مجلة دراسات إسلامية معاصرة

دوريّة محكّمة تصدر عن مخبر الفكر الإسلامي وتحوّلاته وبناء الدولة الوطنيّة
بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان،
جامعة الزّيتونة

ملف العدد : الإرهاب واحدا أم متعدّدا؟...

العدد الثاني: 2020-2021

مجلّة دراسات إسلامية معاصرة

دورية محكّمة تصدر عن مخبر الفكر الإسلامي وتحوّلاته وبناء الدولة الوطنية بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان – جامعة الزيتونة –

المدير المسؤول: د. بشير عبد اللاوي.

رئيس التحرير: د. عبد الباسط الغابري.

أعضاء هيئة التحرير :

أ. د. هشام قريسة — أ. د. عبد اللطيف بوعزيزي

أ. د. محمد الحبيب العلاني — أ. د. إلياس قويسم

أ. د. رشاد الأكحل

د. صدق السلامي

الترقيم الدولي :

2724-718

ضوابط النشر

1- تنشر المجلة المقالات والدراسات الفكرية النقدية الأصيلة في مجالات العلوم الدينية والإنسانية والاجتماعية التي تستجيب للشروط المنهجية في الجدّة والاستقصاء والتوثيق.

2- يكتب في أعلى الصفحة الأولى عنوان البحث واسم الباحث (الباحثين) مع البريد الإلكتروني والرتبة العلمية. واسم المؤسّسة الجامعية التي ينتمي إليها المؤلّف.

3- ترفق كلّ دراسة أو مقال بملخّص في حدود 200 كلمة باللغة العربية وآخر باللغة الفرنسية أو الانجليزية. ويحتوي الملّخص على الغرض الرئيسي للبحث وبيان أهميّته ووصفا للمنهج المتّبع وإشارة إلى أهمّ العناصر التي تمّ أخذها بنظر الاعتبار في التحليل من دون كشف النتائج.

4- يمكن المساهمة في منشورات المجلّة وفق ثلاث صيغ:

- الورقات البحثية: تهمّ ملّف العدد الذي يقع الإعلان عنه مسبقا بموقع المركز الالكتروني http://www.ceik.rnu.tn/ أو بصفحته في مواقع التواصل الاجتماعي https://web.facebook.com. ويتراوح حجم الورقة البحثية بين 5000 و7000 كلمة.

- المقالات : يتراوح حجمها بين 3000 و5000 كلمة.

- مراجعات الكتب والأطروحات وتقارير مختلف الأنشطة: لا يتجاوز حجمها 3000 كلمة.

5- يجب أن لا يتجاوز عنوان البحث عشرين (20) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، و يدّل عليه، أو يتضّمن الاستنتاج الرئيسي.

6 – يفضّل في التوثيق الاعتماد على التوثيق التقليدي (اسم المؤلف، عنوان الدراسة أو المؤلف، دار النشر، بلد النشر ، تاريخ النشر، رقم الصفحة) في كلّ صفحة على حدّة. وتشفّع البحوث بقائمة في المصادر والمراجع المعتمدة مرتّبة ترتيبا أبجديّا حسب الألقاب أو اسم الشهرة في آخر البحث.

7- تخضع جميع البحوث المقدّمة للتحكيم بما فيها مساهمات أعضاء هيئة التحرير. وترتّب المواد عند النشر بحسب اعتبارات فنية وتوثيقّية.

8- يتحمّل المؤلّفون مسؤولية آرائهم وصحّة المعلومات والاستنتاجات والتدقيق اللّغوي.

9- ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات والتقارير العلمية وفق صيغة word إلى هيئة التحرير على البريد الإلكتروني:

10- الاتصال: العنوان الالكتروني للمجلّة أو البريد الالكتروني لمدير المجلّة د خالد الطرودي: khaledtroudi66@yahoo.com

أو البريد الالكتروني لرئيس التحرير د. عبد الباسط الغابري :

ghabri_abdelbaset@yahoo.fr

- العنوان البريدي : مكتب بريد حي ابن الجزار 3199- ص.ب. رقم : 110

- الهاتف : 77282669 أو 77284844

فهرس المواضيع

- الافتتاحية: 9

عبد الباسط الغابري

ملف العدد: الإرهاب واحدا أم متعدّدا؟

- الإنسان والمقدّس والعنف في الدّيانات الكتابيّة: من النّصّ التّأسيسي إلى الممارسات التّاريخيّة..... 17

محمد بن يوسف إدريس

- خطاب الاستعراب: هل يغذّي الإرهاب...؟ (شارل منشكور مثالا) 67

نجاة قرفال

- كرونولوجيا الإرهاب في العالم ومعاودة إنتاجه 99
بحث في السّياقات والآليات

مصباح الشيباني

- الشّباب العربي و"الإرهاب" 129
مقاربة سوسيولوجية في التباسات المفهوم وتوظيفاته السّياسية

شادلية عبد الله

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدى الحركات "الجهادية "..... 157

سمير ساسي

- التطرّف : من ثبوت الفكر الديني إلى حراك ما بعد الحداثة. 193

عبّاس أمير

- جدل الذات والغيرية لدى عبد الوهاب بوحديبة وألان توران 213
دراسة تحليلية في مضمون الخطاب

مهدي الشهبي

مقاربات في الدراسات القرآنية والفقهية

- بلاغة القرآن الكريم في الدرس العربي المعاصر..... 249
قراءة في تجربة عبد الوهاب المسيري
رزيق بوزغاية
- التنوع الإثني في المجتمع الإسلامي: من فقه الأقليات إلى فقه المواطنة 287
بشير عبد اللاوي
- الأبعاد الأخلاقية والاجتماعية للحوار النبوي وآثارها في الدفاع عن نبي الإسلام 329
محمد الريوش

قراءات

- كتاب "نحو مقاربة دنيويّة للنزاعات في الشرق الأوسط تحليل ظاهرة توظيف الدين في السياسة الدوليّة" "لجورج قرم"..... 361
عبد الباسط الغابري

التطرّف من ثبوت الفكر الديني إلى حراك ما بعد الحداثة

– عباس أمير
(جامعة القادسية بالعراق)

الملخّص :

– يجهد البحث في النظر إلى مفهوم (التطرف) ضمن سياق تأسيسي مفاهيمي يرتكز على محدّدَين رئيسين، هما؛؛ (ثبوت الفكر الديني)، و(حراك ما بعد الحداثة).

