

مجلة أنثروبولوجية اللّويان | المجلد 17، العدد 01، 15 جانفي 2021، ص 258-271

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

الأسطورة وإشكالية القداسة في فهم الخطاب القرآني

محمد أركون انموذجا

**Myth and the problem of holiness in understanding the Quranic discourse Muhammad Arkoun as a model**

د. يوسف رحيم \*

جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية-الجزائر-

youcef\_rah@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/04/17

تاريخ الاستلام: 2020/04/05

ملخص:

نتناول في هذا المقال مفهوم الأسطورة وأوجه الصراع بين المقدس والديني في بعض الافهام التي تختلف في بنية تشكيلها، وهي تنظر إلى القرآن من زوايا متعددة، اعتمادا على الفكرة التي طرحها محمد أركون بأن القرآن أسطوري البنية تتساءل عن حقيقة الأسطورة ومدى تطابقها مع مفاهيم التوظيف القرآني للمصطلح، وما تضمنه من قصص، وهو ما طرح فكرة التفديس في فهم النص القرآني، إذ تحاول بعض الخطابات دراسته بمعزل عن ظاهرة الوحي، واعتباره نصا لغويا عاديا تختلف الأسطورة عن القصص القرآني من حيث الواقعية والحقيقة، وتحتاج حيث البنية الى دراسات معمقة لبنية القصص القرآني، ومقارنتها ببنية الأساطير، أما مقولة أركون، فالمراد بها جعل النص القرآني مثل باقي النصوص الأسطورية، حاليا من التعالي والقدسية، فقط من أجل دراسته كباقي النصوص، لأن القرآن نزل بلغة البشر، ويجب أن يفهمه ويدركوا حكاياته وقصصه.

كلمات مفتاحية: الخطاب القرآني، المقدس، الديني، الأسطورة، الايديولوجيا، أركون.

#### Abstract:

This article discusses the contradiction between the idea of the sacred and the secular of certain views formed in different environments. "The Quran is a discourse with mythical structure", presented by Arkoun, led us to question the veracity of the myth and its compatibility with the concepts of use of the Qur'an for this term, in addition to his stories, raises the idea of sanctification and pampering in the understanding of the text of the Koran, in revelation and study as a natural human text.

Studying the Qur'an like all other texts, because the Qur'an was written in

\* المؤلف المرسل: يوسف رحيم، الايميل: youcef\_rah@yahoo.fr

human language, and they must understand it and understand its tales and stories.

**Keywords:** Qur'anic speech, sacred, religious, myth, ideology, Arcon

#### مقدمة:

تشكل مفهوم الأسطورة عند الشعوب عبر دفعات، إذ كانت الأسطورة في أنماطها الأولى تقوم على "البديّة" "fetishism"، كما يرى (نجيب عمارة 1979) وهي الاعتقاد بأن للأشياء أرواحاً تسكنها، أو الاعتقاد بوحدة الشيء والفكر في الشيء نفسه، ثم غلبت "الطوطمية" "totemism" وهي كما يرى (سيغموند فرويد 1983) بديّة المجتمع أو القبيلة ممثلة في شخص مؤسس ذلك المجتمع أو القبيلة، لتسود بعد ذلك "الأرواحية" "الأحيائية" "animism" وهي درجة أعلى في تطور الفكر الإنساني، ومذهب يعتقد بحيوية المادة وأن لكل شيء في الكون، وللكون ذاته، روحاً ونفساً.

وثمة باحثون يرون أن الأسطورة تحكي تاريخاً مقدساً، فهي ظاهرة لا يمكن تفسيرها من دون ربطها بمقولة الدين، ويقود هذا الاتجاه إلى التفريق الكامل بين الأسطورة وغيرها من الأنواع الأدبية التراثية والنصوص غير المقدسة، ويميل آخرون إلى التعامل معها الأسطورة على أساس النظرة العامة إلى الإنسان التي قد تكون بيولوجية أو نفسية أو غير ذلك، وهذا ما يضع الأسطورة في مرتبة واحدة مع القصص والروايات وغيرها.

من هذه المفاهيم نربط الدين بالأسطورة، وتتساءل هل يحتوي القرآن الكريم أساطير أم لا؟، ثم إلى أي مدى يسهم الخطاب الأسطوري في نزع القداسة عن الخطاب الديني؟.

يرى كثير من مفكري القرن العشرين أن الأساطير وجدت لتعليل شعائر محددة، أو شرح مضمونها أو أنها النص الذي تشتمل عليه الشعيرة، وهذا ما فسرت الكنيسة على أن الأسطورة هي استعراض لحقائق معبر عنها في صورة قصة يشوبها الخيال، وهذه التفسيرات أولها التفسير التاريخي للأديان، وثانيها التفسير النفسي التحليلي، وثالثها تفسير الخلق والوجود.

