الفلسفة والعنف المُعَوْلم

د. نورالدّين الشّابي
جامعة تونس

استهلال:

"أيّ معنى للاشتغال بالفلسفة اليوم؟"[1]، و"أيّ فائدة لا تزال للفلسفة؟"[2]، هكذا يتساءل ميشيل فوكو وتيودور أدورنو منبّهين إلى أنّ المطلوب من الفلسفة، اليوم، ليس أن تكون قولا ميتافيزيقيا وكلّيا في الأشياء، فتُظهر لنا ماهية الحياة والموت - لأنّ ادّعاء الكلّية قد تلاشى اليوم- إنّما المطلوب من الفلسفة هو أن تكون أكثر انشدادا إلى "الحدث"[3] . وليس من شأنها أن تكون قولا في المطلق، بل عليها أن تمتنع أصلا عن هكذا قول[4]، وأن تنشغل بالأحرى بالوجود العيني والرّاهن للبشر. فلعلّ ما نحتاج إليه اليوم، هو التّفكير فلسفيا في شكل وجودنا نحن، الآن وهنا، وذلك بتدبّر السّمة الغالبة على شكل وجودنا - الرّاهن- في- العالم، وما يحدُث فيه الآن، وما هو، في الحاضر، جديرٌ بالمعنى بالنّسبة إلى التّفكير الفلسفي.

في تقديرنا أنّ الغالب على شكل وجودنا كوكبيّا، وما هو جدير بالمعنى صلب الرّاهن البشري، هو شيوع العنف المسمّى **إرهابا**. ولذلك فإنّ مطلوبنا، في هذه المداخلة، النّظر فيما يمكن للفلسفة قوله، اليوم، عن ظاهرة استشراء العنف الذي ما انفكّ يكتسب شكلا معولما، على نحو يُلزمنا بالتّفكير في أسباب تناميه، وشكل ارتباطه بظاهرة العولمة، فضلا عن التّفكير في مُستطاع الفلسفة إزاء هذا العنف.

وقد اخترنا، لمُقاربة هذه المسألة، الاشتغالَ على "الحوار" الفلسفي غير المباشر الذي دار بين يورغن هابرماس وجاك درّيدا إثر حدث "الحادي عشر من سبتمبر سنة2001".[5] وهو "حوار" مُضمّن في كتاب "**الفلسفة في زمن الإرهاب**" الذي أشرفت عليه أستاذة الفلسفة جيوفانا بورادوري[6]، والذي احتوى أسئلة طرحتها على هابرماس ودرّيدا، كلاّ على حدة، حول مسألة الإرهاب من منظور فلسفي، إذ أنّ "الخيط النّاظم للمحاورات هو إخضاع الأسئلة الأكثر إلحاحا، والمتعلّقة بالإرهاب والنّزعة الإرهابيّة، للتحليل الفلسفي"[7]. وما نبتغي، من خلال الاستناد إلى نموذج "الحوار" هذا، غير تدبُّر الإحراجات المتعلّقة بمسألة الإرهاب منظورا إليها من زاوية فلسفيّة، فما الإرهاب؟ وكيف يكون عنفا مُعولما؟ ما علاقته بالعولمة؟ وما الذي تستطيع الفلسفة فعله إزاء ظاهرة العنف المُعولم؟

I- الفلسفة بما هي قول في الرّاهن وفي الحدث

لعلّ من أكثر مهام الفلسفة لُزوما اليوم أن تكون قولا في الرّاهن والتزاما بمحاولة فهمه، وهو أمر نبّه إليه هابرماس عندما تساءل: "ما فائدة الفلسفة؟"، مُذكّرا بأنّ أدورنو قد أجاب سابقا عن هكذا سؤال بقوله إنّه على الفلسفة أن تتخلّى عن ادّعاء المعرفة بالمطلق، وأنّه ينبغي لها أن تمتنع عن التّفكير فيه[8]، كي تنشغل أكثر بالمجتمع وبالتّاريخ. وعندما يتساءل درّيدا "ما العالم؟ وما اليوم؟ وما الحاضر؟"[9]، فإنّما هو يفعل ذلك، بعد فوكو، من باب التّنبيه إلى أهمّية سؤال الرّاهن في الفلسفة. وبانشغالهما بالرّاهن فإنّ هابرماس ودرّيدا يندرجان ضمن تقليد فلسفي حدّدت معالمه حنّة أرندت وقوامه "النّقد الاجتماعي"، وهو تقليد يؤكّد على التّطابق بين الالتزام السّياسي والالتزام الفلسفي، إذ "على الرّغم من التّباين الصّارخ في تناول هابرماس ودرّيدا للفلسفة، فإنّهما ينضويان على ما يبدو ضمن تيّار أرندت، فعلى غرارها[...] لا

ينظران إلى التزامهما السّياسي على أنّه شيء لاحق على التزامهما الفلسفي، أو أنّه خيار يمكن تبنّيه أو إرجاؤه أو التّخلي عنه نهائيا. بل إنّ كلّ واحد منهما يعتنق الفلسفة ويتصدّى لمشكلاتها ضمن سياق جراح تاريخ أوروبا في القرن العشرين، أي النزعة الاستعمارية والنّظم التوليتارية والهولوكوست، وعليه فإن مشاركتهما في موضوع الحادي عشر من سبتمبر والإرهاب العالمي تندرج ضمن هذا المنحى نفسه"[10].

1- "الحادي عشر من سبتمبر" : صدمة الحدث وغياب المفهوم.

لقد مثّل حدث الحادي عشر من سبتمبر "حدثا" "تاريخيّا" و"عالميّا" لأنه كان "صدمة" للوعي البشري، ولذلك يعتبر هابرماس أنّه "يمكن أن يُطلق على الحادي عشر من سبتمبر أوّل حدث تاريخي عالمي بالمعنى الدّقيق للكلمة: الصّدمة، الانفجار، الانهيار البطيء، الذي لم يكن إخراجا هوليوديّا بل حقيقة تقشعرّ لها الأبدان"[11]، وإذا كان هذا الحدث حدثا تاريخيا وعالميا فإنّما يعود ذلك إلى أنّ وسائل الإعلام قد نجحت حينها في أن تحوّل حدثا محلّيا إلى حدث كوكبيّ على نحو جعل "سكّان المعمورة شهود عيان مذهولين"، وهو من هذه النّاحية بالذات أمرٌ جديدٌ لا قِبل للبشرية به تاريخيّا. إنّ الفعل نفسه جديد، ليس فحسب لأنّه فعل انتحاري قام به مختطفو الطّائرات الذين حوّلوها إلى "قنابل حيّة"، وليس فقط لأنّه فعل همجيّ أوقع عددا هائلا من الضّحايا، بل هو جديد أيضا من جهة رمزيّته: "إنّ ما كان جديدا هي القوّة الرّمزية للأهداف التي هُوجمت"[12]. لقد حطّم المهاجمون برجي مانهاتن الشّاهقين رمز القوّة الاقتصاديّة الأمريكيّة، محطّمين بذلك "أيقونة من أيقونات البيت الأبيض الأمريكي". ومع ذلك فإن هابرماس يُنبّه إلى أن المرء لا يستطيع أن يتمثّل فداحة ذلك الحدث إلاّ إذا عاين آثاره ماثلة أمامه، وهو ما عاشه بنفسه، حيث يقول:" لم أشعر بخطورة الحدث إلاّ عندما وقفتُ على مكانه، فهول الكارثة التي أمطرته سماء مشتعلة، بالمعنى الحرفي للكلمة، والقناعات المرعبة التي تكوّنت من الاعتداء الغادر، والكآبة الخانقة المخيّمة فوق المدينة، ذلك كلّه كان تجربة مختلفة تماما عن تلك التي عشناها ونحن في بيوتنا"[13].

وبالمثل فإنّ درّيدا يعتبر الحادي عشر من سبتمبر "حدثا تاريخيا" لارتباطه بفكرة "الصّدمة": "إنّ «الحدث التّاريخي » هو دائما الصّدمة، صدمة ما نشعر به، بطريقة تبدو مباشرة، بوصفه حدثا بارزا فريدا "[14]. والحقّ أن ما يجعل من حدثٍ ما "حدثا تاريخيا" كونه "يحوي « شيئا ما » يحدث لأول مرّة وآخر مرّة، « شيء» لا نعرف بعدُ أن نحدّد هويّته أو نعيّنه أو نتعرف إليه أو أن نحلّله جيّدا، ولكنّه يصبح من حينها حدثا غير قابل للنّسيان، وحدثا لا يُمحى من الأرشيف العام للتّقويم الكوني"[15]. إنّ ما يجعل من الحادي عشر من سبتمبر حدثا تاريخيا، إذن، إنّما هي فرادته الصّادمة التي تجعله غير قابل للفهم بواسطة "الجهاز التّأويلي" المألوف، وغير قابل للتوقّع حتّى من قبل أجهزة الاستخبارات الأمريكيّة. وفي هذا السّياق يستخدم درّيدا المرجعيتين الكانطية والهيدغريّة ليُبيّن فرادة هذا "الحدث": إنّه "حدث" يظلّ خارج إمكان الوصف، أو هو بالعبارة الكانطية "حدس من دون مفهوم"، والحدوسات التي تفتقد إلى مفاهيم هي حدوسات "عمياء"، وذلك هو حال حدث الحادي عشر من سبتمبر: إنّه واقعة أمبيريقيّة تفتقر إلى مقولات يمكن الاستعانة بها لفهم ما حدث، بحيث "يظل خارج إمكان أن يُوصف بالكلام الذي يعترف عندها بعجزه، فيقتصر على التلفّظ بتاريخ الحدث ميكانيكيا"[16]. نحن إذن إزاء "حدث" يصعب "تملّكه" بواسطة الفهم أو التّأويل أو التوقّع، وذلك هو ما كان هيدغير يسمّيه Ereignis(الحدث): إنّ في الأريغنيس نزوعا إلى ملكيّة الخاص (eigen)، أعني نزوعا إلى تملّك التّجربة، ولكن ذلك ينبغي أن لا يُفصل عن إفلات المعنى ومراوغته، وبالتّالي لا ينفصل عن "نزع الملكية"، ذاك الذي يسمّيه هيدغير Enteignis [17]. ولذلك يجوز القول إنّه "على الرّغم من أن تجربة الحدث، والطّريقة التي يؤثّر فينا وفقا لها، تستدعي منّا حركة

تملّك (أي فهم واعتراف ومطابقة ووصف وتحديد ومعرفة وتسمية وتأويل، انطلاقا من أفق التّوقع...إلخ)، وعلى الرّغم من أن حركة التملّك هذه غير قابلة للاختزال ولا يمكن تفاديها، فإنّه لا يوجد حدث جدير بهذا الاسم إلا حيث يسقط هذا التملّك فوق حدّ ما. فوق حدّ بلا جبهة وبلا مواجهة، حدّ لا يصطدم به عدم الفهم مجابهة، إذ ليس له جبهة صلبة: إنه يفرّ، يظلّ مراوغا، مفتوحا، ملتبسا وغير قابل للتّحديد"[18].

