

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان  
تخصص: مقارنة الأديان



كلية أصول الدين  
الرقم التسلسلي: .....  
رقم التسجيل: .....

## مابعد الحداثة في الفكر الديني اليهودي المعاصر جوديث بلاسكو -Judith Plaskow- نموذجاً

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د في العلوم الإسلامية  
تخصص: مقارنة الأديان

إشراف الأستاذة الدكتورة  
بن الموفق شهناز سمية

إعداد الطالب  
سماحي عبد الرحيم

### أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د/ آسيا شكيرب	رئيساً	رئيساً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/ شهناز سمية بن الموفق	مشرفاً ومقرراً	مشرفاً ومقرراً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/ محمد بودبان	ممتحناً	ممتحناً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/نعيمه دريس	ممتحناً	ممتحناً	المدرسة العليا للأساتذة-قسنطينة
د/ سفيان شتيوي	ممتحناً	ممتحناً	جامعة الحاج لخضر-باتنة 01
د/ عبدالحفيظ لعمش	ممتحناً	ممتحناً	جامعة محمد البشير الإبراهيمي-برج بعريرج

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: مقارنة الأديان



كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل: .....

## مابعد الحداثة في الفكر الديني اليهودي المعاصر

جوديث بلاسكو -Judith Plaskow- نموذجاً

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د في علوم إسلامية

تخصص: مقارنة الأديان

إشراف الأستاذة الدكتورة

بن الموفق شهناز سمية

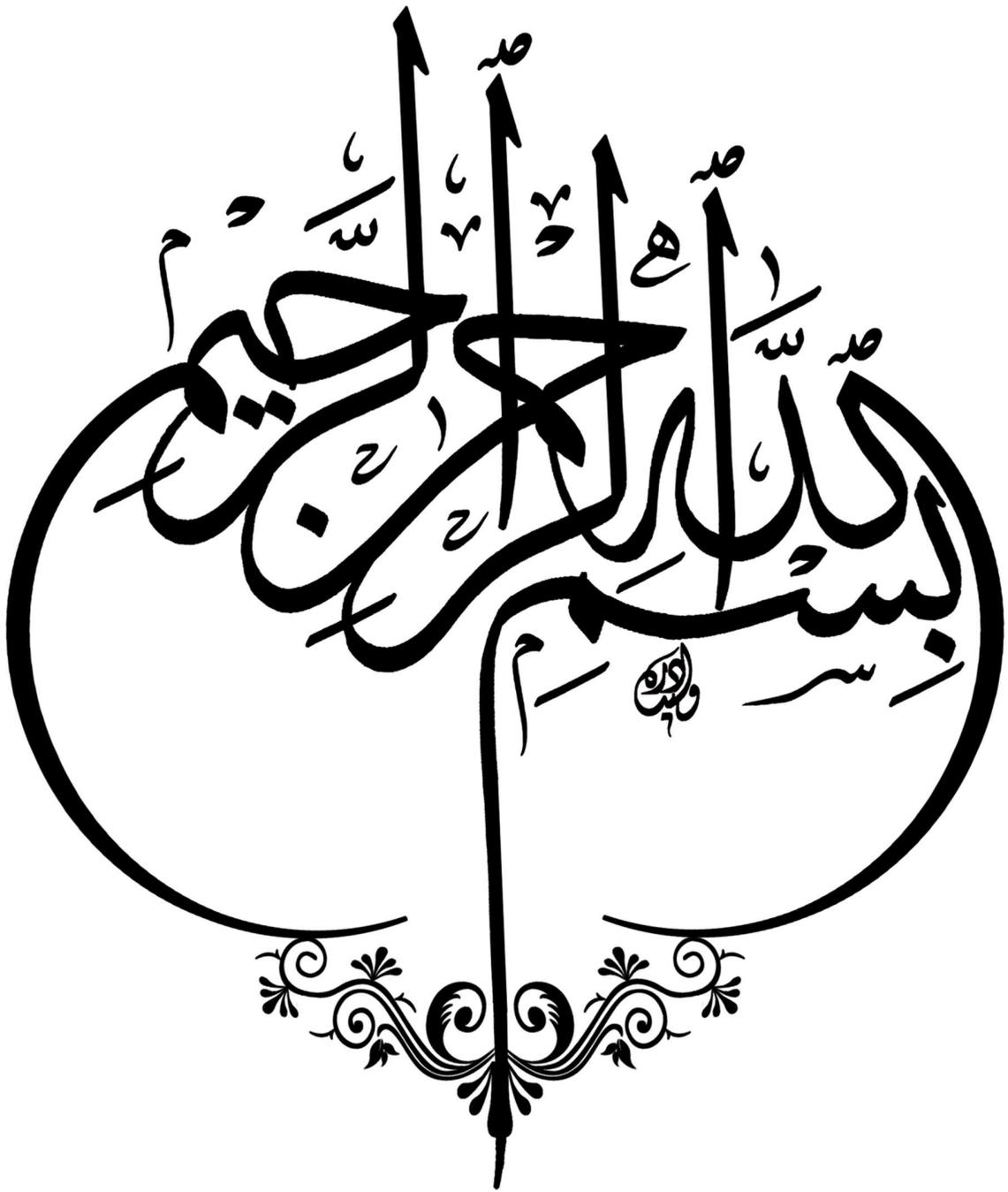
إعداد الطالب

سماحي عبد الرحيم

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د/ شكيرب آسيا		رئيساً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/ شهناز سمية بن الموفق		مشرفاً ومقرراً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/ محمد بودبان		ممتحناً	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
أ.د/نعيمة دريس		ممتحناً	المدرسة العليا للأساتذة-قسنطينة
د/ سفيان شتيوي		ممتحناً	جامعة الحاج لخضر-باتنة 01
د/ عبدالحفيظ لعمش		ممتحناً	جامعة محمد البشير الإبراهيمي-برج بعريبرج

السنة الجامعية 1446/1447 هـ - 2024 / 2025 م



إلى

إلى من غلبت دماؤهم خضوه الخبر ومساحيق البارود، إلى  
الأطفال والنساء والرجال في غنّة...

إلى من منحاني أكثر مما أستحق، والديّ العزيزين...

إلى إخوتي ورفاقي ولكل من جعل الله بيننا وبينهم رحمة ومودة...

إلى كل من كانوا حولي في مسار عشر سنواتٍ مضت، سواء الذين  
جمعني بهم نقاء الوفاق أم من فرقني عنهم دروب الخلاف، سواء  
لأزمت الحرب ذاته أو مضى كل منكم في إحدى أودية الحياة المتشعبة، فلا  
تزال حركاتكم وسكناتكم، أفكاركم وأقوالكم حاضرة بداخلي، حتى  
صار بعضها جزءاً من ذاتي ونسيجاً من روحي، ولا يزال لكلٍ منكم أثره  
وبصته...

# شكر وتقدير

أوجه شكري وامتناني لكل من:

د. شهناز سمية بن الموفق، المشرفة على هذا العمل

لجنة المناقشة، لتكلفتهم عناء قراءة هذا العمل ومراجعته وتقييمه

البروفيسورة جوديث بلاسكو، التي أبدت اهتماماً كبيراً بهذه الأطروحة والتي عرضت عليّ محادثةً تفصّل فيها مزيداً من أفكارها ومواقفها لفائدة العمل

كل الأساتذة ممن أفادوني في موضوع هذه الأطروحة بأي شكل كان، أخصّ منهم: أة. سماحي إنصاف، أة. دهاش بشرى، د. بوترفاس رابح، أ. ناصري عثمان، د. نبيل دردار، د. يونس هتي، د. حليمي فاتح، د. بوجمعة صالح.

كما أتقدم بخالص الشكر للأستاذ يوسف هنية والأستاذ نذير عباس، تقديرًا لمدى مهنتهما، مما كان له أثر إيجابي في مسار هذا البحث. وأعبر عن امتناني لكافة الأساتذة والطاقم الإداري في الجامعة، ولكل من ساهم عمله المتقن في تسهيل بحثي.

مقدمة

بعد الحرب العالمية الثانية ظهر الفكر مابعد الحداثي ليصبح أحد أبرز التيارات الفكرية تأثيراً على مجالات متعددة من حياة الإنسان المعاصر، بما في ذلك الفلسفة والفن والدين والعلوم الاجتماعية. ناتجاً عن صدمات جمعية تولدت إثر أزمات وكوارث إنسانية عميقة آلت إليها الحداثة - كالحروب في أوروبا والتوسع والاستعمارية وظهور النازية والفاشية واختراع أسلحة الدمار الشامل وأزمة المجتمع ما بعد الصناعي وغيرها- شكّل الفكر مابعد الحداثي رفضاً للمنظومات الفكرية الكلاسيكية التي اعتمدت على العقلانية واليقين، مقدّمًا بدائل تتسم بالنسبية، والتعددية، ونقد السلطة. وكأي حركة فكرية أو فلسفة شاملة، حاول هذا التيار التأثير في مختلف جوانب حياة الإنسان، بما في ذلك الدين، وعليه ظهرت محاولات لإعادة فهم الأديان على أسس ومناهج مابعد حداثية، وكانت اليهودية من الأديان الأساسية التي طبقت عليها هذه المناهج، من جهة لأنها مكوّن جذري مهم للدين المسيحي والتاريخ الديني الأوروبي، ومن جهة أخرى لاهتمام المفكرين اليهود أنفسهم - وخاصة الغربيين والتقدميين- بإعادة صياغة الهوية الدينية اليهودية بما يتماشى مع روح العصر ومتطلباته، وقد انعكس هذا الاهتمام في محاولات متعددة لفهم النصوص الدينية وتأويلها تأويلاً يتجاوز القوالب التقليدية، مع التركيز على القيم الإنسانية الغربية. وهذا هو السياق الفكري ذاته الذي شكل قاعدة انطلقت منها اللاهوتية والمتخصصة في الدراسات الدينية جوديث بلاسكو، والتي التزمت ببناء رؤية لاهوتية يهودية جديدة. وعلى هذا الأساس نطرح الإشكالية الآتية:

ما أثر مابعد الحداثة على الفكر الديني اليهودي؟ وهل يمكن اعتبار مابعد الحداثة فرصة لتجديد الفكر الديني اليهودي أم تهديداً لأصالته، وهل يمكن أن تتكيف الديانات التقليدية مع مفاهيم مابعد الحداثة دون فقدان هويتها الأصلية؟ كيف استفادت جوديث بلاسكو من الأطروحات مابعد الحداثية في بنائها اللاهوتي لليهودية المعاصرة، وما أثر السياق الثقافي والاجتماعي على تطوير جوديث بلاسكو لرؤيتها اللاهوتية؟

وللإجابة على هذه الإشكالية قسّمت البحث إلى أربع فصول، خصصت الأول لتحديد المصطلحات المكونة لعنوان موضوع الأطروحة مع المفاهيم المهمة القريبة من الموضوع، أما الفصل الثاني فقد خصصته لدراسة تاريخ الفكر الديني اليهودي وتطوره وتأثير الثقافات والفلسفات المختلفة فيه منذ القديم إلى العصر المعاصر. أما الفصل الثالث فقد عرضت فيه أولاً عرضاً للحداثة باعتبارها مرحلة مهمة ومقدمة ضرورية لما بعد الحداثة، ثم عرض لما بعد الحداثة نفسها وأهم أسسها وتفاعلها مع الدين. أما الفصل الرابع والأخير لبّ هذه الدراسة فقد خصصته لنموذج الأطروحة جوديث بلاسكو، وأعرض فيه سيرة لها ورؤيتها للفكرين ما بعد الحداثي واليهودي المعاصر وتطبيقاتها ما بعد الحداثية على الديانة اليهودية ونصوصها.

#### أهمية البحث:

- يدرس البحث مواضيع وظواهر حديثة الظهور ولها تأثير على حياتنا بشكل مباشر، فهو يغطي الفترة المعاصرة الأكثر اتصالاً بنا، وبالتالي فهو يساعد على قراءة الفكر الديني اليوم وأثره الواضح في الحياة العصرية، ودور النقاش الفلسفي في تشكيل السلوك الديني الذي يمكن رصده في الخارج.
- يحاول أن يجدد البحث في مسألة علاقة الفلسفة والدين مع التوجه للتأثير المعاصر.

#### أسباب اختيار الموضوع:

- اهتمامي بالفكر ما بعد الحداثي الذي يعتبر محركاً اليوم لكثير من الظواهر الاجتماعية والحركات الحقوقية المعاصرة.
- اهتمامي بجوديث بلاسكو وتأثيرها في الفكر الديني النسوي وحتى النسوية الإسلامية.
- الحاجة إلى فهم أعمق للتحويلات الفكرية والدينية التي يشهدها العالم المعاصر.
- تسليط الضوء على العلاقة بين الفكر ما بعد الحداثي والتفسيرات الدينية الحديثة.

- المساهمة في النقاش الأكاديمي حول تأثير الفلسفة الحديثة على الأديان.

### أهداف البحث:

- تحليل أثر الفكر مابعد الحداثي على الدين بشكل عام والديانة اليهودية بشكل خاص.
- استكشاف كيفية استخدام جوديث بلاسكو للأطروحات ما بعد الحداثية في صياغة رؤيتها اللاهوتية ومحاولة الخروج بنتائج يمكن تعميمها.
- تقديم قراءة نقدية للمنهجية التي اعتمدها بلاسكو في تطوير البناء اللاهوتي اليهودي المعاصر.
- توضيح الدور الذي تلعبه الأفكار الفلسفية الحديثة في إعادة تشكيل الهويات الدينية المعاصرة.

### الدراسات السابقة:

لم أجد فيما بحثت سواءً في الدراسات العربية أو الأجنبية من اهتم بشكل مطابق بموضوع هذه الأطروحة كاملاً بالخصوص في الدراسات العربية، لكن وقفت على بعض الدراسات التي كانت ركيزة مهمة وذات صلة بموضوع الأطروحة، هذه الدراسات ركزت على: مابعد الحداثة، أو ما بعد الحداثة والفكر الديني، أو مابعد الحداثة واليهودية، أو جوديث بلاسكو، وبما أنّ هذه المواضيع قريبة من إشكالية الدراسة أو أنّها نقاط مركزية تستند عليها هذه الدراسة، سأسرد هنا أهم الدراسات السابقة التي عدت إليها في كل موضوع.

لا تلقى مابعد الحداثة - بشكل عام - في الدراسات العربية اهتماماً كبيراً إلا من الناحية الشكلية حسب ما اطلعت، وهذا يعود لعدم استيعاب هذا المفهوم وخلطه كثيراً بالحداثة خاصة مع تضارب الغربيين أنفسهم في تحديده، ماعدا في الحيز الأكاديمي الضيق لبعض التخصصات، وقلة الاهتمام هذه تعود ربما لكون ظاهرة مابعد الحداثة لا تعني العالم العربي كما تعني العالم الغربي، فالعالم العربي لم يقبل الحداثة كاملة ولم يعتنقها -

على الأقل في جانبها النظري- والجدل فيها لا يزال قائماً، لذلك فسؤال تجاوزها لما بعدها لا يعنيه، وكانت غالبية المؤلفات -غير المترجمة- تنبع من مجالات الأدب، الفن و الفلسفة، والتي كانت في مجموعها عبارة عن فوضى كبيرة خاصة في الجانب المفاهيمي، من أهم المؤلفات التي عدت إليها كتاب **ما بعد الحداثة والتفكيك** لأحمد عبد الحليم عطية، **الحداثة وما بعد الحداثة** للمسيري وفتحي التريكي، **دروب ما بعد الحداثة** لبدر الدين مصطفى وغيرها، كما صادفت الكثير من المقالات الجيدة التي تعرّف بهذا التوجه مثل مقال لنادية بوحاريش **"ما بعد الحداثة: البديل المعرفي الجديد"**

أمّا فيما يتعلق ب **ما بعد الحداثة والفكر الديني**، فقد مرت بعدة دراسات عربية عنت غالبها بجانب واحد من الدين، كالتأثير الاجتماعي أو النفسي للمتدينين أو الأثر التأويلي فيما يتعلق بالنص الديني، من أهم هذه الدراسات: **التدين في مجتمع ما بعد العلماني**، مليكة مذكور. **تأثير فلسفة ما بعد الحداثة في تجديد الفكر الديني وخطابه المعاصر** سومر منير صالح، **الدين وما بعد الحداثة عند "هانس كونج"** لعلي حسين قاسم، أما الدراسات الأجنبية فقد كانت كثيرة ومن زوايا أكثر تنوعاً، اعتمدت فقط على ما تيسر الوصول له مثل بعض المقالات المترجمة:

**الأرثوذكس في مجتمعات ما بعد الحداثة المتعددة** لتوماس هوبكو، **الهوية الإسلامية وأمريكا ما بعد الحداثة** (مؤسسة دار السلام)، **كيف يمكن للمسيحية ادعاء الحقيقة في عالم ما بعد حداثي**. **التوبة الاستمولوجية:**

**استجابة لما بعد الحداثة** لجيري شيرمان. وكتب أخرى مثل: كتاب **"Religion, Modernity and Postmodernity"**، أو **الدين الحداثة وما بعد الحداثة**، وهو عبارة عن مجموعة من الفصول والمقالات كتبها مؤلفون بارزون مثل زيجمونت باومان، مارك تاييلور وغيرهم، وهو يركز على فكرة الدين وتحولاته بين الحداثة و ما بعد الحداثة. ومن ذلك أيضاً كتاب **"God and religion in a post-modern world"** الرب والدين في عالم ما بعد حداثي لغريغن دفيد راي.

أما في ما يتعلق بما بعد الحداثة والفكر الديني اليهودي بالخصوص، فالدراسة العربية الوحيدة التي وجدتها تناقش لب هذا الموضوع هو مقال لعبد الوهاب المسيري بعنوان: *اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية*، ويعتبر أقرب دراسة عربية سابقة لهذه الدراسة من حيث موضوعها وإشكالياتها الأساسية، يغلب عليها المنهج المقارن، ويستعرض فيها المسيري العلاقة بين اليهودية وما بعد الحداثة غير أنه يركز أكثر على أصول ما بعد الحداثة في اليهودية، وفاعلية اليهود في بناء هذه الفلسفة، وهي فكرة قريبة مما يذكره سعد البازعي في كتاب *المكون اليهودي في الحضارة الغربية*. وتبقى المراجع الأجنبية والغربية بالخصوص هي الأكثر إنتاجاً في هذا الموضوع وهي كثيرة وتعذر عليّ أيضاً الوصول لغالب ماعرفته منها. وأبرز ما اعتمدت عليه كتاب لمريم فلدمان كاي بعنوان *Jewish Theology for a Postmodern Age* أو اللاهوت اليهودي في عصر ما بعد الحداثة، تقدم الكاتبة فيه تحليلاً لإمكانية استفادة اللاهوت اليهودي من النقد ما بعد الحداثي لإعادة صياغة مفاهيمه بطرق تتماشى مع العصر الحالي، مع الحفاظ على جوهر الإيمان والتقاليد.

بالنسبة لجوديث بلاسكو فذكرها في المصادر العربية قليل وهو ذكر هامشي في الغالب يكون عند الحديث عن النسوية اليهودية، نجدها تذكر مثلاً بشكل موجز وخاطف في مقالات بعض النسويات مثل زهية جويرو، أو في مؤلفات في مقارنة الأديان ككتاب *قضايا وشخصيات يهودية* لجعفر هادي حسن أو *موسوعة المسيري*، عدا ذلك فلا تذكر جوديث بلاسكو بشكل موسّع فيه أو مفصل، وغالباً ما يُقتصر ذكرها في السياقات العربية على الإشارة إلى دورها كأحد الأسماء البارزة في النسوية اليهودية دون الخوض في تحليل أفكارها أو تأثيراتها على الفكر الديني.

أما في المصادر الأجنبية فهناك الكثير من المؤلفات والمقاطع والمقابلات التي موضوعها جوديث بلاسكو وأفكارها، وقفت على بعضها وأذكر منها على سبيل المثال عمل ضخم بعنوان "مكتبة الفلاسفة اليهود المعاصرين" *Library of Contemporary Jewish Philosophers* من جمع وتحرير Hava Tirosh-

Aaron W. Hughes و Samuelson وقد خصصا فيه جزءاً للحديث عن جوديث بلاسكو. أيضاً وقفت على دراسة لسوزان شيبرو بعنوان *Standing (Again) with Judith Plaskow: A Selective Reading of Her Essays*، وأيضاً مقال نشرته رايتشل أدلر في موسوعة النساء اليهوديات موضوعه مسيرة جوديث بلاسكو. وتبقى هذه الدراسة - حسب ما اطلعت - جديدة في مجموع أجزائها المكونة لها. وإن كانت الأجزاء المشكلة لموضوع البحث قد تم دراستها بشكل متفرق، إلا أن جمعها في موضوع واحد يشكل نسقاً وسياً جديداً يطرح إشكالية خاصة به، كما يحاول عرض نتائج جديدة على الأقل في حدود الكتابات العربية.

### المنهج المستعملة في البحث:

- المنهج الوثائقي: لجمع المعلومات والبيانات اللازمة المتعلقة بالموضوع لفهم عميق مختلف الزوايا لجميع أطراف الأطروحة
- المنهج الوصفي: لمحاولة عرض الظواهر الفكرية والدينية المرتبطة بموضوع الدراسة أولاً ومحاولة سردها كما هي في الواقع دون التركيز على النقد.
- المنهج التحليلي: لشرح وبيان النصوص والمفاهيم والظواهر المذكورة في البحث وأبعادها.
- المنهج المقارن: مقارنة عدة نماذج أو أطروحات أو أفكار ليكون تحليلها أو نقدها أكثر دقة، كمقارنة مخرجات بناء جوديث بلاسكو اللاهوتية مع اليهودية التقليدية قبل تطبيقها عليها.
- المنهج النقدي: لتقييم الأطروحات المعروضة في البحث وتفقد بنائها من حيث تماسكه وتناسقه، ولتفحص المادة العلمية المعروضة بشكل عام لاتخاذ موقف علمي منها.
- المنهج الاستقرائي: لجمع المادة والانطلاق من جزئياتها للخروج بقواعد أو نتائج عامة يسهل معها فهم وتفسير الظواهر أو المفاهيم محل الدراسة.
- منهج المقابلة الشخصية، في حوار مع نموذج الدراسة.

- منهج تحليل الخطاب، لتفكيك لغة جوديث بلاسكو واستراتيجياتها في تحدي الخطابات الدينية التقليدية، مع ربط ذلك بالسياق الفلسفي الاجتماعي والسياسي لبيئتها وللفكر اليهودي المعاصر.
  - منهج دراسة الحالة، في دراسة النموذج، ظهر في الفصل الأخير.
  - المنهج التفسيري، لفهم فكر جوديث بلاسكو من الداخل.
- \* التزمت في الإحالة على نمط **APA** في نسخته السابعة.

# الفصل الأول

تأصيل وضبط المفاهيم والمصطلحات

## المبحث الأول

### مفهوم الحداثة «Modernism»

الحداثة لغة:

من "حدث" و الحديثُ نقيضُ القديم. والحدوثُ نقيضُ القدمة. حَدَثَ الشَّيْءُ يُحَدِّثُ حَدُوثًا وَحَدَاثَةً، وَأَحَدَثَهُ هُوَ، فَهُوَ مُحَدَّثٌ وَحَدِيثٌ، وَكَذَلِكَ اسْتَحَدَّثَهُ. والحدوث كون شيء لم يكن (ابن\_منظور،، 1414هـ).  
(الخوارزمي، مجهول)

وفي الحديث عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْكُعْبَةَ وَجَعَلْتُهَا عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ، فَإِنَّ قُرَيْشًا حِينَ بَنَتِ الْبَيْتَ اسْتَقْصَرَتْ، وَجَعَلَتْ لَهَا خَلْفًا» (مسلم، 1334 هـ، صفحة 4/97). والمقصود بـ "لولا حداثة عهد قومك بالكفر" أي قرب عهدهم بالكفر. (الكجراتي، 1967م).

ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه: "لَا يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ حَدَاثَةَ سِنِّي أَنْ يُشِيرَ بِرَأْيِهِ" (الصنعاني، 2013 م، صفحة 451 / 10). و "حَدَثَانِ الشَّبَابِ": أي أَوْلُهُ وَجَدَّتُهُ (الأصبهاني، 1986 م، صفحة 411 / 1).

ومن ذلك حديث أمّ الفضل «زعمت امرأتي الأولى أنها أرضعت امرأتي الحُدثى» هي تأنيث الأحداث، يريد المرأة التي تزوجها بعد الأولى، وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه «أنه سلم عليه وهو يصلي فلم يرد عليه السلام، قال: فأخذني ما قدم وما حدث» يعني همومه وأفكاره القديمة والحديثة. يقال حَدَثَ الشَّيْءُ بِالْفَتْحِ يَحْدِثُ حَدُوثًا، فَإِذَا قَرْنَ بِقَدَمٍ ضَمٌّ لِلْإِزْدَوَاجِ بِقَدَمٍ (ابن\_الأثير، 1979 م، صفحة 351 / 1)

ونجد في الشِّعر شيئاً من ذلك في قول المتنبي في قصيدة من الجآذر في زيِّ الأعراب "فَمَا الحِدَاثَةُ مِن حِلْمٍ بِمَانِعَةٍ... قَدْ يُوْجَدُ الحِلْمُ فِي الشُّبَّانِ وَالشَّيْبِ" (بن\_عباد، 1965م،، صفحة 59) وقول أحمد شوقي "ذكر الحداثة جهلها وغرامها... وأعاد في خطراته أحلامها" (الديوان، مجهول)

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة: "الحداثة مصطلح أُطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التَّجديد والثَّأْتة على القديم في الآداب الغربيَّة وكان لها صداها في الأدب العربيِّ الحديث خاصَّة بعد الحرب العالميَّة الثَّانية" يميل كثير من المبدعين الآن إلى الحداثة باسم التَّجديد وتارة الصِّدق الفنيِّ، أمَّا الحداثويَّة فهي إسم مؤنَّث منسوب إلى حِدَاثَة: على غير قياس، وهي نزعة تميل إلى الاهتمام بكلِّ ما هو عصريِّ وجديد، وطرح كلِّ ما هو قديم مطروق. (عمر، 2008م، الصفحات 1/ 453-454)

ومصطلح الحداثة في الأساس مترجم عن اللغات الأجنبية، فيقابله لفظ Modernity في الإنجليزية والتي تعني الحاضر المُعاش، وهو في الفرنسية La modernité، وانحدرت هذه اللفظة من الكلمة اللاتينية المتأخرة Modernus، وأصلها في اللاتينية modo والتي تعني "الآن للتو" (Etymology, n.d). ودخلت الكلمة للغة الإنجليزية في القرن السادس عشر وكان استخدامها آن ذاك قريب من كلمة "مُزامن" أي أنه يحدث لحظَّة الكلام أو الكتابة، وقد تستخدم الكلمة بمعنى "المعاصر ل" أي ما ينتمي للفترة نفسها، بينما نجد البعض الآخر يذكر أنَّ أصل الكلمة هي الجذر mode ومعناه الصيغة أو الشكل أو ما يتدئ به الشيء. (بينيت وآخرون، 2010، صفحة 276). (جديدي، 2006م، صفحة 103)

أبرز دلالات لفظة "حداثة" من جانبها اللغوي في اللغات الغربية حسب ما ذكره محمَّد جديدي: (جديدي، 2006م)

1- الدلالة الزمنية: تحمل مفهومًا كرونولوجيًا يصنف العصور والحقب التاريخية. نجد في فكرة التحقيب والتأريخ تصنيفات تشير إلى أزمنة قديمة وأخرى حديثة، أو عصر وسيط وآخر حديث. على سبيل المثال،

التأريخ للفلسفة يجعلنا نفرق بين فلسفة قديمة، وسيطية، وحديثة. حتى في التأريخ نفسه، نجد عصورًا متباعدة في القدم وقريبة في الحداثة، مما يعني أن مدلول "الحديث" تاريخيًا يشير إلى ما هو قريب منا أو الأقرب لزماننا. بذلك تصبح الحداثة مرحلة من مراحل التاريخ، ويثار التساؤل حول ما إذا كانت هذه المرحلة في بدايتها أم نهايتها، وهل ستستمر أم تنقضي لتفسح المجال لمراحل ما بعد حداثة.

2- الدلالة التاريخية: وفقًا للتقسيم الزمني وفكرة التحقيب، نجد أن الفترات التاريخية تصنف بحيث يغدو الفعل الحدائي نوعًا من الإسقاط على التاريخ. التسلسل الزمني يجعلنا نواجه حداثة تتلو حداثة، ومن هذه الزاوية، يتحدث بعض المفكرين والمؤرخين عن حداثة العصور القديمة، وهو أمر شبيه بوصف فترة السفسطائيين بأنها عصر تنويري.

3- الدلالة القيمية (الأكسيولوجية): تتضمن بعدًا قيمياً تُحكم من خلاله الأشياء. ما انسجم وتلاءم مع العصور المتأخرة كان حديثًا ومندمجًا مع مستجدات الفنون والعلوم المتطورة. أكثر من ذلك، فإن الحداثة تتجسد في تجديد الأفكار والبرامج وإصلاح النظم في ميادين القضاء والتعليم وغيرها، وهذا المعنى ينطبق بصفة خاصة على التحديث باعتباره عملية أو صيرورة.

4- الدلالة الديناميكية: تتجسد في الأشياء الجديدة، مما يجعل "الحديث" مرادفًا للجديد والشيء الذي لم يكن موجودًا من قبل. هذه الدلالة ترتبط بالزمان، فنطلق صفة "الحديث" على العلم أو الأدب أو المسرح أو الفن أو اللغة، في مقابل نفس الأشياء من منظور عتيق.

5- الدلالة البنائية: تشير إلى الشكل والهيئة من خلال الجذر اللاتيني "modo"، مما يعني أن الحداثة ليست مجرد تحقيب زمني في إطار صراع القديم والحديث، بل هي بنية بأكملها تتقمص جميع الدلالات المذكورة عندما يُنظر إليها كمشروع ثقافي متكامل.

6- الدلالة الإنسانية: تظهر من خلال جانبيين، أولاً: كون الحداثة فعل بشري يتسم بإبراز الاكتشافات الجديدة والطرق والوسائل المبتكرة، وهو يندرج ضمن منظور جدلية تطويرية للإنسان والطبيعة. ثانياً: كون صفة الحداثة حكم إنساني يعبر عن الاهتمام والرغبة، مما يجعل هذه الصفة معياراً للتمدن والتحضر. مقارنة بين دلالات مصطلح الحداثة في اللغة العربية واللغات الأجنبية:

تظهر المقارنة توافقاً في الترادف بين مصطلحي "الحديث" و"الجديد"، مما يجعل الأشياء الحديثة تُفهم كاشتقاق لغوي بأنها جديدة، التوافق الأول يكسب الحداثة مدلولاً تاريخياً، حيث يصبح التقابل بين القديم والحديث هو ما يمنحها معناها الزمني، والتوافق الثاني يحدد الحداثة كصفة للحاضر أو الأزمنة القريبة. رغم هذا التوافق، هناك بعض المضامين التي تنفرد بها كل لغة، ففي العربية، يرجع جذر لفظ "حداثة" إلى الفعل "حدث"، مما يجعلها ترتبط بالحدوث والواقعية والراهنية في الزمن بأبعاده الثلاثة: الماضي، الحاضر، والمستقبل، أما في اللغات الأجنبية، فتأتي لفظة "حداثة" من الجذر اللاتيني "Mode"، الذي يشير إلى الصيغة أو الشكل، ويركز على الشكل والصورة أكثر من الحدث والزمن. تطور دلالات مصطلح الحداثة يعكس تطور الحضارات، حيث أصبحت لفظة "حديث" في العالم الغربي تُستخدم للدلالة على العلوم والفنون والآداب الجديدة منذ عصر النهضة، ومن هذا المنطلق، تتحول الحداثة من مجرد نعت للأشياء الراهنة إلى رؤية شاملة للحياة ونظام فلسفي متكامل، قد تقترب من العصور الكلاسيكية في بعض الجوانب وتتعد عنها في جوانب أخرى نظراً لاختلافها الجذري، بدءاً من المدلول اللغوي الذي يعني الجديد المناقض للقديم. (جديدي، 2006م)

تُعدّ محاولة إدراك معنى "الحداثة" من المهام المعقدة، وذلك نتيجة لتداخل عوامل متعددة تجعل من الصعوبة بمكان إدراك ماهيتها وحقيقتها بشكل واضح ودون لبس. إن تباين الرؤى والآراء بين الفلاسفة والمفكرين حول تحديد تاريخ معين للحداثة وضبط مضمون محدد لدلالاتها يساهم بشكل كبير في هذه الصعوبة، وهذا الاختلاف انعكاس للمواقف التأويلية والإيديولوجية والحضارية التي تزيد من تعقيد مسألة التعريف، وكون الحداثة مفهوم شامل يطال كافة مستويات الوجود الإنساني: السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، التربوية، التقنية، الأخلاقية، الثقافية، وغيرها، فهذا يعزز من تعقيد تحديد معناها وصعوبة حدّ هذه الظاهرة الضخمة في حدود ضيقة بحيث يسهل إدراكها، وعليه كان كل مجال وكل باحث يعرفها بحسب زاويته التي ينظر منها إلى الحداثة، حسب العلم الذي يشتغل به، وحسب منهجه ورؤيته الوجودية والمعرفية، أو بمعنى آخر تداخل الحداثة في حقول معرفية متعددة كالأدب والفلسفة والسياسة وعلم الاجتماع، وانتقالها من حقل معرفي إلى آخر، أحدث تغييراً في دلالاتها، مما يتطلب تعديلات منهجية لتناسب الحقل الجديد، فتعددت بذلك مفاهيم الحداثة واختلفت بل وتناقضت.

على الرغم من أن الدلالة اللغوية للفظ "الحداثة" قد تكون نسبياً واضحة في تتبع جذورها في اللغات العربية والأجنبية، وتصل إلى نوع من الإجماع حول وصف الأزمنة التي تلت القديمة بصفة الحداثة، إلا أن الأمور ليست بنفس الوضوح فيما يتصل بالدلالة الاصطلاحية، فالتعدد في المقاربات الفلسفية والنزعة النقدية، وكذلك المواقف المذهبية والتصورات الفلسفية المتنوعة، يجعل من الصعب الوصول إلى تعريف موحد، وهذا الاختلاف في الآراء ليس فقط بين المفكرين الشرقيين والغربيين، بل يمتد أيضاً داخل الفلسفة الغربية نفسها حول أصل الحداثة، ماهيتها، وما إذا كانت الحداثة مشروعاً غريباً بحتاً أم أنّ لكل حضارة حداثتها الخاصة

بها، هذا الاختلاف يطرح إشكالية وحدة الحداثة وتعددتها، مما يعزّز من تعقيد فهمها وتحديد معالمها .  
(جديدي، 2006م)

إزاء هذه الإشكاليات، يظلّ الإحاطة بدلالة الحداثة ومضامينها الفكرية والمادية أمراً معقداً، ومع ذلك، يبقى الاقتراب الحذر واليقظ من هذا المفهوم ضرورة فلسفية ومنهجية وعلمية لتفكيك معانيه ورموزه وتقديم صورة ضمن السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي نشأت فيها.

يحدد الكثير من المؤرخين بداية العصر الحديث في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وقد ترتبط البداية بحدث معين كسقوط القسطنطينية سنة 1453 م؛ أو اكتشاف الأمريكيتين، لكن نجد عند الكثيرين تحديد مختلف خاصة عند الفلاسفة، فهيجل مثلاً يستخدم مفهوم الحداثة في سياق تاريخي تحت مسمى "الأزمة الجديدة" أو الأزمة الحديثة، وهي القرون الثلاثة (السابع عشر، الثامن عشر والتاسع عشر). أمّا اكتشاف العالم الجديد وحركة النهضة وحركة الإصلاح هذه الأحداث الهامة في القرن 16 كانت الجسور التاريخية بين العصور الوسطى والأزمة الحديثة. (يورغن، 1995، صفحة 13). (WithoutBorders, 2013)  
(التريكى، 2017) (طه، 2006)

أما هابرماس فهو يخرج مفهوم الحداثة من نطاق جغرافي تاريخي معيّن إلى مفهوم عام فهو وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث، فيذكر أن لفظ الحداثة قد استخدم عدة مرات في التاريخ الأوروبي ليعبّر عن الوعي بالدخول في مرحلة جديدة منفصلة عن

مرحلة سابقة تم تجاوزها، فتدرك ذاتها كنتيجة عبور من القديم للحديث، فقد استعملت لأول مرة في القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي الذي قد صار لتوه رسمياً عن الماضي الروماني الوثني، كما اعتبر الناس أنفسهم حديثين في زمن شارلمان في القرن التاسع، وكذلك في عصر التنوير، فلا ينطبق ذلك فقط على عصر النهضة. (هابرماس، 2002، صفحة 16)

ومن أبرز النقاط التي تبه عليها هابرماس تمييزه بين زمن الحداثة كعملية تاريخية، والتي بدأت في القرن السادس عشر مع التحولات الكبيرة في الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة والعقلانية العلمية، وبين زمن الوعي بالحداثة الذي نشأ بعد قرنين تقريباً، أي خلال القرن الثامن عشر في فترة التنوير، حينها بدأ المفكرون في إدراك وتفحص الحداثة كعصر مميز، هذا الوعي الثقافي بالتطورات الحداثية ساهم في تشكيل مفهوم الحداثة الفلسفي. (يورغن، 1995، صفحة 7)

وإن كان عصر التنوير هو عصر الوعي بالحداثة أين بدأ تداول مفهوم الحداثة بمعناه الثقافي الجديد، وإن كان هو بداية الحداثة كما يؤرخ البعض فإنّ التنوير هو مرادف للحداثة، وبذلك يكون كانط قد قدم مفهومًا لما تعنيه الحداثة في مقالته "ما التنوير" يقول: "التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه بحق نفسه، والقصور هو العجز عن استخدام فكره بدون توجيه من إنسان آخر، هذا القصور يكون ذاتياً فسيبه ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر، "تجرأ على المعرفة! تحلى بالشجاعة لاستخدام عقلك!" هو إذن شعار التنوير". (Kant، 2004)

أما ألان تورين في محاولة شرحه لمفهوم الحداثة فقد نحا إلى ارتباطها بمعنى العقلنة المتحررة من أي تحديد "غائيات نهائية"، أو "إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولاً"، فتحل الحداثة "العلم" بديلاً عن فكرة الإله والمسلمات التقليدية. (تورين، 1997)

عرّف بودلير الحداثة من ناحيةٍ فنيةٍ على أنها نقطة التقاء العابر المتغير والأبدي الثابت، يقول في مقالته رسام الحياة الحديثة "الحداثة هي العابر، والطارئ، والظرفي، نصف الفن، الذي نصفه الآخر هو الأبدي والثابت" (Baudelaire, 1863, p. 11)، ولقد كان بودلير ثائراً على التمسك الشديد بسمات الفن التقليدية، كرسم لوحات النساء وهنّ يرتدين أزياء تقليدية قديمة، فرأى أن الفنان الحديث يجب أن يلتقط اللحظات العابرة والتفاصيل المتغيرة في الحياة المعاصرة، ويحولها إلى عملٍ في يحمل قيمةً أبديةً، مما يعكس الروح الحقيقية للعصر ويمنحها تأثيراً مستمراً عبر الزمن.

وعلى العموم فإننا نجد التعاريف الغربية تحوم حول نقاطٍ محددة، وقد أجمل طه عبد الرحمان هذه النقاط حين قال: "عرف البعض الحداثة بالصفات التي طبعت حقبتها، فمنهم من قال إنها "النهوض بأسباب العقل والتحرر والتقدم"، "قطع الصلة بالتراث"، "طلب الجديد"، "محو القدسية من العالم"، "العقلنة"، "الديمقراطية"، "العلمانية"، "حقوق الإنسان"، وأمام هذا التعدد والتردد في تعاريف الحداثة لا عجب أن يقال أنها مشروع غير مكتمل مثلما يرى هيرماس". (عبد الرحمان، 2006، صفحة 23)

الحداثة عند طه عبد الرحمان:

يفرّق طه عبد الرحمان بين روح الحداثة والتي تمثل جوهرها وماهيتها وبين تظاهراتها في الواقع أو تطبيقاتها، فالحداثة العامة أو روح الحداثة تتمثل في تلك القيم والمبادئ التي ذكرناها وهي متجاوزة لمكان أو زمان معين أو مجتمع أو عرق بعينه، هي حداثة الإنسان التي تجسدت بأشكالٍ مختلفةٍ طوال التاريخ وعبر الجغرافيا، وكل تطبيق يتم في سياق اعتقادات وافتراضات خاصة نسميها "مسلمات التطبيق"، أما الحداثة الخاصة بالغرب

فهي نفسها تطبيقات مختلفة للحدائفة يجمعها سياق مشترك فهي عن بعد تبدو نموذجاً واحداً خاصة مع التقارب الزمكاني والتاريخي والثقافي لكن مع التدقيق فيها نجد تمثلات مختلفة للحدائفة. (عبد الرحمان، 2006) ويعرّف طه عبد الرحمن الحدائفة عن طريق وصفها في مبادئها الأساسية وهي مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول، ومبدأ الرشد يعني الاستقلالية عن التبعية والوصاية في التفكير سواءً كانت إرادةً أو غصباً، بوعي أو بغير وعي، ثم الإبداع، أما مبدأ النقد فهو إخضاع الظواهر لمبادئ العقلانية وعدم التسليم بشيء بغير وجود دليل عليه، أما مبدأ الشمولية فهي أن لا تكون الحدائفة محصورة بظاهرة معينة أو مجال معين أو مجتمع بعينه أو فترة محددة، بل تكون شاملة لكل العالم. (عبد الرحمان، 2006)

وخلصة القول أن طه عبد الرحمن يفرّق بين روح الحدائفة وواقع الحدائفة؛ فروح الحدائفة هي المبادئ التي ذُكرت سابقاً، أما واقع الحدائفة فهو تطبيقاتها المختلفة، وبالتالي فإنّ الحدائفة الغربية بمفهومها الخاص تمثل واقع الحدائفة الغربية (جميع تطبيقات الحدائفة المتنوعة) في أوروبا ابتداءً من القرن السادس عشر، التي تميزها المبادئ المشتركة لروح الحدائفة والتي تظهر بنسب وأشكال متفاوتة، وهذا الوصف يجمع تلك التطبيقات في تعريف واحد، وبالرغم من كونه عاماً مجملاً إلا أنه لربما يعكس سبب عدم وجود تعريف جامع مانع للحدائفة، وهو تنوع الفلسفات والأيدولوجيات والمناهج والحركات التي تندرج تحتها وتصادم بعضها البعض وهي التي نصفها بتطبيقات الحدائفة في الواقع، وبالتالي يتعذر جمعها وفق جوهر أو ماهية خاصة تربطها جميعاً، لذلك، غالباً ما تُعرّف بالظرف التاريخي والسياق الثقافي المشترك.

مفهوم الحدائفة بحسب عبد الوهاب المسيري:

قام المسيري بجمع وتحليل ما توصف به الحدائفة في غالب التعريفات الغربية فينتهي بقوله "توجد تعريفات كثيرة لمفهوم الحدائفة مرتبة تماماً بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أنّ الإنسان هو مركز الكون وسيدّه،

وأنته لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو دراسة المجتمع أو التمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة". (المسيري، 2006، صفحة 34)

ويعتبر المسيري مثل هذه التعريفات غير كاملة ولا تعبر عن كل أسس الحداثة، وأهم ما هو مسكوت عنه "التحرر عن القيمة" «value-free»، هذا المبدأ مهم وضروري في منظومة الحداثة الغربية، حيث يصبح كل شيء متساوياً للإنسان والطبيعة والجماد، أما الحكم الأخلاقي والفصل بين النزاعات يصبح ذاتياً سواء ذاتية الفرد أو الجماعة. وبالتالي انطلاقاً من هذه الذاتية رأى الرجل الغربي الأبيض نفسه مركز الكون وكل ما هو خارجه هو مادة يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدماً وقوة، ولذا فإن منظومة الحداثة هي منظومة إمبريالية داروينية، وهذا هو التعريف الحقيقي لها كما تحققت تاريخياً، يقول أيضاً: إن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية هو النموذج المادي، أي الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون. وفترة الحداثة تعتبر فترة المادية العقلانية، التي تؤمن بأن الواقع المادي الموضوعي يحوي داخله ما يحتاج لتفسيره دون وحي أو غيب، وهذا الواقع يشكّل كلاً متماسكاً مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة بل والمطلقة. (المسيري و التريكي ، 2003) (المسيري ع.، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، 2006)

يمكن القول إن تعريف المسيري للحداثة يعكس بشكل دقيق بعض الجوانب المهمة، لكنه قد يكون مبالغاً في بعض الأحيان، فالقول بأن الحداثة كلها إمبريالية وداروينية يمكن أن يكون تبسيطاً مفرطاً، الحداثة الغربية لم تكن متحررة من القيم تماماً إلى في مرحلة متأخرة عند بعض روادها، فالدين لم يسقط مع القرن الخامس عشر كما هو متصور بل ظل يلعب دوراً مهماً طيلة قرون الحداثة، وحتى بعد أن رفضت كثير من المبادئ القائمة على الإله، حاول حدثيون استبدالها بمبادئ عالمية بديلة لخلق توازن بين العقلانية والأخلاق، الأمر الذي

أدى لإنتاج المذهب الإنساني، ومذهب الأخلاق التعاطفية، وأخلاق كانت وغيرها من النظريات الأخلاقية المختلفة، أما قيمة المركزية والنظرة الذاتية للرجل الأبيض لم تكن بتلك الصلابة و الدليل هو الصراعات الأوربية الداخلية، فذاتية الآري النازي والإيطالي الفاشي والروسي الشيوعي، كلها رأت بقية الأوربيين كآخر أدنى وسببت حروب وكوارث عانى منها الرجل الأبيض نفسه، وتبقى الذاتية المطلقة فلسفةً فوضوية لم تظهر نظرياً في شكلها الكامل إلا مع القرن العشرين.

إنّ ادعاء الحداثة الغربية بتميزها يعكس نزعة الإنسان لاعتبار نفسه مركز العالم وأرقى البشر، كما فعل المصري القديم والفارسي واليوناني. الإنسان الغربي فسّر الظواهر بما في ذلك التاريخ كمسار تصاعدي من التخلف إلى التقدم، متماشياً مع نظرية النشوء والارتقاء، بل اعتبر بعض الغربيين أن الحداثة الأوربية هي ذروة الحضارة الإنسانية كما رأى فرانسيس فوكوياما، ومع ذلك لا يمكن أن نختزل الحضارة الغربية في عواملها المشتركة مع الحضارات البائدة، لذلك نقول إنّ الحداثة الغربية تحمل جزئين فيها: جزء كوني ثابت يُعرّفه طه عبد الرحمان بروح الحداثة، وهو ظاهرة إنسانية متجددة، وجزء آخر متغير، يختلف بين الأمم وعبر الأزمان، هذا الجزء هو نتاج ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية لها خصوصية وصبغة أوربية، لا يمكن إعادة إنتاجها أو تكرارها في سياقات أخرى. ولفهم الحداثة الغربية بشكلها الكامل يجب أخذ كلا الجانبين بعين الاعتبار مع عدم اختزالها في مبادئ عامة أو في مظاهر وفلسفات فرعية أو أحداث زمانية معينة.

## المبحث الثاني

### مفهوم ما بعد الحداثة «Postmodernism»

مفهوم "ما بعد" أو «post» :

المفهوم اللغوي:

كلمة "ما بعد" هي ترجمة حرفية عن الإنجليزية "post-"، وانحدرت بنفس الشكل عن اللاتينية واستخدمت بنفس المعنى "خلف، بعد، بعد ذلك"، وهي تستخدم كحرف "prefix" يتبعها دائماً كلمة تصف عادة فترة زمنية أو حدث معين، بمعنى أن المفهوم الكامل يشير إلى انتهاء ظرف أو حالة معينة وبدء ظرف أو حالة جديدة، مثلاً في تعبيرات مثل "ما بعد التدرج" أو "ما بعد الولادة"، يشير المفهوم إلى الفترة أو الحالة التي تأتي بعد الحدث أو الظرف الذي وصفته الكلمة التالية لـ "ما بعد"، في الاستخدام المعاصر، يعبر "ما بعد" عن وضع أو حالة حيث يكون ما يعبر عنه في الكلمة الثانية أقل أهمية أو غير ذي صلة، كما في "ما بعد الحقيقة" (post-truth) أو "ما بعد الجندر" (post-gender). (*dictionary.cambridge, nd*)  
(*online etymology dictionary, n d*) (*dictionary.com, n d*)

مفهوم مصطلح المابعد:

لا يمكن تجاهل تكرار ظهور المصطلحات "ما البعدية" وتنوعها في مجالات العلوم الإنسانية، حيث تُستخدم بكثرة للتعبير عن مراحل تاريخية أو مواقف أيديولوجية محددة، من أبرز هذه المصطلحات نجد: "ما بعد الحداثة"، "ما بعد البنيوية"، "ما بعد الاستعمار"، "ما بعد الصهيونية"، وغيرها. شهد استخدام هذه المصطلحات انتشاراً ملحوظاً خلال القرن العشرين، وبالأخص في النصف الثاني منه.

يقول عبد الوهاب المسيري (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، صفحة 306 و494 ج1):

من أبرز النماذج التي ظهرت هو نموذج "الما بعد"، الذي يشير إلى ما بعد ظاهرة معينة دون تحديد شكل هذا "ما بعد" أو اتجاهه. على سبيل المثال، نسمع عن "ما بعد الأيديولوجيا"، و"المجتمع الما بعد الصناعي"، و"ما بعد الرأسمالية"، و"ما بعد الميتافيزيقا"، و"ما بعد الصهيونية"، وبالطبع "ما بعد الحداثة"، يُبرز هذا النموذج أن النموذج السائد لم يعد فعالاً ولا قادراً على تفسير الواقع الذي يشار إليه بكونه "رأسمالياً" أو "حداثياً"، ورغم أن النموذج القديم بدأ يتلاشى، فإن معالم الجديد لم تتضح بعد، مما جعل الإنسان الغربي يكتفي بالإشارة إلى هذه الظاهرة الجديدة باستخدام كلمة "ما بعد"، التي تعني في واقع الأمر "نهاية"، ولكن أصحاب هذه المصطلحات آثروا استخدام "POST"/"ما بعد" للإشارة إلى أن النموذج المهيمن قد فقد فعاليته، وأن النموذج الجديد البديل لم يحلّ محله بعد، كما في حالة 'ما بعد العلمانية' التي تعني أن نموذج العلمانية قد دخل مرحلة الأزمة دون ظهور نموذج آخر ليأخذ مكانه.

يفهم مما ذكرناه سابقاً خاصة من كلام المسيري أنّ ما بعد الحداثة هو نموذج نائر على الحداثة يشير إلى القطيعة معها وليس مكماً لها، وبالتالي فإن ما بعد الحداثة إعلان بأنّ المنهج الحداثي صار منهجاً مُنهكاً، ولم تعد

أسسه وأساسياته ملائمة للإنسان المعاصر ومن ثمّ يجب تجاوزه، ولكن في هذه الحال ما هو النموذج البديل الذي تعرضه مابعد الحداثة، ما هو جوهر مابعد الحداثة؟

مفهوم مابعد الحداثة عند بعض الأعلام والمعاجم:

تعددت القراءات المتعلقة بالأزمة المعاصرة وتباينت التسميات التي أُطلقت عليها، حيث غالباً ما يُستخدم مصطلح "ما بعد الحداثة" للإشارة إلى نهاية الحداثة وبدء مرحلة جديدة ذات خصائص مميزة تُعرف بـ "ما بعد الحداثة" (Postmodernism)، وقد شاع هذا المصطلح بفضل أعمال الفيلسوف الفرنسي فرانسوا ليوتار منذ سنوات السبعينات، خاصة من خلال كتابه الشهير *La Condition postmoderne* (1979)، أو الوضع المابعد حدائتي، وواصل هذا المصطلح الهيمنة على وصف التحولات الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين. ومع بداية التسعينات، بدأت مصطلحات جديدة تظهر لتزاحم مصطلح "ما بعد الحداثة"، مثل "Metamodernism" (الحداثة الفائقة)، و"Maximum Modernism" (الحداثة القصوى)، و"New Modernism" (الحداثة الجديدة)، و"Liquid Modernism" (الحداثة السائلة)، و"Second Modernism" (الحداثة الثانية)، وهي تعبيرات تعكس عدم قبول بعض المفكرين لمصطلح "ما بعد الحداثة" ورغبتهم في ابتكار مفاهيم جديدة. (كرام، 2022، صفحة ص583)

يرى بعض المفكرين مثل إيهاب حسن، أن زمن ما بعد الحداثة هو زمن يتسم باستحالة التحديد. يظهر أن مصطلح "ما بعد الحداثة" يبدو وكأنه مصطلح مناهض لأي تحديد، وعصي على التعريف الأحادي، ومتجنب للتأطير والتصنيف المسبق الذي يمكن أن يجمع عليه الباحثون والدارسون. فبخاصة إذا ارتبط بمحددات ثقافية

ومعرفية معينة، فإنه يظهر تبايناً كبيراً في تقييمه. على سبيل المثال، في السياق الفرنسي يُعتبر المصطلح ذا طابع إيجابي نظراً لدوره النقدي، بينما يُنظر إليه في ألمانيا بشكل سلبي بسبب ارتباطه بإرث فلسفي تحاول ألمانيا بعد النازية تجاوزه. ومع أن مصطلح "ما بعد الحداثة" كان عصياً على التحديد منذ نشأته أو أريد له أن يكون كذلك، فقد تحول مع مرور الوقت إلى موضوع إشكالي. في الثمانينيات، زادت صعوبة تحديد المعنى الدقيق وراء هذا المصطلح، حيث يتشعب عبر مناقشات متعددة ويتجاوز الحدود بين فروع المعرفة المختلفة. وفقاً لسان هاند، يتحدد مفهوم ما بعد الحداثة وفقاً للسياقات والمجالات والقضايا، وبالتالي فإن عملية تحديده قد تبدو غير مجدية إلا ضمن سياق معين أو مجال معين. كما يشير إلى أن مصطلح "ما بعد الحداثة" يشمل عدداً كبيراً من التعريفات التي تتساوى مع عدد التجليات أو المظاهر التي تبرز من الممارسات التي تندرج تحت هذا العنوان. وبذلك، يشكل هذا المصطلح جزءاً من مفردات فروع المعرفة المتعددة، مثل الأدب، الفن التشكيلي والمعماري، وسائل الإعلام، السينما، السياسة، والفلسفة، التي قد لا تتناغم بشكل تام في الواقع. (مشهود، 2012)

يعرف جان فرانسوا ليوتار -الرجل الذي ينسب إليه صك مصطلح ما بعد الحداثة- بأنها: الحالة التي تعرفها الثقافة بعد التحولات التي شهدتها قواعد ألعاب اللغة (أو ألعاب الكلام) الخاصة بالعلم والأدب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر (ليوتار، 2016، صفحة 8 و9). ويشير مفهوم "ألعاب اللغة" les jeux de langage إلى مجموعة القواعد والشروط والخصائص التي تحكم كيفية استخدام اللغة في سياقات معينة، بما يسمح بفهم وتداول منطوقات معينة، ويعني بذلك أن الثقافة شهدت تحولات جذرية في طرق التفكير وأساليب التعبير منذ نهاية القرن التاسع عشر، مما أدى إلى تغييرات كبيرة في كيفية فهمنا للعلم والأدب والفنون، هذا التغيير يشمل زوال السرديات الكبرى أو الأيديولوجيات الشمولية التي كانت تفسّر العالم بطريقة كلية،

مما أدى إلى تعددية في التفسيرات والمعاني، وهكذا أصبحت المعرفة نسبية وتعتمد على السياق بدلاً من أن تكون مطلقة، مما يعكس حالة جديدة من الثقافة تُعرف بما بعد الحداثة.

مفهوم ما بعد الحداثة بحسب المسيري (موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية):

"مصطلح «ما بعد الحداثة» مصطلح نفي سلمي، وهو ترجمة لمصطلح «بوست مودرنيزم» «post-modernism». وقد تُستخدم كلمة «post modernity» للدلالة على الشيء نفسه، وأحياناً يُطلق على مصطلح «ما بعد الحداثة» تعبير «ما بعد البنيوية» (post-structuralism) باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط (الفلسفة) البنيوية"، ويعبر مفهوم ما بعد الحداثة عن حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز وتساوي كل الأشياء في قبضة الصيرورة، حيث تصبح كل الأمور نسبية وتغيب المرجعية والمعيارية. في هذا الإطار، تختفي فكرة الإنسانية المشتركة، وتفسد اللغة كأداة للتواصل، وينفصل الدال عن المدلول، مما يؤدي إلى ما يُعرف بـ "رقص الدوال"، فما بعد الحداثة تعكس انتقال الفكر الغربي من مرحلة الثنائية الصلبة إلى مرحلة الحلولية والكمونية، السيولة الكاملة، حيث يختفي المركز تمامًا، فهو فكر فوضوي تقويضي معادي للعقلانية وللكليات التي ميّزت عصر الحداثة، ويُحاول الهروب من الميتافيزيقا والحقيقة الموضوعية، مؤكِّدًا أن العالم بلا أصل ثابت ولا مركز، و تشكل ما بعد الحداثة في الواقع إذعاناً كاملاً لأزمة المعنى وعملية تطبيع اللامعيارية التي يواجهها الإنسان الحديث .

ولا شك أنّ المسيري استفاد في نظريته الناقدة لحالة الحداثة وما بعد الحداثة على حد سواء من أعمال الفيلسوف وعالم الاجتماع زيجمونت باومان، الذي يعبر عن حالة ما بعد الحداثة بمفهوم "الحداثة السائلة"، والسيولة حسبه هي انفصال القدرة (ما نستطيع فعله) عن السياسة (ما يتوجب علينا القيام به)، ويشير إلى أن سبب السيولة التي نعيشها هو تفكيك النظم وفصل السلطة عن السياسة، مما يؤدي إلى غياب أو ضعف القوة

الفاعلة وعدم كفاية الأدوات اللازمة للقيام بالمهام، وأزمة هذا الوضع تعود أيضاً إلى تعدد مراكز الفعل في عالم مترابط. في ظل حالة السيولة، يمكن أن يحدث أي شيء، ولكن لا شيء يمكن فعله بثقة واطمئنان، مما يولد حالة من اللاتيقين تجمع بين الإحساس بالجهل والعجز والخوف، هذا الخوف غير المحدد والمستمر يجعلنا نشعر كأننا نسير في حقل ألغام، حيث يمكن أن يحدث انفجار في أي لحظة وفي أي مكان دون معرفة توقيته أو مكانه، هذا الوضع العالمي يؤثر على الجميع ولا يسلم منه أحد، لذا يجب بذل جهد كبير لإيجاد حل لأزمتهنا. (باومان، 2016)

يرى فيصل دراج كذلك في عرضه لما بعد الحداثة أنها تمثل أمة أوروبية، ولذلك يعبر عنها دائماً بالإشكالية يقول "وواقع الأمر، أن إشكالية ما بعد الحداثة، كإشكالية فكرية، تتسم بشرعية حقيقية، من دون النظر إلى الآفاق التي تغلقها، فلها مرجعها الفكري النسبي في تاريخ الأفكار الأوروبية، بقدر ما تتمتع بمرجع مادي تتكئ عليه، فمنذ ظهور الثورة الصناعية والآلة العملاقة التي استولدت منها، ظهر فكر يتلمس قلق الحضارة، وغربة الإنسان وتشويش العلاقات الإجتماعية، عبر عنه ماركس و نيتشه و فرويد و مدارس أوروبية أدبية رومانسية، تراثي ضيقة الإنسان في زمن الآلة القاهرة" (سبيلا و بن عبد العالي، 2007، صفحة 37)، بهذا الشكل، يشير دراج إلى أن الأفكار التي تمثل ما بعد الحداثة كانت موجودة بشكل جنيني في الفكر الحداثي نفسه، متمثلة في الثغرات والفجوات والتناقضات في نظريات الحداثة، ثم كان وجودها واقعياً كنوع من القلق والشعور بالغربة بعد معايشة الإنسان لعملية التحديث المكثفة التي جلبتها الثورة الصناعية، وعليه أن ما بعد الحداثة هي إدراك لأمة الإنسان المعاصر لهذه الأزمات، وتعبير عن رفض المركزية والثبات اللذين ميّزا الحداثة، ودعوة للتعددية والنسبية في فهم الحقيقة والتاريخ والمعايير، وهي تعكس في جوهرها واقع التحولات المادية والفكرية التي مر بها الغرب، لتصبح إشكالية فكرية تعبر عن القلق من الآلة ومن فقدان الإنسانية في خضم التقدم التكنولوجي والاجتماعي.

أما مفهوم ما بعد الحداثة حسب تيري إيجلتون أكثر تعقيداً فيقول (سييلا و بن عبد العالي، 2007، صفحة 10):

"يشير مصطلح ما بعد الحداثة (Postmodernity) إلى مرحلة تاريخية مخصوصة أما مصطلح ما بعد الحداثيّة (Postmodernism) فيشير بصورة عامة إلى شكل من أشكال الثقافة المعاصرة. فما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يبدي ارتياباً بالأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية والموضوعية، والتقدم أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير، وهي ترى العالم بخلاف معايير التنوير هذه، بوصفه طارئاً عرضياً، بلا أساس متبايناً، بعيداً عن الثبات، وبعيداً عن الحتمية والقطعية"

إذاً فما بعد الحداثيّة هي مرحلة تاريخية في أوروبا تتسم بتحوّلات كبيرة في المجتمع الغربي نحو نوع جديد من الرأسمالية، في هذه المرحلة تسيطر التكنولوجيا والنزعة الاستهلاكية وصناعة الثقافة على الحياة الاجتماعية، مع تغيرات سريعة وعدم استقرار، السياسات الطبقيّة التقليديّة تفسح المجال لسياسات جديدة تركّز على الهوية. هذا الوضع الجديد هو الذي أدى إلى ظهور "ما بعد الحداثيّة" (Postmodernism)، فهي تعبير ثقافي عن هذه المرحلة، ترفض الأفكار الكلاسيكية مثل الحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، والإنسان وغيرها مما تسمّيه "السرديات الكبرى"، وتنظر إلى العالم باعتباره عرضياً ومتبايناً، وتفضل القصص الصغيرة والمحلية، والفن في هذه الفترة يتميز بعدم العمق والتركيز على الذات واللعب، وكل هذا ما هو إلاّ ظل فكري فلسفي يعكس التغيرات الاجتماعية العميقة التي حدثت في واقع الغرب.

أما محمد أركون فتراه لا ينظر إلى ما بعد الحداثة بوصفها فكراً مستقلاً عن الحداثة واعياً بذاته، ويرفض تسميتها بـ "ما بعد الحداثة" ويرفض أن يكون لها جوهر حقيقي، ويعتبرها إرهاباً لشيء بعدها، وبحسب أركون فإن مفهوم ما بعد الحداثة ليس دقيقاً من الناحيتين التاريخية والفلسفية، إذ من يزعم أنها تجاوزت للحداثة ودخول مرحلة جديدة متميزة جذرياً، فهو يردد ادعاءً فارغاً أو تعجباً لا مبرر له، بحسبه. و يقترح أركون أن ما بعد الحداثة هي في الحقيقة استمرار للحداثة، ويؤيد بذلك فكرة يورغن هابرماس في أن "الحداثة مشروع لم يكتمل"، وأن هناك الكثير من العمل الذي يجب القيام به لإتمام مشروع الحداثة، وأن الحداثة لم تُستوعب بالكامل من قبل الثقافات المختلفة، بما في ذلك الثقافة الأوروبية التي ابتدعت الحداثة، ويشير إلى أن بعض من ينادون بما بعد الحداثة يسعون ضمناً للقضاء على مشروع الحداثة، ويعبّرون عن تخلف رجعي إلى الوراء (ما قبل الحداثة) وأنهم لم يؤمنوا بالحداثة يوماً، بدلاً من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة، يفضل أركون الإشارة إلى "شيء جديد" يحاول أن يظهر، وهو ما يمكن ملاحظته حسبه في مختلف المجالات مثل الفن، الفلسفة، السياسة، والعلوم. (سبيلا و بن عبد العالي، 2007، صفحة 48)

ولا تختلف نظرة سمير أمين كثيراً عن أركون، يقول "زعم، إذن، أن مذاهب ما بعد الحداثة لا تعدو كونها تجلياً طوباوياً سلبياً، هو صورة عكسية للطوباويات الخلاقة الإيجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره. وبالتالي فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتنا الراهنة، مكتفية بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب إنساني، وهو أمل وهمي في رأيي" (سبيلا و بن عبد العالي، 2007، صفحة 48)، وبحسب هذه النظرة فإن ما بعد الحداثة لا تقدم شيئاً على أرض الواقع، وهي ليست فلسفة عملية، إنما نظرة تسلب الإرادة من الإنسان وتعتبره خاضعاً لقوى وتيارات أقوى منه وبالتالي تنتقد الحداثة التي تحاول التحكم في الطبيعة عن طريق العقل والكليات التي يصيغها، ولذلك رأى أركون أن ما يسمى ما بعد الحداثة هي إرهابات لحداثة جديدة، لأن ما تقدمه الحركات ما بعد الحداثيّة لا يعتبر عملياً ولا منتجاً بل هداماً فقط.

كما عرضنا فإنّ مفهوم "ما بعد الحداثة" من أكثر المفاهيم إشكالية في الفكر المعاصر، حتى عند من صاغوه واشتغلوا به وقاموا بدراسته من فلاسفة ومختصين، وذلك بسبب تباين القراءات والتفسيرات المرتبطة به. فيرى بعضهم أنّ "ما بعد الحداثة" ليست سوى رد فعل سلبي ضد الحداثة، وأنها لا تقدم نموذجاً بديلاً عملياً أو منتجاً، بل تكتفي بإعلان فشل الحداثة مع عدم تقديم حلول واقعية، أي أن القاعدة الأساسية لما بعد الحداثة هي تفكيك ونقد الحداثة دون تقديم البديل، وربما يمكن أيضاً أن نصف الحداثة أنّها الجدال القائم بعد التنبه لإشكاليات الحداثة التي تجسدت نظرياً في أطروحات كانت ونيته وماركس فرويد وغيرهم، ثم تجسدت واقعياً في أمة إنسان عصر الصناعة والتكنولوجيا وفي المخرجات الخطيرة للفكر الحداثي كالأستعمارية والامبريالية والفاشية والنازية وغيرها من الأفكار التي كادت أن تدمر الإنسان في الحرب العالمية والحرب الباردة وإلى اليوم، فما يمكن الاتفاق عليه هو أن الحداثة ظهرت كاعتراف بوجود خلل كبير في المنظومة الحداثية ثم تنقسم الآراء حيالها، بين من يرى بضرورة تجاوز الحداثة وأسسها، وبين من يرى أن الحداثة حداثات وأن الحداثة الأوروبية عموماً هي مشروع في طور الإنجاز، وأنّ النقد البناء والهدم والتركيب ضروري لاستمرارها، وبين من يرى أن الحداثة أفضل ما يمكن أن يصل له الإنسان فالبرغم من العيوب والفجوات إلّا أنه لا يوجد نموذج بديل للحداثة.

تعريف إجرائي لمفهوم ما بعد الحداثة:

"ما بعد الحداثة" هي مرحلة فكرية وثقافية تلت الحداثة، بل هي ناتج عن تطبيقاتها، تعبّر عن تحول في فهم العالم والمعرفة، حيث ترفض الموضوعية والسرديات الكبرى والحقائق المطلقة، وتؤكد على نسبية المعرفة وتعددية التفسيرات، جاء هذا الفكر ليعكس الواقع الثقافي والاجتماعي بعد التحديث والذي يظهر فيه التنوع

والاختلاف، في هذا السياق تحاول "ما بعد الحداثة" كفلسفة أن تعبّر عن سيولة وجريان العالم حيث المفاهيم غير ثابتة، وذلك بتسليط الضوء على التحولات في الفكر والأدب والفن والسياسة، مع التركيز على السرديات الصغرى والروايات المحلية التي هي وحدها حقيقية بالنسبة لذواتها.

## المبحث الثالث

### مفاهيم مؤثرة في فهم السياق الفكري لما بعد الحداثة

تتسم ما بعد الحداثة بعلاقتها الجدلية مع العديد من المفاهيم التي شكّلت السياق الفكري والمعرفي الذي ظهرت فيه. فبعض هذه المفاهيم يُعد سابقاً عليها ويُعتبر موضعاً لنقدها، مثل العقلانية والإنسانية، بينما تزامن معها بعض المفاهيم وتداخلت معها في بعض المساحات، مثل العلمانية والتفكيك. وفي المقابل، شكّلت مفاهيم أخرى امتداداً أو تطوراً لبعض أفكارها. ومن هنا، لا يهدف هذا العرض إلى دمج هذه المفاهيم ضمن بنية ما بعد الحداثة نفسها، بل إلى تقديم لمحة شاملة عن المجال المعرفي لموضوع الدراسة، بما يسمح لفهم أعمق لأطروحات ما بعد الحداثة ومنطلقاتها النقدية. وعليه، فإن هذا المبحث لا يعالج هذه المفاهيم بوصفها قضايا مستقلة أو موضوعات مركزية، بل يسعى إلى تقديم نظرة بانورامية تسهم في توضيح الفهم الأعمق لما بعد الحداثة، من خلال تتبع البنى الفكرية التي تفاعلت معها، سواء بالتحليل أو الرفض أو التجاوز.

**العلمانية (Secularism):** هي عملية فصل الدين عن السياسة وإدارة الدولة، مع الإبقاء على دوره الثقافي والتعليمي في المجتمع. وتتنوع مستويات العلمانية، حيث تتراوح بين السماح للدين بلعب أدوار اجتماعية بشرط ألا يتعدى إلى سنّ القوانين وصناعة القرار، وبين تقييد تأثيره في الحياة العامة وحصره في الممارسات الشعائرية، وصولاً إلى النماذج الأكثر تطرفاً التي تسعى لفصل الدين عن حياة الفرد والمجتمع بشكل كامل،

مما يؤدي في بعض الحالات إلى صبغها بطابع إلهادي كما ظهر في بعض الدول الشيوعية. نشأت العلمانية في سياق تاريخي حدثي شهد صراعات دينية عنيفة، مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية، مما دفع بعض المفكرين إلى البحث عن نظام سياسي يحد الدين عن إدارة شؤون الدولة تفادياً للنزاعات الطائفية. ومع تطور المجتمعات الحديثة، أصبحت العلمنة عملية تميز بين المجالات المعرفية والاجتماعية، بحيث يعلو فيها منطلق الدولة على الدين، وتبرز المعرفة العلمية كوسيلة لفهم الظواهر بدلاً من التفسيرات الدينية. ومع ذلك، لا تعني العلمانية بالضرورة محاربة الدين تماماً أو تغييب المقدس عن الحياة الإنسانية، لكن تبقى الصفة الموحدة في جميع أطوار العلمانية أنها تحيد الدين عن التأثير المباشر في مؤسسات الدولة والتشريعات، وتسعى إلى تنظيم المجتمع وفق مبادئ عقلانية وقانونية مستقلة عن المرجعيات الدينية. (محمد، جمال فؤاد خليفة. 2021). (سعدى، وآخرون. 1438هـ).

النزعة الإنسانية/الإنسانية (Humanism): الإنسانية هي رؤية فلسفية وأخلاقية تُركّز على الإنسان باعتباره محور الاهتمام، مؤكدةً على قيمته وكرامته وقدرته على التفكير العقلاني واتخاذ القرارات الأخلاقية بمعزل عن المرجعيات الدينية أو العقائدية، حيث تدعو إلى مجتمع ديمقراطي يحترم حرية المعتقد والتعبير، دون فرض أي سلطة فكرية مطلقة، سواء دينية أو إلهادية. تستند إلى العقل والعلم والتجربة الإنسانية في فهم العالم، وتشجع التفكير النقدي القائم على الأدلة بدلاً من التفسيرات الغيبية التي تحدّ من البحث الحر، مع رفض الأنظمة الشمولية التي تفرض رؤى أحادية. رغم ارتباطها أحياناً بالمذهب الطبيعي، فإنها تظل إطاراً مفتوحاً يسمح بتعدد المقاربات الفكرية، كما لا تلتزم بأي نظرية أخلاقية محددة كالنفعية، لكنها تؤكد على بناء أنظمة أخلاقية تحترم الإنسان وحقوقه من خلال نقاش عقلائي مستقل عن المسلمات غير القابلة للنقاش. وعلى المستوى الاجتماعي، تدافع عن الحرية، العدالة، والمساواة، مع التركيز على دور التعليم في تنمية الاستقلالية

الفكرية بدلاً من التلقين العقائدي، كما تسعى إلى ضبط التطورات العلمية والتكنولوجية بحيث تُخدم رفاهية الإنسان بدلاً من أن تكون مجرد أدوات لتحقيق مكاسب مادية أو سلطوية. في الجمل، الإنسانوية هي رؤية تدعو لوضع الإنسان وتجاربه في مركز الكون بحيث منه ينطلق السعي نحو المعرفة والتقدم وإليه ينتهي الاهتمام، وبالتالي التجربة الإنسانية تصبح هي القيمة الأعلى التي يجب مراعاتها وأن تحوم حركة العمل حولها. (لو، س. 2016).

**النزعة العلمية (Scientism) أو العلموية:** هي موقف فكري يؤكد على أن المعرفة الحقيقية تُكتسب حصرياً عبر المنهج العلمي التجريبي، إذ يُعتقد أن الطرق العلمية في الملاحظة والتجربة والقياس هي الوسيلة الوحيدة الموثوقة لتفسير كل الظواهر وفهمها، وأن كل تفسيرات الواقع يجب أن تُبنى على فرضيات قابلة للاختبار والتحقق بدلاً من الاعتماد على المصادر الأخرى مثل الفلسفة أو الدين.

**المجتمع ما بعد الصناعي:** نمط اجتماعي واقتصادي ظهر بعد المجتمعات الصناعية -التي كانت تعتمد بشكل أساسي على الآلات والإنتاج المادي- يتميز المجتمع ما بعد الصناعي بالتحوّل إلى اقتصاد قائم على المعرفة والخدمات، حيث تتركز القيمة في المعلومات، التعليم، والابتكار. أثر هذا التحوّل بشكل عميق على الفكر الحديث، فصعدت الفردانية كقيمة مركزية، وأصبح العقل والمعلومة أدوات للسلطة والتأثير بدلاً من القوة المادية. كما نشأت فلسفات تشكّك في الحقيقة المطلقة وتتبع النسبية والتعددية، وبرزت أشكال جديدة من الاغتراب والقلق الوجودي في ظل غياب الثوابت القديمة. وتحوّلت نظرة الإنسان إلى الواقع من البحث عن "الحقيقة" إلى التركيز على "الفعالية" و"التأثير"، ما غير شكل السلطة، الهوية، والمعنى في العالم المعاصر.

العقلانية (Rationalism): مبدأ يقوم على أن العقل هو المصدر الأساسي للمعرفة، ويُعتبر حجر الزاوية في الحداثة. أو هي نزعة فلسفية تمجد العقل باعتباره المصدر الأساسي والوحيد للمعرفة، وترفض أي مركزية بديلة عنه، كالتجربة الحسية أو الخرافة أو الدين أو الموروث الثقافي الشعبي وغيره. تعتمد على مبادئ مثل السببية والاستدلال، وترى أن الحقائق التي يصل إليها العقل ثابتة عبر الزمان والمكان. تقوم العقلانية على المبادئ العقلية القبلية التي لا تنشأ من الحس أو التجربة. كما تعزز القدرة على التفكير الواعي بعيداً عن العواطف والأيدولوجيات، وتؤطر النشاط الفكري وفق معايير تقييم صحة الأفكار والاستدلالات. (بلعسل م. & رحاب م. 2024).

اللاعقلانية (Irrationalism): تيار فلسفي يعارض النزعة العقلانية التي تجعل من العقل الأداة الوحيدة لفهم العالم، ويرى أن هناك أبعاداً أساسية في التجربة الإنسانية - كالحس، العاطفة، الغريزة، والإرادة - لا يمكن تفسيرها أو احتواؤها بالمنطق وحده. نشأ هذا التيار كردّ فعل على هيمنة الفكر التنويري والعقلاني، وظهر في فلسفات كيركغارد ونييتشه وشوبنهاور، حيث اعتبروا أن العقل محدود، بل وقد يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن ذاته. مهدت اللاعقلانية لتيارات ما بعد الحداثة، وتبرز في مجالات مثل الفن والدين والسياسة، حيث تعيد الاعتبار للذاتية والرمزية والانفعالات كوسائل لفهم العالم.

العدمية (Nihilism): هي تيار فلسفي يجد جذوره الحديثة في أعمال فريدريش نيتشه، الذي عرفها كأزمة ناتجة عن "موت الإله"، حيث تنهار القيم المطلقة والمعاني الكبرى التي بنيت عليها الحضارة الغربية تصورها للعالم والذات. في جوهرها، تُعبّر العدمية عن التشكيك الجذري في وجود أي حقيقة موضوعية أو قيمة ثابتة، وترى أن المبادئ الأخلاقية، والدينية، والميتافيزيقية ليست سوى بناءات بشرية معرضة للتقويض. تتفرع العدمية إلى أشكال متعددة، كالأخلاقية التي ترفض المعايير الأخلاقية الثابتة، أو الوجودية التي تُبرز عبثية الحياة الفردية في عالم بلا غاية. وقد وجدت العدمية صدى عميقاً في فكر ما بعد الحداثة، بل إنّ ما بعد الحداثة

في جوهرها ليست سوى امتداداً للعدمية، ويظهر ذلك في نقد الأنساق الشمولية والخطابات الكبرى، والتأكيد على نسبية المعنى وتعددته أي غيابه بشكل موضوعي، ورفض أي ادعاء بامتلاك الحقيقة أو احتكارها. (قاييد، س. 2022). (جيرتر، ن. 2024).

**الوجودية (Existentialism):** هي فلسفة تركز على الفردية، الحرية، والمسؤولية الشخصية في عالم يفتقر إلى معنى مسبق أو جوهري. الإنسان، وفقاً لهذه الفلسفة، هو من يخلق معاني حياته من خلال اختياراته. الوجودية تتفق مع ما بعد الحداثة في رفضها للحقائق المطلقة والمعرفة الثابتة، معتبرة أن الحقيقة نسبية ومتغيرة وفقاً للسياق الفردي والاجتماعي. كلتا الفلسفتين ترفضان الأنظمة الفكرية التي تدعي تمثيل الحقيقة المطلقة، وتؤكدان على ضرورة البحث عن المعنى الفردي بعيداً عن الطوائف الكلية أو المعتقدات الثابتة. (فلين، ت. أ. 2013).

**ما بعد البنيوية (Post-Structuralism):** هي حركة فكرية ظهرت في فرنسا في الستينيات من القرن العشرين كرد فعل على البنيوية. بينما ركزت البنيوية على البحث عن هياكل ثابتة وراء الظواهر الثقافية واللغوية، جاءت ما بعد البنيوية لتحدي هذا النهج، مؤكدة على أن المعاني والهويات ليست ثابتة في أي بنية محددة. وبالتالي يمكن أن نقول أنها رؤية للنص والخطاب بأفكار ما بعد حداثة، وينعكس ذلك في فكرتين رئيسيتين فيها: أولاً، أن اللغة والرموز لا تعكس الحقيقة أو الواقع بل تُشكلها وتُبنيتها، والثاني، أن المعاني تكون دائماً في حالة تغير وتعدد، حيث تُبنى على السياقات والعلاقات اللانهائية بين الكلمات والمفاهيم.

التفكيكية/التقويضية (Deconstruction): هي مقارنة نقدية وفلسفية طورها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في ستينيات القرن العشرين، وتُعد امتدادًا وتحولًا جذريًا عن البنيوية، وواحدة من أبرز تيارات التي طالبت بتجاوزها "ما بعد البنيوية". ظهرت كرد فعل على سكونية النماذج البنيوية، وسعيًا إلى زعزعة الثوابت والمطلقات التي تأسس عليها الخطاب الغربي، من خلال تحليل نصوصه وخطاباته بطريقة تكشف التناقضات الداخلية التي تتضمنها.

تركز التفكيكية على زعزعة الثنائيات الضدية التي يقوم عليها الفكر الغربي (مثل: العقل/اللاعقل، الحضور/الغياب، الكلام/الكتابة)، وتسعى إلى تحليل الخطابات والنصوص للكشف عن الافتراضات المبطنة التي تدعم هذه الثنائيات، وتُظهر ما تتغافل عنه أو تقمعه من احتمالات دلالية. وترتكز هذه المقاربة على تفكيك ما يُعرف بـ المتعاليات الميتافيزيقية، أي المفاهيم التي اعتُبرت مرجعيات مطلقة ومتعالية عن الشك، مثل "الحقيقة"، "المركز"، "الذات"، و"المعنى الثابت". من خلال قراءة النصوص قراءة تحليلية دقيقة، تكشف التفكيكية عن تناقضاتها الداخلية، وتبيّن أن المعاني ليست مستقرة أو نهائية، بل هي دائمًا في حالة تأجيل وتحول (différance)، وهي كلمة مفتاحية في فكر دريدا تشير إلى العلاقة المتحركة بين الدوال والدلالات.

(مليكّة.ب، 2021) (بوقرومة، 2019)

التفكيكية الوجودية (Existential Deconstruction) هي مقارنة فلسفية تجمع بين القلق الوجودي حول المعنى، والذات، والمصير، كما في الفلسفة الوجودية، وبين المنهج التفكيكي الذي يتعامل مع اللغة، النص، والمعرفة بوصفها بنيات غير ثابتة، مليئة بالتناقضات والانزياحات. تهدف هذه المقاربة إلى مساءلة

مفاهيم مثل "الذات"، "الحرية"، و"المعنى" لا من خلال نفيها، بل عبر كشف الطابع الهش والمتغير الذي يحكمها داخل الوعي الفردي والعالم النصي معًا.

ما بعد التفكيكية (Post-Deconstruction): تيار يسعى لتجاوز التشكيك المطلق في اللغة والمعرفة، والبحث عن طرق جديدة للفهم.

النسبية المعرفية (Epistemological Relativism): هي موقف فلسفي ينكر وجود حقيقة مطلقة أو معرفة موضوعية شاملة، ويؤكد أن جميع أشكال المعرفة مشروطة بـ السياقات الثقافية والاجتماعية واللغوية التي تُنتج ضمنها. وبما أن هذه السياقات متغيرة وتاريخية بطبيعتها، فإن الحقائق التي تُبنى داخلها تكون هي الأخرى نسبية ومؤقتة، تختلف تبعًا للزمن، والمكان، والمجتمع، بل وحتى من فرد إلى آخر.

نهاية السرديات الكبرى (La fin des grands récits): مصطلح طرحه الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) في كتابه "الحالة ما بعد الحداثية"، ويعبر عن تراجع الثقة في الأفكار الشاملة التي كانت تفسر التاريخ والمستقبل، مثل التقدم، الخلاص، أو الثورة. في الفكر ما بعد الحداثي، يُنظر إلى هذه الأفكار الكبرى على أنها غير قادرة على استيعاب تعقيدات الواقع المعاصر، حيث يُفضل التركيز على التجارب الفردية والجزئية التي لا تسعى لتوحيدها في تفسير واحد، مما يعكس تحولًا نحو تعددية الحقائق وتفكيك الإجماع الثقافي والتاريخي.

الواقع المُفرط، أو موت الواقع أو ما فوق الواقع (**Hyperreality**): هو مفهوم صاغه الفيلسوف الفرنسي جان بودريار، ويشير إلى حالة من تلاشي الفروق بين الواقع الحقيقي والواقع المحاكى، نتيجة غزو الصور والرموز ووسائل الإعلام لحياة الإنسان. في هذه الحالة، لا يعود الواقع هو الأصل، بل تحل مكانه تمثيلات إعلامية مُكررة ومُفبركة تبدو أكثر واقعية من الواقع نفسه. يعيش الإنسان هنا في عالم من المحاكاة، يستهلك فيه صور الأحداث بدل الأحداث ذاتها، ويُستدرج إلى تصديق الأوهام لأنها منتشرة ومُقنعة. وبهذا يصبح ضحية للخطابات المُعدّة مسبقاً، ولعمليات الاستهداف النفسي والتأثير الرمزي، التي تُشكّل وعيه وتصوراتهِ دون أن يدرك أنه لم يعد يتعامل مع الواقع، بل مع نسخة مُصممة منه، هذه النسخة يسمّيها بودريار السيمولاكر (**Simulacra**)، الصورة التي تنفصل تدريجياً عن الأصل حتى تفقد أي علاقة به، وتُصبح في النهاية بديلاً عنه. (معوشي ح، & حاج علي ك. 2023)

ما بعد الحقيقة (**Post-Truth**): ما بعد الحقيقة هي ظاهرة اجتماعية وثقافية يُصبح فيها الرأي العام أكثر تأثراً بالعواطف والمعتقدات الشخصية من الحقائق الموضوعية والأدلة العقلية، حيث تُهمّش الحقيقة لصالح السرديات والمواقف التي تثير المشاعر أو تُخدم الهوية. ويرتبط ظهور هذه الظاهرة ارتباطاً وثيقاً بفلسفة ما بعد الحداثة، التي ساهمت في زعزعة الإيمان بوجود حقيقة موضوعية واحدة، وروجت لفكرة أن "الحقيقة" مجرد بناء اجتماعي نسبي، مما مهّد لبيئة فكرية تشكّك في الحقائق وتساوي بين الرأي والمعرفة. (حسين أ. 2020)

التعددية (**Pluralism**): هي فلسفة أو رؤية تُقرّ بتعدّد وجهات النظر، وتُعلي من قيمة التنوع في الحقيقة، والهوية، والمعنى، والمعايير الأخلاقية أو الثقافية. ترفض التعددية فكرة وجود "حقيقة واحدة" مطلقة، وتؤمن بأن الواقع يمكن أن يُفهم بطرق متعددة متباينة بحسب السياق والخلفية. في سياق ما بعد الحداثة، تشكّل

التعددية حجر أساس؛ إذ تحتفي ما بعد الحداثة بتفكيك السرديات الكبرى ورفضها لسلطة الحقيقة المطلقة، مما يفتح المجال أمام تساوي الخطابات والرؤى المختلفة، سواء كانت دينية أو علمية أو فنية أو محلية. بهذا، تصبح الحقيقة ذات طابع نسبي، والتعايش بين المختلفات وإن كانت غير متناسقة هو الوضع الطبيعي للعالم.

**تفكيك الذات (Decentered Self):** هو مفهوم يشير إلى زعزعة الفكرة التقليدية عن "الذات" بوصفها كياناً موحدًا، ثابتًا، واعياً و متماسكًا داخليًا. يفترض هذا المفهوم أن الذات ليست مركزًا مستقلاً للمعرفة أو الهوية، بل هي نتاج عمليات لغوية وثقافية، واجتماعية ونفسية تتغير باستمرار. في السياق ما بعد الحداثي، يمثل تفكيك الذات رفضاً لرؤية الحداثة للإنسان كفاعل عقلائي حر، لأنّ "الذات" حسبها ليست سوى بناء سردي هش، يتشكّل ضمن شبكات السلطة والخطابات والرموز. وبهذا تغدو الهوية الشخصية متحولة، مجزأة، وقد تكون محاكاة أو "قناعاً" في عالم تهيمن عليه الصور والخطابات بدلاً من الجوهر الحقيقي.

**المتامعاصرة (Metamodernism):** هي حركة ثقافية وفكرية ناشئة تُعدّ استجابة نقدية لمحدودية ما بعد الحداثة، حيث تجمع بين الإخلاص والصدق العاطفي الذي ميّز الحداثة، والسخرية والتشكيك الذي طبع ما بعد الحداثة. فهي لا ترفض ما بعد الحداثة تمامًا، بل تبني على أدواتها – مثل التفكيك، والانتباه للسرديات المهمّشة، والانشغال بالتمثيل – لكنها تسعى لتجاوز التردد العدمي والتفكيك اللامنتهي، وتُعيد إحياء مفاهيم المعنى، الأمل، والانخراط الأخلاقي في العالم. إنها تبني ما يُعرف بـ"السداجة الواعية" (informed naivety)، حيث يتعامل المفكر والفنان مع العالم بجديّة جديدة، رغم إدراكه لتعقيداته

وتشظييه. بذلك، تقف الميتمودرنية كجسرٍ بين الحداثة وما بعد الحداثة، كمحاولة لاستعادة الأمل والمعنى دون الوقوع في الحنين أو إنكار الأزمة التي كشفتها ما بعد الحداثة. (Al Omari and Others, 2023)

**الحداثة الفائقة (Hypermodernity):** هي مرحلة متضخمة من الحداثة، حيث يتسارع التطور التكنولوجي، ويتفاهم الاستهلاك، ويصاح الإعلام قوة مهيمنة تعيد تشكيل الواقع بدلاً من نقله. ظهر المصطلح مع جيل ليوفيتسكي الذي رفض فكرة القطيعة مع الحداثة وأنها لاتعبر عن الواقع. ويمكن أن نرى فريقين من يستعملون هذا المصطلح، الفريق الأول هو من يستخدمه بشكل إيجابي مثل جيل ليوفيتسكي مؤكداً على فكرة هابرماس -أي أنّ الحداثة مشروع لم ينتهي- ورافضاً للرؤية التشاؤمية لما بعد الحداثة، ويعرض كيف أنّ الحداثة الفائقة، أي الحداثة في أقصى نقاطها، قد صانت حقوق النساء والأقليات وأنتجت منظمات وحركات تحافظ على السلم وتحارب خطاب الكراهية. بينما نجد فريق آخر لا ينظر للحداثة الفائقة بصورة إيجابية لأنها زادت من وتيرة الحداثة التي هي أصلاً محل نقد، وبحسب ما بعد الحداثيين فهي ليست سوى استمرار للحداثة في شكل أكثر حدة. ويمكن القول إن انتشار بعض القيم ما بعد الحداثية في نطاق اجتماعي محدود كان عاملاً في زيادة وتيرة الحداثة وجعلها أشرس، بحيث تتلاشى المعايير الثابتة، ويهيمن منطق الوفرة والاستهلاكية وتتسارع عملية التحديث. (كرام ي. 2022). (عمارة، ب.، & حدادة، ش. 2022).

ما بعد الإنسانية (Post-Humanism) هي تيار فلسفي ينتقد التصور الكلاسيكي للإنسان ككائن عقلائي، مستقل، ومركزي، ويدعو إلى إعادة تعريف "الإنسان" في ضوء التطورات التكنولوجية كالذكاء الاصطناعي والتعديل الجيني. إذ هو ينطلق من نقد الإنسانية كما تشكلت في الحداثة، ويتقاطع مع ما بعد

الحدائة في تفكيك الهوية والثوابت، لكنه يتجاوزها عبر مشروع لإعادة بناء الإنسان نفسه، لا مجرد نقده. إلى محاولة خلق إنسان جديد بعيداً عن المفاهيم والحدود التقليدية (علال أ., & خن ج. 2021).

**الواقعية النقدية (Critical Realism):** هي تيار فلسفي معاصر نشأ في سياق الفلسفة العلمية على يد الفيلسوف البريطاني روي باسكار (Roy Bhaskar)، وتطور ليشمل مجالات العلوم الاجتماعية والنظرية النقدية. تركز الواقعية النقدية على التوفيق بين مبدأ الواقعية، الذي يفترض وجود واقع مستقل عن وعينا، وبين مبدأ النقدية، الذي يعترف بأن معرفتنا بهذا الواقع دائماً ناقصة وتوسطها قيود معرفية وإيديولوجية. تستند الواقعية النقدية إلى رفض النسبوية الكاملة التي تشترك فيها بعض تيارات ما بعد الحدائة، والتي تنكر وجود حقائق موضوعية وثابتة. في الوقت نفسه، تتفرد الواقعية النقدية برفض الادعاءات المطلقة التي تدعي القدرة على الوصول إلى معرفة كاملة للواقع، وهو ما ينطبق على العديد من الاتجاهات العلمية التقليدية. من خلال هذا التوجه، تبرز الواقعية النقدية كجسر بين الإيمان بوجود واقع مستقل قابل للمعرفة، وبين الاعتراف بأن هذه المعرفة ليست خالية من التحيزات والسياقات الثقافية والتاريخية. (Zhang, T. 2022).

(Noor, M. U. 2023).

