

الإسلام والغرب بعيون فلسفية

لحظات متوترة ومسارات حرجية
من منظور تفكيكية جاك دريدا



محمد بكاي
باحث جزائري

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص الدراسة:

تمثل هذه الدراسة مقاربةً للمختلف داخل مدارات العقل الإسلامي، بانفتاح الذات على الآخر والتعريف عليه والدخول في مغامرة معرفية ووجودية لاكتشاف غرابته وتمييزه، بعيداً عن الانغماس في دوامة العنف أو منطق المحادثة مسدودة المنافذ. تسلط فروع هذه الدراسة الضوء على المناحي الأخلاقية للعقل وتجنب العنف بمختلف أنواعه، وهو ما تخبّطت في حباله ظاهرة التطرف الديني. لذلك سنقدم وجهة نظر فيلسوف التفكير جاك دريدا لظاهرة الأصولية التي يسميها بالتدين الغريب أو المتطرف، محاولاً التقرب إلى نمطها الاشتغالي وبعدها السياسي وتصور أفق تفاهمي ومستقبل تفاعلي للإسلام والغرب مبني على الحوار والنقاش البناء عبر التكثيف من مبادرات الحوار بين الأديان وتجهيز جداول أعمال تُبذل فيها جهود سلسة وتصوّرات فعّالة. وهو ما بحثه دريدا مع المفكر الجزائري مصطفى شريف. فاستدعاء التفكير لقراءة الخطاب الإسلامي يؤهله لقراءة نسبية، فرضية، وغير يقينية. فالاختلاف الذي يؤمن به دريدا يجعله ولو للحظة ينفر فوراً من التأسيس للحقيقة والعقل والتاريخ في أفق موحّد لا يقبل النقاش. فما هي التصوّرات والآليات المعرفية التي يجنّدها دريدا في تفكير هذه الأمراض والعلل التي تشوب الخطابات والاستعمالات المتطرفة باسم الإسلام؟ هل سيفي التفكير -كمقاربة جديدة الطرح- بمعالجة المخاطر التي تحوم حول الإسلام أو التشوّحات التي أصابت دوائره؟ كيف يقرب لنا التفكير الدريدي ظاهرة الإسلام كـ«آخر» (comme un autre) حيث أصبح حتمياً، بل واقعاً ملحاً أو ظرفاً طارئاً عند الضفة الأخرى (الغرب)، إذ تُقبل عليه عديد من الاهتمامات والنقاشات وتترصده مقابل ذلك الكثير من الاتهامات والتلفيقات. فكيف سيُقدّم دريدا تصوّراته للإسلام؟ وكيف سيفحص أشكال مقاومته الداخلية والخارجية، ملتفتاً إلى أنّه لا يوجد إسلام واحد بقدر ما توجد إسلامات بصيغة الجمع. فيصف لنا هذه المزية دون إخفائها أو محاولة توسعتها. مقدّماً طرْحاً يتصف بالكثرة، متجاوزاً القراءات الإسلامية التقليدية الجامدة التي تنطلق من مبدأ التفرد والأحادية، وهو ما لا يستسيغه التفكير، بل وجب تلبية نداء قبول الإسلام وتقبله كآخر في تعدّيته ولاتجانسيته. بتتبع لتفاصيل هذه الإشكاليات سنصل إلى فهم كيف تكتلت الدوغماتيات التي سيّجت الفهم القويم للإسلام، من خلال تفكير النسق المنغلق الذي يأبى التغيير أو الإنتاجية، وذلك ما يولّد ثقافة كراهية هذا «الآخر-الإسلام»، وهو ما شاع تحت تسمية الإسلاموفوبيا. لكن ما نلاحظه بعد إتمام هذه الدراسة أنّ دريدا ينشد قراءات حاذقة ومنصته إلى التعدّد الكبير الموجود داخل المجتمع الإسلامي بمختلف تنوّعاته العرقية والأُممية المترامية الأطراف: بين العالم العربي وباكستان والصين والهند وبريطانيا وفرنسا والأكراد وغيرهم. مشيراً بقوة إلى تلك التعددية الكبيرة للهويّات داخل الإسلام في كتابه «الإيمان والمعرفة». فحقيقة الإسلام في وسعه الجغرافي وامتداده الثقافي وليس في حدوده العرقية وعقوله الجامدة.

تمهيد:

خصّص الفيلسوف ما بعد الحداثي جاك دريدا في مشروعه الذي أطلق عليه «التفكيك» (La Déconstruction) حيزاً لإعادة قراءة مقولات الأصل والمثال في تجويف المؤسسات الاجتماعية والدينية والخطاب التاريخي والفلسفي، بأسلوب فذّ وكتابة مختلفة؛ منطلقاً من أكثر من زاوية ومشتغلاً على أكثر من موقع، متدرّجاً بين السياسة والفلسفة واللاهوت. وهو ما جعله يقترب من التّخوم والحوافّ ليناشد الأمل والصّفح والذاكرة. نعرض عبر هذه الصّفحات الرؤية التي خصّها دريدا للإسلام باعتباره «آخر مختلفاً» عن النموذج الغربي، بفحص ما يتعلّق بهذه «الآخرية» (L'altérité) في اختلافاتها وأصدائها، وجسّ نبضات التّخوّف الغربي والتّوتر والرّهاب (L'islamophobie) الذي يحوم حول هذه الآخريّة.

وبعيداً عن كونه ديانة شرقية الأصول، لم يُعَنَ دريدا بتقديم تفسيرٍ تقليديّ للإسلام، بقدر ما غامر بإعطاء تفسير واقعي أكثر وضوحاً لفهم الإسلام كـ«آخر»، والتذكير بالتعدّدية الأساسيّة المتواجدة في دين المسلمين. من هنا يتطرّق فيلسوف التفكيك إلى الإسلام من باب اهتماماته المتزايدة بالآخر، إلى جانب محاولته الاقتراب من تفكيك وتقدير الخصائص السياسيّة واللاهوتيّة المنسوبة شعبياً إلى هذا الدّين. وذلك ليس بالهين، نظراً للتّعقيدات المضاعفة والدوغمائيّات المتأصّلة والتعدّديّات الدينيّة والطائفيّة داخل الإسلام من جهة، وصلتها التاريخيّة والجينيالوجيّة القويّة مع الديانات الإبراهيميّة الأخرى (اليهوديّة والمسيحيّة) من جهة ثانية، وغالباً ما تمّ قمع هذا الرّابط المتأصّل بين الديانات. هنا يبرز التفكيك كطريقة جديدة ومختلفة لقراءة «النصوص بهدف جعل هذه النصوص تسائل نفسها»¹ لتُمكننا من كشف التناقض المتأصّل داخلياً بين السّعي إلى ادّعاء التفرد القرآني من جهة، وعدم التجانس في صحيح المعاني من جهة أخرى. والواضح أنّ دريدا لم يخلف لنا انطباعات جمّة، أو قراءات أكثر غوراً داخل الإسلام والحضارة العربيّة أو العقل الإسلامي، لكنّ ما يهمّنا في هذا الصّد هو المفاهيم الحاضرة في نصّيات دريدا من خلال مقارنة حقوق الإنسان، والصّفح والضيافة والاختلاف والغيريّة والديمقراطيّة، التي يُمكننا إسقاطها برويّة أو بأخرى على واقعنا الإسلامي المعاصر.

1- S. Newman, "Derrida's Deconstruction of Authority," Philosophy & Social Criticism (SAGE Publications) 27, no. 3 (2001): 2.

عن مواقع الإسلام ولحظاته الزاهنة:

أصبح الإسلام كـ«آخر»، أمراً راهناً وموضوعاً حتمياً، بل واقعاً ملحاً أو ظرفاً طارئاً، إذ أقبل عليه العديد من الاهتمامات والنقاشات، وترصدته مقابل ذلك الكثير من الاتهامات والتلفيقات. يطرح دريدا، في ثنائيا بعض حواراته أو سجلاته حول «العالم العربي والإسلامي وعلاقته بالغرب»، الكثير من النقاش والتساؤلات حول الإسلام كـ«حدث طارئ» خاصة بعد هجمات 11 سبتمبر. فما موقعه من المشهد السياسي العالمي؟ وما هي تصوّراته للمواطنة الراهنة والديمقراطية؟ هل سيُقاوم السيادة العليا للدولة؟ وكيف يتصدّى للقوى الرأسمالية، وتصعيدات العولمة؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى كيف يُمكن تفكيك هذا «الآخر» الإسلامي، الذي يحمل تراثاً دينياً وعقلياً وتاريخياً زاخراً؟ كيف يمكن التّعرّض له بالتفكيك دون الطّعن فيه، أو إساءة قراءته؟ ذلك ما يستدعي التجنّد بحكمة معرفيّة متينة لإعادة هيكلته والتفكير بشكل مختلف في تاريخيته. لهذا ستكون مهمّة التفكيك مجازفة وصارمة وفائقة الخطورة في الوقت نفسه².

