جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الانسانية
مجلة اوروك للعلوم الانسانية
موقع المجلة : www.muthuruk.com
BM-Publisher

القراءات المعاصرة لفهم النص القرآني في ضوء التحليل اللغوي ومداخلات الواقع

يعقوب يوسف خلف *
باسم كريم مجيد
جامعة ذي قار/كلية التربية للعلوم الانسانية

معلومات المقالة

تاريخ المقالة:
تاريخ الاستلام: 2018/9/4
تاريخ التعديل : 2018/9/18
قبول النشر: 2018 /10/7
متوفر على النت:2018/3/26

الكلمات المفتاحية :
القراءات المعاصرة
التحليل اللغوي
مداخلات الواقع

الملخص

تناول البحث بالتحليل والنقد اتجاه معرفي معاصر تعامل مع النص القرآني على أساس ثنائية الواقع واللغة إذ حاول هذا الاتجاه من خلال هذه الثنائية ان يجعل النص القرآني محكوماً بهما وخاضعاً لهما، فلا دلالات ثابتة للنص القرآني بل هي متغيرة بتغير الواقع وتطور اللغة فدلالاته هي دلالات تاريخية صيغت بلغة مناسبة لذلك الواقع التاريخي، وبعد عرض معطيات هذا الاتجاه وأدلته كان للبحث رؤيا أخرى تتمثل بحاكمية القرآن على اللغة والواقع.

© جميع الحقوق محفوظة لدى جامعة المثنى 2019

المقدمة

نحمده على آلائه واشكره على نعمائه واصلي على أكرم أنبيائه واحب أحبابه المحمود الأحمد والرسول المسدد والمصطفى الأمجد أبي القاسم محمد صلى الله عليه وعلى آل بيته الهادين الحجج الميامين ورحمة الله وبركاته

إن هذا البحث هو صورة مصغرة عن القراءات المعاصرة التي تتعاطى مع النص القرآني بمستويات متعددة وبروى مختلفة؛ إذ وردت على الساحة المعاصرة العديد من الدراسات القرآنية حتى تحولت القراءة المعاصرة الى مسألة مستقلة قائمة بذاتها تشغل الوعي الاسلامي بإلحاح، مما يفرض على المسلم ويتطلب منه ذلك موقفاً نقدياً رصيناً تجاه هذه القراءات، فلا يقع في إفراط أو تفريط، إذ لا يصح ان يفرط في هذه الدراسات فيرفضها جملة وتفصيلاً ويقف على عتبة الماضي ولا ينظر الى النص القرآني الا بمنظار التقليد ومحاكاة الموروث.

ولا يصح منه أن يقع في تفريط فيقبل كل جديد من دون تحقيق أو تمييز والصحيح ان على المسلم ان يستعين بفهم السابقين ويأخذ من خبراتهم ومعارفهم، كذلك ينظر الى الدراسات المعاصرة نظرة جدية إذ ان التطور العام الذي بلغته المجتمعات الاسلامية وبتأثير الحاجات الحياتية الدائمة تفرض

*الناشر الرئيسي : E-mail : yaaqoob@gmail.com

على الفكر الاسلامي أسئلة جديدة تتطلب إجابات مستحدثة وهذه هي صفة القرآن، وخصيصة من أبرز خصائصه فهو دائم العطاء ، لكل قارئ منه في كل عصر نصيب وخير، ما يدل على ذلك قول الإمام الصادق (عليه السلام) إذ سألة رجل : ما بال القران لا يزداد عند النشر والدرس إلا غضاضة فقال الامام: ((إن الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيامة)).

إلا أنه لا بد للمسلم أن ينتبه على ان النظريات والقراءات حيال عصرية القرآن يختلط فيها الغث بالسمين، والخطأ بالصحيح، والسطحي بالعميق، والدخيل بالأصيل، مما يتطلب منا معرفة واعية، وتحليلاً عميقاً ؛ لتحديد موقف نقدي منها وصياغة نظرية أو نظريات في مفهوم المعاصرة القرآنية تنسجم مع الإطار الفكري العام للنص القرآني.

ومن هنا كان هذا البحث محاولة متواضعة لتحديد موقف نظري حيال اتجاه معاصر نظر الى النص القرآني في ضوء ثنائية الواقع واللغة، وقد قسمت البحث فيه قسمين:

مثل الأول دراسة نظرية عرضت فيه لفرضيات هذا الاتجاه حيال عصرية القرآن، وقد اندرجت هذه الفرضيات في موقفين متباينين: موقف نظر الى الواقع واللغة على أنهما حاكمان على النص وابرز من مثل هذا الاتجاه الدكتور نصر حامد أبو زيد، واهم فرضيات هذا البحث : القول بانسنة النص والتعامل معه على انه نص لغوي فحسب والقول بتاريخية بعض الدلالات القرآنية، وغيرها من الفرضيات التي عرض لها البحث وكان للبحث مداخلات نقدية حيال هذه الفرضيات.

اما الموقف الأخر فقد نظر الى النص على انه حاكم على الواقع واللغة الا انه لا يستغنى عن الواقع لفهم النص، فمن الواقع تنطلق الى النص من دون أن نحمل دلالاته على النص، وأبرز من مثل هذا الاتجاه السيد محمد باقر الصدر.

اما القسم الثاني فكان دراسة تطبيقية لرؤى هذا الاتجاه متمثلاً بالموقف الأول، وقد عرضت فيه لظاهرتين دلاليتين، الأولى ظاهرة الجمود الدلالي، والأخرى ظاهرة الانقلاب الدلالي وقد اندرج تحت هاتين الظاهرتين مجموعة من الأمثلة التطبيقية التي تعكس رؤى هذا الاتجاه المعاصر وأفكاره.

وفي الختام فإنني لا ادعي أن هذا البحث قد استوفى أفكار هذا الاتجاه وفرضياته وانه مارس استقراء تاماً لرؤاهم، وإنما هي إشارات حسبها ان تعطينا تصوراً عاماً لبعض مظاهر هذه الدراسات المعاصرة، فلا يسعني إذن الا ان اعترف بالقصور والتقصير حيال الاستيفاء بهذا الموضوع لذا اسال من الله ان يعفو عني ويرحمني انه ارحم الراحمين.

التعريف بأبرز القراءات المعاصرة:

ظهرت في الساحة الفكرية المعاصرة كثير من الدراسات والكتابات الحديثة في مجالات الحياة الفكرية والمتعددة حتى صبغت قضية المعاصرة فكر المسلمين باسمها أو بمضمونها أو بمحتواها، وكان النص القرآني حاضراً في القراءات العصرية وأطروحات المعاصرة ، وقد اختلفت المناهج والرؤى والأهداف لهذه الدراسات وتعددت المنطلقات، فغدى كماً هائلاً من النتاج المعرفي تتنافس فيه الدراسات على تقديم قراءة للنص القرآني قادرة على التعاطي مع مقتضيات العصر وتلبية حاجات الواقع بمستويات المتعددة فـ ((عنصر الواقعية والشعور بالمتطلبات الراهنة أو بتعبير آخر تجاوز المعاني المجردة وملاحظة الأحوال والظروف القائمة واستنطاق القرآن بشأنها))[1] تمثل قاسماً مشتركا بين هذه القراءة سواء كان ذلك على نحو الحقيقة أو الادعاء.

لقد توزعت هذه القراءات ما بين مشروع تفسيري متكامل أو دراسات قرآنية مستقلة أو في ابحاث متفرقة غير مستقلة، وسيعمد البحث هنا الى عرض موجز بأبرز هذه القراءات والاتجاهات مع التعريف الموجز بمنطلقاتها ومناهجها:

1- عكف مجموعة من الباحثين على تحقيق عصرية القرآن من خلال التركيز على الأبعاد العلمية ، فهو (

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

اتجاه يتناول النص القرآني من خلال منظور المكتشف العلمي التجريبي يرده الى امل قرآني)[2].

وقد عني الباحثون الاسلاميون بهذا الاتجاه، فافردوا له كتبا مستقلة فضلا عن البحوث والدراسات ، ومن اكثر من عني به من المعاصرين الشيخ طنطاوي الذي كان كثيراً ما يهيب المسلمين أن يتأملوا في آيات القرآن التي ترشد إلى علوم الكون وتحثهم على العمل بما فيها ويندد بمن يغفل هذه الآيات على كثرتها وقد رأى ان في القرآن من آيات العلوم ما يربوا على سبعمائة وخمسون آية[3].

ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي وعبد الرزاق نوفل ومحمد متولي الشعراوي وغيرهم الكثير

إلا ان هذه النزعة واجهت نقدا من قبل الباحثين وجوهر ما ذكروه عن هذا الاتجاة ان القرآن كتاب هداية وليس كتاباً جامعاً للنظريات العلمية التي هي من شؤون البشرية، وان عدداً من الذين خاضوا في هذا الاتجاه قد أقحموا النص القرآني في تأويلات وأقاويل لا يعرف لها فقهاء العربية والإسلام والمتخصصون في القرآن سنداً ولا دليلاً وإنما تستند الى مقتطفات من معارف المحدثين في التشريع وعلم الأجنة والفلك[4].

2-ذهب عدد من المفسرين والباحثين الى تحقيق عصرية القرآن بـ ((الحث على المنحى الاجتماعي الذي يركز على استقصاء المداولات الاجتماعية للنص وربطوا ذلك مع اسئلة الواقع المعاش واحتياجات المسلمين فيه))[5].

وقد مّثل هذا الاتجاه هاجساً مشتركاً عند التفاسير ذات المنحى الاصلاحي جميعها، ويعد الشيخ محمد عبده من رواد من تبنى هذا الاتجاه، وممن تبنى هذا الاتجاه سيد قطب، والشيخ محمد جواد مغنية، ومكارم الشيرازي، والسيد محمد تقي المدرسي، كما لا تخلو منها بحوث واسعة من تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي.

3-من النزعات ما يذهب الى تحقيق المعاصرة القرآنية في التجديد والتحليل اللغوي ، فقد حاول عدد من الباحثين ان يبرز إمكانية قراءة النص القرآني وفهمه في ضوء كونه نصا لغويا ومن ابرز من مثل هذا الاتجاه د.نصر حامد ابو زيد الذي رأى ان النص القرآني- وان كان أصله إلهياً - هو نص بشري بحكم انتمائه للغة والثقافة في فترة تأريخية محددة، هي فترة تشكله ونتاجه فهو بالضرورة نص تاريخي، بمعنى أن دلالته لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي يعد جزءا منه لذلك فان اللغة ومحيطها الثقافي تمثل مرجع التأويل والتفسير لهذه النصوص[6]، فالقرآن عند د.نصر حامد هو نص لغوي وحسب وانه لا مفهوم لهذا النص خارج طبيعته اللغوية، وقد أصبحت اللغة عند بعض الباحثين المعاصرين مستودعاً للعصرية، وانها الطريق المفضي الى ادراك القرآن ووعي الحقيقة القرآنية ومنهم محمد شحرور الذي حاول في ضوء التجديد اللغوي، ان يضفي على قراءته صفة الشمل؛ ليخرج منها بنظرية جديدة في المعرفة وبمباني وأحكام فقهية جديدة تنسف المذاهب الفقهية المعروفة وكل ذلك جاء في اللغة وحدها.

4-حاول بعض الباحثين ان يحقق عصرية القرآن من خلال انسجام القرآن مع منجزات العلم التجريبي، وعدم تضاد معانيه مع أطروحات هذا العالم وهو ما يعبر عنه بالاتجاه المادي ((ويمتاز هذا الاتجاه بتفسيره لبعض المعاني والموجودات الغيبية، ومعجزات الأنبياء بتفسيرات مادية، فتجري وفقا لهذا النمط ممارسة تحليل الآيات بذهنية مكتسبة من واقع مادي يرفض أي معيار آخر يتعارض مع قوانين المادة قرآنيا كان أم نبويا))[7]، وأبرز من مثل هذا الاتجاه احمد خان الهندي ومن ذلك تفسيره للوحي بتجليات عبقرية النبي وإرجاع انغلاق البحر في قصة موسى الى ظاهرة المد والجزر، وتفسير الغيب بعمليات التحول الباطني للوجود وغير ذلك من التأويلات المادية[8].

5-رأى بعض الباحثين ان عصرية القرآن تتحقق بالاعتماد على مناهج حديثة ومعاصرة جدا في تحليل بنية النص وتفكيك معانيه وخصوصاً تلك الكتابات ذات الاهتمام المباشر بما

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

اصطلح عليه بـ (علم النص) كاعتماد مناهج مدراس البنيوية والتفكيكية أو توظيف علم الهرميوطيقا، في فهم النص مع ما يصاحب ذلك من تنويعات واختلافات ناشئة من الاختلاف في تحديد الهرميوطيقا، و ((فهم النص او قراءته وتأويله في نطاق الظاهرة الهرميوطيقية هو غير إدراك معناه اللغوي وبذلك فان كل نص يتضمن عدداً من القراءات، وان شئت قلت من الفهوم والتأويلات التي ستتحول الى قراءات مفتوحة بلحاظ ، وصلها بقصد صاحب النص أو فصلها عنه، ولجهة ما يسقطه قارئ النص على النص مما تفيض خليفته الذهنية من مسبقات ومصادرات، وأخيراً بما يرتقب المخاطب بالنص على النص))[9].

