بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 14 أكتوبر 2019

الآيات القـرآنيّـة تمثّلات لأساطير اليونـان

قراءة في هرمينوطيقا النصّ القرآني: يوسف الصِدّيق أنموذجاً

حنان برقرق
باحثة جزائرية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

الملخّص:

مثّل النص القرآني وما زال يمثل جانباً من الأبحاث والدراسات الفلسفيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة منها والمعاصرة، فالقرآن لا يشكّل جانباً من جوانب الحضارة الإسلاميّة وحسب، بل هو جوهرها وعلى أساسه قامت وازدهرت.

إنّه، في حدود التصوّر الإسلامي، الدستور الروحي للمسلمين، وبين دفّتيه تجتمع أسرار الكون ويتجلّى خطاب الوحي الربّاني لبني البشر، وقد تعامل الأوائل معه شرحاً وتفسيراً بمعطيات عصرهم، فبرز في التاريخ الإسلامي مفسّرون كالطبري، وابن كثير، والقرطبي...، ومع بدايات القرن الثاني الهجري ظهرت المعتزلة كأوّل فرقة سعت لتوظيف النظر العقلي في المسائل الدينيّة وارتبط اسمها حينها بفكرة خلق القرآن.

ونحا مفكّرون آخرون منحى المعتزلة، حين نظروا في فلسفة القرآن وسعوا إلى تأويله بآليّات تتماشى مع عصرهم، على نحو ما قام به الجزائري «محمّد أركون»، والمصري «نصر حامد أبو زيد»، والتونسي «يوسف الصديق»... فما الرؤية الهرمينوطيقيّة التي قدّمها «يوسف الصديق» للنص القرآني؟

مقدّمة:

أحدثت كتابات المفكّر التونسي المعاصر «يوسف الصديق» Youssef Seddik[1] (1943 -) ضجّة واسعة على صعيد الساحة الفلسفيّة العربيّة وحتى الأجنبيّة، وتباينت الآراء حول جدوى أعماله ومشروعيّة أقواله، فمنهم من وصف جرأته في الإطاحة بقدسيّة القرآن نوعاً من التدنيس والهرطقة، ومنهم من اعتبر محاولته بادرة لبعث رؤى وتأويلات جديدة تنتشل القرآن كرسالة سماويّة من أيدي الانتهازيين وبراثين السلطة ومعاولها التي لم تشأ إلّا أن تجعله جريدة أو ترنيمة تُقرأ وتُحفظ وتُكرّر دون أيّ تدبّر.

يذكر «يوسف الصديق» أنّ المشكل الأساسي الذي يعاني منه المسلم اليوم، بدأ منذ أن خُطّ القرآن في مصحف، فصرنا لا نهتمّ بالقرآن كوحي ومنهج للحياة، بل في تمظهره في شكل ذلك السِفْر أو الكتاب الذي لا يمسّه إلّا المطهّرون، ولا يؤوّله إلّا المؤوّلون الراسخون في العلم المتشبّعون بإيديولوجيا السلطة الموالون لها والقاطعون لكلّ مناحي ومساعي القراءات الجديدة التي لا تُكرّر ما قد قيل.

وعليه فإنّ «يوسف الصديق» ينطلق من أنّ قراءة القرآن وتأويله صار ضرورة ملحّة وليس خياراً ثانياً. وهذه القراءة لن تتأتّى إلّا بإعمال العقل وتفعيل النقد الموضوعي دون الفرز الانتقائي ودون المجاملات العلميّة التي نالت من النصّ القرآني في حدّ ذاته قبل أن تنال من عقل المسلم ومصيره.

يُوظّف يوسف الصديق العديد من الآليّات والمنهجيّات كالهرمينوطيقا، والتحليل، والنقد، والحفر الأركيولوجي... في سعي منه لتنشيط هذه الآليّات وبسطها على المساحة النصيّة القرآنيّة.

فما هي آثار مغامرته التأويليّة على النصّ القرآني؟

1- يوسف الصديق: ولد يوسف الصديق في توزر من بلاد الجريد التونسيّة سنة 1943م. فيلسوف وكاتب ومفكر ومتخصّص في أنثروبولوجيا الأديان. درس ودرّس في جامعة السربون بباريس، صدر له العديد من المنشورات من آخرها: "هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟" عن داري التنوير ومحمّد علي، ويصدر له عن دار محمّد علي/ تونس وعن L'Aube/ فرنسا «تونس بعد ثلاث سنوات ... الثورة المنقوصة». انظر: يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ط 2 (تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015) الصفحة الرابعة (الغلاف).

1. مرجعيّات يوسف الصديق:

في البدء سنحدّد أهمّ المرجعيّات الفلسفيّة التي استقى منها «يوسف الصديق» أفكاره، وكيف بلورها ليوظّفها لاحقاً في مشروعه حول قراءة النصّ القرآني.

1.1. المرجعيّات الغربيّة:

باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632 - 1677م)

يُعدّ «سبينوزا» أهمّ من طبّق النقد بتمظهراته الثلاثة؛ «نقد عقلي يقوم على استعمال العقل الرياضي الهندسي، ونقد إنساني يقوم على استعمال النور الفطري كنور طبيعي في الإنسان يهدف إلى تحليل القوى الإنسانيّة، ونقد علمي يدرس النصّ الديني كما تُدرس الظاهرة الطبيعيّة ويحاول إخضاعه لقواعد ثابتة»[2]. إنّه بهذا أسّس «دعائم التجديد الديني وكان سبباً في نشأة حركة التنوير في اليهوديّة»[3] انطلاقاً من تحليل «أسفار التوراة سفراً سفراً، مبيناً نصيب كلٍّ منها من الصحّة التاريخيّة»[4]. إنّ «سبينوزا» في كتابه «رسالة في اللّاهوت والسياسة» ينكر بشدّة «ويرفض سلطة الكنيسة في التفسير، وما تدّعيه من حقٍّ في تفسير الكتاب المقدّس، فالله لا يحرّم على الفرد حريّة البحث ولا يمنعه حقه في التفكير»[5]، وهذه الفكرة نفسها نجدها عند «يوسف الصديق»، ففي أولى صفحات كتابه: «هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟» نجده يوجّه نقداً لما سمّاه بالمؤسّسة التفسيريّة التي عملت برأيه على «غربلة المعجم القرآني إلى حدٍّ تقلّص معه هذا المفهوم وانحصر في معنى تعبّدي ضيّق ليؤول إلى مدلول التكرار»[6]. فقد غلبت على جميع آثار المفسّرين الأوائل صفة التكرار، فاللّاحق منهم يردّد ويقلّد ما قاله السابق عليه، كأنّ الزمن توقف وثبت في عهد عثمان، فلماذا يثبت التفسير والواقع يتغيّر بل ويتبدّل جملة وتفصيلاً؟ «فما كان في عصرٍ ما مستهجناً صار في عصرنا مستحبّاً»، إنّ الوساطة الكهنوتيّة أو بتعبير «يوسف الصديق» المؤسّسة التفسيريّة أرادت بل سعت لأن تستحوذ على النصّ القرآني وتُنتج الخطاب الموجّه، فما الذي بوّأها هذه المكانة؟ والقرآن كان ومازال نصّاً إنسانيّاً للعالمين، يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[7]، فـ«الإيمان لا يشترط وجود جهة تزوّد

2- إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير، لبنان، (ط1)، 2005، ص 21.

