محاضرة بعنوان

المسكوت عنه في القرآن

من خلال كتاب" هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها " ليوسف الصدّيق.

I- مدخل في تقديم الكتاب

1- طبيعة الكتاب

2- في موضوع الكتاب وبنيته

II- الذاكرة المنغلقة وأثرها في قراءة النصّ القرآني

1- في مراجعة المسلّمات وتحرير المقدّس

2- المسكوت عنه من الفلسفة اليونانية في التعبير القرآني

خاتمة

I

- مدخل في تقديم الكتاب:

لقد ظلّ النصّ القرآني المؤسّس للدين الإسلامي منذ نزوله وإلى يومنا هذا، متأرجحا بين محاولات الفهم الحرفيّ الضيّق من جهة وبين من تفطّنوا إلى أنّ هذا النصّ إنّما هو صيرورة تاريخيّة محمولة على انفتاح الدلالة وتجدّد معانيها الأصليّة ، فنبهّوا إلى أنّ الإسلام ليس واقعة تاريخيّة محكومة بلحظة الوحي الأولى و أنّ القرآن في تحوّل معانيه وتبدّلها بحسب السياق الزمني ليس محض ظلال ولا انحراف على صراط الدلالة المستقيمة ولا هو تزييف للأصول وجب الخلاص منه.

استحال النصّ القرآني إذن ، في مستوى القراءة وتدبّر مقاطعة بنية لغوية ودلالية خاضعة إمّا لمقياس النقل المعبّر المؤكّد تعدّد القراءات المحتم لة للنصّ في إطار علاقة ال تواشج بين الإسلام والقراءة العقليّة لنصوصه الدينيّة.

في هذا النسق العقلاني الذي جلب معه نقدا مباشرا وصريحا لمختلف الأنساق السابقة ، بداية من مزاعم الشيعة التي صادرت مصحف عثمان بدعوى المحو المتعمّد الذي طرأ على نصوصه الدّالة على إمامة عليّ بن أبي طالب وعلى فضل أهل البيت على العرب وعلى المسلمين كافة في تأسيس مرتكزات دولة الإسلام الأولى، مرورا أيضا بالنسق الأشعري الكلامي وما حفّ به من نزعات صوفيّة عرفا نية وفلسفيّة إشراقيّة ثارت عليها فيما بعد ذهنيّة النسق الاعتزالي الكلامي والنسق ا لعقلي الفلسفي وهو المشروع الحداثي الذي بدأت ركائزه مع ابن الرواندي والفارابي و ابن رشد ليطفو فيما بعد مع مؤلفات علي عبد الرازق وطه حسين وزكي

نجيب محمود ومحمود أمين العالم، ليطلّ لاحقا في مؤلفّ ات قاسم أمين و نصر حامد أبو زيد وخليل عبد الكريم و الطاهر حدّاد و هشام جعيّط.

إذن في هذا النسق العقلاني يمكننا أن ندرج كتاب الفيلسوف التنويري والباحث التونسي يوسف الصدّيق " هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها "[1] وذلك لما تميّزت به فصول الكتاب من أدوات تحليليّة و آليات منهجيّة متعالية عن السرديّة الإنشائيّة وعن التوتّر المعرفي والخطابيّة الوعظيّة. فصول هذا الكتاب تطرح متونها عديد المداخل المربكة لنظام القراءات التراثية، وتخترق كلّ المسلّمات التي أنتجتها القراءات المعاصرة ذات الطابع المدرسي في سياق تناولها للنصّ القرآني بالقراءة والتحليل والتأويل ، فهذا الكتاب يعيدنا إلى النقطة الصفر في قراءة القرآن وكأنّ شيئا لم يكن، وكأن لم تكن هناك تراكمات دلاليّة وسيمائيّة سابقة قد قرأت القرآن من قبل وتركت موروثا معرفيّا تفسيريّا لهذا القرآن.

يشعر قارئ هذا الكتاب منذ العنوان بأنّه إزاء كتاب مُقلق ومستفزّ ، يسائله العنوان عن إمكانية قراءة القرآن، هل قر أنا القرآن ؟ وهو سؤال إنكاري سرعان ما تنجلي الإجابة في الجزء الثاني من العنوان أم على قلوب أقفالها . وهو تصريح ضمني بأنّ القرآن لم يقر أ من قبل وأنّ كلّ التراكمات المعرفيّة السابقة لم تبلغ في قراءتها للقرآن مبلغ العلميّة والموضوعيّة لأنّها قراءات محكومة بخلفيات إمّا عقائديّة أو سياسيّة أو عنصريّة، فكانت القلوب مغلقة بأقفال الايديولوجيات الفكريّة والدينيّة، حتّى لكأنّ هذا الكتاب هوعود على بدء يسائل القر آن من جديد ليعيد ترتيب أفكاره ومعانيه ترتيبا جديدا خارجا عن التقسيم المكيّ والمدني لسور القرآن وباحثا عن السلالة الأولى للكلمة وللفكرة وفق دلالة كلّ منهما وموقعها في أزمان غواية النصّ.

1- طبيعة الكتاب:

[1]- يوسف الصدّيق، هل قرانا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها ، تعريب، منذر ساسي دار محمّد علي للنشر، تونس، بالاشتراك مع دار التنوير، بيروت، ط1، 2003.

نشير في ما يتعلّق بطبيعة الكتاب إلى أمرين، يتمثّل الأوّل في أنّ هذا الكتاب قد صدر باللغة الفرنسيّة سنة 2004 تحت عنوان Nous Navons Jamais lu le coran[1] وانتقل إلى المكتبة العربيّة سنة 2013 بعنوان مغاير " هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها ". والسؤال البديهي في هذه الإشارة الأولى إلى الكتاب هو لماذا عمد الكاتب يوسف الصدّيق إلى تغيير العنوان حين نقله للكتاب من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة العربيّة، من عنوان مبني على صيغة تقريريّة يعلن فيه صاحب الكتاب جازما أنّنا لم نقرأ القرآن أبدا، إلى عنوان قائم على صيغة استفهاميّة بسائلنا فيها الكاتب عن إمكانيّة قراءتنا للقرآن؟ فهل يعزى هذا التغيير في صيغة العنوان وإحالاته الدلاليّة إلى خشية الكاتب من ردود القارئ العربي الذي استقرّ في ضميره الإسلامي الجمعي اقتناع عميق بجدارة القراءات التراثيّة للقرآن وقداسة متونها وجدوى مضامينها؟ وبالتالي الخوف من ردود دينيّة قد تكون مزعجة خاصّة أنّ الكاتب ينتمي إلى شارع ثقافي وسياسي مشغول آنذاك بالسؤال عن الدين بعد وصول التيّار الإسلامي إلى الحكم وتنامي ظاهرة السلفيّة في المشهد التونسي ، وهو ما أجبر الكاتب على تجنّب إلحاق الذنب بالمسلمين ومؤسّساتهم الفكريّة والفقهيّة لعجزهم عن صياغة قراءة للقرآن تستجيب للشروط العلميّة والتاريخيّة.

