

# قراءة الكتاب المقدس



جوليا كريستيفا  
ترجمة: عبد الرحيم نور الدين

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

قراءة الكتاب المقدس<sup>1</sup>

جوليا كريستيفا<sup>2</sup>

ترجمة: عبد الرحيم نور الدين<sup>3</sup>

---

1- مجلة تأويليات العدد الثاني

2- Esprit, n° 9, septembre 1982, pp. 143- 152

3- أستاذ فلسفة ومترجم - المغرب.

## موقفان من المقدس:

أن نقرأ الكتاب المقدس (la Bible) كما نقرأ (رأس المال) أو (أناشيد مالدورور)، وأن نفكّ فيها شفرة تشبيكات نص شبيه بالنصوص الأخرى؛ ذلك من دون شك موقف منبثق عن البنيوية والسيميولوجيا. قد يبدو ذلك مختزلاً أو فاضحاً. ومع ذلك، ينبغي ألا ينسى المرء أن كل تأويل للظاهرة أو للنص الديني يفترض إمكانية تكوينه كموضوع تحليل. وإن تطلب الأمر الانتباه إلى أنه يخفي ما لا يقبل التحليل. من المؤكد أنه يمكن التساؤل عن الهاجس التأويلي الذي يعاند في جعل النص المقدس يقول ما يقوله دون أن يقوله. سأرجع في ما بعد، لتناول ما أظن أنه الدافع إلى هذا العود الأبدي، المجيد أو الدنيوي، إلى الألوهية.

إن «العلوم الإنسانية»، الخاضعة لعقلانية تصبو إلى كشف المنطق الكوني المودع في أسطورة ما، هي منقادة، إزاء الكتاب، إلى الاقتصار على دراسة منطق النص أو بلاغته. إنها لا تأخذ في اعتبارها، لحظة الانطلاق، قوته المقدسة. لكنّها تأمل، عند نهاية ذلك التحليل الوضعي والمحايد، اكتشاف آلية، بل حتى لغز، ما هو مستقبل كشيء «قدسي»، ويعمل ضمناً من حيث هو كذلك. إن النص الكتابي ينقاد، ربّما أحسن من الكتابات الأخرى، إلى التسمع السيميولوجي. بالفعل، إن التقليديين التلمودي والقبالي، بفتحهما الطريق للتأويلات، يستدعيان دوماً تأويلاً جديداً آخر. وبالإضافة إلى ذلك، إن الكتاب (le Livre) يهيمن على التجربة الدينية اليهودية، ويخفي طقسها أو، أكثر ممّا سبق، إنه يقوم، من خلال فرضه، بتجاوزه لفائدة الحرف وقيمه التأويلية والمعنى الواحد، لكن اللانهائي الذي يسند رغبة الإنسان أمام إلهه. أليست قراءة وتأويل الكتاب، في النهاية، بمثابة الطقس المهيمن، بل الإنهاك للطقوسي والمقدس اليهوديين في اللغة وفي المنطق؟

يمكن التذكير، ضمن هذا الصنف من قراءات الكتاب، بأعمال مستوحاة من مدارس مختلفة لكنها تبقى مع ذلك متضامنة من حيث بحثها المشترك عن منطق عميق، ومنتج لقيمة النص الكتابي المقدسة.

ذلك أن وظيفة ماري دوغلاس (Mary Douglas) من هذا النمط. لقد برهنت الأخيرة، جنباً إلى جنب مع متخصصين في العلوم الدينية مثل جاكوب نيوسنر (Jacob Neusner)<sup>4</sup>، وفي استقلال عنهم، على أن المحرمات الغذائية، الواردة في سفر اللاويين، تخضع للقانون الكوني للإقصاء، الذي مفاده أن النجس هو ما يقع خارج نظام رمزي. يظهر هاجس الطهارة الكتابي إذاً كحجر زاوية المقدس. لكنه مجرد تنويع سيمانتيقية لضرورة الفصل التي تكوّن هوية أو مجموعة بما هما كذلك، والتي تذكر بدقة أن الثقافة ضد

4- The Idea of Purity in Ancient Judaism, Leiden, E. J. Brill, 1973

الطبيعة، والتي يحتفل بها في كل طقوس التطهير المؤسسة لهذا التطهير (catharsis) الضخم الذي ليس سوى المجتمع وثقافته<sup>5</sup>.

