

أسئلة الحاضر

اليهودي العربي: تاريخ العدو مقابلة: نرmin الشيخ مع جيل النجار

تقديم: التعريف بإسقاط «ال» التعريف

من اسم «جيل أنيجار» تبدأ المفارقة المركزية في أطروحته المذهلة حول موقع اليهودي العربي في الثقافة المسيحية الغربية، إذ وُلِدَ جيل أنيجار لعائلة يهودية فرنسية من أصول عربية (وتتحدّر أصول عائلة «النَّجَّار» التي قدمت إلى الأندلس إبان حكم الدولة العربية هناك، من عائلة النَّجَّار العربية المغربية). وفي فترة محاكم التفتيش (حوالي العام ١٤٩٢) تشرّدت العائلة، وانتشرت في أنحاء العالم مع حركة الغزو الأوروبي: فبقي قسم منها في أوروبا، فيما عاد قسم من العائلة إلى شمال أفريقيا، وبخاصة إلى المغرب، وارتحل قسم آخر إلى أمريكا اللاتينية «المكتشفة» / غزواً في حينه. ولذا، فقد وُلِدَ أنيجار في فرنسا لعائلة يهودية عربية مُصْهِنَةً، وجاء إلى فلسطين في العام ١٩٨١، وتبعته عائلته، في العام ١٩٨٤، لتستقر في إحدى مستوطنات القدس. وحين لم يستطع أنيجار تحمّل السياسات العنصرية لدولة الاستعمار الاستيطاني (إسرائيل)، غادر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، إذ أكمل دراساته العليا في جامعة كاليفورنيا - بيركلي، حيث تواصل مع مثقفين، وعمل مع أكاديميين، يهود مناوئين للصهيونية، وبخاصة دانيال بوريارن، وجوديث بتلر ذات العلاقة المميزة مع الفيلسوف الفرنسي اليهودي جاك دريدا.

ولذا، لم يكن غريباً أن يتقن أنيجار الأدوات التفكيكية لمواطنه الفرنسي-المغاربي دريدا، ويقدم ويحرر ترجمة كتابه أداءات الدين Acts of Religion إلى الإنجليزية في العام ٢٠٠٢، كمفتتح لأطروحة نظرية وتاريخية وسياسية محكمة حول مَوْقَعِ اليهودي العربي في السياق

المسيحي الأوروبي بخاصة، والغربي بعامة. وقد كان ذلك تمهيداً لتحوُّل في الأنموذج المعرفي المفكِّك لموقع اليهودي العربي، والمسلم العربي، في السياق الأوروبي الاستعماري وما بعده والحداثي وما بعده، مصحوباً بنقد لاذع لنزعة العلمنة التي تمكَّنت من إعادة خلق كل من «اليهودي» و«المسلم» كعدوين بعضهما للآخر، العداوة التي تم تدشينها كأداة سيطرة معرفية وسياسية وإعلامية في المشروعين الاستعماريين: الاستشراقي الأوروبي، والاستيطاني الصهيوني.^١ في العام ٢٠٠٤، قدم أنيجار من جامعة كولومبيا ليقضي إجازة تفرُّغ علمي في أكاديمية الدراسات المتقدمة في برلين Wissenschaftskolleg zu Berlin، لتبدأ عملية مَثاقفة مُنتجة مع مثقفين وأكاديميين فلسطينيين سرعان من انتقلت إلى داخل فلسطين. فقد شارك أنيجار بمدخلة مفتاحية، بعنوان: «جامعة بلا جدران: الدراسات الإسرائيلية بعد إدوارد سعيد» في مؤتمر «إدوارد سعيد: مقولات نقدية على الحداثة وما بعدها» الذي نظمته كلية الآداب في جامعة بيرزيت في العام ٢٠٠٧؛ كما ألقى محاضرة حملت عنوان كتابه: «اليهودي العربي: تاريخ العدو» بدعوة من دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في العام ٢٠١٠.

يفتح أنيجار كتابه مكاننا في الأندلس: القابلاه، الفلسفة، والأدب في كتابات اليهود العرب (٢٠٠٢)، بقصيدة محمود درويش «في المساء الأخير على هذه الأرض»،^٢ بكل ما تشمله من إرث عالمي وهويات علائقية، وكل ما فيها من «مرايا كثيرة» و«فتح وفتح مضاد» ل«الفاتحين والغزاة» إن لـ «أوروبا» أو «العالم الجديد». فيما يفتح كتابه اليهودي العربي: تاريخ العدو (٢٠٠٣)، الذي تناقشه معه نزمين الشيخ في هذه المقابلة، بقصيدة «عندما يتعد» بما فيها من تجليات سياسات الحب والكره من لوركا حتى بيتس: «أنا لا أحبُّ الذين أَدافع عنهم، كما أنني لا أعادي الذين أحاربهم...»^٣ وعليه، يبحث أنيجار في السؤال: كيف ميَّزت أوروبا نفسها عن كل من «المسلم العربي» و«اليهودي العربي»، وبالتالي «العربي» و«اليهودي»، ابتداءً من العام ١٤٩٢، وكيف عرِّفت هذا التمييز لذاتها عنهما من خلال مفهوم العداوة لكليهما. يقترح أنيجار أن العدو، الحاضر في معاداة أوروبا له والغائب من تاريخها في آن، هو ما يعرِّف كلاً من «المسألة اليهودية» و«المسألة الإسلامية» اللتين عُيِّبَتَا رسمياً عن حقول الدرس الأكاديمي في المنظومة المعرفية الغربية الممرزة أوروبياً. ويعتقد أنيجار أن التفريق بين مفهوم «الديني» the theological ومفهوم «السياسي» the political (على نحو متداخل مع التضاد المعاصر، والذي

لن يزال مثاراً للجدل، بين «العلماني» و«الديني» (لم يظهر إلى الوجود إلا بعد تعريف اليهودي كعدو ديني theological enemy، والعربي كعدو سياسي political enemy لأوروبا.

ينطلق أنيجار في مشروع أطروحته من مداخله فلسفية حول التعريف بمفهوم «العدو» من خلال تعريف «الحب» و«الصدقة»، والفروقات بين الجوانب السياسية والروحية في الدولة والمجتمع وتطوره في التراث المسيحي الغربي. وفي محاولته للإجابة على تساؤل: «من أين يأتي العدو؟» يحيل أنيجار إلى التفرقة الأولى بين كينونة «الملك» الجسدية، المرتبطة بسلطته الدنيوية؛ وتلك الروحية، المرتبطة بسلطته الدينية المستمدة من الله. وبناء على هذا التقسيم، فإن من يعادي الملك بوصفه الجسدي - الدنيوي، فهو «عدو سياسي»، ومن يعادي سلطته الروحية فهو «عدو ديني». وهنا، يستدعي أنيجار منظومة متشابكة من الشواهد من الكتاب المقدس (بعهديه القديم والجديد) والأدبيات الفلسفية واللاهوتية الغربية لتوضيح كيف عملت أوروبا على صناعة عدو لاهوتي لها، هو: «اليهودي»، وعدو سياسي، هو: «العربي».

ولتوضيح مجموعة من تحولات مفهوم العدو، يهودياً كان أو مسلماً، يراجع أنيجار بصرامة بحثية، يندر نظيرها، التسمية التي كانت تطلق على اليهود الذين فقدوا الرغبة في الحياة، وأصبحوا غير «فاعلين» في معسكرات الإبادة النازية، وبخاصة في أوشفيتس. وقد أُطلق عليهم، في حينه، تسميات، نحو: «مُسْلِمَان»، «هَيْكَل سَيَّار»، «قلعة فارغة»، «مُور»... وغير ذلك، للتدليل على تدني مكانتهم الإنسانية كعدو كامل وموضوع مُسْتَعْبَد ومُسْتَبَعَد. وقد صبغت هذه الصورة مفهوم العدو بشكل استشراقي منذ القرن التاسع عشر حيث أصبح «العربي» مثلاً للعدو السياسي الدوغماتي، وأصبح «اليهودي» مثلاً للعدو الديني، كما أوضح إدوارد سعيد في كتابه ذائع الصيت «الاستشراق» الذي أتهم سعيد بعد نشره، وغيره من الأطروحات ذات العلاقة، بأنه «معاد للسامية»، كذلك!

وفي هذا السياق، يستنتج أنيجار أن «معاداة السامية»، التي شملت اليهود والعرب كعدوين لأوروبا، تحولت إلى «خوف من الإسلام» اليوم، في حين تصالحت إسرائيل مع فكرة أوروبا حول اللاسامية التي أرادت اليهود خارج أوروبا، فكانوا، من هرتزل ووايزمن وحتى شارون ونتنياهو، على استعداد لأن يكونوا التحقق الفعلي، بل والأداة العملائية، لحلم اللاسامية نتيجة لرغبتهم في احتلال فلسطين كوطن لليهود الذين كانوا كابوس أوروبا. وهنا، ينتقد أنيجار بصرامة تبني

إسرائيل للسياسة المسيحية الغربية في التفريق بين «المواطنة» و«الجنسية» لتفرّق بين «اليهودي» كدين، و«العربي» كعرق، بدلاً من التفريق بين اليهودي والمسلم، أو الفلسطيني والإسرائيلي، وذلك، بالطبع، لغايات التغلب على العرب (أصحاب البلاد الأصليين) بوصفهم خطراً ديمغرافياً استراتيجياً على وجود إسرائيل التي ترغب في تعريف نفسها، ونيل الاعتراف بها، كـ«دولة يهودية» خالصة.

لا تكمن أهمية هذه الأطروحة في كونها جهداً معرفياً أصيلاً ومنادداً وحسب، بل وفي تصاديفها مع مشروع مثقفين كونييين من طراز إدوارد سعيد في توحيد النضال ضد استعمارية المعرفة الغربية المركزة أوروبياً واستشراقيتها التي تشكّل رافعة للمشروعين الاستعماري الأوروبي والاستيطاني الصهيوني. إن ما تصفه الأكاديمية إيليا شوحات بـ«الهوية العلائقية» بين الأندلس وفلسطين؛^٤ وما يصفه الناقد منير العكش عبر إغواء مجازي هائل بين «الهنود الحمر» و«الفلسطينيين» ضمن «فكرة أميركا»^٥ . . . يتم تدشينه، تاريخياً، بتمثيلات عيانية نافذة المنطق والمصادقية، على يدي جيل أنيجار، المتواضع الحقيقي، كخلاصة لتعالق الأحداث والمصائر التاريخية بين ١٤٩٢-١٩٤٨ في متتالية «المسائل» ذائعة الصيت «التي ملأت الدنيا وشغلت الناس»: المسألة الإسلامية، المسألة اليهودية، المسألة العربية، المسألة الفلسطينية . . . على التوالي. إن هذه الترجمة (المشفوعة بمرجعية تنافذية أعدّها المترجمان لأهم الإحالات المعرفية التي استند إليها أنيجار من المعين اللاهوتي والفلسفي الأوروبي على امتداد قرابة خمسة قرون) وهي تسعى إلى تقديمه للقارئ العربي، لأول مرة، لترجو أن تكون قد وُفِّت في إعادة الاعتبار إلى «ال» التعريف (الشمسية) التي أسقطها النطق الأوروبي من اسم عائلته «النَّجَار» العربي ليصير «أنيجار»! والترجمة، بالإضافة إلى تقديم أطروحة نظرية علائقية وصارمة في آن معاً، تقدّم جيل النجار (الأستاذ المشارك في دائرة الأديان وقسم دراسات أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا في جامعة كولومبيا في نيويورك) كمفكر وأكاديمي لامع، ومثقف عضوي بارز، مناصر لقضايا التحرر في العالم، وناشط سياسي معروف في نصرة القضية الفلسطينية وحمل المظلمة التاريخية للشعب الفلسطيني للعالم عبر أوديسة فكرية شاقة، أهم محطاتها كتبه: ساميون: العرق، الدين، الأدب (٢٠٠٨)؛ اليهودي العربي: تاريخ العدو (٢٠٠٣)، مكاننا في الأندلس: القابله، الفلسفة، والأدب في كتابات اليهود العرب (٢٠٠٢)؛ ١٩٤٨: زماننا في صورة واحدة

(٢٠٠٦)؛ وتحريره وتقديمه لمجموعة جاك دريدا المعنونة: أداءات الدين (٢٠٠٢)؛ وترجمته التي ظهرت، مؤخراً، لكتاب الفيلسوف الأرمني مارك نيشانيان Marc Nishanian حول الإبادة الجماعية، بعنوان: انحراف التأريخية (٢٠٠٩)، من الفرنسية إلى الإنجليزية.

(الترجمان)

I

العلمانية واللاهوتي-السياسي

الشيخ: مصطلح «اللاهوتي - السياسي» الذي يرد بكثافة في (كتابك) «اليهودي العربي: تاريخ العدو»، هو مصطلح مركزي، بالفعل، للظروحات التي تقدمها. ماذا يعني «اللاهوتي - السياسي»، وما هي علاقته بالعلمانية؟ وكيف يمكن أن يساعدنا في فهم سؤال اليهودي العربي؟

النجار: لقد قصد من هذا التعبير تناول شكل غربي مفرد، على الرغم مما يكتنفه من تعقيد وتعدد، للطريقة التي تُصنع بها التقسيمات بشكل هائل لفصل الإنساني عن الإلهي، السماوي عن الأرضي، المقدس والآخروي عن العلماني، وهكذا دواليك. فكل المصطلحات التي يتم إنتاجها تكون، في الآن ذاته، متميزة. وعلى المستوى الأكثر بساطة، فإن هذا التعبير هو كذلك معيار، وطريقة للتحقق، على الأقل، من الزعم بأن العلمنة قد حصلت، (أو ينبغي أن تحصل)، لتفحص إمكانية فصل أي شيء (عن غيره)، وعلى نحو أكثر إلحاحاً، فصل الدين عن السياسة.

إن هذا (الزعم) يتجاوز الهوس الحالي فيما إذا كان جورج بوش أو أرئيل شارون محكومين أو مسيرين بمصالح جماعات «دينية» (وهما كذلك). إن الأمر، بالأحرى، يتعلق بالفهم الغربي السائد للعالم بوصفه «محرراً من السحر» أو ببساطة بوصفه «علمانياً». أنظري إلى فرنسا وإلى الطرق المحرجة التي تعبر من خلالها عن تعلقها «بعلمانيتها»، أو فلتنظري إلى الاستثمارات المرئية واللامرئية في «الأراضي المقدسة» لدى وسائل الإعلام (والجماهير) الغربية. لقد كان اهتمامي بتأليف الكتاب، تحديداً، بدافع الوصول إلى فهم ما حيال العلاقة بين الدين والسياسة،

والإمكانية أو عدم الإمكانية الفعلية للتفريق بينهما. أخشى أن تكون معرفتي بهذا الأمر نابعة من فهم عامي لفكر دريدا، وبخاصة أنه على مستوى ما ثمة «فرق» وحسب.^٦ وبكلمات أخرى، فإن مبدأ لايبنتس Leibniz (إنه إذا كان ثمة شيخان متماثلان تماماً، فهما ليسا شيئين، بل شيء واحد) يعمل بطريقة مؤدأها: لأن ثمة أكثر من شيء، علامة، موضوع، إلى آخره، فإن ثمة فروقاً وحسب بينها. لا هوية هناك، فهي ذاتها متفارقة.^٧

الشيخ: ومع ذلك، فإن السؤال هو: كيف تعرّف هذا الفرق أو ذاك؟ أين يمكن أن تقول إن الفرق يحدث أو يتموضع؟ من الواضح أن ثمة فروقاً بين الدين والسياسية، كما هو الحال، ربما، بين الرجال والنساء. مَنْ سيجادل في أمر كهذا؟ وعلى الرغم من ذلك، فهل هذا يعني أنه ينبغي أن يكون (ثمة من فرق)؟ أو لعل أحداً يمكن أن يزعم أنه يعرف ما هو الفرق بطريقة استنفادية و يقينية تماماً؟ تحدث المشكلة في اللحظة التي يحاول المرء فيها تحديد أين يكمن الفرق، أو الفروقات، وما هي أهميتها. إننا نعرف، في علم الأحياء كما في الدراسات الثقافية والتاريخ، أنه حين يكون ثمة زعم يحدد أين يتموضع الفرق بين الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، فإن شيئاً ما يكون موضع النقاش وله قليل علاقة بالفرق المزعوم (وكأنما يمكن أن يكون هناك فرق من هذا النوع).

