الأسطورة والقرآن في فكر "محمّد أركون"

***

د. عبد الكريم عنيات/ جامعة سطيف 2

مقدّمة: في البحث عن المشكلات.

من المنتوجات الفكرية الّتي عرفت رواجاً منقطع النظير في الفكر الفلسفي المعاصر، عبارة "المفكّر فيه" و"اللاّ مفكّر فيه" و"المستحيل التفكير فيه le pensée, l'impensable et l'impensé. وبغضّ الطرف عن مصادرها، وأهدافها ،وسياقاتها المختلفة من تخصص إلى آخر، وحتى من مفكّر إلى مفكّر آخر، فإنها تدل في سياق الفكر العربي الحالي على المناطق الابستيمية المسموح بها لممارسة التأمل، والنقد، والتنقيب، والتحري، والبحث، والتحقيق...الخ من العبارات الدالة على المنحى المحايد في العقلنة. ولعلّنا لن نجانب الصواب، إذ قلنا بأنّ الكثير من فلاسفة العرب، والإسلام الحاليّين، قد التزموا بهذا المطلب المنهجي، والعلمي، التزاما لا ينفصل عن مجاهدات فكرية وشخصية تصل حدّ الخطر والتهديد. والحقّ أنّ الفكر الحقيقي هو الفكر الخطِر، أو قل الفكر هو الخطر ذاته، لأنّ الخطر المفهومي هو الّذي يفصل بين الممارسة الفكرية المعهودة العادية، والممارسة الفكرية المميزة. وإن أردنا أن نسمي الأسماء النادرة، والّتي واجهت بعبع اللاّ مفكّر فيه، في الفكر العربي الحديث الممتد إلى اليوم، لسمّينا أسماء مميزة مثل: طه حسين، علي عبد الرازق، أحمد محمّد خلف الله، زكي مبارك، أمين الخولي، نجيب محفوظ، هشام جعيط، يوسف الصديق، نصر حامد أبو زيد، محمّد أركون، عبد الله العروي...الخ، وأسماء كثيرة لم يتسنّ لنا تحديدها رغم فكرها النوعي، والجدّي.

إنّ كلّ مفكّر، من الأسماء المذكورة أعلاه، والّذي تم تكفيره من طرف المؤسسات الفكرية التقليدية، والتتريثية، ليطرح بالنسبة لنا أكثر من سؤال. ما هو مدلول التكفير من الناحية الابستمولوجية؟ هل هو ضمير الأمّة الّذي يحرس النوايا والأفعال، القبليات والبعديات معا؟ أم هو تعبير عن تفكير دفاعيّ يكبح جماح التطور والتغيّر باعتبارهما قانون الطبيعة التاريخية المحتوم؟ وما هي علاقة التكفير بالمنظور الأسطوري الّذي نحن بصدد التقديم له ؟ وممّا يمكن

---

* - **Abstract :** When Mohamed Arkoun this thinker and historian said in a little book named by "Arabic Thought" that: Quran's structure is mythical one , this statement made a big explosion criticize reached to declared him as a heretic and faithless according to theologian and classical philosopher who are against to the new interpretation of Quranic text .So we decided to make an epistemology investigation to detect The using of word Myth in Quranic and Modernist contexts .We starting our problematic as follow : How we can determine the Correlation between Quran and Myth by referring to the anthropology concept ? and which is the reason to the Contrast using of the word Myth between Quran and Modernist?

Keywords: Mythology, Coran, analyses of discours, Mohamed Arcoun, anthropology.

أن نلاحظه أنّ التفكير والتكفير من الكلمات المتجانسة، والاختلاف الوحيد هو ترتيبها. فهل التفكير هو ما يخالف المعهود في التفكير ممّا يفضي به إلى التكفير ؟ أم أنّ التكفير هو تفكير حادّ لدرجة أنّه لا يفكّر ويرفض التفكير مقتنعا بحقائقه النهائية. أي هو تفكير منتهي ومغلق، أو قل هو تفكير أعياه التفكير فقرّر الامتناع عنه من خلال التمسك الدّغماطيقي بيقينيّات لا تحتمل النظر. وقد أشار "أركون" ذاته في مقدّمة الطبعة العربية لمؤلّفه "الفكر العربّي" إلى ظاهرة التكفير الّتي مسّت أقطاب الحداثة العربية مثل "طه حسين" وهي في الحقيقة ليست بالظاهرة الجديدة، بل هي من المعهود، والمألوف في التاريخ الإسلامي بما هو تاريخ غلبة العقل الديني المتشدد، الّذي أدان "ابن الرواندي" و"ابن رشد" وغيرهم كثير. بل يمكن أن نظيف على "أركون" بأنّ هذا العقل الديني المتشدّد قد انقلب على ذاته، حينما كفّر "الغزالي" وأحرق كتبه. أليس الأمر مدهشا أن ينقلب التكفير على المــُكفِر ذاته، والسحر على الساحر. ونحن نعلم بأنّ الغزالي قد كفّر الفلاسفة في المسائل الثلاثة المشهورة، وبعد حين لم يسلم كتابه "إحياء علوم الدين" من التنكيل، والإحراق !ربّما هذا من نقائض العقل التكفيري ذاته، إنّه ينقلب على نفسه عندما لا يجد موضوعا للتكفير، مثله مثل النار الّتي تتغذّى من نفسها !

طبعا لا يمكن لنا أن نشتغل على كلّ المفكّرين السابق ذكرهم، كما أنّ المقام لا يتيح لنا البحث في جدلية التفكير والتكفير. بل ما نبتغيه الآن، هو البحث في تجربة الخوض في الحقل المعرفي الّذي يشكّل المحرم الفكري في قاموس الفكر التقليدي. وهو التفكير الإبستمولوجي والأنثروبولوجي في القرآن الكريم، وهو ما قام به أكثر من مفكّر، ونخصّص أكثر "عبد المجيد الشرفي" و"يوسف الصديق" من تونس، و" محمّد أركون الجزائري / الفرنسي". لقد خاض المفكّر ذو الأصول الجزائرية "محمّد أركون" (توفي في سبتمبر 2010) في مشروعه الفلسفي– التاريخي صراعا حادّا بين طرفين متقابلين لحدّ التناقض: فمن الجهة الأولى العقلانية الوضعية الّتي قادها الاستشراق التقليدي الّذي نهج منطق التحقيق اللّغوي، والحفر التاريخي الخالص في دراسته للتراث الإسلامي بما فيه النص التأسيسي متمثلا في القرآن خاصةً. والعقلانية الإيمانية الإسلامية الّتي يمثلها الفكر التقليدي الرسمي الّذي يتصدّر الجماهير الإسلامية الغفيرة، والّتي أغلقت باب التفكير، والتنظير في موضوع طبيعة النصوص المقدّسة، من الجهة الثانية. فقد وصفه التيار الأول بقصوره المنهجي المتسامح لحدّ عدم الالتزام بالعلمية، في حين أنّ التيار الثاني نعته بالتطرف المنهجي، والصرامة المفرطة في تعامله مع النصّ الاسلامي المقدس الّذي يجب أن يتعال عن الأورغانون البشري بسبب أصوله غير البشرية. وبين هذا وذاك تحسّر "أركون" وشعر بالوحدة، ربّ وحدة تُعبّر عن فتح جديد، لا يفهمه هؤلاء، ولا هؤلاء إلاّ بعد مرور فترة من الزمن ليست بالقصيرة. أوليس الفكر الجذري والخطير يوجّه للغد وما بعد الغد ! ولا يفهمه إلا الأحفاد والأسباط.

لا نعتقد أنّنا نستطيع الإلمام بالمسيرة الفكرية لهذا المؤرّخ الّذي فتح ورشات عديدة على امتداد ستّة عقود، بل لا ندّعي ذلك لأسباب متعلّقة بصعوبة المهمّة أوّلا، وضيق أفق هذه المقالة ثانيا. لذا ارتأينا أن نجتزئ أحد أفكاره الّتي أثارت ضجّة في ثمانينات القرن الماضي، سواء في ملتقيات

الفكر الاسلامي الّتي كانت تنظّم في الجزائر بصورة دورية، أو في الدراسات النقدية الّتي تعلّقت بنصوصه الكثيرة. فقد ذكر "أركون" قائلا في أحد مداخلاته الأخيرة الّتي تعود إلى ماي 2010، أي قبل وفاته بأربعة أشهر فقط "حين كتبت في كتابي la pensée arabe جملة يسيرة الفهم في اللغة الفرنسية le Coran est un discours de structure mythique ترجمها مترجم الكتاب "عادل العوا" ترجمة خاطئة إلى الصيغة التالية "القرآن خطاب أسطوريُّ البنية." هذه هي العبارة الّتي أثارت الجدل، والنقد، وحتى التكفير، لذا سنعتزم على الاشتغال على هذه المقولة تحليلا، وبحثا، ومقارنة، ونقدا، من أجل الكشف عن حقيقة الأسطورة أوّلا ؟ ومدى تطابق مفهومها من نصّ مقدّس إلى آخر؟ ومن أجل الكشف أيضا عن حدود تطابق فكرة "أركون" على تبريراته الّتي تتبرّأ – ولو بصورة ضمنية – من تداعيات هذه العبارة الّتي أثارت سخط رجال الدّين المسلمين. لذا فسؤال البحث يدور حول المسألة التالية: هل كان "أركون" ضحية سوء الترجمة في مبدئه القائل بأنّ القرآن نصّ ذو بنية ميطيقية ؟ وهل هناك فرق بين الأسلوب القصصي، والأسلوب الأسطوري في عرض الحقائق ؟ وما علاقة عبارة "أركون" بالدراسة الشهيرة الّتي أنجزها الأستاذ "محمّد أحمد خلف الله" تحت عنوان: الفنّ القصصي في القرآن الكريم 1947 ؟ هل هناك تبرير للتفرقة بين القصّة والأسطورة عند الحديث عن الأسلوب، والمضمون القرآنيّين ؟ أم أنّ "أركون" كان يجامل مشاعر المسلمين من خلال تعليق الأوزار بالمترجم ؟ وهذا ما يجعله، وفق هذا الاحتمال، متردّدا في علميّته، والتزامه المعرفي اللّذان تغنّى بهما كثيرا ؟ لماذا لم يستعمل "أركون" عبارة narrative أي قصصي للدلالة على الطابع القصصي في القرآن ؟ وفضّل أن يوظّف كلمة mythique الّتي تثير وتستفزّ أكثر ممّا تعبّر موضوعيّا عن فكرة مألوفة ؟ خاصة في السياق الإسلامي أو ما اصطلح عليه التداول الإسلامي. إنّنا نقترح فرضيتين: هما أنّ "أركون" كان يقصد فعلا بأنّ القرآن الكريم نصّ أسطوري البنية على أساس أنّه خطابيّ، وليس برهانيّا. وأنّه لم يكن ضحية سوء الترجمة كما زعم، بل أراد فقط أن يبرّر فعلته الفيلولوجية أمام الضغط النفسي والجماهري.

ومن أجل مقاربة المشكلات السابقة، ومشكلات أخرى قد تظهر وفق منطق تداعي الأسئلة والأفكار أثناء العرض والتحليل، فإنّنا نقترح العناصر التالية:

1-من القصّة إلى الأسطورة : ما هو الخيط الهادي؟

تميّز القواميس المتخصّصة في الأنثروبولوجيا، والميثولوجيا، أو علم الأساطير بين مصطلحات متقاربة ومتجاورة على الرغم من تمايزها، يستخدمها غير المتخصّصين الاستخدام التلقائي الّذي يقترب إلى روح الهواية الفكرية أكثر ممّا يقترب إلى روح التخصص العلمي الدقيق، بل قل الضيق بمعناه الإيجابي أو المنهجي. ونقصد هنا الكلمات المألوفة مثل الأسطورة، والقصّة، والخرافة. وإن استطعنا التقيّد بالتمييز الإيتمولوجي، فإنّنا سنحاول البحث عن التوظيف القرآني لكلمة "أساطير". لأنّ هذا التوظيف هو الّذي تسبّب ل"أركون" ولغيره من الباحثين الحداثيّين في القرآن الكريم، للدخول في مآزق كثيرة، على اعتبار أنّهم تجاوزوا، والأكيد أنّه تجاوزٌ مقصودٌ ومعلومٌ وليس نابعا

عن جهلٍ، التوظيف القرآني المخصوص لكلمة "أسطورة" أو "أساطير". وإن أتيح لنا البحث أكثر، فإنّنا نستشكل سبب استعمال القرآن كلمة "أسطورة" الاستعمال المشحون بالطابع السلبي؟ على اعتبار أنّ استعمال الكلمات ليس موضوعيّا كلّ الموضوعية، أو محايدا كلّ المحايدة، سواء في السياقات الاجتماعية، أو العلمية، أو التاريخية.[1] فالمصطلح دائم الترحال، وفيه يتلون ويتأقلم ويتبدّل التبدل التام أو الجذري في بعض الأحيان. ونحن الآن لا نفهم عبارة "الأسطورة" بمعزل عن التوظيف الوضعي الّذي انتشر في الفكر الفلسفي، والعلمي العربي، انتشار النار في الهشيم، خاصة بعد دروس الفلسفة الوضعية الّتي نشرها "أوجيست كونت"، والّذي حدد المراحل الثلاثة، في صيغة قانونية عامّة، لتطور الوعي الإنساني في كلّ فروعه وتشعّباته. حيث تمّ اعتبار المرحلة الثيولوجية الانفعالية، أو العاطفية، بمثابة مرحلة بدئيّة أولية، أو قل بدائية على الوجه الصحيح، لأنّها تمثل "طفولة الفكر"،[2] والّتي كشفت لاحقا عن "سطحية وبساطة" النظر إلى الكون والإنسان. فدراسة تطور المنظومة الفكرية للإنسانية تكشف أنّ المرحلة اللاهوتية ليست إلّا أسطرة للكون أو قل بعبارة فيبر "تسحير الكون"، أي جعله لعبة في يد القوى الخارقة، سواء كانت خيّرة مثل الآلهة، أو شرّيرة من الشياطين والجنّ. ومقارنتها بالمرحلة الوضعية، الّتي هي المرحلة النهائية المكتملة، يكشف عن هذه الخصائص الّتي لا يمكن التنكر لها. إذن فنظرية "كونت" الوضعية، ساهمت في تقديم الأسطورة في صورة متأخرة، ومرذولة، وبدائية. وفي هذا التقديم الكثير ممّا يقال، لأنّ الأسطرة في النهاية ضرب من الفكر، والّذي يدين الأسطورة لا يخرج عن كونه فكرا من نوعٍ خاص، وإن علمنا أنّه ليس هناك فكر نهائي يمثل الحقيقة العلمية الموضوعية والفاصلة، فإنّه يمكن اعتبار العقل العلمي الموضوعي المحايد والكلي بمثابة أسطورة، مثلما تمّ اعتبار الأسطورة فكرا منقوصا ومتخلّفا...الخ. وقد ورد في أحد التقارير أنّ "وزارة التربية في البيرو ترى أنّ الفلسفة هي نمط تعبير غربي نستطيع التخلي عنه. وعلينا في

---

[1]- ثيوسديديس: تاريخ الحرب البيلوبونيزية، ترجمة دينا الملاح وعمرو الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003، ص 21-22. والفقرة الدالة على أن استعمال المصطلحات يتبدل من عصر إلى آخر ومن سياق إلى سياق مغاير هي قول ثيوسيديديس في الفصل الأول من الكتاب الأول المعنون بـ مناهج التاريخ وغاياته : "كانت مهنة القرصنة تعد يومذاك [في عصر الهلينيين الأوائل] مهنة شريفة، وليس فيها ما يضر صاحبها. وما زالت هذه النظرة شائعة حتى في يومنا هذا، ويأخذ بها بعض سكان البر الذين يعتبرون القرصنة سببا للفخر والاعتزاز كذلك نطالع عند الشعراء القدامى السؤال المعتاد الذي يطرح على القادمين بطريق البحر: "هل أنتم من القراصنة ؟" ولم يكن ليخطر ببال أحد أن في هذا السؤال إحراجا لمن يسأل..." وملاحظة المؤرخ الأثيني تنطابق مع الكثير من الأمثلة الأخرى، لذا فنحن نبحث دائما حول إن كان الناس عندما يستعملون نفس اللفظة يقصدون نفس المعني، خاصة إن كان الفارق الزمني طويل جدا، مثل حالة القرآن في زمن التنزيل وزمننا الحالي مثلا. لهذا فإننا نجيز لأنفسنا التساؤل إن كان مدلول كلمة الأسطورة ثابتا عبر التاريخ الإنساني كله، وعبر تاريخ الفكر العربي الإسلامي على وجه الحصر ؟ وإن كان الاستعمال القرآني لعبارة "أساطير أو الأساطير" استعمالا ثابتا أم متبدلا. أي هل كلمة أسطورة كلمة شفافة "بريئة" أم أنها توظف وتؤقلم على حسب الظروف الطارئة ؟ وبعبارة أدق هل الشحنة السلبية لكلمة "أسطورة" ميزة قرآنية وبالتالي ثقافية أم أنها ميزة في ذات الكلمة ؟

[2]-August Comte: cours de philosophie positive, tome premier, Roune Frères, Libraries – éditeurs, Paris, 1830, p 7.