يقترح ج. سولير (J. Soler) قراءة للمكروهات الواردة في سفر اللاويين أكثر سيميولوجية من سابقتها. إنه يفك فيها شفرة الحكمة القصصية وفي الطقس لصناعة قائمة على الفصل والإقصاء للأخلاق تطابق الصنافة، التي كانت في البدء تحت هيمنة الثنائية حياة/موت، الزوج إله/إنسان، وتلخص المنع «لا تقتل أبداً». إن قانون المكروهات الواردة في سفر اللاويين (11-26) يصبح مع مرور الوقت قانوناً حقيقياً للاختلافات وظيفته هي إخراج وإزاحة الخط. في مقدور المرء أن يفكر في مثال المحرمات الغذائية التي تشمل الأسماك والطيور والحشرات التي تقترن بالتناوب بأحد العناصر الثلاثة (بحر، سماء، أرض): إن الأغذية التي تخط وتمزج هذه العناصر ستعدّ نجسة. بحسب هذا التأويل قد توحى هذه المحرمات، الواردة في سفر اللاويين، بأن الخلط الأساسي هو نكاح المحارم. يمكن أن يستنتج ذلك، مباشرة تقريباً، علاوة على مبادئ أخرى، من المبدأ الشهير: «لا تطبخ جيداً بحليب أمه» (الخروج 23، 19؛ 34؛ التثنية 14، 21).

من جهة أخرى، يعمق إيفان م. زويس (E.M.Zuesse) القيمة الأقفومية لهذا الشكل من الإقصاء. إنه يعاين في الكتاب منطق كناية للطابو (يعمل بطريقة النقل) قد يتعارض مع الميل المجازي (الذي يعمل بطريقة الحذف والتعويض) للتضحية. ونتيجة لذلك، يلمع المؤلف إلى أنّ الكتاب يفرض انتهاء الديانة القربانية لفائدة نسق قواعد وتحريمات وأخلاق<sup>7</sup>.

لنوقف هنا التذكير ببعض الأعمال التي قامت خلال السنوات الأخيرة، بالموازاة مع علم تاريخي أو فيلولوجي للأديان، وبصفة خاصة للديانة اليهودية، إن لم يكن في استقلال عنه، بالمساهمة في تسليط الضوء على كيفية اشتغال الفكر الكتابي. تبدو لي هذه الأعمال ذات إسهام أساسي في فهم الكتاب. ومع ذلك، يقوم هذا الإسهام على خسران كبير: ذلك الذي يخص ذات النطق الكتابي، وبناء عليه ذلك الذي يخص متلقيه.

### من يتكلم في الكتاب؟ ولمن؟

إن هذا السؤال من الأهمية بمكان هنا إلى درجة يبدو معها الأمر متعلقاً بذات أبعد من أن تكون محايدة أو غير مكترثة كذات النظريات التأويلية الحديثة، تبقى مع ربها، في المقابل، على علاقة نوعية، علاقة أزمة

5- Cf. Mary Douglas, De la souillure, Maspero, 1971

6- Cf. J. Soler, "Sémiotique de la nourriture dans la Bible" in Annales, juillet-août 1973, p. 93 sqq.