حاصل ذلك إذن أننا إزاء حدث فريد، صادم، تاريخي وعالمي، ولكنّه من دون مفهوم، ومن دون نموذج قبلي يجعله قابلا للتّوصيف والتّفسير وفق إطار معقولية مكتملة البناء. ومع ذلك فإنّه لا غنى للفلسفة عن محاولة فهم ما هو مراوغٌ من الأحداث التي تُفلتُ من اختبار المعنى. إذ "لا شكّ أن «حدثا» كهذا يتطلّب إجابة فلسفية "[19]، ويقتضي الجواب فلسفيّا عن هذا الحدث محاولة فهمه ومن ثمّة مفهمته.

وينبغي التّنبيه، في هذا السّياق، إلى أنّ الفهم لا يعني التّبرير: ليس مقصد الفلسفة تبرير العنف بل محاولة مفهمته بتحديد أسبابه. ولعل ذلك ما قصده درّيدا حين كتب: "إن "الفيلسوف" هو من يبحث عن علم معياري جديد من أجل التّفريق بين "الفهم" و"التّبرير"[...] نستطيع أن ندين بلا شروط، كما أفعل هنا، اعتداء الحادي عشر من سبتمبر، من دون أن نمنع أنفسنا من الأخذ في الاعتبار الشّروط الواقعية أو المزعومة التي جعلته ممكنا"[20]. ويقتضي الفهم محاولة إنشاء مفهوم لما يعرض نفسه دون مفهوم. فما الإرهاب من زاوية المفهوم؟ ما علاقته بمفهوم "العنف"؟ وما هي أسبابه؟

2- نحو فهم فلسفي "للإرهاب"

يحتاج لفظ "الإرهاب" إلى نظر وتمحيص لتقاطعه مع مفاهيم أخرى تحفُّ به من قبيل "العنف و"الجريمة" و"الحرب" و"المقاومة". ولا شكّ أن الإرهاب ضرب من ضروب العنف، ولكن أيّ شكل من أشكال العنف يمكن اعتباره إرهابا؟

يعتبر هابرماس أن العنف ملازم لكل المجتمعات حتى الغربيّة والمتقدّمة منها، سواء تعلّق الأمر بعنف الدّولة المشروع أو بالنّزاعات العنيفة بين الأفراد أو بعنف النظام الرّأسمالي القائم على التّهميش وغياب العدالة: "إننا نعيش، نحن في الغرب، في مجتمعات سالمة ومرفّهة، ومع ذلك فإنّها تحتوي على عنف بنيوي اعتدنا عليه إلى حدّ ما، وهو عنف يقوم على عدم المساواة الاجتماعيّة التي لا ترحم، وعلى التّمييز المهين وعلى الإفقار والتّهميش"[21]. ومع ذلك فإنّ ما يجعل ضروب العنف هذه غير متفجّرة، وقابلة للتّحكم، وجود "قاعدة صلبة من القناعات المشتركة" بين الغربيّين، من قبيل "التّطلّعات المتبادلة" و"الحقائق الثقافية البديهية". ولذلك يتمّ حلّ النزاعات على صعيد الفضاء العام بواسطة التّواصل وتبادل الحجج. وعندما يغدو التّواصل مشوّها بسبب الخداع والتّلاعب، تصبح الصّراعات جلية للعيان وعنيفة متّخذة شكل الجريمة، ومع ذلك فإنها تُحلّ باللّجوء إلى المحكمة والقانون والدّولة التي تحتكر حقّ استخدام العنف المشروع.

إلاّ أن الإرهاب هو الشّكل المتطرّف للعنف غير المشروع، إذ لا يحدّه قانون أو مواضعة ضمن أطر التّواصل الاجتماعي والسياسي من حوار وحِجاج وتوافق، وهو من هذه الناحية تعبير عن انقطاع التّواصل، حيث "يبدأ العنف بتواصل مشوّه، ثم يقوده انعدام الثقة المتبادل والخارج عن السّيطرة إلى انقطاع التّواصل"[22]. ولمّا كان الإرهاب مجرّدا من كل أهداف سياسية واقعية وواضحة فإنه ضرب من الجريمة التي تبحث عن إحداث الصّدمة في النفوس مستغلا بذلك هشاشة الأنظمة الدّيمقراطية وحساسيّة الحكومات الغربيّة العالية تجاه الصّدمات والتّهديدات: "يُعدّ الإرهاب العالمي متطرّفا لسببين: أولهما غياب أهدافه الواقعية، والثاني استغلاله الوقح لهشاشة الأنظمة المعقّدة"[23].

ويميّز هابرماس بين ثلاثة أنواع من الإرهاب: ما يسمّيه "الإرهاب الفلسطيني"، و"الإرهاب شبه العسكري" التّحرّري، و"الإرهاب العالمي" الفوضوي: فالفلسطينيون يقاتلون غالبا بأسلوب غير مركزي

في وحدات صغيرة[24]، أمّا المحاربون التحرّريون فيقاتلون على أرض معروفة ولهم أهداف سياسية معلومة من بينها الاستيلاء على السّلطة، أمّا الإرهاب الجديد، الذي يرتبط باسم "القاعدة"[25]، أعني "الإرهاب العالمي"، فإنّه لا يهدف إلاّ إلى محاولة التّدمير والتّرهيب وإحداث الصّدمة. ومن ثمّة، "يظلّ الإرهاب الفلسطيني إرهابا من الطّراز القديم، بأحد المعاني، فهو يتمحور حول القتل وإبادة الأعداء ولا يستثني النساء والأطفال، حياة في مقابل حياة أخرى، وهذا ما يجعله مختلفا عن الإرهاب الذي يظهر في صيغة شبه عسكرية، في معارك حرب العصابات التي ميزت كثيرا من حركات التحرّر الوطني في النصف الثاني من القرن العشرين، والتي تترك طابعها اليوم على نضال الشيشان من أجل الاستقلال مثلا. على خلاف هذين النمطين، يحمل الإرهاب العالمي الذي بلغ أوجه في هجمات الحادي عشر من سبتمبر آثارا فوضوية لتمرّد عاجز موجّه ضدّ عدو لا يمكن قهره بأيّ معنى من المعاني الواقعية"[26]. ويلزم عن ذلك أنّ هذا النّوع الأخير من أنواع الإرهاب، أعني "الإرهاب العالمي" هو، من جهة المعنى، ضرب من ضروب "الجريمة"[27].

وبالمثل فإن درّيدا يتناول سؤال **الإرهاب** من زاوية علاقته بالعنف، حيث ينبّه إلى أن لفظ "الإرهاب " يرتبط، من زاوية الفلسفة السّياسية، بالفترة التي أعقبت الثورة الفرنسية وسُمّيت "عهد الإرهاب" (Terreur)، حيث ساد النّزاع بين الجيروندیين واليعقوبيين خلال سنتي 1793 و1794، كما سادت عمليّات القتل الجماعي لمن وقع اعتبارهم أعداء الثورة. حيث كتب درّيدا: "إن التاريخ السّياسي لكلمة "الإرهاب" يُشتق أساسا من مرجعيّة عهد الإرهاب الثوري الفرنسي الذي مُورس باسم الدولة، والذي طَبّق تماما الاحتكار القانوني للعنف"[28]. ويستخلص درّيدا من ذلك أن الإرهاب حينها كان "إرهابَ دولة" هي الدّولة الفرنسيّة، وهو لا يخصّ تلك الفترة التّاريخية فحسب بل نجد ما يوازيه حتّى في الأزمنة المعاصرة، حيثُ مارست الدّولة الفرنسيّة الإرهاب على الشّعب الجزائري والمقاومة الجزائريّة، إذ أنّه "لا أحد يستطيع أن يُنكر وجود إرهاب دولة أثناء القمع الفرنسي في الجزائر بين عامي 1954 و 1962"[29].

ولكنّ ما يميّز هجمات الحادي عشر من سبتمبر، عن هذا المعنى التّقليدي للإرهاب، أنّها لم تكن موجّهة من قبل دولة بعينها، ومن ثمّة فإنّه لا يمكن فهمها انطلاقا من مفهومي "الحرب" و"المقاومة": يظلّ الإرهاب دوما شكلا من أشكال العنف، ولكنّ حدث الحادي عشر من سبتمبر أظهر أنّنا إزاء عنف ما هو بعنف الدّولة وما هو بالحرب بين الدّول أو الحرب الأهلية أو بحركة تحرّر أو مقاومة: "إذا لم يكن هذا العنف "حربا" بين الدّول، فإنّه لا ينتمي كذلك إلى "الحرب الأهلية" أو إلى "حرب العصابات"[...] التي تنهض مثل معظم "حروب العصابات" على تمرّد قومي "[30].

والحقّ أن ما يميّز الإرهاب، الذي تجلّى من خلال هجمات الحادي عشر من سبتمبر، ارتباطه بفكرة "الرّهبة" إزاء التّهديد الذي يصدر عن قوى مجهولة أكثر من ارتباطه بمفهوم "الخوف". إذ ينبغي التمييز بين "الإرهاب" والخوف، حيث يتساءل درّيدا "ما هو الإرهاب أولا؟ ما الذي يميّزه عن الخوف، عن القلق أو الهلع؟"[31]، ويجيب بأنّ الخوف يكون عادة إزاء خطر معلوم، إلاّ أن ما يميّز وضعية الإنسان اليوم في علاقته بالإرهاب هو الرّهبة إزاء ما هو ممكن دوما دون قدرة على تحديده بدقّة، وعلّة ذلك أن الأمر لا يتعلّق بتهديد صادر عن دولة قائمة الذات كما هو الحال خلال الحرب الباردة، بل هو تهديد مستمرّ يصدر عن قوى غير معلومة: "هنا نلمس ما هو أسوأ من الحرب الباردة، فابتداء من الآن ليس من الممكن تحقيق توازن للرّعب، إذ لم يعد هناك ثنائية متناظرة بين دولتين عظيمتين (الولايات المتّحدة- الاتّحاد السوفييتي) منخرطتين في نظرية اللّعبة وقادرتين كلتيهما على إلغاء مفعول القدرة النووية للخصم،

من خلال تقويم متبادل ومنظّم للأخطار المتبادلة. من الآن فصاعدا لن يأتي التّهديد النّووي، التّهديد الشّامل من دولة، بل من قوى مجهولة، غير مرئية بالمطلق، ولا يمكن حسابها"[32]. ولذلك فإنّ خطورة حدث الحادي عشر من سبتمبر لا تكمن فحسب في ما حدث على نحو صادم في الحاضر، بل تتجاوز ذلك إلى الأسوأ الذي يمكن أن يحدث مستقبلا، الأسوأ الذي يظل قادما (A venir) على نحو لامتناه، حيث "يأتي الشّر من إمكانية مجيء -A venir - الأسوأ ، أو من التّكرار المقبل-A venir - ، ولكن بالأسوأ. هكذا تُنتج الصّدمة بواسطة المستقبل -Avenir -، بواسطة تهديد الأسوأ المقبل –A venir - أكثر من كونها صدمة اعتداء مضى وانقضى"[33]. لقد شكّل حدث الحادي عشر من سبتمبر مخيّلة الناس على نحو جعلهم يخشون تهديدات مستقبلية قد تكون أسوأ ممّا حدث إلى حدّ الآن: اعتداءات كيمياوية أو جرثومية أو نووية، كما يمكن أن تتّخذ الاعتداءات شكلا ألكترونيا يصيب شبكات الإنترنت، بحيث تتمّ مهاجمة البرمجيّات المعلوماتية المتعلّقة بالخدمات الأساسيّة : "إن الاعتداءات من النمط الإرهابي لم تعد الآن في حاجة إلى طائرات وقنابل وانتحاريّين، إذ يكفي الآن إدخال فيروس أو خلل خطير على نظام معلوماتي ذي قيمة استراتيجية لشلّ المصادر الاقتصادية والعسكرية والسّياسية لبلد ما أو لقارة ما"[34].