3- المرجع نفسه، ص 22.

4- المرجع نفسه، ص 22.

5- المرجع نفسه، ص 36.

6- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، (ط 2)، 2015. ص 36.

7- سورة الأنبياء، الآية [107].

المؤمنين بمعنى يترجم ما أراد الله قوله لهم»[8]، نحن بفعل الوساطة إذاً نكرّر تجارب الأقوام السابقة، فلم يبقَ بيننا وبينهم إلّا طباعة صكوك الغفران.

هنا نلمح تأثر «يوسف الصديق» بـ«سبينوزا» من خلال إبعاده الطرف الوسيط بين العبد والإله وضرورة «التموقع الحرّ والاعتقاد في إبطال الوساطة الكهنوتيّة وإزاحتها من مساحة الإسلام»[9]، وبهذا سننفتح على الآخر وإسهاماته «مهما كان نوعها» ونُقْبِل على آرائه نقداً وتحقيقاً فنجيد بالمصيب منها ونصحّح المخطئ، حينها فقط ننزع رداء التقوقع على الذات والانحصار داخلها، ونواكب التدافع العلمي الإنساني ونشارك في صناعة الحضارة الإنسانيّة ككل، فـ«الدعوة إلى الانفتاح المعرفي والعلمي على الآخر يُلغي سلطة الفقهاء»[10] ويفكك استراتيجيّاتهم وإيديولوجيّاتهم التي أحكمت قبضتها على العقول قروناً عديدة.

سورين كيركوجارد Søren Kierkegaard (1813 - 1855 م)

يمثّل «سورين كيركوجارد» المذهب الوجودي المؤمن، ينطلق من أفكار ثوريّة ويزاوج بين التأليف الفلسفي والروائي، له آراء مثيرة للجدل حول المسيحيّة والتجربة الدينيّة بصورة عامّة، فرغم قصر حياته (42 سنة) إلّا أنّه ترك آثاراً تخلّده. في البدء وباعتباره نشأ في عائلة بروتستانتيّة تعتنق المسيحيّة، أقرّ بضرورة «قبول المسيحيّة قبولاً ذاتيّاً، فالمنهج الذاتي يشيد دائماً بعلاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل لكي نعطي للعقيدة حقيقتها، فإنّ هذا المنهج يحتوينا كأشخاص، إذ يجب علينا أن نفهم العقيدة **خلال خبرتنا الذاتيّة التي نمرّ بها**»[11]. هو يستنكر ما أقامه رجالات الكنيسة من خلال توظيفهم لأشخاص يمثلون المسيحيّة على اعتبار أنّ «**الإيمان فردي وذاتي** وهو يتصل بالباطن الإنساني، وعليه فإنّ كلّ التعاليم العقليّة في هذا المجال لا فائدة منها»[12]، لينتهي إلى أنّ «القساوسة زيّفوا المسيحيّة وبدّلوا في عقيدتها حول الموت والشهادة لتصبح اهتماماً بهذا العالم (...)، فالآلاف من هؤلاء القساوسة حصلوا على مناصب وكوّنوا أسراً (...). وهكذا يتّضح لكيركوجارد أنّ هذا العالم المسيحي بما فيه من مناصب دينيّة ودعم للدولة، وقساوسة وملايين من المسيحيين إلّا سخرية وقحة (...). لقد جعلت الدولة من القساوسة موظّفين رسميين عندها، فقد أقامت مؤسّسة مهمّتها تقديم سعادة العالم الآخر بأبخس الأثمان (...). **لقد غرّب رجال الدين الله عن**

8- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ص 18.

9- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ص 18.

10- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 10.

11- حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد، مكتبة دار الكلمة، مصر، (ط 1)، 2001، ص 31.

12- المرجع نفسه، ص 33.

الإنسان»[13]. يصرّ كيركوجارد على أن تكون هناك «علاقة مباشرة مع الرب»[14]، وهي الفكرة التي أراد «يوسف الصديق» تفعيلها في العالم الإسلامي، إنّها الرؤية التي تقضي بالتقاء العبد مع الله دون وسيط، علاقة منبعها الإيمان لا تبريره للآخر، ولا يتأتّى هذا إلّا بـ«استعمال العقل وركوب العقلانيّة وإعادة اكتشاف جوهر الوحي في أبعاده الكبرى بعيداً عمّا ساد من أفهام سطحيّة للرسالة المحمّديّة»[15]. فلا يختلف اثنان على أنّ «معارفنا متطوّرة عن معارف السلف ومعاصري الرسول، إنّنا بالضرورة أعلم من السلف، لأنّ العلم يكون في سيرورة وتراكم، فنحن أخذنا عن الأوائل وتجاوزناهم، وسيأتي من يتجاوز علمنا»[16]، وعليه فلا معنى لممارسات وتدخّلات المؤسّسة الدينيّة (سلطة الفقهاء) في إيمان الآخرين، فنحن لسنا قضاة عليهم وحكّاماً على إيمانهم، بل إنّ مهمتنا السعي الحثيث لإيجاد «أجوبة جديدة وبحث في الأسباب وفي الفرضيّات التي جعلت من المصحف أحكاماً مغلقة مطلقة»[17] من خلال جعل القرآن مصحفاً -فالقرآن برأيه غير المصحف-، كما رأى أنّ المؤسّسة الدينيّة قد «فصلت الفكر عن المقدّس، فالأمر أشبه بآلة أُنشئت عبر التاريخ لتنتج المعنى الأحادي»[18] وتنتصر لقراءات وتأويلات اعتمدتها منذ البداية، فصار من ينبس بكلمة حول الدين يُوصم بالكفر، فلا عجب أن نرى الانقسام والتشتّت في الأمّة الإسلاميّة الواحدة «هذا شيعي وهذا سُنّي وهذا جهادي وهذا سلفي...»[19]، فإلى أين سيصل بنا التشظّي والتجزئة؟

سيجموند فرويد Sigmund Freud: (1856 - 1939م)

على خطى «سيجموند فرويد» في كتابه «موسى والتوحيد» يطرح «يوسف الصديق» السؤال نفسه: هل النبي "موسى مصري أم عبراني؟" سنناقش فرضيّات "سيجموند فرويد" ومن ثمّة ننتقل إلى محاولة يوسف الصديق.

