

جسد الآخر: نحو ذاتية بعد - إسلامية¹

رشيد بوطيب

يوحي عنوان هذا النص للحظة الأولى، بأنني سأقدم هنا على نقد للإسلام كدين. لكنني أنفي ذلك منذ البدء و لسبب بسيط، وهو أنني لا أعرف إلا الشيء القليل عن إسلام بالمطلق، بل لا أعرف إن كان مثل هذا الإسلام قد تحقق يوماً في التاريخ. ربما هو مجرد شبح يراود عقول الثقافويين والأصوليين. لكنني أعرف لا ريب، أشياء كثيرة عن الإسلام الحديثة. إنني، وفي ظل هذا اللغز الكبير حول الإسلام والمسلمين في الغرب، اقتنعت بأن من يتحدث عن إسلام بالمطلق، سواء منقضا أم مبعجا، لا يطلب غير فرض سلطته، بامتداداتها المفاهيمية وأسلوبيتها المغلقة، على الآخرين. أفضل إذن الحديث عن إسلام "صغير"، عن هذا الإسلام كما نعيشه في الآن - هنا، على أطراف النظام الرأسمالي، سواء كهاجرين داخل المدن الأوروبية أم خارجها. إذن علينا أن نغادر منذ البداية بكثافة الثقافويين، الذين ما برحوا يلصقون لاعتقالات الأطراف المرتبطة عضويًا بالحدثة وعنفتها، بالإسلام أو بإسلام مطلق.

، "الإسلام" دين وثقافة وتاريخ. وإنه في كل ذلك مساهمة حضارية كبرى. ومن ينكر ذلك، سواء عن غل أو أحكام مسبقة أو جهل، يؤسس لخطاب عنصري، يتنافى مع أبسط القيم الديمقراطية. يتعلق الأمر في الغالب الأعم بشطط ثقافوي، يعجز في نهاية المطاف عن إدارة حوار بناء ومتضامن ومتحرر من الأحكام المسبقة. فأن تحاور يعني أن تعيد النظر بأحكام المسبقة. وإذا ما أعلنت رفضي للأورثوكسية السنية، وحتى في هذا السياق من الصعب الحديث عن أورثوكسية واحدة بالمطلق، فإني لا أقوم بذلك إلا لسبب شخصي. إن الأمر يتعلق بنوع من العلاج الناقى. أجل لقد عشت وعاشت هذه الأورثوكسية، التي اعتبرها نتاجا لسياق التخلف وانعكاسا له، كآلة قمع، ولا أبالغ إذا قلت بأنني لم أكتشف جسدي إلا في المدينة الأوروبية. نعم، لقد كنت أحتاج لتلك المسافة، لما يسميه فيلسوف كبير من القرن العشرين، هو إمانويل ليفيناس: "فروج من الذات".

نقد الأورثوكسية

لكن ما الذي أعنيه بجسد الآخر، أو بالأحرى كيف نفهمه، نحس ونتأمل هذا الجسد؟ هل هذا بالأمر الممكن؟ ألا أعمل عبر فعل الفهم على موضوعه غيرته؟ ألا يتضمن ذلك عنفا؟ ألا أنزع عنه، عبر فعل التكوين، ترانسندنتاليته؟

لا غرو أنه لا يمكنني أن أطرح السؤال عن جسد الآخر، دون أن أنصرف أولا إلى التفكير في الجسد، هذا الآخر الكبير. إن الأمر لا يتعلق بخطوة منهجية، بل بنقد مزدوج، أفهمه كإتيقا للهجرة. فنحن المهاجرين، الذين نعيش، عن طيب خاطر أو مرغمين بين ظهرائي الآخر، نحن الذين لا ينتظرهم أحد ولا يريدونهم، نعيش مكرهين في المابين، ممزقين بين سرديتين على الأقل، أو زمنين، زمن الحدثة، والزمن الآخر، الضائع للإسلام. ولا يمكننا أن نواجه هذا القلق في الزمن، إلا إذا تحلينا بالوعي النقدي للحدثة، من أجل شحذه ضدها وضد أمراضها وضد أمراض الثقافة الأصلية. إن هذا الفعل المزدوج للنقد، ليس مجرد منهجية أو وسيلة تأويل، إننا، وحتى أستعمل تعبيرا لدريدا، أمام "أخلاق للأخ".