ولقد اعتبر هابرماس أيضا أن الإرهاب يهدف إلى تأبيد التّهديد حتّى يجد له مستقرّا في نفوس الخصوم: إنه يؤبّد شعور هؤلاء بالخوف لأنه إرهاب يفلت من التّحديد، فما هو بإرهاب دولة يمكن مقاومته بواسطة الحرب التقليديّة: ثمة في الإرهاب ضرب من "التّجريد" يجعله ممكنا في أيّ وقت، بحيث أنه لا وجود لطريقة فعلية لتوقّع نوع الخطر أو المناطق التي يستهدفها، و"لا شك أن بقاء الخطر مجهولا ينتمي إلى جوهر الإرهاب"[35]، على نحو يجعل منه ضربا من التّهديد القائم الذي لا ينقطع[36]. وحاصل ذلك أننا إزاء ضرب جديد من ضروب العنف تكمن خطورته في كونه يظلّ ممكنا على الدّوام وفي كل مكان، أجل "ثمّة عنف جديد بصدد الإعداد والانفلات لعهود طويلة"[37].

ولكن، ما هي أسباب هذا "الإرهاب العالمي"؟

يرى هابرماس ودرّيدا أن هذا "**الإرهاب العالمي**" مرتبط أساسا"**بالعنف الأصولي**" أكثر من ارتباطه بالإسلام. فغالبا ما يُنسبُ الإرهاب اليوم إلى العرب والدّين الإسلامي، غير أن هابرماس ودرّيدا يعترضان على هذا الخلط بشكل جليّ: حيث يعتبر هابرماس أنه من الضّروري التّمييز بين الدّين الإسلامي والجماعات الجهادية، إذ أن لجوء الجماعات الجهادية إلى الدّين إنما القصد منه تبرير الفعل، وأنه بإمكانها اللجوء إلى أيّ لغة أخرى لتحقيق ذلك الهدف، و"لا شك أن النّزعة الاصوليّة الجهاديّة تلجأ، في أساليب تعبيرها، إلى منظومة رموز دينية، ولكنها ليست دينًا البتّة، ويمكنها اللّجوء، بدل اللغة الدّينية التي تستخدمها، إلى أيّ لغة دينية أخرى بل حتّى إلى ايديولوجيا تعِد بعدالة مخلّصة"[38]. وبالمثل فإن درّيدا يميّز بين الإسلام و"النزعة الإسلاموية" أو "الأصولية"، إذ "ينبغي أن نتجنّب الخلط الذي يقع فيه الكثيرون، فالإسلام ليس النزعة الإسلاموية، لكن هذه الأخيرة، وهذا ما لا يجب نسيانه، تُمارَس وتعمل باسمه"[39]. ويلزم عن ذلك أن الإرهابيين لا يمثّلون "الإسلام"، وإن كانوا ينسبون أنفسهم إليه، كما أنهم لا يمثّلون "العرب" بالضّرورة: "يجب تقسيم، أو تمييز "المجموعات" التي قد نسعى إلى أن نوزّع عليها مسؤولية هذا الإرهاب: هم ليسوا "العرب" بالعموم، ولا الإسلام، ولا الشرق الأوسط العربي المتأسلم. كل واحدة من هذه المجموعات هي في آن معا غير متجانسة ومليئة بالتّوترات والصراعات والتناقضات الجوهرية"[40].

---

[33] المرجع نفسه ، ص 165

[34] جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 170.

ويلزم عن ذلك أيضا أن الإرهاب ليس من روح الدّين بقدر ما هو مرتبط بفهم "أصولي" للدّين، ولمفهوم "الأصوليّة" عند هابرماس دلالة مخصوصة، حيث يشير إلى فكرة التّشدّد وفرض الآراء: "نحن نستخدم هذا الحكم [الأصولية] لوصف ذهنية خاصة ذات موقف متصلّب، تصرّ على فرض قناعاتها وأسبابها، ولو كانت بعيدة عن أن تكون مقبولة عقليا، وهذا ينطبق بوجه خاص على القناعات الدّينية"[41]. ولكن، يجب التّمييز بين مفهومي "الأصوليّة" و"الأرتودوكسيّة"، إذ لا يخلو مذهب ديني من نزعة أورتودوكسيّة قوامها الإيمان بعقيدة ما ونقد كلّ ضروب الانزياح عنها، غير أن الأورتودوكسيّة تغدو نزعة أصوليّة عندما تفرض تلك العقيدة بواسطة القوّة، وتدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وتلغي كل العقائد الأخرى وتقاومها بالإقصاء المادّي العنيف وبواسطة السّعي إلى إقامة حكومة دينية، "فعندما تسعى مجموعات تستوحي الدّين إلى إعادة تشييد حكومة دينية إسلامية، فإننا نعدّ ذلك أصوليّة"[42]. وغالبا ما يكمن السّبب وراء استخدام هذه الجماعات الأصوليّة للعنف خشيتها من تراجع الثّقة في ثقافتها وأنماط حياتها التّقليدية: إن عنفها "ردّة فعل دفاعيّة على الخوف من الاقتلاع العنيف من أنماط الحياة التّقليدية"[43]. التّشدّد إذن ردّة فعل على حركة التّحديث من قبل رؤية تقليدية أصوليّة يحرّكها الجزع من الآخر الثّقافي، حيث يختار المتطرّف الإسراف في استخدام العنف ضدّ خصومه بسبب الجزع منهم[44].

وإن نحن عمّقنا النظر في أسس هذا العنف وجدنا أنه عنف يُمارس باسم **الأصل** و**الهوية**. إنه **عنف أصولي** يجد أساسه في المخيال الاجتماعي الذي تسكنه مرجعيّة السّلف، ويجد تفسيره في ادّعاء المتشدّدين الدّفاع عن المبدأ "الأوّل" و"الأصيل"، أعني الدّفاع عن السّلف، ضدّ التّشويه الذي لحق الأصل بفعل التأويل، وضد الانزياح عنه بفعل ثقافة "غربية" وافدة، ولذلك "يدّعي هذا التجذير البدائي والأكثر توحّشا للعنف الدّيني إعادة تأصيل المجموعة الحيّة وتمكينها من استعادة موطنها وجسدها ولغتها غير ملطّخة، وذلك باسم الدّين"[45]. وهو تفسير كان قد نبّه إليه درّيدا في حديثه عن عنف الجماعات الدينية في الجزائر خلال العشرية الأخيرة من القرن العشرين، عندما اعتبر أنّ هذا العنف كان يُرتكب جزافا باسم الدّين: "كذا هو الحال في الجزائر الرّاهنة مثلا[...]، وذلك باسم الإسلام الذي يطالب به كلّ طرف بطريقته"[46].

وفضلا عن ذلك فإنه **عنف هووي** يجد مبدأه في نظرة اختزالية لمفهوم "الهويّة". ذلك أن الهويّة شعور بالانتماء يكون خلاّقا بقدر تعدّد مرجعيات الانتماء، ولكنه يغدو مدمّرا إذا ما كان مبنيّا على وحدة الانتماء: نحن في الحقيقة ننتمي إلى مرجعيات متنوعة، و"في حياتنا العادية نرى أنفسنا أعضاء مجموعة متنوعة من الجماعات، ونحن ننتمي إليها جميعا، فلكل إنسان مواطنة ومكانُ إقامة وأصل جغرافي ونوع جنسي وطبقة وانتماء سياسي ومهنة وعادات للطعام واهتمامات رياضية وذوق موسيقي والتزامات اجتماعية، إلخ، ولكنّ هذا يجعلنا أعضاء في جماعة متنوّعة، وكلّ واحدة من هذه الجماعات التي ينتمي إليها هذا الشّخص، في ذات الوقت، تمنحه هوية معينة، وليس فيها ما يمكن أن يؤخذ على أنه الهويّة الوحيدة للمرء"[47]. غير أنّ الأصوليّة تختزل مفهوم الهويّة في بعد واحد، ومن ثمّة فإن العنف الأصولي يجد مردّه في فكرة "الهويّة المتفرّدة" التي إذا ما تمكّنت من أصحابها حوّلتهم إلى قتلة[48]. لنقل إذن إنّ هذا العنف يأتي من نظرة اختزالية للهويّة بمقتضاها يصبح الانتماء للإسلام (أو بالأحرى لفهم محدّد للإسلام) هو الغالب على غيره من الانتماءات: فالمتشدّد لا يرى نفسه مواطن دولة قومية بل هو "مسلم" فقط، و"ليس

---

[42] المرجع نفسه، ص 74

[43] يورغن هابرماس ، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ص 75

[44] ولقد بيّن المفكر الفرنسي المعاصر جورج قزدورف أن "العنف خوف في العلاقة بالآخرين وهو ييأس من أن يكون محقا فيختار أسهل السبل لفرض الموافقة" (Georges Gusdorf, *La vertu de la force*, Paris, PUF, 1957, p79)

[45] Derrida, *Foi et savoir, les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris. Seuil, 2001, p

من المدهش إطلاقا أن كل أبطال التّوجّه الأصولي في الإسلام يرغبون في كبح كل هويّات المسلمين الأخرى لمصلحة أن يكون المرء مسلما فقط"[49].