6-من الاتجاهات البارزة ، الاتجاه الذي يسعى إلى تحقيق المعاصرة القرآنية عبر التفاعل ما بين الواقع والنص، وقد تنوعت الاتجاهات واختلفت الرؤى في التعاطي مع الواقع فمنهم من نظر الى النص القرآني بوصفه نصاً تاريخياً يرتبط ببنيات عصره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وحالة الناس الحضارية في ذلك الوقت، وأبرز من مثل هذا الاتجاه أحمد القبنجي، كما طرح د.ابو زيد رؤيته في التعاطي مع الواقع في ضوء فكرة المعنى والمغزى وهي اطروحة تجمع بين توفر النص على دلالة محددة هي معناها التاريخي في عصر النزول وامتلائه في الآن نفسه بدلالات مفتوحة على عصور تالية من خلال المغزى.

وقدم السيد محمد باقر الصدر رؤيته في التعاطي مع الواقع في ضوء التفسير الموضوعي كما سيتبين لنا ذلك مفصلا من خلال هذا البحث.

ان تعدد الاتجاهات العصرية وتنوع مناهجها ورؤاها ومنطلقاتها أكثر من اتحصى في هذه العجالة؛ لذلك سيكون البحث هنا مع الاتجاه الذي يتعاطى مع ثنائية الواقع واللغة لتحقيق عصرية النص القرآني بغية أن تعطي للقارئ تصوراً عاما عما اجتهدت به العقول من أفكار ونظريات على هذا الصعيد.

مداخلات الواقع واللغة لفهم النص القرآني

لقد عرضت قضية المعاصرة في ضوء هذا الاتجاه عند عدد من الباحثين وابرز من مثله:

الدكتور نصر حامد أبو زيد، فالذي يطالع كتابات د.ابو زيد يلحظ بوضوح تأكيده البالغ على ان النص القرآني لا يفهم ولا يمكن تحليله الا في ضوء فرضيتين هما:

الفرضية الأولى

ان النصوص الدينية – وان كان أصلها إلهيا- هي نصوص بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في مدة تاريخية محددة هي مدة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى ان دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي التي تعد جزءا منه، لذلك فان اللغة ومحيطها الثقافي يمثل مرجع التفسير والتأويل لهذه النصوص[10]، فالنص القرآني- الذي هو نص ديني- عند د.نصر حامد أبو زيد هو نص لغوي فحسب، وانه لا مفهوم لهذا النص خارج طبيعته اللغوية[11].

لقد سعى د.أبو زيد لإثبات هذه الفرضية، وقد أصر على ان التحليل اللغوي لنص القرآني هو الطريق الوحيد المفضي إلى إدراك القرآن ووعي الحقيقة القرآنية، وتحول الى ضرورة لا مناص منها وليس الى مجرد مرحلة أو محطة عابرة يتجاوزها الانسان بعد ان يستنفذ طاقاتها فنراه يعبر عن ذلك بقوله : ((ان اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول الى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول انه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلازمه مع موضوع الدرس ومادته))[12].

ان هذه الفرضية سمحت لأبي زيد ان يرفض كل تلك القراءات التي رأت في النص القرآني حقائق ومعارف لا تنكشف بالحروف والألفاظ ، بل ان فيه حقائق ما ورائية وان النص القرآني مر بتنزلات كثيرة حتى صار في صيغته الأخيرة المتمثلة بحلة الألفاظ وكسوة المعاني ، وما صيغته النصية التي بين أيدنا الا التنزل

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

الأخير للحقيقة القرآنية، وإن اللغة ((نكتفي منها بالنزل القليل الذي يدع الانسان يفهم ظاهر النص القرآني الذي هو نص لغوي عربي في نهاية المطاف فهما صحيحا منسجما مع قواعد اللغة، ثم يغادر هذه المنطقة إلى ما هو أرقى حيث تبرز لوازم وأدوات أخرى))[13] وهو ما عبرت عنه المدرسة الوجودية بمراتب الفهم[14].

ان مثل هذا القراءات وغيرها تفترض وجود مناهج متعددة لفهم النص القرآني، وليس المنهج اللغوي الا واحدا من تلك المناهج، وقد عبر د.أبو زيد عن رفضه الصريح لإدخال هذه المناهج إذ نراه يقول ((ان النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة وأن أصلها الإلهي لا يعني انها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة))[15]

الفرضية الثانية

لعل ابرز ما تناوله أبو زيد في كتاباته هو ربط النص بالواقع الذي يعني مجموعة الأنظمة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ترتكز في بنية كل مجتمع، فهو يصرّ على أن النص هو استجابة وانعكاس للواقع بأنظمته المتعددة فـ((من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانياً، والواقع أخيرا))[16] وهو ينعى على الخطاب الديني وإهداره للواقع لحساب النص مما أدى الى تجميد النصوص وقضى على حيوتها فـ((إهدار للواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما الى اسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي، ويتحول الواقع نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات، وإخفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معا))[17]

فالنص القرآني في فكر د.ابو زيد هو نتاج الواقع بشكل شخوصه وفاعلياته ورموزه والفاعل التكويني للنص مضمونا ودلالة هو الواقع الإنساني التاريخي، ولما كان هذا الواقع في أبنيته المتعددة متحركاً ومتغيراً بتغير الزمان والمكان فان دلالات النص القرآني متغيرة ومتحركة تبعاً لحركية الواقع، لذلك نراه يقول: ((إن القرآن- محور حديثنا حتى الآن- نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح (مفهوما) يفتقد صفة الثبات ان يتحرك وتتعدد دلالته))[18] فالواقع هو الذي يضخ إليه المضمون ويحدد الدلالة بشكل أو بآخر.

ان د.أبو زيد من خلال هاتين الفرضيتين أراد أن يؤكد على الانجاز الإنساني للنص كدلالة ومضموناً وهو ما عبّر عنه ب(انسنه النص)، وان كان قد احتفظ بتأكيد إلهيته على مستوى المنطوق فـ((القرآن نص مقدس من ناحية منطوقه ولكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير اي من جهة الإنسان ويتحول الى نص إنساني (يتأنسن))[19] بل انه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يجعل النبي المتلقي الأول للنص ضمن دائرة المتغير والنسبي فـ((النص منذ لحظة نزوله- اي من قراءة النبي له لحظة الوحي- تحول من كونه (نصا إلهيا) وصار فهما (نصاً انسانياً) لأنه تحول من التنزيل الى التأويل))[20] ووفق هذه القراءة فان د. ابو زيد ينفي أو يشكك على الأقل بوجود دلالة ذاتية للنص، أو هي على فرض وجودها لا يمكن ان يتطابق معها فهم النبي لانه يؤدي الى القول بتطابق المطلق والنسبي وبين الثابت والمتغير، حيث يطابق بين العقد الإلهي والفهم الإنساني لهذا العقد وهو يؤدي بالنتيجة الى تالية النبي باخفاؤه حقيقته كونه بشرا والتركيز على حقيقته كونه نبيا[21] فالنص الحقيقي العامل وفق هذه الرؤية ((إنما هو التأويل العملي المتفاعل مع الحياة))[22].

لقد قدم د.ابو زيد في ضوء قراءته هذه مجموعة من التطبيقات القرآنية، ومن ذلك ما توصل اليه من خلال منهجه في البحث عن المداليل الزمنية في الكلمات والألفاظ التي يستعملها القرآن

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

الكريم الى نفي علاقة العبودية بين الخالق والمخلوق، ومن ذلك نفيه لأمور غيبية عدة ورد ذكرها في القرآن على أساس انها أمور لها حقيقتها وواقعيتها، وغيرها من الاستنتاجات التي توصل اليها الباحث، الا اننا سنؤجل عرضها ومناقشتها ، محاولين هنا ان نقدم موقفا نظريا نقديا من قراءة د.ابو زيد في ضوء فرضيتها المتعددة، إذ اننا يمكن ان نوجه لقراءة ابو زيد مجموعة من الاعتراضات في ضوء ما ذكره عدد من الباحثين فضلا عما توصل اليه البحث من اختلالات وارباكات وقعت فيها هذه القراءة العصرية ومن هذه الاعتراضات:

1-ان تبني منهج لغوي لتأسيس معرفة دلالات النصوص القرآنية لا يوصل الباحث الى نتائج سليمة ومرضية وخصوص ما يتعلق بمسائل العقيدة ((وذلك لان العقيدة الدينية مما تبتني على أحكام العقل التي لا تحدد بلغة معينة ولا تتاطر بأطر ثقافية خاصة))[23]

2-إن فرضية د. أبو زيد تثبت ان الواقع هو الضاخ والمشكل والمحدد لمضامين النص وأنظمته وغاياته ، إذ قال (من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه)[24] وهذا يعني ان النص قالب أجوف، والواقع هو الأساس في ضخ دلالته وتحديد مفاهيمه ورسم أهدافه، وإذا كان هذا حال النص فما هي قيمته وأي دور له في حركة الإنسان والتاريخ، فوجود النص يساوي عدمه ما دمنا قد جردناه من ابسط مقوماته الا وهي الدلالة لان النص لا يمكن بحال الانفكاك عن دلالة ما إذا أراد المتكلم به الإخبار عن حقيقة بقصد ونية واعية[25] وعندئذ يكون النص زائداً عن حاجة الحركة الإنسانية التاريخية لانه صورة الواقع ومضمونه ومفاهيمه.

3-ان هذه القراءة توحد بين النص والواقع بالشكل الذي يثبت الألفة والوئام ما دام النص معشاشا على الواقع اعتياشا دلاليا والحال خلاف ذلك فان الواقع كان رافضا ومحاربا لهذا النص ، وطالبا ببديلا له لانه لم يكن متناغما مع أنظمته العقائدية والاجتماعية والسياسية والثقافية، قال تعالى ((وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ))[26] ولو كان الواقع هو الذي صاغ للنص مفاهيمه، فلم كل هذا الهجران والتصدي والمحاربة، فالنص القرآني كان مشروع انقلاب جذري على ذلك الواقع بكل ما للانقلاب من معنى، والواقع التاريخي يقول بان النص والواقع قد دخلا صراع تصفية لكل منهما مع الآخر[27] الا اننا وفي ضوء المنهج الموضوعي في النقد نرانا نقف مدافعين عن د.أبو زيد في رد هذا الاعتراض ، إذ ان د.أبو زيد عندما قال يتعاطى النص مع الواقع لم يقصد الواقع بنمطه السائد والمسيطر، فالواقع- أي واقع كان- يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي نمطين من القيم السائد ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفا خافت الصوت، والنص لا ينتمي في هذا الواقع الى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد فيه، لذلك نراه يقول : ((ان النصوص وان تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بالياتها بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله او عكسه عكسا آليا مرآويا بهيميا))[28]

4-ان نفي د. ابو زيد وجود مطابقة بين الفهم الإنساني والقصد الإلهي المتمثل بالنص حتى من قبل الرسول نفسه يستلزم ان يخالف ما نجزم به من وجود كثير من القضايا التي يتطابق فيها الفهم الإنساني والقصد الإلهي، فكل ذي شعور وعقل من بني الإنسان يدرك قبح الظلم والكذب والعدل والصدق وغيرها من المعارف والعلوم التي يتطابق فيها الفهم الإنساني مع القصد الإلهي[29]، وكذلك فان هذه الفرضية تستلزم القول بتعدد المستويات من القصد والفهم على عدد مراتب التفاعل والتماس والتعاطي مع النص وتستلزم ان الدلالة الذاتية للنص هي دلالة مجازية غير حقيقية كونها تقتصر على دائرة الله المبدع للنص ولا إدراك لها ولخصوصيتها وفروضها وغاياتها لأي كان من دونه حتى شخص النبي والرسول الذي اختاره لإيصال النص الى عباده، وهذا يعني ان كل ما يؤسس من تجارب استنادا الى النص انما هي تجارب أجنبية على مراد النص وقصده سواء أكانت هذه التجارب عقيدية ام تشريعية إذ هي

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

تجارب انسانية انجزتها على وفق شروط وعيها ومستوياتها الذاتي للنص ولا صلة لها بمراد الله وقصده الحقيقي الكامن في النص المنزل[30] ثم هذه القراءة تفترض بالنبي إنسانيته المنقطعة عن السماء الا في مجال التلقي الإلهي للنص، وتدخله في دائرة النسبي والمتغير حتى في التعاطي مع النص وكأنه مجرد متلقي او قناة موصلة دونما أدنى فاعلية أخرى، وإذا ما حاول النبي الايضاح الدلالي للنص طرح فهما ووعيا إنسانيا صرفا للنص الذي بلغه بعيدا عن مراد النص التنزيلي الإلهي، ومثل هذا الفرضية لا يمكن ان تستقيم مع ادنى قراءة للنص القرآني الذي اوضح بشكل قاطع لا يقبل اللبس ان مهمة النبي (صلى الله عليه وآله) تبليغ النص القرآني ثم الشروع في عملية البيان له وان الهدف الأساسي حتى من النص انما هو غرض البيان الكاشف لسبل الهداية على تنوعها[31] قال تعالى : ((وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ))[32] .

