مجلّة اللّغة العربيّة المجلّد: 23 العدد: 3 السّنة: الثّلاثيّ الثّالث 2021 ص 119 - 154

سرديات التأويل قراءة في استراتيجيات تلقّي النصّ القرآني ـيوسف الصّديق أنموذجا –

Narratives Interpretation, a Reading in Strategies for Receiving the Quranic Text –Youssef Seddik as a model–

أ. ريمة برقراق *

تاريخ الاستلام: 14- 10- 2019/تاريخ القبــول: 08- 08- 2020

التعريف الرقمي للمقال: DOI 2021 10.33705/0114-023-003-008

الملخّص: شكّلت ظاهرة قراءة النّصّ القرآني في المنطقة المغاربيّة نسقا، فعلى غرار الجزائري محمّد أركون والمغربي محمّد عابد الجابري ها هو المفكر التّونسي يوسف الصّديق من خلال ثلاثة كتب هي: **هل قرأنا القرآن، أم على قلوب أقفالها؟ الآخر والآخرون في القرآن،** L'arrivant du soir –ستكون محل درس في هذه الورقة البحثيّة –**يكمل** الحلقة المغاربيّة ويفضي بقراءته.

يستند يوسف الصّديق إلى شبكة منهجيات غربيّة؛ كالإيتيمولوجيا باحثا في أصول الكلمات الواردة في القرآن مقيما علائق مع اليونانيّة، بالإضافة إلى إواليّة الحفر الأركيولوجي بالطّرح الفوكوي؛ حين يشكك في الأحاديث ويعتبرها مرويات تحتمل الصّدق والكذب لطابع الشّفاهيّة.

فيرى أنّ التّفسير السّني (الطّبري ابن كثير، القرطبي ...) أو كما يسمّيه تفسير المؤسّسة التّراثي يحتكم للمرويات (السّرديّة). تطرح المداخلة استراتيجياته التّأويليّة

* ج. محمّد لمين دباغين –سطيف 2 الجزائر، البريد الالكتروني: Salem.aziza@gmail.com (المؤلّف المرسل)

في قراءة القرآن، إذ كلّ قراءة في عرف التّفككيين هي إساءة قراءة، فما منطوق خطابه وما المسكوت عنه؟

الكلمات المفاتيح: القرآن، الهيرمينوطيقا، يوسف الصّديق، التّفكيك والحفر الأركيولوجي

Abstract :Quran Interpretation is one of the most Common phenomenon In the Maghreb philosophy area, like the Contributions of: Algerian thinker Mohamed Arkoun and Moroccan Mohamed Abed Al-Jabri, we find also youssef seddik who Represents Tunisian thought by his books; have we read the Quran, or our hearts are locks? The other and others in the Qur'an,- L'arrivant du soir- The arrival of the evening, our participation is about this three books.

youssef seddik Strategies are based on a grid of western methodologies, such as itimology, a researcher of the origins of the words in the Qur'an which is in relations with the Greek, in addition to the archeological drilling in Foucault term, when he Discusses and makes a doubts on Al-hadith and considers it as Meroat can be lie.

This attempt seeks to detect what he wants to say, and what he wants to hide?

Keywords: Quran, hermeneutic, Youssef Seddik deconstruction, archeological drilling

توطئة: نعيش مجتمع الفرجة (Société du spectacle)، والمثقف النّجم الذي يدخل ديارنا عبر الشّاشات الزّرقاء والوسائط المتعدّدة، ولا يعدّو يوسف الصّديق* إلاّ أن يكون ظاهرة ثقافيّة من نجوم النّخبة، تظهر على شاشات التّلفزيون، حيث ينشر أطروحاته عبر منابر ثقافيّة مؤثّرة، إذ ينتمي -يوسف الصّديق- إلى المدرسة التّونسيّة التي تحاول قراءة القرآن بأدوات لسانيّة وأنثروبولوجيّة جديدة؛ فها هو يصرح: "يحتل الإسلام اليوم مكانة لم يتبوأها دين قبله".

«L'Islam préoccupe aujourd'hui le monde comme jamais sans doute message religieux ne l'a fait.»[1].

متأثّرا في ذلك بهشام جعيط، وعبد المجيد شرفي إمام التيار الحداثي، «فهشام جعيط يدعو إلى تخليص المجتمعات العربيّة من سيطرة الدّين وتحديدا الشّريعة (...)، أمّا عبد المجيد الشّرفي فيرى أنّ للعلمانيّة جذورا في الإسلام عقيدة وشريعة وثقافة»[2].

إنّ الاشتغال على الخطاب الدّيني ليس بدعة حديثة لمفكرين معاصرين، تأثروا بالغربيين ونقلوا مناهجهم وأدوات بحثهم، غير أنّ نقد المعرفة الدّينيّة ونصوص الخطاب الدّيني أمر مارسه القدامى، باعتبار القرآن كينونة لغويّة، وبغض النّظر عن الدّوافع (السّياسيّة والإديولوجيّة والنّفسيّة) التي تحرك الدّارس للخطاب الدّيني، فإنّ الخطاب الواصف[3] بما هو خطاب فوق خطاب باصطلاح بارت (Barthes Roland)[4]، يقدّم مراجعة موضوعيّة، تسمح بالكشف عمّا يخفيه الخطاب الدّيني في طياته.

وإذا سلمنا «أن كلّ المعارف البشريّة في معرض التّغير والتّحوّل -بناء على كونها مترابطة، ولذا فإنّ أي تغير في أيّ حقل معرفي سينعكس تغيّرا في بقيّة الحقول المعرفيّة - والمعرفة الدّينيّة معرفة بشريّة، فالمعرفة الدّينيّة في معرض التّغير والتّحوّل.»[5]، وهذا ما حققه رواد الثّورات الكبرى في العلوم الإنسانيّة: الثّورة النّفسيّة مع سيغموند فرويد (Freud Sigmund) والثّورة الاجتماعيّة مع إميل دور كايم(Émile Durkheim) والثّورة اللسانيّة مع فرديناد دو سوسير(Ferdinand de Saussure) . فقد أحدثت كلّ ثورة زلزاليّة -من هذه الثّورات -تغييرا مسّ كلّ فروع العلوم الإنسانيّة قاطبة.

ورغم القراءات المتعدّدة اللّغويّة للقرآن، من معجميّة ونحويّة ودلاليّة، يبقى القرآن يُقرأ وتُعاد قراءته، وتتوجّه الدّراسات المعاصرة لتنفتح على فلسفة تأويل النّصّ القرآني وتقوم منهجيّة البحث على استقراء النّصوص وتأويلها وفق قرائن نصّيّة.

لم يكن التّأويل دُرجة من الدّرجات أو موضة من موضات هذا العصر، بل إنّ جذوره تضرب في القدم تصل لحقب زمانيّة بعيدة قد تشارف العصور اليونانيّة والوسطى، وما ظهور الهرمينوطيقا *كما يُصطلح عليها حاليا إلاّ محاولة جادة لإعادة بعثه -التّأويل- كنشاط وأسلوب منهجي فلسفي، غني بأبعاد وتجليات تصبو إلى فاعليّة التّوظيف والاستخدام في مختلف القضايا والمسائل التي لطالما ارتطمت بجدار موصد؛ لم يحقّق الفهم ولم يطرح الجديد بقدر ما عايش جدليات قاتلة، كل واحدة منها تدعي إقامة الحقيقة وامتلاكها ...لم يبق لها من خيار سوى التّأويل، والذي أصبح أمرا لازما لكونه الوحيد الذي سيفتح أفاقا دلاليّة وفهوما لم تخطر على بال المؤلّف نفسه كما يذهب إلى ذلك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) !

وُظّف التّأويل في عدّة مواضيع ومسائل منها الدّينيّة؛ والتّاريخيّة والأدبيّة كما استخدم في القضايا الفنيّة وكان يُغيّر عباءته في كل عصر فـــ «بعد أن ظلّت التّأويليّة حتى القرن الثّامن عشر فنا لتفسير النّصوص، ثم تحوّلت إلى منهجيّة في العلوم الإنسانيّة في القرن التّاسع عشر، أصبحت في القرن العشرين ((فلسفة))، بل مصطلحًا شائع الاستعمال»[6] فمنذ القرن العشرين وحتى أيامنا هذه صار كل شيء يخضع للتأويل، وكل شيء قابلا لأن يؤول.

نحن إذا أمام عدّة مواضيع استقطبها التّأويل ومارس عليها إستراتيجياته، من خلال نحت القوالب والأشكال التّأويليّة، ومن بين تلك المواضيع إسهامه في خلق رؤى وتمثّلات حول الخطاب الدّيني.

1-دعوة للتسامح الفكري: تدعو الورقة البحثيّة لفتح باب نقاش الفكرة بشكل ممارسة علميّة لا تكفيريّة، وحتى نخرج من المقولة/ التّميمة القائلة: «من المخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر، وأن يكون التّكفير هو عقاب التّفكير»[7] فيُرفض الآخر المختلف تحت دعاوى التّغريب والمؤامرة، فلا وصاية على التّفكير ولا حظر لأي

فكرة، مهما حاولت إفساد الرّوحي أو سعت إلى تشويه عقدي، ذلك أنّه لا تصرع الفكرة إلاّ الفكرة بحكم فاشيّة اللّغة، فالكبت يفجر والقمع يثير النّفوس، وهو أداة الضّعيف، أمّا التّصريح فهو يقنع ويوضّح ويكشف الوهم والزّيف، إذ كلّ محظور مرغوب، كما أنّ قرآننا/ليس قوقعة هشة سهلة العطب. فهل صحيحا «صارت [المجتمعات الإسلاميّة] أقلّ المجتمعات، على وجه البسيطة، تسامحا مع تجربة الخروج من الدّين؛ فأحكام الرّدّة مشهورة وحريّة الوجدان مقبورة ومصابيح العقل مغمورة. [؟]»[8].

