهتمام الأمريكيين بالتفكيكية أكثر من غيرهم، وعوامل انتشارها بينهم، فيحددها البازعي في عاملين؛ "العامل الأول هو التركيبة أو البنية الثقافية الأمريكية، وهي تركيبة أو بنية يشترك في صنعها المذهب البروتستانتية من المسيحية، من ناحية، والاقتصاد الرأسمالي، من ناحية أخرى. أما العامل الثاني، فهو كثافة التجمع اليهودي السكاني في الولايات المتحدة منذ أمد طويل ولكن بشكل خاص منذ العقود الأولى من القرن العشرين وعلى نحو أكثر تزايداً بعد الحرب العالمية الثانية، وكان لهذين العاملين مجتمعين دور، على ما يبدو، في توسيع وتعميق التلقي الأمريكي ليس لدريدا وحده فحسب، وإنما لآخرين كثر، منهم فرويد... هذان العاملان يتصلان ببعضهما البعض نتيجة للتقارب الشديد بين البروتستانتية واليهودية".⁴¹

ويذهب المسيري إلى أن ثمة "تبادلاً اختياريًا" بين اليهود واليهودية من جهة، وما بعد الحداثة من جهة أخرى، والسبب هو "أن ثمة عناصر في اليهودية وفي وضع أعضاء الجماعات اليهودية تجعلهم يتجهون نحو ما بعد الحداثة فيتأثرون بها ويساهمون في فكرها بشكل ملحوظ".⁴²

³⁹- المرجع نفسه، ص 84

⁴⁰- سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م.س، ص ص 378-379

⁴¹- المرجع نفسه، ص 354

⁴²- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج5، ص 416

ويمكن تلخيص العناصر الموجودة في التراث اليهودي فيما يلي:⁴³

1. العقيدة اليهودية غير متجانسة، بل إنها تضم عدداً من العقائد المتناقضة. ولذلك، يمكن الحديث عن اليهودية بوصفها "تركيباً جيولوجياً تراكمياً"، يتكون من عدة طبقات جامدة ومستقلة، لا تمتزج فيما بينها ولا تتفاعل، ولكنها في الوقت نفسه، لا تلغي الواحدة منها الأخرى. إضافة إلى ذلك، يفتقد اليهود إلى تعريف محدد لمن هو اليهودي؟ فقد عرف تارة بأنه "من يصفه الناس بأنه كذلك"، و عرف تارة أخرى بأنه "من يشعر في قرارة نفسه بأنه كذلك"، وهي تعاريف لا تشير إلى شيء محدد. الأمر الذي يجعل اليهود يفتقرون إلى "هوية يهودية"، وإلى معيارية محددة. الشيء الذي يسمح بإمكانية أن يشير دال واحد إلى مدلولين متناقضين أو أكثر.

2. التوراة هي الشريعة المكتوبة في العقيدة اليهودية، ولكنها ليست الشريعة الوحيدة، إذ توجد إلى جانبها "الشريعة الشفوية" التي توارثها الحاخامات، والتي تمثلها التفسيرات الحاخامية المدونة في التلمود. وتذهب العقيدة اليهودية، (في شكلها الحاخامي)، إلى أن الشريعة الشفوية أكثر أهمية من الشريعة المكتوبة، وهذا يعني تحول الأصل إلى فرع، والثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي. كما يعني أن الدال الإلهي لا يتحدد معناه إلا من خلال تفسيرات الحاخامات، وهي تفسيرات متعددة ومختلفة.

3. تذهب بعض المدارس اليهودية في التفسير إلى أن المعنى الحقيقي للعهد القديم هو المعنى الباطني الذي لا يوجد إلا في بطن المفسر. وهذا يفتح المجال أمام نسبية لا نهاية لها.

4. كما أن هناك مدارس أخرى ترى أن تفسير التوراة يشبه حالة الجماع، والمعرفة في التراث القبالي مماثلة للجنس وذات طابع شهواني. يقول باكان: "المفهوم الكابال عن الـ Daath، أو المعرفة، أهمية خاصة أيضاً، الـ Daath في الكابال هي نصف Sephira نتجت عن اتحاد اثنين من الـ Sephiroth، هما Chokmah أي الحكمة و Binah؛ أي الفهم؛ Chokmah هي مبدأ مذكر، و Binah مبدأ مؤنث، الـ Daath هي الابن المقدس لاتحادهما الصوفي. تستعمل كلمة Daath أيضاً للدلالة على العلاقات الجنسية، على الجماع، مثلاً: «و عرف الإنسان حواء، زوجته، وحبلى». وهكذا تتماثل المعرفة والجنس في توليف حيث تدوبان لتصبحا شيئاً واحداً".⁴⁴

وقد يكون لهذا التصور علاقة بما نراه من اهتمام، مبالغ فيه، بالجنس واللذة من قبل كثير من

⁴³ انظر تفصيل هذه العناصر في المرجع نفسه، ص 416. وأيضاً في: اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، س3، ع10، 1418هـ/1997م، ص 95 وما بعدها.

⁴⁴ دافيد باكان، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، م.س، ص ص 230-231

المفكرين والنقاد ما بعد الحداثيين، لدرجة أن هذه المفاهيم صارت لها الأسبقية على كل شيء، وحتى على اللغة ذاتها التي كانت إلى عهد قريب مركز اهتمام الغربيين؛ فاكتمح الجنس النقد الأدبي، وكثر الحديث عن "لذة النص"، و"نص اللذة"، وعن أن اللغة الحقيقية هي اللغة "المتقطعة"، اللغة "الإيروسية"⁴⁵.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك، حديث بارت عن "لذة النص" بوصفها لذة جنسية مرتبطة بـ"جسم المتعة" المصنوع "من العلاقات الإيروسية وحدها"⁴⁶ التي تحدث نتيجة تفاعل جسد النص (للنص صورة إنسانية)،⁴⁷ وجسد القارئ؛ فتصبح "لذة النص هي تلك اللحظة التي يتبع فيها جسدي أفكاره الخاصة"⁴⁸ كما يشبهه بارت عملية الكتابة بـ"العملية الجنسية التي لا تنجب"⁴⁹ وكذلك يفعل دريدا حيث يشبهها بـ"المني العاجز عن الإنجاب"⁵⁰!

5. سيطر الفكر القبالي الحلولي على الفكر الديني اليهودي، وثمة في تراث القبلايه عدد من المفاهيم التي تقترب من مفاهيم ما بعد الحداثة، مثل مفهوم سفيرات هكليم (تهشم الأوعية)، وتسيم تسوم (الانكماش)، وتيقون (إصلاح الخلل الكوني)، وهي مفاهيم ترى أن عملية الخلق لم تكتمل بعد، وأن الذات الإلهية نفسها ما تزال في مرحلة البناء، وهو ما يعني سقوط العالم في حالة من الصيرورة لا نهاية لها، وينفي، بتعبير دعاة ما بعد الحداثة، تحقق الحضور الكامل للذات.