أما الإسلام فيرفض الأسطورة رفضاً قاطعاً، ويؤكد سمو الله ووحديته ليقطع الطريق أمام أي زخرفات أسطورية، وإن بدرت من بعض المفسرين والدعاة والقصص الشعبيين محاولات غير مقبولة لتفسير بعض قصص القرآن مستعينين بالمفاهيم والصور التي تتقبلها الأديان الأخرى أو بالتراث القديم وخاصة الإسرائيلية والتفسير التوراتي وبعض التقاليد المسيحية.

نهدف من خلال الموضوع إلى معرفة مفهوم الأسطورة، وإلى تفسير مقولة أركون المتمثلة في أن القرآن خطاب أسطوري البنية والأسس التي انبنى عليها الخطاب العلماني في التعامل مع النص القرآني مبررات نزع القداسة عنه .

واعتمدنا المنهج الوصفي في تتبع المقولات الأساسية للخطاب العلماني الذي تبناه محمد أركون في دراسته للقرآن الكريم، واعتبرنا الترتيب الزمني في ظهور المفاهيم .

### أولاً: القرآن أسطوري البنية:

يقول أركون أن القرآن " The Quran is a discourse wit mythical structure "، ونقله عادل العوا إلى اللغة العربية قائلا: "القرآن خطابٌ أسطوري البنية"، وهي ترجمة سليمة ودقيقة" (أنور بدر، 2004م). " Le Coran est un discours de nature mythique"، أي "القرآن خطاب أسطوري البنية".

### 1. رأي محمد أركون:

يرفض أركون ما يقوله الإسلام من أن الوحي، وما يتضمنه من عقائد وأخلاق وتوجيهات هو من الله، بل ينحاز إلى تفسير علماء النفس واللغة والأنثروبولوجيا له على أنه نتاج "الذات الجماعية الكبرى المعبرة عن تخيّل مصعّد أو متسامٍ (أركون محمد 1995م، ص 112)"، وإن الأديان (وعلى رأسها الإسلام) تقوم على المعرفة الأسطورية لا العلمية (أركون محمد 1995م، ص 75)، فهو يضع "الأسطوري" في مقابل "العلمي"، في مواجهة "العقلاني" أركون محمد: 1998، ص 16-17..

ودعا إلى وضع إستراتيجية تربوية أكبر عدد من البشر تكون مهمتها "تغيير عقول الناس وتفكيك الآراء اللاهوتية القديمة والراسخة في الذهن أباً عن جدّ منذ مئات السنين"، أي استبدال التفسير الأنثروبولوجي بالنظرة القديمة التي تقوم على الإيمان بالوحي الإلهي، وإن "الإنتاج الخيالي للمجتمعات البشرية والتأسيس الاجتماعي للروح والفكر يستمران في الهيمنة سوسيولوجيا وسياسيا"، وإن "التحليلات التقليدية للأديان سوف تظل لوقت طويل وسائل جبارة للتعبئة الاجتماعية، وسوف تستمر التصورات التقليدية الموروثة عن الأنظمة اللاهوتية في تحريك ملايين البشر. (أركون محمد، 2001م، ص 78).

وصف أركون كلام القرآن الكريم عن "زيارة إبراهيم عليه السلام لمكة" بأنه "خيال أسطوري" لا علاقة له بالتاريخ الحقيقي (أركون محمد: 1995م، ص 75-76)، وهذا موقف طبيعي جدا ممن يؤكد

أن "الوظيفة النبوية والخطاب الذي يوضحها أو يجسدها لا يمكنهما ممارسة فعلهما إلا داخل سياق معرفي ومؤسسي يفضل الأسطورة على التاريخ، والروحي على الزمني، والعجيب المدهش أو الساحر الخلاب بصفته بنية أنثروبولوجية للمخيال العقلائي الوضعي" (أركون محمد: 2001م، ص 86).

وبالمثل نراه يدعى "أن المسلمين يرفضون منذ القرن العاشر الميلادي (أي منذ القرن الرابع الهجري الذي قال إنهم قد أجمعوا فيه أخيرا على نص واحد للقرآن) أن يفتحوا تلك الإضارة الشائكة المتعلقة بتاريخ تشكل المصحف الرسمي، أو بكيفية تشكل المصحف الرسمي تاريخيا" (أركون 1995م، ص 79).