طرحنا هنا فكرة التّسامح، وهي في اعتقادنا جوهريّة لقيام الخطاب الواصف(Métacritique) أو قراءة القراءة الدّاخليّة، لا الأحكام الخارجيّة، ذلك حتى لا نحكم على الرّجل بالتّسفيه والجهل والزّندقة وهو يدعو مع المدرسة التّونسيّة إلى تجديد الإسلام؛ بمعنى تغييره وفق العصر، خاصّة «إذا قَدِرَ الصّنم على إهاجة شعور البسطاء السّذّج وإثارة عواطفهم بما يستخدمه من أساطير وأوهام، وبما يقوم به من ألعاب بهلوانيّة (...) وذلك بمحاولة قلب الحقائق، وعرضها بشكل معزّز بالمصادر المشوَّهة والنّصوص المزيّفة، فيدعي بعض من السّدنّة أنّه قد اتبع الطّرائق العلميّة الحديثة.»[9] مثلا: عدد الصّلوات ليس خمس صلوات بحجّة أنّ القرآن لم يذكر عددها واكتفى بالصّلاة الوسطى[10] ﴿حَافِظُوا عَلَى الصّلَوَاتِ والصّلاَةِ الوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة 238) وأنّ رقم خمسة مأخوذ من الزّرادشتيّة، وأنّ الخمر ليس حراما ويستدل على هذا الحكم الجديد بقصص يوردها فيقول: «لم يكن يخطر بذهن هؤلاء (هارون الرّشيد، المتنّبي، سيف الدّولة، بدر بن عمّار...) وأمثالهم وهم يشربون الخمر أنّهم يرتكبون معصيّة، إنّهم كانوا يؤدّون صلواتهم ثمّ يجمع النّديم خلاّنه وأصدقاءه وجلساءه فيساقون الخمرة، وقبل صلاة الفجر إن كانوا ممتثلين لهذه السّنّة، أو قبل صلاة الصّبح وهي الصّلاة المفروضة، يغتسلون الاغتسال الأكبر ويبادرون إلى الصّلاة. فلو ثبت على هارون الرّشيد والمأمون ...وسيف الدّولة الحمداني أنّهم بشربهم دخلوا الكفر لأقيم عليهم الحدّ. ولكنّهم كانوا مسلمين ملتزمين وكانوا مؤمنين ملتزمين وكان لهم امتثال لذا الدّين بعيدا عمّا سيأتي به الفقهاء من شدّة وفظاظة وقسوة في الأحكام (rigueur).»[11] ويصبح القول المتضمّن(Sous-entendu) باصطلاح أوسوالدّ ديكرو(Oswald)

(Ducrot: الخمر حلال. فباستنطاقنا لمقولاته عن الخمر مثلا نجدها تحجب وتضلل بقدر ما تدعي المنطق والوضوح.

ويمكن أن ترث المرأة مناصفة كما يرث الرّجل بل تكون لها القوامة دون الرّجل بحكم تغير الظّروف الاقتصاديّة[12] ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ ﴾ (النّساء،34)، فالمرأة هي العاملة ولم يعدّ رجلها منفقا ودعا لمراجعة شهادة المرأة في الإسلام ﴿ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ ﴾(البقرة، 282) وفهم الضّلالة ليس بمعنى النّسيان وإنّما بمعنى سفر المرأة مع زوجها وغيابها[13] في الماضي، ويبقى عندنا حسب الصّديق فرصة خمسين بالمئة حتى نجد المرأة الأخرى، إلى غير ذلك من الآراء الصّادمة والمثيرة للجدل /السّجال (Débat polémique). التي تطعن الأمّة الإسلاميّة في عقيدتها المستقرّة منذ أزيد من أربعة عشر قرنا، ويوسف الصّديق ذاته حين تأمّل سورة القمر يسمع فيها طبولا إفريقيّة قال: «تشكّل سورة القمر ذات الإيقاع الشّبيه بقرع الطّبول الإفريقيّة»[14].

فالقراءة التّحليليّة هي التي تعمل على تخطئة أفكاره بمناقشتها مناقشة علميّة ورصينة تقوم على المخالفة والتّصحيح والتّدارك، وتقرّ رؤيا لا أنزهها عن الخطأ لا زراية بالرّجل أو تكفيره. فقد «كان العقل اليوناني حرّاً في التّفكير في الكون كما يحلو له، وكان حرا في رفض التّأويلات التّقليديّة، وكان حرا في البحث عن الحقيقة غير مقيّد من أيّ سلطة خارجيّة. ومع ذلك فقط قيل لبروتاغوراس أن يطرح أفكاره في المحكّمة وأُعدم سقراط وكانت حياة أرسطو معرضة للخطر.»[15]

وكلّ هذا يحدث في أثينا الدّيمقراطيّة الحرّة، فما بالنا بمجتمعات تسعى لممارسة الحريّة بخطى وئيدة، لتُوسع هامش حريّة التّعبير، فيكون الدّفاع والرّدّ والنّقد والمراجعة والدّحض والتّفنيد، أساليب لإثراء الخطاب وإخصاب البحث وقراءة النّصّ الدّيني، ولا مندوحة من التّأكيد على أنّ «جوهر الإيمان هو فعل ثقة واطمئنان لا فعل تفلسف وتفكير، وكذا جوهر الكفر فعل جحود وقلق لا فعل تفلسف وتفكير.»[16] حيث نؤكّد على أنّ الإيمان والإلحاد والكفر هي تجارب فرديّة، تكشف عن علاقة الإنسان بربه.

2-معالم منهجيّة لقراءة قراءة يوسف الصّديق: يميّز يوسف الصّديق بين الموروث الدّيني، الذي يصمه بالانغلاقيّة والأصوليّة وهيمنة المؤسّسة الدّينيّة، التي أدت إلى إلغاء الآخر وخلق الفكر التّكفيري المتحجّر، والنّصّ القرآني القابل لتعدّد القراءات والاجتهادات في كلّ زمان ومكان، ويرى أنّ المدوّنات الفقهيّة هي التي سردت ونسجت حكايات الرّدة والإلحاد.

ولأنّ المصطلحات هي الطّريق الآمن للحوار، وهي مفاتيح المنهجيّة العلميّة فإنّ الصّديق يعيد صنع مفهومات مخالفة لما تعارف عليه الفقهاء والعلماء، إذ يُعرِّف القرآن بقوله: «إنّ مفردة القرآن بالمعنى الكوني للكلمة، تعني الكون وتنظيمه.»[17] ثمّ يسوي بين النّصوص المختلفة: "النّصّ الرّوائي"، "والنّص القرآني"، "والنّصّ التّوراتي" حيث يقول: علينا «أن نهتمّ بنصوصنا الكبرى، مثل النّصّ القرآني والنّصوص الدّينيّة عموما.»[18] لتزول القداسة وتهيمن الصّفة البشريّة، بدعوى أنّ تنضيد القرآن في مصحف؛ نسجه بشري هو "عثمان بن عفان"، إذا هو مصحف قسري وقام عثمان بن عفان بإحراق النّسخ الأخرى، التي تحتمل حقائق غائبة ومغيبة، كما لا يوجد مسوغ لترتيبه بالشّكل المتعارف عليه. حيث «رتّب على نحو عشوائي شذرات الوحي الممتدّ لفترة تربو عن عشرين سنة»[19] فيتبيّن له وفقا لتحليله أنّ المصحف مجموع على أسس غير صحيحة وعليه فالقرآن ليس المصحف.

ومن ثمّة يصل إلى أنّ دراسة النّصّ القرآني كنصّ فقط وكظاهرة لها مشروطيّة تاريخيّة[20]، ومنه باستدلال منطقي مغلوط أحكام الآيات تحتكم لظرفيّة تاريخيّة، وعليه فهي غير ملزمة لنا.

أمّا الوحي فيُعرِّفه باستحضار كلمة وحي في نسق الخطاب القرآني[21] قائلا: «إنّ الوحي هو التّدخّل الإلهي في الكون.»[22]، وبهذا فالصّديق ترك المفهوم الاصطلاحي والتّصق بالمعاني الدّلاليّة للفظ أوحى، من إلهام وإيقاع الشّيء في القلب، ويزيح الصّديق مصطلح الآية ويوظّف مصطلحي "الشّذرة" و"القول" المستعملين في علم تحليل الخطاب، كما يستفيد من مصطلح النّصّ الذي ورد عند بول ريكور(Paul Riceur،) ويكفي لنتبيّن

العلاقة أن نقرأ نصّ "الصّديق" ونقارنه بنصّ ريكور، الذي يقول: «Appellons texte tout discours fixé par l'écriture»[23]

وهو قول الصّديق نفسه شارحا الوحي: «تنحدر لمجرد ظاهرة كلاميّة منطوقة ما لبثت أن ثبتتها الكتابة الإنسانيّة.»[24] وبذلك، فالصّديق يُقيم قطيعة بالمفهوم البشلاري(Gaston Bachelard) مع منظومة المصطلحات التّراثيّة.

فعلينا أن ننظر في المقدّمات التي انطلق منها وأسس عليها، ونربطها بالنّتائج التي وصل إليها والنّتائج المترتبة منطقيا وعقليا، لندرك ذلك التّعسف والشّطط، ولا نصادر الآراء مباشرة وإنّما نستقبلها لنبيّن الخطأ، ولا نخشى على قرآننا من القائلين فيه.

3-المرجعيات والآليات التّأويليّة في قراءة يوسف الصّديق:

3-1مفهوم القراءة: يعتبر الصّديق الرّسول محمّد ﷺ، مجرّد ناقل وحتى أنّه نفى عنه أن يكون مفككا للنصّ بدعوى قصر عمره ﷺ فقال: «أنّ محمّدا حين غالب ضمّات جبريل المتتاليّة، قد استطاع التّمييز ثمّ الاختيار، فإمّا أن يكون هو ناقل القول وحامله وإمّا أن يفكّ نصّا مشفّرا بدا له أمرا يفوق طاقته ولا تتّسع له مدّة بقائه حيّا. فهم محمّد أنّه لم يخترلنفسه سوى دور النّاقل.»[25] هنا نتوقّف لنتساءل: هل المبلغ والحامل للرسالة السّماويّة يكون -عند الصّديق-مجرّد خط/ ناقل للرسالة أي؛ يأخذ وظيفة قناة التّواصل في مخطّط ياكوبسون الشّهير، ألم ينزع عنه إنسانيته؟ كيف يقدّر الرّسول على حمل رسالة لا يفهمها؟

وإذا كان الصّديق قد نزع النّبوة والتي هي سمة ومقدرة تتجاوز الصّفة البشريّة فإنّه يعطي هذه القدرات التّأويليّة، من فهم وتفسير وإشراق نواراني، يسمح بقراءة النّصّ القرآني للإنسان المعاصر والصّديق هو نموذج النّبي الهادي، حيث يقول: «أصبح كلّ إنسان الآن يعيش في حيثيّة معينة، وفي ظرف مخصوص، يستطيع بنضجه العقلي وباجتهاده الفكري وإرادته الطّموحة ووعيه الوقّاد أن تكون له خصال النّبيّ التي يميّز بها الخبيث من الطّيّب والخرافي من العلمي، والمعقول من اللاّمعقول إلخ...أي يستطيع أن يكون له أيضًا نور النّبوّة يهتدي به»[26].