أما الأسباب المرتبطة بوضع أعضاء الجماعات اليهودية، والتي ساهمت في تسهيل اختيار اليهود لفكر ما بعد الحداثة وتفاعلهم معه، فيحصرها المسيري فيما يأتي:

1. يعتبر النفي تجربة تاريخية أساسية لليهود؛ "فقد اقتلع اليهود من وطنهم الأصلي وتم إحلال شعب آخر محلهم، كما تم توطينهم في بلاد غريبة عنهم. واليهودي يعيش في بلاد الأغيار وكأنه مواطن فيها مندمج في أهلها مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك. فهو فيها وليس منها. فهو الغريب المقيم أو المقيم الغريب؛ الحاضر

⁴⁵- يقول بارت، "إنني أهتم باللغة لأنها تجرحني أو تغويني. وفي هذا - ربما- شبقية طبقية."

- Roland Barthes: **Le plaisir du texte**, Edition du seuil, paris, 1973, p: 62

ويقول أيضا: "وبالجملة، إن الكلمة يمكن أن تكون إيروسية بشرطين متعارضين ومتعديين للحدود: إذا تكررت بشكل مبالغ فيه، أو على العكس، إذا جاءت مفاجئة، لذيدة بجذتها... وفي الحالتين، تتحقق جسدية المتعة نفسها...".

- Ibid. p:68

⁴⁶- Ibid. p9:2

⁴⁷- Ibid. p:30

⁴⁸- Ibid. p:30

⁴⁹- رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط3، 1993، ص 50

⁵⁰- جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس (د.ت)، ص 113

الغائب... فهو في حالة صيرورة ولا معيارية، الدال المنفصل عن المدلول أو الدال الذي له مدلولات متعددة بشكل مفرط".⁵¹

2. ينظر المسيحيون إلى اليهود على أنهم قتلوا موسى، ولكنهم في الوقت ذاته شعب شاهد على عظمة الكنيسة، فهم شعب منبوذ ولكن لا بد من حمايته. كما أن اليهود يعيشون في المجتمع المسيحي الذي يحميهم، ولكنهم يرفضون التجسد، فهم ما يزالون بانتظار الماشيح Messiah المخلص، وهم أيضاً "شعب الله المختار" كما يقول كتابهم "المقدس"، ولكنهم منبوذون من قبل الأغيار... "وكل هذا يجعل من الصعب على أعضاء هذا الشعب تبني مرجعية ثابتة أو معيارية واحدة. واليهود بهذا يصبحون دالاً بدون مدلول".⁵²

3. تتم الإشارة إلى اليهودي على أنه صاحب هوية واضحة، مع أنه في واقع الأمر مفقود تماماً للهوية، فهو يزداد اندماجاً في الحضارة الغربية، رغم كل محاولات الإفلات من قبضتها. وإسرائيل التي قامت لحماية الهوية اليهودية والدفاع عنها، أصبحت أكبر آلية لطمس معالم هذه الهوية، "ومن ثم، فإن العودة التي كان المفترض فيها أن تكون نقطة التحقق والحضور الكامل، أصبحت لحظة الغياب الكامل، وهو ما يعني اختلاط المدلولات وتعددتها".⁵³

4. وزاد من عدم وضوح "الهوية اليهودية" وزعزعتها، "تزايد تعريفات اليهودي، فهو يمكن أن يكون إصلاحياً، أو محافظاً، أو تجديدياً. وهناك اليهودي الملحد، واليهودي غير اليهودي، واليهودي المتهم، واليهودي بالاختيار... ولعل سؤال «من اليهودي؟» المطروح بحدّة في الدولة اليهودية، هو تعبير عن هذا الفصل الحاد بين الدال والمدلول واستحالة التعريف بسبب سقوط الدال في قبضة الصيرورة".⁵⁴

إن هذه العناصر ساهمت في ظهور "الهرمينوطيقا المهرطقة"، أو "التفكيكية اليهودية".⁵⁵ وتشير هذه العبارة إلى سعي بعض المثقفين اليهود نحو تفكيك النص المقدس وتقويضه.

وتذهب هاندلمان إلى أن الحضارة اليونانية حضارة مكانية؛ تتسم بالثبات والوضوح، وهي حضارة أفلاطونية تؤمن بالثبات، وتنظر إلى العالم في إطار الثنائية الأفلاطونية: عالم المثل، وعالم الحس. من هنا، تركزها حول "اللوجوس" الذي يعتبر نقطة ثبات هذه الحضارة، ومرجعيتها المتجاوزة التي تمد العالم بالمعنى، وتضمن للذات الحضور الكامل. ومادامت المسيحية استمررت لتقاليد الحضارة اليونانية، فقد سعت

⁵¹ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج5، ص 417

⁵² - المرجع نفسه، ص 417

⁵³ - المرجع نفسه، ص 417

⁵⁴ - المرجع نفسه، ص 417

⁵⁵ - المرجع نفسه، ص 417

التفسيرات المسيحية إلى الوصول إلى معنى ثابت وواحد للنص. ومن هنا، فقد ظل النص المقدس أكثر أهمية من تفسيراته كما هو الشأن في كل العقائد التوحيدية.

أما اليهودية، فتقف على النقيض من ذلك، لأن الحضارة العبرية، من منظور دعاة ما بعد الحداثة، حضارة زمانية غير مرتبطة بالمكان (الأرض)؛ فاليهودي يستحيل عليه الاستقرار في مكان واحد، لأنه ليس مكانه. ولذلك، فهو يعيش متجولاً في الزمان، بل إن هذا الزمان نفسه يتم إلغاؤه لأنه ليس زمانه؛ فاليهودي "يعيش في بداية الزمان وفي نهايته دون أن يعرف أصله بوضوح ودون أن يصل إلى النهاية"⁵⁶ ومن هنا، تعبر اليهودية عن رفضها للحظة التجسد والحضور والثبات، سواء كانت أفلاطونية أم مسيحية.

وتتحقق هذه "التفكيكية اليهودية" - حسب المسيري - من خلال اليتين، هما:

1- "رؤية يهودية محددة للنص حيث يفقد النص المقدس حدوده ويتداخل والنصوص الأخرى، ويصبح من الممكن تحميله بأي معنى يشاء المفسر، ومن ثم فهو يصبح نصاً مفتوحاً.

2- عند هذه اللحظة يمكن تحميل النص المفتوح بالهرطقة، باعتبارها المعنى الحقيقي"⁵⁷.