رغم كلّ هذه المتشابهات/الالتباسات والمسالك الوعرة المؤدّية إلى مواطنة عالمية، يُجابه الإسلام-الآخر في دروبه تحديات هائلة من الدّاخل (الحركات المتعصّبة دينياً) وأخرى من الخارج (الهيمنة الأمريكيّة العالميّة والعنصريّون المعادون للإسلام). كما أنّ احتدام الصّراع بين الغرب والشرق وسوء فهم الإسلام وحملات التشويه التي يتعرّض لها، خاصّة في الآونة الأخيرة، يجعل من التفكيك أمراً مستحيلاً دركه، لكنّ دريدا يبقى مسكوناً بالأمل في التّغيير، والإيمان بمرونة الاستحداث. فـ«التفكيك هو تجربة في المستحيل، تجربة تُطلّ على «الآتي»، «الآخر»، المستحيل...من نافذة الممكن، الحدث الرّاهن. هذه التجربة هي على غرار «النافذة السّريّة» التي تنفتح على مشاهد الغرابية، الغيريّة، المتاهة، السّرّ والغير»³. فلن يكتمل الواقعي إلّا بحضور المتخيّل، ولا الحاضر إلّا بتواجد الغائب، وهي دعوة مفتوحة لاستقبال ثقافة الآخر المختلف.

إنّ استدعاء التفكيك لقراءة الخطاب الإسلامي، يؤهله لقراءة نسبيّة، فرضيّة، وغير يقينيّة. فالاختلاف الذي يؤمن به دريدا يجعله ولو للحظة ينفر نفوراً من التأسيس للحقيقة والعقل والتاريخ، في أفق مُوحّد لا يقبل النقاش. فالحضايا التفكيكيّة هي «تحدّ جذري للأفكار اللوغوسيّة المقدّسة، مثل الفكرة الخالدة لدى أفلاطون، وفكرة التفكير الذاتي لدى أرسطو، والكوجيتو الديكارتي. وبالنسبة إلى دريدا فإنّه ليس ثمة فكرة لا يمكن إعادة التفكير فيها، وليس من قول لا يمكن أن يقال من جديد. حتى التفكيك نفسه يجب أن يفكّك»⁴.

2- يُنظر: دريدا، جاك، «الوفاء لأكثر من واحد»، في كتاب: «لغات وتفكيكات في الثقافة العربيّة»، لقاء الرباط مع جاك ديريدا، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص: 226 و227.

3- الزين، محمّد شوقي، الإزاحة والاحتمال: صفاق نقديّة في الفلسفة الغربيّة، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 199.

4- كيرني، ريشارد، جدل العقل: حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 163.

وهذا ما يطرح معضلة أمام الاختلاف بالمفهوم التفكيكي، وأساليب التفكير في الإسلام فلسفياً، أو سردياً أو تاريخياً، ما دامت القراءات الإسلامية التقليدية الجامدة تنطلق من مبدأ التفرد والأحادية، وهو ما لا يستسيغ التفكير، فكما قال دريدا: لا يوجد إسلام واحد بقدر ما توجد إسلامات بصيغة الجمع. وهذا نداء لقبول الإسلام وتقبله كآخر في تعدديته ولاتجانسيته، وفحص أشكال مقاومته الداخلية والخارجية، والتركيز على هذه الثغرة الخطيرة دون إخفائها أو محاولة توسعتها.

كما تلوح قضية أخرى بين الإسلام والتفكيك؛ فهل يُعدّ تراث الإسلام شيئاً «آخر» مختلفاً جذرياً عن التقاليد الأوربية؟ هل هذا الآخر ليس «واحد»، بقدر ما هو «آخرون»؟ يعرّج دريدا على قضية التراث الذي يعتبره ملكاً لجميع الثقافات والقوميات، ولا يمكن أن يكون بلون الأحادي والمتفرد. كما كان يفضل دريدا الحديث عن ميراث الإسلام، بصيغة الجمع «إسلامات»، إذ يتعذّر اختزاله في الواحد-الأحادي، حيث هو مسكون بالاختلاف في كلّ ثقافة أو كلّ قومية تعتنقه، فعند الحديث عن الإسلام علينا ألاّ نحصره في المجال العربي الضيق، بمعنى آخر، يجب ألاّ ننقاد وراء الأنانة أو المركزية العربية التي ترى في ذاتها الحامل الشرعي الوحيد لإرث الإسلام. فالحديث عن الإسلام تحت مسميات «الميراث» أو «امتلاك الأصل» و«السلف» هي مسألة تناقض نفسها، هي امتلاك ما يستحيل امتلاكه. ف«التراث ليس شيئاً، شيئاً نتلقاه دفعة واحدة. يجب، في غمرة المحدودية، تأويله و«تقطيره» بالاستسلام لطغيانه، إنه ليس بوسعي لا الإمساك بها ولا فهمها في كليتها، وتحت هذا القانون نتكلّم هنا، سواء تعلّق الأمر باللغة القومية، أو بالأصل، أو بالاسم الخاص، ... إلخ»⁵. فالتراث ليس ملكاً مطلقاً لجماعة من الأفراد وفي حقبة معينة، بقدر ما هو تركة تتقاسمها الإنسانية.

تنتقد عملية التعدّد فكرة انغلاق الإسلام على أنموذج أحادي، ودوغمائي مسيحي، مغلق غير قابل على الانفتاح أو التغيير أو الإنتاجية، وذلك ما يولّد ثقافة كراهية هذا «الآخر - الإسلام»، وهو ما يشيع معرفياً تحت تسمية الإسلاموفوبيا. لكنّ دريدا ينشد قراءات حاذقة ومنصّنة إلى التعدّد الكبير الموجود داخل المجتمع الإسلامي بمختلف تنوّعاته العرقية والأُمّية المترامية الأطراف: بين العالم العربي وباكستان والصين والهند وبريطانيا وفرنسا والأكراد وغيرهم. وقد أشار دريدا إلى ذلك في التعددية الكبيرة للهويات داخل الإسلام في كتابه «الإيمان والمعرفة»⁶. فحقيقة الإسلام في وسعه الجغرافي وامتداده الثقافي وليس في حدوده العربية وعقوله الجامدة.

5- دريدا، جاك، الوفاء لأكثر من واحد، لغات وتفكيكات، ص: 229

6- Ian Almond, *The new orientlists: postmodern representation of islam from Foucault to Baudrillard*, I.B.Tauris & Co. Ltd, New York, 2007, p: 44

الإسلام والأصوليّة: آلة الحرب والتّدين الغريب:

تُعَدّ الحرب الدينيّة الجديدة صراعاً متجذراً بين «الإيمان» و«العقل»، ليس بمعناها الكلاسيكي على الإطلاق؛ حيث كان الجدل سائداً بين الصّياغات الفقهيّة للبيديّات الدينيّة والوحي. إنّ المعركة الجديدة مختلفة تماماً، قوامها مُشيدٌ على «تقنو- عقلنة آلة الحرب» (بعبارة الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز) والتي تقوّض وتدمّر كلّ دلالات الإيمان في خدمة المستهلك العالمي. فما يُسمّى اليوم بالأصوليّة، هو ردّ عنيف له أشكال إيمانيّة تطرفيّة خاصّة به، يُدافع بالقتال أو الجهاد ضدّ كلّ تعدّ خارجي لأجل نقاء وحرمة لغته وسلطته. ويُشكّل اجتياح الدينيّ نقطة مهمّة، يسألها جاك دريدا معيداً النظر فيها عبر كتابه «الإيمان والمعرفة»، مستغرقاً ومتفحّصاً في الكيفيّات والطرائق التي عاد عبرها هذا الديني، وهل تمثل عودته شرّاً أصلياً متطرفاً بالمفهوم الكانطي (mal radical)؟ أخذاً أبعاداً آليّة وتقنيّة تتحكّم فيه. وما حيلة العودة إلى الأصل سوى وهم أو لعبة تتراقص معطيّاتها ومقولاتها على تناقضات تاريخيّة قائمة على فكرة طهارة ونقاء الأصل الخالص. إنّ العودة الدينيّة المتطرفة إلى الأصل «ما هي إلّا شيء مجرّد، فكري ومثالي ومضمر، فليس هناك أصل قابع هناك كي نعود إليه. وبالتالي فإنّ العودة هي وفق هذا وذاك ما يمدّ الوهم بالجنور وهي ما يعتمل فيها اجتثاثها. حيث إنّ عودة الدّين ما هي إلّا تكرار مغاير أبداً للأصل الذي يتباعد عنه تباعد التاريخ نفسه. والأصوليّة هي العودة إلى نقاء الأصل والتّطهير من التلوّث الطّارئ على الأصل من العالم ومن تاريخه وديانته. والعودة تعود من أجل التحصين ضدّ ما يجري، وهي علامة من علامات الحصانة الذاتيّة وضدّ ما يبدو كأنّه تهديد للجسم الذاتي والخاص»⁷.