5-ان قراءة د.أبو زيد تذهب الى ما هو ابعد من نفي المطابقة بين فهم الرسول والدلالة الذاتية للنص ، إذ انه ينفي او يشكك على الأقل بوجود دلالة ذاتية للنص أصلا إذ يقول: ((ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية))[33] فهو يفترض ان النص الديني مما لا دلالة ذاتية فيه وهو ما يعني ان النص فاقد بذاته لدلالة محددة ومنتظمة، وانما تشكل دلالته لاحقا من تماس البشر واياه بما فهم شخص النبي أي ان الواقع الإنساني هو المنجز لدلالة النص، ولا يعدو ان يكون النص حينئذ سوى محرك لقوى الفكر لإنتاج الدلالة، وهذا يعني ان كل ما نعرفه عن الدين لا يعدو ان يكون فهما وتأويلا انسانيا، ولما كان الفهم البشري نسبياً ومتغيراً فهذا يعني ان الدين نسبي ومتغير إذ ليس هناك مداليل يقينية وثوابت في النص القرآني وهذا امر يخالف عقلا ووجدانا حكمة وجود القرآن الكريم الذي تكلم مع الناس بالطريقة المألوفة المتداولة في فهم المقاصد والأغراض عن طريق الألفاظ والعبارات وهذا ما أكده القرآن نفسه حيث قال تعالى : ((نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ))[34] ومن هنا جاء الحث على التدبر في القرآن والوقف على معانيه، قال تعالى : ((أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا))[35] ولو كان القران فاقدا للدلالة الذاتية- كما يدعي ابو زيد- لكانت دعوة القرآن الى التدبر لغوا وعبثا.

ان قراءة ابو زيد تدعونا الى القول بان دلالة النص ((ستتعدد بتعدد عقول البشر وبتعدد المستويات إدراكهم ومنازل وعيهم وسينتج لنا دلالات بتعدد الخلق العامل لفكره ووعيه وتمثله للنص وما يمكن ان ينتجه من تجارب على ضوء ذلكم التعامل))[36].

ان د. ابو زيد ربما يكون قد تأثر بقراءته هذه بمبتنيات ومناهج المدرسة التفكيكية إذ ان الاتجاه التفكيكي يركز على تعددية أو لا نهائية المعنى وهذا اتجاه غالبا ما ينتهي الى النتيجة العبثية المشهورة باللايقينية ((حيث تجرد العملية الابداعية من كل معنى هدفي فهي غالبا ما تكون من اجل المتعة الزائفة))[37].

ولا ندري ما اذا كان د. ابو زيد في قراءته هذه يوافق حسن حنفي الباحث المعاصر الذي يرى ((ان النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج الى مضمون يملاها، وهذا المضمون بطبيعته قال فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته)) وهذا يتم من خلال التأويل فـ(التأويل ضرورة للنص والتأويل يحقق القراءة العصرية، لأنه ما هو الا وضع مضمون معاصر للنص))[38].

فالنص في ضوء هذه الآراء وغيرها لذوقية القارئ العبثية، وتعدد الدلالات القرآنية بتعدد القراء وان كانت حقيقة لا يمكن انكارها الا ان ((الناقد الاسلامي يتعامل بجدية مع النص حيث يتلقى مناطق فراغه وفجواته وايحاءته بما يمليه عليه سياق النص ذاته))[39] فليست كل قراءة ذوقية تدخل في نطاق تعددية الدلالة، بل القراءة الجادة المنسجمة مع السياق.

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

من خلال عرض بعض الاشكالات والردود على قراءة ابي زيد نستنتج ان هذا الباحث بقدر ما دعى الى عدم اهدار الواقع من اجل فهم النص فانه وقع في التفريط إذا اهدر قيمة النص من اجل الواقع.

في قبال هذه القراءة التي أخضعت النص القرآني للواقع نجد هناك قراءة عصرية أخرى تتقاطع مع هذه القراءة إذ أنها في الوقت التي حرصت فيه على تحقيق المعاصرة القرآنية عبر التفاعل ما بين الواقع والنص الا انها لم تضحي بالنص القرآني ولم تخضعه للواقع وابرز رواد هذا الاتجاه هو السيد محمد باقر الصدر عبر نظريته في التفسير الموضوعي وهذا ما سنفصل الحديث عنه.

مداخلات الواقع واشكالية التحليل اللغوي لفهم النص القرآني في فكر السيد محمد باقر الصدر:

قلنا ان السيد محمد باقر الصدر حرص على تحقيق المعاصرة القرآنية في ضوء مشروعه التفسيري (التفسير الموضوعي) عبر إيجاد التفاعل بين الواقع والنص إيمانا منه بان القراءة المعاصرة لا تتحقق من النص وحده، بوصفه كياناً مغلقاً ولا من التجديد اللغوي، ولا ايضا عبر الممارسة العقلية الاجتهادية المفصولة عن الواقع، فالتفسير الموضعي يعني عنده ان يتناول المفسر موضوعا من موضوعات الحياة العقائدية او الاجتماعية او الكونية ويستوعب ما اثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع؛ من مشاكل ثم يطرح بين يدي النص القرآني ويبدأ حوارا معه حول هذا الموضوع لكي يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه ان يتسلمها من النص من خلال مقارنة هذا النص بما يستوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات[40] .

فالتفسير الموضوعي عند السيد الصدر ((يبدأ من الواقع وينتهي الى القرآن لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية منعزلة عن الواقع منفصلة عن تراث التجربة البشرية))[41] وبذلك يكون السيد الصدر قد سجل نقطة المفارقة بينه وبين اتجاهين، الاتجاه الاول: وهو اتجاه التفسير التجزيئي وهو الاتجاه السائد إذ ان هذا الاتجاه يبدا من القرآن وينتهي الى القرآن، إذ ليس فيه حركة من الواقع الى القرآن، فدور المفسر فيه دور سلبي يجلس بين يدي القرآن لكي يستمع وقد خلا ذهنه من اي سوابق وأطروحات[42].

كذلك سجل نقطة المفارقة مع اتجاه ثان معاصر اخضع النص القرآني للواقع في حين ان السيد الصدر حرص على ان لا يحمل التجربة البشرية على القرآن، ولا يخضع القرآن لها، بل أنه يوحد بينهما في سياق بحث واحد، لكي يستخرج نتيجة هذا السباق، ويستخرج المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الاسلام تجاه هذه التجربة او المقولة الفكرية التي ادخلها في سباق بحثه[43] فالموضوعي عند السيد الصدر يتقوم جمهوريا بالبحث عن نظرية القرآن كله بلحاظ الواقع المعاش ومن ثم فهو اتجاه يهدف إلى ان يوحد بين القرآن والواقع، وبين النص والفكر البشري، بما يجعل النص القرآني مولدا لمعاني لا حد لها من خلال هذا التفاعل مع تيار التجربة الإنسانية بشرط ان تحفظ للقرآن قيمومته[44]، وهذه هي نقطة اختلاف جوهرة بين قراءته وبين قراءة د. نصر حامد أبو زيد.

وكانت للسيد الصدر مفارقة أخرى وذلك فيما يتعلق بتبني منهج التحليل اللغوي فقد طرح إشكالية حول اعتماد اللغة لفهم النص القرآني، فقد رأى ان طاقات اللغة متناهية فهي غير قادرة على النفاذ والوصول الى معاني القرآن التي هي معاني وطاقات غير متناهية، فالقرآن الكريم عطاؤه لا ينفد بينما التفسير اللغوي ينفد، لأن اللغة لها طاقات محدودة، وليس هناك تجدد في المدلول اللغوي، ولو وجد تجدد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن، ولو وجدت لغة أخرى بعد القرآن لا معنى لان يفهم القرآن من خلال لغة جديدة، او مصطلحات جديدة، أو ألفاظ تحمل مداولات وضعية استحدثت بعد القرآن[45].

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

إن هذه الاشكالية التي طرحها السيد الصدر على قدرة اللغة في تحقيق القراءة العصرية وهو ما تبنته المدرسة الوجودية كما ذكرنا سابقا في قبال محاولات القراءة العصرية التي أرادت تحقق المعاصرة في ضوء اللغة ومدلولات الحقائق الوجودية الكامنة وراء الالفاظ.

تأريخية النص القرآني في ضوء مداخلات الواقع وحرفية المداليل اللغوية.

نجد في القراءات المعاصرة تأكيداً واضحاً على التعامل مع دلالات النص القرآني على انها دلالات تاريخية، وذلك في ضوء محددات اللغة ومداخلات الواقع ويقصد بتاريخية النص القرآني ان دلالالته محكومة بواقع تاريخي محدد بزمان ومكان معينين، أي ان دلالالته مرتبطة بوقائع جزئية لا يمكن تجاوزها.

وأبرز من مثل هذا الاتجاه د. نصر حامد ابو زيد وتبعه على ذلك بعض الباحثين أمثال عباس يزداني واحمد القبنجي وغيرهم.

فالدكتور أبو زيد يؤكد أن النصوص الدينية ((هي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي التي تعد جزءاً منه))[46]، ولذلك فهو يدعو إلى عدم ((التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص لان التمسك بالدلالة الحرفية للصورة – التي تجاوزتها الثقافة- يعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت لصورة الواقع التي تجاوزه التاريخ))[47] وهو ينعى على الخطاب الديني إهدار البعد التاريخي في فهم النصوص ومن مصاديقه التوحيد بين الفهم والنص ((وذلك ان التوحيد بين الفهم والنص – حيث يقع الفهم في الحاضر وينتهي النص الى الماضي(لغة على الأقل) – لا بد ان يعتمد على إهدار البعد التاريخي))[48].

ان دعوة د. ابو زيد لإنتاج وعي تاريخي في النص القرآني يتجاوز ما بحثه علماء التفسير وعلوم القرآن في الحقائق التاريخية المحيطة بالنص كعلم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ونزول القرآن منجما، إذ يرى انه على رغم من أهمية هذه الحقائق التي تؤكد واقعية النص وتاريخية الوحي الا ان الوعي التاريخي بالنصوص يتجاوزها إذ يقول : ((ان ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز اطروحات الفكر الديني قديما وحديثا، ويعتمد على انجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال الدراسة النصوص، وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص – الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فاننا نجعل المتلقي الانسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي- هو نقطة البدء المعاد))[49] ولا بد لنا هنا ان ننوه إلى ان د. أبو زيد لا يعني بتاريخية النصوص تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، بل ان دلالة النص في ضوء الوعي التاريخي بإنتاجها تأخذ مستوين هما:

المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست الا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل بل هي لا تعدو ان تكون شواهد دلالية تاريخية ومن النصوص التي جعل د. ابو زيد دلالالتها من قبيل الشواهد التاريخية هي النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين فهو يرى أنه لا توجد دلالات حقيقية لهذه الأمور بل حقيقتها مرتبطة بواقعها التاريخي بحكم مسايرة الذهنية البشرية التي نزل القرآن الكريم في عصرها[50] وسنذكر لآليه مفصلة في هذه المسألة لاحقاً

إن ابرز مصداق طرحه د.ابو زيد لتاريخية النص القرآني، هو الآيات القرآنية ذات الأحكام الشرعية، فهو يرى ان كثيرا من الاحكام أسقطها التطور التاريخي وألغاها، ومن ذلك الأحكام المتعلقة بملك اليمين وأحكام الرق فقد رأى ان هذه الأحكام قد أسقطها التطور التاريخي حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً اقتصاديا في جب الماضي التاريخي[51].

ومن ذلك الأحكام المتعلقة بتنظيم المتعلقة بتنظيم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وذلك بخصوص أخذ الجزية من غير المسلمين وغيرها من الأحكام التي يجب مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية[52].

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

وسيناقش البحث رأية في جملة من هذه الاحكام في مبحث (ظواهر دلالية).

المستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للاتساع، فقد رأى أبو زيد ان دلالة النص لا تقف عند حدود الواقع والإطار التاريخي بل ان كثيرا من النصوص قابلة لإعادة القراءة والتأويل وذلك لأنه (لا توجد في النص دوال تتجاوز الوقائع الجزئية، ونجد دوالاً أخرى تشير إلى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها)[53] فمن الضروري في رأيه التمييز بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية[54] ، وتأويل ما هو تاريخي في النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ما هو جوهري وأساسي وإسقاط ما هو عرضي ومؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية تاريخية مغايرة[55]، فهو يرى أن في النص القرآني دلالات متجددة متحركة، وذلك بحسب طبيعة اللغة التي تعد الإطار المرجعي للتفسير والتأويل، فاللغة ليست ساكنة ثابتة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وتطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة الى المجاز[56].

ومن النصوص التي تتعدد دلالالتها تعدد الواقع التاريخي والاجتماعي هي النصوص التي صاغت العلاقة بين الله والإنسان، فهو ينكر ان تكون العلاقة بين الله والإنسان على أساس العبودية، بل القرآن يصوغها على أساس العبادية، اما تأسيس العلاقة على أساس العبودية فهو ما كانت تقتضيه طبيعة العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي[57] وسيقف البحث عند رأيه ومع مناقشة ذلك الرأي في المبحث اللاحق.

لقد حدد د. ابو زيد هذين المستويين من الدلالات القرآنية في ضوء فكرة المعنى والمغزى، فهي فكرة تجمع بين توافر النص على دلالة محددة هي معناه التاريخي في عصر النزول وامتلائه في الآن نفسه بدلالات مفتوحة على عصور تالية من خلال المغزى، اذ يرى أن المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه، وهذا يعني ان المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، الا ان الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله الى اثر وشاهد تاريخي، ولذلك فان من الضروري ان يكون بأسلوب خاص يحفظ للنص الديني حيويته واستمراريته وتدفقه بالمعاني في كل وقت وهذا ما ينهض به المغزى فهو ذو طابع معاصر بمعنى انه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص[58].