أمّا الأمر الثاني فيتعلّق بالسؤال عن أسباب اختيار الكاتب للّغة الفرنسيّة حتّى تكون لغة الكتاب في نسخته الأولى والحال أنّ يوسف الصدّيق ينحدر من عائلة تونسيّة عربيّة من أقصى الجنوب التونسي(1943) انشغل منذ الصغر بحفظ القرآن والإلمام بالتراث العربي وكتب الفقه الإسلامي ومراجعة الأساسيّة ، فهل متن الكتاب في نظر الكاتب كان موجّها أساسا وبالدرجة الأولى إلى القارئ الغربي الذي لا يجد حرجا في قراءة كتاب يهدم كلّ البديهيات التي تتعلّق بمنظومة عقدية مغايرة لعقيدته الدينيّة والفكريّة؟ بل لعلّه يشعر بالانتشاء وبغلبة عقيدته الدينيّة حين تفكّك أمامه كلّ المنظومات الفقهيّة والتفسيريّة المتعلقّة بدين آخر يرى فيه عدوّا لديانته ؟ فهل كان الكاتب يوسف الصدّيق يجرؤ على تأليف كتاب مماثل في المتن والمحتوى يذنّب فيه أهل التوراة والإنجيل دون استثناء لأنّهم لم يقرؤوا الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد أبدا؟ ثمّ لماذا قام يوسف الصدّيق بتعريب الكتاب في فترة زمنيّة عربيّة وتونسيّة

[1] - Séddik (yousef), Nous navons jamais lu le coran ; Edition de l'Aube, France, 2004.

2013 تشهد صراعا حادّا بين التوجهات السلفيّة بنصوصها التراثيّة وموروثها الفقهي والديني والتوجّهات الحداثيّة بإنتاجاتها المعرفيّة الجريئة ومشروعها التنويري ؟

2- في موضوع الكتاب وبنيته:

تناول يوسف الصدّيق في كتابه " هل قرأنا لقرآن " في نسخته العربيّة التي يقول عنها الكاتب بأنّه لم يغيّر شيئا في الترجمة إلى العربيّة عدا بعض الهوامش في شارع ثقافي مكتظّ بالأسماء والعناوين بعد سنوات من التضييق، فضلا عن تخيّره لعنوان آخر مغاير لعنوان النسخة الفرنسيّة، لعلّه أقلّ استفزازا للقارئ العربي الذي يعاني من حجاب أفق القراءة الذي كرّسته القراءات"المتجلّدة"على حدّ تعبير يوسف الصدّيق الذي عُرف بمقاربته للدين الإسلامي وخصوصا في مرحلته المحمديّة التأسيسيّة.

هذا الكتاب يقوم على مساءلة النصّ المتعالي الذي تحوّل في ما بعد إلى نصّ المؤسّسة الدينيّة ومتنها هو كتاب يطرح فيه الكاتب مجموعة من الإحراجات التي يجادل بها مدرسة النقل ويحاجج بها القراءات التراثيّة التي كبّلت العقل العربي بقيود الجمود وسجنت الذهنيّة العربية في حدود المقولات السلفيّة القادمة من أعماق التاريخ وصفحاته الأولى غير مكترثة بأصوات الحداثة ومكتسباتها العلميّة والمعرفيّة والمنهجيّة . وإنّ مزيّة هذا الكتاب تكمن في ما يطرحه من تصوّرات فلسفيّة تسعى إلى مراجعة الصيرورة التاريخيّة لمنجز القرآن الذي تقدّمه كتب السيرة ومصنّفات التفسير على أنّه فعل لغوي ارتبط منذ نهاية الوحي على النبيّ محمّد بنهاية الأحداث واستوفى بموته كلّ الفهم والتفسير.

يستند هذا الكتاب في مادتهّ الأوليّة على الخطاب القرآني الذي استُهلّ بفعل "اقرأ" الذي أعلن ذات يوم من سنة ميلاديّة نزول الوحي على ابن الأربعين حولا محمّد ابن عبد اللّه الذي يجهل فعل القراءة أو هكذا على الأقلّ تروي لنا كتب السيرة ومجلّداتها هذه الحكاية متجاهلة بهذه الرواية أمجاد الآلهة التي سبقت الإسلام تاريخيّا، وهو ما يدعو الدارس للنصّ القرآني والمتمعّن في دلالاته ومضامينه إلى الانطلاق من فرضيات جديدة مغايرة للمألوف من القراءات قصد إعادة النظر في ما أنتجته مؤسّسة السلف وذهنيّة النّقل من موروث فقهي وديني

حول هذا الكتاب المبين ذي المصدر الإلهي ، وهو مشروع قراءة بشّر بها يوسف الصديّق لا تكتفي فقط بقراءة الحـ واف المحيطة بالقرآن وإنّما تستوجب أيضا النظر في مختلف الظروف التّاريخيّة والاجتماعية والنفسيّة التي رافقت نشأة جميع مقاطع القر آن ومن إليه توجّهت في تلك اللحظة التاريخيّة الفارقة.

إنّ السؤال الجوهري الذي يمكن أن يكون مدخلنا إلى هذا الكتاب هو، كيف يمكن أن نقرأ القرآن اليوم؟ وما هي جملة الفرضيات الجديدة التي يمكن أن نلج من خلالها إلى خفايا هذا النصّ وخباياه ؟ ثمّ ما هي الأدوات المعرفيّة والآليات المنهجيّة التي ستكون عمدتنا في هذا السبيل إلى هذه القراءة الجديدة؟

يوجّه الباحث يوسف الصدّيق منذ العنوان مجموعة من الاستفهامات الجديدة في ش أن كتاب مقدّس على وجه الإنشائيّة المألوفة نقلته مؤسّسة القرار للخليفة الثالث عثمان بن عفّان الذي ينتمي لقبيلة الرسول محمّد ولكنّه ينحدر من عشيرة منافسة لعشيرة الرسول .

هذا الخليفة عثمان بن عفّان نقل القرآن في ظروف تاريخيّة ملتبسة، اختلفت فيها المواقف حول مبادرة هذا الخليفة بكتابة مقاطع متفرّقة لنصّ هتفت به السماء ، وأسالت هذه الاختلافات العميقة في لحظتها التاريخيّة تلك ، سير جارفا من الدّ ماء، وهو ما جعل الك اتب يتساءل عن الأسباب التي جعلت القر آن غير قابل للقراءة المأذونة إلاّ بوساطة رجال الدين . فمن الذي أعطى لرجل الدين سلطة التعهّد بقراءة القرآن والأمر بترديد ما وقف عليه والاكتفاء به؟

هل قرأنا القر آن؟ كتاب يجيب على مثل هذه الأسئلة المركزيّة التي تجعل من القر آن كتابا مقروء بمعزل عن وساطة رج ال الدين بعد ما ينزع عنهم احتكارهم للصلاحيّ ة التي كانت تخوّل لهم وحدهم قراءة القرآن وتلاوته، ولعلّه المشروع التنويري الذي حاول الكاتب يوسف الصدّيق أن يقطع من خلاله وبه مع كلّ المسلّمات اليقينية ليهديه إلى شباب تونس وشاباتها أملا في أن يغيّروا هم ما بأنفسنا وأن يفتحوا على مصراعيه باب القراءة ، قراءة العالم والنصّ كما يقرأ الفلكي صفحة السماء ."[1] وقد استوجب هذا المشروع في القراءة جملة من

[1]- يوسف الصدّيق، هل قرانا القرآن؟، ص 5.

