مجلة معهد الإمام الشاطبي

المنهجية الحداثية العربية لقراءة آيات الأحكام

تقويم وتحليل

إعداد

د. أحمدي الشيخ التجاني

الأستاذ بقسم الدراسات الإسلامية - المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية- موريتانيا

- من مواليد عام ١٤٠٦هـ بمدينة معط مولان بموريتانيا.
- نال شهادة الماجستير من قسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة بجامعة القرويين عام ١٤٣٠هـ بأطروحته:" نشر البنود على مراقي السعود، للعلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم: تقديم وتحقيق"، كما نال شهادة الدكتوراه من قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، عام ١٤٣٤هـ، بأطروحته: "تاريخ القرآن الكريم: دراسة نقدية تحليلية".
- من أعماله المنشورة: "الاختلاف بين القراء السبعة في الآيات العشر الأول من سورة النساء: دراسة قرائية توجيهية"، "اختلاف المواقف حول النسخ في القرآن الكريم وأثر ذلك في حقيقته"، "نظم المعاني والعلوم التي تضمنها القرآن الكريم من كتاب ابن جزي، للعلامة الزين بن أحمد اليدالي الشنقيطي: تقديم وتحقيق".
- البريد الشبكي : tijani1985@yahoo.com

الملخص

يقوم البحث على دراسة المفهوم المحدد للقراءة الحداثية للقرآن الكريم، وأسسه ومناهجه التي يرتكز عليها، وذلك من خلال دراسة المقاربات الحداثية العربية حول تفسير وتأويل آيات الأحكام؛ من قبيل المقاربة القانونيّة الدستوريّة، لمحمّد الشرفي، والمقاربة المقاصديّة السهميّة، لمحمود محمّد طه والمقاربة التاريخيّة النقديّة، لنائلة السلّيني، وعبد المجيد الشرفي، والمقاربة الجندريّة الهيرمينطوقيّة، لأمينة ودود.

وقد توصل البحث إلى أن مفهوم هذه القراءة يرتكز على إعادة القراءة للنص القرآني، وينطلق من أسس منهجية ومعرفية تستخدم لقراءة النصوص الأدبية. وهو ما يعني نسبية النص وأحكامه التشريعية (آيات الأحكام)، وأنسنته، وعقلنته.

الكلمات المفتاحية: المنهجية، القراءة، الحداثة، السهمية، الجندرية، القانونية.

المقدّمة

الحمد لله وصلى الله وسلم على نبيه الكريم، وبعد:

فإن اهتمام المنظور التفسيري القديم بالمناهج الموصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات، أنتج وضع قواعد أصولية عامة يحتكم إليها من أجل قراءة النص القرآني، وهذه القواعد هي مقاصد النص القرآني الكلية والجزئية، وهي تشكل مدخلا هاما ورئيسيا لتحديد المعنى، وميزانا ضابطا لتفسير النص القرآني، ومن ثم يدق نظر المجتهد في المعنى الذي اجتهد فيه بقدر توغله في العلل واضطلاعه بالمقاصد، وإلا أثبت حيث يجب النفي، ونفى حيث يجب الإثبات.

إلا أن هذا المسلك الاجتهادي الأصيل لم يسلم من المعارضة، فقد وجدت اجتهادات كثيرة خالفت هذا المنهج، وحاولت جاهدة تشويهه أو تمويهه ما استطاعت لذلك سبيلا، وأبرز مثال على ذلك مسلك الاجتهاد في النص القرآني عند الفرق الدينية: كالخوارج والمعتزلة، والباطنية...، لكن مع ذلك لم تستطع أن تنسج اجتهاداتها في النسق الاجتهادي العام.

وفي العصر الحديث نشهد نسقا جديدا لقراءة النص القرآني، تطرحه الحداثة العربية، وهو يحاول أن يقطع الصلة مع المعارف والآليات الاجتهادية القديمة، ويبني معارف جديدة بأدوات غير مألوفة في حقل الدراسات الدينية الإسلامية، فهو ينظر إلى المغزى والمقصد من النص القرآني، وهو أن يصبح وعاء لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد.

كما يعتقد بتاريخية المنظومة التفسيرية وما أنتجته من مواقف ورؤى، واندراج تلك المواقف والرؤى ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى. وينظر إليها باعتبار أنها بنيت على ايديولوجيات خلفت آثارا على الوعي الجمعي، أهمها الحد من حرية المؤمن في التعامل مع النص القرآني، وتوجيه تعامله توجيها مخصوصا،

ويعتبر تلك العلوم والقواعد مصادرات متحكمة، فهو يسعى إلى تعرية تلك التي يسميها المصادرات المتحكمة في الفكر الإسلامي، وتفكيكها من نسقها الأصلي.

وهذا البحث سيكرس الجهد المستطاع من أجل تجلية هذا النسق الجديد للقراءة؛ وذلك من خلال دراسة مفهوم القراءة عنده، ومبادئها وأسسها المنهجية؛ من خلال المقاربات الحداثية العربية حول تفسير القرآن الكريم عموما وآيات الأحكام خصوصا، من قبيل المقاربة القانونيّة الدستوريّة ("القرآن والتشريع" للصادق بلعيد و"الإسلام والحريّة" لمحمّد الشرفي)، والمقاربة المقاصديّة السهميّة ("تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة" لمحمود محمّد طه و"أمّة الوسط" لمحمّد الطالبي)، والمقاربة التاريخيّة النقديّة ("تاريخيّة التفسير القرآني" لنائلة السلّيني و"الإسلام بين الرسالة والتاريخ" لعبد المجيد الشرفي)، والمقاربة الجندريّة الهيرمنيوطيقية ("القرآن والمرأة" لأمينة ودود).

وهناك أسئلة إشكالية تطرح نفسها، تتعلق برؤية القراءة عند الحداثيين وتنزيلها على النص القرآني، والمناهج الموظفة، وانعكاس ذلك على مفهوم الاجتهاد وأسسه وآلياته، وهي:

كيف تمثلت المنهجية الحداثية الاجتهاد خصوصا في تفسير القرآن الكريم؟

ما هي أهم المقاربات التي يقدمها الفكر الحداثي في التفسير ومقاصدها، من خلال منظوره وقراءته الحداثية، وكيف تتحدد؟.

أسئلة سيجيب عنها هذا البحث، وذلك من خلال المحورين الآتيين.

المحور الأول

منهجية القراءة الحداثية للقرآن الكريم: الماهية والأسس

يبحث في مفهوم القراءة الحداثية، وأسس منهجيتها، وذلك انطلاقا من المقاربات محل الدراسة، وسيكون ذلك في نقطتين:

١- ماهية القراءة الحداثية للقرآن الكريم:

تشهد مدونات التفسير القرآنية على التنوع المعرفي لدى المسلمين، واحتضانها مختلف المذاهب والتيارات والطوائف الدينية؛ واستفادتها من مختلف العلوم، غير أن المناقشات العلمية والمساجلات المعرفية في تفسير وتأويل النص القرآني، لم تخلُ من التوظيف الإيديولوجي والتوجيه الطائفي للنصوص القرآنية؛ ولعل من تجليات هذا الصراع الفكري وجود اتجاهين في التفسير، اتجاه تفسيري متعصب للمأثور ويرى فيه الكفاية عن غيره، واتجاه تفسيري متعصب للرأي ويرى فيه الكفاية في توليد الأفكار والرؤى، وهذا الانقسام ولد جدلا مستمرا مستعصيا على الحل، كاد أن يحرم الأمة من إيجاد نسق اجتهادي، لولا وجود اتجاه وسطى جمع بين الاتجاهين وأخذ بإرث سلف الأمة، واسترشد بسياقات النص ومعطياته الحضارية والكونية والروحية.

ولعل هذا الانقسام هو الذي جعل الحداثيين يتمسكون بالعقل وحده لتفسير النص القرآني، وتهميش دور الأثر، وسياق النص وغير ذلك من الاعتبارات التى لا غنى عنها في تفسير وتأويل النص القرآني، وهذا ما حدا بالباحث لؤي صافي، إلى القول: إن: «انقسام مثقفى الأمة ومفكريها بين الاتجاهين الإسلامى والعلماني، يعود من حيث دواعيه النظرية إلى الكفاية المتمثلة في تشديد الفئة السابقة على

مصدرية الوحي المعرفية ومرجعيته القيمية، وإصرار الفئة اللاحقة على كفاية العقل في توليد التصورات وإنشاء القيم»[١].