– ولعلّ التوقف عند المجال المجتمعي والثقافي للمفهوم بسماته المعرفية ومعانيه الحافّة بمعناه المركزي، وعلاقاته النصيّة القرآنية ووسطه المجتمعي والثقافي، يسهم في النظر إلى التكوين النسقي للمفهوم، وبما يعمل على إضفاء قدر من الاتساق المعرفي على المفهوم.

– ولعلّ مقاربة أو مقابلة أولى بين؛ (الثبوت والحركة) من جهة، و (الفكر الديني وفكر ما بعد الحداثة) من جهة أخرى، تستطيع أن تؤسس لفهم جديد لمنظومة التطرّف ضمن الفضاء المفهومي الذي يكتنف المصطلح. على أن تقييد المفهوم بفاعل بعينه، لا يعني جعله كينونة خارجية معلّقة في الفراغ الصعب، بقدر ما يعني أن النسق النفسي والمجتمعي للمفهوم، يثبت أنه إمكان بشري واقعي؛ يستمد مقومات إمكانه وكينونته من استعداد ذاتي ومجتمعي.

التساؤل الرئيس للبحث؛

ترى، هل بإمكاننا أن نجعل من ثبوت الفكر الديني ضمن مجاله الاجتماعي، ومرجعيته النفسية والأخلاقية والعقلية، الفردية والمجتمعية باعثا على التطرف، وبالمقابل، هل عمل فكر ما بعد الحداثة على تضييق مساحة التطرف أو إنه عمل على تكييف لوغوس التطرف بما ينسجم مع معطيات الفكر وأدواته المعاصرة.

منهجية البحث :

يتخذ البحث من طريق التحليل أداة، يقارب بهدي منها، موضوعه مقاربة معرفية، وبمنهج تأويلي.

M : Abstract

The Problem:

The paper tries to investigate the concept of extremism in a foundational and conceptual perspective that bifurcates into two limitations: the stability of religious thought, and postmodernist movements. Of course, the systemic foundation of the concept is based in the societal and cultural scope that relates to the epistemological aspects and central meanings as well as the relationships with the holy Quran and social and cultural milieu; this confers an epistemological system on the concept.

A new understanding of the concept of extremism can be realized through a comparison between the stability and movement on one hand and postmodernist religious thought on the other. The limitation of the concept, however, does not mean putting it in a baseless space; in this case, it means that the psychological and social system of the concept and this limitation relates primarily to a human and realistic possibility that stems from individual and social existence.

The Main Query:

Two queries are posed : Can religious extremism (within social sphere and psychological, ethical, and mental background) stem from religious stability? And can postmodernist thought decrease the extremism space, or it might have adapted the extremism logos to its tool?

The paper is analytic one that relies on epistemology and hermeneutics.

مقدمة :

التطرّف، بكل ما يعنيه من مفاهيم الانحياز التام الى الذات ورفض الآخر وكراهيته وتعنيفه ومعاداته، ما يؤدي أحيانا إلى إرهابه العنيف والمسلح، يشرع في التأسيس الجديد له بتأثير أفكار أيديولوجية ودينية مغلقة، وبتأثير من المعطيات الحاضرة للتحولات العالمية الجديدة وفضاءاتها المفتوحة وانفجارها المعلوماتي الذي ولّد فكرا متطرفا جديدا، ومنح الفكر القديم أدوات ووسائط جديدة، للتعامل مع إشكالات جديدة، من مثل؛ إشكالات الهوية والخصوصية والتعددية الثقافية والدين الفردي. الخ.

وضمن هذه الحقيقة، تدعونا مشكلة البحث إلى التساؤل الآتي؛ ترى هل التطرف استعداد بشري داخلي يعمل السياق الخارجي للوجود البشري على الامتداد به وإنمائه؟ وإن كان الأمر كذلك، فالأنساق الفكرية والمجتمعية المغلقة هي الوحيدة التي تصلح أن تكون حاضنة لذلك الاستعداد، أم إن الأنساق المفتوحة تمثّل استعدادا نفسيا وفكريا وثقافيا وتقنيّا يعمل على إعادة تدوير التطرف، ومن ثم، توظيفه توظيفا جديدا؟

يفترض البحث، بغية معالجة مشكلته الرئيسة وتساؤلاته الأولى، الآتي؛

– ظاهرة التطرف تتكوّن نفسيا وفكريا ابتداء، ثم تنمو وتوظّف اجتماعيا، يدفعها إلى ذلك أدوات ووسائط..

– للتطرف جذر تاريخي يمتد في مساحة الفكر المغلق دينيا، والوسط الداعم لذلك أيديولوجيا وسياسيا وثقافيا. وله امتداده التكويني الذي يعمل حاضر ما بعد الحداثة على منحه مبرراته ومظاهره الجديدة بعد إعادة ترسيم حدوده النفسية والفكرية والمجتمعية.

أولا: تأويل الفكر– واجهة الأدوات والوسائط

الفكر نشاط ذهني ينشأ في وسط اجتماعي، وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأنشطة مثل العمل والكلام، التي هي من الخصائص المميزة للمجتمع الإنساني وحده[1]. وهو، "عملية تفاعل الفرد العارف مع موضوع المعرفة. والفكر من حيث هو كذلك إبداعي دائما، إنه يبزغ في مواقف يتطلب فيها حل المشكلات اكتساب معرفة جديدة، ولكن السمة الإبداعية في الفكر ليست السمة الوحيدة والمطلقة، وإنما الفكر منتج إبداعي مرّة، أو مردّد تقليدي مرة أخرى، ودونما انفصال بين السمتين، فقد يتحول الفكر الإبداعي إلى فكر مردّد، وقد يصير الفكر المردد احد شروط الفكر الإبداعي"[2].