النجار: بالتأكيد، واغفري لي عاديّتي فيما سأقول، فإن كثيراً من هذا له علاقة بالسلطة، ولكن هذا (الشأن) ليس مستهلكاً بسؤال السلطة. وحتى «قبل» الأمور السياسية، إن شئت، فإن السؤال: ما هو موضوع النقاش؟ وأي نوع من الاستثمار ثمة في قول هنا (يكمن) الفرق، لأن هناك فرقاً، ولكن مَنْ يمكنه القول هناك فرق أكبر بين هذا الرجل وهذه المرأة، أو بين هذا الرجل وذاك؟ وعلى أي أساس يمكن لأحد أن يزعم أن ثمة فرقاً على قدر أكبر أو صغر من الأهمية بين الرجال، أكثر مما عليه الحال بين النساء والرجال؟ وهذا يصدق على السياسة والدين، إذ ثمة فرق بينهما، وفيهما، فمن له أن يقول إن الفرق بينهما على قدر أكبر من الأهمية من الفرق الذي فيهما؟ ومن له أن يقول، في نهاية المطاف، إن ما يحصل جرّاء الإصرار على أن هذا

الفرق أو ذاك ليس محض تشويش؟

مرة أخرى، فإن ما أقوله هنا هو عادي بامتياز. ولكن سؤال اللاهوتي-السياسي يمكن أن يتموضع في هذه العادية: لماذا يوجد فرق هنا على وجه التحديد؟ ولماذا يكون الفرق هنا حاسماً، أو ببساطة، ذا علاقة؟ كيف كان لمصطلحاته، وبخاصة اليوم، أن حظيت بكل هذا الوزن وعلى نحو متزايد، حدّ أن يؤكد البعض: «أنا مع السياسة» فيما يرد آخر: «أنا مع الدين؟» كيف كان لهذا الفرق أن يدشن نفسه؟ وكيف كان للناس أن يتماهوا معه على هذا النحو الخاص الآن؟ ولماذا نؤمن بهذا الفرق؟ لقد كنت، ولا أزال، أحاول فهم لماذا كان اللاهوتي-السياسي موضعاً للفرق. كل شيء يمكن أن يكون موضعاً للفرق، فلماذا كان هذا الموضوع، على وجه التحديد، موضعاً للاهتمام حالياً؟

«في ضوء الأحداث الراهنة،» كما يقولون، يمكن لهذا أن يكون السؤال الأكثر إلحاحاً. أي إن سؤال التفريق بين الدين والسياسة ينبغي أن يُحلَّ على نحو عاجل (ولربما ينبغي أن يوضع جانباً بوصفه الأقل علاقة بـ«الأحداث الراهنة»). اغفري لي إعادة نفسي، ولكن هذا كله بحق يتجاوز حقيقة أن جورج بوش أصولي بمقدار أسامة بن لادن. فالأمر الملح، أو لعله الأمر الطارئ (إذا كان هذا موضعه)، وإن لم يكن أكثر خطورة، يتجاوز السياق المباشر الذي نجد أنفسنا فيه ونحن على دراية به. إن موضع النقاش هنا هو إن ادعاء العلمانية في الغرب (هو الادعاء الذي يذهب يداً بيد، بالمناسبة، مع الهوس غير العادي بدين الآخرين وتدينهم)، حتى أنه يمكنني القول، إن ادعاء العلمنة حصل في الغرب. كيف يمكننا تحديد أمر كهذا، أنه كان ثمة دين، وبعده كان شيء آخر؟ إنه لمن الواضح أن هناك تواصلات. لقد كان هناك تغيير ليس موضعاً للسؤال (على الرغم من أنه كان ينبغي أن يكون)، لكن الظروف التي نعتقد أن التغيير قد حصل خلالها هي التي كوَّنت الفرق كله. إن الأمور متشابهة بطريقة تجعلنا نزعّم أنه بغية فهم التغيّر التاريخي، على المرء أن يؤكد أن ثمة بداية جذرية، ذلك أن الأوراق قد أعيد خلطها بطريقة لم تعد معها تشبه ما كانت عليه من قبل البتة. هذه إمكانية، ولكن المرء لا يمكنه أن يقول إن الدين قد

تغيّر أو أنه قد تمت علمنته. فإما أن يحاجج المرء ويفسّر التواصل وأين ذهب الدين بكلّيته، أو أن يحاجج (متوسلاً) شروط القطيعة. قد يكون هذا بالغ التبسيط من قبلي، ولكنني سأقوله على أية حال. من الممكن أن كل شيء بالغ الاختلاف حدّ أننا مهما سمّينا الدين اليوم (فإن تسميتنا) لا تمت بصلة إلى ما اعتيد «الدين» أن يكونه (الدين الذي لم يكن يُدعى «ديناً» كما يخبرنا طلال أسد).^٨ لا شيء من هذا كله يمت بصلة للماضي، بلا شك.

إذن، لست متأكداً، ولكنني أعتقد أننا الآن في الموضوع الذي يمكننا من التساؤل ثانية: ما هو اللاهوتي – السياسي؟ وما هو فرق اللاهوتي – السياسي؟ كيف تشكل، وكيف يتواصل؟ وكيف أمكنه أن يكون محدداً إلى هذه الدرجة؟ أهو حقاً كذلك؟ وعلى الرغم من أنني أحيل إلى الفرق (بوصفه) مفرداً، إلا إنه بالتأكيد أكثر من ذلك. السؤال التالي، إذن، هو كيف، ولماذا لا يزال هذا السؤال حول الفرق بين الدين والسياسة محدداً لنا؟ لم نفكر، بالقدر الكافي، في ذلك، كما أعتقد، على الأقل إذا فكّر المرء من وجهة نظر العدو. ذلك أن سؤال العدو هو لحظة حاسمة هنا. إننا لم نسّم العدو، مهما كان تاريخ اللاهوت، والدين، والسياسة الذي بودنا أن نكتبه، طالما أننا لم نواجه العدو الذي لم تتم مّفهّمته ما قبل، شأن ما بعد، «العلمنة»، من البداية وحتى اليوم، حدّ أن العدو هو اللاهوتي – السياسي بامتياز (وهذه هي حجتي) ... إننا لم نفكر به. وعليه، فلم يحدث أي شيء يجعلنا ننأى عن اللاهوتي – السياسي في أكثر أبعاده البنيوية. إذا كان التاريخ، واسمحي لي بالمبالغة حدّ الحمق، هو كذلك تاريخ العدو، فلم يحدث شيء البتة.

الشيخ: هل يمكنك أن توضح كيفية ارتباط مفهوم العدو هذا، وعلاقته باللاهوتي – السياسي، باليهودي العربي؟

النجار: نعم، إن هذا هو ما كنت على وشك قوله. فاليهودي العربي، أي العدو، يشكّل اللاهوتي – السياسي. إنه من خلال «هم» أصبح ما هو عليه. فالغياب المدوّي للسؤال الميتافيزيقي بامتياز حيال العدو، كمسألة فلسفية، هو، كما أعتقد، أمر مذهل للغاية. ما هو الصديق؟ ما هو الصديق حقاً؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها

الفلسفة (والفكر السياسي)، كما أسس دريدا Derrida⁹. هذه الأسئلة هي ما تبدأ به الفلسفة: «فيلوسوفيا/ حب الحكمة» تستبطن نفسها بوصفها حباً وصدقةً. إنها لا تأبه بما هو العدو. ولذا، فتلك مشكلة فلسفية، حدّ أنها حدثت أيضاً في كنف هذا الغياب، في دوائر العداوة غير المفكر فيها، فاشتملت، حقاً، على فرق اللاهوتي-السياسي. إن كان لي إن أبدأ محاولة الإجابة، فعليّ القول (دون تقزيم للمفهوم بكلّيته) إن العدو هو اللاهوتي-السياسي، بمعنى أنه يشكل اللاهوتي-السياسي. وعليه، فإنني أقول: إنه من المحال علينا أن نناقش سؤال اللاهوتي-السياسي دون طرح سؤال العدو. هنا هو موضع النظر، كما يبدو لي.

العدو مشكّل بالدين والسياسة، والثقل التاريخي للسؤال مُثقل تماماً ومشكّل باليهودي والعربي في أوروبا. ولذا، فحتى يكون للغياب فاعلية، ينبغي أن يكون غياباً مُكوّناً. فغياب سؤال العدو يمكنه، في حقيقة الأمر، أن يتبدى كمكوّن لصلة العدو بالغرب، وصلة الغرب بذاته، شأن ذلك شأن العلاقة بين الدين والسياسة في نهاية المطاف. سأحاول شرح هذا متوسلاً السياسة المعاصرة، وآمل ألا يكون هذا استطراداً. فقد وُصفت الصهيونية السياسية كإعادة إدخال لليهود في التاريخ بوصفه (حصرياً) تاريخاً سياسياً في هذه الحالة. ولقول ذلك على نحو آخر، فإن اليهود قد دخلوا التاريخ المسيحي الذي تمت علمته عبر الصهيونية السياسية (إذ كتب صديقي ومعلمي المؤرخ آمنون راز-كراكوتسكين Amnon Raz – Krakotzkin تحليلاً جذاباً لهذا، وأنا أتعلّم منه حول هذا وحول مواضيع كبرى أخرى).¹⁰

على ما يبدو جبهةً أخرى، فالإسلام، الذي حُرِمَ من بعده اللاهوتي، أصبح الآن أمثلة «الدين»، بل الدين المتطرف. ومن هذين العاملين تستتبع أمور جمّة. فأحدى التبعات، على سبيل المثال، أن الفلسطينيين لا يزالون يعتبرون بلا حقوق سياسية مشروعة. فهم متطرفون مسلمون، كما لقنا، مفطورون على الحرب والنزاع. تبعة أخرى، أن الإسلام هو صنو اللاتسامح، وهو أمر عادي بطبيعة الحال لكيفية وصف «الدين» منذ (حقبة) التنوير. وهذه، بالمناسبة، حقيقة باعثة على الفضول حول نظرية العلمنة: إن الغرب ادعى أنه فقد الدين، أي إن العلمنة انتصرت في

اللحظة ذاتها التي « اكتشِفَ » فيها الدين في الشرق . ثمة رابط وثيق بين الاستشراق و« حقيقة » الدين . فالإسلام ليس محض مثال بطبيعة الحال (فقد كتب ريتشارد كينغ Richard King ببلاغة حول « الشرق الصوفي » مركزاً على « الهندوسية » ، ويمكن التفكير هنا كذلك بالعلاقة بين الدراسات اليهودية المعاصرة وتطور « الساميات » في القرن التاسع عشر) ولكنني أجادل بأنه مثال حاسم.^{١١} فـ« العلمنة »، على نحو أو آخر، أصبح الإسلام « ديناً علمياً . »

من الواضح أن دور أوروبا حاسم في هذا السياق، فأوروبا، قبل كل شيء وبعده، هي فضاء اللاهوتي – السياسي بامتياز . بكلمات أخرى، إن أوروبا نفسها لم تتعاف يوماً من الفرق الذي ورثته من الماضي ولم تواجهه، الفرق الذي يُفترض وجوده، بين اللاهوت والسياسة، لأن المسيحية المعلمنة لا تزال المسيحية وإن تُرجمت (سميت Schmitt)، أو تحوّلت (بلومنبيرغ Blumenberg) أو حُرِّفت (لويث Löwith) .^{١٢} فالإرث الوحيد الذي وجد نفسه معلمناً، والذي أعاد اختراع نفسه، أو ببساطة حوّل نفسه إلى علماني، هو المسيحية الغربية . وعليه، فإن أية تغيرات شهدتها المسيحية في القرون الثلاثة الأخيرة لا تزال تغيرات شهدتها المسيحية بوصفها وحدة ثقافية (على ما في هذه الوحدة من اهتراء، وإشكالية، واستهلاك في زعم « طهارتها » الخاصة كما ينبغي لوحدة أن تكون) .

سأعرج على هذا سريعاً، ولربما على نحو خطاطي عاجل، لأنه أمر لا أزال أعكف على دراسته، ولأنه أمر أثار فيّ الدهش . فعندما يتحدث الناس عن محاكم التفتيش وعن ظهور إرهابات العنصرية البيولوجية الحديثة، فإنهم يحيلون إلى « limpieza de sangre » (مراتب نقاء الدم)، تلك الأنظمة والمراتب التي تعرّف الـ « converses » (المسيحيون الجدد – مَنْ غَيَّرُوا دينهم أو نسل مَنْ غَيَّرُوا دينهم) أصحاب الدم اليهودي، وتمنعهم من (شغل) وظائف ومناصب رسمية . فهذه الأحكام كتبت ابتداءً في القرن الخامس عشر، وأصبحت ذائعة بتزايد بعد قرن من الزمان عبر إسبانيا والبرتغال . وقد كان متضمناً في هذه الأحكام (المعروفة جداً من قبل أولئك المعارضين لها، وهم كثر) أن the holy sacraments طقوس (العمادة)

المقدسة لا تجدي، أي إن التعميد ليس كافياً ولا فعّالاً في جعل المرء مسيحياً. وبطبيعة الحال، فقد كانت تبعات هذه الأحكام بالغة التأثير على «المسيحيين الجدد». هنا، يبدو لي أن الأمر الأكثر أهمية هو السؤال ماذا كان يعني للكنيسة (والكنيسة فقط) أن تتبنى الفرق بين المسيحيين القدامى والمسيحيين الجدد.

إن هذه معضلة كبرى للمؤرخين اليهود كما إنها معضلة كبرى لمؤرخي إسبانيا. بالنسبة لي، لا يمكنني التفكير في مقولة أكثر لا-لاهوتية، علمانية من قبل المسيحية. فمراتب نقاء الدم «*limpieza de sangre*» هي، كما كانت (دوماً)، بداية العلمنة: فالاستئصال الحقيقي للتعديد *the Sacraments* إنما هو في فعّاليته. إذن، هنا يجد المرء «المسيحيين الجدد» بحق، ليس، أو ليس فقط، بين الذين غيّر دينهم، بل بين الذين أعادوا اختراع أنفسهم كـ«مسيحيين قدامى» (عبر الكنيسة). فكل هذا، بطبيعة الحال، هو مسيحي للغاية، كاثوليكي للغاية، اقتترف باسم الكنيسة حتى وإن كان مخالفاً لأكثر مبادئ اللاهوت المسيحي أساسية. على أية حال، فإن ما تبقى هو الكاثوليكية، المسيحية في حقيقة الأمر، التي تغيرت جذرياً حينئذ، مع أن المسيحية هي التي تغيرت، وأنها فيما بعد لم تزل تسمى نفسها أو لم تزل تعمل بوصفها: المسيحية. ولذا، يمكن للمرء القول إن كل شيء هو نفسه، مثل نفسه أو يختلف قليلاً، إن شئنا اقتباس والتر بنيامين *Walter Benjamin*. ثمّة شيء جذري حدث للمسيحية، بمنأى نسبي عما حدث لليهود والمورو.^{١٣} هذه كارثة، بطبيعة الحال، وأوروبا قد تغيرت حينئذ. فالعالم المسيحي الغربي أعاد اختراع نفسه كلياً بادعاء المحافظة (وأي شيء يمكن أن يكون أكثر محافظةً من محاكم التفتيش؟) وتلك هي بداية العلمنة. فالعلمنة هي المسيحية ذاتها تماماً باسم آخر. لكنها مسيحية أخرى، بطبيعة الحال.

II

الدين، العرق، الإثنية

الشيخ: في عنوان كتابك «اليهودي، العربي»: الأول، «اليهودي»، يحيل إلى صنفية دينية، فيما يحيل الآخر، «العربي»، إلى صنفية إثنية. وخلال كتابك تحيل بشكل أساسي إلى اليهودي العربي (بدلاً عن، على سبيل المثال، وعلى نحو طبيعي، إلى اليهودي، المسلم). هل يُحَدِّثُ ذلك فرقاً كون واحدة من (الصنفيتين) دينية فيما الأخرى إثنية؟ وما هي أهمية هذا الاندغام للصنفيات الإثنية و/أو السياسية في تلك الدينية؟

النجار: هذه مسألة مهمة للغاية كما تعلمين. ثمة نقطة وددت عندها أن أُسَلِّمَ لسلطة الأسماء التي كنت أستدعيها، ولربما أكون أكثر دقاً (إن قلت)، الأسماء التي صرّت موضوعاً لها ومأسوراً بها. ففي الإعلام، وفي الخطاب السياسي الإسرائيلي، وفي النقاش حول المؤسسات، وفي بطاقات الهوية الإسرائيلية، وفي كل مكان فعلياً... «اليهودي» و«العربي» هي مصطلحات مستمرة. وحين ينظر الناس أن «الصراع» لاهوتي، أي صدام بين الأديان، فإنهم سيستمرون في استخدام مصطلحات «اليهودي» و«العربي» (عوضاً عن اليهودي والمسلم).