**الزمن غير الخطي (Non-linear Temporality)** الزمن غير الخطي هو تصور فلسفي ومعرفي يفكك الخطية الزمنية التقليدية (بوصفه سلسلة مترابطة من الأحداث تسير في اتجاه واحد من الماضي نحو المستقبل)، ويرى تصوراً بديلاً للزمن كنسيج متداخل من الحقب والتجارب والاحتمالات، حيث يمكن للماضي أن يُعاد تأويله من الحاضر، وللمستقبل أن يؤثر على الحاضر في شكل توقعات ورغبات، وأدت

بعض النظريات الفيزيائية مثل نسبية آينشتاين لتعزيز هذا القول عند مابعد الحداثيين، فأينشتاين قدّم مفهوماً جديداً للزمن كنسيج مرتبط بالنسيج المكاني ويتمدد ويتقلص في ظروف ويمكن اختراقه عبر ثقوب دودية، كل هذا يهدم التصور القديم للزمن والمسلّمات التي بنيت معه.

**النظرية النقدية (Critical Theory – مدرسة فرانكفورت)** هي تيار فكري تأسّس في أوائل القرن العشرين، انبثق عن الماركسية الغربية وسعى إلى تحليل البنى الاجتماعية والثقافية من منظور تحرري. طوّر مفكرو مدرسة فرانكفورت، مثل ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وهربرت ماركوزه، أدوات فكرية لكشف علاقات الهيمنة والاعتراب في المجتمعات الحديثة، مع التأكيد على أن الغاية من الفكر ليست التفسير فقط، بل التغيير والتحرر. ورغم أن النظرية النقدية تتقاطع مع ما بعد الحداثة في نقدها للحداثة الغربية، إلا أنها ترفض النزعة العدمية وما بعد البنيوية التي تنكر إمكانية الحقيقة أو المشروع العقلاني. فهي ترى أن الحداثة لم تفشل بالكامل، بل هي مشروع غير مكتمل قابل للمراجعة والتصحيح، لا للهدم الكلي. ومن هذا المنطلق، تدافع النظرية النقدية عن إمكانية تأسيس خطاب عقلاني تحرري يتجاوز العقل الأداتي، دون الوقوع في فوضى النسبوية ما بعد الحداثة. (بجياوي ا. 2022).

من خلال ما عرضناه من مفاهيم ومصطلحات شكلت جزءاً من السياق الفكري لمابعد الحداثة، يتضح لنا أن هذا السياق لا يقتصر فقط على مجموعة من الأفكار المتناثرة، بل هو سياق مشحون ومعقد، يتفاعل مع جملة من التحولات الفكرية والتاريخية الكبرى التي حدثت في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كانت تلك

الحقبة بمثابة نقطة انطلاق لمرحلة من الصدمات الفلسفية والعلمية التي شهدت تصادمًا بين الفكر التقليدي والجديد، ومعركة مستمرة بين أيديولوجيات سابقة وأخرى ناشئة. صراعات عكست أزمة فكرية وإنسانية عميقة يمرّ بها الفكر الغربي شهدها منذ استفحال أحداثه حتى انفجرت عارياً بينة مع الحربين العالميتين، مما ألحّ على المفكرين البحث عن حلول جديدة لفهم العالم المعاصر وتفسير التحولات السريعة التي طرأت على المجتمعات. في هذا السياق، كانت ما بعد الحداثة محاولة للخروج من المأزق الفكري الذي خلفته الحداثة، ملتبسة الحاجة إلى رؤية جديدة تحل محل تلك الأيديولوجيات التي عجزت عن تقديم إجابات شافية. ولذلك، فإن فهم هذه الشبكة المعقدة من الأفكار المتداخلة ضروري لفهم ما بعد الحداثة وهدفها ودورها الذي تسعى لعرضه للإنسان، وهو الدعوة إلى إعادة التفكير في مفاهيم الحقيقة والمعنى، في عالم متغير وسريع التطور.

## المبحث الرابع

### مفهوم الفكر الديني اليهودي المعاصر

مفهوم الفكر الديني:

الفكر لغة:

الفكر، والفكر: إعمال الخاطر في الشيء. قال سيبويه: ولا يُجمع الفكر ولا العلم ولا النظر. وقد حكى ابن دريد في جمعه: أفكاراً. والتفكير: التأمل. والاسم الفكر والفكرة. والمصدر الفكر بالفتح. قال يعقوب: يقال ليس لي في هذا الأمر فكر، أي ليس لي فيه حاجة. قال: والفتح فيه أفصح من الكسر. ورجلٌ فكيرٌ: كثيرُ التفكير. (الجمهوري، مجهول، صفحة 3962) (الرازي، 1999م، صفحة 242) (المرسي، 2000م، صفحة 7 ج7)

وفي تاج العروس الفكر -بالكسر ويفتح-: إعمال النظر هكذا في النسخ. وفي المحكم: إعمال الخاطر في الشيء، كالفكرة، والفكرى، بكسرهما. وفي الصحاح: التفكير: التأمل، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر الفكر، بالفتح... قال: والفتح فيه أفصح من الكسر كذا في الصحاح. وفي الأساس: يقال: لا فكر لي في هذا، إذا لم تحتج إليه ولم تبال به. (الزبيدي، 1965- 2001م)، ص 345 ج13)

وفي معجم متن اللغة فكر: تأمل بنظر وروية في الشيء. فكر في وفكر وأفكر وتفكر: أعمل فكره. الفكر: إعمال الروية والنظر في الشيء... وقالوا: ليس لي فكر وفكر في كذا أي حاجة "والفتح فيه أفصح". والفكير والفكير: كثير الفكر. (أحمد رضا، 1960، صفحة ج4/ 439)

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة فِكر الشخص: مارس نشاطه الذهني، فِكر في الأمر: تفكر فيه، تأمله، أعمل العقل فيه ليصل إلى نتيجة أو حلّ أو قرار {إنه فِكر وقدر}. أما الفِكر فهو: نشاط ذهني، إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول، أو نشاط أو نتاج فكريّ لفترة أو مجموعة معينة "فكر السبعينيات-فكر الضباط الأحرار"، أو هو رأي، نظر وبنات الأفكار هي الخواطر، ويقال لي في الأمر فكر أي لي في الأمر نظر وروية. (عمر أ.، 2008م، صفحة 1733، 1734/ج3)

وفي المعجم الوسيط فِكر في الأمر فِكرًا أعمل العقل فيه ورتب بعض ما يعلم ليصل به إلى مجهول، والتفكير: إعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلّها، و الفِكر: إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول ويُقال لي في الأمر فكر أي نظر وروية، وما لي في الأمر فكر ما لي فيه حاجة ولا مبالاة. (مجمع اللغة العربية، 1972م، صفحة 2/ 698)

من خلال القواميس والمعاجم نجد أنّ أصل كلمة الفكر قد ارتبط منذ البداية بمعاني العقل والنظر والعلم، كحركة تحدث داخل الإنسان، ومن التُكت أن الفكر قد يُرادف الحاجة، وكأنّ الفكر نفسه حاجة ملحة داخل الإنسان فلزم عليه مراعاة وجودها فيه وأخذها بعين الاعتبار كبقية حاجاته، أو أنّ الحاجة هي محرك أساسي للإنسان في التفكير أي إعمال الخاطر وعليه قيل "الحاجة أم الاختراع" وجوهر الاختراع الفكر.

#### الدين لغة:

يقول ابن فارس "دين) الدال والياء والنون أصل واحد إليه يرجع فروعها كلها، وهو جنس من الانقياد، والذل. فالدين: الطاعة، يقال دان له يدين ديناً، إذا أصحب وانقاد وطاع، وقوم دين، أي مطيعون منقادون". (ابن فارس، 1979م، صفحة 2/ 319) ويقول ابن منظور "دان نفسه أي أذلها واستعبدها، وقيل: حاسبها".

(ابن منظور، 1414هـ، صفحة 169/13) ومن المعاني التي ذكرت في المعاجم الجزاء والقضاء والطاعة والحكم... وغيرها. (بن موسى، صفحة 7) (الرازي، 1999م، صفحة 110)

وكلام اللغويين وأصحاب المعاجم في هذه اللفظة قد يطول، إلا أنه قد وجد من المعاصرين من اعتنى بجمع وتحليل كلامهم فيها وأبرزهم هو عبد الله دراز، يقول: لاشتقاقات هذه الكلمة تقارب كبير بل صلة تامة في جوهر المعنى؛ مردّها إلى ثلاثة معانٍ أو كلماتٍ تكاد تكون متلازمةً، فكلمة «الدين» تؤخذ تارةً من فعل متعد بنفسه: «دانه يدينه» بمعنى حكمه، وجزاه وقضى في شأنه، وهي تارةً تؤخذ من فعل متعد باللام: «دان له» أي أطاعه وخضع له، وتارةً من فعل متعدٍ بالباء: «دان به» أي اتخذ طريقته ومذهباً وديناً. (دراز، 2016، صفحة 29)

وجملة القول في هذه المعاني اللغوية: أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يُعظّم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وُصِفَ بها الطرف الأول (الخاضع) كانت خُضوعاً وانقياداً، وإذا وُصِفَ بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً وإلزاماً. وإذا نُظِرَ بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يُعبّر عنها، ونستطيع الآن أن نقول: إنّ المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد، ففي الاستعمال الأول الدين هو إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني هو التزام الانقياد، وفي الاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له. بيد أن هذه التحليلات الاشتقاقية كلها إنما تكشف لنا عن جذر المعنى وأصله في اللغة، ولا تُصوّر لنا حقيقته واضحةً وافية، كما هي في عُرفِ النَّاسِ واصطلاحهم. (دراز، 2016، صفحة 32)

تقابل كلمة "religion" كلمة الدين في اللغتين الإنجليزية والفرنسية، وقد انحدرت بنفس الشكل من من الفرنسية القديمة "religion"، و استخدمت بمعنى الولاء والتقوى، و قيل أصلها اللاتيني "religionem" واستخدمت بمعنى "إحترام ما هو مقدس" (n.d, Etymology) وجذر الكلمة في اللاتينية « religio » و تذكر موسوعة لالا لاند أنها تعني بشكل عام في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير. (لا لاند، 2001، صفحة 1203)

المفهوم الاصطلاحي لـ"الفكر الديني":

تحديد المعنى الاصطلاحي لكلمة "فكر" لا يمكن إلا وفق السياق الذي استخدمت فيه أو بعد تحديد الصفة التي تؤطر معناه كقولنا الفكر الفلسفي، الفكر القانوني، الفكر البابلي، الفكر الأوروبي... إلخ، لذا فمفهوم "الفكر الديني" يستند أكثر على مفهومنا لكلمة "الدين".

مفهوم كلمة الدين اصطلاحاً، هو من أكثر المواضيع الجدلية في مجال الدراسات الدينية عموماً، ذلك أنّ الإشكال ليس في تأصيل المعنى اللغوي فقط أو محاولة رصد المعنى بشكل موضوعي لما يمثله الدين كظاهرة، بل هو جدال فلسفي بالأساس، أو نظري، وبالتالي فالإشكال هو ناتج الاختلافات الفلسفية والمعرفية والمنهجية بين الباحثين، حيث يسعى كل منهم لتحديد معنى الدين بما يناسب نسقه الفلسفي ورؤيته للكون، ومن ثمّ يكون مفهومه للدين هو منتج ذلك البراديم الذي وفقه يتمّ عرض كيف يجب النظر إلى الدين، وللتوضيح أكثر سنعرض بعض التعريفات ثم نقوم بتحليلها ومناقشتها.

1. تعريف كانت للدين:

في كتابه الدين في حدود العقل، يقول كانت: "الدين هو معرفة بكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية". (كانط، 2012، صفحة 243)

2. تعريف إدوارد تايلور: يقول في كتاب الثقافات البدائية: "الدين هو الإيمان بكائنات روحية".

(Tylor, 1920, p. 424)

3. تعريف إميل دوركايم:

يذكر دوركايم في كتابه الصورة الأولية للحياة الدينية "الدين «هو منظومة موحدة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، أي معزولة ومحرمة، وهي معتقدات وممارسات توحد جميع من ينظمون إليها في جماعة معنوية تسمى الكنيسة» العنصر الثاني الذي ينزل في موضعه على هذا النحو في تعريفنا ليس أقل أساسية من الأول، فهذا العنصر، عبر إظهاره أن فكرة الدين لا تنفصم عن فكرة الكنيسة، يبرز وجوب أن يكون الدين شأناً جمعياً إلى أبعد حدود". (دوركايم، 2019، صفحة 73)

4. تعريف متداول عند بعض المسلمين: الدين هو وضع إلهي سائق لِدَوِي العُقُول باختيارهم المَحْمُود

إِلَى الخَيْرِ بِالذَّاتِ، قَلْبِيَا كَانَ أَوْ قَالِبِيَا، كَالِاعْتِقَادِ وَالْعِلْمِ وَالصَّلَاةِ (الحنفي، 1998م). ويمكن

تلخيصه بأن نقول: «وضع إلهي يُرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك

والمعاملات». (دراز، 2016، صفحة 33)

5. وعُرفَ الدين كذلك بأنه "الإيمان بأمر وراء هذا الوجود الظاهر الحاضر، أمر غيبي خارق للطبيعة،

مجاوز للآني والمكاني، متصل بالأبدي اللازماني" (غيضان، 2016، صفحة 83)

6. عُرفَ أيضاً بأنه "الاحترام الضميري لقاعدة، لعادة، لشعور". (لا لاند، 2001، صفحة

(1206)

بالنظر إلى التعريفات التي تم ذكرها نرى أنّ بعضها كما ذكرنا سابقاً ليس سوى امتداداً لفلسفة صاحبها ونظرتة للعالم، ففي التعريف الأول نرى انعكاس فلسفة كانت الأخلاقية التي تركز على الواجب والأمر المطلق، حيث أنّ الأخلاق حسبه هي نظام من الواجبات التي يجب أن تُحترم لأنها تنبع من العقل البشري وتستند إلى قوانين موضوعية وعالمية، أي أنّ الواجب غاية في ذاته وهو قيمة مستقلة عن الدين مثل القواعد العقلية فشرعيته لا تُستمد من التشريع الديني ولا هو منتج اجتماعي ثقافي نابع من العرف الاجتماعي والتقاليد الموروثة. يُعتبر الأمر المطلق من المفاهيم الأساسية في فلسفة كانت، وينص على أن الفرد يجب أن يتصرف وفقاً للقواعد التي يمكن أن تصبح قانوناً عالمياً، ثم يجعل الواجب محوراً أساسياً للأخلاق، وأنّ القيمة الأخلاقية تتحقق إن كان العمل ينطلق من إرادة ملتزمة بواجب القانون الأخلاقي، لا أن يكون من دوافع أو لمصالح ذاتية.

وفي نظرنا، هذا التعريف ضيق وينظر للدين من زاوية واحدة فقط هي التي اعتبرها كانت جوهر الدين، أنّه يقدم معنى مطلق للمسؤولية الأخلاقية كونه صادر عن الإله الكامل المتجاوز، وأنّ نظرة الدين الأخروية ضرورية لتحقيق الكمال الأخلاقي بعد المماتة، لكن يبقى تعريف كانت من جهة يجد الدين في الإيمان بالله ومن خلال فلسفته نجد أنّ الإله يجب أن يكون متجاوزاً، فلا يصدق على هذا التعريف على البوذية وربما الأديان الأخرى الوضعية كذلك، كما أن تعريفه يبدو متجاهلاً للأبعاد الروحية والعاطفية الأخرى، وقد يُهمل التجارب الشخصية والفردية التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الدين أيضاً ولا تتعلق بسلوك المتدين مع الآخر أو المجتمع، كما أنّه جعل الطقوس والعبادات والممارسات وحتى بعض العقائد مما أطلق عليها جميعاً التدين التاريخي خارجة عن جوهر الدين، لذلك لم يعتبرها جزءاً أساسياً فيه.

أما التعريف الثاني والذي يعرض مفهوم تايلور فهو قائم على نظرية التطور الاجتماعي والثقافي التي كانت شائعة القبول حينها بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، إذ كانت مزامنة لانتشار كتاب أصل الأنواع لتشارلز

داروين، وتأخذ النظرية نفس مبدأ التطور البيولوجي النشوء والارتقاء، فالمجتمعات والثقافات تمر بمراحل متعاقبة من التطور بدءاً من أشكال بسيطة وبدائية إلى أشكال أكثر تعقيداً وتنظيماً، وهذا يصدق على جميع الظواهر الإنسانية بما فيها النفسية، إذا استناداً على ذلك يرى تايلور أنّ العودة للمظاهر البدائية للبشر يمكنها أن تفسر كل الظواهر البشرية في دراسة الإنسان، وعليه وفي دراسته للدين عند عدة شعوب بدائية، رأى تايلور أنّ المظهر الأوّلي للدين هو عبادة الأرواح، وبالتالي فإنّ الاعتقاد بوجود كائنات روحية هو المظهر الأوّلي وهو جوهر الدين الأساسي، وبه يمكن أن نفهم أكثر تطوراته اللاحقة، وبسبب نظريته هذه عرّف الدين على هذا النحو.

أما التعريف الثالث لعالم الاجتماع دوركايم فهو لا يختلف كثيراً عن تايلور إذ هو أيضاً من رواد مدرسة التطور الاجتماعي، وخلص دوركايم إلى أنّ الدور الأساسي للدين هو دور اجتماعي قبلي وأنّ أساسه في الظواهر الجماعية، وقد خرج بعد دراسته لقبائل بدوية أنّ المظهر الأول للدين هي الطوطمية (الدليمي، 2022م، صفحة 125) (Jones, 1986, pp. 115-155)، ولذلك في الشطر الثاني ركّز على مفهوم الجماعة، فأساس هذه الاعتقادات والطقوس حسبها أنّها تجتمع أتباعها في وحدة معنوية، ولذلك قد يخرج بهذا المعنى الديانات ذات النسخ الفردانية أين لا يحتك فيها الفرد بالضرورة مع آخرين ولا يشاركهم الطقوس والمعتقدات، خاصة في العصر الحديث أين أصبح الدين شيئاً من فلسفة الحياة الذاتية، إذ يعدّل فيها كل فرد حسب مقاساته، كما أنّه قد يخرج من هذا المفهوم ضرورة الإيمان بالله أو قوى متجاوزة، بل إن أصل الدين حسب النظرية أرضي، وهو الجماعة وما يربط تلك الجماعة من أعمال ومعتقدات أضفي عليها صفة القداسة.

بعض التعريفات الأخرى حاولت أن تحد الدين فكان الدين إماً واسعاً جداً حتى صار مرادفاً للفكرة، أو محصوراً جداً بحيث لا يدخل فيه إلا دين أو أديان معينة.

ذكرنا تعريفاً شاع عند بعض المسلمين وهو أشبه بالنظرة أو الحكم الذاتي على الدين، فهو "وضع إلهي سائق لِدَوِي الْعُقُولِ باختيارهم الْمَحْمُودِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ، قَلْبِيَا كَانَ أَوْ قَالِبِيَا، كَالْإِعْتِقَادِ وَالْعِلْمِ وَالصَّلَاةِ" هذا التعريف لا يصف معنى الدين كما يبدو في الواقع بل يؤسس لما يجب أن يكون عليه الدين، جوهرُ الدين وماهيته، كما يجعل يجعل هذا التعريف مركزية الدين في الإله، وبالتالي فإن كل "الديانات" مثل البوذية وديانات الطبيعة ذات العالم الواحد وغيرها التي لا يعتبر فيها الإله هو الواضع للدين فهي خارج هذا المفهوم، إضافةً إلى ذلك فقد اعتبر التعريف أن الدين هو الذي يطابق الواقع (الحقيقة)، وأن يكون خيراً، وبغض النظر على أنّ إطلاق الدين بهذه الحصرية يخالف استخدام القرآن الكريم للفظه الدين التي استخدمت مع الأديان الباطلة "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ الْكَافِرِينَ-6"، "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ..." آل عمران-85، إلا أنه يمكن أن نرى موضوعية هذا التعريف في شطره النظري، لكن بمجرد محاولة إسقاطه على الواقع فإنه يصبح رديفاً لمفهوم الحق، تدعيه جميع الجهات، وبالتالي لا يمكن في النقاش الموضوعي أن يكون حكراً لجهة بعينها لأنه حُكْمٌ وليس صفةً أو رسداً لما هو في الخارج، وعليه لن يكون هذا المفهوم عملياً، حتى لو أسقطنا هذا المفهوم على الإسلام، سيصبح معناه الإسلام الصحيح عملاً واعتقاداً، وعلى أساس هذا التعريف لا تخرج الأديان الأخرى فقط من التعريف بل حتى الفرق والمذاهب المنتسبة للإسلام والتي قد توصف بالانحراف والبدعية، وبالتالي سيعتمد الأمر على حكمٍ ذاتي ما لإسقاط التعريف. وهذا لا يعني بالضرورة أنّ التعريف خاطئ إنما هو تعريف لا يناسب الدراسات الموضوعية فهو مفهوم سائل متغير من ذات إلى ذات.

نجد بعض التعريفات التي حدثت الدين في صورة معينة مثل التعريف الخامس الذي يجعل الدين الإيمان بما هو متجاوز للطبيعة بما هو متصل بالمطلق واللازماني، فيخرج من هذا التعريف الأديان الوثنية الأرضية، وفي مقابل هذا التعريف نضع آخر التعريفات التي ذكرناها، وورد فيه بأنّ الدين "الاحترام الضميري لقاعدة، لعادة،

لشعور" مثل هذه التعريفات وسّعت مفهوم الدين حتى صار مرادفاً للفكرة والفلسفة والمبدأ والخلق، بمعنى كل ما يعتقدّه الإنسان ويسير عليه.

بعد مرورنا على مفاهيم كلمة الفكر وكلمة الدين على حداً، نعود مجدداً لمصطلح الفكر الديني ككل، وخلاصة القول أنّ هذا المصطلح ليس له شكل ثابت ومتناسك في المجتمع العلمي ولو أنّه شائع الاستخدام إلاّ أنّه أقرب إلى إسم العَلَم من المصطلح، أي أنّه يستخدم لكي يحدد المسمى من الإطلاق، والدليل على ذلك أن غالبية الباحثين الذين استخدموا هذا اللفظ في عناوين دراساتهم وكتبهم لم يعنوا بتعريف هذا المصطلح، والذي يفهم منه أنّ المقصود هو المعنى الظاهري السطحي المتداول في اللغة، و في بعض البحوث قد يحدد معنى الدين فقط، ولذلك نجد، أولاً: استخدامه بشكل مختلف يظهر معناه بحسب كل دراسة ومجال وإن كانت المعاني كلها قريبة نوعاً ما، ثانياً أنّ لفظ الفكر المتعلق بالدين -في الغرب خاصة- قد يعبر عنه بألفاظ عديدة، فقد يستخدم لفظ ثيولوجيا أو فلسفة الدين أو تاريخ الأديان أو دراسات دينية... إلخ، وقد يعبر عن الدين بمعنى أخص وبدقة مثل "ديانات العصر القديم" "اليهودية المسيحية" "الكاثوليكية في العصر الوسيط"، ولا يستخدم عادة الدين بإطلاق إلا للتعبير عن الظاهرة الدينية أو الدين في جانبه الفلسفي العام، وكذلك الأمر في الدراسات الدينية نجد أنّ الفكر الديني يُعَوّض بما يمكن أن يندرج تحته والذي يعبر بشكل أدق عن الدراسة كـ "علم الكلام" "الفقه وأصوله" "تاريخ التفسير"... إلخ، وربما لهذا السبب لا نجد تعريفات واضحة لمفهوم الفكر الديني كمصطلح، إذ أنّ المفهوم العام وحده -أي فكر متعلق بالدين- هو المقصود، ولو أراد الباحث الدقة لاستبدل جملة الفكر الديني بما شابهها من المصطلحات الخاصة التي ذكرناها. ويمكن أن عدم وجود تعريفات واضحة للمصطلح كوّن هذا الإطلاق الجديد والذي كما يُقال (عبدالواحد، 2020) تم تداوله في أوساط المثقفين ابتداءً من القرن العشرين كمحاولة جمع كل ما يتعلق بالظواهر التي تعبر عن علاقة الإنسان بالقدس. (Smart & segal, n.d.) (Harvard University, s.d.)

وبسبب سوء استخدام هذا المصطلح نجد أنّ البعض بالفعل يقوم بحصر مفهوم الفكر الديني محدوداً بمجال بحثه في الدين، نذكر على سبيل المثال تعريف حامد أبوزيد "الفكر الديني: هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص (المقدسة الثابتة تاريخياً) وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أيضاً أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن بيئة -واقع اجتماعي، تاريخي، جغرافي، عرقي محدد- إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بالقدر نفسه من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعنية" (أبو زيد، 1994، صفحة 197).

في البداية يحصر التعريف الفكر الديني في تفسير النصوص، ولذلك في مثل هذه الحال يستبدل البعض مصطلح الفكر الديني بـ "التفسير" كما ذكرنا سابقاً، أو حتى "الهيرمونوطيقا الدينية" وغيرها، ثم يخرج هذا التعريف بعدها من تفسير النصوص المقدسة إلى الهيرمونوطيقا بشكل عام وكيف أنها تختلف من إنسان إلى إنسان باختلاف الذوات والأزمان، الأمر الذي يُنظر لذاتية التفسير والفهم وربما حتى غياب الحقيقة الموضوعية. وهذا مثال يظهر كيف أنّ مفهوم الفكر الديني يتحوّر ليتناسق مع الدراسة التي استخدم فيها ومع ذاتية الباحث.

من المهم ملاحظة أن مصطلح "الفكر الديني" يُستخدم أحياناً للإشارة حصراً إلى المفكرين المنتمين لدين معين الذين يسعون لفهمه وتفسير العالم من خلاله، ولا يشمل الباحثين الذين يدرسون الدين كمجال أكاديمي بحت، مثل المستشرقين وعلماء الحداثة في حالة الإسلام، أي أولئك الذين ليس عليهم التزام عقائدي تجاه الدين محل دراستهم، ووفقاً لهذا المفهوم لا يمكن اعتبار المستشرق مفكراً إسلامياً، بالمقابل، المفهوم الأوسع للفكر الديني يشمل أي باحث يدرس الدين، بغض النظر عن انتمائه الديني، وهذا المفهوم يبدو أكثر ملاءمة في الأوساط الأكاديمية، فعلى سبيل المثال كان فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو حاضرين بقوة في الفكر الديني في العصر الوسيط خاصة في الديانات الثلاث، وفي العصر الحديث لم يُعتبر سبينوزا و فرويد يهوديين بالمعنى التقليدي، ومع ذلك كان لهما تأثير ملحوظ على الفكر الديني اليهودي، كما أثرت نظريات

النقد الكتابي الغربية كنظرية ولها وزن على الفكرين المسيحي واليهودي على سواء، رغم أن هذه الدراسات تناولت الدين من خارجه، كذلك، فقد استفدنا كمسلمين من الدراسات الغربية الحديثة، مثل تلك المتعلقة بمخطوطات القرآن في علم الآثار الإسلامية. عموماً، نجد أن أعمال وبحوث مهمة في الفكر الديني يمكن أن تصدر عن شخصيات لا تنتمي إليه أو لا تلزم بأسسه التقليدية في إطار البحث، مما يعزز أهمية النظر إلى الفكر الديني بمفهومه الواسع والشامل.

تعريف إجرائي للفكر الديني:

أقول إنَّ الفكر الديني هو النتاج الفكري (العقلي بدرجة أولى) الذي يعكس التفاعل المستمر بين الإنسان والدين على مر العصور، ويعبّر عن الجهود البشرية المبذولة في دراسة وتحليل وفهم وتفسير الدين من جميع جوانبه، يتضمن هذا الاستكشاف الشامل للظاهرة الدينية بشكل عام، بالإضافة إلى دراسة ديانات محددة وفهم أبعادها بشكل خاص، ويشمل الفكر الديني كافة الموروثات الإنسانية المتعلقة بالدين عبر التاريخ، بما في ذلك الأدبيات المقدسة، والنصوص التفسيرية، والفلسفات الدينية، والتجارب الروحية، والممارسات الطقسية... إلخ.

مفهوم اليهودية:

اليهود لغة: اختلف في كلمة اليهود عند المسلمين هل هي عربية مشتقة أم غير عربية، فقال البعض: إنها عربية مشتقة من "الهود" وهي التوبة والرجوع {إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ} الأعراف آية (156)، أما البعض الآخر فقد رأى أنّها غير عربية وقد وافق بذلك القول الأشهر عند اليهود والغريبيين وغيرهم وهي أنّها نسبة إلى يهوذا الابن

الرابع لسيدنا يعقوب عليه السلام، وهو متكون من "يهوه" إسم الذات الإلهية عند بني إسرائيل و "يده" بمعنى الشكر أو الحمد، وربما يقابل هذا الاسم في العربية "حمد الله" أو "حامد الله" ونحوه، وهكذا ذُكر في التوراة أنّ امرأة يعقوب سمته بهذا الاسم شكراً لله (التكوين (29:35)) (بوجناح و شنتوح، 2018م، صفحة 306 ج8).

يذكر موقع الموسوعة اليهودية: حتى القرن السابع عشر، كانت هذه الكلمة (يهود-يهودية) تُكتب في اللغة الإنجليزية الوسطى بطرق مختلفة مثل: "Gyu"، "Giu"، "Gyw"، "Jew"... "Iu"، جميع هذه الأشكال اشتقت من الكلمة الفرنسية القديمة "Giu" التي كانت تُكتب سابقاً "Juieu" والمستمدة من اللاتينية "Judæum"، والشكل اللاتيني "Judæus" اشتق من اليونانية "Ιουδαῖος" تنطق "يوفوس"، وهذه بدورها اشتقت من الآرامية التي تتوافق مع العبرية كصفة نسبية من الاسم الخاص יהודה (yah-uh-dah) "يهودا"، ويبدو أن هذه الكلمة لم تُستخدم أبداً للإشارة إلى أفراد القبيلة (سبط يهوذا)، بل إلى أفراد الأمة التي تسكن جنوب فلسطين (إرميا 9:43)، واستُخدمت لاحقاً للإشارة إلى الإسرائيليين (الملك الثاني 3:16) في الشمال. (Jewishencyclopedia, n.d).

بحسب التناخ فبعد انقسام مملكة بني إسرائيل الموحدة بعد موت سليمان، ظهرت مملكتين جديدتين، الأولى في الشمال الشرقي لفلسطين وعاصمتها السامرة والثانية جنوبها وعاصمتها أورشليم، وهذه الأخيرة سميت يهوذا لأنّ غالب من كان يعيش فيها بالأساس كانوا من سبط يهوذا، وبعد أن أسقط الآشوريين مملكة الشمال أصبحت يهوذا هي دولة اليهود الوحيدة، كما أنّ المنطقة آن ذاك كانت مليئة بالصراعات بين آشور، بابل و مصر، و مناطق الشام وضواحيها كانت مركزاً يشهد التوسع والصراعات، فكان يهود هذه المناطق أيضاً يهاجرون ليهوذا التي كانت لاتزال صامدة، وهذا ما يشير إليه سفر أرميا الذي تدور أحداثه قبيل السبي البابلي وأثناءه "كُلَّ بَقِيَّةِ يَهُودَا الَّذِينَ رَجَعُوا مِنْ كُلِّ الْأُمَمِ الَّذِينَ طَوَّحُوا إِلَيْهِمْ لِيَتَعَرَّبُوا فِي أَرْضِ يَهُودَا" (إرميا 44:05) وفي نفس الإصحاح نجد الإطلاق الأول لهذا الاسم "اليهود" ليصف به بني إسرائيل.

إذاً يمكن أن نقول أنّ الاسم تطور من وصف أحفاد يهوذا إلى سكان يهوذا إلى بني إسرائيل عامة، والأمر شبيه بمن يطلق على اليهود اليوم بالإسرائيليين نسبة لدولة الاحتلال، وربما أُطلق اللفظ نسبة لسبب يهوذا لا إسم الدولة لما نالوه من مكانة اجتماعية دينية وسياسية في تلك الظروف، ويقال أنّه بدأ استخدام كلمة يهودي/يهودية بمعناها الجديد العام أثناء السبي البابلي أي بعد سقوط دولة الجنوب. (حسن م.، تاريخ الديانة اليهودية، 2002، صفحة 35) (Anverry, 2011)

إذاً فهذه التسمية جاءت مرادفة للإسرائيلي والعبراني وهما اللتان كانتا تستعملان قبل السبي لوصف بني إسرائيل، أما كلمة عبريون أو عبرانيون أو العبرية - التي تصف دين أو لغة أو ثقافة العبرانيين - فقد وردت هذه التسمية منسوبة لإبراهيم في التوراة، وأشهر الأقوال أنّها مشتقة من الفعل "عبر" وهو بنفس المعنى في العبرية "انتقل" أو "رحل"، وربما سُمّي بها إبراهيم لأنه كان كثير التنقل والترحال، وسُمّوا أيضاً بالإسرائيليين نسبة إلى إسرائيل وهو النبي يعقوب، وقد سمّاه الرب بهذا الاسم بعدما صارعه بحسب سفر التكوين، وهي مكونة من "إسرا" مشتقة من الفعل "سرى" بمعنى غلب و"إيل" تعني الرب، فالإسم الجديد يعني المصارع مع الرب أو المجاهد مع الرب (حسن، تاريخ الديانة اليهودية، 2002م، الصفحات 19,35)، والأصل أن يطلق على من هم من نسله بيت إسرائيل أو آل إسرائيل أو بني إسرائيل، كما يرد عدة مرات في الكتب المقدسة، لكن الغالب أنّها سقطت وصار يطلق على اليهود إسرائيل اختصاراً كما خاطبهم موسى وهو يُبلِّغ اليهود الوصايا العشر حسب سفر التثنية "فاسمع يا إسرائيل واحترز لتعمل... إسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا إله واحد... التثنية (2:6-3).

اليهودية اصطلاحاً:

تعريف الموسوعة البريطانية: اليهودية، ديانة توحيدية تطورت بين العبرانيين القدماء. يميّزها الإيمان بإله واحد متجاوز أوحى بذاته لإبراهيم وموسى والأنبياء العبرانيين، كما تتميز اليهودية بحياة دينية تتوافق مع الكتابات

المقدسة والتقاليد الربانية. وهي ظاهرة معقدة تمثل طريقة حياة شاملة للشعب اليهودي، تشمل اللاهوت والقانون والعديد من التقاليد الثقافية (Feldman & Shlomo, nd) (dictionary.cambridge, nd)

تعريف قاموس كامبردج: اليهودية هي ديانة الشعب اليهودي المعتمدة على الإيمان بالله وعلى قوانين أخرى مذكورة في التوراة والتلمود.

استقينا هذا التعريف مما ذكره أحمد حسن خليفة: اليهودية مصطلح شاع استخدامه بدءاً من القرن 6 ق.م، وهو يصف مجموعة المفاهيم الدينية التي كونت الديانة الإسرائيلية، واليهودي هو من يؤمن بها ويمارس طقوسها وشعائرها. (حسن، تاريخ الديانة اليهودية، 2002م، الصفحات 19-35)

مفهوم اليهودية حسب عبد الوهاب المسيري:

كان تفكيك مفهوم اليهودية من أهم ما ناقشه عبد الوهاب المسيري ووقف عنده مطولاً في موسوعته، وتبين موقفه في هذه القضية ضروري ليس فقط لجوهريته في البحث بل لتوضيح الاختلاف الكبير في مسألة من هو اليهودي؟ وما معنى أن تكون يهودياً؟، فالإجابة تحدد ذلك الجوهر اليهودي الخالص الذي يعرف به ولا يتغير بتغير المكان والزمان. للفصل في معنى هذا اللفظ الذي يستخدم في كثير من النماذج التفسيرية، وهو يظهر بمختلف الصفات وتحت مسميات عدة، مثل: التاريخ اليهودي والشخصية اليهودية والعرق اليهودي والشعب اليهودي... إلخ، هذه من المسائل التي أثارت نزاعاً كبيراً خاصة في "المجتمع اليهودي"، وخاصة في الأوساط الصهيونية وأحدث شرحاً واضحاً في دولة الاحتلال، وقد خصص عبد الوهاب المسيري مؤلفاً كاملاً لهذه القضية (المسيري ع.، من هو اليهودي).

يرى المسيحي أنّ مصطلح "هوية يهودية" يعني أن ثمة جوهرًا يهوديًا ثابتًا يسم أعضاء الجماعات اليهودية أينما كانوا، ويفرقهم عن سواهم من البشر، وغني عن القول إن هذا المصطلح مثل مصطلح «الشخصية اليهودية»، يُعبر عن نموذج اختزالي لا يتفق كثيراً مع الحقيقة التاريخية المتعينة ولذلك فمقدرته التفسيرية ضعيفة للغاية، الشخصية (أو الهوية) هي بنية مركبة، نتاج تفاعل بين مجموعة من البشر ومركب من الظروف التاريخية والبيئية الثابتة على مدى زمني معقول، وهو الأمر الذي لم يتوفر إلا للعبرانيين الأوائل، ولم يتوفر للجماعات اليهودية التي انتشرت في بقاع الأرض المختلفة وعاشت تحت ظروف اجتماعية مختلفة، ولذلك يجب الابتعاد عن التعميم المتعسف والكف عن استخدام صيغة «الشخصية اليهودية» و لتحدث بدلاً من ذلك عن «الشخصيات اليهودية» و «الهويات اليهودية»، وصيغة الجمع لا تنكر الخصوصيات اليهودية، ولكنها لا تجمع بينها وكأن هناك صفة جوهرية أو عالمية كامنة في كل اليهود، ومن هنا، يمكننا أن نتحدث عن الشخصية (أو الهوية) اليمنية اليهودية في أواخر القرن التاسع عشر، أو الشخصية الحزبية اليهودية في القرن التاسع، أو الشخصية الأشكنازية في إسرائيل، أو الشخصية السفاردية من أصل سوري في أمريكا اللاتينية، ويمكن دراسة تطوّر هذه الشخصيات اليهودية المتنوعة والمختلفة بدراسة سماتها المستمدة من أزمنة وأمكنة مختلفة و علم الاجتماع الإسرائيلي قد تقبل، كحقيقة شبه نهائية، انقسام أعضاء التجمّع الصهيوني إلى جماعات يهودية لكل شخصيتها المستقلة التي تكونت عبر مئات السنين في المنفى، أي في أنحاء العالم. (المسيحي ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

تحددت الهويات اليهودية المختلفة في غياب سلطة يهودية مركزية، دينية أو دنيوية، عبر الاحتكاك مع عشرات التشكيلات الحضارية ومن خلالها، الأمر الذي نجم عنه تنوع هائل في الهويات اليهودية، وتتسم هذه الهويات باستقلال نسبي عن سياقها الحضاري، شأنها شأن هويات الجماعات الإثنية والدينية، ولكنها في الوقت نفسه

لا تنتمي إلى هوية يهودية واحدة عالمية، ومع هذا، فقد استمر الجميع (اليهود وغير اليهود) في الحديث عن اليهود كما لو كانوا كلاً واحداً.

ولذلك يقرر المسيري استخدام مصطلح "أعضاء الجماعات اليهودية" ليشير لليهود وهو مصطلح يعبر أكثر حسبه عن النموذج التركيبي والتراكمي للجماعات اليهودية المختلفة في جوهرها، وفي حين أن النماذج الأخرى اختزالية، يسعى المسيري ليؤكد استقلالهم النسبي عن محيطهم دون أن ينسبهم إلى تاريخ يهودي عالمي أو جوهر ثابت، بل ينسبهم إلى مجتمعاتهم وحسب، ومن هنا نحاول فهم هذه الهويات لا من خلال العودة إلى ما يُسمّى «التاريخ اليهودي»، أو العودة إلى كتب اليهود المقدّسة، وإنما بالعودة إلى التشكيلات الحضارية والتاريخية المختلفة التي ينتمي إليها أعضاء الجماعات اليهودية والتي تفاعلوا معها وأثروا فيها وتأثروا بها، و لا يُهمل البعد الديني في بناء هذه الهويات، فالدين اليهودي (بخاصيته الجيولوجية التراكمية) عنصر أساسي فيها، كما أن الرؤية الدينية بُعد حيوي ومهم، وكل ما نفعه ليس تجريده وإنما نراه في تفاعله مع الأبعاد الحضارية الأخرى، كما أننا لا نرى أن له مركزية تفسيرية، ولذا، فنحن لا نتحدث عن «هوية يهودية» عامة مُطلّقة، ولا نتحدث عن غياب أية هوية يهودية، وإنما نتحدث عن هويات يهودية مُتعيّنة متنوعة. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

إدّاً يمكن أن نفهم من كل هذا أن مصطلح اليهودية يحمل مراكز كثيرة وعليه يمكن استخدامه بمرونة شديدة، فهو مفهوم غير متماسك وليس له أسس واضحة، بل هو مزيج من التركيبات والتشكيلات المختلفة، هي التي يسميها المسيري بالطبقات الجيولوجية المتراكمة، ومن ثمّ من الصعب استيعابه، تعريفه أو توظيفه ككل، بل يجب تفكيكه، فاليهودية ليست عقيدة بل عقائد، وليست تاريخاً بل تواريخاً، وليست شعباً بل شعوباً... إلخ،

كل هذه العناصر الأصغر المكونة للكل لا تتفق بالضرورة بل قد تتناقض وتتصادم، ولا تعتمد إحداها بالضرورة على الأخرى لذلك وجب دراستها كل على حده.

مفهوم كلمة "معاصر" :

{عَصَرَ} الْعَيْنُ وَالصَّادُ وَالرَّاءُ أُصُولٌ ثَلَاثَةٌ صَحِيحَةٌ: فَأَلَّوْهُ دَهْرٌ وَحِينٌ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : {وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} [العصر : 1] ، وَالثَّانِي ضَعَطُ شَيْءٍ حَتَّى يَتَحَلَّبَ، وَالثَّلَاثُ تَعَلَّقُ بِشَيْءٍ وَأَمْتَسَاكَ بِهِ (ابن فارس، 1979م، صفحة 4 / 340). والدهر والزمن يُنسب إلى ملك أو دولة أو إلى تطورات طبيعية أو اجتماعية يُقال عصر الدولة العباسية وعصر هارون الرشيد وَالْعَصْرُ الْحَجْرِي وَعَصْرُ الْبَخَارِ وَالْكَهْرِبَاءِ وَعَصْرُ الذَّرَّةِ ... (مجمع اللغة العربية، م1972، صفحة (2 / 604) أما المعاصرة -بكسر الصاد- على إطلاقها فتقال ويقصد بها الكائنة في هذا العصر الذي نعيش فيه. (الكندي، 2014م، صفحة 29)

أما في الكتب والمقالات العلمية يستخدم المصطلح ويقصد به التاريخ المعاصر Contemporary era ، وهي الحقبة التي تلي التاريخ الحديث Modern era، وأحيانا تنسب للتاريخ الحديث بوصفها آخر مرحلة فيه باعتبار أن العصر الحديث لم ينتهي بعد، والشائع في تحديد التاريخ المعاصر هو حصره بين القرن العشرين إلى حاضر اليوم، وفي الغالب تؤرخ بدايته لما بعد الحرب العالمية الثانية أي ابتداءً من سنة 1945م، وبالتالي فإن كل ما يوصف بالمعاصرة هو ما تعلق بهذه الفترة من التاريخ (C.S.Maier, 2001).

التعريف الإجرائي لـ"الفكر الديني اليهودي المعاصر":

الفكر الديني اليهودي المعاصر هو كل الحوارات الفكرية المعاصرة المتعلقة بالتراث والثقافة والديانة اليهودية، ويشير إلى التطورات الفكرية والنظرية بالخصوص داخل الجماعات اليهودية، يشمل هذا الفكر نقاشات حول كيفية تحديد التفسير الديني بما يتماشى مع التطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية الراهنة، التركيز على

دمج المبادئ التقليدية مع القضايا الحديثة مثل المساواة، والبيئة، وحقوق الأقليات، كما يشمل حوارات من قبيل كيفية تعزيز الروحانية اليهودية في ظل التغيرات العولمية، وغير ذلك، وبشكلٍ عام يعبر المفهوم عن محاولات لإعادة صياغة العلاقة بين الدين والمجتمع، سواءً كان ذلك في إطار تقليدي أرثوذكسي أو تقديمي تحرري أو ما بينهما. (ياغي إ.، 2000م)

## الفصل الثاني

# تاريخ الفكر الديني اليهودي

## المبحث الأول

### الفكر الديني اليهودي من عصر الآباء إلى خراب الهيكل الثاني

تشكّل الفكر الديني اليهودي وتطور على مر العصور من خلال تأثيرات متعددة ومعقدة، تأثرت بشكل كبير بتشتت اليهود وعيشهم في حضارات متنوعة عبر التاريخ. ساهم هذا التنوع الثقافي في استخدام العلوم المختلفة لصياغة التوراة ودراستها وفهمها بطرق جديدة. بفضل التفاعل مع الفلسفات والأديان المتعددة، نجد أن الفكر الديني اليهودي يتسم بتنوع غني يعكس البيئات المختلفة التي عاش فيها اليهود. من التفسيرات الربانية المتعمقة إلى الفلسفة الصوفية للقبالة، ومن التأثيرات الهلنستية إلى التنوير اليهودي في أوروبا، يتجسد الفكر الديني اليهودي كتراث يعبر عن مزيج من حضارات وفلسفات متنوعة. هذا التراث ظلّ يتمدد ويتطور عبر العصور ليشكّل في النهاية جزءاً لا يتجزأ من الهويات أو الثقافة اليهودية المعاصرة.

#### 1- من عصر الآباء حتى السبي البابلي:

يعتبر اليهود أن تاريخهم يبدأ من عصر الآباء، وهم الأجداد المؤسسون للشعب اليهودي المعروفون أيضاً بالآباء البطارك أو المؤسسين، يشمل هؤلاء الآباء إبراهيم، إسحاق، ويعقوب، الذين يُعتقد أنهم عاشوا في الفترة ما بين (2100- 1700) قبل الميلاد يُعرّف إبراهيم باعتباره الأب الروحي الأول الذي هاجر من أور في بلاد الرافدين ليستقر في أرض كنعان، حيث أبرم عهداً مع الربّ ليكون أباً لأمة عظيمة (التكوين الإصحاح 12 و15)، وأهم شخصية بعده هي يعقوب حفيده من إسحاق ابن إبراهيم من سارة (التكوين الإصحاح 21)، وسمى الإله يعقوب بإسرائيل بعد أن صارع معه ووعدته بأن يهبه الأرض المقدسة له ولنسله، وأنجب

يعقوب اثني عشر ابناً أصبحوا مؤسسي الأسباط الإثني عشر لبني إسرائيل (التكوين الإصحاح 32-35)، وتروي التوراة أيضاً قصة يوسف ابن يعقوب، الذي بيع كعبد إلى مصر وارتقى ليصبح نائب فرعون، مما أدى إلى انتقال عائلته إلى مصر (التكوين الإصحاحات 37-50)، وفي مصر وبعد زمن يتعرض بنو إسرائيل للعبودية حتى يقودهم موسى للخروج منها (سفر الخروج الإصحاحات 1-12)، وبعد سنوات من التيه في الصحراء تحت قيادة موسى وهارون (سفر الخروج الإصحاحات 16-35)، احتل بنو إسرائيل أرض كنعان بقيادة يشوع (سفر يشوع الإصحاحات 3-21)، يرجع المؤرخون هذه الفترة بين (1200-1400) ق.م. وبعد موت يشوع لم يكن هناك ملك أو حكومة مركزية، بدلاً من ذلك كانت مجموعة من "قضاة" (شوفتيم) كانوا قادة محليين يُعيّنون من قبل الإله لحكم وتوجيه الشعب، شهدت فترة القضاة عدم استقرار سياسي واجتماعي، كما كان الشعب الإسرائيلي يتعرض لهجمات من قبائل أو شعوب محيطة (سفر القضاة)، ويستمر السرد إلى غاية تأسيس المملكة الموحدة تحت حكم داود وسليمان كمرحلة مهمة أخرى (1010-930) ق.م، حيث يُنسب لهم بناء الهيكل الأول في القدس (سفر صموئيل الثاني، الإصحاح 5) (سفر الملوك الأول، الإصحاح 6 و8). (Britannica, n.d) (Windle, 2021) (Megan Sauter, 2024)

بعد وفاة سليمان حوالي 930 قبل الميلاد، انقسمت مملكة إسرائيل الموحدة إلى مملكتين: المملكة الشمالية المعروفة باسم "إسرائيل" وعاصمتها السامرة، والمملكة الجنوبية "يهودا" وعاصمتها القدس. وعاشت المملكة الشمالية فترة من الفوضى السياسية والدينية مع تعاقب سريع للملوك وحملات متكررة من القوى المحيطة مثل الآراميين والآشوريين (سفر الملوك الأول الإصحاح 11, 12, 15) (سفر الملوك الثاني الإصحاح 15 و 17). في عام 722 قبل الميلاد سقطت المملكة الشمالية بيد الآشوريين بقيادة سرجون الثاني، وتم ترحيل سكانها إلى أجزاء مختلفة من الإمبراطورية الآشورية، مما أدى إلى تشتتهم وضياع هويتهم كأسباط إسرائيل العشرة

المفقودة (الملوك الثاني الإصحاح 17 ) أما في مملكة يهوذا الجنوبية، بقيت صامدة ضد الحصار الآشوري الذي شنّه الملك سنحاريب «Sîn-ahhī-erība» لفترة، إلا أنها ظلت مستضعفة تدفع الجزية ولم تكن محصنة من الصراعات، حافظت على استقلالها لفترة أطول لكنها خضعت للتأثيرات الخارجية من مصر وآشور، ولاحقًا بابل (الملوك الثاني الإصحاح 18 و 19)، حتى عام 586 قبل الميلاد عندما هاجم نبوخذ نصر الثاني ملك بابل المملكة، دمر القدس وهيكل سليمان، وأخذ العديد من سكانها سبيًا إلى بابل، بما في ذلك النخبة الدينية والسياسية والفكرية (الملوك الثاني 24 و 25)، كان هذا الحدث الكارثي من أهم الأحداث في التاريخ اليهودي ويعرف بالسبي البابلي وأصبح يشار إليه أيضًا بالدياسبورا (διασπορά) وتعني باليونانية الشتات، وهي نقطة تحول للشعب اليهودي، حيث تأثر فكرهم ووعيهم الجماعي بشكل دائم بتجربة النفي والحياة في بيئة ثقافية ودينية غريبة، مما أدى إلى تطور عناصر كثيرة في التعبد الديني والهوية والثقافة اليهودية، وظلت الأدبيات المتأخرة تستحضر دائماً هذا الحدث، ولذلك ينظر الكثير من الباحثين (رقاد و رحمان، 2023، صفحة 23) من خلال الدراسات التاريخية والكتابية أن التأثير الحقيقي الذي يصنع اليهودية كما نعرفها اليوم بطقوسها وكتبها المقدسة وتقاليدها يبدأ من السبي البابلي وما بعده.

إدًا نظرًا لندرة الأدلة الأثرية والتاريخية الموثوقة لهذه الفترات المقدرة بحوالي 16 قرنًا، خاصة فترة الآباء المبكرة، يبقى التوراة المصدر الرئيسي لهذه الروايات، مما يجعل هذه الأحداث محل شك ومساءلة عند المؤرخين حول دقتها ومصداقيتها التاريخية، خاصة وأن بعضها لا يتوافق مع كثير مما تم تأريخه بالاعتماد على نصوص ومكتشفات أثرية حديثة في المنطقة، ولم نجد ما يساعد في التأريخ لليهود في هذه الفترة سوى بعض الاكتشافات العامة الهامشية جداً كذكر "بني إسرائيل" أو "إسرائيل" أو "بيت داوود" في بعض الألواح التاريخية مثل لوحة الملك مرنبتاح ونقش ميشع ونقش تل دان، أو معرفة الوضع العام في الشرق الأدنى، بالنسبة لما بعد الانشقاق يوجد معلومات عامة توافق ما تسرده التوراة مثلما عثر عليه من نقوش آشورية وبابلية تسرد أخذ الجزية من

اليهود وحصار يهوذا والسبيين الآشوري والبابلي لبني إسرائيل (الفقرة B12 من نقش سرجون 2) ، لكن بالرغم من أهمية الاكتشافات وقيمتها الأثرية إلا أنها لا تقدم صورة واضحة على المجتمع الإسرائيلي، وكما سبقنا بالذكر فالتوراة هي المصدر الأساسي لحياة اليهود السياسية والاجتماعية والدينية، ومع عدم وجود أدلة تثبت المرويات اليهودية بالرغم من الانفجار الكبير في الاكتشافات الأثرية والتاريخية في المنطقة و بالأخص في القرن العشرين، ومع سقوط التوراة في عدة امتحانات تاريخية لا يعتبر المؤرخون سردياتها حقائق مسلم بها، فحتى عند الغياب التام للمصادر الأولية واعتبارها المصدر الوحيد يتم التوجُّه إليها بحذر وشك كبيرين. (Luxor: Merneptah Stele - overview, n.d) (Sargon II 001, n.d) (Sennacherib 023, n.d) (BAS Staff , 2024) (Lemaire, 2022) (Britannica, 2024)

لقد جرت محاولات كثيرة بالقرن الماضي لصناعة علم زائف Pseudoscience وترويجه للعالم على أنه حقائق لا ينكرها عاقل، لأغراض سياسية وإيديولوجية ودينية، وتورط في ذلك مؤسسات وأكاديميين، فقد تولى فريق من المنقبين وعلماء التاريخ مهمة كتابة التاريخ وفق الرؤية الصهيونية، وهم العلماء التوراتيون الذين يستندون فقط إلى التوراة ويتعاملون معها كمصدر تاريخي، وبالتالي سيعمدون إلى تحليل المكتشفات الأثرية بما يتناسب مع الأحكام المسبقة التي يريدونها، ثم اختلقوا على ذلك الأساس كياناً يدعى "إسرائيل القديمة" وصوروها كإمبراطورية، ثم اختراع هوية قومية جماعية جديدة للشعب اليهودي (رقاد و رحماني، 2023، صفحة 25). والأساس المنهجي المطبق هو اعتبار الرواية التوراتية قطعية أو محكمة والمكتشفات الأثرية ظنية الدلالة يتم تأويلها وقراءتها بحسب الرواية التوراتية، ولقد تحدّث كثير من العلماء والدارسين عن هذه الحركات التي تخدم أغراض استعمارية إمبريالية على جثة العلم، ويُعرف بعضهم بالمؤرخين الجدد وهم إسرائيليون أعادوا قراءة التاريخ وتحدي سرديّة الاحتلال الإسرائيلي، منهم إيلان مبابي (Pappe Ilan) بروفييسور التاريخ اليهودي

الإسرائيلي، نجد له فقرات كثيرة متعددة لتقد الرواية التوراتية واستخداماتها الاستعمارية في كتبه "التوراة والصهيونية: تقاليد مخترعة، علم الآثار وما بعد الاستعمار في إسرائيل-فلسطين"، "التطهير العرقي لفلسطين"، "تاريخ فلسطين الحديث: أرض واحدة، شعبان". ومنهم أيضاً شلومو ساند (Shlomo Sand) في أعماله "اختراع الشعب اليهودي" و"اختراع أرض إسرائيل"، وإسرائيل فنكلشتاين (Israel Finkelstein) مع نيل سيلبرمان (Neil Asher Silberman) في أعمالهما المشتركة "مملكة داود وسليمان: التاريخ أم الأسطورة؟" و "التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها"، وزئيف هرتسوغ (Ze'ev Herzog) أيضاً في "الآثار والواقع: التوراة والأدلة الأثرية". وتوماس تومسون (Thomas L. Thompson) في "التاريخ المبكر لإسرائيل: دراسة في علم الآثار التوراتي". وغيرهم الكثير من العلماء يهود وغير يهود، صهاينة وإسرائيليين، ومن مختلف الانتماءات ممن رفض الرواية التوراتية وعمليات ليّ الحقائق والمكتشفات التاريخية والأثرية.

وعلى كل حال فبالاعتماد على ما يعرضه التناخ في هذه الفترة يمكن أن نرى أن المجتمع اليهودي لم يكن قطعة مجتثة من فوق الجغرافيا متجاوزة عن التاريخ ثابتة في سيرورة الحركة خارجة عن تفاعلات الزمان والمكان، بل كان جزءاً من حركة الإنسان في الأرض يصدق عليه ما يصدق على غيره من سنن الله في الأرض، وكون شعب إسرائيل قد بدأ كقبائل صغيرة مهملة التأثير في الأرض التي يعيش فيها وحتى حينما شكل دولة فقد كانت صغيرة الحجم مقارنة بالحضارات الضخمة التي كانت تحده من كل الجهات، فكان من الطبيعي خلال هذا السياق أن يتأثر الفكر الديني اليهودي بالثقافات حوله، خاصة في ظل وجوده في قلب الشرق الأدنى القديم إحدى أكثر المناطق خصوبة وغنى بالمرويات والآداب والأساطير الدينية والفنون والعلوم والثقافات والأديان، ونجد التوراة تسلط الضوء مراراً على التأثير بالمعتقدات الأجنبية، وأسرد تالياً بعض هذه الفقرات.

يروى سفر التكوين عدة نصوص لتطهير يعقوب لأبنائه من الآلهة الأجنبية "إِعْزَلُوا آلِهَةَ الْأُمَمِ الْأَجْنَبِيَّةِ الَّتِي فِي وَسْطِكُمْ طَهَّرُوا أَنْفُسَكُمْ وَاغْسِلُوا ثِيَابَكُمْ... فَأَعْطُوا يَعْقُوبَ كُلَّ آلِهَةِ الْأُمَمِ الَّتِي كَانَتْ بِحِزْمِهِمْ وَالْحَوَاتِمِ الَّتِي فِي آذَانِهِمْ، وَحَبَّأَهَا يَعْقُوبُ تَحْتَ شَجَرَةِ الْبَلُوطِ الَّتِي كَانَتْ قُرْبَ شَكِيمٍ" (التكوين الإصحاح 35 الفقرة 2-4) ، وبعد خروج بني إسرائيل من مصر صنعوا عجلاً مسبوكة لعبادته بعد تأخر موسى عليهم (الخروج الإصحاح 32 الفقرة 1-4)، وفي أساطير الشرق الأدنى القديم نجد صوراً متكررة لتصوير الآلهة بأجساد عجول أو ثيران أو دواب تمشي على أربع، وربما هذه الصورة لارتباطها الرمزي بالزراعة والخصوبة، ومن ذلك كائن اللاماسو "lamassu" الشهير في أساطير بلاد الرافدين الثور المجنح برأس إنسان ذو لحية، وأيضاً حتحور الإله المصري المصور على شكل بقرة، وربما الأقرب لليهود هو بعل أهم معبودات الشام ويعتبر العجل أحد صوره، وقد يكون من أهم آلهة الشرق الأدنى القديم التي ذكرت في التوراة أيضاً، ولم تخفي النصوص تأثير اليهود بعبادة هذا الإله، ففي فترة القضاة حسب ما يذكر التناخ ترك الإله عدة أمم قريبة من بني إسرائيل لامتحاحهم في الالتزام بالوصايا، ففشل بنو إسرائيل في ذلك وخالطوا تلك الأمم وتزوجوا منهم وزوجهم بناتهم وعبدوا آلهتهم، "وَنَسُوا الرَّبَّ إِلَهُهُمْ وَعَبَدُوا الْبَعَالِيمَ وَالْأَشْرَةَ" (القضاة الإصحاح 3)، والبعاليم جمع بعل والعشرة في الغالب هي جمع عشتروت أو عشتار إلهة الخصب والحب، وتسرد التوراة بعد فترة القضاة كيف أنّ زواج ملوك بني إسرائيل من نساء الأمم الوثنية قد أدى إلى التأثير في الرعية وأدى بهم لعبادة آلهة أجنبية، فيشار إلى أن سليمان بنى مرتفعات لعبادة آلهة غريبة مثل "مولوك" و"عشتار" في أماكن مختلفة بناءً على طلب نساءه الأجنبية (الملوك الأول الإصحاح 11)، وبعد سليمان، كان ملك إسرائيل في الشمال "أخاب" قد تزوج إيزابيل، وهي أميرة فنيقية وكانت تعبد بعل، فصار يعبد بعلًا، وانتشرت عبادة بعل في مملكة إسرائيل، وكان لإيزابيل قوة وتأثير كبيرين في إسرائيل، وشجعت عبادة بعل بشكل نشط، وبنا الملك معابد لبعل وجعل له كهنة يخدمونه، وقد تصدّى النبي إيليا لهذه الدعوة وتحدى كهنة معابد بعل فأعجزهم (الملوك الأول الإصحاح 16 و 17 و 18)،

وربما أشار القرآن الكريم إلى هذه الفترة في قوله تعالى " وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ. أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ " (الصفافات 123-125) وغير هذا عدة إشارات في أسفار التنخ المختلفة في إرميا وحزقيال ونحميا وعزرا وغيرها التي تشير إلى تأثر اليهود بالديانات الوثنية المحيطة بهم.

مع بداية الاكتشافات الأثرية الغزيرة في القرن 19 و20، بدأت المقارنات الجادة بين أساطير وديانات الشرق القديم والتوراة اليهودية، إلى درجة أنه بدأ البعض يعتبر التوراة مجرد خليط اقتباسات من أساطير وديانات بلاد الرافدين ومصر وفارس والشام، والبعض الآخر بدأ يستخدم منهج التفسير الأسطوري لفهم النصوص التوراتية في سياق الأساطير المحيطة. ومن هذه التشابهات قصة الخلق والتكوين التي تتشابه بشكل ملحوظ مع قصة الخلق البابلية الإينوما إيلش (Enūma Eliš) وكذلك قصة الخلق السومرية (Eridu Genesis) وغيرها، كذلك التشابه في قصة الجنة وسقوط الإنسان وأسباب خلق الإنسان، وقصة الطوفان، وظهور مخلوقات مثل الشيطان و تين الليفياثان، وتشابهات في عدة شخصيات وأحداث أخرى (بوترفاس، 2013، صفحة 107) (عزيز، 1999، صفحة 133\_227)، إن الدراسات الكتابية لا تثبت بالضرورة أن التوراة ماهي إلا أفكار شعب فارغ جُمِلَ ثقافياً من أمم مجاورة قرر أن يكتب ما تبناه من تلك الأمم في أسفارٍ أصبحت فيما بعد مقدسة-بالرغم من وجود من يتبنى هذا القول- فعملية دراسة التوراة بشكل تاريخي وأدبي عملية في غاية الصعوبة والتعقيد، ومثل هذه النظريات السطحية لا تصمد أبداً مع أدنى تحليل وتفحص في هذه النصوص، لذلك كانت نظريات المصادر المتعددة من أهم النظريات التي تتصدر المشهد في الدراسات الكتابية (العزيز، 2023، صفحة 992) وهي نظريات تحاول أن تفهم عملية تكوين التوراة حتى أصبحت كما وصلتنا اليوم، وبالرغم من تلقيها بقبول كبير في الوسط العلمي إلا أنها طيلة مسارها التاريخي ابتداءً من جون أستروك مروراً بيوليوس فلهاوزن وإلى توماس رومر ظلت الدراسات إلى يومنا تنتج النظرية تلو الأخرى، وذلك يعكس صعوبة صمود نظرية واحدة بعينها في تفسير كتابة النص التوراتي، لكن وبالرغم من اختلاف هذه

النظريات وتنوعها إلا أنه يمكن أن نقول أنها اتفقت على جوهر نظرية المصادر وهي أنّ التوراة كما نعرفها اليوم قد تم كتابتها بالاستعانة على عدة مصادر مختلفة من عدة كُتّاب مختلفين، وأن التوراة ظلت تكتب وتتشكل وتتطور لمدة طويلة من الزمن وليس في لحظة واحدة، ويبدو أننا نجد شيئاً من الإجماع حول هذه الفكرة في مجال الدراسات الكتابية.

## 2- من السبي البابلي حتى خراب الهيكل الثاني:

فترة السبي والتأثير البابلي:

بسبب قلة المصادر المتوفرة عن هذه الفترة من تاريخ إسرائيل، يُعتبر العهد القديم، بمصدره التنبؤي وأخبار الأيام، المصدر الرئيسي للأخبار والأحداث حتى القرن الخامس ق.م. يمكن للقارئ لتاريخ اليهود أن يرى كيف أنّ للنفي والتهجير تأثير حضاري وتاريخي وثقافي على تشكيل الفرق والطوائف اليهودية، مما أدى إلى تقسيم اليهود إلى طوائف مختلفة عقائدياً وفكرياً، تميزت كل طائفة بمبادئ وأسس مستقلة للتفسير، وأدى إلى اختلافات في الأصول والفروع بينهم، كذلك، كان للأثر البابلي دور كبير في تكوين الهوية والثقافة اليهودية والنصوص الدينية اليهودية، وربما كانت هذه الفترة السر في وجود ما يشبه أساطير بلاد الرافدين في العهد القديم، ولذلك يرى كثير من الباحثين أن الديانة اليهودية قد نشأت خلال فترة السبي البابلي و ما بعدها وليس في زمن النبي موسى عليه السلام، وأن تاريخ هذه الطائفة بدأ بشكل فعلي بعد عودة المسبيين من بابل في زمن قورش الفارسي، وربما يعود السبب في هذا الاعتقاد أنّ كل ما نعرفه بشكل تاريخي عن الدين اليهودي قد دوّن أو تشكل في هذه الفترة أمّا عن ما قبلها فيبقى حديثاً مرسلًا منقطع السند، والذي يعزّز ذلك وضوح تأثير بيئة ما بعد السبي والثقافات المنتشرة آن ذاك في العقائد والحركات الفكرية والأسلوب الأدبي في أسفار التوراة اليهودية وغيرها، وهي لا تنفي بالضرورة وجود أصل

سابق، ولكنها تتحدث عن الديانة كما نعرفها اليوم (رقاد و رحمانى، 2023، صفحة 23). (عباس علي و حسن زرار ، صفحة 252)

وعلى كلٍ، وبحسب الأسفار وبعد أن دمر نبوخذ نصر الثاني ملك بابل القدس وهيكل سليمان في عام 586 قبل الميلاد، وبعد سبي اليهود إلى بابل أين فقدوا استقلالهم السياسي، تمكن اليهود من الحفاظ على هويتهم الدينية والثقافية إلى حدٍ ما، فقد عاش اليهود كجماعات منفصلة نسبياً عن السكان البابليين، وربما تستعرض هذه المرحلة الجذور الأولى لظاهرة "الكيوتسات" حيث استقر اليهود في مجتمعات خاصة بهم، مما ساعدهم على الحفاظ على تقاليدهم وشرائعهم، ويذكر سفر حزقيال أن العديد من اليهود كانوا قادرين على العمل في الزراعة والتجارة والخدمات المختلفة، وكان حزقيال النبي -وهو من بين المسيبين والذي حذر اليهود من وقوع السبي كعقابٍ من الرب- قد أصبح له دور كبير في توجيه الشعب اليهودي خلال هذه الفترة الصعبة، بخطابات تحث على التوبة وتبشير بعودة المستقبل إلى أرض إسرائيل، وفي جانب آخر تعكس قصة دانيال بعد أن أصبح له دور بارز في البلاط البابلي بفضل تفسيره للأحلام، كيف تمكن بعض اليهود من الوصول إلى مناصب مؤثرة في الإدارة البابلية (سفر الملوك الثاني، الإصحاح 25) (سفر إشعياء، الإصحاح 1-26) (سفر دانيال، الإصحاح 2). (حسن م.، تاريخ الديانة اليهودية، 2002، صفحة 191)

### 3- فترة ما بعد السبي:

اليهود تحت الحكم الفارسي:

بعد انحسار الإمبراطورية البابلية الحديثة على يد الإمبراطورية الفارسية الأخمينية 539 ق.م ، أصدر قورش الكبير ملك فارس مرسوماً يسمح لليهود بالعودة إلى القدس، وقد كان قورش ملكاً متسامحاً اتجاه الشعوب التي غزاها، مما بدأ فترة جديدة في تاريخ بني إسرائيل، عاد العديد من اليهود إلى أرض إسرائيل تحت قيادة زربابل ويشوع بن يوصاداق، وبدؤوا في إعادة بناء الهيكل، الذي اكتمل في عام 516 قبل الميلاد، وأصبح

مرة أخرى مركزاً للعبادة اليهودية، في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وعاد عزرا الكاتب ونحميا إلى القدس وهما أكثر من أثر في بناء الحياة الدينية والاجتماعية لليهود، قاد عزرا حملة لتعليم الشريعة الموسوية وتنظيم الحياة الدينية، وذلك بتحفيز من الملك أرتخشستا الأول، وبصفته كاهناً وكاتباً، قام عزرا بجمع المجتمع اليهودي حول التقاليد الدينية، وأصبح يُنظر إليه كمعلم رئيسي للشريعة الموسوية، أما نحميا، فقد ركزت قيادته على إعادة بناء أسوار القدس لتعزيز الأمن والاستقرار في المدينة، مما ساعد على حماية المجتمع اليهودي من التهديدات الخارجية. وضمان استقراره واستمراره تحت الحكم الفارسي. وعلى العموم فقد تمتع اليهود في هذه الفترة بدرجة من الحكم الذاتي، حيث كانت لديهم الحرية الدينية والقدرة على تنظيم شؤونهم الداخلية ضمن الإمبراطورية الفارسية الأخمينية. (سفر عزرا الإصحاح 1،3،6،7) (سفر نحميا الإصحاح 2،6)

وابتداءً من هذه الفترة، شهدت اليهودية تطوراً في النصوص المقدسة، حيث تم جمع وتدوين العديد من النصوص التوراتية وتنظيم الشريعة، كما أن فترة ما بعد السبي هي التي شهدت ظهور غالب كتب الأنبياء والتاريخ، ومن هنا أيضاً بدأ احتكاك اليهود مع التراث الفارسي والذي استمر لقرون إلى الإمبراطوريتين الأرسكيدية والساسانية، هذا الاحتكاك ساهم كثيراً في تشكيل التلمود البابلي لاحقاً المليء بالفاظ ومصطلحات فارسية، ومن نتائج هذا الاحتكاك تبني اليهود عقائد مثل البعث والحساب الأخروي والتي لم تكن موجودة في التوراة، ويمكن أيضاً أن نجد بعض التأثيرات الفارسية في بعض الشرائع في الطهارة. كما ظهرت في هذه الفترة عقيدة المسيح المخلص التي تعكس الشوق والأمل والذي يمكن أنه تشكل في فترة السبي مع ضعف اليهود وحسرتهم على الأيام الخوالي (مملكة داود)، وتشكل عقيدة شعب الله المختار نتيجة العيش في المنفى على هامش الأمم والشعوب. كما يظهر في هذه الفترة التركيز على الطقوس والسلوك الأخلاقي، ويظهر أيضاً العهد الجديد الذي ينسخ العهد القديم لإبراهيم، فشرط تحقق العهد القديم كان طاعة بني إسرائيل وولائهم لإلههم، ولكن مع تكرر عصيانهم وانحرافاتهم فالوعد لم يعد مضموناً بعدما تكررت خيانة اليهود للإله،

لذلك يأتي إرميا مبشراً بعهد جديد أين يتدخل الله في طبيعة الإنسان العاصية ويعينه بغرس الشريعة في قلبه "انظروا، يقول الرب، وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهداً جديداً. ليس كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيديهم لأخرجهم من أرض مصر، حين نقضوا عهدي... بل هذا هو العهد الذي أقطعته مع بيت إسرائيل... يقول الرب: أجعل شريعتي في داخلهم، وأكتبها على قلوبهم، وأكون لهم إلهًا وهم يكونون لي شعباً". (حسن م.، تاريخ الديانة اليهودية، 2002) (Kaveh, 2023) (سفر إرميا الإصحاح 31 الفقرة 30-34)

جمع وتدوين النصوص:

كتابة عزرا للتوراة تعتبر من أهم الأحداث في التاريخ اليهودي، ووفقاً لرواية سفري عزرا ونحميا، كان عزرا الكاهن والكاتب يمتلك معرفة عميقة بشريعة موسى، وتصف عزرا أنه كان مهياً لقلبه لطلب شريعة الرب والعمل بها وتعليمها لإسرائيل، وهذا كل ما يذكر في ما يتعلق بخلفية عزرا التعليمية، ولا يذكر لماذا سمى كاتباً، ولا كيف كتب التوراة أو كيف تلقاها، ولكن تذكر التقاليد الشفوية المدونة في التلمود متأخر الظهور أن عزرا هو من خطَّ التوراة، ومن خلال التلمود يمكن أن نستنتج أنه هو من خطها بالآشورية بدلاً من العبرية (التلمود البابلي، رسالة السنهدرين، الورقة 21ب)، كما أن عزرا ساهم في تطبيق عديد الشرائع والعقائد التي يعتقد أنها متأخرة الظهور، وساهم في تطبيق عقيدة شعب الله المختار حين دعا اليهود إلى الانفصال عن زوجاتهم الأجنيات لتطهير المجتمع اليهودي. (سفر عزرا الإصحاح 10 الفقرة 10 و 11)

يرى كثير من المؤرخين والباحثين في الدراسات الدينية أن عزرا لعب دوراً أساسياً في إعادة بناء الهوية الدينية والثقافية لليهود بعد العودة من السبي. يشير البعض إلى أن عزرا اعتمد على مجموعة من الوثائق المكتوبة والشفوية التي كانت موجودة بين اليهود في بابل، قد يكون استفاد من النصوص التي تعود إلى فترات سابقة بعد أن قام بجمعها وتنقيحها وتنظيمها لتناسب الوضع الجديد للشعب اليهودي، ومهما كانت حقيقة التأثير

أو التعديل الذي نُسب لعزرا فيمكن أن نقول أن الظروف كانت تقف في جانبه لفعل ذلك، فلا عجب إن كان ما ينسب إليه صحيحاً، فمع الحظوة والمكانة التي نالها عند ملك الفرس الذي اعترف به كحامل للتوراة، وأعطاه صلاحيات واسعة لتعيين القضاة والحكام في أورشليم، بل سمح له قرار الملك بأن يعاقب أو يقتل كل من خالفه أو من أبي العودة لأورشليم أو من أبي اعتناق اليهودية من بني إسرائيل، كل ذلك جعله مُهاباً عند بني إسرائيل لسلطته وتأثيره. ومع ذلك كله، فلا يمكن اختصار أو تفسير ظاهرة النص اليهودي المعقدة في عزرا، فهو ليس إلا طبقة واحدة من الطبقات الجيولوجية التي تركبت على النص لقرون قبله وبعده، ولكن يمكن أن نتفق أنّ مرحلة ما بعد السبي مرحلة جوهرية جداً وأحداثها كانت فعالة في تكوّن النص التوراتي. (همو، 2003، صفحة 15 إلى 29) (علوان حقي، الصفحات 128-139) (فنكلشتاين و فيل أشر، الصفحات 369, 38) (سبينوزا، 2005، صفحة 26\_27)

الصدام مع يهود السامرة:

"السامريون" هي كلمة معربة من "شوميرونيم" العبرية، والتي تعني سكان السامرة، وهم طائفة يهودية يعتقدون أنهم من بني يوسف ابن يعقوب وأنهم حافظوا على الشريعة والكتب الصحيحة للتوراة. أما يهود أورشليم العائدون من السبي يعتقدون أنه بعد تهجير سكان المملكة الشمالية، استوطن الأشوريون من قبائل مختلفة في السامرة وامتزجوا مع اليهود المتبقين عرقياً وثقافياً، وبالتالي هم عبارة عن خليط هجين بعيد عن النقاوة العرقية اللازمة وكذلك نقاوة المعتقدات اليهودية الأصيلة، ومع تأكيد عزرا ونحميا على ضرورة النقاء العرقي، زاد الانشقاق والعداوة بين الطرفين ومنع العائدون من السبي السامريين من بناء الهيكل معهم وعاملوهم كالأغيار، وانفصل السامريون أيضاً عن البقية وتمسكوا بتعاليمهم ومعتقداتهم الخاصة، فهم يؤمنون بالله الواحد واليوم الآخر والملائكة، ويحافظون على وحدانية أعلى مقارنة باليهودية التقليدية، وأطلقوا على الخالق "إل" أو "أللا"، يؤمنون بأن موسى نبي الله الأوحى وخاتم رسله وتجسيد للنور الإلهي كانت قبلته "بيت إل" على جبل جرزيم

(نابلس) قبل أن يحوّلها داوود وسليمان، وكتابهم هي أسفار موسى الخمسة ويضيفون أحياناً سفر يشوع بن نون، وتتفق هذه النسخة مع الترجمة السبعينية في العديد من المواضيع، ولا يعترفون بأنبياء اليهود ولا بكتب العهد القديم، ويؤمنون أن التوراة التي بيد يهود أورشليم محرّفة مبدله واضعها هو عزرا. وينكرون الشريعة الشفوية (التلمود) ويأخذون بظاهر نصوص التوراة، وظلّ العداء بين السامريين واليهودية التقليدية قائماً، حيث يعتبرها السامريون هرطقة وانحراف، وأن القيادة اليهودية (الكهنة) أفسدت التوراة لتتفق مع وجهة نظرها، لكن ربما لا يسمع صدى هذه العداوة بسبب قلة السامرة فهم إلى اليوم لا يتجاوزون الألف نسمة. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الصفحات ج 14 377-381) (سلمان، 2018، الصفحات 327-374)

#### 4- يهودية العصر الهيليني:

مع نهاية العصر الفارسي وبداية فتوحات الإسكندر الأكبر للشرق الأدنى القديم، بدأت مرحلة جديدة ومختلفة تماماً عن المراحل السابقة في تطور الديانة اليهودية، وتعدّ من أخطر المراحل التي مرت بها، ففي المراحل السابقة، كان يعرض على اليهود أساطير وأديان وثقافات واضحة الاختلاف عن دينهم ومع ذلك فقد استقوا منها، ولكن ما عرضه اليونان جديد نسبياً، فالأمر لا يتعلق بمجموعة من الأساطير والمعتقدات الجديدة والمختلفة وحسب، بل بمنهج وآلة جديدة للتفكير مختلف عن المنهج اليهودي الذي أساسه كهنوتي أي اتباع المؤسسة الكهنوتية وهذه الأخيرة تتبع التقاليد، فلا يأخذ العقل -خاصة عقل من هو خارج المؤسسة- أي دور في التدين وفهم النصوص، أما المنهج اليوناني فهو منهج عقلي لا يعترف إلا بالعقل كمصدر للمعرفة وينكر الوساطة والتسليم الأعمى الذي يحول بين العقل والمعرفة، والمشكلة ببساطة تتمثل في أن الأخذ بالعقل اليوناني معناه إخضاع المادة اليهودية لسلطانه وأساسه وقواعده. (حسن م.، تاريخ الديانة اليهودية، 2002م)

أما في الجانب السياسي لم يكن الوضع دائماً في صالح اليهود، صحيح أن الإسكندر نفسه لم يركّز على الثقافات المحلية، ربما لأن اهتمامه كان منحصراً بالتوسع، وربما كان تقبله للثقافات المحلية ورقة ناعمة يُطْفِئُ بها لهيب الثورات المضادة فيقبل المحتلون الحكم اليوناني المتسامح، لكن بعد موته وانقسام إمبراطوريته اختلف الأمر من بعده، فمنهم من كان حازماً وأبرزهم أنطوخوس الرابع في عهد الإمبراطورية السلوقية والذي حاول فرض الثقافة الهيلينية بالقوة، وحرّم الممارسات اليهودية وحول الهيكل إلى معبد لزيوس، بينما نجد في المقابل ملوكاً مثل بطليموس الأول بمصر الذي كان أكثر تسامحاً وتقبلاً للجالية اليهودية بمصر وخلف من بعده ابنه الذي حاول التوفيق بين اليهودية والثقافة اليونانية في الإسكندرية، وكان من نتائج ذلك الترجمة السبعينية (Septuagint) أقدم ترجمة موجودة اليوم للتناخ/العهد القديم، وقد عكست الترجمة السبعينية وضع يهود الإسكندرية، فهي تبين تأثير اليهود باللغة الإغريقية وفي نفس الوقت تعكس محاولتهم الجادة للحفاظ على دينهم وأصولهم، فبالرغم من تغير لسانهم لليونانية وفقدتهم الحرف العبري إلا أنّ ذلك لم يمنعهم من التعبّد وتأدية شعائرهم الدينية بلغة الإغريق. وحتى مع سقوط اليونان وسيطرة الرومان ظلّت الثقافة الهيلينية لها نفس الأثر والوجود، وأمام هذا الواقع وخلال هذا السياق انقسم اليهود على أنفسهم، ففريق منهم رفضها رفضاً مطلقاً اعتقاداً في خطورتها على جوهر الدين، وفريق آخر حاول أن يتبنى موقفاً توفيقياً بين الفلسفة اليونانية والفكر الديني اليهودي، والاستفادة من المنهج الفلسفي في شرح اليهودية وتفسيرها تفسيراً عقلياً. (خليفة حسن وكتفي الشريف، 2017) (يوسيفوس، مجهول)

وقد ظهرت آثار التفكير اليوناني في بعض أسفار العهد القديم، خاصة سفر الجامعة الذي تسيطر عليه نزعة عقلية تشاؤمية لا تتناسب مع الرؤية الدينية العامة لكتاب العهد القديم، كما نجد الأثر اليوناني في مجموعة الكتب غير القانونية المسماة بالأبوكريفا كسفر الحكمة، بالإضافة إلى أثر واضح في بعض الكتابات التلمودية اللاحقة، وكان الهدف من استخدام التفكير اليوناني شرح اليهودية شرحاً فلسفياً، وحل بعض الإشكاليات

والنغرات في تراثها، مثل جمع متناقضات في نصوص التوراة، كالجمع بين تنزيه الإله وتوحيده ثم ذكره بصفات جسدية ناقصة.

ومن بين المفكرين اليهود الذين برزوا في هذه الفترة أريستوبولس البانياسي (عاش في القرن الثاني أو الثالث قبل الميلاد) كان فيلسوفاً هلنستياً مشائياً أين عاش في الإسكندرية تحت حكم البطالمة، حاول دمج الأفكار الموجودة في الكتابات العبرية مع تلك الموجودة في الفكر اليوناني، يقرأ أريستوبولس التوراة كما قرأ الرواقيون أساطيرهم اليونانية أي باستخدام التأويل الرمزي، ليثبت أنّ التوراة لا تتعارض مع العقل حين يتم تفسيرها بمعناها الحقيقي وليس الأسطوري (الظاهري)، ف"يد الله" تعني قدرة الله، و "استراحة الله" تدل على الحفاظ على نظام الكون، و "نزول الله" لإعطاء الشريعة لم يكن نزولاً بالمعنى المادي، ولكنه يعبر عن تنازل الله في إرسال شريعته. ويعتقد أريستوبولس أن الفلاسفة استلهموا فهمهم ومناهجهم من التوراة، وأن الثقافة اليونانية كانت متأثرة بشكل كبير باليهودية، وأنّ كلاً من أفلاطون وفيثاغورس اعتمدا على ترجمة الشريعة الموسوية قبل زمن ديميتريوس الفاليري (القرن الرابع ق.م). (Richard Gottheil, n.d) (Britannica, n.d) (Aristobulus, n.d)

وعلى نفس النهج سار خليفته من بعده فيلون السكندري (25 ق.م-50م) الفيلسوف اليهودي الذي عاصر يسوع الناصري، والذي تجنب التفسيرات الحرفية واعتقد أنّها تُسيء فهم النصوص التوراتية وتضعف من قدسيته، وسعى منهجه إلى الكشف عن المعاني الباطنية للنصوص الدينية، واعتمد هو أيضاً على رموز مستمدة من الأفلاطونية والفيثاغورية، وأراد أن يثبت بذلك أن الشريعة الموسوية تحتوي على نفس الحكمة التي تضمنتها الفلسفة اليونانية، بل وأنها سبقتها في الكثير من المفاهيم، ومن الأمثلة على تأويلاته قراءته الرمزية لقصة التكوين، فيذكر أنّ آدم يرمز إلى النفس غير المنحازة إلى الفضيلة أو الرذيلة، التي تبدأ في التحرك عبر الإحساس (حواء)، والتي تغويها اللذة والسرور (الحية)، من هذا التأثير تلد النفس العجب (قاييل) بكل ما يتبع ذلك

من سوء، ومع ذلك، فإن الخير (هايل) يظهر وينفصل عن النفس، لكنه يموت لاحقاً في الحياة الأخلاقية، عندما يكون الشر غير قابل للشفاء، تنمو بذور الخير المتبقية في النفس بفعل الأمل والرجاء (إينوس) والندم (إدريس)، مما يؤدي في النهاية إلى تحقيق العدالة (نوح) والتطهر التام على الرغم من الانتكاسات المتكررة (الطوفان). يظهر وفقاً لفيلون، أن المجاز الأخلاقي يلعب دوراً أساسياً في التأويل الرمزي، حيث يكشف عن الحركة الداخلية للنفس الخاطئة التي تسعى إلى النجاة والدخول في عالم الخير الأعلى. ويهدف فيلون من خلال منهجه التأويلي الرمزي إلى جعل الشريعة اليهودية شريعة عامة غير مرتبطة بمكان أو زمان معين، محاولاته المستمرة للتقريب بين أورشليم وأثينا أو كما سماها البعض التوفيق بين موسى وأفلاطون قد تركت أثراً شديداً الوضوح ليس على الفكر اليهودي وحسب بل على الفكر الديني عموماً خاصة في مسألة الجمع بين العقل والنقل، وتجلت لمسته سريعاً في مدرسة الإسكندرية وتوجهها في جمع الدين والفلسفة منذ القرن الأول الميلادي، ومنهجها التأويلي الذي أنتج أيقونات في هذا الميدان مثل أوريجين وكليمنت الإسكندري، بل ويعتقد البعض أن سفر يوحنا متأثر بشكل واضح بفلسفة فيلون خاصة في استخدام مفهوم اللوجوس كوسيط بين الإله والعالم. (لعموري، 2019) (حسن م.، 2002)

كتابات ما بين العهدين (الفكر الترجومي والمدراشي والترجمومي) (شكيرب، 2022، الصفحات 40-64): فترة ما بين العهدين "Intertestamental Period" أو "The Silent Years"، تمتد من آخر الأنبياء ملاخي (ق 5 ق.م) إلى يوحنا المعمدان (ق 1 م)، ويعكس فكر ما بين العهدين سُنَّةً طبيعية وهي كيف أنّ حركة الزمان والظروف التاريخية والسياسية والثقافية كانت محرّكةً للعقل اليهودي لتطوير فكره بمستجدات تتفاعل مع الواقع وتعتبره من جهة، مع محاولة الحفاظ على الذات أي الهوية اليهودية من جهة أخرى.

ظهرت في هذه الفترة ما يعرف بالأدب الأبوكاليفتي "Apocalyptic literature" أو "ספרות אפוקליפטית" (سيفروت أبوقاليفتيت). وهي مجموعة من الأسفار الأدبية تشترك في التنبؤ بالمستقبل والحديث عن آخر الأيام وعن عودة المسيح المنتظر، وتعتبر هذه الأسفار في الغالب أبوكريفيا (Apocrypha) وسودوبيفرافا (Pseudepigrapha)، أي أنّها نصوص غير قانونية وكذلك تنسب لأشخاص لم يؤلفوها فهي مجهولة المصدر، وانتشرت هذه الكتابات بعد نهاية النبوة "סוף הנבואה" (سوف هنبوءة)، أي بعد النبي ملاخي ودخول اليهود في فترة النبوة الصامتة، ففي هذه الفترة اعتمد اليهود للتواصل مع عالم الغيب على الرؤى والرموز والإشارات كبديل للأنبياء، وجاءت هذه الكتب من أمثال سفر باروخ وسفر أخنوخ وسفر عزرا الثاني (الرابع بحسب بعض التقسيمات) لتلبية تلك الحاجة التي تأججت فيهم خاصة مع عودة الاضطهادات في عصر اليونان، وانتصار ثورة الحشمونيين (المكابيين) ضد أنطخيوس الرابع ثم تأسيس يهوذا كدولة مستقلة لأكثر من قرن.

ومع انقطاع النبوة وتعاقب الأحداث والمستجدات عبر الزمن ظهر "المدراشيم" "המדרשים"، وهي النصوص التي تحتوي على تفاسير، قصص، وحكم حول النصوص التوراتية، وتسعى لاستنباط معانٍ وتفسيرات جديدة من داخل التوراة، وتشمل أنواعاً مثل مدراش هالاخا ومدراش أغادا. يمكن أن يرتبط ظهور المدراش أو انتشاره بضرورة تعزيز الهوية اليهودية والدفاع عن التفسير اليهودي التقليدي في وجه التأثيرات الخارجية بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كون أن المدراش يمثل المدرسة التقليدية في التفسير، وإن كان المدراش لا يستخدم منهج التفسير الحرفي الظاهري وحسب فنجد أيضاً التفسير الرمزي الذي يصبح أقرب للقراءة التأويلية المجازية التي تحدثنا عنها سابقاً، والتفسير السري الباطني الذي هو أقرب للقراءة الغنوصية والصوفية، ولا شك أنّ هذا الجانب ألهم فرقة الكبالات فيما بعد، ومن أشهر النصوص المدراشية مدراش ربايه ومدراش تحنة. كما يمكن أن نضيف الترجوم "תרגום" إلى الفكر المدراشي، والترجوم هو بشكل عام النصوص المقدسة المترجمة لعوام

اليهود الذين فقدوا القدرة على فهم العبرية والحديث بها، وإن كانت في الأصل تطلق على الترجمة للآرامية حصراً، فقد كانت اللغة الأكثر هيمنة وانتشاراً في الشرق الأدنى منذ زمن الآشوريين والفرس وحتى مع اليونان والرومان ظلّت لغة حية في الشام، ويضم الترجوم للمدراش لأنّ الترجمة تعتبر تفسيراً من جهة، ومن جهة أخرى لأنّ الترجمان الذي هو في الغالب صاحب مكانة دينية كان يضيف الشروحات والتذييلات على هوامش النص، ومن أشهر النصوص الترجومية ترجوم أونكيلوس وترجوم يوناثان.

ظهور الطوائف اليهودية: الفريسية-الصدوقية-الأسينية:

ظهرت فرقة الفريسيين في القرن الثاني قبل الميلاد كجزء من حركة مقاومة هيمنة الثقافة الهيلينية التي هدّدت الهوية اليهودية، رفضوا بشدة أي محاولة للاندماج في هذه الثقافة، ولذلك كان من أبرز المشاركين في الثورة الحشمونية (المكابية). ركزوا على الحفاظ على الشريعة اليهودية بكل تفاصيلها، بما في ذلك التقاليد الشفوية التي اعتبروها جزءاً لا يتجزأ من الديانة. تميزوا بتفسيرهم الدقيق والمتشدد للشريعة، حيث أضافوا طقوساً معقدة وقوانين صارمة تبرز تميزهم عن باقي الفرق اليهودية. كانوا يرون أنفسهم حراساً للتقاليد اليهودية، واعتبروا أن مهمتهم هي الحفاظ على نقاء الديانة اليهودية من التأثيرات الخارجية، مع إبراز فضل اليهود على غيرهم وحتى على باقي اليهود. هذه الرؤية الانعزالية جعلتهم في صراع دائم مع الفرق اليهودية الأخرى ومع السلطات الحاكمة التي تأثرت بالثقافة الهيلينية.

أما الصدوقيون فقد ظهوروا في نفس الفترة كجزء من الطبقة الأرستقراطية اليهودية، على عكس الفريسيين، كانوا أكثر انفتاحاً على الثقافة الهيلينية وتبنوا بعض مظاهرها، رفضوا التقليد الشفوي وأصرروا على التمسك بالتوراة المكتوبة فقط، مما عكس موقفهم الأقرب إلى العقلانية مقارنةً بالفريسيين. من أبرز معتقداتهم إنكارهم

للبعث والحياة بعد الموت، وعدم إيمانهم بالملائكة والقضاء والقدر. كانوا يعتقدون أن الثواب والعقاب يتمثلان في الحياة الدنيا فقط. بسبب هذه المعتقدات، كانوا في صراع دائم مع الفريسيين الذين كانوا يمثلون الفئة الدينية التقليدية. الصدوقيون كانوا جزءًا من النخبة الحاكمة، وهذا الموقع أعطاهم نفوذًا سياسيًا كبيرًا، لكنهم ظلوا أقل شعبية بين العامة مقارنة بالفريسيين.