المستويات المعرفيّة توزّعت في هذا الكتاب إلى فصول خمسة وردّت بعد الإهداء ومقدّمة المؤلف للنسخة العربيّة وتصدير موزّع على قسمين، أولهما وليّ الأمر وأوّل دروسي في القراءة ، وثانيهما خطيئة قارئ القرآن الأولى، وفق الترتيب التالي:

الفصل الأوّل: أوهام في القراءة(من الصفحة 39 إلى الصفحة 72)

الفصل الثاني : أن يطاح بالتفسير فتحلّ القراءة (من الصفحة 73 إلى الصفحة 114)

الفصل الثالث: الفطرة المؤسّسة (من الصفحة 115 إلى الصفحة 154)

الفصل الرابع: منسيات (من الصفحة 155 إلى الصفحة 192)

الفصل الخامس: لنقرأ (من الصفحة 193 إلى الصفحة 234)

وقد أتبعت هذه الفصول الخمسة بخاتمة نهائيّة للكتاب.

II- الذاكرة المنغلقة وأثرها في قراءة النصّ القرآني

لقد قام يوسف الصدّيق في هذا الكتاب برصد التتابع الزمني والتسلسل التاريخي لمرويات كتب السيرة ومؤلفاتها مدرسة النقل انطلاقا من شخصيّة سلمان الفارسي ، ثم قبيلة بني عامر مرورا إلى المحاولات الأولى التي سعت إلى تجميع مقاطع النصّ المتناثرة وكتابته وتوزيعه بين سور مكيّة وأخرى مدنيّة، فبرز القرآن كأرقى الأذكار ليبرهن أنّه درس من بين دروس المجاز والحكمة شأنه في ذلك شأن كتاب "الجمهوريّة" [1] للفيلسوف الإغريقي أفلاطون، غير أنّ كتب السيرة قد اختزلت عبارة الذّكر في جانب العبادة الضيّق وفي معنى الترديد الحرفي والحفظ الآلي للنصّ، رغم ما تعنيه عبارة " الذكر" في أصلها الاشتقاقي من معان مرتبطة ارتباطا عضويّا بعبارة"ذاكرة" التي تنافي كلّ الإشارات الدّالة على النسيان والتّلف، وحين نتابع لفظة قرآن داخل النصّ نلفيها تتلازم مع لفظة "ذكر" في عدّة آيات "إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون".[2] فما الذي استدعى في لحظة تاريخيّة مع يئّة ظهور ذكر جديد محمّل بفكر جديد ومسكون بالرغبة في تغيير كنه العالم؟ ثمّ كيف أمكن لهذا الذّكر أن يكون كتابا كونيّا وأن يتواصل مع العالم في التاريخ والجغرافيا؟

---

[1]- سورة الحجر15/9.

[2]- أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة، روبير باكو، الكتاب العاشر، 614 ج.

الإجابة عن هذين السؤالين دعت الكاتب يوسف الصدّيق إلى التعامل مع النصّ القرآني من دون مسلّمات أ و بديهيات يقينيّة أو ثابتة وإنّما تجرّأ على الإصغاء إلى النّص القرآني بذهنيّة مختلفة ووعي مخالف علّه ينفذ إلى مجازاته، فالقضيّة الأساسيّة التي شغلت بال صاحب الكتاب هي وجوب تحرير النصّ القرآني من سلطة التقليد وسلطة الفقهاء، واعتبر أنّ النّص القرآني"إقرأ" هو أمر موجّه لكلّ إنسان بأن يقرأ النصّ القرآني كما لو أنّه نزل اليوم وبما يسمح لهذا النصّ بأن يحتمل كل تجديد ومعاصرة ، وفي هذا الطرح بيان من الكاتب ضمنّي وخفيّ لموقفه من القراءات القرآنية السابقة التي أسهمت في تكبيل النصّ وتقييد مساحات التأويل فيه، معتبرا أنّ المفسّرين كلّهم مؤسّسات حكم وسلطة فسرّوا القر آن وفق حاجات سياسيّة وبالطريقة التي كان يريدها أصحاب مؤسّ سة القرار ، على نحو "الطبري"[1] الذي كانت مؤلّفاته التفسيريّة تنتمي إلى نوعية الحكم السائد آنذاك أيّام الخ لافة، وكذلك مؤلّفات ابن المعتزّ التي لم تنحرف عن اختيارات الحكم زمن المأمون، ونذكر جيّدا أنّ هذا المأمون كان عندما لا يرضى عن مفسّر يمنعه من التفسير ويدعو الورّاق إلى أن لا يبيع له الورق، فينتهي الكاتب وتنتهي معه كلّ أفكاره.

بالإضافة إلى مؤسسة الورّاق الأولى، هنالك آليّة النسخ التي كانت هي أيضا بمثابة المؤسسّة في الأدب العربي، فحين تفتح كتاب " البيان والتبيين" أو " الحيوان " للجاحظ ، نجد قال أبو عثمان الجاحظ، فمن يتحدّث هو الناسخ الذي أملى عليه الجاحظ كلامه وأفكاره، والكاتب يوسف الصدّيق في هذا الكتاب ينتقد القراءات التراثية السلفيّة التي استندت إلى آلية النسخ وصيّرتها تقنية مهمّة ووسيلة للفعل في المكتوب سواء بفسخ المخطوط وإلغائه من الذاكرة الجمعيّة أو بنزع مفعوله الإلهي مع الحفاظ على هيئته الخطيّة والشكليّة[2].

وعن قصور القراءات القرآنية السابقة التي يعترض عليها الصدّيق يف يد بأنّها قراءات متأخّرة تاريخيّا تسبّبت في سجن النصّ القرآني في مصحف وبذلك تمّ سجن كلّ إدراك أو قراءة للقرآن، فلم يعد النصّ صالحا إلاّ للتلاوة والترتيل. ويوجّه أصابع الاتّهام إلى العصر الأموي وإلى الأمويين تحديدا لأنّهم بالغوا في الإساءة إلى هذا النصّ بأن أضافوا إلى حبسه في المصحف، قتل

[1]- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مطبعة الحسينيّة، القاهرة، ج2، د.ت.
[2]- للتوسّع، انظر، يوسف الصدّيق، هل قرآنا القرآن، ص ص 93- 100

كلّ إرادة فكريّة تسعى إلى تدبّر القرآن وفكّ رموزه ما ظهر منها وما خفي، فأنحسر فضاء التعامل مع النصّ القرآني في حدود التلاوة والترتيل والإعادة والحفظ.

(وهذه الفكرة يشترك فيها الكاتب يوسف الصدّيق مع البعض ممن نادوا بضرور ة تحرير المقدّس من سجن المصحف، من أمثال محمّد شحرور ونصر حامد أبو زيد وغيرهما ممن قالوا بأنّ المصحف ملك للقارئ وليس حكرا على الفقيه ولا على المرتّل بل ملك لكلّ قارئ يستطيع فكّ الحروف وفكّ المعاني).

إنّ ما يميّز هذا الكتاب " هل قرأنا القرآن؟ هو جنوح الكاتب يوسف الصدّيق فيه إلى تطبيق فلسفة التاريخ على القر آن وهذا المنهج في القراءة والتحليل مكّنه من الوقوف على مجموعة من الاستنتاجات والنتائج المربكة لطمأنينة القراءات المضويّ للقرآن.

وقد مثّلت هذه النتائج الجديدة مداخل معاصرة وأدوات منهجيّة حديثة ارتكزت عليه ا قراءة يوسف الصدّ يق للقرآن وعليها قام مشروعه الحداثي التنويري في دراسة النصّ القرآني وتفسيره، كما مكنّت هذه الآليات الجديدة في القراءة من الكشف عن بعض المسكوت عنه في القرآن وبخاصة في علاقته بالموروث الفلسفي الإغريقي.

