

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة



جامعة 8 ماي 1945 قالمة
UNIVERSITE 8 MAI 1945 GUELMA

الكلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
القسم: الفلسفة
مخبر التوطن: مخبر الفلسفة والدراسات الإنسانية والاجتماعية ومشكلات الإعلام والاتصال

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

الشعبة: فلسفة

الميدان: العلوم الاجتماعية

الاختصاص: فلسفة غربية معاصرة

من إعداد:

معوشي حياة

بعنوان:

الإرهاب في التحليلات الفلسفية: رؤية ما بعد حداثة جان بودريار أنموذجا

أمام لجنة المناقشة المكونة من:

بتاريخ: 2025 / 05 / 06

الاسم واللقب	الرتبة		
السيد بلواهم عبد الحليم	أستاذ محاضر أ	بجامعة قالمة	رئيسا
السيد حاج علي كمال	أستاذ محاضر أ	بجامعة قالمة	مشرفا
السيد كحول سعودي	أستاذ محاضر أ	بجامعة قالمة	ممتحنا
السيد بلعقروز عبد الرزاق	أستاذ التعليم العالي	بجامعة سطيف 2	ممتحنا
السيد بن سباع محمد	أستاذ التعليم العالي	بجامعة قسنطينة 2	ممتحنا

السنة الجامعية: 2024 – 2025

شكر وعرفان

أتوجه بخالص الشكر لأستاذي الفاضل المشرف، الدكتور "حاج علي كمال" الذي لم يدخر جهداً في سبيل إنجاز هذه الأطروحة بحلتها المتميزة، سواء من خلال توجيهاته القيمة أو حضوره المعارض و توفيره الكتب والأطروحات ذات الصلة بالموضوع. بالفعل لقد كنتم لي خير سند وعون، فشكراً لكم.

كما أتوجه بالشكر لجميع أساتذة قسم الفلسفة بجامعة قالمة، الذين كانوا مصدر إلهام لي، كيف لا وأنا شهدت انطلاقته الأولى التي زرعت في نفسي بذرة الفخر بانتمائي لهذا القسم .

الطالبة معوشي حياة

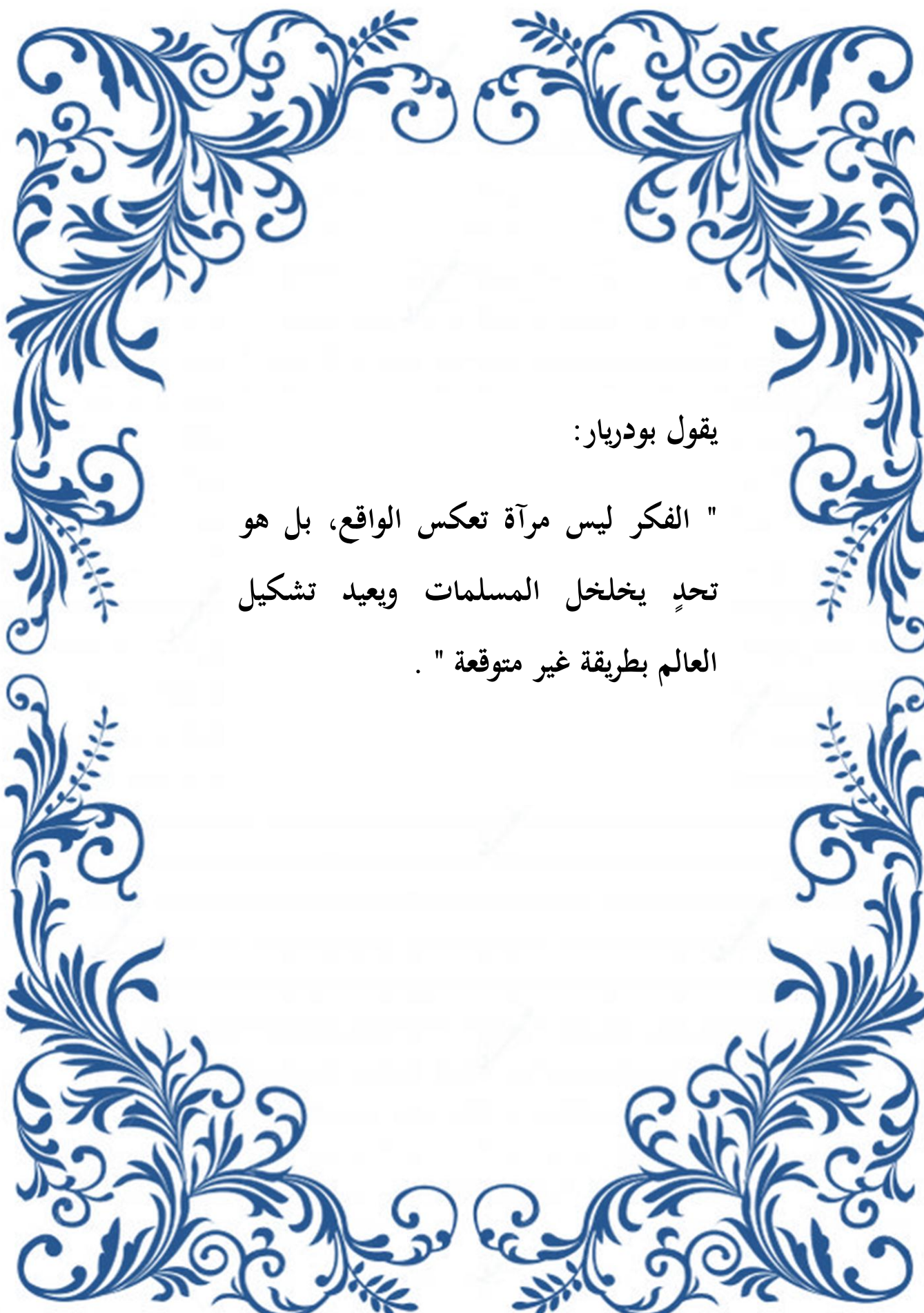
إهداء

إلى والدَيَّ العزيزين، قد كنتما وما زلتما خير سند لي، ليس
في رحلتي الأكاديمية فقط بل في حياتي ككل، شكرا
لأنكما دائماً بجانبني في كل تحدٍّ واجهته.

إلى إخوتي، الذين قدموا لي كل اهتمام ومساندة، شكرا
لكم.

لا يفوتني أيضاً أن أهدي هذا العمل لكل من يسعى إلى فهم
أعمق للوجود بعيداً عن أي وصاية خارجية، إلى كل من
يؤمن بأن الفكر الحر هو السلاح الأقوى لمواجهة العنف
والإرهاب.

حياة



يقول بودريار:

" الفكر ليس مرآة تعكس الواقع، بل هو
تحدٍ يخلخل المسلمات ويعيد تشكيل
العالم بطريقة غير متوقعة " .

A decorative blue floral border with intricate scrollwork and leaf patterns, framing the central text.

المقدمة

إنَّ الصعودَ الغربيَّ إلى فلسفةٍ ما بعدَ الحداثةِ لم يكنْ عبثيًا عشوائيًا، ولا فجائيًا صادمًا، بل كان نتاجَ تمهيداتٍ متأصّلةٍ في العمقِ التاريخيِّ للفكرِ الأوروبيِّ، تعودُ إلى العصورِ الوسطى، وتمرُّ بالمرحلةِ الإقطاعية، وصولًا إلى فلسفةِ الحداثةِ التي تأجّجت بروح التنوير.

فقد تميّزَ الفكرُ الأوروبيُّ في العصورِ الوسطى بالنزعةِ المجتمعيةِ في مقابلِ الفردانية، كنتيجةٍ لهيمنةِ الدراما اللاهوتية، التي كانت تفسّرُ كلَّ مفهومٍ أو طارئٍ تفسيرًا ميتافيزيقيًا، فكان التفكيرُ بذلك خاضعًا لقبضةِ الكنيسة، المناهضة لكلِّ فكرٍ تحرّري، ولا سيما في ظلِّ سيطرةِ النظامِ السياسيِّ الإقطاعي.

غير أن البوادرَ الأولى للفكرِ النهضوي، التي ارتبطت في بدايتها بالاكشافاتِ الجغرافيةِ وما نجمَ عنها من تحولاتٍ اقتصاديةٍ تمثّلت في بروزِ حركةِ التبادلِ التجاري، وتحولاتٍ سياسيةٍ تجلّت في تآكلِ النظامِ الإقطاعي، وأخرى دينيةٍ انعكست في تحوُّلِ الصراعِ بين المفكرين والكنيسة إلى صراعٍ بين الكنيسة والملوك، قد زعزعت سلطةَ المؤسسةِ الكنسية، ومهدت لظهورِ النزعةِ الإنسانيةِ في المجتمعِ الأوروبي، التي حلّت محلَّ الإيمانِ والتفسيراتِ اللاهوتية. وقد أسهمَ هذا التحوُّلُ في تغييرِ فهمِ الإنسانِ للعالم، انطلاقًا من رؤيةٍ ثوريةٍ عقلانية، قائمةٍ على مذهبٍ عقليٍّ وآخرٍ تجريبيٍّ، أطاحا سويًا بالفكرِ الديني.

وانطلاقًا من هذه الأرضية، ظهرت حركةُ التنويرِ كحركةٍ فلسفيةٍ في مطلعِ القرنِ الثامنِ عشر، تُعدُّ قاعدةً للفكرِ الحداثي، حيث تحرّرَ الإنسانُ من وصايةِ "فهمِ الآخر" التي فرضها على نفسه، وانخرط في استخدامِ العقل، وانتهاجِ الشكِّ والنقد، ورفضِ التسليمِ بالموروثِ أو الخضوعِ للأفكارِ المسبقة.

ففي هذه المرحلة، أصبحَ الإنسانُ المسؤولُ الأوّل عن وضعه، ساعيًا إلى التخلُّصِ من قيودِ الكنيسةِ وتجاوزِ ظلماتِ القرونِ الوسطى، لتحقيقِ رؤيةٍ موضوعيةٍ ترشيدية، تُؤسّس لإدراكِ العالمِ بعيدًا عن الذاتيةِ الدينية،

وبالاعتماد على العقل والعلم كأدوات أساسية في مسار النهضة الفكرية. حيث كانت النتيجة هي انبثاق عصر الحداثة الذي توازي مع المسيرة التنويرية الغربية، نحو نسق علمي واجتماعي، يتجلى في التركيز على مبدأي الحرية والعدالة، وتفعيل قيمة الديمقراطية.

وعليه، فقد ارتبط عصر الحداثة زمنياً بالقرن التاسع عشر، وفكرياً بالثورة على السائد، واستحداث مواضيع فلسفية جديدة، تُطرح في شكل إشكالات تعود إلى العقلانية والعلمية. غير أن تعاليم الحداثة ما لبثت أن انقلبت عليها؛ إذ أدت العقلانية المفرطة إلى طغيان "العقل الأداتي"، وتحولت الدعوة إلى مركزية الإنسان إلى فردانية مفرطة وهيمنة للذاتية، في حين أفضى التقديس المفرط للعلم إلى تحوله إلى تقنية وهيمنة تكنولوجية. وكان من نتيجة هذه التحولات، أفول بريق الحداثة بعد أن كانت مصدرًا لليقين، والهوية، والسلطة، لتنبعث من قلب هذا الإحباط وخيبة الأمل مرحلة ما بعد الحداثة.

بدأ استخدام مصطلح ما بعد الحداثة في ثلاثينيات القرن العشرين، باعتباره تحولاً لغوياً بامتياز، انبثق من إشكالية التأويل النصي مع هانس جورج غادامير (Hans Georg Gadamer 1900-2002) ثم إشكالية التحقق اللغوي مع لودفيغ فتنغنشتاين (Ludwig Wittgenstein 1889-1951)، وامتد فيزيائياً من خلال الانتقال من كونييات إسحاق نيوتن (Isaac Newton 1642-1727) إلى نسبية ألبرت آينشتاين (Albert Einstein 1879-1955)، وفلسفياً من الوثوق بالعقل والعقلانية كمركز مرجعي إلى تعدد المركزيات والرؤى ما بعد الحداثيّة، كما عند ميشيل فوكو (Michel Foucault 1926-1984)، جاك دريدا (Jacques Derrida 1930-2004) و جان بودريار (Jean Baudrillard 1929-2007). وبهذا، شكّلت ما بعد الحداثة قاعدة لنسبية القيم ونهاية عصر المطلقات، إذ تُعدّ فلسفة ترفض الثبات

على أرضية واحدة- تركز بالدرجة الأولى على واقع سيّال لا يمكن الإمساك به، ومفاهيم لا تقبل التأسيس أو الإطلاق.

إذ أسّس هذا التحوّل الفكري لإعادة النظر في مفاهيم إشكالية كالهوية، والسلطة، والإرهاب الذي شكّل —على وجه الخصوص— أبرز موضوع على طاولة النقاشات القانونية والسياسية والفلسفية، خاصةً عقب تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر 2001. ورغم أن الإرهاب متأصل في التجمعات الإنسانية الأولى والبدائية على شكل سلوك عنيف، إلا أنّه لم يتبلور كمفهوم نظري إلا مع الثورة الفرنسية عام 1793. فمنذ ذلك الحين، شدّ انتباه الفكر المعاصر، لكونه من المواضيع المفتوحة والمفاهيم الزئبقية والديناميكية التي يصعب ضبطها ضمن تعريف واحد، نظرًا لتباين أهدافه ودوافعه، وتعدّد أشكاله ومظاهره، وارتباطه بالظروف والمستجدات.

وبذلك، أصبح الإرهاب جزءًا من الحياة السياسية، لا سيما بعد اتّساع رقعة تأثيره، وتزايد الاستجابات تجاهه، سواء كنوع من التأقلم والتحوّل منه، أو كوسيلة للاستغلال السياسي، حيث يُركّز على الفعل الإرهابي من حيث وقوعه وتأثيراته. ويظهر ذلك جليًا في مشروع الحرب على الإرهاب بعد أحداث سبتمبر، والتحوّل العالمي نحو نموذج معاصر للإرهاب، حيث انتقل الفعل من عمل فردي إلى عمل جماعي منظمّ، تجسّده تجسّدته منظمات إرهابية تحوّلت بدورها من تهديد محلي إلى تهديد عالمي، مما أفرز ما يُعرف بالإرهاب الدولي.

وعليه، وفي ظل تنامي الإرهاب كظاهرة دولية ممارسةً وتنظيرًا، تعدّدت الرؤى والتحليلات الفلسفية، سواء في الفكر العربي أو الغربي، في محاولة لفهم طبيعة الفعل الإرهابي وبلورة ملامح عصر جديد لمفهوم الإرهاب. ومن بين أبرز هذه الرؤى، نجد تحليلات الفيلسوف الفرنسي ما بعد الحداثي جان بودريار الذي عالج الظاهرة من بعد

راديكالي، تجاوز فيه التصورات الكلاسيكية التي ترى في الإرهاب مجرد أداة للعنف وتحقيق الأهداف السياسية، ليُدرجه ضمن براكسيس رمزي يشغل داخل بوتقة السلطة، الاستهلاك، التبادل الرمزي، الإعلام والواقع المصطنع. حيث تزامن ذلك مع عالم تحكمه قوانين السلعة، وضوابط العرض والطلب، وتُهيمن عليه الرأسمالية في شقيها السياسي والاقتصادي باعتبارها نظامًا عالميًا ترفعه راية العولمة، التي تذيب الحدود بين الحقيقي والافتراضي، والإعلامي والواقعي.

وفي خضم هذا التحول، تبرز أهمية هذه الأطروحة في التأصيل المفاهيمي للإرهاب، خاصةً في ظل تداخل المفاهيم المتقاربة، وتحليلات المفهوم الوصفية التي غالبًا ما ترتدّ في نهاية المطاف إلى أيديولوجيا معينة تسهم في إشعال فتيل الحروب والصراعات، التي تكون في الغالب شرق أوسطية أو شمال إفريقية، أي في مناطق التمرکز الإسلامي. وهو ما يؤدي إلى ترسيخ ارتباط لصيق بين الإرهاب والإسلام والراديكالية وتنامي خطاب الإسلاموفوبيا.

وعليه، تتضح الدوافع الرئيسة لاختيار الموضوع، انطلاقًا من أهميته في الساحة الفكرية المعاصرة، إذ يعكس قضيةً شائكة وراهنة خاصةً في ظل الحروب والأعمال الإرهابية غير المعلنة التي تُمارسها كيانات مستبّدة تجاه "الآخر"، تحت مظلة "الحرب على الإرهاب" أو بحجة تحقيق السلم والأمن العالميين.

كما أن الفراغ المعرفي الكبير في ترجمات كتب جان بودريار ومقالاته، فعلى الرغم وفرتها —إلا أن إنتاجها يقدر بحوالي ثلاثين كتابًا، فضلًا عن عشرات من المقالات والمقابلات والمحاضرات التي يصعب حصرها عدديًا— حيث حرّك فينا رغبة البحث في أسباب هذا النقص المعرفي من جهة، وأسباب تناول مفهوم الإرهاب في مؤلفاته كجزء ختامي يُظهر - ربما - تهميشًا أو إسقاطًا لأفكاره من جهة أخرى.

ومن أجل الإحاطة بطبيعة الإرهاب ضمن المتغيرات الجديدة التي طرأت على مجتمعات ما بعد الحداثة، والكشف عن تحليل متعدد الأبعاد للظاهرة الإرهابية من منظور ما بعد حدثي يختلف عن التفسيرات النمطية للفعل الإرهابي، حاولنا تأطير هذه الدوافع البحثية في إشكالية رئيسة تتبلور في السؤال الآتي:

هل قدّم جان بودريار فهمًا جذريًا لمفهوم الإرهاب، في ظل ديناميكية المفهوم وسرديات ما بعد الحداثة الرافضة للنهائيات؟

وهي إشكالية يمكن تجزئتها إلى الأسئلة الفرعية التالية:

- ما الأسباب التي تحول دون تحقيق ضبط مفاهيمي ثابت لمفهوم الإرهاب؟
- هل يؤسّس الفعل الإرهابي التصورات التفاعلية في مجتمع ما بعد الحداثة؟ أم أن هذه التفاعلات الاجتماعية، باعتبارها رموزًا، هي من تحدد الإطار التحليلي له؟
- ما علاقة الإعلام والصورة بخلق إرهاب مضاد، بحسب تحليل بودريار؟

وللإجابة عن الإشكالية المحورية والأسئلة الفرعية المنبثقة عنها، قسّمنا هذه الأطروحة إلى ثلاثة فصول رئيسة:

- الفصل الأول، الموسوم ب: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم، خصص لبحث التأصيل المفاهيمي لمفهوم الإرهاب، وذلك عبر تتبع اشتقاقه اللغوي والديني، مرورًا بالتنظيرات الفلسفية التي أسهمت في تشكيل بنيته الدلالية. كما تناول الفصل التأصيل التاريخي للظاهرة الإرهابية، منذ بداياتها الأولى كفعل عنيف، وصولًا إلى تجلياتها المعاصرة تحت مسمى "الإرهاب الحديث".
- وفي سياقٍ موازٍ، سعينا إلى الوقوف على أسباب التعدد الدلالي للمفهوم، والالتباسات التي تعترضه، وعلى رأسها التداخل بين مفاهيم مجاورة كالعنف، الجهاد، التطرف والإسلام الراديكالي. ومن جهة أخرى، مهّد هذا

الفصل - باعتباره مدخلاً تمهيدياً - إلى المفهوم المحوري الثاني في الأطروحة، وهو: فلسفة ما بعد الحداثة، حيث حاولنا الكشف عن التحول الموضوعي الذي طرأ على هذه الفلسفة، بالتوازي مع التأسيس النظري والفكري لمقولات جان بودريار، من خلال تتبع مرجعياته الفكرية ومراحل تطور مشروعه الفلسفي، لفهم الخلفيات التي انطلق منها في تحليله للظاهرة الإرهابية.

■ أما الفصل الثاني، الموسوم ب: فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند

بودريار، فقد خصصناه لمحاولة فهم الإرهاب بوصفه علامة رمزية ضمن فلسفة التبادل الرمزي. إذ يظهر بودريار في هذا السياق من خلال كتابيه: من أجل نقد الاقتصاد السياسي للعلامة ومرآة الإنتاج، حيث يقدم تحليلاً عميقاً للاستهلاك يتجاوز الاقتصاد السياسي، مبرزاً طبيعة التبادل السيميائي للسلعة.

كما أسس في هذا السياق لمفهوم ثوري للسلطة، باعتباره انتقالاً من سلطة قمعية إلى سلطة رمزية، تتأسس على التبادل مع الموت داخل بنية النظام الرمزي. وبهذا المعنى، يُفهم الإرهاب المعاصر — في ضوء تحليلاته — كفعل سيميائي، يصبح فيه موت الإرهابي بمثابة هبة مضادة تُوجّه إلى النظام الرمزي، الذي يمارس السلطة من خلال شبكة من الرموز والدلالات.

■ وفي الفصل الثالث، الموسوم ب: العنف المفرط: بين الأيديولوجيا والاستراتيجية في مصفوفة النظام،

قمنا بتأصيل الفكر الراديكالي عند بودريار، باعتباره امتداداً طبيعياً لفلسفة التبادل الرمزي. فقد رفض اختزال الإرهاب إلى مجرد صراع أيديولوجي بين "الخير" و"الشر"، أو بين الإرهاب والدين، مؤكداً أن كل طارئ في فلسفة ما بعد الحداثة لا يعدو أن يكون استراتيجية نظام. وضمن هذه الاستراتيجية، يحلّ "الشر الشفاف" محلّ "الشر الجذري"، ليغدو الإرهاب — بهذا المعنى — وجهًا جديداً للشر المعولم.

ففي ضوء هذه المقاربة، تتحوّل الاستراتيجية النظامية إلى محاكاة للواقع، وتصبح مصفوفة النظام مجالاً يتجلى فيه العنف كـ"إرهاب مفرط"، أو "إرهاب رمزي" يمثل شكلاً من أشكال المقاومة ضد النظام، ومحاولة للعودة من "النقطة الحدية"، وفقاً للقاعدة البودريارية: "كل عنف يُوجّه إلى نظام الأشياء هو عنف مفرط فائق، وكل عنف يُمارس على النظام العالمي هو إرهاب فائق، يدعمه الإعلام، ويؤسّس له من خلال منحه صورةً محاكية وترويجاً رمزياً".

ومن أجل دراسة فلسفة جان بودريار وتحليل تصوراتهِ المتعلقة بالظاهرة الإرهابية، وسعيًا للإجابة عن الإشكالية المحورية وتساؤلاتها الفرعية، اعتمدنا على المنهج التحليلي، لكونه المنهج الأكثر انسجامًا مع طبيعة الموضوع. وقد استندنا في ذلك إلى قراءة عمودية للنصوص البودريارية، تسمح بالتعمق في بنيتها المفاهيمية، إلى جانب قراءة أفقية لتحليلاته في سياق ما بعد الحداثة، ومقارنتها برؤى ومواقف معاصرة، سواء في السياق الفلسفي الغربي أو في الطروحات النقدية العربية الحديثة.

استندت هذه الدراسة إلى عدد من المصادر المرجعية الأساسية، كان من أبرزها كتاب **ذهنية الإرهاب**، الذي حاول فيه بودريار الإجابة عن سؤال محوري: "لماذا يقاتلون بموتهم؟"، وهو سؤال يكشف أبعاد الفعل الإرهابي كتعبير رمزي يتجاوز الفعل العنيف التقليدي. يليه كتاب **روح الإرهاب**، الذي تضمّن تحليلًا معمّقًا لأحداث الحادي عشر من سبتمبر، باعتبارها نموذجًا صارخًا للإرهاب المعاصر، حيث قدّمها بودريار بوصفها محاولة ردّ رمزية على الهيمنة العالمية، من خلال ضرب النظام السياسي والعسكري والإعلامي من داخل بنيته الرمزية ذاتها.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة، نلاحظ أن موضوع الإرهاب في فكر بودريار لم يُتناول كموضوع رئيسي ومركزي في حد ذاته، إلا أن الأطروحة الأقرب إلى مجال بحثنا، نجدتها في أطروحة دكتوراه في الفلسفة بعنوان: "مشكلة العنف عند بودريار: وجهة نظر أخلاقية"، من إعداد الطالبة سوزان عبد الله إدريس، وإشراف الدكتور أحمد أبو زيد، بكلية الفلسفة - جامعة دمشق، خلال السنة الجامعية 2015-2016.

ركزت هذه الأطروحة على البعد الأخلاقي للعنف ضمن ملامح الحضارة الغربية المعاصرة، وخصوصاً في سياق ما بعد الحداثة، كما بحثت في إفرازات العنف الراهن مثل العولمة والكونية، وما نتج عنها من تحولات في القيم والأخلاق، لا سيما في ظل التزييف المتنامي للحقائق بالتوازي مع التطور التكنولوجي والإعلامي، وعلاقة العنف بهذين المجالين فضلاً عن تعقيد العلاقة بين العنف والسلطة، وموت الواقع وانحساره في مفهوم "ما فوق الواقع"، مما أدى إلى نشوء عنف مضاد للعنف المعولم، المتمثل في ظاهرة الإرهاب، التي حاولت الباحثة تبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها وبين مفهوم العنف التقليدي.

غير أن هذه الدراسة، رغم أهميتها، لم تولِ الإرهاب ما يكفي من البحث والتحليل، خاصةً وأنه يُعد شكلاً خاصاً من أشكال العنف المعولم المضاد. كما أنها حصرت العنف ضمن ثنائية أخلاقية/قيمة تتنازعها مفاهيم الخير والشر، في حين أن بودريار يتجاوز هذا الطرح، معتبراً العنف والإرهاب استراتيجية نظام لا تخضع للتمثيل الأخلاقي، إذ حلت فيه شفافية الشر محل الثنائية الكلاسيكية بين الخير والشر.

ورغم هذا التحفظ، فإننا نشمن ما جاء في الأطروحة من جوانب إيجابية، خاصةً وأنها مهّدت أماننا السبيل لطرح السؤال المركزي الذي انطلقت منه هذه الدراسة:

ما الفرق بين العنف والإرهاب؟

ومن بين الدراسات السابقة التي تتقاطع مع موضوع بحثنا، تبرز أطروحة دكتوراه في الفلسفة الموسومة بـ: "إشكالية الهوية في مجتمع المعرفة: جان بودريار نموذجًا"، من إعداد خولة بوجنوي، وإشراف الدكتور رابع مجاري، بجامعة برج باجي مختار - عنابة، للسنة الجامعية 2018-2019. وقد تناولت الباحثة في أطروحتها إشكالية الهوية في ظل التحولات العميقة التي يشهدها مجتمع المعرفة، متجاوزة السرديات التقليدية، ومعتمدة على الطروحات البودريارية التي أسست لبراديغم جديد في فهم الهوية في ضوء التطور التكنولوجي وحلول الافتراضي محل الواقعي. وقد استندت إلى مفاهيم اللاواقع والفلسفة الرمزية عند بودريار، التي من خلالها أعاد بناء العلاقات التفاعلية ضمن منظومة رمزية تشكّل البنية التحتية للواقع الاجتماعي المعاصر.

كما ركزت الباحثة على صراع الهوية مع العولمة، وما ينجم عنه من تشظٍ وتفتت للذات، مما يؤدي إلى نشوء هوية جديدة هشة ومجزأة، بوصفها نتيجة مباشرة لمجتمع المعرفة، وهو ما أبرزته في الفصل الثالث من دراستها، الموسومة بـ: "هشاشة النظام ونهاية الإنسان ككائن واقعي"، حيث طرحت إشكالية العنف والإرهاب في الخطاب المعاصر، وخصوصًا عند بودريار، محاولة إبراز كيف أسهم تداخل العنف والإرهاب في تفكيك الهوية وإنهاء الإنسان بوصفه كائنًا واقعيًا، لتحلّ محله صورة افتراضية تتجاوز الواقع ذاته.

ورغم الأهمية النظرية لهذه الدراسة، إلا أنها لم تقدّم تحليلًا معمقًا أو مخصصًا لمفهوم الإرهاب عند بودريار، بالرغم من توافر معطيات ومعلومات غنية كان يمكن توظيفها في هذا الإطار. ومع ذلك، فقد شكلت هذه الأطروحة خلفية فكرية مهمة ساعدتنا في تتبع تحولات ما بعد الحداثة في فكر بودريار، لا سيما فيما يتعلق بمفهوم الهوية والعنف.

كما يُشار إلى أطروحة أخرى تتقاطع أيضا مع موضوع بحثنا، وهي أطروحة دكتوراه في الفلسفة بعنوان: "مفهوم الإرهاب ودلالاته: نعوم تشومسكي نموذجا"، من إعداد الطالب باقي عبد السلام، وإشراف الأستاذ بوشيبه محمد، بجامعة وهران 2، خلال الموسم الجامعي 2018-2019. وقد تناول فيها الباحث مفهوم الإرهاب من منظور فلسفي غربي معاصر، مستندا إلى الرؤية النقدية لما بعد الحداثة كما تجلّت في طروحات نعوم تشومسكي. وقد ركزت الدراسة على تحليلات تشومسكي للإرهاب، باعتباره ظاهرة يتم توظيفها في الخطاب الرسمي العالمي أحيانا لتبرير حرب على الإرهاب تخفي في جوهرها دعما خفيا له، مما يفتح المجال أمام تأويلات مزدوجة لمفهوم الإرهاب.

وقد سمحت لنا هذه الأطروحة بطرح سؤال محوري في إطار عملنا: هل يتقاطع تصور بودريار لمفهوم الإرهاب مع ما طرحه تشومسكي؟ أم أنه يعارضه ضمن نموذج ما بعد حدثي مغاير؟ ومن هنا، كانت دراستنا محاولة لإعادة بناء مفهوم الإرهاب وفق الرؤية الفلسفية البودريارية، بوصفها طرحا فريدا ضمن خطاب ما بعد الحداثة.

فبالإضافة إلى ما سبق، يُسجل وجود عدد معتبر من الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الإرهاب في إطار فقهي وقانوني، دون التطرق إليه من زاوية فلسفية أو تأويلية، ومن أبرزها أطروحة الدكتوراه للطالب زرقط عمر، بإشراف الأستاذ بوسندة، والمعونة ب: "الإرهاب الدولي في القانون الدولي وأثره على حقوق الإنسان"، المنجزة بجامعة الجيلالي اليابس - سيدي بلعباس، قسم الحقوق، خلال السنة الجامعية 2016-2017.

وقد واجهنا، في سياق إعداد هذه الأطروحة، جملة من الصعوبات المنهجية والعلمية، تمكّنا من تجاوزها بفضل البحث المتأني والمثابرة، فيأتي في مقدمتها:

■ أولاً: ندرة الدراسات الفلسفية المتخصصة التي تناولت الإرهاب من زاوية تحليلية فلسفية، وخاصة من منظور جان بودريار. إذ لم نجد إلا بعض المقالات التي تُشكّل مدخلاً جزئياً لفهم ملامح تفكيره في هذا السياق، ويرجع ذلك في الغالب إلى محدودية المراجع المتخصصة في فكره، ناهيك عن الندرة النسبية للكتابات الأكاديمية العربية التي اهتمت به.

■ ثانياً: اللغة المصدرية لفكر بودريار، حيث إن معظم مؤلفاته الأصلية مكتوبة باللغة الفرنسية، ما استدعى العودة إلى ترجمات دقيقة - سواء عربية أو إنكليزية - لعدد من أعماله الأساسية التي تُعدّ بمثابة لبّ فلسفته، من بينها:

- مرآة الإنتاج

- من أجل نقد الاقتصاد السياسي للعلامة

- التبادل الرمزي والموت

وهي أعمال تُمثّل النقلة الفكرية العميقة في مساره الفلسفي.

■ ثالثاً: الطابع الرمزي للغة بودريار، إذ أن مقارباته الفلسفية اتّسمت بكثافة رمزية وتأويلية تستند إلى أحداث معاصرة. وقد لجأ في كثير من الأحيان إلى استخدام مفردات ورموز مستعارة من فلاسفة وأنثروبولوجيين سبقوه، مثل رمزية "احتفالية البوتلاتش" التي كان مارسيل موس من أوائل من نظّر لها، الأمر الذي يفرض على القارئ بذل جهد إضافي لفهمها ضمن سياقاتها الأصلية.

وعلى النقيض من صعوبة التناول الفلسفي، يُلاحظ وفرة الإنتاج المعرفي حول موضوع الإرهاب في المجالين القانوني والفقه، وهو ما شكّل تحدياً منهجياً في سبيل تحقيق الإمام بالمادة العلمية من مختلف الزوايا والتخصصات،

بهدف صياغة رؤية فلسفية شاملة ومتقاطعة للظاهرة الإرهابية، التي تنطلق من منظور بودرياري أصيل مستندةً على معطيات معرفية متعددة المشارب.

A decorative blue floral border with intricate scrollwork and leaf patterns, framing the central text.

الفصل الأول: الإرهاب بين

الممارسة والتنظير: تحديات

التعريف وتداخل المفاهيم

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم:

إن مفهوم الإرهاب من أكثر المفاهيم صعوبة في التعريف خاصة وأنه يتجاوز حدود التعريفات السطحية إلى التعريفات العميقة المعقدة ذات صبغة فلسفية اجتماعية.

مفهوم نحاول التأسيس له معجميا وكرونولوجيا وحتى فلسفيا من أجل رصد أسباب التعقيد من جهة وإشكالات التعريف وتقارب المفاهيم من جهة أخرى لا سيما مع التحولات ما بعد الحداثية، التي جعلت الإرهاب في علاقته مع المجتمع، الإعلام أكثر تعقيدا.

خلال هذا السياق، تتجلى أفكار جان بودريار كمرجع فكري للإرهاب في فلسفة ما بعد الحداثة تعبير منه عن أزمة مفاهيمية تعكس لا نظام وفوضى المجتمعات المعاصرة. وعليه نطرح التساؤل التالي:

ما هي الأسباب والمرجعيات التي تؤدي إلى تقارب مفاهيم الإرهاب في ظل تحولات ما بعد الحداثية؟

المبحث الأول : تحليل مفاهيمي، تاريخي وفلسفي للإرهاب:

إن الإرهاب ذلك المصطلح الذي اكتنفه الغموض واحتدت في شأنه النقاشات على اختلاف مشاربها سياسية كانت أو دينية أو فلسفية، ولعل هذا اللاموضوح المحيط به جعل الإرهاب أحد القضايا الشائكة في العصر الراهن، مما يستوجب وضع اللفظ على المحك والكشف عن دلالاته الحقيقية لا سيما فيما تعلق بتقارب المفهوم مع مصطلحات أخرى والإشارة إلى مجموع الاشكاليات التي تحول دون ضبط دقيق وقار له، وعليه نطرح الاشكال التالي: كيف يمكن تحديد إطار مفاهيمي للإرهاب في ظل تعدد التعريفات وتقارب المفاهيم؟

أولاً: التأصيل المفاهيمي:

من أجل تحقيق الفهم الجيد والكامل والعميق للإرهاب لابد من تحليل المفهوم من جوانب مختلفة، خاصة وأنه مفهوم واسع وذلك بتفكيك الإرهاب لغوياً وارجاعه إلى أصله واشتقاقه اللغوي، من جهة أخرى لابد من تتبع ورصد المفهوم كممارسات في الديانات وارتباطه بالمقدس والكشف عن أسباب هذا الترابط الرمزي بين الإرهاب والدين، الذي حرك لظهور إيديولوجيات سياسية، فطال المفهوم من توجهات تبعث لوضعه في نصابه القانوني لا سيما في ظل اختلاف التشريعات السياسية والقانونية للدول.

وبناء على ذلك يبرز التساؤل التالي: كيف يمكن تحقيق فهم دقيق للإرهاب في ظل التشابك اللغوي الديني والقانوني؟

1. في المعاجم اللغوية:

إن دراسة الإرهاب في الإشتقاق اللغوي يسمح بفهم تطور المفهوم في الإستعمال التداولي وتحليل دلالاته وتأثيراتها على الخطاب الاجتماعي، السياسي والثقافي، خاصة أن التعريفات اللغوية للإرهاب تختلف باختلاف السياقات، وهو ما يمكننا من كشف الأبعاد المختلفة للإرهاب والتمييز المفاهيم المقاربة له.

أ. في اللسان العربي:

الإرهاب في اللغة العربية من الفعل الثلاثي رَهَبَ بكسر الهماء يَرْهَبُ وَرَهْباً وَرَهبةً وَرُهْباً، فهو رَاهِبٌ والمفعول مرهوب. يقال رَهَبَ الشخص أي خاف، استناداً إلى الآية الكريمة ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ﴾¹ والفعل أَرْهَبَ: يُرْهَبُ ارْهَاباً فهو مُرْهَبٌ والمفعول مُرْهَبٌ، ويقال أَرْهَبَ فلاناً أي خوفه أفزعته بالتهديد والوعيد وذلك جلي في الآية 60 من سورة الأنفال: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾² والفعل المزيد استرهب يسترهب استرهاباً فهو مسترهب والمفعول مسترهب فيقال: استرهب فلاناً أي أربهه خوفه و أفزعته، وحكم ذلك الآية: ﴿وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾³.

¹ القرآن، {القصص: 32}.

² القرآن، {الأنفال: 60}.

³ القرآن، {الأعراف: 116}.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

من خلال هذا الاشتقاق اللغوي فالإرهاب يفيد الرهبة والفرع الشديدين من شيء أو حادث أو فاعل، والفرع أكثر حدة من الخوف لأنه دلالة على شدة الترويع والهلح الحاصل في النفس الآمنة بعد حادث أفسد سكينتها وألقى الرعب فيها.

إرهاب مفرد ومصدر للفعل أرهب وهو مجموع أعمال العنف التي تقوم بها منظمة أو أفراد قصد الإخلال بأمن الدولة وتحقيق أهداف سياسية أو خاصة أو محاولة لقلب النظام الحاكم.¹

تعريف من حيث الهدف يقابل بين العنف كأداة والإرهاب كحاضن لها، فعل هجومي عنيف فردي يحمل صفة الإرهابي كإسم منسوب إلى الإرهاب ويلحق به، فيقال مثلاً عمل إرهابي أي الصفة المرادفة لمن ينتهج أسلوب العنف والإرهاب،² أو جماعي يحمل صفة المنظمة الإرهابية تجاه سلطة سياسية من أجل تحقيق غايات سياسية كالإغتيال أحدثها: اغتيال رئيس المكتب السياسي لحركة حماس "اسماعيل هنية" في العاصمة الإيرانية طهران بعدما كان في زيارة لها للمشاركة في مراسم تنصيب الرئيس الإيراني الجديد يوم 31 جويلية 2024.

ب. الإرهاب في الضبط الأجنبي:

الإرهاب في الاشتقاق الفرنسي يعود إلى الكلمة "Terreur" من الفعل "Terror" في اللغة البروفنسالية^{*} La langue provençale ويعني الرهبة والذعر و Terreur تعني توجيه الذعر إلى شخص أو جهة معينة، أما Terrorisme كمصطلح يعود ظهوره عام 1794 كنوع من أعمال التهريب النظامية التي تقوم بها الدولة.³

¹ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد 2، ط 1، عالم الكتب، القاهرة، 2008، ص. 948. 949.

² مرجع نفسه، ص. 949.

^{*} اللغة البروفينسالية: من اللغات الرومانسية تأتي من اللاتينية الشعبية موطنها بروفنس جنوب فرنسا امتدت ما بين القرنين 9 و14 ميلادي وترادف اللغة الأوكيتانية أيضا نسبة إلى كونها جزء من مجموعة اللغات الأوكسيتانية (Occitan) وعادة ما يختصر إليها ب: "oc". للاستزادة أنظر: Philippe Blanchet, Le Provençal (prouvençau), Reference HALSHS-HAL, 2021, p.01.
³ Rey, A, Dictionnaire historique de la langue française: contenant les mots français en usage et quelques Autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine, Paris, Le Robert, 2011, p.p. 9917-9918.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

وبعد ثورة فرنسا 1987 اقترن مصدر كلمة "**Terrorisme**" كمفهوم بالممارسات السياسية التي تشرعها الدولة كنوع من التنظيم المؤسسي، وهو ما سنفصل فيه في التأصيل التاريخي للإرهاب.

نجد المعنى الإشتقاقي الفرنسي متقارب في القاموس الإنجليزي oxford، فكلمة إرهاب Terrorism مكونة من مقطعين اثنين: اللاحقة " **ism** " و الإسم " **Terror** " بمعنى فزع ورعب والهول الشديد، الإرهاب مشتق من الفعل terrorize أي أرعب و terrorization أي بث الرعب بعد الأمن والسكينة¹ ما يجعل المفهوم يحمل دلالة الإستخدام المتعمد للعنف من أجل نشر الخوف على نطاق واسع.

وعليه الإرهاب في معناه العام في اللغات الأجنبية هو خلق وتكوين حالة رعب وفزع شديدين جراء أعمال عنف منظمة شكل جماعات أو فردية بغية زعزعة الاستقرار السياسي للدولة و التحريض على إيديولوجية معينة.

2. مفهوم الإرهاب في النصوص الدينية :

إن ارتباط الإرهاب بالمقدس الديني يجعل منه مفهوما معقد يتسم بتعدد التأويلات والتفسيرات الراجعة بالأساس إلى تأويلات النص الديني سواء في اليهودية، المسيحية أو الإسلام، ما يضيفي على الموضوع تعقيدا آخر يصعب تفكيكه. فكيف ورد الإرهاب في النصوص الدينية؟

أ. الإرهاب في اليهودية:

يفيد الإرهاب في التوراة دلالات ثلاث:²

- ✓ الإرهاب بمعنى الرهبة والخوف وإلقاء الرعب في القلب، إرهاب ضد النفس يمس بحياتها ويهدد بقائها من خلال الإغتيال المخطط له.
- ✓ الرهبة والخوف من الله، كدلالة عن الإيمان والورع الشديد في الالتزام بالشرعية اليهودية.

¹ Oxford, Oxford Dictionary, Oxford University Press, 2019, p.1256.

² زكي علي السيد أبو عضة، الإرهاب في اليهودية والمسيحية والإسلام والسياسيات المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، طبعة 1، مصر، 2002، ص.62.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

✓ قد يفيد الإرهاب معنى مباركا حينما يثبت الرعب في نفوس الأعداء بحسب ما جاء في سفر يشوع الأصحاح السادس: ﴿وَحَرَّمُوا كُلَّ مَا فِي الْمَدِينَةِ مِنْ رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ، مِنْ طِفْلِ وَشَيْخٍ، حَتَّى الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ وَالْحَمِيرِ، بِحَدِّ السَّيْفِ﴾¹

إلا أن يمثل المعنى الأخير للإرهاب يؤجج للعنصرية اليهودية تحت شعار "اليهود شعب الله المختار" وإيمانهم المطلق بالإبادة الجماعية لغير اليهوديين حتى وإن كانوا رجال دين، نساء، أطفالا وشيوخا.

ب. الإرهاب في المسيحية:

الإرهاب في المسيحية في أبرزه قتال من أجل السلطة، إرهاب سياسي ديني وهو ما توضحه الأصحاح الأولى من سفر متى مثال ذلك: ﴿لَا تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لِأُلْقِي سَلَامًا عَلَى الْأَرْضِ. مَا جِئْتُ لِأُلْقِي سَلَامًا بَلْ سَيْفًا﴾² على الرغم من أن المسيحية تدعو للتسامح في أغلبها وقتل الآخر وإلحاق الأذى بجسده وروحه إلا أنها تحمل دلالات الإرهاب السياسي الإيديولوجي من خلال حملات التبشير الديني والحملات الصليبية.

كذلك يشترك الإرهاب مع اليهودية في الرهبة أي الخوف من الله³ فأبي فعل يؤسس لدعوة الله لا بد له من أن يخلو من فعل القتل وتحويل النفس أو ظلمها وراء فعل عنيف ضدها.

ج. الإرهاب في الإسلام:

في التشريع الإسلامي يفصل علماء وفقهاء الدين في تعريفهم للإرهاب بين نوعين:⁴

✓ إرهاب مباح لا بد منه ينطلق فيه المسلم من مسلمة الدفاع عن النفس والأرض والدين أي اخافة الظالمين وكل معتدي على مقدسات الدولة الإسلامية أين تتكفل الأخيرة بردع المفسدين وكل من تسول له نفسه ، وعلى هذا الأساس يكون الإرهاب المباح في الإسلام مظهرها في شكلين:

¹ الكتاب المقدس، سفر يشوع، {6: 21}.

² الكتاب المقدس، سفر متى، {10: 34}.

³ زكي علي السيد أبو عضة، الإرهاب في اليهودية والمسيحية والإسلام والسياسيات المعاصرة، ص.95.

⁴ طه فريح صالح القيسي، مفهوم الإرهاب بين القرآن الكريم والفكر الغربي المعاصر، مجلة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (د.م) ، 2010، ص. 390 .

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

الترهيب الداخلي: أو ما يعرف بإرهاب الإرهابيين، أين تتجه الدولة في هذا النوع بمحاربة وبث الخوف في نفوس أولئك الذين يعثون في الدولة فسادا ويعبثون بأمنها ويسلبون أمن مواطنيها¹.

وقد نبه الدين الإسلامي إلى هذا النوع من الإرهاب واصفا إياه بمحاربة أعداء الله ويظهر ذلك في قوله عز وجل: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾²

الإرهاب الخارجي: وهو إرهاب موجه نحو المعتدي الآتي من خارج حدود الدولة الإسلامية والذي يقتل ويرعب أفراد الأمة ويعتدي على حرمتها ، والدولة تتخذ كل أنواع الترهيب والترويع من أجل بث الرعب والتحذير من القيام بالأعمال الإرهابية.³

إن الترهيب الداخلي أكثر بروزا من المظهر الثاني في التشريع الإسلامي المباح، كون الأول يحرص على الحفاظ على لمة الأمة من الداخل خصوصا أنه إذا ما استفحل فيها سيؤدي بظهور الإرهاب الخارجي أيضا، وانطلاقا من ذلك يطفو مصطلح الجهاد إلى السطح كمرادف لهذا النوع من الإرهاب المباح. نفصل في كشف العلاقة بينه وبين الإرهاب في المباحث اللاحقة.

✓ إرهاب محرم غير مشروع ولكل منهما حكمه ودلالاته، فبعد عرض الإرهاب المباح بمظهره نتجه إلى تبين الإرهاب الاجرامي الذي يسعى التشريع الإسلامي إلى محاربته وتحريم كل من يمارسه، كونه يفسد سكينة وأمن العباد وإلحاق الأذى بهم على غير وجه حق والاعتداء عليهم وعلى ممتلكاتهم وحقوقهم،⁴ وهو نوع قد يقع فيه شخص بلغة المفرد فنقول الإرهابي أو تمارسه منظمة باسم الجماعة فنقول منظمة إرهابية.

هذا المفهوم الأكثر شيوعا في الوقت الراهن ينبذه الدين الإسلامي بشدة، لأن غايته التدمير والتخريب والترويع الذي يخلف اللا أمن، ومشروعية تحريمه من خلال النص القرآني التالي: ﴿إنما جزاء الذين

¹ طه فريح صالح القيسي، مفهوم الإرهاب بين القرآن الكريم والفكر الغربي المعاصر، ص. 390 .

² القرآن، {الأنفال: 60}.

³ طه فريح صالح، مفهوم الإرهاب بين القرآن الكريم والفكر الغربي المعاصر، ص. 390 .

⁴ المرجع نفسه، ص. 391.

يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يُقَتَّلُوا أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّعَ أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض¹

3. الإرهاب في الموائيق السياسية والدولية:

من أجل تأسيس مفهوم حيادي للإرهاب لابد من ضبطه قانونيا وفي المعاجم السياسية خاصة أن الإرهاب كفعل طالما ارتبط بهدف سياسي وجماعات سياسية، هاته الغاية تتطلب منا تحليل السياقات التي نشأ فيها وفحص الأبعاد المتعلقة به ضمن هاته السياقات.

أ. الإرهاب في المعجم السياسي:

يعرف السياسيون الإرهاب على أنه جريمة منظمة تنافي الأعراف الاجتماعية والقوانين الدولية باعتبار أنها فعل يثير الرعب والفرع والهلوع في النفس، ولعل السمة الأبرز في التعريف السياسي للإرهاب أن الأخير يُلجأ إليه كوسيلة من أجل تحقيق أغراض و أطماع سياسية²، فمتى كان الإرهاب موجها من الداخل كان هدفه السيطرة على المواطنين باسم القوة والحفاظ على السلطة كما الشأن في أنظمة الحكم التوتاليتارية وقد يكون موجها من الخارج غرضه إحداث خلل في النظام الحاكم وافتكاك السلطة من خلال اغتيالات لشخصيات رسمية أو نشر الذعر بين المدنيين .

كما ورد في الموسوعة السياسية من حيث أنه استخدام لا قانوني للعنف ضد الغير ومصالحه سواء كان الآخر فردا أو جماعة وفق المبدأ الداعي بسفك الدماء والتخويف الجماهيري³، وجدير بالذكر أن الموسوعة السياسية هنا قد صنفت الإرهاب إلى مسميات حسب الغاية المرجوة، فإذا ما ارتبط بإحداث تغيرات جذرية في توزيع السلطة والثروة والمكانة الاجتماعية وصاحب هذه التغيرات حرب داخلية أهلية سمي إرهابا ثوريا أو فكريا، ومع توسعه يتشكل الإرهاب السياسي أو ما يعرف بإرهاب الدولة.

إرهاب الدولة: إرهاب يتلخص في أعمال عنف سياسية تقودها حكومات أو شخصيات سياسية لنشر الرعب بين المعارضين لنظامها السياسي من خلال التصفية الجسدية أو إغتيالهم أو احتجازهم كرهائن بغية تخويفهم

¹ القرآن، {المائدة: 33}.

² وضاح زيتون، المعجم السياسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، طبعة 1، عمان، 2010، ص. 21.

³ اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية: عربي إنجليزي، كتب عربية (د.ط)، القاهرة، 2006، ص. 35.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

وتحقيق السيطرة، وقد يكون إرهاب الدولة خارجيا حينما يستهدف دولة وقدراتها الإقتصادية والعسكرية لأغراض سياسية.¹

يصنف إرهاب الدولة أيضا من أشكال العنف السياسي إذا ما ارتبط في تحقيق غايات سياسية باستخدام أساليب العنف والقوة الضاربة، التي يحضرها القانون الدولي للاستيلاء على السلطة أو الانحراف بها نحو هدف غير مشروع لا سيما في ظل تزايد وتيرة ممارسة إرهاب الدولة داخليا وخارجيا الذي يمس بتقرير حق المصير للشعوب والاستقلال السياسي.

جاء هذا الوضع أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار يقتضي بمنع أعمال الحرب الأهلية والأعمال الإرهابية في دول أخرى² كخطوة نحو مشروع تعزيز الأمن الدولي والسلم العالمي.

ب. الإرهاب في القانون الدولي :

إن الملاحظ في استقراء تاريخ ضبط مفهوم الإرهاب في المواثيق الدولية يجد أنه لقي اهتماما متأخرا نوعا ما وفي مرحلة حديثة نسبية، فمع نهايات القرن 19 وبدايات القرن 20 ومع تزايد وتيرة أعمال العنف والاجرام المنظم وصعوبة تسليم المجرمين لا سيما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وأمام هذه التحديات عكف مجموعة من الخبراء على دراسة وإحصاء الانتهاكات التي سطرتها قوانين الحرب ومن بينها مسألة الارهاب.

وعليه أولى المحاولات لتعريف الإرهاب كانت عام 1930 إثر مؤتمر "وارسو" في بولندا والذي كان تحت عنوان "المؤتمر الأول لتوحيد القانون الجنائي". أين اقترح المؤرخ والفيلسوف والناقد السياسي سلوبودان جوفانونيش (Slobodan Jovanovic (1869-1958 تعريف الإرهاب على أنه كل عمل يثير في الفرد إحساسا بالتهديد أيا كان نوعه فينتج عن ذلك الخوف والفرع في صور متعددة.³

أخذ التعريف منحى آخر بعد اغتيال ملك يوغسلافيا سنة 1934 ووزير الخارجية الفرنسي من ذات العام وهروب الفاعلين لإيطاليا ورفض السلطات الإيطالية تسليم الإرهابيين، خلال هاته الفترة ظهر ما يسمى بالإرهاب الدولي.

¹ محمد القاسمي، ارهاب الدولة وارهباب الأفراد، أبحاث جامعة اليرموك، سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية، 2008، ص. 954 .

² مكتب الجمعية العامة للأمم المتحدة، وثيقة قرار صادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، جنيف، بتاريخ 16 ديسمبر 1970.

³ نادية شرايرة ، إشكالية تعريف الارهاب في القانون الدولي، مجلة التواصل في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 34 . جوان 2013، ص.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

ولقد جاء ضبط تعريف الإرهاب الدولي حسب المادة الأولى والثانية من اتفاقية "جنيف لقمع ومعاقبة الارهاب" التي عقدت عام 1937 تحت وصاية عصبة الأمم المتحدة بالأفعال الجنائية أو التخريبية الموجهة والمتعمدة ضد دولة ما الغرض منها إثارة الرعب لدى الأسرة السياسية أو جماعة معينة أو الجمهور بصفة عامة.

1

لكن في قراءة نقدية للتعريف القانوني للإرهاب نلاحظ أنه إستثنى العنف الموجه نحو السلطة الحاكمة أي الطبقة السياسية بالدرجة الأولى دون التركيز على الإرهاب ضد الأفراد العزل، ومن جهة حصر غاية الإرهاب في التخويف ونشر الدعر، بينما هي وسيلة من أجل النيل من غايات أكبر أبرزها السيطرة السياسية والدينية أو إيديولوجية، فكانت بذلك جل التعريفات محاولات وصفية للفعل الإرهابي دون البحث والغوص في أسبابه وفق تحليلات فلسفية.

¹ هيئة الأمم المتحدة، اتفاقية جنيف لقمع ومعاقبة الارهاب، جنيف، 16 نوفمبر 1938، ص. 23، رقم الوثيقة: C.546.M.383.1937.

ثانيا: التأصيل التاريخي للإرهاب:

بعد التفصيل في مفهوم الإرهاب وعرض ماهياته المعجمية واللغوية، القانونية والسياسية، لن يكتمل التعريف العام إلا بالبحث في كرونولوجيا الفعل الإرهابي وفق تسلسل حضاري زمني يؤسس في الآن ذاته الصفات المميزة لكل فترة زمنية.

وعليه في الأول لابد أن نميز بين مراحل نوعية في تاريخ الإرهاب ، حيث نجد أن المدلول قد تطور من مفهوم ما قبل الحداثة وهو ما يعرف بالإرهاب الكلاسيكي وإرهاب الحداثة الذي تظهر في الإرهاب الحديث وإرهاب ما بعد الحداثة.

1. الإرهاب الكلاسيكي:

ارتبط بالبدايات الأولى للحياة الإنسانية على المعمورة وشكل بذلك نمطا من أنماط العنف في دلالاته الكلاسيكية، أين كانت الممارسات الفردية المنعزلة عن أي تنظيم خارجي هي النمط المهيمن، بعدها أخذت هذه الممارسات في التنظيم على شكل حركات إرهابية مع الحضارات الشرقية القديمة وبالضبط مع الحضارة الآشورية التي عرفت حركات إرهابية تقليدية في القرن السابع قبل الميلاد من خلال ما استخدمه الجند الآشوريين ضد أعدائهم من البربر¹ وهو ما يمكن تسميته بالإرهاب الحربي، كما شهدت لأول مرة في تاريخ الإنسانية ما يسمى بإرهاب الدولة ما بين القرنين 10 و 11 قبل الميلاد وذلك حينما استخدم الملك "تغلاث فلاصر الأول" الإرهاب كسلاح من أسلحة الدولة²

¹ عمر البشير الترابي، الارهاب ودوافعه: كيف يضللنا فهمه؟، الارهاب في النقاش الفلسفي الفهم والثغرات، مركز المسبار للدراسات والبحوث، طبعة 1، الإمارات العربية المتحدة، 2020، 41.

² Edwards, I. E. S., Gadd, C. J., Hammond, N. G. L., & Sollberger, E. (Eds.). The Cambridge Ancient History, Vol. II, Part 1: History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800–1380 B.C. Cambridge University Press. Third Edition. Cambridge, 2008, pp. 57, 58, 59.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

امتدت هذه الحركات إلى الحضارة المصرية عام 1198 قبل الميلاد، فمن أبرز الهجمات التي يذكرها التاريخ المصري الإغتيال الذي قام به "أوزوروس" لقتل أخيه والإستيلاء على الحكم و غارات "الهوكسوس" على الأراضي المصرية القديمة¹.

وعليه يمكن القول أن الإرهاب في مصر القديمة تجلى في مظهرين إثنين: الإغتيالات السياسية الفردية من أجل السيطرة على الحكم، وأعمال العنف الجماعية الخارجية والتي عكست مفهوم الإرهاب في دلالة الرعب والخوف جراء الهمجية والوحشية التي صاحبت أعمال الهوكسوس.

ومع مطلع القرن الأول للميلاد عرفت الحضارة الرومانية الإرهاب المنظم اتجاه الحكم لإضعاف وإسقاط الإمبراطورية، أين نشأ أول تنظيم إرهابي في تاريخ الإنسانية عرف باسم "السيكاري" "**Sicarii**" نسبة إلى آلة حادة تشبه الخنجر تدعى "**Sica**" وهي جماعة يهودية تحرض وتقوم بأعمال عنف وجرائم قتل ضد المدنيين² وكان السبق مع هذه الجماعة بحيث أنها كانت أول جماعة طائفية دينية ضفت إلى ذلك أنها كانت مهيكلية وفق التنظيم الإرهابي الجديد.

أما الإرهاب في العصور الوسطى فقد أخذ بعدا دينيا مذهبيا حينما ارتبط بالإيديولوجيات الدينية، فتغيرت بذلك دلالة المفهوم من أعمال عنف لبث الرعب إلى حركات طائفية لنزع الإعتراف وتحقيق الوجود إنها كما تسمى "حروب الهوية" سواء الدين اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي، فجميعها انطلقت من مبدأ الأفضلية في ما تسميه غزواتها المباركة. ولتكن البداية مع أعمال العنف اليهودية التي تترجم في أعمال التنظيم الإرهابي "حيرام" الذي عرف بالسرية والتنكيل بالشعب المسيحي وتحت مباركة السلطة الحاكمة وهو الملك "هيرودس الثاني" الذي كان واليا على القدس في العهد الروماني عام 43 م، وقد أسس بالاشتراك مع مستشاريه اليهوديين "أحيرام أبيود" و"موأب لافي" جماعة سرية سميت بـ: "القوة الخفية" وكان هدفها مقاومة دعوة المسيح عليه السلام³ باعتبارها عائقا أمام المشروع اليهودي.

¹: عبد العزيز مخبر عبد الهادي، الإرهاب الدولي مع دراسة للإتفاقيات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية، دار النهضة العربية، (د.ط)، القاهرة، 1986، ص.07.

² هنري لونيس، ميراي ديلماس، ترجمة نبيل أبو سعد، الإرهاب: التاريخ والقانون، دار الفارابي، الطبعة الأولى، لبنان، 2016، ص.15.

³ لسقا آميني صفوت وأبو حبيب سعدي، الماسونية، منشورات رابطة العالم الإسلامي، ط2، مكة المكرمة، 1982، ص.12.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

سمة الممجية والشراسة في أعمال العنف لم تكن حكرا على اليهوديين فحسب بل امتدت إلى المسيحية التي عرفت هي الأخرى أشرس الحروب "الحروب الصليبية" التي مارست وسائل إرهابية في غارتها على المسلمين ، أشهرها العنف ضد مسلمي الأندلس "محاكم التفتيش" والتي استمرت حتى الثلث الأخير من القرن 15 ميلادي أين راح نتيجة هاته الأعمال الاجرامية ما يقارب مليون مسلما¹.

بالإضافة إلى عمليات التبشير المسيحي الذي طال حتى اليهود تحت غطاء الثأر والإنتقام في عهد الملك "هرقل" وشيوع ما يسمى المذبحة الأولى، تأججت عمليات عنف داخل مذاهب المسيحية ذاتها مسفرة عن حروب طائفية أبرزها "حرب مائة عام" بين الفرنسيين والإنجليز .

بالذهاب إلى التاريخ الإسلامي لم يُستثنى هو الآخر من هاته الأعمال الإرهابية، إذ عرف بحروب الردة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما أتبعها من قتل للخلفاء الراشدين والتي جسدت أولى عمليات الإغتيال السياسية في عهد الدولة الإسلامية وبشت رعبا وفزعا كبيرين في نفوس المسلمين بل هوت بالكيان الإسلامي ككل.

ولن يتم حديثنا عن الجماعات الإرهابية دون التطرق إلى فرقة الخوارج التي تعد أول التنظيمات الإرهابية في زمان الخلافة الإسلامية وقيامها بأعمال القتل والتنكيل بالمسلمين. وقد سارت الفرق: "القرامطة" الحشاشين" نهج الخوارج و أصبحت نماذج التنظيم الإرهابي المعقد في تلك الفترة.²

وهنا تجدر الإشارة أن الإرهاب في ارتباطه بالإسلام لم يأتي من قبيل الصدفة والعيب بل كانت وراءه خلفيات تاريخية ساهمت في اشعال نار الدعاية المغرضة من الدول الغربية ضد المسلمين وشيوع فكرة أن التطرف الديني مرتبط بالإسلام فقط، وهو ما سنبحث فيه بالتفصيل في أجزاء لاحقة.

¹ عبد الرحمان علي الحجي: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة، دار القلم، ط.2، بيروت، 1981، ص. 565.

² عبد الهادي السيد، الحشاشون: دراسة في ظاهرة الإرهاب في الماضي والحاضر، المكتب الجامعي الحديث، (د.ط)، الإسكندرية، 2011، ص.95.96.

2. الإرهاب المعاصر:

ارتبط الإجرام الإرهابي في العصر الحديث بأبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية وايدولوجية، إلى أن أضحي عنفا في دلالاته الجديدة. فبعد أن كان مصطلح الإرهاب مجرد استخدام وممارسة لم يرقى بعد إلى ضبط إطار أكاديمي أو رسمي له، أخذ في التبلور في شكل جماعات وتنظيمات مؤطرة للعمل الإرهابي عام 1789 أين اكتسب المصطلح دلالة سياسية واجتماعية حينما اقترن بهجوم الثوار الفرنسيين على سجن باريس واغتيالهم مجموعة من مؤيدي الملك لويس السادس عشر، لتطلق السلطات الفرنسية على هذا الهجوم اسم "Terrorisme" أي الإرهاب.¹

وفقا لذلك لم يأتي لقب عصر الأنوار من عبث، فهي محاولة مستميتة لإنارة الفكر كان وراءها صراع فكري سياسي وعلمي في مقابل الدين والكنيسة، التي كانت وراء ما يسمى بإرهاب الكنيسة. صراع تجسد في أعمال الثورة الفرنسية أين كانت فكرة الحرية على المحك، حرية الإعتقاد وحرية التفكير وهو ما خلق وجها جديدا للإرهاب هو "الإرهاب الفكري".

هاته الأعمال جرت الأكاديمية الفرنسية لأن تدخل مصطلح الإرهاب في ملحق لها عام 1829 بلفظ "Terrorisme" كنظام ونسق من أعمال العنف التي طالت فرنسا خلال الثورة،² ليظهر أن الإرهاب المعاصر منبته أروبي محض في شكل عنف سياسي استخدم بذريعة حماية الشعب الأمة.

هذا الوضع استمر إلى غاية القرن 19 فظهرت أول التنظيمات الإرهابية السياسية بإيطاليا واسبانيا وألمانيا ثم روسيا، التي جسدتها باسم الحركات الأناركية * الفوضوية والعدمية تقوم بأعمالها وفق تنظيم هرمي جديد من

¹ علي عبود المحمداوي ، الفلسفة والإرهاب أو في سلم السؤال وعنف الجواب : سرد في الجريمة المنظمة ضد العقل ، تقديم : ادريس هاني ، ط.1 ، منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ، دار الأمان ودار عدنان للنشر والتوزيع ، 2016 ، ص . 31

² محمد عوض الهزائمة، الإرهاب بين الحضارة الغربية المعاصرة والعربية الإسلامية: دراسة مقارنة، مجلة الصراط كلية العلوم الإسلامية، المجلد3، العدد 6، 2002، ص.209.

* هي تنظيمات سياسية عالمية انطلقت من فكرة أساسية مفادها أن الملكية والسلطة والحكم هي شكل من أشكال الديكتاتورية وعنف سياسي موجه ضد الجماهير، وبالتالي وجب إلغاء هذه السلطة وإلغاء وجود الدولة، الحركة الفوضوية أعلنت شعارها وتنظيمها عام 1870 أين كان التفجير الروسي لإغتيال القيصر الروسي "ألكسندر الأول" أول عمليات الإغتيال لهذا التنظيم. وقد اتسمت هذه الحركات بالوحشية الشديدة وإستعمال العنف ضد الجميع مواطنين كانوا أو سياسيين تحت شعار " لا يوجد أبرياء. أما الإيديولوجيا الثانية التي عرفت باسم العدمية وهي حركة تعود بأصولها إلى الفوضوية أيضا والتيارات الاشتراكية الثورية. أنظر: رشيد حوحو، تاريخ الإرهاب وخلفياته، أطروحة دكتوراة في القانون، كلية العلوم الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة خيضر محمد، بسكرة، 2009 ، ص.33.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

الأسفل إلى الأعلى يستهدف السلطة¹ والمميز في هذه الجماعات أنها استخدمت العنف ضد الدولة والسلطة من أجل الإطاح بالحكم وتهديم المؤسسات الرسمية بأعمال عنف واسعة النطاق مخلفة ورائها رعبا جماهيريا، لذا يمكن الجزم بأن العصر الحديث كان إرهاب دولة بامتياز.

ومع الحربين العالميتين تراجع استخدام وتداول المصطلح على الرغم من شناعة الجرائم الإرهابية التي ارتكبت خلال الحربين الأولى والثانية من قبل القوى السياسية العالمية آنذاك، لكن هذا السكوت لم تحمد عقباه إذ أن الفترة الممتدة بين 1960 و1970 شهدت انفجارا شديدا وقاسيا للإرهاب جراء تشابه الظروف التي بعثت مولده بل هيأت له مناخ أكثر استجابة للدموية الإرهابية خصوصا حينما اقترن بالتقنية والتكنولوجيا خلفا إرهابا معاصرا أكثر خطورة من التقليدي.²

إرهاب ما بعد الحداثي تزامن وتنامي فكرة المجتمع العالمي الدولي وأصبح الإرهاب في ضمن كل هذه المتغيرات إرهابا عالميا حيث استفاد هو الآخر من زمن العولمة والتكنولوجيا ليتخذ أشكال متعددة يعرف عنها بأسلحة الدمار الشامل وهي التي تعطي سمة الإرهاب الجديد. حيث يعتبر أستاذ دراسات الإرهاب والأمن في جامعة جورج تاون بروس هوفمان (Bruce Hoffman) بأنه أكثر الأنواع فتكا وتهديدا نتيجة استفادته من التكنولوجيا والعولمة، أن التفكير العالمي لم يتهيا بعد لمواجهته جراء التغير الجذري الذي يحكمه وعدم توفقه مع افتراضات التقليدية.³

نتيجة هذا الانتقال من إرهاب تقليدي إلى إرهاب معاصر فإن تغيرا جذريا طغى على الظاهرة الإرهابية في سواء من حيث الهدف أو التنظيم وخاصة الوسائل أين تعددت الأسلحة الإرهابية بين أسلحة الدمار الشامل و الممحومات السيبرانية التي لا تعترف بحدود مادية

¹ عبد الغني بوالسكك، العنف والارهاب من منظور فلسفي، التواصل في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 50، جوان 2017، ص. 214 . 215 .

² محمد مؤنس محب الدين ، الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الدولي والوطني، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط)، القاهرة، 1987، ص. 06 .

³ Tomas Copeland, Is the new Terrorism real new? An analysis of the new for terrorism, the journal of conflict studies, winter 2001, vol, xxi, no, p93.

وعليه اليوم نحن نبتعد عن مفهوم وتطبيقات الارهاب التقليدي المباشر القائم على الهجمات الانتحارية إلى مفهوم غير مباشر قائم على الهجمات الفيروسية ، والعبرة في كلا الهجومين بث الرعب والهلع لتحقيق غرض ما والفارق أن الهلع في الأول مادي محسوس والثاني معنوي رقمي .

ثالثا: الإرهاب في الطرح الفلسفي:

نال الإرهاب الحيز من الدراسة الفلسفية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 على برجي التجارة الأمريكية والبتاجون، أين نُشرت البحوث والتحليلات الفلسفية بخصوص تحليل ظاهرة الإرهاب، ليكون الإرهاب في المفهوم الفلسفي مفهوما معاصر ينتمي لفلسفة ما بعد الحداثة والفلسفة الغربية المعاصرة . فهل يمكن الفلاسفة بتعدد رؤاهم من ضبط الإرهاب كمفهوم زبقي؟

1. الإرهاب بوصفه إختزالية النظام: إدغار موران:

نشر ادغار موران في مقال له عبر صحيفة "لوموند" الفرنسية عام 2016 عقب الهجمات الإرهابية التي هزت فرنسا يوم الجمعة 13 فيفيري 2015 ، مصرحا فيه أن المتطرف لا يكون كذلك بالفطرة بل يكتسبه من خلال الأوهام التي تراكت في ذهنه منذ الأعوام الأولى في تنشأته التي استمدتها من منظومة التربية والتعليم وبرامج المدارس والمعاهد ليصبح حبيس نظام مغلق موجه من الأفكار والتصورات فتكون أرضية خصبة لولادة التعصب، ويلخص لنا ادغار موران هذه التصورات في فلسفة الإختزال والتبسيط التي كانت جوهر فكره وأساس تحليلاته.

يجعل موران منظومة التبسيط التي سادت منذ أفلاطون وحتى العصر الحديث سببا في تشكل التعصب والتطرف، ومن ثم تأجيج روح الحرب والعداء، وهي منظومة تدعي إختزال المعرفة في جزئياتها وتحصيلها من خلال عقلية الفصل والتجزئ وتقسيم الكل إلى أجزاء، حيث يقول في هذا المقام: "إن النموذج التبسيطي الإختزالي غير قادر على الإنفتاح على الأبعاد المركبة للواقع، ذلك أن المعارف الكلاسيكية غير كافية، لأنها متكأة على المنطق التبسيطي"¹ بفضل التحليل الرياضي الديكارتي القائم على فكرة البداهة والوضوح والقوانين الفيزيائية التي اعتمدت فكري الحتمية والسببية ورغم أنها حققت نجاحا منقطع النظير في الميدان الصناعي والعلمي الذي مس أوروبا في العصر الحديث والعالم وما أفضته إلى معارف مطلقة وثابتة كالرياضيات الكلاسيكية الإقليدية و فيزياء نيوتن، إلا أنها في جانبها المظلم كرس لتشويه الحقائق والعمى واللاوضوح وقد اصطلاح ادغار موران على هذا بالعقل الأعمى وهو عقل جاف أحادي متعصب لمبادئه ويقصي كل ما هو مغاير لحقائقه ويسعى في إبطاله بشق الطرق .

¹ Edgar Morin, Jean Luis le moigne , l'intelligence de la complexité , édition harmattan , paris , édition numérique , 1999 , p . 53.