ففي عُرْفِ من تقبل نبوة العاديين وتسحب من أنبياء التّاريخ؟ بأي منطق نفهم هذه المعادلة؟ وهذا ليس بدعة، ولا يُستغرب من الصّديق الذي رأى أنّ الرّسول محمّد ﷺ، غير مؤهل لحمل الرّسالة، حين لا يُفرق بين آيات قرآنيّة وآيات شيطانيّة نعني (حادثة الغرانيق). «وهذا هو إبليس ألقى الفجوة.»[27] ليُشوش الوحي !! فحين ندفع بالتّحليل إلى مداه الأبعد يتبيّن لنا مخطّط آخر للرسالة السّماويّة على النّحو التّالي:

الله ـــــ الشيطان ـــــ الرسول ـــــ الشيطان ـــــ الإنسان

المرسل ـــــ (التشويش/الفجوة)..... . . . ـــــ ناقل ـــــ (التشويش/الفجوة)..... ـــــ المرسل إليه (القارئ)

فالقارئ المعاصر بتأويله قادر على ملء فجوات شذرات القرآن وإعادة ترتيبها. أمّا مفهوم القراءة، فقد حدده بقوله: «ونقصد بالقراءة بالمعنى هذا عمليّة التّفكيك والتّركيب المتجدّد للوحدات المعنويّة ثمّ وصلها مع غيرها من المعاني في ذات النّصّ مع تحديد المواقع والشّخصيات والأحداث والإشارات التي احتواها هذا النّصّ»[28].

فها هي لعبة التّأويل الذي لا تحدّه حدود ولا يعرف ضوابط؛ يدخلنا متاهة التّفكيك الدّريدي، والتي تعيش فيها التّناقضات وتعتبرها اخ(ت)لاف(DifférAnce) بألف هرميّة(pyramide "A") تعني التّأجيل والإرجاء في آن، وبعد هذه القراءات الاستدلاليّة يستطيع الصّديق أن يُسوغ لقارئه الحصيف الحرّ أو نبي هذا الزّمن قائلا: «والقارئ الحصيف يؤمن أنّه أمام الحريّة التّامّة في فهم النّصّ تقييدًا بالزّمان والمكان أو إطلاقا في تجاوز لكلّ ما هو ظرفيّ.»[29] ولا يكتفي الصّديق بهذه القراءة التّفكيكيّة التّأويليّة.

«Le passage à une lisibilité du Coran comme parole vivante impliquant La compétence et les références de celui qui la reçoit ».[30]

التي تتطلّب كفاية مرجعيّة لمتلقي النّصّ القرآني، بل يدعونا إلى أن نضرب صفحا عن موروثنا التّفسيري، الذي ينعته بالتّقليد ويدعو إلى «أن نبدأ القراءة من جديد، من

الصّفر.»[31] وهذا مالم تقله مدرسة كونستانس الألمانيّة التي أعطت أهميّة كبرى لسلسلة التّلقيات التّاريخيّة.

3-2 القرآن حكاية سرديّة: سبق أن بيّنا أنّ "الصّديق" يراجع النّصوص المختلفة مؤطّرا إياها في باب المرويات والسّرديات، فيُعمِل مبضعه فيها دون حرج أو وجل ولنأخذ نماذج من حضور السّرديّة في قراءته إذ يقول: «وتتمثّل تقنيّة السّرد التي تشكّل إحدى ثوابت الخطاب القرآني في نزع ما يمكن أن يحيط بشخصيّة المرسَل من أطر واقعيّة يتحدد بها وجوده الملموس. كما تكمن هذه التّقنيّة أيضا في تجريد المبعوث الإلاهي من كلّ ما من شأنه أن يحصره في الجانب الظّاهر من ذلك المجاز الذي يتقوّم به وحده وجوده على المساحة النّصّيّة المعدّة للقراءة.»[32] ما يجدر التّنبيه عليه أنّ النّصّ القرآني، ليس حقلا لاشتغال علم السّرد (Narratologie) الحديث، بتجريب نظرياته البنيويّة فالرّؤى المتعدّدة من الرّؤيّة من خلف والرّؤيّة من الخارج والرّؤيّة مع وكذا مكونات الرّؤيّة السّرديّة: الرّاوي والمروي والمروي له: فهل الله عزّ وجلّ هو الرّاوي أم يصح القول: أنّ جبريل هو الرّاوي أم الرّسول ﷺ هو الرّاوي أم الشخصيات القرآنيّة هي التي تروي؟ الصّحيح-في اعتقادنا-أنّ تطبيق النّظريّة السّرديّة على النّصّ القرآني دعوى فاسدة، لأنّنا أكّدنا بداية أنّ القرآن ليس نصّا سرديا.

ويتوقّف الصّديق عند دلالة مصطلح النّثر الذي يعني التّفرق والتّبعثر وهذا جانب سلبي، وهو ما يدخل في باب الإنشاء والكتابة عامّة مقابلا لجنس الشّعر ديوان العرب فيتساءل قائلا: «لماذا حُرمت ظاهرة النّثر الأدبي العربي من هذا الثّراء الدّلالي ليخصّص لها لفظ هزيل يفيد التّناثر والتّشتت والتّبعثر؟»[33] ونردّ على سؤال الصّديق إنّ الأمّة التي أنجبت الليالي العربيّة (سحر الشّرق) وولدت الجاحظ والمعري أمّة تهتم بالنّثر وتبذره في أعمال شعريّة وسرديّة، إذ الشّعر والنّثر رهانا فرس.

و«خلال السّرد يعمد القصص القرآني إلى التّقاط ما تناثر من المأثور الأسطوري لدى الأوساط الشّعبيّة آنذاك ليعيد بناءه على قاعدّة المجاز، في عمل لا يجيد تدبيره غير الله الأمر الذي تكرّر استعماله في القرآن وصار مألوفا.»[34]. فما فهمه الصّديق سابقا من دلالة النّثر التي تفيد الانتشار، والتّشت والتّشظي هي المعاني التي ينسبها للقصص القرآني، لكن يفوته أنّ يدرك أنّ «القرآن ليس شعرا ولا نثرا، وإنّما هو قرآن له مذاهبه

وأساليبه الخاصّة في التّعبير والتّصوير والأداء. (...) وفيه من الحريّة والانطلاق والتّرسل ما قد يخيل إلى بعض أصحاب السّذاجة الآخرين أنّه نثر»[35].

كما يحيل على "التّقليد" دون تحديد دقيق للمراجع والمصادر وهذا شكل من الهروب يتنافى والمنهجيّة العلميّة «إنّ التّقليد كموروث مروي متناقل يدخل في بناء قصّة المؤسِّس وأسطورته في كلّ الأديان (...) فهو يحافظ على النّواة من الحقيقة التّاريخيّة (...) فتقع الرّواية في تناقضات، (...) وهكذا يبقى الكتاب مصدر السّيرة التي وشّحته وكست ما يذكره بغلاف قصصي.»[36] وبهذا يعمل على التّشكيك في النّصّ القرآني وقلب الحقائق لأنّنا نستدلّ على القصص والأساطير التي ذكرها القرآن، ولا يصح أن نتخذ المرويات التّاريخيّة والأسطوريّة دليلا لنقرأ القرآن.

فقد «بات هذا التّحوّل في السّرديّة المسخّر لخدمة التّحليل الخطابي لازمة من لوازم النّصّ القرآني، فهو الذي كان يرافق التّسلسل المفقود في النّصّ المتشذّر ثمّ انبرى محجوبا وراء تسلسل آخر تكدّست فيه السّور واختلطت وتناثرت حلقاتها.»[37]

فالصّديق يعتقد أنّ البنيّة السّرديّة هي التي تحافظ على نصّيّة النّصّ؛ أي تكامله وانسجامه الدّاخلي؛ لأنّه انطلق -كما رأينا سابقا-من فرضيّة التّشذر والتّشت، كيف لا يصل إلى هذه النّتيجة وهو يصادق على كلام جاك بيرك (Jacques Berque) وينقله قائلا: «حيث بدا القرآن على مستوى روائي رفيع»[38] غير أنّنا نؤكّد أنّ النّصّ القرآني ليس جنسا سرديا، وإن احتوى على ملامح سرديّة تجلت من خلال القصص القرآني، كما سبق أن نُفِي عن القرآن اتصافه بالشّعر.

3-2 القرآن ذو الوجه اليوناني[39] قراءة القراءة الإيتيمولوجيّة[40]: جعل يوسف الصّديق الظّاهرة القرآنيّة مركز فلسفته التّأويليّة واتبع في ذلك أركون حين عدّ قرآن الإسلام "جراب حاو" وحسن حنفي لمّا نعته بـ "سوبر ماركت"، وها هو الصّديق يراه أساطير وأوهام.

لا أحد ينكر غنى الأسطورة[41] اليونانيّة وتأثيرها في الفنّانين والرّسّامين والمسرحيّين والرّوائيّين والشّعراء، وحتى علماء النّفس الذين استمدوا منها أسماء عقدهم يحضرنا هنا مثال (عقدة أوديب والكترا والنّرجسيّة... ووظفها علماء الأنثربولوجيا والإثنولوجيا غير

أنّ خطاب الأسطورة يختلف عن الخطاب الدّيني، فالأوّل مبني على الصّراع والقلق ومحاولة تفسير العالم وفهمه وهي مرحلة تجاوزها البشر حسب أطروحة أوغست كونت(Auguste comte) أمّا الدّين فهو مبني على الإيمان والتّوحيد وهي طبيعة ملازمة للإنسان في كلّ عصر. فالميثوس حكاية كاذبة في حين أنّ اللوغوس منطق العقل الصّادق؛ الذي لا يغالطّ ذاته، فمن خصائص الأسطورة التّقديس وصراع الآلهة وأنصاف الآلهة.

وبناء على هذا المنطلق الميثولوجي يرجع "الصّديق" ينقب في التّراث الإغريقي التّاريخي واللّغوي. فلا يكاد التّاريخ العربي والإسلامي أن يذكر شخصيّة إلاّ ويجد لها يوسف الصّديق في مرآته العجيبة صورة /وجها يونانيا شبيها يماثل قسماتها، فهذا قُصيّ جدّ النّبي عليه الصّلاة والسّلام هو تزييه[42] وسلمان الفارسي ما هو إلاّ أناستازيوس الفارسي (Anastase le Perse)[43] وعمل بيزسترات الذي حرس الأناشيد الهوميريّة هو عمل عثمان بن عفان ذاته حين وضع المصحف، وحفصة هي أبيقليرة اليونان التي تقوم على وصيّة التّركة دون أن تملكها[44].

ولا تعدّو أن تكون قصّة يوسف كما وردت في القصص القرآني إلاّ أن يكون أوديب ذاته[45] كما عُرف عند اليونان أسطورة فمسرحيّة ثمّ رواية[46]. وسليمان هو الإسكندر المقدوني. والصّديق في هذا التّمحل حتى لا نقول تأوّلا وقراءة يتابع مواطنه الذي انتبه قائلا: «فما تجدر ملاحظته بكلّ تأكيد أنّ رواسب من المعتقدات الرّاسخة في القدّم قد بقيت في المنظومات التّوحيديّة، ومازالتّ آثارها واضحة في الكتاب المقدّس لدى اليهود والمسيحيين.»[47]، ففي واقع الأمر –حسب طرحهما –القرآن كغيره من النّصوص الدّينيّة المسيحيّة واليهوديّة يحوي رواسب من الأساطير.

