

الهوية والاختلاف في الخطاب الديني القرآني؛ قراءة تحليلية نقدية في تجربة أركون
الفكرية.

Identity and Difference in the Qur'anic Religious Discourse: A Critical Analytical Reading in Arkoun's Experiment

أ.عنيات عبد الكريم*

جامعة سطيف 2 (الجزائر)

تاريخ الاستلام: 2019/06/06 تاريخ القبول: 2019/12/06 تاريخ النشر: 2019/12/22

ملخص:

مشكلة كم الحدائين العرب، بما هي مشكلة أهم بكثير من نمط الفكر ونوعية المعقولية. إذ لا يمكن الخوض في مدلول العقلانية الحدائية والعقلانية المضادة للتحديث، على اعتبار أن الحدائية لا تدل إلى على عملية "تسليم شُجاعة" لكل شيء لمعقولية في أقصى درجاتها وأعلى مراتبها. ومشكلة العدد، بما هو تعبير عن "كم ومقدار" الذهنيات الحدائية في العالم العربي الإسلامي، تطرح بحدة على اعتبار أن الحدائين أصبحوا يمثلون أقلية شاذة نادرة. بل ويعتبرون بكل أسف أذيال الاستشراق الذي لا يعدوا يجدد طرقه للسيطرة والاستقواء. وهنا يراهن على تكوين عقليات حدائية عربية بعدد أكبر من أجل تخطى ضغط ذهنيات التحريم والتبسيط الاختزالية. كلمات مفتاحية: الهوية؛ الفكر؛ الخطاب الديني القرآني؛ تجربة أركون.

Abstract:

The problem of the quantity of Arab modernists, as it is a much more important problem than the mode of thought and the quality of reasonableness. It is not possible to delve into the meaning of modernist rationality and anti-modern rationality, given that modernity does not denote a process of "courageous surrender" of everything to reasonableness in its highest and highest levels. The problem of number, which is an expression of the "quantity and amount" of modernist mentalities in the Arab-Islamic world, is raised sharply, given that the modernists have become a rare

anomalous minority. Rather, they consider, with regret, the tails of Orientalism, which they do not cease to renew its methods of domination and bullying. Here, he bets on the formation of Arab modernist mentalities with a larger number in order to overcome the pressure of the mentalities of prohibition and reductionist simplification.

Keywords: Identity; Thought; Quranic religious discourse; Arcon experiment.

مقدمة:

التزوع التشذري للفكر الفلسفي المعاصر، إلى جانب الكشف عن وهم الوضاحة والبساطة في الفكر، هذا المبدأ الذي شكل الخلفية الفكرية لذهنية التبسيط بما هي ذهنية الفكر الديني المتكلس الرافض لكل مراجعة. كل هذا يجعلنا نعتقد بأن الاجتهاد والمراجعة هما جوهر وعماد الفكر المتوثب نحو أفق التجديد بما هو تعبير عن قوة وتفجر فيزيولوجي وسيكولوجي لإنسان رفض ببساطة الهدوء والسكينة الأونطوقية. نحن هنا إزاء فكر صيروري لا يرضى إلا أن يكون إلى النهر الجارف المجنون أقرب منه إلى بحيرة راكدة ميتة وتُمتيت كل حي متحرك.

إننا نشير دوماً إلى مشكلة كم الحداثيين العرب، بما هي مشكلة أهم بكثير من نمط الفكر ونوعية المعقولية. نحن لا نخوض في مدلول العقلانية الحداثية والعقلانية المضادة للتحديث، على اعتبار أن الحداثة لا تدل إلى على عملية "تسليم شجاعة" *passation* *courageuse* لكل شيء لمعقولية في أقصى درجاتها وأعلى مراتبها. ومشكلة العدد، بما هو تعبير عن "كم ومقدار" الذهنيات الحداثية في العالم العربي الإسلامي، تطرح بحدة على اعتبار أن الحداثيين أصبحوا يمثلون أقلية شاذة نادرة. بل ويعتبرون بكل أسف أذيال الاستشراق الذي لا يعدوا يجدد طريقه للسيطرة والاستقواء. وهنا نراهن على تكوين عقليات حداثية عربية بعدد أكبر من أجل تخطى ضغط ذهنيات التحريم والتبسيط الاختزالية. إن الذهنية الحداثية لا تتعامل مع المواضيع المدروسة، إلا بالطريقة التماسفية حيث لا خلفية ولا أوهام تؤثر في الوعي دون دراية. والدراسة العلمية بما هي دراسة نزيمية تراهن على "انطلاقة صحيحة وبداية حقيقية" (هوسرل، 2002، ص 103) من خلال

