

Ian Almond

The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard

(London; New York: I. B. Tauris, 2007). 239 p.

المستشرقون الجدد: التمثيلات ما بعد الحداثية للإسلام

من فوكو إلى بودريار

بدر الدين مصطفى(*)

مدرّس الفلسفة المعاصرة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

نقاد الحداثة الذين اهتموا بالشرق الإسلامي ورموزه يمكنهم أن يمثلوا نوعاً جديداً ومترسخاً من الاستشراق.

ومن غير أن يخوض المؤلف في الجدل الدائر حول تعريف مصطلح ما بعد الحداثة «المرتبك لدرجة مربية» أو ترسيم ملامح الاستشراق أو التمرکز الأوروبي أو الإمبريالية، يقوم أالموند باستحضار تلك الأسماء التسعة ليس من منطلق كونهم نقاداً، ولكن من كون خطاباتهم تحمل صوراً من الشرق وعن الإسلام.

ويرى أالموند أن هؤلاء المفكرين والكتاب - وهم يعيدون تقييم المنجزات الحداثية، بوصفهم ما بعد حداثيين - «يستحضرون شرقاً إسلامياً/عربياً»، ويجعل

- ١ -

إذا كانت حركة الاستشراق قد بدأت تقريباً مع نهاية القرن التاسع عشر، وبلغت ذروتها في منتصف القرن العشرين، ثم خفّت بريقها تدريجياً بعد ذلك؛ فإن إيان أالموند - أستاذ الأدب الإنكليزي والأمريكي بجامعة فيادريانا - يذهب في كتابه المستشرقون الجدد (المنشور في العام ٢٠٠٧) إلى أن تيار الاستشراق لم ينقطع بعد، بل هو في حالة من التدفق دائم. وهو يستمد مادته لإثبات هذه الفرضية من خلال الفحص المتعمق لأعمال نيتشه ودريدا وفوكو وجان بودريار وجوليا كريستيفا وسلافوي جيجك، وروايات بورجيه ورشدي وباموك. ويحاول أالموند في هذا الكتاب توضيح أن

فإنه قد نظر إلى الإسلام بوصفه إيجابياً، كونه عقيدة لا تدعو إلى الانسحاب من الحياة كما أن قيماً كـ «الجهاد ونشر الدين والقصاص» فيها ترسيخ لمعانٍ إيجابية. ولعل فلسفة نيتشه التي تقوم على فكرة إرادة القوة والإنسان الأعلى كانت هي الدافع وراء اتخاذه هذا الموقف.

ووفقاً للمؤلف فإن معرفة نيتشه للإسلام لم تكن موسوعية أو عميقة، إذ لا يورد في دفاتره سوى مصدرين لمستشرقين ألمانيين شهيرين: يوليوس فلهوزن (J. Wellhausen) صاحب الدولة العربية وأوغست مولير (A. Müller) واضع الإسلام في الشرق والغرب، لكن بالرغم من زهاده هذا الزاد، فإن نيتشه صاغ بفضل قوة حدسه أفكاراً وخواطر لافتة في شأن الإسلام الثقافي وحتى العقدي. يكتب نيتشه في كتابه الدجال (L'Antéchrist) «لقد حرمتنا المسيحية حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضاً حصاد الثقافة الإسلامية. إن حضارة إسبانيا العربية، القريبة منا حقاً، المتحدثة إلى حواسنا وذائقتنا أكثر من روما واليونان، كانت عرضة لدوس الأقدام - لماذا؟ لأن تلك الحضارة استمدت نورها من غرائز أرستقراطية، غرائز فحولية، ولأنها تقول نعم للحياة، إضافة إلى طرائق الرقة العذبة للحياة العربية. لقد حارب الصليبيون من بعد عالماً كان من الأحرى بهم أن ينحنوا أمامه في التراب - عالم حضارة إذا قارنًا بها حتى قرننا التاسع عشر فإن هذا الأخير قد يظهر فقيراً ومتخلفاً! لقد كانوا يحلمون بالغنائم، ما في ذلك من شك، فالشرق كان ثرياً!... لننظر إذن إلى الأشياء كما هي! الحروب الصليبية؟ إنها قرصنة من العيار الثقيل، لا غير!» (ص ١٩).