ولم يكتف بالأساطير اليونانيّة التي جعل القرآن يحاكيها حذو النّعل بالنّعل، وإنّما يقرّ قائلا «وحتّى الفائض الدّخيل في المعجم الذي جاء به القرآن، يدلّ على انفتاح على الآخر وأخصّ هنا الآخر "اليونانيّ"، فالكلمات القرآنيّة مثل "زخرف"، و"سجّيل" و"كوثر" و"مسوّمة" هي كلمات من أصل يونانيّ دخلت الفضاء العربي بفعل هذا التّفاعل المثمر الذي كان قبل الإسلام تجارة ومصاهرة، وسلما حينًا وحربًا آخر.»[48] ونحن في هذه الورقة

نكتفي بذكر بعض الأمثلة التي أتى بها، وهو يصرح أنّه: على الأقل ثمانمائة كلمة جاءت من اليونانيّة[49].

فـ «حين ذهب المفسّرون في تأويلهم كلمة "كوثر" إلى حدّ قالوا فيه إنّ المراد بذلك" نبع ثرّ صاف" وُعد به النّبيّ في الجنّة، قضوا بألاّ تبرح هذه المسألة دائرة الإبهامّ والغموض، فيما كان حريا بهم التّفطن إلى أنّها أوّلا مسألة لغويّة (...)لن يبق إلاّ أن نرجع هذه الكلمة إلى أصل يوناني نجده في مفردة "كاثاروس" (Katharos).(...) »

أمّا كوثر في كتب غريب القرآن فتوردها تحت مادة كثر: التي تشير إلى كثرة العدد والفضل ومنه: «قيل هو نهر في الجنّة، يتشعب عنه الأنهار، وقيل: بل هو الخير العظيم الذي أعطاه النّبي صلّى الله عليه وسلّم، وقد يقال للرجل السّخي كوثر ويقال: تكوثر الشّيء: كثر كثرة متناهيّة.»[50] وضبط ميزانها الصّرفي من اشتقاق عربي هو فوعل «وكوثر فَوْعَلٌ من الكثرة»[51]، وبذلك تزول عنها العجمة التي نسبها إليها الصّديق.

«أضف إلى ذلك أن لكلمة "سجّيل" هي الأخرى أصل يوناني، إذ أنّ فعل سيجالو Sigalô الذي يعني لمعت وصقلت»[52].

لا يتبيّن الصّديق الفرضيّة التي أوردها سابقا السّيوطي حين رأى أنّ كلمة سجيل معربة عن الفارسيّة وهي الأقرب تأثيرا حضاريا وجغرافيا لما قال: «سِجيل قال الجواليقي بالفارسيّة: "سنك وكِلْ" أي حجارة وطين وقال الفريابي: حدثنا [ورقاء عن ابن أبي نجيح] عن مجاهد قال: "سجيل بالفارسيّة أوّلها حجارة وأخرها طين"(...)»[53].

وما ورد في نصّه السّابق مجملا سيعمل على تفصيله، بأخذ كلّ كلمة على حدة ويصلها مقرونة بنظيرتها الإغريقيّة إذ «لفظ "زُخرف" الغريب عن لغة عرب ما قبل الإسلام، وقد أخذ هذا اللّفظ على حاله من معجمه الإغريقي في كلمة (زوغرافيو) Zographeo، التي تعني "رسم طبْقًا لنموذج حيّ وطبيعيّ" أو "رسم في معناه العام" ومنها أيضا (زوغرافوس) Zographo أي "من يرسم الأحياء" (...) ثمّ جاءت أخيرا في سياق، يتلاءم مع تحليلينا، للتعبير عن "اللّغة" التي يتواصل بها كلّ أولئك الذين يحملون خطابا مخادعا.»[54]، هنا نسجّل على الصّديق زعمه الباطل، فالعرب عرفوا لفظ زخرف وقد ورد في بيت لشاعر جاهلي هو طرفة بن العبد الذي تمّ «تقدير سنة مولد طرفة

بحوالي 529أو 532»[55] أي قبل فجر الإسلام –القرن السّابع ميلادي–، فمن غزله ما أنشده في سلمى قائلا:

أتعـــرف رســـم الـــدّار قفـــرا منازلـــه كجفـــن اليمـــان زخـــرف الـــوشي ماثلـــه[56]

وإذا كان الصّديق في ربطه لكلمة زخرف بالإغريقيّة قد أعطاها دلالة أولى هي الرّسم ثم دلالة ثانيّة مجازيّة هي الخطاب المخادع (زخرف القول)، فإنّ السّجستاني يبدأ بالدّلالة الأولى: «يعني الباطل المزيّن المحسن، وقوله عزّ وجلّ: إذا أخذت الأرض زخرفها أي زينتها بالنّبات والزّخرف الذّهب ثم جعلوا كلّ شيء مزين مزخرفا(...)»[57].

ولا ينسى الصّديق أن يقدّم لنا قراءة في أسماء المدن (Toponymie) وهو من فروع اللسانيات الحديثة، ليزداد إرث اليونان قائلا: فـ«(مناف) هو اسم لأله موجود بمصر ومنه كانت كلمة (منفيس) وهي كلمة يونانيّة»[58].

وهنا نجد الصّديق يغالطّ نفسه ويبني أواصر تاريخيّة غير حقيقيّة إذ ورد في كتاب الأصنام لابن الكلبي: «وكان لهم أيضا **مناف**. فبه كانت تسمّى قريش ولا أدري أين كان، ولا من نصبه؟»[59]، إذا هو صنم في مكة وليس مصر وهذا ما يؤكّده "الرّوض الأُنفُ" «نظر قُصي فرآه يوافق عبد مناة بن كنانة، فحوله عبد مناف.»[60] ومن ثمّة يتبيّن أنّ التّحول كان من عبد مناة أي؛ خادم مناة الوارد ذكرها في القرآن إلى عبد مناف وليس منفيس؛ لأنّ «التّقاليد تنسب إلى موحد القطرين بناء عاصمة جديدة على مقرّبة من عين شمس العاصمة القديمة، وقد سماها "من–نفر" (الميناء الجميلة) وهي التي أطلق عليها اليونان اسم "منفيس"»[61] فيظهر لنا أنّ الحقائق التّاريخيّة لا تقوم على التّشابه الصّوتي.

أمّا مكّة: كما «قال اللغويون أنّ مكّة نفسها مشتقة من مكك وكذلك من مكي أي الصّفير الشّبيه بصوت الرّياح، وكلمة موكينا Mukêna مدينة ميسان Mycènes التي واجهت قدرا مأساويا، وفي القرآن قد تكون اشتُقت من كلمة موكي Mukê التي تعني الُمكاء»[62] هذا التّخريج الصّديقي لمدينة مكة[63]، غير أنّه لا ينتبه أنّ لها اسمان بهذه الصّيغة "مكة " و"بكّة" «وقد اُختلف في بكة ومكّة هل هما بمعنيين أو بمعنى واحد؟

واختلف القائلون بالأوّل فقيل بكّة-بالباء -موضع البيت و-بالميم-القريّة وقيل: بالباء موضع البيت، وبالميم الحرم كله وقيل: غيرذلك »[64].

فمن اليسيرأن نصل معه حسب استدلاله إلى أنّ كلمة اللّغة هي الأخرى يونانيّة حين يزعم: «صحيح أنّه لم يرد في القرآن استعمال هذه الكلمة لكنّ اشتقاقها حاضر بكثرة في مرادفات أخرى من مثل: "لغو" المشتق من فعل "لغو/لغا" وهو المرادف برأينا لكلمة آلوغيا Alogia اليونانيّة»[65] وحين لا تسعفه الاتيمولوجيا والاشتقاق اللّغوي فيجعل آلهة اليونان هي أصنام العرب ومعبوداتهم قائلا: فالقرآن يجرّم التّقليد الشّنيع للفتاة الموؤودة، المضحى بها للإله ودّ وهو نظيرالإله إيروس عند اليونان.

«Le Coran condamne aussi l'odieuse coutume de la petite fille enterrée vive, sacrifiée au dieu Wadd, l'équivalent de l'Eros grec.» [66]

وهنا يؤكّد الصّديق أنّ لفظ الغرانيق مأخوذ من الإغريقيّة القديمة، والتي تعني الطّائر وقد حدث للكلمة تغير مورفولوجي ليتطابق مع الجهاز الصّوتي العربي، وهو يذكر هذا الحديث المكذوب الذي رُوي بعدّة طرق، ليدلل على أنّ الرّسول ﷺ النّاقل للوحي أصيبت رسالتّه بالتّشويش، حين ألقى الشّيطان في أمنيته الكلمتين اللتين سجد لهما كفار قريش، وهما: "تلك الغرانيق العلى، وإنّ شفاعتهن لترتجى"

Il en est ainsi du mot gharàniq, pl. gharnuq (grue)dont nous avons démontré dans Nous n'avons jamais lu le Coran La provenance tout droit du grec ancien geranos, nommant le même volatile, après une adaptation seulement morphologique exigée par la spécificité de l'appareil phonatoire de l'arabe un tel rétablissement de l'identité des deux mots, de le leurs symbolique commune dans la Grèce antique et en Arabie jusqu'à l'époque du Coran, nous a donné de résoudre l'énigme»[67]

وقد عمل الألباني على جميع القصّة ورواياتها بالتّفصيل ليدفع نتيجة التّحليل قائلا: «تلك هي روايات القصّة، وهي كلّها كما رأيت مُعَلَّة بالإرسال والضّعف والجهالة لاسيما في مثل هذا الأمر الخطير. ثمّ إنّ ممّا يؤكّد ضَعفها بل بطلانها، ما فيها من الاختلاف والنّكارة ممّا لا يليق بمقام النّبوة والرّسالة»[68].

ولم يكن خطاب الصّديق بريئا إذ تخيّر سورة الأنفال، لتكون مدخلا للاضطراب، فهو يستشهد بها عديد المرات، لما يحتج على موضعها وترتيبها في المصحف، وهذا ما أورده السّيوطي، حيث ذكر أنّ التّرتيب من عثمان بن عفان، وليس توقيفا من الرّسول ﷺ ولأنّها سورة الجهاد والقتال في الإسلام، والصّديق يطالب بحذف آيات السّيف من القرآن ودعوة للحوار مع الآخر غير المسلم، ويبدأ من اسم السّورة وعنوانها ليبعده عن مضمون السّورة ومجمل آياتها: «وأولى هذه الأقوال بالصّواب في معنى الأنفال قول من قال: هي زيادات يزيدها الإمام بعض الجيش أو جميعهم إمّا من سهمه على حقوقهم من القسمة وإمّا ممّا وصل إليه بالنّفل أو ببعض أسبابه، ترغيبا له وتحريضا لمن معه من جيشه على ما فيه صلاحهم وصلاح المسلمين، أو صلاح أحد الفريقين وقد يدخل في ذلك ما قال ابن عباس من إنّه الفرس والدّرع ونحو ذلك ويدخل فيه ما قال عطاء من أنّ ذلك ما عاد من المشركين إلى المسلمين من عبد أو فرس لأنّ ذلك أمره إلى الإمام إذا لم يكن ما وصلوا إليه بغلبة وقهر، يفعل ما فيه اصلاح أهل الإسلام وقد يدخل فيه ما غلب عليه الجيش بقهر»[69].