إسقاط التراكومات التي فقدت أهم مبررات الفكر المتوثب والمتجدد خاصة مبرر التحيين والأرضنة، بما هما شرطا الحيوية الإستمولوجية لأي فكر مهما كان. والفكر العربي المعاصر بما هو فكر "نصي" إن بطريقة مباشرة اعتقادية أو بطريقة إرتكاسية انتقادية. عجز حتى اليوم عن التفكير بمعزل عن الأثر الفعّال لسلطة النص الخالد المتعالي عن التقادم، مما يجعله فكرا أقل تنويرا. خاصة إن استعملنا المعيار "الكانطي" الذي يحدد التنوير بما هو التجراً العلني على استعمال العقل استعمالا استقلاليا. ألم يقل فيلسوف الكونية الأخلاقية في مقالته Réponse à la question qu'est-ce les lumières?: "هؤلاء الأوصياء(...). بعد أن يحكموا على قطيعهم بالحمق ويحرصوا على منع تلك المخلوقات الوديعة من أن تُقدم على القيام بخطوة من غير العجلة التي حبسوها فيها، فإنهم ينهبونها إلى الخطر الذي يهددها إن حاولت المشي بمفردها"(كانط، 2005، ص 84-85). لذا سنأخذ المعيار "الكانطي"، دون نسيان المقياس "الهايدجري" الذي كان جذريا مثلما كان نيتشه من قبله، ونعلن بأننا سنفكر هذا الموضوع "موضوع الخطاب القرآني والمناهج الإنسانية" على المنوال الذي يحدد بأن الفكر الصحيح والجذري هو الاعتراف بأننا لم نفكر بعد في مثل هذا الموضوع، أي "أن الشيء الأكثر استدعاء للتفكير، يتجلى في أننا لا [ولم]نفكر بعد" (هيدجر، 2008، ص 53).

لذا، وبالنظر إلى كل ما قيل، فإن الأسئلة التي تحتفظ بها هذه المقالة المخصوصة لموضوع الخطاب القرآني والمناهج الإنسانية الحداثية وما بعد الحداثية؛ هي كالتالي:

- كيف صور الخطاب القرآني مسألة الهوية والاختلاف أو المؤمن والكافر؟ وما هي الآليات المضمرة الموظفة فيه؟

- ما هي صورة الهوية والاختلاف في الفلسفات العقلانية الغربية؟

- ما هي حدود المنهج الأركوني في دراسة "موضوع الأغيار" في الخطاب القرآني؟

من أجل انجاز المهمة المرسومة أعلاه، والإجابة عن تلك الأسئلة وغيرها من الأسئلة القريبة، وجب اعتماد منهجية أقرب ما تكون إلى منهجية الشك الديكارتية الذي يقتضي تتبع

المسائل بغية استيضاحها وتمييزها دون كَلَل. وتقتضي كذلك الذهنية المُنَهجة استعمال التحليل الذي يشترط ويستلزم التركيب تباعا، إلى جانب المنهج السيكلوجي الذي يتمثل في إزالة الأفتنة المفهومية والكشف عمّا يقبع خلفها من قوى وفواعل اجتماعية وسياسية وقبلية اثنية، بالإجمال قوى غير مفهومية تحرك المفهوم وتشكله. سنعمل على الكتابة "بأيدي كثيرة" من أجل الهروب من التصنيف المذهبي الشنيع لفكرنا ومواقفنا. رغم أننا نعتقد أن التمذهب لا عيب فيه، بل وهو ضرورة فكرية لا مهرب منها، إن التمذهب دلالة على نضح المنظور، واكتمال النسق.

1 - قواعد الخطاب الديني بعامة:

سنأخذ هذا النص النييتشوي كنقطة انطلاق في هذا التحليل على اعتبار أنه آخر فيلسوف ميتافيزيقي استوعب بحدة مدهشة التاريخ الغربي بما هو تاريخ لامتداد الأفلاطونية في الديانات الإبراهيمية الثلاثة (Heidegger, 1962, p 254). يقول نييتشه كاشفا غطاء الفكر الديني بما هو فكر مثالي بامتياز: "عندما استيقظ زارادشت ذات صباح، تقدم إلى الشمس وحدثها بهذا القول: أيها النجم الضخم العظيم، يا ترى كيف يمكن أن تكون سعادتك لو لم يوجد من يتلقى نورك هذا؟ كنت تطلع لعشرية كاملة على كهفي هذا، الأكيد أنه لو لم أكن موجودا، ولو لم يكن نسري وأفعواني أيضا موجودين، لملت من الإشراق المتكرر، ومن ارسال نورك أيضا...

O grand astre ! Quel serait ton bonheur, si tu n'avais pas ceux que tu éclaires ?"
(Neitzche, 1985, p 9)

إننا نوافق هايدجر في اعتبار هذا النص يمس مركز وصميم الفكر الغربي برمته، ونحن نعتبر الدين الإسلامي سواء في الظهور أو في التأسيس والاكتمال مرتبط بسياق الفكر الغربي بما هو فكر متولد من تطور الفلسفة الإغريقية مسقفة في فكري أفلاطون وأرسطو من بعده. إن الدين الإسلامي ليس شرقيا، ويجب أن نؤكد ضرورة مراجعة مفهوم الشرق والغرب. فالشرق من الناحية الجغرافية يبدأ من أفغانستان والدول المجاورة وصولا إلى