1- في مراجعة المسلّمات وتحرير المقدّس:

يحوي هذا الكتاب في مجمله حاجة العقل العربي إلى المناهج الفكريّة الحديثة التي من شأنها أن تحقّق مصالحة مع النصّ المقدّس الذي هو في نظر الكاتب فضاء نصّ ي مفتوح على المطلق اللانهائي طرأت عليه عوامل الفتنة الكبرى في تاريخ الإسلام فحوّلته إلى أرضيّة للمؤسّسة السياسيّة، فتمزّقت أمّة المسلمين في مرحلة دمويّة وتجزأت تحت سياط الحكم الأموي، ولّما انتقلت السلطة إلى العباسيين كان المعتزلة أعوان الدولة ومن ثمّة بد أ طرح السؤال الذي يبحث عن ماهية طبيعة النصّ القرآني، أهو أزليّ أم محدث؟ وخرج السؤال من المدارس

الفقهيّة إلى المؤسّسة السياسيّة لتستقرّ الإجابة في فضاء المأمون وحكمه بأن قضى على بعض العلماء الرافضين لفكرة أنّ القرآن محدث.[1]

وعلى الرغم من توالد العديد من المذاهب والمجموعات التي برزت برؤى خاصّة للديني داخل الانشقاقات والفتن استمرّ حضور القرآن واستمرّ تثبيت الرسالة المحمديّة في فضاء مغلق هو الفضاء النصيّ واستقرّ النصّ المقدّس خارج إطار المساءلة[2].

إذن منذ مقتل عثمان حافظ المسلمون على النسخة التي أخرج بها آيات القرآن في مصحف جامع، ومنذ ذلك الحين استهل الفكر القرآني الإسلامي بداية مرحلة تاريخيّة جديدة من الانحرافات التي حادت بالنصّ عن مجراه التأويلي والتفسيري، ومن أبرز هذه الانحرافات التي يعدّدها الكاتب يوسف الصدّيق في كتابه والتي يتّخذ ها مداخل جديدة في تأس يسه لمشروع قراءة حداثيّة للنصّ القرآني يمكن أن نذكر أبرزها :

يستشهد بحديث أورده القلقشندي في "صبح الأعشى" في القرن الثامن للهجرة حول معنى كلمة "اللّه" وحول عدد حروف الهجاء ليثبت أنّ "لا" حرف واحد منها، فيصبح مجموع حروف الهجاء 29 حرفا عوض 28 حرفا.

سورتا الفيل وقريش هما سورة واحدة أغفل أحد النسّاخ البسملة بينهما.

سورتا الأنفال والتوبة سورة واحدة ، لذلك أسقطت البسملة بينهما ، ويستند الصدّيق في التدليل على صدقيّة ذلك إلى حوار دار بين ابن العبّاس وعثمان بن عفّان اعترف فيه هذا الخليفة بأنّه لم يعتمده في ترتيبه للقرآن سوى على رأيه الخاص حسب المضامين وتعليق التنقيط الوحيد لتوزيع الأجزاء على سور محدّدة بصيغة" بسم اللّه" (راجع فصل الجزء المفقود)، ولأنّه لم يعرف أين يضع سورة الأنفال في ترتيب المصحف، ولأنّ الرسول محمّدا لم يشرح له ذلك في حياته، ولأنّ هذه السورة أقصر من الطوال من حيث عدد الآيات ولأنّ موضوع ها شبيه في المضامين بموضوع سورة التوبة، فقد ألحقها بها.

[1]- للتوسع، انظر، المصدر نفسه، ص ص 14-15.
[2]- انظر، نفسه، ص ص 75-83.

سورة الأحزاب كانت بحجم سورة البقرة ولكنّ جزءا كبيرا منها سقط وضاع بسبب تغييرات أجراها عثمان بن عفّان وهذا باعتراف عائشة أمّ المؤمنين، وهي ذاتها التي اعترفت أنّ القرآن كان يحتوي على آية تتحدّث عن إرضاع الكبير لكنّها خبّأتها تحت سريرها فأكلتها شاة، وأنّ خواتيم سورة التوبة إنّما ألحقها بها عمر ابن الخطاب دون أن يكون متيقّنا من ذلك.

إبليس هو الآخر السالب(بالمعنى الرياضي) الجبري لله.

شخصيّة الصحابي سلمان الفارسي مشكوك في وجودها التاريخي وتقترب من أن تكون مجرّد أسطورة.

غياب الحديث عن عودة ظهور المسيح قبل قيام الساعة في النصّ القرآني يُعزى في نظر الكاتب إلى الدور الذي يمكن أن يضع المسيح في صورة قد ترقى على صورة محمد خاتم الأنبياء ، وهو ما يرفضه القرآن.

يشير الكاتب إلى حوارات ثنائية دارت بين الله والنبيّ يحيى، بخلاف ما نصّ عليه القرآن في سورة مريم بأنّ النبيّ يحيى تلقّى الوحي دون أن يحاوره الله ، بل ويذهب القرآن إلى أبعد من ذلك حيث يحصر الحوار الإلهي الإنساني المباشر في حوار الله مع النبيّ موسى دون غيره من الأنبياء.

سورة القمر تقوم على إيقاع شبيه بقرع الطبول الإفريقية.

شخصيّة النبيّ موسى التي نالت قدرا كبيرا من الذّكر والتمجيد في مختلف آيات سور القرآن شهدت ذبولا وفتورا في آيات سورة الكهف حين التقى برجل أغزر منه علما ومعرفة.

كتّاب الوحي كانوا في نظرا الصدّيق يخلطون عند خواتيم الآيات للسور وعند تدوين أسماء الله الحسنى، فكانوا يكتبون "حليم" بدل "حكيم" والظالمين " عوض "الكافرين" ويشير الكاتب يوسف الصديق في معرض حديثه عن هذا التداخل والإبدال بأنّ الرّسول محمدا كان يوافقهم في ذلك.

عدد الأسماء الحسنى حسب الكاتب "13 إسما"[1] فقط والباقي صفات ، فضلا عن قضايا أخرى كثيرة أوردها الكاتب يوسف الصدّيق وفصّل فيها القول، كمقتل عثمان وجمع القرآن في عهد أبي بكر واستنساخ حفصة أم المؤمنين عليه، وحادثة الغرانيق في سورة النّجم وما ورد في سورة الحجّ من حديث حول الشيطان والأمنية، وقضايا أخرى تتعلّق بالدواعي التي دفعت بتسمية سورة العنكبوت بهذا الإسم وعلاقة ذلك بجبل العنكبوت ببلاد الرّوم قبل الإسلام، وتفسير لفظي " الجبت والطاغوت" وعلاقتها بالإله الفرعوني توت- هارمس، إضافة إلى تفسيره لسورة النور وتفسيره لسورة الكوثر و لشخصيّة ذي القرنين في سورة الكهف، بمستويات معرفيّة في التأويل مخالفة لكلّ ما ألفته الذاكرة الإسلاميّة من مسلّمات يقينيّة وبديهيات ثابتة، ولعلّ أبرز محور يقوم عليه هذا الكتاب هو قضيّة تدوين الوحي القرآني وما شهده هذا الفعل من تعدّد في مستوى الاختيارات أثّرت في مبنى الكتاب ومتنه.