أمّا الصّديق فيربط الأنفال والنّفل بنيفاليو قائلا: «(...) هو ذلك المعنى نفسه في الثّراء والدّقة التي جاءت عليهما لفظة "نيفاليو" (néphalieuo) اليونانيّة التي تعني القربان المستحضر من الماء والعسل دون خمر تقرّبا من الآلهة، كما يحدّدها فقهاء هذه اللّغة. في المقابل لم يتردّد اللّغويون العرب في تأخير هذا المعنى إلى المقام الثّاني، وهو ما يقرّب كلمة النّفل من مدلول الهبة أو التّطوّع»[70].

إذا، تحيل سورة الأنفال على قواعد قتال المشركين والغنيمة منهم، ويسعى الصّديق لتغييب معنى ما يزيد عن سهم الغنيمة المقتسمة، وهذه هي ظلال كلمة

(Connotation)نفل ويشير إلى العطيّة والزّيادة مطلقا، وأين هذا المعنى من قربان الماء والعسل؟

وإن صادقنا على التّفاعل الحضاري بين العرب والإغريق، فـ «بين الأمم أوجه شبه ليس من الضّروري اللازم أن تأخذها أمة من أمة، لأنّها في الحقيقة أوجه من التّراث الإنساني ومناخ من الفكر عند جميع الأمم على السّواء»[71].

ونتيجة للأطروحة الصّديقيّة يمكن تسجيل ما يترتب على قبولها ملخّصا في:

1-ينجر على متابعة فرضيّة أنّ القرآن ليس عربيا أو بالأحرى هو إغريقي استبعاد الدّراسات اللّغويّة والبلاغيّة العربيّة وكلّ ما تراكم من التّفسيرات التّراثيّة. فتُربط العلاقة إتيمولوجيا باللّغة الإغريقيّة ومن ثمة الثّقافة الأسطوريّة، كون اللّغة حاملة للثقافة.

2-لا يقتصر التّأويل على العربي فقط أي العالم بالعربيّة-بمن فيهم المستشرقين العارفين بالعربيّة-، وإنّما تتاح إمكانيّة قراءة وتأويل القرآن لتمتد للاتنيين ورثة الإغريق والغربيين أجمعين.

3-نزع القداسة عن النّصّ القرآني، وتقديم قراءة المتعة الأدبيّة بحكم سرديته وبعده الأسطوري.

4-اعتبار الصّديق المفردة الوحدة النّوويّة لبداية التّأويل في النّصّ القرآني يقول: «يغدو لزاما على كلّ قارئ للقرآن بعد تحرره من قبضة المؤسّسة التّفسيريّة، أن يعيد قراءة مجموع المفردات التي أريد بها تحديد وإيضاح بنيّة كلّ خطاب يُقرأ وطبيعته.»[72] وبالتّبعيّة لهذه الرّؤيّة يتموقع القارئ في التّصور الشّذري، ونخرج عن كليّة النّصّ القرآني في اتساقه وانسجامه، فهو يفسّر بعضه بعضا.

لقد عرضنا لما ذكره يوسف الصّديق، وقد بدت لنا آراءه في حاجة إلى المراجعة والمناقشة، يظهر ممّا سبق أنّ يوسف الصّديق نحا نحو«اتجاه المعنى الأسطوري - الباطني (= فن السّرد والمجاز والتّرميز والأسطرة)»[73].

ومن خلال هذا القول نتبيّن منهجيته قائلا: «ننفتح على الآخر في ما وصل إليه من معاول التّفكيك وحفر للنصوص، بها نبحث عن طبقات المعاني وليس نكتفي بالدّرجة الصّفر منها.»

نعد هذا النّصّ المستشهد به مفتاحا يسمح لنا أن نلج الإستراتيجيّة الصّديقيّة في قراءة النّصّ القرآني، وإنّ هذا الفعل عمل مركّب، يستحضر عديد الأدوات والمنهجيات التي سنتوقف عندها فيما يلي:

4-نحو تقويض المؤسّسة التّراثيّة:

4-1آليّة الحفر الفوكوي: ينطلق الصّديق في قراءته من خارج مؤسّسة التّفسير ونصوصها الأساسيّة؛ ويبدأ من النّصوص الحواف كرواية سلمان رشدي "آيات شيطانيّة" وابن المقفع "رسالة في الصّحابة" وطه حسين "الفتنة الكبرى"، ويوظّف مصطلح المؤسّسة التي تشي بتقنيات القمع والتّعذيب وآليات ممارسة السّلطة، لأنّه يحيل على المفهوم الفوكوي للمؤسّسة بما يحمله من إكراه وتوجيه، ف «المؤسّسة :institution في اللغة الفرنسيّة يعبّر (...)عن جهاز أو شكل تنظيم اجتماعي، تمتع غالبا بصفة قانونيّة أو شبه قانونيّة، ويؤدي وظيفة اجتماعيّة، إضافة إلى تمتعه بصفة الاستمرار بغض النّظر عن الإرادة الخاصّة بأعضائه، ومن الأمثلة عليه، المؤسّسات السّياسيّة والاقتصاديّة والعائليّة والدّينيّة (...) والمؤسّسة تعني الشّكل المستقر للمسلك المنسجم والمتماسك الذي يؤدّي وظيفة الرّقابة الاجتماعيّة»[74].

وقد عالج فوكو نموذجي السّجين والمجنون، واللذين أقصتهما المؤسّسة، حيث تجاوز مفهوم السّلطة السّياسيّة، «فأنا لا أعني بالسّلطة ما دأبنا على تسميّة بهذا الاسم وأعني مجموع المؤسّسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة (...) يبدو لي أنّ السّلطة تعني بادئ ذي بدء علاقات القوى المتعدّدة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى.»[75] ومن خلال تمثل هذا الطّرح ذكر الصّديق محنة سجن ابن حنبل ومشكلة خلق القرآن قائلا: «كيف نفهم قمع أحد أعلام المذاهب الأربعة الفقهيّة، وتعذيبه والتّنكيل به!»[76]، فلم ترع له حرمة الإمامة وسُجن مدة ثلاثين شهرا فـ «السّجن مكان تنفيذ العقوبة هو بذات الوقت مكان الأفراد المعاقبين»[77] وجُلِد ابن

حنبل وعُذِّب ولزم داره ومُنِع من التّدريس، وأخيرا انتصر الإمام واندحر أهل الفتنة وأصبح يشكل قوّة/سلطة أخرى، أسّست لذاتها، وكما لاينسى الصّديق ما تعرّض له المعتزلة حين تحدثوا عن قِدَم العالم وصفات الله فيشير الصّديق إلى المعتزلة «الذين جمعوا بين التّآمر السّياسي والتّأمّل الميتافيزيقي.»[78] حين أعملوا العقل في قراءة نصّ القرآن ويعدّها الصّديق اللّعنة التي ستصيب الفلاسفة، لما كُسرت شوكة المعتزلة «فهُمّش الفيلسوف وأُقصي كلّ مفكّر حرّ لأنّهما (الفيلسوف والمفكّر) يفسدان عمل الفقهاء والمفسّرين.»[79] ويعتقد الصّديق أنّ نموذج الإقصاء والاستبعاد كان من نصيب «ابن رشد فأُقصيت كتبه بل أُعدمت حرقًا، وليس نجد -في الفضاء الفكري العام-ولمدّة سبعة قرون، أحدًا يتحدث عنه أو يكتب عليه كتابًا إلى أن اهتم به المستشرق الألماني "ماركوس جوزيف ملّر".»[80]

وها هو الصّديق ينتقل من المؤسّسة التي تحارب رجل الدّين -ابن حنبل سابقا _باسم فهم الدّين وتعقله، والفيلسوف المناوئ والمنافس، ليذكر ابن المقفع الأديب الذي اُتهم بالزّندقة كضحيّة أخرى للمؤسّسة فقد «نهشته تلك الآلة التي أرستها الإستراتيجيّة السّالف ذكرها، فقد تعرّض ابن المقفّع، هذا الأديب الضّخم إلى شتّى صنوف التّعذيب قبل أن يعدّم في سنّ السّادسة والثّلاثين.»[81]

ومن ثمّة يُرجع الصّديق ميلاد المؤسّسة التّفسيريّة التي دارت حول النّصّ، الذي ضُرب عليه سياج قوي من حديد، وتمثّل «الموروث في مسألة تأمين الحراسة على نصّ القرآن المقدّس أنّها مؤسّسة أنشأها الخليفة عثمان.»[82] والذي جعل مقروئيّة النّصّ تقع في فخ منذ أولى خطوات تأسيس التّفسير الإسلامي، وحتى مؤسّساته المتأخرة كالأزهر والزّيتونة، وتعدّ المؤسّسة التّفسيريّة آلة حقيقيّة للتعميّة والحجب وتمظهرت كمعيقات منهجيّة وابستيمولوجيّة للقراءة للحرة، دون واسطة كما أوصى الله سبحانه وتعدّ المؤسّسة التّفسيريّة آليّة محكمة الغلق وعصيّة على الاختراق والتّفكيك.

«Caractéristique de l'entreprise occultante de l'exégèse islamique dès sa naissance en tant qu'institution, depuis les première écoles jusqu'aux universités de al –Azhar ou de la Zitouna. D'autres

mécanismes, véritables machinerie de voilement, beaucoup plus complexes, objets de vastes traités spécialisés,se dressent comme autant d'obstacles méthodologiques et épistémologiques à lecture libre. Sans médiateur, telle que recommandée par Dieu coranique lui-même. Le mécanisme de verrouillage le plus sophistiqué, de loin le plus difficile à démontrer et désamorcer, et qui a piégé la lisibilité du Texte dès les premiers pas de l'exégèse islamique.»[83]

وبذلك تتحوّل مؤسّسة التّفسير إلى «مؤسّسة كهنوتيّة خُصّت وحدها بقراءة القرآن مع بداية القرن الثّالثّ الهجري.»[84] ولم تعف هذه المؤسّسة عن أمير المؤمنين في النّحو "الفراء" فقامت باستبعاده كما يرى الصّديق قائلا: «الشّرّاح الكبار الذين همشتهم المؤسّسة التّفسيريّة، مثل الفراء»[85] صاحب كتاب معاني القرآن وإمام مدرسة الكوفة فمن يتقلد الإمامة ويتصدّر المشيخة لا يصدق أحد ادعاء الصّديق تهميشه.