الآن نفسه التخلي عن وهم النموّ بشكل عام لأنّ الأمر يتعلق بأسطورة غربية".[1] أي أنّ تقييم العقل للعقل أمر لا يخرج عن الانتماءات، والتحزّبات، والتمذهب الّذي لا يمكن لأي واحد منا الانفلات منه. إذ يمكن اعتبار "العقل العلمي والمنطقي الغربي" مجرّد أسطورة مقبولة وعملة متداولة، وقد يأتي زمان يكشف عن القصور الكلّي للعقل العلمي. ونحن اليوم لا نجد صعوبة في استكشاف أعراض فشل وتهلّل نظرية "العقل العلمي الموضوعي" أو "العقل المنطقي النزيه" فلا يمكن الحديث عن عقل فوق التاريخ وفي نفس اللحظة يحُاكم التاريخ. أليس العقل في النهاية محدود بحجب تاريخية لا يمكن تجازوها حسب ملاحظات "ديلتي" العميقة ؟ وإن كنّا نطرح هذه الشكوك للنظر، فلأنّنا نعتقد بأنّ "الختم على العقل"، مثلما فعل كونت وغيره ممّن "غلق باب التطور" لا يختلف إلاّ في الدرجة عن الذين أغلقوا التاريخ، سواء كانوا إسلاميّين أو عِلمانيّين، أو عَلمانيين، على اعتبار أنّهم جميعا تحدّثوا عن "استقرار العقلانية"،[2] وما العقل بمستقِرّ يوما، ولن يستقرّ في الآجال القريبة والمتوسطة على أيّ حال. لذا فيمكن التأكيد على أنّ غلق أفق التفكير، هو عمل أصولي بامتياز، ولا يختلف فيه الرجعيّون عن الاستئصاليّين. لذا نوافق بالكلّية النتيجة الّتي توصل إليها الأستاذ "محمّد الحداد" بشأن مفهوم الأسطورة عندما قال: "لا يتضمّن مفهوم الأسطورة أيّ تحقير، أو نظرة دونية، كما أصبح متأكّدا من خلال البحوث الاجتماعية الحديثة".[3] فالعقل الّذي اعتبر الأسطورة أسطورةً بالمفهوم السلبي، قد يأتي عقلا آخرا فوقه يؤسطره هو أيضا. إنّ هذا الحوار بين العقل الاسطوري، والعقل العلمي، أو الوضعي ليشبه إلى حدّ كبير الحوار الّذي أنشأه الغزالي بين الحواس والعقل، أي بين العقل الحسي، والعقل العقلي الأكثر تجريدا. إذا قد "يتجلّى حاكما آخر يكذّب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه".[4] أفلا نعتبر من هذه المقاربات الّتي تفطّن إليها القدامى، ممّا يجعلنا نتريث في الوضع الوثوقي لنقطة النهاية!

كيف حدث أن تمايز استعمال الألفاظ التالية: الأسطورة، القصة، الخرافة ؟ من المؤكّد بأنّ البحث في الفروق والتمفصلات سيساعد على تجاوز إحراج استعمال عبارة الأسطورة القرآنية عند "أركون". مع العلم أنّه لا مفر من التمييز بين هذه المفاهيم على مستوى الشكل والمضمون، لأنّنا في بعض الحالات نستعمل عبارة "قصة الأسطورة" مثلا، [5] أو "حكاية الخرافة". لذا يمكن التقرير بأنّ الحكاية هي شكل من الكلام، أما الأسطورة فهي مضمون هذا الكلام. وهذا السياق

---

[1]- مفيدة قوشة (تنسيق): الفلسفة مدرسة الحرية – تعليم الفلسفة وتعلم التفلسف: وصف الحالة الراهنة واستشراف المستقبل، ترجمة فؤاد الصفا وعبد الرحيم زرويل، تحت اشراف علي بنمخلوف، منشورات اليونيسكو، باريس، الطبعة الأولى، 2009.الفصل الثاني: تدريس الفلسفة في مستوى التعليم الثانوي: سن التساؤل. تقديم: Luca Scarantion، ص 51.

[2]- محمد الحداد: ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 7.

[3]- المرجع نفسه، ص 253-255.

[4]- أبي حامد الغزالي: المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ص 85.

[5]-كلين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قناصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 9.

هو الّذي استعمله "ليفي برويل" عندما تحدّث عن حكاية الأساطير la récitation des mythes / les mythes réciter."[1]لكن في السياق الأركوني يمكن أن نفهم عبارة "ذي بنية أسطورية" لا على أساس المضمون بل على أساس الأسلوب، أو البنية العامة للنص. لذا فيمكن أن يستعمل مصطلح الأسطورة استعمالا شكليّا بنيويّا، أو استعمالا مضمونيّا معرفيا. وقد لاحظ "ليفي برويل" في كتابه "الميثولوجيا البدائية 1935" أنّ: "حياة البدائيّين مغرقة في الما فوق طبيعي والعجائبي (...) لذا ليس بإمكانهم التعبير عن ذلك بواسطة جهاز مفاهيمي ولكن فقط بواسطة لغة أسطورية."[2] وهذا يدلّ على أنّ عبارة "الأسطورة "توظيفها هنا في سياق شكلي فقط. وفي ذات السياق قد "تكون الأسطورة هي الّتي تحكي" شيئا ما أيضا،[3] حقيقيا كان أم خياليا، وبالتالي تتحول إلى طريقة لتعقّل، وتذّهن العالم. لذا فمن الظاهر أنّه هنا كفهم شكليّ وفهم مضمونيّ للأسطورة، وهو ما سمّاه عالم الأديان "ميسلان" بـ "الأسطورة كشكل للمعرفة والأسطورة كموضوع للمعرفة."[4] ومن هنا ضرورة التمييز بين "الخطاب الأسطوري" و"الخطاب ذي البنية الأسطورية"، والأكيد أنّ استعمال "أركون" لفظة "بنية" له ما يبرّره، ويعبر عن خيار منهجي مدروس مسبقا.

لهذا فإنّنا نقدم مقاربة مقارنية مختصرة للمصطلحات الأساسية في هذا السياق التحليلي، وهي الأسطورة، والقصة والخرافة. وعلى الرغم من أنّ المقارنة تتطلب مجالا أوسع، إلّا أنّنا سنقتصر على الاستعمال الأركونيّ لا على الاستعمالات المعجمية الواسعة والعميقة. لذا نجد هذا التمييز على التراتب الآتي:

- الأسطورة: تُستعمل الأسطورة اليوم للدّلالة على ما يوازي العالم الواقعي المادي أو يتجاوزه، أي العوالم غير الواقعية والخيالية.[5]هذا في سياق الفكر الغربي أوّلا، وفي الاستعمال العامّي غير المتخصّص ثانيا. أما نحن، أي في سياق الثقافة العربية، فيجب أن ننبّه إلى أنّ عبارة الأسطورة تحمل المدلول المشحون بالسلبية منذ الخطاب القرآني. والأكيد أنّ الضجة الّتي أثارتها عبارة" أركون "الّتي انطلقنا منها مرتبطة باختلاف السياقين العربي، والغربي في توظيف كلمة أسطورة. ويوضح لنا "أركون" تفاصيل هذا الاختلاف في حواراته الأخيرة قائلا: "عندما حاول المترجمون نقلها (الميث أو الحكاية الرمزية) إلى اللّغة العربية وجدوا، لا أعرف في أي فترة، كلمة أسطورة الشائعة في اللّغة اليومية والتي تقابل تقريبا كلمة ترهة أو خرافة في الفرنسية. كان مستمعو الوحي يقولون "لمحمّد" ما معناه: "أنت تروى لنا ترهات، أو خرافات نعرفها، أنت لا تقدّم لنا شيئا

---

[1]-Lucien Lévy-Bruhl: la mythologie primitive – le monde mythique des Australiens et des papous, PUF, Paris, 1963, p 116.

[2]- ميشال مسلان: علم الأديان – مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وكلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 77.

[3]- مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1987، ص 89.

[4]- ميشال مسلان: علم الأديان – مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 294.

[5]- كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، مرجع سابق، ص 12.

جديدا بوحيك الّذي جئتنا به". بمعنى آخر فإنّ للكلمة إيحاءات رفض بالقياس إلى الوحي. لكن السؤال المطروح الآن هو الآتي: من أين جاءت كلمة أسطورة ؟ من اللّغة الإغريقية بالطبع هيستوريا historia، لكن الذين اخترعوها في القرآن كانوا يجهلون بالطبع مصدرها اليوناني. والدليل على ذلك أنّهم يستخدمونها بطريقة سلبية. ينبغي العلم أنّها كلمة مستخدمة من قبل خصوم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. نضرب مثلا: ﴿يقول الّذين كفروا إن هذا إلاّ أساطير الأولين﴾ (الأنعام، 25)، أو: ﴿وقالوا أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تملي عليه بكرة وأصيلا﴾. (الفرقان، 5). أيّا يكن من أمر فإنّه لمن العبث حقّا أن نترجم اليوم كلمة mytheالفرنسية بكلمة أسطورة العربية. وذلك لأنّ كلمة mythe الفرنسية آتية من كلمة muthos اليونانية. وهي تعني التفسير المجازي، أو الرمزي، أو الشاعري للعالم. هذا في حين أنّ اللّوغوس يعني التفسير العقلاني الموضوعي للعالم نفسه."[1]هذا ويشير مترجم "أركون" الدّكتور هاشم صالح، إلى أنّ "لسان العرب" لم يقدّم تعريفا كافيا للأسطورة بل اكتفي بالمفهوم الّذي كان سائدا في القديم، أي في القرآن الكريم: "الأسطورة في لسان العرب: مادة سطر: والأساطير: الأباطيل، والأساطير أحاديث لا نظام لها واحدتها أسطار، وإسطارة بالكسر وأسطير، وأسطيرة، وأسطور، وأُسطورة بالضم. (هذا كلّ ما كان موجودا، وهو شيء طبيعي لأنّ لسان العرب لم يكتب في القرن 20 ولم يشهد ازدهار العلوم الإنسانية الحديثة لكي يطوّر من تعريفها، ومفاهيمها، لكن الشيء غير الطبيعي هو أنّ القاموس العربي الحديث لم يفعل شيئا أفضل، أو بالأحرى هو غير موجود حتى الآن)". لذا فما يتحسّر عليه "أركون" و"هاشم" معا هو جمود مفهوم الأسطورة في السياقات العربية الإسلامية في مقابل التطورات الهائلة الّتي عرفها نفس المصطلح في اللّغات الأوروبية الأخرى. والحقيقة أنّ هذا الركود كان عاما، لأنّ التوقف عن التفكير يولّد التوقف عن الكلام، أي عن إيجاد مصطلحات جديدة. ويضيف "صالح" مبرزا ثراء القاموس الفرنسي بمعنى الأسطورة: "جاء في قاموس "لاروس" الكبير للّغة الفرنسية طبعة 1975، بالإضافة إلى ما نقله "أركون" التعريفات الستة التالية:

1-الأسطورة:mythe تقديم تصوّر ما عن حدث، أو شخص كان له وجودا تاريخيا ولكن تدخّل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حدّ كبير من صفته الواقعية. (تجاه التضخيم طبعا): أسطورة "دون جوان" مثلا، أو أسطورة "نابليون" الذائعة.

2-عرض فكرة، أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية شعرية. أسطورة الكهف عند "أفلاطون" هي النموذج الأمثل على ذلك.

3- تقديم تصوّر مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية الماضية: أسطورة العصر الذهبي.

4-صورة المستقبل الّتي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما، وتقوم بوظيفة النابض لعملها: أسطورة الإضراب العامّ.

---

[1]- محمد أركون: التشكل البشري للإسلام – مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجل، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،2013 ، ص 171.

5- تصوّر تبسيطي، ومشوّه قليلا أو كثيرا لواقعة ما (حادثة، فكرة، عاطفة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة والّتي تشرط آراءهم، وأعمالهم. مثلا: "ولكنهم ليسوا مجانين بما فيه الكفاية لكي يعتقدوا بأنّ أسطورة الجزائر الفرنسية قد اتخذت صفة الأمر الواقع أكثر فأكثر."

6- ما هو خيالي صرف وعار من كلّ حقيقة. هذا التعريف الأخير يطابق التعريف العربي (الوارد في لسان العرب)، ويناقض التعريف "الأنثروبولوجي" الحديث الّذي يعتبر أنّ كلّ أسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة، ثم يكبّرها الخيال وينمّيها".[1]لذا يمكن أن نلاحظ أنّ هناك عدّة مستويات من معنى الأسطورة، ونحن في اللّسان العربي لم نقبض إلاّ على معنى واحد، وحديّ أي غير قابل للمراجعة. وهو الخرافة أو الكذب، وإذا علمنا بأنّ كلّ ما هو صادق له نسبة من الكذب، وكلّ ما هو كاذب له نسبة من الصدق، أدركنا لحظتها أنّ التثنية بين الصدق التام، والكذب التام ضرب من التبسيط المضلّل، وللأسف فإنّ الفكر الإسلامي، في بعض جوانبه وبعض ممثّليه، قد وقع في هذا التبسيط.