الأسينيون كانوا فرقة دينية يهودية ظهرت في القرن الثالث قبل الميلاد، وعاصرت الفريسيين والصدوقيين حتى تدمير الهيكل الثاني عام 70 م. اشتهروا بحياة تقشفية وجماعية قائمة على الزهد والاشترك في الممتلكات، مع اهتمام بالطب الروحاني والاعتقاد بخلود الروح دون الإيمان بالبعث الجسدي. رفضوا الرق والملكية الخاصة، وعاشوا وفق قواعد صارمة تتضمن الصلاة، العمل، والاعتسال الطقسي. رغم العزلة، شاركوا في الحياة السياسية والحروب ضد الرومان، وأثروا على المسيحية. بعد تدمير الهيكل، اندمجوا مع الفريسيين تدريجيًا، مما أدى إلى فقدان تميزهم كفرقة مستقلة. (سلمان، 2018، صفحة 363)

## المبحث الثاني

### الفكر الديني اليهودي من عصر المسيح - إلى الطرد من الأندلس

اليهودية المسيحية:

خلال الفترة الرومانية، كان الشعور بتوقع ظهور المهدي مرتفعاً بين اليهود، حيث اعتقد البعض أن شخصيات معينة قد تكون المهدي المنتظر بالفعل، من أبرز هذه الشخصيات كان يشو أو يشوع الناصري. بينما آمن بعض اليهود بأنه المسيح المخلص وأصبحوا مؤسسي المسيحية، وألزموا الإيمان بذلك كحقيقة دينية. سرعان ما تطورت المسيحية لتطلب الإيمان بأن يسوع لم يكن فقط المسيح المنتظر، بل أيضاً ابن الإله ذاته. بينما رفض معظم اليهود الاعتراف بمسيحية يسوع، لأنّ المسيحا في العقيدة اليهودية يجب أن يحقق الخلاص المباشر ولا يحتاج إلى "قدوم ثانٍ"، وعندما بدأت المسيحية تتطور لشكلها الحالي، وديانة الثالوث وعالمية الدعوة وإنكار الشريعة، كلها تجاوزت لحدود الإيمان اليهودي التقليدي. (فايرستون، مجهول، صفحة 37)

أما اليهودية المسيحية تشير إلى تلك الطائفة الأولى من اليهود الذين اتبعوا وآمنوا بدعوة يسوع المسيح خلال القرن الأول الميلادي في فترة الهيكل الثاني، هؤلاء اليهود لم يؤمنوا جميعاً بالضرورة بأن يسوع هو المسيح الموعود أو أنّه نبي، لكنهم اتفقوا على الإيمان بقانونيته وأنه مؤيد من الرب، مما جعلهم يختلفون عن بقية اليهود الذين رفضوا يسوع تماماً، استمروا في الالتزام بالشريعة اليهودية الأمر الذي فصل بينهم وبين مسيحية بولس كما نعرفها اليوم التي خرجت من دائرة الجماعة اليهودية إلى دعوة كل الأمم وأسقطت الشرائع باعتبارها عهداً قديماً

منسوخاً. ومع مرور الوقت، انفصل اليهود المسيحيون عن اليهودية السائدة والمسيحية السائدة وأصبحوا أقلية حتى اختفوا تقريباً بحلول القرن الخامس، ولا يزال موضوعهم وتاريخهم مسألة بحث شائكة، يمكن اعتبار حركة اليهودية الميسانية Messianic Judaism الحديثة إحياءً لبعض معتقدات المسيحية اليهودية.

الثورة اليهودية وخراب الهيكل الثاني:

كانت الثورة اليهودية الكبرى ضد الرومان (66-73 م) نتاجاً لعوامل متعددة من الاضطهاد الروماني والفساد الإداري إلى التوترات الثقافية والدينية، اندلعت الثورة عندما رفض اليهود دفع الضرائب الباهظة المفروضة عليهم، واستطاعوا في البداية السيطرة على القدس وأجزاء كبيرة من يهودا. لكن الرومان، بقيادة الجنرال فسبازيان وابنه تيتوس، ردوا بحملة عسكرية قاسية، أدت لتدمير الهيكل الثاني في القدس عام 70 م، أدى هذا الحدث إلى تغييرات دينية واجتماعية كبيرة وتشثيت اليهود مجدداً، بينما عزز الرومان سيطرتهم على المنطقة وأقاموا مستعمرات عسكرية فيها. (يوسيفوس، مجهول)

ما بعد تدمير الهيكل الثاني (الشتات الثاني):

## 1- من يهودية التناخ والهيكل إلى يهودية الأحبار:

كان تدمير الهيكل الثاني في القدس حدثاً محورياً في التاريخ اليهودي فقد أدى ذلك إلى تغييرات دينية واجتماعية كبيرة، ومرحلة الشتات التي تليه كانت مسؤولة بشكل أساسي على إظهار ما يعرف بالجماعات اليهودية، فقد صار اليهود مشتتين بين أنحاء العالم ولأنّ العصور القادمة هي عصور التقييد والتدوين فقد استطاعت كل جماعة أن تحافظ على إرثها الذي بقي جزءاً منه ثابتاً والآخر متغيراً بحسب المكان والزمان والثقافات والفلسفات التي مرت عليها، ولم يعد هناك يهودية معيارية على بقية اليهوديات، فبعد سقوط دولة اليهود ها هو الهيكل يسقط معها ويترد اليهود خارج أورشليم ليكونوا سواء في المنفى.

ومع التدمير الثاني للهيكل، لم تعد الديانة اليهودية تركز على نظام تقديم القران تحت إشراف كهنة وراثيين، ولم تعد محصورة في مدينة مقدسة أو في الأرض المقدسة، ولذلك ذهبت جماعة إلى التركيز على المعنى والفهم أكثر من الطقوس التي أصبح أمر ممارستها متعذراً، وأصبح التوحيد الإلهي والنظام الأخلاقي المرتبط به يُحَقَّقان من خلال نظام ديني يعتمد على الدراسة والعبادة الجماعية والفردية بدلاً من تقديم القرابين. وعليه تراجع دور الكهنة الوراثيين وبرز دور الحاخامات الذين قادوا المجتمع الديني المبني على الدراسة والتلمود، واكتمل ظهور اليهودية الحاخامية أو التلمودية (الربانية أو الكلاسيكية أو المعيارية). (فايرستون، مجهول) (المسيري ع.ع، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

نشأت اليهودية الربانية تدريجياً في فلسطين على مدى عدة قرون، بالتوازي مع العبادة في الهيكل. إلى جانب النصوص المقدسة مثل التوراة وكتب الأنبياء، تطورت تقاليد شفوية تم تناقلها عبر الأجيال، بعد فشل انتفاضة باركوخبا تم جمع وتدوين هذه التقاليد في "المشنا" حوالي عام 200 ميلادي والتي تُعنى بتطبيق التوراة على الحياة اليومية، وكتبت بالعبرية. ومع توسع المناقشات حول المشنا، ظهرت "الجمارا" لتفسير ومناقشة المبهمات والمشكلات، مكونة مع المشنا التلمود، الذي أصبح النص المركزي لليهودية الربانية. (فايرستون، مجهول)

التلمود "תלמוד" هي كلمة عبرية تعني "التعلم" أو "الدراسة" مشتقة من الجذر العبري "למד" (لمد)، والذي يعني "تعلم" و"علم" ومنها تأتي كلمة "תלמיד" (تلميذ) العبرية التي هي بنفس معنى "تلميذ"، سمي بذلك نظراً لأن التلمود يهدف إلى تعليم الفقه والدين وتفسير التوراة وغيرها من العلوم الدينية. في عقد اليهود التلموديين فإن أصل التلمود هو النبي موسى ولذلك تسمى بالتوراة الشفوية، وتسمى أيضاً بـ"التقليد" فقد سار اليهود على ذلك المنوال يراكمون الأقوال جيلاً عن جيل وينقلونها. ويتألف التلمود من "المشنا" -وهو قسمه الأساسي ومنتنه- وهي مجموعة من التفاسير والفتاوى والوصايا التشريعية يعود أصلها في الغالب إلى فترة

السي وما بعده، وقد بدأت عملية جمعها وتدوينها نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي من قبل الحاخام "يهوذا هناسي"، واستمر تدوين القسم الثاني من التلمود "الجيمار" حتى القرن السادس الميلادي، وهو يتضمن مناقشات وشروحات على المشنا، وبعد اكتمال نص التلمود (المشنا والجيمارا) استمرت الإضافات والتعليقات عليه حتى القرن التاسع عشر. و ينقسم التلمود لستة أقسام على أساس مواضيع المسائل -مثل كتب الفقه والعقيدة الإسلامية- أين يصنّف في كل قسم مسائل معينة كالتي تتعلق بالطهارة والعبادات وأحكام الطعام والنساء وشرائع العقوبات والقصاص وغيره. وبالرغم من اعتبار دور التلمود الكبير و قدسيته عند اليهودية الحاخامية، إلا أنّ كثير من الفرق القديمة والحديثة ترفض تعاليمه تماماً مثل: السامريين والصدوقيين، والقرائين والحركات الإصلاحية الحديثة.

ينقسم التلمود إلى نوعين الأورشليمي والبابلي:

قام علماء اليهود بشرح المشنا في بيئتين مختلفتين ومستقلتين، هما فلسطين غرباً والعراق شرقاً، ونتج عن ذلك ظهور تلمودين: التلمود الفلسطيني أو التلمود الغربي، الذي يدعى كذلك نسبةً إلى القدس (الأورشليمي) تبرّكاً بها، والتلمود البابلي أو التلمود الغربي، الذي سمي بذلك تذكيراً بقوة البحث الديني في العراق منذ السبي البابلي في عهد نبوخذ نصر، ويتفق التلمودان في المشنا ويختلفان في الجيمار، وحين يُستخدم لفظ "التلمود" بمفرده، فإنه يشير غالباً إلى التلمود البابلي نظراً لمزاياه وأفضليته، فقد شارك في جمعه عدد كبير من الحاخامات واشتمل على شرح جميع أقسام المشنا، خلافاً للتلمود الأورشليمي الذي لم يشرح سوى بعض منها، ولهذا كان التلمود البابلي أكثر تداولاً وحظي بتقدير أكبر.

ويلاحظ أن بعض المفاهيم القانونية في التلمود البابلي تعكس أثر القانون الفارسي كما ذكرنا، كما أن التلمودين مختلفين في مواطن تعكس أثر السياسة والثقافة المحيطة على الفكر الديني اليهودي، فيلاحظ مثلاً أن الموقف

من الوثنيين في التلمود البابلي أكثر تسامحاً لأن وضع اليهود في بابل كان جيداً، ومنذ السبي إلى غاية القرن 3 م حُكمت بابل في الغالب من الفرس الذين كانوا متسامحين ومتعايشين مع اليهود ولذلك تأثر اليهود بقوانينهم، وحتى الحكم اليوناني كان غالبه متسامحاً، على عكس يهود فلسطين الذين كانت أوضاعهم غير مستقرة سياسياً واجتماعياً منذ القرن الرابع ق.م، وعلى هذا كله نجد التلمود البابلي يختص بقاعدة «شريعة الدولة هي شريعتنا» التي تعكس ثقته في حكم الأغيار، بل قد ورد في التلمود البابلي دعاء خاص يُتلى أمام ملوك الأغيار ويطلب لهم البركة، نصه: "مبارك هو الذي منح مخلوقاته شيئاً من جلاله." كما يذكر التلمود البابلي أن الأغيار خارج فلسطين لا يمكن اعتبارهم من الوثنيين، وبينما يُجرّم التلمود الفلسطيني بيع أية سلع للوثنيين في الأيام الثلاثة التي تسبق أي عيد وثني، فإن علماء بابل حرّموا البيع في أيام العيد الوثني وحسب. تدوين الماسورة (النسخة المعتمدة للتنخ اليهودي):

يمكن أن نقول أنّ ما بعد هدم الهيكل الثاني هو بداية عصر التدوين اليهودي، إذ بدأت كتابات مؤلفات مهمة بالظهور، كان ذلك نتيجة توقف اليهود عن العمل السياسي لاسترداد الحكم الذاتي لأورشليم، وكذلك نتيجة انتهاء فترة الهيكل وتركيز اليهود بعدها على الدراسة والتأمل في فهم الدين، ليس فقط بسبب غياب حياة الهيكل بل أيضاً لمحاولة فهم هذه المصيبة التي حلّت بهم من ناحية الأسباب والغايات الربانية، وكان أحد أبرز ما ألفه اليهود في هذه الفترة والذي يعتبر كنز في الدراسات التاريخية والدينية هو كتب المؤرّخ يوسيفوس فلافيوس اليهودي، ولكن يبقى أبرز ما دوّن إلى جانب التلمود هو النص الماسوري The Masoretic Text بالعبرية: **תַּסְוֹרַת הַמְּסוֹרָה** "نُسخُ هَماسُوراه"، هذا الذي يعتبر أقدم نص كامل للتوراة اليهودية، وهو النص الأساسي المعتمد عند جمهور اليهود، و البروتستانت باعتباره العهد القديم، ويستند عليه أيضاً في ترجمات الكتاب المقدس المسيحي الحديثة.

والماسورة مشتقة من الكلمة العبرية "ماسورث" מַסֹּרֶת التي تعني "التقليد" أو "النقل"، وتم تجميعه وتدوينه بدقة كبيرة من القرن السابع إلى العاشر للميلاد، مع إضافة علامات تشكيل لضمان النطق الصحيح. بدأ هذا العمل الضخم في حوالي القرن السادس الميلادي واستمر حتى القرن العاشر، حيث عمل العلماء في الأكاديميات التلمودية في بابل وفلسطين على إعادة إنتاج النص الأصلي للتناخ بأكبر قدر ممكن من الدقة، كان هدفهم الرئيسي هو تحري النص الأصلي للأجيال القادمة، دون تفسير النصوص، بل التركيز على الحفاظ على نصوصها الأصلية، ولذلك كان عملهم أقرب إلى عمل المحققين والنقاد، ولقد أثر منهجهم جداً وألهم حركة النقد الكتابي الحديثة خاصة عند المتدينين، وربما من أبرزهم هو عالم اللاهوت الكاثوليكي الفرنسي ريتشارد سيمون في كتابه « Histoire critique du Vieux Testament » وكان دائماً يستشهد بعمل الماسوريين ومنهجهم معتبرهم سلفاً، ليدافع عن نفسه، وليؤكد أنه لا ينتقد النص كقراً وهرطقةً ولكن إيماناً منه لتحري النص الأصلي، ومنه يعزى للماسوريين دور مهم في إلهام حركة النقد النصي والنص الكتابي بصفة عامة. (Crawford & Caspar , n.d) (Britannica, n.d)

قام الماسوريون بفحص كل كلمة وحرف بعناية، مع الإشارة إلى التهجئات الغريبة والقواعد غير المعتادة، بالإضافة إلى ملاحظة التباينات بين النصوص المختلفة، نظراً لأن النصوص العبرية التقليدية كانت تخلو من الحركات، قدّم الماسوريون علامات التشكيل لضمان النطق الصحيح. كما تم إضافة علامات للتأكيد والتوقف لتسهيل القراءة العامة للنصوص المقدسة في المجمعات، وعند الانتهاء من تدوين كل قسم من النص، لم يكتفِ الماسوريون بعدّ وتسجيل عدد الآيات والكلمات والحروف، بل حدّدوا أيضاً الآية والكلمة والحرف اللواتي تمثل مركز النص، مما يتيح الكشف عن أي تعديل مستقبلي. يعزى للنص الماسوري الدقة الكبيرة التي تمتع بها، حيث تُظهر الدراسات أن النص العبري للعهد القديم حافظ على درجة كبيرة من الاتساق منذ ذلك الحين. وقد أدهش الخبراء مدى تطابق أقدم النسخ المطبوعة (في أواخر القرن الخامس عشر) مع أقدم المخطوطات

الباقية (من أواخر القرن التاسع). ولو أنّ عمل الماسوريين جرى في القرن الخامس قبل الميلاد، لاختلف تاريخ الدين اليهودي والديانة اليهودية كما نعرفها تماماً. (Crawford & Caspar (Britannica, n.d) , n.d)

الفكر الديني اليهودي في الحضارة الإسلامية:

مسألة تحديد زمن هجرة اليهود لبلاد العرب هي مسألة خلافية، يعتقد البعض أنها كانت بعد تدمير الهيكل الثاني على شكل دفعات متفرقة الأزمان، بينما يرى آخرون أنها بدأت قبل داوود بحسب بعض الإشارات في التنخ، ومنهم من رأى بعد ذلك، منهم من يرى أن يهود العرب ليسوا مهاجرين بل عرباً مُتهوِّدَة، وعلى العموم فالمشهور هو أنّ الهجرة الحقيقية لم تبدأ إلاّ بعد حكم الرومان الشديد وخراب الهيكل ومن ثمّ الشتات، ومهما كان أصلهم فقد تكيفوا مع حياة الصحراء وثقافة العرب، وبحسب بعض الشهادات فقد كان يُنكر يهود الشام اليهود في جهات خبير لأنهم لم يحافظوا على التوحيد ولم يخضعوا لقوانين التلمود، وربما أيضاً لأنّ بطوناً عربية كثيرة اختلطت بالعنصر اليهودي فأثرت في أصوله وعاداته، حتى إنه قيل أنّه كان في الجاهلية يهود يعبدون الإله الواحد مع تقديسهم لبعض الأصنام، بينما كانت طائفة أخرى تعبد الله وحده مخلصين له الدين وهي طائفة الكهنة والأنبياء وبعض الطبقات من الأشراف والملوك، وعلى العموم فقد كان اليهود أعراب اللسان ولا يفهمون العبرية إلاّ من حاخاماتهم، ولما جاء الإسلام إلى المدينة كان التماس معهم شديداً خصوصاً بعد تحدي النبي صلى الله عليه وسلم مراراً وموالاتهم لأعداء المدينة، ولم ينتهي ذلك إلى بعد غزوة خيبر أين قُضي تماماً على القوة السياسية التي كانت لليهود في أقاليم الحجاز، وانقطعت الخصومة بين اليهود والمسلمين بعد أمر النبي بمعاملتهم معاملة حسنة باعتبارهم أهل ذمة، بعدها عاش اليهود مطمئنين حتى أنّ بعضهم عاد للمدينة. (ولفنسون، 2005، الصفحات 2-15، 175) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الصفحات 19-33 ج11)

انتشر اليهود في الأماكن التي حكمها المسلمون وكانوا في كثير من المناطق منصرهين مع الثقافات الإسلامية المختلفة، ويتناسبون مع المسلمين ويعيشون بجوارهم، ووحاز كثير منهم على مناصب رفيعة ومنهم من كان مقرباً للسلطين والحكام.

موقف اليهود من الدين الجديد:

قسّمت اليهود وموقفهم من دعوة الإسلام إلى ثلاثة فرق، الفريق الأول هم الذين أسلموا وانصهروا في الثقافة الإسلامية تماماً (كبقية المشركين) بمعنى أنهم اكتفوا بالقرآن الكريم والشريعة الجديدة، أما الفريق الثاني الذين أسلموا من علماء اليهود وأخبارهم ونقلوا علومهم ومعارفهم ومروياتهم للمسلمين وقد أثروا بشكل كبير جداً في الفكر الديني الإسلامي لاحقاً وأثارت مروياتهم التي أصبحت تسمى اصطلاحاً عند المسلمين "الإسرائيليات" إشكاليات ومناقشات، خاصة في مجالات السير والتاريخ، التفسير، الحديث والرواية، والفقه. وهؤلاء اليهود هم إما من الجيل الأول كعبد الله بن سلام وكعب الأخبار ووهب بن منبه، أو هم من المتأخرين مثل السموأل المغربي وغيرهم ممن ساهم في تطوير علم الأديان الإسلامي، وقد نشأ على ذلك مسائل فقهية وكلامية خاصة في مسألة التحريف في معناه وحدوده، هل هو لفظي أم معنوي دلالي. وغير ذلك.

أما الفريق الثالث فهم بقية اليهود الذين حافظوا على دينهم وعقيدتهم، ويمكن جمع موقفهم من الدعوة الإسلامية والقرآن الكريم في آراء هذه الفرق الثلاثة ومنهم من شدّ عنها: الرأي الأول: وهو رأي اليهودية التقليدية، نفت أن يكون القرآن الكريم ناسخاً للتوراة عقلاً ونقلاً، لما هو مذكور في سفر الخروج (31: 16-17): "فِيحْفَظُ بَنُو إِسْرَائِيلَ السَّبْتَ لِيَصْنَعُوا السَّبْتَ فِي أَجْيَالِهِمْ عَهْداً أَبَدِيّاً. وَهُوَ بَيْتِي وَبَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلامَةً إِلَى الأَبَدِ." وكذلك ما ورد في سفر إشعيا (40: 8): "وَأَمَّا كَلِمَةُ إِهْنَا فَتَثْبُتُ إِلَى الأَبَدِ، أَي أَنَّ ذَلِكَ يعتبر رفضاً تاماً للدعوة الإسلامية. الرأي الثاني، هو للفرقة القرائية وهو مشابه للرأي الأول غير أنهم لا ينكرون إمكانية نسخ التوراة عقلاً، إلا أنّ هذا النسخ لم يقع. الفرقة العيسوية: ترى أن النسخ جائز عقلاً، وأنّه وقع،

لكنه خاصً بالعرب فقط ولا يلزم غيرهم، أي أنها شريعة منزلة للعرب فقط وليست عالمية (سالم، 2023، الصفحات 134/389-339).

اليهودية في بغداد:

كانت الجاليات اليهودية في الجزيرة العربية تشكل أقلية صغيرة جدًا ضمن العالم اليهودي، وكانت ممارستها الدينية تختلف عن باقي اليهود. مع الوقت، انتقل مركز الثقل الديني اليهودي من فلسطين إلى بلاد ما بين النهرين، حيث كانت الإمبراطورية الفارسية أكثر ترحيبًا باليهود مقارنة بالإمبراطورية البيزنطية. في الإمبراطورية الفارسية، كانت الجاليات اليهودية تحت قيادة "رأس الجالوت" (رئيس المنفى)، مع وجود أكاديميات كبيرة في سورا وبومبيثا، برئاسة علماء يحملون لقب "جؤون"، الذين أصبحوا زعماء العالم اليهودي بفضل علمهم. وبعد الفتح الإسلامي، لم يشهد تنظيم الجالية اليهودية في بابل تغييرات كبيرة، لكن قوتها ازدادت عندما أسس العباسيون عاصمتهم في بغداد عام 762. أصبحت بغداد موطنًا لأكبر جالية يهودية، مما زاد من أهمية رأس الجالوت والجؤونيم، الذين أرسلوا تعليقاتهم على القانون اليهودي إلى الجاليات في جميع أنحاء الخلافة. هذه التعليقات (تشوفوت) كانت تعتبر فتاوى، وجعلت الجؤونيم السلطة العليا في القانون اليهودي، مستندة إلى التلمود. (فايرستون، مجهول، الصفحات 52-53)

أصبحت بغداد مركزًا هامًا لليهود بفضل مكانة الجؤونيم وقوة العراق العباسي، وانتقلت أكاديمياتهم الكبرى إلى بغداد نفسها. سمحت وحدة الإمبراطورية العباسية بنقل الأشخاص والأفكار بسهولة، وكان حوالي 90% من يهود العالم يعيشون في العالم الإسلامي. في هذا العالم، تمتع اليهود بإدارة شؤونهم الداخلية بحرية، بشرط دفع الضرائب والاعتراف بسيادة الإسلام. (فايرستون، مجهول، الصفحات 52-53)

من الأعلام الذين عكسوا وضع اليهود هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن كمونة، كان فيلسوفًا وطبيبًا يهوديًا من القرن الثالث عشر الميلادي. ولكن على عكس بعض المعلومات التي قد تكون شائعة، لم يعتنق الإسلام. ابن كمونة هو أحد الفلاسفة البارزين في الفكر اليهودي والإسلامي في تلك الفترة، وكان معروفًا بكتاباتة التي تناولت الفلسفة وعلم اللاهوت. أشهر أعماله هو كتاب "تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث"، حيث قام بمقارنة العقائد الإسلامية، المسيحية، واليهودية، مما أثار جدلاً واسعاً بين معاصريه. ورغم أن ابن كمونة كان متأثرًا بالفكر الإسلامي وكتب في سياق الثقافة الإسلامية، إلا أنه بقي على يهوديته حتى وفاته. وكان له تأثير كبير في الحوار بين الأديان في العالم الإسلامي.

#### اليهودية القرائية:

القراءون هم طائفة يهودية ظهرت في القرن الثامن الميلادي، وإسمهم مشتق من المِكر "מִקְרָא" وهي التوراة، وسموا بذلك لأنهم تميزوا باعتمادهم الحصري على التوراة كمصدر وحيد للتشريع الديني ورفضهم التام للتلמוד، مخالفين الطوائف اليهودية الربانية التي تعتمد على التلمود والتفسيرات التقليدية الأخرى، وقد كانت بينهم مشاحنات ومناظرات ورسائل وردود كثيرة حتى أن القرائين كانوا يرون المسلمين أقرب إليهم في الإيمان من اليهودية الربانية. نشأت هذه الحركة في العراق على يد عنان بن داود، وارتبط انتشارهم بقوة وانتشار الإسلام، تأثر القراءون بشكل واضح بالفكر الإسلامي، خاصة في المنهج النقدي العقلاني للمعتزلة، حيث تبنا مبدأ الاجتهاد الفردي في تفسير النصوص الدينية، وتأثروا بهم في عقيدة التوحيد وتنزيه الإله عن التجسيم والتشبيه وعلى ذلك أوّلوا بعض الصفات الظاهرية الجسمانية في نصوص التوراة، كما تأثروا بمناهج أهل الحديث في النقول والمرويات، وبالفقه وأصول الفقه في تشريع الأحكام المتعلقة بالطهارة والعبادات وقوانين الأحكام الشخصية، واقتبسوا أصلي القياس "هاقش" والإجماع "قبوص" ورتبوا أبواب الفقه وكتبه على أنظمة ومناهج المسلمين، كما اهتم القراءون بعلوم اللغة والنحو العربي بل آثروها على اللغتين العبرية والآرامية، وكان واضحاً

اندماجهم في ثقافة التدوين العربية الإسلامية فكانوا يستشهدون في كتاباتهم بالشعر والأدب العربي وكتب النحاة والفلاسفة العرب ولم يتخرجوا في تأكيد آرائهم بالاقتباس من القرآن الكريم والأحاديث النبوية. (بوترفاس، اليهود القراءون وتأثرهم بالفكر الإسلامي، 2017، الصفحات 127-155)

الفلسفة اليهودية في الأندلس:

في الأندلس، كانت الدراسات التلمودية تحتل مرتبة أدنى مقارنة بالدراسات الأدبية والفلسفية والعلمية، وذلك بسبب اهتمام المثقفين اليهود بتلك المجالات. إلا أن الوضع تغير عندما تولى حسداي بن شبروط منصباً مهماً في حكومة الخليفة عبد الرحمن الناصر. حسداي، الذي تأثر بتوجه ملوك وأمراء الأندلس لجعل بلدهم مركزاً للعلم والحضارة، شجع على جلب الكتب والعلماء من المشرق الإسلامي. أرسل حسداي مبعوثين لجمع نسخ ثمينة من التوراة وكتب أخرى، كما دعا علماء يهود مشهورين للقدوم إلى الأندلس (الخالدي، 2008، الصفحات 284-287).

وإلى ما قبل هذه الفترة لم يعكس تراث الفكر الديني الذي بلغنا عن اليهود ذلك الاهتمام الكبير بالفلسفة، حتى وهم في زمان الفلسفة ومكانها وعند منبعها، فلم يحمل إلينا التاريخ إلا بضعة أعلام فقط لم تصلنا أعمال غالبيتهم، وحتى وإن وجد إقبال على الفلسفة خاصة في العصر الهيليني، إلا أن جمهور اليهود لم يحملها إلينا لعدم اهتمامهم بها وتركيزهم على الشريعة بدل ذلك، ومهما كان الحال فالأكيد أن الفلسفة اليهودية لم تظهر بوضوح إلا في العصر الوسيط، تحت ظل الحكم الإسلامي، وأول شخصية بارزة في الفلسفة بين اليهود الأندلسيين كانت سليمان بن جابيرول، الذي اشتهر في مجالات الشعر والنحو والفلسفة وشرح الكتاب المقدس، وكان عمله الفلسفي الرئيسي هو كتاب "ينبوع الحياة"، الذي يتناول مفاهيم المادة والصورة كأصل

للوجود. وفي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، برز يحيى بن يوسف بن باقودا، الذي عاش في سرقسطة، بكتابه "الهداية إلى فرائض القلوب"، حيث انتقد تراجع الحياة الروحية لدى الناس وتركيزهم على العبادات الظاهرية فقط، متجاهلين الجوهر الحقيقي للدين. ويعتبر هذا الكتاب أول عمل في الفلسفة الأخلاقية اليهودية. بينما نحا شخصيات مثل يهودا هاليفي نحو الغزالي في تصديه للفلاسفة، وألف كتاب "الحجة والدليل في نصره الدين الذليل" للدفاع عن الدين اليهودي ضد الفلسفة. بينما ذهب آخرون من أمثال إبراهيم بن داود للدفاع عن الفلسفة وأكد أنها لا تتعارض مع الدين في كتابه "العقيدة الرفيعة". ولا يمكن ذكر تاريخ اليهود الفكري دون ذكر موسى بن ميمون، الذي قال عنه اليهود "بين موسى وموسى لم يخل مثل موسى"، وهو أشهر فيلسوف يهودي، ألف كتابه "دلالة الحائرين"، والذي يمثل ذروة التفكير الفلسفي اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي الوسيط، حاول ابن ميمون فيه التوفيق بين العقل والدين، كما فعل ابن رشد. (الخالدي، 2008، الصفحات 284-287)

## المبحث الثالث

### الفكر الديني اليهودي في العصر الحديث

أردت تقسيم هذا المبحث إلى جزئين الأول يتعلق بالحركات اليهودية المهمة التي ظهرت في هذه الفترة ولكنها لم تتعلق أو تتأثر بشكل مباشر بالفكر الحدائثي الغربي، أما الجزء الثاني سأضع فيه الحركات المتأثرة بشكل مباشر بالحدائثة.

#### 1- حركات يهودية حديثة غير حدائثة:

القبالة اللوربانية:

القبالة اللوربانية هي مدرسة صوفية يهودية ظهرت في مدينة صفد بفلسطين في القرن السادس عشر، وتُنسب إلى إسحاق لوريا المعروف باسم "هآري المقدس". تُعد القبالة اللوربانية من أهم التطورات في تاريخ القبالة، حيث غرس لوريا في تلاميذه عقيدة الخلاص، مؤكداً أن المسيح سيظهر لإنهاء معاناة شعب الله المختار. ساهم حدث طرد اليهود من إسبانيا في تركيز القبالة اللوربانية أكثر على الشر، فقامت بالتركيز على مفهوم "الانكماش" أو "تسيم تسوم" לאמצום، حيث ينكمش الإله داخل نفسه ليخلق فراغاً روحياً، مما يسمح بظهور الكون، نتيجة لهذا الانكماش "تحطمت الأوعية" Shevirat HaKelim שבירת הכלים التي كان من المفترض أن تحتوي على الضوء الإلهي وظهر "تاهو" (Tohu, תהו) وهي الشرور التي تتجلى على شكل فوضى وإضطرابات في الكون. لكن اللوربانية تؤمن وتركز على فكرة "الإصلاح" (تيكون Tikkun) תיקון، حيث يلعب الإنسان دوراً محورياً في عملية إعادة التوازن الروحي للكون من خلال

إصلاح هذه الشرارات المتبعثرة. (سنا علي، 2021، الصفحات 2489-2510) (المسيحي ع.، موسوعة

اليهود واليهودية والصهيونية)

أهم الفروقات بينها وبين قبلاه الزوهار:

- تركز قبلاه الزوهار على بداية الخلق وأسرار الكون، حيث تفسر النهايات (الخلاص) من خلال فهم البدايات. بينما تركز اللورانية على الإصلاح وأهمية الإنسان في عملية إصلاح العالم، وترتبط بشكل وثيق بين البداية والنهاية، وكذلك بين الباطن والتاريخ والنزعة المشيخانية.
  - في قبلا الزوهار، تبدأ أسطورة الخلق بفيض الإله الخفي، بينما تبدأ في القبلاه اللورانية بعملية إنكماش الإله داخل نفسه ليخلق فراغاً، مما يؤدي إلى ظهور الفوضى والشر.
  - تتمحور الصورة المجازية في الزوهار حول الجنس لأنها تحاول دائماً أن تعبر عن اتحاد قوتين متضادتين أو مختلفتين، بينما القبلاه اللورانية تركز على النفي وتحطم الأوعية كصورة للانفصال.
  - يمكن القول أن قبلا الزوهار أكثر توحيداً بينما القبلا اللورانية أكثر تطرفاً في الحلولية، فبينما نجد نوعاً من الفصل بين الإله والمخلوقات في قبلا الزوهار، في المقابل تصور اللورانية الإله والخلق كيان واحد متحد بشكل كامل وربما كان تأثر سبينوزا بهذا الجانب من اللورانية واضحاً.
- اليهودية الحسيدية (حسيدوت):

الحسيدية חסידות Hasidic هي أحد أشهر الطوائف الحديثة والمعاصرة والتي خرجت من رحمها عديد الحركات المؤثرة اليوم في المجتمع اليهودي والإسرائيلي. وكلمة "حسيد" وردت في العهد القديم وتشير إلى «الرجل التقى الثابت على إخلاصه للإله وإيمانه به» واستخدمت لوصف المتدينين المتحمسين المؤيدين للثورة المكابية، استخدم اللفظ للإشارة إلى المتصوفة اليهود في القرون الوسطى ولكنه يستخدم في العصر الحديث والمعاصر للدلالة على الحركة التي تأسست إبان القرن الثامن عشر جنوب بولندا وقرى أوكرانيا على يد بعل شيم توف،

الذي قدّم نهجًا جديدًا يركز على الروحانية الصوفية والحلولية، مع التركيز على الفرح في العبادة بدلاً من الدراسة الصارمة للقوانين الدينية التي كانت في تلك البيئة أشبه بالمعادلات الرياضية المعقدة. ولذلك وبفضل تركيزها على الروحانية البسيطة انتشرت بين الفقراء من أصحاب الحانات والتجار الصغار الذين عانوا من الفقر والاضطهاد والخوف، بسبب توالي المصائب على المجتمع اليهودي في شرق أوروبا، فكانت الطقوس الجماعية البسيطة والصاخبة كعلاج نفسي جمعي، فهي أكثر بھجة وتفاناً وتساعد في ترابط المجتمع ومقوماته مجدداً، فكان منهجها أقدر على إشباع التطلعات العاطفية لدى الجماهير الساذجة اليائسة. ثم لقيت قبولاً واسعاً في مجتمعات الجيتو اليهودية في شرق أوروبا، والتي كانت تعاني من تدهور في الحياة الدينية التقليدية، وربما كان سبب انتشارها أيضاً هو تأثير مجتمعات أوروبا الشرقية عموماً وروسيا في تلك الفترة بالتدين الشعبي (Folk Religion) ذو الطابع الريفي والبديوي الذي تنشئه عادة جماعات دينية منشقة، حتى أصبحت بحلول عام 1815م عقيدة غالبية اليهود في المنطقة رغم المعارضة الشرسة التي واجهتها من اليهود الأرثوذكس التقليديين، والذين اعتبروا طقوسها شبيهة بعبادة بعل. استمرت الحسيدية في التأثير بشكل كبير على الحياة اليهودية وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من التراث الديني اليهودي بل لا تزال مجتمعات حسيدية كبيرة موجودة اليوم في الولايات المتحدة، وفلسطين المحتلة، وشرق أوروبا (مفيد، 2021، الصفحات 74-93) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) (حسن ج.، 1994) (عبد\_الغفور، 2019).

من أهم ما يتميز به الفكر والأدب الحسيدي هم التساديك (Tzadik، צַדִּיק)، وهؤلاء هم ما يقابل "أولياء الله الصالحين" في بعض ثقافاتنا الشعبية، فهم معلمون وزعماء رحيون ذو مكانة روحية عالية، واتصال روحي مع الإله، لديهم قدرات غير عادية وأدوار كونية، وعادة ما يكون لهم دور وسيط بين الرب والعبد، وتروى عنهم قصائد وأقوال وتفاسير يقولونها، وكذلك أفعال ومعجزات وقصص يتم التذكير بها. وظهر أيضاً ما يشبه "الطُّرُقِيَّة"، فتجد لكل مجموعة من الحسيدين "ديرخ" (Derech، ٦٦٦) خاص أي طريق أو نهج

معين، أين تلتزم كل مجموعة بمعلم خاص وأغاني وطرق صلاة وحتى عقائد وقصص خاصة. دمّرت النازية المراكز الحسيدية في شرق أوروبا، مما أدى إلى انتقال الحركة الحسيدية إلى الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، حيث استقر الحسيديون في بروكلين. اليوم، توجد مراكز رئيسية للحسيدية في الولايات المتحدة ودولة الكيان الصهيوني، مع جماعات بارزة مثل لوبافيتش (حبد) والساتمار، وبعضها يعارض الصهيونية (مفيد، 2021، الصفحات 74-93) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) (حسن ج.، 1994) (عبد\_الغفور، 2019).

يشيع عند الحسيديين الإيمان بأن الله أبدي ولا نهائي، وقد خلق العالم من لا شيء بالكلمة، وأن الخير والشر كلاهما من الإله وكل حدث هو جزء من مشيئته، ويؤمنون بيوم الحساب والثواب والعقاب، ويقدّسون فلسطين باعتبارها محور الكون، ولديهم حب كبير لها وكره للأغيار، ورغم ذمهم للصهيونية فإنهم يؤيدون إنشاء دولة لليهود في فلسطين. الصلاة عندهم لها مكانة أعلى من دراسة التلمود، والموسيقى والرقص هي وسائل اتصال روحي مع الله، يفسّرون الكتاب المقدس تفسيراً باطنياً، ويعتمدون على التأويل الرمزي، بالرغم من عقيدتهم الحلولية إلا أنهم أشبه بقبالا الزوهار فهم يفصلون بين الإله والمخلوقات، ولأن هناك مسافة بين الإله والمخلوقات، يبرز دور التساديك كوسيط روحي بين الله واليهود. كما يؤمنون بتناسخ الأرواح كفرصة للإصلاح من رحمة الله، ويعتقدون أن انتشار الحسيدية سيسرع بقدوم المسيح (مفيد، 2021، الصفحات 74-93) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) (حسن ج.، 1994) (عبد\_الغفور، 2019).

وعلى العموم أثارت الحسيدية منذ نشأتها جدلاً ومشاحنات دينية داخل المجتمع اليهودي بعضها مستمرٌ إلى اليوم، فهي من جهة أقرب إلى التراث اليهودي الصوفي وبالأخص القبالي اللورباني، إلا أنّ الجانب الأورثوذكسي التقليدي كان صارماً في التصدي لها منذ نشأتها، وقد طرد الحسيديون من المعابد الأورثوذكسية وكُفّروا في كثير

من الأحيان، حتى أنّ حركة المنتغديم "מתנגדים" (Mitnagdim) ذات الخلفية التقليدية والمنهج العقلاني الصارم في دراسة التلمود قد تأسست لأجل الحد من انتشار الفكر الحسيدي والدفاع عن ما اعتبروه التقاليد الدينية اليهودية الصحيحة (مفيد، 2021، الصفحات 74-93) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) (حسن ج.، 1994) (عبد\_الغفور، 2019).

ولم تكن الحركة الحسيدية واللوريبانية الوحيدتين اللتان ظهرتتا في هذه الفترة، فقد ظهر الكثير غيرها وكل منها كان ذا تأثير معين ولا يمكن الإمام بما جميعاً نذكر منها هنا باختصار بعض الحركات ذات الطابع المسياني والأبوكبتي، كالشبتائية وهي مجموعة الحركات التي ظهرت في القرن 17 في أراضي الخلافة العثمانية وادعت أن مؤسسها شبتاي تسيغي هو المسيح، الذي أدت نهايته إلى ظهور يهود الدوغة، وقد كان لهذه الحركات تأثير لاحق بارز على الفكر اليهودي شرق أوروبا. وعلى سكة الشبتائية ظهرت الفرנקوية كانت حركة يهودية مسيانية في القرن الثامن عشر بقيادة يعقوب فرانك الذي ادعى أنه المسيح، دمجت بين اليهودية والمسيحية. وأيضاً حركة حباد لوبافيتش المتطرفة وهي فرع عن الحسيدية تتمتع بنفوذ كبير في إسرائيل، كانت في البداية ترفض الصهيونية إلا أنها اقتربت منها لاحقاً، معتبرة الدولة الصهيونية مرحلة من مراحل الخلاص الإلهي، مع التركيز على الاستيطان كشرط لقدوم المسيح. وكما ذكرنا لا يمكن الإمام بكل حركة أو مجموعة أو مدرسة فقد كثرت وتعددت، والعصر الجديد يختلف بالنسبة لنا عن العصر القديم فقد تم توثيق كل الحركات المعروفة وذات التأثير وفي الغالب ما يكون لدينا وفرة معرفية عنها، ولكن وبالرغم من تعذر ذكرها جميعاً إلا أن جوهر الأفكار تدور في الغالب حول نفس الأفلاك التي ذكرناها (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية).

## 2- الفكر اليهودي الحدائى:

ذكرت فى هذا العنصر الحركات اليهودية أو الأعلام المأثرة فى الفكر اليهودى الحديث بل وحتى المعاصر، وهى متأثرة بالحدائى بشكل مباشر سواءً كان هذا التأثير إيجابياً أو ردة فعل عكسية على تعاطى اليهودية لهذا الفكر.

ظهور النقد الكتائى الحديث:

باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677): فىلسوف عقلاىى مادي يهودى هولندى سفاردى، كانت عائلته من الفارين من محاكم التفتيش بالبرتغال. يعتبر من أهم فىلسفة الحضارة الغربية، وذو تأثير كبير فى كل من الحدائى الأوروبية والفكر الدينى اليهودى الحديث

تأثر إسبينوزا بشكل عميق بتراجع الفكر الحاخامى فى أوروبا، الأمر الذى خلق ثغرة ملأتها التيارات الصوفية الباطنية ذات الطابع الحلوى الكمونى، تلقى إسبينوزا تعليماً تقليدياً فى التلمود، ولكن التفسيرات القبالية اللورىانية كانت قد تغلغت حتى فى المدارس التلمودية العليا (يشيفا)، مما أثر على تفسيراته. إلى جانب تعليمه التقليدى، قرأ إسبينوزا كتابات ابن ميمون وفكر ابن رشد، ودرس اللاتينية على يد فان دن اندج الذى علمه مبدأ وحدة الوجود. تأثر أيضاً بفكر عصر النهضة الأوروبى، وخاصة أعمال ديكارت وهوبز وجوردانو برونو، مما ساهم فى تشكيل رؤيته الفللفية التى تتسم بالشمولية، فهى نظرية فى الدين والدنيا، وفى الأخلاق والعاطفة، وفى الإنسان والإله والطبيعة، وفى الفرد والمجتمع (المسيرى ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الصفحات ج 8/ 66- 67- 68 ج 8/ 101).

كان إسبينوزا من أهم نقاد الديانة اليهودية، بل لم يمر يهودى قبله انتقدها كما فعل، ولا يزال مؤلفه "رسالة فى اللاهوت والسياسة" شاهداً على ذلك، وهو أساساً نقد للعهد القديم ولأسفار موسى الخمسة، وكان بذلك

من أوائل المفكرين اليهود الذين وضعوا دعائم النقد الحديث للعهد القديم الذي أدى إلى ظهور المجال الواسع المعروف بـ"النقد الكتابي"، واعتمدت فلسفة سبينوزا الرؤية الواحدية للكون وأن الإله داخل العالم المادي وليس متجاوزاً عنه، أدى التزامه بهذه الرؤية الحلولية لإنكاره الكثير من مبادئ اليهودية مثل الإيمان بالوحي، فالأنبياء حسب تصوره إن هم إلا رجال ذوو خيال متوقد، كانوا قادرين على التوصل إلى حقائق أخلاقية، لكن معرفتهم العلمية لم تكن صحيحة بالضرورة. وموسى لا يختلف عن الأنبياء إلا في أن الوحي بالنسبة إليه كان مباشراً من خلال صوت الإله. وقد رفض إسبينوزا الإيمان بالمعجزات إذ من المستحيل أن يحدث أي شيء متناقض مع القانون الطبيعي (المادة هي مرجع ثابت ومطلق الحقيقة) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، صفحة 102/103) (سالم، 2023، صفحة 76\_77).

ولا ينصرف نقد إسبينوزا إلى اليهودية وحسب وإنما يمتد ليشمل اليهود أيضاً، إذ يرى أنهم تمسكوا بعقائدهم بعد هدم الهيكل لا ابتغاء مرضاة الإله وإنما كرهاً للمسيحية. وما عقيدة الاختيار إلا تعبير عن غبطتهم بعزلتهم عن الآخرين. واليهود هم محط كراهية الإله الذي حطم هيكلهم والذي أرسل إليهم بشرائع وقوانين لا يستطيع أحد أن يعيش بمقتضاها. ولذا، فهذه القوانين لم تكن تعبيراً عن رغبة الإله في الحفاظ على رضا اليهود بل تعبيراً عن غضبه عليهم ومنهم. وأفاض إسبينوزا بعد ذلك في ذكر صفات اليهود السلبية، فاليهود حسبه يكرهون كل الشعوب الأخرى حتى أصبح الحقد بالنسبة إليهم طبيعة ثانية، ينمونها كل يوم في صلواتهم. وحتى صفاتهم الطيبة نابعة من سيئاتهم، فتماسكهم وتعاطفهم ينبع من كرههم لكل الشعوب الأخرى كما يرى أن استمرار ما يعبر عنه بـ"الهوية اليهودية" هو نتيجة لموقف الشعوب غير اليهودية من اليهود، فاضطهاد اليهود وفصلهم يعزز القومية اليهودية التي تتغذى على الرفض والكراهية (سالم، 2023، صفحة 104\_105).

بحث سبينوزا في طبيعة الأسفار المقدسة وبالأخص التوراة وتاريخها ومؤلفها، وبالرغم من أن أفكار كثيرة ظهرت قبله سواءً كإشارات مختصرة في عمل الماسوريين أو ضمن نقد شخصيات مثل ابن حزم الأندلسي (994-

1064 م)، السموأل بن يحيى المغربي (1110-1175 م)، وبعض ملاحظات إبراهيم بن عزرا (1089-1167 م)، لكن ورغم ذلك تميز طرحه بنوعية كبيرة، وكانت تحليلاته وبعض نتائجه دقيقة بشكل كبير، وموافقة لما تم كشفه لاحقاً عن طريق مناهج ودراسات جديدة ومع مكتشفات جديدة في علم آثار الكتاب المقدس.

اعتمد سبينوزا على منهج فيلولوجي لدراسة النصوص المقدسة من زاوية لغوية، حيث قام بمقارنة النصوص المختلفة من أجل استنباط العلاقات بينها وفهم كيفية تطورها عبر الزمن، كما استخدم النقد التاريخي لتحليل سياق النصوص ومحاولة تحديد الفترات الزمنية التي كتبت فيها، مستنداً إلى الأدلة الداخلية في النصوص ذاتها، مثل الإشارات إلى أحداث تاريخية معينة، كما وظّف التفكير الفلسفي والمنطقي ليقارن بين الآراء والمعطيات ويحكم عليها بالقبول أو الرفض، وكان من أهم النتائج التي توصل إليها (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية) (زالمان، 2000) (سالم، 2023):

- أن عزرا هو الكاتب الرئيسي لمعظم أسفار التوراة وليس موسى، كما كتب عزرا الأسفار الخمس التي تليها في السرد التاريخي، استند سبينوزا في استنتاجه إلى ملاحظات نصية تشير إلى أن بعض الأحداث المذكورة في هذه الأسفار، وقعت بعد زمن الأسر البابلي، كذكر ملوك بابل، ولأن عزرا كان له مكانة بارزة كمعلم للشريعة وقائد ديني، فهو المرشح الأبرز لكتابة أو تحرير هذه النصوص، كما يشهد له بذلك في سفر عزرا ونحميا. ومع ذلك فعزرا لم يكن المحرر النهائي لهذه الأسفار، والغالب أنّ عزرا قد جمع روايات كثيرة وحاول التعديل في إطار تنظيم تلك الروايات في قالب واحد متناسق نوعاً ما.
- سفر التثنية كأقدم سفر: اقترح سبينوزا أن سفر التثنية هو أقدم الأسفار التي كتبها عزرا مقارنة ببقية النصوص، ما يشير إلى عملية تطور تدريجي في تجميع وتحرير النصوص المقدسة.

- الأسفار غير مكتملة: أشار سبينوزا إلى أن الأسفار لم تصلنا كاملة وأن أجزاءً كبيرة منها قد فقدت عبر الزمن، ولم يتم تقنين الأسفار حتى الفترة التلمودية، أي أنه لفترة طويلة من الزمن استمرت عمليات التحرير والمراجعة، مما يعني أنه أصبح متعذراً فصل النص الأصلي عن التعديلات المتعاقبة أو حتى التفريق بين هذه الأخيرة.

- فقدان توراة موسى الأصلية: من أبرز استنتاجات سبينوزا أن التوراة التي تنسب إلى موسى ليست النصوص التي لدينا اليوم، بل هي نصوص أخرى كانت أصغر حجماً وتم الإشارة إليها أحياناً في التوراة الحالية، والأكد أنها فقدت مع مرور الزمن، مما يشكك في صحة الرواية التقليدية لتأليف التوراة.

- وأكد إسبينوزا أن الكتب الدينية اليهودية والشريعة كانت موجهة لليهود في سياق تاريخي محدود، ولا علاقة لهذه القوانين باليهود بعد الشتات، أي أنه يدعو لتجاوزها.

تأثير هذه النتائج على تاريخ نقد العهد القديم:

كان نقد سبينوزا الفريد وبصفته عالم يهودي مؤمن قد وجه صدمة للمجتمع اليهودي، مما أدى إلى طرده وحرمانه -أي أنه لم يعد عضواً في المجتمع اليهودي ولم يعد مرحباً به في الطقوس أو التجمعات الدينية- لكنه مع ذلك أدى لتحول كبير في دراسة الكتابات المقدسة، حيث فتح الباب أمام منهجيات نقدية جديدة في التعامل مع النصوص الدينية باعتبار سياقاتها التاريخية والفيلولوجية. ساهمت نتائجه وجرأته على تطوير حقل "نقد العهد القديم" كما نعرفه اليوم، حيث أصبحت النصوص الدينية موضوعاً للبحث والتحليل العلمي بعيداً عن التفسيرات التقليدية. (المان، 2000)

ويظهر تأثير سبينوزا السريع في معاصره ريتشارد سيمون الكاهن الفرنسي، وهو من أبرز النقاد المتقدمين في المرحلة الحديثة، ألف كتاباً مهماً بعنوان "التاريخ النقدي للعهد القديم (Histoire critique du

(Vieux Testament) ، وقرأ سيمون أقوال سبينوزا وعرف تاريخ التفاسير منذ العصور القديمة كما عرف أيضاً أقوال المفسرين العبريين، وعلى أساس البحث الفيلولوجي المسهب، دحض التهمة التي تدعي أن اليهود عدلوا عمداً نسخة التوراة في العصر الوسيط (الماسورة). وبذل جهداً ليوضح أن نص الماسوة الموجود لدى اليهود أكثر صحة من النص السامري أو الترجمة السبعينية، بسبب العمل الهائل الذي بذل في تحقيقها وتدقيقها، وبعد ذلك، نقد الترجمات، ثم قام بنقد التفاسير واستعرض تاريخ التفاسير العبرية والمسيحية، وعرض للعالم الكاثوليكي الكثير من التفاسير العبرية، بعلم أن الكاثوليكية كان لها موقف حذر وصارم من النسخ والتفاسير العبرية، كما يعترف سيمون بأن الصورة التي وصلت بها الكتابات المقدسة إلينا هي الصورة التي أعطاها لها عزرا والكتبة، ويرى أن الأنبياء الذين كتبت بواسطتهم هذه الأقوال بصورة أساسية هم أنفسهم كتبة المملكة الرسيمون الذين كان عملهم جمع قوائم المملكة، سواء التي كتبت بواسطتهم أو التي كتبت بواسطة غيرهم. وطبقاً لرأيه فإن عزرا والكتبة أقاموا بناءهم الأدبي على أساس تلك المادة التي كتبت بواسطة رجال عديدين ثم تم جمعها بواسطة الأنبياء. وبالرغم من أن دراسة سيمون لم تكن بقوة وتأثير دراسة سبينوزا إلا أن وقعها كان أقوى، فاليهودية كانت عبارة عن أقلية، لكن الكاثوليكية كانت تمثل جوهر وتاريخ المجتمع الأوروبي الغربي خاصة، وكانت لاتزال قوة سياسية وذات مكانة روحية واجتماعية على المستوى البرجوازي والشعبي، لذلك لقيت أفكار سيمون ردة فعل قوية ومعارضة شديدة من الكنيسة لأعماله، و تم حظر كتابه، و تم طرده من جماعة الأوراتوريين التي كان ينتمي إليها، نظراً لتهديد أفكاره للمعتقدات التقليدية. (زالمان، 2000، صفحة 101)

الهاشكلاه والحركة الإصلاحية:

الهاشكلاه הַשְׂכָּלָה Haskalah، هي كلمة عبرية تعني "التنوير" مشتقة من الجذر العبري "سيخيل" (שִׁיחַל, sekel)، ومعناها «عقل» أو «ذكاء» ثم من هذا الجذر تم اشتقاق الفعل "سيكيل" (שִׁיכַל, seichel).

(sikel)، الذي يعني "نور" أو "جعل شخصاً أكثر استنارة" أي أكثر فهماً، وبالتالي المشكلاه هي عملية ذلك، أي الفعل الذي يؤدي إلى الاستنارة (التنوير). وتُستخدم الكلمة بالمعنى العام للإشارة إلى الحركة الفكرية الاجتماعية التي ظهرت بين يهود غرب أوروبا (في ألمانيا ووسطها) ثم انتشرت منها إلى شرقها. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

وقد بدأت حركة التنوير في صورة تيار أساسي بين اليهود منذ منتصف القرن الثامن عشر واستمرت حتى عام 1880. ورغم انحسارها كحركة إلا أن أفكارها سادت يهود الغرب حتى تم استيعابهم الكامل في المجتمع الغربي العلماني. وتنطلق حركة التنوير اليهودي من الأفكار الأساسية في حركة الاستنارة الغربية مثل الإيمان بالعقل باعتباره مصدراً أساسياً وربما وحيداً للمعرفة إلى ثقة كاملة بالعلم وبمخيمية التعدد، وبإمكانية إصلاح الإنسان عن طريق تغيير بيئته وخلق المواطن الذي يدين بالولاء للدولة. كما تدور حركة التنوير اليهودية في إطار الرؤية الآلية للكون والإيمان بالإنسان الطبيعي، وما المشكلاه إلا حركة التنوير نفسها بصيغة يهودية وهي تحمل نفيس المبادئ الأسس وحتى الثغرات. وقضيتها الأساسية هي دمج المجتمع اليهودي في المجتمع الغربي والمطالبة بحقوقه السياسية والاجتماعية، وحث اليهود على التخلي عن قوميتهم وعزلتهم وأن يدينوا بالقيم الحديثة ويختلطوا بالمجتمعات التي يعيشون فيها ويدينون الولاء لدولها. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

والجدير بالذكر في حركة التنوير أنّ المرأة اليهودية لعبت دوراً مهماً في هذه العملية، ويُعدُّ هذا تحولاً عميقاً وربما ثورياً في مجرى تواريخ الجماعات اليهودية، فدور المرأة كان هامشياً جداً في المجتمع اليهودي من كل الزوايا، وبسبب إهمالهم النساء في الجانب الديني وتعلم التوراة والعبرية، أصبح اليهوديات يملن لقراءة أعمال مكتوبة باللغات المحلية ذات طابع ديني كوميدي أو طابع دينوي محض، وهذا كان باباً للاندماج في الثقافات المحلية

والعلمانية والتحرر من القيود التقليدية ونظم المجتمع اليهودي المغلق. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

وأدت هذه الحركة لظهور مستويات مختلفة من التدين في المجتمع اليهودي تماماً مثل بقية المجتمعات الغربية، فانتشر الإلحاد والربوبية ونسخ أخرى من اليهودية حاولت أن تحافظ على الصبغة اليهودية الظاهرية مع جوهر مخالف تماماً للأصولية يتوجه أكثر للتحرر والتجديد، وهذا كان في أوروبا الغربية أما أوروبا الشرقية وأيضاً ألمانيا -قلب هذه الحركة- فقد تعطل التنوير فيها نتيجة ظهور القوميات الأوتوقراطية كالفاشية والنازية اللتان ظهرتا لاحقاً، هذه النزعات ترفض كل ما هو آخر بل قد تعتبره تهديداً للأمة وللتميز البيولوجي والروحي والثقافي، الأمر الذي لم يخلق وضعاً يرفض أي دمج للمجتمع اليهودي وحسب، بل أيضاً عزز العنصرية والقومية اليهودية التي كما ذكر سبينوزا تتأجج بالرفض ولاضطهاد. وبالعودة إلى الغرب فقد تحقق أخيراً الاندماج الذي دعت إليه المشكلاه وخاصة في الولايات المتحدة، وبالتالي انتقل اليهود التنويريون إلى مرحلة ما بعد المشكلاه، أين أعاد اليهود تعريف وضعهم الديني الجديد وهنا ظهرت بعض الحركات مثل الحركة الإصلاحية التي هي امتداد لأفكار المشكلاه. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

اليهودية الإصلاحية «Reform Judaism» فرقة دينية يهودية حديثة ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر في ألمانيا، وانتشرت منها إلى بقية أنحاء العالم، وخصوصاً الولايات المتحدة. وهي تُسمى أيضاً «اليهودية الليبرالية» و «اليهودية التقدمية». وتأثرت اليهودية الإصلاحية على غرار حركة الهاشكلاه بأفكار الأب الروحي للتنوير اليهودي الفيلسوف الألماني موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) (1729-1786)، ولكنهم استفادوا بدرجة أكبر من الأفكار والممارسات الدينية المسيحية البروتستانتية في ألمانيا (مهد

كل من الإصلاح الديني المسيحي والإصلاح الديني اليهودي). (عبد\_الغفور، 2019) (المسيري ع.،  
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ظهرت اليهودية الإصلاحية على أيدي الجيل اليهودي الأول الذي تلقى تعليماً دينياً ودينيًا، هذا الجيل أنتج  
حاجات غير تقليديين لا يدرسون التلمود والتقاليد وحسب بل يعترفون أيضاً بالعلوم ويدرسون الفلسفة  
الحديثة، مثل هؤلاء الحاخام أبراهام جايجر (Abraham Geiger) الذي كان من كبار دعاة مدرسة نقد  
العهد القديم، ورغم أن حركة النقد هذه تدمم العقيدة من أساسها وتفترض أن التوراة نتاج تاريخي من صنع  
الإنسان، فإن اليهودية الإصلاحية ارتبطت بها منذ البداية لتؤكد نسبية وتاريخانية الأفكار الدينية ظناً منها أن  
ذلك يسبغ شرعية على المشروع الإصلاحي. ومع الوقت ضعفت اليهودية الإصلاحية في أوروبا وفي الغالب  
كان ذلك نتيجة صعود القومية الألمانية خاصة مع هزيمة حملة نابليون وظهور الرايخ الألماني، ولكنها تحوّلت  
إلى تيار قوي ورئيسي بين اليهود في الولايات المتحدة، وكانوا يبحثون عن صيغة دينية جديدة تلائم وضعهم  
الجديد. ومع نهاية القرن 19 أصبحت الغالبية القسوى للمعابد اليهودية الأمريكية إصلاحية. (المسيري ع.،  
موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

قام الإصلاحيون بإجراء تعديلات على بعض الأفكار الأساسية في الديانة اليهودية، حيث أعادوا تفسير  
الفهم الحرفي لما يشير إلى خصوصية الشعب اليهودي، بما في ذلك طقوس الدين وعقيدته وأخلاقه وأدبه.  
رفضوا فكرة "شعب الله المختار" ولكنهم أعادوا تأويلها ليمنحوها دلالة أخلاقية عالمية جديدة، معتبرين أن  
الشعب اليهودي يحمل رسالة أخلاقية عالمية يسعى لنشرها في العالم، بحيث يمكن لأي شخص أن يؤمن بها.  
كما يشدد الإصلاحيون على أن تشتت اليهود في مختلف أنحاء الأرض يهدف إلى تحقيق رسالتهم بين البشر،

وأن النفي كان وسيلة للتقريب بين اليهود والآخرين، وليس لعزلهم. بالإضافة إلى ذلك، رفضوا الماسيحية وفكرة عودة الماشيح المخلص، واستبدلوها بفكرة "العصر المשיحاني"، وهو العصر الذي سيشهد السلام والكمال والخلاص لجميع البشر، مع انتشار التقدم العلمي والحضاري. (عبد\_الغفور، 2019) (المسيحي ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ومن أبرز ما عدله الإصلاحيون من ناحية الشعائر والطقوس هو إلغاء الصلوات ذات الطابع القومي اليهودي، وجعلوا لغة الصلاة الألمانية (ثم الإنجليزية) لا العبرية، وأبطلوا النظام الكهنوتي والفوارق بين اللاويين وبقية اليهود، وأدخلوا الموسيقى والأناشيد الجماعية، كما سمحوا باختلاط الجنسين في الصلوات، ومنعوا تغطية الرأس أثناء الصلاة أو استخدام تائم الصلاة (تفيلين)، ولقد تأثروا في ذلك بالصلوات البروتستانتية، حتى أصبحت المعابد تشبه الكنائس، وقام بعض الإصلاحيين ببناء بيت للعبادة أطلقوا عليه اسم "الهيكل"، وكانت تلك أول مرة يُستخدم فيها هذا المصطلح خارج القدس. ومعنى ذلك أن الإصلاحيين بتسميتهم معبدهم هذه التسمية الجديدة، كانوا يحاولون تعميق ولاء اليهودي إلى الوطن الذي يعيش فيه والقضاء على فكرة الشتات التي لا تنتهي إلا بالعودة للأرض المقدسة باعتبارها البيت الوحيد. وعلى المستوى الفكري، أعاد الإصلاحيون تفسير اليهودية على أساس عقلي، وأعادوا دراسة العهد القديم على أسس علمية، ونادوا بأن الدين اليهودي يستند إلى قيم أخلاقية تشبه قيم الأديان الأخرى، وهذا من باب التقريب بين الأديان ورفض نزعة الفوقية، وبالرغم من أنهم ركزوا على الجوهر الأخلاقي للتوراة، وكذلك الجوهر الأخلاقي لبعض جوانب التلمود بشكل عام، إلا أنهم رفضوا التحريمات والتشريعات المختلفة التي ينص عليها القانون اليهودي. وأسقطوا معظم شعائر السبت، وبالرغم من حفاظهم على مكانة السبت إلا أنهم قد يحتفلون ويتعبدون في أي يوم من الأسبوع يختاره أعضاء الأبرشية للاجتماع. وقد تأخذ شعائر الصلاة أي شكل قراءة أو غناء أو ارتجال محاضرات. وتتكيف

الإصلاحية سريعاً مع قيم العصر فتقبل الشواذ جنسياً وتسمح بترسيمهم كحاخامات، وتؤسس معابد خاصة بهم. (عبد\_الغفور، 2019) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

اليهودية الأرثوذكسية - (Orthodox Judaism):

يشار إلى الأرثوذكسية باعتبارها "الأصولية اليهودية" وهي الامتداد الحديث لليهودية التلمودية الحاخامية التقليدية، ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر، وجاءت كرد فعل للتيارات التنويرية والإصلاحية بين اليهود. ومصطلح "أرثوذكس" هو لفظ يوناني يعني الاعتقاد الصحيح، وكان المصطلح مسيحياً قبل أن يصبح استخدامه عاماً في وصف كل ما هو تقليدي وأصولي وكلاسيكي. (عبد\_الغفور، 2019) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ويختلف الأرثوذكس بحسب وضعهم في مجتمعاتهم، فيهود الشرق أكثر قومية وتشدداً ويرفضون كل أنواع الإصلاح، بينما نجد يهود الغرب وهم "الأرثوذكس الجدد" أو ما يعرفون بـ "توراة مع ديرخ إيرتس" "אֱרֶץ דִּירָה לַיהוָה" وتعني التوراة مع حياة الأرض - والمقصود بحياة الأرض الحياة العملية أو الدنيوية - يقبلون بعض مظاهر المجتمع الحديث كالزني الحديث والتعليم العلماني العام. ونجد الأرثوذكسية في الغالب تتشبث ببعض التفسيرات الحرفية والمفاهيم التقليدية للتوراة ويرفضون نتائج "علم اليهودية" الحديث، فحقيقة أنّ الإله أوحى إلى موسى التوراة فوق جبل سيناء، هو قطعاً حدث حقيقي، والتوراة حسب تصوّر الأرثوذكس كلام الإله كتبها حرفاً وحرفاً وأوحى بها إلى موسى، وهذه حقيقة يؤمن بها المؤمن بإيمانه بأن الله خلق العالم من العدم، والمؤمن لا يعرف كيف خلق الله العالم ولا كيف كتب التوراة وأوحاها، أما كيف تم الوحي فمسألة مبهمة. وهناك في صفوف الأرثوذكس من يعطي دوراً للعنصر الذاتي في التجربة الدينية ولكنهم جميعاً يؤمنون بعقيدة الوحي الإلهي وأن التوراة منزلة من الإله، ولذا فهي وحدها مصدر الشريعة، قيمها خالدة أزلية تنطبق على كل العصور. ولولا التوراة لما تحقّق وجود جماعة إسرائيل، وعلى الشعب اليهودي اتباع هذا الكتاب المقدّس إلى

أن يأتي وحي جديد. وقد نادى الأرثوذكس بعدم التغيير أو التبديل أو التطوير، لأن عقل الإنسان ضعيف لا يمكنه أن يعلو على ما أرسله الإله، ولأن التطور سيودي حتماً باليهودية. (عبد\_الغفور، 2019) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

لهم عدة اختلافات في التوراة كمسألة تحديد أي أجزاء من التوراة هي التي أوحى بها الإله مباشرةً، وثمة إجماع على أن أسفار موسى الخمسة مرسله من الإله، وبعضهم يوسع نطاق القداسة لتشمل كتباً أخرى من التناخ وهناك من يوسع نطاق القداسة ليشمل كل كتب الشريعة الشفوية، أما في تفسير التوراة فهناك من الأرثوذكس من يميل نحو تفسير التوراة تفسيراً حرفياً، ومن يؤمن بأن التاريخ الذي ورد فيها تاريخ حقيقي بالمفهوم المادي، ولكن هناك من يرى أن ما ورد في التوراة ليس حقائق تاريخية، وإنما فلسفة تاريخ، وبالتالي الحقائق التي يذكرها تبقى حقائق ولكن لا تفسر بشكلها الظاهري الحرفي داخل التاريخ. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

الأرثوذكس لا يؤمنون بالتوراة وحدها كمصدر للكشف الإلهي، بل يعترفون أيضاً بالتوراة الشفوية وجميع الكتب اليهودية الحاخامية مثل التلمود والشولحان عاروخ وكتب القبّالاه، معتبرين أن الاجتهاد الحاخامي قد يتجاوز في أهميته النص الإلهي. يلتزم الأرثوذكس بصحة العقائد الحلولية، مثل الإيمان بعودة الماشيح، والعودة إلى فلسطين، واعتبار اليهود الشعب المختار الذي يجب أن يعيش منعزلاً لتحقيق رسالته، مما يجعلهم يعارضون الأنشطة التبشيرية. يصرون على التعريف الحاخامي لليهودي بأنه من ولد لأم يهودية أو تهوّد وفق الشريعة الأرثوذكسية، ويؤمنون بأهمية الالتزام الصارم بالأوامر والنواهي، دون تمييز بين الشرائع المتعلقة بالعقائد وتلك المتعلقة بالشعائر، مما يشمل الالتزام بتقاليد اللباس والشعر، واستخدام العبرية في الصلاة، والفصل بين الجنسين في العبادة. (عبد\_الغفور، 2019) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

## اليهودية المحافظة (Conservative Judaism):

هي فرقة دينية يهودية حديثة نشأت في الولايات المتحدة، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تنقل بعض الكتب خطأً أنّ هذه الحركة أنشأت كمحاولة لتوحيد الحركة الأرثوذكسية والحركة الإصلاحية فانتهمت بخلق حركة ثالثة، وهذه القراءة محل نظر، ويمكن القول أنها ليست دقيقة أو مبنية على استنتاجات سطحية، أما السبب لظهور هذه الحركة بالأساس هي الحركة الإصلاحية والبيئة الاجتماعية الثقافية للمجتمع الأمريكي. يمكن القول بأن اليهود المحافظين هم يهود مهاجرون أو أحفاد لهم ابتعدوا عن أصولهم الإثنية الأوربية وأصبحوا أمريكيين، ولكنهم مع هذا يودون الاحتفاظ بهوية إثنية يهودية، وهذا اتجاه عام في المجتمع الأمريكي، فنجد مذاهب التعددية الثقافية واليسارية خاصة تشجع على هذا التوجه خاصة في المناطق الليبرالية وبالأخص مع عصر ما بعد الحداثة، وهي على عكس أوروبا الغربية لا تحاول أن تصهر كل مكونات مجتمعتها في بوتقة واحدة، ولأن المذهب الإصلاحي يبدو أكثر تطرفاً إلى درجة أنك لا تكاد ترى الهوية اليهودية فيه إذ لا يمكنك التفريق بين يهودي إصلاحي ورجل غربي عادي، ظهرت اليهودية المحافظة في هذا السياق استجابةً لوضع اليهود في العصر الحديث في العالم الجديد، محاولةً أن تستقي المزيد من تراثها بما يتوافق مع البيئة الغربية بشكل وسطي نوعاً ما، فلا تتبنى اليهودية الأصولية التقليدية التي تتصادم مع القيم الغربية بشكل مباشر، ولا الإصلاحية التي تندمج مع المجتمع الغربي على حساب الهوية اليهودية، من هنا نبعت الحركة اليهودية المحافظة، التي أصبحت أهم وأكبر حركة دينية يهودية في العالم، وينسب تأسيسها لسولومون شختر رفة علماء آخرين ظهورها في القرن التاسع عشر وكانوا ضد الطمس التام للهوية اليهودية بدعوى الإصلاح. (عبد\_الغفور،

2019) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

وتأثرت اليهودية المحافظة جداً بالنزعة الرومانسية، ويتشابه كلاهما في الحد من النزعة العقلانية والمادية المفرطة التي يعرضها العقل التنويري. والذي يميز اليهودية المحافظة هي أنها توجه فلسفي عام أكثر من كونها مذهب

ديني، لأنّ أعضائها لم يتفقوا على الأصول الأساسية التي تمثل مبادئ ثابتة سواء من ناحية العقائد أم الشرائع، فهي ترى أن هدفها الأساسي هو الحفاظ على استمرارية التراث اليهودي بتمييزه عن غيره، وهذا هو الجوهر، أما ما عدا ذلك من العبادات والعقائد فهو يظهر بشكل عضوي وتلقائي متجدد، ومن هنا ظهرت اليهودية التجديدية التي ترى أن اليهودية حضارة يُشكّل الدين جزءاً منها وحسب، بأن الشعب اليهودي قد تطوّر عبر تاريخه، وبأن اليهودية لم تتجدد أبداً، وأنها كانت قادرة على التكيف مع اللحظة التاريخية ومع روح العصر، ولهذا فهي ليست مجموعة ثابتة من العقائد وإنما هي تراث أخذ في التطور التاريخي الدائم، ومن هنا كان إطلاق اسم «اليهودية التاريخية» على هذه المدرسة وخصوصاً في أوروبا، ولهذا السبب نجد أنّ اليهودية المحافظة أخذت في التطور والتحول مع الوقت، حتى أصبحت فيما بعد أقرب للاتجاه الإصلاحية. حتى لاحظ الحاخام ملتون بولين (رئيس المجلس الحاخامي في أمريكا) أن ثمة فجوة، بين الأرثوذكس من جهة والمحافظة والإصلاحيين من جهة أخرى، وأنها آخذة في التزايد بل أصبحتا تشكلين يهوديتين مختلفتين. (عبد\_الغفور، 2019) (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

نجد أن المحافظين ركزوا على أهمية الإجماع اليهودي، وربما لأنّ تلك الأمور المشتركة بين جميع أطياف اليهود تساعد على معرفة الأمور الجوهرية التي تمثل لب الفولك اليهودي، أمّا الأمر الآخر فهو التركيز على "علم اليهودية" أي الدراسات الدينية الحديثة في اليهودية، ولا يمانع المحافظون من قبول نتائجها، بل يشجعون اليهود على الاطلاع عليها لأنها تساعدهم على فهم أنفسهم. (عبد\_الغفور، 2019)

ويرى المحافظون أن دراسة اليهودية بشكل تاريخي ونقدي (علم اليهودية) هو تطوّر إيجابي يساعد اليهود على فهم أنفسهم، كما يساهم في جعل اليهودية نسقاً دينياً خلافاً كما كان الحال في الماضي. ومع هذا، فقد وقفت اليهودية المحافظة ضد التيار اليهودي الإصلاحية، فنادى زكريا فرانكل، شأنه في هذا شأن هيرش الأرثوذكسي وشأن الصهاينة، بأن يكون أي تغيير أو تطوير لليهودية نابعاً لا من خارج الروح اليهودية وإنما

من أعماقها، أي من روح الشعب العضوي (المطلق الجديد). ورغم أن فرانكل والمحافظين كانوا من المؤمنين بأن التوراة أو الشريعة الشفوية خرافة ابتدعتها الحاخامات لكي يضيفوا مسحة من الشرعية على ما أقره الإجماع الشعبي، ورغم أنهم رأوا أيضاً أن التراث الديني اليهودي ليس مرسلًا من الإله، فإنهم لم يتخذوا موقفاً نقدياً من التوراة أو التراث اليهودي كما فعل الإصلاحيون، لأنهما كلاهما تعبير عن الشعب اليهودي وعبقريته. وقد اقترح المحافظون، وبالذات الحاخام الصهيوني شختر عدم ترك الأمور في أيدي قلة من رجال الدين يقومون بتفسير الشريعة كيفما شاءوا، ودعا إلى وجوب أن يقوم متكلمون يمثلون الشعب اليهودي وينطقون باسم الجماعة. وتحاول هذه الجماعة التي تمثل كل أو عموم إسرائيل (بالعبرية: كلال إسرائيل) أن تكتشف اليهودية بدراسة التراث والتقاليد والأدب اليهودي. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

وتطبيقاً لهذا الموقف الوسط بين اليهودية الإصلاحية والأرثوذكسية، يؤمن المحافظون بأن الأمل في العودة إلى صهيون فكرة أثيرة لدى اليهودي لا بد من المحافظة عليها. ومع هذا، لا يتنافى هذا الأمل، بأية حال، مع الولاء للوطن الذي يعيش فيه اليهودي. وهم لا يؤمنون بالعودة الفعلية والشخصية للمسيح، ويطرحون بدلاً منها فكر العصر المشيخاني الذي سيتحقق بالتدريج. ويصبح تأسيس الدولة اليهودية، داخل هذا الإطار، خطوة أولى نحو تحقيق هذا العصر. ويرى المحافظون أن تكون الصلوات اليهودية بالعبرية، وإن كانوا لا يمانعون في أن تُتلى باللغة المحلية إذا لزم الأمر. ويؤكد المحافظون أن الشريعة ملزمة لليهودي، وبالتالي ضرورة للحفاظ على شعائر اليهودية، فمُثل اليهودية العليا يتم تفسيرها من خلال الشريعة. كما أن اليهودية تدور حول الأوامر والنواهي التي تغطي السلوك الإنساني وتحكم العلاقة بين اليهود من جهة والإله من جهة أخرى. ولكن، مع هذا، لا بد أن تظل الشريعة مرنة مرونة كافية بحيث تترك مجالاً للتغيير والتعددية الفكرية التي تجعلها قادرة على مواكبة العصر الحديث، وعلى سد حاجة الإنسان اليهودي الحديث. فنجد الطابع العام الغالب على اليهودية

المحافظة أنهم يأخذون الطقوس التقليدية ولكن يعدّون عليها بحسب ما يرونه أكثر ملاءمة لليهود اليوم..  
(المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ويبدو أن الاختلاف بين اليهودية المحافظة والإصلاحية ليس عميقاً، فكلاهما له نظرة حلولية مادية للعالم، ونظرة علمانية أقرب للربوبية أين لا يلعب الإله الدور الأساسي في الدين بل المركزية تكون للشعب اليهودي، هذه النظرة هي التي جعلت تلك الفجوة الواضحة التي كانت بين المحافظين والإصلاحيين منذ البداية تنغلق تدريجياً، ونقطة الخلاف الوحيدة عند المحافظين هي التأكيد على أهمية الفولك اليهودي، ولكن نظرهم التاريخية وإيمانهم بالسيرورة وفتح باب التغيير والتطوير بما يقتضيه الواقع يجعل اليهودية المحافظة في الغرب لا تكاد تختلف عن اليهودية الإصلاحية، وربما لن تتميز اليهودية المحافظة إلا خارج نطاق العالم الغربي وقيمه.

اليهودية الصهيونية:

الصهيونية "zionism" [ציונות: تسونوت] لغة نسبة لكلمة صهيون "zion"، وهو الجبل الواقع جنوب مدينة القدس؛ والذي يمثل مركزاً روحياً هاماً و مكاناً مقدساً لليهود؛ فقد استولى عليه النبي داوود وجعله عاصمة لملكه، وعاش اليهود حينها إحدى عصورهم الذهبية، أين نعموا بدولة خاصة بهم، ويعتقد اليهود أيضاً أن يهوه يسكن في جبل صهيون، وفي رحابه سيظهر المسيح المنتظر، وتذكر كلمة صهيون عدة مرات في التناخ، فمثلاً في المزمور 9 : 11 "رغموا للرب الساكن صهيون أخبروا بين الشعوب بأفعاله"، وقد كان اليهود منذ السبي البابلي يستخدمون لفظ صهيون في التعبير عن العودة للأرض المقدسة ومن هنا أخذت الحركة الصهيونية إسمها (المسيري ع.، 2010، صفحة 14) (ناصر، 2019، صفحة 48) (الكياي، صفحة 3/659) (العقاد، 2018، صفحة 07) (زكي\_أبو\_هاشم، 2013، صفحة 47) (بن\_مصطفى\_كامل، 2000، صفحة 160) (بلحاج، 2019، صفحة 06).

والصهيونية هي مجموعة من الحركات التي يجمع بينها عامل مشترك، وهو نقل اليهود إلى فلسطين وتأسيس وطن قومي، بطرق إمبريالية استعمارية، وذلك على خلفية المسألة اليهودية ومعاداة السامية في أوروبا. وكان "ناثان بيرنباوم" أول من استعمل كلمة الصهيونية بالمعنى السياسي 1890. وظهرت الصهيونية كفكرة محددة المعالم وبرنامج سياسي عام 1897م عندما تمكن ثيودور هرتزل من عقد المؤتمر الصهيوني الأول في بازل، وأعلن عن قيام المنظمة الصهيونية. والأصل في هذه الحركة أنها علمانية أساساً، كان هدفها الرئيسي إنقاذ اليهود من أزمته مع المجتمع الأوروبي التي بلغت أشدها في عهد الرايخ الثالث، و معظم منظري الحركة كثيودور هرتزل نفسه ملاحدة ولادينيون، حتى أن اقتراحاتهم في البداية للوطن اليهودي لم تكن لها أي علاقة بالدين وأرض الميعاد، فقد اقترحوا أراضٍ للهجرة ليس لها أي قيمة دينية أو تاريخية باليهود، كموزمبيق وأوغندا والأرجنتين وغيرها، وبعد أن باءت محاولاتهم بالفشل اختاروا فلسطين، لإثارة عواطف اليهود، لما لهذه الأرض من مكانة في نفوسهم ولمركزيتها في الدين و التاريخ و الثقافة اليهودية، وبالرغم من رفض التيار الديني في الغالب الفكرة الصهيونية تماماً لمخالفتها تعاليم المدراس الذي يؤكد أن العودة تكون بتدخل إلهي، إلا أنه مع اشتداد الأزمة اليهودية في أوروبا واستخدام الخطاب الديني، ظهرت توجهات دينية مؤيدة للهجرة، مع تحفظها على الانخراط ومشاركة مجتمع دولة الاحتلال الإسرائيلي في نشاطاته خاصة فيما يتعلق بالسياسة والجيش (ناصر، 2019) (The Editors of Encyclopædia Britannica, n.d.) (ناصر، 2019) (زكي\_أبو\_هاشم، 2013، صفحة 47) (حسين\_عبد\_الله\_يوسف، 2011، صفحة 3) (صبري\_جريس، صفحة 50) (بن\_مصطفى\_كامل، 2000، صفحة 160) (ياغي س.، 1983م، صفحة 23) (احمد، 2011، صفحة 08) (بلحاج، 2019) (حسني، 2010، صفحة 64) (المسيري ع.، 2010) (قارودي، 1999، صفحة 22) (Israeli Government, 2004) (باخريه، 2001)

وتطورت الحركة الصهيونية إلى عدة تيارات قبل وبعد تأسيس دولة الاحتلال، فابتداءً بالصهيونية السياسية التي أسسها ثيودور هرتزل والتي دعت إلى جعل المسألة اليهودية قضية سياسية عالمية تهدف إلى إنشاء وطن قومي لليهود، ظهرت أيضاً الصهيونية الروحانية التي دعت إلى إعداد النفوس والأخلاق بما يوافق القيم اليهودية قبل اتخاذ أي خطوات سياسية، ثم الصهيونية الاشتراكية التي تروج لنظام حكم اشتراكي، كما ظهرت الصهيونية التوفيقية التي حاولت المزج بين العمل السياسي والاستيطان العملي. ولكن الأهم والأكثر تأثيراً اليوم هي الصهيونية الدينية التي دمجت بين الصهيونية والعقيدة اليهودية الأرثوذكسية، وقد سعدت الصهيونية الدينية إلى المشهد السياسي في إسرائيل منذ حرب 1967، حيث اكتسبت قوة وتأثيراً كبيرين، بعد ضم الاحتلال للضفة الغربية وقطاع غزة والجولان وسيناء، والذي أشعل حماسة المتدينين والشعور الديني بالأرض الموعودة لإبراهيم "إرتس هابتحا" حسب التوراة اليهودية، إذ أصبح الاحتلال الإسرائيلي أقرب للسيطرة على حدود تلك الأرض كاملة بعد حرب 67، حينها غيّر المتدينون موقفهم من السياسة، وبدؤوا في الانخراط بشكل كبير في العمل السياسي والعسكري منذ ذلك الحين حتى أصبحوا هم الأغلبية، وبدأ التيار الديني يرى في هذه الأراضي جزءاً من "أرض إسرائيل" التي يجب الاستيطان فيها بموجب الشريعة اليهودية، هذا التفسير الديني عزز من نفوذ الأحزاب السياسية الدينية مثل حزب "همزراحي" و"شاس" و"يهودت هتوراة"، ومع الوقت أصبحت الأحزاب الدينية أكثر سيطرة وشعبية وانتشاراً وتطرفاً، في السياسة والمؤسسة العسكرية، مما جعل الصهيونية الدينية لاعباً رئيسياً في السياسة الإسرائيلية (ناصر، 2019) (The Editors of Encyclopædia Britannica, n.d.) (زكي\_أبو\_هاشم، 2013، صفحة 9) (حسين\_عبد\_الله\_يوسف، 2011، صفحة 3) (صبري\_جريس، صفحة 50) (بن\_مصطفى\_كامل، 2000، صفحة 160) (ياغي س.، 1983م، صفحة 23) (المحمد، 2011،

صفحة 08) (بلحاج، 2019) (حسني، 2010، صفحة 64) (المسيري ع.، 2010) (قارودي، 1999، صفحة 22).

ويرجع معظم الباحثين الجذور الأولى للصهيونية إلى القرنين 16 و 17، أين حثت بعض الأصوات البروتستانتية (من يفسرون التوراة تفسيراً حرفياً) اليهود للهجرة إلى فلسطين وذلك تحقيقاً لأمانة القديس الثاني للمسيح (الفكر الاسترجاعي)، هذه الحركة هي التي أصبحت تعرف فيما بعد بالمسيحية الصهيونية، لكن حركة التنوير اليهودي "المسكلاه" والحركة الإصلاحية بعدها، كانت تقف في الجانب المقابل لهذه الحركة آنذاك، إذ كانت تشجع المجتمع اليهودي على الاندماج في المجتمع الأوروبي والانصهار في الثقافة الغربية، وقد نجح ذلك نوعاً ما في الغرب الأوروبي، أما اليهود الشرقيون الأكثر انغلاقاً، فقد رفضوا الفكرة تماماً لالتزامهم بالفكر اليهودي التقليدي كما ذكرنا سابقاً، ولكن يجادل باحثون آخرون أن جذور الصهيونية في الدين اليهودي، أما البروتستانت فقد اعتمدوا على العهد القديم العبري في صهيونيتهم التي هي بالأصل فكر يهودي، ومن هؤلاء إسماعيل راجي الفاروقي الذي عنون كتابه بـ "الأصول الصهيونية في الديانة اليهودية" ويستعرض فيه مقتطفات من التاريخ اليهودي أين تظهر فيه الأفكار الصهيونية، إلى جانبه نجيب نصار في كتابه الصهيونية، ومن المظاهر الأولى للصهيونية حسبها العهد بين الرب وإبراهيم، وعقيدة الشعب المختار وعودة المخلص، ويشد ظهور الصهيونية في الأزمات التي تلم بالشعب اليهودي، التيه، السبي والشتات، وينعكس ذلك في الأدب التلمودي والمراثي وغيرها، كلها يمكن أن نرى فيها نزعة الغضب والكره للأغيار لما لاقاه هذا الشعب، و أمل في العودة للأرض المقدسة (ناصر، 2019) (The Editors of Encyclopædia Britannica, n.d.) (نصار، صفحة 9) (زكي\_أبو\_هاشم، 2013، صفحة 47) (حسين\_عبد\_الله\_يوسف، 2011، صفحة 3) (صبري\_جريس، صفحة 50) (بن\_مصطفى\_كامل، 2000، صفحة 160) (ياغي

س.، 1983م، صفحة 23) (المحمد، 2011، صفحة 08) (بلحاج، 2019) (حسني، 2010، صفحة 64) (المسيري ع.، 2010) (قارودي، 1999، صفحة 22).

يقول عبد الوهاب المسيري في الصهيونية (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية):

"يشير المصطلح إلى نزعات وحركات ومنظمات سياسية غير متجانسة، بل متناقضة أحيانا في أهدافها ومصالحها ورؤيتها للتاريخ، أو في أصولها الإثنية أو الدينية أو الطبقية، وقد يستخدم المصطلح مع صفة تحد من حقله أو توسعه كان نقول "الصهيونية العمالية" و "الصهيونية المسيحية" و "الصهيونية السياسية" و "صهيونية الشتات" وهم من يرفضون عملية الاستيطان اليهودي في فلسطين وفي الوقت نفسه يرون أنه الحل الوحيد لمشاكل اليهود". "تختلط التعريفات بالاعتذاريات والمنظورات المختلفة بحيث لا تمكن التفرقة بين الواحد والآخر، فالصهيونية قد تكون من منظور البعض هي تحقيق الآمال المشيخانية، ولكنها من منظور البعض الآخر مخطط استعماري استيطاني"

## المبحث الرابع

### الفكر الديني اليهودي في العصر المعاصر

الفكر الديني اليهودي المعادي للصهيونية:

حركة الصهيونية بالأساس لم تكن حركة دينية، أو لنقل لم يكن الدين اليهودي القلب النابض لها، فما هو معروف أنّ أسباب تشكّل هذه الحركة كان سياسياً اجتماعياً، والجانب الديني لم يكن إلاّ في جذوره البروتستانتية في القرن 16، لكن هذا كان دافعاً دينياً لغير اليهود، أمّا منطلق اليهود حين ظهرت الحركة كان قومياً، فحتى مؤسسوا الحركة مثل ثيودور هرتزل، و ناثان بيرنباوم -الذي صكّ مصطلح الصهيونية- كانوا لادينيين وعلمانيين، وكان ثيودور هرتزل مثلاً يحذّر في كتاباته من أن يخطف المتدينون الدولة (كما حدث لاحقاً) ويحوّلوها لكيان ثيوقراطي، فالنموذج الذي صيغ لهذه الدولة لتكون عليه هو النموذج الغربي، دولة علمانية مدنية ديمقراطية، ولذلك كانت هناك اقتراحات كثيرة لموطن اليهود قبل فلسطين، لكن تمّ اختيار الأخيرة لدغدغة مشاعر اليهود بأرض الميعاد وحثهم على قبول الصهيونية والهجرة التي كانت ترفضها الغالبية الساحقة لولا انتشار معاداة السامية والحروب في أوروبا.

وعلى كل حال فقد كانت هذه الحركة لا تحظى بقبول أو شعبية عند مختلف الحركات اليهودية المنفتحة والمنغلقة، الإصلاحية والأرثوذكسية، يهوداً في غرب أوروبا أو شرقها، بل تحوّل هذا الرفض لعداء وكرهية، وكان ذلك يضع ضغطاً سلبياً على الحركة الصهيونية، وعلى ذلك عقدت مؤتمرها الأول ببازل-سويسرا أين

تأثير اليهود أضعف، وردّ اليهود وكبار الحاخامات في ألمانيا وإنجلترا والأمريكيتين بعقد مؤتمرات خرجت فيه بما يرفض هذه الحركة ويؤكد أنهم منها براء، وبما يدينها أيضاً، فقد اتهموا الصهيونية باستغلال الدين اليهودي ورسالته الروحية السامية لمنافع سياسية ومنطلقات قومية تشوّه صورة اليهود، ومن الكتابات التي عرفت آن ذاك مقال شهير للحاخام "إلر برجر" بعنوان "الأيدولوجية الصهيونية عقبة في سبيل السلام". (عمارة، 2017)

الجانب المحافظ من اليهود كانوا يرون في الصهيونية ذاتها مخالفة للدين ولتعاليم التلمود بالخصوص، لأنّ اليهود يعودون بأمر إلهي لأرض الميعاد و فقط، والمسيح هو الذي يجمعهم، ولذلك رؤوا أنّ الصهيونية هي لون من تلك الحركات التي يؤسسها شخص مجهول يدّعي المسيحانية لنيل شيءٍ من الرياسة أو لمقصد ما، وحتى إن كانت نية الصهاينة صالحة فهي في نظر اليهود تظلّ تحدياً لأمر الرب إذ الفداء الإلهي يُنتظر دون محاولة استعجال الخلاص بالقوة، هذا كما ورد عن راف يهودا وريّ زيرا في التلمود البابلي (Ketubot 111a) في تفسير سفر إرميا 22:27 "سوف يُنقلون إلى بابل، ويبقون هناك إلى اليوم الذي أفتقدهم فيه، يقول الرب."

أما الجانب المتحرر الذي وجد أكثر بالغرب وخاصة بأمريكا والذي يشمل التنويريين قديماً ثم الإصلاحيين والمحافظين والتقدميين لاحقاً، فرمّا خالف بعضهم هذه الحركة بسبب الخلفية الدينية التقليدية ذاتها التي ورثوها خاصة الحركة التقدمية، لكن السبب الرئيسي عند الإصلاحيين قد يكون أنّ هذه الحركة تخالف التوجه الرئيسي لحركات التنوير اليهودي التي دعت منذ بدايتها للاندماج في المجتمعات والثقافات التي يعيش فيها اليهود واستخدام لغاتهم، وتعتبر اليهودية كدين عالمي بدل أن يكون ديناً قومياً، وبذلك فالصهيونية حسبهم تخلف يعيدهم للوراء إلى أيام الجيتو والتفوق حول الذات والعداء مع الأغيار. لكن مع الوقت تغيرت الظروف تماماً وبلغت معاداة السامية والحروب في أوروبا إلى ذروتها مع الحل النهائي النازي للمسألة اليهودية Endlösung der Judenfrage ، والذي لم يعطي لليهود خياراً سوى الهجرة والهرب حيثما ما وُجّهوا، وبعد مجزرة 1948 و

أحداث النكبة وتأسيس إسرائيل، تعيّر الموقف اليهودي تماماً، ليس لأنّ الدولة القومية اليهودية قد أصبحت أمراً واقعاً وحسب، بل للأحداث الأخرى أيضاً التي لم يتجاوزها اليهود والتي ظهر على إثرها لاهوت ما بعد الهولوكوست (Post-Holocaust Theology)، الذي كانت قضيته المركزية هي فكرة الشر ودور الإله وموقفه ومدى تأثيره في التاريخ. وإلى حرب 1967 ازداد قبول الصهيونية ودولة إسرائيل أكثر عند التيارات الدينية بسبب توسع دولة الاحتلال واقتراحها من تحقيق ما يسمى بـ"إسرائيل التاريخية". هذا يعكس أنّ الهولوكوست وتأسيس الدولة اليهودية كانا حدثين آخرين مهمين أثرا بشدة في تشكيل الفكر الديني اليهودي المعاصر وموقفه من الصهيونية ودولة الاحتلال.