اشتهر "سيجموند فرويد" بالتحليل النفسي، وإليه يرجع الفضل في ظهور مدرسة بأكملها أوائل القرن العشرين، له العديد من المؤلّفات ولعلّ أشهرها "مدخل إلى التحليل النفسي"، "تفسير الأحلام"، "الطوطم والحرام"؛ الذي يصف فيه "فرويد" الحرام بكونه ناتجاً لا شعوريّاً، حيث «فُرضت تحظيرات سحيقة القدم

13- المرجع نفسه، ص 38 - 43.
14- المرجع نفسه، ص 43.
15- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 25.
16- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 33.
17- المصدر نفسه، ص67.
18- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ص 8.
19- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 103 - 104.

على جيل من البشر البدائيين، وكانت هذه التحظيرات تطال أنشطة كان لدى الناس ميل شديد إلى أدائها»[20]. فالحرام نشأ من خلال عمليّات المنع التي تطال بعض الأشياء أو الحيوانات، بحيث تصبح مقدّسة تمثل ما يسمّيه "فرويد" بالطوطم حيث كانت أقدم «التحظيرات الحرميّة تتمثل بالقوانين الطوطوميّة: عدم جواز قتل حيوان الطوطم»[21] الذي تتخذه القبيلة كإله مقّدس ورمز لها وجب إقامة الطقوس له ابتغاء مرضاته، واجتناب غضبه، لذا فسرّ "فرويد" أيضاً اقتراف «**الحرام بكونه فعلاً محظوراً ينزع إليه اللّاشعور** مدفوعاً بميل بالغ القوّة»[22].

إنّ فرويد وعلى مدار كتبه حاول تفسير الدين بكونه مشتركاً اجتماعيّاً يلغي الذات الفرديّة بأساليب المنع والكبت، لتختزن طاقة هائلة من العقد في لا شعور هذا الإنسان ليشكّل لنا في نهاية المطاف "العُصاب".

ينطلق "فرويد" في "كتابه موسى والتوحيد" من فاعليّة شكيّة واستقراء تاريخي متبوع بالتحليل النفسي لمدى صدقيّة القول بكون "موسى" مصريّاً لا يهوديّ الأصل، ليُقرّ في نهاية المطاف بدلائل تاريخيّة ومنطقيّة أنّ موسى: «محرّر الشعب اليهودي ومشرّعه، كان مصريّاً لا يهوديّاً. وكان الباحثون قد لاحظوا منذ زمن بعيد أنّ اسمه مشتق من مفردات اللغة المصريّة»[23] ليرجع "فرويد" بعد إقراره بمصريّة النبي موسى، إلى محاولة وضع هذه الفرضيّة بالذات إلى مدار التبرير بحيث يؤكّد وجود تشابه نسبي بين التوحيد الذي ظهر في مصر أيام حكم "أمنحوتب الرابع" والتوحيد الموسوي؛ فـ«في حوالي العام 1375ق.م تسنّم العرش فرعون شاب (أمنحوتب الرابع)، شرع هذا الملك يفرض على رعاياه ديانة جديدة لفرض توحيديّة صارمة مع الإيمان بإله واحد»[24]، وبعد هذه المقارنة ارتأى "فرويد" إيجاد دليل آخر يثبت ويعزّز أقواله حول مصريّة موسى، وذلك من خلال عادة «الختان التي لها أهميّة قصوى (...) فمن أين جاءت اليهود بعادة الختان؟ ما أمكننا أن نجيب إلّا بالقول: (من مصر)، فالختان كان في مصر عادة رائجة لدى جميع أوساط الشعب»[25]. فهل أراد "فرويد" من إثبات مصريّة النبي "موسى" وأنّ ديانته وطقوسه مجرّد اقتباسات ومحاكاة للتراث المصري القديم أن يضرب نبوّة موسى، وأنّ التوراة هي طقوس لا ديانة؟

20- سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، تر: جورج طرابيشي، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص47. وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك من الدارسين من يفضّل استعمال صيغة "محظور" أي "تابو" بدل صيغة "تحظير" الواردة في ترجمة طرابيشي لكتاب فرويد المذكور أعلاه.

21- المرجع نفسه، ص 47.

22- المرجع نفسه، ص 48.

23- سجموند فرويد، موسى والتوحيد، تر: جورج طرابيشي، ص 23.

24- المرجع نفسه، ص 27 - 28.

25- المرجع نفسه، ص 36 - 37.

أمّا يوسف الصديق، فقد أشاد بالبحث الذي قام به "فرويد"، يقول: «اهتمّ سيغموند فرويد فيما يتّصل بنسب موسى هل هو عبراني أم مصري؟ ليس من شك أنّ مثل هذا السؤال هو مبحث فكري يتناول علاقة الأنبياء بنسبهم»[26]، ليُخفي رأيه الصريح من هذه المسألة ويعيد طرح هذا السؤال في كلا كتابيه (هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ وكتاب (الآخر والآخرون في القرآن)، فقد طرح هذا السؤال ولم يجبنا عنه باستراتيجيّة نأى من خلالها عن البحث في نسب موسى وتوغّل في الحديث عن ارتباط موسى بذلك الرجل (الخضر) كما جاء في قوله تعالى: (قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا (64) فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا 66)) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67))[27]. لقد استهجن «يوسف الصديق» التفاسير السابقة لكونها لم تتمكّن من معرفة حقيقة هذا العبد الذي آتاه الله الحكمة، يقول: «عندما عجزت المؤسّسة التفسيريّة عن (القراءة) في الخطاب القرآني (...) ألقت بنفسها في غياهب سكنتها أشباح الأساطير، هكذا انبثقت شخصيّة الخضر حيث لا ندري إن كان المقصود به النبي إلياس، أو دانيال أو الملك جلجامش، أو أنّه شبيه المسيح...»[28]. إنّ «يوسف الصديق» فتح على نفسه وعلينا مشكلة جديدة، فبعد أن كنّا في مسألة نسب موسى أثار مسألة هويّة الخضر من يكون؟

جاك بيرك Jacques Berque (1910 - 1995م):

يُعدّ «جاك بيرك» من بين أهمّ المستشرقين الفرنسيين الذين تناولوا مسائل مرتبطة بالإسلام والمسلمين والقرآن، له محاولة لترجمة القرآن إلى اللغة الفرنسيّة، وله أيضاً كتاب بعنوان «En relisant le Coran» إعادة قراءة القرآن»، وهو عنوان يتقاطع تأويليّاً مع كتاب «يوسف الصديق» بنسخته الفرنسيّة الأصليّة Nous n'avons jamais lu le Coran، والنسخة العربيّة المترجمة له: «هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟».