II- في العلاقة بين الإرهاب والعولمة

1- الإرهاب بما هو عنف مُعولم

يبدو أنّ الإرهاب مُرتبط بالعولمة من جهة النّشأة والشّيوع. حيثُ تعني العولمة إزالة الحواجز أمام انتقال السّلع وأنماط الحياة والأفكار، غير أنّ هذه العولمة قد أفضت، حسب هابرماس، إلى عدم تكافئ للفرص بين البشر بسبب سرعة حركة التّحديث، فكان ثمّة مستفيدون مثلما كان ثمّة خاسرون من بينهم "العالم العربي"، وقد يكون الإرهاب ردّة فعل على هذه العولمة : يمكن الحديث، اليوم، عن "انقسام المجتمع العالمي إلى دول منتصرة وأخرى مستفيدة وثالثة مهزومة. وبالنسبة إلى العالم العربي، تظهر الولايات المتّحدة- بماهي القوّة المحركة للتّحديث الرأسمالي، ونتيجة لتقدّمها المتسارع الذي لا يمكن بلوغه ولتفوقها التكنولوجي والاقتصادي والسياسي والعسكري السّاحق- بوصفها إذلالا لوعي هذا العالم، بما هو عليه من تأخّر، وتُقدّم له في الوقت نفسه مثالا يثير إعجابه على نحو سرّي. هكذا يُضحّى بالغرب برمته كبش فداء لجميع تجارب الضّياع الفعلية التي حاقت بالعالم العربي، وهي التّجارب التي يعانيها شعب أُنتُزع من تقاليده الثّقافية خلال سيرورة التعولم المتسارعة"[50]. ومن ثمّة فإنّ حركة هذا العنف الأصولي تتغذى من العولمة التي كثّفت، في غياب تواصل تبادلي، التّواصل المرضي بين الرابحين والمستفيدين والخاسرين. كما أن حركة العنف هذه تتغذّى من المصادر الرّوحية الدينية التي يتمّ تطويعها كآلية دفاعيّة ضد عولمة عنيفة وغير عادلة.

وعلى عكس ما يقوله المدافعون عن العولمة، من تقريظ لشيوع تقنيات الاتّصال ولفتح الحدود أمام حركة السّلع، يعتبر درّيدا أن هذه العولمة غير عادلة وعنيفة، حيث عمّقت الفوارق بين بلدان الشمال الغنيّة، والتي تمتلك رؤوس الأموال، وبلدان الجنوب التي يسودها الفقر والمرض:"إنّنا لم نعرف قط في تاريخ البشريّة، بأرقام مطلقة، مثل ذلك القدر من عدم المساواة وسوء التّغذية والكوارث البيئيّة والأوبئة من دون أي إعانة(فكّري على سبيل المثال في الإيدز في إفريقيا، وفي ملايين الأشخاص الذين نتركهم ليموتوا، أي الذين نقتلهم)، فكّري أيضا في أنّ أقل من خمسة في المائة من البشرية تستطيع أن تتّصل بالإنترنت، بينما في عام 1999، كان خمسون في المائة من المساكن الأمريكية مجهّزة بهذه الشبكة، وفي أن أغلبية المستخدمين هم من الناطقين باللغة الإنقليزية"[51]. ويستخلص درّيدا من ذلك أن العولمة قد عمّقت، بشكل عنيف، الفوارق بين الدّول الثريّة والدّول الفقيرة، وأن الأصوليين، الذين كان بعضهم يحيا بين الأمريكيين ويستفيد من تقنياتهم، يتكلّمون، بمعنى ما، باسم الخاسرين:" إذا كان الفاعلون المنظِّمون لاعتداء الحادي عشر من سبتمبر هم من بين أولئك المستفيدين ممّا يُدعى العولمة قيد التّحقق(قوّة رأسمالية، تواصل عن بعد، تكنولوجيا متقدّمة، عبور للحدود، إلخ)، فإنّهم ادّعوا بذلك على الأقلّ (بإفراط بلا شك، ولكن ذلك الإفراط كان فعّالا) أنهم يتصرّفون باسم معذّبي العولمة، باسم كلّ أولئك الذين يشعرون بأنهم أقصوا، أو باسم الخاسرين، المهمّشين، المتروكين على قارعة الطّريق، الذين يمتلكون فحسب إمكانات الفقر في زمن العولمة (مثل التلفزيون اليوم، هذه الآلة التي ليست حيادية أبدا)، لكي يشاهدوا استعراض إثراء الآخرين الفاحش"[52].

ولعلّ المفارقة تكمن في أنّ المحتجّين على العولمة من الأصوليين يستخدمون حواملها ومنتجاتها التقنية ويستفيدون منها، كما لو أن العولمة ذاتها تنتج عوامل تدميرها ذاتيا. إنها تعرّض مناعتها الذاتية للخطر من خلال صناعتها التقنية ذاتها، مثلها في ذلك مثل جسم يُنتج ضربا من الخلايا التي تدمّر دفاعاته المناعية الخاصّة بحيث تُفضي إلى تحصينه ضدّ أجهزة حمايته الخاصة، وهو ما يسميه دريدا "بالمناعة الذاتية":

"نحن نعلم أن سيرورة المناعة الذاتيّة هي ذلك السّلوك الغريب للكائن الحيّ، الذي يعمل "بنفسه" على تدمير أجهزة حمايته الخاصّة، بطريقة شبه انتحارية، ويحصّن نفسه من مناعته "الخاصّة""[53].

إنّ ما يميّز الإرهاب أنه، ولئن كان يمثّل ردّة فعل على العولمة باسم أنماط حياة تقليدية، فإنّه يستخدم، في ذات الوقت، منتجات العولمة، وخاصة العلم التقني الافتراضي ووسائل الاتّصال الحديثة. وهو ما جعل درّيدا يعتبر أن الحداثة الغربية، في قيامها على التقنية، قد أنتجت، بضرب من المفارقة، عوامل تدميرها: "إنّ هذا الاعتداء نفسه الذي كانت هذه الأرض هدفا له[...] يبدو كما لو كان يصدر من الدّاخل، من قوى تبدو بلا قوة خاصة بها، ولكنها تجد طريقة ما –بواسطة الحيلة وبانتشار معرفة التكنولوجيا المتقدّمة- للاستحواذ على سلاح أمريكي، في مدينة أمريكية، وعلى أرض مطار أمريكي. يدمج هؤلاء المختطفون، إذا صحّ القول- وهم مهاجرون مكوّنون ومعدّون لفعلتهم في الولايات المتّحدة، على يد الولايات المتحدة- عمليتين انتحاريتين في واحدة: الأولى انتحارهم هم[...] والثانية هي انتحار أولئك الذين استقبلوهم وسلّحوهم ودرّبوهم"[54].

ولم يستخدم الإرهابيون، في حدث الحادي عشر من سبتمبر الأسلحة الأمريكية فحسب، بل استخدموا أيضا علما تقنيا حصّلوه في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثمّة، يمكن القول من منظور تفكيكي، إنّ العلم التقني يبدو اليوم بمثابة "الفارماكون"[55] (Pharmakon): إنّه الدّواء والسّم في ذات الوقت، فبقدر ما نراه في وسائل الاتّصال الحديثة التي مكّنت من تيسير حياة الناس بقدر ما نراه مستخدما في الإرهاب: "إن فارماكون هو اسم آخر، اسم قديم لمنطق المناعة الذاتية، نراه في نتاج الانحراف المحتوم للتّقدم التقني العلمي(السّيطرة على الكائن الحيّ، علم الطيران، التقنيات الجديدة للاتّصال عن بعد لنقل الأخبار، البريد الألكتروني، الإنترنت، الهاتف المحمول...إلخ)، نراه في أسلحة الدّمار الشامل، وفي الإرهاب بكلّ أشكاله"[56]. ولمّا كان الإرهاب الأصولي يستخدم الوسائل التقنية الحديثة فإنه من اليسير أن يتحوّل إلى ظاهرة معولمة[57].

وإن نحن تدبّرنا علاقة العنف الأصولي بالتقنية فإنّنا واجدون أنفسنا أمام مفارقة: فمن ناحية لا يتردّد المتشدّدون في استخدام الوسائل الرقمية السّبرانية والتكنولوجيا العسكرية المتطوّرة، ولكنّهم لا يخفون، من ناحية أخرى، نقمتهم على التكنولوجيا لارتباطها بالغرب. ولعلّ ذلك ما يفسّر استخدامهم أيضا للجسد والأدوات "البدائية" أحيانا للانتقام من جسد الآخر الحضاري: "يتمّ الانتقام من الآلة التي تسلب الذات وتجرّدها من الجسد باللجوء- عبر العودة- إلى استعمال اليد والجنس أو الأدوات البدائية(السّلاح الأبيض في الغالب)، إن ما نسمّيه "مجازر" و"أعمال وحشية" [...] تنطبق أساسا على أعمال التّعذيب وضرب الأعناق وشتّى أنواع التّشويه التي تطال الجسد جرّاء بتر أعضائه. دائما المسألة تأخذ طابع ثأر معلن، وغالبا ما يتمّ الإعلان عنه كثأر جنسي، الاغتصاب بالجملة، عمليات الخصي، والأيادي المبتورة، التّمثيل بالجثث"[58]. ويرى دريدا أنّ هذا العنف الهمجي الذي تستخدمه الجماعات الإرهابية المتشدّدة يعبّر عن رغبة في الانتقام من حضارة غربية تقنية تعمل على اجتثاث الناس من جذورهم الدينية: يتعلّق الأمر هنا "بأعراض لجوء ارتكاسي وناف، وهو انتقام جسد خاص من علم تقني افتراضي يجتث الإنسان من الأرض والفضاء، وهو علم يتماهى في الواقع مع عالمية السّوق ومع الهيمنة العسكرية الرّأسمالية وعولمة لاتينية لنموذج الديمقراطية الأوروبي"[59]. وحاصل ذلك أننا إزاء "وحشيّة جديدة"، بتعبير درّيدا، تمكّنت من عقد تحالف بين النزعة الحسابية للعلم التقني الأكثر تطوّرا و"الهمجيّة الارتكاسية" المجسّدة في

"الانقضاض على الجسد، وعلى "الشيء" الجنسي، الذي بالوسع اغتصابه وبتره أو الاكتفاء بإنكاره ونزع طابعه الجنسي"[60].

2- ما مُستطاع الفلسفة إزاء العنف المعولم؟

1- من الفهم إلى التّفكير في اجتراح الحلول

للفلسفة دور أساسي في فهم هذه ظاهرة الإرهاب وتحديد أسبابها، ولكنّ لها دورا أيضا في إنارة الطريق وتصوّر الحلول. وفي تقدير هابرماس ودرّيدا أن "الحرب على الإرهاب"، بمعناها العسكري، غير كافية[61]، وإنما ينبغي التّفكير في حلول أخرى لمغالبته، ومنها التّفكير في عولمة مغايرة، وفي وإحياء فكرة "المواطنة العالمية" وفي حفز روح العلمنة والإصلاح الدّيني.