لكن بقيت كثير من التيارات على موقف أسلافهم الأوائل رافضة للصهيونية، مثل فرقة السامرة الذين يرفضون الصهيونية جملةً وتفصيلاً، ففي الجانب الديني تركز الصهيونية على سرديات يهودية الهيكل المناهضة لفرقة السامرة، فصهيون جبل ملعون وداوود وسليمان كافرين عند السامرة ولا ينظرون إلى مملكتيهما كامتداد يهودي، وحتى في الجانب السياسي تميل فرقة السامرة أكثر للفلسطينيين، لأنها أميل للمسلمين في الجانب العقدي والتاريخي والثقافي وقد حظيت معهم بتاريخ مشترك حافل. ومن أبرز الفرق الراضية للصهيونية كذلك هي تلك المنتمية إلى الحسيديم كحركة "حيد لوبافيتش" و"ساتمر" وغيرها، والسبب الأساسي هو نفس الدافع الديني التقليدي، فبالرغم من أنهم لا يمانعون الهجرة للأرض المقدسة والعيش فيها إلا أنهم يعارضون تأسيس دولة يهودية فيها. ومن أهم الحركات الراضية بشدة للصهيونية هي حركة ناتوري كارتا التي تأسست ثلاثينيات القرن الماضي والتي تشتهر عندنا في الإعلام بمظاهراتهم الدائمة في نيويورك خاصة رافعين الأعلام الفلسطينية ومنتقدين لحكومة الاحتلال، وهو يعتمدون في رفضهم الصهيونية على المعتقد التقليدي القائل بأن الماشيح هو وحده القادر على إقامة الدولة اليهودية، أما حركة الصهيونية حسبهم فهي حركة مشيحية كاذبة ارتكبت

خطيئة التعجيل بالنهاية (دحيكات هاكتس). أما أبرز المعادين للصهيونية داخل دولة الاحتلال هو النسيج الحريدي في إسرائيل، والحريدية هي مجموعة طوائف دينية تقليدية غالبهم هاجر للأرض المقدسة بسبب الوضع في أوروبا، وكان من أبرز أسباب وجودها هو محاولة الحفاظ على استقلاليتها ومصالحها خارج النموذج العلماني للدولة، ويعيشون كجماعات منعزلة، وفي كثير من الأحيان تحدث نزاعات مع غيرهم في المجتمع أو مع الدولة نفسها كما حدث مؤخراً بعد معركة طوفان الأقصى إذ رفضوا التجنيد الإجباري (عمارة، الحركات الدينية الرفضة للصهيونية في إسرائيل)

الفكر مابعد الصهيوني:

يعرّف المسيري ما بعد الصهيونية Post-Zionism فيقول "مصطلح سياسي يشير إلى مجموعة من العلماء الإسرائيليين تشمل المؤرخين الجدد وعلماء الاجتماع الانتقادين (ظهروا في تسعينيات القرن الماضي) وقد تأثر بهم عدد من العاملين في حقول الثقافة والفن والأدب"، ومن أبرز الأسماء في هذا التوجه بيني موريس (Benny Morris)، إيلان مبابي (Ilan Pappé)، إيفي شلايم (Avi Shlaim)، باروخ كيمرلينغ (Baruch Kimmerling) وغيرهم. وكلمة ما بعد كما ذكرنا سابقاً تشير إلى التجاوز أو النهاية، فالصهيونية حسب هذا التيار وصلت مرحلة الضمور، ولم يعد النموذج الصهيوني قادراً على الصمود ومواكبة المستجدات والمعطيات اللاحقة، وبالتالي وجب تجاوزه. ويواجه هذا التيار مقاومة شديدة من القوى اليمينية والدينية في إسرائيل، التي ترى فيه تهديداً للهوية الوطنية الصهيونية. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ونجد في مصطلح مابعد الصهيونية جدل مماثل لما في مصطلح مابعد الحداثة، إذ يرى البعض أن مابعد الصهيونية مناهضة ومعادية للصهيونية بينما يرى آخرون أنها مكمل لها، فمن من يحسبون على مابعد الصهيونية

المؤرخ بني موريس، بالرغم من أنه صهيوني له مواقف يمينية متطرفة لا تمنع على سبيل المثال إبادة الفلسطينيين، إلا أنه يرى نفسه صهيوني يقوم بعمل إيجابي "من خلال البحث عن الحقيقة التاريخية" وهو يرى مابعد الصهيونية كحالة ووضع واقعي (موضوعي) تتوجه إليها دولة الاحتلال أكثر منه كمذهب أو أيديولوجية، يقول (مباي، 1997، صفحة 111) "أنا لا أُعرِّف نفسي بأنني "ما بعد صهيوني". لكن كمؤرخ، يبدو لي أن دولة إسرائيل دخلت في الأعوام الأخيرة، حقبة ما بعد أيديولوجية، أي "ما بعد صهيونية"، بدأت فيها المصالح والقيم الخاصة و الفردية تطغى على قيم الجماعة بكاملها، ويبدو لي أن الإحساس بالازدحام الشديد في الدولة (الذي ينعكس يوماً في شوارع المدن وعلى أرصفتها) بدأ يحتل مكاناً ما في وعي إسرائيليين كثيرين - وهذا أمر من الممكن، ومن الضروري، أن يؤدي إلى تقييد الهجرة في المستقبل غير البعيد، لأسباب "عملية" لا أيديولوجية (خطوة "ما بعد صهيونية" أيضاً). (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ويقف في الطرف المقابل لبني موريس علماء يدعمون التوجه مابعد الصهيوني ويتقنون الصهيونية من جذورها الإمبريالية الاستعمارية ويسقطون أطروحاتها السياسية ومغالطاتها التاريخية التي اعتمدت عليها ويسلطون الضوء على المجازر والإبادة التي حاولت إخفاءها، ومن أبرز هؤلاء إيلان مباي الذي يقول عن مصطلح مابعد الصهيونية أنه "خليط من أفكار عامة معادية للصهيونية وإدراك للواقع. وقد أصبح تعبيراً ملائماً يجمع معاً "ما بعد حدثي" اليهود الصهيونيين والمعادين للصهيونية في الوسطين الأكاديمي والسياسي الإسرائيلي. إن تعبير "معاد للصهيونية" و "صهيوني" في عالم الباحثين هما، إلى حد كبير، مسألة تعريف ذاتي: فوسط هذه المجموعة، تبدو أعمال أولئك الذين يصرحون أنهم صهيونيون معادية بصورة عامة للصهيونية كأعمال أولئك المؤلفين الذين يعلنون صراحة أنهم معادون للصهيونية" (مباي، 1997، صفحة 77) ومن هذا الباب يمكن جمع الاعمال مابعد الصهيونية ولكن لا يمكن جمع أصحابها في اتجاه واحد فالفريق الأول كبني موريس يعرضها

كواقع لا بد منه لكنّه يبقى صهيونياً، أما إلان مبابي وغيره يستخدمون تلك الحقائق لتقويض السردية الصهيونية وتجاوزها.

وبين هؤلاء وهؤلاء نجد توجه آخر في مابعد الصهيونية الذي يطالب بتجاوز الصهيونية لكنّه لا ينتقدها بالضرورة، بل يُعرّفها في إطارها الظرفي كحركة إجرائية وأنه انتهى دورها بعد تأسيس دولة الاحتلال في 1948 أو كما وصفها بن غوريون أنّها وسيلة مواصلات، ومن هؤلاء ميناحيم برينكر الذي يقول "أطروحتي الأساسية في المقالة أن الصهيونية كانت حركة لتصويب مرض معين، وبمجرد علاج المرض نصح في مرحلة ما بعد الصهيونية... لم نخلق إسرائيل لتحقيق الصهيونية بل خلقنا الصهيونية لتحقيق إسرائيل، الصهيونية كانت وسيلة لوجود دولة يجد فيها اليهودي المضطهد وغير المضطهد إمكانية العيش بحرية، وما إن تحقق هذا الأمر حتى أصبحت الصهيونية غير قابلة للاستخدام." (برينكر، 1997، صفحة 26)

وفي العموم يتحدى تيار مابعد الصهيونية السرديات الكبرى التي هيمنت على الوعي الإسرائيلي لعقود، خصوصاً تلك المتعلقة بتاريخ تأسيس الدولة وعلاقتها مع الفلسطينيين والعالم العربي، تبلورت أفكار ما بعد الصهيونية من خلال جهود مجموعة من المؤرخين الجدد وعلماء الاجتماع الذين أعادوا فحص الروايات التاريخية والسياسية التي شكلت الهوية الإسرائيلية، مسلطين الضوء على التناقضات والظلم الذي مارسته الحركة الصهيونية منذ بدايتها، يشيع في التيار مابعد الصهيوني الدعوة إلى إعادة النظر في مفهوم الدولة اليهودية، والمطالبة بجعل إسرائيل دولة لجميع مواطنيها بغض النظر عن الدين أو العرق. كما يتبنى هذا التيار مقاربة نقدية اتجاه السياسات الإسرائيلية، سواء الداخلية أو الخارجية، ويؤكد على أهمية فصل الدين عن الدولة وتحقيق التسوية السلمية مع الفلسطينيين على أساس العدالة والاعتراف بحقوقهم التاريخية، وتعتبر الحروب والأزمات مثل حرب السابع من أكتوبر، أحد السيناريوهات التي يحذر منها كثيراً في هذا التيار، وأنها نتيجة تصعيد العدوان في الضفة خاصة وإقصاء الجانب الفلسطيني.

## اليهودية المتجددة:

اليهودية المتجددة (Jewish Renewal) هي حركة دينية تطورت في الولايات المتحدة خلال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين على يد زلمن شاختر-شالومي، مستلهمة من التصوف اليهودي التقليدي، القبالي وخاصة من الحسيدية، إلى جانب تأثيرات من الحركات الروحية الحديثة مثل حركة العصر الجديد (New Age Movement) هدف الحركة هو إعادة إحياء الروحانية اليهودية من خلال دمج الممارسات الروحية التقليدية مع أفكار معاصرة، مما يجعل الدين أكثر حيوية وتوافقاً مع الحياة اليومية للأفراد. ظهرت الحركة كرد فعل على ما اعتبره العديد من اليهود نقصاً في العمق الروحي والارتباط الشخصي في الممارسات الدينية التقليدية، التي كانت تُرى على أنها جامدة وغير ملهمة. وقد استفادت اليهودية المتجددة بشكل كبير من البيئة الثقافية والاجتماعية المنفتحة في الولايات المتحدة في تلك الفترة، حيث كانت تشهد تحولات كبيرة مع صعود حركات الحقوق المدنية، النسوية، والسلام. هذه الحركات أهتمت اليهودية المتجددة في توجيهها نحو تعزيز العدالة الاجتماعية، المساواة، والانفتاح على التقاليد الروحية المختلفة. بالإضافة إلى إعادة إحياء الطقوس التقليدية، قامت الحركة بتطوير أشكال جديدة من العبادة، مثل استخدام الموسيقى، الغناء، والتأمل. (Harvard university, 2020) (Aleph, n.d)

## الفكر اللاهوتي اليهودي المعاصر:

هو أحد تمظهرات حركة اللاهوت المعاصر التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى، وهي موجة فكرية حاولت إعادة تفسير العقائد الدينية واللاهوتية التقليدية في ضوء التحديات والقيم الحديثة، مثل حقوق الإنسان، الديمقراطية، والعلمانية. قد يضم هذا الفكر الحركات الدينية الجديدة حتى ذات الامتداد التقليدي، من مزايا هذه الموجة الدينية محاولة دمج الفهم الديني مع المعرفة العلمية والفلسفية الحديثة والاستفادة من الدراسة

الكتابية والدينية الحديثة ومناهجها، لخلق حوار مستمر بين التراث الديني ومستجدات العصر. يتمثل جزء منه أيضاً في الحوار بين الأديان، يتناول اللاهوت المعاصر مختلف القضايا الراهنة مثل الأخلاق البيولوجية، البيئة، التعددية الدينية، وعلاقة الدين بالدولة، مما يجعله أكثر ملاءمة للاستجابة لتغيرات المجتمع، ويقسم اللاهوت المعاصر عادة حسب موضوع معين أو منظور حركة معينة مثل اللاهوت النسوي، اللاهوت البيئي، لاهوت الأقليات... إلخ، يمكن أن نقول أنّ اللاهوت اليهودي المعاصر هو النسخة اليهودية لهذه الحركة. من أحد أبرز الأسماء المهمة بهذه الحركة هو ديفيد هارتمان مؤسس معهد شالوم في القدس، دعا إلى قراءة جديدة للنصوص الدينية تدمج القيم الإنسانية والديمقراطية مع التقاليد، وهو يدعو داخل "المجتمع الإسرائيلي" لتصبح دولة الاحتلال ديمقراطية حديثة، أي قبول التعددية العرقية والدينية مع الحفاظ على الهوية اليهودية، كما يحث اليهود على أن يلعبوا دور إيجابي لليهودية في القرن الحادي والعشرين، أي بأن تصبح ديناً نشطاً في السوق مثل الإسلام والمسيحية والبوذية، ويركز المعهد على قضايا مثل العلاقة بين اليهودية والحداثة، والتضامن بين اليهود عالمياً، ويضم عدة مراكز متخصصة في البحث والتعليم لتطوير القيادة الفكرية اليهودية وتعزيز القيم الأخلاقية في المجتمع بطرح إصلاحي محافظ. (Hartman, 2002) (Hartman institute, s.d.)

#### النسوية اليهودية:

ظهرت الحركة النسوية اليهودية في الولايات المتحدة في النصف الثاني من القرن العشرين، متأثرة بالموجة الثانية من الحركة النسوية الأمريكية، وظهرت حركات النسوية الدينية بالأخص في المسيحية. وبدأت هذه الحركة بمجموعات دراسية نسائية صغيرة أبرزها "عزرت نشيم" "לאזרת נשים" التي تعني حرفياً مساعدة النساء، وفي الأصل كان يطلق هذا الإسم على القسم المخصص للنساء في المعابد اليهودية، تأسست الحركة في عام 1971 في نيويورك، وعملت مع الحركات النسوية اليهودية على جمع المعلومات حول وضع النساء في اليهودية

وتقديم مطالب لتصحيح عدم المساواة، وأبرزها منح النساء حق تولي مناصب قيادية دينية كحاخامات وقارئات التوراة، كما طالبت الحركة بتحقيق المساواة في المشاركة في الشعائر الدينية، بما في ذلك احتساب النساء في النصاب الشرعي للصلاة (المينان)، وإصلاح قوانين الزواج بمساواة والحق في الطلاق، وسعت أيضًا إلى إدخال طقوس جديدة تحتفي بتجربة المرأة اليهودية، مثل احتفالات رأس الشهر وطقوس تسمية الفتيات. وبرزت عدة أسماء نسائية في الحركة النسوية اليهودية، منهن ترويد فايس-روزمارين Trude Weiss-Rosmarin التي انتقدت الشريعة اليهودية التقليدية وحملتها مسؤولية وضع المرأة اليهودية المتدني، وراشيل أدلر Rachel Adler الباحثة المؤثرة في الفكر النسوي اليهودي وكانت من أوائل من دعا للقراءة النسوية للنصوص. جوديث بلاسكو Judith Plaskow، لاهوتية يهودية، أعادت صياغة اللاهوت من منظور نسوي في كتابها "الوقوف مجددًا عند سيناء". سوزان فايدمان شنايدر Susan Weidman Schneider أسست مجلة "ليليث" النسوية، بينما كانت مارثا أكيلسبرغ Martha Ackelsberg وأرليني أغوس Agus Arlene اللواتي كنّ من الأعضاء المؤسسين لحركة "عزرات نشيم"، وغير هؤلاء الكثير من النسويات اللواتي إلى اليوم يقمن بتحليل ودراسة الديانة والنصوص اليهودية من منظور نسوي (Nadell, 2021) (Hyman, 2021) (Ezrat Nashim, n.d.) (Compromises.) (COHEN, 2014, Jewish Women's Archive) (Lilith Magazine, n.d) (Feminism and Judaism, n.d) (Hyman P. , n.d) (1980)

وكغيرها من الحركات الفكر اللاهوتي المعاصر، واجهت النسوية اليهودية معارضة شديدة من التيارات الأرثوذكسية، التي تمسكت بالتقاليد الصارمة ورفضت أي تغييرات في الشريعة اليهودية. ورفض الأرثوذكس

بشكل قاطع منح النساء أدوارًا قيادية دينية أو السماح لهن بالمشاركة في النصاب الشرعي للصلاة، وأيضًا رفضوا أي محاولات لتعديل قوانين الزواج والطلاق أو إدخال طقوس جديدة لا تتماشى مع الفهم التقليدي لليهودية، ولذلك نجد أنّ النسوية اليهودية منتشرة في الغالب في المعابد الإصلاحية والمحافظة وربما في معابد خاصة بما. (Nadell, 2021) (Hyman, 2021) (Ezrat Nashim, n.d.) (Compromises.) (COHEN, 1980) (Hyman P. , n.d) (Feminism (2014, Jewish Women's Archive) and Judaism, n.d) (Lilith Magazine, n.d)

الفكر البيئي اليهودي:

الفكر البيئي اليهودي يُعرف بشكل عام باسم "البيئية اليهودية" أو "الإيكولوجيا اليهودية" (Jewish Environmentalism)، هي حركة معاصرة تدمج بين التعاليم والقيم اليهودية التقليدية والمبادئ البيئية الحديثة، وتسعى إلى تعزيز الوعي البيئي والممارسات المستدامة داخل المجتمع اليهودي. بدأ هذا التيار بالتكون في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، كجزء من الوعي البيئي المتزايد في الولايات المتحدة وعلى خلفية الانتقادات التي وجهها بعض المفكرين إلى الديانات التقليدية باعتبارها مسؤولة جزئيًا عن الأزمة البيئية العالمية. كما ادعى لين وايت الابن في مقال له بعنوان "الجذور التاريخية لأزمنا البيئية" "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" عام 1967، والذي اتهم فيه التقاليد اليهودية-المسيحية بتشجيع استغلال الإنسان للطبيعة. وفقًا لوايت، فإن الآية في سفر التكوين التي تنص على أن الله منح الإنسان "السيادة" على الأرض وكل ما عليها، قد تم تفسيرها عبر العصور على أنها إذن لاستغلال الطبيعة لتحقيق مصلحة الإنسان دون مراعاة التوازن البيئي. وهذا، بحسب رأيه، كان الأساس الفكري والفلسفي لاستغلال البيئي الذي تفاقم مع الثورة الصناعية، هذا المقال دفع علماء الدين اليهودي إلى الرد على هذا الادعاء بإبراز نصوص وعادات يهودية تحث على الاعتناء بالطبيعة مثل شميتا (שמיטה) أو سنة

الإعفاء، فحسب قانون الزراعة اليهودية وجب ترك الأرض ترواح كل سبع سنوات، وعلى خلفية هذا الجدل توجه يهود أكثر لإعادة قراءة النصوص الدينية والتراث من منظور بيئي، مما أدى إلى نشوء حركة بيئية يهودية ذات طابع ديني. (Tal، 2009) (Tirosh-Samuelson، 2023) (Krone، 2021)

تطورت هذه الحركة عبر العقود التالية، حيث أسست العديد من المنظمات البيئية اليهودية مثل شومريه أداماه (Shomrei Adamah) في عام 1988، والتي كانت من أولى المنظمات التي جمعت بين القيم البيئية والتعاليم اليهودية. ركزت هذه المنظمات على تعليم المجتمعات اليهودية كيفية دمج القيم البيئية في الحياة اليومية من خلال الممارسات الدينية والاحتفالات، مثل إعادة إحياء عيد "طو بشفاط" كعيد للشجرة والتجديد البيئي. (Tal، 2009) (Tirosh-Samuelson، 2023) (Krone، 2021)

## الفصل الثالث

ما بعد الكائن: جذورها، خصائصها، وأثرها

في الفكر الديني

# المبحث الأول

## تاريخ الحداثة وأسسها الفكرية

لفهم أعمق لتيار ما بعد الحداثة، يتطلب الأمر استيعاب السياق الذي ثارت عليه، وهو الحداثة، ومن أجل فهم الحداثة بشكل شامل، لا بد من العودة إلى جذورها التاريخية المبكرة وتتبع تطورها، بدءاً من القرن التاسع وإلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حيث ظهرت أولى ملامحها في أوروبا مع بزوغ فجر التنوير المبكر. شهدت هذه الفترة تطوراً لافتاً في مجالات الفن، وبقدراً ما في الفلسفة، والعلم، والفكر السياسي، مما شكل أساساً لتحويلات فكرية واجتماعية كبرى أنتجت أسس الحداثة التي أعادت الاعتبار لدور العقل، واعتماد المنهج العلمي كأداة لفهم العالم، بعيداً عن هيمنة الموروث الديني والتفسيرات التقليدية. ومع مرور الزمن، تطورت هذه الحركة لتصبح مشروعاً فكرياً شاملاً بلغ ذروته في القرن التاسع عشر، ولا يزال تأثيره إلى اليوم ينعكس خاصة في الثورة الصناعية، والتقدم التكنولوجي، وما رافقهما من تحولات عميقة. وعلى الرغم من النزعات العقلانية الصارمة التي ميزت الحداثة، برزت في المقابل تيارات رومانسية ناقدة، سعت إلى إبراز جوانب التجربة الإنسانية التي تتجاوز المنطق البحت. في خضم هذا المشهد، بدأت الشكوك في قدرة العقل على تقديم إجابات نهائية لكل تساؤلات الإنسان بالظهور، وقد ساهم مفكرون مثل نيتشه، وفرويد، وهيغل في زعزعة اليقينيّات المطلقة التي قامت عليها الحداثة، الأمر الذي مهد الطريق لظهور ما بعد الحداثة مع انفجار الأزمات المتولدة عن الحداثة بداية القرن العشرين. هذا التيار احتفى بالتعددية، ورفض الحتمية الفكرية، وأكد على تآكل اليقينية، معتبراً أن الحقيقة نفسها يمكن أن تكون متعددة ومتغيرة بحسب السياقات الثقافية والاجتماعية.

## النهضات المبكرة:

النهضة الكارولنجية: إحياء الثقافة والفكر في عهد شارلمان

في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع، شهدت أوروبا فترة من الإحياء الثقافي والفكري خلال حكم الإمبراطور شارلمان (Charlemagne) وأحفاده من أسرة الكارولنجيين. تعتبر هذه الفترة مرحلة محورية في تاريخ أوروبا، حيث ارتكزت النهضة الكارولنجية على إحياء التراث الكلاسيكي اللاتيني وتوسيع نطاق المعرفة. كما أسهمت في تأسيس بنية تعليمية أكثر تنظيماً في القارة الأوروبية، من خلال إنشاء المدارس والمكتبات وإعادة كتابة النصوص القديمة. وكان لدى شارلمان رؤية واضحة لإعادة إرساء حضارة جديدة على إمبراطوريته، تجمع بين العناصر الرومانية والجرمانية والمسيحية. اعتبر التعليم العام نقطة انطلاق لتحقيق هذا الهدف. ومن أجل ذلك، سعى إلى تجميع أفضل المعلمين من داخل مملكته ومن خارجها، بما في ذلك ألكوين (Alcuin) من يورك، الذي تم استدعاؤه لتولي مسؤولية التعليم في قصر شارلمان. قام هؤلاء المعلمون بتدريس الطلاب في مدرسة القصر، وشغلوا أنفسهم بوضع البرامج الدراسية والأبحاث حتى استقرت الأمور التعليمية. واهتم شارلمان بشكل كبير بالمدرسة، وبدى اهتمامه واضحاً حتى في تفاصيل صغيرة مثل تصحيح الأخطاء اللغوية للتلاميذ. كما شكّل علماء القصر ونبلاء البلاط نادياً ثقافياً، وأطلقوا على شارلمان لقب الملك داوود بينما عُرف "ألكوين" بلقب (Flacus) (اليوسف، 1967م، الصفحات 99-101) (بيشوب، 2005، صفحة 34/35).

ساهمت مدرسة القصر في تدريس اللغة اللاتينية بشكل صحيح وأعدت أرسناتية متعلمة لإدارة شؤون الحكومة. أعادت المدرسة أيضاً احترام الدراسات الكلاسيكية التي كانت تُعتبر وثنية من قبل الكنيسة. وقد أصدر شارلمان أوامر دورية للمؤسسات الدينية بضرورة الاهتمام بالعلوم الإنسانية (الدراسات الأدبية والدينية) كتمهيد لفهم النصوص المقدسة. بناءً على هذه الأوامر، قام الرهبان بنسخ المخطوطات القديمة من أرشيفاتهم،

مما ساعد في حفظ الأعمال اللاتينية القديمة. وبفضل هذه الحركة تمّ الحفاظ على تسعين في المائة من الكتابات اللاتينية القديمة التي نملكها اليوم، حيث تُعد النسخ الكارولنجية مصدرًا أساسيًا لتلك الأعمال. كما أدى التوسّع في عمليات النسخ إلى تطوير أساليب الكتابة، حيث تم استخدام الحرف الكارولنجي الصغير الذي كان أكثر دقة وقابلية للقراءة مقارنة بالحروف الرومانية الكبيرة. في القرن الخامس عشر، حاول الإنسانيون الإيطاليون العودة إلى النمط الروماني القديم، الذي كان في الواقع نمطًا كارولنجيًا، مما أثرى أسلوب الكتابة الروماني الذي استخدم لأول مرة في الطباعة.

وبالرغم من تأثير النهضة الواسع إلا أنها لم تكن ثورة منتجة في مجال الفكر، بل كانت تركز بشكل أساسي على دراسة ما أنتجه القدماء، ولا سيما اليونانيون والرومانيون. بدلاً من تقديم إسهامات جديدة، كما كانت لا تزال تحوم حول النص المقدس والكنيسة، كانت النهضة تقتصر على إحياء النصوص القديمة وإعادة إنتاجها، مما قلّل من قدرتها على تحقيق ابتكارات فكرية جديدة. فنجد معظم الأعمال التي أنجزت خلال هذه الفترة كانت ذات طابع مدرسي ومقتصر على كتب مدرسية ومقتطفات أدبية، ولم تُسهم بشكل كبير في تطوير الفكر الإنساني أو تقديم نظريات جديدة، ولأن هذه الثورة لم تكن ثورة منهج وتفكير فقد اضمحلّت وتضاءلت بعد موت شارلمان، مما أدى إلى تراجع النشاط الثقافي والفكري، لكنها ألهمت وأثّرت في النهضات اللاحقة، فقد شكلت نقطة انطلاق ثقافية للعصور الوسطى وأسست لعصر جديد من الاهتمام بالتراث الكلاسيكي (اليوسف، 1967م، الصفحات 99-101) (بيشوب، 2005، صفحة 34/35).

النهضة الأوتونية (القرن 10): هي فترة من الإحياء الثقافي والفكري في الإمبراطورية الرومانية المقدسة خلال القرنين العاشر والحادي عشر. تميّزت هذه الفترة بتحسين التعليم وتعزيز التراث الأدبي والفني من خلال دعم المدارس الكنسية والأديرة كمراكز للعلم والمعرفة. كما شهدت النهضة جهودًا لتوسيع التأثير الثقافي للإمبراطورية، بما في ذلك تعزيز التواصل مع المراكز الثقافية الأخرى مثل بيزنطة. كان حكام مثل أوتو الأول وأوتو الثالث

داعمين بارزين لهذه النهضة، ولعبوا دورًا هامًا في تعزيز التعليم والإصلاحات الثقافية (بيشوب، 2005، صفحة 53 و276/277) (اليوسف، 1967م، الصفحات 99-101).

#### نهضة القرن الثاني عشر:

ظهرت هذه النهضة في سياق سياسي وثقافي معقد حيث ساهم استقرار الحكم النسبي ونمو المدن في تعزيز التجارة والتفاعل الثقافي، مما ساعد على تبادل الأفكار، كما ساهم الاحتكاك الثقافي الكبير مع العالم الإسلامي في الترجمة من العربية إلى اللاتينية الأمر الذي لعب دوراً مهماً في إدخال المعرفة العلمية والفلسفية الإسلامية إلى أوروبا، وبدأت الجامعات بالبروز أكثر مع مؤسسات التعليم. كما أدى الاهتمام المتزايد بالفلسفة واللاهوت المدعوم من الكنيسة والنبلاء، إلى ظهور المدرسة السكولائية، التي سعت إلى دمج العقلانية مع الإيمان. هذه المدرسة ستلعب أحد أهم الأدوار في النهضة الأوروبية الوسيطة، وهي النقطة التي يصلها جسر نهضة القرن 16 بالحدثة الأوروبية.

ولفهم دورها الكبير يجب فهم وضع الكنيسة الفكري قبلها، التي كانت تميل إلى فلسفة أفلاطون وتحرم في المقابل الكثير من كتب الأرسطيين، فكان العالم المسيحي بنظرته اللاهوتية يرى نفسه أقرب إلى فلسفة أفلاطون التي أيضاً تركز على عالكم يتجاوز المادة تسميه عالم المثل، وبالتالي يكن يُركّز كثيراً على ما ينظر إليه في العالم المادي باعتباره ظل باهت للحقيقة، بل قد يخادعك ويوهمك في بعض الأحيان، ولذلك كانت ترفض الفلسفة الأرسطية لأنها تركز على الجانب المادي والأرضي بل وتنطلق منه منهجياً، عليه كانت تعتبر كثير من المدارس الأرسطية هرطقة خاصة لما تنتهي إليه في مما يعارض الإيمان الكنسي، لكن المدرسة السكولائية غيرت من هذا الحال، وأعدت أرسطو مجدداً للكنيسة، بمحاولة توفيقها بين العقل والنظر من جهة والإيمان من جهة أخرى، واعتبرت أن بعض أفكار أرسطو المعارضة للإيمان هي إما ترجمات خاطئة أو كتب منحولة ليس هو

من ألفها أو تأويل خاطئ لم يقصده أو تطبيق خاطئ لمنهج من قبل الأتباع والشراح. واختلف السكولائيون في تطبيق فلسفة أرسطو أو في الجمع بين العقل والإيمان بشكل عام وكانت هذه من أهم قضايا العصر الوسيط.

من أبرز السكولائيين أنسلم من كانتبري (1033-1109) الذي اشتهر بأدلته العقلانية والمنطقية في إثبات وجود الله، وكان ينطلق من النظر والعقل ومن الطبيعة أي مما يعايشه الإنسان في الأرض ويدركه ويختبره ليصل بذلك لوجود الإله وحتى بعض صفاته، لكن لم يناسب هذا المنهج بعضاً ممن أتى بعده وأهمهم ألبرت الأكبر Albertus Magnus (ت 1280م-679هـ) الذي يمكن القول أن فلسفته هي إرهابات لفلسفة كانت، فهو يرفض العقل حَكماً في اللاهوت سواء بالإثبات أو النفي إذ لا يمكنه الخوض في هذه القضايا فهو عاجز فيها، فيرفض الأدلة التي تحاول إثبات وجود الله كتلك التي اشتهرت على لسان أنسلم (دليل العناية ودليل الإمكان...) و يرى ألبرت أن وجود الله وجود لانهائي أي أنه لا معقول، وقد خالفه تلميذه توما الإكويني و رد عليه في ذلك، لأنه رأى أنه على هذا القول سيتم تحييد العقل تماماً في القضايا الدينية ولن يصبح له اعتبار خاصة في القضايا اللاهوتية، وبالتالي لن يكون العقل حجة على المبتدعين والمخالفين، وكان توما الإكويني في المقابل يرى أنّ العقل خلقه الله للبحث في هذه القضايا، وأنه بالعقل تقوم الحجة على الإيمان (سعودي، 2017، صفحة 36) (كرم، 2014، صفحة 137). وعلى كل حال طال الجدل أو قصر في هذه القضية فإن ما يهم في هذا السياق أنّ السكولائية قد سمحت للتفكير العقلاني بالظهور بشكلٍ أكثر وإن كان في إطار معين أو محدود إلا أن هذا ساهم بشدة في تطور الفكر والفلك وعلم الطبيعة والفن والعمارة ابتداءً من القرن 13، ما أشعل فتيل النهضة الأوروبية اللاحقة.

## ضعف الزراعة وسقوط النظام الإقطاعي:

تغير النظام الإقطاعي وظهور الحداثة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً، حيث أسهمت التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى انهيار النظام الإقطاعي في بداية ظهور المظاهر الحداثية في المجتمعات والمدن الأوروبية، كان النظام الإقطاعي يعتمد على الاقتصاد الزراعي، حيث كانت الأرض مصدر الثروة والسلطة، ومع تحول أوروبا تدريجياً إلى اقتصاد نقدي وتجاري، تضاءلت أهمية الأرض والزراعة، مما أدى إلى صعود طبقات اجتماعية جديدة مثل البرجوازية، التي كانت أقل اعتماداً على الأرض وأكثر اهتماماً بالتجارة والصناعة، ساعد ذلك في ظهور القيم الحديثة مثل الفردية والابتكار، وازداد انتشار المعرفة عند الشعب من غير رجال الكنيسة، وأصبحت المدن الكبرى مثل باريس وبولونيا، بمؤسساتها التجارية والثقافية، مراكز رئيسية لتفكير أكثر حرية، مما ساهم في نشر الأفكار الفلسفية والعلمية الجديدة مع تسارع وتيرة الترجمة ونقل الثقافة من الشرق. مع تآكل السلطة الإقطاعية، بدأت السلطة السياسية تنتقل إلى الملكيات المركزية والدول القومية، مما مهد الطريق لأنظمة سياسية أكثر شبيهاً بالأنظمة الحداثية وأكثر علمانية منذ أواخر القرون الوسطى، فقد ساهم ملوك كثر مثل فيليب الرابع وهنري الثامن وبطرس الأكبر وغيرهم في تقليص سلطة الكنيسة بل والدخول في صراع مباشر معها أحياناً، وقد كان لحركات الإصلاح الديني دور في ذلك فقد ساهمت في تعزيز حرية الفكر والتعبير الديني. بالإضافة إلى ذلك، تحسنت وسائل النقل والتواصل، مما سهل عملية الاحتكاك الثقافي بين الأمم وانتقال الأفكار والبضائع، كما أنّ الفكر النهضوي الذي انطلق في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، مرتبط بشكل كبير بنمو المدن والاقتصاد التجاري، حيث أعاد إحياء التراث الكلاسيكي وركز على العقلانية والعلم، مما عزز الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر (جاطوم، 1982م).

أزمات أواخر القرون الوسطى (القرن الرابع عشر):

شهدت أوروبا في القرون الوسطى المتأخرة أزمات عدة أدت إلى تقويض النظام الإقطاعي القديم ومهدت الطريق لظهور الحداثة. فيما يلي تعريفات موجزة للأحداث الرئيسية وتأثيرها:

الطاعون الأسود (1347-1351): كان جائحة مدمرة اجتاحت أوروبا، مما أسفر عن وفاة ما يقرب من ثلث سكان القارة. هذا الانهيار الديموغرافي أدى إلى نقص العمالة، مما عزز مطالب الفلاحين بحقوق أكبر وأدى إلى انهيار العديد من الهياكل الإقطاعية. كما ساهم في تآكل الثقة بالكنيسة، التي فشلت في تفسير أو إيقاف الطاعون (بيشوب، 2005، صفحة 353).

حرب المائة عام (1337-1453): نزاع طويل الأمد بين إنجلترا وفرنسا، تميّز بالمعارك الطويلة والدموية التي أضعفت اقتصاديات البلدين. الحرب أدت إلى زعزعة الاستقرار الإقطاعي وتراجع سلطة النبلاء، ما ساهم في تعزيز دور الملكيات المركزية وساهم في تأسيس الدول القومية الحديثة. كما أن التحولات العسكرية والتكنولوجية التي حدثت خلال هذه الحرب، مثل استخدام الأقواس الطويلة والمدافع، ساهمت في تآكل سلطة الفروسية الإقطاعية (بيشوب، 2005، صفحة 357).

الانقسام الغربي (1378-1417): أزمة دينية داخل الكنيسة الكاثوليكية حيث تنافس باباوان، وأحياناً ثلاثة بابوات، على السلطة البابوية وكان كل ملك يقدم البابا الذي يراه أنسب لمصلحته، وفي كثير من الأحيان يعين البابا حسب إرادة الملك الأقوى. هذا الانقسام أضعف مصداقية الكنيسة في أعين العامة وقلل من هيبتها وسلطانها الأخلاقية والسياسية بعد أن عاينوا إنشاء سلطة أعلى من البابوية لفظّ النزاع تمثلت في مجالس تضم القوى الكبرى في أوروبا، اتسم هذا المجلس بطابع سياسي إلى حد كبير أكثر منه ديني مما أظهر البابا و الكنيسة بوجه خاضع نوعاً ما (راسل، 2010، صفحة 217) (مخزوم، 1983، صفحة 109).

بداية النهضة الأوروبية والثورة على الكنيسة:

ظهرت النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر كنتيجة لتحولات سياسية واجتماعية عميقة قدر سردنا أهمها، ولعب ضعف الكنيسة الكاثوليكية دورًا مركزيًا في هذه العملية. من الناحية السياسية، كانت الكنيسة تتمتع بنفوذ كبير خلال العصور الوسطى، حيث كانت تتحكم في السلطة الزمنية والدينية على حد سواء، ومع ذلك، مع صعود الدول القومية والملوك الأقوياء في أوروبا، بدأ هؤلاء الحكام في تحدي سلطة الكنيسة ومحاولة تقليص نفوذها، ظهر ذلك في عدة مناسبات، كخراب روما 1527 أين احتجز جنود الإمبراطور شارل الخامس البابا كليمنت السابع وقاموا بإذلاله، والجدير بالذكر أنّ هجومهم لم يكن بأمر شارل بل مروقاً منهم لما يُكنونه من حقد للكنيسة بسبب وضعهم الاجتماعي، وفي فرنسا أصبح للملك الحق في تعيين الأساقفة والرهبان ومناصب كنسية مهمة، والحدث الأكبر كان في إنجلترا حين قوّض هنري الثامن سلطة البابا بعد أن رفض البابا تطليقه من زوجته، إذ هو محرّم في الكاثوليكية بالاستناد على كتاب متى "فالذي جمعه الله لا يفرقه إنسان" (6:19)، على ذلك أعلن انشقاقه عن الكنيسة الكاثوليكية وأسس الكنيسة الأنغليكانية في عام 1534، مما أبطل نفوذ البابا بشكل تام في إنجلترا وأثبت أنّه لم يعد يحتكر السلطة الدينية في أوروبا (مخزوم، 1983، صفحة 144/135). (Tony Bunting, n.d)

إلى جانب هذه التحديات السياسية، ظهرت تحديات فكرية جادة فمن إيطاليا غير بعيد عن الفاتيكان برزت النهضة الأوروبية التي ركزت أكثر على الإنسان والفن والعقل، وبدأت بطرح نظريات تخالف السرديّة الكنسية، وما لبثت حتى خرج منها من ينتقد بوضوح البابوات ورجال الكنيسة ومفاسدهم وانتهاكاتهم، وانغماسهم في لذات الدنيا وعوراتها وتملقهم للأغنياء وازدراءهم للفقراء، حتى ظهرت حركة الإصلاح البروتستانتي، التي قادها

مارتن لوثر في 1517، وكانت عاملاً رئيسياً في تقويض هيمنة الكنيسة، أطروحات لوثر ومن بعده استهدفت عصمة البابا و انتقدت النظام الهرمي الكهنوتي الذي تفرضه الكنيسة، كما انتقدت فساد الكنيسة، وخاصة في قضية بيع صكوك الغفران، واحتكارها لتفسير النصوص المقدسة بل حتى قراءتها. ودعم بعض الملوك هذه الحركة والتزم آخرون بالحياد، ولم يُحدث الإصلاح البروتستانتي انقسامًا دينيًا مذهبيًا عميقًا في أوروبا وحسب، بل أيضًا أدى إلى نشوء صراعات سياسية بعضها كان عسكرياً، مثل حرب الثلاثين عامًا (1618-1648) انتهت بالإقرار بتوازن القوى وبمعاهدة تضمن حرية العبادة، الأمر الذي كان ضربة أخرى للكنيسة، إذ استسلمت هيمنة البروتستانتية على بعض المناطق، وانتعشت على إثر ذلك العقلانية والعلمانية أكثر بعد الحرب، في وسط شهد حرية أكبر في التفكير والاعتقاد، مما شجع البعض بدون خوف للمطالبة بتقليص السلطة الدينية، وبدل أن تصبح الكنيسة الكاثوليكية رأس الهرم الذي يحتكم إليه الجميع، أصبحت طرفاً كغيرها في نزاع متعدد الأقطاب، ما قلل من مكائنها الروحية والسياسية (مخزوم، 1983، صفحة 65 \_ 105\_112\_162).

على الصعيد الشعبي، كانت الكنيسة تواجه تحديات لا تقل خطورة. فقد شهدت العصور الوسطى المتأخرة تصاعداً في السخط الشعبي ضد فساد رجال الدين، من بين أبرز هذه الممارسات كان بيع صكوك الغفران، التي كانت تُعتبر وسيلة لشراء الخلاص الديني مقابل المال، مما أثار استياء المؤمنين الذين شعروا بأن الكنيسة تحولت إلى مؤسسة تجارية تستغل خوفهم من الآخرة. عززت هذه الفكرة من الصراعات الداخلية، ففي السابق كانت الكنيسة في الحروب مع الشرق تعظ بربوباغندا مقدسة حول كونها حروباً في سبيل الرب، إذ كانت تبدو حروباً أخلاقية، أما الحروب والنزاعات الداخلية فقد فضحت الأطماع المادية الدنيوية لرجال الدين ونزعت عنهم لباس القداسة لتكشف عورة الغريزة البشرية، بالإضافة إلى ذلك، كانت الكنيسة تُعرف بالبذخ

والإسراف، حيث عاش الباباوات ورجال الدين رفيعو المستوى في رفاهية مفرطة، بعيدًا عن الفقر والزهد الذي كانوا يعظون به، هذه التناقضات بين الخطاب والواقع قوضت مصداقية الكنيسة في أعين الناس، وزادت من الفجوة بينها وبين القاعدة الشعبية تصادم عقائدها مع الواقع الجديد الذي كان يتشكل في أوروبا مع تقدم العلم والفكر، أحد أبرز الأمثلة على ذلك كان الاكتشافات الفلكية التي جاءت مع كوبرنيكوس وجاليليو، والتي كانت تتعارض مع تعاليم الكنيسة القائلة بمركزية الأرض، هذا التصادم بين العلم والدين خاصة في سياق الفساد الذي ذكرناه وفي سياق أنّ العلم كان يقدم حلول عملية ملموسة، زاد من الشكوك حول قدرة الكنيسة على تفسير العالم بشكل صحيح وأضعف من سلطتها المعرفية، إلى جانب ذلك، ساهمت الأزمات الاجتماعية في تآكل ثقة الناس في الكنيسة، و دفع الكثيرين للتساؤل عن دورها الروحي.

كل هذه الأزمات مع ما ذكرناه سابقاً -الطاعون الأسود، وحرب المائة عام، والانقسام الغربي - ساهمت في زعزعة النظام القديم الذي كانت الكنيسة تُمثله في أوروبا. فقدت الكنيسة الكثير من هيبتها وسلطتها، سواء بسبب فسادها الداخلي أو بفعل التحديات الخارجية من العلم والفكر والدول القومية الناشئة. هذا الانهيار التدريجي للنظام القديم مهد الطريق لظهور نظام جديد، حيث بدأت الأفكار الجديدة حول العقلانية والإنسانية تأخذ مكان العقائد الدينية التقليدية. وبهذا، كانت هذه التحولات المتشابكة نقطة انطلاق نحو الحداثة التي ستغير أوروبا بشكل جذري في القرون اللاحقة.

بداية تشكل الحداثة:

كانت مرحلة النهضة تمثل الانفتاح الأول على الأفكار الجديدة بإحياء الأفكار القديمة المنبوذة، فكانت أرضية انبثقت منها الحداثة. التي طورت ذلك التجديد في الفنون والمعرفة إلى تحولات فلسفية أكثر عمقًا، فكما أعادت النهضة الأنظار للإنسان كفنان ومفكر، فإن الحداثة جعلت من فرد الإنسان هذا أساسًا للعقلانية

ومصدراً للمعرفة وتفسير الكون. هذا الانتقال التدريجي من استكشاف التجارب البشرية المختلفة إلى صياغة قواعد جديدة للمعرفة والفكر، كان الجسر الذي عبرته أوروبا من التركيز على الإرث الثقافي القديم إلى تشكيل رؤية جديدة للعالم تركز على العقل والتجربة، وهي القيم التي ستظل محورية في تطور الحضارة لاحقاً.

#### 1- صناعة المنهج:

تعود بداية الحضارة الفلسفية بشكل رئيسي إلى القرن السابع عشر، حين ظهر مفهوم "الكوجيتو" واكتُشف الوعي أو "الأنا المفكر" الذي يُعتبر أحد أهم الاكتشافات في تاريخ الفلسفة الحديثة، هذا الوعي أسس لفهم الذات ككيان مستقل عن السلطات التقليدية التي كانت تهيمن على الفكر في تلك الفترة، وتمثل ذلك بشكل خاص في أعمال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes، توفي 1650) من خلال كتابيه "Discours de la méthode" (مقال في المنهج) و "Meditationes de Prima Philosophia" (تأملات ميتافيزيقية)، حيث أسس هذان العملان لمفهوم المنهج والوعي، وهما المفهومان الأساسيان اللذان قامت عليهما الحضارة. كانت هذه الفترة حافلة بالتفكير حول أهمية المنهج، إذ أدرك الفلاسفة أهم على وشك الدخول في عصر جديد، وضرورة تجاوز الفكر القديم بألياته التقليدية لتحقيق قطيعة معرفية مع الماضي. فقد كتب ديكارت نفسه قبل ذلك "Regulae ad Directionem Ingenii" (قواعد لقيادة العقل)، والذي وضع فيه ملامح التفكير المنهجي، بينما جاء الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (John Locke، توفي 1704) في نفس الفترة ليكتب "An Essay Concerning Human Understanding" (محاولة في الفهم البشري)، وهو الكتاب الذي عالج فيه مسألة الإدراك البشري من منظور تجريبي، ليأتي بعده الفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz، توفي 1716) ويستدرك عليه في كتابه "Nouveaux essais sur l'entendement humain" (محاولة جديدة في الفهم البشري). إلى جانب هؤلاء، كان للفيلسوف

الإنجليزي فرانسيس بيكون (Francis Bacon، توفي 1626) دور محوري في نقد المنهج الأرسطي وتقديم منهج بديل يعتمد على الاستقراء والتجريب من خلال كتابه المؤثر "Novum Organum" (الأورغانون الجديد). هذا التحول الكبير في التفكير الفلسفي لم يكن فقط لتفطن الفلاسفة لأهمية المنهج وتأثيره في العملية المعرفية، بل كان نتيجة إدراكهم بأنهم يواجهون ضرورة بناء مرحلة جديدة تتجاوز المرحلة القديمة، ولتحقيق ذلك، كان لا بد من تطوير أدوات معرفية مختلفة تناسب مع المعطيات الحديثة، إذ أن الاستمرار في استخدام الأدوات القديمة كان سيؤدي إلى تكرار نفس النتائج. وهكذا أصبحت هذه الفترة التاريخية قاعدة أساسية تشكلت فيها ملامح الحداثة الفلسفية، التي استندت بشكل كبير على أهمية المنهج العلمي. (Mominoun، 2013)

## 2- استقلال الذات ومركزيتها في المعرفة:

يعبر الكوجيتو "أنا أفكر، إذن أنا موجود" عن اكتشاف الذات كوجود مستقل وواضح ومميز، فبعد ما هدم ديكارت كل السرديات كان الكوجيتو بالنسبة إليه هي المادة الأولية الغير قابلة للشك، لذلك استخدمها كقاعدة ثابتة لبناء المعرفة، ديكارت أظهر أن الذات المفكرة هي المصدر الأساسي لليقين والمعرفة، هذه الفكرة كانت تحررية، حيث اعتبرت أن الفرد قادر على الوصول إلى الحقيقة بدون الحاجة إلى الاعتماد على السلطات الخارجية، سواء كانت دينية أو غيرها من السلطات تقليدية. من خلال الكوجيتو، أصبحت الذات الفردية محور الفكر الفلسفي. هذا التحول يمثل بداية في تفكير يتمحور حول الذات ككيان قادر على التأمل والتحليل والفهم بعيداً عن أي مرجعيات خارجية، فقد اعترف بها ككيان قادر على أخذ "زمام المبادرة التاريخية في صناعة المستقبل بدل الخضوع للإرادة الغيبية باسم القضاء والقدر" (بنغيسة، 2019، صفحة 93).

## 3- العقلانية:

مثل الكوجيتو الخطوة الأولى في تأسيس منهج عقلاني يعتمد على الشك المنهجي للوصول إلى الحقائق. أي التفكير النقدي ومحكمة المعارف المسبقة عن طريق العقل وحده كأساس للوصول إلى المعرفة اليقينية، أسهم ذلك في تطوير منهجية علمية تعتمد على التجربة والتحليل العقلي. وهو ما أصبح جوهرياً في تطور العلوم الطبيعية والفلسفة الحديثة.

#### 4- نظرية العقد الاجتماعي:

مع كل التحولات التي تشهدها أوروبا في القرن السادس عشر تصاعدت الحاجة لتنظيم المجتمع على أسس جديدة، وهنا ظهرت نظرية العقد الاجتماعي التي حاولت تقديم رؤية تُفسّر كيفية تكوين المجتمعات البشرية، وتنظيم العلاقات بين الأفراد والحكومة، من خلال تصور وجود عقد أو اتفاق افتراضي بين الأفراد والسلطة، سواء كان منطوقاً أو ضمناً، مما يعني عدة أمور أولها أنّ طرفي العقد متساويين، وأنّ الطرف الثاني (الشعب) كالطرف الأول حر ومستقل وله إرادته وإلا كيف يكون طرفاً في أي عقد، هذا العقد هو الذي يعطي حق السلطة للحاكم مقابل إعطاء الشعب حقوقهم كمحكومين. ومنذ ذلك الحين أصبحت هذه النظرية حجر الأساس في الفكر السياسي الحديث، وقد بدأت مع توماس هوبز (1679م) وتطورت لاحقاً مع جون لوك (1704م) وجان جاك روسو (1778م)، وأهم أسس هذه النظرية كانت (ليب، صفحة 109):

#### ● الانتقال من السلطة الدينية إلى السلطة العلمانية

في العصور الوسطى، كانت السلطة السياسية تُبرر بشكل أساسي بالدين، حيث كان يُعتقد أن الملوك يحكمون بـ "الحق الإلهي" (Divine Right). نظرية العقد الاجتماعي نقلت السلطة إلى أيدي الناس، حيث أصبحت شرعية الحكومة تعتمد على موافقة المحكومين وليس على سلطة دينية، فطرفا العقد هما السلطة والشعب، هذا التحول كان جزءاً أساسياً من تطور الفكر الحداثي.

#### ● حقوق الإنسان والفرديّة:

انطلقت من قاعدة أن الأفراد أحرار ومستقلون قبل تأسيس المجتمع السياسي، وأنهم يتفقون طوعاً على تشكيل الحكومة لتنظم شؤونهم وتكفل حقوقهم، وهؤلاء الأفراد لديهم حقوق طبيعية لا يمكن التنازل عنها أو التعدي عليها لأنها هي التي تعطي للسلطة أحييتها فحماية هذه الحقوق هي الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الحكومة. كما أن الأفراد أحرار ومستقلون قبل تأسيس المجتمع السياسي، وأنهم يتفقون طوعاً على تشكيل السلطة. هذه الفكرة كانت جوهرية في تطوير الفكر الليبرالي ومفاهيم حقوق الإنسان لاحقاً.

#### ● اعتماد العقلانية والمنهج العلمي في السياسة:

نظرية العقد الاجتماعي تعتمد على العقلانية والتفكير المنطقي لتبرير شرعية السلطة السياسية بدلاً من الاعتماد على التقاليد أو الوحي الديني. إذ هي تستخدم الحجج العقلانية لتفسير كيفية نشوء الحكومات ولماذا يجب أن يكون للحكومات حدود وقيود، مبدأ العلمانية والعقلانية أدى إلى استقلال الدولة عن المؤسسات الدينية، وهو ما تجلّى في تطور الدول القومية الحديثة التي تبنت نظاماً سياسية تقوم على قوانين وضعية وعقلانية.

#### ● تأسيس النظم الديمقراطية:

في طرحه للعقد الاجتماعي، أكد جان جاك روسو على أن السيادة تنبع من الإرادة العامة للشعب، وليس من سلطة فرد أو نخبة. هذه الفكرة كانت جوهرية في تطور الديمقراطية الحديثة، حيث يتم الحكم بناءً على إرادة الشعب، كما أنّ له الحق في الثورة، فإذا فشلت الحكومة في حماية حقوق الأفراد، فإن للشعب الحق في سحب موافقته وتغيير الحكومة. ساهم هذا التنظير في تشكيل الثورات السياسية الحديثة مثل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، كما تم الدعوة إلى التسامح الديني كجزء من تأسيس مجتمع مدني يتجاوز الانقسامات الدينية، ظهرت هذه الأفكار لتجاوز النزاعات مثل النزاع الكاثوليكي البروتستانتي، ثمّ تطور هذا الفكر لاحقاً لتقليل كل أنواع النزاعات الشعبوية سواء العرقية أو الدينية أو الجهوية. ولضمان السير الديمقراطي أيضاً وحقوق الأفراد اعتمد على مبدأ "السلطة توقف السلطة" وتم فصل السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية

لعدم حصر السلطة في إرادة شخص واحد، واشتهر هذا التقسيم على يد الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في كتابه "روح القوانين" (الخليم، 2022).

5- التقديمية والتنوير:

أكدت الحدائثة على الفكرة القائلة بأنّ البشرية قادرة على تحقيق تقدم مستمر من خلال استخدام العقل والعلم، وهي رؤية بلغت ذروتها في عصر التنوير في القرن الثامن عشر، حيث برز الإيمان بقدرة الإنسان على التطوير الأخلاقي والاجتماعي. وقد عززت الثورة العلمية هذا التصور، إذ اعتمدت على منهج علمي جديد أكد أن العلم هو السبيل لفهم العالم وتحسين ظروف الحياة البشرية.

6- النظام الاقتصادي الرأسمالي:

كان ظهور الرأسمالية التي تعتمد على المبادرة الفردية والملكية الخاصة وحرية السوق طبيعياً جداً مع تصاعد الفردانية، والفكر الليبرالي الذي نقل مبدأ الحرية إلى السوق بحيث يكون الأفراد أحراراً في حركتهم في السوق وذوي ملكيات تخضع لإرادتهم بدون تدخل حكومي مفرط، يعود هذا المبدأ لجون لوك John Locke (1704) م الذي صاغ النظرية الطبيعية الحرة إذ يقول عن الملكية الفردية: "وهذه الملكية حق من حقوق الطبيعة وغريزة تنشأ مع نشأة الإنسان، فليس لأحد أن يعارض هذه الغريزة". أصبحت جزءاً من الفكر الحدائثي، داعمةً لحقوق الملكية الفردية وللتجارة الحرة، وبعد ذلك ظهر المذهب الكلاسيكي الذي يسعى لبعث الفنون والآداب اليونانية واللاتينية، وظهر معه آدم سميث A. Smith (1790) م -وهو أشهر الكلاسيكيين على الإطلاق والأب الروحي للرأسمالية- ليربط بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع (السقاف و آخرون، صفحة ج2 / 115).

وتقوم الرأسمالية على السعي لتحقيق الربح بطرق وأساليب متعددة، مع استثناء ما تمنعه الدولة لأسباب تتعلق بالصالح العام، مثل تجارة المخدرات. كما تركز على تقديس الملكية الفردية، من خلال تمكين الأفراد من

استغلال قدراتهم لزيادة ثروتهم وحمايتهم، مع وضع قوانين تدعم نموها وتطورها، والحد من تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية إلا في إطار النظام العام وحفظ الأمن. وتشجع الرأسمالية على المنافسة الحرة في الأسواق (Perfect Competition)، وتعتمد على نظام حرية الأسعار (Price System)، حيث تُحدد الأسعار بناءً على العرض والطلب، مع استخدام قانون السعر المنخفض لترويج السلع وبيعها (السقاف و آخرون، صفحة ج 2 / 116).

## المبحث الثاني

### خصائص الفكر مابعد الحداثي

النقاط الأساسية التي انتقدتها مابعد الحداثة هي إما نقاط أساسية مذكورة صراحة في البناء الحداثي أم هي نقاط إلزامية لا يعبر عنها المنهج الحداثي ولكن يؤدي لها بالضرورة أو هي نتاج عملية التحديث في الواقع، وهنا أذكر النقاط الأساسية التي قامت عليها مابعد الحداثة وهي ليست إلا إشكالات في المنهج الحداثي.

#### 1- نقد السلطة

في فكر ما بعد الحداثة، تُعتبر السلطة المفهوم الأساسي الذي يضيف الشرعية على القيم الأخرى، لذلك تسعى إلى تفكيكها وكشف مظاهرها في جميع مجالات الحياة، مثل التاريخ والسياسة والخطاب والمجتمع والعقل والحقيقة. وفقًا للفيلسوف ميشيل فوكو، يُنظر إلى الخطاب كأداة تسللت إلى جميع الظواهر الاجتماعية، بحيث يصبح العالم والتاريخ والسلطة متشابكين، والخطاب نفسه سلطةً تهيمن على العلاقات. رولان بارت يضيف أن السلطة ليست محصورة في المؤسسات السياسية والاجتماعية، بل تشمل أيضًا مجالات الثقافة العامة مثل الموسوعة والآراء الشائعة، والمهرجانات، والإعلام، والعلاقات الأسرية. بل تتجاوز ذلك إلى اللغة نفسها، حيث يشير بارت إلى أن الحروف هي نقاط قوة تمثل علاقات قوى متباينة بناءً على ترتيبها واستخدامها، مثل

الحروف على لوحة الطباعة، مما يعكس كيف أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل بل هي جزء من شبكة السلطة التي تتحكم في فهمنا للعالم (مصطفى، (2018)).

نقد المؤسسات والسلطة: ما بعد الحداثة تنتقد المؤسسات التقليدية مثل الدولة، الكنيسة، والنظم الاقتصادية التي تفرض معايير محددة للمعرفة والسلوك. فوكو على سبيل المثال، درس كيف أن المؤسسات الطبية والتعليمية والقضائية تُنتج وتفرض أنظمة معرفية مرتبطة بالسلطة، أي أنه يصبح لها سلطان فكري على الناس بحيث هي من تحدّد الصواب والخطأ، والسلوك الطبيعي والشاذ، وعلى العموم تقيد الفكر بسرديات معينة تفرض بسلطتها اتباعها.

## 2- نقد العقلانية:

تُوصَف حركة ما بعد الحداثة بأنها حركة "جمالية" تُعلي من شأن الجمال كبديل معاصر للعقلانية، وتضع الجسد والرغبة في صدارة الاهتمام بدلاً من العقل والفكر. يرى فلاسفة ما بعد الحداثة، مستلهمين من أفكار نيتشه، أن تحرير الإنسان من القوالب الفكرية التي قيدته بماهية عقلية مجردة لا يمكن أن يتحقق إلا بالخروج من إطار المنطق الصارم وأسوار العقل والتوجه نحو الفن واللغة، حيث يتجلى البُعد الوجودي للإنسان. ففي حين كان الحكماء السابقون لسقراط يعبرون عن الإنسان والوجود بالشعر والرموز بدلاً من المنطق الصوري، جاء أفلاطون ومن بعده أرسطو ليُهمّشوا الشعر ويضعوه في أدنى مراتب القول، معتبرين أنه ينتمي إلى فضاء المجاز وليس الحقيقة، مما أدى إلى هيمنة العقلانية والمنطق على الفلسفة واختزال الإنسان إلى قضية منطقية. ومن هذا المنطلق، دعا فلاسفة ما بعد الحداثة إلى استبدال المنطق بالقول الجمالي والعودة إلى ديونيزوس والتعبير الرمزي والشعري، مؤكدين أن تاريخ الفن يحمل إمكانات تحريرية أكبر من تلك التي قدمتها الفلسفة التقليدية (مصطفى، "دروب ما بعد الحداثة" الفصل الثاني. القيم ما بعد الحداثيّة ضد العالنيّة والحقيقة الموضوعية، (2018).

كما شككوا في فكرة مقدرة العقل على الوصول إلى معرفة حقيقية وشاملة، فالعقل حسبهم ليس أداة محايدة متجاوزة للتاريخ بل هو داخله متأثر بتغيراته، مشروط بالسياقات الاجتماعية والثقافية والسلطوية.

### 3- الحقيقة الموضوعية:

تنكر فلسفات ما بعد الحداثة وجود حقيقة يقينية ثابتة، وكان جان بودريار أهم من خاض في قضية الحقيقة المطلقة واعتبرها وهمًا وخداعاً (د\_بودريار، 2011، صفحة 100)، وعليه فالحقيقة نسبية تتغير بحسب السياقات الثقافية والاجتماعية والتاريخية، فهي بناء اجتماعي يتم تشكيله من خلال الخطابات والسلطة، وتتعدد الحقائق بتعدد الذوات بل بتعدد الخطابات، حيث أن كل فرد أو مجموعة قد تمتلك "حقيقتها" الخاصة، وبالتالي فهي تنظر بنظرة شك للعلم نفسه الذي يعتمد على مقولة "الموضوعية" و "الثبات"، معتقدة أن نظرتها ليست خالية من التأثيرات الذاتية، كما أنّ المعرفة هي عملية ديناميكية تتغير وتخضع للنقاش والتفاوض مع تغير السياقات، وليست شيء ثابت يمكن امتلاكه.

### 4- السرديات الكبرى (Grand Narratives):

حسب ليوتار فإنّ "الروايات الكبرى" (méta-récits) التي شكّلت أساس العالم الحديث والمعاصر، وأسهمت في صياغة ملامح الحداثة، قد فقدت مصداقيتها وأصبحت أقرب إلى الأساطير، وظيفه هذه السرديات الأساسية كانت لتبرير المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، بما في ذلك التشريعات، الأخلاق، وطرق التفكير. ومع ذلك، تختلف عن الأساطير التقليدية في تركيزها على الأفكار التي تزعم تحقيقها مستقبلاً، مثل الحرية والكونية، بدلاً من الاستناد إلى مبدأ أو فعل مؤسس. وقد ارتبطت هذه الروايات بمفاهيم مثل التحرر التدريجي للعقل، الحرية، العمل، وتنمية الإنسانية من خلال التقدم العلمي والتقني، وهي الأفكار التي أصبحت سبباً في استلاب الفرد داخل المجتمع الرأسمالي. حتى الفكرة المسيحية، التي تعدّ بالخلاص عبر

الحب والتضحية، تم تضمينها ضمن هذه الروايات الكبرى التي تهدف إلى إضفاء الشرعية على النظم القائمة (جديدي، 2006م، صفحة 150).

ولذلك ينفر التيار مابعدالحداثي إلى السرديات الكبرى التي تحاول تفسير التاريخ والمجتمع من خلال إطار شامل وموحد، مثل سرديات التقدم، التنوير، والعقلانية. والتي اعتبروها وسيلة لفرض وجهة نظر محددة، وبالتالي هي أدوات للقمع والسيطرة، حيث تُفرض على الجميع كميّار وحيد للحقيقة، وتهمش وتقصي الآراء والتجارب الأخرى.

#### 5- الذات والهوية:

تشكك ما بعد الحداثة في مفهوم الذات الثابتة والمستقلة التي كانت مركزية في الفلسفة الحداثية. بدلاً من ذلك، يُنظر إلى الذات على أنها متعددة ومتجزئة، ومتأثرة بالخطابات المختلفة التي تشكلها. وكذلك الهوية التي هي تابعة للذات بوصفها تعريفاً لها. من المصطلحات الشائعة عند رواد الحداثة الهوة *différance*، وهو مصطلح دريدي يشير إلى أن المعنى يتأخر دائماً ويعتمد على السياق والاختلافات في اللغة، وقد أصبح المصطلح ذو استخدام أوسع فقد تشير أيضاً إلى التوتر بين الذات والآخر، أو بين الهوية الفردية والهوية الجماعية، في هذا السياق، تعبر الهوة عن التحديات التي تواجه الأفراد في تحديد هويتهم في عالم متغير ومتعدد الثقافات، حيث تكون الحدود بين الذوات غير واضحة أو متغيرة (براهيمي، 2002).

#### 6- نقد التقديمية:

على عكس الحداثة، ترى ما بعد الحداثة التاريخ كعملية دائرية متشابكة المسارات، وليست عملية خطية تتجه دائماً نحو تقدم إيجابي ومستدام، من هذه الزاوية، تُعتبر الاستمرارية مع الماضي سمة جوهرية لما بعد الحداثة. تعني ما بعد الحداثة بالنظر إلى التقاليد والأساليب القديمة، لكنها في الوقت ذاته تُبدع أفكاراً وممارسات جديدة، مما يؤدي إلى مزج القديم بالجديد وإثراء المشهد الفكري بالتناقضات، ومن هنا، يجد الناس أنفسهم

في صراع دائم بين استكشاف الجديد كالاكتشافات التكنولوجية والعودة إلى مناقشات وأساليب قديمة مثل تلك التي تمثلها الحداثة. وتعتبر ما بعد الحداثة أنّ فكرة التقدم المستمر التي روجت لها الحداثة، والتي نفترض أن التاريخ يتجه نحو تحرر دائم وتطور إيجابي، ماهي إلاّ جزء من السرديات الكبرى التي تُستخدم لتبرير الهيمنة والسيطرة (الباحثين، 2015، صفحة 326).

#### 7- اللغة والنصوص:

قدم جاك دريدا مفهوم التفكيك، الذي يشير إلى أن اللغة والنصوص ليست وسائل شفافة لنقل الحقيقة، بل هي بناءات معقدة مشروطة بالسياقات، تعرض لمعاني متناقضة وتفسيرات لامتناهية فيما يُعرف بـ"تراقص الدوال". يرى دريدا أن الفلسفة والأدب في التراث الغربي افترضاً خطأً أن العلاقة بين اللغة والعالم راسخة ويُعتمد عليها، بل قد تُكفل إلهياً في بعض الأديان. هذه الثقة الزائفة حسب، التي وصفها دريدا بـ"المركزية العقلانية"، تعود إلى وهم أن معنى الكلمات ينبع من بنية الواقع ذاته، مما يؤدي إلى افتراض حضور ميتافيزيقي زائف يمثل الحقيقة في الذهن مباشرة. ومع ذلك، فإن هذا الادعاء يتجاهل التقليد الفلسفي الذي طالما شكك في توافق اللغة مع العالم، كما فعلت الفلسفة الاسمية. وحتى في الفلسفة الحديثة، حاول فيتجنشتاين في الأطروحة الفلسفية المنطقية (1922) إيجاد علاقة ثابتة بين اللغة والعالم، قبل أن يتراجع لاحقاً في تحقيقات فلسفية (1953) لصالح رؤية تتمحور حول الألعاب اللغوية، وهو منظور يقارب ما طرحه دريدا (كريستوفر، 2016).

#### 8- التكنولوجيا والإعلام (نقد المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي الرأسمالية والاستهلاكية:

لقد كان اهتمام الحداثة بالتكنولوجيا ووسائل الإعلام نابعاً من اهتمامهم بالصورة فقد وثّلت الحداثة من الحركات الفنية والأدبية، وعليه ليس من الغريب أن تركز على الثقافة والفنون المتعلقة بالسمعي والبصري كالسينما والتلفزيون، كما أنها رأت لهذه التقنيات الحديثة كأدوات خطابية ذات قوة شديدة التأثير وأنّ الصورة

التي تصدّرها هي علامات سيميائية ذات دلالات لا تتبع عن المشاهد التي تعبّر عن الحدث بل عن مؤثرات من تدبير مهندس، فالصورة لا تعبر عن حقيقة محايدة وهي غير بريئة بل هي محمّلة بقناعات ذاتية. ولذلك رأت مابعد الحداثة إلى المجتمع التقني يعيش حالة عالية جداً من استلاب الوعي الإنساني، وأن وسائل الإعلام تخلق "واقعاً مفرطاً" (Hyperreality) حيث تصبح النسخ أو الصور أكثر واقعية من الواقع نفسه، مما يؤدي إلى تحريف الأحداث وفقدان الأصالة. إذاً فالتكنولوجيا كما هي اليوم تجعل الإنسان يعيش في عالم متجاوز للواقع من صنع إنسان آخر وهذا ما تحاربه مابعد الحداثة وهو في نفس إطار نقدها للمثالية والعقلانية التي تسيطر حسبها على الإنسان بحجزه في عالم تشكّله مقولاتها (د.بوديار، 2011، الصفحات 90-104).

نقد أسس الحداثة داخل المدارس الحداثية:

الفلسفة التجريبية (Empiricism):

كانت الفلسفة التجريبية الغريم التقليدي للفلسفة العقلانية من أوائل من جرح كبرياء العقل، فهم لم يصفوا العقل بمفاهيم الكمال واللاهائية ورفضوا وجود معارف فطرية فيه بل اعتبروا أنّه مجرد "صفحة بيضاء" (Tabula Rasa) تُخطّ التجربة المعرفة فيه عن طريق الحواس بتفاعلها مع الخارج، وبذلك ارتكزت فلسفتهم في المعرفة على الحس والتجربة أكثر ورفضوا الفكرة القائلة بأن العقل قادر على الوصول إلى المعرفة بالاعتماد على ذاته فقط، وأن كل الأفكار لا يمكن أن ترد عليه إلاّ من الخارج عن طريق الحس، فالعقل بالنسبة للتجريبيين لا يتعدى أن يكون آلة ميكانيكية تنقل وتجمع، وتزيد وتنقص (صادق، 2020).

إيمانويل كانط (1724-1804):

كانت من أهم من انتقد العقل في تاريخ الفلسفة عن طريق كتابه "نقد العقل المحض"، ولم تكن نظرتة ديكارتيّة للعقل، بل بنى بحثه على معرفة حدود العقل، ولاحظ كانط بأنّ العقل البشري عاجز في الأسئلة الميتافيزيقية، وهذا كان السبب في أنّ الفكر البشري في تاريخه تطور في المعرفة الطبيعية بشكل أفضل، وكان نقده هذا هو ما فتح الباب للنظرة السوداوية للميتافيزيقا التي انتهت بحركة مابعد الميتافيزيقا وما بعد الفلسفة. (قناة-الهاديّات-تيوب، 2019)

#### الحركة الرومانسية:

ظهرت الرومانسية كرد فعل ضد التوجه العقلاني الصارم للحدائثة والتنوير، حيث تعارضت مبادئها مع العقيدة الأنوارية التي كانت تسعى لتقديم الإنسان ككائن عقلائي فقط. هذا التوجه لم يكن معارضاً فقط بسبب اعتبار المعتقدات الأنوارية غير متناسقة، بل لأنها تحتزل الإنسان أيضاً في ظاهرة واحدة، فالإنسان حسبها رغم كونه حيواناً عاقلاً إلاّ أنّه يمتلك جانباً حيوانياً أعمق جذوراً من جانبه العقلي، مما يجعله غير قادر على العيش على الحقيقة وحدها. من هنا، قدّمت الحركة الرومانسية رؤية جديدة أو متجددة، تحمل في طياتها حنيناً إلى روح اليونان القديمة، حيث تجاوزت النموذج العقلاني الصارم الذي فرضته الأنوار والذي قتل كل ما ليس عقلائياً، لقد كانت الرومانسية تعبيراً عن الاعتقاد بأن الحياة أوسع من الذكاء، وأن العالم يتجاوز ما يمكن أن تفسره الفيزياء، وجعلت العاطفة، والخيال، والطبيعة، وروح الإنسان جوانب أساسية للحياة الإنسانية التي لا يمكن اختزالها في العقلانية البحتة (بلبوله، 2024، صفحة 48).

ظهرت كذلك في أواخر القرن التاسع عشر حركات جمالية -مثل الحركة الجمالية في إنجلترا بقيادة أوسكار وايلد- رفضت الأدواتية (Instrumentalism) والعقلانية المفرطة، ورأت أنّهما جردتا الإنسان من بقية ظواهره الإنسانية واختزلتا تعريفه في المقولات المنطقية. لذا نزعنا مثل هذه الحركات أكثر نحو الجمال والحدس

والفن كقيم قائمة بذاتها بدون أن تخضع لسلطان العقل المحض، لتقدير "الفن من أجل الفن" لا حسب فائدته وتأثيره في الحياة العملية.

صحيح أنّ العقل والمنهج العقلاني أبرز ما انتقد ولكن لم تسلم الأسس الأخرى من النقد داخل النسق الحدائلي، كمنقذ جان جاك روسو للتقدمية والاتجاه نحو المجتمع الصناعي، ومنقذ كارل ماركس للرأسمالية ومآلات المجتمع الحديث، كما انتقد دي سوسير ثبوت اللغة وصلابة العلاقة بين الدال والمدلول، أمّا فرويد الذي كان له تأثير كبير على الفكر مابعد الحدائلي فقد انتقد الأنا البشري والتمركز حوله، واعتبر نفسه صاحب الضربة الثالثة للكبرياء البشري بعد كوبرنيكوس الذي كشف زيف مركزية الأرض بيت الإنسان في الكون، وبعد داروين الذي ضرب الأنا البشري بكشفه للإنسان كسليلا الحيوان وليس مميّزاً عنه سوى في درجة في التطور، ثم جاء فرويد ليثبت أنّ الإنسان ليس كائناً عاقلاً كما نتصور بل إنّ اللاوعي يأخذ حجماً فيه أكبر من العقل وله تأثير أكبر في توجيهه، ولا يمكن أن نذكر إرهابات الفكر مابعد الحدائلي دون أن نأتي على ذكر نيتشه الذي يعتبر الأب الروحي لهذا الفكر بفلسفته العدمية التي تنفي كل الحقائق وترمي الإنسان في فضاء ليس له حدود ولا اتجاهات إلا ما يضعه الإنسان بذاته، كما كان نيتشه أبرز من انتقد العقل والأفلاطونية والفلسفة والفكر الكلاسيكي بما تحمله من سرديات وحقائق مطلقة. (قناة-الهاديات-تيوب، الأرضية التي قامت عليها فلسفة ما بعد الحدائلي | د. الطيب بوعزة، 2019)

خصائص ومظاهر الفكر مابعد الحدائلي في الفلسفات والأساطير القديمة:

فلاسفة ما قبل سقراط:

لقد كان من الواضح أنّ لفلاسفة اليونان قبل سقراط مكانة أكبر عند مابعد الحداثيين، إذ أنّهم رأوا أنّ تأليه العقل ومعه كثير من السرديات المعرفية كانت قد بدأت مع سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم طغت على العالم وصارت ذات سلطة على كل إنسان مستعقل، كما كان لذلك مساهمة في فصل لغة الشعر والفن والتذوق بداعي التجريد، لذلك قد نجد في فلسفات ما قبل سقراط بعض الأفكار مابعد الحداثيّة، فالمدرسة الكليبية (Cynicism) على سبيل المثال لم يكن لهم طموح في تسليط العقل بأقصى مستوياته على الإنسان بل دعوا إلى عيش الإنسان حياةً بسيطةً أقرب لأصله الطبيعي وتجنب الحياة المعقدة وعلى ذلك رفضوا النظم المدنية السائدة والقيم المجتمعية التقليدية وفضلوا الحياة وفقاً للطبيعة، أما المدرسة السفسطائية (Sophism) فربما هي أكثر المدارس القديمة التي يتم مقارنتها بالفكر مابعد الحداثي، إذ كانوا أكثر من يتلاعب باللغة وهم أوّل من عرف قيمة الخطاب وكيف أنّ التلاعب به يؤدي إلى قلب الحقائق، وهكذا استخدموه في التأثير على الجماهير، وكانوا يميلون إلى نسبية المعرفة والأخلاق، وشككوا في إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فيقول فيلسوف السفسطائية الأشهر بروتاغوراس "الإنسان مقياس كل شيء" (Homo mensura)، الأمر الذي يشير إلى نسبية الحقيقة وذاتيتها وبالتالي اختلافها من شخص لآخر. وهو ما يتماشى مع نقد ما بعد الحداثة لفكرة الحقيقة المطلقة.

الأساطير القديمة وفكرة الفوضى والعدمية:

لا زالت الأساطير القديمة محل دراسة اليوم بل وقد أُسس علم خاص بفهمها، وتطورت مناهج فهمها وتعددت القراءات في تأويلها، والمؤكد هو أنه لم يعد ينظر إلى الأساطير القديمة تلك النظرة التقليدية كمجموعة من القصص الخرافية التي أنتجها الإنسان البدائي محدود العقل والذي كان يؤمن بها حرفياً، بل أصبحت تُفهم على أنّها تعبيرات رمزية عميقة عن تجارب الإنسان الأول، تعكس محاولاته لفهم العالم والظواهر الطبيعية

والاجتماعية من حوله. كما تُعد الأساطير اليوم مرآة تعكس تطور الفكر الإنساني والرمزي، حيث يتم تحليلها لفهم البناء الثقافي للمجتمعات القديمة واستكشاف رؤاها للعالم، وللتعمق في دلالاتها الرمزية التي قد تحمل رؤى فلسفية وروحية عميقة تتجاوز حدود تصورنا لذلك الزمن.

نجد في كثير من أساطير الخلق القديمة مفهوم الفوضى البدئية، التي هي الأصل الأول للعالم والتي تتجانس مع الصمت والركود، ثم يظهر بعدها النظام كعدو لها، فمثلاً في الأسطورة البابلية "إنوما إيش" (السواح، 2020) تمثل تيامات (Tiamat) المياه المالحة كائناً أزلياً وثجد قبل خلق العالم ومعها إيسو زوجها وهو يمثل المياه العذبة، كانا معا في حالة صمت وركود مطلق مثلت حالة فوضوية لا نظام فيها ولا لغة، ثم يظهر بعدها الإله مردوخ الذي يحاول أن يفرض النظام بينما تقاوم تيامات ذلك. هذه الفكرة تعكس صراعاً بين النظام والفوضى، ويمكن اعتبارها شكلاً مبكراً لفكرة عدم الاستقرار الكوني وعدم اليقين. ويمكن أن نستخرج من هذه المقدمة الكثير من الصور الرمزية مابعدالحداثية في أصل العالم مثل الفوضى، الجمع بين المتناقضات المياه المالحة والحلوة، الصراع مع السلطة، الصمت والمياه كحالة سائلة تعبران عن سيولة الوجود والمعاني، كل هذه يمكن أن تكون تعبيرات مبكرة لبعض أسس مابعد الحداثة.

الفلسفات الشرقية:

الطاوية (Taoism): الطاوية، من خلال على مفهوم "الداو" (Tao) الذي لا يمكن التعبير عنه بالكلمات، ورفضها للثنائية القطبية الصارمة بين الصواب والخطأ، وإعادة تفسير النور والظلمة من صراع قطبي إلى وحدة متكاملة، إذ معاً يخلق المعنى والوجود للنور والظلمة، تقدم الطاوية نموذجاً فلسفياً يرفض اليقينيّات الصارمة ويتعالى على المدارس الفكرية ويتبنى الغموض والمرونة التي هي صفة أساسية في ما بعد الحداثة، فكرة "وو وي" (Wu Wei)، أو العمل من خلال عدم العمل، تشير إلى حالة من الوجود المتناغم مع الفوضى الطبيعية، هذا المبدأ لا يشترك مع مابعد الحداثة في جمع المتناقضات فقط، بل فيه حث أيضاً على تكون إرادتنا أكثر

على سلب الفعل لا على الفعل، مما يقلل السلطوية، فالحاكم حسب الطاوية الحاكم لا يفرض قيوداً أو محظورات، بل يحقق النظام عبر الهدوء والبساطة. (T.Ames & K.Seidel, 2024)

#### الصوفية والفلسفات الباطنية:

من أبرز النقاط التي ألاحظ فيها تشابهاً بين الفكر مابعد الحدائي والفكر الصوفي هو مبدأ "ترك التدبير" تدعوا بعض المدارس في الفكر الصوفي لفكرة الوحدة الإلهية والعدم الشخصي، الصوفيون مثل ابن عربي تحدثوا عن فكرة "الفناء"، حيث يفقد الإنسان ذاته ويدوب في الوحدة الإلهية. هذا الفناء يمكن اعتباره نوعاً من النقد للذات المستقلة ذات الجوهر الثابت التي تُعتبر أساساً في الفلسفة الحدائية، ما ينتج عن ذلك هو "ترك التدبير" والذي يمكن النظر إليه من جهة على أنه قبول العالم بما فيه من تناقضات والتسليم بأنّ الإنسان عاجز عن معرفة اليقين فيه، ومن ثمّ الإعلان بعجز العقل والإرادة وتخلي الإنسان عن محاولة التحكم الكلي في مصيره والتغيير في بيئته والسيطرة على من حوله، وهذا الفكر يتناغم مع مابعد الحدائية في صراعها مع السلطة. كما أنّ التصوف عُرف بلغته الشعرية في التعبير عن الحقائق وهذا عكس ما يبحث عليه العقلانيون والمدرسة الحدائية، وقد عرفت لغة التصوف بالإشارة والرمز والمجاز، وقراءات بعض الصوفية للنصوص كانت أقرب إلى "القراءات اللامتناهية" فالتفسير الإشاري مثلاً يركز على الباطن واستخراج معاني غير ظاهرة في اللفظ مليئة بالحكم الجديدة، وهذا ما يسمح بتعدد القراءات بتعدد الذوات والحالات. كما تشترك مابعد الحدائية مع التصوف في التركيز على التجربة الذاتية، حتى إنّ الدارسين للتصوف قسّموا التجربة لأنواع وفصلوا فيها، والتجربة هي الأساس للسالك للوصول إلى الحق، كما أنّ بعض الصوفية قللوا من قيمة العالم باعتباره وهماً أو ظلاً فانياً سائراً متغيراً وأنّ الحق هو الله وحده، وبالرغم من أنّ في هذه الفكرة شيء من المثالية التي يبغضها مابعد الحدائيون، إلا أنّ النظرة لهذا العالم بشكل متشكك ونزع خاصية الثبات والحقيقة منه هي بلا شك من أسس

مابعد الحداثة، وقد نظرت الفلسفات الغنوصية نظرة مشابحة اذ اعتبرت العالم المادي وهماً أو سجنًا خلقتة كائنات أدنى، وأن الحقيقة الأسمى تكمن في الفرار من هذا الوهم. هذا الفكر يضعف من قيمة العالم المادي ويشكك في أي شكل من أشكال المعرفة الحسية، وهذا يشترك مع جوانب من فكر ما بعد الحداثة في نقده للواقع والثقة في المعرفة.

الفكر الهندي القديم:

تبرز في الفلسفة الهندية فكرة "مايا" (māyā)، في فلسفة الأدفايتا في الفيدانتا، مايا تعني أن العالم الذي ندركه هو مجرد وهم أو خداع يغطي الحقيقة المطلقة (البراهمن). على الرغم من أن هذا العالم يبدو حقيقيًا، إلا أنه ليس سوى تمثيل أو عرض زائف للحقيقة التي تتجاوز إدراكنا الحسي. (Encyclopedia Britannica, 2024)، أما الفلسفة الجاينية فتظهر فكرة "آنيكانتا فادا"، إذ تقدم الجاينية مفهوم "آنيكانتا فادا" الذي يعني أن الحقيقة متعددة الأوجه وأنه لا يمكن لأي وجهة نظر واحدة أن تستحوذ على الحقيقة الكاملة، وقد نبع منهم مثال الفيل المعروف الذي يلمسه كل شخص من جهة واحدة دون إبطار، فيصف كل منهم حقيقة الفيل بحسب ما تحسس منه. هذا المفهوم يتشابه مع فكرة ما بعد الحداثة حول تعدد الحقائق بتعدد الذوات. (The Pluralism Project/ Harvard Univ, 2020)

البوذية وفكرة الفراغ (Sunyata): تقدم فلسفة ماهيانا مفهوم "Sunyata" أو الفراغ، وهو مفهوم يشير إلى عدم وجود جوهر ثابت في الأشياء، وأن كل شيء في حالة من التغير المستمر. الأشياء لا تملك جوهرًا مستقلًا أو طبيعة ثابتة، بل هي نتاج علاقات واعتماد متبادل بين الكائنات والظواهر. هذه الفكرة تتشابه مع النظرة النسبية للحقيقة عند ما بعد الحداثة والاعتماد على الحقائق المتعددة. ومن التقاليد البوذية أيضاً

"Noble Silence" أو "الصمت النبيل" باللغة العربية. وهي ممارسة لنوع من الصمت المتعمد الذي لا يقتصر على الامتناع عن الكلام بل يتعداه إلى حالة من التأمل العميق والتواصل الداخلي الذي يتجاوز الكلمات. وفي تقاليد معينة، مثل تقليد الزن (Zen)، يُعتبر الصمت جزءًا مهمًا من الممارسة الروحية، حيث يتم استخدامه لتحقيق فهم مباشر للحقيقة وتجاوز الأوهام الفكرية. وهذا يشدد على أن التجربة الحقيقية والوعي الكامل لا يمكن التعبير عنهما بالكلمات، ولهذا فإن الصمت يُنظر إليه كوسيلة للوصول إلى هذه التجربة العميقة. والصمت أقرب إلى اللغة ما بعد الحداثية السائلة، فهو يعبر عن كل شيء ولا شيء بعينه. (Britannica, n.d)

أسس ما بعد الحداثة يمكن العثور عليها في العديد من الفلسفات القديمة والأساطير والحركات الفكرية التي ظهرت خارج أوروبا وداخلها قبل عصر الحداثة. الأفكار المتعلقة بالعدمية، الفوضى، عدم وجود معنى ثابت، ونقد اليقينيات المطلقة كانت حاضرة في الفلسفات الشرقية والغربية القديمة، وكذلك في التقاليد الصوفية والباطنية. هذه الأفكار، رغم أنها ظهرت في سياقات مختلفة، تمثل جذورًا عميقة للفكر ما بعد الحداثي الذي ظهر في القرن العشرين.

## المبحث الثالث

### ما بعد الحداثة والفكر الديني

بحسب ما عرضناه سابقاً رأينا أنه وكغيرها من الفلسفات، تعيد ما بعد الحداثة تفسير العالم وفق رؤيتها الخاصة، حتى وإن ادّعت التحرر من الأسس الثابتة والمبادئ المطلقة التي ميزت الفلسفات الكبرى السابقة. ومع ذلك، فإنها تبقى ذات نسق وإن زعمت غيابه، ولها طابع خاص ينعكس على مختلف جوانب الحياة، بما في ذلك المجتمع، والدين، والسياسة، والعلم. هذا الطابع يجعلها تُضفي خصائص وظواهر معينة على هذه المجالات، فما نصفه بأنه "الدين ما بعد الحداثي" هو الناتج لتطبيق الفكر ما بعد الحداثي على مفهوم الدين بشكل عام أو على أديان بعينها.

لكن قبل ذلك في المجتمع الحديث، كان الدين يتلقى الضربة تلو الأخرى، فخرس مكانته الفكرية ثم السياسية ثم الاجتماعية ثم حتى الروحية والنفسية، ومع القرن التاسع عشر مع استفحال العقلانية الأداة أصبح الاتجاه السائد "Trend" هو نقد الدين والكنيسة أو السخرية منهما فلسفياً أو فنياً، وصارت كلمة "لاهوتية" مرادفة لـ "دغمائية" أو اللاواقعية، فلا ترد إلا بمعنى سلبي. وهذا ما انتهى إليه الدين بسبب التحولات الفلسفية والعلمية التي حملتها الحداثة والتي صارت مع القرن الثامن عشر أكثر ميلاً للطبيعانية المتطرفة التي تفصي دور

الله أو القيم الأخلاقية المتعالية أو حتى النفس البشرية (ككيان منفصل عن المادة) من تفسير العالم الطبيعي، وهنا أصبح للمتدينين توجهين، إما رفض الرؤية العلمية الحديثة والتمسك بإيمان غير عقلائي، أو قبولها، مما يعني تبني لاهوت خالٍ من الإله أو القيم الروحية المتعالية.

يذكر قريبن دايفيد راي (*Griffin. 1989. P1*) أنه في هذه اللحظة تميّز توجهين في اللاهوت في أوروبا، اللاهوت المحافظ أو الأصولي، الذي يعتمد على وحي إلهي لا يصمد أمام التدقيق التاريخي، ويدّعي حقائق عن العالم تتناقض مع العلم الحديث. واللاهوت الليبرالي الحديث، الذي يحاول تجنب التعارض مع المعرفة العلمية والتاريخية، ولكنه يفعل ذلك على حساب فقدان المعنى، بحيث يصبح "الله" مجرد طريقة لإضفاء طابع ديني على نظرة علمانية للعالم تفتقر إلى القيم والروحانية.

أما في ما يخص مابعد الحداثة، فيمكن أن نقول أنّ الدين بمفهومه التقليدي يرى فيها عدواً لدوداً ويعتبرها خطراً عليه، فهي ليست مهددة للمرجعية الدينية التقليدية ككل المذاهب الهرطقية والبدعية وحسب، بل تتجاوزها إلى تقويض الأسس التي يقوم عليها الدين التقليدي ذاته، الذي لطالما كان يرتكز على أسس وقضايا كبرى ثابتة، ولطالما كان يطالب أتباعه بالإيمان والتصديق بيقين كامل في هذه القضايا، كما يكثر في الدين تلك الأسس والمبادئ التي تنتقدها مابعد الحداثة وبشدة كالتناقضات المتضادة، السلطوية والهرمية، ثبوت اللغة... إلخ. وبالطبع فإنّ ما بعد الحداثة لا تعتبر هذه المقولات نابعة من الدين كحقيقة موضوعية، بل هي قراءات لأشخاص استخدموها سواءً عن وعيٍ منهم أو عن غير وعيٍ لفرض سلطتهم ووصايتهم على الحقيقة الدينية، التي لا تراها مابعد الحداثة إلا كغيرها من الحقائق، نسبية، غير ثابتة ومتعددة بتعدد الذوات والتجارب، لذلك يمكننا أن نصف الدين مابعد الحداثي بدقة حين نسمّيه بـ "الدين السائل".

## التعددية الروحية (Spiritual Pluralism):

ومن مظاهر الدين السائل الفردانية واستقلال الذات لأبعد حدود، فالدين في السياق مابعد الحدائي يتحول إلى تجربة فردية منعزلة، مبتعداً عن المؤسسات التقليدية والثقافات المحلية. إذ لم تعد العقائد الدينية مرتبطة بسياقاتها الأصلية، مما أتاح للأفراد حرية انتقاء ودمج عناصر من عدة أنظمة دينية بما يتوافق مع رغباتهم واحتياجاتهم الشخصية، رافضين ما لا يناسبهم. هذا التحول يجعل الدين مسألة اختيار استهلاكي، كأبي مادة استهلاكية في العالم الرأسمالي متعدد الخيارات، أي يكون بحسب الأذواق المتعددة والتفضيلات الشخصية، حتى أنه يظهر أحياناً في أماكن غير تقليدية تماماً، مثل مدن الترفيه وحتى الملاهي الليلية، ومن مظاهر ذلك أننا نرى تناقضات صارخة عند معتنقي الأديان، فنجد بعض معتنقي المسيحية ملاً قد جردوها تماماً من تلك القواعد الأخلاقية. ويتزامن هذا مع تأثير التكنولوجيا، حيث ساهمت وسائل الإعلام والإنترنت في نقل الدين من أماكن العبادة إلى الفضاء الرقمي، مما عزز الطابع الفردي للتجربة الدينية. هذه الفردانية تتماشى مع فكرة "الإيمان دون انتماء"، حيث يتبنى الأفراد الدين كوسيلة لتحقيق الهوية الذاتية في مواجهة تفتت الهويات التقليدية، مثل القومية أو الطبقية، ليصبح الدين في بعض الأحيان الملاذ الأخير لإعادة بناء الهوية، لكن تبقى هذه الهوية ذاتها متغيرة بتغير أحوال معتنقيها، وهذه التقلبات نشهدها اليوم في العالم الليبرالي "المتقدم"، إذ يكثر التنقل بين الأديان أو المزج بينها بشكل مختلف، وهنا يصبح الدين مثل "ذوق الملابس" ثابت ومتغير بشكل غير متوقع وغير مألوف، وإن كانت الحداثة قد فتحت الباب للأفراد نحو الحرية الدينية بحيث يعتنق كل فرد ما شاء من المذاهب، فإن مابعد الحداثة فعلت ما هو أبعد من ذلك، ففي عالمها المتشتمت المتشظي تحولت هذه الأديان والمذاهب والأفكار الدينية المتناثرة كلها إلى قطع متفرقة بحيث يصبح لكل فرد الحق والحرية في

جمع ما شاء منها وكيف شاء يرتبها ومتى شاء أعاد تفكيكها وجمعها في نسق مختلف (بيني يول، ع. وقره

قاي، هـ، 2023) (محسن، 2021). (Heelas, P. And Others 1998).