وعلى اية حال، فبعد أن كشف الصّديق دهاليز المؤسّسة التّفسيريّة التي طوقت القرآن وحفر عن المجازر التي خلفتها هذه الآلة، نراه قد «تتبّع الخيط الرّفيع الذي عملت المؤسّسة التّفسيريّة على إخفائه.»[86] إذا بُنيت علاقة جدليّة بين المعرفة المختلفة التي تحاول أن تخرج على المتعارف عليه والتّقليد وبين المؤسّسة/السّلطة كقطب مركزي مهيمن وتشكل «هذا المنعطف الذي اتخذته المعرفة والسّلطة، هذان العنصران المتلازمان، ضمن المشهد الإسلامي.»[87] لكنّنا لا نوافق الصّديق على رؤيته فالسّلطة والمعرفة هما وجهان لعملة واحدة لا تزيح إحداهما الأخرى، كما صورها الصّديق، إذ المعرفة بدورها، مهما كان اسمها دينيّة، أو فلسفيّة أو أدبيّة تسعى لبسط النّفوذ وتعمل كقوّة وسلطة. فـ «السّلطة منتجة إنّها تنتج نوعا من المعرفة، من تراكم المعلومات. وكذلك المعرفة فهي تولد نوعا من السّلطة، فهناك إذا ديالكتيك ما يربط بين السّلطة والمعرفة.»[88].

فما نادى به الصّديق فعل يسهم في قراءة النّصّ ويكشف عن ميكانيزمات السّلطة وآلياتها في التّعميّة والحجب وهنا يأتي دور «القارئ الباحث المجبر على السّؤال وعلى

تدبّر المنطوق به والمسكوت عنه وإلاّ انغلق القرآن على التّلاوة فقط، لا خبر به ولا معرفة فيه!»[89]، وتأسيسا على ذلك تكون إستراتيجيّة الحفر والمساءلة للبنيات الغائبة والمسكوت عنها من خلال منطوق النّصّ وظاهره فعاليّة قرائيّة تجديديّة تتجاوز طقوس التّرتيل والتّلاوة.

4-2إستراتيجيّة التّفكيك وضياع الأصل: يصرّح الصّديق باستراتيجيّة القراءة القائمة على التّفكيك قائلا: «حاولت تفكيك نصّ مقدّس ظلّت مؤسّسة التّفسير تعاود تركيبه باستمرار على فراغ تاريخي.»[90]، نستشف من هذا النّصّ العقيدة التي يؤمن بها الصّديق وهي بنيّة النّصّ القرآني الشّذريّة والتّشكيك في الوقائع التّاريخيّة، كما يشي فعل التّركيب بجهد الخليفة عثمان في صناعة المصحف، الذي ظهر بعد ما يناهز عشرين سنة من وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أي «صياغة نصّ مبنيّ موحد»[91]، فهذا النّصّ الموحد ليس أصلا وإنّما تناصّ نصوص كثيرة غابت، ويمكن أن تحضر ويعاد قراءتها عبر الكتابة، إذ قد «بقيت هذه المخطوطات الأصليّة تشكّل مصدر قلق وإزعاج فبمجرّد كونها مقاطع أصليّة تشهد على تشتّت الآيات القرآنيّة فقد ظلّت لفترة تثير الشّكّ حول المصحف، شأنّها في ذلك شأن رقاع أخرى أُتلِفت أو مُنع استعمالها وتداولها»[92].

يحيل الصّديق على التّشظي والتّشتت، الذي زاد في أثره فعل تلفيق الشّذرات من جهة، ومن جهة أخرى غياب وتغييب نسخ المصحف الأخرى والإبقاء على مصحف واحد، وهذا ما يؤكّد عليه في كتابه " عائد المساء".

La copie unique (al Muç'haf, attribuée nommément par la Tradition à ce calife) non seulement annule, supplante, puis efface complétement des archives toutes les autres copies (en elle gomme par uncirculation jusqu' X e siècle),mais (selon la hiérarchie "topique" assemblage seulement quantitative d'unités de moins en moins longues .»[93]

هذه المحاولة اليائسة حسب الصّديق تجعل الدّلالات /المعاني تتفلت، ولا يمكن محاصرتها ولا تحديدها، ونقرأ في طرح الصّديق أفكار دريدا المبثوثة في صيدليته عن الفرماكون(Pharmakon)، بما يجعل الكتابة ترياقا وسما في آن، حيث «أبى الخطاب القرآني أن يجعل من الله القائم بفعل الكتابة في مخطوط يحمله لبسه معه تماما كما في محاورة "فيدروس" الأفلاطونيّة، حيث اتُخذ من فعل "الخط" graphein (وتعني باليونانيّة الكتابة والرّسم معا)، لعبة بأيدي "باعة الخطاب" الذين هاجمهم القرآن بالطّريقة نفسها التي هوجم بها السّفسطائيون ممّن (يبدون القليل ويخفون كثيرا ممّا يكتبون)»[94].

ويمكن أن نمثّل لهذا الموقف أو الرّأي بما ذكره دريدا قائلا: «كان اللولوغراف (الكاتب العمومي) بالمعنى الحصري للكلمة، يحرّر للمرافعين، خطابات لا يتلوها هو نفسه، ولا يسندها في "شخصه" إذا جاز القول، وهي تفعل فعلها في غيابه، وعليه فإذ يكتب ما لا ينطق هو به، ولن ينطق به، بل لن يفكّر به بحق أبدا، فإنّما يتموقع مؤلّف الخطاب المكتوب في وضعيّة السّفسطائي بادئ ذي بدء: يكون رجل اللاّ-حضور واللاحقيقة. وعليه فالكتابة هي من قبل ترتيب مشهدي.»[95]

نفهم من هذا العداء المستحكم بين سقراط والسّفسطائيين، ونحن نعرف موقفه حين رفض كتابة الفلسفة، غير أنّنا تعرّفنا على أفكار سقراط من خلال أفلاطون عبر نصوص المحاورات ولاسيما محاورة الفيديروس، فمن خلال نصّ دريدا السّابق تعبر الكتابة عن تلاعبات الخطاب وزيفه، والتي جسدها السّفسطائيون الذين امتلكوا مهارة البلاغة دون حيازتهم للحقيقة.

يذهب دريدا وهو ما يتمثّله الصّديق من خلال قراءته التّأويليّة / التّفكيكيّة إلى أنّ ما يثبت هو الأثر *(Trace)، لعلامات خطاب غائبة ضاعت عبر الزّمن، «ذلك لأنّ تثبيته في الكتابة منوط مباشرة بخطر تحويله إلى وثن. ولا يكون الحرف "بريئا" إلاّ إذا انفتح على الشّطب، كتلك الخطوط التي يحفرها السّجين على الحائط ويأتي على شطبها كإشارة لانقضاء ليلة من ليالي أسره، ويرسم بها من جديد أفق انفراج آت.»[96] فالانفراج الذي يقصده الصّديق هو تعدّد تأويلات القراء واتساع فهومهم ويمرّ الصّديق إلى نقد

ميتافيزيقا الحضور/ حضور الصّوت، ذلك «أنّ عمليّة التّوحيد تلك هي التي أضاعت معالم المعنى عندما امّحت معها الفواصل بين المقاطع والتّوقّفات المميّزة بنبرة صوت قارئها، كما نظّمها الوحي.»[97] فلم يعدّ المفسرون يعرفون الوقفات الصّوتيّة التي تعطي أبعادا دلاليّة في تفسير الآيات القرآنيّة مثال ذلك اية:﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾(سورة آل عمران،7) فالمعنى يختلف عند الوقوف هل يتمّ عند الله أم الرّاسخون؟ فهل يمكن أن يعلم الرّاسخون التّأويل: بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه لأنّ(الرّاسخون) معطوف على الله أم (الرّاسخون) مستأنف ذكرهم وهم يقول: نحن مصدقون أنّ الله وحده يعلم المتشابه.

ويعمل الصّديق على خلخلة لبنيّة المعنى المستقرة «إذ كيف أمكن "تثبيت" قول إلهي كان قد استقرّ أوّلا في ذاكرة النّبيّ، ثمّ حفظه من بعده أصحابه ممّن خاصموا ونافسوا وعارضوا، على عهده وبعد موته، ذلك الرّجل نفسه الذي استحال معه هذا القول الإلهي إلى ظلاله المخطوطة؟»[98] وهذا ما يسميه دريدا ارتحالات المعنى التي تشكّل أطيافا لا يمكن الإمساك بها ويدعو بذلك لاستبعاد «إنتاج المعنى الأحادي الذي اختطف النّصّ القرآني فلم يبق منه غير بعده الجمالي وقدسيّة تجانب العقلانيّة وأحيانا تضادها.»[99] وبذلك فهو يدعو إلى تعدّد القراءات وتناسلها. إذ يضيف: «(...) صيغة الأمر " اقرأ! " *(...) لم توجه لقارئ غيري أنا، أي لقارئ ما تحدّده متى وأين ويحمله ذلك الأمر على إرادة القراءة الحرّة .»[100] وليست القراءة الحرّة غير اللّعب الحر(Free play) الذي نادى به التّفكيكيون «وما ولادة الكتابة إلاّ ولادة اللّعب»[101] الذي يتخلّق من غياب مدلول متعال[102] ومعطى بشكل سابق وثابت ف «ما أوحى إلى الرّسول وما قدّمه الرّسول وما بلّغه الرّسول هو بداية لقراءة لن تنتهي أبدًا إلاّ بلقاء الله ﷻ.»[103] ليغدو «(...)القرآن هذه المساحة النّصيّة المفتوحة أبدا على اللامحدد.»[104]

إنّ تبشير الصّديق بمكاسب استثمار القراءة المتعدّدة واللانهائيّة كما فعل ساحره دريدا سابقا، هو دس السّم في العسل، فهذه المغامرة مخاطرة توقع في العبثيّة، قد تستجيب لها النّصوص الفلسفيّة والأدبيّة، لكن نحترز في استلهامها لنقارب بها نصّ القرآن.

صفوة القول: النّصّ القرآني بحكم مصدره خطاب سماوي مطلق وثابت سواء أأدركنا حقائقه أم جهلناها، ويبقى التّأويل البشري جهدا للنظر والتّأمل، قد يلغي بعضه بعضا أو ينقض ذاته مرارا وتكرارا، لمحدوديته البشريّة وطابع التّجربة التّاريخيّة ومن باب التّسامح الفكري والإيطيقي القول بتأويل يوسف الصّديق كإمكانيّة لا تلزم غيره لا ننفي فائدة هذه القراءات التي تستخرج الأسئلة وتحرّك المسكوت عنه أكثر من تقديم إجابات ناجزة ونهائيّة، فهذه القراءة بحاجة إلى تقليب، حتى لا تقع هي الأخرى في الأحاديّة والدّغمائيّة.