والفكر هو تشّوق الوعي إلى درْك المُفكَّر فيه، على أن ذلك الدرْك أو محاولته، لا يجري في فراغ اجتماعي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن ذلك الدَرْك يستلزم قدراً من الفاعلية التي تجعل من ذلك النشاط قادراً على تحقيق غايته، ولا يحقق ذلك الاقتدار إلا وسائل الدَرْك، فهو إذاً؛ "جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة"[3].

الفكر، إذاً، قوةٌ وإمكان، ولا يتحقق لذلك الإمكان أن يسفر عن ذلك الفكر إلا بتوظيف وسائل الدَرْك. وهذا يعني أن الفكر لا يمتلك أي نوع

1) ينظر؛ روزنتال ورفيقه، الموسوعة الفلسفية، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980؛ ص 332 .

2) المصدر نفسه؛ ص333– 334.

3) إبراهيم بيومي مشكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 1979؛ ص 137.

من أنواع الاستقلالية، إنه، إذاً، إمكان أو طاقة محكومة بضرورتين؛ وسائل إدراك ومجال اجتماعي يشتمل على الموجودين في المكان والزمان اللذين يحيطان بعملية الإدراك، ويمتدّ لينضوي تحت عنوانه الواسع "أولئك الموجودين رمزيّاً كالآباء والمعلمين وغيرهم الذين برغم غيابهم يمارسون نوعا من التأثير"[1]. وبموجبه يصير السلوك الإدراكي حصيلة ذلك المجال الحيوي، فضلا عن العناصر الفيزيقية "المكان الذي يوجد فيه الشخص وأثاثه وترتيب هذا الأثاث، وأوضاعه (...) والمجال النفسي بالمعنى الخاص (أي شخصية الفرد ذاته وما يتصل بها من قيم وأماني وعادات وميول"[2]. فالفكر، من الفقر، بحيث إنه يترتّب في وجوده على ما قبله، ممثلا بوسائله في الإدراك؛ "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"(النحل: 78). وهو إذ يترتّب وجوده على ما قبله، فإنه يتعلق من حيث فاعليته المعرفية، بما بعده ممثلا بمجاله الاجتماعي.

يتضح مما سبق أن نشاط الفكر محكوم بوجود وقائع وموجودات حسيّة، وأن لا جدال في هذه المحكومية، وإن كان ثمة جدال فهو في فكر الآخر وفي مفاهيمه وفي مدى قدرته على ممارسة فاعليته بين هذه الضرورة وتلك، أي إن الجدال كائن في فهم الوجود الوقائعي أو الحسي، ثم في ما يترتب على ذلك الفهم من تعميمات تمثل المجمل الكلي للمعرفة، وتعمل على أن تكوّن شروعاً جديداً لنشاط فكري جديد، مهدّد بأن يكون مخترقا من قبل أنساق فكرية ومعرفية لها مجالاتها الخاصة وسياقاتها التاريخية المحدّدة، ما يؤدي، بالنتيجة، إلى تناقضات وتعارضات لا يسمح بها النسيج الداخلي لفكر الجماعة، بلحاظ أن هذا الفكر ضابط لفكر الفرد أو لنقل؛ مؤثراً فيه.

1) الدكتور أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، (د.تا.ط)؛ 387.

2) المصدر نفسه؛ ص396.

وإذْ تصير المعرفة مواجهة، فإنها أبعد ما تكون عن السكون، إنها في حراك دائم، وهي في صيرورة دائمة، ذلك لأن المجهول أكثر تعقيداً وتشابكاً من المعلوم، وإذ يكون الأمر كذلك فإن النشاط الذهني يصير مطالباً بأن يجمع بين أكثر من مجال من مجالات الفكر ليضيء بذلك الجمع مساحات المجهول، بعد أن يجمع بين أكثر من أداة من أدوات الإدراك التي جمعها وقرنها هي الأخرى بمجالات الفكر وحواضنه. والفكر، إذن، في كل ذلك، وسيلة إجـــــرائية وممارسة تقريبية تقــارب بـــين الأداة والمــجال من جهة، وبين المجال والآخـــــر من جهة ثانية.

أما حصول التراجع في النشاط الفكري من النظام إلى الفوضوية والتشتّت، ومن الإبداع إلى الركود والتقليد والتابعية فذاك، في جانب منه، بأثر من النظر إلى المجال الاجتماعي بمعزل عن حراكه، أي النظر إليه وكأنه ثابت، نتيجة لصيرورة النماذج النفسية وليس الواقع الخارجي، موضوعات للتفكير، أو النظر إليه من خلال إغلاق نماذج المجال ووقائعه، بحيث تصير مانعة من إرادة التفكير وحريته الإبداعية. وهذا ما ظهر واضحا عبر التاريخ، من خلال محاكم التفتيش الأوربية وتهم الهرطقة الايطالية، كذلك من خلال رفع شعار "إن الحكم إلا لله" وحديث الفرقة الناجية ومحنة القول بخلق القرآن وتُهَم الزندقة. الخ.

وبلحاظ ذلك كلّه، تبدو حركية النشاط الفكري المعاصر ونهوده إلى مثابات معرفية بكْر ناتجة عن تغيّر في الطبيعة البنيوية لأدوات الإدراك، وعن المخاضات النوعية التي يمرّ بها المجال الاجتماعي ما بعد الحداثوي للفكر. ولكن مخاضات ذلك المجال، وما ترتّب عليها من خلخلة في الأنساق المجتمعية أدّت، ممّا أدّت، إلى النظر إلى ذلك المجال بمعزل عن جنبة الثبوت في ممارسة النشاط الفكري، ومن ثمّ، إجراء الممارسة الفكرية ضمن إشكالاتها الجديدة التي تمخّضت عن انهيارات شتـــّى في،

(ولكثير من) الأنساق المعرفيّة والثقافية والاجتماعية العالمية عامة، والعربية والإسلامية خاصة.