هناك تقارب إن لم نقل تماثلاً فعليّاً بين بعض أفكار «بيرك» وتوظيفها من طرف «يوسف الصديق»، بحيث نجد هذا الأخير اقتبس عنوان كتاب «بيرك» وأضاف علامة النفي، فعندما نقول: إنّنا لم نقرأ القرآن مطلقاً، فهو بالضرورة تلميح لإعادة قراءته.

الأمر الثاني هو «اقتباس المصطلح»، حيث نجد «يوسف الصديق» يوظف كلمة شذرة/ fragment بتعبير بيرك للدلالة على الآيات القرآنيّة.

26- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 36.

27- سورة الكهف، الآيات [64 - 67].

28- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ص 148 - 149.

يقول «بيرك» واصفاً نزول القرآن في شكل شذرات:

«le Livre s'étant révélé par fragments ou, comme le dit de façon pittoresque la tradition, «par étoilement»».[29]

أمّا الشذرة حسب «يوسف الصديق»، فهي «صيغة في القول ابتدعها الحكماء الأيونيّون لإطلاق فكرة إلى أبعد أمدائها، وهو خطاب يتضمّن صمتاً دائم التجدّد عصيّاً على كلّ تأويل (...). هكذا يصبح من المتعذّر الإفلات، وإن تعلق الأمر بنبي، من الخطر الناجم عن الفكرة الزائفة عندما تنكشف الشذرة وتنقض على من يتلقفها»[30]. فبين القائل ومتلقي الشذرات هوّة تسمح بنفاذ الأفكار الزائفة والخاطئة، إنّها نافذة عبر من خلالها «جاك بيرك» و«يوسف الصديق» لطرح مسألة أخرى هي: لماذا لم يتمّ جمع القرآن في حياة الرسول، ولمَ تمّ الاعتماد على المصحف الواحد في عهد عثمان؟ من هنا يصرّح «بيرك» بوجود قطيعة بين ترتيب السور في المصحف ومراحل نزولها.

يقول «بيرك»:

«Il y a bien une rupture entre l'ordre chronologique et l'ordre de collection».[31]

وهي الفكرة ذاتها التي ينطلق منها يوسف الصديق حول عمليّة الجمع التي كانت برأيه عمليّة غامضة، يقول: «استُخدم الفرز الضبابي ـ برأي كلّ المفسرّين ـ الذي قُسّمت من خلاله السور إلى مكيّة ومدنيّة كمعيار اعتمدته هيئة الجمع»[32]. إنّ يوسف الصديق يناور من جديد، ويطرح في كلّ زاوية استشكالات كبرى تقليداً للمستشرقين دون أن يدلو برأيه حول المسألة، فها هو ذا يكرّر ما قاله بيرك حول شذرات القرآن، وحول عمليّة الجمع، فهل هو تكرار لمجرّد التكرار؟ أم أراد بذلك التشكيك في مشروعيّة جمع القرآن؟

2.1. المرجعيّات العربيّة:

محمّد أركون (1928 - 2010):

يُعدّ محمّد أركون من أهمّ وأشهر مفكّري الحداثة العربيّة في العالم العربي، فهو لا يمثّل مدرسة واتجاهاً قائماً بذاته لكثير من الحداثيين العرب، بل صاحب مشروع يمكن أن نسمّيه أصيلاً. يتلخّص مشروعه في

29- Jacques Berque, En relisant le Coran, p. 723.

30- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ص 85.

31- Jacques Berque, En relisant le Coran, p.715

32- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ص 93.

تفكيك البُنى والمنظومات التاريخيّة الموروثة التي أحكمت قبضتها وجمّدت كلّ اجتهاد، وبالمقابل صاغت نظاماً فكريّاً عميقاً محكم التصوّرات.

يستند مشروعه على الأدوات والمفاهيم النقديّة الغربيّة وعلى المناهج المعاصرة التي يسلّطها على الدين والتراث الإسلامي كمفهوم التفكيك والنقد والعقل...

أمّا الغاية التي يهدف إليها من مشروعه، فهي إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربيّة بعيداً عن الأصوليّة والتقليد القاتل الذي ما لبث يشيع في بلدان العالم الإسلامي والعربي بصفة خاصّة التطرّف والجمود.

في كتابه «العلمنة والدين» ذكر أركون أنّ «الظاهرة الدينيّة لا تنطبق فقط على الأديان التوحيديّة الثلاث، أو أديان الوحي، وإنّما تخصّ بقيّة الأديان كالبوذيّة والكونفوشيوسيّة وكلّ تجلّيات التقديس في كلّ مجتمع بشري. ذلك أنّه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بدون تقديس أو حرام»[33]. فأركون يطلق مفهوم الدين على أيّ شكل من أشكال التقديس والعبادة سواء أكان ديناً منزّلاً أم وضعيّاً.

كما ينتقد «أركون» الممارسة التقليديّة التي أفرغت الدين من محتواه، يقول: «ففي الإسلام، حوّل التفسير التقليدي، والممارسة الأخلاقيّة والقضائيّة السياسيّة، القرآن والتجربة الدينيّة التي عاناها النبي إلى جملة من التعاريف، ومن القواعد الجامدة، ومن السلوكات الضاغطة»[34]، هذا ما جعل المسلم المعاصر يعيش -برأيه- ازدواجيّة قاتلة وفصاماً رهيباً، لا يستشعر مطلقاً بعباداته، فنراه يصلّي نهاراً ويسكر ليلاً، يقرأ القرآن ويشتم جاره، يطفّف ويكذب ... وكلّ هذا مردّه إلى الفهم الخاطئ للإسلام والقرآن على حدٍّ سواء، لذا وجب على القارئ -بنظر يوسف الصديق- «السؤال وتدبّر المنطوق به والمسكوت عنه وإلّا انغلق القرآن على التلاوة فقط»[35]، فيصبح القول الإلهي حبيس الألفاظ لا يغادر دفّتيْ المصحف.