ان ما ذكره د.أبو زيد فيما يتعلق بتقسيمه الدلالات القرآنية الى دلالات تاريخية ودلالات متجددة كان له تأثيرا على بعض الباحثين كعباس يزداني واحمد القبنجي وان لم يشيرا الى ذلك، خصوصا فيما يتعلق بتاريخية الأحكام الشرعية، فقد رأى عباس يزداني ان كثيرا من القضايا الدينية والأحكام الشرعية الواردة في القرآن الكريم صدرت في أجواء خاصة، وقصد بها مخاطبون معنيون وان الكثير من تلك القضايا تبنى في الواقع حلاً معينا لمشكلة دينية أو اجتماعية، فلا ينبغي الجمود على شكل وقالب ذلك الحل الخاص[59]، ونتوهم انها دائمة وغير قابلة للتغير[60]، ويعمد هذا الباحث إلى عرض العديد من القضايا والأحكام ذات الطابع التاريخي ومن ذلك عقوبة الزنا المتمثلة بالجلد، فهو يرى أن شكل وقالب عقوبة الزاني ليست أبدية، فلو ان تفسيرات الناس وثقافاتهم تغيرت بحيث يعد الجلد في عرف العقلاء نوعا من التعذيب ففي هذه الصورة يمكن استبداله بما يعادله من العقاب بحيث لا يستلزم مثل هذه اللوازم السيئة، اذ انه في الماضي لم تكن هناك من أدوات العقاب سوى العصا والسيف والسوط، فكان استخدام هذه الوسائل يعد أمرا عاديا وطبيعيا، ولكن في هذا العصر اختلف الامر إذ تنعكس سلبيا في نتائجها وآثارها[61]، فعقوبة الزنا براي هذا الباحث قد فرضها الواقع التاريخي وان دراستها تكون من قبيل الشواهد التاريخية.

ومن القائلين تاريخية النص القرآني أحمد القبنجي، فهو لا يدع فرصة تمر الا ويؤكد فيها تاريخية النص ذو الدلالات الشرعية فـ((الشرعية جاءت لتحل مشكلة مؤقتة متغيرة بتغير الزمان والمكان الظروف الاجتماعية الثقافية))[62].

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

فأحكام الشريعة الواردة في النصوص الدينية وان كانت تمثل نقلة نوعية على مستوى تحقيق العدالة في ذلك العصر الا ان مقتضيات الواقع المتغير قد تفرض حلولا وأحكاماً تنسجم مع معايير العدالة بشكل أفضل من الأحكام الشرعية[63].

لقد جاءت نظرته هذه في ضوء ما دعى إليه من ضرورة التفريق بين الدين والشريعة ،فالدين هو ربط الانسان بالله تعالى وتعميق العلاقة القلبية بعالم الغيب وارتفاع بالإنسان الى مدارج الكمال المعنوي والاخلاقي، والدين بحسب هذا التعريف واحد وثابت على طول التاريخ البشري[64] بينما الشريعة تعني تنظيم أمور المجتمع الاسلامي في دائرة المعاملات، ولذلك فهي متغيرة ومتأثرة بظروف الزمان والمكان إذ لا يمكن ان نتعقل ان الشريعة التي جاءت ببعض الاحكام والحقوق لمجتمع بدوي ساذج يعيش أجواء التخلف الحضاري والبساطة في المعيشة، لا يعقل ان تصلح فيما بعد أربعة عشر قرنا من الزمان وسوف تستمر الى يوم القيامة مع ما نشاهده من متغيرات كبيرة على جميع الأصعدة في حياة الانسان المعاصر[65].

وفي ضوء ذلك يرى هذا الباحث ان وظيفة الدين ليست في صياغة حقوق الانسان وتنظيم أمور مجتمعه بل اننا نرجع في ذلك الى الفطرة والعقل الوجداني، فجميع الاحكام الفقهية تعكس في مضامينها الفهم البشري للقضايا والوقائع التي يواجهها الانسان في حركة الحياة[66] وكان الأولى بالفقهاء ان يعملوا على تأسيس وعي أخلاقي وحقوقي دائم على أساس العقل لا يتعاملوا مع الواقع الاجتماعي والسياسي بلغة النصوص[67] فالإنسان يستطيع إدراك التشريع بواسطة الوجدان والحجة الظاهرة وليس محصورا بطريق الوحي[68] فلا داعي عندئذ للتعبد بالنصوص الدينية في مجال القضاء والحدود والديات، بل الانسان قادر على تثبيت هذه الحقوق بوجدانه وعقله العملي بغض النظر عن دينه ومعتقداته، فالأولى ان تقدم حاكمية النص[69]، وهذا ما دعى اليه د. نصر حامد ابو زيد من قبل إذ انه قال ((لا بد من العودة الى الأصول والاحتكام لها، والأصل والبدء هو سلطة العقل ، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته))[70]

ان تقييم البحث لنتاجات هذه القراءات العصرية بشأن تاريخية بعض دلالات النص القرآني يتطلب منا في البدء ان نسجل نقطة ايجابية لهذه القراءات إذ ان هذه القراءات استطاعت ان تشخص بعض الثغرات في منهج الاستنباط الفقهي خصوصا فيما يتعلق بعزل أحكام التشريع عن الواقع إذ ان ((الفقه يبنى على التجريد النظري، وافتقد رؤية الواقع الموضوعي، وهو الواقع الراسخ المتفاعل او الثابت))[71].

والحقيقة ان تحديد الثغرات في منهج الاستنباط وتشخيصه لم يكن غائبا عن كثير من الفقهاء والمجددين، إذ تعالت الدعوات لمعالجة مثل هذه الثغرات وتأسيس منهج فقهي يتناسب ومتطلبات العصر، وهذه الدعوات المتزايدة تؤكد بنحو لا يقبل الشك على العودة لقراءة النصوص والتراث الفقهي من منظور العصر الذي نعيش فيه، لكي لا يغيب الفقه عن الواقع، وهذا يتطلب الإحاطة بالواقع والتبصر بمشكلاته ووعي متطلباته[72] فـ(منهج الاستنباط لا يرتكز على دراسة النص فقط بل ويرتكز ايضاً على رؤية الواقع وتدبره، هذا التدبر ليس مجرد المعرفة العلمية والرؤية البصرية وبل هو وعي العلاقة بين الواقع والنص))[73]

اننا في الوقت الذي نسجل هذه الايجابية لهذه القراءات العصرية، نطرح مجموعة من الاعتراضات والإشكالات التي يمكن ان يطرحها البحث

1-اننا لا نتفق مع ما تزعمه هذه القراءات من عدم قدرة التشريع الإسلامي المتضمن في النص القرآني- محور حديثنا- على التواصل مع متطلبات العصر وتلبية حاجات المجتمع في الأزمنة المتعددة، إذ ان هذا الادعاء يتنافى مع كون الإسلام نظاما عالميا ((إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ)) فهو لا يختص بجماعة معينة ولا بزمان ومكان محددين، ويتنافى مع خلود الرسالة الإسلامية، افتتحقق عالمية الاسلام وخلود الرسالة

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

الإلهية بتضييق وظيفة الدين بأنه ربط الانسان بالله تعالى، كما يرى احمد القبنجي نعم ان ذلك يكون نتيجة طبيعية لتطبيق الدين.

ان القرآن الكريم – وهو كتاب الرسالة الإلهية الخالدة- يقدم لنا ملامح رائدة لمنهج النظام الاجتماعي الاسلامي ويعرض علينا نظرية رائعة لتنظيم المجتمع على ارقى طرق العدالة الاجتماعية، ومعالجة الانحراف الاجتماعي، ورسم السياسة الصحية والتعليمية والعائلية والقضائية والسياسية للدول الإسلامية.

لقد جاءت أحكام الاسلام وتشريعاته وقوانينه متمثلة بطابعين متمايزين الأول يمثل الأحكام الإسلامية الثابتة التي ترتبط بالطبيعة الإنسانية، وبالتكوين الإنساني، ولا تختص بزمان ومكان معينين، ولا بجنس ولون خاصين والضمان الوحيد لسلامة الحياة الإنسانية هو وجود هذه القوانين والتشريعات[74]،والثاني يمثل الأحكام الإسلامية المتغيرة وهذه الإحكام ترتبط بالجانب المؤقت الخاص للإنسان، وتختلف باختلاف طريقة الحياة، تتغير بتغير المدنية، وبتطور المظاهر الاجتماعية فهي أحكام تعد بمثابة منطقة الفراغ في التشريع تملأ وتسد تبعا لمتطلبات الظروف الزمانية والمكانية[75]

وكان الأولى بهذا الفراغات ان تميز النصوص ذات الدلالات الشرعية الثابتة عن النصوص ذات الدلالات المتغيرة، والذين يثيرون التساؤل والاستفهامات حول قدرة الإسلام على تلبية حاجات العصر وجاهلون- كما يشير السيد الطباطبائي- بالقوانين المتغيرة التي تركها الاسلام لولي الأمر التي تنسجم وإطار الشريعة من جهة، واحتياجات الواقع المتطور من جهة أخرى، فالجانب المتغير من الحياة الاجتماعية، وضع له الإسلام منطقة فراغ تملأها الجماعة المسلمة بما فيها مصلحة المجتمع المسلم[76].

2-ان بعض اصحاب هذه القراءات قد أفرطت في بيان قدرة الفهم البشري على تنظيم شؤون المجتمع بسن القوانين والتشريعات التي تضمن له السعادة لدرجة ان احمد القبنجي يرى ضرورة إقامة المجتمع الاسلامي على أساس القانون المدني الذي يكتسب مشروعيته من رضى الناس[77]، وان الحقوق يجب ان تأخذ من خارج الدين لا من النصوص[78] ونحن لا نشكك بقدرة الانسان على تشخيص احتياجاته وسن القوانين لتلبية هذه الاحتياجات، الا ان وقوع الخطأ في هذا التشخيص وتدخل المصالح والأهواء هو مما لا يمكن إيشاره، ولذلك نرى ان كثيرا من هذه التشريعات نجدها في حالة تغيير وتبديل.

افلا ينظر هذا الباحث ان كثيرا من لوائح الحقوق البشرية جاء تشريعها منسجما مع واقع مجتمعات محددة، وان كثيرا من هذه التشريعات جاءت مخالفة للعقل الوجداني الذي عول عليه كثيرا كالتشريعات المتعلقة بزواج المثل وتعدد الأزواج وغيرها من التشريعات التي أثبتت واقع التجربة فشلها وانها جلب للإنسان الندامة بدلا من السعادة والنجاح مع ان واقع الحال بدأ يثبت قدرة الاسلام على التشريع على نحو الإبداع والريادة، الا ان البحث ليس بصدد بيان إمكانية الإسلام على التواصل مع احتياجات الإنسان وفق متطلبات العصر وما أبدعه من تشريعات لتنظيم أمور المجتمع بقدر ما اننا نريد ان نقول لأصحاب هذا الاتجاه ((ان وعي الواقع لا يعبر الا عن مقدمة ضرورية في عملية التجديد ينبغي ان تقودنا الى الكشف عن قدرة العقيدة والشريعة للاستجابة لمقتضيات العصر وحاجات الانسان الراهنة، وهذا يعتمد على استكشاف أهداف الشريعة ومقاصدها العامة باستنطاق القرآن الكريم واستجلاء هذه المداولات من النصوص المقدسة ذاتها))[79] لا ان يتعاملوا مع هذه المداولات على انها شواهد تاريخية أكل عليها الدهر وشرب، فكان الأولى بالقراءات المعاصرة ان تؤسس لبناء وعي معاصر بقضايا العقيدة والشريعة على ضوء النص القرآني ويكون ذلك بالعودة الى مرتكزات التشريع وأصوله ودراسة مكوناتها وأسسها، عبر تفكيكها وإعادة بنائها باستبعاد عناصرها التعطيلية واغتناء وتطوير عناصرها الحية بتهذيبها وتنميتها تنمية ذاتية توظفها وتجدد فاعليتها بدلا من إهدار قيمة النص

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

القرآني التماسا للرخص وتسويقا للمواقف التي تناقض مداليل النصوص وتنتهك أهداف الشريعة.

3-ومن الإشكالات التي يمكن للبحث ان يوردها هو ان هذه القراءات تعاملت مع النزول على أنه مخصص ومحدد لدلالات النص القرآني كما صنع د.نصر حامد ابو زيد حين حيد كثير من دلالات النص إذ رأى انها ((دوال تشير الى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها))[80] والصحيح ان المدلول القرآني لا يتقيد في نطاق السبب الخاص للنزول او الواقعة التي نزلت الآية بشأنها، بل يؤخذ على عمومه، لان سبب النزول او الواقعة التي نزلت الآية بشأنها، بل يؤخذ به على عمومه، لان سبب النزول يقوم بدور الإشارة لا التخصيص ، وقد جرى عادة القرآن ان ينزل بعض احكامه وتعليماته وإرشادته على اثر وقائع وأحداث تقع في حياة الناس وتتطلب حكما وتعليما من الله لكي يجئ البيان القرآني ابلغ تأثيرا واشد اهمية في نظر المسلمين، ولذلك اتفق علماء الأصول على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[81]، وقد جاءت نصوص من أهل البيت (عليهم السلام) تعزز هذا المعنى وتؤيده فقد روي عن الباقر (عليه السلام) انه قال: ان القرآن حي لا يموت، والآية حية لا تموت فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين[82].

ان هذه الاعتراضات التي أوردها البحث على هذه القراءات التي جعلت من النص القرآني نصا تاريخيا تمثل نقدا لهذا الاتجاه في إطاره العام دون الدخول في مساجلات تفصيلية لمناقشة فرضيات هذا الاتجاه ومداخلاته إذ ان هذا يحتاج الى جهد مستقل لا يسع المقام للولوج فيه، الا ان البحث يريد ان يبين نتيجة خرج بها في ظل فرضيات هذه القراءات ومداخلاتها هو ان هذه القراءات جعلت من الدين منجزا إنسانيا ونتاجا بشريا إذ ان أي اخلال بمنظومة الدين الثابتة وتجاوز قطعيات النص بدعوى حركية الواقع وثبات النص يقودنا لا محالة الى نفي ومصادرة صفة الإلهي عن المنجز الديني، وجر الدين برمته لساحة ودائرة الوعي والفعل الإنساني المتغير والمتحرك، وهو ما ينفي صفة الدين الإلهية ليجعله منجزا بشريا ويصادر ثباته ووحدته النوعية المتميزة كإبداع ديني.