الموند من الكشف عن الطبيعة المراوغة لذلك الاستحضار همّ الرئيس.

وهو يخلص بعد تحليل مفصل إلى أنه «بنقد الحداثة الأوروبية، فإن اللعبة الأوروبية لا تنتهي، بل هي قد انتقلت إلى مرحلة ثانية». وليس بالضرورة أن تكون المرحلة الثانية نقداً قاسياً أو رفضاً للإسلام: «سواء كان نيتشه البالغ من العمر عشرين عاماً وهو يخبر أخته كيف أن «المحمديين» مباركون أكثر من المسيحيين، أو كان فوكو الباريسي وهو يقر بأن التوانسة على سجيبتهم مقارنة بالفرنسيين، فإن اللجوء إلى الإسلام والثقافات الإسلامية كوسيلة يمكن الاستفادة منها في تحقيق نوع من المساءلة النقدية للمجتمع سيمثل لمحة مألوفة، حتى لو كانت على سبيل المقارنة بين الثقافات».

ينظم الموند تلك الأسماء التسعة في ثلاثة أقسام: القسم الأول، هو «الإسلام ونقد الحداثة»، وفيه وضع نيتشه وفوكو ودريدا. حيث يبدي هؤلاء المفكرون تعاطفاً واضحاً تجاه الإسلام، وهو الأمر الذي يرى الموند أنه لم يكن حاضراً بتلك الصورة لدى المستشرقين الأوائل. على أن هذا التعاطف كان في واقعه يحمل أهدافاً شخصية.

- ٢ -

جاء اهتمام نيتشه بالإسلام، الذي رأى فيه تجسيدا للقيم «الذكورية»، في ضوء مقارنته بالمسيحية. فنيتشه، كما يقول الموند، الذي لا نجد في كتاباته أي ذكر لآية قرآنية، يشعر بوضوح بوجود معنى تأكيد أهمية الحياة في الإسلام. ومع أنه لا يلقي بالاً لدلالة كلمة «إسلام» (والتي تعني الخضوع)،

- ٣ -

والشيء ذاته يراه فوكو، حيث هناك شرق خفي يكمن وراء الغرب الظاهر لديه «إن تصورات فوكو لتلك الطاقة المتدفقة لدى الإيرانيين، وحراكهم الثقافي الذي يعود لآلاف السنين، والسمة الجماعية المتناغمة المطلقة لديهم، هي جميعها تصورات لا تكمن اشتراطاتها الإبيستمولوجية في ما رآه فوكو في إيران بالفعل بل في ما كان قد قرأه لنيتشه قبلاً ورآه في تونس من قبل حتى أن تطأ قدمه أرض إيران» (ص ٢٧).

وربما كان السبب الأكثر وجاهة الذي جعل ذهن المفكر الفرنسي مشدوداً إلى التحول الكبير في المجتمع الإيراني ويرصد الولادة العسيرة لحقبة تاريخية مغايرة لهذه الرقعة الحضارية الضاربة في القدم؛ هو التلاحم الذي فهمه بين الفكر والناس، وبين العقيدة والسلوك، وقدرة الأفراد الرهيبة من خلال الأفكار الثورية على تغيير مجرى التاريخ والتأثير في الأشخاص والعقول وتحريرهم من الأوهام والخوف والدفع بهم إلى المشاركة في صنع المستقبل.