الهند. وكل من يعتبر شبه الجزيرة العربية تابعة للشرق، فقد تنصل من السياق التاريخي للحضارة الإسلامية كما أنه اخطأ التقويم الجغرافي. ونحن ندري جيدا بأن هناك تطور منطقي في الفكر الغربي سار من الوثنية إلى التوحيدية ثم إلى تنزيه الواحدية إلى أعلى الدرجات، وهذا ما تجسد خصوصا في الدين الإسلامي. على اعتبار أن اليهودية والمسيحية، وبالرغم من كونها ديانات توحيدية إلا أنها لم تتخلص كلية من الأثر بومورفية في تصور الإله. ما يمكن أن نعتبره "زبدة" النص الذي كتبه نيته عام 1883، هو أن هوية المقدس بما هو تعبير عن الأعظمية والعجائية والتعالى لا تكتمل ولا تأخذ أي معنى إلا بالنظر إلى الوعي المتواضع والمعقول والأدنى، أي الإنسان بما هو تعبير عن الدونية والنقصان والتغير. إن نفاذ بصيرة نيته تعود إلى تفكيره فيما وراء القيم *Au de la des valeurs*، أي القاعدة الخفية التي تتأسس عليها كل القيم سواء أخلاقية (خير وشر، ونحن نستذكر هنا كتاب نيته المهم حول ما وراء الخير والشر) أو الدينية (مقدس ومدنس) أو حتى معرفية (الصحة والخطأ). فلا يمكن تصور الخير رغم قدسيته وأفضليته، إلا بوجود الشر بكل ما يحمله من مدنسات ومردلات. والحقيقة أن هذا الأساس المتين للقيم بما هو تعبير عن حقيقة الحقائق التي بشر بها زازادشت الفارسي، هذا هو الذي جعل نيته يسمي "زارا" نبيا ورسولا له يتحدث على لسانه ويتشيع بأرائه.

المسألة التي تهمنا، في معرض الحديث عن البنية الأساسية والثابتة لمسألة الهوية في الخطاب الديني بعامة، هي مسألة تفرد "الخطاب القرآني". هل الدين الإسلامي يحمل خصائص كل خطاب ديني توحيدي أم أنه بلغ الفرادة التي تؤسس للفاصل النوعي بينه وبين الأنواع الأخرى من الأديان الإبراهيمية؟ هذا هو سؤال الأسئلة ومربط المعضلة التي قسمت مفكري المغرب قسمين، طبعا نقصد التوجه الطاهوي (نسبة لطفه عبد الرحمان، خاصة في كتابه لسنة 2012 حول ماهية الدين) والتوجه الجابري (الجابري، 2006، ص 33). فلو أخذنا النص القرآني القائل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ

عَلِمَهُمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ
وَنَصَرُوهُ وَأَتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿ [الأعراف:157]، فإننا وفق المبدأ
القائل "مثلما أن ليس هناك ظواهر أخلاقية بل هناك تأويل لظواهر أخلاقية، كذلك ليس
هناك نصوص معرفية بل تأويل فقط لنصوص": يمكن أن نتأول هذا النص للدلالة على أن
المسافة بين الديانات التوحيدية كمية أكثر مما هي كيفية، ومن ثمة ضرورة استبدال حكم
التحريف بحكم "نسبة ودرجة التحريف" من أجل الاقتراب إلى الأحكام العلمية التكميمية.
ونخلص إلى النتيجة التي توصل لها عالم الميثولوجيا المختص "مرسيا إلياد" بأن كل الديانات
قائمة على النمذجة والمركزية للأقاليم والمدن والمعابد؛ يقول موسعا الأمثلة ورباطا
الأفلاطونية كتمهيدية والديانات التوحيدية كاكتمالية: "على وجه الخصوص - وهو المكان
المقدس بامتياز - نموذج سماوي: على جبل سيناء، أطلع الإله يهوه النبي موسى على "صورة"
قدس الأقداس الذي يجب عليه أن يشيده [الخروج 25: 8-9] (...) قبل أن تبنى مدينة
أورشليم بيد الإنسان، كان ثمة أورشليم سماوية قد خلقها الله [رؤيا يوحنا - 21:2] (...) كذلك
المدينة المثلى عند أفلاطون ذات نموذج سماوي. "الصور" الأفلاطونية ليست صوراً
نجمية؛ لكن إقليمها الميطيقي أقيم مع ذلك بناء على تخطيط فوق - أرضي. "مرسيا،
1987، ص 24-26) ونحن لا نشعر بصعوبة العثور على مثل هذه الحالات في الأدب
الميطيقي الإسلامي، حيث خيال ابن عباس المتوقد قد شرح كل التفاصيل المتعلقة بالبداية
الأولى والنهاية الأخيرة وما بينهما، ونوافق كلية حكم المفكر الحدائي السوري "عبد الرزاق
عيد" في اعتباره هوميروس العرب بخياله المتوقد.
ومنه يمكن القول، بأن الخطاب الديني بعامة واحد من حيث الأصول والقواعد، وإن
اختلف في الفروع والتفاصيل بفعل التبيئة والأقلمة كأفعال أنثروبولوجية بعامة تقوم بها كل
مؤسسة اجتماعية. ونلاحظ أن التقسيم بين "النحن المتهوية" و"الغير المغايرة"، هو الأساس
في كل الديانات. وتفصيل ذلك هو كالتالي:

أولاً- "النحن" الذي يمثل الهوية الثابتة، المحتضنة للمقدس والإلهي، القائمة على تمجيد التكرار المغلق على عبادة الأجداد.