تهدف الآلية الأولى إلى فتح النص المقدس "الموحى" به من الإله، حيث يتم إسقاطه في عالم الصيرورة الكاملة، وفي صفات القداسة والثبات والحضور والمطلق عنه، فتحل تفسيرات المفسرين، المتغيرة والمتعددة، محل النص المقدس، الثابت والمطلق. ويتم نفي صفة الأصلي عن النص المقدس وعن أي تفسير له حين تسود حالة من التناص والتداخل بين النص المقدس والتفسيرات الإنسانية من جهة، وبين تفسيرات الحاخاميين من جهة ثانية.

أما الآلية الثانية، الأكثر عمقاً وجذرية، فهدفها إعطاء النص المقدس، بعد فتحه، معنى مهرطقاً، باعتماد عدة خطوات تسير في اتجاه فرض تفسيرات المفسرين عليه، بعدما اكتسب المفسر القداسة، وأصبحت تفسيراته تتحرك نحو المركز، ونحت منحى غنوصياً قبالياً.⁵⁸

⁵⁶- المرجع نفسه، ص 418. وفي السياق نفسه، قارن وائل غالي، في مقال له حول علاقة دريدا باليهودية، بين الوعي اليهودي والوعي اليوناني، فوجد أن الوعي اليهودي ووعي شقي، ولذلك كان الشعب اليهودي الشعب الشقي في التاريخ، وهو يتعارض مع الشعب والوعي اليونانيين. انظر:

- وائل غالي، دريدا وأجرام الموت... اليهودية... المسيحية، والتفكيك، مجلة العصور الجديدة، تصدر عن العصور الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، 7، مارس 2000، ص 63. من هنا، رأى هابرماس أن محاولة بعض المثقفين اليهود العودة إلى اليونان لم تخل أبداً من عجز، ف"وحدها تقاليدهم العريقة، تقاليد الكابال بدت في الواقع مصدراً للقوة".

- الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، م.س، ص 73

⁵⁷- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج 5، ص 418

⁵⁸- المرجع نفسه، ص ص 418-420

من هنا، تكون "الهرمينوطيقا المهرطقة" تعبيراً عن رغبة اليهود في الانتقام لأنفسهم "من العالم اليوناني المسيحي الذي يزعم أن العالم يدور حول اللوجوس وحول نقطة ثبات نهائية، ذلك العالم الذي قام باقتلاع اليهود وفرض عليهم النفي والتحول والسيرورة. ولذا فهو، رداً على ذلك، يفرض اليهود على النص المقدس الذي يفترض فيه الثبات "التفسير" و"سوء القراءة" المتعمد، وهذا في واقع الأمر تفكيك وتقويض له وفرض للسيرورة عليه".⁵⁹

من هذا المنطلق، نجد أن المثقفين اليهود ينجذبون نحو التفكيكية، ويحاولون اتخاذ مواقع لهم خارج التقليد اليوناني، وخارج التراث الغربي المتمركز حول اللوجوس، متهمين إياه بالذاتية، ومحاولين تحطيمه؛ فقد قوض ماركس فكرة الفردية واستقلالية الذات، وأكد مقابل ذلك، قيمة البنية والطبقة والعلاقات الاجتماعية، فأحل بذلك المجتمع محل الفرد. كما أحل فرويد اللاوعي محل الوعي. وقوض دريدا المتمركز حول اللوجوس والكلمة المنطوقة وأحل محلها الكتابة، وبين أن الهامش Marge أفضل من المركز، وأنه يمكن أن يكشف عن كثير من التناقضات أو المغالطات التي يحاول المؤلف إخفاءها في المتن (المركز).

2- مفاهيم تفكيكية ذات أصول قبالية يهودية:

يذهب عبد الوهاب المسيري إلى أن مجموعة من المفاهيم التفكيكية وما بعد الحداثية ذات أساس يهودي، وتتشابه مع بعض المفاهيم القبالية. ومن هذه المفاهيم: "التمركز حول اللوجوس"، و"الاختلاف"، و"الأثر"، و"تناثر المعنى (التشتيت)"، و"الكتابة الأصلية"، و"الثنائية"، و"العمل والنص".

1.2- "التمركز حول اللوجوس" Logocentrism:

تعني كلمة لوجوس Logos، في الموروث الفلسفي الإغريقي، الكلمة المنطوقة أو الصوت، والعقل والحضور. من هنا، يربط دريدا بين التمرکز حول اللوجوس والتمرکز حول الصوت؛ فمركزية اللوجوس هي أيضاً مركزية صوتية تتمثل في: تقارب مطلق بين الصوت البشري voix والوجود être، وبين الصوت ومعنى الوجود، والصوت ومثالية المعنى".⁶⁰

وقد أخذ الفكر المسيحي الذي تشكل أساساً، نتيجة تأثيرات الفلسفة اليونانية، مفهوم اللوجوس الإغريقي، وقام بتسويته بكلمة الله، فأصبح "اللوجوس معادلاً للعقل الإلهي، ومبدأ الخلق الأول في الكون".⁶¹

⁵⁹ - عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، م.س، ص 104

⁶⁰ - جاك دريدا، في علم الكتابة، م.س، ص 73

⁶¹ - ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، م.س، ص 219

من هنا جاء في افتتاحية إنجيل يوحنا: " (1) في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله (2) هذا كان في البدء عند الله. (3) كل به كون وبغيره لم يكن شيء مما كون. (4) فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس (5) والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه".⁶²

وجاء في رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنتس: " (3) فإنه قد اتضح أنكم رسالة المسيح التي خدمناها نحن وقد كتبت لا بمداد، بل بروح الله الحي. لا في ألواح من حجر، بل في ألواح القلوب من لحم. (4) فهذه الثقة لنا بالمسيح لدى الله (5) لا أنا فينا كفاءة، لأن نفتكر فكراً بأنفسنا كأنه من أنفسنا بل كفاءتنا من الله (6) الذي جعل فينا كفاءة لخدمة العهد الجديد لا الحرف، بل الروح لأن الحرف يقتل والروح تحيا. (7) فإن كانت خدمة الموت المنقوشة بحروف في حجارة هي ذات مجد حتى لم يستطع بنو إسرائيل أن يتفردوا في وجه موسى بسبب مجد طلعه الذي يبطل (8) فكيف لا تكون بالأحرى خدمة الروح ذات مجد".⁶³ والروح هنا، هو "النفس الذي تستقله الكلمة المنطوقة".⁶⁴

وجاء في رسالة بولس إلى أهل رومية: " (17) فالإيمان إذن من السماع والسمع بكلمة الله".⁶⁵