إذاً وأو ذلك كمشكلة سياسية، أي كموضوع قوميات متنافسة، فإنهم سيستمرون في استخدام الاصطلاحات ذاتها (وحتى إن أراد البعض أن يكون أكثر «دقة»، فإنهم يستخدمون إسرائيليين وفلسطينيين). فالبعض يحاول، إذن، أن يكون أكثر صرامة. ولكن الأمر يتجاوز الصرامة، بطبيعة الحال، كما يتجاوز نوايا المتحدثين، وفي أغلب الأحوال، فالاصطلاحات التي تستمر هي «اليهودي» و«العربي».

هنا، قد يكون هذا كله ناشئاً عن خلط معين. ثمة انزلاق متواصل بين اصطلاحات مختلفة مستخدمة في اللغات الغربية للإشارة إلى المسلمين (Saracens الشرقيون (الحنفيون)، Agarenes الهاجريون، Turks الأتراك، Mohammedans المحمديون، Arabs العرب). ولذا، فهناك طيف واسع من المصطلحات التي تظهر في الخطاب الأوروبي، مصطلحات قد لا يكون لها المرجعية المتغيرة ذاتها، أو النطاق

المرجعي ذاته. ومع ذلك، فعند مستوى معين، قد أود القول إن المصطلحات ليس لها في حقيقة الأمر مرجع، إذ هي قبل ذلك كله مراجع مُحيلة إلى ذاتها. هذه طرق تتحدث بها أوروبا إلى ذاتها، محاولةً أن تتأمل ذاتها وأن ترى ذاتها بلا مَنْ تسميهم العرب، الأتراك، الشرقيين (الحنفيين)، وهكذا دواليك.

من الواضح أنني حين أحدد اصطلاحاً بأنه صناعية دينية («يهودي»)، فيما أحدد آخر بأنه صناعية إثنية («عربي»)، فإنني لا أبتغي أن أصادق على هذا الاستخدام، أو حتى هذا الفهم، الذي هو، في نهاية المطاف، استخدام وفهم ضيق. ومع ذلك، فإن ثمة طريقة أَلقت عبرها هذه الإسقاطات التاريخية، التي أتحدث عنها، بثقلها على مصطلحات الخطاب. أحد الأمثلة التي تحضرنى، ضمن الأشياء الكثيرة التي تعلمتها من صديقي العزيز وزميلي جوزيف مسعد، هو أن الأميركيان اليهود، من ناحية، يحتفون بخطاب الإثنية (الذي أصبح، عبر علاقته المعقدة مع العرق، أكثر وأكثر رواجاً في السنوات الثلاثين إلى الأربعين الماضية في هذه البلاد).^{١٤} ومن ناحية أخرى، فقد قاوموا كلياً، على المستوى التنظيمي، خطاب الإثنية، ما يفسر أنهم يُدعون الأميركيان اليهود، وليس اليهود-الأمريكان. وبكلمات أخرى، فإنهم سيكونون محض أقلية دينية. فاليهود في أمريكا يمتطون موجة الإثنية، ومع ذلك فإنهم غير مفضولين بشرطة الاعتراض الواصلة. عند ذلك المستوى، فإن «اليهودي» في الخطاب الأمريكي، بالتأكيد، وبشكل أساسي إن لم يكن بشكل حصري هو مصطلح ديني. إنه يحيل إلى جماعة دينية، جماعة قد تكون إثنية، لكنها أصلاً ذات التزام ديني. فحين يصير اليهود بيضاً يمكن القول إنهم نشدوا موقعاً أكثر اجتماعية من أي شيء آخر، وحصلوا عليه. ومع ذلك، فإنهم فعلوا ذلك كجزء من المحاولة التاريخية للنأي بأنفسهم عن عَرَقة اليهود كما حصل خلال القرنين التاسع عشر والعشرين بكل التبعات التي نعرفها (وفي هذا السياق، اسمحي لي بأن أوصي (بقراءة) عمل ميتشل هارت Mitchell Hart حول الدور الحاسم الذي لعبه اليهود العاملون في العلوم الاجتماعية في أوروبا وأمريكا بهذا الصدد).^{١٥}

بطبيعة الحال فإن هذا الاقتراح مُنخَل بالتناقضات، وبالتلوثات من عوالم أخرى.

ذلك أنه من السذاجة القول إن اليهود في أمريكا لا يرون أنفسهم كمجموعة إثنية. ومع ذلك، فثمة ما يُدخل نفسه إلى اللغة وأعتقد أنه يتطلب العناية. على المستوى ذاته، تزعم إسرائيل أنها دولة علمانية، ولكنها بالطريقة التي تصف فيها «القومية» (مميّزة إياها عن «المواطنة») تخلع على اليهودي عرقيةً، بل وتجذّره في حقيقة الأمر، وتمحو الفرق الديني الذي هو، رغم ذلك، مهم لأساطيرها وسياساتها. إنها مسؤولية الحاخامية، في نهاية المطاف، تحديد من هو اليهودي، ما يخلق الكثير من المشاكل السياسية. ففي أغلب الأحوال تمتلك الحاخامية السلطة على القانون العائلي، حيث تُصنّع قرارات سياسية مهمة.

وعليه، فإن السلطات الدينية تقرر فعلاً (أي إنه قد مُنحت لها سلطة الدولة) مَنْ هو اليهودي، ما يعني أن «اليهودي» لا يزال مصطلحاً دينياً، لكنه حين يأتي الأمر للقومية (بمعنى الإثنية) فإن الفرق الديني لا يكون صنيفياً بالفعل (كما هو الحال مع «العربي»). ثمة الكثير من الصنفيات على بطاقات الهوية الإسرائيلية، وإحداها اليهودي، على سبيل المثال، كما تضم الشركسي والدرزي. فبعض الصنفيات إثنية، فيما الأخرى دينية. هنا، يغدو الأمر معقداً بحق، إذ ثمة عرب غير مسلمين، وثمة مسلمون غير عرب، فالمصطلحات، هنا، ليست تماثلية. فحقيقة أن (صنافية «العربي») تعيّن نفسها بهذه بطريقة سائدة غير-دينية تجعلني اعتبرها، في الغالب وعلى نحو سائد عند هذه النقطة، كصنافية إثنية، في حين يبقى «اليهودي» محددًا بدين معين.

ما هو مهم، هنا، أن إسرائيل حتى وإن أقرّت بأن «اليهودي» هو صنافية عرقية (ما لن تفعله بطبيعة الحال) فإن من شأن اعتراف كهذا ربما أن يضع حداً لإنكارها على الدوام لعنصريتها، لكنه سيحافظ على سمعتها الشائبة ذات العلاقة بالأبعاد الدينية المسيانية، والإلهية، والقيامية للصهيونية... ليس للمستوطنين وحسب، بل للصهيونية ذاتها، وفي الصميم. مرة أخرى، فقد بين صديقي آمنون راز-كراوتسكين على نحو فذ أن تشوّه السمعة ذي العلاقة (هنا) هو أن الصهيونية تزعم أنها حركة سياسية لا حركة دينية (في حين تمت) شيطنة «المتدينين»

المتطرفين، وكأنه يمكن لأي مستوطنة أن تُبنى وتستمر دون الدعم «العلماني» من الحكومة الإسرائيلية أو بمصادقة الحكومة الأمريكية).

هكذا، يبدو لي، أن مسألة اللاهوتي-السياسي تضيء المشاكل الحالية بين «اليهود والعرب». «هنا، ينبغي القول إن مسألة العرق والإثنية أصبحت، إلى حد ما، أوضح لي منذ أن أكملت الكتاب. كان ثمة فصل أردت كتابته للكتاب، لكنني لم أشمله في الكتاب في نهاية المطاف، وأعمل على إنهائه حالياً. وكَلَفَتَ وفاء لمحمود ممداني (متبعاً نقاشه لـ«الفرضية الحامية»)، فقد أُسميت بحثي «الفرضية السامية.»^{١٦} يفحص البحث اختراع الساميين، ولربما أهم من ذلك، يفحص اختفاءهم. لا يوجد (الآن) ساميون، بمعنى أن الساميين مصطلح اختُرِعَ وعمل ليحدد هوية مطلقة بين اليهودي والعربي، حيث إن أي شيء يقال عن الواحد (منهما) يمكن أن يقال عن الآخر.

مرة أخرى، فإن هذا كله ذو علاقة بأوروبا. فالقرن التاسع عشر هو الحقبة الوحيدة التي رأت فيها أوروبا ذاتها علمانية، علمانية بحق، حيث انتصرت على الدين (بطبيعة الحال ليس في كافة النواحي، بل بالتأكيد في الخطاب الفكري، والسياسي، والثقافي). إنها، أيضاً، اللحظة الوحيدة التي لا يظهر فيها اللاهوتي-السياسي كمشكلة. وكذلك، فهي اللحظة الوحيدة التي كان فيها أي شيء يقوله المرء عن اليهودي يمكن أن يُقال عن العربي، والعكس بالعكس صحيح. لم يكن هناك أي شيء، كما يبدو، قادراً على محو الفرق بينهما. إنها لحظة مذهلة بحق (إن لم تكن رهيبية)، وأعتقد أنها كانت، كذلك، ضرورية للفهم. لكنه من المثير للاهتمام، أنها كانت أقل علاقة بالدين والسياسة (وإن كانت كذلك) من علاقتها بالدين والعرق. فما كنت أقوله، قبلاً، عن محاكم التفتيش كان، بحق، بداية تلك العملية، إذ بإمكان المرء، كما أعتقد، أن يروي تاريخ العلاقة بين العرق والدين اعتباراً من تلك اللحظة بعينها. أعتقد أن القرن التاسع عشر واختراع الساميين كان مهماً عل نحو خاص بسبب أن ما حصل مع الساميين هو الاختراع الغريب للعرق الذي قيل بأنه اخترع الدين.

في تلك اللحظة، إذن، أصبح العرق والدين صنفيتين متميزتين وهما مندغمتان، في الآن نفسه، في شخصية الساميين. إن ما هو مثير حقاً، وما يصفه إدوارد سعيد ببلاغة عالية، هو الطريقة التي «انفصم» فيها اليهودي على نحو ثنائي، الطريقة التي تحوّلت فيها العداوة من اليهودي والعربي إلى العربي وحده.^٧ وعليه، فقد انفكّ اليهود عن كونهم ساميين. فبعد الحرب العالمية الثانية، حدثت مختلف أنواع الأمور المعقدة بين العرق والدين حول اليهود. ولعل أكثر (ما يلفت الانتباه) أن العرق أصبح مفردة لا يمكنها نطقها حين يتحدث المرء عن اليهود (ولا بد من ذكر ذلك)، فيما أصبح العرب هم آخر الساميين، العرب وحدهم وحسب. ولذا، فهم عرق، واليهود ديانة. أو، إن شئت حتى، يكون العكس. ولربما أحسن من ذلك، أن العرب أصبحوا عرقاً لا يزال مرتبطاً بدينه، فيما اليهود أصبحوا، في حقيقة الأمر، مسيحيين غربيين، ولذا، لم يعد بالإمكان تصنيفهم لا بالعرق ولا بالديانة.

على أية حال، فإن الفرق بين العرق والدين، في عالم الأكاديميا، قد اكتمل. فليس للدين إلا مكان هامشي في الدراسات العرقية. فلديك العرق، والطبقة، والنوع الاجتماعي، لكنه لا يزال نادر الحدوث أن يقول الناس: عرق، طبقة، نوع اجتماعي، دين. إن الدراسات الدينية هي حقل تخصصي، وهي، شأنها شأن غيرها من الحقول، قد بحثت في أسئلة العرق، لكنه يبدو لي أنه لا بد من وجود نقد للتفريق بين الدين والعرق مقارنة لذلك التفريق بين الأدب والفلسفة، على سبيل المثال، أي (نقد يُشكّل) آليات حقلية لإدارة المعرفة.

فالسؤال المثير، هنا، ليس ما هو الدين تحديداً، إذن، فيما إن كان صحيحاً أو خاطئاً؛ بل كيف يعمل (كما يعمل «العربي» كصنافية إثنية)، وكيف تتم مَوْقَعَتُهُ، وكيف يتم احتواؤه. ثمة أناس يدعون أنهم متدينون، وآخرون يفسرون الأشياء بطريقة دينية، وثقافات بأكملها تؤكد إلى أي مدى هو أساسي الدين في فهمها لذاتها. يتمتع المصطلح بانتشار واسع، ولذا فإنه بحاجة إلى النظر إليه بطرق أكثر تعقيداً. فحين يتم تأكيد الدين بوصفه صنافيةً، فإنه يتم تحديده كفرق. ولكن، كفرق عن ماذا؟ فلربما ثمة فرق، ولربما ليس ثمة من فرق، ولربما يكمن الفرق حيث

لا نعتقد أنه موجود، وهذه هي المقولة التي أدرناها في المقال الذي أشرت إليه للتو («الفرضية السامية»). ثمة آليات عقلية/تأديبية (بالمعنى الفوكوي) حيث يُصنَّفُ شيء ما على أنه عرق، فيما يُصنَّفُ آخر على أنه دين. والفرق، في حقيقة الأمر، قد لا يكون حيث نظن، وهو مستمر في خدمة الهدف الذي نتجاهله.

إن أحد أمثلي المفضلة، بالمناسبة، يأتي من كتاب، بعنوان: عرض الدين لجون بوريس John Burris، يوثق الطريقة التي تم فيها إنشاء البرلمان العالمي للأديان، ويضيء على المعارض الكبرى في شيكاغو ولندن في نهاية القرن التاسع عشر.¹⁸ لقد أعلن علماء الإنسان الأميركيين الأصليين (الهنود الحمر) كموضوعات «ثقافية»، ولذا، فحين جاء اختصاصيو الدراسات الدينية لم يولوا اهتماماً لدراسة الأميركيين الأصليين (الذين تم تصنيفهم سلفاً كـ«ثقافة»)، وركزوا، عوضاً عن ذلك، على تلك المجموعات التي قيل إن لها ديناً. عند نقطة معينة، بعدئذ، تجلّى خطاب كامل من المقاومة حين رغبت جماعات بأن يتم الاعتراف بها كجماعات دينية كذلك، أي أخذ المصطلح، وتطويعه، وتغييره في آن معاً. لكنه ادعاء مذهل ذاك الذي ظهر نتيجة للمواجهات العقلية الجديدة: من فضلكم، اعترفوا بنا كدين.

إذن، فهذا ما يهمني، على الأقل: الطريقة التي يُقدّم بها الفرق بين العرق والدين، الطريقة التي يُستخدم بها. فالطريقة التي أصبح بها تاريخ تكوّن الفرق غير مرئي، هي، بالفعل، تاريخ الساميين. ربما لا يكون هذا هو تاريخ (الساميين) الوحيد، لكنه التاريخ الحاسم بالنسبة للغرب. لماذا اختفى مفهوم «الساميين» هذا دون غيره؟ ولماذا لم يعد بالإمكان أن يقول المرء عن العربي ما يقوله عن اليهودي؟ وما هو هذا اللاتماثل، علماً بأن وفرة من التماثل كانت قائمة وإن لقرن قصير؟ ثمة مؤثرات آسنة بطبيعة الحال: نحو حقيقة أن اليهودي والعربي يُرون كإخوة أو كأبناء عمومة، حال ذلك حال رؤيتهم، على حد السواء، متعصبين ومفطورين على الدمار. ولكن اللاتماثل، الآن، هو القاعدة النازمة لفهم اليهود والعرب. وهنا، أود أن أؤكد، ثانيةً، موقع أوروبا في هذه التغيرات.

III

اليهودي العربي في أوروبا

الشيخ: كيف كان للعربي أن يتم تصميمه كعدو خارجي (وسياسي) لأوروبا، واليهودي كعدو داخلي (ولاهوتي)؟ وما هي أهمية هذا التصميم؟ ولماذا، كما تقترح، تبعاً لشميت Schmitt، كان ضرورياً للكينونة-السياسية قبالة، أو سويةً مع، الكينونة-المسيحية لأوروبا أن يكون لها عدو؟

النجار: لا بد لي من القول ثانية إنني لا أكتب تاريخ العدو بأية حال من الأحوال. أعرف أنني عنونت كتابي فرعياً بـ«تاريخ العدو»، ولكن هذا كان تحديداً للتأكيد بأنه ليست ثمة أمر كذلك. ولذا، فإنني لا أمتلك كافة الإجابات التاريخية (أو أي سؤال آخر، في الواقع)، ولكنني، بأكثر من ذلك، أفحص الطرق التي تم عبرها توظيف التاريخ لبدء شهادة حول لا- وجوده، أي: غيابه.