ثانيا: الفكر بين ثبوت الدين وحراك ما بعد الحداثة :

لا خلاف أن طلب العارف وسعيه هو بلوغ الحقيقة، وطبعاً لا يمكن إزاحة الحقيقة، ولا يمكن التعامل معها إلا بعدِّها قصدا وغاية. فالحقيقة ليست رمزاً ولا علامة وإنما هي ما وراء الرمز والعلامة، إنها الصمت بعد الكلام، وهي الجمع بعد الفرقة والتكثّر، وهي الأصل الذاهب في مساحة الوعي هناك حيث القرار الذي تشكلت بوجوده اندفاعات الفكر وتموّجات الوجدان. وكذلك الأمر مُذ ما قبل تفلسف الإنسان مروراً بتفلسفه، وانتهاءً بما بعد تفلسفهِ، ولو بشكل آخر وبأنساق مختلفة، تظل الحقيقة مختلفةً اختلافاً جذرياً عن الطريق المفــْضي إليها، كذلك تختلف عن العلامة الدالّة عليها، ولكن الذي أوهم الواهمين هو معيّة الحقيقة للعلامة، ما جعل السعي إلى اكتشاف الحقيقة في اللحظة الحاضرة سمة معرفية معاصرة، تتشكّل ملامحها ضمن فضاء الزمن ما بعد الحداثوي، من حيث هو "تغيّر مستمر بلا ماضٍ ولا مستقبل. ويتحول التاريخ من كونه تاريخاً إلى أن يكون مجرّد زمان، لحظات جامدة، زمناً مسطحاً لا عمق له، ملتفاً حول نفسه لا قسمات له ولا معنى. ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل وتتساوى تماماً مثل تساوي الذات والموضوع والإنسان والأشياء، ولكنها في الوقت نفسه متــزامنة دون استمرارية، فثمة انقطاع كامل"[1]. ويتصل بهذا، إن العالم في الفكر المعاصر، ومن حيث وجهة نظره بالمعرفة، يتسم بالتعددية والتفتت، والانقطاع والفوضى، والمساواة والتساوي، وحكم المصادفة وغياب السببية، وظهور الاحتمالية والنسبية الكاملة، والتغير الكامل والمستمر، ومن ثم يصبح من العسير الوصول إلى الإمساك بحركية المجال الاجتماعي للفكر، فان تحقّـــق الوصول فهو وصول قاصر. لهذا كله

1) الدكتور عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، 2003؛ ص 94 – 95.

تصير المعرفة الإنسانية الكلية الشاملة مستحيلة، إذ ليس لهذه المعرفة أي أساس، ومهما كان نوعه، إلهياً كان أم إنسانياً أو طبيعيا. ومردّ ذلك كله إلى عدم وجود مركز أو مرجعية كليّة مشتركة، إنما كل شيء في العالم مركز نفسه ومستقل بنفسه ومختلف ومنفصل عما سواه، ومنغلق على نفسه، وهكذا لا يمكن الإمساك بحقيقة كليّة للعالم، بل لا يمكن التمييز بين الحقيقي والزائف. وهنا يصير ادعاء الإمساك بالحقيقة مظهرا من مظاهر التطرف، وشكلا من أشكال الإرهاب والشمولية[1].

ولعلّ هذا التشظّي ما بعد الحداثوي للذات ممثلةً بتراكمها المعرفيّ وبثوابتها الميتافيزيقية والفلسفية والعقلية، في جانب كبير منه، تعبير عن ذلك الفصام الكائن بين أدوات الفكر نفسها مرة، وتعبير عن حالة الفصام وعدم الانسجام بين أدوات المعرفة ومجالاتها مرة أخرى، وهو بعد ذلك تعبير عن غفلة معرفية ترتب عليها تلمّس الثبوت في الأدوات دون العناية بكمونها الحركي، ما أدى بذلك الفكر إلى هجومه هو على أدواته نفسها، كذلك ترتب على تلك الغفلة أو القصور المعرفي، تلمّس حراك اللحظة في المجال الاجتماعي، وهذا ما جعل الفكر ينزلق في تبريرات براغماتية مردَّها إلى رؤى فيزيائية وبيولوجية وإلى حاجات اقتصادية فرضها المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي بتوجيه من العقل الأداتي.

إن النظر إلى العقل بعدِّهِ ثبوتاً مطلقاً أعقاب حركة التنوير الأوربية هو الذي حدا بالفكر الكامن في ثنايا طروحات ما بعد الحداثة إلى الإلحاد يدفعه إلى ذلك تحول الفكر الديني الأوربي إلى فكرٍ مردّد بعد اختراقه أو محاصرته من قبل العقل العلمي الذي صار غايةً وحقيقةً تطلب لذاتها. ولكن، وبعد أن اتضح لهذا العقل أن مقدار ما يجهله يفوق كثيراً مقدار ما يحيط به بعد ثورة الفيزياء وكشوفات البيولوجيا المعاصرة، صار الأمر إلى أن يكفر العقل بهويته ممثلةً بثبوته ومطلقيته، ليصل إلى هذيان

1) المصدر نفسه؛ ص 87 – 88.

معرفي وجده صالحا ليكون ملاذه الأخير وحلّه الناجع الذي يعالج به غربته من خلال لحظة حاضرة، لا يعنيه إن كان الذي يملأها، لذة، أو منفعة، أو هرطقة. المهم، أنْ ليس ثمّة مثابات قيمية ثابتة...!