ثمة، إذن، حسب العهد الجديد، صلة وثيقة بين الكلمة والحياة، وبين الكتابة والموت. من هنا، "ولدت المسيحية موقف ارتياب مبدئي تجاه الكلمة المكتوبة، ونظرت إليها بوصفها شراً ضرورياً، وسبباً في طبيعة الإنسان غير المتخلص من الخطيئة وسبباً في إدراكه، اللامعصوم من الخطأ، لإرادة الله".⁶⁶

ولقد تنبه دريدا إلى دور المسيحية في تمركز الحضارة الغربية حول اللوجوس والكلمة المنطوقة، واحتقار الكتابة. يقول: "إن حقبة اللوغوس تضع الكتابة في منزلة سفلى وتراها واسطة لواسطة وسقوطاً في خارجية المعنى. وإلى هذه الحقبة ينتمي الاختلاف بين الدال والمدلول، أو على الأقل تنتمي إليها تلك الفجوة الغربية "لتوازيهما" ولخارجية كل منهما بالنسبة للآخر. هذا الانتماء قد تم تنظيمه وترتيبه في إطار تاريخ معين. الاختلاف بين الدال والمدلول ينتمي بصورة عميقة وضمنية لمجمل الحقبة الكبرى التي يغطيها تاريخ الميتافيزيقا، وينتمي بصورة أكثر وضوحاً وتحديداً من الناحية المنهجية إلى الحقبة الأقصر زمنياً الخاصة بنزعتين مسيحييتين، هما نزعة الخلق والنزعة اللانهائية، حين اقترننا بمنابع منظومة المفاهيم conceptualité

⁶² - الكتاب المقدس (العهد الجديد)، دار المشرق، بيروت، 1983، (يوحنا: 1/1-5)، ص 154

⁶³ - المرجع نفسه، (بولس: 8/3-8)، ص ص 313-314

⁶⁴ - والتر ج. أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، ع 182، 1994، ص 153

⁶⁵ - الكتاب المقدس، م.س، (بولس: 17/10)، ص ص 276-277

⁶⁶ - كريستوفر نوريس، نيتشه، فرويد، ليفيناس: حول أخلاقيات التفكيك، ضمن كتاب: صور دريدا (ثلاث مقالات عن التفكيك)، اختيار وترجمة: حسام نايل، مراجعة وتقديم: ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 173

اليونانية⁶⁷. لذلك، سعى إلى تقويض هذه المركزية، معتمداً الفهم اليهودي للوجوس؛ "إذ التقليد اليهودي لا يرى فاصلاً بين الكلمة والشيء، والقيمة توهب دائماً للنص الذي لا يسبق الكلمة المنطوقة وحسب وإنما يسبق التكوين الكوني نفسه... من هنا جاء اهتمام دريدا بالكتابة خاصة أنها لا تعتمد على لوغوس يمنحها وجوداً، وإنما تقوم على الاختلاف فقط، والاختلاف ليس له وجود مادي، بل يفرز كل مادية وجودية. ومن هنا سعى دريدا إلى تقويض واستبعاد «المدلول المتعالي المثالي» ليرسي أهمية الاختلاف⁶⁸.

ويؤكد المسيري أن "التمركز حول «الوجوس»، في التراث اليهودي، حالة مستحيلة تغوص في أعماق الماضي السحيق حينما كان يهوه yehwah يحل في الشعب ويقوده في البادية ويدخل معه في علاقة حوارية مباشرة. كما يوجد التمرکز حول "الوجوس" في نهاية التاريخ في اللحظة المشيخانية حين يجمع الإله شعبه المبعثر ويحل فيه ويقودهم مرة أخرى إلى أرض الميعاد ليسود العالم. أما فيما بين اللحظتين، وهو التاريخ بأسره، فإن الإله غائب و"الوجوس" غير موجود، فلا يمكن التمرکز حوله (على عكس ما يتصوره المسيحيون)، فهي حالة تبعثر وتشتت وصيرورة عبثية كاملة..."⁶⁹.

2.2- "الاختلاف" différence:

يعد الاختلاف من "المفاهيم" المركزية في التفكيكية، وهو لا يشكل، بحسب دريدا، مفهوماً⁷⁰ كما أنه ليس كلمة ولا فكرة⁷¹ وهو أيضاً، "ليس ثابتاً أو متطوراً، وليس بنائياً أو تاريخياً"⁷². و"ليس كائناً حاضراً مهما جعلناه فريداً ورئيسياً ومتعالياً. فهو لا يسيطر، ولا يتحكم ولا يمارس أي سلطة في أي مكان. كما أنه لا يبدأ بحرف كبير. وليس الأمر فقط أن الاختلاف المرجأ لا مملكة له، بل إن الاختلاف المرجأ يبلغ أن يكون تدميراً لكل مملكة. وهذا بالطبع ما يجعله تهديداً ومثيراً للخوف لدى كل من يرغب في عالم في داخلنا، سواء أكانت حاضرة في الماضي أم في المستقبل"⁷³. وهو بعد كل هذا، "ذلك العنصر الذي لا يمكن إدراكه"⁷⁴. إنه، ببساطة، لا شيء، رغم أنه "أساس" كل شيء!⁷⁵

⁶⁷ - جاك دريدا، في علم الكتابة، م.س، ص 74

⁶⁸ - ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، م.س، ص 222

⁶⁹ - عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، م.س، ص 111. وأيضاً: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج 5، ص 424

⁷⁰ - انظر:

- جاك دريدا، مواقع (حوارات)، ترجمة: فريد الزاهي، دار تويقال، الدار البيضاء، ط1، 1992، ص 40

- جاك دريدا، الاختلاف المرجأ، ترجمة: هدى شكري عياد، مجلة فصول، مج 6، ع 3، 1986، ص 57

⁷¹ - جاك دريدا، الاختلاف المرجأ، م.س، ص ص 53-55

⁷² - المرجع نفسه، ص 58

⁷³ - المرجع نفسه، ص 63

⁷⁴ - المرجع نفسه، ص 62

⁷⁵ - لمزيد من التفصيل حول مفهوم الاختلاف انظر:

ويرى المسيري أن هذا المفهوم "فيه آثار كثيرة من المفاهيم القبلية، مثل: «إين سوف»؛ أي «الذي لا نظير له»، ومفهوم «شفرات هكليم»؛ أي «تهشم الأوعية»، وعملية «تيقون»؛ أي «إصلاح» وكلها عمليات مستمرة بلا نهاية في عالمنا هذا ولا تتوقف إلا في نهاية التاريخ". كما يذهب إلى أن هذا المفهوم فيه "صدى من مفهوم الشريعة الشفوية التي تفرض نفسها على الشريعة المكتوبة الموحى بها من الإله، والشريعة الشفوية عملية اخترجلافية لا تنتهي".⁷⁶