- القصّة: عندما يتحدث "أركون" عن القصّة، فإنّه يستعملها بمعنى أسلوبي. أي أنّ القصّة le récit هي الّتي تمثل الشكل النموذجي الأمثل للتعبير عن الفكر الأسطوري.[2] وبالتالي فالأسطورة تغدو موضوعا لأسلوب يعتبر قصصيّا، أو حكواتيّا، وليست طريقة في فهم الأمور والنظر إليها. ويشير إلى مدلول الاستعمال القرآني لكلمة قصص مع ما يطرحه هذا التوظيف من مشكلات تقنية ومفهومية: "القصص في المصطلحات القرآنية: هو خبر ذو مرجعية مكتوبة:(أسطورة من السطر والتسطير) " يقطع مع ماضي القبيلة ومع مستقبلها المنتظر". والقصص بما هو "أحسن القصص" وأكثره صحّة، والمستخدم في القرآن من أجل إعادة صياغة العالم وفق رؤية لإعادة التأسيس الجذري لـ"الدّين الحقّ". ويزداد الخلط عندما نعلم أنّ اللّغة العربية الحديثة قد ترجمت كلمة mythe بـ أسطورة الّتي تحمل في القرآن معنى حجاجيّا، وسلبيّا. هذا يدلّل على مدى صعوبة استعادة جميع الشحنات، والوظائف الإيجابية للقصص في التوتر الفلسفي بين القصص mythos والمنطق logos منذ أفلاطون، وأرسطو، بل أيضا منذ ظهور الإسهام الأساسي للأنثروبولوجيا المعاصرة. تعقيد آخر يأتي من واقع أن تيارا تفسيريا قويّا ينظر إليه على أنّه "قويم" قد رفض بشكل كامل الدور المنظم للمجاز في الخطاب الديني؛ الأمر الّذي يفتح الباب واسعا أمام جميع القراءات الحرفوية والأصولية للقرآن."[3]فسبب ذيوع هذا المفهوم الواحد للأسطورة هو السيطرة المذهبية لنمط واحد فقط من التفكير، والسيطرة أو الذيوع لا يدلاّن أساسا على أنه الحقيقة بعينها، فشتان بين التسليم، والتفكير.

---

[1]- هاشم صالح، ضمن كتاب محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة عاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ومركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، 1996، ص 211.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996، ص 130.

[3]- محمد أركون وجوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد – ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسن، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 117.

-الخرافة: يستعمل "أركون" عبارة الخرافة بمعنى كلّ ما هو عار من الصحة. فالقصص الخرافي هو الّذي لا يستند إلى أيّ مطابقة للواقع.[1] وعندما يستعمل عبارة mythologisé فإنّه يقصد التخريف أو جعل شيء ما خرافة. [2] وهو ما يرادف إلى حدّ كبير الأدلجة على اعتبار أنّها تُحرّف الأمور. وتدخل وظيفة التخريف عموما كفعل قصدي من أجل تزييف الوعي وتمويه التفكير. وهذا ما يخالف كلية الأسطورة على اعتبار أنّها تعبير تلقائي وصادق لمنظور وفهم الإنسان لنفسه وللكون، في حين أنّ الأدلجة، والأسطرة والتخريف تمثل أعمال إرادية ممنهجة هادفة لمصلحة ضيّقة وآنية.

ويمكن أن نلاحظ أنّ الرابط بين هذه المصطلحات المتجاوزة والمتقاربة رغم اختلافاتها المفهومية هو عنصر اللّغة. وبالفعل فإنّ كون الإنسان حيوان ناطق وفق التحديد التقليدي، يدلّ على أنّ استعمال اللّغة هو الّذي ولّد كلّ من الحكاية والأسطورة والخرافة. لذا فإنّ هذه المنتوج البشري الخالص، أي الحكاية، والأسطورة، والخرافة هي مظهر من مظاهر الكينونة اللّغوية للإنسان. وقد توصل، حسب ملاحظة إرنست كاسيرر Ernest Cassirer(1874-1945) في كتابه Sprache und Mythos, 1925 عالم الأساطير، والفيلولوجي صاحب كتاب "فلسفة الميثولوجيا "المشهور "ماكس مولر" إلى أنّ "الأسطورة ليست تحويل للتاريخ إلى حكاية أسطورية، ولا هي حكاية تقبل كتاريخ، بل هي شيء تشترطه وتنجزه فاعلية اللّغة؛ وهي في الحقيقة نتاج نقيصة أساسية وضعف متجذّر في اللّغة. فكلّ دلالة لغوية غامضة في جوهرها، وفي هذا الغموض، وهذا الاشتراك في الكلمات، يكمن مصدر جميع الأساطير."[3] والأساطير الإغريقية، والرومانية تثبت في الكثير من الحالات صدق هذا التفسير. ورغم أنّ هذه النظرية، نظرية "ماكس مولر" تركّز على اعتبار الأسطورة ظاهرة لغوية في الأساس، إلاّ أنّه يمكن ربطها بالمظاهر التاريخية، والاجتماعية، والوظيفية. والحقيقة أنّ النظريات الّتي تفسر طبيعة الأسطورة ومنشأها كثيرة ومتعارضة، كما أنّها لا تخدمنا الخدمة المباشرة في هذا الموضوع المتعلق بمفهوم الأسطورة في القرآن حسب نظرة أركون.

1-نظريّة "خلف الله" في الفنّ القصصي القرآني:

إنّنا نفترض أنّ نظرية "أركون" حول طبيعة الخطاب القرآني، ليست بالكلام الجديد كلّ الجدّة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي المعاصر، أو تاريخ الدراسات المتخصّصة في الإسلاميات سواء الاستشراقية، أو المحليّة الّتي أنجزها أبناء حضارة الإسلام ذاتهم. على اعتبار أنّ الدراسة الّتي قدّمها الدّكتور "أحمد محمّد خلف الله" في نهاية الأربعينات، قد حدّدت المعالم الكبرى لما سيقوله "أركون" لاحقا في الستينات، والسبعينات من القرن الماضي، بل ما سيقوله حتى في

---

[1]- محمد أركون: نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 114.

[2]- محمد أركون وجوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد – ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص 97.

[3]- إرنست كاسيرر: اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "كلمة"، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 23.

أواخر كتاباته حول القرآن والنص المقدّس عموما. ورغم ذلك فإنّ "أركون" يأبى الحديث عن تجربة خلف الله الفكرية، الحديث الاعترافي والتقديري، بل على العكس راح يقلّل من شأنها من خلال إظهار حدودها الضيقة. ولئن كنّا نعترف بأنّ لكلّ دراسة علمية حدود لا يمكن أن تتجاوزها بسبب ظروف الزمان، والمكان، والثقافة، إلاّ أنّ مقارنة المشروع الأركوني مع دراسة "خلف الله" المبكّرة، يكشف عن تقاطع لا يمكن إنكاره.

يقول "أركون" ملخّصا تجربة "خلف الله "بضرب من التهوين والتقليل: "كان أستاذ جامعة مصري قد امتلك الجرأة على مقارنة (دراسة) القرآن من الزاوية الأدبيّة وذلك عندما درس "الفنّ القصصي في القرآن". لكن حرصه على مراعاة الموقف الإسلامي الإيماني، ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية اليوم في مجال التحليل الأدبي قد اضطرّه إلى تقديم تنازلات مهمّة تجاه عقيدة الإعجاز. هكذا نرى أنّه بقيت علينا مهمة صعبة ينبغي إنجازها ضمن منظور المساهمة في بلورة "نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية".[1] وما يمكن أن نفهمه من هذا النص أنّ "أركون" يعترف على الأقل بجرأة الطرح الّذي قدّمه "خلف الله" والحقيقة أنّ هذا الاعتراف، وإن بدا بسيطا، إلاّ أنّه يعبر عن حجم المهمّة الّتي أداها الأستاذ الأزهري، على اعتبار أنّ النهضة الفكرية مرتبطة كلّ الارتباط بالعامل النفسي الّذي يتمثل في الجرأة بدل الكسل، والخوف والشعور بالقصور. ألم يحدّد كانط في نصّه المشهور بأنّ الأنوار تتمثل في خروج الإنسان من القصور الّذي هو مسؤول عنه، وأنّ شعار الأنوار ليس إلاّ الوقوف موقف الجرأة. [2] وتحقيق الموقف الفكري الأصيل مرتبط بالاستقلال في التفكير من خلال الانسحاب من الباراديغم المتهالك والعتيق "نحن نفكّر" إلى النموذج الحداثي الجديد "أنا أفكر"، وهذا بالضبط ما نسمّيه تفكيرا.[3] وبهذه المعايير فقط يمكن الاعتراف بالخطوة الهامة الّتي خطاها الدّكتور "خلف الله". أمّا المسألة الثانية الّتي أثارها "أركون" بشأن الدراسة الّتي سنشير إليها لاحقا، فهي "مراعاة" العاطفة الإسلامية. ونحن نعتقد، بأنّ "أركون" ذاته لم يشتغل طوال حياته الفكرية بمعزل عن هذه المراعاة، وسوف تظهر لاحقا في التحليل جمُل وفقرات بأكملها فيها يعبّر عن "مراعاته للشعور الإسلامي". وهذا ما جعلنا أصلا نطرح مشكلة "عبارة أركون"؛ بين سوء الترجمة، أم مراعاة مشاعر القرّاء المسلمين، أم اعتقاده بالطابع الأسطوري للقرآن ذاته. لذا فما أعابه "أركون" في "خلف الله" لم يستطع هو ذاته الانفلات منه كليّةً. صحيح أنّه عاش حياته الفكرية في مناخ أكثر انفتاحا، وأكثر تسامحا، لكنّه كان يتألم كثيرا من ردود المسلمين على بعض طروحاته. وهذا الألم بالتحديد هو الّذي جعله يتنازل عن الكثير من "أفكاره الصادمة، والجريئة"، وما نقد المستشرقين لأفكاره إلاّ من هذا الجانب بالذات. فمثلا نجده يقول في مدخل مؤلّفه عن الفكر العربي، الّذي انطلقنا من نصوصه في المقدّمة من

---

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية، مرجع سابق، ص 202-203.

[2]- ايمانويل كانط: جواب عن سؤال ما الأنوار ؟ ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2005، ص 83 وما تلاها.

[3]- Martin Heidegger: Qu'Appelle-t-on penser? Traduit Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, Paris, 1973, p 21.

أجل الأشكلة، أنّه مراعاة لحساسية القارئ المسلم "كتبنا اسم (محمّد) MOHAMED بدلا من (ماهمُت) MAHOMET."[1] وإن كان هذا تنازلا شكليّا، لا يقدّم ولا يؤخّر، إلاّ أنّه يعبّر عن بنية النفسية الأركونية الّتي لا يمكن أن تتغاضى عن ردود الأفكار الإيمانية. بل هو يعترف أنّه في بعض الأحيان يجب على المفكّر والعالم التنازل عن بعض قناعاته المعرفية مسايرةً للحسّ المشترك ،وتفاديا للغضب الجماهيري الّذي يرفض أي مساس بمكتسباته الثقافية ولو كانت أوهاما وأكاذيبا. [2] وفيما يخص النقد الأخير، الّذي وجهه أركون "لخلف الله" المتعلق بنقص الوسائل، فهو في الحقيقة، ليس نقدا بقدر ما هو تقرير لمقولة معروفة وهي أنّ المفكّر لا يمكن أن يتجاوز عصره وما تتيحه له مناهج زمانه ومكانه المتوفرة، أو غير المتوفرة.

إنّ المسألة الّتي تثير الدهشة، هي أنّ التقليل من شأن الدراسة الّتي قدّمها "خلف الله" لم يتوقف عند قدح "أركون". بل أنّ ملاحظات" الدكتور عبد المجيد الشرفي" لم تخرج عن السياق السابق. فقد كتب قائلا بأنّ ملخص نظرية د. محمّد أحمد خلف الله في كتابه الفنّ القصصي في القرآن الكريم (1953) [له كتب أخرى: القرآن والدولة 1981، ومفاهيم قرآنية 1984]: "ما بالقصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبيّ (ص) عن التاريخ، وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحقّ والواقع، كما لا يلزم القرآن أن يصحّح هذه المسائل أو يردّها إلى الحقّ، والواقع (...) الأخبار الواردة في القصص القرآني بُلّغت على أنها المواعظ، والحكم، والأمثال الّتي تضرب للناس ومن هنا يصبح من حقّ العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار أو يجهلها أو يخالف فيها أو ينكرها (...) ومصادر القصص (الأسطورية) مستمدّة من البيئة الّتي نزل فيها القرآن (...) وأنّ نفسية الرسول(ص) قد لعبت دورا هاما في تكييف ذلك القصص(...) فالقرآن في حديثه عن الأشخاص كان يختار من مواقفهم ما يتفق وأحوال النبيّ العربي ليثبت نفسه ويسري عنها ما ألمّ بها من حزن وألم، كما كان يختار من أحوالهم أو يُجري على ألسنتهم ما يشرح عقائد الدعوة الإسلامية ،ويؤيّد مبادئها. ومن هنا كانت شخصية النبي (ص) هي الأساس أو العامل الأوّل في الاختيار(...) فالنبيّ(ص) هو الّذي كان يلقي القصص، وليس من شكّ في أنّه كان يعبّر بصوته عمّا يصوره النص من معان وعمّا يحمله اللفظ من أحاسيس وعواطف(...) خلف الله لم يأت حقّا بجديد (...) فهو اعتمد منهج لانسون Lanson الأدبي."[3] ولكي نتجاوز هذا التهوين والتقليل الّذي أطلق بحقّ دراسة "خلف الله سنعمل على تسييق طرحه مع المشكلة المثارة في هذه الدراسة، وهي علاقة القصص القرآني بالتاريخ وبالتالي

---

[1]- محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1985، ص 25.

[2]- محمد أركون: الإسلام، أوروبا ، العرب – رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 137.

[3]- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991، ص 87-88.ويمكن العودة إلى كتاب لانسون التالي:
G.LANSON: Essais de critique et d'histoire littéraire, ressemblés et présenté par Henri Peyer, Hachette, Paris, 1965.