ثانياً – "الأغيار" بما هم ممثلي المخالفة المتقلبة، منبع المدنس والإبليس، ونهجه هو التجديد من خلال الإيمان بالصرورة كقلب للوجود وجوهر له، مما يدل على الكفر بالعوائد وعبادة المستقبل بدل الماضي. وهذه هي النتيجة التي توصل لها عالم الاجتماع الديني "اميل دوركايم" Durkheim عندما عرّف الدين في مؤلفه *les formes élémentaires de la vie religieuse, chapitre I, Définition du phénomène religieuse et la religion* قائلاً: "إن الدين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدّسة، أي منفصلة، محرّمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعاً، كل الذين ينتمون إليه" (André, 2002, p917). وقد لاحظ إمام المدرسة الاجتماعية بأن قوام الدين في العموم ومن زاوية علمية -اجتماعية هو التفريق بين المقدس وغير المقدس (المدنس). وعلى هذا الأساس والمنظور تم فهم الوجود ككل والكينونة الإنسانية على وجه التخصيص.

سنسمح لأنفسنا بالقول أن الخطاب الديني التوحيدي *monothéisme* أو الإبراهيمي القائم على مسلمة امتلاك الحقيقة كاملة غير منقوصة بعامّة، قائم على مبدأ الفصل الحاد والأكيد بين المقدس (مدينة الآلهة) والمدنس (مدينة الأناسي *la cité des hommes*) (Hasard, 1963, p p. 118-133). وإن كان هناك استثناء، فإننا نجد في الديانات الأنثروبومورفية الوثنية *polythéisme*. وهي تلك الديانات التي أنسنت الوجود بأكمله من أبسط المظاهر إلى أعلاها متمثلة في الآلهة، والأدب الإغريقي الملحمي والتراجيدي قد تكفل بإظهار هذه الخصائص التي تجعل المسافة قصيرة بين المقدس والمدنس أو بين الإلهي والإنساني من خلال خلق مخلوقات نصف إلهية، وتصوير آلهة مجرمة ومتهتكة، تُنافس البشر منافسة البشر بعضهم البعض مثلما وصف هوميرو نيبوتونوفينوس الخائنة بنت زوس الجبار القهّار المنتقم ويده المملّخة بدماء ضحاياه، وآخرون كثير... الخ. يقول يوربيديس في

هذا السياق على لسان أوريبست: حتى الآلهة اللذين يحملون على الأقل لقب الحكماء، قد تبين أنهم ليسوا أقل زيفا من الأحلام المجنحة، ففي عالم الآلهة كما في عالم البشر يسود الاضطراب.

mais les génies divines, qu'on appelle sages, ne sont pas moins trompeurs que les songes ailés. Dans les desseins des dieux comme dans ceux des hommes, il est beaucoup de choses troublantes (Homère, 1995, p110, Euripide, 1965, p 246-250).

2 - مفهوم الهوية بين الفلسفة والقرآن:

المعضلة الخفية والحقيقية في مسألة مفهومية الهوية هي الحرية، بمعنى أن التمسك الحرفي بمكونات الهوية يلغي بالضرورة حيز الحرية الإنسانية، من خلال إلغاء كل إمكانيات المناورة الفكرية والسلوكية. إن الهوية الحرفية هي بمثابة سجن مفهومي أوجده الإنسان لنفسه، ومن هذا المنظور نفهم جيدا عبارة أبو حيان التوحيدي الذي كرر القول: "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"، كما نفهم نظرية الأقفاس الثقافية لهيردر. فالهوية موضوع صناعة، شأنها شأن كل صناعة لها آثار سلبية مدمرة وهي إلغاء الحرية الكينونية من خلال إقصاء إمكانيات أخرى للتحقق.

سوف نعترف أن تحديد مفهوم الهوية في القرآن الكريم، مهمة طويلة ومحفوفة بمخاطر عدة سواء على المستوى اللغوي الفيلولوجي أو التاريخي أو الألسني أو حتى مستوى الاستقبال المجتمعي بما هو موقف محافظي... الخ وتتطلب دراسة مستقلة ومخصصة. رغم ذلك سنعمل على تحديد معالم ظاهرة أو معالم كبرى تكشف عن الخلفية المفهومية للهوية في النص الديني القرآني. وهذا ما يجعلنا نقف عند ثلاث مستويات من الفهم للهوية هي:

- 1 - الهوية بمعنى الثبات على الموقف وعدم تغييره رغم تغير الظروف الاقتصادية والتنظيمية أو الثقافية. يقول الله عز وجل معبرا عن الهوية بما هي "عدم النقص": ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 27]، بمعنى أن نقض العهد والانتقال عليه من خلال "الفصل" وممارسة قطيعة عقائدية يدل على الخروج من الهوية الدينية الإسلامية. مما يعني أن المراجعة والاستبدال والتغيير هي كلها مواقف مناقضة للهوية بما هي رمز الديمومة والإنوصالية.
- 2 - الهوية بمعنى الالتزام المطلق بالأوامر الإلهية وعدم المخالفة أو "الإذعان للرغبة أو الرأي الشخصي". ويظهر ذلك في قصة الشجرة المحرمة والممنوعة، كرمز لكون فعل المخالفة يدل على الخروج عن الهوية أو أن الحرية بما هي مخالفة هي اللا-هوية. يقول عز من قائل في البقرة على ما يدل على ذلك: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ [البقرة: 35-36].
- 3 - الهوية تدل على إفراغ المغاير من أي قيمة منطقية تدل على الصحة والصواب، أو قيمة أخلاقية تدل على الخيرية والأفضلية... الخ فالحق لا يمكن أن يتقسم أو يمتلكه فئتين متعارضتين. فالخطاب الديني بعامة قد تأسس على مقولة "إما كل شيء أو لا شيء"، فلا نسبية ولا تقاسم. يقول الله عز وجل في محكم تنزيله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الحج: 62].

من هذه الملاحظات المحدودة، نكتشف أن الهوية في الخطاب القرآني تدل على الثبات والالتزام والملكية المطلقة للحقيقة بما هي حق أخلاقي وإبستمولوجي. كما أنها هوية ناجزة العناصر، بمعنى أن مكوناتها محدودة من حيث الكم والنوع، فلا يمكن إضافة عنصر ما

كما لا يمكن إنقاص عنصر آخر. إن الهوية القرآنية تامة وناجزة لا تحتمل المراجعة أو إعادة النظر، مما يدل على أنها مطلقة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأنظمة الإيسيمية. وهذا ما يدل على الصلاحية المطلقة والتامة لها على اعتبار أنها متعالية، أي نازلة من السماء التي تحيط بكل الأراضي وليست نابتة من منطقة جغرافية أو حقبة تاريخية مخصوصة. هذا المفهوم السابق للهوية، يجعلنا نخرج إلى الميدان الأصلي لمفهوم الهوية، والأكيد أنها نابعة من الحقل المفهومي الفلسفي. ونجد أولى النصوص التأسيسية للهوية في قصائد بارمنيدس الفلسفية وحجج زينون المنطقية بما هي تعبير عن مولد الجدل البرهاني (Copleston, 1993, p 54). وتحدد مفهوم الهوية التحديد المنطقي المعروف اليوم، والمعروف أيضا في كل النصوص المقدسة بما هي نصوص معقولة ومنطقية. وعلى يد أرسطو الأسطاجيري عندما حدد مبدأ عدم التناقض كمبدأ ضروري لكل تفكير معقول على الشكل التالي: "لا يمكن أن نحمل محمولين متناقضين على نفس الموضوع من نفس الجهة" واستنتج المعلم الأول، وفق هذا المبدأ الصارم بأن كل مفكر لم يتقيد به يكون مفكرا لا -معقولا ومهدما. يقول في الميتافيزيك: "ولو أننا قمنا بمسألة هيراقليطس ذاته بهذه الطريقة - كون الشيء موجود وغير موجود - فمن المحتمل أن نجبره على الإذعان بأن الحدود المضادة لا يمكن أن تكون صادقة بالنسبة لنفس المحمول (...). فهؤلاء - أي هيراقليطس وبروتاغوراس - قد هدموا الخطاب العقلي بصورة تامة" (Aristote, 1991, p 1062). ولا نجد صعوبة في ملاحظة مدى صرامة مبدأ الهوية المنطقي عند أرسطو، تلك الصرامة التي ازدادت صرامة عندما تعلق الأمر بمسألة عقائدية مثل الدين والإيمان. وقد طرحنا في مناسبات عديدة سؤال مهم يتعلق بمدى ضرورة التزام الخطاب الديني بمبدأ عدم التناقض كمبدأ منطقي صاغته نظرية فلسفية مثالية مثل نظرية أرسطو؟ (نعتبر أرسطو مثالي على اعتبار أنه سقّف النظرية الأفلاطونية في العلة الصورية والمعاني الكلية، وبهذا فإننا نخالف نصوص الفلسفة الوضعية). وهو في الحقيقة السؤال الذي طالما أثاره رجال التصوف والمشاهدة النورانية، بما هي فلسفة تجاوز العقل للعقل ذاته. هل الخطاب الديني وبالتالي العقل الإلهي مُلزم بأن

يتفكر الأمور تفكراً منطقياً وفق مبدأ عدم التناقض الذي هو التعبير الثاني أو السلبي لمبدأ الهوية المركزي؟