3.2- "الأثر" Trace:

يرتبط مفهوم الأثر لدى دريدا بمفاهيم الاختلاف والكتابة والحضور؛ ذلك أن الاختلاف لا يمكن التفكير فيه بدون الأثر،⁷⁷ لأن الأثر الخالص هو الإرجاء نفسه.⁷⁸ والكتابة، وإن كانت ليست هي الأثر نفسه، فهي "تمثيل للأثر بصفة عامة".⁷⁹ أما علاقة الأثر بالحضور، فهي علاقة تعارض؛ إذ إن وظيفة مفهوم الأثر هي محو الحضور. من هنا، يحدد دريدا الأثر بأنه "كل ما يستعصي على أن يلخص في حدود الحضور وحده".⁸⁰

لكن، وبالرغم من هذا "التحديد"، فإن دريدا يؤكد أن الأثر، مثله مثل الاختلاف، "لا شيء"، لأنه، ببساطة، "ليس موجودا...".⁸¹ ولا يمكن أن يوجد، لأن الوجود يعني الحضور. يقول دريدا: "والأثر نفسه لا وجود له. فأن توجد معناه أن تكون؛ أي أن تكون موجودا؛ أي موجودا حاضرا...".⁸²

وكما يعارض الأثر الحضور فهو يعارض مفهوم الأصل؛ فالأثر، كما يؤكد دريدا، "متناقض وغير مقبول في منطق الهوية. إن الأثر لا يعني فقط اختفاء الأصل، إنه يعني هنا - في الخطاب الذي نتبناه والمسار الذي نتبعه - أن الأصل لم يختف، إذ إنه لم يتكون يوما إلا في مقابل اللا-أصل؛ أي الأثر، الذي يصبح هنا أصل الأصل".⁸³

هكذا، يتضح كيف أن الأثر يعمل على إلغاء الحضور والأصل، ليحل محلها، "وهذا يعني استحالة الوصول إلى الحضور الكامل والمدلول المتجاوز الذي يقع خارج نطاق الحسية المباشرة والنص، كما يعني

- علي صديقي، إشكالية ترجمة مفاهيم "التفكيك" (Déconstruction) في النقد العربي المعاصر. مجلة العربية والترجمة، علمية فصلية محكمة، المنظمة العربية للترجمة، ع1، ربيع 2009، ص 90 وما بعدها.

⁷⁶ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج5، ص 426

⁷⁷ - جاك دريدا، في علم الكتابة، م.س، ص 140

⁷⁸ - المرجع نفسه، ص 149

⁷⁹ - المرجع نفسه، ص 323

⁸⁰ - المرجع نفسه، ص 154

⁸¹ - المرجع نفسه، ص 174

⁸² - المرجع نفسه، ص 323

⁸³ - المرجع نفسه، ص 147

استحالة الوصول إلى أي معنى؛ فالمعنى متناقض غير محدد ولا يمكن التوصل إليه. وهذا لا يختلف كثيرا عن مفهوم الشريعة الشفوية، حيث حل التفسير محل الأصل والنص المقدس ولم يبق منه سوى أثر".⁸⁴ ويؤكد البازعي أن الأثر "مفهوم قبالي خالص".⁸⁵

4.2- "تناثر المعنى (التشتيت) Dissemination":

يشبه مفهوم التشتيت، عند دريدا، مفهومي الاختلاف والأثر؛ فهو، أيضا، "لا يعني شيئا" ولا يمكن تعريفه بوضوح.⁸⁶

ووظيفة هذا المفهوم هي تشتيت المعنى داخل النص ومنع تحققه، وفتح النص أمام لانهاية الدلالة وليس تعددها؛ أي إلغاء المعنى والمرجعية، لأن المعنى - كما يؤكد دريدا - لا يمكن الإمساك به أو إيقافه، فهو لا نهاية له، كما أن العلامة لا تحيل إلى أي خارج.⁸⁷

ويرى دريدا أن الاهتمام المتزايد بالتعدد الدلالي خطوة متقدمة باتجاه تجاوز خطية الكتابة وواحدة المعنى. ولكنها، في نظره، غير كافية، لأن "التعدد الدلالي من حيث هو كذلك ينتظم ضمنا في أفق انبثاق وحيد للمعنى، بل وفي جدلية غائية وذات منزع كلياني تمكن في لحظة معينة ولو بعيدة من جمع كلية النص في حقيقة معناه لتحويله إلى تعبيرات وتصويرات، ولتعدم فيه، بالتالي، التحرك المفتوح والمنتج للسلسلة النصية... أما التشتيت، فلن ينتج عددا غير منته من الآثار الدلالية، فإنه لا يترك نفسه ينقاد إلى حاضر بسيط الأصل ولا إلى أي حضور أخروي".⁸⁸ ولذلك، يؤكد أن التشتيت "تعدد توليدي وغير قابل للاختزال"، وأن من أهم وظائفه فصل "رأس النص عن جسده".⁸⁹

ويرى المسيري أن هذا المفهوم "يشبه تهشم الأوعية (شفيرات هكليم) في التراث القبالي، وهو مرتبط بمفهوم الشعب اليهودي المشتت في عالم بدون مركز، فتناثر المعنى هو تشتيته في كل النص بلا مركز، فكأن المعنى المتناثر هو الشعب المنفي".⁹⁰

⁸⁴ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، م.س، ص 427

⁸⁵ - سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م.س، ص 367

⁸⁶ - جاك دريدا، مواقع، م.س، ص 45

⁸⁷ - جاك دريدا، في علم الكتابة، م.س، ص 430

⁸⁸ - جاك دريدا، مواقع، م.س، ص 46

⁸⁹ - المرجع نفسه، ص 46

⁹⁰ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، م.س، ص 427

5.2- "الكتابة الأصلية" Archi-écriture:

يرتبط مفهوم الكتابة، أو الكتابة الأصلية، بمفهوم التمرکز حول الصوت المنطوق Phonocentrisme الذي طبع الفكر الغربي منذ بداياته، والذي جعله يحقّر الكتابة وينظر إليها على أنها مجرد أداة ثانوية، وظيفتها تمثيل الكلام، وهو ما دفع دريدا إلى السعي لإعادة الاعتبار للكتابة وتعميمها لتشمل الكلام واللغة وغيرهما، واعتبار الكلمة المنطوقة مجرد صدى لهذه الكتابة.