فمن يتمسك بظواهر النصوص وحرفيتها، يخاف من عبثية قراءة النص القرآني قديما وحديثا، واستحالة القراءة الموضوعية؛ إذ: «رهن المعنى في دلالته التاريخية مثَّل خطراً على الفكر الإسلامى، وعلى النص القرآني ذاته، إذ جرَّد كلام الله من الشهادة الخالدة على الناس والتحرك الإيجابي مع صيرورة التاريخ البشري. لقد كانت دوافع أصحاب هذا الاتجاه مفهومة، إذ واجهوا تياراً لا يقل خطورة على النص منهم، وهو تيار غالى في تجاهل المعنى التاريخى وأنتج تأويلات شاذة بعيدة عن مقصدية المبدع المنزل»[٢].

ولعل من مظاهر ذلك كثرة التأويلات المنحرفة عن المعنى القصدي للقرآن الكريم؛ وتكييف النص القرآني وفق معتقدات مذهبية وطائفية، لكي يستجيب النص لأطروحات أصحابها: «الذين أخطأوا في الدليل والمدلول، مثل طوائف أهل البدع اعتقدوا مذهباً يخالف الذي عليه الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة، كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم تارة؛ يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه»[٣].

وهذا يعنى أن النص القرآني كان عرضة لتأويلات لم ترق إلى مستوى النضج المعرفي، ولعل من أسباب عدم نضجها وقصور نظرها في استنطاق النص؛ طبيعة

(١) لؤي صافي، الوحى والعقل بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل، ص٤٩-٥٠. (المصادر معلوماتها الكاملة في فهرس المصادر).

(٢) مصطفى تاج الدين، النص القرآني ومشكل التأويل، ص١٥-١٦.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٣٥٦-٣٥٧.

المناهج الموظفة في التأويل، وأدوات هذه المناهج الموجهة مذهبيا وطائفيا، وتسخير اللغة لخدمة هذه التوجهات العقائدية؛ ومن ثم توارى المقصد الحقيقي خلف أسوار التحكم في النص؛ دون مراعاة مقاصد المتكلم المتعالي.

والمتأمل اليوم للقراءات الحداثية للقرآن الكريم يدرك أنها تجاوزت حدود تأويلات الفرق غير المنضبطة كالخوارج والباطنية... إلى الدعوة لإبطال ضوابط تأويل النص القرآني، واستعانت ببعض المنهجيات النقدية المعاصرة في استنطاق النص القرآني؛ كالمقاربات: البنيوية والأسلوبية والسيميائية ونظريات التلقي وغيرها؛ دون مراعاة خصوصية الخطاب القرآني؛ فتناسلت التأويلات تناسل المقاربات، فضاع جوهر وروح النص وسط هذه التأويلات المنفلتة، وأصبح القارئ في تيه ضارب على غير هدى الاجتهاد الصحيح؛ مما أصاب المعرفة العلمية في مقتل، أضعف من ارتكازها وجعلها دائرة دوران العملية التأويلية؛ إذ: «لا توجد ذات قصدية وواعية تكون مرتكزاً للعملية التأويلية، ولا توجد موضوعات خارجية مستقاة عن هذه الذات، ولكن كل ما هنالك منظورات متباينة ومتزاحمة، أي عملية من التأويلات المتناسلة التي لا نهاية لها ... وذلك لأن الوجود -في نهاية الأمر- ليس إلا إعراضاً وسطوحاً لا ماهية لها»[1].

إن جوهر القراءة في المنهجيات الحداثية هو في عملية التأويل المستمرة واللانهائية، وهي بالأساس تريد قطيعة معرفية مع أسس وضوابط التأويل المتأصل في النسق الاجتهادي الأصيل، ومن ثم بناء معرفة يقينية من جديد؛ فقد استرشدت بفلسفة انعدام المعرفة اليقينية، والتأويلات اللامتناهية؛ فصرنا في فوضى من التأويلات المنفلتة: «فتقودنا فوضى القراءة إلى الشك في كل شيء في نهاية الأمر،

(١) رفيق عبد السلام بوشلاكة، مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة، ص١١٨.

وهو ما يعيدنا مرة أخرى إلى ارتباط نظريات التلقى الجديدة، التى لا تقول بتعدد قراءات النص الواحد، بل بلا نهائيتها، باستحالة المعرفة اليقينية». (١)

ولا بد هنا من النفاذ إلى عمق المنهج المعرفي الحداثي، وذلك على ضوء القراءات الحداثية في المقاربات المدروسة، وهو أمر يتطلب منى ملامسة جوهر هذه القراءات، ومعالجة إشكالاتها قبل نتائجها، والوقوف عند تفكيكاتها، حتى أقف على مفهوم واضح المعالم لمنهجية قراءاتهم، وسعيهم لتقديم رؤية تأويلية تناسب العصر.

إن هذه المقاربات الحداثية تشترك في منحى القراءة الحداثية المتداولة، وهى القراءة المعرفية إيبستمية للنص.

وهذه القراءة لها سياق عام وآخر منهجي:

الأول: يتعلق بظروف النص والمحاولات الحداثية من أجل تحريره من قبضة علماء التراث والانطلاق به نحو التجديد.

والثاني: يرتبط بالسيرورة المنهجية لهذه القراءات، فمن حيث المنهجية المعتمدة تتركز بنيتها البحثية الموضوعية على ثلاثة عناصر: المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخى، والبحث الإيديولوجى.

وبذلك يتم التواصل بين القارئ والنص بالبحث عن الحقيقة الموضوعية التى يطرحها النص القرآني، باعتباره نصا تراثيا.

ومن حيث الاعتقاد يعتقد أصحاب هذه القراءات بنسبية الأحكام القرآنية، إذ هى نتاج فكر، وكل فكر هو تاريخى، وهو نتاج سؤال معرفي محدد، ومن هنا يأخذون المشروعية للبحث عن هذا الفكر، فالقراءات الحداثية -كما قال طه

(١) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، ص١٠٥.

عبد الرحمن :«هي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن صفة الاعتقاد، فلا تريد أن تحصل اعتقادا منها، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات»(١).

إن أهم مبدأ عند أصحاب هذه القراءات هو: جعل المقروء (النص القرآني) معاصرا لنفسه وللمتلقي. وتتحقق المعاصرة من خلال ربط النص بالمحيط الذي أنتجه، فالنص القرآني بهذا المفهوم ظاهرة عربية في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي، ومن ثم يجب أن ينظر إليه في هذا السياق، على مستوى الإرسال وعلى مستوى التلقي. أما جعله معاصرا للمتلقي فيتم من خلال وضع النص في إطاره الموضوعي الإنتاجي، ومن خلال الفهم والمعقولية أي استيعاب النص ومعالجته. بمعنى الحاجة المعرفية الحالية له.

وهذا يعني القضاء على مكونات النص من مؤلفه إلى بنيته النصية إلى إطاره الروحي والحضاري والكوني، يقول حامد أبو زيد: «فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة الأولى التي نطق به محمد فيها باللغة العربية»(٢).

ويعني هذا المبدأ أيضا انتفاء القصدية من النص، وغياب المسلمات، ذلك: «أن قصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له. وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها،

(١) انظر طه عبد الرحمن، محاضرة بعنوان: "الآيات القرآنية والقراءات الحداثية".

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص٩٧.

بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصّاً جديداً مبدعاً».(١)

والملاحظ أن مفهوم القراءة -كما تطرحها المقاربات الحداثية- فيه غرابة لا تخفى على ذي بصيرة، بسبب تكاثر التأويلات في قراءة النص القرآني، بدعوى توسيع معاني النص والغوص في مكنوناته، تستر هدفا معلوما لدى الحداثيين، فلا يمكن للنص القرآني أن يستجيب لعدد هائل من التأويلات والقراءات، بل لعدد لا يتناهى، لسبب بسيط وهو الفارق الجوهري بين النص المتعالي المفارق وبين النصوص البشرية المتداولة، ومن ثم فإن «القراءة المعاصرة للنص القرآني هي في جوهرها مسلك لا يساعد إطلاقاً على نضج العملية التأويلية بقدر ما يفضي إلى تسيّبها وتلاشيها واندثارها؛ لأن قراءة السلف الصالح أضافت إلى صرح الممارسة التأويلية إضافات معرفية، وإضاءات منهجية صعبة المرتقي، بعيدة المهوى؛ وهذا لا يمنع في الوقت ذاته من استشراف مناهج العلوم الألسنية والأسلوبية والسيميائية في مقاربة النص القرآني، مقاربة تنسجم مع مقاصد المؤلف، وتراعى خصوصيات العبارة القرآنية»(٢).

نخلص إلى أن ماهية القراءة الحداثية ترتكز على إعادة القراءة للنص القرآني، وفق أفق معرفي إنساني بحت، يعطل مقاصد النص، وينتج تصورات وأفكار ومقاصد جديدة، تمليها حاسة القارئ الفكرية، وبذلك يصبح النص مجرد قالب يشحن بايديولوجيات مختلفة.