وكما هو الحال مع إشكالية العقل الغربي، كذلك الحال مع إشكالية العقل العربي والإسلامي، إذ حينما كان ذلك العربي يجهل أكثر مما يعلم ضمن صيرورته التاريخية ولحظته المعيشة ومجاله الاجتماعي، كان يماثل في الغالب، إن في عدميته أو فوضويته أو لحظيّته وإن بقدر أقل، كان يماثل ما عليه حال الغربي اليوم، ولكنه حينما توفــّرت له – بنزول القرآن– قوانين الوعي ومحدداته الممنهجة لنشاطه الذهني، والملبّية لنزوعه نحو الإجابة الكونية الشاملة، عزف عن جزئيته إلى كلية شمولية ضبطت له وتيرة فكره وتفكيره، حتى إذا بعدت المسافة بينه وبين الإجابة بوصفها خطاباً، وحينما اخترقت حواضنه الفكرية من قبل استعارات لها مرجعياتها وحواضنها ومتبنّياتها ومجالاتها الاجتماعية المختلفة، صار ذلك الفكر يعيش صراعاً منهجياً ومعرفياً أدى به إلى أن يكون مهيئاً في خلال قرون من السنين إلى أن يعيش إشكالية ما بعد الحداثة، بعد أن عاش إشكالية فهم الحقيقة الدينية فهما منضبطا بالقرائن اللفظية للنص والدلالات التاريخية للألفاظ والأحداث.

ويدعونا ما سبق إلى القول بعدم إمكان القفز على حقيقة التعارض أو التنازع الكائنة بين الدين واللادين، بين الإيمان والإنكار، بين الفكر الديني والفكر العلمي، ومن ثم، بين الخطاب الديني وخطاب ما بعد الحداثة، بل لا يمكن غض النظر عن مواجهة معرفية كائنة بينهما...!

فالدين هو؛ "أحسن السياسات"[1]، وهو "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات"[2]. والسياسة في ضوء

1) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الكلامية، ط1، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1415 هـ؛ ص 149.
2) المصدر نفسه.

دلالتها اللغوية، هي؛ "القيام على الشيء بما يصلحه"[1]، والمتدينون يسوسُهم الغيب، بينما يسوس غير المتدينين الوجود المعيش طبيعياً كان أم إنسانيا، ولأن هذا الوجود متغير فإن السياسة متغيرة، وقد يظن السائس كما يظن المسوس أن السياسة كذا أو كيت هي سياسة تؤدي به إلى ما يصلحه، وليس الأمر كذلك على إطلاقه بدليل مقولات فكرما بعد الحداثة نفسه. ولكن، ومع ذلك، تبقى سياسة الوجود الشهودي، سياسة، والسياسة نوع إدارة، وللإدارة منهج.

وإذاً، لا تعارض بين المنهج والمنهج من حيث إن المنهج إجراء المقدمات مجردة من المحتوى الموضوعي، وإنما التعارض كائن في الشرعة؛ "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"، كما أن لا تعارض في تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة من غيرها[2]، بوصف هذا التأمل فعلاً انعكاسياً سيكولوجيا، يشكل مرحلة المعرفة بإزاء مرحلة ما قبل المعرفة، أي بوصفه فكراً مقارنة بالنظر، من حيث هو مقدمة الفكر، أي من حيث هو؛ "ترتيب أمور ذهنية يتوصّل بها الذهن إلى أمر آخر"[3]. فالمهم هو حسن سياسة يتوجّه به إلى الفكر المعاصر ومعرفياته المعاصرة. ومهم أيضا العناية بالنشاط العقلي ضمن بيئة الفكر المعاصر بما يصلحه، أي بما يجعل ذلك الفكر غير متعارض مع الدين، ومن خلال إعادة الاعتبار لثوابت بعينها تمّ تهميشها، خاصة الثوابت التي تحقق للفكر اتساقه وانسجامه وهو يُجري أدواتِهِ في المجال الاجتماعي.

نعم، ثمة في معرفة ما بعد الحداثة نوع جنون، ولكن الجنون نوع معرفة، وإلا لَما اتـــّهم المشركون ذات النبي الأكرم، بالجنون، كما اتهموه بالسحر والكهانة والشعر، والجينات الأربعة؛ (الجنون، والسحر، والكهانة،

1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، (د.ط.تا)؛ مادة (سوس).
2) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية ؛ 369.
3) قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية ؛ 369.

والشعر) هي ما تحاول ما بعد الحداثة إعادة الاعتبار له بوصفه الهامش أو اللامعقول أو الغياب الذي لا بُدّ من حضوره. وليس بمفارقة أن تكون دلالة (جَنَّ) في اللغة هي الستر؛ "وكل شيء سُتر عنك فقد جُنَّ عنك"[1]، في الوقت الذي يكون فيه ستْر (حضور) الشيء، و(تغييبه وغيابه) على وفق الدلالة الاصطلاحية لفكر ما بعد الحداثة أصلا معرفيّا كامنا. كذلك ليس بمفارقة أن يكون حضور اللامعقول في مناشطنا الفكرية وحواضننا الاجتماعية، حضوراً غير قليل وإن كان مغيبا(بفعل فاعل)، وليس ذلك الفاعل سوى الفهْم الحسيّ للدين، ممثلا بالفكر الديني السرديّ وبالقنوات التربوية والتعليميّة والدينية التلقينية التي تشكّل ميدانا رئيسا من ميادين مجاله الاجتماعي.

وهنا تدعونا تلك المواجهة بين أدوات الفكر ومجالاته، من جهة، وبين البيئة الفكرية ضمن مجال بعينه وبيئة فكرية أخرى، وبين مقدار ما تمّ ويتمّ استيعابه من ميكانزيم الثبوت والحركة، إلى إثارة السؤال الآتي؛

ترى هل أسهم فكر ما بعد الحداثة في تغذية الراديكالية الدينية، ما ترتّب عليه نوع جديد من أنواع التطرّف الديني؟ يمثّله فكر اليمين المتطرف الغربي والنازيون الجُدُد، والجماعات الإسلامية في أفغانستان وغيرها، وفكر القاعدة وداعش.الخ.