ويرى دريدا بأنه لا يمكن الحديث عن الكتابة الأصلية بدون الأخذ في الحسبان وجود لغة "أصلية" و"طبيعية"، وأن هذه اللغة نفسها "لم يكن لها يوماً وجود ولم تبق يوماً سليمة دون أن تمسها الكتابة، بل كانت دائماً هي نفسها كتابة، كتابة أصلية Archi-écriture".⁹¹

وللكتابة الأصلية صلة وثيقة بمفهوم الاختلاف، فهي "حركة للإرجاء"،⁹² وتدل على "الاختلاف الأكثر حدة".⁹³، لأن هذه الكتابة، التي كانت مستبعدة من قبل الكلام، كانت تهدد "الرغبة في الكلام الحي، وكانت منذ البداية تتعدى عليه من داخله".⁹⁴

وإذا كانت هذه الكتابة تدل على الاختلاف، فهي ضد الحضور، ما يجعلها غير قابلة لأن تكون موضوعاً لأي علم. يقول دريدا: إن الكتابة الأصلية "لا يمكنها ولن يمكنها أن تحظى بالاعتراف بها بوصفها موضوعاً للعلم. إنها ما لا يحتمل أن يختزل إلى صيغة الحضور. في حين أن هذا الحضور هو الذي يعين موضوعية الموضوع، ويحدد كل علاقة بالمعرفة".⁹⁵

إن هذا التحديد للكتابة الأصلية يجعل هذا المفهوم شبيهاً بمفاهيم الأثر والاختلاف والتشتيت، وظيفته تفويض الأصل والمرجع،⁹⁶ والدفع بالنص إلى دوامة الصيرورة الكاملة، حيث لا يكون هناك أي نص، لأن كل نص مؤجل ويحيل إلى النصوص الأخرى، وكل النصوص هي صدى لنص أصلي موجود في عقل الإنسان، سابق للكلام المنطوق وللكتابة بمعناها الشائع، وهذا النص هو الكتابة الأصلية التي يصدر عنها كل شيء، والتي لن يتمكن أحد من تحديدها أو التعرف إليها. وهذا يذكرنا، في نظر المسيري، "بتوراة الفيض الإشرافية الخفية في القبلاه اللوريانية المكتوبة بحبر أبيض لا يراه أحد سوى أصحاب الغنوص والعرفان".⁹⁷

⁹¹ - جاك دريدا، في علم الكتابة، م.س، ص ص 139-140

⁹² - المرجع نفسه، ص 145

⁹³ - المرجع نفسه، ص 140

⁹⁴ - المرجع نفسه، ص 140

⁹⁵ - المرجع نفسه، ص 140

⁹⁶ - يقول دريدا بأن الكتابة اسم لغياب كل من التوقيع والمرجع. المرجع نفسه، ص 117

⁹⁷ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، م.س، ص 429

6.2- "الثنائية" Dualism:

يؤكد دريدا أنه يسعى نحو بناء "استراتيجية عامة للتفكيك" سيكون من أهم مهماتها "تفادي التجميد البسيط للمعارضات الثنائية الميتافيزيقية...".⁹⁸ من هنا، يقترح عددا من الكلمات ذات الدلالة المزدوجة، مثل "الاختلاف"، و"الأثر"، و"الإضافة"، و"الفارماكون". ووظيفة هذه المفاهيم هي محو الثنائية التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية، وإلغاء فكرة الحضور والأصل. ويشبه سعي دريدا نحو محو الثنائيات سعي التراث الديني الحلولي اليهودي، وكل أنواع الحلوليات، حين تصل إلى مرحلة وحدة الوجود، لمحو الثنائيات حتى لا يبقى إلا جوهر واحد.⁹⁹

7.2- "العمل والنص" work and text:

يُميِّز في خطاب ما بعد الحداثة بين النص والعمل أو الأثر الأدبي، على أساس أن النص مفتوح ولا حدود له، كما أنه لا يشير إلى مؤلفه، بل هو على العكس من ذلك يهون من فاعليته، ويبعده عن مركزه، ليحل محلها فاعلية القارئ وسلطته. ولذلك، فهو منفلت من كل تأويل نهائي ومن كل تحديد لمعناه. كما أنه لا يحيل إلى أي مركز مرجعي خارج عنه، بل هو مرجعية ذاته. أما العمل أو الأثر الأدبي، فهو يتسم بالتماسك والانسجام والانغلاق. كما أنه يشير إلى مؤلفه وصانعه الأول. إنه بذلك - في نظر دعاة ما بعد الحداثة - جامد، عكس النص المعزول عن مؤلفه الذي سقط في عالم الصيرورة الكاملة، عالم فقد مركزه المرجعي الثابت والنهائي الذي يضمن له المعنى والانسجام. ولذلك، فهو متعدد المعاني تعدد القراء، ومن المستحيل الاتفاق على معنى له، لأن "كل قراءة هي إساءة قراءة". كما يتعذر الوصول إلى "أصل" أو "حقيقة"، لأن الحقيقة هي في باطن النص ولا وجود لأي شيء خارجه. وهذه التعددية عند جاك دريدا، وغيره من ما بعد الحداثيين، تنظر إليها سوزان هاندلمان على أنها "محاولة لنقل الشرك إلى عالم الكتابة، وإنكار إمكانية التجاوز، حيث يحل تعدد المعنى محل تعدد الآلهة، وتصبح تعددية المعنى إنكاراً للمعنى وإنكاراً للتواصل بين البشر؛ أي أن تعددية المعنى هي في واقع الأمر إنكار لمقدرة الإنسان على التجاوز وإنكار لظاهرة الإنسان نفسها".¹⁰⁰

ولقد أعطى ما بعد الحداثيين القارئ حرية مطلقة في استنتاج النص، وتوليد الدلالة منه، وإعادة إنتاجه، حتى أصبح النص لا وجود له إلا من خلال فعل القراءة. وهذه الحرية الممنوحة للقارئ تشبه تلك الممنوحة للباحث المفسر في المنظومة القبالية، حيث "يفرض أي معنى يشاء على التوراة... وإرادة الحاخام هي أثر

⁹⁸ - جاك دريدا، مواقع، م.س، ص 42

⁹⁹ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، م.س، ص 424

¹⁰⁰ - المرجع نفسه، ص 431

يجري فرضه على التوراة، والتفسير الذي يطرحه هو قراءة تجب النص الإلهي وتحل محله، ومن ثم حل التلمود (وهو كتاب تفسير التوراة) محل التوراة نفسها".¹⁰¹

فقد أصبح تفسير الحاخام أهم حتى من النص المقدس نفسه، وهذا يشبه حلول نص القارئ محل النص المقروء في خطاب ما بعد الحداثة، وعبارة "لا يوجد شيء خارج النص" تعني في واقع الأمر أنه لا يوجد شيء خارج المفسر (الحاخام)، هذا القارئ "السوبرمان". وهذا يعني "موت الإله"، و"موت النص"، ومولد الحاخام في المنظومة القبلية، وهذا شبيه بموت المؤلف وميلاد القارئ الذي يتحدث عنه رولان بارت. ولكن الحاخام "قد ينطق عن الهوى، وقد يناقض نفسه، كما أنه لا يوجد حاخام واحد، وإنما عدة حاخامات، وهكذا تهيمن التعددية المفرطة".¹⁰²

إن النص، إذًا، لا وجود له إلا بوجود القراءة، مثلما أن الكتاب المقدس لا وجود له إلا من خلال تفسيرات الحاخامات. وهكذا، يحل النسبي محل المطلق، والمتغير محل الثابت، والغائب محل الحاضر. أي تحل قراءة القراء وتفسيراتهم التي هي غائبة ومتغيرة ونسبية، محل النص الحاضر والثابت والمطلق.