لقد كان أحد الأشياء الصادمة لي على نحو خاص ردة الفعل على الإسلام من قبل رجال الدين المسيحي الذين رأوا أتباعهم الجدد بوصفهم «اليهود الجدد». فقد قال بعض رجال الدين هؤلاء ببساطة، وذهول: «لقد عاد اليهود». لقد كان هذا مذهلاً على المستوى اللاهوتي، لقد كان اعترافاً لا يُطاق. فحتى اليوم، ليس ثمة من خطاب مسيحي مفهوم (حول) الوجود اللاهوتي/الديني لكل من اليهودي والمسلم. بكلمات أخرى، وحتى أعزل اللاهوتي، وإن على نحو مشروط ومصطنع، فإنني سأظل أقول إن المسيحية لا تعرف كيف ترى اليهودية والإسلام في تصورهما لتاريخ العالم. وهل من شيء أكثر وضوحاً (من هذا) اليوم؟

إنني لا أعلم بوجود أي تواصل بين الخطاب الديني المسيحي الحالي، بين من يروجون خطاباً مسيحياً مع الإسلام ومن يتحدثون عن حوار يهودي مسيحي. لا أعتقد أن ثمة رابطاً مؤسسياً بين هاتين المجموعتين في الكنيسة المسيحية. ثمة مسيحيون، كاثوليك وبروتستانت، يدعون إلى حوار يهودي-مسيحي، وثمرتهم مسيحيون أكثر منهم يقولون بضرورة وجود حوار إسلامي-مسيحي. لكن الأمر الهام، حالياً، هو أن هذه الحوارات تتطلب أن يتم إجراؤها على المستوى الديني واللاهوتي.

وبطبيعة الحال، فهناك من ينظر إلى اجتماع الأديان الموحدة الثلاثة. وقد كانت إمكانية الحديث عن ثلاثة أديان موحدة، ابتداءً، لفترة إسلامية. ف«الأديان الموحدة» هي مفهوم إسلامي تم تبنيه، وإن على نحو غير ناجح تماماً، من قبل بعض المسيحيين وبعض اليهود. لا بأس في ذلك، فأنا مع الحوار تماماً (بغض النظر عما يعنيه ذلك). ولكن تأملات كهذه تتضمن شيئاً من التساوي أو التماثل الذي يبدو لي عصبياً على الدفاع عنه. وفضلاً عن ذلك، فهم لا يعترفون بالقلق غير العادي الذي يكتنف المسيحية. ف(الأديان الموحدة) كتنزيلات تاريخية، وترتيب ظهورها، كما أعتقد، غير باعث على الراحة لدى المسيحيين على وجه التحديد. وعليه، فإنه سيكون مختلفاً تماماً بلورة موقف مسيحي مفهوم من كل من اليهود والمسلمين (مرجئاً، مرةً أخرى، مشكلة كيفية تصوّر المسلمين عرقياً قبالة تصوّرهم لاهوتياً و/أو دينياً، وبكلمات أخرى، تحديدهم على نحو مبالغ فيه)، عوضاً عن البحث عن حوار ما ثلاثي-الأبعاد لا يعترف بالتوترات والممانعات الداخلية. أتمنى لو وُجدَ لاهوتي مسيحي واحد، ولربما كان هناك ولا أعلم بوجوده، يحاول أن يؤسس للمسؤولية التي تتحملها المسيحية، أو (يكشف) ببساطة أثر علاقاتها (على «نفسها») مع الأديان الموحدة الأخرى (وليس الحديث عن الأديان الأخرى!). ومرة أخرى، فإن غياب تاريخ لأوروبا المسيحية في علاقتها بكل من اليهودي والعربي، اليهودي والمسلم، بالتأكيد لا يقودني إلى الاعتقاد بأن ثمة وجوداً لاهوتياً أساسياً قد غفلت عنه.

هنا، وعودة إلى الجانب الطبوغرافي في سؤالك، دعيني أقول إنني غير مقتنع على الإطلاق بالطروحات العيانية حيال «وجود» أقليات وسط سكان أوروبا (ذات الأغلبية) المسيحية. هل ثمة أحد يرغب في القول بأن السؤال حول العفاريات، قبالة السؤال عن السحرة، له أي علاقة بالوجود العياني لأي منها؟ من الواضح أن هناك عوامل بالغة التحديد بحاجة إلى دراسة قبل الاعتماد على الحقائق المزعومة بمختلف أنواعها. بالنسبة لي، فإنه إلى جانب التأكيد بأن التفريق بين العدو اللاهوتي (اليهودي) والعدو السياسي (العربي) عمل أيضاً على مضاعفة المقولة المكررة

والمستهلكة والمضللة والخاطئة التي تَمَوَّضُ الإسلام خارج أوروبا وتَمَوَّضُ اليهود داخلها (في حين تسرد تاريخاً غالباً ما ينشد (ست)خارج اليهود، أو ببساطة طردهم، خارج أوروبا، في حين تحاول، ولا تزال تحاول، وكأن ذلك يعني شيئاً اللهم إعادة نسخ سابقة من العنف، أن تحول دون «دخول» الإسلام إليها)... إنني فقط أحاول اقتراح أن ننظر إلى هذا (كله) كمسألة حميمية.

لقد استغرق الأمر وقتاً، عثرات ونهضات، لكن أوروبا المسيحية بدت وكأنها فهمت اليهود (للأحسن أو للأسوأ) مهياً المجال لحميمية استيهامية. ولعل من الأصعب قول الأمر ذاته عن الإسلام، ناهيك عن العرب (فلنذكر أن هذه الأسماء هي نفسها دوال متذبذبة، وهي محض حلقات من سلسلة أسماء أطول، وهي نقاط قلق متعددة ومتغيرة). لقد كان من الأسهل، ولا يزال من الأسهل، أن يُنظر إلى الإسلام عن بعد وكأن التواصل معه أو الاعتراف به هو أمر تعالقي (فيما لا يزال البعض يجادل بأن العلاقة مع اليهود واليهودية كانت ضرورة لاهوتية). ولكن هذا هو محض اقتراح. فمن الجلي أن الدراسات التاريخية كان ينبغي أن تركز على حقب مختلفة، سياقات مختلفة بغية تقديم مقولتها حول هكذا تواصلات وقطائع غريبة. وكما سبق وقلت، فإن تاريخ علاقة أوروبا بكل من العربي واليهودي، والإدلاء بدلوها حيال الترابط الداخلي لكليهما، لا يزال ينتظر الكتابة. لكنني أكرر نفسي، المعذرة.

الشيخ: تقول في كتابك، كذلك، إنه فيما كان هناك الكثير من المواد التي نشرت عن اليهود والمسلمين في الأراضي المسيحية (علماً بأن ذلك كان أقل فيما يتعلق بالمسلمين)، لا زلنا في انتظار: دراسة تشتبك معهما في آن، وعلى نحو مقارن، مع صورة اليهود والمسلمين في أوروبا، ولذا، كتاريخ لـ أوروبا. « ماذا من شأن دراسة كهذه أن تضيء؟

النجار: على الأقل فإن أوروبا المسيحية ليست مسيحية. إنها ترغب بشدة في أن تكون مسيحية، وإنها حتى حاولت أن تقنع كثيراً من الناس بأنها كذلك (فقد أفنعت على سبيل المثال، الصهاينة بأن اليهود لا مكان لهم في أوروبا، أو في العالم إن شئت، وهذا موقف لا زال محافظاً عليه من قبل بعض من يقيمون في أوروبا وفي

أمكنة أخرى، في كل مكان تقريباً باستثناء إسرائيل). لكن الصهيونية السياسية تظهر تحديداً في اللحظة التي اقتنع فيها ثيودور هرتزل بأن اليهود لا ينبغي أو يكونوا في أوروبا. إن ذلك هو ما واضب على قوله اللاساميون طيلة الوقت، وهرتزل ببساطة يؤكد هذا الموقف. ولكن هذا لا يعني أن هذا (الموقف) نجح، لكنه (موقف) فعّال بلاغياً، وله تبعات جسيمة.

حتى إذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحقة اليهود في أوروبا والهولوكست، فلا أزال أعتقد أن ذلك إيجابي، ذلك أنه صعب ومثير سياسياً، أن هناك يهود وأقليات كبيرة في أوروبا. ولم لا؟ فليس ثمة من سبب على الإطلاق للموافقة على الزعم الذي تدعيه أوروبا لذاتها، بصوت مسموع قليلاً أو كثيراً، أنه ينبغي لها أن تطهر نفسها من أي «عنصر أجنبي» إن جاز القول.

لا بد لي، كذلك، أن أقول بوضوح: إنه يبدو لي، حالياً، أنه من السخف وعدم المسؤولية القول إن اليهود هم الأقلية المُهدَّدة في أوروبا. إن كان ثمة (أقلية مُهدَّدة) فهم المسلمون، ولم نخصّ إثنية أو ديانة؟ وكذا الفقراء والعاطلين عن العمل (الذين قد يكونون أقلية قريباً، كما يبدو). وبالبقاء في موضوعنا، إنه لمن المخيف حقاً، أخذاً بعين الاعتبار عدد المسلمين في أوروبا، أن يمر هذا النوع من الخطاب كخطاب مسموح به في الفضاء العام ضدهم. كما لا بد لي من التوضيح أن ثمة تشابهاً مخيفاً بين الطريقة التي تتحدث بها إسرائيل وأوروبا حيال سكانهما المسلمين ك«خطر ديمغرافي». أنه لمن المذهل، رغم ذلك، أن يظل (هذا الخطاب) محافظاً عليه كخطاب شرعي بالإطلاق.

ولاستدعاء أمثلة أمقت استدعاءها، فكري في أمر اليهود حين أُعلنوا كخطر ديمغرافي، وفكري فيما سيحدث لو أن دولة وشخصيات عامة (بدلاً عن أقليات مضطَّهدة غارقة في الفقر وبلا أفق للمستقبل) تستخدم بلاغة وكأنه ليس ثمة من مشكلة على الإطلاق. أو (فكري) في سياسي مهم، ليس لي بن Le Pen، على افتراض أنه ليس فاشياً، أن يقول: إن ضمَّ تركيا إلى أوروبا سوف يهدد خصوصية أوروبا، المقولة التي تم تأييدها من قبل البابا على نحو فوري، وهو من يؤيدها بطبيعة

الحال! إن هذا يربك عقلي البسيط. تخيّل لي لو أن سياسياً فرنسياً مهماً يقول اليوم إن اليهود هم خطر ديمغرافي على أوروبا. ليس ثمة من أحد يقول هذا. إلى ذلك الحين، لن أوّمن بما يُسمى «اللاسامية-الجديدة». إنه مفهوم غير مسؤول على الإطلاق!

VI

الـ «مُسْلِمَان» في أوشفيتس

الشيخ: لقد تحدّث بريمو ليفي Primo Levi، من بين من نجوا من معسكرات الموت، عن شخصية المسلمان Muselmann، المسلم، في معسكرات الإبادة النازية.^{١٩} وبتعبير ليفي فإن «هذه الكلمة، مسلمان، لا أعرف لماذا كانت تستخدم من قبل كبار السن في المعسكر لوصف الضعيف، غير القادر، المقضي عليهم بالاختيار.» وقد علق الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين Giorgio Agamben على ذلك بالقول: «لقد كان من المفارقة الجارحة أن اليهود أدركوا أنهم لن يموتوا في أوشفيتس كيهود.»^{٢٠} كيف تساعدنا قراءة تلك للإسلام ضمن النصوص المؤسسة / الفلسفية للإرث الغربي (كانط، مونتسكيو، هيغل) في فهم استخدام هذا السحب (للمصطلح) في سياق معسكرات الإبادة؟

النجار: لقد بدأت العمل على (مصطلح) مسلمان (المصطلح الذي يُترجم إلى «مسلم» لأنه مستخدم هكذا (باللغة) الألمانية تبعاً لعدد لانهائي من الشهادات) عندما كتبت مقدمة دريدا «أداءات الدين» Acts of Religion بالرغم من أنني حينئذ لم أكن واثقاً أين سيقودني (ذلك). وفي الوقت الذي قرأت فيه عمل أغامبين «بقايا أوشفيتس» Remnants of Auschwitz، الذي كان قد ظهر للتو بالفرنسية (الترجمة الإنجليزية في انتظار الظهور)، أُخذتُ بالكتاب بالفعل، وحسبت أنه ليس ثمة شيء يمكنني إضافته. فأغامبين، في نهاية المطاف، هو أول من تعامل بجدية مع ليفي حيال الأهمية البالغة للمسلم، ولتكريس كتاب كامل لسير تلك الشخصية، وعلى الرغم من حضورها بشكل معروف للغاية في دوائر أدبيات الهولوكوست، فقد اجتذبت بصعوبة الاهتمام، أو بالأحرى، أي (لم تحظ) بأي تأمل جدّي.

وإثر ذلك، فقد بدأت أظن أنه قد يكون ثمة شيء يمكن إضافته، وذلك لسببين: الأول، أن أغامبين يعيد توصيف الهُجينة التاريخية للمصطلح، «مسلم»، وضبابيته، وغبابته. لست، هنا، بصدد التقليل من غرابة المصطلح، بل على العكس. ما أود قوله، وحسب، هو أن هذه الغرابة هي أكثر امتداداً بسبب مزيج المرثي واللامرثي. ما أقوله، هنا، هو أن استخدام المصطلح في سياق المعسكر، له تاريخ يمكن قراءته بيسر في كافة النصوص الفلسفية الرئيسية. إن هذا التاريخ المرثي للغاية، مع ذلك، موسوم بلامرثيته.

وأما السبب الآخر الذي جعلني أعتقد أن ثمة ما يمكن إضافته لأغامبين، على تعقيد أطروحته، وإن على سبيل الشرح، حقاً (وتناوله، كما يفعل، للعديد من قضايا وأبعاد اللغة، والأخلاق، والسياسية، والقانون)، أنه لم يقل إلا القليل عن الدين واللاهوت. إن هذا، على وجه التحديد، هو ما فاجأني كون أغامبين، من بعد دريدا، هو من نبّهني إلى أهمية اللاهوتي-السياسي (أنظري فقط إلى «الإنسان المقدس» Homo Sacer، وتحليله لشميت Schmitt وبنيامين Benjamin، وغيرهما).

وعليه، فقد كان ثمة العاملين التاليين: مرثية اللامرثي للمصطلح، «المسلم»، وتاريخه، والهجنة المزعومة لأصوله، وغياب الدين واللاهوت من النقاش حول المصطلح والظاهرة عند أغامبين. فأغامبين يقترح، بتردد، أن استخدام «المسلم» قد يكون قد اعتمد على صور نمطية قرواًوسطية. أما بريمو ليفي، من جهة أخرى، فقد قال إن المصطلح قد يكون انسرب إلى الاستخدام العام جرّاء الطريقة التي تخيل بها الناس المسلمين في صلاتهم، أو بسبب العمائم على الرؤوس. وكما ليفي، فلم أجد أياً من التفسيرات التي تعثرت بها مقنعة.

ولذا، فقد أردت مقارنة هذا الغياب المزدوج، ومنذئذ، تبين لي أنني سأواجه فقط أعراضاً وإمكانات، ولربما على نحو جزئي، تفسيرات لهذا الغياب في كل مكان. لقد كان كانط هو الأول الذي دشّن في أول مقولاته الشهيرة حول «السامي»، في (كتابه) نقد ملكة الحكم Critique of Judgment: «ربما تكون الفقرة الأكثر

روعة في الشريعة اليهودية هي الإصحاح: « لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورةً مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت. »^{٢١} إلى آخره. هذا الإصحاح وحده هو القادر على تفسير الحماسة التي شعر بها الشعب اليهودي في حقبة المتحضرة تجاه ديانته حين يُقارن نفسه بالشعوب الأخرى، أو يستطيع تفسير الاعتزاز الذي ألهمت به الحمديّة . »

بعض الشُّراح يقتبسون هذه الفقرة بكلّيتها ذاهبين إلى النهاية نحو الملاحظة حول الإسلام (« الحمديّة »)، ولكن معظمهم يقاطعون الاقتباس قبل ظهور الإسلام. إنهم يتوقفون وحسب حتى تبدو الفقرة حصرياً حول الشريعة اليهودية وحول كيفية تضمين كانط لليهود في السامي على نحو أتمودجي، الأمر الذي يجعل بإمكان كانط أن يكون « كانط اليهودي. » لقد نبّهني بيتر غوردون Peter Gordon أنني لا أبين « كانط اليهودي » وحسب، بل و« كانط المسلم » كذلك، ما أعتقد أنها ملاحظة رهيبة.^{٢٢} فعندما ننظرين إلى سياق نقد ملكة الحكم، تجددين أن كانط يوظف اللغة التي تمكّن هيغل، فيما بعد، بمساعدة مونتسكيو، أن يصف « الأديان السامية، » الأديان التي تبعاً لخبرة مديدة (إن جاز القول) تستعبد معتنقيها وتخضع الأفراد لسلطتها.