أ- نحو عولمة مغايرة

لمّا كان العنف الأصولي ردّة فعل على حركة العولمة المتسارعة، ولمّا كان يستفيد، بمعنى ما، من منتجاتها التقنية، فإنّه لا يمكن مجابهته إلاّ بالتفكير في عولمة مغايرة أكثر عدلا بين البشر، وأكثر احتراما للخصوصيّات الثقافية. حيث يدعو درّيدا إلى "زرع بذرة سياسية جديدة لعولمة أخرى"[62]، تكون أقلّ عنفا وأكثر عدلا، وذلك بإعادة النظر في القانون الدّولي وإصلاح الهيئات التي تشرف على مسار العولمة، مثل منظمة الأمم المتّحدة والبنك العالمي وصندوق النقد الدّولي ومنظمة التّجارة العالمية، وذلك بالحدّ من الهيمنة الحالية للإدارة الأمريكية واختراقها المستمرّ للقانون الدولي[63]. ويرى درّيدا أنه على أوروبا القادمة أن تقف في وجه الهيمنة الأمريكية وأن ترسم ملامح القانون الدّولي الجديد، إذ "قد تحمل أوروبا مساهمة حاسمة لمستقبل القانون الدولي"[64]، و"آمل أنه سيكون هناك في أوروبا "فلاسفة" قادرون على أن يجنّدوا أنفسهم لهذه المهمّة"[65].

وبالمثل فإن هابرماس يؤكّد على ضرورة إصلاح القانون الدّولي على نحو يحمي حقوق الإنسان، ويقرّ المسؤولية الجنائية الفردية أمام القانون الدولي. ويعتبر أن إنشاء محكمة الجنايات الدولية بمثابة الخطوة الأساسية في سبيل بناء سيادة القانون الدولي. وهو ينبّه أيضا إلى ضرورة أن تعمل الديمقراطيات الليبرالية الغربية على بناء قنوات الحوار والتواصل بين البشر، وذلك بالحدّ من الرأسمالية المنفلتة التي تشطر البشر، دون شفقة، إلى رابحين ومستفيدين وخاسرين، على نحو يعيق كلّ حوار[66].

ب- إحياء فكرة "المواطنة العالمية": أو في مطلبي التّسامح والضّيافة

قد يهيّئ إحياء فكرة "المواطنة العالمية"، اليوم، شروط إمكان التّعايش بين البشر على نحو يساعد على القضاء على العداوة بين الأمم. والحقّ أن كانط قد طرح مسألة "المواطنة العالمية" في كتابه حول "السّلم الدائمة"، حيث يعتبر أنّ القانون الكوسموبوليتي ينبغي أن يكون تعبيرا عن تحالف دول حرّة، وتجسيدا لمبدأ "الضيافة الكوسمبوليتية"[67]، و"تعني الضيافة حقّ الغريب في أن لا يُعامل بعداوة عندما تطأ قدماه أرض الغير"[68].

يرى هابرماس أنه بات من الضروري اليوم تجاوز فكرة "الدّولة القومية" وإحياء هذه النزعة الكوسموبوليتية الكانطية، حيث يكون البشر بتمامهم "مواطني عالم"[69]، وحيث يكون لكلّ واحد منهم الحقّ في أن يزور أيّ جزء منه، وأن يكون الآخرون متسامحين معه. بل إنّه ما من شيء يحدث في جزء من أجزاء العالم، من انتهاك لحقّ إنسان، إلاّ وشعر به بقيّة البشر في الأجزاء الأخرى، وذلك منذ اللحظة التي يقع فيها إرساء تحالف بين الشعوب بمقتضاه يتطابق المجتمع المدني مع الجماعة الدولية. ولا شك أن

العلاقة بين البشر ضمن فلسفة المواطنة العالمية لا يمكن أن تكون، في نظر هابرماس، إلاّ علاقة **تسامح**، "فعلى قاعدة المواطنة والحقوق المتساوية والاحترام المتبادل لكلّ واحد إزاء الآخر، لا يمتلك أحد امتياز وضع حدود التّسامح من وجهة نظر تفضيلاته الخاصة أو توجهاته القيمية"[70]. بحيث لا يمكن لأيّ موقف ديني خصوصي أن يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة على نحو يجعله يقصي، بواسطة العنف المادّي، بقيّة المواقف المختلفة عنه، وضمن هذه المواطنة العالمية تكون العلاقة بين البشر علاقة تسامح في ظل كونية تساوي بين الجميع سواء كانوا كاثوليكيين أم بروتستانتيين أم مسلمين أم يهودا أم بوذيين أم هندوسا، مؤمنين أم غير مؤمنين.

وإذا كان هابرماس يرى في التّسامح بين البشر سبيلا إلى الحدّ من تأثير المواقف الأصولية فإن درّيدا ينظر إلى مفهوم "التّسامح" بشيء من الرّيبة، لأنّ هذا المفهوم يحوي رؤية دينية مسيحية للعلاقة بين البشر قوامها الهيمنة، فالإنسان الذي يتسامح مع الآخر إنما يفعل ذلك من منطلق شعوره بالقوّة التي يستمدّها من انتمائه لبلد أو دولة أو أمّة، بحيث يكون التّسامح ضربا من "الإحسان" من قبل فرد نحو فرد آخر يعتبره أقلّ منزلة منه: " إن التّسامح هو أولا شكل من أشكال الإحسان، الإحسان المسيحي، حتى وإن كان هناك يهود ومسلمون كيّفوا خطابهم مع هذه اللغة. إن التّسامح هو دائما "بجانب الأقوى"، وهذه علامة إضافية للسيادة، الوجه الجيّد للسيادة التي تعلن من عليائها للآخر: سأتركك لتحيا، إنك لست غير محتمل، سأترك لك مكانا عندي، ولكن لا تنسى أنني في بيتي"[71]. ومن ثمة لا ينفصل التّسامح، مفهوما بهذا المعنى، عن ضرب من الضّيافة المشروطة والمقيّدة: "إذا اعتقدتُ أنني مضياف لأنني متسامح فذلك لرغبتي في الحدّ من حفاوتي، وفي الاحتفاظ بالقوة والتحكّم بحدود "بيتي" وسيادتي، وأستطيع" أن أقول: أرضي، بيتي، لغتي، ثقافتي"[72].

وحاصل ذلك أن فكرة التّسامح التي يبني عليها هابرماس "التّعايش" بين البشر ليست فكرة حيادية بقدر ما هي فكرة مسيحية بالأساس. ويلزم عن ذلك أنها فكرة لا تعبّر عن اعتراف حقيقي بالآخر المختلف بقدر ما هي شكل من أشكال سيطرة فرد على آخر وهيمنة ثقافة دينية مخصوصة (مسيحيّة) على الثقافات الأخرى، وهو ما يفسّر قول درّيدا: "إن لديّ بعض التّحفظات على مكان كلمة "التّسامح"، وعلى الخطاب الذي ينظّمها. إنّه خطاب ذو جذور دينيّة، إنّه يقف في الأعمّ الأغلب في جانب القوّة دائما، مع بعض التنازلات المتسامحة"[73].

ولذلك يُفضّل درّيدا الحديث عن مواطنة عالميّة قوامها **"الضّيافة اللاّمشروطة"** بدل الحديث عن فكرة التّسامح المسيحيّة التي يدافع عنها هابرماس. إنّها ضيافة لامشروطة لأنّها لا تتقيّد لا باللّغة ولا بالقوميّة أو الدّين أو الجنس، ولا يحدّها القانون بقدر ما يحدّها الحقّ: الحقّ الإنساني في الوجود والإقامة في العالم. هذه الضّيافة اللامشروطة أرفع من "التسامح" لأن "التسامح يظل ضيافة مراقبة، تحت المراقبة، بخيلة، متمسّكة بسيادتها. لنقل إنها، في أفضل الحالات، تكشف عما أسمّيه الضّيافة المشروطة التي يمارسها الأفراد، العائلات، المدن أو الدّول. نُقدّم الضّيافة للآخر على شرط أن يراعي هذا الآخر قواعدنا، معايير حياتنا، بل لغتنا ونظامنا السّياسي"[74]. وعلى العكس من ذلك فإنّ الضّيافة اللاّمشروطة هي الضّيافة بحقّ، وهي، ولئن كانت غير ممكنة عمليّا في ظلّ البنى القانونيّة والسّياسية الرّاهنة، فإنّها تظلّ الطّريقة الوحيدة للاعتراف بغيريّة الآخر الجذريّة، و"من دون هذه الفكرة حول الضّيافة المحض [...] لن يكون لدينا فكرة عن الآخر، حتّى عن غيريّة (Altérité) الآخر، أي عن تلك أو عن ذلك الذي يدخل حياتك من دون أن يُدعى إلى ذلك، حتّى أنه لن يكون لدينا فكرة عن الحبّ أو عن "العيش معا" مع الآخر"[75]. إنّها ضيافة خالصة وغير مشروطة بما هو سياسي أو ثقافي أو قانوني، لأنّها انفتاح على مجيء الآخر أيّا كان.

ج- العلمنة والإصلاح الدّيني

لا يخلو الدّين من نزعة أورتودوكسية تدّعي أنها تقدّم تأويلا صحيحا للنصوص المقدسة، وذلك أمر طبيعي. إلا أن الأورتودوكسية تتحوّل إلى أصولية عندما تسعى إلى فرض ذلك التّأويل على الناس بواسطة العنف. ولذلك لا يرى هابرماس طريقا لتفادي هذا الانزلاق سوى تجذير "الموقف الإبستيمولوجي" للدّين، أعني أن يقبل كلّ دين، على المستوى المعرفي، بأن يقوم بنقد ذاتي يكون بمقتضاه طرفا في مجتمع تعدّدي. ولا يعني ذلك، من الناحية الأورتودوكسية، تخلّي الدّين عن جوهره العقائدي الذي يخصّه، وإنّما يعني القبول بالتعدّد والاختلاف. وقد عرف الغرب تجربة من هذا القبيل هي تجربة الإصلاح الديني، فلقد "كان لعلمنة المجتمع في أوروبا وانفصال مرجعيات الاعتراف المسيحي أن أُجبر الاعتقاد الديني فيها على أن يتفكّر في موقعه الذي لم يعد مقصورا عليه، ضمن عالم تتشارك فيه أديان أخرى، ومحدد بمعرفة علميّة دنيويّة"[76]. ولا شك أن تجربة الإصلاح الدّيني هذه لا تعني التّقليل من شأن الإيمان أو تشكيكا في معتقداته، إنّما تعني جعل الإيمان شأنا متعلّقا بالإرادة ولا يمكن فرضه على النّاس بواسطة العنف أو باستخدام الإدارة السياسية للفضاء العام، و"لقد أدرك المؤمنون من حينها، لماذا كان عليهم أن يتخلّوا عن العنف بوجه عام، وأن يمتنعوا عن استخدام سلطة الدولة بوجه خاص لفرض مطالبهم الدينية"[77].