3- التفكيكية والصهيونية:

لا يتوقف المسيري عند حدود الحديث عن علاقة التفكيكية وما بعد الحداثة باليهودية، بل يتجاوز ذلك إلى الحديث عن صلتها بالصهيونية. ولا غرابة في ذلك؛ فكلاهما ظاهرة غريبة من إفراز التحولات التي طرأت على الحضارة الغربية الحديثة فجعلتها حضارة علمانية إمبريالية، شيات العالم، وحولته إلى مادة استعمالية. كما أن الصهيونية، مثل التفكيكية وما بعد الحداثة، وريثة التراث اليهودي القبالي.

ويرى المسيري أن اهتمام الصهاينة بخطاب ما بعد الحداثة نابع من التماثل البنيوي العميق الكائن بين الواحد والآخر، وأهم مظاهر هذا التماثل هي:

1. التفكيك سمة أساسية في الصهيونية، فهي تقوم بتفكيك كل من اليهودي والعربي على حد سواء. كلاهما لا قيمة له ولا يتمتع بأي مطلقة أو ثبات، ويتم إسقاطه في قبضة الصيرورة الكاملة، ويخضع لعملية تهجير (ترانسفير) مستمرة، إلى أن يصبح اليهودي هو المستوطن الصهيوني، ويصبح العربي هو اللاجئ الفلسطيني.¹⁰³

¹⁰¹ - المرجع نفسه، ص 432

¹⁰² - عبد الوهاب المسيري، اليهودية وما بعد الحداثة، م.س، ص 102

¹⁰³ - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج5، م.س، ص 443

2. تلتقي الصهيونية بما بعد الحداثة في الإيمان بالنسبية المطلقة والسيرورة الكاملة، وإنكار الكليات والحق والحقيقة... ومن هذا المنطلق، تلجأ الصهيونية إلى استخدام العنف لتغيير الوضع القائم،¹⁰⁴ فيصبح المستوطن هو صاحب الأرض، وصاحب الأرض هو اللاجئ الفلسطيني، وهكذا يحل الطارئ والهامش محل الثابت والمركز.

3. ويتجلى إيمان الصهيونية بالسيرورة الكاملة في برجماتيتها؛ فهي تملك القدرة على التحرك دون أي مطلقات، والدولة اليهودية التي أسستها الصهيونية في العالم العربي تستطيع تغيير دورها في أي مرحلة لخدمة المصالح الغربية.¹⁰⁵

4- رؤية المسيري والبازعي للعلاقة بين التفكيكية واليهودية:

لكن، هل يعني هذا أن اليهودية عنصر حاسم في ظهور التفكيكية، وأن كل يهودي يستبطن نزوعا نحو هذه الفلسفة؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم تظهر التفكيكية بين يهود الشرق؟ ولماذا، أيضا، لم تظهر في فترة زمنية غير الفترة التي ظهرت فيها؟

هنا تختلف رؤية المسيري للعلاقة بين اليهودية والتفكيكية عن رؤية البازعي، وعن رؤية كثير من الدارسين الذين تحدثوا عن هذه العلاقة، وذهبوا إلى الاعتقاد بأن يهودية بعض المثقفين الغربيين سبب في ميلهم إلى التفكيك. فالمسيري لا يرى أن اليهودية هي السبب في ظهور التفكيكية، وإلا لما وجدنا عددا من اليهود يرفضون الرؤية التفكيكية، أمثال إريك فروم، وماير إبرامز، بل إنه يتحدث، مقابل تلك العلاقة العلية بين اليهودية وما بعد الحداثة، عن وجود "تبادل اختياري" بينهما، وينفي أن تكون اليهودية هي العنصر الحاسم في ظهور التفكيكية، بل إن العنصر الحاسم، في نظره، هو الحضارة الغربية نفسها، ذلك أن هذه الحضارة هي في "جوهرها حضارة تفكيكية، فحين أعلنت... إلغاء فكرة الإله أو تهميشها، لم يكن هناك بد من تفسير الإنسان في إطار طبيعي مادي...".¹⁰⁶ ولذلك، فهو يرى أنه لا يمكن قراءة التفكيكية إلا في سياق الحضارة الغربية، وفي سياق الانتماء إلى هذه الحضارة التي ارتفعت فيها معدلات العلمنة والترشيد، وهيمنة "النموذج المادي اللاعقلاني السائل".¹⁰⁷

¹⁰⁴ - المرجع نفسه، ص 443

¹⁰⁵ - المرجع نفسه، ص 443

¹⁰⁶ - عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، م.س، ص 144

¹⁰⁷ - المرجع نفسه، ص 146. يقول المسيري في موضع آخر: "إن دريدا - في تصوري - لا يقدم فلسفة يهودية، ولا يمكن فهم فلسفته إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية (الانتقال من المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة)، ورغم وجود أفكار تفكيكية وما بعد حداثية في مدارس التفسير اليهودية... إلا أنه يظل مفكرا غربيا بالدرجة الأولى، ولا تشكل يهوديته سوى عنصر مساعد في تصعيد التفكيكية وتعميقها." المرجع نفسه، ص ص 149-150

والشيء نفسه يقال عن انتشار فلسفة دريدا التفكيكية؛ فما تحقق لها من ذبوع وانتشار لم يكن بسبب يهودية صاحبها وهيمنة اليهود فحسب، وإنما، أيضاً، بسبب الطبيعة التفكيكية للحضارة الغربية. صحيح أن يهودية دريدا "عمقت من تفكيكيته، ولكنها لم تتسبب فيها بداية، ولا يمكن أن تفسر ذبوع وتأثير الفكر التفكيكي بهذا الشكل المذهل"¹⁰⁸.

ويرجع المسيري نزوع دريدا، أكثر من غيره، نحو التفكيكية إلى "هامشيته"، لا إلى "يهوديته". يقول: "ويمكن القول بأن دريدا كان مرشحاً أكثر من أي مفكر آخر لأن يصبح فيلسوف التفكيكية، لا بسبب يهوديته وإنما بسبب هامشيته (التي لعبت يهوديته دوراً في تعميقيها)، فهو شخص مقتلع لا جذور له"¹⁰⁹.