هذا إلى جانب وعي جاك دريدا بجسارة التشديد والتضييق الممارس سياسياً ودينياً داخل العالم العربي والإسلامي الذي ما زال متشبّثاً اجتماعياً وثقافياً بفكرة «الأصل». وكبدائل لذلك يقمّ التفكير خرائط للقراءة تنبني على العلاقة التي تجمع التناقضات التي يتأسّس عليها العقل، أو تنطلق من استراتيجية الهدم، للتوجّه نحو إعادة البناء أو هيكلة مفهوم الأصل بما يحمله من التباسات ومتغيرات، لأنّ «التفكير يتميز بكونه قبل كلّ شيء سياسة وممارسة وفراصة ليُصبح هكذا مقاومة يقظة»⁸. فدريدا لا يعدّ هذا العالم الإسلامي وحدة متناسقة يحكمها الانسجام، بالقدر الذي يلتفت بدهاء وتوجّس إلى الاختلافات والشّقاكات التي تسري داخله سياسياً ودينياً، وما تناسل عن هذا التبعر والاحتدام الطائفي من هيمنة الجماعات المتطرفة دينياً التي تدفع بالعرب والمسلمين مجتمعاً وأمة إلى مصائر مجهولة ومهولة، تُنتهك فيها

7- دريدا، جاك، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟ ترجمة: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص: 14 و15

8- الزين، محمّد شوقي، الإزاحة والاحتمال، ص: 140

المساحات القانونية والمبادئ السياسية «والتي تدفع إلى الاستهانة الشرسة بحقوق الإنسان والديمقراطية وإلى عدم احترام الحق في الحياة»⁹.

وكما نعرف، سعى المفكرون ما بعد الحداثيين بشكل واضح إلى هدم كلّ ما يتّصل بفكرة الأصلي، فهي - وفي سياق مشحون دينياً، ومنقسم طائفيّاً - تزيد من سوء الأمور وتعمّدها. ويحمّل دريدا دول العالم العربي والإسلامي، التي تمثّل دوراً رياديّاً، عبء المسؤولية في بذل جهد ونضال بطولي للقضاء على هذه التيارات المتعصّبة وقطع القنوات التي تنزوّد منها تقنيّاً أو تطعمها إيديولوجيّاً، والتحرّر من عنف الدوجمائيّات التي تعشّش داخل عقول فئات محدّدة مثل الشباب والمقهورين.

والواضح أنّ هذه الأصوليّات تشكّلت تحت ظلّ مقاومة أيّ شكل من أشكال الاختلاف والتعدّد، وزحفت خارجة من تحت عباءة العقيدة الإسلاميّة، ممارسة وجودها بترسّانة من رأس المال الرّمزي لتستमित في الحفاظ على «عدم التخلّي» عن الأصل، ليتضاعف وجودها بعدما اكتسحتها مدّ العولمة تقنيّاً وإعلاميّاً لتتحول تحت الضغط المستمرّ والمتصاعد إلى حركات أكثر تشدّداً وعدوانيّة.

هذا التّدين الغريب كما ينعتّه جاك دريدا، خارجٌ عن الحضاري وبعيد عن الإنساني؛ يُقصي كلّ ما له صلة بأشكال استيعاب الآخر؛ أيّاً كان هذا «الآخر» ومن أيّ عصبه ينحدر. كما تكمن غرابة التطرّف الديني فيما يحمله عبر سلوكاته وخطاباته المتضاربة من تلقاء نفسها، فآلة الحرب الأصوليّة هذه - في جوهرها الجهادي التدميري - تحاول محاكاة الجيوش الإسلاميّة التي وُجدت بعد وفاة نبيّ الإسلام محمّد - صلى الله عليه وسلّم -، وتحلم بإمبراطوريّة شاسعة ومتداعية الأطراف مثل الحضارة الإسلاميّة في عصرها الذهبي، مستعينة في ذلك بالعقلانيّات التقنوعلميّة التي ولّدتها العولمة الغربيّة.

كما تنفّلت «الأصوليّات» اليوم من محاولة تصنيف ضمن خانة المحافظين، هذه الأخيرة التي تبدي في نيتها ثورة حقيقيّة ولعنة مستمرّة على التنوير وأنصاره. بل تشكّل الأصوليّات ما هو أشدّ وطأة، هو مثل ما يُشبّهه **سيجموند فرويد** بعودة المكبوت الجماعي للوعي العالمي. إنّها اجتثاث لجزئيّات محدّدة من الدين القديم، وتشفيرات للإيمان بإعادة أقلمتها للوضع المتأصل الحالي. وإعادة الأقلّة هذه تسمح للبربري والهمجي أن يتوغّل ليخترق عتبات التاريخ، وهو ما تمثّله شعارات ونداءات الجماعات الدينيّة المتطرّفة. لهذا يلجأ جاك دريدا إلى الحفر داخل طيّات العقل التطرّفي، ليظهر تمفصلاته الملغزة ومؤشراته الاصطلاحيّة، يقول بشأن ذلك: «إنّ القطيعة مع التقليد، والاجتثاث، وصعوبة الوصول إلى التّواريخ الحقيقيّة، وفقدان الذاكرة، وعقبة ما لا يمكن فكّ رموزه، يؤدّي إلى فكّ أشياء كثيرة من عقالها وتهيجها: الغريزة الجينيالوجيّة، الرغبة

9- دريدا، جاك، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟ ص: 111

اللسانية الاصطلاحية، حركة العودة الضاغطة نحو مكامن المرض»¹⁰. وهذا ما ولد أمراضاً روحية جديدة يحركها العنف والفتك بالآخر، واصطبغت للأسف بصبغة دينية لتبرير فعلها وتقوية خطابها.

وتمثل عودة الديني ورقة ضاغطة على المشهد السياسي العالمي، هي ورقة قديمة دخلت بشكل ملغز ومكبوت إلى العقول المتطرّفة. ومعالجة جاك دريدا هذه الظاهرة تمت تحت منظار الثالوث الديني: اليهودي-المسيحي - الإسلامي، بأسلوب روحاني وما بعد أخروي، من خلال حركة ثيوصوفية، بعيداً عن قلق نفوذ الدراسات الدينية. وتفكيكات دريدا حول هذه القضية هي نضال جديد لتفكيك الخطاب الفلسفي الغربي، محاولاً إحياء المشروع الهيدجري بإعادة التفكير في مصير الكينونة من خلال التكنولوجيا، لكنّه يستبدل في هذا السياق مسألة الأنطولوجي بالديني. يقول دريدا: «إنّ التحول التكنولوجي أصبح مثل الموجة التي لا يمكن مقاومة زخمها، ويساعد على التقارب بين المجتمعات والثقافات ورمزاً عصرياً من رموز التواصل بين الأمم. وعودة الدين إلى العالم اليوم واستثماره للميديائية جعلت من الحركات الدينية المتطرّفة تياراً كاسحاً يصعب كسر أمواجه، وعملية المقاومة تكون صعبة وشديدة. إنّ الدين اليوم حليف مع التقنو-علمية يتفاعل مع كلّ قوّاتها من جهة ويتزاوج مع العولمة مستغلاً عمليات التواصل عن بعد وسرعة الإبلاغ»¹¹.

معنى ذلك أنّ الطفرة التكنولوجية والعلمية منحنا التّطرّف الديني شكلاً جديداً يتمشى مع العولمة، أصبح ذا طابع ماكيني (machinic): «آلة رغائية» تحركها التكنولوجيا، وهو ما أعطى دفعاً جديداً وخطيراً للأصوليات. فالتفاعل التلقائي بين الإرهاب والآلة أمره غريب، هو نوع من الرغبة المكبوتة لتعويض جميع أشكال الملكية.