في هذه الورقة البحثيّة قاربنا آليات تفكير النّص "الصّديقي" وحاولنا البحث في مرجعياتها وطريقة توظيفها، فالفهم القرآني هو هم معرفي تعاورته الأجيال ولا تزال. ورأينا أنّ هذا ليس تأوّلا بل تقوّلا على القرآن بروح استشراقيّة تغريبيّة، فالأنكى أن نفعلها في المجتمع في شكل قوانين مدنيّة كما يطمح الصّديق (مراجعة ميراث المرأة وشهادتها ...) حيث استند "الصّديق" إلى أخبار وحكايات مبثوثة في التّراث ذاته الذي ينتقده فكيف يصحّ ما يستشهد به في آن ويكذّب ولا يصدق ما يستشهد به غيره إن كانا من مشكاة واحدة يخرجان؟ ومن خلال قراءة الكتب الثّلاثة نلحظ غياب فكر المشروع المتنامي؛ فلا تتناسل للمقولات بشكل متوالدّ، وإنّما تتكرر وتعاد، فمن لم يقرأ كتابا فإنّ الآخر سينوب عنه.

ولا يفوتنا التّنبيه على خاصيّة التّعميم التي تطبع رؤيا يوسف الصّديق، سواء أتعلق الأمر بالأحكام المستنبطة أم كان الأمر يخص الاستشهاد بالنّصوص. فنقده للمؤسسة التّفسيريّة لم يكن نقدًا مؤسّسًا، بقدر ما كان إسقاطا للتجربة الغربيّة /المسيحيّة وطروحات اللائكيّة التي تردّ على محاكم التّفتيش وصكوك الغفران. فبمقدار ما إعادة القراءة دعوة للتجديد فإنّها من جهة أخرى قد تخلق بلبلة في عقيدة عموم الأمّة.

وفي آخر إشارة يظهر أنّ الصّديق ليس مبدعا؛ فقد أعاد إثارة المسائل التّراثيّة من معرب ودخيل، وركز على نصوص حواف وهوامش أثيرت وأخمدت فأراد تحريك جمرها بدعوى التّجديد: ترتيب المصحف حادثة الغرانيق الآيات الشّيطانيّة التي أثارها سلمان رشدي سابقا ...

المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، مجمع البحوث الإسلاميّة الأزهر (مصر)،2014.

المصادر:

-يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ دار التّنوير/دار محمّد علي (تونس)، ط2،2015.

ـــ، الآخر والآخرون في القرآن، دار التّنوير للطباعة والنّشر، تونس (ط2)، ب 2015.

Youssef Seddik, L'arrivant du soir, Cet Islam de lumière qui peine à devenir, éd .Aube (France) ,2007.

المراجع:

-ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين...، فصول في حديث الرّسول، دار السّحر للنشر دب ط3،2008.

-تقي الدّين بن محمّد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، العقد الثّمين في تاريخ البلد الأمين تح. محمّد حامد الفقي، مؤسسة الرّسالة (لبنان)، ط2،1986.

-جاك دريدا، صيدليّة أفلاطون، تر. كاظم جهاد، سلسلة يديرها يوسف الصّديق، دار الجنوب للنشر (تونس)، دط،1998.

-جان غروندان، التّأويليّة، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، (د.ب) (د. ط) (د.ت).

-جون لوك، رسالة في التّسامح، تر. مونى أبو سنه، تق. مراد وهبه، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، (مصر)، ط1،1997.

-أبو حيان الأندلسي، أثير الدّين، تحفةُ الأريب بما في القرآن من الغريب، تح. سمير المجذوب المكتب الإسلامي (لبنان)، ط1،1983.

-الرّاغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمّد، المفردات في غريب القرآن تح مركز الدّراسات والبحوث مكتبة نزار مصطفى الباز، دط، دت.

–السّجستاني، أبي بكر محمّد بن عزيز، غريب القرآن نزهة القلوب، تح لجنة من أفاضل العلماء، محمّد علي صبيح وأولاده، دط، دت.

–سعيد ناشيد، قلق في العقيدة، دار الطّليعة (لبنان)، ط1،2011.

–السّهيلي، أبي القاسم عبد الرّحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي الرّوض الأُنفُ، في تفسير السّيرة النّبويّة لابن هشام، دار الكتب العلميّة (لبنان) دط دت، ج1.

–السّيوطي جلال الدّين، المهذب، فيما وقع في القرآن من معرب، تح. أبي عبد الأعلى خالدّ بن محمّد بن عثمان المصري، الفاروق الحديثة للطباعة والنّشر(مصر) ط1،2005.

–طرفة بن العبد، الدّيوان، عبد الرّحمن المصطاوي، دار المعرفة (لبنان)، ط1،2003

–طه حسين، الفتنة الكبرى 1 عثمان، دار المعارف(مصر)، دط، دت.

–عبد الجليل الطّاهر، أصنام المجتمع، بحث في التّحيّز والتّعصب والنّفاق الاجتماعي، شركة المطبوعات للتوزيع والنّشر (لبنان)، ط1،2016.

–عبد المجيد شرقي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطّليعة (لبنان)، ط2،2008

– عبد الغني، بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون (لبنان)/منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2008.

–عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التّاريخي العربي، المعرفة. السّلطة. والتّمثلات، ابن النّديم للنشر والتّوزيع (الجزائر)/دار الرّوافد(لبنان)، ط1،2012.

–علي الرّباني الكلبايكاني، الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدّين، تعريب داخل الحمداني مؤسسة أهل الحق الإسلاميّة، دب، ط1،2013.

–عمر فروخ، العرب واليونان وأوروبا، قراءة في الفلسفة، المركز العربي للأبحاث والدّراسات السّياسيّة (قطر)، ط1،2015.

–ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمّد بن السّائب، كتاب الأصنام، تح. أحمد زكي باشا، دار الكتب المصريّة (مصر)، ط3،1995.

–محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي(لبنان)/ (المغرب)1996.

-محمّد أمين المصري، من هدي سورة الأنفال، مكتبة دار الأرقم (الكويت)، دط، دت

-محمّد الرّحموني، العلمانيون في تونس صراع الفكر والسّياسة، مركز نماء للبحوث والدّراسات، (لبنان)، ط 1، 2013.

-محمّد شقير، دراسات في الفكر الدّيني، فلسفة الدّين والكلام الجديد، دار الهادي دب ط1، 2008.

-محمّد ناصر الدّين الألباني، نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، المكتب الإسلامي (لبنان)/(سوريّة)/(الأردن)، ط 3 ،1996.

-محمود حسين، ما لم يَقُلْهُ القُرآن، تعريب يوسف الصّدّيق، دار التّنوير(تونس) ط1، 2015.

-ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، تر. أحمد السّطاتي، عبد السّلام بنعبد العالي، دار توبقال(المغرب)، ط2، 2008.

المراقبة والمعَاقبَة، ولادة السّجن، تر. علي مقلد، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي (لبنان) دط، 1990.

-هشام جعيط، في السّيرة النّبويّة، الوحي والقرآن والنّبوّة، دار الطّليعة (لبنان) ط2، 2000.

-نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّكفير ضد الجهل والزّيف والخرافة، مكتبة مدبولي مصر، (ط2)، 1995.

القواميس والموسوعات:

-إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبيّة، المؤسّسة العربيّة للناشرين المتحدين التّعاضديّة للطباعيّة والنّشر (تونس)، دط، 1986.

-سامي ذبيان وآخرون، قاموس المصطلحات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة ط1 (إنجلترا: رياض الرّيس للكتب والنّشر، 1990.

-سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثّقافة (مصر)، دط 2012.

المراجع الأجنبيّة:

-Jacque Derrida, De la Grammatologie,Les éditions de Minuit (France)

-Roland Barthes, Essais critiques, ed ; seuil, (France),1964

-Paul Ricœur, Du texte à l'action, Essai d'herméneutique, ed Seuil, (France),1986

المواد الالكترونيّة:

يوسف الصّديق، نحن لم نقرأ القرآن بعد، نشر 31 أوكتوبر 2017، فرانس 24 حوار ميسلون نصار متاح على الرّابط: www.youtube.com/watch?v=BAi9wkZvGN4&t=8s

العربي، فسحة فكر، متاح على الرّابط: www.youtube.com/watch?v=zy_G7sNHoio ، تاريخ النّشر 13 ماي 2016.

برنامج تقرير خاص، حلقة خاصّة مع المفكر التّونسي يوسف الصّديق، قناة الحرّة حوار السّيّد يوسف، 13 جوان، 2018 متاح على الرّابط:

www.youtube.com/watch?v=wLBCAo9i50c&t=265s

يحي أبي زكريا، برنامج أ.ل. م، مغالطّات حول فقه الرّدة في الإسلام، متاح على الرّابط : www.youtube.com/watch?v=X496EWHZ9WM تاريخ النّشر:2-2-2017.

الهوامش:

* يوسف الصّديق: ولد يوسف الصّديق في توزر من بلاد الجريد التّونسيّة سنة 1943م. فيلسوف كاتب ومفكّر ومتخصّص في الانثروبولوجيا الأديان. درس ودرّس في جامعة السّربون بباريس، صدر له عديد المنشورات من آخرها: "هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟" عن داري التّنوير ومحمّد علي، ويصدر له عن دار محمّد علي /تونس وعن L'Aube/فرنسا "تونس بعد ثلاث سنوات ...الثّورة المنقوصة "ينظر: يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، دار التّنوير للطباعة والنّشر تونس، (ط2)،2015، الصّفحة الرّابعة (الغلاف).

[1] Youssef Seddik , L'arrivant du soir, Cet Islam de lumière qui peine à devenir, éd .Aube (France),2007 P.20.

محمّد الرّحموني، العلمانيون في تونس صراع الفكر والسّياسة، مركز نماء للبحوث والدّراسات، (لبنان) ط 1،2013، ص.51 [2]

[3] « La critique est un discours sur un discours c'est un langage second, ou métalangage (comme diraient les logiciens),qui s'exerce sur un langage premier (ou langage objet).»Voir : Roland Barthes, Essais critiques, ed; seuil,(France),1964,P.264

[4] من الذين أثروا في يوسف الصّديق بارت لما صرّح قائلا: «وجدت نفسي-منفتحا أنا، المسلم، على إبداعات غربيّة أسهمت إسهامات كبيرة في كيفيّة قراءة النّصوص مثل إبداعات تشومسكي والتيسير ورولان بارط وغيرهم» ينظر: يوسف الصّديق الآخر والآخرون في القرآن، ص66.

[5] محمّد شقير، دراسات في الفكر الدّيني، فلسفة الدّين والكلام الجديد، دار الهادي دب، ط1،2008 ص.24،25.

*الهرمنيوطيقا: «تدلّ في الأصل الهريمنوطيقا على عمليّة الوصول إلى الفهم خاصّة إذا كان هذا النّشاط يستلزم اللّغة، لأنّ اللّغة هي الواسطة الأصليّة في هذه العمليّة (...) علم أوفن مرتبط ببيان تشكّل الفهم بلحاظ متعلقه أو حدوده في النّصوص المكتوبة أو مطلق النّشاطات الإراديّة والاختياريّة للإنسان ومطلق حقائق الوجود.» علي الرّباني الكلبايكاني، الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدّين، تعريب داخل الحمداني مؤسّسة أهل الحق الإسلاميّة، دب، ط1،2013، ص.19،22 وينظر: «ولمّا كانت الحضارة العربيّة الإسلاميّة حضارة نصّ، فإنّ التّأويل بما هو الوجه الآخر للنصّ، يصبح ضرورة لا غنى عنها لكلّ مرتاد لهذه الثّقافة» عبد الغني، بارة الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون (لبنان) /منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط1، 2008، ص.130.