---

(١) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص٥٩.

(٢) عزيز محمد عدمان، تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي، ص ١١.

٢- الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للقرآن الكريم:

تتميز هذه القراءات باستحضارها لمعرفة النص وتركيزها على الجانب الإيبستمى في قراءته من خلال جمعها بين أصول استدلالية متفرقة، والتى نعتقد أن أهمها هى تاريخية النص، وأنسنته، وعقلنته:

١) **تاريخية النص**: يستعمل أصحاب هذه المقاربات ترسانة من المفاهيم، ويوظفون مجموعة من روايات أسباب النزول والمكى والمدني والناسخ والمنسوخ، بغية رفع العائق الذي وضعه تفسير القدامى، وهو الاعتقاد بأن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة أزلية، بمعنى أن القرآن الكريم متعالي على التاريخ والزمن والبيئة وكل الظروف والسياقات، وآليتهم في ذلك هو جعل النص القرآني ينتمى ثقافيا واجتماعيا إلى وسطه الإنتاجى، وذلك بوصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، من خلال مستويات: توظيف البعد التاريخى، وغموض معاني الآيات التشريعية، ونسبية الأحكام.

أولاً: توظيف البعد التاريخي لنزول الوحي، فتاريخ النزول القرآني، فيه مسائل من قبيل التنجيم، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، لها دلالاتها التاريخية، رأى فيها أصحاب هذه المنهجيات الدليل القاطع على البعد التاريخي الجدلي للوحي القرآني، ومن ثم اعتقدوا أنهم حصلوا المشروعية للنقد التاريخي على الآيات القرآنية، وهو أمر بعيد لا يستقيم أبدا، لضعفه أمام النقد والتمحيص.

وقد اعتقد هذا الأمر ونافح عنه عبد المجيد الشرفي؛ فهو يتحدث عن أسباب النزول، متسائلا: «هل كان نزول الآية لهذه المناسبات من قبيل القصص التي نسجها المخيال الجمعي في حرصه على ربط الأحكام الفقهية المجردة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيين، حسب ما كان يفعله القصاص والوعاظ المدفوعون

بوازع تقريب النص المقدس من الأذهان أكثر من احتفائهم بالحقيقة التاريخية كما نفهمها اليوم؟»[١].

فأسباب النزول لا تحيل إلى المعاني المتعلقة بها، وإنما على تاريخ تفسيراتها المتعددة. حيث تقول نائلة السليني... : «إنّ المعنى التشريعي جسم حيّ، نشأ من الهيأة الاجتماعيّة وانفعل في تشكّله وتناميه بهواجس جموع المؤمنين، واستقرّ في النصّ ليحاور الأجيال المتعاقبة وينصهر في مشاغلهم»[٢].

كما ترى أن معاني آيات الأحكام مندرجة في سياقاتها الثقافيّة الواسعة «التشريع ما قبل الإسلام، الأعراف السائدة، العلاقات بين المسلمين وأصحاب العقائد الأخرى»[٣].

ثانياً: ادعاء غموض آيات الأحكام في الدلالة على الحكم؛ حيث تدعي الباحثة التونسية نائلة السليني أن المعاني التشريعيّة تميّزت بعدد من الخصائص منها النزعة إلى الإجمال بسبب قِصَر مدّة الوحي، ومنها أن ليس لها في نصّ المصحف صيغة نهائيّة ثابتة؛ لأنّه يمكن فهمها بواسطة قراءات متعدّدة وتأويلات شتّى «مثل معاني القُرء والكَلالة وآيات المواريث»[٤].

كما يفرقون بين الحكم والقاعدة القانونية؛ وذلك بجعل مفهوم الحكم غامضا إلى أبعد الحدود، ومن ثم تقديم القاعدة القانونية عليه، لما فيها من مزايا الوضوح والتجرد، فبلعيد مثلا يقصي عددا من آيات الأحكام، بحجة عدم توفر شروط القاعدة القانونية فيها، أو عدم وضوحها فيها، فهو يقول مبينا شروط القاعدة

(١) بسام الجمل، أسباب النزول علما من علوم القرآن، ص (٣٣).

(٢) نائلة السليني الراضوي، تاريخيّة التفسير القرآني، ص ٤٧.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

القانونية، والتي هي الطابع العملي والمفعول الإلزامي«...لهذا السبب الرئيسي وعلى خلاف ما يراه الفقهاء القدامى، فإننا نرى ضرورة عدم اعتبار العديد من الآيات القرآنية آيات حكمية، نظرا إلى انعدام الشروط اللازمة لذلك فيها».[١]

إضافة إلى هذا تحجيم آيات الأحكام، وقصرها في عدد محدود، فالباحثة السليني تحصر مجموع آيات الأحكام في عدد ٤٤٢ آية من جملة ٦٢٣٦ آية.

ثم أتبعت ذلك بملاحظة كون عدد آيات الأحكام أوفر بكثير من الأحكام بسبب تكرّر الحُكْم نفسه في آيتيْن أو أكثر[٢].

ثالثاً: إضفاء النسبية على آيات الأحكام: حيث يخضعونها للتحليل الذي ينظر بمنظار مادي بحث، ينسب تلك الآيات إلى الإنسان، بغية أنسنتها والنظر إليها كنصوص عادية وليس من خلال بعدها المفارق والمتعالي.

المثال الأول: ما دعا إليه الطاهر الحدّاد من نسبة جزئية للنص القرآني، وهى ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد ومنظومة الأخلاق والعدل والمساواة من ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هى. فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يُضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام»[٣]

المثال الثاني: قرأ عبد المجيد الشرفي الآيات: (١٨٣ ـ ١٨٧) من سورة البقرة (٢) ومدارها على فرض صوم رمضان. فظهر أن قراءته لهذه الآيات تتناول النص

(١) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، ص: ٣٩-٤٠.

(٢) نائلة السليني، تاريخيّة التفسير القرآني، ص ٤٧.

(٣) طاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ٢٥.

القرآني باعتباره نصا عاديا، مثل باقي النصوص الأدبية والفكرية التي يمكن أن يدخلها التحريف والتغيير.

ومن النتائج التي انتهى إليها بعد تقليب الأخبار من كتب السيرة النبويّة وغيرها «أنّ التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائما طيلة عهد النبوّة، ولم يُعتبر منسوخا أو تُتأوّل العبارة الخاصّة به في اتجاه تخصيصها إلاّ بعد جمع القرآن في المصحف العثماني، وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامت به الأجيال الإسلاميّة الأولى ولاسيّما بعد الفتنة الكبرى، وما نشأ عنها من اهتزاز الأمّة الإسلاميّة في أعماقها، وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي»[(١)].

٢) **التعقيل أو عقلنة النص القرآني**: ينطلق مفهوم العقلنة أو التعقيل من العقل باعتباره القادر على بناء المعرفة اليقينية؛ وذلك عن طريق استعماله واعتماده على الشك المنهجي، وهم بذلك يخضعون النص القرآني للتحكيم العقلي، ليبلغوا غايتهم المثلى، وهى تقديم مقاربة عقلية للنص القرآني، بعيدا عن الاحتكارات الخرافية واللاعقلية.

ويتخطون بهذا المنهج عقبة كبيرة، وهي غيبية القرآن الكريم وكونه ورد من عالم الغيب، وهذا يفضى إلى أمر هام بالنسبة لهم، وهو التعامل مع الآيات القرآنية بكل الوسائل التى تتيحها المناهج الحديثة.

ويمكننا الإشارة إلى أهم مظاهر مفهوم هذه القراءة العقلانية للنص القرآني كالآتي:

(١) عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص ١٨١.

أولاً: نقد القراءات الاجترارية التمجيدية: يحاول الحداثيون من خلال هذه المنهجيات نقد تفسير القدامى للنص القرآني؛ وذلك باعتبارها تمثل حاجزا معرفيا في وجه تحرير النص والدفاع عنه، وفتحه في وجه كل الآليات العقلية الواقعية الحديثة، التي تضمن للعقل حريته في تناول النص، ويعطي مشروعية مقاربة النص القرآني وفتح أغواره(١).

ثانياً: استعمال كافة المناهج المقررة في علم الاجتماع، وكذلك النظريات النقدية والفلسفية، كالبنويات، والتفكيكيات، واللسانيات، والسميائيات، والحفريات، واتجاهات تحليل الخطاب، فحامد أبو زيد يقول: «لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة... فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها»(٢).