مشروعية الحديث عن أساطير قرآنية. ونظرا لطول الدراسة الّتي قدمها فإنّنا نأخذ بالنتيجة الّتي توصل إليها، وهي أنّ القصص القرآني ليس من نفس النوع، بل هناك القصص التاريخي الّذي يقول ما يطابق الواقع، والقصص التمثيلي الّذي يهدف إلى التربية والتقويم، والحقّ فيه ليس حقّا تحقيقيّا، وأخيرا القصص الأسطوري الّذي لا يمتّ بصلة إلى التاريخ بالمعنى المألوف عندنا اليوم.[1] لذا فلا يصحّ أن يفهم هذا القصص على أنّه قصص تاريخي دوما. وفي هذا التحديد، فالقرآن لا ينفصل نوعيا عن بقية الكتب التوحيدية، كما أنّ القرآن ذاته يشير إلى ذلك من خلال سورة الشورى، وسورة الفتح أيضا. لأنّ خدمة الدعوة تقتضي من الدّين الجديد استعمال كلّ الطرق، والوسائل التربوية، والسياسية، والعصبية و"ابن خلدون" قد أقرّ بذلك - والأدبية أيضا منها القصص أو الحكاية. لذا فالقصص كان في كلّ الكتب الدينية من علوم الوسائل الّتي تخدم الغايات الأعلى وهي الدعوة ونشر العقيدة الجديدة [2] لذا فليس القرآن كتابا للتاريخ، بقدر ما هو كتاب للدعوة والعبرة، والوعظ. فمنطلقاته دينية خالصة، وإن استعمل التاريخ فمن أجل الإيمان وليس العكس، أي يستعمل الإيمان لفهم التاريخ. فهو لا يدعونا إلى الإيمان بالتاريخ كما هو، بل بالأحرى يدعونا إلى تأريخ الإيمان، وبين الفعلين بون شاسع. أمّا مسألة القصص الأسطورية في القرآن، فقد قال "خلف الله" بأنّ لا واحد من المفسرين قد قبل بالقول بوجودها في القرآن، وخاصة المفسرين في العصر الحديث الّذين تهربوا كلية من استعمال مصطلح الأسطورة في القرآن.[3] لكن هل فعلا هناك حرج في هذا الاستعمال ؟ أي استعمال عبارة "أسطورة في القرآن". ونحن أشرنا أعلاه أنّ المشكلة الّتي أثيرت حول أركون كونه نعت القرآن بأنّه خطاب مبنيّ بنية أسطورية في الأساس. ونحن نعلم أنّ القرآن ذاته قد استعمل عبارة كلمة أساطير بالجمع، وآيات القرآن التي عرضت لذكر هذه الكلمة هي: الأنعام 25/ الأنفال 31/ النحل 24/ المؤمنون 83-84/ الفرقان 5-6/ النمل 67-68/ الأحقاف 17/ القلم 10-15/ المطففين 10-13. [4]إلاّ أنّ عكس هذه الكلمة على القصص القرآني ذاته هو الّذي يثير الصعوبات. فالقرآن يتحدث عن الأساطير دون أن ينسبها إلى مضامينه، أو أسلوبه، بل هو يردّ على مشركي مكّة الذين يقولون أنّ ما ورد فيه من قصص هو مجرد أساطير الأولين، ونحن نعلم أنّه قد وقع اختلاف في تفسير أصل كلمة "أساطير" هي الأباطيل أو ما كتبه وسطّره الأوائل. يقول "خلف الله" معبّرا عن الجرأة النادرة في زمانه (قدم هذا الكتاب للمناقشة سنة 1948/1947 وليس 1953 كما قال عبد المجيد الشرفي) وحتى في زماننا بدليل التشويش الّذي مورس على "أركون": "لا نتحرّج من القول بأنّ في القرآن أساطير لأنّنا في ذلك لا نقول قولا يعارض نصّا من نصوص القرآن. [واتهام أنّ أقوال القرآن أساطير الأولين] صدر عن منكري البعث،

---

[1]- محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر – الانتشار العربي، لندن – بيروت – القاهرة، الطبعة الرابعة، 1999، ص 359.

[2]- خلف الله: الفن القصص في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 330.

[3]- المرجع نفسه، ص 199.

[4]- المرجع نفسه، ص 202.

وكان من أهل مكّة دون المدينة. لماذا انقطع القول بالأساطير لما انتقل النبيّ(ص) إلى المدينة ؟ السبب واضح: فالبيئة المدنية قد تثقّفت ثقافة كتابية بفضل اليهود. والبيئة المكية لم تكن مثقّفة ثقافة كتابية ومن ثم أنكرت على القرآن مثل هذا الصنيع. إنّ القصص الأسطوري يعتبر تجديدا في الحياة الأدبية المكية ، وتجديدا جاء به القرآن الكريم لم يألفه القوم ومن ثمّة أنكروه."[1] وهنا نلاحظ مدى تطابق تفسير "خلف الله" و"أركون" لسياق استعمال القرآن كلمة "أسطورة أو أساطير". وبالتالي فإنّ "القائلين بالأسطورية هم من ينكرون البعث إذ أنّهم لم يستطيعوا تصديق أمثال هذه القصص الّتي تجسم عملية الإحياء بعد الإماتة (البقرة، 259-260). وبعض المفسّرين قالوا أنّ مثل هذه القصص (إحياء الموتى) يراد بها التمثيل (...) إذا قال المشركون إنّ القرآن أساطير قلنا ليس عليه في ذلك من بأس وإنّما البأس عليكم قد عجزتم عن فهم مقاصده. والقرآن الكريم لا ينكر أنّ فيه أساطير وإنّما ينكر أن تكون الأساطير هي الدليل على أنّه من عند محمّد عليه السلام، لم يجئه به الوحي ولم ينزل عليه من السماء."[2] لذا فالتأمل العقلي الصافي والخالص في القرآن يفضي إلى نتائج تخالف كلية التأويلات المنتشرة الأقل عقلانية والأكثر سطحية، فالقرآن ذاته لم يشحن كلمة أساطير بالشحنات السلبية الّتي تفيد الخرافات، بل كلّ ما فعله أنّه أقرّ نظاما للخطاب كان موجودا، ونقل عقلانية المشركين في مكّة. كما أنّ موقع الأسطورة بين القرآن المكّي، والمدني جديرة باكتشاف أمور في غاية الدقة والأهمية. وكلّ هذا لم يفكر التفكير الكاف.

لن نستفيض في تلخيص دراسة "خلف الله" القيّمة، لأنّ الغرض هنا ليس التأريخ للدراسات المنهجية المستجدّة للقرآن. أو التأويلات الحديثة الّتي أضحت تنافس التأويلات القديمة، أو التراثية. وما يمكن أن نخلص إليه أنّ منهج "أركون" في فهم القرآن الكريم من خلال مفهوم الأسطورة لا يختلف الاختلاف الكبير عن طريقة "خلف الله". ولئن كان "أركون" لم يعترف له كلّ الاعتراف، مثلما يفعل مع معظم مفكّري العرب المعاصرين مثل الجابري، إلاّ أنّ الكثير من استنتاجات "خلف الله" نجدها في تحليلات "أركون" مع فارق أساسي هو أنّ "أركون" استزاد بالمناهج الغربية المعاصرة في دراسة النصوص الدينية. وقد كان "ماسينون" قد أدرك هذا التقارب بين ذهنية "أركون" و"خلف الله" عندما ردّ على رسالة كان قد بعثها له "أركون" في باريس. وقد ورد نص رسالة "ماسينيون" إلى "محمّد أركون" سنة 1954 كما يلي: "أعتقد أنّ إيمانك (يخاطب هنا أركون) الإسلامي تعرّض للزعزعة بسبب تطبيق المنهجية التفسيرية العقلانية على الكتب السماوية (...) ثم تسألني عن الصفة الإلهية للقرآن المسألة لا تحلّ بهذا الشكل. لقد قلت ذلك مرارا وتكرارا لمحمّد خلف الله في القاهرة عندما وجدت أنّ المسألة تؤرّقه والشكوك تعذبه مثلك (...) ينبغي أن يكون المرء استبطانيا (لكي يعتقد)."[3] إنّنا هنا أمام مسيحي عميق الإيمان

---

[1]- المرجع نفسه، ص 207-208.

[2]- المرجع نفسه، ص 208-209.

[3]- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2012، ص 369-370.

يواسي مسلمين متشككين بخصوص تاريخية القصص الواردة في القرآن ! أوليس هذا غريبا عندما نقرأ للّذين يقولون بأنّ الحداثة الغربية قد قضت على الإيمان المسيحي ! أليس "ماسينون" نموذجا لمسيحي مؤمن أكثر إيمانية من بعض المسلمين! ورغم ذلك يصفه بن نبي مثلا، والّذي يمثل الإيمان التقليدي الخالي من أي تجديد أو فحص منهجي حديث، بأنّه عميل للمخابرات الفرنسية ويسخر بأنّه صديق المسلمين.[1]

تبقى ملاحظة أخيرة، يمكن أن تستثنى الأحكام غير المنصفة الّتي أطلقت في حقّ الدراسة الّتي قدمها "خلف الله" من طرف أركون وعبد المجيد الشرفي، وهي شهادة الدّكتور "محمّد عابد الجابري" الّذي كان منصفا إلى حدّ كبير من خلال موافقته الكلية لنتائج دراسته للقصص القرآني. حيث يقول معترفا ومنصفا وموافقا: "كتب المرحوم محمّد خلف الله "الفنّ القصصي في القرآن" وقد أثارت آراءه جدلا في الخمسينات من القرن الماضي. وقد انتهى إلى أنّ القصة القرآنية لم يكن هدفها التاريخ، بل العظة والاعتبار(...) وأنّ مضمون القصة القرآنية هو ما يعرفه المعاصرون للنبيّ (ص) من تاريخ (....) إنّنا لا نختلف كثيرا حول هذه النتائج.[موقف الجابري]."[2]ونحن نعتبر هذا الموقف من أعدل المواقف، بالنظر إلى أنّه لا ينكر ما بذله الرجل من مجهودات وما تحمّله من مشاق التكفير، والاضطهاد العلمي والأخلاقي، والقضائي، والمهني أيضا.

1- دراسة الميثوس واللّوغوس في القرآن، أو المشروع الّذي لم يحقّقه أركون.

عبّر أركون في العديد من المرّات عن مشروع العمر الّذي لم يستطع إنجازه، بسبب كثرة الانشغالات العلمية، وعزوف طلبة الدّكتوراه[المسلمين] عن البحث فيه. وهو يعتقد بأنّ هذا المشروع المرتبط بموضوع العقل والرمز في القرآن يمثل الموضوع البكر الّذي لم يلجه البحث اللّغوي، والفيلولوجي العربي المعاصر الولوج الحقيقي. وفي هذا الشأن نجده يقول:" كنت أنا شخصيا قد خططت لكتابة دراسة أكاديمية معمّقة عن "التركيبة المجازية للخطاب القرآني"، ولكنّي لم أجد الوقت الكافي بعد لإنجاز مشروع العمر هذا."[3]لذا فهو الحقل المعرفي البكر الّذي، لو دُرس بكل نزاهة وعلمية ومنهجية، فإنّه سيكشف على حقائق ستغير حتما نظرة المسلم إلى تاريخه، وتدينه، وتفكيره، ومعاملاته أيضا. فرغم الجهود الكبيرة الّتي بذلتها الدراسات الاستشراقية، إلاّ أنّها لم تستطع إيصال نتائجها بكلّ شفافية إلى المجتمع الإسلامي الّذي لم يتخل ولو قيد أنملة عن تصوره فوق التاريخي للقرآن والبدايات الأولى للحدث التأسيسي الإسلامي. لذا يقول "أركون" متأثرا بهذا الجمود الحاصل بين المنتوج الاستشراقي، والتلقّي الإسلامي: "لم تنجح هذه المعرفة

---

[1]- مالك بن نبي: العفن (مذكرات) – الجزء الأول: 1932-1940، ترجمة نور الدين خندودي، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، برج الكيفان، الطبعة الأولى، 2007، ص 15-26-35- 46-55-145.

[2]- محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 259 هامش.

[3]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 34- 47-175.

الوسيعة (الاستشراقية) من إثارة ارتياب المسلمين واحتجاجهم وقد ظلوا متعلقين بتصور هو أقرب إلى الأسطورية فيما يتصل بـ "بواكير الإسلام".[1]لهذا يجب بذل مجهودات محلية، أي الّتي ينجزها أبناء الحضارة الإسلامية ذاتها، من أجل التغير، على اعتبار أنّ العقلية الإسلامية متربّية من كلّ أبحاث وافدة، وهذه الخاصية ليست بالأمر المستجد، بل نجد هذا الحذر المفرط من كلّ العلوم الوافدة منذ القرون الإسلامية الأولى، بخاصة بعد سطوة المذهب الفقهي (الغزّالي والتميمي بخاصة) على الأذهان. ويربط "أركون" رهان هذا التغيير في الفهم بالسؤال المنهجي، ونحن نعلم مدى أهمية المنهج في البحث، فقد كانت الكتب الكبرى الّتي فتحت العصر الحديث كتب منهجية بالأساس، ونقصد طبعا مدوّنة "ديكارت" تحت عنوان "مقالة في المنهج" وكتاب "بيكون" "النوفيوم أورجانيوم" Nouvum Organum. والأورغانون في الاستعمال الإغريقي يدل على الوسيلة أو المنهج بالتحديد. لذا فأي تحديث مرتقب في الفكر الإسلامي المعاصر، لابد أن يستند إلى سؤال منهجي: خير للمرء أن يعدُل عن التماس الحقيقة من أن يفعل ذلك من دون منهج، هكذا كان يؤكد ديكارت ويكرّر. والسؤال المنهجي الّذي اقترحه أركون هو: "هل ينبغي أن نقرأ خطاب الوحي بشكل حرفي أم بشكل مجازي ؟"[2] إنّ القراءات الحرفية للقرآن قد أوصلت المسلمين إلى مآزق حقيقة جعلتهم يتخبّطون بين كينونتهم الإسلامية، وكينونتهم الحداثية المطلوبة. وقد نبّه الدكتور" زكي نجيب محمود" بحرقة كبيرة عن صعوبة هذا الخيار؛ أن تكون مسلما، أو حداثيا. فقد بلغت الحضارة الإسلامية الحالية، في بعض أقطارها، حدّا يصعب الجمع بين الطرفين بسبب القراءة الحرفية للقرآن. لذا نقترح وفق منطق التفتّح: أوليس لنا الحقّ في تجريب القراءة المجازية، والّتي قد تسقط الكثير من المشكلات الوهمية وتجعلنا نخرج من الجدل الطاعن في السن والمرتبط بالأصولية أو الاستئصالية، الّذي أرهق العقل الإسلامي المعاصر دون أي نتيجة ذات بال؟ والسبب في عدم انفتاح العقل الإسلامي على الاختيار المنهجي الثاني، هو سطوة التفسير القَدامي، أو التتريثي على العقول والتأكيد على نهاية أي اجتهاد محتمل للعقل المعاصر. فـ "المفسرين القدامى رفضوا كليا القيمة المجازية الواضحة لتعابير مثل: "علّم بالقلم" "ألم يعلم أنّ الله يرى"، "الزبانية"... (سورة العلق)... كيف يمكن أن نقرّر ما هي الجمل أو الكلمات المجازية في هذه الآيات وما هي تلك الّتي ينبغي أن نأخذها بحرفيتها."[3] هذا ما يشكل اللاّ مبحوث فيه اليوم، وإن بحُث فبهامشية واضحة وخوف أوضح. هذا، وإن بحثناه بطريقة مقصودة ومركزية، فسوف نتسامح مع تراثنا الثقيل المبني على القول الثقيل. لأنّنا نعتقد أنّ المسألة نفسية أكثر ممّا هي عقلية منهجية، فنحن لم نتجرّأ بعد على تعقيل الدراسات القرآنية بالدرجة الكافية. ويواصل "أركون" متسائلا عن ماذا يمكن أن يحدث لو تمّ تغليب المنهجية المجازية بدل المنهجية الحرفية الّتي

---

[1]- محمد أركون: الفكر العربي، مرجع سابق، ص 46.