ويقول عن "الإجماع على النص القرآني الواحد" أنه لم يحدث إلا في القرن الرابع الهجري، وكأننا بإزاء مجامع مقدسة كالتى عرفتها النصرانية: "القرآن لم يُنَبِّتَ كليا أو نهائيا في عهد عثمان على عكس ما نظن، وإنما ظل الصراع حوله محتدما حتى القرن الرابع الهجري حين أُغْلِقَ نهائيا باتفاق ضمني بين السنة والشيعه، وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين. بعدئذ أصبح معتبرا كَنَصِّ نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء أو نحذف منه أي شيء، وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل، على الرغم من تنوع سوره واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب". (أركون محمد، 2001م، ص 114)، وهو يبرر هذه المقولات بأن "عقلية الناس في القرون الوسطى كانت ميالة إلى تصديق الحكايات الأسطورية بسهولة، ولم تكن تستطيع أن تميز بين ما هو حقيقي وما هو أسطوري كما نعمل اليوم، فبنبغي ألا نُسَقِّط عليهم عقليتنا المعاصرة، وإلا فلن نفهمهم، ولذلك نرى الطبري يستشهد بالحكايات الأسطورية الرومانية للبرهنة على صحة ما ورد في القرآن من قصص (المرجع نفسه، ص 163 في الهامش).

## 2. القرآن له سمة القداسة

تعتبر حركة التنوير أعظم ثورة في تاريخ البشرية لأنها تربي البشرية على اجتناب هذه الجريمة (وهية مراد، 1999م، ص 124).. إن التربية التنويرية هي التي يجب أن تعم بيوتنا ومدارسنا وعقولنا لكي تُنتج الشعب الشجاع القادر على تجاوز الحدود التي يفرضها المقدس ونبد الخوف منه (السعداوي نوال، 2000م، ص 15)، لأن المقدس لم يكن إلا فزاعة سلطوية أيديولوجية " (تيزيني طيب، النص القرآني، ص 184) كان النبي صلى الله عليه وسلم يستخدمها لإضفاء المشروعية على تصرفاته لأنه لا بد من مركز تأسيس مقدس، (القمني سيد، 1996م، ص 198. 196). حتى أُضفيت القداسة على كل

شيء، وعلى كل ما يُربط بالقرآن الكريم"، (أركون محمد، 1996، ص 42) ثم أصبح التاريخ الإسلامي وكأنه تاريخ للقداسة". (تيزيني طيب، النص القرآني، ص 181).

ومن المؤكد أن كل القصص الديني الذي عالج تجارب الأنبياء والرسل والأمم الغابرة يتميز بصفات وطواع ترفعه درجات كثيرة عن القصص الدنيوي البشري، بحيث يبقى الأول هو النموذج والمثال بالنسبة للثاني، على أن اشتراك القصص الديني في مميزات مشتركة لا ينفى التفاوت الحاصل في نصوصه، فهناك نصوص قصصية بلغت الروعة في الأداء والكمال في الإتيان على المستوى الفكري، ولعل قصة يوسف من القصص الديني الذي يعد نموذجا أديبا رائعا حقا بما توافر له من شروط الفن وخصائص الفكر والعلم وضوابط الدين، ومما يدعم هذا القول الوصف الوارد في مستهل القصة والقاضي بأنها أحسن القصص" (نقوري إدريس: نظرية الوساطة، ص 148)

إن القرآن يقوم بعملية "خلع التعالي على أحداث تاريخية واقعية حصلت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنها حوّرت من قبل الخطاب القرآني لكي تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية، وتتخذ صفة الكونية، وتصبح وكأنه لا علاقة لها بحدث محدد وقع في التاريخ المحسوس" (أركون محمد، 1991، ص 30-31). حرب علي: 1993، ص 65، وهكذا فالقرآن عن طريق العمليات الأسلوبية والبلاغية التي يتبعها "يمحو المعالم المحسوسة والإشارات التاريخية الدقيقة عن طريق أسلوب التسامي والتصعيد، أي تصعيد هذه الأحداث بالذات، وإسباغ الروحانية الدينية والكونية على مفردات ذات مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل ... وهكذا ينجح [ القرآن ] في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطاباً كونياً موجهاً للبشر في كل زمان ومكان، وهكذا يفقد صفته التاريخية فيبدو وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه" (علي حرب: 1993، ص 65).

والقرآن الكريم بنظر محمد أركون "يتحدث من قمة التعالي والرسوخ والهيبة، وذلك لكي يخلع الكونية على الأحداث الجزئية، ويفقد صفته التاريخية فيبدو وكأنه خارج التاريخ، وبذلك يغطي القرآن على تاريخانيته ببراعة أيديولوجية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي، ومهمة الخطاب العلماني هي نزع هالة القداسة عن الوحي، وتعرية الآليات الأيديولوجية التي يمارسها القرآن الكريم، وذلك بأن يُنظر إليه ليس على أنه كلام آتٍ من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي، وأن ندرسه بوصفه نصاً فقط، دون أي اعتبار لبعده الإلهي، لأن ذلك يعكس الفهم العلمي له.

يقول مالك بن نبي " والواقع أننا لو صرفنا النظر منهجيا عن القيمة العلوية للقرآن ولو أغفلنا تبعاً للهوى اعتباراته الأخرى، فإن التشابه سيظل لغزا غير مفهوم، ولكي نفهم هذا ينبغي، أن نصب اللوحة التي ترينا سائر وجوه التشابه في نظرة واحدة، وسيكفينا لذلك مثال واحد هو قصة يوسف. (بن نبي مالك، 2012، ص 210).