٣) التأنيس أو الأنسنة: حيث يعد النص القرآني في هذه المقاربات الحداثية نصا لغويا، أنتجته الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن فهمه دون الرجوع إلى هذه الثقافة، كما أن النص القرآني نص انفتاحي متقبل لكل التفسيرات والتأويلات ، ولغته لا تتوقف عن توليد المعنى، وكل قارئ من حقه أن يقدم رؤيته الخاصة دون توظيف إيديولوجي أو تعبير عن قضية زمنية مقيدة بحدود الواقع، حيث يغدو النص القرآني ظاهرة ثقافية يمكن إخضاعها للتفكيك النصي والتأويل.

وهذا يعني استقلال النص القرآني عن مصدره الإلهي، وارتباطه كليا بالإنسان، فلا داعي للبحث عن مقصد المتكلم، وإنما يكفي ما يستنطقه الإنسان من خلال مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعه الاجتماعي والسياسي.

---

(١) انظر بسام الجمل، أسباب النزول علما من علوم القرآن، ص ٢٢.

(٢) انظر أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، ص٧٧١.

فمثلا تتصور المنهجيات الحداثية لقراءة آيات الأحكام، أن الأحكام القرآنية منظّمة لنوعيْن من العلاقات: علاقة عموديّة بين الله والإنسان في دائرة أحكام العبادات، وعلاقة أفقيّة بين الإنسان والإنسان في دائرة أحكام المعاملات[١].

بمعني أن معاني الأحكام مرتبطة كليا بالإنسان، وله أن يؤول آياتها وفقا لقواعد الاجتماع ومراعاة لسنن التطور العمراني؛ فمثلا طاهر حداد عند تعليقه على آية الميراث قال: «إنّ منح المرأة نصيبا من الميراث يكون، في بعض الحالات الأكثر حدوثا في الواقع التاريخي، بمقدار نصف ميراث الذَكَر[٢]، هو ضمن سياق التنزيل كسب عظيم للمرأة التي لم يكن لها الحقّ في الميراث أصلا»، بل كانت جزءا منه. ومن ثمّ يعلّق الحدّاد على هذا الحُكم القرآني قائلا: «لا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير»[٣].

(١) بسام الجمل، أسباب النزول، ص ٥٤.

(٢) حسب ما جاء في الآية ١١ من سورة النساء.

(٣) الطاهر حددا، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ٤٢.

المحور الثاني
نماذج من القراءة الحداثية لآيات الأحكام

سأهتمّ هنا بتقديم نماذج من تطبيق مفهوم وأساليب الاجتهاد في المقاربات الحداثية التي ادعى أصحابها أنهم قدموا قراءات جديدة لآيات الأحكام، مع العلم أنهم وظفوا الأدوات ذاتها واستثمروا مناهج متقاربة في قراءاتهم لآيات الأحكام من منظور حداثي صرف، تأخذ هذه القراءة بعين الاعتبار شواغل "الحداثة" ومطالبها وهمومها المسكونة بـ "الحِسّ التاريخي" (le sens historique) في التعامل مع النصّ القرآني، وجعله منغرسا في نسيج الاجتماع ونتيجة طبيعية من تفاعلاته، وخاضعا لإكراهات التاريخ، وهو ما نسعى لاستجلاء صوره من خلال عرض مفصل للبعض النماذج من كل مقاربة وتحليلها مع التركيز على عينات محددة، وذلك وفق المبحثين الآتيين:

أولاً: المقاربة المقاصدية السهمية والتاريخية:

تعتمد إعادة قراءة النص القرآني على جملة من المقاربات، منها المقاصدية السهمية التي تدعي الحس المقاصدي، والتاريخية التي تنظر إلى القرآن كنص تاريخي، لا بد من وضعه في إطاره الزماني، ويمكن تسليط الضوء على المقاربتين من خلال النقطتين الآتيتين:

- **المقاربة المقاصدية السهمية:**

يدعي الفكر الحداثي أنه يملك حسا مقاصديا في قراءة النص القرآني، وهي مجرد دعوى ما دامت لا تستند على نظرية واضحة المعالم والمسالك، وهذا ما يوضحه دعوة هؤلاء إلى قراءة جديدة للنص القرآني، من ذلك ما دعا إليه الطاهر الحدّاد، من ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد ومنظومة

الأخلاق والعدل والمساواة من ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هي. فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يُضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام»(١)

وبالإمكان أن نقدّم عينة على هذه القراءة الحداثية للنص القرآني التي تميّز بها الطاهر الحدّاد حيث يقول بشأن عدول شهادة المرأة نصف شهادة الرجل في القرآن: «إنّ إقرار القرآن بأن تكون شهادة المرأة أمام القاضي بنصف شهادة الرجل مردّه إلى أنّ المرأة لم يكن لها هذا الحقّ متاحا قبل الإسلام، فضلا عن أنّ قلّة نشاطها في الفضاء العامّ ومحدوديّة ثقافتها قديما قد يجعل ذاكرتها في موضوع الشهادة عُرْضَة للتحريف أو الخطأ غير المقصود»(٢)

إنّ مثل هذه التوجّهات المقاصدية الحداثية لدى الطاهر الحدّاد جديرة بالاهتمام؛ لأنّها تنظر إلى آيات الأحكام في ميدان المعاملات تحديدا نظرة نسبية تحصرها في السياقات التاريخيّة لنزولها وتتخطّاها في آن معا طلبا لما يحقّق مقاصد القارئ ولما يتلاءم مع فكره الحداثي.

ويبدو أنّ هذه المقالة بلغت حدّها الأقصى في تجديد النظر إليها وفي تحيينها مع محمّد الطالبي. فقد أقترح مفهوما جديدا للمقاصد سمّاه بـ"السهم الموجّه" (vecteur orienté). وقد وضّح هذا المفهوم بمثال مداره على مسألة الرقّ. إذ تُرسم نقطة أولى تهمّ وضع الرقيق قبل نزول الوحي، ثمّ تُرسم نقطة ثانية تخصّ

(١) الطاهر حداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ٢٥.
(٢) نفسه، ص ٢٩.

وضعهم الجديد إثر نزول الوحي وتحديدا الآيات التي فيها حثّ على تحرير الرقيق(١).

وبين هاتيْن النقطتيْن يُرسم خطّ يوضّح السهم الموجّه المفيد للقراءة المقاصديّة للنصّ والتي ينبغي السير فيها والتوجّه نحوها.

وفي ذلك يقول الطالبي: «إنّ القراءة المقاصديّة ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الاتجاهي (analyse vectorielle) للنصّ، فهي قراءة في نفس الوقت: تاريخيّة- إناسيّة- غائيّة، فهي إذن قراءة حركيّة للنصّ لا تقف بي عند حَرْفه وما يُقاس عليه، وإنّما تسير بي في اتجاهه (...) إنّ في استطاعة القراءة المقاصديّة، سيرا على خطّ السهم الموجّه الذي سبق الحديث عنه، أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام»(٢).

وبالإمكان تبيّن ملامح المقاربة المقاصديّة عند الطالبي من خلال قراءته للآية ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤] في دراسة له بعنوان "قضيّة تأديب المرأة بالضرب"(٣) في هذا السياق أورد المؤلّف التنبيهات الآتية:

- إنّ ضرب المرأة ممارسة موجودة في الأرياف والحواضر، وفي المجتمعات القديمة والمعاصرة (صدر تقرير في فرنسا يشير إلى أنّ ربع النساء الفرنسيّات المتزوّجات يتعرّضن للضرب من أزواجهنّ) ممّا أدّى إلى تأسيس "جمعيّات النساء المتعرّضات للضرب".

(١) على نحو ما جاء في سور البقرة ٢/ ١٧٧ والنساء ٤/ ٩٢ والمائدة٥/ ٨٩ والمجادلة٥٨/ ٢.

(٢) الطالبي محمد، عيال اللهّ، ص ١٤٤.

(٣) نشرت الدراسة المذكورة ضمن كتابه "أمّة الوسط"، ص ١١٥ - ١٤١.

ـ ضرب المرأة مسألة لها بُعد أنتروبولوجي: فهذه الممارسة تعبّر عن وجود مَرَض اجتماعيّ وتوتّر نفسي.

ـ ضرب المرأة سلوك موجود في الأديان الكتابيّة (في المسيحيّة مثلا) ممّا يدلّ على تراتبيّة وتفاضل بين الجنسيْن.

إنّ المستفاد من هذه العيّنات للقراءة الحداثية لبعض آيات الأحكام أنّ أصحابها سعوا إلى تغليب المغزى والهدف من تعاملهم مع النص على المنهج العلمي الذي وضعه القدامى، وهو المتبع في تفسير وتأويل آيات الأحكام، وذلك من أجل أن تواكب صيغة الأحكام الجديدة القانون الوضعي وروح "الحداثة" والقطيعة مع المقاصد الشرعية.