7- E. M. Zuesse, "Taboo and the Divine Order" in Journal of the American Academy of Religion, 1974, t. XLII, n°3, pp. 482-501

أو علاقة محاكمة. إذا كان حقيقياً أن كل النصوص المسماة مقدسة تتكلم على الحالات القصوى للذاتية، فإنه ينبغي التساؤل عن هذه الحالات الخاصة التي يعرفها الراوي الكتابي. وإذا، فقراءة من هذا القبيل ستقاد إلى الاهتمام بدينامية داخل أو تحت ذاتية للنص المقدس. تظهر هذه الدينامية، بطبيعة الحال، في صور النص عينه. لكن تأويله يعتمد أخذ فضاء جديد، فضاء الذات المتكلمة، في الاعتبار. يتوقف هذا الأخير، من الآن فصاعداً، عن أن يكون النقطة غير الشفافة التي تضمن كونية العمليات المنطقية، لكي تنفتح في فضاءات تقبل التحليل. ألمح هنا إلى النظرية الفرويدية؛ لأن بإمكانها استعادة نتائج التحليلات الكتابية المذكورة أعلاه، من أجل نشرها في الفضاء الذاتي. إن التأويل الذي سيستبطن هذه الاكتشافات كآليات خاصة بحالات معينة لذات النطق، سيمكن من تجاوز الرؤية المقتصرة على الوصف فقط. إنه قد يمكن من توضيح تأثير النص الكتابي على المتلقين له.

هكذا، ومن خلال اقتصارنا على الأشكال المميزة للمحرمات الغذائية الكتابية، ظهر لنا في لحظة أولى<sup>8</sup> أن الموضوع الذي تفصيه هذه القواعد، مهما كانت تنوعاته في القصص الكتابي، يشير في نهاية التحليل إلى الأم. يستحيل علينا هنا استعادة الاستدلال الذي قادنا إلى هذا الموقف، وأسمح لنفسي بإحالة القارئ على كتابنا (سلط الرعب). لنقل فقط إن الأمر يتعلق بعدم التوقف عند تفاصيل عملية الإقصاء المنطقية التي يكمن وراءها تأسيس هذه المحرمات. في المقابل، ينبغي الانتباه إلى القيمة السيمانطيقية والبراغماتية للموضوع المقصي. حينذاك نلاحظ -من بين أشياء أخرى- أن الانفصال عن الأم وإبعادها و«احتقارها»، وفي هذا النفي استعادتها، وتعريف الذات من خلالها، و«رفعها» يشكل حركة ضرورية للنص الكتابي في صراعه ضد الشعائر الأمومية للوثنية السابقة أو المحيطة به.

بيد أن المحلل النفسي، من جهته، يلاحظ هو أيضاً ضرورة هذا الاحتقار في حدوث الذات من حيث هي كائن متكلم. يبرهن الإصغاء إلى الطفولة الأولى وإلى اكتساب اللغة على أن رفض الأم يجعل منها الموضوع الأول للحاجة، وللرغبة أو للكلام. لكن موضوعاً ملتبساً، قبل أن يكون (من الناحيتين المنطقية والزمنية) مثبتاً بصفته تلك، وأن يفضي هكذا إلى ذات منفصلة، هو في الواقع وضيع (ab-ject): قطب فتنة ونفور. انغمار في ما لم يصبح بعد «خاصاً»، وتشوه دراماتيكي للثنائي النرجسي.

الأكثر من هذا أن العرضين الرهابي والذهاني، اللذين يُظهران شكوك الحدود الذاتية (أنا/آخر، داخل/خارج)، يتضمنان هذه الفتنة العدوانية إزاء الأم. تظهر الأم في خطاب الكهل حينئذٍ كمحل اشتمزاز وعبادة.

8- Cf. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Seuil, 1980

إنها مزينة بموكب كامل من الموضوعات الجزئية، وبالتفرض والشرحية، التي تم تجنيدها لتضمن للحدود التمام الهش لأنا في حالة أزمة.

يمكن الاعتقاد، في هذا السياق، أن النص الكتابي الذي يحدد، في سفر اللاويين، التخوم الدقيقة للوضاعة (من الجلد إلى الغذاء، إلى الجنس وإلى الأخلاق) ينجز أركيولوجيا حقيقية لحدوث الذات. في الواقع، إنه يروي انفكاكها الصعب والمؤلم، نقطة بنقطة، طبقة بطبقة، مرحلة بمرحلة، وخروجها من الانصهار النرجسي نحو استقلالية ليست قط «خاصة» كلياً، ليست قط منجزة تماماً، ليست قط مضمونة بقوة في الآخر.