ظواهر دلالية تطبيقية

لقد مضى أصحاب هذا الاتجاه لتثبيت رؤاهم وأفكارهم بإدخال دراسة تطبيقية، إذا اختاروا شواهد قرآنية رأوا فيها تطبيقا عمليا لما نظروا له ودعوا اليه من ضرورة التعامل مع النص في ضوء ثنائية الواقع واللغة، وهذا ما سنعرض له، إذ ان البحث سيعرض لدراستهم التطبيقية في ضوء ظاهرتين دلاليتين هما ظاهرة (الجمود الدلالي) وظاهرة (الانقلاب الدلالي)، وسيكون للبحث مداخلات ومناقشات تهدف الى تأسيس موقف نظري من هذه الدراسة التطبيقية.

أولاً: ظاهرة الجمود الدلالي

ذكر البحث فيما مضى ان من الفرضيات التي تمسك بها أصحاب القراءات العصرية هو ربطهم مداليل النص القرآني بواقعها التاريخي والاجتماعي، فدلالة النص تتحيد بذلك السياق دون ان تتجاوزها، وذكر البحث ان ابرز من مثل هذا الاتجاه د.نصر حامد ومن شواهده التطبيقية على ذلك:

1-ذهب إلى نفي أمور غيبية عدة، ورد ذكرها في القرآن الكريم كالسحر والحسد والجن والشياطين، ويستند في نفي هذه الأمور على أساس ان ورودها في النص القرآني انما بحكم مسايرة الذهنية البشرية التي نزل القرآن في عصرها، التي كانت تؤمن بتأثيرات محددة لهذه الأمور، وبمقتضى تطور الوعي الإنساني نعرف انه لا توجد دلالات حقيقية لهذه الأمور، بل حقيقتها مرتبطة بواقعها التاريخي[83]، فنراه يقول:((ان مفردات السحر والحسد والربا أصبحت مجرد دوال تاريخية من حيث دلالة الاتساق التي كانت تشير إليها في الماضي، وان استخدامها المعاصر- خاصة السحر والحسد لا يكاد يستدعي دلالتها التاريخية))[84]

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

فصور الملك والعرش والكرسي والتمسك بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط، كل هذه التصورات أصبحت في نظر.د. ابو زيد تصورات أسطورية[85]. اننا في بدء مناقشتنا لهذا الرأي نتفق معه إذا كان مقصده من نفي بعض هذه الأمور هو التفسير الحرفي لهذه النصوص، لان ذلك يؤدي الى اختلالات فكرية خطيرة تتمثل بالنزعة التجسيمية خصوصا فيما يتعلق بمفردات الملك والعرش والكرسي فتفسيرها الحرفي يثبت الجسمية والتشبيه بحقه تعالى وهو اختلال فكري وقع فيه كثير من المذاهب الاسلامية[86]، وفي قبال هذا الاتجاه توجد نزعة عقلية تنزيهية تبناها أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وتبعهم على ذلك الشيعة الأمامية، ففي عقيدتهم ((ان الله ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في جهة أو زمان أو مكان ولا يتحد بغيره ولا يحل في شيء))[87] فكل المفردات التي تفسر على نحو اثبات الجسمية لله تعالى لا بد ان يترك هذا التفسير الحرفي الى تفسير يتناسب مع تنزيه الله من صفات التجسيم وبذلك يكون د.ابو زيد قد أحسن صنعا ((لمحاولة الخروج من سلطة الاتجاه النصوصي النقلي الذي ساهم الفكر الأشعري في تكريسه في الواقع الإسلامي وألغى من خلال هذا التكريس سلطة العقل في فهم النص))[88] الا ان الذي نفهمه من كلام ابو زيد انه لا يريد هذا المعنى بل ان الذي يؤكد عليه هو ان النصوص التي أوردت هذه الأمور ماهي الا مسايرة لذهنية ترتبط بمرحلة محددة من الوعي الإنساني.

ان د.ابو زيد في الوقت الذي دعى فيه الى عدم إهدار الواقع والبعد التاريخي في فهم النصوص، في الوقت نفسه أهدر قيمة النص القرآني، فليس كل ما لا نعلم حقيقته أمكن نفيه ولو كان ذلك لأهدر دلالات العديد من النصوص القرآنية كالإيمان بوجود الذات الإلهية ووجود الجنة والنار ومعاجز الأنبياء وعشرات القضايا التي ذكرها القرآن الكريم فعدم إدراكنا لهذه الحقائق لا يجيز لنا نفيها أو تأويلها بل ان روح الدين الإلهي يقوم على الايمان بالغيب قال تعالى: ((الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ))[89] وقال تعالى : ((إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ))[90] والإيمان بالغيب هو (الاعتقاد بما غاب عن الناس من الموجودات والعوالم كعالم الملائكة وعالم البرزخ وعالم الاخرة.....))[91] وقد حث الله عباده على الإيمان بالغيب لأنه يسهل على الانسان كلفه العمل فكانه يرى فعلا ثمره عمله بخلال المقتصر على الحس فانه وان بلغ في غايه مراده لكن كماله الظاهري منحصر بالماديات فقط[92].

ان رفض كثير من الأمور الغيبية التي يشير اليها النص القرآني، وهو اتجاه تبناه الشيخ محمد عبدة في تفسيره المنار وتبعه على ذلك تلميذة، رشيد رضا وكان رفضهما لهذه الأمور يستند على مسلك تأويل هذه النصوص بإبعاد المنهج اللغوي واستبداله بمنهج عقلي فهو يرفض ان يكون وجود حقيقي لسجود الملائكة لآدم فهو لا يستبعد ان تكون دلالة الآية التي تشير الى ذلك هي اشارة القوة التي اعطاها الله لآدم ليكون بها مستعدا للتصرف في الأرض وعمارتها، فعبر عن تسخير هذه القوة بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير[93]، كما ان رشيد رضا رأى ما يراه شيخه وأستاذه في الجن في ان هذه الموجودات التي أشار اليها القرآن يجوز ان تكون مايكروبات الأمراض قال: ((وقد قلنا في المنار غير مرة انه يصح ان يقال ان الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة والمسمى بالمكروبات يصح ان تكون نوعا من الجن، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض))[94] وهذا الاتجاه على ما فيه من تأويل متكلف ومتعسف فإن فيه إهدار لدلالات النص القرآني ومخالفة واضحة لفهم ظواهر هذا النص

ان مثل هذه الآراء تتطابق مع مبتنيات الاتجاه المادي، وهو اتجاه معاصر يتعامل مع الموجودات الغيبية ومعاجز الأنبياء بذهنية مكتسبة من واقع مادي ونظرة د. ابو زيد للأمور الغيبية وان لم تتطابق بشكل تام مع رؤى هذا الاتجاه المادي في التعامل مع الأمور الغيبية والحقائق المعنوية، إذ انه لم يعمد الى تأويل هذه الأمور بما يتناسب مع طبيعة العصر وفق رؤى

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

الاتجاه المادي حيث ينفي وجودها بالمرة، وجودها اللفظي في القرآن لا يمثل الا شواهد تاريخية لمسايرة الذهنية المعاصرة للنص فمع جملة المفارقة هذه، الا انه وجه التطابق في الرؤى واضح.

2- رفض د.ابو زيد التوسيع الدلالي لصيغة الفعل (يحكم) بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم المفهوم المرتبط بالدولة الحديثة التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني وذلك في آيات سورة المائدة كقوله تعالى: ((فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ))[95] وقوله تعالى : ((وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ))[96] وقوله تعالى : ((وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ))[97] ، وقوله تعالى : ((مَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ))[98] فالتوسيع الدلالي لهذه الآيات هو إهدار لطبيعة النظام اللغوي للنص الذي تدور صيغة حكم فيه دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية، فالدال اللغوي(حكم) من خلال سياق تداوله في النص يؤكد الدلالة اللغوية ولا يتجاوزها[99]، وفي إطار الدلالة اللغوية للحكم في الآيات السابقة يؤكد د.ابو زيد ان تكرار تعلق الدال (حكم) بالظرف (بين) يؤكد ان الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين ولو كان الحكم المقصود، الحكم السياسي لكان التركيب اللغوي يتخذ مسلكاً أسلوبيا آخر فيصبح (فاحكمهم) هذا بالإضافة الى ان التركيب ((احكم بينهم)) يحيل دلاليا الى ان الحكم مرتهن بقضية جزئية هي محل الخلاف فلا شمولية في الدلالة للحكم بما انزل الله بمعنى إقرار مبدأ الحاكمية وليس إهدار السياق اللغوي فحسب هو الذي اضطر الى هذه النتيجة بل ويعود ايضاً لإهدار السياق الخارجي المتمثل بـ(أسباب النزول) فهو سياق يكشف الطبيعة السجالية للنص في اشتباكه مع يهود المدينة، فسياق النزول يرتبط بخلاف حدث بين اليهود نتيجة التزييف والفساد والانحراف، الجأ بعضهم الى الاحتكام الى النبي، والنص يخير النبي بين الحكم بينهم وبين الاعراض عنهم وإهمالهم[100].

لقد تعامل د. ابو زيد مع دلالات هذه الآيات في ضوء منهجه بتخصيص مداليل النص وتحييدها بخصوص السبب، وقد ذكر البحث ان هذا خطأ منهجي وقع فيه هؤلاء الباحثين إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولم يقدم أبو زيد على ان دلالة ألفاظ الحكم في الآيات السابقة تدل على الخصوص.

والبحث يتفق مع د. ابو زيد من عدم دلالة ألفاظ الحكم على مفهوم الحكم المرتبط بمفهوم الدولة ولكن لا بدعوى تخصيص الدلالة لخصوص السبب فتصبح هذه المداليل من قبيل الشواهد التاريخية، ولكن بدعوى السياق العام للآيات المباركة، إذ ان سياق الآيات لا يسمح بإحضار مفهوم الحكم بمعناه السياسي العام، وإلا فان المدلول اللغوي للفظة حكم قابل للتوسع الدلالي ليشمل هذا المفهوم وغيره، وعليه لا يحق للدكتور أبو زيد ان يستفيد من سياق هذه الآية في تحديد مورد الحكم بفك المنازعات والخصومات، لينفي حاكمية الله وينفي ان يكون النص قد تعامل مع مدلول الحكم بمفهومه الحديث، بل اننا بمقتضى النص القرآني نجده تعامل مع الحكم والدولة كظاهرة أصلية لحفظ النظام الاجتماعي وحفظ حقوق الانسان، فان أول من قام بتأسيسها الأنبياء والرسل من اجل تثبيت تلك الحقوق، قال تعالى :((كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ))[101] وقد تولى بعض الانبياء (عليهم السلام) الإشراف على شؤون الدولة كداوود وسليمان (عليهما السلام) فالتوجه نحو تنظيم الدولة سياسيا والتأكيد على الولاية الشرعية ينبع من روح النص القرآني الذي نظم شؤون الولاية كقوله تعالى: ((إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ))[102] وهناك عشرات الآيات التي تتعاطى مع هذا المفهوم بشكله الواسع، ولا تعرف ما إذا د. ابو زيد يقبل بهذا التوسيع الدلالي الذي يفرضه النص أم يلجأ الى النص النقدي

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

ليخصص هذه المداليل بسبب النزول فتكون شواهد تاريخية التي جمدت دلالاتها وتجاوزها العصر.

3-ألغى د. أبو زيد عددا من الأحكام الشرعية، ورفض الدعوات المعاصرة لتطبيق الشريعة-كما بين البحث سابقاً-انطلاقا من منهجه في التحليل اللغوي والقراءة التاريخية للنص القرآني، فهو يرى اننا ((إذا قرانا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص، فربما قادتنا القراءة الى اسقاط كثير من تلك الاحكام بوصفها أحكاماً تاريخية كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع شريعة))[103] ومن تلك النماذج النصية التي جمدت دلالتها أصبحت من قبيل الشواهد التاريخية هي الأحكام الشرعية التي تنظم علاقة المسلمين بغير المسلمين إذ يقول: ((ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين))[104] كمطالبة اهل الذمة بالجزية والخضوع لأمر الحاكم الشرعي، فهذه أمور تجاوزتها البشرية والرجوع إليها يعتبر عودة الى الوراء، وان التمسك بدلالة هذه النصوص في الوقت الحاضر يتعارض مع مصلحة الجماعة ويضر بالكيان الوطني والقومي ضررا بالغا في عصر استقر فيه مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس[105].

لقد تصور بعض الباحثين المعاصرين ان التشريعات الاسلامية المتعلقة بالتعامل مع غير المسلمين وخصوصا اخذ الجزية منهم تمثل ظلما وحيفا مخالفا للتعامل الإنساني السليم أو هي على الاقل كما يرى احمد القبنجي لا تتناسب وارتفاع المستوى الثقافي للمجتمعات المعاصرة ومخالفة لمفهوم المواطنة، وان كانت هذه التشريعات في عصرها تمثل قمة الطرح الإنساني والرؤية الحضارية في تعامل الدولة مع الأقليات الدينية[106]، الا ان التطور الحضاري للمجتمعات يحتم علينا ان ننظر الى هذه التشريعات على انها شواهد تاريخي كما يرى د.ابو زيد.