ويمكن بشيء من التأمل في الآيات التي تعرض لها هؤلاء أن ندرك أن هذه الآيات التي أولوها لا تحتاج لتأويل أصلا، فليس فيها غموض يستدعي ذلك، فدلالتها الظاهرة توحي بفوارق في الخلقة بين الرجل والمرأة، تتطلب مثل هذا التفريق.

فمثلا ما أثاره طاهر حداد حول شهادة المرأة، وذلك بكون اعتبار شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد دليلا على أن المرأة تساوي نصف رجل، فليس الأمر كذلك، وإنما هذا مجرد إجراء روعي فيه توفير كل الضمانات في الشهادة، سواء كانت الشهادة لصالح المتهم أو ضده، ولما كانت المرأة بطبيعتها العاطفية المتدفقة السريعة الانفعال، مظنة أن تتأثر بملابسات القضية (فتضل) عن الحقيقة، روعي أن تكون معها امرأة أخرى ﴿ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقد يكون المشهود له أو عليه امرأة جميلة تثير غيرة الشاهدة، أو يكون فتى يثير كوامن الغريزة أو عطف الأمومة... إلى آخر هذه العواطف التي تدفع إلى الضلال بوعي أو بغير وعي، ولكن من النادر جدا حين تحضر امرأتان في مجال

واحد، أن تتفقا على تزييف واحد، دون أن تكشف إحداهما خبايا الأخرى فتظهر الحقيقة! على أن شهادة الواحدة تعتبر فيما تعد المرأة خبيرة فيه أو مختصة به من شؤون النساء[1].

وأما قضية تأديب المرأة بالضرب عند نشوزها وارتفاعها عن القيام بحقوقها، فقد اشترط العلماء القدامى أن يكون غير مبرح، و(روى ذلك ابن جرير مرفوعا إلى النبي ﷺ والتبريح الإيذاء الشديد)، و(روي عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسيره بالضرب بالسواك ونحوه، أي: كالضرب باليد أو بقصبة صغيرة)[2].

يقول محمد عبده: «إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة، فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة، وصار النساء يعقلن النصيحة، ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء، واجتناب ظلمهن، وإمساكهن بالمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جدا»[3].

- **المقاربة التاريخية:**

أساس هذه المقاربة أنّها تطرح سؤاليْن كبيريْن وتسعى إلى الإجابة عليهما ما استطاعت إلى ذلك سبيلا هما: كيف؟ ولماذا؟.

---

(١) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، ط١١، ١٤١٣هـ، ص ١٢١.

(٢) رشيد علي رضا، تفسير المنار، (٥/ ٦٠).

(٣) نفسه، (٥/ ٦٢).

وهذه المقاربة لا تنطلق من مسلّمات مهما كان نوعها حتّى وإن كانت إيمانيّة، وهذا هو جوهر اختلافها عن المقاربة المقاصديّة. فهي، أي المقاربة التاريخيّة النقديّة، تذهب بالبحث إلى مداه الأقصى وتقتحم مجاله اقتحام المغامر الباحث عن الحقيقة مهما كان الثمن باهظا أو ربّما جارحا للضمير الديني.

وحسبي في هذا البحث أن أعرض لعيّنة في هذا الباب.

لقد أنجزت الباحثة الجامعيّة التونسيّة نائلة السلّيني الراضوي أطروحة دكتورا دولة سنة ١٩٩٨م بعنوان "تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعيّة من خلال نماذج من كتب التفسير"، ونشرت الجزء الأوّل منها في كتاب بعنوان "تاريخيّة التفسير القرآني".

قامت المؤلّفة في هذا الكتاب بتعيين آيات الأحكام الواردة في المصحف دون المرور إليه عبر الإنتاج التفسيري الذي تراكم على امتداد التاريخ الإسلامي.

ومن قضايا الأسرة في التفسير القرآني التي نظرت فيها السلّيني نورد قراءتها التاريخيّة النقديّة لآية الإحداد ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة:٢٣٤] التي تحدّد مدّة تربّص المتوفّى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشرا.(١)

أشارت المؤلّفة إلى أنّ جلّ المفسّرين اعتبروا هذه الآية هي في ذات الوقت ناسخة للحُكم الوارد في الآية ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٤٠] وهو حُكْم يجعل العدّة تمتدّ على حوْل من ناحية، وهي أيضا منسوخة بالحُكم المنصوص عليه في الآية

(١) نائلة السليني، تاريخيّة التفسير القرآني، ص ١١٢ ـ ١٢٣ وص ١٥٥ ـ ١٦٠.

﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٤] ومفاده أنّ عدّة الحامل، المتوفّى عنها زوجها أو المطلّقة، هي وضع حملها من ناحية أخرى. وساقت الباحثة عدّة أخبار من مصنّفات التفسير ومن مدوّنات الفقه فيها ما يشير إلى العمل بحُكْم العدّة وفيها، بالمقابل، ما يعطّل العمل به. واستنتجت السلّيني من ذلك أنّ هذه المسألة كانت خلافيّة لدى الجيل الإسلامي الأوّل. ومن ثمّ تعاملوا مع البُعد التشريعي في القرآن بمرونة كبيرة.

إنّ ما قرّره العلماء المسلمون هو أنّ العدّة واجبة على المرأة المتوفّى عنها زوجها أو المطلّقة.

وهنا حاولت المؤلّفة تفهّم مدّة العدّة: "هل هي للريبة أم للإحداد؟"، وذلك في ضوء ما لاحظته من تمييز القدامى بين العدّة والاستبراء. فالمرأة الحرّة مثلا المتوفّى عنها زوجها لا تعتدّ بل عليها الاستبراء مدّة تسعة أشهر حتّى يتأكّد رفع الريبة في الرحم.

لقد قدّرت السلّيني أنّ المرأة المعتدّة يصعب عليها تمثّل المعنيَيْن المشار إليهما، أي الريبة والإحداد. ولكنّ الثابت عندها أنّ ما غلب على عمل الفقهاء هو الحدّ من معنى العدّة في القرآن عبر عمليّات تأويليّة لآية الإحداد. وهكذا «انغلقت المنظومة الفقهيّة في أحكام العدّة نفسها، فانقطع الحوار بينها وبين أسئلة العمران التي ظلّت تبحث في الأعراف عن أجوبة لنوازلها وفرضت الممارسة حلولا للخروج من أزمة تحجّر الأحكام. وأسهمت المرأة نفسها في استنباط الحلول لنوازلها من حيث قصدت مؤسّسة الرجل تهميشها، وهي وإن كانت حلولا نسبيّة بحسب الأحوال الاجتماعيّة فقد كانت وليدة الواقع وتجربة المحنة التي تعانيها المرأة»[1].

(١) نائلة السليني، تاريخيّة التفسير القرآني، ص ١٥٩.

حقيقة أنها لم تتعامل مع النصوص بالطريقة المعتادة، والتي تحتم النظر فيها جميعا، حتى تعرف العام والخاص والمجمل والمبين، وغير ذلك، فقضية عدة الزوجة المتوفى عنها تجب بسبب الموت أو الطلاق، وتنتهي بوضع الحمل؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ أي انقضاء أجلهن أن يضعن حملهن؛ ولأن براءة الرحم لا تحصل في الحامل ـ كما هو واضح ـ إلا بوضع الحمل. قال ابن مسعود: «من شاء باهلته ـ لاعنته ـ أن سورة النساء القصرى نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة» وفي رواية البزار: «من شاء حالفته أن: ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ نزلت بعد آية المتوفى، فإذا وضعت المتوفى عنها حملها، فقد حلت. وقرأ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ (١) ويدل على هذا أن «سبيعة بنت الحارث توفي عنها زوجها وهي حبلى، فوضعت بعد نحو عشر ليال من وفاة زوجها، ثم جاءت النبي ﷺ فقال: «**انكحي**». وفي رواية: فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزويج إن بدا لي »(٢).

ثانياً: المقاربة الجندرية والقانونية:

تنطلق المقاربة الجندرية من فكرة اتهام المفسرين القدامى بالنظر إلى النص القرآني بنظرة مسبقة، وبتسلط الثقافة الاجتماعية على أحكامهم، كما تنطلق المقاربة القانونية من أسس قواعد القانون الوضعي لتطبقها على الأحكام القرآنية، ويمكن تفصيل ذلك من خلال النقطتين الآتيين:

- **المقاربة الجندريّة الهرمينيوطيقة:**

من المقاربات الجديدة التي طُبّقت على عدد من آيات الأحكام المتّصلة بالأحوال الشخصيّة وبشأن الأسرة نذكر المقاربة الجندريّة الهرمينيوطيقيّ التي أنجزتها

(١) الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢٨/ ٣٢٣).