2. الإرهاب بوصفه عنفا عند سلافوي جيچيك:

إن مفهوم الإرهاب في الفلسفة اليونانية كان دائما يرادف العنف إنطلاقا من اللبنة التي وضعها هيراقليطس وفق نظريته الجدلية وفكرة السيرورة وتغير يؤسس لفكر الحرب والصراع والعنف. فالمبدأ الكوني المائل في أن العنف أصل العلم ومحركه وأبو الأشياء جميعا مبدأ يؤدي إلى تناقض و التطاحن كأمر طبيعي ومفروض لا مفر منه، فكما الصراع عنده يحمل معنى وجود طرفين متعارضين كذلك الإرهاب يقوم على مبدأ وجود اتجاهين كل يسعى لدحض الآخر وإثبات نفسه.

أفكار تقليدية عبرت عن مفهوم معاصر لم يظهر في فترته إلا بوجه العنف الذي هو أساس الكون وديناميكيته، ليبحث المفهوم في فلسفة مابعد الحداثة في القرن 21 مع فيلسوف السلوفي سلافوي جيچيك Slavoj Žižek (1949) في كتابه: **العنف: تأملات في وجوه الستة**: الذي نشر عام 2017 أن الإرهاب هو شكل من أشكال العنف المعاصر، يظهر في تحليلات:¹

- ✓ شكل ذاتي تحت مسمى الإرهاب والجريمة.
- ✓ شكل موضوعي يتحدد في العنصرية وخطاب الكراهية والتمييز.
- ✓ مظهر نسقي بنيوي يرتسم في آثار النظم الاقتصادية والسياسية ويربط بين أعمال العنف والرأسمالية والعملة والأصولية كنتيجة حتمية لا بد منها.
- وبخصوص الإرهاب يرى جيچيك أن الإرهاب ما هو إلا مظهر لعنف النظام حيث ميز بين ثلاثة أنواع من العنف تأسيسا لذلك:²

- ✓ العنف الذاتي Subjunctive violence وهو عنف يمكن ملاحظته ومشاهدته والحكم عليه بأنه فعل عنيف.
- ✓ العنف الرمزي Symbolic violence عنف جذري في اللغة والتواصل حيث يفرض النظام التواصل والدلالات نفسها على النظام الاجتماعي، الإقتصادي والسياسي.

¹ Žižek, Slavoj, Violence: Six Sideways Reflections, big ideas small books, New York, 2017, p. 3.

² Ibid, p.p.1, 2.

✓ العنف النظامي Systemic violence عنف لا مرئي لا يمكن ملاحظته ولا الحكم عليه كما العنف الذاتي جراء الأثار العنيفة للنظام.

وعليه الإرهاب في هذا النظام هو نتاج ورد فعل لا سيما في ظل الدعم الإيديولوجي لعنف النظام من طرف البنى الإعلامية والسياسية.

3. الإرهاب بوصفه نهاية الفعل التواصلي عند يورغن هابرماس

الإرهاب في منظور يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929) نقطة تصادم بين الحديث والتحديث الذي طال العالم، صدمة بلغت ذروتها مع هجومات 11 سبتمبر كنوع من التمرد ورد الاعتبار وفق استراتيجية زرع الهلع والصدمة لدى الآخر، معتبرا أن الإرهاب جذور لا يمكن أن تختصر في مجرد عنف أو عمل إرهابي عابر.

لذلك يضع تعريفا للإرهاب بأنه مجموع الآليات والأساليب التي تنتهجها جماعة ما لتحقيق أهدافها عن طريق العنف والقوة ضد أشخاص مدنيين سواء كانوا أفراد أو جماعات أو ممثلي السلطة المعارضة لها.¹

حسب هابرماس من خلال محاورته لموضوع الأصولية والإرهاب عقب أحداث 11 سبتمبر يرى أن الإرهاب خلق انتقالا من فعل تواصلي كفعل اجتماعي أساسه التبادل الفكري في الفضاء العمومي وتحقيق التفاهم بين الأفراد إلى عنف تواصلي يتوسط العلاقة بين الأصولية والإرهاب في زمن العولمة ليحل تواصل مرضي ومشوه وثقته وسائل الإعلام كمشهد كوني.²

هذا التأزم الواضح في أفكار هابرماس ناتج عن صدمته بصفة خاصة كما صدمة الألمان بصفة عامة من أحداث 11 سبتمبر 2001، والتي أثارت حبر نقاشاته بشأن موقفه من الإرهاب الذي اعتبره ناتج عن عولمة النظام وتخلف الحداثة عن موعدها وهدفها الذي وُجدت من أجله.

¹ إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص. 31.

² جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط. 1، قطر، 2013، ص، ص 65 و 95.

4. الإرهاب هو إرهاب الدولة نعو تشومسكي:

بعد عرض رؤية فلسفية عامة لمفهوم الإرهاب يتضح أن الإرهاب يتجلى في مظهرات معاصرة أكثر منه تحديد مفاهيمي، هي فكرة يؤيدها تشومسكي الذي رأى هيمنة مرادفات أخرى للإرهاب كأبرز تحليلات الإرهاب المعاصر: الوصاية، الحرب على الإرهاب، الرعاية الدولية.

فحاول أن يؤسس تعريفاً إجرائياً للإرهاب إنطلاقاً من قوله التالي: "الإرهاب هو الإستخدام المحسوب للعنف، أو التهديد بالعنف، لتحقيق أهداف سياسية أو دينية أو أيديولوجية من خلال التخويف أو الإكراه أو التحريض على الخوف تجاه الآخرين".¹

تعريف يوافق والتعريف القانوني خاصة للمؤسسات الحكومية الأمريكية التي جعلت من أعمال العنف وتهديد سلامة الآخرين وأمنه وسكينة النفسية إلى التهديد لتحقيق أغراض عقائدية مذهبية سياسية.

في الآن نفسه يعتبر أن هذه التعاريف الرسمية هي ما تزيد ضبابية الصورة التعريفية للإرهاب خاصة في ظل الخلط بين كل من الإرهاب والمقاومة والفعل التحرري، تداخل نود أن نزيل اللبس عنه من خلال سنتقصاه في أجزاء لاحقة من الأطروحة.

لذلك ينتقد تشومسكي إرهاب نهايات القرن 18 وحلول القرن التاسع عشر في ممارساته المعاصرة كنوع من إرهاب الدولة التي تستضعف شعوبها والشعوب الآخرين، كونه توجه أحادي من السلطة إلى الشعب، توجه كلاسيكي لا يعبر حقيقة عن التوجه المعاصر الذي حل بعد القرن 20 أين أصبح فيه الإرهاب كمفهوم ذي اتجاه ثنائي، من الشعب إلى السلطة ومن السلطة إلى الشعب.

لذا هو الآخر نجده يربط بين الإرهاب وأحداث الحادي عشر سبتمبر مرادفاً بين الحرب على الإرهاب والإرهاب بإرهاب الدولة الواحدة التي تقصف دولة أخرى لمجرد شكوك بضلوعها في الهجمات بذريعة الحرب على الإرهاب ويقصد هنا قصف أمريكا لأفغانستان التي كانت أولى ضحايا الحرب على الإرهاب.

وعليه نقول، نعم يحصل الإتفاق أن الإرهاب كجريمة عالمية أدانتها وحرمتها الديانات السماوية والتشريعات القانونية كونه أداة للاستبداد والدكتاتورية بتنفيذه العمليات الانتحارية، تمارسه مجموعة من المنظمات السياسية

¹ Chomsky Noam, Gilbert Achcar, Estados peligrosos Oriente Medio y la política exterior estadounidense, PAIDÓS Estado y Sociedad, Barcelona, España, 1.ed, 2016, P, 15.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

الممولة ماديا والمجهزة علميا وفق خطط محكمة، قد يتعدى التخريب إلى القتل والإغتيال سواء للسياسيين أو شخصيات معروفة أو أشخاص يشكلون خطرا عليهم .

بعد عرض مفهوم الإرهاب والاشتقاق اللغوي والجذور التاريخية له فإن الفعل رهب يعني التخويف والقمع، ومن حيث التنفيذ يعني اعتداء، ومن حيث الممارسة يكون فرديا أو جماعيا أو دوليا، ومن حيث الأسباب يكون لاضطهاد واستيلاء أو لاعتداء وانحياز، ومن حيث الأهداف والغايات يصبح ضد كيان سياسي أو ديني أو عرقي.

الإرهاب في الطرح الفلسفي البودرياري مرتبط بالرموز، العلامة الإقتصاد السياسي للعملة، الرأسمالية وما نتج عنها من مجتمع استهلاكي ومشهد مجتمعي يفوق الواقع وتفوق عليه إلى أطروحة ما فوق الواقع، لذا يصعب ضبط مفهوم الإرهاب إلا بعد التعرض للتحليل العميق لهذه المفاهيم، فكيف تتداخل هاته المفاهيم لتأسيس الإرهاب كمفهوم؟ وما علاقتها بالفعل الإرهابي؟

المبحث الثاني: الإرهاب بين إشكالية التعريف وتقارب المفاهيم:

نرصد خلال هذا المبحث أسباب التعدد المفاهيمي للإرهاب بين أبعاد إيديولوجية سواء كانت سياسية أو دينية وأبعاد منهجية معرفية نابعة من اختلاف التوجهات والرؤى والتخصصات أيضا، ما يسهم في إعادة تشكيل المفهوم وفقا لظروفه المحيطة وخلق سياقات جديدة تعيد إنتاجه بمفاهيم مختلفة ، هذا التعدد المفاهيمي يظهر سريعا في الخلط بين الإرهاب والمفاهيم الأخرى الأكثر استعمالا في الساحة الفكرية العالمية بالخصوص والتي تحل محل دلالات الإرهاب في كثير من الأحيان، كالتطرف، الراديكالية، المقاومة... مما يؤدي إلى خلق حالة من الالتباس والتعقيد في فهم الظاهرة، هدف نصيغه في السؤال التالي:

ما هي أسباب التعدد المفاهيمي للإرهاب؟ وكيف يؤثر هذا التعدد على التأصيل المفاهيمي

للظاهرة؟

أولاً: إشكالية التعريف:

يتم تعريف للإرهاب على اختلاف الدراسة والتوجه البحثي، ولذلك لابد من رصد الإشكالات التي تحول دون اتفاق واحد على مفهوم جامع مانع لكلمة الإرهاب .

أ. على المستوى النظري :

بعد هذه التوطئة المفاهيمية للإرهاب يبدو جلياً أن المشاكل المعرفية والمنهجية والمعيارية إلى جانب الأبحاث المتأصلة في الإرهاب قد خلقت تعدداً مفاهيمياً على المستوى النظري.

جدل في الساحة الفكرية الفقهية القانونية حول أهمية التوصل إلى تعريفه من عدمه، يظهر بين التوجه الذي يرى بعدم جدوى وضع تعريف للإرهاب كون الفعل الممارس أعمق من ضبطه في تعريف اصطلاحى وهو كفعل واضح من آثاره ونتائجه، لا يحظى بقواعد يسير بمقتضاها حتى يحدث، إنما هو آني لكل حدث لا يمكن حصر صفاته.

هذا الاتجاه يفتح المجال لخلافات فيما يخص التعريف حيث نجد:¹

✓ الاتجاه المادي الذي يرى في الفعل الإرهابي سلوكاً يؤدي إلى غاية ما استناداً إلى الأعمال الإرهابية الحاصلة فعلاً من خلال عمليات الخطف والاغتيال والهجمات الانتحارية التي تطورت مع تطور التقنية باستخدام أسلحة الدمار الشامل الحديثة.

✓ الاتجاه الغائي الذي يرى في الفعل الإرهابي غاية وبالتحديد الهدف السياسي، مما يجعل الإرهاب في هذا الاتجاه يوافق الإرهاب السياسي ويستبعد الإرهاب كفعل عام.

في نقيضه، توجه ثاني يحاول جاهداً وضع تعريف جامع مانع للإرهاب من أجل تحديد سياقه وآثاره والحد منه، وهو ما عملت على طرحه الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1972 كدعوة لوضع تعريف واضح للإرهاب تجنباً للعشوائية في المفهوم والعبث الدولي الذي يحاول التأسيس لإجراءات الوقاية من مسألة دون الاتفاق على

¹ نادية شرابية، إشكالية تعريف الإرهاب في القانون الدولي، ص. 155.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

تعريفها هذا من جهة، ومن جهة أخرى العمل على حصر التعريف وتهدية من التعدد الذي يكسب المفهوم ضبابية أكثر منه تأصيلاً.¹

ضبابية المفهوم هاته تطرق إليها تشومسكي مصدرها أيادي خفية تتلاعب بالمفهوم بما يخدم مصالحها وهو ما يجسده في الدعاية الإعلامية التي سنكتب فيها بإسهاب في مباحث لاحقة.

ب. إشكالية على المستوى المنهجي :

تحديد العائق المنهجي لتعريف الإرهاب متعلق بتحديد أركان الفعل الإرهابي وعناصره باعتباره فعلاً إجرامياً أو فعلياً يحمل غاية سياسية، ومن هنا يختلط المفهوم بين الطابع الجنائي الإجرامي والطابع السياسي الكامن في إرهاب الدولة.

فالإرهاب يفرض أركان فعل إجرامي مستمد من تعريفات قانونية من طرف الهيئات الدولية ممثل في:²

✓ الركن المادي المتمثل في العنف الموجه تجاه شخص أو جماعة أو سلطة، ليقترّب بذلك من النشاط الإجرامي بالمعنى القانوني يستهدف الأمن والاستقرار الفردي أو الجماعي.

✓ الركن المعنوي المائل في إشاعة الرعب والذعر الجماهيري وإسناد الفعل إلى فاعله سواء إن كان ثورياً تحريراً أو رداً للحق أو مغتصباً متعدياً.

وعليه يظهر أن العائق المنهجي مرتبط بتعددية التعريف التي تطرقنا إليها في أول الفصل، وارتباط الإرهاب بالسياسة من خلال إرهاب الدولة أو الإرهاب السياسي، وتارة أخرى يتمظهر في الطابع الإجرامي الجنائي بمفترض أنه فعل إجرامي ضد الآخر، كذلك من المشكلات المنهجية التي تحول دون تأطير تعريف واضح للإرهاب التحول الزمكاني، وإرهابي الحرب العالمية الأولى والثانية ليس إرهابي ما بعدها ما يفرض سياقاً تاريخياً ديناميكياً للمفهوم ليحسد أحد القضايا الشائكة العالمية، فالإرهاب عند قوم يعني الحرية وسعي نحو التحرر وتقرير المصير في حين يرفضه الآخر بحجة أنه جريمة منظمة .

وفقاً لذلك تذهب أغلب الدراسات والبحوث الأكاديمية في دراساتها إلى الاتجاه النظري الوصفي البحث وحتى إذا توافرت الدراسات الميدانية فغالبا ما تكون ناقصة أو تابعة من أيديولوجية، فمشكل المفهوم

¹ نادية شرابية، إشكالية تعريف الإرهاب في القانون الدولي، ص.153.

² سعد الزروق الرشيد، إشكالية التعريف بمهية الإرهاب وأثرها على فاعلية تجريمه في القانون الدولي، مجلة الجامعي، العدد 24، (د.ت)، ص ص 117-118.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

أعمق بكثير ليس من ناحية الاستخدام بل من ناحية الدراسات الوضعية التي تفتقر إلى الطابع العلمي الدقيق وبالتأكيد هي عوائق مشتركة في مشكلات وقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية .

ج. إشكالية الموضوعية: إيديولوجيا التعريف

إن حصر الإرهاب وتعريفه في نمط تفكير واحد يجعل منه نمطية إيديولوجية وهي سائدة في التعريفات القانونية والدولية، فكما الاتجاه الواحد هيمن على أفكار وأبعاد الحياة السياسية، الاجتماعية، الثقافية والاقتصادية فإن الأمر ذاته بالنسبة للإرهاب، حيث يصنف كل فعل عنيف إلى إجرام دولي خاصة بعد هجمات الحادي عشر سبتمبر التي أعقبها إعلان مشروع الحرب على الإرهاب وانزلاق الأخير نحو مفهوم التعصب الأصولي ما يعني:

✓ إرهاب إسلامي بالدرجة الأولى انطلاقاً من اعتقاد مفاده أن العالم الإسلامي رمز التدين والتطرف، اعتقاد خلق صورة نمطية عن الإسلام لكل العالم.¹ ص3

✓ الخلط بين الإرهاب والمقاومة -ومفاهيم أخرى سنعمل على التفصيل فيها لاحقاً- حيث يصبح كل فعل مقاومة فعلاً إرهابياً بعد أن كانت حقاً مشروعاً في الغرب التي سرعان ما تبنت اعتقاد كل فعل تحرري إرهابي بعد استقلالها.²

أيديولوجيا معززة بالإعلام الذي يصور الحدث كيف ما شاء وكيفما شاءت الجهات الوصية وتبريرها الفكر الازدواجي لمسألة الإرهاب فيصبح كل فعل إرهابي صادر عنها على أنه رد فعل رد الأمن والسلام الدولي وغير ذلك إرهاباً دولياً يجب القضاء عليه حتى وإن تطلب الأمر التدخل في شؤون الدول.

إن ترسيم الفعل الإرهابي وفق إيديولوجيا الكيانات العالمية التي تنبذ الإنغلاق لكنها في الآن نفسه وقعت فيه من خلال إنغلاقها على نفسها وأجبرت الآخر السير في مسار العالمي الواحد، لذا كانت روجي غارودي من خلال كتابه: "أصول الأصوليات والتعصبات السلفية" إلى اللا إنغلاق والحوار الديني مع الآخر حتى وإن كان ملحداً من أجل هدم الفكر الأصولي المغلق الذي يؤجج فتيل الإسلام-فوبيا.³

¹ أنس غانم، الإرهاب بوصفه إيديولوجيا، جسر للدراسات، عدد أغسطس 2018، ص.03.

² مرجع نفسه، ص.05.

³ روجي غارودي، أصول الأصوليات والتعصبات السلفية، مكتبة الشروق، (د.ط) القاهرة، 1996، ص.41.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

عائق موضوعية التعريف يفرض قاعدة عامة: أن كل إرهاب فردي مرئي وكل إرهاب دولة لا مرئي، طرح عالمي وفق مقولة: " الإرهابي في نظر البعض هو مقاتل من أجل الحرية وفي نظر البعض الآخر هو إرهابي"، ولنا في التاريخ أدلة مثل اندلاع الحرب التحريرية الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي في الفاتح من نوفمبر 1945 بهجمات تفجيرية في مختلف المناطق أين وصفت السلطات الفرنسية القائمين بالهجمات بالمرتدين وثلة خارجين عن القانون في حين أن الشعب الجزائري بارك هذه الثورة وسمي أبطالها بالفدائيين والمجاهدين والشهداء .

لذا فإن الدراسات على المستوى السياسي والقانوني وحتى الدراسات النفسية لا تعطي لنا ماصدق المفهوم والدلالة الحقيقية لكلمة إرهاب، ما يستدعي إقامة تخصص جديد بين كل ما هو أنثروبولوجي واقتصادي والعلوم لاجتماعية والسياسية من أجل الكشف الحقيقي والدقيق للظاهرة الإرهابية وفق أبعاد منهجية محددة وضوابط معينة سلفا.¹

بعرض مفهوم الإرهاب واشتقاقاته اللغوية واشكالاته يتضح خصوصا من الأخيرة أن التعريف احتكم إلى التوصيف لا التعرف العلمي فانطلق المختصون على تعدد تخصصاتهم في وصف الظاهرة حسب وقائعها وأبعادها السياسية والاجتماعية والذاتية أيضا مما أدى إلى انحراف المفهوم إلى عدة استعمالات إلى درجة الخلط بينه وبين المفاهيم المقاربة التي تحل محل الإرهاب كمرادفات له.

¹ فرغلي هارون ، الإرهاب العولمي واختيار الإمبراطورية الأمريكية ، مراجعة سامي فريد ، دار رافد للنشر ، 2006 ، ص 20 .

ثانياً في إشكالية تقارب المفاهيم :

نخلص عرض إشكاليات صياغة مفهوم الإرهاب على مستويات عدة إلى خلط كبير في مختلف المصطلحات التي تستعمل في نفس المقام بموازاة لفظ الإرهاب، ولفض هذا الاشكال سنتناول بالدراسة المفاهيمية لكل المصطلحات المقاربة .

1. الإرهاب والعنف :

العنف ينظر إليه من منظور إيجابي على أنه عملية قتل هدفه التدمير والحاق الضرر بالآخر والعنف بهذا المفهوم لا يقتضي الصراع فاسب بل يتعداه إلى كل ما يمنع من التوصل إلى نتائج إيجابية عن أي صراع كان، ويظهر في أنماط متعددة : " كما يمكن القول إنه ليس هناك فقط العنف المفتوح، والمعلن والحربي، ذلك المتعلق بالإهانات والضرب والأفعال الحربية، لكن أيضاً العنف الميكروفيزيائي الخفي الذي يمكنه الاختباء في ثياب العادات وطيات الأدب والنظام والمجهول. والعنف يمكن أن يتخذ مظهراً حضارياً وهو الذي لا يتذكر السلوك الوحشي للجاني أو للإرهابي".¹

العنف عند حنا أرنت يتخذ بعداً سياسياً أكثر منه اجتماعياً كونه من مظاهر السلطة والكيان الذي يبنى عليه النظام، نفهم من ذلك أن أي جهاز سياسي حتى يمتلك السيادة والشرعية لقوانينه ومؤسساته لا بد من توفر قوة فوقية قاهرة تطابق غريزة السيطرة ومادام الأمر كذلك فإن هذه القوة الخفية التي تحرك النظام السياسي تتطلب معها مقومين آخرين حتى تتحقق ألا وهما الأمر والطاعة ، فلا أمر مطاع دون استعمال للقوة والعنف المشروع ، لذا أهم صفة في العنف الأداتية بمعنى استخدام أدوات القمع من أجل تحقيق السيطرة وبهذا المفهوم يقترب نظرياً إلى مصطلح القدرة وعملياً يهدف إلى مضاعفة طبيعة هذه القدرة حتى تحل محلها.²

وبالتالي هي بهذا الطرح تميز بين القدرة والقوة والعنف والثورة ، فالأولى تعني كينونة الفرد وخاصية تنتمي إلى شخصه بينما الثانية تعني الاستعمال اليومي كمرادف للعنف كوسيلة إكراه وتقترب إلى الحتمية كونها

¹ سلمى بالحاج مبروك ، أصول العنف : مقارنة من أجل فهم ظاهرة العنف وميكانيزماتها ، العنف قضايا ومشكلات ، سلسلة ملفات بحثية ، الفلسفة والعلوم الإنسانية ، 29 مارس 2018 ، ص 7 .

² حنا أرنت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، الطبعة 2، بيروت، 2015، ص.40.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

تعريف لكل طاقة ناتجة عن الحركات الطبيعية والاجتماعية، أما الأخيرة أي الثورة أين يقف فيها العنف ضد العنف وفيها تنهار معالم السلطة من قوة وطاعة وتصبح الأنظمة القمعية هي المسيطرة كالنازية.¹

الإرهاب تسبقه النية المخطط لها باستخدام أدوات العنف هذا الأخير الذي يكون عشوائيا أليا لا استراتيجي أو ما يصطلح عليها العنف المنهجي والذي يمكن أن نلمسه في فلسفة فوكو العقابية السلطوية كوسيلة لتشكيل العلاقات الإنتاجية وضبط لها.

2. التطرف والإرهاب:

لفظ التطرف مأخوذ من لفظ طرف والوقوف عنده بحيث يسير المنحرف في أفكار متطرفة صلبة لا يقبل التفاوض والنقاش، وينتقل من تطرف فكري إلى سلوك عدواني ظاهر في العنف على الطرف الخصم سواء كان فردا أو حكومة أو شعبا.²

التطرف هو الإنسياق مع الفكرة أو السلوك إلى حدها الأقصى، وقد يكون الفرد أو الجماعة متطرفة إذا ما تم التحيز إلى رأي أو سلوك أو فكرما، فأى انحياز لا وسطي للظاهرة يصبح تطرفا حتى ولو كان تسامحا³ لكن الشائع الذي خلفه الإعلام يوسم كل تطرف بأنه فعل سلبي في أساسه بحيث يتبادر إلى الذهن حضور العنف إذا ما حضر التطرف.

وجدير بالذكر أن التطرف يختلف على الجناح والجريمة كون الأخيرة خروج عن كل ما هو متعارض ومتعاقد عليه سواء كان هذا العقد اجتماعيا أو قانونيا أو دينيا، والتطرف أقرب أن يكون حركة تأخذ بالقواعد في إطارها القانوني الاجتماعي والديني لكن يحدث أن يتم تجاوز هذه القواعد في التطبيق إلى درجة التشدد.⁴

أما تاريخيا ارتبط أكثر بالجماعات السياسية تحت تسمية اليمين المتطرف التي تعود بأصولها إلى ما بين الحربين وصعود الفاشية والنازية إلى السلطة، وارتبط باليسار المتطرف في ستينات القرن الماضي وبالحركات التحررية، وفي الوقت الحالي التطرف يستحضر مفهوم الجهاديين والاسلاميين بصفة خاصة.¹

¹ حنا أرنت، في العنف، ص.ص 39.40.

² حسين عبد الحميد رشوان ، الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع ، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)، الإسكندرية ، 2002 ، ص 17.

³ عزمي بشارة، فيما يسمى التطرف، سياسات عربية، العدد 14، ماي 2015، ص.06.

⁴ حسين عبد الحميد رشوان ، الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع، ص.15 .

ما يجعل التطرف في حد ذاته مصطلحاً زئبقياً يتأثر هو الآخر بالأيديولوجيا فإذا كان من طرف جماعة قوية وصف التطرف هنا بالنصر والعدالة وإذا ما كان فاعله فرد ضعيف سمي تطرفاً انطلاقاً من القاعدة: "أن الآخر الذي يستطيع أن يقصف هو من يسمى الآخر إرهاباً وتطرفاً" ليتحول المفهوم من الحقل الدلالي إلى الحقل السياسي الإيتيقي.

أ. التدين وعلاقته بالتطرف:

التدين هو ذلك الالتزام القلبي العميق الذي يشعره المتدين اتجاه عقيدته ودينه بحيث يسير وفق تعاليمه وشرعه ، وبهذا يتخذ التدين طابعاً وبعداً إيجابياً في الحياة الفردية والجماعية دون غلو وقد ينقلب هذا التدين طابعاً إلى تطرف حينما يؤخذ بظواهر النصوص الدينية والاكتفاء بالمعنى العام لا الخفي المقصود ومن هنا يأتي التطرف الذي يعني الغلو في الدين .

ونجد القرآن الكريم آيات تدعو إلى عدم التطرف والتشدد في الدين الذي فيه مفسدة للقلب والمجتمع من سورة النساء : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾²

وعليه، يمكننا أن نستنتج أن ظاهرة التطرف لا تقتصر على الإسلام كدين سماوي، بل تشمل كذلك باقي الأديان الإبراهيمية، إذ وُجّه الخطاب الإلهي إلى "أهل الكتاب"، أي أتباع الديانات السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، أصحاب الكتب المقدسة: التوراة والإنجيل والقرآن، على التوالي.

ب. الراديكالية وعلاقتها بالتطرف:

عادة ما يترادف في اللغة العربية التطرف Extremisme والراديكالية Radicalism فلماذا

هذا التداخل؟

لمعرفة ذلك لابد من المرور على التطور التاريخي لمفهوم الراديكالية حيث استخدم اللفظ بداية في القرن الثامن عشر كوصف الحركة الراديكالية ومؤيديها من طرف تشارلز جيمس فوكس المنتمي لتيار الويغز في البرلمان الألماني، استخدم المفهوم في بدايته للدلالة على الفخر والإيجابية بعد تأييد فوكس منع الاتجار بالعبيد

¹ عزمي بشارة، فيما يسمى التطرف، ص.06.

² القرآن، {النساء: 18}.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

وتعاطفه مع الوطنيين الأمريكيين ضد حكومته، وسمي اتجاهه ومناصريه بـ "الرايكياليين" ¹ لذا نجد أن المفهوم اتخذ في بدايته التعامل مع أصل القضايا وجذورها بعيدا عن الوضع السائد و التمسك بالأسس والمبادئ لكن المفهوم ما يفتأ أن يتغير تماما إذا ما استخدم من طرف الخصم ليصبح رديفا للتطرف.

في القرن التاسع عشر استخدم المصطلح في فرنسا كمرادف للجمهوريين الذين طالبوا بحق الاقتراع بعد خوضهم غمار الانتخابات مع يمين جمهورية الثالثة بقيادة جورج كليمنصو الذي نصب نفسه زعيم الرايكياليين واعتبر نفسه حاملا مشعل الثورة الفرنسية. ²

إبان الحربين شهدت تنامي الرايكيالية اليمينية واليسارية ذات نمط تعاضدي اعتمدت الأنظمة الشيوعية والفاشية للخروج من النتائج المتأزمة التي خلفتها الحربين وتصبح ذات صبغة نيوليبرالية مع الدخول لفترة الحرب الباردة في مقابل اليسار الجديد لما بعد المادي.

مع حركات الاستعمار الواسعة اخذت الرايكيالية نهج جديدا معاديا للكولونيالية كمظهر أول وللهوة الجندرية كمظهر ثاني، وحتى نهايات القرن العشرين ظهرت الأصوليات الإسلامية الجهادية الداعية للتمسك بالأصول دون قبول حلول وسطية. ³

بعد العرض التاريخي للرايكيالية يتبين أنها حركة وتجاه ينتج من صميم الأحداث المزمنة لها كتوجه يسعى إلى التغيير بطرق جذرية وبالعودة إلى الأصول الأولى، وفي إطار ذلك ترى الدول المهيمنة أنه لا فرق بين التطرف والتدين الرايكيالي، وتستعمل ذات الدلالات للتعبير عن كلا اللفظين، ما يجعل كل من يسعى إلى تغيير جذري متطرفا في عيون الرايكيالية المعاصرة.

وعليه في علاقة الإرهاب بالتطرف يظهر أن حينما يتخذ أفراد تيارا ما أهدافا متطرفة وتنفيذها بوسائل متطرفة انقلابية عنيفة في صراع مع معارضي هذا الهدف، هو ما يميز الحركات الإرهابية كالخطف لاختيار أعمال متطرفة.

الإرهاب كفعل سياسي عنيف يقوم به شخص متطرف أو جماعة متطرفة، ويعزي عبد الله العروى ارتباط التطرف بالمسلمين جراء سعيهم وراء وهم الخلافة الذي ما لبث أن ينهار ولم يتحقق ولم يحقق وحدة

¹ عزمي بشارة، فيما يسمى التطرف، ص. 08.

² مرجع نفسه، ص. 08.

³ مرجع نفسه، ص. 09.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

المسلمين، موضحاً في الأمر ذاته أن النظام الطبيعي السلطوي المؤسس على الفتوحات والغزوات والتوسع وفرض الجزيات وقهر الخصوم هي نتيجة حتمية للوضع الراهن آنذاك بين البيزنطيين والفارسيين أو ما سماها العروى الدولة الدهرية السلطاوية¹

رؤية العروى هذه ليست نقداً أو خطأ من شأن الدولة الإسلامية، بل من أجل إبطال الزعم القائل بأن الإسلام مشروع سياسي يحمل راديكالية سياسية عادة ما ترادف الصحوة الإسلامية، الأحزاب الإسلامية: كلها مرادفات للأصولية التي ظهرت في النصف الأول من القرن الهجري الإسلامي الموافق للنصف الثاني من القرن السادس ميلادي نتيجة التوسع الإسلامي في الحدود الجغرافية الذي أدى إلى ظهور طوارئ استدعت العودة إلى الأصول الأولى من فقه ودين وحديث وبروز الإجهاد وأهل العقل مقابل أهل النقل، دون أن ننسى تلك الخلافات السياسية الأولى التي أفضت إلى التحول في نظام الحكم من الخلافة إلى الحكم الملكي الوراثي وما تبعه من ظهور الرفضية "الخوارج" المعارضين لهذا التحول، ومن هنا بدأت البوادر الأولى للفكر الأصولي المتطرف خاصة بعد الأحداث المتسارعة في البيئة الإسلامية التي بلغت الذروة بحصول ما يسمى بالحننة الحنبلية التي ساهمت في تعميق وترسيخ هذا الاتجاه التطرفي في العالم الإسلامي، لتكون الحركة الوهابية في الأخير خلاصة هذا التحول الفكري الذي مزال مستمرا إلى اليوم في مسميات مختلفة التي تدعو إلى الجهاد لتقوم الدعوة الإسلامية حتى القرن 19 ميلادي، لكن بعد هذا التاريخ أضحت حركة تطرفية تقترب إلى العنف في بسط أفكارها، فالحركات الأصولية نعم في منطلقها الأول كانت نهضوية أساسها الدين ومبادئه في ظل سيطرة الحداثة الغربية لكن بفعل الإيديولوجيات السياسية محلية ودولية تحولت إلى حركات جهادية متطرفة ممهدة للسرديات العالمية في إصاق تهمة الإرهاب بالإسلام.²

3. الإرهاب والثورة (المقاومة):

الثورة في القاموس الفرنسي كانت تشير في العصور الوسطى إلى العنف الثوري وعودة دورية لشيء ما إلى نقطة البداية، مأخوذة من الكلمة اللاتينية Revolutim فعلها Revolver أي التدحرج للخلف، مشتقة من الجذر Volvere يعني دوران، لذلك أسندت إلى علم الفلك كإشارة إلى الحركة الدائرية.³

¹ عبد الله العروى، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، الدار البيضاء، 2011، ص.121.

² إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، ص.140-138.

³ Rey, A, Dictionnaire historique de la langue française, p.8458.

في القرن الثالث عشر تحول المفهوم من دلالة زمنية وهي الدورة إلى دلالة مكانية وهي الالتواء بمعنى التطور. وفي القرن الثامن عشر انتقل من دلالاته الديناميكية الزمكانية إلى دلالة الانقلاب الذي يحدث مسبقا وأصبح المفهوم يرتبط بالحقل السياسي جراء تغيير عنيف ينطوي على اضطراب لإسقاط نظام، إلى غاية ارتباطه بكتابات مونتسكيو التي تعني قوى ثورية وانقلاب عن نظام.¹

الثورة في المعجم الفلسفي تستخدم مجازا للدلالة على التغيير الذي طرأ على مجريات الأمور في عاداتها سواء في الفن العلم العقل الأزياء و يستخدم مصطلح ثورة في التاريخ للدلالة على الحدث الذي أدى إلى تغيير النظام بآخر جديدة.²

الثورة في القاموس الإنجليزي كانت تفهم ضمن استعمالها الفلكي في بداية الأمر، ثم أضحت من المفاهيم السياسية كونها تغيير سياسي يتميز بالتطرف، تمر بعمليات دورية أربعة: استبداد، مقاومة، حرب أهلية ثم استجابة. ليفيد المصطلح عندئذ تعير نظام الحكم أو نظام اجتماعي وفق مسار إيديولوجي انطلاقا من نظام سابق استبدادي قمعي.³

في هذا التعريف نجد أن القاموس الإنجليزي يميز بين الانقلاب والثورة على عكس القاموس الفرنسي الذي يرادف بينهما، باعتبار الانقلاب تغير الحكام بينما الثورة هي تغير النظام ككل.

أما الثورة في اللسان العربي من الفعل ثار فيقال ثار الغبار أي سطع، هاج وانتشر، يستعمل للدلالة على الانفعال فيقال ثار غضبا. وثار الماء أي فار ونبع بقوة. ثار البركان أي قذف حممه من باطنه، ثار عليه أي تمرد وأعلن الثورة ضد نظام تعسف، فساد أو ظلم.⁴

منذ ذلك الحين تعدد المفهوم انطلاقا من ارتباطه بفاعلية مثل الثورة البرجوازية، والثورة الاجتماعية الثورة الدائمة كدلائل لتحول سياسي اجتماعي وحتى اقتصادي، هي مصطلحات كلها ترتبط بالمفهوم الماركسي نتيجة صراع الطبقات الناجمة عن الرأسمالية.

¹ Rey, A, Dictionnaire historique de la langue française ,p.8458.

² L'Académie française, Dictionnaire de l'Académie française, 5e édition, Paris, édition ebook France, 1798, page 2848.

³ Oxford, Oxford Dictionary, p.219.

⁴ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص.335.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

حيث يرى ماركس أن الثورة في الفلسفة الماركسية ليست مجرد إهتزاز مؤقت، بل هي تغير اجتماعي ناتج عن الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا والتصادم بين النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد، ما يجعل الثورة الحقيقية حسب ماركس التي تكون من فهم وتحليل الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة لا العودة إلى الماضي ومحاولة تقليد ثورات لا تتلاءم مع الوضع الراهن.¹

الثورة أداة من وسائل النمو الاجتماعي، نموذجها الثورة الاشتراكية للتخلص من الرأسمالية والبرجوازية التي طغت على الحق العمالي العام، والإرهاب غير الثورة، لأن الأول عنف من أجل العنف، والثورة هي فعل تحرري ونظام من أجل التغيير نموذج النضال البروليتاريا التي تعمل على تحرير نفسها من براثن البرجوازية وهيمنتها، هي فعل من أجل استرجاع الحقوق المنهوبة والدفاع عن نتائج عملها وجهدها الذي ليس بيدها وبذلك تكون جماعية واجتماعية من المجتمع وإلى المجتمع، ففرق بين الجرائم الصهيونية التي ترتكب بحق المدنيين العزل في قطاع غزة كإرهاب حرب وبين حركة مستميتة تؤسس للمقاومة من أجل استرجاع الأرض والديار، فرق بين إرهاب الإستعمار الفرنسي للجزائر والجزائريين وبين الثورة الجزائرية المجيدة التي تمثل رمزا للنضال لاسترداد الحق.

4. الجهاد والإرهاب:

الجهاد في اللغة العربية من الفعل جهد، جهدا، فيقال جهد الشخص أي جهد وبذل غاية. وجاهد مجاهدة وجهادا ومجاهد: سعى وحاول بجهد، فيقال: جاهد العدو أي قاتله وكافحه، جاهد في سبيل الله أي جاد بنفسه، مجاهدة النفس أي فطامها عن الشهوات.²

أما الجهاد كمصطلح غامض المفهوم بين الفقهاء والمفكرين والإسلاميين منذ تشريع الجهاد حتى الراهن خاصة مع ظهور الحركات الدعوية والجهادية وزمن العالمية الذي أكسب الموضوع هالة مزدوجة من الغموض يصعب الاقتراب منها أو التفصيل فيها.

¹ كارل ماركس، يؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، التنوير للطباعة والنشر، الطبعة 4، بيروت، 2010، ص.18.

² أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص.409.410.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

نتيجة لذلك يعد الجهاد من أكثر مآزق الخطاب الإسلامي المعاصر خاصة باصطدام المفهوم بالإرهاب والحركات الراديكالية، لذلك كان من أهم الإشكالات التي تحدد علاقة الأنا المسلم بالآخر غير المسلم.

الجهاد في مفهومه التاريخي عنف مشروع يستهدف الآخر المختلف دينيا أو المنحرف والمترد، بل يتجاوز العنف المشروع إلى عنف مقدس انطلاقا من النص الديني القرآني ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾¹

إن الجهاد في تفسير الطبري انطلاقا من تفسير الآية محاربة الكفار واخضاعهم للدين طوعا أو كرها أو بإعطاء الجزية إن كانوا من أهل الكتاب، والجهاد بالنفس في التشريع الإسلامي هو قتلها في سبيل الله خير من متاع الدنيا وملذاتها.²

الجهاد الإسلامي في وقت تشريعه كان لبيئة مضطربة وحدود مشتتة ودول متأهبة للقتال دوما، فإن لم تكن المحتل الغازي كنت المستعمر المغزو. حدود غير واضحة دائمة التغيير، حتى معاهدات السلام كانت مؤقتة و كثيرا ما تنقض، لكن اليوم الدول الإسلامية هي عضو في منظمات دولية ترفض هذا الفعل رفضا قاطعا بل تجرمه وتعاقب فاعله.

مصطلح الجهاد لم يلقى تحيينا ومراجعة ووضعه في سياقه التاريخي كما تمت مراجعة الرق وتجارة العبيد والجواري وتغيرت أحكامه بأخرى، وحشدت الأصوات والآراء لتأكيد أن الإسلام كان ظرفيا لمؤثرات زمانه لا غير فلما لا تشدد الأصوات ذاتها لمحاربة قتل الآخر لدينه عملا بالدليل القرآني: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾³

الجهاد في أوانه نعم شرع للدفاع عن الذات في زمن الغارات والحروب وفي تطوره الزمني قد عمل على تمحيص ذاته ليناسب المجتمعات الحالية ويصبح في مرادفا لمعاني التحرر والثورة أو مقاومة لاعتداء من الآخ، لذا نصوص الجهاد الإسلامي تتطلب إعادة قراءة النص المقدس، قراءة تراثية كما عند الجابري وقراءة انثروبولوجية كما عند أركون بغية وضع النص في سياقه التاريخي وتخليصه من الأحكام المسبقة.

¹ القرآن، {التوبة : 41}.

² الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، المجلد الخامس، دار الحديث، القاهرة، 2010، ص.897.

³ القرآن، {البقرة : 256}.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

فدعوة أركون بمشروعه الإسلاميات التطبيقية هي محاولة للابتعاد بالنص الديني من إطاره الزمكاني وادماجه في الواقع الإسلامي المعاصر، ترسيخ النظام الفكري بدل النظام التاريخي.¹

الإسلاميات التطبيقية حفر في المقدس ونقد العقل الإسلاموي دعوة أركون من أجل تبرئة الإسلام من التهم اللصيقة به لعل أبرزها الإرهاب من منطلق الجهاد الديني الذي كان له سياق تاريخي، قراءة عمودية وافقية للنص الديني على اعتبار أن العنف المقدس في المفهوم الأركوني ظاهرة انثروبولوجية تشترك فيها الأديان باسم التبشير الديني والفتوحات الدينية.

إن التأصيل المفاهيمي للجهاد ترسانة من الدلالات العسكرية السياسية والاجتماعية والقانونية باعتبار أنه المسار الذي يحدد علاقة المسلم بالآخر. فالجهاد في المفهوم الفقهي يرادف القتال ضد الكفار وقتال في سبيل الله وقتال المصالح²

✓ قتال المصالح ما انحصر في قطاع الطرق والمحاربين، توصف أعمالهم بالخرابة والفساد أو أهل البغي وهم طائفة من المسلمين خرجوا عن طاعة إمام المسلمين، يستحدثون نصوصاً من تأويل النصوص الدينية وجب قتالهم لدرء الفتنة.

✓ قتال الفتنة هو اجتماع طائفتين مسلمتين واقتتالهما على السلطان ويجب عدم الخوض معهما لأنه مختلط فيه تمييز المحق من المخطئ.

✓ قتال الكفار أو قتال في سبيل الله، والكافر قد يكون مرتبطاً بمفهوم سياسي أو جغرافي.

وعليه الجهاد هو قتال بين فئتين فئة مسلمة ضد فئة كافرة أو مرتدة من أجل إعلاء كلمة الله ودينه وحماية الإسلام والمسلمين من الإعتداءات الخارجية وحتى الداخلية.

لم يكتب الجهاد في أول الدعوة الإسلامية على اعتبار أن الدين هو الدين تسامح ورحمة وتعايش مع الآخر مهما كانت عقيدته، آيات الله المحكمات في السور الأولى من نزول القرآن كانت تحت على ذلك لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، طبعة 1، بيروت، 1996، ص. 247.

² محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر، الشبكة العربية للنشر والأبحاث، طبعة 1، بيروت 2015، ص. 50.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ¹ لذا فالقتال حينما كتب على المسلمين كان لرد الأذى والعدوان وتفاديا لتصفياتهم وهم في بداية الدعوة، فكان الجهاد بذلك ضرورة حضارية لا دينية.

بداية الدعوة للجهاد كانت لرد العدوان ونقض العهود المبرمة قبل أن يُشرع القتال للفتح الإسلامي في أرض غير أراضي المسلمين وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾² ثم قتال لا مشروط ولا محدود نسبة لقوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ﴾³ من خلال هذه النصوص القرآنية يفيد أن الجهاد أنواع نسبة إلى مراحل، جهاد حضاري لرد العدوان وجهاد شرعي ديني للفتح الإسلامي، تعدد راجع إلى العوامل الخيطة بانتقال المسلمين من فترة لأخرى ما خلق تعدد اصطلاحى للمفهوم ونزاعات بل وتطبيقات على أرض الواقع في منظمات وجماعات جهادية بناء على تأويلات النصوص الشرعية وهو ما يؤدي إلى التصاق الجهاد بالإرهاب.

تقاطع مفهوم الجهاد بالإرهاب واقتران الإسلام بالإرهاب لعاملين أساسيين: عامل داخلي يتعلق بالآيات الجهادية وتأويلاتها في الساحة الفكرية الإسلامية بين القديم والحاضر، والاعتبارات المزامنة لكل فترة و تغير الزمن وتغير الحكم والفتوى، فالجهاد الأول له مبرراته وأسبابه كالرق له ظروفه وثقافته.

وعامل خارجي متمثل في استغلال الثقافة الغالبة لهذا العامل والترويج على أن الإسلام يرادف الإرهاب خاصة بعد التصادم العنيف بين المفهومين في أحداث 11 سبتمبر 2001.

لذا نقول أن الجهاد مفهوم شرعي ثابت بالنصوص القرآنية يفرض قتالا ضد الآخر غير المسلم، مسلمة تُقرأ من جهتين.

¹ القرآن، {المتحنة: 08}.

² القرآن، {التوبة: 05}.

³ القرآن، {البقرة: 191}.

المبحث الثالث: جان بودريار: الجذور الفكرية والتصورات النقدية لما بعد حادثة:

حقق بودريار الفيلسوف ما بعد حداثي انتقالا جذريا مميّزا ضمن فلسفة ما بعد الحداثة، انتقال يعكس تطورا فكره من مرجعيات فكرية فلسفية سوسيولوجية إلى أطروحات سيميولوجية وفق تحول معرفي عام في فلسفة ما بعد الحداثة هذه الثورة لم توجد لولا الفكر الحداثي الماركسي وما قبله، لكنه سرعان ما استفاق منه في رفض للحداثة التي لم تعد كافية لفهم التحولات العميقة التي يشهدها العالم المعاصر خاصة بعد الصعود ثقافة الاستهلاك والمسائل الإعلام المحاكاة، الواقع المحاكى ... الخ. تتحول فكري ضمن تحول عام من الحداثة إلى ما بعد الحداثة وانتقال من المعياري إلى الرمزي وفق فكر جذري راديكالي. فكيف ساهمت المرجعيات الفكرية في تشكيل رؤيته السيميولوجية في عالم ما بعد الحداثة؟

أولاً: ركائز ومقومات فكر جان بودريار:

يعتبر جان بودريار **Jean Baudrillard** (27 جويلية 1929 – 6 مارس 2007) من أبرز مفكري عصر ما بعد الحداثة، فالفارئ له يجد تداخل أفكاره بين الفلسفة وعلم الاجتماع والثقافة كنتيجة مرجعية لفكره المهجن من آراء فلاسفة وأنثربولوجيين وعلماء اجتماع، فكان فكره بذلك موسوعيا شاملا لقضايا راهنية مثل: الاستهلاك، والعنف، والإرهاب. وهو ما سنعمل على استكشافه في تكوين بودريار الفكري وتطوره حتى نتمكن من فهم عميق لتأثير فكره على النقاشات المعاصرة.

1. جان بودريار: بين التكوين الأكاديمي والتطور الفكري:

جان بودريار عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي، ناقد ومنظر ما بعد حداثي، أول الملتحقين بالجامعة ضمن عائلته التي كانت تمتهن الزراعة ووظائف حكومية.¹

اتجه عام 1960 إلى دراسة علم الاجتماع والفلسفة وخلال ذلك عمل على تحضير أطروحته "نظام الأشياء" عام 1966 بإشراف المفكر هنري لوفيفر **Henri Lefebvre** (1901-1991).

وأثناء تحضيره للدكتوراه، كان مدرسا للغة الألمانية في عديد المدارس الثانوية بفرنسا وباريس خاصة، كما تلقى دورات رولان بارث **Roland Barthes** (1915-1980) في المدرسة التطبيقية العليا، والتحق كأستاذ مساعد ثم مشارك لعلم الاجتماع بجامعة نانتيير إلى غاية مناقشة رسالته عام 1968 وبعد تأهيله تولى منصبا أستاذ علم الاجتماع دائم بذات الجامعة.²

وفي الفترة الممتدة 1986-1990 شغل منصب مدير علمي بمعهد البحوث والمعلومات الاجتماعية والاقتصادية بجامعة باريس.³

¹ European Graduate School (EGS), **Biography: Jean Baudrillard**, EGS, Suisse, 2019, The article is available at the following link: <https://egs.edu/biography/jean-baudrillard-%e2%80%a0/#works>, Date accessed: 29/09/2024.

² علي عبود المحمداوي، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، المجلد الثاني، منشورات ضفاف، الطبعة 1، الرباط، 2013، ص. 1293.

³ Universalise, **Biographie : Jean Baudrillard**, Article sur le lien suivant : <https://www.universalis.fr/encyclopedia/baudrillard-jean-1929-2007/>, consulté au 29/09/2024.

أول أعماله المنشورة مقالات أدبية روائية في مجلة الأزمنة المعاصرة les temps moderne المشتركة مع جون بول سارتر **Jean-Paul Sartre (1905-1980)** في الفترة الممتدة 1962 1963 وانفصل عنها بعد ذلك بعد أن نعت روايات سارتر أنها تبعث على الملل والقلق والمعاناة ولغز لا يمكن تجاوزه.¹

منظم اللقاءات وناشط فلسفي بامتياز، مما جعله دائم الحوارات الصحفية بل وناشط صحفي لدى المؤسسات الصحفية مثل: مجلة المركز الوطني للفن المعاصر **Utopie Theory**، مجلة **Traverses** الكندية عام 1967، وخلال عمله الصحفي جمعه لقاءات ب: بعدة شخصيات أعطت لفكره بعدا عالميا كالأمريكي آندي وارهول **Andy Warhol (1928-198)**، مارشال ماكلوهان **Marshall McLuhan (1911-1980)**، عالم النفس بول واتزلوايك **Paul Watzlawick (1921-2007)** والفيلسوف السيميائي أمبرتو إيكو **Umberto Eco (1932-2016)**، كما أن سفره للولايات المتحدة الأمريكية جعله يجتمع بأعضاء مدرسة بالو ألتو **palo alto**²

فأكسبته هاته اللقاءات شهرة خارج فرنسا بلغت ذروتها في الثمانينات والتسعينات، وأضحى دائم الانتظام للمشاركات في الأحداث الدولية من حرب الخليج إلى قداس البرجين. أضف إلى ذلك المقالات الاستفزازية المثيرة للجدل التي كان دائم الحضور بالنشر الصحفي.

امتد عمل بودريار إلى التصوير الفوتوغرافي أين عرض أول مرة عام 2000 البيت الأوروبي للتصوير الفوتوغرافي في باريس وبعدها نشرت النصوص في كتاب خاص معنون ب: **Tendance Floue**³

لم يظهر اهتمامه السياسي إلا بعد ظهور المعارضة اليسارية للحرب الجزائرية، فكانت ذات تأثير كبير في حياته الفكرية وكتابات الفلسفية، خاصة في عام 1968 وبعد انتفاضة الطلاب أين نشر عددا من

¹ كريس هوروكس وزوران جيفتك، أقدم لك جان بودريار، ترجمة حمدي الجابري، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 1، القاهرة، 2005، ص.10.

² Universalise, Biographie : Jean Baudrillard.

³ ibid.

المقالات بتعاون مع الجماعة اليسارية يوتوبيا تناقش الرفاه الرأسمالي وأثر التقنية وكيفية سير الحياة الاجتماعية الثقافية اليوم.¹

وبذلك فإن الحياة الفكرية لجان بودريار متنوعة لم تقتصر على الحياة الأكاديمية وما تجود به بل كان فاعلا في الفلسفة والإجتماع والسياسة وتجاوز المسارات التقليدية بأن مارس العمل الصحفي والفني التصويري ضمن التغييرات ما بعد الحداثية.

2. المرجعيات الفكرية:

إن تصريحات بودريار كانت دوما مراوغة، فتراه لا يجيب مباشرة وكثيرا ما يتراجع عن مسار فكره وينعت بمن يحصره في فكر أو اتجاه ب: اللا حكيم، فهو يرفض أن يكون فيلسوفا لأنه كاتب أخلاقي أو عالم اجتماع، وهو وفي حوار آخر يرى أنه لم يكن أبدا من علماء الاجتماع رغم تدريسه له وهو ليس ناقد بل مفكر جذري. فلماذا هذا التردد بل الرفض المطلق نحو إدراجه في إطار فكري مرجعي؟

أ. التأثير الماركسي:

إن أبرز التأثيرات الفكرية التي صقلت فكر بودريار الأفكار الماركسية خاصة بعد اتقانه اللغة الألمانية من وراء قراءته العميقة والمترجمة لكتب ماركس ونييتشه، ويظهر التأثير الماركسي من خلال كتابيه: "نقد الاقتصاد السياسي للعلامة" و"مرآة الإنتاج"، قراءة تظهر التمازج بين الاقتصادي والاجتماعي والهويات الثقافية من جهة وامتداد لنقد الاقتصاد السياسي الماركسي من جهة أخرى حيث ناقش الرأسمالية، الاستهلاك والإنتاج، السلعة واستعمالاتها... الخ.

وقد أخذ كتابه نقد الاقتصاد السياسي للعلامة توجهها نقديا راديكاليا للماركسية محدثا قطيعة جذرية مع طروحات ماركس للإنتاج والاستهلاك وفق توجه نقدي ثوري سوسيولوجي، حددت جل كتاباته فيما بعد وفق طابع ما بعد ماركسي.²

¹ EGS, **Biography: Jean Baudrillard**.

² Kellner, Douglas. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. Stanford University Press, 1989, p.33.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

وعليه بودريار في فكره الجذري لنظريات نظريات ماركس للقيمة وتصنيفاتها هجتها بخيوط السيميائية المعاصرة والنزعات التفكيكية التشكيكية الما بعد حداثة، فكانت الطفرة معه في دراسة ما على الهامش وما تم واخفائه وقمعه.¹

ب. الأسس السوسيولوجية:

تأثرت أعمال بودريار في أول حياته الفكرية بعلم الاجتماع من خلال أفكار عالمي الاجتماع: الأمريكي ثورستين فيبلين **Thorstein Veblen** (1857-1929) والألماني جورج زيميل **Georg Simmel** (1858-1918) لا سيما في دراسته للمجتمع الاستهلاكي و الطبقة البرجوازية فكانت بذلك تمهيدا لانتقاداته حول الاستهلاك و مجتمع الوفرة من خلال مؤلفه: "المجتمع الاستهلاكي" عام 1970.

وعلى الرغم من هاته الإنطلاقة السوسيولوجية إلا أن بودريار رأى في علم الاجتماع خيبة كبيرة ظهرت في كتابه "في ظل الأغلبية الصامتة" عام 1982 معتقدا أن علم الاجتماع يصور المجتمع لا محلل له خاصة بعد الفراغ الرهيب الذي أضحت تعيشه الجماعة في عالم الزيف ولا معنى.²

وبعدها صرح ذلك علانية من خلال مقابلة له عام 2003 أنه لم يعتبر نفسه عالم اجتماع أبدا بل كان الخيار الوحيد المتوفر بجامعة نانثير، خاصة في ظل رفض علماء اجتماع فرنسا له حيث قال: "لم أعتبر نفسي عالم اجتماع أبدا، ولحسن الحظ تم رفضي من طرف علماء الاجتماع بسرعة كبيرة".³

ج. الأسس الأنثروبولوجية والبنوية:

إن التأثير الأنثروبولوجي في فلسفة بودريار جلي في أطروحة التبادل الرمزي من خلال تأثره بأعمال مرسيل موس مارسيل موس مارسيل موس (1872-1950) في كتاب "الهبة" و كلود ليفي ستراوس

¹ علي عبود المحمداوي، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، ص.1294.

² European Graduate School (EGS), Biography: Jean Baudrillard.

³ Raphaël Bessis, Lucas Degryse, Entretien avec Jean Baudrillard, Le Philosophoire, 19, 2003, p, 05.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) في دراسة التفاعلات الاجتماعية في المجتمعات البدائية وعلاقتها بمفهوم التبادل الرمزي.

كما أن دراسته لنظام الأشياء والدلالات والمعاني وفق مبدأ أنثروبولوجي يظهر بوضوح في منهج الحفر الكرونولوجي في المعاني وبحته دلالات الاقتصاد السياسي وفق منطق سيميائي سوسولوجي.

أما في المنهج البنيوي، بودريار لم ينصب نفسه أبداً بنيويا بل كتاباته وتأويلات فلسفته وأفكاره أدرجته ضمن الاتجاه البنيوي خاصة من خلال كتابه "نظام الأشياء" وهو ما صرح به: "لم أضع نفسي قط تحت مسمى البنيوي، لكن تفسيرات وتحليلات نظام الأشياء تحيل إلى ذلك، لكن رغم ذلك لم يسبق لي اللعب لعبة البنيوية كمرجعية"¹

فالبنيوية كاتجاه تكشف عن العلاقة بين العناصر بدل التركيز على العناصر كأجزاء منفردة، وبذلك دراساته وتحليلاته لعلاقة الرمز والمعنى زجت به في الإطار البنيوي الأنثروبولوجي مؤسسا بذلك نظام رمزي يؤثر على تقنيات الاستهلاك والإعلام، ضمن قضايا اليومي التي تعود بمرجعيتها إلى مشرفه لوفيفر، لتظهر في حلة جديدة تُعنى بالبراكسيس الرمزي والسياسي والسوسولوجي في مجتمعات ما بعد الحداثة.

د. سيميائية دوسوسير ورولان بارت:

تظهر فلسفة رولان بارت كمرجعية لفكر بودريار من خلال التحليل السيميائي للثقافة وهو ما يحمله كتابه: L'autre par lui meme أما كتابه نظام الأشياء فهو يقدم نقدا للمجتمع الاستهلاكي وتصنيف الأشياء وفق نظام تقني جديد ووفق مقارنة بين الأشياء الوظيفية المعاصرة والتقليدية،² ما جعل كتابه تمهيدا لفلسفة معمارية معاصرة ضمن فلسفة الفن السيميائية.

سيميائية معاصرة مناهضة للسيميولوجية التقليدية عند فرديناند دي سوسير Ferdinand de

Saussure (1857-1913) أسقطت العلامة الاتصالية من برجها العاجي، محدثة بذلك قطيعة بين

الدال والمدلول وبين العلامة ومرجعها ومعلنة عن عدم وجود تطابقات ضرورية بين العلامة والموضوع. سيميائية

¹ Raphaël Bessis, Lucas Degryse, Entretien avec Jean Baudrillard, p. 13.

² European Graduate School (EGS), Biography: Jean Baudrillard.

تنحصر في العلامة التي تكون حضور مسبق عن الواقع لتصبح هي الواقع فتضيع في البحث عن الجذر الموضوعي على نقيض السيميائية التقليدية.¹

لذلك ظهر ما يسمى بالمجتمع المشهدي كنتيجة لصنمية الصورة كاشفا عن مضمون فني لغوي ونقدي مستلهم من رولان بارت حيث تركز على التفاعلات الثقافية مع الطرح الماركسي خلق صورة ألوان الزيف المعاصرة وفق تصور جديد من خلال قلب الواقع كلياً،² صنمية الصورة هاته تمثل الوهم في المجتمعات الرقمية الافتراضية، فكانت كتابه: المحاكاة والتظاهر عام 1981 و الفكر الجذري عام 2001 تمثيلاً لأفكاره هاته.

إن صنع مجتمع مشهدي حسب بودريار يستند إلى فرط الصورة والإعلام، فكرة استلهمها من أطروحات مارشال ماكلوهان **Marshall McLuhan (1911 – 1980)** الإعلامية القائمة على أثر الوسائط التي تعمل على تكوين تفاعلات اجتماعية توجهها قوة الصورة وانعكاسها الواقعي، أرضية انطلق بودريار بنقدها مهجنة بطرح العلامة السيميولوجية.³

وفي القراءة العميقة للفكر البودرياري فإن المتعمق سيجد مطرقة نيتشه التقويضية للمركزيات المعاصرة والأوهام كوههم الحقيقة حاضرة في أطروحات بودريار التقويضية للواقع، الحقيقة، الدين وفلسفة التحليل النفسي من خلال القمع الرمزي الذي أسس له بودريار في كتاباته في دراسة العلاقات الاجتماعية كتفاعلات هيكلية خفية، وفق خلال الرمزية والنقد الاجتماعي وتحليله للسلطة والعنف يعتبر الآخر ديناميات اجتماعية ثقافية. ولعل هذا كان أول التأثيرات على فلسفته التي انصبت لدراسة الواقع اليومي ما بعد حدثي عن قرب.

3. المراحل الفكرية لجان بودريار:

من خلال التأثيرات التي اصطبغت بها فلسفة بودريار والمرجعيات التي استقى منها فكره يمكن تمييز المراحل التالية:

¹ European Graduate School (EGS), Biography: Jean Baudrillard.

² حيدش سعد، اشكالية الاتصال المفرط وموت الواقع في فكر جان بودريار، دار الخيال للنشر والترجمة، (د.ط)، الجزائر، 2024، ص. 16.

³ مرجع نفسه، 35.

أ. المرحلة الماركسية: ما بين 1968 – 1970

فيها بدأ الفكر البودرياري في التأثير بالفلسفة الألمانية خاصة بعد أن عمل كمترجم لها ولأفكار ماركس في الإقتصادي السياسي ونيته في وهم المركزية الغربية، لذا يمكن أن نصنف أهم مؤلفاته هاته المرحلة إلى كتابين:

✓ نظام الأشياء Le système des objets عام 196

✓ مجتمع الاستهلاك: La société de la consommation عام 1970

ب. مرحلة الثورة ضد الماركسية: في الفترة الممتدة ما بين 1970 – 1973

الإنقلاب الجذري ضد ماركس وحصول القطيعة الحتمية من وراء اقتصاد العلامة تظهر عبر مؤلفين ثوريين وهما:

✓ من أجل نقد الإقتصاد السياسي للعلامة Pour une critique de l'économie

politique du signe عام 1972

✓ مرآة الإنتاج le miroir de la production عام 1973

ج. المرحلة المرحلة الاجتماعية اللغوية: في الفترة الممتدة ما بين 1973 – 1977

تميزت بالبحث في فلسفة اليومي والعلاقة بين التفاعلات الاجتماعية والثقافية في إطار سيميولوجي حددت مسار فكره، وأهم مؤلفاته خلال هاته الفترة:

✓ التبادل الرمزي والموت L'échange symbolique et la mort عام 1976

✓ شفافية الشر La transparence du mal عام 1977

✓ نسي فوكو Foucault Oublier عام 1977.

د. المرحلة الراديكالية ما فوق واقعية: ما بين الفترة 1989 – 2006

هي مرحلة التكوين الفكري الخاص بـ بودريار فيها تحققت نبؤة انهيار المعنى المصاحبة لما بعد الحداثة. في هاته المرحلة يتضح جليا أن بودريار لا يبنّي فكره على الآخرين، فيلسوف القطيعة والاختراق، ليس من خلال تحليل وتوليد نظريات ومن خلال اغواء الخطاب والمفهوم وفق شعار: أن الإنسان يسعى إلى إنتاج المعنى باستمرار وجعل العالم ذات دلالة. وأهم مؤلفاته فيها:

- ✓ المصطنع والاصطناع Simulation et simulacre عام 1981
- ✓ استراتيجيات قاتلة Stratégie fatale عام 1983
- ✓ أمريكا l'Amérique عام 1986
- ✓ حرب الخليج لم تقع La guerre du gol n'a pas eu lieu عام 1990
- ✓ الجريمة المثالية Le crime parfait عام 1994
- ✓ روح الإرهاب L'esprit du terrorisme عام 2002
- ✓ عنف العالم La violence du monde عام 2003
- ✓ ذهنية الإرهاب La pensée Du terrorisme عام 2003
- ✓ الفكر الجذري la pensée radicale عام 2001.
- ✓ اليسار الإلهي La Gauche Du Vine عام 2006

ثانيا: الحادثة وما بعدها:

1. التأصيل المفاهيمي للحادثة:

الحادثة مفهوم لا يمكن الإحاطة به أو الإمساك به نظرا لتعدد تعاريفه من جهة وصعوبة ضبطها في إطار زمني من جهة أخرى ما يضعنا أمام مشكلات عويصة بداية بالتعدد المفاهيمي وحتى التباين الفكري في تناول الموضوعات والقضايا لا سيما في ظل تغلغل المصطلح الحياة الإقتصادية، الإجتماعية، السياسية والثقافية.

أ. في الضبط اللغوي:

إن الحادثة في اللسان العربي مصدر فعلها حدث وتعني الجِدَّة وحدث أي جدّد الشيء وبعث فيه التطور، مثال: تحديث المصنع لزيادة الإنتاج، تحديث العقل الأوروبي.¹

الحادثة في هذا المفهوم دعوة للانفصال عن التقليدي والسعي نحو التطور والتغيير، إلا أن الحادثة كحركة تأخذ أبعاد سياسية وثقافية كمحاولة للتكيف مع المستجدات، وهو ما يقابل التعريف الإصطلاحي في الضبط العربي كلفظ اطلق على الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد والثورة على القديم.²

إن الحادثة وفق هذا التعريف تعني مجموع التغيرات والتحوّلات المستجدة من صميم التطور الحضاري والفكري والقافي تعني التحوّلات والتغيّرات التي ترتبط بالتطورات الفكرية والثقافية كإشارة إلى التحوّلات التي نشأت في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وما صاحبها من تحول في مجالات الفلسفة والعلم والسياسة.

أما الحادثة في الضبط الأجنبي فهي في اللغة الفرنسية Modernité مشتقة من Moderne أي الجديد عكس القديم³، وهكذا يصبح الإشتقاق اللغوي دلالة على ظرف زماني انتقالي من القديم إلى الحديث وفق معايير فلسفة التنوير.

¹ عمر مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص.453.

² مرجع نفسه، ص.455.

³ Alain Rey, Dictionnaire Historique de la langue française, p.2023.

لقد ظهر المصطلح أول مرة عام 1823 ليشير إلى الحديث في الدراسات الأدبية والفن وعام 1931 أصبح لفظ الحداثوية مرادف للحدثة، وهي أي الحداثوية Modernisme مصطلح ظهر في المعاجم عام 1879 وكممارسة عام 1845، دلّ في أول الأمر في معنى الهوس بالحديث، بعدها رادف التجديد اللاهوتي.

1

والحدثة في معجم اكسفورد الانجليزي Modernity و Modernism وتعني التمدن ومجاعة العصر والزمن، وهي الارتقاء بالحديث أو الفكر إلى الجديد المناقض للقديم.²

الحدثة في الضبط اللغوي ترادف الجدة والحاضر والمستمر، تحدد زمنيا في بدايات القرن التاسع كاستعمال وممارسة وبعدها أضحي المفهوم غزير الحضور في الكتابات والمعاجم كقبول التجديد والإقبال على الحديث ورفض القديم من الأفكار. لذلك الحدثة لم تكن فلسفة بقدر ما كانت اتجاها أو تيارا ناتج عن الفلسفة الحديثة التي ارتكزت على العقلنة وتمجيد العقل، الدنيوية بالتمفصل عن الدين والديانة والفردانية المطابقة للذاتية ومركزية الأنا.

ب. الحدثة في تعريفات الفلاسفة:

يربط ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) الحدثة بعملية العقلنة Rationalization حيث تصبح أرقى معالم العقلانية في الجانب الإبتيمولوجي والرأسمالية في الجانب الاقتصادي والسياسي، خاصة في ظل هيمنة شكل التنظيم العقلاني الحر على المجتمعات الغربية وفق نظام بيروقراطي.³

وبذلك هي تحول نوعي للحياة الفردية والجماعية أساسها العقلنة والبيروقراطية ما يساهم في خلق منظومة معقدة تسيطر على الحياة الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية فتحل فيها المادية بدل الروحانية الإنسانية.

¹ Alain Rey, Dictionnaire Historique de la langue française, p. 9890.

² Oxford, Oxford Dictionary, p. 783.

³ ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة على مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005. ص 09.

وبالتأكيد الحديث عن الحادثة عند فيبر يقودنا مباشرة إلى هابرماس **Jürgen Habermas** (1929) الذي زامن الحادثة بعد عصر النهضة الأوروبية كنتيجة للتحديث الذي ترجع بدايته الأولى إل القرن الخامس، ما يخلق ترابطاً زمنياً بين الحادثة والحديث كما القديم والجديد.¹

الحادثة كمفهوم عند هابرماس تستخدم للدلالة على الزمن الحديث الذي أحدث قطيعة مع الماضي والمقبل على الجديد والتجديد معتبرا أن الخطاب الحداثي الذي سيطر على الإنسان الأوروبي منذ عصر الأنوار فاعلية ومرمزية الإنسان لا غير.

لذا يستحضر هابرماس المفهوم الهيجلي للحادثة المؤسسة في العقلانية وللتميز بين القديم والجديد كأول السياقات الدالة على الحادثة لما تحمله من تطور، اختلاف، تغير وتححرر، يصيغها في قوله: "الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال من الماضي إلى الحاضر".²

وفي منظور آلان تورين **Alain Touraine** (1925-2023) الحادثة تيار مر بمراحل ثلاث لا يمكن تجاهلها، المرحلة الأولى مثلها ماكس فيبر التي خصها في العقلنة والبيروقراطية والثانية مثلتها مدرسة فرانكفورت ومرحلة ثالثة هي ما بعد الحادثة.³

ما يعني أن مصطلح ما بعد الحادثة جزء ونهاية مرحلة الحادثة وليس تيار منفصل عنها كما رأت الاتجاهات الانفصالية بين المرحلتين.

¹ يورغن هابرماس، الحادثة مشروع ناقص، ترجمة بسام بركة، مركز الإنماء القومي العربي، (د.ط.)، لبنان، 1996، ص.42.

² يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، (د.ط.)، دمشق، 1996، ص.13.

³ آلان تورين، نقد الحادثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، (د.ط.)، القاهرة 1992، ص.118.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

أما يعتبر بودريار الحادثة أنها ليست مفهوماً سوسولوجياً ولا سياسياً أو مفهوم تاريخي بل هي نمط حضاري جديد يتعارض مع النمط القديم التقليدي، وهي ليست اختيار بل تفرض نفسها كشيء واحد متجانس، أي منظومة متكاملة مركزها المجتمعات الغربية.¹

من هذا التعريف، نفهم أن الحادثة وإن كانت قريبة في دلالتها مع العولمة إلا أنها لا تحاول فرض النموذج المثالي الواحد على العالم، إنما هي نمط حديث يتعارض مع القديم، وهذا لا يعني أن الحديث يلغي بالضرورة القديم، وكل ثقافة - حسب بودريار - عندما تعمم تفقد خصوصيتها وتموت، هكذا كان الأمر بالنسبة إلى كل الثقافات التي تم تدميرها بدعجها بالقوة في النموذج العولمي.