[2]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 24.

[3]- المرجع نفسه، ص 33.

طبّقت حتّى اليوم: هل سيحدث أي تبدّل؟ " أن نقول اليوم بأنّ اللّغة القرآنية رمزية أكثر ممّا هي حرفية أو منطقية، فهذا لا يعني إنكار، أو جحود كلّ التفسير التقليدي الموروث (وبخاصة السُني). ومن المعلوم أنّ هذا التفسير استمات في البحث عن التحديدات الواقعية المقصودة بلغة القرآن."[1] لذا فإنّ هذا التغيير المنهجي قد يمسّ سلطة الفهم القديم، لكنه لا يمكن أن يُحدث تشويشا على النصّ القرآني ذاته. لذا فالخوف من التجديد المنهجي هو خوف بشريّ، ولا علاقة له مع المقدّس. ثمّ هل على الإنسان أن يدافع عن الله أو كلام الله ؟ أم أنّه يدافع فقط عن مراكز الثقل الاجتماعية، والسلطوية العتيقة ؟ إنّ هذا التوجّه ليذكّرنا بالقولة النيتشوية المشهورة والمتناقضة الّتي تدعونا إلى الدفاع عن الأقوياء ضدّ الضعفاء، فهل حقّا أنّ الضعيف يشكّل خطرا حقيقا على القويّ. أم أنّ المسائل مقلوبة، والضعيف الّذي يقول أنّه ضعيف ليس هو في النهاية إلاّ القويّ الوحيد والمتوحّد ؟وما توصل إليه أركون، عند قراءته القرآن الكريم، في سياق منهجيّاته الجديدة والمتفتحة على المماثل من المقدّسات، هو أنّ "القرآن مليء بالمجازات المنبجسة الرائعة، تماما كالتوراة والإنجيل ولذلك قلنا بأنّ هناك سمات لغوية تميّز الخطاب الدّيني عن بقية الخطابات، ماعدا الخطاب الشعري. إنّ هذه التواصلية اللّغوية للخطاب الدّيني معروفة جيدا ومعترف بها من قبل علماء اللّسانيات، ولكنها منكرة أو مرفوضة بعنف من قبل المسلمين."[2] نظرا لسيطرة نظرية الاستثناء الإسلامي أو التفرد العربي، وهي الحجاب الذي يمنع المسلم من رؤية الحقيقة كما هي. والحقيقة أنّ الاعتقاد بالاستثناء موجود في كلّ الديانات التوحيدية، والتوراة لم تشذ عن هذه القاعدة عندما أعلنت أنّ اليهود شعب الله المختار.[3] ويورد لنا "ابن خلدون" البعض من الأمثلة الّتي كانت تستعمل عند العرب من أجل الدلالة مجازيا عن الكثرة، ومن المؤكد أنّنا سنجد في القرآن الكريم الكثير من الأمثلة المشابهة أو المقاربة، إذ يقول: "عبر الشارع عن الرؤيا بأنّها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة،(أخرجه أبو داود في كتاب الرؤيا، والترمذي في كتاب الصلاة) وفي رواية ثلاثة وأربعين، وفي رواية سبعين. وليس العدد في جميعها مقصودا بالذات وإنّما المراد في تفاوت هذه المراتب بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه وهو للتكثير عند العرب."[4] ولئن كان العرب على هذه الطريقة في التعبير، فإنّ القرآن سيسايرهم من أجل حصول الأثر المرجو من خطابه. أي أنّه سيلجأ إلى المجاز من أجل التعبير، وبالفعل فإنّنا نجد العديد من المجازات العددية في القرآن، والّتي يمكن فهما في هذا السياق الّذي يعبّر عن التكثير والتضخيم. ولئن كان الشعر هو ديوان العرب في علومهم وأخبارهم وحكمهم على حدّ قول "ابن خلدون"

---

[1]- المرجع نفسه، ص 141.

[2]- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 194. أيضا: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 177. وأيضا: محمد أركون: التشكل البشري للإسلام – مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجل، مرجع سابق، ص 85.

[3] -Spinoza: Œuvres II: traité théologico-Politique, traduction CharlesAppuhn, édition Garnier-Flammarion, Paris, 1565, p 69-78.

[4]- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ضبط وشرح محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 105.

ذاته،[1] فإنّ القرآن، وإن لم يكن شعرا بالكامل، ولا نثرا بالكامل، فإنّه مشترك مع خاصية لسان العرب في الاستعارة والبلاغة والوزن والبيان...الخ. فجمال اللّغة القرآنية، وهذا أمر لا شكّ فيه، يستلزم تضمّنها المجاز، ولا حاجة للتمثيل هنا، لأنّ القرآن مفعم بأمثلة "عالية وكثيرة" من هذا الأسلوب.

ومن الأمور الّتي يكثر الحديث عنها بخصوص طبيعة الخطاب القرآني من حيث كونه يتبنّى المنظور السحري، أم المنظور العلمي، نجد قضية موقف القرآن من العقل. فعلى الرغم من أنّ معظم المسلمين يعتقدون بأنّ القرآن يدعو الدعوة المطلقة إلى التعقّل والحكمة والمنظورات العقلية...الخ. إلاّ أنّ المسألة الّتي لم يتم بحثها بصورة علمية غير مسبوقة بأفكار إيمانية واعتقادية، هي أنّ مفهوم القرآن للعقل يختلف عن المفهوم الفلسفي - الإغريقي للعقل المتمثل في عبارة اللّوغوس. وتجدر الإشارة إلى أنّ اللّغوي وصاحب "محيط المحيط" بطرس البستاني (ق 19) قد أشار إلى إمكانية كون اللفظة العربية "لغة" مشتقة أو تمّ تنزيلها من اللفظة الإغريقية "لوغوس". ونحن نرى مدى الوحدة المعجمية بين "لغة /لوغوس". ولئن كان هذا الأمر غير مؤكد بل يحتاج إلى تدقيق فيلولوجي، وتاريخي معمّق، إلاّ أنّه يأخذنا إلى مسألة اللفظ الأعجمي في القرآن الّتي لم تفكّر التفكير الجدّي من طرف المسلمين أنفسهم، ما عدا المحاولات الحثيثة الّتي قام بها يوسف الصديق.[2] وبعض المستشرقين الّذين لا يصل صوتهم إلى المسلمين وصولا سليما. ويأخذنا أيضا إلى محاولة بحث العلاقة بين كلمة "أسطورة" الواردة في القرآن بلغة الجمع، والكلمة الإغريقية historiaوالّتي تدل على البحث والتقصّي، أو حتى على الشاهد، لأنّ كلمة "هيستور" تعني الّذي شهد الواقعة، لذا فالمؤرخ[الموثوق] هو الشاهد على الحادثة. وبالفعل فقد كان كبار المؤرخين الإغريق، من "هيرودوتس" إلى "ثيوسيديس" إلى مؤرّخ الإسكندر، شهودا على كثير من الأحداث الّتي نقلوها لنا. وهنا ندرك مدى الافتراق المعنوي الكبير بين الأصل الإغريقي لكلمة "هيستوريا" الّتي تعني التأكّيد والتطابق مع الواقع والتحقيق والتقصّي، وبين الاستعمال القرآني الّذي يدلّ في العموم وحسب ما هو متداول على اللاّواقعية المشحونة بالمعنى السلبي والانحراف التأريخي. أي أنّ الأسطورة الّتي تمثل قصص الأولين هي انحراف عن منطق الصواب التاريخي في مقابل القصص القرآني الّذي يمثل الحقّ، والحسن معا.

إنّ الاستعمال القرآني للوغوس، أو العقل له ما يميزه كلّ التمييز عن الاستعمال الإغريقي. فعندما نتساءل عن "مفهوم العقل في القرآن على الصيغة التالية: ما هو نمط العقل الّذي يتدخل سلفا في القرآن؟ (السورة 16، الآيات 11، 12، 13 تدل على أنّ "عَقَلَ" تشير إلى فاعلية غير مجزّأة (بين نظري وعملي) تستخدم نشاط الأذن، والعين، والعاطفة والذكرى والتعرف والاستبطان والنفاذ.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 525-531.

[2]- يوسف الصديق: هل قرآنا القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها، ترجمة منذر ساسي، دار محمد علي للنشر ، صفاقس ودار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص 160.

وهو يشير إلى سبيل تيقّظ وإقامة بنية ضمير نفسيّ تام الاشتداد يتطلّع إلى إدراك حقيقة سابقة عليه."[1]وفي هذا الاستجماع لكلّ حاسة إنسانية دون تمييز، تُطمس خاصية البحث النظري الخالص الّذي كان يستعمله الإغريق بمعنى اللّوغوس ،أو الكلام، أو المنطق، في مقابل الاعتقاد المسبق أو النزوّع العملي التقني أي الفني. لذا فـ "العقل بهذا المعنى (القرآني) يعمل عمل "غريزة وضعها الله عز وجلّ في جبلة مخلوقاته الخاضعة لامتحان طاعته".(تعريف المحاسبي الصوفي)."[2] ولا يقصد القرآن، أبدا، من العقل، البحث العلمي كما نعرفه اليوم، وقد تكفّل الكثير من الفلاسفة بإظهار ذلك، مثل "طه عبد الرحمن" الّذي ورغم نزوعه التراثي المعادي لقراءة "أركون" الحداثة وغيره من الحداثيين، إلاّ أنّه اعترف بأنّ العقل القرآني عقلٌ اعتباريٌ وليس عقلاً معرفيا خالصا، بمعنى نظريّ، واستقصائي نزيه من كلّ غرض. وهذا ما عبّر عنه فقيه الفلسفة هذا عندما قال: "المعرفة في النص القرآني لا يمكن إلّا أن تكون معرفة عملية صريحة، ولا يقال أنّ هذا النص يحثّ على استعمال العقل والنظر في آيات الكون، حتى لا يكاد يضاهيه نص ديني آخر، لأنّنا نقول إنّ المطلوب من هذا النظر ليس هو معرفة الكون لذاته، وإنما معرفة المكوّن الأعلى؛ والحال أنّ معرفة المكوّن الأعلى لا تكون إلاّ عملية، لأنّها، أصلا، عبادة. (ليس معرفة مجرّدة عن العمل)."[3] لذا فإنّ الكثير من المسائل الأنطولوجية، والإيطيقية يتمّ التعبير عنها بلغة مجازية مختلفة من حيث البنية، والوسائل، والأغراض، عن اللّغة المنطقية ومنه يقرّ "أركون" ممثّلا ومستشهدا بأنّ "الأخلاق [في القرآن، آل عمران، 104] يتم التعبير عنها بشكل قصصي مجازي، لا بواسطة خطاب عقلاني مركزي أرسطوطاليسي."[4] فالعقل العلمي الإغريقي له ميزة من حيث البنية، والهدف، والطريقة، تختلف كل الاختلاف عن العقل الشعري، أو البياني، أو حتى الجدلي، والّذي حدّد أرسطو ذاته خصائصه ومميزاته. لذا فإنّ إسقاط "ابن رشد" المفهوم الإغريقي للعقل على المفهوم القرآني، كان خطأ فادحا، على اعتبار أنّنا أمام نوعين من العقل، أو التعقل مختلفان.[5] ولو حاولنا تصنيف الخطاب الدّيني عامة، بما في ذلك الخطاب النبويّ، وفي كلّ الأديان دون تفرقة، لوجدناه يتميّز بميزة واحدة وهو طابعه الشعري، والمجازي الّذي لا يستهدف الدقّة، والواقعية، والكمية بقدر ما يروم التأثير في المستمع، لذا فقد ركز "أركون" على نظرية "يوس" عن جماليات المتلقّي كتفسير مقبول لانتشار الخطاب الديني عامة. وهذا ما يمكن أن نلمسه فيما

---

[1]- محمد أركون: الفكر العربي، مرجع سابق، ص98-99.

[2]- المرجع نفسه، ص 103.

[3]- طه عبد الرحمن: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 77.

[4]- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 163. أيضا عبد المجيد خليقي: الإسلاميات التطبيقية ومنزلتها من النسق الأركوني، ضمن كتاب: قراءات في مشروع أركون الفكري: مجموعة من المؤلفين (ندوة فكرية)، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 25- 29.

[5]- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 1995، ص VI.

يسميه أركون بالمجال الإبراهيمي، لأنّ "إبراهيم" هو أب كلّ الأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى، وهي الأديان العالمية في زماننا.[1] فللدّين ككلّ، بنية خاصة به تميّزه عن غيره، بغض النظر عن الاختلافات الجزئية المرتبطة بالتشريع والقانون بين الديانات التوحدية المختلفة. فاللّغة الدينية بوجه عامّ وردت في صورة مجازية، والقرآن لم يشذ عن هذه القاعدة العامة.[2] فهو رسالة من بين الرسائل الثلاثة الّتي بعثها إله واحد على حدّ تعبير "أرنالديز". وطالما يعتقد المسلم بأنّه شاذ ومتفرّد عن البقية، فإنّه لا يمكن أن يدرك حقيقته، وحقيقة قداسته على ما هي عليه في واقع التاريخ الواقعي. لذا فما يمكن أن نجده مسيطرا على القرآن ليس هو الخطاب العقلاني الصارم، بل إنّ "الطابع الإبداعي، الرمزي والمجازي المتفجر، يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني، القائم على المحاجة (...) فمفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور(...)[المقصود به] القلب وليس الرأس."[3] ولا حاجة لنا لتبيان الفرق بين رمزية القلب والرأس في التراث الإسلامي وبقية التراثات العالمية الكلاسيكية. لذا نجد الدكتور "محمّد الحداد" يقرّ بهذه الخاصية الجامعة لكلّ الديانات قائلا: "توجد في كلّ الأديان عقائد وميثات ومحرمات وشعائر (...) العنف أو الشعور بالذنب أو التعايش مع الموت أو تخيّل عوامل موازية."[4] فهل بقي مجال للتخصيص غير المبرّر لبنية الخطاب القرآني، ما عدا ما هو مخصوص بالفعل ؟ !

ولئن كانت لغة القرآن أقرب إلى البيان منه إلى البرهان، فإنّها توصف بأنّها لغة خطابية، أي وسط بين البرهان والعرفان حسب التقسيم المعروف لدى "الجابري". فإنّ الخطاب أو علم الخطابة حسب التحديد المألوف هو "الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه. "[5] وفي هذا السياق بالتحديد، حسب "أركون" وردت النصوص القرآنية الّتي تستهدف نقل المجتمع العربي آنذاك من نظام سُميّ جاهلية، إلى نظام آخر هو الإسلام. ومن أجل ضمان هذا الانتقال، فإنّ القرآن الكريم قد استخدم كلّ الوسائل المتاحة من قصص، وأساطير، وبيان، وتشابيه وإعارات...الخ. هذا، وقد رفض البعض من المؤوّلين المعاصرين هذا التقرير الّذي يركز على الطابع البياني، وأكّدوا على أنّ في القرآن الكريم خطاب برهاني لا يمكن أن ينكر، وحتى الخطاب القصصي لا يخلو من البرهان. ونخص بالذكر هنا "الجابري" في كتابه القيّم حول مفهوم القرآن الكريم، حيث يقول توالبا: "القصص القرآني ليس مجرد حكاية أخبار، بل هو بيان وبرهان: وسيلة في الإقناع تدعو للاحتكام إلى العقل بعيدا عن أساليب اللاّ عقل." (...) هذا النص الديني (القرآن) الذي لم يشد بشيء آخر إشادته بالعقل (...) القرآن يدعو إلى دين العقل (...) استعمال

---

[1]- محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق ، ص 345.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1989، ص 248.