حدّد «أركون» مقصوده من القرآن قائلاً: «إنّ القرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات الاجتماعيّة المقترحة على البشر، وبالتالي فهي مؤهّلة لأن تثير وتنتج خطوطاً واتجاهات عقائديّة متنوّعة بقدر تنوّع الأوضاع والأحوال التاريخيّة التي تحصل فيها أو تتولد فيها، فهو نصٌّ مفتوح لا نهاية له ولا يمكن لأيّ

33- محمّد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحيّة والغرب، دار الساقي، لبنان، ط 3، 1996، ص 111.

34- محمّد أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الإسلام على إسلام اليوم، مجلة المفكر العربي المعاصر، تعريب قسم الترجمة، مركز الإنماء القومي العربي، العدد 56 - 57، عام 1988، ص 47.

35- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 80.

تأويل وتفسير أن يغلقه ويدّعي الحقيقة فيه»[36]. إذ القرآن في تصوّر «أركون» واقعة تاريخيّة[37]* حدثت كتجربة تاريخيّة، تُفهم بالتأويل ومع مرور الزمن ومستجدات العصر. إنّ "أركون" حمل على عاتقه همّاً فكريّاً جديداً، وهو ملخصٌ في محاولة إعادة تقديم قراءات وتأويلات جديدة للقرآن والإسلام على اعتبار أنّ «الإسلام كظاهرة دينيّة لم تدرس حتى الآن إلّا بطريقة استثنائيّة وسريعة»[38]، فلم يستطع أحد -برأيه- أن يجسّد قراءة إسلاميّة معاصرة للدين، يقول: «لا توجد فلسفة عميقة للدين في الإسلام حاليّاً، على عكس المسيحيّة واليهوديّة»[39]. فالغرب برأيه استطاع تجاوز فكرة التقديس حينما وضع النصّ الديني على محكّ النقد والمساءلة، وهي النقطة التي يلتقي معه فيها «يوسف الصديق»، يقول: «لم يسبق أن نُظر إلى القول القرآني على أنّه فكر، كما لم تقم يوماً دراسة حول اعتباره كذلك»[40].

إنّ الاشتغال على النصّ القرآني باعتباره أنساقاً فكريّة لجرأة سابقة لوقتها في عالمنا الإسلامي، خاصّة ما تشهده الساحة الإسلاميّة من تشتت وحروب ونزاعات وطوائف متناحرة، لذا يمكن اعتبار محاولات «أركون» و«يوسف الصديق» وغيرهما بوادر تعكس مستوى الوعي من جهة، كما قد تصنف، في رأي البعض الآخر، في خانة الانزلاقات العلميّة غير مضمونة النتائج.

وبالرُّغم من هذا وجب علينا الإقدام على تأويل القرآن وفهمه وتدبّر آياته، فقد «أصبح الإنسان في مرحلة من النضج العقلي تؤهّله ليُدلي بدلوه في هذا النصّ متجاوزاً ما قال به القدامى من آراء، خاصّة وقد توفرت للقارئ المعاصر معارف تزيد عمقاً وانفتاحاً»[41] عمّا كانت لديهم، فيجب علينا ألّا نربط عقولنا بعقول ميتة غير شاهدة على زماننا هذا بتغيّراته وأحداثه.

هشام جعيط (1935 -):

ينتمي «هشام جعيط» إلى «فئة المثقفين العلمانيين (...)، يدعو إلى تخليص المجتمعات العربيّة من سيطرة الدين وتحديداً الشريعة، في الوقت نفسه يقترح علمانيّة غير معادية للإسلام»[42]، له العديد من

36- محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، ط 1، 1986 ص 145.

37* التاريخية: دراسة التغير والتطوّر الذي يصيب البنى والمؤسّسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمات وتعاقب السنوات. ينظر: محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص 23.

38- محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص 53.

39- المصدر نفسه، ص 56.

40- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ ص 13.

41- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 9.

42- محمّد الرحموني، العلمانيون في تونس صراع الفكر والسياسة، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، (ط1)، 2013، ص 51.

المؤلفات، أهمّها: «الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي»، «أوروبا والإسلام»، «الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، ثلاثيّته «في السيرة النبويّة»... إلخ.

ميّز «هشام جعيط» في كتابه «الوحي والقرآن والنبوّة» بين «الوحي الذي لا يندرج في الفضاء، وهناك التنزيل الذي يرمز إلى الفضائي ـ الزمني من الأعلى إلى (التحت)، أمّا المفاهيم الأخرى مثل كتاب وحكمة وذكر، فتهدف فقط إلى وصف القرآن في علاقته بالماضي التوحيدي أو البشر المعاصرين والآتين»[43]. والفكرة ذاتها نجدها لدى «يوسف الصديق» حينما فرّق بين «القرآن» و«المصحف» و«الذكر» يقول: «القرآن ليس المصحف؛ فلفظة القرآن بعيدة كلّ البُعد عن الفهم السائد أنّ القرآن هو ذلك المصحف الورقي المتداول بين المسلمين، إنّ مفردة القرآن بالمعنى الكوني للكلمة تعني الكون وتنظيمه (...)، إنّ القرآن ليس ذلك النصّ الورقي بل هو الله ميتافيزيائيّاً»[44]، وعليه تكون الانطلاقة الهرمينوطيقيّة مؤسّسة من تأويل القرآن بحيث «لا نحصره في صفحات ورقيّة أو رقميّة، وكلّ من يُريد أن يقرأ القرآن عليه أن يُعطي المفردة الحدّ الأقصى»[45]. وهو بذلك يستنكر مناهج المفسّرين الأوائل الذين ما لبثوا يفسّرون ألفاظ القرآن بمرادفاتها، وتحضرنا في هذا المقام شروط التأويل لدى «النَظّام» الذي أوجب «عدم البُعد في التأويل عن المعنى، وترك التكلف، فالتأويل لا يخرج النصّ عن معناه الظاهر»[46]، وهو ما نادى به «ابن حزم» ومن نحا نحوهما.