ويذكر فوكو المفكر علي شريعتي على أنه من الذين هتف الناس باسمه زمن الثورة، ورُفعت صورته في الشوارع، وكُتب اسمه بالخط العريض في التاريخ. ويسمي فوكو شريعتي الحاضر الغائب، إذ يقول عنه: «عند هذه النقطة نلتقي بشبح يتصيد كل الحياة السياسية والدينية في إيران اليوم، إنه شبح «علي شريعتي». إنه الرجل الذي منحه موته قبل عامين هذا المنصب الرفيع في الإسلام الشيعي، منصب الحاضر الغائب. أثناء فترة وجوده في أوروبا للدراسة، كان علي شريعتي

على اتصال مع قادة الثورة الجزائرية، ومع حركات مسيحية يسارية عديدة، ومع تيار من الاجتماعيين اللاماركسيين. وقد حضر محاضرات عند جورج غورفيتش، كما قرأ علي أعمال فرانز فانون، إضافة إلى لويس ماسينيون» (ص ٤١). والكلمة السحرية (Politique Spirituelle) وقف أمامها فوكو مندهشاً ويمكن ترجمتها بالروحانية السياسية. إنه لم يفهم هذه الطاقة الهائلة التي لعبها العامل الديني في مقاومة الاستبداد والتخلف والاستعمار غير المباشر والتبعية للغرب، وكل ذلك كان تحت شعار الروحانية السياسية، فهل كان مجرد استبدال كلمة الروحانية بالواقعية أو المادية كافياً لتنفجر ثورة شعبية عارمة مثلت منعطفاً كبيراً لتاريخ المنطقة والعالم؟ ما الذي منع الروحانية السياسية من أن تكون مجرد كلمة مثالية أو مقولة طوباوية؟

- ٤ -

بينما نجد أن تناول دريدا للإسلام لم يكن على الدرجة نفسها من وضوح هذا التناول لدى فوكو، بل كان مشوشاً بعض الشيء، و«يستند إلى خلفية أيديولوجية واضحة عن الإسلام». ومن خلال تلك الرؤية يمكن استيعاب فكرة «نحن الأوروبيين» في مواجهة «غير الأوروبيين». لذا فإننا نلمس عند دريدا حضوراً للنزعة الاستشراقية القديمة «برفضه التعامل مع الإسلام كدين متفرد قائم بذاته».

وإذا كانت العلاقة بين التحضر والبربرية هي الإشكالية بالنسبة إلى دريدا، فيكفي هنا استحضار المجازر التي وقعت

إلى بورجه، والأجواء الصوفية الحزينة لدى باموك. ومع ذلك يقوم ألاموند بالفرقة بين هؤلاء الكتاب بورجه وبارت ورشدي وباموك.

وسيكون من المهم أن نتبين من خلال هذا الكتاب الكيفية التي تصور بها ألاموند كتاباً من قبيل خوان غويتيسولو، الذي كان ينبغي أن يكون مع باموك ضمن هؤلاء الكتاب المختارين. حيث تستحضر بعض أعماله التيمة الغامضة نفسها، ومن ذلك «ابن عربي».

أما القسم الثالث (الإسلام، النظرية وأوروبا)، فيتناول جوليا كريستيفا وجان بودريار وسلافوي جيجم. حيث يسمي ألاموند مقاربة كريستيفا «رفض الإسلام»، بينما يقوم بتحليل تأييدها للنموذج الفرنسي للتعددية الثقافية واهتمامها بأزمة الذاتية الأوروبية في السياق الأوسع نطاقاً للإسلام والنسوية. وقد انتقد ألاموند كريستيفا كثيراً مقارنة بغيرها من المنظرين. ومن بين المشكلات التي يضع يده عليها هنا هي خلطها الدائم بين الثقافة والدين. فهي تتخذ مما هو كائن أساساً لتوجيه سهام النقد لما ينبغي أن يكون، وهذا موقف مغلوط بحسب ألاموند.