في فصلٍ كتبه بعنوان الإبداع والدين مابعدالحداثي يرى ديفيد راي غريفن أن التعددية الروحية (Spiritual Pluralism) في السياق مابعد الحداثي لا تمثل تشتتًا أو ضعفًا في الالتزام، بل تعكس تحوُّلاً جوهرياً في طبيعة التدين ذاته، إذ لم يعد مرتبطاً بالانتماء إلى مؤسسة دينية تقليدية أو الالتزام بطقوس جامدة، بل أصبح - كما يوضح - علاقةً داخليةً فرديةً بما يسميه "المصدر الكوني للأهمية" (The Ultimate Source of Significance) أو "الاهتمام المطلق" (Ultimate Concern)، وهو مفهوم يمكن أن يتمثل في الله، أو الطبيعة، أو الحقيقة، أو الطاقة الكونية. ووفق هذا التصور، فإن التدين لا يعود حكراً على الأديان التاريخية الكبرى، بل يتجلى من خلال تجارب داخلية متنوعة يعبر عنها الأفراد بحسب رؤيتهم للعالم ولأنفسهم. ومن ثمَّ فإنَّ كل رؤية كونية تنطوي على بعدٍ ديني أو روحي بطريقتها الخاصة، وهو ما يجعل التعددية الروحية في ما بعد الحداثة انعكاساً لتعدد الرؤى ونسبية المعنى وتفكك السلطة المرجعية. ومن هذا المنطلق، يسمح هذا التحول للفرد بتشكيل معتقداته بطريقة انتقائية (Eclectic Spirituality) تستجيب لاحتياجاته الوجودية وقيمه الذاتية، بعيداً عن القسر العقائدي أو القيود المؤسسية، فيتجلى الدين بوصفه مجالاً شخصياً مرناً تتشكل فيه الهوية الروحية من خلال التجربة الذاتية لا الوصاية الخارجية. (Griffin. 1989)

وهذا تجلّي للرؤية ما بعد الحداثية ككل في موضوع الدين، لأن الحقيقة لا تُفهم باعتبارها شيئاً موضوعياً وثابتاً مستقلاً عن الوعي حسبها، بل تُعاد صياغتها ضمن أطر ذاتية وسياقات فردية متعددة، مما يجعل التجربة الشخصية والعاطفية محوراً في إنتاج المعنى. بناءً على هذا المنظور، تحظى المفاهيم مثل الذات، والهوية الفردية، والانفعالات، والتجربة الدينية الشخصية بمكانة معرفية موازية. وأحياناً بديلة. للمقولات الكونية أو المنطق

العقلي التجريدي. في هذا الإطار، يتبنى ديفيد راي غريفن في مشروعه حول "اللاهوت مابعد الحداثي" تصورًا يعطي الأولوية لما يُسميه بـ "الإدراك غير الحسي" (nonsensory perception) بوصفه نمطًا من المعرفة يتجاوز الإدراك الحسي والعلمي التقليدي، ويرتكز على "الاحتضان الأولي" (prehension) بوصفه فعلاً إدراكيًا أوليًا يمكن الذات من التفاعل المباشر مع الواقع، بما فيه الإلهي. ويشير غريفن إلى أن هذا النوع من الإدراك يُشكل أساسًا للتجربة الدينية، ويمنحها شرعية إبستمولوجية. وبهذا، فإن المعرفة الدينية، وفق هذا التصور، لا تُختبر عبر وسائل خارجية أو مرجعية مؤسسية، بل تُنتج داخل الذات بوصفها فاعلاً مشاركًا في إدراك الواقع، وتصبح التجربة الفردية بما تحمله من مشاعر وتفاعلات أحد الأطر الممكنة لفهم المقدس ومعنى الإله.

### حوار الأديان:

بتشييدها عالمًا نسبيًا مبني على التعددية الدينية، حثت مابعد الحداثة على الحوار الديني، هذا الحوار ليس جدلي دفاعي كما كان قديمًا، بل هو حوارٌ تفاعليٌّ قائمٌ على الانفتاح والتبادل الثقافي والفكري، يهدف إلى تجاوز الصراعات والصدامات والخطابات الإقصائية التي تسعى إلى إثبات تفوق دينٍ على آخر، ويركز بدلاً من ذلك على البحث عن نقاط الالتقاء المشتركة بين الأديان، مثل القيم الإنسانية العليا كالعدل، والتسامح، والسلام، وقد شجّع العالم المعاصر -الغربي بالخصوص- هذا التوجّه للحد من الحروب والعنف والكراهية التي تشن باسم الدين حسب ادعائهم، وتأثر كثير من أهل الأديان السماوية وقاداتهم بهذا الخطاب كثيرًا، وكان من أبرز اللاهوتيين المعاصرين الذين أشادوا بالفكر مابعد الحداثي في هذا الجانب هو اللاهوتي والقس الكاثوليكي السويسري هانس كونج (Hans Küng) الذي ثار على الحصرية في المسيحية وفي الكنيسة الكاثوليكية بالخصوص، ورأى أنّ الخلاص لا يقتصر على مذهب أو دين بعينه بل هو في جميع الأديان

الكبرى التي تسعى إلى تحقيق القيم الروحية والإنسانية المشتركة، حتى أنه طالب بوقف التبشير "بالنسبة لي شخصياً فإنني عندما اخترت عيسى مرشداً لي في حياتي ومماتي وآمنت به مسيحياً، قد اخترت محمداً بالمعنى نفسه، طالما أنه جاء بما جاء به عيسى من الإيمان بالله، والدعوة إلى عدم الشرك به" (النشار، 2020، صفحة 247) وحاول كونج بدارسته لكثير من الأديان الكبرى وحواره معها على الطريقة مابعدالحداثية أن يؤسس لأخلاق عالمية موحدة ينبغي أن تسود جميع البشر. وصحيح أن كونج لم يكن ما بعد حداثياً بالكامل، إلا أنه ومن الواضح تأثير بعض أفكار ما بعد الحداثة وتطبيقاتها على مشروعه، وأهمها سيولة التمرکز حول المذهب والدين والهوية ونبد القطعية التي تسمح بالوقوف موقف المتشكك وبالتالي تفتح للحوار (قاسم، 2024، صفحة 249) (النشار، 2020) (Waitkus, 2019). Heelas, P. And Others. (1998)

### اللاهوت مابعدالحداثي:

ظهر اللاهوت ما بعد الحداثي في سياق حركة "مابعد موت الإله"، محولاً التركيز من إله خارجي إلى العالم الذي نعيش فيه، بهدف استعادة جوهر الدين واستخلاص دروسه. يعتمد هذا اللاهوت على منهجيات متعددة تجمع بين التفكيك والتأويل لإعادة تفسير اللاهوت التقليدي، مما يكشف المعاني الحقيقية الكامنة خلف الأساطير الدينية. ورغم أنه لا يخضع للأرثوذكسية التقليدية ولا يتقيد بحركة "موت الإله"، إلا أنه يعترف بأهمية "إلحاح الله" كما وصفه جون دي كابوتو، الذي يعرّفه بأنه الطريقة التي ينادينا بها الله بأفكار مثل الحب والرحمة والعدالة. هذه المفاهيم ليست مادية ولكنها مراوغة وحاضرة في آن واحد، مما يجعلها "حقائق" تظهر من خلال اسم الله. يسعى اللاهوت ما بعد الحداثي إلى تجاوز السؤال التقليدي حول وجود الله، ليعيد التركيز على المعاني العميقة التي يعبر عنها هذا "الإلحاح"، مثل حب الحياة واحترام القيم والوجود الإنساني.

يرى أستاذ الفلسفة الدينية واللاهوت الفلسفي ديفيد راي غريفن أن أحد الأبعاد المحورية لتفاعل الفكر ما بعد الحداثي مع الدين يتجلى في تحوّل اللاهوت نفسه، من مقاربة تقليدية ترى في الله كائناً متعالياً خارجياً ومتعالياً على العالم، إلى تصورات جديدة أكثر انفتاحاً وشراكة مع الوجود والواقع الإنساني. ويُميز غريفن هنا بين اتجاهين بارزين في اللاهوت ما بعد الحداثي: الأول يُسمّيه بـ اللاهوت التفكيكي (deconstructive postmodern theology)، وهو اتجاه يستند إلى المقولات الأساسية للتفكيكية كما طوّرها جاك دريدا، ويقوم على نقد اللغة الدينية الموروثة، وتفكيك مفاهيم مثل الحقيقة، والمعنى، والإله، بطريقة تنتهي غالباً إلى نوع من العدمية اللاهوتية، حيث يُنظر إلى النصوص الدينية بوصفها حقولاً لغوية متداخلة لا تحمل معنى ثابتاً، بل تُنتج معانيها بتعدد قراءتها وسياقاتهم، مما يؤدي إلى تقويض المفهوم التقليدي للوحي والقداسة. أما الاتجاه الثاني، فيسميه غريفن بـ اللاهوت البنائي ما بعد الحداثي (constructive postmodern theology)، وهو المشروع الذي يتبناه وينظر إليه بوصفه بديلاً ببناءً عن كلٍ من اللاهوت الحداثي العقلاني من جهة، واللاهوت التفكيكي العدمي من جهة أخرى. يسعى هذا اللاهوت البنائي -حسبه- إلى إعادة صياغة المفاهيم الدينية الكبرى، مثل الله والعناية والوحي والخلاص، ضمن رؤية تتجاوز الثنائيات الحداثية، دون أن تسقط في نسبية ما بعد الحداثة المطلقة. فهو يحتفظ بالبعد القيمي والروحي للدين، لكنه يقدمه بلغة عقلانية قابلة للنقاش، وبعيدة عن الادعاء بامتلاك الحقيقة النهائية. (Griffin. 1989)

كما يعرض غريفن أيضاً مواضيع أخرى اهتم بها اللاهوت ما بعد الحداثي، فبرز مثلاً ما يُعرف بـ اللاهوت الطبيعي (natural theology)، وهو نمط من التفكير اللاهوتي لا يستند إلى النقل أو النصوص المقدسة بوصفها مصادر نهائية للمعرفة، بل يحاول بناء رؤيته الدينية انطلاقاً من العقل الفلسفي والتجربة الكونية والبيئة

الطبيعية، بشكل يُراعي نتائج العلم الحديث، دون أن يسقط في الحتمية المادية أو النزعة الإلحادية. ويشدد غريفن على أن اللاهوت الطبيعي البنائي في سياقه ما بعد الحداثي، يختلف عن لاهوت الطبيعة الكلاسيكي الذي كان يكرس صورة الله الكلّي المسيطر على العالم، بل يتبنى صورة جديدة لله قوامها الانفتاح التشاركي على العالم. ومن هذه الرؤية ينبثق اللاهوت التشاركي الداخلي (panentheism)، أي أنّ العالم جزء من الإله ولكنه ليس كل الإله، وهو موقف ميتافيزيقي يضع الله ليس فوق العالم أو خارج الوجود، بل "في داخله وخارجه في آنٍ معاً"، أي أن الله يحتوي العالم ويتضمنه، دون أن ينحلّ فيه كما في الحلولية (pantheism). في هذا التصور، يُصبح الله "روح الكون" أو "الذات الإلهية الكونية"، التي تتفاعل مع جميع الكائنات دون أن تُخضعها، بل تُلهمها وتوجهها من خلال "النداء الداخلي"، لا من خلال القسر والسلطة. وبهذا، يُعيد غريفن بناء العلاقة بين الله والعالم، لا كعلاقة سيادة وتحكم، بل كشكل من الإقناع غير القسري (non-coercive persuasion). (Griffin. 1989).

كما يبرز في الفكر الديني ما بعد الحداثي "اللاهوت البيئي" (ecological theology) كأحد التطبيقات المركزية لهذا الفكر. فبعكس التصورات الدينية التقليدية التي غالباً ما تعاملت مع الطبيعة بوصفها مجرد "مسرح" لفعل الإنسان أو موضوعاً للاستغلال (كما ترى ما بعد الحداثة) يرى اللاهوت البيئي أن كل الكائنات تحمل قيمة ذاتية جوهرية (intrinsic value)، لا تُشتق من نفعها للبشر، بل من كونها جزءاً من شبكة الحياة الكونية. لذلك، يدعو هذا اللاهوت إلى إعادة بناء الأخلاق الدينية بحيث تشمل احترام الكائنات غير الإنسانية، والاعتراف بمكانة الطبيعة في النظام الكوني، مع فهم جديد للعناية الإلهية قائم على التفاعل والتعاطف مع الألم والمعاناة في العالم الطبيعي.

## إعادة تأويل النصوص الدينية:

إنَّ منهج ما بعد الحداثة - لا سيما من خلال التفكيك الذي ظهر مع جاك دريدا- يقدِّم مقارنةً للنصوص المقدسة تستند إلى اعتقادٍ عميقٍ باعتباريّة العلاقة بين الدالِّ والمدلول، حيث تُعتبر النصوص كأنها فضاء مفتوحٌ للدلالات والتفسيرات التي لا يمكن حصرها في معنى نهائي أو مطلق، وتتبنى التفكيكية فكرة موت المؤلف، وفي قراءة النص الديني ليس موت المؤلف موتاً للمؤلف وحسب بل موتاً للإله أيضاً، وهذا ما يسلب فكرة الوحي من الأساس ويجعل النص المقدس كأبي نصٍ آخر منزوع القداسة، تتماشى هذه النظرة مع موت اللغة بذاتها واعتبارها غير قادرة على تأدية المعنى بذاتها، وعليه يتم تلقي النصوص المقدسة باعتبارها بني لغوية معقدة ومتشابكة تحتوي على تناقضات وفجوات تُتيح قراءات متعددة، وأحياناً متناقضة، إذا طُبِّق هذا المنهج على النصوص الدينية، فإنه يهدم التصور التقليدي للعلاقة بين النصوص ومتلقيها، إذ قد يتم النظر إليها بوصفها نصوصاً لا تحمل معنى ثابتاً أو ذات طابع مطلق، بل هي مرنة إلى درجة أن أي تأويلٍ قد يبدو مشروعاً، بغض النظر عن توافقه مع سياقات النصوص الأصلية أو مقاصدها. تُفضي هذه الرؤية إلى آثار خطيرة على المستوى الديني والثقافي، حيث يمكن أن يؤدي ذلك إلى زعزعة الإيمان بالدلالات القطعية للنصوص، ما يخلق حالةً من الارتباك والشك في صحة الأحكام المستنبطة منها. كما أن المنهج يفتح الباب أمام إخضاع النصوص المقدسة لقراءات سياقية، تُعيد تفسيرها استناداً إلى خلفيات ثقافية أو سياسية أو اجتماعية مختلفة، وهو ما قد يتناقض مع الثوابت الدينية التقليدية التي تقوم على وجود نصوص مقدسة تحمل معاني ثابتة وملزمة. إضافةً إلى ذلك، فإنَّ التفكيك يُضعف الأسس التي تعتمد عليها المؤسسات الدينية في توجيه المجتمعات والحفاظ على وحدة الجماعة الدينية، تتشتت هذه الأخيرة في المجتمع مابعدالحداثي إلى فردانية مستقلة أين يسبح كل فرد في فضاء الدلالات اللامتناهية دون أن يجمعه نسق موحد مع الأفراد الآخرين.

وبذلك، يُمكن أن يتسبب هذا المنهج في خلق حالة من الانقسام الفكري والديني، ويُصبح من الصعب التوصل إلى إجماع حول مضامين النصوص أو استخدامها كمرجع ثابت في حياة الأفراد والجماعات. (الحسناوي، 2023) (ماضي، 2023) (Heelas, P. And Others 1998)

### إعادة النظر في الدين والعلمانية وعلاقة الدين بالمجتمع:

شجعت ما بعد الحداثة على إعادة النظر في الحدود الصارمة بين الدين والعلمانية التي وضعت فترة الحداثة، ما أدى إلى ظهور أشكال جديدة من التدين التي تتداخل مع الحياة العلمانية، لقد كان الصراع بين الدين والعلمانية فترة الحداثة يحافظ على صلابة الدين بالرغم من استفحال المذاهب الإلحادية واللاذينية التي كانت ترفضه جملةً وتفصيلاً وبالرغم من الأزمات التي كانت تبرزها المناهج والعلوم الحداثية فيه، أما بعد الحداثة فالبرغم من أنها تندمج في رؤيتها وتعيد اعتباره وأهميته للإنسان، إلا أنها تنقل إليه خاصيتها السائلة ليصبح ديناً مرناً بدون جوهر. أصبحت الأديان تتكيف مع العالم المعاصر بطريقة تسمح بالتعايش مع القيم العلمانية دون الحاجة إلى الفصل التام بينهما، وقد أدى ذلك لظهور حركات اللاهوت المعاصر، كاللاهوت النسوي، واللاهوت البيئي، وغيرها. إذا يمكن القول أنّ الدين قد أُحِقَّ بالحياة العملية وتم اعتباره وإخراجه من عزلته لكن قد سلبت منه تلك السلطة والتأثير الذي كان عليها قديماً، فالدين اليوم ليس إلا واحداً من الصور الكثيرة التي تستخدم بشكل يتناسب مع البناء الذي وظف لخدمته، فاللاهوت النسوي بالأصل هو لا يصنع شيئاً إنما يحوّل ويترجم الفكر النسوي إلى مادة دينية صالحة للاستهلاك الروحي، الأمر ذاته في اللاهوت البيئي الذي يعيد قراءة وصياغة النصوص الدينية والتقاليد في ضوء التحديات البيئية العالمية، مما يجعله أكثر قابلية للتطبيق في عصر الأزمات المناخية. إذاً وإن بدا هذا الخطاب دينياً فهو في الحقيقة خطاب علماني ملبس بطابع ديني. هذا التداخل بين الدين والعلمانية قد جرد الدين من امتيازاته التقليدية كمرجعية عليا ومطلقة،

وحوِّله إلى أداة ثقافية متعددة الأبعاد. وبذلك، أصبحت المؤسسات الدينية تواجه تحديات جديدة في الحفاظ على نفوذها وسلطتها، في ظل تصاعد الفردية وإعادة تعريف الحدود بين المقدس والعلماني.

### تجاوز الأديان التقليدية:

يصطدم التدين التقليدي بمرتكزات ما بعد الحداثة بصورة واضحة، إذ يعتمد على سرديات كبرى صلبة، تقدم تفسيرات شاملة ونهائية للوجود، وتؤسّس لسلطة دينية مطلقة تحتكر المعنى والحقيقة. وهذا ما ترفضه ما بعد الحداثة التي تقوم على نقد الكليات، وزعزعة الثوابت، وتفكيك ادعاءات الحقيقة المطلقة. في هذا السياق، اقترح بعض المفكرين نماذج بديلة تتجاوز الأديان التقليدية، لا من خلال معاداتها أو استبدالها بأخرى، بل بتفكيك بنيتها اللاهوتية الصلبة وإعادة تأويلها بما ينسجم مع الرؤية المائعة لمجتمع ما بعد الحداثة. من بين هؤلاء، يأتي اللاهوتي والفيلسوف البريطاني دون كوبيت (Don Cupitt) الذي قدّم تصوّرًا لما سمّاه "ما بعد المسيحية" (Post-Christianity)، لا باعتبارها دينًا جديدًا، بل شكلاً مغايرًا من التدين ينبثق من داخل المسيحية لكنه يتجاوز مفاهيمها التقليدية.

لأجل ذلك يرى كوبيت أن المفاهيم اللاهوتية المركزية للمسيحية – كالإله الخارجي المتعالي، والوحي المطلق، والحقيقة الموضوعية، والمؤسسة الكنسية – لم تعد قابلة للتصديق في سياق الفكر ما بعد الحداثي. ولذلك، يقترح نوعًا من التدين العلماني الرمزي الذي يتخلى عن البنية الميتافيزيقية للدين، مع الحفاظ على بعض أبعاده الشعائرية أو الرمزية. فـ"ما بعد المسيحية" عنده ليست ارتدادًا أو إلحادًا بالمعنى المباشر، بل تجربة روحية فردية لا تعتمد على الإيمان التقليدي، وإنما على التأويل الذاتي الحرّ للرموز والممارسات الدينية، المسيحية بالخصوص في طرده، بحيث تغدو التجربة الشخصية مصدرًا للمعنى، وليست الحقيقة الموحاة أو العقيدة المنقولة. وهكذا تصبح "ما بعد المسيحية" شكلاً من الروحانية غير الدينية (non-religious spirituality) التي تنسجم

مع العقل ما بعد الحدائى الناقد للسلطة، المحتفى بالذات، والناظر إلى الحقيقة كنتاج إنسانى متغير لا كواقع مطلق وثابت. (Heelas, P. And Others 1998)

### من الدين ما بعد الحدائى إلى الأصولية:

يتناول زيجمونت باومان فى مقالة له بعنوان "دين ما بعد الحدائى وعودة المقدس" علاقة ما بعد الحدائى بالدين من زاوية مفارقة، تركّز على العلاقة السببية التى تحصل بين سيولة المعنى واستدعاء اليقين. لا يرى باومان الدين ما بعد الحدائى دينًا تقليديًا بمعنى المعتقد المستقر أو النظام اللاهوتى المنظم، بل يراه مظهرًا من مظاهر "الذروة الروحية" التى تعكس رغبة الإنسان الحديث فى تجربة شخصية متفردة، قائمة على الشعور والانفعال أكثر من العقيدة، وغالبًا ما تكون آنية وزائلة، على نحو يتلاءم مع منطق السوق الاستهلاكى السائل. هذه الروحانية الفردية العابرة، كما يرى باومان، ليست سوى أحد تمظهرات ما بعد الحدائى، حيث تنشظى الهويات، وتفقد السرديات الكبرى سلطاتها، ويترك الفرد فى فضاء مفتوح من الاختيارات التى لا تنتهى، مما يخلق حالة من القلق الوجودى واللايقين الحاد. وفى خضم هذا القلق، تظهر الأصولية الدينية كاستجابة ملحة ومباشرة لهذا التفكك؛ لا باعتبارها عودة بسيطة إلى الماضى، بل بوصفها "ابنًا شرعيًا لما بعد الحدائى"، على حد تعبيره. فهى توفر للفرد "سلطة عليا" بديلة تُعفيه من عبئ الحرية المفرطة والاختيار المستمر. فبدلًا من السباحة فى بحر المعانى النسبية والتأويلات اللامحدودة، تقترح الأصولية يقينًا صارمًا، وحدودًا واضحة، وانتماءً محددًا، ما يجعلها ملاذًا نفسيًا وروحيًا لفرد غير مستقر مهدد بالدوبان فى عالم بلا ثوابت. Heelas, P. And Others (1998)

يمكن التعبير بالاصطلاح الفلسفي عن هذا من خلال ثنائية "الفعل بالقوة" و "الفعل بالفعل"، فالفرد ما بعد الحداثي وإن عاش في فضاء مفتوح من الحريات النظرية (بالفعل)، إلا أنه يحس بالغرابة ويشعر بعدم التماسك الداخلي وفقدان المعنى والغاية، أي أنّ ضرورة الإيمان باليقينيات والمطلقات مثل الأديان التقليدية تصبح كامنة فيه (بالقوة)، مما يدفعه للبحث عن إطار يقيني يملأ هذا الفراغ، حتى لو كان هذا الإطار نقيضاً لما بعد الحداثة نفسها. بهذا المعنى، فإنّ السيولة التي تروّج لها ما بعد الحداثة تخلق من داخلها الحاجة إلى الصلابة، وتجعل من الأصولية رد فعل فلسفي وثقافي ووجودي على أزمة ما بعد الحداثة نفسها، لا على الحداثة وحدها.

في ختام هذا المبحث يمكن القول أنّ علاقة ما بعد الحداثة بالدين تتسم بالتعقيد والتداخل، فهي ليست مجرد موقف سلمي أو نفي مباشر للمقدس، بل تشكل إعادة صياغة عميقة لتمثّلات الإنسان للمعنى، والحقيقة، والتجربة الروحية. لقد دفعت ما بعد الحداثة - عبر نقدها للبنى الصلبة واليقينيات المطلقة - نحو خلخلة المفاهيم التقليدية التي طالما ارتكز عليها الدين، من قبيل الوحي، والسلطة، والثنائية، والقداسة النصّية، وهو ما أدّى إلى تحوّل في شكل التدين من جماعي مؤسّساتي إلى فردي اختياري، ومن بنية مغلقة إلى أنماط هجينة ومفتوحة.

هذا التحوّل لم يبلغ الدين من المجال العام كما حاولت بعض أنماط الحداثة، بل أعاد تشكيله في صور جديدة، حيث أصبح الدين أقل ارتباطاً بالهوية الجمعية وأكثر حضوراً بوصفه تجربة ذاتية أو وظيفة رمزية. وقد انعكس هذا في تنامي ما يُعرف بالروحانية غير الدينية، وتعدّد أنماط التدين الانتقائي، وظهور لاهوتات جديدة تُراعي الحلولية النسبية والتأويل، كاللاهوت البيئي والتفكيكي والتشاركي، كما أسهم في إعادة النظر في العلاقة بين الدين والعلمانية.

وفي الوقت ذاته، فإنّ هذا الانفتاح اللامحدود، وما يولّده من سيولة وتشظٍ وجودي، كان أحد العوامل التي ساهمت بشكل مفارق (paradoxically) في عودة بعض الأشكال الأصولية بصيغ جديدة، لا باعتبارها استمرارًا لتقليد ديني محافظ، بل كردّ فعل على قلق العصر وفقدان اليقين، مما يجعل هذه الظاهرة نفسها من نتاج ما بعد الحداثة النقيضة، تمامًا كما أنتجت الحداثة ما بعدها.

## المبحث الرابع

### ما بعد الحداثة واليهودية

إنّ التناقض، أو التركيز على المتناقضات، يُشكّل أحد أبرز مرتكزات فلسفة ما بعد الحداثة، ليس فقط بهدف تقويض الحداثة والسرديات الكبرى وكلّ ما يرتبط بمجال اليقينيّات والبني التي تدّعي امتلاك الحقيقة، بل أيضاً بوصفه جزءاً تأسيسياً في رؤيتها للعالم. فبينما يُعتبر التناقض في الفكر العقلاني خطأً (error) يُهدّد البناء الفكري برمّته، ويُستخدم معياراً للحكم على صحّته واتّساقه وفق مبدأ عدم التناقض، ترفض ما بعد الحداثة هذا المنطق نظراً إلى رفضها لفكرة الحقيقة الموضوعية والنسق الواحد. وفقاً لهذا التصوّر، لا يُوجد واقع واحد متجانس، بل فسيفساء من الحقائق الذاتية والسياقات المتباينة، بحيث يصبح التناقض سمة ملازمة للعالم ما بعد الحداثي ولطريقة فهمه للبني الدينية، لا عيباً ينبغي استبعاده.

قد يبدو للوهلة الأولى أن ما بعد الحداثة تُهدّد الدين، لا سيما حين تُفكك مفاهيم الحقيقة، والمعنى الثابت، والسرديات الكبرى التي طالما اتكأ عليها اللاهوت، وربما هذا صحيح نسبياً، خاصة حين نتحدّث عن البني التقليدية للدين، غير أن المفارقة العميقة تكمن في أن ما بعد الحداثة — على خلاف الحداثة — لا تدخل في صراع مباشر مع الدين، ولا تسعى إلى تقويضه باعتباره نظاماً منافساً للعلم أو العقلانية أو أي من السرديات التي تعتبر نفسها مقياساً للحقيقة، بل تُفسح له مجالاً جديداً للتنفس والتجدد، فالحداثة طالبت الدين أن يُبرر نفسه بناءً على أنساق عقلية صارمة، أو إثباتات تجريبية، أو سرديات تاريخية، أو انسجام منطقي داخلي، وبهذا وضعت الدين في مأزق: إما أن يتعقلن ويفقد روحه، أو ينعزل ويتفوق. أما ما بعد الحداثة، فهي لا

تفرض على الدين أن يكون متناسقاً عقلاً أو مطابقاً للحقيقة العلمية، بل تسمح له أن يكون سردية حية ذاتية لا يُحكم عليها من الخارج، ويكون ممارسة رمزية، تجربة داخلية، وأسلوب حياة.

هذا لا يعني أنّ ما بعد الحداثة تُخلّص الدين من النقد الكلية، لكنها تُنقذه من ورطة التعريف الحداثي للحقيقة، إذ في ظل تفكك مرجعية "الحق الموضوعي"، تصبح الحقيقة الدينية ممكنة بوصفها حقيقة ذاتية-جماعية، يُصادق عليها السياق والتجربة والتقاليد، لا المنطق المجرد أو المختبر. وهذا يفتح الباب أمام نوع جديد من التدين، الذي لا يهتم رصد التناقض فيه، فهو لا يُقاس بمدى مطابقته للنموذج العلمي أو الفلسفي، بل بقدرته على خلق المعنى، وصناعة الهوية، وتقديم أفق روحي في عالم مابعد الحداثة المُنهك باللايقين، وهذا ما استغلّه كثير من الأعلام الدينيين اليهود، الذين رؤوا في مابعد الحداثة حلاً لكثير من الأزمات التي أوقعتها فيهم الحداثة.

في كتابها *Jewish Theology for a Postmodern Age* "اللاهوت اليهودي لعصر مابعد حداثي" تشير ميريام فيلدمان كايه-باحثة ومحاضرة أولى في الفلسفة واللاهوت اليهودي بجامعة بار إيلان في فلسطين المحتلة- إلى أن جوهر ما بعد الحداثة لا يكمن في إنكار الحقيقة من حيث المبدأ، بل في تفكيك السلطة التي تدّعي احتكارها، سواء كانت هذه السلطة دينية، علمية، أو فلسفية، وبالتالي، فإنّ الرؤية مابعد الحداثة على الفكر الديني اليهودي، تعيّر من تبرير ذاته باعتباره تحت حكم منظومة عقلانية مركزية، إلى منظومة ذاتية مستقلة بقوانينها وحقيقتها الخاصة، ضمن إطار جماعة تأويلية دينية-ثقافية لها منطقتها الداخلي الخاص، وهذا لربما يحرر الجماعة اليهودية التي عاشت طيلة تاريخها بين الأمم من محاولة تبرير معتقداتها أو تحويلها لتتناسق مع الوسط الذي تعيش فيه.

إذا يمكن للفكر الديني اليهودي بهذا المنظور أن يستفيد من ما بعد الحداثة أكثر من الفلسفات السابقة أو فلسفات الحداثة بالخصوص، فيزدهر بوصفه "لغة خاصة" أو "ثقافة داخل ثقافة"، لا كمنافس في سوق الخطابات الكونية، لا بوصفه خطاباً دفاعياً، بل كلغة تأويلية حية تمتلك شرعيتها من داخلها، وتشغل على إنتاج المعنى في الداخل لا على إثباته من الخارج. وبهذا، يُمكن لليهودية الأرثوذكسية أن تتحول من موقع التبرير إلى موقع التفسير، ومن حالة الدفاع إلى حالة البناء، ضمن شروط فكرية جديدة تنبذ الكونية الفوقية، وتُفضّل التعدد والتأويل المحلي، فبتموضعه داخل شبكة من الرموز والممارسات والذاكرة المشتركة، لا يحتاج إلى أن يثبت صحته بمقاييس أجنبية عنه، خاصة وأنّ ما بعد الحداثة لا تعرّف الحقيقة في الخارج كحقيقة موضوعية بل مجرد سردية من السرديات الذاتية انتصرت وصارت ذات سلطة متمكنة ومحتكرة لتفسير الواقع. وبدلاً عن ذلك تكتسب اليهودية حقيقتها ومعناها من خلال ولاء أفرادها لها والتكرار الطقسي والنصوي داخل الجماعة. هنا يصبح "الإيمان" ليس قضية إثبات، بل شكلاً من أشكال الانتماء والهوية. (Kaye, 2019)

التغيير الأهم الذي يحصل هنا في النسق التاريخي الذي رصدناه في الديانة اليهودية، أن مركزيتها لاتصبح تلك العلاقة بين الشعب اليهودي والمتجاوز -سواء كان الإله أو التوراة- بل يصبح مفهوم الحقيقة الدينية هنا ناجماً تفاعلياً مستمر التغيير داخل مجتمع تعبدية، لا كنصٍ ميتافيزيقي ثابت ومستقل. الحقيقة في ظل ما بعد الحداثة ليست تطابقاً بين اللغة والعالم، بل تأويلاً متجدداً يولده التفاعل بين النص والذات والجماعة. وبذلك، تصير اللغة الدينية اليهودية ليست مجرد أداة ناقلة للمعنى، بل بيئة تُنتج فيه المعنى من داخلها. هذا الانزياح من المركزية العقلانية إلى التأويل الجماعي يجرر اللاهوت اليهودي من مطالبة الحداثة له بأن يبرر نفسه وفق منطق الكونية، ويُعيد له القدرة على الاشتغال ضمن فضاء رمزي مستقل. (Kaye, 2019)

إذاً هذه المقاربة لا تُضعف الالتزام الديني حسب كايه، بل تمنحه مرونةً أكبر تسمح له بالبقاء في فضاء اجتماعي-ثقافي سائل ومعقد، حيث لم يعد من الممكن أن تُفرض أنظمة دينية بسلطة معرفية مطلقة. لكنها في الوقت ذاته لا تُخضع الدين لمنطق النسبية التامة، بل تؤكد على وجود حدود داخلية للنظام الرمزي الديني، تُشتق من تاريخه، لغته، وممارساته. إنّه من المثير للاهتمام أنّ إحدى الفرق اليهودية المعاصرة والمؤثرة والتي نشأت في أوائل القرن العشرين تقترب كثيراً من الروح العامة لهذه الرؤية، وهي حركة يهودية إعادة الإعمار (Jewish Reconstructionism) (יהדות רקונסטרוקציוניסטית) التي أسّسها مردخاي كابلان. إذ تُقدّم هذه الحركة تصوّراً لليهودية بوصفها حضارة دينية-ثقافية تتطور باستمرار، لا كمنظومة عقائدية جامدة، حيث تستمد قيمتها من قدرتها على إضفاء معنى على حياة الجماعة، بدلاً من إثبات حقيقتها الميتافيزيقية، تضع الحركة الطقوس والمعاني المشتركة في قلب الهوية والانتماء، وترى في الشريعة (الهالاخاه) نظاماً اجتماعياً-ثقافياً مرناً وقابلاً للتجديد عبر المشاركة الجماعية، وهو تصور يوازي ما طرحه ميريام فيلدمان كايه في رؤيتها المتأثرة بالفكر ما بعد الحداثي، إذ نجد أنّ يهودية إعادة الإعمار نقلت المركز في الفكر اليهودي من يهوه أو التوراة أو العلاقة بين الشعب والإله، إلى الشعب اليهودي نفسه، هذا الشعب هو الذي يحدد ماهي اليهودية أو الذي يحدد الهالاخا والشرائع واللاهوت وكل ما يتعلق بالديانة، وبما أنّ هذا الشعب متغيّر ويتغيّر الزمان والأجيال فاليهودية تصبح في حالة تغير مستمره، واليهودية هي ما أقرّه الشعب اليهودي.

على كل حال، بالرغم من أنّ المقاربة بين ما بعد الحداثة واليهودية، تفتح لهذا الدين إمكانيات حيوية جديدة إلاّ أنّه لا يجب أن نغفل عن ضريبة هذه المرونة التي تتجسد في أزمات عميقة لا يمكن تجاهلها، فهي تثير أيضاً أسئلة جدية حول حدود الخصوصية التأويلية، ودور الدين في المجال الأخلاقي العام، فإذا كان الدين محصوراً في لغته الداخلية، فهل يفقد قدرته على التأثير الكوني أو تقديم خطاب أخلاقي يتجاوز جماعته؟ قد

لا يرى الجانب التقليدي في هذا السؤال عمقاً كبيراً لأنّ اليهودية لا تعتبر ديناً دعويّاً، لكن مفهوم اليهودي يتغيّر مع اليهودية التقدمية، ولذلك هذا السؤال يشكّل تحدياً حقيقياً، وأيضاً حينما يتغيّر الدين هذا التغير الراديكالي من كيان يقدّم الحقيقة المطلقة والإيمان اليقيني، إلى شيء غير قابل للتعريف والتحديد متغيّر بتغيّر الحياة مثله مثل ماتعرضه الفلسفة والعلوم من شكوك وفرضيات، كيف يمكن أن يجمع بين النسبية التي تؤكدها ما بعدالحداثة واليقينية التي لطالما كانت عاملاً مطمئناً يعتقد الناس الدين لأجلها. وكيف يمكن الحفاظ على الالتزام الديني الصادق في ظلّ وعي جذري بنسبية المعنى وغياب الأساس المطلق؟ كما تبرز أيضاً إشكالية الهوية: فإذا صار الدين مشروطاً بالكامل بالسياق والثقافة المحلية، فإلى أي مدى يمكن الحفاظ على وحدة الجماعة العابرة للزمان والمكان؟ وهل يتحوّل الانتماء إلى مجرد ممارسة ثقافية محلية لا تصمد أمام اختبار الزمن أو الهجرة أو التفكك الاجتماعي. بالنسبة لكايه - وغيرها أيضاً- فهي تعي بإلحاحات هذه الأسئلة، لكنّها تعتقد بأنّ هذا التوتر ليس ضعفاً في الطرح، بل هو جزء من شروط الكتابة الدينية في زمن ما بعد الحداثة، حيث يُطلب من الخطاب اللاهوتي أن يكون ملتزماً دون أن يكون استبدادياً، وأن يكون منتمياً دون أن يكون منغلّقاً. الجمع بين المتناقضات والعيش بين الدوال المتراقصة هي ليست أزمة الدين بل أزمة الإنسان مابعدالحداثي، فهذه الظواهر منتشرة على كل مستويات التجربة الإنسانية والدين ليس مطالباً بحلّها أو بأن يكون استثناءً، الأزمات الوجودية والمعرفية لا تعدّ مابعد الحداثة بجميع تجسّداتها بأي حل لها، بل تقبل بها كشرط أصيل للحياة الإنسانية؛ هي تُخلّي الساحة الكبرى لتمنح الأفراد والجماعات حرية بناء عوالمهم وسردياتهم الخاصة. ومع ذلك، فإنّ هذه الحرية ليست بلا ثمن، إذ تأتي محمّلة بقلق أصيل ناجم عن غياب اليقين المطلق وعن انهيار المرجعيات الكبرى. بالنسبة لليهودية، خاصة في صورتها التقدمية أو إعادة الإعمار، يصبح السؤال الأساسي: كيف نحافظ على الشعور بالهوية والانتماء والالتزام، في غياب المطلق وفي ظلّ وعي

عميق بالتعددية والاختلاف؟ وبأي معنى يمكن للخطاب الديني أن يبقى حيًا وجذابًا، دون أن يعود إلى سلطوية الماضي، ودون أن يذوب في بحر النسبية المعممة؟

إذًا، المقاربة ما بعد الحدائية تضع الدين أمام مفارقة حادة: إن هو تشبّث بيقينيته المطلقة، خسر انفتاحه على العالم الحديث وأصبح يعيش خارج التاريخ، وإن هو انفتح بلا حدود، خسر هويته الخاصة. لكن ربما تكمن جدّة التدين ما بعد الحدائي في قدرته على الرقص فوق هذا الحبل المشدود، لا كحلّ نهائي، بل كأسلوب وجودي دائم، تكتيك نجاة (survival tactic) يعترف بأنّ المعنى الديني ليس معطًى نهائيًا بل يُعاد توليده مرارًا من قلب التجربة الحية والذاكرة المشتركة والتفاوض المستمر حول ما يعنيه أن تكون يهوديًا، أو متدينًا، أو حتى إنسانًا، في عالم لا يعترف بالثبات.

### اللغة الدينية:

غالبًا ما تُفهم اللغة بوصفها أداة تمثيل مباشر لحقيقة مطلقة وثابتة؛ وبالتالي يُقرأ النص الديني بمنطق عقلائي صارم، سواء عبر الاستنباط أو القياس العقلي أو التفسير الحرفي، مما يحدّ من من مطلقية التأويل ويجعل المعنى ثابتًا ومحدودًا، لكنّ ما بعد الحدائية غيرت من منظور الإنسان نحو اللغة تمامًا، فقد كانت اللغة من أهم الميادين التي استهدفها مشروعها، فلا تصبح اللغة مثلما كانت أداة لها القدرة على نقل المعنى و مرآة محايدة تعكس الحقيقة كما هي، بل هي منتج ذاتي محلي بحت تُنتج المعنى داخل سياقات اجتماعية وثقافية محددة وتتغيّر بتغيّرها.

على نفس المنوال تعرض كايه، متأثرة ب لودفيغ فيتغنشتاين المتأخر ومفاهيمه حول الألعاب اللغوية (language games) وأشكال الحياة (forms of life)، وبالتفكيكية عند جاك دريدا، منظورًا ما بعد حدائياً للغة الدينية، فهي لا تعكس الحقيقة، بل تصنعها داخل سياق جماعي وتداولي. فعلى سبيل المثال،

عبارة مثل "نؤمن بأن التوراة من السماء" لا يجب فهمها كتقرير واقعي أو معرفي (حقيقة مطلقة)، بل ك فعل أدائي (performative) يُعبّر عن التزام وجودي وشكل من أشكال الحياة المشتركة. وبالمثل، قول شخص "انتظر الماشيح" في مقهى يبدو غير منطقي، لكنّه في سياق صلاة جماعية يُعتبر تعبيراً طبيعياً ومؤسساً لمعنى ديني. هذا يؤكد أنّ المعنى لا يأتي من مرجعية خارجية مطلقة، بل يتشكل ضمن السياق نفسه. وعلى أساس هذا المنظور يعاد تعريف الشريعة اليهودية (الهالاخاه)، فهي لم تعد تُفهم كنظام قانوني منزّل دفعة واحدة لا يقبل التغيير، بل كنظام لغوي-ثقافي ينمو ويتطور بمرور الزمن من خلال الأداء الجماعي للنصوص والتفسير المستمر لها، وعليه النص الديني ينتقل من كونه وثيقة تقريرية إلى كونه مادة أساسية لإنتاج معاني جديدة باستمرار، حيث يصبح من الطبيعي والمشروع دينياً، لا فلسفياً فقط، أن تتعدد التفسيرات بين الأفراد والجماعات، وحتى بين الأجيال، طالما أنّها تتحرك ضمن قواعد اللعبة اللغوية للجماعة المؤمنة. (Kaye, 2019)

توسّع كايه هذه الفكرة عبر الاستلهام من تامار روس، عبر مفهوم الوحي التراكمي (cumulative revelation)، حيث يُفهم الوحي لا كحدث (حصل وانتهى) ثابت ومغلق في الماضي، بل كعملية مستمرة تتفاعل فيها النصوص مع الوعي الديني للجماعة عبر التاريخ، هنا لا يُلغى الأصل، بل يُعاد تأويله مراراً ليُضيء المعاني الجديدة التي تنبثق من الزمن المعاصر، الحدث المركزي هنا هو حدث التفاعل مع النص وهو ليس حدثاً واحداً بل أحداثٌ مستمرة، لامتناهية، تولّد كل مرة معاني جديدة، وهذا المقصود بالوحي التراكمي. (Kaye, 2019)

بهذا التصور، تتحرر اليهودية من ثنائية الحداثة المألوفة: إما الإيمان التقليدي الصارم، أو التأويل الحداثي الثائر. بل تدخل إلى أفق ما بعد حداثي يعترف بتاريخية النصوص وتعدد معانيها دون أن يفقدها دورها الرمزي والتأويلي.

### تمار روس والتوراة مابعدالحداثة:

تُحيل كايه في عدة مناسبات لتمار روس (Tamar Ross) وهي مفكّرة وفيلسوفة يهودية أرثوذكسية معاصرة، وأستاذة فخريّة للفلسفة اليهودية في جامعة بار إيلان في دول الكيان. وتُعدّ من أبرز الأصوات النسوية داخل التيار الأرثوذكسي الحديث، وتتميّز بقدرتها على التوفيق بين الالتزام الديني الصارم والقراءات النقدية الحديثة، خاصة في مجالات النسوية، والتأويل، وما بعد الحداثة، قدّم كتابها الصادر سنة 2004 *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism* أو "توسيع قصر التوراة: الأرثوذكسية والنسوية" إضافة أكاديمية وفكرية داخل التيار النسوي، ليس لأنها أوّل من طرحت الفكرة بل لأنها أبرز من عرضها من داخل السياق الأرثوذكسي المتمسك بالتقاليد.

تواجه تمار روس -بصفتها مفكّرة أرثوذكسية ونسوية في نفس الوقت- معضلة لاهوتية مركزية تتمثّل في كيفية الحفاظ على مفهوم "التوراة من السماء" داخل التقليد اليهودي؟ في وقت باتت فيه معطيات النقد التاريخي، والتحليل الأدبي، والوعي النسوي تزعزع مسلّمات هذا المفهوم كما صيغ تقليدياً. في مواجهة هذا التحدي، ترفض روس الخيارين السائدين: الأول، يتمثّل في الدفاع الدغمائي عن المفهوم التقليدي للوحي كما لو كان نصّاً منزّلاً دفعة واحدة من السماء؛ والثاني، خيار التوفيق الحداثي (عملية التحديث)، الذي يكيّف النصوص الدينية قسراً مع المعايير العقلانية الحديثة، فيؤدي غالباً إلى تمييع البُعد القدسي للنص بما يتوافق مع سرديات الحداثة. في المقابل، تقترح نموذجاً ثالثاً، ينتمي إلى الأفق ما بعد الحداثي، يُعرف بـ "الوحي المتدرّج" أو "الوحي

التراكمي" (Cumulative Revelation)، وهو كما ذكرنا سابقاً عملية تفسيرية مستمرة تتجسّد في التفاعل التاريخي التأويلي بين الجماعة المؤمنة والنصوص المقدّسة. ما يُدعى "كلام الله" يُفهم في هذا السياق بوصفه سلسلة من "السمعات المتعاقبة" (successive hearings)، حيث يُعاد تلقي النص في كل جيل ضمن أفقه اللغوي والثقافي. لا تُنكر روس الجوهر الإلهي للوحي، لكنها تؤكد أنه لا يُدرك مباشرة، بل يُرشّح عبر مرشّحات (فلاتر) بشرية—تتمثل في اللغة، التاريخ، الثقافة، والوعي الجمعي—تُضفي على النصوص معناها وتُفعل سلطتها في السياق المتغيّر. وهكذا، يُحافظ على المكانة القدسية للنص من دون الخضوع لمطلّقة حرفية أو خطاب برهاني عقلائي. (Ross, 2004)

هذا التوجه يعكس فهم للأزمة التي واجهها الفكر الديني اليهودي وبالأخص الأرثوذكسي ثم محاولة حلّها بالموازنة بين الالتزام الديني والتفكيك ما بعد الحداثي دون السقوط في النسبية المطلقة. فروس تستعير من ريتشارد رورتي فكرته حول "الحقيقة من وجهة نظرنا"، لكنها تحافظ على ما تسميه "الوعي بالتوجه الإلهي" كمصدر مرجعي لا يُلغى بل يُعاد تأويله، ولو أنّه يبقى هناك شيء من الثبات في نظرتها وهو الإله المتجاوز، لكن يبقى الجانب العملي للدين التفاعلي يخضع لنسبية ما بعد الحداثة ولايجزم بشيء. تتقاطع هذه الرؤية بشكل لافت مع ما طرحته ميريام فيلدمان كايه في قراءتها للوحي على أنه فعل لغوي أدائي (performative) لا تمثيلي، يتجلّى في الخطاب الجماعي، لا في الادعاء بامتلاك الحقيقة المتعالية. وتصبح التوراة نفسها، في ضوء هذا المنظور، نصّاً حياً مفتوحاً يتكون عبر الزمن، يتعدد تأويله دون أن يفقد أصله، وتحوّل الهالاخا من كونها شريعة متعالية إلى بنية تأويلية ثقافية تتطور عبر التفاعل الجماعي مع النصوص. في تصوّر روس، ما بعد الحداثة لا تُفكك السلطة الدينية بل تعيد تشكيلها من خلال التاريخ، وتمنح الجماعة المؤمنة القدرة على الحفاظ على ولائها التقليدي من دون التخلي عن مساءلتها الأخلاقية والفكرية. بذلك،

يتحول مفهوم الوحي من "إعلان" إلى "تجلى"، ومن "خطاب خارج الزمن" إلى "حوار داخل الزمن"، حيث تُصاغ الحقيقة على نحو تراكمي، سياقي، وتشاركي. (Irshai, R 2016) (Kaye, 2019)

### البرادوكس الديني وتجربة الإيمان اليهودي في عصر ما بعد الحداثة:

لقد ذكرنا سابقاً أنّ التناقض أو المفارقة Paradox قد شكّلت تحدياً للفكر الديني في عصر الحداثة، حتى جاءت ما بعد الحداثة التي عرضت تحريره من هذا الصراع، في السياق اليهودي الأرثوذكسي يبرز الحاخام شمعون غرشون روزنبرغ (Shimon Gershon Rosenberg) أو راف شاغار (Rav Shagar) - كما يُعرف، كواحد من بين أهم الأعلام اليهود الأرثوذكس ممن ادخلوا لغة ما بعد الحداثة إلى التفكير الديني اليهودي، في مقاربة تجمع الحسيديّة والكابالا من جهة، وفلسفات دريدا، لاكان، وفتغنشتاين من جهة أخرى.

يؤسس شاغار مشروعه على فكرة المفارقة (paradox) بوصفها نواة التجربة الدينية، فالإيمان عنده لا يقوم رغم الشكّ بل بفضلها؛ هو فعل وجودي مخوف بالمخاطرة، لا تقليد موروث ولا يقين مطلق، وهذا مفهوم جديد على الإيمان خاصة حسب الفكر الأصولي الذي دائماً كان يطالب باليقين، فيصبح مثل المقامرة أو المراهنة، فمهما كان الاجتهاد لأجل اليقين سيبقى المؤمن في مساره يصارع الشك ويتنقل خلاله. يستلهم شاغار من الفلسفة الحسيديّة والكابالية، مفاهيم مثل "החלל הפנוי" (الفراغ الحاضر) و"ביטול" (بطولة الذات) لكنّه يطرحهما برؤية مختلفة أو بتأويل جديد ليقدم صورة لاهوتية لله كحضور غائب كما في مفهوم التسيم تسوم القبالي، وللإنسان كذات مؤمنة تعيش في قلب التمزق دون السعي إلى تجاوزه. وكما تشرح كايه، فإن شاغار لا يبحث عن مصالحة سهلة بين الدين والعقل الحديث، بل يقترح نموذجاً مزدوجاً يعيش فيه المؤمن في العالمين وأن يسير بشجاعة في هذا التناقض.

وبهذا لا يولد الإيمان رغم الشك بل بفضله: فكلما تساءل المؤمن وتردد، أصبح إيمانه أشدّ صدقاً، أشبه بإنسان يضع أمواله في رهان على حدثٍ غير مضمون، فيتحوّل الشكّ إلى وقودٍ لليقين الشخصي. فلا يطلب شاغار من المؤمن أن يختار بين العلم والصلاة، بل يدعو إلى العيش في التوتر بينهما: أن تعتمد على الأسباب الطبيعية لاكتشاف الأمراض مثلاً، وفي الوقت نفسه تصلي بخشوع طالباً الشفاء؛ أن تلتزم بنصوص الشريعة، مع وعيك بأنها نشأت في سياق تاريخي معيّن. (Kaye, 2019) (Lubin, M. 2017)

يقسم شاغار ما بعد الحداثة إلى نمطين: نمط "قاسي" يرفض كل معنى ويؤدّي إلى العدمية، ونمط "لين" يحتضن الفراغ ويحوّله إلى فرصة للانضمام إلى البتّ الإلهي (בְּתִיבָה). وفي بناءه الفكري يستغل أدوات هذا النمط اللّين، فيرى باعتبار الفردانية، والشكّ البناء، والتعددية وبقية مظاهر القيم الغربية، ليس ذوباناً فيها ولا صداماً معها، بل للتعايش معها داخل تدين حيّ وديناميكي. كما لا يرى شاغار أن قداسة الهلاخاه تنبع من براهين تاريخية أو معايير أخلاقية موضوعية، بل من استمرار الأداء الاجتماعي وتكرار الطقوس، الذي يحفظها مقدسة رغم وعي المجتمع بأنها نتاج تاريخي. ومن هنا يتحوّل الدين عنده إلى أسلوب حياة، ثقافة جماعية تُقيّم التجربة اليومية والطقوس الحية على أي برهان نظري. هذا الفكر يمكن الأرثوذكسية -حسب رأي أنصار شاغار الأمريكيين- أن تجد معبراً جديداً إلى العصر الحديث؛ بينما ينتقده آخرون بأنه بهذه الطريقة يهرب من حلّ التناقضات التي تمثّل الأزمات الجوهرية بدل مواجهتها. (Kaye, 2019) (Lubin, M. 2017)

إذاً وعلى نفس مذكرته تمار روس وكايه في مقارنة اليهودية وما بعد الحداثة، بالنسبة لشاغار أيضاً لا يصبح جوهر الدين مجموعة حقائق قطعية تحتاج إلى برهان خارجي، بل يتحوّل إلى فضاء جماعي ينتج معناه من خلال ممارسات مشتركة "لعبة لغوية" تحيّيها الصلاة، والذكر، والاجتماع حول الطقوس وتبقى دائماً مفتوحة

على تأويلات جديدة. تكرار هذا المعنى واعتبارها النقطة المركزية، يجعل فرقة إعادة الإعمار اليهودية سبابة لما تطرحه هذه المقاربة، فقد نشأت قبل انتشار مصطلحات ما بعد الحداثة؛ وقد صاغ مردخاي كابلان إعادة الإعمار اليهودية كحضارة ديناميكية، حيث تُعتبر الشريعة (الهالاخاه) منظومة أدوات مرنة تصاغ وتُعاد صياغتها عبر مشاركة الجماعة في الطقوس واتخاذ القرارات، لا نصوصاً جامدة تُفرض من فوق. وهكذا يتجسّد مفهوم عملية المعنى الجماعي، الذي تكرر عدة مرات في هذا المبحث، فتؤكّد أن الدين حيٌّ لأن المجتمع يجيئه، وأن قدسية الشريعة لا تنبع من أصلها التاريخي أو منطقٍ خارجي، بل من تكرار الأداء الجماعي وتوليد المعنى داخل «اللعبة اللغوية» نفسها، إذا أصبح المركز هو الشعب اليهودي نفسه، ولأنّ الشعب اليهودي متغيّر فيتعير كل ما هو يهودي بناءً على يهوديته أو تحديده لما هو يهودي.

### الأصول مابعدالحداثيّة في اليهودية:

أشار عبد الوهاب المسيري إلى بعض الأسماء البارزة في الحقل مابعدالحداثي مثل جاك دريدا، إدموند جاييس هارولد بروم وغيرهم بأنهم يهود، وهذا قد يوحي بأنّ هناك علاقة بين اليهود و بين الفكر مابعدالحداثي جعلتهم ينجذبون إليه، وكأنّ هناك تكامل وتوافق بين الفكرين، وهذا بالفعل ما يقوله بعض الكُتّاب اليهود المعاصرون أنفسهم. لكن وجود بعض اليهود بين المؤسسين ليس دليلاً على شيء، فالفكر مابعد الحداثي تأسيساً و تأليفاً ونشراً لم يكن رواده يهوداً فقط، ولم يقتصر اليهود على الظهور في هذا الفكر دون غيرهم من أهل التيارات والفلسفات الغربية، كما أنّ هؤلاء اليهود في الغالب ليسو يهوداً بالمعنى التقليدي وكثير منهم ليس له أي صلة بالتراث اليهودي كما نعرفه، إلا أنّه يمكن أن يكون التراث اليهودي والفكر الديني اليهودي المتقدّم خاصة بأوروبا له دور كبير ومهم في بروز الفكر مابعدالحداثي المعاصر، خاصة وأن أهم المجالات التي ظهرت

مابعد الحداثة من خلالها هي اللغوية و الأدبية، تلك التي تعنى بدراسة بنية النص وتحديد مفهومه ومحاولة تفسيره، ولطالما كانت الدراسات الدينية هي المُحرِّك لهذا المجال.

لقد كان عبد الوهاب المسيري دائماً ما ينظر إلى اليهودية باعتبارها ديانة حملت بشكل كموني الكثير من خصائص مابعد الحداثة حتى قبل ظهور الأخيرة في القرن العشرين، فعلى سبيل المثال حين نتناول قضية "الهوية اليهودية" - التي خصّها المسيري بتحليل معمّق في موسوعته، وكرّس لها مؤلّفاً مستقلاً بعنوان "من هو اليهودي" - فإنّ المسيري يراها أبعد ماتكون عن الهوية الواحدة الصلبة، بل هي مجموعات متنوعة من الهويات المختلفة والمتناقضة التي لا تجتمع في نسق واحد، الأمر الذي يتماشى مع صفات الفكر ما بعد الحداثي الذي يتميز بتعدد المراكز وسيولة الهوية واحتضان التناقضات. وحسب المسيري فقد أدى غياب سلطة يهودية مركزية، سواء دينية أو دنيوية، إلى تكوين هويات متباينة تشكلت عبر التفاعل مع مختلف التشكيلات الحضارية. هذه الهويات ليست مستقلة تماماً عن سياقاتها الحضارية، لكنها أيضاً لا تنتمي إلى هوية يهودية عالمية موحدة. المسيري في سعيه لفهم هذه الظاهرة، يتجنب التعامل مع "اليهودية" كمفهوم متماسك أو مركز واحد، بل يراها كطبقات جيولوجية متراكمة من عقائد وتواريخ وشعوب، حيث تتداخل هذه العناصر وتتعارض أحياناً دون أن تعتمد إحداها على الأخرى. يرفض المسيري اختزال الهوية اليهودية في نموذج جوهري واحد، مشدداً على ضرورة تفكيكها ودراستها في ضوء التفاعلات الحضارية التي أسهمت في تشكيلها. بهذا المعنى، يعبر مفهوم اليهودية عن مرونة كبيرة، فهو ليس عقيدة بل عقائد، وليس تاريخاً بل تواريخ، وليس شعباً بل شعوباً. هذا التعدد يعكس السيولة والتناقضات التي تعبّر عنها الرؤية ما بعد الحداثيّة، التي تحث على قبولها والتطبيع معها لأنّ النسق الكلي أو الشمولية وهم. وهذا الذي يراه المسيري في اليهودية، فيؤكد على استحالة

تعريف الهويات اليهودية كوحدة متجانسة، لذلك وجب التعامل معها كمجموعة من الكيانات المتشابهة والمتحولة باستمرار. (المسيري ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ومن بين المظاهر مابعد الحدائية أيضاً حسب المسيري في اليهودية، العقيدة اليهودية التي تجمع بين المتناقضات، فقد كانت العقيدة اليهودية من بين الإشكالات الأساسية التي تسيل حبراً على مستوى الدراسات الدينية، فالطبيعة الهيولية تتجلى فيها أين لا يمكنك أن تجد خطوطاً واضحة تعبر عن هذه العقيدة، فهي مزيج من العقائد الغير متجانسة والمتناقضة، حتى أنه يمكن الحديث عن اليهودي الملحد داخل إطار العقيدة اليهودية، وكذلك مسألة الشريعة الشفوية والشريعة المكتوبة، فالتوراة حسب اليهود ترد بمصطلحين، التوراة المكتوبة التي هي الشريعة المكتوبة ولواحقها من الأسفار، والتلمود والذي يمثل الشريعة الشفوية ولواحقها من تفسيرات الحاخامات وتوضيحاتهم، يؤمن اليهود أن كلا الشريعتين أعطيت لموسى إلا أن الأولى توارثها اليهود مكتوبة والثانية توارثها الحاخامات خاصة شفاهةً إلى أن جُمعت ودونت، وبالرغم من أن الظاهر قد يوحي بتفاوت الشريعتين في المنزلة إلا أن النصوص الحاخامية تؤكد تساويهما في الأهمية والمكانة، بل أن الشريعة الشفوية أهم من الشريعة المكتوبة وأشمل، وقد تجد نصوصاً تذكر بأن عقاب من يخالف الشريعة الشفوية أشدّ وأن من يخالف الشريعة المكتوبة يمكن أن يغفر له، بل إن المخالفة مطلوبة في حال تناقضت الشريعة المكتوبة في الظاهر مع الشريعة الشفوية، أي أن الأخيرة تصبح ناسخة ومُحكّمة على الاصطلاح الإسلامي، وهذا تظهر آخر للفكر مابعد الحدائي أين يصبح الثابت هو المتغير المتجدد، واللامعيارية هي المعيارية، و أن الدال الصلب والثابت الذي يأتي من عند الإله المطلق (التوراة الشفوية) يتم إسالته ويصبح تابعاً للتفسير البشري المتغير. كذلك أشار المسيري إلى الفكر القبوي والحلوي في اليهودية والتأويلات الباطنية المتعددة المتجاوزة لظاهر النص والتي تفتحه لقراءات تبدو لا متناهية كأنها طبقت مبدأ تراقص الدوال. (المسيري ع.، 1997)

(شاحاك، مجهول) (أحمد، مجهول) (سنوسي، 2022)

كانت هذه بعض النقاط والأفكار التي أبرزها عبد الوهاب المسيري في إيراد التشابه بين الفكر مابعد الحدائى والفكر الدينى اليهودى، والى قد تبرز سبب اهتمام الإصلاحيين والمجددين اليهود باستخدام فلسفة مابعد الحدائة كالنموذج الأفضل لتفسير النصوص والسرديات اليهودية، فمن جهة لربما وجدوا فيها كما رأينا بعضاً مما يعبر عن حقيقة الفكر الدينى اليهودى تاريخياً، ولكن السبب الأهم والذى لا يقتصر على اليهودية وحدها هو أنّ فلسفة مابعد الحدائة تقبل بجمع المتناقضات وتعدد المراكز والقصص الصغرى بدون محاولة التنسيق بينها أو البحث عن وحدة كلية تجمعها، وهذا ما يريده المتدين المعاصر بالأخص الغربى الذى يعانى من صدام مايقدمه له الدين من جهة ومايقدمه له العلم المعاصر، وما يفرضه أسلوب الحياة الحديث فى الجانب الإجماعى و السلوكى الأخلاقى، وهنا تجعل مابعد الحدائة الإيمان بالتطور وقصة الخلق معاً ممكناً، وبنموذج الأرض حسب العلم الحديث ومايقوله الكتاب المقدس عنها معاً ممكناً، ويصبح كل مؤمن غير مضطر للدخول فى نزاع وتبرير أفكاره وفق نسق واحد غير متناقض، ومن زاوية أخرى لا تقل أهمية، تُلعب السيولة كورقة أساسية فى هذا السياق، فخاصية السيولة التى تقدمها مابعد الحدائة تساعد فى إذابة الحدود والمفاهيم وإعادة تعريف الأسس وإدخال السيورة عليها، وهذا أهم جزء عند الحركات اليهودية التقدمية، فالثوابت الدينية تقف عائقاً أمام التغيير الحر، فتذاب الحدود، و يعاد تعريف التوراة بأنها ليست النصوص التقليدية الموروثة بل كل التأملات الإنسانية والتجارب الروحية الذاتية، ويعاد تحديد مفهوم الإله ومفهوم الرسالة ومفهوم الدين، كل ذلك ليعطى مرونة وحرية أكبر للإنسان لاعتقاد ما يشاء بحيث لا يدخل فى أزمة وجودية و صدام مع مظاهر الحياة والمفاهيم المعاصرة التى تحكم بيئته ومجتمعته.

ساعد اعتكاف عبد الوهاب المسيرى الطويل فى دراسة الحدائة وما بعدها وفى فهم الفكر الدينى اليهودى والصهيونى على تأهيله لكتابة مثل هذه المقارنة، وقد مررت بأفكار ربما لم يذكرها أحد غيره، وعقل المسيرى التفكيكى المرن لم يكن معينا له وحسب بل لنا كقارئىن أيضاً حين رأينا كيف يربط الأفكار ببعضها فلا يمكنها

أن تكون أكثر وضوحاً، وتحليله لمعنى "ماالبعديّة" والسياق التاريخي والفكري لظهور مابعد الحداثة هو خير مثال، وما ذكرته تمار روس وكايه فيلدمان وجوديث بلاسكو وغيرهم من اليهود ممن حاولوا مقارنة الفكر مابعدالحداثي بالفكر اليهودي، يكشف كم كانت رؤية المسيري مستحقة للتأمل والتقدير في كثير من تحليلاته بهذا الشأن، خاصة حين يربط كل ذلك بثنائيتي الحلولية والتجاوز، الصلابة والسيولة.

إلا أنني لا أرى أنّ بعض تحليلات المسيري مرتبطة في هذه القضية، أو أنّ طرحه متماسك، كقوله مثلاً أن اليهودي محكوم عليه أن يعيش في العبث لأن الإله يتحد به في البداية وفي النهاية فقط، وعليه لا يمكنه أن يعيش بين المرحلتين إلا في حالة غياب اللوجوس وبالتالي هو وضع مابعدحداثي يغيب فيه المعنى، فتاريخ الجماعات اليهودية والنصوص اليهودية لا تدعم هذا الاستنتاج تماماً بل على النقيض من ذلك، هذا بدون مناقشة معنى الاتحاد، فحالة عدم الاتحاد لاتعني بالضرورة ماقصده المسيري، لكن ربما هذه قضية لبحث آخر.

إشكالية طرح المسيري يمكن تناولها من جهة مابعد الحداثة ومن جهة الدين اليهودي، فمن جهة الدين اليهودي أولاً، نعم قد نوافق أنّ هناك فراغات في الدين اليهودي وإشكاليات كتلك المتعلقة بالهوية والعقيدة، لكن يجب أن لا ننسى أنّ الفكر الديني حتى حين يكون مبنياً على الوحي المنزل، يظل فكرياً إنسانياً والفكر الإنساني بحسب سنن التاريخ محكوم عليه بالاختلاف والنزاع، وربما ضياع بعض النصوص والثوابت أيضاً، فإن تمعنا في الديانة المسيحية نجد فيها نفس الإشكالات، فمثلاً حين انتقل فهم النص من النص نفسه إلى رجال الكنيسة المتغيرين، والعصمة من الإله إلى البابوات المتغيرين، ومظاهر أخرى عديدة كالاختلافات العقائدية التي لم تخلو منها ديانة، كل ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الديانة تعبر في مجموع فرقها عن وضع مابعد حداثي، فإن تحدنا مثلاً عن الفكر الإسلامي، كوجود فرق إسلامية تقدّم العقل على النقل وأخرى

تتوجه بضد ذلك، فهذا لا يعني بحال أنّ الفكر الإسلامي مابعد حدثي لأنه يجمع المواقف المتناقضة، وربما الذي يعتمد عليه المسيحي هنا في تقرير الفرق هو كون تلك الفرق اليهودية لا تعادي أو لا ترفض بعضها، وهذا غير صحيح، فأغلب هذه الفرق تعادي بعضها وكثير منها متطرف في المعادة، وحتى المثال الذي ذكره بين الفريسيين والصدوقيين غير دقيق فالفرقتين كانت بينهما عداوة وتنافس كبيرين. و نجد في الديانة اليهودية بعض مظاهر الصلابة والثبوت أكثر من بعض الديانات الأخرى، فمثلاً نجد أن اليهود في القرن الخامس جمعوا نسخ التوراة كي يكتبوا منها توراة واحدة تصبح مرجعية توحد كل اليهود وهي نسخة الماسورة التي يقرأ منها كل اليهود اليوم، و المسيحيون على سبيل المثال لم يفعلوا ذلك مع العهد الجديد وإلى اليوم يعانون من كثرة النسخ واختلافها، ونجد في تمسك الأرثوذكس بالأحكام اليهودية التقليدية شيئاً من الصلابة بالرغم من شدتها وصعوبتها خاصة في العصر الحديث، ومع ذلك لا خلاف في أنّ هناك مظاهر مابعد حدثية موجودة في التراث اليهودي وهذا يأخذنا للنقطة الثانية.

والنقطة الثانية هي أنّ الفكر مابعد الحدثي يمكن أن ننظر ألى جوهره المجرد من التعقيدات الفلسفية واللغوية إلى أنّه ظاهرة ملازمة للإنسان، كانت معه منذ القديم. ونلقى آثار هذه الظاهرة تتجسد في الوضع الفوضوي منذ القديم، نجد ذلك واضحاً في الأساطير القديمة، في صراع النظام والفوضى، المعنى و اللامعنى، الحياة والموت الأصم، لذلك فإنّ أكاد أجزم وجوده في كل مرحلة من تاريخ الفكر الإنساني، وإن وجد عند بعض المفكرين المسلمين أو بعض الفرق الإسلامية أو حتى جلّها فلا يجعل ذلك الإسلام ديناً متجذراً أو مبنياً على مابعد الحدثية، بل يجعل الجوهر مابعد الحدثي ظاهرة إنسانية فكرية ثقافية تتمظهر أينما ظهر الإنسان، بل أعتقد أن كثيراً من علماء المسلمين كانوا يحاربون السيولة ويعلمون خطورتها خاصة في ما يتعلق بالتفسير وماهية القرآن والصفات، ولذلك نجد بعضاً منهم حاول أن يغلق باب الاجتهاد والبعض حاول القول بأن القرآن قد

فسر كاملاً من النبي صلى الله عليه وسلم، والآخر قال بتوقيف اللغة، أو عدم وجود التأويل فيها، فهم سواء عن وعي منهم أو عن غير وعي، فهموا تلك الظاهرة، وحاولوا حماية المعنى والحفاظ على تماسك الفكر الديني خوفاً من السيولة والضياع في تشتت المعاني، وهذا قبل صياغتها بهذا الشكل الواضح في الغرب بقرون. لذلك أقول أن الديانات خاصة السماوية و تلك التي بنيت على قيم متجاوزة، هي في العادة مناقضة ومصادمة لما بعد الحداثة لكن تطور الديانة عبر الزمن، وتطور فكرها وتأثر رواده بتقلبات الجغرافيا والتاريخ وما يظهر من أحداث ويستجد من مستجدات، قد يفتح ثغرات على هذا الفكر، و يجعله أحياناً يستسلم لقبول بعض العناصر الخارجة عنه والتي قد تكون خصائص مابعد حداثة - لأنها أكثر فلسفة تتوافق مع التغير والسيرورة والشك والنقض، فلسفة تعترف بتلك الفجوة والأزمة الوجودية المعرفية التي يواجهها الإنسان ولا تدعي أنها وهم أو ظرف زائل - ثم قد يضطر ذلك الفكر الديني فيما بعد بمحاولة التكيف معها، ومنه قد تتأثر بعض الديانات بشكل أكبر أو أقل بحسب البيئة المحيطة وتاريخها، وأيا كانت النتيجة فهذا لا ينفي الأصل الثابت والصلب للديانة وفكرها والذي يجب أن يكون أساس البحث، ولكن يبقى أيضا تفكيك المخرجات أمر واجب لفهم المنتج النهائي وحركته في الفكر المعاصر وهذا ماحاول المسيري فعله في مختلف كتاباته.

في ختام هذا المبحث وهذا الفصل نقول أنّ مابعد الحداثة تجرّد في مقاربتها الدينَ من نزعتة إلى المطلق، وتفكك البنى السلطوية كما تشير لها، والتي في اعتبارها ترتكب جريمة احتكار الحقائق. وعليه تُلبس الدين مفهوماً جديداً بحيث يتماهى مع ثقافة التفكيك والتعددية، فيتحول من ممارسة قائمة على يقينيات كلية وسرديات كبرى إلى فضاء متحرر من المركزية المعرفية يضيف على التجربة الدينية طابعاً مرناً يستوعب التعدد والتناقض ويحتفي بخصوصية الجماعات المحلية والأفراد. في هذا السياق ينتقل الدين اليهودي من كونه منظومة

مبنية على ثوابت ميتافيزيقية وسرديات كلية إلى فضاء تأويلي-جماعي يتوزع فيه إنتاج المعنى على جماعات تأويلية محلية متعددة الأصوات، إذ تُفكك المرجعيات المعرفية المركزية وتُعاد صياغة الشريعة كأنظمة لغوية-طقسية تُبتكر وتُجدد عبر الأداء والتكرار الجماعي. يصير الوحي هنا عملية تراكمية حوارية تُحيي النص من خلال التفاعل المستمر معه، ويصبح التناقض بنية دينية جوهرية يجب تقبلها بشجاعة لا خطأ يجب اجتنابه، وتتحول الهويات والانتماءات إلى فسيفساء متقلبة بديلاً لسردية الوحدة الواحدة، مؤكدةً أن المعنى الديني لم يعد يُثبت بالبراهين أو يستمد حقانيته من خارج التجربة الجماعية، بل يُنتج في قلب التفاعل الحي بين النصوص والذاكرة والواقع الثقافي، الأمر الذي يخلّص الدين اليهودي من الأسئلة العميقة التي كانت تُطرح عليه بإلحاح في فترة الحداثة من جانب النقد التاريخي، والنقد النصي، والنقد المصدري، وغيرها من مدارس النقد المختلفة، ومن الصدام مع النماذج المهيمنة والسرديات العلمية والبنى الفلسفية الكلية، فيتمّ تحريره من مقاييس الإثبات الخارجية التي تشتغل عليها الأنظمة العقلانية، إذ لم يعد مطلوباً من النص أن يُثبت أصالته التاريخية، ولا من الطقس أن يُبرهن على فعاليته القابلة للقياس الموضوعي، ولا من الميتافيزيقا أن تُقدّم نظرية جامعة تُفسّر كل الظواهر؛ بل أصبح المعنى الديني يُنتج داخل الإطار التأويلي-الطقسي للجماعة، ويتحقّق من خلال الأداء المتكرر والسمع المتعاقب لما اعتبر أنّه وحي. وهكذا ينصرف الدين اليهودي إلى مهمّة إعادة صناعة الانتماء وبناء المعنى الذاتي الجماعي المغلق، بدلاً من الانغماس في نقد لا ينتهي.

## الفصل الرابع

مابعد الحداثه وبناء الفكر اللاهوتي اليهودي النسوي

عند جوديث بلاسكو

## المبحث الأول

### حياة جوديث بلاسكو وخلفتها العلمية والثقافية

جوديث بلاسكو هي لاهوتية نسوية يهودية بارزة وأستاذة سابقة بدرجة البروفيسورة في الدراسات الدينية، اشتهرت بإسهاماتها الرائدة في صياغة لاهوت يهودي جديد نسوي وشامل. كنموذج لهذه الدراسة، يختص هذا الفصل بعرض حياة جوديث بلاسكو منذ طفولتها وعرض بيئتها وأهم ما تأثرت به، على سبيل فهم أفضل لأفكارها وتوجهاتها.

استقيت مادة هذا المبحث كاملاً من عدة مصادر (National womens's hall of fame, s.d.) (Athanasidy, 2023) (Rachel, 2021) (Uknown, n.d) (harvard radcliffe Institute, n.d) (Plaskow, standing again at sinai, 1981) (Tirosh, 2014) (Rebecca et al., 2023) (Penn Libraries, 2019) ثم أعدت ترتيبها وتنسيقها مع إضافة بعض التحليلات الشخصية.

### الأسرة والتنشئة الدينية:

وُلدت جوديث بلاسكوف في 14 مارس 1947 في بروكلين، نيويورك، لعائلة يهودية ليبرالية من المهنيين. كانت والدتها، فيفيان كوهين بلاسكوف (1920-1979)، معلمة متخصصة في تعليم القراءة العلاجية، ووالدها، جيروم بلاسكوف (1918-2002)، محاسباً قانونياً معتمداً. عندما كانت في الثالثة من عمرها، انتقلت العائلة إلى ويست هيمبستيد في لونغ آيلاند، حيث نشأت جوديث في مجتمع أبيض بالكامل تقريباً

مع تقسيم ديني بين الكاثوليك والبروتستانت واليهود. وصفت جوديث مجتمعا الذي نشأت فيه بـ"الممل" والذي تقصده هو خلوه من التنوع فقد كان مجتمعاً أبيضاً نمطياً.

سببت جوديث على اليهودية الإصلاحية، والتي تميزت بالتركيز على التوحيد الأخلاقي والعدالة الاجتماعية. انتمت عائلتها إلى معبد ناسو المجتمعي، حيث كان الحاخام سيدني بالون (1912-1974) يمثل توجهات الإصلاح الكلاسيكي في تلك الفترة. ركزت هذه التوجهات على القيم العالمية لليهودية، مثل تحسين العالم والعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية. في المقابل أيضاً غرست أسرتها فيها مبادئ العدالة الاجتماعية والتفكير النقدي، وكانت النقاشات العائلية تدور حول دور اليهود في تحقيق هذه المبادئ.

في المعبد، كان دور النساء محدوداً أو مهمشاً بشكل كبير بحد توصيف جوديث، حيث اقتصر أدوارهن على مهام رمزية مثل إشعال الشموع. وفي مناسبات خاصة مثل "شابات الأخوات"، كانت النساء يتولين أدواراً أكبر، أثار هذا التهميش تساؤلات عميقة لدى جوديث حول دور المرأة في الديانة اليهودية. خاصة أنها كانت مهتمة كثيراً بالدين وتأخذه على محمل الجد، وكانت تفكر بشكل متكرر في "الإله"، لها لحظات تأملية كثيرة في طفولتها، منها ماتذكره عن تفكيرها مرة وهي في سن العاشرة من عمرها حول إمكانية أن يكون الله امرأة. رغم أنها شعرت أن هذا التفكير بعيد عن واقعها، إلا أنه كان دليلاً على تفكيرها خارج إطار ماتلقاه في مجتمعها في سن مبكرة. لذلك أحببت منذ صغرها أن تكون حاخاماً، ففي وعيها آن ذاك الحاخام هو من يفكر كثيراً في الإله، بالرغم من أنها لم تتصور إذا كان ذلك ممكناً أصلاً أم لا. كان الحاخام سيدني بالون كغيره يعارض بشدة فكرة رسامة النساء كحاخامات، حتى سمعته جوديث ذات مرة يقول أن أي امرأة تحاول أن تكون حاخاماً فهي مصابة بشيء من المرض النفسي. وقد وصفت هذا التصريح بأنه كان صادماً ومزعجاً لها بشكل كبير آن ذاك، والذي وسع الفجوة بينها وبين حاخامها الذي لم تكن تُكنُّ له الكثير من التقدير بسبب أنه كان يقف مواجهاً لها في عدة مواقف، منها ما ترويه عن عن مشكل حصل بينها وبين

معلمها في المدرسة، وبالرغم أنّ زملاءها يشهدون حسبها بأنّ المعلم كان ظالماً لها إلا أنّ الحاخام اختار صفّ المعلم. بالنسبة لها ربما كانت مثل هذه المواقف محفزاتٍ عاطفية مرت عليها بشكلٍ سطحي حينها لكنها تأملت فيها فيما بعد بشكل أكبر مع مواقف أخرى لتشكّل وعي جوديث حول فكرة مدى التحديات التي تواجهها النساء في التقاليد اليهودية.

على الرغم من هذه القيود، حضرت جوديث مدرسة عبرية لمدة اثني عشرة عاماً. وصفت تجربتها التعليمية بأنها مضيعة للوقت، والسبب في ذلك هو التلقّي الممل للتعاليم بدون تأثير المتلقّي أو التفاعل معه أو سؤاله، باستثناء معلّم واحد، لويس براس، الذي ألهمها بحواراته حول النصوص الدينية، كان لهذا المعلم تأثير عميق في تطوير شغفها بالنصوص الدينية والتساؤلات اللاهوتية، إذ كان يطلب منهم أن يتأملوا في النصوص بأنفسهم والتفكير بعمق في النصوص التوراتية ومحاولة الدخول إلى معاني النصوص وتوسيعها. وكان يشجعهم على استيعاب النصوص من منظورهم الخاص، مما يساعدهم على فهمها بشكل أعمق وإضفاء أبعاد جديدة عليها، لقد أعجبت به كونه لم ينظر إليهم كمجموعة من الشباب الصغار وحسب، بل كان يحادثهم بشغف وبجدية، كما أنّه اعتبر أنّ لهم أدواراً مهمة مع النص وليسوا مجرد متلقين يصغون بعناية دون تفاعل أو تدخل.

مع توسع ثقافتها اليهودية أصبحت جوديث مفتونة بالحرقة، التي أثارت فيها أسئلة لاهوتية عميقة حول الله وعلاقته بالشعب اليهودي. دفعها وعيها المبكر بالظلم إلى التعاطف مع ضحايا القمع الآخرين، خاصة الأمريكيين من أصل أفريقي. قدّمت في صغرها وهي ابنة العاشرة في مسابقة للخطابات مداخلة تقارن فيها الفصل العنصري في الولايات المتحدة بالذي يحدث في جنوب إفريقيا وتدّم كليهما، في عام 1963، عندما كانت في السادسة عشرة من عمرها، شاركت في مسيرة واشنطن المعروفة بـ *March on Washington for Jobs and Freedom* والذي ألقى فيها مارتن لوتر كينغ خطابه الشهير "الذي حلم" الذي كان خطاباً

ملهماً لجوديث. كانت هذه التجربة نقطة تحول رئيسية في حياتها، حيث عُرس فيها الالتزام بالمساواة والعدالة وبدأ وعيها بحركات الأقليات المهمشة والمشاكل التي يواجهونها.

### التعليم والمسيرة الأكاديمية لجوديث بلاسكو

حصلت جوديث بلاسكو على تعليمها من أرقى المؤسسات الأكاديمية في الولايات المتحدة، مما أسهم في تشكيل مسيرتها الأكاديمية والبحثية. بدأت رحلتها التعليمية في جامعة كليرمونت، حيث حصلت على درجة البكالوريوس في الفلسفة 1968. ثم تابعت جوديث بلاسكو بالفعل دراستها لفترة في جامعة إندبرة في إسكتلندا ضمن برنامج دراسات عليا أو زمالة بحثية قصيرة. خلال هذه الفترة، برز اهتمامها بالقضايا الفلسفية واللاهوتية، وشاركت بفعالية في النقاشات الأكاديمية التي تناولت النصوص الدينية وتأثيرها على الحياة المعاصرة.

انتقلت بعد ذلك إلى جامعة بيل، حيث حصلت على درجتي الماجستير عام 1971 والدكتوراه عام 1975 في الدراسات الدينية من كلية اللاهوت. تخصصت في دراسة اللاهوت المسيحي المنهجي (البروتستانتية بشكل أساسي)، وركزت أطروحتها على موضوع "الجنس، الخطيئة، والنعمة: تجربة المرأة ولاهوت رينهولد نيبور وبول تيليتش". نُشرت أطروحتها لاحقاً وكانت واحدة من المحاولات النسوية المبكرة لفهم التجارب الدينية للنساء ضمن إطار الدراسات اللاهوتية التقليدية. كتبت هذه الأطروحة تحت إشراف جوليان نوريس هارت.

## النشاط النسوي والتأثير الأكاديمي

تعرفت بلاسكو على الحركة النسوية بشكل أكبر أثناء دراستها في جامعة ييل، حيث انضمت إلى تحالف نساء ييل. كانت هذه الفترة تحولية بالنسبة لها، إذ بدأت في تطبيق مبادئ النسوية على دراساتها وأبحاثها. شغلت منصب الرئيسة المشاركة لمجموعة النساء والدين التابعة للأكاديمية الأمريكية للدين بين عامي 1972 و1974، واستمرت كعضوة في لجنة التوجيه عندما أصبحت المجموعة قسمًا رسميًا.

في أوائل السبعينيات، عملت كباحثة مشاركة في دراسات المرأة في جامعة هارفارد عام 1973، وساهمت في تأسيس مجلة "الدراسات النسوية في الدين"، حيث شغلت منصب المحررة المشاركة من عام 1983 إلى عام 1994. عزز هذا الدور من مكانتها كواحدة من أبرز الأكاديميات النسويات في مجال الدراسات الدينية.

## المسيرة المهنية:

بدأت بلاسكو مسيرتها المهنية كأستاذة مساعدة في جامعة ولاية ويتشيتا في كانساس بين عامي 1976 و1979، حيث قامت بتدريس دورات حول الدراسات النسوية والدين. في عام 1979، انضمت إلى كلية ماهااتن في نيويورك، وهي مؤسسة لاسالية كاثوليكية. ترقى خلال هذه الفترة من أستاذة مساعدة إلى أستاذة مشاركة عام 1984، ثم إلى أستاذة كاملة عام 1990. قضت أكثر من ثلاثة عقود في هذه المؤسسة، حيث ساهمت في تعزيز تعليم الدراسات الدينية، مع التركيز على قضايا العدالة والمساواة.

## الأدوار القيادية

في الأكاديمية الأمريكية للدين، شغلت بلاسكو عدة مناصب قيادية، بما في ذلك منصب المدير المساعد بين عامي 1992 و1994، ثم بين عامي 1998 و1999، ونائبة الرئيسة بين عامي 1995 و1996، ثم رئيسة منتخبة ورئيسة بين عامي 1996 و1998. كانت من بين النسويات اليهوديات القلائل اللواتي استطعن تحقيق تأثير كبير في واحدة من أبرز المؤسسات الأكاديمية الأمريكية.

## اللاهوت النسوي اليهودي

تعتبر بلاسكو رائدة في تطوير اللاهوت النسوي اليهودي. في صيف عام 1980، قامت بتدريس أول دورة لها في اللاهوت النسوي اليهودي في معهد هافورا الصيفي الوطني. بدأت في دمج هويتها النسوية واليهودية، وعلى عكس النسويات اليهوديات الأخريات اللواتي ركزن على الجوانب الاجتماعية والسياسية، جادلت بلاسكو بأن مشكلة المرأة في اليهودية هي مشكلة لاهوتية تتطلب إعادة تفسير نسوية للتقاليد والنصوص اليهودية.

في عام 1981، شاركت في تأسيس المجموعة النسوية اليهودية "بنوت إيش"، التي ركزت على تعزيز العدالة والمساواة في المجتمع اليهودي. عملت مع شخصيات بارزة مثل إليزابيث شوسلر فيورينزا، وسو ليفي إيلويل، ومارسيا فالك.

## من أبرز أعمالها:

- "قدوم ليليث: نحو لاهوت نسوي" (1972): يعيد هذا العمل تقييم شخصية ليليث، المرأة الأسطورية في الأدب اليهودي، من منظور نسوي. يطرح الكتاب ليليث كنموذج نسوي يعيد تصور مكانة المرأة في اللاهوت والتقاليد الدينية.
- "الوقوف مجدداً عند سيناء" (1990): يعد هذا الكتاب حجر الزاوية في اللاهوت النسوي اليهودي وفي فكر بلاسكو. يقدم قراءة نسوية للشريعة اليهودية، داعياً إلى تضمين أصوات وتجارب النساء في التقاليد الدينية.
- "قدوم ليليث: النسوية، اليهودية، والجنس 1983-2003" (2005): يعرض هذا العمل عرضاً للأفكار والمقالات النسوية واللاهوتية لجوديث بلاسكو على مدى عقدين، مع التركيز على التحديات والتطورات التي مرت بها في رحلتها الأكاديمية.
- "الإلهة والإله في العالم: محادثات في اللاهوت المتجسد" (2016): يناقش هذا الكتاب، بالتعاون مع كارول كريست، مفاهيم اللاهوت المتجسد، حيث يتم تناول الألوهية من منظور إنساني ونسوي يركز على التجربة اليومية.

## التكريم:

حظيت بلاسكو بتقدير واسع لأعمالها الأكاديمية والاجتماعية. في عام 2024، تم إدراجها في قاعة مشاهير النساء الوطنيات، لتكون أول لاهوتية يهودية تُكرم بهذا الشرف. حصلت أيضاً على العديد من الجوائز، أبرزها جائزة التميز في التعليم اللاهوتي من الأكاديمية الأمريكية للدين، وجائزة الإنجاز مدى الحياة من جمعية الدراسات النسوية والدينية.

التأثير:

قدمت بلاسكو نموذجًا فريدًا يمزج بين البحث الأكاديمي والعمل الميداني، وساهمت في إعادة تعريف الدراسات الدينية من منظور نسوي شامل. أثرت أعمالها على أجيال من الباحثين والباحثات، مما جعلها شخصية محورية في تطوير الفكر الديني النسوي الحديث وبالأخص اليهودي.

تقول هافا تيروش سامويلسون " كانت بلاسكو أول امرأة تجادل بأن مشكلة المرأة في اليهودية ليست اجتماعية ولا سياسية بل لاهوتية. نظرًا لأن النصوص المقدسة للتقاليد اليهودية قد تم تأليفها ونقلها وتفسيرها من قبل الرجال وحدهم" (Tirosh, 2014).

في أعمالها، تناولت بلاسكو كيف أن الفهم السائد للنصوص الدينية قد ساهم في التهميش التاريخي للنساء، ووضعت آليات لتجاوز هذا التهميش من خلال منهجيات تعليمية تركز على طرح الأسئلة والتفكير النقدي. رأت بلاسكو أن النساء يجب أن يكنّ جزءًا فعالًا من إنتاج المعرفة اللاهوتية، وليس فقط مستهلكات لها. من خلال هذه الرؤية، طورت بلاسكو برامج أكاديمية متعددة ساهمت في تدريب الأجيال الجديدة من اللاهوتيات النسويات، مع التركيز على استخدام أدوات النقد التاريخي واللغوي لإعادة قراءة التوراة والنصوص الدينية الأخرى من منظور نسوي.

ساهمت بلاسكو أيضًا في إعادة كتابة التاريخ الديني من خلال تعزيز الأبحاث التي تبرز تأثير النساء اليهوديات في تطور الفكر الديني، مثل دراسة تأثير شخصيات كمریم أخت موسى وحواء، اللواتي لم يُقدّر في الموروث الديني التقليدي بقدر ما يستحقن. علاوة على ذلك، استخدمت بلاسكو الأساليب المبتكرة مثل المقارنة بين الأديان لدراسة القواسم المشتركة والاختلافات بين التأويلات النسوية في التقاليد الدينية المتعددة، مما ساعد في تطوير لغة لاهوتية عالمية تبحث عن الوحدة في التنوع.

ساهمت بلاسكو في نشر العشرات من المقالات الأكاديمية التي تقدم رؤى جديدة لتفسير النصوص اليهودية، مما ساعد على إعادة تعريف علاقة النساء بالدين والعبادة. استخدمت أسلوبها المميز في الكتابة والبحث لخلق مساحة تتحدث فيها النساء بصوتهن الخاص، بعيداً عن التأويلات الذكورية السائدة. من خلال التفاعل مع مختلف اللاهوتيين النسويات من خلفيات متعددة، ساعدت بلاسكو في تطوير شبكة واسعة من الباحثات والمفكرات، مما زاد من إثراء الحوار اللاهوتي والنسوي العالمي.

بالإضافة إلى ذلك، شاركت بلاسكو في تأليف العديد من الأعمال الجماعية التي تناولت موضوعات متعلقة بحقوق النساء، العدالة الاجتماعية، وكيفية دمج هذا النوع من الفكر في الممارسات الدينية اليومية. من بين هذه المشاريع، كانت مساهماتها في مقالات مشتركة وكتب تسلط الضوء على دور النساء في تطوير التشريعات الدينية وشرح كيفية تحسين سياسات الكنيس والمجتمع اليهودي لإدماج المزيد من النساء في القيادة والتدبير الديني.

كما عملت بلاسكو على توسيع نطاق دراساتها لتشمل القضايا العالمية مثل العدالة الاجتماعية وحقوق الأقليات وأزمات البيئة. قدمت في مقالاتها رؤى جديدة حول كيفية تطبيق المبادئ اللاهوتية لتحديات العالم المعاصر. ركزت على بناء جسور بين القيم التقليدية والقضايا العصرية، مما أكسب أعمالها شهرة واسعة داخل وخارج الدوائر الأكاديمية. كما أثرت بلاسكو أيضاً في الحوار اللاهوتي العالمي من خلال مشاركتها في مؤتمرات حول العالم. كما ساهمت في العديد من المبادرات، كمساهمتها في إطلاق مجلة "Journal of Feminist Studies in Religion" عام 1985 والتي تُعد أول مجلة أكاديمية نسوية تُعنى بالدراسات الدينية، وشغلت منصب المحررة فيها لمدة عشر سنوات، كما ساهمت في تأسيس مجموعة "B'not Esh" في عام 1981

## نبذة عن مدينة نيويورك:

شهد القرن العشرون في نيويورك، بما فيها منطقة لونغ آيلاند تحولات اجتماعية وثقافية ودينية عميقة جعلتها مركزاً للتعددية والتفاعل الفكري. تعد نيويورك بمثابة بوتقة انصهرت فيها الثقافات، حيث اجتمعت مجتمعات مهاجرة متنوعة من أنحاء العالم. أدى هذا التنوع إلى خلق نسيج غني من الأديان والأعراق والأفكار، وكان له تأثير كبير على تشكيل بيئة فكرية خصبة.

لم تنشأ جوديث بلاسكو في قلب نيويورك بل كانت تسكن في المناطق السكنية التي تقع على أطراف المدينة (suburb) بالتحديد في ويست همستيد وكان مجتمعها يختلف كثيراً عن المدينة فقد كان محافظاً وأيضاً (قليل التنوع) لكن مع نضوجها كانت دائماً تذهب للمدينة في كل فرصة تتاح لها وكانت كما تصف نفسها مع أقرانها يكرهون المكان الذين نشؤوا فيه .