ثالثا: التطرّف الديني بين حسيّة الإدراك ومنصّة التعددية الثقافية والمجال الافتراضي للوعي:

إطلالة سريعة على تاريخ الثقافة، بدءا بالعتبة التاريخية الأولى للوعي في بلاد ما بين النهرين، مرورا بالأديان السماوية وصولا إلى تخوم الوعي ومنعطفات التاريخ الجديد للثقافة ممثلا بالفلسفات العقلية والفلسفات التجريبية الحسية تكشف لنا عن مرجعية راكزة لذلك الوعي،

1) ابن منظور؛ مادة (جنن).

مفادها؛ إن اكتساب المعرفة مشروط بالمجال الخارجي للوعي، سواء كان ذلك المرجع، الألوهية بكل تجلياتها السابقة لعقيدة التوحيد وما بعد التوحيد أم الطبيعة العقلية والتجريبية والفيزيائية ما بعد ديكارت وصولا إلى عصر الفيزياء الميكانيكية وما بعده. ولكن هذه المرجعية ستنهار تماما ما بعد نيتشه وتحولاته الجذرية التي ستؤول بمرجعيات الوعي إلى الوعي نفسه، فتصير المسافة بين أدوات الفكر ومجاله متلاشية تماما، ويصير الإنسان الـــ(دريديّ)- نسبة إلى جاك دريدا، والـــ(فوكويّ)- نسبة إلى ميشيل فوكو، هو المرجع، وهكذا تتشكّل في فضاءات الفكر ثقافة جديدة، أقلّ ما يقال فيها، إنها "ثقافة الدوران حول الذات الحرة في القراءة والكتابة والعمل. وسحقا للمحاور الثقافية الأخرى"[1].

والمشكل في هذا الدوران حول الذات يفضي، مما يفضي، إلى الانفصال التام عن الواقع الخارجي ومجاله الاجتماعي والثقافي، ومن ثمة قبول الوعي بنسخته الخاصة البديلة عن الواقع بل إنشاؤه نسخته الخاصة به، تلك النسخة التي تعتمد بشكل رئيس، خاصة حينما يكون ذلك الوعي شعبيا، على أدوات العصر ووسائله التواصلية، ممثلة بتكنلوجيا الاتصال المعاصر وشبكاته الاجتماعية وفضاءات الـــ(سوشيل ميديا). وما ينشأ عن الاعتماد على تلك الوسائط من إعادة كتابة الواقع، وبما يعمل على تعرية ذلك الواقع من تاريخيته الثابتة، باعتبار تلك التعرية ثابتا رئيسا من ثوابت ما بعد الحداثة، "يقصد به فضح الثوابت الثقافية لشعب من الشعوب عبر الكشف عن أنها ليست ذات طبيعة لا تتغير، وأنها مجرد أشكال تمثيلية من إنشاء البشر"[2].

ويعني النظر ما بعد الحداثوي إلى الثوابت الثقافية بعدّها مجرد أشكال تمثيلية من إنشاء البشر، تغيير المجال الخارجي للوعي، وهو ما

1) ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثية، ترجمة؛ د. حيدر حاج اسماعيل، مراجعة؛ ميشال زكريا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، مقدمة المترجم؛ ص11.

2) ليندا هتشيون؛ ص357.

يتطلب، بالمقابل، تغييرا في ميكانزم أدوات الإدراك وهي توضع في مواجهة حادة مع المتغير الخارجي، فضلا عما يتطلبه ذلك التغيير من بلوغ مثابات جديدة من مثابات الوعي بالذات، تمنح ذلك الوعي، من حيث هو مكنون عاطفي وثقافي وقيميّ، قدرة ذاتية على التشكّل ضمن المجال الخارجي للفكر، وهو ينأى عن ثبوته ويتخلى عن تموضعه. ولكن عدم مراعاة شروط الانسجام بين تغيير مجال الوعي وأدواته، يفضي إلى التضحية بحالة الانسجام الادراكي بين جنبَتَي الفضاء النفسي والفضاء الاجتماعي لعملية الوعي، ما يعني التضحية بأحد طرفين لصالح الطرف الآخر. وهو ما ينتج عنه تطرّف لصالح طرف على حساب الطرف الآخر.

وإنه لمن الطبيعي، والحال كذلك، أن يتقوقع الفكر الديني الحسيّ منغلقا على نفسه وممسّكا بأصوله ومتموضعا خلف أدواته الحسية، وهذا ما يمنح ذلك الثابت الذي أراد فكر ما بعد الحداثة تحريكه قدسية مضافة يضفيها عليه التموضع خلف معطيات الحس وأدواته، وهو ما يجعل ذلك الفكر، هو الآخر، مقدّسا. وهكذا تتسع دائرة المقدّس، وهي تتمثّل الماضي، لتصير الهوية الدينية سمة القرن الحادي والعشرين، شرقا وغربا، ولتصير الأصولية الدينية هنا وهناك سمة تلك الهوية الدينية، ولتصير الاستعانة بتلك الأصوليات وسيلة الأيديولوجيا السياسية لتحقيق غاياتها، مع غض النظر عن هوية تلك الأصولية، مسيحية أم يهودية أو إسلامية أو هندوسية. الخ. وهذا ما يؤكد تنامي أزمة في الوعي ما بعد الحداثوي في هذا العالم المُعولَم ونظامه الجديد المصرّ على اجتثاث ثوابت المجال الإدراكي، وإن اضطرّه ذلك الإصرار إلى خوض الحروب القذرة مرة وإلى التخلّي عن قيم اللوغوس الديني المكوّن لتاريخية المجال الإدراكي البشري قاطبة، إلا بالقدر الذي يكون فيه المكوّن أداة لتحقيق قيم ما بعد الحداثة.