(٢) الحسين بن مسعود ابن الفراء البغوي، تفسير البغوي (٥/ ١١١).

أمينة ودود[١] في كتابها غير المعروف كثيرا "القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي"[٢]

يدلّ الجندر في معناه المجمل على أنّ المجتمع هو الذي يؤسّس للذكورة وللأنوثة، وهو الذي يوزّع الأدوار بين الجنسيْن و يضبط أشكال العلاقات بينهما. ومن ثمّ فإنّ الفروق بينهما ثقافيّة بالأساس وليست فطريّة كما يزعم أنصار هذه القراءة.

لقد عملت أمينة ودود على إسقاط مفاهيم الدرس الهرمينيوطيقي في قراءتها لآيات الأحكام خصوصا من قبيل "القراءة" و"التأويل" و"النصّ المُسبَق". وهي ترى أنّ المسار المنهجي الأنموذجي الذي ينبغي اتباعه في محاورة القرآن يرتكز على المحطّات الثلاث الآتية:[٣]

ـ معرفة السياق الذي نزل فيه القرآن (استحضار جميع العناصر والعوامل الحافّة بالتنزيل).

ـ دراسة البناء اللغوي للنصّ (الطريقة التي قال بها القرآن ما يريد قوله).

ـ تفهّم الرؤية الكونيّة التي يدعو إليها النصّ برمّته (مثل الهداية والمساواة... إلخ).

---

(١) أمريكيّة مسلمة من أصول إفريقيّة، وُلدت سنة ١٩٥٢م في ماريلاند وأعلنت إسلامها سنة ١٩٧٢م. وهي، منذ ٢٠٠٧م، أستاذة الدراسات الإسلاميّة بجامعة فرجينيا كومنويلث في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. اشتهرت بإلقائها لخطبة الجمعة في أحد مساجد جمهوريّة جنوب إفريقيا في أبريل ١٩٩٤م، وأيضا بتولّيها إمامة عدد من المسلمين في صلاة الجمعة بنيويورك في مارس ٢٠٠٥م.

(٢) طبع الكتاب بالإنكليزيّة في طبعة أولي بماليزيا سنة ١٩٩٢م، وفي طبعة ثانية موسّعة بفرجينيا سنة ١٩٩٨م. وترجم إلى العربيّة بعد موافقة الأزهر على ذلك سنة ٢٠٠٥م، انظر جريدة الأهرام، السبت ١٤ جمادي الأولى ١٤٢٧هـ الموافق ١٠ يونيو ٢٠٠٦م، السنة: ١٦، العدد ٥٥٢٢.

(٣) انظر: أمينة ودود، القرآن والمرأة، ص ١٩وص ١١٠.

وفي ضوء هذه المحدّدات المنهجيّة بيّنت أمينة ودود أنّ كلّ استخدام للمذكّر في القرآن إنّما المقصود به الذَكَر والأنثى على حدّ سواء ما لم يقع التنصيص على خلافه صراحة، وهذا الاختيار القرآني يبدو في تقديرها متّفقا مع "عالميّة الهدي القرآني"[١] فالنصّ الإلاهي يكسّر القيود التي تضعها اللغة في التذكير والتأنيث في عمليّات التواصل بين الناس.

غير أنّ ذلك لا يمنع من القول بأنّ هؤلاء يقرؤون القرآن تحث تأثير "النصّ المسبق"[٢](the priortext)، وهو يعني الرصيد اللغوي والمنهجي والمعرفي الذي يُعوَّل عليه في قراءة نصّ ما. وهذا ما يفسّر تعدّد وجهات النظر إلى النصّ واختلافها ما دام ذلك الرصيد متغيّرا من قارئ إلى آخر. وبذلك لا توجد قراءة واحدة ونهائيّة للنصّ.

وقد انطلقت أمينة ودود من أن هناك براهين تدل على أنّ عددا من الآيات، متى نُظِر إليها من زاوية جندريّة هيرمنوطوقيّة، أثبتت المساواة بين الرجل والمرأة في عدّة أغراض منها عمليّة الخلق والجزاء الأخروي، لكن ما يعنينا، ههنا، قراءتها لبعض آيات الأحكام ممّا لها تعلّق بالعلاقة بين الجنسيْن في أحوال الاجتماع. ونوجز وجهة نظرها في المسألة الآتية:[٣]

قضية الميراث: الذي ورد في الآية ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ [النساء:١١] : إنّ حصول المرأة على نصف نصيب الرجل في الميراث هو حالة من بين حالات عديدة في توزيع الإرث. والمهمّ أنّه في كلّ الحالات تحصل المرأة على نصيب منه بغضّ النظر عن مقداره، إذ المبدأ الأساسي ههنا هو عدم

(١) نفسه، ص ٢٤.

(٢) نفسه، ص ٢٢.

(٣) انظر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١٤٦ (الفصل الرابع: حقوق المرأة وأدوارها: بعض الآراء المتباينة).

حرمانها من الميراث على خلاف ما كان عليه الوضع في الجاهليّة. والجدير بالملاحظة أنّ القرآن لم يورد جميع إمكانات توزيع الميراث، وبالإمكان اليوم التعويل على تلك الإمكانات من أجل تقسيم عادل للإرث يأخذ بعين الاعتبار الأدوار الاجتماعيّة التي يقوم بها كلّ فرد ذَكَرا كان أو أنثى.

إنّ المقاربة التي طبّقتها أمينة ودود على آيات الأحكام بيّنت بجلاء أنّ تعاملها مع النصّ القرآني عموما جمع بين لحظتيْ "القراءة" و"التأويل" ضمن النسق الهرمينيوطيقي.

ففي مستوى القراءة انطلقت من اتهام للمفسرين القدامى من أن تفاسيرهم لآيات الأحكام كانت تحت تأثير "النصّ المسبق"(القراءات السائدة، الذاكرة، ثقافة قارئ النصّ).

أمّا في مستوى التأويل فإنّ هناك محاولة للنظر في القرآن بشكل غير موضوعيّ تحررت من سلطة المقاصد القرآنية ووظفت بدلا منها مناهج تحليل الخطاب باعتبار القرآن خطابا لغويّا في المقام الأوّل.

وهو ما يعني أنّ إمكانات تأويله لا حدّ لها ممّا يسمح للنص القرآني أن يصبح وعاء لكل فكر وايديولوجيا تكيفه مع ما يلائمها من الفهم والتأويل.

وقد أتاحت المقاربة المذكورة –في نظرها– قراءة آيات الأحكام وتأويلها في ضوء المبادئ العامّة الكبرى التي انتصر لها القرآن من قبيل المساواة بين الجنسيْن وتقاسم الأعباء الاجتماعيّة وتحمّل المسؤوليّة الفرديّة والهداية.

ولا يمكن الوصول إلى هذه المبادئ –حسب زعمها– إلاّ متى تحرّر القارئ من التفاسير القرآنيّة التي كرّست وجود قيم الذكورة وبرّرت تسلّط الرجل على المرأة بِحُجَج غير قرآنيّة.

وهي تريد من خلال قراءتها تقديم رؤية نسائية تعكس ما يختلج في صدرها من

نزعة كيدية، تجعل تفسير وتأويل القرآن الكريم خاضعا لـ "هويات جنسية"، وكأن انتماء المرأة لجنسها كان عائقا أمام أخذها مكانتها في التفسير، وتحقيق حقوقها.

أما ما قررته الآية من كون إرث الذكر ضعف نصيب الأنثى، ففيه إجراء حكيم روعي فيه، كون الرجل هو المكلف بالإنفاق، ولا يطلب من المرأة أن تنفق شيئا من مالها على غير نفسها وزينتها إلا حيث تكون العائل الوحيد لأسرتها، وهي حالات نادرة في ظل النظام الإسلامي؛ لأن أي عاصب من الرجال مكلف بالإنفاق ولو بعدت درجته، فالمسألة مسألة حساب، لا عواطف ولا ادعاء، تأخذ المرأة -كمجموعة- ثلث الثروة الموروثة لتنفقها على نفسها، ويأخذ الرجل ثلثي الثروة لينفقها -أولا على زوجته- أي على امرأة- وثانيا على أسرة وأولاد- فأيهما يصيب أكثر من الآخر بمنطق الحساب والأرقام؟ وإذا كانت هناك حالات شاذة لرجال ينفقون كل ثرواتهم على أنفسهم ولا يتزوجون ولا يبنون أسرة، فتلك أمثلة نادرة. ومهما كانت ثروتها الخاصة فلا يحق له أن يأخذ منها شيئا البتة إلا بالتراضي الكامل بينهما، وعليه أن ينفق عليها كأنها لا تملك شيئا، ولها أن تشكو إن امتنع من الإنفاق، أو قتر فيه بالنسبة لما يملك، ويحكم لها الشرع بالنفقة أو الانفصال.