وقد دافع عدد من الباحثين الإسلاميين عن أهداف الإسلام في سن هذه التشريعات، إذ رأوا ان اخذ الجزية ليس عقابا لأهل الكتاب بل هو تكريم لهم، فالجزية ليست فدية، بل هي ضريبة تترتب على غير المسلمين الذين يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية، إذ ان المسلمين يدفعون الضرائب للحكومة الإسلامية بعنوان الزكاة أو بعناوين أخرى، وإذا كان أهل الكتاب لا يترتب عليهم دفع الضرائب الإسلامية أو المشاركة في الجهاد، فتأخذ الدولة الجزية بدلا من الزكاة وفي مقابل تقوم الدولة بضمان امن الناس وتمنحهم حمايتها، حتى انها تؤخذ منهم بدلا من الخدمة العسكرية، اما عندما أصبح أهل الكتاب يتطوعون لخوض الحرب لصالح المسلمين فان المسلمين كانوا يدفعون الجزية لهم، وهو ما نؤيده بالشواهد الواقعية[107].

ومن الباحثين من جمّد كثيرا من مداليل النص القرآني- كما ذكر البحث سابقا- عباس يزداني واحمد القبنجي، إذ تعاملا مع تشريعات الإسلام على انها لا تنفك عن واقعها التاريخي، ولذلك فهي غير صالحة لكل عصر وزمان ولا تلبي مقتضيات العصر، ومن ذلك رفضهما التشريعات المتعلقة بالحدود(العقوبات) والديات، إذ لا معنى للتعبد بالنصوص القرآنية المتضمنة لهذه التشريعات، وان ينظر لهذه التشريعات في ضوء حقوق الانسان العالمية، ومن ذلك إلغاء عقوبة اليد[108] وعقوبة رجم الزاني وجلده[109] وعقوبة القتل[110] وغيرها من العقوبات الرادعة التي تبناها النص القرآني.

ان الدخول في تفاصيل هذه القضية يحتاج من الكلام ما لا يسع المقام لذكره الا اننا على الإجمال نقول: ان الأصل في العقوبات الأخلاقية القرآنية لردع المتجاوزين والمنحرفين هو التشديد والحسم، لاسيما في التعامل مع المنحرفين أخلاقيا، وهذا التشديد جاء منسجما مع النظرية الأخلاقية الإسلامية، فلا بد من اجل بناء مجتمع متكامل نظيف يعنى بحقوق الأسرة وحقوق الافراد، وحقوق النظام الاجتماعي من إنزال أقصى العقوبات الجسدية بالذين يحاولون تمزيق ذلك النظام الأسري والاجتماعي، فالجناية او الجرم ليس الا عمل مربك للنظام

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

الاجتماعي فلا بد للتشريع الإسلامي من التحرك سريعا لمعالجة الانحراف بالقطع في السرقة والقصاص في القتل والجلد في الزنا وغيرها من العقوبات.

نعم البحث يتفق مع هؤلاء الباحثين في عدم صلاحية تطبيق نظام العقوبات في العصر الراهن، ولكن لا بدعوى انه غير صالح للتطبيق وان الشرع لا يناسب واقع تاريخي محدد، ولكن بدعوى عدم توفر الشروط المناسب لتحقيقه لان الاحكام الشرعية تدور مدار موضوعاتها، فلا تقام العقوبات الا بوجود نظام اجتماعي مبني وفق أسس النظرية القرآنية تكفل وتضمن به الحقوق وتحارب به أسباب الجريمة، وقد جعل الإسلام تطبيق العقوبات آخر الحلول لمعالجة الانحراف.

ومن التشريعات التي جمدت وتحيدت دلالاتها في نظر احمد القبنجي، هي تلك التشريعات المتعلقة بالنظام الحقوقي في الإسلام، فقد حاول هذا الباحث إلغاء الأحكام المتعلقة بإرث المرآة، إذ رأى انه يمكن رفع اليد عن النص القرآني المحدد بإرث المرأة في حالة القطع يكون هذا الحكم الشرعي يتقاطع مع العدالة او يكون النص ناظرا الى حالة خارجية ويعالج قضية تاريخية ينتهي حكمها بانتهاء موضوعها[111].

ان رأي هذا الباحث جاء منسجما مع صيحات ودعوات الغربيين والمتأثرين بهم من العرب الى ضرورة مساواة الرجل بالمرأة في كل جوانب الحياة ومنهم مساواتها بالإرث، وهم يدينون الإسلام ويتهمونه بظلم المرأة وخصوصا بتشريعه قانون الإرث، إذن انه يعطي للمرأة سهما معادلا لنصف سهم الرجل من الإرث قال تعالى : ((يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ))[112] وقد دافع علماء الإسلام عن وجهة نظر الإسلام هذه وردوا تلك الاتهامات وفندوها ومجمل ما قالوه ان سبب تحديد الإسلام لسهم المرأة في الإرث بنصف سهم الرجل هو الوضع الخاص للمرأة من حيث المهر والنفقة والجندية وبعض القوانين الجنائية، أي ان الوضع الخاص بالمرأة من حيث الإرث انما هو نتيجة للوضع الخاص الذي تتمتع به المرأة في المهر والنفقة، والأمور الأخرى، فالإسلام يرى ان المهر والنفقة أمورا مهمة ومؤثرة في أحكام عرى الزواج وتأمين وفاه الأسرى وايجاد الوحدة بين الزوجين، وأما إلغاء المهر والنفقة وعلى الأخص النفقة يؤدي الى تزلزل أساس الأسرة وجر المرأة الى الفحشاء ، ولان الإسلام يرى المهر والنفقة شرطا في العقد فقد رفعها عن كاهل المرأة وفرضها على ميزانية الرجل فهو يريد هنا ان يجبر هذا الفرض عن طريق الإرث، فالمهر والنفقة هما اللذان أديا الى تقليل سهم المرأة في الإرث، فالمسألة ليست اقتصادية صرفة كما ظن الكثير ، ولعل احمد القبنجي منهم، بل ان الإسلام أخذ في نظر الاعتبار جوانب متعددة لهذه المسألة منها طبيعية ومنها نفسية، فمن ناحية نظر الى احتياجات ومشاكل المرأة الكثيرة فيما يخص انجاب الأطفال، في الوقت الذي يكزن فيه الرجل متحررا من ذلك ومن ناحية ثانية قدرتها التي تقل عن قدرة الرجل في الإنتاج واكتساب المال، بالإضافة الى الملاحظات النفسية والروحية المتعلقة بكل من الرجل والمرأة، فالإسلام قد اخذ كل هذه الأمور بنظر الاعتبار وقرر ضرورة وجود المهر والنفقة أدت بشكل غير مباشر الى الضغط على ميزانية الرجل فاستلزم تعويضها بالإرث بان يكون سهم الرجل من الإرث ضعف سهم المرأة[113].

وهكذا فان تشريعات الإسلام بحق المرأة ليست ظلما لها وانها لا تنسجم مع تطور العصر، بل انها تمثل قمة في التكريم وباعتراف عدد من الباحثين الغربيين الموضوعيين، ومن ذلك ما قاله المستشرق غوستاف لويون، ((والإسلام قد رفع حال المرأة الاجتماعي وشأنها رفعا عظيما بدلا من خفضها، خلافا للمزاعم المكررة على غير هدى، والقرآن قد منح المرأة حقوقا ارثية احسن مما في أكثر قوانيننا الأوربية))[114] أفمن المعقول ان يقيم الغرب تشريعات الإسلام بهذه الموضوعية في حين الباحثين الاسلاميين يتعاملون مع تشريعاته على انها شواهد تاريخية جمدت دلالتها على عصر ذلك الواقع التاريخي والاجتماعي!؟

ثانياً: ظاهرة الانقلاب الدلالي

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

لقد ضمت الدراسات المعاصرة رؤى وأفكارا في فهم النص القرآني، رأى أصحابها فيها انها تنسف وتعارض ما ذهب اليه الجمهور من دارسي القرآن من مفسرين وفقهاء وأصوليين فهم رأوا ان من حق كل عصر ان ينتج فهمه القرآني الخاص بعيدا عن الزامات بقية العصور وقد جاءت رؤاهم الجديدة بمستويات متعددة منها ما كان على المستوى العقائدي والاجتماعي والفقهي، وسنقصر حديثنا هنا على رؤاهم في المستوى الفقهي، فقد عرض عدد من الدراسين المعاصرين مبان واحكام فقهية جديدة تنسق المذاهب الفقهية المعروفة وسيعرض البحث محاولتين في هذا المجال:

المحاولة الأولى: محاوله محمد شحرور

لقد حاول هذا الباحث السوي في كتابه (الكتاب والقرآن) ان يضفي على قراءته صفة الشمول ليخرج بنظرية جديدة في المعرفة وكان الجانب الفقهي واحدا من محاور هذه الدراسة إذ كانت له رؤاه الخاصة والمفردة في فهم دلالات آيات الإحكام معتمدا في استنتاجاته على القرآن الكريم نفسه وعلى اللغة وحدها، ومن ذلك:

1-رأيه في الربا

فقد رأى ان الربا ليس كله حرام، فقد جاء الربا في دلالات النص القرآني يتحرك بين حدين اعلى وأدنى، فالحد الأعلى للربا جاء في قوله تعالى: ((لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً))[115] والحد الأدنى هو حد الصفر في قوله تعالى: ((وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ))[116] والحد الادنى- الصفر- هو حكم التعامل المالي مع الفقراء الذين يستطيعون سداد القروض ولكن من دون فائدة، وهو ما يسمى بالقرض الحسن، واما الناس الذين هم فوق هؤلاء في قدراتهم المادية وهم عادة أهل الفعاليات التجارية والصناعية والزراعية،

والآية وضعت لهؤلاء سقفا للفائدة وهو ضعف مبلغ الدين ولا يمكن ان تزيد عن ذلك، ففي الحالات التي تبلغ فيها الفائدة أكثر من ضعف المبلغ الاصلي فيحق المدين الامتناع عن دفع ما زاد عن الضعف[117].

2-رأيه في العلاقة بين المرآة والرجل وفي تحديد لباس المرآة:

ناقش الباحث هذه الأمور في آيتين وردتا في سورة النور وذلك في قوله تعالى: ((قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ))[118] ففيما

يتعلق بغض الأبصار الذي أمر به تعالى كلا من الرجل والمرأة يرى هذا الباحث العصري ان الفعل(غض) ، فيه دلالة على اللطف لا على غضاضة الفعل، وعليه فالمراد من الغض هو انه إذا كان رجل يغير ملابسه وهو في وضع لا يحب ان يراه فيه احد حتى ولو كان رجلا، ووقف حوله مجموعة من الرجال تنظر اليه فانها ستسبب له الحرج وكذلك المرأة إذا كانت في وضع لا تحب ان يراها عليه احد حتى من النسوة فانها ستشعر بالحرج إذا نظر إليها أحد، وهذا ما أراده الله منا رجالا ونساءا ان لا ينظر بعضنا الى بعض في موقف من مواقف لا نحب ان ينظر الينا فيها، والدليل هو الذوق العام السائد اليوم وهو ما نسميه اليوم بالسلوك الاجتماعي المهذب، وليس هناك حرج في النظر في غير تلك الحال[119].

اما ما يتعلق بلباس المرأة فيتعلق أولا بتحديد معنى الزينة فالزينة في رأيه قسمان:

الأول: زينة ظاهرة بالخلق: وهي في نظر هذا الباحث المعاصر جسد المرأة عامة الرأس والصدر والظهر واليدين والرجلين، ودليله على ذلك ان الله خلق الرجل والمرأة عراة.

الثاني: زينة غير ظاهرة بالخلق: وهي ما أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها، وهو ما بين الثدين، وتحت الثدين وتحت الإبطين

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

والفرج والآليتين، وهي المناطق التي أمر الله بسترها في الآية السابقة ((وليضربن بخمرهن على جيوبهن)) ودليله على ذلك هو المعنى اللغوي للجيب إذ ان معناه هو فتحه لها طبقتان لا طبقة واحدة ومصاديق هذا المعنى- هي المناطق الأنفة الذكر[120].

ان هذه القراءة العصرية التي تبناها هذا الباحث هي مصداق واضح للقراءات العبثية الذوقية، إذ غابت عن الباحث الأدوات والعناصر الأساسية التي تضبط عملية الاستنباط الفقهي في ضوء النص، فكان استنباطه غير معبر عن رأي الشريعة وبعيدا عن روحها وأهدافها، فتوصل الى مداليل متناهية بالتأويل والتعسف المتكلف للنص القرآني، ومخالفة فاضحة لظواهر النص فهل غابت عن هذا الباحث الآيات العديدة التي تصرح بحرمة الربا وتشدد عليه لكي يبيح المعاملات الربوية بشتى أنواعها ما لم تتجاوز الفوائد ضعف قيمة المبلغ الأصلي والله عز وجل يقول : ((الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ....))[121] وقد شدد الله سبحانه في هذه الآيات في أمر الربا بما لم يشدد بمثله في شيء من فروع الدين الا في تولي أعداء الدين[122].