ليست الهجرة هربا إلى الأمام، بل هي تجربة وجودية وروحية جسدية. إنها تتضمن تلك المسافة الغريبة والقلقة، مسافة المجت. حقيقتها، في مفردة سيلانية، "بعاد". وطن مستحيل. إنها نوع من المقاومة الأخلاقية. والأخلاق هنا، أفهمها كقند لما هو قائم. إنها وفق رؤية تفكيكية، تحل عن الموقف الراديكالي Radikalitaetsverzicht الذي هو دائما موقف الحقيقة.

إن الجسد هو آخر الثقافة الإسلامية بامتياز. فبعيدا عن الخطابات التبجيلية التي احتفت بموقف السردية الدينية بالجسد، يؤكد الخطاب النقدي داخل الثقافة العربية أن "الجسد الإسلامي"، ظل مسكونا باللاهوت، كما أوضح عبد الكبير الخطيبي في قراءته². وليس عبثا القول بأن الاختلافات بين العالم الإسلامي والغرب اليوم تتمحور بالضرورة حول اليروس وليس حول الديموس. إنني أتحدث هنا عن الجسد كبيت للذاتية، كاكشاف للحدثة أو عن لحم الحدثة الذي تحرر من اللاهوت. إن الحقد الذي ينصب على الحدثة من سمات نعرفها، هو حقد على الجسد وحرته، وفي لغة أخرى هو حقد

¹ محاضرة ألقيتها بدعوة من مؤسسة ابن رشد للفكر الحر في دار الأدب البرلينية بتاريخ 5 مايو 2015.

² La blessure du nom propre, Paris 1974, P. 133

على المرأة. إن الأمر يتعلق في لغة التحليل النفسي بترجسية قضيبية لا ترى المرأة إلا كوضوع لها. لقد تحدث فيلهلم رايش في كتابه "تحليل الشخصية" عن تلك الشخصيات الرجسية. القضيبية العاجزة عن الحب، وكتب يقول بأن "علاقتها بالمرأة تنوء تحت حمل احتقارها لها"³. لكن هل يمكننا أن نطلق صفة الرجسية - القضيبية على ثقافة بأكملها؟ إن النكات الشعبية في المجتمعات العربية تتحدث عن الحاكم دائما كقضيبي منتصب يفعل فعله في الجماعة. إن نظام الحكم في العالم العربي - الإسلامي هو استبداد نرجسي - قضيب، يشرعن حكمه عبر العودة إلى الدين والتحايل عليه وعلينا. لكن لماذا يسمح الدين للآخرين بالتحايل عليه واستغلاله لمصلحتهم؟ إن أحد الأجوبة الممكنة على هذا السؤال هو أن النظرة النقدية إلى الدين ظلت دائما أمرا محرمًا. لكن هل يمكننا فهم دين دون نقده؟ إن العلاقة مع الدين في السياق العربي تشبه العلاقة مع المستبد. نعيش هذه العلاقة كسلطة وليس كإيمان، وتناهي في عماء معها، ونبلع ألسنتنا وأستلنتنا، نصمت ونصغي، أو في عبارة أكثر من معبرة، لنيتشه: "نصغي حتى حين نتكلم!".

إن من مهام كل تفكيك للإسلام، وأعني هنا الإسلام كما نعيشه في الآن هنا: (1) تفكيك السردية الدينية السائدة وعلاقتها بالنص القرآني (2) تفكيك علاقتها بالنظام السياسي (3) علاقتها، عبر تاريخها الحافل بالمناجح ونزعات التكفير، بالمدارس الدينية الأخرى، كالمعتزلة مثلا. وسأكتفي في هذا السياق بضرب مثل ينتمي إلى المستوى الأول، وأعتي المفهوم القرآني بفة، الذي أسأل أتهارا من الخبر. لا أبالغ إذا قلت بأن مفهوم الخليفة في القرآن الكريم، وبعيدا عن كل خطاب تجليلي، يؤسس للفردية والحرية والمسؤولية. إن القرآن يسمي الإنسان، أيا كان، خليفة. فكل إنسان منا يتحمل مسؤولية الحياة على هذه الأرض. لكن الذي عشناه في ظل الأورثودوكسيات الدينية المتحالفة مع الإستبداد، تزييفا كبيرا لهذا المفهوم وعبره لكل الدين. لقد اعتبرت تلك الأورثودوكسيات أن الخليفة هو من خلف الرسول محمد (ص) في حكم المسلمين، واختزلت هذا المفهوم في بعده السياسي، ضاربة بعرض الحائط الحرية والمسؤولية الإنسانيين. إنها سياسة تطلب الطاعة وتؤسس لأخلاق العبيد وهي عبر ذلك تسجن الجسد الإنساني في سردية مغلقة، ترهقه بالواجبات والطاعات وتربطه بنموذج محدد، هو الجسد . القرآن لم يمنح النبي ولا جسده أي قداسة. فالأنبياء، وهذا ما يميز الإسلام عن الأديان التوحيدية الأخرى، بشر، وتحويل جسد النبي إلى شريعة أو سلطة أو نموذج لا يقوم الدين إلا بالإقتداء به وإعادة إنتاجه، يتناقى ومفهوم الخليفة القرآني ومضمون الرسالة المحمدية. وعلاوة على ذلك اعتقد المسلمون الأوائل أو بعضهم على الأقل، بأنهم إذا تلقوا شيئا من جسد الرسول، كيفما كان هذا الشيء، بصاقه مثلا، فإن ذلك يمنحهم بركة، وهو ما ظل الرسول العربي ينتقده بشدة.⁴