أمّا الفرق بين المصحف والذكر، فيقول «يوسف الصديق»: «المصحف شيء مادّي، أمّا الذكر فهو الذاكرة فقط ولا شيء سواها»[47]، ويجعل «يوسف الصديق» أهميّة الذكر (الذاكرة) في كونها مقابلة للنسيان وأنّه «نعمة أنعم الله بها على آدم (ثقبة النسيان) حتى يملأها حياة وإبداعاً وعملاً»، فلولا النسيان لعاش الإنسان في بوتقة الذكريات الأليمة ولجنّ من فرط ذلك كما جاء في إحدى أقاصيص «برخس».

نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010):

يُعدّ «نصر حامد أبو زيد» شخصيّة فكريّة وثقافيّة لاقت ما لاقته من الشهرة وذيوع الصيت في عالمنا العربي والإسلامي برمّته، إنّه مفكّر من المفكّرين الجريئين الذين حاولوا تشخيص علل الأمّة العربيّة واقتراح مآلات للخروج من الأزمات التي لحقت بعالمنا العربي الإسلامي والتي ما فتئت تزداد تعقيداً.

43ـ هشام جعيط، القرآن، الوحي، ص 17.

44ـ يوسف الصديق، الآخر والآخرون، ص 15 - 16.

45ـ المصدر نفسه، ص 17.

46ـ محمّد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلاميّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ص41 - 43.

47ـ يوسف الصديق، الآخر والآخرون، ص 70.

له العديد من المؤلفات لعلّ أهمّها: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التكفير، النصّ والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، اليسار الإسلامي، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن ... إلخ.

حدّد «نصر حامد أبو زيد» مفهوم القراءة، فذكر أنّ «**القراءة** من حيث هي فعل تتحقق في الحاضر بكلّ ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي إيديولوجي، ومعنى ذلك أنّ أيّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات»[48]. فالسؤال مفتاح كلّ قراءة وبه يلج المفكّر إلى النصّ ويقفز على مساحته من خلال طرح الأسئلة واستشكالها ثمّ البحث عن إجابات في جدليّة مستمرّة.

أمّا «يوسف الصديق»، فقد قال عن القراءة إنّها «عملية التفكيك والتركيب المتجدّد للوحدات المعنويّة، ثمّ وصلها مع غيرها من المعاني في النصّ ذاته، مع تحديد المواقع والشخصيّات والأحداث والإشارات التي احتواها هذا النص...»[49]. نلحظ مدى التقارب في تحديد مفهوم القراءة لديهما؛ فناهيك عن كونها فعلاً/ أو عمليّة، فهي تتطلّب الاستمراريّة.

إنّنا نجد «نصر حامد أبو زيد» في كتابه «نقد الخطاب الديني» يقول: «إنّ الإسلام حرّر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله، وحرّر وجدانه وعقائده من كلّ ما يعوق حرّيته، لكنّ الخطاب الديني يصرّ على اختصار علاقة الإنسان بالله في بُعد واحد فقط هو **العبوديّة** التي تحصر فاعليّة الإنسان في الطاعة والإذعان وتحرّم عليه السؤال»[50]. إنّ الخطاب الذي أُنشئ حول الدين، هو الذي حرّم بل جرّم كلّ من يحاول إعمال عقله في أمور الدين، وإنّ الإسلام براء من هذا التحريم، وهي ذاتها دعوة «يوسف الصديق» حينما قال: «فلنقطع أوّلاً مع ذلك التعاطي التبسيطي مع لفظ إسلام بالقول إنّه حمّال لمعنى الخضوع، وإنّه ينطق بالعنف الطقوسي والدوغمائيّة والإكراه وإنّه دين الهيمنة (...) إذ يتناسى أصحابه في ادّعائهم أنّ كلمة مسلم تقابل في معناها قيمة الحريّة الإنسانيّة»[51]، فكونك مسلماً لا يعني البتّة أنّك إنسان خاضع ومكره، بل على العكس من ذلك أي كونك إنساناً حرّاً ومكرّماً قبل كلّ شيء.

48- نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، (ط1)، 2014، ص 6.

49- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 7.

50- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، (ط2)، 1994، ص 116.

51- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 18.

2. التراث اليوناني هرمينوطيقا جديدة للقرآن:

يقترح «يوسف الصديق» في كتابه «هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟» استراتيجيّة جديدة للتعامل مع كتاب الله، فقد آن الأوان وحان الوقت لتغيير الذهنيّات العدوانيّة المترسّبة والطاغية على الفكر الإسلامي، والتي لم تُنتج إلّا الدوغمائيّة القاضية بأحقيّة امتلاك القرآن (فهماً وتفسيراً) من قبل طائفة المسلمين ونزع أحقيّة الآخر في قراءته وفهمه وتدبّره، بل ووصم كلّ ما يُتوصّل إليه بالهرطقة والشبهات.

إنّ العقل، وكما جاء على لسان «ديكارت» قديماً، «أعدل الأشياء توزّعاً بين الناس»، وعلى هذا الأساس ينطلق «يوسف الصديق» في قراءته للقرآن من الخلفيّة الفلسفيّة التي اعتبرها مجالاً مهجوراً من طرف المفسّرين الأوائل بدعوى تعارض النقل مع العقل.

وبمنهجيّة علميّة رصينة قائمة على القراءة المزدوجة لكلا التراثين (اليوناني والإسلامي) حاول «يوسف الصديق» إيجاد أواصر التقارب بين الأساطير اليونانيّة والآيات القرآنيّة، ولعلّها أوّل تجربة يعرفها العالم الإسلامي؛ وباعتباره باحثاً في أنثروبولوجيا الأديان استند في قراءته للقرآن على ما جادت به المناهج المعاصرة (سواء الفلسفيّة منها أم العلوم الإنسانيّة) من تفكيك وحفر أركيولوجي وتحليل.

1. سورة النور وإمكانات حلول الله:

فكرة حلول الله في الكون مسألة قديمة ارتبطت بالفكر اليوناني، وتحديداً مع الفيلسوف أكسانوفان (570 ق.م) حيث «نظر إلى مجموع العالم وقال: إنّ الأشياء جميعاً عالم واحد، كأنّه أخذ وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية»[52]. وإنّ كلامه «عن الله لم يكن تنزيها خالصاً بدليل أنّه ارتبط بنظريّته في وحدة الوجود فتحدّث عن الله بوصفه الطبيعة وعن الطبيعة بوصفها الله»[53]. وقد سار في الرأي نفسه فلاسفة ومتصوّفة لاحقون كالرواقيين، وابن عربي، وسبينوزا ... وغيرهم.