إن التفكير خارج الهوية من منظور الفلسفة الحيوية (أي فلسفة الحياة) أو اللا-عقلانية بما هي تعبير عن انبثاق المنظور الما- بعد حدثي، هو من الأمور الممكنة بل والضرورية أيضاً. على اعتبار أن الحقيقة لا تكمن في المعقول والمرتب والمنضود، بقدر ما تكمن في الإرادي والتراجيدي والفوضوي (هنا نتذكر نص يوربيديس السابق الذي يعتبر الفوضى كائنة في العالم الإلهي أيضاً). يقول نيتشه باعتباره المفكر المضاد للهوية المتكلسة؛ معبراً عن عدم ضرورة مبدأ عدم لتناقض: "لا يمكن لنا إثبات ونفي في آن واحد أي تزامنيا، هذا المبدأ هو مبدأ تجريبي وذاتي، لا يعبر عن ضرورة، بقدر ما يعبر عن عدم قدرة بسيطة. وإذا كان التناقض حسب أرسطو هو الأكثر تأكيداً من كل المبادئ الأخرى، وهو الأكثر أساسية، والذي يجمع كل البراهين، ويحمل كل البديهيات (... المنطق مثله كمثل الهندسة وعلم الحساب، لا ينطبق إلا على الجواهر التخيلية، المخلوقة من طرف الذهن الإنساني، المنطق هو محاولة لفهم العالم الواقعي انطلاقاً من مخطط للكينونة صنعناه نحن، أو بأكثر دقة، المنطق هو إنشاء كما نستطيع تصوره فقط، أو توقعه في أكبر الأحوال..." (Nitzche, 1995, p 50-52).

إننا نلاحظ هنا هويات أو مفاهيم مختلفة لحد التناقض للهوية، مما يدل على أنها ليست مسألة بديهية. ففي حين يدل المفهوم الديني والفلسفي القابع خلفه على الثبات والديمومة والمعقولية، يُظهر المفهوم الفلسفي الصيروري على أن الهوية "وهم وتوهيم" illusion اختلقه العقل الإنساني، أي أن الهوية هي بنت التذهن والإفراط في المعقولية. لذا نحن نوافق على المفهوم الذي اقتطعه الدكتور "على سامي النشار" لتصور الهوية الذي يستبطن التغيير ويتقبله في عملية تُشدّنه للثبات. أي أن التغيير هو شرط تصور الهوية، وكل مفهوم يقوم على إقصاء الاختلاف والتغيير من الهوية، فهو تفكير تبسّطي واختزالي. يقول سامي النشار في كتابه حول تاريخ المنطق: "فلا بد من وجود اختلاف بين عنصري الحكم (...). أما أن نقول بأن

الشيء هو هو فلن يكون له معنى، ولن تكون له صفة الحكم. فالحكم هو الـ ذي يتضمن حملا جديدا، ولن يتحقق الحكم إلا إذا كان هناك تغاير بين طرفي الحكم، فإذا قلت مثلا الألماني هو ألماني، فلا أقصد بهذا تكرار لا معنى له، وإنما أريد أن أحمل على الموضوع صفة لم تكن ملحوظة في أول وهلة فيه، فحين أقول أن الألماني هو الألماني فإني أريد أن أحمل على الألماني الأول صفات متعددة من قسوة وعدم وفاء..."(النشار، 2000، ص 83). وكما هو ملاحظ، فإن مبدأ الهوية في الحكم المنطقي يقتضي وجود طرفي الحكم وهما الموضوع(الهو الأولي) والمحمول(الهو الثانية)، والتأكيد على ثبات بعض الصفات لا يدل على إنكار التغير أصلا. فعندما نقول مثلا أن: "المسلم هو مسلم"، فإننا نعترف بأن هناك أشياء قد تغيرت وتتغير دوما بفعل الضرورة التاريخية والجغرافية، رغم ذلك فإن هناك ما يبقى ثابتا رغم موجات التغير التي لا تتوقف مثل صفات الاحترام والعفة والرحمة والعبادة والتعاون...الخ.

3 - محاولة تمرينية في مشروع أركون لتحليل الخطاب القرآني:

إن الفضيلة المعرفية للأستاذ أركون، تكمن بالدرجة الأولى في عمله الدؤوب على تحيين الفهم والوعي الإسلامي للإسلام ذاته. وذلك من خلال استعمال آخر النظريات والمناهج الغربية المستجدة. وإن كان هناك من يتهمه بالعمالة ضد الإسلام، فالأكيد أنه خاض حربا معرفية مريرة ضد المناهج الاستشراقية الكلاسيكية، محاولا دراسة التاريخ الإسلامي من الداخل من خلال تفهم الظاهرة الدينية بعامة تفهما يساعد على الولوج لعمق الحدث المفهومي الأول. إنه المفكر الذي اقتنع منذ البداية بأن الفكر الدين الإسلامي الحالي لا بد أن يتحّين وإلا وقع في المحذور المتمثل في التكرارية والتقليد الفج. ما المانع من دراسة القرآن دراسة علمية "صارمة"؟ هذا المهمة التي لازالت تشكل عقدة عُصابية في الوعي الإسلامي التقليدي. وقد تكفل أركون في مناسبات عديدة بإنجاز أجزاء من هذه المشروع الذي يحتاج إلى آلاف من العقول الأركونية لتشتغل دون كلل.