ويلزم عن ذلك القول إنّ العالم الإسلامي يحتاج، هو أيضا، إلى ضرب من الإصلاح الدّيني. ولا يخفي درّيدا من جهته شيئا من الغبن عندما ينبّه إلى أننا "لا نجد تلك الآثار التنويرية، لا في العالم العربي، ولا في العالم الإسلامي، ولا في الشرق الأقصى، ولا حتّى، وهذه هي النقطة الأكثر حساسيّة، في الديمقراطية الأمريكية، التي لا تسيطر عليها المبادئ في الواقع، وإنما حقيقة الثّقافة السياسية الأمريكية المهيمنة"[78]. فبالرّغم من أن الولايات المتّحدة تنتمي ثقافيا إلى منظومة قيم الغرب التنويرية فإن درّيدا يعتقد أنها ما فتئت تستخدم الدّين استخداما سياسيّا على نحو يتعارض مع مقتضيات العلمنة: ثمّة، اليوم، مواجهة دينيّة بين الولايات المتحدة الأمريكية وخصومها من الأصوليين، "نحن نتحدث هنا عن "حرب" غريبة، بل حرب لها غالبا هيئة مواجهة، في الظّاهر على الأقلّ، بين مجموعتين تظلّ فيهما العزيمة الدينية قوية جدا، فمن جهة هناك أمريكا[...]، وعلى الرغم من الفصل المبدئي بين الدّولة والأديان، فإن مرجعية الكتابات المقدّسة (المسيحية على رأسها) أصيلة في الخطاب الرسمي لسياستها ولقادتها السّياسيين، مثل God bless America [ليحفظ الله أمريكا]، والإشارة إلىEvildoers [فاعلي الشّر]، أو إلى Axis of Evil [محور الشّر]... في مواجهة الجانب الآخر، "العدوّ" الذي يحدّد نفسه بوصفه متأسلما تأسلما سلفيّا أو أصوليّا، حتى لو لم يكن يبرز الإسلام الصّحيح، وحتى لو كان المسلمون جميعا بعيدين عن أن يروا فيه الإسلام الصّحيح، تماما مثلما لا يرى في المقابل جميع مسيحي العالم المسيحيةَ الصحيحة في التّصريحات الدينية المسيحيّة الأصوليّة للولايات المتّحدة"[79]. نحن إذن إزاء مواجهة بين "سياستين لاهوتيّتين" أصوليّتين خرجتا من الأصل نفسه، أعني من الأصل الإبراهيمي، وهي مواجهة يصعب تفاديها مجدّدا إذا لم تقم "أوروبا القادمة"، في نظر درّيدا، بما ينبغي القيام به في هذا الشّأن من تجديد للخطاب السّياسي ومن تحييد للمعتقدات الدّينية وعدم الزّج بها في النّزاعات بين البشر:" أودّ أن آمل أنه سيكون هناك في "أوروبا" أو في أحد التّقاليد الحديثة لأوروبا، إمكان خطاب آخر وسياسة أخرى ومخرج من هذا البرنامج المزدوج اللاّهوتي- السّياسي، ولو على حساب تفكيك يبحث عن نفسه. قد يكون الحادي عشر من سبتمبر، مهما نضع تحت هذا العنوان، إشارةً وضريبةً يجبُ دفعها، لا شك أنّها ضريبة غالية، من دون افتداء، ومن دون خلاص ممكن للضّحايا، ولكنها أيضا مرحلة مهمّة في هذه السّيرورة"[80].

ولا غنى للعرب والمسلمين، حسب درّيدا، عن إعادة النّظر والتفكّر، على جهة الإصلاح، في مسألة العلاقة بين السّياسي والديني، إلاّ أن الإصلاح الديني، هنا، لا يجد أصوله في مكتسبات التّنوير الكونية

وآثاره فحسب، وإنما يجدها أيضا في تاريخ حركة الاجتهاد وتأويل القرآن التي ينبغي حفزها في "العالم" العربي الإسلامي، ومن ثمّة فإنّه بدلا من تأجيج مشاعر القصاص لدى الغرب من "شرق همجي"، يجب التّفكير في مساعدة العرب والمسلمين على تجاوز النّزعات العنيفة: ينبغي أن "لا نفعل كلّ شيء بطريقة قصاصيّة، حتى لا تهيمن على هذا "العالم" العربي الإسلامي، الذي هو ليس بعالم وليس بعالم واحد، تلك التّيارات التي تدفع نحو التعصّب الديني، ونحو الظلامية المسلّحة بالتقنيات العلمية الحديثة، ونحو انتهاك كل مبدأ قانوني- سياسي، ونحو الاحتقار الغاشم لحقوق الإنسان وللديمقراطية، ونحو عدم احترام الحياة. يجب مساعدة ما يُدعى "الإسلام"، وما يُدعى "العرب"، على تجاوز هذه النزاعات الدّغمائية العنيفة[...]. يجب مساعدة أولئك الذين يكافحون ببطولة في هذا الاتجاه نحو الدّاخل. ويمكن لهذا أن يعني هنا السّياسة بالمعنى الضّيق للعبارة، بقدر ما يعني ذلك تأويلَ القرآن"[81].

2- **هل يمكن التّحكّم في العنف المعولم؟**

يرى درّيدا أنه يظلّ بالإمكان النّظر فلسفيا في ظاهرة الإرهاب بتفكيك المفهوم وتحديد أسباب الظّاهرة، ولكن، لن يكون بالإمكان التحكّم فيها على نحو جذري ونهائي، لأنّ الظّاهرة مرتبطة ببنية الحداثة التي تنتج عوامل تدميرها الدّاخلي. ومع ذلك فإنّ درّيدا ينبّه إلى أنه إذا كان لزاما عليه أن يختار بين ديمقراطية منقوصة ونزعة أصولية فإنه سيختار الأولى : "إذا كان عليّ، في هذا الهيجان للعنف الذي لا يحمل اسما، أن أقف إلى جانب أحد الطّرفين، وأن أختار في وضع مزدوج، فإنني سأفعل هذا. على الرّغم من تحفّظاتي الجذرية على موضوع السّياسة الأمريكية بل الأوروبية، وبوجه أعمّ أيضا، على موضوع التّحالف في "مواجهة الإرهاب الدّولي"، وعلى الرّغم من كل شيء، كل خيانات الواقع، كل نواقص الديمقراطية والقانون الدولي والمؤسّسات الدولية التي أسّستها وساندتها دول هذا "التّحالف" نفسها إلى حدّ ما، على الرّغم من ذلك كلّه، فإنني سأقف إلى جانب المعسكر الذي يترك، من حيث المبدأ، من حيث القانون، إمكانية مفتوحة على الاكتمال تحت اسم "الشأن السّياسي" والديمقراطية والقانون الدولي والمؤسّسات الدولية"[82]. وإذا كان درّيدا يفضّل منظومة قيم الديمقراطية والقانون على الأصولية والتطرّف فإنّما يعود ذلك إلى أن هذه المنظومة تظلّ، بالرغم من نقائصها، منفتحةً على المستقبل: إنها تعبير عن ضرب من الاكتمالية، أعني أنها توق مطّرد إلى ما هو أفضل. وعلى العكس من ذلك فإن الإرهاب الأصولي ممارسة لا أفق لها، لأنها تكتفي بتدمير ما هو كائن:"إن ما يبدو لي غير مقبول، في الاستراتيجيا" (العملية، العسكرية، الإيديولوجية، البلاغية، الخطابية، إلخ) "لظاهرة بن لادن"، لا يتمثل فقط في الفظاظة، واحتقار الحياة، وازدراء القانون، واحتقار النساء..إلخ، واستخدام أسوأ ما هناك في الحداثة التكنولوجية- الرأسمالية لخدمة التعصّب الديني، كلاّ، ليس هذا فحسب، إن ما هو غير مقبول على وجه خاص، هو أن ذلك الفعل، وذلك الخطاب، لا ينفتحان على أيّ مستقبل، وأعتقد بأنّه ليس لهما أيّ مستقبل"[83].

أما هابرماس فإنّه يرى أنّه يظلّ بالإمكان القضاء على "أمراض" عملية التّحديث، ومنها التّشدّد والإرهاب، بواسطة "**الفعل التّواصلي**" القائم على الحوار والتوافق[84]. إنّ الأصولية والإرهاب مظهران لأمراض التّحديث وسيرورة التعولم المتسارعة، وهما شكلان من أشكال "التّواصل المرضي" ومن العنف الناتج عن تعارض الثّقافات، ولكنه يظل بالإمكان مداواة هذا المرض بواسطة العقل والتّواصل الشّفاف. صحيح أن إرساء التّداول والحوار يكون أيسر عندما يتعلّق الأمر بمجتمع أو دولة أو تجمّع دول لها ثقافة مشتركة، ويغدو أكثر صعوبة عندما يتعلّق الأمر بمحاولة حلّ صراعات بين ثقافات لأمم متباعدة جغرافيّا حيث لا يلتقي النّاس كما في المجتمع الواحد، ولكنّه يظلّ ممكنا شريطة مراجعة القانون الدّولي وبناء "مواطنة عالمية" تأخذ على محمل الجدّ "الأسس الكونيّة للاجتماع الإنساني"[85]، تلك "الكونيّة التي لا تهمل الاختلاف"[86]، حيثُ يُفترض أن تكون الحقيقة والصّدق والصلاحية هي ما يطالب به كل الذين

يتنزّلون ضمن فعل تواصلي[87]، سواء تعلّق الأمر بمجتمع بعينه أو بالإنسانية جمعاء، وحيثُ يمكن "للنّقاشات أن تصطفي ما هو مقبول بالنّسبة إلى الجميع، مميّزة بين الاعتقادات التي كانت موضوع اختبار والاعتقادات غير المؤهّلة، وبين تلك التي يمكنها الآن المطالبة بمنزلة المعارف التي لا تطرح مشكلة"[88]. ومن ثمّة يكون التّواصل وحده سبيلا إلى إضفاء المشروعية على الأفكار والاعتقادات، طالما أنّ" الفعاليّة، التي هي من نوع تواصلي، هي قوام التّشريع".