إن التأويل الذي اقترحه هو وضع موازاة بين سفر اللاويين وبين الدينامية ما قبل الأوديبية لانفصال الذات. وإذا كان هذا التأويل متيناً، فإنه يفسر، على الأقل جزئياً، القيمة التطهيرية الموجودة في النص الكتابي، في الوضعيات الهشة للذاتية. إن سفر اللاويين يكلمني من خلال لقائي هناك حيث أفقد «الخاص» بي. إنه يستعيد تقززي، ويتعرف إلى توعكات جلدي، والحوادث الممتعة أو غير الممتعة لجنسانيتي، والتسويات أو الصعوبات الشاقة لحياتي الجماعية. إنه يوجد على حدود انكساراتي ذاتها، لأنه سبر أعماق الرغبة الملتبسة في الآخر، وفي الأم كأول آخر، في الأساس، أي في الجانب الآخر لما يشككني ككائن متكلم (فاصل، قاسم، رابط). إن الكتاب هو نص يغمس كلامه في جهة فقداني، لكن لكي يمكنني، عبر الكلام عنه، من مواجهته وأنا عارف بذلك.

هي معرفة لا واعية، ليكن. ومع ذلك فهي تشكلني، أنا، قارئ أو قارئة الكتاب، مثل قاطن للحدود: خطوط فاصلة حيث تنفصل أو تختلط قوتي وهشاشتي. ربما كانت قيمة النص الكتابي المسماة مقدسة تقيم هنا: منح معنى لأزمات الذاتية التي خلالها، بينما أنا مهتز بالموضوع-الوضع (l'objet-objet) للرغبة، ينفلت منّي المعنى وأكون «أنا» مهدداً بالسقوط في لامبالاة انصهار نرجسي مميت.

ربما لم يقم الأدب المقدس لكل الأزمنة إلا بقول القتل كشرط للمعنى، خلف الأشكال المختلفة للتضحية. لقد أكد، في الوقت نفسه، التهديد الخطير جداً الذي تمثله الليبيدو الانصهارية بالنسبة إلى المعنى الذي تستطيع جرفه ومحقه وقتله. ومع ذلك، إن رسالة المكروهات الكتابية هي خاصة وفريدة: لكي لا تقتل، ينبغي أن تنفصل عن أمك. إن ما يضمن الرغبة ويحفظ من أوجها الذي تمثله الرغبة في الموت، هو المعنى. سنتقل كرهك في الفكر، ستبدع منطقاً يقوم مقام واقٍ من القتل أو من السقوط. سيصير تحكّمه تنويجاً لك. الكتاب هو وحده المحلّ الأفضل من غيره، الذي نعاين فيه هذا الانتعاش للتضحية في اللغة، هذا التجاوز أو النقل للقتل في نسق المعنى. بهذا الشكل، يصير هذا النسق، من خلال موازنته للقتل، المحل الذي تندلع فيه أزماتنا وتتلاشى. يبدو أنّ محور هذه العملية الكتابية هو التصور الخاص جداً الذي لديها عما هو أمومي: أرض

م العودة شريطة مغادرتها؛ موضوع رغبة شريطة التخلي عنه ومنعه؛ بهجة وقتل، «وضيغ» حتمي يسكنني وعيه، أو بالأحرى الذي هو البطانة المكونة لوعيي. «لأن أيديكم قد تتجست بالدم، وأصابعكم بالإثم» (سفر إشعياء، 59، 3).

### الحب الذي يفوق التصور:

إن حب الشعب اليهودي لإلهه مشدد عليه مرات عديدة في الكتاب، ومفروض أو منتقد بقوة عندما يكون ناقصاً. لكن النصوص القديمة، قليلة الكلام عن حبّ الإله لإسرائيل، لا نعثر منها إلا على مرجعين:

- سفر صموئيل الثاني، الأصحاح 12: 24: «وعزى داود بتشبع امرأته، ودخل إليها واضطجع معها فولدت ابناً، فدعا اسمه سليمان، والرب أحبه، وأرسل بيد ناتان النبي ودعا اسمه «يديديا» من أجل الرب».