- ٦ -

بعدها ينتقل ألاموند إلى بودريار، الذي يصفه بـ «قائد الفكر ما بعد الحداثي». حيث ينظر إلى الإسلام بوصفه «المعقل الأخير لمقاومة النظام العالمي أحادي القطب»، غير أن ألاموند يركز على مبالغة بودريار في تركيزه على مفهوم «الإرهاب» و«الآخر المسلم غير القابل للاختلاف». كما يشير ألاموند إلى تحول موقف بودريار في كتاباته

في الجزائر، وهذا موقف ينطوي، وفقاً لألاموند، على سوء طوية واضح. وعلى الرغم من ذلك فقد أقر دريدا بضرورة تفكيك الفهم الأوروبي للإسلام. فنحن نعرف جيداً، كما يقول، أن الفكرين العربي والإغريقي امتزجا، في لحظة تاريخية معينة، بحميمية، ويتمثل أحد أول واجباتنا إزاء ذاكرتنا الثقافية والفلسفية في إيجاد التطعيم (Grefte) وهذا الإخصاب المتبادل، من الوجهة الفلسفية، بين الإغريق والعرب واليهود «أفكر في إسبانيا. أجد أن عائلتي سكنت الجزائر قبل الاستعمار وقدمت على الأرجح من هذه إسبانيا، التي شهدت الفكر الإغريقي والفكر العربي والفكر اليهودي الذين امتزجوا بحميمية بالغة. وأعتقد أن إحدى مسؤولياتنا نحن كبار المثقفين، اليوم، تتمثل في إيجاد هذه المنابع وهذه اللحظات حيث إن هذه التيارات، بدلاً من مقابلة كل واحدة بالأخرى، مخصصة بالتبادل. من جهة أخرى، لا أقابل الشرق بالغرب، على وجه الخصوص لما يتعلق الأمر بالجزائر. في البداية، الثقافة العربية والإسلامية أو العربية الإسلامية للجزائر والمغرب هي ثقافة عربية. هناك صور عدة للإسلام، وهناك صور عدة للغرب» (ص ٥٨).

- ٥ -

وينتقل ألاموند في القسم الثاني من عالم الفلسفة إلى العالم الروائي ما بعد الحداثي لجورجي لوي بورخيس وسلمان رشدي وأورهان باموك. حيث يستخدم جميع هؤلاء الكتاب مواقف وأجواء إسلامية متفاوتة تضيف ألواناً وحكايا ضمنية غير مباشرة - فهناك ألف ليلة وليلة بالنسبة

والشرعية الأخلاقية المطلقة يغدو انتحارياً ويعلن الحرب على نفسه، وكان انهيار برجَي مركز التجارة وكأنه تواطؤ غير متوقع بين الطرفين، المعتدي والمعتدى عليه.

ويعتقد بودريار أنّ النظام العالمي المهيمن يستلزم ضرورة وجود إرهاب كي يستمر في العمل والسيطرة لأنه وبدون نقيضه سينهار هذا النظام، بل إن تواطؤاً عميقاً ينشأ بين الخصمين، وبالتالي يمكن التساؤل بهذا المعنى حول من يستخدم الآخر.

وقد حاولت وسائل الإعلام، بحسب بودريار، أن تلتصق تهمة الإرهاب بالإسلام، فالنظام العالمي، المتمثل بشبكة المصالح الرأسمالية العالمية، لا بد من أن يخلق لذاته عدواً محدد المعالم يستطيع من خلاله أن يحقق مصالحه، فكان هذا العدو هو الإرهاب، وكما يصبح محدد المعالم تم لصقه بالإسلام. في حين أن هذا الارتباط غير حقيقي في جوهره، لأن الإرهاب تم توليده من داخل النظام ذاته ولم يأت من خارجه «لا يتعلق الأمر بصدام الحضارات أو الأديان، كما يتعدى كثيراً محاولة اختزاله في المواجهة بين الولايات المتحدة الأمريكية والإسلام. صحيح أن هناك تقابلاً بينهما، لكنه تقابلٌ يكشف، عبر طيف أمريكا (التي ربما كانت مركز العولمة، لكنها بالتأكيد ليست بمفردها) وعبر طيف الإسلام (الذي لا يرادف أيضاً الإرهاب)، أن العولمة تخوض صراعاً مع ذاتها». ويستطرد بودريار قائلاً «الحرب تلازم كل نظام عالمي وكل سيطرة مهيمنة، ولو كان الإسلام يسيطر على العالم لوقف الإرهاب ضد الإسلام» (ص ١٦٦).