خاتمة:

وجماع القول أن مطلوب الفلسفة، اليوم، أن تكون قولا في الرّاهن البشري وما يسمُه من شيوع للعنف الأصولي. ويقتضي النّظر في هذا العنف مفهمتَه وتدبُّر أسبابه وعلاقته بالعولمة، من حيثُ هو ردّة فعل على مسارها ولكنّه يستعين، في ذات الوقت، بحواملها ومُنتجاتها التقّنية. ويمكن القول، من منظور فلسفي، إنّ مغالبة هذا العنف المُعولم تقتضي التفكير في عولمة مغايرة أقلّ عنفا وأكثر عدلا، كما تقتضي التفكير في بناء "مواطنة كوسموبوليتية" قوامها التّسامح و/أو الضّيافة على نحو يُيسّر التّعايش بين البشر في العالم. وقد لا يتحقّق ذلك إلاّ بعلمنة الحياة السياسيّة كوكبيّا، وبإصلاح ديني قد غدا ضروريّا أكثر من أيّ وقت مضى.

الهوامش:

[1] Michel Foucault, « Mais qui êtes- vous, Professeur Foucault ? » *Dits et Ecrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p 612

[2] Theodor Adorno, *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, p 11

[3] Michel Foucault, « La scène de la philosophie », *Dits et Ecrits*, III, Paris, Gallimard, 1994, p 573

[4] Theodor Adorno, *Modèles critiques*, p 13

[5] قد يبدو الحديث عن "حوار" فلسفي بين هابرماس ودرّيدا أمرا غير ممكن بالنسبة إلى قارئ كتاب هابرماس "**القول الفلسفي في الحداثة**" المنشور سنة 1985، حيث يظهر، للوهلة الأولى، التباين بين الفيلسوفين جليا على نحو غير قابل لأيّ تجسير: ففي حين يعتبر هابرماس أن مشروعه إنما يتمثل في استئناف القول في الحداثة على أساس الثقة في قيم الأنوار ومُثُله، يبدو درّيدا، بالنسبة إلى هابرماس، من أحفاد نيتشه الذين فجروا الغلاف العقلاني لمشروع الحداثة معلنين تهافت قيم التنوير، شأنه في ذلك شأن باتاي ولاكان وفوكو وهيدغير، حيث "تُوبع النقد النيتشوي للحداثة في هذين الاتجاهين: فالباحث المرتاب، الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة الاقتدار وعن ثورة القوى الارتكاسية وتكوين العقل المتمركز على الذات، مستخدما طرائق الأنتروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ، يجد في باتاي ولاكان وفوكو خلفاء له. أما بالنسبة إلى ناقد الميتافيزيقا المتمرس، الذي يطالب بمعرفة خاصة ويعيد رسم تكوين فلسفة الذات بدءا من أصولها السابقة لسقراط، فإنه يجد في هيدغير ودريدا ورثةً له"(أنظر: يورغن هابرماس، **القول الفلسفي في الحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، بتصرّف، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1995 ، ص، 159، بتصرّف).

[6] صدر هذا "الحوار" لاحقا، سنة 2003 ، ضمن كتاب *philosophy in a time of terror* ، وتمّ تعريبه في نفس السنة من قبل خلدون النبواني (أنظر: جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب**، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا، ترجمة خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2003). كما نُشر في فرنسا سنة 2004 تحت عنوان *Le « concept » du 11 septembre*، عن دار Galilée. وتُرجمت الطبعة الفرنسية(قبل صدورها فعليا) إلى اللغة العربية سنة 2003 من قبل صفاء فتحي تحت عنوان **ما الذي حدث في "حدث" 11 سبتمبر؟**، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

[7] جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب**، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا، ترجمة خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2003 ، ص 23

[8] Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p 25

[9] جاك درّيدا، "إيمان ومعرفة منبعا الدين في حدود العقل"، ضمن كتاب **الدين في عالمنا**، تحت إشراف جاك درّيدا وجياني فاتيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2004 ، ص 33

10جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، ترجمة خلدون النبواني، ص 42

11 يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، الأصولية والإرهاب، ص 69
12 المرجع نفسه
13 يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 60
14 جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 148
15 المرجع نفسه
16المرجع نفسه
17المرجع نفسه ، ص 153
18جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 154
19المرجع نفسه، ص 169
20المرجع نفسه، ص 178
21يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 78
22المرجع نفسه، ص 82
23المرجع نفسه
24ثمة اختلاف جذري بين هابرماس ودرّيدا في فهم القضيّة الفلسطينية، فإذا كان هابرماس يصف الفلسطينيين "بالإرهابيين" ولا يتحدّث عن إرهاب إسرائيلي، فإن درّيدا يؤكد على ضرورة التّمييز بين الإرهاب و"الصّراع الشّرعي"، كما يتحدّث عن "إرهاب الجماعات المسلّحة التي فرضت إنشاء دولة إسرائيل"(أنظر: جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 175). وبالمثل فإن نعوم تشومسكي يرى أن "الفلسطينيين ضحايا يعيشون تحت الاحتلال العسكري"(أنظر: نعوم تشومسكي، **11-9**، تعريب ابراهيم محمد ابراهيم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002، ص55)
25 يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 70
1 يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 77
26لقد ذهب نعوم تشومسكي أيضا إلى وصف الإرهاب بالجريمة، معتبرا أن ما ورد في التشريع الأمريكي كاف لاعتبار الإرهاب جريمة، حيث كتب: " إنني أفهم كلمة "إرهاب" بالضبط بالمعنى المحدّد في الوثائق الرسمية: إنه « الاستخدام المحسوب للعنف أو التهديد بالعنف، لتحقيق أهداف سياسية أو دينية أو عقائدية أو إيديولوجية في طبيعتها، ويتمّ ذلك من خلال الترهيب أو الإجبار أو بذر الخوف » ، وطبقا لهذا التعريف المناسب تماما، فإن الهجوم الأخير على الولايات المتحدة هو بالتأكيد عمل من أعمال الإرهاب، بل هو في الواقع جريمة إرهابية مروّعة". (نعوم تشومسكي، **11-9**، تعريب ابراهيم محمد ابراهيم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،2002، ص63)
27جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 172
28المرجع نفسه، ص 174
29جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 170
30المرجع نفسه، ص 171
31المرجع نفسه ، ص 166
32المرجع نفسه ، ص 165
33جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 170.
34يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 70
35في تقدير هابرماس أن ارتباط الإرهاب بالتّرهيب، على هذا النحو، ذو نتائج خطيرة بالنسبة إلى الأمم المهدّدة، من ذلك مثلا الحدّ من حرّيات مواطنيها في إطار مغالبة الإرهاب، أو ردود فعل عنيفة في علاقة بالأمم الأخرى على نحو ما حدث

في أفغانستان: "إن ذلك يقود الأمة المهدّدة، التي لا يمكن لها أن تقوم بردّ فعل على مثل هذه الأخطار المجهولة، إلاّ عبر القنوات الإدارية، إلى الموقف المحرج بحقّ، والمتمثل في إفراطها المحتمل بردود فعلها[...]، وهكذا فإنها معرّضة لخطر فقدان شرعيتها على المستويين الوطني والدّولي، الأول بسبب عسكرة الإجراءات الأمنية التي تعرّض الدولة الدستورية للخطر، والثاني بسبب حشدها غير المناسب وغير المجدي معا لتفوقها التكنولوجي والعسكري"(يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 71)

36Derrida, *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, p214

37Habermas, *« Le djihadisme, une forme moderne de réaction au déracinement »*, Le Monde, 21-11-2015

[38] جاك درّيدا، "إيمان ومعرفة منبعا الدين في حدود العقل"، ضمن كتاب **الدّين في عالمنا**، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، ص 13

39جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 188. ولعله من الضروري التنبيه، في هذا السياق، إلى أن نعوم تشومسكي يؤكد بدوره على ضرورة عدم الخلط بين الإرهابيين والعرب والمسلمين، حيث يقول: " لا يوجد شخص يتمتع بأقل قدر من العقلانية يعرّف العرب بأنهم أصوليون"(أنظر: نعوم تشومسكي، **11-9**، تعريب ابراهيم محمد ابراهيم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،2002، ص 18)

40يورغن هابرماس ، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ص 73

41المرجع نفسه، ص 74

42يورغن هابرماس ، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ص 75

43ولقد بيّن المفكر الفرنسي المعاصر جورج قزدورف أن "العنف خوف في العلاقة بالآخرين وهو ييأس من أن يكون محقا فيختار أسهل السبل لفرض الموافقة" (Georges Gusdorf, *La vertu de la force*, Paris, PUF, 1957, p79)

44Derrida, *Foi et savoir, les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris. Seuil, 2001, p

45المرجع نفسه، ص 81

46أمارتيا صن، **الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، بتصرف، (الكويت :عالم المعرفة، 2008) ص ص 20-21

47لعلّ ذلك ما كان أمين معلوف يقصده ب"الهويات القاتلة" حين كتب: "أتحدث منذ البداية عن هويّات قاتلة، ولا يبدو لي أن هذه التّسمية مبالغ فيها، ذلك لأن المفهوم الذي أفضحه، والذي يختزل الهوية إلى انتماء واحد، يضع الناس في موضع متحيز ومذهبي ومتعصب ومتسلط، وأحيانا انتحاري ويحوّلهم في أغلب الأحيان إلى قتلة أو إلى أنصار للقتلة"(أنظر: أمين معلوف، **الهويات القاتلة، قراءة في الانتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن، بتصرف، دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص31)

48أمارتيا صن، **الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي** ، ص 30

49يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 75

[50] جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 197

[51] المرجع نفسه، ص 198

[52] جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 159

53 المرجع نفسه، ص 161. وفي تقدير درّيدا أن ما يؤكد أن هجمات الحادي عشر من سبتمبر تعبير عن تدمير المناعة الذّاتية للولايات المتّحدة الأمريكية أنّ المهاجمين هم أنفسهم من كانت الإدارة الأمريكية تساندهم خلال الصّراع ضدّ الاتّحاد السوفييتي في أفغانستان: "لا يزال الحادي عشر من سبتمبر، في كثير من النواحي، نتيجة بعيدة من نتائج الحرب الباردة نفسها، أي قبل "نهايتها"، في ذلك الزّمن الذي كانت فيه الولايات المتحدة تساند أعداء الاتحاد السوفييتي، بتسليحهم وتكوينهم في أفغانستان وغيرها، على سبيل المثال، والذين سينقلبون لاحقا ليصبحوا أعداء أمريكا"(أنظر: جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزيّة، ص