في نيويورك، ساهمت موجات المهاجرين، ومن بينهم اليهود من أوروبا الشرقية الذين فرّوا من الاضطهاد، في تعزيز الطابع الثقافي المتعدد للمدينة. هؤلاء المهاجرون جلبوا معهم تقاليدهم وثقافتهم الدينية، مما أضاف عمقاً للتعددية التي أصبحت سمة بارزة للمجتمع. أما لونغ آيلاند، فقد تطورت من منطقة ذات طابع سكني هادئ إلى فضاء يجمع بين قيم التقليد والتحديث.

على المستوى الديني، لعبت اليهودية بجميع تياراتها دوراً بارزاً في المشهد الثقافي. كانت اليهودية التقدمية (الإصلاحية المحافظة إعادة الإعمار) متأرة ومساهمة في الثقافة الجديدة التي كانت تتشكل في المدينة، وركزت على قراءة عصرية للنصوص المقدسة، حيث تبنت قيم العدالة الاجتماعية، والمساواة، والاندماج مع متطلبات العصر الحديث. لوحظ في هذا التيار تبسيط الطقوس الدينية وتطوير العبادة لتشمل اللغة الإنجليزية، وشجعت المرأة على المشاركة الفاعلة في الحياة الدينية. في المقابل، ظلت اليهودية الأرثوذكسية متمسكة بالتقاليد، مع تشديدها على الالتزام الصارم بالطقوس كما وردت في الشريعة اليهودية (الهالاخا).

المشهد الثقافي والفكري والاجتماعي:

شهدت نيويورك زخمًا كبيرًا في الحركات الاجتماعية مثل حركة الحقوق المدنية، وحركات تحرير المرأة، والنشاط البيئي. انعكست هذه التحولات على لونغ آيلاند أيضًا، حيث ظهرت مجتمعات صغيرة من النشطاء الشباب الذين سعوا لدمج القيم الدينية مع قضايا العدالة الاجتماعية. بالنسبة لجوديث بلاسكو، شكّلت هذه البيئة مصدر إلهام لتطوير رؤيتها حول الدين كأداة لتحقيق التغيير الاجتماعي، ولذلك كانت من الشباب الذين شكّلوا حركة الهافورة بالعبرية (הבוררה) تعني "رفقة" أو "جماعة" وهم مجموعات صغيرة من اليهود الأمريكيين الذين يجتمعون لممارسة الطقوس الدينية، والدراسة، وبناء مجتمع روحي خارج الأطر المؤسسية التقليدية مثل المعابد الكبرى، وقد كانت مزعجة بالنسبة لرجال الدين ومؤسستهم التقليدية إذ كانوا يرون فيها حركة تخرج عليهم وتسرق منهم المواهب والطاقت الشبابة حسب تعبير جوديث بلاسكو.

تميزت نيويورك أيضًا بأنها مركز ثقافي وأكاديمي عالمي، حيث لعبت مؤسسات مثل جامعة كولومبيا وجامعة نيويورك دورًا كبيرًا في دعم الفكر متعدد التخصصات. أما في لونغ آيلاند، فرغم الطابع السكاني، ظهرت مبادرات مجتمعية لإنشاء مراكز ثقافية تعزز التفكير الحر والإبداع. أسهمت هذه البيئة الغنية في نشر الانفتاح ودفع الأفراد إلى استكشاف هوياتهم ضمن سياق متعدد الثقافات.

إذا، ولدت جوديث في بيئة يسارية اهتمت بالحرية الفردية وحقوق الأقليات تأثرت جوديث منذ صغرها بالمجتمع الديني الليبرالي الذي جعل جزءًا أساسيًا من رسالة الدين المساواة بين الأفراد وحماية حقوقهم، تأثرت بخطاب مارتن لوثر كينغ "لدي حلم" الذي كان مناهضًا للترفة على أساس العرق واللون، وفور التحاقها بالجامعة اندمجت أكثر بالمجتمع النسوي وحركاته وصارت من الناشطات فيه وسارعت لتطبيق نظرياته في

أعمالها، من أهم من تأثرت بهم الحركة النسوية "بنوت إيش" בנות איש أو "بنات النار" و التي شاركت في تأسيسها، تأثرت أيضاً بالأعلام النسويات البارزات مثل سيمون دي بوفوار و إليزابيث شوسلر فيورنزا و كارول كريست، وكذلك نجد الكثير من الأفكار الوجودية والليبرالية وما بعدالحداثية في مؤلفاتها، بعد أن تحصلت على درجة البكالوريوس من كلية ويليسلي ودكتوراه من جامعة كولومبيا في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، كانت بلاسكو في طليعة الحركة النسوية في الدراسات واللاهوت اليهودي، وتعتبر على نطاق واسع واحدة من من أرسوا الأعمدة للحركة النسوية الدينية عموماً، وهي من أوائل اللاهوتيين النسويين الذين كتبوا عن تقاطعات النسوية و اليهودية والتقاليد المسيحية، كما كانت هي نفسها موضوعاً لكثير من الدراسات العلمية.

## المبحث الثاني

### رؤية جوديث بلاسكو للديانة اليهودية والفكر مابعدالحداثي

لا تعرّف جوديث بلاسكو نفسها كما بعد حداثية، لكنها تُقرّ أنها استفادت من الفكر مابعد الحداثي، في هذا السياق سألتها عن نظرتها للحقيقة، فلطالما كانت الحقيقة قضية مركزية عبّر مابعد الحداثيون عن نسبتها وعن تعددها بتعدد الذوات وسيورتها حتى مع كل ذات، انت إجابتها عن الحقيقة كالتالي (بلاسكو، تواصل شخصي، 27 سبتمبر 2024):

يا لها من أسئلة مثيرة للاهتمام! أعتقد أنه من العدل أن أقول إنني أفترض مجموعة من الإجابات بدلاً من إعادة التفكير فيها بانتظام. عندما كنت في الكلية، كان لدي اقتباس من الروائي جون بارث على مكتبي يقول: "حقيقة أن جميع القيم نسبية لا تعني أنه لا توجد قيم نسبية" هذا الاقتباس لا يزال يلخص وجهة نظري إلى حد كبير. لا أعتقد بوجود "الحقيقة" المطلقة بحرف "ح" كبير - أو على الأقل أي حقيقة يمكننا معرفتها - ولكنني أوّمن بوجود العديد من الحقائق المهمة التي يمكن الدفاع عنها. ومن بين هذه الحقائق الأهم التزام تجاه كرامة وازدهار جميع الكائنات والكوكب. من نختار أن نشمل في هذا الالتزام قد يتغير وربما يتسع مع مرور الوقت، لكن هذا الالتزام يجب أن يكون دائماً. هدفي كنسوية يهودية كان دائماً توسيع مفهوم من "يُعتبر" جزءاً من المجتمع اليهودي. تحدثت كارول كريست وأنا كثيراً في كتاب -الإلهة والإله في العالم- عن معنى الاختلاف مع بعضنا البعض، ومع

ذلك يدافع كل منا عن موقفه باعتباره صحيحًا. وأعتقد أنني أصبحت أقل تمسكًا بالعقائد مرور

الوقت! تحدثت عن ذلك أيضًا في كتاب -الإلهة والإله في العالم-".

تظهر جوديث في هذه الإجابة نزوعاً كبيراً لما بعد الحداثة في اقتباس جون بارث الروائي ما بعد الحداثي، ويظهر القول في الحقيقة على ما ذكرناه، لكن ذلك حسب وحسب جوديث لا يقلل من شأن الحقيقة فهي وإن كانت غير موضوعية فستبقى مهمة في سياقها ولن يقولون بها.

كذلك في رؤيتها السائلة للهوية اليهودية وكيف أنّ حدودها قابلة للتغيير دوماً، نرصد مثل مظاهر الفكر ما بعد الحداثي هذه كثيراً في أعمال جوديث بلاسكو، لكن مع ذلك نجد الكثير من المواقف الصلبة التي تجعلنا نعتقد وبشدة أنّها لا تنتسب إلى هذا التيار بشكل تام لذلك سألتها عن الأمر بشكل مباشر (بلاسكو، تواصل شخصي، 27 سبتمبر 2024):

"أرى (في كتاباتك) بعض المؤشرات والمنظورات التي تتماشى مع الفكر ما بعد الحداثي، خاصة فيما يتعلق بالسيولة، والنسبية، ونقد الثنائيات المتضادة، شعرت لسبب ما أن علاقتك بما بعد الحداثة كانت أكثر عملية أو تقنية، إذا جاز لي التعبير. يبدو لي أنك استفدت من بعض أدوات ما بعد الحداثة والتفكيكية لتعزيز الموقف النسوي، ونقد الدين التقليدي الذي يعتمد (حسبها) على رؤى أبوية ومعايير ذكورية معيارية، وتوسيع نطاق التوراة ليشمل جميع الأفراد داخل اليهودية. هل تجدين نفسك أحياناً متوافقة مع ما بعد الحداثة؟ ما هو رأيك في هذه الحركة، خصوصاً تأثيرها على النسوية"

ردت علي جوديث (بلاسكو، تواصل شخصي، 27 سبتمبر 2024):

"ما ذكرته عن علاقتي بما بعد الحداثة دقيق للغاية ويعبر عن موقفني بشكل جيد. أنا لا أعرف نفسي كمفكرة ما بعد حداثية، أولاً لأنني غير صبورة على اللغة الغامضة التي تستخدمها الكثير من

أطروحات ما بعد الحداثة، وثانيًا لأنني أعترض على تدويب الهوية في وقت تسعى فيه المجموعات التي كانت مهمّشة سابقًا إلى تأكيد هوياتها. ومع ذلك، فأنا بالتأكيد أستفيد من مناهج وأفكار ما بعد الحداثة عندما تبدو مفيدة".

لقد كانت موسوعة المسيري من المراجع العربية المبكرة التي ذكرت جوديث بلاسكو، والمسيري مهمم جدًا بتفكيك ما بعد الحداثة أو كما يسميها الحداثة السائلة أو المادة السائلة، كما أنه اهتم بالفكر اليهودي المعاصر، وكتب مقالًا عن اليهودية وما بعد الحداثة. أما ذكره عن جوديث بلاسكو كان في سياق الحديث عن النسوية اليهودية التي يسميها المسيري بيهودية التمركز حول الأنثى، والتي رآها تُعبّر عن مشروع فلسفي وثقافي يتجاوز حدود السعي لتحقيق الحقوق التقليدية للمرأة كما هو الحال في الحركة النسوية الأوسع، وبالطبع هذا كان التوجه النسوي بشكل عام بعد الموجة الثانية وسيمون دي بوفوار، إذًا فالنسوية اليهودية وعلى ذلك وبحسب المسيري تُعيد النظر في التاريخ اليهودي، واللغة، والرموز، والمعاني المرتبطة بالجسد، بهدف صياغة رؤية جديدة تضع الأنثى في مركز العقيدة والمجتمع اليهودي. هذا المشروع لا يقتصر على تعديل اليهودية التقليدية، بل يسعى إلى بناء إطار ديني جديد يلبي احتياجات النساء بشكل أساسي، وذلك بالاعتماد على عناصر متعددة ومتنوعة جمعتها من داخل الموروث اليهودي، مثل أسطورة ليليث التي تُجسد التمرد والقوة الأنثوية، إلى جانب أفكار وثنية قديمة تعكس أبعادًا رمزية عميقة. يتميز هذا الإطار الجديد بمرونة الهيكل اليهودي نفسه، الذي يتيح إعادة تفسير النصوص والمعتقدات بطرق تتكيف مع الظروف التاريخية والاجتماعية المتغيرة. وهكذا، قدمت النسوية اليهودية نموذجًا ديناميكيًا لإعادة بناء اليهودية، حيث استغلت الطبقات المتعددة لهذا التقليد لتطوير يهودية جديدة ذات طابع نسوي، تُعيد صياغة المفاهيم الدينية

لتصبح أكثر شمولاً وعدالة اتجاه المرأة، مما يُحدث تحولاً جوهرياً في النظرة إلى الدين والمجتمع اليهودي على حد سواء. (المسيري ع.ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية)

ثم يقول في ذكره لجوديث (المسيري ع.ع.، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، صفحة ح15 ص342)

"ووصفت يهوديت بلاسكو، إحدى المفكرات البارزات في الحركة، بأنها تسعى لتوسيع نطاق التوراة، مما يثير الشكوك حول نهائيتها وسلطتها المطلقة. إنها يهودية تعارض المطلقات الإلهية التي تتجاوز الطبيعة والإنسانية، وتقترح بدلاً من ذلك نظاماً يتطور مع الظروف التاريخية والرغبات البشرية. من هذه الناحية، لا تختلف كثيراً عن لاهوت 'موت الله'، حيث يموت الله، والمطلق الوحيد المتبقي هو الهولوكوست وتأسيس دولة إسرائيل. حتى أن أحد مفكري الحركة صرّح بأن إعادة النظر في دور النساء في اليهودية أمر أساسي مثل إعادة النظر في القضية اليهودية في سياق التاريخ الأوسع."

وبالرغم من أنني أرى أن نظرة المسيري صحيحة إلى حد كبير، إلا أنّ وصف النسويات من أمثال جوديث بلاسكو بالمتركزات حول الأنثى ليس دقيقاً، خاصة حينما نقارنهن بالنسويات اللواتي بالفعل حاولن بناء نسوية تكون نقيضاً قطبياً للأبوية والتمركز حول الذكورة، عرضت قول المسيري لجوديث بلاسكو لأرى رأيها فيه فقلتُ في رسالتي لها:

وجدت وصف "مركزية الأنثى" غير دقيق عند قراءتي كتاباتك، لاحظت أنك تشجعين أيضاً الرجال على تشكيل مجموعات مغلقة لمناقشة وتبادل تجاربهم. كثيراً ما رأيتك تنتقدين فكرة أن تتمحور النساء حول أنفسهن، لأن ذلك يحمل نوعاً من الصلابة. على سبيل المثال، انتقدت النسويات اللواتي دعين إلى نظام أمومي صارم، مشيرةً إلى أنهن يتبعن نفس الإطار الهرمي الأبوي ولكن مع استبدال رأس الهرم بامرأة بدلاً من رجل، كما أنك رفضت الصفات التي تصوّر الله على أنه أنثوي بشكل صريح وواضح،

وفضلت بدلاً من ذلك تعبيرات مرنة ومجازية. لم أجد في أعمالك ما يمكن وصفه بـ "مركزية الأنثى". ما فهمته هو أنك تدعين إلى احتضان تجارب متعددة ومنظورات متنوعة، مع منح تجارب النساء نفس الاعتبار الذي تُمنح لتجارب الرجال. من خلال ما جمعته، يبدو أن فلسفتك ليست استيعادية وهي بعيدة عن المركزية؛ يبدو أنها أقرب إلى احتضان تعددية المراكز. ربما حتى ثنائية الذكر والأنثى التقليدية ليست ثابتة في رؤيتك للعالم. هل فهمت ذلك بشكل صحيح.

ردت جوديث (بلاسكو، تواصل شخصي، أكتوبر 2024):

"أنا معجبة جدًا بمدى فهمك العميق لعملي. لا أرى نفسي فيما يقوله الأستاذ المسيحي. أريد أن أرى أصوات النساء وغيرها من المجموعات المهمشة تصبح جزءًا لا يتجزأ من الحوار اليهودي عبر الأجيال. ليس لدي أي اهتمام بـ "اليهودية المتمركزة حول المرأة" مقارنة باليهودية المتمركزة حول الرجل. أريد أن أرى يهودية تشمل أصوات ووجهات نظر جميع اليهود. تعليقك بأنني أحتضن تعددية المراكز هو دقيق تمامًا. بالإضافة إلى ذلك، القول بأن مركزية المرأة فريدة من نوعها في النسوية اليهودية غير دقيق، حيث أن هناك اتجاهات قوية لمركزية المرأة في النسوية الأمريكية—وفي النسوية الدينية الأمريكية بشكل عام—مع نقاشات حادة حول ما إذا كان ذلك تحريراً أم يعيد النساء إلى الأطر التقليدية. هو محق بالطبع في أنني أعارض المطلقات الإلهية، ولكن من منظوري، هذا بالتأكيد لا يضعني في نفس فئة لاهوتيي "موت الله". أنا بانثيستيّة (تؤمن بالحلولية) ولكنني ملتزمة بالتفكير والكتابة عن الله. الكتاب الذي كتبتّه مع كارول كريست، الإلهة والإله في العالم: حوارات في اللاهوت المجسد، هو حوار موسع مع لاهوتية ما بعد المسيحية التي تدعو إلى مركزية المرأة. هذا أحد الأمور التي نختلف بشأنها في الكتاب"

وربما - وإن كان مرجوحاً عندي - كان المسييري على حق، فعصر ما بعد الحداثة والسيولة هو العصر الذي لا يمنع فيه الجمع بين المتناقضات، وهو عصر اللانسق، لذلك قد لا تجد المنظرين يبذلون جهداً لخلق بنية متماسكة أو عدم الوقوع في التناقض، نعم أرى أنّ مايجرّك جوديث بلاسكو بالأساس هي قضية المرأة، لكن أن أقول أنّها مرتكزة حول الأنثى بشكل وجودي كوني مطلق هو بعيدٌ عن رؤيتها، لكن وكما ذكرت ونحن نسبح في الهيولى مابعدالحداثة كل شيء قريب وكل شيء بعيد، ولا وجود للتناقض أو الخطأ.

أما بالنسبة لرؤيتها للديانة اليهودية فلا ريب توجّه جوديث بلاسكو التقدمي، الذي ينتقد اليهودية التقليدية ويدعو لبناء يهودية أكثر تماشياً مع الواقع المعاصر لتضم جميع المنتمين إليها على قدم المساواة، لقد نشأت جوديث في عائلة إصلاحية وكانت محاطة خاصة في فترة لاحقة بيئة ليبرالية يسارية أكثر انفتاحاً ولذلك كانت المذاهب المحافظة أكثر بعداً عن خلفيتها الاجتماعية والفكرية، بل إنّ جوديث بلاسكو ليست راضية حتى عن الاتجاهات الإصلاحية الحديثة في اليهودية لأنها اتجاهاً محافظة في الجوهر، تقول (بلاسكو، تواصل شخصي، أكتوبر 2024):

بشكل عام، يبدو أن الفكر اليهودي الحديث معزول بشكل ملحوظ عن الاتجاهات الأوسع في العالم الأكاديمي. فهو يعيش إلى حد كبير في عالم خاص به. لقد قضيت السنوات الأربع الماضية أدرس مع صديقة (مارا بنجامين) التي تعمل على تأليف كتاب حول تحدي تغير المناخ للفكر اليهودي الحديث. وقد تحدثنا كثيراً عن كيف أن المفكرين اليهود غالباً ما يظهرون غير مدركين للمحادثات الكبرى والمهمة في العالم.

لقد وجدت هذ نوعاً ما، وكأنها لاتصف الواقع، أليس الفكر اليهودي الإصلاحي اليوم مندجماً تماماً مع مستجدات الواقع، ألم يدمج النساء في الصلاة ويساويهن بالرجال، ألم يغير لغة الصلاة، ألم يجعل النساء حاخامات، ألم يفتح المعابد للمثليين، ألم يبطل الكثير من العقائد التقليدية كعقيدة الشعب المختار وقدم

المسيح وغيرها، ألم يضموا الحركات النسوية والحركات البيئية والحوار الديني وغيرها، لماذا تحتاج الحركة الإصلاحية إلى إصلاح؟ تجيب جوديث بلاسكو (بلاسكو، تواصل شخصي، أكتوبر 2024):

أنت محق تمامًا في أن الفكر اليهودي المعاصر يتعامل مع القضايا الحالية، لكنه يحاول القيام بذلك ضمن نماذج - paradigms - قديمة. دعني أقدم لك مثالين أمل أن يوضحا هذا الأمر. الحركات الليبرالية داخل اليهودية (الإصلاحية، إعادة الإعمار، والمحافظة)، ومؤخرًا حتى الأرثوذكسية الحديثة، كانت تتعامل مع قضايا الحاخامات المثليين والزواج المثلي لعقود. هناك العديد من الحاخامات المثليين، ومع تزايد العدد، هناك حتى الحاخامات المتحولين جنسيًا. لكن الحججة السائدة من أجل قبول ذلك تفترض أن المثلية الجنسية ليست اختيارية وأن الله لن يأمر الناس بفعل شيء لا يمكنهم فعله. هذا يتجاهل تمامًا الأدبيات الواسعة التي تناقش سيولة الهوية الجنسية والجندرية. كما أنه يتجاهل الثنائية الجنسية لأنه لا مكان لها في النظام. إذا كان بإمكانك الزواج من شخص من الجنس الآخر، فيجب عليك أن تفعل ذلك. الآن لا أحد يسأل. عمليًا، النظام مفتوح. ولكن إذا نظرت إلى الحجج، فإنهم يحاولون تأطير القبول ضمن إطار تقليدي قدر الإمكان. المثال الثاني هو التغير المناخي. هناك عدد من المنظمات اليهودية التي تتناول قضايا التغير المناخي، لكن النموذج السائد لديهم هو أهمية الوصاية البشرية على البيئة استنادًا إلى سفر التكوين 2. يتجاهلون الأدبيات الضخمة التي تتساءل عن استثنائية البشر، لأن استثنائية البشر هي جزء أساسي للغاية من اليهودية. لذلك هناك، في الوقت نفسه، استعداد - بل حتى حماس - للتعامل مع القضايا المعاصرة، وجهود لعدم أن يكون الموقف متطرفًا جدًا! عندما قلت إن الفكر اليهودي معزول، كنت أتحدث من موقعي كمن يثير القضايا ويود رؤية تحول أكثر جذرية للتقاليد. لم أكن أفكر في اليهودية في سياق ديني متعدد الثقافات أوسع.

أي أنّ الإصلاح حسب جوديث لا يزال يعتمد على النصوص المحدودة والتقاليد، والاتجاه الصحيح حسبها هو الواقع المعاصر وتجاربنا الذاتية فهي المهيمنة، وليست النصوص والتقاليد وغيرها إلا تابعة لها، إنّ تبرير الشذوذ بأنه ليس خطيئة لأنّ الشاذ لم يختر أن يكون كذلك، هو ليس إصلاحاً حسب بلاسكو لأنّ الركائز القديمة مازالت نفسها، أي أنّ الشذوذ لا يزال خطيئة فلاتزال القاعدة التقليدية هي الأصل الصحيح، أما بعد ذلك فهو استثناء استنبطناه من قاعدة أخرى تتعلق بالإرادة وعدالة الإله، لكن لا يزال الشذوذ خطيئة ولا يزال يسمى "شذوذاً" أي خارج عن الأصل، ولا يزال النظام الثنائي "الذكر والأنثى" هو الذي ينظر به للكون والإنسان، وهذا في نظر جوديث ليس إصلاحاً جذرياً. لكن إلى أي حد يمكن التغيير، هل ترى جوديث أنّ اليهودية يمكن أن تتغير تماماً من الداخل وتسمى يهودية فقط لأننا أطلقنا عليها ذلك؟ طرحت الإشكال قائلاً:

بالحديث عن الأنظمة القديمة والتغيير، ومشكلة النظام الذي يقاوم التغيير، أردت أن أسألك سؤالاً مهماً وملحاً بالنسبة لي. كنت أنوي طرحه لاحقاً، بالرغم من أنني متأكد من أنه سؤال يطرح بشكل متكرر غالباً من قبل التقليديين اتجاه الإصلاحيين، ولا بدّ من أنك واجهته في مرحلة ما. إنه دائماً، في صميم الجدل بين التجديد والتقليد عبر التاريخ وفي كل دين: متى يصبح التجديد تغييراً كاملاً، ومتى يصبح الإصلاح تعديلاً؟ أرى أن هذا السؤال يحاول استكشاف معنى الدين. هل هو هوية ثقافية لا يمكننا التخلي عنها، وإلا وقعنا في العدمية وأزمة الهوية؟ لذلك نرفض تجاوزها، على الأقل ظاهرياً. المعضلة، كما تبدو لي أحياناً، هي أنه إذا كان لدي مزهية جميلة تحطمت إلى قطع عديدة، فلماذا يجب أن أقضي الوقت، والمال، والجهد، والمهارة، والأدوات لإصلاح هذه المزهية، وفي النهاية، حتى بعد إصلاحها، ستظل مزهية قديمة متشققة (تحتاج دائماً إلى إصلاح)؟ لماذا لا نتجاوزها ونشتري واحدة جديدة تماماً؟ هل هناك ارتباط عاطفي بهذه المزهية؟ هل أصبحت جزءاً من منزلي وهويتي؟

في مجال الدراسات الدينية، وجدنا دائماً قطبين واضحين. الأول يحاول إيجاد الحلول داخل النظام القديم ويحرص على الحفاظ عليه، وهؤلاء امتداد للتقليديين. والثاني هم أولئك الذين يفقدون الأمل في إمكانية تجديد النظام القديم بسبب أسسه الصلبة التي تتعارض مع الواقع أو الحقائق؛ وبالتالي يتجهون إلى الهدم الكامل وتجاوز هذا الدين. ومع ذلك، بين هذين الاتجاهين الواضحين، قد تنشأ هذه المعضلة. على سبيل المثال، إذا تحدثنا عن جوهر اليهودية كما عرفناها عبر تاريخها، فهي مجموعة من الأسس، لنقل إنها التاريخ المقدس الوارد في التوراة، التوراة نفسها ككتاب حياة ومعرفة، المعتقدات الأساسية: النظرة التقليدية لله والأرض، الشعب، الهيكل، المسيح، وغيرها. حتى إذا جمعنا كل الطوائف اليهودية القديمة المختلفة، فسنجد أن هناك اتفاقاً على أسس محدودة لا تتغير. لذلك، عندما نغير معنى التوراة ليصبح أي إلهام، تجربة، أو فكر روحاني لأي شخص، وعندما نغير مفهوم الله أو حتى نلغيه تماماً، وعندما نعتبر هذه التوراة التي بين أيدينا مجرد تراث إنساني وليس وحياً إلهياً، وأن الأنبياء لا وجود تاريخياً لهم، وأن هذا التاريخ المقدس مجرد استعارة يمكن تفسيرها بآلاف الطرق، بعضها يتناقض مع الآخر... وهكذا مع كل ما مثّله اليهودية. ضمن هذا النطاق، هل يجوز أن نطلق على المنتج الجديد اسم "اليهودية"؟

أجابت جوديث (بلاسكو، تواصل شخصي، نوفمبر 2024):

السؤال الذي تطرحه حول متى تصبح التجديدات تجاوزاً هو سؤال طُرح عليّ عشرات المرات: إذا قمنا بإجراء هذه التغييرات (سواء كانت نسوية أو غيرها)، هل سيظل ذلك يهودياً؟ جوابي يأتي من منظور إعادة الإعمار: سيكون يهودياً إذا قرر الشعب اليهودي أنه يهودي. عُد بعد 100 عام، وسأخبرك إذا كان يهودياً! اليهودية الربانية كانت تحولاً عميقاً وانفصالاً عن اليهودية التوراتية، ومع ذلك قرر الشعب اليهودي أنها يهودية، بل إنها تمثل الفهم الحقيقي للتوراة. الأمر متروك لنا لخلق

اليهودية التي تكون ذات معنى ومناسبة لزماننا دون معرفة مسبقة إذا ما كانت ستصبح اليهودية التي تقودنا إلى المستقبل. لماذا نصلح المزهرية؟ هذا هو السؤال المركزي الذي تناقشه كارول كريست وأنا في كتاب الإلهة والإله في العالم. لقد اختارت كارول ترك تقاليدنا المسيحية وخلق شيء جديد. أما أنا، فأدافع عن أخذ قطع المزهرية ومحاولة صنع شيء أكثر جمالاً منها، لأن، كما تقول، هذه القطع تمثل هويتي وبيتي. هذه القطع تنتمي لي بقدر ما تنتمي لأولئك الذين يحاولون استيعادي. وإذا حاولت خلق شيء جديد، من أين سأبدأ أصلاً؟

بالنسبة لي، ما يجعل شيئاً يهودياً هو ارتباطه بالتوراة كجزء من تاريخنا ونصنا. قد تُفهم التوراة وتُفسَّر بطرق جذرية مختلفة، بل متناقضة، من قبل مجموعات يهودية مختلفة؛ قد يحتضنها البعض بالكامل بينما يكون البعض الآخر شديد النقد لها، لكن أن تكون يهودياً يعني أن تكون على علاقة بهذا النص، سواء بشكل إيجابي أو سلبي. هذا هو الشيء الوحيد الذي أراه يوحّد اليهود عبر الزمن والثقافات - ليس وجود مجموعة متفق عليها من الأفكار أو المعتقدات.

بالرغم من أنّ إجابة جوديث كان بإمكانها أن تكون فلسفية بالكامل إلا أنّها ذكرت بعض الأمثلة التاريخية وكأنّها لها مرجعية في ذلك على طريقة المذهب التقليدي في إثبات مصداقية القول، وكان مثال اليهودية الربانية مناسباً تماماً في الحقيقة، أي إذا قمنا بمساءلة شرعية لهذه اليهودية فسنجد أنّ التقليد والارتباط بالتاريخ هو الذي يعطيها هذه المكانة ما يجعلها تعتبر "اليهودية المعيارية"، لكن ألم تنتج اليهودية بنفسها الكثير على مرّ التاريخ من ما لم يكن موجوداً فيها أصلاً، من الأسفار إلى التلمود، لقد ظهرت اليهودية الربانية في القرن الثاني للميلاد بعد خراب الهيكل الثاني، في هذه المرحلة انتقلت اليهودية من الكهنوتية (وهي التي كانت تقليدية آن ذاك) إلى هذا النظام الجديد "الربانية" أو "التلمودية" الذي أصبح بديلاً لحياة الهيكل والقرايين،

ثم القبلا والفرق الباطنية، والفرق المشيخانية، والحيسيدية وغيرها، كل هذا كان تغييراً للقديم وبناءً للجديد. ولكن النقطة الأساسية التي تقف عليها جوديث هي الحقيقة الذاتية كما تتصورها مابعد الحداثة التي تتغير بتغير السياق، بعد إجرائها للتغيير يصبح هذا التغيير يهودياً، "هل يظل يهودياً بعد 100 عام؟ عد حينها وسأخبرك إن كان كذلك" إنَّ هذا الجواب يعكس بشكل واضح عدم ثبوت الحقيقة أو عدم وجودها بشكل موضوعي، هي متغيرة بتغيرنا، وبالتالي نحن من نقررنا ومنا تستمد أحقيتها. لكن إذا أصبحت حقيقة اليهودية بعد إزالتها لا تختلف عن حقيقة ما كان يعتبر غير يهودية، لماذا نستخدم هذه الأسماء والمظاهر، لماذا لا نتجاوزها وحسب، أليس ذلك أسهل خاصة في تفاعلنا مع العالم الحديث، ألا يربحنا ذلك من كل هذا الجدل والعمل في محاولة جمع الهوية الدينية مع سياقنا الثقافي الحديث؟ بحسب جوديث الإجابة ببساطة هي حدودنا البشرية، نحن لا نستطيع أن نفعل ذلك لأننا لا نستطيع تجاوز أنفسنا، هويتنا، إنَّ تاريخنا وثقافتنا وديانتنا تصبح جزءاً منا، قطعة المزهرة القديمة تلك حتى بعد تشظيها لا تزال تعني شيئاً هي البيت، هي جزء من الذات، لا يمكن رميها واقتناء أخرى بالنسبة لجوديث.

حاولت مع هذه الإجابة أن أبحث عمّا يعتبر بوصلة ليهودية جوديث، ما يمكن أن يشكل أرضية صلبة بالنسبة لها، ماهو المعيار وإن كان متغيراً، إذ يبدو أن التوراة تلقى شيئاً من المركزية في فكرها، سألتها:

بالعودة إلى الجزء الثاني، أفهم من إجابتك أن الأمر ليس ذاتياً تماماً، حيث إن التوراة أو العلاقة معها تحمل نوعاً من المركزية الموضوعية أو الأرضية الصلبة بالنسبة لك. فهل يعني هذا أن اليهودي الملحد أو الشخص الذي يتجاهل التوراة تماماً لا يُعتبر يهودياً وفقاً لهذا المفهوم الذي قدمته؟

وفي السياق نفسه، أعلم أنك قد لا تكونين مهتمة كثيراً بالإطار متعدد الأديان، ولكن هل تعتقدين أن الفكرة نفسها التي ذكرتها يمكن أن تُطبَّق على المسيحية والإسلام؟ هل المسيحي هو الشخص الذي لديه علاقة مع الكتاب المقدس؟ وهل المسلم هو من لديه علاقة مع القرآن؟ أم أن هذا الأمر

خاص بالتقليد اليهودي فقط؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا التوراة تحديداً؟ لا شك أن هناك شيئاً مهماً يجعلك تعتبرينها مركز الهوية اليهودية.

ردت قائلة (بلاسكو، تواصل شخصي، أكتوبر 2024):

أن أقول إن العلاقة بالتوراة هي ما يربط بين اليهود عبر الزمن والثقافة هو بالنسبة لي ملاحظة تاريخية بدلاً من أن تكون مقياساً لقياس يهودية الأفراد. إن تحديد من هو يهودي حقاً هو ممارسة أجدها مشكلة كبيرة. أنا سعيد بقبول أي شخص يعرّف نفسه على أنه يهودي (باستثناء اليهود الذين يؤمنون بالمسيح). وبالتأكيد، لا يمثل الإلحاد عائناً أمام كون الشخص يهودياً. هناك العديد من الملحدون اليهود الذين يفخرون بذلك، ويملكون معرفة عميقة، بل وحتى يلتزمون ببعض الممارسات الدينية.

أعتقد أن هذا السؤال مرتبط بسؤالك الأخير. يبدو أنك تبحث عن بعض المعتقدات أو المبادئ الأساسية التي تجعل الشخص يهودياً. لماذا التوراة؟ لا يوجد سبب محدد. لم يختار اليهود التوراة من بين مجموعة من البدائل الأخرى. لقد تطورت بمرور الوقت كقصص/ممارسات/مركز للمعنى لدى الشعب اليهودي. كما قلت، في هذا أنا متبني تماماً للتيار الإصلاحية. اليهودية هي ديانة الشعب اليهودي. الشعب/الحضارة هي المركز. - لا أعلم إذا كنت على دراية بفكرة مورداي كابلان (مؤسس يهودية الإعمار) عن اليهودية كحضارة - سأعرف المسيحي على أنه شخص لديه علاقة مشابهة، ولكن مع يسوع وليس مع الكتاب المقدس. يلعب يسوع في المسيحية الدور الذي تلعبه التوراة في اليهودية. كما يقول ه. ريتشارد نيوهر، فإن يسوع هو حجر رشيد الذي من خلاله يفهم المسيحيون كيفية عمل الله في العالم (ولهذا السبب فإن اليهود الذين يؤمنون بالمسيح ليسوا يهوداً). أحب هذا

التعريف. ما هو حجر الرشيده للإسلام؟ أعتقد أن الإسلام ربما يكون أقرب إلى اليهودية من حيث أن القرآن في المركز، ولكنني أحب أن أسمع رأيك في ذلك.

من الواضح تردد جوديث بلاسكو في هذه النقطة، وأنها لم تشكل بعد رأياً واضحاً فيها يتوافق بشكل أكبر مع رؤيتها لليهودية، لقد ذكرت في فترة سابقة أنها لم تعد تهتم بالعقائد بشكل كبير، لذلك أتصور أنه في فترة ما قد تخلت جوديث عن الخوض في مثل هذه القضايا الفلسفية التي لطالما كانت تشكل إشكاليات وفجوات ضخمة في الفكر الديني اليهودي، لذلك من المتوقع أن تتجاوز إشكالية "من هو اليهودي" أو تنهيتها بحل إجرائي سطحي، خاصة وأنها ذكرت في فترة سابقة أنها تفترض إجابات بدلاً من العودة للتفكير فيها بانتظام، ستعين فكرة اللا نسق ما بعد الحداثية جوديث على قبولها لعناصر متفرقة متنافرة، ولا أعلم بعد إن كانت ترى التناقض في بعض قطع بنائها اللاهوتي أو أنها تراها ولا تعتبر ذلك ذا أهمية، لكن المؤكد أنها تركز على الجانب العملي في الواقع أولاً ثم يأتي الفكر ليصاغ بحسب ذلك، التطبيقية أولاً ثم النظرية، والقضايا العملية التي تعمل عليها جوديث واضحة من قضية المرأة وحماية حقوق الأقليات العرقية والدينية والجنسية، إلى حماية البيئة، فهي تنطلق من الخارج المتغير لصياغة الجانب النظري، ولذلك هي تقبل بتغيير الجانب النظري أو عدم تناسقه لأنه في حالة جريان دائم.

إننا على هذا الأساس نفهم لماذا ركزت جوديث على استثناء اليهود الذين يؤمنون بالمسيح ولم تستثني اليهود الملحدون من الأساس الذين ربما لا يعتبرون التوراة من أساسها، إنَّ السبب الرئيسي هو ما ترصده في الخارج، فهي في وسط مسيحي ترى أنَّ اليهود المؤمنون بالمسيح يقتربون أكثر من المجتمع المسيحي ويصبحون أكثر قبولاً لكونهم مسيحيين من كونهم يهوداً، إذ قبولهم بدعوة المسيح تعني تركزهم حوله وحول تعاليمه في العهد الجديد أكثر من التوراة، أما اليهودي الملحد فإنه وإن كان ملحداً فقد يظل مرتبطاً ثقافياً على الأقل بأصوله

اليهودية، فهو مهما يكن يبقى جزء من المجتمع اليهودي. إنّ التركيز على الديانة المسيحية دون غيرها يفهم في سياق صراع الأقليات الذي يفهمه سكان نيويورك جيداً، فرفض الأقليات الذوبان في الثقافة المسيحية البيضاء التي يشكلها الأغلبية وتأكيداً على هويتها وصراعها من أجل الاعتراف باختلافها ونيل حقوقها هو جزء من تاريخها الحديث الذي لا يزال مؤثراً على عقلها الجمعي. ولذلك ركزت جوديث على التمركز حول المسيح دون غيره، لأنه يتوجه بصاحبه بالابتعاد عن الهوية اليهودية ومجتمعه اليهودي إلى المجتمع الأبيض المسيحي ذي الأغلبية، وقد عرضت لها هذه الفكرة لاحقاً في اتصالي المباشر معها (نص المحادثة موجود في الملاحق) وقد أقرت بصحتها.

## المبحث الثالث

### أثر مابعد الحداثة في البناء الديني اليهودي عند جوديث بلاسكو

نفت جوديث بلاسكو كما ذكرنا صراحةً كونها مابعد حداثية وأكدت استخدام أدوات ما بعد حداثية في بنائها اللاهوتي، لكن إلى أي مدى استخدمت جوديث بلاسكو أسس الفكر ما بعد الحداثي في إعادة بناء الفكر الديني اليهودي؟ هذا السؤال يفتح أمامنا مجالاً واسعاً لفهم كيف سعت بلاسكو -من خلال نقدها للأفكار التقليدية وتفكيكها للشائيات الصارمة- إلى تجاوز حدود النصوص الدينية الثابتة وتقديم منظور أكثر مرونة وشمولية. لقد كانت ما بعد الحداثة بالنسبة لها وسيلة لإعادة التفكير في مفهوم النص المقدس وتفسيره، بحيث يصبح جزءاً من تجربة إنسانية تتطور مع الزمن، من خلال إدخال مفهوم التعددية في تفسير النصوص، وإعادة صياغة الأدوار الجندرية والتفاعل مع قضايا المساواة. وربما كان هذا سبب التأثير بالفكر مابعد الحداثي فهو يهتم بهذه القضايا، وبالتالي يعيد إحياء الدين بحيث يكون أكثر توافقاً مع تحديات العصر الحديث ومع احتياجات الأفراد المهمشين الذين يعيشون خارج الهويات والأطر التقليدية. لكن يبقى السبب الأهم في رأبي هو أنّ الفكر مابعد الحداثي مرحب بكل الذوات ومتسامح مع التناقضات ولا يعطي للعقل مساحة للسيطرة، ومن هذا المنطلق ربما كان ذا فائدة كبيرة لحل الأزمة اليهودية الحديثة ومسائلها المعقدة دون تحمّل هم التفكير في برادينغ كلي يجمع كل القطع في نسق واحد متماسك ومتناسق. أسرد هنا أهم النقاط التي استخدمت فيها جوديث بلاسكو هذه الأدوات في إعادة بناء اللاهوت اليهودي النسوي.

إعادة تعريف حدود التوراة كتجربة روحية ذاتية:

أحد أهم آثار الفكر مابعدالحداثي عند جوديث بلاسكو يتمثل في إعادة تعريف حدود التوراة بحيث لا تكون محصورة في النصوص المقدسة التقليدية فقط، بل تشمل كل التجارب الروحية الذاتية. بلاسكو ترى أن التجربة الشخصية والذاتية للإنسان مع المقدس هي جزء لا يتجزأ من النصوص الدينية، فبدلاً من اعتبار التوراة نصاً مغلقاً صلباً، دعت إلى رؤية أكثر مرونة تشمل التفاعلات اليومية مع الله والطبيعة والذات والمجتمع كجزء من "نص" روحي مستمر، هذا التمديد يجعل من التوراة فضاءً ديناميكياً يتسع للتجارب الجديدة والمعاصرة، مما يسمح بإعادة تعريف الدين بشكل يتجاوب مع تطلعات الأفراد في كل عصر.

وقد بدأت الضرورة لإعادة النظر في التوراة ومفاهيمها عندها وعند كثير من النسويات على موقفهن من انحيازها ضد المرأة أو تعبير النصوص عن نظرة أبوية تتمركز حول الرؤية الذكورية للعالم حسب وصف بلاسكو، إذ أنها تسهب في السرد والتركيز على الرجال وتجاربهم، وتهمل قصص النساء، كما أنّ كثير من القضايا التي تعطيها أهمية ليست مركزية بالنسبة للنساء بل هي قضايا موجهة أكثر للرجال، تقول (Plaskow, 2020, p. 63):

لا ينبع الشك النسوي في التوراة على وجه التحديد من لغتها الإلهية الذكورية، ولكن كما اقترحت سابقاً، من الطابع المعياري للذكورة الذي تفترضه التوراة. سواء تم فهمه بالمعنى الضيق على أنه أسفار موسى الخمسة أو بالمعنى الأوسع على أنه كل التعليم والتعلم اليهودي، فإن التوراة تعرّف الذكر على أنه اليهودي المعياري والمرأة على أنها آخر للرجال. فالتوراة هي نصوص ذكورية، ليس فقط بمعنى المؤلف، ولكن بمعنى أن مخاوفها محددة ومقيدة من منظور ذكوري، وغالباً ما تكون النساء غائبات، "لا تشتهي زوجة جارك" (خروج 20:14) أو ابنة يفتاح المجهولة (قضاة. 11) ووالدة شمشون (القضاة.

13) يتم تجاوز التجارب الدينية للمرأة في صمت، ما هو دور مريم الحقيقي (مريم أخت موسى

وهارون) في مجتمع الخروج؟ تخضع الحياة الجنسية للمرأة لرقابة صارمة لصالح أرباب الأسر الذكور.

والأمثلة التي عرضتها جوديث في هذه الفقرة تحاول بها الاستدلال على أنّ التوراة لم تهتم بحفظ تراث النساء، ففي حين ركزت التوراة وأسهب في ذكر كثير من تفاصيل بعض الشخصيات الرجال حتى من غير الأنبياء والشخصيات المركزية في التوراة مثل بالاق بن صفور، بلعام بن بعور، عنخان بن كرمي وغيرهم، في المقابل لم تهتم التوراة بشخصيات النساء حتى اللواتي لهن شيء من الأهمية ويشحن ذكرهن الهامشي في القارئ الفضول في معرفة المزيد، فمثلاً إحدى الشخصيات التي ذكرتها وهي ابنة يفتاح، وردت قصتها بشكل هامشي في سفر القضاة، وتبدأ قصتها حينما نذّر والدها يفتاح بن جلعاد -أحد قضاة بني إسرائيل- لله قبل معركته ضد بني عمون أن يقدم لله أول من يخرج من باب بيته إذا عاد منتصراً. بعد الانتصار، كانت ابنته الوحيدة هي من خرجت لاستقباله بالدفوف والرقص، مما سبب له حزناً شديداً لإدراكه أنها ستكون موضع نُذره، أظهرت الابنة شجاعة وقبولاً لمصيرها، لكنها طلبت مهلة شهرين للبكاء على عذريتها مع صديقاتها في الجبال، حيث كانت ستموت دون أن تتزوج أو تنجب، بعد انتهاء المهلة، عادت لئنفذ النذر عليها، لكن السفر لا يوضح بوضوح إذا ما تم تقديمها كذبيحة بشرية أو أنها كرسّت حياتها للعزلة وخدمة الرب، ويتم تجاوزها لأحداث أخرى لتترك فضولاً عميقاً في جوف القارئ وخاصة من النساء، كذلك مريم أخت موسى الكبرى التي ذكرت في مواضع قليلة إحداها تذكر بإيجاز كيف أنها قادت نساء بني إسرائيل للاحتفال والرقص والترنيم بعد نجاحهم من فرعون (سفر الخروج 15). مثل هذه المواضع هي التي تنتقدها جوديث في التوراة أنها مواقف وقصص وتجارب روحية مهمة جداً لليهوديات ومع ذلك هي ليست قليلة فقط بل قصيرة وهامشية أيضاً.

وعلى ذلك تُسائل جوديث النصوص التقليدية عن وضع المرأة فيها، إذ لا تبدوا المرأة اليهودية غير مهمة وحسب بل هي كاليهودي بالنسبة للأغيار، هي "آخر" لليهودي المعياري الذكر، تقول (Plaskow, 2005, p. 55):

في الواقع، يمكن مقارنة وضع المرأة اليهودية بوضع اليهود في الثقافة غير اليهودية. الإسقاط الأُمِّي لليهودي على أنه الآخر، الغريب، الشيطان، الإنسان الغير إنسان بشكل تام، يتكرر -أو جزئياً مستوحى من- الفهم اليهودي للمرأة اليهودية. فهي أيضاً تُعتبر الغريبة التي تعيش حياتها في موازاة حياة الرجل، والشيطانة التي تثيره، والشريك الذي تختلف إنسانيتها عن إنسانيته. ومثلما حسنت التغييرات القانونية وضع اليهود دون أن ترفع الشكوك عن إنسانيتنا، لذلك، فإن التغيير القانوني وحده لن يعيد الإنسانية الكاملة للمرأة اليهودية. إن الإعاقات القانونية التي تواجهها المرأة ليست سوى عَرَض لنمط عميق من الإسقاط الراسخ في الفكر اليهودي. تعكس هذه الإعاقات وتعبر عن موقف أساسي تجاه النساء يجب مواجهته ومعالجته واستئصاله من جذوره. ورغم أن من طبيعة الفكر اليهودي أن يأمل في أن تؤدي التغييرات في الهلاخة (القانون اليهودي) إلى تغييرات في المواقف الأساسية، إلا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن تحقيق العدالة للنساء يمكن أن يتم ببساطة من خلال الآليات الهلاخية، لأن معاناة النساء ليست بالأساس نتيجة للهلاخة.

إذاً بحسب جوديث فالمشكلة ليست في ظاهر النص فقط، ليس في أنّ النص يسرد أكثر قصص الرجال ويركز عليها أكثر من النساء أو أنّ كتبة هذه النصوص هم رجال بالأساس، فالمشكل بالنسبة لها أعمق بكثير، وهي توجه خطابها بدرجة أولى للنسويات، إذ أنّ كثير من النسويات يحاولن استخدام النصوص التقليدية نفسها في استخراج واستنباط روحانيات المرأة وتاريخها عن طريق قراءة نسوية تراعي العالم كما تراه المرأة، لكنّها ترى في ذلك عدم وعيٍ بالمشكل الأساسي فهي ترى أنّ التوراة بذاتها -بمفهومها التقليدي- متواطئة على تهميش

النساء وأنها مبنية أساساً على الرؤية النمطية الذكورية كميّار، فهي تعي بوجود بعض النصوص التي تنظر للنساء بل هناك سفرين في التناخ كسفر راعوث وسفر إستير، يركزان على المرأة كبطلة ومنقذة للشعب اليهودي أو كمثال يحتذى به، لكن الإشكال يكمن في الصيغة والرؤية التي نُسجت بها هذه القصص، فهي دائماً قائمة على تلك الأسس التقليدية التي تعرض المرأة وخطابها وأفعالها في شكل معين يتناسب مع الرؤية الذكورية و الهرمية الأبوية، ولذلك تعيد جوديث وضع التوراة التقليدية في سياق معين يمثل ذاتاً أو ذاتاً فقط من اليهود، أي يمثّل سياقاً واحداً لمجموعة من اليهود عاشت في زمانٍ ما في مكانٍ ما، وبالتالي هذه التوراة ناقصة، تقول (Plaskow, 2020, p. 63):

التوراة ليست نصّاً مكتملاً، لأن طبيعة التجربة الدينية لا يمكن حصرها في أي سجل مكتوب أو شفهي، ولا يمكن فصلها عن سياقها التاريخي. فهي تظل محدودة بظروف معينة ومرتبطة بتجارب محددة. عند الحديث عن التوراة، نجد أنها تسجل فقط جزءاً من حياة الشعب اليهودي، إذ تغيب عنا رؤية النساء للأحداث الكبيرة والصغيرة في التاريخ اليهودي. ليس لدينا روايات عن سيناء من منظورهن، ولا عن استعبادهن المزدوج أو تجوالهن في الصحراء. نعرف أسماء بعض "النبيات"، لكننا نفتقر إلى معرفة نبوءاتهن. لا نملك صورة عن كيفية مواجهة النساء للإله، أو ما إذا كنّ، مثل يعقوب، قد وصفن تجربتهن بأنها "مصارعة".

والإشارة هنا إلى القصة المعروفة في التوراة (سفر التكوين 22) حول مصارعة يعقوب للرب، والتي في الغالب لا تفسّر حرفياً في الفكر اليهودي، فيكون الوصف تعبيراً مجازياً عن الصراع الروحي الداخلي، أو صراع المؤمن في الدنيا، أو غير ذلك، وهي على كل حال تمثّل العلاقة بين المؤمن اليهودي والإله، فتري بلاسكو أنّ استخدام ألفاظٍ مثل "المصارعة" هو وصف ذكوري، لأنّه لطالما كانت المصارعة والقتال بين الرجال شيئاً ذكورياً يحرك التستسترون في دمائهم، فهي غريزة حيوانية ذكورية بشكلٍ عام، تصلح لأن تستخدم كصورة

بيانية بالنسبة للرجل، ولأنّ الإله في التوراة ذكر و يعقوب ذكر وكاتب التوراة ذكر ومتلقيها الأساسي ذكر، كل هذا يجعل هذا الوصف دقيقاً، لكن لو كتبت النساء التوراة وعبرت عن علاقتهن بالرب فهل سيكون لفظ المصارعة هو أفضل ما يعبرن به عن هذه العلاقة؟ إذاً فالعلاقة التي تعرضها التوراة بين الرب والمؤمن هي علاقة مشفرة بلغة أبوية ذكورية، وتنحاز في طبيعتها أكثر لسياق لغتها، ولهذا فالتوراة في رأيها ناقصة ولا تحرك العواطف الروحية لجميع معتنقيها، تقول أيضاً (Plaskow, 2020, p. 64):

الكلمة (بمعناها المجرد) تشير إلى أن التوراة غير مكتملة لأن طبيعة التجربة الدينية لا تسمح لأي سجل شفهي أو مكتوب أن يستنفدها أو ينبع تمامًا من السياق التاريخي. يمكن أن يتحدى "الوحي" أولئك الذين يتلقونه ويفتحون وجهات نظر جديدة حقًا، لكن إسرائيل وصلت إلى فهمها لله ومصيرها في وقت كانت فيه السلطة الأبوية تتعزز في جميع أنحاء الشرق الأدنى القديم. ساعد فهمها الذاتي على تأسيس هذا التطور التاريخي ودعمه وتعزيزه؛ ونادرا ما اعترضت عليه. يشير توصيفي للتوراة، علاوة على ذلك، إلى أنه سجل لجزء فقط من الشعب اليهودي لأننا لا نعرف كيف عانت النساء من الأحداث الكبيرة والصغيرة للتاريخ اليهودي. نحن لا نرى سيناء من خلال عيونهن، أو عبوديتهن المزدوجة، أو تجوالهن في الصحراء. لدينا أسماء بعض نبياتهن ولكن ليس نبوءاتهن. لا نعرف كيف تصارع النساء

ومن هنا نغوص في فكرة أعمق حول اللغة والمعنى ونسبيتهما، والفكر ما بعد الحدائي ينحو نحو هذه النسبية بأقصى تطرف ممكن، فاللغة هي صناعة لسياق ثقافي معين والمعنى هو فهم لذات معينة لذا فكلاهما بعيد كل البعد عن المطلقية والثبات، وبالتالي التجربة الروحية الدينية لا يمكن احتواؤها في الكلمة، فحسب جوديث إحتواؤها في كلمة معينة هي دائماً حصراً في قالب ثقافي معين، وفي الحدود الذاتية لكاتب تلك الكلمات، لذلك غلق النص وحصره على بعض النصوص التي تمت صياغتها في زمان معين على يد أشخاص معينين

هو في رأي جوديث إعطاء حصرية لتجربة روحية معينة لمجموعة من اليهود وإقصاء غيرهم، ثمّ فرض تعسفي سلطوي لتلك التجربة وإعطائها الوصاية والمرجعية مهيمنةً على كل التجارب الروحية لبقية الجماعات والأفراد اليهودية الأخرى، وهذا ما عنته بأنّ التوراة بمفهومها التقليدي هو سجل لجزء من الشعب اليهودي فقط، ولأخذ كل اليهود بعين الاعتبار يجب عدم حصر التوراة في هذا المفهوم، لتصبح التوراة هي كل تجارب الشعب اليهودي، تقول (Plaskow, 2020, p. 66):

هذا التوسع في محتوى التوراة يفتح النصوص التقليدية ويشكل تحدياً لها وللإستنتاجات اللاهوتية التي يمكننا استخلاصها منها. وبقدر ما تصبح النصوص التقليدية جزءاً من توراة أوسع، يتم نسبية سلطتها، وتُنتز مطالبها بالنموذجية (أي بالالتزام بما عرضته كميّار). إن تضمين وتقدير تجربة النساء الدينية بوصفها جزءاً من التوراة يُحدث لحظة نقدية جديدة في اللاهوت النسوي، تقودنا إلى فحص العملية التي من خلالها تصبح نصوص محددة نموذجية، والمصالح التي تمثلها، ونوع النظام الاجتماعي الذي تدعمه وتعززه. من منظور لاهوتي، الأهم من ذلك أن توسيع التوراة يُوسّع الأساس التاريخي والنصي للخطاب اللاهوتي اليهودي. تسليط الضوء على جوانب من التجربة اليهودية كانت سابقاً مطموسة أو مُهملة، وتقدير هذه الجوانب كجزء من التوراة، يقدم يهودية أكثر ثراءً وتنوعاً للتأمل اللاهوتي. فالإله اليهودي ليس فقط إله الآباء والربانيين، بل أيضاً إله الأمهات، والتخينات (صلوات النساء في أوروبا الشرقية)، والنساء اللواتي يفسرن ويدعن التوراة اليوم. أي محاولة لصياغة فهم يهودي للإله يجب أن تأخذ بعين الاعتبار جميع هذه المصادر، مستكشفةً مفاهيم وصور الإله في توراة النساء كجزء من التراث الذي يعيد اللاهوت المعاصر صياغته أو تحويره. وينطبق الشيء ذاته على أي مفهوم لاهوتي؛ يجب أن يكون مرتكزاً على تاريخ وحاضر يهودي كامل يمثّل يهودية المجتمع بأسره، بدلاً من التجربة الدينية لنخبة ذكورية (الأنبياء والحاخامات والرييين وغيرهم).

من خلال هذا المنظور، التوراة هنا لا تصبح مجرد وثيقة تاريخية محدودة بل حقلاً مفتوحاً لتفسير المعنى الروحي من خلال تجارب الإنسان الذاتية. إذاً فهي تؤمن أن كل شخص يمتلك حق المساهمة في "كتابة" هذا النص المستمر من خلال حياته وخبراته. هذا التحول يقوّض سلطة النخب الدينية التي احتكرت تفسير النصوص المقدسة أحقاباً حسب جوديث، ويمنح كل فرد صوتاً في الحوار الديني. بل إن بلاسكو ترى في هذا التوجه فرصة لإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والدين على أسس منفتحة ومتجددة. فكل تجربة شخصية، سواء كانت لحظة تأمل فردية في الطبيعة أو لقاء مجتمعي يحمل طابعاً روحياً، يمكن أن تُعتبر امتداداً لروح التوراة. وبهذا، يتحول الدين من كيان ثابت وجامد ذو خاصية صلبة، إلى إطار مفتوح يشجّع على الإبداع والتفاعل. هذه الرؤية تفتح المجال أمام النساء، والأقليات، وكل من يشعر بأنه مستبعد من الخطاب الديني التقليدي، للمشاركة الفاعلة في تشكيل النصوص الروحية وتفسيرها.

هذا النهج يُعيد تعريف مفهوم القداسة نفسه؛ إذ لم تعد القداسة مقتصرة على النصوص المكتوبة، بل أصبحت جزءاً من كل فعل يحمل نية روحية أو يساهم في تعزيز القيم الإنسانية، فهو تحرر من القيود التقليدية وتوسيع للأفق الروحي ليشمل كل ما يمكن أن يعبر عن علاقة الإنسان بالقدس، أثر مابعد الحدائثة هنا يكمن في الانتقال من التوراة الصلبة إلى التوراة السائلة، من التوراة التي لديها حدود وقيود ثابتة، إلى توراة تتغير بتغير الزمان والمكان والذوات والأحوال، فهي جارية جريان الزمن، تُعرّف بحسب كل سياق، إنّ هذا المفهوم هو الذي يقضي على تلك المفاهيم التقليدية التي تقصي النساء أو المنحازة ضدهن حسب النسويات، لأنها وإن كانت كذلك ستصبح مجرد قطرة عائمة في بحر التوراة الغني والمتنوع بآراء وقصص وتجارب ورؤى وفلسفات كثيرة لرجال ونساء وشواذ وأطفال وعجائز، وبيض وسود، وحاخامات ومومسات، وأغنياء وفقراء و علماء وأميين، فالكل مهما كان جوهره ولقبه ورتبته هو جزء من هذا البحر الهائل الذي تضيع بين أمواجه أي معيارية، وهنا فقط تصبح التوراة مناسبة للجميع وستجد كل الأقليات والمهمشين فيها ما يتعلق بهم، وإن لم

يجدوا فهم أنفسهم جزءًا مكون لهذه التوراة، وإنّ استخدام هذه التوراة (بمعناها الجديد) في الحياة اليومية وممارستها من قبل اليهود وتأديتها أو قراءتها في المعابد سيعطيها نفس القيمة التي أخذته النصوص التقليدية مع الوقت، ثم سيتند عليها في الهالاخا والرؤية اللاهوتية وغيرها من أمور الدين اليهودي، تقول بلاسكو في نفس السياق (Plaskow, 2005, p. 72):

إذا افترضنا أن اليهودية تتألف من النساء والرجال على حد سواء، فعليًا أن نكون منفتحين على إيجاد التوراة خارج القانون التقليدي. الأدلة الأثرية التي تتحدى المصادر المكتوبة، كتابات المجموعات غير الربانية، تاريخ الروحانية النسائية، الأدبيات التي كتبتها النساء اليهوديات والتي تتناول موضوعات دينية، والمدراش (أسلوب تفسير الكتاب المقدس التقليدي) الذي "تلقاه" النساء المعاصرات—كل هذه العناصر تصبح جزءًا من التوراة لأنها تمثل أجزاءً من سجل التجربة الدينية اليهودية، ومن الأمور التي وجدها اليهود مقدسة وذات مغزى في حياتهم، ومن محاولاتهم لترتيب الوجود. يتم اكتشاف وخلق هذا المحتوى الجديد للتوراة بطرق مختلفة. جزئيًا، عندما يتم استيعاب نتائج التأريخ النسوي باعتبارها معيارية، فإنها تكتسب هي الأخرى وضعية التوراة. على سبيل المثال، إذا تم تعليم أو تلاوة التخينات جنبًا إلى جنب مع صلوات يهودية أخرى كتعبيرات ليتورجية متساوية القيمة، فإن فهمها لله سيصبح في نهاية المطاف جزءًا من الخيال الديني اليهودي، تمامًا كما هو الحال مع الله في خدمة الكنيس. وإذا كانت الوثائق المتعلقة بالطلاق التي كتبتها النساء تُعامل بنفس الأهمية التي تعطيتها المشناه لرؤية مفادها أن النساء لا يمكنهن المبادرة بالطلاق، فإن السوابق الهالاخية لقوانين الطلاق المعاصرة ستتوسع بشكل كبير وبالتالي ستتحوّل. وإذا أخذت النقوش القديمة التي تصف النساء كرئيسات وقائدات للمعابد بجديّة تامة مثل غياب النساء عن الحاخامية، فإن مناقشة سيامة النساء

في المجتمع الأرثوذكسي قد تأخذ مسارًا مختلفًا. في كل من هذه الحالات، تُعطي الأدلة التاريخية وزنًا

لاهوئيًا يؤدي إلى توسيع وتعميق معنى التوراة

إذًا، تشير جوديث من جهة إلى قراءة نصوص تقليدية وتفسيرها بشكل جديد ومتنوع بحيث تستوعب ذواتنا المختلفة والمتنوعة، ولا يحضرنى من هذا إلاّ القراءات المتناهية التي هي خاصية مميزة في الأدب مابعدالحداثي، أين يفتح النص على التأويلات، فالمؤثر فيه وصانع معانيه بالأساس هو الذات المتلقية، وليس مؤلفه أو السياق الثقافي الذي تولّد منه، فهذا يغيب تمامًا في هذه العملية وهو ما يعرف بـ "موت المؤلف"، ومنه فهذا النص ليس له معنًا محدد ولا مركزية يستند عليها، هو مادة سائلة تتشكل بوعاء القارئ، وأما القارئ فهو ليس فقط حالة متغيرة من ذات إلى ذات، بل هو حالات متغيرة في الذات نفسها أيضًا، لذلك فالنص يحمل معانيّ جارية كثيرة، لا متناهية، وهذا الذي يعبر عنه مابعدالحداثيون بتراقص الدوال. فما تقترحه جوديث بلاسكو مشابه جدًا لهذه الظاهرة، ومن جهة أخرى تذيب حدود التوراة نفسها، فلا يمكن الالتزام بهذه النصوص وحدها وإلا فنحن نساهم في حصريتها وإضفاء القداسة والوصاية عليها وماحتويه من أفكار تولدت عن سياق أبوي ذكوري، وعلى العموم فكلا الجهتين تعكس الفكرة مابعدالحداثية التي ترفض النظر إلى النصوص كنظام مغلق بل ينظر إليها بمبدأ **التشظي** الذي يُميز ما بعد الحداثة، حيث لا يُنظر إلى النصوص بوصفها كيانًا واحدًا متماسكًا، بل كسلسلة من الأجزاء المتنوعة التي يمكن إعادة ترتيبها وتأويلها بشكل يتجاوز حدودها الأصلية، وأيضًا بمفهوم الحضور والغياب كما يذكره جاك دريدا إذ حسب المعاني ليست ثابتة أو حاضرة بشكل كامل، بل هي دائمًا في حالة حركة وتأجيل.

القراءة التفكيكية للنصوص التقليدية (قصة ليليث كنموذج):

ضمن جهودها لإحياء روحانية المرأة اليهودية التي تمّ تجاهلها في التوراة بحسبها، لجأت جوديث بلاسكو إلى إعادة قراءة النصوص قراءة تأويلية تمامًا مثل مرحلة الدراسات النسوية الثانية كما وصفتها، بحيث يعيد النساء

كتابة "مدراش" تفسير النصوص والقصص الكتابية برؤية نسوية، "معاً وفردياً، شفهيًا وكتابيًا، تخلق النساء الشعر، وتستكشف وتروي القصص التي تربط تاريخنا بالتجربة الدينية الحاضرة" (Plaskow, Standing again at sinai, 1990, p. 54) واستخدمت جوديث منهج قريب من الرؤية التفكيكية للخطاب، فهي ترى النص التقليدي مبهم سائل وأن التفسير التقليدي هو الذي أوله بطريقة ذكورية ثم فرض تأويله كتفسيرٍ معيار أو صحيح للنص ، لكنّ قراءات النص كثيرة، ومن هنا يمكن للنساء أن يكتبن مدرشات (شروح) خاصة بهن تعكس تجربتهن الذاتية ، وهذا الكلام مطابق للنظرة التفكيكية مابعدالحداثية للخطاب ذي القراءات اللانهائية، فالمعنى ذاتي والتفسير ذاتي، واللغة نفسها ذاتية، لذلك لا يوجد ما يسمى بالقراءة الموضوعية للنص حسب هذه النظرة، واحتكار الحقيقة الدينية ماهي إلاّ سلطوية واستبداد وضعه العقل الذكوري التقليدي كي يمنع التفكير خارج نسقه، كما أنها تسقط مفهوم "لغة الإله"، فالإيمان التقليدي يقضي بأنّ النص المقدس وحي نطق به الإله على لسان بعض الخواص، وبالتالي فهذه اللغة ذو ماهية مقدسة، لكنّ جوديث تعيد باللغة داخل التاريخ وبالتالي هي لغة بشرية ذاتية تتغير وتتأثر بالسياق الثقافي الذي يحتويها، وتتغير قراءتها أيضاً بنفس العوامل. (Plaskow, Jewish Theology in Feminist Perspective, 2020)

استخدمت جوديث بلاسكو قصة "ليليث" وأعادتها قراءتها بما يتناسب والنظرة النسوية وبطريقة تعكس سيطرة الذكورية التقليدية حسبها على السردية ومصادرتها للدين والحقيقة، وقصة ليليث تعود جذورها لديانات الشرق الأدنى القديم لكنها ذكرت في التراث اليهودي لأول مرة في سفر إشعياء (34:14) "وتلاقي وحوش القفر بنات آوى، ويصرخ الماعز لصاحبه. هناك تستقر ليليث وتجد لنفسها موضعاً للراحة." وهو الذكر الوحيد لها في التوراة كما أنّه هامشي وعرضي لم يفهم منه إلاّ أنّها في زمرة الوحوش والخراب، ثم تطورت في النصوص التلمودية لتصبح شيطانة أو كائنًا ليليًا خطيراً تسبب الأذى للأطفال والنساء، مثلاً في رسالة شبث

151ب: "قال راف يهودا: قال راف: لا ينبغي للمرء أن ينام في بيت وحيداً، ومن ينام في بيت وحيداً، ستسيطر عليه ليليث". أما في روايات لاحقة مثل مدراش ألفباء بن سيرا، صُورت كأول امرأة خلقت من نفس مادة آدم لكنها تمردت ورفضت الخضوع له، ما جعلها رمزاً للتمرد والاستقلالية. أما في القبالة، أُعطيت دوراً شيطانياً أكثر تعقيداً كزوجة لسامائل وأم للأرواح الشريرة. وهكذا تواترت النصوص اليهودية التقليدية على تصوير ليليث كشخصية شيطانية تمثل التمرد على النظام الإلهي والسلطة الذكورية وحاولت المدراس أن تضيف أبعاد أخرى لقصتها برغم ذكرها العرضي في التوراة. إلا أنّ بلاسكو تقدّم قراءة بديلة، باستخدام نفس المعطيات التي ذكرتها كتب التراث الأخرى لكنها تعكس السردية، في كتابها "the coming of lilith" أو عودة ليليث، في فصل بعنوان "قصتنا: عودة ليليث"، تحكي جوديث قصة مختلفة عن تلك التقليدية، تذكر أنّ ليليث كأمراة خلقت من طين وليست من ضلع آدم وبالتالي هي مساوية له، أراد آدم أن يخضعها لطاعته فرفضت فاشتكى للرب، لكنها أصرت على موقفها وتمردت على سلطة الرب (الأبوية) واختارت مغادرة الجنة بدلاً من التنازل عن استقلاليتها. ثم النقطة المركزية في القصة هي لقاء ليليث وحواء الأول، كلاهما يجذران من بعضهما، فليليث تعلم أنّ حواء في صف آدم والرب، وحواء تعلم من آدم والرب خطورة وشرّ ليليث، لكن حين يلتقيان تبدأ كل من ليليث وحواء بالتحدث ومشاركة تجاربهما، فتكتشف حواء أن ليليث ليست الشريرة التي صورتها الروايات التقليدية، بل امرأة قوية رفضت أن تكون تابعاً، وتدرك ليليث أن حواء ليست عدوة أو امتداداً للنظام الذكوري، بل هي ضحية لهذا النظام مثلها. ينشأ بينهما رابط من التضامن النسوي، حيث تفهمان أن قوتهما تكمن في دعمهما لبعضهما البعض بدلاً من التنافس، وتبدأن في تخيل عالم مختلف يمكن فيه للنساء أن يعشن بحرية، بدون قمع أو تمييز.

إذا تفكيك جوديث لهذه القصة وإعادة تركيبها يحاول أن يبرز مجموعة من الرموز والعبر المتعلقة بالدين اليهودي التقليدي والمرأة، فليليث رمز لرفض النظام الأبوي الذي يتطلب من النساء الطاعة والخضوع لسلطة الرجل.

وعقابها وعزلتها وتشويه سمعتها هي الثمن الذي يمكن أن تدفعه المرأة حسب القصة إذا ما طالبت باعتبارها، كما أنها تشير إلى التحولات التي خضعت لها هذه الشخصية في التراث اليهودي، حيث أُعيد تشكيل صورتها من امرأة قوية ومستقلة إلى شيطانة خطيرة تهدد الأطفال والرجال. بحسب جوديث تحوّل ليليث إلى شيطانة جاء نتيجة للتفسيرات اللاحقة التي قدمتها التيارات الذكورية في الفكر اليهودي، التي ظهرت بشكل بارز في الأدب الميديراشي والكابالي، كانت تهدف إلى تشويه صورة ليليث وإعطائها دوراً يناسب النسق الذكوري والسردية التقليدية، فكل امرأة لا تتماشى مع النسق الذكوري توصف بالشيطانة والمخادعة والشريرة والساحرة، تقول جوديث عن هذه القصة:

تحاول إعادة روايتي لقصة حواء وليليث استغلال الغموض الموجود في المديراش التقليدي، الذي يسعى للتوفيق بين روايتي الخلق في سفر التكوين 1 و2، ويصف ليليث كزوجة آدم الأولى. أحتفظ بالفكرة الحاخامية بأن ليليث نُفيت بسبب مطالبتها بالمساواة مع آدم، لكنني أرفض الحكم عليها كشيطانة شريرة، حيث أرى في هذا الوصف التاريخ الكامل لتسمية الرجال للنساء اللواتي يرفضن الخضوع للسلطة الذكورية. تسعى قصتي إلى الكشف عن المنظور الأبوي للمديراش، وفي الوقت ذاته استكشاف السؤال الذي يتركه مفتوحاً: ماذا سيحدث، وماذا يحدث الآن، مع بدء تحرر قوة النساء وتعريفها بأنفسهن؟ (Plaskow, Standing again at sinai, 1990, p. 55)

وتقول في كتاب عودة ليليث (Plaskow, 2005, p. 31):

... أدركنا صعوبات "اختراع" أسطورة، لذلك أردنا أن نروي قصة يبدو أنها تنمو بشكل طبيعي من تاريخنا الحالي. كما شعرنا بالحاجة إلى استخدام المواد القديمة التي من شأنها أن تحمل أصداؤها وأهميتها، حتى لو ابتعدنا عنها بحرية، لذلك، اختير أن يبدأ بقصة ليليث... من خلال قصتها، لم نتمكن من التعبير عن صورتنا الجديدة لأنفسنا فحسب، بل عن علاقتنا ببعض عناصر تقاليدنا

الدينية. نظرًا لأن القصص هي قلب التقاليد، يمكننا التشكيك في التقاليد وخلقها من خلال سرد قصة جديدة في إطار قصة قديمة. أخذنا ليليث كبطلتنا، والأهم من ذلك، ليس ليليث وحدها. نحاول أن نعبر من خلال خرافتنا عن عملية مجيئنا للقيام باللاهوت معًا. ليليث وحدها في المنفى ولا تستطيع فعل شيء. البطل الحقيقية لقصتنا هي الأخوة، والأخوة قوية.

إذا حوّلت جوديث قصة ليليث لتعكس نظرتها حول كيف تم تهميش القوة النسائية في السرديات الدينية، وكيف يمكن للنساء اليوم أن يستلهمن من رمزيتها لإعادة التفكير في أدوارهن داخل الدين والمجتمع. في نفس السياق، تُبرز بلاسكو ليليث كرمز لرفض النظام الأبوي الذي يتطلب من النساء الطاعة والخضوع. كما أنها تشير إلى التحولات التي خضعت لها هذه الشخصية في التراث اليهودي، حيث أُعيد تشكيل صورتها من امرأة قوية ومستقلة إلى شيطانة خطيرة، وهو وضع قريب مما وصفت به اليهودية التقليدية النساء المستقلات والنسويات المناهضات للفكر التقليدي والدعايات للإصلاح، كانت إذا قراءة مختلفة تماماً لنفس التراث لكن من وجهة نظر نسوية، وقد أوضحت بلاسكو أن استخدامها لنفس التراث ضروري ليس من ناحية صعوبة خلق أسطورة جديدة تماماً بل أيضاً كونها لن تلقى ذلك البعد الروحي والتأثير حين تكون مرتبطة باليهودية وذات وجود تاريخي قديم.

كان لقصة جوديث وقع كبير وتأثير ليس في المجتمع النسوي اليهودي وحسب، بل المجتمع النسوي ككل وحتى خارجه في بعض الأحيان، بشكل عام، يمكن رؤية ذلك التأثير في عدد الكتب والمؤلفات والروايات التي تحمل اسم ليليث، تأسست أيضاً مجلة نسوية أصبحت ذائعة لاحقاً في الولايات المتحدة تحت نفس الاسم.

اللغة الدينية، نحو لغة سائلة ومجازية ورمزية:

من الجوانب المهمة في فكر بلاسكو ما بعد الحداثي هو اهتمامها بتغيير اللغة الدينية. ترى بلاسكو أن اللغة التقليدية المستخدمة في وصف الله والطقوس والتجارب الروحية غالبًا ما تكون صلبة ومحددة وتعكس السياق الأبوي الذكوري الذي نشأت فيه حسبها. لذلك، دعت إلى استخدام لغة أكثر سلاسة، تعتمد على المجاز والرمزية وحتى الصمت كوسيلة للتعبير عن العبادة. تقول (Plaskow, 2020, p. 60):

لا تزال الروحانية النسوية وروحانية المرأة التقليدية سؤالًا مفتوحًا يحتاج اللاهوت النسوي إلى استكشافه. وهكذا، على الرغم من أن الأجيال السابقة من النساء اليهوديات تحدثن إلى إله التقاليد اليهودية كإله حاضر في تفاصيل حياتهن اليومية، إلا أنهن تحدثن في الغالب إلى "هو" باستخدام الصور التقليدية. تبحث النسويات اليهوديات المعاصرات أيضًا عن الله في واقع يومي فوضوي، مجسد، لكنهم حاولوا ترجمة هذا الإحساس بجوهر الله إلى لغة الاستعارات لله. علاوة على ذلك، تسعى لغة الله النسوية إلى التعبير ليس فقط عن وجود الله في الأحداث والمواقف العادية، ولكن بشكل أكثر تحديدًا للاكتشاف المذهل لوجود الله الذي يتحرك داخل وبين النساء. جادل مقال ريتا جروس حول اللغة الإلهية الأنثوية، وهو أول من أثار القضية في سياق يهودي، بأنه إذا أردنا أن نعكس ونؤكد "صيرورة" النساء داخل المجتمع اليهودي، فإن كل ما نقوله عن "الله- هو" يجب أن نكون على استعداد للقول عن "الله- هي".

حتى في الإبداع النسوي وفي اللحظات التي برزن فيها وشكلن ترانيمهن مثل التيخينات (Tkhines) التي كتبتها النساء وكانت موجهة بشكل أساسي للنساء، ظلت متأثرة بشكل كبير بلغة التوراة التقليدية التي عبرت عن الإله بشكل واضح تمامًا بـ "هو" وبأشكال أخرى متفاوتة الوضوح عن ما يعكس الأبوية والذكورية

المعيارية، ولذلك قالت أنّ هذه اللغة يجب تغييرها لتكون أكثر سيولة، وهي تسرد مثلاً عن ذلك فتقول  
(Plaskow, 2005, p. 69):

تعمل مارشيا فالك بطريقة مختلفة لإزاحة المفهوم التقليدي لله وصور الذكورة. بالتركيز على صيغة  
البركة التي تعتبر مركزية للغاية في الحياة اليهودية، فإنها لا تتحدى ذكورتها فحسب، بل تتحدى  
مركزية الإنسان فيها. إن بركتها على الخبز، على سبيل المثال، تتغير من "مبارك أنت ربنا إلهنا ملك  
الكون"، إلى "دعونا نبارك مصدر أو منبع الحياة" الذي "يخرج الخبز من الأرض". الكلمة العبرية ل  
"المصدر" (أو المنبع) - ayin- **אֵינ** - مؤنثة؛ إضافة المؤنث تنتهي "آه" ha - mutziah إلى  
الفعل "جلب" يزيح المذكور في كل مكان (أي يصبح لفظها "التي تجلب" بدل "الذي يجلب"). بل  
أبعد من ذلك، فإن صورة المنبع أو المصدر طبيعية وغير هرمية، مما يحول إحساسنا بالاتجاه من إله في  
السموات العليا يحكمنا إلى إله حاضر في الأرض ذاتها تحت أقدامنا، يغذيها ويدعمنا.

وهذا مقطع من الترنيمة المُحال لها (Plaskow, Standing again at sinai, 1990, p. 143):

دعونا نعتزف بمصدر الحياة للأرض والغذاء.

قد نحافظ على الأرض حتى نحافظ علينا

ودعونا نطلب الرزق لكل من يسكن العالم.

دعونا نميز الأجزاء داخل الكل

وبارك اختلافاتهما.

مثل السبت وأيام الخلق الستة قد تصبح حياتنا كاملة

من خلال العلاقة.

وفقاً لبلاسكو، فإن اللغة المجازية تتيح مجالاً أوسع لفهم الله والعلاقة معه. فبدلاً من الاقتصار على أوصاف مثل "الله في السماء" أو "الإله القاضي" التي تعكس إلهً سلطوياً متجاوزاً، تقترح استخدام لغة أكثر حيادية، تدعو إلى استخدام تعبيرات مجازية تعكس تعددية التجربة الإنسانية. حتى في استخدام الصفات والإشارات الانثوية تستخدمها بشكل خفي فهي لاتب الإشارة المباشرة للإله بالأنوثة كصفة حصرية، بل هي ضد النسوية الراديكالية في تغيير الإله نحو الأنثى فتقول أهن يقعن في نفس الخطأ التقليدي ويحافظن على البنية التقليدية ذاتها وكل مافعله هو أهن غيرن رأس الهرم إلى الأنثى وأصبح إسم النظام أمومياً، ولذلك فهي تفضل اللغة الخفية السائلة الغير قاطعة التي يمكن معها ما هو خارجها ظاهرياً، بل إن أفضل تعبير في رأيها هو الصمت، في رؤيتها، يمكن أن يكون الصمت شكلاً من أشكال العبادة العميقة، حيث يتيح للفرد فرصة للتأمل والاندماج في التجربة الروحية دون قيود اللغة. والصمت هو أكثر لغة يمكن أن تحتوي جميع الأطراف، كذلك نجد تأملات مشابهة عند مابعد الحدائين، فجاك درديا كان يرى أن الصمت هو ما يجعل المعنى مفتوحاً على تأويلات لا متناهية، وكما ذكرت جوديث من قبل فالكلمة تبقى دائماً منحازة مهما كانت هي تنطلق من ذات لها سياق وتجربة معينة، ولذلك الصمت وحده بهذا المعنى هو اللغة الوحيدة المحايدة أو هو الأقرب للحياة.

إذاً الهدف الأساسي في هذا التغيير في اللغة هو تحرير الفكر الديني من البنى الصلبة التقليدية، وعبر هذه اللغة السائلة، يمكن للأفراد والجماعات التعبير عن تجربتهم الروحية بطرق جديدة وشخصية، مما يفتح المجال

لتفسيرات دينية أكثر مرونة وتعددية تتناسب مع كل شخص، فيذوب الدين في الأفراد ولا يذوب الأفراد في منظور شخص للدين.

تقويض السرديات الكبرى في اليهودية:

في إطار نقدها للسرديات الكبرى، تركز بلاسكو على تفكيك التصورات التقليدية التي تربط الله بسماء فوقية تُشرف على العالم وتوجهه من موقع خارجي. ترى بلاسكو أن هذه السرديات قد ساهمت في إنشاء هياكل جامدة تمنع الدين من التطور والاستجابة للتحديات المعاصرة، وتمنعه من احتواء جميع معتنقيه وهي تركز بالأخص على النساء، إذا قارنا بين كيفية معالجة جوديث بلاسكو لليهودية التقليدية نجد تشابهاً كبيراً مع كيفية معالجة مابعدالحداثيين للحداثة، فالحداثة انتهت بأزمات على جميع المستويات أصبح تأثيرها واضحاً على أفرادها، يذهب مابعدالحداثيين إلى أنّ هذه النتائج ليست عرضية بل هي نتائج حتمية لتطبيقات الحداثة، وأنّ هذه الحداثة لا يمكن معالجتها أو إصلاحها كما يدّعي فريق مدرسة فرانكفورت لأنّ هذه الأزمات نابعة من الأسس التي قامت عليها الحداثة وهذه التي يجب أن تنتقد، فتتظر جوديث بلاسكو نفس النظرة لليهودية التقليدية ولذلك تؤكد أنّ الإصلاح لا يجب أن يكون ظاهرياً فتعين النساء كحمايات أو قبول الشواذ في المعابد والهياكل هو من قبيل التغييرات الظاهرية، وأنّ التغيير الأساسي يجب أن يكون في تلك الأسس التي قامت عليها وهنا يكمن التشابه في النقادين، أما الاختلاف يكمن في أنّ كثير من مابعد الحداثيين يعبرون بصراحة عن محاولتهم لتجاوز الحداثة وإسقاطها، أما جوديث بلاسكو فلا تتجاوز اليهودية لكنها تعيد تعريفها وتحافظ على أسماها ومظاهرها لكنّها تتجاوز وتهدم البناء التقليدي لها.

تحدث جوديث كثيراً مما يمكن تسميته قطعيات الدين أو مايعلم من الدين بالضرورة (على الاصطلاح الإسلامي) هذه هي التي تسمى في اصطلاح مابعدالحداثيين بالسرديات الكبرى، لأنها تتميز بصفتين كونها أساسية وبناءة وكونها تتميز بالقطعية والمطلقية، فهي ليست محلاً للشك أو الظن أو النقاش، فتعود بلاسكو لهذه القطعيات والتي تؤسس حسبها بنية أبوية ذكورية تعنى بمكان معين وزمان معين وجماعة بعينها، والتي تقدم الله ككائن خارجي يرفع البشرية من الأعلى، تصفه كالأب والبشر كالأبناء، تصفه كسيد والبشر كعبيد، كمتجاوز كقوي جبار متسلط، كل هذه السرديات هي التي أسست للاهوت التقليدي ينعكس في رؤية المؤمن به للمجتمع والعالم من حوله، ولذلك علاقة الذكر الأكبر بالنساء في المجتمع التقليدي تحاكي هذه الصورة، فهو المتسلط الأقوى وهن الأضعف اللواتي وجب عليهن خدمته، إذاً فالنظام الهرمي الذي يتأسس على أساس هذه السرديات يصبح نظاماً اجتماعياً وفلسفة كونية مبنية عليها بشكل عملي. ولذلك تحاول بلاسكو إسقاط هذه السرديات التي تؤخذ من النصوص التقليدية بالأساس عن طريق تغيير اللغة، لكي يوصف الله كوجود حاضر في كل شيء، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتجارب البشر اليومية والعالم الطبيعي. أي رؤية كمنونية حلولية بدل رؤية متجاوزة للإله، هذا التحول يفتح المجال لفهم أكثر شمولية ومرونة للإله، بحيث يمكن لكل فرد أن يجد طريقه الخاص للتواصل معه.

نقد الثنائيات القطبية المتضادة: ثنائية الذكر والأنثى نموذجاً

أحد أبرز مظاهر النقد مابعد حداثي في فكر جوديث بلاسكو هو تفكيكها للثنائيات القطبية المتضادة التي تتميز بها الفكر الكلاسيكي عموماً والفكر الديني التقليدي، وخاصة ثنائية الذكر والأنثى. ترى بلاسكو أن هذه الثنائية، التي تركز على تقسيم صارم بين الجنسين بناءً على أدوار اجتماعية ودينية محددة، تعكس بنية سلطوية تُقصي التنوع وتحدّ من حرية التعبير عن الهوية الذاتية، وبالطبع فإنّ هذا التقسيم لا يحدد أدوار

الجنسين ومراتبهما فقط، بل يمنع ولا يعترف بأي تقسيم خارجهما، فلا وجود لمعنى "الخنوثة" أو "ثنائية الجنس" (Intersex)، ولا يعترف بالهويات الجنسية الجديدة الخارجة عن النظام الثنائي التقليدي ولا السلوك الاجتماعي والجنسي اللازم له أيضاً، كعمل الرجل ومكوث المرأة في البيت، انجذاب الرجل للمرأة حصراً، وانجذاب المرأة للرجل حصراً، كل هذا في نظر جوديث بلاسكو يحتاج لإصلاح ليتوافق مع نظريات الجندر الحديثة في الغرب والنزوع أكثر نحو نظام لا ثنائي non-binary في تحديد الجنس والأدوار الجنسية.

لذلك أكّدت جوديث في حديث لي معها أنّها ترى أنّ اليهودية (الإصلاحية، التقدمية والليبرالية) بعيدة عن جوهر الحوار الذي يفترض الحديث عنه، فهي تعتقد أنّ الإصلاح غير حقيقي بل ظاهري فقط، أما الإصلاح الذي تطلبه هو جذري راديكالي، فقبول الشواذ في المعابد اليهودية اليوم وحتى ترسيمهم في المعابد هو نظرة إصلاحية لكن من داخل النظام القديم وبالاعتماد على الأسس التقليدية، فالحجة في تقبلهم حسب ما قالت أنهم لم يختاروا أن يخلقوا هكذا أو أن يكونوا على هذا النحو، أي أنّ التقسيم الثنائي القديم والحكم التقليدي على الشذوذ لا يزال هو المعيار، أما الإصلاح والاجتهاد كان فقط برفع الحكم عن هؤلاء بدعوى الجبرية ومن باب عدل الإله.

أما ماترمي إليه هو إسقاط النظام والنسق القديم كلية وما يمثله من ثنائيات مضادة أيضاً، ولقد ذكرنا سابقاً نقدها للنسويات الراديكاليات بسبب حفاظهن على نفس البراديجم، ونفس الثنائيات الصلبة مع قلب الأقطاب فقط، وربما رأت جوديث في الثنائيات نفس ما رآه مابعدالحداثيون، أنّها تعزز الهيمنة والسيطرة إذ تستخدم لترسيخ السلطة وهميش الطرف الآخر، فهي كخطاب تبني العالم على أساس معين وتقسيم محدد بحيث لا تسمح للآخر بالخروج عنه، يمنح في هذا التركيز على قطبين محددتين وتمنح الأفضلية لأحدهما ويتم تمهيش كل ما هو خارجهما، ففي القضية التي تعالجها بلاسكو، تقسم الخليقة إلى ذكر وأنثى حسب التوراة "فَخَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ" (تكوين 1:27)، والذكر كما

أوردت جوديث في نصوص سابقة مفضل على الأُنثى، وكلّ ما لا يدخل في هذه الثنائية (كل ما لا يقع عليه وصف الأُنثى أو الذكر) مهمش وبدون اعتبار حسب هذا العالم.

إذاً، الثنائيات المتضادة المنتشرة في النصوص التقليدية (ذكر/أُنثى، سيد/عبد، جنة/نار)، تمثل نظاماً فكرياً يعتمد على تقسيم العالم إلى أضداد متقابلة، غالباً مع إعطاء الأفضلية لأحد الطرفين على الآخر. جوديث بلاسكو تنقد هذا النظام من زاويتين رئيسيتين: الأسس الجندرية واللاهوتية التي يستند إليها. تشير بلاسكو إلى أن النصوص التوراتية تعزز تقسيماً صارماً بين الذكر والأُنثى، مع تحديد أدوار اجتماعية ودينية مبنية على هذا التقسيم، أي أنّ التقسيم يعكس نظاماً اجتماعياً ثقافياً نشأ فيه، ترى أن هذا الفهم لا يعكس الطبيعة البشرية المتنوعة بل هو خاص بتلك البيئة والثقافة المحدودة، وبما أنّها كانت بيئة ذكورية أبوية، فإن هذا التقسيم يساعد في ترسيخ الهيمنة الذكورية وإقصاء الفئات التي لا تنتمي إلى هذا النظام الثنائي. كما توضح أن التقاليد التلمودية، رغم محاولتها استيعاب بعض الفئات خارج الثنائية مثل الأشخاص الحنثويين (אנדרוגינן - Androgynos)، تظل مقيدة بفهم ذكوري لا يعترف بالمساواة الكاملة.

يحاول طرح بلاسكو أن يلفت الانتباه إلى أن الصور التقليدية للإله في النصوص اليهودية تستند إلى لغة ذكورية حصرية، حيث يُصور الإله كملك أو سيد، مما يعزز بنية السلطة والهيمنة. تدعو إلى تجاوز هذه الثنائية من خلال إدخال صور تعكس الجوانب الأنثوية وغير الجندرية للإله، مما يفتح المجال لرؤية أكثر شمولية للقداسة. كما تشير بلاسكو أن الثنائيات ليست جوهرية، بل هي بناء ثقافي واجتماعي تاريخي. وعلى ذلك وكما ذكرنا سابقاً تدعو إلى قراءة تأويلية للنصوص تتيح تجاوز هذه الثنائيات نحو فهم أكثر ديناميكية وشمولية يعترف بالتنوع في الهوية الإنسانية واللاهوتية.

## المبحث الرابع

### نقد وتقييم لبناء جوديث بلاسكو

أسال فكر جوديث بلاسكو الكثير من الحبر في الأوساط الاكاديمية والدوائر الدينية، بالرغم من أنّ كثيرٍ من أفكارها وأعمالها كانت ذا تأثير كبير على غرار قصة ليليث ورمزيتها في الفكر النسوي، لكنّ ظلّ بناؤها الفكري محلّ جدل، والجدير بالذكر أنّ بناءها تعرّض إلى نقدٍ تقويضي كبير ليس فقط من أتباع التيار اليهودي المحافظ بل أيضاً من الليبراليين والنسويات، والمثير أنّها كانت تتعرّض أيضاً لانتقادات مناقضة، فكثير من الليبراليين يتهمونها بالحفاظ على البنى الذكورية، بينما يتّهما المحافظون بتأنيث الإله وبالتالي تصدير فكر وثني في حلة جديدة.

### أهم الانتقادات التي تلقتها:

ويمكن أن نُميّز المحاور الأساسية التي تعرضت فيها جوديث للنقد، وهي تدور حول البناء اللاهوتي النسوي وطبيعة الإله، منهج تفسير النصوص والرموز، الموقف من الشريعة (الهلاخا)، جدال الحدائث والتقليد، والهوية الدينية الجمعية لليهود، كما تعرضت لنقد نسوي داخلي أيضاً، فبعض هذه الانتقادات التي تلقتها من التيارات التقليدية تتركّز في إعادة صياغة صورة الله بصيغة مؤنثة تُعدّ خروجاً عن التّراث المقدّس، حيث وصف ربي نيل جيلمان هذه الخطوة بأنّها وثنية بحتة، وأنّ استبدال لغة الإله بأخرى

مؤنثة يقوّض الأساس النصّي للإيمان ويُضعف التفويض الإلهي القائم على الهلخاه. وبالطبع هذا شبيه بما قاله المسيري عنها، أنّها تتمركز حول الأنثى، ولا أخفي اندهاشي من هذا النقد، أعلم أنّ جوديث بلاسكو كتبت مقالات كثيرة في السابق ولها الكثير من المداخلات والمنشورات وكان من المتعدّر عليّ تحصيلها واستيعابها جميعاً، لذا يمكن ان يكون لها تصريح من هذا النوع فيما لم أطلّع عليه، لكن بحسب ما اطلعت عليه من أهم أعمالها التي تعود إلى السبعينيات كانت جوديث بلاسكو أبعد ما يكون عن التمرکز حول الأنثى بل كانت ترد على من يستخدمون لغة أنثوية صلبة، وكانت ترى أنّ البناء الهرمي الذي يغيّر رأسه فيستبدل وواجهته فيستبدل بأهة أنثى ومظاهر أنثوية هو ليس تغييراً حقيقياً بل استخدام للنظام الأبوي بنسخة كربونية تسمى نظام أمومي، ثمّ إنّ أحد أشهر مقالاتها "السؤال الأهم لاهوتي" كلّه يحوم حول هذه النقطة أنّ التغيير لا يجب أن يكون سطحياً ساذجاً، بل يغوص إلى الفكرة الوجودية وبنائها الإستملوجي.