والحلول في المعجم الفلسفي مذهب يُقرّ «بأنّ الله والعالم شيء واحد لا غير، ويمكن أن يُفهم ذلك بمعنيين اثنين: الله هو الواقع الوحيد الذي توجد فيه الأشياء جميعاً، وليس العالم شيئاً آخر غير تجلياته، العالم هو الواقع الوحيد وليس الله غير مجموع الوجود»[54]، وقد يفهم من هذا أنّ الحلول اندماج الله في الكون وتجليه من خلال الموجودات.

52- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د.ط)، 2012، ص 44.

53- حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصريّة اللبنانيّة، مصر، (ط1)، 1997، ص 28.

54- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.ط)، 2004، ص 175.

انتقد «يوسف الصديق» تعامل المفسّرين مع سورة النور، بحيث لم «يُولِ أهل التفسير هذا النصّ سوى قيمة شعائريّة تربويّة (...) يختزلها كبار المفسّرين «بأحكام الستر والعفاف»»[55]. تبتدئ السورة بقوله تعالى: (سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (1) الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (2))[56]. إنّ أولى آيات سورة النور يذكر فيها الله تعالى «أبسط العلاقات التي تجمع رجلاً بامرأة في رباط غير شرعي»[57]، ويدقق «يوسف الصديق» على البدء بالأنثى (الزانية) في هذه الفاحشة ثمّ الذكر، فهل كان يقصد من وراء هذا: تجسيد الهيمنة الذكوريّة بتعبير بورديو؛ تفوّق الرجل (عقلاً وإيماناً) على الأنثى (الشهوانيّة) في النصوص القرآنيّة؟

وبعد الحديث عن الزنى وعاقبته، كما ورد ذلك في الآيات، استرسل «يوسف الصديق» في تأويل سورة النور باعتبار الله نوراً يشعّ في الكون تبعاً لما جاء في قوله تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لّا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[58]، هذا النور يجعل منه «يوسف الصديق» تمثلاً لله واندماجاً لله في الكون، يقول: «نلمس حدود الضياء في سورة (النور) عند النظر إلى ذلك الزيت الذي يكاد (يضيء ولو لم تمسسه نار)، ذلك المجاز الذي اختاره القول المنزل ليكون أرفع المجازات وليسوقه مثلاً عن الذات الإلهيّة القائمة بتنظيم المدينة»[59]. ويستمرّ العمل الهرمينوطيقي على سورة النور؛ فالله يبعث بنوره إلى البيوت المنتشرة في المدينة التي «يقول المفسّرون إنّ المراد بتلك البيوت المساجد (...) ينتشر الضوء بعدها على فئة مجهولة أخرى من الذين آمنوا بالله وما إن تسلّط عليهم الإضاءة الإلهيّة حتى ينكشف من في قلوبهم مرض»[60] تتجلّى الفاعليّة الإلهيّة إذن في الكون من خلال هذا النور الذي يخترق كلّ شيء حتى القلوب.

إنّ القول بحلول الله في الكون لا يمكن اعتباره كفراً، بل على العكس من ذلك، فالله في الكون مسيِّر ومدبِّر له وليس مفارقاً عنه؛ وكما جاء في تعريف الوحي لدى «يوسف الصديق» بكونه «دخول الخالق المدبّر في مسائل الكون»[61]، فكلّ الموجودات سواء أكانت كائنات حيّة أم جمادات تخضع لله من خلال تدخّله فيها.

55- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 221.

56- سورة النور، الآية [1، 2].

57- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 221.

58- سورة النور، الآية [35].

59- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 220.

60- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 223، 225.

61- يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 23.

علينا إذاً أن نجابه بقوّة الآليّات الدوغمائيّة التي زرعها المفسّرون الأوائل وثبتوا دعائمها بإيديولوجياتهم المختلفة بتحريم كلّ منطوق يخالف تصوّراتهم، ووجب على «المؤمن أن يتهيّأ لاستقبال المغامرة الشخصيّة الروحيّة الإنسانيّة التي يدعوه إليها القرآن، هذا القرآن الذي لم يعد حينئذ مجموعة أحكام وتحريمات لا بدّ من اتّباعها دون تفكير»[62] ودون تدقيق، حتى صرنا إلى ما صرنا عليه اليوم من تخلف وذلّ وهوان، فالله لم يُرَ بالعين لكن عُرف بالعقل، لذا آن الأوان لقلب مقولات عفا عليها الزمن، ومن ثمّ ينبغي تعقّل الأمور ثمّ الإيمان بها.

2. سورة الكهف:

تُعدّ سورة الكهف من بين أكثر السّور القرآنية قراءة وتداولاً، ترتيلها يشكّل عادة أسبوعيّة لدى المسلمين، ولأهمّيتها ومقامها لم يكن من «يوسف الصديق» إلّا أن تناولها تأويلاً، لذا ربطها في سياقات تماثليّة مع أسطورة يونانيّة وقعت لأحد جنود الإسكندر.

في البدء وجّه «يوسف الصديق» نقداً مزدوجاً للعقل العربي والغربي على التعامل التبسيطي مع هذه السورة التي تحمل برأيه دلالات لا تنتهي.

إنّ هذه الآيات من سورة الكهف (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (60) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا 61)) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (62) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (63))[63] تتقاطع مع حادثة أرّخها «كاليستينس» حيث «يتحدّث عن مغامرة مرّ بها أحد جنود الإسكندر خلال بعثة قادها محارب قديم عُرف بحكمته، وقد روى ذلك الجندي الشاب ما حدث للطاهي المجنّد (...) حين أخذ السمكة المجففة واتجه إلى الماء الصافي كي يغسلها، وما إن غطست حتى دبّت فيها الحياة وأفلتت من قبضة الطاهي»[64]. إنّ التشابه الكبير بين الحادثتين وكيف عادت الحياة إلى السمكة المجففة لدليل يثبت التقاء التراث اليوناني بمقابله الإسلامي، فهل وجود هكذا تشابه سواء في الأساطير والديانات السابقة معناه أنّ القرآن اقتبس منهما بحكم كونه جاء جامعاً ومصحّحاً لما قبله؟ أم هو مجرّد مصادفة؟

62- محمود حسين، ما لم يقله القرآن، تر: يوسف الصديق، دار محمّد علي للنشر، تونس، (ط1)، 2015، ص 86.

63- سورة الكهف، الآيات [60 - 63].

64- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 132، 133.

كما أنّ سورة الكهف وما ذكره الله حول الفتية في قوله تعالى: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى (13) وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا (14) هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (15) وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا (16))[65].