انطلاقا من هذه المفاهيم الجديدة والرؤى عمد يوسف الصدّيق في كتابه إلى إنتاج نمط من القراءة الفلسفيّة والتاريخيّة للنصّ القرآني قائم على اتّجاهات مفتوحة من التأويل بل من التفسير كذلك، وهو ما مكنّه من الوقوف على موروث فلسفي يوناني مضمر داخل النصّ القرآني ومسكوت عنه في مصنّفات التفسير القديمة.

2- المسكوت عنه في التعبير القرآني من التراث الفسلفي اليوناني

يحاول المؤلّف في هذا الكتاب ربط اللّغة القرآنيّة بلغة اليونان ، واستدلّ على ذلك باستشهاده باشتقاقات ومصادر ألفاظ كثيرة عربيّة مذكورة بالقرآن وما يماثلها في لغة فلاسفة اليونان، ولعلّ الهدف من ذلك هو إبراز التشابه الكبير لا بين اللغتين على مستوى الألفاظ فحسب بل وكذلك بين المنهج القرآني والمسلك اليوناني، ونقصد بذلك بين الفكر القرآني والفكر اليوناني ولتحقيق هذا المقصد أقام الصدّيق كتابه بشكل رئيسي على تبيان الظروف التي سبقت نزول القرآن بعقود طويلة وتحليل أدوارها في فهم القرآن وتفسيره، ويمثّل هذا المنهج نقدا ضمنيّا موجّها لأتباع مؤسسة النقل الذين اعتبروا أنّ نزول القرآن في لغة عربيّة تخيّرها عالم السماء للتواصل مع عالم الأرض جعل هذه اللغة مميّزة عن بقيّة اللّغات ويُفترض تفسيرها

[1]- سورة الحشر 22/59- 24..

وفق قرار إلهي بما أنّ اللّه قد اصطفى هذه اللغة و أكسبها فخرا يضاهي فخر المجموعة البشريّة الناطقة بها ، والتي صارت في ما بعد تملك كتابا سماويّا .[1] وفي السياق ذاته يشير المؤلّف إلى أنّ نهايات القرن التاسع عشر بشّرت معرفيّا بإمكانيّة إثارة الأصل المشترك والجذور المشتركة لكلمتي " لغة" في العربيّة و " لوغوس"في الإغريقية ، وذلك مع الموسوعي اللبناني بطرس البستاني الذي اعتبر في معجمه انّه لا يمكن أن نستبعد الاحتمال القائل ب أنّ كلمة " لغة" مشتقة من كلمة "لوغوس" الإغريقية والتي يقصد بها الكلام.[2]

يناقش الكاتب يوسف الصدّيق في هذا الكتاب آراء بعض المستشرقين والفقهاء والمؤرّخين مثل مكسيم رودنسون والبلاذري والبخاري والسجستاني وابن المقفّع ، ويرى في سياق هذه المناقشة أنّه لم يجر التعامل مع النصّ القرآني بوصفه فكرة ولم يسبق أن نظر إلى القول القرآني على أنه فكر وإنّما جرى تناوله في أعقاب إنشاء ثانوي ، وقد مكّن هذا التوجه في القراءة الكاتب من إعادة الاعتبار إلى ابن المقفّع الذي حوّلته المؤسّسة التقليديّة الإسلاميّة إلى مجرّد كاتب أمثال لا يعرف من سيرته إلاّ كتاب "كليلة ودمنة" [3]والحال أنّ ابن المقفع قام في بعض مؤلّفاته الأخرى بتفكيك إستراتيجيّة مؤسّسة التفسير التي كانت قائمة أساسا على عنصرين أساسيين هما كونية النصّ القرآني والرفض المطلق لأيّ ترجيحات أو اختيارات في كلّ محاولة تصحيح للبناء الأوليّ الذي صاغه الصحابة ، وتعدّ مدرسة التفسير الأولى في نظر مؤلف الكتاب آلية م ن آليات تقييد فهم النصّ القرآني وتأويله ، وهو أيضا إساءة كبرى إلى حريّة الفكر ، في إشارة إلى الإساءة التي يمكن أن تلحق بالعديد من الفلاسفة حين يقصر الجهد على التسليم بالرأي الواحد على أنّه السبيل الأمثل والصراط المستقيم الوحيد المؤدّي إلى لقاء امن مع اللّه ، فابن سينا ليس نهائيّ والفارابي ليس نهائيّ وإنّما هنالك مرحلة فارابيّة معيّنة مثلما هناك حقبة سقراطيّة وحقبة أفلاطونيّة وحقبة أرسطيّة ، وهو ما يدعو إلى أن نترك كتاب القرآن مفتوحا دائما للقراءة اللانهائيّة بما يكسب الكلمة أبعادا دلاليّة متجدّدة ومتحوّلة عن المألوف ، ونتج عن هذا البحث المتجدّد في الكلمة إقرار المؤلف بأنّ هناك حوالي 800 كلمة في القرآن جاءت رأسا من اليونانيّة (يتّفق في ذلك مع ما ذهب إليه الزركشي في كتابه علوم

---

[1]- للتوسّع، انظر، نفسه، ص ص 158-164

[2]- انظر، نفسه، ص ص 155-157.

[3]- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2004.

القرآن[1] من أنّ العديد من كلمات القرآن تعود في أصلها الجذري الاشتقاقي الإيتيمولوجي إلى اللغة اليونانيّة). ويقدّم الصدّيق مثالا على ذلك من داخل النصّ " سيماهم في وجوههم، " حيث تغيب الهمزة العربيّة المضمونة في كلمة غيّبت الأصل العربي للنصّ ، ليتّضح أنّ الكلمة يونانيّة الأصل أتت من الكلمة اللاتينيّة التي تعني علم العلامات « Semiotics » ، والكاتب هنا وهو الذي يتقن اليونانيّة القديمة وسبق له أنّ ترجم عنها عددا من الكتب منها "جمهورية أفلاطون" توصّل إلى أن الألفاظ والأفكار تقع في دائرة مغلقة فلا يمكن أن تنتقل الألفاظ اليونانيّة إلى لغة القرآن العربيّة دون انتقال الأفكار ، وهذا يعني جدلا حضور الفلسفة اليونانيّة في ما يطرحه القرآن من أفكار ومضامين ، ولذلك فإنّ مشكلة تفسير النصّ عند المسلمين هي بالأساس مشكلة إيديولوجية جعلت رؤى المفسّرين الغالبة على تفاسيرهم هي رؤية السلطة الأحاديّة للنصّ، فما قدروا أنّ يستوعبوا أنّ النصّ يحمل في داخله العديد من المعارف الأنثروبولوجيّة التي تحمل سياقات زمنيّة محمّلة بالأفكار والمرويات والمبادئ والتصوّرات ، ويوسف الصدّيق بهذا المعنى ينقد النسيان العربي أو التناسي الذي مارسته الدراسات القرآنية الكلاسيكيّة لكلّ ما هو مشترك بين الثقافات الإسلاميّة وما هو من مصدر جاهلي أو إغريقي ، ويعرض في سياق حديثه عن هذا النسيان المضاعف غياب الاهتمام بالمراسلات التي كانت تشترك فيها الذهنيّة الإسلاميّة مع الآخر المختلف عنها . وبذلك لم يعد القرآن مصدرا لحياة اللغة وإنّما يعزى اختيار القرآن للعربيّة لغته النصيّة إلى قدرة هذه اللغّة العربيّة على استيعاب معاني القرآن بالشكل الأفضل وألأمكن.[2]