يرى بودريار أن القرن التاسع عشر شهد ثورة فكرية وثقافية كبيرة، تمثلت في الانتقال من الاهتمام بالمظاهر إلى التركيز على المعاني والتأويل. هذه الثورة كانت بمثابة تدمير جذري للمظاهر، حيث أصبح التأويل والتاريخ هما القوتان المهيمنتان في فهم العالم. العالم الحديث، كما يراه بودريار، هو عالم غارق في العنف التأويلي، حيث لم يعد هناك مكان للمظاهر السطحية، بل أصبح كل شيء يخضع للتفكيك والتأويل بهدف الوصول إلى المعاني العميقة والمخفية، في ظل هاته الثورة الفكرية كانت الحادثة الضرورية الحتمية والتاريخية حيث يقول: "ثورة القرن التاسع عشر الفعلية، ثورة الحادثة، هي التدمير الجذري للمظاهر، حيث العالم وسقوطه في عنف التأويل والتاريخ".²

في الأخير نود المرور على مفهوم الحادثة في السياق العربي للدلالة أن المفهوم مغاير تماماً للطرح الأوروبي، فهي كفكر تعني الانفصال عن التراث وإحداث القطيعة الجذرية والإقبال نحو قراءة موضوعية تعطي مفهوماً معاصر للنص دون تجاوزه، وبذلك الحادثة عند الجابري هي: "المعاصرة" أي معاصرة التراث وتجديده،³ حادثة نابعة من خصوصية المجتمع العربي كونها تنطلق من خصوصية مكانية لتحقيق التجاوز الزماني ما يوحي أيضاً أن الحادثة تتأسس بمنطق الظروف الداخلية.

¹ جان بودريار، روح الإرهاب، ترجمة بدر الدين عروذكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، القاهرة، 2010، ص 71.

² جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 1، بيروت، ص 239.

³ محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، طبعة 6، بيروت، 1993، ص 12.

2. ما بعد الحداثة:

بعد التحديد المفاهيمي للحداثة ننزل في هذا الجزء في اشكالية مفاهيمية أخرى متعلقة بمفهوم ما بعد الحداثة خاصة وأن اللفظ مكون من لاحقة كتعبير عن تيار فلسفي جديد ينتج خطاب فلسفي معارض لفكر الحداثة ولقيمتها ومدلولاتها، بداية مع الفيلسوف الفرنسي ليوتار الذي أعلن مع ثلة من الفلاسفة الفرنسيين أمثال ميشال فوكو والألمان أمثال فريدريك نيتشه وهيدغر عن رفض راديكالي لمقومات الحضارة الغربية والدعوة إلى تجاوز بل تحطيم مركزياتها.

أ. في الضبط اللغوي:

ما بعد الحداثة Post-moderne في الاشتقاق الفرنسي ظهر عام 1979 مكون من Post أي بعد و Modern أي الحداثة، وعند اجتماع اللفظين تصبح ما بعد الحداثة لتعني حركة فنية معاصرة ظهرت في المعمار بصفة خاصة في القرن العشرين ثم أصبح مصطلح واسع الاستخدام في ميادين مختلفة.¹

وهي في معجم كامبريدج الإنجليزي مجموعة من ردود الأفعال تجاه الحداثة، معارضة المركزيات الحداثية والجوهر الذي كرس له والواقعية العقلية التي هيمنت على العقل الأوروبي.²

تنطلق ما بعد الحداثة من مفترضات الحداثة ومعتقداتها السابقة في موقف رافض لمعاملها الأساسية من الجوهر الثابت، الواقعية والمطابقة، المركزيات والسرديات الكبرى، المطلق والنهائي.

لذا فإن مفهوم ما بعد الحداثة في المعاجم الأنجلوسكسونية يحمل دلالة المعارضة، كمعارضة جون ديوي للبرغماتية، وتوماس كوهن للبراديغمات العلمية وفتح نشطين للأنساق اللغوية.

وفي اللسان العربي يعتبر الدكتور الزواوي بغورة ضمن كتابه "ما بعد الحداثة والتنوير" أن مصطلح ما بعد الحداثة مشتق من الحداثة وأول من استعمل المصطلح هو هيسمانز J.K.Heuysmans سنة 1879 وبعدها استعمل أونيس F.Donis في كتابه "أنطولوجيا الشعر الإسباني سنة 1934 المصطلح

¹ Alain Rey, Dictionnaire d'histoire de la langue française, p.5891.

² Robert Audi, the Cambridge Dictionary, p. 725.

في الدراسات الأدبية تبرز أن ما بعد الحداثة مرحلة انتقالية للفترة 1905-1914 بعد فترة الحداثة الممتدة 1896-1905.¹

ب. في الإصطلاح الفلسفي:

يُعتبر نص جان فرانسوا ليوتار **Jean-François Liotard (1924-1998)** في كتابه: "الوضع ما بعد حداثي" مرجعا تأسيسيا لفترة ما بعد الحداثة من خلال الطرح الفلسفي لمعالمها الأساسية استنادا إلى رفض قيم الحداثة كفكرة العقل والحرية والتقدم، كونها مشروع فاشل تركت الإنسان يعيش دون نصوص سردية كبرى أو ميتا سردية **Métarécit Gand récit**.

لذا ما بعد الحداثة في منظور ليوتار هي تشكيك اتجاه الما بعد والميتا كنتيجة حتمية للتقدم العلمي المفترض مسبقا ولفكر التحديث، هيمنت في القرن التاسع عشر بعد ظهورها الأول عام 1850، ويؤسس ليوتار الفكر ما بد الحداثي على ثلاث مراحل رئيسية:²

- ✓ ظهور الواقعية في القرن التاسع عشر.
- ✓ ظهور الحداثة في نهايات القرن التاسع عشر.
- ✓ ما بعد الحداثة الممثلة في الرأسمالية العابرة للأوطان، تعكس عالما معقد متداخل القوى الاقتصادية والثقافية تؤسس لفكر تجديدي ومشروع فكري راديكالي للمفاهيم الحداثية من مفهوم الهوية، السيادة، الإقتصاد... الخ.

المفهوم لم يتغير كثيرا بعد التأصيل الدلالي الأول مع ليوتار إذ يتفق جيل ليبوفتسكي **Gilles Lipovetsky (1944)** مع ليوتار في انبثاق المفهوم من دلالات فنية ودراسات أدبية في العشرية الأولى من القرن العشرين وغير هاته المجالين يفتقد المفهوم للوضوح، لذا تتجلى دعوة ليبوفتسكي في التأصيل لما بعد الحداثة من خلال العودة الحذرة إلى الأصول الأولى ورؤية تأويلية مختلفة للحالي تُظهر دخول الفن، الثقافة، والمعرفة في عصر جديد يستحضر القديم وفق تتبع زمني جديد.³

¹ الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة 1، بيروت، 2009، ص. 12.

² جان فرونسوا ليوتار، الوضع ما بعد حداثي، ترجمة أحمد حسان، درا شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة 1، القاهرة، 1994، ص. 23.

³ جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدواخرز، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة 1، بيروت، 2018، ص. 83.

الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم

هدف لبيوفتسكي تحديد ما بعد الحادثة إلى فرضية شاملة وفق انتقال بطيء ومعقد إلى نوع جديد من المجتمع، الثقافة، الفرد الكامن أصلاً في الحادثة بعيداً عن الاستهلاك المفرط والسطحية، الفردانية والمادية التي مجدها فلسفة ما بعد الحادثة.

مفهوم ما بعد الحادثة في الفكر البودرياري أخذ منحى مقارب لطرح لبيوفتسكي لكن بدلالة رمزية سيميائية حيث اعتبر انهيار الإتحاد السوفييتي رمز انهيار الحادثة وانهار الفكر والأيديولوجيات جراء التداخل العنيف بين الشرق والغرب، هذا التفاعل العنيف هو ما يوحى ببداية عصر ما بعد الحادثة حيث يقول: "عندما تلتحق مجتمعات الشرق وتستوعب معارضيتها كما تستوعب المجتمع الغربي طبيعته إنها نهاية الحادثة في الشرق كما في الغرب، إنها نهاية الفكرة، يرمز الإجماع العضوي إلى فجر ما بعد الحادثة غير المراعية والمتصالحة".¹

لذا فهو يرى أن القرن العشرين شهد ثورة ثانية، وهي ثورة ما بعد الحادثة التي تتمثل في تدمير المعنى. هذه الثورة هي تكملة للثورة الأولى التي ركزت على تدمير المظاهر، ولكنها تذهب أبعد من ذلك بكثير. في هذه الثورة الجديدة، لم يعد هناك معنى ثابت أو حقيقي، وكل شيء أصبح قابلاً للتفكيك والتفسير بطرق مختلفة. بودريار يحذر من أن هذا التدمير للمعنى قد يؤدي إلى نتائج كارثية، حيث أن من يضرب بالمعنى يقتل بالمعنى، مما يؤدي إلى فراغ فكري وروحي يمكن أن يكون مدمراً حيث يقول: "أشاهد، أقرأ، أضطلع، أحلل الثورة الثانية، ثورة القرن العشرين. ثورة ما بعد الحادثة التي هي الصورة الواسعة لتدمير المعنى. المعادلة للصورة السابقة في تدمير المظاهر، فمن يضرب بالمعنى يقتل بالمعنى".²

يجعل بودريار مصطلح "التوبة" محور الانتقال أو المنعطف الإنتقالي بين الحادثة وما بعد الحادثة، كيف ذلك؟

يؤكد أن "التوبة جزء من ما بعد الحادثة إعادة تدوير الأشكال الماضية، تمجيد البقايا، إعادة التأهيل عن طريق التجميع، العاطفية، الإنتقائية مع ميول للتحقيق العالي والشدة المنخفضة. بهذا المعنى كانت الستالينية هي الحادثة والأحداث الأخيرة للتحرر تتوافق بالأخرى مع انخفاض التوتر لما

¹ Jean Baudrillard, l'illusion de la fin: ou la grève des événements, Ed : Galilée, Paris. 1992, p.66.

² جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص 239.

بعد الحادثة".¹ من خلال القول يظهر مفهوم "الثائب" كرمز إلى ذلك الراديكالي، اليساري، المتطرف الذي تراجع عن أيديولوجيته التي تبناها في فترة الحادثة، فترة التمركز الشيوعي السوفييتي، لذا فالتوبة كمفهوم تحمل في عمقها الندم عن الممارسات التقليدية الحداثية والتي تتحدد بالضبط في الأنظمة القمعية الشمولية حيث يوضح بودريار أن الستالينية هي رمز الحادثة بصرامتها ووضوح مبادئها كنموذج للنظام التوتاليتاري، كما تحمل التوبة في ذات الوقت بعدا انتقاليا معاصرا من خلال التخلي عن الفكر القمعي في ظل حلول التكامل والتفاعل بعد انهيار المعسكر الشرقي وهو ما يصطلح عليه ما بعد الحادثة وبذلك يتجسد الانتقال من القيم الراديكالية إلى القيم الليبرالية كانتقال من الحادثة إلى ما بعدها.

إن ظهور التيار المابعد حداثي لا يعني القطيعة المطلقة و التامة مع الحادثة باعتبار أنها تقدم بديلاً فورياً عنها، فقد انتشر هذا التيار و ساد منذ السبعينات من القرن العشرين ضمن صراع تقابل بين خطاب رافض و مناهض للحادثة و بين خطاب آخر محافظ و مؤيد لها، فلم يكن لما بعد الحادثة أن تأسس بوصفها استقلال تام لا يمتد بأي صلة أو ارتباط مع الحقبة التي سبقتها، و نعتقد أنه ليس بالإمكان الفصل أو التحديد الزمني بين الحادثة و ما بعد الحادثة إذ لا بد من وجود الأول لقيام الثاني، فهي إذن علاقة تلازمية تستلزم المصاحبة و الإرتباط ففي نهايتها هي تجسيد لصراع بين خطابين متضادين، و إن كان القصد من وراء ما بعد الحادثة إقامة قطيعة كلية، فهذا يعني تأسيس أنماط أو معايير حداثية مغايرة لسابقتها ، ففي نهاية المطاف فإن الخطابين الحداثي و ما بعد الحداثي يشتركان في أداة النقد و الرفض لتراث السابق و للميتافيزيقا، ولقد انصب النقد المابعد الحداثي نحو العقل بالذات لكونه جسد لحظة البدء بالنسبة لمشروع الأنوار و تأسيس معالم الحادثة ، فإن العقل الأنواري لم يعد يمتلك ذلك البريق و تلك القداسة و أو لنقل تلك الثقة التي أسست له ، موضوع نصبه كانط محكا و معيارا نقديا.

¹Jean Baudrillard, l'illusion de la fin, p. 58

في الختام، يتضح أن مفهوم الإرهاب متعدد الأبعاد كفعل معاصر استحدث بعد الثورة الفرنسية لكن قبل ذلك كان ممارسات في شكل عنف، ما جعل المفهوم يتداخل مع الأعمال العنيفة والتطرف، خاصة عند ارتباطه بالدين والمقدس ليصبح ايدولوجية تعبر عن فكر اجتماعي سياسي ثقافي.

كما أن التحولات ما بعد الحداثية، المفسرة للفعل الإرهابي أخذت منحاً آخر وبالتحديد مع جان بودريار الذي يعد مرجعاً فكرياً يسلط الضوء على كيفية تشكيل رؤى الإرهاب وعلاقتها بالأفكار ما بعد حداثية، مما يستلزم استراتيجيات ثورية وقراءات جذرية للإرهاب، وهو ما سنعمل عليه في الفصول المتخصصة في فكر بودريار لاحقاً.

A decorative blue floral border with intricate scrollwork and leaf patterns, framing the central text.

الفصل الثاني: فرضية

الإرهاب في نظرية

الفعل: قراءة في فلسفة

التبادل الرمزي عند بودريار

الفصل الثاني: فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

تكتسب ما بعد الحداثة رمزية خاصة في تشكيل مفاهيم وقضايا الفعل الإنساني، فنجد السلطة الرمزية كعلامة سيميائية ثورة في الحقل السياسي مثلما الإرهاب الرمزي الذي تجاوز البعد المادي من كونه مجرد عنف إلى حدث رمزي يعكس أبعاد براكسيس جديد، إنه التبادل الرمزي كمفهوم اقتصادي، اجتماعي، سياسي صاغه بودريار وقبله فلاسفة وضعوا حجر الأساس له، يرى في الفعل البشري تمثيل رمزي لعمليات رمزية ضمن نظام هيكلي متكامل. وخلال ذلك يقفز النقاش في الفعل الإرهابي من تحليلات نظرية إلى براكسيس يرصد الفعل كتفاعل بين الفكر والممارسة في سياق فلسفة اليومي.

في محاولة لفهم الديناميات التي تؤثر في تشكيل الرؤى المعاصرة نعمل على رصد العلاقة التبادلية بين الإرهاب كممارسة ومفهوم، وبين التفاعلات والقيم والأفكار التي تصيغ هذا النظام الرمزي من خلال القراءة العمودية التحليلية لمفهوم التبادل الرمزي وعلاقته بالسلطة م وتحليل الفعل الإرهابي كمنظومة رمزية. هذا الهدف نصيغه وفق الإشكالية التالية:

هل الفعل الإرهابي يؤسس التصورات التفاعلية في مجتمع ما بعد الحداثة أم أن هاته التفاعلات الاجتماعية كرمز هي من تحدد الإطار التحليلي له؟

المبحث الأول: فلسفة التبادل الرمزي

يعد مفهوم التبادل الرمزي مفهوماً جوهرياً في الفلسفة الرمزية التي تؤسس فكر بودريار نحو تحليل واقع ما بعد الحداثة والمستجدات الراهنة، وكون التبادل الرمزي نظام من التفاعلات الاجتماعية، السياسية والثقافية والإقتصادية فإنه يصعب الفصل بين مفهوم التبادل بمعناه التجاري وبعده الإقتصادي وعالم الإستهلاك والإنتاج خاصة في ظل تداخل المحتوى الدلالي للتبادل بالمحتوى الخطابي وفي ارتباط علاقات الإستهلاك بالأشياء وهو ما يصطلح عليه بـ "الإقتصاد السياسي". فكيف يتفاعل التبادل الرمزي مع هيمنة الإقتصاد السياسي في المجتمعات الإستهلاكية؟

أولاً: التبادل الرمزي: التأصيل المفاهيمي والتاريخي:

يعد التبادل في الطرح المنطقي أحد مقولات العقل التي صاغها اليوناني أرسطو في مقولة الإضافة بحيث تعبر عن تفاعل الشيء بالنظام سواء في جزئه أو كله أو ضعفه أو مساوياً له، وبهذا يستحيل إدراك الواحد بمعزل عن الآخر كقولنا حاكم ومحكوم، هاته المقولة العقلية تفرض علاقة تضاد بين الأشياء لتشكل معا وحدة هيكلية وفي سياق علاقتهما يكون معنى التبادل أي التشارك والاتصال.

1. التبادل في اللغة:

التبادل في المنطق القضية المتحصل عليها بوضع طرفي القضية الأولى موضع الآخر بحيث يصير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً كقولنا كل إنسان حيوان ناطق هي كل حيوان إنسان ناطق لكنه تبادل غير صادق في القضايا الموجبة ما عدا القضايا السالبة، وهو ما جاء في قول جميل صليبا: التبادل هو الشيء الذي يمكن أن يأخذ بدلا من الآخر".¹

يفترض التبادل أن تكون علاقة تبادلية تشاركية بين فرد أو هيئة يحكمها منطق الأخذ والعطاء فإن كان أخذاً فقط تغيرت صفة التبادل هنا إلى السرقة أو النهب وإن كان عطاء فحسب أصبح التبادل تبرعا وصدقة، فالعلاقة التبادلية هاته وظيفتها بناء علاقات المشاركة حتى تصير بنية واحدة.

أما التبادل في الضبط الأجنبي فيحمل عدة مدولات، فهو في اللغة الفرنسية L'échange من الفعل Echanger أي تنازل عن شيء مقابل شيء. يفيد المصطلح في أول استخدام له عام 1080 عملية تبادل البضائع بعدها أدرج في الحقلين القانوني عام 1283 والإقتصادي عام 1748 ليستخدم بعدها بمعنى التواصل وتبادل معلومات ومستندات عام 1704 كما ارتبط عام 1865 بالجانب الفيزيولوجي ليعني المرور في الاتجاهين وتداول بين الخلية والبيئة الخارجية، لكن المفهوم لم يلبث وأن تغير بحلول القرن 20 ليشير إلى تلك العلاقات الدولية في شكلها الخدماتي التبادلي متعددة المجالات.²

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، (د.ط)، بيروت، 1982، ص.335.

Alain Rey, Dictionnaire historique de la langue française, p.3143.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

مفهوم التبادل في هذا الطرح التاريخي يعد مفهوما أساسيا في الإقتصاد، القانون، التفاعلات الاجتماعية والسياسية وحتى الطبيعية ما يُظهر أهمية وشمولية هذا المفهوم في الحياة الاجتماعية والإنسانية وصعوبة حصره في معناه المادي الإقتصادي فحسب وإنما يتعداه إلى التبادل الرمزي أي مجموع الأفكار والمعتقدات وأنماط السلوك الشائعة، وهو ما سنعمل في تفصيله في العناصر الآتية.

2. التبادل في الاصطلاح الفلسفي: من التبادل المادي إلى التبادل الرمزي:

اتخذ مفهوم التبادل في كرونولوجيا التطور الفلسفي عدة تصورات مرتبطة بالعملية الإقتصادية، الاجتماعية، السياسية، الثقافية سواء من حيث الإنتاج أو الاستهلاك، ليؤسس المفهوم الإقتصادي وحصره في القيمة الإستعمالية المادية، الأنثروبولوجي من خلال ضبط المفهوم في التفاعلات الاجتماعية والرمزي عند بودريار الذي يرى فيه نقطة التقاء بين المادي والاجتماعي كمظهر لإتصالية القيمة والعلامة. من خلال ذلك نطرح التساؤل التالي: كيف نفسر هذا الانتقال من تبادل السلع إلى تبادل العالَمات والرموز؟

أ. التبادل كقيمة استعمالية:

يعتبر آدم سميث (Adam Smith, 1723-1790) التبادل خاصية انسانية، باعتبار أن الإنسان يميل طبيعيا للحرية، هاته القاعدة المتجذرة في إنسانيته تدفعه نحو تحقيق الشراء عن طريق التبادل الذي يستلزم حوارا ووعيا ولغة التي تضمن له التفاوض والدخول في علاقات مع الآخرين، لذا يكون التبادل في هدفه إقتصادي لكنه يمر عبر الفعل الاجتماعي العاقل الذي يتأسس على منطق الأخذ والعطاء وتبادل المنافع بعيدا عن الشفقة، وفق شعار: "أعطني ما أحْتَاج منك وسأعطيك ما تحْتَاج مني".

في هذا الشعار تتحقق المصلحة العامة إنطلاقا من تحقق المصلحة الخاصة (غريزة اليد الخفية)، تبادل يؤمن بالمبادئ الأولى للإقتصاد الكلاسيكي: من حرية، تقسيم العمل الإنتاجي، احتكام لنظام السوق، المصلحة الذاتية وقانون القيمة، هذه المبادئ كما هي تحدد العملية التبادلية في شقها الإقتصادي فإنها تضمنها أيضا في التبادل كفعل اجتماعي وهو ما يعبر عنه بقوله: "كل صاحب صنعة يمتلك كمية من مصنوعاته ليتصرف بها أكثر مما تقتضيه حاجته الخاصة، وهكذا صاحب كل صنعة، مما يمكنه من مبادلة كمية كبيرة من مصنوعاته بكمية كبرى من مصنوعات غيره أو بما يوازي ثمنها (...) وتنتشر بذلك وفرة عامة في مختلف مراتب

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

المجتمع¹ حسب سميث أن التبادل يحدث متى توفر الإنتاج جراء العمل والصناعة لأن توزيع هذا الانتاج يكون حسب الحاجات الفردية لأفراد الاجتماع البشري بمبادلة سلعة بسلعة أو ما يعادلها، ونتيجة هذه العملية التبادلية يتم تحقيق العدل الاجتماعي والرفاهية الكامنة في الوفرة لجميع مراتب المجتمع.

وعليه يتخذ التبادل عند آدم سميث طابعا اقتصاديا ماديا من خلال المعاملات الاقتصادية الحرة في السوق الحر الذي يشترط التبادل من أجل تقسيم العمل والصنائع والسلع حسب الرغبة الفردية.

نبقى في سياق الخطاب الاقتصادي والاجتماعي لكن هاته المرة مع كارل ماركس (**Karl Marx** 1818-1883) الذي طرح نظريته في التبادل من خلال ثنائية "العمل والقيمة"، خاصة أن الأخيرة لا يقتصر مفهومها على البعد الاقتصادي فحسب، بل هي ذي بعد إنساني ممثل في الجهد المبذول لعمل الفرد كإنسان، وبذلك تحتل القيمة كمفهوم مركزا خاصا في فلسفة ماركس من خلال القيمة الإستعمالية والتبادلية.

إن التبادل عند كارل ماركس يتحدد انطلاقا من قيمة المنتج ومن حيث استعماله ومن حيث مبادلاته لتظهر القيمة الإستعمالية والقيمة التبادلية وهو ما جاء في قوله: "إن منفعة الشيء تجعله قيمة استعمالية".²

فالعلاقات التبادلية تتداخل مع القيم الإستعمالية من حيث مبادلة لا نهائية من القيم الإستعمالية (منفعة المنتج) في التجربة اليومية التي تترجم إلى إنتاجات عمل ونظام علاقات اجتماعية، كالنجار في حرفته بصناعة الأبواب والنوافذ لا يحتاجها في حد ذاتها بل تكون ذات فائدة حينما تدخل حيز الإستعمال التبادلي لكل فرد في المجتمع الإنساني.

تحقق القيمة الإستعمالية حسب ماركس لا يكون بإنتاج سلعة بل في استهلاكها في إطار الحيز الإستعمالي والنفعي لها، وبهذا تتحدد القيمة الهيكلية من خلال التفاعل الاجتماعي الكامن في العلاقات الاجتماعية والاقتصادي وفي

آدم سميث، بحث في أسباب وطبيعة ثورة الأمم، ترجمة: حسني زينة، معهد الدراسات الإستراتيجية، ط.1، بيروت، 2007، ص.20.
كارل ماركس، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة فهد كم نقش، المجلد 1، الكتاب الأول، دار التقدم، موسكو، 1985، ص.55.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

الوفرة والثروة "لا تتحقق القيمة الإستعمالية إلا من خلال الإستعمال أو الإستهلاك وإن القيم الإستعمالية تشكل المضمون المادي للثروة مهما كان الشكل الإجتماعي لهذه الثروة".¹

أما القيمة التبادلية فحسب ماركس "تبدو قبل كل شيء كعلاقة كمية"² قائمة على المعادلة بين سلعة وأخرى أو ما يساويها، وتتخذ الشكل النقدي المادي للإنتاج والعلاقات الإقتصادية في السوق، وبذلك فهي تتحدد إنطلاقاً من الجهد المبذول والعمل الإجتماعي المضاف في إنتاج السلع وتمثيل هذا الجهد في وحدة قياسية متداولة يتم الإتفاق عليها قيمياً، على غرار القيمة الإستعمالية التي تشكل الحيز الإستهلاكي والسلعة التي تكون نفعية إذا ما حققت راحة واستعمالاً كبيرين على المستوى الفردي أو الجماعي، ولذا فهي لا يمكن حصرها أو تمثيلها في وحدة قياس مشتركة متعارف عليها كالقيمة التبادلية خاصة وأنها تعبر عن سلوك المستهلك وتوجهاته والتفاعلات الإجتماعية بصفة عامة.

ولذلك يتحدد هنا مفهوم التبادل الرمزي بحيث يصبح علامة لكمية العمل الإجتماعي وتحدد علاقات السلطة والتفوق الإجتماعي الهيكلي وهو ما يعكس التداخل الحيوي الجدلي بين القيمة الإستعمالية والقيمة التبادلية في ظل مجتمع يوجه الإقتصاد لتلبية حاجاته وتحقيق التوازن بين التفاعلات الإقتصادية والإجتماعية، وهو ما يظهر في قوله التالي: "وفي ظل المجتمع الذي نحن بصددته تعتبر القيم الإستعمالية في الوقت ذاته حاملات مادية للقيمة التبادلية".³

كارل ماركس، رأس المال، ص.55.

مرجع نفسه، ص.55.

مرجع نفسه، ص.55.

ب. التبادل الأنثروبولوجي:

ما يعيب على الثقافة الغربية أنها احتزلت الإنسان في البعد المادي الاقتصادي والتبادلات الاستهلاكية التي تحدد قيمة التفاعل الاجتماعي والتواجد البيولوجي، في ظل إقصاء صريح للتبادل الفكري من مركزية التفاعلات الاجتماعية واعتبار الأخيرة مجرد نتيجة للتبادل الاقتصادي، هذا الوهم رفضه كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss 1908-2009) من خلال التأسيس **لعلم الأعراق**^{*} كجزء من العلوم الاجتماعية للإشارة إلى ترابط اجتماعي لا يمكن أن يختصر في تبادل اقتصادي والعودة إلى الأصل الإنساني وفق دراسة جدية للمجتمعات البدائية، وهو ما يكشف لنا هذا الترابط الاجتماعي.

وعليه التبادل الاقتصادي سواء في مجتمعات بدائية أو متحضرة إنما يقوم على أسبقية العلاقة القائمة بين الإنسان والآخر قبل قيمة السلعة بحد ذاتها، وبذلك يصبح التبادل خلال هذه الأسبقية تبادل كلمات وسلوكيات وثقافة ورموز لا تبادل سلع، فتصبح وظيفة التبادل هنا كامنة في التواصل وإقامة علاقات إنسانية في كنف نظام رمزي يتجاوز النظام الطبيعي من خلال العلامات والكلمات التي تشكل لغة التبادل التواصلي وهو ما يظهر أن اللغة عند ستراوس تشكل القدرة على إنشاء النظام التمثيلي الرمزي، وقد عبر عن هذا في مؤلفه "الأنثروبولوجيا الهيكلية" عام 1958 من خلال قوله: "اعتبار قوانين القرابة على أنها نوع من اللغة، وهي عبارة عن مجموعة من العمليات المهمة لضمان نوع معين من التواصل بين الأفراد والمجموعات".¹

قوانين القرابة تعكس الروابط الاجتماعية والحيز العلائقي محكم التنظيم كما اللغة التي تستند إلى اتفاق داخلي بين عناصرها من أجل تأسيس التواصل وهو الهدف الأسمى لكلا الهيكلين سواء لغة أو روابط اجتماعية وفق قواعد تنظيمية يحلل بها اللغويون هياكل اللغات أو الأنثروبولوجي لتحليل الظواهر الاجتماعية وفق المنهجي الهيكلية Structuralisme.

^{*} **الأنثروبولوجيا علم الإثنيات: ethnology** فرع من فروع الأنثروبولوجيا يهتم بدراسة أصل وتوزيع الأجناس البشرية والجماعات الإثنية ودراسة العلاقة بينها. للإستزادة أنظر: كلود ليفي ستراوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، د.ط، د.م، 2008، ص.ص 05-06.

Claude Lévi-Strauss, Anthropologie Structurale, librairie Plon, Paris, 1958, p.69.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

وانطلاقاً من مما سبق ينتج أن المنهج الليفيستراوسي هو منهج يركز على فهم الظواهر الاجتماعية كبنى تنظيمية من النظام الاجتماعي ككل لضمان التواصل الثقافي الذي هو تبادل للعلامات بين الأفراد، بل إن التبادل يشكل جزءاً من عملية التواصل وتبادلاً رمزياً يتم فيه توظيف الرموز اللغوية والموروث الثقافي كهيكل تنظيمية.

غير بعد من ليفي ستراوس جاول مارسيل موس مارسيل موس: Marcel Eugène Mousse (1872-1950) الذي يعتبر أن التأصيل الفلسفي الجينالوجي لفلسفة التبادل الرمزي يظهر من خلال التمثيلات أو أنساق التبادل في كتابه "الهبة" وفق منطق تبادل الهدايا باعتبارها حدث ديني، قانوني، أخلاقي، اقتصادي وأسطوري خاصة أن الإلتزامات المتضمنة في التبادل يتم التعبير عنها رمزياً من خلال نظام الميثوس والإحتفاليات وهو ما صرح به في قوله التالي: "بيد أن ضرورة تقديم الهدايا ليست أقل أهمية، فدراستها يمكن أن تجعلنا نفهم كيف أصبح الناس يمارسون التبادل".¹

وفقاً للقول يعتبر موس أن تقديم الهبات وسيلة للتفاعل الاجتماعي بين الأفراد وتعبيراً عن الديناميكية التي تحكمه وتنظم قواعد العلاقات الاجتماعية بعيداً عن الربح الإقتصادي والمقابل المادي، وبذلك فإن التبادل لا يمثل بعداً اقتصادياً على الرغم من تحديده في قيمة إنما يتجسد في بعد اجتماعي رمزي من خلال أن المانح في مهرجان البوتلاتش* يؤسس مكانة اجتماعية وصيتاً مرموقاً بقدر ما يمنح، وبدوره الآخذ يكون ملزماً بقبول الهبة وردها بأحسن منها في محاولة لنزع المكانة المرموقة هو الآخر، وأكثر من هذا تهدر هاته الهبات وتحرق كدلالة على الإستهانة بما هو مادي والإهتمام بما هو رمزي، خاصة أن الهبة تأخذ صفة الإلزامية التي عبر عنها مارسيل موس في

مارسيل موس، بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة، ترجمة المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة 1، بيروت، 2011، ص. 58.

* مهرجان البوتلاتش: Potlatch هو احتفال تقليدي تلتقي فيه مجموعة من قبائل شمال غرب المحيط الهادي مثل قبائل الهيدا وكويكن ونايما من أجل إتلاف أشياء و ممتلكات خاصة ثمينة، كنوع من العطايا للقبائل الأخرى التي بدورها تلتزم برد العطايا بعطايا أكبر تعبيراً عن المكانة العالية. يحتكم مهرجان البوتلاتش إلى ثلاث قواعد أساسية: واجب العطاء، واجب القبول، واجب الرد. للإستزادة أنظر: حسين الشامي، مواجهة الإنسان الإقتصادي: من "البوتلاتش" و"الكولا" إلى السلع الزائفة، مجلة الأخبار، 5-12-2022، مقال متوفر على الرابط التالي: <https://linksshortcut.com/ZqCgW> ، تاريخ الزيارة: 10-09-2024.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

قوله: "تقديم الهبة أمر مفروض على الجميع، لأن المتقبل للهبة يتمتع هو أيضا بنوع من الملكية على كل ما يمكنه الواهب. وهذه الملكية تعبر عن نفسها وتقدم ذاتها بصفة روحية".¹

وعليه الهبة في فكر مارسيل موس حلقة ديناميكية وعلاقة معقدة لا يمكن اختزالها في مجرد منح هدية وردها بل تعكس أهمية اقتصادية واجتماعية وبعدها رمزيا لكلا من الواهب والموهوب لاسيما التفاعلات الاجتماعية التي تزيد من عمق البنية الهيكلية والنظام الاجتماعي وفق حلقة تبادل لا نهائية موضوعها كل ما يدخل حيز الاستهلاك الإنساني الذي يسير في خط دياكتيكي بين الذهاب والعودة.

ج. التبادل الرمزي:

لضبط مفهوم التبادل الرمزي في فلسفة بودريار لابد من المرور على مفهوم القيمة وقانونها وأشكالها الثلاث وعلاقتها بالوظيفة الرمزية للتبادل، حيث يحدد جان بودريار معنيين لمفهوم القيمة: معنى تقليدي لغوي ومعنى معاصر رمزي، فالمعنى التقليدي اللغوي يتحدد انطلاقا من العلاقة الداخلية للعلامة اللغوية إذ يوظف الحاصل بين اللفظ وما يدل عليه وتمثله الواقعي كإشارة رمزية، أما الجانب الاقتصادي الرمزي فالقيمة تأخذ تمثلا الرمز المحدد في الإستعمال القيمي لها والذي يجب أن يكون معادلا لهذا الاستعمال، حيث يوضح ذلك في قوله: "علاقة كل مصطلح بما يعنيه، من كل دلالة يدل عليها من كل عمله إلى ما يمكن الحصول عليه في المقابل".²

هذا التعريف يبرز أيضا أصناف القيمة في المفهوم البودرياري إذ تتعدد بين القيمة الإستعمالية، الرمزية والقيمة الهيكلية، القيمة الأولى ترتبط بمفهوم السلعة التي تحمل في مدلولها مستويان:

✓ **المستوى الأول:** يظهر من خلال قيمة الإستعمال والدور الذي تلعبه السلعة في سد الحاجة وتلبية الرغبة.

مارسيل موس، بحث في الهبة، ص.59.

Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, Edition Gallimard, Paris, 1976, p.19.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

✓ **المستوى الثاني:** يتمثل في الرمز التبادلي من خلال رمزية الإستهلاك والتبادل الإستهلاكي لها وفي هذا المستوى تبرز القيمة الرمزية وهنا هو ماركسي محض لأن ماركس هو الآخر جعل التبادل بين القيمة الإستعمالية والقيمة التبادلية، أما القيمة الهيكلية فتتجلى في الاقتصاد السياسي للرموز والتكوين الهيكلية والبنوي للقيمة داخل التفاعل الإجتماعي.

يتخلل هذا التصنيف القيمي حضور "العلامة" Le Signe التي تشكل ثنائية مع القيمة. وتظهر العلاقة بينهما على مستويين:

✓ **المستوى السيميولوجي** من خلال المفهوم العام الذي يتجسد في ذلك الربط السيميائي بين الفكرة وما يدل عليها.

✓ **المستوى الثاني الاقتصاد السياسي:** وهو التمثل ذاته في المستوى الأول لكن وفق رابط رمزي هيكلية يكون بين العلامة والقيمة ومثلاً في السلعة المتداولة بحيث تتجاوز الأثر المادي الإستعمالي إلى الأثر الهيكلية الرمزي وهو ما يسميه بودريار "التبادل الرمزي" "L échange Symbolique" في المجتمعات الهيكلية وفق منطق التبادل الهيكلية للقيمة من خلال ما تحمله العلامات من روابط رمزية لفهم مدلولاتها (العلامة) في التنظيم الإجتماعي الإقتصادي، وهو ما يضفي خاصية الأدوات للعلامات كونها تعمل كوسائط تواصل بين العالم الرمزي والواقع الإقتصادي والإجتماعي.

يظهر هذا الطرح جلياً كتابه: "pour une critique de la politique économie

du signe" من خلال قوله: "تظهر العلامة بنفس الوضوح لقيمة المعنى التي تُظهر بها السلعة في الطبيعية وضوح قيمتها. هذه هي أبسط الأشياء والأكثر غموضاً. بالنسبة للسيميولوجيا، فإنها، مثل الإقتصاد السياسي، لا تفعل سوى وصف الدوران والوظيفة الهيكلية"¹

Jean Baudrillard, pour une critique de la politique économie du signe, Edition Gallimard, Paris, 1972, p.179.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

نكشف بهذا التحليل عن "الثورة السيميولوجية" **"La révolution sémiologique"** والتحول ما بعد البنيوي جراء تغير العلامة بمفهومها الرمزي اللغوي* مع فريديناند دي سوسير في القرن 20 إلى العلامة الصورة مع جان بودريار أين فُقد الواقعي الإشاري المباشر وحل محله الرمزي غير المباشر والذي يفرض علاقة بين العلامة والصور لا الواقع.

من نتائج هذا التحول تعريف ثوري للعلامة من خلال "الثنائية الرمزية" **"Double Symbolique"** وهي مصطلح ما بعد بنيوي يفصل فيه بودريار بين العلامة المحققة والعلامة اللاحققة، فالأولى هي المفهوم البنيوي التقليدي الذي يظهر في التمثيل العلاماتي للعلامة بين القيمة والمعنى، أما الثانية هي التمثيل المستحيل والذي يُظهر الكيان المستقل للعلامة الخالي من القيمة والمعنى، ما يفرض أن العلامة لا تحمل خاصية التواصل بالضرورة كما أقره دي سوسير بل يمكن أن تظهر كنظام ونسق قائم بذاته لا ينحصر في قيمة تبادلية أو إجتماعية.¹

وعليه فإن التبادل الرمزي هو المظهر العام لاتصالية العلامة والقيمة، فالقيمة بمستواها اللغوي تظهر في العلامة اللغوية الكلاسيكية البنيوية والقيمة في المستوى الاقتصادي الرمزي تظهر في "العلامة الصورة" القائمة على التمثيل الهيكلي كنظام مستقل، وفي هذا الارتباط يبرز الهيكلي كنقطة التقاء بين القيمة والعلامة والتبادل الرمزي لا سيما أن القيم في أصنافها ما تم تداولها في شكل علامات داخل النظام الهيكلي وفي هذا المقام يتم نشوء التبادل الرمزي كونه تداول رموز في شكل علاقات تفاعلية في النسق الهيكلي أين يصعب حلول اللاوضوح فيه لانهيار

* العلامة في اصطلاح لالاند تحمل معان ثلاث: فهي قد تفيد الإدراك الآني المصحوب بدليل وقد تحمل معنى التمثيل الخارجي القابل إلى صياغة ادراكية كما تمثل التجسد المادي سواء كان شكلا أو صوتا لازم عن شيء غائب. ينظر إلى موسوعة لالاند الفلسفية ص 1292 وهي في القاموس الفرنسي: من اللاتينية الكلاسيكية **Signum** التي يراد بها البصمة أو العلامة المميزة، واستعملت في الشأن العسكري بمعنى الراية أو الإشارة أو كلمة سر للتمييز بين السفن الحربية. على العموم تشير الكلمة منذ استخداماتها الأولى في القرن 14 إلى عنصر يسمح بالاستنتاج بوجود شيء غائب أو لتأكيد شيء ما. ينظر إلى: **Alain Rey** *Dictionnaire historique de la langue française* ص 9124.

العلامة في علم الإشارة **Sémiologie** عند دي سوسير مرادفة للرمز وهي نتاج حاصل للعلامة اللغوية أي الدل **Signifiant** والمبدول **Signifié** وفق تصور موحد بين صورة سمعية وليست الصورة السمعية صوتا ماديا ونعني بذلك شيئا محض فيزيائي بل إنها أثر سيكولوجي ناتج عن الصوت أي التمثيل الذي تعطيه إيانا شهادة حواسنا فالصورة السمعية ناتجة عن أعضائنا وقدراتنا الحية. ينظر إلى: محاضرات في علم اللسان العام لـ فريديناند ديسوسير، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، د.ط، الدار البيضاء، 1987، ص 104.

: Jean Baudrillard, pour une critique de la politique économie du signe, p.181.182

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

القيمة والمعنى وطغيان عدمية جديدة باسم التبادل الرمزي إنها "العدمية الرمزية" **"la négation symbolique"**.

يشترط بودريار "الإلتزام المطلق" في دورة التبادل الرمزي إذ لا يمكن الفصل بين الطابع الإلزامي والتبادلات الرمزية في المجتمع انطلاقاً من الخضوع الكلي للقوانين والقيم الداخلية، فيتشكل بذلك نوعاً من القمع الرمزي على الأفراد، ومتى تمرد الجزء عن الكل الهيكلي حصل الموت الرمزي الذي يتجاوز الموت كحدث بيولوجي، إنه نهاية للتفاعلات الاجتماعية والتبادلات الرمزية كنتيجة حتمية لعدم الإلتزام وهو ما عبر عنه بودريار في قوله: "إنه قانون مطلق: الإلتزام والتبادل لا يمكن فصلهما. لا يمكن لأحد أن يتجاوز ذلك تجاه أي شخص أو أي شيء، تحت طائلة الموت. بالمناسبة، الموت هو مجرد ذلك: أن يتم استبعاد الفرد من دورة التبادلات الرمزية".

1

إن القمع الرمزي البودرياري هنا يحمل طابعاً تأويلياً للقمع الفرويدي من خلال اللاوعي حيث يركز بودريار على اللاوعي الاجتماعي **"l'inconscient social"** في حصول القمع الاجتماعي والإلتزام المطلق بالتفاعل الرمزي للنظام الهيكلي حيث يقول: "الصراع الضخم الذي ينشأ من التزامات والتبادلات الرمزية، ويصف اللاوعي كوسيلة لفهم هذا الصراع الاجتماعي. يشير إلى أن اللاوعي يشكل مكوناً اجتماعياً يتألف من كل ما لم يتم تبادله اجتماعياً أو رمزياً، مثل الموت الذي يمكن تبادله اجتماعياً أو يمكن فقدانه في عمل فردي للحد من الحزن"² فاللاوعي الاجتماعي يمثل جزءاً من الصراع التفاعلي الحاصل في النظام الاجتماعي باعتباره العامل الخفي المؤثر على التبادلات الرمزية الحاصلة والموت هو مظهر عام لهذا الصراع من خلال العلاقة بين الموت والتبادل الرمزي والمؤسسة سلفاً على القمع الرمزي، فالأخير التزم مطلقاً بالقوانين وأي محاولة للتمرد عليها يؤدي إلى تصنيفها في خانة الموت لأنها دعوة للإنفصال عن الكل كجزء وبذلك تُفقد حلقة في دورة التبادلات الرمزية ويحصل الموت الاجتماعي.

: Jean Baudrillard, l'échange symbolique et la mort, p.207.

Ibid, p.208.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

في الأخير يبدو أن مفهوم التبادل في الطرح الفلسفي يتجه شيئاً فشيئاً إلى مفهوم التبادل الرمزي الذي كان قبل أن يكون سيميائياً، اقتصادياً مع سميث ممثلاً في القيمة الاستعمالية، بعدها تحول مع ماركس إلى تبادل هيكلي يجمع بين الاقتصادي والاجتماعي وبين الثروة والوفرة، غير أنه لم يلبث طويلاً بهذا المفهوم حتى اتخذ طابعاً أنثروبولوجياً مع ليفي ستراوس باعتباره تبادل يظهر في اللغة والقراءة والثقافة الذي يتعمق أكثر مع مارسيل موس في تبادل البوتلاتش أو تبادل الهبات أين يكون تبادل شكلي لأن عمقه رمزياً لا يمكن مبادلتة. هاته الأرضية ساهمت فعلاً في تكوين التبادل بالمفهوم البودرياري من تبادل قائم على العمل والقيمة، الطبقات الاجتماعية والقوى الاقتصادية إلى تبادل قائم على الاستهلاك والرغبة، الهيمنة الرمزية والسلطة الرمزية.

ثانيا: التبادل الرمزي والإقتصاد السياسي:

يؤسس الإقتصاد السياسي يؤسس لعلاقة الإنسان بالإنسان من خلال منظومة الإستهلاك، وعلاقة الإنسان بالأشياء من خلال منظومة الإنتاج، وعلاقة الإنسان بالدولة من خلال التفاعلات السياسية الإجتماعية، هذا التداخل بين الاقتصاد والسياسة تحت مسمى الإقتصاد السياسي كان محور اهتمام بودريار في كتابه: "من أجل نقد الإقتصاد السياسي للعلامة" ضمن علاقة المفهوم بالتبادل الرمزي بصفة خاصة وفلسفته بصفة عامة. فما هو الاقتصاد السياسي في المفهوم الفلسفي؟ وما علاقته بالتبادل الرمزي؟

1. مفهوم الإقتصاد السياسي:

الإقتصاد السياسي من العلوم الإجتماعية حديثة النشأة، مرجعيته الفلسفية لأرسطو الذي يبحث في قوانين الإقتصاد المنزلي¹ بلفظ Oikos Nomos ويعني قانون المنزل.

أما كمصطلح فقد ظهر عام 1615 مع الفرنسي "أنطون دي مونكريستيان" **Antoine Montchrestien** (1575-1621) من خلال كتابه: "مقالة في الإقتصاد السياسي" **"Traité de l'économie politique"** يعني به تدبير أموال الدولة وتوفيرها لما يلزم.²

يعنى الإقتصاد السياسي بتحليل اقتصادي بحقائق سياسية كعوامل داخلية في النموذج الإقتصادي، فيبدو وكأنه يبحث في صندوق الدولة الأسود، عكس الكلاسيكي الذي يعتبر المتغيرات السياسية عوامل خارجية³ فلم يعد يهم الاقتصاد السياسي ما يجب فعله إنما يكتفي بوصف وشرح ما يتم فعله وهو بذلك ليس تيارا موحد بل هو اجتماع مؤلفين حول موضوع اقتصادي ما.

مكاوي أمال، مطبوعة في مقياس الإقتصاد السياسي لطلبة السنة الأولى ل.م.د، قسم الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجليلي سيدي بلعباس، الجزائر، 2016-2017، ص.05.

IEP Lille (Institut d'Études Politiques de Lille), Cours : Introduction à l'économie du politique, Sciences Économiques et Sociales, École Normale Supérieure (SES ENS Lyon), Lyon, SD, p.02.

Ibid, 02.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

اكتسب الإقتصاد السياسي مفهوما معاصر ضمن علاقة المنتج والمستهلك مع :

أ. عند آدم سميث:

يعرض مفهوم الإقتصاد السياسي من خلال كتابه ثروة الأمم 1776 باعتباره فرعاً من فروع علم الدولة أو المشروع، ذلك أن الإقتصاد السياسي لا يكتفي بتحقيق إيرادات كافية للدولة كمصلحة عامة فقط بل من خلال توفير دخل كافٍ وتلبية حاجيات الفرد¹ تحت شعار: "إثراء الشعب وإثراء الحكومة" وهو ما يجعل المفهوم معاصراً لبحثه في أسباب نمو الإقتصاد القومي ويرى أن المصطلح يتجه إلى الفرد أكثر من الدولة.

بعده جون ستيوارت مل عام 1848 في كتابه مبادئ الإقتصاد السياسي يشير فيه أن الإقتصاد يتأثر بمتغيرات سياسياً، وبقي مصطلح الإقتصاد السياسي مستعملاً إلى غاية استبداله في القرن التاسع عشر بمصطلح الإقتصاد.²

ب. عند كارل ماركس:

ماركس أول من قدّم تأثير العوامل الإقتصادية على السياسة بدل تأثير المتغيرات السياسية على الاقتصاد وبالتالي لم يجعل من دراسة الاقتصاد علم مستقل بل نظر كيف تؤثر المتغيرات الإقتصادية من علاقات الإنتاج، وتطور التقنيات على النظام السياسي يظهر ذلك جلياً من خلال الصراع السياسي والاجتماعي بالصراع الاقتصادي بين البروليتاريا والبرجوازية مؤكداً أن الاقتصاد وعلاقات الإنتاج تؤثر في النظام السياسي والاجتماعي، يقول ماركس: "ليس كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات"³

لذا ماركس على تطوير المفهوم من خلال تحويله إلى دراسة قوانين تطور المجتمع، والقوانين التي تحكم إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها على المستهلكين قصد إشباع حاجياتهم.

Adam Smith, The Wealth of nations, Book Four: Of systeme of Political Economy, A. strahan and T. Cadell, London, 1776. P.220.

IEP Lille, Cours : Introduction à l'économie du politique, p.01 .

كارل ماركس، فريدريك إنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة العفيف لخصر، منشورات الجمل، طبعة 1، بيروت، 2015، ص.45.

ج. عند جان بودريار:

السيمائية المعاصرة تعتمد على استهلاك السيميولوجيا التي وضعت حدا للقيمة بالمفهوم المركزية المتعلقة بإشباع المادي عبر السوق لكن المقاربة البودريارية ترى أن الموضوع انزاح نحو علامته ليصبح الاستهلاك مرتبط بالعلامات وهو ما عبر عنه بودريار في كتابه "المعنى ضمن العلامة" **Code "Le Signifie en"**¹ هو شعار العلاقة الاجتماعية الجديدة المستبدلة العلاقة الرمزية بين العلامات وهنا تنتج شفافية العلاقات الاجتماعية، خاصة أن الإعلام يتحكم في الإقتصاد السياسي للعلامة، فيُروج للرموز بل ويصنعها، ما يؤدي إلى خلق نظام قمعي رمزي.

د. ابن خلدون (1332-1406)

تطور الفكر الاقتصادي يؤكد تلازما بين السياسة والإقتصاد، تلازم ذكره ابن خلدون قبل ماركاس وسميث وبودريار، معتبرا أن للعوامل الإقتصادية دور رئيسي في بناء النظام السياسي الإجتماعي والتاريخي، فالصنائع ووسائلها وتوزيع الثروات تؤسس للعمران البشري في ظل اجتماعه السياسي الإقتصادي سابقا بذلك ماركس، وسابقا آدم سميث من خلال دعوته بالحرية الإقتصادية رافضا اشتغال الحاكم بالتجارة لما في ذلك من مفسدة لحكمه وتجارته.

الإنتاج يحتاج إلى الأمن الذي تضمنه الدولة، أمن من الفوضى الداخلية والعدوان الخارجي وفي نقيضه الظلم الذي يعيق الإنتاج والتطور ويقضي على المكاسب، وهو ما يوضحه قوله: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصير انتهاءها في أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها تَقَصَّرَتْ أيديهم عن السعي في ذلك.." ²

الإنتاج يحتاج إلى العمل الذي هو مصدر الثروات وأساس تحديد قيمة الأشياء والسلع، معطيا الأهمية للزراعة والتجارة ثم الصناعة والمكاسب بمختلف أنواعها "إذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم ينفق سوقها ولا يوجه قصد إلى تعلمها فتناقصت بالترك وفقدت بالإهمال (...). وهنا سر آخر وهو أن الصنائع وإجادتها إنما

Jean Baudrillard, pour une critique de la politique économie du signe, p.63.

بن خلدون، المقدمة، ج2، مكتبة لبنان، طبعة باريس 1858، بيروت، 1992، ص93.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

تطلبها الدولة حتى تنفق من سوقها وتوجه الطلبات إليها وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبه غيرها من أهل المصر...".¹

وعليه ابن خلدون ركز في مفهومه للاقتصاد السياسي على الإنتاج الممثل في العمل خاصة على غرار بودريار الذي يرى أن الاقتصاد السياسي قائم على الاستهلاك الرمزي والإفراط فيه يؤدي إلى اللامعنى في الاستهلاك المادي عند ابن خلدون الذي يؤدي إلى انهيار الأمم. ورغم تأخر فمر بن خلدون زمنيا إلا أنه كتب بمتغيرات عصره في الاقتصاد السياسي ما جعله سابقا لفكره وأوانه.

2. الاقتصاد السياسي بين كارل ماركس وجان بودريار:

يشارك كل من بودريار وماركس في نقد الاقتصاد السياسي، حيث يستعرض كلاهما كيفية تحول الأشياء المادية إلى رموز ذات قيمة، فماركس انطلق من نقد التمثيل الرمزي الذي حل بالسلعة حتى أضحت محورًا للقيمة والتبادل في المجتمعات الرأسمالية، وهو ما تحمله نظرية "عبادة السلعة" **fétichisme de la marchandise** التي تعكس شكل العلاقة الاجتماعية.

حسب ماركس أن يُكشف عنها من خلال التأويل الرمزي باعتبارها (السلعة) نواة النظام الرأسمالي ومحركه، وهاته المركزية تجسد التمثيل القمعي لهاته المجتمعات التي تظهرها على شكل نظام أشياء² بينما قام بودريار بتوسيع هذا النقد إلى مفهوم العلامة، مُظهرًا كيف تحل محل القيمة الثقافية وتؤثر على التبادل والاستهلاك وهو ما يظهره عنوان كتابه: "من أجل نقد الاقتصاد السياسي للعلامة" **pour une critique de l'économie politique du signe**، إلا أن الطفرة المميزة كانت من خلال إضافة بودريار حول تأثير الرمز والعلامة في تشكيل الواقع الاقتصادي والاجتماعي وفق ما سماه "التفاعل الهيكلي" **"l'interaction structurelle"** أي الانتقال من تبادل رمزي (القيمة الرمزية) إلى تبادل اقتصادي (القيمة المتبادلة) وفي

مرجع نفسه، ص.312.

Maxime Ouellet, *Baudrillard et la critique de l'économie politique: de l'échange Symbolique au capitalisme de surveillance*, École des médias, UQAM, Montréal, 2021, p01.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

تداخل القيمتين تنتج القيمة الهيكلية خاصة في ظل الاستهلاك الرمزي الذي حل بالمجتمعات الرأسمالية أين تحول الإستهلاك فيها إلى تجربة رمزية أكثر من كونه مجرد استهلاك سلعة.

لذلك ركز بودريار في كتابه "مرآة الإنتاج" Le miroir de la Production على تبيان التصنيف الماركسي لنظام القيمة التبادلية وفق مراحلها الثلاث:¹

✓ مرحلة التبادل المادي خلالها يتم تبادل الفائض من الإنتاج المادي وتشكيل القيمة الاستعملية.

✓ المرحلة الثانية تمثل التبادل الصناعي، حيث يتم تبادل حجم كامل من الإنتاج المادي الصناعي ليزر النظام الرأسمالي كمظهر عام له.

✓ المرحلة الثالثة تعكس تحول القيم الرمزية وانسياقها في بوتقة التبادل المادي وتقدمها كسلعة هي الأخرى وخلال هذا الانتقال يتم التأثير في العلاقات الاجتماعية وتكوين الرأسمال كقيمة مادية على مستوى المرحلتين الأولى والثانية، بينما يُمثل التحول الثالث تحقيقًا لتحول في البنية التحتية وفقًا للتأصيل الرمزي البنيوي.

هذا التصنيف لنظام القيمة التبادلية حسب بودريار أدى إلى ظهور الاقتصاد السياسي وتغيرات مادية على الحياة الاجتماعية والقيم، وأدى إلى ظهور أزمات انسان ما بعد الحداثة كالإغتراب والتشوي، ما يتطلب منا رؤية تحليلية عميقة لهاته التأثيرات الاقتصادية والاجتماعية للاقتصاد السياسي، على الرغم من أسبقية ماركس لتقديم المفهوم ذاته بغية الفحص النقدي للرأسمالية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والفردى إلا أنه هو الآخر يُظهر التبادل المادي كمحور أساسي في الإنتاج وتوزيع الثروة التي أدت إلى مساواة بين الإنسان وقيمه العملية والإنتاجية، فكانت محاولة بودريار بذلك تقديم رؤية نقدية ابستمولوجية للتفاعل بين الاقتصاد والثقافة في المجتمعات ما بعد حداثة من خلال التركيز على الرموز والقيم الرمزية ويتحول بذلك نظام التمثلات والاشارات إلى محاكاة لا اقتصاد سياسي للعلامة ليصبح الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وجودا ثانيا وبالتالي الإعلان عن نهاية

Jean Baudrillard, The Mirror of production, Translate Mark Poster, Telos Press, USA, 1975, p. 119.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

العمل، نهاية الإنتاج ونهاية الاقتصاد السياسي بمجرد التكوين الهيكلي الجديد للقيمة يستطرد بودريار ذلك من خلال قوله: "ليست الثورة التي تضع نهاية لكل هذا، بل رأس المال بحد ذاته، فهو الذي يلغي التحديد الاجتماعي من خلال الإنتاج ويستبدل الشكل الهيكلي للقيمة بنموذج السلعة، وهو يتحكم في كل شيء".¹

نهاية الإنتاج الكلاسيكي للعلامات والقيمة ليس بسبب الثورة والصراع كما أشار ماركس بل إلى رأس المال بحد ذاته لأنه هو من يلغي التقسيم الاجتماعي التفاعلي من خلال الإنتاج الاستهلاكي فتزول قيمة الاستخدام ليحل محلها نموذج السلعة أو قانون الاستهلاك الذي يتحكم بدوره في جميع المستويات.

الرأسمالية الكلاسيكية تعتمد على الإنتاج المادي كوسيلة لتوليد القيمة وهو ما يراه ماركس ومن ثم إنتاج الرموز واستهلاكها، رأسمالية اعتمدت الواقع المادي من خلال انتاج الأشياء والسلع، اقتصاد يعتمد بالدرجة الأولى على قواعد نيوتن للزمان والمكان، فكانت الساعة هي الرمز للعصر الصناعي، أما الرأسمالية المعاصرة تعتمد الحاسوب كرمز مما يسمح بالتحرر المادي الواقعي والإنفلات من قوانين الزمان والمكان والعمل وفق التنبؤات المستقبلية والإستثمار عملاً بـ "محاكاة التوقعات لا الواقع، قياس العواطف بدل قياس الأسعار"²، فبودريار يرى أن المنتج خال من أي قيمة والصورة والعلامة التجارية هي من تمثل المنتج، فبعد أن كان الشيء يستهلك لقيمته الاستهلاكية مع بودريار أصبح يستهلك لي علامته وقيمه الرمزي، وتتحول بذلك القيمة الرمزية إلى مجرد رمز السميولاكر المنفصل عن كل ما هو مادي.

يسمى بودريار هذا الوضع بالاختزال السيميولوجي أي أفول القيم ضمن منطق التبادل الرمزي نتيجة اشتقاق القيم من الفيتشه Fétichisme (أي تقديس المبالغ للأشياء) وإصطناع رغبات عبر نظام المحاكاة.³

Jean Baudrillard, l'échange symbolique, p.20.

Maxime Ouellet, Baudrillard et la critique de l'économie politique, p.p.04-05.

Jean Baudrillard, pour une critique de la politique économie du signe, p.260.

3. علاقة الإقتصاد السياسي بالتبادل الرمزي:

بعد العرض المفاهيمي للاقتصاد السياسي والكلاسيكي (ماركس) والثوري الراديكالي (بودريار) تتضح علاقة التبادل الرمزي بنظام الاقتصاد السياسي من خلال:

أ. خطاب الأزمة

انطلاقاً من صيرورة التبادل الرمزي تظهر ديناميكية دائمة وفق الصراع الكامن في الإقتصاد السياسي الذي يعمل إحياءه كهيكل وكنية وعلامة سيميائية، وخلال هذا التجلي تبرز أيضاً أزمة قيمة للعمل الاقتصادي جراء انهيار الأسطورة الأخلاقية في التراكم والعمل، موت رأس المال بالخلال القيم، خلو الإنتاج من المعنى وأزمات الطاقات والمادة الخام، وقد اعتبر بودريار عن هذا التوضع المتأزم نقطة إيجابية تمنح الإقتصاد السياسي والسلطة رمزية خاصة، فيقول: "ستمكن الأزمة من إعادة إعطاء رموز الاقتصاد اشاراتها وعلاماتها المفقودة ومن إعادة إلقاء الجاذبية إلى مبدأ الإنتاج الذي كان يفلت منها. سيعيد اكتساب طعم الزهد والاستثمار المؤشر الناشئ عن النقص والحرمان"¹

تصريح يؤكد فيه على جدلية الحياة والموت التي تميز فلسفة بودريار السيميائية حيث يعتبر الأزمة عامل قوة لا داعي للخوف منها لأنها انطلاقة لا بد منها من أجل إعطاء رموز الإقتصاد فاعليتها التي فقدتها بفعل العلامات المحاكية، وفرصة من أجل كشف الصور المتخفية وإعادة الإنتاج الذي يتلائم مع الحياة الإقتصادية البسيطة بعيدة عن ضوضاء الاستهلاك والإنتاج، حيث يعتبر أن الأزمة لا تتمثل في الإنتاج الزائد كما تلك التي حدثت عام 1929* بل هي أزمة تراجع النظام وإعادة صياغة هويته المفقودة أزمة تتعلق بالتكاثر لا بالإنتاج وفقدان الثقة في النظام السائد وانغلاق الهويات في هوية واحدة، مما يعني ضياع الهوية الأصل. فماذا يعني بودريار بفقدان الثقة في النظام وضياع الهوية؟

Jean Baudrillard, Lechange symbolique et la mort 1976, p. 56.

* الكساد العظيم الذي ضرب العالم خريف عام 1929 جراء انهيار السوق المالي وارتفاع البطالة وضعف إيرادات البورصة العالمية والزراعية ومستقبل اسود للوضع الاقتصادي العالمي سبب هذا كله زيادة الإنتاج وكثرة العرض وقلة الطلب مما أدى إلى انهيار حاد في قيمة الأسهم وإفلاس البنوك.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

عجز النظام الرأسمالي كنظام عالمي عن التعامل مع الطوارئ الاقتصادية وانهايار أهم مبادئه من قانون العرض والطلب والحرية الفردية والمبادرات الشخصية بعد طرح بورصة نيويورك أسهمها في السوق العالمية دفعة واحدة ولذلك حسب بودريار هي "أزمة تتعلق بالتكاثر وليس بالإنتاج"، فالتكاثر المظهر في المجتمع الاستهلاكي يقوم على مبدأ الوفرة في المنتجات بشكل واسع ليتم استهلاكها بكثرة في المجتمعات الليبرالية خاصة وأنه نتيجة حتمية للنمو الإقتصادي الذي خلفه النظام الرأسمالي وقانون تراكم رأس المال وبذلك يصبح المجتمع الاستهلاكي يعيش الوفرة "وفرة الأشياء والمنتجات".

خلال هاته العملية الديالكتيكية بين خلق أشياء جديدة (الحياة) لتحقيق ذاتها ثم تدميرها (الموت) من خلال ثقافة الاستهلاك، ثم خلق حاجات جديدة تناسب الرغبات المستجدة لتعود التفاعلات الاستهلاكية من جديد إلى تدميرها رمزيا وهكذا دواليك في دورة العملية الاقتصادية الاستهلاكية.

هذا عن عجز النظام في مسايرة التفاعلات الرمزية، أما عن فقدان الهوية في ظل المجتمع الاستهلاكي فهو نتيجة الفرط الاستهلاكي وتحوله من تلبية حاجة إلى عامل تمييز في الرأسمالية الجديدة والمجتمعات الاستهلاكية ككل، ونتيجة ذلك تنحرف القيم والعلاقات الاجتماعية لتصبح الرغبات والرموز استهلاكية تحول بدورها هاته العلاقات إلى تفاعلات رمزية.

ختاماً لهذا الوضع الجديد يعرف بودريار الرأسمالية الجديدة في قوله التالي: "إن التعريف الاستراتيجي للراسمالية الحديثة ليس هو الانتقال الى مرحلة الوفرة (الاستهلاك والتفريغ القهري، التحرر الجنسي...) لكن هو الانتقال إلى مرحلة التناوب المنهجي بين الندرة والوفرة لأن ليس لديهما علامة وبالتالي ليس لديهما واقع مضاد"¹ فوهم التفكير في نظام رأس المال عند بلوغه مستوى معين من التكرار ينتقل إلى إستراتيجية الوفرة بدل استراتيجية الندرة وهي استراتيجية قابلة للعكس.

هذا التعريف الإصطلاحي للرأسمالية اليوم بمنطق بودريار يؤكد على ضرورة التمييز والفهم العميق لها وتجنب الخلط بين الوفرة والندرة، لأن مبدأ التكاثر الإنتاجي ووفرة السلع هي من تحدد القيمة الاستعمالية ومبدأ

Jean Baudrillard, Lechange symbolique et la mort, p.57.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

الندرة من خلال تدمير والقمع الرمزي للقيمة الإستعمالية، وخلال هذا التناوب الديالكتيكي يكون النظام الرأسمالي كجزء من دينامية مستمرة تُفقد فيه العلامة أو الدلالة الفاصلة بين المرحلتين إشارة إلى الانتقال.

إن مبدأ الوفرة والندرة ينشأ عن ضبابية مفهوم الأزمة بحيث يؤثر تأثيرا غير محتمل للمحاكاة نابع من العملية النظامية للرمز يقول بودريار: "قد تكون الأزمة مدبرة من قبل رأس المال الكبير هذا الافتراض مطمئن، حيث يعيد سلطة اقتصادية وسياسية حقيقية ووجود موضوع مخفي للأزمة"¹ ما يفرض أن النظام الرأسمالي نفسه هو من يتحكم في الأحداث الاقتصادية والسياسية الكبرى بغية تعزيز النظام وتقوية النفوذ والسلطة والرأي العام أيضا، أي أن بودريار يفرض أن وراء كل أزمة سلطة إقتصادية وسياسية وإعلامية في حدوثها وفي هذا المقام تبني رؤية بودريار لتفسير الأعمال الإرهابية من خلال استقراء هجمات 11 سبتمبر 2001 واعتبارها هجمات ناتجة عن سيطرة النظام نفسه ورد فعل عن التماهي الذي ضرب المبادئ وعدم القدرة على التمييز بين الهوية بالمفرد والهويات بالجمع التي خلفها المجتمع الاستهلاكي والعولمة.

إن خطاب الأزمة في هاته المجتمعات وإن كان غير ظاهر في السرديات الاجتماعية والإنسانية إلا أنه حاضر بقوة في فلسفة اليومي وعالم الحياة ومستفحل اقتصاديا، سياسيا، اجتماعيا وثقافيا إنها أزمة حضارة وأزمة شاملة بدأت مع فيروس السيطرة والهيمنة الذي رافق العولمة وما خلفته من أزمت متوالية بداية بأزمة مجتمع الاستهلاك، أزمة موت الواقع، أزمة نهاية الإنسان... الخ. بواذر الأزمة في المفهوم البودرياري لم تكن من عدم بل من انتاجية الواقع لواقع مصطنع وهو ما سماه بودريار بـ "العصاب المرضي" عصاب إنتاج وإعادة إنتاج الواقع، (...). وما يطمح إليه مجتمع ما عبر الإستمرار في الإنتاج هو ضخ الحياة في الواقع الذي يفلت منه"² واقع يحكمه منطق الصورة والرمز والعلامة أو ما سماه "الواقع الفائق".

Jean Baudrillard, Lechange symbolique et la mort ,p.58.

بودريار، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، 42.

ب. الهيكل الرمزي:

انطلقت المجتمعات الغربية من تحديث معاملها العامة من اقتصاد وسياسة وإعلام من خلال إعادة تمثيل القيم والرموز، فأى معنى يتشكل بالعبور على البناءات الرمزية التي حددت سلفا فيما سمي بـ "الهيكل الرمزي الجديد" تكوّن معاملته الصورة التي يوفرها المجتمع المشهدي والمجتمع الاستهلاكي والتفاعلات الاجتماعية، فبعد أن كانت قيمة الشيء ترتبط بالخصائص الجوهرية له، أصبحت اليوم تخضع إلى التفاعلات الرمزية التي أطلق عليها ميشال فوكو "علاقات القوة" أين يتخذ فيها الرمز أو العلامة دورا أساسيا وقاعديا يُأطر في الهيكل العام للقيم، يقول بودريار في كتابه التبادل الرمزي والموت: "الاقتصاد بالنسبة لنا حقيقة أي بشكل ملموس ما يحال إلى مرجع، والمحاكاة تحافظ على توازن دياكتيكي عام بين الواقع والخيال ومن خلال هذا التوازن اندمجت الفئتان "الزيف والواقع" بعد أن كانتا متميزتين، حيث يتخذ الرمز خلال هاته العملية محورا مهما من خلال إعادة بعثه وحيائه الاقتصاد السياسي وفق "القانون الهيكلي للقيمة"¹

ويستطرد ذلك بودريار من خلال تبلور مجال القانون الهيكلي للقيمة وهو الاقتصاد السياسي حيث تتحول الرأسمالية فيه إلى ميكانيكية دائمة الحركة تسعى من خلالها إلى إعادة تحديد فهم جديد للقيم والرموز واستغلال السيطرة في صياغة هذا التحول الرمزي، وهو ما يظهر في قوله: "الربح والقيمة المضافة وميكانيكية الرأسمالية صراع كل خطاب نقدي للسياسة الاقتصادية يتم تقديم هذا الخطاب كخطاب مرجعي بفعل القيمة الهيكلية وراء أخلاقية التبادل الإنسانية".²

وعليه الفصيل في النظام العام للاقتصاد السياسي هو الإحتكام لمنطق العلامة، بحيث يصبح التبادل رمزيا ومتى حدث ذلك يُفقد الإتصال بين الواقع والرمز ليحل نظام المحاكاة محل الاقتصاد السياسي للعلامة، يُتجاوز فيه الواقعي إلى المصطنع الرمزي العلاماتي ما يفرض موت العلامة في عمق هذا النظام وهو ما يجسده عنوان كتابه: "التبادل الرمزي والموت" فالموت في فلسفة بودريار موت رمزي لأنه ثمن التبادل الرمزي، الأخير حتى يستمر لابد

1 Jean Baudrillard, l'échange Symbolique et la mort, p.53.

2 ibid, p53.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

من استمرار للموت إنها "الديالكتيكية الرمزية" **Symbolique Dialectique** بين الموت والتبادل الرمزي تتحقق في العالم الفائق أين يتمهى الحد الفاصل بين الحقيقي والمزيف منيعة التماهي المفرط للعلامة.

نتيجة هذا التماهي بين الحقيقة والزيف تفقد القيمة قيمتها الأصلية لتصبح مجرد محاكاة للإقتصاد السياسي وهذا الأخير بدوره يكون مجرد أداة للتضليل والسيطرة وتكريسا لنظام العلامة وعليه حسب بودريار أن عالم التبادلات الرمزية هو عالم العلامات المستهلكة المروج لها ليصبح القمع الرمزي في هذا المقام هيمنة هيكلية تتحول فيها القيم إلى وسائل سيطرة وهو ما ينسجم مع أطروحة التبادل الرمزي أين يتحول نظام الأشياء إلى علامات يتم استهلاكها في دائرة السيطرة الخفية، وقد عبر بودريار عن هذا الوضع من خلال كتابه: "الفكر الجذري أطروحة موت الواقع" في القول التالي: "فقد الرأسمال قيمته في ظل وهم الزيف وقيمه في بنية الإقتصاد السياسي وأصبح هو الآخر لعبة في يد استراتيجية التضليل"¹

في الأخير اختفاء الرمز عند بودريار عملية إيديولوجية انطلاقا من إقراره: "إن إخضاع الرمزي وتلاشيهِ الاتجاهي هو في الحقيقة عملية إيديولوجية"² تستدعي نقد الإقتصاد السياسي بعد ماركس وبذلك وجب الفصل بين القيمة الإستعمالية والقيمة الرمزية لتجاوز الاتجاه الأيديولوجي نحو تحقيق تجاوز نقدي جذري لقيمة الإستخدام المتعلقة بالإحتياجات ثم نقد الإقتصاد السياسي للرمز الذي يعتمد على الفيتشه، ولتحقيق التجاوز لابد من تجاوز الإقتصادي المنتج للإحتياجات بأمر طبيعي إلى ما وراء قيمة الإستخدام أي البعد الرمزي الذي لا يلغي تبادلية القيمة.