ويشبه هذا الطرح الوارد في القرآن ما جاء في أسطورة الفتية السبعة النيام في أفسوس، حيث رجّح أحدهم بكون القرآن هو من اقتبس هذه الحادثة يقول:

«The Legend of the Seven Sleepers of Ephesus, in the Syriac tradition known as Aḥē Dmīḥē or Ṭalyē d-Efesōs, in Arabic as Ahl al-Kahf or Aṣḥāb al-Kahf, is one of many examples of borrowings from the Christian tradition made by the Muslim one and above all by the Koran».[66]

إنّ أسطورة النيام السبعة لأفسوس يُعرفون في التراث السرياني بأهديماهر أو تلي دفسوس، وفي العربيّة بأهل الكهف أو أصحاب الكهف، مثال على عديد من اقتباسات القرآن من المسيحيّة.

3. سورة يوسف أم أوديب؟

يظهر التقارب اليوناني-القرآني أيضاً من خلال أسطورة أوديب وسورة يوسف في هرمينوطيقا «يوسف الصديق» حيث تتقاطع «الأحداث في القضيتين تبعاً لمنطلقين متشابهين في انتمائهما لظاهرة اللغز الرابط في النذر في قصة أوديب وفي الحلم في قصة يوسف بن يعقوب»[67]، فكان حلم يوسف بداية لقصّة نبيّ عظيم، قال تعالى: (إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ)[68]، وكان تنبّؤ آلهة معبد «ديلفي» هو الآخر منطلق أسطورة أوديب.

أوجد «يوسف الصديق» وشائج وقرائن بين «أوديب» اليوناني ويوسف النبي، يقول: «كما وُضع أوديب هذا لحظة ولادته فوق جبل قيثرون أملاً من والديه أن تفترسه السباع في المقابل وبعد أن خطرت

65- سورة الكهف، [14 - 16].

66- Bartłomiej Grysa, The Legend of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab sources – a comparative study, ORIENTALIA CHRISTIANA CRACOVIENSIA, Adam Mickiewicz University in Poznań,2010,p.1

67- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 195.

68- سورة يوسف، الآية [4].

لإخوة يوسف فكرة طرحه أرضاً وتركه للسباع، عدلوا عن ذلك ليستقرّ رأيهم على إلقائه في الجب»[69]. لتستمرّ القصّتان في منحى تصاعدي ينتهي بعودة يوسف لأبيه بعد تغلّبه على محنة السجن. يقول تعالى: (قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ (33) فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)[70]. وتتحقق تنبّؤات الكهنة بقتل أوديب لأبيه «لايوس» وتزوّجه من أمّه «جوكاستا»، ولما حلّ وباء على تلك المدينة «استشاروا عرّافاً فأخبرهم بجريمة أوديب وجوكاستا، فانتحرت وأوديب أعمى عينيه»[71]، ليعود البصر لوالد يوسف النبي (اذْهَبُواْ بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ)[72]، ويفقد أوديب بصره في مشهد مأساوي.

الخاتمة:

تأتي مساهمة «يوسف الصديق» في سياق إثراء الفكر الإسلامي وتحديداً القول القرآني من خلال خلق مساحات للفهم والتأويل ونقد التمركز الإيديولوجي الإسلامي الذي أحكم سيطرته ردحاً من الزمن والذي أنتج التطرّف والإرهاب. ولا شكّ في أنّ محاولته هذه تبقى مهمّة قابلة للتفهّم وللتطوير من جهة، مثلما تبقى قابلة للنقد أو التنسيب أو المراجعة في آنٍ واحد معاً من جهة أخرى. ونعتقد بأنّ أطروحة يوسف الصدّيق تؤكّد وجود تقاطع وتماثل بين النصّ القرآني والتراث الإنساني ككلّ، وفضلاً عن ذلك يبقى ذاك النصّ مفتوحاً على مختلف القراءات والتأويلات.

69- يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص 196.

70- سورة يوسف، الآية [33].

71- أمين سلامة، الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، (د.ب)، (د.ط)، (د.ت)، ص 32 - 34، متاح على الرابط:

https://archive.org/details/tanmawia.com_roman/page/n0, 15/09/2018, 22:45 pm

72- سورة يوسف، الآية [93].

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، ط3 (سورية، دار الفرقان، 2014).

المصادر:

1. يوسف الصديق، الآخر والآخرون في القرآن، ط2 (تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015).
2. يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟، ط2 (تونس: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015).

المراجع:

1. سبينوزا، رسالة في اللّاهوت والسياسة، ط1 (لبنان: دار التنوير2005).
2. أمين سلامة، الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، د.ط ((د.ب)، (د.ت)).
3. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، د.ط (تونس: دار الجنوب للنشر، 2004).
4. حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، ط1 (مصر: الدار المصريّة اللبنانيّة، 1997).
5. حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد، ط1 (مصر: مكتبة دار الكلمة 2001).
6. سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، د.ط (مصر: مكتبة الإسكندرية (د.ت)).
7. سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ط4 (لبنان: دار الطليعة، 1986).
8. محمّد أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الإسلام على إسلام اليوم، مجلة المفكر العربي المعاصر، تعريب قسم الترجمة، مركز الإنماء القومي العربي، العدد 56-57، عام 1988.
9. محمّد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحيّة الغرب، ط 3 (لبنان: دار الساقي، 1996).
10. محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي ط1 (لبنان: مركز الإنماء القومي، 1986).
11. محمّد الرحموني، العلمانيّون في تونس، صراع الفكر والسياسة، ط1 (لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات 2013).
12. محمّد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلاميّة، د. ط (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (د. ت)).
13. محمود حسين، ما لم يقله القرآن، ط1 (تونس: دار محمّد علي للنشر، 2015).
14. نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، ط 1 (لبنان: المركز الثقافي العربي، 2014).
15. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2 (مصر: سينا للنشر 1994).
16. هشام جعيط، القرآن، في السيرة النبويّة الوحي والقرآن والنبوّة، ط 1 (لبنان: دار الطليعة، 1999).
17. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، د. ط (مصر: مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).

المراجع الأجنبيّة:

1. Bartłomiej Grysa, The Legend of the Seven Sleepers of Ephesus in Syriac and Arab sources – a comparative study, ORIENTALIA CHRISTIANA CRACOVIENSIA, Adam Mickiewicz University in Poznań, 2010,

2. Jacques Berque, En relisant le Coran, sur le lien: https: //fr.scribd.com/document/210213935/Jacques-Berque-En-Relisant-Le-Coran

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019