ولعلّ التأسيس ما بعد الحداثوي لفكرة التعددية الثقافية، من حيث هي ظاهرة ونمط حضاري، أسهم، بشكل أو بآخر، في تحويل الاختلاف

الثقافي إلى حق كونيّ[1]. ولكن تسويغ ذلك التأسيس على حساب الثابت الثقافي والديني، ومع وجود الضامن التواصلي؛ (شبكة الانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي)، يعني إمكان استثمار ذلك التأسيس لكي يكتسب التطرف مشروعية من نوع مختلف، ولكي تتكوّن ارتدادات مجتمعية وثقافية خطرة ومتوترة، يسهم ذلك التوازن الهش، بين عالمي الثابت والمتعدد، خاصة في الأوساط المجتمعية المغلقة. وهذا ما يمنح الأفكار المتطرفة، عبر التاريخ، فرصة أخرى لحياة أخرى تعيد لها اعتبارها، وتمنحها حاضنة فكرية حميمة، ومجالا اجتماعيا واسعا، وإن كان افتراضيا، يُعدّ ملاذا آمنا يتم اللجأ إليه كلّما شعرت تلك الأفكار المتطرفة بالتهديد والتقهقر في الواقع الاجتماعي المعيش.

وبلحاظ مزيد من التدفق الكوني للمعلومات والأفكار، بضمنها الأفكار غير الصحيحة والأفكار التحريضية التي تتدفق مستفيدة من ثورة الاتصالات، مرة، ومرة أخرى، من تخلي الحكومات عن مهماتها التاريخية المتعلقة باحتكار المعلومة ومراقبتها، يزداد الوضع الثقافي والاجتماعي تعقيدا، نتيجة لتغير النمط الكلاسيكي لاستهلاك المعلومة، و (كوكبة) أو (عولمة) المجال الاجتماعي للوعي، ومن ثمّ، تهجين الأشكال الثقافية للوعي المجتمعي، وتعديد مناشئ الأفكار، وفي الوقت نفسه، عن قصد أو غير قصد، إتاحة الفرصة كاملة لولادة الفكر المضاد الذي يستند إلى نقاوة الهوية واختلافها، خاصة في تلك المجالات الاجتماعية التي يتحدر فيها الفكر من أصول دينية أو إثنيّة. وهكذا تسهم صناعة الاتصال الجماهيري، بعدّها وسيلة رئيسة من وسائل التعددية الثقافية، في إنتاج الفكر المتطرّف وإشاعته، بما يعمل على تنحية الاختلاف والتعارف والوسطية، فضلا عن تكفير المختلف وتفسيقه وتعنيفه وإرهابه. فالتطرف،

1) مجموعة مؤلفين، الثقافة بين الكوني والخصوصي، ترجمة، الدكتور إياس حسن، مراجعة، أ.د. يوسف سلامة، ط1، دار الفرقد، دمشق، 2008؛ ص365.

ومآلاته الإرهابية، حدث فكري وفعل ثقافي، "ولا عجب فلا انفكاك بين الفكر والحدث، لأن الفكر هو نفسه حدث له وزنه ووقائعيته بقدر ما له مفاعيله وأصداؤه (...) ما يعني أن كل ما يحدث، يتصل أوثق الاتصال بقيمة الأفكار ووزنها أو بفاعليتها أو أثرها أو بسياستها وطرق التعامل معها وإدارتها"[1]. ومن هنا يبدو جانب مهم من جوانب الفكر المتطرف نتاجا طبيعيا لإدارة ذلك الفكر عبر الوسائل التقنية الجديدة التي أسهمت مضامين كثير منها في صناعة علل فكرية وأمراض ثقافية، أفضت إلى عولمة التطرف، فضلا عن صناعته من خلال أدوات إدراك تستند كثيرا إلى المتخيّل والوهمي والأسطوري، وبالاستعانة بمجال اجتماعي يُراد له، ويُحرَّض كثيرا على الاحتفاء بتناقض الأفكار وتداخلها، ذلك أن هذه الأدوات، ليست وسائل محايدة، وإنما هي "ثقافة أو على الأقل تضمر ثقافة معينة ونظرة معينة للعالم، وعلاقة محددة بالأشياء والبشر"[2]، وهي "لا تكتفي بممارسة تحويل عملي للطبيعة والوسط الاجتماعي، ولا بتحويلات ذهنية رقمية وعلائقية مباشرة على الوسط الذي تزدهر فيه، بل تمارس فعلا تذويبيا وتفكيكيا غير مباشر على الثقافات ورؤى العالم التقليدية"[3]. وهذا يعني صيرورة المجال الاجتماعي للفكر حاضنا حميما للتصارع والتصادم بين ثابت قيمي ومتغير ثقافي، ما يؤدي إلى اختلال بنيوي بين تينك المنظومتين يفضي إلى إحدى مثابتين؛ التلاقح أو التنافي، " في الحالة الأولى ينفتح باب التثاقف والاستعارة والتأويل المفتوح، وفي الحالة الثانية ينغلق باب الاجتهاد والتفاعل، وتنطلق آلية الرفض والإقصاء[4]. والمشكل في الحالة الثانية هو عدم اقتصار ذلك التصارع على مجرد صراع فكري

1) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة : الإصلاح- الإرهاب- الشراكة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2005؛ ص91.

2) د. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005؛ ص 128.

3) المصدر نفسه.

4) نفسه؛ ص130.