المتأخرة حيث يصير الإسلام لديه «عرضاً من أعراض تدهور الغرب»، فالإسلام الفائت (Hyper Islam)، بتعبير بودريار، ليس سوى «تبعة من تبعات الغربية، ونتيجة منطقية لتعثر الحداثة».

ويتوقف أالموند كثيراً أمام تحليل بودريار للنظام العالمي الجديد في علاقته بالإسلام، وخاصة أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. فالنظام العالمي الجديد، وفقاً لبودريار، لا يترك مجالاً للتمايزات، وكل ما يخرج عن النظام ينبغي مواجهته بالقوة. وقد ظهر ذلك جلياً في أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر.

ويعيد بودريار تلك الضربة الرمزية كما يسميها هو، إلى المنظومة نفسها التي أنتجتها، وكأنه يريد أن يكرر قول هيغل بأنه من القضية يتولد نقيضها، يقول «هم الذين نفذوا أحداث الحادي عشر من سبتمبر لكننا نحن من أرداه، وإذا لم نأخذ في الاعتبار هذه الحقيقة، فإن الحدث يفقد أبعاده الرمزية كلها، ويصبح مجرد حدث عادي يمكن اختزاله في مجرد عمل إرهابي وينتهي الأمر عند هذا الحد. لكننا نعرف أن الأمور ليست بهذه البساطة. وأن ما حدث يتكئ على تواطؤ دفين يجد جذوره في أمكنة متنوعة».

إن المشهد الذي يحيل عليه أحداث البرجين تحكمه مفارقة تبلغ حد التداخل بين الشجب الأخلاقي والاتحاد المقدس ضد الإرهاب وبين التهلل الاستثنائي لرؤية هذه القوة الفائقة العالمة وهي تدمر نفسها بنفسها وكأنها ترتكب انتحاراً مشهوداً، فالغرب الذي يتصّف، حسب بودريار، كما لو أنه في موقع (الله) ذي القدرة الإلهية الكلية

- ٧ -

الغرب على الشعوب الإسلامية. ولهذا فإن الحديث عن «فاشية إسلامية» هو نوع من التزييف الأيديولوجي، فالفاشية هي الفاشية، أما الحركات الإسلامية فلا يمكن فهمها خارج السياق التاريخي وفي علاقتها بالليبرالية. لأن الأصولية محايدة لليبرالية، وهي رد فعل زائف عليها.

إن أهمية جيجك في خريطة الاستشراق الجديدة - وفقاً لألموند - تتمثل بقيامه بتفكيك الصورة المعاصرة للإسلام في الغرب، انطلاقاً من تفكيكه لمفاهيم صارت اليوم مستقرة وراسخة كـ «الأصولية الإسلامية» و«النازية العربية» و«الفاشية الدينية»، ليكشف في نهاية المطاف أن تلك المفاهيم ما هي إلا الوجه الآخر للأيديولوجيا الغربية الليبرالية □

يختتم ألموند بجيجك باعتباره امتداداً للهيغلية. حيث يحاول كشف النقاب عن «نسخة مظلمة» لجيجك تختفي وراء نقد التمرکز الأوروبي حول الذات. وفي القسم اللاحق يستفيض ألموند مع تحليلات هيغل ليركز على أن جيجك لم يستطع الفكك من أسر التصور الجدلي الهيغلي للإسلام، كما الحال مع فوكو ونييتشه.

وقد اهتم جيجك اهتماماً خاصاً بـ «صناعة صورة الإسلام» التي ارتبطت في الولايات المتحدة، والغرب عموماً، بالإرهاب أو الفاشية، في حين أن الأصولية الإسلامية لها وضع مختلف لأنها لا تحيل على الإسلام ذاته بقدر ما تحيل على القهر الذي مارسه