يرى الكاتب يوسف الصدّيق أنّ مؤسّسة النقل لم تهتم باللغة القرآنية إلاّ للدفاع عن الجزم القائل بأنّ متن القرآن صالح لكلّ زمان ومكان ، على الرغم من ظهور بوادر جديدة في منهج القراءات المعاصرة مع تأسيس الألسنيّة، وبالتالي فإنّ تراجع الحديث عن حضور الفضاء الفلسفي (كلمة وفكرا) من الفكر القرآني يمثّل لازمة قارّة لازمت مؤسّسة البناء الدغمائي الذي يتوافق مع مشروع الرسول محمّد في تأصيل مدنيّة جديدة تدّعى منذ لحظتها الأولى القطع نهائيّا مع كلّ موروث سابق ، (يمك ن أن نذكر في هذا السياق الإشارة القويّة التي أعطيت للرسول حتّى يغيّر اسم المدينة يثرب كما كان يسميّها اليهود وكفّار قريّش إلى المدينة، وفي

[1]- عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق ، محمد أبو الفضل إبراهيم، عالم الكتب للطباعة والنشر، المملكة السعوديّة، 2003.
[2]- انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟، ص ص 100-108

هذا التغيير تكريس لتصوّر جديد للفضاء الذي سيحتضن الدين الجديد وللقطع مع نمط البداوة الذي ك ان يميّز نمط حياة تلك المنطقة .[1]

إنّ البحث في المصادر اليونانيّة في القر آن يمثّل مرتكز هذا الكتاب وطرافته، وإنّنا لا نخال أنفسنا مجانبين للحقيقة إذا ما قلنا بأنّ الفيلسوف يوسف الصدّيق يمتلك صفة الريادة في موضوع البحث عن القول اليوناني في التعبير القرآني ؟ وهو ما لم يهتمّ به غيره م ن الباحثين ، ومثّل هذا الموضوع مسكوتا عنه في القراءات القرآنيّة على امتداد تاريخها القديم والحديث.

ويعمل المسكوت عنه كمحور ارتكاز تقوم عليه علاقة القارئ بالنصّ لأنّه يستحثّ القارئ الباحث على استشفاف الدلالة المخفيّة داخل النصّ من جهة أولى ولأنّه عمليّة تتب ع من تشكيل النصّ من جهة ثانية ، (للتوسّع في هذا المجال يمكن الرجوع الى مفهوم المكسوت عنه في مصنّفات النقد العربي بداية من الإمام الزركشي في كتابه "البرهان"[2] من خلال اهتمامه بعلم المبهمات وتابعة في ذلك السيوطي في "الإتقان"[3] وفي "معترك الأقران"[4]، ثمّ تعاملت البلاغة العربيّة مع مفهوم المسكوت عنه من خلال بنية الحذف ويعدّ عبد القاهر الجرجاني أبرز من تناول الحذف من بين النقّاد والبلاغيين القدامى، وهو من استعمل كلمة الصمت بدل الحذف أحيانا ، يقول في "دلائل الإعجاز" بخصوص الحذف :" هو باب دقيق المسلك لطي ف المأخذ ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذّكر أفصح من الذّكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تبن." [5](دلائل الإعجاز، ويخطو ابن الأثير خطى الجرج اني وهو يؤكّ د على أهميّة الحذف في قراءة النصّ مركّزا على وظائفه الدلالية . [6]والسؤال الجوهري هنا ،لماذا سكتت القراءات القديمة والحديثة عن ذكر المصادر اليونانيّة في التعبير القرآني واقتصرت على ذك ر الجذور المشتركة بين الكتاب المقدّس بنصوصه اليهودية والمسيحيّة وكتاب القرآن؟

---

[1]- انظر، نفسه، ص ص 51-65.

[2]- انظر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن،2003.

[3]- انظر، الحافظ جلال الدين بن عبد الرحمان السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صدا، بيروت، ط1،2006.

[4]- للتوسع، انظر،جلال الدين بن عبد الرحمان السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن،ضبطه وصحّحه وكتب فهارسه،أحمد شمس الدين،دار الكتب العلميّة،بيروت،لبنان،ط1،1928.

[5]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز،قرأه وعلّق عليه، محمود محمّد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5،2004،ص 164.

[6]- للتوسّع،انظر، ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حقّقه وعلّق عليه، احمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، ط1، 1962، ج2، ص279.

يتسائل يوسف الصدّيق في طرحه لهذا المشروع الفكري الجديد عن مدى معقوليّة التسليم بتطرّق القرآن إلى الحديث عن مملكة سبأ وعن مصر أخناتون ورمسيس ، وكذلك عن بابل، ويُغفل قصّة الإسكندر أو محاورة طيماوس الأفلاطونيّة وأسطورة هرمس، ورقصة الغرانيق الوثنيّة لدى قدامى الحجيج إلى جزيرة ديلوس الإغر يقيّة ، تلك المسمّاة في التراث اليوناني بسرّة الأرض (Omphalos)، تماما كما يقال عن مكّة في الموروث الإسلامي . وبذلك يصبح من الممكن في نظر الصدّيق أن نمضي في قراءة القر آن على نحو مختلف اعتمادا على الروّح اليونانيّة الإ غريقيّة التي استقرّ موروثه ا في مصر هروبا من القمع الذي تع رّض له في بيزنطة خلال حروبها ضدّ بقايا الوثنيّة، فكان هذا الإرث المعرفي اليوناني على مسافة قريبة من المسلمين القادمين إلى فتح هذه البلاد بعد حوالي عشرة أعوام على وفاة الرسول . (يمكن أن نذكر هنا حلقات النقاش التي شهدتها مدينة الإ سكندريّة وجمعت آباء الكنيسة القبطيّة مع القائد عمرو بن العاص الذي انتهى بالسماح بحفظ أعمال أرسطو، وبذلك كان للثقافة واللغة اليونانيّة جذور متأصّلة ومترامية في المحيط الثقافي والديني الذي شهد نشوء القول القرآني وانتشاره، ولعلّ أبرز هذه الأصول اليونانيّة التي هاجرت من تربتها الإغريقيّة واستقرّت في التعبير القرآني يمكن أن نذكر النقاط التاليّة :

- مدينة غزّة التي يراد بها الكنز ومنها اشتقت كلمة غزوة العربيّة كانت فضاءا جغرافيّا منفتحا على التأثيرات الثقافيّة اليونانيّة ومحتضنا لبيت الإله ذيوس، وكانت أيضا قبلة عرب مكّ ة يفد ون إليها بحثا عن الحبوب والقمح وهي مرقد هاشم سيّد قبيلة قريش وجدّ النبيّ، ولكنّ علاقة أشراف قريش بمدينة غزة مدينة كبير الآلهة اليونانيّة لا يمكن أن تكون هذه العلاقة مقتصرة فقط على التجارة دون التفاعل معها ثقافيّا ودينيّا.

سورة العنكبوت الواردة في القر آن تمثّل في نظر يوسف الصدّيق شاهدا على التبرير المغالط الذي صاغته القراءات التراثيّة وسوّغت من خلاله تسميّة السو رة باسم هذه الدابة الصغيرة العنكبوت، التي استخدمها القدامى من قبل كما في سفر أيوب اليهودي، ويذهب الصدّيق إلى أنّ صورة العنكبوت إنّما هو استعمال مجا زي يراد به الإشارة الجليّة إلى اسم الآلهة الحماة التي اتخّذها الوثنيون أولياء يحمونهم من الإله الأوحد ويبعدونهم عنه.