أما سعد البازعي، فرغم اعترافه بفضل المسيري ودراساته عليه، فإنه يؤكد أن رؤيته لدور اليهود وطبيعته تختلف اختلافاً جوهرياً عن رؤية المسيري، فهو، على عكسه تماماً، يرى أن المكون اليهودي عنصر حاسم في تشكيل إسهامات المفكرين الغربيين المنحدرين من أصول يهودية، وأنه بدون الوعي بهذا المكون يصعب تفسير الكثير من إنتاجاتهم. يقول البازعي: "ثمة اختلاف مهم وجوهري في تصوري لتقدير كل منا لدور اليهود وطبيعته. ومكمن الاختلاف هو في أن المسيري يرى أن اليهود... من أمثال ماركس وفرويد، ليسوا يهوداً بقدر كونهم أوروبيين أو غربيين، وأن يهوديتهم، وإن بقيت، لم تكن فاعلة في تشكيل إسهاماتهم الفكرية والإبداعية؛ بينما أرى أن تلك اليهودية كانت حاسمة في ذلك التشكيل، وأنا بدون الوعي بالعنصر اليهودي، أو المكون اليهودي الجزئي، في أعمالهم، سنجد أن الكثير يستعصي على التفسير"¹¹⁰.

ويرى البازعي أن مفاهيم "المادية"، و"العلمانية"، و"الحلولية" التي يستند إليها المسيري لتفسير الحضور اليهودي في سياق الحضارة الغربية وانتمائه إليها، "غير كافية للوصول إلى فهم أكثر شمولية واستيعاباً للمكون اليهودي بمختلف ممثليه وسماته الخاصة. أطروحة المسيري، على أهميتها، تقع في الاختزال بإسقاط بعض التفاصيل التي تميز كاتباً أو مفكراً عن آخر، ولا تفسح للبعد الإثني والأقلوي (من أقلية) دوراً كافياً في فهم الإسهام الفكري أو الإبداعي"¹¹¹.

¹⁰⁸ - المرجع نفسه، ص 146

¹⁰⁹ - المرجع نفسه، ص 147. ويؤكد المسيري ذلك في دراسة أخرى قائلا: "إن هامشية دريدا جعلته مرشحاً لأن يكون فيلسوف التفكيك الأول، فهو نفسه إنسان مفكك تماماً: فهو فرنسي ولكنه من أصل جزائري، وهو جزائري ولكنه عضو في جماعة استيطانية فرنسية، وهو يهودي سفاردي لا ينتمي إلى التيار الأساسي لليهودية، وهو لا يؤمن بهذه اليهودية ولا يكن لها الاحترام ولكنه مع هذا يشير إليها دائماً. وإن كان هناك دال بدون مدلول، فإن جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي السفاردي هو هذه الحالة، فهو ليس فرنسياً ولا جزائرياً ولا يهودياً ولا سفاردياً، كما أن مشروعه الفلسفي هو إنهاء الفلسفة."

- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م.س، مج5، ص 439

¹¹⁰ - سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م.س، ص 26

¹¹¹ - المرجع نفسه، ص 27

من هنا، يؤكد البازعي أن التوجه التفكيكي الذي نجده لدى ماركس ودريدا، وغيرهما من المفكرين الغربيين ذوي الأصول اليهودية، وإن لم يكن "استراتيجية يهودية خالصة"، لأننا نعثر عليه عند مفكرين آخرين من غير اليهود، إلا أنه يمكن القول بأن "هذا التقويض سمة من سمات الفكر اليهودي"، وذلك بالاستناد إلى "كثافته" عند اليهود من جهة، وإلى أنه "يتخذ - وهذا هو الأهم - من المصلحة الفئوية لليهود منطلقاً له، وإن لم يكن المنطلق الوحيد بالضرورة، بالإضافة إلى أن له من ثم أهدافاً معينة تصبغه بصبغتها"¹¹² من جهة أخرى.

خاتمة:

سنكتفي، في خاتمة هذا البحث، بالإشارة إلى أن إشكالية العلاقة بين التراث القبالي اليهودي والتفكيكية عند المسيري لا تنفصل عن إشكالية أعم وأشمل، ألاها المرحوم الكثير من العناية والاهتمام، وهي إشكالية تحيز المعرفة الإنسانية عامة. فمن المعلوم أن التحيز مفهوم مسيري بامتياز؛ إذ إن هذا المفهوم حديث جداً، ويرتبط - أساساً - بجهود المسيري النظرية والتطبيقية، فهو الذي درسه دراسة منهجية شاملة، وأسسه بوصفه علماً جديداً له مرجعيته وآلياته، أطلق عليه اسم "فقه التحيز"، وإن كان إدراك التحيز، والقول بالخصوصية الحضارية، قديماً في تراثنا العربي الإسلامي، وهذا ما يدل عليه موقف عدد من النحاة، والأصوليين، والمتكلمين، والفقهاء، من المنطق الأرسطي، ومناهضتهم له، بسبب فساد ميثاقه.

وإذا كان المقام لا يسمح بتفصيل القول في مفهوم التحيز عند المسيري،¹¹³ فإن مما تجب الإشارة إليه هنا، هو أن التحيز، ورغم أنه يتسم بالحتمية، ويرتبط بمفهوم «الخصوصية»، فإنه لا ينبغي أن تتولد عنه ردود فعل سلبية وعدائية؛ لأنه ليس سلبياً ولا نهائياً، ولا يحيل إلى معنى الانقطاع والعزلة، وإنما هو إيجابي. فهو ينطلق من الوعي بحتمية الاختلاف بين الثقافات والحضارات، ومن الإيمان بدور هذا الوعي وأهميته في الاجتهاد والإبداع والانفتاح. وهذا "الوعي بالاختلاف"، في تقديرنا، هو ما يغيب عن حضارتنا الراهنة لتحقيق النهضة الحقيقية المنشودة في جميع مجالات الفكر العربي الإسلامي، لأنه بغياب هذا الشرط يغيب الاجتهاد الموصل إلى الإبداع، ويحل محله التقليد المفضي إلى الإلتباع، الذي لا يتطلب غير النسخ والسلم.

¹¹² - المرجع نفسه، ص 111

¹¹³ - لمزيد من التفصيل حول مفهوم التحيز عند المسيري، انظر:

- علي صديقي، التحيز إلى النقد الغربي في النقد العربي الحديث والمعاصر، والمنشور تحت عنوان: التحيز العربي للنقد الغربي، سلسلة كتاب المجلة العربية، مجلة الثقافة العربية، المملكة العربية السعودية، عدد 171، 2011



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com