ثانيا: نزع القداسة:

### 1. التاريخ

هذه المحاولات من القرآن هي - بنظر الخطاب العلماني - محاولات أيديولوجية أي أن القرآن يفعل ذلك ويتعالى بالتاريخ لمقاصد وأغراض دنيوية، ومن مهام أركون والمتقف العربي عموماً " الخروج من السياج الدوغمائي المغلق الذي تم ترسيخه وتشغيله وإعادة إنتاجه من قِبل المؤسسات الدينية على مدى قرون طوال، وهذا السياج تمثل في الأصل أول ما تمثل " بالدائرة الأيديولوجية " التي افتتحها القرآن، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم، ثم وُسِّعت وُضِّحَّت فيما بعد من قِبل العلماء والفقهاء " (أركون محمد، 1995م، ص 12)

وهكذا يريد أركون أن يقف في وجه القرآن ويتصدى له، لأنه في نظره يُرْسِخ الأدلجة والأسطرة والتقديم، فالنصوص جميعاً سواء في ممارسة الحجب والمخاتلة والألاعيب والمراوغة "، (حرب علي، 1993م، ص 18) وهو يسعى إلى الكشف عن تاريخية القرآن.

فهو يحاول تفكيك هذا السياج المغلق والراسخ منذ العصور الوسطى، وهذا هو معنى "نقد العقل الإسلامي"، إنها محاولة لتبيان كيفية تشكُّل هذا العقل في العصور الأولى، وكيفية ترسُّخه فيما بعد بصفته عقلا مثاليا مطلقا لا يناقش ولا يُمَسَّ، " ومن الواضح أنه لا يمكن أن يحصل أي تحرير في الأرض العربية أو الإسلامية إن لم نبتدئ بتفكيك هذا الانغلاق التاريخي المزمّن، في الواقع إن العقل الإسلامي هو عقل تاريخي، أي أن له لحظة انبثاق تاريخية محددة تماما، ويمكن الكشف عنها، وما إن تنكشف تاريخية العقل الإسلامي، حتى تحصل زلزلة أرضية تشبه الزلزلة الفكرية التي حصلت في أوربا بعد الكشف عن تاريخية العقل اللاهوتي المسيحي " (أركون محمد، 1991م، ص 252).

لا مجال في الخطاب العلماني للحديث عن الثوابت واليقينيات، فلا بد لتحقيق التقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات "، (حرب علي: 1993م، ص 72، 143) واختراق الممنوعات

السائدة، وانتهاك المحرمات والتمرد على الرقابة الاجتماعية" (رمضان بن رمضان، 1991م، ص 753). ولا بد من احتراق أسوار اللامفكر فيه، والمسكوت عنه"، (أبو زيد نصر حامد، 2000م، ص 116). وتحريك العقول إلى المناطق المحرمة"، (أبو زيد نصر حامد، 2000م، ص 235). والخروج من الأصولية العقائدية الدوغمائية" (حرب علي: 1993م، ص 144) والإطار اللاهوتي للفكر الإسلامي" (أركون محمد، 2001م ص 43). وتفكيك الأنظمة والقراءات اللاهوتية والدوغمائية، والتحرر من التفكير الدوغمائي المجرد وثنائيات الإيمان والضلال، والعقل والإيمان، والوحي والحقيقة" (أركون محمد: 1998، ص 24-25). وإعادة النظر في كل المسلمات التراثية والعقائد الدينية التي يتلقاها المسلم منذ الطفولة" (أركون محمد: 1998، ص 145). وتجنّب الإجابات الجاهزة، وتحرير المعرفة من الدائرة الأرثوذكسية المغلقة التي تمارس نوعاً من الاستلاب على مريديها" (قويسم إلياس، 2000 م، ص 123).

ومن هنا توضع مشكلة التفسير في صورة خطيرة بالنسبة لعقيدة المسلم، أعني بالنسبة إلى إعجاز القرآن في نظر المسلم،... الذي يرى تقادم المقياس القديم، ذلك المقياس الذي كان يقدم حتى ذلك الحين، الدليل القاطع على المصدر الغيبي للقرآن، أما بالنسبة للعقل ذي الصبغة الديكارتية فأية قيمة تبقى لبرهان يبدو منذئذ وقد فقد موضوعيته، وأصبح ذاتياً محضاً، وهذا الموضوع لا يتصل ببيان القرآن الذي يبقى على ما هو عليه حين نزوله، ولكن بوضع المسلم نفسه". (بن نبي مالك: 2012، ص 57).