في هذا المثال المبكر من الموضعة المطلقة (كلاهوتي-سياسي!)، كما يؤسس كانط، فإنه من المستحيل تجاهل أن كانط يزودنا بلحظتين، أتمودجين معرفيين، متباينين ومتعالمين في آن معاً. إن المصطلحات الأساسية، التي تندغم مع مونتسكيو وتفسيراته للمسلم كمثل مطلق للذات المستبد بها، وتندغم أخيراً بهيغل، تتبلور عند كانط. آمل أن أكون قد وقفت في الكتاب في تبيان هذه الأنسابية Genealogy، ولكن ما كنت سأقوم به لو كان لي أن أكتب الكتاب الآن هو أن أزعج بأن هيغل (وما أعنيه هو عصر هيغل بطبيعة الحال) اخترع الساميين. لقد اخترع المسلم، بلا شك، حين زوّدنا بأوضح الصياغات وأعمقها لما سيتم إعادته حرفياً تقريباً في أوشفيتس وأدبيات الهولوكوست. ولكنه أيضاً اخترع الساميين. إنه من بدأ فعلياً الإرث الذي يصلح فيه كل ما تقوله عن اليهود لتقوله عن المسلمين (لاحظني أن كانط لا يُدْمِجُ

الاثنين في وحدة عصية على التفريق)، وهيجل يفعل ذلك قبل إرنست رينان Ernest Renan بكثير. لقد قام بذلك قبل أن انتشار صنفية الساميين. إنه يكتب في مطلع القرن التاسع عشر، لتتو بعد عقود قليلة من بلورة فكرة الفرق بين الآريين والساميين على يدي هيردر Herder وقلة آخرين. ربما لم يُعطَ هيجل الاعتراف (ولربما اللوم) الكافي بهذا (أو عليه)، لكننا، في اعتقادي، أن هذه لحظة غير عادية في تاريخ الفكر الغربي. وثانيةً، فليس من قبيل الصدفة أن يكون هذا قائماً عند هيجل. قد يكون بالإمكان نسبة أشياء كثيرة إلى هيجل، وهو ليس الوحيد بالطبع، لكنني أعتقد أن هذه الصياغات عظيمة ودالة بحق.

المقولة، هنا، هي أن «الأديان السامية» هي تبعة مباشرة لما تعلمه هيجل من كانط، ذلك أننا نعرف أن كانط ومونتيسكيو كانا المفكرين القدوة لهيجل، وإنما أنجز هيجل ما أنتجه بناءً على أعمالهما الفكرية. لقد اجتمعت في (فكر) هيجل اللحظة التي سبق ذكرها آنفاً في نقد ملكة الحكم، مُستَكَمَلَةً بالصياغة الجديدة (لمفهوم) الاستبداد لدى مونتيسكيو، وعلى نحو أكثر أهمية لموضوع الاستبداد (أي مَنْ يكون عُرضة للاستبداد)، وللإسلام بوصفه مثلاً، أو المسلم بوصفه مثلاً بامتياز للمستبد به. يشير (هيجل) إلى أن كلاً من اليهود والمسلمين مستسلمين للغاية، إنهم عبيد. إنهم عبيد لخالقهم. إلى جانب ذلك، ثمة فروقات، بالفعل. فبإمكان المرء مقارنة الإسلام بالمسحية واليهودية، وثمة فروقات طفيفة، سياسية هنا، وأخرى سياسية بمقدار أقل أو أكثر هناك. ولكن، في الغالب، هذا كل شيء، وثمة تشابه بين اليهودية والإسلام أكثر مما هو بين أي منهما مع المسيحية (وهذا هو الأمر الذي فهمه جيداً الفيلسوف الألماني فرانز روزنفلغ Franz Rosenzweig، وعارضه تماماً).^{٢٣} إنه لمن المهم للغاية (الإشارة إلى) أن مصطلحات هذا الاستسلام هي بالتحديد المصطلحات التي كانت تصف المسلم في أوشفيتس.

لقد عرضت هذه الأفكار في مؤتمر في فرنسا جاءني بعده امرأة لطيفة، نسيت اسمها للأسف. قالت لي إنها فرنسية لكن والدتها كانت ألمانية ونشأت والتحقت بالمدسة في ألمانيا في ثلاثينيات (القرن الماضي). اتصلت هذه المرأة بوالدتها بعد

أن استمعت إلى محاضرتي، وفي ردّها، قرأت والدتها كلمات أغنية هذا مضمونها، بشكل أو بآخر:

ق-ه-و-ة	K-a-f-f-e-e
ق-ه-و-ة	K-a-f-f-e-e,
لا تشرب كثيراً من القهوة!	trink nicht so viel kaffee!
فمشروب الأتراك ليس للأطفال،	Nicht für Kinder ist der türkentrank
إنها تضعف الأعصاب، وتجعلك شاحباً،	schwächt die Nerven, macht dich
ومريضاً.	blaß lassen und krank.
لا تكن مسلماً	Sei doch kein Muselmann,
لا يستطيع أن يتركها!	der ihn nicht lassen kann!

تبدو هذه كأغنية للأطفال *contines pour enfants* لا زال الناس يتعلمونها، كما يبدو.^{٢٤} منذئذ، قابلت بعض الشباب الألمان الذين يعرفون الأغنية، وأعلموني أنها تظهر كذلك في الأوبرا. إن شخصية فاقد العزيمة، ذي الضعف البالغ والاستسلام، لم تعد يلفها الغموض: القهوة ستجعلك ضعيفاً، ستجعلك مسلماً، مسلمان *Muselmann*. هنا، تبدو صورة الإسلام في الغرب كتهديد سياسي وتهديد تأنيثي: (إنها) الضعف (بعينه). إنهم ضعفاء، وإنهم يجعلوننا ضعفاء. لقد كانت القهوة واحدة من مواقع القلق المسيحي التي يعود تاريخها إلى محاولات الإمبراطورية العثمانية (« الأتراك ») غزوة البندقية، وفيينا، أي أوروبا، باختصار. ومع ذلك، فعند نقطة معينة، أدركت أوروبا المسيحية أن التهديد ربما لن يكون بالمقدار الذي كان متوقعاً، في البداية، أن يكون عليه. المؤرخون يعرفون هذا أفضل مني، ولكن كما أعتقد أن معركة لبانتو، وفشل الأسطول العثماني في غزو البندقية يشير إلى التقليل من الخوف من « التركي ». وبالمناسبة، فهنا توجد لحظة أخرى لمصطلح غريب بحثت عنه لكنني لم أتعثر بتاريخ له، إذ سيتم البدء، في القرن التاسع عشر، بالإحالة إلى الإمبراطورية العثمانية بوصفها « رجل أوروبا المريض ». وقد قيل إن هذا

(الوصف) المزج والمثير للغاية قد ظهر بعد حرب القرم، ما يبدو لي متناغماً للغاية مع المسلم، إذ من يكون إذا لم يكن رجل أوروبا المريض؟ بإمكانك أن تجري بحثاً على (محرك بحث) غوغل حول رجل أوروبا المريض لتجد مواد هائلة. إنه ببساطة في كل مكان. كل متخصص في العثمانيات يعرفه.

ولذا، فثمة آثار هائلة (يمكن إيجادها وتتبعها كلها، وقراءتها وتفسيرها) تقترح طرقاً ممكنة (لترسيم) أنسابية لمسلمي أوشفيتس. هذه الآثار مرئية ولا مرئية في آن، وهي على سطح التراث الفلسفي الحديث، وفي أغاني الأطفال، وفي الثقافة الشعبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. ما من شيء هنا يقلل من مجهولية ما هو المسلم، وهذا بعد معرفي رهيب. ومع ذلك، فإن أنسابية (الرجل الضعيف)، المتعقلة أساساً باليهود والعرب كما ظهروا في لحظات حاسمة في تكوّن المفهوم في أوروبا وعلى يديها، تبدو لي، أقل هجنة.

إن رجل أوروبا المريض هو كالمسلم: ليس ثمة من يعرف أي شيء عن أدبيات الهولوكوست أو تاريخ الهولوكوست ولا يعرف عن المسلم. إن ذلك هو الجمال المرعب لذلك كله. إنه غاية التجلي، لكنه غاية الخفاء. فكل من تحدثت إليه تقريباً قال لي: «لقد تساءلت دوماً لماذا كان مصطلح مسلمان مستخدماً...» إنه في كل مكان، ومع ذلك فلم يوجد تفسير له. إن ذلك، كما قلت، مرعب بالفعل.

في الكتاب أكتب أيضاً عن أن مصطلح «مسلم» لا تتم ترجمته، بل بأكثر من ذلك تتم نَقَحْرَتُهُ (شيء يمكن مقارنته مثل مُزلمان muzelmann، باختلاف بائن، إذن، عن مسلمي muslemi، أي «مسلم»، في العبرية الحديثة). لا أذكر هذه القصة في الكتاب، لكن كان عندي طالبة إسرائيلية مررت معها على هذه المادة في مساق عن أدبيات الهولوكوست. وبعد أن تحدثت معها عن مسلمي أوشفيتس، تعرّفت على المصطلح، وقالت لجدها، وهو أحد الناجين من أوشفيتس: «جدّي، طالما حدّثني عن الـ «مسلمان»، ولكنك لم تقل لي أبداً إن كلمة مسلمان تعني مسلم». لقد قالت لي لاحقاً إن جدّها انفجر غضباً كما لم يُر من قبل. وقد أصرّ بعناد على أن الأمر لم يكن كذلك، ولم يكن ذلك ما عنته الكلمة، وأنها لم تعن

ذلك أبداً. إنه لمن المأساوي، وحتى المضحك، أن يزعم أحد أن كلمة (ما) ليست كلمة، ليست تلك الكلمة. فحتى في الإنجليزية يجد المرء تهجئات عفا عليها الزمن مثل Musselman أو Mussulman لكلمة «مسلم». ولكنني لا أقدم مقولة في أصل الكلمة هنا. إنني بالكاد أقول إن الطريقة التي عمل فيها المصطلح تبعت استخداماً سابقاً في سياقات مختلفة على الرغم من ترابطها. ففي أوشفيتس عمل المصطلح بتواتر بطريقة أشار فيها إلى التشابه بين أناس في المعسكر والعرب (أثناء الصلاة). ولكن كيف كان هذا «التعريف» ممكناً؟ ولماذا كل هذه الشعبية والتداول الهائل للمصطلح بعد نهاية الحرب؟ في اعتقادي، إنه لمن المذهل، ومن الخطأ قول بريمو ليفي إن تعبير «مسلم» هو تعبير آخر مثل «كندا» و«المكسيك» (وهي أسماء أطلقت على بنايات في المعسكر) ليس لها على الإطلاق أية قيمة مرجعية، أو إن إسقاطاتها لا تمت بصلة إلى استخدامها في سياقات أخرى.

إن الكلمات، بالطبع، تعمل خارج سياقها، ولكن الحقيقة أن تعبيراً ذي استخدام متعارف يبقى ويُعاد نحتته. ولذا، فحين يقول الناس «كندا»، يمكن أن تكون اسماً مفرداً، لكنها أيضاً بالغة التحديد ثقافياً ومنطقياً، إن شئت. فالبنية التي كانت تُجمع فيها متعلقات الموتى، والتي كانت في حقيقة الأمر (وإن نسبياً) الأحسن للعمل ليس لها أي علاقة بكندا، في ذاتها، ومع ذلك، فقد كانت كندا على هذا النحو مُتَخَيَّلَةً كمكان للوفرة، صوبها تتجه أحلام المرء، وصوبها سيهرب إن نجأ بعد أن تنتهي الحرب. وقد فعل الناس ذلك. ولعل أشياء مماثلة يمكن قولها عن «المكسيك»، حيث خزنوا بطانياتهم المخططة التي ذُكرت الناس باللباس التقليدي في المكسيك.

إنها ثقافة الصور النمطية. فإذا قال المرء لولد صغير: «إنك ترمي (الكرة) كبنت»، فالسؤال هو: ما الذي يمكن من «تمييز» «البنت» في هذا الولد؟ وما هي الظروف التي تجعل هذه الإهانة ممكنة؟ ليس الأمر لأن البنت «فعالاً» ترمي كبنت، وإنما لأن الناس يعتقدون أن بإمكانهم تمييز رمية سيئة بأنها رمية بنتية. هذا كل ما أود السؤال عنه: كيف جاء المصطلح إلى حيز التداول، حتى وإن لم يكن ذلك هو

ما عناه للناس؟ كيف أمكن لهذا التمييز (للمصطلح) أن يتشكل؟ كيف يمكن للناس أن يقولوا: «هذا يبدو لي كمسلم». فحين يكون لديك أغنية تقول إن المسلم ضعيف، وشاحب، ومستسلم، ولا يستطيع أن يكون إلا هكذا، ويكون هذا الفهم كَلِّي الحضور في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث، فإن الأمر لا يصبح أقل مفاجأة، لكنه ربما يصبح أقل إبهاماً.

ليس من المهم أن يعرف الناس أو يصادقون على ما يمكن لأصول المصطلح أن تكون (فكري في فعل «يُيَهُودُ» Jew بالإنجليزية، هل يمكن لأحد أن يدعي أنها ليست إهانة عنصرية إذا ما استخدم (هذا الفعل) في سياق يكون فيه اليهود غير موجودين، ولا مقصودين، ولا معروفين؟ أو أن لا يعرف الناس، أو لا يعون، أنه له أية علاقة باليهود؟).^{٢٥} ربما من الممكن أن جدّ تلميذتي لم يكن يعرف، ولا يزال، ولكن لِم الانفجار بالغضب؟ إنه ليس ببساطة بسبب خطأ: إن الأمر مثقل (بالدلالات) بأكثر من ذلك. ولذا، فالتبعات هائلة، هائلة جداً، جرّاء إنكار أنه بالإمكان وجود أي تواز، وأن المسلم لا يزال حياً، رغم أن كل شيء ضده، ولا يزال يموت في فلسطين/إسرائيل. إن هذا، كما أعتقد، هو أمر عصي على التفكير، وهو بأكثر من ذلك، عصي على الاحتمال.

V

مشروع الصهيونية

الشيخ: ما يبدو مثيراً للاهتمام بالنسبة لك حول كتاب فرانز روزنفلد نجم الخلاص Star of Redemption هو طريقة صياغته لمفهوم العدو خلال نقاشه عن الحرب. كيف يرتبط هذا بطريقة فهمه لمكان الحرب المقدسة (قبالة الحرب السياسية، وبالمقارنة معها) في الديانات الإبراهيمية؟

النجار: لدي نقطة واحدة حول روزنفلد لا بد من ذكرها قبل أي شيء. ففي مداخلة شفوية للمواد التي لدي عنه، جادلتُ بأن علاقته بالإسلام ينبغي أن يتم تناولها بذات الطريقة، والحصريّة، التي تم بها تناول علاقة هايدغر باليهود (وبكلمات

أخرى، علاقة هايدغر بالنازية). لقد سألني البعض كيف لي أن آتي بهكذا مماثلة كون روزنزفغ لم يقل أبداً إن الإسلام ينبغي أن يتم استئصاله، أو إن المسلمين ينبغي أن تتم إبادتهم. (حينها) ذكّرهم بأن هايدغر، أيضاً، لم يقل أبداً إن اليهودية ينبغي أن تختفي عن وجه البسيطة، أو أن اليهود ينبغي أن يواجهوا الإبادة. أعتقد أن المشكلة الفلسفية، ومشكلة القراءة، ومشكلة التأويل، ومشكلة البلاغة (عند روزنزفغ وهايدغر هي (مشاكل) قابلة للمقارنة بالتأكيد. وفي نقاش أكثر عمقاً، أظهر بيتر غوردون التداخل بين المفكرين. إنني مجرد أطرح مداخلة للتوازي، وإن كان هامشياً، حول هذه المسألة.

(هنا)، ينبغي عليّ القول إنه، باستثناء مقالة ونصف، لم يُقل شيء تقريباً حول روزنزفغ والإسلام، ما (يعتبر أمراً) غير عادي (وهذا سيغير، كما آمل، بفضل أعمال جيزين بالمر Gesine Palmer ويوسف شوارتز Yossef Schwartz).^{٢٦} إنه، ربما، واحد من أصعب الفلاسفة، ولكنه بالتأكيد ليس الأقل من بين مَنْ كُتِبَ عنهم. فكثيراً من الناس كتبوا عنه على الرغم من صعوبته، ومع ذلك فإن أحداً تقريباً لم يعلّق على علاقته بالإسلام على نحو جدّي أو مطوّل.