157). وبالمثل يعتبر نعوم تشومسكي أن الإسلاميين المتطرّفين اليوم كانوا أصدقاء الولايات المتحدة سابقا، حيث يقول: "لقد كان الإسلاميون المتطرّفون المغالون الذين كثيرا ما يسمّون "الأصوليين" مفضّلين لدى الولايات المتّحدة في الثمانينات من القرن العشرين، لأنهم أفضل قتلة يمكن العثور عليهم"(أنظر: نعوم تشومسكي، **11-9**، تعريب ابراهيم محمد ابراهيم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،2002، ص18). وقد لاحظ تشومسكي أنه "بالنسبة إلى المتطرّفين الإسلاميين الذين عبّأتهم وكالة المخابرات المركزية وشركاؤها، فإن الكراهية هي ما يعبّرون عنه، وقد كانت الولايات المتّحدة مبتهجة بدعم كراهيتهم حين كان موجّها لأعداء الولايات المتحدة، ولا يسعدها أن يتّجه الكره، الذي ساعدت على تغذيته، ضدّ الولايات المتّحدة وحلفائها"(المرجع نفسه، ص 58)

Pharmakon54: استخدم درّيدا هذا اللّفظ سنة 1968 في مقالته "صيدلية أفلاطون"

(Derrida, « La pharmacie de Platon *», Tel Quel*, n°32 et 33, 1968, pp 257-403)

وهي مقالة أعاد نشرها في كتابه **"الانتشار"** سنة 1972 (Derrida, *La Dissémination*, Seuil, Paris ; 1972, p 77). ويتعلق الأمر بتحليل لمحاورة فيدروس لأفلاطون حيث نعت أفلاطون الكتابة بالفارماكون، بما أنّها الدّاء والدواء في نفس الوقت

(Platon, *Phèdre*, 274e-275a)

55 جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 200

56لا شك أنه ثمّة اليوم، بقطع النّظر عن الظاهرة الإرهابية، ضرب من التّوظيف الديني لمُنتجات العلم التقنية والرقمية، إذ "لا مراء أن الدين يتحالف مع أجهزة العلم التقني عن بعد، ويتفاعل معها بكل ما أوتي من قوة"(جاك درّيدا، "إيمان ومعرفة منبعا الدين في حدود العقل"، ضمن كتاب **الدين في عالمنا**، ، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، ص 55، بتصرف). ولكن الخطر يأتي من استخدام تلك المنتجات العلمية في حروب دينية: "تنطلق "الحروب الدينية" اليوم من عقالها ، وتسعى بكل ما أوتيت من قوة من أجل بسط هيمنتها على الأرض الإنسانية"(التي ليست هي العالم) وعلى السّماء بواسطة نظام رقمي وتصوير افتراضي شامل ومباشر، مثلما أضحت تستعين "بالمجال الجوي"، والأقمار الاصطناعية الخاصة بوسائل الاتصال عن بعد، والطرق السيارة للمعلومات، وتركيز السلطات الرأسمالية- الإعلامية وعلى الجملة، يمكن القول إنها تتوسل بالثقافة الرقمية والطائرة النفاثة والتلفزة، والتي بدونها لن نتمكن من معاينة أية ظاهرة دينية"(المرجع نفسه، ص32)

57 جاك درّيدا، "إيمان ومعرفة منبعا الدين في حدود العقل"، ضمن كتاب **الدين في عالمنا**، ، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، ص63، بتصرف

58المرجع نفسه، ص 63

59جاك درّيدا، "إيمان ومعرفة منبعا الدين في حدود العقل"، ضمن كتاب **الدين في عالمنا**، ، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، ص 63

60يرى هابرماس أن "الحرب على الإرهاب" ليست وجيهة لا على المستوى المعياري ولا على المستوى البراغماتي: "إنني أعتبر أن قرار جورج بوش بالدّعوة إلى "الحرب على الإرهاب" خطأ جدّي، على المستويين المعياري والبراغماتي. فعلى الصعيد المعياري، يكون قد رفع من شأن هؤلاء المجرمين إلى مصاف أعداء في الحرب، وعلى الصعيد البراغماتي، لا نستطيع أن نقود حربا -إذا كان مصطلح "الحرب" لا يزال يحتفظ بمعنى معين، وعلى "شبكة" ليس لها مكان محدّد"(هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب ترجمة خلدون النبواني، ص 78). وقد حافظ هابرماس على موقفه القائل بعدم كفاية الحل العسكري في مقاربة مسألة الإرهاب، حيث اعتبر، إثر العملية الإرهابية في باريس في شهر نوفمبر من سنة 2015 ، أن القضاء على تنظيم "الدولة الإسلامية" لا يكون بالسلاح وحده بل ينبغي فهم أسباب وجوده:"لا يمكن خنق الدولة الاسلامية بواسطة الوسائل العسكرية فحسب[...] وإذا ما أردنا التغلّب على هذه البربرية على المدى البعيد فينبغي أن لا نتوه عن أسبابها المعقدة" (Habermas, « Le djihadisme, une forme moderne de réaction au déracinement *», Le Monde*, 21-11-2015)

وبالمثل ينبّه دريدا إلى أن "الحرب على الإرهاب" لا تخلو من مخاطر إصابة المدنيين على نحو ينتج ردود فعل تؤبّد الإرهاب:" إنّ الحرب على الإرهاب تعمل على إعادة توليد أسباب الشّر التي تدّعي استئصالها على المدى الطويل أو القصير. أكان ذلك يعني العراق أم أفغانستان أم حتى فلسطين، فإنّ القذائف سوف لن تكون أبدا "ذكية" بما فيه الكفاية لتقوم بتجنّب ردّ فعل الضّحايا (عسكريين أو مدنيين، وهو تمييز تقل وثوقيته شيئا فشيئا)، شخصيا أو بالوكالة، وسيكون من السّهل عليهم تقديم ذلك على أنه ثارات مشروعة أو مناهضة لهذا الإرهاب، وهكذا إلى ما لا نهاية "(درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 168)

61Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, entretien avec Jean Birnbaum, Paris, Galilée, 2005, p 44

62Derrida, « Le souverain bien-ou l'Europe en mal de souveraineté », *cités*, 2007/2, n° 30, p 108

63جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 190

64المرجع نفسه، ص 190

65يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 75

66Kant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Paris, Ed. Fischbacher- Libraire Editeur, 1880, p 23

67المرجع نفسه، ص ص 23-24.

68يرى هابرماس أنه بعد تراجع النزعة القومية في أوروبا، بما هي عائق أمام المواطنة العالمية، فإن الدولة-الأمة مطالبة اليوم بأن تترك مكانا لتحالفات قارية على صعيد القانون، وإلى مواطنة ما بعد قومية، لأن "العودة إلى هوية تتشكل انطلاقا من تاريخ وطني هي مسار لم يعد مسموحا لنا اعتماده"(Habermas, « conscience historique et identité posttraditionnelle », *in Ecrits politiques*, Paris, Le Cerf, 1990, p229). ومع ذلك فإن هابرماس لا يساند فكرة دولة عالمية لأنّها ستكون من جنس الدول القومية (Habermas, *Après l'Etat nation, une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000, p 38)، بل هو مع فكرة مواطنة عالمية(ص118)، حيث يكون كل مواطن مواطن دولة ومواطنا عالميا في ذات الوقت.

69يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 91

70جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 204

71المرجع نفسه، ص 204

72جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية ، ص 203

73المرجع نفسه، ص 205

74المرجع نفسه، ص 206

75يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 74

76المرجع نفسه ، ص 74

77جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 190

78درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ص 191

79المرجع نفسه، ص 192. وقد يكون هذا المخرج الذي يقترحه درّيدا والمتمثل في تشجيع العلمنة بالفصل بين السياسي والديني، وهو الدور الذي يوكله خاصة إلى أوروبا القادمة، حلاّ جذريا لتلافي "صدام الحضارات" الذي بشّر به صمويل هنتنجتون في كتابه **صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي**، وهو كتاب يقول عنه: " الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب هو أن الثقافة والهويات الثقافية، والتي هي على المستوى العام هويات حضارية، هي التي تشكّل أنماط التماسك والتفسّخ والصراع في عالم مابعد الحرب الباردة"(أنظر: صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات، اعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة طلعت الشايب، سطور،1999 ، ص 37)، ويعتبر أن العالم يتّجه إلى صدام حضاري بين حضارة الغرب والحضارتين الإسلامية والاسيوية الصينية، إذ أن "مزاعم الغرب في العالمية تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الاخرى وأخطرها مع الاسلام والصين"(المرجع نفسه)

80جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 184

81المرجع نفسه، ص 185

82جاك درّيدا، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك درّيدا**، المناعة الذاتية: انتحارات واقعية ورمزية، ترجمة خلدون النبواني، ص 184

83تُعتبر "نظرية الفعل التّواصلي"، التي صدرت، باللغة الألمانية، في مجلدين سنة 1981، من أهم أعمال هابرماس، حيث حاول من خلالها إعادة النظر في مفهوم العقل بتحريره من الانغلاق الميتافيزيقي على ذاته ومن النزعة الأداتية الناتجة عن الفصل بين العلم والأخلاق. وقد تُرجم المؤلّف إلى اللغة الفرنسية وصدر عن دار "فايار"، أنظر:

(Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1981 ; Tome II, *Critique de la raison fonctionnaliste*, Trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987)

وفيه يؤكد هابرماس على ضرورة أن تكون السياسة نشاطا تداوليا ينطلق من "الفضاء العام"، حيث يظل بالإمكان الوصول إلى توافقات بواسطة اللغة والتحاور، وحيث يمكن حل النزاعات بواسطة الحِجاج. و لا شكّ أن حدث الحادي عشر من سبتمبر يمكن أن يرجّ بمعنى ما نظرية "الفعل التّواصلي" هذه، إذ يضعنا وجها لوجه أمام عنف ينهي الحديث عن أيّ توافقات ممكنة، وهو أمر انتبه إليه هابرماس نفسه عندما كتب غداة هذا الحدث:" منذ الحادي عشر من سبتمبر وأنا أتساءل عمّا إذا كان مصطلح "الفعل التّواصلي" الذي طوّرتُه في نظريتي، هو في طريقه إلى أن يفقد اعتباره نهائيا في ضوء هذا الحدث"(يورغن هابرماس، **الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، الأصولية والإرهاب، ترجمة خلدون النبواني، ص 78). غير أنّ هابرماس يعتبر أنّ الحادي عشر من سبتمبر ليس تكذيبا لنظرية "الفعل التّواصلي" بل هو تأكيد لها، فبسبب وحشية السّوق الرأسمالية وهمجية الإرهابيين فإن شروط التّواصل، من قبيل المسؤولية والاعتراف المتبادلين، لا تُحترم.

84Habermas, « conscience historique et identité post traditionnelle », *in Ecrits politiques*, Paris, Le Cerf, 1990, p 233

85Habermas, *Après l'Etat nation, une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000, p 83

86Habermas, *Après Marx*, Fayard, Paris, 1985, p 64

87Habermas, *l'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Grasset, Paris, 2003, p 75

Habermas, *la technique et la science comme « idéologie »*, Gallimard, Paris, 1973, p 3088