إن خطاب الهوية والغيرية في القرآن، من المسائل التي خصص لها أركون بعض دراساته الكثيرة. ومن المسائل أيضا التي كلف بها تلاميذه المباشرين لإنجازها. لذا – ونحن تلاميذ غير مباشرين للأستاذ أركون – سنعمل على التمرّن في مثال محدد من أجل فهم وتفهّم (التفهّم يقتضي ضربا من التعاطف) التجربة الأركونية مع النظر إلى حدودها. ومن الكتب المخصصة لهذا الموضوع نجد "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني". وكما هو ملاحظ من العنوان، فإن التقييد بمعطيات علم اللغة المعاصر هو مفتاح الفهم العلمي والشفاف لبنية النص القرآني. ألم يقل مؤسس علم اللغة في الفقرة الأخيرة من كتابه التأسيسي بأن الهدف الحقيقي والأوحد للألسنية هو كون اللغة تدرس في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط.

l'idée fondamentale de ce cours : la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même (Ferdinand, 2004, p 376).

والعنوان الذي وضعه أركون لتلك الدراسة يكشف عن نهجة الظاهري الذي يقتضي تعليق الأحكام التي تراكمت طوال عشرينات من القرون. وأول خطوة قام بها هي رفض التفسيرات القديمة للقرآن على اعتبار أنها تفسيرات ترفض دوما الدراسة العلمية للخطاب القرآني والتي تقتضي التمييز بين العبارات المجازية والحقيقية (أركون، 2005، ص 33-34). ويمكن تلخيص ملاحظات أركون في النقاط التالية:

1 - تحليل الخطاب القرآني يدل على أن الفصل التام والكلي بين السماوي والأرضي كما هو مألوف في التحليلات التراثية، قد تم الكشف عن زيفه ومطلقيته الميتافيزيقية. على اعتبار أن هناك دوما علاقة ما بين الوثني والتوحيدي أو الأرضي والسماوي. يقول أركون موضحا المسألة: "شاع مصطلح الأديان السماوية تمييزا لها عن الأديان الأرضية. ولكن المشكلة هي أن الباحثين اكتشفوا وجود علاقة تاريخية بين هذه وتلك. وكان كشفا صاعقا لا يقل أهمية عن اكتشاف داروين وكوبرنيكوس (...). هذا لا يعني بالطبع نفي الوحي" (أركون، 2005، ص 95).

2 - هناك قولان في الخطاب القرآني فيما يخص مسألة الأغيار والآخرين. إذ نجد نمطين من النصوص مما يجعلنا نقر بأنها نصوص متشابهة تتطلب التأويل والتفسير أو الانتقاء مثلما يفعل الأغلبية:

أ - النصوص التي تستبطن الآخر وتتقبله بوصفه مشروعا للآنا: حيث نجد مثلا الآية القائلة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48]. وفي هذا السياق نجد كل الكتب المقدسة التوحيدية تشيد بالآخر قبولاً واعترافاً (أركون، 2011، ص 213).

ب- النصوص التي تستخرج الآخر وتُخرجه على اعتبار أنه خارج الصراط المستقيم مما يستوجب اقصائه وتصفيته. والآية التي ركز عليها أركون هي آية السيف الواردة في سورة التوبة، وفيها يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلٌّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 5] وهذا النص يكشف عن انعدام الروح التسامحي، على الرغم من أن هناك نصوص أخرى في القرآن توحى بتسامح واضح (أركون، 2000، ص 243-244). مثل الآية الثانية والثلاثون من المائدة (5:32).

خاتمة واستنتاجات:

سنعمل في هذه المرحلة الختامية على الإجابة بالترتيب على أسئلة المقدمة تاليا:

- كيف صور الخطاب القرآني مسألة الهوية والاختلاف أو المؤمن والكافر؟ وما هي الآليات المضمرة الموظفة فيه؟ نقول بأن نصوص القرآن الكريم في هذا الموضوع كانت متشابهة بعيدة عن الإحكام. شأنها شأن مواضيع مماثلة كالحرية الإنسانية والتنزيه والتجسيم... الخ، لكن من الصعب تفسير معضلة التشابه في الأحكام القرآنية، إذ يستحيل أن يكون المنطق الإلهي متناقضاً أو متصدعاً على اعتبار أنه خطاب معقول البنية والهيئة. فمثلما لاحظنا سابقاً هناك نصوص تفيد قبول المختلف عقائدياً والتسامح مع المغاير دينياً، وفي المقابل هناك نصوص تعترف بشريعة الاختلاف الطبيعية سواء اللغوية أو العرقية أو العقائدية، وبين هذا وذاك تبقى مرجعية المسلم مرتبطة "بإرادة التأويل"، مما يدل على أن النزوع أسبق وأقوي من المعقول. ونحن نعتقد بأن المرجعية الفكرية والتبريرات المنطقية تعتبر خادمة للإرادة بما هي الأصل والبدائية والأكثر عمومية عند كل الكائنات بما فيها الحيوان الناطق (Schopenhauer, 2009, p 1230). أما الآليات المضمرة في هذا الخطاب، فهي آلية عقائدية بعامة. أي كل الديانات وبخاصة الإبراهيمية تستعمل آلية التمييز بين المقدس والمدنس، لصالح مريدي المتعالي والمدافعين عنه.