لكن في زمن الرقمي والواقع المعزز يمكن الذهاب إلى أبعد ما وراء القيمة الرمزية ألا وهي القيمة المعلوماتية البيانية **La valeur informationnelle** كمحاولة لتجاوز الإقتصادي للعلامة ذلك أن

¹ جان بودريار، الفكر الجذري، ص.28.

² Jean Baudrillard, pour une critique de la politique économie du signe, p.109.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

البيانات الرقمية هي من تحدد القيمة في الاقتصاد المعاصر مثل: استغلال منصات التواصل الاجتماعي للمعلومات الشخصية للمستخدمين وتوجيه الإعلانات بشكل مستهدف وهو ما نطلق عليه حملة إعلامية رقمية.¹

القيمة المعلوماتية مقارنة جديدة لنقد الاقتصاد السياسي وهو نقد آخر يتجاوز السيميولوجيا إلى الإتصال وتوسيع لنظرية القيمة من خلال توزيع العلاقات وفق منظور جديد فلم يعد الرمز وحده مركز الثقل بل اقتصاد سياسي معاصر يعتمد على استغلال الذاكرة والبيانات التي تغير في مجرى منظومة الأشياء والعلامة إلى منظومة البيانات بفضل التكنولوجيا الحديثة.

1 Cormerais, Franck. « De la critique de l'économie politique du signe à l'économie politique de la mémoire ». L'Homme-trace, édité par Béatrice Galinon-Melenec et al., CNRS Éditions, 2015, HYPERLINK <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.25612>

ثالثا: الإستهلاك: منظومة رمزية في إطار التبادل الرمزي:

ظهر مجتمع الإستهلاك والوفرة كمفهوم مع الإقتصادي جان غالبريث عام 1958 وقبله بول فاليري عام 1931 وبعدها جان بودريار عام 1970 من خلال كتابه "المجتمع الإستهلاكي" La Société de consommation إلى جانب مؤلفات أخرى كمرآة الإنتاج والتبادل الرمزي والموت، نتيجة التطور الصناعي والتقني وظهور مجتمع الآلة بحيث تغلغل المفهوم في الحياة الإقتصادية، السياسية، الثقافية والإجتماعية ليكون منظومة رمزية تؤثر في الاقتصاد وتعيد تشكيل البنية الاقتصادية والسياسية. فكيف يكون ذلك؟

1. من المساواة في الفكر إلى المساواة في الحاجة :

إن خطاب الإستهلاك قائم على تلبية الرغبات والإحتياجات ليس بمنظور نفعي كما يراه الإقتصادي أو بدافع الرغبة والغريزة كما يقر به النفسي، ولا بدافع الطبيعة البيولوجية كما عند الأنثروبولوجي، ولا السياق الثقافي الإجتماعي كما عند السوسيولوجي. بل راجع إلى القيم الإجتماعية والعلامات الرمزية التي تؤطر عملية الإستهلاك وتجعل منه إنداماجا اجتماعيا أكثر منه عملية اقتصادية تلزم الرضوخ للنماذج الإستهلاكية.

أ. الإستهلاك نظام الإحتياجات:

يعتبر نظام الإحتياجات مؤسسة المجتمع الإستهلاكي يعني أن الإحتياجات لا تنتج واحدة بواحدة بل تكون كقوة استهلاكية، وبالتالي يكون على استعداد عام في الإطار الأوسع للقوى الإنتاجية. ولا يشتغل نظام اللذة (الأصل) لصالحه بل ينفيه ويحل محله (المصطنع) بإعادة تنظيم كل شيء فيه نظام القوى الإنتاجية، وهو ما يعبر عنه بودريار: "اشباع الحاجيات يعني الإنضمام الى هذه القيم"¹ فأن نستهلك معنى أن ننتمي إلى نظام معين ونخضع له.

لذا نفهم بشكل رمزي أن نظام الإحتياجات هي الفكر الجذري لنظام اللذة والإشباع، يتم انتاجها كعناصر للنظام وليس كرابط بين الشيء والفرد كونها مكونات نظام انتاجي شامل إحتياجات تُخلق وتُصمم من طرف النظام

1 Jean Baudrillard, la société consommation, edition Denoel, Paris, 1970, page 95.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

الإنتاجي ولا صلة لها بالرغبات الطبيعية وفي ذلك يقول بودريار: "الإحتياجات كنظام مختلفة بشكل جذري عن اللذة والإشباع، إذ يتم إنتاجها كعناصر للنظام لا كعلاقة بين الفرد والشيء (...). هذا ما لا يراه جاليري ومعه جميع المستلبيين للإستهلاك الذين يصرون على إثبات أن العلاقة بين الأشياء والأفراد مخدوعة ومزيفة ومسيطر عليها- يستهلكون هذه الخرافة بقدر ما يستهلكون به الأشياء"¹ الإحتياجات إذن هي نتائج النظام وليست شيئا مستقلا أو منفرداً بل هي جزء من نظام أكبر ضمن حيز الاستهلاك والإنتاج.

وعليه إستهلاك الحاجة مرتبط بالغرائز واللذات الطبيعية والجنسية أكثر، التي تتطلب إشباعا بصفة فورية دائمة ولا نهائية، خاصة أن العالم المعاصر اليوم يتميز بتنوع الإنتاج المادي الذي يخلق في ذات الوقت إنتاجا رمزيا، ومادامت وفرة الإنتاج مستحوذة على الإنسان ما بعد الحداثي فإن الاستهلاك هو الآخر يكون في أوجه.

ب. الإستهلاك المفرط: Méta-consommation

يستند بودريار إلى أطروحة غالبريث التي ترى أن الرأسمالية المعاصرة لم تعد تعترف بالتناقضات الحاصلة بين الربح والإنتاج، بل أصبحت تتعلق بالتناقض الإنتاجي لا المحدود الناجم عن تقدم التكنولوجيا وتصريفها في السوق نتيجة وفرة الإنتاج. من خلال هذا التناقض يصبح النظام يتدخل في الإنتاج وتصريفه عن طريق الإستهلاك، وبالتالي التحكم في الحاجيات والرغبات والتلاعب بها وتكييف سلوك الفرد والمجتمع وفقا لذلك. غير أن بودريار بعد ذلك يوجه نقدا لاذعا لأطروحة غالبريث التي تعتبر المستهلكين ضحايا للنظام في عملية الإستهلاك متناسيا سوسيولوجيا التمايز والمكانة التي استقهاها من أنثروبولوجيا "البوتلاتش"² والتي تفيد أن الفرد هو الآخر جزء من منظومة الإستهلاك المفرطة فيها يتحول الإنتاج من وظيفة اشباع إلى وظيفة تمايز ونشاط جماعي، ف غالبريث يعتبر الإحتياجات هي ثمرة الإنتاج بينما بودريار يعتبر نظام الإحتياج نظام الإنتاج.

وفقا لذلك يحاول بودريار التنويه إلى أن عصر الإستهلاك يحقق نبوءة خاصة، ليس من خلال استهداف المثل والقيم العليا بل من خلال انعكاس نفسه واستمراريته في ظل تحول طبيعة الرأي الجماهيري من أفكار حرة مستقلة

1 Jean Baudrillard, la société consommation, p.104.

2 Ibid, page 103.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

إلى انعكاس النظام الاجتماعي مشبعا بالعلامات الرمزية، وهو ما يسميه بودريار: **بالانعكاس الفارغ**¹ الذي يتماهى فيه النموذج الأصل والنموذج المزيف وبين النموذج والتكرار، إنه الاستهلاك الذاتي في ظل مجتمع الوفرة الذي لا يعني بالضرورة الرفاهية المحققة أو حياة مثالية مطلقة تعكس ذروة التقدم الصناعي، بل تعني استهلاكاً مفرطاً **Méta-consommation**.

استهلاك الميتا: استهلاك يتجاوز الإحتياجات المادية إلى تفاعلات رمزية تتعلق بالفكرة والمعاني الكامنة في السلعة وهو ما يعرف عند بودريار بالقيمة الإستعمالية التي تتجلى في القيمة الرمزية كمرحلة متقدمة من الإستهلاك، مما يخلق تميزاً يتبع العلامة في النسق الاجتماعي لا السلعة في النظام الاقتصادي وهذا هو جوهر الإستهلاك أو ما يسميه بودريار أيضاً: "متلازمة اللا استهلاك"² أي الإستهلاك كعملية تتولججية وتكرار لا نهائي مفرط ما يساهم في ظهور المواطن المستهلك الملتزم بالموضة المحلية والعالمية.

وعليه الإستهلاك سمة المجتمع المعاصر كما الأسطورة سمة المجتمعات البدائية القاسم المشترك بينهما الطابع الرمزي اللذان يحملانه، فكما احتفال "البوتلاتش" يركز على الإستهلاك المفرط من خلال رمي الأغراض الثمينة في النهر أو إحراقها كرمز عن مكانة اجتماعية مرموقة، كذلك المجتمع الإستهلاكي اليوم الذي لم يعد يقتصر على ضروريات الحياة بل أصبح جزء من العملية الإنتاجية الإستهلاكية، وبذلك فإن لا عقلانية الإستهلاك تؤدي بالضرورة إلى الإفراط في التبذير نتيجة الإنتاج المستمر والإحتكام إلى نظام السوق الحر مما يساهم في خلق مساحات واسعة من الإنتاج، أكيد ومع كل إنتاج جديد تخلق وظيفة جديدة إرضاء للمتعة المتغيرة، فمثلاً: من استعمال الكرسي للجلوس في المجتمعات القديمة إلى الأريكة وكرسي المكتب... في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، وبذلك تغير منطق الوجود الإنساني من: "أنا افكر أنا موجود" إلى "أنا أستهلك إذا أنا موجود" أي المساواة الإستهلاكية بدلا من المساواة الاجتماعية من خلال وفرة الإنتاج والإفراط في السلعة وتضخم عمليات الشراء وتحديد القيم الإستعمالية، وفق هذا يتحول الإستهلاك غاية في ذاته لا وسيلة لتلبية لذة ورغبة.

1 Jean Baudrillard, la société consommation, p.115

2 Ibid, p.130

2. استهلاك السيطرة بدل استهلاك الوفرة

تخلق الليبرالية الإستهلاكية هيمنة رمزية من خلال الإقتناء والإستهلاك المفرط للدخول في البنية الهيكلية لمجتمعها، فالسوق العالمية هي من تحدد القيم الاجتماعية التي وجب السير بمقتضاها مخلفا نظاما رمزيا تفاعليا بين الإقتصاد والسياسة والإجتماع والثقافة، فتحول الإقتصاد من سوق المنفعة إلى سوق للإشباع اللذاتي نتيجة تجاوز حدود الحاجة والإشباع إلى التبديد والإفراط.

أ. الليبرالية والاستهلاك:

إن الحاجة اليوم قائمة على نمط من الرموز المتبادلة بين السلع لا الوظيفة التي تؤديها، لذلك عمدت الرأسمالية إلى تحرير الموهو ودججه في الأنا الأعلى لاسترضاء الأنا كنوع من السيطرة الرمزية وهو ما عبر عنه هربرت مركوزا (Herbert Marcuse 1898-1979) في كتابه: "الإنسان ذو البعد الواحد" إذ يعتبر نظام الإستهلاك بمثابة قمعا رمزيا يصطنع احتياجات زائفة ويوجه رغبات المستهلكين بما يخدم الليبرالية الإقتصادية والسياسية، هو قمع لا مرئي مثلما الإرهاب وأعمال العنف والأنظمة الشمولية، وهو الأخطر لأن الفرد يعتقد نفسه حر في ظل السيطرة المطبقة عليه وعلى حياته وواقعه التي يصنعها الإستهلاك، حيث يقول: "إن المجتمع الصناعي المعاصر يميل بحكم طريقة تنظيمية لقاعدته التكنولوجية إلى النزعة الكلية الاستبدادية، والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي، بل هي أيضا اقتصادي- تقني غير إرهابي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة"¹ لتحل بذلك السيطرة بدل الوفرة لأن تقنيات التصنيع حسب مركوزا ليست أدوات للإنتاج بقدر ما هي تحقيق لأهداف سياسية إيديولوجية كامنة في السيطرة.

وبذلك فهو يوجه نقدا لليبرالية الرأسمالية التي ترى في التقدم التكنولوجي فرصة لتحسين جودة الحياة، معتبرا أن الأمر تجاوز هذه الغاية إلى خلق أنظمة تحكمية قيدت الحرية الإنسانية وبذلك عظمت الفجوة بين الحاجيات الإنسانية ورفاهيته والإنتاج، وحسب مركوزا فان: "إذا تم الوصول إلى هذه المرحلة تغزو السيطرة بدلا من

هاربرت مركوزه، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، طبعة 2، بيروت، 1988، ص.39.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

الوفرة والحرية جميع دوائر الوجود الخاص والعام"¹ ففائض الإستهلاك يخلق إنسان إستهلاكي ذو بعد واحد، إنسان مائع تهيمن عليه القيم الإستهلاكية وتختزل القيم الإنسانية والتفكير الإنساني في مجرد استهلاك مادي وتوافق مع المنظومة الإجتماعية ودحض أي فكر نقدي أو تغيير جذري وبدل تنويري، وهو نفس الطرح القلق الذي يطرحه بودريار من خلال استفحال الرمز والنسخة في الواقع اليومي الإنساني الذي تتماهى فيه الحدود بين النقيضين ليصبح الإستهلاك في منظومة السيميولاكرم جزءا من عملية المحاكاة وذلك في خلق أشياء رمزية وعلامات بدل ما هو حقيقي.

طرح تعزز أكثر مع سيغموند باومن (Sigmund Baumann (1925-2017) الذي يرى أن الإستهلاك هو الإنقياد وراء النموذج الذي يخلق الإدمان لا السعادة، وسائل الإدمان هي ذاتية التدمير، أي أن كل فرصة تحقيق الرضا والإشباع تُدمر في ظل وفرة فرص والنماذج اللانهائية² حيث يشبه باومان الإستهلاك لسباق المراثون، ولو أن الأخير له خط وصول ونهاية على عكس سباق الإستهلاك الذي يتحول إلى إدمان وقلق مستمر بحثا عن الكمال المصطنع. حياة زائفة يغدو إليها الإنسان في ظل المغريات وتعدد الخيارات ولعل النموذج الأكثر بروزا وظهورا لسباق الإستهلاك: "التسوق" الذي يمثل نمطا جديدا من منظومة الإستهلاك، يتخذ فيه الإجبار على الإختيار الدلالة الرمزية في هذه المنظومة، إجبار على اختيار قرارات استهلاكية ضمن الخيارات والنماذج اللانهائية. وعليه فإن الحرية في ظل المجتمعات الإستهلاكية مصطنعة خاضعة لبراغماتية السوق، وهو ما يقلل قيمة التفاعلات الإنسانية وتشكيل وعي جديد وفق منظومة مزيفة تروج لسوق الصورة والعلامة لا الشيء ذاته.

النزعة الإستهلاكية لا تتعلق بتلبية الحاجات ولا القدرة الإستهلاكية متأصلة في السلعة إنما تعمل على الرغبة وإغرائها. كينونة جديدة بدل كينونة الدزاین وتحقيق الوجود الأصيل والترفع عن اليومي الذي يقتل كل ما هو حقيقي كما جاء به هايدغر إلى كينونة الرغبة والإنغماس في المنظومة والنماذج الإستهلاكية الذي يؤدي إلى انغماس في اليومي.

1 هاربرت ماركوزا، الإنسان ذو البعد الواحد، ص. 54.

2 سيغموند باومان، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو حير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، طبعة 1، بيروت، 2016، ص. 126.

ب. "الأخلاق البروتانية: أخلاق الإستهلاك الجديدة:

يدعو بودريار الأخلاق الجديدة التي عمت السوق بـ "الأخلاق البروتانية" **La morale Puritaine** وتعني الإنقياد التام لمجموع القواعد المحددة التي تعمل على تنميط السلوك كنوع من القمع الذاتي¹.

أخلاق ما تزال سارية المفعول في المجتمعات الإستهلاكية من خلال الإكراه على الإستمتاع أين يصبح استغلال السلع علامات استغلال ممنهج يستهدف المتعة لاستمرار الطلب، وهنا تقمع الحرية الإختيارية، ولعل أبسط مثال على هذه الأخلاق حين يصبح الجسد أداة للسيطرة، إذ تروج الثقافة الإستهلاكية لمعايير جمالية صارمة كالجسد الرشيق والخصر النحيف كنموذج للمرأة المثالية، فيتحول الإستهلاك إلى نموذج رمزي لنظام شمولي متغلغل في اليومي وموافقة الفرد المستهلك الذي يعد أداة في يد النظام الرأسمالي ودمية يحرك خيوطها تحت مسمى الإئتمان الإستهلاكي.

لذا فإن الإئتمان البودرياري ليس فرصة لتحقيق إشباع فوري ولا تسهيل الوفرة بل هو عملية إدخار قسري يُستغل فيها المستهلكين كقوة رمزية استهلاكية وإعادة توجيهها إلى الفرد لتكوين سلوك النظام²، فالإئتمان استراتيجية النظام الصناعي بغية تحقيق السيطرة على سلوك المستهلكين والترويج أن المجتمع الإستهلاكي قد دخل عصرا جديدا ومرحلة انتقالية فاصلة بين الثورة البطولية للإنتاج وعصر الإستهلاك، خلال هذه الإنتقالية ترسم صورة مبهجة من حرية وكرامة الإنسان ومتطلباته، لكن الأمر غير ذلك كون الإستهلاك والإنتاج كما يقول بودريار: "الوفرة والإستهلاك ليس يوتوبيا محققة، أكثر من كونهما وضع موضوع جديد تحكمه عمليات مشروطة بأخلاق جديدة تتوافق مع مجال القوى الإنتاجية"³.

إذن المجتمع الإستهلاكي يفتح المجال لظهور أخلاق جديدة أخلاق المتعة واللذة بدل أخلاق الشقاء الكلاسيكية نطلق عليها تسمية الأخلاق الإستهلاكية المتاحة للجميع دون قيد، أخلاق السوق التي توحى بإيجاد مدينة الرضا

1Jean Baudrillard, la société consommation, p. 220

2 Ibid, p. 114.

3 Ibid, p. 116

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

المثالية رغم أن بودريار يسخر بتهكم شديد من هذا الهدف اللا واقعي معتبرا أن اللذة ليست بالضرورة مرح لأنها زائفة مصطنعة ليتم تسويق الرفاهية والوفرة في الإستهلاك والهدر كنوع من اللغة الرمزية.

3. إيديولوجيا الإستهلاك:

إن الإحتياجات التي تقيم المجتمع الإستهلاكي يمكن رؤيتها من خلال وسائل الإعلام التي تعمل على نشر قيم ترويجية تؤثر في سلوك المستهلك لتكون بذلك جزء من الثقافة الجماهيرية "إحتياجات مصطنعة" كما يسميها بودريار: "إحتياجات مستتلة".

أ. الإعلام ووهم الإستهلاك

تعتبر السلسلة الكلاسيكية كما يرى غالبريث المستهلك هو من يقود الإنتاج والسوق بينما السلسلة المعكوسة التي يقول بها بودريار أن النظام هو من يتحكم في السوق والإستهلاك والإنتاج، وبذلك فقط كشفت السلسلة المعكوسة عن وهم السيطرة الاستهلاكية، والإعلام بدوره "يلعب دورا كبيرا في هذا الخداع"¹ بحيث يعمل على نشر متطلبات الفرد من خلال عرض السلع، بينما في الواقع يخدم النظام الصناعي والتكنولوجي وبذلك فهو يروج لوهم السيادة والإختيار الإستهلاكي، ليخلص إلى النتيجة التي مفادها أن "النظام الإستهلاكي الممثل في السلسلة المعكوسة هو أيديولوجيا"² وخلق حاجيات نفسية بدل فيزيولوجية بالاستعانة بوسائل الإعلام والتسويق الذي يتحكم في توجيه رغبات وسلوكات المستهلك ويجره إلى الإنغماس في دورة استهلاكية مفرطة وبحسب بودريار هي نموذج اللا واقعية.

إن الإعلام في المجتمع الاستهلاكي يعتمد بشكل كبير على التفاعلات الرمزية المصطنعة، فكلما كانت متأصلة في النظام الإجتماعي والصناعي كلما زاد عمق النظام الاستهلاكي، هذا الوضع يخلق تواصلا مستمرا مع العلامات التجارية، تواصل مصطنع لاستهداف الحاجيات المصطنعة أولا وإنغماس الفرد المستهلك في دائرة الإستهلاك ثانيا.

1 Jean Baudrillard, la société consommation, page 98

2 Ibid, page 99

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

وبذلك حتى الإستهلاك المعمم للصور والحقيقة هو أيضا خاضع إلى واقع العلامات التي تحكم الواقع الفائق فكل شيء دخل تحت دائرة الرمز وحتى الإستهلاك إنها لعبة الحياة مع الموت كتركيبة نهائية في التدمير، حيث تتم تقديم اللا وظيفة في إطار عرض مسرحي عبر اعلانات صاحبة وراقية ودقيقة تحت مساهمة التلفزيون الذي يعمل على محو وعي المستهلك بمساعدة العملية الإنتاجية يؤدي إلى استهلاك الصور.¹

ب. من نظام الصراع إلى نظام التفاعل الاجتماعي:

"كلما زاد العدد سيتوفر في النهاية للجميع"² شعار الرأسمالية الإستهلاكية الذي كرس لمجتمع إستهلاكي الذي انهارت فيه الفروقات بين السلعة والوظيفة، بين الإستهلاك والإنتاج بين العامل ورب العمل، فما عمل ماركس على توظيفه في كتابه رأس المال من صراع الطبقات وثورة البروليتاريا قد انهار فعلا بفعل مجتمع الإستهلاك، انهار بفعل التحذير نفسه الذي أثاره ماركس ضد الرأسمالية، بهذا الإنحيار تحول الإنتاج إلى سلع استهلاكية وحل محل الصراع الطبقي التفاعل الاجتماعي بفضل مجتمع الوفرة، حيث يضرب بودريار مثالا على ذلك من خلال بطاقة الائتمان التي أخفت صراع العامل وجشع الرأسمالية ولو بشكل ظاهري.

لم يكتفي مجتمع الإستهلاك عند هذا الحد بل أدى إلى افتراضية الواقع وتثبيت عالم المحاكاة والتمثيل خصوصا أن الواقع الافتراضي لا يكون حقيقيا إلا إذا اتصل بالاحتفالية الإستهلاكية الكبرى كنوع من البوتلاتش العالمي ليظهر نتيجة ذلك مجتمع النمو بدون نمو نتيجة التوجه الإنعكاسي الذي يقضي أن النمو والتدهور مترامين في نفس الوقت ما يعني ضمينا أن الأزمات تتزامن وظهور المجتمع الإستهلاكي وهو ما يطلق عليها مسمى الإزدواجية الزمنية³ ازدواجية ظاهرة بين تحقيق رفاهية للجميع وتكريس الفروقات الاجتماعية سواء من حيث الثروة والإملاك أو القيم والمعاني الرمزية فالنمو بذلك لا يخدم الجميع ويكون نقيض الإنتاجية ويخلق فقرا نفسيا أثناء محاولة البحث عن المتعة الكاملة.

1) Jean Baudrillard, la société consommation, page 172

2) Ibid, page 90

3 Serge Latouche, le consumérisme comme simulacre du don, relire Baudrillard après 44 ans, cairn info, Revue de Mauss, 2 n 44, 2014, p.90.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

في الأخير نقول أن التبادل الرمزي يعمل في الخفاء إذ يركز على كيفية تبادل العلامات والرموز التي يصنعها نظام الأشياء وفق تفاعلية هيكلية يتجاوز الإقتصاد إلى الإقتصاد السياسي الذي يُظهر كيف تُستخدم الرموز والعلامات ضمن منظومة الاستهلاك. فيصبح الإستهلاك بهذا الطرح استنزاف وهدر إنتاجي في إطار الإنتاج الرمزي، استهلاك من أجل الإستهلاك أين يصبح الفائض والمفرط ضروري على الضروري وحتى الإعلان يكون استعراضيا ضمن قواعد احتفال البوتلاتش والتدمير، فهيمنة الإستهلاك هذه لا بد والتنفيس عنها شكل عنف مادي فائق مظهر في أعمال إرهابية حتى وإن كان عنفا ممنهجا كما يقول سرجيو في مقاله: "النزعة الإستهلاكية كمحاكاة للهبة" يستهلك من النظام ذاته ويؤسس لتعزيز نفسه أكثر وهو ما يظهر من خلال المشاهد الإرهابية الإستعراضية اليومية التي أضحت مستهلكة كحدث يومي وهو ما كان بالفعل في استغلال هجمات الحادي عشر سبتمبر.¹

على الرغم من أن مجتمع الإستهلاك حقيقة لا مفر منها في مجتمعات ما بعد الحداثة إلا أنه أنتج مشكلات إتيقية كالإغتراب والفردانية المفرطة، واستلاب الهوية في ظل انمحاء الوجود الحقيقي ومجتمع وفرة مصطنع يجبر المستهلك على الإنخراط في دائرة مستمرة من الإستهلاك والإنتاج إلى وجود الرغبة والإحتياجات، مما يسهل ظهور التطرف والإرهاب وتوفر أرضية خصبة كنوع من التواطئ مع الأنظمة التي تبرر للعنف وتكرر ثقافات تطرف عبر الاستهلاك، مثال ذلك الرعب العالمي الذي صاحب انتشار وباء كورونا والذي كشف عن هشاشة النظام.

1 Serge Latouche, le consumérisme comme simulacre du don, p.97.

المبحث الثاني: السلطة في فلسفة التبادل الرمزي:

إن تحديد مفهوم السلطة ضمن فلسفة التبادل الرمزي ليس بالأمر الهين، هدف يفضي بنا إلى المرور على التأصيل الفلسفي والتاريخي للمفهوم بغية رصد الانتقال الرايدكالي من سلطة ميتافيزيقة إلى سلطة تطبيقية في الممارسات اليومية، ممثلة في السلطة الرمزية التي خلقت نظاما سياسيا رمزيا كما في النظام الإقتصادي والإجتماعي، كيف لا وفلسفة بودريار مصفوفة ومنظومة متكاملة يتداخل فيها ما سبق ذكره في تفاعل هيكلي رمزي لا يمكن إغاؤه. فما هي السلطة الرمزية عند بودريار؟ وما هي أسباب هذا التحول الجذري في السلطة؟

أولاً: التأصيل المفاهيمي للسلطة:

من المرادفات المقاربة للسلطة في اللغات الثلاث -العربية، الفرنسية والإنجليزية- والتي تخلق خلطاً واسعاً في المفهومين نجد: السيطرة، والسيادة أو Le pouvoir et L'autorité أو Power and Authority . فلماذا هذا التعدد الإستعمالي للفظ واحد؟

1. السلطة في المعاجم اللغوية العربية:

السلطة في معجم اللغة العربية المعاصرة {مفرد} جمعها "سُلطات" و"سُلطات" وتفرض معنيين اثنين: فالمعنى الأول تعني التسلط والسيطرة والتحكم من أجل تحقيق السيادة والحفاظ على الحكم، كما أنها تعكس ذلك الصراع بين الأحزاب السياسية من أجل الحصول عليها. أما المعنى الثاني هي: القوة السياسية التي يخضع لها المواطن، وارتباطها أيضاً بالجانب القانوني التشريعي والقضائي لتنتج السلطات: التنفيذية، القضائية، التشريعية ضف إلى السلطتين المعنويتين الممثلة في سلطة الإعلام وسلطة الدين.¹

ونلاحظ أن التعريفين أخذوا بعداً سياسياً محضاً، فالأول يعكس السلطة في حالتها الطبيعية والنشوء الأول للتجمعات البشرية السياسية بمعنى السيطرة والتحكم، ومعنى حديث مرتبط بالانتقال إلى الحالة المدنية والانصياع إلى سلطة المسؤولين في الدولة.

1 أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص. 1093.

2. مفهوم السلطة في الضبط الأنجلوسكسوني:

السلطة في المعاجم الانجليزية ترادف لفظ Power ويعني الميل والقدرة على إحداث نتيجة ما، هاته القوة تكون من الخصائص الجوهرية للأشياء، كما قد تكون عرضية¹، فالسلطة كمرادف للقوة كجوهر أساسي للسيادة في القرارات تنقل السلطة من معناها النظري إلى معناها التطبيقي.

تحمل السلطة Authority معنيين رئيسيين: الأول الخبرة Expertise والثاني حق الحكم Right to rule، لتؤسس المفهوم الجوهري للسلطة ألا وهو "السلطة القانونية" **"De Jure authority"** كشرط لـ "السلطة الفعلية" **"De facto authority"** التي تتضمن المطالبة بالطاعة من الرعايا من خلال خبرة الحكام وقدرتهم على التعاون الاجتماعي الذي يولد شعورا جماعيا بالموافقة.²

هذا التعريف يجعل أوجه متعددة للسلطة، أهمها السلطة القانونية التي تضمن الحق في إصدار قواعد يلتزم بها على أرض الواقع وضمن التفاعلات الاجتماعية خاصة، ما يفيد ضمينا أن العلاقة تبادلية جدلية بين السلطة والإجتماع البشري.

بالإضافة إلى هاتين السلطتين هناك السلطة "السلطة النظرية" **Theoretical authority** التي تعني امتلاك سلطة في حقل المعتقد يعني أن تكون ذا مرجعية، أو "سلطة عملية" **Practical authority** وهي القدرة على امتلاك سلطة على الأفعال، أي تركز في موقع السلطة.³

في الجمل السلطة هي الإخضاع الإلزامي حكم الفرد لحكم آخر أو إرادته لإرادة شخص آخر مستقل عن طبيعته، وأي اعتراف بسلطة شخص يدخل ضمن دائرة السلطة الفعلية وإذا تبعها قوانين أصبحت قانونية.

1 Robert Audi, Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, Second Edition, New York, 1999, p.727.

2 Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge 1998, p.720.

1 Ibid, p.720.

3. مفهوم السلطة في الضبط الفرانكفوني:

تأخذ السلطة في المعاجم الفرنسية عدة مرادفات، فهي عند لالاند تختلف في اشتقاقها اللاتيني من الكلمة Pouvoir التي تعني سلطة، قدرة، استطاعة وسلطان وترادف لفظ القوة la puissance أو القدرة وتفيد دوماً الفاعلية، وتكون ملكة قانونية أو أخلاقية تخول للفرد القيام بفعل ما.¹

مفهوم السلطة في التعريف المعجمي يجمع بين الاستطاعة والقوة فمادم الفرد يمتلك شروط السلطان تمكن من ذلك وحتى يحفظ هذه السلطة لأبد للقوة فالإستطاعة للشرعية السلطة والقوة لاستمراريتها.

وهي في معجم "Grand Dictionnaire de la Philosophie" تعني القدرة Pouvoir التي يمتلكها الفرد على تقديم نفسه كمصدر لخطابه ومعرفته. لذا هنا امتدادين للتعريف: الأول "قانوني" Juridique والثاني "أخلاقي" Morale.²

الإمتداد القانوني: يظهر في القدرة على تحمل الفعل الصادر من الشخص على اعتبار السلطة حق قانوني يمنح جهة ما إنطلاقاً من تقويض Autorisation .

الإمتداد الأخلاقي: النابع من السلطة الأخلاقية كشكل من أشكال المسؤولية التي تعني قبول الفرد الأفعال التي تقع تحت مسؤوليته، وبالتالي فالسلطة القوة التي تخول Autorisé سلوكاً ما.

1 اندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عوديات، طبعة 2، بيروت، 2008، ص.1012.

2 André Jacob, Jean-François Pradeau et Michel Blay, Grand Dictionnaire de la Philosophie, Editions Larousse, Paris, 2003, p.99.

ثانيا التأصيل التاريخي للسلطة:

اتخذت السلطة في الفكر اليوناني ونخص بالذكر في المنظور الأفلاطوني كيانا منسجما متسقا من خلال التقسيم المجتمعي الذي يعطي لكل طبقة مكانتها ويبين حدودها، فأفلاطون يماثل ويقابل بين النفس الفاضلة والمدينة الفاضلة، فكما النفس العاقلة توازن بين النفس الغضبية والنفس الشهوانية لتحقيق فضيلة السعادة، فالحاكم الحادق أيضا هو الذي يوازن ويسيطر على العمال ويحفظ النظام بين الجنود لتحقيق فضيلة العدل كأقصى غاية ممكنة للأخلاق السياسية. هذا المفهوم الميتافيزيقي للسلطة استمر حتى **العصور الوسطى** أين احتلت "السلطة اللاهوتية" خلال هاته المرحلة الصدارة. فكانت للسلطة بذلك شرعيتين: الأولى دينية مرتبطة بالكنيسة وهي سلطة روحية والثانية سياسية ترتبط بالحاكم وتعرف بالسلطة الزمنية، هذه "الثنائية السلطوية" التي ابنتت فلسفيا مع "الأوغسطينية السياسية" من خلال أطروحات القديس أوغسطين، فكانت بذلك بداية لتأسيس دعائم الدولة "التيوقراطية". بحلول عصر النهضة انتهى التفسير الميتافيزيقي للسلطة وتراءى خطاب جديد بحيث أصبحت السلطة السياسية تقترب إلى مفهوم هيمنة الدولة والسيطرة، مقترنة بالقوة والتبعية والطاعة.

فما هي أسباب هذا الانتقال؟ وهل هذه المفاهيم ما تزال سائدة في الفلسفات السياسية ما بعد

حدثية ونخص بالذكر هنا آرنست، ميشال فوكو وجان بودريار؟

1. السلطة القمعية بين مكيافيلي وهوبز

ارتبط عصر النهضة سياسيا ببدايات التحول السياسي نحو المدنية وبرز مفهوم الدولة الشرعية القانونية، فنجدتها تتأرجح بين السلطة المطلقة والاجتماعية ببرز عدة تحليلات فلسفية أبرزها تنظيرات الفيلسوف الإيطالي نيقولا ميكيافيلي Nikola Machiavel (1469-1527) والفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز Thomas Hobs (1588-1679) إنطلاقا من الصراعات الشديدة بين السلطات السياسية واللاهوتية والإقطاعية مع قرب نهايات العصور الوسطى كان لزاما لتشخيص الوضع وبث تحليلات فلسفية سياسية للأحداث المستجدة.

أ. من سلطة لاهوتية إلى سلطة عقلانية:

البداية مع ميكافيلي الذي شكل قفزة فكرية وثورية في عهده، لا سيما كتابه "الأمير" الذي حاول من خلاله بعث نظام سياسي في أوروبا بصفة عامة وفلورنسا (إيطاليا) على وجه الخصوص، نظام وإن كان يشجع على الإستبداد وحكم القوة إلا أن محاولته كانت الأولى من نوعها في فصل السياسة عن الاخلاق وعن الدين، ومعه ارتبطت السلطة فعليا بالمقدرة والقوة Le pouvoir، وشكل بابا للإنتفاخ نحو ظهور أنظمة جديدة كالديمقراطية والإشتراكية والفاشية مع بدايات القرن السابع عشر.*

دعوة التملص من سلطة المقدس والدين وقيود الكنيسة فكانت بذلك أولى الدعوات نحو دولة علمانية حديثة، دعوة لا يمكن أن نحكم عليها بأنها لا أخلاقية تزامنا ومقارنة مع الأوضاع السائدة إبان تلك الفترة، خاصة فيما تعلق بالسلطة السياسية وقد أشرنا إلى الوضع العام الذي طغى على السلطة في العصور الوسطى، حيث برر ذلك في كتابه "الأمير" بوصية لحاكم فلورنسا آنذاك بقوله: "أن لا يبتعد عن الخير بقدر الإمكان وأن يرتكب الشرور إذا اضطر لذلك".¹

وعليه اقترن مفهوم السلطة عند ميكافيلي بالسيطرة التامة للأمير حيث لا يوجد في الدولة من هو أعلى مقاما منه، سيطرة لا تأتي من وراء وراثة أو تمرير لسلطة بل من وراء شدة وقوة لا سيما للأمير حديث الحكم وشعارها "الغاية تبرر الوسيلة" ففي سبيل المحافظة على الدولة قد يضطر الأمير إلى استعمال الخيانة والمكر والحيلة وسلوكات ضد الدين أيضا، والشدة هند ميكافيلي لا تعني أن يكون الحاكم مكروها مغتصبا لحق رعاياه بل شدة تعكس قوته وعظمته وقدرته على تحقيق المجد السياسي داخليا وخارجيا.

* هذا الوضع السياسي لم يأتي من عدم أو عبث بل إن الفلسفة التجريبية ألقت بظلالها على الصعيد الفكري، الاجتماعي والسياسي، فانطلقت من الإنسان وقدسية الواقع وأنه لا شيء صحيح ما لم تتوفر الإثباتات، ومن هذه الأسس الفلسفية تبلورت الأنظمة الديمقراطية التي تقوم على ركيزة قدسية الإنسان وحقوقه وحرياته. فتغير مفهوم السلطة من صفة الخضوع والولاء إلى خدمتها للفرد والإنصياع له ولقراراته، خلال هذا التقديس المبجل للإنسان تصاعدت الفردانية على حساب العدالة الاجتماعية مما ساهم في نشوء صراع طبقي (ماركس) وصراع (هرمي) هيغل. نيكولا ميكافيلي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، (د.ط)، القاهرة، 2004، ص. 91.

ب. السلطة المطلقة: سلطة اللفيثان:

هذا الأثر انتقل بعد أزيد من ربع قرن إلى توماس هوبز ليكمل مسيرة مكيافيلي في اعتبار أن السلطة لا تكون كذلك دون وجود قوة وقدرة، حيث نفتتح فلسفته السياسية بقولته المقتطفة من مؤلفه "اللفيثنان" حيث يقول: "الإتفاقيات البعيدة عن السيوف ليست سوى ألفاظ خالية من أي قوة تؤمن الحماية"¹ قول يلخص فلسفة هوبز السياسية مشيرا للحالات الثلاث التي تصاحب التجمع البشري قبل الإتفاق وبعده وشروط هذا الإتفاق حتى تتضح رؤيته العامة لمفهوم السلطة.

إن في الحالة الطبيعية تُستخدم القوة الفردية بدل القوة المشتركة، ومهما اختلفت السبل بين الشرعية واللاشرعية، فالمهم هو الحفاظ على الحق الطبيعي الأول باعتبار أن الكل في حرب ضد الكل وفي صراع دائم يفترق التجمع البشري خلالها إلى قوة قسرية مشتركة، وما إن يحصل الإتفاق الذي يعتبر تفويضا متبادلا للحقوق الأولى بين الحاكم والمحكومين حتى يتم الإنتقال إلى الحالة المدنية أين يصبح الإجتماع خلال هاته المرحلة مصطنعا متوافق عليه يقتضي اللجوء إلى اتفاق آخر لضمان الإستمرارية وهذا الضمان هو "السلطة".

وعليه السلطة بحسب مفهوم هوبز هي ما تؤمن انضباط واستمرار التجمع المدني وضمان الخير العام لأكبر عدد ممكن من الأفراد.

إن أداة تكوين هذه السلطة المشتركة هي اجتماع القدرات الفردية وتحالفها في صف شخص واحد يمثل الإرادة العامة نحو تحقيق الحماية والأمن وهما من أكثر الغايات المرجوة سواء بالنسبة للأفراد أو الحاكم الذي يعمل من أجل تفعيل الإرادة الجماعية واقعيًا وقانونيًا وليس مجرد عقد اتفاقي فيه يتنازل الأفراد عن حقوقهم، ووفق هذا الإنتقال من حالة الفطرة إلى حالة المدينة تنشأ الدولة "سيفيتاس" أو كما يسميها هوبز "اللفيثنان" أي الإله الكبير الذي يمتلك سلطة التصرف باسم الجميع تحت شعار "السلطة المطلقة".

1 توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، طبعة 1، أبو ظبي، 2011، ص. 176.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

إذن من خلال هاته التوطئة التاريخية لنشوء الدولة في المفهوم الهوبزي يمكن لنا الآن تبيان قوام السلطة المطلقة، فماذا يعني بها هوبز؟ وما صفاتها؟

إن السلطة المطلقة في منظور هوبز هي تولي شخص واحد الحكم وهو ما ينتج عنه الحكم الملكي أو مجموعة أشخاص الحكم وهو ما يقابله الحكم الديمقراطي وإن كانت مجموعة قليلة من المجموعة الأكبر كان الحكم الأستقراطي، ووجب على جميع هاته الأنواع أن تتوافر على السلطة المطلقة وإلا لن يتم تصنيفها ولا اعتمادها لدولة ونخص بالذكر الدولة الأبوية المستمرة، كيف تتحقق؟ نجيب انطلاقا الحرية المطلقة التي تكون أساسا للسلطة المطلقة، فالرعية قبل انتقاهم إلى الحالة المدنية وحصول الإتفاق تمتعوا بقدر كبير من الحرية التي مُنحت لهم باسم الطبيعة ومادام الأمر كذلك لهم الحق الكامل أيضا في منحها لمن أرادوا ان يخضعوا له خضوعا كلياً، ويذكر هوبز في هذا المقام أن التنازل الفعلي يكون لممثل واحد لا أكثر لأن تقسيم السلطة معناه قبول الحرب والصراع وبالتالي انخيار الدولة والعودة إلى حالة الفطرة . وهو ما يبرز جوهر اجابتنا للسؤال المطروح آنفا وهو أن الدولة الأبوية هي الدولة الملتزمة بشروط السلطة المطلقة، وتحذر الإشارة أن سلطة التأسيس ليست سلطة البناء لأن الأولى تأتي من اتفاق حماعي لتفعيل الإرادة الجماعية في يد شخص واحد والثانية تستلزم القوة من أجل بث الرعب والخوف وتأكيدا لمشروعية القانون والحفاظ عليه حتى من طرف الحاكم وهو ما يضمنه التعاقد باعتباره تفويضا متبادلا، ويشبه هوبز السلطة خلال مرحلة البناء بالسلطة الأبوية المستبدة استبداد لا بد منه من أجل الحفاظ على الصالح العام واستمرار الدولة، لتكون الطاعة في هذا الشأن قسرا لا خيارا وهو ما ذكرناه في بادئ الأمر أساس الدولة هو السلطة المشتركة القسرية.

2. السلطة التأسيسية (حنا آرنست Hanna Arendt 1906-1975)

تعتبر آرنست أن الجسم السياسي وقوانينه ومؤسساته إنما هو مجرد بني فوقيّة قاهرة وتعبير غير مباشر عن شتى القوى القويّة، وبذلك يقترن مفهوم السلطة بالقوة والعنف، فهما متلازمان في فلسفتها السياسية، باعتبار أنها عاصرت أحداث الحريين العالميتين الأولى والثانية وما تعرضت له من مضايقات وتبعيات "لحرقة الهولوكوست" كونها من يهود ألمانيا، فكانت فلسفتها هاته تنم عن واقع عايشته بين السجون تارة وفارة بين فرنسا والولايات

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

المتحدة الأمريكية تارة أخرى، وكان وصول الحركة النازية للسلطة وتمكنها منها من خلال وسائل القمع والعنف الحدث البارز الذي أثر في مسيرتها الفكرية.

أ. السلطة في مقابل العنف:

تنظر أرنت إلى السلطة نظرة فوقية يصلها الإنسان القادر فعلا وقولا، سلطة تتخذ صفة الجماعية لا الفردية لأنها تحل بحلول الجماعة التشاركية. وفي هذا المفهوم تختلف أرنت مع فلسفة هوبز السياسية، فالأولي وفق عقد استيعابي لا تواضعي لانعدام السلطة قبل التجمع التعددي بل تنشأ من خلاله، والثانية وفق عقد اتفاقي اجتماعي لوجود سلطة قبل الحالة المدنية تنازل عنها الأفراد لحاكمهم.

وعليه حسب أرنت أولوية السلوك الإنساني لا يكتسب إنسانيته إلا بالانتقال من الفردية أي الطبيعية إلى التعددية الجماعية أي الفضاء السياسي والسلطة (فعل أمر ما ومناقشته) لا تتحقق إلا في المجال التعددي كونها تُسلب وتُأخذ بالقوة ولا تمنح وفق عقد توافقي كما أقر هوبز ولا وتفويضا إلهيا من السماء كما أقر أوغسطين، وحينئذ -أي السلطة- تصبح واقعية تتصف بأدوات القمع والعنف والجور والطغيان وعلى هذا الأساس ارتبطت السلطة بالعنف في تعريفها عند أرنت وفق التصريح التالي: "كل سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة، والعنف إنما هو أقصى درجات السلطة".¹

وفي تبيان أكثر تأصيلا للمفهوم استعانت أرنت بتعريف فولتير للسلطة إشارة منها إلى غريزة السيطرة التي تصاحب الإنسان ما قبل المرحلة الجماعية وذلك في قوله: "ما تقوم على جعل الآخرين يتصرفون تبعاً لاختياراتي".² حسب هذا التعريف الإجرائي للسلطة يوحى بشرطين اثنين لقيامها:

✓ "الأمر" أمر القوي ذي النفوذ والقادر على أداء الفعل السياسي.

✓ "الطاعة" من قبل الآخر الذي لا يكتسب إنسان المدنية إلا في إطار تعددية الفضاء السياسي.

1 حنا أرنت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، الطبعة 2، بيروت، 2015، ص.31.

2 : مرجع نفسه، ص.32.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

آرنت ترى في تفعيل هذين الشرطين لا بد من استعمال القوة، وبذلك تصبح السلطة نوع من العنف المخفف بحيث يصبح نقيض العنف ليس اللاعنف بل السلطة، والشكل المتطرف للسلطة يظهر من خلال فكرة الجميع ضد الواحد أي المحكومين ضد الحاكم (العنف في مقابل السلطة) والشكل المتطرف للعنف يظهر من خلال فكرة الواحد ضد الجميع أي الحاكم ضد رعيته مستعينا في سلطته التطرفية بأدوات القمع.

ب. مقومات السلطة:

حينما نقول ارتباط السلطة بالعنف فإننا نشير أيضا إلى القوة، القدرة والثورة ولذلك عملت آرنت على الفصل بين هاتيه المفاهيم لكي يتحدد المفهوم العام للسلطة.

✓ **القدرة la capacité**: تعني في اصطلاح آرنت كينونة الفرد وخاصية تنفرد بها شخصه لتبرهن على ذاتها من خلال علاقتها بالآخرين، لكنها في الآن نفسه يمكن أن تكون مستقلة جوهريا ويمكن أن تزول إذا ما تآلفت الكثرة ضدها، وهي تكاد تكون حتمية في يد الجماعة وسلطانها التي تقف في وجه استقلال الفرد القادر،¹ وفقا لهذا التعريف يمكن تلخيص مفهوم القدرة في المعادلة الرياضية التالية:

القدرة = الإستقلال (خاصة) + فضاء سياسي (جماعة) + سلطة

✓ **القوة la force**: تستخدم في الإستعمال اليومي كمرادف للعنف باعتباره وسيلة للإكراه، لكن حسب آرنت هذا المصطلح من اختصاص الطبيعة والأشياء والظروف، وبالتالي فالقوة تقترب إلى مصطلح الحتمية كونها تعريف لكل طاقة ناتجة عن الحركات الطبيعية والاجتماعية² ومن ثم فالقوة ضمان استمرار السلطة لأنها إلزام على الطاعة والخضوع.

✓ **العنف La violence**: أهم صفة للعنف حسب آرنت الأدوات والأدائية والطابع الإجرائي، أي استخدام أدوات للقمع فهو نظريا يقترب إلى مفهوم القدرة لكن عمليا هدفه مضاعفة طبيعة القدرة حتى تحل محلها، ما يعني أن العنف هو ما يضفي صفة القدرة على الحاكم القادر لذلك هو في منظور آرنت الملجأ

1 أرنت، في العنف، ص.39.

2 مرجع نفسه، ص.40.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

الوحيد الذي تلجأ إليه السلطة للوقوف في وجه المجرمين والمتمردين الراضين الخضوع والإنقياد للأوامر والتزام الطاعة.¹

✓ الثورة **La revolution**: مجابهة يقف فيها العنف ضد العنف آخر وتتفق فيه الحكومات حينما تبقى محافظة على السلطة وتنفيذ الأوامر ووقت استعمال القوة، وأي شيء يكون خارج هذا الإطار المشروع يتحول إلى ثورة أين تباح القوة لدى الجميع ومثال ذلك الحرب الهنغارية² وعليه الثورة حسب أرندت انهار لمعالم السلطة من "قوة" و"طاعة" لتصبح الأنظمة القمعية هي المسيطرة ونموذجها التوتاليتارية.

يظهر من خلال المخطط أن العنف مركز العمل السياسي باعتبار أنه الضامن للسلطة من خلال الحفاظ على شرطها (الأمر والطاعة) والداعم لقدرة الحاكم السياسية وينقلها إلى الفضاء السياسي أداها القوة كحتمية إلزامية تحمي مبدأ وجوب الطاعة، بينما العنف له زاويته السيئة أيضا فهو أداة التمرد والطغيان على السلطة وبرز أنظمة الحكم الشمولية التي تعيد الكرة باعتبارية السلطة وارتباطها بالعنف.

ج. التوتاليتارية نموذج الهيمنة:

إن التوتاليتارية والسلطة في مفهوم هنا آرت وجهان لعملة واحدة وذلك واضح في وصفها للشمولية: "كشكل معاصر من أشكال الاستبداد (...) حيث السلطة يحتكرها رجل واحد"³ يجعل منها نظام سياسي لحكم الأفراد الخاضعين كل الخضوع للحاكم الذي يمتلك جميع الهيئات الأخرى سياسية كانت أو إقتصادية أو قضائية، فهي تشير هنا إلى نظام الحزب الواحد أو ما عرف بالحكم الديكتاتوري ولنا في تاريخ الحرب العالمية الأولى والثانية نموذج التوتاليتارية: وهي الفاشية بإيطاليا، النازية بألمانيا والستالينية بروسيا.

وما دامت التوتاليتارية سيطرة سياسية تفرض هيمنة أيديولوجية وفكرية وسياسية إلى حزب واحد يتميز بالأفضلية مهمته خلق قاعدة جماهيرية وحزب جماهيري مدعوم بقوة عسكرية محلية وهدفه تحقيق السيطرة داخليا

1 مرجع نفسه، ص.45.

2 أرندت، في العنف، ص.43.

3 هنا أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، طبعة 2، بيروت، 2016، ص.245.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

وخارجيا من خلال نظام التصنيفات العرقية، والسلطة في توافقها تعتمد على مبدأ الخوف: خوف صادر من الرعية يستشعره الحاكم وخوف صادر من الحاكم يستشعره الشعب ومبدأ الخوف هذا من أكثر سمات الحكم الإستبدادي.

3. السلطة الإنتاجية ميشال فوكو (1926-1984)

نستهل حديثنا عن ميشال فوكو بثورته اتجاه التصورات الكلاسيكية للسلطة، تصورات تتلخص جميعها في "ثنائية السلطة والقمع"، فمن ثنائية السلطة والقانون الإلهي مع أوغسطين إلى ثنائية السلطة والعنف مع حنا آرتن مروراً بثنائية السلطة والقوة مع توماس هوبز. فالتصور الفوكوي يرفض هذه الثنائيات القائمة كلها على القمع والسيطرة، لأن ذلك سيجعل من السلطة غير انتاجية ومرادفتها للقانون يجعلها ذات دلالة سلبية.

أ. نقد السلطات القمعية:

إن إستقراء فوكو لتاريخ السلطة من مفهوم السلطة الرعوية التي تفوض الحاكم لرعاية شؤون العباد إلى السلطة الإتفاقية المبررة بموجب العقد الإجتماعي بين الحاكم والمحكوم بعد التنازل عن الحقوق في مقابل ضمان السلام والأمان، تقوم على الولاء المطلق للحاكم الذي يملك بيده ملكوت الحياة والموت للرعية، وبالتالي فهي في نظر فوكو سلطة إغتصاب وموت لا سلطة أمن وسلام، وفي كتابه "يجب الدفاع عن المجتمع" يقر بوضوح هذا النوع من السلطة في قوله: «يفعلون ذلك بدافع الخطر والحاجة إنهم يفعلون ذلك ليحافظوا على حياتهم، فمن أجل أن يحيوا تجدهم يؤسسون مجتمعا وينصبون ملكا».¹

إن حجة فوكو في عدم جدوى السلطة القمعية: أن المنع ليس هو من يجعل السلطة مطاعة والرعية خاضعين بل تجنب المنع انطلاقا من القدرة الكامنة في السلطة هو ما يجعلها مستساغة بين الناس ومقبولة تظهر في شبكة إنتاجية لها علاقة مع النظام الإجتماعي مما يجعلها تنتج المعرفة والخطاب وفي تبيرير هذا الطرح يقول: "إلا أنه يبدو لي أن مصطلح القمع لا يصلح لإبراز المنتج في السلطة"² فلا وجود لذات فاعلة تمتلك السلطة

1 ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزاوي بغودة، دار الطليعة، طبعة 1، بيروت، 2003، ص. 234.

2 ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، (د.ط)، بيروت، 1985، ص. 63.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

كمفرد بل هناك "علاقات قوة" للسلطة التي تتوزع في المجتمع بمستوياته الثقافية، السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، مما يجعلها إنتاجية لا في يد الكل ولا الجزء.

وعليه اهتم فوكو في كتاباته السياسية بدراسة وظيفة السلطة وآلية عملها وعلاقتها بالنظام الاجتماعي حيث استفاد فكره من الانتفاضة الاجتماعية والسياسية التي عرفت فرنسا في حكم شارل ديغول أحداث 8 ماي 1968 التي شكلت منعطفًا تاريخيًا في تاريخ فرنسا الحديث بصفة عامة وفكر فوكو على وجه خاص، إذ تركت أثرها من خلال تجديده وتأويله وتعليقه على كتاباته باستمرار ولذلك لا نجد له تفكير ثابت كامل في السلطة بل هي تحليلات مستمرة مستقاة من الواقع الذي عايشه.

ب. السلطة وعلاقات القوى:

من خلال هاته الديباجة التاريخية التي انطلقنا وانطلق منها فوكو نفسه فإن السلطة تتحدد في مفهوم اجتماعي يتوغل في العلاقات الاجتماعية ممثلة في مجموع ممارسات اجتماعية متداخلة مع النظم السياسية والاقتصادية والتربوية، إذ عبر عنها فوكو في كتابه إرادة المعرفة بقوله: "السلطة ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرة معينة يتمتع بها البعض. إنها الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي معقد في مجتمع معين" ¹ تحليلًا لهذا التعريف فإن السلطة في فلسفة فوكو أحدثت قطيعة تامة مع النظريات التي تعتبر السلطة مؤسسة وجهاز دولة يحتكم إلى حاكم قوي قادر مستبد بل هي مجموعة من الإستراتيجيات التي تكون في صيرورة مستمرة وتغير دائم لأنها هي في حد ذاتها نابعة من أشكال مختلفة من التأثيرات الاجتماعية والتي تترجم في شكل خطابات سياسية ولغوية وقانونية واجتماعية وبهذا ينتج علاقة السلطة كخطاب، كونها شبكة لا متناهية ومعقدة من العلاقات الديناميكية. هذا الوجه الجديد الذي اتخذته السلطة مع فوكو وفق صفات وهي:

✓ الاستراتيجية (Strategic): يقصد بها مجموع التكتيكات والآليات التي تحضر بحضور السلطة

تستخدم من طرف الأفراد والمؤسسات في علاقاتهم التواصلية وتتحدد في مجموع الخطابات العامة المتعارف عليها في وقت ما ومجتمع معين كاللغة والدين والرموز الثقافية السائدة وحتى القوانين بمختلف أبعادها

1 ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، (د.ط) بيروت، 1990، ص.102.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

لخلق شبكة تبادلية من علاقات القوى المؤثرة والمسيطرة، وهو ما يبرره فوكو في قوله: "تعني سلطة الإستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنة الاجتماعية".¹

✓ **الاجرامية (Illegitimate):** وفيها تحضر القمعية والقوة بمفهوم ثوري من خلال تدخل القمع والقوة في علاقات القوة من أجل تحقيق سيطرة متبادلة بين أطراف القوى وهنا تنشأ علاقة السلطة بالمقاومة كمظهر لهذا الصراع الداخلي كون الإجرامية تمثل مجموع الإجراءات الواضحة المعلن عنها والخفية المضمرة في العلاقات السلطوية تجعل السلطة قد تمارس بطريقة غير شرعية ولا قانونية. وعليه يمكن القول أن الصفة الاجرامية التي تطلق على السلطة الإنتاجية عند فوكو لا تعارض مفهومه الأول عن السلطة بأنها سلطة لا قمعية لكن المقصود بها ديناميكية الموازين في النظام الاجتماعي ككل التي تولد عنفا خفيا ضمينا داخل الشبكة الانتاجية.

✓ **المحايدة (Discursive):** حيث يتم تشكيل السلطة وتأطيرها من خلال الخطابات السياسية والاجتماعية والثقافية. اللغة تلعب دورًا حاسمًا في تحديد كيفية فهم وتصور الناس للسلطة. مما يجعلها في مجال المفتوح (Open Field) باعتبار أنه ليس هناك مكان ثابت للسلطة بل هي تنتقل وتشكل باستمرار حيث يصرح في تأكيد ذلك: "بكلمة سلطة يبدو لي أنه يجب أن يفهم قبل كل شيء تعدد موازين القوى المحايدة المجال الذي تمارس فيه، والمكونة لتنظيمها واللعبة التي تحول هذه الموازين وتعززها وتقلبها عن طريق مواجهات مجابهات متواصلة".²

المحايدة تخترق اجزاء المجتمع ككل باعتبارها تتداخل مع النظم الاجتماعية فهي ليست مثالية أو متعالية بل لها صلة وثيقة بالواقع الاجتماعي وفقا لهذه الصفات ينتج أن السلطة شبكة (نسق) نظام اجتماعي تمر عبر الجسم الاجتماعي كله.

1 ميشال فوكو، ارادة المعرفة، ص.101.

2 مرجع نفسه، ص.101.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

وفق هذه القواعد والصفات فإن مصطلح السلطة عند فوكو يلازمه علاقات القوة التي تعني النظام التسلسلي المنظم في شبكة اجتماعية متعددة الموازين التي لا يمكن أن تتوجد إلا في إطار تجاذبات المقاومة، وبهذا قلب فوكو مفهوم السلطة من فوقية يمثلها الحاكم إلى تحتية تمثلها علاقات القوة الانتاجية داخل جماعة ما، كما أنه يعتبر أن السلطة والمعرفة متكاملان على عكس التحليلات التقليدية التي تجعل حدا فاصلا ومفهوما ثابتا للمعرفة في علاقتها بالسلطة، هذا الربط بين السلطة والمعرفة يأتي من خلفية كتابات فوكو حول المعرفة وعلاقتها بموضوعات الهوامش التي كانت لا تلقى النقاش في عصره كالجنون والعقاب والجنس والسلطة وفق المنهج الأركيولوجي وسير أغوار المعرفة في عمقها التاريخي بغية التفكيك وبناء خطاب سلطوي جديد يربط السلطة بالخطاب كانعكاس تام لعلاقات القوة التي يحويها نسيج اجتماعي ما لتصبح ممارسات يومية واقعية ولا تنحصر في البحث النظري كما في الفلسفات الكلاسيكية والتقليدية.

ثالثاً: السلطة الرمزية: عند بودريار:

إن الانتقال في مفهوم السلطة من الاتجاه الأحادي إلى اتجاه تفاعلي يضمن علاقات هيكلية في منظومة رمزية متكاملة، أدى إلى تشكيل سلطة رمزية كعلامة سيميائية تحاكي الواقع وتعيد تشكيل السياقات الاجتماعية والسياسية وفق مقارنة "سيميو-سياسية" "sémio-politique".

1. نقد السلطة بالمفهوم الفوكاوي:

انتقد جان بودريار رؤية فوكو حول السلطة وبالتحديد الضبط الجينالوجي والتصور الإنتاجي والتحليل الميكروفيزيائي لها، فكان كتابه "نسي فوكو" Oublie Foucault عام 1977 رداً على كتاب فوكو إرادة المعرفة La volonté de savoir في 1976، وعلى الرغم من إشارته في بداية الكتاب أنه ليس بصدد نقد نظرية ولا منهج ولا حتى جوهر فكر فوكو بل هي قراءة استدراكية للحذر من الابتعاد عن الثقافة المعاصرة والتنويه لما يسمى بالسلطة الميكروفيزيائية والجينالوجية كمشروع فكري يدعوا إلى مجرد التبع التاريخي الجزئي للسلطة. إلا أن الأوساط الفكرية اعتبرت الكتاب نقداً لاذعاً ومهاجمة شرسة لفوكو وأرائه حول السلطة.

يعتبر بودريار أن التحليل الفوكوي للسلطة هو خطاب أسطوري يتميز بتركيزه على الديناميات الاجتماعية والعمليات والتفاعلات الحاصلة في مجتمع ما، وما تعلق بيها من علاقات اجتماعية وثقافية والتفاعلات البينية بين الأفراد والجماعات، ودور هذا الخطاب في تشكيل السلطة والسيطرة في المجتمع بعيد كل البعد عن كونه خطاباً تحليلياً أو خطاب حقيقة ومعرفة محايد، معتبراً أن انطلاقة فوكو من مسلمة التطور الداخلي للسلطة جعلها حرة قائمة بذاتها ذات تغير دينامي، إلا أن هذه الديناميات مزيفة ناتجة عن تحليلات فوكو وليست أصلية متعلقة بالسلطة ذاتها لا سيما في ما تعلق بتقديم السلطة بشكل إيجابي من خلال مفهوم البيوسلطة والسلطة الميكروفيزيائية والربط الجنساني والتاريخي لها واعتبارها نظام علاقات وهو ما صرح به بودريار في قوله: "خطاب فوكو ليس خطاباً للحقيقة، بل هو خطاب أسطوري بمعنى قوي للكلمة"¹.

1 Baudrillard et Lotringer, Forget Foucault, translated by Nicole Dufresne, Distributed by The MIT Press, Cambridge, Mass, London, 2007, 30.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

وعلى أنقاض تحطيم المفهوم الفوكوي للسلطة بنى بودريار المفهوم الجديد لها حيث تتخذ عدة مسميات كـ "السلطة الرمزية" و "السلطة الجهنمية" و "السلطة المصطنعة". ماذا أراد جان بودريار بتعدد المسميات هاته؟

2. تبادلية السلطة والموت كنظام رمزي:

السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية تظهر من خلال التفاعلات العامة السائدة في فترة ما، ترتبط بمجموع العلامات الإستهلاكية وتبادل السلع والقيم في شكل رمزي سيميائي ليس لها تمثل واقعي لأنها مجرد محاكاة زائفة للصور المحاكية الأولى حيث يقول جان بودريار في كتابه "التبادل الرمزي والموت" "السلطة ممكنة إذا كان الموت أكثر حرية".¹ فكيف يجعل بودريار من الموت شرطا أساسيا لقيام السلطة؟

إمكانية قيام السلطة لا يكون إلا برفع القيود والرقابة على الموت والحياة باسم القوانين الإنضباطية التي تحدد سلفا للجسد تحركاته وتجعله مقام الآلة مبرمج في سلوكياته، ومادام الأمر كذلك فإن النتيجة الحتمية التي لا مفر منها حسب بودريار هي نهاية الإنسان ببداية التحكم في حياته، وفي هذا الطرح دلالة خفية عن القمع الاجتماعي الحاصل في كنف التبادل الرمزي للعلاقات الاجتماعية والتفاعلات الثقافية، فالسلطة وفق هذا المفهوم لا تقتصر على المجال السياسي فحسب بل تشمل أيضا الجانب السوسيولوجي وفق فرضية تعود في جذورها إلى ليفي ستراوس.

وعليه السلطة لا تكتسب شرعيتها إلا في إطار العلاقة التبادلية بين الحياة والموت، وهي تحدث من خلال منح القيمة ذاتها للموت كما تمنح للحياة وجعل الموت في قلب النظام الاجتماعي وأي استبعاد له من الحياة الاجتماعية يعني إلغاء للبقاء وللحياة، يظهر ذلك جليا في تصريح بودريار: "ظهور البقاء يمكن تحليله على أنه المصدر الأساسي للسلطة (...). من خلال فرض حظر الموت في نفس الوقت الجسد الذي يراقب هذا الحظر من الموت"² ما يفهم أن السلطة لا تكون من خلال الهيمنة والسيطرة بل من خلال فرض الحظر على الموت، وهو حظر يلجأ إلى السلطة ذاتها من أجل تفعيل ذاته، وفق علاقة "تبادلية بين السلطة والموت" وتكون

1 Baudrillard Jean Lechange symbolique et la mort, p. 200.

2 Ibid, p.200.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

غير ممكنة إذا تمت مراقبة الموتى وتقييد حرية الموت، وهو تنبيه منه أن التقييد المطلق المفرط على الموت قد ينقلب على السلطة ويجعلها غير موجودة منعقدة.

إذن مشاركة الموت الحياة الاجتماعية وتحقيق المساواة بينه وبين الحياة يحدث وفق ما يسمى عند بودريار مجتمع التبادل الرمزي العالي ولا تظهر السلطة إلا من خلال كسر هذا التوازن بين من أجل إعادة بعثه من جديد.

1

ولذلك انتقل بودريار تماما من قمع اجتماعي ينطلق من القوانين الإنضباطية التي تهدف إلى مراقبة وتنظيم الجسد والحياة اليومية للأفراد من خلال السلطة والمؤسسات الاجتماعية وهو ما يسميه فوكو "البيوسلطة" إلى قمع رمزي انطلق من الرموز السيمائية التي تحتل مكانة في مجتمع العلامات لتتحد وتعبّر عن قوة خفية لا مرئية توجه السلوك العام للأفراد، ومنه كان مصطلح السلطة الرمزية.

3. السلطة والتبادل الرمزي:

ينطلق جان بودريار من سلطوية التبادل الاجتماعي في أنثروبولوجية مارسيل موس وليفي ستراوس القائمة على التبادل الرمزي للهدايا في المجتمعات البدائية ومبدأ أن الهدايا لها قيمة رمزية أعلى من قيمتها المادية، مما يؤثر على التكوين الاجتماعي والثقافي للمجتمعات، إلى تبادل رمزي سلطوي يظهر في القمع الرمزي الاجتماعي عند اختلال التوازن بين الحياة والموت، انقسام تستفيد منه السلطة لتنظيم وتوجيه المجتمع في ظل التأثير العميق للتبادل الرمزي في تشكيل العلاقات الاجتماعية والثقافية وهو ما يوضحه قوله: "السلطة في النهاية تستند إلى التلاعب وإدارة الموت".²

فرض بودريار منطق تبادل رمزي سلطوي يساوي بين عالم الأحياء وعالم الأموات في الهيكل الاجتماعي كنوع من التوازن الرمزي، وأي إخلال بالأخير تظهر السلطة كوسيلة لإعادة تنظيم هذه العلاقات، باعتبار أنه

1 Lépine, "Pour une sociologie du pouvoir. Essai de définition du phénomène du pouvoir et de sa caractérisation typologique à partir de l'ontologie de Castoriadis", 146.

2 Jean Baudrillard, Lechange symbolique et la mort, p.201.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

تحكم رمزي بفرض القواعد والقوانين والقيم¹ فتتعامل السلطة مع الحياة والموت كأدوات للسيطرة على المجتمع وتنظيمه وفق الرموز الثقافية التي تُكوّن تبادلات رمزية، وهو ما يظهر كيفية ممارسة السلطة والتحكم الرمزي في المجتمعات البشرية انطلاقاً من التحكم في الفكر وصناعة الرموز والتبادل الرمزي كوسيلة لتحقيق السلطة والسيطرة، فكلما كان التحكم في الثقافة الاستهلاكية أكبر كلما تحققت السلطة على أكمل وجه.

وقد ماثل بودريار بين التبادل الرمزي السياسي والتبادل الرمزي الأنثروبولوجي من خلال خلو المجتمعات البدائية من المعارضة لأن المتطلبات الأسطورية (كطابع رمزي) تكون أكثر حضوراً وهيمنة، كون الأسطورة في ليست من تمارس القوة والسلطة بل ما يُعتقد عنها وهالة العواطف التي تحدها هي التي تجعلها كذلك، والأمر ذاته في التبادل الرمزي السلطوي، فالفاعل الاجتماعي السيميائي هو ما يؤسس المعاني الاجتماعية.²

في الأخير يعتقد بودريار أن السلطة ليست عقداً اتفاقياً ولا هيمنة فردية أو جماعية ولا نظام علاقات قوة بل هي أسطورة، وأي محاولة لتحليلها على غير هذا النحو في سبيل المعرفة أو النقد معناه نقلها إلى نظام الذوات الميتة لأنها تحمل بعداً رمزياً. مفهوم ميثولوجي للسلطة استقاه بودريار من أعمال ماركس الأنثروبولوجية ومفهوم الأسطورة لدى ليفي ستراوس وبشكل ضمني كتاب بيار كلاستر المجتمع ضد الدولة، ما يجعل رؤية بودريار رؤية تنطوي تحت المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع المختلط ذات مرجعية سوسيولوجية أنثروبولوجية وميثولوجية.

4. السلطة كعلامة سيميائية:

ينتج عن الالتقاء بين التبادل الرمزي والسلطة مفهوم "السلطة الرمزية" **"le pouvoir symbolique"** انتقل جان بودريار في ربط السلطة بالرمز من وراء الرمزية التي اكتسحت العالم، فكل حدث أو فعل أو حقيقة تحمل في طياتها بعداً رمزياً من خلال التبادل الرمزي المعادل، إذ تظهر في مجموع العلاقات الرمزية المتكاملة والمتغيرة بحيث تصبح السلطة علامة سيميائية يتم تبادلها كما يتم التبادل الرمزي، وبذلك

1 Jean Baudrillard, Lechange symbolique et la mort, p. 208.

2 PATRICE LÉPINE, Pour une sociologie du pouvoir : Essai de définition du phénomène du pouvoir et de sa caractérisation typologique à partir de l'ontologie de Castoriadis, Thèse en sociologie, département de sociologie, faculté des sciences sociales, université laval, Québec , 2013, P. 146.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

فإن بودريار ينطلق في صياغة السلطة الرمزية من خلال تحليل الرموز الثقافية على عكس فوكو الذي حلل السلطة إنطلاقاً من بعد جينيالوجي (تاريخ، اجتماع وسياسة)

البعد الرمزي للسلطة يظهر أيضاً من خلال المجتمع الإستهلاكي من حيث أن المجتمع الغربي المعاصر يحاول تمرير الخدمات وتبادل السلع والقيم في شكل رمزي سيميائي ليس لها تمثل واقعي لأنها مجرد محاكاة زائفة للصور المحاكية الأولى.

يؤسس جان بودريار مفهومه حول السلطة الرمزية نتيجة النظام الرمزي الذي اكتسح العالم، فكل حدث أو فعل أو حقيقة تحمل في طياتها بعداً رمزياً وفق ما سماه "التبادل الرمزي" *L' échange symbolique* الذي يظهر في مجموع العلاقات الرمزية المتكاملة والمتغيرة مستعينا في ذلك بنظرية مارسيل موس الأنثروبولوجية للوصول إلى رؤية دورية للعلاقات الاجتماعية، بحيث تصبح السلطة علامة سيميائية يتم تبادلها¹ وعلى الرغم أن سياق الرؤيتين مختلف بحيث يمكن تسميته بالأنثروبولوجيا السياسية عند بودريار نتيجة اهتمامه بالتفاعلات والعلاقات الاجتماعية وتشكلها في صورة رموز تحدد نوع السلطة على عكس التبادل الرمزي عند مارسال فهو في مجال الأنثروبولوجيا الكلاسيكية التي تهتم بدراسة التفاعلات الاجتماعية كرموز اجتماعية تحدد ثقافة ما.