هذا بالنسبة للمال الموروث بلا تعب، فهو يقسم بمقتضى العدل الإلهي الذي يعطي كل حق بحسب المهمة المنوطة به، أما المال المكتسب فلا تفرقة فيه بين الرجل والمرأة، لا في الأجر على العمل، ولا في ربح التجارة ولا ريع الأرض؛ لأنه يتبع مقياسا آخر هو المساواة بين الجهد والجزاء[١].

- **المقاربة القانونيّة الدستوريّة:**

لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة لآيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى بـ "القاعدة القانونيّة"، أي «القاعدة التي تنطوي على أمر باتباع سلوك

(١) انظر محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص ١١٩-١٢١.

معيّن وتهمّ العلاقات بين البشر كأعضاء في المجتمع» [١]، ومن شروط القاعدة القانونيّة أن يتوفّر فيها الإلزام[٢].

ولكن الجدير بالملاحظة أنّ العديد من آيات الأحكام غاب عنها الإلزام واكتُفيَ فيها بالحثّ على اتباع سلوك معيّن ممّا يتنزّل في باب "الأخلاق الاجتماعيّة"؛ ولهذا يرى الصادق بلعيد، أستاذ القانون الدستوري بالجامعة التونسيّة، أن "الأحكام" بالمعنى الصحيح من الناحية التشريعية تنحصر في قسم الأحكام العملية.

وبذلك يخرج من الأحكام العقائدية والخلقية فلا يمكن اعتبارها أحكاما تشريعية بالمعنى الصحيح من حيث الميدان المعني أو من حيث الشروط التي يجب توفرها في القاعدة حتى تعتبر قاعدة تشريعية أو قانونية[٣]؛ لأنها لا تهتم إلا بجانب القناعات الفردية ولا تمتد إلى العالم الحسي والعملي، ويعبر عن ذلك بقوله: "الأحكام" بالمعنى الصحيح من الناحية التشريعية، تنحصر في قسم "الأحكام العملية"، فلا يمكن اعتبار "الأحكام" التي لا تتسم بهذه الصفة العملية، أحكاما بالمعنى الكامل، حتى وإن وردت في شكل أمر أو حكم، فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى تعيين سلوك بشري عملي؛ ولهذا السبب أقصى بلعيد الأحكام العقائدية بكونياتها ورموزها وأساطيرها، من قائمة "آيات الأحكام"ولم يحددها بقوله: «آيات الأحكام العملية أو المعاملاتية» [٤] كما أقصى الآيات القرآنية التي تهم الأخلاق الاجتماعية[٥] أو كما سماها في موضع آخر "القواعد السلوكية" التي تعتمدها المجتمعات البشرية.[٦]

(١) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) نفسه، ص ٤٢.

(٣) الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص: ٤٠.

(٤) انظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص: ٥٦.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص: ٤٠.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص: ٣٩.

وهذا الإقصاء منه مفهوم لخلفيته القانونية التي لا تعترف سوى بالحكم العملي، فهو يعرف القاعدة القانونية بقوله: «وظيفة القاعدة القانونية أن تأمر البشر باتباع سلوك معين في علاقاتهم بعضهم ببعض يكون مشفوعا بجزاء معين، يطبق كلما اكتملت الظروف والشروط التي حددت له، ويبرر بذلك الطابع العملي والمفعول الإلزامي للقاعدة القانونية... لهذا السبب الرئيسي وعلى خلاف ما يراه الفقهاء القدامى، فإننا نرى ضرورة عدم اعتبار العديد من الآيات القرآنية آيات حكمية، نظرا إلى انعدام الشروط اللازمة لذلك فيها».(١)

إن غياب الجانب العملي في الآيات العقائدية والخلقية لا ينفي تأثيرها القوي في المكلف من حيث إلزامه بتطبيق باقي أنواع الأحكام العبادية منها والمعاملاتية، «فالقواعد التشريعية السماوية تلقى احتراما وقبولا لدى الناس أكثر مما تلقاه القواعد التشريعية الوضعية، لسلطان العقيدة على النفوس... بالإضافة إلى ما تتميز به الشرائع السماوية عن الشرائع الوضعية من حيث احترامها في النفوس، فإننا نلاحظ أن الشريعة السماوية تدعم قواعدها التشريعية بالجزاء الأخروي، وبخاصة في الحالات التي لا يملك القانون الوضعي أن يصل إليها لعدم توفر وسائل الإثبات فيها، مما يؤكد أن الصفة الدينية في القاعدة القانونية ميزة حقيقية، لأنها تمنح تلك القاعدة سلطانا قويا مرتبطا بضمير الفرد ووجدانه».(٢)

أما الغاية من تشريعات الأحكام الخلقية السمو بالنفس البشرية لكي تكون أقرب إلى الكمال أخلاقا وسلوكا، وأن الفرد الأخلاقي هو الفرد القادر على الإسهام في خدمة المجتمع الذي ينتمي إليه وهذا الفرد هو الغاية من وجود التشريعات الدينية وما تتضمنه من توجيهات سلوكية.(٣)

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٣٩-٤٠.

(٢) محمد فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلاميّ، ص: ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٤.

وخلاصة القول: إن انقضاء بلعيد للأحكام العقائدية والخلقية كان بمنطق قانوني ومقياس وضعي، وهو أمر مجانب للصواب لعدم تطابق المعادلتين السماوية والوضعية.

وهناك مقاربة قانونية لمحمّد الشرفي لآيات الأحكام، سلك فيها منهجا قانونيا بحتا، حاول فيه التمييز بين القانون والفقه الإسلامي، مع إعطاء الأفضلية في المزايا الحسنة للأول، وإضفاء السلبية والتخلف على الثاني، فمثلا القصد في القانون الجنائي في النظام القانوني الجديد هو «إعادة تأهيل المنحرف أو على الأقلّ عزله وإبعاده عن إيذاء غيره»(١).

أمّا في الفقه فإنّ القانون الجنائي قائم «على القصاص والعقاب البدني، وهي عقوبات غايتها الإيلام مثل الرجم بالحجارة»(٢).

إنّ القانون الجنائي، حسب الشرفي، تضمّن ضربيْن من الجنايات هما(٣):

ـ جنايات محدودة العدد: عقوبتها "الحدود" المستمدّة من الأحكام القرآنيّة.

ـ مخالفات وجُنَح: عقوبتها "التعزير" القائم على اجتهادات القضاة. مع ملاحظة أنّ عقوبة التعزير قد تمّ التخلّي عنها اليوم لأنّ التشريعات المعاصرة مبنيّة على أساس الشرعيّة، وهو ما يقتضي ضبط الجُنح والجرائم وما يوافقها من عقوبات.

لقد لاحظ الشرفي أنّ هناك عقوبتيْن من صنف "الحدود" ليس لهما أيّ سند قرآنيّ هما ضرب عنق المرتدّ وقتل الزاني رجمًا. ونكتفي في هذا العمل بالتعرّف على وجهة نظره القانونيّة في العقوبة الأخيرة.

(١) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحريّة، ص ١٠.

(٢) نفسه، ص ١٠.

(٣) نفسه، ص ٨١.

لقد ورد الكلام على الزنى في ثلاث آيات. ففي الآية ١٥ من النساء٤ إشارة إلى "نساء" "يأتين الفاحشة"، وهو ما يدلّ على القيام بعمل غير أخلاقيّ عقوبته الإبقاء في البيوت أو الأذى (النساء٤/ ١٦) بالنسبة إلى الأعزب أو العزباء. وتنصّ الآية الثانية من النور٢٤ على عقوبة الجلد (١٠٠ جلدة) بسبب ارتكاب الخيانة أي إقامة علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج، وهذا ما يستوجب مثل هذه العقوبة الشديدة.

وفي ضوء ذلك خلُص محمّد الشرفي إلى القول: «يتحتّم حصر معنى الزنى في العلاقة الجنسيّة بين رجل وامرأة أحدهما متزوّج لأنّ هذه العلاقة فقط يمكن اعتبارها جناية لأنّ فيها في نفس الوقت مساسا بالفضيلة واعتداء على حقّ الغير وخيانته»(١).

وقد لاحظ المؤلّف أنّ القوانين الوضعيّة تميّز بين "الخطأ المدنيّ" (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج) و"الخطأ الجزائيّ" (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج فيها خيانة للقرين). من ذلك أنّ القانون التونسي اليوم لا يعاقب على علاقة خارج إطار الزواج. أمّا عقوبة الزنى فهي خمس سنوات. إنّها عقوبة شديدة وصارمة. وهذا العقاب يشمل الرجل الزاني وكذلك المرأة الزانية بمعنى أنّ العقاب يطبَّق على طرفيْ العلاقة وليس على أحدهما. ثمّ إنّ الإجراءات الجنائيّة لا تبدأ إلاّ إذا طلب القرين، ضحيّة الخيانة، ذلك.