إذن فقط لما نعيد إلى نبي الإسلام جسده البشري، وحين ننظر إلى كلامه ولحمه وكلام لحم إنساني، حين نحج عن فعل السلطة باسمه وباسم جسد لم يمنحه القرآن أي قداسة غير تلك التي منحها لكل جسد بشري، حينها فقط يمكن للثقافة الإسلامية أن تكتشف جسدها الذي سلبته صناديق الفقه المظلمة حرته وجسديته.

جسد الآخر

يظل الغريب في المونوديمقراطيات الغربية، و زوايا مختلفة، اللامرئي بامتياز. لا ترمقه العين، بل تحاكمه وتحكم عليه. لا يتعلق الأمر بلامرئية فيزيقية، ولكن بلامرئية اجتماعية، لا تختلف كثيرا عن لامرئية الرجل الأسود في أمريكا ما بعد الحرب والتي تحدث عنها الروائي الأمريكي رالف إليسون في رائعته: "الرجل غير المرئي". إنه يكتب في بداية روايته: "أنا لا مرئي (...). أنا إنسان حقيقي من لحم وعظم، من أعصاب وس نل - بل ويمكن لربما الزعم بأنني أمتلك عقلا. (...). إن اللامرئية التي أعنيها، هي نتيجة لخلقة غريبة في عيون أولئك الذين التقيهم، تكوين أعينهم الداخلي، تلك التي يها، وعبر أعينهم الواقعية ينظرون إلى الواقع"⁵. إن الأمر يتعلق، إذا أردنا استعمال لغة أكسيل هونيث: "باللاوجود في المعنى الاجتماعي للكلمة"⁶. لكن فيما يتعلق بالمسلمين في أوروبا، فإن الأمر لا يتوقف عند لامرئية اجتماعية، بل يتجاوزها إلى ما يمكن أن أسميه باللامرئية التاريخية، لأن "العقل الغربي" السائد، درج على ربط دينهم بالإرهاب وتجريده من كل دور حضاري.

يتجاوز "العقل الغربي" في هذيانه الديماغوجي، شعوريا أو لا شعوريا، حقيقة أنه ليس الإسلام، ليس هذا الإختراع الجديد للحدثة الذي نسميه الإسلام بالمطلق، ولكن المسلمين من يطمحون إلى أن يصبحوا جزءا من المغامرة الأوروبية. غير أنه لا يمكننا أن نعترض البتة، إذا ما عمد الأوروبي إلى رفض هذه الأدلوجة المنافية لحرية الإنسان وحقوقه، التي نسميها الإسلامية.

³ Charakteranalyse, 1933, p. 230

⁴ Denis Gril, *Le corps du prophete*, Revue des mondes musulmans et de la mediterranee, راجع مثلا الدراسة المهمة :

Novembre 2006, pages 37-57.

⁵ The Invisible Man, 1995, p.3.

⁶ Unsichtbarkeit, 2003, S.10.