[6] جان غروندان، التّأويليّة، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، (د.ب) (د. ط)، (د.ت) ص.33.

[7] نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّكفير ضد الجهل والزّيف والخرافة، مكتبة مدبولي، مصر (ط2)،1995، ص.13.

[8] سعيد ناشيد، قلق في العقيدة، دار الطّليعة (لبنان)، ط1،2011، ص.27.

[9] عبد الجليل الطّاهر، أصنام المجتمع، بحث في التّحيّز والتّعصب والنّفاق الاجتماعي، شركة المطبوعات للتوزيع والنّشر (لبنان)، ط1،2016 ص.15-24.

[10] يحي أبي زكريا، برنامج أ.ل.م، مغالطات حول فقه الرّدة في الإسلام ،متاح على الرّابط : www.youtube.com/watch?v=X496EWHZ9WM تاريخ النّشر:2-2-2017.

[11] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.61.

[12] يوسف الصّديق، نحن لم نقرأ القرآن بعد، نشر 31 أوكتوبر 2017، فرانس 24 حوار ميسلون نصار متاح على الرّابط: www.youtube.com/watch?v=BAi9wkZvGN4&t=8s

[13] برنامج تقرير خاص، حلقة خاصّة مع المفكر التّونسي-يوسف الصّديق، قناة الحرة، حوار السّيّد يوسف،13جوان، 2018 متاح على الرّابط:

www.youtube.com/watch?v=wLBCAo9i50c&t=265s

[14] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ دار التّنوير/دار محمّد علي (تونس)، ط2 2015: ص.131

[15] جون لوك، رسالة في التّسامح، تر. مونى أبو سنه، تق. مراد وهبه، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، (مصر)، ط1،1997. ص12

[16] ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين...، فصول في حديث الرّسول، دار السّحر للنشر، دب، ط3،2008 ص.27

[17] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.16

[18] المصدر نفسه، ص.67

[19] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص .17

[20] هذا الطّرح سُبق إليه مع أركون ونصر حامد أبي زيد وغيرهما.

[21] عديد الآيات التي ورد فيها فعل أوحى: ﴿ **وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه** ﴾ سورة القصص الاية 7 ﴿ **وأوحى ربك إلى النّحل** ﴾ سورة النّحل، الآية 68﴿ **بأن ربك أوحى لها** ﴾ سورة الزّلزلة، الآية 5.

[22] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.23

[23] Paul Ricœur, Du texte à l'action, Essai d'herméneutique,ed Seuil,(France),1986, p .154

[24] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص .9

[25] المصدر نفسه، ص.27

[26] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.25

[27] المصدر نفسه، ص64.

[28] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص.7.

[29] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.47.

[30] Youssef Seddik , Op.cit ,P.107

[31] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.67.

[32] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص122،121.

[33] المصدر نفسه، ص.235.

[34] المصدر نفسه، ص.230 ،231.

[35] طه حسين، الفتنة الكبرى 1 عثمان، دار المعارف (مصر)، دط، دت، ص32.

[36] هشام جعيط، في السّيرة النّبويّة، الوحي والقرآن والنّبوّة، دار الطّليعة (لبنان) ط2000،2، ص.28.

[37] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص.127.

[38] المصدر نفسه، ص.228.

[39] ليس تصويرا مجازيا وإنّما مسند لمتعلّق وصفي.

[40] الإتيمولوجيا (Etymologie): «دراسة أصل الكلمات وتاريخها، مشتقة من أصلين يونانيين يشيرانإلى المعنى الحق والكلمة، والمصطلح ببساطة يعني دراسة التّغيرات اللّغويّة التّاريخيّة في الكلمات.» ينظر: إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبيّة المؤسّسة العربيّة للناشرين المتحدين التّعاضديّة للطباعيّة والنّشر (تونس) دط 1986 ص.158.

[41] قدّمت عدّة تعريفات للأسطورة والتي تختلف عن مصطلحات تقترب من مجالها المفهومي: كالخرافة والقصص البطولي والحكاية الشّعبيّة.

[42] ينظر يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص.46.

[43] ينظر المصدر نفسه، ص.49.

[44] ينظر: هامش المصدر نفسه، ص.81.

[45] يقارب الصّديق حوادث يراها متناظرة ومتشابهة منها: رمي يوسف في الجب ترك أوديب في الجبل يحلم يوسف بارتقاء العرش يجلس أوديب على الكرسي بعد قتل والدّه وسفاح أمه، يصيب طيبة الطّاعون، ويعصف الجدب بمصر يعيد يوسف النّور لوالدّه يفقأ أوديب عينيه.

[46] ينظر: هامش المصدر نفسه، ص. 195-198.

[47] عبد المجيد شرقي، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطّليعة (لبنان) ط2008،2، ص.21.

[48] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.96.

[49] العربي، فسحة فكر، متاح على الرّابط: www.youtube.com/watch?v=zy_G7sNHoio، تاريخ النّشر 13 ماي 2016.

[50] الرّاغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمّد، المفردات في غريب القرآن تح. مركز الدّراسات والبحوث مكتبة نزار مصطفى الباز، دط، دت، ص.551.

[51] أبو حيان الأندلسي، أثير الدّين، تحفةُ الأريب بما في القرآن من الغريب، تح. سمير المجذوب، المكتب الإسلامي (لبنان)، ط1983،1، ص.269.

[52] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص.185.

[53] السّيوطي جلال الدّين، المهذب، فيما وقع في القرآن من معرب، تح. أبي عبد الأعلى خالدّ بن محمّد بن عثمان المصري، الفاروق الحديثة للطباعة والنّشر(مصر) ط2005،1، ص.66، 67.

[54] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص.219

[55] طرفة بن العبد، الدّيوان، عبد الرّحمن المصطاوي، دار المعرفة (لبنان) ط2003،1ص.6

[56] المرجع نفسه، ص.70

[57] السّجستاني، أبي بكر محمّد بن عزيز، غريب القرآن نزهة القلوب، تح لجنة من أفاضل العلماء، محمّد علي صبيح وأولاده، دط، دت، ص.106

[58] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.96

[59] ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمّد بن السّائب، كتاب الأصنام، تح. أحمد زكي باشا، دار الكتب المصريّة (مصر)، ط1995،3، ص.32

[60] السّهيلي، أبي القاسم عبد الرّحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي الرّوض الأُنُف، في تفسير السّيرة النّبويّة لابن هشام، دار الكتب العلميّة (لبنان)، دط دت، ج1ص.25.

[61] سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثّقافة (مصر)، دط 2012،ص.115.

[62] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص.181

[63] جاء عند السّجستاني: «(بكّة): اسم لبطن مكة، لأنّهم يتباكؤُن فيها أي يزدحمون ويُقال بكّة مكان البيت ومكّة سائر البلد، وسميت مكةَ لاجتذابها النّاس من كلّ أفق يقال :امْتَك الفصيل ما في ضرع النّاقة: إذا استقصى فلم يدع منه شيئا.» ينظر: السّجتاني، غريب القرآن، نزهة القرآن، ص.41.

[64] تقي الدّين بن محمّد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، العقد الثّمين في تاريخ البلد الأمين، تح. محمّد حامد الفقي، مؤسسة الرّسالة (لبنان)، ط1986،2ص.36

[65] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص.159.

[66] Youssef Seddik , Op ;cit,P.61

[67] Ibid

[68] محمّد ناصر الدّين الألباني، نصب المجانيق لنسف قصّة الغرانيق، المكتب الإسلامي (لبنان)/(سوريّة)/(الأردن)، ط 3 ،1996، ص.35.

[69] محمّد أمين المصري، من هدي سورة الأنفال، مكتبة دار الأرقم (الكويت)، دط دت، ص.24،23.

[70] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص.213

[71] عمر فروخ، العرب واليونان وأوروبا، قراءة في الفلسفة، المركز العربي للأبحاث والدّراسات السّياسيّة (قطر)، ط1، 2015، ص.25

[72] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص .84

[73] محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي (لبنان) / (المغرب) 1996، ص.24

[74] ينظر: قاموس المصطلحات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، سامي ذبيان وآخرون، ط1، (إنجلترا: رياض الرّيس للكتب والنّشر، 1990)، ص436-437

[75] ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، تر.أحمد السّطاتي، عبد السّلام بنعبد العالي دار توبقال (المغرب) ط2، 2008، ص.105

[76] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.105

[77] ميشيل فوكو، المراقبة والمعَاقبَة، ولادة السّجن، تر. علي مقلد، مطاع صفدي مركز الإنماء القومي (لبنان)، دط، 1990ص.248

[78] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص.42

[79] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.71

[80] المصدر نفسه، ص.13

[81] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص .14

[82] المصدر نفسه، ص .76

[83] Youssef Seddik , Op ;cit.P.109

[84] المصدر نفسه، ص.233

[85] المصدر نفسه، ص .110

[86] المصدر نفسه، ص .17

[87] المصدر نفسه، ص.41

[88] عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التّاريخي العربي، المعرفة..السّلطة..والتّمثلات، ابن النّديم للنشر والتّوزيع (الجزائر) / دار الرّوافد (لبنان) ط1، 2012 ص.61.

[89] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.80.

[90] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص.228

[91] محمود حسين، ما لم يَقُلْهُ القُرآن، تعريب يوسف الصّدّيق، دار التّنوير(تونس) ط1، 2015، ص.33

[92] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص .81

[93] Youssef Seddik , Op ;cit,P.106

[94] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟، ص.215

[95] جاك دريدا، صيدليّة أفلاطون، تر. كاظم جهاد، سلسلة يديرها يوسف الصّديق دار الجنوب للنشر (تونس)، دط، 1998، ص.19

[*] «La trace est en effet l'origine absolue du sens en général.Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général.la trace est la différance qui ouvre l'apparaitre et la signification.» Voir : Jacque Derrida De la Grammatologie ,Les éditions de Minuit (France)p.95

[96] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص .99

[97] المصدر نفسه، ص .87.

[98] المصدر نفسه، ص .78،79.

[99] المصدر نفسه، ص .8

[*] كذا وردت في الكتاب.

[100] المصدر نفسه، ص.25.

[101] «L'avènement de l'écriture est L'avènement du jeu» Voir :Jacque Derrida, op ;cit.p.16.

[102] « Ce jeu ,pensé comme l'absence du signifié transcendantal» Voir :Ibid,P.73.

[103] يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص.33.

[104] يوسف الصّديق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها؟ ص.41.