وعودة الديني ليست صحوة قديمة ولا ممارسة مضادة تجاه «العلمنة». بل تصل إلى حدّ هائل من التآزر والتواطؤ بين سلطة «حقيقية» متجذّرة (بالمعنى اللاكاني العميق) ونظام الاتصالات العالمي المعولم أو «اللاتيني العالمي» الذي وصفه دريدا إلى حدّ ما بموضوع مركّب بشكل رديء، له عواقبه الوخيمة. هذا التدين الغريب هو ما ساءت تسميته بين المنظرين الاجتماعيين الدينين تحت اسم «الأصولية». وقد تناسل عن هذا التفاعل القوي أصلنة الإسلام وأصبح أكثر انغلاقاً وتزمتاً حتى من المثاليات المسيحية القديمة، بمعاداتها لأنظمة الإمبراطوريات المعارضة لها. رغم أنّ دريدا يتجنّب توظيف كلمة الأصولية، إلّا أنّه، وبدون شكّ، يتطرّق للظاهرة تحت تسمية أخرى هي «التدين الغريب» الذي ألزم نفسه بالتحالف مع العولمة والعودة إلى البدائية القديمة والدوغمانيات الظلامية. ويشير دريدا، خلال تعرّضه لقضية التدين الغريب، إلى

10- دريدا، جاك، أحاديّة الآخر اللغوية، ترجمة وتقديم: عمر مهيب، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 122 و 123

11- Jacques Derrida, *Acts of Religion*, Psychology Press, 2002, p: 82

كفاح الجماعات المتطرّفة للسعي والاستيلاء على آلات تدمر التراث التاريخي لهذا الدين، لتحلّ محلّها بنى تقليدية مشوّهة مؤسّسة على قيم تطمس حدود الدولة والقانون والديمقراطية¹². وكان ذلك مرتعاً غريباً يتّهم فيه الإسلام بالعنف والإرهاب والتشدد وإنكاره للحريات الفردية. طبعاً، لا يمكن -بأيّ وجه من الأوجه- اتّهام الإسلام من منظور عامّ وشمولي بالإرهاب. وبدل ذلك وجب التركيز على شرائح خاصّة يُمثلها الخطاب المتطرّف عقائدياً بتفكيكه، وكشف آليّاته الرغائبية. فلا يمكن بأيّ شكل من الأشكال طمس التأثير والتقارب الثقافي والحضاري بين الإسلام والغرب الممتدّ لعدّة قرون. فالغرب اليوم، الذي يقوم بمحاربة الإسلام في الخفاء أو العلن، عليه ألاّ يدير ظهره لامتداداته الحضارية والتاريخية المتناسلة من الشرق الإسلامي. عليه على الأقل أن يكون منصفاً في التفريق بين الإسلام والإرهاب. من هنا نجد أنّ دريدا غير راضٍ عن الانطباعات الغربية الغاشمة بعد أحداث 9/11، فقرّر النظر إليها بعين تفكيكية، والكشف عن أصولها ومعانيها مفسّراً تلك الهجمات برؤية موضوعية¹³.

إذ نجده يتطرّق في أحد كتبه المهمة «ما الذي حدث في 11 سبتمبر» إلى قضية الإسلام والإرهاب وغوء الحرب التي شنتها الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، إمّا بالتحالف معها في حربها ضدّ الإرهاب، أو تصنيفها عدوّاً يقف في وجهها. ينطلق دريدا من هذا «الحدث العظيم» كما تمّ وصفه، محاولاً الاقتراب من الإرهاب المطلق، الذي لا يتّخذ شكلاً محدّداً؛ فهو شبح متسلّل أو عدو لا مرئي مجهول الأصل. ويبدو هذا الشرّ المطلق كأنه شيء لا قوام له، عابر وضئيل ومكبوت، بل يمكن نسيانه.

ينادي دريدا بضرورة التفرقة وعدم الخلط بين الإسلاموية المتطرّفة المتلبّسة بغطاء الإسلام والقيم الأخلاقية الرفيعة للدين الإسلامي، وهنا يكمن الخطر¹⁴. فما هو الإسلام بالضبط؟ يقدّم دريدا إجابة نموذجية لهذه المعضلة؛ وهي أنّ الإسلام ذلك «الآخر» القريب جدّاً والبعيد جدّاً في الوقت نفسه. عبر تلك القنطرة، يحثّ التفكير على قراءة الإسلام من داخله وخارجه معاً، ومن جميع حوافّه، وهي تجربة المستحيل (L'impossible) أو الحدث الطارئ الذي لا يمكن القبض عليه الذي يقع خارج حدود التّحديد، والتفكيك بذلك «هو الزمن الذي يشغل «هنا» و«الآن» على الوقائع، إنّ نوع من «حالة الطوارئ»: مجنّد، معبأ، مهيباً، يترصد ما ينبثق عن الحدث من إمكانات، واستحالات، أي إحالات وإرجاءات، إجراءات. التفكير هو (الاست)حالة، الإحالة، الإرجاء إلى حين»¹⁵.

12- Ibid, 92.

13- Derrida as cited in: G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003): 74

14- J. Derrida, "Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone," in Religion, ed. J. Derrida and G. Vattimo (Stanford: Stanford University Press, 1998): 5-6

15- شوقي، محمد، الإزاحة والاحتمال، ص: 199

كما يفكك دريدا مفارقة تشكّل الإرهاب في الغرب، فالذي قاد هجمات 9/11 على أمريكا لم يكن مطلقاً ولا غريباً، ولا بالمجهول الذي لم يكن الغرب بقادر على عدم فهمه. فالتدريبات على كيفية استعمال أسلحة الهجوم تمت داخل الأراضي الأمريكية وبمتابعة غربية. إنّ الإرهاب الذي يهابه الغرب، هو من صنع أياديّه، فهو من ابتكره لغوياً ومكّنه آلياً وتقنيّاً. وما هذا الحقل الجديد إلّا «صناعة غربية» بشكل من الأشكال، بقصد أو بغير قصد. ودريدا يحمل الغرب جانباً من المسؤولية الجسيمة لهذا الحدث العظيم، يقول في ذلك: «نميل إلى عزو مسؤولية هذا الإرهاب إليها [أي أمريكا]، أو، على أية حال، يجب رصد التمايزات في داخلها. حيث إنّ الإرهاب ليس من مسؤولية كافة العرب ولا من مسؤولية الإسلام ولا من مسؤولية الشرق الأوسط العربي الإسلامي»¹⁶.

الإسلام، السياسة، التفكير: الديمقراطية الآتية:

لا يبتعد التفكير كثيراً عن السياسة ومحاورها، بل على العكس، «لا تفكير بدون ديمقراطية، ولا ديمقراطية بدون تفكير»¹⁷. ستبقى التفكيرية بالنسبة إلى دريدا، قبل كلّ شيء، عقلانية غير مشروطة لا تستسلم أبداً للمعايير أو القوانين المتمركزة عقلياً التي تخدم الغرب قبل أن تخدم الإسلام، وي طرح بدل ذلك ديمقراطية مستقبلية واعدة باسم التنوير القادم داخل فضاء مفتوح لما يُسمّيه «ديمقراطية آتية». ويتمّ تعليق ذلك بطريقة حجاجية وجوارية وعقلانية، رغم كلّ الظروف والاتفاقيات والافتراضات المسبقة، بانتقاد غير مشروط لجميع الشروط (...)¹⁸. تنادي التفكيرية بالعلاقة المتناقضة (من خلال النقد) التي تناقشها الديمقراطية مع نفسها، ونمط التدخلات الحذرة التي لم يتمّ الاستحواذ عليها مسبقاً. والتي يثيرها دريدا بالأسئلة والنقاش حول القضايا السياسية.