نخبوي، بل امتداده حتى يصبغ بصبغته القاتمة المجال الاجتماعي للفكر، فتتبنّاه الجماهير، ويتولى التفكير الحسّيّ والشعبويّ تمثّله واستهلاكه. وهذا يعني انتزاع ذلك الفكر، مرة، من محيطه الاجتماعي، ومرة أخرى، من ميكانزم أدواته الإدراكية، بغية الزجّ به في مجال اجتماعي مشوّش ومضطرب وهجين ومستفزّ، ما يعني صناعة تديّن غريب وعاجز عن صناعة الحياة من خلال قبول فكرة التعدد والاختلاف. ومن خلال التوفّر على منصّة فردية وجمهور افتراضي ، يصير ذاك التديّن مرتهنا لمجال اجتماعي خاص وفردي، يسعى بوساطته إلى فرض تفسيره المتطرف والعنيف للدين والتديّن. وبما يتماشى مع ديناميات ذلك الواقع، وبما ينسجم مع ما يتطلبه من بنى ذهنية مختلفة، يجد ذلك المتطرف نفسه كائنا آخر اجتماعيا وثقافيا، فتتغيّر طبائعه النفسية وتتأزم منظومته الإدراكية البسيطة. وينتج عن ذلك التغيير، على مستوى علاقة الذات بالآخر، تحفيز الاستعداد الذاتي للصلابة والتسلط والاعتقاد بحق الملكية الفردية للحقيقة، سعيا من تلك الذات إلى مناهضة ما يسببه الواقع الجديد من تهديد للهوية الفردية للمنظومة الدينية.

ومع غضّ النظر عمّا تستند إليه تلك المناهضة من طغيان الأنا المرضيّة، ومن خلل في آليات الفكر والتفكّر، فضلا عن الاستسلام إلى زيف أيديولوجي وثقافة استبدادية و (زيغ قلبي) و (حميّة جاهلية) وإرث تكفيري وخطب تحريضية، مع غضّ النظر عن ذلك كلّه، تبدو مشروعة، على وفق ما يستند إليه الفكر ما بعد الحداثوي، وهو يعلي بناءه المعنوي على أساس من نسبية المعرفة، وعدم امتلاك أيّ طرف للحقيقة دون الآخرين، فضلا عن رفض النصوص الدينية التي قامت عليها الديانات السماوية، بعدّها نوعا من السرديات الكبرى التي تدعي امتلاك الحقيقة[1].

1) سالم القمودي، الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة، ط1، الانتشار العربي، بيروت– لبنان، 2008؛ ص 126.

فالمتطرّف، والحقيقة نسبية، يمتلك طرفا من أطراف الحقيقة، والحقيقة هي كذلك بالنسبة إلى المتطرف، ما يعني مزيدا من تبسيط الوقائع الفكرية، ومن ثم، مزيدا من تعقيد المجال الاجتماعي والثقافي العالمي، فيصير التطرف ظاهرة، ويصير الاستبداد خلقا حضاريا، لا تصنعه الأصولية الواحدة بل عديد أصوليات، لاهوتية أو علمانية، ويتعاقب على تنميطه وإشاعته رؤوس أموال جامحة وشركات عملاقة، عابرة لحدود القومية والجغرافية، وسياسيون جدد، محافظون وإسلاميون ورجعيون وقوميون. الخ، ما يفضي إلى حقيقة مفادها؛ إننا "ننخرط في زمن بات يولّد المساوئ والمخاطر والكوارث"[1]، وما التطرّف إلا مظهر من مظاهر تلك الكوارث.

الخاتمة :

أولا : قد يتحول الفكر الديني الناشئ بهدي من النصّ الأول – الموحَى – إلى نصّ هو الآخر، نصّ يكتسب من القدسية ما يضاهئ النصّ الأول، وقد يفوقه. ومردّ ذلك، في جانب منه، إلى طبيعة الوسط الاجتماعي الذي يحفل بتعدد المقدّس، وتحول الفكر البشري الديني إلى مقدّس، له من الأصالة ما للنصّ السماوي أحياناً.

ثانيا : الاعتراف للفكر بضرورته، ولكن مجرّدا من قدسيّته، يوجب السماح لذلك الفكر بالحراك الدائم، والصيرورة الدائبة، ولكن ضمن أُطُر الثابت، حيث يعمل الثابت على نزوع الفكر الحرّ، بما له من صفة الإبداع والبحث عن المجهول، إلى تجاوز الانغلاق، وأيضا، تجاوز الانفلات، الناشئ بأثر من ارتدادات الفكر العولمي.

ثالثا : وبلحاظ أن التطرف استعداد داخلي مكنون في النفس الإنسانية، فإن نشأته في وسط اجتماعي مغلق لا تعدم نشأته الأخرى في

1) علي حرب، ؛ ص24.

وسط اجتماعي منفتح، إذا ما توفّرت الوسائط والأدوات التي تعمل على تحديث برنامج التطرف، وتحويله من كيفيته الثابتة إلى كيفية متحركة، ومن حيّزه الأول إلى حيّز ثان.

رابعا : ولعل اختلاف دواعي التطرف، وتحولها من دواعي الجدل الكلامي والتنازع السياسي قديما، إلى دواعٍ حسية غرائزية يفضي بنا إلى القول إن التطرف ضمن وسط اجتماعي معولم وأنساق مفتوحة أخطر منه ضمن الأوساط الاجتماعية القديمة وأنساقها المغلقة، وذلك بسبب سعة مساحة التأثير والتأثّر الجمعيين المترتبين على عولمة الوسط الاجتماعي وانفتاح أنساقه الثقافية والاجتماعية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- حرب، علي، أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح- الإرهاب-الشراكة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2005.
- القمودي، سالم، الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة، ط1، الانتشار العربي، بيروت- لبنان، 2008.
- مجموعة مؤلفين، الثقافة بين الكوني والخصوصي، ترجمة، الدكتور إياس حسن، مراجعة، أ.د. يوسف سلامة، ط1، دار الفرقد، سورية- دمشق، 2008.
- المسيري، الدكتور عبد الوهاب، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق 2003.

سبيلا، د. محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005.

- هتشيون، ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، ترجمة؛ د. حيدر حاج اسماعيل، مراجعة؛ ميشال زكريا، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، بيروت، 2009.
- قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الكلامية، ط1، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1415 هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، (د.ط.تا).
- مشكور، إبراهيم بيومي، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 1979.
- بدوي، الدكتور أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، (د.تا.ط).
- روزنتال ورفيقه، الموسوعة الفلسفية، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،1980.