ومع ذلك فمشكلة التفسير تظل خطيرة بالنسبة لاعتقاد الفرد الذي شكلته مدرسة ديكرت من جهة، وبالنسبة لمجموع الأفكار الدارجة التي هي أساس الثقافة الشعبية من جهة أخرى". (المصدر نفسه، ص 58). "ولذلك لا مانع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها من أجل تقدم المعرفة"، (أركون محمد: 1998، ص 217). "وذلك بدم الأسوار والحصون التي شيدها الفكر المستقل والمنغلق على ذاته بسياج دوغمائي مجمّد" (السعيداني خالد، 1998م، ص 19). وذلك كما فعل المفكرون الأحرار الذين رفضوا الدين جملة وتفصيلاً، ومع ذلك فهم لم يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري شكلايني سطحي للإسلام" (السعيداني خالد، 1998م، ص 48).

ولن يتم ذلك إلا بتطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي والإسلامي، لا بد أن تسير في نفس الطريق الذي سارت فيه أوروبا، ولا بد أن تهمز المسلمين، ولا بد أن يدفعا الثمن" (أركون محمد: 1999، ص 127)، فلا بد لنا من إزالة كثير من العقبات الكأداء التي تصرفنا عن سبيل الرشاد سبيل

الحداثة، (القاسمي فتحي، عدد 16 ص 15). ولن ينفعنا تحفظنا أو توهم مقاومة هذا التيار الحدائث انطلاقاً من مقولات مهترئة، وثابت لا يصدقها العقل، وإن مالت إليها عاطفتنا الدينية". (القاسمي، ص 28).

والهدف الأساسي للخطاب العلماني هو ألا نقف عند هذه القداسة القرآنية، كما يفعل المحافظون (عبد الرحمن عبد الهادي: سلطة النص، ص 158)، وألا نطلق من هذه الأرضية للنص الديني لأنها "أرضية خطيرة زلقة على كل حال، فللنص حدود تحده، ليس على مستوى اللغة فحسب، وإنما على مستوى لحظة حضوره على الساحة أو زمن إنتاجه إن جاز التعبير"، (المرجع نفسه، ص 158). ولأننا "إذا استمرنا في النظر إلى القرآن كنص ديني متعال، فإننا عندئذ لا نستطيع أن نتجنب مشاكل التفكير الثيولوجي، والبحث الثيولوجي، لأن القداسة تجعل الأدوات البشرية قاصرة أمامها، بحيث لا يمكنها أن تطال هيمنة النص، ويصبح ذلك حاجزاً أمام الفهم لأن أدوات التعامل ستظل بشرية أرضية وإن ادعت التعالي". (أركون محمد، عدد 01، 1979، ص 25).

... ومن هنا لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة... فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها"، (أبو زيد نصر حامد، عدد 450، 1997، ص 69)، لأن النص يتحدد من خلال سياقه بوصفه خطاباً، وكونه خطاباً إلهياً لا يعني عدم قابليته للتحليل والنقد، لأنه تجسد في اللغة الإنسانية"، (أبو زيد نصر حامد: النص السلطة الحقيقية، ص 09) "وهو كغيره من النصوص البشرية معرض لأن يموت إذا لم يجد قراء" (أبو زيد نصر حامد: 2000 ص 264)، فالقرآن نزل للبشر، وبلغه البشر، فيجب أن يفهمه البشر على ضوء قواعدهم اللغوية والنحوية " (المرجع نفسه، ص 261).

إن مشكلة التفسير القرآني على أية حال هي مشكلة العقيدة الدينية لدى المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع، ومن هاتين الوجهتين ينبغي أن يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي"، (بن نبي مالك: 2012، ص 59). ولأنه لا يمكن فصل هذه الأسباب عن تاريخ الأديان السماوية بصورة عامة، إننا نجد هذه الصورة في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما من نبي من الأنبياء إلا قد أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة"، (النسائي 1991، ج 5، ص 3).

يجب إذن أن نحدد الإعجاز في القرآن بالنظر إلى مفهوم الإعجاز في الأديان العامة" (بن نبي مالك: 2012، ص 59) لذا يوصف القرآن أحياناً ببعض الأوصاف المستوردة من اللاهوت المسيحي مثل وصف القرآن بأنه الكتاب المقدس أو النص المقدس، أو التبشير القرآني، التبشيرية القرآنية أو الخطاب التبشيري" (أركون محمد: 1998، ص 76).

ويُصنّف القرآن تحت مصطلح "الخطاب النبوي"، وذلك لدمج القرآن مع السنة وزحزحة تفردة (حرب علي: 1993، ص 201). وأحياناً يُراد بهذا المصطلح "القرآن والتوراة والإنجيل" (أركون محمد: 2001م، ص 78)، ويُعتبر القرآن على ذلك "نسخة منقّحة من بعض الحشو الذي كان في التوراة والإنجيل". (النيهوم الصادق، 1993م، ص 135-140).