دريدا، في سياسته كما في فلسفته، ندّد بلا كلل بـ«المواضع» أو «المعارضات» الجاهزة، وسعى لدراسة كلّ حالة على جهة. هو لا يرفضها ولا يؤكدها، ولا يظهر مدافعاً عنها بشكل عام. هي معركة قادها دريدا في زمن معيّن، ومكان معيّن، ولكن ليس في أيّ زمن آخر أو مكان آخر. هنا ينصّ على قضية الطائفية بمراعاة سياقها، دون أن يعني ذلك كونه مؤيداً صريحاً لها أو منخرطاً في تعصّب مباشر ضدها أو ضدّ أشباهها. وحول هذا المجال، كما في غيره، هناك دائماً مقياس أفضل يُتخذ؛ «حيث لا يريد حظر كلّ شيء، كما لا يريد حظر أيّ شيء»، وهو المستحيل فعله، إذ لا يمكن اجتثاث العنف ضدّ الحيوانات، أو الشتائم والعنصرية ومعاداة السامية وغيرها، ومن جهة لا يسمح لنفسه أن تنمو بصورة عشوائية. علينا ابتكار الحلّ

16- دريدا، جاك، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟ ص: 116

17- J.Derrida, *Voyous*, Galilée, paris, 2003, p: 130

18- J.Derrida, *Voyous*, p: 197

الأقلّ سوءاً. وبالتالي تكمن صعوبة المسؤولية الأخلاقية في الجواب غير المقرر، المشكّل من: «لا ونعم» في الوقت ذاته¹⁹.

إذا تأملنا في نظريات ما بعد الحداثة، نجدها تطمح إلى آفاق الآتي، «المستقبل»، تصوّرات الـ«ما بعد» التي تعني التحليق بعيداً نحو الأفق: أفق القادم، الآخر المقبل، معلنة نهاية كلّ ما ذهبت إليه قبل ذلك، وميلاد ما سيأتي، وهو الغريب على أقلّ تقدير. من هنا تستحيل الديمقراطية، بتحوّلها الآني وارتقائها الآتي، إلى ديمقراطية مثالية أو نموذجية (الاسم)، بل بتمثيلها أو نمذجتها (الفعل)²⁰.

مع التفكير، هناك دائماً ما هو نسبي، تقديري، مشكّت ومبعثر، مفتوح على الاحتمالات والتقديرات ليقترّب دريدا بأدواته التفكيرية إلى ذلك الحدث الطارئ العابر، لذا علينا القبول بالمجازفات والأخطار التي ستحدّق بنا أثناء القراءة: «التفكير»، هو ما يطرأ، إنه «الذي يطرأ»، طروئية الحدث وطروئية الطارئ. هذا الذي يطرأ يضطرنا إلى تغيير الأدوات... إن النكوص اللانهائي يترصدنا في كلّ لحظة، لا مفرّ من ذلك، وهذا شيء حسن»²¹.

لذلك تُعدّ الديمقراطية «القادمة»، ديمقراطية ملونة، مترددة لا يقينية وغير مستقرّة بطبعها. هي لا تنضوي تحت خطة أو شكل دستوري وغيرها. فأعداد كثيرة من الأنظمة الديمقراطية تدّعي الديمقراطية مثل الديمقراطيات الملكية، والبلوتوقراطية (plutocratic) الطاغية من العصور القديمة. أمّا الديمقراطيات الحديثة التي تقدّم نفسها على أنها ديمقراطية، سواء الملكية (الملكية الدستورية) والبرلمانية (العديد من الدول داخل أوربا)، والديمقراطية الشعبية والديمقراطية المباشرة أو غير المباشرة والديمقراطية النيابية (رئاسية أو غير ذلك)، والديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية المسيحية، والديمقراطية الاجتماعية... إلخ. كلّها ديمقراطيات غير «نظيفة»، وهي تختلف وما تزال مع نفسها، لذلك هي «مقبلة» على نواح كثيرة إلى حدّ القول: إنّ الديمقراطية «هي إرجاء أو تأجيل»²². بعبارات أخرى، الديمقراطية «المقبلة» هي الديمقراطية التي يمكن أن تنتظر أولئك الذين لم يدخلوا فيها بعد. وهو لا يعني أنّ الديمقراطية ستبقى دائماً تناقضية في هيكلها، حيث القوة دون قوة، والسيادة دون سيادة، «لا يعني» الآتي» فقط الوعد، ولكن أيضاً أنّ الديمقراطية لا توجد أبداً، بمعنى الوجود الحاضر: ليس لأنها تتأجل باستمرار، ولكن لأنها تضحى دائماً مفارقة في بنيتها (قوة بدون قوة، سيادة لا تتجزأ وتتجزأ، اسم فارغ، مسيانية يائسة وآيسة)²³.

19- Ibid, p: 126 – 127

20- Ibid, p: 108 – 109

21- دريدا، جاك، الوفاء لأكثر من واحد: استحقاق الميراث حيث غياب الجينولوجيا، ص: 229 و 230

22- J.Derrida, *Voyous*, 63 -64

23- Ibid, p: 126

شبح الإسلام وتفكيك حدث 11 سبتمبر:

إنّ الخوفَ من شبح الإسلام الذي تنتاقل خطاه على المخيال الأوربي والأمريكي، جعل الغرب يزعم أنّ للإسلام دوراً أكثر عمقاً في تشكيل القرن الحادي والعشرين في أوربّا أكثر من أيّ قوّة رئيسة أخرى (بما في ذلك الولايات المتحدة وروسيا أو حتى الاتحاد الأوربي نفسه)²⁴. وبالغ الغرب في حذره بعد هول أحداث 11 سبتمبر؛ الحدث العظيم (Major event) الذي غيّر العالم إلى الأبد²⁵. حدثٌ لا يمكن التنبؤ به، وغير مفهوم في نهاية المطاف، كما أشار دريدا. يمكن القول إنّ هذه الهجمات الإرهابية قد هزّت العالم المعاصر أكثر من أيّ حدث من قبل. وأصبحت السياسة العالمية متعدّدة الأقطاب، ونما حسّ حادّ لدى الجمهور الغربي بشكل أكبر، يتأسّس على عدم التجانس الثقافي والحضاري في العالم. ولكن فوق كلّ شيء قد شهد العالم عودة صراع جسيم بين الإسلام والغرب إلى الواجهة. ويجادل دريدا أن التّحدي بين الغرب والإسلام سيكون حول الديمقراطية، إن لم نقل إنّها القضية السياسية الوحيدة للمستقبل²⁶.

ما يُميّز مرحلة عالم ما بعد 9/11 أنّها ارتبطت، لعدّة أسباب، بالإسلاميّة والإرهاب؛ حيث طغت على الخطاب العامّ التحذيرات المتكرّرة ضدّ «التحديات الإسلامية» لأمن الغرب وثقافته. ومن أمثلة هذا الجدل منع ارتداء «البرقع» في بلجيكا أو الحجاب في فرنسا، والخلاف الحادّ حول بناء المآذن في سويسرا، وهي أمثلة قويّة على تهميش أوربّا لسكانها المسلمين وتجاوز لخصوصيّاتهم الدينيّة. أصبحت أوربّا خائفة من شبح الإسلام، من الإيمان المحمّدي الذي اكتسح قارّتها المتصلّبة مركزياً، ليُصبح هذا الآخر تهديداً جديداً للهويّة الأوربيّة الخالصة والمتعالية، وذلك باستدعاء نوع جديد من الحرب الباردة بين أوربّا والإسلام.

من الملفت للانتباه أنّ تسمية 9/11 تحمل في طيّاتها ظواهر بلاغيّة، وملامح سحريّة وسمات شاعريّة، لهذا تروم سياسة التفكيك أو استراتيجيته الكشف عن مواطن التناقض وخلطة مركزيّاتها؛ بما أنّ التفكيك «انخراط في تقنيّاته الكتابيّة والبلاغيّة، فكلّ نصّ مكتوب إنّما يفكّ ذاته بذاته، لأنّه يثبت ذاته بنفيها ويستعرض حقائقه بالغائها: يقول الشيء باستحضار نقيضه، ونقيضه هو المؤسّس له»²⁷. إنّ دريدا لا يتعجّل في قراءة تسمية 9/11 بل يحاول الوصول إلى ملامس اللغة وتخومها، وفهم ما ينطوي تحت التكرار الخائن

24- T. M. Savage, "Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing," The Washington Quarterly 27, no. 3 (Summer 2004): 25-50

25- G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, p: 89-94, 148

26- J. Derrida, as cited in: A. Thomson, "Derrida's Rogues: Islam and the Futures of Deconstruction," in Derrida: Negotiating the Legacy, ed. M. Fagan, L. Glorieux, I. Hasimbeg and M. Suetsugu (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007): 71

27- الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، ص: 157

الذي يردّد هذه المقولة في شكل لا نهائي ودائري: 11 سبتمبر، 11 سبتمبر... يقول دريدا: «رغم أنكم لا تعرفون ما تتحدثون عنه في نهاية الأمر ولم تفكروا بعد فيما تدعونه بهذا الاسم... 11 سبتمبر قد أعطانا الانطباع بأنه حدث عظيم ولكن ما هي، في تلك الحالة، ماهية هذا الانطباع؟ وما هي ماهية الحدث؟ وفوق هذا وذاك، ما هي ماهية الحدث العظيم؟... لأنّ الحدث الذي يتوافق مع جوهر ما، مع قانون ما أو حقيقة معينة، أو حتى مع المفهوم الذي ينبغي أن يكون عليه الحدث، هل يمكن له أن يمثل حدثاً عظيماً؟ فالحدث العظيم يجب عليه أن يكون طارئاً ومباغثاً لدرجة أنّه يجعل أفق المفهوم نفسه يهتزّ، كما أنّه يشوّش أيضاً الجوهر الذي بمقدوره أن يتيح لنا التعرّف على ذات الحدث باعتباره حدثاً. ولهذا السبب تظلّ التساؤلات «الفلسفية» قيد الطرح وقد تتخطى هذه التساؤلات الفلسفة نفسها ما دام الأمر يتعلّق بالتفكير في الحدث»²⁸.