[3]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ مرجع سابق، ص 283.

[4]- محمد الحداد: ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 27.

[5]- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 44.

العقل انطلاقا من الاعتقاد في وجود الله".[1]ونحن نندهش لسكوت "الجابري" عن مفهوم العقل الخالص أو المحض، وهو المفكر النقدي الممتاز. ثم أنّه بهذه التقريرات يناقض موقفه السابق من مفهوم الأسطورة، والتاريخ في القرآن كما تحدّدت عند "خلف الله". ربّما هذا ما جعل "أركون" يعتبره أقلّ شجاعة من أن ينتقد العقل الإسلامي، لذا وجّه كلّ مشروعه لنقد العقل العربي تفاديا للإحراجات. والحقّ أنّ الجابري، ورغم ذلك، لم يسلم من التجريح، والتكفير، في ضوء موقفه الاعتدالي في فهم القرآن الكريم.

1- عبارة أركون "القرآن نصّ ميطيقيُ البنية": من التقرير إلى التقدير:

تيسّر لنا من خلال العنصر أعلاه المخصص لدراسة "اللّوغوس" و"الميثوس" في النص القرآني، التعرف على خاصيتين أساسيتين، في اعتقاد "أركون" ملازمتين للقرآن هما:

- الخطاب أو قل الأسلوب الغالب في النصوص القرآنية هو أسلوب المجاز، والخطاب، والوعظ، والإرشاد، والعبرة والتوعد، أو الوعد بالمكافأة. وقد ذكر الجابري قصّة تدل على أنّ الخطاب القرآني لا يجب أن يفهم على ظاهره، بل يتطلب منّا الوعي بالطابع المجازي: "عندما سأل "المعتصم الكندي" عن معنى آية ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾ نبّه على فساد التقيد بظاهر الآية لكون النجوم لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي المنصوص عليه في الشرع عند الصلاة. وقال إنّ معنى سجود النجوم هو جريانها في مدارها والتزامها حركتها الّتي تنشأ عنها الظواهر الطبيعية، وبالتالي أدائها الوظيفة الّتي حدّدها لها خالقها، وظيفة الحفاظ على نظام العالم."[2] لذا فمسألة مجازية الخطاب في القرآن ليست مسألة مستجدة بل كانت من الأمور المعروفة منذ القديم. وقد تم تداولها ومناقشتها بكلّ أريحية وحرية عكس اليوم، حيث طغى المسكوت وأُفُل السؤال الجريء. وحتى تأويل "الكندي" الفيلسوف يمكن تحيين فهمه ومناقشته في ظل معطيات العلم المعاصر.

2-أنّ مفهوم العقل في السياق القرآني يختلف كلّ الاختلاف عن مفهومه في السياق الإغريقي القديم أو الأوربي الحديث والمعاصر. فهو أقرب إلى الاعتبار والتقدير منه إلى الاستبار والتقرير. وبالتالي فهو عقل مشروط بالاعتقاد بوجود الله وليس عقل خالص أو محض على حدّ تعبيرة كانط الذائعة. وشتان بين العقل الحرّ الّذي يستكشف حقيقة غير موجودة بعد، والعقل المقيد بنتائج سابقة عليه تمثل الحقيقة التامة. إنّ المطلوب من العقل حسب القرآن هو الاعتراف وليس البحث، لذا فهو عقل اعترافي وليس استكشافي.

ومن هنا يمكن الولوج إلى نظرية "أركون" حول كون الخطاب القرآني ذي بنية أسطورية. مع ضرورة الإشارة إلى أنّ هناك فرق أساسي بين القول بأنّ القرآن أسطوري، وبين القول بأنّ القرآن ذي بنية أسطورة. لأنّ التقرير الأول يفيد المضامين المعرفية في حين أنّ التقرير الثاني يشير إلى الصورة الأسلوبية أو الهيكل العام، أي إلى الشكل. وقد أشار الدكتور محمّد عابد الجابري، مرّة

[1]- محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مرجع سابق، ص 425-429.

[2]- محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مرجع سابق، ص 125.

أخرى، في معرض تفسيره المقصود من نظم القيم في الثقافة، إلى مفهوم البنية المرتبط بمفهوم النظام قائلا: "النظم/ النظام ordre تعنى مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منها كلّ عنصر هويته، ووظيفته مثل المنظومة الشمسية (منظومة système) مع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر (ممّا هو واضح في المنظومة) (...) العقل الأخلاقي العربي هو عقل متعدّد في تكوينه(فارسي، يوناني، صوفي، عربي، إسلامي) ولكنّه واحد في بنيته."[1] فالقرآن متعدّد المواضيع وتختلف الخصائص فيه من المرحلة المكية إلى المرحلة المدينة، إلاّ أنّ هذا الاختلاف لا يخرج عن بنية مشتركة تجعله متماسك الخصائص، أو على حدّ تعبير "الجابري" ذاته "القرآن يشرح بعضه بعضا".[2] وهذا في اعتقادانا هو المفهوم العملي لمقولة البنية في القرآن. هذا وقد قدّم "ميسلان"، عالم الأديان الفرنسي، تعريفا للبنية في سياق النصوص الدينية على الصيغة التالية: "هي مجموع قيم رمزية مجمّعة ضمن وظائف متباينة."[3] وهو لا يختلف في جوهره مع التحديد السابق. ويستعمل "أركون" أيضا عبارة "جسد كلّي متقن الصنع"[4]عندما يتحدث عن النصّ، أيّ نصّ كان، بما في ذلك النص القرآني، وهذا يدل أيضا على مفهوم البنية. الّذي يحيل إلى هيكلية النص أكثر إلى ما يحيل إلى مواده ومضامينه المعرفية.

يعلّل الدكتور "محمّد أركون" الضجة الّتي أحدثتها عبارته الّتي قالها في سياق تصنيفه لنوعية الخطاب القرآني، كونه خطابا علمياً، أو فلسفياً، أو برهانياً، أو بيانياً...الخ من الأنواع الخطابية، والفكرية الكثيرة. وهي العبارة الّتي قالها في أحد بأكورة أعماله التلخيصية وهو كتاب الفكر العربي، والحقيقة أنّ هذا الكتاب لا يعتبر أقوى وأغنى، أو أعمق كتبه، بل هو مجرد دراسة مختصرة وضعت على المقاس للسلسلة الفرنسية المعروفة بكتاب الجيب .que sais-jeوقد وردت على الصيغة التالية: "**لا يمكن نقل كلام ذي بنية أسطورية إلى مجرد كلام دال بدون إفقار قصي لجملة معقدة من المفاهيم.**"[5] قلنا يعلل سبب سوء الفهم هذا بعامل الترجمة ذاته: "لماذا أصبح من الجرأة الفائقة، أو الشجاعة الغريبة، إن لم يكن من المحال، طرح مشاكل بسيطة جدا كالتكوين التاريخي للشريعة الإسلامية، أو الجانب الميثي[هامش: أقول الميثي، لا الأسطوري لترجمة mythique، لأنّي أدركت مرارا أنّ القرّاء العرب الّذين لم يطّلعوا على المعاني الفلسفية الغزيرة والمقصود الأنتربولوجي الخصب لمفهوم mythe يقعون في أغلاط خطيرة، وسوء التفاهم يؤدي إلى الجدال العقيم. وهذا مثل من أمثال عديدة تدلّ على الصعوبة اللّغوية الّتي أشرت إليها وقل مثل ذلك في مفهومات أساسية كالعقلانية والعقلنةrationalisme, rationalité والعلمانية، والعلمنة

---

[1]- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 21-22.

[2]- محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مرجع سابق، ص 28.

[3]- ميشال ميسلان: علم الأديان – مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 206.

[4]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 261.

[5]- محمد أركون: الفكر العربي، مرجع سابق، ص 43.

[scientisme, scientificité, rationamisation ،laïcisme,laïcité ولكن كيف نترجم ومكانة الاستعارة في الخطاب القرآني أو خلق القرآن أو تاريخ جمع المصحف، أو العناصر الميثولوجية، والايديولوجية في السيرة النبوية، أو عوامل التلبيس، والتزييف، والتحريف، والرفض، والنسيان في جميع الكتب العارضة لـ "مقالات الاسلاميين" ؟[1] إذن، والحال هكذا، كون اللّغة العربية حافظت على المصطلحات القديمة كما هي ودون أي توظيف أو تجديد أو تحيين، فإنّ عملية التناقل اللغوي، خاصة بينها وبين لغات عرفت نموّا وظيفيا كبيرا كالفرنسية، سيؤدي حتما إلى سوء فهم وتفكير عسير. وقد وضعت الفيلسوفة والفيلولوجية الفرنسية Barbara Cassinتقريرا يشير إلى صعوبات الترجمة، والإجراءات الّتي وضعت لبيان ذلك: "هناك مدونة جديرة بالاهتمام وهي ثمرة لعدة سنوات من العمل: vocabulaire européen des philosophies – dictionnaire des intraduisibles, édition du Seuil, le Robert, Paris, 2004.المعجم الأوروبي للفلسفات – قاموس ما لا يترجم.: يتناول 15 لغة أوروبية أو مكونة لأروبا هي: العبرية، الاغريقية، العربية، اللاتينية، الألمانية، الإسبانية(...) الروسية(...) يتضمن المؤلف 400 مدخلا ويستكشف 4000 لفظا أو تعبيرا ويستند على 150 متعاونا لفترة دامت 12 سنة (...) يستكشف المؤلف الرابط بين واقعة التفكير، وواقعة اللّغة ويرتكز على صعوبات العبور من لغة إلى أخرى. هل نعني نفس بـ mind وGeistأو Esprit؟ وهل Pravada هي العلم، أم الحقيقة ؟ وماذا يحصل عندما نترجم mimesis بـ imitation. [2] وهذا التقرير يزكّي ملاحظة "أركون" في مسألة اختلالات الترجمة المحتملة، وخاصة أنّ اللغة العربية أصبحت الآن لغة أوروبية متداولة. ومن هنا تبرز المشكلات، والتفاوتات بين لغة محافظة مثل العربية، ولغات تقديمة مثل اللّغات الأوربية، فمن الصعب أن تتناسب ترجميا في ظل تفاوتها، وتعايشها أيضا. إنّ اللغة العربية، والفرنسية مثلا متفاوتتان لكنهما متعايشتان معا، سواء في البلاد العربية الفرنكفونية، أو في فرنسا ذاتها، وهذا ما يخلق قلقا ترجميا ظاهرا. وما يروم إليه الأستاذ "أركون" هو أنّ كلمة "أسطورة" عرفت تاريخا مختلفا بين اللّغتين العربية، والفرنسية، ففي حين كانت تدل في القديم عند الإغريق مع سقراط على ما ينافي الصحة والواقعية، أصبحت اليوم في التوظيف الأنتربولوجي، واللساني، والأثنوغرافي وعلم الأديان، ومقارنة الأديان، تدل على معنى محايد لا صلة له بالقدح، والذم، والتنقيص. في حين أنّ المدلول العربي القديم لكلمة أسطورة، الوارد في القرآن بصيغة الجمع، والوارد في لسان العرب دون شرح كبير، بقي "هو هو" دون تغيير، بسبب توقف العلم، والعقل العربيين عن البحث الجدّي. إنّ غلق أبواب الاجتهاد، والاعتقاد بنجازة الفكر العربي منذ القرون الإسلامية الأولى، مع كبار المذاهب الفقهية، أدّى إلى سكون وتجلّد وتجمّد المصطلحات، بل قل أدّى إلى تحنيطها على حالها دون أيّ تطوير، وقد أشرنا في

[1]- محمد أركون: الفكر العربي، مرجع سابق، ص 13.

[2]- مفيدة قوشة: الفلسفة مدرسة الحرية، مرجع سابق، ص 77-78.

البداية إلى أنّ للمصطلحات تاريخ يشبه تاريخ الإنسان. وانتهى الفكر الإسلامي إلى ضرب من "الجهل المطمئن"،[1] نظرا لانغلاقه على مكتسباته الأولى. ويواصل تأكيده على عامل الترجمة الّذي لا يمكن أن يكون ملائما هنا: "نقول إنّ القرآن هو خطاب ذي بنية أسطورية. ولكن معنى الأسطورة هنا يطابق معنى كلمة القصص في القرآن، وليس معناه الشائع في اللّغة العربية: أي الحكايات الخرافية العارية من الحقيقة. إنّ العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية mythe بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح، ووظائفه الّتي لا تعوض لبناء المتخيل الديني. إنّي أنتهز هذه المناسبة للتأكيد على هذه النقطة، لأنّ الكثير من قرّاء كتبي قد ارتكبوا خطأ فادحا، إذ فهموا الأسطورة بمعنى الحكاية الأسطورية، أو الخرافية الّتي لا أساس لها. وهذا ما يؤدّي بالطبع إلى تدمير الغنى الأسطوري للقصص القرآنية."[2] ويشرح الدكتور "هاشم صالح" المسألة بلسانه قائلا: "ليس المهم مطابقة القصص القرآني لأحداث التاريخ ورواياته كما جرت بالفعل، وإنّما المهم عبقرية التشكيل، والتركيب، والإبداع الفني، والمقدرة على الإيحاء، وتقديم العبرة والموعظة للبشر. فالقصص القرآنية هدفها في النهاية ضرب المثل، والقدوة لتهذيب النفوس وهدايتها."[3]ويبرّر "أركون" سوء الفهم الّذي وقع له في العبارة السالفة، أثناء ردوده على المداخلات الّتي قدمها نخبة من الأساتذة المغربيّين في جامعة بنمسيك، مدينة الدار البيضاء، وهو الملتقى الّذي انطلقنا منه في البداية، قائلا: "الفكر الإسلامي لا يعرف داخله شيئا اسمه الـmythe، وحين نترجم العبارة نحن إلى العربية، نضع في مقابله أسطورة، وهذا خطأ شنيع في ترجمة الميثوس لأنّ للأسطورة معنى قدحيّا في اللسان العربي حيث يربط بالوثنيّين الّذين جحدوا رسالة النبيّ (أساطير الأولين). أمّا الميثوس فمعناه، ووظائفه عالية جدا، ولا يمكن فهمه كأسطورة وخرافة (...) العرب لم ينتبهوا إلى أنّ الخطاب القرآني ميّز بين الأسطورة باعتبارها خطابا وثنيا، والقصص وهي أحسن بالمعنى الأدبي الرفيع."[4]إذن فالمسألة كلّها مرتبطة بالفصل بين منظومتين فكريّتين؛ المنظومة الوثنية سواء العربية، أو الإغريقية الّتي تأسست على الأساطير الأدبية، والمرويات الجمالية، والمنظومة الإسلامية الّتي ارتبطت بالتاريخ والحقيقة بعيدا عن كلّ توظيف أدبي استطيقي للنصوص. إنّ هاجس المسلم هو أن يتميّز عن المنظومة الوثنية تميّزا مطلقا وبأيّ ثمن كان.