هذه المصطلحات التبشيرية تتوازي أيضاً ولنفس الغرض مع مصطلحات أخرى أدبية وفلسفية تطلق على القرآن الكريم من أجل زحزحة المفاهيم الإسلامية المقدسة واستبدالها بمفاهيم جديدة تقبل النقد والتحوير والإسقاط فيسمى القرآن "اللوغوس القرآني" أو يوصف القرآن الكريم بأنه رواية أو مجموعة روايات" (تركي علي ربيعو: 1995، ص 52-53-54). أو حكايات أو ملاحم دراماتيكية منفتحة على العجيب المدهش الساحر الخارق الخلاب". (أركون محمد، 1995، ص 187).

هذه الروايات القرآنية والتي يفضل القرآن أن يسميها قصصاً بدلاً من أساطير (أركون محمد: 2001م، ص 06) أُلّفت لأغراض تبجيلية وجدالية، (أركون محمد: 1998، ص 260). وتنتج عن ذلك أنواع من "الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية أحدثتها الرواية القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس، (تركي علي ربيعو: 1995، ص 52).

## 2. اللغة:

يريد الخطاب العلماني نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطورة والتعاليم والتقدّيس التي يمارسها الخطاب القرآني، (عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، ص 22). وذلك بأن ننظر إلى القرآن ليس على أنه كلامٌ آتٍ من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجي (أركون محمد: 1998، ص 264). أو "أن ندرسه بوصفه نصاً فقط ونصاً لغوياً دون أي اعتبار لبعده الإلهي، لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكّر كون النص منتجاً ثقافياً، ويعكّر الفهم العلمي له" (أبو زيد نصر حامد: 1999، ص 28).. ولأن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت

فيها، والمصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصاً لغوية مرتبطة بزمان ومكان، ولا يهمننا هذا المصدر الإلهي، وكل حديث فيه يجزنا إلى دائرة الخرافة والأسطورة" (أبو زيد نصر حامد: النص السلطة الحقيقة، ص 92)، وهذه المزاعم تتجه إلى تقرير أن الأديان من صنع البشر شأنها شأن العلوم والصناعات" (قطب سيد، 2011، ص 1963).

يجب أن تنطلق الدراسة النقدية للقرآن من الخلفية الفلسفية التي يتبناها الخطاب العلماني، وأن تتجنب الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السحالي، وأي قراءة "تستبعد السياق التاريخي الشامل لنزول الآيات، وما يتضمنه من سياقات جزئية ستفضي بالضرورة إلى الانخراط في التعامل مع افتراضات تحددها أساساً أيديولوجية الباحث" (أبو زيد نصر حامد: 2000، ص 259). وأي دراسة لا تلتزم بالمنهج اللغوي-البوزيدي- "الوحيد" ستكون دراسة منحرفة في شبكة الإجابات الجاهزة، ودوامه التشويش الإيديولوجي، وترتدي ثياب التراث في أشد اتجاهاته تخلفاً ورجعية، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ومن ثم لفهم الإسلام. (أبو زيد نصر حامد، 1999، ص 29. ص 32. ص 30).

ولهذا الغرض كان التركيز إما على المدخل الأدبي اللغوي واعتباره المنهج الوحيد لفهم النص القرآني" (أبو زيد نصر حامد، 1999، ص 29). وإما على المدخل الهرمينوطيقي أو اللساني حيث الألسنية فائدتها - كما يقرر الخطاب العلماني - أنها تزحج كثيراً من قداسة النص وهيبته المفروضة علينا، فالألسنية تحيد الأحكام اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص عبر القرون" (أركون محمد 2001م، ص 62)، وتبيّن أن النصوص الإلهية كغيرها من النصوص اللغوية خاضعة للمشروطيات البشرية" (المرجع نفسه، ص 102. هامش هاشم صالح).

يكرر الخطاب العلماني عموماً الدعوة إلى نقد القرآن وإخضاعه للتحليل والتفكيك" (حرب علي: 1993، ص 107 - 76 - 42). ويرى أن نقد القرآن من المناطق المحرمة في فكرنا" (نصر حامد أبو زيد: 2000، ص 207). مع أن هذا النقد ضروري ولا بد منه لكي يحافظ الإنسان على تماسكه المنهجي أو العقلي" (تيزيني طيب: النص القرآني، ص 252).

وقد تطور الأوروبيون لأنهم أخضعوا نصوصهم المقدسة للنقد" (عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص، ص 15)، لذا تعتبر الكتابة الدينية - وبالخصوص الكتابة التوراتية والإنجيلية والقرآنية- مصدرا

أساسيا للثقافة الإنسانية في ميادين العبادات والمعاملات على السواء، ولذلك فإن دراسة هذه الكتابات بوسائل منهجية معاصرة مثل علم الإناسة ( الأنثروبولوجيا ) والعلوم المرتبطة بعلمي الاجتماع والنفوس، ذات أهمية كبيرة في فهم أسرار هذه الكتابات، وذات فعالية في بيان أوجه إعجازها وصورها التعبيرية الرائعة" (نقوري إدريس: نظرية الوساطة، ص 138).