لا يفوتنا الحديث عن السلطة كذلك الحديث عن السيادة في فلسفة جان بودريار، فمرجعية السلطة هي السيادة وبدونها تصبح تائهة لا أساس لها، الأمر الذي يجعلها تتجه إلى العنف من أجل تمكين سلطتها أو بالأحرى هيمنتها على من هم خاضعين لها.

إذن فلنقل أن هناك فرق بين السلطة والسيادة وبين السلطة والهيمنة فليس كل هيمنة أو سيطرة هي سلطة، لأن الهيمنة هي تسلط وادعاء للسلطة وأي انهيار للشرعية والتمثل يعني انهيار للسلطة وحلول العنف، لتصبح عندئذ غاية الفرد التحرر منها، وفي هذا المقام يقول بودريار: "إن ما يرغب فيه الكل هو التحرر من السلطة وإعادة انتاجها في ذات الوقت، أي العيش داخل جدلية موت بقاء السلطة، وهذه الجدلية هي

1 Hamdi Nabli, Le concept de pouvoir. Histoire et sens de la controverse entre Michel Foucault et Jean Baudrillard, Thèse en Philosophie, Sorbonne Université, 2021, 48.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

المسؤولة عن ظهور الفاشية"¹ استراتيجية تلجأ إليها السلطة من أجل إعادة اعتبار الواقعي وضخه من جديد وفق منطق الواقعية كنوع من التعالي عن الرأي العام المروج له والذي يُبعث من طرف النظام في ظل عالم فقد واقعته وفقد حتى التمييز بين الواقع والتصنع.

إن مفهوم السلطة الرمزية الذي قدمه بودريار يمثل انتقالاً مثيراً بالرمز من مجال السيميائيات وعلم الدلالة إلى مجال السياسية والسلطة. سيميائية توضح كيفية استخدام الرموز والعلامات من تشكيل الدلالات اللغوية إلى تشكيل الواقع السياسي، فيها تتعدى السلطة من كونها مجرد قوة مادية بل نظام رمزي تتحول فيه السيطرة إلى قمع رمزي وإنتاج علامات في النظام الاجتماعي.

وقد صاغ بيار بورديو **Pierre Bourdieu** (1930-2002) في كتابه "السلطة والرمز" بعد بودريار هو الآخر مفهوم "السلطة الرمزية"، سلطة لا تقتصر في مجموع علاقات القوة التي قال بها فوكو أو الضوابط المؤسسية التي تسيطر على الجسد ولا هي سلطة قمعية مطلقة كما ساد في الفلسفات الكلاسيكية، بل هي سلطة تتجسد في مجموع الأدوات الرمزية من فن ودين ولغة التي تكوّن واقعا اجتماعيا، وبالتالي تكوين نظام معرفي شامل يمثل فيه الرمز الاجتماعي أداة للسيطرة والسلطة.

1 بودريار، الفكر الجذري أطروحة موت الواقع، ص. 42.

المبحث الثالث: روح الإرهاب في فلسفة الموت الرمزي:

يتخذ الإرهاب في عالم ما بعد حادثة أبعاد متعددة ليس كفعل مادي بل كحدث رمزي ضمن براكسيس التبادل الرمزي، ما يجعله إرهابا يتجاوز الواقع إلى دينامية من التفاعلات الهيكلية داخل النظام. طرح بودريار هذا يقابله طرح جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) الذي يرى في الإرهاب تعقيد الدلالة تتجاوز الحدث في وقوعه إلى الحدث العظيم.

خلال مقارنة مقارنة بين المنظورين تحضر الحرب بفلسفتها كوجه صراع إلى جانب الإرهاب في الفضاء السياسي والاجتماعي، مقارنة تتجلى في إرهاب 11 سبتمبر 2001 وحرب الخليج الأولى والثانية كنموذجين، وفق السؤال التالي:

كيف يتقاطع الإرهاب والحرب في فلسفة التبادل الرمزي؟ ما هي حدود هذا التقاطع بين رمزية بودريار وتفكيكية دريدا؟

أولاً: الإرهاب بين القتل والانتحار: التبادل المستحيل مع الموت:

يتجاوز الإرهاب الفعل التدميري إلى الفعل الرمزي يؤسس رؤية معقدة ما بعد حدثية، ذلك أن الإرهاب في المنظور البودرياري ليس أداة رعب عالمي بل هو منظومة رمزية متكاملة تؤسس لعلاقات القوى في السياق الاجتماعي والسياسي.

وفقاً لذلك يصبح الفعل الإرهابي موتاً رمزياً ضد هاته المنظومة يستحيل رد هذا الحدث بتفعيل القواعد التقليدية التي تحكم الفعل ورد الفعل التي لا ترقى إلى رمزية الحياة والموت عند بودريار، عندئذ يحل الإرهاب في تبادل مستحيل مع الموت يُصيب المنظومة بحالة عجز ويخلق فيها شلل رمزياً، حيث تصبح كل محاولة للرد فعلاً رمزياً غير قادر على إعادة التوازن للنظام.

1. الفعل الإرهابي من فرضية الحدوث إلى دلالة الفعل:

إن الإرهاب كحدث رمزي وهجوم سيميائي يفرز دلالات وافتراضات في السياق الاجتماعي والسياسي تحاول تأسيس الفهم العميق له، لكنها فرضيات تحمل دلالات تساهم في تأجيج صورة نمطية عن الحدث وتفسيراته، ليسقط في اصطلاحية المفهوم تعيد تراتبية القوى العالمية أو التفسيرات المتطرفة الإيديولوجية، وهو ما حاول بودريار التنويه إليه من خلال تعداد الفرضيات المفسرة للفعل الإرهابي التي تجعله حدثاً لا رمزياً.

أ. الفرضية صفر:

تفيد الفرضية صفر أن الحدث الإرهابي بلا دلالة ومجرد طارئ وعابر ما يفرض أنه غير موجود في الأصل وفي الحالة العادية وما كان أن يظهر بالأساس، هذه الفرضية تساوي بين الشر والإرهاب ما يعني أن الشر لا واقعي هو الآخر ومجرد وهم في صيرورة النظام العام وهو الخير العالمي الممثل في العولمة، انطلاقاً من هاته المسلمة فإن العالم يعيش في كنف عولمة سعيدة.

غير أن بودريار يرفض هذا الطرح لأنه لا واقعي ميتافيزيقي يقترب من فكرة اللاهوت القديم الذي قام على فكرة جوهرية ألا وهي لا واقعية الشر فيقول: "لنستبعد دفعة واحدة الفرضية القائلة إن 11 سبتمبر لا يمكن أن

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

يؤلف إلا عارضا أو طارئا على طريق عولمة حاسمة. تلك فرضية يائسة في الأساس" ¹ وبذلك فإن الإرهاب في ظاهره ما هو إلا تسريع لهيمنة كونية وترسيخ لقوة عالمية مهيمنة وفي باطنه فعل لا عشوائي يستحيل اختزاله في مجرد حدث عابر.

ب. فرضية الإرهاب التوأم الشيطاني للنظام:

الشائع عن الإرهابي هو ذلك الانتحاري المجنون غير السوي المتعصب لقضية باطللة خاضعة لهيمنة حقد تاريخي مؤدلج في فكر الشعوب المضهدة، وهو ما يجعله فعلا تدميريا هادما، غير أن بودريار ينتقد هذا الطرح التبسيطي ولا الموضوعي لفاعل الإرهاب في قوله التالي: "لكن الأطروحة هي ذاتها مريبة لأنها تحكم على الإرهاب بالألا يمثل البؤس العالمي إلا من خلال بادرة حاسمة من العجز. وحتى لو اعترفنا للإرهاب بضرب خاص من الإعتراض السياسي على النظام العالمي، فذلك للتشهير بفسله بصورة عامة، والذي ينتج عنه فجأة الأثر الخبيث الذي يتمثل في التعزيز اللاإرادي لهذا النظام العالمي" ² هذا الطرح حسب بودريار يحمل في طياته التبرير السياسي والتاريخي ضد النظام العالمي في صورة تقدّم فشله إلى العلن، لكن سرعان ما يتحقق النقيض فيكون تعزيزا له واعترافا به بطريقة غير مباشرة ويصبح وجهها من أوجه الشر للنظام بدل أن يعارضه ويقاومه وفق استراتيجية "الإرتداد العكسي" التي أشرنا إليها سابقا.

وعليه يستحيل اختزال الفعل الإرهابي في مجرد رد فعل لا عشوائي للعجز التاريخي المروّج له، بل هو فعل يعمل على تعزيز النظام وضمّان استمراره وفق أطروحة "الأخ التوأم الشيطاني للنظام" وهي عبارة مقصودة الاستعمال لدى بودريار لأن المهمة تكون واحدة بين النظام والإرهاب كنوع من التلازم العكسي، علاقة هيكلية كما أشرنا آنفا في تأسيس مفهومها لتظهر العلاقة بينها وبين النظام والإرهاب.

1 جان بودريار، روح الإرهاب، ص49.

2 مصدر نفسه، ص50.

ج. فرضية اصطناعية الإرهاب:

إن فرضية التوأم الشيطاني للإرهاب تحيل إلى فرضية أخرى، باعتبار الإرهاب عنف مضاد للنظام في رابطة تلازمية تجعل منه جزءاً منه يرتد إليه فيكون الإرهاب. وفق هذا الافتراض يتجرد الفعل الإرهابي من صفات فعله وغاياته ونتائجه ويصبح نتيجة حتمية للظروف السياسية والجغرافية التي يفرضها منطق النظام العالمي حيث يجسد ذلك في سؤال تشكيكي "بين هذا التصور -الفرض السابق- وبين أن يتصور المرء أنه لو لم يوجد الإرهاب لابتكره النظام ... ولماذا لا يكون اعتداء 11 سبتمبر ضربة من وكالة المخابرات المركزية الأمريكية؟".¹

وعليه الإرهاب وفق هذا المنظور يؤسس لتعزيز النظام ذاته من خلال تعزيز قوته استناداً لاستراتيجية التوازي التي لا يلتقي فيها الطرفان، بحيث كلما كان النظام أكثر هيمنة إزداد الفعل الإرهابي قوة وهو ما يصطلح عليه بودريار "التحالف السري بين النظام والإرهاب" قوامه اللااستقرار الداخلي والعجز البنيوي لتحقيق المعنى العنيف للإرهاب وبدونه لن يحصل الفهم لمعانيه ولن يستطيع النظام تشريع الحرب عليه.

د. فرضية ما وراء الإرهاب:

نطلق في هذه الفرضية من خلال الإقرار البودرياري التالي: "إذا كان هدف الإرهاب زعزعة النظام العالمي بقواه وحدها، في صدمة وجاهة فإنه هدف عبثي: إن علاقات القوى تبلغ حداً من عدم التكافؤ (...) وهذا النظام العالمي هو أساساً مكان هذه الفوضى وهذه الخلخلة ... بحيث أنه من غير المجدي فعل أي شيء إضافي".²

في هذا الاعتراض يقدم بودريار اعتقاده بعد عرض نقدي تحليلي لمجموع الفروض المفسرة للفعل الإرهابي ليستنتج أن الإرهاب ليس صدام حضارات كما زُوج ومازال يُروّج له، وبالتالي صرف النظر عن تفسير الإرهاب بالرجوع إلى مظاهره وأسبابه ونتائجه بل النظر في ما وراء عنفه وما وراء الصدام الظاهري الذي يجسد صدعا منبعثا

1 جان بودريار، روح الإرهاب، ص51.

2 مصدر نفسه، ص.51.52.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

من صراع جذري في قلب النظام ذاته وفي ظل تطور حتمي نحو نظام عالمي. وبهذا الإرهاب قوة مضادة حيوية في صدام مع قوة موت النظام.

يعني أن الإرهاب يجسد ديناميكية المقاومة الحاصلة بين النظام والإرهاب كمفهوم لا كفعل وهو ما يوضح طبيعة العلاقة الرمزية ما بين التفاعلات الاجتماعية والسياسية والجغرافية والاقتصادية تتمظهر في الفعل الإرهابي فيشكل الإرهاب وفق هذا التحليل تحدٍ للهيمنة السائدة ومحاولة لتقويضها بدلا من التصور الكلاسيكي القائل بصدام حضارات وثقافات أو مجرد أعمال عنف عشوائية ولا ظاهرة عابرة كما اعتبرت النظرية صفر بل هو جزء من النظام العام في شكل مقاومة وتحدي.

مقاربة صدام الحضارات التي تعد من أكثر المقاربات تفسيراً لهجمات 11 سبتمبر 2001 والتي لم تصاغ واقعياً إلا بعد هذا التاريخ بعد صياغتها من طرف الأمريكي الياباني الأصل صامويل هتينغتون الذي اعتبر أن الصراع الدولي الأيديولوجي في أصله صراع حضاري لأن أهم الأول لا النفوذ ولا القوة بل الدم والعشيرة والعقيدة التي تستدعي التضحية والإرهاب في نظره صراع بين الحضارة الغربية التي تمثل القلب النابض للعالم لسيطرتها المتعددة الأبعاد والحضارة الإسلامية التي يصنفها من أكثر الحضارات تحدٍ للحضارة الغربية، وبهذا التنظير كانت مقاربة الصراع الحضاري النظرية الممول والمشرع لشيوع التصنيف العالمي أن الإسلام مردف لعمليات العنف والإرهاب.

2. الإرهاب بين دافع الفعل ورمزية الحدث:

يجيب بودريار عن تساؤل له حول حقيقة الدوافع وراء الفعل الإرهابي بجملة من الاحتمالات الشائعة وهي الدين، الشهادة، الثأر أو الإستراتيجية، فالدين يشكل الصراع الكلاسيكي بين الإيديولوجيات الدينية لا سيما بين المسيحية والإسلام أين يتخذ الرأي الأكثر شيوعاً أن الإرهاب عنف أصولي وتطرف ديني ويرتبط أكثر بالإسلام، وهو ما ساهم في ظهور الأصولية في وصف العلاقات بين الشرق والغرب والإسلام خاصة في ظل التداخل العميق بين الدين والجوانب السياسية، الثقافية، الاقتصادية والاجتماعية.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

وجدير بالذكر أن الأصولية ليس بالضرورة تطرفا وعنفا لأن هذا الخلط اللغوي من مفرزات وضع النظام العالمي الذي سنتطرق إليه بالتفصيل في مبحث العولمة والإرهاب.

أما الشهادة التي تُكتسب الفعل الإرهابي قداسته، قداسة بدورها ناجمة عن الثقافات والمجتمعات التي يكون فيها الموت خلال الهجوم الإرهابي موت شرف وتمجيد في الحياة الدنيا والتبجيل في الحياة الثانية، وتعد فكرة الشهادة من أكثر التبريرات الميتافيزيقية المستعملة في تشريع الفعل الإرهابي لما لها من تأثير على الفاعل قبل وبعد الفعل، وهي في آلية تصويغها تعد إستراتيجية بلغة جان بودريار باعتباره -أي الإرهاب- الأداة الموجهة لنشر أو لترويج فكرة ما ومحاولة كسب الشرعية والإقناع لمسألة محددة سلفا.

هاته الدوافع جميعها ملغاة في الطرح البودرياري ويختزلها في تبادل مستحيل مع الموت: حيث يقول: "إنه ببساطة، وعبر ما يظهر لنا أنه انتحار، التبادل المستحيل للموت، تحدي السيستم بالهبة الرمزية للموت، هو الذي يغدو سلاحا مطلقا"¹

فالتبادل المستحيل تبادل حاصل في ظروف طارئة يتخلص من المنطق العادي والتفسيرات الراهنة، والإرهاب بوصفه تبادل الحياة والموت بطرق لا يمكن توقعها ولا حصرها في تحليل بعينه يجسد تبادلا مستحيلا، وهو ما يعكس الفكر المركب للحقيقة التي لا يمكن ضبطها والتعقيد في التفاعلات والعلاقات الإنسانية والاجتماعية، وبالحديث عن فلسفة التركيب والتعقيد يحضرنا الفيلسوف الفرنسي إدغار موران الذي اعتبر هو الآخر الأشياء في ترابط معقد لا يمكن فك عناصره ولا اختزال الكل في أجزائه ولا وضع خط فاصل بين الشيء ونقيضه.

في تعريف التبادل المستحيل يقول جان بودريار: "كل شيء ينطلق من التبادل المستحيل، إنه لا يقين العالم هو أنه لا مبادل له، ولا يمكن مبادلته بشيء"² مفهوم يرتبط بفلسفة القيمة والعلامة والرأسمالية بوصفها

1 جان بودريار، جاك دريدا، إد فوليامي وأمبرتو إيكو، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟ ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، طبعة 1، الدار البيضاء، 2003، ص.108.

2 جان بودريار، التبادل المستحيل، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، طبعة 1، دمشق، 2013، ص.13.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

نظاما اقتصاديا تتخذ صفات استراتيجية الإله من خلال السيطرة الكاملة على الأفراد وصنع أحداث العالم وبذلك تصبح الرأسمالية الإله الحديث وفق الهيمنة الرأسمالية.

تبادلا مستحيلا بين الموت والإرهاب، لأن الإرهابي بمجمومه الإرهابي يقدم تضحية لا يمكن تبادلها ولا معادلتها بقيمة فيظهر عندئذ تبادلا مستحيلا مع الموت، إنطلاقا من أن الإرهابي يقدم حياته كتضحية يستحيل تبادلها من أجل هدف سياسي أو اجتماعي. فيكون الإرهاب قوة رمزية أكثر منه هجوما، يستمد قوته ومكره من تلك القوة والمكر الموجودة في استراتيجية الإله بلغة نيتشه حيث استخدم نيتشه هذا المصطلح مجازا من باب التعبير عن القوى التي تحكم الأحداث وتصنعها كما الإله يسير العالم وهي تجسيد للقوة والهيمنة، أما فكرة التضحية بالإله في الإعتقاد المسيحي تنم عن مكر الإله بحيث يستحيل للبشرية أن تسدد هذا الدين وخلال هاته الإستحالة نحقق فهم التبادل المستحيل مع الموت في المفهوم البودرياري.

وعليه بودريار لا يختصر الإرهاب في ذلك العنف الاستعراضي، بل هو نتاج التحول الجذري في النظام العالمي والواقع الجذري وبذلك الفرضية المطلقة تتجاوز ذلك الصراع الحضاري بين الشرق والغرب وبين الإسلام وأميركا أو تطرف جماعة طائفية أو إيديولوجية سياسية إلى القوى المشتتة في النظام العالمي باسم العولمة، ما يعني أن الإرهاب نظام تم تشكيله في مقابل النظام العالمي ليصبح نتيجة حتمية وانبثاق في صلب مسار العولمة والهيمنة العالمية التي يؤسسها.

وبذلك يكون الفعل الإرهابي حسب بودريار رد فعل متطرف لتطرف النظام العالمي في الهيمنة، فالقوة الرمزية الكامنة فيه والمستمدة كما أشرنا آنفا لا يمكن مبادلتها بالطرق التقليدية ولا الفرضيات الكلاسيكية بل يفهم ضمن تحليل هيكلي في نظام عام من الأبعاد الإقتصادية، السياسية، الثقافية والتقنية وهي أبعاد تسبق الفعل الإرهابي وتتقدمه أيضا ليكون فعلا مستقبليا لا فعلا ماضيا باعتباره إرهابا لا ينطوي على معنى ولا هدف لا يمكن قياسه بنتائجه الظاهرة سواء كانت سياسية أو تاريخية وبحدوثه يؤلف حدثا عجيبا رمزيا.

ثانيا الإرهاب والموت الرمزي: تحول الفعل الإرهابي إلى علامة:

المهجوم الإرهابي، الإعتيالات السياسية والتفجير الإنتحاري، أفعال إرهابية تتجاوز أفعالها إلى ما بعد الفعل، رمزية تتجاوز حتى ثنائية الحياة والموت أين يتخلى الإرهابي عن حياته كنوع من التعبير الرمزي ضمن فلسفة التبادل الرمزي. تحول ما بعد حدثي يبرز فيها كيفية تشكيل الفعل الإرهابي من خلال الموت تفاعلات سياسية، إجتماعية وإقتصادية تخلق مشهدا رمزيا عالميا. كيف ذلك؟

1. موت الإرهابي: موت رمزي:

أطروحة تتأسس على منطق التبادل الرمزي الذي أشرنا إليه آنفا حيث أن الإرهاب هبة مضادة وفعلا لا يمكن رده ولا مكافئته أو معادلته يحدث آخر انطلاقا من عمل القاعدة الرمزية وقانون الهبات الذي نظر فيه قبل بودريار الأنثروبولوجي مارسيل موس الذي يعني به أنه كلما كانت الهبة أكبر كلما كانت رمزية يستحيل ردها.

القاعدة الرمزية هذه متأصلة أيضا في الفلسفة الميغلية من خلال جدلية العبد والسيد، السيد الذي يمنح حق الحياة للعبد الذي لا يملك سلطة على حياته ومماته، وإذا ما حقق العبد موته بطريقة ما كالإنتحار فإن ذلك تهديد لسلطة السيد الذي يسقط عندئذ إلى موقف العبد لأنه يستحيل إيقاف موته أو رده.

بإسقاط القانون الرمزي والقانون الميغلي على الفعل الإرهابي وبالتحديد أحداث 11 سبتمبر يكون الإرهاب "حدثا رمزيا"، على اعتبار أن أمريكا كقوة عالمية هي قوة وهمية مجازية لأنها لا تستطيع تعريض حياتها للموت ولا تملك سلطة عليها فتسلسل بذلك إلى مكان العبد وهو ما يدعوه بودريار أطروحة "صفر موت"، في ذات الوقت بانتحار الإرهابي هو انتحار للنظام وانحياز ينم عن عجزه في إيقاف موت الإرهابي ورده ومكافئته بفعل، والإنتحار بهذا المفهوم الرمزي ليس شهادة بل "استرداد موقف من السيطرة" لتصبح السيطرة هنا رمزية ويصبح الموت للنظام لا للإرهابي، وهو ما صرح بودريار في مناقشة فكرية مع جاك دريدا حول سؤال لماذا الحرب؟

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

بذلك في قوله: " هو أن نعطي دون أن نترك للآخر خياراً أو إمكانية للرد وإن لم تكن هناك إمكانية للرد تكون إمكانية للعنف والتي ستكون الإهانة وهي أسوء من الموت".¹

وعليه فإن الموت في فلسفة بودريار لا يكون موتاً طبيعياً وبيولوجياً بل هو "موت رمزي" **"La mort symbolique"** يكتسب رمزيته من التبادل الرمزي بين الحياة والموت وهو القانون الذي يسري عليه (التبادل الرمزي) بحيث لا يمكن إلغاءه أو تجاوزه في المعادلة بين الحياة والموت، معادلة لا بد منها من أجل استمرار كلاهما، فالموت قوة قمعية يجمع الحياة لتستمر الأخيرة في وجودها وهو ما يظهر في فلسفة "القابلية للانعكاس" **"La réversibilité"** وتعني تماهي الفصل بين المتناقضين وذوبان الحدود بين المتناقضات لاستفحال واقع التمثلات على الواقع الفعلي وفيها يصعب تحديد الرمز في دلالة ثابتة لأن الرمز هي صور الفهم الحاصل في الذهن وبدلاً أن تكون العلامات تبادل بما هو حقيقي تصبح في حد ذاتها عرضة للتبادل بنسخ لا أصل لها ما يفيد أن الواقع المحاكى هو الحقيقة وهي عملية سيطرت على الفن والثقافة والسياسة كما سيطرت على الاقتصاد أيضاً وبهذا يستحيل التبادل الفعلي ليكون تبادلاً رمزياً. هاته التبادلية الرمزية بين الحياة والموت تحدد قيمة الحياة والوجود وقيمة الموت في حد ذاته لأنها قانون طبيعي لا يمكن إلغاؤه وتجاوزه، قانون قوته القمعية تكمن في الموت باعتباره قوة قمعية على الحياة.

ومنه يكون الفعل الإرهابي قمعاً رمزياً، والتفكير في الإرهاب كفعل رمزي يعني أن يحمل في طياته رمزية الصراع بين النظام والفعل الإرهابي، بين الحياة والموت، وهنا لا يمكن أن نصنف أي الطرفين حياةً وأياً موتاً فينتج أن يكون الإرهاب قمعاً رمزياً للحياة متضمن في التفاعلات الاجتماعية الثقافية السياسية التي يضمنها التبادل الرمزي ومن خلال هذا تتأسس العلاقة أيضاً بين الإرهاب كفعل رمزي والتبادل الرمزي يقول جان بودريار: "إن منطق التبادل الرمزي غير القابل للتدمير يعيد إنشاء المعادلة بين الحياة والموت -في مصير البقاء غير المبالٍ. فالموت يجمع في إطار البقاء على قيد الحياة -فالحياة ذاتها، وفقاً للارتداد المعروف، هي فقط البقاء على قيد الحياة الذي يحدده الموت".²

1Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre?, Lignes, Paris, 2015, p.20.

2 Jean Baudrillard, l'échange Symbolique et la mort, p.197.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

يتجاوز الإرهاب القواعد والحدود النمطية داخل العملية التبادلية حيث يصبح تبادلا ذاتيا داخليا مع ذاته انطلاقا من التماهي بين عناصر الخطابة أو الرسالة التي ولّدها نظام المحاكاة للعلامة أو الاقتصاد السياسي للعلامة ونتيجة ذلك يتحول الواقع لرسالة هدفها التأثير في الخطاب الهيكلية الذي يؤسس منطق التبادل الرمزي، وكونه شاملا للسنن فإن الوظيفة الرمزية تتحقق في تشكيل الواقع بشكل ديناميكي مستمر وهو ما يظهره القول التالي: "إن ما يؤسس له الواقع هو الارهاب الشامل للسنن الذي يتحول داخل وبفعل هذه الخطاطة إلى المحفل المتحدث الوحيد الذي يتبادل الدور مع ذاته ويعيد انتاجها عبر فصل عنصري للخطاطة في أفق ترسيخ أحادية الرسالة ووضوحها"¹

انطلاقا من التحليل السابق ينتج الفهم الجذري لمفهوم الإرهاب لدى بودريار فهو ليس مجرد فعل قمعي عنيف يظهر من خلال التفجيرات أو الفعل التخريبي بل هو فعل رمزي يكتسب الطابع الهيكلية من خلال التفاعلات الهيكلية التي يضمنها منطبق التبادل الرمزي، لذا استنادا إلى النتائج السابقة يصبح الإرهاب في فلسفة التبادل الرمزي "قيمة هيكلية" ويصبح رد فعل على فقدان التوازن في النظام وحصول التماهي بين الدلالات لبعث هدف غير ذلك الهدف الذي يروج له ما يجعل الفعل الإرهابي سلطة رمزية قمعية.

2. الإرهاب ضمن نظام العلامات:

إن الترميم الحاصل في النظام يؤدي إلى تشويه العلامات والرموز التي تكون مؤسسة في التبادل الرمزي وهذا ما يطلق عليه تسميته بالعنف الرمزي، أي قمع كما أشرنا آنفا على مستوى الدلالات والعلامات التي يتم استهلاكها القمع الهيكلية (جاء التفاعلات الاجتماعية السياسية الثقافية) أو العلاقات الهيكلية، وهذا العنف كتمويه يمارسه النظام (نظام العلامات) ليتحقق نتيجة ذلك العنف الهيكلية أو البنيوي من خلال استخدام العنف الرمزي لكسر النمطية البنيوية. ما يعني أن الإرهاب هو جزء من فلسفة النظام وحدث رمزي لا بد منه من أجل كسر الصورة النمطية.

1: جان بودريار، الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع، ص.ص. 22.23.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

التبادل الرمزي في فكرة الإرهاب أو في تحليل جان بودريار للفعل الإرهابي يرى أنه نتيجة حتمية ولازمة لتلاعب نظام العلامة أو الإقتصاد السياسي للعلامة وهو ما يصطلح عليه بـ "استراتيجية التضييل" حيث تكمن هاته الاستراتيجية في التأهيل وإعادة تشكيل النماذج وفق متطلبات السيميولاكرم لتصبح جميعا بنفس القوة والقيمة وفي أقصى مدى لهاته النماذج تفقد قيمتها وتنهار (موت العلامة) ونستحضر قول بودريار في هذا المقام: "جعل النظام المرأة الجذرية لتلاعب النظام، هذا هو الواجب وهذا أيضا هو العنف الرمزي الضروري المطلوب ممارسته في مواجهة العنف البنيوي للنظام"¹

نتيجة هذا الإنهيار يتكون الإرهاب كفعل مضاد وحتمي وأمر متوقع جراء النمذجة التي حلت بالنظام العالمي، فمتى تحققت النمذجة القصوى للعلامة نتج إرهاب في المقابل كتمثل رمزي.

حسب هذا التحليل الما بعد حدثي للإرهاب بتعدى مفهوم الإرهاب في فلسفة بودريار "بوليتيسوسولوجيا" "Politico-sociologique" العنف التقليدي إلى العنف البنيوي، فالعنف في معناه الكلاسيكي يتميز بالواقعية والتحقق الواقعي في جملة الأهداف والمرجعيات التاريخية والجهات الفاعلة التي تسقط في معنى "الإرهاب البنيوي" ليصبح فعل تطرفي يستحيل ضبطه في غاية لأنه غاية في حد ذاته، وبذلك يكون ذا بعد رمزي يعمل على الجوانب التبادلية في التفاعلات الاجتماعية وهو ما يظهره قوله في كتابه المشترك مع إدغار موران عنف العالم: "الإرهاب ليس العنف، إنه ليس عنفا واقعا محددا تاريخيا، العنف الذي له سبب وغاية إنه ظاهرة متطرفة، أي أنه موجود في ما وراء غايته بطريقة ما: إنه أكثر عنفا من العنف"²

إذا الإرهاب نتيجة حتمية لمنطق "السيستم" تظهر في القيم والخطابات الرمزية يتخذ حقيقته المفاهيمية من السياق والهيكل العام للنظام وبهذا الطرح يتجاوز الطابع الوحشي البربري ليكون عنفا معاصرا يعكس الديناميات السارية في النظام ويصبح محاكاة لها.

1 جان بودريار، الفكر الجذري، ص.30.

2 جان بودريار، إدغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، طبعة 1، اللاذقية، 2005، ص.64.

ثالثا الإرهاب والحرب: قراءة رمزية تفكيكية بين جان بودريار وجاك دريدا:

بعد كشف الحقيقة الرمزية للفعل الإرهابي عند بودريار نود خلال هاته الجزئية كشف التقارب بين الإرهاب والحرب انطلاقا من مقابلة بين هجومات 11 سبتمبر كفعل إرهابي وأحداث الخليج كحرب وفق قراءة رمزية تفكيكية ترفض اختزال الإرهاب أو الحرب إلى رموز وعلامات كونهما تأويلات مستمرة يستحيل ضبطها في إطار معين. إنطلاقا من الأسئلة التالية: هل الإرهاب حرب؟ إلى أي مدى يمكن أن يكون الفعل الإرهابي حربا؟ ما حقيقة حرب الخليج في تقابلها من أحداث 11 سبتمبر؟

1. الإرهاب والحرب بين رمزية ووهم الحدث :

يعمل التفسير البودرياري على تأصيل العلاقة بين الإرهاب والحرب وفق رمزية الحدث الإرهابي كمرجع أساسي يؤدي إلى حرب وقائية أو حرب لم تحدث بعد كنوع من محاكاة ما فوق واقعية للحدث الإرهابي، من خلال مقابلة بين هجمات 11 سبتمبر 2001 وحرب الخليج .

أ. حرب ما فوق واقعية:

اعتبر بودريار أن الإجابة على سؤال ما إذا كان الإرهاب حربا ليس مهما لأنه حدث ثانوي يغطي على حدث رئيسي، وبالتالي محاولته هذه التي تبدو في ظاهرها قراءة مقارنة بين الحرب والإرهاب هي في عمقها للرد على الانتقادات التي تعرض له كتابه "حرب الخليج لم تقع" الصادر عام 1991 وتحيين فرضيته هاته بعد إعلان الحرب على العراق عام 2003.

يعتقد بودريار أن حرب الخليج افتراض الحدث واللا حدث كونها "حدث استبدال" أين استبدلت الشخصية الرئيسية وهي "بلادن" بما هو وهمي مجازي أي "صدام حسين"، وجراء هذه المعاملة التبادلية أضحت الحرب فيها حدثا إعلاميا قبل أن تكون حدثا فعليا، فكانت حرب مصطنعة بلغة السيميولاكرا البودريارية لأنها تسعى لمحو حدث وصورة أولى، والحلول مكانه ألا وهي أحداث الحادي عشر سبتمبر 2001 وهو ما يقره بودريار: "الحدث الذي يمكن وصفه بدقه متناهية لا يمكن أن يحدث فعلا لأنه حصل افتراضيا فهو حدث غير حقيقي" ¹.

1 Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre?, p.25.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

لذا يشترط بودريار محو حدث 11 سبتمبر لضمان وقوع الحرب في مفهومها الفعلي الواقعي، لكن ذلك مستحيل لأنه ما زال طاغيا على الأحداث العالمية، ما يستحيل مبادلتها أو مكافأتها بحدث آخر.

وفقا لهذا التصور فإن الإرهاب لا يمكن أن يتصف بصفات الحرب وهو ما يترجمه قول بودريار: "الحرب تختلف اختلافا جذريا عن الحدث الإرهابي"¹ لأنها مبرمجة ومخطط لها وماضية الحدوث وبذلك لم تعد لازمة الوقوع، حتى وإن حدثت فلم يعد الحدث هنا مهما.

أما الإرهاب على نقيض الحرب فهو راهني مستمر لا متوقع وغير معادل يستحيل مبادلتها بشيء حتى وإن كان غاية في التنظيم إلا أن معنى قيمته لا تكون إلا بعد وقوعه وهو ما نسميه "استباقية الفعل وتأخير الحدوث"، ويستعين بودريار هنا بزمينة برغسون وبالتحديد الأشياء التي لا تصبح ممكنة إلا عندما تحدث فعلا لتكون عندئذ ماضية.

ب. من رمزية الإرهاب إلى وقائية الحرب:

إن الإرهاب المعاصر ليس أيديولوجية كما ساد في التعريفات الكلاسيكية بل هو استراتيجية قاتلة باعتبار أنه رد فعل لحرب لم تحدث بعد ولن تقع حتى، لكن رغم ذلك تنتج تشويقا لفعل افتراضي لا سيما بعد ركونه في حيز ما ينتظر، هذه الإستراتيجية القاتلة هي تفعيل أيضا لمبدأ الحيلة والحذر كنتيجة حتمية للرعب العالمي المصاحب لفعل لم يحدث وأي فعل بالمقابل يصبح فعلا وقائيا لا غير.

إذن في أي محاولة مكافئة ومواجهة للفعل الإرهابي تنشأ الحرب الوقائية **Guerre préventive**

وهي الحرب التي لم تحدث إلا أنها على وقع الإنتظار والإحتراس الذي يضمن في طياته أيضا قمعا لفعل لم يقع بعد بهدف استرجاع السيطرة والهيمنة المفقودة.²

وخلال هذا المفهوم نستحضر رؤية ميشال فوكو هو الآخر في كتابه "المراقبة والعقاب" أين يشير فيه إلى رهاب مستمر وشعور دائم بالرقابة يسري في مجتمع الما بعد حدثي تمثله مؤسسات الدولة من سجون، منازل محمية، مدارس وجامعات مقننة وجميع النشاطات اليومية الإعتيادية التي ترتبط بالمراقبة المتعمدة والمخطط لها أو غير المباشرة في تحقيق التقيد التام بمجموع قواعد السلوك لفعل لم يحدث.

1 Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre, p.24.

2 Ibid, p.26

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

بعد تحقيق بودريار لمفهوم الحرب الوقائية يُسقط المفهوم على حرب الخليج التي يرى أنها حرب لم تقع فعلا بمفهوم الحرب الواقعية كونها تنم عن مبدأ الحيلة والحذر والإحتراس العالمي من إرهاب مماثل لهجمات 11 سبتمبر. إلا أن الحرب الوقائية في هذا المنظور تحمل بعداً ميتافيزيقياً لأنها تفرض عدم وقوع أي حدث ضد النظام واحتراز كنوع من الإحتفاظ بالهيمنة والسيطرة في مقابل أي عارض يشوش على النظام العالمي ويكتسب التفرد الذي هو من حق النظام، هذا المبدأ الوقائي هو مبدأ فيروسي ووقاية فيروسية تغلغت في جميع أجزاء الحياة والموت وحسب بودريار يمتد الى ثلاث مستويات:¹

✓ **وقاية من الحدث:** ويفرض هذا المستوى نوع من الإحتراس اتجاه أي حدث يكتسب صفة الحدث العالمي.

✓ **وقاية من العدو:** يعود بودريار إلى تحليلات كارل شميث التي تفيد مسحاً تاماً للعدو وإبادة عسكرية له كنوع من الوقاية، كما حدث في الحرب الخليجية ضد العراقيين والحرب الإسرائيلية ضد الفلسطينيين اليوم، مستوى يختصره بودريار في الغطرسة كعلامة لإختفاء العدو.

✓ **منع الموت:** اختفاء العدو يعني اختفاء الحرب بالضرورة ويعني اختفاء الموت، والخطر المفروض على الموت ويظهر ذلك من خلال التدابير التي تجعل الفرد ميتاً حياً، والصفير موت في الرياضيات تعني أيضاً صفير أحياء.

2. الحرب والإرهاب بين الحدث وإنطباع الحدث

يؤسس جاك دريدا تحليلاته في علاقة الفعل الإرهابي بالحرب من خلال تجسيدهما في أحداث 11 سبتمبر وحرب الخليج فيصرح أن الحرب بمفهومها الواقعي الحقيقي لم تحدث لكن في الآن نفسه هناك شيء ما حدث وفعلاً ما وقع لا يمكن تسميته بالحرب، ورغم رأيه هذا ينتقد دريدا بشدة أطروحة بودريار في كون الحرب الخليجية لم تقع أو ما يطلق عليه "الحرب المصطنعة" لأن حسبه علامات الحرب موجودة حاضرة في مظهر الخسائر البشرية والمادية بين طرفيها، لذا فهو يحاول إعطاء وجهة نظر مختلفة لتحليل الفعل الإرهابي وعلاقته بالحرب.

أ. استراتيجية انتحار النظام:

1 Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre, p.p. 28.29

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

يرى دريدا أن الخطابات والتأملات التي تستحق التأمل فعلا هي ثورة القانون الدولي، ثورة ما يحدث اليوم أو غدا ليس لأنه حدث مزيف أو "حدث استبدال" كما قال بودريار بل لأنه حدث يخفي صورته ووحشيته وقتلته¹، حيث يضيف جاك دريدا إلى تحليلات بودريار في علاقة الإرهاب بالحرب شرعية قرارات مجلس الأمن المخول العالمي للتدخلات العسكرية باسم حفظ الأمن العالمي، لكن هذا الهدف يفقد شرعيته لأنه يعجز دوما في تطبيق القوانين التي يصدرها، خاصة أنه كمؤسسة ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية تضم الفائزين بالحرب والمسلحين بأسلحة الدمار الشامل والمزودين بحق الغيتو أيضا.

فشل يظهر حسب دريدا قبل حرب الخليج أين لم تكن هناك حربا دولية إن صح التعبير لكن بعد ذلك أضحت العراق ميدانا للاستعراض ومنطقة انزال دولي للمدركات والجيش العسكرية فكان ذلك إلا بداية فعلية لتدخل أجنبي على الأراضي العراقية بدعم من قرار الأمم المتحدة أين منحت أمريكا لنفسها وحصلت على الموافقة العالمية من أجل هذا التدخل العسكري تحت ذريعة الاستعمال اللا مشروع لسلاح الدمار الشامل على الرغم من أنها كانت ملكية في جميع الدول التي منحت الموافقة لأمريكا، لذا فهو يتساءل: لماذا وُجّهت الأنظار من واشنطن إلى العراق على أنها في اتفاق مع القاعدة الإرهابية لمجرد الشك في امتلاكها السلاح النووي على الرغم من الأمر كان بالتقريب مؤكدا لباكستان المسلحة بالكامل بأسلحة الدمار الشامل؟

خلال هذا السياق يطلق جاك دريدا مصطلح "المناعة الذاتية" ليعبر عن انتحار النظام ذاتيا، مصطلح استعاره من علم الأحياء، أين يعمل الكائن الحي على محاربة نفسه بتدمير أجهزة حمايته بطريقة انتحارية وتحصين نفسه من مناعته الخاصة، وقد صرح دريدا في محاورته بدار الثقافة الفرنسية أن المناعة الذاتية هي قدرة النظام على التدمير الذاتي التلقائي بغية تحقيق الوقاية من العدوان الخارجي²

مفهوم يمكن اسقاطه على الأحداث العالمية كعمليات الانتحار في إسرائيل (الإرهابيين) وتحول الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية من مجرد خطاب سياسي إلى ممارسة فعلية من خلال خروج الأمريكيين إلى الشارع واعتراضهم على احتلال العراق عام 2003 وهو نموذج المناعة الذاتية الممثلة الديمقراطية على الرغم من وجود

1Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre?, p.38

2 Ibid, p.46.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

دلائل تنذر بانحصارها وهو ما يسميه دريدا بالانتحار الذاتي للسلطة وهو مفهوم نجد له بعد أيضا في فلسفة جان بودريار من خلال الإتجاه الذاتي للسلطة دون وجود آخر متحدٍ وغياب الطرف المبادل المعادل الذي يحمل القيمة الرمزية المكافئة لهيمنة النظام، وجراء انتحار النظام ذاتيا ينتج عن ذلك حروب افتراضية بدل حروب حقيقية واقعية ويحل بذلك عدوً افتراضي بدل العدو الحقيقي وموتٌ رمزي بدل الموت الأنطولوجي.

وعليه نتيجة لعدم التكافؤ هذا ينتحر النظام ذاتيا كمحاولة وقائية من القوة القمعية في النظام نفسه لذا نلاحظ أن منطق اللا شعور سائد في التحليلات البودريارية الدريدية حول مسألة علاقة الارهاب بالحرب والأحداث العالمية.

ب. العلاقة بين الحرب والإرهاب:

يحقق دريدا في مفاهيم أساسية من أجل تحقيق الفهم العام لعلاقة الارهاب والحرب وذلك من خلال إيراد مفاهيم جوهرية تميز المفهومين ممارسة وتنظيرا.

✓ الحدث: يرادفه في العربية "الحدث العظيم" و"الحدث التاريخي" Fait date في اللسان الفرنسي يعرفه دريدا قائلا: "الحدث التاريخي هو دائما الصدمة، صدمة ما نشعر به بطريقة تبدو مباشرة، بوصفه حدثا بارزا فريدا، غير مسبوق كما نقول الآن unprecedented".¹

يفترض الحدث التاريخي وجود شيء ما يحدث لأول مرة غير سابق الحدوث ولا يمكن تكراره في ذات الأمر، شيء لا يمكن تحديد هويته أو ضبطه في حدث أو تحليله ليصبح حدثا غير قابل للنسيان في التقويم الكوني. والإرهاب الدولي يحوي هذه الصفات وأصابع هذه الصفات تتجه له كحدث كوني، ولذا يصعب ضبط مفهومه الدقيق، حدث رغم تعريته في الحصول إلا أن نتائجه لا يمكن إنكارها بحيث يظل خارج الوصف من دون ترقب.

1 جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط.1، قطر، 2013، ص148.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

يعتبر دريدا تسمية **Major event** تسميه إنزاع انجلو-أمريكي جراء إيعاز سياسي يسيطر على القانون الدولي والمؤسسات الدبلوماسية ووسائل الإعلام والتقنية العلمية والرأسمالية والعسكرية، إيعاز يسيطر حتى على النظام العالمي ككل الذي ظهر للوهلة الأولى بأنه مستهدف جراء العنف ما يوضح هشاشته وأزمته.¹

هذا الانطباع يصبح في حد ذاته حدثا حتى وإن كان عفويا أو مؤدجلا، لكنه على الرغم من ذلك يعبر بطريقة أو بأخرى عن حدث الحدث، حدث ظهر لأولئك الذين لم يعيشوا جرائه حرب العالمية، هذه هي التسمية التي أطلقها جاك دريدا على حدث الحادي عشر سبتمبر بأنها تركت انطباع الحرب العالمية الأولى والثانية.

✓ **الحرب:** الحرب في المفهوم الأوروبي هي اعلان دولة ذات سيادة الحرب على دولة أخرى وبذلك لا بد من شرط "إعلان الحرب" وأي عدوان لا يمر بهذا الشرط يعني لا وجود للحرب، ووفقا لهذا الإقرار فإن حرب الخليج هي ليست حربا بالمفهوم الأوروبي التقليدي وأي متوقع مستتبع لها لن يكون حربا أيضا² هذا الطرح التقليدي لم يعد له مكان عند كل من دريدا وبودريار، فالحرب انتهت بين الدول ولن تحدث بالطريقة التقليدية ذاتها.

ومنه فإن المنظمات الإرهابية ليست هيئات دولية يمكن إعلان الحرب ضدها ووفقا لذلك يختفي العدو المباشر لأمريكا مما يستدعي استبداله بكيان رسمي غير مباشر وهو العراق باعتبار أنه قاعدة للجماعات الإرهابية، وعندئذ تحل الحرب ضده وفق الشرط التقليدي، في هذا المقام نستحضر تبادلية بودريار الأخرى بين بلادن كرمز إرهابي وصدام حسين كمحاكي للإرهاب في فلسفة السميولاكرم، هذا الحلول بين طرف وطرف نابع من الهاجس الغربي من سؤال: **من نحارب؟** فقلق الولايات المتحدة والعالم ككل بعد إرهاب 11 سبتمبر ليس من الدمار المادي المخلف ولا نسبة الوفيات المرتفعة بل هاجس امكانية تعرض العالم بحلفائه وأعدائه مرة أخرى إلى مثل هكذا هجومات لا سيما فيما تعلق بشقها البيولوجي خاصة في ظل السباق نحو التسليح بأسلحة الدمار الشامل.

✓ **الإرهاب:** مفهوم يصعب ضبطه في الاصطلاح الدريدي انطلاق من تصريحاته حول هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001 حيث يقول: "نحن لا نعرف بالضبط ما نعيه بقولنا أو بتسميتنا 11 سبتمبر **Le 11**

1 جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، ص.151.

2 Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre. P.47.

Septembre (...) فنحن لا نعرف عما نتحدث ولا نعرف حتى الآن وصفه" ¹ وهو ما يوضح صفة الحدث العظيم والجددة واللاتوقع للفعل الإرهابي مع الإشارة أن دريدا فرق بين الحدث العظيم وانطباع الحدث العظيم.

✓ انطباع الحدث العظيم أو ما يقابله الحدث الافتراضي نتيجة هيمنة الصورة الإعلامية وهيمنة الخطاب اللغوي والإعلامي والسياسي على المشهد العالمي والقانون الدولي والوسائل الإعلامية على الساحة الواقعية والافتراضية إلى درجة ترميز الحدث بتسميات عالمية نتيجة التبادل الإعلامي لصور الانفجار فمثلا يتخذ مسمى 9.11 كرمز للإغاثة عند الإنجليز وهو عند إدغار موران صدمة 11/9 يقول دريدا في وصف كل هاته التسميات "هذا الشيء المسمى 11 سبتمبر أعطانا انطباعا بكونه حدثا جللا" ²

قراءة دريدا هاته محاولة للتملص من القراءة الاستهلاكية إلى القراءة النقدية التفكيكية لعمق الحدث لا سيما في زمن تأثير العولمة والإعلام في محاولة منه لتجاوز الخطاب الإعلامي المسيطر على الساحة العالمية واقعا وافتراضيا. لذا فإن الحدث العظيم حسب دريدا مارس قمعا قهريا أكثر من حدثا فعليا إلى درجة اكتساب المفهوم ميزات الحدث العظيم الذي يظهر واقعا من خلال التحالف العالمي في حرب ضد الإرهاب. وعليه الحدث الإرهابي لن يكون حدثا عظيما لأنه خال من صفة المباغثة، واللاتوقع خاصة بعد حرب الخليج الأولى، مما يعطينا الحق في توخي الحذر والوقاية من استعمال اللفظ "الإرهاب" على كل هجوم مسلح خاصة في ظل الاحتراس العالمي من حرب وفعل إرهابي لم يحدث بعد وهو ما توضحه تصريحات الممثل الأول لهذا التحالف الو.م.أ في التعبير عن قلقها الدائم من الصراعات التي تبدو تهديدا تارة وتطمينا للقانون الدولي تارة أخرى حيث يقول دريدا في مداخلته حول في هذا المقام: "نحن نواجه صراعات ومصالح تبدو تطمينا للقانون الدولي ومن جهة أخرى تهديدا له" ³

1 جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، ص149.

2 مرجع نفسه، ص151.

3 Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre. P.44

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

اليوم لا يوجد حروب ولا نزاعات بل هناك فئات أخرى يتم اصطناعها وهذا لا يعد أمراً تكهنياً وافترضياً بل هو واقع يتطلب منا حسب دريدا التخلي عن المفاهيم التقليدية التي يُلجأ إليها للحماية، فالسياسي في استعماله كلمة حرب أو إرهاب إنما يعرف ما يقول، أو لتمويه عن فكرة خاطئة وذات الأمر بالنسبة لجان بودريار فانهدام الخط الفاصل بين الوهم والزيف والحد بين الحقيقي واللاحقيقي أدى لتمازج مفهوم الحرب والإرهاب.

الفصل الثاني فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي عند بودريار

في الختام يتضح أن الفعل الإرهابي يتجاوز العنف المادي ليصبح علامة رمزية تتجلى في الموت الرمزي الذي يكون السلاح الفتاك في يد الإرهابي، سلاح رمزي لا يمكن معادلته في النظام ككل، ما يعني أن الإرهاب ليس عملية فردية أو عملية لمنظمات خارج السرب، بل على النقيض من ذلك الفعل الإرهابي مركّبة في منظومة عالمية يؤسس لمعاني رمزية تفاعلية أهمها الموت الرمزي. لذا كان سؤال بودريار في كتابه ذهنية الإرهاب "لماذا يقاتلون بموتهم" سؤال يبحث في ذهنية الإرهاب عن قرب، عن الأسباب العميقة التي تحول الموت البيولوجي إلى علامة في نظام بأكمله.

لكن نظرة بودريار هاته اختزالية مفرطة اختزلت العملية الإرهابية في دلالات وعلامات بعّدا عن الإستراتيجيات وأهداف يصعب فعلا إيجاد تحليل لها، فما هو رمز في منظومة ما لا يعني بالضرورة نفس التمثيل الرمزي في منظومة أخرى، وهو ما قدمه جاك دريدا من خلال قرائته لفعل الإرهاب والحرب أين قدّم من خلال كتابه (1967) "De la Grammatologie" رؤية تفكيكية للسيمولوجيا، معتبرا أن الرموز في ديناميكية مستمرة لا يمكن أن ترسو على نظام ثابت وهو ما يتقاطع مع الفلسفة الرمزية التي قدمها بودريار التي تبدو كإختزالات الرمزية، في حين أن الرموز والعلامات تتميز بالتعدد واللا استقرار.

A decorative blue floral border with intricate scrollwork and leaf patterns, framing the central text.

الفصل الثالث: العنف المفرط

بين الأيديولوجيا والإستراتيجية

في مصفوفة النظام

الفصل الثالث: العنف المفرط: بين الأيديولوجيا والإستراتيجية في مصفوفة النظام

عرفت الأعمال الإرهابية في القرن العشرين تناميا ملحوظا لا سيما بعد اتساع رقعة الهجمات الإرهابية وتزايد الجماعات المنظمة، متخطية الحدود السياسية والجغرافية للدول وظهور ما يسمى بالإرهاب الدولي الذي يهدد السلم والأمن العالميين خاصة في ظل التطور التقني والتكنولوجي الذي ألقى بظلاله هو الآخر على تشكيل الإرهاب.

بودريار كان على دراية بهذه المتغيرات التي طالت العالم ونظامه بل عايشها عن كثب، فكانت تحليلاته مرآة عاكسة لعالم يتغير من حقيقي إلى مصطنع، لعل كتبه "وهم النهاية" L'illusion de la fin، "المصطنع والإصطناع" Simulacre et simulation، "المجتمع الاستهلاكي" la société consommation ... تظهر الإرهاب جزء من هذا التحول كفعل عنيف من جهة، ورد فعل نظامي من جهة أخرى، يحكمه الاستهلاك، العولمة والتحول الإعلامي جراء تغير المفاهيم المحلية واعتناق العالم من دين، سياسة ومحاكاة ترسم الفعل الإنساني في حالته العادية أي السلم أو الهجوم الإرهابي.

نموذج عن تحليلات ما بعد حدثية المتجاوزة للواقع سياسيا، اقتصاديا، اجتماعيا، اعلاميا وحتى أنثربولوجيا من أجل دراسة الإرهاب من منظور دولي بعيدا عن القراءات الجاهزة والسطحية والأيديولوجية أيضا انطلاقا من الأسئلة التي تحرك صيرورة البحث:

كيف يمكن تحليل الفعل الإرهابي في سياق العلاقة بين الدين والسياسة؟

هل الإرهاب رمزية أخلاقية خاصة؟

كيف يمكن فهم الإرهاب كجزء من فلسفة المحاكاة أو كرد فعل واقعي لما يحدث حوله؟

هل الإرهاب جزء من منظومة إعلامية إستهلاكية عالمية؟

هل الفعل الإرهابي تمرد على النظام المعولم أم نتيجة حتمية له؟

المبحث الأول: فكر الإرهاب بين الدين والسياسة: الخلاف المؤجل

يمثل الدين ركيزة أساسية في الإجتماع البشري والنظام السياسي وحتى الإقتصادي وبذلك شكل وما زال يشكل أيديولوجيا تميز جماعة عن غيرها التي تتحدد سلوكياتها و أفعالها من خلال تعاليم هذا الدين وفق معايير الخير أو الشر في الحياة الإجتماعية والسياسية التي تؤسس الدولة المدنية.

بذلك فإن العلاقة الجدلية بين الدين والسياسة تكمن من خلال التمويه لأفعال وممارسات سياسية من جهة واكتساب الشرعية والقوة السيادية من جهة أخرى، ليس هذا فحسب بل يعتبر أداة لتعزيز الهوية المحلية للجماعة كما يكون سببا في الإنقسامات والصراعات الداخلية والخارجية مما يخلق بيئة مناسبة لظهور العنف والتطرف والإرهاب، وخلال هذا الإنحراف يحضر الشر كوجه عام للصراع الإنساني بعيدا عن السياسة بقمعها السياسي أو الإرهاب والإضطهاد الديني.

وعليه من خلال هذا المبحث نحاول رصد هاته العلاقة المعقدة بين الإرهاب والسياسة والدين خاصة في ارتباط الإرهاب بالإسلام الراديكالي وخطاب العنف والكراهية، فلماذا هذا التلازم بين الإرهاب والإسلام كدين؟ لماذا حضور الدين في الأعمال الإرهابية يحمل طابع الشر ضد الخير بالضرورة؟ هل يمكن أن تكون هذه الرؤية تحت صناعة أجندات سياسية؟ ما هي رؤية بودريار إلى الدين في علاقته بالإرهاب والسياسة؟

أولاً: تفكيك العلاقة بين الإرهاب والدولة والسياسة: من يصنع من؟

إن الإرهاب كوسيلة لتخويف الناس ودفعهم إلى الرضوخ يمكنه أن يظهر في جملة متنوعة من الأنماط، على المستوى الفردي، في المعنى السياسي، نجد إرهاب الطغاة والمستبدين والدكتاتوريين، وكذلك على المستوى الجماعي مثلما يعبر عن ذلك إرهاب الثورات والثورات المضادة، والأكثريات ضد الأقليات والأقليات ضد غالبية البشر، وإرهاب الحركات الثورية وإرهاب المجموعات الصغيرة من المتآمرين.¹

وعليه في هذا الطيف السياسي نريد أن نجس نبض العلاقة بين الإرهاب والنشاطات السياسية والعمليات التي تؤسس سيادة وسلطة الدولة وذلك من خلال الإجابة على الأسئلة التالية: هل الدولة هي من تصنع الإرهاب؟ أم أن الإرهاب هو من يوجد الدولة؟ هل يمكن تناول الإرهاب بعيداً عن التنظيمات السياسية؟ هل محاربة الإرهاب ذريعة لممارسة إرهاب الدولة؟ الإرهاب بين الطبقة العليا (الدولة) والطبقة السفلى (الثورة) كيف يتحرك بين هاتين الطبقتين؟

1. الإرهاب الثوري: كارل ماركس:

يُستخدم عادة الإرهاب الشيوعي لوصف الإرهاب الثوري أو تلك الحركات الثورية التحررية أو الأقليات القومية والعرقية وبذلك فإن الإرهاب الثوري يحمل صفة الضمير الجمعي الصادر من نية جماهيرية واتفاق شعبي ويتعارض مع الإرهاب الفردي الذي يصفه لينين بـ "الصراع الوحيد" كونه لا يتعدى أن يكون عمليات عنف لا أكل، ونتيجة ذلك كانت التسميات التي تنعت الإرهاب الثوري مختلفة: كالعامل المسلح، المقاومة، التمرد، الحرب الشيوعية... الخ.

بدأ النشاط الإرهابي الشعبي عام 1879 قبل الثورة البلشفية متخذاً تمظهرين: الأول تدمير أولئك الفاسدين في الحكومة، والثاني المتمردون عن القانون باعتبار أن الهدف الأساسي له كسر هيمنة الحكومة وسيادتها وبعث الروح الثورية في صفوف الشعب حتى تلقى المباركة والرضا الشعبي، وهو ما يبين أن الإرهاب الثوري يحمل

1 حنة أرندت، إضاءات لفهم الواقع، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، الطبعة 1، 2021، ص. 375.

نوعاً من الأخلاقية السلوكية كالتضحية لتبرير العنف مصداقاً للشعار الثوري: " الحزب الثوري الذي لا يخرق الأخلاق الثورية ينطوي على قوة الحياة".¹

الإرهاب الثوري عند بول ويلكينسون Paul Wilkinson (1937) تكتيكات منظمة باستخدام وسائل عنيفة لتحقيق هدف معلوم ومحدد مسبقاً،² ووفق هذا التعريف تكون الجماعات التي تؤمن بالكفاح المسلح كحل لكل طارئ بخلاف العنف الممنهج أو إرهاب الدولة الذي هو عنف من أجل الترويع يمتلك الأسباب التي تشعره قبل وقوعه في حين أن الإرهاب الثوري يكتسب شرعيته قبل وأثناء وبعد الفعل من خلال المباركة الشعبية لزعزعة هيبة الدولة وسلطتها.

يعود الإرهاب الثوري إلى بدايات الثورة الفرنسية حينما استعمل للرد على روبيسير* الذي مارس كل أنواع الرعب على من ساهم بأعداء الدولة، فكان هنا استعمالاً إيجابياً من أجل الدفاع عن حق الحياة وهو مثال حي عن الإرهاب الثوري ضد الإرهاب الممنهج من طرف الدولة.

عرف الإرهاب منحنى آخر مع الثورة البلشفية التي تصدت إلى أعمال العنف والترعيب الممارس على البلاشفة، فكان العنف البشفي خلال هذه الثورة رد فعل لمن نعتوا بأعداء الطبقة العاملة.

ليكون بعد ذلك الإرهاب الثوري في ثوب المقاومة جراء الإستعمار والدول الإستعمارية التي بالغت هي الأخرى في توظيف أبشع وسائل التهيب ضد المناضلين كرد على أعمال العنف الثورية حيث وصفت فرنسا ثوار

¹ تشارلز تاونزند، الإرهاب، ترجمة محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداي، (د.م)، 2014، 58.

² بول ويلكينسون، العلاقات الدولية: مقدمة صغيرة جداً، ترجمة لبنى عماد تركي، مؤسسة هنداي للنشر، 2012، ص. 67.

* روبيسير من دعاة السلام، ليس بسبب النفاق أو الحساسية الإنسانية، بل لأنه كان يدرك جيداً أن الحرب بين الدول كقاعدة، تعمل كوسيلة لحجب النضال الثوري داخل كل أمة. يتسم خطاب روبيسير "عن الحرب" بأهمية خاصة اليوم: فهو يظهره على أنه من دعاة السلام الحقيقيين، يستنكر بلا هوادة الدعوة الوطنية للحرب، حتى لو صيغت على أنها دفاع عن الثورة، كمحاولة أولئك الذين يريدون "ثورة من دون ثورة" لتحويل اتجاه راديكالية العملية الثورية. ومن ثم فإن موقفه هو النقيض تماماً لمن هم في حاجة إلى الحرب من أجل عسكرة الحياة الاجتماعية والسيطرة عليها بشكل ديكتاتوري. وهذا هو السبب في استنكار روبيسير نزعة تصدير الثورة إلى دول أخرى، و"تحريرها" بالقوة: "إن الفرنسيين ليسوا مهوسين بجعل أي أمة سعيدة وحرّة ضد مشيئتها. كان من الممكن أن يحيا كل الملوك أو يموتوا دون عقاب على عروشهم المملوكة بالدماء، لو أنهم تمكنوا من احترام استقلال الشعب الفرنسي.

الجزائر 1954 آنذاك بثلة خارجين عن القانون فأخذت للتشريع إلى أعمالها الممجية تحت ذريعة الدفاع عن الحكومة الفرنسية.

مفهوم الإرهاب الثوري لم يبقى متوقفا عند المقاومة وانتزاع التحرر السياسي بل دخل مرحلة جديدة بعد 11 سبتمبر 2001 حيث تلى هجمات العراق وأفغانستان باسم الحرب على الإرهاب خاصة في خضم انتشار الليبرالية الرأسمالية وتناحر الثقافات المحلية والعالمية والدفاع عن الإنسانية في ظل سلطة كونية، وفي هذه المرحلة ارتبط الإرهاب بالسلطة والمصالح الجيوسياسية الغربية فكان بذلك مشروع عالميا وتحول من إرهاب ثوري إلى إرهاب سلطوي.¹

يرى ماركس أن الإرهاب الثوري حل من أجل وضع حد لآلام ومعاناة المجتمع البروليتاري ذلك أن التفاعلات الاجتماعية مؤلفة من بنية فوقية Superstructure وبنية تحتية Infrastructure الأولى تمثل قيما ورموزا سائدة في الجماعة والثانية تتجسد في الظروف المادية والإقتصادية للجماعة، والتطور يحكم البنية التحتية ويضع تدريجيا للبنية الفوقية، لذا فإن حسب ماركس أن المجتمع الحديث مؤسس على صراع طبقتين: البرجوازية والبروليتاريا، الأولى تعمل بمنطق الصراع للحفاظ على مكانتها الثانية تعمل على أحداث الثورة، وبذلك يرتبط الإرهاب في الرؤية الماركسية* بالإقتصاد ليؤجج الوضع السياسي السائد فتكون الثورة للقضاء على الطبقة والنظام البرجوازي السائد حيث يقول ماركس في هذا المقام: "إن تاريخ أي مجتمع حتى الآن، ليس سوى تاريخ صراعات طبقية حر وعبد، نبيل وعامي، بارون وقن، معلم وصانع. وكلمة ظالمون ومظلومون في تعارض دائم خاضوا حربا متواصلة تارة معلنة وتارة مستترة، حربا كانت تنتهي في كل مرة إما بتحويل ثوري للمجتمع كله، إما بهلاك كلتا الطبقتين المتصارعتين".²

¹ بن احمد دوكا، المعرفة، الحقيقة والمصلحة: نقد لأنطولوجيا السياسية لمفهوم الإرهاب، رواق عربي، 26(2)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. (د.ت)، ص25.

* جدير بالذكر أن الرؤية الماركسية في كتاب رأس المال لم تكن إعلانا للشيوعية بقدر ما كانت تقويضا للرأسمالية على الرغم من أن ماركس اشتهر بنشاطه الثوري في صفوف الثورة العمالية: ثورة البروليتاريا.

² كارل ماركس، انجلز فريدريك، بيان لحزب الشيوعي، ترجمة عصام أمين، ط1، المصدر العربي، 2015، ص15.

إلا أن بودريار يرى أن علاقات الصراع لا تكون من الإنتاج بل من علاقات السلطة لأن أينما حضر الصراع حضرت القوة والسيطرة والخضوع والقمع وكلها تجعل التفاعلات الاجتماعية مبنية بناء هيكلي فالإرهاب عند ماركس اقتصادي انطلاقاً من أن الإنتاج المادي هو من يعطي الصراع المادي قيمة بينما عند بودريار سياسي سلطوي انطلاقاً من التفاعلات الهيكلية التي تكون علامة النظام السياسي.

2. الإرهاب حالة استثناء: كارل شميت (1888-1985)

يرتبط الإرهاب عند كارل شميت بإرهاب الدولة أو ما يصطلح عليه بإرهاب حالة الإستثناء وهي قرار تتخذه الدولة كسلطة تنفيذية نتيجة إكراه أو خطر عبر مألوف لكن ذلك لا يعني أنه غير متوقع بل هي حالة منتظرة يتم فيها تأجيل القوانين سارية المفعولها إلى إشعار آخر أو تعطيلها جملة واحدة لتحل محلها الإجراءات الإستثنائية التي فرضتها حالة الإستثناء التي تصبح هي المشرع الأول فوق القانون.¹

السلطة تتحدد من خلال تفعيل حالات الإستثناء الممكنة م خلال فرض العقوبات الرادعة أو شن الحروب بغية تأكيد السلطة المطلقة تمثيلاً لافتراض شميت "صاحب السيادة هو من يحدد حالة الإستثناء"² باعتبار أن السلطة متعلقة بالشرعية والصلاحيات، شرعية اصدار القرارات والصلاحيات الكاملة في تنفيذها، وهو ما يجعل السلطة متعلقة بقرار وليس بقوانين اجرائية محددة سلفاً، فالحاكم المقتدر هو الذي يحدد القرار الصائب في حالات الإستثناء التي لا تعني بالضرورة مستجد سياسي بقدر ما هي مفهوم ومكون رئيسي للقانون.

وبتميز شميت بين الدولة والسياسة بالدولة كظاهرة تاريخية تنتمي إلى شعب وجودها يتحدد بمجموع القوانين التي تصنعها خلال حالة الاستثناء أما السياسة فهي ظاهرة إنسانية ليس لها لأنها تكون في جميع حالات الوجود الإنساني قائمة على ثنائية الصديق والعدو المختلف عن المفهوم الكلاسيكي بعيداً عن التصور الميتافيزيقي والأخلاقي بل يختصره في المختلف بدون كراهية ينطوي على صراع ليدل على هذا الاختلاف، وبذلك تكون النزاعات المختلفة الدينية، الإقتصادية والعرقية تتحول إلى صراعات سياسية بالضرورة لأنها قائمة على الاختلاف

¹ محمد المهادي عمري، حالة الإستثناء والإنسان المستباح عند جورجيو أغامبين، دراسات تبين، العدد 48-المجلد 12، 2024، ص.49.

² Carl Schmitt, Political theology: four chapters on the concept of sovereignty, The University of Chicago Press, Chicago, (1933-2005), p.05.

قبل كل شيء وبهذا تحدث حالة الحرب وهنا خلال هاته الحالة يمكن للدولة أن تتوجد وتحقق الدزائن الخاص بها في إطار سلطة سيادية، وبذلك فإن السيادة أثناء حالة الإستثناء هو ما يحدد الدولة وهي ليست الوجه المرادف للسياسة لأن انهيار الدولة لا يعني انهيار الثانية ويصبح هنا حق اعلان الحرب حالة مشروعة استثنائية وبذلك يكون ارهاب الدولة أكثر حضورا.

إرهاب الدولة قيام الحكومة المحلية بأعمال إرهابية داخل إقليمها أو إقليم دولة أخرى أو عض الطرف عن أعمال إرهابية لدولة اتجاه دولة أخرى من خلال ممارسة العنف السلطوي وذلك بتعليق الدستور والقوانين السائدة المعمول بها في النظام وسن قوانين طارئة تحل بصفة شرعية لكن ذلك لا يعني أن النظام هنا ديكتاتوري أو شمولي، حيث يقول بول ويلكينسون في تشريع حالة الإستثناء: "ثمة ظروف لا يكون استخدام القوة فيها مبررا فحسب، بل واجبا قطعاً من أجل الحفاظ على سيادة القانون، والأمن القومي، والسلامة العامة"¹

لكن حسب أغامبين حالات الإستثناء خلفت مجتمع اللا يقين والعنف المعمم وإرهابا ممنهجا لأن حالة الإستثناء حسب إرهاب ظاهر تمارسه الأنظمة الحاكمة، وبالتالي حالة الاستثناء هي عند أغامبين ما ينتج حالة الإنسان العاري المستباح الذي تمارس عليه ممراسات سياسية واجتماعية باسم القانون فه على نقيض كارل شميت الذي يبرر حالات الاستثناء في شكلها الاستبدادي فإنه يرفضها لأنها اضحت حالة عادية دائمة وقاعد قانونية لأغلب النظم السياسية وهذا التوسع في سيادة الدولة خلف إرهابا سياسيا باسم الدولة وحركات استبدادية كالنازية والفاشية ومعسكرات الاعتقال واستباحة الحياة في كل مجالاتها.

العدو في الحرب الشاملة لا يكون ضمن ثنائية السياسة وطرف سياسي بل هو خطر وتهديد موجودي لا بد منه طمسه وتدمير أي قدرة لديه في المقاومة أو الإستمرار في الحرب وبذلك فإن الحرب لن تكون محدودة او مضبوطة على قوانين محددة سلفا، حيث يقول كارل شميت: "الحرب ضد العدو المطلق لا تعرف حدودا"² الحروب الثورية (لينين وستالين)

¹ بول ويلكينسون، العلاقات الدولية، ص. 47.

² : Carl Schmitt, The Theory of The Partisan, p.36.

3. إرهاب النظام ينتج إرهابا مضادا:

على اعتبار أن الإرهاب في المنظور البودرياري إستراتيجية وليس أيديولوجية فإنه يخلق بذلك سياقاً عالمياً ولا يمكن حصره في مجرد عنف كون الأخير لا يتعدى أن يكون وسيلة، ووفقاً لذلك فإن الإرهاب كاستراتيجية يخلق حالة من الإرهاب الدولي بتحالف وتواطؤ من النظام في حرب معلنة ضد الإرهاب نموذجها الحرب على العراق وبنفوذ النظام والقوى العالمية فإن ذلك في نفس الوقت يكون فوزاً للإرهاب بطريقة رمزية حيث يقول بودريار: " يبدو لي أن الإرهاب هو الذي فاز رمزياً في الوقت الحالي لأنه خلق حالة".¹

في الحرب العالمية على الإرهاب بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 اتفقت جميع الدول على اختلاف توجهاتها: السيادة والديمقراطية والليبرالية أن الإرهاب خطر عالمي يجب محاربتة وهو ما جاء في تصريح بودريار خلال المناقشة الفكرية التي جمعه بجاك دريدا: "بتحالف جميع السلطات يتعرض مبدأ الشرعية للخطر ونجد أنفسنا أمام نهاية السيادة لأن السلطات كلها في صف واحد"² وهو ما يطلق عليها جان بودريار متلازمة ستوكهولم أي التواطؤ بين الإرهابي والرهينة كنوع من الإحتراز والرقابة قبل وقوع الفعل.