النجم، كما يدشنه روزنزفغ، يزودنا بصورة عظيمة وخلاصة لجدل معماري للغاية. ولشرح ذلك ببساطة، فإنه يقترح ثلاثة أنواع من الموضوعات: الموضوع اللاهوتي أو الجماعة اللاهوتية، وهي اليهودية؛ والجماعية اللاهوتية-السياسية، وهي المسيحية؛ والجماعة السياسية، وهي الإسلام. ولكل من هذه المواضيع علاقة محددة بالحرب. ولذا، فالموضوع اللاهوتي، اليهودية، تعرف الحرب السياسية وحسب. وبكلمات أخرى، فحين تنظر اليهودية إلى الحرب، فإنها ترى الحرب السياسية وحسب. وأحد أسباب ذلك، بالنسبة لروزنزفغ، أن اليهودية (تقع) خارج التاريخ، وعليه، فإنها حين تنظر إلى أي شيء يقع في التاريخ، فإنها ترى التاريخ وحسب، وهو غير ذي علاقة بالنسبة لها. ولذا، فالموضوع اللاهوتي ينظر إلى الحرب بوصفها سياسية. أما الموضوع اللاهوتي-السياسي، المسيحية، فلا تعرف الفرق بين الحرب السياسية والحرب المقدسة، وعليه، فهي في حقيقة الأمر لا تعرف كيف تفرّق بين

الاثنتين. وأخيراً، فإن الموضوع السياسي، الموضوع الذي ينكر عليه روزنزفغ التدين، فهو الإسلام، وهو يعرف الحرب المقدسة وحسب. إن صورة النجم، كما يدشنها، هي صورة رائعة على نحو ميكانيكي في (آلية) عملها.

إن روزنزفغ معني بالتحول-اللاهوتي للجماعة السياسية، أو بتعبير أكثر دقة، بالتحول اللاهوتي التام للجماعة اللاهوتية-السياسية. لكنه ينتهي إلى عدم الاهتمام بما يحصل مع الجماعة السياسية، ما يفسر عدم ظهور الإسلام في آخر كتاب النجم The Star. لقد كان روزنزفغ هيغلياً على نحو معين، وإن كان أيضاً غير-هيغلي، حيث تغدو المواضيع التي يستخدمها منذ بداية الكتاب منفيةً (على نحو جدلي) aufgehoben، بطريقة أو بأخرى في بقية الكتاب. ولكن الإسلام (مثل أنتيغوني عند هيغل التي لا تخضع للنفي، بل تختفي وحسب) ببساطة يختفي من نقاش روزنزفغ، وذلك ما اعتبره مشكلة فلسفية. هنا، يجسد روزنزفغ بالمعية قمة معينة في اللاهوت المسيحي، كما بين معلّم العزير أموس فانكنستين^{٢٧}. Amos Funkenstein

إن الأمر المذهل في هذا كله هو أن روزنزفغ معروف كمعاد للصهيونية. (هنا) يمكن للمرء القول إنه لسوء الحظ قد جاءت لحظة حيث لا يكون ثمة موقف يهودي، حتى معاد للصهيونية، يمكن أن يكون أي شيء إن لم يكن محدداً من قبل الصهيونية. إن هذه مقولة طويلة للتفكيك (ناهيك عن كونها محيطة)، لكنني سأتركها كما هي الآن. أعتقد أنه من الجدير ذكره أنه بالرغم من كونه معادياً للصهيونية، فإن ثمة انسجاماً بين ما قاله روزنزفغ وما آلت إليه الأمور في فلسطين وإسرائيل. ومرة أخرى، فإنني فقط أجادل بأن خطوط التواصل (والقطع) ينبغي أن تتم دراستهما بطرق لا تزال تنتظر الاندغام على نحو محكم.

الشيخ: إن التحالف بين الأصوليين المسيحيين في الولايات المتحدة والصهاينة في إسرائيل ربما يشير إلى طفرة في البناء الجيو-سياسي الحالي من خلال الجغرافيا (الفكرية) الممتدة التي تناولتها في كتابك.

النجار: تعقيبي على هذا الموضوع كالتالي: لم تشهد هذه الجبهة أي تغيير

على الإطلاق . وأعني بذلك أن ليس ثمة أي شيء جديد البتة . والطريقة الأبسط ،
ولربما الأكثر استفزازاً ، أن إسرائيل ، كمشروع لاهوتي-سياسي ، هي التواصل الواضح
للعلاقة بين العالم المسيحي والإسلام .

كما يقولون بالفرنسية ، أعتقد أنني أزن كلماتي je pèse mes mots . فالنقطة
التي أود قولها هي أنه من الضروري مواصلة الإصرار على البعد الاستعماري
للصهيونية ، الاستعماري بمعناه الصارم ، بالتأكيد . إن الادعاء بأنه ليس ثمة أساس
استعماري لإسرائيل هو ادعاء سخيف . لقد كان الناس (الصهاينة) مواطني دول
وكانوا يعملون بالنيابة عن قوى غربية ، وقد فهمت القوى الغربية هذا بشكل جيد
للمغاية . وكذلك فهم هرتزل وآخرون .

ولذا ، فإن إسرائيل هي بالتأكيد مشروع استعماري ، دولة استعمار استيطاني
للدقة . ولكن إسرائيل هي شيء آخر غير ذلك أيضاً . ليس هذا للقول إنها أفضل من
ذلك أو إن إسرائيل ينبغي أن تُبرأ مما فعلته بالفلسطينيين ولا زالت تفعله (اليوم)
بأكثر من أي وقت آخر . أود ، بأكثر من ذلك ، أن أؤكد أن المصادر والأسباب (الكامنة
وراء) ما عليه ظاهرة الصهيونية الحديثة ، المصادر والأسباب التي سبقت الاستعمار
وواصلت التأثير ولربما التحكم ، وإن في الخفاء ، بالأحداث والعمليات في إسرائيل /
فلسطين كما في أوروبا والولايات المتحدة . إن الزعم بأن العالم المسيحي الغربي
أو الغرب ، أو أوروبا ، أو حتى الولايات المتحدة كانوا يحلون مسألتهم اليهودية
بتصديدها إلى الشرق الأوسط هو دقيق بالتأكيد ، ولكن عدم اعتبار أنهم كانوا أيضاً
يصدرون مسألتهم العربية ، كما يبدو لي ، هو (أمر) مضلل وخطير إلى حد كبير . إن
دولة إسرائيل لم تقم فقط جراً إصرار مجموعة من اليهود أو الصهاينة على الذهاب
إلى فلسطين (بعد صراع حول أي «أرض خالية» يمكن اعتبارها كذلك) . لم يكن
هذا مشروعاً سلمياً ، كما نعلم ، ذلك أن بعض الناس (الصهاينة) أرادوا الذهاب إلى
مكان آخر ، وقد أتاح المشروع الاستعماري ، في حقيقة الأمر ، أن يفكروا في أوغندا
أو الأرجنتين أو فلسطين . ولذا ، فلم تكن الحركة الصهيونية وحدها وحسب هي
ببساطة من صنع القرار . فهي لم تكن تمتلك ذلك النوع من القوة بالتأكيد حينئذ .

إن الأمر الأكثر أهمية، أو على الأقل ذا الأهمية نفسها، هو أن أوروبا كانت (ولا تزال) تتعامل مع مسألة إسلامية (ما يعني القول إنها تتعامل مع مسألة عربية، مع تبادل في الأسماء، وذلك لأن التبادل، واقع أيضاً، بين الدين والإثنية، بين الدين والعرق)، ولعل تجاهل ذلك يعني في حقيقة الأمر إعادة إدراج وتأكيد زوال العربي والمسلم في أوروبا ومنها. ليس هذا إلا إعادة لما قاله جيسكار دي-ستون Giscard d'Estaing (الذي قال إن دخول تركيا إلى الاتحاد الأوروبي سيكون «نهاية أوروبا») وما بدا أن البابا رغب في فعله تاريخياً. أنه باطل، وخاطيء.

فلنغض الطرف عن التأثيرات القروسطية ودور الثقافة العربي في «نقل» الثقافة الإغريقية. ما أتحدث عنه هو نمط حضور مستمر، وإن كان متغيراً، وسلسلة طويلة من التأثيرات المتخيلة، وأكثر من متخيلة في أوروبا وعنها من القرن السابع وحتى القرن الحادي والعشرين. ليس ثمة لحظة واحدة لم تكن فيها أوروبا مهتمة، محتلة، محاربة، منتجة للدعاية، كاتبة، مفكرة، قلقة، مقدره، محبة، كارهة للعربي، والمسلم، والتركي، والحنفي (الشرقي)، والهاجري، والمور. ليس ثمة لحظة واحدة في التاريخ منذ القرن السابع يمكن لأحد أن يقول لي إنه لم يكن فيها في أوروبا الغربية اهتماماً، بطريقة أو بأخرى، محدداً للثقافة الغربية: الموسيقى، الفن، السياسة، الدين، وكل شيء. هل يمكن لأحد أن يقول لي إنه موضوع يهودي وحسب ذاك الذي تم تصديره إلى الشرق الأوسط؟ بالقطع لا. لماذا، إذن، وعلى وجه التحديد إلى فلسطين؟ لماذا أرادت القوى الغربية ووافقت على تدمير فلسطين لأجل إسرائيل؟ لماذا إلى «الأرض المقدسة»؟

إن السؤال الذي يجب طرحه وإجابته لا بد أن يتطرق إلى «المسألة الإسلامية». ذلك أن تجاهل هذا السؤال يعني تجديد وزيادة لامرئية الدور المسيحي في تاريخ الاستعمار، وما قبله وما بعده. فالبابا، إذا أخذنا مثلاً عشوائياً، لم يكن تماماً وسيطاً مسالماً لأي شيء هنا. لم يكن أي بابا كذلك، ولم تكن أية قوة غربية. ليس ثمة وساطة، بل بأكثر من ذلك استثمار هائل في مواصلة حرب إسرائيل ضد فلسطين، أي الحفاظ على الظروف التي تجعل هذه الحرب ممكنة. أقول هذا، وأشمل أوروبا، حتى

وإن كانت أوروبا، إلى حد ما، أكثر تقدميةً في هذا الصدد، من الولايات المتحدة (وبالمناسبة، فهذا ليس صعباً)، ولكنني أعتقد أن ثمة استثماراً، اقتصادياً ونفسياً، في الحفاظ على العداوة. إن هذا، في نهاية المطاف، مثالي من وجهة نظر مسيحية: اليهود والمسلمون يحاربون بعضهم البعض، والله وحده أعلم بالسبب! من يمكنه أن يفهم هؤلاء الناس على أية حال؟ قد تكون هذه المقولة هي الأكثر «تسامحاً» وقسوة على نحو تماثلي: حسناً، فهم جميعاً مجانين. إنني بالقطع ضد أي تماثل من هذا القبيل، ولكنني، كذلك، ضد أي تأكيد بأن القوى المسيحية الغربية هي مثل أخ كبير تحاول الإصلاح بين عدوين لدودين.

في موضوع ذي علاقة، حكائي إلى حد ما، كنتُ أفكر في غلاف آخر للكتاب كنتُ قد عرضته في بعض المحاضرات. لم أكن واثقاً بأن الغلاف سيروق لي كما يظهر الآن. ولكن جانيت وود أنجزت عملاً رائعاً كنت سعيداً جداً به. لقد تفاجأت بأنه أعجبهم لأنني لم أرغب في تقديم وجه، حتى لا أؤكد أو أزعزع توقعات شتى. وفي النهاية، إنه، بالتحديد، غياب الوجه و (عدم) تحدد-ملامحه كما يظهر على الغلاف، هو ما راقني للغاية.

ولكن الصورة التي كانت لدي، كان من شأنها أن تحيل الكتاب إلى كتاب هزلي، كانت صورة للبابا وهو يزور الأراضي المقدسة قبل عدة سنوات. لقد كانت منشورة في مجلة تايم (ولذا، فقد كانت، ربما، مشكلة حقيقية فيما يتعلق بنيل حقوق النشر، على أية حال). في الصورة، يظهر البابا مرتدياً كامل زيّه الرسمي، بالغ البياض، ناصع البياض، وعلى جانبيه يقف أحد الحاخامين الكبار وشيخ مسلم مرشح من قبل عرفات (إذ اعتذر مفتي القدس الفعلي عن الحضور). وقد كان الحاخام والشيخ متشابهين تماماً: إذ كان كلاهما يرتدي بذلة أوروبية سوداء، ورطوبة عنق، وقميصاً أبيض، وكان لكليهما لحية سوداء يتخللها البياض. أما الشيء الوحيد المختلف قليلاً، فقد كان رداء الرأس، إذ اعتمر الحاخام قبعة أوروبية، فيما اعتمر الشيخ عمامة، لكنك بالكاد تستطيع تمييز ذلك في الصورة. المذهل في ذلك أنه يمكنك استبدال الواحد بالآخر دون عناء كبير.

لست متأكدًا كيف تعامل الأشخاص الراءون *observant*، بالمعنى المزدوج للكلمة (بصرياً ودينياً)، مع هذا التمييز. إن الأمر اللافت حقاً، مع ذلك، هو أن البابا، الذي يجلس في بياضه في المنتصف، ممسكاً رأسه وكأنما في عناء عظيم (وقد كان العجوز يوحنا بولس الثاني مريضاً لعدة سنوات). على أية حال، فهو، في الصورة، محاط باليهودي والعربي، وهو ببساطة لا يستطيع احتمال ذلك. ومثله مأزق اللاهوت المسيحي: اليهودي، والمسلم، وماذا عن المسيحي، إذن؟ أهو شرطة معترضة بينهما؟ كيف يمكن لهذا أن يكون، وثمة مليار مسلم؟ هل تفوقوا على المسيحيين (أو جاؤوا بعدهم)؟ هذا ما يفسّر أن المسيحية كان عليها أن تواصل (موقفها) طويلاً حتى لا يكون الإسلام ديناً، ولا حتى انحرافاً لاهوتياً. إذ كيف لدين أن يأتي وينجح بعد المسيح؟ لا يمكن لهذا أن يكون مفهوماً، حتى وإن فكرت بالمجيء الثاني. لكن، (هل يأتي) دين آخر؟

البابا، بطبيعة الحال، لا يمسك برأسه جرّاء أي مأزق لاهوتي. فبنية الصورة تستنسخ على نحو مثالي الصور المعروفة للأخ الأبيض الكبير بين شخصين أسودين ليس بإمكانها أن يتفقا، وكأن الأخ الأبيض الكبير لم يكن يفصل (بينهما) ويواصل الفصل: إنه كارتر بين بيغن والسادات، وكلينتون بين رابين وعرفات. لا يمكنني أن أصادق على هذه اللحظات، ولا أقول بأنك إن تركت كل واحد يتحدث، فإن الأمور ستكون على ما يرام.

وبالعودة إلى السؤال، ليس ثمة من جديد بخصوص التحالف بين الصهيونية والأصولية المسيحية. إنه جديد نوعاً ما فيما يتعلق بالطريقة التي تعاملت بها إسرائيل بسفور. لقد قرأت مقالاً مؤخراً يصف الزيارة الأخيرة لوزير السياحة الإسرائيلي (رحبعام زئيفي) إلى الولايات المتحدة، وهو أحد أكثر الفاشيين حضوراً في الحكومة الإسرائيلية، كما إنه على وجه التحديد أحد أكثر (أعضاء) الأحزاب اليمينية المتطرفة صلفاً. إنها المرة الأولى (لوزير إسرائيلي في زيارة رسمية) لم يتصل على الإطلاق بأي منظمة يهودية، لكنه ذهب مباشرة وحصرياً إلى المبشرين المسيحيين. ولذا، فبالنسبة للاعتبارات السياسية (أو عدمها)، فإن هذا قد يكون جديداً.

ولكن، على المستوى الأساسي والبنوي، ليس ثمة من جديد. لا شك أن ثمة تحالفاً، وأنا لا أتحدث فحسب عن أمور أخرى، بل أتحدث عن انسجام أساسي في الفهم تجاه الإسلام في العالم، وتجاه الحاجة إلى محاربتة، وتأسيس لاتماثلات، حيث ينخرط اليهود واليهود الإسرائيليون في هذه الحرب بمحض إرادتهم. إنها رقصة مصممة على نحو جميل، لكنني لا أعتقد أن ثمة مصمماً واحداً لهذه الرقصة، ولا حتى فريقاً واحداً، إذ الأشياء أكثر تدرراً من ذلك.