ليس المراد من الخطاب العلماني دراسة القرآن وفهمه، وإنما زعزعة الاعتقاد الراسخ في قلوب المؤمنين بكونه كلاماً متعالياً مقدساً مهيمناً حاكماً، ومن هنا يصبح القرآن الكريم نصاً مثله مثل بقية النصوص، ولكن لكي يطب الخطاب العلماني خواطر المؤمنين يُقال عنه بأنه نص بامتياز" (أبو زيد نصر حامد: 2000، ص 234). أو أدب عظيم" (تركي علي ربيعو: 1995، ص 78). ومعنى كونه نص بامتياز يعني أنه "نص مفتوح واحتمال لا يتوقف عن التأويل" (حرب علي: 1993، ص 34).

وإن هذا المسار يظهر جليا في سيرة الأنبياء والرسل، كما يظهر في سلوك أبطال القصص والأساطير العظيمة والملاحم الكبيرة، ولهذا نقول أن القصص الديني، مثل قصة يوسف يعد بحق مصدرا أساسيا من مصادر الثقافة الإنسانية" (نقوري إدريس: نظرية الوساطة، ص 182).

هكذا يريد الخطاب العلماني أن يرسخ بشرية القرآن بكافة الوسائل، وأن يقوّض قداسته من كل الجهات، فالألفاظ ما دامت تؤدي نفس المعنى فهي جائزة، والمعاني لا نهائية، وغير محددة، ولا يمكن لأحد أن يحدد معنى القرآن، وبذلك يصبح نزول القرآن وعدمه سواء، وهي النتيجة التي يناضل الخطاب العلماني للوصول إليها". (الطعان أحمد إدريس: العلمانيون والقرآن الكريم، ص 782).

هذه التداخلية النصانية أو "التناس" المطعمة بالمادية الجدلية هي التي تجعل نصر حامد أبو زيد يحاول جاهداً أن يشد النص القرآني إلى الواقع والثقافة اللذين كانا سائدين في الجزيرة العربية، فيبحث عن أصول ثقافية واقعية للقرآن الكريم في الشعر والسجع، وذلك لكي يؤكد مقولة رولان بارت: "النص نسيج من الاقتباسات تنحدر من منابع ثقافية متعددة" (رولان بارت، 1986، ص 85) أي أن النص القرآني بنظر أبو زيد امتداد لأشياء من نصوص سابقة، أسهمت جميعها في تشكيله وإنتاجه، أليس هو القائل: إن "النص منتج ثقافي" أبو زيد نصر حامد: 1999، ص 27. والقائل: "لا يمكن في حالة النص القرآني مثلاً تجاهل الحنيفية بوصفها وعياً مضاداً للوعي الديني الوثني الذي كان سائداً ومسيطرًا، ومعنى ذلك أن النص يمثل في جزء منه جزءاً من بنية الثقافة" (أبو زيد نصر حامد: النص السلطة الحقيقة ص 100)

يقول رولان بارت: " كل نص هو تناص، والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات متفاوتة وبأشكال ليست عسية على الفهم بطريقة أو بأخرى، فكل نص ليس إلا نسيجاً من استشهادات سابقة" (رولان بارت عدد 3، 1988، ص 96) يقرر أبو زيد فيما يخص القرآن: "والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي بوصفه نصاً، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبته مع النص الشعري، كما هو واضح من الملاحظات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوّن النص القرآني... هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تُعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص" (أبو زيد نصر حامد: النص السلطة الحقيقة، ص 104-105) وبذلك يصبح النص القرآني لوحة تتمازج فيها ألوان مختلفة من النصوص، ويشكل القرآن في هذه اللوحة طفرة جدلية متطورة، "فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في القرآن، والآية بدل من البيت، والسورة بدل من القصيدة" (أبو زيد نصر حامد: 1999، ص 158).

#### خاتمة:

عاجلنا من خلال الموضوع مفهوم الأسطورة في القرآن الكريم بناء على رأي محمد أركون بأن "القرآن خطاب أسطوري البنية"، وما ينتج عن هذا القول من مفاهيم جديدة تطرح اشكالية القداسة، حيث تجعل فلسفة الخطاب المعاصر القرآن نصاً إنسانياً وترفع عنه القداسة باعتباره منزلاً بلغة البشر، ومن مداخل مختلفة اللغة، التاريخ والتأويل.

يكتسب القرآن الكريم قداسته من مصدره فهو كلام الله المنزل، وما يحتويه من قصص تفسر أحداثاً غامضة، أما الأسطورة فتكتسب قداستها لحظة نشأتها وتتوسع هالتها بمرور الزمن، لارتباطها بأحداث لا تفسير لها، غير أنها تفقد قداستها بمجرد الكشف عن مضامينها، وهذا ما يجعل القرآن يختلف عن الأسطورة.