يبحث الصدّيق في معنى كلمة صبى الواردة في قول البقرة :"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ..."[1] وينتهي إلى أنّ هذا اللفّظ ينتمي إلى الحقل المعجمي نفسه الذي ينتمي إليه فعل سيبو Sébo اليوناني الذي يدّل على معنى الإجلال والإعجاب والتشريف والخشية من الآلهة تحديدا على نحو ما يذكره اللّسان من إحالة لفظ صبئ على دلالة من أسلم من قبيلة جذيمة وظلّوا يهتفون " صبئنا... صبئنا" للتعبير عن اعتناقهم الإسلام بخلاف المعنى الذي ألفته المصادر الإسلاميّة القديمة التي رأت إليه لفظا يدلّ على الارتداد عن الديانة الأصليّ ة، لتصبح كلمة صبى كناية عن الدين الجديد ومرتبطة بفكرة الحنيف الجوهريّة في القرآن، وليس الحنيف سوى ذلك المهاجر لملاقاة ربّه ممثّلا في إبراهيم أوّلهم ومحمّد خاتمهم.

يشير الباحث يوسف الصدّيق إلى أنّ لفظ الطاغوت الواردة في القر آن " والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها "[2] والتي تفيد عامّ ة بما يطلق على الأوثان والأصنام والمجسّدات الشيطانية وما يستخدمه السحرة من أدوات، تعود في الأصل إلى توت هرمس الذي هو أحد السدنة السبعة المكلفيّن بحراسة منازل الكواكب الس بعة، وتوت هو إله الفنون والعلوم أوكل إليه أو وزيريس بمهمّة تنفيذ إرادة سيّده ورغبلته على البشر الفانين.[3]

ويؤكّ د ابن النديم أنّ المصدر الذي يرجع إليه التراث الميثولوجي العالمي هو م صر واليونان وبلاد العرب القدامى ، ما يعيد إلى الذاكرة أنّ الطاغوت هو نسبة إلى الإله توت الذي ذكره القران ولكنّ الأخبار والتفاسير زوّرت هويته وطمست ملامحه اللفظيّة وأخرجته في هيئة طاغوت .

يرجع الصدّيق العديد من الأسماء الواردة في القر آن إلى أصل يوناني ، مكة مشتقة من كلمة موكي Muké وتعني المكاء، وكلمة صفاء Sapha اليونانيّة ونظيرتها العربية صفا واللفظان يفيدان معنى الوضوح والنقاء والجلاء . كلمة كوثر تعود إلى أص ل يوناني موجود في مفردة كاثاروس katharos المرتبطة في المعجم اليوناني بمعان بسيطة وأوليّ ة تعني ال صا في والخالص من دون وصمة أو دنس، وتفيد أيضا دلالة دينيّة لدى أفلاطون بمعنى الطهارة الروحيّة[4]. وطهارة الكاثاروس ذات الطبيعة الدينيّة لا يمكن أن تتحقّق إلاّ من خلال قربان

---

[1] - سورة البقرة62/2.
[2]- سورة الزمر 17/39.
[3]- للتوسّع ، انظر، محمد بن النديم،الفهرست،دار المعرفة، بيروت، ط1،2006،ص494.
[4]- انظر، أفلاطون، الجمهورية، ص364.

كفّارة، إذ نجد في نصوص أفلاطون ما يفيدنا بأنّ المرء الذي زكّاه الكاثاروس " يسكن بمنطقة مضيئة بأنوار خالصة "[1]

يتحدّث الصدّيق عن فداحة الخلط الذي وقع فيه المفسّرون العرب القدام ى في تفسيرهم للتعبير القرآني"طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجّيل" ذلك أنّ فعل الرمي لا يمكن أن يتمّ إلاّ عبر اتجاه أفقي ومتصّل بين المنطلق والغاية، وهو ما تعجز الطيور عن فعله بتلك الطريقة ، ففي المحاورة الأفلاطونيّة استعمل أفلاطون لفظة أبو بولي apobole للتعبير عن معنى الرمي بعيدا ، وكذلك كلمة أبو بوليوس apoboleus ومعناها من يلقي بالشيء من عل، وإذا نزعنا عن هذه الكلمة حروفها المزيدة في بدايتها يبقى فعل باللو أي إلقاء الشيء من الأعلى، ومنه اشتقّت كلمات بارابول ، المثل المضروب parabole، وأوبول، قطعة النقود التي يلقى بها إلى السائل obole . إضافة إلى ذلك يشير الصدّيق إلى أنّ كلم ة " سجّيل" هي الأخرى من أصل يوناني إذ إن فعل سيجاتلو sigle التي تعني الصقل والتلميع تقترب من دلالة كلمة سجّ يل التي ذكرها القران في ثلاث مناسبات تفيد بحسب السياق الإشارة إلى الأحجار التي أمطرها الله على الكفّار، لترتبط بكلمة يونانيّة الأصل أخرى في قول الذاريات" لنرسل عليهم حجارة من طين مسوّمة عند ربّك للمسرفين "[2] فكلمة مسوّمة هي من أصل يوناني "سيمانتريس Semantris وتعني كتلة الطين المسطّحة والمهيّآة لاحتضان آثار الختم فوقها. ويهتم الصدّيق أيضا بملاحقة طبيعة الرّجس الذي أصاب الأرض التي أعلنها القرآن لاحقا مقدّسة وهي قصة إيساف ونائلة وهما رجل وامرأة من قبيلة جرهم وكانا قد أحدثا داخل الكعبة فمسخهما الله صنمين، ولئن ذهبت مصنّفات التفسير القديمة إلى أنّ قبيلة جرهم هم سكان مكّ ة وحرّاس للكعبة ، فلقد بيّنت بعض الكتابا ت الإغريقيّة مثل الكاتب ستيفانو س البيزنطي (ق 6م) أنّ كلمة جرهم تعود إلى لفظ عبري جيروهيم Gerohim وتعني الآخرين والدخلاء والأجانب المرادف لكلمة "غيرهم" العربيّة.

إنّ البحث في المسكوت عنه داخل النصّ القرآني من المصادر اليونانيّة لم يقتصر في كتاب يوسف الصدّيق على مجرّد النظر في الألفاظ والمفردات القرآنيّة المأخوذة من أصول

[1]- نفسه، ص520.
[2]- سورة الذاريات51/33-34.

يونانيّة إغريقيّة و إنّما توسّع هذا المبحث ليشمل الأفكار أيضا ، فالتشريع الإسلامي المستمدّ من القرآن يصدر أساسا عن نزعة عقلانيّة وخطاب عقلاني يذّكرنا بالمشروع الإغريقي الذي سما بالعقل إلى حالات من التعظيم والتأليه ركن إليه النصّ القرآني من خلال سورة "الأحزاب" [1] لرسم الحدود النظريّة الفاصلة بين المقدّس والمدنّس الدنيوي من جهة تقنين العلاقة بين الرجال والنساء وفق عقود اجتماعية تقيم احتراما للأسماء والأنساب، مثلما ركن إليه النصّ القرآني من خلال سورة "النّور" [2] لإقامة الحدّ الفاصل بين الحلال والحرام.

التفت يوسف الصدّيق إلى التراث الإغريقي ليبحث عن وجوه التقابل والتطابق بين أسطورة أوديب وقصّة النبيّ يوسف ليجد محاكاة اللاحق للسابق في جزء كبير من الأحداث والوقائع الخاضعة لمنطقين متشابهين هما منطق اللّغز المخفي في النذر في قصّة أوديب ومنطق الرؤيا في قصّة النبي يوسف بن يعقوب.