-2-

- ما هي صورة الهوية والاختلاف في الفلسفات العقلانية الغربية؟ ما توصلت إليه آلة الفكر الفلسفي الغربي كان ثورياً بالكامل مقارنة بالمنافس الفكري القروسطي l'espace Montale médiéval أين كان النموذج الديني هو المسيطر. أصبح المغاير والمختلف عنصراً أساسياً في تشكيل الهوية، ومن مظاهر هذا التلازم نجد المجال السياسي أين أصبحت المواطنة تلغي الهوية والحرية تتغلب على القومية، والتوحيد يستبدل بالتعدد كما أن المغايرة أصبحت تُشجع أكثر من المماثلة... الخ.

-3-

- ما هي حدود المنهج الأركوني في دراسة "موضوع الأغيار" في الخطاب القرآني؟ نحن نخطأ كثيراً عندما نحاكم أركون بقيم ابستمولوجية تقليدية مثل الصواب والخطأ، أو قيم

دينية كالحلال والحرام...الخ. لأنه كمفكر حدائي وما بعد حدائي قد انفلتت من هذه المعايير العتيقة التي تفترض وجود حقيقة تامة وناجزة. إن معيار الفكر الأركوني هو المنظور والمراجعة، معيار أخذ بعين الاعتبار آخر ما توصلت إليه المناهج الغربية. ومع ذلك فيبقى أهم مأخذ يحسب على أركون هو أنه استخدم " سوق للمناهج " مما جعله غير منهجي بالمرّة. بمعنى أن التكوثر الطرائقي يؤدي في النهاية إلى انعدام الطريقة بالمعنى الأصلي.

المراجع:

- أركون، محمد. (2000). قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ط.2، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- أركون، محمد. (2005). القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني، ط.2، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة.
- أركون، محمد. (2011). نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ط.1، (ترجمة: صالح هاشم)، بيروت: دار الساقي.
- الجابري، محمد عابد. (2006). مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، ط.1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- كانط، إيمانويل. (2005). ما هي الأنوار؟، ط.1، (ترجمة: محمود جماعة)، صفاقس: دار محمد علي للنشر.
- مرسيا، إيلاد. (1987). أسطورة العود الأبدي، ط.1، (ترجمة: نهاد خياطة)، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
- النشار، علي سامي. (2000). المنطق الصوري مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط.5، دون مكان: دار المعرفة الجامعية.
- هوسرل، ادmond. (2002). الفلسفة علما دقيقا، ط.1، (ترجمة: محمود رجب)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

- هيدجر، مارتن.(2008). **ماذا يعني التفكير؟**، (ترجمة: نادية بونفقة)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

- Aristote.,(1991). **la Métaphysique, traduit par Jules Barthelemy Saint-Hilaire**, livre K (11), chapitre 5, para 1062 a. poket –brodard et taupin.
- Copleston, Frederick.(1993). **A history of philosophy-volume I Greece and Rome**, New York: image book Doubleday.
- Euripide.(1965). **iphigénie en tauride, dans théâtre complet**, tome 1, (traduit Henri Berguin et Georges Duclos), para 556-572, Paris: Garnier-Flammarion.
- Ferdinand, de Saussure.(2004). **cours de linguistique générale**, Alger: éditions E.N.A.G.
- Hasard, Paul.(1963). **La Pensée européenne au XVIII Siècle – de Montesquieu à Lessing**, France: librairie Arthème Fayard.
- Heidegger, Martin.(1962). **chemins qui ne mènent nulle part**, (traduit Wolfgang Brokmeire), Paris: édition Gallimard.
- Heidegger, Martin.(1962). **Nietzsche**, tome 1, (traduit Pierre Klossowski), Paris: édition Gallimard.
- Homère, Odyssée.(1999). **traduction Victor Bérard**, para V-108-139, Paris: édition Gallimard- Folio classique.
- Lalande, André.(2002). **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, 1ere édition, Paris: P U F, Quadrige.
- Nietzsche, Friedrich.(1985). **Ainsi Parlait Zarathoustra-un livre pour tous et pour personne**, (traduit: Henri Albert), France: Club Géant-presses de la renaissance.

- Nietzsche, Friedrich.(1995). **la volonté de puissance**, tome1, para 115, (traduit: Geneviève Bianquis), Paris: édition Gallimard.
- Schopenhauer, Arthur.(2009). **Le monde comme volonté et représentation**, tome II, (traduit: Christian sommer, Vincent stanck et Marianne Dautrey), Paris: éditions Gallimard- Folio essais.