ما تمّ تداوله إعلامياً، هو أنّ شيئاً رهيباً تمّ حدوثه في الحادي عشر من سبتمبر، ولكننا لا نعرف في الحقيقة ما هو؟ في تصوّر دريدا يعجز أيّ إنسان عن تشخيص واكتشاف ماهية هذا الحدث الخارج عن منال اللغة وجوهرها، هو أدعية صحفية ولازمة بلاغية تعترف بأنّها لا تعرف عمّ تتحدث²⁹. حتى أنّ تسمية هذا الحدث المختصر في أرقام 9/11 هو برقية غير قابلة للوصف، ولن نتمكن من فهم عمّا نتحدث عنه. إنّ نوع من الاستيهام السائد باستمرار، ولكنّه يبدو كأنّه اختراق من نوع جديد. ما طبيعة هذا النوع؟ هناك اختراق ينتهك أراضي دولة تقلّد نفسها إضماراً، وتلعب دور السيّد بين الدّول ذات السيادة، وهذا الدّور يتيح لها أن تضمن وأن تنصّب نفسها الوصي على نظام العالم بأكمله³⁰.

وقد أعطت وسائل الإعلام أحداث 11 سبتمبر أهمية عظيمة وفائقة، فكيف يمكننا الإفلات من جسامه هذا الحدث والإيهام الميديائي بتضخيم حقائقه؟ إذ قامت الترسانة الإعلامية الغربية العالمية بالتأريخ بدقة لأحداث 11 سبتمبر، تحت أعين آلاتها وكاميراتها وعتاد أساطيلها الإعلامية، لحظة بلحظة صوّرت وأرشفّت لقطات الدمار وانهيار البرجين وتساقط الضحايا من الطوابق العليا وأعمدة الدّخان الهائلة التي غطت سماء نيويورك. دريدا لا يمعن النظر في هذه السرديات الإعلامية أو التهويل الميديائي، بل يسأل عمّا «من شأنه أن يكون 11 سبتمبر، بدون تلفزيون»³¹. هل كان هذا الحدث فعلاً حدثاً عظيماً؟ يرى أنّ كلّ هذا الخراب الناتج عن هذا الحدث هو تافه نسيباً³²، دريدا يدرك مدى مأساوية الحدث، لكن مقابل ذلك يُذكرنا بأحداث تاريخية

28- دريدا، جاك، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟ ص: 59

29- المصدر نفسه، ص: 53

30- المصدر نفسه، ص: 67

31- Derrida as cited in: Borradori (2003), op. cit. 108

32- Borradori (2003), op. cit. 92, 149

لا تقلّ هولاً من حيث الضرر الماديّ والإنساني. فأين هي التغطية الإعلامية للأحداث الضخمة لجرائم في رواندا وكمبوديا والعراق وفلسطين³³.

لعلّ الصدمة التي تلقّاها المجتمع الأمريكي، متعلّقة بصدمة آتية من المستقبل، حول إمكانية تكرار أحداث الدمار والمشهد التراجيدي لموت الضحايا في ثوانٍ قليلة. إنّ إعادة السيناريو وتكراره مقلقة أكثر ممّا يقلق هذا الاعتداء الذي مضى أو هذه الجريمة التي انقضت، فهذه النكبة انتهت، ولو تمّ إعلان الحداد وطني كل شيء، كانت ستعود المياه إلى مجاريها والأمور إلى نصابها، لكنّ ذلك هو الذي لم يحدث مثلما قال دريدا. فالمستقبل يحمل في طياته ما هو أسوأ من هذه اللحظات الآتية، يعلّمنا الرهبة والتخوّف من المطلق، من الغد، وهي ما تمثل في حدّ ذاتها إشارات إلى تهديد قد يكون أسوأ التهديدات على الإطلاق. هي «صدمة ليست قادمة إليه من زمنه الحاضر ولا من الذاكرة التي يحملها عن زمن الحاضر تحوّل إلى زمن ماضٍ. لا، ليس هذا هو الأمر، الأمر هو أنّه مصاب بصدمة تأتي إليه من المستقبل الذي لا يمكن تمثيله، وهو مصاب بصدمة من المستقبل الذي يتوّعدنا بتهديد واضح في إمكانه أن يوجّه ضربة لا نعرف أبداً إن كانت في يوم ما لرأس الدولة التي تمثل بامتياز نمط الدولة القوميّة ذات السيادة»³⁴. وهو ما يمثله النموذج الأمريكي المتعالي في أحاديته وغطرسته، هيئة صارخة مركّبة من تناقضات وحيل ومغالطات لا يمكن تجاوزها. فالتنظيم الذي تؤسّس به ذاتها يمتزج فيه الديني بالديني والعلماني بالخرافي. ولا تتمسك بخيط واحد لتبرز خلاله سياستها، وفوق هذا وذاك هناك احتقان في أنها المتعطّش لشنّ الحروب، وتعكير صفو السلام العالمي، ولا تبخل لحظة في التّدخل في شؤون غيرها من الدول التي تتمتع بكامل سيادتها وحرّيتها. يرى دريدا في تفكيكاته أنّ أمريكا تقوم بسلوكات غريبة، فهي تشنّ حرباً غريبة دون حرب، بين مجموعتين لهما انتماء قوي جداً: الدولة التي تدّعي أنّها القوة الوحيدة العظمى في العالم التي تطبق «ديمقراطية» من النوع الأوربيّ أو ديمقراطية مطلقة، وعدوها المتمثل في الإسلام الأصوليّ أو المتشدّد، «حتى وإن كان لا يمثل بالضرورة الإسلام الحقيقي، وحتى وإن كان جميع المسلمين أبعد ما يكونون عن أن يجدوا أنفسهم ممثّلين فيه»³⁵.

الغرب والإسلام: حوار مصطفى شريف مع جاك دريدا

يسعى دريدا إلى اقتراب المختلفين ولقاء الأغيار في فضاء الحوار وواجب الصداقة واحترام الآخرين. فالفهم والاستماع هما الضمان الوحيد للدخول في علاقة لا تشوبها الضغائن والمهلكات. وهذه هي القناعة التي يبديها جاك دريدا في لقائه بـمصطفى شريف، وهو لقاء الإسلام مع الغرب. يُعدّ هذا اللقاء أكثر من مقال

33- Derrida as cited in: Borradori (2003), op. cit. 92

34- دريدا، جاك، ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟ ص: 73

35- المصدر نفسه، ص: 119 و120

فلسفي: لقاء بين اثنين من المفكرين، واحد من الشرق والآخر من الغرب، وتشهد فصول الكتاب قبل كلّ شيء مناقشة أهميّة الحوار وحيويته أكثر من أيّ وقت مضى في سياق متأزم يصطدم فيه الشرق مع الغرب، فيتبادلان أصابع الاتهام، ويتناكران للتعددية التي تميّز كلّ صرح ثقافي على جهة. «فكلّ ثقافة تتكوّن عبر فرضها أحادي الجانب لما يشبه سياسة معيّنة حول اللّغة، فالسيطرة، كما نعلم، تبدأ عبر تملّك سلطة التعيين، الفرض، ومن ثمّة شرعة التسميات المختلفة»³⁶. يصبح الحوار مثيلاً لحوار الطّرشان؛ حيث يسود التّعصب والتّصلّب ويصبح الكره والاحتدام عشيقاً مطلقاً، في لقاء جاك دريدا مع مصطفى شريف يتأسّس النقاش وتبادل الأفكار والمفاهيم بين البشر قدر الإمكان في عالم أصبح اليوم شبيهاً ببرج بابل. تواجه العقل الحديث صعوبات جمّة، متعلّقة بشرح وحلّ مسائل الصراع في الحياة: من نحن؟ ما هي رهانات حياتنا؟ كيف يمكننا تعلم أن نعيش؟ ولا سيّما في إطار حياة بدون دين؟ وطبعاً مشروع الحداثة لم يقدّم برنامجاً وافياً لمسألة هذه المعاني. هنا يستفسر شريف مع دريدا عن فائدة وخصوصيّة هذا النموذج الأوربيّ الذي يتجاهل أو يهّمش وينتقد كلّ ما هو ديني أو كلّ ما له صلة بين الرّوحي والزمني³⁷.