يستعيد الأستاذ "أركون" مفهوم الأسطورة من النتائج الّتي توصل إليها الأنتربولوجي الفرنسي، وآخر الفلاسفة الكبار "كلود ليفي ستراوس". حيث يقول موافقا ذلك التعريف ومعتقدا بصدقه في الحالة القرآنية: "يقول ليفي ستراوس أنّ الأسطورة هي عبارة عن قصر إيديولوجي مبنيّ بواسطة

---

[1]- محمد أركون: الفكر العربي، مرجع سابق، ص 176.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 145.

[3]- المرجع نفسه، ص 212.

[4]- مجموعة من المؤلفين: قراءات في مشروع أركون الفكري (ندوة فكرية)، مرجع سابق، ص 164-165.

حصى، وأنقاض خطاب اجتماعي قديم".[1] وهذا التعريف الّذي استبطنه أركون في نسقه، كما استبطن العديد من المناهج، والتعريفات، والمسلّمات الأخرى الّتي اكتسبها من التطورات الكثيرة في علوم الإنسان يدلّ على عدّة مواضعات يفترضها من أجل فهم الظاهرة القرآنية بصفة عامة، ومكانة القصص ،أو الأسطورة خاصة وهي:

-أنّ القرآن ليس مستقلّا كلّ الاستقلال عن الثقافات السابقة عنه، والمعاصرة له حتّى الجاهلية منها. والحقيقة أنّ هذا التقرير ليس بدعة أركونيّة، بل القرآن ذاته يقرّ بذاك. أي أنّ هناك تقاطعا بين القصص القرآنية، والقصص التوراتية، والإنجيلية. أي أنّ القرآن الكريم استعمل "نفس المواد" الّتي استعملتها القصص السابقة مع التغيير في اللسان، والأسلوب وبعض التفاصيل الجزئيّة الّتي لا تغير الهيكل العامّ للقصة. يقول في هذا الشأن: "سورة الكهف تشكل مثالا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية intertextualité [التناص]الواسعة الموجودة. في الخطاب القرآني فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف (المسيحية)، وأسطورة غلغاميش(الآشورية)، ورواية الإسكندر الأكبر (الإغريقية).وهي جميعا ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن [الكهف].(...) قصّة أهل الكهف لا تنتمي فقط إلى التراث الإسلامي، وإنما تنتمي من قبله إلى التراث المسيحي. المستشرق "ماسينون" ركّز على قصّة "نوام أفس السبعة" (ق 2 م) لأنّها تشكل نقطة قوية بين المسيحية والعالم الإسلامي. و"أفس" هي مدينة "هيراقليطس"و"أرتيميدور" الّذي ألّف كتاب الأحلام."[2] لذا فالقصص القرآني هو في أساسه عمل تجميعي لما كان سائدا في المناخ العقلي العام أنذاك. لذا يقول "يوسف الصدّيق" أنّ القرآن اعتمد على تقنية تجمع شتات خرافة شعبية، سخّرت لخدمة العمل المجازي الصالح المنوط بالله القادر وحده على تدبّر الأسطورة. [3] وهنا نلاحظ الخطوة المفرطة، أو القفزة الطويلة الجريئة بإفراط، الّتي خطاها "يوسف الصدّيق" مقارنة بأركون، فإن كان "أركون" قد قال بأنّ القرآن الكريم استجمع أساطيرا، فإنّ "الصدّيق" قد قرّر أنّه استجمع خرافات، وشتّان بين الأسطورة الخرافة. و"أركون" ذاته كان يحرص على عدم الخلط بين القصة، والأسطورة، والخرافة.

- أنّ هذه القصص هي ذاتها أسطورية، أو ميطيقية من حيث الأسلوب والمضامين. أي أنّه ليس تاريخيّا. لأنّ التاريخية تدلّ على أنّ الحدث قد حصل فعلا، وليس مجرّد فكرة ذهنية تضخّمت بفعل الخيال غير المراقب من طرق العقل العلمي، أو اللّوغوس.[4]وهذا بالضبط هو الفارق بين

---

[1]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 11. وأيضا: محمد أركون: التشكل البشري للإسلام – مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجل، مرجع سابق، ص 177. وأيضا ميشال مسلان: علم الأديان – مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 210. وأيضا: محمد أركون وجوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد – ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، ص 41.

[2]- محمد أركون وجوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد – ما وراء الخير والشر، المرجع نفسه، ص 14-162-170. أيضا: محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 163-174.

[3]- يوسف الصديق: هل قرآنا القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها، مرجع سابق، ص 231.

[4]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 48. وأيضا: محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سابق، ص 337.

الخيال العلمي القائد، والخيال الأدبي المنقاد، فاللّوغوس يتخيل لكن بحذر وشروط، عكس العقل الجمالي، أو الأدبي الّذي لا مشاحة في خياله. وهنا بالذات يتقابل الميثوس، واللوغوس في السياق الإغريقي القديم. والعقل الأسطوري بهذا المعنى هو الّذي يبتعد عن الواقع من خلال التهويلات المبالغة والمفرطة فيما يختص بالوقائع والأشخاص والعوائد.[1] واستعمال عبارة العقل الأسطوري مبرّر تماما على اعتبار أنّ الإنسان القديم، والوسيطي بصورة عامة قد نشأ في هذا الجوّ الّذي يسيطر عليه التصوّر الإرواحي [animisme] للعالم، ممّا ولّد عقلا مُطعما مسبقا بهذه الأحجبة الّتي لا يمكن إلاّ للبعض التخلص منها من خلال انتزاعها بمناهج علمية بديلة.

وبعد هذا التحديد، ينتقل أركون إلى الحديث عن ظواهرية الطابع الأسطوري للنصوص القرآنية، ومن مظاهر ميثية الخطاب القرآني حسبه نجد ما يلي من النقاط:

- أنّ الأطر الزمانية، والمكانية في القرآن، أي في الأحداث المذكورة في القرآن، ليست محدّدة كما تحدّد في التاريخ العلمي. لذا فإنّ إطارها أسطوريّ تماما.[2] وقد أشرنا إلى أنّ "خلف الله" قد تناول بإسهاب كبير هذه المسألة فيما أسماه "المتشابه من القصص القرآني" المتعلّق بالأماكن، والأزمان، والشخصيات، والحوارات، والموضوعات. [3]بل إنّنا نلاحظ أنّه قد استعمل قبل "أركون" عبارة "العقل الإسلامي"، وقد طابق قبل "أركون" أيضا القصص بالأساطير وجعلهما يدلاّن على نفس المدلول.[4]ونحن نندهش كيف أنّ "أركون" قد تنكّر لكلّ هذه الإنجازات الّتي قدّمها "خلف الله" على طبق من ذهب، ولم يشر إليه إلاّ تهوينا. في حين يفتخر "أركون" بأنّه هو أوّل من قام بنقد العقل الإسلامي في الفكر العربي المعاصر، وأنّه السّباق إلى تركيب هذه العبارة الشجاعة، في مقابل "جبن" عبارة نقد العقل العربي الجابرية (نسبة إلى محمّد عابد الجابري).

- أنّ الأسطورة مرافقة دوما للسياقات الشفاهية السابقة لانتشار ثقافة المكتوب أو المسطور.[5]وهذه المسألة في غاية الأهمية خاصة فيما يتعلق بالدراسات اللّغوية. وقد استفاد "أركون" استفادة معتبرة من دراسات "غودي" حول العلاقة بين المرحلة الشفاهية ،والمرحلة الكتابية وأقام عليها دراسات عديدة مرتبطة بحالة القرآن الشفهي والكتابي. وهذه المسألة لا تنفصل أيضا عن الأسطورة بما هي تسطير أولا، وبين الأسطورة والأمية الّتي وُصف بها الرسول الكريم، بل الأمّة أو القبيلة القرشية بالإجمال. وتفصيل ذلك حسب "يوسف الصدّيق" الّذي يتقاطع كثيرا مع تحليلات "أركون" أنّه " لا شكّ أنّ هناك علاقة تربط كلمة "سطر" بكلمة "أساطير" (وهي الواردة دائما بصيغة الجمع في القرآن) وقد أتت كلمة "أساطير " في سياق جدالي اتخذت فيه

---

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 49.

[2]- المرجع نفسه، ص 143.

[3]- خلف الله: الفن القصص في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 63-68.

[4]- المرجع نفسه، ص 27-71.

[5]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ مرجع سابق، ص 216. وأيضا: مفيدة قوشة: الفلسفة مدرسة الحرية، مرجع سابق، ص 145.

دلالة ذلك الخطاب الّذي قد ينافس القول الإلهي الحق إذا لم يخضع لرقابة. ذلك أنّ الإدانة الظرفيّة الّتي استهدفت القصص المخطوط لم تكن غير خطّة دفاعية تنفي شبهة "الأسطرة" عن القرآن الّذي يُقسم مع ذلك بالقلم، وهو ما يشكّل مبرّرا قويّا لترسيخ مبدأ تحريم كلّ مبادرة في الكتابة لا يستنسخ فيها المخطوط (القول) القرآني على الدوام، وتكون له بمثابة مرآة عاكسة."[1] فدعوة القرآن إلى القراءة تدلّ على حثّه للانتقال إلى الكتابة، وعبارة الأميّ الواردة في القرآن لا تدلّ على الجهل بالقراءة، والكتابة، بل تعبّر عن همّ الانتقال إلى أمّة لها كتاب على غرار البقية من أهل الكتاب. ممّا يتيح للحضارة القرآنية الجديدة أن تكون عالمية، ومن المهم أن نربط كلمة أميّ بكلمة أمميّ حسب ملاحظة "بدوي" في كتاباته الأخيرة.[2]أي لها تاريخ مكتوب ومسطور أو "خطاب مسطور" يحقّق الاستقرار الثقافي الّذي يسمح بنشره لاحقا ليكون عالميا، إنّ المسطورية شرط للعالمية في نهاية المطاف. ويتلخص موقف "جاك غودي"Jack Goody المتخصّص في أنثروبولوجيا الكتابة [له كتاب la logique de l'écriture,1986]، وأركون يستشهد بأعماله ويصادق عليها في أكثر من موقع من كتبه، [3] أنّ المجتمعات المبنية على المشافهة تكون عرضة للتغير، والتطور اللّذان يعتبران عاملين لعدم الاستقرار والسيولة الثقافية. في حين أن الكتابة هي عنوان الذكرى، والثبات، والاستقرار الاجتماعي، لأنها تمتلك مرجعية نصيّة مسطورة ناجزة تعود إليها متى تريد.[4] لذا فالأسطورة بمعنى الكتابة تضمن ثبات العقائد، والعوائد، والتشريعات والتواريخ...الخ. وبالتالي فإنّ الإلحاح على ضرورة الانتقال من الأمية المؤسّسة على الشفاهية، والقصصية إلى مرحلة الكتابية والسّطورية هو مقصد أساسي من مقاصد القرآن الكريم. ومن هنا فلا تنفصل الأسطورة عن مرحلة سابقة لها تمثل ضربا من السند وهي مرحلة المشافهة القائمة على تعزيز الذاكرة. "فالمشافهة هي المسندsupport الأساسي، والوسيط المتأكّد لكلّ ثقافة أسطورية."[5] لهذا فلفظة "أساطير" في القرآن الكريم، وفيما وراء التأويلات التقليدية الراسخة والتبسيطية، ليست محمّلة بمدلول سلبيّ، بل نحُتت، ولا ندري مصدرها القاموسي بالضبط هل هو إغريقي فعلا مثلما أشار "أركون" سابقا في سياق مرحلة انتقالية بين الثقافة الشفاهية، والثقافة المسطورة، أو الكتابية. والأكيد أنّ البحث في هذه النقطة بالتحديد، سيحقق فتوحات معرفية مستجدّة تساعدنا على المقاربة العلمية لفهم المضامين القرآنية.

- إن كان لزاما علينا، يقول "أركون" أن نعترف بمميزات اللغة القرآنية عن بقية الأنماط الخطابية في اللغة العربية مثل الشعر المعلّق، والنثر، والخطاب العادي، أو اليومي فإنّ ما يتميز به الخطاب

---

[1]- يوسف الصديق: هل قرآنا القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها، مرجع سابق، ص 163.

[2]- عبد الرحم بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د م، دن، دط، ص 18.

[3]- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص 58-61.

[4]- محمد الحداد: ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، مرجع سابق، ص 263.

[5]- المرجع نفسه، ص 255.

القرآني ليس طابعه الإعجازي، كما ذهب الكثير من العلماء المسلمين القدامى والمعاصرين. بل إنّ ما يميّزه هو "المعطيات الشكلية، والنحوية، والمعنوية، والبلاغية، والأسلوبية والإيقاعية (...) إنّ المجاز يلعب دورا حاسما في تشكيل كلية الخطاب القرآني. إنّه هو الّذي يتيح تغيير، أو تحوير الوقائع الوجودية الأكثر يومية وابتذالا وتصعيدها وتساميها من أجل أسطرة وترميز مناخ الوعي الديني الجديد."[1] من هنا نفهم أنّ القرآن ليس خطابا ذي محتوى أسطوري فحسب من حيث كونه يحتوى القصص، أو أنّه مبني بنية أسطورية من خلال تركيزه على نقل المستمع من مناخ إلى مناخ آخر، بل هو ذاته يساهم أيضا في عملية تصعيد المستمع إلى جوّ ديني منفصل عن سياق الثقافة المعاشة إلى زمانه الخاص. بمعنى أنّه يساهم في أسطرة التاريخ الكوني من منظوره الخاص. والأسطرة هنا تدلّ على عملية تحوير المنظور لصالح التوجّه الديني الجديد مع إلغاء أيّ مشروعية لمنظور مغاير سابق. وبالتالي فإنّ الأسطرة تقترب إلى حدّ كبير من عملية الأدلجة. والحقيقة أنّ هذه الملاحظة تذكّرنا بالعبارة الّتي كان يستعملها "حسن حنفي"- على الرغم من أنّ "أركون" ينتقص من جذرية تفكيره هو و"الجابري" معا- وهي أنّ القرآن الكريم قد مارس وظيفته الإيديولوجية مثل أيّ إيديولوجية معروفة في تاريخ البشرية. لذا نجد "أركون" يقول بصريح العبارة بأنّ "القرآن نصّ إيديولوجيّ مؤسّس."[2] على اعتبار أنّه يوجه خطابة ويركّزه في نقطة واحدة، وهي المسألة الدينية مع إهمال كلّ الجوانب الأخرى من الحياة، وهي جوانب كثيرة لا يمكن إقصاء أهميتها مثل الاقتصادي، والجغرافي، والسياسي خاصة. إنّ الأدلجة تدلّ على حصر بؤرة التفسير في نقطة مركزية واحدة مع إهمال البقية، في مقابل العلمية الّتي تقرّ بالتعدّد كطبيعة أصلية للظواهر الطبيعية، والإنسانية، والتاريخية.