فما الذي تطلب هذه الأدلجة تحقيقه في أوروبا وخارجها؟ أولاً، ولا يجب أن يساورنا شك في ذلك، إنها تريد أن تضع المرأة وجسدها تحت المراقبة. ثانياً، تسعى هذه الأدلجة إلى فصل المسلمين عن غير المسلمين، فالغيتو ليس نتيجة حتمية لسياسة الهجرة فقط، ولكنه أيضاً طريقة حياة ذهنية متدنية ومتكلسة، غير مستعدة للحياة في العالم وفي المدينة، مع الآخرين. إن الأمر يتعلق بخوف مرضي من المدينة الغربية المنفتحة على العالم ومن قيمها الفردية. وثالثاً، ترسخ هذه الأدلجة **Heimatsdenken** أعني بذلك كل تلك التصورات التي يعيد المهاجر اجتراحها وإنتاجها في حياته اليومية من وطنه الأصل إلخ.. إن الأمر يتعلق في النهاية بإنسان لا يعيش في العالم، بل ممزقاً بين عالمين، يجهلها في غالب الأحيان، داخل سردية مغلقة، مصممة على الاحتفاظ بهم هوية ثابتة ونهائية.

إن فقدان الاستعداد لدى المدينة المعاصرة أو عدم قدرتها على اعتبار المهاجرين كمواطنين وليس كأجساد غريبة تعكر صفو انسجامها، والذين ينظر إليهم الأوربي بأعين يسكنها الإحتقار، يدعم لا ريب هذا الملجأ الهوياتي، أو هذا الحجاب الإجتماعي. إن المدينة الحديثة غير مضيافة. وليس في هذا الأمر جديداً. لكنها أزاء المسلمين هي أيضاً غير عادلة، وفي غالب الأحيان عنصرية. مسكونة بمخد مرضي. إن للأمر علاقة بالضعف الذي ينتاب المشروع الديمقراطي اليوم أمام الهجمة الرأسمالية، ولكن للأمر علاقة أيضاً بالسياسة الثقافية الأوروبية، التي تصمت على الدور التاريخي والحضاري للإسلام، إن لم تعد إلى تزيينه، كما تفعل وسائل الإعلام الألمانية. نحتاج في هذا السياق، وأمام هذه الحرب غير المعلنة ضد الإسلام، إلى علمنة تتجاوز أشكال التمييز، إلى علمنة للعلمنة، تحررها من كل شكل من أشكال الإبتداء، أو في لغة إتيان باليار إلى "دمقرطة للديمقراطية". وحتى إذا لم تكن المدينة الأوروبية مستعدة للاعتراف بالحقوق نفسها للإسلام التي تتمتع بها الديانتان المسيحية واليهودية في ألمانيا مثلاً، فإنه بالإمكان المحاولة على الأقل وضع حد لهذه الحرب الأيديولوجية الحبيثة ضد الإسلام وعبرها ضد حقوق المهاجرين، والتي تدور رحاها اليوم في وسائل الإعلام وخارجها.

إن نجاح الإسلام في أوروبا، وأعني بذلك أوربته، يمكنه أن يقدم نموذجاً يحتذى للدول الإسلامية⁸. فوحدها أوروبا بثقافتها لنقدية، وإن اختلفت تلك النقدية البناءة في علاقتها بالإسلام، ومؤسساتها الديمقراطية ومثقفها إلخ.. قادرة على كتابة "تاريخ آخر للإسلام"، تاريخ حداثي وليس تحديثياً.

، ما الذي أعنيه بجسد الآخر؟ من يحمل هذا الجسد أو بالأحرى من يجعله هذا الجسد؟ من يمثل هذا الآخر الراديكالي بالنسبة للمواطن الفرنسي أو الألماني؟ كيف يتجسد في المدينة؟ ن أبلغ، وبعد كل هذه السنوات التي قضيتها مترحلاً بين المدن الأوروبية من أن أقرر بأن هذا الآخر الراديكالي بالنسبة للأوروبيين تمثله لا غرو المرأة المحجبة. كيف ينظر مواطن ألماني إلى تلك المرأة في مترو الأنفاق، في الشارع، في المحل التجاري أو داخل قاعة المحاضرات إلخ..؟ ما الذي تقوله عينه؟ تلك العين الداخلية التي تحدث عنها رالف إليسون؟ تلك العين التي ولدت وشبت بين الأحكام المسبقة للحدثة عن الإسلام وعن الخلافة العثمانية؟.