يؤكد مصطفى شريف أنّ الجهل هو السبب الجذريّ للكرهية؛ جهل الآخر والانطلاق من الأحكام المسبقة غير المعلّلة وغير المؤسّسة فكرياً التي يبالغ فيها الغرب أكثر من الشرق. وعلاوة على ذلك، فإنّ الاطلاع على السيرة الذاتية لجاك دريدا، كواحد من أعظم فلاسفة القرن العشرين الذي ولد وتلقّى تعليمه الأوّل في الجزائر، يعلّمنا كيف نعيش الاختلاف ونحترم الغيبيّات. يعرض لنا شريف قصّة لقائه مع جاك دريدا، المفكر الذي يحاول تجاوز تنديد الانتهاكات ويسعى لقول الحقيقة، للتعبير وقول العدالة. هنا يبدو أمامنا فيلسوفان عملا على كسر جدران كراهية الآخر وتفكيك المركزية الغربيّة الإمبرياليّة والحديث عن القضايا الحساسة في عصرنا.

هذا اللقاء يبدو كأنّه شهادة الأخلاقي والفلسفي، ورسالة صداقة وتعاطف وتضامن موجّهة إلى العالم كله وخاصّة الإسلامي. مصطفى شريف يعود أيضاً إلى سياق الاجتماع الذي عُقد على هامش مؤتمر حول الجزائر الفرنسيّة وأهميّة حوار الحضارات في معهد العالم العربي في باريس يومي 26 و27 مايو 2003. مؤتمر كان هدفه توضيح مسألة الحوار وتعزيز التبادل بين الحضارات بروح من المشاركة وتبادل المعارف والثقافات، حيث تمثّل الجزائر بلداً بربرياً وعربياً وأفريقياً ومتوسطيّ الهدف، وهو أقرب إلى الغرب وفرنسا. وقد استشرفت هذه الندوة الطموح المستقبلي الكبير للمساهمة في مزيد من المصالحة وكبح فرامل الذّهاب إلى الهاوية.

36- دريدا، جاك، أحاديّة الآخر اللغوية، ص: 75

37- Derrida as cited in: M. Chérif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, trans. T. Lavender Fagan (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008): 65.

وجهاً لوجه أو رأساً لرأس، وقعت أحداث هذا الحوار، حيث القارئ مدعو لاستكشاف أسئلة الفيلسوفين حول مفاهيم العلمنة الشاملة والعلاقة مع الآخر، وإمكانية صلات اللقاء بين عالمين: الإسلام والغرب، وحوار الحضارات بينهما، والحرية والعدالة والديمقراطية والعلاقة بين المنطق والمعنى.

ونلني بين ثنايا الكتاب حفيّات شريف في ذاكرة دريدا الجزائري الموطن موجّهاً له أسئلة حول تأثير أصله الجزائري، دريدا الذي يبدو أنّه غارق في الثقافة الجزائرية، بسبب تربيته الملونة ثقافياً كطفل يهودي نشأ في المستعمرة الفرنسية «الجزائر». وقد كان جاك دريدا دائماً على اتصال بنظيره «غير الأوربي»، الجانب العربي. فغالباً ما يتحدّث عن حنين جزائري (Nost-Alger)³⁸. ويصرّ على ذلك: «أودّ اليوم أن أتكلّم كجزائري»³⁹. في محاولة منه لردم فجوة التباين بين الثقافات، وتكذيب مقولة الأصل الخالص والنقي. مؤكداً أنّه استوحى من الميراث العربي والإسلامي، الذي وصله شيء منه في الجزائر، عمله الفلسفي المهم الذي أنجزه في أوربا.

لا شكّ إذن أنّ تجربة طفولته على هامش أوربا تكون قد أثرت بشكل كبير على أهمّ مداولاته الفلسفية حول طبيعة «الآخر»، الذي يشكّل نقطة محورية في هذا البحث. دريدا يتّفق إلى حدّ كبير مع شميث، لأنّ «الآخر» يلعب دوراً هاماً في عملية تحديد الذات عن طريق رسم الحدود الفاصلة بيننا وبين عدونا⁴⁰. وبالتالي، أوضح أنّ كلّ عمل كان قد أنجزه فيما يتعلّق بالفكر الفلسفي الأوربي والغربي، كان مستلهماً من تاريخ طفولته الشخصي؛ حيث كان طفلاً من هامش أوربا، طفلاً من البحر الأبيض المتوسط، من الضّفة الجنوبيّة لأوربا. الطفل الذي لم يكن مجرّد فرنسي، أو ببساطة الإفريقي الذي أمضى وقته مسافراً من ثقافة إلى أخرى، وصرف وقته في تطعيم الأسئلة الفكرية والتفكيكية التي نشأت من حالة عدم الاستقرار هذه، والتي، كما يقول، شهدت زلزالاً في حياتي⁴¹.

في الجزائر عاش دريدا حرباً هوياتية على أشدها أو صراعاً انتمائياً مشرعاً على مصراعيه. إذ انتزعت المواطنة من مجموعة بشرية بكاملها، وهو ينتمي إليها، حيث حُرّم دون استئذان من نعيم المواطنة دون أن يُقدّم له بديلاً آخر عنها⁴². دريدا الذي يفرّ من قلاع العقلانية، مسكون بالآخر، مشتّت الهوية، طيف

38- G. Borradori, "Forward: Pure Faith in Peace," in *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, trans. T. Lavender Fagan (Chicago and London: University of Chicago Press, 2008): XIII.

39- Derrida as cited in: M. Chérif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, trans. T. Lavender Fagan, 29

40- R. van Munster, *Logics of Security: The Copenhagen School, Risk Management and the War on Terror*, Political Science Publications, Faculty of Social Science (Syddansk Universitet, 10/2005), 3

41- Derrida as cited in: M. Chérif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, p: 31

42- دريدا، أحاديّة الآخر اللغوية، ص: 42

لا يعرف ملاذاً يستكين إليه، لم ينته به المطاف إلى أرضٍ ثابتة وواحدة، بل احتّمى بجزر وأرخبيلات الاختلاف. يكتب دريدا: «إنّ العالم الذي أتحدّث عنه غير متجانس على الإطلاق»⁴³. هذا الإدراك يؤدّي به إلى التشكيك في فكرة الهوية نفسها. يرجع بذلك إلى حقيقة أنّ الكثير من تجارب «الآخر» هي في الواقع تجاربنا أيضاً، كما ذكر طارق رمضان، ويصبح من الصّعب -على نحو متزايد- رسم خطوط واضحة ودقيقة يفترض أنّها تشكّل هويتنا، خطوط تحدّد ما نحن عليه حقاً⁴⁴. يصرّ دريدا على فكرة التجانس الداخلي بين الهويّات، ويشير إلى أنّ «الهوية ظهرت كمجموعة من الحدود غير المستقرّة» التي ليست عن الهوية نفسها بل حول ما يقوم باستبعادها⁴⁵. هذا ما يجعل نقاء الهوية الذاتية جدلياً للغاية⁴⁶. إذن لا توجد هوية خالصة نقيّة، بقدر ما هي مزيج وتلاقح. حيث «كلّ هوية تفترض الغيرية»، كما يقول دريدا⁴⁷. هذه الغيرية في نظر هذا اليهودي العلماني الفرنسي الأوربي العربي الإفريقي في الواقع لها دور فعّال في تلاقي الحضارات وائتلافها. فالحضارة الإنسانية مردّ ازدهارها وتلوّنها في الاختلاف وليس في التشابه والانسجام. هنا يركّز جاك دريدا على حُسن الجوار مع الإسلام، فهو قريب من الغرب كلّ القرب وبعيد عنه كلّ البعد، «هناك حيث الوصل والفصل»⁴⁸ بشكل لا يُصدّق. وهو بالتالي يوجّه ضربات قويّة لمقولة هنتغتون التي تدعم الانفصال الثقافي أو التشوّه الحضاري بين الغرب والإسلام.