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية، ص 72.
[2]- المرجع نفسه، ص 103.

خاتمة وتعقيبات:

هل يستعمل "أركون" كلمة "أسطورة" في نفس السياق وبذات المعنى ؟ أم أنّه لم يتخلص بعد من النظرة القدحية الذائعة في أذهان المسلمين منذ الاستعمال القرآني لها ؟ هل عندما نقول بأنّ القرآن خطاب أسطوري نكون قد قلنا شيئا ما جديدا كلّ الجدّة ؟ إنّ القرآن نفسه لم ينكر استعماله للمجاز من خلال التشبيه، والاستعارة (سورة النمل، آية 5)، ومن هذه الزاوية فلا خطأ ولا حرج في التأكيد على الطابع الخطابي، والبلاغي، والبياني، للقرآن الكريم. وعلى اعتبار أنّ الأسطورة بالذات تستعمل البيان، والبلاغة، والاستعارة، فقد لزم عند البعض أنّ للقرآن خصائص الأسطورة. لكن لماذا كانت عبارة "أركون"[القرآن نص ذو بنية أسطورية] صادمة ولقيت معارضة شديدة لحدّ تكفيره وتعنيفه معنويّا ؟ إن استذكرنا هذه الأسئلة فمن أجل أن نقدّم هذه الملاحظات الاستخلاصية التالية:

- تعمّد أركون إلى استعمال مصطلحات صادمة للمجال التداولي الإسلامي، وهو ذاته يعترف بصدق، وحقيقة وجود المجالات التداولية، وخصوصيّاتها. مثل استعماله عبارة الأرثوذوكسية الإسلامية، أو الأرثوذوكسية الشيعية والأرثوذوكسية السنيّة، أو أنّ الإسلام بروتستانتي عقديّا، وكاثوليكي اجتماعيا. [1] فعلى الرغم من كون العبارة "أرثوذكس" إغريقية محايدة لا تدلّ على أيّ تدين، أو تشيين، أو تقديس، إلاّ أنّ اللّفظة حاليا تنتمي إلى حقل دلالي مسيحي. واستعماله عبارة الأسطورة بدل القصص، أو الحكاية la narration أو حتى la narrativité يدخل في نفس السياق. فمن جهة نجد "أركون" متوجّسا بتجنب صدم العرب - المسلمين مفهوميا، لكن نجده في كلّ المناسبات يستعمل الألفاظ الصادمة مثل الأسطورة ذاتها. صحيح أنّ "الصدم المفهومي" مفيد في الكثير من المقامات، لكن لماذا تنازل "أركون" وفضّل المعاتبة والنحيب، على تأثيمه وتكفيره؟ الأجدر أن يواصل المعركة دون تردّد أو تذمّر. فمن حمل لواء التجديد عليه أن يتحمّل نتائجه، مهما كانت مدحية، أو قدحية. إنّ "أركون" ونظرا لحساسيته من النقد، فقد عاتب منتقديه على الرغم من أنّه لم يتوقف يوما عن نقد العرب في فهمهم السطحي للتاريخ، والقرآن الكريم.

- على الرغم من أنّ "أركون" يقول بأنّه يستهدف في أبحاثه "دراسة التصوّرات الأسطورية من خلال المنظور الأنثروبولوجي."[2] إلاّ أنّه لم يتحرّر من الاستعمال السلبي، أي الديني، أو الوضعي، أو قل القرآني لمفهوم الأسطورة. فهو يتأرجح بين العقل العلمي، والعقل الديني. وحتى مترجم

---

[1]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق، ص 340.

[2]- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 102. وأيضا: محمد أركون: نافذة على الإسلام، مرجع سابق، ص 67. وأيضا محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 91.

أعماله الدّكتور "هاشم صالح" لم يستطع التخلص من القلق الترجمي بخصوص كلمة أسطورة، بين الترجمة الحرفية، والتعريب المباشر، وتغيير التسمية. وهذا يدلّ على أنّ هناك هوّة بين بنية الفكر الأوربي، وبنية الفكر العربي. وهي الهوّة الّتي لم يستطع "أركون" عبورها بسلام.

-على الرغم من أنّ "أركون" قد سعى أيضا إلى "تجاوز المنطق الثنوي (ذو الأصل الأيديولوجي)، أي منطق الثالث المرفوع".[1] الّذي يجعل من الأسطورة أو القصص، إمّا أن تكون حقيقة، أو وهما فقط. إلاّ أنّه لم يستطع التحرّر من هذه التثنية. فهو ونظرا لكونه مؤرّخا، إمّا أن يستعمل لفظة الأسطورة بمعنى الخيال الكلّي، أو يستعملها بمعنى حيادي أي القصص الّذي أنتجه الإنسان بما هو إنسان. مع العلم أنّ هناك تداخلا قويا بين الواقع، والخيال. فكلّ خيال منبجس من الوقائع، والكثير من الوقائع صنعها الخيال. ولئن كان الفصل بين التاريخ، والأسطورة متعذرا كما يتعذر الفصل بين الواقع والخيال، فإنّ مسعى "أركون" لتطبيع استعمال لفظ الأسطورة في السياق العربي الإسلامي لم ينجح، وبل ويصعب أن ينجح بالنظر إلى استقرار الاستعمال السلبي لمفهوم لأسطورة بسبب رسوخ التوظيف القرآني في عقل الملايين من العرب. لكن قد تختلف المسألة في سياقها الإسلامي لا العربي. وإن كان صحيحا أنّ العرب كانوا يستعملون كلمة أسطورة الاستعمال العادي، مثل العبارة الّتي نقلها عن "القفطي" "قال القفطي عن كتاب "أنس الفريد" المنسوب إلى مسكويه بأنه" أفضل كتاب ألّف عن الأساطير القصيرة، والتعاليم الحكمية".[2] فهذا السياق لا يدلّ إطلاقا على ذمّ الأسطورة، أو التقليل من شأنها. إلاّ أنّنا اليوم و"أركون" من هذا العصر، لم نتحرّر إلى درجة تطبيع عبارة "الأسطورة"، لأنّها مشحونة بمضمون قويّ من السلبية دام القرون الطوال.

- رغم كلّ ما قيل حتى الآن، انطلاقا من عبارة "أركون" "القرآن خطاب ذو بنية أسطورية"، إلاّ أنّنا نجد نصوصا أخرى لأركون يعتبر فيها القرآن الكريم خطابا مزدوج البُنى. أي له نوعين من اللغة "لغة أسطورية، ولغة عادية." لذا نجده يقول: "لقد استطاع القرآن أن يمزج بشكل لا يضاهى بين لغة ذات بنية أسطورية (أي مجازية، أو قصصية عالية جدّا: إنّنا نقص عليك أحسن القصص) وبين لغة عادية، أي لغة الحياة اليومية (...) والقرآن الكريم إذ فعل ذلك قدّم إمكانيات عقلانية للمحافظة على الموضوعات الأساسية للفكر الأسطوري. إنّ هذه الازدواجية للخطاب القرآني، والّتي تنطوي على بداية عقلنة الأسطورة، سوف تزداد دقّة بعد دخول الفلسفة الإغريقية وتشكّل الفلسفة العربية الإسلامية الّتي هي أيضا ازدواجية البعدين. (تدبين أرسطو مثلا، أي طبع نصوصه بطابع ديني)."[3] فهل تنازل "أركون" عن اعتقاده بأنّ للقرآن بنية واحدة تتمثل في الأسطورة، أم أنّه لا يرى أيّ

---

[1]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق، ص 40.

[2]- المرجع نفسه، ص 99.

[3]- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي، مرجع سابق، ص 633-634.

تعارض بين الواقع، والقصص الموجّه للدعوة ؟ يبدو أنّ هذه النقطة تحتاج إلى دراسة مستقلّة بمفردها، من أجل الكشف عن حقيقة موقف "أركون" المتأرجح.

- لم يكن المقام يتسع لنا لسبر أغوار نظرية أركون حول البنية الأسطورية للقرآن الكريم، وإلاّ لكنّا أجرينا مقارنة مثمرة بين ثلاثة نصوص أساسية في هذا الموضوع وهي: نصوص الدّكتور "أحمد محمّد خلف الله" والّذي أشرنا سابقا إلى البعض من محتوياته، ونصوص "محمّد عابد الجابري" الّذي قدّم قراءة حداثية معتدلة للقرآن الكريم، ونصوص "أركون" الّتي كانت تعبير عن قراءة جديدة ناتجة عن تطبيق نتائج العلوم الإنسانية الحديثة على النص الديني. هذا وقد رفض الكثير من المستشرقين وحتى الدارسين العرب اعتبار القرآن الكريم نصّا ذي بنية أسطورية بالكامل، فقد أشار "مكسيم رودنسون" قائلا "أعتقد أنّ هناك بعض العقلانية في القرآن."[1] كما استخلص "الجابري" بأنّ أهم ما يميّز القرآن الكريم عن بقية الكتب السماوية هو "خلوّه من "ثقل الأسرار"Mystères الّتي تجعل المعرفة بالدين تقع خارج تناول العقل (...) الأكيد أنّ الإسلام قد عرف تيارات تلتقي بصورة أو بأخرى مع هذا النوع من التصوّر للدين (دين الأسرار والوسائط)".[2]

- ليس من الأمور المؤكّدة بأنّ القرآن الكريم استعمل عبارة أساطير بشحنة مفهومية سلبية، بل الأكيد أنّ الفهم البشري هو الّذي فعل ذلك. لأنّ علم أسباب النزول يتيح لنا فهم السياق الّذي طرحت فيها كلمة أساطير في مختلف الآيات الّتي استعملتها. وقد أشرنا إلى نصوص تستعمل كلمة "أسطورة" الاستعمال العادي بمعنى القصّة المكتوبة في سطور. وربّما كان تأويل الأساطير التأويل السلبي، مرتبطا بالاعتقاد بأنّ صدق القصص القرآني يستلزم كذب القصص السابق عليه، أي قصص الأوّلين. هذا، وحسب فهم "أركون" فإنّ الشحنة المفهومية السلبية لكلمة أسطورة لم تطلق من طرف القرآن، بل من طرف معارضي الرسول (ص). وهذا يدلّ على أنّ اعتقادنا بأنّ الأسطورة هي ما يرادف الخرافة، والتراهة، لا يدلّ على الالتزام بتعاليم القرآن، بل يدلّ فقط على الالتزام بمنطق فهم المشركين. وشتان بين منطق القرآن، ومنطق مشركي مكة! والأكثر غرابة أن يفهم المسلمين معنى الأسطورة من وجهة نظر المشركين ذاتهم.

- إذا كان لزاما علينا أن نصدّق أركون، في كون كلمة أسطورة العربية مأخوذة من كلمة هيستوريا اليونانية. مع العلم أنّ هذه كلمة تعنى التاريخ Histoire، أو البحث ،والتقصي، والشهادة. فإنّ الكلمة اليونانية المعبّرة عن الأسطورة أو الميثوس حقيقةً هي كلمة muthoi الّتي تعني الكلمة، أو الحقيقة المعبّر عنها بأقوال، وحتى القرن السادس، والخامس قبل الميلاد كانت müthos تدلّ على فعل الكلام logos.[3] أي لم يحدث بعد التمييز الّذي طالما أشار إليه "أركون" بين الميثوس

---

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية، ص 216.

[2]- محمد عابد الجابري: المدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، ص 429-433.

[3]- ميشال ميسلان: علم الأديان – مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 273. وأيضا: مرسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، مرجع سابق، ص 137.

واللّوغوس. وهو في هذا محقّ، على اعتبار أنّ تأكيد الفارق بين الميثوس واللّوغوس كان مع العقلانية السقراطية، والأفلاطونية والأرسطية. كانت كلّ حقيقة قابلة للكلام عبارة عن أسطورة، أي كلّ خطاب هو أسطورة. وفي السياق الإسلامي يمكن أن نلاحظ الروايات الّتي تركز على الأمر الجبريلي الأوّل: اقرأ! إنّ القراءة تدلّ على الكتابة ضرورة، وكلّ مكتوب مسطور. لذا فمن الممكن أن تُفهم الأسطورة في سياق قراءة ما هو مكتوب في كتاب ما. وهنا أيضا نتفهم الهمّ القرآني لجعل أمة العرب أمة كتابية على غرار باقي الأمم المجاورة لها (اليهود والنصارى).

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة، ضبط وشرح محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998.
- أركون (محمد): التشكل البشري للإسلام – مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجل، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،2013.
- أركون (محمد): تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ومركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، 1996.
- أركون (محمد): الفكر الإسلامي – قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996.
- أركون (محمد): الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1989.
- أركون (محمد) : الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1985.
- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.
- أركون (محمد) ومايلا (جوزيف): من منهاتن إلى بغداد – ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسن، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- أركون (محمد) : نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- أركون (محمد): الإسلام، أوروبا ، العرب – رهانات المعني وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
- أركون (محمد): نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2012.
- أركون (محمد): القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
- أركون (محمد): قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000.

- أركون (محمد): من فيصل التفرقة إلى فصل المقال - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 1995.
- أركون (محمد): نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
أرمسترونغ (كاين): تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قناصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- عبد الرحم بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د م، دن، دط.
- الحداد (محمد): ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- الجابري (محمد عابد): مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
- الجابري (محمد عابد) : العقل الأخلاقي العربي – دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
- الشرفي (عبد المجيد): الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991.
- الصديق (يوسف) : هل قرآنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، ترجمة منذر ساسي، دار محمد علي للنشر ، صفاقس ودار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.
- الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال الموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
- إلياد (مرسيا) : أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1987.
- ثيوسديديس: تاريخ الحرب البيلوبونيزية، ترجمة دينا الملاح وعمرو الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003.
- خلف الله (محمد أحمد): الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر – الانتشار العربي، لندن – بيروت – القاهرة، الطبعة الرابعة، 1999.
- ديتيان (مرسيل): اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- عبد الرحمن (طه): سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
- قوشة (مفيدة) [تنسيق]: الفلسفة مدرسة الحرية – تعليم الفلسفة وتعلم التفلسف: وصف الحالة الراهنة واستشراف المستقبل، ترجمة فؤاد الصفا وعبد الرحيم زرويل، تحت اشراف علي بنمخلوف، منشورات اليونيسكو، باريس، الطبعة الأولى، 2009.
- كاسيرر (إرنست) : اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث "كلمة"، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009.

- كانط(ايمانويل):جواب عن سؤال ما الأنوار؟ ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2005.
- مسلان (ميشال): علم الأديان – مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وكلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009.
-Comte (August): cours de philosophie positive, tome premier, Roune Frères, Libraries – éditeurs, Paris, 1830.
-Heidegger (Martin): Qu'Appelle-t-on penser ? Traduit Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, Paris, 1973.
-LANSON (G): Essais de critique et d'histoire littéraire, ressemblés et présenté par Henri Peyer, Hachette, Paris, 1965.
-Lévy-Bruhl (Lucien): la mythologie primitive – le monde mythique des Australiens et des papous, PUF, Paris, 1963.
-Spinoza: Œuvres II: traité théologico-Politique, traduction Charles Appuhn, édition Garnier-Flammarion, Paris, 1565.