يرى يوسف الصدّيق أنّ لذي عرفته قريش عشيّة البعثة المحمديّة يصوّره نموذج سابق طاعن في القدم في أرض يونان سواء كان ذلك الاقتباس يتعلّق بكلمة أو فكرة أو مفهوم مبثوث في ثنايا القول المنزّل تلقّفته المؤسّ سة التفسيريّة فيما بعد لتحرّ ف معناه وتلفّه بدلالات مبهمة تجانب المعنى الأصلي فيه، مثال ذلك ، الأنفال بين معنى الغنيمة في تفسير ابن منظور وبين المعنى القدسي المراد به الزيادة في العطاء من حيث العمل والمال والبنون كوسائط تقرّب الإنسان من الخالق ، على نحو ما تشير إليه لفظة نيفاليو nephalieuo اليونانيّة، تقول الإسراء :" ومن الليل فتجهّد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربّك مقاما محمودا ."[3] وتقول الأنبياء:" ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاّ جعلنا صالحين."[4]

وتصل محاكاة النّص القرآني للتراث الفسلفي اليوناني إلى حدود استعادة الأسلوب الذي يدبّر به إله القرآن شؤون المخلوقات في عالم الأرض ويسيّرها بشكل يستشفّ العقل ممثّلا في محاورة طيماوس أو الجمهورية لصاحبها أفلا طون، وعلى غرار الإله

[1]- سورة الأحزاب ، مكية، وترتيبها في المصحف 33.
[2]- سورة النّور مدنيّة وترتيبها في المصحف 24.
[3]- سورة الإسراء 79/17.
[4]- سورة الأنبياء 72/21.

الصانع الأفلاطوني يعترف إله الإسلام بوظيفته كزارع ، تقول الواقعة :" أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون."[1]

وفي سياق الحياة الزوجيّة جاءت قراءة المفسّرين للآية القرآنية الواردة في سورة البقرة، " نساؤكم حرث لكم " لتحيل إلى مجرّد علاقة إلزاميّة بين طرفين، في حين يرى يوسف الصدّيق أنّ هذه الصيغة القرآنية تمثّل دليلا قاطعا على حضور الفكر الهلليني القديم وتمثّلاته الفكريّة والفلسفيّة في النصّ القرآني، ذلك أنّ العالم المختصّ في الإغريقيات جون بيار فرنار ورغم عدم معرفته بالقرآن يشير في كتابه " الأسطورة والفكر عن الإغريق"[2] إلى أنّ الزواج في نظر اليونانيين كالحرث harotos، فالمرأة هي خط المحراث harathéra والرجل حارثا harothes، و إنّ هذه الصورة الإ لزاميّة في التراث اليونانيّ لم تكن مجرّد تصنع أدبي أو صيغة تراجيديّة وإنّما هي الصورة النمطيّة المألوفة والمتداولة في مراسم الزواج اليونانيّة، كتعهّد بالزواج ،إنكوهي enkuhé وهو لفظ مطابق لكلمة نكاح في لغة القر آن ولها المعنى نفسه، حيث يقول وليّ البنت المخوّل له التزويج "أعطيك هذه البنت من أجل حرث يدرّ بنين أزكياء.

يذهب يوسف الصدّيق في قراءته للقر آن إلى تثبيت القول بأنّ من يسمّيه القر آن بذي القرنين هو نفسه الإسكندر المقدوني ويرى أنّ السرد القرآني قد عمد إلى التقاط ما تناثر من المأثور الأسطوري اليوناني ليعيد بناءه على قاعدة المجاز معتبر ا أنّ قصّة ذي القرنين الواردة في سورة الكهف محمولة على تقنيّة تجمع شتات خرافة شعبيّة مثبتة في نصّ لبلوطارخس وكذلك في كتاب سيرة الإسكندر المنسوبة إلى كاليستينس .

ولعلّ رفض المفسّرين العرب والمسلمين القبول بهذه الفرضيّة على نحو الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل"[3] وابن الأثير في كتابه "الكامل في التاريخ"[4] يعود إلى طغيان النزعة الإيمانيّة في التفسير وسلطتها على المفسّرين إذ اعتبروا أنّ الملك المقصود في

1

[2]- سورة الواقعة 56/63-64.

[3]- انظر، جون بيار فرنار، الأسطورة والفكر عن الإغريق، منشورات لادكوفارت، ط1، 1990،ص171.

[4]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ،دار الكتب العلميّة، بيروت،1987،ص

القرآن هو من أهل الإيمان أمّا الاسكندر المقدوني فما عرف عنه ذلك و إنّما هو تلميذ أرسطو وكلاهما كافرا فلا يمكن أن يكون هو ذا القرنين.

وبذلك تتضّح نقائص القراءات لدى مجموع المفسّرين على اختلاف مذاهبهم وأزمنتهم بمن فيهم المعاصرون، بميلهم إلى تفسير القرآن بمقاييس إيمانيّة مفروضة سلفا على كلّ من أراد القراءة.

الخاتمة

في الأخير يحسن بنا أن نستحضر حكمة الكاتب"أمبرتو إيكو" في كتابه "الأثر المفتوح" القائلة إنّ " الكتاب يجب أن يكون بناء مفتوحا ومتحوّلا " فالأثر المفتوح يمنح القارئ أو المؤوّل أو المفسّر أفعالا لا متناهيّة من الحرية الواعية بشبكة العلاقات التي لا تنتهي داخل النصّ الواحد، وإنّ طرافة كتاب" هل قرأنا القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها "، تكمن في التجاوز الذي حقّقه الكاتب يوسف الصدّ يق لحدود العلاقة التي تجمع نصّ القر آن بنصّ الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، فلم يعد المسكوت عنه منحصرا في ال قرآن على مرويات التوراة أو مرويات الأناجيل القانونيّ و المنحولة وإنّما جازف هذا الكتاب بأن جعل الفلسفة الإغريقية اليونانية رافدا من روافد مرو يات القرآن لفظا ومعنى. والكاتب يوسف الصديق ينتصر في هذا الكتاب للفلسفة وللتفكير الفلسفي في تأسيسه لقواعد ولبنية قراءة جديدة للقر آن تقطع مع كلّ القراءات النقليّة السابقة وتنطلق من مسلّ مات جديدة طالما أنّ هذا النصّ قد خرج من الإطار الشفوي المعدّ للترتيل إلى إطار التدوين المحمّس للمسائلة والنقد والمحفّز للقراءة العقلانيّة، وبذلك تكفّ طريقة الحفظ والتكرار عن السيطرة على الحياة الفكريّة، ونحن نستحضر هذه القراءة لعلّنا نقرأ القرآن ونؤمن فعلا أنّه مجهر نقرأ به دينا إيمانيا جديدا وليس بيانا مختوما، لعلّنا أيضا نفهم قراءة المفكرّ يوسف الصدّيق وندخّر خلفيته التي نحجبها عنه وهو أنّه حرّرنا من قراءات مؤسّ سة النقل ليسجن إدراكنا بقيود قراءة فلسفيّة تدعونا إلى أن نبدأ من الصفر المعرفي ، والصفر هو أن نكتفي بصدقيّة النصّ كما لو أنّه أنزل على محمد ونحن مرافقون له.

الأسعد العيّاري

مخبر البحث: تجديد مناهج البحث والبيداغوجيات في الإنسانيات

جامعة القيروان