- سفر الملوك الأول، الأصحاح 10: 9: ملكة سبأ تؤكد أن يهوه يحب إسرائيل: «ليكن مباركاً الرب إلهك الذي سر بك...»

إن المحبة المسيحية ستقلب الوضعية، وستسلم بأن الحب يأتينا من السماء قبل حتى أن يتاح لنا أن نحب. يعبر حب الإله الكتابي تجاه شعبه عن ذاته بشكل مغاير. ومهما كان مباشراً فإنه لا يتطلب فضلاً ولا تبريراً: حبٌ منسوج من تفضيلات ومن انتخاب مُعَيَّن منذ البداية للمحبوب ذاتاً، بالمعنى القوي للمصطلح. إنّ النصوص الكتابية القديمة لا تؤكد ذلك، أو تلمح، عندما توحى بوجوده، إلى أنّ هذا الحب لا يقبل التمثل. يمكن أن نرى إشارة عنه، حيث قيل من خلال ناتان (Nathan)، لكن من دون كلام، إنّ سليمان (Salomon) محبوب. والأكثر من ذلك أنّ اسم الطفل يديديا (Yedidyah) (المحبوب من الإله) لا يظهر مجدداً في القصص. أما المقطع الثاني، فإنّ أجنبيةً هي من تتكلم فيه عن حبّ الإله، إنها تعبر من خلال ألغاز...

نلمس هنا المشكل المركزي للإله الكتابي: إنه لا يقبل التسمية، إنه غير مرئي ولا يمكن تمثله. أن تكون هذه الميزات منطبقة بشكل خاص على حبه، كما نرى ذلك في المقطعين المذكورين، هو بالنسبة إلى المحلل طريق يمكن أن يساعد في بيان مظهر من المسألة المعقدة جداً؛ مسألة تحريم التمثل في الكتاب.

قبل أيّ إمساك أوديبّي بحبّ الأب أو موجه إلى الأب، إنّ المحلل، عندما يصغي إلى استحضار الجروح النرجسية أو، أفضل من ذلك، إلى الذات المكونة بالجرح النرجسي، يعاين حضوراً شبيهاً جداً ومع ذلك قوياً للأب. هذا السراب العتيق للوظيفة الأبوية، الذي يلوح بمحاذاة النرجسية الأولية كضمانة أخيرة للهوية، يمكن أن يسمى أباً متخيلاً. وبينما يظهر وجوده الواقعي هلوسياً، يبدو أنه يبني على العكس حجر زاوية

القدرات التصعيدية. هذا الأب، شرط المثل الأعلى للأناء، عرفه فرويد (Freud) كدعامة لـ«التماهي البدئي» عبر إعطائه اسم «أب ما قبل التاريخ الفردي» (*Vater der persönlichen Vorzeit*)<sup>9</sup>. يسلم فرويد بأن مسكه «مباشر وفوري» (*direkte und unmittelbare*). ويدقق فرويد بخصوصه قائلاً إنه تكتل مكون من الأبوين ومن الجنسين. إن مباشرة هذا المطلق، التي أرجعت إلى الإمساك الغامض والفوري من طرف الطفل الصغير بأب-أم ما قبل التاريخ الفردي، تضمن قدراته على الأمثلة. هو ذا ما يضيء ببارقة فاضحة التطلعات التيولوجية أو التيولوجية المضادة للفلسفة. يعرف المرء فعلاً مشروع الفلسفة، من هيغل إلى هايدغر، لتأسيس معنى الوجود من خلال تأويل مباشرة الحضور المطلق والمجيء الثاني للمسيح<sup>10</sup>. ومع ذلك، من الضروري ملاحظة أنّ هذا الشكل، الثنائي الوجه والثنائي الجنس للأبوية باعتبارها مؤسسة للرمزي، هو النقطة الأخيرة التي يمكن أن يبلغها تحليل يبحث عما لم يعد، من الآن فصاعداً، نرجسية. ولكن دون أن تكون الاستقلالية الرمزية (والانفصال ذات-موضوع الذي تفترضه) بسبب ذلك مكتسبة.