إن ما يصبو إليه محمد أركون من تطبيقه للمناهج النقدية المعاصرة على النص القرآني هو بناء مشروع وسمه بالاسلاميات التطبيقية، وحاول من خلاله تقديم فهم معاصر يتماشى مع المشروع الغربي الذي تم تطبيقه على التوراة، رغم أن البيئة التي نشأت فيها المناهج تختلف طبيعتها عن بيئة النص القرآني، من حيث الخلفيات والمصدر وهذا طرح اشكالية تطبيق ما هو دينوي على ما هو ديني .

تمثل المناهج المعاصر كالبنوية، السيميائية والأسلوبية أحد الآليات النصية التي انتجتها الحداثة، يبقى تطبيقها على النص القرآني مرهونا بمدى تحكم الدارس في المنهج وحدوده ومعرفته بالخلفيات المرجعية التي نتج عنها، لأنها مناهج وافدة لذا تختلف طبيعتها عن طبيعة النص القرآني. يمكن الخوض في موضوع حقيقة الاسطورة وعلاقتها بالخطاب الديني ثم التوسع في مقارنة بنية الأساطير ببنية القصص القرآني لمعرفة حقيقة مقولة أركون القرآن خطاب أسطوري البنية.

#### قائمة المراجع:

1. أبو زيد نصر حامد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2000م.
2. أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5. 1999م.
3. أركون محمد: الإسلام- أوربا- الغرب، تر هاشم صالح، دار الساقى بيروت، 1995م.
4. أركون محمد: الإسلام والأخلاق والسياسة، تر هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، ط1، 1991م.
5. أركون محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى بيروت، ط2، 1995م.
6. أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
7. أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1998.
8. أركون محمد: قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة، بيروت، 1999.
9. أركون محمد: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقى بيروت، ط1، 1991م.
10. أركون محمد: نافذة على الفكر، تر: صياح الحميم، دار عطية للنشر بيروت، ط1، 1996م.
11. بن نبي مالك: الظاهرة القرآنية، دار الفكر 2012.
12. تركي علي ربيعو: العنف والمقدس والجنس، المركز الثقافي العربي المغرب، دار الفكر 1995م.
13. تيزيني طيب: النص القرآني دار الينايب دمشق ط2، 2008
14. حرب علي: نقد النص، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 1993م.
15. الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، 1981.
16. رولان بارث: درس السيميولوجيا، تر عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال المغرب، ط2، 1986م.
17. السعداوي نوال: المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر دمشق، ط1، 2000م.
18. سيغموند فرويد: الطوطم والحرام، منشورات كتاب 1983.
19. الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، الدار التونسية للكتاب تونس، 1986م.
20. طرابيشي جورج: إشكاليات العقل العربي، دار الساقى بيروت، ط1، 1988م.
21. الطعان أحمد إدريس: العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم الرياض، ط1، 2007 م.
22. عبد الرحمن عبد الهادي: سلطة النص، مؤسسة الإنتشار العربي، ط2، 1998.

23. العرابوي: الدراسة السيميائية.
24. فلادمير بروب: مورفولوجيا الحكاية، تر إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للنشر المتحددين، المغرب، ط 1، 1986م
25. القاسمي فتحي: العلمانية وانتشارها شرقا وغربا، الدار التونسية للنشر تونس، عدد 16.
26. قطب سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق 2011.
27. القمني سيد: حروب دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، مدبولي القاهرة، ط 2، 1996م.
28. نجيب عمارة: الانسان في ظل الأديان المعتقدات والأديان القديمة، مكتبة المعارف الرياض، 1979
29. النسائي أبو عبد الرحمن: سنن النسائي الكبرى، تح: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية بيروت، 1991م، ج 5.
30. تقوري إدريس: نظرية الوساطة في الفكر والفن، منشورات جامعة شعيب الدكالي المغرب، 1992م
31. النهوم الصادق: الإسلام في الأسر، رياض الريس للكتب والنشر لندن بيروت، ط 2، 1993م.
32. وهبة مراد: ملاك الحقيقة المطلقة، مكتبة الأسرة، دار قباء دمشق، 1999م.

#### . المقالات:

1. أبو زيد نصر حامد: مجلة العربي، عدد 450، 1997م.
2. رولان بارث: نظرية النص، تر محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988م.
3. أنور بدر: في صفحة "أدب وفن" من صحيفة "القدس العربي" اللندنية/ الجمعة 26 مارس 2004م.
4. أركون محمد: الإسلام والتاريخ والحداثة، تر: هاشم صالح، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة الرباط، عدد 01، 1979م.

#### . الرسائل:

1. قويسم إلياس: إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، 2000م.
2. السعيداني خالد: إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، أركون نموذجاً، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، 1998م.
3. رمضان بن رمضان: خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند أركون، شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب بممنوبة جامعة تونس الأولى، 1991م.