وقد اقحم قوله تعالى : ((اضعافا مضاعفة)) حين جعله دليلا لإباحة الربا ما لم تحصل المضاعفة مع إجماع المسلمين تقول بحرمته بمجرد الزيادة، وسياق الآيات يؤيد ان يكون ذلك قيدا يتبين منه حد الربا المحرم إذ ان قوله تعالى ((أضعافا مضاعفة)) يشير الى الوصف الغالب في الربا، فإنه بحسب الطبع يتضاعف، فيصير المال اضعافا مضاعفة بانفاد مال الغير وضمه الى رأس المال التربوي[123] والدليل ان الضعف لم يؤخذ حدا في الحرمة ان المعترضين على حرمته بشهوة بالبيع ((قالوا انما البيع مثل الربا))[124] ومعلوم ان البيع لم يؤخذ الضعف فيه حدا حتى يطلق عليه بيع.

اما ما يتعلق باستنباطاته حول تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة وتحديد الستر الواجب فان في هذه الآراء من الإثارة ما يفوق الذي تقدم في الإرث، وقد وقع في اختلالات ومفارقات تفوق ما وقع به سابقا، فقد اجاز نظر كل من الرجل والمرأة لبعضها بشكل مطلق عد النظر الى العورة، ((وكان هذا الحكم قد جاء خاصا بالحمامات العامة ودور الدعارة))[125] وليس له من دليل لغوي او قرآني يجيز له هذا الرأي، بل ان دليله- على حد تعبيره- هو الذوق العام السائد اليوم، وهو ما يسمى بالسلوك الاجتماعي المهذب وهو بذلك يكون قد خالف منهجه الذي تعهد به بالرجوع الى اللغة والنص نفسه لفهم المداليل.

وقد بلغت قمة الإثارة في استنباطات هذا الباحث العصري حين حدد الزينة الواجب سترها عند المرأة بالمناطق الأنفة الذكر وأجاز لها إخراج ما عداها، دليله- كما ذكرنا سابقا- ان الآية أمرت بستر الجيوب والجيب يعني برأيه فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة وهي تنطبق على المناطق الانفة الذكر.

لقد أعطى معنى (الجيب) من دون ام يرجع الى أي مصدر لغوي في معرفة هذه المفردة، مع جمهرة المعاجم تشير الى ان معنى الجيب هي فتحة الصدر في الثوب[126]، وإذا كان معنى الجيب هو ما ذكره فلماذا أهمل الفروج التي بين اصابع الكفين والقدمين وهي لا تختلف في شئ عن الفرج وما بين الاليتين، فلماذا ارتضى كشف هذه الزينة الخلقية مع ان معنى الجيب ينطبق عليها تمام الانطباق.

ثم ان معنى الجيب لا يستقيم له بالشكل الذي أراد في ظل الامر الوارد في الآية باسدال الخمار على الجيوب ((وليضربن بخمرهن على جيوبهن)) ومعلوم ان معنى الخمار هو الغطاء الذي يستر الرأس[127]، فيكون المعنى وليلقين بأطراف مقانعهن على صدورهن ليسترنها بها[128].

والعجيب ان هذا البحث يذهب الى ما هو اغرب من رأيه في تفسير معنى الجيوب التي تستلزم الستر إذ يواصل كلامه فيقول: وسمح لهن بإبداء هذه الجيوب، وهذا الإبداء للجيوب بالنسبة للمرأة للذكور التالية مواقعهم، منها الزوج، الأب ، والد الزوج، الابن، ابن الزوج، ابن الأخ، ابن الأخت، المرأة المؤمنة بحق لها

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

ان تظهر عارية تماما أمام هؤلاء ان حصل ذلك عرضا فان تحرجوا من ذلك فهو من باب العيب بالحياء، وليس من باب الحلال والحرام، وعلى المؤمنة ان لا تتحرج من هذا القدر من العري وعليها ان تترك هذا الحرج وهذا هو دليل كونها مؤمنة[129].

ان دعوة هذا الباحث الاسلامي الذي يستنير بهدى الكتاب العزيز لم يبق بدعوته هذه لأصحاب الشذوذ الأخلاقي والجنسي ما يدعون اليه ولنا ان نسأل محمد شحرورّ إذا كان القرآن قد أباح للمرأة ان تخرج بهذا المستوى من العري وإبداء الزينة فما هو التبرج المنهي عنه في قوله تعالى : ((لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى))[130] إذا كان يحق للمرأة ان تظهر في بعض الحالات عارية تماما فما هي صورة المرأة في الجاهلية!! ليأمر الله المؤمنات بالترفه عنهن بهذا القدر من الستر.

لقد غفل الباحث أو تغافل عن العديد من الآيات التي تأمر المرأة بالحجاب المادي والمعنوي، فاين باحثنا المعاصر من قوله تعالى :((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً))[131] فالآية تأمر المؤمنات ان يرتدين الجلباب وهو الثوب الطويل الفضفاض[132]، وهو يشبه بالعباءة المعروفة عندنا الى حد ما، أفليجأ محمد شحرور وفقا لمنهجه اللغوي التجديدي الى تأويل الجلباب بغطاء ستر الجيوب بالمعنى الذي أراد.

وأين باحثنا المعاصر من قوله تعالى : ((وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ))[133] وغيرها من الآيات التي خصت مسألة الحجاب وحثت عليه وشددت على الالتزام به من قبل النساء ليضمن مجتمعا تسوده الأخلاق السامية والعفة والطهارة.

لقد جاءت قراءة محمد شحرور في تحليله لآيات القرآن وفقا لمنطلقات ومعطيات ناقصة ومحدودة فكانت محاولة انحرافية ومغرضة، فهذا النمط من التحليل إذا كان نابعا من قصور في الوعي وجمود فكري وانهزام أمام العلوم الإنسانية فهو الانحراف بعينه وان كان تحليلا مقصودا لتمرير بعض الأفكار المنحرفة وإعطائها طابعا شرعيا فليس ذلك الا الخيانة والنفاق.

الدراسة الثانية: محاولة عباس يزداني

عرفنا فيما سبق ان هذا الباحث كان له إشكالية حول صلاحية الكثير من دلالات النص القرآني لتلبية حاجات ومتطلبات العصر فقال بتاريخية الكثير من هذه النصوص وهو ما عبرنا عنه بـ(الجمود الدلالي) اما على مستوى الانقلاب الدلالي فقد سعى لإسقاط الكثير من دلالات النص القرآني وبالخصوص الدالة على الأحكام الشرعية والتي كان فقهاء الإسلام يستخرجون الرأي فيها على ضوء القواعد المقررة في علمي الفقه والأصول معتمدا منهجه في قراءة النص القرآني المتمثل ثنائية الانسجام مع الواقع والتحليل اللغوي ومن تلك الاحكام الشرعية التي كان له فيها رأي مخالف لجمهور الفقهاء:

1-إسقاط عقوبة قطع اليد فهو يرى ان الآية التي تتحدث عن عقوبة قطع اليد: ((وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا))[134] انما اراد الله منها تهديد السارق فقد وليس المراد إثبات حد وعقوبة لهذه الجريمة ويرى هذا الباحث ان الصياغة اللغوية للآية هي الفيصل في ذلك، فالآية جاءت مجملة في ألفاظ اليد والقطع وكذلك بسب عدم وضوح مقدار المال المسروق فليس معلوما من الآية المقدار الذي يجب قطعه وذلك لان كلمة اليد تطلق على الأصابع فقط وكذلك على الكتف الى المرفق وكذلك فان الآية يوحي ان إذا جيء بالسارق الى المحكمة فالقاضي لا يمكنه الحكم بقطع يده بسب إجمال الآية ويختم الأمر بإرشاده وتعزيزه[135].

وكذلك يرى هذا الباحث ان موقف القرآن جاء متسامحا من عقوبة الزنا في قوله تعالى: ((الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ))[136] فلفظ الزاني والزانية يفهم منه تكرار هذا الذنب عدة مرات فلا يقال لمن ارتكب هذا العمل مرة واحدة باشخص ارتكب الزنا ولكنه لا يقال له زاني وكذلك في قوله

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

تعالى : ((وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ))[137] وقوله تعالى : ((وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ))[138] حيث ورد الكلام بالفعل المضارع الذي يحكي عن استمرار الفعل، ولكن بالنسبة الى الذنوب الكبيرة لا نشاهد هذه الملاحظة الدقيقة كالقتل كما في قوله تعالى : ((وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا))[139] وهذا التعبير يشير الى ان القاتل إذا قتل مرة واحدة فانه يستحق هذه العقوبة[140].

وفي مقام الرد على هذا الكلام نقول ان هذا الباحث قد الجا نفسه الى اختلالات لغوية ومنهجية كان بامكانه ان يعفي نفسه عنها لو التزم بمنهجه في الإصدار على تاريخية النصوص القرآنية ذات الدلالات الشرعية كلامه عن عقوبة الزنا التي مضى الحديث عنها سابقا وقد بين البحث سابقا ما لهذا المنهج من ايجابيات وسلبيات، واما هنا فالإرباكات اللغوية والمنهجية واضحة اذا ان الاجمال والإطلاق في القرآن الكريم له ما يفصله ويقيده وفق ضوابط رصينة وصفها الأصوليون والفقهاء ودارسوا علوم القرآن فـ((العلم الإجمالي انما يكون سببا للمنع من الأخذ بالظواهر إذا اريد العمل بها قبل الفحص عن المراد الذي علم المكلف بوجوده إجمالا بين الظواهر فلا محالة ينحل العلم الإجمالي ويسقط عن التأثير ويبقى العمل بالظواهر بلا مانع))[141] فليس من الصحيح ان تلغى الاحكام الشرعية لمجرد الإجمال في آياتها، وليس الإجمال في القرآن الكريم إبهاما وغموضا وترميزا ولو كان كذلك لخالف الغرض الذي من اجله نزل فـ(لا يتصور ان حكيما يأتي بكتاب ليهدي به الناس ويخرجهم من الظلمات الى النور ويغير من طرائق سلوكهم وحياتهم ثم يتعد ان يلغز فيه ويجعله بحيث لا يفهمه الناس))[142] فلا مجال لإسقاط عقوبة السارق لمجرد الإجمال في لفظ اليد ولو كان كذلك لسقط حكم غسل الأيدي في الوضوء ((فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ))[143] بل ان الأدلة أحرزت موضع الغسل وموضع القطع وبقرائن حالية ومقالية فقد دلت الروايات في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) على ان ((ان القطع يقع على أطراف الأصابع))[144] وقد استدل الإمام الجواد (عليه السلام) بقرائن من القرآن الكريم على ان موضع القطع يقع على اطراف الأصابع[145] واما ما ذكره عن إسقاط عقوبة الزنا بدليل ان لفظ الزنا الوارد في الآية يفهم منه او لمرتين تسقط منه هذه العقوبة فهذا كلام لا يوجد ما يؤيده فإجماع اللغويين على ان معنى الزنا هو وطأ المرأة من غير عقد شرعي[146] فتقيد معنى الزنا بالتكرار هو دعوى من غير دليل، بل ان سياق الآية ينفي ان يكون القرآن متسامي في عقوبة هذه الجريمة، حيث قال تعالى : ((وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ))[147] أي لا تأخذهم بهم رحمة فمنعكم من إقامة الحدود عليهما ((إذ الرأفة بمن يستحق نوعا من العذاب توجب التساهل في إقامته بما يستحقه من العذاب بالتخفيف فيه وربما أدى الى تركه))[148] فالإسلام من خلال هذا النص القرآني حريص كل الحرص على التشديد في التعامل مع هذه الجزية من اجل بناء مجتمع متكامل نظيف وفق النظرية الأخلاقية الإسلامية.

الخاتمة

بعد هذا العرض عرفنا ان القراءة المعاصرة للنص القرآني في ضوء ثنائية الواقع واللغة قد أفرزت اتجاهيين متباينين الأول يرى حاكمية الواقع واللغة على النص والثاني يرى حاكمية النص على الواقع واللغة ولما تركز حديثنا على الاتجاه الأول فإننا نستطيع ان نجمل ما توصل إليه البحث في ظل هذا الاتجاه على النحو الآتي:

- قد رأى أصحاب هذا الاتجاه في مقدمتهم د.ابو زيد ان النص في تشكله جاء استجابه وانعكاسا للواقع وان الفاعل التكويني للنص والمنتج لدلالته هو الواقع الإنساني وقد رأينا من خلال هذا البحث ان القول بهذا الكلام يستلزم تفريغ النص من فاعليته وحركته في المجتمع ولا يصبح له أي دور في حركة الإنسان والتاريخ وهو ما ينافي واقع الحال.

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

- إن من اهم الفرضيات التي تبناها أصحاب هذا الاتجاه هو القول بتاريخية الكثير من الدلالات القرآنية إذ اصبحت كثير من دلالاته لا تعدو ان تكون شواهد تاريخية وذلك بفعل التطور الإنساني في كل مجالات الحياة وقد رأى البحث ان الإصرار على هذه الفرضية يعني موت أكثر القرآن وهو ما ينافي خلود الإسلام والقرآن.

- لقد رأى أصحاب هذا الاتجاه ان النص القرآني هو نص لغوي فحسب وان لا مفهوم لهذا النص خارج طبيعته اللغوية وقد رأينا ان تبني مثل هذا المنهج لا يوصل الى نتائج سليمة ومرضية وخصوصا ما يتعلق بمسائل العقيدة وان في القرآن حقائق ومعارف لا تنكشف بالحروف والألفاظ.

- حاول أصحاب هذا الاتجاه إلغاء العديد من الأحكام الشرعية التي نص عليها القرآن الكريم بحجة ان كثيرا من الأحكام الشرعية قد أسقطها التطور التاريخي وان الشريعة جاءت لتحل مشكلة مؤقتة وان مقتضيات الواقع المتغير تفرض وجود أحكام شرعية جديدة.