إنّ هذا الأب المتخيل، باعتباره نقطة صفر الرمزية، الذي يملك حظوظاً قوية ليكون الأب المرغوب فيه من طرف الأم (أبوها هي؟) هو، إذاً، في قلب الموضوع الذي تلتقي عنده السيرورات التي لم تعد تقود إلى ظهور الموضوع (وجدنا في هذه الطريق الوضيع والهاجس الفاصل)، بل تقود إلى موقع الذاتية بمعنى كائن لأجل الآخر وبه. إن تبكير هذه الهيئة وتوسيطها برغبة الأم يجعلان الذات تشعر بها كمتردة على التمثل من جانب أو أبعد من المجموعة الدالة التي يحضرها الأوديب. إن حب الإله الكتابي ليس موضع شك عند المؤمنين به، باعتباره غير قابل للتمثل، وخاطفاً ودائم الحضور هنا لكنه غير مرئي، فإنّه يفلت مني ويحتني على أن أخرج من نرجسيتي، وأن أجازف، وأن أعرض نفسي للمعاناة والاضطهادات لكي أكون مستحقاً له. ألا يغرس جذوره في هذا الاقتناع متعذراً الاقتناع، العتيق والقوي، الذي يسكن ويحمي من يقبلونه؟ الاقتناع بوجود أب قبل-أوديب، [أب للزمان الشخصي الماضي] *Vater der persönlichen Vorzeit un*، أب متخيل؟

### التحليل ا نفسي، «علم يهودي»؟

إن تأويل معنى النص المقدس كأعداد للصرعات النفسية على جنبات الذهان، يفترض، كما قد يلاحظ، انتباه بل قابلية تأثر المحلل النفسي بالنص الكتابي. لماذا يبدو الإصغاء التحليلي، منذ فرويد، يفضي بثبات إلى المقدس، و، بشكل أكثر تحديداً، إلى المقدس الكتابي؟

9- S. Freud, "Le Moi et le Ça". in *Essais de psychanalyse*, p. 200

10- Cf. J. Kristeva, «L'abject d'amour», in *Confrontation*, n° 6, 1981, pp. 123- 125, repris in *Histoires d'amour*, Denoël, 1983, pp. 53- 65, Folio "Essais", Gallimard, 1985

يمكن الدفع بادعاء أن الوضع التأويلي ذاته يدعو إلى ذلك. تتاح لي فرصة سماع وتأويل، بالصمت أو الكلام، خطاب لا معنى له، أو لم يعد له معنى بالنسبة إلى صاحبه، ويعاش، لهذا السبب، في المعاناة. ومع ذلك، يذهني أن أعين، حتى في التشظيات الأكثر دراماتيكية للهوية الذاتية أو للتماسك اللساني، أن شيئاً سبق- وجوده من المعنى يسكن المحللين. أب متخيل؟ أبو من؟

وفي الوقت نفسه، إنَّ البناء التأويلي للمحلل، الذي يستقبل هذا الكلام في التحويل أو التحويل-المضاد، يُعطى كركيزة معنى ممكن (عندما أبلغ تأويلاً) أو معنى تحكمي، إن لم يكن غريب الأطوار (عندما أدرج صمتاً). هذا البناء التأويلي، رغم ذلك، طريقتي الوحيدة - الطريقة الوحيدة؟- لقيادة كلام المحلل من خسوفه إلى استقلالية معينة. دون إنكار الأزمات، وأيضاً دون أن أتوقف عندها، ولا أن أبتهج بها. أقترح، إذًا، بناء متخيلاً يقوم مقام حقيقة غير محددة ولا نهائية. بالتضاد مع التأويل الوضعي الذي يطوق واقعاً باحتكار الكلمة الأخيرة، كلمة السلطة، يستحضر التأويل التحليلي - خطاب متخيل يؤدي دور حقيقة - بكيفية لا تخطئ، الوضع الخاص لتخييل، لنص.