يطلق جان بودريار على هذا الوضع المتأزم بـ "اللعبة السياسية"³ التي لها قواعدها ومن يجهل هاته القواعد لا يمكنه أن يحيا فيها وفي هذا المقام نستذكر قواعد اللعب للفيلسوف الرياضي المنطقي لودفيغ فيتغنشتاين الذي يعتبر أن اللعبة تقوم على قواعد حسب إطارها التداولي المستعمل وبذلك فهي فعل قبل أن تكون تنظيراً خاصة أن النظام العالمي اليوم متعلق بنظام رمزي قبل أن يكون سياسياً، حتى أن قوانين مجلس الأمن العالمي لم تعد تجدي في ظل عولمة السلطة والهيمنة حيث يكون هذا الوضع راديكالي يعبر عن صراع بين قوتين قوى عالمية يمثلها النظام العالمي وقوى فردية قد تكون ارهابية بحد تعبير بودريار، صراع سياسي ينذر بخسارة القوى العالمية حتى في ظل فوزها لأن الفوز كما سبق وذكرنا رمزي للفعل الإرهابي حتى بفوز السيستم.

¹ Jean Baudrillard, pourquoi la guerre? , p.51.

² Ibid, p. 51.

³ Ibid, p.54.

ثانيا: الإرهاب وأخلاقية الشر: من الشر التافه إلى الشر الرمزي:

إن الحديث عن شرعية الفعل الإرهابي يقودنا إلى تحليله كقيمة أخلاقية انطلاقا من التساؤلات التالية: هل يرتبط مفهوم الإرهاب بالشر من منظور تنابعي، تزامني (synchronique)، أي تلك العلاقة المشروطة ببعضها مثل الدال والمدلول، أم تعاقبي (diachronique)، لا تلتزم بالضرورة بالدلالة؟ هل يمكن التسليم أن الإرهاب بقي كمنظومة يشغل خارج دائرة القانون؟ هل يعبر الإرهاب عن شر تافه باعتباره يتحرك في الخفاء؟ أم يعبر عن عدمية مشوهة تشهد أصوليتها في أصنام نيتشه؟

لا ينفي تساؤلنا الأخير عن تورط تقيمة هذه القراءة لمسألة ليست بجديدة بقدر ما تم استحداثها من قبل "سلطة خفية" تدفع بالضرورة إلى ضرورة تقصي مفاهيم محايدة مثل الشر، العنف.....

يبدو أن إقامة قراءة، أو إعادة قراءة لمفاهيم من قبيل الشر، والإرهاب تعبر عن ضرورة تقصي فيلولوجي كي لا نسقط في فخ "المغالطات" على اعتبار أن المسألة تبدو متشابهة، بقدر ما تلبس هذا التشابه يظهر الغموض بمجرد إسدال الستار على أوجه التشابه، والاختلاف، خصوصا في علاقة الارهاب بالمسألة السياسية. تلك العلاقة الغامضة والتي لا يمكن معرفة "من يتحكم في من" (الشمولية كما تراها أرندت تعبر عن الارهاب السياسي) أو معرفة "من يقف ضد من" (أحداث 11 سبتمبر تجعلنا نعيد النظر في شفافية الشر).

1. من الشر الجذري إلى الشر التافه:

لا نريد البحث في جذرية الشر بقدر ما نريد البحث في اتصالية الإرهاب والشر، بوصف الأخير فعلا في الممارسات السياسية بدلاً عن التفسير الميتافيزيقي الأخلاقي الذي كان سائدا في فلسفة كانط الأخلاقية الذي انطلق من سؤال: هل الإنسان خير أم شرير بالطبيعة؟

وفي اجابته يرى كانط أن الشر جذري في الطبيعة البشرية، مرتبط بالفطرة الطبيعية كما رأى هوبز قبله من خلال مقولته: "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" و"الخطيئة الأولى" كما ادعى القديس أوغسطين، فالفعل الإنساني في المفهوم الكانطي اختياري ومشئى من الذات الفردية إنطلاقا من الحرية الممنوحة فطريا وطبيعيا له، حرية تصطبغ بشهوات ورغبات بحصولها حتما يحصل الشر الذي يتعارض مع القانون الأخلاقي.

لقد شكل التحول البحثي مع حنا أرندت البعث لمفهوم الشر السياسي، وذلك بتغيير وجهة الطرح من الأخلاقية إلى السياسية وفق سؤال: كيف لإنسان أن يقوم بفعل شرير وهو يعلم أن ملكة الحكم معطلة لتصنيف فعله؟

فالشر عند أرندت شر سياسي تصنعه أنظمة الحكم التوتاليتارية والشمولية، فيها لا يمكن للإنسان البسيط التافه أن يحاسب عليه أو تجميده، على نقيض الشر الكانطي الذي يمكن التخلص منه من خلال ممارسة ملكة النقد والتفكير. نتيجة لذلك ظهر ما يسمى بالشر التافه بدل الشر الجذري.

الشر التافه: شر لا ينبع من الفرد بذاته بل من السلطة السياسية والأيديولوجية التي تحول الفرد إلى جزء من قطيع يطيع أوامر عليا وسلطة تشريعية وقانونية، فلا شر في الطبيعة الإنسانية، إنما الأنظمة السياسية الشمولية هي مصدر الشر الأقصى.

انطلقت أرندت في تبرير ذلك من خلال محاكمة أدولف أيخمان* كنموذج للشر التافه، لأنه كان فقط منفذا للأوامر العليا وتخلّى عن ملكة التفكير بخضوعه الكلي للقوانين النازية، ما يجعله بعيد كل البعد عن الإجرام والشر. حيث تقول: "ما قام به أيخمان لم يكن سوى جرم التقادم، وقد كان دوما مواطنا محترما للقانون، إذ من الأكيد أن أوامر هتلر التي نفذها بكل ما لديه من جهد، كانت بمثابة "سلطة القانون" في الرايخ الثالث".¹

وعليه من خلال محاكمة أيخمان تؤكد أرندت** أن الشر نابع من حتمية القانون لا من نية الفعل وبذلك الشر ليس كيان جذري بل تافه سطحي متعلق بالمتغيرات الخارجية لا الثابت.

ما يجعل العنف والإرهاب لا جذريان في الطبيعة مثل الخير، فالشر يتأتى من اللا عقلانية وبقدر تفاهته تكمن خطورته لأنه يلغي العقل والتفكير، وبذلك فالشر التافه ضمن عملية تفاهة الشر تسميه أرندت الإرهاب المنهجي Systematic Terrorism أين يمارس الإرهابي خلاله فعل الشر على أنه فعل خير يلقى أوسمة وثناء لتطبيقه القانون السلطوي.

وعليه مفهومي الإرهاب والشر ينطلقان من نفس المجال: ألا وهو العنف. لكن ذلك لا يعني أنهما يعبران عن نفس المعجم، فالأول يتخذ صيغة الرمز باعتباره لا يؤسس مجالا خاصا بقدر ما يصبغ نفسه بمجالات أخرى (مصالح ذاتية أو جماعية) في حين أن الثاني يعبر عن قوة موجهة تتغذى على عدة مجالات بدءا من الفرد، ثم المجتمع، ثم الدولة.

* أدولف أيخمان: Otto Adolf Eichmann (1906-1962) نازي ألماني منذ عام 1934 بانضمامه للحزب النازي فرع النمسا، وبعد نجاحه في التخطيط بوكالة المخابرات التابعة لقوات الأمن عُيّن مسؤولا عن مكتب الهجرة اليهودية بفيينا عام 1938، ومنفذ محرقة الهولوكوست. راجع: مبروك محمد قطب، النازية في قبضة الصهيونية: اسرائيل ومحاكمة أدولف أيخمان، مجلة الدراسات التاريخية والحضارات المصرية، العدد 13، 2022، ص.480.

¹ حنا أرندت، أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة نادرة السنوسي، ابن الندم للنشر والتوزيع ودار روافد الثقافية، الجزائر ولبنان، طبعة 1، 2014، ص.ص.57.58.

** كان اهتمام أرندت بقضية أيخمان ناتج لما تعرض له اليهود من تصفية وإبادة جماعية في محارق أوشفيتس النازية، وها نحن اليوم أمام محرقة وتصفية جديدة من الكيان الصهيوني ضد الشعب الفلسطيني العزل أمام صمت دولي رسمي رهيب، فهل نطلق على هذا شرا تافها؟

فالمعنى الكلاسيكي للإرهاب يعبر عن "استخدام قوة تتوالد خارج القانون"¹ ويظهر بشكل علني كتهديد لأسيجة القانون الذي يحمي حرية الإنسان، إذ صار الحديث عن أشكال جديدة مثل: إرهاب الدولة، إرهاب الثورة المضادة، كنوع من الارهاب "الخفي" الذي لا يظهر مباشرة بقدر ما يتغلغل بين المعارضة والحكام على السواء. بذلك يكون الإرهاب نوعا من التنظيم الذي يعبر عن عقلانية تربط بين العلاقات المتناطحة فيما بينها، مثلما يعبر عن المعنى الهرمي-السياسي، أي أنه ينظم ويتحكم في دواليب صغيرة "بيادق" وصولا إلى مشرعين يعطون الأوامر، وهنا نطرح سؤالاً مهماً: هل صار الإرهاب في مرحلته المعاصرة يعبر عن شكل الدولة كجسم سياسي، نؤمن بوجوده دون أن نشرع له؟

2. شفافية الشر:

إن الشر الشفاف لا يعني المفهوم التقليدي للشفافية وهي امكانية رؤية الأشياء، بل على النقيض تماما من ذلك، فالشفافية عند بودريار تحمل طابعا رمزيا تنعدم فيها رؤية الأشياء وتنعدم القدرة على وضع خط فاصل بين الخير والشر نتيجة تغلغل الشر في جوانب الواقع إلى درجة أن يصبح جزء منه وهو في تعريف بودريار: "يصبح الشر شفافا ليس بمعنى أننا نرى من خلاله، بل هو الذي يظهر من خلال كل الأشياء".² كيف تحدث شفافية الشر؟

شفافية الشر ليست تحولا جذريا في المنظومة الأخلاقية فحسب بل هي تحول في منظومة الأشياء ككل والشر مظهرها، فكما العالم نعجز فيه عن التمييز بين المزيف والحقيقي نتيجة طغيان الصورة النسخة فإن الشر الشفاف أيضا يفقد أصله ويصبح نسخة لا يمكن تأكيدها أو نفيها، حصول شفافية الشر بحسب بودريار "عندما تفقد صورتها، مرآتها، انعكاسها، ظلها، عندما لا تقدم أي مادة، أي مسافة ولا مقاومة، عندما تصبح في الوقت نفسه متواجدة وغير قابلة للإمساك بسبب زيادة السيولة واللمعان"³ شر شفاف بإصطلاح سيغموند باومانت "شر سائل" الذي خلفته الحداثة السائلة الملغية للحدود بين الأصل والنسخة.

¹ حنا أرندت، إضاءات لفهم الواقع، ص. 376.

² Jean Baudrillard, l'illusion de la fin, p.64

³ Ibid, p.64.

حتى يتعمق الفهم لهذا التحول في مفهوم الشر يستدل بودريار بإختيار الإتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين، فهو يرى في عمق انهيار القوى الكبرى شرا شفافا، ذلك أن جدار برلين رمز الصراع الأيديولوجي والسياسي بين الكتلة الشرقية (الإتحاد السوفياتي) والكتلة الغربية (الولايات المتحدة الأمريكية) وفي نفس الوقت هو حاجز الشر ورمزه، فالشر بتمركزه في الجهة الشرقية كان مرئيا ممثل في أنظمة استبدادية شيوعية وبإختيارها انهار الشر رغم أنه لم ينتهي وأصبح سائلا مائعا لا صورة له.

شر فيروسي يتغلغل في الواقع ككل، وخلال هذا الميوع وهاته السيولة تحدث شفافية الشر: "كان الشر مرئيا معتما، متمركزا في مناطق الشر، لقد طردناه، حررناه وأذينا، لكن لم يتوقف عن كونه شر، بل أصبح سائلا، متداخلا، فيروسيا، هذه هي شفافية الشر."¹

لذا فإن إختيار الجدار لا يعني حريات أكثر وإيديولوجيات أقل وصراع سياسي منعدم لأن الشر يتجاوز القمع والإستبداد، فتبادل الخير والشر بين المعسكرين وإختيار جهة لا يعني إختيار الشر بل يطفو إلى السطح شر مصبوغ بواقعية مفرطة، إنه نظام هيكلي.

3. الشر الرمزي: صورة علاقة الشر والإرهاب:

يسعى بودريار أولا إلى إقامة الإطار والمسكن الذي تعالج فيه مسألة علاقة الإرهاب بالشر من خلال إقامة قراءة نيتشوية لمفهوم الشر، بحيث يعتبر أن المسألة خارج دائرة الأخلاق وحكم القيمة وهو ما يجسده قوله: "إذا ما أردنا أن نفهم شيئا فلنذهب إلى ما وراء الخير والشر"²

لذا فهو ينطلق في قراءته للشر من موقع مناقض تماما للفكر الغربي الذي هيمن عليه الطرح الميتافيزيقي الأخلاقي في الاعتقاد بمركزية الخير وتقدمه في جميع المجالات منذ فلسفة الأنوار في مقابل هزيمة الشر، هذا الطرح وصفه بودريار بالساذج، لأنه لم تعد هناك إستراتيجية الخير ضد الشر، بل هناك إستراتيجية الشر ضد الشر، أو "استراتيجيات قاتلة" Stratégie fatale أين يتخلى الخير عن صفاته الجوهرية كخير ويتصف بصفات الشر

¹ Jean Baudrillard, l'illusion de la fin, p.64.

² جان بودريار، روح الإرهاب، ص.17.

حتى ينفيه، ما يجعل النتيجة الحتمية ظهور عنف ممثل للشر ، وهو ما جاء به قول بودريار ليصف حالة الانتقال الجذري هاته: "إن أحدهما (الخير والشر) لا يختزل الآخر، وصلتهما لا فكاك منها، ففي الجوهر لا يقدر الخير أن يحبط الشر إلا بتخليه عن كونه خيرا، لأنه باستثائه بالحكر العالمي للقوة إنما يتسبب بشارة لإشعال عنف مواز".¹

يطرح بودريار سؤالا جوهريا في كتابه "شفافية الشر" La transparence du Mal : "أين ذهب الشر؟"²، ليجيب: أن الإرهاب هو الوجه المعاصر للشر يعكس وضع التزييف والتشويه الذي طال الأخلاق، الاقتصاد، السياسة والاجتماع، في عالم يؤمن بالخير فقط، فقد الشر معناها التقليدي الجذري بفعل إجراءات الوقاية والرقابة بغية التحكم فيه بشكل مفرط ما أدى إلى انفلات شر قاتل لا يمكن السيطرة عليه كالفيرسات حين هجومها على النظام، شر يظهر في الإرهاب الذي تغلغل في القواعد الهيكلية للمجتمع.

إذ أن ارتباط الشر بالإرهاب ليس هدفا ومبتغى في حد ذاته بل هو نتيجة حتمية للتفاعلات الرمزية والبنى الهيكلية الماثلة في القمع الرمزي ويتجاوز مجرد كونه نتيجة لأفعال فردية إلى تفاعلات نابعة من الهياكل الاجتماعية والرمزية أين ينوجد فيها التحدي وعدم تقبل خفي كامن وراء الطاعة الظاهرة، وهنا تتحدد رمزية الشر الذي يخفي عرضا نحو حدوث الفعل الإرهابي، فالإرهابي متى أدرك حقيقة الفعل وانكشفت له مشاهد العالم الآخر مقابل موته والتضحية بروحه اختار الموت بدل انتظاره، لذا فهو يقول: "يوجد الشر ليس كعملية صوفية متسامية بل كملاذ للنظام الرمزي".³

النظام الرمزي في تركيبة الأشياء ونظام اللاوعي في تركيبة الكائن الفردي يحدث على مستواه عصيان ورفض كامن في عمق الطاعة والخضوع، باعتبار أن ما هو حتمي ليس اختيارا ورغبة بل حضورا ساخرا للشيء،

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.25.

² Jean Baudrillard, La transparence du Mal: Essai sur les phénomènes externes, Edition Galilée, Paris, 1990, p.88.

³ Jean Baudrillard, Fatal Strategies, translated by Philippe Beitchman, Published by Semiotext, Los Angeles, 2007, p. 222 .

ومتى كانت الحتمية (القمع الرمزي) كان منطلق "الشر القاتل" الذي يستحق فرصة البقاء حيا كونه مصحوب بعرض يبرر هذا الشر، لأن الدافع أقوى من غريزة البقاء.

يستخدم بودريار نموذج آية الله الخميني حتى يؤكد أن القوة الرمزية هي أهم ما يميز الشر المعاصر، باعتبار أن هذه القوة مستمدة من النظام الرمزي السائد، حيث استعمل الخميني قوة الكلمة الممثلة في فتوى التحريم والتحریم اتجاه رواية "آيات الله الشيطانية" المنسوبة لسلمان رشدي، هذه الفتوى أجبرت الغرب التحرك وإصدار خطاب يقضي بحماية سلمان رشدي، وبالتالي تغيير موازين القوى لتكون إيران في حالة القوة والغرب في حالة ضعف.

واقعة تظهر التجلي المعاصر للقوة والشر في شكل تحدي رمزي باعتبار أن مبدأ الشر المعاصر يكمن في رفض القيم العالمية التي يعترف ويسير بمقتضاها النظام، خلال هذا الرفض تكسب قوة رمزية تتفوق على قوة النظام، قوة لا يحتضنها إلا الإرهاب حيث يقول جون بودريار: "إن نفي التوافق العالمي حول كل هذه الأشياء الجيدة يمنحه طاقة الشر الطاقه الشيطانية للمريق الجزء الملعون انه الوحيد الذي يملك الكلمه اليوم لانه الوحيد الذي يتحمل ضده الجميع الموقف المعنوي لمبدأ الشر الوحيد الذي يتحمل قوة الشر وتركه الوحيد الذي يقبل تجسيده من خلال الارهاب"¹

الشر الرمزي المتجلي في القوى الإرهابية يمنح السلطة القدرة على التعبير عن الشر على نقيض الغرب الذي يعمل باستمرار على تبييض العنف والشر باعتبارهما قيما إيجابية، وبذلك فإن القوة الرمزية هي القدرة على تعيين الشر والآخر العدو، لكن ذلك غير ممكن وشبه مستحيل بالنسبة إلى نظام اعتبر أن التاريخ منته عنده. وهذا ماجعل المجتمعات المعاصرة ناعمة لا تقوى على امتلاك القوة الرمزية التي لا تكون إلا بالإعتراف بالشر وتحديدده في الطرف المقابل، فنتيجة لذلك تكون عرضة للهجمات الفيروسية والإرهابية.

القوة الرمزية التي اكتسبها الاسلام السياسي لا تمثل تهديدا مباشرا للنظام العالمي بقدر تمثيلها لمبدأ الشر، الذي يززع استقراره وخلق فجوات به، كتهديد آية الله الخميني، هو استراتيجية ما بعد حداثة تتمثل في رمزية

¹ Jean Baudrillard, La transparence du Mal, p.89.

الكلمة التي كانت قبلها كلاسيكية في شكل اعدام ولعنات، هذا التمازج بين التقليدي والمعاصر خلق إستراتيجية ما بعد حداثة حسب جون بودريار، لتعمل كفيروس ينتشر في النظام بأكمله من خلال رد الفعل يحاول الغرب تقديمه ، وهو التحدي الساخر حسب بودريار أن يتعرض النظام إلى تهديد باستخدام أساليب قديمة ومكشوفة مسبقا لكن تؤثر على توازن قواه وتكشف بؤسه السياسي، فلا التطور الأداتي ولا القيم الإستهلاكية هي ما تحدد مبدأ الشر بل التحلي الساخر اللا أخلاقي حيث يقول: "ما سينقذنا ليس مبدأ العقلانية ولا قيمة الإستعمال بل هو مبدأ اللا أخلاقية للعرض ومبدأ الشر الساخر"¹ يقترح بودريار أن هناك أشياء تتجاوز قيمتها الاستعمالية المقدسة وتصبح "لا أخلاقية"، وهذا يمكن أن يكون بسبب قدرتها على إحداث تداعيات مدمرة تجعلها تخضع للتقييم النهائي بطريقة ساخرة أو غير متوقعة.

أطروحة الشر الساخر لا تركز على شرية الشر بقدر ما تركز أن هناك ما هو أسوأ، فالذات (الإرهابي) التي تعكس معاناتها الكامنة أساسا في الصراع وتظهرها في مبدأ الشر يكون الموضوع أكثر سوءا وشرًا، لذا فالصراع متجذر في الشر أكثر من الشر ذاته، والموضوع الذي لا يُقَمَّع بنظام رمزي يعني أنه تم التلاعب به في الأصل، "إذا كانت أخلاق الأشياء تكمن في قيمتها الإستخدامية المقدسة فلتحيا اللا أخلاقية للذرة والأسلحة النووية، التي تجعلها تخضع للحدث النهائي والساخر للعرض"²

رمزية الشر التي تقتضي تماهي الفعل في النظام الرمزي كنتيجة للتفاعلات والبنى الهيكلية تقودنا الرمزية الشر عند بول ريكور ضمن هرمينوطيقا الشر، رمزية هي الأخرى تعمل على تنقية الشر من المفاهيم الميتافيزيقية والميثولوجيا بغية حصول انكشاف والتحلي لماهية الشر بعيدا عن الجذرية التي صبغته لقرون. من جهة أخرى تجسد رمزية الشر المؤول نقد ل رمزية الشر البنيوي باعتباره عودة للمقدس وإعادة الاعتبار له كون النص الديني الحاضن الأول للرمزية إنطلاقا من تصريح ريكور في كتابه "صراع التأويلات": "رمزية الشر هي الوجه الآخر الرمزية الدينية"³ كون بودريار اعتبره أيديولوجيا لا يمت بصلة للشر.

¹ Jean Baudrillard, Fatal Strategies, p. 22.

² Ibid, p. 22.

³ بول ريكور، صراع التأويلات: جرايات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، (د.ط)، بيروت، 2005، ص.372.

الرمزية التأويلية ترجع إنسانية الإنسان المسلوبة من خلال أن الكائن الحي هو من يمارس الشر خاصة في ظل رموز الشر التي تمنح الفهم الجيد للوجود الذاتي، ايتيقا هي الأخرى تنزع إلى ما وراء الخير والشر وفق سؤال: هل الإنسان من أوجد الشر أم أنه جاء قبل وجوده؟ أم أن الشر وجد قبل وجود الإنسان وأخذ الإنسان في فعله بوجوده؟

من خلال هذا السؤال، تبرز قضية رمزية الشر عند بول ريكور، حيث يُعدّ الشر مصدرًا للرموز والمعاني الخفية، واضعًا الحدود الفاصلة بين الدين، والأسطورة، والميتافيزيقا. ومع ذلك، فإنه يعود إلى ميتولوجيا الدين، لا بوصفه رمزية مستقلة عنه، بل باعتباره يحمل بُعدًا أنطولوجيًا عميقًا.

ثالثا: الدين والإرهاب: أيديولوجية أم إستراتيجية ؟

بغية التحليل العميق لعلاقة الإرهاب بالدين نفرض احتمالين اثنين: الأول احتمالية أن يكون الدين إيديولوجيا يُستغل في الأعمال الإرهابية كتبرير للفعل الإرهابي، والثاني احتمالية أن يكون الدين إستراتيجية النظام ضد الإرهاب أو إستراتيجية الإرهاب ضد النظام لاسترجاع القوة الرمزية، وبين الفرض الأول والثاني نتساءل: هل علاقة الإرهاب بالدين إيديولوجيا أم إستراتيجية؟

1. الدين كإيديولوجية:

نطلق في هذا الجزء من الشائع الذي يربط ربطا تلازميا شرطيا بين الدين والفعل الإرهابي ونخص بالذكر للإسلام لا سيما بعد ظهور الحركات الإسلامية التي جعلت من العنف أداة لترسيخ دولة إسلامية، لذلك نتساءل: هل إقامة دولة بالترهيب تحمل بعد ديني أم سياسي في ظل غياب قيادة إسلامية موحدة في مقابل الليبرالية الغربية الداعية للتسامح والانفتاح على الآخر؟

نبحث في إجابة عن هذا السؤال من خلال أحداث عالمية ساهمت في تأكيد الصورة النمطية السوداوية للإسلام، فمن الحركة الإسلامية الإيرانية عام 1979 إلى حرب الخليج الأولى (1980-1988) والثانية (1990-1991) ثم أحداث 11 سبتمبر 2001، كلها أحداث عالمية لم تنسى بعد حتى توالى حروب أخرى في البلاد الإسلامية، فمن العشرية السوداء في الجزائر (1991-2002) إلى حرب العراق عام 2003 ثم الحرب السورية سنة 2011 وليبيا (2014-2020) وآخرها حرب السلطة في السودان سنة 2023. أحداث تعزز تنامي خطاب الإسلاموفوبيا.

إن استقراء جميع هذه الأحداث يؤكد أنها كانت بدافع سياسي مظهره في تبريرات دينية، باعتبار الدين يحظى بتقديس شعبي فتكون مهمة التعبئة الجماهيرية أسهل، فمثلا أُسْتُغِل الدين في الحرب السورية لتجنيد أكبر عدد ممكن من المجندين داخل سورية وخارجها.

وبالتالي يمكن رسم صفات جوهرية للإرهاب الديني أولها الصبغة السامية لتشريعها واستعطاف الجماهير لتحقيق أغراض سياسية بالدرجة الأولى خاصة في ظل اللّغظ والخلط بين الجهاد والإرهاب باسم الدين من جهة وتلاعب الدولة والسياسة بالدين من جهة ثانية.

يقول هانز يواس في ذلك: "ليس هناك شيء يساهم في تعايش عدد من الأديان في البلد الواحد بسلام أكثر من غياب الدولة بما يمكن أن نسميها السوق الديني"¹ فمثلاً توجد سوق حرة للتبادل الإقتصادي بعيداً عن مركزية الدولة وتخطيطها فإن للأديان فرصة للتعايش معاً بعيداً عن الدولة والسياسة التي تستغل الشعور الديني لشعبها وتحوله إلى قوة سياسية تستخدم داخل الدولة أو خارجها، فالدولة بإمكانها أن تحضى بتعايش ديني بعيداً عن الصراع الطائفي أو المذهبي إذا ما اتجهت نحو فصل الدين عن الدولة في تحقيق قفزة نوعية سياسية بعيدة عن تغلغل التشريع الديني في الحياة السياسية. غير أن دعوة التخلي عن الدين مستحيلة حتى وإن بدت في ظاهرها ممكنة من خلال الترويج للعلمانية، فالصراعات العالمية لا تخفى وأن تظهر تحت مسمى ديني مبطن بدوافع سياسي وأخرى اقتصادية، ويمكن القول أن الحركات الجهادية العالمية اليوم خطاب مصطنع في مقابل خطاب الشيوعية، الليبرالية والصهيونية.

2. الدين كاستراتيجية:

حتى يؤسس بودريار لإستراتيجية الدين ينطلق أولاً في فصل الدين عن الفعل الإرهابي وذلك من خلال موت الدين، فكما مات الشر كنموذج ضمن المنظومة الأخلاقية ليصبح مائعاً شفافاً، كذلك مات الدين وانهار كقوة هيكلية يوحى بأنه إستراتيجية تنفي الصراع الإيديولوجي عن الفعل الإرهابي.

أ. موت الدين: Hyper-real Religion

يطرح جان بودريار في كتابه المصطنع والإصطناع أطروحة "الدين الواقعي المفرط" Hyper-real Religion التي تعبر عن التقاطع بين الدين وما بعد الحداثة إنطلاقاً من المحاكاة التي تعدت ما هو مادي واقعي إلى ما هو مجرد حيث يقول: "لا يقتصر الأمر على الطب والجيش، كمجالين مفضلين للإصطناع، بل يصل

¹ يواس هانز، الدين والعنف، ترجمة إبراهيم آيت زيان، مجلة أديان، العدد 9، 2016، ص.42.

إلى الدين وإلى صورة (مصطنع) الإلهية¹ فالدين حسب مجالا خصبا للمحاكاة والإصطناع من خلال التماثيل والصور والأيقونات التي تحل محل الحقيقي، فكما الواقع اللاحقيقي يمثل حقيقة تستهلك بين الأفراد نتيجة موت الواقع يصبح الدين كذلك حينما يفتقد فيه الصور الأصل والمبدأ الأول وانعدام الحد المميز بين الباطل والحقيقي ليدخل الدين عصر المحاكاة واللاحقيقي، موت الحقيقة، موت الله وموت الدين.

من خلال هاته الديباجة يطرح بودريار مجموعة من الأسئلة: ماذا يحدث للإله عندما يتجلى في المحاكاة ويتكاثر فيها؟ هل يمكن اختزال الله في علامات وأيقونات تدل على وجوده؟ هل تضل الذات الإلهية بكامل قوتها وكما لها حين تتضاعف في الصور الزائفة؟

الصور التي تستخدم في تمثيل الله (الصليبان....) نسخ ومحاكاة للواقع رغم أنها تربط بين ما هو طبيعي وما هو سماوي إلا أنها تعجز في نقل الجانب الروحي للذات الإلهية وللحقيقة وتصبح الروحانية واللاهوتية محاكاة نفسها فقط.

يخص بالذكر بودريار موت الدين "الدين المسيحي" أين يُعتقد أن المسيح عيسى عليه السلام تجسيد وتمثيل للرب وهو ما يفقد المعنى الحقيقي لله ليختزل في مجرد علامات ويكون الله إعادة إنتاج لأنه عندما يحدث ويتجسد الله في أيقونات محاكية يفقد النظام بأكمله قيمته ووزنه كونه يرتد لمحاكاة بلا نسخة لما هو غير حقيقي في حركة لا نهائية².

بعد موت الله وتحلله الرمزي تموت معه الرغبة في كل ما لا يحاكي أي تنعدم رغبة محاكاة الحقيقة، الأصل، القيم الأعلى لتتجهز في محاكاة النموذج، ما يؤدي إلى توليد الواقع الفائق قوامه عدد لا نهائي من نسخ النسخة حتى للقيم الإلهية. فيصبح المقدس مجبرا على الحضور الباهت وفق أفعال التعبد المفرطة ومظاهر مصطنعة لا تضيف شيئا للوجود الحقيقيين وهذا التوتر المتناقض بين الله وصورته هو ما يشكل الواقع الثقافي والنظام الرمزي، توتر في هيئة شغف وطاقة تحل محل خيبة الأمل التي تلت موت الله في محاكاة أعمق على نحو متزايد.

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.49.

² مصدر نفسه، ص.51.

يستدل جان بودريار بقصيدة "المفتش الأكبر" و "الإخوة كرامازوف" لدوستوفسكي التي توضح في مجملها عودة المسيح للأرض إبان محاكم التفتيش باسبانيا في القرن السادس عشر بطريقة خفية وهادئة، لكن سرعان ما تم الإنتباه له فسجن من طرف المفتش الكبير الذي عرف حقيقته لكنه رفض الإعتراف به كونه يشكل تهديدا للسلطة التي فرضتها الكنيسة انطلاقا من عدم قدرة الأفراد على تحمل الحرية الممنوحة لهم والحقيقة الكاملة والأفضل أن يسيروا على نهج القوانين والصور الموضوعية سلفا.

من خلال هاته القصيدة أثبت بودريار أن المحاكاة الدينية كون الدين رمز من رموز الأنظمة الرمزية ينحرف عن الحقيقة الأصلية نتيجة انحصاره في النسخ والصور كما أوردنا سابقا، وما ظهور المسيح إلا صورة من الصور الأصلية ورفض المفتش الإعتراف به دلالة على رفض الصور المنسوخة الإنصياح للصور الأصل وانفصالها عن الحقيقة لتحل هي محلها.

الإيمان الصادق الروحي غير مفعّل لأنه مرتبط بسلسلة من الرموز والأيقونات لتصبح مجرد سلطة وأداة سيطرة وهو جوهر المحاكاة أين تستبدل الحقيقة بالرموز فيفقد الإتصال الحقيقي مع الواقع، أو ما اصطلح عليه بودريار : "الانتقال من العلامات التي تحاكي شيئا إلى العلامات التي لا تحاكي شيئا"¹

دعوة بودريار هاته ليست دعوة هجومية على الدين إنما للتفكير النقدي والتحليل الفلسفي لكيفية استيعاب الدين والغوص في عمق الروحية بدل الجري وراء النسخ المحاكية، وكيفية فهمنا للدين واستعادة روحيته وقديسيته.

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.45.

ب. الإرهاب والدين أين يلتقيان؟

بعد نظرة فاحصة في مفهوم الدين عند جان بودريار نحاول فهم كيف يكون الدين إستراتيجية في علاقته بالفعل الإرهابي، إذ يعتبر بودريار أن أي محاولة لتحليل الفعل الإرهابي على ضوء الروايات التاريخية والمعارية الميتافيزيقية في شكل الإسلاموية وخطاب الخير والشر هو محاولة تلبس Rhabillage فهي طريقة لطرح الأشياء بإحالتها إلى دين أو أيديولوجية وقناعات خاصة، لا بد من تجاوز هاته الروايات التي تغرق في التقليدية والثنائية الميتافيزيقية بين خير وشر، بين جماعات إسلامية جهادية والغرب، والنظر إلى الفعل الإرهابي بشكل عام يشمل جميع التفاعلات الإقتصادية، السياسية، الإجتماعية، والثقافية التي تكوّن البنى الهيكلية السائدة، وهو ما يجعل الإرهاب إستراتيجية النظام أو البراديغم السائد لاسترجاع الحضور، حيث يقول بودريار في مقابلة له أجراها عام 2003: "يجب أن أول أن نرى ما يدور حول الخطاب الإسلامي، الفعل خارج أيديولوجية الممثلين، يجب أن لا يكون التحليل أيديولوجيا أو دينيا".¹

إستراتيجية العمل الإرهابي هاته بمثابة تحدٍ للنظام العالمي السائد كونه دلالة على التوتر وفعل المقاومة ضد الآخر المهيمن، ضد الإمبراطورية التي تروج على أنها الأصل والجوهر الذي يدور في فلكه الباقي، تحد يظهر أن هناك شيئا ما يتوتر ويتبلور ضد الهيمنة، ضد هذا الفكر الذي يدعي الفردانية.

تصريح واضح وصريح من بودريار يزيح خطاب الصراع والأيديولوجية من تحليل الفعل الإرهابي، بغية الكشف عن العداء الحقيقي الذي يوحى بالصراع لكن ليس صراع أيديولوجيات بل صراع علاقات القوة ضمن قواعد لعب النظام، علاقات القوة تكمن في الحضور والإستبعاد آليتها الموت واللاموت.

من خلال هذا الإستشكال حاول بودريار التملص من محاولات تصنيفه في تيار الشائع معتبرا أن الفعل الإرهابي أعمق مما هو متصور حيث يقول "حاولت دراسة الإرهاب من منظور الحدث الذي يتبلور فيه كل شيء والغوص في العمق المجهري، هي رؤية ليست صوفية بل رؤية باسكالية لا نهائية **Micro-objet**".² الفعل الإرهابي من منظور الحدث بعيدا عن القراءات القبلية والبعدية، هي رؤية بعيدة كل البعد عن

¹ Raphaël Bessis, Lucas Degryse, Entretien avec Jean Baudrillard, , p.13.

² Ibid, p.08.

الدوقية التي تعتمد الحُدس والتجلي، إنما هي رؤية باسكالية تعتمد على اللانهايات إلى غاية الوصول إلى الجزء الأصغر والأقل تعقيدا ونقطة النهاية كمجموعة من المتناقضات اللانهائية.

"رعب مقابل رعب، ولم يعد هناك وراء كل هذا، أي بعد أيديولوجي، لقد أصبحنا بعيدين جدا من كل أيديولوجية وسياسة"¹ الإرهاب المعاصر لا يمثل أيديولوجية دينية ولا سياسية بل مركزية مستقلة بذاته، كيف ذلك؟ من خلال أنه فعل غايته إعادة ضبط الأشياء وإعادة ترتيبها وفق منطقها، فعل رمزي من نظام ضد آخر سائد كتعبير عن الرفض والتحدي الرمزي، وبما أنه شر ضد شر يصبح رعبا ضد رعب بعيدا عن مبررات دينية أو سياسية محددة سلفا.

"الطاقة التي تغذي الرعب لا تعبر عنها أيديولوجية وأي قضية وحتى لو كانت إسلامية. إذ لم يعد الأمر منوطا حتى بتحويل العالم، بل يهدف (كما الحركات الهرطوقية) إله إشاعة الراديكالية عبر التضحية في حين أن السيستام يهدف إلى تحقيق ذلك عبر القوة"² فالإرهاب المعاصر إستراتيجي في حين أن الإرهاب التقليدي أيديولوجي وفق خطاب ديني، قومي أو شيوعي يعمل على نشر أفكاره من خلال العمليات التطرفية الراديكالية بينما يتخذ الإرهاب المعاصر من الموت سلاحا رمزيا لأن ليس في حوزة النظام مكافئته أو معادلة قوته فيلجأ إلى القوة العسكرية والإقتصادية لتأسيس هيمنة عالمية.

في الختام فإن علاقة الدين بالإرهاب تجاوزت التقليدي وكل ما هو أيديولوجي فلا عالم صدام الحضارات بلغة هنتغتون ولا عالم نهاية التاريخ بلغة فوكوياما لم يعد موجودا، العلاقة تكمن أساسا من خلال كونها إستراتيجية السياسة العالمية والنظام العالمي في صراعه ضد الشر، صراع يتجاوز الميتافيزيقا التقليدية ليصبح صراع شر ضد شر، رعب ضد رعب، وإرهاب ضد إرهاب.

استراتيجية العالم اليوم بالنسبة للنظام أو الإرهاب في المقابل برادغم يقوم على تحول الشر إلى إرهاب قاتل تضمحل فيه صورة الدين أكثر من حقيقة في ذاته، دين ما فوق واقعي، دين محاكي ينذر باصطناعية الأفعال الصادرة عنه كما اصطناعية الواقع المعاصر.

¹ جان بودريار، ذهنية الإرهاب، ص.21.

² مصدر نفسه، ص.21.

المبحث الثاني: الإرهاب بين المصطنع والاصطناع:

تعد فلسفة المصطنع والاصطناع نقطة مهمة لفهم فلسفة بودريار وهيكلتها ومحاولة لفهم علاقة الواقع والصورة التي هيمنت على عصر ما بعد الحداثة، عصر النماذج والافتراضي الذي يؤسس للواقعي إلى حد التداخل واستحالة التمييز بينهما، إنه عصر ما فوق الواقع كما يصطلح عليه بودريار فيه يتم تجاوز الفهم التقليدي للواقع ليكون مجرد نسخة النسخ وحلول المحاكاة إستراتيجية للاختفاء الواقع والمعنى عند تجاوز النقطة الحادية والذروة التي تصل به إلى حالة العدمية تصبح فيها الأنظمة ذاتها مفرزات الانظمة المحاكية التي صنعتها. والإرهاب في عصر المحاكاة لم يعد فعلا تدميريا أكثر منه فعلا رمزيا كنتيجة لهذه العدمية. إذ نعالج هاته العلاقة من خلال الأسئلة التالية :

هل الإرهاب نظام ما بعد حدثي يعبر عن انفصال الحقيقة عن الواقع؟

هل الإرهاب المعاصر نتيجة حتمية لانهايار الحد الفاصل بين الحقيقي والزيف؟

كيف بنظام المحاكاة وما فوق واقعي ان ينتج إرهابا يتجاوز حدود المادي إلى نظام ينتج نفسه؟

هل الإرهاب تمرد على النظام الهيكلي السائد أم هو تمثيل له وجزء منه؟

كيف تساهم كتابات بودريار في فلسفة المصطنع والاصطناع في تحليل الأسباب الجذرية للإرهاب ما بعد حدثي؟

أولاً: من الواقع المتطابق إلى الواقع الفائق:

يتناول بودريار خطاب الإرهاب في فلسفة المحاكاة من عدة مؤلفات: كالفكر الجذري، المصطنع والإصطناع، رؤية عميقة تأصل لمفهوم الإرهاب فلسفياً من خلال التمييز بين الحقيقي والمزيف والدراسة الجذرية لفعل الإرهاب في هاته المنظومة التي يتحول فيها الحدث إلى نموذج اصطناعي يعاد إنتاجه كل مرة وفق أنظمة محاكاة جديدة، ليتحول الإرهاب رمز يتم إنتاجه واستخدامه. فكيف يتداخل الإرهاب كفعل مع المحاكاة كمنظومة؟

1. الواقع الإستراتيجي:

إن الواقع عند جان بودريار يختلف عن التصور التقليدي للواقع الذي انطلقت منه الفلسفة الحديثة التنويرية في الجمع بين الفكرة والواقع، وهو تصور متأصل قبل ذلك في الفكر اليوناني، فبدلاً من اعتبار الواقع ككيان مستقل وثابت، يرى بودريار أن الواقع يتم تشكيله وتحويله في ديناميكية مستمرة بواسطة الثقافة ووسائل الإعلام والسلطة، وهو ما يجسده في قوله: "لا وجود لأي تطابق بين الفكر والواقع وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى نهاية كلاهما وعدم استمرارية الإثنين ومهمة الفكر الجذري تعميق الهوة بينهما".¹

هذا الطرح انطلق منه كمشروع من خلال أطروحته عام 1968 المعنونة بـ "نظام الأشياء" أين يرفض فيها الثنائيات التقليدية: كالفكرة والواقع، ويعتبر فكرة المطابقة والمصادقة غير ممكنة بل مستحيلة في عصر ما بعد الحداثة، لأن الهوة بينهما أخذت في الاتساع خاصة بعد الإيمان المطلق بالعقل الأداتي وما خلفه من تحولات جذرية في الواقع المادي، وبذلك يستحيل اللحاق بهذا التغير أو فهم ديناميكيته، مما يوحي أن الحقيقة لم تعد ثابتة ولن تكون موجودة من خلال المعاني لإنمحاء الحدود بين ما هو واقعي وما هو فكري.

إن الواقع التقليدي يحمل مفهوم التكوين المتكامل، أي بنية من العناصر المتكاملة التي تضمن الإستمرارية، إستمرارية المبدأ والنهائية، استمرارية السبب والنتيجة، استمرارية الزمن بين الماضي والحاضر المستقبل، أما الواقع البودرياري يعني تفكيك هذه الكوكبة وهذا النظام وتشتيت الإستمرارية، مما يؤدي إلى شيوع اللا معنى بدل المعنى

¹ جان بودريار، الفكر الجذري، ص. 14.

والمحاكاة بدل الواقع، وهو ما صرح به: "الواقع كل نظام القيم المرتبط بهذا المبدأ، الواقع بحد ذاته يتضمن أصلا ونهاية، وماضيا ومستقبلا، وسلسلة من الأسباب والنتائج، واستمرارية وعقلانية. لا يوجد واقع دون هذه العناصر بدون تكوين موضوعي للخطاب واختفاءه هو تفكيك لهذه الكوكبة بأكملها".¹

وعليه فإن الواقع ما يمكن تكراره وإعادة إنتاجه، فهو لم يعد مجرد شيء مستقل بذاته يفرض دوما صورة تطابقه، بل هو ما يمكن تكراره وإعادة إنتاجه بصورة مماثلة لنظام النسخ.²

هذا المفهوم يتماشى مع العقلية العلمية التي تقتضي أن تكرار الظروف يؤدي حتما لنفس النتائج، والعقلية الإقتصادية التي ترى أن الإنتاج دوما يقابله إنتاج آخر بنفس القيمة، فتتعدى تلك العلامة المميزة بين السلعة الأولى والثانية، والأمر ذاته بالنسبة للواقع المنتج الذي يصبح نسخة للواقع الأصلي، ولا ننكر أن التقنية التكنولوجية والصناعية قد ساهمت كثيرا في تعزيز هذه الرؤية التكنولوجية للواقع ففقد الأصل بذلك وحلت المحاكاة بدله.

وبذلك العلاقة الما بعد حدثية للفكر والواقع غير تلك التي كانت تنحصر في المطابقة والمصادقة، بل التي تحدد من خلال التوتر الأبدي بينهما، باعتبار أن لكل منهما مجاله الخاص لا يمكن المبادلة أو انسحاب طرف إلى آخر، ولا وضع خط فاصل ينسحب فيه الواقع بشكل جذري.

وفق هاته الآلية يتخلى الواقع عن فكرة التطابق والمعقولية الكلاسيكية وعن كل مرجعية ثابتة ومركزية سلطوية ليصبح "واقعا استراتيجيا" **"La réalité stratégique"** وهو ما يؤكد قول بودريار التالي: "لم يعد على الواقع أن يكون معقولا ما دام لم يعد يقارن نفسه بأي سلطة أو مرجع مثاليا كان أو سلبيا، لقد غدا واقعا استراتيجيا على وجه التحديد".³

وعليه يحمل الواقع في وصف بودريار استراتيجية ذي طابع وهمي افتراضي أو ما يعبر عنه باصطلاح "الوهم الجذري" **"l'illusion radical"** كمنظومة من الرموز، العلامات والأيقونات التي تتداخل مع الواقع

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, edited by Julia Witwer, Columbia University Press Publishers Since, New York, 2006, p.63.

² Jean Baudrillard, l'échange symbolique et la mort, p.114

³ جان بودريار، الفكر الجذري، ص38.

بحيث يستحيل وضع خط فاصل بينها وبين الواقع، فينجم عن هذا التداخل حضوراً وقوة للوهم الجذري أكثر من الواقع نفسه.

غياب الواقع الحقيقي عن الإدراك وتماھيه بين الإختفاء والحضور بفعل هيمنة النظام الهيكلية أو كما جاء في أطروحة بودريار "نظام الأشياء" وكل ما نراه وفقاً لذلك هو وهم ومحاكاة للحقيقة لا غير، محاكاة تتمظهر في الوهم الجذري، في ظل التجلي بين الحضور والغياب وبين الحقيقة والزيف الذي يحجب إدراكنا للواقع.

وبذلك الواقع الإستراتيجي يكون وراء هذا التماهي الحاصل في الوهم الجذري الذي يحاول الكشف عن الواقع الحقيقي من خلال آليات الهيمنة والقمع الرمزي. كيف ذلك؟

يخضع الواقع لتخطيط رمزي مرّن أين تعجز وسائل الحسّ الفردي عن التمييز بين الحقيقي والمصطنع، أي استعصاء تام بين إدراك وتحديد الواقع والصورة أو النمط الذي يحاكيه، هنا تنصهر الرموز مع الواقع ويعجز العقل عن فكّ أثرهما الممزوج. ووفق هذا الانصهار التام تعمل الرموز على تكثيف الدلالات وربطها بعلاقات الواقع حتى تولّد لنا (الإنتاج)، كموضوع رمزي يعمل على تكوين نمط افتراضي يحمل قيمة قابلة للاستهلاك، لتكثيف وفق الحاجات الضرورية للأفراد¹ وهنا يحضر مفهوم الاستهلاك البودرياري الذي سنتطرق إليه لاحقاً.

¹ لطفي البقالي، القيم الرمزية بين بودريار وبورديو وفوكو، الميادين، بيروت، 2021 مقال متوفر على الرابط التالي:

<https://2u.pw/YxF5DcBY> ، تاريخ الزيارة 11-2-2022.

2. الإبادة الرمزية للواقع:

يطرح بودريار أسئلة عميقة في خصوص أطروحة موت الواقع، أسئلة توضح أنه لا مفر من المستقبل المجهول والمرجع المختفي والحاضر المتشتت حيث يتساءل: هل يمكننا العودة إلى النقطة التي انكسر فيها التاريخ وتم قذفنا إلى الجانب الآخر من المرآة؟ هل يمكننا النجاة من انتشار الواقع كما نجونا من موت الله؟ نحن مكرسون للبقاء على قيد الحياة أم للإنتعاش؟ ونطرح أسئلة بدورنا: بحلول اللاواقع بدل الواقع هل يعني هذا: موت ونهاية الواقع؟ أم مجرد اختفاء للواقع؟

الجذر التاريخي لفكرة موت الواقع متأصل في فكر نيتشه بحسب تصريح بودريار، لكن الأمر مختلف مع نيتشه الذي أعلن بموت الإله عن موت القيم والمعنى في الفكر الغربي، رمزية الموت هاته كان لها الأثر نفسه مع بودريار في إعلانه موت الواقع واختفاء الحقيقة حيث يقول: "موت الواقع يبدو وكأن نيتشه يعلن موت الله، لكن هذا القتل الرمزي كان سيغير مصيرنا... نحن لا نزال نعيش بمعنى ميتافيزيقي على أساس هذه الجريمة المثالية لم تعد تتعلق بالله بل بالواقع، هي ليست جريمة رمزية بل إبادة."¹

الإبادة الرمزية ليست مفهوما ماديا كما يُدعى أنها جُسدت في المعتقلات النازية، بل هي علامة لتجاوز النهايات والحدود التقليدية وخلال هذا التجاوز تحل المحاكاة بدل الواقع والحقيقة. وبذلك فهي تعني لا أثر ولا علامة حتى لوجود جثة الواقع، لأن الواقع لم يمت بل اختفى بشكل تام وراء المحاكاة، أين فُقد فيها التمييز بين الحقيقي والمزيف وانعدم الحد الفاصل بين المتناقضان، فحل واقع مشتمت بين المبدأ والنهاية، يقول بودريار خلال هذا: "الإبادة تعني أنه لا شيء يبقى، لا أثر، ولا حتى جثة، جثة الواقع. إذا كانت موجودة لم تستعاد، لا توجد في أي مكان. وذلك ليس لأن الواقع ميتا كما هو الله، بل قد اختفى ببساطة وبشكل تام في عالمنا الافتراضي."²

لا يمكن تحقيق الإبادة المثالية إلا إذا تم تحقيق استبدال الواقع استبدالاً كلياً بالنموذج دون ترك أثر لهذا الاستبدال، بحيث تحل الجريمة محل الأداة، الضحية، الجثة ومحل المشتبه به أيضاً، حينما تخلق لغزا، عندئذ تكون جريمة مثالية **Le Crime Parfait** حيث يستطرد بودريار قائلاً: "السلاح المستخدم في الجريمة هو الجريمة

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p. 61.

² Ibid, p. 61.

نفسها. يصبح جميع الناس قتلة وضحايا في نفس الوقت، بشكل متبادل (...) هذا التأثير المشوه لعدم المسؤولية هو جانب محدد من الجريمة المثالية".¹

إن تحقق الجريمة المثالية ناتج عن إختفاء الواقع في كنف الصورة المزيفة، وبالتالي انتقال من حالة نقدية للعالم الواقعي التاريخي الموسوم بالتناقضات والتوترات إلى الحالة الكارثية التي توحى باندلاع براديجم شاذ وظواهر متطرفة يعمل وفق قواعد جديدة بعيدا عن التناقض العقلاني بل تناقض جذري لما بعد النهايات والغايات لتحصل حالة الوفرة، وفرة المعلومات والكثير من الواقع.

بعد استعراض جان بودريار لمفهوم الجريمة المثالية يستدرك بقوله: " الجريمة ليست أبداً مثالية، لأن العالم يخون نفسه من خلال المظاهر، التي هي آثار لعدم وجوده، آثار استمرارية العدم. فالعدم نفسه واستمراريته، يترك آثاراً"² فبما أن المظاهر والصور الزائفة والنماذج توحى بطريقة مباشرة لا لبس فيها أن هناك أثرا للجريمة، فإن الجريمة المثالية لن تكون مثالية، كونها لتكون كذلك وجب أن تحدث موتا تاما وكمليا بدون ترك أثرا وراء هذا القتل.

الإبادة حينما تكون للوهم تكون مثالية " الإبادة الحقيقية فأعني الإبادة الأكثر أساسية للوهم، لا أعني الوهم السلبي، وغير المنطقي، الوهم كالخيال، الخطأ والشر (...) أعني الوهم الجذري والموضوعي للعالم، العجز الجذري عن وجود حقيقي للأشياء أو الكائنات، غيابها النهائي عن ذواتها".³

يقارن بودريار بين الانفجار العظيم لنشأة الكون والجريمة المثالية حتى يوضح أن الثواني الأولى مفقودة ومجهولة ومتطرفة، فكما يشكل الانفجار العظيم اللغز الغامض للفيزياء المعاصرة، فالأمر ذاته بالنسبة للجريمة المثالية التي نفقد فيها المرجع الأصل باعتبار أن الواقع نسخ من نسخ متعددة، لذلك فكل ما في العالم غير قابل للإدراك الكلي ليتغير السؤال الأنطولوجي: من لماذا هناك شيء بدل لا شيء؟ إلى لماذا هناك لا شيء بدل الشيء؟ وهو

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion , p.64.

² Jean Baudrillard, Le Crime Parfait, Ed Galilée, Paris, 1995, p.13.

³ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p.70.

ما حمل بودريار إلى القول أن الجريمة كفعل كامل مثالي لن تتم أبدا لأن لا شيء يحدث في الوقت الفعلي ولا بشكل متزامن أو معاصر من جهة ونعدام صفة المطابقة والحضور للشيء من جهة أخرى.¹

أ. الوهم الجذري:

"الوهم هو القاعدة الأساسية للكون، الواقع ليس سوى استثناء"² وفق هذه القاعدة يجعل بودريار من العالم وهم جذري مما يفيد أن الواقع حقيقة وهمية. فماذا يقصد بودريار بالوهم الجذري؟ وما علاقته بالجريمة المثالية؟

أولا يجب أن ندرك أن الوهم لا يحمل دوما طابعا سلبيا ومجرد خيال وخرافة، بل هو قوة جوهرية رمزية تشكل الصورة العامة للعالم، يقول بودريار عنه: "الوهم هو الطريقة التي تتجلى بها الأشياء على ما هي عليها رغم أنها ليست كذلك على الإطلاق، الأشياء تظهر وتختفي دون أن تكشف شيئا"³ خلال هذا التحلي والتخفي يظهر الفكر الجذري كفكر اللعبة مع الواقع، فكما الإغراء يحرك الرغبة، والاستعارة تحرك الحقيقة، فإن الوهم يؤسس الفكر الجذري.

يتجاوز الوهم الحيوي الوهم الميتافيزيقي لثنائيات: الذات والموضوع، الخير والشر، الحقيقي والمزيف الذي يتأجل فيه المصير ولا يختفي يحل محل الوهم المأساوي المصيري الذي يدفعنا إلى الغياب من مصير الإختفاء بدافع غريزة البقاء، لكنه عاد إلينا عبر الشاشات حسب بودريار ليحسد الوهم الافتراضي الذي يلغي تلك الحدود بين المتناقضين التي فرضها الوهم الميتافيزيقي.

قيمة الوهم كامنة في قيمة الواقع وأي إدراك لوهمية الواقع يسلبه هذه القيمة وبذلك تسلب قيمة الواقع أيضا ما دام الوهم هوما يؤسس الواقع بفضل النموذج والمحاكاة، وهو الوهم المادي الموضوعي الذي يتم فيه تجسيد الواقع الفيزيائي الحسي وفقا لا تزامن الحدث.⁴

¹ Jean Baudrillard, Le Crime Parfait, p. 21.

² Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p. 72.

³ Jean Baudrillard, Le Crime Parfait. 34.

⁴ Ibid, p. 79.

إن الوهم الجذري يختلف عن الوهم الميتافيزيقي الحالم دوما بتوافق تام بين الفكرة وما يدل عليها التي صبغت فترة عصر التنوير والحداثة، كمحاولة لترسيخ فكر نقدي تنويري معارض لكل سلطة دينية، أسطورية أو أيديولوجية. هذه العلاقة الضرورية لم تعد تجدي كونها تفككت تحت ضغط المحاكاة لتصبح افتراضية تنظر للواقع ك وهم.

وما دام الإنسان لا يتحمل الوهم والغموض فهو دائم السعي نحو التغلب عليهما، من خلال رسم المحاكاة كواقع ومنح الوهم بالوجود والمعنى وطرد المظاهر، ونزع أي مصير مسبق منه. ليصل في الأخير إلى النقطة الحدية التي تكون حقيقة بالنسبة له، وهي عملية نزع الوهم من الوهم لصالح عالم واقعي تحمل رايته المحاكاة وما ينتج عنها من نماذج، حيث يتم تشكيل مصفوفة "Metrix" من الوهم وخيبة الأمل، من الحقيقي والمزيف انطلاقا من القاعدة البوديارية الوهم هو الحقيقة. حيث يصرح بودريار في كتابه الجريمة المثالية التالي: "لأن الواقع هو وهم، ووجب على الفكر أن يتقدم او هو متكرر ويشكل نفسه كخدعة، دون اعتبار لحقيقته الخاصة. (...) العالم الذي يجب أن يكشف عن نفسه ليس كحقيقة، بل ك وهم".¹

متى وصل الإنسان إلى النقطة الحدية التي يفقد فيها التمييز بين المتناقضات، حصل الوهم الحيوي، هذا الوهم الذي يبدو للبعض بائسا و متشائما لكنه في المنظور البودرياري حيوي وفرصة وحيدة للنجاة. انطلاقا من الحل الجمالي الكامن خارج أسوار الحقيقة، أين تتموضع القيمة الشعرية متجاوزة كل الحدود الصارمة للمنطق والحقيقة الكلاسيكية، والسماح للخيال والرمز أن يتفاعل مع الحقيقة لتصبح تأويلية رمزية، لأن الطبيعة الإنسانية لا تتحمل طبيعة الواقع الغامضة، لا تستطيع تحمل الوهم ولا المظهر الأصل، لا يمكن تحمل الحقيقة الجذرية وشفافتها الأصيلة، فتقودنا رغبة الفضول إلى فك رموز الوهم بدل تركه كما هو.

بذلك نستمر في صنع المعنى ونحن نعلم أنه لا يوجد معنى، ومهمتنا أن نتعرف ما إذا كان الوهم حيوي أو وهم مدمر، وأمام هذه الاستراتيجية يطور العالم استراتيجية أكثر دقة وتناقض وهي: أن يتجلى كما هو رغم أنه ليس كذلك، ومن هنا فإن الوهم لا يمكن محاربته بالحقيقة بل ب وهم أعلى حتى يتضاعف أكثر وأكثر. هذه المعادلة اللانهائية هي ما تحكم إنتاج المعنى، العالم، الواقع والحقيقة.

¹ Jean Baudrillard, Le Crime Parfait .144.

ب. الغموض الساخر:

تتجه الذات في نظام المعرفة التقليدي نحو الموضوع بغية إدراكه عقليا أو حسيا أو كلاهما معا، إذ في أغلب الأحيان يشعر الإنسان بجنون العظمة لاكتشافه الموضوع، لاكتشافه الشيء، لكن خلال هذا الوهم يحاول بودريار السؤال إلى وجهة مناقضة تماما وفق سؤال: ماذا لو أن الموضوع هو من اكتشفنا؟ ماذا إن الشيء هو الذي وجدنا وفقا لمبدأ الانعكاس كالفيروسات التي تكشف فينا عن نظام مناعي مختفي؟

وعليه خطاب المعرفة اليوم ألغى هذا التمييز بين الذات والموضوع وأصبح انعكاس متبادل بينهما، ويظهر ذلك جليا في منظومة الفكر الجذري، فكر يتأسس على أطروحة أن لا شيء حقيقي واليقين هو الغموض، هو الوهم الساخر، هو اللايقين الشيطاني حيث يقول بودريار: "إذا كان الخداع بامتياز هو فن الظهور، الظهور من لا شيء الذي يحمي من الموت. يحمي العالم من نهايته".¹

نظام المعرفة لما بعد حدثي يقع عند تقاطع المعنى واللامعنى وتماهي الحدود بين الواقع والفكر وعدم قابلية المبادلة بين النقيضين، وهو معارض تماما للفكر النقدي، هذا الأخير الذي يقول بمسألة وجود الواقع كموضوع قابل للفهم والتفسير والتأويل.

لذا فإن الفكر الجذري وهم مادي متجذر في الواقع الحقيقي ليكون امتدادا له وعالما آخر يحل محله، وبذلك يكون عدم التوافق بين الواقع والفكر، ولا انتقال أو تبديل بينهما، وخلال هذا التقاطع العنيف بين المعنى واللامعنى، الحقيقة واللاحقيقة بين استمرارية العالم واستمرارية العدم يحصل الفكر الجذري.²

ولذلك يعتبر بودريار أنه من الخطأ الجمع بين الواقع والفكر والخلط بين فكر نقدي وفكر جذري حيث يقول: "إن كل خلط بين الفكر والواقع هو سوء فهم مبالغ فيه للغة كتضليل إستراتيجي، أي كبنية حاملة لاستمرارية الخواء الجذري بالذات لأنها إستراتيجية تفكيك لما تدل عليه".³

¹ Jean Baudrillard, Le Crime Parfait, p.86.

² Ibid, p. 141.

³ جان بودريار، الفكر الجذري، ص21.

وعليه الفكر الجذري ينطلق من مسلمة رفض التطابق بين الواقع والفكرة، ولتحقيق ذلك يشترط معايير أساسية دون الوقوع في الوهم الميتافيزيقي يلخصها في قوله: "لهذا الغرض، على الفكر أن يتقدم في الخفاء دون أن يتحول إلى أداة تحليلية أو نقدية فالعالم هو ما يلزمه تحليل ذاته، والعالم هو الذي عليه كشف ذاته كوهم"

1

فحتى الفكر الجذري يكون كذلك متى كان قادرا على تحقيق أسبقية الحضور في الخفاء أي دون مرجعيات ما يجعله فكرا يستوعب الواقع كما هو دون رؤية تحليلية نقدية متجاوزا الطرح النقدي، لأن الأخير مهمته توجيه انتقادات وفق القواعد المنطقية المحددة مسبقا، إلا أن الفكر الجذري يبني طرحه من خلال القواعد الهيكلية التي تؤسس نظام الأشياء ونظام الفكر والواقع باعتبارهما يتفاعلا بشكل معقد لينتجا عن تفاعلات هيكلية.

بالنظر إلى القاعدة المطلقة للفكر حسب بودريار جعل العالم كما تم منحه لنا غير مفهوماً - وإذا كان ذلك ممكناً، فأكثر قليلاً من ذلك.²

ووفقا لذلك تصبح الحقيقة ليست ما تحاكي الواقع بل ما تحاكي فرط الواقع وفائض المعلومات، في تحدي ساخر يدعو بودريار بـ: "المشهد الساخر"، يعبر عن حقيقة مؤقتة، عن نسخة مشوهة من الواقع كونها حقيقة تأبى أن تكون غامضة تحفظ للوهم حقه. هذا الغموض ليس غموضا صوفيا متعاليا ولا رومانسيا وجوديا، بل هو غموض ساخر علامة الجوهر السري للكائن حيث يقول بودريار في هذا المقام: " المعرفة كما تعرف تقليديا تيسير من الذات إلى الموضوع، لكن اليوم تظهر عمليات الإنعكاس كما لو أننا مزقنا الموضوع من سكونه الغامض."

3

¹ جان بودريار الفكر الجذري، ص21.

² Jean Baudrillard, le crime Parfait, p.151.

³ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p.76.

هذا الغموض الساخر هو ما يفتح الطريق أمام الواقع الفائق أين يكون فنا، فمهمة اليوم جعل العالم أكثر غموضا حتى تتحقق هذه الغاية الجمالية يقول بودريار: " إنه في جوهر كل إنسان وكل شيء هناك سر جوهري لا يمكن الوصول إليه، هذا هو الوهم الحيوي، الجدار الزجاجي للحقيقة والوهم".¹

الوهم المادي الذي ينص على أن الواقع لم ولن يبدو كما هو أبدا لأنه في حالة من التحلي والإختفاء الدائمين لجوانب غير متوقعة وغير مدركة، وهنا تكمن السخرية الموضوعية التي ترفض التصور الكلاسيكي لخطاب المعرفة الذي يقدس الذات المانحة للشيء سخريته أو أصالته، لكن الواقع الافتراضي أصبح يحتكم إلى الموضوع نفسه الذي يمنح هذه السخرية كجزء من الواقع، واقع الوهم المتشعب بالصور والمظاهر والمحاكاة في إطار التلاعب بالحقيقة والأصل. جراء هذا التلاعب تظهر السخرية نتيجة حتمية مثالها الوعود السياسية في الحملات الانتخابية التي تؤول للعكس تماما في سخرية ناتجة عن عملية الواقع وتناقضه.

فوضى النظام من أحداث شاذة، تقلبات ساخرة وتسارع المعلومات تدفق اقتصادي واضطرابات سياسية، كلها تجعل الشيء لا يتجه إلى نتيجة بل إلى النقطة الحدية، إلى أقصى درجات التعقيد ونقطة الكمال أين تكمن السخرية الموضوعية، عندها يصل النظام إلى انهياره إلى تحلي الوهم الجذري فيه.

ويضرب جان بودريار مثال ثورة العمال لماركس التي يرى أنها ستكون نتاج عمال العمال أنفسهم في إشارة إلى أن التناقض الداخلي الذاتي هو ما يحل النظام إلى الإهيار وهو ما يصطلح عليه بودريار بالسخرية الموضوعية يقول بودريار: "هذه الفوضى في النظام هي في الواقع عمل النظام نفسه كما قال ماركس عن البروليتاريا أن تحررها سيكون من عملها بشكل ساخر، تنطبق أيضا على النظام حيث يدمر نفسه"²

يقوم الفكر الجذري على "استراتيجية النظام" "Stratégie de système" من خلال تضمينها الدلالات الزائفة والحقيقية، وهي استراتيجية تخترق اللاوعي، وتشكل بذلك الفكر الراديكالي انقلابا وثورة على المفاهيم التقليدية التي حكمت التصورات الكبرى في: الأخلاق، السياسة، المعرفة والتاريخ وفق مرجعية ثابتة

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p. 80.

² Ibid, p.78.

ومركزية موجهة قيدت الفكر لتصبح تصورات مموهة لشيوع اللايقين واللامركز لاسيما في ظل التفاعل المتزايد بين الإنسان والآلة أو وفق ما يسميه بودريار الإستراتيجية السيبرنيطيقية ملغية كل تفسير جدلي للمعرفة والتاريخ.

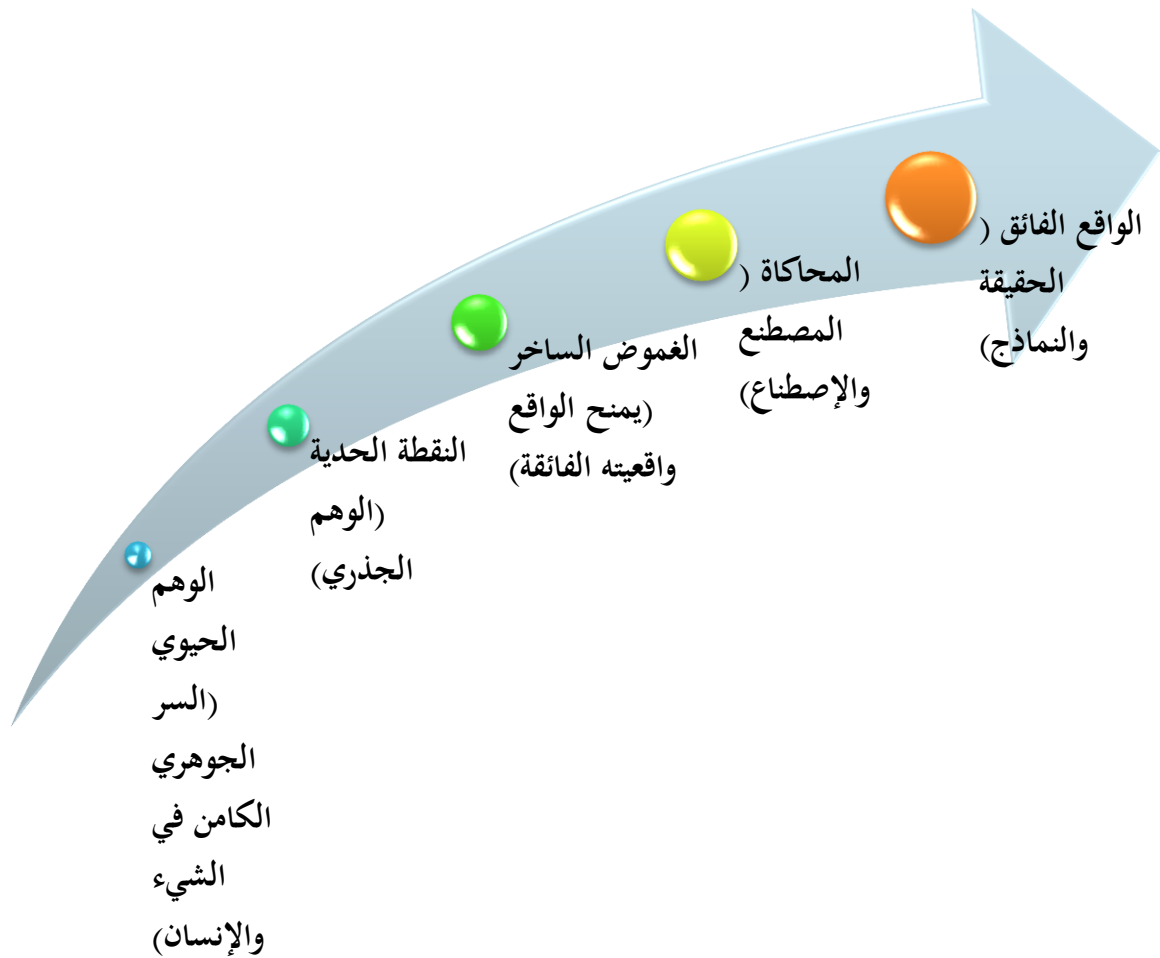
في تعريف بودريار لإستراتيجية النظام العام التي تؤسس الفكر الجذري يقول: "تكمن إستراتيجية النظام في التلاعب والتضليل وإعادة تأهيل كل قطاعات الواقع داخل النظام العام للتضليل"¹ حيث انطلق من التماهي الحاصل في الحدود والفواصل أين يضع كل فرق بين الشيء ونقيضه، فيصبح الواقع وقطاعاته الهيكلية تحت رحمة هذا التماهي أو ما يسميه بودريار "إستراتيجية التضليل" التي تعني قابلية العناصر لأن تأخذ مكان بعضها البعض بعد أن كانت تشكل قيم متعارضة في التصور الكلاسيكي، مما يجعلها إستراتيجية لا جدلية تدفع المتناقضات إلى أقصى نقطة لها لتتحول إلى نقيض ثم تنهار وتموت ويحل "الواقع الفائق" بلغة بودريار، إستراتيجية التضليل تقوم على التلاعب وإعادة التأهيل وإخفاء الحقيقة أو تمويهها من أجل بث قمع النظام الهيكلي.

وبالتالي فالفوضى الحاصلة هي من تحكم البنية الداخلية للنظام لا سيما في ظل استحالة الفصل بين الحقيقة والوهم، وهي إستراتيجية لن تقوم إلا على "إستراتيجية التحييد" أي إزاحة المركزية والمرجعيات الثابتة من خلال وسائل اعلامية وهيمنة الصورة بالدرجة الأولى حيث يقول: "لقد أصبح كل شيء لا يقينا داخل هذا النظام القائم على إستراتيجية التحييد وهذه هي الفوضى الكبيرة للرأسمال."²

إن موت الجدل بين الوهم والحقيقة يؤدي بالضرورة إلى موت الواقع والدلالة خاصة في ظل سيطرة اللايقين والمعرفة اللاتراكمية، أين اعتبره بودريار أحد مقومات الفكر الجذري، فتخلص الواقع من سمة المرجعية تلغي بالضرورة في الآن نفسه معقولية الواقع ومصادقته للمعقول هذا الوضع يصطلح عليه بودريار "الواقع الاستراتيجي" خاصة أن كلاً من الفكر والواقع له نهاية، وهو يرى أن مهمة الفكر الجذري هي تعميق الهوة بينهما بدلاً من محاولة تقليصها.