والمستفاد ممّا سبق قوله أنّ المقاربة القانونيّة الدستوريّة تعمل على قراءة آيات الأحكام قراءة قانونيّة تنضبط بضوابط منها: تصنيف العقوبات إلى أنواع، المساواة بين الجنسيْن أو بين الجميع أمام القانون، استحضار النظرة التطوّريّة في التعامل مع القوانين والتشريعات في ضوء سيادة قيم حديثة ومعاصرة مثل حقوق الإنسان والمواطنة وحريّة المعتقد والضمير والمسؤوليّة الفرديّة والعدالة.

(١) عبد المجيد، الشرفي، الإسلام والحرية، ص ٨٤.

وتحرص أيضا هذه المقاربة على تفعيل إحدى أهمّ آليّات التعامل مع الأحكام والقوانين وهي آليّة التأويل، التي تحرر مستخدمه من قيود قراءة آيات الأحكام قراءة حرفيّة وسكونيّة تتغافل عن سيرورة التاريخ وتلغي حراك الاجتماع.

الخاتمة

في غب هذا البحث يمكن القول إن مفهوم القراءة الحداثية يتمثل في البحث عن المغزى والهدف من النص القرآني، وهو أن يصبح وعاء وقالبا لكل مضمون، ومن ثم تصبح دلالات النصوص القرآنية مجملة أو مفردة، لا ضابط معرفي يضبطها، حيث هدفوا إلى القطيعة المعرفية مع تلك الأدوات الضابطة الضرورية لفهم النص وتنزيله، والعاصمة من الخطأ في الفهم والتأويل، ويمكن إجمال النتائج في الآتي:

من منظور القراءات الحداثية لا بد في تفسير النص القرآني وتأويله من القطيعة مع إرث القراءات الاجترارية التراثية، وعدم الالتزام بضوابط التأويل التي تتكئ عليه قراءات القدامى، وتعتبر القارئ محور عملية التأويل، وليس النص ومبادئه، فالنص بالنسبة لها لا يتعدى الوقائع الجزئية التي نزل لأجلها.

والمشكلة المطروحة بالنسبة للحداثة في المنهج المتبع والمؤسس لقاعدة تأويل النص القرآني، والأزمة أزمة نظر واجتهاد ومنهج، والحل يكمن في:

العودة إلى النص القرآني بقراءة جديدة منطلقها وأساسها المنهجية المعرفية المقترحة في إعادة القراءة. وهي تنطلق من نسبية النص وأحكامه التشريعية (آيات الأحكام)، وأنسنته، وعقلنته.

وارتكازها على بعدين: بعد إنساني: تمثل في تركيزها على محورية الإنسان في آيات الأحكام، فهي تعالج قضاياه الوجودية، ومن ثم فهو محور هام في بناء المنهج المعرفي في التعامل معها وفي صياغتها، لكن تبعا لخلفياته المختلفة، وليس قصدا لمعنى النص. **بعد منهجي:** أخذها بأدوات ومناهج فلسفية ونقدية غربية، إلا أنها استثمرها وفق ما يخدم بناءه المعرفي الجديد، وبما يستجيب لأطرها المرجعية.

الحل عند الباحث يمكن في تجاوز هذه القراءة الحداثية، والرجوع إلى النص بقراءة منفتحة على الواقع ومسترشدة بالعلوم الحديثة، لكن أيضا مركزة على مقصدية النص والمتكلم جل جلاله، والأمر يحتاج لتكوين نسق فكري توفيقي بين المذهب الحرفي المتجمد على النص، والمذهب التأويلي المنفلت من عقاله، وهو أمر حصل بالفعل وتمثل في قراءة السلف، وما ينقصنا هو إحياؤها والاستفادة منها في مسيرة الاجتهاد.

فهرس المصادر والمراجع

١- **القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.**

٢- إبراهيم بن موسى، الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ط١ دار بن عفان بتاريخ ١٤١٧، ١٩٩٧م.

٣- أحمد الريسوني، **مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، الشبكة العربية للأبحاث، مركز المقاصد، ط١، بيروت، ٢٠١٣م.

٤- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، **مقدمة في أصول التفسير**، ط دار القرآن.

٥- أحمد بن فارس الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.

٦- حاج حمد محمد أبو القاسم، **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط٢، ١٩٩٦م، دار ابن حزم لبنان.

٧- حاج حمد محمد أبو القاسم، **منهجية القرآن الكريم المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، ط٢، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، دار الهادي.

٨- رفيق عبد السلام بوشلاكة، **مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة**، مجلة (إسلامية المعرفة)، السنة الثانية، العدد السادس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، ربيع الآخر ١٤١٧هـ/ سبتمبر ١٩٩٦.

٩- الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤هـ.

١٠- طه عبد الرحمن، محاضرة بعنوان: **الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، في ندوة: دعوة** لقراءات جديدة والاستفادة من الدراسات الاستشراقية التي كسرت تابوت المقدس. بالرباط المغرب، القدس العربي، لندن، ٢١ ديسمبر ٢٠٠٤م.

١١- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، دار الندوة الجديدة، بيروت.

١٢- عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤١٨هـ، إبريل، نيسان١٩٨٨م.

١٣- عبد الكريم، زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٩٨٧م.

١٤- عبد الله بن الصديق الغماري، **بدع التفاسير**، مكتبة القاهرة، ط١، ١٣٨٥هـ.

١٥- عزيز محمد عدمان، **تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي**، مجلة المسلم المعاصر، العدد: ١٢٢.

١٦- علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، ط٥ ١٩٩٣م.

١٧- علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العربية، بيروت، ١٩٨٥م.

١٨- علي حرب، **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.

١٩- القطب الريسوني، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**: مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني، وزارة الأوقاف المغربية الرباط، ط١، ٢٠١٠م.

٢٠- لؤي صافي، **الوحي والعقل بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل**، مجلة (إسلامية المعرفة)، السنة الثالثة، العدد الحادي عشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، شتاء ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٢١- محمد أركون ومحمد الفجاري، **نقد العقل الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٢- محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط١/ ٢٠٠١م.

٢٣- محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.

٢٤- محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم بيروت، ط١ - ١٤١٦ هـ.

٢٥- محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، بيت الأفكار الدولية، الرياض.

٢٦- محمد بن حجر القرني، **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية**، ط١، مجلة البيان، ١٤٣٤هـ.

٢٧- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق الشيخ أحمد عزوعناية، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٩م.

٢٨- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **جواهر القرآن**، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

٢٩- محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر بيروت، ط٣، ١٤١٤ه.

٣٠- محمد رشيد بن علي رضا، **تفسير القرآن الحكيم** (**تفسير المنار**)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٣١- مصطفى تاج الدين، **النص القرآني ومشكل التأويل**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع عشر.

٣٢- نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

٣٣- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة والتأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠١م.

٣٤- نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط١/ ٢٠٠٠م.

٣٥- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٣م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الملخص	٢٤١
المقدمة	٢٤٢
المحور الأول: القراءة الحداثية للقرآن: الماهية والأسس	
١- ماهية القراءة الحداثية	٢٤٤
٢- الأسس المنهجية للقراءة الحداثية	٢٥٠
تاريخية النص	٢٥٠
أولا: توظيف البعد التاريخي لنزول الوحي	٢٥٠
ثانيا: ادعاء غموض آيات الأحكام في الدلالة على الحكم	٢٥١
ثالثا: إضفاء النسبية على آيات الأحكام	٢٥٢
التعقيل أو عقلنة النص القرآني	٢٥٣
أولا: نقد القراءات الاجترارية التمجيدية	٢٥٤
ثانيا: استعمال كافة المناهج المقررة في علم الاجتماع	٢٥٤
التأنيس أو الأنسنة	٢٥٤
المحور الثاني: نماذج للقراءة الحداثية لآيات الأحكام	
أولا: المقاربة المقاصدية السهمية والتاريخية	٢٥٦
• المقاربة المقاصدية السهمية	٢٥٦
• المقاربة التاريخية	٢٦٠
ثانيا: المقاربة الجندرية والقانونية	٢٦٣
• المقاربة الجندريّة الهرمينيوطوقيّة	٢٦٣
• المقاربة القانونيّة الدستوريّة	٢٦٧
الخاتمة	٢٧٣
المصادر والمراجع	٢٧٥
فهرس الموضوعات	٢٧٨