لنص مقدس؟ إنَّ هذه الفرضية، التي لا ينبغي استبعادها منذ اللحظة الأولى، تتضمن ما يستنفر العقلانيين من كل الجهات: إن وجود محلل نفسي في «الكوليج دو فرانس»، على ما يبدو، غير وارد. ومع ذلك، يفتن المرء بسرعة إلى أن نص التأويل التحليلي ينزع فتيل المعتقدات: يبقى محلل نفسي ما مشكوكاً فيه، إنَّه مبعّد من المعابد والكنائس. لماذا؟

ليست «الرغبة» هي ما يحذفه التحليل النفسي، من خلال إخضاعها لمعيارية أو من خلال فهمها، كما قيل ذلك مراراً وتكراراً. إنه يقطع، نعم، لكنه يقطع أجنحة عنقاء الإيمان: لإخضاع الرغبة لموضوع ساحر، موضوع تستحيل تسميته في النهاية. أن يقوم هذا الموضوع بتغليف ذاته بزينة الإلهة الأم التي تستفهم، باستيهاماتنا الأصلية، حتى رغباتنا في التأويل؛ هذا ما لا يفلت من بقطة المحلل. ولذلك، ليس بوسع المحلل سوى الابتعاد عن الإيمان بالإله العقل وعن الإيمان الديني على حدّ سواء.

وإذًا، المحلل يقرأ في الكتاب، عبر حبكة قصصية دقيقة، معالجة للأعراض التي يلزمه هو أيضاً تأويلها. لكنّ هذا التماس مع السرد الكتابي يؤدي إلى انكسار. أمام المعنى المؤقنم للآخر، يستمر المحلل في التأويل: إنه يخلع هذا الآخر، سواء أكان أباً أم قانوناً، عن عرش سلطته الساحرة.

إنَّ المحلل لا يجهل أن الرغبة التأويلية، المجردة والمثبّطة لاستيهام الآخر، تلتف هي ذاتها في استيهام رجوع إلى الأم. صحيح أن موقفاً من هذا القبيل يكشف، خلف صرامة الدين التوحيدي، هاجساً أمومياً وثنياً

يعمل بداخله. لكن التحليل النفسي لا يُوفق في تفادي فخ نزعة يونغية ذات نموذج أصلي، إلا بفضل رؤية تحايل للموضوع الذي لا يقبل التسمية (من خلال قانون الأب، السحر الأمومي) في الابتهاج السادومازوشي الشخصي بلمس منبع القول. يتوجب أيضاً على المحلل، بوصفه مانحاً للمعنى، على المدى البعيد، قطع الغصن، والكرسي الذي يجلس عليه. ذلك أنّ محرك الإيمان هو استيهام رجوع إلى الأم التي يبعدنا عنها الإيمان الكتابي تحديداً. إن اللبس الذي يتعلق به الأمر يجعل من اليهودية، حينما تغدو مستبطنة تماماً، أقلّ الديانات تديناً.

لقد كشفت المسيحية، دون أن تعلم، هذه الخلفية من الإيمان عن طريق عرض بهاء السيدة العذراء في وضوح النهار، بعد تكتم العهد الجديد على هذا الموضوع<sup>11</sup>. ضدّاً على فرويد، يمكن تأييد كون حضور السيدة العذراء في المسيحية ليس رجوعاً إلى الوثنية، بل هو إقرار بالوجه الخفي للآلة المقدسة (لكل آلة مقدسة) التي تأخذنا بداخل حركاتها المهددة والطاحنة، ولا تترك لنا سوى طريق واحدة للخلاص: الإيمان بالأب.