VI

مشكلة الكونية

الشيخ: كيف يرتبط سؤال اللاهوتي-السياسي بسؤال الكونية، وكيف ترتبط كافة القيم التي تُسميها الكونية بوضوح: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمساواة، إلى آخره؟

النجار: سأعطيك، إذا كان ذلك ممكناً، خلاصة المقال الذي انتهيت منه للتو، والذي أخبرتك عنه آنفاً وكان، بعنوان: «الفرضية السامية». لقد قررت أن أكتب لهذا الفصل خلاصة جاء من ضمن ما فيها من عبارات، استفزازية نوعاً ما: «العلمانية هي الاستشراق». أعرف أن عليّ بعد الكثير من العمل حول هذا الموضوع، عليّ مواصلة قراءة كتاب طلال أسد الرائع تكوّن العلمانية Formations of the Secular، على سبيل المثال. لذا، لا أريد أن أقزم العلمانية (ة) إلى الاستشراق، ولكنني أعتقد أنه من المهم للغاية، عند هذه النقطة، الإدراك أن الخطاب حول العلمانية هو بشكل أساسي خطاب ذو علاقة بمعادة-الإسلام. وبالمناسبة، فليس ثمة أي تطور على هذا الصعيد أيضاً. إنه بأكثر من ذلك، كما رأينا عند هيغل، (خطاب) متواجد في التدين الجديد في الشرق الذي حدث في الوقت ذاته الذي كان فيه الغرب «يخسر دينه». على أية حال، إنني لا أزال أتطلع إلى نقاش مقنع يمكنه أن يجعلني أفكر أن نوعاً من حركة سياسية تقدمية لا تكون مبنية على تلقين مليار شخص (وهذا هو التقدير المحافظ) أن عليهم التخلي (عن دينهم). إن هذا، إلى جانب البعد السخيف

للأمر بكلّيته، هو بحق (أمر) عبثي كحكم على... لكن على ماذا؟ الإسلام ككل؟ التاريخ؟ العالم؟

هذا متعلق بما كنت أقوله سابقاً عن العلمنة بوصفها تغييراً جذرياً داخل المسيحية، ولذا، لا يزال عن المسيحية. ليس الأمر أن العلمنة ليست شيئاً يصدر نفسه ببساطه (ولا، في السياق ذاته، كانت المسيحية كذلك، كما تؤسس آينس زوينوف Ines Zupanov عن اليسوعيين في الهند) كما لو كانت سعة أو وصفة (مع العلم أن المحاولة لها تبعات ممتدة وأحياناً مدمرة.^{٢٨} أتمنى لو كان بإمكاننا نقاش التاريخ، وكذلك الحجم والتأثير الحاليين، للعدد الكبير من البعثات التبشيرية المسيحية حين نتحدث عن «العولمة»)، كما إنني لا أرغب في إنكار أنه قد كان ثمة تعميم لاستخدام الدين.

سيكون من السخف ألا يتم الاعتراف بأن الإسلاميين هم الآن (وهم بشكل كبير من (هذا) الآن) لهم وجهة نظر دينية، وأنهم يسمونها ديناً (الأمر الذي هو ذاته رهيب، علماً بأن الأصل اللاتيني (أي المسيحي) مثله مثل التواريخ الحديثة للمصطلح الذي تحدّث عنه دريدا في كتابه الإيمان والمعرفة Faith and Knowledge. إنني أود ببساطة أن أؤكد التأثيرات الثقافية والسياسية (لعمليات) الترجمة الهائلة. على سبيل المثال، فإن ترجمة دين إلى «religion» مقارنة على الأقل بترجمة أدب إلى «letters» هي بالتأكيد أمر هائل، ويعيد ترتيب المعارف، والجماعات، وغير ذلك. إن الاعتقاد أن ذلك هو الحاصل (أو أن الأسوأ هو ما ينبغي أن يحصل) هو أن «العلمنة» هي ببساطة مُضَلَّة. إن الأمر أكثر تعقيداً بكثير من قرار استخدام كلمة ما (ثمة، بالطبع، عمليات أخرى فاعلة، والمشبهون المحتملون، هم: الاستعمار، الرأسمالية، إلى آخره)، ومع ذلك فلن أقلل على الإطلاق من أثر التغييرات اللغوية.

إننا بحاجة ماسة إلى نوع من آخر من المخيال السياسي إذا كان كل ما يمكننا الإتيان به حالياً أنه ما من مجتمع مدني يمكن تدشينه بوجود الدين في الفضاء العام (مع دوام تذكر التعريف المتواصل للإسلام بوصفه ذلك الدين). كما أنه ينبغي علينا

أن نتجاوز السردية التي تقرأ الإسلام الآن (و«الديانات» الأخرى) بوصفها «طريقة حياة»، أصبحت فيما بعد ديناً. ربما توجد ثمة مصطلحات بوسعها أن تمكن من توصيف التغييرات التي حدثت، ولا تزال، لكن هالة قضايا الترجمة حاضرة بقوة، حدّ أن إمكانية الحديث عن التغيير تعتمد على هذه القضايا. إن الأمر الآخر الذي ينبغي معرفته هو، على الغالب، خطاب العلمنة، وخطاب الديمقراطية، وخطاب التحديث، وخطاب الديمقراطية في الشرق الأوسط (التي انبنت هي ذاتها على نوع ما من العلمنة) وهو أمر يقوم به، في الغالب، أناس لم يتعلموا يوماً كلمة عربية أو أي لغة في المنطقة. المعرفة (إذا كان بإمكاننا أن نسميها كذلك)، ولربما بدقة أكبر، «الخبرة»، لا تعرف الحدود، وينقصها التواضع.

لا بد لي من القول إنه إذا أراد خبير ما أن يقول لي ما هي بالضبط مشكلة العالم، وما الذي نحتاج إلى تغييره حتى تحل كل أو معظم المشاكل المعاصرة، فليس لدي أي اعتراض على تعريف «المشكلة» بوصفها «الدين»، إذا كان من شأن هذا أن يسعد الخبير. لكنني، مع ذلك، مأخوذ بهذه الحركة: كيف لأي كان أن يزعم شيئاً كهذا حيال ما هي المشكلة في العالم بشكل عام، وأين يمكن الحل بالتحديد. فماركس، على الأقل، كان متواضعاً بما يكفي حين حصر نفسه، في الغالب الأعم، في الثقافة الغربية. أعرف أنه قد جاء بمقولات قد تضعع هذا التأكيد، لكنه، في الغالب، كان يتحدث عن الطريقة التي تعمل فيها المجتمعات الغربية، حاله في ذلك حال فوكو. أنا على ثقة بأن ثمة الكثير مما لا أزال أجهله هنا، لكنني أرى ذلك علامة تواضع أكثر من كونه مركزية-إثنية محضة. لا بد من وجود بعض الاعتراف بحقيقة أن المرء ليس بمقدوره أن يتحدث عن كل شيء، وبخاصة عندما لا يكون المرء عارفاً حتى بأوليات لغات المنطقة التي يتحدث عنها. ولذا، فإنني لست متحمساً لتسخيّف كل شيء ديني أو للوم الدين أكثر من السياسة أو علم النفس أو أي شيء آخر في مناطق (معرفية) أخرى حيث لا يسعني إلا أن آمل بأن أثقّف نفسي قليلاً. هناك، بالفعل، لحظات أفقد فيها القدرة على الفهم. فهل ثمة أحد بحق يزعم أن مشكلة البلاد الإسلامية هي الإسلام؟ حسناً، ربما مشكلة البلاد أنها بلاد. أو

لربما تكمن المشكلة في أن ثمة شعب (وهذه مقولات جاء بها أناس محترمون). لا أعرف ما هي المشكلة، ولذا، فلن أدعو إلى حل يكون هائلاً في مزاعمه حدّ اقتراح تحوّل شامل لثقافات كاملة، ومجتمعات، وكيانات. وعلى نحو مثير للجدل، فقد حصل بالفعل جزء كبير من التحولات المذكورة، لكن النقاش يذهب في الاتجاهين. فمن المعروف أن عدداً من النساء يرتدين النقاب في أوروبا الغربية. فلنسلّم بأن هذا قد يوصف كتغيير، فهل يمكن لأحد أن يتعدى ذلك للزعم بأن الثقافة الفرنسية ستصمد أو تنهار تبعاً لقبولها أو لمقاومتها لهكذا تغيير؟ إن تحوّل المجتمعات لم يُنجز بفرمان في الغرب. لم يكن الأمر وكأنما وقف أحد ما في لحظة ما وقال ببساطة: «فليكن لدينا مجتمع مدني»، «وبعدئذ خُلق (المجتمع المدني) من عدم، وكأنما جاء بوصفة.

فبدلاً من توجيه نداءات لهجر الدين، أو لتعليبه في الفضاء الخاص، أو إعادة مَوْقَعَتِهِ، أو أي شيء يدعوا له الناس، يمكننا، إذن، التفكير بالطرق التي قد تُغيّر الدين عبرها، والطرق التي يساعد فيها الدين الناس على العيش (ومثل كثير من الأشياء الأخرى، يتكرّم بمساعدتهم على الموت، على الرغم من أنه ينتابني الشك بخصوص كون الدين هو المتهم الرئيسي أو الوحيد على تلك الجبهة). إنني لا أحاول إعفاء الدين من المسؤولية. إنني أحاول فقط أن أسأل إذا كان بالإمكان اعتباره أكثر مسؤولية من عناصر أخرى في التاريخ الإنساني. فكما علّمنا ليفناس Levinas، إنه لأمر صعب أن نُلحِقَ المسؤولية. إن ذلك، في حقيقة الأمر، غاية في اللامسؤولية، اللهم إن قال المرء إن القول المسؤول الوحيد، يكون بضمير المتكلم الفردي: أنا مسؤول.

إن الدعوة إلى هجر الدين، على أية حال، هي، بالنسبة لعقلي البسيط، ذات الاقتراح بأن الجمالي (وهو اختراع حدائثي آخر) ينبغي هجره، ذلك أنه شيء إشكالي إذ ينبغي أن نقوم جميعاً بإسقاط التمييز بين القبيح والجميل. لا تذهب إلى المتحف ثانية، لا تُعجّب بوجه طفل. فمثل الفن والجمال، ولربما بأكثر من ذلك، لا يزال الدين مفهوماً بطرق مقننة على نحو عال، لا يزال معلّباً في مصطلحات تناقضية

مثل : الإنسان والإله، وهكذا. ولربما ينبغي، في حقيقة الأمر، أن نهجر هذا التمييز، وننسى هذه المصطلحات، الإنسان والإله. ولكن، ما أنا لأقول ذلك؟ إنني لا أقصد التقليل من أهمية مفكرين جادين للغاية عملوا على هكذا أسئلة وقضايا. لا أدعي أن ما يقولونه غير ذي علاقة. كل ما في الأمر أن عدم معرفتي العامة قد يجعل من هذه اللفتة عبثاً، حتى وإن كانت لفتة توافق مع هؤلاء المفكرين الكبار الذين أحترمهم كلهم للغاية. يبدو أن ذلك يتضمن تبسيطاً لما عليه الدين في كل حال، وعلى الأقل في تاريخ الأديان والعلمانية.

أما بالنسبة لأسئلة الديمقراطية وحقوق الإنسان، فثمة أناس يصرون على الأسباب العضوية أو المحلية لأي شيء يحدث في أجزاء كبيرة من العالم الثالث. ولكن كثيراً من الأنظمة الديكتاتورية في العالم بحق، بما فيها معظم الأنظمة الدكتاتورية في الشرق الأوسط، تم تنصيبها من قبل السياسة الأمريكية، أو نتيجة للسياسة الأمريكية. فالولايات المتحدة لها وجود عسكري فعّال في أكثر من مائة بلد.

لا أريد أن أكون حتمياً بالقول إن كل شيء يمكن تقزيمه إلى القوة العسكرية والاقتصادية. فبغض النظر عن أية أسباب أخرى قد تكون لهذا الوضع، فواقع الأمر أن العقبات التي اعترضت تنمية أسباب وعمليات محلية، هي صغيرة حدّ أنني لا أرى جدوى توزيع اللوم بتلك الطريقة. إن ذلك هو سبب أنني مركز-أوروبياً، إن شئت. ولذا، فإنني أتحدث عن أوروبا والغرب وحسب لأن القوى الاقتصادية والعسكرية مهيمنة في الغرب، في الغرب المسيحي. وبقول ذلك، إنني لا أتحدث عن القوى الاقتصادية والعسكرية لأنني لا أعرفها. ولأنني قد تعودت أن أفكر أن كثيراً من الأشياء المهمة تحدث على مستويات مختلفة، هي، في الغالب، بلاغية، أو «نصيّة»، في واقع الأمر. إن تجسيد السياسات اليوم له إرهابات تبلغ من العمر مئات السنين. لا أعرف لماذا، ولكنها لا تزال فاعلة، سواء لأن الناس لا يزالون يقرأون الإنجيل، أو لأن الأكويني لم يمت، أو لأن لوثر لم يمت، أو لأن القديس بولص لم يمت (أو لربما لأنهم ماتوا بالفعل، ما يجعلهم أكثر قوة كما علمنا فرويد) ولأن الحروب الصليبية لم تنته بعد بالتأكيد. فهل تعافى الغرب منها؟ هل تعافى بالفعل؟ وفي

نهاية المطاف، إذا كانت حرب الخليج الأولى قد حدثت للتعافي من حرب فيتنام، فمن يدري ما هو المطلوب للتعافي من ضياع القدس؟
ترجمة: رنا بركات وعبد الرحيم الشيخ.

هوامش وشروحات

- ١ ظهر النص الأصلي لهذه المقابلة (التي أجرتها الباحثة نرمين الشيخ مع جيل النجار) في مجلة Asia Society في العام ٢٠٠٣، بعنوان:
«The Jew, the Arab: An Interview with Gil Anidjar».
وقد أعيد نشر المقابلة في كتاب من تحريرها، هو:
Al-Shaikh, Nermeen. The Present as History: Critical Perspectives on Contemporary Global Power (New York: Columbia University Press, 2007), pages 225-254.
وقد تمت الترجمة العربية لمجلة الكرمل الجديد بإذن كريم من جيل النجار ونرمين الشيخ.
- ٢ محمود درويش. أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي. عكا: دار الأسوار، ١٩٩٢.
- ٣ محمود درويش. لماذا تركت الحصان وحيداً. بيروت: دار رياض الرئيس. ١٩٩٥.
- ٤ إيلا حبيبة شوحات، هي أستاذة الدراسات الثقافية في جامعة نيويورك، وتتركز كتاباتها على دراسة اليهود العرب. وقد ترك جهداً بحثياً أثراً واضحاً على «حقول» الدراسات الثقافية، ودراسات ما بعد الاستعمار، والدراسات العابرة للقوميات. ومن ضمن كتاباتها الأكثر شيوعاً:
Ella H. Shohat. Taboo Memories, Diasporic Voices (Durham: Duke University Press, 2006); Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation (Austin: University of Texas Press, 1989); Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives (co-edited, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
- ٥ تقوم أطروحة منير العكش حول «فكرة أميركا» التي اندغم فيها المشروعان (الأوروبي والصهيوني) في إطار حلم قيامي متوحش، «فكرة» يصفها بأنها الترجمة الأنجلوسكسونية لأسطورة إسرائيل التاريخية التي تقوم على ثلاثة عناصر، هي: احتلال أرض الغير؛ واستبدال سكانها بسكان غرباء أو استبعاد من يعصي منهم على الموت؛ واستبدال تاريخها وثقافتها بثقافة المحتلين الغرباء وتاريخهم. تلك الفكرة، في رأيه، هي التي أرست الثوابت التاريخية الخمسة التي رافقت تاريخ أميركا بكامله، وهي: المعنى الإسرائيلي لأميركا؛ وعقيدة الاختيار الإلهي والتفوق العرقي والثقافي؛ والدور الخلاصي للعالم؛ وقدرية التوسع اللانهائي؛ وحق التضحية بالآخر. وعليه، فإن التمربي المتواصل بين المشروعين قد انطبق تماماً في مسألة تسخير المعرفة الجغرافية لصالح توسيع مشروع الاستعمار وتكريسه في الحالة الإسرائيلية التي ولدت، وللمفارقة، حالة منفي لشعب آخر كان

ضحية مشروعها القيامي . لمزيد من التفصيلات، أنظر: منير العكش . حق التضحية بالآخر: أميركا والإبادات الجماعية (بيروت: دار الرئيس للكتب، ٢٠٠٢)؛ تلمود العم سام: الأساطير العبرية التي تأسست عليها أميركا (بيروت: دار الرئيس للكتب، ٢٠٠٤)؛ «زحف القديسين من المجاز إلى الحقيقة: نمضي على الحرب ولكن على مضمض.» الكرمل . العدد ٨٥، ٢٠٠٥، (ص ٩٤-١٢٩) .

٦ كجزء من مشروع أكبر يوظف جاك دريدا عمله على مفهوم «الاختلاف» (الذي عبّر عنه بمفردة «الفرق» في مقابلة أنيجار) كعنصر مركزي في عملية تفكيك المعرفة . ويعرّف دريدا «الاختلاف» كتلاعب نظامي بالاختلافات، ومساراتها، والتفريق الذي يمكن من خلاله ربط العناصر واحداها بالآخر. «لمزيد من المعلومات، أنظر:

Jacques Derrida, «Interview with Julia Kristeva: in Positions (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), page 28.