¹ جان بودريار، الفكر الجذري، ص 29.

² مصدر نفسه، ص 31.



الشكل رقم 1: مخطط يوضح كيفية حصول الواقع الفائق في فلسفة بودريار.

ثانيا: استطيعا المحاكاة بدل اختفاء الواقع:

إن التحولات الجذرية التي طرأت على مفهوم الواقع في عصر ما بعد الحداثة من خلال فلسفة المحاكاة يعني اختفاء الواقع كأحد التجليات الكبرى للتحول المعرفي والواقعي، فيه تتغير المفاهيم وتتحول الأشياء إلى نماذج تؤثر في تغير الإدراك العام للعالم الخارجي وتغير حتى طبيعة تعامل الذات معه، اختفاء يصطلح عليه بودريار بالفني الاستطقي. فكيف يتحول اختفاء الواقع واضمحلاله إلى فن؟

1. فتوغرافيا الإختفاء: من الحقيقي إلى الفني:

إن لفظ المحاكاة "SIMULACRE" هو إعادة تشكيل لكلمة simulachre المأخوذة من اللاتينية simulacrum وتعني تمثيل مجسم لشيء ما، صورة، بورتريه، تمثال، وبالجملة شبح و ظل ومظهر. وتعني الكلمة في اللغة الفلسفية "صورة، شبح للأشياء" بترجمة من اليونانية eidôlon (صنم) المشتقة من simulacrum simulare أي تظاهر ومحاكاة.¹

"SIMULATION" مصطلح يعود لنهاية القرن الثاني عشر من الأصل اللاتيني "simulatio" ويعني "فعل التظاهر" بحيث الدلالة اللغوية للاسم موازية لذلك الفعل. وبعد منتصف القرن العشرين استُعيرت الكلمة من الإنجليزية simulation لتُستخدم المحاكاة في المجال التقني بفكرة "إعادة تقديم اصطناعي، وفي علم الأحياء لتعيين سلوك يُظاهر سلوكًا ملاحظًا.²

الملاحظ أن كلا المصطلحين يحملان ذات الدلالة والمعنى وهي التظاهر والمحاكاة ولذلك عند الترجمة الظاهرية السطحية لعنوان كتاب بودريار Simulacre et Simulation نتحصل على "المحاكاة والمحاكاة" لكن المفهومين مختلفين كلياً عند بودريار.

أما المحاكاة كنظرية فهي تعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد مع الفيلسوف اليوناني أفلاطون من خلال كتابه الجمهورية الفاضلة التي ميز فيها بين عالمين: عالم مثالي معقولي جوهرى وعالم حسي محسوس زائف، وتتجسد العلاقة بين

¹ Alain Rey, Dictionnaire Historique de la langue française, p.9143.

² Ibid, p. 9144.

هاذين العالمين وفق علاقة محاكاة وتمثيل، أين يسعى عالم المحسوسات الصعود إلى عالم المعقولات من خلال تقليد مواضعه.

2. المحاكاة عند بودريار:

فلسفة المحاكاة لما بعد حدثية لم تلتزم بالجانب القيمي والإبستمولوجي فحسب، بل تجاوزتهما إلى فلسفة اليومي والبعد الأنطولوجي المتعلق بالواقع ووجود الإنسان المعاصر، فالمحاكاة عند بودريار هي محاكاة لا أصل لها ولا مرجع ترتد إليه، فقط هي وهم وطيف Spetrum ومنه كان مصطلح Simulacres الذي وظفه بودريار في مؤلفه المصطنع والإصطناع Simulacres et Simulation. وبذلك فإن توظيف كلمة "طيف" و"وهم" في المنظور البودرياري تعبير عن المحاكاة الزائفة والمحاكاة التي لا أصل لها.

فحسب بودريار أن اختفاء الواقع هو استبدال كلي للواقع بالصور المحاكية والتمثيل الافتراضي، من خلال طغيان المحاكاة والنماذج الناتجة عن تجاوز النقطة الحدية وعدم تمكن من العودة إلى الأصل والمرجع الأول، فيصبح الواقع عندئذ مجرد نسخة لنسخة، فكما كثرة المعلومات تؤدي إلى ضبابية الصورة وفائض التواصل يشتت التفاعلات والعلاقات فإن فرط المحاكاة يضعف الواقع الأصل لذا يقول بودريار: "الواقع يختفي ليس لنقص فيه بل لأن هناك فائض من الواقع إنه فائض الواقع الذي يضع حدا للواقع، تماما كما يضع فائض المعلومات حدا للمعلومات، أو فائض التواصل حدا للتواصل"¹

فائض الواقع تفاعل بين الوهم والغموض، الحقيقة والواقع، يُكوّن هناك في الفراغ، في العدم وفي عالم الأطياف معلومات نقية وأشياء تامة كاملة، أين يتحرر فيه الشيء وتحرر فيه الذات، إنه بتعبير بودريار الافتراضي العظيم² في هذا العالم تغيب الولادة، يغيب الموت، تغيب الحقيقة ويغيب الوهم. هنا يستجد سؤال جديد: هل الواقع الافتراضي نقطة نهاية الجنس البشري واختفائه كمادي وحلول الافتراضي؟ أم هو فرصة تطور له؟

إن التقنية في الطرح المافوق واقعي تعيد نظام العالم وفق نظام مثالي تتجاوز القدرات الإنسانية، ولذا وجب الاستمتاع بانفصال المادي عن الواقعي وحلول الافتراضي، هذا الاستمتاع بغيابنا يشكل الاستمرارية بين الوجود

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p.p. 65.66.

² Jean Baudrillard, Le Crime Parfait . 61.

والعدم، بين الوجود المادي والحلول الافتراضي، هي: تجربة الوجود بعد الموت فهي أي " التقنية بهذا الشكل فن الاختفاء أكثر منها تحويلا للعالم" ¹ مع الإشارة أن موت الواقع في هذا الخصوص ليس موتاً، بل ذكاء الأصل في التخفي وراء الصورة والنموذج والنسخة المتعددة.

لذا يعرف بودريار الافتراضي أنه فضاء رقمي وحقل مغناطيسي للرموز والعلامات دلالة على أنه متى حل الرقمي حل معه الرمزي وحلت معه النماذج المحاكية لأصغر الوحدات والبنى. ² إنه أيضاً انخيار الواقع في الواقعية الفائقة، في التكرار اللاهائي للواقع وفق نسخ النسخ.

بذلك العلامة اللغوية لم تعد موجودة خلال هذا الانحصار بل مجرد مقابلة للموضوع وأجزائه المتناثرة التي تتابع بشكل متكرر شرطياً لا تلازمياً لقد اختفت التركيبية والدلالية، ولم يعد هناك ظهور، بل مقابلة للموضوع، استجواب مستمر لأجزائه المتناثرة وهو ما يسميه بودريار المجهرية الموضوعية التي تأصل لنظام الاشياء فيقول: "هذه المجهرية الموضوعية تولد دواراً من الواقع، دوار الموت عند حدود التمثيل للتمثيل". ³

إذن من أكثر مظاهر المحاكاة اليوم الافتراضي والرقمي، وهو مظهر يخلق نوعاً من النشوة أو الإغراء الذي يتجاوز الفروق التقليدية بين السبب والنتيجة، الأصل والنهاية لتستبدل في النظام التوتولوجي بصيرورة من العلامات والتمثيلات، نظام قائم على النقد الداخلي بين النماذج من أجل تعزيز قوتها، بحيث يحمل النظام التوتولوجي القيمة الجمالية خلال تكرار الأشياء المستمر، فكل شيء يصبح فناً إذا تكرر في إنتاج النماذج اللاهائي الذي ابتعد عن التجسيد الواقعي إلى التمثيل الرمزي. لأن تناقض الواقع مع نفسه لن يكون مفهوم إلا إذا تجسد في صورة فنية جمالية تأويلية من خلال تمثيل الواقع في علامات ورموز، أو إجرامية من خلال إبادة الواقع وإخفائه، حتى وإن كان غير مفهوم فهو جريمة في الجوهر أين يستقر الوهم والغموض. ما يجعل العالم بلا مرجع أول، وهكذا فإن استمرارية مؤامرة العدم مضمونة ليتشكل غموض العالم وسحره واستمراره في تحد ساخر.

¹ Jean Baudrillard, Le Crime Parfait . 64.

² Jean Baudrillard, l'échange symbolique et la mort, p.110.

³ Ibid, p.112.

3. نهاية الواقع: بداية الفن:

إن توفر الحقيقة لم يعد الحل المناسب اليوم بل الحل هو الذهاب إلى ما بعد الحقيقة حيث تنعدم حدود الوهم والحقيقي باعتماد أساليب الإبداع والخيال بدل التجريد والثبات للصورة، لذلك يرى بودريار في الفن الحل الجمالي في التعامل مع اختفاء الواقع، أفضل من اختفائه وتلاشيه وضياح المرجع الأول، وهو ما يسميه "فن الاختفاء" كممارسة يومية، فمادام العالم الويم يسير في تدفق مستمر وجب على الإنسان ما بعد حدثي التعامل مع جريان الأشياء بفن شعري الكامن أساسا في لا يقينية الحدث الجذري في إطار التحلي عن الحقيقة بدل البحث عنها والتحقق منها، يقول بودريار في هذا المقام: " إذا كان هذا هو الحال، فمن الأفضل أن نتعامل مع اختفائنا كنوع من الفن - أن نمارسه ونؤديه ونبتكر فنا للاختفاء، أفضل من البديل، وهو أن تتلاشى دون أثر بدون حتى أن نشهد دمارنا"¹

وفقا لذلك يقدم بودريار اللغة والتاريخ كحل في من خلال تأويلية الصورة، الحدث، العلامة والرمز بدل البحث عن الحقيقة. فالحل الجمالي يمنح الغموض والقراءات المختلفة التي تجعل الحقيقة في ديناميكية مستمرة لذلك استنادا إلى تصريحه: " لم تعد توفر الحقيقة حلا، لكن ربما يمكننا أن نستهدف حلا شعريا للعالم، من النوع الذي وعد به التاريخ واللغة " .²

لذا فإن سؤال بودريار عن ما إذا كان نهاية الواقع يعني نهاية الفن القائم على مستوى المحاكاة؟ سؤال ينم عن قلق ضياح الهوية، ضياح المصدر وانغماس الحقيقي في المزيف. سؤال يستجوب أملا لا حلا، أمل كامن في الواقعية الفائقة **Hyper-Réalité** التي تمثل ذروة الواقع والفن معا لانعدام الحد الفاصل بين ما هو حقيقي وما هو محاكاة. وبذلك كل منهما يعزز الآخر ويحدد وجوده بعيدا عن التصور الكلاسيكي الذي يعطي أولوية للواقع، بل حالة يُدمج فيها الواقعي والتمثيلي إلى حد استحالة التمييز بينهما، لتصبح الصور المحاكية أكثر واقعية من الواقع نفسه، وخلال هذا السياق تكون "الهלוسة الجمالية" هي جزء من هذا الواقع الفائق، باعتبار أن الواقع هو إعادة انتاج لنسخ النسخ والصور المحاكية التي تمثل أقصى درجات الواقع، حيث يقول بودريار: "أضحى الواقع اليومي

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p. 68.

² Ibid, p. 68.

بأسره، السياسي، الاجتماعي، التاريخي، الاقتصادي عملية دمج بالفعل البعد المحاكي للواقعية الفائقة: نحن نعيش في كل مكان في الهلوسة "الجمالية" للواقع".¹

إذ يعتبر وجود شيء في الخفاء خلف الواقع، مهم لاستمرار العدم، يستلزم إزالة اليقين من اليقين، والعيش بين ثنايا الحضور والغياب التجلي والاختفاء. هذا هو الطابع الجمالي للعالم، للحقيقة وللواقع، وهنا يقترب بودريار كثيرا من الأثر الفني عند هايدغر الذي يرى هو الآخر أن الأثر الفني ليس واضحا بذاته كما هو وجودنا بل هو يتأرجح تارة بين الحضور وتارة بين الغياب.

¹ Jean Baudrillard, l'échange symbolique et la mort, p.114.

ثالثاً: عدمية وإرهاب النظام:

بتجاوز مجتمعات ما بعد الحداثة النقطة الحدية وتعديها كل ما هو أقصى وكل ما هو مفرط تصبح في حالة سكر مستمرة اصطلاح عليها بودريار بالنشوة الدائمة، هذه النشوة لا تقتصر على جانب معين بل تعدته إلى كل جوانب الحياة، كنتيجة التشبع المبالغ فيه من المعاني والمعلومات المتغيرة باستمرار. يخلق ذلك عالماً متشابكاً معقداً تزداد الأسئلة فيه حول العلاقة بين العدمية والإرهاب خاصة وأنها تبرز أي العدمية كقوة غير مرئية تؤثر في الأنظمة الهيكلية بشكل عميق لكنها مؤثرة بشكل عميق في بنيتها. هذه العدمية، التي تأخذ أشكالاً جديدة في عصر ما بعد الحداثة، تطرح تساؤلات حول قدرتها على تجاوز دورها التقليدي كحركة احتجاجية ضد المعنى والنظام، حيث يبدو أن العنف واللامبالاة اللذين كانا سلاحاً ضد النظام، أصبحا اليوم جزءاً لا يتجزأ من آلياته. كيف يمكن لهذه الأنظمة، التي كانت في يوم من الأيام هدفاً للتمرد العدمي، أن تتحول لتصبح مصدراً لهذا الإرهاب الجديد؟ وما الدور الذي تلعبه العدمية في تعزيز أو تحدي هيمنة هذه الأنظمة؟ كيف فسر جان بودريار العدمية في سياق ما بعد الحداثة؟ هل الإرهاب من المعاني العدمية؟ ما علاقة الإرهاب بالعدمية؟ هل هي عدمية سياسية؟ وهل يمثل هذا التزاوج بين العدمية والإرهاب نوعاً جديداً من التحدي للنظام القائم، أم أنه مجرد تعبير عن حالة من الخمول واليأس في مواجهة نظام لا يمكن هزيمته؟

1. الانتقال من العدمية التقليدية إلى العدمية الشفافة

ينفي بودريار أن تكون العدمية بالمفهوم الكلاسيكي الناتجة عن موت الإله بمفهوم نيتشه، وليست مظلمة وقائمة عند ريتشارد فاغنر Wagner Richard وشنغلر Spengler ، وإنما هي عدمية الشفافية حيث يقول: "العدمية اليوم، هي عدمية الشفافية، وهي بمعنى أكثر جذرية وأكثر أهمية من كل أشكالها السابقة والتاريخية"¹ فالوضع الجديد يتميز فراغ الروح وقيام أنظمة الإصطناع والبرمجة مما سبب زوال المعنى، والحد الفاصل بين النقيضين وحلول اللامبالاة والصنمية كآبة تضمحل فيها المقارنة ليصبح النظام في كل مكان وأقوى مما يجب وهذا هو نظام الهيمنة.

¹ جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ص 237.

انتقلت العدمية من الإستيهام العنيف أي التدمير ومحو القيم والمعاني التقليدية والرفض الجذري للواقع وأفكاره التي انطلقت من فلسفة تنويرية مناهضة لقوانين الكنيسة إلى مجرى الأشياء الشفاف أي التحول عن التدمير والهدم لتتخسر في الشفافية المحاكاة والنموذج التي تظهر كل ما هو مزيف طبيعي لكن ضمن هذا الوضوح يكمن الواقع الخالي من الأصل كون العالم المصطنع الذي خلفه ما فوق الواقعي لا يمكن دمه أو مدحه لأنه وقع في عالم اللامبالاة والردع أين تُفقد القدرة على التأكد من اتجاه ما أو شيء معين، لينخرط الكل قمعا ضمن هاته الدائرة وخلالها بالتأكيد لا يحصل التوافق والتفاعل الحقيقي مع الواقع وعليه العدمية في مفهوم بودريار ليست تدميرا بل اصطناع وردع حيث يقول بودريار: لقد دخل العالم، ودخلنا جميعا أحياء، في الاصطناع، في دائرة مؤذية، بل غير مؤذية، انها دائرة اللامبالاة، دائرة الردع، فالعدمية لم تتحقق تماما وبشكل غريب، في تدمير في حسب، بل في الاصطناعي والردع" ¹ ص 237

العدمية الشفافية حسب المفهوم البودرياري حالة من الفراغ الكامل لا يمكن حصرها في عدمية جمالية أو سياسية خاصة وأنها مؤجلة لا ترتبط بالمظاهر ولا المعاني، حيث يستمر العالم بلا معنى في حالة من الشفافية الزائفة التي تحفي حقيقة زوال المعنى والجوهر وبذلك فهي لا تأخذ شكلاً سياسياً أو ظاهراً استيطيقياً، لاختفائها في الميديا أي عالم الصورة رغم أن الأخيرة غير أصيلة وليست مكاناً لعرض هذه العدمية، بل تكون مجرد وسيلة لتمريرها. وعليه تتحول العدمية إلى أثر غير مرئي ولكنه مؤثر يقول بودريار: "العدمية الشفافية لا جمالية ولا سياسية وهي لا تقتبس من ظاهر الأشياء ولا من تصفية المعنى اخر علامات ومعاني القيامة" صفحه 238. العدمية السياسية: من أبرز تحليلات الظهور الثاني للعدمية التي تتجلى في العدمية الداندية التي تنحصر في الإفراط الخارجي بالأنافة الشخصية، والعدمية السياسية التي تتجلى في الارهاب في شكل السياسي والتاريخي والميتافيزيقي.

وبذلك تصبح العدمية في عصر ما بعد الحداثة حالة من الانبهار بالفراغ والزوال والحياد أين تسود اللامبالاة وتفقد الأشياء قدرتها على التأثير. وفي هذا السياق، يصبح الناس مفتونين بما هو فارغ وبلا معنى ما يجعل العدمية في المفهوم البودرياري تبتعد عن تدمير أو إنكار للمعنى إلى انجذاب لما هو زائل، ليحل العالم المشهد الذي يتسم بالكشف الكامل لكل شيء، ولكن دون أن يكون لدينا سيطرة على هذا الكشف. وهو وضع يؤدي إلى حالة

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص. 237.

من الكآبة والتشاؤم، حيث يفقد العالم عمقه ومعناه، لكنه في الوقت نفسه يثير نوعاً من الانبهار، وضع يخلق تعايش التشاؤم والانبهار في آن واحد نتيجة واقع شفاف فارغ، لذا يقول بودريار: " إن وضعنا العام في زمن الشفافية غير الإرادية وضع سودوي ومنبهر" ¹

ثورة الحداثة التي رأت في تفكيك وتأويل سبيلا للوصول إلى المعاني الخفية وثورة ما بعد الحداثة التي رأت في تدمير المعنى طريقا للوصول إلى الحقيقة كما أن الإفراط في المعنى يؤدي إلى تجميد المعنى وخلق واقع مصطنع وأشكال حيادية ليصبح النظام شفافا بلا مضمون حقيقي، فالمعنى الذي ينبجس في الميديا والتفاعلات الإجتماعية تنحصر في التفاعل الجماهيري حيث ينمو بشكل لامتناهٍ نتيجة لتسارع النظام حتى يصل إلى نقطة النهاية، إلى مأزق الفعالية ونقطة الخمول، ليختفي كل ما هو حقيقي حيث يصرح بودريار: قدر الخمول في عالم مشبع. تتسارع ظواهر. تترادف الأشكال الثابتة، ويتوقف النمو في النمو الشاذ. هذا هو أيضاً سر التضخم المرضي، سر ما يتجاوز حد نهايته" ².

يسلك العالم المعاصر اتجاهها يتجاوز فيه كل شيء حدوده الطبيعية، يترجم بودريار هذا في الخمول والتشبع المفرط الذي يؤدي إلى حالة من الجمود والركود المتسارع بفعل النظام التوتولوجي. ونتيجة لذلك يحدث تدمير المعنى من خلال الاصطناع وفوق الاصطناع، ودفع الأمور إلى حدودها القصوى، مما يؤدي إلى تدمير الذات والنظام بشكل لا يمكن إصلاحها وهنا تكمن العدمية كإنكار النهاية الذاتية، بفعل فوق - النهاية" ³ فالعدمية الشفافية تكمن في حالة الخمول والتحليل اللانهائي، مما يعكس تجاوز الأنظمة نقطة الالعودة وعجزها أيضا الرجوع إلى الوراء.

وفقا لذلك يعلن بودريار عدميته، وجهة نظر ترى في الخمول والجمود حالة حتمية ومميزة لعصر ما بعد الحداثة، والتي تشير إلى أن الأنظمة والمجتمعات الحالية وصلت إلى وضع لا يمكن تغييره أو العودة عنه. مشيرا في

¹ جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ص.239.

² مصدر نفسه، ص.240.

³ مصدر نفسه، ص.240.

الآن نفسه أن العدمية الحقيقية لا تعني الزوال ولا الفراغ بل هي قوة أسطورية ذات طابع راديكالي ونفي عميق، فالزوال عنده تجلي وظهور أو اختفاء وانتهاء حتى هذا الزوال لا يعبر عن العدمية بنفس العمق أو الراديكالية كحالة تتجاوز مجرد التغيير الجذري لتحتوي على كآبة عميقة مرتبطة بالنظام الحالي لا تحمل معنى ولا أمل المعنى أو التغيير أو العودة من الأنظمة الشفافة الساخرة.

العدمية البودريارية فوضى النسخ والصور المحاكية التي تجعل العالم مناقضا لكل قواعده وهياكله الكلاسيكية وبالتالي تبديد لكل ما يربطنا بالعالم ويرتقي بنا إلى ما فوق إلى المصطنع، فهي ناتجة عن عدم التماثل واللا تبادل بين الذات والموضوع، وبين الفكرة والواقع، إنها العدمية الشفافية: وهي دخول العالم والبشرية ضمن فقدان المرجع الأول وراء الصورة والنموذج في مرحلة إعادة إنتاج مستمرة لا نهائية، الشفافية هي المرادف البودرياري للعدمية، إنها الوجود ما فوق الواقعي المطرود من ذاته إلى ما فوقه وسقوط الإحالة بين الفكر والواقع ليصبح عندئذ في حالة شفافية مطلقة.

كآبة (عدمية) مختلفة عن تلك الناتجة عن الشعور بالفراغ بل كآبة ناتجة عن التفاعل مع أنظمة الاصطناع وأنظمة المحاكاة كنوع من الاستجابة للوضع الراهن المتحكم فيه تقنياً وإعلامياً (الصورة) فيقول: "الكآبة هي سمة ملازمة لنمط زوال المعنى لنمط تبخر المعنى في الأنظمة الرقمية. ونحن جميعنا في حال الكآبة".¹

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص. 242.

2. من عدمية النظام إلى إرهاب النظام :

إنطلاقاً من استنتاجات المبحث السابق فإن الواقعية المفرطة لما بعد الحداثة تتجاوز ثنائية الخير والشر، فيها يصبح العمل الإرهابي خلالها إعادة المجتمع إلى عالم الهياكل والأحداث الأخلاقية، لكن ذلك غير ممكن باعتباره ناتج عن تجاوز نقطة حدية تجعل الإرهاب لا يقع في هامش المجتمع، أو نقطة انقسام وانسهار، بل ينوجد عند انمحاء الحد الفاصل بين الواقع والخيال، بين الحقيقة والزيف. فهو أي الإرهاب الذي يستقر في طيف ما فوق الواقعية حتى أن بودريار جعل من الأخيرة شرطاً أساسياً لإنتماء الأخلاق في الدورة الرمزية حيث يقول: "إذا كان هناك أخلاق، يجب أن تشارك في الدورة اللا مركزية لآثارها، يجب أن تكون نفسها مفرطة الأخلاقية، مثلما يكون الواقع مفرط الواقعية، يجب ألا تكون حالة أخلاقية ثابتة بل نشوة أخلاقية"¹ وهنا تتجلى علاقة الواقع المصطنع أو ما يصطلح عليه بودريار "ما فوق-الواقع" ومبدأ الشر أين يصبح شراً قاتلاً مظهرها في فعل إرهابي.

في الواقع المفرط أصبح النظام أكثر تطرفاً، جميع الأشياء تجاوزت حدودها وأصبحت متطرفة في طبيعتها وخصائصها، وفقدت جوهرها وأصلها، ولم يعد ممكناً إلتقاطه من جديد، فكما النموذج حل محل الواقع والحقيقة بفعل المحاكاة حل الإرهاب كفعل مفرط في الرعب والتدمير محل العنف كأصل، وهنا تحضر العدمية بالمفهوم الجديد كفقْدان للتعاطف وللتوازن والأمل مما يؤدي إلى هيمنة النظام واستبداده، لذا يحدث تشبع وإفراط في الحياة اليومية كنوع من المواجهة ضد هاته الهيمنة. لكن هل سينجح الأمر؟

إذ يُلجأ إلى الإرهاب كمحاولة لمواجهة النظام المهيمن كونه يمثل حرية الإرتكاس التي تقوض النظام وتجعله يبدو بلا قيمة حيث يقول بودريار: "إذا كانت العدمية تعني أن نوجه لأنظمة الهيمنة البالغة درجة غير محتملة، سهم السخرية والعنف الراديكالي، هذا التحدي المطلوب من النظام أن يستجيب له بموته بالذات، في هذه الحال أنا إرهابي وعدمي على المستوى النظري، تماماً كما هم إرهابيو السلاح"²

¹ Jean Baudrillard, Fatal Strategies, p. 229.

² جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص. 242.

العدمية فعل تحد واستراتيجية لمواجهة النظام المهيمن وإزالته وفق السخرية والعنف الراديكالي، هذا التحدي الرمزي يجعل العدمية والفعل الإرهابي يلتقيان في العمق وهي محاولتهما إسقاط الأنظمة المهيمنة، وضع يضع بودريار في نفس الكفة مع إرهابي السلاح لتشارك الأهداف والمواجهة الرمزية مع النظام إذ يقول: "إذا كانت العدمية تعني أن نوجه لأنظمة الهيمنة البالغة درجة غير محتملة، سهم السخرية والعنف الراديكالي، هذا التحدي المطلوب من النظام أن يستجيب له بموته بالذات، في هذه الحال أنا إرهابي وعدمي على المستوى النظري، تماماً كما هم إرهابيو السلاح".¹

الإرهاب العدمي إذن هو عنف رمزي كونه الإستراتيجية المتبقية من أجل مواجهة النظام، لكن ذلك لا يمنع أن المفهوم فيه نوع من الطوباوية والمثالية، حيث تكون العدمية والإرهاب جذابين فقط إذا كان هناك إمكانية حقيقية للتغيير الراديكالي أو معنى حقيقي للتضحية، بما في ذلك موت الإرهابي، وهذا هو التحدي الذي يميز العدمية الراديكالية الفعالة عن عدمية التحييد.

لذا فإن النظام نفسه يتسم بعدمية تمكنه من تحويل أي شكل من أشكال التحدي إلى حالة من اللامبالاة، قدرة تحويل أي شيء إلى اللامبالاة مما يصعب إيجاد حلول فعالة للنظام، لأن أي محاولة للتغيير أو النقد يتم تحييدها بواسطة النظام نفسه. وبذلك، يبدو أن الوضع يصبح عصياً على الحل، حيث أن النظام العدمي يستطيع مقاومة وتهدة أي شكل من أشكال التغيير أو النقد.²

يظهر الموت في النظام المعاصر في غيابه وليس كحضور فعلي، كما في الصورة النموذج للواقع المفرط ليصبح الموت جزءاً من حالة اللامبالاة السائدة، وبما أن الإرهاب تحد رمزي مع النظام ومع الموت نفسه يجعله ذلك كشريك عفوي في تعزيز اللامبالاة، بدلاً من كونه قوة سياسية تتحدى النظام، يتجاوز الأطر التقليدية وقواعد اللعبة المتعارف عليها وحتى النقطة الحدية. وهنا تتغير القواعد التي تحكم النظام ومجموع الاستراتيجيات التي ترسم صورة

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.242.

² مصدر نفسه، ص.243.

الواقع المحاكى التي يصفها بودريار بأنها عنيفة حيث يقول: "التهديد الوحيد للنظام هو العنف الرمزي، العنف الذي لا معنى له، لا يحمل أي خيار أيديولوجي".¹

الإرهاب كعنف عدمي يتجاوز الغايات التقليدية وقواعد اللعبة الكلاسيكية التي تحكم النظام إلى مجموع الإستراتيجيات التي ترسم صورة الواقع المحاكى وهو تغير عنيف مما يؤدي إلى عنف الرهان الناتج، بحيث أن الإفراط في القوة يعني تحدياً للنظام ويكون بذلك الإرهاب إرهاباً مطلقاً، إرهاب ضد إرهاب وعنف مفرط لا يعترف بالنظام القائم حيث يقول بودريار: "الإرهاب ليس العنف (...). إنه ظاهرة متطرفة؛ أي أنه موجود في ما وراء غايته، بطريقة ما: إنه أكثر عنفاً من العنف".²

وعليه ينطلق بودريار في تحليل علاقة الإرهاب بالعدمية من منطلق يساري، في قراءته لأحداث 11 سبتمبر قراءة يسارية مماثلة لأحداث الخليج، حيث يؤسس هاتين القراءتين على علاقة العدمية بالخمول والانحراف مع الأنظمة القائمة، فالإرهاب بهذا التحليل لا يحمل بالضرورة مفهوم العنف إنما الفعل الذي لم يتسنى له فرصة الحدوث.

في الأخير نقول أن ما فوق واقعي حل محل النظام الواقعي ونظام المحاكاة بدل اختفاء الواقع وموته ليؤسس لعدمية جديدة تنطلق من تمرد وتدمير نيتشه على النظام والمعنى إلى حالة اللامبالاة والشفافية الزائفة عند بودريار التي تعكس تجاوز بودريار للحدث وما بعدها وهنا نتساءل هل تنبأ بودريار بموت ما بعد الحداثة من خلال رفضه لقيمها خاصة وأن تحليله للعدمية سياسي على غرار نيتشه الفلسفي؟

إن الإرهاب في المفهوم البودرياري وجه جديد للعدمية، إذ لا ينحصر في مجرد كونه رد فعل عنيف على أنظمة الهيمنة السائدة إنما يكون جزء من بنية هيكلية معقدة تترك العالم في حالة من الفوضى الرمزية واللامبالاة المطلقة.

¹ جان بودريار، عنف العالم، ص. 65.

² مصدر نفسه، ص. 64.

المبحث الثالث: إرهاب معولم أم عولمة الإرهاب؟

إن العلاقة المعقدة بين الثلاثي السياسي والاقتصادي والإعلامي،: الإستهلاك، الإعلام والعولمة والفعل الإرهابي وإعادة إنتاجه بطريقة ما بعد حداثة ، ننطلق من فرض أن الإرهاب هو تفاعل بين هذه القوى الثلاث. الإستهلاك الذي يجعل الفعل الإرهابي يتحول الى منتج إعلامي يعاد استهلاكه، والإعلام الذي يلعب دورا مزدوجا من حيث التضخيم الفعل الإرهابي والترويج لأيديولوجيات متطرفة بطريقة ضمنية، والعولمة التي تضمن تفاعلا عالميا مع الحدث ما يؤدي لانتشار الأفكار الموالية أو المعادية للنظام. وهكذا يتجلى السؤال التالي: كيف يقع الإرهاب كحدث عالمي عند تقاطع الإستهلاك، الإعلام والعولمة؟

أولاً: جماليات العنف وسلطة الصورة:

لا شك أن القرن 20 وما بعده هو عصر الصورة بامتياز، كيف لا وقد شكل الإعلام قوة ناعمة وسلطة رابعة في مجتمعات ما بعد الحداثة خاصة في ظل تطور التقنية التي خلقت تعدادا في الوسائط الإعلامية وأجهزة الاتصال، فتغيرت بذلك الوظيفة الإعلامية من نقل الأخبار وإعلام الجماهير إلى رسالة في حد ذاتها. هي أطروحة انطلق منها مارشال ماكلوهان Marchal McLuhan (1911-1980) نتيجة سيطرة الصورة (التلفاز والانترنت) على الحياة الإنسانية فكريا، اقتصاديا، سياسيا، اجتماعيا وثقافيا ما أدى إلى تغيير نظام التفاعل الاجتماعي وحصول التشبع الإعلامي، ومن هاته الأرضية انطلق بودريار خاصة في ظل سيطرة الأخبار العنيفة وتقرير العنف كعنصر جمالي يمكن استهلاكه والتفاعل معه كيومي، وتحويل الميديا مفهوم العنف الجماهيري كجزء من الثقافة الإستهلاكية خصوصا في إطار التداخل بين المحتوى والوسيلة من جهة والمحاكاة التي حل فيها عالم ما فوق واقعي من جهة أخرى. وبغية تحليل هذا التداخل نطرح الأسئلة التالية: هل هناك معنى في ظل وسائل الإعلام؟ ما مدى مصداقية الخطاب الإعلامي في ظل هيمنة العولمة و مجتمع استهلاكي؟ أيهما يصنع الآخر الإعلام أم الإرهاب؟ هل الإعلام إيديولوجيا أم إستراتيجية عند بودريار؟ اذا كان الارهاب إستراتيجية والإعلام إيديولوجيا وإذا ما افترضنا أن هناك علاقة بين الإعلام والإرهاب أليس هناك تنافر بين المفهومين؟

1. الإعلام الفائق والصورة الافتراضية:

يدعو بودريار إلى التشكيك الدائم في الأحداث التي يروجها الإعلام لأنها تستهدف الحدث لحظة غليانه كنوع من السبق الإعلامي، والإنسياق وراء الأخير يعني الانفصال عن الواقع والسقوط في اللاواقع، فكما التاريخ يصلنا مشوها عبر نسخ لا أصل لها، كذلك الصورة الإعلامية تتلاعب بالحقيقة ليصبح فيها المتفرج جزء من المنظومة الإعلامية الإستهلاكية ويغدو الجمهور رهينا للصورة المزيفة الخالية من المعنى. كيف ذلك؟

أ. ذوبان الخبر في الصورة الافتراضية:

منطق بودريار يرى أن الخبر الذي لا يمر عبر هيستيريا الافتراضي والصورة أين يتحول فيه الواقع إلى موضوع إستهلاكي لا يمكن اعتباره خبراً¹، ذلك أن المشهد التلفزي يضع حداً لكل حقيقة بالحدث ليكون مجرد صورة افتراضية تتوالد في عالم الافتراض بعيداً عن المصدر، كآلية تعمل على تصفية الموضوع من واقعيته لصالح الافتراضي، بهذا الشكل يصبح المتلقي هو الرسالة وهو الموضوع وهو الوسيط أنه رهينة الصورة المشهدية.

يرر بودريار ذلك بأطروحة ماكلوهان في تحول الوسيط إلى رسالة وأطروحة أمبرتو إيكو بالاستقلال التام عن العالم والحدث ومخاطبة الوسائط لنفسها ولذاتها، فالشاشة التلفزية لم تعد وسيلة لنقل الصورة والواقع بل أصبحت الصورة التي تحل محل الواقع كمرآة بورخيس وبذلك فهي تساهم في توسيع الهوة بين الواقع والحقيقية، ليصبح تكرار المشهد هو ما يحكم المشاهد لا الواقع نفسه، بل الأكثر من ذلك تصل لنقطة صناعة الحدث بعيداً عن ما يحصل في العالم وهو ما يطلق عليه بودريار: "التفسخ الذاتي للاختفاء الذاتي" معبراً على ذلك في قوله: "أصبحت التلفزة لا تخاطب إلا ذاتها ولا تشتغل إلا لذاتها لقد دخلت كما جميع الأنساق والأنظمة والمؤسسات مرحلة التفسخ الذاتي".²

يؤكد بودريار أن المعنى لم يعد موجوداً بوسائل الإعلام وتحوله من وسيلة إلى موضوع وفق فرضيات ثلاث:

✓ وسائل الإعلام تنتج معنى فاض ما يؤدي إلى فوضى المعلومات وخسارة المعنى، وهو ما يعرف بإعادة إنتاج المعنى فنحن كما قال بودريار "نعيش في عالم تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر بينما يصبح المعنى أقل فأقل"³ ولعل أكثر مثال واقعي يؤكد هاته الرؤية: تحول المشاهد المأساوية في الحروب إلى صور مستهلكة تعاد بثها في كل مرة على الرغم من أن الضحايا في تزايد مستمر وليست الصورة نفسها لكن الآثار نفسها.

¹ جان بودريار، الفكر الجذري، ص.46.

² مصدر نفسه، ص.50.

³ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.147.

✓ فرضية خلو الإعلام من الدلالة والعلامة مجرد وسيط تقني لا غير بمثابة شيفرة إعلامية كما الشيفرة الوراثية التي يقتصر عملها في كونها آلية ووسيط فقط، وبذلك تلغي القيمة من وسائل الإعلام، والحدث يحمل معناه في ذاته بعيدا عن ناقله¹، رؤية بودريار هاته مستمدة من فرضية شانون والتي تعتبر الإعلام مجرد وسيط تقني لا يحوي أي مضمون أو غاية.

✓ فرضية تدمير المعنى والدلالة، لكن الأمر حسب بودريار فيه نوع من الإجحاف في حق الميديا خاصة أن هناك تقارب بين وسائل الإعلام والإستهلاك المادي وفائض القيمة، وهو ما يُحمل الإعلام مسؤولية معنى الحدث سواء تزيفا أو تأصيلا، يقول بودريار خلال هذا: "الإعلام يكون مباشرة مدمرا للمعنى وللدلالة أو مزيلا لهما، أما خسارة المعنى فترتبط مباشرة بالفعل التدميري والردعي للمعلومات والميديا ووسائلها الجماهيرية".²

في تحليل هذه الفرضيات يظهر أن واقع الإصطناع والمحاكاة، هو الجذر الأول الذي يؤثر في النظم بما فيها الإعلامي، بل إن الإعلام يعمل على زيادة إنتاج واقع النسخة لا التأصيل للواقع الأصلي، ووظيفته الأساسية خلال هذه الإستراتيجية خلق استجابة جماهيرية مائعة تستسيغ المعنى المصطنع، ليظهر تواطئ الجمهور مع وسائل الإعلام في انبجاس المعنى من الميديا لغياب الحس النقدي والتحليلي، خاصة في ظل التركيز على الحدث الصورة وإهمال الحدث الواقع وهو ما يطلق عليه بودريار "الإعلام الفائق" الذي يساهم في إنتاج الواقع الفائق، لتحل في النهاية الكارثة الدلالية كارثة المعنى بدون معنى.

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.148.

² مصدر نفسه، ص.149.

ب. الإعلام الفائق: تحول الإعلام إلى موضوع:

إن التحدي الأساسي في عصر ما بعد الحداثة المحافظة على المعنى من الضياع تارة بين فرط الواقع وتارة بين فرط الإعلام وعلاقة الأخير بالجمهور، فهل الإعلام هو الذي ينقل المعنى للجمهور؟ أم أن الجمهور هو الذي تحاول استيعاب الرسالة الإعلامية وتحويلها إلى معنى؟

أكد أن الإعلام يؤثر على الواقع ويحوّله إلى مجرد شكل فارغ يُفقد فيها المعنى الأصل والقيمة الفعلية، وذلك يجعل من الإعلام والميديا ذات طابع إستعماري تدميري متغللة في الواقع إلى درجة استحالة التمييز بين الواقع والصورة الإعلامية لإنجاس الواقع في الميديا وتحوّله إلى نسخة مشوهة مصطنعة، وهو ما يؤكده بودريار بقوله: "الميديا هي الرسالة لا تعني نهاية الرسالة فحسب بل نهاية الميديا أيضا"¹ فكما الواقع يصل إلى نقطته الحدية التي يتجاوز فيها كل ما هو واقعي، الإعلام كذلك يصل إلى نقطة الحدية التي تلغي الحدود التقليدية بين المضمون والشكل إلى حالة من الغمور بين ما هو حقيقي وما هو ما فوق واقعي إعلامي.

وفق المنظور البودرياري الإعلام آلية للقضاء على المعنى، وهو عنف رمزي اتجاه هيكل الأشياء ومعانيها، وهو ما يطلق عليه بودريار "العنف الإعلامي" المتمثل في تشويه المعنى واعتماد رسالة مزيفة ليؤدي إلى انهيار النظام من خلال تفريغه من المعنى وقولبته في نماذج مصطنعة نموذجها العالم الرقمي، خاصة أن الإنسان أصبح غارقا في الوهم المعاكس تماما للوهم الحيوي، فبدلاً من تغييب الأشياء في الوهم في الغموض تجبر نفسها على الحضور من خلال الشاشات من خلال الصور المحاكية، وبهذه الطريقة يتم طرد الواقع من الواقع، يقول بودريار: " هكذا تتحقق النبوءة: نحن نعيش في عالم تكون فيه الوظيفة الأعلى للإشارة هي إخفاء الواقع، وإخفاء هذا الاختفاء في الوقت نفسه. الفن اليوم لا يفعل شيئاً آخر. وسائل الإعلام اليوم لا تفعل شيئاً آخر. لهذا السبب هم محكومون بنفس المصير"² عندئذ تتحول الإشارات والرموز من كشف الواقع وتمثيلها إلى إخفاءه بل وتخفي حقيقة إخفائها للواقع مما يخلق واقعا مزيف المزيف، ما يجعل الأمر شبه مستحيل للتمييز بين ما هو حقيقي وما هو مزيف، كما أن قبول هذه اللغة الفائقة يعني فقدان القدرة على التفاعل مع الأجزاء الخفية وفهم الأوهام، لأن الوهم

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.152.

² Jean Baudrillard, Le Crime Parfait . 18.

أقوى من الشغف من الجنس ومن السعادة، هو "شغف الوهم الفائض من المعلومات التي يخلفها واقع المحاكاة تفقدنا الوصول إلى حقيقة الأحداث، إلى حقيقة التاريخ والوقائع، هذا الأمر لم يتوقف عند الخطاب الإعلامي بل تؤثر أيضا في الخطاب الديني، الخطاب الجنسي والإنتاج الإقتصادي وحتى الخطاب العلمي".¹

اليوم ومع هيمنة مواقع التواصل الاجتماعي فإن التأثير يكون مضاعفا لأن هذه المواقع تكتفي بعرض الحدث كما في الصورة التلفزيونية بل تصنع واقعا آخر موازيا واقعا افتراضيا بدل الحقيقي وهنا يصبح المشهد جزءا من الواقع الرقمي نحن نعمل على نسخ الواقع والحدث لتصبح استهلاكية وإنتاجية بحيث الكل بإمكانه إنتاج صور وأحداث.

2. البؤس الأخلاقي للإعلام: تسليع المآسي وصناعة الأسطورة:

يعد الإعلام قوة ناعمة لما يحققه من تأثير في الرأي العام المحلي والعالمي، وبذلك فهو يحمل إيديولوجيات سلطوية، سياسية، دينية وثقافية تؤثر في النظام الاجتماعي وخلق الإستجابات العاطفية لتمرير الحدث، استجابة تماثل استجابة المجتمعات البدائية للأسطورة في شكل تضليل إعلامي لا يحترم حتى الجانب الأخلاقي الإيتيقي.

أ. الإعلام والميديا كبديل للأسطورة:

يقارن بودريار بين الإعلام والتفاعل الاجتماعي والأسطورة انطلاقا من نقطة الخداع والتضليل وتزييف الواقع ومخاطبة الوجداني كما في المجتمعات البدائية، نقطة التشارك بين المجتمعات البدائية والمجتمعات ما بعد حداثة مجتمع المعلومات والمعرفة هي الأسطورة الممثلة في درجة الإيمان بما يقدمه الإعلام إلى درجة حجز الجماهير داخلها وإصطناع المعنى، رغم الإيمان الملتبس لديهم بين التصديق والحذر، إلا أن الإعلام مازال يعتبر وسيلة للتحكم والتلاعب بالمعنى والعلامات داخل النظام، ما يسبب بلادة الجماهير، وهو ما يعترف به بودريار في قوله: "إن الإعلام يحول المعنى والاجتماعي إلى نوع من سديم مكس، لا مزيد من الإبداع بل لخلق القصور الشامل"²

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p.78.

² جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.ص 150.151.

بحسب بودريار الميديا هي من تخلق هاته الإستجابة والتفاعل الإجتماعي ضمن مجتمع الأسطورة الإعلامية، إستجابة مزيفة تشكل أسطورة إعلامية في شكل تضامن إلكتروني الذي لا يكون عفويا بل يساهم في تصعيد التوترات العالمية.

يطرح بودريار فرضية "التضامن الإلكتروني" بمناسبة انتفاضة الطلاب بفرنسا عام 1968 لرصد العلاقة بين الإعلام وإعادة تشكيل الأحداث وتوجيهها لأحداث إيديولوجية، فالإعلام حينما حاول توسيع دائرة الإحتجاجات كنوع من التضامن الإلكتروني وتحويلها إلى رأي عام عالمي يجعل منها أشبه بتمثيلات إعلامية وعرض لمشاهد جماهيرية وصورة مشوهة امتصها الحدث من حدثها وهدفها، إذ أن الإعلام في هذه الحالة يعمل على تفريغ الحدث من محتواه وإعادة انتاجه كشيء غير مؤثر¹.

لعل أوضح مثال على ذلك حرب الكيان الصهيوني على غزة والفلسطينيين منذ السابع أكتوبر 2024 أين اتجه الإعلام العربي والعالمي كنوع من التضامن الإلكتروني وتحويل القضية إلى رأي عام عالمي ولو أن الأمر قد نجح بالفعل من خلال توسعة دائرة المظاهرات السلمية في مختلف أنحاء العالم للدول الغربية والعربية المناهضة لسياسة الإبادة الجماعية والمحركة الصهيونية ضد الفلسطينيين العزل، إلا أن وفرة مشاهد الدمار والشهداء الأطفال خلق نوعا من التعود لدى الجماهير ليصبح الوضع المأسوي هناك بغزة العربية مستهلكا يمر مرور الكرام على مشاهدها المروعة وتحولت القضية إلى مجرد محتوى إعلامي وإستهلاكي عبر الأرضيات ومواقع التواصل الإجتماعي.

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.151.

ب. لا أخلاقية الصورة الإعلامية:

إن المواضيع في عصر ما بعد الحداثة لم تعد تتخذ نظاما بعينه، بل إن ارتباط الأفراد بالأشياء في شكل شكل نظام كلي هو ما يشكل البنية الثقافية والتكنولوجية لليومي¹ ووفق هذا النموذج الهيكلي تنتج الأشياء وتستهلك ضمن علاقة تكتيكية مع الأشياء والإعلام أيضا، لذا لم يعد الإعلام ناقلا للخبر بل نظام معقد يؤسس اليومي للفرد وتحول الموضوع لسيد في ذاته، خاصة في ظل المركزية الغربية في انتاج الحدث، الخبر الإعلامي، المعرفة، وحتى المعايير الأخلاقية، كلها تحت سيطرة الخبث الإعلامي الذي دمر الرسالة والوسيط والمعنى ما يصاحب ذلك من حرية مطلقة تسمح بالتلاعب بالصورة، الحدث والواقع، ومن البدهة التي يجب التسليم بها أن الخبر والصورة لم يعودا في قبضة الحقيقة والواقع، مما يفرض وجود خطر محقق بقيم النظام سواء كان إجتماعي أو القيمي الأخلاقي بسبب الوقوع في المتعة والإغراء إلى حد الافراط والنشوة الدائمة التي يضمنها الإستهلاك المفرط، وهو ما يوضحه تحليل سوزان إدريس من خلال أطروحتها: "مشكلة العنف عند بودريار" تحت تنامي "الوحش الاعلامي" كما أسمته.²

يتساءل بودريار إذا كان بالإمكان الوثوق في الخبر ومن ثمة محاكمته؟ ليجيب أن الأمر مستحيل لأن الإعلام يمتلك مفاتيح الصورة، في الأمر ذاته لا يمكن محاكمة الإعلام فكما الصورة قد تسحب المصدقية عن الحدث فإن الأخيرة أيضا يسحب مصداقيته عن الصورة، ليقع في الأخير في وضع بائس وميؤوس منها حيث لا يمكن اصلاحها ولا نقدها.

مسألة أخلاقية متأزمة هي لا أخلاقية المشهد الإعلامي من تشويه وأدلة للحقائق، جريمة أخرى ضد البشرية وهي اخفاء الحقيقة، فالأمر لم يتوقف عند طمس المعنى الحقيقي إلى جريمة ضد البشر من خلال استخدام الإعلام بطريقة لا أخلاقية تمس الوعي الإنساني وجوهر وجوده من حيث الفكر النقدي، والشعوري من خلق أوهام تستهدف العاطفة لتصنع بذلك الفرد المستهلك الساذج المتعطش دوما للعاجل والمثير حيث يعبر بودريار عن ذلك

¹ Jean Baudrillard, système des objets, Edition Gallimard, Paris, 1968, p.09.

² سوزان عبد الله إدريس، مشكلة العنف عند بودريار: وجهة نظر أخلاقية (أطروحة دكتوراة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة دمشق، 2015-2016، ص.107.

بقوله: "يتعلق الأمر بجريمة أخرى ضد الإنسانية جريمة اعتقال الاستيهامات والأحاسيس وسداجة ملايين البشر"¹

يخلف الإستغلال الإعلامي رغبة الجمهور من ترقب وإثارة مستمرين اتجاه الخبر اليقين حالة من البؤس الإعلامي نتيجة تمرير حقائق مزيفة يتحول فيها الوسيط إلى رسالة مخلقة خيبة أمل وإحباطا، وحسب بودريار أنه لا يمكن إصلاح هذه الوضعية وضعية "الحقيقة لا أخلاقية للخبر" وحقيقة تضليلنا بخصوص الواقع و هو الوهم الذي يتصدر عنه باقي الأوهام حالة من البؤس تحكم الإعلام، ذلك أن الجميع أدرك أن الإعلام وهم والجماهير التي تعلم أنها تشحن بهذا الوهم.

تشاؤما عميق لدى بودريار فيما يخص الأزمة القيمية التي نالت من مجتمعات ما بعد الحداثة، تظهر أيضا من خلال الإفراط في الخبر من حيث أنه لا مقابل له لا في الحدث ولا في الواقع، مما يخلف الإستياء ذاته من لا أخلاقيه مجتمعاتنا، يعبر بودريار على ذلك بقوله: "الحدث المتوقع الذي لا يقوم إلا بالتحقق وفق أنماط ويحدث كما هو متوقع ويكون معدا على يد الخبر، هو أقل أهمية من الحدث الذي يتقدم بعجلات نحو نهايته ويختصر أسبابه ويحيلها إلى وهم استذكري".² إذن الإعلام يؤكد اصطناعية الواقع وظلوعه في واقع النحاكاة والنسخ فيه تتجرد الأحداث من أهميتها تسير نحو الإضمحلال لصالح الوهم.

ينوه بودريار على عكس ماكلوهان الذي جعل الجمهور مجرد متلقي لا يصنع الخبر لؤكد بودريار أن الجمهور جزء من المنظومة الإعلامية "لسنا مجرد مشاهدين سلبيين أمام هذا الحدث الحاسم، لكننا فاعلون بشكل كامل وفق تفاعلية مميّنة تشكل وسائل الإعلام واجهتها"³ فخلف ناقل الخبر تمة وسائل الإعلام، ووراء الأخيرة توجد الجماهير ورغباتهم التي تؤطرها الميديا، دائرة حلزونية منغمس بها الكل وفي الواقع نفسه عند هذا الحد فنحن لسنا أمام حضور واقعيين للموضوع لأن التبادل المتزامن بين الصورة والموضوع غير ممكن ولأننا نرى العالم من خلال عدسة الصورة والموضوع يختفي في الصورة.

¹ جان بودريار، الفكر الجذري، ص.48.

² جان بودريار، التبادل المستحيل، ص.153.

³ مصدر نفسه، ص.155.

وقد عبر ليوفتسكي عن البؤس الأخلاقي الذي سقط فيه الإعلام المعاصر ليس في منظومة الأشياء والجنس والترفيه فحسب بل إن المشاعر الطيبة أيضا انضمت حيز الإعلام الجماهيري ، حيث لم يعد الأمر مجرد تضحية وواجب خلقي بل مناسبات إعلامية كحفلات Band aid ، مطاعم الرحمة، أو ما يسميه "عصر الإستعراض الإعلامي التفاعلي" وهو ما يؤكد قوله: "إن العصر ما بعد التخليقي لا يعني طرد المرجعية الأخلاقية، ولكن زيادة التعرض الإعلامي للقيم، وإعادة تدويرها ضمن قوانين عروض التواصل الجماهيري"¹.

3. إرهاب الشاشة: من تغطية الحدث إلى صناعة التهديد:

يوفر التطور الرقمي للمنظومة الإعلامية تغطية واسعة وآنية للأحداث العالمية لا سيما فيما تعلق بأعمال العنف، ما يساهم في نشر سرديات تحلل الحدث أثناء وبعد الحدث وتوجيهها إلى الجماهير المتعطشة للخبر الإعلامي. في هذا السياق يصبح الإعلام إستراتيجية النظام لتصوير الحدث من منظور إيديولوجي خصوصا فيما تعلق بالقضايا العالمية الشائكة أبرزها قضية الحرب على الإرهاب التي أطلقها جورج دبليو بوش الابن بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 وعقب غزو أفغانستان أكتوبر 2001 بمباركة إعلامية واسعة.

أ. الإعلام والحرب على الإرهاب بين التظليل والتأثير:

ينطلق بودريار من رؤية نقدية للخطاب الإعلامي الموجه للجماهير، ذلك أنه يستهدف وعيهم ويعمل على إعادة تشكيله بحسب المتغيرات، ويستدل على ذلك بحرب الخليج التي يعتبرها بودريار حربا إعلامية أكثر منها حربا فعلية، يطلق عليها تسمية "وهم الحرب" وحربا تضليلية مارسها النظام على الرأي العام العالمي عبر وسائل الرقابة والإعلام ما ساهم في تلبس وعي الجماهير وانسياقهم وراء السرد الإعلامي إذ يصرح في كتابه الفكر الجذري "لقد تم تضخيم الحرب في وسائل الإعلام وتم سحبها من الذاكرة"²

بودريار بعد تساؤله عن إمكانية ظلوع السلطة إلى جانب الإعلام في صناعة حدث الإرهاب وتقديمه كمشهد جذاب للجمهور، يؤكد بشدة أن الإعلام لا يقف محايدا في تعامله مع الفعل الإرهابي، إنما يحوله إلى صور

¹ جيل ليوفتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، طبعة 1، بيروت، 2018، ص.146.

² جان بودريار، الفكر الجذري، ص.43.

مشهدية إعلامية وخلق معنى إصطناعي يؤثر على الجماهير وتوجهاتها،¹ ذلك أن الإعلام يحول المشاهد الإرهابية إلى صور مشهدية مستهلكة يصبح فيها الإرهاب جزءاً من الدورة الإخبارية وإعلاماً مستهلكاً من قبل الجمهور.

الإعلام بهذا يكون مفهوماً إيديولوجياً محل لأفكار السلطة ما يجعل الإرهاب أيضاً إيديولوجياً لا إستراتيجية نظام، فالإرهاب في الخطاب الإعلامي أداة أكثر منه حدثاً خاصة في ظل تضخيم الفعل الإرهابي ومشاهد القتلى وتحويلها إلى مواد إعلامية.

نفس الرؤية التي يقول بها تشومسكي، حيث يرى أن الإرهاب مفهوم رئيسي ليس من ناحية حدوثه بل من ناحية استغلاله من طرف أيادي خفية تتلاعب بمفهومه، من خلال الميديا والإعلام، ما يجعل الإرهاب مفهوماً زئبقياً يتحرك تحت مفعول الدعاية كإستراتيجية تحق الباطل وتبطل الحق وتؤثر في العقول والإتجاهات الجماهيرية، فهي تخلق نوعاً من السيطرة الشمولية الرمزية استناداً لقوله: "الدعاية في النظام الديمقراطي هي بمثابة الهروات في الدولة الشمولية"²

كما في حالة "لجنة كريل" * التي استعان بها تشومسكي حتى يوضح نموذج الدعاية الإعلامية ودورها في الأحداث العالمية، يمثل الغزو الأمريكي للعراق في 2003 أيضاً نموذجاً للدعاية، حيث تعمل على الترويج المشوه للحقائق لتوجيه الرأي العام نحو دعم عمل عسكري غير مبرر.

نموذج الدعاية يكمن أيضاً في الحرب السورية، التي تمثل نموذجاً واضحاً عن استخدام الدعاية الإعلامية من قبل مختلف الأطراف المتورطة في النزاع من تظليل الرأي العام وهاته المرة باستخدام مواقع التواصل الإجتماعي كساحة للحرب وظهور ما يسمى بالذباب الإلكتروني الذي استغل حتى الجانب الإنساني كتقديم المساعدات كأسلوب دعاية. يحضرنى خلال هذا المقام مقال تشومسكي القائل: "صورة العالم التي تقدم لعامة الجمهور أبعد ما تكون عن الحقيقة، وحقيقة الأمر عادة ما يتم دفنها تحت طبقة وراء طبقة من الأكاذيب".³

¹ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ص.154.

² نعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام: الإنجازات الهائلة للبروغندا، ترجمة: أميمة عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدولية، طبعة 1، القاهرة،

2003، ص.12.

* لجنة الدعاية الحكومية في سياسة ودرنو ويلسون من أجل نيل رضى المواطنين لدخول في الحرب وإنقاذ أمن العالم إبان منتصف الحرب العالمية الأولى من جهة وبث الرعب في المعسكر الشيوعي من جهة أخرى بفضل وسائل الإعلام.

³ نعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، ص.20.

الحرب على الإرهاب عند روجي غارودي حينما يطلق اتهاماته مباشرة اتجاه الغرب وأمريكا بالخصوص التي استعملت ورقة الحرب على الإرهاب من أجل بث إرهاب عالمي اتجاه الإرهاب الإسلامي كما أسمته أمريكا، كورقة ضاغطة لأمريكا ودول الحلفاء من أجل فرض السيطرة والهيمنة وتبرير التدخل العسكري وكلعبة سياسية واقتصادية والإعلام لا يكون محايدا بل جزءا من النظام الحربي.

طرح يدعمه تشومسكي في كتابه ثقافة الإرهاب حين قال: "الإرهاب الدولي الذي رسمته الولايات المتحدة يعد فضائحا، إذ شكل خرق الإمتيازات، الأقوياء، أو حمل في طياته كلفا يجب أن تدفع من رصيد مصالح النخب"¹ ففي هجوم إرهابي على مسجد بين نيوزيلندا عام 2019 أين قام المهاجم بتنفيذ هجومه مباشرة عبر بث مباشر على منصة الفيسبوك ليتحول المشهد من فعل إرهابي إلى عرض مشهد يحتل النقاش العالمي حول الإرهاب الإسلامي والاسلاموفوبيا مما يؤثر على الأيديولوجيات العالمية.

بالعودة إلى بودريار يرى الحرب بث لمشاهد بصرية لصياغة خطاب معين يستهلك من طرف الجماهير لذلك يرى بودريار أن العنف أصبح جزءا من الأداء الإعلامي بحيث أضحي الجميع مشاركين في صياغة الحدث الإعلامي من جمهور أو إعلاميين لتحويله إلى مشهد استهلاكي، ما يؤدي إلى تطبيع العنف واعتباره جزءا من العرض يتداخل فيه الحقيقي مع الوهم،² فمثلا عمدت الجهات المتدخلة في أفغانستان تصوير الحرب على أنها دمار وهجمات لا إنسانية من أجل تبرير التدخل العسكري الأمريكي، وبهذا كانت الحرب حدثا إعلاميا مستهلكا عبر الشاشات زودت الجمهور بحقائق مشوهة اصطناعية نتيجة فرط واقع إعلامي.

وعليه يخلق الإعلام الحربي محاكاة للصراع والحدث، وليس الحدث بذاته نتيجة العرض الإستعراضي له وتحويله إلى مشهد عالمي مستهلك بشكل يومي متكرر، فيفقد الحدث آنيته وحدثه ليتحول إلى مشهد إعلامي أيديولوجي، وللتعبير عن هاته السخرية الإعلامية كان كتاب بودريار "حرب الخليج لم تقع" على الرغم من التهكم والانتقاد الواسعين اللذين تعرض لهما.

¹ نعوم تشومسكي، ثقافة الإرهاب، ترجمة منذر محمود صالح محمد، العيكبان للنشر، طبعة 1، السعودية، {د.ت.}، 85.

² جان بودريار، عنف العالم، ص15.

و ذات الأمر بالنسبة للحرب الأفغانية التي كانت حدثا بعد هجمات الحادي عشر سبتمبر 2001 التي كانت محطة للإعلام العربي والغربي الذي روج للحرب على أنها حرب ضد الإرهاب وحرب لحفظ الأمن والسلم العالميين.

ب. سلطة الصورة: سلاح رمزي في الحرب الإعلامية:

المجتمع المشهدي عند بودريار مرحلة أولية تعمل على تحصيل واستشارة الواقع المفرط من خلال عرض الصور النسخة أو ما يعرف بمجتمع الصورة المجتمع. أين تبرز علاقته بالفعل الإرهابي من خلال رمزية الحدث ويقصد بالتحديد حدث الحادي عشر سبتمبر وتفجير برجتي التجارة والبنطاجون الأمريكيين، رمزية التقطها الإعلام بقوة من خلال صور إستعراضية غاية في الدقة منذ الدقائق الأولى للإنفجار وحتى انهيار البرجين وانتشال القتلى من تحت الركام، صورة عبرت عن الحدث في شكل فرط واقعي وفق آليات التزييف التي تضمن واقعا مصطنعا، وخلال هذا السياق مافوق-واقعي تكمن قوة الصورة في الإنتشار الموسع للمشاهد الإعلامية، وهنا تكمن قوة الصورة في إظهار رمزية الحدث الذي يصاحب التغطية الإعلامية، فأحداث الحادي عشر سبتمبر اكتسبت رمزيته من خلال المشاهد المتلفزة والتغطية الإعلامية التي اكتسبت الحدث فريدة خاصة تجاوزت الواقع المادي، فالحدث كان صادما ليس لأنه حدث بل من جراء قوة الصورة التي خلقت واقعا رمزيا مشهديا وكأن الجمهور استغنى عن واقعه ليكتفي فقط بما تجود عليه الصور، وهو ما يصطلح عليه بودريار بجماليات العنف الصورة¹ كنتيجة للعرض المشهدي المتكرر للإنفجارات عبر الميديا وتحول الصور من مشهد إلى رمز يؤثر في الجمهور وفي الواقع نفسه.

إعادة تقديم العنف بشكل جمالي في الإستهلاك الجماهيري عبر وسائل الإعلام ل يبدو العنف أكثر دراماتيكية للتأثير في الجمهور وهو ما يدعوه بودريار بجماليات العنف التي أضحت جزءا من الحياة الإعلامية المعاصرة وصار العنف والفعل الإرهابي حدث إستيطقي يُروج في وسائل الإعلام وما يفهم هو من تبعات جماليات العنف حيث يقول بودريار: "جماليات العنف هذه إستثنائية كما ذكرت، ولهذا صار بإمكان اللاوعي إبراز مكبوتة أكثر من أي وقت مضى، أعني أن ما يجري الآن هو من تبعات جماليات العنف حيث تداعياتها تتنوع هنا وهناك".²

¹ جان بودريار، العنف العالم، ص. 11.

² مصدر نفسه، ص. 16.

إن الإرهاب والإعلام يلتقيان في جماليات العنف وحرب الصور من خلال أن الإرهاب شكل من أشكال الإتصال و إستراتيجية النظام لبناء نظام آخر، والإعلام ليس أداة بل هو الرسالة التي تنتشر في هذا النظام وتشكل واقعه.

وبالتالي الإرهاب يحتاج إلى الإعلام يحقق الرعب الجماهيري، والإعلام يحتاج إلى مادة ليُكوّن الحدث الإعلامي، وبذلك يصبح الواقع مجرد بناء إعلامي وتلاعب رمزي وليس صراعا فكريا ولا إيديولوجيا، كما أن درجة التأثير والمنع بين الإعلام والإرهاب ليست الأهم عند بودريار بل اجتماعهما في بناء واحد نظام رمزي هو الأهم.

في الأخير نقول أن تحليلات بودريار بخصوص أحداث 11 سبتمبر دقيقة بعيدة كل البعد عن المشهد السينمائي والصورة الإعلامية ما فوق واقعية التي جرى تقديمها عبر شاشات التلفاز مركزا على الحدث بعينه وصورته الفعلية، لذلك في كثير من الأحيان نجده يحمل مسؤولية تزيف الصورة والرأي العام العالمي وتسريع وتيرة العولمة والسيطرة الغربية الصورة الاعلامية المزيفة لذا وجب أن نقاتل من أجل النقص الإجرامي في العالم ضد هذا الفردوس الإصطناعي للتقنية والإفتراضية، ضد أي محاولة بناء عالم إيجابي تماما، عقلاني وحقيقي، أنها دعوة بودريار لنا: "إنقاذ العالم من الوهمي النهائي".¹

¹ Jean Baudrillard, The Vital Illusion, p.74

ثانيا: العولمة والإرهاب: أية علاقة؟

يعد الإرهاب كعنف عالمي لا يمكن فهمه بمعزل عن العولمة التي تلعب دورا محوريا في توجيهه وتكوينه طبيعة هذا العنف خاصة في ظل تسارع التفاعلات الاجتماعية التي هي جزء مهم من منظومة العالم كما يراه بودريار، تفاعل يضمن تبادلا بين الفعل الإرهابي والعولمة يظهر من خلال احداث عالميه واقعيه تبرز هذا التفاعل. انطلاقا من ذلك نطرح السؤال التالي هل العولمة من تصنع الإرهاب أم الإرهاب من يصنع العولمة؟

1. في مفهوم العولمة:

بما أن العولمة أنتجت منظومة عالمية مترابطة تؤثر في مختلف التفاعلات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية والإعلامية أيضا، فقد تباينت التحليلات والرؤى الفلسفية حول طبيعتها مفهومها في الساحة العربية والغربية، بل تعقد الأمر أكثر عند جان بودريار إلى حد ظهور مفهوم بورنوغرافية العولمة. وعليه نطرح التساؤل التالي: ما هي بورنوغرافية العولمة وكيف تؤثر في في تحول المشهد العالمي؟

أ. برنوغرافيا العولمة:

نطلق في هذا العنصر بتساءل بودريار في فصل له معنون "بعنف العولمة" في كتابه ذهنية الإرهاب: هل هناك حتمية تدعي العولمة؟ أين تقع النقطة الحاسمة بين ما هو شمولي وما هو عالمي؟¹

نوع من التشكيك في طبيعة العولمة، فهو يحاول التحقق من مسار العولمة كحتمية تاريخية، واقعية وعالمية نتيحة التطور التقني والتواصل العالمي الذي فرضته التقنية، أو كهيمنة اقتصادية وثقافية على الجميع، وبين الفرضية الأولى إما تكون عالمية تفرض إنفتاحاً وتواصلاً، أو هيمنة وسيطرةً تفرض شمولية في الفرضية الثانية.

¹ جان بودريار، ذهنية الإرهاب، ص.125.

العولمة في الضبط الأجنبي الإنجليزي "Globalization" المشتقة من "Global" أي الكوكب وتعني الكوكبة، وفي الضبط الأجنبي الفرنسي "Mondialisation" المشتقة من "Mondial" أي الكون وتعني بذلك الكونية أما في اللسان العربي فهي على وزن "فوعلة" مشتقة من "العالم" وتعني قولبة أي جعل للشيء نموذجاً.

أما في المفهوم الإصطلاحي فلم تحظ العولمة باتفاق حول تقديم تعريف اصطلاحى ثابت سواء في الفلسفة الغربية أو العربية، لا سيما أن التعريفات ارتبطت بتأثيراتها ونتائجها. فهي في اصطلاح إدغار موران ظاهرة معقدة وشاملة تتداخل فيها عناصر مختلفة من اقتصاد، سياسة، ثقافة، اجتماع وحتى نفسية، ظاهرة تتجاوز الحدود الوطنية ما يجعلها كوكبية بتعبير موران "planétarisation" حيث يقول: "والحال أن العولمة - الكوكبة planétarisation المفردة التي أفضل استخدامها- هي المرحلة الأخيرة المعروفة بعملية بدأت مع الغزو الأمريكي وتطور الملاحة حول العالم بهدف إقامة أمتن الروابط بين كل أجزاء العالم"¹

إقرار منه أن العولمة ليست كما يروج له ظهرت مع نهاية القرن العشرين بل هي جزء من مسار تاريخي ترجع بوادره الأولى إلى الإستعمار الأوروبي و الرحلات الجغرافية، مهمتها لا تقتصر على الجانب الإقتصادي فحسب بل "ظاهرة تساهم في توحيد كوكبنا. في الواقع إنها تروج في العالم بأكمله اقتصاد السوق، العلم، التقنية، الصناعة، إنها أيضا قواعد ومعايير العالم الغربي"²

أما العولمة العولمة عند علي حرب: هي مجموع التبادلات التي تكون اقتصادية سياسية اجتماعية وثقافية على نطاق واسع من الكرة الأرضية حيث يقول: "إنها عملية تحريك الأشياء والأفكار والأشخاص بصورة لا سابق لها من السهولة والديمومة والشمولية".³

إن تعريف علي حرب هذا يعني تعولم العالم يكون على مستويين: مستوى الأشياء من خلال الإنتاج والأسواق الإقتصادية ومستوى الأفكار من خلال حركة الثقافات وتجاوز الحدود المغلقة والمجتمعات المغلقة لتكون في الأخير:

¹ جان بودريار، إدغار موران، العنف العالم، ص.74.

² مصدر نفسه، ص.76.

³ علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي، طبعة 2، المغرب، 2004، ص.39.

"عولمة الهويات والمجتمعات والأوطان، عبر الشبكات والأسواق والهجرات التي تبدو أقوى من العقائد والأيديولوجيات"¹.

وفقا لذلك يرفض علي حرب فكرة أن تكون العولمة أيديولوجية أو صراع ثقافي ولا نزاع عقائدي بل هي تحول كوني حتمي بعيدا عن النمذجة والإنغلاق، طرح يتقاسمه مع بودريار كذلك الذي يرى في العولمة استراتيجية النظام. كيف برر بودريار ذلك؟

من أجل ضبط مفهوم العولمة عند بودريار يشرع في التمييز بين العالمي والعام حيث يقول: "هناك بين لفظتي العالمي **"Mondial"** والعام **"Universel"** تشابه خادع. إن العمومية هي عمومية حقوق الإنسان، والحريات والثقافة والديمقراطية. أما العولمة فهي عولمة التقنيات، والسوق، والسياحة، والإعلام"².

فالعمومية (العام) مجموع القيم التي تشترك فيها الإنسانية كالحقوق، الحريات والثقافات بغض النظر عن الجنس، العرق، الدين، قيم قامت على مبادئ عصر التنوير مثل الذات، الواقعية، الفكر، مبادئ مركزية ومرجعية في الإطار الاجتماعي والفكري.

أما العالمي ومنه تُكوّن كلمة العولمة **"Mondialisation"** فهي اندماج الأسواق ضمن أسواق عالمية مظهرها التجارة العالمية، وانتشار التكنولوجيات الحديثة تضمن تسريع وسيلة الإتصال والتفاعل مظهرها الهواتف الذكية والأنترنت، وهو ما هو يضمن من جهة أخرى انتشار لوسائل الإعلام الجماهيرية خاصة في ظل التكنولوجيا الرقمية، هذا التنوع في العولمة يساهم في نشر الأفكار والتوجهات على نطاق عالمي وبشكل واسع، ويمكن القول أنه كل ما يستند إلى مبادئ ما بعد الحداثة من سيطرة الفضاء الرقمي والشاشة والشبكة واختلاف البعد الزمكاني ليصبح العالمي مرادف للإفتراضي.