لا يفعل التحليل النفسي أقلّ من هذا؛ بل إنه يفعل أكثر. وهو ما يعني أنّه «ما بعد- كاثوليكي»، وخصوصاً عندما يصور بالأشعة المعنى بوصفه استيهاماً أول الأمر. وعندما يفهم ثانياً، خلف استيهامات متنوعة، الاستيهام الأصلي كعبادة للموضوع-الوضع للحب الأمومي، وسبب للعود الأبدي. وأخيراً، عندما يدمج طريقته الخاصة في نفس مسار عود أبدي. إنّها تجربة تصير، عبر هذه الحلقة الثلاثية، احترافاً.

لنقل، إذاً، إن كل هذا يتم حله في النار. نار هيراقليطس (Héraclite). أو نار العليقة المشتعلة. أو النار التي احترق بها لسان أشعياء (Isaïe). أو النار التي تبهر رؤوس أسن عيد العنصرة... هكذا يبدو لي، في الحقيقة، مصير المعنى في الجلسة التحليلية: متعدد الجوانب، غير قابل للحسم، ملتهباً، ومع ذلك واحداً، حاسماً هنا والآن. إنه يرغم المحلل، كما لا يخفى عنا، على التشبث بالصرامة الكتابية، بمنطقها وبحبها، من أجل أن تكون هذه النار ولا تفتنى منذ اللحظة الأولى. وألا تكون أيضاً مجرد ذر رماد في العيون: فلا نرى فيها سوى النار... لكن أن ينطق بالحق في لحظة معينة.

إن مكان المحلل لا هو كتابي، ولا عقلائي، ولا ديني، ولا وضعي، وإنما هو دائماً ما يوجد في موضع آخر، مخيب للأمال، وعلى الأكثر مدهش بهذا الانتباه الموجه إلى الفراغ. إبتيقا بناء بل شفاء، تشيد لا على الأمل وإنما على نار الألسن. وهو ما يزعم المؤمنون، أي الجميع تقريباً، خلافاً للرأي المعتاد. إن التحليل -يقول فرويد- «يغيظ» البشر، إنه يدفعهم إلى الوقوع في التناقض...

11- Cf. J. Kristeva, «Hérétique de l'amour», in Tel Quel, n° 74, hiver 1977, repris dans «Stabat Mater», in *Histoires d'amour*, op. cit, pp. 295- 327

إن النقطة المركزية، وعقبة هذا التفريغ بالوفرة الذي يجب أن تكون عليه الخفة الرائقة لنهاية التحليل التي لا يتم بلوغها أبداً، يمكث فيها مع ذلك المنطق الكتابي. إن إنكار قوة حسمه من أجل استخراج الجسد من قبره؛ وإن تجريد الأب بغرض فك شفرة الأم، أو الرغبة المحتمية بجدران، إنما يقود بسهولة إلى معاداة السامية بحسن نية، التي تجعل المريض يقيم، سريرياً، في الحضن الأمومي للاستيهام، للأمل أو للتبعية. من المؤلم جداً تحمل نزع كينونة (désêtre) كائن مختار، ومُقَصَى. وعلى العكس من ذلك، يمكن للمرء أن يجد متعة في قراءة صارمة، و«رياضية»، للنص الكتابي، متجنباً الغموض، ولا سيما ذلك الجزء الوثني الملتف في جسد الأم، الذي يحدّ، كما سبق أن ذكرنا به، الرغبة المنطقية المؤسسة للدين التوحيدي. تقود قراءة «علمية» من هذا القبيل إلى تحويل الممارسة التحليلية إلى حيز مفضل للهيستيريا (للرجل وللمرأة) الممتصة من طرف الكرهيام<sup>12\*</sup> للآخر، كما قد يقول لاكان (Lacan). ألم نشاهد ذلك كثيراً في الآونة الأخيرة في المدارس وفي الانشقاقات؟

ما العمل؟

لنقرأ الكتاب مجدداً، مرة أخرى، بغرض تأويله بالتأكيد، ولكن أيضاً من أجل أن ندع استيهاماتنا الخاصة وهذياناتنا التأويلية تنقسم فيه وتنقطع.

12\* عبارة l'hainamouration هي حاصل جمع كلمتي «كره» و«هيام»، المترجم.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث  
www.mominoun.com

info@mominoun.com  
www.mominoun.com