يقول بورخيس بأن "كل أدب هو أوتوبوغرافي"، وقد تقول كل كتابة. لهذا اسمحو لي أن أعود بين الحين والآخر إلى تجرّبي لذاتية. لقد تواجدت يوماً في قلعة عربية في مدينة مالغا، ووقعت أنظاري على طفل لا يتجاوز العاشرة، يحاول تسلق جدار السطح المطل على المدينة. دقيقة بعد ذلك تحضر أمه مسرعة وتصرخ به: "احذر فمن هناك كان "المورو" يلقون بأجسادك!". أنا متأكد، بأن طفلاً يسمع مثل هذه الأراء من أمه باستمرار، لا يمكنه البتة أن يدرك الدور الحضاري للإسلام في الأ؛ يوماً. "أحب العدالة، لكنني أحب أيضاً أمي". صرح ألبير كامو في سياق حرب التحرير الجزائرية. وفي حالة كامو كما في حالة طفل القلعة، يمكننا أن ندرك ما الذي يمكن أن همس به الأم من أحكام مسبقة في أذن طفلها!. يتوجب إذن على كل من يريد أن يدرس صورة الإ في الشعور الجمعي الغربي، أن يعود إلى كتب التاريخ الإستعماري، إلى كتب التاريخ المدرسية مثلاً، التي مازالت "حقائقها" تشكل العين الداخلية للرأي العام الغربي، عين الأحكام المسبقة.

إن جسد الآخر - أو آخر الجسد - في المدينة الأوروبية هو جسد المرأة المحجبة. إنه جسد يعيش في سجين مزدوج. سجين الإسلامية الحديثة، كما تشكلت في سياق التخلف والإستبداد السياسي والفكري وسجين الحدثة ومركزيتها الثقافية. إن محاولة نزع حجاب هذا الجسد، افتراض "غيريته"، كما تطمح إلى ذلك السياسة الإمبريالية للحدثة، كما هو الحال في فرنسا مثلاً، لا يمثل البتة فعل تحرير بل لا ريب أنه استمرار للعنف الإستعماري بوسائل أخرى. لقد فضحت المؤرخة الأمريكية

⁷ Saeculum, Galilée2012, 19.

⁸ أنظر مثلاً بحث Michel Morineau, , L'accueil de l'islam en France et la laïcité في مجلة Confluences Méditerranée.

توت العلاقة الصميمة بين العنصرية والجمهورية وحظر ارتداء الحجاب، جمهورية تفهم نفسها ككل منسجم، ومرتبطة بقيم فوق التاريخ.⁹ ففي تاريخ فرنسا، وخصوصا في تاريخ الإستعمار الفرنسي لعب الحجاب دورا مركزيا، تمثل في رسم الحدود بين فرنسا المتحضرة والمسلمين البرابرة. وفي هذا السياق لا يمثل الحجاب رمزا دينيا فحسب، بل تعبيرا عن إثنية وثقافة. وللسبب عينه يتوجب علينا، كما تناخ عن ذلك المؤرخة الأمريكية سكوت، اش المحتدم حول الحجاب في فرنسا، في سياق تاريخ العنصرية الفرنسية. إن الأمر يتعلق، كما أوضحت ذلك في بداية كتابها الآف الذكر بتصور سطورى، بنظر إلى الإسلام والجمهورية كمكونات فوق تاريخية، تتواجد في صراع مستمر. والمدهش أن مثل هذه التصورات تسود في بلد، ما برح لمفكر الكبير محمد أركون يردد في أروقة جامعاته وكنبه عقودا من الزمن، بأنه لا يمكن البتة الحديث عن إسلام بالمطلق، بل عن إسلامات.

يتوجب علينا أيضا أن نفكك فكرة الجمهورية كما يناخ عنها الفكر الرسمي الفرنسي، هذه الفكرة المستعصية على الترجمة، الأسطورية والتي ريد لنفسها أن تكون فوق التاريخ. فلا يمكن البتة اختزال الديمقراطية في علمانية معادية للأجانب. ولماذا يتوجب على نظام ديمقراطي أن يفرض على مواطنيه طريقة لباسهم؟ ما الذي سيجعله يختلف عن الأنظمة الثيوقراطية إن بذلك؟ لكن، وفي الآن نفسه، يتوجب رفض اختزال الدين في أورثوإكسي Orthopraxie معادية للجسد وحرية. لقد كتب الفيلسوف اليهودي هرمان كوهين في بداية القرن، بأن على الدين أن يكون أخلاقا وإلا فإنه لن يكون. وبلغة أخرى، إن علينا أن نعيش الدين بشكل حدائى، داخليا وليس خارجيا، ولربما هذا بالضبط ما يتوجب على الإرمية المعاصرة أن تتعلمه من المسيحية الأوروبية.

إننا نعتقد كسلمين بصوت مرتفع. إن علينا الإعتراف بذلك. إن صوتنا يزجج الجيران ويزعجنا أيضا.

إن الصمت يقول الصلاة أيضا!