¹ علي حرب، حديث النهايات، ص.43.

² جان بودريار، روح الإرهاب، ص.71.

وعليه العولمة في المفهوم البودرياري مسار لا يمكن تجنبه أو أخذ ساحة الحياد منه بعكس العمومي الذي ينهار و تنفك قيمه لصالح العولمة، خلال هذا الإنهيار يفقد العالم القدرة على التمييز بينهما وتُحل حالة الإختلاط والتداخل بين العلامات والرموز، يصبح كل شيء متاح بشكل مفرط دون قيد، هنا تحدث حسب بودريار ما يسميه: "البورنوغرافيا Pornographie"¹

ب. انهيار الشيوعية وقدرية العولمة:

بالتأكيد كان سقوط جدار برلين في 1989 وانهار الشيوعية كنظام سياسي إقتصادي عام 1991 منعظا تاريخيا حاسما وفرصة للإتجاه نحو نظام عالمي موحد، لكن هذا الإنهيار حسب بودريار كان شكليا ظاهريا، كون الشيوعية ما تزال حاضرة كنموذج أنثروبولوجي ومحاكاة للقيم الإنسانية من عدالة ومساواة رغم الإنهيار الإيديولوجي السياسي.

إن انهيار وتفكك الشيوعية هو ما جعلها تنتشر كفيروس في النظام يعمل في الخفاء يؤثر به بطريقة غير مباشرة، وهو ما صرح به بودريار: "بعد انهيار الشيوعية وتفككها أصبح انتشارها أمر سهل كفيروس يسري في الخفاء بشكل متستر يتأثر ويؤثر في النظام، هذا التفكك، انتصار للشيوعية بحيث لا يمكن رصده أو إلغاؤه".²

إن الإمبراطوريات الكبرى لا تنهار إنما هي تحلل وتنتشر بشكل فيروسي لتظهر في أشكال ونماذج أخرى أقل ميكروية وتعيد إنتاج نفسها بشكل خفي، انتشار كمسار وليس انتهاء واختفاء، وهي الفرضية الأبرز بحسب بودريار، فالقوى الكبرى لم تختفي ولم تنهار بل انتشرت كما المرأة المنكسرة لأجزاء وكل جزء يحتفظ بالصورة الأصل، وهو ما يبرره قوله التالي: "نهاية الإمبراطوريات هي سيادة غير محدودة الأنظمة الميكروية المستبعدة حتى نهاية الإمبراطورية النووية تسير في نفس الاتجاه فانتشار السلاح النووي سيؤدي الى استبعاد الدول الأخرى تحت نفس النظام الردعي والتوازن التوافقي نفسه".³

¹ جان بودريار، روح الإرهاب، ص.72.

² Jean Baudrillard, l'illusion de la fin, p.70 .

³ Jean Baudrillard, l'autre par lui-même, Edition Galilé, Paris, 1987, p.77.

فنهاية القوى الكبرى * معناه سيادة الأنظمة الميكروسكوبية، وتوزع في السلطة نحو اللامركزية، تغير هيكلية في السلطة، الأفكار، القيم... إلخ ما يضمن التحول إلى تعدد الأنظمة الأقل قمعا للآخر انطلاقا من أن: "التحول السياسي انتقال السلطة والأفكار إلى أشكال غير مركزية، وتركيز مع منخفض مع تقليل العنف التاريخي إلى أدنى مستوياته عنف".¹

بناءً على ذلك أي قراءة ترى في العولمة نهاية للتاريخ والقوى العالمية هي وهم وزيف، لأن الحقيقة توضح انتشار النظام العالمي كمسار بشكل فيروسي سرطاني وخفي، لكن العالم يتعامل مع هذا الانتشار كإختفاء. لذا يوجه بودريار نقدا لادعا للقراءات التي تقول بنهاية التاريخ وتعتبر النظام العالمي النموذج النهائي، ويؤمن أن "لا شيء محسوم ولا أحد يستطيع الفوز"² ذلك أن الصراع لم يعد إيديولوجيا بالأفكار ولا عسكريا بالأسلحة. فالكل ضمن المنظومة العالمية الواحدة، الصراع فيها جراء التقارب الإصطناعي أين تنماهى فيه حدود الشر والخير، شفافية الشر هاته تخلق أيضا تماهيا بين القوى المختلفة حيث يستحيل إصدار حكم الفوز أو الخسارة.

يوجه بودريار كذلك نقدا لأولئك الداعين لجميع الثقافات في إطار العالمي، وفرض لقيم غربية واحدة تفقد الخصوصية وتزيل العمومي، فالعولمة عند بودريار لا تعني توحيد الثقافات بقدر السير ضمن المسار الحتمي في إطار التواصل والتعاون ضمن منظومة واحدة.

في هاته النتيجة نتساءل: هل انهيار القوى الكبرى حتمية تاريخية أم جزء من قدرية أعمق ترتبط بالعولمة؟ وبما أن العولمة مسار حتمي هل يعني ذلك أنها قدر لا مفر منه؟

القدرية التقليدية تفيد النهاية التاريخية للعالم كما رُوج لنهاية القوى والإمبراطوريات الكبرى. لكن القدرية عند بودريار لا تعني هذا المفهوم الميتافيزيقي التقليدي أي الركون للأشياء والإستسلام للأسباب، بل هي تسلسل ضروري يدفع العالم إلى نقطته الحدية، نقطة اللا رجوع حيث يقول: "مصطلح القدر ليس له علاقة بالقدرية أو

* من القوى الكبرى أيضا بالإضافة إلى الشيوعية الإمبراطورية الإسلامية، فبالرغم من خيار الخلافة الإسلامية كقوة سياسية إلا أنها أنثروبولوجيا ما تزال قوة عالمية وتلعب دورا مهما في تشكيل العلاقات الدولية، فنعم العولمة هي النموذج العالمي لكن في الخفاء هناك انتشار الميكروسكوبي للأنظمة الكبرى التي تغذي العولمة، ضرورة لوجودها و بانحيارها يعني انهيار النظام العالمي، وهو ما يصطلح عليه بودريار بالتحدي الرمزي للنظام.

¹ Jean Baudrillard, l'autre par lui-même, p.77.

² Jean Baudrillard, l'illusion de la fin, p.73.

نهاية العالم، ما يعنيه هو هذا التحول في الإعتراض وليس ميتافيزيقا الأسباب في كون ليس حتميا ولا عشوائيا، ولكنه مكرس لتسلسل ضروري أعلى يدفع الأشياء نحو نقطة اللا رجوع".¹

وعليه العولمة وفق القدرة تحول ضروري يشكل مسارا عالميا يعيد إنتاج الصورة السياسية والإقتصادية والثقافية وهي النقطة الحدية التي تدفع العالم إلى نقطة اللاعودة، فيها تتماهى الحدود و الهويات والخصوصيات ما يجعلها قوة جذرية تسير نحو مسار معين لا عودة بعده.

لتوضيح قدرة العولمة يماثل بودريار بينها وبين قدرة اللغة التي هي بتعبير بودريار: الفيتير **Le Witer** هو قدرة اللغة التي تؤدي إلى اللا معنى بمجرد أن تصبح أسيرة لعبتها الخاصة"² فالعالم كما اللغة كلاهما يمتثلان لقواعد اللعبة الخاصة بهما والتي لا يمكن الإفلات منها، كذلك القدرة التي تظهر نفسها في قيود المعاني أو قدرة العالم التي تفرض علينا نظاما من التفاعلات لا يمكن الخروج عنه. تماما كما اللغة لا تخرج عن قواعدها، فإن العالم لا يخرج عن قوانينه الإقتصادية والثقافية والسياسية التي تفرض نفسها اتجاهه، وبذلك تصير العولمة قدرًا حتميًا لا يمكن الإفلات منه مثلما لا يمكن للغة الإفلات من قواعدها.

¹ Jean Baudrillard, L'autre par lui-même, p. 75.

² Ibid, p.73.

2. عنف العولمة أو عنف الإرهاب:

مقال روح الإرهاب كتبه بودريار في نوفمبر 2001 يحلل فيه أحداث الحادي عشر سبتمبر وتأمل في نتائج الحدث العالمي من خلال مقال السلطة الجهنمية بداية 2022 وهي الفترة التي شهدت تحضيرا إعلاميا ضخما لغزو العراق، ثم مقال قناع الحرب الذي يسلط فيه الضوء على هذه المزايم الأمريكية ثم كتابه بورنوغرافيا الحرب.

أ. إرهاب العولمة وإرهاب المقاومة :

ينطلق بودريار من فكرة أساسية ألا وهي " تشفير الواقع"، أو "التجريد"، بحيث لم يعد الحديث عن الإرهاب في علاقة بدين أو قوم أو إثنية أو ما شابه بل أصبح الحدث "رمزا"، والمفاهيم تدخل في جدليات "رمزية" تفاعلية بعيدة عن إيديولوجية معينة، لذا ضمن بودريار مفهوم "الصراع" كسبب مباشر في نشأة الإرهاب بمعناه المعاصر بعيدا عن أي مجازفة في اتهام أي طرف سواء كان أمريكا أو الإسلام، حيث يقول تأكيدا لذلك: " إنها فعلا خصومة أساسية، لكنها تشير عبر شبح أمريكا (التي ربما هي المركز الأساسي لكنها ليست تجسد العولمة لوحدها) وعبر شبح الإسلام (الذي هو الآخر ليس تجسيدا للإرهاب)، إلى العولمة المنتصرة في صراعها مع ذاتها"¹ فمع تأكيد الصراع الذي يحكم الإرهاب بعيدا عن صدام الحضارات، ينتقد بودريار أيضا الصورة النمطية الإستهلاكية المرتبطة بالولايات المتحدة والإسلام، موضحا أن كلاهما ليسا سوى جزء من مشهد عالمي غاية في التعقيد.

يرى بودريار في ارتباط الإرهاب بالإسلام "رمزية خاصة" تظهر في مقاومة رمزية لما أنتجته العولمة: صراع رمزي والذي يُقرأ من زاويتين: الأولى بين قوة "متعددة" (أمريكا لا تعبر وحدها عن العولمة والنظام العالمي الجديد لا يعبر عن أمريكا فقط)، والثانية كيف أن العلاقة صارت رمزية، رمزية الحدث أكثر من الصراع في حد ذاته كيف لا وهذا الحدث هو المظهر الرمزي لهذا الصراع.

¹ جان بودريار، روح الإرهاب، ص.16.

حتى نفهم رمز المقاومة، يقارن بودريار بين الشيوعية والإرهاب مستعينا بأطروحة ماركس القائلة بأن هناك "شبح يلاحق أوروبا اليوم هو شبح الشيوعية" ليصوغ بعدها أطروحته القائلة: "ونحن اليوم بوسعنا القول: ثمة شبح يلاحق النظام العالمي هو شبح الإرهاب"¹ الإرهاب من خلال هاته المقارنة رد فعل عن هيمنة النظام وهو في نفس الوقت تهديد للنظام العالمي في كنف العولمة مثلما كانت الشيوعية تهديدا للبرالية في القرن 19، وتجدد الإشارة أن الإرهاب لا يحمل بالضرورة ردا عنيفا بقدر حضوره الرمزي كتحدى للنظام. مقاومة مشروعة حسب بودريار وأي إدانة لهذه المقاومة أو وصفها بالإرهابية مجانية للصواب لأنها انتفاضة النظام وأبرز هاته الإنتفاضات الإسلام.

إن سيطرة النظام معناه انتاجه لمسببات انهياره ذاتيا، فكلما كانت الهيمنة العالمية أشد ألغت الخصوصيات والتفرد وكل بصيص مقاومة وكلما كانت كذلك نتج الإرهاب كرد فعل لعنف النظام حيث يقول بودريار في كتابه الفكر الجذري: "أن الإرهاب ليس سوى التعبير الظاهرة والدقيقة عن إنتاج النظام لموته وانتحاره الذاتي"²

الضرورة الحتمية تستدعي أن أي تقارب بين العولمة وأحد نماذج المقاومة يؤدي إلى ظهور الإرهاب، عنف مفرط يوضح أن الأمر يتجاوز فكرة الصراع الإيديولوجي بل نتيجة حتمية لفشل الآخر، لأن فشل الآخر يولد نوعا من التحدي تحدي النموذج المقاوم للنظام أو العكس شعار "التقارب بين العالمين يولد العنف، فشل الآخر أمام نجاح يولد تحدي"³ يصنع الحرب العالمية الرابعة، لكنها الأولى بالمفهوم المعاصر رهاغا العولمة تتخذ فيها المقاومات طابعا فرديا وفق منهج السير نحو العولمة لا نقدها أو التراجع إلى الوراء، فالإرهابيين يقتلون لأنهم يقاتلون في الحرب العالمية الرابعة. وهي الحرب التي بدأتها العولمة إنها حرب العولمة ضد نفسها⁴ حرب الكل ضد الكل.

¹ جان بودريار، عنف العالم، ص.65.

² جان بودريار، الفكر الجذري، ص.62.

³ Jean Baudrillard, l'illusion de la fin, p.74.

⁴ Andrew McLaverty-Robinson, Fatal Fascination, or, Counterinsurgency as Suicide, : BAUDRILLARD NOW, VOLUME 4. ISSUE 1, PUBLISHED DATE:JULY 2, 2020, <https://baudrillard-scijournal.com/fatal-fascination-or-counterinsurgency-as-suicide/>

في الأخير يعتبر بودريار بعد شد وجذب بين النظام المهيمن والنموذج المقاوم يصرح أن العولمة مجرد وهم "الكونية هي مجرد وهم لن يتحقق في إطار الخصوصي سواء كان ناعما أو عنيقا"¹ فهي اصطناع تنتمي إلى نظام المحاكاة الذي انعدمت فيه الحدود المميزة بين الواقع والزيغ، تتكون العولمة وفقا لذلك مجرد نموذج ومظهر زائف للكوني والشمولي.

ب. الحرب على الإرهاب ضمن عولمة النظام:

ننتقل في هذا الجزء من قول بودريار: "لنستبعد دفعة واحدة الفرضية القائلة إن أحداث 11 سبتمبر لا يمكن أن يؤلف إلا عارضا أو طارئا عن طريق عولمة حاسمة"² حسب بودريار أنها فرضية يائسة بائسة لأن الحدث يتخطى أن يكون صراعا إيديولوجيا أو صراع حضارات بل هو حدث يتخذ فلسفة الرمزية ينتج من خلالها أن الإرهاب رد فعل ضد قوة عالمية لها كامل الصلاحية بل القدرة الكاملة في نفي أي صراع بين الشي وضده وهو منطق وجودها واستمرارها.

لذلك يكون الحدث الإرهابي بلا دلالة إلا إذا منحه النظام فرصة الظهور ليصبح كما قال بودريار: "إرهاب ضد إرهاب"³ لأن بودريار يرى أن العولمة ذاتها تمارس نوعا من أنواع الإرهاب بطريقة ناعمة خفية تتمثل في قمع الخصوصي وفرض العالمي، ليظهر التطرف والأعمال الإرهابية كرد فعل مرئي على هذا "الإرهاب الناعم" الذي تمارسه العولمة مما يخلق دائرة مغلقة من العنف المتبادل.

اتخذ الإرهاب مفهوما خاصا بعد 11 سبتمبر وإرتبط أكثر بمشروع الحرب على الإرهاب وتنامي العولمة الإمبريالية متأثرا بهذا التوجه العالم الجديد الخارق للحدود ليتحول النقاش إلى قضية عالمية لما طبع الحدث برمزية اقتصادية عسكرية سياسية تُغير مفهوم الإرهاب من تقليدي إلى معاصر فائق للدلالة في الفترة ما فوق واقعية التي تميز مجتمعات ما بعد الحداثة.

¹ جان بودريار، الفكر الجذري، ص. 85.

² جان بودريار، روح الإرهاب، ص. 49.

³ مصدر نفسه، ص. 15.

حتى الحرب على الإرهاب كان مجرد مداراة للعار الذي خلفته انفجارات 11 سبتمبر في ضرب القوة العالمية الأولى اقتصاديا وسياسيا وأمنيا، بحسب بودريار حرب لا تجرؤ على اعلان نفسها حقيقة وهدفها الحقيقي، ومالوعة وأعمال العنف إلا تحديا رمزيا للنظام يتحرك بفعل العطاء دون إمكانية الرد لهذا العطاء حيث ينتج عن ذلك لا تكافؤ لا يمكن أن يظهر مباشرة بل في إطار رمزي والإرهاب هو التحدي الرمزي الذي بإمكانه تمثيل هذه المكافأة من جديد وما أحداث 11 سبتمبر إلا رد فعل عن هيمنة النظام والعلاقات اللامتوازنة لجعلها متكافئة من جديد، ذلك أن أكثر ما يفرغ القوى العالمية غياب طرف مناقض لها خوفها من اللاتدمير والاعتداء الخارجي الذي يحمل طابع المذلة كما هجومات 11 سبتمبر كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول أول حدث يشكل انتكاسة للعملة إن النظام عاجز عن مواجهة الانقلاب الإرهابي الذي يشبه ظله لأنه فيروسي.

وعليه في الأخير إن وضع إنسان ما بعد حدثي في وضعية التلقي المحتوم الذي لا مفر منه (العجز عن سداد الدين العالمي) من نظام عالمي محاكي لعطايا الله والطبيعة، ليكون الإلزام الرمزي في حلقات تبادل هذا النظام هو الحل اللا نهائي، والرد الإيجابي لن يحصل اطلاقا ما عدا طفرة عنيفة معلنة بين الفينة والأخرى، يقول بودريار داعما هذا الطرح: "نحن في موقع العبيد الذين أُبقي على حياتهم وقُيدوا بدين لا سداد له (...). ولكن في لحظة ما تغلب القاعدة الأساسية، ويرد لا محالة، على هذا التحويل الإيجابي، بتحويل مضاد سلبي، رد فعل عنيف على هذه الحياة الأسيرة".¹ فالنظام مشبع بالإرهاب، في جرعات علاجية، والواقع أن الأمانة على شكل مكافحة الإرهاب تشكل شكلاً مستتراً من الإرهاب الدائم.

إذن العملة في المفهوم البودرياري تحمل مفهوما سوداويا سياسيا واقتصاديا، ومادام أنها آسرة فهي عابرة للحدود لا تعترف بالأقلبيات في خضم الثقافة المعولة، فهي قبل كل شيء تسعى لإقامة نظام عالمي شمولي قسرا أو طوعا، هيمنة رمزية عنيفة من خلال فرض القيم والقوانين، وأي مقاومة للنموذج العالمي تعتبر تحدي للنظام ويمكن أن تكون إرهابا، رغم ذلك فالمقاومة في جوهرها خادمة للنظام حيث تضمن استمراره وحياته لذا يكون الإرهاب جزءا من الديناميكية العالمية ولا ريب أن النظام يستغل هاته المقاومة لصالحه من حيث خلق بيئات توتر وصراع تهدده كنموذج عالمي.

¹ جان بودريار، ذهنية الإرهاب، ص.130.

في خضم هاته القراءات المتعددة التي تحكم العولمة في علاقتها بالفعل الإرهابي، نتساءل هل تحليل بودريار حيادي فعلا؟ هل العولمة مسار حتمي للدول وجب السير فيه أم هي تبرير لهيمنة النظام العالمي ودفن الخصوصي؟ انطلاقا من ذلك يبدو جليا أن الردع البودرياردي في بوتقة المقاومة والعولمة والصراع الرمزي بين النظام ورد فعل النظام الآخر هو صراع وهمي غايته غض البصر عن الصراع الحقيقي الواقعي، لتكون نتيجة ذلك حشد الصراع في حالة من الجمود والإستسلام بدل المواجهة والتمكن مما يجعل الإرهابيين مجرد عقدة أخرى في النظام.

من خلال ما سبق فإن أي قراءة ربط بين الدين والإرهاب وجعله إيديولوجيا هي محاولة تضليل، لأن الدين إستراتيجية النظام جراء اختفاء وحلول الدين ما فوق واقعي كما الواقع الذي انغمس في المحاكاة وحلول الواقع ما فوق واقعي.

لذا يُفهم الدين ضمن سياق فكره ككل الذي يركز على الإعلام، العولمة، والأنظمة الرمزية كمجموعة من الممارسات التي تُستخدم ضمن نظام ما، لذا بودريار لم يكن مهتما بالدين بوصفه معتقد روحي أو أيديولوجي بقدر ما كان مهتما بفهم كيف يتم تحويله إلى رمز وجزء من منظومة الاستهلاك والإعلام والعولمة في فلسفة ما بعد الحداثة تنصهر مع فلسفة المحاكاة ليكون الدين مجرد واجهة أو علامة في الاقتصاد السياسي والنظام الاجتماعي، خاصة بعد أن أضحى المجتمع اليوم يعيش بودريار فائض من الرموز من بينها الدين.

نتيجة ذلك انصهرت ثنائية الخير والشر وحلت منظومة الشر الشفاف أين يتخذ الإرهاب فيها وجه جديدا للشر الذي فقد جذريته وأصبح قاتلا لا يمكن رصده ولا إلغاؤه.

الإرهاب ضمن فوتوغرافيا الإختفاء جزء من منظومة أو مصفوفة متكاملة يحمل بعد استيطقي أين يُحوّل إلى صور وأيقونات مفرطة.

التشبع المفرط في المعلومات، والأحداث يخلق مجتمع حدّي يتجاوز النقطة الحدية النهائية إلى اللانهاية وهي عدمية الشفافية التي تعاني من فراغ مفرط، خلالها يصبح الفعل الإرهابي مقاومة ومحاولة للخلاص من العودة، إرهاب عدمي في شكل عنف رمزي: إما اتجاه نظام الأشياء ليكون واقعا فائقا أو النظام العالمي ليكون إرهابا فائقا.

الإستهلاك الذي يتجاوز الحاجة إلى الرغبة والإفراط يؤسس استهلاك مفرط يتدعم أكثر من الإعلام ووسائل الإتصال التي تعمل على تضخيم الواقع الحدث الصورة وحتى الحاجيات الإستهلاكية وأعمال العنف ما يزيد من قوة الإرهاب، ليس كحدث بل كرمز يتم إنتاجه في النطاق العالمي الذي أسسته العولمة بغية استمرارها كنظام مهيم، ليكون الإرهاب رد فعل رمزي ضد هذا النظام.

الخاتمة

في الختام نستنتج أن الإرهاب كمفهوم زئبقي متعدد الأبعاد يتصف بديناميكية متجدرة في عمق الإشكاليات: على المستوى النظري من تعدد التعريفات في أبحاث مختلفة وتخصصات متنوعة وعلى المستوى المنهجي المرتبطة أساسا بتعدد التعاريف والمتأثرة بإيديولوجيات تُقدّم تحت غطاء التعريف القانوني والدولي.

هاته الإشكاليات لا تعكس تعددا مفاهيميا بقدر ما تؤسس لانتقال الإرهاب من شكله الكلاسيكي الذي يعتمد الهجمات الفردية إلى إرهاب معاصر يتخذ صفة العالمية ليموضع تحت مصطلح الإرهاب الدولي خاصة بعد انفجارات الحادي عشر 2001.

يحمل الفعل الإرهابي المعاصر دلالات تفوق حدوث الفعل، وهي ما زادت المفهوم تأزما وتعقيدا خاصة في ظل التعريفات المعجمية التي تصف المفهوم كفعل والمواثيق الدولية التي تصف نتائج الفعل وآثاره والأيدولوجيات السياسية التي تصف الفعل من حيث أهدافه ودوافعه.

انطلاقا من هذا التأزم في ضبط المفهوم، برزت تحليلات فلاسفة مابعد الحداثة عايشة الحدث وتفسيراته المتعددة مثل جاك دريدا، ميشال فوكو، نعوم تشومسكي، ليوفتسكي وجان بودريار، وقد تموضع الفعل الإرهابي مع بودريار كممارسة رمزية في خضم الأحداث العالمية، تحليلات استندت من تكوينه الفكري في مؤلفه الأول نظام الأشياء الذي حمل فلسفة ثورية "جذرية" كما يفضل تسميتها بودريار مصطبغة بفلسفة اليومي لهنري لوفيفر والماركسية التقدمية والسيميائية المعاصرة المستوحاة من رولان بارث ورغم رفضه الشديد تموضعه في تيار بعينه، إلا أن كتاباته تصنف ضمن فلسفة ما بعد الحداثة، منها حقق تحليلا راديكاليا في فهم الظاهرة الإرهابية.

انطلقت فلسفة بودريار من المفهوم المركزي في فكره ألا وهو التبادل الرمزي ونقده للمجتمع الاستهلاكي والليبرالية الاقتصادية وتأثيراتها على الحياة الاجتماعية، وهو مرتبط بالعلامة التي يضمنها وجود السلعة في سياق التفاعلات الهيكلية خلالها يحو المجتمع الإستهلاكي النظام الرمزي ويعمل على استبداله بعلامات رمزية وهي السبق المابعد حدثي ضمن السوسيولوجيا الاقتصادية والاقتصاد السياسي أعطت لعلم الاجتماع المعاصر بعدا سيميائيا-سوسيولوجيا تجاوز فيه الأنثروبولوجيا الكلاسيكية إلى تبادل علاماتي محاكي ومن تبادل بنيوي إلى تبادل مزيف مسلن إشارة منه إلى الفراغ الذي حلّ بالرأسمالية المعاصرة.

رؤى بودريار وأطروحاته حققت انقلاباً جذرياً في مجتمع الاستهلاك والعلاقات الاجتماعية وحتى السياسية تظهر خاصة في ضبطه لمفهوم الاقتصاد السياسي الذي يساهم هو الآخر في إنتاج القيم والمعاني والرموز التي تحدد هويةً جديدة، وانتماءً رمزياً معاصراً وخلق استهلاك لا يتعلق برغبات مادية أكثر منها عملية معقدة تعكس قيماً، هوية وعلاقات اجتماعية.

علاقة التبادل الرمزي بالبعد السياسي علاقة معقدة تظهر في السلطة الرمزية التي تعمل على توليد ذاتي للسلطة تكون في شكل اجرائي عقابي رمزي تحت مسمى "القمع الرمزي" وهو ما يجسد الانتقال الراديكالي من سلطة قمعية إلى سلطة معاصرة تصبح فيها العلامات هي لغة الجهاز السياسي وتُستبدل السيطرة بتفاعلات هيكلية خفية في إطار السلطة الرمزية التي تحمل طابعاً سياسياً اقتصادياً واجتماعياً ما يخلق نوعاً من الانتماء الرمزي ضمن العالمي جراء عولمة العلامات، وبالتالي فهي بطريقة أخرى تؤسس لترويج ثقافات وفق منظومة العلامات على حساب الأقليات القومية.

إن موقع الفعل الإرهابي من الرمزية المعاصرة التي أسس لها بودريار تجعل منه فعلاً ضمن البراكسيس الرمزي يتجاوز البعد التدميري والرعب إلى علاقات رمزية متكاملة والموت فيها يصبح رمزياً استردادياً بعيداً عن التفسيرات الإيديولوجية، ويصبح الإرهاب في هاته الرمزية نظام ضد نظام آخر ومسار حتمي ناتج عن العولمة أقصاه انتحار الإرهابي حيث يتخذ فيه هبة رمزية لا يمكن مكافئتها ضمن نظام بأكمله وجزء لا بد منه.

حتى الحرب العالمية على الإرهاب التي ظهرت بعد هجمات 11 سبتمبر 2001 رد فعل رمزي من أجل حفظ ماء وجه النظام المهيمن، وبذلك تكون ضمن الحيز التبادلي التبادل الذي لا يمكن مكافئته ومعادلته، والحرب في هذا المفهوم إلا استعراض رمزي لقوة النظام في ظل الصراع الرمزي الذي طفا إلى السطح عقب غزو العراق وحرب أفغانستان وتشكيل التحالفات الدولية التي تتمتع بحق الفيتو من أجل محاربة الإرهاب لكنها في الآن نفسه هي تمارسه باسم الحرب على الإرهاب.

وضع ساهم في تنامي الإسلاموفوبيا في مقابل الإرهاب الدولي، فأضحى العالم جراً ذلك منطقة لا تخلو من الصراعات والتوترات العالمية والإقليمية من أجل استمرارية النظام وفق لعبة سياسية، تظهر العلاقة المتأزمة بين الإرهاب والسياسة، واللعبة خلال هذا المقام ليست مدبرة بل هي نظام من القواعد التي يحتكم إليها أي نظام في

وضع جذري يعبر عن صراع رمزي بين النظام والفعل الإرهابي، وخلال هاته اللعبة يفوز الإرهابي فوزا رمزيا حتى رغم خسارته باعتبار أن الفعل الإرهابي لا يمكن مكافئته بفعل آخر.

أسس بودريار لثنائية جذرية للقيم الأخلاقية ترفض الثنائية الكلاسيكية "الخير والشر" وتعتبر النظام اليوم صراع الشر ضد الشر وهو ما يؤسس للشر القاتل أو الإرهاب كعلامة للشر أو ما يسمى شفافية الشر كتحويل في النظام الأخلاقي.

إن القوة والسلطة حسب المنظومة الأخلاقية البودريارية هي القدرة على تحديد وتعيين الشر لا الخير لأن رمزية الشر تقتضي تماهي وميوعة الشر في النظام الرمزي.

وعليه تأسس التحول البودريار في الانتقال من التفسير الإيديولوجي إلى التحليل الإستراتيجي يظهر في رفض إيديولوجية الدين كونه استراتيجية النظام ضمنها برأ بودريار الإسلام والمسلمين من التهمة العالمية "الرايكية" وفي ذات الوقت أنصف النظام العالمي من تهمة سرديات المؤامرة والإرهاب المصطنع.

وكما مات الشر الكلاسيكي ضمن المنظومة الرمزية مات الدين أيضا كإيديولوجيا ضمن ذات المنظومة وحل الدين ما فوق واقعي كتقاطع عنيف بين موت الواقع والدين وحلوله في الرمزي، ليكون الفعل الإرهابي جراء ذلك استراتيجية النظام في محاولة لاسترجاع الباهت تحت صراع علاقات قوى عالمية.

رفض بودريار للثنائيات الكلاسيكية لم يكن في المبحث القيمي الأخلاقي فقط بل تعداه إلى المبحث المعرفي حيث تجاوز ثنائية التطابق بين الفكرة والواقع، الذات والموضوع، ما أفضى إلى موت الواقع والدلالات نتيجة التخلص من المرجعية أو النموذج الأول ليحل ما فوق واقعي.

يتعامل بودريار مع موت الواقع ليس كلعنة بل كفن للاختفاء ضمن المحاكاة ببعديها المصطنع والإصطناع، هذه المحاكاة نموذج بلا أصل ونتاج تجاوز النقطة الحدية، نقطة اللا رجوع أين يصبح الواقع نسخة من نسخ.

التقنية والإفتراضي هي نموذج فوتوغرافيا الاختفاء كونها تخلق اغراء ووهما متزايدا في تكرار توتولوجي من نظام العلامات والتمثيلات وهو ما يعزز القيمة الجمالية للمحاكاة، فيها يندم الحد الفاصل بين الضدين فيحل النموذج

محل الحقيقي وهنا تكمن الهلوسة الجمالية في إنتاج لا نهائي من النسخ وسقوط النظام في الفراغ أو ما يسمى بالعدمية الشفافية التي تركز على المزيف وتزيح الجوهر من عدمية النظام هاته، وخلالها يكون الإرهاب فعل تحدي واستراتيجية لمواجهة النظام المهيمن ليصبحا معا - الإرهاب والعدمية الشفافية- يشتركان في ذات الغاية إرهاب النظام العالمي أو إرهاب النظام الرمزي، فالإرهاب ليس عنفا ماديا بل رمزيا.

هاته الرمزية وفتوغرافيا الاختفاء تؤثر في ظهور الإعلام الفائق حيث يتحول الإعلام إلى موضوع ويصبح المتلقي هو الرسالة والموضوع هو الوسيط نتيجة هيمنة الصورة وفائض الصورة وسيطرة المشاهد الإعلامية والأحداث العالمية.

تأخذ الأحداث العالمية في هذا الصدد نموذج السلعة للإعلام والمجتمع المشهدي كما السلعة للمجتمع الاستهلاكي، حيث يصبح الإرهاب الإعلام خلال هاته المنظومة استراتيجية نظام لبناء نظام آخر والواقع خلالهما لعبة رمزية.

حسب بودريار تموقع الإعلام في زمن العولمة متوقعا جديدا خاصة بوصف العولمة عملية تشمل تبادل الأفكار والثقافات العابرة للقارات ما يفرض تحديات واستراتيجيات جديدة، وخلال هذا نظر بودريار لتحقيق الانتقال من تحليلات إيديولوجية ترى في العولمة والإعلام فرصة لخلق بيئات التطرف والعنف وتشكل الجماعات الإرهابية إلى اعتبار العولمة مسارا حتميا فيه يصبح الإرهاب رد فعل متوقع نتيجة لهيمنة العولمة.

بعد هذا الإستخلاص الختامي لفلسفة بودريار الرمزية تتضح الإمتدادات ما بعد فلسفته، والتي نجدها بارزة من خلال أطروحة المحاكاة، أطروحة استشرافية لما يعيشه العالم اليوم في ظل التكنولوجيا الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي، حيث يمكن ملاحظة كيف أزاحت الصور الافتراضية الحقيقي وخلق الإنسان الافتراضي، مما يندرج بنهاية الإنسان ككائن واقعي بالموازاة مع ظهور الفرد الاستهلاكي وانتقال من اللاوعي الفرويدي إلى اللاوعي الاستهلاكي يسهم في تكوين هويات سطحية مرتبطة بعلامات تجارية لا سيما في ظل الترويج الإعلامي لها، وهنا تستبدل السلطة السياسية بأخرى هيكلية، سلطة على الصور والأفكار والتفاعلات الاجتماعية مما يؤدي إلى فقدان المعنى وسيولة الحقيقة.

منظور بودريار للإرهاب متأثر بفلسفته هاته فلا يمكن تأسيس فهم عميق للمفهوم دون اسقاطات أطروحاته، فهو يرى في الإرهاب تجاوز للعنف المادي وفق أجندات سياسية وايدولوجية إلى كونه جزء من منظومة رمزية تحاكي العنف والصورة في عالم ما فوق واقعي، لذا فقد بات يعتمد بدرجة أولى على الصورة التي تروجها الميديا وخلاها يصبح الفعل الإرهابي رمزي وذلك لتأثره بالصورة والمجتمع المشهدي.

طرح ركز عليه في تحليلاته لحرب الخليج ومقالاته عن هجمات 11 سبتمبر 2001 أين استقطبت نقدا وتحكما في الساحة الفكرية نتيجة اعتقاده بأن الفعل ورداته فعل إرهابي وعرض إعلامي درامي عالمي حيث تم تقسيم الموت والعنف في قالب مشهدي يستهدف الهيمنة الغربية تحمل رايتها العولة، وهو ما يغذي ردود الفعل في شكل مقاومات وتحدي للنظام ليس ضمن صنائية الخير والشر بل ضمن حدود الشر الشفاف ما يخلق نوعا من الإرتباك الأخلاقي نتيجة ميوعة الحدود الفاصلة بين الخير والشر يؤثر حتى في صعوبة التمييز بين الفعل الإرهابي وأفعال المقاومة المشروعة.

يظهر بودريار في تحليلاته للإعلام الفائق تحت سيطرة وهم الرسالة التي عززت أطروحة الواقع الفائق ما يجعل مجتمع ما بعد الحداثة في حالة وهم تظليلية تنحرف به إلى فخ العدمية التي حذر منها سلافوي جيچيك بأن دعى إلى الاحتراس الفكري من هكذا عدمية.

لا ننسى كذلك أن بودريار في محاولاته التفرد والإنصياح إلى مبدأ أو التمثل في تيار بعينه حتى فلسفة ما بعد الحداثة، هو إعلان نهاية عصر ما بعد الحداثة، نهاية الواقع ونهاية الإنسان ككائن وواقعي وتمهيد لحلول عصر النهايات بدل الما بعديات التي ستظهر فيما بعد بقوة في كتابات جيل ليوفتسكي، ما يحقق نبؤة النهايات.

في الأخير كتوصية نختم بها دراستنا هاته، ومن خلال البحث في الأسباب العميقة والجذرية بعيدا عن الإيديولوجيات وصراع الثقافات، لم يؤسس بودريار لفكر تجاوزي لهذا الوضع المتأزم والمحتوم الذي استخلص إليه في تحليلاته، رغم أنه منجل في أطروحاته الجمالية، إذ يمكن اعتبار أن الحل الجمالي الفني هو سبيل خلاص الإنسانية من هاته النتيجة المقررة عليها مسبقا جراء العولة، الإستهلاك، الإعلام والتقنية وذلك فيما اصطلح عليه بودريار فوتوغرافيا الإختفاء، أي فهم الفعل الإرهابي ضمن السياقات الرمزية التي تؤسس الصورة الجمالية بعيدا عن التفاعلات السياسية التي تدفع به قعر الإيديولوجيا، لذا فإن دعوة بودريار غير الصريحة في التعامل مع الإرهاب من

منطلق رمزي وجزء من لغة العصر ذات الطابع الهيكلية، تفتح المجال لرؤية جمالية تعيد للفرد تلك الحرية المنسية التي كانت سبب الانغلاق وراء الانفتاح وبالتالي حدوث الفعل الإرهابي كرد فعل تمردى لانهيار الحرية.

وعليه نقترح من خلال الفكر البودري إعادة قراءة سياسات مواجهة الإرهاب، قراءة تقوم على فهم التفاعلات الرمزية كجزء من صورة فنية تفرض تفكيك الظاهرة الإرهابية حتى تكون بديلا عن التحليلات التقليدية العنيفة، مما يساهم فتح آفاق بحثية تهتم بالعلاقة بين الجماليات كأداة فلسفية واستراتيجية لمواجهة الظواهر العنيفة مثل الإرهاب.

A decorative blue floral border with intricate scrollwork and leaf patterns, framing the central text.

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس.

I. المصادر

1. باللغة العربية:

1. جان بودريار، روح الإرهاب، ترجمة بدر الدين عروودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، القاهرة، 2010.
2. جان بودريار، المصطنع والإصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة 1، بيروت، 2001.
3. جان بودريار، الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع، ترجمة منير حجوزي وأحمد القصور، دار توبقال للنشر والتوزيع، طبعة 1، الدار البيضاء، 2006.
4. جان بودريار، جاك دريدا، إد فوليامي وأمرتو إيكو، ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟ ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، طبعة 1، الدار البيضاء، 2003.
5. جان بودريار، التبادل المستحيل، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، طبعة 1، دمشق، 2013.
6. جان بودريار، إدغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، طبعة 1، اللاذقية، 2005.

باللغة الأجنبية:

1. Jean Baudrillard, l'illusion de la fin: ou la grève des évènements, Ed : Galilée, Paris. 1992.
2. Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, Edition Gallimard, Paris, 1976.

- .3 Jean Baudrillard, pour une critique de la politique économie du signe, Edition Gallimard, Paris, 1972.
- .4 Jean Baudrillard, The Mirror of production, Translate Mark Poster, Telos Press, USA, 1975.
- .5 Jean Baudrillard, la société consommation, edition Denoel, Paris, 1970.
- .6 Baudrillard et Lotringer, Forget Foucault, translated by Nicole Dufresne, Distributed by The MIT Press, Cambridge, Mass, London, 2007.
- .7 Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Pourquoi la guerre?, Lignes, Paris, 2015.
- .8 Jean Baudrillard, La transparence du Mal: Essai sur les phénomènes externes, Edition Galilée, Paris, 1990.
- .9 Jean Baudrillard, Fatal Strategies, translated by Philippe Beitchman, Published by Semiotext, Los Angles, 2007.
- .10 Jean Baudrillard, The Vital Illusion, edited by Julia Witwer, Columbia University Press Publishers Since, New York, 2000.
- .11 Jean Baudrillard, Le Crime Parfait, Ed Galilée, Paris, 1995.
- .12 Jean Baudrillard, système des objets, Edition Gallimard, Paris, 1968.

13. Jean Baudrillard, l'autre par lui-même, Edition Galilié, Paris, 1987.

II. المراجع:

1. باللغة العربية:

1. إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، ط.1، بيروت، 2015.
2. آدم سميث، بحث في أسباب وطبيعة ثورة الأمم، ترجمة: حسني زينة، معهد الدراسات الإستراتيجية، ط.1، بيروت، 2007.
3. اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية: عربي انجليزي، كتب عربية (د.ط)، القاهرة، 2006.
4. آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، (د.ط)، القاهرة 1992.
5. بن خلدون، المقدمة، ج2، مكتبة لبنان، طبعة باريس 1858، بيروت، 1992.
6. بول ريكور، صراع التأويلات: جرايات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، (د.ط)، بيروت، 2005.
7. بول ويلكينسون، العلاقات الدولية: مقدمة صغيرة جدا، ترجمة لبنى عماد تركي، مؤسسة هنداوي للنشر، 2012.
8. تشارلز تاونزند، الإرهاب، ترجمة محمد سعد طنطاوي، مؤسسة هنداوي، (د.م)، 2014.
9. توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، طبعة 1، أبو ضبي، 2011.
10. جان فرونسوا ليوتار، الوضع ما بعد حدائي، ترجمة أحمد حسان، درا شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة 1، القاهرة.

11. جيل ليوفتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤهلة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات، طبعة 1، بيروت، 2018.
12. جيل ليوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدواخرز، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة 1، بيروت، 2018.
13. جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط. 1، قطر، 2013.
14. حسين عبد الحميد رشوان، الإرهاب والتطرف من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)، الإسكندرية، 2002.
15. حنا أرنت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، الطبعة 2، بيروت، 2015.
16. حنا أرنت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى، طبعة 2، بيروت، 2016.
17. حنا أرنت، إضاءات لفهم الواقع، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، الطبعة 1، 2021.
18. حنا أرنت، أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار روافد الثقافية، الجزائر ولبنان، طبعة 1، 2014.
19. حنا أرنت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، الطبعة 2، بيروت، 2015.
20. حيدش سعد، اشكالية الاتصال المفرط وموت الواقع في فكر جان بودريار، دار الخيال للنشر والترجمة، (د.ط)، الجزائر، 2024.
21. روجي غارودي، أصول الأصوليات والتعصبات السلفية، مكتبة الشروق، (د.ط) القاهرة، 1996.
22. زكي علي السيد أبو عضبة، الإرهاب في اليهودية والمسيحية والإسلام والسياسيات المعاصرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، طبعة 1، مصر، 2002.
23. الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة 1، بيروت، 2009.
24. سلمى بالحاج مبروك، أصول العنف: مقارنة من أجل فهم ظاهرة العنف وميكانيزماتها، العنف قضايا ومشكلات، سلسلة ملفات بحثية، الفلسفة والعلوم الإنسانية، 29 مارس 2018.

25. سيغموند باومان: الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو حبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، طبعة 1، بيروت، 2016.
26. الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، المجلد الخامس، دار الحديث، القاهرة، 2010.
27. طه فريح صالح القيسي، مفهوم الإرهاب بين القرآن الكريم والفكر الغربي المعاصر، مجلة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، (د.م)، 2010.
28. عبد الرحمان علي الحجي: التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى سقوط غرناطة، دار القلم، ط.2، بيروت، 1981.
29. عبد العزيز مخبر عبد الهادي، الإرهاب الدولي مع دراسة للإتفاقيات الدولية والقرارات الصادرة عن المنظمات الدولية، دار النهضة العربية، (د.ط)، القاهرة، 1986.
30. عبد الله العروى، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، الدار البيضاء، 2011.
31. عبد الهادي السيد، الحشاشون: دراسة في ظاهرة الإرهاب في الماضي والحاضر، المكتب الجامعي الحديث، (د.ط)، الإسكندرية، 2011.
32. علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي، طبعة 2، المغرب، 2004.
33. علي عبود المحمداوي، الفلسفة والإرهاب أو في سلم السؤال وعنف الجواب: سرد في الجريمة المنظمة ضد العقل، تقديم: إدريس هاني، ط.1، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان ودار عدنان للنشر والتوزيع، 2016.
34. عمر البشير التزاي، الإرهاب ودوافعه: كيف يضللنا فهمه؟، الإرهاب في النقاش الفلسفي الفهم والثغرات، مركز المسبار للدراسات والبحوث، طبعة 1، الإمارات العربية المتحدة، 2020.
35. فرغلي هارون، الإرهاب العولمي وانحياز الإمبراطورية الأمريكية، مراجعة سامي فريد، دار رافد للنشر، 2006.
36. فريديناند ديسوسير محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، د.ط، الدار البيضاء، 1987.

37. كارل ماركس، رأس المال: نقد الإقتصاد السياسي، ترجمة فهد كم نقش، المجلد 1، الكتاب الأول، دار التقدم، موسكو، 1985.
38. كارل ماركس، فريدريك إنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة العفيف لخضر، منشورات الجمل، طبعة 1، بيروت، 2015.
39. كارل ماركس، يؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، التنوير للطباعة والنشر، الطبعة 4، بيروت، 2010.
40. كريس هوروكس وزوران جيفتك، أقدم لك جان بودريار، ترجمة حمدي الجابري، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 1، القاهرة، 2005.
41. كلود ليفي ستراوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، د.ط، د.م، 2008.
42. لسقا آميني صفوت وأبو حبيب سعدي، الماسونية ، منشورات رابطة العالم الإسلامي، ط2، مكة المكرمة، 1982.
43. مارسيل موس، بحث في الهبة: شكل التبادل وعقله في المجتمعات القديمة، ترجمة المولدي الأحمر، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة 1، بيروت، 2011.
44. ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
45. محمد أركون، الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، طبعة 1، بيروت، 1996.
46. محمد القاسمي، ارهاب الدولة وارهاب الأفراد، أبحاث جامعة اليرموك، سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية، 2008.
47. محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، طبعة 6، بيروت، 1993.
48. محمد مؤنس محب الدين ، الإرهاب في القانون الجنائي على المستويين الدولي والوطني، مكتبة الأنجلو المصرية، (د.ط)، القاهرة، 1987.

49. محمود محمد أحمد، تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الاسلامي المعاصر، الشبكة العربية للنشر والأبحاث، طبعة 1، بيروت 2015.
50. ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، (د.ط)، بيروت، 1985.
51. ميشال فوكو، ارادة المعرفة، ترجمة مطاع صفدي، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، (د.ط) بيروت، 1990.
52. ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزاوي بغورة، دار الطليعة، طبعة 1، بيروت، 2003.
53. نعوم تشومسكي، السيطرة على الإعلام: الإنجازات الهائلة للبروغندا، ترجمة: أميمة عبد اللطيف، مكتبة الشروق الدولية، طبعة 1، القاهرة، 2003.
54. نعوم تشومسكي، ثقافة الإرهاب، ترجمة منذر محمود صالح محمد، العيكبان للنشر، طبعة 1، السعودية، {د.ت}.
55. نيكولا ميكيايلي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، (د.ط)، القاهرة، 2004.
56. هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، (د.ط)، دمشق، 1996.
57. هاربرت مركوزه، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي، دار الآداب، طبعة 2، بيروت، 1988.
58. هنري لونيس، ميراي ديلماس، ترجمة نبيل أبو سعد، الإرهاب: التاريخ والقانون، دار الفارابي، الطبعة الأولى، لبنان، 2016.
59. وضاح زيتون، المعجم السياسي، دار أسامة للنشر والتوزيع، طبعة 1، عمان، 2010.
60. يورغن هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ترجمة بسام بركة، مركز الإنماء القومي العربي، (د.ط)، لبنان، 1996.

1. باللغة الأجنبية

1. Adam Smith, The Wealth of nations, Book Four: Of systeme of Political Economy, A.strahan and T. Cadell, London, 1776.

2. André Jacob, Jean-François Pradeau et Michel Blay, Grand Dictionnaire de la Philosophie, Carl Schmitt, Political theology: four chapters on the concept of sovereignty, The University of Chicago Press, Chicago, (1933-2005).
3. Chomsky Noam, Gilbert Achcar, Estados peligrosos Oriente Medio y la política exterior
4. Claude Levi-Strauss, Anthropologie Stuctural, librairie Plon, Paris, 1958 . Editions Larousse, Paris, 2003.
5. Edwards, I. E. S., Gadd, C. J., Hammond, N. G. L., & Sollberger, E. (Eds.). The Cambridge Ancient History, Vol. II, Part 1: History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800-1380 B.C. Cambridge University Press. Third Edition. Cambridge, 2008
6. Edgar Morin, Jean Luis le moigne , l'intelligence de la complexité , édition harmattan , paris , édition numérique , 1999.
7. estadounidense, PAIDÓS Estado y Sociedad, Barcelona, España, 1.ed, 2016.
8. Kellner, Douglas. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. Stanford University Press, 1989.
9. Maxime Ouellet, Baudrillard et la critique de l'économie politique: de l'échange Symbolique au capitalisme de surveillance, École des médias, UQAM, Montréal, 2021.
10. Philippe Blanchet, Le Provençal (prouvençau), Reference HALSHS-HAL, 2021
11. Žižek, Slavoj, Violence: Six Sideways Reflections, big ideas small books, New York, 2017.

III. المعاجم والموسوعات:

1. باللغة العربية:

1. أحمد مختار عمر ، معجم اللغة العربية المعاصرة ، المجلد 2 ، ط 1 ، عالم الكتب ، القاهرة ، 2008.
2. أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عوديات، طبعة 2، بيروت، 2008.
3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، (د.ط)، بيروت، 1982.

4. علي عبود المحمداوي، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، المجلد الثاني، منشورات ضفاف، الطبعة 1، الرباط، 2013.

2. باللغة الأجنبية

1. Alain Rey, Dictionnaire historique de la langue française: contenant les mots français en usage et quelques Autres délaissés, avec leur origine proche et lointaine, Paris, Le Robert, 2011.
2. L'Académie française, Dictionnaire de l'Académie française, 5e édition, Paris, édition ebook France, 1798.
3. Oxford, Oxford Dictionary, Oxford University Press, 2019.
4. Robert Audi, Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, Second Edition, New York, 1999.
5. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge 1998.

IV. المجلات العلمية:

1. باللغة العربية:

1. أنس غانم، الإرهاب بوصفه ايديولوجيا، جسور للدراسات، عدد اغسطس 2018.
2. بن احمد دوكا، المعرفة، الحقيقة والمصلحة: نقد لأنطولوجيا السياسية لمفهوم الإرهاب، رواق عربي، 26(2)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. (د.ت).
3. سعد الزروق الرشيد، إشكالية التعريف بمهية الإرهاب وأثرها على فاعلية تجريمه في القانون الدولي، مجلة الجامعي، العدد 24، (د.ت).
4. عبد الغني بوالسكك، العنف والارهاب من منظور فلسفي، التواصل في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 50، جوان 2017.
5. عزمي بشارة، فيما يسمى التطرف، سياسات عربية، العدد 14، ماي 2015.
6. مبروك محمد قطب، النازية في قبضة الصهيونية: اسرائيل ومحكمة أدولف أيخمان، مجلة الدراسات التاريخية والحضارات المصرية، العدد 13، 2022.

7. محمد الهادي عمري، حالة الإشتناء والإنسان المستباح عند جورجيو أغامبين، دراسات تبين، العدد 48-المجلد 12، 2024.

8. محمد عوض الهزائم، الإرهاب بين الحضارة الغربية المعاصرة والعربية الإسلامية: دراسة مقارنة، مجلة الصراط كلية العلوم الإسلامية، المجلد 3، العدد 6، 2002.

9. نادية شرابية، إشكالية تعريف الارهاب في القانون الدولي، مجلة التواصل في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 34. جوان 2013.

10. يواس هانز، الدين والعنف، ترجمة إبراهيم آيت زيان، مجلة أديان، العدد 9، 2016.

2. باللغة الأجنبية:

1. Raphaël Bessis, Lucas Degryse, Entretien avec Jean Baudrillard, Dans Le Philosophoire, (n° 19), Éditions Association Le Lisible et l'illisible, Paris, 2003
2. Serge Latouche, le consumérisme comme simulacre du do, relire Baudrillard après 44 ans, cairn info, Revue de Mauss, 2 n 44, 2014.
3. Tomas Copeland, Is the new Terrorism real new? An analysis of the new for terrorism, the journal of conflict studies, winter 2001.

V. الرسائل والأطروحات:

1. باللغة العربية:

1. رشيد حوحو، تاريخ الإرهاب وخلفياته، أطروحة دكتوراة في القانون، كلية العلوم الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة خيضر محمد، بسكرة، 2009.

2. سوزان عبد الله إدريس، مشكلة العنف عند بودريار: وجهة نظر أخلاقية، أطروحة دكتوراة في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة دمشق، 2015-2016.

2. باللغة الأجنبية:

Hamdi Nabli, Le concept de pouvoir. Histoire et sens de la controverse entre Michel Foucault et Jean Baudrillard, Thèse en Philosophie, Sorbonne Université, 2021.

Patrice Lépine, Pour une sociologie du pouvoir: essai de définition du phénomène du pouvoir et de sa caractérisation typologique à partir de l'ontologie de castoriadis, Thèse en sociologie, Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec, 2013.

VI. المواثيق القانونية:

1. مكتب الجمعية العامة للأمم المتحدة، وثيقة قرار صادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، جنيف، بتاريخ 16 ديسمبر 1970.

VII. محاضرات جامعية:

1. باللغة العربية:

1. مكايي أمال، مطبوعة في مقياس الإقتصاد السياسي لطلبة السنة الأولى ل.م.د، قسم الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الجيلالي سيدي بلعباس، الجزائر، 2016-2017.

2. باللغة الأجنبية:

1. IEP Lille (Institut d'Études Politiques de Lille), Cours : Introduction à l'économie du politique, Sciences Économiques et Sociales, École Normale Supérieure (SES ENS Lyon), Lyon, SD.

VIII. المواقع الإلكترونية:

1. باللغة العربية:

1. حسين الشامي، مواجهة الإنسان الاقتصادي: من "البوتلاتش" و"الكولا" إلى السلع الزائفة، مجلة الأخبار، 5-12-2022، مقال متوفر على الرابط التالي: <https://linksshortcut.com/ZqCgW>، تاريخ الزيارة: 10-09-2024.
2. لطفي البقالي، القيم الرمزية بين بودريار وبورديو وفوكو، الميادين، بيروت، 2021 مقال متوفر على الرابط التالي: <https://2u.pw/YxF5DcBY>، تاريخ الزيارة 11-2-2022.

2. باللغة الأجنبية:

1. Andrew McLaverty-Robinson, Fatal Fascination, or, Counterinsurgency as Suicide,: BAUDRILLARD NOW, VOLUME ISSUE 1, PUBLISHED DATE: JULY 2, 2020, <https://baudrillard-scijournal.com/fatal-fascination-or-counterinsurgency-as-suicide/>
2. Cormerais, Franck. « De la critique de l'économie politique du signe à l'économie politique de la mémoire ». L'Homme-trace, édité par Béatrice Galinon-Melenec et al ,CNRS Éditions, 2015, <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs> ,consulté au 22/12/2023
3. European Graduate School (EGS), Biography: Jean Baudrillard, EGS, Suisse, 2019, The article is available at the following link: <https://egs.edu/biography/jean-baudrillard-%e2%80%a0/#works> , Date accessed: 29/09/2024.
4. Universalis, Biographie : Jean Baudrillard, Article sur le lien suivant :<https://www.universalis.fr/encyclopedie/ baudrillard-jean-1929-2007/>, consulté au 29/09/2024 .

A decorative border in a deep blue color, featuring intricate floral and scrollwork patterns that frame the central text. The border is composed of four corner pieces and connecting segments, creating a rectangular frame.

فهرس

الموضوعات

الشكر والعرفان
الإهداء
مقدمة: أ - ح
الفصل الأول: الإرهاب بين الممارسة والتنظير: تحديات التعريف وتداخل المفاهيم..... 09 - 65
المبحث الأول: تحليل مفاهيمي، تاريخي وفلسفي للإرهاب..... 10 - 30
أولاً: التأصيل المفاهيمي 11
1. في المعاجم اللغوية..... 11
أ. في اللسان العربي..... 11
ب. الإرهاب في الضبط الأجنبي..... 13
2. مفهوم الإرهاب في النصوص الدينية..... 14
أ. الإرهاب في اليهودية..... 14
ب. الإرهاب في المسيحية..... 15
ج. الإرهاب في الإسلام..... 15
3. الإرهاب في المواثيق السياسية والدولية..... 17
أ. الإرهاب في المعجم السياسي..... 17
ب. الإرهاب في القانون الدولي..... 18
ثانياً: التأصيل التاريخي للإرهاب..... 20
1. الإرهاب الكلاسيكي..... 20
2. الإرهاب المعاصر..... 23
ثالثاً: الإرهاب في الطرح الفلسفي..... 26
1. الإرهاب بوصفه إختزالية النظام: إدغار موران..... 26
2. الإرهاب بوصفه عنفا عند سلافوي جيچيك..... 27
3. الإرهاب بوصفه نهاية الفعل التواصل في عند يورغن هابرماس..... 28
4. الإرهاب هو إرهاب الدولة نعوم تشومسكي..... 29

المبحث الثاني: الإرهاب بين إشكالية التعريف وتقارب المفاهيم.....	31- 46
أولاً: في إشكالية التعريف.....	32
1. على المستوى النظري.....	32
أ. إشكالية على المستوى المنهجي.....	33
ب. إشكالية الموضوعية: إيديولوجيا التعريف.....	34
ثانياً: في إشكالية تقارب المفاهيم.....	36
1. الإرهاب والعنف.....	36
2. التطرف والإرهاب.....	37
أ. التدين وعلاقته بالتطرف.....	38
ب. الراديكالية وعلاقتها بالتطرف.....	39
3. الإرهاب والثورة (المقاومة).....	41
4. الجهاد والإرهاب.....	43
المبحث الثالث: جان بودريار: الجذور الفكرية والتصورات النقدية لما بعد حداثة:.....	47- 64
أولاً: كائز ومقومات فكر جان بودريار.....	48
1. جان بودريار: بين التكوين الأكاديمي والتطور الفكري.....	48
2. المرجعيات الفكرية.....	50
أ. التأثير الماركسي.....	50
ب. الأسس السوسيولوجية.....	51
ج. الأسس الأنثربولوجية والبنوية.....	52
د. سيميائية دوسوسير ورولان بارث.....	52
3. المراحل الفكرية لجان بودريار.....	54
أ. المرحلة الماركسية: ما بين 1968 - 1970.....	54
ب. مرحلة الثورة ضد الماركسية: في الفترة الممتدة ما بين 1970 - 1973.....	54
ج. المرحلة المرحلة الاجتماعية اللغوية: في الفترة الممتدة ما بين 1973 - 1977.....	54
د. المرحلة الراديكالية ما فوق واقعية: ما بين الفترة 1989 - 2006.....	55

56	ثانيا: الحداثة وما بعدها.....
56	1. التأصيل المفاهيمي للحداثة
56	أ. في الضبط اللغوي.....
57	ب. الحداثة في تعريفات الفلاسفة.....
60	2. ما بعد الحداثة
60	أ. في الضبط اللغوي
61	ب. في الاصطلاح الفلسفي.....
140	الفصل الثاني: فرضية الإرهاب في نظرية الفعل: قراءة في فلسفة التبادل الرمزي. عند بودريار: 66 – 140
99	المبحث الأول: فلسفة التبادل الرمزي..... 67 – 99
68	أولا: التبادل الرمزي: التأصيل المفاهيمي والتاريخي.....
68	1. التبادل في اللغة.....
69	2. التبادل في الاصطلاح الفلسفي: من التبادل المادي إلى التبادل الرمزي.....
69	أ. التبادل كقيمة استعمالية.....
72	ب. التبادل الأنثروبولوجي.....
74	ج. التبادل الرمزي.....
79	ثانيا: التبادل الرمزي والإقتصاد السياسي.....
79	1. مفهوم الإقتصاد السياسي.....
80	أ. عند سميث.....
80	ب. عند ماركس.....
81	ج. عند بودريار.....
81	د. عند ابن خلدون.....
82	2. الإقتصاد السياسي بين كارل ماركس وجان بودريار.....
85	3. علاقة الإقتصاد السياسي بالتبادل الرمزي.....
85	أ. خطاب الازمة.....
88	ب. الهيكل الرمزي.....

90	ثالثا: الإستهلاك: منظومة رمزية في إطار التبادل الرمزي.....
1	من المساواة في الفكر إلى المساواة في الحاجة.....
91	أ. الإستهلاك نظام الإحتياجات.....
92	ب. الإستهلاك المفرط:
94	2. استهلاك السيطرة بدل استهلاك الوفرة.....
94	أ. الليبرالية والإستهلاك.....
96	ب. الأخلاق البروتانية: أخلاق الإستهلاك الجديدة.....
97	3. ايديولوجيا الإستهلاك.....
97	أ. الإعلام ووهم الإستهلاك
98	ب. من نظام الصراع إلى نظام التفاعل الإجتماعي.....
120 - 100	المبحث الثاني: السلطة في فلسفة التبادل الرمزي.....
101	أولا: التأصيل المفاهيمي للسلطة.....
101	1. السلطة في المعاجم اللغوية العربية.....
102	2. مفهوم السلطة في الضبط الأنجلوسكسوني.....
103	3. مفهوم السلطة في الضبط الفرانكفوني.....
104	ثانيا: التأصيل التاريخي للسلطة.....
104	1. السلطة القمعية بين مكيافيلي وهوبز.....
105	أ. من سلطة لاهوتية إلى سلطة عقلانية.....
106	ب. السلطة المطلقة: سلطة اللفيثان.....
107	2. السلطة التأسيسية عند حنا أرنت.....
108	أ. السلطة في مقابل العنف.....
109	ب. مقومات السلطة.....
110	ج. التوتاليتارية نموذج الهيمنة.....
111	3. السلطة الإنتاجية ميشال فوكو.....
111	أ. نقد السلطات القمعية.....

ب. السلطة وعلاقات القوى.....	112
ثالثا: السلطة الرمزية: عند بودريار.....	115
1. نقد السلطة بالمفهوم الفوكاوي.....	115
2. تبادلية السلطة والموت كنظام رمزي.....	116
3. السلطة والتبادل الرمزي.....	117
4. السلطة كعلامة سيميائية.....	118
المبحث الثالث: روح الإرهاب في فلسفة الموت الرمزي.....	121-136
أولا: الإرهاب بين القتل والانتحار: التبادل المستحيل مع الموت.....	122
1. الفعل الإرهابي من فرضية الحدوث إلى دلالة الفعل.....	122
أ. الفرضية صفر.....	122
ب. فرضية الإرهاب التوأم الشيطاني للنظام.....	123
ج. فرضية اصطناعية الإرهاب.....	123
د. فرضية ما وراء الإرهاب.....	124
2. الإرهاب بين دافع الفعل ورمزية الحدث.....	125
ثانيا: الإرهاب والموت الرمزي: تحول الفعل الإرهابي إلى علامة.....	128
1. موت الإرهابي: موت رمزي.....	128
2. الإرهاب ضمن نظام العلامات.....	130
ثالثا: الإرهاب والحرب: قراءة رمزية تفكيكية بين جان بودريار وجاك دريدا.....	132
1. الإرهاب والحرب بين رمزية ووهم الحدث.....	132
أ. حرب ما فوق واقعية.....	132
ب. من رمزية الإرهاب إلى وقائية الحرب.....	133
2. الحرب والإرهاب بين الحدث وإنطباع الحدث.....	134
أ. استراتيجية انتحار النظام.....	134
ب. العلاقة بين الحرب والإرهاب.....	136
الفصل الثالث: العنف العالمي: الإرهاب من منظور دولي.....	141-214

المبحث الأول: فكر الإرهاب بين الدين والسياسة: الخلاف المؤجل	142-163
أولاً: تفكيك العلاقة بين الإرهاب والدولة والسياسة: من يصنع من؟	143
1. الإرهاب الثوري: كارل ماركس	143
2. الإرهاب حالة استثناء: كارل شميت	146
3. إرهاب النظام ينتج إرهاباً مضاداً	148
ثانياً: الإرهاب وأخلاقية الشر: من الشر التافه إلى الشر الرمزي	149
1. من الشر الجذري إلى الشر التافه	150
2. شفافية الشر	152
3. الشر الرمزي: صورة علاقة الشر بالإرهاب	153
ثالثاً: الدين والإرهاب: أيديولوجية أم استراتيجية؟	158
1. الدين كأيديولوجية	158
2. الدين كاستراتيجية	159
أ. موت الدين	159
ب. الإرهاب والدين أين يلتقيان؟	162
المبحث الثاني: الإرهاب بين المصطنع والإصطناع	164-188
أولاً: من الواقع المتطابق إلى الواقع الفائق	165
1. الواقع الاستراتيجي	165
2. الإبادة الرمزية للواقع	168
أ. الوهم الجذري	170
ب. الغموض الساخر	172
ثانياً: استطيعا المحاكاة بدل اختفاء الواقع	177
1. فتوغرافيا الإختفاء: من الحقيقي إلى الفني	177
2. المحاكاة عند بودريار	178
3. نهاية الواقع: بداية الفن	180
ثالثاً: عدمية وإرهاب النظام	182

1.	الانتقال من العدمية التقليدية إلى العدمية الشفافة.....	182
2.	من عدمية النظام إلى إرهاب النظام.....	186
	المبحث الثالث: إرهاب معولم أم عولمة الإرهاب؟.....	189-214
	أولاً: جماليات العنف وسلطة الصورة.....	190
1.	الإعلام الفائق والصورة الافتراضية.....	190
أ.	ذوبان الخبر في الصورة الافتراضية.....	191
ب.	الإعلام الفائق: تحول الإعلام إلى موضوع.....	193
2.	البؤس الأخلاقي للإعلام: تسليع المآسي وصناعة الأسطورة:.....	194
أ.	الإعلام والميديا كبديل للأسطورة.....	194
ب.	لا أخلاقية الصورة الإعلامية.....	196
3.	إرهاب الشاشة: من تغطية الحدث إلى صناعة التهديد.....	198
أ.	الإعلام والحرب على الإرهاب بين التظليل والتأثير.....	198
ب.	سلطة الصورة: سلاح رمزي في الحرب الإعلامية.....	201
	ثانياً: العولمة والإرهاب: أية علاقة؟.....	203
1.	في مفهوم العولمة.....	203
أ.	برنوغرافيا العولمة.....	203
ب.	انهيار الشيوعية وقدرية العولمة.....	206
2.	عنف العولمة أو عنف الإرهاب؟.....	209
أ.	إرهاب العولمة وإرهاب المقاومة.....	209
	الحرب على الإرهاب ضمن عولمة النظام.....	211
	الخاتمة.....	ط - ن
	قائمة المصادر.....	221-232
	فهرس الموضوعات.....	233-241
	الملخص	

الملخص

الملخص:

يعد الإرهاب من المفاهيم الديناميكية التي لا يمكن حصرها في مفهوم بعينه، إذ يرادف العنف تارة والتطرف تارة أخرى، وقد شكلت هجومات 11 سبتمبر 2001 الحدث الأبرز لبعث إرهاب في صيغته الجديدة يأخذ صفة الدولية، نمذجة معاصرة متأثرة هي الأخرى بروح فلسفة ما بعد الحداثة التي لا تقبل المركزية والسرديات الكبرى.

من خلال هذا اللا تموقع والخلط في المفاهيم، حاول جان بودريار في كتاباته لا سيما "ذهنية الإرهاب" و"روح الإرهاب" التطرق بالتحليل الفلسفي لخطاب الإرهاب في الساحة العالمية المعاصرة بعيدا عن القراءات التقليدية والإيديولوجيات العالمية وفق بناء هيكلي وعلاقات رمزية تستجلي الظاهرة في عمقها السوسيولوجي.

لذا فقد ركزنا في هاته الأطروحة على البحث في الأسباب الحقيقية للفعل الإرهابي ضمن بوتقة فلسفة جان بودريار الإستشراعية والتعددية بين القراءات: السيميائية والسوسيولوجية، السياسية والإقتصادية وحتى التقنية من أجل كشف التحول الجذري لمفهوم الإرهاب الذي أضحى رمزا مركبا يعكس ديناميات القوة والهوية.

وقد فتحت الأطروحة آفاق بحثية جديدة تظهر خاصة في البحث حول العلاقة بين ديالكتيك الرموز والإرهاب وفق منظور فلسفي جمالي يعيد صياغة فهم جديد للفعل الإرهابي بعيدا عن أي إيديولوجية أو علاقات قوة تحكم الفعل قبل وبعد وقوعه.

الكلمات المفتاحية: الإرهاب، ما بعد الحداثة، جان بودريار، محاكاة، رموز، العولمة، نظام، إعلام.

Résumé :

Le terrorisme est un concept dynamique qui ne peut être limité à une seule définition ; il est parfois synonyme de violence et, à d'autres moments, d'extrémisme. Les attaques du 11 septembre 2001 ont marqué un événement majeur qui a ravivé le terrorisme sous sa nouvelle forme, prenant une dimension internationale. Ce modèle contemporain est également influencé par l'esprit de la philosophie postmoderne, qui rejette les centralités et les grands récits.

À travers ce manque de positionnement et ce mélange de concepts, Jean Baudrillard, dans ses écrits—particulièrement "La mentalité du terrorisme" et "L'esprit du terrorisme"—a tenté une analyse philosophique du discours sur le terrorisme dans l'arène mondiale contemporaine, s'éloignant des lectures traditionnelles et des idéologies mondiales. Il a construit un cadre structurel et des relations symboliques qui éclairent le phénomène dans sa profondeur sociologique.

Ainsi, cette thèse se concentre sur l'exploration des véritables causes des actes terroristes dans le cadre de la philosophie anticipatrice de Baudrillard et de la pluralité des lectures : sémiotiques, sociologiques, politiques, économiques et même technologiques. Cette approche vise à révéler la transformation radicale du concept de terrorisme, devenu un symbole complexe reflétant les dynamiques de pouvoir et d'identité.

La thèse ouvre de nouvelles perspectives de recherche, notamment sur la relation entre la dialectique des symboles et le terrorisme selon une perspective philosophique esthétique qui reformule la compréhension des actions terroristes, loin de toute idéologie ou relations de pouvoir régissant les actions avant et après leur occurrence.

Mots-clés : terrorisme, postmodernité, Jean Baudrillard, simulation, symboles, mondialisation, système, médias.

Abstract:

Terrorism is a dynamic concept that cannot be confined to a single definition; it is sometimes synonymous with violence and at other times with extremism. The attacks of September 11, 2001, marked a significant event that revived terrorism in its new form, taking on an international character. This contemporary model is also influenced by the spirit of postmodern philosophy, which rejects centralities and grand narratives.

Through this lack of positioning and the blending of concepts, Jean Baudrillard, in his writings—particularly "The Spirit of Terrorism" and "The Mentality of Terrorism"—attempted a philosophical analysis of the discourse surrounding terrorism in the contemporary global arena, moving away from traditional readings and global ideologies. He constructed a structural framework and symbolic relationships that illuminate the phenomenon in its sociological depth.

Therefore, this thesis focuses on investigating the true causes of terrorist actions within the framework of Baudrillard's anticipatory philosophy and the plurality of readings: semiotic, sociological, political, economic, and even technological. This approach aims to reveal the radical transformation of the concept of terrorism, which has become a complex symbol reflecting dynamics of power and identity.

The thesis opens new research avenues, particularly regarding the relationship between the dialectic of symbols and terrorism from an aesthetic philosophical perspective that reshapes the understanding of terrorist actions, free from any ideology or power relations governing actions before and after their occurrence.

Keywords: terrorism, postmodernism, Jean Baudrillard, simulation, symbols, globalization, system, media.



"تمت الأطروحة،

لكن رحلة الفكر

الحر ما تزال

مستمرة".