داخل الحركات النسوية اليهودية المعاصرة، جادلت سينثيا أوزيك بأنّ مسألة الاضطهاد هو عائق اجتماعي يعكس تأثيرات تاريخية أكثر من كونها جذرية في النصوص الدينية، فالمازق هنا اجتماعي قبل أن يكون كتابياً. وربما هذا القول يتناسق مع خلفية أوزيك التي تتمسك بالهوية والثقافة اليهودية، وبالتالي يتماشي معها ألا تتهم التوراة هذا المنتج الثقافي اليهودي، بل المشكل في الطبقات الاجتماعية التي كانت تتطبع على هذا النص خلال تاريخ طويل، إذاً المشكلة بالأساس لا تعود للتوراة (التقليدية)، والحقيقة أنّ مقالي بلاسكو "السؤال الصحيح لاهوتي" ومقالها الذي بعنوان "اللاهوت اليهودي بمنظور نسوي" يجيبان في نظري على أوزيك، بل ويوضحان العمق الفكري لجوديث الذي بسببه قد يساء

فهمها، لأنها لا تكتب بلغة سطحية ولا بشكل خطابي، وقد بينت في كلا المقالين أنّ هذه النصوص من الممكن أن تكون متواطئة، ولذلك تعرض تغيير مفهوم التوراة، فالتوراة التقليدية بشكل واضح تثبت النظام الأبوي، لذلك القول بأنّ الفكر الأبوي والفكر التقليدي عموماً هو ليس من التوراة مع الحفاظ على المفهوم التقليدي للتوراة هو ضربٌ من السفسطة.

وانتقادات أخرى وقراءات نقدية كثيرة تعرضت لها بلاسكو لا يمكن عرضها كلها، لكن ما يمكن أن أقول عليها في نظري أن غالبها كان مألجاً ودفاعياً، فالعلمانيون أو الليبراليون يتهمونها بالحفاظ على بعض البنى التقليدية التي يجب أن تخدم، والتقليديون أو الذين يميلون للمحافظة في مسألة معينة يتهمونها بتميع الدين والميلان إلى إصلاح متطرف يفقد اليهودية هويتها، كما أذكر نقداً نسوي مضمونه أنها لا تخدم الذكورية في التقاليد اليهودية بما فيه الكفاية، وفي المقابل أيضاً نجد تياراً يتهمها بتأنيث الإله، ونجد أيضاً في فلسطين المحتلة ينتقدها بعض الباحثين الإسرائيليين أن نظرتها تتمركز حول الرجل الأبيض والبيئة الأمريكية-الأوروبية مهمل ما هو خارجها. لكن يمكنني أن أقول أن كثيراً من الانتقادات كانت مثيرة للاهتمام كتلك التي أشارت إلى أنها تدمج بين الليبرالية و التقليدية بدون ضابط أو معيار معيّن أي ما يشير إلى العبث أو اللامنهجية في بعض نواحي بنائها، وأيضاً النقد الخاص بأزمة الهوية الذي يرى في إصلاح بلاسكو مهدداً للهوية اليهودية. (Aṛšai, 2021) (Gillman, n.d). (Steiner, 2011) (Irshai, n.d)

تعليقاً على مجموع الانتقادات التي اطلعت عليها والتي عرضنا بعضها، ما يمكن أن أقوله أن أياً منها لم تغوص إلى المستوى الفلسفي العميق الذي كانت بلاسكو تحاول الحديث عنه، غالب هذه الانتقادات كان سياسياً ودفاعياً، ولذلك كان من الضروري الرد على نتيجة جوديث بلاسكو بشكل سطحي لا على بناء جوديث بلاسكو، وهذه أحد مشاكل النقد الحديث الذي يركّز على الحشد الإعلامي والتأثير في الخارج أكثر منه معاناة ومساءلة البناء نفسه ومايعرضه، بالرغم من أنني لا أشك في وجود كثير من الانتقادات والقراءات التي يمكن أخذها بعين الاعتبار.

أما بشأن رؤية عبد الوهاب المسيري فلا أعتقد أنه كان سيقدّم نفس القراءة عن جوديث بلاسكو لو كانت هي مركز دراسته، لأنّ ذكرها كان بسيطاً وفي سياق موسوعة، ومعلوم أنّ الموسوعات أبعد المراجع عن تحري الدقة والوقوف بعمق في القضايا المختلفة بشكل جاد، لأنّ ذلك يفسد إطار الموسوعة بحد ذاتها ومبدأها الذي يقوم على الكم والإحاطة بأكبر دائرة بالموضوع محل الدراسة، ولهذا كان لزاماً أن تكون غالب قراءاتها سطحية وإلا لن يكتمل العمل أبداً، والذي أعتقد أنه قراءة أعمال وأفكار بلاسكو ستكون صعبة للغاية لمن ليس لديه معرفة بالسياق الغربي الثقافي، وأنا أتحدث هنا عن المعرفة التجريبية الذاتية في الوسط الغربي، لأنّ مايجول بيننا وبين فهم أعمال جوديث ثلاث جدران ضخمة هي "اللغة" "الثقافة" "الدين"، وإن كانت كثير من القراءات اليهودية و الغربية أساءت فهم أعمالها والتي هي أقرب ثقافياً ودينياً ولغويًا، فمن باب أولى من هم أبعد إن لم يتم الأخذ بسياق جوديث بلاسكو كله بعين الاعتبار.

## نقدي لرؤية جوديث بلاسكو:

إنّ أهم نقد يوجّه لجوديث بلاسكو هو نقد مابعد الحداثة نفسها، التي كانت ذات حضور كبير في بنائها، فمن الناحية المنهجية، يُلاحظ أن خطاب ما بعد الحداثة يعاني من انعدام الاتساق الداخلي، إذ يقبل التناقضات ضمن بنيته ولا يضع حدودًا فاصلة بين المستويات التحليلية المختلفة، ما يجعل من الصعب تقييم نتائجه ضمن إطار معياري واضح. هذا التساهل مع التناقض لا يُعدّ فضيلة علمية، بل يقوّض القدرة على التمييز بين الفرضيات المتناسكة وتلك التي تفتقر إلى الترابط المنطقي، علاوة على ذلك، فإن التركيز المستمر على تفكيك السلطة والمعنى لا يصاحبه غالبًا مقترح عملي لإعادة بناء الأنظمة المعرفية أو المؤسساتية التي يتم نقدها، ما يترك الخطاب في موقع دائري ينشغل بوصف المشكلة دون الاشتباك مع مسألة الحل أو الإصلاح، وهكذا هي البنى المتأثرة بما بعد الحداثة تُلّف حول الأزمة ولا تحلها.

أما على مستوى الإنتاج المعرفي، يؤدي المزج بين الملاحظات العلمية الرصينة مع الرؤى الذاتية أو التأمّلات الفلسفية الحرة التي أحياناً تظهر وكأنها محض هوى إلى خليط سفسطي مفتقر للتوازن المنهجي - وهو الذي لا تراه مابعد الحداثة عيباً- يجعل بعض أطروحات ما بعد الحداثة عرضة للانزلاق نحو الانطباعية أو حتى العبثية. هذا التداخل بين العلمي والذاتي يقلّل من قابليتها للتطبيق في الحقول التجريبية أو السياسات العملية، كما أن النزعة النسبية الراديكالية تُضعف القدرة على بلورة موقف نقدي صارم، لأن أي موقف يصبح بدوره موضع تشكيك ورفض مسبق، النتيجة هي منظومة نقدية فعالة في الكشف عن حدود الأنظمة القائمة، لكنها قاصرة بنيويًا عن تقديم بدائل منهجية أو رؤى معيارية قابلة للتعميم أو الاستدامة.

في مقارنة جوديث بلاسكو للفكر، يمكن تلمّس نقاط التقاطع مع ما بعد الحداثة من حيث الانطلاق من التجربة المعاشة بدلاً من البحث عن نسق كلي أو نظرية شاملة، فهي لا تنطلق من موقع التجريد الفلسفي، بل من موقع الذات التي تختبر الواقع، وتعيد بناء الإشكاليات الفكرية والاجتماعية من منظور شخصي وتجريبي، هذه المقاربة تجعلها أقرب إلى الحسّ العملي المرتبط بإحداثيات تغيير اجتماعي، خصوصاً فيما يتعلق بقضايا النساء، بدلاً من الانشغال بمدى اتساق الإطار النظري أو ثباته عبر الزمن. بما أنها لا تؤمن بالحقيقة الموضوعية كمعطى ثابت، فهي تتعامل مع النظرية كأداة إجرائية ومرنة، وليس كنموذج مغلق يطمح إلى تفسير الوجود أو تأسيس رؤية كلية للحياة. الأمر الذي ينتج إشكاليتين أساسيتين: أولاً، أنّ هذا النزوع العملي قد ينتج نماذج تحليلية تتسم بالبراغماتية المفرطة، ما قد يقلل من قدرتها على تقديم عمق تفسيري نظري طويل الأمد، وثانياً، أن عدم الاكتراث بتماسك الإطار النظري قد يؤدي أحياناً إلى إنتاج خطاب مفتت يصعب ربط أجزائه ضمن مشروع فكري موحد، مما يتركه عرضة للقراءة بوصفه حصيلة تجميعية لتجارب ومواقف متفرقة، لا كتصوّر نقدي متكامل، وهذا يتقاطع بوضوح مع النزعة ما بعد الحداثيّة التي تفضّل الحفر في الهامش والجزئي والمحليّ، لكنها تواجه صعوبات حين يُطلب منها تقديم رؤية معيارية أو نسق يُستند إليه في البناء الاجتماعي والسياسي.

أمّا في ما يتعلق ببناء جوديث بلاسكو اليهودي فهناك كثير من الإشكالات للحديث عنها، لكنني أرى أهم نقطتين في النقد المتعلّق بهذا الجانب هما زعزعة الهوية، والمفارقة المعيارية أو معيارية اللامعيار.

## زعزعة الأسس التقليدية والهوية الاجتماعية

رؤية جوديث بلاسكو، المستوحاة من توجهات ما بعد الحداثة، تسعى إلى تفكيك الأسس التقليدية التي قامت عليها اليهودية، لا سيما من خلال نقدها للسرديات الصلبة مثل الثنائية الجنسية والبنية الأبوية، لكنها تخلق بذلك إشكالية أساسية تتمثل في تأثير زعزعة هذه الأسس على مفهوم الهوية اليهودية. اليهودية، كمفهوم ديني واجتماعي، التي تعتمد على نظام متماسك من القيم والممارسات تُشكل هوية جماعية قوية يعرف بها اليهودي أو يُحدّد له حدّها. حين يتم إسقاط هذه الأسس واستبدالها بنموذج "مرن" وشامل، فإن هذا يؤدي إلى خلق مفهوم جديد لليهودية، يبدو في ظاهره، متمسكاً بالمصطلحات القديمة، لكنه يفقد جوهره التقليدي تدريجياً بداية من الجوهر إلى المظاهر والرموز.

هذا التحول يجعل الهوية اليهودية في خطر التحول إلى شكل فارغ أولاً، إذ يُحتفظ بالمظهر الخارجي، لكن المضمون يتم تغييره إلى حد لا يمكن التعرف عليه، هذه الرؤية تُثير تساؤلات حول ما إذا كانت هذه النسخة "المرنة" والمفتوحة من اليهودية قادرة على الصمود كهوية جماعية، أم أنها ستتحول إلى مجرد إطار فضفاض لا يملك القدرة على توحيد الأفراد أو الحفاظ على استمرارية التقاليد، فمع الوقت سيلاحظ أنّ ما يمكن أن يتغير إلى أي شيء فهو لا يعني شيئاً، ولقد سألت جوديث بلاسكو كما عرضت من قبل أنّه إذا كان التغيير جذرياً وراдикаلياً، فلماذا لا تتجاوزين الدين (أي تكفيرين به وتفصلين عنه) أليس هذا أفضل وأسهل من خوض هذه الحروب والمناقشات، فكانت إجابتها تغير مفهوم الدين تماماً، إذ اعتبرت أنّ هذا الدين جزءٌ منها ومن هويتها، هو قطعة منها، وهنا يصبح الدين ذو مفهوم نفسي ثقافي اجتماعي مرتبط بالهوية الذاتية والجمعية، وجزء من حد الإنسان وتعريفه لنفسه، أكثر من كونه فلسفي يعرض حقيقة الكون أو أسلوب حياة، هو هوية تختلط وتندمج بمكونات ذاتنا، وهذه هي الرؤية مابعدالحداثيّة للدين، فلا يوجد حقيقة موضوعية تسمى "اليهودية"، بل هي حقيقة ذاتية تُكوّن من أولئك الذين يسمّون أنفسهم يهوداً، إذاً الدين لا يصبح كيان منفصل وحيّاً أو

حقيقة موضوعية أو نسق صلب ثابت بل هو أقرب لمفهوم ذاتي متغيّر مرتبط أكثر بالثقافة والهوية، لذلك فبالنسبة لها أولئك اليهود القدماء الذين صاغوا ما أصبح يسمى باليهودية التقليدية أو الأرثوذكسية، ليسوا أحقّ منها بصناعة ماهو يهودي، ولذلك أيضاً هي تقدمية، إذ تجعل اليهود كأشخاص في مركز اليهودية فهم من يحددون ماهو يهودي، لكن هذا لا يعني أنّها لا تشعر بعمق الأزمة، وكما تذكر يتم طرح هذا الإشكال عليها كثيراً وقد خضنا في هذه النقطة في الحوار المرفق بالأطروحة (راجع قائمة الملاحق).

إذاً، فما نتحدث عنه هنا هو خطر التشتت، إنّ تشجيع الأفراد على التمرد على الأطر التقليدية وصنع أخرى جديدة، يجعل اليهودية محل نزاع، حتى مع يهودية إعادة الإعمار أو أي مجموعة يهودية أخرى، الجماعة عليها أن تلزم الأفراد بحدود معينة، وبالتالي ستمارس شيئاً من السلطة ولو بشكل محدود، لأنّ الحفاظ على الجماعة يتطلب الحد الأدنى من ذلك، ومع تشجيع التشكيك وإطلاق العنان التام للعقل وتغيير كل المفاهيم ومع سياق الفردانية الحديث، إنّ لمن الحتمي في سياق هذا المشهد أن يتشتت الأفراد كلٌّ إلى ما أخذه عقله وهواه وعواطفه، ولن تبقى هذه الجماعة موجودة لأنّ الرابطة الأساسية التي تشدها تكسرت مع هذا التشتت، وبذلك يختفي العنصر الأخير الذي تمّ التعويل عليه في الحفاظ على اليهودية "الجماعة" وتختفي معه ما يمثل اليهودية ورموزها ظاهراً وباطناً، ولهذا في هذه النقطة يبقى النموذج التقليدي أفضل فهو أقدر على البقاء وعملية تغيير وتحويله طبيعية من عوامل وظروف خارجية، كما أنّ هذا التغيير يأخذ وقتاً طويلاً، لذلك لا تظهر الأزمات الوجودية والمعرفية بشكل متأزم كما يحصل في محاولة التغيير الآني والسريع الذي تشهده اليهودية المعاصرة.

وعليه يمكن أن أقول من وجهة نظري أنّه من الحتمي مع هذا البناء أن ينتج أمران، الأوّل وهو الذي ذكرناه إذا ماتمّ الالتزام بالبناء فيندثر جوهر اليهودية التاريخي أولاً ثم تندثر الجماعة ومعها ماتبقى من مظاهر ذلك

الدين، أو السيناريو الثاني وهو أنّ هذا البناء يجب أن يكون في لحظة ما سلطويًا وقاطعًا للحفاظ على نفسه وعلى الحد الأدنى ممّا يضم الجماعة اليهودية وهذا الأمر يناقض البناء نفسه وما أسّس عليه.

### مفارقة معيارية اللامعيار

إشكالية أخرى تواجه رؤية بلاسكو، والرؤية ما بعد الحدائية عمومًا، هي المفارقة اللامعيارية، أو معيارية اللامعيار. يدعوا ما بعد الحدائون إلى إسقاط السرديات الكبرى، رفض المعيارية، والتخلص من السلطة المركزية، لكنهم في سبيل تحقيق ذلك ينتجون سرديات بديلة تحمل في طياتها معيارية جديدة. جوديث بلاسكو، في سعيها إلى نبذ السلطة الذكورية وإعادة تشكيل النصوص التوراتية لتكون أكثر انفتاحًا، تعيد بناء خطاب يصف النظام الأبوي والتقاليد القديمة بأنها سيئة أو شريرة أو غير عادلة، بينما تطرح معايير جديدة للحكم على ما هو "صحيح" و"مقبول". هذا الموقف يحمل تناقضًا داخليًا؛ فهي تُسقط المعيارية التقليدية باعتبارها سلطوية، لكنها في الوقت نفسه تؤسس لمعيارية جديدة، وإن كانت أكثر شمولًا وانفتاحًا كما تجادل، لكنها تظل تُمارس نوعًا من السلطة الفكرية في الدعوة إلى رؤيتها الجديدة، مما يجعل خطابها ينتج مركزية جديدة تحت ستار "المرونة"، ومهما كانت الحجج التي بنيت عليها هذه السلطة فهي تبقى سلطة تحتكر الحقيقة بشكل ما وتحكم بسلطة على من هو الصالح ومن هو الطالح.

هذا التناقض يُثير تساؤلات عن إمكانية تحقيق التعددية والانفتاح المطلق كما تدعوا له بلاسكو في ظل وجود معايير جديدة تُميز بين ما هو مقبول وما هو مرفوض، فكما أن التقاليد القديمة تمارس سلطة، فإن خطاب بلاسكو يحمل أيضًا بُعدًا سلطويًا حين يفرض قيمًا جديدة ويُقصي القديمة باعتبارها ظالمة وغير عادلة، ويعتبر الأبوية أو الذكورية مثالًا خاطئًا بشكل قطعي وبالتالي يقصي من يدعون أنفسهم أبويين أو ذكوريين أو نازيين

وغيرهم، ففي نقطة ما سيظهر أن الخطاب ليس تعددياً بل يقصي أشخاص معينين وفكر معين وبالتلي يمارس سلطة فكرية.

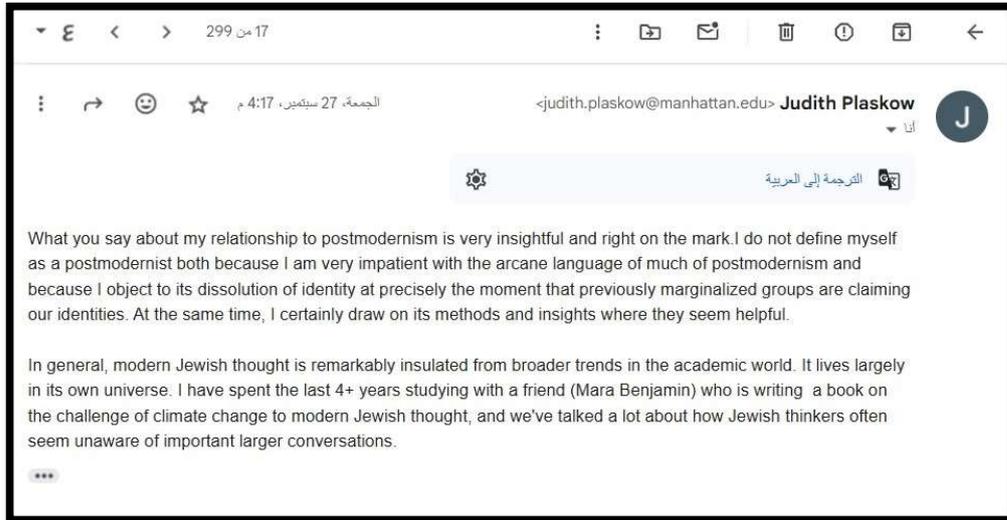
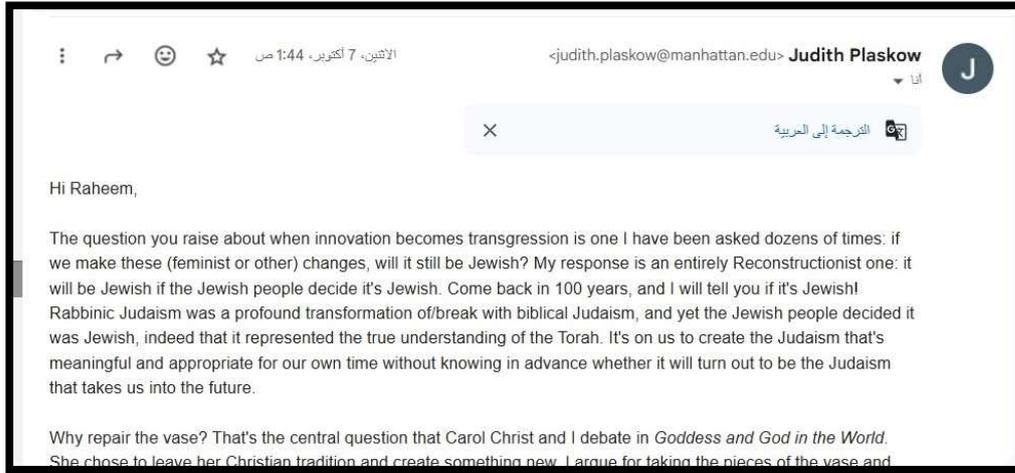
وكما ذكرت سابقاً فجوديث بلاسكو تنطلق من الواقع والتجربة المعاشة وتنطلق من الرغبة في التغيير والوصول إلى هدف معين، لذلك البناء النظري قد لا يكون محلّ تركيز كبير مادامه يحدث التغيير المطلوب في الخارج، وهي تعي بهذه الأزمة التي ذكرناها، وأنها حقاً مفارقة ملاحظة ولا يمكن إنكارها، لكنها بشكل عام تقول في نفس سياق إيمانها بالحقيقة النسبية، أنّ البديل لا ينتظر منه أن يكون كاملاً بل أكثر شمولية وتعددية، إذاً مجدداً هذه هي النتيجة المهمة التي تريد أن تراها جوديث بلاسكو، والحكم على البناء النظري هو بمدى تحقيقه لهذه النتيجة.

يذهب عبد الوهاب المسيري إلى أنّ الحداثة تمثّل تجلياً لما يُسمّى بـ"الحلولية الصلبة"، إذ تُنزل الإله من موقعه المتجاوز إلى موقع داخلي، فيصبح جزءاً من العالم المادي والتاريخي الذي نحيا فيه فيتساوى الإنسان بالإله وينظر إلى الوحي وما يتعلقه به أنّ كالأإنسان تحكمه أحكام التاريخ والسيرورة، ثم أدى ذلك إلى الانتقال إلى مرحلة أخرى وهي "الحلولية السائلة" التي تعبّر عنها ما بعد الحداثة، حيث لم يعد الإله فقط داخل العالم، بل أصبح مختلطاً به، مندمجاً في نسيجه إلى درجة الإذابة الكلية. وهذا المسار تجسّد بوضوح في الفكرين اليهودي والمسيحي، حيث فقد الإله مكانته ككائن متعالٍ بشكلٍ حاضر في الواقع البشري والتاريخي. ومع ذلك، يغفل المسيري عن مآل مهم في هذا السياق، وهو أنّ الحلولية، بما تحمله من نزوع نحو الذوبان الكلي، قد تُفضي أيضاً إلى تجدد النزعات الأصولية، وهو ما ذهب إليه زيغمونت باومان، الذي يرى أنّ الفراغ الوجودي

الناتج عن السيولة المطلقة في الدين، وما تولّده من أزمات هوية ومعنى وغاية، يدفع الأفراد والجماعات إلى إعادة إحياء الدين التقليدي باعتباره ملاذًا لليقين والطمأنينة والإيمان القطعي. ويمكن قراءة فكر جوديث بلاسكو ضمن هذا الإطار، حيث يُعبّر مشروعها عن أقصى أشكال الحلولية، لكنّه في ذات الوقت يقف على تخوم تلك الحلقة المفرغة التي تربط بين السيولة والتصلّب، بين الهدم وإعادة التأسيس، في جدلية لا تنفكّ تعيد إنتاج نفسها.

تمثّل جوديث بلاسكو تجسيدًا نموذجيًا لأزمة المفكّر المتديّن المعاصر، الذي يجد نفسه واقفًا على حدود التوتر بين نقيضين: من جهة، الدين التقليدي بوصفه عنصرًا جوهريًا في هويتها وتكوينها الذاتي، ومن جهة أخرى، الواقع المعاصر بكل ما يحمله من تحولات ثقافية واجتماعية وقيمية. في هذا السياق، لا يسعى المفكّر إلى تجاوز الدين أو القطيعة معه، بل يعمل على إصلاحه وتجديده بما يسمح له بمواكبة المتغيّرات المحيطة، دون أن يخسر نفسه أو ينفصل عن جذوره. غير أنّ هذه الوضعية تظل محفوفة بالمخاطر، إذ يكمن التحدي الأكبر في الموازنة بين متطلبات التجديد وضغوط الواقع، وبين الحفاظ على جوهر ديني يُؤمن بأنّه لا يزال يشكّل نواة هويته العميقة.

قائمة الملاحق



عينة من مراسلاتي مع جوديث بلاسكو

نص حوار مفرّغ (Transcript) بتصريف، من مقابلة فيديو مباشرة  
تمّت مع جوديث بلاسكو بتاريخ 25 أبريل 2025 على  
برنامج Zoom الساعة 15:00

\*التوقيت المستعمل في المحادثة GMT+2

15:59:13 **Judith Plaskow**: Good morning.

.جوديث بلاسكو: صباح الخير

15:59:18 **Abderrahim**: Hello, good morning.

عبدالرحيم سماحي: مرحباً، صباح الخير.

15:59:23 **Judith Plaskow**: Good morning. Oh, wait....

....جوديث: صباح الخير. أوه، لحظة

15:59:30 **Abderrahim**: Professor Plaskow, do you hear me?

عبدالرحيم: بروفيسور، هل تسمعيني؟

15:59:35 **Judith Plaskow**: I realized I didn't have my speaker runs.

Say something.

.جوديث بلاسكو: أدركت أنني لم أشغل مكبرات الصوت بعد، قل شيئاً

15:59:40 **Abderrahim**: Oh. Can you hear me now?

عبدالرحيم: هل تستطيعين سماعي الآن؟

15:59:42 **Judith Plaskow**: Yes, I can. Good morning. I have a cold, but I'm okay.

.جوديث بلاسكو: نعم، أستطيع سماعك. صباح الخير، لدي نزلة برد لكنني بخير

**15:59:51 Abderrahim:** Oh! so inshallah you would be okay... Shall we begin

عبدالرحيم: أوه، ستصبحين أفضل إن شاء الله... هل يمكننا البدء

**15:59:53 Judith Plaskow:** Thank you.

جوديث بلاسكو: شكراً لك.

**16:00:00 Judith Plaskow:** well, I'm very curious to hear how you got into this topic.

جوديث بلاسكو: حسناً، أنا فضولية جداً لسماع كيف انجذبت لهذا الموضوع

**16:00:27 Abderrahim:** Uh-huh.

عبدالرحيم: أه-ها.

**16:00:07 Abderrahim:** Oh, so... So it's all began with a friend of mine. It's the one who introduced me uh to your works...He's like someone who looks really deep into different cultures... like from Japan, Russia...etc... he's researching a lot ...so yeah... he knew that I'm a little bit interested in postmodernism and uh... and The new jewish intellectuals so he introduced me to your work and he said this might be interesting for you

عبدالرحيم: كل شيء بدأ بصديق لي، هو الذي عرفني على أعمالك، هو شخص كثيرًا ما يطلع بجديّة في الخارج على الثقافات المختلفة... مثل اليابان وروسيا... هو كثير البحث... لذا نعم... كان يعرف أنني مهتم قليلاً بما بعد الحداثة و..... ومهتم بالمتقنين اليهود الجدد... لذا عرض عليّ عملك وقال أنّ هذا قد يثير اهتمامك.

**16:00:50 Abderrahim:** And I remember we read together your paper. I think it's um "The main question is theological" or i think Yeah, "the right question is theological".

عبد الرحيم: وأتذكر أننا قرأنا معًا بحثك، أعتقد عنوانه "السؤال الرئيسي هو لاهوتي" أو أعتقد "السؤال الصحيح لاهوتي".

**16:01:00 Judith:** Right, the right question is theological.

.جوديث: أجل، السؤال الصحيح لاهوتي

**16:01:05 Abderrahim:** Than we read also another paper... So we liked it a lot and we started dissecting it together And I remember that time I was still trying to choose my topic. He said, hey. This may be a good one. And I say, yeah, why not? And then I propose that topic and they agree on it. So I start looking for it. even maybe I'm not that good researcher here because maybe i don't have that... That Level to understand all your works. Becuase of Language barrier and a cultural barrier and maybe a lot of stuff to learn. I even start to learn a lot about reform Judaism from you from your emails i start looking and start learning a lot

عبد الرحيم: وكذلك قرأنا أيضًا ورقة أخرى... لذا أعجبنا كثيرًا وبدأنا بتفكيكها وفهمها معًا... وفي ذلك الوقت الذي كنت لا أزال أحاول فيه اختيار موضوع لي. قال: هاي. قد يكون هذا موضوعًا جيدًا. وقلت: نعم، لما لا؟ ثم اقترحت ذلك الموضوع وتمت الموافقة عليه. لذا بدأت بالبحث فيه مثل ربما أنا لست باحثًا جيدًا وربما ليس لدي ذلك المستوى لفهم جميع أعمالك. لأنّ هناك حاجز اللغة والحاجز الثقافي الديني وربما الكثير من الأشياء للتعلم. حتى أنني بدأت أتعلم الكثير عن اليهودية الإصلاحية -في أمريكا- منك، من رسائل البريد الإلكتروني الخاصة بك، ثم أعود للبحث منطلقًا منها وأتعلم المزيد...

**16:02:05 Abderrahim:** But I said I may keep looking. Even after my PhD .And keep searching and keep looking... But it still a nice journey and I'm really happy that I chose this topic because I chose this topic... I don't know if you understand what I mean. It's familiar to you, but sometimes you start studying something and you realize: this is what I need. It pushed me to research, to read books, and so on.

عبدالرحيم: لكنني قلت قد أستمر بالبحث فيه، وربما أواصل البحث حتى التخرج...وقد كانت لحد الساعة رحلة جميلة، وأنا سعيد حقاً لأنني اخترت هذا الموضوع... لا أدري إن كنت تفهمين قصدي، إذ قد يكون هذا مألوف لك، أي حينما يبدأ الإنسان بدراسة موضوع ما، ثم يكتشف أنه بالضبط ما يحتاج إليه. لقد دفعني ذلك إلى البحث، وقراءة الكتب، وما إلى ذلك..

**16:02:28 Judith Plaskow: That's lovely.**

**16:02:50** جوديث: هذا جميل

**Abderrahim:** So anyway...What I wanted to say, **16:02:50** Professor, is that it is truly an pleasure to speak with you today, and I sincerely thank you for taking the time to be here with me. Your work and what you represent go beyond criticism. They reach into the depth of honesty, confrontation, and vision. You have inspired generations of thinkers and seekers. I looked a little bit on YouTube and was amazed by the impact you have had. And as I said, it's truly a privilege to engage in this conversation with you. One that I hope will be filled with sincerity, curiosity, and this beautiful tension between faith and critique, and between belonging and liberation. So, welcome again to this meeting.

على كل، ما أردت قوله بروفيسور، أنه لمن دواعي سروري أن أتحدث إليك اليوم، وأود أن أشكرك بصدق على تخصيص الوقت للتواجد هنا معي. عملك وما تمثليه ليس متعلقاً بالنقد وحسب بل يصل إلى عمق الصدق والمواجهة والرؤية. لقد ألهمت أجيالاً من المفكرين والباحثين. بحثت قليلاً على YouTube، وكنت مذهولاً بتأثيرك. وكما قلت، إنه لامتياز حقيقي أن أشارك في هذه المحادثة معك. أتمنى أن تكون مليئة بالإخلاص والفضول وهذا التوتر الجميل بين الإيمان والنقد، وبين الانتماء والتحرر. لذا دعيني أرحب بك مرة أخرى.

**16:03:31 Judith Plaskow:** Thank you. Thank you so much. It's been a pleasure corresponding with you. It's been so interesting, and I'm really deeply impressed by how well you understand my work.

**جوديث:** شكرًا لك، شكرًا جزيلاً. لقد كان من دواعي سروري أن أراسلك. كان الأمر مثيرًا جدًا، وأنا حقا  
معجبة للغاية بمدى فهمك لعملي.

**Abderrahim:** I'm very glad to hear that, Professor. So... **16:04:36**  
Allow me to begin, as they say, from the book of Genesis, from  
Berishit.

**16:04:38** أنا سعيد جدًا لسماع ذلك، بروفيسور! اسمحي لي أن أبدأ كما يقولون من سفر التكوين، من  
بيريشيت.

Abderrahim: I'd like to start with... the place where **16:04:47**  
everything began for you. Of course, your childhood environments.  
I've listened to an interview and maybe some others, which  
introduced me to what you describe as the place you grew up in?

**16:04:49** أود أن أبدأ بالمكان الذي بدأ فيه كل شيء بالنسبة لك. بالطبع، بينات طفولتك. لقد  
استمعتُ إلى مقابلة وربما بعض المقابلات الأخرى التي قدمتي إلى ما تصفينه بأنه المكان الذي نشأت فيه؟

**16:05:09 Judith Plaskow: Hmm.**

**16:05:14** همم.

**Abderrahim:** And I must say I was quite surprised because **16:05:09**  
I come from a younger generation, and everything we know about  
New York here is shaped through modern media, especially social  
media, which paints the city as a capital of diversity, pluralism, and  
human rights—a city with, I think, 180 spoken languages.

**16:05:11** ويجب أن أقول أنني فوجئت تمامًا لأنني جئتُ من جيل أصغر سنًا، وكل ما نعرفه عن نيويورك  
هنا يتشكل من خلال وسائل الإعلام الحديثة وخاصة وسائل التواصل الاجتماعي التي ترسم المدينة كعاصمة  
للتنوع والتعددية وحقوق الإنسان، وهي مدينة بما 180 لغة محكية.

**16:05:46 Judith Plaskow: Right, right.**

**16:05:51** صحيح، صحيح.

**Abderrahim:** A city of entire neighborhoods shaped by **16:05:36** distinct religious and ethnic communities. You know, Bengali Muslims in the Bronx, Hasidic Jews in Brooklyn,(Plaskow: yeah.yeah) . And so in this context, I was a little bit shocked by what I heard from you.

**16:05:38** مدينة من أحياء بأكملها شكلت مجتمعات دينية وعرقية مميزة. كما تعلمين، مسلمو البنغال في برونكس، والحسيديون اليهود في بروكلين، (بلاسكو: نعم.نعم) وهكذا في هذا السياق، كنت مصدومًا بعض الشيء مما سمعته منك.

**Abderrahim:** But then I realized that this is New York **16:05:57** back then in the 50s and 60s; that was a different New York because...

**16:05:57** ولكن بعد ذلك أدركتُ أن هذه نيويورك القديمة في الخمسينيات والستينيات، هذه نيويورك مختلفة عن الموجودة الآن...

**16:06:06 Judith Plaskow:** Yeah, but also it's important to say I didn't grow up in New York City. I grew up on Long Island, which is the suburbs of New York City.

**16:06:09** نعم، لكن من المهم أيضًا أن أقول إنني لم أنشأ في مدينة نيويورك. نشأت في لونغ آيلاند، وهي الضواحي التابعة لمدينة نيويورك.

**16:06:16 Abderrahim:** Ah, I see.

عبدالرحيم: آه! فهمتك

**16:06:17 Judith Plaskow:** So it's much less—I mean, there's diversity on the island, but it's much more segregated.

لذا فهي أقل بكثير، أعني، هناك تنوع في الجزيرة، لكنه أكثر انفصالية: جوديث بلاسكو

**16:06:26 Judith Plaskow:** It's much more white than the city is.

إنها أكثر بياضًا بكثير (العرق الأبيض) من المدينة: جوديث بلاسكو

**16:06:32 Abderrahim:** Ah, so it is part of the state but it's not...

عبد الرحيم: آه، إذًا هي جزء من ولاية نيويورك لكنها لا تعتبر جزءًا من المدينة.

**16:06:36 Judith Plaskow:** It is part of New York State, and two of the boroughs of New York City—Queens and Brooklyn—are actually on Long Island.

صحيح هي جزء من ولاية نيويورك... وفي الواقع اثنان من أحياء المدينة—كوينز وبروكلين—جوديث بلاسكو وبروكلين—تقعان فعليًا في لونغ آيلاند

**16:06:41 Abderrahim:** Mmm.

عبد الرحيم: إمم.

**16:06:50 Judith Plaskow:** So, actually, Long Island is shaped like a fish and it's off New York City. And Queens and Brooklyn are on Long Island. But the two more eastern towns are not part of the city and they're much less diverse—they're really more parochial.

في الواقع، لونغ آيلاند على شكل سمكة وتقع قبالة مدينة نيويورك، وكوينز وبروكلين، جوديث بلاسكو موجودتان على هذه الجزيرة لكن البلديتين الشرقيتين ليستا ضمن المدينة، وهما أقل تنوعًا بكثير وأكثر انغلاقًا فعليًا.

**16:07:30 Abderrahim:** Okay, so the place you grew up in is West Hempstead?

عبد الرحيم: حسنًا، إذًا المكان الذي نشأت فيه هو ويست هامبستيد.

**16:07:38 Judith Plaskow:** West Hempstead—yeah, it's a town on Long Island.

ويست هبستيد—نعم، إنها بلدة في لونغ آيلاند: جوديث بلاسكو.

**16:07:44 Abderrahim:** Okay, so culturally and socially it's not the same.

عبد الرحيم: حسنًا، ثقافيًا واجتماعيًا الأمر مختلف تمامًا (نيويورك المدينة و ويست هامبستيد).

**16:07:51 Judith Plaskow:** Right. Right. Yeah, I mean, it was totally white. Every borough, for example, was totally white

صحيح، صحيح. نعم، أعني أنه كان أبيض بالكامل، على سبيل المثال، كان كل حي: جوديث بلاسكو  
..أيضًا تمامًا

**16:08:02 Abderrahim:** Okay. So—I would appreciate if you could explain it as if I knew nothing about your small environment and New York City back then—maybe the main differences between then and now?

عبدالرحيم: حسنًا، سأقدّر منك أن تشرحي لي الأمر وكأنني لا أعرف شيئًا عن بيئتك الصغيرة ومدينة نيويورك آنذاك—ربما الاختلافات الرئيسية بين الماضي والحاضر؟

**16:08:24 Judith Plaskow:** Well, no. Long Island is still a pretty provincial place. I mean, I grew up in a totally white town, but it was religiously mixed: about a third Catholic, a third Protestant, and a third Jewish. Which was... well, good.

لونغ آيلاند ما زالت منطقة ريفية إلى حد كبير. أعني أنني نشأت في بلدة بيضاء بالكامل، جوديث بلاسكو  
..لكنها كانت مختلطة دينيًا: ثلث كاثوليك، وثلث بروتستانت، وثلث يهود. وكان ذلك... حسنًا، جيدًا

**16:08:52 Judith Plaskow:** And even though the town I lived in was about thirty miles from New York City, there were people who never went to New York City.

وعلى الرغم من أن البلدة التي عشتُ فيها تبعد نحو ثلاثين ميلاً عن مدينة نيويورك، كان جوديث بلاسكو  
هناك من لم يذهب إليها أبدًا

**16:09:04 Abderrahim:** Hmm.

عبدالرحيم: همم.

**16:09:05 Judith:** But my friends and I were very oriented toward the city—as soon as we could go as kids, we went at every opportunity.

لكن أصدقائي وأنا كنا متجهين جدًّا نحو المدينة؛ بمجرد أن أصبح بإمكاننا الذهاب إليها كأطفال، :جوديث  
كنا نذهب في كل فرصة

**16:09:17 Abderrahim:** And you realize at that age how New York  
City is so different from your environment.

عبد الرحيم: وأدركتم في ذلك العمر مدى اختلاف مدينة نيويورك عن بيتك.

**16:09:21 Judith:** Yes. Oh, yeah—we hated the town. We grew up  
in.

. أوه مؤكد! لقد كرهنا البلدة التي كبرنا فيها: جوديث

**16:09:32 Abderrahim:** Okay, so your community was divided more  
or less into three groups, as you said: Catholic, Protestant, and  
Reformer Jews?

عبد الرحيم: حسنًا، إذا كانت جماعتك منقسمة تقريبًا إلى ثلاث مجموعات كما قلت: الكاثوليك، والبروتستانت.  
واليهود... الإصلاحيين تقصدين؟

**16:09:48 Judith:** No mix?

لا كانوا مختلطين: جوديث

**16:09:49 Judith Plaskow:** it was mixed—Reformed, Conservative,  
Orthodox Jews, all mixed together.

كان هناك اختلاط؛ يهود إصلاحيون ومحافظون وأرثوذكس، كلهم معًا: جوديث بلاسكو

**16:09:57 Abderrahim:** Oh, okay. So from that description, one  
might imagine interfaith harmony or at least coexistence and dialogue  
among these groups. Was that actually the case? Was there mutual  
respect?

عبد الرحيم: حسنًا، إذا من هذا الوصف يمكن أن يتصور المرء بيئة وئام ديني أو على الأقل تعايشًا وحوارًا بينها.  
هل كان هذا فعالاً؟ هل كان هناك احترام متبادل؟

**16:10:18 Judith Plaskow:** Historically, there was certainly coexistence and friendliness—people were neighbors—but there wasn't a lot of dialogue.

تاريخيًا، كان هناك تعايش وصدقة بين الجيران، لكن لم يكن هناك حوار كثير: جوديث بلاسكو

**16:10:32 Abderrahim:** Okay.

عبدالرحيم: حسنًا.

**16:10:32 Judith:** And again, my friends and I were unusual because we went to a different church every Easter—and that was unusual for Jewish kids. You know, we were interested in trying out different religions. So, there was peace, but it wasn't talked about.

ومرة أخرى، كنت أنا وأصدقائي نختلف عن الآخرين لأننا كنا نذهب إلى كنيسة مختلفة في كل عيد: جوديث  
فصح—وكان هذا غريبًا بين الأطفال اليهود... كما تعلم، كنا مهتمين بتجربة ديانات مختلفة. كان هناك  
سلام، لكنه لم يُناقش.

**16:11:03 Abderrahim:** Oh, okay. But there wasn't a sense of religious culture where "I know the other faith, I know what they believe," etc.?

عبدالرحيم: حسنًا، ألم يكن هناك شعورٌ بثقافةٍ دينيةٍ تتبع من فضول المرء لمعرفة دين الآخر وما يؤمن به؟

**16:11:10 Judith:** NO, No, It was'nt

لا، لم يكن: جوديث

**16:11:17 Judith:** I'm actually curious—in your context, is there interfaith conversation?

في سياقك، هل هناك حوار بين الأديان؟: جوديث

**16:11:25 Abderrahim:** Not really—it's almost between sects rather than religions. But for sure not religions. We do have small circles—outside the university—where people study religions, but that's it... and Because of that may

be There's a lot of misinformation about other religions because the majority of us are Sunni Muslims, so we don't have the same plurality—unlike Egypt or Lebanon, for example.

عبد الرحيم: ليس حقاً—إنه يكاد يكون بين مذاهب داخل الدين الواحد أكثر من أن يكون بين الأديان... لدينا بعض الدوائر الصغيرة—خارج الجامعة—يدرسون الأديان، وهذا كل ما في الأمر... قد يحصل أن يكون هناك الكثير من المعلومات الخاطئة عن الأديان الأخرى بسبب أن غالبيتنا مسلمون سنة، لا نمتلك تعدديةً مثل مصر أو لبنان على سبيل المثال.

**16:12:12 Judith Plaskow: Right.**

صحيح: جوديث بلاسكو

**Judith: 16:12:46** – So how did you decide you wanted to study other religions?

لذا كيف قررت أنك تريد دراسة الديانات الأخرى؟ – 16:12:49: جوديث

**Abderrahim: 16:12:53** – Well, I had... When I heard your story, it was a lot of moments I was like, wow, that's really me... Because you also when you were a child you thought about God—if God is a woman—when you were 10. So I had similar thoughts when I was younger and when I was in my teenage years I was trying to tell other people or ask them... to know Do they think like me? Do they think a lot about God, about maybe other religions? And I found that really not a lot of people are interested in those topics the same way

عبد الرحيم – 16:12:56: عندما سمعت قصتك، لاحظت تشابهاً عجباً. لأنك أنت أيضاً عندما كنت طفلة كنت تفكرين في الله كثيراً، وفكرت في الله إذا كان امرأة عندما كنت في العاشرة... لذا كان لدي أفكار مماثلة عندما كنت أصغر سناً وفي سنوات مراهقتي وكنت أحاول أن أخبر الآخرين أو أسألهم... هل يفكرون مثلي؟ هل يفكرون كثيراً في الله، وربما في الديانات الأخرى؟ ووجدت أنه ليس هناك الكثير من الناس مهتمين بهذه المواضيع بنفس الطريقة

**Abderrahim:** 16:13:36 – And then when I was in high school, I introduced it to this field via internet, which is religious studies. And I say, I really to myself I want to study this. I really want to understand the similarity with Christians ... because historically we were close and had a lot of argument So I had this curiosity which led me to study religions.

**عبد الرحيم – 16:13:37:** وبعد ذلك عندما كنت في المدرسة الثانوية، تعرفت على هذا المجال عبر الإنترنت، وهو دراسات الأديان. فقلت، أريد حقًا أن أدرس هذا. أريد حقًا أن أفهم مدى تشابها مع المسيحيين مثلاً... لأننا كنا تاريخياً متقاربين وبيننا الكثير من الجدل. أحببت أن أكون جزءاً من ذلك. كان لدي هذا الفضول الذي قادني إلى دراسة الأديان.

**Judith:** 16:13:45 – Oh.

**أوه – 16:13:49:** جوديث

**Abderrahim:** 16:14:10 – Was... I know you were a lot interested in, um, religion—but in religion, when I tried to look out, I didn't find what hook you there, that it's a gap for me. How you decide to study religion in university—was it in your interests?

**عبد الرحيم – 16:14:13:** أعلم أنك كنت مهتمة جداً بالدين، لكن عندما حاولت أن أبحث لم أجد كيف قررت ذلك... إنها فجوة بالنسبة لي. كيف قررت دراسة الدين في الجامعة؟ هل ذهبت إليها بدافع الاهتمام؟

**Judith:** 16:14:38 – Yeah, I actually, I did not... study.... The college that I went to... I was very stupid... I didn't realize that given my interest in religion, it would be important to find a college that taught religion. I went to a university that didn't teach religion. So my junior year I spent at the University of Edinburgh in Scotland. And two of my three courses were in Bible that year. So that was really how I started getting my religion. Education was in Edinburgh. Then for

graduate school I went to... Yeah, in religious studies. And... there was no place in the country at that point to study Jewish theology. And so I had to study Protestant theology if I wanted to be a theologian. So I went and got a degree in Protestant theology. So, you know, I got very immersed in the Christian tradition.

أجل، في الواقع لم أدرس الأمر. الجامعة التي التحقت بها كانت قرارًا غيبًا جدًا – 16:14:40: جوديث لم أكن لم أدرك حينها أنه من الأفضل لي نظرًا لاهتمامي بالدين، أن أعتز على كلية تدرّس الدين. لذا ذهبتُ إلى جامعة لا تدرس الدين. عل إثر ذلك قضيت سنتي الثالثة في جامعة إدنبرة بإسكتلندا. وكان اثنان من ثلاث مواد لي في ذلك العام في الكتاب المقدس. هكذا بدأت فعليًا رحلتي مع دراسة الدين. ثم في مرحلة الدراسات العليا ذهبتُ إلى... نعم، إلى دراسات الأديان. ولم يكن هناك في البلاد في ذلك الوقت أي مكان لدراسة اللاهوت اليهودي. وهكذا اضطررت لدراسة اللاهوت البروتستانتي إذا أردت أن أكون لاهوتيًا. لذا ذهبتُ وحصلتُ على شهادة في اللاهوت البروتستانتي. وأصبحتُ منغمسًا جدًا في التقليد المسيحي.

**Abderrahim:** 16:15:54 – And within that, were you studying basically Christian theology exclusively or were you studying religious theology in some of the courses?

عبد الرحيم – 16:15:57: وضمن ذلك، هل كنت تدرس اللاهوت المسيحي حصريًا أم كنت تدرسين اللاهوت الديني في بعض المواد؟

**Judith:** 16:16:08 – I was studying mainly Christian theology, but some Jewish theology. But it was pretty much—we, I guess in my second year, we created a student-run course on Jewish theology because there was nobody in our department who taught it. So the things that I was studying in the Christian tradition, I tried to bring them back to and relate them to the Jewish tradition, but it was largely on my own.

كنتُ أدرس اللاهوت المسيحي بشكل رئيسي، مع بعض اللاهوت اليهودي. – 16:16:11: جوديث لكن الأمر كان إلى حد كبير ذاتيًا. أنشئ في سنتي الثانية مقرر يُدرّس بواسطة الطلاب (ليس في برنامج الجامعة)

حول اللاهوت اليهودي لعدم وجود أحد في القسم يقوم بتدريسه، الأشياء التي كنت أدرسها في التقليد المسيحي حاولتُ إعادتها وربطها بالتقليد اليهودي، لكن ذلك كان إلى حد كبير بجهد شخصي.

**Abderrahim:** 16:16:51 — Oh, okay. So just to bring you back a moment to the society that you grew up in... Because I also heard you recount an unfortunate story from your childhood—like a younger boy once threw a stone at you and accused you of killing Jesus—and you were so young that you didn't even know who Jesus was.

**عبد الرحيم** – 16:16:52: حسناً، إذاً لأعيدك للحظة إلى المجتمع الذي نشأت فيه... لأنني سمعت أيضاً أنك رويت قصة من طفولتك؛ إذ ألقى عليك طفلٌ حجراً عليك واتهمك بقتل يسوع، وكنت صغيرة جداً لدرجة أنك لم تعرفي من هو يسوع.

**Judith:** 16:17:05 – Oh, yeah.

**جوديث** 16:17:10 – أوه، نعم.

**Abderrahim:** 16:17:11 – And you responded “Who’s Jesus?” So maybe some events like this one echo memories of medieval Europe society.—maybe I’m exaggerating—but maybe it’s just isolated incidents... How would you describe the level of religious proximity or distance in the society—not just New Hempstead but all New York at the time?

**عبد الرحيم** – 16:17:14: وأجبت “من هو يسوع؟”... بعض هذه الأحداث مثل هذه تردّد ذكريات مجتمع أوروبا في العصور الوسطى. أو ربما هي حوادث معزولة؟ كيف تصفين مستوى التقارب الديني أو المسافة في المجتمع، ليس فقط في ويست هامبستيد بل في كل نيويورك آنذاك؟

**Judith:** 16:17:41 – Well, I was told, like, I mean, you know, there was my neighbors on one side were Unitarian and on the other side were Catholic. There were many Catholic families on my block—a sprinkling. Actually, I don’t think there were any Protestants on the

block: it was all Catholics and Jews. And yeah, the kids who went to Catholic schools, you know, did throw stones and say you killed Christ. But they were small blue stones—they weren't throwing big rocks. But yeah, it was definitely upsetting, especially because we didn't even know what they were talking about.

حسنًا، قيل لي، كما تعلم، إن جيراني من جانب كانوا موحديين (مسيحيون) – 16:17:42: جوديث لا يؤمنون بالثالوث) ومن الجانب الآخر كانوا كاثوليك كان هناك العديد من العائلات الكاثوليكية في حيي، ونعم، كان. بقليل من اليهود. في الواقع، لا أعتقد أن هناك بروتستانتًا في الحي—كانوا جميعًا كاثوليك ويهود الأطفال الذين يذهبون إلى المدارس الكاثوليكية يرمون الحجارة ويقولون إنك قتلت المسيح. لكن كانت حصوات زرقاء صغيرة، لم يكونوا يرمون صخورًا كبيرة. لكن، نعم، كان الأمر مزعجًا بالتأكيد، خاصة لأننا لم نكن نفهم حتى ما كانوا يتحدثون عنه.

**Abderrahim:** 16:18:39 – You just felt these accusations are just thrown at you.

عبد الرحيم – 16:18:41: شعرت أن تلك الاتهامات تُرمى عليك دون مبرر.

**Judith:** 16:18:42 – Right, right, right.

جوديث 16:18:47 – صحيح، صحيح، صحيح

**Abderrahim:** 16:18:46 – When I read about your participation in the historic 1963 March on Washington at just 16...

عبد الرحيم – 16:18:50: عندما قرأت عن مشاركتك في مسيرة واشنطن التاريخية عام 1963 وأنت في السادسة عشرة...

**Judith:** 16:18:54 – Yeah

جوديث 16:18:57 – أجل

**Abderrahim:** 16:18:57 – There were Martin Luther King delivered his iconic speech—it actually struck me as a sign of an early awakening

to issues of justice and minority rights. It seems clear that your environment, and especially your parents, played a major role. **عبد الرحيم** – 16:18:58: بالطبع هي المظاهرة التي ألقى مارتن لوثر كينغ خطابه الأيقوني "لدي حلم"، وقد بدت لي علامة على صحوة مبكرة لقضايا العدالة وحقوق الأقليات. ويبدو أن بيتك وخاصة والديك لعبوا دورًا رئيسيًا في ذلك.

**Judith:** 16:19:21 – Yes.

نعم – 16:19:26: **جوديث**

**Abderrahim:** 16:19:17 – Especially about your father—they all played a major role in shaping a deep sense of commitment, empathy, and solidarity with others. **عبد الرحيم** – 16:19:20: وخصوصًا والدك—فقد لعب الجميع دورًا رئيسيًا في تشكيل إحساس عميق بالالتزام والتعاطف والتضامن مع الآخرين.

**Judith:** 16:19:29 – Yes. Yeah. Yeah. I mean, I was 10 years old when the high schools in Little Rock were integrated.

أجل، كنت في العاشرة من عمري عندما دججت المدارس الثانوية في ليتل روك – 16:19:31: **عبد الرحيم**

**Judith:** 16:19:38 – And that was, you know, a very big moment in my life—awakening to issues of social injustice and Jim Crow in the South. In fact, in seventh grade I won second place in a speech contest comparing segregation in the South to apartheid in South Africa.

وكانت تلك لحظة كبيرة في حياتي—صحوة على قضايا الظلم الاجتماعي والفصل – 16:19:40: **جوديث** والعنصري ("جيم كرو") في الجنوب. في الصف السابع، حصلت على المركز الثاني في مسابقة خطاب قارنت فيها بين التمييز العنصري في الجنوب والفصل العنصري في جنوب أفريقيا.

16:20:17 **Abderrahim:** Oh, wow. That's really interesting and, um, later in university, um, your intellectual identity began to, I think, take shape more clearly.

16:20:17 **عبد الرحيم:** هذا مثير للاهتمام حقًا، ولاحقًا في الجامعة بدأت هويتك الفكرية تتشكل بشكل أوضح.

16:20:30 **Abderrahim:** And then we maybe we start to see Professor Judith Plaskow that we know later with her writings and everything. So especially at that time, I think it was your engagement with feminism and theological thoughts. So sometimes I think of youth as kind of, you know, intellectual adolescence.

16:20:30 **عبد الرحيم:** وبعد ذلك ربما نبدأ في رؤية البروفيسورة جوديث بلاسكو التي نعرفها لاحقًا من خلال كتاباتها وكل شيء. لذلك، خاصة في ذلك الوقت، أعتقد أن انخراطك في النسوية والأفكار اللاهوتية كان بارزًا، وأحيانًا أفكر في الشباب كمراهقة فكرية.

16:20:58 **Abderrahim:** Like a phase where, uh, [one] boldly challenges inherited narratives of the society and the dominant structures—so maybe that’s what people call the zeal of youth. So would you say that your university years were marked by this kind of intellectual rebellion? Was it a time of ideological confrontation and passionate searching before you transitioned into a more grounded, mature engagement with complex issues?

16:20:58 **عبد الرحيم:** مثل مرحلة يتحدى فيها المرء بجرأة الروايات الموروثة للمجتمع والهياكل السائدة—فربما هذا ما يسميه الناس حماسة الشباب. فهل تقولين إن سنواتك الجامعية تميزت بهذا النوع من التمرد الفكري؟ هل كانت فترة مواجهة أيديولوجية وبحث شغوف قبل انتقالك إلى تعامل أكثر رسوخًا ونضجًا مع القضايا المعقدة؟

16:21:36 **Judith:** I would say—it was really in graduate school that I became deeply engaged, and it was less so in college. I mean, you know, again, I was always aware of the Civil Rights Movement. I marched against the... War in Vietnam. You know, I did all the things that my generation did, but I wasn’t in a leadership role in any way. It

wasn't until I became a feminist and began to chart my own intellectual path.

**جوديث:** أودّ القول—لقد كان ذلك حقًا في مرحلة الدراسات العليا حيث أصبحت منخرطة 16:21:36 بعمق، وكان أقل في فترة الجامعة. أعني، كما تعلمين، كنت دائمًا على دراية بحركة الحقوق المدنية. لقد شاركت في مسيرات ضد الحرب في فيتنام. كما تعلمين، فعلت كل ما فعله جيلي، لكنني لم أكن في أي دور قيادي. لم ... يحدث ذلك إلا عندما أصبحت نسوية وبدأت أرسم مساري الفكري الخاص

16:22:14 **Judith:** But, you know, I've often left when my friends and I are dealing with a new generation of young people who are very ideological. You know, we laugh and think, "Well, you know, we were the same." My generation was the one that began the Havurah. Have you read about the independent Jewish communities within the...

16:22:14 **جوديث:** لكن، كما تعلم، غالبًا ما أغانر عندما أتعامل أنا وأصدقائي مع جيل جديد من الشباب شديد الأيديولوجية.

16:22:36 Abderrahim: 16:22:36 عبد الرحيم: كما تعلم، كنا نضحك ونقول "حسنًا، كنا مثلهم ذات يوم" كان جيلي هو من بدأ حركة الهفورة. (ظهرت في أواخر الستينيات في الولايات المتحدة، وكانت مجاميع يهودية مستقلة صغيرة (مشابهة لجمعيات أو خلايا) تُنشأ في بيوت الأفراد أو شقق، بعيدًا عن الهياكل الرسمية للمعابد... اليهودية التقليدية) هل قرأت عنهم من قبل؟

16:22:49 **Abderrahim:** no.

16:22:49 **عبدالرحيم:** لا، لم أفعل.

16:22:50 **Judith:** so my generation decided that the mainstream Jewish community was boring and shallow and didn't care about anything but showing off their possessions, and we created independent groups that met in people's homes or in apartment spaces. For worship and study—and that was called the Havurah Movement.

It's had a profound impact on Judaism. At the beginning, synagogues were really angry. They felt like we were siphoning all the best energy and minds out of the synagogue. In the end, the movements had a profound impact on synagogues.

**جوديث:** حسناً... قرر جيلي أن المجتمع اليهودي السائد كان مملاً وسطحياً ولا يهتم بشيء 16:22:50 سوى التباهي بممتلكاته، فأنشأنا مجموعات مستقلة تجتمع في بيوت الناس أو في شقق للعبادة والدراسة—وقد سُميت حركة المفورة. لقد كان لها تأثير عميق على اليهودية... في البداية، كانت المعابد اليهودية غاضبة جداً. لكن لاحقاً، كان لهذه الحركات تأثير عميق على.. شعروا أننا نسحب أفضل الطاقات والعقول من الكني المعابد.

16:23:43 **Abderrahim:** Hmm.

16:23:43 **عبد الرحيم:** هممم.

16:23:47 **Judith:** But yeah, it was very much “we don't like mainstream synagogues; we're going to do our own thing.” You know, we're creating these new institutions. We know what's best.

**جوديث:** لكن... نعم... كان الأمر كأننا نقول “نحن لا نحب المعابد اليهودية السائدة؛ سنفعل 16:23:47 شيء خاص بنا... كما تعلم... نحن ننشئ هذه المؤسسات الجديدة. لذا نحن نعرف ما هو الأفضل”

16:24:04 **Abderrahim:** And that was in—was that in your community, or was that in your childhood community?, or that's ...

16:24:04 **عبد الرحيم:** وهذه الاحداث أين حصلت، في مجتمعك؟ أعني في مجتمع طفولتك، أم هذا كان...

16:24:13 **Judith:** No, no, no, no. This was when I was... in graduate school. It began in the late '60s... And there were communities in New York, in Boston, and in Washington. Initially **جوديث:** لا، لا، لا، لا. كان ذلك عندما كنت في الدراسات العليا. بدأ في أواخر الستينيات، وكانت هناك مجتمعات في نيويورك وبوسطن وواشنطن في بداية الأمر.

16:24:28 **Abderrahim:** Oh... Yeah, so as I said before, through your emails, you really made me go through Reform Judaism... Because while reading your reflections on Reform Judaism I was struck by the contrast between how we study it academically and how you describe it now based on your life experience within this group... So, I was taught that Reform Judaism is highly integrated into Western society and embraces modern humanistic values—sometimes even replacing traditional values with more modern ones—but your perspective made it seem more like traditional streams that emphasize continuity and resist change. They don't like these revolutionary actions, as you did. So this made me wonder: were our academic views too simplistic Or is it that the Western context itself, especially before and shallow the 1960s, was exclusionary toward women and minorities? In that case, Reform Judaism was simply mirroring a broader culture that hadn't yet matured and still has much to learn.

16:24:28 **عبد الرحيم:** أو... نعم، كما قلت من قبل، عبر رسائلك الإلكترونية جعلتني أعيد النظر مراراً للتيار الإصلاحية... لأنه أثناء قراءتي لتأملاتك حول اليهودية الإصلاحية، دهشت بدرجة الاختلاف بين كيفية استقصائنا لها أكاديمياً وكيف وصفتها الآن بناءً على تجربتك داخل هذه المجموعة. لقد تعلمت أن اليهودية الإصلاحية مندمجة للغاية في المجتمع الغربي وتتبنى القيم الإنسانية الحديثة—حتى أنها تستبدل أحياناً القيم التقليدية بأخرى أكثر حداثة—لكن وجهة نظرك جعلتها تبدو أشبه بالتيارات التقليدية التي تؤكد على الاستمرارية ومقاومة التغيير. عبد الرحيم: فهم لا يحبون هذه الأفعال الثورية، كما فعلتم أتم. لذا تساءلت: هل كانت وجهات نظرنا الأكاديمية مبسطة وسطحية جداً؟ أم أن السياق الغربي نفسه، خاصة قبل الستينيات، كان إقصائياً تجاه النساء والأقليات والتجديد؟ في هذه الحال، ربما كانت اليهودية الإصلاحية تعكس ثقافة أوسع لم تنضج بعد ولا تزال بحاجة إلى الكثير من التعلم

16:26:05 **Judith:** Well, I think—yeah, I think there may be a distinction. Reform Judaism is a movement within Judaism, you

know, with its rabbinical schools and institutional structures—but then there are reforming impulses in Judaism that aren't part of Reform Judaism, like the Havurah movement, which's not part of Reform Judaism? It included Jews who'd grown up in all the different denominations—most of them probably Conservative Jews, actually. So the impulse toward reform is not limited to the movement called Reform Judaism.

**جوديث:** حسناً، أعتقد—نعم، أعتقد أنه قد يكون هناك فرق. اليهودية الإصلاحية هي حركة 16:26:05 داخل اليهودية، كما تعلم، لديها مدارس حاخامية وهياكل مؤسسية—لكن هناك أيضاً دوافع إصلاحية في اليهودية ليست جزءاً من اليهودية الإصلاحية، مثل حركة المفورة التي ليست جزءاً من اليهودية الإصلاحية؟ فقد شملت يهوداً نشأوا في مختلف الطوائف—معظمهم على الأرجح يهود محافظون، في الواقع، إذًا الدافع نحو الإصلاح لا يقتصر على الحركة المسماة باليهودية الإصلاحية..

**Abderrahim:** 16:27:18 what I was trying to ask...is more about the problem that... an institution like this um this movement at the beginning came as let's endure modern and modern human values and uh yeah over traditional. Does that become with time like an institution who protect and new traditional values? So in your time, maybe it wasn't like two century before—in your time there was a new traditional institution that fights what it sees as new? كهذه؛ هذه الحركة في البداية جاءت تحمل القيم الإنسانية الحديثة والتجديد، (جوديث: نعم) على التقليدية. هل أصبحت مع مرور الوقت كياناً يحمي القيم التقليدية الجديدة؟ فما كان في زمنك، ربما لم يكن الأمر كما كان قبل قرنين؛ في وقتك كان هناك كيان تقليدي جديد يحارب ما يراه جديداً؟

**Judith Plaskow:** 16:28:08 Yeah, I mean, Reform Judaism...Paid lip service to the total equality of women, for example, in its first platform in 1848.

جوديث بلاسكو: 16:28:09 نعم اليهودية الإصلاحية... في برنامجها الأول عام 1848، نادى شفهيًا بالمساواة الكاملة للمرأة، على سبيل المثال.

**Abderrahim:** 16:28:17 Sure.

عبدالرحيم: صحيح 16:28:27 .

**Judith Plaskow:** 16:28:17 But it didn't ordain women as rabbis until 1972. So there was an enormous gulf between the values it paid lip service to and what it was actually doing. جوديث بلاسكو: 16:28:18 لكنها لم تعين نساءً كحاخامات حتى عام 1972. لذا كانت هناك فجوة هائلة بين القيم التي تدعيها وبين ما كانت تفعله فعليًا.

**Abderrahim:** 16:28:36 Yeah, so is this gap the Western society itself—they didn't know better?

عبدالرحيم: 16:28:39 نعم، إذاً فهل هذه الفجوة تعكس المجتمع الغربي (جوديث: نعم، تشكلت بفعل... نفسه الذي لم يكن يعرف أفضل؟

**Judith:** Yes, yes, yes. It just went along. Yes, it was shaped by, yes, yes.

جوديث: 16:28:48 نعم، نعم، نعم. استمرت الأمور كالمعتاد. نعم، نعم.

16:28:53 **Abderrahim:** So, Professor, I have previously asked you what constitutes being Jewish, and at the time you sensed that my question may have seemed somewhat unusual to you. Then I later realized that this might be because I was approaching the matter from a perspective.....closer to the Orthodox model which emphasizes fixed doctrines and religious law... An approach more aligned with ...my own cultural and religious background, maybe

16:28:56 **عبدالرحيم:** إذاً، يا بروفيسور، لقد سألتك سابقاً ما الذي يجعل المرء يهودياً، وفي ذلك الوقت شعرتُ أن سؤالِي قد يبدو غير عادي بعض الشيء. ثم أدركت لاحقاً أن ذلك ربما كان لأنني كنت أقرب من

المسألة من منظور... أقرب إلى النموذج الأرثوذكسي الذي يؤكد على العقائد الثابتة والقانون الديني... نُهج أكثر اتساقًا مع خلفيتي الثقافية والدينية، ربما.

16:29:29 **Abderrahim:** So in contrast, you were raised within Reform Judaism, which does not place traditional doctrines at the center—although it does not dismiss them. Some gaps happen, as we just said, but it positions the Jewish people themselves as the central reference point.....through whom religious meaning is constructed and through whom the sacred is continually redefined. Would you say that I've understood this orientation correctly?

16:29:30 **عبدالرحيم:** وعلى النقيض من ذلك، نشأت في اليهودية الإصلاحية (أعني ضد التقليدية) التي لا تضع العقائد التقليدية في المحور—رغم أنها لا ترفضها. تحدث بعض الفجوات، كما ذكرنا، لكنها تضع الشعب اليهودي نفسه كنقطة مرجعية مركزية.... الذي يتم من خلاله بناء المعنى الديني وإعادة تعريف المقدس باستمرار. هل تقولين إنني فهمت هذا التوجه بشكل صحيح؟

16:30:06 **Judith Plaskow:** No, I would say what you just described is Reconstructionism—the fourth and smallest denomination within Judaism... Reconstructionism, exactly as you said, places the people at the center... And says that it defines Judaism as a civilization with customs, foods, religious ideas... Yeah, that's really the Reconstructionist model, and sees it as an evolving civilization—whatever the Jewish people see as Jewish. That's what's Jewish... Reform is much more doctrinaire in its own way.

16:30:07 **جوديث بلاسكو:** لا، أود أن أقول إن ما وصفته للتو هو حركة إعادة الإعمار—رابع وأصغر طائفة داخل اليهودية... إعادة الإعمار، تمامًا كما قلت، تضع الناس في المركز... ويقول إنه يعرف اليهودية بأنها حضارة لها عادات وأطعمة وأفكار دينية... نعم، هذا حقًا نموذج إعادة الإعمار، ويراها كحضارة تتطور—مهما رأى الشعب اليهودي أنه يهودي، فذلك هو اليهودي... على خلاف اليهودية الإصلاحية... الإصلاح أكثر بكثير من ذلك؛ هو أكثر تشبُّعًا بالعقائد بطريقته الخاصة (أي أنه يشبه التيار التقليدي)

16:31:05 **Abderrahim:** Oh, I see.

16:31:10 **عبد الرحيم:** أوه، أفهمك.

16:31:06 **Judith Plaskow:** It's not so much—I wouldn't say it places the people at the center. I mean, I grew up learning that Judaism was ethical monotheism.

16:31:08 **جوديث بلاسكو:** ليس بهذا القدر؛ لن أقول إنها يتوضع الناس في المركز (الإصلاحية) أعني، نشأت وأنا أتعلم أن اليهودية كانت توحيداً أخلاقياً.

16:31:21 **Abderrahim:** So what makes them really different from Orthodox—like real Orthodox Eastern?

16:31:23 **عبد الرحيم:** إذاً ما الذي يجعلها مختلفة حقاً عن الأرثوذكس، مثل الأرثوذكس الشرقيين الحقيقيين؟

16:31:30 **Judith Plaskow:** That law is not—law is not important or central... Basically, Reform rejected most of Jewish law.

16:31:31 **جوديث بلاسكو:** أساساً، رفضت الحركة الإصلاحية معظم الشريعة اليهودية. إن الشريعة الشرعية... ليست، في الحقيقة، مهمة أو محورية...

16:31:41 **Abderrahim:** okay. So the halacha

16:31:47 **عبد الرحيم:** حسناً، الهالاخا إذاً.

16:31:45 **Judith Plaskow:** That's significant. It's the relationship to halacha that defines the various movements. Orthodox is grounded in halacha.

16:31:48 **جوديث بلاسكو:** هذا الأكثر أهمية؛ فالعلاقة مع الهالاخا هي التي تحدد الحركات المختلفة. فالمعتقدات الأرثوذكسية تقوم على الهالاخا.

16:31:59 **Abderrahim:** Okay, I get that... So, Professor, in one of your emails to me, you mentioned that your personal criterion for defining who is Jewish is quite simple: anyone who wants to be Jewish is Jewish for you. But then you made a notable exception—you said

you do not.....consider it an exclusive rule but simply your own view of what Judaism means. It doesn't imply that "this cannot be Jewish" or "that must be Jewish," but you described that Christian Judaism or Messianic Judaism... You didn't consider them part of Jewish identity, and I assumed it's because faith in Jesus becomes the defining criterion rather than Jewish identity itself or foundational elements like Torah, ...etc

16:32:02 عبد الرحيم: حسناً، فهمت ذلك... إذا يا بروفيسور، في إحدى رسائلك الإلكترونية إليّ ذكرت أن معيارك الشخصي لتحديد من هو اليهودي، كان بسيطاً جداً، أي شخص يريد أن يكون يهودياً فهو يهودي بالنسبة لك. ولكنك قمت باستثناء ملحوظ وهي المسيحية أو المسيحية اليهودية (جوديث: صحيح) لم تذكر ذلك بشكل قاطع لكنك أكدت أنها وجهة نظرك حول معنى اليهودية. فهذا لا يعني أنك تقولين "هذا الشخص لا يمكن أن يكون يهودياً" أو "ذاك يجب أن يكون يهودياً"، لكنك وصفت أن اليهودية المسيحية أو اليهودية المسيحية... أنها ليست جزءاً من الهوية اليهودية، وافترضت أن ذلك لأن الإيمان بيسوع يصبح المعيار المحدد بدلاً من الهوية اليهودية نفسها أو العناصر التأسيسية مثل التوراة، وغيرها.

16:33:01 **Judith Plaskow**: Right, yep, right.

16:33:05 صحيح، تمامًا، صحيح: جوديث بلاسكو

**Abderrahim** (16:33:05)

But what struck me was the specificity of this exception. It was Jesus in particular, at the boundary, and that's made me wonder: do you see this position as a cultural or historical response to a long-standing sense of threat posed by the dominant Christian culture? In America—and before that, in Europe, historically.

لكن ما أدهشني هو خصوصية هذا الاستثناء. كان يسوع على وجه الخصوص دون غيره، وهذا جعلني أتساءل: هل ترين هذا الموقف كترد ثقافي أو تاريخي على شعور طويل الأمد بالتهديد الذي تشكله الثقافة المسيحية المهيمنة؟ (جوديث: نعم) في أمريكا—وقبل ذلك، في أوروبا تاريخياً

**Judith Plaskow** (16:33:34) Yeah, definitely. I think that to say "to be a Jew for Jesus" is to ignore the fact that Christians were killing

Jews for thousands of years. That's my objection to "Jews for Jesus"

نعم وبكل تأكيد. أعتقد أن القول "كونك يهودياً من أجل المسيح" يتجاهل حقيقة أن المسيحيين كانوا يقتلون اليهود لآلاف السنين، هذا اعتراض على "اليهود من أجل يسوع"

**Abderrahim** (16:33:53)

And... is it also because if you centralize Jesus, I think over time it becomes more about Jesus than what was Jewish, and then it's no longer Judaism but Christianity with Jewish codes?

وهل يعود الأمر أيضاً إلى أنه إذا ركزت على يسوع، أعتقد أنه مع مرور الوقت يصبح الأمر أكثر عن يسوع مما كان يهودياً، ثم لم تعد يهودية بل مسيحية بالرموز اليهودية؟

**Judith Plaskow** (16:34:17)

Right, with Jewish practices—more Jewish practices, yes.

صحيح، مع المزيد من الممارسات اليهودية، نعم.

**Abderrahim** (16:34:32)

So you made that point clear, and I'd like to move to another topic, if I may.

نعم. إذن أوضحت هذه النقطة، دعينا ننتقل إلى نقطة أخرى، إن سمحت لي.

**Judith Plaskow** (16:35:00)

Mm-hmm.

مم-همم.

**Abderrahim** (16:35:04)

Previously, we discussed Abdullah Abdel-Misseri—Dr. Abdul Waheb El-Misseri, I think—in our emails. He engaged deeply with philosophical systems and their impact on religious and cultural structures, and he referred to modernity as "solid eminence." Describing it as a project that replaces the transcendent logos with earthly substitutes—a marginalized metaphysics. In contrast, he

characterized postmodernity as “liquid eminence,” where even those solid substitutes dissolve into a fragmented landscape of meaning...

So some other 20th-century philosophers argued that liquid modernity is an inevitable consequence of solid modernity. If that is true... does it follow that all modern constructs, including religious ones, are bound to move toward fragmentation and liquidity in the same way?

سابقاً، ناقشنا عبد الوهاب الميسري—الدكتور عبد عبد الميسري، أعتقد—في رسائلنا الإلكترونية. لقد انخرط بعمق في الأنظمة الفلسفية وتأثيرها على الهياكل الدينية والثقافية، وأشار إلى الحداثة باعتبارها “الحلولية الصلبة”. وصفها كمشروع يستبدل اللوغوس المتعالي ببدائل أرضية—ميتافيزيقا مهمشة. وعلى النقيض، وصف ما بعد الحداثة بأنها “الحلولية السائلة”، حيث حتى تلك البدائل الصلبة تذوب في مشهد مجزأ للمعنى... لقد جادل بعض الفلاسفة في القرن العشرين بأن الحداثة السائلة هي نتيجة حتمية للحداثة الصلبة. إذا كان هذا صحيحاً... فهل يستتبع ذلك أن جميع البنى الحديثة، بما فيها الدينية، ملزمة بالتحول نحو التشرذم والسيولة بنفس الطريقة؟

### **Abderrahim (16:36:10)**

Take Reform Judaism, for example—it emerged in a modern context. Do you see it going the same way? Does it tend to evolve into a more postmodern, fluid form of Judaism?

خذي الإصلاح اليهودي، على سبيل المثال—لقد نشأت في سياق حديث. هل ترينها تسير في نفس الاتجاه؟ هل تميل لأن تتطور إلى شكل أكثر سيولة لما بعد الحداثة من اليهودية؟

### **Judith Plaskow (16:36:30)**

No. Actually, some would say that Reform Judaism has come back to a richer sense of tradition and has re-adopted many of the traditions it initially jettisoned. So you could argue that it’s going in the other direction.

لا. في الواقع، قد يقول البعض إن اليهودية الإصلاحية عادت إلى إحساس أغنى بالتقاليد وأعدت اعتماداً لذا يمكن القول إنها تسير في الاتجاه المعاكس..الكثير من التقاليد التي تخلت عنها في البداية

**Abderrahim** (16:36:54)

I believe I heard Bauman say something like that: that postmodern religion will make people return to tradition because it creates such a huge gap of meaning that people cannot handle the resulting doubts.

So they'll return to all the old structures—even with their problems—but at least gain the certainty that postmodern religion doesn't provide.

أعتقد أنني سمعت بومان يقول شيئاً من هذا القبيل: إن دين ما بعد الحداثة سيدفع الناس للعودة إلى التقليدية لأنه يخلق فجوة ضخمة في المعنى لا يستطيع الناس تحمل الشكوك الناتجة عنها. لذا سيعودون إلى جميع الهياكل القديمة—حتى مع مشكلاتها—ولكنهم سيكتسبون اليقين الذي لا يوفره دين ما بعد الحداثة.

**Abderrahim** (16:37:34)

So, Professor, I want to ask you this question and hope you'll hear me out.

إذاً، يا بروفيسور، أريد أن أطرح عليك هذا السؤال وأمل أن تستمعي لي قليلاً في التمهيد له.

....

**Abderrahim**

(16:37:42)

I think that in your *“Right Question Is Theological”* you laid the groundwork for your philosophy of religious reformation. You were among the first feminist theologians to argue that superficial reforms do not truly liberate women—taking them from lighting candles to occasionally leading services—while leaving the theological core untouched is not genuine change. Your insight was philosophically precise and deeply grounded in reality. Because in philosophy, an ontological framework shapes the epistemological one, which generates methodologies, which become actions, which then become reality. If you really want to change something you dislike in reality, you must go to the deep root—to theology itself, since theology is the

ontology of religion. That is a profound philosophical stance. But following that leads me to a fundamental question I continue to wrestle with: why do religious communities—especially those rooted in global historical traditions—fear this kind of deep reform so intensely? They can change actions, as you said, but they really don't like to go that deep into theology.

أعتقد أنه في كتابك "السؤال الصحيح لاهوتي" وضعتي الأساس لفلسفتك في الإصلاح الديني. كنت من أوائل اللاهوتيات النسويات الذين جادلوا بأن الإصلاحات السطحية لا تحرر المرأة حقًا—من إشعال الشموع إلى قيادة الطقوس أحيانًا—بينما إن ترك الجوهر اللاهوتي دون مساس ليس تغييرًا حقيقيًا. لقد كانت بصيرتك دقيقة فلسفيًا ومتأصلة بعمق في الواقع. لأنه في الفلسفة، يشكل الإطار الأنطولوجي الإطار المعرفي، مما يولد المنهجيات، فتتحول إلى أفعال، ثم تصبح واقعًا. إذا كنت تريد حقًا تغيير شيء تكرهه في الواقع، يجب أن تذهب إلى الجذر العميق—إلى اللاهوت نفسه، لأن اللاهوت هو الأنطولوجيا. هذا موقف فلسفي عميق... لكن اتباع ذلك يقودني إلى سؤال أساسي أوصل صراعي معه: لماذا تخشى المجتمعات الدينية، لا سيما تلك المتجذرة في تقاليد تاريخية عالمية، هذا النوع من الإصلاح العميق بشدة؟ يمكنهم تغيير الأفعال، كما قلت، لكنهم حقًا لا يحبون التعمق إلى هذا الحد في اللاهوت..

### Abderrahim

(16:39:50)

When I looked, I found two key fears no one likes to touch: one is identity dissolution. Religious identity isn't merely belief or doctrine; it's a collective memory, a shared historical narrative, and a structure that gives stability and cohesion. When you begin to reform the theological foundations themselves... And as these reforms spread and take root, the concern is that maybe not today but in decades or centuries to come, the tradition might lose its recognizable shape—even its symbolic markers, like names or familiar rituals. So when each individual has their own truth and structure, the collective identity may no longer endure. The fear is that once historical solidity is dissolved in the name of progress, there will be nothing left.

في رأيي هناك نقطتين محوريّتين لا يجب أحد العبث بهما: أحدهما انحلال الهوية. الهوية الدينية، فهي ليست مجرد

معتقد أو عقيدة؛ إنها ذاكرة جماعية وسرد تاريخي مشترك وبناء يمنح الاستقرار والتماسك. عندما تبدأ بإصلاح الأسس اللاهوتية نفسها... ومع انتشار هذه الإصلاحات وتمكنها، يظهر القلق من أنه ربما ليس اليوم، ولكن في العقود أو القرون القادمة، قد يفقد التقليد شكله المميز—حتى علاماته الرمزية، مثل الأسماء أو الطقوس المألوفة لذلك، عندما يمتلك كل فرد حقيقته وبنيته الخاصة، قد لا تستمر الهوية الجماعية. الخوف من أن الصلابة التاريخية، قد تذوب باسم التقدم، ستترك فراغًا لا يُملأ.

### **Abderrahim**

(16:41:13)

You once said, “I could not simply abandon Judaism; to do so would have been to abandon a part of myself.” And you also said, “I could choose to affiliate with women’s spirituality movements and be a divided Jew, but I would still be a Jew.” So... how do you personally navigate the tension between the need for radical theological transformation and the desire to remain within a tradition that has so often failed to recognize or include you and other marginalized people And what about after we apply these massive changes—do you believe ?a religious identity can truly remain intact with such deep shifts?

لقد خضنا هذا من قبل، حين قلت "لا يمكنني ببساطة التخلي عن اليهودية؛ لأن ذلك سيكون بمثابة التخلي عن جزء مني" وقلتي أيضًا: "يمكنني الانضمام إلى حركات الروحانية النسائية وأكون يهودية منقسمة، لكنني سأظل يهودية". فكيف تتعاملين شخصيًا مع التوتر بين الحاجة إلى تحول لاهوتي جذري والرغبة في البقاء ضمن تقليد غالبًا ما فشل في الاعتراف بك وبالآخرين المهمشين وضمّهم؟ وماذا بعد تطبيق هذه التغييرات الجذرية—هل تعتقدين أن الهوية الدينية يمكن أن تبقى سليمة مع هذه التحولات العميقة؟

### **Judith** (16:42:23)

When I first began sharing my work in the '80s and '90s, every time I spoke, people asked: “If we do X, will it still be Judaism?” I was asked the same question just yesterday in a class at the Reform rabbinical school: “What are the boundaries?” This is why I identify strongly as a Reconstructionist: Judaism is what the Jewish people see

as Jewish. I believe that feminist theology—as one among many groups trying to bring change into the tradition—will see some reforms stick because they are valuable, and others fall away because they seem silly or lack staying power. Then the tradition evolves organically.

عندما بدأت أول مشاركة لعملية في الثمانينيات والتسعينيات، كان الناس يسألون في كل مرة أنكلم فيها: ، هل ستظل يهودية؟” وسئلت نفس السؤال بالأمس في فصل بالمدرسة الحاخامية الإصلاحية: “إذا فعلنا كذا وكذا هل ستظل اليهودية يهودية؟... لهذا السبب أعرف نفسي بشدة كمؤيدة لإعادة ” “إذا الحدود؟ الإعمار: اليهودية هي ما يراه الشعب اليهودي يهوديًا

أؤمن أن اللاهوت النسوي—كواحدة من بين العديد من المجموعات التي تحاول إدخال التغيير في التقليد—سيرى بعض الإصلاحات تبقى لأنها ذات قيمة، وأخرى تتلاشى لأنها تبدو سخيقة أو تفتقر للثبات. ثم يتطور التقليد بشكل عضوي.

### **Judith** (16:43:42)

When people ask me, “Will it still be Jewish?” I used to answer, “Come back in 100 years and I’ll tell you.” Biblical Judaism was totally centered on the Temple and animal sacrifice—something we no longer have, yet we still see it as continuous Judaism. I believe the same will happen with modern innovations: some will read back as part of the continuous stream, and others we won’t.

عندما يسألني الناس: “هل ستظل يهودية؟” عادة كنت أجيب: “عُد بعد مئة عام وسأخبرك” كانت اليهودية التوراتية مركزة بالكامل على الهيكل والتضحية الحيوانية—وهو أمر لم يعد موجودًا لدينا، ومع ذلك نراه استمرارًا لليهودية. وأعتقد أن الأمر نفسه سيحدث مع الابتكارات الحديثة: سيعاد قراءة بعضها كجزء من التيار المستمر، ولن يُعاد قراءة البعض الآخر

### **Abderrahim** (16:44:37)

I remember you giving historical examples showing that before 500–600 BCE we hardly know how Judaism looked on the ground, then

after the Second Temple there were many changes.

أتذكر أنك قدمت أمثلة تاريخية تبين أنه قبل 500–600 ق.م. نكاد لا نعرف كيف كانت اليهودية على أرض الواقع، ثم بعد الهيكل الثاني حدثت تغييرات عديدة ومستمرة تعيد تعيين اليهودية المعيارية، إعادة الإعمار تقول الشيء نفسه: إذا قال الشعب اليهودي إنها يهودية، فهي يهودية.

**Judith:** (16:45:59) Right, right. Right

صحيح... صحيح... تماماً

**Abderrahim** (16:46:00) So it is really a good point, but it's still that crisis will still exist, like of identity, like it's...

إذاً هي حقاً وجهة نظر جيدة، ولكن ذلك لا يغيّر من كون الأزمة لاتزال قائمة، مثل أزمة الهوية كما هي الآن.

**Judith** (16:46:11)

Absolutely. That doesn't mean people don't feel it—the generation living through change still experiences that crisis of identity.

بالتأكيد. هذا لا يعني أن الناس لا يشعرون بذلك—فالجيل الذي يعيش التغيير يعاني من تلك الأزمة نفسها.

**Judith Plaskow:** 16:46:27 I mean, you know, I've had this conversation many times about changing the prayer book. And many years ago, I was talking to high school students in a Reform congregation about changing the prayer book... And they were saying, "You can't change the prayer book. The prayer book has always been this way." Well, they grew up with the Reform prayer book that was created in 1960.

أعني، كما تعلم، لقد خضت هذه المحادثة عدة مرات حول تغيير كتاب الصلاة، ومنذ سنوات عديدة مضت، كنت أتحدث إلى طلاب المدارس الثانوية في جماعة إصلاحية حول تغيير كتاب الصلاة... وكانوا يقولون "أنت لا تستطيع تغيير كتاب الصلاة. كتاب الصلاة كان دائماً على هذا النحو.. حسناً، لقد نشأوا مع كتاب الصلاة الإصلاحي الذي تم إنشاؤه في عام 1960

**Abderrahim:** 16:47:01 – Yeah.

عبدالرحيم – 16:47:05: أجل.

**Abderrahim:** 16:47:00 – You know, it had very little to do with the traditional Jewish prayer book, but they saw it as the Jewish prayer book they couldn't change.

أنت تعلم، لم يكن له علاقة كبيرة بكتاب الصلاة اليهودي التقليدي، لكنهم – 16:47:01: عبدالرحيم  
رأوه ككتاب صلاة يهودي لا يمكنهم تغييره.

**Abderrahim:** 16:47:32 – Emm

عبدالرحيم – 16:47:37: إمم.

**Abderrahim:** 16:47:15 – Yeah, so... is it in our nature, this desire that if something is holy we prefer it stable and unchangeable over time, because otherwise it would become like everything other in life, changable?

عبدالرحيم – 16:47:18: حسنًا، إذًا... (بالحديث عن التغيير) هل هي طبيعتنا، هذه الرغبة في أن يكون المقدس ثابتًا ولا يتغير مع مرور الوقت، لأنه... وإلا سيصبح مثل كل شيء آخر متغير في الحياة؟

**Judith Plaskow:** 16:47:38 – Yeah, yes, yeah.

نعم، نعم، نعم – 16:47:44: جوديث بلاسكو

**Abderrahim:** 16:47:41 – That's a really good point you made there. And so that was the first issue for me: why many religions fear change.

عبدالرحيم – 16:47:43: هذه نقطة جيدة حقًا ذكرتها هناك. وكانت تلك أول قضية بالنسبة لي: لماذا الكثير من الأديان يخشى التغيير.

**Abderrahim:** 16:47:58 – A second point is also deep. It's something I personally call "the normativity of the anti-normative." It appears in postmodernism: many postmodern thinkers talk about breaking down grand narratives, rejecting fixed rules, moving away from central

authority...

عبدالرحيم – 16:48:00: النقطة الثانية هي أيضًا عميقة. أسميتها شخصيًا مفارقة "معيارية اللامعيارية" تظهر في ما بعد الحداثة، يتحدث العديد من مفكري ما بعد الحداثة عن تفكيك الروايات الكبرى، ورفض القواعد الثابتة، والابتعاد عن السلطة المركزية...

**Judith Plaskow:** 16:48:35 – Right, right.

صحيح، صحيح – 16:48:40: جوديث بلاسكو

**Abderrahim:** 16:48:24 – The truth is, movements often end up creating new stories and new standards even while they claim to reject them. You see this in some feminist theology projects: the effort to rethink the Torah and challenge patriarchal systems and powerful institutions... But at the same time it creates a new moral framework that says the old system was unjust or wrong. So these new ideas may be more open and inclusive, especially at the beginning... But they still bring a new intellectual authority. They replace the old standards with new ones that tell people what is ...:right, acceptable, or fair. And here is the deeper question for me

عبدالرحيم – 16:48:27: الحقيقة أن الحركات غالبًا ما ينتهي بها الأمر إلى خلق قصص ومعايير جديدة حتى في الوقت الذي تدعي فيه رفضها. ترى هذا في بعض مشاريع اللاهوت النسوي: الجهد المبذول لإعادة التفكير في التوراة وتحدي الأنظمة الأبوية والمؤسسات القوية... ولكن في الوقت نفسه يخلق إطارًا أخلاقيًا جديدًا يقول إن النظام القديم كان غير عادل أو خاطئ... قد تكون هذه الأفكار الجديدة قد تكون أكثر انفتاحًا وشمولية، خاصة في البداية... لكنهم ما يزالون يجلبون سلطة فكرية جديدة. يستبدلون المعايير القديمة بأخرى تخبر الناس بما هو صحيح أو مقبول أو عادل. وهنا يأتي السؤال الأعمق بالنسبة لي...

**Abderrahim:** 16:49:28 – If every stance is a kind of power, then aren't we just demolishing the old institution and building a new one—this time in the name of justice and liberation? Also, could this new way of thinking exclude others who still believe in patriarchal or hierarchical systems, or who hold views claiming one gender, race, or tradition is

superior? We really cannot believe in pluralism and openness if we also a problem....don't include them—but including them is

عبدالرحيم – 16:49:30: إذا كان كل موقف هو نوع من السلطة، ألسنا ندمر المؤسسة القديمة ونبي واحدة جديدة—هذه المرة باسم العدالة والتحرير؟ هكذا أيضًا، هل يمكن أن تستبعد هذه طريقة التفكير الجديدة الآخرين الذين لا يزالون يؤمنون بالأنظمة الأبوية أو الهرمية، أو من يحملون وجهات نظر تدعي تفوق جنس أو عرق أو تقليد؟ لا يمكننا حقًا الإيمان بالتعددية والانفتاح إذا لم ندرجهم—ولكن إدراجهم أيضًا... يعتبر مشكلة

**Judith Plaskow:** 16:50:16 – Right.

صحيح – 16:50:20: جوديث بلاسكو

**Abderrahim:** 16:50:15 – So, is there any way to escape this cycle so we don't fall into either silencing values completely or ending up in total confusion where nothing means anything anywhere?