- لقد حاول بعضهم استنباط أحكام شرعية من النص القرآني في ضوء المنهج اللغوي معتقدين ان هذه الأحكام تنسجم مع مقتضيات العصر وقد رأى هذا البحث هذا المنهج المتبع ملئ بالاختلالات والإرباكات وان هؤلاء الباحثين قد افتقدوا الى الأدوات الصحيحة والضرورية للاستنباط فجاءت تأويلاتهم متكلفة ومتعسفة بعيدة عن روح الشريعة وأهدافها.

- يرى البحث ان الطابع العام والهدف الأساسي لهذه القراءة العصرية انها ارادت ان تجعل من الدين منجزا إنسانيا ونتاجا بشريا إذ ان أي إخلال بمنظمة الدين الثابتة وتجاوز قطعيات النص بدعوى حركية الواقع وثبات النص يقودنا لا محالة الى نفي ومصادرة حقه الإلهي عن المنجز الديني.

الهوامش

(1) تطورات مناهج التفسير القرآني في القرن الأخير، أ.موسى الصدر وأمان الله فريد(بحث في مجلة المنهاج، ع32، لسنة 2004م): 283.

(2) الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم، د.عبد الأمير كاظم زاهر، بحث في مجلة المنهاج: 59.

(3) ينظر: الجواهري في تفسير القرآن: ج1، 3.

(4) ينظر: الإعجاز البياني للقرآن، د.عائشة عبد الرحمن: 85

(5) فهم القرآن (دراسة على ضوء المدرسة السلوكية) ، جواد علي كسار: 471.

(6) ينظر: نقد الخطاب الديني: 206.

(7) تطورات مناهج التفسير القرآني في القرن الاخير، بحث في مجلة المنهاج: 292.

(8) ينظر: المصدر نفسه نقلا عن: تفسير القرآن وهو الهدى والفرقات لأحمد خان الهندي

(9) فهم القرآن: 476.

(10) ينظر: نقد الخطاب الديني: 206.

(11) ينظر: المصدر نفسه.

(12) مفهوم النص: 25.

(13) فهم القرآن: 236.

(14) ينظر: المصدر نفسه: 289-390.

(15) نقد الخطاب الديني: 206.

(16) المصدر نفسه: 130.

(17) المصدر نفسه: 130-131.

(18) المصدر نفسه: 126.

(19) المصدر نفسه.

(20) المصدر نفسه.

(21) ينظر: المصدر نفسه.

(22) حرب المصطلحات، حسين درويش العادلي: 57.

(23) دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، كامل الهاشمي: 54.

(24) نقد الخطاب الديني: 130.

(25) ينظر: حرب المصطلحات: 93.

(26) يونس: 15.

(27) ينظر: حرب المصطلحات: 95.

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

([28]) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن): 69.
([29]) ينظر: دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر: 58.
([30]) ينظر: حرب المصطلحات: 63.
([31]) ينظر: حرب المصطلحات: 61.
([32]) النحل: 64.
([33]) نقد الخطاب الديني: 126.
([34]) الشعراء: 193-195.
([35]) محمد: 24.
([36]) حرب المصطلحات : 64.
([37]) الإسلام والأدب: د.محمود البستاني: 321.
([38]) من العقيدة إلى الثورة: 1/374-375.
([39]) الإسلام والأدب:319.
([40]) ينظر: المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر: 29.
([41]) المدرسة القرآنية: 30.
([42]) ينظر: المصدر نفسه: 34.
([43]) ينظر: المصدر نفسه: 35.
([44]) ينظر: التفسير الموضوعي مقارنات بين السيد الصدر وآخرين، جواد علي كسار: ص65.
([45]) ينظر: المدرسة القرآنية: 31.
([46]) نقد الخطاب الديني: 206.
([47]) المصدر نفسه: 209.
([48]) المصدر نفسه.
([49]) المصدر نفسه: 200.
([50]) نقد الخطاب الديني: 212.
([51]) ينظر: المصدر نفسه: 210.
([52]) ينظر: المصدر نفسه: 211.
([53]) مفهوم النص: 206.
([54]) نقد الخطاب الديني: 209.
([55]) ينظر: المصدر نفسه.
([56]) ينظر: المصدر نفسه: 207.
([57]) ينظر: المصدر نفسه: 217.
([58]) ينظر: نقد الخطاب الديني: 221-222.
([59]) ينظر: العقل الفقهي، عباس يزداني: 262.
([60]) ينظر: المصدر نفسه: 266.
([61]) ينظر: المصدر نفسه: 220.
([62]) الإسلام المدني: احمد القبنجي.
([63]) ينظر: المصدر نفسه: 193.
([64]) ينظر: الإسلام المدني: 24.
([65]) ينظر: المصدر نفسه: 100.
([66]) ينظر: المصدر نفسه: 211.
([67]) ينظر: المصدر نفسه:59.
([68]) ينظر: المصدر نفسه: 62.
([69]) ينظر: المصدر نفسه: 207.
([70]) نقد الخطاب الديني: 131.
([71]) مقاصد الشريعة، عبد الجبار الرفاعي: 23 (في حوار مع الشيخ مهدي شمس الدين).
([72]) ينظر: جدل التراث والعصر، عبد الجبار الرفاعي: 46.
([73]) مقاصد الشريعة: 24 (في حوار مع الشيخ مهدي شمس الدين).
([74]) ينظر: جدل التراث والعصر: 181.
([75]) ينظر: المصدر نفسه: 182.
([76]) ينظر: جدل التراث والعصر: 183.
([77]) ينظر: الإسلام المدني: 199.
([78]) ينظر: المصدر نفسه: 207.
([79]) جدل التراث والعصر: 50.
([80]) النص والسلطة والحقيقة: د.نصر حامد ابو زيد:95.
([81]) ينظر: علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم: 47-48.
([82]) ينظر: المصدر نفسه: 48.
([83]) ينظر: نقد الخطاب الديني: 212.
([84]) المصدر نفسه: 215.
([85]) ينظر: النص والسلطة والحقيقة: 135.
([86]) ينظر: عقائد الشيعة وأهل السنة في أصول الدين، د.علاء الدين القزويني: 125 وما بعدها.
([87]) معالم الفلسفة الإسلامية، محمد جواد مغنية: 103.
([88]) دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر: 59
([89]) البقرة: 1.
([90]) الملك: 12.
([91]) مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الاعلى السبزواري: 1/ 67.
([92]) ينظر: المصدر نفسه.
([93]) ينظر: تفسير المنار: 1/ 267.
([94]) تفسير المنار:3/ 96.
([95]) المائدة: 42.
([96]) المائدة: 44.
([97]) المائدة: 45.
([98]) المائدة: 47.
([99]) ينظر: النص والسلطة: 127.
([100]) ينظر: المصدر نفسه: 127-128.
([101]) البقرة: 213.

([102]) المائدة: 55.
([103]) النص والسلطة: 139.
([104]) نقد الخطاب الديني: 211.
([105]) ينظر: المصدر نفسه.
([106]) ينظر: الإسلام المدني: 75.
([107]) ينظر: محاضرات في الدين والاجتماع، مرتضى مطهري: 617-618.
([108]) ينظر: العقل الفقهي: 226-227 وينظر: الإسلام المدني: 243.
([109]) ينظر: العقل الفقهي: 220.
([110]) وينظر: الإسلام المدني: 227.
([111]) ينظر: المرأة المفاهيم والحقوق (قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني) احمد القبنجي: 248.
([112]) النساء: 11.
([113]) ينظر: نظام حقوق المرأة في الإسلام، مرتضى مطهري: 273-275.
([114]) المرأة المعاصرة: عبد الرسول عبد الحسن الغفار: 226.
([115]) ال عمران: 130.
([116]) البقرة: 279.
([117]) ينظر: الكتاب والقرآن: 467-470.
([118]) النور: 30-31.
([119]) ينظر: الكتاب والقرآن 604-605.
([120]) ينظر: المصدر نفسه: 606.
([121]) البقرة: 275.
([122]) ينظر: الميزان في تفسير القرآن : 2/ 413.
([123]) ينظر: الميزان: 4/ 20.
([124]) البقرة: 275.
([125]) الإسلام والقرآن في تصورات معاصرة، صائب عبد الحميد، مجلة قضايا إسلامية: 587.
([126]) ينظر: الكشاف الزمخشري: ج3/ 287.
([127]) ينظر: مفردات الفاظ القرآن: 298.
([128]) الإسلام والقرآن في تصورات معاصرة: 589.
([129]) الكتاب والقرآن: 608.
([130]) الأحزاب: 33.
([131]) الأحزاب: 59.
([132]) ينظر: الكشاف، الزمخشري: 583/3.
([133]) النور: 31.
([134]) المائدة: 38.
([135]) العقل الفقهي: 227.
([136]) النور: 2.
([137]) النساء: 16.
([138]) النساء: 15.
([139]) النساء: 93.
([140]) ينظر: العقل الفقهي: 232-233.
([141]) البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي.
([142]) أصول التفسير والتأويل، كمال الحيدري: 37.
([143]) المائدة:6.
([144]) مواهب الرحمن، السيد السبزواري: 32/11.
([145]) ينظر: المصدر نفسه: 11/ 231.
([146]) ينظر: الصحاح، الجوهري: 1888/5 وينظر: مفردات الفاظ القرآن: 384.
([147]) النور: 2.
([148]) الميزان: 15/ 80.

المصادر

القرآن الكريم

- الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم (قراءة في المنهج)، الدكتور عبد الأمير كاظم زاهر، مجلة المنهاج، ج19، السنة الخامسة، 1421هـ- 2000م.
- الإسلام المدني، أحمد القبنجي، دار الفكر الجديد، العراق- النجف، (د.ت).
- الإسلام والأدب، الدكتور محمود البستاني، ستارة- قم، ط1، 1422هـ
- الإسلام والقرآن في تصورات معاصرة ، صائب عبد الحميد ، مجلة قضايا إسلامية، ع7، 1420 هـ- 1959م.
- أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة والنشر، إيران، ط2، 1427 هـ- 2006 م.
- الإعجاز البياني للقرآن، الدكتورة عائشة عبد الرحمن، دار المعارف بمصر، 1971 م.
- البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة العمال المركزية، بغداد، 1410هـ-1989م.
- تطورات مناهج التفسير القرآني في القرن الأخير، موسى الصدر وأمان الله فريد، مجلة المنهاج، ع32، السنة الثامنة، 1424هـ-2005م.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا (مجموعة الدروس التي اخذها عن أستاذه الشيخ محمد عبده) دار احياء التراث العربي، بيروت ، ط1 ، 1423 هـ
- التفسير الموضوعي (مقارنات بين السيد الصدر وآخرين) جواد علي كسار، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت- لبنان ، ط1، 1421هـ-2000م.
- جدل التراث والعصر ، عبد الجبار الرفاعي ، دار الفكر المعاصر ، بيروت- لبنان ، ط1، 1422هـ- 2001م.
- حرب المصطلحات، حسين درويش العادلي ، دار المرتضى ، ط2، 2006م.

DOI:10.18018/URUK/019-12/132-156

- دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، كامل الهاشمي، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، بيروت – لبنان ، ط1، 1416هـ
- الصحاح، ابو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ، ط1، 1419هـ-1999م.
- علوم القرآن، السيد محمد باقر الحكيم منشورات جمهورية إيران الإسلامية، ط3، (د.ت).
- عقائد الشيعة وأهل السنة في أصول الدين، الدكتور السيد علاء الدين القزويني، (د.م)، 1996م.
- العقل الفقهي، الشيخ عباس يزداني، ترجمة احمد القبنجي، دار الفكر الجديد، العراق-النجف، (د.ت).
- فهم القرآن (دراسة على ضوء المدرسة السلوكية) جواد علي كسار، مؤسسة الكتاب والقرآن، محمد شحرور ، ط6، 1994م.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ابو القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري، مكتبة مصر.
- محاضرات في الدين والأجتماع، مرتضى المطهري، إيران-قم، ط1، 1427هـ-2007م.
- المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، إيران-قم، ط3، 1426هـ
- المرأة المعاصرة، عبد الرسول عبد الحسن الغفار، مصر ط4، 1405هـ-1985م.
- المرأة المفاهيم والحقوق (قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني)، احمد القبنجي، دار الفكر الجديد، العراق، النجف الاشرف، (د.ت).
- مقررات ألفاظ القرآن، للراغب الاصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، إيران، ط4، 1425هـ
- مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط4، 1998.
- مقاصد الشريعة، عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط2، 1426هـ-2005م.
- من العقيدة الى الثورة، حسن حنفي، بيروت ، 1988.
- مواهب الرحمن، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، ستارة-إيران، ط3، 1421هـ
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي ، بيروت- لبنان، ط1، 1417هـ- 1997م.
- النص والسلطة والحقيقة، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط4، 2000م.
- نظام حقوق المرأة في الإسلام، مرتضى المطهري، دار الكتاب الإسلامي، إيران- قم، ط1، 2005م.
- النظرية الاجتماعية في القرآن الكريم، الدكتور زهير الاعرجي، إيران-قم ، ط1، 1415هـ- 1994م.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد ابو زيد، ط4.

Abstract

This research is a small picture of the contemporary readings that deal with the Qur'anic text at various levels and in various narratives, as many contemporary Qur'anic studies have been presented in the contemporary arena. Contemporary reading has become a separate independent issue that occupies the Islamic consciousness with urgency and imposes on the Muslim a critical monetary position. As for these readings, there is no exaggeration or negligence, as it is not correct to exaggerate in these studies reject them altogether and stand on the threshold of the past and does not look at the text of the Koran only the eyes of tradition and the simulation of inheritance.