٧ غوتفرايد لايبنز Gottfried Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) هو فيلسوف وعالم رياضيات ألماني . ويعتبر، إلى جانب رينيه ديكارت وباروخ اسبينوزا، من كبار منظري العقلانية في القرن السابع عشر . ومن أهم أعماله:

Discourse on Metaphysics (Chicago: Open Court, 1931); New Essays on Human Understanding (New York: Cambridge University, 1981); and Monadologie (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1981).

٨ طلال أسد هو مفكر وأكاديمي يدرّس في جامعة نيويورك، وهو متخصص في علم الإنسان ودراسات الأديان والعلمانية ودراسات ما بعد الاستعمار . لكن أشهر أعمال أسد هي تلك المتعلقة بظاهرة الأديان، و(نقد) العلمانية كجزء تكويني في حققتي الحداثة وما بعدها . وقد أظهر أسد في «تكوّن العلمانية» أن العلمانية الأوروبية لم تستهدف الفصل بين العالمين العام والخاص (حيث قصد استبدال الدين بالآخر)، وقد كان لذلك نتائج قاسية جاءت بتعريف جديد «للدين» كما يدشن النجار في هذا السياق . وإضافة إلى تقديمه لأول أنسابية متقنة لمراحل وتشكلات العلمانية الغربية ذات التاريخ المركب والعلائقي (مع فرضيات الحداثة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان)، فقد بين أسد، بما لا يقبل الشك، أن العلمانية ليست وريثة الدين بالضرورة، بل هي قائمة بذاتها إلى جانب العقلانية المنطقية . ومن أهم أعمال أسد الفكرية:

On Suicide Bombing (New York: Columbia University Press, 2007); Formations of the Secular (Stanford: Stanford University Press, 2003); Genealogies of Religion (Baltimore: John Hopkins University, 1993); and a number of influential articles including: «On Re-reading a Modern Classic: W.C. Smith's The Meaning and End of Religion,» in History of Religions (2001).

٩ جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤)، هو الفيلسوف الفرنسي الذي طوّر النظرية النقدية التفكيكية، ونظريات أخرى في السياقات الفلسفية لما بعد البنيوية وما بعد الحداثة . وتشكل أعمال دريدا مرجعية فكرية واضحة في أعمال جيل النجار، وبخاصة كتابيه:

Jacques Derrida: Acts of Religion. Ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002); Politics of Friendship. Trans. George Collins (London: Verso, 1997); Writing and Difference Trans. Alan Pass (New York: Routledge, 2001).

١٠ آمنون راز-كراكوتسكين، هو مؤرِّخ ومفكر إسرائيلي راديكالي، ورئيس دائرة التاريخ اليهودي في جامعة بن غوريون في بئر السبع. وقد اشتهر بتنظيراته حول الخطاب اليهودي-المسيحي في حقبة الحداثة وما بعدها، وتاريخ الطباعة، والفهم اليهودي الحديث للتاريخ، وبخاصة في كتابات المفكرين الألمان اليهود، مثل: فالتر بنجامين، وبريمو ليفي، وحنه أرنت، غيرشوم شوليم، وثيودور أدورنو، وغيرهم. كما اشتهر بنقده اللاذع لثنائية الدين والعلمانية في الفكر الصهيوني والممارسة الإسرائيلية، وتعلقها بتشكيل خطابات العلمانية في السياق الاستعماري الأوروبي. ومن أهم مؤلفاته:

Amnon Raz-Krakotzkin: The Censor, the Editor, and the Text: the Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century (Jackie Feldman, translator) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007) and «Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine.» In Hannah Arendt in Jerusalem. Ed. Steven Aschheim. (Berkeley: University of California Press, 2001), pp. 165-80.

١١ ريتشارد كينغ هو أستاذ دراسات الأديان في جامعة غلاسكو في اسكتلندا. وتركز كتاباته على مفاهيم الحياة، والأخلاق المقارنة، وبخاصة الإغريقية-الرومانية، والصينية القديمة. كما اشتملت دراساته على مقاربات ما بعد الاستعمار لدراسة الأديان، وتاريخ الفلسفة الهندوسية والبوذية-الهندية، وقضايا الروحانية والصوفية في السياق الهندي وعلاقتها بالبنية الاستعمارية لـ«الهندوسية الحديثة». ومن أهم مؤلفاته:

Richard King: Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1999); Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India, and «The Mystic East.» (New York: Routledge, 1999).

١٢ كارل شميت (١٨٨٨-١٩٨٥)، هو فيلسوف ومنظر سياسي ألماني، وقد كان من أكثر منظري عصره إشكالية لجمعه بين نقد «الأسلحة القاتلة» للوطنيات الحديثة، وإسهاماته الهامة في النظرية السياسية، وعلاقته بالنظام النازي. وقد ردَّ جيل كامل من المفكرين على تنظيرات شميت حول السلطة السيادية، والبيروقراطية السياسية، وحول نظرية وسلطة ومكانة «الأمة الحديثة». ومن أهم مؤلفاته في السياق الحالي:

Carl Schmitt: Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Trans. George Schwab (Cambridge, Mass: MIT Press, 1985); The Concept of the Political. Trans. George Schwab (New Brunswick: Rutgers University Press, 1976).

أما هانز بلومنبيرغ (١٩٢٠-١٩٩٦)، فهو الفيلسوف الألماني الذي جاء بمفهوم «علم المجاز-

«metaphorology» الذي بيّن من خلاله أن ما يتموضع وراء المجاز، وتحت صياغاته اللغوية، هو الأقرب للحقيقة والأبعد عن الأيدولوجيا. وقد تجلّت في أعماله الأخيرة، وبخاصة (الرحمة تعبر النهر— Die Sorge geht über den Fluss) مهارته في الإمساك بالواقع الإنساني عبر المجازات والتعبيرات العفوية. ومن أهم أعماله:

Hans Blumenberg: *The Legitimacy of the Modern Age*; (Cambridge: MIT Press, 1983); *The Genesis of the Copernican World* (Cambridge: MIT Press, 1987); *Work on Myth* (Cambridge: MIT Press, 1985); *Care Crosses the River* (Stanford: Stanford University, 2010).

وأما كارل لويث (1897-1973)، فهو الفيلسوف الألماني ذائع الصيت بسبب كتابيه الشهيرين: من هيغل إلى نيتشه (الذي يصف تراجع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية)، والمعنى في التاريخ: التضمينات اللاهوتية في فلسفة التاريخ (الذي يضيء العلاقة الإشكالية بين اللاهوت والتاريخ في الفلسفة الحديثة). هنا، تتجلّى أطروحة لويث في أن النظرة الغربية للتاريخ تُربكها العلاقة بين الإيمان المسيحي والمقولات (العلمانية) الحديثة حوله التي هي في حدّ ذاتها ليست دينية ولا وثنية. ولذا، فهو يعتقد أن الوعي التاريخي الحديث (الغربي) مشتق من المسيحية، لكن المسيحيين ليسوا أمة تاريخية كون نظرتهم إلى العالم تستند إلى الإيمان. وهذا ما يفسّر الميل الغربي إلى النظرة إلى التصورات الآخروية لتفسير التقدم الإنساني في البحوث التاريخية والفلسفية. وقد صدر كتابا لويث بالإنجليزية في هذه الطبقات:

Karl Löwith: *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought* (New York: Columbia University Press, 1991); *Meaning in History The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

١٣ مسلمو الأندلس الذين قدموا من شمال أفريقيا من العرب والبربر، ولاحقاً مسلمي أفريقيا بشكل عام.

١٤ جوزيف مسعد، هو أستاذ تاريخ الفكر العربي والسياسة العربية الحديثة في جامعة كولومبيا في نيويورك. وتتركز كتاباته في دراسات الاستعمار، وما بعده، والثقافة العربية. ومن أهم أعماله الفكرية:

Joseph Massad: *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan* (New York: Columbia University Press, 2001); *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians* (New York: Routledge, 2006); *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

١٥ ميتشل هارت، هو أستاذ الكسندر غريس للتاريخ اليهودي في جامعة فلوريدا في الولايات المتحدة. ويتركز عمله الفكري على التاريخ اليهودي الحديث، وتاريخ الفكر العنصري، واللاسامية. وهو مؤلف ومحرر للعديد من الكتب في هذا الحقل، مثل:

Mitchell B. Hart: *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity* (Stanford: Stanford University Press, 2000), *The Healthy Jew* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), *a Jewish Blood: Metaphor and Reality in Jewish History, Religion, and Culture* (New York: Routledge, 2009).

١٦ محمود ممداني هو أستاذ العلوم السياسية في دائرة علم الإنسان في جامعة كولومبيا. ويتناول في دراساته بشكل أساسي: الدولة الحديثة والموضوع الاستعماري؛ والحرب الباردة والعالم الثالث؛ ونظرية وتاريخ وممارسة حقوق الإنسان في أفريقيا. ومن أكثر أعماله الفكرية اقتباساً في هذا السياق: Mahmoud Mamdani: *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror* (New York: Pantheon, 2009); *Good Muslim; Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror* (New York: Pantheon, 2004); *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

١٧ تتدرج صور «اليهودي» و«الإسرائيلي» و«الصهيوني» في درجة تركيبها، حدّ التعقيد، في فكر إدوارد سعيد. ولكن أكثر ما يمكن الالتفات إليه في هذا السياق هو تلاقح أطروحات سعيد الأكثر رواجاً مع أطروحة النجار المركزية على ثلاثة مستويات: تاريخية، وإيديولوجية، وسياسية. الأول، تاريخي، وهو صناعة «اليهودي الصهيوني» التي كانت الحلقة الأولى في متتالية الصراع بين الغرب الاستشراقي والاستعماري ضد الجنوب، الشرقي في غالبيه، والذي شكّلت «المسألة اليهودية» (وإن شأبها افعال كبير، ومبالغة، وترحيل) إحدى جبهاته المركزية. ويصف سعيد ذلك، بقوله: «إنه صراع مذهل. لقد كنت أقول لدانيال في ليلة ماضية، تأمل هذه السلسلة من الأحداث: العداة للسامية، الحاجة إلى إيجاد وطن لليهود، فكرة هرتزل الأصلية، التي كانت فكرة كولونيلية بالتأكيد، ومن ثم تحوّل ذلك إلى أفكار اشتراكية حول اليشوف والكيبوتس، وبعدها المحنة إبان هتلر، ووجود أناس مثل إسحق شامير كانوا معنيين حقاً بالتعاون مع هتلر (يقصد لعقد معاهدات الهعفره لتهجير اليهود إلى فلسطين)، وإثرها الإبادة الجماعية التي حصلت لليهود في أوروبا، ومن ثم الأفعال التي تم اقترافها ضد الفلسطينيين في فلسطين. عندما تفكر في ذلك، وعندما تتأمل في اليهودي والفلسطيني، لا على نحو منفصل، بل مجتمعين كسيفونية، تجد شيئاً مذهباً مفروضاً هنا. تجد تاريخاً غنياً للغاية، تراجيدياً للغاية، وفي نواح كثيرة، تجد تاريخاً بائساً للنقائص، أو المتناقضات بالمعنى اليهغيلي، التي لا تزال تبحث عنمن ينصفها. ولذا، فإن ما تواجهه هنا هو هالة مذهلة لسلسلة من المآسي، والخسائر، والتضحيات، والألم الذي قد يحتاج دماغ باخ ليفهمه. أو قد يتطلب مخيال واحد كإدموند بورك ليسبره.» وأما المستوى الثاني، فهو أيديولوجي، ويعبر عنه التقاء المشروع الصهيوني الاستيطاني مع المشروع الاستعماري الغربي في النظرة إلى الشرق والشرقيين، وبخاصة إلى فلسطين والفلسطينيين، حيث وصف سعيد ذلك باقتدار في كتابه المسألة الفلسطينية والتي يمكن تلخيصها في أن الغرب (المسيحي-الصهيوني) متجانس في نظرتة إلى طبيعة الصراع مع العرب الفلسطينيين بأنه «صراع التأويل الفكري (الغربي-الصهيوني) مع الوجود العياني (للعرب) على أرض فلسطين.» وأما المستوى الثالث، وهو سياسي بامتياز، فيعبر عنه سعار

الصهيونية الأمريكية والأوروبية في دعمها للصهيونية الإسرائيلية الأم وكيانها السياسي العنصري المتمثل في دولة إسرائيل. لمزيد من التفاصيل، أنظر:

Edward Said. «My Right of Return,» Interview with Ari Shavit, Ha'aretz Magazine, August 18, 2000, Tel Aviv, Israel. Published in: Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said, ed. Gauri Viswanthan (New York: Pantheon Books, 2001); The Question of Palestine (New York: Times Books, 1979); Conversations with Edward Said (Interviewed by: David Barsamian (New York: South End Press, 2003); Orientalism (New York: Vintage, 1979).

١٨ لمزيد من التفاصيل، أنظر:

John Burris. Exhibiting Religion: Colonialism and Spectacle at International Expositions, 1851-1893 (Virginia: University of Virginia Press, 2002).

١٩ لمزيد من التفاصيل، أنظر:

Primo Levi. The Drowned and the Saved. Trans. R. Rosenthal (New York: Vintage International, 1989); and Survival in Auschwitz [If This Is a Man]. Trans. Stuart Woolf (New York: Collier Books, 1961).

٢٠ لمزيد من التفاصيل، أنظر المراجعة النقدية حول كتاب أغامبين الإنسان المقدس لسهاد ظاهر-ناشف: «قوة السيادة: الإقصاء المحتوى، والاحتواء المقصى»، «مدى آخر، العدد ٢، صيف ٢٠٠٦، (١١٣-١٢١). وأنظر، كذلك أعمال أغامبين المفتاحية ذات العلاقة:

Agamben, Giorgio Agamben. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Trans. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999); Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).

٢١ العهد القديم، سفر الخروج ٤: ٢٠

٢٢ بيتر غوردون هو أستاذ التاريخ في جامعة هارفرد. وهو متخصص في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. وقد كتب العديد من الأبحاث في اللاهوت السياسي، ونظرية المعرفة التاريخية، والفكر اليهودي الحديث. ومن أهم في هذا السياق:

Peter Gordon. Rosenzweig and Heidegger, Between Judaism and German Philosophy (Berkeley: University of California Press: 2003).

٢٣ في كتابه نجم الخلاص، يوسّع فرانز روزننغ نطاق مقاربات الفلسفة الحديثة لوصف العلاقة بين الله والإنسانية والعالم لارتباطها جميعاً بالخلق، والتنزيل، والخلاص. ولذا، فهو ينقد، على نحو جذري، الفلسفة الغربية التي تسعى إلى تقنين الخوف من الموت، واستبدال الوجود الإنساني الواقعي بوجود المثال. وبطبيعة الحال، فكتابات هيغل، في هذا السياق، هي موضع النقد الحاد.

لمزيد من التفصيلات أنظر:

Franz Rosenzweig. *The Star of Redemption*. Trans. W.W. Hallo (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985).

٢٤ من الطريف أن هذه الأغنية تُدرّس في بعض المدارس الفلسطينية (الخاصة) التي تُدرّس الألمانية كلغة أجنبية.

٢٥ في الألمانية، يعبر مصطلح Türken عن الغش والخداع، كذلك.

٢٦ جيزين بالمر هو باحث مقيم في برلين، وتتركز كتاباته على الدراسات الأدبية وبحوث الدين والنصوص الفلسفية. أما يوسف شوارتز، فقد حرر مع فولكهارد كريش كتاب:

Yossef Schwartz and Volkhard Krech. Ed. *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation* (Berlin: Mohr Siebeck, 2004).

٢٧ تتراوح أعمال أموس فانكنستين (١٩٣٧-١٩٩٥) من العهد القديم والفلسفة الإغريقية إلى الموضوعات الفلسفية واللاهوتية ذات العلاقة في القرن العشرين. كما تشمل أعماله على نقد الفلسفات المسيحية (وبخاصة فلسفة اللاهوت) في العصور الوسطى، وجذور الثورة العلمية في الفكر الوسيط. ومن أهم كتاباته:

Amos Funkenstein: *Theology and the Scientific Imagination From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986); *Perceptions of Jewish History* (Berkeley: University of California Press, 1993).

٢٨ آينس زوبنوف هي باحثة مركزية في المعهد الوطني للبحث العلمي في باريس، وتركز في أهم أعمالها المذكورة هنا على الحملات التبشيرية لليسوعيين في هندوسية الهند «الوثينة»، إذ تتبع مراحل الرحلة الإشكالية لليسوعيين عبر النسبية الدينية والتسليع. وخلاصة قولها في هذا السياق، هي أن الجماعات الكاثوليكية تحاول، في كل مواجهة أوروبية-آسيوية، موازنة ذاتها ودينها الخاص لتلائم مصالح فردية وجمعية. لمزيد من التفصيلات، أنظر:

Ines Zupanov: *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)* (Ann Arbor: university of Michigan Press, 2005).