في هذا الحوار يُشير مصطفى شريف إلى أهميّة فكر جاك دريدا باعتباره مفكراً صديقاً للكرامة الإنسانية، ومقولاته حول الضيافة والصفح تأتي مهمّة ورائدة لحسن المعاشرة بين الإسلام والغرب، تفادياً لليأس من الآخر. هذا الحوار هو نفي للتعصّب واختبار للإسلام والغرب فيما يخصّ التسامح.

كما يتبادل شريف مع دريدا وجهات نظر حول الإسلام والمسلمين والسّماح للقرّاء الغربيين بتشكيل فهم سليم للإسلام والمسلمين اليوم بشكل مختلف عن الذي يسود تصوّراتهم. فأغلب الغربيين لهم حساسيّات معيّنة أو كراهية تجاه موضوع الإسلام. تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الحوار يحاول تحقيق توازن عادل في الأحكام على الغرب والإسلام معاً، من خلال الاعتراف بالأبعاد الإيجابية لكلّ قطب. كما تطرّق إلى ضرورة

43- J. Derrida, "Fidélité à plus d'un – mériter d'hériter où la généalogie fait défaut (Fidelity to More Than One: Deserving to Inherit Where the Genealogy is Lacking)," in *Rencontres de Rabat avec Jacques Derrida. Idioms, nationalités, deconstructions* (Idioms, Nationalities, Deconstructions: Rabat Discussions Around Jacques Derrida) (special issue) (Paris: L'Aube-Toukbal, 1998).

44- T. Ramadan, "Is Islam in Need of Reformation," 21 June 2006, <http://bit.ly/cyXKbE> (accessed February 15, 2010).

45- Derrida as cited in: Borradori (2003), op. cit. 11, 145

46- Borradori (2003), op. cit. 146; Newman, op. cit. 3

47- Derrida as cited in: Kearney, op. cit. 149

48- Borradori (2008), op. cit. XVII; Chérif, op. cit. 33; Derrida as cited in: Anidjar, op. cit. 40

التفكير حول العلمانية والطّاقات الحرّة وأسبقية العقل على أيّ شكل جنوني من أشكال التّعصّب الأصولي أو الإرهابي، كما حاولا التّقرّب من فشل العالم الإسلامي، ليس بالنقد الجارح أو المتزمت، بل بقراءة تنطلق من حسن نيّة- تتجاوز التّصورات الماهويّة أو السّكونيّة أو المرضيّة المتعالية لإعادة هيكلة جديدة، بلغة وأدوات تكشف عن تناقضات أو أضداد الدّاخل الإسلامي بما يحمله من ترسّبات وتصلّبات معقّدة، وهذه هي مهمّة التفكيك. فالمعضلة «ليست في ما يقوله الخطّاب من براءات أو في ما يعدّه من طوبويّات، وإنّما فيما يختزنه من تناقضات عندما يفعل غير ما يقوله أو يُمارس عكس ما يدعو إليه. ها هنا ينكشف المرضي للخطّاب والذي يتطلّب تقنيات علاجية، تشخيصيّة، تشريحيّة في الوقوف على علله وشروخه»⁴⁹. كما عرّجا في محادثتهما على بعض المساوئ الغربيّة المتمثلة في سياسة النفاق والكذب الممارسة على الإسلام، فشتّان بين مقولات الحوار والتسامح المنشودة غريباً من جهة، والانخراط بشكل مباشر في ترسيخ العداوة والكرهية واتّهام الإسلام بالشرّ من جهة أخرى، وتطبيق قانون الأقوى المحض، والانحرافات في بعض ممارسات الحرّية الفرديّة⁵⁰. على الغرب -ممثلاً في قادة الرأي وصنّاع القرار السياسي- التّحلّي بالإرادة في التصديّ لمثل هذه التجاوزات بين الإسلام والمشروع الغربي.

خاتمة:

يشتغل التفكيك على المقولة الجدليّة بوجود كلّ طرف على جهة، وهي دعوة للانفتاح والتعاطي مع الآخر وتعرّف الذات عليه، التعاطي معه كمغامرة في اكتشاف غرابته وتميّزه، لا في الانخراط معه في دوامة عنف أو محادثة مسدودة المنافذ.

إذن هي دعوة أخلاقية للتّعقل وتجنّب العنف بمختلف أنواعه، كما يقول ليفناس: «العقل والكلام هما خارج العنف. إنّهما النظام الرّوحي. وإذا كان على الأخلاق أن تنبذ العنف، فيجب أن يكون هناك رابط عميق ما بين العقل والكلام والأخلاق»⁵¹. هذه هي العلاقة الأخلاقية التي راهن عليها ج. دريدا في رباطنا بالآخر. لهذا قدّم لنا دريدا تفكيكات لظاهرة الأصوليّة التي يسمّها بالتدين الغريب أو المتطرّف، محاولاً التّقرّب إلى نمطها الاشتغالي وبُعدها السياسي، وتصور أفق تفاهمي ومستقبل تفاعلي للإسلام والغرب مبني على الحوار والنقاش البناء. فلا يمكن تصعيد المواجهة، بل وجب التّجذّب بالتحليل والتشخيص الموضوعي، غير المطعّم بحدة المواجهة، بالتكثيف من مبادرات الحوار بين الأديان وتجهيز جداول أعمال تُبذل فيها جهود سلسة

49- الزين، محمّد شوقي، الإزاحة والاحتمال، ص: 182

50- M. Chérif, Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida, p: 41

51- Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990, p. 19

وتصورات فعّالة تحوم حول تخوم وحواف الاختلاف الديني، كما لا تخلو الدّعوة من تدجين المفاهيم الدينيّة المختلفة بشكل عقلائي يحدّ من ضغط التّدين وجعله يتماشى مع حدود الحريّات والديمقراطيّات.

لائحة المصادر والمراجع:

أولاً: العربية والمترجمة:

- الزين، محمد شوقي، *الإزاحة والاحتمال: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية*، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008
- دريدا، جاك، *الوفاء لأكثر من واحد*، في كتاب: «لغات وتفكيكات في الثقافة العربية»، لقاء الرباط مع دريدا، جاك، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
- دريدا، جاك، *ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟* ترجمة: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003
- دريدا، جاك، *أحادية الآخر اللغوية*، ترجمة وتقديم: عمر مهيب، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- كيرني، ريشارد، *جدل العقل: حوارات آخر القرن*، ترجمة: إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005

ثانياً: الأجنبية:

- Almond, Ian, *The new Orientalists: postmodern representation of islam from Foucault to Baudrillard*, I.B.Tauris & Co. Ltd, New York, 2007.
- G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003
- G. Borradori, “Forward: Pure Faith in Peace,” in *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, trans. T. Lavender Fagan, Chicago and London: University of Chicago Press, 2008
- M. Chérif, *Islam and the West: A Conversation with Jacques Derrida*, trans. T. Lavender Fagan (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008
- Derrida, Jacques, “Faith and Knowledge: the Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone,” in *Religion*, ed. J. Derrida and G. Vattimo (Stanford: Stanford University Press, 1998
- Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, Psychology Press, 2002
- Derrida, Jacques, *Voyous*, Galilée, paris, 2003
- Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990
- S. Newman, “Derrida’s Deconstruction of Authority,” *Philosophy & Social Criticism* (SAGE Publications) 27, no. 3, 2001

T. Ramadan, “*Is Islam in Need of Reformation,*” 21 June 2006, <http://bit.ly/cyXKbE> (accessed February 15, 2010)

T. M. Savage, “*Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing,*” The Washington Quarterly 27, no. 3, Summer 2004

A. Thomson, “*Derrida’s Rogues: Islam and the Futures of Deconstruction,*” in Derrida: Negotiating the Legacy, ed. M. Fagan, L. Glorieux, I. Hasimbeg and M. Suetsugu (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007)

R. van Munster, *Logics of Security: The Copenhagen School, Risk Management and the War on Terror*, Political Science Publications, Faculty of Social Science, Syddansk Universitet, 10/2005

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com