عبدالرحيم – 16:50:16: فهل هناك طريقة للخروج من هذه الدورة حتى لا نقع إما في إسكات القيم تمامًا أو ينتهي بنا الأمر إلى ارتباك تام حيث لا يعني شيء شيئًا في أي مكان؟

**Judith Plaskow:** 16:50:27 – No, I think you're absolutely right.

Actually, I'll give you a case in point. Jewish institutional spaces have come to hold egalitarianism and the full participation of women in prayer as a value. The question has arisen: What if a group that doesn't count women in its minyan wants to meet in the library of your building—should you allow it? And... you know, some synagogues have allowed it, and then the feminists in the synagogue have gotten really angry—myself among them—and said, “If you really take seriously the full Jewishness of women, you cannot allow a group that doesn't recognize that.”

أصبحت . لا، أعتقد أنك محق تمامًا. في الواقع، سأعطيك مثالاً واضحًا – 16:50:29: جوديث بلاسكو المساحات المؤسساتية اليهودية تتمسك بالمساواة والمشاركة الكاملة للمرأة في الصلاة كقيمة. وقد نشأ السؤال: ماذا لو أرادت جماعة لا تحتسب النساء في منياها الاجتماع في مكتبة مبنك—هل يجب عليك السماح لهم؟

و... كما تعلم، بعض المعابد سمحت بذلك، ثم غضبت النسويات في الكنيس—ومن بينهن أنا—قائلين:  
"إذا كنتم تأخذون يهودية النساء بجدية، فلا يمكنكم السماح لجماعة لا تعترف بنا

**Judith Plaskow:** 16:51:27 – That’s exactly the dilemma. You’re setting up an alternative system of values you hope is more inclusive—but it does represent a new power structure. You mentioned “power” once: the other fear of change is that it will destabilize and undermine existing power structures, whether in the Orthodox movement or any other. So, in trying to build a new theology, would we take this into account? That we cannot make something perfect—but then, what criterion will shape this new thing we are building? It’s more inclusive than the old. It’s not perfect, of course.

هذه هي المعضلة بالضبط. أنتم تبنون نظام قيم بديلاً تأملون أن يكون أكثر شمولاً—لكنه يمثل هيكل قوة جديد. ذكرت “القوة” مرةً: الخوف من الآخر، من التغيير أنه سيزعزع إداً، ونحن نحاول بناء لاهوت جديد، ويقوض هياكل السلطة القائمة، سواء في الحركة الأرثوذكسية أو غيرها هل سنأخذ هذا في الاعتبار؟ أننا لا نستطيع صنع شيء مثالي—إذاً، ما هو المعيار الذي سيشكل هذا الشيء الجديد الذي نبنيه؟... أن يكون أكثر شمولية من القديم (الجواب) ولا ندعي أنه مثالي بالطبع.

**Abderrahim:** 16:52:53 – Okay, that’s fair enough. But even though we do what we think is right now, the next generation will do what’s right for them. But at this point, anything we build will eventually be demolished—and that is really unorthodox, because religious traditions build something sacred to last forever. Yet for the first time, building a religion is like a river... It changes every time.

**عبدالرحيم** – 16:52:54: حسناً، هذا عادل بما فيه الكفاية. لكن رغم أننا نفعل ما نراه صحيحاً الآن، فإن الجيل التالي سيفعل ما يراه صحيحاً لهم. لكن في هذه المرحلة، أي شيء نبنيه سينهار في نهاية المطاف—وهذا أمر غير تقليدي حقاً، لأن التقاليد الدينية تبني شيئاً مقدساً ليبقى إلى الأبد. ومع ذلك، للمرة الأولى، يشبه بناء دين نهرًا... إنه يتغير في كل مرة.

**Judith:** 16:53:56 – Yes. And what’s stable, I’d say, at the center of Judaism is the Torah. What defines different Jewish communities is their relationship to the Torah. It can be radically different relationships, but it’s always the Torah. In the new community, what might be at the center is talking about what we want to affirm—or not affirm—in the Torah. That’s a new conversation, but it’s still oriented around the Torah. So I think it’s not that everything has been discarded, but Judaism flows like a river, not a static edifice.

نعم. وبشأن ما هو المستقر، كنت لأقول، في مركز اليهودية هو التوراة. ما يحدد 16:54:00: جوديث المجتمعات اليهودية المختلفة هو علاقتهم بالتوراة. قد تختلف العلاقات اختلافاً جذرياً، لكنها دائماً التوراة. في المجتمع الجديد، قد يكون في المركز الحديث عما نريد تأكيده—أو عدم تأكيده—في التوراة. هذه محادثة جديدة، لكنها لا تزال موجهة حول التوراة. لذا أعتقد أنه ليس كل شيء قد تخلص منه، لكن اليهودية بالطبع تجري كنهر، لا كصرح جامد.

**Abderrahim:** 16:55:01 – Yeah. So within this Reconstructionist context, do you sometimes imagine how the Torah will look in 100 or 500 years? Or are you more of an individual spiritual person who ...thinks

عبدالرحيم – 16:55:04: نعم. ضمن هذا السياق الإعماري، هل تتخيلين أحياناً كيف ستبدو التوراة بعد مئة أو خمسمئة عام؟ أم أنك أشبه بشخص ديني روحاني يفكر ...

**Judith Plaskow:** 16:55:31 – I don’t really think about that. I’m very invested in community, but I don’t worry about what it’ll be in a hundred years. I hope our texts will have expanded—new sacred texts by women and other marginalized groups—but I don’t... worry about it. I feel time will take care of it. And it’s sufficient for me.

لا أفكر حقًا في ذلك. أنا منخرطة جدًا في المجتمع، لكنني لا أقلق – 16:55:33: جوديث بلاسكو  
بشأن ما ستكون عليه بعد مئة عام. آمل أن تتوسع نصوصنا—بنصوص مقدسة جديدة تكتبها النساء  
. وهو كافٍ بالنسبة لي. أقلق بشأنه. أشعر أن الزمن سيتولى الأمر... والمجموعات المهمشة—لكنني لا

**Abderrahim:** 16:56:29 – Okay, I see—it’s totally understandable.  
I’d like to maybe end with a question that I think is very important...  
عبدالرحيم – 16:56:32: حسنًا، أرى ماتقولينه—. أود أن أخفي ربما بسؤال أظنه مهمًا جدًا...

**Abderrahim:** 16:56:44 – About the future of feminism. To conclude: it started as a small civil-rights movement asking for basic legal and political rights (first wave); the second wave went deeper intellectually with philosophy (existentialism, de Beauvoir); the third wave was influenced by postmodernism, bringing in diverse voices and questioning definitions of gender; now intersectionality includes environmental issues, animal rights, trans rights, all minority rights, even redefining “woman.” So feminism today seems part of a larger, more flexible movement fighting justice for everyone.

From what I see, there are maybe three main groups now: (1) a new progressive group supporting inclusion, diversity, intersectionality; (2) a post-feminism group—often conservative women believing feminism did its job and now harms traditional values; (3) a classical feminist group still holding older ideas of womanhood and feminism—less popular now... I feel the first group may spark a fourth wave, but this might be the end of feminism as we knew it, since its ideas, goals, and language have changed so much. Even the name “feminism” may no longer fit. Do you agree?

عبدالرحيم – 16:56:46: حول مستقبل النسوية. للأخص الأمر: بدأت النسوية كحركة حقوق مدنية صغيرة تطالب بالحقوق القانونية والسياسية الأساسية هذه كانت الموجة الأولى؛ الموجة الثانية تعمقت أكثر فكريًا

بالفلسفة (الوجودية، دي بوفوار)؛ الموجة الثالثة تأثرت بما بعد الحداثة وأدخلت أصواتاً متنوعة وشككت في تعريفات الجنس؛ والآن تشمل القضايا البيئية، وحقوق الحيوان، وحقوق المتحولين، وجميع حقوق الأقليات، وحتى أعادت تعريف “المرأة”... إذا تبدو النسوية اليوم جزءاً من حركة أكبر وأكثر مرونة تكافح من أجل العدالة للجميع.

مما أرى، هناك ربما ثلاث مجموعات رئيسية الآن: (1) مجموعة تقدمية جديدة تدعم الشمول والتنوع والتقاطع؛ (2) مجموعة ما بعد النسوية—نساء محافظات غالباً يعتقدن أن النسوية أنجزت مهمتها والآن تضر بالقيم التقليدية؛ (3) مجموعة نسوية كلاسيكية لا تزال متمسكاً بأفكار الأنوثة والنسوية القديمة—أقل شعبية الآن... أشعر أن المجموعة الأولى قد تؤسس لموجة رابعة، لكن قد تكون هذه نهاية النسوية كما عرفناها، لأن أفكارها وأهدافها ولغتها تغيرت كثيراً. وحتى اسم “النسوية” قد لا يناسبها بعد الآن. هل توافقين؟

**Judith Plaskow:** 17:00:44 – Yes—I agree. As feminism becomes more intersectional, it’s harder to pinpoint its distinct contribution. Originally, issues like ordaining women rabbis were clear injustices; now the issues are far more complex, intersecting with race, class, gender identity, trans rights... But I don’t think feminism is unnecessary. Given that those in power remain overwhelmingly male, women remain underpaid, face violence, early marriage in many societies... feminism is still necessary, though its boundaries and definitions will always evolve.

نعم—أوافق. كلما أصبحت النسوية أكثر تقاطعاً، أصبح من الصعب – 17:00:48: جوديث بلاسكو  
تحديد مساهمتها المميزة. في الأصل، كانت قضايا مثل تعيين النساء حاحمات ظلماً واضحاً؛ أما الآن فالقضايا لكنني لا أعتقد أن النسوية باتت... أكثر تعقيداً، تتقاطع مع العرق والطبقة وهوية الجنس وحقوق المتحولين غير ضرورية. بالنظر إلى أن السلطة ما تزال بحكم الأمر الواقع ذكورية، والنساء يتقاضين رواتب أقل، ويتعرضن للعنف والزواج المبكر في كثير من المجتمعات... ما زالت النسوية ضرورية، رغم أن حدودها وتعريفاتها ستتطور دائماً

**Judith Plaskow:** 17:01:07 – No, I agree. I agree with what you're saying that as feminism has become more and more intersectional it becomes harder to become harder Pinpoint its distinct contribution.

It's actually, I was saying this in class yesterday: you know, at the beginning of the feminist movement in Judaism the problems were really clear. You know, no women were allowed to be rabbis. That was a very clear injustice to organize against. Whereas now there's been so much change. The issues are so much more complicated. As you say, feminism is perceived as intersecting with all these other movements. It has to be, because if feminism is really advocacy for every woman, that means poor women and women of color and trans women—and it becomes much harder to pull out a single thread and name its distinctiveness.

أوافقك الرأي، أنا أتفق مع ما تقوله أنه كلما أصبحت الحركة النسوية – 17:01:13: جوديث بلاسكو أكثر تقاطعاً يصبح من الصعب أن تصبح أكثر صعوبة تحديد مساهمتها المميزة. في الواقع كنت أقول هذا في كما تعلم، لم. الفصل بالأمس: كما تعلم، في بداية الحركة النسوية في اليهودية كانت المشكلات واضحة جداً يُسمح للنساء بأن يصبحن حاخمات. كانت تلك جريمة واضحة جداً نظمنا ضدها. بينما الآن حدث الكثير القضايا أصبحت أكثر تعقيداً بكثير. كما تقولين، يُنظر إلى النسوية على أنها تتقاطع مع كل هذه. من التغيير الحركات الأخرى. يجب أن تكون كذلك؛ لأن النسوية إن كانت حثاً حركة مناصرة لكل امرأة، فذلك يشمل النساء الفقيرات ونساء اللون والنساء المتحولات جنسياً—ويصبح من الصعب جداً استخراج خيط واحد وتسمية تميزها.

**Abderrahim:** 17:02:14 – Hmm. So do you think that— with what I just said— at some point feminism will be demolished, and after a time we may need a new feminism to be reborn? How do you see its future?

**عبدالرحيم** – 17:02:17: همم. فهل تظنين أنه—مع ما قلته للتو—في مرحلة ما ستتهار النسوية، وبعد حين قد تحتاج إلى نسوية جديدة تولد من جديد؟ كيف ترين مستقبلها؟

**Judith Plaskow:** 17:02:23 – Well, I think, given that the vast majority of those in power in the world are still men, that women are underpaid, that in many societies women are essentially captives in the home, that girls are married off—there's still incredible violence

against women. I don't think feminism is unnecessary. But... it's very difficult to—yeah, again, it's difficult to define its distinctive edge and goals in these large and complex contexts... But I don't think it's less necessary. As you know, there's a bumper sticker that says, "I'll be a post-feminist and post-patriarchy." Insofar as we live in a world still overwhelmingly male-dominated, feminism remains necessary.

حسنًا، أعتقد أنه، بالنظر إلى أن الغالبية العظمى من أصحاب السلطة — 17:02:25: جوديث بلاسكو في العالم ما زالوا رجالًا، وأن النساء يتقاضين رواتب أقل، وفي كثير من المجتمعات النساء محجوزات أساسًا في لا أعتقد أن النسوية باتت غير المنزلة، وأن الفتيات يزوجن قسرًا—لا يزال هناك عنف هائل ضد النساء ضرورة. ولكن... من الصعب جدًا—نعم، مرة أخرى، من الصعب تحديد حافتها وأهدافها المميزة في هذا لكنني لا أظن أنها أقل ضرورة. كما تعلمين، هناك ملصق على السيارة يقول... السياق الكبير والمعقد "سأكون ما بعد نسوية وما بعد أبوية." طالما نعيش في عالم لا يزال يهيمن عليه الذكور، تظل النسوية ضرورة.

**Abderrahim:** 17:04:05 – Yeah, I get your point there, Professor.

عبدالرحيم — 17:04:06: نعم، فهمت وجهة نظرك يا بروفيسور.

**Abderrahim:** 17:04:13 – So, when I first reached out to you by email I truly didn't know whether you would respond. I imagined how packed your schedule must be—and yet you not only replied, you graciously agreed to this conversation. It meant a great deal to me. As we come to the end, I'd like to ask: what made you choose to accept this invitation, and is there anything you'd like to share—maybe a reflection on this encounter and your being part of it?

عبدالرحيم — 17:04:16: لذا، عندما تواصلت معك لأول مرة عبر البريد الإلكتروني، لم أكن أعلم ما إذا كنت ستردين. تخيلت مدى انشغالك—ومع ذلك لم تجيبي فحسب، بل تفضلت بعرض هذه المقابلة علي. لقد كان هذا مهمًا جدًا بالنسبة لي. مع اقترابنا من النهاية، أود أن أسألك: ما الذي دفعك لقبول هذه الدعوة، وهل هناك ما تودين مشاركته—ربما انعكاس على هذا اللقاء وكونك جزءًا منه؟

**Judith Plaskow:** 17:04:55 – Well, you know, it’s not every day that as a Jewish feminist in the U.S. I’m approached by someone in Algeria interested in my work... It became clear very quickly that you’d done a lot of reading and understood my work deeply, that you weren’t asking silly questions or wasting my time. So I felt intrigued and challenged. I’m interested: are you working on your dissertation now? Is this reading part of your thesis research? Where does all this fit in?

حسنًا، كما تعلم، هذا لا يحدث كل يوم، كنسوية يهودية من الولايات المتحدة أن يتواصل معي شخص من الجزائر مهتم عملي، سرعان ما اتضح لي أنك قمت بالكثير من القراءة وفهمت عملي بعمق، وأنت لم تطرح أسئلة سخيفة أو تضيع وقتي. فشعرت بالفضول والتحدي.

أنا مهتمة: هل تعمل حاليًا على أطروحتك؟ هل هذه القراءات جزء من بحثك للأطروحة؟ أين يتناسب كل هذا؟

**Abderrahim:** 17:05:45 – Yeah, actually I’m working on my thesis, but... I have a lot I’d like to include—I’m not sure everything will fit. In my thesis I reflect many of your writings and delve into deep Jewish history, but this is more a future project that will take years to fully develop. It may sound funny today, but for me this work has more self-value than simply publishing for social recognition. I want to invest in it and continue even after my PhD—I want to keep exploring modern philosophies and new religious movements and how they interact ...introduced to what modern philosophies and modern religion sects are doing and how they interact with each other.

عبدالرحيم – 17:05:47: نعم، في الواقع أعمل على أطروحتي، ولكن... لدي الكثير مما أود تضمينه—لست متأكدًا من أنه سيتسع كل شيء. في أطروحتي أحاول أن أعرض بعضًا ما تضمنته كتاباتك وأتعمق في التاريخ اليهودي، لكن يبدو أنه مشروع مستقبلي سيستغرق سنوات لتطويره بالكامل... قد يبدو الأمر مبتدلاً اليوم، لكن هذا العمل ذو قيمة أكبر بالنسبة لي من مجرد النشر لغرض قيمة إجتماعية. أريد الاستثمار فيه

ومواصلة البحث بعد الدكتوراه—أريد استكشاف الفلسفات الحديثة والطوائف الدينية الجديدة وكيفية تفاعلها مع بعضها البعض. مقدمًا على ما تفعله الفلسفات الحديثة والطوائف الدينية الحديثة وكيف تتفاعل مع بعضها البعض.

**Judith:** 17:06:53 – That’s wonderful—your commitment is inspiring. I look forward to seeing where your research takes you.

هذا رائع—التزامك ملهم. أتطلع لرؤية أين سيأخذك بحثك. 17:06:56: جوديث

**Abderrahim** 17:16:27 thank you...So, Professor Plaskow, it has truly been an honor. Our conversation today was exactly what I needed. It was insightful and thought-provoking and deeply meaningful. I want to thank you once again for your presence and for sharing such unique and powerful ideas. I generally enjoyed this exchange and hope we can stay in touch or have another conversation in the future if you'd like.

عبدالرحيم 17:16:29لذا، بروفيسور بلاسكو، لقد كان شرفاً لي حقاً محادثتنا اليوم كانت بالضبط ما أحتاجه... لقد كان الحوار ثاقباً ومثيراً للأفكار ومشحوناً بالمعاني، أود أن أشكرك مرة أخرى على حضورك ومشاركة هذه الأفكار الفريدة. لقد استمتعتُ بشكل عام بهذا التبادل وآمل أن تتمكن من البقاء على اتصال أو إجراء محادثة أخرى في المستقبل إذا رغبت

**Judith Plaskow** 17:17:04 Yeah, feel free to contact me at any point.

نعم، لا تتردد في الاتصال بي في أي وقت 17:17:07جوديث بلاسكو

**Abderrahim** 17:17:10. This is really kind of you. And perhaps I wasn't the most skillful interviewer (Judith: No No) or quite up to the level of the ...

عبدالرحيم 17:17:11 هذا لطف منك وربما لم أكن أكثر المحاورين مهارة — (جوديث: لا...لا...) أو لم أرتقي إلى مستوى هذه المقابلة...

**Judith Plaskow** 17:17:17 You were great. You're great. it was great. I feel that you were well prepared.

لقد كنت رائعًا، أنت رائع—لا، لقد كان رائعًا. أشعر أنك كنت مستعدًا 17:17:20 جوديث بلاسكو  
جيدًا

**Abderrahim** 17:17:26 The thing I'm sure of now is that I am not the same person I was before this conversation; you've left a lasting mark. thank you so much and I hope you have a wonderful day and .take care of yourself

عبدالرحيم 17:17:28 الأمر الذي أنا متأكد منه الآن هو أنني لست نفس الشخص الذي كنت عليه قبل هذه المحادثة؛ لقد تركت أثرًا بالفعل شكرًا جزيلاً لك، وآمل أن يكون لديك يوم رائع وأن تعتني بنفسك

**Judith Plaskow** 17:17:41 Thank you. Good luck with your project.

شكرًا لك، حظًا موفقًا في مشروعك 17:17:46 جوديث بلاسكو

**Abderrahim** 17:17:49 Thank you, Bye!

عبدالرحيم 17:17:49 أشكرك، وداعاً

# خاتمة

في ختام هذه الأطروحة التي ركزت على دراسة العلاقة المركبة بين فلسفة ما بعد الحداثة والفكر الديني اليهودي المعاصر من خلال نموذج جوديث بلاسكو، في محاولة لفهم تأثير اليهودية وتحولاتها في ظل المتغيرات الفكرية الحديثة. خلصنا إلى عدة نقاط رتبناها كالتالي:

أهم النقاط التي تناولتها الدراسة

- سلطت الدراسة الضوء على العلاقة الجدلية بين الثابت والمتغير في الفكر الديني اليهودي، حيث يظهر الدين اليهودي كتجربة دينية متأثرة بالتاريخ والجغرافيا والظروف المحيطة. وقد أوضحت الأطروحة أن النصوص الدينية اليهودية، رغم جذورها العميقة وثباتها الظاهري اليوم، إلا أنها مرت بعملية تشكّل طويلة ومتغيرة خلال التاريخ، وظلت عرضة لتفسيرات متعددة ومتغيرة عبر الزمن، وهذا ما عرضناه في الفصل الثاني خاصة، إذ يصدق مصطلح المسيري في اليهودية بأنها مجموعة من الطبقات الجيولوجية المترابطة والمتراصة، خاصة مع دخول فلسفة ما بعد الحداثة التي جعلت النصوص أكثر انفتاحاً على القراءات المختلفة. كما تم تحليل مدى قدرة العقيدة اليهودية على مواجهة التحديات الفلسفية لما بعد الحداثة، والتي تشمل نسبيتها وإعادة تشكيلها للهوية الدينية، فضلاً عن دور السياق الاجتماعي والسياسي في تشكيل الفكر اليهودي المعاصر.

- حاولنا تقديم تحليلاً لنشأة ما بعد الحداثة كفلسفة نقدية، بالعودة لجذورها الفكرية الممتدة إلى الحداثة وما قبلها، وكذلك تفكيكها للأطر التقليدية للمعرفة والهوية والمعنى. وحاولنا فهم تأثير ما بعد الحداثة وما تعرضه على الفكر الديني بالخصوص، وقد تم استعراض أثر هذه الفلسفة على النصوص والسرديات اليهودية، وعلى إعادة تشكيل الهوية اليهودية ضمن بيئة فكرية وسياسية واجتماعية متغيرة.

- قدّمنا من خلال النموذج جوديث بلاسكو لمحة على تأثيرات مابعد الحداثة على الدين اليهودي، بالأخص في الجانب التنظيري الأكاديمي، ولقد عرضنا بعض من الأفكار والنقاط الأساسية التي شاركتها جوديث في أعمالها لبناء لاهوت نسوي جديد معاصر والتي ظهر فيها بوضوح تأثير المقولات مابعدالحداثيّة، ثم أجملنا في ذكر أهم الإشكاليات التي تواجه هذا البناء والأزمات التي قد تتولد عنه.

### أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة

- أظهرت الدراسة أن تأثير ما بعد الحداثة على الفكر الديني اليهودي ليس مجرد ظاهرة عرضية أو جديدة، بل هو نتاج للتفاعل المستمر بين الدين والفلسفة والثقافة، وهو قد يكون قديم قدم الديانة اليهودية كما نعرفها اليوم.
- ساهمت ما بعد الحداثة في عودة الدين واحتضانه باعتباره مكون أساسي لحياة الإنسان الاجتماعية، لكنها سعت أيضاً لفتح أفق جديد للتفسير والتأويل، على سبيل ظهور رؤى دينية أكثر تنوعاً ومرونة. ومع ذلك، فإن هذا الانفتاح الفكري لم يخلُ من التحديات؛ إذ أدى إلى زعزعة بعض الثوابت وأثار تساؤلات حول إمكانية الحفاظ على الهوية الدينية الجماعية في ظل السيولة الفكرية.
- قدمت هذه الأطروحة نموذجاً تحليلياً لفهم كيفية تفاعل الأديان مع التحولات الفلسفية الكبرى، خاصة في ظل التغيرات الثقافية والاجتماعية المعاصرة. فهي لا تقتصر على اليهودية كنموذج للدراسة، بل تفتح المجال أمام دراسة أثر ما بعد الحداثة على أديان أخرى، بما في ذلك الإسلام والمسيحية، لفهم كيفية تأثر العقائد بمفاهيم مثل التعددية، نسبية الحقيقة، وأزمة المعايير الثابتة.
- يمكن رصد تأثيرين بارزين لما بعد الحداثة في بنية الأرثوذكسية والتيارات الدينية التقليدية. يتمثل التأثير الأول في أنّ التيار الأرثوذكسي قد يجد في بعض مفاهيم ما بعد الحداثة أداة استراتيجية لتخفيف حدة الصراع الذي فرضه عليه العالم الحديث، لا سيّما في مواجهته مع العلم والمعايير الحداثيّة المتغيرة؛ فمفاهيم

مثل نسبية الحقيقة ورفض الشموليات الفكرية قد تبدو جذابة للمفكرين الأرثوذكس، إذ تتيح لهم مساحة للتقريب بين مرجعياتهم والتعددية المعاصرة، كما بينا في الفصل الثالث. أما التأثير الثاني، فهو لا ينبثق من داخل النسق ما بعد الحداثي ذاته، بل يظهر كردة فعل الإنسان المعاصر الذي يواجه حالة اغتراب وأزمة وجودية عميقة في بيئة سائلة مفككة، في هذه الحالة، تدفعه الحاجة إلى اليقين والمعنى نحو الانسحاب إلى أحضان المذاهب التقليدية، التي تمنحه الإحساس بالثبات والقطعية والطمأنينة في مواجهة سيولة ما بعد الحداثة وميوعتها الوجودية.

- إنَّ الفكر مابعدالحداثي بقدر مايقدمه للدين، إذ يحارب النظرة التقليدية الحداثية التي تصادمه وتحصره بعيداً عن التأثير في الفكر والحياة الإجتماعية للإنسان، إلّا أنّها تغيّر في المقابل جوهر هذا الدين، تم استغلال هذا التغيير من قبل قوى العالم لبناء منتج ديني أكثر تماشياً مع متطلبات السوق، يخضع لرغبة الأفراد، ويتغير بتغيرهم. إنّ هذا التغيير لا يعيد الدين للحياة المعاصرة بل يجرده من كلّ معانيه الأصيلة التي كانت كامنة في جوهره، وإذا أصبح الدين يعني كل شي فهو بالضرورة لايعني شيئاً، إذ تختفي قيمة المعاني حينما لا تميز عن غيرها، لذا من جهة المخرجات، يجب أن ندرك أنّ ماتعرضه مابعدالحداثة على الأفراد والجماعات المختلفة قد يبدو مرضياً حين يسمح لها بتشكيل المفاهيم بما يناسبها، لكنّها على المدى البعيد لاتعالج أزمة الإنسان الروحية والمعرفية بل تزيدّها حدّة، أما من جهة فلسفية أعمق، فعلينا إدراك أنّ كل مناهج وأدوات قائمة على فلسفة معينة، وأنّ استخدام المناهج مابعدالحداثية هو بالضرورة الوقوف على أرضياتها ورؤيتها للعالم، ولذلك يجب أن نكون أكثر وعياً بالجانب الفلسفي الذي يتسم بالعدمية الفوضى وغياب المعنى.

أما النقطة الثانية فهي في الحديث عن الدراسات الإسلامية والتأثير مابعد الحداثي، وهذا ربما قد سبق وأن تردد في أوساطنا الأكاديمية، لكن المؤكد في رأبي أنّ هذا التأثير لن يحدث بشكل مباشر في الجاب العملي أو على المستوى الاجتماعي الشعبي إن صحّ التعبير، كون مجتمعنا لا يعيش حالة سائلة دينياً، وصلابة مجيالنا الجمعي الديني ستحول دون المس المباشر بركائزه، ولذلك لم تستطع أي من الاقتباسات مابعد الحداثية أو الحداثية حتى النفاذ لتأثير واقعي بشكل مباشر وصریح على مستوى الرؤية النظرية الفكرية لهذا المجتمع بعيداً عن الصحف والمقالات، والأمثلة كثيرة، لذلك فإنّ البحث عن استخدام مناهج مابعدحداثية بشكل ظاهر وحرّفي في الأعمال الأكاديمية لا يجب أن يكون أولوية لدراسة التأثير مابعدالحداثي فينا اليوم، بل يجب البحث عن التأثير الفلسفي الخفي فإنّ الانطلاق من أسسها عن وعيٍ منا أو عن غير وعيٍ وارد جداً، تماماً كالتأثير الحداثي الذي تمّ اعتناقه في مجتمعنا بشكل عملي ولكنّه مرفوض بشكل شبه تام في الجانب النظري. إنّ هذا الأمر يدعونا لنطوّر أكثر من مناهج الوصف والتحليل، والاهتمام بالفلسفة والوعي بتأثيرها في الواقع مهما كان موقفنا من الفلسفة، وعدم التركيز فقط على الظاهر وماهو منطوق فموقفنا الحضاري المعاصر أضعف من أن يجعلنا نحول نحو التأثير الغير مباشر.

### الاقتراحات والتوصيات:

تشجيع الدراسات المقارنة بين الاتجاهات الدينية المختلفة في سياق ما بعد الحداثة، بما يُسهم في فهم آليات التحوّل الفكري والديني المعاصر، مع تخصيص جانب استشاري تعني به الدراسة.

الاستفادة من النماذج النقدية المعاصرة، مثل أطروحة جوديث بلاسكو، في دراسة التحوّلات الدينية الغربية، مع التمييز المنهجي بين ما يمكن الاستفادة منه وبين ما يتعارض مع الخصوصية العقديّة والثقافية الإسلامية.

ضرورة الحذر المنهجي في التعامل مع الأدوات مابعد الحداثيّة، لا سيما تلك التي تُعيد بناء المفاهيم الدينية انطلاقاً من خلفيات أيديولوجية أو نسقية مغايرة، مع تعزيز البحث في سُبُل التجديد الأصيل المتجذّر في التراث الإسلامي.

اقترح إدراج محور "الفكر الديني الغربي المعاصر" ضمن مقررات مقارنة الأديان، بهدف تمكين الطلبة من فهم تحديات الفكر الديني العالمي.

اقترح موضوع بحث مشابه لموضوع الأطروحة لكن يختص بدراسة نماذج نسوية مابعد حداثيّة في مقاربتها للنصوص الإسلامية.

# قائمة المصادر والمراجع

● القرآن الكريم

● Tanakh - The Hebrew Bible (Torah – التناخ (التوراة اليهودية) (Shlomoh). [https://www.chabad.org/library/bible\\_cdo/aid/15890](https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/15890)

1. الكتب (Books):

- إ. دوركايم. (2019). الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا (الإصدار ط1). (ر. بعث، مترجم، المترجمون) بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تم الاسترداد من [https://archive.org/details/20\\_20210130/mode/2up](https://archive.org/details/20_20210130/mode/2up)
- إ. كانط. (2012). الدين في حدود مجرد العقل (الإصدار ط1). (المسكيني، ف مترجم، المترجمون) لبنان: جداول للنشر والتوزيع
- ابن الأثير، م. (1399هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر (ط 1، ج 1). المكتبة العلمية - بيروت.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (2000). المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هندراوي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أ. أ. (1979م). مقاييس اللغة، تحقيق: . ا. ع. هارون، دار الفكر.

- ابن كربون اليهودي يوسفوس. (مجهول). تاريخ يوسفوس اليهودي. (سليم ابراهيم، المحرر) بيروت: المكتبة العمومية. تم الاسترداد من [https://archive.org/details/20200828\\_20200828\\_1425](https://archive.org/details/20200828_20200828_1425)
- ابن الأثير، م. ا. (1979 م). النهاية في غريب الحديث والأثر. ت. ط. الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية.
- ابن منظور، م. ب. (1414هـ). لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة
- أبو البقاء الكفوي. (2001). الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (تحقيق: ع. درويش و م. المصري). مؤسسة الرسالة - بيروت.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي. (2000 م). المحكم والمحيط الأعظم (الإصدار ط1). (المحقق: عبد الحميد هندراوي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو زيد، ن. ح. (1994). نقد الخطاب الديني (ط 2، ص 197). مصر: سينا للنشر.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر. (2008م). معجم اللغة العربية المعاصرة (الإصدار ط1). الناشر: عالم الكتب.
- أحمد، شلبي (1988)، اليهودية، (ط8) القاهرة، دار النهضة المصرية.
- أحمد، م. م. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (الطبعة الأولى، ج 3). عالم الكتب.

- أركون، محمد. (2007). مقال منشور في الشرق الأوسط. (منقول ضمن كتاب محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تحديات).
- إسرائيل فنكلشتاين، و سيلبرمان فيل أشر. (بلا تاريخ). التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها. (ترجمة: سعد رستم، المترجمون) صفحات للدراسات والنشر. تم الاسترداد من [https://archive.org/details/20210611\\_20210611\\_0115/mode/2up](https://archive.org/details/20210611_20210611_0115/mode/2up)
- إسرائيل ولفنسون. (2002). تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الاسلام، لجنة التأليف و الترجمة و النشر سنة 1914.
- إسرائيل ولفنسون. (2005). رؤية نقدية تحليلية لكتاب تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الاسلام.
- إسماعيل أحمد ياغي. (2000م). تاريخ العالم العربي المعاصر (الإصدار ط1). الرياض: مكتبة العبيكان.
- الأصبهاني، م. (1406هـ). المجموع المغيـث في غربي القرآن والحديث (ط 1، ج 1). مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى.
- ألان تورين. (1997). نقد الحداثة. (ترجمة أنور مغيث، المترجمون) المجلس الأعلى للثقافة

- أمين، سمير. (1997). مقال مستل من مجلة الكرمل، العدد 51، ربيع 1997. (ضمن كتاب محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تحديات).
- إنجلترا، تيري. (2007). أوهام ما بعد الحداثة: استهلال. ترجمة تائر ديب. (ضمن كتاب: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة تحديات).
- أندريه لا لاند. (2001). موسوعة لالا لاند الفلسفية (الإصدار ط2). (إشراف أحمد عويدات، المحرر، و تعريب خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت-باريس: منشورات عويدات.
- أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي. (1998م). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (الإصدار ط2). (المحقق: عدنان درويش و محمد المصري، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.
- باتلر كريستوفر. (2016). ما بعد الحداثة: مقدمة قصيرة جداً. (حلمي عبد الرؤوف، المحرر، و عبد المولى أحمد، المترجمون) مؤسسة هنداوي. تم الاسترداد من [/https://www.hindawi.org/books/14029715/2](https://www.hindawi.org/books/14029715/2)
- باخرية، نجد. (2001). الصهيونية: ملخص تاريخها، غايتها وامتدادها حتى سنة 1905م (الطبعة الأولى).
- باومان، زيجمونت. (2016). الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- بدر الدين مصطفى. (2018). "دروب ما بعد الحداثة". الفصل الثاني. القيم ما بعد الحداثيّة. ضدالسلطة. تم الاسترداد من  
/https://www.hindawi.org/books/24142969/2
- بدر الدين مصطفى. (2018). "دروب ما بعد الحداثة" الفصل الثاني. القيم ما بعد الحداثيّة ضد العلانية والحقيقة الموضوعية. تم الاسترداد من  
/https://www.hindawi.org/books/24142969/2
- برتراند راسل. (2010). تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثاني) الفلسفة الكاثوليكية. القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- بقاضي، عارودي. (1999). الصهيونية الإسرائيلية: مشروع فرنزل الاستعماري (الطبعة الأولى). بيروت: عويدات.
- بن عبدالقادر علوي السقاف، و آخرون. (بلا تاريخ). - كتاب موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة -الرأسمالية.
- بن\_عباد، إ. ب. (1965م). الأمثال السائرة من شعر المتنبي (الطبعة: الأولى). (،. ا. ياسين، Éd). بغداد، مكتبة النهضة.
- بوديار. ع د (2011). فكر ما بعد الحداثة. (2)4، الصفحات 104-90. تم الاسترداد من  
https://asjp.cerist.dz/en/article/206676

- بينيت، ط.، غروسبيرغ، ل.، & موريس، م. (2010). مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم المصطلحات الثقافة والمجتمع. ترجمة سعيد الغانمي. مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.
- تورين، ألان. (1997). نقد الحداثة. ترجمة أنور مغيث. المجلس الأعلى للثقافة.
- جان فرانسوا ليوتار. (2016). في معنى مابعد الحداثة نصوص في الفلسفة والفن (الإصدار ط1)، (مراجعة عبد العلي معزوز، المحرر، و انتقاء وترجمة وتعليق السعيد لبيب، المترجمون) الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- جريس، صبري. (د.ت). تاريخ الصهيونية (ج1: 1862-1918). بيروت: مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية.
- جعفر هادي حسن. (1994). اليهود الحسيديم نشأتهم تاريخهم عقائدهم تقاليدهم (الإصدار ط1). دمشق: دار القلم.
- الجوهري، إ. ب، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ،. إ. -أ. العلايلي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1987 م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (2003م). الصحاح في اللغة. إعداد وتصنيف نديم وأسامة مرعشلي. نسخة إلكترونية.

- حاتم\_حميد محسن. (2021). مابعد الحداثة والدين، رؤية سوسيولوجية. شبكة النبأ. تم الاسترداد من مابعد الحداثة والدين، رؤية سوسيولوجية:  
<https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/27203>
- حركات عبدالواحد. (30 مارس, 2020). مفهوم الفكر الديني. المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني(6526). تم الاسترداد من  
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=670943>
- حسن عبد الله، تاريخ اليهودية وتفاعلها مع الحضارات القديمة، دار الثقافة والعلوم، 2004م،
- حسن م. م. كنعان، اليهودية: نشأتها وتطورها العقائدي، مركز الدراسات الاستراتيجية، 2018م.
- حسني، عبد الكريم. (د.ت)، (2010) الصهيونية الغرب والمقدس والسياسة، شمس للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة.
- خالد الحسيني، التوراة والتفسيرات الحديثة، دار العلوم للنشر، 2019م.
- الخلف، س. ع. (2014). دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية. مكتبة أضواء السلف. متوفر على: <https://shamela.ws/book/11183>.
- خليفة، محمد حسن. (2002). تاريخ الديانة اليهودية. بيروت: دار الثقافة العربية.
- الخوارزمي، أ. أ. (بلا تاريخ). المغرب في ترتيب المعرب. بيروت: ، دار الكتاب العربي.

- دراز، م. ع. (2016). الدين: بحوث ممهدة لدراسة الأديان (ص 29-33). مؤسسة هنداوي.
- دوركايم، إ. (2019). الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا (ر. بعث، مترجم، ط 1، ص 73). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. متوفر على: <https://archive.org>
- الديوان. (15 يوليو 2024). قصيدة رقم 7105. متاح عبر الإنترنت. Récupéré sur <https://www.aldiwan.net/poem7105.html>
- رابح بوترفاس. (2013). أسطورة الخلق في ديانات الشرق الأدنى القديم واليهودية. الجزائر: جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (1999). مختار الصحاح. تحقيق يوسف الشيخ محمد. بيروت - صيدا: المكتبة العصرية.
- روبن فايرستون. د. ستيفن ستاينلايت (2005). ذرية إبراهيم مقدمة عن اليهودية للمسلمين، ترجمة عبد الغني بن ابراهيم، معهد هاريت و روبرت للتفاهم الدولي بين الأديان اللجنة اليهودية الأمريكية
- روجيه قارودي. (1999). غارودي بقاضي الصهيونية الاسرائيلية. بيروت، عويدات للنشر والتوزيع.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. (1965-2001). تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- زيجمونت باومان. (2016). الحداثة السائلة. (تقديم هبة رؤوف عزة، المحرر، و ترجمة حجاج أبو جبر، المترجمون) بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي. (1999م). مختار الصحاح (الإصدار ط5). (المحقق: يوسف الشيخ محمد، المحرر) صيدا، بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية.
- سارة الجمل، النقد الأدبي للكتب المقدسة: بين النص والتفسير، جامعة الأزهر، 2021م.
- سامي الصالح، اليهودية وتاريخها السياسي والديانة، مكتبة النهضة العربية، 2001م.
- سامي النشار، تاريخ الفكر اليهودي: من العصور القديمة إلى العصر الحديث، دار الفكر العربي، 2010م.
- سبيلا، محمد، وبنعبد العالي، عبد السلام. (2007). ما بعد الحداثة تحديات. الدار البيضاء: دار توبال للنشر.
- سبينوزا. (2005). رسالة في اللاهوت والسياسة (الإصدار ط1). (ترجمة وتديم: د. حسن حنفي، المترجمون) بيروت: دار التنوير.
- سماعيل أحمد ياغي. (1983م). الجذور التاريخية للقضية الفلسطينية. الرياض: دار المريخ.

- سنوسي, ف. (2022). التفسير الحلولي لمسألة الخلق في التصوف اليهودي. مقاربات فلسفية (1) 9
- السيد علي غيضان. (يناير, 2016). فلسفة الدين عند كانط. 81 إلى 109(3).
- شاحك, إ. (1997). الديانة اليهودية وتاريخ اليهود وطأة 3000 عام, ط.4. ترجمة:رضا سليمان, بيروت.
- شازار زلمان. (يناير, 2000). تاريخ نقد العهد القديم. ترجمة احمد محمود هويدي(تقديم ومراجعة محمد خليفة حسن)، المجلس الأعلى للثقافة
- الصاحب بن عباد، إ. (1385هـ). الأمثال السائرة من شعر المتنبي (ط 1). مكتبة النهضة - بغداد.
- صبري\_جريس. (1977). تاريخ الصهيونية ج 1\_1862\_1918. مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، ط1، بيروت.
- الصديقي، م. (1387هـ). مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار (ط 3، ج 1). مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- الصنعاني, أ. ب. (2013 م). ، المصنف أو «مصنف عبد الرزاق»، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات - دار التأصيل ، الطبعة الثانية.

- ط براهيمي . (2002). ما بعد الحداثة "منطلقاتها وتبديلاتها" قراءة في فكر عبد الوهاب المسيري.  
80(80)، الصفحات 13-25.
- طه عبد الرحمان . (2006). روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الإصدار ط1).  
الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- طوني بينيت، ميغان موريس، و لوران غروسبيرغ. (2010). مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم  
المصطلحات الثقافة والمجتمع (الإصدار الطبعة الأولى). (ترجمة سعيد الغانمي، المترجمون) بيروت:  
مركز دراسات الوحدة العربية.
- عادل عبد\_الغفور . (يناير, 2019). الفرق اليهودية المعاصرة دراسة وصفية. 31(1).
- عادل كمال، الديانات التوحيدية: دراسة مقارنة بين اليهودية والإسلام، دار الفجر للبحث،  
2005م.
- عاطف عبید. (1999). قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم: فلسطين (ج. 4،  
ص. 109).
- عباس محمود العقاد. (2018). الصهيونية العالمية. مؤسسة الهداوي .
- عبد الحليم. ( 2022). مبدأ الفصل بين السلطات ودوره في حماية حقوق وحرريات الأفراد.  
2(1)، الصفحات 55-66. تم الاسترداد من

<https://asjp.cerist.dz/en/article/214849>

- عبد الراق الكندي. (2014م). المفطرات الطبية المعاصرة دراسة فقهية طبية مقارنة، (الإصدار ط1). دار الحقيقة الكونية للنشر والتوزيع.
- عبد العزيز بن-مصطفى-كامل. (2000). قبل الكارثة نذير..ونفير (الإصدار ط1). الرياض.
- عبد القادر أحمد اليوسف. (1967م). العصور الوسطى الأوروبية، . بيروت: المكتبة العصرية صيدا.
- عبد الله بن إبراهيم الفارس، اليهودية: خلفيات تاريخية وأفكار عقائدية، دار القلم، 2017م.
- عبد الله بن عبد العزيز بن باز، التفسير والمفاهيم اليهودية في الكتابات الدينية، الطبعة الأولى، دار السيرة للنشر، 2018م.
- عبد الناصر أبو البصل بن موسى. (بلا تاريخ). تحرير المفاهيم والمصطلحات (الدين الحرة محكمة الشريعة الانحرافات الفكرية)، رابطة العالم الاسلامي المجمع الفقهي الاسلامي، مكة المكرمة.
- عبد الوهاب الكيالي. (1994)، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت
- عبدالعزيز لبيب. (بلا تاريخ). نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو. تم الاسترداد من <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2013/039/pdf/06.pdf>
- عبدالمجيد هو (2003)، "اليهودية بعد عزرا وكيف أقرت"، الأوائل-دمشق، الطبعة الأولى
- عبيد، عاطف. (1999). قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم (ج4). فلسطين.

- عزيز، كارم محمود. (1999). أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم. دمشق: دار الحصاد.
- عمر، أ. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة (ط 1، ج 1). عالم الكتب.
- فايرستون، روبن. (غير مؤرخ). ذرية إبراهيم: مقدمة عن اليهودية للمسلمين.
- فراس السواح. (2020). مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: سوريا وبلاد الرافدين. الفصل الثاني التكوين البابلي. مؤسسة هنداوي. تم الاسترداد من [/https://www.hindawi.org/books/81859390](https://www.hindawi.org/books/81859390)
- كارم محمود عزيز. (1999). أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم (الإصدار ط1). دمشق: دار الحصاد.
- كامل، عبد العزيز بن مصطفى. (2000). قبل الكارثة: نذير ونفير. فلسطين. (الطبعة الأولى). الرياض.
- كانط، إ. (2012). الدين في حدود مجرد العقل (ف. المسكيني، مترجم، ط 1، ص 243). لبنان: جداول للنشر والتوزيع.
- الكجراتي، ج. ا. (1967م). مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار،. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثالثة.
- كحول سعودي. (2017). مفهوم العقل وطبيعته عند توما الإكويني. نور.

- الكيالي، عبد الوهاب. (2010). تاريخ الفكر الصهيوني: جذوره ومساره وأزمته (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الشروق.
- الكيالي، عبد الوهاب. (د.ت). موسوعة السياسة (ج3). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- لالاند، أ. (2001). موسوعة لالاند الفلسفية (تعريب: خ. أ. خليل، إشراف: أ. عويدات، ط 2، ص 1203-1206). بيروت-باريس: منشورات عويدات.
- ليوتار، جان فرانسوا. (2016). في معنى ما بعد الحداثة نصوص في الفلسفة والفن. انتقاء وترجمة وتعليق السعيد لبيب، مراجعة عبد العلي معزوز. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- مجمع اللغة العربية. (م1972). المعجم الوسيط (الإصدار ط2). اسطنبول وبيروت: دار الدعوة ودار الفكر .
- محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد المدني أبو موسى، الأصبهاني. (1986 م). المجموع المغيث في غربي القرآن والحديث (الإصدار الطبعة الأولى). (المحقق: عبد الكريم العزباوي، المحرر) مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

- محمد حسن خليفة، تاريخ الديانة اليهودية، دار الثقافة العربية، 2002م، تم الإستخراج من:  
[https://archive.org/details/tarikh\\_al-deyana\\_al-yahoudya/page/n1/mode/2up](https://archive.org/details/tarikh_al-deyana_al-yahoudya/page/n1/mode/2up)
- محمد سيلا، و عبد السلام بن عبد العالي. (2007). مابعد الحداثة تحديات (الإصدار ط1).  
 الدار البيضاء: دار توبال للنشر.
- محمد عبد الله العتيبي، الديانات الإبراهيمية: دراسات مقارنة بين اليهودية والإسلام، دار الكتب العلمية، 2012م، ص 200-220.
- محمد عبد الله دراز. (2016). الدين بحوث ممهدة لدراسة الأديان. مؤسسة هنداوي.
- محمد مخزوم. (1983). مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي - عصر النهضة. الجامعة اللبنانية: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة. تم الاسترداد من  
[https://archive.org/details/20220502\\_20220502\\_1345](https://archive.org/details/20220502_20220502_1345)
- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي. ((1965 - 2001 م)). تاج العروس من جواهر القاموس. من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت .
- محمود بن محمد الخليلي، الدين اليهودي بين النصوص والتطبيقات، مكتبة الشرق، 2015م.
- مسلم، أ. (1334هـ). الجامع الصحيح أو صحيح مسلم (ج 4). دار الطباعة العامرة - تركيا.

- المسيري عبد\_الوهاب. (2010). تاريخ الفكر الصهيوني، جذوره ومساره وأزمته. القاهرة: دار الشروق.
- المسيري عبد الوهاب ، و فتحي التريكي . (2003). الحداثة وما بعد الحداثة. دمشق: دار الفكر.
- المسيري عبد الوهاب. (1999). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (المجلد الثاني، الطبعة الأولى). دار الشروق - القاهرة.
- المسيري عبد الوهاب. (1999). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. (إعداد أسامة بن الزهراء، المحرر) المكتبة الشاملة. تم الاسترداد من <https://shamela.ws/book/2074>
- المسيري عبد الوهاب. (2006). دراسات معرفية في الحداثة الغربية (الإصدار الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
- المسيري. عبد الوهاب (2008) من هم اليهود؟ وما هي اليهودية؟ أسئلة الهوية وأزمة الدولة اليهودية، ط4، القاهرة: دار الشروق.
- المسيري. عبد الوهاب (2002). من هو اليهودي (ط3). القاهرة: دار الشروق.
- المسيري، عبد الوهاب. (2001). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- المطرزي، ن. (د.ت). المغرب في ترتيب المغرب. دار الكتاب العربي - بيروت.

- المعجم الوسيط. (1972). المعجم الوسيط (ج 2، ص 604). مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- موريس بيشوب. (2005). تاريخ أوروبا في العصور الوسطى. المجلس الأعلى للثقافة.
- ن ح أبو زيد. (1994). نقد الخطاب الديني (الإصدار ط2). مصر: سينا للنشر.
- نجيب نصار. (بلا تاريخ). الصهيونية ملخص تاريخها غايتها وامتدادها حتى سنة 1905م. مؤسسة الهداوي.
- نور الدين جاطوم. (1982م). تاريخ العصر الوسيط في أوروبا. دار الفكر دمشق. تم الاسترداد من [https://archive.org/details/skrdieh\\_lau\\_20161227\\_0913](https://archive.org/details/skrdieh_lau_20161227_0913)
- هابرماس. يورغن (2002). الحداثة وخطابها السياسي (الإصدار الطبعة الأولى). (مراجعة جورج كتورة، المحرر، و ترجمة جورج تامر، المترجمون) بيروت: دار النهار للنشر.
- هابرماس، يورغن. (1995). القول الفلسفي للحداثة. (حسن صقر، المترجمون) بيروت: دار البيروني.
- ياغي، إسماعيل أحمد. (1983). الجذور التاريخية للقضية الفلسطينية. الرياض: دار المريخ.
- يوسف القرضاوي، الأسس العقدية في اليهودية، دار الشروق، 2005م.
- يوسف كرم. (2014). تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. هنداوي.

- Christ, C. P., & Plaskow, J. (2016). Goddess and God in the World: Conversations in embodied theology. Fortress Press.
- Drinkwater, G., Lesser, J., & Shneer, D. (Eds.). (2009). Torah queeries: Weekly commentaries on the Hebrew Bible (J. Plaskow, Foreword). New York University Press
- Hartman, D. ( 2002, Jan). The Jewish Quarterly Review. (M. Kellner, Ed.) University of Pennsylvania Press. , 92(3/4), pp. 609–612. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/1455466>
- Immanuel Kant, Was ist Aufklärung?. UTOPIE kreativ, H. 159 (Januar 2004), S. 5–10.
- Jones, R. A. (1986). Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works. CA: Sage Publications. Retrieved from <https://durkheim.uchicago.edu/Summaries/forms.html>
- Kant, I. (2004, Januar ). Was ist Aufklärung? UTOPIE kreativ, H. 159, pp. 5–10.

- Kevin J. Vanhoozer (2001) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* . Cambridge University Press,;
- Lahav, Hagar. *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972–2003* (review). Article in *Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues*, January 2006. Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/265714183\\_The\\_Coming\\_of\\_Lilith\\_Essays\\_on\\_Feminism\\_Judaism\\_and\\_Sexual\\_Ethics\\_1972-2003\\_review](https://www.researchgate.net/publication/265714183_The_Coming_of_Lilith_Essays_on_Feminism_Judaism_and_Sexual_Ethics_1972-2003_review)
- LGBTQ Religious Archives Network. (n.d.). Judith Plaskow Profile. Retrieved from <https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/judith-plaskow>
- Manhattan College. (2023, November). Judith Plaskow. Retrieved from

- Mark Randall James Miriam Feldmann Kaye. Jewish Theology for a Postmodern Age, journal of textual reasoning (London: Littman, 2019). 160 pp
- Megan Sauter. (2024). Abraham and Lot in the Bible. Récupéré sur biblicalarchaeology:  
<https://www.biblicalarchaeology.org/daily/people-cultures-in-the-bible/people-in-the-bible/abraham-and-lot-in-the-bible/>
- Nadell, P. (2021, February). "Feminism, American Style: Jewish Women and the Making of a Revolution. The Ruderman Family Foundation. Retrieved from  
[https://rudermanfoundation.org/wp-content/uploads/2021/02/Nadell\\_Research\\_Paper\\_final.pdf](https://rudermanfoundation.org/wp-content/uploads/2021/02/Nadell_Research_Paper_final.pdf)
- Noam Sienna, 2019 ,A Rainbow Thread: An Anthology of Queer Jewish Literature from the First Century to 1969, Print-O-Craft Press

- Plaskow Judith 2005 the coming of Lilith Essays on feminism and Judaism and sexual ethics 1972 2003. Edited with donna berman , Beacon press, Boston
- Plaskow Judith, 1990, Standing Again At Sinai judasim from a feminist persective, Harper and Row, New York.
- Tylor, E. B. (1920). Primitive culture. John Murray.  
Retrieved from  
<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.42334/mode/2up>.
- Vanhoozer, K. J. (Ed.). (2003). The Cambridge companion to postmodern theology. Cambridge University Press.
- Waitkus, A. (2019). POSTMODERN THEOLOGY: AN OPEN CANON. CLA Journal(7), pp. 131-140. Retrieved from  
<https://uca.edu/cahss/files/2020/07/Waitkus-CLA-2019.pdf>
- Ross, Tamar. (2004). Expanding the palace of Torah: Orthodoxy and feminism. University Press of New England.

## 2. الرسائل والأطروحات العلمية (Theses & Dissertations):

- أبو هاشم، اللطيف زكي. (2013). مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيري: دراسة نقدية موسوعة اليهودية والصهيونية نموذجاً (مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ). جامعة الأزهر، غزة.
- ابوحليبة حسين\_عبد\_الله\_يوسف. (2011). تاريخ الأحراب العالمية الصهيونية في فلسطين [1905-1948)، رسالة لنيل شهادة الماجستير. غراء فلسطين: الجامعة الإسلامية كلية الآداب قسم التاريخ والآثار. أحمد رضا. (1960). معجم متن اللغة . بيروت: دار مكتبة الحياة. تم الاسترداد من <https://shamela.ws/book/29613/2399#p1>
- بلحاج، مسعودة. (2019). الحركة الصهيونية التصحيحية ودورها في احتلال فلسطين 1925-1948 (مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في التاريخ). جامعة محمد بوضياف، المسيلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ.
- بوترفاس، رابح. (2013). أسطورة الخلق في ديانات الشرق الأدنى القديم واليهودية (رسالة ماجستير). جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة. استرجع من: [https://bucket.theses-](https://bucket.theses-algerie.com/files/repositories-dz/6648185252617156.pdf) [algerie.com/files/repositories-dz/6648185252617156.pdf](https://bucket.theses-algerie.com/files/repositories-dz/6648185252617156.pdf) (تم الاطلاع في 05/08/2024).

- جديدي، م. (2006). الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي (أطروحة دكتوراه).

جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

- خالد يونس الخالدي. (2008). اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس (الإصدار الطبعة

الإلكترونية الأولى). جامعة بغداد. تم الاسترداد من (رسالة دكتوراه)

[https://archive.org/details/20200219\\_20200219\\_1456/page/321/](https://archive.org/details/20200219_20200219_1456/page/321/)

mode/2u

- زهرة مشهود. (2012). إشكالية ما بعد الحداثة في الوطن العربي: إدوارد سعيد وعلي حرب

أموذجاً. (احمد إشراف: إبراهيم، المحرر) مستغانم: جامعة عبد الحميد ابن باديس كلية العلوم

الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية

- عايش، سائد خليل قدورة. (2002). اليهودية الأرثوذكسية والمذاهب المعاصرة (رسالة

ماجستير). الجامعة الإسلامية - غزة، عمادة الدراسات العليا، كلية أصول الدين.

- عثمان ناصري. (2020). حركة ناطوري كارطا و موقفها من الحركة الصهيونية، مذكرة ماستر

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البويرة

- عمارة، ب.، & حدادة، ش. (2022). الحداثة الفائقة عند جيل لييوفيتسكي [مذكرة

مكملة لنيل شهادة الماستر، جامعة 8 ماي 1945، قلالة]. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم

الفلسفة، تخصص فلسفة تطبيقية.

- الكندي عبد الرزاق. (2014). كتاب المفطرات الطبية المعاصرة دراسة فقهية طبية مقارنة (رسالة دكتوراه). دار الحقيقة الكونية للنشر والتوزيع.
- اللطيف زكي\_أبو\_هاشم. (2013). مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيري دراسة نقدية موسوعة اليهودية والصهيونية نموذجا، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير. غزة، جامعة الأزهر غزة: كلية الآداب والعلوم الانسانية قسم التاريخ.
- محمد جديدي. (2006م). الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي. (إشراف فتحي التريكي، المحرر) قسنطينة، الجزائر: جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة
- محمد، محمد إبراهيم. (2011). الصهيونية السياسية: من مؤتمر بال حتى وعد بلفور (1917-1897) (مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، كلية الآداب، قسم التاريخ). جامعة عمر المختار.
- مسعودة بلحاج. (2019). الحركة الصهيونية التصحيحية ودورها في احتلال فلسطين 1948-1925 (مذكرة ماستر). جامعة محمد بوضياف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- مشهود، زهرة. (2012). إشكالية ما بعد الحداثة في الوطن العربي: إدوارد سعيد وعلي حرب أتمودجا. مذكرة ماستر، إشراف إبراهيم أحمد، جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم.

### 3. الدوريات والمجلات العلمية (Journal Articles):

- احمد رقاد، و بلقاسم رحمانى. (2023). التاريخ التوراتى وإشكالات المنهج: مقاربات فى تاريخ اليهود القديم". المجلد 15 (العدد 1).

- أحمد معاذ حقى. (2008). أثر عزرا فى الديانة اليهودية. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية،  
23(75). <https://doi.org/10.34120/jsis.v23i75.1745>

- كوثرانى، وجيه. "قراءة فى مشروع عزمى بشارة (3) العلمانية ونظريات العلمنة". تبين. مج 5، العدد  
16 (ربيع 2016). ص 155-174. <https://doi.org/10.31430/VRKT4720>

- محمد، جمال فؤاد خليفة. (2021). العلمانية وخطرها على المجتمعات الإسلامية. مجلة الدعوة والثقافة  
الإسلامية، (4)، ص 1670. كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، أسيوط، جمهورية مصر العربية.

- يچياوى ا. (2022). النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت الاعلامية: نشأتها، وروادها، خصائصها  
ومنطلقاتها الفكرية. مجلة رؤى للدراسات المعرفية والحضارية، 8(1)، 170-190.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/195818>

- آ، شكيرب (2022). الفكر الدينى اليهودى فى فترة ما بين العهدين: الفكر الأبوكاليسى، والمدراشى  
والترجومى. مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، 11(3)، 40-64.

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/186839>

- إيلان مبابى. (شتاء، 1997). ما بعد الصهيونية: توجهات جديدة فى الخطاب الأكاديمى  
الإسرائيلى حول الفلسطينيين والعرب. مجلة الدراسات الفلسطينية، 8(31).

- برينكر, م. (1997, صيف). ما بعد الصهيونية حاضر يدعونا للقطع مع الماضي. مجلة الكرم (52).
- موريس, بني. (1998). "قمت بعمل صهيوني". مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 9، العدد 33 (شتاء)، ص 111.
- نصرالدين بنغيسة. (2019). التّواصل الأدبي. نحو قراءة لإشكالية الهوية والذات في الفكر الحدائبي الغربي، 8(1)، صفحة 69\_97. تم الاسترداد من <https://asjp.cerist.dz/en/article/73288>
- ياسين كرام. (2022). "ما بعد الحداثة أم حداثة فائقة؟". مجلة آفاق للبحوث والدراسات، 05، الصفحات 578-594.
- بني يول، ع. ، و قره قايا، ه. (2023). الدين عبر مواقع التواصل الاجتماعي في عصر ما بعد الحداثة. 5، الصفحات 80-108. تم الاسترداد من <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3229480>
- احمد سناء علي. (يونيو، 2021). اليهودية الباطنية البالا، دراسة وصفية تحليلية. ( 44 5).

- بلعسل م.، & رحاب م. (2024). بين العقلانية العلمية و العقلانية الفلسفية *Between scientific rationality and philosophical rationality*. مجلة الإناسة و علوم المجتمع, 8(1), 36-50. <https://asjp.cerist.dz/en/article/249160>
- بن سليمان صادق. (16 1, 2020). محاكمة العقل بين "كانط" و "برغسون". 9(1)، الصفحات 49-60. تم الاسترداد من <https://asjp.cerist.dz/en/article/1077>
- بوترفاس، رابع. (2017). اليهود القَرَّاءون وتأثرهم بالفكر الإسلامي. مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، 7(1)، 127-155.
- بوترفاس، رابع. (2021). التلمود في الفكر اليهودي القرائي: يعقوب أبو يوسف القرقيساني أُمُودجًا. مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، 13(3)، 247-270.
- بوسعد بوجناح، و ليليا شنتوح. (سبتمبر، 2018م). الآخر في الفكر الديني اليهودي وتغذية نزعة العداة والتعصب دراسة في التناخ والتلمود. مجلة الشهاب، مجلد 04 (عدد 03).
- بوقرومة ح.، & بوقرومة ح. (2019). استراتيجيات التفكيكية عند جاك دريدا. معارف, 14(2), 685-699. <https://asjp.cerist.dz/en/article/102075>
- الجابري، ش. ع.، & الدليمي، م. ف. (2022). الأبعاد المفاهيمية والجمالية للأشكال الطوطمية في الفنون الأفريقية. مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، 30(3).

- جيرترز، ن. (2024). العدمية (ترجمة د. عادل غراب، مراجعة ش. طه الريدي). مؤسسة هنداوي. قايد
- س. (2022). النزعة العدمية عند نيتشه: حقيقتها، أسسها ومخاطرها على الإنسان المعاصر. التدوين،  
14(1)، 180-194. <https://asjp.cerist.dz/en/article/198839>
- حسام الدين محمد سلمان. (2018). الفرق اليهودية القديمة من حيث العقائد والمبادئ -  
دراسة وصفية. - (1).
- الحسنوي، ب. ع. (2023). القراءة التأويلية التفكيكية للنص القرآني - دراسة دلالية. مجلة  
أوراق ثقافية. [/Récupéré sur https://www.awraqthaqafya.com/2571](https://www.awraqthaqafya.com/2571)
- حسين أ. (2020). فلسفة ما بعد الحقيقة. التدوين، 12(2)، 28-46.  
<https://asjp.cerist.dz/en/article/123273>
- دنداني، عبد العزيز، صرموم، رابح. (2023). نظرية المصادر عند جون أستروك: المفهوم  
والتأسيس. مجلة معارف، 18(1).
- رابح بوترفاس. (2017). اليهود القراءون وتأثرهم بالفكر الإسلامي. مجلة الدراسات العقدية  
ومقارنة الأديان 7(1)، عدد الصفحات 127-155.
- سعدي، أحمد، والساعدي، صادق كاظم عباس. (1438هـ). العلمانية؛ مفهومها ونشأتها. آفاق الحضارة  
الإسلامية، 20(2)، 47-78. أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية.

- سليمان، عباس علي، زرار، حسن حسين. (2023). أثر التهجير على تكوين الفرق اليهودية: دراسة تحليلية مقارنة. مجلة الجامعة العراقية، 57(3)، 252.
- سناء علي أحمد. (2021). اليهودية الباطنية البالا: دراسة وصفية تحليلية. مجلة الدراسات العربية، 44(5)، 2510-2489.
- الشريف، كنفى. (2017). الجالية اليهودية بالإسكندرية في عهد البطلمة: ما بين التأثير باليونان والمحافظة على الدين. مجلة تاريخ المغرب العربي، 3(3)، 46-30.
- عباس علي سليمان، حسن زرار حسين، "أثر التهجير على تكوين الفرق اليهودية- دراسة تحليلية مقارنة"، مجلة الجامعة العراقية، العدد 57، الجزء 3، إشكالية مصادر تاريخ بني إسرائيل، دراسة تاريخية،.
- عبد العزيز دنداني، رابح صرموم، "نظرية المصادر عند جون أستروك، المفهوم والتأسيس"، مجلة معارف-2023، المجلد 18، العدد 1، ص 992.
- عزة محمد سالم سالم. (2023). الخلاف بين العلماء اليهود والمسلمين في العصر الوسيط حول مسألة نسخ القرآن للتوراة: دراسة وصفية تحليلية. مجلة بحوث كلية الآداب، 34(1)، 339-389.

- علال أ.، & خن ج. (2021). ما بعد الإنسانية: رؤية فلسفية لمستقبل الطبيعة البشرية. مجلة أبحاث, 6(1), 143-152.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/153314>

علي حسين قاسم. (2024). الدين وما بعد الحداثة عند "هانس كونج". 19(2). تم الاسترداد من

[https://mkwn.journals.ekb.eg/article\\_375524\\_e605d752ec867a4cbf4a241eee46db10.pdf](https://mkwn.journals.ekb.eg/article_375524_e605d752ec867a4cbf4a241eee46db10.pdf)

- فاطمة الزهراء م. (2021). فرقة الحسيديم - النشأة والتطور-. مجلة الاستيعاب, 3(2),

<https://asjp.cerist.dz/en/article/152091> .96-78

فلين، ت. أ. (2013). الوجودية: مقدمة قصيرة جداً (م. عبد السلام، تر.؛ م. ف. خضر، مراجع).

مؤسسة هنداوي. <https://www.hindawi.org/books/93837090>

- كرام ي. (2022). ما بعد الحداثة أم حداثة فائقة؟. مجلة آفاق للبحوث والدراسات, 5(2),

<https://asjp.cerist.dz/en/article/198798> .594-578

- لعموري، ش. (2019). التأويل الرمزي في النص الديني: فيلون السكندري أنموذجاً. مجلة

الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، 11(4)، 11-20.

لو، س. (2016). الإنسانية: مقدمة قصيرة جداً (ض. ورّاد، ترجمة؛ م. م. فؤاد، مراجعة). مؤسسة

هنداوي. <https://www.hindawi.org/books/51918185/2>

- ماضي. (2023). التفكيكة وأفق قراءة النص القرآني (دراسة نقدية). مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية, 11(1), pp. 753-764. Récupéré sur <https://asjp.cerist.dz/en/article/216033>
- مبابي، إيلان. (1997). ما بعد الصهيونية: توجهات جديدة في الخطاب الأكاديمي الإسرائيلي حول الفلسطينيين والعرب. مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 8، العدد 31 (صيف 1997)،
- مجموعة من الباحثين. (2015). الحداثة.. وما بعد الحداثة، في اللغة والمعنى والاصطلاح. الاستغراب. 11(1). تم الاسترداد من <https://istighrab.iicss.iq/?id=18&sid=21>
- محمد خليفة حسن، وكتفي الشريف . (2017). الجالية اليهودية بالإسكندرية في عهد الباطلما " ما بين الائر بالاغريق و المحافظة على الدين". (3). تم الاسترداد من <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/27382>
- المسيري, عبد الوهاب. (1997, 10). اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية. الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا), 3 (10صفحة. 95-122. <https://citj.org/index.php/citj/article/view/1937>
- المسيري، عبد الوهاب، وياسين كرام. (2022). "ما بعد الحداثة أم حداثة فائقة؟". مجلة آفاق للبحوث والدراسات، المجلد 05(2)، 578-594

- مصطفى النشار. (2020). نظرية الأخلاق العالمية والمؤتلف الإنساني عند هانز كونج. مجلة

التفاهم. تم الاسترداد من [https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-](https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2020/067/pdf/12.pdf)  
[tafahom/ar/2020/067/pdf/12.pdf](https://tafahom/ar/2020/067/pdf/12.pdf)

- مصطفى ببلوله. (2024). الحركة الرومانسية وأثرها في نشأة القومية الألمانية. (10)10.

- معوشي ح., & حاج علي ك. (2023). الحقيقة العائمة في فلسفة المحاكاة جان بودريار  
انموذجا. المحترف, 10(4), 593-578.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/238365>

مليكة، ب. (2021). التفكيكية Deconstruction. مجلة الناص, 16(1), 34-22.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/252555>

- Al Omari, Alla and Awawdeh, Noor (2023) "A Review of  
the Beginnings of 'Metamodernism' in Relation to Other  
Movements: Are We Ready?," Jerash for Research and Studies  
Journal Vol. 24: Iss. 2, Article 26.

- C.S.Maier, Contemporary History, International  
Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences 2001, Pages  
2690-2697, <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/02639-5>

- Lahav, Hagar. The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972–2003 (review). Article in *Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies & Gender Issues*, January 2006. Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/265714183\\_The\\_Coming\\_of\\_Lilith\\_Essays\\_on\\_Feminism\\_Judaism\\_and\\_Sexual\\_Ethics\\_1972-2003\\_review](https://www.researchgate.net/publication/265714183_The_Coming_of_Lilith_Essays_on_Feminism_Judaism_and_Sexual_Ethics_1972-2003_review)
- Zhang, T. (2022). Critical Realism: A Critical Evaluation. *Social Epistemology*, 37(1), 15–29. <https://doi.org/10.1080/02691728.2022.2080127>
- Noor, M. U., & Darmaningrat, E. W. T. (2023). Critical realism as an innovative approach for social science research: Information governance practices context. Proceedings of the 6th International Conference on Vocational Education Applied Science and Technology (ICVEAST 2023). [https://doi.org/10.2991/978-2-38476-132-6\\_53](https://doi.org/10.2991/978-2-38476-132-6_53)

Available at:

<https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jpu/vol24/iss2/26>

- Irshai, R. (2016). Tamar Ross: An Intellectual Portrait. In H. Tirosh-Samuelson & A. W. Hughes (Eds.), Tamar Ross: Constructing Faith (pp. 1–40). Brill.  
[https://doi.org/10.1163/9789004317376\\_002](https://doi.org/10.1163/9789004317376_002)

#### 4. البيانات الشخصية / المقابلات / المراسلات (Personal Communications).

- تسجيل مقابلة شخصية مع جوديث بلاسكو بتاريخ 2025/04/25

- مراسلات شخصية مع جوديث بلاسكو عن طريق الإيميل

#### 5. المقالات الإلكترونية ومصادر الإنترنت (Websites & Online Articles):

- الموسوعة البريطانية. (دون تاريخ). الصهيونية. متاح على الرابط:

<https://www.britannica.com>

- وزارة الخارجية الإسرائيلية. (د.ت). هيرتزل والصهيونية. متوفر على الرابط:

<https://mfo.gov.il>

- Aleph. (n.d). What is Jewish Renewal? Retrieved from aleph:  
<https://aleph.org/what-is-jewish-renewal/>
- Anverry, O. (2011). How Did the Word “Jew” Become Identified with the Jewish People? Récupéré sur Shalom Hartman:  
<https://www.hartman.org.il/how-did-the-word-jew-become-identified-with-the-jewish-people/>
- Association of Religion Scholars Network (RSN). (n.d.). AAR Member Judith Plaskow to Be Inducted into National Women's Hall of Fame. Retrieved from <https://rsn.aarweb.org/aar-member-judith-plaskow-be-inducted-national-womens-hall-fame>
- Athanasidy, P. (2023). Pioneering Jewish Feminist Theologian Judith Plaskow Inducted into National Women's Hall of Fame. Récupéré sur Manhattan Univesity:  
<https://manhattan.edu/news/archive/2023/11/judith-plaskow.php>
- Babylonian Talmud, Tractate Sanhedrin, Folio 21b:  
<https://www.chabad.org/torah-texts/5457976/The-Talmud/Sanhedrin/Chapter-2/21b>.
- Baudelaire, C. (1863). Le Peintre de la vie moderne. CollectionsLitteratura.com. p11. Retrieved from

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/14785/mod\\_resource/content/1/BAUDELAIRE\\_le%20peintre.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/14785/mod_resource/content/1/BAUDELAIRE_le%20peintre.pdf)

- Bible Archaeology Report:

<https://biblearchaeologyreport.com/2021/07/16/top-ten-discoveries-related-to-abraham/>

- Biblical Archaeology Society:

<https://www.biblicalarchaeology.org/daily/people-cultures-in-the-bible/people-in-the-bible/abraham-and-lot-in-the-bible/>

- Britannica. (n.d). Masoretic text. Retrieved from Britannica:

<https://www.britannica.com/topic/Hebrew-Bible/Books-of-the-Hebrew-Bible>

- Britannica. (n.d). Récupéré sur

<https://www.britannica.com/biography>

- Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Diaspora-Judaism>

- Compromises.", A. J. (n.d.). Berman Jewish Policy Archive (BJPA.

- Crawford , H., & Caspar , L. (n.d). masorah. Récupéré sur [jewishencyclopedia](http://jewishencyclopedia.com):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10465-masorah>

- Dictionary (N.D) <https://www.dictionary.com/browse/post>

- dictionary.cambridge:<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/post>
- Encyclopaedia Britannica:  
<https://www.britannica.com/biography/>
- Encyclopedia Britannica. (2024, 11). maya. Récupéré sur Britannica: <https://www.britannica.com/topic/maya-Indian-philosophy>
- Etymology. (n.d). Récupéré sur <https://www.etymonline.com/word/modernity>
- Ezrat Nashim. (n.d.). Retrieved from Jewish Women's Archive: <https://jwa.org/node/12146>
- Feldman, L., & Shlomo , P. (n d). britannica. Retrieved from judaism: <https://www.britannica.com/topic/Judaism>
- Hartman institute. (s.d.). About the Shalom Hartman Institute. Récupéré sur Shalom Hartman institute:  
<https://www.hartman.org.il/about-the-hartman-institute/>
- harvard radcliffe Institute. (n.d). Judith Plaskow. Récupéré sur harvard radcliffe Institute:  
<https://www.radcliffe.harvard.edu/people/judith-plaskow>
- Harvard university. (2020). Spirituality: The Jewish Renewal Movement. Récupéré sur pluralism:  
<https://pluralism.org/spirituality-the-jewish-renewal-movement>

- Harvard University. (s.d.). Religious Thought (Philosophy and Theology). Récupéré sur study of religion:  
<https://studyofreligion.fas.harvard.edu/academic-fields/religious-thought-philosophy-and-theology/>
- <https://manhattan.edu/news/archive/2023/11/judith-plaskow.php>
- <https://oracc.museum.upenn.edu/rinap/Q003497>
- <https://oracc.museum.upenn.edu/rinap/Q006482>
- Hyman, P. E. (2021). The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women. Jewish Feminism in the United States. (u. b. Kranson, Ed.) Retrieved from <https://jwa.org/encyclopedia/article/jewish-feminism-in-united-states>
- Jewish Women's Archive. (n.d.). Judith Plaskow. Retrieved from <https://jwa.org/encyclopedia/article/plaskow-judith>
- Jewishencyclopedia. (n.d.). JEW (The Word). Récupéré sur Jewishencyclopedia:  
<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/8621-jew-the-word>
- National Women's Hall of Fame. (n.d.). Judith Plaskow. Retrieved from <https://www.womenofthehall.org/inductee/judith-plaskow/>
- online etymology dictionary. (n d). Retrieved from Etymonline:  
<https://www.etymonline.com/word/post->
- Plaskow, J. (2020). Jewish Theology in Feminist Perspective.

- Rachel, A. (2021). Judith Plaskow. Récupéré sur Jewish Women's Archive: <https://jwa.org/encyclopedia/article/plaskow-judith>
- Radcliffe Institute for Advanced Study. (n.d.). Judith Plaskow. Retrieved from <https://www.radcliffe.harvard.edu/people/judith-plaskow>
- Rebecca, A., Nakashima, R. B., & E. Hunt, M. (2023). AAR Member Judith Plaskow to Be Inducted into the National Womens Hall of Fame. Récupéré sur Religious studies news: <https://rsn.aarweb.org/aar-member-judith-plaskow-be-inducted-national-womens-hall-fame>
- Robert Alun Jones. (1986). Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works. Sage Publications. Retrieved from <https://durkheim.uchicago.edu/Summaries/forms.html>.
- Smart, N., & segal, R. (n.d). study of religion. Récupéré sur Britannica: <https://www.britannica.com/topic/study-of-religion>
- T.Ames, R., & K.Seidel, A. (2024). General characteristics in Taosim. Récupéré sur Britannica: <https://www.britannica.com/topic/Taoism/General-characteristics>
- The Editors of Encyclopædia Britannica. (n.d.). Zionism. Retrieved from britannica: <https://www.britannica.com/topic/Zionism>

- Unknown. (n.d). Dr. Judith Plaskow. Récupéré sur  
lgbtqreligiousarchives:  
<https://lgbtqreligiousarchives.org/profiles/judith-plaskow>
- Windle, B. (2021, July 16). Top Ten Discoveries Related to  
Abraham. Retrieved from bible archaeology report:  
[https://biblearchaeologyreport.com/2021/07/16/top-ten-  
discoveries-related-to-abraham/](https://biblearchaeologyreport.com/2021/07/16/top-ten-discoveries-related-to-abraham/)
- Gilman, N. (n.d.). Critique of Feminist Theology in Traditional  
Judaism. MyJewishLearning.  
<https://www.myjewishlearning.com>
- Ozick, Cynthia. (1983). The Predicament of Oppression: Social  
vs. Theological. Hartman Institute. <https://www.hartman.org.il>
- Irshai, R. (n.d.). Feminist theologies. St Andrews Encyclopaedia  
of Theology. Retrieved May 5, 2025, from  
<https://www.saet.ac.uk/Judaism/FeministTheologies>
- [https://static.hartman.org.il/hed/uploads/2021/03/Irshai\\_R\\_Theol  
ogy-and-Halakhah-in-Jewish-Feminism\\_Article.pdf](https://static.hartman.org.il/hed/uploads/2021/03/Irshai_R_Theology-and-Halakhah-in-Jewish-Feminism_Article.pdf)
- Gillman, N. (n.d.). The feminist critique of God language: A  
survey of Jewish feminist challenges and responses to  
traditionally male language for God. My Jewish Learning.  
[https://www.myjewishlearning.com/article/the-feminist-critique-  
of-god-language/](https://www.myjewishlearning.com/article/the-feminist-critique-of-god-language/)

- Steiner, B. (2011, October 26). Plaskow's feminist theology lacks one thing — Theology. Ha'Am: The Jewish Student Newsmagazine. <https://haam.org/plaskows-feminist-theology-lacks-one-thing-theology/>
- Kaye, Miriam Feldmann. (2019). Jewish Theology for a Postmodern Age. London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Lubin, M. (2017, November 2). Orthodoxy, Unorthodoxy, and Paradox: Review of "Faith Shattered and Restored: Judaism in the Postmodern Age," by Rav Shagar. Kol Hamevaser. Retrieved from [https://kolhamevaser.com/files/rn-age-by-rav-shagar\\_v0hgxs7owtocx7gwka2g7j](https://kolhamevaser.com/files/rn-age-by-rav-shagar_v0hgxs7owtocx7gwka2g7j)
- אירשאי, ר. (2021). תאולוגיה והלכה בפמיניזם היהודי: מיפוי. מכון שלום הרטמן.

## 6. مواقع التواصل الاجتماعي:

- قناة مومنون بلا حدود (يوتيوب) (2013) Mominoun Without Borders .. الدكتور الطيب بوعزة - الحداثة: نحو مقارنة دلالية سوسيو تاريخية.

[https://www.youtube.com/watch?v=ud2Ypl\\_27n4&ab\\_chann](https://www.youtube.com/watch?v=ud2Ypl_27n4&ab_chann)

el=MominounWithoutBorders

- قناة-الهاديات-تيوب. (25 11, 2019). كانط: لماذا لم ينتج العقل الفلسفي في مجال

الميتافيزيقا ما انتج في مجال الفيزياء؟ | د. الطيب بوعزة. تم الاسترداد من Youtube:

[https://youtu.be/iE\\_C5r1PODw?si=tCGH5GRHf2kkzw8Q](https://youtu.be/iE_C5r1PODw?si=tCGH5GRHf2kkzw8Q)

# الفهرس

الصفحة	الموضوع
	إهداء
	شكر وتقدير
أ	مقدمة
ب	أسباب اختيار الموضوع
ب	أهداف البحث
1	الفصل الأول تحديد المفاهيم والمصطلحات
2	المبحث الأول مفهوم الحداثة
2	الحداثة لغة
4	مقارنة بين دلالات مصطلح الحداثة في اللغة العربية واللغات الأجنبية
5	مفهوم الحداثة اصطلاحاً
9	الحداثة عند طه عبد الرحمان
10	مفهوم الحداثة بحسب عبد الوهاب المسيري
13	المبحث الثاني مفهوم ما بعد الحداثة «postmodernism»

13	مفهوم "ما بعد" أو «post»
13	مفهوم مصطلح المابعد
16	مفهوم مابعد الحداثة بحسب المسيري
21	تعريف إجرائي لمفهوم ما بعد الحداثة
22	المبحث الثالث مفاهيم مؤثرة في فهم السياق الفكري لما بعد الحداثة
22	العلمانية (Secularism)
23	النزعة الإنسانية/الإنسانية (Humanism)
24	النزعة العلمية (Scientism) أو العلموية
25	العقلانية (Rationalism)
25	اللاعقلانية (Irrationalism)
26	العدمية (Nihilism)
26	الوجودية (Existentialism)
26	ما بعد البنيوية (Post-Structuralism)
27	التفكيكية/التقويضية (Deconstruction)
27	التفكيكية الوجودية (Existential Deconstruction)
28	ما بعد التفكيكية (Post-Deconstruction)
28	النسبية المعرفية (Epistemological Relativism)
29	نهاية السرديات الكبرى (La fin des grands récits)

29	الواقع المفرط، أو موت الواقع أو ما فوق الواقع (Hyperreality)
30	ما بعد الحقيقة (Post-Truth)
30	التعددية (Pluralism)
30	تفكيك الذات (Decentered Self)
31	المتماعاصرة (Metamodernism)
31	الحداثة الفائقة (Hypermodernity)
32	ما بعد الإنسانية (Post-Humanism)
32	الواقعية النقدية (Critical Realism)
33	الزمن غير الخطي (Non-linear Temporality)
33	النظرية النقدية (Critical Theory – مدرسة فرانكفورت)
35	المبحث الرابع مفهوم الفكر الديني اليهودي المعاصر
36	مفهوم الفكر الديني
36	الدين لغة
38	المفهوم الاصطلاحي لـ"الفكر الديني"
45	مفهوم اليهودية
47	اليهودية اصطلاحاً
48	مفهوم اليهودية عند عبد الوهاب المسيري
50	مفهوم المعاصر

51	التعريف الإجرائي لـ"الفكر الديني اليهودي المعاصر:"
52	<b>الفصل الثاني</b> <b>تاريخ الفكر الديني اليهودي</b>
53	المبحث الأول: الفكر الديني اليهودي من عصر الآباء إلى خراب الهيكل الثاني
53	من عصر الآباء حتى السبي البابلي
60	من السبي البابلي حتى خراب الهيكل الثاني
61	فترة ما بعد السبي
61	اليهود تحت الحكم الفارسي
63	مرحلة جمع وتدوين النصوص
64	الصدام مع يهود السامرة
65	يهودية العصر الهيليني
68	كتابات ما بين العهدين (الفكر الترجومي والمدراشي والترجمومي)
69	ظهور الطوائف اليهودية: الفريسية-الصدوقية-الأسينية
72	المبحث الثاني الفكر الديني اليهودي من عصر المسيح- إلى الطرد من الأندلس
72	اليهودية المسيحية
73	الفكر المسياني
73	الثورة اليهودية وخراب الهيكل الثاني

73	ما بعد تدمير الهيكل الثاني
73	من يهودية التناخ والهيكل إلى يهودية الأحبار
76	تدوين الماسورة (النسخة المعتمدة للتناخ اليهودي)
78	الفكر الديني اليهودي في الحضارة الإسلامية
79	موقف اليهود من الدين الجديد
80	اليهودية في بغداد
81	اليهودية القرائية
82	الفلسفة اليهودية في الأندلس
84	المبحث الثالث: الفكر الديني اليهودي في العصر الحديث
84	حركات يهودية حديثة غير حدائيه
84	الكبالات اللورانية
85	اليهودية الحسيدية
88	الفكر اليهودي الحدائيه
89	باروخ سبينوزا
93	الهاشكلاه والحركة الإصلاحية
97	اليهودية الأورثوذكسية
99	اليهودية المحافظة
103	اليهودية الصهيونية
108	المبحث الرابع

	الفكر الديني اليهودي في العصر المعاصر
108	الفكر الديني اليهودي المعادي للصهيونية
111	الفكر المابعد صهيوني
113	اليهودية المتجددة
114	الفكر اللاهوتي اليهودي المعاصر
115	النسوية اليهودية
117	الفكر البيئي اليهودي
119	الفصل الثالث مابعد الحداثة: جذورها، خصائصها، وأثرها في الفكر الديني
120	المبحث الأول الحداثة، تاريخها وأسسها الفكرية
121	النهضة الكارولنجية: إحياء الثقافة والفكر في عهد شارلمان
122	النهضة الأوتونية (القرن 10)
123	نهضة القرن الثاني عشر
124	ضعف الزراعة وسقوط النظام الإقطاعي
125	الطاعون الأسود 1347-1351
126	حرب المائة عام 1337-1453
126	الانقسام الغربي 1378-1417
126	بداية النهضة الأوروبية والثورة على الكنيسة

129	بداية تشكل الحداثة
129	صناعة المنهج
131	استقلال الذات ومركزيتها في المعرفة
131	العقلانية
131	نظرية العقد الاجتماعي
132	الانتقال من السلطة الدينية إلى السلطة العلمانية
132	حقوق الإنسان والفرديانية
132	اعتماد العقلانية والمنهج العلمي في السياسة
133	تأسيس النظم الديمقراطية
133	التقدمية والتنوير
134	النظام الاقتصادي الرأسمالي
135	المبحث الثاني: خصائص الفكر المابعد الحداثي في الحداثة وما قبلها
135	الأسس المابعد حداثية
135	نقد السلطة
136	نقد العقلانية
136	الحقيقة الموضوعية
137	السرديات الكبرى: (Grand Narratives)
138	الذات والهوية
138	نقد التقدمية

139	اللغة والنصوص
139	التكنولوجيا والإعلام (نقد المجتمع الصناعي ومابعده والرأسمالية والاستهلاكية)
140	نقد أسس الحداثة داخل المدارس الحداثية
140	الفلسفة التجريبية
140	إيمانويل كانط 1724-1804
141	الحركة الرومانسية
141	حركات جمالية أواخر القرن التاسع عشر
142	خصائص الفكر المابعد حداثي في الفلسفات والأساطير القديمة
142	فلاسفة ما قبل سقراط
143	أساطير الشرق الأدنى القديم وفكرة الفوضى والعدمية
144	الفلسفات الشرقية
144	الصوفية والفلسفات الباطنية
145	الفكر الهندي القديم
148	المبحث الثالث ما بعد الحداثة والفكر الديني التعددية الروحية Spiritual Pluralism
152	حوار الأديان
153	اللاهوت المابعد حداثي
155	إعادة تأويل النصوص الدينية
156	إعادة النظر في الدين والعلمانية وعلاقة الدين بالمجتمع

157	تجاوز الأديان التقليدية
161	المبحث الرابع مابعد الحداثة واليهودية
162	مقاربة ميريام فيلدمان
166	اللغة الدينية
168	تمار روس والتوراة مابعدالحداثة
170	البرادوكس الديني وتجربة الإيمان اليهودي في عصر ما بعد الحداثة
172	الأصول مابعدالحداثة في اليهودية
180	الفصل الرابع ما بعد الحداثة وبناء الفكر اللاهوتي اليهودي النسوي عند جوديث بلاسكو
181	المبحث الأول: حياة جوديث بلاسكو وخلفيتها العلمية والثقافية
181	الأسرة والتنشئة الدينية
184	التعليم والمسيرة الأكاديمية لجوديث بلاسكو
185	النشاط النسوي
185	المسيرة المهنية
186	الأدوار القيادية
186	اللاهوت النسوي اليهودي
187	من أبرز أعمالها
188	التأثير

191	نبذة عن مدينة نيويورك ومنطقة لونغ آيلاند
194	المبحث الثاني: رؤية جوديث بلاسكو للديانة اليهودية والفكر المابعدحدائي
208	المبحث الثالث أثر مابعد الحدائة في البناء الديني اليهودي عند جوديث بلاسكو
209	إعادة تعريف حدود التوراة كتجربة روحية ذاتية
217	القراءة التفكيكية للنصوص التقليدية (قصة ليليث كنموذج)
222	اللغة الدينية: نحو لغة سائلة ومجازية ورمزية
225	تقويض السرديات الكبرى في اليهودية
226	نقد الثنائيات القطبية المتضادة: ثنائية الذكر والأنثى نموذجًا
214	المبحث الرابع نقد وتقييم لبناء جوديث بلاسكو
214	أهم الانتقادات التي تلقتها جوديث بلاسكو
218	نقدي لرؤية جوديث بلاسكو
220	زعزعة الأسس التقليدية والهوية الاجتماعية
222	مفارقة معيارية اللامعيار
226	قائمة الملاحق
227	عينة من مراسلاتي مع جوديث بلاسكو
228	نص حوار مفرغ (Transcript) من مقابلة فيديو مباشرة تمت مع جوديث بلاسكو بتاريخ 25 أبريل 2025 على برنامج Zoom

272	خاتمة
278	قائمة المصادر والمراجع
321	فهرس
332	ملخص البحث

## ملخص:

تتناول الأطروحة أثر الفكر مابعد الحداثي على الديانة اليهودية من خلال دراسة إسهامات جوديث بلاسكو التي استندت إلى مبادئ مابعد الحداثة في بناء لاهوت يهودي معاصر. كما نرصد أصول الفكر مابعد الحداثي في الحداثة وما قبلها، مع استعراض مبادئه الأساسية مثل النسبية، التعددية، ونقد السلطة، وقياس أثرها على الدين اليهودي. تعتمد الدراسة على مناهج تحليلية، نقدية، واستقرائية لفهم كيفية إعادة تفسير النصوص الدينية ومفاهيم الهوية والمساواة. تهدف الأطروحة إلى تقديم رؤية متوازنة لتحويلات الفكر الديني في السياق الفلسفي الحديث.

كلمات مفتاحية: يهودية، مابعد حداثة، سيولة، فلسفة معاصرة، جوديث بلاسكو.

## Abstract :

The thesis examines the impact of postmodern thought on Judaism by studying the contributions of Judith Plaskow, who relied on postmodern principles to construct a contemporary Jewish theology. It traces the origins of postmodern thought in modernity and pre-modernity, reviews its key principles such as relativism, pluralism, and critique of authority, and measures their impact on Judaism. The study employs analytical, critical, and inductive methodologies to understand how religious texts and concepts of identity and equality are reinterpreted. The thesis aims to provide a balanced perspective on the transformations of religious thought within the modern philosophical context.

Keywords: Judaism, Postmodernism, Fluidity, Contemporary Philosophy, Judith Plaskow.

## Résumé:

Cette thèse examine l'impact de la pensée postmoderne sur la religion juive à travers l'étude des contributions de Judith Plaskow, qui s'est appuyée sur les principes de la postmodernité pour construire une théologie juive contemporaine. Elle explore également les origines de la pensée postmoderne dans la modernité et la pré-modernité, tout en passant en revue ses principes fondamentaux tels que le relativisme, le pluralisme, et la critique de l'autorité, et évalue leurs effets sur le judaïsme. L'étude s'appuie sur des approches analytiques, critiques et inductives pour comprendre comment les textes religieux, ainsi que les concepts d'identité et d'égalité, sont réinterprétés. La thèse vise à offrir une vision équilibrée des transformations de la pensée religieuse dans le contexte philosophique contemporain.

Mots-clés : Judaïsme, postmodernité, fluidité, philosophie contemporaine, Judith Plaskow.

**People's Democratic Republic of Algeria**  
**Ministry of Higher Education and Scientific Research**  
**Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine**



Faculty of THEOLOGY

Department Of Ossul Eldin

Ordinal Number.....

Specialty Comparative Religion.

Identification Number.....

**Postmodernism in Contemporary Jewish Religious Thought**  
**Judith Plaskow as a Model**

**Thesis submitted for academic doctoral LMD in Comparative Religion.**

**in: Specialty: Islamic Studies**

**Elaborated by the student**

**Supervised by Doctor**

**Abderrahim Smahi**

**BENELMOUFFOK SHAHNEZ**

**SOUMAYA**

**The discussion jury members**

<b>Name and First Name</b>	<b>Function</b>	<b>Scientific Rang</b>	<b>Original University</b>

**University year: 1445 -1446h / 2024-2025**